

『占察善惡業報經』の信仰

― 民衆に受容された隋代仏教の一樣相 ―

遠 藤 純 祐

はじめに

中国に於ける仏教は言うまでもなく外来宗教であるため、常に王権によりその地位を保證された儒家の思想に對して如何に位置づけられるかが問題とされてきた。このあたりの事情については梁僧祐撰『弘明集』の諸記事に詳しいが、なかでも特に問題視された点は仏教の出家主義であると言える。

儒教では実践徳目として五常や孝などを挙げており、君臣・親子の関係をことのほか重要視している。仏教の出家主義はこの儒家の秩序と一面に於て正反對の性格を有しており、それが王権の權威の失墜・國家の混乱をもたらすものであると為政者に目されたのは至極當然のことであろう。そのため中国に於ては、仏教教団に対する巧みな統治が常に求められてくるのである。

東晋時代、朝廷からの敬礼要求に對して廬山の慧遠は『沙門不敬王者論』を上奏したが、彼はそこで仏教教団を明確に「方外の賓」と位置づけている。いわゆる世俗社会を超越したものであると言明し、沙門を道教で言う

ような隠遁者になぞらえている⁽¹⁾。

仏教教団の保全を第一に意図すれば、その位置づけは基本的に以上のような形式が踏襲されてくるべきであろう。しかしながら仏教は必ずしも民衆の教化への介入を完全に断念したわけではなく、特に北魏以後になると広く民間に流布されるようになる。実際、『魏書』が中国の正史としては例外的に、『釋老志』として、仏教・道教の項目を別立てして設けておれば、⁽²⁾ 仏教は社会歴史上極めて重要な現象として歴史家から認識されており、その社会に於ける隆盛がそこから窺える。この時代は仏教が中国に受容される初期の過程に属し、民衆に対する仏教のアプローチは概して主に儒教倫理とのすり合わせにあると言える。この時代の仏教に関する詳細な研究は塚本善隆博士をはじめとして、仏教学のみならず中国史学の分野からも、既に多くの成果があげられており、ここで新たに論を俟たない。そこで、本論では譲って時代をやや下がり、儒教倫理の文脈上に於て民間に受容された仏教が更に展開した形として、隋代に流行した『占察善惡業報經』に注目したい。そこに「中国に特別な事情背景を有する仏教に於て、その民間信仰は如何に営まれたか」その一例を見てみることにしようと思う。

一、『占察善惡業報經』とは

(一) 『占察善惡業報經』概要

『占察善惡業報經』（以下『占察經』）は、『長房録』で菩提燈の翻訳とされているものの、それ以前の『法經録』等で偽作とされる經典である。今日でも、その成立は五七〇年～五九〇年の間であろうと推測されている⁽³⁾ ではあるが、その出自は明瞭ではない。

『占察經』は『地藏菩薩本願經』や『大乘大集地藏十輪經』をはじめとする地藏信仰の中核をなす經として知

られている。ただし『占察經』では、地藏信仰の鼓吹はもっぱら經の上巻に限定される。続いて下巻を披見すると、それとは内容が急変して、『大乘起信論』に見られる如来藏思想、及びそれに基づく止観法といった教理的側面が展開されている。

それでは『占察經』に中心となる内容は何かとなるが、經題の「占察善惡業報經」という言葉が示しているように、それは「行者が自らの過去業の善惡を占うこと」であると考えられる。この「過去業の占察」に関して『占察經』は、占いのために用意すべき道具から手順に至るまで詳細に論じているが、この記述は上記の地藏信仰と同様に上巻の範囲に限定されている。対蹠的な構成のなされている二巻のうち、一方の巻に偏在しているとなると、あるいは經全体の主題となりうるかとも疑問に思われよう。しかし「過去業の占察」は、下巻に示される『大乘起信論』を背景とした止観法にとつての前方便とされ、仮にその記述が上巻に限定されていたとしても、両巻の内容をつなぐ役割がになわされており、両者の内容の何れに対しても緊密な關係を有している。つまり要約して經の主題を言うならば「地藏信仰に基づく占察をたよりに、『大乘起信論』的如来藏思想に趣入すること」と言えよう。

(二) 『占察善惡業報經』に於ける占察の實際

一般に仏教で占いの類を奨励する例はあまり見受けられない。それではこの「過去業の占察」とはどういうことなのか。その具体的な内容を概観してみよう。

『占察經』に於ける占いは木輪相と言われる。この木輪相とは、木を刻んで小指ばかりの大きさにし、その真ん中の部分で四面を平らにさせ、その他の部分は両方の先端に向かって斜めに尖らせるように削ったものである。

いわば棒状のサイコロのようなものである。これを投げ打って、出た目の結果から占いをするというわけである。占いの目的には三種類が有り、それぞれ使用する木輪が異なっている。第一輪相は宿世の所作の善惡の業種の差別を占い、第二輪相は宿世の集業の久近や所作の強弱大小差別を占い、第三輪相は三世の中の受報差別を占うという。

先ず最初に第一輪相について見ると、ここでは木を刻んで十ヶの輪を用意する。この十ヶの輪それぞれに十善の名を書き入れ、一つの善がそれぞれ一つの輪の一面に記されるようにする。次いで十惡を十善の反対側に書き入れ、各々相對させる。これらの輪が整ったら、礼三宝・供養三宝・称地藏菩薩名号を経て、木輪を投げ打ち占うのである。占いの結果は直ちに真実を表示しているわけではなく、今世の果報として經驗された苦樂吉凶等の事や煩惱業習と相当していなければ、至心に占いがなされていないとして、この占いは無効とされる。

第二輪相でも同様の形の木輪を用いるが、木輪の面に書き込まれる内容が異なる。ここでは身口意の三業それぞれについて占うため、三つの輪を用意する。各々の輪の第一面には一本の長い線を描き、第二面には短い線を描き、第三面には長い線を深く刻み込み、第四面には短い線を浅く刻み込む。描かれた線は善を意味し、刻まれた線は惡を意味する。線の長短は、善惡業の久近、また強弱を表示しているとされる。この第二輪相は第一輪相の結果を受けてなされるものであり、第一輪相の結果として例えば「惡口」が占われたとしたら、口業の輪によりその惡業の久近・強弱が占われるのである。この場合も、先に「惡口」が出ていながら、第二輪相で「善」を表示するようであると、これも至心に占いがなされていないことになり、この占いは無効になる。

第三輪相では、六つの輪を用いる。この六輪には一二三／四五六／七八九／十十一十二／十三十四十五／十六十七十八という数字をそれぞれの輪に書き込み、丁度、各輪の三面に数字を記入し、一面は空けておく格好とな

る。これらの輪を一度に投げ打ち、これを三回繰り返して、顯れた数字の合計が占いの結果となる。この木輪により表示されうる最大の数字は一八九であるため、經には一八九種の答えが用意されており、行者はその顯れた数字を対応させ、占いの結果を得るのである。この第三輪相も直ちに真実を表示するものではなく、行者が自ら占おうと願っていること、例えば修行の成就の如何等を念じておれば、それに相応した内容を有する結果が得られねばならない。もしそれ以外の結果を得るなら、至心に占われていないことになり、この場合、占いは無効になる。

以上が『占察經』に示される占いの実際の手順であるが、これは、先ず自らがこれまでなした十善・十悪を知り、次いでその善悪の影響力を知り、最後にその果報を知るという流れになっている。このような試みは、まず他の仏典に見いだすことはできないだろう。經の後半に展開される如来藏思想が比較的スタンダードな内容を示しているのとは対蹠的に、經のメインテーマとなるべき占察はあまりにも『占察經』に独自の教説であると言える。それでは何故にこのようなある種荒唐無稽とも思われる占いが説示されるに至ったのか。經は次のように説明している。

於世間出世間因果法中。未得決定信不能修學。無常想苦想。無我想不淨想。成就現前。不能勤觀四聖諦法及十二因緣法。亦不動觀眞如實際無生無滅等法。以不動觀如是法改。不能畢竟。不作十惡根本過罪。於三寶功德種種境界。不能專信。於三乘中皆無定向。如是等人。若有種種諸障礙事。增長憂慮或疑或悔。於一切處心不明了多求多惱衆事牽纏所作不定。思想擾亂廢修道業。有如是等障難事者。當用木輪相法占察善惡宿世之業。現在苦樂吉凶等事。緣合故有緣盡則滅。業集隨心相現果起。不失不壞相應不差。如是諦占善惡業報。曉喻自心。於所疑事以取決了。

以上の一文は最後に「若佛弟子。但當學習如此相法至心帰依。所觀之事無不誠諦。不應棄捨如是之法。而返隨遂世間卜筮種種占相吉凶等事貪著樂習。若樂習者深障聖道。」と續けて、木輪相をいわゆる世間の占と完全に區別し、大乘行法を成就せんがための方便であると強調しておれば、占われるべき内容もそれに直結したものでなくてはならないはずである。しかし第三輪相の結果として挙げられている「四十九者求大富財盈滿。五十者求官位當得獲。五十一者求壽命得延年⁽⁵⁾」、或いは「五十七者求父母得如意。五十八者求男女得如意。五十九者求妻妾得如意。六十者求同伴得如意。」などはあまりにも世俗的である。これでは經の説明をそのまま文字通り理解するわけにはいかない。また『占察經』の成立が中国であるということを考えると、「五十二者求世仙當得獲⁽⁷⁾。」という言葉は道教さえ予想させる。つまり、『占察經』成立の動機がこの占察の説示に有るとすれば、成立時に於て既に相当に雑多な問題を内包していた可能性が有ると言えよう。

二、『占察善惡業報經』の他との関わり

(一) 民間に於ける『占察善惡業報經』の受容

『占察經』の中心的内容となる「過去業の占察」は隋代中国で広く民衆に支持されていたようである。『歷代三寶記』によると、次のような記述が見受けられる。

而廣州有一僧行塔懺法。以皮作二枚帖子。一書善字一書惡字。令人擲之。得善者好。得惡者不好。又行自撲法以爲滅罪。而男女合雜。青州亦有一居士。同行此法。開皇十三年。有人告廣州官司云。其是妖。官司推問。其人引證云。塔懺法依占察經。自撲法依諸經中五體投地如太山崩。廣州司馬郭誼來京向岐州具狀奏聞。勅不信占察經道理。令内史侍郎李元操共郭誼寶昌寺問諸大德法經等。報云。占察經目錄無名及譯處。塔懺法與衆

經復異。不可依行。勅云。諸如此者不須流行⁽⁸⁾。

この記事によると、『占察經』は塔懺法として普及たとされている。この広州の僧並びに青州の居士を中心として営まれた信仰は、經錄編集者として有名な法經らに知られていないとなると、地域的に限定された範囲で行われていたことが予想される。しかし、国家が介入して禁教とした事実を考えると、彼らを中心とした教団は結構な規模であつたのではないかと考えられる。

彼らの実践した塔懺法は、二枚の革製の生地⁽⁹⁾に善と惡の文字を記し投げ打つという実に單純な形で行われており、『占察經』の本輪相が正確に踏襲されていない。また、『占察經』にも懺悔法が備わっていないが、彼らは懺悔法として『占察經』に説かれていない自撲法を用いている。

彼らの自撲法は『歷代三寶紀』に「自撲法依諸經中五體投地如太山崩。」とあるように、某かの經典に基づくものであるとしているが、彼らは何れの經に依拠したのであろうか。開皇十三年以前の翻譯とされる經としては、以下のものが考えられる。

欲懺悔者、當云何滅是諸罪相。若復有人殺生邪見欲修正念、當云何滅邪見折衝惡煩惱障。作是語已、如大山

崩五體投地頂禮佛足⁽⁹⁾

『禪秘要法經』

設命全濟於彼人所無所惜惜。作是思惟已。如太山崩五體投地號泣雨淚。合掌向佛讚歎如來種種德。行。作是讚已誦懺悔法⁽¹⁰⁾。

『觀佛三昧海經』

今佛現世沙門大衆一切雲集。汝當向諸大德衆僧發露悔過。隨順佛語懺悔諸罪。佛法衆中五體投地如太山崩。向佛懺悔心眼得開⁽¹¹⁾。

『觀佛三昧海經』

比丘見已讚歎佛言。世尊甚奇特。但於胸字說無量義。何況佛心所有功德。說是言已向佛懺悔。五體投地如太

山崩。悲號雨淚對佛啼哭。⁽¹²⁾

『觀佛三昧海經』

これらには確かに「五體投地如太山崩」の語が見えるが、そこで直接「自撲」が語られることがない。これでは、果たして彼らの言うように、自撲は直ちに五體投地を意味するものであるのか判然としてこない。

この「五體投地如太山崩」という言葉については、経以外にも、彼らの信仰とほぼ時代を同じくする『慈悲道場懺法』に散見される。

・若不起如是心運如是意。直恐隔絕障滯難通。一失斯向冥然無返。豈得不人人五體投地如大山崩一心歸信無復疑想。⁽¹³⁾

・相與人人等一痛切。五體投地如大山崩。⁽¹⁴⁾

・懺悔無罪不滅。每至懺悔之時。必須五體投地如大山崩。⁽¹⁵⁾

以上の三箇所以外にも『慈悲道場懺法』では繰り返し五體投地をなすべきことが言われ、何れも懺悔に際する礼敬帰命の行為として位置づけられている。このことからすると、この表現は懺悔の場面に於てそれほど特殊なものであるように思われない。勿論、彼らの信仰の異様さ（この異様さも官にみなされたものであるから鵜呑みにはできないが）を擁護するために述べられた言葉であるから、仏教一般に通用する表現が用いられていることは至極当然であろう。

また『慈悲道場懺法』には、以上に示した文以外にも、「五體投地如太山崩」に類似した表現として、次のような箇所が見いだされる。

是時餓鬼說此語已。舉聲號哭自投于地。如大山崩。⁽¹⁶⁾

ここでは「自らを地に投げだす」と表現し、その様子が「大山が崩れるが如き」としておれば、まず「五體投

地如太山崩」を換言したものであると考えられる。ここで彼らが「自撲法依諸經中五體投地如太山崩」と述べていることを思い起こすと、どうも彼らの言う「自撲法」は『慈悲道場懺法』で言う「自投于地」ということと関連を有しそうである。

實叉難陀訳と言われる『地藏菩薩本願經』にも「自撲」という表現が認められる。

婆羅門女聞此聲已。舉身自撲支節皆損。左右扶持良久方蘇⁽¹⁷⁾

ここで注目せねばならないのは「自撲」に「舉身」という言葉が付されている点である。この表現からすると、ここで言われる「自撲」は「身を投げだす」という五体投地に類する行為が予想される。しかし、この「自撲」は懺悔に際してなされておらず、礼敬帰命を内容とするに留まる。

道教でもこれに類似した表現として「自搏」⁽¹⁸⁾が有る。この用語は、古くは『太平經』に見受けられ、肉体的苦痛を伴う減罪法として知られている。道教ではこれ以外にも、それに類する減罪法として「叩頭」・「塗炭齋」等が有り、このような減罪法は後世まで広く通用していたようである。

「叩頭」は文字通り「頭を激しく地面に打ち付ける」行為を意味するが、『神仙傳』などを見ると、「叩頭」は単に減罪法として用いられるだけではなく、寛恕を乞う際に行われていることが知られる。例えば、趙瞿の章には「瞿在穴中自怨不幸、晝夜悲歎涕泣。經月有仙人行經過穴、見而哀之、具問訊之。瞿知其異人、乃叩頭自陳乞哀於是仙人以一囊藥賜之教其服法。」⁽¹⁹⁾とあり、嘆願の際になされるものとして「叩頭」の語が用いられている。また、左慈の章では「急迫之諸客分布逐之、及慈羅叩頭之。慈意解即遣還去。」⁽²⁰⁾と述べ、劉根の章では「王珍數得見根顏色懽悅之情、伏地叩頭請問根從初得道之由。」⁽²¹⁾と述べ、それぞれ謝罪・請謁の意がそこに認められる。⁽²²⁾また「自搏」も『眞誥』卷十二に「遂遇馬皇先生。告翊曰。子仁感天地。陰德神鬼。太上將嘉子之用情矣。使我⁽²³⁾

來攜汝以長生之道。吾仙官也。爾乃能隨我去不。翊於是叩頭自搏。少好長生。幸遇神仙。乞願侍給。馬皇先生因將翊入桐柏山中。授以隱地八術。服五星之華法。⁽²⁴⁾という一文が見られ、ここでの「自搏」は馬皇先生に対する礼としてなされており、滅罪の性格を有していない。「叩頭」も「自搏」もその原初的由来については明瞭ではないが、少なくとも六朝期までには、それらは請謁・嘆願・謝罪に際してなされる礼法として見なされていたと言える。つまり、この肉体的苦痛を伴う最上級の礼法をもって、罪過の赦免を成就しようと企図したものではないかと考えられるのである。

仏教に於ても、「如太山崩」との形容句が付されるほどであるから、いわゆる五体投地であっても、相当に激烈な形でなされていたことは想像に難くない。しかし『觀佛三昧海經』『禪秘要法經』及び『慈悲道場懺法』では、五体投地と懺悔が区分されて考えられており、前者はあくまで敬礼帰命の意味に限定されている。その一方で、『占察經』の信仰に於ては「自撲法以爲滅罪」とされておれば、彼らは自撲法を懺悔法に充たさせ、先の場合とニュアンスを異にしているようにも窺える。とすると、彼らの考える自撲は、彼らの主張とは裏腹に、従来説の五体投地の意味内容から些か乖離しており、まさにこの乖離の仕方が、道教の「自搏」への内容的近接という形を伴ってなされていると言えよう。そもそも内容的にも表現上も、両者は極めて類似した語であるため、道教との習合化は極めて容易なことであつたに違いない。

先の『地藏菩薩本願經』も敬礼帰命の意味に於て自撲という語を用いているが、この經は實叉難陀訳とされているものの、実は九百年代に中国で偽作された經典であると疑われている。このことを踏まえれば、四百年代からかなり時代が下がつても『觀佛三昧海經』等の經と同様の考え方が示されているということになり、この自撲法をもって懺悔法とする考えは、たとえ道教との習合化が容易であつたとしても、また同時に、仏教に於て相

当に独自のものであったと言わねばならない。⁽²⁵⁾

さて『占察經』の懺悔法は、こと過激さから言えば、自撲法に及ぶ由も無いが、『占察經』の懺悔法は智顗の懺法に極めて類似し、組織的に整備された形が示されているため、自撲法はそれと較べて極めて単純な形式であると言える。このことを先の簡素な占察の手法と併せて鑑みれば、彼らの信仰に於ては、『占察經』の教説は相当地に単純化がなされていたようである。だが、具体的手法を完全に解体されながらも、經の最も中心となる善惡の占察についてはなおも重要視されており、この意味では、經の偽作者の意図は一面に於て成功していると言えるよう。

(二) 占察と功過

『占察經』のメインテーマは善惡業の占いにあるが、ここで意図されているのは、その善惡業の如何により大乘行の成就が左右されるということにある。しかし、同時期の智顗の懺法では、『觀普賢經』等の經典に基づき、無罪相懺悔により、つまり一切皆空と観じて一切罪相を破るにより過去の惡業を淨化し、菩薩位に入りうると考えている。このように、両者はほぼ同時期に成立し存在しているながら、一方は善惡業の具体的把握に努め、一方はそれを空觀により無相として見、善惡業に対する取り扱い方がまるで対極にある。しかし『占察經』に見られる懺悔法は完全に智顗の懺法類を踏襲した内容になっており、それは智顗の懺法に基づき偽作されたものであると考えられる。⁽²⁶⁾智顗の懺法に依拠しながら、このような差異を生じているとなると、このことは『占察經』の偽作者により意図的になされたものであることを示唆している。実際、經の中心内容となる占察は具体的な善惡の把握に努めるものであるから、この差異は『占察經』の独自性に由来するものであるとせねばならない。

このように『占察經』は智顗の懺法類に基づき偽作されながら、智顗の無罪相懺悔と對極に位置する過去の善惡業の占察に主眼を置いていたわけであるが、この『占察經』に独自の構想が正に民衆に受用されるに至ったということになる。この現象をどのように考えるべきであろうか。勿論、高度に体系化された智顗の懺法に比べて『占察經』は極めてシンプルな形を提供しているという点は重要であろう。但し、単純にシンプルであるという点だけが民衆に流布する原因であるとは考えにくく、なおかつ『占察經』に独自の内容自体が民衆の嗜好にある種適應した形式であつたのではないかと考えねばならないだろう。

「占察善惡」という語は『無上秘要』の「⁽²⁷⁾司察善惡功過」という語を連想させる。これは宋末より、特に明清代に流行した功過格の源流をなすものである。

功過格とは何か。該略して言うならば、善行及び惡行をプラスとマイナスの数値に置き換え、自らの行為を累計し、自らの善行と惡行の比率を把握した上で、善行を勵行する指針となつたものである。勿論、各善惡行に配当される数値は、各個人が恣意的に決定しうるものではなく、「善書」、いわゆる勸善書により嚴格に規定された数値に沿って計算されねばならない。現存最古のものとしては『太微仙君功過格』⁽²⁸⁾が知られるが、そこでは經全体にわたって、功格三十六条と過律法三十九条が示され、実に詳細に各善行惡行の数値が示されている。

この功過格は古くは『抱朴子』にまでさかのぼる。

對俗篇第三では次のように言っている。

或問曰。爲道者當先立功德審然否。

抱朴子答曰。有之。按『玉鈴經』中篇云。「立功爲上。除過失次之。爲道者、以救人危使免禍、護人疾病令

不枉死、爲上功也。欲求仙者、要當以忠孝和順仁信爲本。若德行不修而但務方術、皆不得長生也。行惡事大者、司命奪紀、小過奪算。隨所輕重故、所奪有多少也。凡人之受命得壽自有本數。數本多者、則紀算難盡而遲死。若所稟本少而所犯者多、則紀算速盡而早死。」又云。「人欲地仙、當立三百善。欲天仙、立千二百善。若有千一百九十九善而忽復中行一惡、則盡失前善乃當復更起善數耳。故善不在大、惡不在小也。雖不作惡事、而口及所行之事及責求布施之報、便復失此一事之善。但不盡失耳。」

ここでは「仙道を修行しようとする者は、先ず功德を立てるべきなのか」という質問に対し、抱朴子が『玉鈴經』なる經を引用して答えている。その經によれば、一定の数量の善行を積まねば仙人になることはできず、それとは逆に悪行を行えば、司命により壽命を縮められ「長生」を妨げることになるという。

また微旨篇第六では次のように言っている。

或曰。敢問。欲修長生之道、何所禁忌。

抱朴子曰。禁忌之至急在不傷不損而已。按『易内戒』及『赤松子經』及『河圖記命符』皆云。「天地有司過之神。隨人所犯輕重、以奪其算。算減則人貧耗疾病屢逢憂患。算盡則人死。諸應奪算者有數百事不可具論。」又言。「身中有三尸。三尸之爲物雖無形而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死。此尸當得作鬼自放縱遊行享人祭酹。是以每到庚申之日、輒上天白司命道人所爲過失。又月晦之夜竈神亦上天白人罪狀。大者奪紀。紀者三百日也。小者奪算。算者三日也。」【中略】然覽諸道戒無不云。「欲求長生者、必欲積善立功。慈心於物、恕己及人、仁逮昆蟲。樂人之吉、愍人之苦。【中略】如此乃爲有德、受福於天、所作必成、求仙可冀也。若乃憎善好殺、口是心非、背向異辭、反戾直正、【中略】凡有一事輒是一罪。隨事輕重、司命奪其算。紀算盡則死。但有惡心事無惡迹者奪算。若惡事而損於人者奪紀。」

「司命が人間の悪行を把握し、寿命を管理する」という点については對俗篇にも見られるが、ここでは司命が三尸や竈神を媒介にして人間の悪行を把握していることが初めて明かされる。また、善惡の基準を『道戒』に求め、(ここ)では割愛したが、具体的に善惡の条項を多数例示している。

このように、『抱朴子』は『道戒』に規定された善惡行を数量的に取り扱い、この点で功過格と同様の構想を有している。ただし功過格で「善行と惡行の比率を知る」と言う場合、単純に数量化された善惡をつきあわせるに留まるが、『抱朴子』では「若有千一百九十九善而忽復中行一惡、則盡失前善乃當復更起善數耳。」と述べているように、一つの惡がこれまで積集してきた善を無化してしまうという点で大きく異なる。つまり、功過格では善と惡とがそれぞれ数量的にプラスとマイナスの對極に位置するのみである一方、『抱朴子』では、善の積集を長生をもたらすもの、また得仙の前提条件として位置づけ、惡はその積集された善を破壊し、更には寿命を短縮する要因として位置づけられておれば、それぞれ異なる働きがそこに認められ、単純に数量的にプラスとマイナスの對極に在るという考え方と一線を画している。また、先の『太微仙君功過格』に見られる詳細な善惡の項目の設定、また各善惡行に対する多様な配点からすれば、如何なる善行もそれぞれ極く單純に一単位として計算される『抱朴子』は極めて簡素な形式を有しているようにも思われるが、⁽²⁹⁾それぞれの善惡行の取り扱い方、或いはその目的が相違しているため、『抱朴子』では功過格のように必ずしも多様な配点を要するまでもなかったのかもしれない。

功過格と『抱朴子』に於ける功過には以上の相違点が認められる。しかし『抱朴子』以後、功過格が成立する間の過程を通過する意識として、「数量的に取り扱われる善惡行が一定の将来をもたらす」という点、逆から言えば、「善惡行の數量を把握することにより、それによりもたらされる将来が知られる」という考えが有る。た

しかし、功過表を作成し、こまごまと功過の計算を行うということは、功過格の出現以後のことであるが、『抱朴子』での對俗篇の末に「我更疑彭祖之輩、善功未足故、不能昇天耳」と述べ、彭祖が昇天できなかったことの理由を善行の数量的問題に求めており、「欲天仙立千二百善」と言う場合の「千二百」という数字が意識されている。つまり、修道者の立場からすると、件の「三百善」なり「千二百善」なりという数量が相当に意識されていなければならず、その善惡については『道戒』のガイドラインに沿ってなされておれば、自らの行為に於ける具体的な善惡の把握は必須であつたに違いない。

『抱朴子』以後、功過に関して言及する典籍が多く成立したが、例えば『玄都律文』⁽³⁰⁾などを見ると、『抱朴子』より更に詳細に善惡行の数値に関する規定が説かれてくる。ここでは一善乃至千善までの二十項、また一惡乃至四百惡までの十五項、合計三五項目にわたって、善惡行のもたらす将来を規定している。『玄都律文』では判定の基準となる善惡行が一善或いは一惡より示され、このことから『抱朴子』以上に自己の行為の数量的把握を指向する意識が鋭敏になっていることが知られる。

また『眞誥』では「凡如此例。鬼官職位。雖略因生時貴賤。而大有舛駁。皆由德業之優劣。功過之輕重。更品其階敘。」⁽³¹⁾と言ひ、『無上秘要』でも「元始靈寶東北大天聖衆。至眞尊神。妙行真人。无極大道太上萬度萬生神皇无上玄老君。常以月十四日。上會靈寶玄都玉京山通陽清微宮奉齋。朝眞文。校天下學道年月功過。及鬼神之事。其日敕太一使者下。與北艷伯使者。周行天地。司察人神功過深淺。列言上宮。有修齋立德。即勒錄九天。記名仙籍。鬼神隨功進秩。人鬼有罪。移還鬼府。」⁽³²⁾と述べておれば、功過は人間世界にのみ適應される原理ではなく、神仙世界を含む全世界に通用するものであることが知られる。『眞誥』も『無上秘要』も道教教義上極めて重要な典籍であり、なお且つ功過が神仙世界の人事異動の根柢として用いられているとなると、六朝時代に於て既に

功過の原理は道教に於て広く応用され、また重要視されていたと言える。

以上が功過格の源流と目されるものであるが、それらを要約して『占察經』に於ける占察と比較すると、以下の点を指摘することができる。

功過	占察
功過の目的	占察の目的
人寿与奪・得仙成就の如何を知る	仏道の成就・延命等の世俗的願いの成就如何
成立根拠	成立根拠
司命等が善悪行を記録し、人寿を管理	輪廻思想を背景とする因果応報の理論
功過の方法	占察の方法
善悪行の判定	善悪行の判定
道戒等の善悪基準により、自らの行為を分析	占察による十善十惡の存否の把握
善悪行の影響力	善悪行の影響力
善悪行を計数的に取り扱い、その影響力を計る	占察による十善十惡の影響の如何の把握
善悪行によりもたらされる果報の認知	善悪行によりもたらされる果報の認知
善悪行の数量の対応する将来の認知	占察による果報の認知

功過の思想と『占察經』に於ける占察を比較すると、占察と計数といった手法に於て完全に相違しながら、何れも吉凶禍福は善悪行に直結しており、善悪行を具体的に把握し、それによりもたらされる吉凶禍福を知ろうと指向する点に於て潜在的に共通している。

この観点からすると、占察は輪廻思想を背景とする因果応報の理論により、従来の功過を捉え直したものであ

るように考えられる。功過の場合は、司命等の神が功過を記録計算する存在として考えられてきたが、因果応報という立場からはそのような存在を想定することができず、そのため功過の計算に代わって占察が用いられることになったと考えられる。神が功過の計算をする方法通りに、現世の人間が功過の計算をすることに意味があるのであり、その神の存在が否定されれば、同時に功過の計算も意味をなさない。また、占察は無始来の過去に於ける善惡業を対象としており、功過のように善惡行を実際に数え上げることが事実上不可能であるといった事情もあろう。このことを象徴的に言うならば、『無上秘要』で言う「司察善惡」は、『占察經』に於て因果応報の理論により「占察善惡」へと変質せねばならなかったのではないだろうか。

『占察經』に独自の教説である占察は、たとえ一面において因果応報の理論に基づくものであったとしても、善惡の占察自体の根拠、或いは過去の善惡を具体的に把握せねばならない根拠を直接仏教教理に求めることができない。且つ智顗の懺法類に基づき偽作されていながら、そこで示される「無罪相懺悔」の徹底した空觀と對極に位置するとなれば、この具体的に善惡業を把握し果報を知ろうとする意識は、道教の功過の潮流以外に出自を求めようがないのではないか。

まとめ

仏教は北魏に於ては儒教の文脈上で理解され、士大夫層を中心に流布されたが、随代になると民間信仰という形をとり、広く民衆に受容された点に於て一つの大きな展開が見られると言える。この隋代の展開は、先の所謂格義仏教の時代を大転換した結果起こるものではなく、むしろ両者は共に連続した流れの上に展開しているものと見るべきである。それはつまり、何れも仏教の社会的展開に際しては、仏教以外の思想・宗教、殊に儒家（世

間の善惡の基準）・道家（或いは道教）との不可離な關係が常に要請され続けているということである。印度から直接に輸入された宗教である仏教が、中国的な變質を待つて、初めて本格的に機能しはじめたと考えるべきではないか。

時代は下るが、智旭は『占察經玄義』に於て『占察經』を評して次のように述べている。

此占察善惡業報經乃指迷歸悟之要津也。占察者能觀之智。善惡業報者所觀之境。能觀無非一心三智。所觀無非一境三諦。消除疑障、堅固淨信、開示進趣方便、安慰令離怯弱。⁽³³⁾

智旭は世間の卜筮と『占察經』の占察を完全に区別するために、占察を一心三智・一境三諦と直結して考えている。『占察經』で述べられる「現在苦樂吉凶等事。緣合故有緣盡則滅。業集隨心相現果起。不失不壞相應不差。如是諦占善惡業報。曉喻自心。於所疑事以取決了。」⁽³⁴⁾という箇所も、世間の占との区別を狙ったものであるが、この一文に対して智旭は「三種輪相表示自心無性緣生善惡業報。故諦占之、便能曉喻自心以決疑。」⁽³⁵⁾と解釈している。ここで言う智旭の考えと、先に占を能觀と所觀に区分したことを併せて鑑みると、それが占なのであるか觀法であるのか判然としてこなくなる。智旭は恐らく無理にでも占法を仏教教理に引き寄せようとした結果、あたかも觀法のような性格を付与せざるをえないことになったのであろう。

このように智旭を会通に走らせた理由も、彼の「占察善惡業報經乃指迷歸悟之要津」という確信に由来すると予想される。『占察經義疏』の跋語で「憶、辛未冬寓北天目、有溫陵徐雨海居士法名弘鑑、向予説此占察妙典。予乃請人特往雲棲請得書本。一展讀之、悲欣交集。癸酉冬日、寓金庭西湖寺、依經立懺。乙亥夏、初寓武水智月菴、講演分科。是時即有作疏之願。【中略】予念、末世欲得淨戒捨此占察輪相之法更無別途。」⁽³⁶⁾と述べ、彼の並々ならぬ『占察經』への思いが吐露されていることから知られよう。

『占察經』は初期に於て経録から偽作と見なされるも、『大周刊定衆經目錄』以後真撰と認定され、入蔵が果たされる。また、智旭に至つては、極めて特異な教説が展開されている『占察經』でありながら、中でもその特異さを決定づける「占察輪相法」に対して高い評価を与えている。彼の『占察經義疏』の跋語で、心情的に『占察經』に傾倒している側面が窺えるが、寧ろ外来の経論には無いこの独自性が、中国人の心根に契うものだということのなのだろうか。

註

- (1) それでも彼の教化は士大夫層に及んでおり、完全に社会から孤立した状態でもないのである。さりとて士大夫層といつても、ごく限定的な階層の人間達である。
- (2) これには他に『元史』の釋老傳があるのみである。
- (3) 大正蔵卷十七・八三九・九〇二中
- (4) 大正蔵卷十七・八三九・九〇二中
- (5) 大正蔵卷十七・八三九・九〇五下
- (6) 大正蔵卷十七・八三九・九〇五下
- (7) 大正蔵卷十七・八三九・九〇五下
- (8) 大正蔵卷四九・二〇三四・一〇六下
- (9) 大正蔵卷十五・六一三・二五五上
- (10) 大正蔵卷十五・六四三・六五五中
- (11) 大正蔵卷十五・六四三・六六〇下
- (12) 大正蔵卷十五・六四三・六六一中
- (13) 大正蔵卷四五・一九〇九・九二三下
- (14) 大正蔵卷四五・一九〇九・九二五上
- (15) 大正蔵卷四五・一九〇九・九二三上
- (16) 大正蔵卷四五・一九〇九・九二五下
- (17) 大正蔵卷十三・四一二・七七八下
- (18) 例えば『太平經』善人自貴年在壽曹訣第一百八十二では「生俗多過負了、無有解已愁毒而行不知所止。每見人有過復還責已不知安。錯思見善文及其善戒祿命僥倖逢天大神戒書文、叩頭自搏而啼鳴。有身不能自正而反多怨禁書致重而自觸之致致命不壽、晨夜自悔冀。」(『道藏』卷二四・五四頁中段……文物出版社・上海書店・天津古籍出版社)と述べられている。他にも卷二四の五七三頁中段・五七九頁上段及び中段等にも「自搏」という用語が見られる。
- (19) 中華續道藏(新文豐出版公司版) 初輯一・二五一下段
- (20) 中華續道藏(新文豐出版公司版) 初輯一・二五七頁上段
- (21) 中華續道藏(新文豐出版公司版) 初輯一・二六〇頁下段
- (22) 同箇所に、もう一つ「叩頭」の語が見られるが、そこでは

「根勒下車上鬼赤衣兵發車上烏被。上有一老公一老姥反縛囚繫大繩的頭。熟視之乃、折亡父母也。折驚愕愴然流涕。父母亦泣責罵祈。我生時、汝仕宦未達、不得汝祿養。我死後、汝何爲犯忤、神仙尊官使我被收束囚辱。如此汝亦何面目立於人間。折下塔叩頭向根乞放赦先人。根乃勒赤衣兵將囚出去。」と述べており、この場合、謝罪の行為として「叩頭」がなされている。

- (23) 『漢魏叢書』別史本の『神仙傳』には、超躋・左慈・劉根以外にも、李仲甫・劉安・樂巴などの章に「叩頭」の語が見られるが、その意味は嘆願・謝罪・請謁の範囲を出ない。道藏（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社版）卷二十・五六二中段

- (25) 實際、塗炭斎に対して仏教側からの批判がしばしばなされていた。

- (26) この「占察經」と智顗の懺法類との関係については拙論「占察善惡業報經」と智顗の懺法―『智山學報』第四十九輯平成十二年三月予定）を参照いただきたい。

- (27) 道藏（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社版）卷二五・二七頁下

- (28) 道藏（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社版）卷三・四四九頁～四五三頁

- (29) 「抱朴子」でも「行惡事大者、司命奪紀、小過奪算。隨所輕重故、所奪有多少也。」と言ひ、また「大者奪紀。紀者三百日也。小者奪算。算者三日也。」と述べておれば、過

惡に大と小を認め、その過惡により引き起こされる結果からすると、大は小の百倍の弊害を被ることになる。このことを功過格のように數量化して言うならば、小が一過とすると、大は百過ということになる。また善行に關して「爲道者、以救人危使免禍、護人疾病令不枉死、爲上功也。」と述べておれば、ある程度、善行についても區別が有るものと予想される。

- (30) 道藏（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社版）卷三・四五六頁～四六三頁

- (31) 道藏（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社版）卷二十・五八五上段

- (32) 道藏（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社版）卷二五・二七下段

- (33) 卍統藏・卷三五・五一右上

- (34) 大正藏・卷十七・八三九・九〇二中

- (35) 卍統藏・卷三五・七十左上

- (36) 卍統藏・卷三五・九九右下