

道教と仏教

— 神学教義の相互影響 —

福永光司

道教と仏教

中国において、インド伝来の仏教は、三世紀の半ば、西域僧の康僧鎧らによって漢訳された『仏説無量寿経』(『大正藏経』卷十二に収載)が典型的に示しているように、しばしば「道教」とも呼ばれている。そして仏教がこのように道教とも呼ばれていることは、中華の民族宗教としてのいわゆる道教が、「道教の呼称を既に宗教界に確立しおえた七世紀の初め、隋の時代においてさえ時おり見られ、例えば隋の高祖の皇太子・楊広(後の煬帝)の「靈龕を敬する文」(『国清百録』卷三)に、「菩薩戒の弟子…早く道教を承けて、身は戒し心は慧なり」とあるなど

がそれである。

仏教が何故に中国においては道教とも呼ばれるのか。その主要な理由は、仏教における究極的な宗教の真理を意味する菩提 bodhi の語が、中国の伝統的な老荘の古典哲学の根本概念「道」をその意訳語として用い、菩提「道」の教すなわち「道教」＝仏教の宣教師である桑門もしくは沙門 *śramaṇa* が、同じく老荘の古典哲学の用語「道人」(得道者)をその意訳語としていることなどに指摘されよう。そして、そのことを有力に裏づけるかのように、四、五世紀、南北朝・隋唐時代の中国においては、

インド伝来の仏教を学ぶことも、中華の民族宗教・道教を学ぶことも、同じく「学道」——「道を学ぶ」——と呼ばれている。例えば、漢訳『仏說無量壽經』に「世の非常を悟り、山に入りて道を学ぶ」、「臨濟録」に「真に道を学ぶの人は、並びに仏を取らず」、また梁の道士・陶弘景の編著に成る『真誥』に「増城の山中に入りて道を学ぶ」、「道を学ばずて仙を得たり」などとあるのがそれである。

仏教が中国において道教とも呼ばれ、仏教を学び修めることが道教を学び修めることと同じく「道を学ぶ」「学道」と呼ばれていることなどの必然的な帰結として、仏教の教義思想も道教の教義思想に大きな影響を与え、逆にまた道教の教義思想も仏教の教義思想にさまざまな影響を与えることになる。いまその教義思想面における相互影響の顕著なものを列挙すれば、先ず仏教の道教に与えた影響としては、第一に三世輪廻の思想信仰、第二に衆生済度——道教の經典にいわゆる「度人」——の教説、第三に死者供養の教義などが挙げられよう。また道教の仏教に与えた影響としては、第一に神仏の習合——

獄・餓鬼・畜生の「五道」もしくはその五道に修羅を加えた「六道」の冥途の境涯——が規定されると説く輪廻の思想であったという(晋の袁宏『後漢紀』卷十)。しかし、この三世輪廻のインド仏教の宗教哲学は、やがて六世紀の前半、道教の天師(教団の最高指導者)陶弘景(四五六一—五三六)によってその教義書『真誥』の中に積極的に採り入れられ、上記『真誥』闡幽微第二「原注」には次のような記述が載せられている。

天地間の事理は乃ち限るに胸臆を以てして之を尋ぬべからず。此の幽と顕との中、都て三部有り。皆、相関するの類なり。上は則ち仙、中は則ち人、下は則ち鬼。人の善なる者は仙と為るを得、仙の謫ある者は更に人と為る。人の悪なる者は更に鬼と為り、鬼の福ある者は復た人と為る。鬼は人に法り、人は仙に法り、循環往来し、類に触れて相同じ。是れ隠と顕との小小の隔たりのみ。

この陶弘景は同じく『真誥』叙録の記述によれば、「道経の上清上品(の妙経)は、事、高真の業を極む。仏経の『妙法蓮華(経)』は、理、一乗の致に会い、『莊子』

インドの仏陀を中国固有の天神もしくは神仏と同一視する思想信仰、第一に仏性論における有情の存在(一切衆生)のみならず無情の存在(草木土石)をも包摂する成仏の可能性の拡大解釈、第三に因果応報説における業報の主体の「人」(個人)から「家」(家族制)への転換、いわゆる「親の因果が子にめぐる」式の家族単位の「報応」解釈である(「報応」の語は、道教の「功過」の語と関連して『漢書』刑法志に初見)。以下そのそれぞれについて中国宗教思想史研究の視座から簡単に説明を補足する。

仏教の道教に与えた影響

第一、道教と三世輪廻の思想信仰。インドの仏教が中国に伝来した当初、伝統的な学識教養を持つこの国の支配層の人々(王侯大人)が、その異国の宗教の教義に關して最も驚いたのは、一切万物がそれ自体の存在性を持たないとする「空」(「自性空」)の思想、および人間存在をこの現世だけでなく前世および来世と連続的に考える「三世」の思想、ないし現世における「業」の善悪によってその「報」としての来世の在り方——人・天・地

内篇は、義、玄任の境を窮む。この三つの道は、以て万象を包括し、幽明を体具するに足る」などと説く「法華」の仏教哲学の熱烈な讃仰者であり、上に引用した文章の「人の善なる者は仙と為るを得、仙の謫ある者は、更に人と為る。人の悪なる者は更に鬼と為り、鬼の福ある者は復た人と為る。……循環往来し、類に触れて相同じ」という思想表現には、明確に仏教の三世輪廻の宗教哲学の影響が看取される。

第二、道教と衆生済度(「度人」)の教説。インドから中国に伝来した仏教は、その当初はみずからの教を「真道」——反俗の宗教——と称して、中華の民族宗教・道教と同じく「俗を超える」宗教の立場を強調し、儒教の説く政治倫理の「道の教」を「俗道」として批判し攻撃した。しかし、その仏教もやがて伝統的な儒教が支配的勢力を持つ中国社会に多数の信者を獲得し、僧尼や寺院の数も大量に増え、宗教として安定した社会基盤を確立するようになると、それまで反俗の真道として道教との同類性を主張してきた仏教は、みずからの教を「真道」よりも次元の高い「聖道」として強調するようになる。『莊子』

に説く反俗全真の超越者「真人」が、小乗仏教の解脱者、阿羅漢 arhat の意識語として用いられ、『莊子』に載せる「真人」がまた、「世のひと(天下を)乱めんことを斬むるも、孰ぞ弊弊焉として天下をおさむることを以て事と為さんや」などという独善高踏の非政治的人格として特徴づけられていることから、道教を自利のみを計つて利他(衆生済度)を努めない小乗低級の宗教であるとして非難攻撃し、仏教はこのような道教とは異なり、「兼て天下を濟う」「聖人の大道」を説く儒教の大乗的な立場と基本的に一致するものであることを強調するに至った。一方また、この非難攻撃に対処するため、道教もその根本經典『道德真經』(『老子』第二十七章)の「聖人は常に善く物を救う、故に物を棄つるなし」、同じく『南華真經』(『莊子』応帝王篇、天道篇)の「聖人の治むるや外を治めんや」、(『聖人の心、以て天下を畜(養)う』などを典拠として引用しながら、道教もまた本来的には兼濟利他を志向する「聖道」の教であることを強調すると共に、「度人」、「救苦」などの語を經典名に用いた道教經典を大量に製作することになる。「度人」とは中国仏

教の教義用語「衆生済度」を二字の熟語としたものであり、「救苦」もまた同じく中国仏教の教義用語「救済苦海」を二字の熟語につづめたものにほかならない。

現行本『道蔵』(道教の一切経。明の英宗の正統十年に刊行されたので一般に「正統道蔵」と呼ばれる)の開巻冒頭に置かれている『元始無量度人經』や、それにつづく『救苦經』、『業報因縁經』などの經典名に用いられている「無量度人」、「救苦」、「業報因縁」などの道経用語が、仏教の衆生済度の教説の影響を強く受けたものであることはいうまでもないが、これらの仏教的色調の濃厚な道教經典類が、三洞四輔・五千余巻から成る大部の『道蔵』全体の冒頭に置かれて最重要視されている事実の根底にも「一生補処」を説き、「菩薩行」を強調する「衆生済度」の教としての大乗仏教の影響が顕著に指摘される。

第三、道教と死者供養の教義。道教は本来、「天長地久」(『老子』第七章の語)すなわち天地大自然の悠久永遠に憧憬する「長生久視の道」(『老子』第五十九章の語)の体得を究竟的な理想とし、その教説は儒教の聖人孔丘の「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや」(『論語』先進篇)

と同じく、あくまで「生きる」こと、ないしは「長く生きる」ことに重点を置く。しかし、現実には魏晋の時代における天師道教の誠実な信奉者・王羲之(三〇七?—三六五?)も言うように、「始め有れば卒りあるは、古よりして然り」(『法書要録』)、その時至らば、「(死は)智力を以て救うべからず」(同上)であり、儒教の經典『礼記』祭義篇にも云うように、「衆生は必ず死す」であるから、人間存在の宿命的必然——人間がこの世に生まれ

の必須条件としていからである。

てきたことの絶対的な帰結——ともいうべき「死」に対して、道教は何らかの肯定的な方向での対応対決(教義への組み込み)を迫られることになる。いわゆる「不死昇天」もしくは「羽化登仙」、さらには「尸解仙」の思想信仰もまた道教のこのような生物の宿命的必然——「死」に対する宥和もしくは調停の苦肉の対策の一種と見ることができよう。何となれば、「不死昇天」、「羽化登仙」といっても、この現実の人間世界における肉体的な生命の終焉——死の事実——は否定すべくもなく、そのいわゆる「尸解仙」に至っては、明らかに「尸解」すなわち肉体的生命の消滅を修道者が神仙世界に入ること

策に対して、インド伝来の仏教は明確な死者死霊の信仰と宗教哲学とを持っていた。いわゆる「生者必滅」と「唯識の不滅」、死者供養の教義儀礼などがそれである。そして仏教のこのような死者死霊の信仰ないし宗教哲学を大胆に且つ積極的に道教(茅山の上清派道教)の中に採り入れたのは、上述の仏教における三世輪廻の思想信仰の道教への積極的な導入者、また「法華」の宗教哲学の熱烈な讃仰者でもあった六世紀の道教の天師・陶弘景であった。

「死」に対する宥和もしくは調停の苦肉の対策の一種と見ることができよう。何となれば、「不死昇天」、「羽化登仙」といっても、この現実の人間世界における肉体的な生命の終焉——死の事実——は否定すべくもなく、そのいわゆる「尸解仙」に至っては、明らかに「尸解」すなわち肉体的生命の消滅を修道者が神仙世界に入ること

蕪邈(超俗高尚)の才有り、衆に絶る望(声望)有りて、其の浩然(の度量)を養い、栄貴を管まざる者は、既に終(死)ねば、三官の書を受けて善爽の鬼(死者の中の清善なるもの)と為り、四百年にして乃ち地下主者と為るを得、此より以て進みて、三百年を以て一階と為す(『真誥』闡幽微第二)。

というのは、道教の天師・陶弘景が、仏教の冥途・冥界の思想信仰をその教義・神学の中に大幅に採り入れ、生

階と為す(『真誥』闡幽微第二)。

前の善業が死後の善報を生み、死後の世界においても因果報の真理が厳然として作動することを具体的に説いた文章である。そして、このような死者死霊の世界を生存者の供養の功德と結びつけ、道教における死者供養の実態を如実に示しているのは、陶弘景の逝去（五三六年）に後れること四十年、北斉の後主の武平七年（五七六）に作製された「孟阿妃造像記」（東京国立博物館所蔵拓本。本書に掲載の小南一郎「道教信仰と死者の救済」七十三ページの図二を参照）の次の記述である。

清信の弟子・孟阿妃は、敬んで忘（亡）夫の朱元洪、及び息子の敖、息子の推、息の白石、息の康奴、息女の夏姫らのために、敬んで老君像一区（軀）を造り、今、成就するを得たり。願わくは、亡者たちの共に三塗を離れ、永く八難を超え、天堂に上昇して、道君に侍為せんことを……。

われわれは文中の「三塗」、「八難」、「天堂」などの用語によって、この当時の道教の死者供養の形式内容が全く仏教のそれを継承するものであることを確認しうるのであろう。

道教の仏教に与えた影響

第一、神仏の習合。インドの仏陀 Buddha と中国固有の天神との習合は、既に早く後漢の光武帝の建武二十八年（西暦五二）、彭城（江蘇省）の地に楚王として赴任した劉英（楚王英）の尊信する「浮屠（仏陀）の仁祠」に指摘される。すなわち晋の袁宏の『後漢紀』卷十（永平十三年—西暦七〇）の条。なお「後漢書」祭祀志にも同文を載せるに、「楚王は黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚（たが）ひ、潔斎（齋）すること三日、神と誓いを為す……」とあるのがそれであり、同じく後漢の桓帝の延熹九年（一六六）秋七月に宮中の濯龍宮で行なわれた「黄老浮屠の祠」もまた楚王のそれを継承する皇帝じきじきの「親祠」であった。そして、ここではインドの「浮屠」すなわち仏陀が、「黄老」すなわち中国の聖者である黄帝老子と共に明確に「神」と呼ばれて祭祀の対象にされているのである。

インドの仏教が中国に伝来するのは、牟子の『理惑論』などの記述によれば、上記楚王英の異母兄にあたる後漢世間の人民、善を修むるを念わず……憂懼する所無く、常に懦弱を懐けば、是くの如きの衆悪は天神記識して……寿命終（き）れば、諸悪の帰する所たり。

ここで「天神剋（き）識して其の名籍を別つ」、「是くの如きの衆悪は天神記識す」などの文章表現は、六朝時代の道教経典、例えば『玉佩金璫経』などに同類の表現が多く見えているが、そのほか、この漢訳仏教経典には、「真人」、「無為自然」、「天道」、「道禁」などの道教神学用語が多く用いられており、このような漢訳仏教経典における道教神学用語の多用は、以後の中国宗教思想における仏教と道教ないし土俗信仰的な民間宗教との折中習合の幅広い裾野を形成してゆく。

の明帝の治世とされているが、このころ体から金色の光を放つ「神人」が宮殿の前に飛来してくる夢を見たという明帝が、これはいったい如何なる「神」かとたずねると、侍臣の傅毅は天竺の得道者である仏に違いないと答えたという。ここでもインドの仏は中国伝統の神と同一視されているが、このように仏と神とが習合し、両者が同一視されることは、六世紀、梁の僧祐の『出三蔵記集』のごとき仏教側の著作においてもそのまま引きつがれ、例えば、その巻六に載せる『四十二章経序』の文章においても、仏は「神」とされ「神人」とされている。そして、この「神」もしくは「神人」をさらに天上世界に住んで地上を照覧する神すなわち「天神」と呼び、この天神を道教における裁きの神としての天神と同一視し、仏の説く「善悪報応」の教を道教における功過の神学と一体化しているのは、上引の三世紀の半ば、康僧鎧らによって漢訳された『仏説無量寿経』である。

其の前世、道德を信せず、善本を修めざるに因りて、今復た悪を為せば、天神剋（き）識して其の名籍を別つ、寿終り神逝（し）げば、下して悪道に入らしむ。

第二、中国仏教の仏性論における有情の存在（一切衆生）のみならず、無情の存在（草木土石）をも包摂する成仏の可能性の拡大解釈。インド仏教の仏性論においては、例えば『大般涅槃経』迦葉菩薩品に、「一切衆生は悉く仏性有り」といい、また「仏性に非ざる者は、いわゆる一切の牆壁瓦石、無情の物なり。是くの如き等の無情の物を離るる、是れを仏性と名づく」というように、成仏

の可能性を持つものは、「一切衆生」すなわち有情の生物のみに限られ、牆壁「土塼」や瓦や石などの無情の物には仏性がないとされている。しかし、中国においては、道教の宗教哲学書『南華真經』（「莊子」）知北遊篇に、既に早く「道は在らざる所無し」——「道」すなわち根源的な真理は、あらゆる物に宿っている——とあり、あらゆる物に宿っているから、「穉穉に在り、……瓦礫に在り」——「穉穉」すなわち「ひえ草」の植物にも、「瓦礫」すなわち瓦や礫の無機物にも根源的な真理が宿っていると説かれている。

ところで、この根源的な真理を意味する『南華真經』の「道」の語は、既に述べたごとくサンスクリット語の *bothi* 菩提の意識語としても用いられており、菩提の語はまた解脱・成仏の可能性を意味する「仏性」の語とも意味的に近接した思想概念であるから、今、『南華真經』の「道は在らざる所無し」の「道」の語にその「仏性」の語を代置すれば、「仏性に在らざる所無く、穉穉に在り、瓦礫に在り」もしくは「牆壁に在り、瓦石に在り」となると、インド仏教では仏性が無いとされる「牆壁や瓦石」

もしくは「穉穉や瓦礫」などの「無情の物」にも仏性があるということになる。

事実、八世紀、唐の時代の中国仏教学の巨匠で天台宗第九祖とされる荆溪湛然（七一三—七八二）は、その著作『金剛錍』（「金錍論」）において、『南華真經』のいわゆる「道は在らざる所無し」の斉物の哲学をふまえ、『涅槃經』の「一切衆生、悉皆成仏」の教義に対して画期的な新解釈を加えている。すなわち『涅槃經』の教義においては、成仏できるものは「衆生」のみに限られ、「一切の牆壁瓦石無情の物」は「仏性に非ず」とされているが、同じ『涅槃經』（迦葉菩薩品）の中にはまた、「衆生の仏性は猶お虚空の如し、内に非ず、外に非ず……」の記述が見え、仏性を虚空（大気中の空気）に譬えている。そして虚空とは「内に非ず、外に非ず」、「一切処に有り」——『南華真經』にいわゆる「道は在らざる所無し」——であるから、「有情の物」と「無情の物」とを区別し、分け隔てる筈はなく、従って「無情の物」にも悉く仏性は有るのであり、「安ぞ牆壁瓦石等を棄てんや」すなわち牆壁瓦石等にも仏性は有ることになる、という

のが湛然の論旨の大略である。

有情の一切衆生だけでなく無情の牆壁瓦石もまた成仏できるといふ仏教教義が、中華の民族宗教である道教の「道」の宗教哲学をふまえ、極めて中国的な性格を顕著に持つ仏教思想となっていることは、この荆溪湛然にすぐ続く中国曹洞禪の開祖、洞山良价（八〇七—八六九）が、「如何が是れ仏と問われて」「麻三斤」と答え、同じ問いに唐末五代の雲門禪の開祖、雲門文偃（？—九四九）がまた「乾屎橛」と答え（「屎」は『南華真經』知北遊篇に「道は屎溺——大小便——に在り」とある）、さらに十二世紀、臨済禪の巨匠で『碧巖録』の著者として知られる円悟克勤（一〇六三—一一三五）もまた「牆壁瓦礫が仏法を説く」などといっている。「牆壁瓦礫」の無情の物にも仏性を肯定してゆく「道は在らざる所無き」仏教の哲学思想は、インド仏教学とは異なる中国仏教学の中国的特徴を典型的に示すものと見てよいであろうが、そこにも我々は道教の宗教哲学書『南華真經』の「道」の哲学を如実に看取することができるであろう。

第三、「家」（家族制）を基盤とする因果応報の思想。

インド仏教における因果応報の思想は、あくまで個人の業（因）に対して報（果）が必然的な対応を持つとするものであったが、中国の仏教学において、そのことを初めて明確に指摘しているのは、四世紀、東晋の郗超である。彼はその著述『奉法要』の中で漢訳仏典『泥洹經』の「父・不善を作すも子代りて受けず、子・不善を作すも父亦た受けず。善は自ら福を獲、悪は自ら殃を受く」を引用しながら、仏教の因果応報説があくまで個人を対象とすることを強調し、当時一般に行われていた「塵罪」身に当らずして、殃（禍）「親属に延ぶ」とする考え方が、すなわち家を単位とする因果応報の教説——親の悪業が子に報い、祖先の悪業が子孫に報いるとする考え方——を誤りであると批判している。

ところで郗超の批判する「殃（禍）親属に延ぶ」因果応報の考え方の源流を為すものは、儒教の経典『易経』（坤卦文言伝）の「積善の家には余慶有り、積不善の家には余殃有り」であり、これを承けた南北朝期の道教経典にも「殃は七祖に及ぶ」、「福は子孫に流る」などの成句で結ぶ誓願の言葉が多く載せられている。そして一方

また漢訳仏教經典においても、例えば、『仏説無量壽經』の「世間の帝王、人中の独尊は、皆宿世の積徳に由りて致す所なり。積善の余慶、今、人と為るを得て乃ち王家に生まれ、自然に尊貴なり」などのように『易経』の「積善余慶」の語を漢訳に用いており、さらにまた洛陽龍門の古陽洞にある北魏・景明三年（五〇二）製作の「惠感造像記」（龍門石刻録）所収）「亡き父母の為に敬んで弥勒像一区〔軀〕を造る。願わくば……父母眷属は三塗と永く乖れ、福は鍾まりて競い集い、三有（三界）の群生は咸く此の願を共にせられんことを」のように、道教の「福は七祖に及ぶ」の願文と全く共通する「家」単位の因果応報思想も確認される。

郝超はこのような「家」単位の中国的（道教的）応報説を誤りであるとして批判し是正するのであるが、彼の批判と是正の努力にもかかわらず、中国の宗教思想史の全体を通じて主流的地位を占めるのは、依然として儒教の聖典『易経』ないしそれを継承する南北朝期の道教經典に説く「家」単位の祖先から子孫に及ぶ善悪禍福の報応説であった。そして、このような中国仏教における「映、

親属に延ぶ」とする「家」単位の因果応報の考え方が、やがてわが日本国にも伝えられて、「親の因果が子にめぐる」の俚諺を生み、人生の薄幸災禍を父祖の因業の報いとする考え方が、現在に至るまで特に庶民社会に広く根づくに至っている。

（ふくなが みつじ・北九州大学教授）