

六朝隋唐時代における道教と女性

都 築 晶 子

はじめに

東晋後半、江南社会において新たな道教の潮流がおこった。東晋半ば、丹陽句容の許氏の家で神降ろしが行われ、上清派の教義が形成された。ついでこの許氏と近い関係にあった同郷の葛氏の間から靈宝派の教義が生みだされる。この二つの流れは相互に影響しあいながら教義を展開してゆくが、同時に各派に固有な教義もみいだすことができる。

この新しい道教、とくに上清派では、女性が大きな役割をはたした。その教義は中国に形成された思考に根ざしているが、その一方、上清派、靈宝派ともに仏教の影響をうけ、仏教の女性観もまた陰翳を落としている。それでは、この東晋後半から隋唐時代にかけて、道教では女性をどのように位置

づけていたのだろうか。この小論では、道教の女性観を前面に掲げて論ずるのではなく、仏教の影響をうけた教義と制度の二、三の側面において女性がどのように位置づけられているのかを素描してみたい。というのも、道教は仏教を受容することで、逆に自らの女性観を表白しているように思われるからである。それはまた、道教が異文化である仏教をどう受容したのかという問題にもつながるであろう。

一、救済の教義

東晋半ば、靈媒の楊羲の下に多くの真人たちが降臨し、さまざまな啓示を与えた。楊羲は、庇護をうけていた丹陽句容の許諡・許翮父子とともにその啓示を書き記した。それが、

上清派のはじまりでもあった。それから百数十年後の五〇〇年頃、丹陽秣陵の陶弘景がその文書を断片に至るまで捜しだし、注を付けて編纂して『真誥』と題した。¹⁾

この『真誥』では、さまざまな局面で女性が大きな役割をはたしている。靈媒・楊羲に啓示を受けた主要な真人は、南嶽夫人魏華存であった。このため、上清派では魏華存を開祖とみなしている。伝承によれば、魏華存は西晋の司徒魏舒の女^{むすめ}。南陽の劉幼彦に嫁ぎ、二人の息子をもうけたが、やがて修行に励み、真人が降臨して、後に上清派の根本經典となった種々の經典を授けた。西晋末の戦乱が広がると、魏華存は二人の息子とともに江南に逃れ、さらに修行をつんで白日昇天したと伝えられる。²⁾

靈媒・楊羲の下に降臨したのは、二十三人の男性の真人と南嶽夫人魏華存など十五人の「女真」つまり女性の真人であった(『真誥』巻二―四紙)。これらの女真はいずれも仙界で高い地位を占めており、『真誥』の教義はかなりの部分、女真の啓示によっている。

この高位の真人たちに混じって、亡くなって間もない許謚の妻・陶科斗が現れ、許家に関わる事柄を告げる。陶科斗は句容に近い茅山中の華陽洞天にある易遷館で仙道を学んでお

り、易遷夫人と呼ばれた。易遷館は女性の学道者のための学校。華陽洞天には、この他にもすでに得道した女性のいる含真台、男性のための童初府と蕭閑堂がある。易遷館・含真台に学ぶ女性は、その大半が歴史上に実在した人物の妻、母、女、姉妹であった。易遷館で修行をつんだ後、仙官に推挙される女性もいた。華陽洞天の仙府の官属である明晨侍郎は、地上の御史中丞に相当する。七名の定員のうち四名が女性、「平貞正直、体隠神清」な人物を登用し、「侍郎に即く^つの才は、男女に限らざるなり」と(巻二―一紙)。

『真誥』に説く仙界への救済の方法はさまざまだが、七代にわたる祖先の陰徳が子孫に及び、死後に仙界へ行って修行することができるとい³⁾う。易遷館はそうした女性のための居館でもあった。『真誥』を編纂した陶弘景は陶科斗の実家の子孫にあたる。そのためあろうが、陶弘景は陰徳の及ぶ範圍を血縁に限定する。陶科斗が仙界へ救済された理由は、許氏ではなく陶氏の陰徳によるのではないかと(巻二〇―三紙)。また易遷館にいる韓太華は韓安国の妹、漢の弑師將軍李広利の妻。李広利は宿世で功德があったため、現在は南宮で修行している。このお告げに対する陶弘景の解釈はこうである。李広利は大宛を伐ったとき多くの人々を殺戮したが、

先世の功德でその罪を消すことができた。だが「家福の速びて、応に李の相扶くるに関わるべからず」(卷一五―三紙注)、つまり韓太華には韓家の福が及んだのであり、李氏の功德に助けられたのではないだろうと。さらにまた、易遷館にいる晋初の東平太守李忠の祖母・李奚子。李奚子の夫は田舎者であったが、多くの陰徳を行った。陶弘景は「此の如くに説くは、則ち妻は復た是れ夫の功に縁るに似たり」(卷一五―三紙注)といふかっている。血縁が陰徳の及ぶ範囲とみなせば、陶科斗は許謚の妻であり許翽の母であるにも拘わらず、許氏の陰徳の余慶はうけられない。また韓太華、李奚子のように夫の功德との関係は判然としない。女性は婚家では曖昧な存在であった。ただし、『真誥』そのものは、陶弘景ほど厳密に規定しているわけではないようである。

このように婚家における立場に曖昧さが残るものの、『真誥』が構想した世界では、女性は真人として仙界で高い地位を占め、修行者に經典と教義を授け、修行を励まし、男性とともに仙界に任ぜられて仙界を管轄する存在である。また、ひたむきな修行者であり、あるいは陰徳をこうむって仙界への救済が約束された存在でもあった。そこでは、男女の区別はないといつてよい。しかし、このような『真誥』の世界が

一カ所だけではあるが、揺らいでみえる記述がある。『真誥』には、仏典の『四十二章経』を真人のお告げに置き換え、道教の教義として述べた箇所がある。その中で真人のひとり、西城王君が「八難」つまり輪廻転生して解脱に至るのに妨げとなる八つの困難を述べる。そのひとつに「既に人と為るを得るも、女を去りて男と為ること難きなり」(卷六―六紙)とある。周知のように、仏教では、女性は罪深いため輪廻転生から離脱して悟りに至るのは難しく、男性に転生しなければならなかった。西城王君の説く「去女為男難」は、女性がそのままでは昇仙できないことを意味しよう。ただし『真誥』では、他にも仏教の影響をみいだせるものの、女性の救済に限っていえば男性への転生を説く教義はこの一カ所にとどまり、それ以上展開することはない。

劉宋の陸修静の頃までに作成された初期の靈宝経にも「八難」をいう。たとえば大淵忍爾氏が『太上太極太虚上真人演太上靈宝威儀洞玄真一自然経訣』に擬している敦煌文書(ペリオ二三五六)、『真誥』とは八難の内容が少し異なるが、「女を写(捨)てて男と作るは難きなり」とある。『真誥』から間もなく、靈宝派においても八難が説かれたのである。

このように、東晋後半に相継いで形成された上清派・靈宝

派に、仏教の女性観が深い影を落としたことは確かである。

しかし、その後の上清経には「去女為男」の思想はほとんどみあたらず、女性救済の教義は『真誥』の世界の延長上にあつたようである。『真誥』とさほど遠くない時期に作成された上清経では、儀礼・瞑想などのときに向かう方位、体内神の性、符を身につけるときの左右などについて男女の差異をいうが、修行法は同じである。⁹³⁾

すでに指摘されるように、仏教、とくに八難の思想の基盤ともいふべき因果応報・輪廻転生説の影響は、靈宝経により濃密にみいだすことができる。⁹⁴⁾ S・ポーケンカンフ氏は、靈宝経の成立に呉以降の江南仏教の影響がきわめて大きいことを指摘して次のように述べる。靈宝派は仏教の女性観もまた受け入れた。だが上清派の多数の女真をすべて抹消するに至らず、女性がただちに仙界に救済されるという教義もみられるものの、男性への転生を説く教義が優勢であった。たとえば東晋の頃に作成された『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』（道藏一七八冊、以下『玉訣妙経』と略記する）の王福度の女・阿丘曾が男性に転身して救済される物語は、呉の支謙が翻訳した『仏説龍施女経』（大正蔵一四、九〇九下）の長者須福の女・龍施の転生譚を翻案したものであるという。⁹⁵⁾

『玉訣妙経』の阿丘曾の物語はこうである。阿丘曾はあるとき天尊の姿を遙拝して「早かに転輪して改めて男形と為るを得」て昇仙することを願った。五帝魔王がこれを阻止しようとして女性のつとめを果たすように説くが、「我が前世、不幸にして宿より因縁なく、功德未だ充たず、女身と作るを致す」と、ついに火中に身を投じた。「俄頃の間、已に女身の化して男子と成るを見」、そこで元始は南極尊神に命じて阿丘曾に「赤書真文」を授けた。この「南極尊神」もまたはるか前世で阿丘曾とともに仙化を誓った皇度明という女性であり、修行をつんで「男身と為るを得」という（巻下―一―四紙）。

『玉訣妙経』巻下はこの阿丘曾と皇度明の物語にはじまり、五方の気の導引法とその神々への儀礼を述べる。靈宝派では五方神が重要な位置を占めており、『玉訣妙経』では「東方安宝華林青靈始老君」「南方梵宝昌陽丹靈真老君」「中央玉宝元靈元老君」「西方七宝金門皓靈皇（黄）老君」「北方洞陰朔单鬱絶五靈玄老君」という称号をもつ。北周で編纂された『無上秘要』巻一五「衆聖本迹品中」には、赤明天帝の阿丘曾、南極尊神の皇度明に加えてこの五方神の伝記がみえる。赤明天帝、南極尊神の伝記は、『玉訣妙経』の阿丘曾と皇度明の物語をほぼ踏襲したもので、五方神のうち、東西の神々の

前身は女性である。東方安宝華林青靈始老君は、仙道の修行中に女性に思いを寄せて昇仙できず、三劫を経て洪氏の女・洪那台として転生した。「上天は其の先身の好色なる故を以て、転じて女子と為す」というように、女性への転生は好色への罰であった。洪那台は修行に励み、真人から経典を授けられたが、「一生、此れ女子と作りて幽房に処れば、由りて道を得ること無からん」と思い、「転身して男と為る」ことを願っていた。ときに元始天尊を望見し、身を滅ぼして男子となることを祈願して海中に身を投じ、たちまち「化形為男子」して元始天尊の前に至った。仙界で仙都と帝号を授けられ、七百年後には「安宝華林青靈始老帝君」の号を得たと(『無上秘要』巻一五―三紙)。また西方七宝金門皓靈黃老君は衛羅国王の孫女・皇妃。母は字を配映といい、「前生万劫、已に靈宝を奉じ」ていたため、ただちに仙界へ行き「南極上元君」となった。皇妃は金台王母(西王母)を師として「西靈玉妃」の号を授けられ、李氏の家に転生して「化身して男と為り」、その後「西方七宝金門皓靈黃老君」の号を授けられたという(同上、五―七紙)。

この『無上秘要』『衆聖本迹品中』は一部散佚しており、出典は判然としない。だが末で編纂された『雲笈七籤』巻一

〇一、一〇二の「紀」に「洞玄本行経」からの引用としてほぼ同じ文がみえる。また初期の靈宝経『太上洞玄靈宝真文度人本行妙経』断簡(ペリオ三〇二―v)に、これもまた『無上秘要』とほぼ同文の「東方安宝華林青靈始老君」の伝記が一部みえ、「洞玄本行経」はこの『度人本行妙経』であろう。とすれば、五方神の伝記も『玉訣妙経』の成立後間もない時期に作成されたものといつてよいだろう。

しかしながら、すでにこの「洞玄本行経」において、女性 は男性に転生しなければ解脱できないという仏教本来の意義は曖昧なものになっているようである。皓靈黃老君の母・配映は男性への転生という過程を経ずに仙界へ行き、「南極上元君」となった。皓靈黃老君の皇妃はまず「西王母」に師事して「西靈玉妃」となった。そもそもこの南極上元君・西王母といった女真・女神の存在は、男性となつてはじめて救済されるという論理と矛盾をきたす。また、唐の八世紀前後に作成された『要修科儀戒律鈔』¹⁰⁾に引く「本行経」——「洞玄本行経」と何らかの関わりがあるう——に次のようにいう。ある妻がこの経典を朝夕誦経し、昇仙して梵行元君となった。夫は梵行元君からこの経典を授けられて王家に転生し、ついで九宮真人となった。またある賢士がこの経典を授けられた

が、妻はそれに同じなかった。夫は昇天した後、女性に転生してまた經典を奉じて南極元君皇妃となり、妻は餓えた鷹となった(巻二一九紙)。ここでは妻が夫に先んじて真人となり、夫が女性に転生して真人となっている。何よりも經典の功德が重視され、女性はそのまま救済されるのである。

また、洪那台が男性への転生を願ったのは、女性であれば幽房にあって修行する機会に恵まれないからともいう。初期の靈宝經である『太上洞玄靈宝本行因緣經』(道藏七五八冊)では、葛仙公が「輪転化形」つまり輪廻転生して貴賤・貧富・地獄・天堂のさまざまな境遇に生まれ、功德と修行をつんで仙界で高い地位につく過程を述べる。道士となったときに「此の一生、道を得ること能わず。而るに女人の憎寂無事にして閑樂を致すべししかず」(四紙)と願い、女性に転生して閑樂を致すべしと願う。洪那台とは逆に、女性であることは世俗にわずらわされずにひたすら修行に専念できる境遇を意味する。同じく『太上洞玄靈宝本行宿緣經』(道藏七五八冊)は、因果応報・輪廻転生によってよりよい生を得ることを説いて「或いは女を転じて男と為りて華容秀穎なるを致す」(二紙)という。神塚淑子氏が指摘するように、靈宝經では輪廻転生はそのまま修行の過程もしくは来世でより恵まれた

条件で生まれかわることをも意味した¹³⁾。つまり、女性から男性、ときに男性から女性への転身は、仙界への救済を意味するだけでなく、来世の望ましい姿のひとつとなる。

時代は降るが、上清派に連なる『壻城集仙錄』(『太平広記』巻七〇・女仙引¹⁴⁾)に次のようにいう。戚玄符は民の家に嫁し、厳格な舅姑に仕え、つねづねこう述べた。「我れ人身を得、中国に生まるるも、尚お女子と為る。此れ亦た闕くる所なり。父母早く喪し、唯だ舅姑尊たるのみ。箠楚を被ると雖も、亦た怨む所なし」と。夜に神仙が降臨して靈藥を授け、大中十年(八五六)に昇天した。この「得人身」、「生中国」は「八難」の中の二難を免れたことを意味する。ただ女性に生まれた「闕」は、救済の困難さというより舅姑に仕える苦勞と結びついているかのようで、戚玄符は女性のままで昇仙している。

このように、靈宝派は仏教の因果応報・輪廻転生の思想を取り入れ、それと同時に女性救済の教義もまた受容した。だが、上清派の描く女性像、輪廻転生を来世でのより富貴な境遇への救済や修行の過程とみなす傾向などを背景に、「去女為男」もまた仙界への救済への絶対的条件という意義を失ったように思われる。仏教の女性を罪深い存在とみなし、「去

女為男」の輪廻転生の過程を経なければ解脱できないとする論理は、必ずしも徹底して受容されたわけではないようである。

東晋後半にはじまる上清派・靈宝派は、南朝に入ると山中に道館——唐代では概ね道観という——を築いて道士の集団を形成し、修行に専念するようになる。同時に制度化が進み、道館内部の階位と戒律とが整備されていった。それでは、このような制度における女性の地位はどのようなものだろうか。なお、女性の道士は唐代まで「女道士」「女官」などと呼ばれた。以下、基本的には道教經典にそって男性道士を道士、女性道士を女官と表記する。

二、制度——出家、階位、戒律

1 出家

女性の修行の形態は、これは男性も同じであるが、多様であった。南嶽夫人魏華存は、妻として母として家にいたが、家に付属する道場で修行した。戚玄符は民の妻として舅姑に仕え、夜中に修行した。その一方、劉宋の頃から山中に道館が築かれるようになると、男性と同様、家を離脱してそこで

修行に専念する女性が現れる。陶弘景は、梁代に聖地・茅山で営まれた道館について、『真誥』の注記にかなり詳細な記録を残している。すでに劉宋の初めに、茅山の南大洞の入り口に、広州刺史陸徽の供養によって女道士の徐漂女と女性の弟子が代々住んでいた。梁代では、陶弘景が茅山に入って二〇年ばかりの間に男女の廨舎（道館）十余坊が築かれ、上清派より靈宝派が優勢であったという。『茅山志』卷一五「采真游篇」には、梁・普通三年（五二二）に建立された「九錫真人三茅君碑」（『茅山志』卷二〇）の碑陰・碑側から採録したという道館・精舎の館主名を記すが、道館・精舎七十数カ所のうち女官のものが一七カ所を占めている。女性の中には自らの力で道館を建立する者も現れた。曲阿の張元妃は、梁の武帝のときに建康に至徳館、茅山に玄明館を造営している。おそらく男女が別個に道館を営んでいたのだろうが、陶弘景の茅山の道館には弟子の周子良の生母、叔母とその家族が住んでおり（『周氏冥通記』卷一—三紙、八紙注。道蔵一五二冊）、当時はなお嚴格に運営されていたわけではないようである。唐代では男女の道観は明確に区別され、開元中に編纂された『大唐六典』卷四尚書礼部・祠部郎中に、道観は一六八七カ所、そのうち「道士」の観が一—三七カ所、「女道士」

の観が五五〇カ所という。

それでは、道教では女性の出家をどう位置づけていたのだろうか。仏教では、女性の出家について次のような逸話を残している。仏陀の「姨」（生母の姉で養母という）であった「大愛道」が女性の出家を願うが仏陀に拒否され、弟子の阿難のとりなしによって三度目にはじめて認められたと¹⁶。これに對して、道教ではとくに女性の出家をめぐる議論はみあたらないようである。ただ、唐以前に成立したという戒律書、『洞玄靈宝千真科』（道蔵一〇五二冊。以下、『千真科』と略記する¹⁷）にこう述べる。

問いて曰く、天尊初めて道を成ずを得、男子の出家を聴許す。未だ女人の何に従りて乃ち入道するを得るかを審らかにせずと。答えて曰く、天尊は樂浄信夫妻の結果に因り、道成りて元始と為る。因りて男子の通じて出家せしむるを許す¹⁸。妻は果地を以て金中候太夫人の称と為し、亦た女人の入道に相い係わるを許す。〔伝経度戒の後、大洞女官なりと（一七紙）〕。

樂浄信夫妻は、初期の靈宝経『太上洞玄靈宝智慧定志通微経』（道蔵一六七冊。以下、『定志通微経』と略記する）にみえる。樂浄信夫妻は莫大な富をもち、道士に布施した。息子

の法解と妻もまた道士に布施し親族・郷里に賑恤してついに富が尽きたが、二児の一人を妻の姉に質として預けて金銭に換え、さらに道士に布施した。天尊はこの逸話を左玄真人と右玄真人に説いて、樂浄信は天尊、法解は左玄真人、法解の妻は右玄真人の遠い前身であると語った。左玄・右玄両真人は「今、中候太夫人は將に天尊の往古の夫人に非ざらんや。即ち先親なり」と悟ったという（九一―一六紙）。「中候太夫人」は不詳。ただ、法解の妻は仙界の右玄真人の地位を得ており、樂浄信の妻が得た中候太夫人の称号も仙界の、それも高い地位を指すのだろう¹⁹。

『千真科』の問答は解釈が容易ではないが、概ね次のような意味であろう。樂浄信夫妻の布施の結果、樂浄信は転生して道を成就し、元始天尊となった。そこで男性全体の出家を許した。妻は「果地」つまり仏教でいう何らかの悟りの境地を得て金中候太夫人の称号を与えられ、また女性全体の入道を許した。経典を伝授されて出家した後は、大洞女官となる。E・チュルヒャー氏は、この樂浄信夫妻のモチーフが呉の康僧会の翻訳した『六度集経』卷二「須大拏経」にみえる葉波国太子の須大拏とその妻の物語に共通することを指摘している²⁰。須大拏夫妻もまた二児を布施し、須大拏は仏陀、妻

は仏陀夫人の俱夷（瞿夷）に転生したという（大正蔵三、七下〜一一上）。しかし、仏陀の妻が出家を許されたわけではない。『千真科』は『定志通微経』の楽浄信夫妻の物語をさらに一歩進め、楽浄信の妻が仙界で高位の真人となったことを女性の出家の契機としたのである。

楽浄信の妻は男性への転生の過程を経ずに「異地」によって「金中候太夫人」となった。『千真科』がそのことをただちに女性の出家と結びつけていることは、道教における女性の出家が、女真の登場とともに、あらかじめ容認されたものであったことを意味しよう。そしてまた、仏教における女性救済の論理が結局は徹底しなかったことをも示すものである。それでは、出家した女性の道教内部における位置はどのようなものだろうか。

2 階位

劉宋の陸修静が天師道・靈宝・上清など各派の經典を整理して三洞四輔として体系化してから、それに基づいた道士の階位制が成立する。道士は修行の段階に応じて三洞四輔の符籙・券契・經典などを伝授されて階位を授けられた。詳細は別の機会に譲らなければならないが、隋末までには成立し

た『洞玄靈宝三洞奉道科戒旨始』（道蔵七六〇〜七六一冊。以下、『科戒旨始』と略記する）によればその概略はこうである。七、八歳から修行に入り、まず正一の符籙を授けられて「正一籙生弟子」と称する。この正一の階位にはじまり、順次に三皇（洞神）、靈宝（洞玄）、上清（洞真）などの符籙券契、經典群を伝授され、最後は「上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師」と称する（巻四一五紙〜巻五一二紙）。つまりおよそ洞神・洞玄・洞真と階位を上げて三洞四輔のすべての經典を伝授され、三洞法師を名のことになる。

この階位に関わる規範も定められていた。「科に曰く、道士・女官、経戒・法籙を参受すれば、須く此の次第・名位に依りて、叨りに謬つを得ざるべし」（巻五一二紙）。また神々に向かうときには、道士・女官はこれまで授けられたすべての位号を「称上清玄都大洞三景弟子（洞真）、奉行靈宝自然昇玄法師・某嶽某帝真人（洞玄）、三皇洞神洞淵神呪大宗三昧小兆真人（洞神）臣某」と称する（巻五二三紙）。道士の階位が男女に共通するものであることは明らかである。さらに、道士のまとう法服について、『科戒旨始』は「女官の法服・衣褐は並びに道士に同じ。唯だ冠のみ制を異にす……上清大洞女官の若きは、飛雲鳳氣の冠を冠る」という（巻五一

六紙)。法服の規定は經典によって少しずつ違うが、『科戒宮始』では男女とも同じであり、冠だけが異なっていたのである。

このように、道館・道観における階位制度では男女とも同じ位号、ときとして同じ法服を与えられた。また道館・道観での修行、儀礼、生活に関わる龐大な細々とした戒律、規範の文言は、ほぼすべて道士・女官に対する呼びかけに始まっており、男女に共通するものであった。²²⁾次にこの戒律、規範について、少し視点を換えて述べてみたい。

3 戒律

女官は道士とすべての階位と戒律を共有していたものの、それぞれ別個に道観を営んでいた。それでは一体、その相互の関係をどう規定していたのだろうか。女官と道士の関係を規定する戒律はあまりみられず、『千真科』にわずかに言及するだけである。

ところで、ここで注意しておきたいのは道館・道観の戒律規範もまた、仏教の影響の下に作成されたことである。とりわけ『千真科』の戒律の一部には、唐の七世紀前半に釈道宣が翻訳仏典である『四分律』をもとに他の戒律も勘案して編

纂した『四分律刪繁補闕行事鈔』(大正蔵四〇)、以下『行事鈔』と略記する)などと類似した文言がみられる。²³⁾たとえば『千真科』には、道士・女官と世俗の間に生じた争いの解決法を述べた戒律がある——以下、仏教の戒律との比較のために原文を掲げる——。

問曰、道士・女官而被俗人不依道理輕凌、若為依止。答曰、道士・女官而為俗人不依道理輕欺者、告父母・兄弟及村落有勢力者、以為外護(一七紙)。

道士・女官が俗人に道理もないのに軽んじられたり欺かれたりしたときには、父母・兄弟や村落の有力者に告げて外部から援護してもらおうようにと。この条文に続けて、「若道士・女官有不是罪過、可白徒衆、徒衆依律治罪、不受送与国王」(一七紙)とあり、道観内部の犯罪は道観内部で裁き、国家に訴訟することを禁じている。道観と世俗との争いも、家族や道観のある村落の有力者に解決を依頼し、国家に訴訟して俗権を介入させてはならないというのであろう。

一方、仏教は龐大な戒律の体系を築きあげたが、男性の出家のための比丘律と女性の出家のための比丘尼律に区分される。比丘尼律には、僧と尼に共通する共戒とは別に、尼だけを対象とする不共戒が定められていた。仏教ではこの比丘尼

律のひとつ、比丘尼僧殘法の不共戒において、尼だけに対して俗人との争いを国家に訴訟して裁判をおこなうことを禁止している。²⁸『行事鈔』では卷下四・尼衆別行篇に比丘尼律の不共戒を取りあげ、そこで尼が訴訟するのを禁じて次のようにいう。

五分若尼為人輕陵、得語父母親里有力者援護之（大正藏四〇、一五四上）。

この条文は、これも訳経である『五分律』卷一・尼律僧殘法（大正藏二二、八〇下）の煩瑣な文を簡略にしたもの。

だが、先の『千真科』の文言ときわめて類似しており、『千真科』と『行事鈔』の間に直接か間接か判然としないもの何らかのつながりがあったことを示唆している。ただし、本来は尼だけを対象とする戒律が、『千真科』では道士・女官に共通する戒律に書き換えられていることに注意したい。このことはまた、道教が仏教をモデルにして戒律、規範を作成しながらも、比丘尼律の共戒・不共戒の区分を受容せず、女性の出家に対する位置づけを異にしていたことをも示している。

しかしながら、『千真科』における女官と道士との関係を規定する戒律は、この比丘尼律を意識しながら作成されている。

るように思われる。先述したように、仏教では女性の出家をめぐる逸話を残しているが、女性はそのとき仏陀が定めた「八敬法」を守ることを条件に出家を許された。この比丘尼律の根幹ともいうべき「八敬法」とは尼と僧との関係を八項目にわたって述べたもの。²⁹佐々木閑氏は、比丘尼僧団が比丘僧団の低位組織として絶対的に服従することを義務づけ、尼は僧の指導下に置かれ教育される立場にあったことを示したものと³⁰いう。『千真科』の女官と道士との関係を述べた戒律の中には、この八敬法とそれに付随する規範を意識していたと思われる条文があり、ここでは『千真科』の二、三の条文を八敬法との関係から検討しておきたい。

まず師弟関係について。『千真科』には次のようにいう。

科曰、男女官各得依止。男官依止男官、女官依止女官。

大法者為師……若女官無大法不解传授者、可訪男官請受。

若有高德女官、男官亦得詣請受法。俯仰之格、男女通用

（二一六―一七紙）。

道士は道士に、女官は女官に師事するが、女官に大法なく經典の伝授法を理解していなければ道士を訪ねて經典を受け、逆に高德の女官がいれば道士も訪ねて法を受けてよい。そのときの作法のきまりは、男女とも同じであるという。『千真

科』では、出家の儀式のときの女官と道士の関係にも、この規範が適用された。「伝経度戒之時、女官得入道士観、道士得入女官観」(二六紙)——伝経度戒の儀式つまり経典を伝授され出家となる儀式のときには、男女に関わりなく師の道士観・女官観に入ってもよいと。

仏教でも、弟子が師に教育・指導を受けることを「依止」と表現する。だが仏教の八敬法ではそもそも尼が僧に依止することが前提となっており、逆はありえなかった。また出家の儀式のときの尼と僧との関係も八敬法に規定されている。

『行事鈔』巻下四・尼衆別行篇にも八敬法を述べており、いま『行事鈔』によるならば、その第四敬法に「式叉摩那、已学於戒、応従衆僧求受大戒」(一五四下)という。「式叉摩那」は尼見習い、戒を学んで二〇歳以上になると、僧から大戒(具足戒)を受ける。女性が正式に出家するには必ず僧から具足戒を受けなければならず、そのときには、基本的には見習い尼が僧の寺院に赴くことになっていた。このようにみえてくるならば、『千真科』は八敬法と同じく男女の師弟関係に言及しながら、八敬法とは異なり、男女の地位に差異がないことを主張しているかのようである。

また、『千真科』には女官の道士に対する応対の規範が定

められている。先述した樂浄信夫妻の物語につづけて、次のようにいう。

(大洞女官) 見男子入道受老子自然法已、即須敬礼依法引接為能紹隆聖種。若見有過、垂心慰諭、不得罵詈非謗(二七紙)。

大洞女官は、最高位の階位にある女官。「老子自然法」は判然としないが、『科戒管始』によれば、洞神法師は「老子道德經」など「老子」をタイトルに含む経典を、洞玄法師は「太上靈宝自然五勝文」など「自然」をタイトルに含む経典を伝授されてはじめて位号を与えられた(巻四一七九紙)。「老子自然の法を受け已」えたとは、この洞神・洞玄法師を意味するのではないだろうか。とすれば、最高位にある大洞女官は下位の道士に対して法に依って敬しく礼を尽くし、教え導いて「聖種」つまり仏教でいう三宝の一である出家を(師から弟子へと)伝えて盛りたててゆく。過ちがあれば、心をこめて慰めて諭し、罵ったり誹ったりしてはならないと。なお、興味深いことに、『科儀戒律鈔』巻一三・雜科に引く『千真科』には、「男見女子入道受老子自然法已」(一〇紙)とあり、『千真科』本文とは逆に道士の女官に対する応対をいう。

この対応の規範も八敬法を意識したものではなかったろうか。『行事鈔』によれば、第二敬法に「比丘尼不得罵謗比丘」、第三敬法に「不得拳比丘罪、説其過失。比丘得説尼過」とあり、さらに『僧祇律』を引いて「若親里得軟語、語不得呵責。若年少者語云、汝今不學待老耶。汝後當教弟子、弟子亦學汝。是故應隨順受經誦經」という。第二敬法に尼は僧を罵ったり誹ったりしてはならない、第三敬法に尼は僧の罪や過失を指摘してはならないが、僧は尼の過失を指摘できると定める。ただし『僧祇律』には、尼は同郷者や年少者にやさしく注意したり、将来の弟子に仏教を伝えてゆくため修行するよう、たしなめたりすることができるという。

『千真科』と第二敬法とでは、女性の出家者が男性の出家者を「罵詈非謗」してはならないという点で共通する。しかし、大洞女官は下位の道士の過失を糺して教え導くようにといい、尼が僧の過失を指摘することを禁じた第三敬法とは逆の規定となる。ただ、女官が道士を導く目標や態度は、『僧祇律』に例外的にみえる同郷者・年少者に対する対応のあり方と類似している。一方、『科儀戒律鈔』に引く『千真科』に従えば、男性の出家が女性の出家を「罵詈非謗」することを禁じており、第二敬法とは逆の規定となる。『千真科』と

『科儀戒律鈔』に引く『千真科』の相違が、転写の誤りによるのか、『科儀戒律鈔』の選者・朱法満の解釈によるかは判然としない。しかし、いずれにせよ八敬法に説く尼と僧との関係規範を意識しながら、女官の地位の高さを示しているのは確かであろう。

さらにまた、『千真科』では先の条文について次のようにいう。「若治籙童子、須礼大洞女官、為敬法故（也）」（一七紙）。道観の修行・儀礼・生活のあらゆる局面における序列は、道士・女官の階位が基準となった。したがって、治籙童子つまり修行をはじめたばかりの男女の童子が大洞女官に礼敬するのは当然のことであるが、それをあえて述べる背後には八敬法の次の規定があったと思われる。『行事鈔』によれば、第一敬法に「百歳比丘尼見初受戒比丘、当起迎逆礼拜、問訊請令坐」——正式の修行者となって百年たった尼であっても、正式の修行者となったばかりの僧を見れば起立して迎えてて礼拝し、「問訊」つまり合掌して安否を問うときには坐ってもらうと。佐々木閑氏によれば、仏教教団内の序列は出家してからの年数によって定まるといい、「百歳比丘尼」は最高位の尼を指す。百歳比丘尼は大洞女官、初受戒比丘は治籙童子に相当するが、そこでの関係は逆転するのである。

このように、『千真科』は仏教の戒律を援用して道観の秩序規範を述べているといつてよい。しかし、道教における女官の地位は道士と同格とみなされ、そのことが『千真科』の記述にも表明されているといつてよいだろう。もっとも釈道宣が『行事鈔』の中で、八敬法について、仏陀が定めてすでに千年、「今時行われず、随処に法滅す。故に須く留意すべし」（大正藏四〇、一五四下）というように、当時の中国における尼と僧の関係も本来の「八敬法」とは遠く隔たっていたであろう。

むすび

東晋後半にはじまる新たな道教は、仏教の大きな影響をうけながら教義を展開し、道館・道観の制度を形成していった。言い換えれば、道教は仏教の教義・戒律をモデルにして、自らの教義や戒律を經典として作成したのである。女性救済についてまた、仏教の「去女為男」の教義、その背後にひそむ女性観に基づいた戒律を受容している。しかし、教義においては「去女為男」の論理は曖昧なものとなり、さらに戒律においてはおそらくは現実の道士と女官の同格といつてよい

関係をふまえたものに置き換えたと思われる。異国からもたらされた——しかしかなり中国化されたであろう——仏教という鏡を通して、逆に道教における女性の地位が確認されているといつてよい。道教における女性の地位は、教義においても制度においても相対的に高かったのではないだろうか。

史書では女性は何よりもまず男性の妻、母、女、姉妹として叙述され、名さえ記録に残らないことが少なくない。だが道教經典ではときと名が記録され、仙界や道観においては男性と同じ地位に立ちうる存在とみなされた。その意味で、当時の社会秩序を転倒させるものであった。六朝隋唐時代の宗教は、そうした力をもつ可能性をひめていたのである。

註

- (1) 以下、『真誥』については神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社、一九九九年）第一章、拙稿「南人寒門・寒人の宗教的想像力——『真誥』をめぐって——」（『東洋史研究』四七—二、一九八八年）など参照。
- (2) 南嶽夫人魏華存については、吉川忠夫『書と道教の周辺』（平凡社、一九八七年）六章、麥谷邦夫『大洞真經三十九章』をめぐって（吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九〇年）参照。
- (3) 小南一郎「許氏の道教信仰——『真誥』に見る死者たちの運命」

- (吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、一九九八年)、抽稿「六朝時代における個人と『家』―六朝道教経典を通して―」(『名古屋大学東洋史研究報告』一四、一九八九年)参照。
- (4) この問題については、抽稿「書評・新刊紹介 カトリクス・デスプ『女のタオイズム』」(『東方宗教』九一、一九九八年)で簡単に触れた。
- (5) 『四十二章経』の翻訳された年代については諸説があり、劉宋以降とすれば『真誥』のこの箇所も陶弘景によるが、ここでは『真誥』本文とみなす。鎌田茂雄『中国仏教史』第四卷(東京大学出版会、一九九〇年)一八一―一九三頁。『真誥』にいう八難とは、「得為人難」「去女為男難」「六情四体完具難」「得生中国難」「値有道父母国君難」「生学道之家、有慈仁善心難」「信道徳長生者難」「値太平壬辰之運為難」(卷六六―六七紙)。
- (6) 仏教の女性観については、岩本裕『仏教と女性』(第三文明社、レグルス文庫、一九八〇年)、平川彰『平川彰著作集第一三卷 比丘尼律の研究』(春秋社、一九九八年)、佐々木閑『出家とはなにか』(大蔵出版、一九九九年)参照。
- (7) 劉宋・陸修静は『靈寶経目』と『三洞経書目録』を撰述したが、梁・宋文明が後者の『目録』によって作成した靈寶経の目録が敦煌文書(ペリオ二八六一、二二五六)に残っており、劉宋までに成立した靈寶経を知ることができる。大淵忍爾氏はこの目録所掲の靈寶経を「初期の靈寶経」と表現しており、ここではそれに従う。大淵忍爾『道教とその経典』(創文社、一九九七年)第二章。また小林正美『六朝道教史研究』(創文社、一九九〇年)第一篇参照。
- (8) 大淵忍爾『敦煌道経 図録編』(福武書店、一九七九年)一七頁、『同 目録編』(同上、一九七八年)七七―七九頁。『無上秘要』巻七―五紙に「洞玄自然経訣」からの引用として、ペリオ文書とほぼ同文がみえる。ペリオ文書の「寫」は、『無上秘要』では「捨」。また『道典論』巻三―一紙(道蔵七六四冊)にも『靈寶真一自然経訣』からの引用として同文がみえる。
- (9) 『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上経』(道蔵一〇二七冊)、『上清紫精君皇初紫靈道君洞房上経』(道蔵一九一冊)、『洞真太上紫度炎光神元变経』(道蔵一〇三〇冊)、『上清高上玉晨鳳台曲素上経』(道蔵一〇四一冊)など。
- (10) 最近の研究としては、神塚淑子「靈寶経と初期江南仏教―因果応報思想を中心に―」(『東方宗教』九一、一九九八年)。
- (11) Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-Pao Scriptures", in Tantaric and Taoist Studies in honour of R.A.Stein, ed. by M. Strickmann (Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles, 1983)
- (12) 『要修科儀戒律鈔』については、抽稿「唐代中期の道観―空問・経済・戒律―」(吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇年)参照。
- (13) 神塚前掲註(10) 論文参照。
- (14) 『壻城集仙録』(道蔵五六〇―五六一冊)は唐末・杜光庭撰。また『雲笈七籤』巻一四―一六(道蔵六六七―七〇二冊)にも所収されている。ただし、いずれの道蔵本にも威玄符の記事はみあたらない。
- (15) 以下、道館についての記述は、抽稿「六朝後半期における道館の成立―山中修道―」(『小田義久博士還暦記念・東洋史論集』(龍谷大学東洋史学研究室、一九九五年)参照。
- (16) 岩本裕、平川彰、佐々木閑各氏前掲註(6) 書参照。
- (17) 『洞玄靈寶千真科』は、『要修科儀戒律鈔』に引用されており、

唐の八世紀前後までには成立していた。『道藏提要』(中国社会科学出版社、一九九一年)一一一九頁は、唐までに成立したという。とりあえずそれに従う。

(18) 原文「因許男女通令出家」。『科儀戒律鈔』に引く『千真科』には、「因許男、子通令出家」とあり、後半の「女子(女人)」と対応する。ここでは『科儀戒律鈔』に従って「男子」に改める。

(19) 『真誥』には紫清宮内伝妃・領東宮中候真夫人(中候王夫人)が登場する。中候真夫人は神仙として知られる王子喬の異母妹王子喬と修行して昇仙したという(巻三二二紙)。ただ『定志通微経』の中候太夫人との関係は不明。左玄真人は敦煌文書の『太上洞玄靈宝天尊名』残巻に「弟子左玄真人、名法解」などとみえる(列字一八、ペリオ三七五五、大淵忍爾氏前掲註(8)書『図録編』、一一二、一一三頁参照)。

(20) Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism", *T'oung Pao*, Vol.66, 1-3, 1980.

(21) 道教における道士の階位については、クリストファー・シッペール「敦煌文書に見える道士の法位階梯について」(『講座敦煌4 敦煌と中国道教』大東出版社、一九八三年)、小林正美『中国の道教』(創文社、一九九八年)一三六〜一四二、一五四〜一六三頁。

(22) 前掲註(12) 拙稿参照。

(23) 仏教の四大広律とよばれる『十誦律』『四分律』『僧祇律』『五分律』の四部の戒律は、中国では五世紀前半にすべて翻訳された。詳しく述べる紙幅はないが、『千真科』には、『行事鈔』の他にも、釈道宣と同門の釈道生が撰述した『毘尼討要』(統藏四四)と類似した文言がみえる。そもそも『行事鈔』と『毘尼討要』にはほぼ同じ記事があり、両者の間に関連があったこ

とは確かであろう。さらに、『千真科』には両者に共通する記事と重なる条文もある。この『千真科』『行事鈔』『毘尼討要』の相互関係については、後考を俟ちたい。『行事鈔』については佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』(木耳社、一九八六年)参照。

(24) 平川彰氏前掲註(6) 書、二〇三〜二〇七頁。

(25) 八敬法については、平川彰前掲註(6) 書、五八〜七二頁参照。

(26) 佐々木閑氏前掲註(6) 書、二二二頁、二二五頁。

(27) 佐々木閑氏前掲註(6) 書、二〇五頁。

(つづき あきこ) 龍谷大学文学部教授