

『玄天上帝説報父母恩重經』を巡る諸問題 ——「始相」の語を中心に

山田 俊

序

伝統中国社会に於いて仏教徒が剃髪出家して修道することは、自ら身体髮膚を損ない子孫を断つという点で最も基本的徳目である孝の否定に繋がるという批判を惹起した。これに対して仏教側は、出家修道し衆生救済を追求することこそがより広い意味での眞の孝道に他ならない等の独自の孝道論を展開した。こうした仏教信仰と伝統社会との間に生じた軋轢と矛盾の中で撰述されたのが、中国撰述偽経『佛説父母恩重經』であるとされる。¹⁾即ち『佛説父母恩重經』は、世俗の道徳倫理と宗教信仰との間の問題を論ずるために撰述されたものである。一方の道教も儒・仏思想との対立・交流を経てその思想を深化させていく過程で、この孝の問題と関わっていくことになる。道教は世俗の父母に対する孝を重んじること
で仏教に対抗しつつも、無限に繰り返される親子間の肉体的生命継承の根底に、より本質的存在である「道氣」の概念を
想定し、その「道氣」こそが眞実の父母、即ち「眞父母」であると見做し、その「眞父母」に対する孝が世俗の孝を越え
ると主張していく。こうして、道教側は、先ず『佛説父母恩重經』を踏まえる形で『太上老君説報父母恩重經』を撰述

し、子の父母に対する不孝という五逆大罪を解消するためには本経を写経し、誦え、改めて親の恩に報いるべきことを太上老君が説く。これに次いで編纂されたと思われる『太上眞一報父母恩重經』では、同様に父母の恩に報いる方法が元始天尊の口から語られつつも、衆生はその元始天尊こそが「衆生眞父母」であると讃える。つまり、「眞父母」に対する孝を尽くすことが、「眞父母」によって生じる全ての衆生に対する孝を尽くすことに繋がると説くに至っている。

さて、『道藏』にはもう一編「父母恩重經」が収録されている。それが本論で扱う『玄天上帝說報父母恩重經』である。⁴『太上老君說報父母恩重經』という経題の「太上老君」の語を「玄天上帝」と入れ換えていることから窺えるように、本経は所謂「武当道教經典」の一つと目されている。ただ、三編の道教「父母恩重經」の中で『玄天上帝說報父母恩重經』のみがやや異なった内容となっており、本経は三編の中で最も短い經典だが、その前半部分はかなり抽象度の高い議論が展開されている。そして、その部分にこそ『玄天上帝說報父母恩重經』の特質が現れていると思われるのだが、従来の研究では立ち入った考察はなされてこなかったようである。

本論はこの『玄天上帝說報父母恩重經』について若干の考察を試みるものである。⁵

一、『玄天上帝說報父母恩重經』の背景

『玄天上帝說報父母恩重經』全体の構成を見ると、先ず「縁」と「行」に関する議論が展開し、続けて「始相」「父母相」「我相」と言った「相」に関する議論が続き、ここで前半が終わる。後半は「玄帝報御聖號」と題して、「見在父母」「過去父母」への報恩を述べた上で、「玄天上帝」を称揚して終える。その後、元末明初の趙宜眞（一三三二年）のコメントが載せられ、『玄天上帝』の転生故事と父母への報恩が述べられているが、その内容は『太上老君說報父母恩重經』『太上眞一報父母恩重經』の内容を念頭に置くものであり、『玄天上帝說報父母恩重經』特有の「縁・行・相」などの思想とは特に関係しない。

後世の文献が『玄天上帝說報父母恩重經』に言及している例を確認しておくならば、南宋「嘉泰辛酉季夏（一二〇二）」の序がある南宋・天慶觀の鶴林道士呂太古『道門通教必用集』卷八「威儀編」には、「太上眞一報父母恩重經」と共に「眞武報父母恩重經」の名が見られる（『道門通教必用集』0809b06）⁶。『道門通教必用集』の記載では経題が「眞武……」となっているが、そこに見られる「億劫以來、莫知其數。我相既立、始相旋衰」（同 0809b09）の句は現行『玄天上帝說報父母恩重經』の「我既託相、日惱父母、令我父母、日夕悲酸。我相既有、父相母相、日漸衰朽。緣我相故、令我父母始相沈埋。父母男女、輪轉無已」（『玄天上帝說報父母恩重經』01a08）に相当すると思われる。従って、現行『玄天上帝說報父母恩重經』は当時は「眞武報父母恩重經」と題され、現行経題は後に改められたものと推測され、同時に、『玄天上帝說報父母恩重經』の撰述時期の下限は嘉泰初年（一二〇二）であることが確認される。

次に、呂元素『道門定制』卷五には「眞武靈應眞君報父母恩德經一卷」（『道門定制』0509b01）と見られ⁷、卷五は南宋・淳熙戊申（一一八八）の撰述とされている。経題のみで内容の確認は出来ず、また経題が現行本とは一部異なっているが、呂元素と呂太古が行動を共にし、京師で多くの道教文献を目睹したとされていることから、『道門通教必用集』の例を踏まえるならば、現行本相当文献の可能性は極めて高いであろう⁸。

次に、明・洪武二十年（一三八七）の序のある危大有『道德眞經集義』が引く元・何心山の第五十二章注には「蓋塞兌閉門、入無滅有、於子知母、乃返吾初、終其身而用之不勤矣。若開兌濟事、則一念一動、迷惑本來、毀無失有、如母誕子、托相萬狀、子壯母衰、轉輪無已、終其身而難救」（『道德眞經集義』0721b01）と見られる⁹。この一文は典拠を明記してはいないが、『玄天上帝說報父母恩重經』の「若世衆生、一念一動、緣行俱在。迷惑本來、毀無失有」（『玄天上帝說報父母恩重經』01a05）を踏まえるものと思われ、何心山注の続く一文「托相萬狀、子壯母衰、轉輪無已、終其身而難救」も『玄天上帝說報父母恩重經』の「託相爲有、有中有相、相化萬狀。艱難苦惱、憂慮悲戚、悉從相起」（『玄天上帝說報父母恩重經』01a07）の意を取っ

たものと言えるだろう。何心山が『玄天上帝説報父母恩重經』に依った可能性は高い。

最期に、撰述時期不明の文献ではあるが、明代頃の撰と指摘されている『玄門報孝追薦儀』が「宣進状」として述べる「臣聞、乾元坤元、乃人元之資始。父相母相、即我相之肇基」(『玄門報孝追薦儀』1290c) から始まる一段は既に指摘されているように『玄天上帝説報父母恩重經』の内容を概説するものである。⁴⁶⁾

以上から、『玄天上帝説報父母恩重經』の撰述時期は一二〇〇年以前であることが確実であり、⁴⁷⁾更には後世の文献が『玄天上帝説報父母恩重經』の内容に言及する場合、いずれも前半の「相」に関わる部分に注目しており、宋代以降、『玄天上帝説報父母恩重經』の眼目は「相」を説く部分に在ると見做されていたことが分かる。

二、『玄天上帝説報父母恩重經』の思想

(一)、「縁」と「行」

先ず、本経冒頭の「縁・行」を述べる箇所を見て行く。⁴⁸⁾

奥深い因縁は人為によって修められるものではなく、奥深い行いは人為によって積み重ねられるものではない。だが、具体的な修道を修めることで、因縁を修めて奥深い真理を悟ることができるのだ。具体的な積み重ねを積み、行いを積み重ねていくことで、その行為によって真理に通じることができるのだ。(妙縁無修、妙行無積。從修有修、修縁證妙。

從積有積、積行通妙) (『玄天上帝説報父母恩重經』01a02)。

先ず、「縁」と「行」の二つの概念が言われ、「縁」は「修」という行為と関連付けられ、「行」は「積」という行為と関連付けられている。「妙」なる「縁・行」はそもそも「修・積」という人為的行為を超越した概念であるのだが、それでも「有修」「有積」という限定的な行為を積み重ねていくことで、「妙縁」を悟り、「妙行」に通じることが可能となると

述べる。

妙本（＝妙縁・妙行）は無より生じ、修・積は有という行為より生じる。妙縁を広く具体的に述べ、言葉で明確に示すことで、それを修めることを勧めるのだ。妙行を明らかにし、その「相」を示すことで（行いを）積ませるのだ。妙縁と妙行、その双方を修め積ませるのだ（妙本從無、修・積自有。廣演妙縁、顯言勸修。炬赫妙行、示相有積。妙縁妙行、既通修積）
 〔同〕 01a03。

「妙本」とは「妙縁」「妙行」の双方を指す。人為的行為を超越した「妙本」は「無」より生じると表現され、一方の「妙本」を求めるための「修・積」という人為的行為は「有」より生じると表現されている。「妙本（＝妙縁・妙行）」が「無」から生じるとは、行為以前の先天的な存在という意味であり、「修・積」が「有」から生じるとは、それが後天的行為であることを言う。様々な用例から広く「妙縁」を説明し、言語で明確に述べることで、「修」という行為を勧め、明確に「妙行」を示し、その具体的あり様（＝「相」）を示すことで、「行」を積ませようとしているのである。

以上が、冒頭の「妙縁」「妙行」に関する部分であり、先天的な「妙縁」「妙行」によって人間の本质は存在するが、それらを後天的な「修・積」で修めて行かなければならないことを言う。この部分には父母の恩に報いることとの直接的繋がりは全く窺えないのだが、「妙縁」「妙行」を修めるためには、それを可能な限り明確に示す必要があることから、そこに「相」の概念が関わってくることになる。続く一段で、両親の具体的「相」と、その根底にあるより本質的存在としての「始相」へと話題は移り、それこそが「妙」を理解するために述べられる具体的説明である、という構成と思われる。

（二）、「相」

世間の衆生は、その一念一動と縁・行の全てが関わっている。（一念一動により）本来の在り方が失われ、無（＝妙縁・

妙行)を損ない、有(＝修・積の行為)を失ってしまうのだ。例えば、人の父母が男女の子を産む場合、最初は(子の具体的な)「相」は存在していないが、(両親の)「相」に託すことで子供が誕生し、誕生すると(子の)「相」が存在し、(成長するに伴い)その「相」は様々に変化していく。(両親の)困難や苦惱、憂いや悲しみは、全てこの「相」から生まれるのだ(若世衆生、一念一動、縁行俱在。迷惑本來、毀無失有。如人父母、誕生男女、始相不見、託相爲有、有中有相、相化萬狀。艱難苦惱、憂慮悲戚、悉從相起)〔同〕01a05。⁽¹³⁾

人間の本質的在り方として常在しているはずの「妙縁・妙行」は、後天的「一念一動」によって損なわれ、それを「修め」「積む」という行為すらも見失われてしまいがちである。その例として、両親が子供を産み育てることが上げられている。ここで言われている「相」とは具体的姿を言うものと思われ、両親が出会う前の段階では子供の具体的「相」はまだ存在していないことを言うのであろう。但し、「始相」と言われている点は留意すべきであり、「始相」の語は続く部分に於いても重要な概念として用いられている。この「始相」の「始」には、より本質的・根源的という意味が含まれていると思われる、前段で述べられていた「妙縁・妙行」と関連する概念と思われる。即ち、両親が出会い子を産むことで、「妙縁・妙行」はやがて生まれる子供の本質的存在(＝「始相」として継承されることになるが、両親が出会う前の段階では、それがまだ継承されていないことを言うのであろう。「始相」については本論後段で改めて考えたい。

『玄天上帝説報父母恩重經』は続けて以下のように述べる。

私の「相」が両親に託されると(＝両親が懐妊すると)、日々両親を心配させることになり、両親に日夜辛い思いをさせることになる。私が「相」を備えると(＝生まれ育つと)、両親の「相」は日々衰えていくことになる。私が「相」を備えることで、両親の「始相」は埋もれていくことになるのだ。男女である両親が(子を産み、その子が親となるというように)無限に繰り返されていく。それは、「相」があることで、全てが同様に苦しむことになるのだ(我既託

相、日惱父母、令我父母、日夕悲酸。我相既有、父相母相、日漸衰朽。緣我相故、令我父母始相沈埋。父母男女、輪轉無已。是此有相、同歸苦惱」(『同』01a08)。

両親が出会い、母親が懐妊することで、その後待ち受ける出産・養育等の、両親の多大な労苦が生じることになる。その労苦の中で、両親の本質的存在を意味する「始相」は徐々にその本来のあり様を埋もれさせていくことになる。男女が出会い子孫を残していくということは、労苦の中でこの「始相」が失われていく連鎖なのである。⁽¹⁴⁾そのため、

私は今日より、自身の「相(『私という存在』から貪・嗔を取り除き、(心の)鋭さを取り除き、(心が)平等であることを思い、(両親の)「始相」に報いることを願うのだ。自身の「始相」が大いなる快樂を得て、苦悩から解放されることを願う(我從今日、從我相中、悉滅貪嗔、悉破嶮峻、持念平等、用報始相。使我始相、大得快樂、無諸苦惱) (『同』01b01)。

子供としては、この連鎖を断ち切り、両親の「始相」を本来の在り方に戻すことを志さなければならない。そのためには「悉滅貪嗔、悉破嶮峻、持念平等」から始めるべきとされている。自身の「相」を「始相」の在り方へと戻すことで、両親を経て継承されるべき本質性としての「始相」を本来の在り方に戻すことを目指すのである。「破嶮峻」の語は、何心山の注釈も参照するならば、『老子』第五十六章の「挫其鋭」を意識したものであろう。⁽¹⁵⁾この心の平静を取り戻すことで、

世世代代、その「相(『各世代の具体的あり様』は完全なものとなり、衰退することはなくなるのだ。その上で、「始相」を本来の在り方に戻すことで、「相」への執着をなくすことを目指す。「相」への執着がなくなること、で、「始相」と共に全ては消え去るのだ(世生生、託相全具、不致衰朽。然後滅除始相、令無相著。將此無著、同滅始相) (『同』01b04)。⁽¹⁵⁾

自身の「相(『我相』)は父母を介して伝えられる「始相」の具体的現れに他ならず、「我相」が平穏な状態を取り戻すことは、その「始相」が本来の完全な状態を回復することを意味する。そのことは、更には「始相」に対する執着から解放されることをも意味し、「始相」は「無」へと帰着する。「我相」「始相」に執着している限り、苦悩が連鎖するこちらの世界に

留まることになり、執着を捨て去れば、全てが「無」に帰すことになるのだ。

「我相」と「始相」の双方が全て執着から解放される。「相」への執着がなくなれば、何も見えず、何も有らず、何も起きず、何も為さず、障碍となるものはなく、障さわげられず、閉ふさざされず、塞ふさがれないのだ（我相始相、悉歸無著。相既無著、不見不有、不起不爲、無礙無障、無閉無塞（『同』01b05））。

全ての「相」は「始相」に他ならず、その「始相」を「無」へと帰すことで、「無礙無障、無閉無塞」の境地に至る。「無閉無塞」の句は、『老子』第五十六章の「塞其兌、閉其門」を踏まえた上で、敢えて塞がず、閉ざさないことこそが、融通無碍な在り方であるとし、『老子』の表現を越える空無の境地を言い、『老子』が最終的に目指す「玄同」を更に超える境地を目指すものと言える。そして、最後に「自然と全ての患いは消え去り、苦海から脱するのだ（自然去累、不墮苦海）」（『同』01b07）と述べる。

『玄天上帝說報父母恩重經』の「相」に関する記述は、人間存在の本質として世代を超えて継承される「始相」と、その具体相としての「父母相」「我相」に起因する現実生活に於ける「始相」の衰退を述べた上で、『老子』第五十六章等に依りつつ、一切を空無に帰すことで、『老子』を超える境地を述べたものと総括できよう。

（三）、後世の援用

先に触れた様に、鶴林道士呂太古の『道門通教必用集』卷八は「持念天尊聖號、轉誦太上眞一報父母恩重經、眞武報父母恩重經」（『道門通教必用集』08(09b05)）と「天尊聖號」を唱えることと、「太上眞一報父母恩重經・眞武報父母恩重經」を転誦することを述べた後に、

根源の一气が分かれ、九気となって形を形成し、気は生成して止まず、万物の生命は連綿と引き継がれていく。万物

の数は無数だが、その中で人が最も優れている。人はその気を陰陽から受けているのだが、形は実際には父母から授かっている。身体髪膚は親から子へと代々受け継がれ、億劫以来その数は無数である。「我相」が生まれることで「始相」が衰退していくことになり、「我相」が存在することで六親が生じ、次々と分かれ、本来の在り方が徐々に失われていくことになるのだ。世代と身について言えば古今は異なるが、善悪がもたらす結果については、影が形に随うように決して離れることなく、相互に関連しているのだ（蓋以二元初判、九氣結形、氣氣不停、生生相續。萬物至衆、唯人最靈。雖稟氣於陰陽、實受形於父母、髮膚身體、遞代相傳、億劫以來、莫知其數。我相既立、始相旋衰、因我相故、遂有六親、枝派既分、源流漸失。論身世則古今雖異、致善惡則彼此相關、如影隨形、決不可離）（『道門通教必用集』0809b/07。¹⁷）

ここでは、より本質的根源の「一元」と、肉体の具体的根源である「父母」について述べている。「始相」「我相」の語も引用されているが、『道門通教必用集』は「一元」の語で「始相」を解釈していると見えよう。呂太古の立場は善悪の行為がもたらす因果応報に関心がやや傾いている様である。続く、「昔者西那玉國天尊……」（『道門通教必用集』0810a03）の一段は『太上眞一報父母恩重經』（01a02）に依ると思われ、「過去父母者、身脫幽都、耳聆眞諦、使九泉之下、無報對之冤、而三界之中、獲逍遙之樂」（『道門通教必用集』0810a09）の文は、本論次節で見る「女帝報恩聖號」に依っている。次に、危大有『道德眞經集義』が引く元・何心山の第五十二章注の状況を見る。

何氏注。……「その門を閉ざす」とは、心を大道と一体とすることである。外界の事物に対する様々な思いが内面に入ってくるのがなく、内面で集中した思いが外界に向けて散漫となることがない。……心を塞ぎ、門を閉じれば、無の境地に入り、現象を無くすることができる。子供の場合はその母を知り、自身の根源へと戻ることだ。そうすれば、一生涯疲弊することはない。心を開いて事物と接すれば、一念一動に於いて本来の在り方を見失い、無の境地を損ない、事物との正しい関わり方を失うことになる。例えば、母が子を産み、子供の「相」が徐々に変化し、子が生長するに

つれて母は衰退し、それが無限に繰り返されることで、遂には救われることがないのだ（何氏曰……閉其門者、冥心大道也。外想不入、内想不出。……蓋塞兌閉門、入無滅有。於子知母、乃返吾初。終其身而用之不勤矣。若開兌濟事、則一念一動、迷惑本來、毀無失有、如母誕子、托相萬狀、子壯母衰、轉輪無已、終其身而難救）（『道德眞經集義』0721a09）。

『老子』第五十二章の内容を解釈し、先ず「兌・門」を閉ざし、「外想不入、内想不出」と、外界の事物に対して心の働きが拡散しないようにすることが言われる。『老子』の注釈でこうした姿勢が言われるのは、宋代以降常態化する¹⁸。その具体例として『玄天上帝說報父母恩重經』を引くのだが、『玄天上帝說報父母恩重經』が敢えて「塞ぐ」「閉ざす」等を超えることを求めていたのとは立場を異にし、何心山の場合は『老子』に忠実な立場から『玄天上帝說報父母恩重經』を解釈し引用している。そして、『玄天上帝說報父母恩重經』の「始相」の語を何心山は「吾初」と解釈している。

最期に『玄門報孝追薦儀』の例を見る。その「宣進状」として述べる一段には以下のようにある。

私が聞いたところでは、乾坤は人の根源であり、「父相母相」は「我相」の基盤である。（親から子への）生生は窮まることなく、（親の子に対する）思いは続き、（親は）苦勞苦惱し続ける。自分は（両親の）縁を受けて生じた後に育まれ、その恩を振り返ると、どうしてそれに報いることが出来ようか。至人は道の本原に達し、優れた心の持ち主は眞父母を知る。貪・嗔を滅し、鋭さをなくすことが、恩に報いる方法である。迷いをなくし、愛情を取り除けば、自然と煩わしさは消えるのだ。「有相」を「無相」へと返し、真空と言いながら実は空でもない。これが解脱の門に入ることであり、逍遙の境地に到達することである（臣聞、乾元坤元、乃人元之資始、父相母相、即我相之肇基。生生不窮、念念相續、艱難苦惱。緣茲而後有長育、顧復何思之能醉。至人達道本原、大意識眞父母。滅貪嗔、除險峻、所以報恩。空結習、割愛情。自然去累。使有相歸於無相、號眞空而實不空。是爲入解脱門、可以到逍遙境）（『玄門報孝追薦儀』13b02）。

人間存在の根源としての「乾元坤元」と並べて「父相母相」を「我相」の基盤と明確に位置付け、空無の「解脱門」に入

ることが「報恩」の手段であると述べる。基本的に『玄天上帝説報父母恩重經』に基づくものと見て間違いないが、ここでは「始相」の代わりに「眞父母」の語が用いられている。「眞父母」の語は『玄天上帝説報父母恩重經』には見られず、道教の「父母恩重經」で「眞父母」の語を用いるのは『太上眞一報父母恩重經』のみであることから、『太上眞一報父母恩重經』をも参照していると思われる。『玄門報孝追薦儀』は、肉体的繼承を超えた存在の根源である「始相」の語を「乾元坤元」と解釈し、「眞父母」の語を用いたものと言えよう。『玄門報孝追薦儀』は最後に、「正妙通妙、顯言有修、誓不負報恩之訓。始相我相、悉歸無着、願早登眞一之門」(『同 140』)と引き、「妙(『妙縁・妙行』)に通じ、それを修めることを明確に述べるのが父母の恩に報いる教えであり、「始相・我相」を無に帰すことが「眞一之門」にいち早く登る方途であるとする。「眞一之門」の語は『太上眞一報父母恩重經』の経題を意識したものであろう。¹⁹⁾

以上の後代の文献に於ける『玄天上帝説報父母恩重經』の使用状況を見るならば、何心山の例はあるものの、概ね本来の文脈に沿う形で引用していることが窺えるが、その一方、「始相」の語はそれぞれ「一元」「吾初」「乾元坤元」「眞父母」等と解釈されていることが分かる。「始相」というあまり馴染みのない語をより分かりやすい語に置き換え解釈したという点であろう。

二、「玄帝報恩聖號」

『玄天上帝説報父母恩重經』の続く一段「玄帝報恩聖號」は、前段で述べられた内容を踏まえ、父母に対する報恩が言われる。

玄天上帝が応化のために様々な姿を現すことに、心から帰依し、礼を捧げる。玄天上帝は、我等衆生が「相」を具え、それが両親に託され、(母親は)十箇月懷妊し、三年間授乳し、両親は様々な苦勞をし、僅かな時にも慇懃に(子を)

思うことで、両親が日々弱って行くことを憐れんだ。私は今、心の平等を保つことで、險しさや貪・嘔を取り去り、玄天上帝を師として拝すること、(両親の)恩を思い、「本」に報いようとするのだ。今の父母が幸福で長寿であり、過去の父母が解脱することを願う。大聖大慈大仁大孝八十二化報恩教主佑聖真武治世福神玉虛師相玄天上帝金闕化身天尊に帰依する(志心皈命禮、玄元應化、武曲分眞。垂念我等衆生有相、託生父母、懷耽十月、乳哺三年、辛勞百千、殷勤寸念、令我父母、日漸衰朽。我今持念平等、悉滅嶮峻貪嗔、禮帝爲師、祈恩報本。願我見在父母、福壽增延、過去父母、早得超生。大聖大慈大仁大孝八十二化報恩教主佑聖真武治世福神玉虛師相玄天上帝金闕化身天尊)(『玄天上帝說報父母恩重經』(2a)02)。

「玄帝報恩聖號」では、前段で述べられていた「相」を無へと返すという考えは後へと退き、玄元上帝に帰依し、自身が自身の心の平静を取り戻すことで、「現在父母」「過去父母」の全てが救われるのだと述べ、父母に対する報恩と、「金闕天尊」の第八十二番目の化身である玄天上帝に対する信仰の一貫性を述べている。「祈恩報本」とある「本」は「過去父母」を指すものであろう。

前段の「相」を述べた箇所では、最終的に一切を空無へと昇華させることを言い、そのことで父母をも含む全てが救われると述べている点では、それが報恩であることになるのだが、一方で玄天上帝に対する信仰は窺えなかった。一切を空無へと昇華させる立場では、寧ろそうした個別の信仰すら無に帰されるはずである。「玄帝報恩聖號」は同様に「相」に言及しつつも、それを一気に玄天上帝に対する信仰へと引き戻す内容であり、『玄天上帝說報父母恩重經』という経題との直接的関係性が窺える。

三、趙宜眞のコメント

趙宜眞は『仙傳外科祕方』(二三七八年刊行)の撰の有る、明・浚儀原陽子趙宜眞のことである。²⁰⁾ 趙宜眞のコメントは、「泰

清大帝」が「第八十二次化身」として「淨樂國王」と「聖母妙祥天主」の子として生まれ、太和山で修行の結果、玄天上帝となる故事から始まる。

昔、泰清大帝は第八十二番目の化身として、その身を聖父淨樂國王と聖母妙祥天主に託し、太子として生を受けた。七歳にして、親元を離れ国を去り、太和山にこもって修道した。四十二年後、修行は完成し仙拏し、北方を修める神となり、玄天上帝となった（昔泰清大帝、第八十二次化身、托聖父淨樂國王、聖母妙祥天主、降生爲太子。纔七歳、即離親去國、潛身入太和山中修道。歷四十二年、功成冲舉、位鎮北方、爲玄天上帝）（『同』02a/10）。

「泰清大帝」が化身を繰り返し、第八十一回目に「老君」となるという一般的転生譚を踏まえ、更に第八十二回目に「玄武」に転生したというこの故事は、上記「玄帝報恩聖號」を踏まえるものだが、南宋・陳佖が注釈を付した『太上説玄天大聖眞武本傳神咒妙經』の本文中に確認され、遅くとも南宋以前に於いて一定程度受け入れられていたことが窺える。また、趙宜眞が明人であることを考えるならば、明代撰とされている『元始天尊説北方眞武妙經』の記述なども参照されているかもしれない。¹⁰⁾

（玄天上帝は）両親が自らを生んだことに對する恩を感じ、この經典を説いた。善き信仰を持つ男女は玄天上帝の聖なる教えを体得すべきだ。孝行の道を心に留めて三年齋戒し、（玄天上帝の）聖号を一万八千回唱え、「道藏」の篇目の數に基づくことで、両親の三年の養育の恩に報いることができる（感父母生恩之重、故説此經。若有善信男女、體玄天聖訓。以孝道存心、持齋三年、禮念聖號一萬八千遍、以按道經一藏篇目之數、以答父母三年乳哺之恩）（『同』02b/04）。

「玄天上帝」は自分に生を授けた両親に對する恩に報いるため本經を撰述し、信心あるものがこれを數多く唱えることで、父母の恩に報いることができると述べる。併せて、

志ある者は、この經典の意味を詳しく問い、道功に精進すべきだ。そうすれば、億劫四重の恩であっても報いること

が可能である。また、九幽三途に苦しむ者も救うことが出来よう。単に父母の恩に報いるだけではないのだ。「伝」が「仙経」は万巻だが、忠孝が最も重要だ」と言い、また「一人の子が道を学べば、九代までの祖先が昇天する」とも言っているのは、このことであろう。玄門嗣教浚儀趙宜が真書する（有志之士、又能尋詳經義、精進道功。雖億劫四重之恩、皆可以報。而九幽三途之苦、亦可以濟矣。豈但報父母之恩而已哉。傳曰、仙經萬卷、忠孝爲先、又曰、一子學道、則九祖生天、其斯之謂歟。玄門嗣教浚儀趙宜真書）（『同』02b/07）。

本経を唱えることで、父母を救済出来るだけでなく、「九幽三途」に苦悩する死者をも救済することが出来るとし、父母報恩を越えた救済力が本経にはあるとして終える。

結語

そもそも具体的な有り様を意味する「相」の語は、親子関係としては、例えば僧伽提婆訳『增壹阿含經』に、「父母が共にいて、父の〈相〉に子種こたねがあつても、母の〈相〉に子種がなければ、胎児は宿らない（若復有時父母集在一處、父相有子、母相無子、則不成胎）」と、両親の具体的な身体コンディションを指す「相」の語の用例を確認することができるが、これと連動した人間の本質を意味する「始相」の語の使用は確認出来ない。

一方、『玄天上帝說報父母恩重經』以降の事例となると、明代頃の撰述と推測される『太上元始天尊說寶月光后聖母天尊孔雀明王經』に「始相」の語が見られる。ここでは、遙か昔に「上宮」に出現した「國王之身」は、根源的存在である「帝尊」が具現化したものであり、「帝尊」は「湛寂」とした「玄妙」の極致で、言葉では表現できない。それが「始相」であるとされる。即ち、その時々には様々な姿を以って顕現する存在の、不変的な本質を「始相」は意味している。従って、この「始相」の語の意味する所は『玄天上帝說報父母恩重經』の「始相」とほぼ同義と言えよう。

この『太上元始天尊說寶月光后聖母天尊孔雀明王經』は、『聖母孔雀明王尊經啓白儀』『太上元始天尊說孔雀經白文』と本来は上中下の三巻であったとされ、その『太上元始天尊說孔雀經白文』の最末尾に次のように見られる。

詳しく述べるならば、もともとは武当山太岳にあった。太和紫霄宮の李提点が捨身崖洞内部で『度人經』一部八十五巻を入手し、その後段にこの『道門孔雀經』一部三巻が附載されていた。それを入手し洞から出て、紫霄宮に戻って見てみると、道・釈兩教に共通する教えであった。……大明万曆三十五年、歲次丁未上元吉日、正一嗣教凝誠至道闡

玄弘大真人、掌天下道教事張國祥、奉旨校梓す（詳夫此經、原所處在武當太岳。太和紫霄宮李提点、於捨身崖洞裏尋得度人經一部、計八十五卷、後載此道門孔雀經一部三卷。取出洞門、歸宮觀之、此乃道釋兩門之化也。……大明萬曆三十五年歲次丁未上元吉日、正一

嗣教凝誠至道闡玄弘大真人、掌天下道教事張國祥、奉旨校梓。²⁶

この三巻の道典は「度人經一部計八部十五巻」の後半に付載されていたもので、「武當太岳捨身崖洞」に於いて「太和紫霄宮李提点」が入手し、それを明の万曆三十五年（一六〇七）に張國祥が「校梓」したものとされる。²⁵これを信じるならば、『玄天上帝說報父母恩重經』と『道門孔雀經』三巻という、武当山と関連する二つの道典で「始相」の語が使用されていたことになり、武當の玄元大帝の歴代化身応現の觀念の中で「始相」の語が援用されていたことが考えられる。或いは先に撰述された『玄天上帝說報父母恩重經』に基づいて「始相」の語を『太上元始天尊說寶月光后聖母天尊孔雀明王經』が用いた可能性もあろう。²⁹

こうした本質的存在を意味する「始相」の語のより早い時期の用例を他に確認することは出来ない。だが、例えば、鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜經』には「是菩薩得是本相。所謂得見深般若波羅蜜」と現象の本質を意味する「本相」の語が見られる。この「本相」の語は、唐代には撰述されていた道典『太上妙法本相經』が援用する所となる。³¹また、仏教文献の『大乘起信論』には本質相と個別相を意味する「總相」「別相」の語が見られ、『宗鏡録』も「總相・別相」を言う。³²或

いは論者がかつて論じたものとしては、北宋・晁迥（九五—一〇三四）の『昭徳新編』には、時と共に衰退する肉体を表する「空相」と、唯一の不変的存在である「神」を表する「實相」の概念が見られた。³⁴ こうした、現象とその根底に存在する不変的存在を意味する「相」を巡る概念の系譜の上に、「始相」の語を位置付けることが可能であろう。「相」を巡る思想史については稿を改めて論じたいと思う。

改めて『玄天上帝說報父母恩重經』全体の構成を見るならば、冒頭の「縁・行」を述べた箇所のみがやや異質であることに気付く。ここでは「縁・行」を巡る原理的な事柄が空無を基調とする観点から述べられており、父母への報恩と直接関わる内容ではない。続く「相」を述べる一段で父母との関わりが述べられることになり、この「相」以降の部分では、父母から子へという生成の連鎖が続く中で両親の苦悩が述べられ、その内容は道教の他の二編の「父母恩重經」の内容と通じるものである。本經の構成としては、冒頭の原理的内容の具体的説明として「父母相」等が述べられているということになるのだが、文献的には「父母相」に関する言説が先行しているわけだから、そこに原理的内容を説く冒頭の記述が後から冠せられた、というのが実態であろう。だが、他の二編の「父母恩重經」の内容は玄天上帝とは無関係である。玄天上帝は泰清大帝が第八十二番目に転生した具体的「相」とされており、そこに至るまでには無数の因縁と修道が繰り返されてきたことになる。因縁と修道の結果として、その時代時代に出現していた玄天上帝という「相」と、その根底に存在する一定不変のより本質的存在としての「始相」、そして、それを父母への報恩と結びつけるために、『玄天上帝說報父母恩重經』の冒頭の一段は必要であったのであろう。従って、宋代に於ける真武經典の編纂と流布の高まりを背景に「父母恩重經」と結びつけることを目的とし、真武大帝の歴代応現に係る本質相と個別相に就いて、「相」の思想系譜を取り込んで本經は編纂されたものと言えよう。³⁵ 一方、後代の文献の引用状況を見るならば、それが父母への孝をテーマとしているためであろう、浄明道関連文献に引用される傾向も窺えた。これもまた、近世以降の「父母恩重經」受容の一形態で

あると言へる。

(注)

(1) 『佛説父母恩重經』(『大正新脩大藏經』第八十五卷「古逸部全・疑似部全」所収。大藏出版株式会社、一九九一年版)。テクスト問題も含み、仏典『佛説父母恩重經』を専論する先行研究は多数であるため、その紹介は省略するが、ここでは、『大周刊定衆經目錄』に「佛説父母恩重經一卷」(『大正新脩大藏經』第五十五卷「目錄部」所収。p.474a)とその名が見られることから、唐代までには撰述されていたことを確認しておく。中国の伝統的孝道と仏教との関わりについては、道端良秀「唐代佛教と家族倫理——父母恩重經について——」(『印度學佛教學研究』一九五三年一卷二号)、吉川忠夫「孝と佛教」(麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』所収。道氣社、二〇〇二年)、小南一郎「敦煌の孝子傳」(麥谷邦夫編『三教交涉論叢』所収。道氣社、二〇〇五年)等を参照。

(2) 『太上老君説報父母恩重經』(『正統道藏』第一九冊所収。藝文印書館、一九七七年)。「太上老君説報父母恩重經」の撰述時期については、任繼愈主編『道藏提要(修訂本)』(中國社會科學出版社、一九九五年)は「著作年代不詳」(p.52)とし、Kristofer Schipper & Francis Verellen, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004 (以下、Schipper 『道藏通考』と略称する)は秋月觀暎論文を踏まえて唐代とし(p.538)、蕭登福編『新脩正統道藏總目提要』(巴蜀書社、二〇〇二年。以下、蕭登福『道藏總目提要』と略す)は隋唐之際とする(p.904)。秋月觀暎「道教と仏教の父母恩重經——兩經の成立を巡る諸問題——」(『宗教研究』三九(四)、一九六六年)は八世紀前半頃の成立とし、岡部和雄「父母恩重經」中の儒教・佛教・道教」(『世界宗教研究』一九九六年第二期)は「この經典の撰述時期は更に遅く、およそ唐末から五代の撰述と考えられる」(p.24)とする。増尾伸一郎「母と子の絆と孝養を説く『父母恩重經』」(増尾伸一郎・丸山宏編『道教の經典を読む』所収。大修書店、二〇〇一年)は八世紀初期までには成立していたとし(p.150)、砂山稔「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『太上老君説報父母恩重經』成立年代攷へ——」(『東方宗教』第一三五号、二〇二一年)は玄宗の開元時代前半(七一三〜七二七年)の撰述とする(p.8)。本論では八世紀前半の撰述を妥当とする。尚、諸論の内、秋月論文のみが『太上老君説報父母恩重經』に基づいて「佛説父母恩重經」が撰述されたとするが、謝明玲「佛説父母恩重經と太上老君説報父母恩重經との関係について」(『東洋大学大学院紀要』二十一号、一九八五年)の作業により、「佛説父母恩重經」をベースに道典『太上慈悲道場消災九幽懺』を参照しながら「太上老君説報父母恩重經」が撰述されたことはほぼ解明されたと言へる。

(3) 『太上眞一報父母恩重經』(『正統道藏』第二冊所収)。「太上眞一報父母恩重經」の撰述時期については、任繼愈『道藏提要』は「恐らくは隋唐の間の黄冠の作であろう。」(p.472)とし、Schipper『道藏通考』は唐代とし(p.558)、蕭登福『道藏總目提要』は南北朝の撰述とする(p.110)。秋月観映『道教と仏教の父母恩重經』は所謂三元思想が衰退していく宋代以降の成立とし(p.26)、岡部和雄『父母恩重經』中の儒教・佛教・道教は「その成立は宋代以後、明代以前である」(p.23)とする。増尾伸一郎「母と子の絆と孝養を説く『父母恩重經』は明代前後の成立とする」(p.150)。謝明玲「佛說父母恩重經と太上老君說報父母恩重經との関係について」は杜光庭の著述にその名が見られることから唐末五代以前の撰述とするが、妥当な見解であろう。

(4) 『玄天上帝說報父母恩重經』(『正統道藏』第一九冊所収)。

(5) 道・仏二教の「父母恩重經」に関連する先行研究としては、前掲秋月観映、岡部和雄、増尾伸一郎諸氏の論文の他、麥谷邦夫「眞父母考——道教における眞父母の概念と孝をめぐる——」(麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』)も参照されたい。尚、汪桂正『玄帝報恩經』補正(鄭開編『水窮雲起集…道教文獻研究的舊學新知』)所収。社會科學出版社、二〇〇九年)は、滇西騰冲越鎮洞經会が洞経談演で用いる本経テキスト(『洞経会本』)には「道藏」本にはない字句が含まれると報告している。汪論文に拠ると、「洞経会本」は清・乾隆年間に「報恩金科」から抽出再編されたものが道光二十三年(一八四三)に刻印出版されたものとされる。系統を異にするテキストとして貴重ではあるが、流布「洞経会本」は「道藏」より後出であることを鑑み、本論では参照するに留めた。滇西騰冲越鎮洞経会については張興榮『雲南洞経文化——儒道釋三教的複合性文化』(雲南教育出版社、一九九八年。pp.462-464)に紹介がある。

(6) 『道門通教必用集』(『正統道藏』第五十三冊所収)。「道門通教必用集」の詳細な構成については、任繼愈『道藏提要』(p.967)、Schipper『道藏通考』(p.1012)を参照。

(7) 『道門定制』(『正統道藏』第五十二冊所収)。

(8) 『道門通教必用集』「序」を参照。「道門定制」の詳細な内容については、任繼愈『道藏提要』(p.965)、Schipper『道藏通考』(p.1010)を参照。任繼愈『道藏提要』は、呂太古は呂元素と共に西蜀から京師に至り、新たに道経数百巻を目にした点を指摘している。

(9) 『道德眞經集義』(『正統道藏』第二十二冊所収)。何心山に就いては詳細は不明ながらも、『道德眞經集義』の編纂時期を考えれば元末明初の人物と思われる。加えて、『道德眞經集義』第四十九章「聖人無常心、以百姓心爲心」の何心山注が引く「政和注、聖人之心虚而能受、靜而能應、如鏡對影、以彼妍醜、如谷應聲、以彼巨細、何常之有」の徽宗注は、現行『宋徽宗御解道德眞經』の

「聖人之心、萬物之照也。虛而能受、靜而能應、如鑑對形、以彼妍醜、如谷應聲、以彼巨細、何常之有」（『正統道藏』第一九冊所収。03/1a09）を節略したのだが、その節略の仕方が呉澄（一二四九—一三三三）『道德真經註』が同文に対して引く「政和注」と全く同じである（『正統道藏』第二十一冊所収。03/15b06）。呉澄は先行注を引く時、「司馬氏」「蘇氏」「王氏」「董氏」「劉氏」等と明記しているが、そこに「何氏」の語は見られない。恐らくは何心山が呉澄を踏まえるものであろう。『歴史文主要籍注釋選刊 道德真經呉澄註』（華東師範大學出版社、二〇一〇年）「整理辯言」、毛佳佳「元代理學家呉澄對『道德真經』的解讀」（『四庫學』二〇一八年第二期）等によれば、呉澄注は元・大徳十一年（一三〇七）の編纂とされる。また、天津博物館が所蔵する元・趙孟頫の「行書洛神賦卷」の末尾に何心山なる人物の跋が見られ、「大徳庚子仲秋之七日」（元・大徳四年（一三〇〇））の期日がある。本論ではこの跋を寄せた何心山が当面の注釈者であると見做し、おおよそ元朝末期に活動した人物とする。尚、何心山には一切の現象は「常道」が具現化したものという発想があり、それが彼をして『玄天上帝說報父母恩重經』に注目させたものと思われる。何心山「老子」注については、拙稿「何心山「老子注」初探」（第四屆全真道與老莊學國際學術研討會）口頭報告論集。二〇二四年、於中國・武漢）を参照。

(10) 『玄門報孝追薦儀』（『正統道藏』第十五冊所収）。『玄門報孝追薦儀』の撰述時期については、任繼愈『道藏提要』は「淨明之法」に言及しつつ、「内容、字句から判断すれば明代の撰述の可能性がある」（p.355）とし、Schipper『道藏通考』も「淨明之法」との関連から明代の成立とする（p.1116）。一方、蕭登福『道藏總目提要』は「淨明道」に言及しつつも、南宋或いは元初の成立とする（p.683）。本文献に就いては、秋月観映『道教と仏教の父母恩重經』に指摘が見られる。

(11) 『玄天上帝說報父母恩重經』の撰述時期について、任繼愈『道藏提要』は「真武」は宋眞宗時の避諱だが、「玄天」二文字が避諱されていないことから、本経は宋代以後の道書と思われる。……恐らくは明初の道士の撰述であろう」（p.472）とする。秋月観映『道教と仏教の父母恩重經』は卷末の趙眞真のコメントを材料に、宋の避諱によって真武と改められて後、元の成宗の大徳七年（一三〇三年）十二月に至って元聖仁威玄天上帝と加封された以後、十四世紀以後の成立とする（p.25）。王光徳、楊立志著『武當道教史略』は『道門定制』が引く「眞武靈應眞君報父母恩德經」を「玄天上帝說報父母恩重經」と見做した上で、「本経が南宋初には既に流通していたことが知られ、後に「真武」が「玄天上帝」と昇格したことに伴い、その題目も改められた」（『武當文化叢書精選 武當道教史略、中國地圖出版社、二〇〇六年、p.48。旧版、華文出版社、一九九三年）と指摘し、岡部和雄「『父母恩重經』中の儒教・佛教・道教」は「本経の成立は遅く、十四世紀以降と思われる」（p.23）とする。増尾伸一郎「母と子の絆と孝養を説く『父母恩重經』」は明代前後の成立とする（p.150）。蕭登福『道藏總目提要』は玄元上帝の信仰状況から南宋・寧宗期以前の撰述と

する (p.905)。本論では南宋一二〇〇年以前の撰述と見做す。尚、『太上眞一報父母恩重經』と『玄天上帝說報父母恩重經』の撰述時期について明代とする説が見られるのは、浄明道、武当道教という明代に盛んとなる文化現象の中にこれらを位置付けようとしたためと思われる。

(12) 秋月観映「道教と仏教の父母恩重經」は主として『玄門報孝追薦儀』に依つて『玄天上帝說報父母恩重經』の内容を概説する。

(13) 「洞経会本」では、「若世衆生」の前に、『道藏』本にはない十四字が見られる。

(14) この記述は、先行する道教の「父母恩重經」で「其中非一因以喪身、幼小嬰孩、提携養育、洗浣穢濁、不憚艱辛、寧損己身、欲兒寧處」(『太上眞一報告父母恩重經』01b101)等のように父母の具体的肉体が疲弊していくことを述べるものに、その根底に存在するより本質的存在を意味する「始相」の觀念を加えたものと言える。

(15) 『道德眞經集義』第五十六章に「知者不言、言者不知。塞其兌、閉其門。挫其銳、解其紛。和其光、同其塵。是謂玄同」の何心山注に「塞其兌者、悦不以道、不悦。閉其門者、由不以道、不由也。挫其銳者、破險峻之圭角也。解其紛者、離邪見之纏網也。和其光者、守智如愚也。同其塵者、忘機混迹也。此六者必以其道、則行眞歸道、能通其玄德、與天爲徒、故曰玄同」(『道德眞經集義』080b090)と見られる。先に指摘した何心山の第五十二章注も踏まえるならば、何心山が『玄天上帝說報父母恩重經』に依つてい

ることはほぼ間違いないであろう。

(16) 「洞経会本」では「然後」の後ろに「修積」の二字があり、文脈がより明確である。

(17) 『道門通教必用集』(『正統道藏』第五十三册所収)。

(18) 拙著『宋代道家思想史研究』(汲古書院、二〇一二年)を参照。

(19) 『玄門報孝追薦儀』が儒教的忠孝を重視するものである点については、黄勇「儒釋道三教融合共生與道教的自我調適」(四川大學學報(哲學社會科學版))二〇一八年第三期)、劉仲宇「道教倫理觀點的特點與內涵之討論」(『中國道教』二〇一九年第三期)等を参照。

(20) 趙宜眞について任繼愈『道藏提要』は「趙宜眞は浄明道の第四祖である」(p.920)とする。

(21) 「且玄元聖祖、八十一次顯爲老君、八十二次變爲玄武。故知玄武者、老君變化之身、武曲顯靈之驗」(『太上說玄天大聖眞武本傳神咒妙經』。『道藏』第二十八册所収、0204b08)、「昔大羅境上無慾天宮、淨樂國王善勝皇后、夢而吞日、覺乃懷孕。其母氣不納邪、日常行道、既經一十四月、乃及四百餘辰。於開皇元年甲辰之歲三月三日午時、降誕於王宮、相貌殊倫。後既長成、遂捨家辭父母、入武當山修道。四十二年、功成果滿、白日升天。玉皇有詔、封爲太玄、鎮於北方。顯迹之因、自此始也」(『同』、0301b02)。「天

尊告曰、昔有淨樂國王與善勝皇后、夢吞日光、覺而有娠、懷胎十四箇月。於開皇元年甲辰之歲三月建辰初三日午時、誕於王宮。生而神靈、長而勇猛。不統王位、唯務修行。輔助玉帝、誓斷天下妖魔、救護羣品。日夜於王宮中、發此誓願、父王不能禁制。遂捨家、辭父母、入武當山中、修道四十二年。功成果滿、白日登天」(『元始天尊說北方真武妙經』。『道藏』第二冊所収、03a/03)。『元始天尊說北方真武妙經』の撰述時期について任繼愈『道藏提要』は「本文獻は北宋以後の作」(p.26) として、Schipper『道藏提要』は明代とする(p.1196)。

- (22) 『虛皇天尊初真十戒文』に「按傳曰、仙經萬卷、忠孝爲先。蓋致身事君、勤勞王事、所以答覆庇之恩也」(『虛皇天尊初真十戒文』。『道藏』第五冊所収、01b/01)と見られる。『虛皇天尊初真十戒文』の撰述時期についてはSchipper『道藏通考』は唐代以降とし(p.587)、朱越利『道藏分類解題』(華夏出版社、一九九六年)は宋代とし(p.39)、蕭登福『道藏總目提要』は南北朝とする(p.281)。(23) 不明。或いは『太極真人說二十四門戒經』に「真人又曰、凡欲學道、先須齋戒、洗心防患。持戒功德、多於微塵。微塵之數、見而可量。齋戒之功、無窮無盡。一人持戒、九祖生天、合家蒙恩」(『太極真人說二十四門戒經』。『道藏』第五冊所収、07a/07)とあるのが該当するか。『太極真人說二十四門戒經』の撰述時期について、任繼愈『道藏提要』(p.133)、Schipper『道藏通考』(p.545)、朱越利『分類解題』(p.38)は唐代とし、蕭登福『道藏總目提要』は南北朝とする(p.284)。(24) 『增壹阿含經』(『大正新脩大藏經』卷1、p.602c～603a)。(25) 「妙有真境、彌羅上宮。曩示現國王之身、即根本帝尊之質。始相湛寂、實至玄至妙以難言」(『太上元始天尊說寶月光后聖母天尊孔雀明王經』05a/01。『道藏』五十七冊所収)。本経について、任繼愈『道藏提要』は撰者不詳としつつも、張國祥に言及しながら南宋以後の撰述とする(p.1135)。『道藏通考』は現行本は明を遡ることはなごとする(p.1223)。蕭登福『道藏總目提要』は元末明初の撰とする(p.1889)。

- (26) 『太上元始天尊說孔雀經白文』(『道藏』五十七冊所収。12b/03)
 (27) 『太和紫霄宮李提點』は、『大明玄天上帝瑞應圖録』(『道藏』第三十三冊所収)が収める「御製大嶽太和山道宮之碑」の「永樂十一年(一四一三)九月十一日」の勅に、「太玄紫霄宮、以李幽巖・胡古崖爲提點」(05b/02)と見られる「李幽巖」が相当するか。(28) 張國祥は正一派第五十代天師。清・婁近垣纂『重修龍虎山志』に依れば、字は心湛とされる(『中國道觀志叢刊』二十五冊。江蘇古籍出版社、二〇〇〇年。p.209)。小柳司氣太『白雲觀志』(東方文化学院、一九三四年。p.347)に紹介が見られる。尚、張國祥の生没年については、楊志華・伍常安・段育達編『江西人物志』(方志出版社、二〇〇七年。p.212)を始めとして卒年を一六一一年とするのが一般のようだが、王文賞『龍虎山志』の編纂及元本・張本・婁本間的承襲(『宗教學研究』二〇一六年第四期)はこれ

に異を唱えて、一五六一—一六二三とする。

- (29) 尚、明・万暦年間に活動した泰山の全真教道士・周玄貞撰の『皇經集註』は、『太上元始天尊説寶月光后聖母天尊孔雀明王經』と同文を引用し且つ注釈を付し、「妙有真境、彌羅上宮〔上宮、玉帝聖父宮名〕。曩〔音向〕示現國王之身〔曩、昔時往劫也。昔顯示化現光嚴妙樂國王身、即根本帝尊之質〔即根本萬天聖帝慈尊之體質〕。始相湛寂〔聖父、道化宗始、妙相湛然常清、寂然不動〕、實至玄至妙以難言〔湛寂始相、實至玄遠、至神妙、而難以言議〕」（『皇經集註』123a02。『道藏』第五十七冊所収）と、「始相」の語を、「國王之身」として顕現している存在の根底にあるより本質的あり方である「聖父」と見做し、「湛然常清、寂然不動」の語で「妙相」を解釈している。周玄貞については、周郢「陶山護國永寧宮與萬曆宮闈——兼述新發現的周玄貞史料」（『中國道教』二〇一三年第二期）、張琰「明代高道周玄貞生平事迹考——以新發現的周法主墓表爲中心」（『中國道教』二〇一五年第二期）を参照。

(30) 『小品般若波羅蜜經』（『大正新脩大藏經』第八卷所収。p.554b）。

(31) 道典の「本相」に就いては、釋明槃「決對傳奕廢佛法僧事并事」が「本行迴爲本相」（『廣弘明集』）所収。『大正新脩大藏經』第五十二卷「史傳部四」所収。p.169b）と仏典の「本行」の語を道教が「本相」と作り変えたものと指摘する。詳細は、拙著『唐初道教思想史研究——『太玄真一本際經』の成立と思想——』（平樂寺書店、一九九九年）を参照。

(32) 『大乘起信論』（『大正新脩大藏經』第三十二卷所収。p.576a）。

(33) 『宗鏡錄』（『大正新脩大藏經』第四十八卷所収。p.509上）。

(34) 拙著『宋代道家思想史研究』（汲古書院、二〇一一年。pp.113-114）を参照。

(35) 宋代に於ける真武信仰については、『武當道教史略』（pp.37-69）、劉固盛・梅莉・胡軍著『湖北道教史』（華中師範大學出版社、二〇一八年。pp.101-261）を参照。

※本論は、京都大学人文科学研究所共同研究「禅研究班」第十回研究会（二〇二四年四月二十七日、於京都大学人文科学研究所本館）に於ける口頭報告に基づく。研究会に招聘してくださった何燕生氏（郡山女子大学教授）、コメンテーターの福谷彬氏（京都大学准教授）のお二人にこの場を借りてお礼申し上げます。本論では逐一注記しなかったが、質疑応答でのお二人のご意見には深く啓発されたい。また、学内査読して下さった査読員のご指摘に対しても記して深謝申し上げます。