



Title	道教思想を中心とした人間の寿命論
Author(s)	宮澤, 正順
Citation	中国研究集刊. 2010, 50, p. 33-67
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60770
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

道教思想を中心とした人間の寿命論

宮澤正順

一、寿命の区切り方

江戸時代の儒者であり、福岡藩の医者で儒者でもあった貝原益軒（一六三〇—一七一四）は、有名な著作『養生訓』の巻第一において、

人の身は百年を以て期とす。上寿は百歳、中寿は八十、下寿は六十なり。六十以上は長生なり。世上の人を見るに、下寿をたもつ人すくなく、五十以下短命なる人多し。人生七十古来まれなり、といへるは、虚語にあらず。長命なる人すくなし。五十なれば不夭と云て、わか死にあらず。人の命なんぞ如此みじかきや。是、皆、養生の術なければなり。（注一）

と述べている。右の文中、期の文字を「ゴ」と読んでいるが、期の字の発音は、キが漢音でゴが呉音であるとするのが一般である。しかし字書の中には、キを漢音としギを呉音として、ゴを慣用音としているものもある（注二）。意味の上からは、国語辞書では期は定められた時とか約束とかの意味があるとし、期は時間や期限の外に死期とか命が終わる最期の意味などを提示している（注三）。従って、人の寿命の最期として区切る百歳の場合も、期と訓読されてきたのである。訓読みとは異なつて、漢字の熟語として百歳を指す語の場合は、期頤と読んでいる。この熟語の出典は、儒教の中心經典とされる五經の一つである『礼記』曲礼上第一に見出される。そこでは、

百年を期と曰う。頤う。

となつてゐる。唐代の權威ある注釈書の一つ『礼記正義』
卷一では、

期は猶要のごとし。頤は養なり。

と説明されている。期は、一月一年百年という一期間を指すことばであり、人間は百歳にもなると飲食衣服すべて介助を必要とする年令であることを示している。『礼記』本文をみると、期も頤もそこでは一字一字独立した意味で使用されていたのである。しかしながらやがて、それぞれの文字を結合して期頤と連続して読んで、百歳とか老人とかの意味を示す熟語として用いられるようになった。その理由は、『礼記』曲礼上第一の期頤の文の少し前にある弱と冠との一字一字独立していた文字を連続させて、弱冠という熟語として男子二十歳を指すことになったのと関係しているとされている(注4)。ここで、『礼記』曲礼第一のその文を示すと、

人は生まれて十年を幼と曰う。学ぶ。二十を弱と曰う。冠す。三十を壯と曰う。室有り。四十を強と曰う。而して仕う。五十を艾と曰う。官政に服す。六十を耆と曰う。指使す。七十を老と曰う。而して伝

う。八九十を耄と曰う。七年を悼と曰う。悼と耄とは罪有りと雖も、刑を加えず。百年を期と曰う。頤う。

となつてゐる。三十四十は血氣盛んの時で、壯と呼ばれて妻を持ち、強といわれて仕官する。五十歳の艾はもぐさのことで、頭髮に白さが混じる姿を示している。官職と政務を行なう。六十の耆は、老人の意味もあるが、強いつか長者の意味もあるから、指使は人を指揮する意味になる。七十歳の伝とは、後輩に伝え譲る意味である。八十九十の耄は、後にも再述するが、耄碌の熟語でなじみ深い文字である。悼は、憐れみの意味で、幼子を指す。この悼と耄に該当するものには、罪を犯した場合でも刑を与えないとしているのには、人間らしい配慮が感じられる。悼が七歳までの幼児とする年令の区分については、口賦とか口錢と呼ばれる漢代の人頭税が七歳から課せられていることが参考になる(注5)。また『礼記』内則第十二は、家庭内の礼儀法則を示すところであるが、その文の中に、

七年、男女席を同じくせず、食を共にせず。

とある。『礼記』曲礼第一には、君公の車の馬の歯を数えることを禁じることが書かれている。すなわち歯は、年令を示しているのである。従つて『周礼注疏』卷三十五秋官小寇では、

男は八月、女は七月にして齒生ず。

といい、齒は年令を示すところから、尚齒(齒を尚ぶ)といつて老人を尊ぶ語となる。

七歳の区切りに關しては、中国医学の方面から考へた場合、七歳は女子の成長に合わせて活用されている。中国の代表的古典的医書『黄帝内經素問』上古天真論篇第一によれば、

女子は七歳にして腎氣盛んに、齒は更まり、髪は長ず。

として、以下二七の十四歳から七七の四十九歳まで、七年を中心に女性の身体の盛衰を記述している。因みにここでは、八歳を規準として、八八の六十四歳までの男性の肉体の盛衰を示している。

老の字は、『礼記』曲礼上では七十を指しているが、諸説ある。梁の皇侃(四八八―五四五)の貴重な『論語義

疏』卷八の季氏第十六の「其の老いたるに及ぶや」の句の解釈では、

老を年五十以上を謂う。五十始めて衰う。

とする。春秋時代の斉の政治家で管鮑の交りで有名な管仲(前?―前六四五)の名を冠する『管子』海王第七十二(輕重五)の中で、諸君の語に關する唐代の尹知章の注釈では、諸君をば老男老女とし、

六十已上を老男と爲し、五十已上を老女と爲す。

という(注)。孔子を並ぐ聖人として有名な孟軻(前三七二?―前二八九)の言行を記した『孟子』では、

五十の者は帛を衣るべし。……七十の者は肉を食うべし。

とある。五十と七十は、対照的によく取り挙げられる。老艾という場合は、五十以上の人を指している。老の文字は、古代の甲骨に刻まれた文字では、



という形である。古代の金属に刻まれた金文では、



となつてゐる。いずれも髪^の毛^がぼうぼうで、体がこわばつて、腰^が曲つて杖^{をつ}いてゐる形とされてゐる(注7)。老人の姿を實によく示してゐる、といえよう。漢代の劉熙(後漢末の人)の文字の解説書『釈名』の「釈長幼」の項では、

七十歳を耄と曰い、頭髮は白く、耄耄然(ぼさぼさ)たり。

と記してゐる。この耄の字は慣用的に「モウ」と発音して、この字の下に碌(小石のように役に立たない存在)という文字を加えて、わが国では老いばれの状態になることを、耄碌と表現してゐる。

孔子は、『論語』為政第二によると、自らの七十年の人生を、

吾は十有五にして学に志す。三十にして立つ。四十にして惑わず。五十にして天命を知る。六十にして耳順う。七十にして心の欲するところに従がつて、矩を踰えず。

と述べてゐる。孔子の苦難の生活を通して発展した自らの精神的成長過程を吐露するこのことばから後世、十五歳を志学とし、三十歳を而立、四十歳を不惑、五十歳を知命、六十歳を耳順と言ひ換えるようになった。因みに仏教では、仏典の解説書の一つである『大般涅槃經集解』では、

一期を寿となす。期久しきを長となす。(注8)

と記してゐる。

二、上寿・中寿・下寿

人間の寿命を三区分し、上寿・中寿・下寿の三種とするのは、よく言われることばである。しかしその内容になると、当初からしてその内容は明確であつたとは言ひ難

い。中国の古代の詩を集めた『詩経』についての解説書の一つである『毛詩正義』巻二十の二の魯頌（魯の国の宗廟の詩）の閼宮ひろみやうという頌には、

三寿朋ひちうを作し、岡の如く陵おおかの如し。

とある。この詩の解釈には、「三卿を援助者として、岡や陵の如くどつしりと魯を安定せしめよ。」（注9）とするものや、「三寿の老成人と相伴って、岡の如く陵の如く堅固である。」とするのなどがある（注10）。宋の朱子（一一三〇—一二〇〇）は、

三寿は未だ詳つひらかならず。……或いは、願はくは（僖）公の寿と岡陵と等しくして三と為すなり。『詩集伝』

とし、後漢の鄭玄（一二七—二〇〇）は、

三寿は三卿なり。（注11）

とする。三卿は、周代諸侯の司徒・司馬・司空の三官とされる。結極、三寿は判っているようで、はっきりしていない面もあるようである。しかし、唐の太宗の貞観十

二年（六三八）に孔穎達くようたつ（五七四—六四八）撰述の『春秋左伝正義』巻十七の僖公三十二年（前六二八）の記録に、

爾なんじ何んぞ知らん、中寿ならば、爾の墓の木は拱かうならん。

という文がある。拱とは、一抱えの太さ、という意味であり、中寿については、

正義に曰わく、上寿百二十歳、中寿百、下寿八十。

とされている。同じ『春秋左伝正義』巻四十二の昭公三年（前五三九）の項に、

公聚こうしゅうは朽蠹くどして、三老は凍餒とうがうす。

という文がある。つまり齊公の倉庫は朽ちて虫がわくほど穀物が多く詰まっているのに、民間では郷の三老と呼ばれる長老たちが、凍え飢えている、という。そしてこの三老の文字の注釈については、まず晋代の杜預（二二二—二八四）の解釈として、

三老は、上寿・中寿・下寿、皆八十以上なれども、養い遇されざるなり。

という一文を載せている。国家の庫は満ちて、庶民は飢え凍えに苦しまされている、というのである。この文に続いて孔穎達は、

正義に曰わく、(後漢の)服虔は云う、三老は工老・商老・農老……と。故に杜(預)はもつて上中下寿となして、皆八十以上と言う。則ち上寿百年以上、中寿九十以上、下寿八十以上は、これもまた意を以つて之を言いて、この文を釈するのみ。余の文には通ぜざるなり。

と述べている。たとえ三寿といつても、以上見てきたように色々な解釈があることが理解できるであろう。いずれにしても、三寿は紀元前のその時代の語であつて、物事の初出を探索して記録してある『一是紀始』という書物の巻五には、

上寿は周より始まる。

としてゐる。これが、中国の戦国時代の道家の莊周(前三六五―前二九〇頃)の思想をまとめた『莊子』という書物の中でも、彼の時代より後れて出現したらしい『莊子』雑篇の中の盗跖篇の文章の中で、上寿百歳・中寿八十歳・下寿六十歳と主張される三寿説が定着する最初の形式が示されている。三寿説の経過については、後段でも折りにふれて述べていくつもりである。『呂氏春秋』巻十一「安死」は、人の寿は百歳を過ぎず、中寿は六十を過ぎずと二寿のみをいう。

三、百歳と五十歳

人間の寿命を百年で区切ることは、上述したような歴史があるが、その半分の人生五十年という言葉も人口に膾炙している。すなわちわが国の戦国武将の一人織田信長(一五三四―一五八二)が今川義元の大軍を迎え撃つ桶狭間の戦(一五六〇)に出陣する時の様子を記す『信長公記』には、

此の時、信長敦盛の舞を遊ばし候。人間五十年、下天の内をくらぶれば、夢幻の如くなり。

と書かれている。下天は、仏教の六欲天の中でも、最も下層で劣った世界であるにしてもそれでも一昼夜の長さ人間界の五十年である。果報が劣って少ない下天に比較しても、人間の命が一瞬のはかないものであることを述べているのが、右の『信長公記』の意味である。因みに『信長公記』は、『信長記』とか『安土記』などとも呼ばれて、全十六巻本である。後世の小瀬甫庵の編集した『信長記』は、半分の八巻本である。いずれにしても、有名な『平家物語』（流布本の巻第九）の中に、熊谷真実が一の谷の軍に破れて沖の助船に向かつていく平家の公達の一人で生年十七歳の平敦盛の首級をあげる物語がある。この物語によって作られた謡曲敦盛は、よく演じられる。

室町時代に出た曲舞（久世舞）の一つに幸若舞がある。室町時代の桃井直詮（一四〇三―一四八〇）幼名幸若丸は、平曲に声明の曲節を入れた新曲を編んで、後に舞の振りつけも行なったのが幸若舞の始まり、といわれている（注）。その中には、信長出陣に際して謡いかつ舞った、あの有名な一句、

人間五十年けてむの内をくらぶれば夢まほろしのこ

とくなり。一度生をうけめつせぬ者のあるへきか。

がある。ここでは、人生が五十年で区切られているが、上述のように百歳が人間の寿命の一つの区切りであるとする説が、一般的によく知られている。従って、人の一生は百年を区切りとするのがよいのか、五十年を一区切りとすべきなのか、或は、八十年なのか六十年なのか。これらの問題について、以下に中国の思想・宗教・医学・文学などの面から、少しく考察を加えてみたい。

まず思想家と呼ばれる人々の発言を通して探求してみることとする。中国の思想界は、儒家と道家に二大別される。上述の莊周は道家に属する人物である。周代末の春秋戦国時代（前七七〇―前二二二）の思想家とされる老子も道家に属している。この代表的な二人の名を取って、道家思想は老莊思想とも呼ばれている。この道家思想と対立する一方の思想が、孔子（前五五一―前四七九）を開祖とする儒家である。孔子の後を継ぐ人物の一人である孟子（前三七二頃―前二八九）と併せて、孔孟の教とも儒家は呼ばれる。彼等以後儒家思想家たちは、仁義礼智信の五常を、人が常に行い守るべき大切な徳目とする。五常はこの外に、父の義・母の慈・兄の友・弟の恭・子の孝などもされる。儒家と同様に老莊思想も、仏教

がインドから中国に伝来する以前と以後では大きな変化をする。例せば人間の寿命については、古代では宇宙の真理を体得した人間は、不老長生を得ることができると考えられていた。しかし仏教が伝来して、仏教の特質の一つである諸行無常の思想の影響を受けると、本来の不老長生の寿命論の外に、人生を無常ではかないものとする人間観も取り入れて、相反する寿命論が老荘思想という一つの流れの中に混在するようになる。

儒家も仏教の影響を受けることは受けるが、道家や仏教とは異なる人間の寿命論を保持している。孔子（前五五—前四七九）の主張や行動を記した『論語』に、次のような表現が見出される。それは、

死生命あり。富貴天に在り（顔淵第十二）

という孔子の発言である。儒家では人間に生まれた時から、その人の寿命や貧富や名声は運命として定まったものがあるので、人間個人の力ではどうにもならないものとして受け止めるべきである、と主張する。その一方で、「仁者は寿」（雍也第六）とか「大徳…寿を得」（『中庸』第十七章）といったつも、

（孔）子曰わく、朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり。（里仁第四）

と説く。そこでは、自個の生き方に納得ができる悟りを手に入れることができれば、自分の生命の存続に固執することはない、という淡々とした心境を示している。このような発言をみると、儒家は本来、天の最高支配者である天帝に素直に従って生きる宗教的思想を保持しているようである。まさに孔子の弟子の一人子夏が、「死生命あり。富貴天に在り。」（顔淵第十二）という通りである。従って、人間として自己の寿命に執着しないで、天の命に従って淡々と生きていく心構えが大切なのである、と原則的には儒家は主張する。しかしそこは人間の心の問題であって、淡々と割り切ってばかりはいられないで、動揺をきたす時もある。孔子の時代には不治とされていた病氣（ハンセン病）に罹った弟子の冉伯牛（姓は冉、名は耕、字は伯牛）の手を窓ごしに握った孔子は、

之れ亡し。命なるかな。斯の人に於て斯の疾有るや。（雍也第六）

と、思わず心情を吐露した。すなわち、こんなことがあ

るはずはあるまい、このような德行にすぐれた弟子冉伯牛（先進第十一）では德行の四大弟子の一人とされた人物）に、このような病があるなんて、と嘆いている。

儒家を代表する孔子の天命のままに生きていく天命説の天を、氣という宇宙の生命エネルギーに置き換えて自己の主張とした思想家が、後漢の有名な王充（二七—一〇〇頃）である。彼は、宇宙をはじめ人間などの万物の生命エネルギーである根本の氣である元氣（祖氣）と呼ばれる氣を、人間が一人一人誕生の時に多大に受けた人と稀薄に与えられた人との違いが、寿命の長短の差となつて現われてくるのである、と説明している。すなわち、

氣を稟（あづか）ること、渥（あつ）と薄（うす）とを謂（い）うなり。『論衡』第一卷、氣寿第四）

と王充は説いている。この王充も、

百歳の寿は、蓋（かき）に人の年の正数なり。（氣寿第四）

道を学びて仙と為らば、百を逾（こ）えて死せず。（第七卷、道虚）

と説いて、百歳を人間の上寿に据えて寿命の天寿を定め

ている。因みに王充は、『論語』の子夏の「死生命有り、富貴天に在り。」（顔淵第十二）について、天寿の命と富貴の命に關し、独自の義論を展開している（註13）。王充の思想を引き継いだ人物が、王充の二百年程後の晋代の神仙思想家葛洪（二八三—三四三頃）である。葛洪は、人間の願望である不老長寿は、完全に効力を發揮する本物の薬物（金丹薬）を手に入れさえすれば、実現できると、強力に主張する。その一方で王充と同じように葛洪は、どんな方策を講じようとも天逝してしまうのは、個人個人が受胎の時に運命を支配する本命星との巡り合いで決定されているからである、とする。葛洪は『抱朴子』内篇で、その当人の命が生星に属する場合は長寿のための修行に入つて行けるが、死星に属している場合は、不老長生を求める心すら生じない人間となつてしまう、という（卷七、塞難）。結果は言うまでもなく、一方は長寿の人となり、一方は夭逝の人となるのである。

道家思想について論ずる場合、葛洪も広い意味での道家の流れに属している。今広い意味でと限定するのは、彼の時代に至るまでに道家思想自体多岐に亘つて変化してきているからである。道家の歴史を概観する手がかりとして莊子（前三六五—前二九〇頃）を考えてみたい。

貝原益軒（一六三〇—一七一四）が、上述のように、上

寿・中寿・下寿の三寿説を提示していたその百歳・八十歳・六十歳の三寿説こそ莊子の思想を収載している『莊子』に、はじめて見出される説なのである。ところがこの『莊子』という書物は、成立上複雑な経歴を持つている文献なのである。前漢時代の極めて初めの大歴史家司馬遷（前一四五―？）の撰述した『史記』という歴史書では、『莊子』という書物は十余万言もの文字で書かれている、と記述されている。やがて時代は下って後漢の時代に入って、班固（三二―九二）という勝れた歴史家が出現する。彼もまた『漢書』という前漢時代のことを記した歴史書において、『莊子』という書物について触れている。彼は、その歴史書の中に中国初の文献目録を残し、そこで彼は、当時存在していた『莊子』という書物は、五十篇で構成されている、といっている。しかしながらその書物の全体の文字数については、記述していない。その後更に時代が下って、晋代の郭象（二五三―三二二）という人物は、当時伝えられていた『莊子』というテキストを整理して、内篇七・外篇十五・雜篇十一の合計三十三篇の書とした。これが今日伝えられている『莊子』のテキストである。全体の文字数でいうと、約六万六千字程とされているから、前漢の司馬遷の『史記』のいう十余万の文字数と比較すると、その変化の様子を

かいまみることができるのであろう。『漢書』の五十篇という篇数と比較しても、二十篇ほど少なくなっている。篇の数の基礎がはつきりしないので表面的な比較ではあるが、減少していることは否定できないであろう。このように『莊子』という書物の経た歴史は複雑である。今日の研究では、晋の郭象が内篇七篇とした部分こそ莊子本人の本質的な思想が伝えられている古い時代のものであるとされる。この内篇以外の外篇や雜篇は後人の手が加わった莊周の思想の解釈書であろう、と推測されている。今ここで、莊周の本来の思想を伝えているといわれている内篇の冒頭の逍遙遊篇第一を開いてみよう。するとそこには、

遊かなる姑射山には、神人有りてここに住めり。肌膚は氷や雪の若くにて、淖約なること処子の若し。五穀を食わず、風を吹い露を飲み、雲の氣に乗り、飛ぶ龍を御して、四海の外に遊ぶ。

と、仙女とも見間違えるような、そしてスーパーマンのような神人が描写されている。寿命のことに關していえば、不老長生の仙人と呼ばれるような人物が、そこに描写されている。しかるに同じ『莊子』の書でありながら、

後世の成立と見做される雑篇の中にある盗跖篇になると、貝原益軒が自らの『養生訓』という書物に引用しているところの上寿百歳・中寿八十・下寿六十の三寿説をば説く文章が出現するのである。盗跖篇というチャプターの名前であるが、盗跖というのは、中国の伝説時代の帝王である黄帝（イエロウエンペラー）頃の人も、または、春秋時代（前七七〇―前二二一）頃の人もいわれる中国を代表する大盗賊の名前である。この『莊子』雑篇中の盗跖篇は、仁だの義だの礼だのを説く儒家の代表者孔子を手玉にとつて、その聖人ぶつた態度や理想政治を大泥棒の盗跖の口を借りて痛烈に批判する文章なのである。そこには、

人、上寿は百歳、中寿は八十、下寿は六十。病瘦・死喪・憂患を除けば、その中、口を開いて笑うときは、一月の中、四五日に過ぎざるのみ。

とある。この表現は、莊子の古い思想を伝えているといわれている上述の内篇の例の逍遙遊篇の遊かなる姑射山の神人の天地と同様の無限に近い寿命を保てる姿とは、全く異なる人間の寿命観を示している。盗跖篇は、人間の寿命がはかなく、しかも苦しみに満ちているものであ

るかを巧みに表現している。人間は一生で、口を開いて笑う時間を合計してみると、なんと一月の中で四五日分しかない、ということ、まことに痛烈な表現である。盗跖に言わせると、人間の寿命などは駿馬が戸の隙間を通り過ぎるくらい短い瞬間である、と。こんなはかない寿命しかない人間に向かって、やれ礼だとか、やれ教だとか説教している孔子よ、お前は宇宙と共に呼吸して永遠の生命の中に生きる神人のような生き方も知らないでいる小賢しい小人物だ。そんな孔子よ、とつと消え失せる、というのである。

貝原益軒は、この上寿百歳・中寿八十・下寿六十の三寿説を、『莊子』盗跖篇から得ていることは間違いないことである。更に益軒はこの三寿のあとに、現実社会を見ると長寿の人は少ないことから、

五十なれば不夭といいて、わか死にあらず。

という表現を加えている。このことは、江戸時代のわが日本人の平均寿命の低さから考えれば、充分理解できる発言といえよう。五十でも不夭である、という発言に関連して、中国の国土に生まれ育つたといわれる中国人の宗教である道教の徒が初期の段階から大切にしている経

典に『太平経』がある。この経典や道教の成立については、後段で更に詳述するが、その『太平経』では、

上寿は一百二十、中寿は八十、下寿は六十なり。(『太平経鈔乙部』、卷二) (注14)

という独自の三寿説を提起した後で、下寿六十にもならないで死んでいくものは、天逝てんせつとしている。

『莊子』の盜跖篇の次には、列御寇れつぎょこうというチャプターが続いている。この列御寇という人物は戦国時代(前四〇三―前二二一)の人で列子とも呼ばれて道家に属している。彼の思想は、『列子』八巻とも八篇とも呼ばれる書物として今日伝えられている。その『列子』の一篇である楊朱篇にも人間の寿命について、

楊朱曰わく、百年は寿の大齊たいせい(最長限度)にして、百年を得るものは、千に一つも無し。(楊朱第七)

と述べている。この『列子』楊朱篇の中にも、『莊子』の盜跖篇で述べている人生ははかなく苦しみは長いという主張が示されている。すなわち『列子』では、もし百年生きる人が千人の中にただ一人いたとすると、その人物

の人生も、生まれたての時期と晩年の時期、つまり乳幼児期と老衰期で人生の半分が占められている。更に夜は睡眠で意識がストップしている時間であり、昼間は目覚めてはいても意味もなく無為に過ごしている時間が、折角残された貴重な時間の半分を占めている。その上に、痛みや疾病や悲哀や労苦、或いは亡佚ほんやくしたり憂え懼れたりする時間を合計すると、それでまた残された僅少の時間の半分が浪費されると、結局のところ残された十数年の時間を推測すると、煩いのない時間は一季間三箇月にも満たない程に短い期間である、というのが列子の主張である。このような人生の把握の仕方、中国人の宗教を代表する道教でも見出される。そこには、百歳の寿命の三万六千日の中で、人生を古稀の七十歳で区切った場合でも、悪いことばかりするような考えを起こし、苦海に漂流して目的の港も見定められないような昏乱をきたしている人間が示されている。すなわち、

如しも人生大きく限りても三万六千日、世間にては能く幾んど七十の春。皆是れ諸悪の知識を起こして、苦海迷津の内に昏乱す。(『本命延生真経註解』) (注15)

というのが、人生七十年の人間の生き様であるとするの

である。しかし上述の葛洪などは、「百年を得るも、喜笑平和は則ち五六十年に過ぎず」『抱朴子』巻十四、勤求）という。

次に、中国の医学思想から人間の寿命について考えてみることにする。中国の古典的な医書の代表である『黄帝内经素問』の冒頭には、次のような主張がなされている。そこでは、各部族を統一して中国に初めて文化的な一大平和国家を礎いたとされる偉大な帝王として尊敬されている伝説上の人物黄帝が、次のように述べた、と記されている。それは自らの政治上のブレインである臣下への質問という形式をとって、

余聞く、上古の人は春秋皆百歳を度えて動作は衰えず、と。今時の人は、年半百にして動作皆衰うるといふは、時世の異りか、人將たこれを失うか。（上古天真論第一）

と、自分の医学上のブレインで、天子様の師ということから天師岐伯と称される人物に自らの疑問を投げかけている。この文章からみても、上古の時代でも、人間の寿命を一応百歳か或はそれ以上と考えていたらしいことが判る。そしてそれがやがて五十歳ぐらいになってきたこ

とも理解できる。更にもう一つの中国の古典的医書である『黄帝内经素問』にも、

黄帝曰わく、人の寿は百歳にして死するは、何をもつて致すや。（天年篇第五十四）

という黄帝の質問に対して、ブレインの天師岐伯が、

百歳にして五臓皆虚にして、神氣皆去りて、形骸独り居りて終われるなり。（同前）

と教示している。「五臓皆虚」というのは、人身中の五臓の経脈が空虚になることをいっている。しかし時として例外もあるのが人間であり、その『靈枢』の中には、

然れどもその独り天寿を尽くして、邪僻の病なく、百年衰えず、風雨・卒寒・大暑に犯さるといへども、なお害する能わざるものあるなり。（本蔵篇第四十七）

と説かれている。この古典的医学書の『素問』や『靈枢』が成立した時期は、正確なことが判っていない（注16）。この書物の名前がはじめて記録に残されたのが、後漢の班

固（三二—九二）が撰述した『漢書』芸文志であるとす
るならば、人生五十歳という考え方は、人生百歳説と対
になって、この頃には承認されていた考え方であったと
想像される。

次に文学の世界に目を転じてみよう。孔子（前五五—
—前四七九）の頃、諸国の民間の歌謡を集めた『詩』と
呼ばれる書物があつた。その書の唐風（唐地方の歌謡）葛生
（葛が生え延びる）の詩に、

夏の日、冬の夜

百歳の後にこそ、共に君の塚に入ろう

とあるのは、びったり百歳生きられるかどうかは別とし
ても、百歳を人の命の区切りとしていたらしいことが判
る。更に後漢の時代でも、その終りに近い建安（一九六
—二二〇）年間に成立していた一句五言で新しく民間か
ら出現した詩が、古詩十九首として今に伝えられている。
その作品の第十番に、

生年百に満たざるに

常に千歳の憂いを懐く

昼は短かく夜の長きを苦しむ

何ぞ爛を乗りて遊ばざる

樂しみを為すはまさに時に及ぶべし

何んぞよく来茲を待たん

と詠われている。詩の意味は、人間は百歳生きるといわ
れているけれど、口でいうだけのことであつて、なかな
か百歳までは生きられるものではない。そんな短い人生
の中で、悩んだり苦しんだりする悩みの種は千年経つて
も解決しないほど山積している。来年を期待しても無駄
なことであるから、遊ぶチャンスがあれば楽しんでおく
べきである、というのである。この詩の「百」と「千」
「昼」と「夜」などは、巧みな対句となつている。この
古詩と呼ばれる詩の一首を踏まえて、晋の時代の隱逸詩
人と呼ばれる陶淵明（三六五—四二七）は、

宇宙は一に何んぞ悠しき

人生は百に至ること少なし

歳と月とあい促して逼まり

鬢の生えきはは早くもすでに白し（飲酒其十五）

と心情を示している。この二つの詩にヒントを得たので
あるうか、唐の時代の八世紀から九世紀の幻の禪僧寒山

は、その詩集の中で、

楽しみあらば且くは楽しむべし

時なるかな失うべからず

百年と言うといえども

あに三万日に満たんや

……

人生百に満たざるに

常に千歳の憂いを懐く（『寒山』）

と述べている。先に医学では黄帝が百歳以上に及んでも元気でいた古代の人に対して、後世の人々が五十歳ほどで老化現象を示すことを悲しんでいた。寒山と同じ大唐の詩人杜甫（七一―七七二）においては、

人世七十古来稀なり。

花を穿う蛺蝶は深々と見え

水に点ずる蜻蛉は款款かに飛ぶ（曲江、二二）

という。人生は百年とはいっても、七十歳まで生きる人すら少ないこの世の現実において、蝶や蜻蛉のように楽しく過ごそう、と主張する。人口に膾炙している古稀の

語が、この詩が基になっていることは有名である。この詩語は、道教という宗教の世界でも利用されている。そこでは、

百歳の人生、七旬は稀少なり

又

人生七十、古今稀少なり（『仙樂集』）

百歳の光陰七十稀なり（『谷神篇』）（注17）

などと利用されている。もちろん百歳を生き抜くことを前提として、女性を十年ごとに百歳までを、

老拾は花枝両つながらすなわち兼ね

式拾は笄の年にして花の薬の春（注18）

などと、女性の青春から百歳までの変化の様子を詠ずる唐代の民間歌賦などもある。似たような人間百歳の変容を詠ずる詩としては、西晋時代の詩人陸機（二六一―二〇二）の「百年歌」十首が有名である。この「百年歌」は陸機の真作かどうか疑問視されてもおり、その名称も「百二十歳歌」ではないかともいわれている。

以上によって、中国では人間は百歳から百二十歳は生

きることが出来る存在である、と認識されていたことが明らかになったであろう。当然のことながら、このような考え方は恐らく中国の文化の影響が強いわが国にも及んでいたことであろうと思われる。ご教示を乞うものである。いずれにしても現実においては、人間は長寿を望んでも結局七十歳か五十歳しか生きることができない存在であることを是認せざるを得なかった。思想家も医家も文学者も、そのギャップに醜弄され続けてきたのが実際の状態であった。

次には宗教家の生命論寿命観について考えてみることにする。結論から先に述べるならば、宗教家は、人の寿命或は人の生命について、上述の諸家よりも一層厳しい見方をしていたことを知るのである。ここに宗教者というのは、主として中国の仏教者と道教者を指しているのであるが、彼等は、人間の寿命を七十歳や五十歳どころか、今の今の瞬間にも消え去るはかない存在と規定している。中国人の宗教である道教では、

人生は百年の期ありといえども
寿と夭と窮ると通るとは予知なし
昨日街頭に馬を走むるも
今朝は棺内にすでに眠れる屍たり

妻も財を遺し下きて君の有にあらざ
罪業のみ將ち行きて自ら欺ること難し
真篇(注19) 〔修真十書悟

と説明している。「遺し下く」遺下という表現は、「抛下」としてあるテキストもある。抛下は、仏教でよく使用する放下と同じである。この書は更に続けて、人間の生命のはかなさを、

出ずる息は入る息を保たず。

つまり、今吐いた息が再び吸い込まれる保証はどこにもない、と説いているのである。わが僧惠快(十一世紀末)も『妙行心要集』で、

八十の寿を得てその日数を計るに…二万八千百七十
余日計なり。…一息の出入は是を寿命と名づく。出
入待つことなし。(注20)

という。

四、三万六千の数

人間の寿命は長期すなわち死期を百年とする場合、一年の日数を凡そ三百六十日とすると、百年で三万六千日となる。前項で示した寒山の詩に、「百年といえども、あに三万日に満んや」とあったのも、概数ではあるがこのような計算の上に立脚した発言である。同じ唐代の大詩人李白（七〇一—七六二）の詩には、

百年三万六千日

一日すべからく三百杯を仰ぐべし（襄陽歌）

と、酒好きの詩人らしい表現がある。また同時代の別の大詩人白居易（七七二—八四六）字で呼べば白樂天と称されて、わが国でも親しまれている詩人の詩にも、

人生百歳

通計するに三万日

何ぞいわんや百歳の人

人間に一人もなし（対酒）

とみえる。寒山が先か白樂天の表現が先かどうか判然としないが、どちらかが一方を模倣しているようにみえる。

わが国でも、

一年三百六十日は、みな無常にしたがうべきなり。

（『一言芳談』）

といわれている。

この三万六千日という数字に関しては、上來しばしば引用している道教の経典や資料でも、非常にしばしば引用される重要な数字である。道教においては、三万六千が百年の概数であるだけ述べて済まされない重要な思想的背景をもった数字となっている。道教教典の一つを繙くと、

凡そ人の生まるとき、太微（という星）が氣を降して、人を生じ、まさに始めて形を分け胎を脱す。生まれてより後、三万六千神備わりて、寿は三万六千日に至る。神は太微（星）の中に帰れば、人は鬼といわれるなり。鬼は帰なり。一生に罪咎あれば氣を損じ、神を抛すて、自ら死壞を取る。故に天年を満たさず夭亡する。襪裸の者は、神全たからざるなり。神全たからざれば形も固からず。況て小罪は一箒を折ひきて、北斗は追つて三日の神を取る。大

悪には寿一年を減ずれば、すなわち三百六十神は氣を拘とえて去る。小善なれば、一筭を増して三日の生を延ばし、神を添える。大功なれば、寿を益ますこと一年にして、三百六十日、寿を延ばし福を下す。増減する所以ゆゑである。この七神は、北斗の陰神なり。

〔『靈宝無量度人上經大法』卷二十四〕（注21）

と記されている。星が人間の寿命の長短を握っているのである。この經典は、さらにこの後の卷六十六あたりでは、東斗・西斗・北斗・南斗・中斗などの星の役割りを記している（注22）。この星を大きく分けると、斗星のうち、北斗は死星で陰神であり、南斗は生星で陽神とされる。このように、星に支配されている人間の寿命であるからこそ、罪を犯せば寿は減ぜられる。逆に善を行えば寿命を延ばしてもらえるのである。古くから人間の寿命が星に支配されている点で、晋代の葛洪（二八三—三四三頃）の『抱朴子』卷七の塞難篇に記されていることについてはすでに述べた。同様のことは、唐代以前の古い經典とされている『赤松子中誠經』の中にも示されている。そこには、

人は朝夕悪を為せば、人神の司命は星辰に奏上して、

その筭さんと寿を奪えば、天氣てんき之れを去り、地氣ちき之れに著ちやくく。……人は生まれて地に墮おち、天は其の寿を賜たまう。

四万三千八百日、都すべて一百二十歳となる。（注23）

と記されている。この經典は、この短い文ではあるが、非常に貴重なことを伝えている。我々の寿命や運命が星辰に握られていることや、その星によって筭さん（三日）とか寿（一年）とか、生きるべき日数が増減される。筭と寿の日数には、經典によつて筭は一日とするなど、別の數値を示すものがあることは注意を要する。天の氣は陽の氣で、地の氣は陰の氣である。本来の人間の寿命は、一年三百六十五日で百二十年間生きると、正に四万三千八百日となることも、この經典は教えている。

道教では、星のほかに人間の善悪を把握する靈的存在を、人間自身の身体の中にある三戸と呼ぶ。この三戸は身中に住み着いている一種の寄生虫の様なものであり、人が大罪を犯せば人の寿命から紀（三百日）を奪い去り、小罪ならば算（筭）（三日）を奪い取るという信仰である（『抱朴子』卷六、微旨）。この外には、

大悪は寿を除き、大善は寿を益し、小悪は筭を除き、

小善は筭を増す。一筭は三日、一寿は一年、紀筭は

一十二日、紀寿は一十二年なり。(『靈宝無量度人上經大法』卷六十六、第二) (注24)

と説く經典もある。いずれにしても、善因善果惡因惡果は世の常である。後世中国では、金の世宗大定十一年(一一七一)(南宋の孝宗の代)には、功過格こうかかくといつて、功は善行で過は悪行を意味し、格は善悪いずれも自ら行なつた行為をプラス・マイナスの点数表化したもので、それを記帳して自己の行為を管理することが薦められるようになった。それは時代が下つて、明代や清代に一般化し普及していった。その影響で、わが国でも江戸時代には、『和字功過格』などが出版されている。

三万六千の数字の考察にもどるが、この数の由来には次のような各種の数字が示されている。周知のことであるが、中国では人間の肉体は宇宙と一体であり、天空が円く見えるように人間の頭は円まるくなつてゐるし、大地が平面であるように人間の足もフラットまろになつてゐる、と考えられている。つまり天人は合一・相関であるとする天人一体観である。中国古典的医書の一つ『黄帝内経靈樞經』邪客篇には、黄帝のブレインである伯高が、黄帝の質問に対して、

天は円く地は方、人の頭は円く足は方なるは、これ(天)に応じてゐる。天に日月ありて人に兩目あり。地に九州ありて人に九竅くわなあり。(邪客篇、第七十一)

などと答えている。これが天人合一・相関の思想であつて、大きな宇宙に対して人体の小宇宙しょうくわいそを想定しているのである。従つてブレイン伯高は更に続けて、

歳に三百六十五日あり、人に三万六千節あり。(同前)

と、人間の関節三百六十節を決定づけている。医学の文献は、多くの場合、一年を厳密に三百六十五日と規定する。古典的医書である『内経』や『靈樞』では、一年の日数を三百六十五とする。ただし上に引いた『靈樞』邪客篇第七十一で関節を三百六十節としているのは特異である、といえるであろう。事実、この『靈樞』の邪客篇第七十一の三百六十節の一句は、同様の文章を載せているところの別の古典的医書である『黄帝内経太素』の卷第五の人合篇では、三百六十五節となつていて、『靈樞』邪客篇第七十一の三百六十節の文は「五」が脱落したものである、とまで推測されているのである。しかし一方でまた、時代は下るが、重要な医学上の文献である『類

『經』卷三の人神応天地篇では、三百六十節として「五」の字は入っていないことを勘案すると、医学の方でも、この「五」の数字の有無については、それ程に厳密ではなくて、道教と同じように三百六十節と概略的に考える考え方もあった、と見た方がよいであろう。儒家の方でも、漢の儒家思想を代表する一大人物である董仲舒（前一七九—前一〇四頃）の撰述した『春秋繁露』卷第十三人副天教第五十六でも、「人に三百六十節あり」としている。

道教の方は当初から、人間の寿命を百歳で区切った場合の日数を三万六千日とするように、一年も当然に三百六十日とする。従って天地と一体の人身の關節も三百六十節ということになる。別の道教資料である『丹論訣旨心鑑』や『通玄真經』では、

上界一日一夜は、人間五年と為す。且つ一年十二月三百六十日、一月三十日、又一日十二時、一月三百六十時、合して一年四千三百二十時。（『丹論訣旨心鑑』）

天に四時五行九解三百六十日あり（九解とは天の九宮の門なり）。人に四支五藏九竅三百六十骨節あり

（皆、象を上かみに法のつとるなり）。（『通玄真經』（注25））

という。或はまた、『道枢』という道教の文献では、

それ骨節は三百六十、毛竅は八万有四千。（『道枢』、卷二十三、金玄八素）。

ともする（注26）。人間の呼吸もまた、

一日に三万四千あり。（『道枢』、卷二十三、修鍊金丹）（注27）

とする。このような考え方を基本として、百歳の寿命を支えてくれるのは、人体の中に三万六千の神々が存在するからである、と思念する。天人合一や相関の思想が根底にあるから、三万六千の神々の半分の人神が確立すると、天があと半分を下して（『無上秘要』）

天神一万八千神、人神一万八千神、共に三万六千。

（『玉清無極総真文昌大洞仙経註』（注28））

になると考えられている。三万六千の数と一年の数との

關係を疑問視する説もあるが(注29)、両者の關係を否定することは困難である。これらの神々を真劍に想像し祈念することは、道教の修行法の一つであって、特に存想とか存思とか呼ばれる修行法なのである。三万六千の神々の数は、人間の寿命の区切りを、百二十歳に延長して考えた場合でも、特にその分だけ数を増加させるわけではなくて、三万六千神で一定したものである。すなわちそのことを道教經典の中では、

大限三万六千の日、寿は一百二十年命を主^{つかさど}づる。(『靈寶無量度人上經大法』(注30))

と述べている。この三万六千神には、名前や寸法や着衣の色まで規定されている。それらの規定を間違はなく想像祈念するすなわち存思存想するわけである。例せば、一つの道教經典では、

身神を召し祭る(召祭身神)
……齋神は王靈、胃神は阻阻、脾神は裨裨、……(『上清靈寶大法』卷五)(注31)

などと示されている。しかしながら身中の諸神の名称な

どは、修行者の所属するグループで、師匠から弟子へと口から口へ伝えられるいわゆる口伝^{くでん}であって、秘かに伝えられていた様子は、晋代の葛洪の『抱朴子』卷十八の地真篇の文などから想像がつく。従って、身体の各部分の神についても、その名称などが、各經典相互で無關係のように見受けられる。そもそもその名称を説く師匠とされる一番大本の人物が靈媒であるとすれば、その口述に関連性を求めること自体無理なことになるのは当然の成り行きといえよう(注32)。今一例として、人体の中心的存在の一として道教において重視する脾臓について、その相違を示してみよう。

脾中の神名、黄裳子。(『抱朴子』卷十五、雜応)
脾神の名は裨裨。(『上玄高真延寿赤書』(注33))
脾神は黄裳と曰う。(『太上説玄天大聖真武本伝神咒妙經』(注34))
脾神は常在。(『天皇至道太清玉冊』(注35))
脾神は紫庭延年君(『無上黄籙大齋立成儀』(注36))
脾神の名は宝元全、字は導齋^{形長七寸二分、黄色。}(『上清紫微帝君南極元君王玉經宝訣』(注37))

などである。最後の『宝訣』の「名は」という文字がな

ただで、あとは同文の『玉清無極総真文昌大洞仙経』^(注38)などは、同文故に同系統の系統に属するものといえよう。脾臓は五臓の中の一臓器であるが五行の中心として、ここに属する神も『黄庭経』などで注目されるのである。脾臓神も含めて総じて三万六千もの神々であるから、時には、

身中諸内境、三万六千人。(『太上無極総真文昌大洞仙経』)^(注39)

ともいわれるが、あまりに多いので、万神とも百神とも称されることがある。

身中の万神も最終的には、その神は集約的に、「一」とか「真一」とされる時もある。いずれにしても、身中神と肉体の関係は、

それ神在れば、則ち人となる。神去れば則ち、尸^{かばね}となる。あに痛^{いた}ましからざらん。(『墉城集仙録』)^(注40)

といわれる通りである。天人合一・相関の思想は、『老子』十三章『莊子』在宥篇『淮南子』道応篇などの貴身愛身治身の思想を経る中で、人間の肉体を国家機構と同一に

把握する思考も生み出していることは、忘れてはならない。すなわちそれは、

一人の身は、一国の象^{かたち}にして、胸腹の位は、なお宮室のごとく、四肢の列は、なお郊境のごとく、骨節の分は、なお百官のごとく、神は、なお君のごとく、血は、なお臣のごとく、気は、なお民のごときなり。

(『抱朴子』、卷十八、地真)

のように表現されているのである。

中国における宗教を代表する一つが上述のように道教であることは、間違いない事実である。しかしながら、中国人の血肉となつて中国人の人生観処世観を支えているのがインド伝来の仏教であることも、また事実である。

仏教が中国にいつ伝えられたのかという伝来時期の解明に当つて、諸説が主張されている。その中でも、文献上の記録としては、諸葛孔明が活躍した物語である『三国志演義』に説く魏呉蜀三国の一つである曹操が開いた魏(二二〇—二六五)の時代の『魏略』(魚豢撰)の西戎伝が拠り処とされる。それに従うと、前漢末の哀帝の元寿元年(前二年)に、仏教が中国に伝えられたとされる。これとは別に、有名な伝説としては、後漢時代の明帝の

永平年間（五八―七五）に攝摩騰しやうまとうという外国僧が中国に伝えられた最初の教典といわれる『四十二章經』という經典と画像とを白馬に乗せて月氏国から都洛陽に至り、白馬寺が建立された、という説がある。いずれにしても、後漢時代の明帝の永平八年（六五）には、王族の一人である小国楚の王の英（楚王英）が仏教信者になっていたことも確かであり、三国時には朱子行という人物がはじめて出家僧となっていた。彼は、仏典を求めて西域に趣いた人物としても有名である。このようにして次第に仏教は中国全土に広まり、中国の王族から民衆へとその教義が拡大していったようである。その仏教の古い經典の一つに『仏說処処經』がある。この經典は、後漢時代の桓帝の建和二年（一四八）頃に洛陽に來たといわれる訳經僧である安世高が訳出したものである。そこには、

仏、比丘びくに語りて、まさに身の無常を念おぼすべし、と。
一比丘あり、即ちただに仏の言に報じて、我は非常を念ず、人は世間に在るといふも極ごくぜい五十歳なるべし、と。仏言のたまわく、この（五十歳といふ）語を説いうことなかれ、と。また一比丘ありて言いう、三十歳なるべし、と。仏言のたまわく、この（三十歳といふ）語を説いうことなかれ、と。（注四）

このように、次から次へと比丘たちが、お釈迦様の質問に答えるようとするのであるが、その答という答が次々とお釈迦様に否定されてしまう。ただ最後の一人の比丘が、申し上げます、と手を挙げて、

呼吸の間なるべし

と答えた。するとお釈迦様は、次のように言われたのである。すなわち、

出ずる息の還かへらざるときは、すなわち後世しごに属つく。

人の命は呼吸の間にあるのみ。

と、人間の命のはかなさを説き示すのである。同じような表現は、上掲の中国初伝の漢訳經典といわれる『四十二章經』（迦葉摩騰・竺法蘭じくほうらん共訳）にも見出される。この經典は、中国初伝というはずい分古い經典のように考えられるが、最近の研究では、中国の『孝經』や『老子道徳經』などの書物を利用して、つまり中国を代表する儒教と道教を利用してということになるが、そのようにして中国人自身が作り出した經典ではないか、と疑われて

いる。いわゆる偽（疑）經と呼ばれる一群の經典に属するもので、その古さが否定されている經典である。さてその經典の第三十章にも、ある比丘が人の命のはかなさについて、自信ありげに、

飯食しょくじの間にあらん（『四十二章經』（注12））

と答えている。しかしその答えもまたお釈迦様に否定されてしまう。するとまた別の比丘との問答が続いた後で、弟子との最後の対話が、

対むかえて曰いわく、呼吸の間、と。仏言ぶつごんわく、善ぜんいかな、子なんぢは道みちを知しれり、と。

なっている。人の命は、入る息や出ずる息はそれぞれを待つ間もないほど瞬間的なのなのである。このように答えた弟子は、大いに面目をほどこしたわけである。驚くべきことは、何んと以上に引用した『仏說処經』や『四十二章經』の内容が、もう一方の中国の代表的宗教である道教において引用され利用されていることである。

梁の時代の有名な道教者である陶弘景（四五六一—五六

六一）が編集した『真誥しんご』（巻六、第七）という書物や北周の武帝（五六—五七七在位）が輯録した上述の『無上秘要』（巻四十二、第十二）と呼ばれる道教初の百科辞典では、お釈迦様の名前を出すわけにはいかなないので、仏教のお釈迦様に匹敵する神格として、太上たいじょうという名称の尊いお方を登場させてくるのであるが、それ以外は仏典とほとんど同じである。ただ一つ仏典と異なるのは、『上清衆真教戒德行經（上）』という經典では、人の寿命の長さについて、太上という神格と弟子との問答の最後に、仏典では書かれていない、

子てよ、善ぜんく道みちを学まなべ。こい庶おほわくは、この呼吸に勉つとむべし、と。（注13）

という一文が加えられている。これは、『真誥』の「此の呼吸を免まけるべし。」を一步進めたものである。道教では、この宇宙全体は、氣と呼ばれる活動的エネルギーが創出したもの、と考えている。その宇宙根源の氣を、別に道とも呼び、また、元氣とか祖氣とかいう。道と氣は、まさに異名同体の存在と呼んでよい。その祖氣・元氣が更に分化することによって、人体の中の三万六千の神々の一体一体の形をとることとなる。そのことを經典の文句

で示すならば、まず、

人は物の靈なり。寿は本、四万三千二百余日。その神は三万六千。元陽の真氣は本、重さ三百八十四銖、
〔元始無量度人上品妙経内義〕、卷一）（注44）

と説かれている。四万三千二百余日は、まさしく人間の上寿一百二十歳とするのと合致している。そして更に、宇宙が開かれる前の奥深い陽の氣である「混沌洞陽之炁」が、

道に在れば、則ち一氣の祖と為り、人に在れば、則ち万神の宗と為る。（同上、卷三）（注45）

と説いている。別の經典でも、

万氣は万神を生ず。（『玉清無極總真文昌大洞仙経』）（注46）

として、その解説の文には、

人の氣は万を以って計う。孟子は謂う、浩然の氣は

天地に充塞す、と。若し根本を貴び固ること能はず、酒色に耽戀すれば、氣は漸に散ず。……若し知りて存養すれば、則ち万神復び、之が為に生く。（同前）

とある。或はまた、十一世紀から十二世紀時代の宋の頃に記された文献においては、

夫れ、身は一神を稟けて、乃ち三万六千の神を生ず。身死するの際、三万六千の衆は一神に還り帰る。（『三論元旨』）（注47）

と述べている。これら道教の經典やその関係資料を通して、仏教には見られない仏教とは全く異なる氣の重視が、道教独特の胎息法などの呼吸法を發展させてきたのである。従って人の命と呼吸との関係を語る時、仏教では考えられなかったような、上述の『上清衆真教戒德行經（上）』の、

こい庶わくは、この呼吸に勉むべし。

といった発言が生まれてくるのである。呼吸法をよくよく研究修得して、はかない人間の寿命を長寿へ上寿へ転

回させよ、と忠告することとなる。ここに、道教が仏教を利用しつつ仏教にはない独特の寿命論を展開した歴史を知るのである。道教の胎息法は、出ずる息も入る息もすべてストップして、母胎の中ですすくと育つ胎児のように無呼吸によつて、反つて母吸えば子吸うように、宇宙の大きな運動の中に没入して死生を超脱するのである。胎息法では、成人が一度に無呼吸に入ることは不可能なのであるから、

初めて気を行ふことを学ぶには、鼻中に気を引いてこれを閉じ、陰かに心をもつて数えて一百二十に至らば、乃ち口をもつてこれを吐き、これを吐いてこれを引に及び、皆自らの耳をしてその気の出入の声を聞かしむることを欲せず。〔抱朴子〕、卷八、釈滞)

といったような訓練が必要なのである。これこそが、「呼吸に勉め」ること、すなわち呼吸法を学習し修得することと外ならないのである。人間の寿命は、呼吸の間といふべきはかなさではあるといつても、それと単に手をこまねいて向き会つているのとは大きな違いがある。しかし人間の寿命を呼吸の間のはなかさである、とまず指摘

したのは、仏教であった。しかもまた、人生百年あるいは百二十年の中で、人生の楽しみを味わう期間の短さを主張したのは、『莊子』や『列子』など道家の文献に見出されてはいるが、その文献は、出現時期が必ずしも古いものではないのであるから、道家が、仏教の本来所有のその考えを受け継いだのであろうか。或はその逆なのであろうか。この間の影響関係は、誠に微妙である。西晋時代の訳経僧の一人である竺法護（二三九―三一六）が訳出した『普曜経』の卷第四の出家品第十二には、

百年の命は、臥してその半ばを消す。また憂患多く、その楽しみ幾ばくもなし。〔普曜経〕 卷第四（注48）

という一文がある。上述のように、莊子（前三六五―前二九〇頃）という思想家は、竺法護より約六百年も前の人物である。しかし莊子という哲人の思想をまとめた『莊子』は、古い時代のものである半面、後世に付加された思想をも含んでいる書物であることは、上述の通りである。今日の『莊子』という書物を最後に編輯し直した人物は、郭象（二五二―三一二）であつて、彼は、竺法護より後に生まれた人物である。このことに思いを至すと、『莊子』雑篇の盜跖篇の、

人、上寿は百歳、中寿は八十、下寿は六十。病瘦・死喪・憂患を除けば、その中、口を開いて笑うときは、一月の中、四五日に過ぎざるのみ。

という文章の後半の表現、或は、『列子』の楊朱第七の

「夜眠の強るところ、昼覺の遺うところ、また幾んどその半を居る。痛疾・哀苦・亡失・憂懼、また幾んどその半を居る。」

という表現も、竺法護の訳文を利用したのであるうか。

或は逆に、竺法護が模倣したのであるうか。今日伝わる『列子』は、永嘉年間（三〇七—三一二）以後、張湛が僅かに残っていたテキストを綴り合わせて八篇にしたものである。従つて今日見る『列子』の書物には、仏教の影響がある、という強い主張もある（注⁴⁹）。この問題に関しては、張湛自身が『列子』に序文を書き、その中で、

明らかにするところは、往往仏經と相參ず。

と明記していることを忘れてはならない。仏教と『列子』

との関係を追求する研究の中で、『普曜經』との関係は、今日まで注目されてはいなかったようである。先学の示教を乞う次第である。もしも仏教の人間の寿命についての視点が、『列子』に影響を及ぼしていたとするならば、人生百年の中の五十年すら醉生夢死であつてはならない、という指摘が人々の心を動かしていたことになる。仏教のこのような指示を受けて、もう一つの中国の宗教である道教もまた、時代が下るにつれて仏教の指摘を撰取し強調するようになっていくのである。そのような経緯を示す興味深い文がある。それは、『修真十書』という書物に記載されている。この書物は、モンゴル時代の初期つまり有名な世祖（フビライ）（一二五九—一二九三在位）の頃、わが北条時宗（一二五一—一二八四）の時代に編纂されたものである。さてその文とは、

睡眠を屏げる文

人生百年なし。よく幾一日かあらん。いわんや百年三万六千日、総じて三百六十万刻有れども、まさに一刻のごとし、ただ指を撚るの間にして、晨に興きて暮に寝るは、古今の常なり。一百年の内に百五十五万刻を以つて、応酬に以うべし。百五十五万刻を以つて、寢息に以う。寢息を除くの外は、人生には

ただ五十年の光陰ひかりかげあるのみ。いわんや百年に満たざるものをや。今はただ睡りを好み、曾もいまだつて草木にも如ごとかざるを知るなし。『修真十書』、第七書、『上清集』(注50)

というものである。同様の主旨は、道教の『太上玄靈北斗本命延生真經注解』という長い名称の經典でも、

人生は幻体、寿年七十。その間は、夜にて大半を消くす。

(『太上玄靈北斗本命延生真經注解』、卷中、第一六)
(注51)

と記述している。因みに今日、平均寿命が男性でも八十に迫り、女性では九十に及ぼんとしているが、この長寿社会においては、織田信長の『信長記』などの「人間五十年」の語も、右のように百歳のうちの残りの五十年という解釈になれば、若い人達の理解も得やすいかも知れない。その残った五十年を無駄にしてはならない、という主張も説得力を持つてくるであろう。

上述の長い名称の道教經典『太上玄靈北斗本命延生真經注解』には、人間は天地を模倣した小宇宙ミクロコスモスの存在であることを逆手にとつて、

人身は天地と体を同じくす。何んすれど天地は長く存するに、人身は固こからざる。(同前)(注52)

と不満をぶつけることをまず示し、それに次のような答えを引き出している。さてその答えは、

人身は道を敗やぶつて動じ、天地は道を抱かかりて寧やすかなり。

というものである。この主張を読むと、伝説時代の帝王である黄帝が、古代の人に比して今時の人が五十歳位で衰えてしまう理由を質問した時、ブレインの天師岐伯が答えたことばを想起せざるを得ない。それは、往時の人が天地自然の運行にマツチした生活を送っていたのに対して、今時の人が欲望のままに不自然な生活を送っているからである、というものである。

五、道教と上寿百二十歳説

『莊子』盜跖篇の上寿・下寿・中寿の三寿は、百歳と八十歳・六十歳であった。また、孔子が生存していた周の時代を含めて、古代の虞・夏・商(殷)・周の四代の時

代の政治のあるべき道を示した『書経』という儒家の大
切な政治の書は、その巻第四の大禹謨篇に「地平天成」
の語が記載されている。この語が、平成の年号の一つの
抛り処となっているが、その書の巻十二の洪範篇には、
五福の語が記されている。五福の語は、そこでは九種の
大法すなわち洪範の一つとして、人民を善に向かわせる
ために提示されたものである。その五福の内容は、

一に曰わく寿^{百二}。二に曰わく富、三に曰わく康寧^{百二}。

四に曰わく美徳を修む。五に曰わく終命を考くす。

(洪範)

の五つである。五福のトップに寿を置いているのが、注目
される。しかしテキストによっては、富を第一にして寿
を第二に置いているものがあるが、寿が上位にあること
には変わりはないであろう。仏教にも、『賢者五福徳経』
という経典があつて、長寿の福德・多財の福德・端正無
比の福德・名誉遠聞の福德・聡明大智の福德の五つの「説
法五福德」を説く、とされているのも(注53 参考になるで
あろう。

『書経』の洪範篇の五福のトップにあつた寿の字に下
に「百二十年」つまり寿命といつても百二十歳のことだ

ある、という説明つまり伝と呼ばれる語がついているこ
とに注目したい。更にその注釈を細かく説明する疏と呼
ばれる文では、

正義に曰わく、人の大期は百年を限りとなすも、世
には長寿にして百二十年というものあり。故に伝に
最長者をもつてこれをいうのみにして、いまだ必ず
しも正文にあらす。『尚書正義』、巻十二)

となつている。百歳が一般的ではあるが、百二十歳の人
もいるので、それを示しただけでスタンダードのもので
はない、とわざわざ説明しているのである。

この上寿百歳か百二十歳かについて、道教はどのよう
に考えているかについて考究してみることとする。そこ
で、上文においてしばしば言及した道教について、その
成立の歴史を省みることとする。道教という中国人の宗
教のスタートは、わが国でもよく知られている『魏志』
倭人伝の語るあの三国時代にある。この時代を知るもつ
とポピュラーな書物としては、この三国時代の歴史書『三
国志』などを基本に置いた羅本(字は貫中)(一三六七前
後)の長篇歴史小説『三国志通俗演義』がある。この注目
の時代に登場したのが、道教の初期の教団である。その

教団は、一つは張陵或は張道陵の五斗米道教団であり、一つは張角の太平道教団である。この二教団が、あの大帝國漢王朝を滅亡に導く切っ掛けとなったいわば宗教一揆の中心であった。いずこの社会でも、新しい宗教教団が大きな勢力を確保していく場合には、病氣治療と貧困救済の活動が中心となるのは共通しているようである。

この二教団も、病氣が治ると五斗（今の五升位）の米を寄進させたり、お符を飲ませて治療したりしていた。やがて太平道が滅ぼされた後、五斗米道も国家の討伐を受けて降伏することとなる。それが、三国魏の曹操の時代であり、漢の年号で示せば献帝の建安二十年（二一五）であった。五斗米道の開祖張（道）陵の孫で第二代の張魯が、曹操の軍門に降って、鎮南大將軍・閔中侯に封ぜられた。いわゆる反体制から体制の側に転じたわけで、その教団は太平道の教義や組織を吸収して、教団名も天師道としてインテリにも教線を拡大していった。この教団で重視された經典が『太平經』である。この經典は、漢代の古い部分を含みつつ、時代の流れにつれて内容も色々と変化している複雑な經典である^{注54}。そして今日、道教の一切経といわれている道藏の中にある『太平經鈔乙部』の『解承負訣』には、

凡そ人には三寿ありて、三氣に應ずるは太陽・太陰・中和の（氣）の命なり。上寿は一百二十・中寿は八十・下寿は六十。（二）百二十というは、天の大曆一歲に應じ、竟に天地界を終わるなり。八十というは、陰陽に應じ八隅を分別し、等しく地に應じ、応地を分別し、万物を分別し、死者は去り、生者は留まる。六十というは、中和の氣に應じ、六月の遁卦を得る。遁とは逃亡なり。故に死生の会を主るなり。もし、善を行じて止めざれば、此の三寿を過ぐ。これを度世と謂い、悪を行じて止めざれば、三寿に及ばずして、皆夭するなり。（『太平經鈔乙部』、卷二）^{（注55）}

と説いている。また同じく卷十の『太平經鈔癸部』の「盛身却災法」には、次のような記述がある。そこではまず、人間の寿命は百二十歳まで増加し続ける。しかし、人間の五臟などを支えている身体中の精靈や神靈は、人間が七十歳になるまでは増加して百神になるが、それ以後は段々と減少して百二十歳になると全て減少して無になる、という。その結果として、死亡に至るといわけである。そういう前提のもとに、

人の生は百二十歳の上寿と八十歳の中寿と六十歳の

下寿にして、これ過かのものは夭折おちなり。これ蓋おほに、神は外に遊びて病はその内を攻むればなり。本を思しい行いを正し、人をして相親愛せしむ。古の寿を求めてその道を失わざる者は、天地に常つねの行ありて、本を離るべからず。故に安きを求めて長存せん者は、慎んでこの道の本元を忘れること無なかれ。(『太平經鈔癸部』、卷十) (注56)

と身中の精霊や神霊を体外に遊出させないように、精神が蛻むの殻かとなった身体を病気が攻撃しないように身を正しく保ち、行いを慎しみ、人々と相親しみ、正しい道を歩むようにすべきである、と主張する。

三寿のトップを百二十歳とする説は、道教の『道門経法相承次序』にも、

三寿は、一は上品百二十、二は中品百歳、三は下品八十歳。(注57)

と規定している。そこから、人の寿命の上寿を百二十歳とするのは、道教の専売のようにも思えるが、別の道教の資料である「(鍾呂)伝道上篇(『道枢』卷三十九)」や『天皇至道太清玉冊』では、

百歳は人の常なり。一より三十に至るは少壯の時なり。六十は長大の時なり。九十は老耄の時なり。百より百二十に至るは衰落の時なり。(『道枢』)

三寿 上寿百歳 中寿八十 下寿六十
又云 上寿百二十 中寿百歳 下寿八十

(『天皇至道太清玉冊』)

と(注58)、上寿百歳と百二十歳説の二つを併記しているところを見ると、不老長寿を説く道教とはいっても、上寿百二十歳説に特に拘泥しているわけでもないようである。しかしながら、『書経』の注釈では、百二十歳の人は存在することは存在するけれども、正文すなわち標準とすることはできないとしていることは上に述べた通りである。人間の寿命を議論する場合は、その頂点が問題となるのは当然のことで、中寿や下寿のことは浮んでこない。従って、『玄経原旨發揮』という道教文献でも、伝説時代の天皇人皇地皇の三皇さんこうの時代のことであるが、地皇氏の時代は、

この時の人は上寿なお千歳のごとし。(『玄経原旨發

と記している。三国魏の時代の竹林の七賢人の一人として有名な嵇康、字は叔夜(二二三―二六二)は、『養生論』を著わして、「上寿(一) 百二十」とだけ述べて、中寿にも下寿にも触れていない。更に時代は下つて、梁の昭明太子蕭統(五〇―一五三)が、東周(前八〇〇―前二四八)から梁代までの詩文から優れた作品を選び三十卷(今六十卷)に編集した有名な詩華集の『文選』の第五十三卷の論三に掲載されている嵇康の「嵇叔夜 養生論 晋」には、唐の李善(？―六八九)がそこにある「上寿百二十」の句に注釈を加えている。李善は、『天老 養生経』を引用して、

黄帝、天老に問いて曰わく、人の生くるや、上寿一百二十年、中寿百年、下寿は八十年。而して竟に然らざる者は、皆天なるのみ。(『文選』、卷五十三、論三)

と述べている。『文選』の解説書の中には、李善が利用している『養生経』を『天老養生経』としているものがあるが、右の引用文でも明らかになように、そこに天老とい

う黄帝の補臣の名が出ていることから、李善が『養生経』として示した經典に「天老」の名を冠したのであろう。しかし、そういう書名の經典が存在したかどうかは不明である。そもそも『養生経』という固有名詞の書名も、単なる養生のことを説いている經典という普通名詞で李善は使用しているのかもしれない。因みに、養生を説く嵇康や石崇(二四九―三〇〇)は、生きざまを間違えた人である、と顔之推(五三二―五九二頃)の『顔氏家訓』養生篇第十五で批判されている。

梁の蕭統の『文選』の注釈者は、上述のように李善であるから、唐の頃には、上寿百二十歳説は、上寿百歳と共に定着していたようである。因みに李善は、唐の高宗(六四九―六八二在位)から中宗(六八三―七〇九在位)頃の人物となる。このようなプロセスを経て、上述のように、明代の『天皇至道太清玉冊』の三寿に百歳と百二十歳の二説が、道教文献に併記されるようになったのである(注60)。また、未病を治す人は保愛と呼ばれ、それに早く気付く人は、上年が二十から三十、中年は四十から五十、下年は六十から七十で、八十以上は手遅れとする場合もある(注61)。寿命に関しては、健康寿命・平均寿命・眉寿・具寿・僧寿など語るべき話題は多い。

注

- (1) 貝原益軒の『養生訓』の本文は、石川謙校訂の岩波文庫本と伊藤友信訳の講談社学術文庫本に依拠した。
- (2) 上田万年『大字典』等参照。
- (3) 諸橋轍次『大漢和辞典』巻五。新村出編『広辞苑』。
- (4) 諸橋轍次、前掲書巻五。
- (5) 大淵忍爾『道教とその経典』、四六八頁。
- (6) 遠藤哲夫『管子』下(明治書院新釈漢文大系)、一一四二頁。
- (7) 藤堂明保編『学研漢和大辞典』。
- (8) 大正、三七、『大般涅槃経集解』、四二一、C。
- (9) 石川忠久『詩経』(下)(明治書院新釈漢文大系)、三九六頁。
- (10) 高田真治『詩経』(集英社漢詩大系)、六一〇頁。
- (11) 『毛詩』、巻第二〇(富山房『漢文大系』、一〇頁)。
- (12) 『角川日本史辞典』、九四八頁。幸若舞の文は、笹野堅編(臨川書店)『幸若舞曲集』敦盛に拠る。
- (13) 佐藤匡玄『論衡の研究』、一二五頁。
- (14) 道蔵、七四六冊、『太平経鈔乙部』巻二、第一一。
- (15) 道蔵、五二八冊、『太上玄霊北斗本命延生真経註解』巻上、第一六。
- (16) 拙著『素問・霊枢』(明德出版社中国古典新書続編)参照。
- (17) 道蔵、七八五冊、『仙楽集』巻三、第二、第三。道蔵、一一九冊、『谷神篇』巻上、第一。
- (18) 川口久雄「敦煌本歎百歳詩」(『内野博士還暦記念東洋学論集』、三九七頁)。
- (19) 道蔵、一二六冊、『修真十書悟真篇』巻二六、第八。
- (20) 『恵心僧都全集』二。西村岡紹『観心略要集』成立考(末)『印度学仏教学研究』第七四号、一六一頁)。
- (21) 道蔵、八九冊、『靈宝無量度人上経大法』巻二四、第三。
- (22) 道蔵、九七冊、『靈宝無量度人上経大法』巻六六、第二三。
- (23) 道蔵、七八冊、『赤松子中誠経』第一。
- (24) 道蔵、九七冊、『靈宝無量度人上経大法』巻六六、第二。
- (25) 道蔵、五九八冊、『丹論訣旨心鑑』第一二、大還丹宗旨章、第四。道蔵、五二五冊、『通玄真経』巻三、第三。
- (26) 道蔵、六四四冊、『道枢』巻二、第七。拙著『曾慥の書誌的研究』参照。
- (27) 道蔵、六四四冊、『道枢』巻二、第一〇。
- (28) 道蔵、七八八冊、『無上秘要』巻五、身神品、第一四。道蔵、五二冊、『玉清無極総真文昌大洞仙経註』巻五、第一二二。『雲笈七籤』巻一八、『老子中経』上、参照。
- (29) マスベロ『道教』(東海大出版会本)、一〇六頁。

- (30) 道藏、九七冊、『靈寶無量度人上經大法』、卷六六、第一。
- (31) 道藏、九四三冊、『上清靈寶大法』、卷五、第七。
- (32) マスベロ『道教』、一〇七、一一八頁。注28『無上秘要』
身神品参照。
- (33) 道藏、五八一冊、『上玄高真延壽赤書』、第二。
- (34) 道藏、五二九冊、『太上說玄天大聖真武本伝神咒妙經』、
卷一、第二九。
- (35) 道藏、一一一冊、『天皇至道太清玉冊』、卷八、第一四。
こゝでは六神も説かれる。
- (36) 道藏、二九〇冊、『無上黄籙大齋立成儀』、卷五五、第二
九。
- (37) 道藏、一九一冊、『上清紫帝君南極元君玉經宝訣』、第四。
- (38) 道藏、五二冊、『玉清無極總真文昌大洞仙經』、卷五、第
一一。
- (39) 道藏、一六冊、『太上無極總真文昌大洞仙經』、卷一、第
一一。
- (40) 道藏、五六〇冊、『壩城集仙録』、卷一、第二。
- (41) 大正、一七、『仏説処処經』、五二七、a。
- (42) 大正、一七、『仏説四十二章經』、七二四、a。古田紹欽
『仏道入門—四十二章經を読む』、八四頁以下参照。
- (43) 道藏、六三八冊、『真誥』、卷六、第七。道藏、七七三冊、
『無上秘要』、卷四二、第一二、事師品。道藏、二〇三冊、

- 『上清衆真教戒德行經』、卷上、第二。『真誥』が『四十二
章經』を盗竊したとする胡適の『陶弘景真誥考』には、弘
化声の批判がある(『道家養生秘庫』四八八頁)。
- (44) 道藏、四三冊、『元始無量度人上品妙經内義』、卷一、第
一七。
- (45) 道藏、四三冊、同右『内義』、卷三、第四。
- (46) 道藏、五三冊、『玉清無極總真文昌大洞仙經』、卷九、第
二四。
- (47) 道藏、七〇四冊、『三論元旨』、第一六。
- (48) 大正、三、『普曜經』、五〇四、C。
- (49) 小林信明『列子』(明治書院新釈漢文大系)、五頁、七頁、
四一頁。山口義男『列子の研究』、一一〇頁。
- (50) 道藏、一二九冊、『修真十書上清集』、卷四十二、第四。
- (51) 道藏、五二八冊、『太上玄靈北斗本命延生真經注解』、卷
中、第一六。
- (52) 道藏、五二八冊、『太上玄靈北斗本命延生真經注解』、卷
中、第一六。
- (53) 丁福保校訂『三藏法数』(明永樂中一如法師等奉勅編纂)、
二三四頁。五福については、興膳宏『異域の眼』四頁以下
参照。
- (54) 王平『《太平經》研究』、九頁以下。
- (55) 道藏、七四六冊、『太平經鈔乙部』、卷二、第一一。

- (56) 道藏、七四七冊、『太平經鈔癸部』、卷一〇、第四。
- (57) 道藏、七六二冊、『道門經法相承次序』、卷下、第一四。
- (58) 道藏、六四八冊、『道枢』、卷三九、第八(道藏、一二四冊、『修真十書』卷一四、論四時も同じ)。道藏、一一一冊、『天皇至道太清玉冊』、卷八、第六。
- (59) 道藏、三九一冊、『玄経原旨發揮』、卷上、第一二。
- (60) 本稿に併せて、拙論「道教の寿命論」(那須政隆博士米寿記念『仏教思想論集』)、拙論「道教と養生法」(『しにか』、通巻80号、一九九一年一月号)、拙稿「道教学の人間観」(『仏教文化学会紀要』、第二号)、拙論「道教の人身論」(竹中信常博士頌寿記念論集『宗教文化の諸相』)等参照。
- (61) 道藏、五六九冊、『太清調氣経』、第一七。