

中国社会におけるマニ教の認識

— 唐から明までの漢文史料を中心に —

常塚 聴

1. はじめに

マニ教とは、紀元三世紀に当時のササン朝ペルシャ帝国において、ゾロアスター教、グノーシス思想などの影響のもとに成立した宗教である。その創唱者であるマニ（216-c.277）は神の啓示を受け、自らをブッダ、ツアラトウストウラ、イエス・キリストといった神の預言者の系譜の最後に位置するものとし、世界を光と闇の勢力の絶え間ない闘争の場であるとする二元論的世界観と、闇の勢力が光の世界に侵入することによって始まった歴史は最終的には光と闇とが再び原初の状態のように永久に分離されることによって終わるという直線的歴史観とを主張した。

その主張は一時国家に容れられたもののやがて既存の宗教の反発を買い、マニ自身は処刑されてその生涯を終え、またその教団もササン朝ペルシャ帝国の国内からは追放されることとなった。その後教団は西方ではローマ帝国内に勢力を拡大し、東方ではシルクロードを經由して中央アジアから東アジア方面に伝播した。しかしローマ帝国内ではキリスト教の国教化にともないマニ教は異端とされ、その二元論的思想はパウロ派、ボゴミール派、カタリ派などの思想に影響を与えはしたものの、マニ教教団自体はローマ帝国内においては早い段階で消滅した。

一方、シルクロード経由で中国にまで伝えられたマニ教は、その後、勢力が拡大しつつあったウイグルに伝えられ国教となった。マニ教はウイグルの強大な影響力を背景として東アジアに勢力を拡大してゆくが、ウイグル帝国が勢力を弱め分裂するに伴いその影響力も縮小した。

しかし、マニ教教団は中国国内においてはその後かなり長期間にわたって存続していた。少なくとも十六世紀末から十七世紀初頭にかけての時期までは、中国東南部の福建省を中心としてある程度実体を伴った教団組織が存続していたものと思われる⁽¹⁾。

本論で取り上げるのは、この中国におけるマニ教に関する、中国における史料にみられる記述についてである。その中でも特に、「中国社会における『マニ教』の認識」に関する記述を中心として議論を進めたい。

「マニ教」は、その起源からして中国社会とは異質なものである。その世界観や人間観もまた、中国社会が伝統的に持っていたものとは異なったベクトルを持つものであったはずである。そうであれば、「中国社会における『マニ教』の認識」とは、すなわち「全く異質な文明同士が接触を持った際に生じる^{コンフリクト}衝突」を指し示すものに他ならない。

そうであれば、中国社会における「マニ教」の認識について考察することによって、異文化交流における相互認識の問題を考える上での何らかの示唆を得ることが可能なのではないだろうか。

むろん、「文化〈A〉と文化〈B〉との接触」を論じる場合、「〈A〉からみた〈B〉」だけを語るのでは不十分である。同時に「〈B〉からみた〈A〉」、「〈A〉からみた〈A〉」、「〈B〉からみた

《B》についても検討しなければならない。しかし「中国社会における『マニ教』の認識」を論じるにあたっては、それと対照しうる「『中国におけるマニ教』における『中国社会』の認識」、あるいは「『中国におけるマニ教』における『中国におけるマニ教』の認識」を示す史料が決定的に不足している。そのため、議論に明確さが欠ける点は否定できない。しかし、中国における異文化との交流を考える上で、ある特定の王朝の時期のみにとどまらず前後約千年間にわたって存続し続け、その間における多くの史料に記録されたマニ教を取り上げることには、大きな意義があり得るものと考えられる。

本論においては、中国における史料の中に描かれた「マニ教」に関する記述をもとに、「中国社会における『マニ教』の認識」つまり「中国人は『マニ教』をどのようなものであると考えていたか」を再構成し、その社会的背景について考察する。

「中国社会における『マニ教』の認識」は、大きく次の四つに分類できる。つまり、「中国国外における宗教」、「中国国内における宗教」、「中国国内における邪教・異教」、「中国国内における民間宗教」である。以下、そのおのおのについて、その記述の中にうかがえる「中国社会における『マニ教』の認識」について考察してゆきたい。

2. 国外の宗教としてのマニ教

マニ教に関する記述のうち、特に史書類にみえる記述の多くはマニ教を「中国国外の宗教」として記述している。ここで「中国国外の宗教」と呼ぶ認識は、マニ教を「中国の外」で信仰されている宗教として認識するものであり、具体的には、ウイグルなどからの使節に随行するものとしてマニ教聖職者がいたことを記録したものであったり、あるいはそれらの地域の風俗を記述した中に、マニ教施設やマニ教聖職者がその地に存在していることを記録したものである。

ところでこの場合、「中国の外」という言葉のもつ意味が、現代において「外国」というときのいわば中立的な（場合によっては好意的・肯定的でもあり得る）意味合いとは全く違ったものであることには注意が必要である。周知の通り、理論的には中国の皇帝は「礼」によって「天下（すなわち全世界）」を支配しているのであって、その意味で「(自らと対等な)外国」は存在しない。中国の領域の外部にある諸国は、「礼」が少ないために皇帝の直接支配が及ばないのに過ぎないのであって、そのために諸国は中国の「礼」をしたって来貢し、皇帝はそれに対し冊封ないし驛糜という形でそれに答え、それによって諸国は中国の支配体制の中に中国の下部組織として組み込まれる、というのが近代までの中国における「外交」の理念であったのである。つまり、「外国」といっても中国においては「国内秩序」の一部であり、「外交」はすなわち国内外に対する「皇帝の徳」の再確認、と位置づけられていたのである。極端にいえば、中国に「外国」は存在していなかった、ともいえる。もちろん、このような理論が実際の政治面において常に実現していたというわけではないが、少なくとも政治理念上は、「外国」といっても中国における「国内秩序」の一部と見なされていたということが出来る。

この視点から「国外の宗教」として史料に現れるマニ教についてみた場合、それは「国内の（皇帝が徳によって支配するという）秩序を補強するもの」のひとつとして位置づけられていた、ということが出来よう。言い換えれば、ここで「国外の宗教」という場合、それは「国外に存在し、かつ中国社会から社会秩序の一部として『認知された』宗教」であるといえるであろう。その場

合、その「宗教」が持つ「宗教」としての教義や経典などについては特に問題とはされない。むしろ重点が置かれているのは、その存在が「認知された」ものである、言い換えれば中国にとって是認されるような存在であるという点であり、それがその社会の中でどのような位置を占め、特に政治に対してどのように関わっているか、という点である。

マニ教をこのような意味で「国外の宗教」として認識する視点は、マニ教が中国に伝来した当初からみられるものである。しかし、この点がもっとも明確に現れているのは、唐末期のウイグルとの関係に関する記述の中にみられるマニ教に関する記述である。例えば、北宋の司馬光(1019-1086)による『資治通鑑』(元豊七(1084)年成)には、以下のような記述がある。

この年(元和元(806)年)、ウイグルが入貢してきた。この時、マニ教徒が初めて随行した。中国国内では、マニ教徒を官舎に宿泊させ、その地に滞在させた。(胡三省注：ウイグル国内におけるマニ教徒は、中国における僧侶と同様である。ただし、その教義は仏教とは異なっている。『唐会要』十九巻をみると、「ウイグルのカガンはマニ教聖職者を布教のために唐に向かわせた。」とある。大暦三(768)年六月二十九日、勅令によってウイグルのマニ教聖職者がマニ教の寺院を建てることを許可し、「大雲光明」の寺額を賜った。大暦六(771)年一月、勅令によって荊州、洪州、越州などにおのおの大雲光明寺一個所を設置することが許可された。『唐史補卷』には、「異国人は常時マニ教聖職者と政治のことについて討議している。首都にはマニ教徒のための寺院が建てられている。その教義は、日が暮れてから食事をし、水を飲み葷(臭いの強い野菜)を食べるが乳やバターなどの乳製品は食べない。その教団の地位のあるものは数年に一度、地位の高くないものは毎年、その本国に行き来する。」とある。『唐史』回鶻列傳には、「元和年間の初め、(ウイグルが)再び朝貢してきた。この時初めてマニ教徒がやってきた。(彼らは)日が遅くなってから食事をし、カガンは彼らと国をともにしている。」とある。)マニ教の教えは、日が遅くなってから食事をし、臭いの強い野菜は食べるが乳やバターは食べない(胡三省注：葷は辛く臭いのある野菜のこと。膾は乳のこと)。ウイグル人はこの教えを信奉し、カガンもまた政治のことを彼らと討議している。(2)

(『資治通鑑』巻二百三十七元和元年是歳条)

この記事では、マニ教の教義や教団組織に対する記述も見られるもののそれは教団や信徒についての外見的特徴にとどまり、信仰の内面に踏み込んだ記述ではなく、明らかにウイグルにおけるマニ教徒と政治との関わりに重点が置かれている。

まず、この記述にある元和元(806)年という時点に注目する必要がある。この時期、唐王朝はその最盛期を過ぎ、急激にその勢力を衰退させていく過程の中にあつた。また同時に、求心力を失った唐王朝に代わり、各地方に勢力を有する節度使や塩商などが経済的・政治的な独立を強め、実質的に国内は分裂し、唐王朝は少数政権に落ち込んでいた。その一連のきっかけをつくったのは、いうまでもなく安史の乱(天宝十四(755)年～広徳元(763)年)であるが、その背景には東アジア全体における勢力図の大幅な書き換えがあつた。

すでに744年、北アジア全域は突厥を滅ぼしたウイグル族のクトルク=ボイラ(懐仁可汗)⁽³⁾の支配下に帰しており、中央アジアから東アジアにかけてのウイグルの影響力は強力であつた。唐は基本的にはウイグルに対し積極的に交流をもってきたが、安史の乱の際に唐王朝は単独では

その勢力を押さえることが出来ず、乱の平定のために領内でのウイグル軍の略奪を許すという形でウイグルの軍事力を導入し、反乱勢力を押さえることに成功した。このことにより、ウイグルの唐に対する発言力は大きく強化されることとなった。前述の『資治通鑑』の記事は、安史の乱以降における、少なくとも記録されている限りでは最初のウイグルから唐への朝貢の記事である。つまり、この記述はウイグルと唐との関係が大きく転換した時期のものであり、そこにおいてマニ教に関するかなり詳細な記述が現れていることは注目に値する。それは、この時期にマニ教がウイグルに伝えられ、国家の保護を得て国教となっているからである。

「九姓廻鶻碑」、あるいは地名から「カラ＝バルガソン碑」と呼ばれる⁽⁴⁾「九姓廻鶻愛登里囉汨没蜜施合毗伽可汗聖文神武碑」⁽⁵⁾の碑文には、乱の平定後、ウイグルの牟羽可汗⁽⁶⁾が唐国内においてマニ教聖職者と接触を持ち、マニ教をウイグルに伝えてこれを国教としたことが、以下のよう記されている⁽⁷⁾。

カガンは軍を東の都に駐屯させた。すると、風俗が乱れていて民衆に指導者がいないことを知った。そこで、睿息などの四人のマニ教聖職者を（唐から）国に迎え、（マニ教の教義である光と闇の世界という）二つの世界の教えを説き広め、（マニ教の教義である世界の始まりから現在を経て光の勝利へと至る）三つの期間の教えを理解させた。卓越した法師たちは教えに精通しており、（マニ教の）七種類の聖典を熟知していた。その才能は海からそびえる山のように高く、弁論は大河が滝となって落ちるように堂々としていた。そのため、正しい教えはよくウイグルに広まった。臭いのある野菜を食べ、乳製品を避けることは決まりとなった。（中略）悪魔の姿を描き、または彫刻したものは、全てこれを焼き捨てた。神や鬼に礼拝する者は、すべて退けられてマニ教の教えを教えた。（それによって、）肉を食べる血の臭いがしていた野蛮な風俗は、米を蒸して食べる文化の地と変わり、宰相が殺されるような野蛮な国家は、善を勧める文明国になった。⁽⁸⁾

この記述からは、マニ教がウイグルに伝来したことがかなり大きな政治的、社会的変化をもたらしたことが読み取れる。また、中国側の史料における記述には含まれていなかった、マニ教の教義や経典に関する記述が見られる点も注目に値する。特に注目されるのは、マニ教の布教に伴いウイグルが「蒸飯の郷」「勸善の国」となったと述べられている点である。これは、ウイグルがマニ教の移入によって唐の「文明」に接近しようとしていたことを示唆するものであろう。

以上の点において、いわば唐とウイグルとの間で「マニ教」に対する認識がちょうど正反対のベクトルを持っていた、ということが出来る。唐の側にとっては、「マニ教」は「社会秩序を構成するために『公認』された国外における宗教」であったのに対し、ウイグルの側ではマニ教を「『文明』に近づくために国民を教化する宗教」として認識し、かなり積極的にマニ教を受容しようとしていたことがうかがえる⁽⁹⁾。

この時期、中国国内においては唐王朝の求心力が弱まり、それと相対するように国外ではウイグルの勢力と唐に対する影響力が増していたのであり、さらにそのウイグルにおいてはマニ教が国教とされ勢力を持っていたのである。このような背景のもと、マニ教はウイグルの政治力を背景に、前述の『資治通鑑』の記述からもうかがえるように中国においても勢力を伸ばしていったものと考えられる。

この場合中国においてマニ教とはまず「中国にとって強大な影響力を持つようになったウイグ

ル帝国の国教」であり、その意味においてマニ教は「社会秩序を構成するために『公認』のものとなるべきもの」であった。そのため、この文脈の中ではマニ教は「宗教」であるよりもまずウイグルとの関係において「政治に関わる集団」であったのである。

前述の『資治通鑑』の記述において、マニ教が「政治的」なものとしてまず記述されていたことの背景には、以上のような情勢があったものと考えられる。

さて、唐とウイグルとの関係が重要性を増してゆくにつれ、マニ教に関する記述が中国の史料に現れることも多くなるが、その多くはごく簡単な記述であり、単純に朝貢使節の中にマニ教徒がいたことを記録したものに過ぎない。元和十二(817)年二月、来朝していたマニ教聖職者らを歓送するための宴会が行われた記録が『旧唐書』(開運二(945)年成)、『冊府元龜』(大中祥符六(1013)年成)などに見えるが、ここにおいても「マニ教はウイグルの信奉するところであるので」外交の使者として用いられていた旨の記述があり⁽¹⁰⁾、当時の政治においてマニ教徒が唐とウイグルの両国間の関係において重要な位置を占めていたことがうかがえる。しかしその一方、マニ教をあくまでも「国外の宗教」として認識する視点からは、マニ教の内実やその世界観に関する記述はほとんど現れてこない。

政治的な見地から、「国外にある『公認された』もの」としてマニ教をみた場合、その中にある思想や宗教性については関心は払われなかった、ということが出来るだろう。

3. 国内の宗教としてのマニ教

前節において、政治的な視点から「国外の宗教」としてマニ教をみた場合、マニ教の宗教性についてはさほど関心は払われていなかった、と述べた。

これは、ある意味では当然のことかも知れない。先に述べたように「国外の宗教」が「国内の秩序を補完するもの」と見なされていた以上、その限りでは宗教性を問題にする必要は生じないからである。

では、マニ教が「国内の外来宗教」として認識された場合、その認識からはマニ教に対するどのような視点が生じ得るであろうか。

ここで「国内の外来宗教」という場合、それは「国外の宗教」と対立する意味で「中国国内において信仰されている、中国国外に起源を持つ宗教」を意味すると同時に、「国外の宗教」の場合と同様に「社会秩序の一部をなすもの」という意味をも持つ。本論においては、「国内の宗教」という語は「中国国内に存在している宗教であり、社会によって『認知されたもの』として規定され、宗教的、社会的秩序の一部をなすものとして機能する(あるいは機能することが期待されている)宗教」と規定することとしたい。

上記のような意味でマニ教が「国内の宗教」であり得た時期は、一般にはマニ教が中国に伝来した延載元(694)年から会昌三(843)年に武宗(在位840-846)によって弾圧されるまでの期間に限られることになる。この期間のマニ教に対する認識について、政治的な文脈における史料とともに宗教的な文脈における史料についても検討してゆきたい。

(1) 政治的な文脈における「国内の外来宗教」

政治的な文脈においては、マニ教を「国内の宗教」として認識していると見られるものはごくわずかである。開元二十(732)年、次のような詔勅が發布されたことが『通典』(貞元十七(801)

年成)に記載されている。

末摩尼の法は、元來誤った教えであり、みだりに仏教であると称して民衆をたぶらかし惑わすことは、厳しく禁断を加えるべきである。ただし、西方の民族ではすでにこの教えは郷土のものとなっているため、彼らが自ら信じる分には、罪を科するには及ばない。(11)

(『通典』卷百四十)

この詔勅の文言からは、当時マニ教は「仏教と称し」ていた(あるいは少なくとも国家はそのように認識していた)ことがうかがえる。また、この時点ではマニ教がかなり積極的に外来人以外に対しても布教活動を行っていたらしいことも、外来人が信仰することを別段で論じている点からうかがえる。

この詔勅の意図は、マニ教を外来人の信仰に限定しようとするものであったといえる。ここでは、マニ教という「国内における外来宗教」に対し、それを全面的に否定し「社会秩序の『外部』」に排斥しようというより、むしろ「仏教と称」すること、外来人以外へ布教することなどを禁止することなどによって、マニ教を「社会秩序の『内部』」において、その望ましい位置にとどめておこうという意図が働いていると思われる。つまり、この詔勅にみられるマニ教の認識は、「国内にあって、その存在について国家が規制すべき宗教」、つまり「現段階においては必ずしも社会秩序の中の望ましい位置にないものの、国家が規制を加えることによって国内の社会秩序の一部となることが期待されてる宗教」なのであり、言い換えれば「マニ教を社会秩序の中に組み入れようとする」傾向がみられると言ってもよい。

ただ、この詔勅の中に「邪見」という文言がみられることは、後に会昌の廃仏によってマニ教を含めた外来宗教が弾圧されることに至る、マニ教に対する「邪教」観、すなわちマニ教の「反社会的」側面を強調する見解の一端が現れているともいえる。この、マニ教に対する「邪教」観については後の節で論じる。

このようなマニ教に対する認識に関連する記述としては、貞元十五(799)年にマニ教聖職者とみられる人物が雨乞いの儀式を行ったという記録が『冊府元龜』や『唐会要』(建隆二(961)年成)などにみられる。

(貞元十五年)四月、久しく旱魃であるので、陰陽術士の陳混嘗、呂廣順、および摩尼師に雨が降るように祈らせた。(12)

(『冊府元龜』卷百四十四)

貞元十五年四月、久しく旱魃であるので、摩尼師に雨が降るように祈らせた。(13)

(『唐会要』卷四十九)

この記述からは、その当時においてマニ教がすでに国家の宗教体制の一部となっていたこと、つまり国家が行う儀礼に参加しても違和感の薄いものとして認識されていたらしいことがうかがえる。またそれと同時に、マニ教に対して国家が雨乞いなどの呪術的な要素を期待していたらしいことが推測できる。これに類似した記述は他には見出せず、当時のマニ教の姿を推察する上で重要な示唆を与えられるものである。

これらの記述からは、当時「国内の外来宗教」としてのマニ教に対し、国家はそれを社会秩序の内部に取り込むことを目指して規制を加え、その一方で、国家の期待する範囲内でのある程度自由な活動を容認していたのではないかと考えられる。もっとも、史料がきわめて限られてい

る以上、これは推測の域を出るものではないことは言うまでもない。

(2) 仏教の立場からの「国内の外来宗教」

政治的な文脈で「国内の宗教」としてのマニ教に関する記述がさほど多くない反面、宗教に関わる文脈においてはマニ教についての記述が比較的多い。先に述べたように当時のマニ教は恐らく仏教に類似した形態をとっていたものと考えられ、既存の宗教、特に仏教の側からはマニ教と自らとを明確に区別しておくことが必要であったといえる。この点は、敦煌から発見された唐代において行われていた説教の台本のひとつである『仏説阿弥陀経講経文』(S.6551v.)に以下のような文があることから読み取ることができる。

聴衆の信者、仏弟子の諸君よ、仏に帰依するというのは、いったい何の仏に帰依することをいうのであろうか。それは、摩尼仏に帰依するのでも、波斯仏に帰依するのでも、また火祇仏に帰依するのでもない。それは、清浄の法身、円満の報身、百千億の化身の釈迦牟尼仏に帰依するのではなくてはならない。法に帰依するというのは、仏教の五千巻の蔵経を、これを法というのである。僧に帰依するというのは、出家と号し、四果に回向し、剃髪し衣をまとう僧と尼僧の僧伽こそ、真の仏弟子、出家人というのである。西域には例えば九十六種の外道などがおり、その中には波斯、摩尼、火祇、哭神などの輩がいる。これらは皆、「自分は出家をし、生死を離れている」と言うが、これらは偽りである。人や天を欺くものである。ただ釈迦の弟子だけが、出家として人と天の広大な供養を受けるに値するのである。(14)

ここでは、マニ教がそのほかの外来宗教とともに⁽¹⁵⁾、仏教に対比されたものとして「外道」、つまり仏教以外の教えを信奉するものとして認識されている。もっとも、マニ教に対してそのほかの外来宗教と比較して特に個性が与えられているわけではなく、仏教側は特にマニ教に対して明確なイメージを持っていたとは言い難い。

マニ教を含めた外来宗教を、仏教からみて「外道」とする記述は、同じく敦煌から発見された禅宗の史書である『曆代法宝記』(大.2075 および P.2125, P.3717, S.517)にもみられる。『曆代法宝記』は、唐代に編纂された中国における禅宗の歴史を中心に記した歴史書である。編纂者及び編纂年代は不明であるが、記述が大暦九(774)年で終わっているため、おそらく編纂もそれからさほどへだたらない時期に行われたであろうと推測される。

マニ教に関すると思われる記述がみられるのは、西域における仏教の流伝を記した個所のうち、師子比丘(?-259?)の業績を記した個所である。

鶴勒那は師子比丘に法を伝えた。師子比丘は舎那婆斯已に法を伝えた。そのため、師子比丘は中天竺から罽賓国(現在のカシミール地方)におもむいた。その地の王は彌多羅掘といい、仏教を信仰しなかった。塔や寺を破壊し、人々を殺害した。王は末曼尼、および彌師訶という外道に仕えていた。その時、師子比丘がやってきて国を教化したが、王は無道であり、比丘のもとに鋭利な剣を持ってやって来て、比丘に向かって言うには、「もし聖人であるというのなら、諸々の師はすべてその証拠を形をもって示すべきである。」と言い、(比丘の首を切った。)すると師子比丘の体からは証として、(血ではなく)白い乳が流れた。王は、末曼尼、彌師訶らを死刑に処し、その流れた血は地を潤した。それで王は仏道に発心し仏に帰依し、師子比丘の弟子に帰依した。これより前に師子比丘は舎那婆斯已

に法を伝えていたので、舎那婆斯已は南天竺に入り、広く教化を行って人々を悟りに導いていた。王は、外道末曼尼や彌師訶の弟子を追い、捕らえた者は首を切って役所の門に懸け、人々にそれを矢で射させた。罽賓国王は諸国に通告し、もしこれらの教えを行う者があればそのものを追放させるようにした。師子比丘によって、仏教は再興した。(16)

この記述では、王⁽¹⁷⁾が信仰していた「外道」として「末曼尼」、および「彌師訶」という名称がでてくる。「末曼尼」はおそらくマニ教、「彌師訶」は景教を指すものであろう。なお、『付法藏因縁伝』（延興二(472)年成)や『景德伝燈録』（景德元(1004)年成)などといった、前後のそのほかの仏教史書を参照した場合、この挿話については大筋の概略は一致していてもこのような名称は見えていない⁽¹⁸⁾。

この記述の背景には、前述のように唐代においてマニ教を初めとする外来宗教が仏教側からは「外道」つまり「仏教ではないもの」として認識されていたことがあると考えられる。インドにおける仏教復興の祖師である師子比丘と対立した「外道」の名にマニ教の名が冠されているということは、偉大な先人によって打破された「外道」と現在自分たちのそばに存在している「外道」とを結びつけることによって、先人が「外道」にうち勝ったように現在の自分たちもまた、「外道」に対して優位に立つものであるということを強調しようとする意図があったのではないだろうか。

以上のように、唐代において「国内の宗教」の一つとしてのマニ教は、同じく「国内の宗教」である仏教からは「外道」、つまり仏教とは区別される別の宗教として認識されていた、ということができる。その点では、いわばマニ教を「宗教」として認識しているといえるものであり、「外道」という形であれ、マニ教に対して自分たちの持つ宗教的世界観の中の一部としての認識をもっていた、ということが出来る。しかしその一方、その「外道」としての認識は常にその他の外来宗教と共に認識されていたものであり、マニ教の独自性はまったくといってよいほど現われていないともいえる。

(3) 道教の立場からの「国内の外来宗教」

続いて、唐代において仏教とならんで「国内の宗教」の重要な側面を占め、ある意味では仏教よりも重要な位置を占めていたともいえる、道教の側からのマニ教への認識について考察しよう。仏教と比較した場合、道教の側のマニ教に対する認識は、極めて顕著な特徴をもっているといえる。その例として、敦煌文献の中の『老子西昇化胡経』（大.2139 および S.1857, P.2007）が挙げられる。

その後四百五十余年を経、私（老子）はおのずと光明の道の気に乗じ、すべての欲望を離れた境地を出て西那玉界の蘇隣国中に飛んで入り、王室に生まれて王子となった。その後出家して道と一体化し、末摩尼と名乗った。大いなる教えの輪を転じ、経、戒、律、悟りと智慧などの教え、あるいは三つの時代と二つの世界の教えを説き、天と人を教化し、その本質を明らかにした。教化は上は光の世界から、下は暗い闇の世界にまで及んだ。ありとあらゆる人々は、皆この救済にあずかった。摩尼の後、年は四百五十年を経て、金気はまさに興り、私の教えはまさに盛んである。西方の聖なる姿はおのずからあざやかである。中国に（この教えが）もたらされたのはそのあかしである。まさにその時こそ、黄白の気が合わさり、三つの教えは混ざり合っ等しくなり、すべて私のもとに帰するであろう。祠や精舎は、棟を接して建ち並ぶであろう。⁽¹⁹⁾

この箇所の記述と極めて類似したものが、敦煌から発見された漢文マニ教文献の一つである『摩尼光佛教法儀略』（大.2141 および S.3969, P.3884）に引用されている⁽²⁰⁾。その文献には開元十九（731）年の年代が記されており、おそらくこの『老子西昇化胡経』も、それと前後して作られたものであろう。

『老子西昇化胡経』は、いわゆる『老子化胡経』という名称で一括される道教經典の一つである。『老子化胡経』とは、老子が中国を離れ西方に向かった後の事蹟を記したもので、基本的には老子を釈迦の本体、あるいは釈迦の師とし、あるいは釈迦の本体を老子の弟子である尹喜とすることなどによって、仏教に対して道教の優位を主張する意図が込められている⁽²¹⁾。

その意味からいえば、ここではマニの本体を老子としている、あるいは老子の化身の一つとしてマニを位置づけている、といえる。さらに、「三教混斉す。同じく我に帰す。」という表現からは、マニ教の伝来をあたかも自分たちの宣伝材料として用いようとしているような意図さえ感じられる。

以上のように、道教側からのマニ教に対する認識は仏教側からのそれとは明らかに異なる点がみられる。両者ともに、マニ教を「宗教」として認識はしており、その意味でマニ教を自らの宗教的世界観の中に位置づけようとする傾向がみられるという点は共通する。仏教の側からはマニ教を数多くの「外道」の一つとして認識し、それ以上のマニ教の独自性は認識していなかったのに対して、道教はマニ教の宗教としての独自性についても比較的によく理解を示した上で、その概念を自らの世界観の中に取り込み、マニ教に対して道教が優位性を主張するという形で、マニ教という外来宗教を自分たちの持つ秩序の中に位置づけているといえることができる。

マニ教の認識における、仏教と道教のそれぞれの立場の違いは、会昌の廃仏を経てマニ教が「公認された宗教」ではなくなった時期、すなわち会昌三（843）年以降においてさらに顕著となる。

4. 国内の異教・邪教としてのマニ教

(1) 政治的な弾圧

武宗によって行われた宗教政策は、その仏教に対する強硬な弾圧という側面から一般に「会昌の廃仏」と称される。しかし、実際には仏教のみにとどまらず、武宗の個人的崇敬を受けていた道教を除くすべての宗教において激しい弾圧が行われたのである。

この宗教政策は、単純に武宗が個人的に道教を信奉するあまり、その教えにそぐわないものをすべて排斥しようとしたというような個人的問題のみに帰着させられ得るものではない。無論その側面も否定はできないが、それよりもむしろ兩税制の導入以来疲弊していた唐王朝の国家財政を立て直そうとする経済的な意図、あるいは中央の官僚の権力闘争などの政治的要素などを考慮に入れるべきであろう。また、外来宗教の弾圧に関しては、それまで唐の政策に大きな影響力を持っていたウイグル帝国が840年にキルギスの侵攻を受け部族が分裂し、その勢力を大きく後退させたことが重要な要素として関係しているものと思われる。総じて、会昌の廃仏は宗教政策であると同時に、失われつつあった唐王朝の権威を取り戻そうとする一大改革であったというべきであろう。しかしその改革は結局は挫折し、その後間もなく唐王朝は崩壊することとなる。

さて、「会昌の廃仏」は、マニ教に対する中国社会の認識にも大きな変化を強いた。マニ教は明確にその存在価値を否定され、聖職者の処刑や外国人の国外追放を含む厳しい弾圧が行なわれ

たのである⁽²²⁾。その際、直接の理由としては、前述したような唐国内にあったウイグルへの反感が挙げられていたことが、日本からの入唐僧であった円仁(794-864)の『入唐求法巡礼行記』(大中元(847)年成)などから知られている⁽²³⁾。

「会昌の廃仏」自体は武宗の没後ただちに中止され、仏教教団はその後ある程度の復興をみる。しかし、仏教以外の外来宗教はその教団基盤の弱さから、それ以前ほどの勢力を結局は回復することはできなかった。それらは散発的に潜伏して秘密結社的な宗教結社を形成し⁽²⁴⁾、時として武装蜂起を引き起こすものも出現した。その結果、これらの宗教結社は国家によって「邪教」のレッテルを貼られることとなり、それに伴って社会からの認識も「中国社会の内部にあって、『公認されていない』、社会秩序を破壊するものとしての宗教」へと変化してゆく。

以下では漢文史料の中に類出する「邪教」という用語を用いるが、ここではこの語を「正しくない教義の宗教」という文字通りの意味で用いることはしない。むしろこの語は、先に述べたように、「中国社会にとって『公認されていない』宗教であり、社会的、宗教的秩序を乱すものとして『禁止』の対象となるもの」と定義されるべきであろう。

会昌の廃仏後のマニ教教団に対する認識を示す例として、『宋会要輯稿』(嘉慶十三(1808)年成)刑法二にみえる、以下のような上表文を挙げることができるだろう。

(宣和二年)十一月四日、臣下が言上します。

一、温州などの地に狂人があって、勝手に「明教」と名乗り、行者であると自称しています。近頃、明教の行者は各々自分の住む村に建物を建て、そこを「齋堂」と呼んでいます。温州には全部で四十余箇所ほどありますが、どれも個人で建てた、寺名額を持たない仏堂です。毎年正月中の密日(日曜日)を選び、「侍者」、「聴者」、「姑婆」、「齋姉」などという者がそこに集まります。道場を作り、愚かな民を扇動しています。男女が一緒に夜になると集まり、朝に解散しています。

一、明教の信者が信仰している経典や絵画、仏像などは、『訖思経』、『證明経』、『太子下生経』、『父母経』、『図経』、『文縁経』、『七時偈』、『日光偈』、『月光偈』、『平文策』、『漢賛策』、『證明賛』、『廣大懺』、『妙水仏幀』、『先意仏幀』、『夷数仏幀』、『善悪幀』、『太子幀』、『四天王幀』などというものですが、これらはみな道教、仏教の蔵経の中に見えるものではありません。みなこれはみだりに人を惑わすものです。また彼らはしばしば「爾時明尊」という文を引用しますが、道教の経典にも仏教の経典にもこのような文はありません。字の読み方についても、理解しがたいものです。実にこれは、狂人が言辞を弄して愚かな民衆をたぶらかし惑わすものであり、さらには皇帝、皇太子の名を僭称するものです。⁽²⁵⁾

この上表文からは、当時温州にあった「明教」という宗教結社の様子がかなり詳細に読み取ることができるが、ここに挙げられた教団組織や経典の名称などには、『訖思経』『證明経』『先意仏幀』『夷数仏幀』など、唐代のマニ教教団に関する記録にあるものと共通する点が少なくない⁽²⁶⁾。それらのことから考えて、ここに挙げられた「明教」という集団は、唐代のマニ教教団と何らかの関連性を持つものと見てよいだろう。

ここでは、この集団は「愚を誑かし衆を惑わす」ものであり、それを信奉する者は「狂妄の人」とであると厳しく断じられている。この記述には、マニ教が「禁止すべき、社会秩序を乱すもの」とであるという認識の一端が示されているということが出来るだろう。

さて、このようなマニ教に関連性を持つ宗教結社に対して、それが「邪教」であるとの認識を一般化したのは北宋末に起こった方臘の乱（宣和二（1120）年～宣和四（1122）年）である。睦州の農場主であった方臘（?-1121）が北宋の徽宗（在位 1101-1126）の行なった政策に不満を唱え決起したこの反乱は、一時百万を越える軍勢となり、鎮圧はされたものの北宋の国力を大いに疲弊させた。

この乱に際し、「明教」と称される宗教結社が反乱軍に含まれていたという記録が多く見られる。この結社は、その祭祀の内容から「喫菜事魔」または「事魔食菜」とも呼ばれた。例えば、莊綽（生没年不詳、北宋末から南宋初）による『雞肋編』（紹興九（1139）年成）には、

「事魔食菜」は、法で厳しく禁じられている。もし違反する者があれば、その家の者はたとえ事情を知らなくてもまた遠方に流罪となり、財産の半分は密告者への報酬とされ、残りは国家に没収となる。しかし、近年この宗派を信仰する者がますます多くなっている。いうところでは、（この宗派は）福建に始まり、温州に至り、ついには浙東、浙西にまで及んだという。睦州の方臘の乱の際、この宗派の信者はあちこちで呼応して決起した。その教えはというと、葷酒を断ち、神仏や祖先を祭祀せず、客を接待せず、死んだ者は裸にしてこれを葬るという。（中略）この教えを最初に授ける時、非常に厳しい誓いを立てる。（後漢の黄巾の乱の首謀者の）張角を開祖としているので、信者はたとえかまゆでの刑になっても「角」の字を口に出さないという。(27)

などとある。また、南宋の陸游（1125-1209）による『渭南文集』（嘉定三（1210）年成）巻五に収められた「條対状」には、

（福建で行われている）「明教」が（各地で行われている「邪教」のうち）もっとも盛んである。秀才や官僚、軍人の中にもその教えを信奉するものがあるほどである。その神は、「明使」と呼ばれる。また、「肉仏」、「骨仏」、「血仏」などの名前もある。（その信者の姿は）白衣に黒い被り物をし、街の中に社を設けている。この邪教の神像は、印刷物として流布するものもある。（中略）漢の張角、晋の孫恩、また近頃の方臘は、皆この仲間である。(28)

とあり、ここからは、この「明教」やあるいは「事魔食菜」という結社は反社会的な集団であるとともに方臘の乱に荷担した集団であると見なされていたことが分かる。また、方勺（1125-?）の『泊宅編』（成立年不詳）に、

後漢の頃、張角、張燕といった輩が、天師（と称する）張道陵に仮託し、祭酒職を立てて病気を治療した。それを信じる者には米五斗を出させ、そうするとやがて病気が治ったので、これを「五斗米道」と呼んだ。その勢いは盛んで、やがて州県を奪うに至り、その教えが行われないところではなくなった。今に至る、「蔬菜事魔」、「夜聚曉散」というのもこれである。おおよそ、（その信奉する）魔を礼拝するのに必ず北に向かってするが、これは張角が兵を起ししたのが北方だからである。その礼拝の様を見れば、何を礼拝しているのかは一目瞭然である。(29)

（『泊宅編』巻五）

とあるように、この集団は後漢末に黄巾の乱（中平元（184）年～建安五（200）年頃）を、あるいは東晋末に孫恩・盧循の乱（隆安三（399）年～義熙七（411）年）を引き起こした宗教結社と同一のものとも見なされていたといえる。ここでは、その集団の開祖は黄巾の乱の首領であり太平道の

開祖であった張角(?-184)とされ、この集団には「五斗米道」という名称が与えられているが、これらは実際の五斗米道(天師道)教団とは関わりなく、張角を開祖とすること、また「五斗米道」という名称などは、「反社会的宗教結社」を示す一種の代名詞的なものとされていたものと考えられる。

以上の点から、この「明教」あるいは「喫菜事魔」と呼ばれた宗教結社は、きわめて明確に「反社会的宗教結社」、すなわち「邪教」として認識されていた、ということが出来る。

さて、前述したように、宋代においてマニ教は「明教」と呼ばれていたと考えられる。しかし、「明教」あるいは「喫菜事魔」などと呼ばれていた宗教結社がすべてマニ教に由来するものであったのかは確認することができない。先に引用した記述にもみられるように、その中には唐代のマニ教教団と共通する要素も含まれているが、それとは矛盾する要素も多く含まれている。その点を考えると、方臘の乱以降において「喫菜事魔」と呼ばれた宗教結社の中には唐代のマニ教教団と直接つながるものもあったであろうが、「喫菜事魔」と呼ばれたものすべてが「マニ教」ではなかった、と考えるのが妥当であろう。

しかし重要なのは、たとえ実態はどうあれ、社会における認識では「マニ教」と「喫菜事魔」は完全に等しいものであり、特に南宋期以降は、マニ教教団もその中に含まれていたであろう「喫菜事魔」集団は、「方臘の乱に荷担した反社会的宗教結社」として認識されるようになった、という点である。その後、明代に至ると「喫菜事魔」は律令上の明文で禁止されることになる。

およそ占い師や巫女がみだりに邪神を体に乗移らせ、呪符を書いたり水を加持したりし、あるいは神が託宣を下し、みずから「端公」「太保」「師婆」と称し、あるいは「弥勒仏」「白蓮社」「明尊教」「白雲宗」などとみだりに称え、ひとしなみに左道、異端の術を用い、あるいはひそかに画像を隠して焼香する者を集め、夜に集まって朝に解散し、善事を行なうと偽って人民を惑わす者は、首謀者は絞首刑。それに従った者はおのおの杖打ち百回、流罪三千里。(30)

(『大明律附例』卷十一「禁止師巫邪術」条)

この条文が、最終的に「喫菜事魔」集団を「禁止されるべき反社会的集団」とする決定的根拠となった。この条文からは、マニ教を含めた「喫菜事魔」が「人民を煽惑する」「左道異端」とされていたことが如実に読み取れる。

ここにおいてみてきたような、マニ教を「禁止されるべき反社会的集団」と見なすという認識は、前節までで論じた「マニ教を『自分たちの世界観の一部』に取り込もうとする認識」とは、全く逆方向を向いているというべきであろう。

この認識は、清代になりおそらく実際にはマニ教教団が消滅してしまった後に至っても受け継がれ、この条文自体も『大清律例』(乾隆五(1740)年成)に引き継がれることになる。また、江戸時代の日本において荻生徂徠(1666-1728)が『明律国字解』(享保八(1723)年成)を著わしたことからもうかがえるように、中国の法令は東アジア世界全体に大きな影響を与え、それに従ってマニ教を反社会的な宗教の一種とする認識は中国以外にも伝播していったと考えられる。

(2) 仏教史書における「邪教」としてのマニ教の認識

政治的な文脈における記述と同様に、仏教史書において仏教の立場から記述された「『公認されていない』宗教」としてのマニ教についての認識も、マニ教を「反社会的な『邪教』」として捉

える視点で一貫している。例えば南宋の志磐（生没年不詳，南宋末）による『仏祖統紀』（咸順五（1269）年成）は、年代順の記録と別に事項ごとの項目が設けられているが、その中に「事魔邪党」という項目を設けその下に「末尼火祇」、「白雲菜」、「白蓮菜」の三項を設けている。このうち、「白雲菜」と「白蓮菜」とは、ともに北宋から南宋への交代期に成立した念仏浄行集団であるが、南宋期にはともに弾圧を受けたものである。マニ教はこれらとともに「邪党」に分類されていることが分かる。

また、仏教史を年代記的に記した個所でも、例えば延載元（694）年のマニ教の伝来を記した記事の補足として、

述べて言う。唐の太宗の時、波斯国の穆護が火祇教（ゾロアスター教）を伝えた。この活動を助けるため、大秦寺を建てた。武則天の時、波斯国の弘多誕が『二宗経』を伝えた。その後、大暦年間に荊州、揚州、洪州、越州などにおのおの摩尼寺を建てた。これは魔の教え、邪法である。愚かな民衆はこれに染まりやすい。ややもすれば王朝の君臣や当代の名のある人徳者も、邪と正を見分けその違いを区別することが出来ない。そのため、この教えは世に行われて禁止されることがなかったのである。これはおそらく西方の九十五種外道のたぐいであろう。良渚の『釈門正統』には次のように言っている。「国の法律に準じて、『二宗経』ならびに蔵教に入っていない根拠のない經典を人に教え伝えて人々を惑わすものは、『左道』として罪を論じる。『二宗』とは、男女が婚姻を行わず、お互いに話をするのがなく、病気の時にも薬を用いず、死んだ者は裸にして埋葬するなどを言うのである。『根拠のない經典』とは、『仏仏吐恋師』、『仏説啼涙』、『大小明王出世経』、『開元括地變文』、『斉天論』、『五来子曲』などのたぐいである。その教えには、臭いの強い野菜を食べたり酒を飲んだりすることはしない。昼間は寝ていて、夜になると活動する。香を焚くことを信仰の証とする。隠れてお互いに性交することを『善友』と称する。もしも村にわずかな隙でもあれば、たちまちこの邪法がとりついて乱を起こすであろう。方臘、呂師囊のたぐいはまさにこれである。」⁽³¹⁾

（『仏祖統紀』卷三十九）

と、唐代におけるマニ教と北宋末の方臘の乱に際し挙兵した「喫菜事魔」との間に一貫性を認めており、それらを「愚民漸染し易い」「魔教邪法」として同一のものと見ていることがうかがえる。また、「二宗というは、男女嫁娶せず、互いに不語を持し、病に薬を服せず、死して則ち裸にして葬する等の謂いなり。」と、マニ教の特徴をここで挙げたような「反社会的」な行動であると見なしている点からも、その集団の「反社会性」を強調しようとする意図を読みとることは可能であろう。また、ここで挙げられている經典の名称などにはマニ教に関する唐代の資料などと共通する点はほとんどなく、この記述が実際のマニ教に関する知識を背景としていないらしいこともうかがえる。

以上のような点から考えると、方臘の乱以降の仏教史書の記述の中にみられる「マニ教」は、マニ教は唐代に伝来した外来宗教であるとの認識は持っていたものの、それと方臘の乱における「喫菜事魔」とを直接結びつけることによって、「反乱を引き起こしかねない、そのために国家によって禁止されるべき反社会的な宗教団体」であると認識していたという点については、前節において論じたような法律的な文脈における認識と大差ないものであるということが出来る。

(3) 道教の經典の中における「マニ教」

上において見てきたように、仏教はマニ教が「公認されていない」ものとなった後においては、マニ教に対しては一貫して「邪教」という認識をもっていたといえる。

では、仏教と比較した場合、道教の側からのマニ教に対する認識はこの時期にどのように変化したのであろうか。

先に述べたように、唐代にはマニ教を道教の世界観の中に取り込んで『老子西昇化胡経』が作られた。道教の側は、これによってマニ教を老子化胡説話の中に取り入れ、いわば「老子＝マニ」説話を形成することによって、マニ教を自分たちの持つ世界観の一部に組み込もうとする傾向が見られた。この傾向は、マニ教が唐王朝によって弾圧を加えられ、その後北宋末の方臘の乱を経てマニ教を「邪教」視する認識が支配的となった後においても、基本的には継続していたとみることが出来る。南宋の頃までには、マニ教は『老子化胡経』をもとに道教の中に完全に埋没するようになっていたようであり、また道教の側もマニ教をその世界観の一部として吸収しつつあったようである。元の祥邁（生没年不詳）による『至元弁偽録』（至元二十八（1291）年成）は、モンゴル帝国において仏教徒と全真教徒との間に行われた論争を記録したものであるが、その際論争の中心となった『老子八十一化図説』という文献は、直接に『老子西昇化胡経』の系譜に属するものであった。『至元弁偽録』、および現行本の『老子八十一化図説』によれば⁽³²⁾、その中に以下のような個所があったという。

第四十二化に言う。老子は摩竭国に入り、希有な相を現して、その国の王を教化した。浮屠（仏）の教えを立て、清浄仏と名付け、末摩尼と号した。⁽³³⁾

（『至元弁偽録』巻二）

第四十二化 入摩竭

太上老君（老子）は、摩竭国に入り、希有な相を現わして、手に空壺を執って、その国の王を教化した。浮屠（仏）の教えを立て、清浄仏と名付け、末摩尼と号した。その国の刹利や婆羅門などにこの教えを行わせた。⁽³⁴⁾

（現行本『老子八十一化図説』）

この記述が、唐代に成立していた「老子＝マニ」説話の延長線上にあるものであることは明らかである。しかし、その記述からはマニ教の独自性がほとんど姿を消しており、マニ教が道教の世界観の一部を構成しつつ、かつ道教の内部にほとんど埋没している様子をうかがうことが出来る。

マニ教が道教の内部にほとんど埋没していた様子を、マニ教徒の側から傍証する史料として、南宋の黄震（生没年不詳）による「崇寿宮記」を挙げることができる。これは、黄震が崇寿宮という道観のために景定四（1263）年に記した題記であるが、実はこの道観は道教施設に偽装してはいるが実際はマニ教寺院であった。そこで黄震は、「マニ教の教えは儒教、仏教、道教の三つを合わせたようなものであるが、この三つはそれぞれ天と地ほども違うものではないか。それを一つにし、しかも儒者である自分にその題記を書かせるのはどういうわけであるか。」と質問したが、それに対し張希声という道士が答えた答えとして次のような言葉が記されている。

また言うのには、「我々の師である老子は西方に行き、そして化身して摩尼仏となったのです。その教えは戒律を守ることにもっとも厳格であります。日にただ一回のみ食事をし、身を慎んで外出しません。（中略）我々の住む場所のことは当初『道院』とっていまし

た。それは我々が摩尼の香火を奉るため、またその根本は老子であるためであります。(中略) この説には根拠がないものではありません。『老子化胡経』に明らかなように、『私はおのずと光明の道の氣に乗り、西那玉界に飛んで入り、生まれて王子となった。その後出家して道と一体化し、末摩尼と名乗った。経、戒、律、悟りと智慧などの教えを説いた。』というのです。道教の經典の中にこのような説があるのです。(中略) 老子が再び化身して、摩尼となって法を説いたのです。』⁽³⁵⁾

(『黄氏日抄』卷八十六「崇寿宮記」)

つまり、『老子化胡経』にある「老子=マニ」説話は、マニ教徒の側からも道教と同一化するための理論として用いられていたものと思われる。また、ここに引用されている『老子化胡経』の文は先に挙げた唐代における『老子西昇化胡経』のものほとんど同一であり、南宋期までマニ教教団の伝統を比較的よく保存していた集団が存在していたことを推測させる。

南宋の道士、白玉蟾(1194-1228)の語録である『海瓊白真人語録』(淳祐十一(1251)年成)にはマニ教に関する言及が見られ、そこからは南宋当時の道教徒がマニ教に対してもっていた認識の別の側面を読みとることができる。

彭柏が質問した。「村々には、菜を食べ潔斎して『明教』に仕える者が多くいます。この教えは魔を滅するのだと言います。その信者はまた、『(自分たちの教えは)太上老君の残したものだ』と言っています。その通りなのですか、あるいはそうではないのですか。」答えて言う、「昔、蘇鄰国にある居士がいて、慕闍と呼ばれていた。初めは仙人になる道を求めていたが成功せず、次に仏道を学んだが悟りには至らなかった。そこで大那伽山に隠遁していたところ、毗婆伽明使者という西天の外道に会い、一つの法を授けられた。この教えに従って修行し、ついにその教えを修めることが出来たのだが、それでも実際には正しい教えではなかった。その教えには一つの禁戒があり、一切の大地、山河、草木、水火はすべて毗盧遮那の法身であるから、それをむやみに足で踏みつけたり、みだりに動かしたりしてはならないと言う。(中略) その教えの大要は、『清浄光明大力智慧』の八文字に言い尽くされるが、これも所詮心から出たものではない。今の人は、ことごとくお互いに修行してこの八文字の教えを尽くそうとしている。これは、『明』るい『教』とは言いながら、自分の方は『暗』い、と言えるのではないか。」⁽³⁶⁾

(『海瓊白真人語録』卷一)

この個所では、「蘇鄰国」⁽³⁷⁾、「慕闍」⁽³⁸⁾など唐代以降のマニ教に関連する文献の中のみしか出現しない語彙がみえることや、現在まで残っている福建省晋江県のマニ教遺跡の碑文にみえるものと酷似した「清浄光明大力智慧」という表現が記録されていることなどから⁽³⁹⁾、白玉蟾がマニ教に関する比較的正確な知識を背景としていることがうかがえる。また、マニ教について、「始め仙を学んで成らず、終いには仏を学んで就かず。」と、仏教とも道教とも違うものであるという認識を示している点も注目される。また、用いられている用語は仏教的なものであることは、仏教における「外道」の一つとしてマニ教を捉える認識が広く行われていたらしいことも推測できる。

ここで、白玉蟾が「『明教』は道教の一種なのか？」という疑問に答えているということは、裏返してみればそのような疑問が生じることが自然であったということの意味するものである。つまり、道教に関わる人々の間で、「明教」を道教の世界観の一部と見なす認識がごく一般的であっ

た、少なくともその認識が不自然ではなかったことを、この記述は示唆するものであろう。つまり、白玉蟾はマニを老子の変化であるとする「老子＝マニ」説話、あるいはマニ教と道教とを一体のものとする思想自体は否定したものの、マニ教を道教の世界観の中に置くという視点そのものを否定したわけではない、といえるのではないだろうか。

以上みてきたように、道教の側からみたマニ教の認識は、唐代において成立した「老子＝マニ」説話を背景とし、マニ教を基本的には「道教の世界観」の中に位置づけて解釈しようとするものである、ということができるだろう。

5. 民間信仰としてのマニ教

前節において、マニ教は中国社会の中において、とりわけ政治的あるいは仏教の立場からは強く「異端視」されると同時に、道教教団の内部にはマニ教をむしろ自分たちの内側に取り込もうとする見方もあり、マニ教の側も強く道教に接近した、と述べた。マニ教に関する記録は、明代以降ほとんど姿を消すが、これは教団が政治的弾圧によってほとんど壊滅したことを示すものというよりは、むしろマニ教が痕跡が判別困難なまでに完全に中国社会、特に道教教団に同化したことを示すものといえるのではないだろうか。その論拠の一つとして、北宋以来マニ教が民間信仰の一部として取り込まれていることを示す資料が見受けられることが挙げられる。

例えば、北宋の徐鉉（916-991）による『稽神録』（成立年不詳）には、「清源都將」という以下のような説話が記載されている。

（福建省泉州府）清源県の楊某という人は本郡の防遏營の副將であつた。家の西棟に大きな離れがあつた。ある朝、朝早く某は役所に行き、まだ帰宅してこなかつた。家の者が食事をしようとしていると、突然紙銭を背負つたガチョウが門から入つてきて、屋敷の西の離れの部屋の中に向かつてきた。家人は、「このガチョウは神の祠から来たのではないか。」といい、使用人にそのガチョウを追い出させようとした。使用人がその部屋に入つてみると、髪を二つのもとどりに結び、あごひげの白い老人がいるだけであつた。家人は驚き、みな逃げ出してしまった。某が帰つてきてこのことを聞くと、大いに怒つて杖でその化け物を打つた。しかし化け物は部屋の四隅に姿を現わし、見る間にいろいろと姿を変え、杖は当たらない。某はますます怒り、「食事が済んだらまた戻つてきて打ち殺してやる。」と言つた。すると化け物は腰を折つてお辞儀をし、「はい。」と答えた。楊家には娘が二人いたのだが、長女が台所に行つて食事のために肉を切ろうとすると、肉を切る台が急になつてしまった。彼女は包丁を持って父に「台の下に大きな黒い毛の生えた手が出てきて、『切つてみよ』と言うのです。」と言うとその場から走つて行き、氣を失つてそれから病氣になつてしまった。次女が大甕の中の塩を取ろうとしたところ、一匹の猿が甕の中から飛び出して彼女の背中に登つてきた。彼女は家の前まで走つてきて、氣を失つた。彼女もまた病氣になつた。そこで巫を呼び、壇を設けて祭祀を行なつてことを収めようとした。しかし祭祀を行ない始めると、化け物もまた壇を設け、巫よりも盛んに儀式を行ない始めた。それを巫はやめさせることもできず、恐れて帰つてしまった。やがて某の二人の娘と妻も死んでしまった。そこによく魔法を行なう、「明教」という者がやつてきて、頼み込んで経を持ってそこに一泊したところ、化け物は唾を吐き、某をののしりながら出ていってし

まった。これで怪異はやんだが、某もその年のうちに死んでしまったという。(40)

(『稽神録』卷三「清源都将」)

この説話では、この「明教」なる者について「善く魔法を作す」ということ以外には何も記されていない。しかし、先に述べたようにこの名称はマニ教を意味するものとして用いられていたこと、また文中では「巫」と同列に扱われていることを考えると、この時期にマニ教徒が一種の「巫」、つまりシャーマン的な能力を持つ実践的、職能的宗教者として活動していたこと、あるいは少なくともそのように活動するものとして描かれて違和感のないものとして認識されていた、といえるのではないだろうか。なお、この説話が非常に特殊な状況を扱ったものでも、読者にとって違和感のあるものでもなかったであろうことは、この説話が後に『太平広記』(太平興国三(978)年成)卷三百五十五に収録されており、広く人口に膾炙していると見なすことができること、また陸游による『老学庵筆記』(成立年不詳)などの後世の筆録にも引用されていることなどからも傍証できるであろう(41)。

この説話では、個々の登場人物、例えば「鬼⁽⁴²⁾」や「巫」と同様に、「明教」と呼ばれたものもまた、同一の世界観を構成する要素として説話の舞台に登場しているといっていよう。仮に「明教」がマニ教を意味するとしても、ここではそれが「禁止すべき反社会的な集団」として出現しているとはいえない。「鬼」などと同様、「明教」も、この説話の重要な登場人物であり、その説話の背景にある世界観の一部をなすものと認識されているといえよう。

説話の中において、このような役割をもってマニ教が登場するということは、当時の社会の中でマニ教が何らかの専門的な職能をになう集団、おそらくは「巫」に類した専門的宗教者集団の一つとして認識され、民間の宗教的世界観の一部を構成していたことを示すものと考えられる。しかし、この点に関する考察はまだ十分であるとはいえない。

6. おわりに

以上の各節において、中国社会が「マニ教」に対してもっていた認識について、各時代、さまざまな社会集団における認識を通じて考察してきた。

本論の第1章において、中国社会におけるマニ教に対する認識として、「国外の宗教としてのマニ教」「国内の外来宗教としてのマニ教」「国内における異端・邪教としてのマニ教」「民間信仰の一部としてのマニ教」という点を提示しておいた。これまでの考察からは、このおのおのの認識について、それぞれかなり顕著な特徴をみることが出来る。

取りあえずここでは、「マニ教」について中国社会がもっていた認識を表すものとして、仮定としていくつかの座標軸を提示することが可能ではないだろうか。ここでは、その軸を以下の三つにまとめたいと思う。つまり、一つは「国外—国内」という軸、一つは「受容—排斥」という軸、もう一つは「世界観の内部—世界観の外部」という軸である。

まず、マニ教についての認識としては、それが中国の「国外」で信仰されているのか、あるいは中国の「国内」で信仰されている外来宗教であるのか、という点において対比させることが可能である。

本論の第2章で論じたように、特にウイグル帝国の影響下にあった唐後期における政治的立場からの「マニ教」についての認識においては、マニ教について一つには「国外で信仰されている」

という認識があった。もう一方で、第3章1節で論じたように、マニ教を「国内で信仰されている外来宗教」として認識する立場では、マニ教を「国内の社会秩序を構成するべきもの」として認識している。これらはともに、マニ教に対して「世界観の内部」として認識しているという点では共通しており、マニ教に対して規制が加えられる場合であっても、それはそのようなマニ教の「あるべき姿」のために現状に規制を加えようとする立場からのものであり、マニ教を自分たちの持っている「世界観の外部」に放逐しようとするものではない。

上に挙げた座標軸に従って表すなら、国外の宗教としてのマニ教の認識は「国外 — 世界観の内部 — 受容」、国内の外来宗教としての政治的立場からのマニ教の認識は「国内 — 世界観の内部 — 受容」という視点として表しうるであろう。

一方、マニ教についてそれを「受容」するか、あるいは「排斥」するかという点でマニ教についての認識を対比させることも可能である。

本論の第3章2節で論じたように、仏教の立場から「国内の外来宗教」であるマニ教をみた場合、「外道」と呼んでそれを排斥し、またマニ教の独自性については関心は払われてはいなかったものの、自らの世界観の一部であり自分たちが持っている言葉で説明できるものと理解していたといえる。それに対し、第3章3節で論じたように、道教の立場からの認識は、マニ教を「国内」のものとして認識し自らの世界観の中に取り入れていたという点では仏教と共通するものの、「老子=マニ」説話という形でマニ教を受容し、またマニ教の独自性についてもある程度理解を示していたという点では異なっている。

つまり、仏教の立場から「国内の外来宗教」としてマニ教を認識する場合の視点は「国内 — 世界観の内部 — 排斥」という座標で表しうるものであるのに対し、道教の場合の視点は「国内 — 世界観の内部 — 受容」として表しうるのである。

また、マニ教というものに対してそれが「世界観の内部」にあるものとして、つまり自分たちが持っている「世界を説明する言葉」で説明可能なものとして認識されているのか、あるいは自分たちの「世界観の外部」にある、全く説明の付かない異様な存在として認識されているのか、という点でも認識における対比軸を見ることは可能であろう。「受容 — 排斥」という座標軸と、「世界観の内部 — 世界観の外部」という座標軸とは、この場合区別されるべきである。

本論の第4章1節および2節において論じたように、唐末から北宋末にかけての時期において、政治的な立場から、および仏教の立場からはマニ教は「邪教」、つまり社会秩序に対する破壊者として認識されていた。これは、マニ教に対して「自分たちの世界観とは相容れないもの」、つまり「世界観の外部」として認識していたことを示唆するものである。一方、本論の第4章3節および第5章において論じたように、それとほぼ同時期において道教の立場から、あるいは民間信仰の一部として認識されていたマニ教についてみると、マニ教を「自分たちの言葉で理解可能なもの」、つまりマニ教を「世界観の内部」として認識していたということが出来る。

つまり、マニ教が政治的に禁止された以降における政治的、あるいは仏教の立場からのマニ教に対する認識が概して「国内 — 世界観の外部 — 排斥」という座標で表しうるのに対し、道教の立場から、あるいは民間信仰の一部としてのマニ教は、「国内 — 世界観の内部 — 受容」として認識されていたといえる。

唐末の「会昌の廃仏」期以前のマニ教に対する認識は「国外」にしる「国内」にしるおおむね

「世界観の内部」としてのものであり、その中で仏教はマニ教を「排斥」し、道教はそれに対して「受容」していった。その後、北宋末の方臘の乱を経、マニ教に対する認識は政治的、仏教的立場からのものはともにマニ教を「国内」に位置づけつつも「世界観の外部」に追い出し、「排斥」していったのに対し、道教はマニ教を「世界観の内部」にあるものとして「受容」し続けた、とみることが出来よう。

この座標軸に従えば、特に、マニ教についての政治的な立場からの認識および仏教的な立場からの認識と、マニ教についての道教的な立場からの認識との間には明確な対比が見てとれる点は注目し得る。つまり前者は唐末の会昌の廃仏および北宋末の方臘の乱を契機としてマニ教に対して明確に「国内 — 世界観の外部 — 排斥」という立場を打ち出したのに対し、後者は基本的には「国内 — 世界観の内部 — 受容」という立場を崩していない。つまり、方臘の乱以降政治的、仏教的な立場からの認識はマニ教を自分たちの世界観から追い出してしまったのに対し、道教的な立場からの認識はそれ以降もマニ教を自分たちの世界観の一部とし続けていた、ということが出来る。民間信仰の立場からのマニ教についての認識においても、資料面での不備は否めないものの、基本的に「国内 — 世界観の内部 — 受容」という立場を見て取る事が出来るだろう。

従来、中国における外来宗教の研究においては、それらが中国国内の秩序と衝突し、あるいはある一つの王朝にあまりにも密着しすぎたために、その結果時代の変化とともに排斥され消滅していった、という見解が取られることが往々にしてあった。それは、確かにある一面においては真実であろう。しかし、別の側面においては、本論においてマニ教を例にとって論じてきたように、外来宗教であっても中国において中国における「世界観」の一部を構成し、その中で受容されていた、という点も存在していたということは、指摘しておく価値があるだろう。この点は、マニ教のみにとどまらず、そのほかの外来宗教と中国社会との関係、あるいは中国社会における「異文化との接触」一般について論じる上でも重要であろう。

マニ教という外来宗教もまたその中に受容されていった、その「中国における『世界観』」というものが果たしてどのようなものであるのか、あるいはなぜマニ教がその「世界観」に対して一種の「親和性」と呼べるものを持っていたのか、という点について論じることは、もはや本論の範囲を超えるところである。しかしその点を論じることは、序論において述べたように、中国における文化の接触の問題を論じる際には避けて通ることは出来ない。その点については、今後重要な課題として考察すべきであろう。

註

- (1) 以上大貫(1998), および矢吹(1988) 参照。
- (2) 是の歳, 回鶻入貢す。始めて以て摩尼偕に來る。中國において寺に置き之に處す。回鶻の摩尼は、猶お中國の僧なり。其の教, 天竺と又た異なる。唐書會要十九卷を按じると、回鶻可汗王, 明教僧をして法を進め入唐せしむ。大曆三年六月二十九日。敕して回鶻摩尼に之れのをに寺を置くを賜う。額を賜いて大雲光明と為す。六年正月。敕して荆洪越等の州に各々大雲光明寺一所を置くを賜う。唐史補卷に、蕃人常に摩尼僧と政を議す。京城之のをに寺を立つ。其の法, 日暎くして乃ち食す。水を飲み葷を茹い乳酪を食わず。其の大摩尼, 數年に一度本國に來往す。小は年轉す。唐史回鶻列傳に、元和初。再び朝獻す。始めて以て摩尼至る。日晏くして乃ち食す。可汗常にこれと國を共にするなり。處, 昌呂翻。其の法, 日晏くして乃ち食す。葷を食し連酪を食わず。葷, 許云翻。辛臭の菜なり。連, 多貢翻。乳汁なり。回鶻之を信奉す。可汗或いはこれと國事を議す。
- (3) Qutlugh Boyla ウイグル帝国の創始者。在位 744-747
- (4) カラ=バルガソン Khara Balghasun はウイグル語で「黒い城市」の意。オルホン河上流左岸に位置する遺跡で、この地には八世紀から九世紀にかけてウイグル帝国の首都がおかれた。
- (5) ウイグル帝国第九代可汗である保義可汗(在位 808-821)の業績を記念してカラ=バルガソンに建立された石碑。トルコ語、ソグド語、漢文でそれぞれ碑文が記されているが、現在トルコ語碑文は断片的にしか残っていない。「愛登里囉汨没蜜施合毗伽可汗(アイ=テングリダ=クトゥ=ブルミシュ=アルプ=ビルゲ=カガン Ay tengride qut bulmish alp bilge qaghan)」は保義可汗のトルコ語名で、「月神の幸を受けた勇敢で賢明な可汗」の意。
- (6) Bögü Qaghan 在位 759-780 ウイグル帝国第三代可汗。登里可汗ともいう。唐を攻めようとした際、反対する宰相によって殺害される。トルコ語名は「テングリダ=クトゥ=ブルミシュ=イル=トウトミシュ=アルプ=ケルグ=ビルゲ=カガン Tengrida qut bulmish il tutmish alp külüg bilge qaghan」で、「神の幸を受け国を統治する勇敢で名誉ある賢明な可汗」の意。
- (7) 羽田(1957) 参照。
- (8) 可汗すなわち軍を東都に頓す。因りて風俗敗にして民師なきを覲る。まさに睿息等四僧を入国せしめ、二祀を闡揚せしめ、三際を洞徹せしむ。泥法師明門に妙達し、七部に精通す。才は高きこと海岳のごとく、弁は懸河のごとし。故によく正教を廻鶻に開く。葷を茹い連酪を屏げるを法となす。大いに功績を立つ。……応に魔形を刻画する有れば、悉く焚蕪せしむ。神に祈り鬼を拝する、ならびに擯斥して明教を受く。薰血の異俗、化して蒸飯の郷となり、宰殺の邦家、変じて勤善の国となる。
- (9) ただし必ずしもウイグル社会の全体がスムーズにマニ教を受容したわけではない。田坂(1940) 参照。
- (10) 「十二年二月。廻鶻摩尼八人歸國するに宴す。中書に至らしめ宰臣に見えさす。先よりは是れ廻鶻和親を請う。憲宗有司をして之を計らしむ。禮費約五百萬貫なり。方内に誅討有り。未だ其の親に任せず。摩尼は廻鶻の信奉するところと為すを以て、故に宰臣をして其の不可なるを言わしむ。乃ち詔して宗正少卿李孝誠を廻鶻に使せしむ。太常博士殷侑を之に副わしむ。其の來請の意を諭す。」(『旧唐書』卷百四十五)
- 「十二年。廻鶻又た摩尼僧等八人を遣す。帝有司をして之を計らしむに禮費約五百萬貫なるに至る。時に方内に誅討有り。時を計り費を度るに未だ迷かず。其の請摩尼嘗て廻鶻の信奉するところと為るを以て、宰臣をして其の不可なるを言わしむ。詔して宗正少卿李孝誠を廻鶻に使せしむ。太常博士殷侑を之に副わしむ。其の來請の意を諭す。」(『冊府元龜』卷九百七十九)
- (11) 末摩尼の法, もとこれ邪見にして、妄りに佛教と稱し、黎元を誑かし惑わすは、宜しく嚴に禁斷を加うべし。それ西胡等は既にこれを郷法とするをもって、當身の自ら行ずるは、すべからず罪を科すべからず。
- (12) 四月。久しく旱するを以て、陰陽術士陳混嘗、呂廣順、及び摩尼師をして雨を祈らしむ。
- (13) 貞元十五年四月。久しく旱するを以て、摩尼師をして雨を祈らしむ。

- (14) 門徒弟子、佛に歸すると言うは、何の佛に歸依せんか。且つ是れ^{マニ}磨尼佛にあらず。又た是れ波斯佛にあらず。亦た是れ火祇佛にあらず。乃ち是れ清淨法身圓滿報身千百亿化身釋迦牟尼佛なり。法に歸依すると言うは、乃ち五千卷藏經を之を名づけて法と爲す。僧に歸依すると言うは、出家と號し、乃ち是れ四果に^{マニ}四向し、剃髮染衣する二部の僧衆、眞の佛弟子、出家人と號するなり。且つ西天の如きは九十六種の外道有り。此の間に則ち波斯摩尼火祇哭神の輩有り。皆な我れ已に出家し、永く生死を離ると言う。並びに是れ虚誑なり。人天を欺謾するなり。唯だ釋迦の弟子有りて、是れ其の出家にして人天の廣大供養を受くるに堪えるなり。
- (15) 「波斯」は景教（ネストリウス派キリスト教）、「火祇」はゾロアスター教を指すものと思われる。「哭神」が何を指すのかは不明。
- (16) 鶴勒那、師子比丘に付属す。師子比丘、舍那婆斯已に付属す。故に中天竺国より罽賓国に來向す。王を彌多羅掘と名づく。其の王仏法を信ぜず。塔を毀し寺を壊す。衆生を殺害す。外道末曼尼及び彌師訶等に奉事す。時に師子比丘故に來たりて此の国を化す。其の王無道にして、自ら手に利剣を持して口して云く。若し是れ聖人ならば、諸師等総て須らく誠形たるべしと。時に師子比丘形身を示し、白乳流る。末曼尼彌師訶等刑死せらる。流血地を灑す。其の王発心し仏に帰し、即ち師子比丘弟子に命す。師子比丘先に舍那婆斯已に付属す。南天竺国に入し、広く教化を行ない、衆生を度脱せしむ。王即ち外道末曼の弟子及び彌師訶の弟子等を追尋し、已に得れば朝堂に立架して懸首す。国人を挙して之を射つ。罽賓国王諸国に告げしめ、若し此の法有れば、驅して出国せしむ。師子比丘に因りて仏法再興す。
- (17) 「彌多羅掘」はミヒラクラ（Mihirakula）の音訳か。
- (18) 「復た比丘有り、名を師子と曰う。罽賓国において大いに仏事を作す。時に彼の国王を彌羅掘と名づく。邪見熾盛にして心に敬信無し。罽賓国において塔寺を毀壞し衆僧を殺害す。即ち利剣を以て用いて師子を斬る。頂中に血無く唯だ乳流出す。」【付宝藏因縁伝】卷六
「時に本国に外道二人有り。一を摩目多と名づく。二を都落遮と名づく。諸の幻法を学び、共に乱を謀らんと欲す。乃ち盗みて釈子の形象と爲り、王宮に潜入す。且つ曰く、成らざれば即ち罪は仏子に帰せんと。」【景德伝燈録】卷二
- (19) 後に四百五十余年を経て、我れ自然光明の道氣に乗じ、真寂境より西那玉界の蘇隣国中に飛入し、王室に降誕し、太子と示爲る。家を捨て道に入り、末摩尼と号す。大法輪を転じ、經戒律定慧等の法、乃至三際及び二宗門を説き、天人を教化し、本際を知らしむ。上は明界に至り、下は幽塗に及ぶ。有る所の衆生、皆な此の度に由らしむ。摩尼の後、年垂ること五九にして、金氣將に興り、我が法当に盛んなり。西方の聖象、衣彩自ずから然り。中洲に來入するは是の効なり。当に此れ之時、黄白の氣合して、三教混齊す。同じく我に帰す。仁祠精舍、棟を接し甍を連らぬ。
- (20) 「老子化胡經に曰わく、我れ自然光明の道氣に乗じ、西那玉界の蘇隣国中に飛入し、太子と示爲る。家を捨て道に入り、末摩尼と号す。大法輪を転じ、經戒律定慧等の法、乃至三際及び二宗門を説き、上は明界より下は幽塗に及ぶ。有る所の衆生、皆な此の度に由らしむ。摩尼の後、年垂ること五九にして、我が法当に盛んなり。」（「摩尼光佛教法儀略」）
- (21) 窪（1965）、および楠山（1979）参照。
- (22) 「それ廻紇および摩尼寺の莊宅錢物等は、並びに功德使、御史臺および京兆府に委らしむ。各々差官點檢し收抽せよ。……摩尼寺僧は、中書門下に委らしめ、條疏を聞奏せよ。」（『旧唐書』卷十八上）
- (23) 「四月中旬。勅下る。天下の摩尼師を殺さしむ。剃髮し袈裟を着さしめ、沙門の形に作してこれを殺す。摩尼師は即ち廻鶻の崇め重んじるところなればなり。」（『入唐求法巡礼行記』卷三）
- (24) 山田（1998）参照。
- (25) 十一月四日。臣僚言す。一。温州等の処の狂悖の人、自ら明教と称し号して行者と爲す。今來明教の行者各々居る所の鄉村に屋宇を建立し、号して齋堂と爲す。温州の如きは共に四十余所有り。並

びに是れ私建の名額無き仏堂なり。毎年正月内に曆中の密日を取りて侍者、聴者、姑婆、斎姉等の人の聚集す。道場を建設し愚民を鼓舞す。男女夜に聚まり曉に散ず。一。明教の人の念ずる所の經文及び絵画佛像、号して訖思經、證明經、太子下生經、父母經、凶經、文緣經、七時偈、日光偈、月光偈、平文策、漢贊策、證明贊、廣大懺、妙水仏幘、先意仏幘、夷数仏幘、善惡幘、太子幘、四天王幘と曰う。已上等の經仏号、即ち道釈經藏に並びに明文該載すること無し。皆な是れ妄誕妖怪の言なり。多く爾時明尊の事を引くも、道釈經文と同じからず。字音に至りては又た弁認し難し。委に是れ狂妄の人言辭を偽造し愚を誑かし衆を惑わす。天王太子の号を上僭す。

- (26) 例えば「第五鉢迦摩帝夜部、訳して證明過去教經と云う。」(『摩尼光仏教法儀略』)
- (27) 事魔食菜は、法の禁じること甚だ厳なり。犯す者有れば家人情を知らずと雖も亦た遠方に流さる。財産の半を以て告人に給す。余は皆な官に没す。而して近時事える者益々衆し。云えらく、福建より流れ、温州に至り、遂に二浙に及ぶと。睦州の方臘の乱に其の徒処処に相い煽ぎて起つ。其の法を聞くに、葷酒を断ち、神仏祖先に事えず、賓客に会わず死すれば則ち裸にして葬す。……其の初めて法を授けるや誓を設けること甚だ重なり。然れば張角を以て祖と為す。湯鑊に死すると雖も終いに敢えて角字を言わず。
- (28) 明教尤も甚し。秀才吏人軍兵亦た相い伝習するもの有るに至る。其の神号して明使と曰う。又た肉仏骨仏血仏等の号有り。白衣烏帽にして、城社に所在す。偽造妖怪刺版にして流布するに至る。……漢の張角、晋の孫恩、近歳の方臘、皆な是の類なり。
- (29) 後漢の張角、張燕の輩、天師道陵に託し、祭酒を立てて病を治す。人をして米五斗を出さしめ、病隨いに愈ゆ。之を五斗米道と謂う。其の滋盛則ち州県を剽劫するに至る。為さざる所無し。今に至る蔬菜事魔夜聚曉散は是れなり。凡そ魔を拝するに必ず北に嚮う。張角の北方に突起するをもってなり。其の拝するを觀れば、もつてその宗とするところを知るに足る。
- (30) 凡そ師巫仮に邪神を降し、符を書き水を咒し、扶鸞禱聖し、自ら端公太保師婆と号し、及び弥勒仏白蓮社明尊教白雲宗等と妄稱し、一応に左道異端の術に会し、或いは圖像を隠蔽して焼香衆を集め、夜に聚まり曉に散じ。善事を修めると伴わりて人民を煽惑す。首と為す者は絞。従う者は各々杖一百、流三千里。
- (31) 述べて曰わく。太宗の時、波斯穆護火祆教を進む。救けて大秦寺を建つ。武后の時、波斯弘多誕二宗經を進む。厥後大歴荆揚洪越等の州各々摩尼寺を建つ。此れ魔教邪法なり。愚民漸染し易し。屢朝の君臣当世の名徳、邪正を簡て以て同異を別つことあたわず。故に其の法世に行われ禁虚すること弗し。是れ蓋し西土九十五外道の類か。良渚曰く。国朝の法令に準じ、諸の以て二宗經及び魔教の載せるところにあらざる不根の經文を伝習し衆を惑わす者は左道を以て罪を論ず。二宗というは、男女嫁娶せず、互いに不語を持し、病に薬を服せず、死して則ち裸にして葬する等の謂いなり。不根の經文というは、仏吐恋師、仏説啼淚、大小明王出世經、開元括地變文、齊天論、五来子曲の類の謂いなり。其の法茹葷飲酒せず、昼に寝ね夜に興ず。香を以て信と為す。陰に相い交結するを稱して善友と為す。一旦郡邑に小隙の有れば、則ち狼憑きて乱を作さん。方臘呂昂の輩の如き是れなり。
- (32) 現行本は窪(1972)より引用。
- (33) 第四十二化に云く。老子摩竭国に入り、希有の相を現わし、以て其の王を化す。浮図教を立て、清淨仏と名づく。末摩尼と号す。
- (34) 第四十二化 入摩竭
太上老君、摩竭国に入り、希有の相を現わし、手に空壺を執る。以て其の王を化す。浮屠教を立て、清靜仏と名づく。末摩尼と号す。彼の刹利婆羅門等をして奉行せしむ。
- (35) 且つ曰く。吾が師老子の西域に入るや、嘗て化して摩尼仏と為る。其の法戒行に尤も厳なり。日に唯だ一食し。斎居して戸を出ず。……吾が居る所は初め道院と名づく。正に摩尼香火を奉ずるを

以って、其の本老子なるを以ってなり。……吾が説豈に拠なるもの無からんや。老子化胡經に明言せらく、我自然光明道氣に乗じ、西那玉界に飛入し、降りて太子と為る。家を捨て道に入り、末摩尼と号す。戒律定惠等法を説くと。則ち道經の拠此くの如し。……老子再び化して、摩尼と為りて説法す。

- (36) 柏問いて曰く。郷間に多く喫菜持齋して以って明教に事える有り。之魔を滅すると謂う。彼の徒且つ曰く、太上老君の遺教なりと。然るや否や。答えて曰く。昔蘇鄰国に一居士有り、号して慕闇と曰う。始め仙を学んで成らず、終いには仏を学んで就かず。大那伽山に隠る。始めて西天外道に遭うこと有り、毗婆伽明使者と曰う。一法を以って教う。之に使え修持し、遂に此の一教を留む。其の実理にあらず。彼の教に一禁戒有り。且つ云く、尽くの大地山河草木水火皆な是れ毗盧遮那法身なり。敢えて踐履せず敢えて挙動せざる所以なりと。……其の教の大要は清浄光明大力智慧八字に在りて已に然り。此の八字心より出でること無し。今の人著く相い修行して此の八字を尽くさんと欲す。明教と曰うも且つ自ら味しと況うべけんや。
- (37) バビロニアを意味する 'Sūristān'(M.P.) の音訳か。吉田 (1986) 参照。
- (38) 'mōžak'(M.P.) の音訳。マニ教教団において、複数の教会、または教区を管轄する最上位の聖職者を意味する。
「第一、十二慕闇、訳して承法教道者と云う。」(『摩尼光仏教法儀略』)
- (39) 吳 (1957) 参照。
- (40) 清源の人楊某、本郡の防遏營副將と為る。大第の西郭に在る有り。侵晨府に趨き、未だ帰らず。家人方に食わんとするに、忽ちにして鵝の紙銭を負える有り。門よりして入りて西郭の房中に徑詣す。家人の云えらく、此の鵝神祠中より来たると。其の奴をして之を逐わしむ。奴房に入り、但だ一双髻白髯の老翁を見る。家人驚き走げざるは無し。某帰りて之を聞く。怒りて杖を持ちて之を撃つ。鬼四隅に出没して変化すること倏忽たり。杖能く中ること莫し。某益々怒りて曰く、食訖らば當に復り来たりて之を撃殺せんと。鬼乃ち腰を折り前して曰く、諸と。楊に女二有り。長女厨に入り肉を切り食に具せんとするに肉確輒ち失去す。女刀を執り父に白して曰く、礎下に一大黒毛手の露れて曰く、斫らんことを請ふと。女走りて氣殆ち絶つ。因りて疾に成る。次女大甕の中より塩を取る。一猴有りて甕より突出して女の背に上る。女走りて堂前に至り後ち之を失う。亦た疾と成る。乃ち巫を召す。壇を立て之を治む。鬼亦た壇を立て法を作すこと愈々巫より盛んなり。巫制すること能わず。亦た懼れて去る。項の二女及び妻皆な卒す。後に善く魔法を作す者有り。名を明教と曰う。請いて持經を為して一宿す。鬼乃ち唾して某を罵し去る。因りて遂いに絶つ。某其年亦た卒す。
- (41) 「閩中に左道を習う者有り、之を明教と謂う。(中略) 偶々徐常侍の『稽神録』を読むに云えらく、善く魔法を作す者有り、名を明教と曰うと。則ち亦久からんか。」(『老学庵筆記』巻十)
- (42) 紙銭を背負って登場することから考えて、おそらく死者の霊あるいは冥界の使者であろう。紙銭は冥資として葬送儀礼や供養儀礼の中で燃やされる紙製の貨幣状のもの。

主要参考文献

- 【渭南文集】 東京大学総合図書館蔵明華氏活字本
 【海瓊白真人語録】 東京大学東洋文化研究所蔵正統道蔵収録本 (S.N.1307)
 【旧唐書】 中華書局版百衲本
 【稽神録】 叢書集成初編収録本
 【景德伝燈録】 大正新修大蔵經収録本 (大.2076)
 【雜勛編】 叢書集成初編収録本
 【黄氏日抄】 東京大学総合図書館蔵乾隆三十二年序刊本
 【冊府元龜】 東京大学総合図書館蔵予章黄国 刊本
 【至元弁偽録】 大正新修大蔵經収録本 (大.2116)
 【資治通鑑】 中華書局版
 【宋会要輯稿】 東京大学総合図書館蔵民国二十五年国立北平図書館蔵原稿本景印版
 【通典】 中華書局版
 【唐会要】 叢書集成初編収録本
 【大明律附例】 東京大学総合図書館蔵清光緒三十四年法律館重刊本
 【泊宅編】 中華書局刊唐宋史料筆記集成収録十卷本
 【仏説阿弥陀經講經文】 敦煌法蔵収録写真版
 【仏祖統紀】 大正新修大蔵經収録本 (大.2035)
 【付宝蔵因縁伝】 大正新修大蔵經収録本 (大.2058)
 【摩尼光仏教法儀略】 大正新修大蔵經収録本 (大.2141)
 【曆代法宝記】 敦煌法蔵収録写真版
 【老学庵筆記】 中華書局刊唐宋史料筆記集成本
 【老子西昇化胡經】 大正新修大蔵經収録本 (大.2139)
- Chavannes, Edouard and Pelliot, Paul (1911), *Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine, Traduit et Annoté*, Imprimerie Nationale, Paris, 1911
- 陳 垣 (1923), 「摩尼教入中国考」, 『陳垣學術論文集第一集』 中華書局出版, pp.329-397, 1980, 初出『国学季刊』 1-2, 1923
- 竺沙雅章 (1974a), 「方臘の乱と喫菜事魔」, 『東洋史研究』 32 - 4, pp.21-43, 1974
- (1974b), 「喫菜事魔について」, 『青山博士古希記念宋代史論叢』, pp.239-262, 1974
- 深谷憲一, 訳 (1990), 『入唐求法巡礼行記』, 中央公論社, 1990
- Haloun, G. and Henning, W. B. (1952), “The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light”, in: *Asia Major New Series* 3-2, 1952
- 羽田 亨 (1957), 「唐代回鶻史の研究」, 『羽田博士史学論文集 上巻 歴史編』 京都大学文学部東洋史研究会, pp.157-324, 1957
- 金井徳幸 (1995), 「宋代における妖神信仰と『喫菜事魔』・『殺人祭鬼』再考」, 『立正大学東洋史論集』 8, pp.1-14, 1995
- 川口久雄, 編 (1984), 『敦煌資料と日本文学Ⅳ 于闐国和尚阿弥陀經講經文』, 大東文化大学東洋研究所, 1984
- 窪 徳忠 (1961), 「宋代における道教とマニ教」, 『中国宗教における受容・変容・行容』 山川出版社, 1979, 初出『和田博士古希記念東洋史論叢』, 1961
- (1965), 「老子化胡説の成立に関する一臆説」, 『中国宗教における受容・変容・行容』 山川出版社, 1979, 初出『石田博士頌寿記念東洋史論叢』, 1965
- (1967), 『中国の宗教改革 — 全真教の成立 —』, 法蔵館, 京都, 1967
- (1968), 「老子八十一化図説について — 陳致虚本の存在をめぐって —」, 『東洋文化研究所紀要』 46, pp.1-47, 1968
- (1972), 「老子八十一化図説について — その資料問題を中心として —」, 『モンゴル朝の道教と仏教』 平河出版社, pp.197-263, 1992, 初出『東洋文化研究所紀要』 58, 1972
- 楠山春樹 (1979), 『老子伝説の研究』, 創文社, 1979

- 连 立昌 (1989), 『福建秘密社会』, 福建人民出版社, 1989
- Lieu, Samuel N. C. (1985), *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China, A Historical Survey*, Manchester University Press, 1985
- (1998), *Manichaeism in Central Asia and China*, Brill, Leiden, 1998
- 林 悟殊 (1987), 『摩尼教及其東漸』, 中華書局出版, 北京, 1987
- 道端良秀 (1957), 『唐代仏教史の研究』, 法蔵館, 京都, 1957
- 宮川尚志 (1978), 『南宋の道士白玉蟾の事蹟』, 『内田吟風博士頌寿記念東洋史論集』, pp.499-517, 1978
- 森安孝夫 (1991), 『ウイグル=マニ教史の研究』, 『大阪大学文学部紀要』 31,32, 大阪大学, 1991
- 野口鐵郎 (1986), 『元代宗教結社の諸相 — 白蓮教の形成にかかわる臆論 —』, 『中国史における乱の構図』雄山閣出版, pp.96-126, 1986
- 大松博典 (1998) 『中国曹洞禪の展開 — 元代における道仏論争 —』, 『宗学研究』 40, pp.261-266, 1998
- 大貫 隆 , 編 (1999), 『グノーシスの神話』, 岩波書店, 1999
- 澤田瑞穂 (1972), 『校注破邪詳辯 — 中国民間宗教結社研究資料 —』, 道教刊行会, 1972
- (1982), 『中国の民間信仰』, 工作舎, 1982
- Schmidt-Glntzer, Helwig (1991), „Der manichäismus in China“, in: Klimkeit Hans-Joachim and Schmidt-Glntzer, Helwig (eds.), *Japanische Studien zum Östlichen Manichäism*, O. Harrasowitz, Wiesbaden, 1991, pp.17-30
- 重松俊章 (1936), 『唐宋時代の末尼教と魔教問題』, 『史淵』 12, pp.85-144, 1936
- 須永梅尾 (1989), 『マニ教学 250年』, 『新潟青陵女子短期大学研究報告』 19, pp.1-12, 1989
- (1991), 『マニ教の世界』, 私家版, n. pub. ,n. pl. , 1991
- 田坂興道 (1940), 『回紇に於ける摩尼教迫害運動』, 『東方学報 (東京)』 11-1, pp.223-232, 1940
- 吴 文良 (1957), 『泉州宗教石刻』, 科学出版社, 北京, 1957
- 矢吹慶輝 (1935a), 『摩尼教』, 『岩波講座 東洋思潮』, 岩波書店, 1935
- (1935b), 『仏教と摩尼教 — 両教交渉の一端 —』, 『大正大学学報』 21,23, pp.5-10, 1935
- (1940), 『化胡経中の摩尼教』, 『大正大学学報』 30,31, pp.1-9, 1940
- (1988), 『マニ教と東洋の諸宗教 — 比較宗教学論選 —』, 佼成出版社, 1988
- 山田 賢 (1998), 『中国の秘密結社』, 講談社, 1998
- 柳田聖山 (1976), 『禪の語録 3 初期の禪史Ⅱ』, 筑摩書房, 1976
- 吉田 豊 (1986), 『漢訳マニ教文献における漢字音写された中世イラン語について (上)』, 『神戸市外国語大学外国学研究』 17, pp.1-15, 1986
- (1988), 『カラバルガスン碑文のソグド語版について』, 『西南アジア研究』 28, pp.24-52, 1988
- 崔 驥 and Henning, W. (1943), “Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan — ‘The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns’, translated by Tsui Chi”, in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11-1, pp.174-219, 1943

Understanding Manichaeism in China : From the Tang to the Ming Dynasties

Akira TSUNEDUKA

The purpose of this paper is to consider various understandings of Manichaeism within Chinese society. The manner in which the religious peculiarities of Manichaeism were altered or retained in China has been widely discussed in a variety of other sources. In this paper I will specifically focus on the various ways in which Manichaeism has been viewed in Chinese society.

The location of Manichaeism in China can be plotted out as a series of coordinates on three axes: "domestic-foreign," "insider-outsider worldview," and "receptive-expulsive." Most Chinese historical documentary records describe Manichaeism as a "foreign" religious group. Especially after the rebellion of Fang La (1120-1122), many political sources designated Manichaeism as an "unauthorized," "heretical," and "illegal" religious society, much like the Yellow Turban Society (*huang-jin dang*) of the late Han dynasty. This suggests that the political view of Manichaeism had turned from "receptive" to "expulsive" at that point. A Taoist source entitled "The Scripture of Lao-zi's Ascension to the West and Conversion of the Barbarians (*Lao-zi xi-sheng hua-hu jing*)," found at Dunhuang, described the deity Mani as being one of the incarnations of Lao-zi. This seems to suggest that Taoism had adopted Manichaeism into their worldview.

Some sources suggest that Manichaeism was commonly recognized in Chinese society as a component of folk tradition. It may therefore be presumed that Manichaeism was recognized as having some kind of religious function within the context of indigenous (folk) beliefs.

It is clear that there are obvious differences between the political and the folk view of Manichaeism. However, in order to illustrate a specifically Chinese worldview, instead of simply investigating documentary records, I endeavor to provide an analysis that encompasses both historical and folkloric approaches to illustrate the position of foreign religious traditions in historical China.