

博士論文

論文題目

教義の中の近代——道院・世界紅卍字会の教義形成の研究——

氏名

宮田 義矢

【凡例】

- (1)引用資料は、基本的に逐語訳を載せているが、第二章・第三章は行論の必要上、本文中に原文を引用し、後段の()内に逐語訳を付した
- (2)引用資料の字体は、特殊な用例を除いて、すべて常用漢字を用いた。
- (3)引用資料中の〈 〉は原著者による補足を、()は筆者による語の解説を、[]は筆者による文章の補足を示す。
- (4)引用文献は、註においては、著者名、発表年、頁数のみを載せた。また、道院・世界紅卍字会の発行資料については、それと示すため、資料名、発表年、頁数のみを載せた。
- (5)文中に引用した研究者については、文体の統一をはかるため、便宜上、その敬称及び敬語表現を省略した。

【目次】

序章	1
第一節 本論文の視角	1
(一) 本論文の狙い：主題・範囲・方法	1
(二) 中国における「宗教」の「近代化」	4
(三) 「民間宗教教派」について	7
第二節 本論文の構成	11
第一章 道院の成立：乩壇体制の維持と信仰の変化	12
第一節 はじめに	12
第二節 濱壇の信仰：尚仙乩壇の創出と変容	13
(一) 濱県公署と大仙祠	13
(二) 濱壇の縁起	15
(三) 濱壇の神仙世界	16
(四) 小結	18
第三節 地方官僚の乩壇：呉福森乩壇としての濱壇	19
(一) 幕友としての乩手	19
(二) 扶乩を通じた交流	21
(三) 濱壇と呉福森のその後	24
(四) 小結	25
第四節 濟壇から道院へ	25
(一) 同善社との関係：救済論の獲得と乩壇体制の維持	25
(二) 唯一神の乩壇：五教合一論の採用と組織的の神仙世界	27
(三) 乩壇体制：指導者の多頭体制	29
第五節 おわりに	31
第二章 扶乩による経典：『太乙北極真経』の初歩的な検討	33
第一節 はじめに	33
(一) 狙い	33
(二) 資料と方法	34
(三) 道院の経典について	36
第二節 『真経』の成立と民間教派の思想	37
(一) 『真経』の成立と意義	37
(二) 『太乙金華宗旨』の影響	39
(三) 同善社の教説との違い：無生老母信仰の不継承	41

第三節 『真経』の救済論	43
(一) 『真経』の「歴史観」：三元説	43
(二) 気質の回復としての救済	46
(三) 人間全体の救済	50
(四) 『真経』の使用法	53
第四節 終わりに	55
第三章 坐功による救劫：道院・世界紅卍字会の救済論①	56
第一節 はじめに	56
第二節 実践と教義の重層化	59
(一) 扶乩、坐功、救劫	60
(二) 慈善の位置付け	62
第三節 教義の変化	64
(一) 道院の取締りと世界紅卍字会の認可	64
(二) 坐功の強調	68
第四節 現場における坐功	71
(一) 坐功の形式	71
(二) 坐功の実践	74
第五節 おわりに	76
第四章 世界紅卍字会の慈善論：道院・世界紅卍字会の救済論②	77
第一節 はじめに	77
第二節 世界紅卍字会の新規性	79
(一) 世界紅卍字会の成立	79
(二) モデルとしての赤十字社	80
第三節 慈善の意義	83
(一) 初期の慈善論	83
(二) 道院取締りに直面して	85
(三) 慈善観の模索とその帰着	87
第四節 働きを支える信仰	91
(一) 信者の死の問題	91
(二) 昇仙信仰のシステム	93
第五節 おわりに	95
第五章 五教合一論初探：道院・世界紅卍字会の教説を例に	97
第一節 はじめに	97

第二節 五教合一論の形成	98
(一) 五教合一論の土壌	98
(二) 『息戦論』中の五教合一論	100
(三) 反「宗教」主義と『息戦論』	102
第三節 道院の五教合一論	105
(一) 『太乙北極真経』中の五教合一論	105
(二) 道院の五教合一論の特徴	108
(三) 他宗教理解の型としての五教合一論	111
第四節 五教合一論の機能	113
(一) 対抗言説としての五教合一論	113
(二) 実践の場における五教合一論	115
第五節 おわりに	117
終章	120
第一節 反「宗教」主義の内面化	120
第二節 教義の中の「近代」	121
(一) 霊学：扶乩の脱「迷信」化の試み	121
(二) 「宗教」を迂回した価値の主張	124
参考文献一覧	126

序章

第一節 本論文の視角

(一) 本論文の狙い：主題・範囲・方法

本論文は、中華民国期(一九一二年～一九四九年)中国の「民間宗教教派」(後述する。以下「民間教派」ないし「教派」と略称する)における「近代的」言説——「宗教」、「迷信」、「慈善」など清末民初にかけて根付いていった語をめぐる言説を念頭に置いている——のあり様を、具体的な教派、主に道院・世界紅卍字会の教義に即して論じるものである。この作業を通じ、彼らの教義中に現れる、普遍的価値の主張——それは、自らが諸「宗教」を貫く真理性を有するという主張であり、加えて、社会貢献、平和実現等に資する公益性を帯びていることを強調する点に特徴があった——が、清末以降から現代に至るまで嵩じていく社会の反「宗教」主義——ここには反「迷信」主義も含まれる——¹を内面化しつつ、それを相対化して克服しようとする「近代的」な「宗教」言説であったことが了解されるだろう。

「民間教派」を「近代化」という視点から捉えようとする態度は、近年の研究動向にも見いだされる。例えば、歴史研究を中心に用いられることの多い「救世団体(Redemptive society)」²と

¹ 本論では、「宗教」廃絶の立場だけでなく、「迷信」を排除し、合理的な「宗教」の構築を目指す反「迷信」の立場をも反「宗教」主義に含めている。それは、一つには、民国期を通じて、「宗教」と「迷信」が、重複する領域を持つ近似した概念とみなされていたこと、二つには、本論が「民間教派」として把握する諸教派、すなわち同善社や悟善社、道院が、南京国民政府下、「宗教」ならざる「迷信機関」として排除されようとしたことを理由としている。ラナ・ミッターは、国民党と共産党がともに「非宗教的」であったと断りつつ、「非宗教の立場は必ずしも、反宗教ではない。共産党は宗教それ自体に敵対的とはいえ、新生活運動は中国国内の宗教をカルトや迷信と区別したうえで公認しつつ、しかも精神世界を物質的・政治的な領分から切り離そうとした」と説明している。ミッター、ラナ、二〇一三(二〇〇四)年、一一二頁。しかし、これらの「民間教派」を「迷信」=非「宗教」にカテゴライズし、排除することを、単に反「迷信」であり、反「宗教」ではないと論ずることは南京国民政府が初めて設けた「宗教/迷信」という「行政上の枠組み」を無批判に再説することになる。南京国民政府の「迷信」政策を詳細に論じたレベッカ・ネドスタップは、道院等に対する取り締まりを「信教の自由」の否定とみなしている。この観点に立てば、南京国民政府の設けた「迷信機関」とは、「信教の自由」に反することなく「宗教」団体を禁止するために発明されたカテゴリーだといえるだろう。Rebecca Nedostup, 2009, P28.

² プラセンジット・ドゥアラの提示した、一九一〇年代以降に多く現れた一群の「宗教」団体に対する呼称。ドゥアラは、代表的な「救世団体」として、道德会、道院・世界紅卍字会、同善社、在理教、世界宗教大同会、悟善社、一貫道を挙げ、その特徴を以下のように説明する。「これらの諸団体は、その起源である特定の歴史的伝統と、一九一〇年代における同時代的グローバルな文脈との、複雑な相互作用という観点から理解されなければならない。この諸団体は、明らかにセクタリアニズム(*セクトの伝統——訳者)とシンクレティズムという中国の歴史伝統から生じた。セクトの伝統と密接な関わりを持ち、仏教や民俗的の神仏——無生老母のような——への信仰を取り込んだものもあったし、また後期帝政期のシンクレティックな伝統である三教合一——儒教、仏教、道教という三教を単一の普遍的信仰に統合したもの——を標榜しました。後期帝政期のシンクレティズムは、世俗的な欲望を絶ち、道徳的に行いの実行を促すものであり、一六世紀から一七世紀にかけて、儒教エリートや仏教・道教の在俗信徒の人気を獲得した。近代の救世団体はこのシンクレティズムから、普遍主義と道徳的自己改革の使命を受け継いでいる。同時に、これらの団体は、旧来のシンクレティックな諸団体と結びついた、セクト的伝統・民間の神仏・ト

いう語は、従来守旧的な勢力として語られがちであった清末～民国期に興った「民間教派」を、活動・教義内容に共通する新規性——旺盛な慈善活動や「宗教」的普遍主義の主張が注目されている——を有したグループとして、捉えなおす視点を提供している³。また、一般に封建性・落後性が強調されがちな「会道門」研究⁴でも、そうした新規性が「近代的」と形容されることはないものの、それまでにない時代的特徴として認識されている⁵。この意味で、先行研究は、「民間教派」の中に「近代化」の兆しを見出している、あるいは「近代化」の一部として「民間教派」の変化を捉えているといえる。

本論も、これと同じ視角をとるものである。ただし、先行研究の多くは、対象を総体的に把握して、共通して見える新規性に言及するに留まっており、それが個々の教派の具体的な文脈において、どのように形成され、変容し、どのような主張を伴ったのかについて、関心を払っていない。そのため、「民間教派」に生じた新たな傾向が、教義や実践として把握される以前の見えづらき変化を反映していることを、十分に説明しえていないという不満が残る。そこで本論は、道院・世界紅卍字会という具体的な教派の教義形成とその変容の検討を通じて、かかる新規性が、「宗教」・「迷信」・「慈善」といった価値領域をめぐる社会との交渉から、教派内に生じた深いレベルでの変化を表出したものであることを提示することを目標とする。以上のように、本論は、「民間教派」の新規性、つまり「近代化」の内容を、道院という個別の事例から充填していくアプローチをとるが、同時に、その新規性が他教派との関わりの中で獲得されていったことにも注目している。このようにして、民国期の「民間教派」の新規性が、どのようにして共有されていったのか、その一端を具体的に知ることができるであろう。

本論の主たる考察の対象となる道院・世界紅卍字会とは、青蓮教系教派同善社(清代中期青蓮教の流れに属する教派。一九一七年、彭泰栄が創立)の影響を受け、一九二一年に済南の乩壇(濟壇)から改組して成立した教派である道院と、その道院が一九二二年に創設した慈善専従の下部組織

占＝プランシエット＝スピリット・ライティング(*扶乩——訳者)をも維持した。この点では、彼らは、中国の民間結社(「popular society」)との有機的な繋がりを維持し続けたのである。

Prasentit Duara, 2003, p.103. 以上のように、「救世団体」の理解のために欠かせない視点として、ドゥアラはセクト(教派)及び三教合一の伝統と、二〇世紀初めのグローバルな状況という歴史的な文脈を挙げている。

³ 例えば、デイビッド・パルマーは、「救世団体」をすこぶる民国期的な運動として捉えており、大陸や台湾で次なる「宗教」の潮流を生み出したものの、それ自体はすでに衰退しており、発生から衰滅までを見渡せる完結した運動として捉えている。David A. Palmer, 2011, p.p.40-43.

⁴ 中華人民共和国は、一貫道、同善社のような信仰を紐帯にする「宗教」組織を、非合法組織として一括して反動的「会道門」と称し、取り締まってきた経緯がある。そのため、この用語によって、これらを把握する論者は、「封建性、落後性、および政治的な保守性と反動性」であることをその特性として捉えており、批判的に論じる傾向が強い。梁家貴、二〇〇八年、三頁。

⁵ 邵雍、一九九七年、一六四～一六五頁。陸仲偉、二〇〇二年、一六～二九頁。秦宝琦、二〇〇四年、二二三～二四六頁。一例として、邵雍は民国期の会道門に生じた新たな特徴として、①多くが社会団体として合法化されたこと、②三教合一論から五教合一論への拡充を図ったこと、③武装化を進めたこと、④慈善事業等の社会的機能を強化したことを挙げている。ただし、いずれの変化についても、「封建的」、「反革命的」な意図と結びついたものであると、説明が補足されている。

である世界紅卍字会を指す。世界紅卍字会は、創設時より道院とは別に団体認可を受けていたが、本論第三章以降で触れるように一九二八年の南京国民政府下、「迷信機関」として取締りを受けた道院を内に抱える組織形態をとった。そこで、本稿では両者の一体性を鑑み、組織全体を指す場合には、道院・世界紅卍字会と併記し、それ以外の場合には適宜、道院、世界紅卍字会と個別に表記する。道院・世界紅卍字会は、中国の伝統的な降神・ト占の技法である扶乩⁶を核心的な実践としていた。扶乩の日常的な実行を通じて、残された多くの文書には、「宗教」、「迷信」、「慈善」等について論じた部分が少なくないのだが、そこには反「宗教」主義を意識した語りが度々あらわれる。「宗教」とはどのようなもので、どのような「宗教」であれば認められるのかという彼らの語りは、「迷信」として「宗教」の周縁に追いやられた当事者の立場にあったからこそ、民国期における「宗教」概念の外縁が、どのように線引きされたかを知る上で好個の事例ともなるだろう。

道院・世界紅卍字会は、民国期を通じて全国的な展開を遂げた。それは即ち、この団体が極めて広範囲に渡って、かつ複数の政権と関わりながら展開された運動であったことを意味する。そのため、道院・世界紅卍字会の活動や教義には、時期的、地域的な差異に由来する揺らぎが少なからず見出される。例えば、中国東北部での道院・世界紅卍字会は、「満洲国」建国後、中華民国の道院・世界紅卍字会から独立し、「満洲国」の「教化団体」としての役割を担わされた。孫江によれば、道院は、発足当時から政治的中立性を謳っていたのであるが、「満洲国」では統治に利用され、道院自身もそれに応じたのである⁷。本論は、かかる巨大な運動の、教義面での体系的な把握を試みようとするものであるが、第三章において詳細に論じるように、そこにも時期的・地域的な揺らぎの問題が存在する。そこで、本論では、道院・世界紅卍字会にとって特に重要とみなされる文書を主たる資料とし——資料は、一九一七～一九四〇年にかけての、済南・北京・天津・瀋陽・南京・上海のものを中心とするため、必然的に考察の範囲もその中に留まる——、そこに共通する言説を組織全体の標準的教義として把握しつつ、その際に見いだされる揺らぎの意味にも注意を払い、時期的・地域的な背景の中でそれを考察していく。この教義の動態的把握という

⁶ T字型あるいはY字型の乩筆を一人ないし二人の人が持って、砂・香灰を薄く敷いた盤に次々と文字を書いていく。乩筆は、持ち手の意思と関わりなく、神霊の意図によって動くと考えられ、こうしてできた文章は神や仙人、あるいは鬼(死者の霊魂)のお告げとされた。扶乩の発生は六朝～宋代にまで遡る。時の王朝・政権から正統な実践として認められることはなかったものの、知識人——そこには科挙受験者から合格して官僚になった者まで含まれる——、あるいは道士、仏教者など広範な層に実践者を有していた。また扶乩は個人的な神託・ト占の技法を超えて、団体を組織させる凝集力を持った信仰を生み出しもした。一九世紀後半には、扶乩を行う乩壇・鸞堂は中国各地に遍在しており、中には善挙(伝統中国における慈善事業)を行うなど社会的に活発な動きを見せる団体も存在した。山田賢の指摘するように、善挙の実践は、劫(大災害)の到来を善行によって挽回することを奨める勸善書・「救劫の善書」の思想と密接な関係にある場合が少なくなかった。終末論と救済論の結合したこの「救劫」というアイディアは、様々な変種を生みつつ民国期以降も乩壇や「宗教」団体内で唱えられ続けたが、道院はそれを継承した団体の一つであった。扶乩の説明に関しては、David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, 1986. 山田賢、一九九八年、志賀市子、一九九九年、鈴木健郎、二〇一〇年を参照した。

⁷ 孫江、二〇一二年、一四〇頁。

視点が、本研究の特徴の一つである。

付言するに、先行研究において、道院の教義に踏み込んだ考察が加えられたことはなく、酒井忠夫や吉岡義豊といった先人の研究における教義説明が踏襲されるに留まっている⁸。そのため、小さくは道院の儀礼、実践と教義の全体的な関連性が、大きくは中国宗教史上における同団体の位置付けが、いまだ十分に説明されないままである。そこで、本論は『太乙北極真経』のような経典や、乱文集(扶乩を通じて得られた文章)など、従来用いられてこなかった資料を用い、また道院に先行する教派との関係に目を配りつつ、「扶乩」、「坐功」、「慈善」や「五教合一」のような主要な実践や主張——これらは、民国期に複数の「民間教派」で重視された——が、教義レベルでどのように関連付けられ、意義付けられていたかを考察していく。近年、道院の下部組織である世界紅卍字会による社会的活動の研究が盛んであるが、一方でその母体である道院——特にその教義面——に対する検討が大きく不足している。本論によって、その不足の一部が補われるだろう。

(二) 中国における「宗教」の「近代化」

次に、「近代化」と「宗教」の関わりを分析する上で、本論がとる基本的な視角について述べる。本論は、脱「宗教」、脱「迷信」化の政治・思想的趨勢——これを反「宗教」主義と総称する——との交渉が、個別の教派の内面に引き起こした変化に着目するのだが、それを「世俗化」、「合理化」を意味するいわゆる「近代化」に伴う副次的な変化として、単純に説明するわけではない⁹。本論は中国における「宗教」の「近代化」を、「宗教」概念の摂取・構築と、それを通じた「教」(儒教・仏教・道教に代表される中国の宗教伝統)の切り分けと再編として把握しており、道院・世

⁸ 酒井忠夫、二〇〇二年、吉岡義豊、一九七四年。かつ、その教義説明も、『道慈綱要』や『道慈問答』といった道院の教義書を紹介し、そこに若干の解説を加えたものであり、思想的な検討は行われていない。酒井忠夫は、『道慈綱要』(一九二三年に瀋陽道院に付属する道慈研究所の講義録をまとめた道院初の体系的教義書)の抄訳を中心に、道院・世界紅卍字会の、坐功(静坐の工夫)、「五教合一」論、慈善活動といった教義や実践に若干の解説を加える。酒井の主張で注目されるのは、これら教義・実践が「民族的宗教の伝統」に属するものであり、それを超えたものではないと強調する点である。例えば、道院の静坐を、「仏教的な禅法及び道教的な胎息の法に通ずるものであるのみならず、両者混淆の民族的宗教の伝統に属する」(二六五頁)とし、「五教合一」論を「民族的伝統を超えた普遍宗教的なものではなく、道と五教の関係や内修外修の宗旨は記述の如く民族的宗教の伝統に属するものである」(二六六頁)とし、慈善活動については「その行慈の基礎に儒・仏・道三教合一の民族的信仰が流れている」(二七六頁)と説明している。いずれも、その新規性以上に、「民族的宗教の伝統」性を本来的なものとみなす見解に貫かれている。吉岡義豊は、道院入信者に最初に与えられる坐功の手引き書『修坐須知』と、道院が比較的後年に編んだと考えられる問答形式の教義解説書『道慈問答』の抄訳を載せて、教義解説に代えている(二四二～二四八頁)。

⁹ 例えば、南京国民政府期の「迷信」政策について研究したレベッカ・ネドスタップは、国民統合の障碍となる「宗教」的紐帯を「迷信」として排除し、それを国民意識や国民党・国家への信仰で代替させようとした南京国民政府の統治の発想を、「迷信レジーム」と表現することで、「近代化」を単に「世俗化」・「合理化」と見なすことがいかに硬直した見解であるかを指摘している。Rebecca Nedostup, 2009, p.p.3-4.

界紅卍字会の教義中にその反映を見出している。そこで以下に、「近代化」、「宗教」、「教」の本論における理解に触れつつ、それが道院・世界紅卍字会を含む諸教派の教義形成の背景として重要であることを指摘しておきたい。

一九世紀後半から二〇世紀前半にかけて中国社会は、欧米・日本との持続的な接触を通じ、政治、文化、経済等の諸領域で構造的な変化、——「近代化」¹⁰を経験した。吉澤誠一郎は、「近代」という時代を「世界各地での類似性の拡大の傾向が多様化を凌駕してゆく時代」と表現し、それが理念的「西洋近代」の世界標準化によって惹起されたと述べる¹¹。かくて「西洋近代」は、それを支える諸概念と共に摂取され、中国の社会構造に変化をもたらしていったのだが、本論が主題とする「宗教」の領域でも、それは見出される。すでに周知に属する事柄となったが、そもそも「宗教」という概念自体が、「西洋近代」の構築物であり、その枠組みはプロテスタント・キリスト教に基づくものであった¹²。この「宗教」なる領域が、実際的な議論や政策、運動を経て編成されていく経過そのものが、「近代化」の一部だったといえるのだが、中国においてそれは、すでに存在していた「教」の切り分け・再定位と並行して展開した。その簡明な事例が、儒教(儒家、儒学)である。伝統的「三教」(儒教、仏教、道教)のうち、仏教、道教が「宗教」に読み替えられていく中——仏教、道教にも自らを「宗教」以外のものとして再定位させる動き(「仏学」や「仙学」など)も存在したのだが——、儒教は常に「宗教」であるか否かが問題とされ続けた。

中国社会の深部に至るまで浸透していた儒教は、「近代化」の強い衝撃にさらされた。特に新文化運動で除くべき旧文化の象徴として批判を浴びて後、儒教が社会の様々な領域から追い立てられていったことは広く知られている¹³。ただし、袁世凱政権や新生活運動期の南京国民政府が、儒教を国民陶冶のための依るべき伝統とみなして、「尊孔読経」(孔子祭祀を国家が主導し、学制に儒経学習を組み込むこと)を推進したり¹⁴、「儒家道徳」を国民の日常的規範とすべきことを提唱したこともあったように、儒教は一挙に社会から退けられたわけではなかった。徐々に限定された領域に押し込まれていくこの過程で、社会における儒教の立ち位置は様々な議論されたのであ

¹⁰ 中国の近代を、天津という具体的な地域の歴史過程として実証的に提示した吉澤誠一郎は、近代化を特定の方向性を持った変化として目的論的に描くのではなく、地域の伝統と「西洋近代」の相互作用がもたらした具体的な歴史過程の中に見て取れる新たな傾向として提示している。本論も、目的論的に「近代化」を語る態度を取らない。吉澤誠一郎、二〇〇二年。

¹¹ 吉澤誠一郎、二〇〇二年、六頁。

¹² 「西洋近代」に発する「宗教」概念の歴史的構築性と、それが非西洋圏に浸透する際、彼我の権力的不均衡を背景に、現地地の「宗教」伝統を切り分け、再編成していく様相を論じたタラル・アサドの論考が代表的である。アサド、タラル、二〇〇四(一九九三)年。

¹³ 「民主」と「科学」を口号に掲げた新文化運動は、儒教批判を強力に行った。儒教(孔教)と政治や教育、道徳との関わりをめぐる論争を通じて、少なくとも表面的に儒教を社会から退潮させていき、いわば中国版「世俗化」——無論、比喩である——の試みを成功させた。しかし、儒教の退潮は、儒教の社会的な再定位の一部に過ぎない。例えば、当の新文化運動への反動として、儒教と西洋哲学との融合を図り、儒教の復権を唱える新儒家の潮流が発生したことは、中国思想史では常識に属する事柄である。また、「民間儒教」と呼ばれる流れでは、儒教は「宗教」として、その救済論的な役割が主張されもした。

¹⁴ 森紀子、二〇〇五年、一八八～一八九頁。

る。そこで繰り返されたのが「儒教は宗教か否か」という問いであった。それは伝統的に儒教が覆い、代表してきた価値領域である「教」が、「宗教」概念と近似しつつ、かつ大きく異なる性質を帯びていたためであると考えられる¹⁵。

池澤優は、伝統中国における「宗教」と近い概念として「教」を挙げ、しかし、それが「本来的に思想・宗教的な運動にかかわる概念ではない。教化、教治といった単語が示唆するように、それは君主統治に関わるものであり続けた」¹⁶ことを指摘している。この意味で、「教」の典型は、官学として君主統治を支え続けてきた儒教ということになる。また孫江は、一九世紀末から二〇世紀初めにかけて、中国で「宗教」の語が採用された経緯の一過程に注目し、当時の知識人が、伝統中国における「教」が religion を指すものではなく、儒家的な教育・教化を意味するものであったことを明瞭に認識しており、キリスト教を意味する religion の訳語に「教」あるいは「宗教」を充てることに否定的であったことを論証している¹⁷。しかし、結果として採用された「宗教」という訳語は、本来的に「教」に濃厚だった政治的概念としての性質を、捨象しようとする方向性を有していたのであった¹⁸。「宗教」概念による「教」の読み替えの際に生じるこの捨れが、必然的に生み出した問いが、前述の「儒教は宗教か否か」だったのである。

中華民国政府は、一九一二年三月一日に公布した『中華民国臨時約法』において、人民に「宗教」を信じる自由があることを明言した¹⁹。「信教の自由」条項は、以降の約法・憲法においても、「法の範囲内で」と限定される、あるいは「孔子を尊崇する自由」と並置される場合もあったが、維持された²⁰。「信教の自由」という国制の基礎的理念は、時の政権が、儒教を政策に摂取する際に、規範性を発揮した。つまり、各政権は、「信教の自由」の理念に鑑みて儒教を「宗教」だとはみなさない態度をとったのである²¹。例えば袁世凱は、孔教(孔子を教主とする「宗教」)²²の国教

¹⁵ 池澤優、二〇〇一年、六二頁。いささか極端なものになるが、「三教」の範たる儒教が、現代中国のいわゆる「五大宗教」(政府公認の仏教、道教、イスラーム、カトリック、プロテスタントを指す)に数えられていないことが——無論、それは儒教に信徒や職能者の組織がないことが主な理由だろうが——、「教」と「宗教」の違いを端的に表現している。

¹⁶ 池澤優、二〇〇一年、六〇～六二頁。

¹⁷ 孫江、二〇一二年、一九～五三頁。

¹⁸ もっとも、池澤によれば、「宗教」の語は当初、「教」概念が帯びた君主統治に関わるものというイメージを内包する「価値判断を含む政治的概念」として受容された可能性があったのであり、現代においても政治的な観点からは、「宗教」は依然として国家・社会に奉仕するものだという前提が存在しているという。池澤優、二〇一三年、七頁。

¹⁹ 『中華民国臨時約法』第五条「中華民国人民、一律平等、無種族、階級、宗教之區別」、第六条(七)「人民有信教之自由」。

²⁰ 『中華民国約法』(一九一四年五月一日公布)第五条(七)「人民於法律範圍内、有信教之自由」。『中華民国憲法』(一九二三年一〇月一〇日公布)第二条「中華民国人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由、非依法律不受制限」。『中華民国訓政時期約法』(一九三一年六月一日公布)第一条「人民有信仰宗教之自由」。『中華民国憲法』(一九四七年一月一日公布)第一三条「人民有信仰宗教之自由」。

²¹ 広池真一、二〇〇三年、三八～四一頁。

²² 清末の変法運動を領導した政治家康有為は、『孔子改制考』(一八九七年)において、孔子を儒教の教主、改革者として位置付け、変法運動の理論的根拠とした。さらに、孔子を教主とする「孔教」を国教とすることによって民心を教化し、キリスト教の布教に対抗すべきことを、政治改革

化の可能性を模索したが、「信教の自由」との兼ね合いからこれを断念した。また、その後、「尊孔」・「読経」政策を推進し儒教を祭祀や学制に編入するに際しては、それを「宗教」ではないと主張した。同様の主張は、南京国民政府下で一九三四年から行われた新生活運動でも見られた。新生活運動は、国民生活に「礼儀廉恥」という儒教の徳目を取りこむことをスローガンの一つに掲げたのであるが、そこでも儒教はあくまで国民を陶冶する道德だとされた。いずれも、儒教を政権が活用する際に「信仰の自由」の原則に照らして、儒教を「宗教」以外のもの——祭祀、学問、道德——として、限定した事例といえよう。

このように、民国期における「宗教」概念の形成は、大勢として「教」の範たる儒教を非「宗教」的な領域に限定する形で進展したかに見えた。しかし、そこにはまた別の流れ——儒教を「宗教」に分類する——が見出されるのである²³。近年、民国期の多くの教派が、程度の差こそあれ儒教道德の復興と、救済を結び付けて主張したことが注目されている。例えば彭泰栄が一九一七年に創始し、全国的な展開を遂げた同善社は、救済思想中に儒教の徳目を摂取し、これを称揚した²⁴。また段正元が一九一六年に起こした道德学社は、儒教を中心に、キリスト教、仏教、道教、イスラームの教義を加えて「世界大同」を唱え、広範な社会階層に受容されたという²⁵。こうした教派が共有した新たな教義の一つとしてよく知られるのが、儒教を諸「宗教」と並列しつつ、その教えに一定の価値を認める主張・「五教合一」論(儒教、仏教、道教、キリスト教、イスラームの五大「宗教」の一致の必要性を説く教え)である。早期の「五教合一」論的著作として知られる『息戦論』(一九一六年)——その著者とされる江鐘秀・江希張父子は、孔教運動に共鳴した人物だった——は、孔教をはじめとする諸「宗教」の一致によって、世界平和が達成できると説き、その主張はその他の教派に大きな影響を与えた。また第五章で触れるように、道院・世界紅卍字会も、「五教合一」論を主張した代表的な教派として知られる。彼らもやはり、儒教を含む、諸「宗教」の一致が世界平和を招来することを説いた。こうした主張を伴う団体を、「宗教性を備えた『民間儒教』」²⁶と捉える研究動向も存在する。

以上を本論の視角から捉えなおせば、こう換言できるだろう。民国期の諸教派が唱えた「五教合一」という新たな教義は、単に中国的「宗教」普遍主義というだけではなく、「宗教」の形成と「教」の再定位という「近代化」を背景に、「儒教」の「宗教」としての定位を担う側面をも有していたのである。つまり、「民間教派」の教義も、「宗教」の「近代化」の議論の一部を担っていたということである。

の一つの柱として主張している。村田雄二郎、一九九二年。その主張は、変法運動自体の失敗にも関わらず、清朝末期の尊孔政策に影響を与えたほか、民国期北京政府の政策にも流れ込んでいった。辛亥革命によって成立した中華民国が、当初、国制や学制から儒教を除こうとする動きを見せたことから、康有為、陳煥章らは、一九一二年一〇月に孔教会を発足し、孔教の国教化を訴えた。その際、陳煥章の発言にも見えるように、孔教は「宗教」であることが明瞭に主張された。森紀子、二〇〇五年、一八五～一八八頁。

²³ ドゥアラ、プラセンジット、二〇一一年、二〇五頁。

²⁴ 武内房司、二〇〇一年。

²⁵ 范純武、二〇一一年 A。

²⁶ 范純武、二〇一一年 B、二三〇頁。

(三) 「民間宗教教派」について

本論は、道院をはじめとする様々な教派の総称に、「民間宗教教派」（「民間教派」・「教派」）を用いる。そこで以下に、この呼称を用いる理由を説明すると同時に、本用語のはらむ問題点について触れておきたい。

本論でこの語を採用するのは、道院・世界紅卍字会を中国宗教史上に位置付ける上で、簡明な理解——この語の利点でもあり、同時に問題点でもある——を提供しうると考えるためである。実のところ、近現代に正統な「宗教」とみなされず、そして伝統的に「三教」とみなされなかった諸教団をどのように呼びし、定義するかという問題は、いまだに定見が存在しない²⁷。例えば、日本における「民間教派」研究は、戦前の中国大陸における「秘密結社」研究の一部として始まった経緯から、「宗教結社」——これに「民間」や「秘密」などが冠されることもある——という呼称が使用されてきた²⁸。中国においては、「民間宗教」のほか、「秘密宗教」、「教門」や「会道門」など多様な用語があてられている。アメリカ(英語圏)では、「popular/folk religion(民間宗教)」(ここには、いわゆる「belief/cult(信仰・崇拜)」も包含されているので、教団を指す場合は、「sect(教派)」の語を伴う。または単に「sectarianism(教派主義)」とされる)のほか、近年では、「redemptive society(救世団体)」や「communal religious tradition(社区宗教伝統)」など、視角の刷新を伴った用語も現れている。こうした諸用語の中で、「民間教派」は、日中英語圏の研究で通用しており、かつ中国史・中国思想史・道教研究などの学際的に一定の認知を受けている用語の一つである。後述するように、分析概念としての有用性について批判があるが、なおも国際的・学際的に一定程度、認知・共用されており、統一的用語として妥当だと考える。

中国において「民間宗教」・「民間教派」を、歴史的諸教派に対する包括的な用語として周知させた代表的著作として、馬西沙と韓秉方の共著『中国民間宗教史』(一九九二年)が挙げられる。同書は、「民間宗教」を、「社会の中下層に流行し、当局の認可を経ていない多種の宗教の総称」

²⁷ 小武海櫻子は、日中米の「宗教結社」関連分野の用語と概念を整理しつつ、近年の研究動向に、丹念な解説を加えている。それによれば、「秘密結社」研究の一部として始まった「宗教結社」研究は、「反体制・反社会的」、「秘密主義・排他的」といった本質主義的な「結社」像を、歴史的文脈の中で解体し、位置付け直してきたという。加えて、近年には「共同体の宗教伝統」や「救世団体」という、視角の刷新を伴う新たな用語が提出されていることも紹介している。小武海櫻子、二〇一〇年。

²⁸ 「宗教結社」の語は、中華民国期以降「秘密結社」の下位分類として、日本人識者・研究者の著作に登場したという経緯がある。孫江、二〇〇七年、四二～五四頁。酒井忠夫は、一九四四年に『近代支那に於ける宗教結社の研究』(二〇〇二年に『近・現代中国における宗教結社の研究』として改訂されている)を著し、紅槍会や青幫などを「宗教的・秘密結社」、悟善社・救世新教や道院・世界紅卍字会などの「新興宗教」を「宗教結社」と呼び、両者を区別した。戦後の研究では、「宗教結社」を、歴史的な教派をも包含する用語として用いることが一般化している。一例として、専著を挙げる。浅井紀の『明清時代民間宗教結社の研究』(一九九〇年)では、明清期の羅教や、聞香教、清茶門教、先天道(青蓮教)を、「民間宗教結社」という語で呼び、歴史的な教派の総称としてこれを用いている。こうした用法は、現在でも行われており、例えば日本における中国「結社」研究の代表的な概説書である野口鐵郎編著『結社が描く中国近現代』(二〇〇五年)でも、多くの研究者が「宗教結社」の語をこの意味で用いている。

29として捉えており——全体を通じて教団のみを考察の対象としていることから、そこにはいわゆる「民間信仰」は含まれていない——、後漢末から清末に渡る「数十種の民間教派」の特徴を、同時代資料・教派経巻の検討を通じて明らかにした上で、個別の教派と儒教、仏教、道教との関わり及び教派間の影響関係を系譜的に整理している。「民間宗教」・「民間教派」を、中国宗教史上で一定のまとまりを持った領域として説得的に提示した著作といえる³⁰。特に、明代中期に現れた羅教(無為教)を、清末に至るまでに「道教の内丹派」、「白蓮教」、「摩尼教(マニ教)」、「弥勒教(弥勒信仰)」などを巻き込みながら、大乘教・青蓮教、齋教などの教派を産生していった一大道統として描き、この研究領域に基礎的な枠組みを与えている³¹。本論が取り上げる道院・世界紅卍字会も、中華民国期の成立ではあるが、武内房司が指摘したように、同善社を介して清代の教派、青蓮教の伝統と接続しており³²、馬らが提示した「民間宗教」・「民間教派」中の道統の「近代」における一展開といえる。また、本論が道院・世界紅卍字会の独自性・新規性として着目する要素の、ある部分は、彼らが連なる教派伝統との異同を把握することで一層明瞭になる。本論が「民間教派」の語を採用するのは、道院・世界紅卍字会を、同時代史的な背景からだけではなく、教派的伝統の文脈からも把握しようという意図を代表させているのである。

一方、「民間教派」の語を用いる上で、注意を払うべき問題も存在する。第一に、「民間宗教」の含意していた、正統／異端の「宗教」、エリート／民衆の「宗教」といった二分法的理解の有効性の問題である。こうした二分法は、例えば前者であれば、論者の価値判断を前提にしている点が³³、後者については、「民間宗教」を民衆のものとしてのみ捉える点などが³⁴、繰り返し批判

29 馬西沙・韓秉方、一九九二年、一頁。

30 特に明清期以降の教派には、無生老母信仰や三期末劫論、内丹的修行法など、神格や終末論、修行法を共有する例が多く見られ、そこにゆるやかな体系を見出す研究もある。路遥、二〇〇〇年、二七～三六頁。

31 馬西沙・韓秉方、一九九二年、一六五～四〇五頁。

32 武内房司、二〇〇一年。青蓮教は、同善社や一貫道、先天道等の清末から民初にかけて現れた著名な教派を生んだ道統として知られる。特に、近代の諸教派に見られる、社会的活動の重視という特徴は、嘉慶・道光期に貴州・四川で活動した青蓮教の祖師の一人、袁無欺の「度己度人」説に淵源を持つと考えられる。袁無欺は、内丹的修行を通じて自己の救済を達成する「度己」だけでなく、布教を通じた他者の救済「度人」をも重視すべきという教説を行った。後年の青蓮教系教派において、内丹的修行と同様に、慈善活動のような社会的活動が重視されたのは、袁無欺以来の青蓮教の伝統にその根拠が見いだされるのである。武内房司、一九九二年、六一～六三頁。

33 たとえばダニエル・オーバーマイヤーは、「民間教派」の正当性を部分的に肯定しつつ、全体に渡る正当性を認めない様々な態度を、「二元的」アプローチとして類型化し、その背後に、民間教派は正統宗教に劣るといふ研究者の価値判断が潜んでいる点を批判した。オーバーマイヤー、ダニエル、二〇〇五(一九七六)年、三一～六五頁。

34 キャサリン・ベルは、エリートの宗教と対比される民衆の宗教という「民間宗教」説以外に、二つの新たなアプローチを紹介している。一つが、エリートと民衆のいずれもが共有する基盤として「民間宗教」を捉えるアプローチである。そして、もう一つが、「民間宗教」を多様な立場と価値観の乗り入れあう場、そこにおいて差異化と統合化が同時に進展するプロセスとして捉えるアプローチである。Catherine Bell, 1989. 森由利亜は、九〇年代以降のアメリカの「通俗宗教 popular religion」をめぐる議論が、エリートと民衆の区別を相対化させる立場をすでに前提としており、加えて多様な宗教伝統が緊張をはらみながら複雑な統合を成立させていく「場」として

されてきた。その結果、現在では単純な「二分法」的アプローチによって「民間宗教」を捉えることはなく、多様な宗教伝統、様々な社会階層の乗り入れあう「場」として概念化されている³⁵。この場合、儒教、仏教、道教そしてキリスト教、イスラームのような「教」・「宗教」も、その外縁——その他の宗教伝統や社会的勢力と接触の起こる領域——は「民間宗教」と同様に「場」として把握されるべきということになる。第二に、本来歴史的・地域的に非常に幅のある様々な教派を、「民間教派」という単一の概念で包括する際に生じる実態と概念のギャップの問題である。包括的な用語とその定義が必然的にはらむこうした問題を乗り越えるアプローチとして、大きく二つの方向性が考えられる。一つは、用語は維持しつつ視角を刷新する方法である。例えば、孫江は、中国研究者や識者が戦前から使用してきた「秘密結社」という用語に、その語で呼ばれた様々な対象を総体的に捉えて、固有の歴史性を無視し本質論的な規定——例えば「反体制的」、「迷信的」など——を加えてきたという問題があることを指摘し、この用語を廃棄せずに使用する上の手続きとして、そうした規定が加えられてきた歴史過程に遡って、個別の「結社」の実態に迫り、語の意味を中立化させるべきことを提起している³⁶。もう一つは、新たな用語を提起する方法である。例えば、デイヴィッド・オウンビーは、「セクト(教派)」の語が、西洋の歴史的経験から生み出された教団類型であり中国の状況に容易に適用できないこと、つまり中国にはウェーバー的な意味でのチャーチは存在せず、セクトとされる教団も、相対的に社会環境と緊張関係がなく、包括的・混淆的教義を展開していることを指摘し、「セクト」に代わり「救世団体」の語を用いることで、チャーチ-セクト・モデル理解がはらむ問題——正統／異端性の度合いや社会との緊張度を尺度とすること——を回避し、教団の特徴の考察に集中できると主張している³⁷。二つのアプローチは、いずれも用語の帯びる本質論的な規定によって、考察対象についての理解が拘束を受けることを問題としているといえる。

そこで本論は、「民間教派」の用語を維持しつつ、それを単純に二分法的、本質論的に把握することはせず、対象の実際のあり方に即してできるだけ中立化させて用いる。すなわち、本論の「民間教派」は、「三教」や公認「宗教」、地域の信仰をも含む多様な宗教伝統を部分的に包摂しつつ、固有の名称を持つことで独自の団体として成立ないし分派した組織を指す。ここで、成員の社会階層や、政権による公認の有無に言及しないのは、本論の扱う「近代」の教派が、エリート参加・主導を受けており、一時的にせよ政権の公認を得ていたことを考慮したためである。総じて、「民間教派」の概念内容は、決して固定したものではなく、個別具体的な教派研究の積み重ねによって充填され、塗り替えられていくものなのである。

「通俗宗教」を捉えなおす傾向にあることを指摘している。森由利亜、二〇〇二年。

³⁵ たとえば、近年の「communal religious tradition(社区宗教伝統)」は、従来「民間宗教」とみなされてきた領域を、多様な宗教伝統の交流の場として説明し直したものである。ポール・カツによれば、「communal religious tradition」とは、郷村・城鎮を含む生活の場(社区)における宗教伝統が、民間の神仏への地域的崇拜、民間教派、秘密結社だけでなく仏教、道教などの「制度宗教」といった異なる要素から形成されているとみなす研究の立場だという。康豹(Paul R. Katz)、二〇一二年、三四五頁。

³⁶ 孫江、二〇〇七年。

³⁷ David Ownby, 2008.

第二節 本論文の構成

本論文は、以下の各章より構成されている。

序章では、行論の前提となる視角と用語を解説した。本論は、中華民国期の「民間教派」、道院・世界紅卍字会の教義の形成と変化を、「宗教」、「迷信」、「慈善」を巡る反「宗教」主義との交渉に注目して叙述するものであるが、これを「宗教」の「近代化」の一部として把握している。すなわち本論は、「宗教」概念の摂取・生成と、それに伴う「教」の価値領域における再定位を、中国における「宗教」の「近代化」とみなし、「民間教派」の教義もこの変化の一部を担ったと捉えるのである。その視角の具体的な事例として、「民間教派」の「五教合一」論のような流行教義が、「教」の範たる儒教の再定位において、「宗教」としての儒教の定位という潮流を代表していたことを挙げた。

第一章では、地方官僚を主体とする独立した乩壇であった濱壇・濟壇が、青蓮教系教派同善社との接触を経て確固たる教団組織を有する道院へと発展するまでを跡付け、乩壇期に胚胎した素朴な信仰世界が、教団化に伴い救済論とそのための実践法を伴ったものへ変化したことを明らかにした。同時に、扶乩によって教団を運営する「乩壇体制」を保持した点に、初期の乩壇からの連続性が見出される点も指摘した。

第二章では、中華民国期「民間教派」の中でも、ニューウェイブとして位置付けられる道院が、清代の内丹書『太乙金華宗旨』や青蓮教系教派同善社の信仰・実践内容の部分的採用を通じて、明清期の「民間教派」の伝統教義と一定程度連続性を有していたことを指摘し、それだけでなく独自の神話を備えた救済論を新たに唱えたことを、重要経典である『太乙北極真経』の検討を基に考察した。

第三章では、道院の救済論の社会的な側面である救劫論が、一九二八年の政府による取締りを経て強調点を変化させる過程を跡付け、非社会的な実践である坐功が、社会的な実践である慈善事業以上に救世のために役立つと強調されていく状況の意味を分析した。それは「宗教」の社会的価値を公益性に見出す「宗教」政策に対する、道院の教義的応答だったのである。

第四章では、中華民国期の代表的な慈善団体に数えられる世界紅卍字会が、一方で赤十字社等の慈善団体への対抗の論理として、慈善を不完全な救済方法だとする言説を繰り返していたことを指摘し、それを、「慈善」という新語の概念内容が脱「宗教」的なものとして合意を形成していく過程で生じた反発として捉えた。

第五章では、道院の五教合一論(「宗教」一致論)が、科学主義的「宗教」批判に対抗するレトリックとして、「科学と戦争」対「宗教一致と平和」という『息戦論』以来の図式に加え、「宗教性」(「迷信」性・排他性)を除いた「超宗教」という自己規定を用いていることを指摘した。特に、批判的な「宗教」言説を内面化しつつ、「超宗教的」的価値の標榜によって「宗教」批判を相対化させる発想に、五教合一論の「近代性」が見出される。

終章では、反「宗教」主義との格闘としての教義形成という視点から全体をまとめなおし、「宗教」批判の内面化によって、自らの「真実性」の根拠を非「宗教」的な価値に訴えざるを得ないことの「近代性」について指摘した。

第一章 道院の成立：乩壇体制の維持と信仰の変化

第一節 はじめに

道院の前身は、山東省濱州及び済南で地方官僚らが起こした小規模な乩壇¹だった。前者を「濱壇」、後者を「済壇」と呼ぶ。

これまでの研究では、道院の最初期について、乩壇から発生したという概略が述べられるに留まっており、前身となる乩壇の活動・信仰内容等の詳細について論じられてこなかった——情報の少なさゆえか、いくつかの研究におけるこの時期の概説には、誤解も見受けられる²——。そのため、道院が乩壇から教団組織へと発展していく過程で、何が変わり、何が変わらなかったのか、検討に必要な材料すら十分に提供されていない。そこで本章では、まず同乩壇の成立過程、信仰・活動内容について詳述し、この乩壇がどのような変化を経て、道院へと改組したのかを跡付け、一方で道院においても、乩壇としてのあり方が維持されたことを明らかにする。

本論では、濱壇から道院成立後まで、扶乩を最高の権威の源とする組織運営のあり方——これを「乩壇体制」と呼ぶ——が維持されたことを、道院の組織的特徴として強調している。近年、Prasenjit Duara の「救世団体(Redemptive Societies)」論を土台に、道院を含む中華民国期前後に勃興した一群の民間教派を、歴史的な、あるいは同時代の思潮や宗教的潮流との関わりの中で、捉えなおす研究が進みつつある。「救世団体」論は、一貫道、同善社、道院のような民間教派を、救済論や社会的実践に共通性を有する同じグループとして捉えるものだが、David A. Palmer は、それら「救世団体」と乩壇・鸞堂、齋堂、善会・善堂・慈善団体、道德団体をはじめとする群小の集団との「有機的關係」(「救世団体」が、それらを土壌に発生し、またそれらを自らの組織に組み込むという関係)に注目し、近代のより広範な社会文化・宗教的潮流の中に、「救世団体」を位置付けようとする³。志賀市子は、地方の群小の鸞堂・乩壇も、確固たる教団組織を有し全国展開を遂げた「救世団体」もそこに通底する共通の思想(「地方の無名の扶鸞結社が編纂した鸞書と同様の思想」)があるとして——その事例として「道院世界紅卍字会」を挙げている——、十九世紀以来の「扶鸞結社運動」と、「救世団体」を連続的に把握すべきだとする⁴。これらの研究は、

¹ 乩壇は直接的には扶乩を行う壇の謂いであるが、本論では扶乩実践者達の集団を指す場合にも用いていることをことわっておく。

² たとえば、中華民国期に慈善活動を行った「新宗教(New Religion)」の代表例として道院・世界紅卍字会を取り上げたトーマス・デュボワは、濱壇の歴史に触れる中で、主壇であった「尚仙・尚真人」を、後に現れた「先天老祖」(正確には至聖先天老祖)と混同して説明している。Thomas David Dubois, 2011, p.80. また、デイビッド・パルマーは、道院の主要経典『太乙北極真経』を、「一九一七年」に「呂洞賓」によって著されたものであり、「先天道の内丹法に由来するテキストの一つ」と説明するが、実際は一九二〇年に「太乙老人」によって著されたものであり、直接的には『太乙金華宗旨』と同善社の内丹法に由来するテキストである。David A. Palmer, 2011, p.54. また、本邦において、いち早く道院・世界紅卍字会について研究を行った酒井忠夫や吉岡義豊は、濱壇の主催者の濱州知事を呉福林とするが、正しくは呉福森である。酒井忠夫、二〇〇二年、一五八頁、吉岡義豊、一九七四年、二二四頁。

³ Palmer, 2011, p.52.

⁴ 志賀市子、二〇〇八年、四二頁。

本論の道院理解にとっても示唆的な指摘を含んでいる。

しかし、同時代の民間教派を総体的に捉えようとする主張は、反面、団体間の異同——それは最も近いとされる団体間にも存在する——や、団体の歴史的由来・思想的系譜に対する検討を十分に踏まえていない、あるいはそうした異同の要素を過度に捨象してしまっている。例えば、まさに、乩壇から発生した「救世団体」の代表といえる——上述の研究も道院をそのようなものとして言及している——道院の発生状況やその教義の来源について、これらの研究は検討を加えていない。具体的な経緯を追うことによって、なぜこの時期の民間教派の教義や宗教的・社会的実践が共通性を帯びているのかを、単に似通っているという指摘だけにとどまらず、明らかにしうるだろうし、また団体間の異同について論じることが可能になるだろう。本論が、道院・世界紅卍字会という一団体の個別研究を目指す所以である。

この作業を通して、ようやく「救世団体」論のいう、民間教派の歴史的・同時代的な位置づけや、社会文化・宗教的潮流との関わりを、具体的な相のもとで説明することが可能になるだろう。

第二節 濱壇の信仰：尚仙乩壇の創出と変容

(一) 濱県公署と大仙祠

本節では、濱県公署の大仙祠碑文⁵の内容をもとに、濱壇の成立状況とその信仰の内容および神仙世界の形成過程を確認していく。山東省濱県公署の裏庭には、同治年間の建立だという、由来の定かでない大仙祠が存在していた⁶。後にこの祠に祀られているのは唐代の人尚正和であり、清代にこの地に至って難民を救った仙人だと信じられるようになるのだが、実のところ民国当初は仙人の名前すら知られていなかった。しかし奉祀するところの神仙が何者であるか忘れられていたにもかかわらず、大仙祠は官民を問わず多くの人々の信仰を集めていたという。

濱県公署の大仙祠は病気の処方箋の求めに応じ、病を癒し、その靈験は〔叩けば〕響くかのようだったため、長年参詣が非常に盛んだった。この地を治めるものは、必ず対聯の額を献じて懸げ、これを崇敬し各々心からの信仰を表した。…しかし〔大仙祠に祀られているのが〕いずれの神仙であるのか、当初は知られていなかった。福永らは宿世の縁によって、この時になって巡り合った。ある日本を削って筆を作り、砂をならして紙の代わりとし、本祠の大

⁵ 碑文の内容は、「濱壇紀要」(『道德雑誌』第二卷第二期、一九二二年、付録一～二頁)所収のものによった。本節では、道院の下部組織である道德社が一九二一年から発行していた『道德雑誌』中の「濱壇紀要」を資料に、濱壇の概要を描写する。「濱壇紀要」は、濱壇期(一九一六年～一九一七年)、一部済壇期(一九一七年～一九二〇年)の乩訓を集めた、乩文集である。内容はまとまりにかけ、また乩文の降された日時が記されておらず、かつ時系列順に並んでいないという問題点がある。しかし、濱壇の様子を伝えるほぼ唯一の文献であり、また往時の信仰を知る手がかりとして、非常に有用な資料である。そこで本論では、可能な部分では時期を特定しながら引用するが、主として乩文に現れる信仰内容の共通性に注目し、濱壇の信仰世界を素描するためにこの資料を用いている。

⁶ 『世界紅卍字会資料彙編』、二〇〇〇年、一五一頁。

仙に〔おでましを〕願った。ついに真宗山人というお方が壇に降った。⁷

大仙祠を信仰していたのは民衆ばかりではなかった。上に引用した一文は一九一七年末に、県知事呉福森らが大仙祠脇に建立した碑文の内容である。文中に見える「福永」が、呉福森の道名である。碑文によれば歴任の知事も相応の敬意を大仙祠に払ってきたが——すなわち大仙祠は、官僚と庶民とが共に信仰する社だったのであり、県公署の敷地内にあったことから、あるいは元来官僚機構と密接な関わりにあったものだったと考えられる——、殊に新来(一九一五年着任)の知事だった呉福森は、ついには石碑を建てて顕彰するほどこれを篤く敬った。彼が歴任の知事を上回る崇敬を表したのは、扶乩を通じて大仙祠の仙人と個人的な誼を結んだためであった。彼が主催するようになった乩壇を「濱壇」と呼ぶ。後の「済壇」、道院へとつながる乩壇である。

さて濱壇、大仙祠の初期の様子は、後年の記録にも見える。

県公署の裏庭には、もともと大仙祠があった。毎月一日と一五日になると、民間から遠近なく非常に多くの人々が大仙祠に来て、くじをひき、病気の処方を探めたり、尋ねごとをしたり、願ほどきしたりするのだった。これがすでに多年にわたる習慣になっており、歴任の知事はみな禁止することはなかった。…県署の大仙祠のそのいわゆる「大仙」は、尚大仙といい、彼ら(濱壇の信徒ら)が言うには一九一六年一月二五日に初めて降壇した。そこで彼らはこの日を濱壇の正式な成立日とした。⁸

この口述によれば大仙祠には、月に二回、大勢の参拝者が「求方」や「問事」をするため訪れたという。大仙祠が長らく民間から一定程度の信仰を集めており、県公署もその状況を追認していた様子は窺えるが、それ以上のことは述べられていない。民間における大仙祠信仰の具体的な状況については不明のままといえる。しかし、一九一五年に県公署の新たな主となった呉福森が、主体的にこの信仰に関わるようになると、彼らによって比較的詳細な記録が残されるようになる。

呉福森は着任後、県公署の役人とともに扶乩を実践するようになった。扶乩に質す内容は様々だったようだが、そのうち大仙祠の主祀が誰なのかという問いも、発せられた。一九一六年一月のことである。碑文に見えるように、はじめて降壇した際、大仙祠の主は「真宗山人」と名乗った。ほどなく大仙祠の前で、この仙人を崇敬するものたちによって、定期的な扶乩の集いが持たれるようになる。これが濱壇と呼ばれる乩壇の発生である。

呉福森の着任以前から続いていた大仙祠信仰と濱壇の信仰は、同じ仙祠の神仙に向けられたものという点で、ひとまずは連続したものだったといえる。ただし、濱壇の活動は少人数の県公署

⁷ 『道徳雑誌』第二卷第二期、一九二二年、付録二頁。

⁸ 初中池口述、一九八六年、一九二～一九三頁。初中池口述「我所知道的済南道院」は一九三七年前後に道院に入信した元信徒、初中池の口述による。一九三七年に済南が日本軍の手に落ちると、初は経済的な困窮と日本軍の狼藉に怯える生活から逃れるため、道院に入信する。そこでいくつかの職を得て暮らしを立てたという。つまり「我所知道的済南道院」は、元信徒かつ専従職員でもある人間が内情を暴露したという体裁の文章である。同資料は、『文史資料選輯(山東)』(一九八六年)に収められたものであり、「反封建迷信」的な観点から、道院の信仰に対して否定的であり、かつ事実について述べた部分にも、単純な誤りや道院側の資料との食い違いが見られるなど問題がある。しかし、記憶違いやバイアスを差し引いても、未詳の事柄にまつわる多くの情報を提供していることに変わりはない。本章ではこの資料の性格に注意を払いつつ、濱壇の状況を肉付けする上で参照している。

関係者によるものであり、乩壇が一般の民衆に対して開かれていたという記述も見当たらない。同じ神仙を祀っても、民衆の活動と地方官僚を主体とする濱壇には隔たりがあったと考えられる。

つまり、大仙祠は従来、官民が共に信仰していた正体不明の神仙の社であったが、扶乩によって創出された神格を中心とし、成員も官僚層に限定的であった濱壇は、それ以前の信仰のあり方から、距離をとった新たな信仰集団として立ち現れつつあったのである。

(二) 濱壇の縁起

扶乩を媒介に、濱壇と大仙祠の真宗山人の仲は深まって行った。残された往時の乩文から、濱壇の参加者らがこの仙人にますます興味を覚えていった様子が窺われる。例えば彼らは、仙人の本当の名前を知りたがった。大仙が名前を明かした経緯は以下のように伝えられている。

壇の前で、弟子の葛(葛風清)、呉(呉澄濤)の両君がひそかに議論して、「仙人の名前はおそらく本当ではあるまい、[本当の名を]示してもらおう」と話した。その場で扶乩を願うと、仙人は示して言った。「尚正和が私の本当の姓名だ(「尚正和是我真名的姓」)。この対聯を諸君らに続けてもらいたいのだが、どうか」。一同は皆、「いいえ、とてもできません」と答えた。

そこで仙人は続けて言った。「私が自分で対聯を作ろう。忠信を主とし、人として品行を正しくせよ(「主忠信為人言矩行規」)」。⁹

壇の前でひそやかに話す信徒に、すぐさま扶乩を通じて仙人が挑むように応答する。扶乩を実践する場の情景が、生き生きと描写されている。ここで仙人(以下尚仙)は自らの名を明かしつつ、それを対聯にしてみせる。周知のように、即興で文字を記していく扶乩は文人にのみ可能な実践であり、乩壇には文人サークルとしての側面がある。扶乩によって神仙と参加者らがこのように対聯あるいは詩文を応酬することは、濱壇でも一般に見られた光景だったようである。尚仙に信徒らが詩や対聯を願ったという記述は、往時(一九一六～一九二〇年)の乩文を集めた「濱壇紀要」中にも多く見られる。こうした乩壇の性格は、後年に成立する道院・世界紅卍字会にも引き継がれるものであった。

こうして名前も明らかになった尚仙は、一九一六年末以降、「惜しむことなく教え、信心に応えないことはなかった。遠まわしに用心を促す言葉で、人を大いに啓発した」¹⁰。そのため、乩壇の参加者は彼を師として拝するようになる。当時、弟子の数は呉福森と関係のある二人だったと伝えられており¹¹、小規模な私的サークルの範疇を越えるものではなかったようである。以下の内容からも彼らがどれほど扶乩に熱中していたかが、垣間見える。

[尚仙の] 乩示は今や数万言である。わが師は道徳を蓄え、文章をよくし、答辞の詩歌は絶妙なもののばかりである。医術は中でも靈驗があり、同門の者で乩壇に処方と薬を請うものがあると、廬扁(名医扁鵲)であっても敵わない[処方を下した]。¹²

尚仙は弟子の求めに応じて、親しく「数万言」もの乩文を与えたという。尚仙がそれだけ「乩

⁹ 『道徳雑誌』第一卷第一期、一九二一年、付録六頁。

¹⁰ 『道徳雑誌』第二卷第二期、一九二二年、付録三頁。

¹¹ 『世界紅卍字会資料彙編』、二〇〇〇年、六五頁。

¹² 『道徳雑誌』第二卷第二期、一九二二年、付録三頁。

示」したということは、つまり、それだけ扶乩が頻繁に行われたということである。その乩文の内容は、未来の警告から詩文まで様々であったが、「医術は中でも靈験がある」と特筆されているように、その処方箋は篤い信仰を得ていたようである。上述の乩文集「濱壇紀要」も、尚仙が降した三例の処方を伝えている。病気に対して有用な心構えを論ずる例¹³、有効な生薬の名前を示す例¹⁴、病気の診断をする例¹⁵である。病気癒しは、扶乩に対する信仰を支えた一つの柱であったと推測される。

さて主壇である尚仙に対する弟子たちの興味はなお尽きず、扶乩で彼の来歴を尋ねるということが繰り返された。そして、濱壇の信徒は一九一七年冬までに以下のような尚仙の事績を「発見」するに至る。尚仙は名を正和、号を履平という。真宗山人というのは別号である。六六四年、山西汾西県十字約尚家荘で生まれた。唐の開元年間(七一三～七四一年)、八仙の一人張果の弟子として野にあった頃、玄宗皇帝から三度も召しを受けたがすべて辞去した(このくだりは、張果伝をもとにしていると思われる)¹⁶。睢陽西部に位置するという丹鉛山白鶴洞でその後も修行を続けた。一一四四年に仙人となる。明代になって丹鉛山を出た後は、天台山で護国虎威大將軍の位に封じられ、浙東を鎮守していた。しかし、清の咸豊同治年間に太平天国の乱が起こると、これを避けて濱県の官邸にやって来た。そこで医術を施して難民を救ったことがある。最近、天台鎮威護国將軍に封じられた¹⁷。

こうして尚仙の来歴が明らかになった。無論、それは濱壇によって創出された「来歴」であり、大仙祠が建立された経緯とは関わりがなかったようである¹⁸。しかし、それは県知事らの手によって大仙祠脇に建てられた石碑に刻まれ、官公認の新たな縁起とされたのである。加えるに、石碑には、これらの来歴が扶乩によって知らされたということや、濱壇の信徒たちによって立碑されたことが明記されている。したがって、この石碑は大仙祠の縁起を示すものであると同時に、県公署内に起こった新たな乩壇の縁起を伝えるものでもあったのである。

(三) 濱壇の神仙世界

濱壇は尚仙を師とも、主壇ともする乩壇であるが、そこに現れた神仙は尚仙だけではない。「濱壇紀要」には尚仙のほかに、呂洞賓や濟公といった扶乩と馴染みの深い名高い仙仏から、無名の

¹³ 『道德雑誌』第一卷第一期、一九二一年、付録六頁。

¹⁴ 『道德雑誌』第一卷第二期、一九二一年、付録七頁。

¹⁵ 『道德雑誌』第二卷第一期、一九二二年、付録三～四頁。

¹⁶ 八仙とは道教や民間信仰で、信仰をあつめる八人の高名な仙人を指す。尚仙の師として名が挙げられている張果は、『旧唐書』卷一九一、『新唐書』卷二〇四に伝も残る仙人であり、八仙の一人に数えられている。扶乩が語った尚仙にまつわる事績の一部、特に玄宗皇帝の招きを辞去した件は、明らかに張果伝を下地にしている。

¹⁷ 「濱壇紀要」中、尚仙の事績については二つの記事がある。『道德雑誌』第一卷第一期、付録五頁と、「大仙祠碑」の内容を記した『道德雑誌』第二卷第二期、一九二二年、付録一～二頁である。

¹⁸ 民間に伝わる大仙祠の縁起によれば、清代濱州の州官がある夜、一匹の大きなハリネズミ(「刺猬」)を目にし、これを仙人の降臨だと考えた州官は、廟を立てて神像を作って祀ったという。『世界紅卍字会資料彙編』、二〇〇〇年、一五二頁。

神仙に至るまで、二〇を超える神仙聖仏の名が現れている。こうした神々、とくに多くの無名の神仙が登場することによって、濱壇には徐々に独自の神仙世界が築かれていった。

神仙が残した乩文には、自身の来歴を示したものがいくつか見られる。それは彼らが無名の神仙であって、降壇すると信徒らによって、まず誰何を受けたからである。そこで判明した仙人たちの来歴は、乩文以外に根拠がない場合もあれば、地元の伝承や石碑を基にしていることもあった。例えば、「濱壇紀要」に一度だけ現れる斬真人は、『濱州志』中に見える宋末金初の道士斬用章である¹⁹。斬用章は濱州安平鎮の高尚観で道長を務めた実在の人物とされる。「濱壇紀要」では、同地に残る斬用章の碑に触れ、彼が民衆を救ったという事績も紹介している²⁰。ただ乩文には史書の記載と異なる点もあった。斬用章の師は実際には高尚観を開いた高尚真人劉卞功だが、乩文は呂洞賓——彼もまた八仙の一人である——が師だとする。

尚仙に次いで「濱壇紀要」に多くの乩文を残す王仙も無名の仙人である。上述の斬真人と異なるのは、扶乩の示す文章以外に来歴の根拠を持たない点である。彼の語る事績は、尚仙のそれとよく似ている。

王仙が降壇して自らこう述べた。「名は維遇、号は清平、別号して雲峯仙子という。宋の処士で、江蘇泰県の人である。宋の徽宗四年(一一〇三年)から、浙江天台山巖岩峯で二百余年修行し、道を求めた。師伝というものがなかったので、明の太祖が金陵に都を建てた年(一三六八年)に、崆峒山に赴き呂祖(呂洞賓)に学んだ。清の康熙三十二年(一六九三年)、番匪の乱を避けて泰山天門洞に隠れた。咸豊十年(一八六〇年)に〔山東省〕済河県へやって来た。嘉慶年間(一七九六～一八二〇年)の水害では、尚真宗山人(尚仙)とともにこの地で難民を救った。〔尚仙とは〕現在まですでに百年の付き合いだ。」²¹

八仙の一人に師事し、兵乱を避けて他所から山東にやってきたという大枠のエピソードは尚仙と同一である。また、尚仙とともに濱県一帯の地域で難民を救ったという事績も語られている。扶乩の場に個々に立ち現れる仙人たちは、各々の関係を語りながら、徐々に濱壇における神仙世界の有様を明らかにしていったのである。しかし、このことが濱壇の信仰のあり方に微妙な変化を生じさせることになった。

「濱壇紀要」に収録されている五〇以上の乩文の内、実に半数近くが尚仙の降したものである。これは、その他の神仙による乩文の数と比べて、際立って多い。繰り返しになるが、濱壇が基本的には尚仙との師弟関係を核とする集まり、つまり「尚仙乩壇」とでも呼ぶべき集団だったからである。しかし、神仙世界が拡充し、その序列が明らかになるにつれて、尚仙の地位は徐々に低下していかざるを得なかった。尚仙や斬真人、王仙などの無名の仙人には、師である八仙が現れ、さらにこの八仙より上位の神仙も濱壇に現れたためである。八仙の師である太乙仙尊²²や南極老人、そしてすべての神仙の中で最も高位にある神、太乙老人などがそれである。

¹⁹ 咸豊『濱州志』巻十。

²⁰ 『道徳雑誌』第一巻第四期、一九二三年再版、付録二頁。

²¹ 『道徳雑誌』第一巻第四期、一九二三年再版、付録四頁。

²² 『大道篇』、一九三二年、一〇九～一一〇頁。太乙仙尊が八仙の師というのは、濱壇独自の教えである。

同門のなかで、宇宙の神・聖の中でいずれの神が最も尊いのかと尋ねる者がいた。尚仙が判じていった。「太乙老人が最も尊い。私にはお招きすることができないが、諸君らの敬虔さにめんじて、南極老人にお願いして私に代わってお呼び頂こう」。翌日扶乩を行ったところ、南極老人と太乙仙尊がまず現れ、しばらくして「太乙老人である」と〔砂盤に〕書く者があった。その訓誨の詞は、人々を警覚させた。在壇の諸子は、これを仙師とも老祖とも呼んだ。誠心から敬おうとしたが、初めてのことでその至尊無上なること、今崇奉する道院の老祖だとは知らず、当時の訓語はすでに多くが散逸してしまった。²³

太乙仙尊および太乙老人は、同じ「太乙」という名を持つが別々の神であり、いずれも既存の神仙には同定されない濱壇独自の神格として解されたようである。特に、「最も尊い」神とされた太乙老人は、後の道院でも最高神、至聖先天老祖として祀られる重要な神格であるが、濱壇時の記録としてこの神の由来を示したものは管見の限りない。従って推測による以外ないが、当時濱壇では「太乙老人」に対する理解は、最高の神格という漠然としたものにとどまっていたと考えられる。なお、この神の来歴がようやく明らかにされるのは、一九二〇年の『太乙北極真経』においてであった。これについては、第二章で触れる。

さて、濱壇の神仙世界には、後年の道院が制定したような位階制は見られないが、徐々に神仙間の師弟関係が積み重なり明確な序列が出来ていったようである。そして、濱壇における尚仙と信徒の結ぶ師弟関係は、この中に巻き込まれていった。繰り返すが、それは相対的に尚仙の地位の低下を招いた。例えば、尚仙が現れない時期があった際、扶乩を行うと以下のような乩示が信徒たちに与えられた。

通玄張祖師(張果)が臨壇された。同門の者は、尚仙が久しく降乩してくださらないので、今どちらにおいでなのかをお尋ねした。〔張果が〕判じていうには、「尚正和は魔によっていささか左遷されている。ほどなく本の地位に戻るだろう。お前たちはたびたび仙人を呼び出すが、そうすることで仙人と教化の仕事を損なうだけでなく、お前たちもこれから左遷されなくても限らないのだぞ」。²⁴

尚仙の降壇しない時期、張果が現れた。尚仙の師である張果ならば、弟子の事情を知っているだろう質問したところ、「左遷中だ」という返答を得た、という内容である。尚仙は、俗世を超えた仙人であり、濱壇初期の主たる信仰対象ではあったが、複雑になっていく濱壇の神仙世界の中では、絶対的な存在ではいられなかった。

(四) 小結

濱壇の神仙世界の形成は、旺盛な扶乩活動の結果、乩文に現れた無名/著名の神仙が、道教・民間信仰中の既存の仙人信仰と一部リンクしつつ、徐々に序列化されていく過程だったと要約することができるだろう。つまり、尚仙や王仙のように扶乩によって新たに見出された神仙たちであったが、それはまったく伝統的な信仰世界と無関係というわけではなく、八仙(張果、呂洞賓)や南

²³ 『大道篇』、一九三二年、一〇六頁。

²⁴ 『道德雑誌』第一巻第四期、一九二三年再版、付録一頁。

極老人などの広く知られた神仙や、斬用章のような地方的信仰対象と結びつけられながら、ある程度秩序だった世界観を構成する部分へと落とし込まれていったのである。

ただし、尚仙にせよ、太乙老人にせよ重要な信仰対象が、濱壇独自の神仙であったという点は、注目に値するだろう。それは、濱壇が、既存の乩壇や民間教派などと確たる接点を持たない独立した乩壇だったことの一つの証といえる。また信仰対象がおなじ大仙祠の仙人である点では、濱壇以前から存在した大仙祠の民間信仰と共通するとはいえ、本節における検討を通じて明らかになったように、その信仰内容は官僚が主導し確立させたものであり、かつ民衆に対して開かれたものだったとは認めがたい。濱壇は独立性の高い乩壇であったと結論づけられる。

第三節 地方官僚の乩壇：呉福森乩壇としての濱壇

(一) 幕友としての乩手

前節では、濱壇の成立から発展までを、尚仙信仰の確立や神仙世界の構造化といった信仰の変化から跡付け、団体の独立性について論じた。本節では、同じ経緯を、濱壇の信徒、特にその中心人物であった知事呉福森の活動から跡付け、濱壇の結末までを辿る。

濱壇の開設者は、当時濱県知事であった呉福森(一八七〇～?)と県公署総務科長洪士陶(一八七九～一九二二)、駐防營長劉紹基(一八八〇～?)といわれる。呉福森は字を幼琴といい、一八七〇年江蘇省常州府陽湖県(後に武進県)で生れた。清末に監生となり²⁵、山東通判を務めたとされる²⁶。更に清朝の末年宣統三年(一九一一年)に齊河県知事に着任しており、民国になっても知事として留任していた。齊河県における呉福森の事績は以下のように伝えられる。

最初に牛角河上流に水路を通し、溜まった水をはけさせた。次いで学童の調査を行い、学校の所在地を選んで決めた。創設した初等学校は一五〇校あまりである。余暇になるとみずから学校を視察し、優秀な者には奨励金を与えた。ときおり強盗誘拐事件が起こったが、部隊を率いて掃討してしまった。みずから部隊の先頭に立つことがよくあり、逮捕者を即刻処刑したため、県内は肅然とした。在任期間は三年であり、濱県に異動となった。²⁷

水路の開削、あるいは初等学校の開設に並んで、彼の業績として挙げられるのは犯罪の取締である。後節で触れるように、呉福森は犯罪者や土匪の取締りに長けた地方行政官であった。『齊河県志』は、「逮捕者を即刻処刑する」など、犯罪者の処断に苛烈な態度で臨んだことをあわせて記している。ただ、犯罪者を仮借なく処刑したことについて、悔いるところがあったのかもしれない。呉は後年になって、事の是非を濱壇の尚仙に質している。

呉君幼琴も聞いた。「これまでの任務で人を殺めましたが、過ちはなかったでしょうか」。仙人が判じるには、「心に偏りがなく、道理に間違いがなく、国の法でもって処罰したのだから、永らく健康無事だろう」。²⁸

²⁵ 民国『齊河県志』、七二八頁。

²⁶ 民国『長清県志』、四一九頁。

²⁷ 民国『齊河県志』、八一二頁。

²⁸ 『道徳雑誌』第一卷第一期、一九二一年、付録九頁。

呉福森は一九一五年に濱県知事へ異動となる。次なる任地の濱県公署裏庭には、大仙祠があった。同署の総務科長洪士陶が扶乩をよくする人物だったこともあり、呉福森と彼と劉紹基で一九一六年末頃に大仙祠に乩壇を設けることとなった。それが、濱壇である。伝えられるところによれば、濱壇における主たる乩手は洪士陶であった。洪士陶という人物の事績についてはなお未詳の点が多いが、呉福森との関係は以下のものであったという。

県総務科長洪士陶（字亦巢、江蘇如皋人）は生員出身であり、文学、医術ともにそれなりの腕であった。詩詞をよく作り、扶乩もできて察しもよかったので、呉福森から頗る信任を得ていた。…彼（呉福森）になにかしら判断のつかない問題があると、洪亦巢はここぞとばかりに、扶乩で神に尋ねて解決するよう勧めた。どんなことを尋ねても、洪は呉福森に信じさせることができた。²⁹

呉福森は難事に直面すると洪士陶の扶乩を頼った。実際的な目で見れば、洪士陶は呉福森にとっての幕友の役割を果たしたといえる。その助言は乩示の形をとってなされるという特殊なものだったとはいえ、彼の文学や医術に関する造詣の深さが乩示の説得力を担保していたことは想像に難くない。呉福森が度々扶乩に頼ったという証言は、残された乩文からも裏づけることができる。呉は私事のみならず、公務についても扶乩の指示を仰ぐことがあったようである。以下にいくつか例を挙げたい。例えば、一九一七年春、県北部の水路工事に着手すべきか決めかね、呉福森は度々扶乩を行った。

濱県と利津県の境界にある菴子溝は長い間土砂で塞がれたままになっていた。掘削してとにかく利便を良くしようという計画が議論されたが、長い間果たされなかった。濱県の知事である呉君幼琴は、何度もこのことを乩壇に相談した。

何仙が臨壇して判じていうには、「〔濱県ではこのところ〕飢饉があり旱魃もあったのだから、菴子溝の工事に、公金を使ってはならないし、また民を動員してもならない。水が来て自然と水路ができる日がくる。その時には、船が〔水路をとおって〕海に出るのを見るだろう」。

右龍神が降壇して判じて言った。「〔工事が完成したなら〕大きな功績は私にあるが、働いたのは民である。洪水や旱魃もあったが、資金があれば〔工事は〕完成するだろう。民は満足して、涙ながらに嘆声をもらすだろう。おまえは工事が完成する日を問うが、旭月が西に沈み黄鶉が鳴くときである。そのときになれば水路の出来たことの良さが〔民にも〕自然とわかるだろう」。³⁰

乩文は、資金の不足と民衆の疲弊を理由に工事の実行に否定的であったり、一方では工事の完成について好意的な預言を与えていたりする。相反する内容であり、あるいは別々の日に下された乩文であるかもしれない。その後、菴子溝の掘削が実施されたかは不明だが、呉福森が満足いくまで行政上の問題を濱壇で相談していたということは了解される。

次にあげる乩文は、土匪の問題について語る内容のものである。一九二〇年以降、政情不安を

²⁹ 初中池、一九八六年、一九三頁。

³⁰ 『道徳雑誌』第二巻第一期、一九二二年、付録一頁。

受け、山東省一帯で一層の悪化を見る匪賊問題であったが、一九一〇年代当時から呉福森もこれに悩まされていたという。

濱県西部には匪賊が多く出た。知事の呉君幼琴はこれに困り、〔扶乩に〕問うことにした。仙人が判じていうには、〔責任があると〕恥じて言うには及ばない。この辺りにはこういった賊も多いのだ。〔濱県〕西部は〔匪賊に〕虐げられた郷なのであり、賊は〔そこには〕いない。お前たちは〔匪賊を〕捕まえてから、私に賊のアジトはどこか聞きに来るのか。お前たちに賊を捕まえさせたのは私ではないし、お前たちに賊のところに行って捜査して捕まえさせたのも、私ではない。³¹

脈絡が判然としないが、呉が匪賊のアジトについて質問し、これに尚仙が答えた乩文である。これを見る限り、アジトの在り処についてははぐらかされて判明していない。尚仙の神通を期待した呉福森の信仰のあり方が見てとれるが、土匪の取締りに神助は得られなかったようである。

以上、知事としての呉福森と扶乩の関わりにつまざるエピソードを挙げた。扶乩に行政上の相談事を持ちかける呉福森と、扶乩を介してこれに答える洪子陶の関係が浮かび上がって見える。残された乩文から読み取れるのは、地方行政に携わる人々が业余に扶乩を行う団体としての濱壇のあり方である。そこで主題になるのは、行政上の問題も含む彼らの身の回りの事柄であり、後の道院が中心的な課題とした救劫(災劫からの救済)³²のような世界の救いを対象とするようなものではなかった。

(二) 扶乩を通じた交流

濱壇は、呉福森らと交流のあった者十数名が入れ替わり参加する私的な集いだった³³。参加者の中には、確認できる限りにおいても、利津県知事潘晋、後任の濱県知事李振鈞、蒲台県知事張綬甫、濱県勸学所所長鄭欽、県公署役人周徳錫など、官職にあるものが複数いた。

無論、社交と心得て濱県知事の业余に付き合うだけのものもいたと考えられるが、利津県知事潘晋³⁴のように夫婦揃って乩壇に関わるような熱心な参加者も見られる。「濱壇紀要」には、潘晋

³¹ 『道德雑誌』第一卷第二期、一九二一年、付録七～八頁。

³² 漢訳仏典に発する「劫波」・「劫」という語は、宇宙の生滅にかかる長大な時間(kalpa)を意味する。劫は、仏教のみならず、道教(開劫度人説)や民間教派(三仏応劫説)など、中国宗教の伝統的な歴史観の中に広く受け入れられていった。劫の終わりには宇宙の破滅があることから、劫には劫末の災難自体を意味する用法もあったようである。すでに初期の漢訳仏典中(例えば『大樓炭経』、『長阿含経』)にも、劫が災変を意味する用法が見られる。菊地章太、二〇〇九年、七五頁。道院における劫の用法も、時間と解するより災害と解する方が、ふさわしい場合が多いように見受けられる。

³³ 「濱壇紀要」には、以下二二人の名前が見える。呉幼琴、劉眠僧、呉澄濤、周曉涵、洪亦巢、潘翊庭、李海荃、林可亭、葛風清、鄭幼亭、黄祁夫、姚福成、齊戒凡、(鄭果橋)、(蕭星甫)、(陸答山)、(姚学周)、(姚学洲)、(王子豊)、姚静芝、游笏臣、張綬甫、周伯猷。()内は、濱壇以降の参加者と思われる。

³⁴ 字は翊庭。湖南醴陵の生まれ。桓台县知事(一九一四年)、利津県知事(一九一六年)などを歴任した。

が呉福森や劉紹基と共に利津県に壇を設けて扶乩を行ったという例や³⁵、夢の中に現れて自分の病を癒してくれた仙人が誰であるかを尋ねた例³⁶、自分の前世を尋ねた例³⁷、潘夫人李氏が父母の死後生の様子を尋ねた例³⁸、などが伝えられている。

また、前述の劉紹基は、濱壇の開設者の一人であり、後年の道院の発足の立役者ともなった人物である。皖系の一軍人であり、濱壇開設時は濱県、利津県などに跨って駐留する新防第二営營長の任にあった³⁹。劉紹基は以下のような経緯で県公署内の扶乩に加わったという。

当時濱県県城には一大隊がおり、営長は劉紹基〈字綿菘、安徽鳳陽人、秀才出身〉といた。彼の率いる部隊は多くが土匪を改編したもので、紀律が非常に乱れており、身代金誘拐をはたらくなど悪事の限りを尽くしていた。しかし県公署には打つ手がなかった。洪亦巢(洪士陶)は一計を案じ、劉綿菘を乩壇の開設に引き込んだ。それから疎遠だった県公署と大隊本部の仲は親密になり、常々共同で乩壇を開いた。⁴⁰

濱県の治安を乱す輩は、単なる土匪だけではなかった。この記録の通りであれば、濱壇は土匪まがいの駐防部隊と県公署の間を取り持つ上で一役買っていたということになる。その後、劉紹基は扶乩に並々ならぬ関心を寄せ、時には営内に乩壇を設置し、自ら扶乩を行うこともあったという⁴¹。そして、「濱壇は一九一六年、劉紹基と呉福森らによって、設立された」⁴²といわれるように、濱壇の中心的なメンバーの一人に数えられるようになった⁴³。

では、こういった信徒間の交流において、扶乩は具体的にどのような役割を果たしたのだろうか。信仰——扶乩儀礼が神霊との交流を可能にする方法であるという信仰——を同じくしつつ、扶乩儀礼を共同で行うことがそのまま連帯感を醸成したであろうし、また同じ神仙を師として仰ぐ同門弟子という意識も互いの間柄を一層親密に感じさせるものだったであろうことは想像に難くない。加えて、乩文が描き出す前世譚が、直接的に連帯に関わる内容を語っている点が注目される。

『濱壇紀要』には、参加者の前世譚が散見する。前世は、問事のテーマとして、よく取り挙げられたものだったのであろう。これらの乩文は、一つ一つを見れば単発的な前世譚なのであるが、そこで語られる地名や固有名詞には共通点があり、そこに一つの前世世界が想定されていたこと

³⁵ 『道德雑誌』第一卷第二期、一九二一年、付録六頁。

³⁶ 『道德雑誌』第一卷第四期、一九二三年再版、付録四～五頁。

³⁷ 『道德雑誌』第二卷第一期、一九二二年、付録四頁。

³⁸ 『道德雑誌』第一卷第四期、一九二三年再版、付録五頁。

³⁹ 後年、道院の運営に携わる一方で軍籍に身を置き続け、中将団長にまで至ったという。『済南市志』巻七、二〇〇〇年、三七四～三七五頁によれば、劉紹基は、武備学堂の出身であり、軍務においては、歩兵三十二標営營長、曹州稽查処長、済南総稽查兼法官、山東左路辺防軍曹州教練所教官、歩兵第二営營長等を歴任し、張宗昌が山東省督辦であった時期(一九二五～一九二八年)に、中将団長に昇格したという。

⁴⁰ 初中池、一九八六年、一九三頁。

⁴¹ 『道德雑誌』第一卷第四期、一九二三年再版、付録四頁。

⁴² 『道德雑誌』第一卷第一期、一九二一年、付録五頁。

⁴³ 『大道篇』、一九三二年、一〇六～一〇七頁。

がわかる。特に重要だと思われるのは、呉福森との縁について語るものが多いという点である⁴⁴。
以下に数例を挙げたい。

劉眠僧(劉紹基)、呉幼琴(呉福森)の二人は、浜県で同じく官の仕事をしているということで、前世の縁について質問した。仙人は絶句を示していった。「華峰片片たる間に雲の薄く、暮れに往きて朝に還るも各因あり。一つは雷霆と作り一つは霖雨なりて、一邦に相済くるは前身を証す(「華峰片片間雲薄、暮往朝還各有因、一作雷霆一霖雨、一邦相済証前身」)」。⁴⁵

劉紹基と呉福森が前世の縁について質問したところ、不可解な絶句を示され、両者に宿縁があったことが暗示された、という内容である。この一文のみでは理解しがたいが、他の乱文を参照することで、絶句の意味するところが明らかになる。「華峰」とは、前世において呉福森をはじめとする信徒が修行した寺院の在り処を指している。

①陸君答山(陸春元。濟壇の信徒)が人づてに前世と将来について聞いた。老祖が判ずるに、陸弟子の前世も、華山蓮花峯下にある三真寺の僧侶で、名を福燁という。修行に真摯であったが、終わりを全うしなかった。その憤懣不平の気が現世の身体にも表れているのだ。⁴⁶

②姚君学周(本名等未詳)が、前世と今生の因果について詳しく示してほしいと求めた。老祖が判ずるに、お前の前世は華山三真寺の福成和尚である。修道の気持ちが極めて誠実であり、一一年の間修行を積んだが、酒と女色、金と怒りの四戒を受けていなかった。その時、褒斜道で洪水が起こり、人も物もすべて流されてしまった。おまえと福永和尚(呉福森の前世)は、田を売り救援に赴いた。その後、福永と共に青、齊、淮、魯一带にやって来て、義捐金を募り難民を救った。[その場所は]二〇〇箇所を下らない。それから雲岩洞に帰り、福永と共に白衣大士(観音)に法を学んだ。⁴⁷

劉紹基(福縁)、陸春元(福燁)、姚学周(福成)らは、前世において呉福森(福永)と同じ華山蓮華峰下の三真寺の僧侶であり、みな道号に「福」の字を持つ同門の兄弟弟子だったという。呉福森との関わりが前世から続くものだという乱文の内容は、信徒の関係性の理解にこの世ならざる背景を与え、濱壇(ないし濟壇)が単なる同好の士の集いというだけではない、もっと長大な歴史的背景を有する集団だという自己理解を付与したであろう。また、前世譚が、主に呉福森との関わりに言及するものだったという点も興味深い。濱壇は、呉福森を中心に彼との関わりの強いもの——現世であれ「前世」であれ——集う、呉福森の乱壇とでもいふべきものだったと捉えることができるだろう。

44 『道德雑誌』一卷三期、一九二一年、付録一〇頁。たとえば、このような例である。「呉君幼琴が河工局長王君子豊(王露洪。濟壇の信徒)に代わって、その前世のことを尋ねた。老祖が判ずるに、王子の前世は、姓は李、名を長吉という。人柄は温厚で人望もあった。おまえ(呉福森)がここにやってきて救援物資を配った時(呉君の前世は福永和尚といい、齊魯一带で救援物資を配った)、彼(王)は荷運び人夫を雇うのに、貯えていた銅錢二百束(大錢二百串)をほとんど使ってしまった。今生はその結果である」。

45 『道德雑誌』第一巻第一期、一九二一年、付録九頁。

46 『道德雑誌』第一巻第三期、一九二一年、付録九頁。

47 『道德雑誌』第一巻第三期、一九二一年、付録九頁。

(三) 濱壇と呉福森のその後

濱壇の転機は早くに訪れた。まず一九一七年末から翌年はじめにかけての時期に、劉紹基が軍務の関係で済南に転出する。ほぼ同じ頃に常時参加者の一人であった周徳錫も済南へ異動になった。そして一九一八年七月には、主催者である呉福森が長清県知事に任じられ濱県を去る。長清県で猖獗を極める土匪の鎮圧を期待されての任命だったという。

開設後、わずか一、二年で中心的信徒が立て続けに去ってしまった濱壇は、存続が危ぶまれるかに見えた。しかし後任の濱県知事李振鈞は、留任した洪士陶とともに扶乩活動を引き継いだ。李振鈞の濱壇における活動については、僅かに以下のようなことが伝えられている。

濱県では長く雨が降らなかった。知事の李君海荃(李振鈞)および全邑の官紳が雨を願い、乩壇(濱壇)でともに祈った。翌日から長雨が降り、十分に潤った。扶乩を願って感謝を述べると、太乙仙尊が判じていった。天が慈雨を下したのだ。〔我ら〕神仙になんの功があるだろうか。しかし思いが誠実であれば靈験はあるものだ。だからちょうどこの時に巡りえたのだ。⁴⁸

呉福森が去った後の濱壇の活動は、未詳の部分が多いものの、しばらくの間扶乩活動は継続されていたと見てよいと思われる。しかし、後任の李振鈞も、一九一九年に利津県知事に転任し、さらに翌一九二〇年に済南へ異動してしまう。また、乩手であった洪士陶も一九一九年に、済南へと移っている。以降の濱壇の状況は、後年、道院が濱県道院を置くまで不明である。

一方、濱県を離れた呉福森は、次の任地長清県で土匪鎮圧に力を尽くしていた。果敢な処置を実行し、「盗賊への処罰は厳しかったものの、その務めは道理にかなっていたので、捕えて斬った賊の数は数百いたが、冤罪の者はいなかった」⁴⁹とされる。さらに、県内で土匪を取り締まっただけでなく、隣接する肥城県で起こった土匪の反乱をも鎮圧している。その際、土匪の首謀者たちを酒宴に招き謀殺するなど厳しい取締りを行ったため、土匪が他県から長清県へ侵入することはなくなったという⁵⁰。濱壇における事績のみでは見えてこない地方官僚としての呉福森の姿である。公私を問わず扶乩に事を諮る知事はまた、いわば剿匪のエキスパートとして県志でその勇猛ぶりを称えられてもいるのである。

この間、呉福森が濱壇、あるいは済南に移った劉紹基主催の乩壇(済壇)と関係を持ち続けていたらしいことは「濱壇紀要」の記録から見てとれる⁵¹。しかし一九二一年の済壇が道院へと改組した際に信徒であった四八人の中に呉福森の名は見られない。一九二二年になってようやく信徒として認められ、名誉職を与えられたことが伝えられるのみである⁵²。済壇発足から道院への改組に至るまでの過程で、呉福森が離脱した、ないし排斥されたということが予想される。これは、呉福森が済壇に参加していたことが往時の乩文から推測されるにも関わらず、道院の残した記録に呉についての言及がないことから裏付けられる。そしてその後、道院における呉福森の活動

⁴⁸ 『道德雑誌』第二卷第二期、一九二二年、付録一頁。

⁴⁹ 民国『長清県志』、四七〇頁。

⁵⁰ 民国『長清県志』、四六九～四七〇頁。

⁵¹ 一九二〇年頃済壇に参加したとされる王露洪と呉福森との交流が伝えられている。『道德雑誌』第一卷第三期、一九二一年、付録一〇頁。

⁵² 『道德雑誌』第二卷第三期、一九二二年、付録二頁。同上、第二卷第四期、一九二二年、付録一六頁。

は不詳である。道院は、もはや彼の開設した濱壇ではなかったのである。

(四)小結

以上に見てきたように、濱壇における扶乩は、単なる「問事」、「求方」のみにとどまらず、そこに現れる神仙と信徒たちが、師弟関係と呼びうる親密な交流を持つ手段であり、また信仰上の世界を創り出す行為でもあった。一方で、現実の生活者としての彼らが扶乩に求めたものは、主に、個々人の生活、仕事、人生上における私的な問題——成員は官僚が主体だったため、勢い行政上の問題も含まれたが——の解決を与えられることであった。繰り返しになるが、以上のような濱壇の信仰内容には、他の宗教団体や乩壇とのつながりを窺わせる要素は少なく、その後の濟壇や道院などで重視される坐功や救劫といった実践、教説も見いだせない。信仰内容という観点から見た場合、濱壇と濟壇・道院の間には、大きな隔たりがあったのである。

加えるに、濱壇を、大仙祠、尚仙・独自の神仙世界、呉福森という三つの要素から構成された乩壇だった考えた場合、濟壇・道院には、大仙祠信仰としての濱壇、呉福森乩壇としての濱壇の性格は、継承されなかったといえる。それでは、残る尚仙・独自の神仙世界信仰——尚仙やその他神仙に対する信仰は、大仙祠信仰と重なる面もあるが、必ずしも大仙祠でなくても扶乩が行われさえすれば、尚仙達は降臨するため、分けて考えうる——としての性質は、どのように継承された/されなかったのだろうか。

第四節 濟壇から道院へ

(一) 同善社との関係：救済論の獲得と乩壇体制の維持

前述のように離散した濱壇信徒であったが、彼らの扶乩活動は、済南において再開されることになる。早くに濱壇を離れた劉紹基と周徳錫は、転任先の済南においても扶乩を続けていた。この乩壇を濟壇と呼ぶ。毎月三度壇を開き、扶乩の正手には劉紹基が就き、周徳錫が副手としてこれを支えたという。そのやり方は濱県におけるものと同じであったが、活動は濱壇の時ほど頻繁なものではなかった。ところが、一九一九年～一九二〇年にかけて、濱壇の洪士陶と李振鈞が済南へ異動となり、劉紹基らと合流した。以降の扶乩では、洪士陶が主に乩筆を執り、劉紹基か李振鈞がそれを支えることが多かったという。すると濟壇は徐々に信徒を増やし、新たに八人の参加者を得たとされる⁵³。濱壇にせよ濟壇にせよ、洪士陶が最も優れた乩手であり、乩壇の運営には彼の能力が欠かせなかったと考えられる。

この頃、濟壇に、大きな変化を生じさせる出来事があった。同善社への参入である。濟壇では、それまで通り「個人の事柄について尋ね、病気の処方を求める」⁵⁴ことも行われていたが、新たな方向性が模索されてもいたようである。この様子を端的に示す記録として、修道のために何を読むべきかという劉紹基の質問に対して、太乙老人が答えた乩文が挙げられる。

⁵³ 『大道篇』、一九三二年、一〇七、一一二頁。

⁵⁴ 『大道篇』、一九三二年、一一二頁。

縁子(劉紹基)は、道を私(太乙老人)に問うている。私のいう道とは、すなわち孔孟の道である。私にはいまだ詳らかならざるところがあるが、孔孟の書はすでに私のためにそれを説いている。ただそれには伝えざる秘密があり、良き師の口授でなければその要旨は理解できない。それを養身保命ともいう。われわれのいう性命の学のことである。⁵⁵

修道のために読むべき孔孟の書は、養生法を奥旨としており、これを習得するには師が必要だ、というのである。しかし、「養身保命」・「性命の学」を授けてくれる「良き師」とは、誰なのか。濟壇の始まる一九一八年初頭から、遅くとも一九二〇年夏以前——彼らが独自經典を編もうとし始めたのが旧暦七月(新暦八月中旬～九月中旬)——のいずれかの時期に、劉紹基や郭兆棟をはじめとする濟壇の信徒の「多くが〔同善〕社に入信し、その坐法を習う」という出来事が起こっている⁵⁶。同善社とは四川人彭泰榮(一八七三～一九五〇)が創始した民間教派である。青蓮教の流れを汲む清末の礼門を前身としており、一九一七年に北京で政府の認可を受けて同善社へ改名して以降、教勢をさらに拡大し、済南にも分社が存在していた。同善社は、修行として静坐だけでなく慈善活動をも重視し、救劫、つまり終末的大災害から救われることを説いた。この団体へ、濟壇の信徒は、坐法を求めて身を投じたのである。濟壇に生じた変化——それは遂に道院への改組にまでいたるのだが——は、同善社との接触によって生じたことはあらためて強調されるべきだろう。

信徒らが同善社へ参加したことは、濟壇の独自性をおびやかす一つの危機であったかもしれない。しかし濟壇は同善社から多くを習得しつつも吸収されることなく、ついには彼らと袂を分かたつこととなる。決別の経緯や正確な時期については不詳であるが、それを象徴する出来事として、濟壇が同善社から取り入れたまさにその坐法を梃子に、同善社との差異化を図ったことが伝えられている。彼らは同善社から習得した坐法を「深い悟りが進まない」⁵⁷として退け、独自の坐法「上元坐式」を濟壇内で教授するようになったのである。そしてそれを指示したのは、濱壇以来の神であった太乙老人だとされた。つまり扶乩である。

太乙老人は、上元坐式の練功に務める弟子らに次のように語りかけている。

坐功とはどんなものか。諸君らの中に目を閉じても欠けるところのない光が見えるものはいるか。それならば、当を得ている。福子(呉福森?)の心の功夫は非常に深く、坐法も勘所を得ている。そのほか、智(李振鈞)、宣(郭兆棟)、華(高舉言)、和(王同海)は体得したところは似ているが、気がなお恐れている。さらに坐法を修行すれば理解に近づけるだろう。慧(蕭俊彩)は(坐法の修行が)欠けており話すことはない。吉(周德錫)、解(洪士陶)、嬰(鄭宝慈)、敦(鄭宝善)は氣息は平静だが、血気が鎮まっていない。みな、よく血気に気をつけよ。縁(劉紹基)と仏(薛丕沾)の二人は、坐功のこと、心功のことを両方とも悟っている。徐(不明)は外洩を患っている。……初めての坐法なので、皆最初に求められるべき程度を満たしていない。本来であれば坐功の審査などしないのだが、諸君らが修道に没頭しているので、明らかにしてその

⁵⁵ 『大道篇』、一九三二年、一一三頁。

⁵⁶ 『世界紅卍字会資料彙編』、二〇〇〇年、六五頁には、入信した者の名前として、特に劉紹基と郭兆棟の名が挙げられている。

⁵⁷ 『大道篇』、一九三二年、一一七頁。

道を励まざるをえないのである。⁵⁸

師匠が弟子の修行を指導し励ます。師匠と弟子のやり取りが扶乩を介したものだということ以外は、普通の師弟関係である。彼らは同善社の彭泰栄を教主として頂くのではなく、あくまで扶乩によって神の指示を仰ぐという濱壇以来のやり取りを継続することを選んだのだった。結果的に見れば、「良き師」とは、太乙老人のことに他ならなかったのである。

こうして同善社からの離脱を果たした濟壇であるが、一方で同善社から濟壇へ身を投じる人間が現れる。それが杜秉寅(一八五四～一九二三年)である。杜秉寅は、清末に山東省内で知県を歴任した地方官僚であり⁵⁹、中華民国以降は官界から退いたがそのまま済南に留まった名望家であった。当時同善社の済南分社の幹部であった彼は自宅に乩壇を設けていたという⁶⁰。道院の記述によれば、杜秉寅は濟壇が太乙老人より、『太乙北極真經』(以下『真經』)なる經典を伝授されることを聞きつけて、一九二〇年一月頃、濟壇に加わったとされる⁶¹。あるいは、名声の高かった杜秉寅を劉紹基らが乞うて濟壇へ引き入れたともいう⁶²。杜秉寅の濟壇への加入が比較的遅かったにもかかわらず、参入後まもなく劉紹基を差し置いて濟壇の指導者となっていることから、杜の参入が乞われたものであるという説にも頷けるものがある。なお、杜秉寅は、濟壇への加入・道院の発足を咎められ同善社を除名されている⁶³。

一九二〇年末から一九二一年の初めにかけて濟壇は独自の經典『真經』を扶乩によって編む。『真經』は坐功の実践と救劫を結びつけて説く救劫の内丹書とでも呼ぶべきものであった。それが、同善社との接触以前の濱壇・濟壇の信仰・実践内容と、どれほど異なっているかは、本章の記述によって明らかであろう。この変化はさらに加速し、濟壇は私的な乩壇から、救済論を掲げて伝道する教団、道院へと変貌を遂げる。

(二) 唯一神の乩壇：五教合一論の採用と組織的神仙世界

済南上新街に居を定めた濟壇は一九二一年二月九日に、済南道院として新たな一步を踏み出した。一九二一年九月に『真經』の版權を取得し、一九二二年一月には政府内務部より団体の認可を受けた。本格的な教団化の進展は、神仙世界にも大きな変化を伴うものだった。

既述のように、濱壇あるいは濟壇では、当初尚仙を師として仰いでいたが、後に太乙老人を最高位の神として祀るようになっていた⁶⁴。主壇の交代がいつ行われたか、はっきりとした記録は

⁵⁸ 『大道篇』、一九三二年、一一八～一一九頁。

⁵⁹ 鄒県知県、高唐州知州、臨清直隸州知州を歴任している。『山東通志』卷五九・卷六二、二〇一二・二一一九・二一三一頁。

⁶⁰ 初中池、一九八六年、一九四頁。

⁶¹ 『大道篇』、一九三二年、一二一～一二〇頁。

⁶² 初中池、一九八六年、一九四頁。

⁶³ 王見川は、杜秉寅の除名とその理由について、同善社の内部文書から引用している。「杜秉寅山東省社天恩、因自立旁門、屢勸不聽、於本年(一九二三年)二月初九日除名、恩字另發、旋於二月十九日身故」。「旁門」(道院)の創設が除名理由とされている。王見川、二〇一一年、一四〇頁。

⁶⁴ こうした状況を、濟壇と他の乩壇の競合に関連付けて説明する後年の記述もある。つまり、濟壇は、済南の諸乩壇を圧倒するために、呂洞賓に名声の及ばない尚大仙に代わり、宇宙創造の神である太乙老人＝老祖を作り出したというのである(初中池、一九八六年、一九三～一九四頁)。た

見当たらないが、特に濟壇においては、重要な乩文として太乙老人のものが多く伝えられており、尚仙による乩文は見られなくなっている⁶⁵。濱壇が尚仙乩壇だったとすれば、濟壇は太乙老人乩壇へと変化していたのである。

濟南道院が設立された際、院内に設置される神位の中に、尚仙や太乙仙尊をはじめ、濱壇に現れた多くの神仙の名はなかった⁶⁶。以下が道院成立時に定められた神位の一覧である。

正位一〈老祖及び五教の教祖〉、配二位〈十二神聖：孔子、孟子、ヨハネ、ヨセフ、真武、南極、文殊、坦文丁沢、馬普、觀世音、玄奘、先賢周敦頤〉、鎮壇將軍統掌籍位一〈孚佑帝君〉、監坐位一〈達磨祖師、普賢尊者〉、護經位一〈文殊菩薩、護經慧師〉⁶⁷

最も尊崇されたのは、青玄宮一玄真宗三元始紀太乙老祖(引用文では「老祖」と省略されている)こと太乙老人である⁶⁸。次いで項橐(伝説上の孔子の師)、釈迦、老子、キリスト、マホメットの五教教祖が祀られ、その下に孔子、孟子、ヨハネ、ヨセフ、周惇頤といった聖賢や、真武や觀音、呂洞賓などの聖人や仙仏が据えられた。広く知られた中国の神聖仙仏に混じって世界宗教の教祖等が含まれているのはいかにも奇異な印象を与えるが、これは一九二〇年代を中心に民間教派中に流行を見せる——その発信源の一つは濟南であった——新思想・五教合一論を反映したものであった。五教合一論は、世界五大宗教の一致を唱える宗教的平和主義・宗教的普遍主義をいい、そしてその主義の理念型こそが自団体であるという主張を主な内容とする思想をいう。これは、道院の創見というわけではなく、一九一六年に編まれた江希張の『息戰論』に由来すると考えられる(五教合一論の展開については、第五章で取り上げる)。

この五教合一論の採用によって、道院は、地方の一仙人の乩壇でもなく、由来不明の神の乩壇でもなく、唯一神の乩壇という「世界的な普遍性」を獲得したのだった。もとより、濱壇における太乙老人は、濱壇の神仙世界内での最高神として想定されたが、「初めは、(太乙老人が)現在道院が崇め奉るところの老祖のように、至尊無上であることを知らなかった」⁶⁹と述べられているように、道院における最高神の特徴をまだ備えていなかった。これに対して、五教合一論を導入した道院では、太乙老人を「至尊無上唯一の真宰」として説明するに至る。

そもそも神より尊いものはない。神は無二の神である。各教の教主が奉り、教えを受けたのは一つにして至尊無上唯一の真宰である。……真宰はかつて世に降りた神聖賢仏とはおのずから異なる。ゆえにイスラーム教は真宰の精義を認識しているといえる。しかし我が中国の「神」の字は広義に通用するので、靈明にして非常に輝かしいものをみな神と呼ぶのである。キリスト教、イスラーム教の「神」の字は狭義の意味でのみ用いられている。神という字で

だしこの説は、太乙老人が現れたのは濱壇においてであるとする道院の見解と異なる。

⁶⁵ 『大道篇』、一九三二年、一一二～一一九頁。

⁶⁶ 『大道篇』、一九三二年、一〇五～一〇六頁。なお尚仙は、後に道院の神位に復帰している。

⁶⁷ 『大道篇』、一九三二年、一四三頁。

⁶⁸ 太乙老人の正式な名が「青玄宮一玄真宗三元始紀太乙老祖」に改まったのは、『真經』伝授の直前「庚申年一〇月九日開始、先二日」、つまり一九二〇年十一月一七日であった。同じ乩文内に、「五教教主蒞壇」という記述があることから、少なくとも当時までに五教合一論的な発想が濟壇で採用されていたことが指摘できる。

⁶⁹ 『大道篇』、一九三二年、一〇六頁。

表せるものは真宰だけであり、他のものはみな天使と呼ぶのみである。⁷⁰

太乙老人は数多の神々とは異なり、キリスト教、イスラーム教的な意味での神であると説明されている。つまり道院は太乙老人を世界の唯一の神——しかし超越的な神ではなく、壇に降り親しく乩示を与える神——として奉じるに至ったのである。

なお、道院の祀る神聖仙仏は、後年(些か時代は下るが、遅くとも一九三一年)までに道院の組織と対応する形で地位と職責を配され、明確な位階制が打ち立てられた。最高位には、「至聖先天老祖(太乙老人)」⁷¹が据えられ、これに五教教祖、つまり「儒教教祖兼統教掌籍孔聖(孔子)、道教教祖太上老君(老子)、釈教教祖釈迦如来、耶教教祖耶蘇(イエス)、回教教祖穆祖(ムハンマド)」が次いだ。孔子には、儒教教祖以外に「統教掌籍」、すなわち教を総べる役職が付与されており、教祖の中で孔子が特殊な地位を占めていたことがわかる。その下には、さらに「統院掌籍孚聖(呂洞賓)、統教副掌籍慧聖(劉勰)、鎮壇將軍関聖(関羽)、護壇將軍桓聖(張飛)、統院都巡使楊忠愍公(明の官僚楊継盛)」など、道院組織内の上位部門である統院を管轄する神仙が続く。統院は、下位部門に五院(坐院、壇院、經院、慈院、宣院)を従えるが、五院を管轄する神仙も定められている。「坐院掌籍達磨仏(達磨)・坐院副掌籍普静仏(五代の僧普静)、壇院掌籍尚真人(尚正和)・壇院副掌籍岳聖(岳飛)、經院掌籍文殊仏(文殊菩薩)・經院副掌籍普賢仏(普賢菩薩)、慈院掌籍濟仏(濟公活仏)・慈院副掌籍孫真人(孫思邈)、宣院掌籍亜聖孟子・宣院副掌籍先知施洗約翰(バプテスマのヨハネ)」である。そして、この他、「男道德社社掌康聖(鍾離権)・女道德社社掌蓮台聖(觀世音菩薩)」が続く⁷²。

扶乩の奔放・散漫な記述の総合として成り立った感の強い濱壇の神仙世界と比した時、道院の神仙世界が、五教合一論のような確たる思想に基づき、組織化を進めんとする意図から形成されていったであろうことが、看取される。

(三) 乩壇体制：指導者の多頭体制

組織の整備が進められる一方で、信徒の縁故を通じた伝道も活発に行われ、各都市の有力者、名望家の参加を得て道院分院(支部)の設置が進んだ。一九二一年中に、天津、京兆(北京)、濟寧の三都市に分院が開設されるに至っている。天津道院は、時の総統徐世昌の弟、徐世光(一八五七～一九二九年)を代表に数人の発起により開院した。また北京の道院は李慶璋(前江蘇省徐海道道尹、前国会衆議院議員)の自宅に仮設された。濟寧道院は杜秉寅と濟寧出身の軍人高阜言が主導し開設に至った。当該地の分院における指導職は、彼らが分担してその任を負った⁷³。

伝道は、必ずしも有力者、名望家だけを対象としたわけではないが、道院内での位階は、社会的地位に比例するものだったようである。濟寧道院の初代統掌(指導職)には、劉紹基ではなく杜秉寅が就いた。両者の立場の差は、やはり社会的地位の違いに起因していると考えられる。

杜公黙靖、本名は秉寅、字は賓谷、江蘇淮安の人である。清末、山東の役人であった。候補

⁷⁰ 『道旨綱要』、一九四〇年、八頁。

⁷¹ 『修座須知』(『世界紅卍字会道院の実態』、一九四一年、五三頁より再録)によれば、至聖先天老祖の名は、五教教主が共同して定めた尊号とされる。

⁷² 『演教篇』、一九三二年、一五一～二一八頁。

⁷³ 『大道篇』、一九三二年、一五二頁。

道として営務処総辦の任にあたったが、その法律の執行は厳正であり、一本気で人に阿ることがなかった。もとは同善社に入り坐功を習っていたが、のちにわが院が真経を伝え坐功を授けることを聞くと、すぐさま入信した。恭しくその出来事(真経伝授)に参加し、初めて創院三六人の指導者となった。道院が成立すると、第一期統掌の職を務めた。この時、何公素璞(何澍)は済南におり、徐公素一(徐世光)は天津に、喬公素苞(喬保衡)是北京におり、みなが金蘭の誼を結んでいた。⁷⁴

草創期の道院の発展には、清末山東省の官界に身をおき、知県・知州を歴任した杜秉寅の人脈が大きく寄与している。引用文中の「徐公素一」こと徐世光は、清末の山東で候補道、塩運使二品に至った地方官僚である。一九二一年六月、旧交のあった杜秉寅が道院を興したことに応じて、天津道院を開設し統掌を務めた⁷⁵。徐以外にも呂海寰(一八四二～一九二七)⁷⁶のように同地の名望家が名を連ねた天津道院は、相応の社会的認知と実力を有する団体となった。一九二一年七月に山東利津県で起きた洪水被害⁷⁷に際しては、天津道院が義捐金を十万元以上募り、道院が行った初めての災害救援活動を助けた⁷⁸。さらに一九二二年初めに道院が政府内務部より団体登録の認可を得ることができたのも、徐世光の斡旋によるものであった⁷⁹。

「何公素璞」こと何澍(一八七二～一九四一)も、清末に山東の官界に身を投じ、長年治水工事の監司を務めた元官僚である。一九〇三年、利津県で堤防の決壊を食い止めた功績により、提法使三品に昇格している。一九一二年済東泰臨武道を辞して後は青島に隠棲していた。一九二一年、杜秉寅の紹介で道院の信仰へ入った。当初天津道院の院監として徐世光を助け、翌年には益都分院の開設に貢献し、同院の統掌をも兼任した⁸⁰。徐世光と何澍、杜秉寅を介して入信したこの二

⁷⁴ 『大道之本五教同源』、一九八九年、二一六～二一七頁。

⁷⁵ 「民国十年杜默靖(杜秉寅)氏が済南において道院を創立した。道徳を行為としてあらわし、民衆を救済することを志そう、ということだった。府君(徐世光)は、それをこの世を救う良策だとして、呂鏡宇(呂海寰、元紅十字会長)、胡星舫(胡建枢、清末山東巡撫)、謝受之(謝嘉祐)らの諸氏とこれに呼応し、天津に道院を設立した。杜氏が没すると、府君は済南道院の事業および道徳社社長も代行するようになった。(中略)院・会が成立した当初、黄河が山東利津県の宮家壩で決壊した。府君は救援金十余万元を募集し、被災民四万余人を救った」。『貞恵先生逝世三週紀念徵文啓』、一九三二年、四頁。

⁷⁶ 清朝の高官であり中国紅十字会では会長(一九一一～一九二〇年)も務めた。周秋光、二〇〇八年、三七～三八頁。

⁷⁷ 一九二一年七月に齊河、済南、利津など山東省各地で黄河の決壊があったが、特に七月一九日に起きた利津県宮家壩での決壊が最も被害が重く、西の濱県、西北の沾化县までが被災し、被災民は五〇～六〇万人に達した。翌年二月、四月にも濱県、利津県を襲う水災があった。王林、二〇〇四年、三八一～三八二頁。

⁷⁸ 済南道院では、当初同人から義捐金を募集し、派遣された同人が済南で鍋餅を購入し被災地で配給したのみだった。その後、広く義捐金を募り、一二万元を集め、被災民に衣糧を配り、延べ四万人を救援した。同時に、済南に「貧民工作所」を設置し、被災地の児童を收容し生業を身につけるようにさせた。『世界紅十字会賑救工作報告書』、一九三四年重印、一一頁。

⁷⁹ 『大道篇』、一九三二年、一四六頁。

⁸⁰ 「(民国)十年辛酉二月、道院が済南において創設された。初代統掌である杜公默靖は公(何澍)と親しく交際しており、(何澍は)彼を介して入信し道名を賜った。(中略)この年の夏六月、天津に道院が推設されると公は任命を受けて天津道院の院監となった。これが公の(道院における)任職のは

人は、後に済南道院の統掌職——つまり道院全体の指導職——を継ぐことになる。

その杜秉寅が、一九二三年に突然逝去した。

済南道院統掌黙靖が一二年癸亥二月十九日(一九二三年四月四日?)、自宅にて坐化された。みな道務がいままに発展するところであるのに、突然指導者を失ってしまったと思い、誰もが驚き恐れた。老祖は訓じておっしゃった。「お前たちは黙(杜秉寅)の未完の願いを受け継ぐことができる。〔道院の〕今後の発展もまさに洋々たるものがある。お前たちが何事も機に従って行なうなら、将来おのずと成果があるだろう」。同時に素一(徐世光)をして新たに母院(済南道院)統掌の職務を引き継がせ、素璞〔益都統掌(何澍)〕と素苞〔京兆責任統掌喬保衡〕、福縁〔当時済南副統掌(劉紹基)〕、素定〔天津責任統掌謝嘉祐〕、性空〔済寧統掌吳長植〕に、輪番で一季ごとに素一の職務を代行させた。⁸¹

済南道院の統掌職は、天津道院統掌である徐世光が兼任することとなった。しかし、「素一の職務を代行させた」とあるように、徐世光の済南統掌職は名目上のものだったようである。実際の職務は各地道院のリーダーが代わる代わる担当したとされる。一九二三年二月当時、全国に六七箇所⁸²の分院を有し、すでに全国的組織となりつつあった宗教団体道院は、都市部の支部の指導者による多頭体制によって運営されることになったのだった。それは、教祖を置かない乩壇が選んだ指導体制であり、都市の有力者を幹部に据えた当初の伝道のあり方の帰結でもあった⁸³。

第五節 おわりに

濱壇、済壇から道院への改組は、ただ規模の拡大の結果から、漫然と行われたわけではなかった。改組に先だって、あきらかに信仰対象(尚仙から太乙老人へ)、中心人物(吳福森から劉紹基、杜秉寅へ)、実践・信仰内容(扶乩に坐功がくわり、個人の苦難の解決から世界の救済へ)に変化が生じていたのであり、改組はその結果だったのである。

三々五々、済南へと移動してきた濱壇の信徒たちは、同時期に済南で活動していた民間教派・乩壇と交流・競合した。道院が唐突に身に付け、またこれこそ核心的な実践・教えだとして打ち出した修養法(坐功)、救済論(救劫)や普遍主義(五教合一)は、この交流の中から、済壇の信徒が選び取ったものだったのである。濱壇が、扶乩のみを実践する団体であったことからすれば、済壇に生じた変化がまことに大きなものだったことが了解される。そして、その変化のすべてが内発的・自律的なものだったということではなく、他団体、特に同善社に大きく影響を受けた結果だったのである。「救世団体」間の共通性は、直接的にはこうした交流から生じていたのだ。

ただし、団体間には相違も存在した。改組までの経緯を追った時、道院は明らかに同善社の影響を蒙った団体といえるが、系譜的な観点からいえば、道院は独自性を主張しており同善社の系

じめである。』『済南道院統掌素璞何公栄哀録』、一九四一年、行状一頁。

⁸¹ 『済南道院統掌素璞何公栄哀録』、一九四一年、行状一～二頁。

⁸² 『道徳雑誌』二卷第十二期、一九二三年、同院一覧表(頁数なし)。

⁸³ なお、有力者を幹部として迎えるという伝道方式は、同善社もこれを行っており、また全国伝道にあたって都市部に支部を設けることは、道院のみならず多くの宗教団体に見られる。王見川、一九九五年、六二頁。また陸仲偉、二〇〇二年、七～八頁、二七頁。

譜に接続するという教説をまったく行っていない。例えば、同善社は、教祖に至るまでの道統(伝道の系統)を重要視しており、自らの属する宗教伝統を明確に意識している。彭泰栄の指示によって編まれた同善社の道統を示す『祖派修正補遺』によれば、同善社の系譜は、初祖達磨から始まり、十祖呉子祥、十一祖何若、十二祖袁志謙、十三祖楊還虚、十四祖黎晚成、十五祖袁世河、そして十六祖となる彭泰栄へと続くとされる⁸⁴。これに対し、道院では教主を立てなかったこともあり、道統ということを全く問題にしていない。

また道院は、扶乩によって運営される乩壇のあり方を原点とし、その体制を全国的な組織となった後も維持し続けた。扶乩の神意を上回る権威を持った個人、つまり教主を戴かず、重要事項を決定するに際して、扶乩による発意・指導を重んじ、有力な信徒たちが合議を行う「乩壇体制」を捨てなかったのである。

それは、道院と同じグループとして論じられることのある、同善社や悟善社・救世新教などとの違いとしても興味深い。同善社は、「師尊」彭泰栄が燃燈仏の下生として崇奉されており、組織運営や教義作成において彼に最大の権威があった。扶乩に対しては、いくつかの鸞書を重視していた一方で、異説の温床になりやすいことを問題視し、基本的に反対の立場を取っていたようである⁸⁵。また悟善社は、道院と同じく乩壇(広善壇)から興った団体であるのだが、救世新教と改称後、「教統」江朝宗に一切の権限が集まる教主体制を導入しており、扶乩の影響を排除する方向へと舵を切っていく⁸⁶。

これらの団体が組織の合理的な運営を目指して、扶乩からの脱却——必ずしも全面的なものではなかったが——を図ったのに対し、道院は幾度か扶乩停止論が持ち上がりながらも、一貫して乩壇体制を維持したのである。道院の扶乩信仰に対する熱意は、類似する民間教派の中でも際立っていたと言えるだろう。

⁸⁴ 陸仲偉、二〇〇二年、七三～七四頁。

⁸⁵ 王見川、二〇一一年、一三六～一三八頁。

⁸⁶ 吉岡義豊、一九七四年、二二二～二二三頁。

第二章 扶乩による經典：『太乙北極真經』の初歩的な検討

第一節 はじめに

(一) 狙い

道院の前身である濟壇は、一九二〇年一月から翌一九二一年一月にかけて、初の經典『太乙北極真經』(以下『真經』と略称する)を編んだ¹。濟壇から道院への改組は、この出来事の直接の結果として起こっている。

道院・世界紅卍字会に着目した研究の多くは、同団体の社会救済事業に関心を払っており、慈善団体としての社会的な側面について考察が進められてきた。一方で、道院の思想内容に注目する研究は殆どあらわれておらず、經典や乩文集に対する検討を行う研究は皆無に等しい。その結果、道院を明清期民間教派やその思想・実践と無関係なものに見なす——あるいは関係性に注目しないか、わずかに言及するのみ——論調が根強い²。それに対し、武内房司は、道院が清代「青蓮教」³の流れを汲む民間教派同善社を通して、救劫論や坐功といった教義・実践を継承していたことを明らかにし、同善社や道院等を明清期民間教派との連続性の中で把握した⁴。筆者も、道院の民間教派史上における位置づけを考える上で、先行する教団や思想との影響関係を検討することが必要だと考える。ただし、武内の一連の研究は、「青蓮教」、同善社を中心にしたものであり、道院の教義に対する分析を行っているわけではない。

そこで本章では道院の根本經典——最初の經典にして、教義の出発点という意味での——であり、かつ唯一公刊されている經典である『真經』の成立過程を後付け、同經典の提示する救済論を中心に検討しつつ、同善社や先行する經典の思想との関わりを考察する。これにより、①道院が連なる同善社(青蓮教系)の教義との異同、②『真經』の歴史観や救済論、③道院の救済論の核

¹ 『太乙北極真經』(『蔵外道書』二二巻、巴蜀書社、一九九四年、四八五～五二七頁所収)。目次は以下の通り。なお、引用文中の〈 〉は原著者の割注を、()は引用者注を、[]は引用者の補則を表すこととする。訓語、箴首(守実箴、誠惡箴、去愚箴、守寂箴、居誠箴、警思箴)、誠首(去矜誠、去躁誠、去偏誠、去急誠)、銘語(其一、其二、其三、其四、其五、其六)、首録、子集巻一 心水輪篇(第一節 言意旨也、第二節 發真言也、第三節 道真經也)、丑集巻二 炁輪心始篇(以下、各節の題は上に同じ)、寅集巻三 脳髓輪天篇、卯集巻四 形性命分篇、辰集巻五 聲色空輪篇、巳集巻六 塑走関性與梳堅定合篇、午集巻七 上元圖説、未集巻八 昧靈界輪天篇、申集巻九 鬆拏穿素命天合篇、酉集巻十 剩穀接適合篇、戌集巻十一 尖離披合合篇、亥集巻十二 氣一成胞胞一天地合篇、語後、經語、領經須知。以下、『真經』の頁番号は、すべて『蔵外道書』二十二巻内の頁番号である。

² 例えば、中華民国期の社会活動を民間教派も積極的に担っていたことを、世界紅卍字会を事例にいち早く指摘した宋光宇は、道院の教義に対する検討を行わずに、「この教派は、明清時代のいかなる教派とも、一切伝承上の関係を持たない」と断じている。宋光宇、二〇〇二年(原一九九七年)、四八七頁。トーマス・デュボアは、濱壇・濟壇について論究し、道院を扶乩活動の結果から生じた「新たな俗人(宗教)運動の典型」と指摘するのみであり、同善社の影響に関して、意を配っていない。DuBois, 2011, p.p.79-80.

³ 「青蓮教」は、大乘教・五盤教に対して官側が与えた名称であるが、それゆえよく通行したことから、この名称を用いる。

⁴ 武内房司、二〇〇一年、八〇～八二頁。同上、二〇一〇年、一〇八頁。

心的実践が坐功(静坐の功夫)にあることが明らかになるだろう。

①について。既に一章で確認したとおり、済壇は、青蓮教系民間教派同善社との接触・分離を経て道院へと改組した。道院は、武内の指摘の通り、救済論、坐功と慈善という主たる教義・実践内容についても同善社を模倣した点が見受けられる。しかし、一方で『真経』には、重要な部分で青蓮教系の教義内容と一致しない点も見受けられるのである。同善社から教義的な継承がどれほどあったのかなかったのか、その異同を確認する。②について。「救贖団体」論は、団体間の救済観の共通性を指摘するが、異同を検討する前に、それぞれの団体が有する教義や信仰世界の内容が、まず明らかにされるべきであろう。道院は、知名度に比してその教義についての情報が非常に少なかった。その不足を補う。③について。本論文第三章において、道院の教義が数年かかって定まったものへ変化していく様子を跡付けるが、その出発点を明確にするために『真経』を検討することが必要となる。本章は、その前段階の考察となる。

(二) 資料と方法

『真経』は一九二一年一月に成立した。題名である『太乙北極真経』の太乙とは、済壇・道院の最高神である太乙老人のことを指す。著者(乱手)は劉紹基と洪士陶の二人であるが、彼らが扶乩を用いて編んだものであり、信仰的には太乙老人(至聖先天老祖)の降乩による。なお本文中、難解な部分には頭注が付されており、その注も「老人(太乙老人)」⁵、「慧地(劉勰)」⁶、「堯夫(邵雍)」⁷の降乩によっている。内容は、道院の歴史観と救済論、それと関連した坐功(静坐の功夫)について述べるものである。なお『真経』公刊本には、『蔵外道書』所収のものと『道蔵精華』所収のものが存在するが、両者の本文に異同は見られない⁸。ただし、『蔵外道書』版の末尾には、信徒に『真経』の扱いを指示する「領経須知」が付されているのに対し、『道蔵精華』版にはそれがない。

⁵ 三十一か所に見える。『真経』、四九〇、四九一、四九三、四九四、四九七、四九九、五〇〇、五〇二、五〇四、五〇五、五一七～五二四頁。

⁶ 劉勰は南朝梁の文人。文学理論書『文心雕竜』の著者として知られる。劉勰の名は、三十六か所に見える。『真経』、四九〇～四九七、五〇〇～五〇二、五〇四、五一二～五一四、五一七～五二三頁。

⁷ 邵雍は北宋の儒者。本章第三節(二)において触れる。彼の名は、三か所に見える。『真経』、四九五、五〇二頁。

⁸ 『蔵外道書』版(一九九四年、四八五～五二七頁)は、巻末に「領経須知」(「壬午(一九二三年)」の記述が見える)が付されている。『道蔵精華』版(第十一集之五、二〇〇三年、一～一六四頁)には、『道蔵精華』の編集者である蕭天石による「太乙北極真経序」が付されている。両書の文字に異同はなく、同一の版によるものと思われるが、両書ともに奥付がなく、刊行年は不明である。

この他、『真経』(中華民國十二年(一九二三年)五月鉛印版)の奥付を参照しておきたい。表紙および三頁が欠損している。奥付には「中華民國十二年五月鉛印」という年月の他、一五人の校正者の道名が記されている。「主校者」に「素一、素苞、素定、素璞、性空、福縁、玄機、悟淡、慧濟、慧恵、円源」、「襄校者」に「宣望、仁性、吉中、素是」とある。「刷印者 慈濟印刷所 発行者 濟南道院」とあり、末尾に「四平道院修方 供奉」と朱筆がある。「領経須知」は付されていない。また、同版は『蔵外道書』版、『道蔵精華』版と字体が異なっており、異なる版によるものと判断される。なお、同経典は、松下道信氏(皇學館大学)の私蔵本を氏のご好意により閲覧させていただいたものである。

本章では、「領経須知」にも言及する都合上、『蔵外道書』版『真経』を参照することとする⁹。なお、『真経』が成立に至るまでの経緯は、瀋陽道院が一九三二年頃に編纂した『道慈綱要大道篇』に詳しい¹⁰。

『道慈綱要大道篇』(以下『大道篇』)とは、『道慈綱要』シリーズの一巻である。『道慈綱要』は、瀋陽道院に一九三一年に付設された道慈研究所で行う講義を基にして編纂されたものであり、道院の教義を体系的に説明した最初の資料として重要である¹¹。第三章で明らかになる通り、初期道院の教義には実のところ流動的な部分があり、教義を初めて固定化して——道院成立からおよそ一〇年後に——提示したものが『道慈綱要』だからである。同書は全六巻で構成されており、その内、『大道篇』・『道慈綱要卍慈篇』・『道慈綱要演教篇』・『道慈綱要禮儀篇』(以下「道慈綱要」を略する)の四巻の内容は、一九三二年初までに成立し¹²、残りの二巻、『道慈研究所溯源語録』と『道慈綱要續篇』は一九三二年中の成立と考えられる¹³。なお『大道篇』は、一九二一年以来の信徒である圓誠(楊承謀)¹⁴、『卍慈篇』は日本留学の経験もある巖勤(王曾惠)¹⁵、『演教篇』は奉豊(王德鎔)¹⁶の編述である。『禮儀篇』は上記三人の共編になっている。このうち『大道篇』が『真経』成立過程について、記録を残している。

繰り返しになるが、『真経』は、道院・世界紅卍字会の重要經典に位置づけられているにも関わらず、従来の研究においては、その名称や構成が言及されるにとどまっておき、その内容についての検討が一切なされてこなかった。確かに、『真経』は思想文献として読む上で解釈に困難がある。『真経』は、扶乩によって比較的短期間(約二か月間)で編まれたためか、全体としては一つの

⁹ 『蔵外道書』版『真経』の題字は「緒方弟子華善薰沐遵題」とある。華善は一九二一年当時、山東省の督軍(一九一九年一月着～一九二三年一月免)であった田中玉(一八六四～一九三五。字を蘊山。直隸臨榆(現河北秦皇島、撫寧)の人)のことである。

¹⁰ 最終巻『道慈綱要續篇』奥付に、「庚子年(一九六〇年)台湾道院重印」とあるが、原刊行年の記載はない。ただし、本論では刊行年を一九三二年とみなしている。

¹¹ 『大道篇』、一九三二年、五～六頁。

¹² 『道慈綱要續篇』序(一頁)と『道慈研究所溯源語録』(一二一頁)の乩訓より、「壬申年正月二十三日(一九三二年二月二八日)までに『大道篇』以下の四冊が成立していたことがわかり、『道慈研究所溯源語録』(一〇九頁)の乩訓より、この四冊の基になる講義が辛未年十二月初八日(一九三二年一月一五日)までに終わっていたとわかることから、成立年を一九三二年頃とした。

¹³ 『道慈研究所溯源語録』は壬申年旧暦五月二十一日(一九三二年六月二四日)までの乩訓を掲載しており、『道慈綱要續篇』は序文に「壬申春(一九三二年)以降、年内の研究所の状況が記されていることから、一九三二年以降の成立とした。

¹⁴ 楊承謀(一九三二年当時五〇歳)、字を孟襄、湖南長沙の人。清末に京曹(各部衙門司官以下の属官)から県令まで勤めた。劉紹基の紹介で入修した一九二一年以来の信徒である。まず道德社の主編を勤め、二三年まで済南の道院・道德社で文事に携わった。二七年までは北京、天津の道院で救済の諸務にあたった。それ以降、北京総院に常駐し、東北卍字新聞や道慈巡視団の創始に関わった。「職員修畧」『道慈研究所溯源語録』、一九三二年、一三頁。

¹⁵ 第四章で触れる。

¹⁶ 德鎔は仮名、北京の人。何らかの事情により経歴を隠しているが、幼い頃より仏教(座禪)を独習していたという。四四歳に菩薩戒を受け、浄土を兼修したとあるから、居士ないし仏僧であったと考えられる。五四歳で道院に入修し東北卍字新聞の記者を勤め、一九三二年(五六歳)にして、道慈研究所の研究主任となった。「職員修畧」『道慈研究所溯源語録』、一九三二年、一七頁。

明確な達成目標に収斂していく語り口ではなく、部分としても文章の脈絡が判然としない部分があり、さらに独自の字義を付与した字¹⁷や造語¹⁸が頻出するといった問題点があるためだ。

しかし、だからといって、『真経』を取るに足らない資料と見なすわけにはいかない。『真経』は、信徒に日常的に参照・読誦されるよう求められており、教団内部の文書では、金言風に引用されるなど、信仰上常に重要な位置づけを与えられ続けてきたからである。道院の世界観・救済論などの基礎・出発点として、道院の宗教学的研究において、『真経』の検討は必須の手続きといえる。そこで、本章では、後発の経典や教義書に見える『真経』解釈を参照しつつ、道院の文脈の中で『真経』の内容を把握することを目指す。

(三) 道院の経典について

このほか、道院において経典とみなされるものに、『真経』より後年に成立した『太乙正経午集』（一九二三年成立。以下『正経』と略称）、『太乙北極経随天集・人集』（一九二九年成立）がある。いずれの経典も道院の信徒以外には閲覧が禁じられており、第三者の手によって公刊されているのは『真経』のみである。道院の編纂した多くの乱文集の中で、経典が上記のものに限られるのは、以下の「道院院綱」の規定によって知られる。

道院之設、始於伝経。最初有太乙北極真経副集。設院以後、次伝太乙正経午集。再次伝太乙北極経随。天集為炁子総化、人集為気母帰宗。修者研究各種経籍、各有其致力之不同。而宜以参悟太乙真経為主臬。〔第一項総則第一目〕道院の創設は、伝経より始まる。最初に、『太乙北極真経副集』があった。設院以後に伝授されたのが『太乙正経午集』である。その次に伝授されたのが『太乙北極経随』である。〔この中〕「天集」は「炁子総化」〔について述べたもの〕であり、「人集」は「気母帰宗」に〔について述べたもの〕である。修方(信徒)は各種経籍を研究するが、それぞれ努力の程度は異なる。『太乙真経』を参照して悟ることを標準とするべきである。¹⁹

上の引用は経典間の優劣について語る内容ではないが、それでも、三つの経典の中で『真経』が重視されていることが了解されるであろう。ただし、『真経』と『正経』の関係はいささか複雑である。「老祖設道院、救人渡世、以坐為主旨。修者於默参正副経之外、復得各種坐経坐義而研悟之。(思うに老祖が道院を創設なされ、人を救い世を済度されるのは、坐を主要な教えとしているのだ。修方は正副の経(『正経』と『真経』)を黙読参照する外に、また各種の坐経坐義を得てこれを研究して、悟るのだ)²⁰というように、『正経』の「正」に対し、『真経』は「副」という略称が与えられている。名称からすれば、副である『真経』が正である『正経』に劣ると予想されるが、それは必ずしも正しい理解とは言えないようである。「済南伝経、五千紀中為第二次。真経

17 一例を挙げる。頻出する「輪」字に「分」の意味を与えている。『真経』、四九一頁「輪字不可作虚字解。譬如太極図中S線、陰陽水火關係此間是分輪耳。抑輪分也」。

18 一例を挙げる。「心居」と「胞海」という経穴をつなぐ、「正充」という経絡について説明するが、いずれも造語である。『真経』、五二二頁「正充、任督主之。心居胞海所繫之正脈也」。

19 『大道篇』、一九三二年、二二二頁

20 『大道篇』、一九三二年、一七九～一八〇頁。

即前授之經、是從石門本經抽出之副冊。故亦稱副經。…正經祇傳午集、為真經午集所自出、其他各集未傳。(濟南における伝經は、五千紀の中で二度目のことである。『真經』とは前に授けた經、つまり石門の本經(「完全な真經」)から抽出した副冊である。それで副經とも呼ぶのである。…正經は午集のみが伝授されている。これは真經(「完全な真經」)午集より出たもので、その他の各集は未傳である。)」²¹。つまり、『真經』は三万年前に伝授された「完全な真經」全体から抽出された、いわばダイジェスト版とされる。そして『正經』は、この三万年前の「完全な真經」の「午集」という部分にあたと説明できる。

第二節 『真經』の成立と民間教派の思想

(一) 『真經』の成立と意義

『真經』成立過程の詳細は、上述の『大道篇』によって知ることが出来る。その内容は、すでに酒井忠夫による『大道篇』の抄訳によって紹介されているが²²、行論の都合上、本節においても『大道篇』による『真經』成立の経緯の概要を追うこととする。

一九一六年頃から始まった濱壇は、一九一七年末から一九二〇年頃までに主だった参加者の濟南への移動によって、活動の中心を濟南の劉紹基の寓宅に移していた。その濟壇では、同善社への参入と決別を経て、上元坐式という坐功が扶乩により授けられており、皆でこれを実践するようになった。濱壇が扶乩活動を専らとする純粋な乩壇だったとすれば、濟壇は坐功をも実践する複合的な活動内容を持つ集団へと変化していたのである。『真經』伝授は、その変化の頂点となる出来事だったといえる。

一九二〇年旧曆七月、太乙老人より『真經』なる經典を授けることが乩示され、その条件として信徒は、伝授までの期間内に、坐功に励むこと(毎日約一時間坐ること)が求められた。最高神が手ずから經典を著そうとすることに、相応しい畏敬の念が求められたのである。しかし、信徒が坐功に努めなかったため、二月後の旧曆九月に、さらに期限を一〇日間延ばすので打坐に努めるようにと、信徒を励ます乩示があった。この際、旧曆一〇月初旬に『真經』が伝授されることが予告された。

『真經』伝授の噂を聞きつけて、濟壇にはさらに三〇人余りが加わり、『真經』成立時に信徒の数は、四八人になっていた。旧曆一〇月、『真經』伝授の直前となると、壇を清潔に保つよう乩示があり、伝授三日前には信徒は一同に会して坐功を行い、香をあげ、水を供えて請壇儀(降乩を願う儀礼)を行うようにとの指示があった。伝授二日前、太乙老人の正しい名前が「青玄宮一玄真宗三元始紀太乙老祖」²³だと示され——だが、ここにおいても既知の神との同定はなされていない。

²¹ 『道慈要義』、一九八六年、八二頁。なお「石門」という地名については、本章第三節(一)を参照。

²² 酒井忠夫、二〇〇二年、一五三～二七一頁。

²³ 「青玄宮」は、太乙老人の天上における所在を表すと考えられるが、「太乙」の名称によって想起された呼称とも考えられる。『真經』中、太乙老人は一度だけだが「青玄老人」(四九九頁)と呼ばれる。道教において「青玄上帝(青玄九陽上帝)」は、「太乙救苦天尊」の別号として知られて

彼が誰・何であるかは、『真経』においてはじめて明らかにされる——、同時に坐功についての規定である功則と、扶乩についての規定である壇則が与えられた。神格の確定、規則の制定といった組織整備を指示する乩示が矢継ぎ早に出されており、この時濟壇の教団化の試みが始まっていたことが看取される。

授経は「庚申十月初九日」²⁴(一九二〇年十一月十九日)から始まり、庚日毎(一〇日毎)に行われた。授経は約二ヶ月で完了するが、その間、扶乩を担当したのは劉紹基と洪士陶の二人だけであった。「春前十二日大寒節内」²⁵(一九二一年一月二三日)に編纂が終わり、三六部が印刷された。『太乙北極真経』の成立後、濟壇は急速に宗教団体としての組織化が進む。まず濟壇は自団体の名を道院と改め、一九二一年九月に『真経』の版權を取得し、一九二二年一月には内務部より団体認可を受けた。認可を申請する際に付した「院章十二条」の第二条には、「本院道旨重在習静参悟太乙北極真経、与専研道教者有別。(本院の道旨が重んじるのは、『太乙北極真経』を習静参悟することであり、道教を専ら研究するものとは別である)」²⁶と定めており、道院が『真経』を教義の核心として据えていたことが分かる。

以上が『真経』成立の経緯である。経典の成立という出来事が、濟壇という扶乩集団にとって、拠って立つ教義——対外的に主張できる一定程度まとまった教え——の確立、そして活動開始の契機となったことが、団体認可に至るまでの動きから了解される。

そもそも、扶乩というものは常に「神霊」との交流が可能であるが、問事・求方や詩詞のやり取りといった日常的な交流は、それを総合したとしても、教義へとは発展しがたい。また、扶乩に際して乩手がまちまちであれば、乩文の内容や体裁も統一性を欠いたものとなり²⁷、やはり体系的な教えにはなりがたいであろう。これに対して、『真経』の降乩は、経典作成を目的とし、乩手を二人に限定し、かつ三ヶ月という期間に集中して行われた。降乩の様式に由来する内容の統一性が、教義の核心を成すものとして『真経』を経典たらしめているのである²⁸。

『真経』成立は、濟壇で生じていた信仰の変化の頂点となる出来事だった。すなわち、第一章でも述べたように、濟壇は、当初、個人的な困難の解決を主な信仰内容としていたが、道院改組にあたっては世界の救済を主眼にしていた。その教えの源泉が、『真経』なのであった。そして彼らは、『真経』成立を契機にして「救世」の活動に当たるべく、道院へと改組したという認識を持っている。

おり、「太乙」が「青玄」という語と結びついた可能性がある。「三元始紀」については、「三元(本章第三節(一)を参照)之始、合而為一者、皆炁胞(根源的一氣、すなわち太乙老人)也」(五〇六頁)とあるように、時間の初めを意味すると思われる。

²⁴ 『大道篇』、一九三二年、一二三頁。

²⁵ 『大道篇』、一九三二年、一二八頁。

²⁶ 『大道篇』、一九三二年、一四七頁。

²⁷ 六章で触れるように、各地の乩手によってなされた乩文の異同によって、道院内で不和が起こった事例があり、道院自体もこれを乩手の資質のばらつきが原因だと認めている。

²⁸ 例えば後年、南京道院で、各地の分院から寄せられた乩文を、テーマ毎にまとめた乩文集『道德精華録』(一九二八年)、『道德精華録続』(一九三三年)が編纂されたが、これらは神仙の乩示として尊ばれるものの、「経典」とはされていない。

真經既伝竣。領經諸子、咸能仰体老祖降靈救世之微意、知斯經之伝、非此数十人所得而私也。僉謂宜宏修己渡人之願。普濟群生、既不可以壇坫命名、復不得以一社一会之称相揭櫟。環叩以請、奉示定名曰道院。(『真經』は既に伝授が終わった。經を受け取った弟子たちは皆、老祖の靈を降して世を救わんとする玄妙な意図を身に沁みて感じ取り、この經が伝授されたのは、〔自分たち〕数十人が私得するためではないと知った。皆が自己を修め他人を濟度するという願いを広めるべきだと話しあった。多くの人を濟度するためには、壇坫という名を付けるべきではなく、また一社一会の名称を掲げるわけにもいかない。輪になって乩を請い、乩示を賜って道院と名づけた)。²⁹

(二)『太乙金華宗旨』の影響

『真經』の民間教派思想上での位置づけを考える上で、まず重要なのは内丹書『太乙金華宗旨』(『金華宗旨』と略称)の影響である。『金華宗旨』とは、清初(一六六八年)に昆陵の呂祖乩壇である白龍精舎で初めて編まれた、内丹法「回光」を説く經典である³⁰。濟壇では『真經』制作以前から、坐功研究のために『金華宗旨』が読まれており、『真經』中でも言及が見られるほど重視された。数百年前の一道書にすぎない『金華宗旨』に、濟壇が注目した理由は、やはり、同善社からの影響があった可能性が考えられる。王見川は、当時同善社が『金華宗旨』を刊行し、幹部信徒が序を寄せるなど、同書を内丹書として高く評価していたことを指摘している³¹。濟壇が同善社から、具体的な技法(坐功)とともに、坐功の手引き書として『金華宗旨』をも、学び取った可能性は高い。

さて、『真經』中では、二か所において『金華宗旨』に対する言及・引用が見られる。まず『金華宗旨』への言及部分を二か所、確認しておこう。

①仏言靈台、道言祖土、儒言虛中、皆是。諸子讀金華録者知之已(「仏教では靈台と言い、道教では祖土と言い、儒教では虚中と言う」³²のは、すべてこれ(「玄関」)のことである。諸君の中で金華録を読んだ者はこれを知っている)。³³

②回光、金華篇參觀。自悟三竅合一、成一円靈之道耳(回光については、金華篇を参照せよ。〔この方法が〕三竅を合一して、一つの円満な覚りである靈妙な光を成就する道だということを自ずと悟るだろう)。³⁴

「金華録を読んだ者」、「金華篇を参照せよ」という言及から、『金華宗旨』が坐功のためのテキ

²⁹ 『大道篇』、一九三二年、一四二頁。

³⁰ 『太乙金華宗旨』も、扶乩によって成立した經典である。同經典が成立に至るまでの経過を異なる版本の記述に即して跡付けた研究に、森由利亜、一九九八年、四三～六四頁がある。

³¹ 王見川、二〇一一年、一三一頁。

³² この一文は『太乙金華宗旨』よりの引用と考えられる。以下に、下線を施した部分と対応して。『太乙金華宗旨』天心第一、「回光之功、全用逆法。注想天心。天心居日月中。黄庭經云、寸田尺宅可治生。尺宅面也。面上寸田、非天心而何。方寸中具有鬱羅蕭台之勝、玉京丹闕之奇、乃至虚至靈之神所注。儒曰虚中、釈曰靈台、道曰祖土、曰黄庭、曰玄関、曰先天竅。

³³ 『真經』、四九九頁。

³⁴ 『真經』、五一二頁。

ストとして、——あるいは『真経』の副読本として——濟壇内で参照されるよう求められていたことが看取される³⁵。そのことは、道院の坐功の方法の中に『金華宗旨』由来と思われる要素が見出されることから裏付けられる。たとえば、上の引用文中①の「仏教では靈台と言い…」の一節は、『金華宗旨』からの引用であり、眉間部の経穴(経絡上のポイント)について説明する箇所である。『金華宗旨』天心篇は、この経穴を「天心」・「玄関」と呼び、「回光」の際、意守(意識を集中)するように求めているのだが、道院の坐功においても、眉間部「祖窠」に意識を集中させることが説かれている³⁶。

一層重要だと考えられるのは、『真経』に見られる、坐功によって得られる内的経験についての記述が、『金華宗旨』の記述に依拠している点であろう。『真経』には、「須坐久、而白生内府。(長い間坐るべきであり、すると白が内府に生じる)」³⁷、「俄頃之功、生白定遊。(しばらくの工夫で、白が生じて止まったり動いたりする)」³⁸のように、「白が生じる」、「白を生じる」という言い回しが、度々現れるのだが、これは「去垢而見光(由坐者目中所見之白光)。(欲望を離れば光(座るものの目より現れる白光)を見る)」³⁹、「即三度時、白光生室。(すなわち〔坐功が〕三度の〔段階に至った〕時、白光が室に生じる)」⁴⁰というように打坐中に白光を見る境地を指す。また濟壇では、『真経』伝授の直前に発表した功則において、「坐得三度者、白虚生室、不難定遊。(坐功を三度〔の段階〕まで心得た者は、白虚が室に生じ、止まるも動くも難しいことではない)」⁴¹と定めており、坐功の進歩した証験として白光を見ると説いている⁴²。

こうした表現は、明らかに『金華宗旨』に由来している。元より「虚室が白を生じる」とは、『莊子』人間世篇中に見える静坐の境地を示した一節⁴³が典拠である。これを、『金華宗旨』回光徴驗篇では、「一則静中、目光騰騰、満前皆白、如在雲中。開眼覓身、無従覓視、此為虚室生白。(一つは則ち静中にして、目光騰騰として、満前皆白く、雲中に在るが如し。眼を開きて身を覓むるに、従い覓めて視るなし。此れ虚室白を生ずと為す)」と説明するように、回光の修行が進んだ証として、あたかも雲の中にいるかのように、眼前を白い光が覆うという現象だとしている。そして濟壇では、「虚室能以生白、皆不出恒静二腦。(『金華宗旨』の言う)虚室が白を生じうるといふことも、すべて恒常的であること、静まっていることの二つの要点を超えるものではない)」

³⁵ なお『金華宗旨』のこうした扱いは、現在まで続いており、台湾道院においては坐功研究のための経書として同書が挙げられている。游彌堅『宇宙的神秘力量』世界紅卍字会出版(原一九五一年、修訂二〇〇三年)。

³⁶ 「坐則説明」(『道慈要義』、一九八六年、九四～九五頁)

³⁷ 『真経』、五一四頁。

³⁸ 『真経』、五二四頁。

³⁹ 『真経』、五一七頁。

⁴⁰ 『真経』、五二一頁。

⁴¹ 『大道篇』、一九三二年、一三五頁。

⁴² なお坐功は六度の段階が最高とされており⁴²、道院第二の経典である『太乙正経午集』においては、四度以降六度の段階までに「純白虚空之真実妙境(純白虚空の真実の妙境)」に至ることが説かれている。「太乙正経午集研悟心得」『道慈研究』一六二期、二〇〇九年、八九頁。

⁴³ 『莊子』人間世篇中「瞻彼闕者、虚室生白、吉祥止止」。

44 44 というように、「虚室生白」を『金華宗旨』の要点として把握していたのである。

以上から、『真経』が坐功に関して重要な部分で『金華宗旨』の影響を受けていることが明らかであろう。ただし、その一方で注意すべきなのは、『真経』が採用しているのは、上述のような坐功の内容の一部に限られているという点である。例えば、『金華宗旨』は、経典を伝授してくれた呂洞賓への信仰を重んじており、また道統についても浄明道や全真教といった道教教団との連続性を主張するが、『真経』は太乙老人を信仰し、なんらかの道統に接続するという主張も一切見られない。

(三)同善社の教説との違い：無生老母信仰の不継承

再三、繰り返しているが、済壇は同善社から強く影響を受けた。坐功以外にも、なんらかの継承が見られるという予想に反し、『真経』は同善社の信仰内容——無生老母信仰、弥勒下生信仰、三期普度説など——にまったく言及せず、それとは関わりのない独自の神話を描き出すことに終始している。注目されるべきは、同善社が先行する青蓮教から継承してきた信仰内容、特に明清期、多くの民間教派に共有され一大思潮となっていた無生老母信仰を、『真経』が採用していないという点である。

一八世紀中頃に成立したと考えられる青蓮教は、一貫道や同善社といった近代の有力教団を生み出した民間教派の大きな流れの一つである。青蓮教の開祖とされる呉子祥(一七二三～一七八四?)は、齋教(明中期羅教の分派)と金丹道(明末大乘円頓教の分派、あるいは明末金幢教の分派とされる)の教を学んだ後、これらを併せた大乘教(別名五盤教。後代に青蓮教へと呼称される)を開いた⁴⁵。そのため、青蓮教は、先行する民間教派から、伝統的な信仰の諸要素——無生老母信仰、弥勒下生信仰、三仏応劫説、通俗的内丹法などといった内容——を継承している。そして、これらの諸要素は青蓮教の道統に属する近代の民間教派、つまり同善社や一貫道などでも多少の改変を受けつつも受け継がれていく。

同善社、一貫道がともに主神として奉じる無生老母は、明代中期以降に盛行する宝卷(説唱形式の民間教派経典)に散見する最高神であり、明清期を通じて多くの民間教派に信仰された⁴⁶。無生老母信仰は、多くの場合以下のような救済説を伴った。すなわち、人間は神である無生老母の子

44 『大道篇』、一九三二年、一一四頁。

45 浅井紀、二〇〇五年、四二頁。齋教は、江南伝の羅教系諸教派に対する官側の概括的呼称である。信者が喫齋を守ったことが名称の由来とされる。これらの諸教派は、本流である羅教には見られない弥勒下生信仰、あるいは無生父母による救済論を説く点に特徴がある(馬西沙・韓秉方、一九九二年、三四〇～三九一頁)。金丹道は、黄徳輝が清雍正年間に創立したとされる教派。明万暦年間に王佐塘が創始した金幢教の経典『仏説皇極金丹九蓮証性帰真宝卷』を参照し、内丹修煉を修行法として採用しているほか、流伝中に大乘教(大乘道人羅維行伝の羅教系教派)の影響を大きく受けたとされる(王見川、一九九六年、七七～八九頁)。なお馬西沙は、黄徳輝を、明末に張姓の人物によって起こされたという大乘円頓教と大乘教とを合わせた円頓大乘教を起こした黄廷臣という人物と同定している(馬西沙・韓秉方、一九九二年、一〇九八～一一〇四頁)。

46 無生老母信仰の起源については、諸説行われているが、明代中期に成立したと考えられる『銷釈悟明祖貫行宝卷』に、後年におけるものとほぼ同じ形で無生老母信仰が見られることから、少なくとも、明代中期には存在していたと考えられている。浅井紀、二〇〇七年。

であったが、俗世にいるうちに神の子であることを忘れてしまい滅びの淵にある。彼らに本来の靈性を回復させ、自らのいる家郷に帰還させようと、神仏を俗世に下生させた、という救済説である。

そして、同善社も、この救済説を継承している。

①老母其初將無生寶地九十六億真種子、一齊播散下來…。以為這些真種子雖暫時遠離、好在遊必有方、將來嬰兒見娘、骨肉重圓、不過一彈指間耳。…不料發放以後、塵海飄流、天真汨沒、上古・中古兩次大開普度、僅僅收回四億、其餘之九十二億、老母時常罣念胸中、涕淚悲泣、長嘆團集之日未識何月何年。(老母はその初めに無生寶地の九六億の真種子を、一齊にまき散らした…。これらの真種子はしばらくの間遠く離れているとはいえ、幸い行く先も告げてあり、將來子供らは母親にまみえ、肉親が再び一緒になるのであって、(離れているのは)束の間に過ぎない。…〔しかし〕思いもかけず、播かれて後、〔人間は〕この欲の世界をさすらい、無邪気さは埋もれてしまった。上古・中古の〔時期に〕二度にわたって普度が行われたが、わずかに四億人が取り戻されただけであった。残りの九二億のことを、老母は常に胸中気にかけており、涙を流しては悲しみ嘆き、皆が集まる日はいつになるかも分からないと、長いため息をついた。)⁴⁷

②現在上天特開三期普度…、恐九二原人、迷失靈性、墮落沈淪、而不知返。是以上天特派彌勒古仏下凡、度回九二殘靈。古仏又恐人心險詐、一時不易度回、於是又請諸天聖真仙仏、以及上古度回兩億原人、中古度回兩億原人、均一一齊下世幫忙…。即如我師是上古燃燈古仏化身下來、預將大道普傳於世、以期諸大原人、知所修持、同返古家郷。故一再展度。(今上天は、特別に三期の普度を行っているが…、九二億の原人が靈性を見失い、墮落し落ちぶれ、〔家郷に〕帰ってこないことを恐れている。そこで、上天は特別に彌勒古仏を派遣して、〔この世に〕生まれ変わらせ、九二億の残った靈を濟度し帰らせようとした。古仏も、人心が陰險・狡猾なため、一時に濟度し帰らせることが容易ではないことを恐れ、諸天の聖真仙仏や、上古に救済された二億の原人、中古に救済された二億の原人にまで、みな一齊にこの世に降って手助けしてくれるように願った。わが師(彭泰榮)は上古〔に二億人を救った〕燃燈古仏が化身したものであり、あらかじめ大道をこの世に述べ伝えることで、諸大原人が守り修めるべきことを知り、共になつかしい家郷に帰れるように望んでいるのである。ゆえに再び救済を行っているのである。)⁴⁸

同善社の救済論は、無生老母に対する信仰を中心に、彼女に遣わされ人間に下生する救済者(彌勒仏、燃燈仏)に対する信仰、そして三期にわたって行われる救済の歴史、そして最高神と人類が母子関係にある、という要素によって構成されている。無生老母信仰は、下生信仰(中でも彌勒下生信仰)と結びつく場合が多く、教祖は、無生老母に遣わされ下界の人間を滅亡から救うために下生した神仏であると見なされる。同善社においては、教祖彭泰榮を燃燈仏——彌勒仏ではなく——の下生とみなす点に特徴があるが、親たる神の救済を代行・幫助する神仏＝教祖という枠組み

⁴⁷ 彭泰榮講述・唐光先記述『了道秘録』、二〇〇〇年(原刊行年不明)、九五頁。

⁴⁸ 唐光先『回郷語録』(林立仁編、一九九四年(原一九三一年)、二四七～二四八頁)。

は、基本的に明清期民間教派の無生老母信仰のそれを継承していることが明らかである。

ところが『真経』の救済論は、この枠組みから外れている。『真経』の世界に、無生老母は存在せず——付言すれば、後年に至るまで無生老母が崇拜対象に加えられたことはない——、太乙老人なる神が、世界の根源・救済者として現れている。次節で述べるように、太乙老人は世界の根源的一気であり、かつ世界・人心の悪化を防ぎ劫——元来長大な時間を表す語であったが、道院においては、災害そのものを指す用法が多く見られる——を打ち消すために、太古において人間に経典を授け、救済へと導いた神なのである。

『真経』が編まれたのが、すでに済壇の成員が同善社に参加し、そこから分離した後であったことから、済壇の無生老母信仰の不継承は、確たる意図に基づいたものだったと推測されるのだが、『真経』をはじめ、済壇・道院において、このことに言及した資料は些かも見いだされない。そのため、不継承の理由は、推測による以外ないのだが、一つには信仰内容の面で、同善社、ひいては、そこに流れ込む明清期民間教派のそれとは異なる主張、独立した主張を掲げようとする意図があった点が考えられよう。

第三節 『真経』の救済論

(一) 『真経』の「歴史観」：三元説

『真経』の理解では、『真経』は一九二一年に太乙老人からの乩示によって成された経典であるが⁴⁹、実はこの時に初めて現れたものではなく、三万年前(六万年前説もある)⁵⁰にやはり太乙老人が「石門」⁵¹で授けた経典から抽出されたものだとされている⁵²。石門で伝えられたこの経典には非常な威力があり、多くの劫から五〇万人もの人間を救い⁵³、木石までも昇天せしめたという⁵⁴。つまり『真経』の権威は最高神の手になる経典というだけでなく、過去、すでに多くの人を救い、救劫を成し遂げた実績によっても裏づけられているのである⁵⁵。

⁴⁹ 『真経』、五二五頁に「老人親授乩沙」とある。

⁵⁰ 『真経』、五二五頁に「吾於二千五百紀前自妙山出、救諸劫痛苦之數、曾授石門經峪一次真語」とある。なお「一紀。十二年」(『真経』、四九〇頁)として計算する。ただし、『真経』のいくつかの教えは、後発の『正経』の記述と異なる部分がある。例えば『真経』伝授の年も『正経』では六万年前になっている。「太乙正経午集研悟心得」『道慈研究』一六一期、二〇〇九年、八九頁。

⁵¹ 四川省広元市の東北に位置する山名。割注で石門とは「蜀中龍門」(『真経』、四九〇頁)だと解説されており、杜甫(「龍門閣」)や沈佺期(「過蜀龍門」)などによって詩に読まれている。

⁵² 『真経』、五二六頁「即前授之経、皆従石門本経抽出副冊」。

⁵³ 『真経』、四九〇頁「所以前有五十万衆之吾道而成帰枢府」。

⁵⁴ 『真経』、五〇〇頁「師在石門授経、木石俱登天籍。経感之耳」。

⁵⁵ 神だけでなく、「経典」が、救済において核心的な役割を果たすという考えは、『真経』独自のものではない。伝統的な道教の信仰に類似の考え方が見られる。『隋書』「経籍志」は、「道経」が元始天尊と共に生じ、繰り返される世界の生滅の中で、幾度も仙人や人間の救済——仙人となり道と合一すること——を助けてきた、という道教の信仰について述べている(『隋書』卷三五、志三〇)。経典の救済力を重視する態度は、このような伝統的な信仰という側面からも説明されうるが、また乩壇の信仰のあり方という観点からも説明が可能だろう。つまり、教祖や指導者といっ

さて『真経』は、独自の歴史、特徴的な歴史観の上に立って、現在を救済の新たな始まりとして位置付けている。『真経』独自の歴史とは、六万年前に根源的一炁・太乙老人より世界が始まり⁵⁶、同じころ太乙老人の第二弟子にして、道教の始祖「平摩」が生まれ⁵⁷、四万八千年前に仏教の始祖「果吒柰那」が誕生し輪廻から脱し⁵⁸、三万年前に石門における『真経』の伝授があり五十万の人が救われ⁵⁹、一万二千年前には人類を濁流から救った「救教」なる真教が存在し⁶⁰、六千年前に「伽尼」と「老子」が修行を成就し⁶¹、三千六百年前には秦の南宮蘇豎の子徒元が、老子から『真経』の教を学んで天仙と成り⁶²、そして今再び『真経』が伝授されようとしている、というものである——師資相承の道統として語られるわけではないが、これを一応、道院の道統と呼ぶ——。このように『真経』は各所で、数万年から数千年前という比較的具体的な過去の年数を示して、出来事を語る傾向がある。

この『真経』独自の歴史は、特徴的な時間論と結びついている。『真経』は、歴史を上元、中元、下元の三つに区分し、この三つの時代が循環するという時間論(三元説)を持つ⁶³。そして、「今、すでに下元は終りを告げ、上元が開始しようとしている」⁶⁴というように、現在を下元から上元へと転換する端境期だと位置付ける。下元の終わりに——つまりまもなく——世界は劫に見舞われるのだが⁶⁵、『真経』の力によって劫は払われ、上元に回帰するというのだ。

民間教派研究において、歴史を燃燈仏、釈迦仏、弥勒仏が治める三つの時期に区分し、各時代の終わりに訪れる大災害・末劫から人類を救済するのが、その三仏であるという教を、三仏応劫説(三期三仏説・三期末劫説)⁶⁶と呼ぶ。明末までに形成されていたと考えられるこの三仏応劫

た実在の人格に対する信頼や敬慕ではなく、壇上に現われた神仙の文章に対する驚嘆の念からはじまった信仰にとって、目の前の「乩文」＝經典こそが何よりも直接的な救済者なのだ。

⁵⁶ 太乙老人の正体は、『真経』によって初めて明らかにされる。彼は、人類を救ってきた神であると同時に、万物の根源たる一炁として描かれている。『真経』、四九一頁「老人曰、此吾未成気形之一滴小胞耳」。『真経』、四九四頁「老人曰、吾在五千萬紀前、二儀未判時代、一炁元中、一分水精無他、一合質物耳。自気定形成、三元周旋、九宮成野、五方定序」。なお『正経』では、「五千萬紀前(六億年前)」に、太乙老人によって宇宙が始まるとしており、より長大な歴史が導入されている。「太乙正経午集研悟心得」『道慈研究』一六七期、二〇〇九年、八八頁。

⁵⁷ 『真経』、四九四頁「道宗平摩(平摩吾第二弟子、生於五千萬紀)、得窺正貫、帰依妙山(北極冰洋、今人所呼、古名妙山)。後世清静寂滅之旨、始基於此」。

⁵⁸ 『真経』、四九四頁「果吒柰那一人而已(此人生於四千萬紀前、講不生不滅之学者)」。

⁵⁹ 『真経』、五二五頁「吾於二千五百紀前自妙山出、救諸劫痛苦之數、曾授石門經峪一次真語」。

⁶⁰ 『真経』、四九三頁「若救(千紀前真教也。不伝久已。彼時物各相食。老人曾從世界濁流救物一次。後六百萬紀、有人群焉、皆救教之力也)」。

⁶¹ 『真経』、四九六頁「五百紀前、善修之物、只有二靈。仏士伽尼、道士李耳」。

⁶² 『真経』、五〇〇頁「徒元胎列者、五千年前無知者。三百紀前、秦南宮蘇豎児也。学道于函谷李耳之門、得吾石門真経之旨、遂成天仙。惜史不伝」。

⁶³ 『真経』、四九〇頁「總不若上末中時(上元至中元)」。『真経』、五二五頁「皆從下末而返上始」。

⁶⁴ 『真経』、四九〇頁「今已下元告末、上元開始」。

⁶⁵ 『真経』、四九四頁「此季群物私争私逐、染化不誠、相率為偽。道息炁停、生物殆終。吾不下救、生從何蘇。教將不能一派存也」。

⁶⁶ 馬西沙は、この教義を、仏教の三世仏説と、道教に由来する三陽劫変説とが結合して生じたものとして説明し、「三仏応劫救世思想」と呼ぶ(馬西沙・韓秉方、一九九二年、六七頁)。劉平は黄

説は、清代以降の民間教派に広く受容され、同善社にも受け継がれていた。濟壇・道院の三元説も、時代の三分区や劫からの救済を説く点で同善社の三仏応劫説⁶⁷を部分的に受け継いだものと考えられるが、それとは異なる部分も見受けられる⁶⁸。特に、三元説において、三期末劫から人類を救済するとされる三仏が登場しないことが、明確に異なる点として指摘できるだろう。『真経』において、救済の主体は太乙老人と『真経』、そしてその教えを実践する信徒たちなのである。

なお、『真経』において、三元の循環は、時間の経過によるというよりも、主に人間の道義性や気質の状態の優劣によって起こるように見える。なぜなら、上元・中元・下元の移り変わりに言及する時、『真経』は時間の経過によって元が移り変わるとは説明せず、「今已下元告末、上元開始。氣質満不如前。…総不若上末至中時（上元至中元）、氣厚而質阜。（今すでに下元は終わりを告げ、上元が始まろうとしている。〔しかし〕氣質は以前のようにではない。…やはり〔現在は〕上末から中（上元から中元）の時に、気が厚く性質も豊かだったのには及ばない）」⁶⁹、のように、下元に近づくほど人心や気質が劣化していくと説明するのみだからである⁷⁰。決定的なのは、下元から上元への回帰についての説明である。

吾於二千五百紀前自妙山⁷¹出、救諸劫痛苦之數⁷²、曾授石門經峪一次真語、皆從下末而返上始。

（三万年前に、妙山から現れて、諸々の劫、痛苦の運命を救おうとして、かつて石門經峪において一たび真語（『真経』）を授けた。〔そして〕皆が、下元の終わりから上元の始めに戻った。）⁷³

三万年前、劫から人間を救おうと『真経』を授けられたことが語られている。『真経』によって、「皆（人間）」が、「下元」から「上元」に帰ったという時、「下元」、「上元」の意味は時代区分というだけでなく、人間の状態の形容に接近している。極論すれば、三元説とは、人間の気質の劣化と回復の歴史のことなのである。この考え方は、『真経』の救劫論と密接に関わるため、強調し

天教、弘陽教、円頓教などの明清期民間教派で、「三仏応劫」説が、いくつかの異なるバリエーションを有しつつも、広く唱えられていたことを指摘している（劉平、二〇一〇年、二五七～二六三頁）。

⁶⁷ 同善社は、時代を上古、中古、下古の三期に分け、それぞれに訪れる水劫、火劫、風劫から、燃燈仏、釈迦仏、弥勒仏によって救い出されると説いたという。秦宝琦、二〇〇九年、三八七頁。

⁶⁸ 三元説は、末劫到来の恐怖を比較的強調しないという特徴がある。すでに酒井忠夫が、道院の三元説で説かれる末劫説はゆるやかなものであり、徹底的な破滅の到来を強調する同時代の「宗教結社」に見られる三期末劫説とは異なると指摘しているように（酒井忠夫、二〇〇二年、二七二頁）、道院の三元説は劫を払うるとするところに強調点がある。

⁶⁹ 『真経』、四九〇頁。

⁷⁰ 付言すれば、『正経』においても、この時間論は明瞭に見出される「太乙正経午集研悟心得」『道慈研究』一七三期、二〇〇九年、二頁「上古之世、炁厚質醇、物物相安而無争。…中元以降、心慮日起、分群分倫、相戕相争、而淳樸醇厚之形質、亡其半已。…迨及下元、心愈巧已、智愈増已、詐偽陰譎、争攘戕害。…淳樸之風、醇厚之炁、剥削殆尽。是亦人類自造之數、自成之劫」。

⁷¹ 『真経』独自の地名であり、道院においては「天界・仙界」を意味する。『真経』、四九四頁「北極冰洋、今人所呼。古名妙山」。「専件」『道德雑誌』第二卷第十一期、四頁、「統院院監、自妙山来」。

⁷² 「數」を「運命」と解した。蘇洵『六国論』「齊人勿附於秦、刺客不行、良將猶在、則勝負之數、存亡之理、当与秦相較、或未易量」。

⁷³ 『真経』、五二五頁。

ておきたい。

以上から、『真経』の経典としての権威は、救済史の中で過去果たした、そして、まもなく果たすであろう役割から生じているので——しかも、救済に至る教えは過去も現在も経典の形で与えられた——、その前提として歴史が説明されざるをえないのである。

(二) 気質の回復としての救済

次に、『真経』の救済論を、経典の展開を追う形で抽出・検討する。

本体部の導入である「首録」では、道院の歴史観と、『真経』伝授の意図が語られる。便宜上「首録」を歴史の展開に沿って三部に分けて見ていく。一部は三万年前、二部は三万年前から現在(一九二〇年)まで、三部はそれからのことである。

吾老人⁷⁴石門伝経(石門、蜀中龍門)。礪石⁷⁵諸生⁷⁶、能常宝精穀⁷⁷、分火導水⁷⁸、鍊形成炁⁷⁹、化万劫於無形⁸⁰、求六合於一身⁸¹。炁成形散⁸²。実者化為虚亡。虚実之間、鍊亡而有。有則恒

74 「吾老人」を「吾こと老人」と解した。少し不自然な気もするが——おそらく、最初の乱文においては「吾」のみだったものに、編集の段階で註として「老人」が挿しこまれたものであろう——、『真経』中で「吾」という一人称は、概ね「太乙老人」の自称であるので、ここはそういうこととして解釈する。なお、「吾」が「太乙老人」を指す例としては、「老人曰、此吾未成気形之一滴小胞耳」(『真経』、四九一頁)、「老人曰、吾先於石門授経」(『真経』、四九二頁)などの他、多くある。

75 「礪石」が「石門」を指すと解した。礪石は、史書では特定の山名を指す場合が多いが(『書経』禹貢「太行恒山、至于礪石、入于海」、『史記』秦始皇本紀「始皇之礪石、使燕人廬生求羨門高誓。刻礪石門」)、いずれも四川省内の山ではないことから、ここでの「礪石」は石門の地形を表現していると解するのが、妥当であろう。

76 「諸生」を「多くの門弟」と解した。王安石『取材』「所謂諸生者、不独取訓習句讀而已、必也習典制、明制度、臣主威儀、時政沿革、然後施之職事、則以縁飾治道、有大議論則以経術断之是也」にみえる。

77 「精穀」を「精気と穀気」と解した。台湾道院が編纂した『真経』の用語解説書である『静修励行備忘録』(一九九一年)では「精穀者、浅言之為陰陽二気、於修人言、常保其言行動静、不失其常度、深言之、常保其炁靈於純一而不雜也」(一九一～一九二頁)、「(一)精之源出於天、穀之本発於地。(正経三節三籙)、(二)精是真水、穀是真炁」(二五三頁)のように、「精穀」を二つに分け、陰陽、動静、天の精気と地の穀気として解釈している。

78 「火」を「心の気」、「水」を「腎の気」と解した。『雲笈七籤』卷六三、「在天地之間、配象五行。在人身田中、心為火蔵、在肺下、其数一。腎為水蔵、双居命門、其数二」。周知のように、内丹は、この二気の交合によって完成される。「分火導水」は、内丹の行気を指すと解した。道院の解釈としては、『静修励行備忘録』(一九九一年)「淞滬演経録中曰、火為二陽、由両衝而下、故曰分火、火能下降、水自上昇」とあるように、体前面に二つ走る衝脈を心の気が分かれて下降し、腎の気が上昇してくるといふ、行気を指している。

79 「鍊形成炁」を気の鍛練の事として解した。『雲笈七籤』卷五六「九年是鍊氣為形、名曰真人。又鍊形為氣、氣鍊為神、名曰至人」。

80 災いを未然に防ぐという意味に訳して訳した。『雲門山志』第五篇「雲公老和尚事略」、「公於滇中弘法度生外、有数事弭巨患於無形者、略举如次」。

81 一身と対比される六合を「世界」と解釈するのは、程頤『易序』「遠在六合之外、近在一身之中」の例による。

82 気の完成と形体の分散と解した。『真誥』「霧氣是山沢水火之華精、金石之盈氣也。久服之、則

存⁸³。(吾こと老人は、石門で経を伝えた〈石門とは蜀中の龍門である〉。石門の多くの門弟は、精気と穀気を常に宝のように大事にし、火(心の気)を分け水(腎の気)を導き、肉体を錬って炁(先天の気)と成して、多くの災劫を形になって現れる前になくしてしまい、世界を自分の身体の中に求めた。炁が完成すれば肉体は消散する。実なるものは変化して虚無となる。虚実の間であって、無を錬ると有るようになる。有るとはつまり、永久に存在するという事である)。⁸⁴

一部では四川省の石門(龍門)において、遠い昔、太乙老人が経を弟子たち(『正経』では五三人の阿闍梨とされている)⁸⁵に伝えて、世界の劫を解消したことが語られている。ここで注目すべきは、「精穀の気」、「火を分け水を導き、形体を錬って炁と成す」といった気の鍛練(坐功)について述べて、「多くの災劫を形になって現れる前になくし」たと示す点である。『真経』の伝える救劫の方法が、なんらかの形で坐功の実践と関わるものだと了解される。肉体を錬って炁(先天の気)を完成させれば、後天的な肉体は消散し、やがて存在の永続という自己の救済に至るといふ。坐功という個人の修練が、救劫という全体の救済にどうつながるかはいまだ不明瞭だが、「世界を自分の身体の中に求めた」とあるように、世界の状態と自身の状態が相似として認識されていることは予想される。

では、このようにして過去一度は救われた世界に、なぜ再び『真経』が伝えられたのか、その過程は二部で述べられている。

五千紀中〈一紀、十二年〉⁸⁶、兩授真経。前授此経、二千五百甲子⁸⁷。年久亡存已。道德経・太乙録諸書⁸⁸。以旦昌卦爻⁸⁹為稍得門徑。後世不可多得解人⁹⁰。得之邵堯夫、為吾門真伝。前半紀所伝之経、得道者半。今已下元告末、上元開始。氣質滿不如前。此次所伝、爾等内外兩修諸子、多祇只二三十人。成大望者、多亦不過半数〈人数不可拘於本屆…〉。総不若上末中時〈上元至中元〉、氣厚而質阜。所以前有五十万衆之吾道而成帰枢府⁹¹。(五千紀〈一紀は十二

能散形入空、与雲氣合身体」。

⁸³ 「恒存」を「常存」と解し、永久に存在すると訳した。『隋書』「経籍志」卷三五、「以為天尊之体、常存不滅」。

⁸⁴ 『真経』、四九〇頁。

⁸⁵ 「太乙正経午集研悟心得」『道慈研究』一六二期、二〇〇九年、八六頁。

⁸⁶ 一紀を十二年とする説は、古代より行われている。『国語』晋語四「文公在狄十二年、狐偃曰蓄力一紀、可以遠矣」、韋昭注「十二年、歳星一周為一紀」。

⁸⁷ 「二千五百甲子」を三万年としたのは、『真経』、五二五頁(注 50 にて引用済み)の記述による。

⁸⁸ 太乙の録したる諸書と解した。太乙の名が冠された道書群を指すと思われるが、前述のように『真経』では『太乙金華宗旨』のみが言及される。

⁸⁹ 旦昌を周公(姫旦)と文王(姫昌)に解し、卦爻は『周易』とした。『隋書』卷三二、志二七「周文王作卦辞、謂之周易。周公又作爻辞」。

⁹⁰ 「解人」を「[教への] 解った人」と解した。『三国志』卷五九、呉書一四「亮曰解人不当爾邪。乃赦官中、基以得免」。

⁹¹ 天界の役所を指す。もとは、王朝の中枢(内閣)を指すが(『清史稿』卷四〇一、列伝一九八「国家旧制、相権在枢府。鴻章与国藩為相、皆総督兼官、非真相」)、道院においては、天界での役所を意味した(『甲戌年終奨訓』奥付なし、一九三五年頃「加天靈七度、枢府晋一級記名也」)。

年である) (六万年)⁹²の間に、『真経』を二度授けた。前にこの経を授けたのは、二千五百甲子(三万年前)のことである。長い年月が経過してなくなった。『道德経』(『老子』)や「太乙録諸書」、周公旦と文王姫昌の『易経』は、[教えの] 初歩をいささか得たものである。後の世になると、[教えの] 解った人を多く得ることはできない。これを得た邵堯夫⁹³は、わが門の真伝である。前半紀に伝えたところの経によって、道を悟ることができた者は半分であった。今すでに下元は終りを告げ、上元が開始しようとしている。気質は前のように満ちてはいない。この度伝えるのは、汝等、内外の両方を修める弟子たち、ただ二、三十人だけである。大望を成就する者は、多くてもまた半数を過ぎない(本期においては人数に拘るべきではない…)。やはり[現在は] 上末から中(上元から中元)の時に、[人間の] 気が厚く性質も豊かだったのには及ばない。だから前には五十万もの多くの吾が道のものが、枢府に帰還を果たしたのである。⁹⁴

ここで、石門での授経が三万年前にもあったことが示される。その際授けられた經典は既に失伝したが、『老子』や『金華宗旨』などの道書、『易経』に多少の教えが残っているという。注目すべきは、北宋の儒者、「邵堯夫(邵雍。一〇一一年～一〇七七年)」が真伝を得たとされていることである。邵雍は、著書『皇極経世書』において、一元(十二万九千六百年)毎に世界が生滅を繰り返すという元会運世説を提示しており、彼への言及は上述した『真経』の三元説が、邵雍の元会運世説に由来することを示唆しているといえよう⁹⁵。もっとも、『真経』では、一元の長さが明示されることはなく、また六万年前を世界の始まりと述べていることから分かるように、明らかに一元が十二万九千六百年以下であるという違いもある。さらに、一元毎に、世界の滅亡と再生があるとはされておらず、上元、中元、下元の違いは、人間の気質の差として語られるのみである。つまり、邵雍が「真伝」だという言及は、彼の学説を精確に踏襲することを意味するのではなく、広く知られた歴史論の著者への道統的接続の表現だったと捉えられる。

今日一壇聚坐、與子等同參幽微⁹⁶。出劫入壇。門戸洞關、關而即闔。祇此微妙光陰、世界永不變壞。亦祇有此吾道中諸子、修成靈丹之炁包⁹⁷而已。先天功夫、後天成之。後天不修、乃

⁹² 世界の開闢を六万年前とする説は、同善社でも行われていた。唐光先『回郷語録』(林立仁編、一九九四年(原一九三一年)、二六八頁)「天有十二運會、每會有一万零八百年。自子到巳、為之六陽會。由午至亥、為之六陰會。現在已到午會之中…。刻下正在午會之中、自天開於子、地闢於丑、人生於寅、計算已有六万余年」。この考えは、邵雍の元会運世説に基づいている。

⁹³ 邵雍(一〇一一～一〇七七)。字は堯夫、諡は康節。北宋河南共城の人。著書『皇極経世書』観物篇一によると、宇宙は一元のサイクルで生成～消滅を繰り返すとされる。一元は十二万九千六百年。一元は子会から亥会までの十二会に分かれ、一会は一万八百年である。

⁹⁴ 『真経』、四九〇頁。

⁹⁵ 同善社においても、元会運世説に則った歴史の趨勢が語られており、この点においても『真経』は、同善社の影響下にあるということが出来る。

⁹⁶ 「幽微」を「奥深く微かな教え」と解した。『北斉書』卷四四、列伝三六「少受鄭易、探蹟索隱、妙尽幽微、詩書三礼、文義該洽、兼明風角、妙識玄象」。

⁹⁷ 「炁包」は、他所では「炁胞」として、数か所に現れる用語である。「未分天地、先有炁胞。凡物亦何獨不然」(『真経』、四九三頁)、「炁胎之前、三元之始、合而為一。皆炁胞也。此五千紀前妙山成形之象、如胎兒初孕日也」(『真経』、五〇六頁)、「如是天地人本一炁胞。一個炁胞、天

有寂滅⁹⁸。吾言此經、在爾等善用悟心、成其氣祖⁹⁹〈氣祖胎外皆是。散而不聚、修得自凝〉。此吾伝経爾等之本旨。(今日、一つの壇(濟壇)に集まり坐し、諸君と奥深く微かな教えに共にあずかっている。劫から脱け出し壇に入っているのである。教えに通じる穴が開いたが、開いてすぐに閉じる。〔しかし〕このわずかな時間のみで、世界はとこしえに悪化することはない。また、吾道の中にいる諸君だけが靈妙円満たる炁包(万物の根源)を修めて成就することができる。先天の功夫(坐功)は後天〔の今〕において完成されるのであり、後天〔の今〕において修行しなければ、永遠に滅びるだろう。吾がこの経を述べ、汝等がそれを善く用いて心を悟るならば、氣祖〈氣祖とは外に胎するものが皆これである。〔普通は〕散じて集まらないが、修練すれば自然と凝集できる〉を成就させるだろう。これが、吾が汝等に経を伝えた本旨である)。¹⁰⁰

「首録」の終わりに、『真経』を伝えた意図が明確にされている。それは、まず世界を「とこしえに悪化することはない」ようにすることである。そしてこれと並んで信徒に「靈妙円満たる炁包を修めて成就」させることである。

「氣」と「炁」の字は、いくつかの箇所では通用している例も見られるが¹⁰¹、概ね「炁」が先天の氣・純一の氣を指し、「氣」は後天の氣・分化した氣を指すという区別が存在している¹⁰²。「炁包」という単語は、『真経』中この箇所にしか見られないが、肉月の付いた「炁胞」という用語として『真経』中に頻出している¹⁰³。炁胞は、「未分天地、先有炁胞。凡物亦何獨不然。(天地が分

也、地也、物也、人也) (『真経』、五二三頁)という説明から、万物の根源である炁の粒(受精卵のイメージ)を指すと解釈できる。

⁹⁸ 「寂滅」を「永遠に滅びる」と解した。悟りの意味の寂滅ではないと考えるのは、文脈上、寂滅がマイナスの意味でありかつ、『真経』中に、以下のような記述があるためである。『真経』、五二三頁「不是仏家寂滅之滅。是乃永墮地獄、不轉輪廻之滅」。

⁹⁹ 字義通りならば、氣を祖(はじめ、もと、おおもと)の状態に戻すことであるが、割注にあるように、身外にできる氣で出来た「胎」=実体のようなものが想定される。『金華宗旨』回光守中にも「初行此訣乃有中似無。久之功成、身外有身、乃無中似有。百日專功、光纔真、方為神火。百日後、光中自然、一点真陽、忽生沉珠。如夫婦交合有胎」というように、類似の表現が見られる。なお玉皇大帝を「氣祖」とみなす例に、『宋史』卷一四〇、志第九三「玉皇大帝先天气祖、魄宝御中宸、列位冠高真」がある。また「祖氣」であれば、万物の根源的な氣を指す。『雲麓漫鈔』卷八「唐置崇元学、專奉老氏、配以莊列道家者流、以謂天地未判有元始天尊為祖氣、次有道君以闡其端、老子以明其道」。

¹⁰⁰ 『真経』、四九〇頁。

¹⁰¹ 例えば「老人曰。天地本無物也。物物生生。始開於氣」(『真経』、四九一頁)や、「老人曰。先天之氣。渾渾灑灑。錚錚鏘鏘」(『真経』、四九三頁)、また「老人曰。炁胞之始。淺言言之。即天中之氣是。未分天地。先有炁胞。凡物何獨不然」(『真経』、四九三頁)などは、「氣」と「炁」の字が通用している。

¹⁰² 例えば、欠けることなく充実した氣を意味する「真炁」や、万物の根源を意味する「炁水」といった表現には、必ず「炁」の字が用いられ、わずかの例外を除いては「氣」の字はあてられていない。一方、「形」や「体」といった「後天」に分類される言葉と併用される際には、ほぼ必ず「氣」の字が用いられる。

¹⁰³ 「炁胞」と「炁包」には、厳密には違いがある。『真経』、五二二頁において、「這個炁胞之胞與包字、本不相同。有月是体、無月是氣。一個未成、一個已成是也」とあるように、「胞」と「包」

かれる前に、炁胞があった。あらゆる物もそうでない(炁胞に由来しない)ということがあるだろうか」¹⁰⁴、「炁胎之前、三元之始、合而為一者、皆炁胞也。此五千紀前妙山成形之象、如胎兒初孕日也。(炁胎の前、三元の始まりに、合わさって一つとなった。すべてが炁胞である。これは五千紀前に妙山が形となった象^{かたち}であり、胎児が初めて宿った日のようなものである)」¹⁰⁵、「如是天地人本一炁胞、一個炁胞天也、地也、物也、人也。(このように天・地・人は一つの炁胞に由来するのであり、一個の炁胞が、天であり、地であり、物であり、人なのだ)」¹⁰⁶、「人初之炁、天地也、天地之炁炁胞也。(人の元来の炁は、天地であり、天地の炁は炁胞である)」¹⁰⁷と説明されるように、人を含む万物の根源とされる一個の炁を指す。人の気質が劣化するのに伴って、世界のありようも悪化していくという『真経』の論理からすれば、人が気原初の状態である炁包・炁胞を修行によって回復すること——直後の「氣祖を成就する」という表現もこのことを意味するだろう——こそが、人と世界の救済へと結びつくということになる。事実、後節で触れるように『真経』は、救劫をそのようなものとして説いている。

以上が「経を伝えた本旨」なのである。総合すれば、『真経』は坐功によって気を原初の状態まで回復させること、それによって存在の不滅を獲得することを教える経典ということになる。

(三) 人間全体の救済

「首録」で強調される『真経』の意義は、一つには、気質の衰え行く人間に、『真経』によって気質を回復する方法、つまり坐功を教えるところにあることだと述べた。そして、もう一点が、気質の回復と同時にあるいはその結果として、世界の災いや悪化、つまり劫をなくすことである。しかし前者と後者の関係は未だ不明瞭である。そこで以下では、二者の關係に焦点を絞って、『真経』の解説を迫ることとする。まずは、『真経』が劫の原因をどのように考えているかを示す。

道・儒・釈・救¹⁰⁸及諸子百註萬家箋詰之学、皆發源於炁之一脈、衍述有異同。門戸有成見、善靈被縛、道魔¹⁰⁹日争、而成乱離。劫不出数、数不離劫。炁走不守、是以水燃。若油若漆、遇風愈烈。而乾坤真宰是息、以劫削数(数定於天、劫造於人。以後不可作一事講)。(道教、儒教、釈教、救教、及び諸子百家とその諸註釈の学は、すべてが炁の一脈に源を發しており、その敷衍して述べるところに異同があるに過ぎない。[にもかかわらず]その教えに固定的な見解が生じ、善靈はこれに縛られて、道魔が日々に争うようになり、争い乱れてちりぢりとなった。劫は数(決まった運命)を超えることはなく、数も劫から離れない。炁が散佚して落

の字には、「身体」と「氣」、あるいは「未成」と「既成」の違いがある。

¹⁰⁴ 『真経』、四九三頁。

¹⁰⁵ 『真経』、五〇六頁。

¹⁰⁶ 『真経』、五二三頁。

¹⁰⁷ 『真経』、五二三頁。

¹⁰⁸ 「救」は、『真経』独自の教名「救教」である。『真経』、四九三頁「若救(千紀前真教也。不伝久已。彼時物各相食。老人曾從世界濁流救物一次。後六百紀有人羣焉、皆救教之力也)」。

¹⁰⁹ 「道魔」は、「宗教の中の悪人」と解した。『王鳳儀言行録』第二十二節「道像灯芯、徳似灯罩。徳不足擋不住外界的悪風、没有道不能大放光明。所以說、有道無徳道中之魔、有徳無道一座空廟」。

ち着かないので、水(に譬えられる気)が燃えてしまうのである。油のように漆のように、風に遇っていよいよ烈しく燃える。世界の真宰(太乙老人)はやめさせようと、劫をもって数を削った(数は天において定まるもので、劫は人から造られる。以後は同じ事として説いてはならない)。¹¹⁰

上記の引用文—特に「劫は人から造られる」の一節—は、この後、道院の劫に対する基本的な理解として定着することになる。『真経』は、劫(災害)は、我見に執着する人々—宗教や諸子百家、註釈の学派—の争いによって生じる、つまり人が作り出すものとみなす。こうした理解は、他所にも繰り返し見出される。「此季羣物私争私逐、染化不誠、相率為偽。道息炁停、生物殆終。(この時、多くの生物が自らのために争い競いあい、悪い影響を受けて誠実ではなくなり、続けて偽りを行った。[そのため]道も炁も動きを止めてしまい、生物は殆ど終りを迎えようとしている)」¹¹¹。人間の道義的悪化が道・炁を停止させてしまい、生物の終焉という現状を招いているという内容である。劫の原因が人間の道義的悪化だと、『真経』はいうのである。

『真経』中で、人が劫を作り出すのだから、やはり人が劫を払うべきだという救劫の論理が、最も明瞭に示されるのが、以下の部分である。

此数千年来天地業障愈深、渾厚¹¹²之気少、真誠之学衰、道亡矣夫。道未亡也。人自亡道。地獄・萬劫・不生之苦海¹¹³、皆吾先天固有。同一気胎物質、何以善者常存¹¹⁴、悪者易滅。又何以悪者常、善者不祥。是聞我言。度一切衆生、衆生也。滅一切衆生者者、亦衆生也。滅不見滅、生不見生¹¹⁵。所謂度不自度、度自吾心。炁丹¹¹⁶還我一元真炁、而度此一切無量濁塵¹¹⁷、無光彩璀璨瑠璃之華麗魔障¹¹⁸陰幕。有吾真道、不外善途。物自為物¹¹⁹、我自為我¹²⁰、炁足神

¹¹⁰ 『真経』、四九三頁。

¹¹¹ 『真経』、四九四頁。

¹¹² 「渾厚」を「純朴」と解した。『宋史』卷三八八、列伝一四七「浩天資質直、涵養渾厚、不以利害動其心。」

¹¹³ 通常、輪廻の苦しみを「生死之苦海」と表現する。『重修曹谿通志』卷六「若仏弟子、不乗仏戒、将何以為修行之地。奈何以出生死之苦海乎」。

¹¹⁴ 『隋書』卷三五、「以為天尊之体、常存不滅」とある。

¹¹⁵ 「滅不見滅、生不見生」を「滅びるのに滅びる原因がわからず、生じるのに生じる原因がわからない」と解した。『無心論』頌「滅則不見其壊、生則不見其成」。

¹¹⁶ 「炁丹」を「炁でできた丹」と解した。『真経』中で「炁丹」に近い表現として「一炁成丹」(『真経』、四九六頁)や、「炁成丹実」(『真経』、四九七頁)がある。

¹¹⁷ 「濁塵」は、仏教用語で「世の汚れ」を指す。「五濁」・「五濁塵」ともいう。『仏頂尊勝陀羅尼幢贊』「故大音伝於密教、茫茫五濁、客塵覆之、根識相縁、生滅相隨」。

¹¹⁸ 「魔障」は、仏教用語で「修行の障り」を指す。原文では「無光彩璀璨瑠璃之華麗魔障」とあり、他所の類似した表現(「度一切璀璨宮室錦繡輿服之苦魔」(『真経』、四九一頁)から、「欲望という障り」と訳した。

¹¹⁹ 「物自為物、我自為我」を、「物は自ずと物であり、自分は自ずと自分である」と解した。類似の言い回しが、以下の例文に見えるが、意味は異なる。『明儒学案』卷三九「楊氏為我、人自為人、物自為物、牛自為牛、馬自為馬、而不以我與之」。

¹²⁰ 『法句経』に見える。『法句経』第三四「我自為我、計無有我、故当損我、調乃為賢」。

存、精結¹²¹色空、無疆樂土。衆生胥賴、無恒河沙億万千劫。脱離此節¹²²、是在養氣之充障¹²³。障散邪從炁化。炁化則劫滅。劫滅則衆生度。(この数千年来、天地の業障はいよいよ深くなり、純朴な気風は少なくなり、真誠の学は衰えて、道は亡びてしまった。[いや] 道ははまだ亡んでいない。人が自ら道を亡ぼすのだ。地獄・多くの劫・輪廻の苦しみは、すべてわが先天〔の気〕にもとから存在しているのだ。[では] 同一の気をもとにしてできた物質であるのに、どうして善き者は永久に生き、悪しき者は滅び易いのか。またどうして悪しき者が永久であって、善き者が不運なのか。ここに我の言うことを聞け。一切の衆生を済度するのは衆生なのであり、一切の衆生を亡ぼすのもまた衆生なのである。[ただ] 滅びるのに滅びる原因がわからず、生じるのに生じる原因がわからないのである。所謂、済度とは、自然に救われることではない。済度とは自分の心によるものなのだ。[つまり] 炁でできた丹が我が本源たる真炁の状態に戻ることで、この一切無量の汚れを済度し、[自分の心を覆う] 光り輝く瑠璃のように華麗に見える欲望という障り・危険な覆いをなくすのである。[このように] 吾が真の道があれば、善い途から外れることはない。物は自ずと物であり、自分は自ずと自分であれば[つまり外的対象に惑わされなければ]、炁は充足して、神は留まり、精は凝結して、色は空となり、限りない楽土となる。衆生が協力しあえば、数え切れない程の劫もなくなる。本節〔にある問題〕を脱け出すには、気を養うことによって障りを充たし塞いで入れなくすることである。障りが散じれば邪は炁のはたらきによって消えてしまう。炁がはたらきかけることで劫は滅びる。劫が滅びれば衆生は済度される。¹²⁴

ここにおいて、人間全体の災厄としての劫をなくし、衆生を救うというはっきりとした救劫が語られている。まず劫を招くのは人間であるという大前提が述べられ、その救済は心によってなされるとある。心による救済とは、直後にあるように坐功を修めること¹²⁵によって、自分の心を覆う欲望を払うことである。そして、心の救済を広げて、「衆生が協力しあえば、数え切れない程の劫もなくなる」とする。後半では、この救劫までの動きを、気的作用として説明し直している。

¹²¹ 「炁足」を「炁が充足する」と解した。『雲笈七籤』卷五九「晏坐安心、用元氣排惡氣出尽。然後依法服元氣使足。即服丹田中氣。氣足即運氣」。以下、「炁足、神存、精結」はすべて、気の鍛練の完成を指すと解した。『雲笈七籤』卷五七「是故須納氣以凝精、保氣以鍊形。精満而神全、形休而命延」。

¹²² 「此節」を「本節〔にある問題〕」と解した。注1に見えるように、『真経』は卷、篇、節から構成されている。『真経』中の「節」の使用法はこの最小の構成単位の節を指すものである。『真経』四九二頁「吾得而為諸弟子於下節言之」。また『真経』、五一五頁「老人曰上節所言其旨在天」。

¹²³ 「養氣之充障」とは「気を養うことによって、障りを充たし塞いで入れなくする」ことである。ここでは「充」の字を、「充斥する」、「充塞する」という意味に取り、気を満たして魔障の入り込む隙をなくし、また追い払うこととして解釈した。類似した表現は、道院の他文書にも見られる。

『道德精華録』卷三、慈愛門上卷、一九二八年、一六頁「吾言化劫、大而化小、小而化無、其旨在乎充善。…而惡不足以為厲、觀乎陰氣充塞。天之由霾霧而現昏暗。皆氣使然。人之充善而化厲、理亦猶是」。また気を養って、天地を塞ぐという話は、『孟子』公孫丑章句上「我善養吾浩然之氣。敢問、何謂浩然之氣。難言也。其為氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞于天地之間」に見える。

¹²⁴ 『真経』、四九四～四九五頁。

¹²⁵ 気の修練は、坐功のことを示してる。「老人曰、前経皆吾老人與石門諸子所言炁解、一放万彌、万収一帰之旨。何者可成、何者可修。修從坐始、成亦從坐始」(『真経』、五二二頁)。

「氣」を養うことによって、「炁」のはたらきを阻害する「障」をなくし、養われた「炁」がはたらくことで劫を滅ぼし、救劫が達成されるのだという。

人は氣を養うことによって、その根源的な状態である炁を回復することができるというのは、前節で引用した「首録」でも見た通りである。以上から、氣・炁を媒介にして個人と世界の救済が達成されるという坐功と救劫の関係が明瞭となったであろう。

(四) 『真経』の使用法

これまでのところを総合すれば、『真経』は一種の自力救済を説いているかのように思われる。坐功を個人が行うことによって、個人としても、世界全体としても、救済が果たされるというからである。ただし、それは救済には人間による坐功の修練が必要だという部分に限るのであって、坐功が太乙老人の授けた『真経』に基づいてなされるという前提からすれば、救済の根本的な主体はやはり太乙老人・『真経』ということになる。それは、濟壇における坐功と扶乩という二大実践の関係性の反映としても捉えることが出来るだろう。坐功がいかに重要な実践として位置付けられようと、それによって乩壇本来の実践である扶乩の役割や乩文の権威が疎かにされることはないのである。

実際、『真経』は、坐功による救いではなく、経典自体に救いを与える力があることを強調している。

辰集以下、均要参看図説¹²⁶與疑註¹²⁷。豁然通悟¹²⁸。較坐猶是一途也。(『真経』の辰集以下は、すべて図説と解説・注釈を参照する必要がある。カラリと悟りが開けるだろう。坐功と較べてもやはり、これは一つの手段である)。¹²⁹

『真経』を詳細に読むことは、悟りを開く手段として、坐功に勝るとも劣らないというのである。『真経』の説くところを理解することが、自己の救済につながることは、他所にも見られる主張である¹³⁰。

道院は、成立時の院章第二條に「本院道旨重在習静参悟太乙北極真経。(本院の道旨が重んじるのは、『太乙北極真経』を習静参悟することにより)」¹³¹と定めた。では『真経』は具体的にどのように用いられたのであろうか。まずは、「習静参悟」、つまりその読み方と解釈の仕方から見て

¹²⁶ 『真経』巻七は、「上元図説」と題され、上元における世界の生成を、十二の図に分けて解説している。

¹²⁷ 「疑」は、太乙老人がほどこした頭注である「定疑」・「定」を指し、「註」は、慧地のほどこした頭注である「箋註」・「註」を指す。

¹²⁸ 「豁然通悟」を「カラリと悟りが開ける」と解した。『慧命経』自序「豁然通悟、乃知慧命之道即我所本有之靈物」。

¹²⁹ 『真経』、五二五頁。

¹³⁰ 一例として、「吾今授爾等経言真詮。一明萬物皆成一致。…天姥退而與諸子言此真詮。数十萬衆胥出溷途、叩首九通。皆超登上帝之堂。…吾道弟子得解天姥石門問疑所悟之語、皆能入吾五宮玄闕之門、或不致石門群石不審(師在石門授経。木石俱登天籍。経感之耳)」(『真経』、四九九～五〇〇頁)という「故事」が挙げられる。

¹³¹ 『大道篇』、一九三二年、一四七頁。

みよう。

参経時黙参経文、不必誦読。有願解説者、或互推、或輪序、先後訳述。述者静気和声、虔宣要義。聴者黙坐清聴、細加参悟。但宜彼此交換益智、不可互相詰弁。遇有疑義、可另録筆記、留待詳参。再有不得真解之处、或請判示。但不可輕於読請。仍以衆修自心参悟為宜。(参経時は黙って経文に参じ、音読する必要はない。解説を願う者があれば、互いに推測を述べるか、或いは順番に考えを述べて、順々に解説せよ。解説するものは、気を静め、声の調子を整え、要旨を謹んで陳べよ。聞くものは黙って座り静聴し、詳細に理解しようとせよ。ただ、彼我でやりとりして智恵を益すようにするべきであり、互いに詰って論争してはならない。疑問のある箇所があったなら、別に書き留めておき、後日、詳しく検討するようにせよ。再び真の解釈が得られなければ、扶乩で判別を願ってもよい。しかし、みだりに〔判示を〕請願してはならない。やはり、各修方が己の心で了得することが望ましい)。¹³²

『真経』は、一読して容易ならざる經典であるが、これを理解することが救いに繋がるとして道院内では多いに研究された。例えば引用文に見られるように、理解できない部分を扶乩によって解釈することも実際に行われており、太乙老人の降乩による注釈書『未集坐経解釈』という乩文集も編まれている。修方はこうした注釈書以外にも、その他の乩訓に現れた解釈と照らし合わせて『真経』の意味を確定するなどしたようである¹³³。つまり、難解な經典を読むためには扶乩による解釈の助けを借りる必要があり、そのことで確立された經典に対する扶乩の発言力が、解釈という形で保たれたのである。

上述のように用い方が想定された『真経』であるが、さらに本文中に指示されていないような使用法も現れた。

遇有災患、可至経案前潔誠叩禱、黙誦聖号〈即至至聖先天老祖六字〉百遍。如有疾病、可将供水煎服(災難に遭遇してしまったら、経を置いた机の前に行き、心を潔め真心を込めて叩頭して祈り、黙って聖号〈すなわち至聖先天老祖の六字〉を心中で百遍唱えよ。もし疾病があれば、〔『真経』に〕供えた水を煎じて飲め)。¹³⁴

『領経須知』の一節であるが、これなどは經典自体を一種の神位として礼拝・祈祷するように命じており、道院において經典が読解対象というだけでなく崇拝・信仰の対象にすらなっていたことを窺わせる。

さらに、『真経』の救済の力もますます強力なものになっていった。『道慈綱要』では、『真経』は読誦されることによって、亡霊の救済、救劫の効果を發揮するとされている。

誦経分神事人神二種。關於消災化劫、有奉判或請求判准者、謂之神事誦経。關於修方帰道、及其他因人事請求者、謂之人事誦経。…誦経以化劫弭災及助靈超度為義旨。(誦経は、神事人事の二種に分けられる。災いや劫を消すことに関して、〔扶乩によって〕判断を受けたり、あ

¹³² 『道慈綱要禮儀篇』、一九三二年、七五～七六頁。

¹³³ 例えば、前述の『静修勵行備忘録』でも、解釈のため引用する乩訓は複数あり、その解釈も二通り、三通りとあることが多い。

¹³⁴ 『真経』、五二六～五二七頁。

るいは許可を願ったりする〔ために誦経する〕ことを神事誦経という。修方の帰道(逝去)やその他、人事のことを願う〔ために誦経する〕ことは、人事誦経という。…誦経することは、劫や災いを消すこと及び霊の救済を助けることが意義・目的なのである)。¹³⁵

『真経』は修行の上で精読される以外に、日常の困難、或いは家族の葬儀のような大きな事件に修方が遭遇した時、経典は読誦、祈祷の対象となるなど様々な用いられ方をして、問題解決のための機能を与えられていたのである。『真経』の権威は、信者とのこうした関わりの中で改めて認識され維持されていると言える。『真経』は教義を示すものであるだけでなく、道院中で最も尊ばれる宗教材の一つとして扱われていたのである。特に、救劫のために『真経』を読誦することは、後年坐功と並ぶ救劫の方法として定着していく(第三章において触れる)。

第四節 終わりに

本論は、まず『真経』と先行する経典、教団との影響関係を明らかにした。『真経』の坐功は核心的な部分で、清初に成立した『金華宗旨』の記述を参照している。その『金華宗旨』を、済壇は同善社から坐功と共に吸収したと考えられるため、道院の坐功は同善社のそれに由来するものといえる。ただし、『真経』の内容からは、済壇が『金華宗旨』や同善社との系譜的な接続を考えていないことが明らかである。『金華宗旨』に見られる呂洞賓信仰や系譜意識、また同善社の無生老母信仰や道統意識は、『真経』中で一切言及されることはない。そして、それに代わる形で至聖先天老祖による救済の歴史が、詳細に、かつ秘儀的な表現方法で語られている。

以上から推測されるのは、『真経』制作者が教義について明瞭なビジョンを持っており、かつ同善社の教義に同意できなかった——それが無生老母信仰の不継承という形で表れている——ということである。結果として、『真経』は独立した教団であるという済壇の自己認識の教義的な——経典として明文化されたという意味で——表明になっている。

次に、『真経』の救済論を概観した。『真経』は個人の永生と救劫を坐功という同一の修行行為によって達成するように説いている。しかし坐功の意義を強調する一方で、『真経』は経典の意義——つまり乩文としての扶乩の意義——に言及することも忘れてはいない。たとえ坐功を修行の柱としていても、済壇はあくまで乩壇だからである。救いに至る教えは、過去も現在も経典の形で与えられるのであり、坐功と同じように経典の精読も悟りに繋がると『真経』は説く。結果として、後年、本文中で意図された機能以上の機能を『真経』は付与されていくこととなる。

最後に、『真経』中において、救劫とは坐功の実践であり、あるいは経典の読解であり、慈善活動のことでは全くなかった、ということを指摘しておきたい。次章以降において、道院・世界紅卍字会の教義展開を追うのだが、その際、救劫論の出発点が、上述のように経典に基づいた坐功の修養を重視するものだったことを認識しておくことは、必須の手続きである。

¹³⁵ 『禮儀篇』、一九三二年、三七～四〇頁。冒頭「人神」とあるのは、「人事」のあやまり。

第三章 坐功による救劫：道院・世界紅卍字会の救済論①

第一節 はじめに

本章では、道院の救劫論中における坐功の役割に注目して、教義の変遷を跡付ける¹。この作業は直接的には、道院の教義と実践の動態的把握を内容としつつ、次章以降に共通するテーマの考察の一部をなしている。それは、「近代化」——序章でも触れたように、特に「迷信」²や「慈善」、「宗教」といった新たな概念の浸透を念頭に置いている——が民間教派の思考の枠組みをどのように変化させたのかさせなかったのかという問いである。

さて本章の目的の第一は、道院の救劫論に関する先行研究の理解を修正することである。多くの先行研究は、道院の救劫論の内容を、内外兼修(内的実践すなわち道院における修行——坐功はここに含まれる——と儀礼、外的実践すなわち慈善事業などの社会的な活動を、ともに修めること)に基づいており、世界紅卍字会の社会的活動の活発さから、とくに慈善を救劫の手段とみなす点に特徴があるとする³。しかし、道院の教説を動態的に把握した時⁴、慈善による救劫論とは強

¹ 救劫論は、道院・世界紅卍字会の救済論の社会的救済の側面を指す。当然のことであるが、救済・救いという言葉が指し示すものは、個々の宗教の文脈において異なる内容を持ちうる。道院・世界紅卍字会においてもそれは同様である。彼らの考える救済は、社会のレベルにおいては災害の解消・回避を達成すること、つまり救劫であったが、個人のレベルにおいては仙人としての死後生を得ること、つまり昇仙を意味した(昇仙については第四章で述べる)。そこで、本章ではまず前者の社会的救済の言説を取り上げることとし、これを全体的な救済論と区別するために救劫論と呼んでいる。

² 実害を伴う民衆の信仰習俗を、教化・啓蒙によって除こうとする意味での反「迷信」の動きは、既に清末から盛んになっていた。義和団の乱を経験した清末の知識人には、民衆文化を、非合理的であり時に暴力性を帯びるものとして、改善せんとする意識が強く見出されるという。吉澤誠一郎、二〇〇二年、三七六～三七八頁。このように非合理的な側面から信仰習俗を把握する際の呼称として、二〇世紀前後から用いられ始めたのが、日本から導入された「迷信」の語であった。何を「迷信」とするかという判断基準として、もっとも参照されたのは、新文化運動において「民主」と並ぶ必須の価値の源泉として社会に大いに発信された「科学」であった。しかし、「哲学上の根拠もなく、また科学の得た結果と矛盾する」(周寿昌、一九二一年)ものを「迷信」とみなす立場からすれば、「宗教」も「迷信」とみなされうる。例えば、民国期の代表的な民俗学者である江紹原も、「近代科学」と矛盾する「概念」、「信念」、「振舞い」を「迷信」と定義し、そこには「宗教」が含まれると論じている。以上は、子安加余子、二〇〇八年、一二四頁を参照した。

³ 例えば酒井忠夫は、道院の救劫論が「人が末世の災劫を挽救しなければならぬ。それには人が道慈積善を行うより外に方法はない」と説くものであると説明し、積善による救劫という考えを「伝統的善悪功過格思想が宋代以後には功過格的善書思想となったものと劫の思想が結合した思想である」と簡明に表現している。酒井忠夫、二〇〇二年、二七二頁。現代東南アジアの「扶鸞信仰」をもとにした「華人教団」徳教を研究した黄蘊も、「道院紅卍字会」救劫論を「伝統的な善堂(慈善活動を行う結社)、扶鸞結社のそれを受け継ぐところが多く、いわゆる善行によって劫を解消することを目標にしていた」と解説する。黄蘊、二〇一一年、一二四頁。

⁴ 発生したての宗教団体は、当初から完成された教義を持っているわけではなく、教祖・指導者や信徒の思索の深まり、教団の実践や社会との関わりの中で、徐々に整合性のある教義体系が形成されていくものである。道院・世界紅卍字会の場合も、その例外にもれず、まとまった教義体系が即製されたわけではなかった。彼らの教義内容は、一定程度の期間に渡っていくつかの活動・信仰内容が取捨選択されていくなかで醸成されたのである。

調点の異なる救劫論——慈善という社会的な実践以上に、坐功という非社会的な実践を強調する救劫論——が重視されていき、定着する様子が明瞭に見出されるのである。こうした内容は、あるいは一見したところ教義上の些細な変化にすぎないと思われるかもしれないが、本論はこの変化が、道院・世界紅卍字会をめぐる政治環境の変化によって生じたものだという事も明らかにしている。本章と続く第四章でも論じる通り、南京国民政府の発した一連の宗教関連政策(破除迷信運動)は、道院等の民間教派の教義——言い換えれば信徒の内面——にも大きく影響した。「迷信」を除くという国家確立のためのプロジェクトが、個別の宗教団体の中でどのように受け止められ、反映されていったのかという事例として、道院の救劫論の変化は示唆に富むものなのである。

さて道院の救劫論の修正は、教義解説中に見られるある種の齟齬を解消することにもつながる。齟齬とは何か。例えば志賀市子は、道院の教義解説書『修坐須知』(の吉岡義豊による抄訳)より、救劫について論じる一節⁵を引用し、こう説明を加えている。「善行によって劫を化すとする道院の修法は、内修と外修の兼修を基本としていた。内修とは静坐、外修とは善行、すなわち人を救済する事業を指している。『修坐須知』によれば、「内修がなければ根本を立てることができず、外修がなければ世を救うことができない。両者はどちらも廃することはできない」という(傍点は筆者による)⁶。つまり、道院の救劫は善行(静坐を含まない、人を救済する事業=慈善)によって達成されるというのである。さらに後節においても、一九二二年の世界紅卍字会による資金募金状の一節「救劫の法は慈業にあり。紅卍字会とは慈業の基本なり。……中外の大慈善家を集め、同心合力するに非ざれば、此の至大至善の盛挙をなす能わず」⁷を挙げ、「ここにも、個人が力を合わせ、組織的に善をおこなうことを提唱した救劫の善書⁸の教えが受け継がれている」⁹と指摘し、「善行(=慈善)による救劫」論を補強している。

道院の修行が内外兼修を重んずるものであり、世界紅卍字会設立当初、慈善による救劫論が唱えられたことは確かであり、その救劫論の内容が「救劫の善書」に連なるものだという指摘も妥当なものといえる。ここで問題となるのは、慈善を救劫の方法として強調する救劫論が、おそらく比較的后期に成立した『修坐須知』等の教義解説書に、ほとんど見出すことができなくなっている点である¹⁰。これらの文書では、慈善に触れることなく、坐功によって救劫が達成されるこ

5 「道院は劫を解消し、世を救うために設けられたものである。劫はどこからくるのかというと、人心からくるのである。人心が正常を失うと世変が起こり、劫が出現する。これを挽救する方法は、人々がよく本に帰り、初めに復することを知ることである。至善に帰して物欲に蔽われず、魔悪に動かされることがなければ、劫を無形の中に消化することができる。救世の根本はここにある」。吉岡義豊、一九七四年、二四二頁より再引。

6 志賀市子、二〇〇五年、二一三～二一四頁。

7 酒井忠夫、二〇〇二年、二八三頁より再引。

8 「救劫の善書」とは、災劫の到来を善挙によって挽回することを説く清末を中心に盛行した善書をいう。山田賢、一九九八年・二〇〇〇年、志賀市子、二〇〇八年を参照。

9 志賀市子、二〇〇五年、二一四頁。

10 本章で取り上げる乱文集や教義書以外にも、例えば教義書『道慈問答』(志賀が『修坐須知』を引用した吉岡義豊の論文は、『修坐須知』のほか、この教義書の抄訳も載せている)のように、「故

とのみが語られている。例えば、志賀が道院の救劫論を示すものとして引用した『修坐須知』の一節も、慈善を救劫の方法とは語っていない。明言されていないが、題名が『修坐須知』であることから推測されるように、また本論で明らかになるように、「劫を無形の中に消化する」ことができるのは慈善ではなく、坐功なのである。道院が一貫して、慈善を救劫の方法として重視していたならば、これらの救劫論中に慈善が言及されないことが奇妙に思われる。

まとめるなら、道院は内外兼修や「善行(≡慈善)による救劫」を唱えつつ、一方で坐功による救劫論のみを——より正確には、本論で以下に見ていくように坐功の救劫の威力が慈善以上にあることを強調するあまり、慈善の意義を相対的に軽視して——説いていたことになる。つまり、慈善を坐功と同列に論じようとする一方で、慈善に対する坐功の優越を言い立てるといふ齟齬が生じて見えるのである。本章は、道院の教義を動的に捉えることによって、この齟齬を教義の強調点の変化として説明するだろう¹¹。

目的の第二は、第一の内容と不可分であるが道院の坐功の考察である。これまでの研究では、道院・世界紅卍字会が、慈善以上に重要な実践と目していた坐功について、ほとんど関心が払われたことはなかった。それは、民間教派の身体的実践というテーマが、歴史研究や道教研究といった研究領域の関心の狭間に落ちるものであるためであろう¹²。

しかし坐功は、伝統的には儒家の静坐、道教の内丹、仏教の坐禅から中華人民共和国の気功まで、久しく重視されてきた修養法の一つの柱である。一九五〇年代に、こうした修養法を脱宗教化し、医療(中医)の一分野として再編することからスタートした気功は、一九八〇年代を中心にブームとなり、広範な社会階層に実践者を生み出し、それまでにないほど修養法の大衆化を押し進めることになった。現代中国の宗教状況をも視野に入れた時、民間教派の身体的な実践の解明は、ますます現代的な意義を帯びつつあるといえよう。そして道院の坐功も、近代における民間教派の身体的な実践の展開¹³を追う上で意義のある事例となりうる。例えば、中国の静坐を通史的に研究した中嶋隆蔵も、こうした視角から、すなわち二〇世紀前半における中国大陸の静坐の一例として、道院のそれを紹介している。中嶋は、一九二四年に道院の定めた『坐則説明』を資料と

に災劫を挽救するためには習坐を必要とする。人の心が平らかに、気が和すれば、清霊が集まり、既生の災劫は次第に軽くなる。未生の災劫は無形のうちに消尽する」と、明瞭に坐功のみを救劫の手段として挙げるものもある。吉岡義豊、一九七四年、二四六頁より再引。

¹¹ それにしても些細な問題だとみなされてしまうことを危惧して、付言する。道院の救劫論が「善行≡慈善」を重視するものだという先行研究の見解は、それが「救劫の善書」に連なることを説明するという点で、大いに頷けるものである。ただ本論が注目したいのは、慈善による救劫論が明瞭に説かれない状況の意味するところである。この教義の変化の中には、「近代的」意識を内面化せざるを得なかった教団の「苦闘」——それは道院のみならず、近代以降に多くの宗教が経験することになる「苦闘」と共通する——が見て取れるように思われるのだ。

¹² 李志鴻は、明清時代の民間教派が道教(一部仏教)から「法術」(内丹・雷法を含む)や「儀礼」を取り込んでいることなどに着目し、道教研究と民間教派研究の接合の必要性について言及している。李志鴻、二〇〇八年、二四七～二五一頁。

¹³ 民国期中国のみならず、二〇世紀前半には日本においても岡田式静坐法が流行し、少なからず中国における坐功に影響を与えたとされる。吾妻重二、二〇〇四年、四一六～四一七、また中嶋隆蔵、二〇〇八年、九頁。

して、その中に見える「修己度人」の思想に、「修己と治人とを連続すると考える儒教、他者の救済成仏が完全に行われるまでは自己の成仏はあり得ないと考える大乘菩薩の請願などが、この坐旨の背景にあると認められるが、ことさらに、全体大用を坐功に求める、というところには、それを常に問題にする朱王両学の影響があるのかもしれない」¹⁴と解説を加えている。道院の坐功が、中国の静坐全体の中でどのように位置づけられるか、主流の宗教からどのような要素を受け継いでいるのかを考える上で示唆的な指摘である。道院の坐功は、それが直接的に世界の救済に寄与するという強い他者救済志向を帯びている点に特徴があるのだが、それは確かに朱子学・陽明学をはじめとした儒教の静坐観を思想的淵源の一つとしているだろう。

ただし、より近時代的に見た場合、道院の坐功は、同善社の坐功を基礎に扶乩によって定められたものであり、清代の内丹書『金華宗旨』を一部下敷きにした内容をもつ内丹的实践¹⁵であった。これは、既に第二章で検討したとおりである。宋代以降、外丹に代わる神仙術の新たなスタンダードとして発展してきた道教の内丹法は、同善社や『金華宗旨』の例を待つまでもなく、早くから民間教派中に流伝している。早期の例としては、明代の黄天道が修行方法として内丹法を重んじていたことがよく知られている¹⁶。また明清以来の一大思潮である無生老母信仰も、救済に与る上で必須の修練として内丹法を取り込んでおり¹⁷、これを継承した同善社を含む青蓮教系の民間教派においても、内丹の修練が行われていた¹⁸。濟壇・道院の坐功も、こうした民間教派の事例に連なるものだと言えよう(同善社の坐功との対照は、本章第四節において行う)¹⁹。

第二節 実践と教義の重層化

¹⁴ 中嶋隆蔵、二〇一二年、三二一頁。

¹⁵ 『真経』は、内丹の手引きというには、論理的説明に欠ける嫌いがあるが、やはり一種の内丹書といえるだろう。確かに『真経』単体に注目した時、内丹の用語を多用するものの体系的な方法論を述べていないことから、坐功が内丹の煉成を内容としていると断言することは難しいかもしれない。ただし、『真経』が語る気の鍛練法＝坐功は、道院内で、明らかに内丹のこととして解釈されていく。一九二三年に成立した道院第二の経典『正経』では、明瞭な形で小周天について語っており、少なくとも遡及的に『真経』のいう坐功が内丹であることは確定していたと考えられる。『道慈研究』一六七期、二〇一〇年、八九頁。

¹⁶ 馬西沙・韓秉方、一九九二年、四四八～四六〇頁。黄天道は、明嘉靖年間に李賓(道号を普明)によって立てられた教派。開祖李賓は、内丹の成就をもって黄天道を起こしたとされており、以降黄天道の道統では、内丹の修練が主要な修行として受け継がれていった。

¹⁷ 浅井紀、二〇〇一年、三三～三七頁。山田賢、二〇〇五年、五二～五六頁。

¹⁸ 武内房司、一九九二年。同、一九九四年 a。武内によれば、同善社や一貫道、先天大道等が共通して祖師に数える袁無欺が、無生老母信仰を核とする教派、皇極金丹大道より内丹を修行法に摂取したという。

¹⁹ ただし本論は、道院の坐功の内丹理論を跡付けるものではないことを断っておきたい。その理由の一つには、本論の関心が坐功そのものではなく、坐功に担わされた社会的な意義に向いているからである。第二に、これが主たる理由であるが、資料的な不足である。道院の坐功の「高度な」内容(つまり内丹の理論)は、非公開の経典や坐功について論じた乩文集に集中して記述されているのだが、筆者は、それらの資料の一部分しか入手することができなかった。

(一) 扶乩、坐功、救劫

第一章で論じた通り、道院の前身、濟壇は扶乩を専らにする乩壇から、坐功をも実修するようになっていた。彼らは当初、同善社から坐功を学び取ったが、ほどなくして独自の坐功、上元坐式(先天坐法)を行うようになった。その坐功は、深い悟りの得られない同善社の坐功に代わって、扶乩によって授けられたものと主張されている²⁰。濟壇の坐功が、同善社の坐功からどのように変化したのかについて述べた当時の記録は殆ど見当たらないものの、以下のような記述から外形上の違いは了解される。上元坐式には以下のような規格が与えられていた。

坐則屈曲兩膝、脚跟與墊齊、不必橫盤、直立可耳。兩手心分攔左右、手心下伏。(坐功〔のやり方〕は、兩膝を曲げ、踵を敷き物と同じ高さにするが、(足は)倒して組む必要はなく、まっすぐに立ててよい。両手のひらは左右(の膝上)に分けて置き、手のひらは下に向ける。)²¹

後述するように道院の坐功は坐器(腰掛け)を用い、足を組まずに行う点に特徴がある。上元坐式も、足は組まずにまっすぐ立てて(立膝にして)よいとされており、また両手も分けて置くように指示されている。一方、同善社で行われていた坐功は、足を組んで坐り、両手で印を結ぶように求められたという(詳細は、第四節において触れる)。僅かな外形の変化ではあるが、後年においても道院・世界紅卍字会は、足を組む坐功を後天の坐と呼び、その弊害を説いていることから、この変化は当事者にとって大きな違いとして認識・強調されていたと考えられる²²。

以上の経緯からして、濟壇による新しい坐功の発明というこの出来事は、坐功を梃子に濟壇が同善社との分離を図ろうとした試みとして捉えられる²³。事実、濟壇の活動は、同善社の模倣から始まったが、組織としては独立したものになっていった。

扶乩に加え、坐功をも実修する団体となった濟壇は、一九二〇年末～翌年初までに『太乙北極真經』を編んだ。『真經』は扶乩を通じて太乙老人から授かったものとされ、坐功によって長生と同時に、救劫をも達成することを説く点に特徴があった。以下に、同經典中から救劫について語る一節を引用する。

衆生胥賴、無恒河沙億萬千劫。脫離此節、是在養氣之充障。障散邪從炁化。炁化則劫滅。劫滅則衆生度。衆生度則我之真炁成形、而性命胥歸一致。形外之形²⁴、悉成渣滓、不求生長²⁵〈升同生〉、自能長升。為道即神、為禪即仏、為教即聖、為真人即仙。固氣伏陽潛陰²⁶、是謂水炁

²⁰ 『大道篇』、一九三二年、一一七頁。

²¹ 『大道篇』、一九三二年、一一七頁。

²² 『大道篇』、一九三二年、六七頁。

²³ 道院・世界紅卍字会の坐功の規定の詳細については、すでに酒井忠夫(二〇〇二年、一七〇～一七三、一七八～一七九、二四一～二四七、二五一～二五四頁)が紹介している。また、酒井は、一九二〇年当時、同善社に対する社会的な批判が高まりつつあったため、それに対する内省・改革の動きとして濟壇の独立と、上元坐式の発明があった点を指摘している。

²⁴ 「形外之形」を「〔真炁からなる〕形体以外の形骸」と解した。直前に見える「真炁成形」の「形」以外の形であり、直後に「悉成渣滓」とあるように非本質的なものだと解せるためである。

²⁵ 「生長」を「命の長らえること」と解した。『呂氏春秋』重己「凡生之長也、順之也。使生不順者欲也。故聖人必先適欲」。

²⁶ 「伏陽潛陰」を「陽を〔陰の中に〕隠れさせ陰を〔陽の中に〕潜めさせる」と解した。『雲

同化之源²⁷。(衆生が協力しあえば、数え切れない程多い劫もなくなる。本節〔にある問題〕を脱け出すには、気を養うことによって障りを充たし塞いで入れなくすることである。障りが散じれば邪は炁のはたらきによって消えてしまう。炁がはたらきかけることで劫は滅びる。劫が滅びれば衆生は済度される。衆生が済度されれば自らの真炁が肉体を成す。そして性命はともに一致した状態に戻る。〔真炁によって形成された〕形体以外の形骸は、ことごとく残りかすとなって、命の長らえることを求めなくても、自然と長生きすることができる。道を行えば神となり、禅を行えば仏となり、教を行えば聖人となり、真人を行えば仙人となる。(このように)気を固めて陽を〔陰の中に〕隠れさせ陰を〔陽の中に〕潜めさせること、これを水炁同化の源(世界の原初の状態)と謂うのだ。)²⁸

ここでは、劫の消滅と長生の過程が一つの直線上にある出来事として語られている。救劫について語る部分のごく短い、多くの人間の行う養気(=坐功)²⁹が、気を媒介にして劫を消滅させるとする内容が読み取れる。以上に見える救劫論は、非常に短く『真経』の一部をなすにすぎないのだが、しかし『真経』の核心として受容され、その後の道院・世界紅卍字会の救劫論を規定することとなった。つまり、後年の乩訓、教義説明書において救劫が語られる際には、その手段として、まず坐功が挙げられるようになったのである。『真経』が坐功による救劫を説く経典として提示されていたことを示す後年の例として、以下の至聖先天老祖の乩訓を挙げる事ができる。

伝経済壇、授以先天坐法、期得度拔群倫、免随浩劫之轉移。不徒可免已形之劫、即未来之劫、亦将頼衆人坐修虔向、善氣所凝、凶厲同化、災害自然隱弭。蓋世之所以乱、劫之所以興、悉由人心不静。…吾道救世、故先以修坐帰静為第一要義。(济壇に『真経』を伝授して、先天坐法を授けたのは、人々を救いだし浩劫(大災害)の成り行きに巻き込まれないように望むからである。すでに現れた劫を避けるだけでなく、いまだ現れざる劫も、また多くの人が坐功を修め虔度であることによって、善なる気が集まり、凶悪・暴虐な気はともに消え、災害は自然に表に現れずに終わる。おもうに世が乱れる理由や劫が起こる理由はすべて、人の心が静まっていないからである。…〔だから、〕わが道の救世は、坐功を修めて心を静めることを第一の要点とするのだ。)³⁰

『真経』の内容がより具体化していることがわかる。坐功を、多くの人が行うことで、善なる

笈七籤』卷九三「陰潜陽内、陽伏陰中。陰得陽蒸、故能上昇。陽得陰制、故能下降。陽蒸陰以息氣、陰凝陽以澄精。日月昇降、乾坤交泰、而萬化成焉」。

²⁷ 「水炁同化之源」を「世界の原初の状態」と解した。『真経』は、「自炁孕水、産而分離。母子相倚、生息之間、乾元開始」(四九三頁)というように、世界が炁から水が分離することから始まったと考えており、水と炁が同化するという事は世界の原初の状態に戻ることを指す。

²⁸ 『真経』、四九五頁。

²⁹ 養気の具体的な方法が坐功であることは、『真経』中のいくつかの節から確認できる。「黙転妙靈、全在鍊坐。坐堅氣固、而后精結。精結而后神凝」(『真経』、四九四頁)、「求放心者、即老人所定坐功則。始平而終于黙静、則全陰自能還吾全陽之炁胎已」(『真経』、五一頁)、「欲修法必先鍊炁、鍊炁又必先善坐」(『真経』、五一五頁)、「老人曰、前経皆吾老人與石門諸子所言炁解、一放万弥、万収一帰之旨。何者可成、何者可修。修從坐始、成亦坐始」(『真経』、五二二頁)。

³⁰ 『道德精華録』卷一、一九二七年、九八頁。

気が凝集し、災害を自然と消化させるというのである。こうして『真経』の説く坐功による救劫論は、『真経』自体の特徴であるとともに、それを根本経典とした道院・世界紅卍字会の教義の特徴ともなった。団体成立後、整備されていく教義へ与えた影響の強さという点で、『真経』の持つ意味は大きいといえる。

加えて、坐功が、善なる気を生み出す行為、つまり善行だと認識されている点も強調しておきたい。すでに指摘されているように、善行によって善なる気を生じ、劫の到来を招かんとする悪の気を中和・相殺しうる、という論理は清末に成立した「救劫の善書」中で盛んに説かれるものであった。この「善行による救劫」の発想が道院にも流れ込んでいるという先行研究の主張は、坐功をも善行であるとする道院の認識を踏まえたならば、より妥当性のあるものになるだろう。

さて『真経』伝授が終わった一九二一年初、濟壇は名を済南道院と定め、宗教団体としての体裁を整えていく。同年中に北京、天津などに道院分院を三箇所開設した他、七月、山東省利津県等を襲った水害に際しては、被災者に物資を救援するなど、慈善事業にも着手する。一九二二年一月には、政府より団体認可を受け、同年立春日、正式な成立を見ることになった。その後も、山東省を中心に全国的に分院を設置、展開していく。

(二) 慈善の位置付け

一九二二年十月、道院は慈善専従部門として、北京において世界紅卍字会を創設した(世界紅卍字会については第四章で取り上げる)。世界紅卍字会は、道院の下部団体であるが、道院とは別団体として政府より団体認可を得ている点が注目される。同会は戦災・自然災害等発生時に、現地における救済活動を行うことや、平時に福祉施設、教育機関を運営することを主な任務とした。世界紅卍字会という団体名称は、赤十字社(中国名では紅十字会)に因んでおり、特に戦時救済活動や国際的展開への志向性に赤十字社の影響が見出される。しかし、こうした活動は道院の説く教えと無関係なものではなく、その救劫論と関連付けられた。つまり慈善は、坐功と同じように、救劫の手段として意義付けられていたのである。

例えば、世界紅卍字会成立時に降された老祖の乩訓には「劫数可望収束。然収束之法、則以慈善為本。本立道生、庶乎有彀。卍字会即是大根本。(劫数(劫の運命)は収束させうる。そして収束の方法は、慈善を根本とする。根本が確立すれば道が生じて、収束の見込みがつくのだ。卍字会こそが大いなる根本なのである)」³¹とあり、劫数を収束させる方法の根本は、慈善にあると語られている。また同時に発表された募金呼びかけ文でも「真経云、劫不同数、数不離劫。註云、数定於天、劫造於人。是知人能造劫、人亦能救劫。救劫之方、在於慈業。世界紅卍字会者、慈業之基。…組成一公共慈善団体、以尽削数救劫之天職。(『真経』には、「劫は数(運命)と同じではなく、数も劫から離れない」とある。その註には、「数は天において定まるもので、劫は人から造られる」とある。こうして人が劫を造り、人がまた劫を救うことが出来るとわかる。救劫の方法は、慈善事業にある。世界紅卍字会は、慈善事業の基礎である。…公共慈善団体を組織し、数を削り劫を

³¹ 『卍慈篇』、一九三二年、一三一頁より再引。

救うという天職を尽くすのだ)」³²と述べるなど、慈善事業が救劫の方法だと明言している。

こうして道院・世界紅卍字会は、救劫の方途として、坐功と慈善という二つの実践を備えることとなる。坐功は内的実践、慈善は外的実践として区別されたが、両者は信徒にとって欠くべからざる修行とされた。これを内外兼修と呼ぶ³³。ところで、宋光宇は、道院・世界紅卍字会が宗教活動以外に、あるいはその一環として、慈善事業に注力したことを評価して、「打座、養生、靈修を主に行う団体であったが、当時の天災人禍が頻繁に起こる状況下で〔しかも〕政府が闇弱であった時に、この教団は社会救済活動に積極的に従事することが修道だという新たな主張を提示した」と述べている。「内外兼修」理念の時代的な意義を端的に解説した表現として、感銘を与える。ただし、坐功を内的実践、慈善を外的実践と区分し、その両方を修行とみなす思想は、すでに同善社に見られ、道院・世界紅卍字会の創見ではない³⁴。また、より広く見たとき、自己の修行と他者救済を、内的・外的なものとして分類しつつ、ともに必須の修行として全うすべきであるという主張(「内外両全」)は、金代に全真教が唱えて以来、長い伝統を持つ修行論であった³⁵。

さて道院・世界紅卍字会内においても、坐功と慈善の関係は様々に語られたが、一定の傾向は存在した。一九二三～一九二七年までに各地の道院分院で降ろされた乩訓を南京道院統掌の謝紹佐が編集した『道德精華録』中に、その関係について語った例がいくつか見られる。「以静坐為宗、広慈為輔。坐定慧生。調元平息、心自淡定。無争無取、則劫不消而自消。(静坐を根本とし、慈善を押し広めることを補助とする。坐功が定を得れば智慧が生じる。元気を調え呼吸を平らかにすれば、心は自ずと落ち着きをえる。努力することもなく、劫は消さなくとも自ずと消えるのだ)」³⁶というように、基本的に救劫の手段として坐功が主、慈善が補助とされた。

しかし、同時に「夫先天大道、内外両功、須要兼修。内功雖成、如不以外功繼之、則流於出世之道。…独善其身、不合人情、如是之人、即令道得於心、與枯木朽株又何異焉。即令永存不滅、與世又何補哉。故必繼之以外功。外功者何。善耳。何善也。即孔子所云見善不及之慈善事業也。(先天大道は、内外の両功を、兼修しなければならない。内功が成就したとしても、外功がその後に続かないならば、出世間の道へと流れてしまう。…その身を善くするだけで、人情に合わないのであれば、そのような人間は、道を心得したからといって、枯れ木や朽ちた株と何が違うのか。永存不滅をほしいままにしても世間に対して何の足しにもならない。これが、修道が必ず外功によって補われなければならない理由である。だから内功は必ず外功に繋げるべきだ。外功とは何であるか。善である。何が善なのか。孔子のいう『善を見ては及ばざるがごとくす』という慈善事業である)」³⁷とする見解もあったようである。つまり、慈善との関係の中で捉えた時に、坐功

³² 『卍慈篇』、一九三二年、一三六～一三七頁より再引。

³³ 例えば、『道德精華録』巻一、三四頁「此吾施度所定坐静行慈、内外兼修之旨、亦即修者必由之径。…偏坐無益、甚且害之。何也。坐而弗能存誠、坐養所得之功、用之於行、難免無邪。邪其行者、修坐所益、不勝行邪之害已。是以必兼外慈之修」。

³⁴ 武内房司、二〇〇一年。

³⁵ 横手裕、二〇〇〇年、一八五～一八六頁。

³⁶ 『道德精華録』巻一、一九二七年、三四頁。

³⁷ 『道德精華録』巻三、一九二八年、六頁。

に他者を益する力——つまりは救劫の力——を認めず、ただ「その身を善くする」だけの養生法にすぎないと位置付ける考え方があったということである。

悟りや永生を得たとしても、社会に裨益することがないならば無意味だという見解は、仏教・道教の出世間の理念に対する儒家からの伝統的な批判に見られる。例えば、静坐の工夫を重視した明代の儒者王陽明は、静坐の際に仏教・道教の説く「槁木死灰」³⁸のような心の状況に陥ってはならないことを繰り返し戒め、実践に努めるべきことを説いている³⁹。道院が、坐功を救劫の——つまり他者救済の——手段だと強調するだけでなく、慈善という社会的実践との接続を必須とした根拠の一つには、こうした儒家の伝統的見解が挙げられるだろう。

以上に見てきたように、道院・世界紅卍字会の組織の成立、整備過程は、儀礼、実践や教義が重層化していく過程でもある。道院は最初期、一乱壇にすぎなかったが、同善社との接触により組織化の動きをみせる。独自の坐功が発明され、その坐功を手段にした救劫を説く経典『真経』が編まれた。経典を核にして道院が成立した後は、慈善事業に着手し社会的機能をも獲得する。世界紅卍字会の創設をもって、慈善は救劫の一方途という意味付けを与えられたのだった。しかし、以上に見たように慈善の位置づけは、救劫の直接的手段であったり、あるいは坐功の補助であったり、それに社会性を付与するものであったりもした。この変則性は、団体内部における救劫の論理に一定の幅があったことを示す。つまり、教義はここをもって完成を見たというわけではなかったのである。

第三節 教義の変化

(一) 道院の取締りと世界紅卍字会の認可

道院・世界紅卍字会は、成立以来、各地に分院・分会を開設していった⁴⁰。一九二三年には、日本の大本(大本教)との提携を果たし、翌年神戸に日本初の道院を開設している⁴¹。このように北

³⁸ 『莊子』齊物論に見える。道教においては、心の定まった望ましい状態を指す。『雲笈七籤』卷九四「夫定者、尽俗之極地、致道之初基、習静之成功、持安之畢事。形如槁木、心若死灰、無感無求、寂泊之至。無心於定而無所不定、故曰泰定」。

³⁹ 『伝習録』中に幾度も見られるが、たとえば『伝習録』卷上「只懸空静守、如槁木死灰、亦無用」、同書、卷中「今却欲前念易滅、而後念不生、是仏氏所謂断滅種性、入於槁木死灰之謂矣」。また、静坐によって入静の境地や悟りを求めるだけではなく、必ず実践を伴うべきであることを以下のように説いている。『伝習録』卷下「姑教之静坐。一時窺見光景、頗収近効。久之漸有喜静、厭動、流入枯槁之病。或務為玄解妙覺、動人聽聞。故爾来只說致良知。良知明白、随你去静处体悟也好、随你去事上磨練也好」。

⁴⁰ 『大道篇』、一九三二年、一五四～一五五頁によれば、一九二八年までに全国の道院の数は二〇三箇所となっている。特に山東に七四(七五)箇所、直隸に三七箇所、江蘇に二四箇所、安徽に二三(二二)箇所が存在しており、道院が以上の地域を中心に勢力を伸張したことを窺わせる。なお山東と安徽の院数は、原典の各年の増加数の総計と合致しないため、()内に訂正した数字を補った。また『卍慈篇』、一九三二年、一五一頁によれば、世界紅卍字会は一九二八年までに、全国に約一五〇箇所の分会を設置したとある。

⁴¹ 『卍慈篇』、一九三二年、一七七～一八〇頁。

京政府期、政権と良好な関係を保ち、順調に教勢を拡大した道院・世界紅卍字会だったが、南京国民政府の成立とともに状況が変化した。北伐を完了させたばかりの南京国民政府は、一九二八年一〇月、道院、同善社、悟善社等の「迷信機関」を閉鎖し、その財産を慈善公益の用に充てるよう、全国に通令した。

案査悟善社、同善社及道院等迷信機関、設壇開乩、宣伝迷信、不但謠言惑衆、且於進化之理不合、亟應嚴行查禁、以免淆惑聽聞。合行令仰各省市政府將悟善社、同善社等機關、即日關閉、並妥善處理其財產、作為慈善公益之用、並將辦理情形、隨時具報等語。(調べによれば、悟善社、同善社及び道院等の迷信機関は、壇を設けて扶乩をなし、迷信を宣伝し、根拠のない噂で民衆を惑わせただけでなく、進化の理にも合わない。すみやかに厳しく取り締まり、もって民衆を惑わすことをなからしむるべきである。併せて各省市政府に悟善社、同善社等の機関を即日閉鎖せしめ、並びにその財産を宜しく処理し、慈善公益の用に充てるようにし、処理の情形は隨時文書で報告せよとの通令である。)⁴²

取締りのきっかけは、悟善社が刊行する『靈学雑誌』(第二卷第一一頁)上で、三民主義を批判したことであったとされるが⁴³、それはまさにきっかけにすぎず、取締りは国民政府の宗教政策方針である「破除迷信(迷信打破)」、「廟産興学(寺廟の財産を教育・公益の用に充てる)」⁴⁴に基づいて推進されたものであった⁴⁵。「迷信機関」という呼称や、「財産」を「慈善公益の用に充てる」ようにせよという上記の指令の内容は、その方針と合致したものであった。

では、その宗教政策は、どのように展開していたのか。一九二八年一〇月一〇日に成立した南京国民政府は、国家建設の課題の一つとして、「破除迷信(迷信打破)」を掲げた。同時に、このスローガンに法律的根拠を与えるために条例等が整備されはじめる。同月中に発布された寺廟登記条例は、「廟産興学」方針を具体化するための下準備と目された。迷信打破の口号が運動として江

⁴² 宋光宇、二〇〇二年、五三九～五四〇頁。

⁴³ 宋光宇、二〇〇二年、五四〇頁。

⁴⁴ 寺観や廟宇の財産を没収し、初中等教育の用に当てることを推進する政策。早くは清末に康有為が唱えており(村田雄二郎、一九九二年)、南京国民政府期のそれは、南京国立江蘇大学の教授邵爽秋が提唱した(大平浩史、二〇〇二年)。

⁴⁵ なぜ、悟善社への問罪に、道院と同善社が連座させられたのだろうか。この三団体は、相互に影響関係があり、人的・教義的な共通性があったため、初期の内から一群の教団として見なされていたようである。すでに宋光宇も指摘しているが、梁啓超は一九二二年の講演「評非宗教同盟」の中で「同善社、悟善社、道院」を名指して「下等宗教」と断じ、当時の反宗教運動者に、これらの宗教を打倒すべきことを説いている。梁啓超、一九二二年(一九八九年)、二四頁。同善社と道院の共通点については、既に述べた通りであるので、ここでは悟善社との関わりについて、いささか言及しておきたい。一九二四年、北京道院の総院への改組を協議した際、各地の道院分院代表者のほか「北京悟善社職方」が会議に加わったとされる。『大道篇』、一九三二年、一五八頁。この一文からも、両団体の人的交流があったことが明らかであるが、事実、道院・世界紅卍字会と救世新教の指導者層は、一部は重複していた。例えば、世界紅卍字会初代会長銭能訓は、悟善社の改組した救世新教の初代教統(指導者)であったし、後年救世新教の教統となる江朝宗も道院・世界紅卍字会の指導者層に属する一人であった。このほか、道院の「至聖先天太一老祖」(太乙老人)が悟善社・救世新教でも崇拜されていたことなどが指摘されており、信仰面での共通性も少なからずあったようである。吉岡義豊、一九七四年、二〇五・二二四頁。

南各地で展開されると、一部で先鋭化し、無差別な神像破壊や、僧道に対する還俗の強制、寺廟の財産没収などの行き過ぎを生じた。こうした動きを憂慮した中央政府は、一月に、存続／廃止すべき神祠・寺廟の基準として神祠存廃標準を定め、行き過ぎた破除迷信運動に歯止めをかけようとした。しかし、地方では中央の意図とは逆に、神祠存廃標準が迷信打破活動のお墨付きと解されたため、運動はより激しいものとなったという。このため、政府は一九二九年一月に寺廟管理条例を、一月には監督寺廟条例を發布し、廟産の保護に努め、事態の鎮静化を図った。道院等の取締りは、この一連の運動の初期に行われたものであった⁴⁶。

条例などの文書において、「迷信」の根絶されるべき理由として、度々持ち出されたのは、それがまずもって「進化」の障害になるからだという論理であった。この場合の「進化」とは、生物学的なそれというよりも、社会進化論のことを指していた。清末以来、列強の圧力を受け続けていた中国において、国際関係に適者生存を当てはめ、その興廃を説明する社会進化論は、大きなインパクトをもって受容されていた。

例えば、上述の神祠存廃標準では、序文において「迷信が進化の障礙」であることに触れ、後文において「迷信」を放置することが招く危険をこのように説明している。

若猶日日乞靈於泥塑木雕之前、以錮蔽其聰明、貽笑於世界。而欲与列強争最後之勝利、謀民族永久之生存、抑亦難矣。(もし、なおまだ日々土や木でできた像の前で靈験を乞い求め、その(民衆の)賢さを塞ぐならば、世界の物笑いになるだろう。列強と最後の勝利を争いたいと欲し、民族の永久の生存を図っても、そもそも〔それは〕困難だろう。)⁴⁷

「迷信」は、進化を阻み、民衆を愚かなままに留めてしまうものであり、国と民族の未来を危うくする、したがって「迷信」の打破は正当な政策、政府の急務となるのである。明らかに社会進化論的な発想に基づいている。道院等、「迷信機関」の活動が「進化の理に合わない」とした禁止令の表現は、こうした文脈から発したものであったのである。

さて、道院の取締りには、もう一点重要な政治的な意図が存在した。道院は、創設から取締りを受ける一九二八年まで、いくつかの例外を除いて北洋政府の時の政権とは、良好な関係を保っていた。それは、道院に北洋政府の高官や北洋軍閥の指導者が多数入信・参加していたためでもあった⁴⁸。南京国民政府からすれば、道院は対立勢力の温床のように思われたようである。以下

⁴⁶ 一連の宗教政策がどのような関連性を持って發布されていったか、政令の意図とその理解のされ方のずれ、つまり国民政府中央部と地方党部たちとの間にあった意志のずれについては三谷孝の論考に詳しい。三谷孝、一九七八年。

⁴⁷ 「国民党中央執行委員会秘書処奉発『神祠存廃標準』致各級党部函」(中国第二歴史档案館編、一九九四年、五〇六頁)。

⁴⁸ 北洋軍閥からは、張作霖(奉天派)、王懷慶(直隸派)、曹錕(直隸派)、田中玉(安徽派)、呉佩孚(直隸派)、王承斌(直隸派)、何豊林(安徽派後奉天派)、盧永祥(安徽派軍閥)、蕭耀南(直隸派)、齊燮元(直隸派)らが道院・世界紅卍字会の指導職や名誉職についている。吉岡義豊、一九七四年、二五四～二五五頁。また邵雍、一九九七年、一八四頁。また、黒龍江省督軍などを務めた軍人であった許蘭洲は、軍務から退いて後、世界紅卍字会会長の任に当たっている。

このほか、二代目済南道院統掌徐世光は、北京政府大総統徐世昌(在任一九一八～一九二二年)の弟であった。また世界紅卍字会の初代会長に推された錢能訓や、同会会長職を三任連続する熊

の、北平特別市市政府密令(一九二八年一〇月二二日)所付上海特別市党部呈文には、道院取締りに関する政府の意図が明瞭に読み取れる。

查尚有道院及悟善社兩大迷信機關、設壇開乩、謠言惑衆、提唱迷信不殘余力。…其中分子非軍閥政客既土豪劣紳、広収党羽以拡実業。…且道院組設一道生銀行、…該行股分大都為軍閥、土豪劣紳之逆産、万難任其逍遙法外。即希貴会(中央執行委員会)呈請中央通令各省將道院、悟善社一律查禁、並沒收其財産以作賑災或教育之費。(調べによれば、道院及び悟善社の兩大迷信機關はなおも、壇を設け扶乩を行い、謠言によって民衆を惑わし、迷信を提唱することに全力を尽くしている。…そのメンバーは軍閥政客でなければ土豪劣紳であり、広く徒党を組んで実業を拡大している。…しかも道院の創設した道生銀行は、…その株式のほとんどが軍閥、土豪劣紳ら反逆者の財産であり、それを法の外でのうのうとさせておくことは到底できない。貴会(中央執行委員会)が〔党〕中央に申請し、各省に道院、悟善社を一律に取締り、同時にその財産を沒收して災害救援あるいは教育の用に充てるようにされたし。)⁴⁹

これに対し道院は、団体認可を請願するため、信徒である元國務總理、熊希齡らを代表に立て南京へ派遣したが請願は聞き入れられなかった。その後、道院の再認可は一九三五年まで待たねばならなかった⁵⁰。しかし一方で、世界紅卍字会は、一九二八年一月に団体認可を受けることに成功している⁵¹。両者は母団体と下部組織であるにも関わらず、団体の認可については明暗が分かれた形になったのである。当時の北京における道院取締りの状況は、以下のように報告されている。

又查道院付設在西飯寺世界紅卍字会内、従前亦有扶乩研究靈学情事、已於本年七月十八日停止。現在紅卍字会僅辦慈善事業。…各紅卍字分会従前付設道院、但各処情形不同、現在是否一律將道院撤銷、尚待調査。(また調べによれば、道院は西飯寺〔胡同内〕にある世界紅卍字会内に付設されており、以前は扶乩・靈学研究の事があつたが、すでに本年七月十八日に停止している。現在紅卍字会は慈善事業を行うのみである。…各紅卍字分会は、以前は道院を付設していたが、各地によって事情が異なり、現在一律に道院が取り消されたかは、なお調査を待つ。)⁵²

北京の道院は総院とも呼ばれ、済南道院に次ぐ地位にあつた。同地における道院の活動が(正式な取締り令施行以前の七月から)停止を余儀なくされていたことから、同時期、主要な都市にある

希齡は、北京政府期に國務總理(錢能訓は在任一九一八～一九一九年、熊希齡は在任一九一三～一九一四年)まで務めた政治家であつた。大陸での最後の会長となつた王正廷は、北洋政府期、国民政府期を通じて活躍した外交官・政治家であり中国のYMCAの幹事なども務めた人物である。

⁴⁹ 張天宇選編、一九九八年、八頁。

⁵⁰ 『大道篇』、一九三二年、一八六～一八七頁。道院が政府当局より再度認可を受けたのは、一九三五年の済南道院が最初である。『済南道院立案文件彙録』(一五頁)によれば、済南道院は一九三五年七月六日に中央党部より正式に団体認可を受けている。

⁵¹ 世界紅卍字会は、すでに一九二七年、北伐戦時に戦地救護活動を展開する中、国民政府軍事委員会より「各処軍警機關、一体保護」(『卍慈編』、一九三二年、一五一頁)の通令を得ている。国民政府に対する協力的姿勢が認可につながつたと考えられる。

⁵² 「公安局報告調査悟善社等処情形(一九二八年一月三日)」。張天宇選編、一九九八年、一〇頁。

道院分院の活動も、似た状況にさらされたと推測される⁵³。しかし、この報告からは、道院が付設しているにも関わらず、世界紅卍字会については活動の継続が許されている状況も読み取れる。一体であった両者の間に、政治的な線引きがなされたのであった。

(二) 坐功の強調

こうして表向き「純粹慈善団体」⁵⁴、世界紅卍字会として存続することを余儀なくされた道院・世界紅卍字会であったが、内向きには、慈善に対する修行・儀礼の優越を強調するような言説を見せていく。一九三二年に成立した教義書『道慈綱要』の卍慈篇には、坐功と慈善の関係について以下のような解説が行われている。

有形者、或専事正本、或専治標、一挙不能兼籌並顧。無形者、既可消弭未形之劫、同時又可減輕已現之災。其余有形無形二者異同之点尚多、不遑枚舉。二者形有不同、而其為化則一也。且二者每相因而生。如弁学校、医院、粥廠、救濟隊、賑濟隊等、均有形之慈也。受患者往往感激之余、集而祈禱。一片祥和、消諸障厲。此因有形之慈、而生無形之慈。又如集坐、誦經、誦咒、祈禱、及勸人為善、往往有被感化而願出資弁理善舉者。是又因無形之慈、而生有形之慈矣。有形之慈、固可化劫。然較諸無形之慈、則不逮遠甚。(有形は、根本を正すことに専念するか、あるいは対症療法に専念するかであって、一挙に両方の準備をしてそれに関わるということはできない。無形は、未来の劫を消滅させ、同時にまたすでに起こった災害を軽減できるのである。そのほかに、有形と無形の両者には、なお多くの異同があり、枚舉にいとまがない。両者には形式の違いはあるが、化劫を行う上で一つなのである。しかも両者は互いを生み出しもする。例えば、学校や病院、施粥所、〔戦時〕救濟隊、〔災害〕救援隊などの運営は、すべて有形の慈である。恩恵を受けた者は往々にして感激のあまり、集まって祈禱を行う。一片の和やかな気は、おおくの悪障を消す。これが有形の慈によって、無形の慈を生むということである。また集団での坐功、誦經、誦咒、祈禱および人に善を勧めることなどによって、感化されて善舉に出資したり携わったりすることを願う者が、往往にしてあらわれる。これも無形の慈によって、有形の慈が生じるということである。有形の慈であっても、もとより化劫は可能である。しかし、無形の慈と比べると、はなはだ及ばないのである。)⁵⁵

ここでは、学校、医院等の運営といった慈善事業を有形の慈と呼び、集団で行う坐功、誦經等の活動を無形の慈として、両者の比較を行っている。なお、「誦經」とは、『真經』等の經典を齊

⁵³ ただし「当十七八年之頃。〈戊辰己巳之交〉道務稍形滯阻。南方各地、均賴以慈護道。而黃河以北及東北三省等處、則生機暢茂。道慈兩務、相與繼長而增高。此關於形勢不同」(『大道篇』、一九三二年、一八八頁)とあるように、取締り令の影響は南北で大きな違いがあったようである。

⁵⁴ 「純粹慈善団体」という自称は各處に見られるが、例えば一九三二年に発表された『世界紅卍字会宣言』にはこうある。「卍字会为純粹慈善団体。其根元發生道院。或者以為其中含有宗教之意味、不知吾人非不信仰宗教也。但不特立一宗、不拘於一教將融會各宗教之真理。(中略)本此道德精神發而為慈善事業」(『世界紅卍字会宣言』、一九三二年、四頁)。

⁵⁵ 『卍慈篇』、一九三二年、十八～十九頁。有形(慈善事業)より、無形(坐功等)を重んじる他の例として、「各方弟子、募賑款以救濟劫余之衆生。有形之功行、亦甚大也。然不若以無形者為重」(『道德精華錄續編』卷三、一九三三年、七〇頁)がある。

誦する儀礼のことを指す。誦経には救劫の威力があるとされ、坐功、慈善に並ぶ実践として重視されるようになっていた⁵⁶。注目されるのは、化劫の効果について、慈善事業は坐功等の修行・儀礼に遠く及ばないと述べる点である。慈善と比較することによって坐功の持つ救劫の効果強調するこうした言説は、道院取締り以前には見られないものであり、時代状況を反映したものと考えられる。類似した言説は、他にも見られる。一九二八年以降各地の分院に降された乩訓を集めた『道德精華録続編』(一九三三年刊)中に含まれる太乙老人の乩訓である。

以慈善而救済有形之災劫、以内功而化渡無形之劫。有形者易化易救、無形者難渡難弭。無形者、氣也。氣之悪者也。氣化氣引之功、又非我各弟子以誠己誠人之功、行之於世界不可也。氣之悪者、化為善、氣之濁者、化為清。氣化之功、惟有坐以調其内、堅⁵⁷以調其息而已。坐到靜定⁵⁸之候、自然氣和。…修道最重要之事、惟化免災劫之責而已。災劫既已成形、既已發現者、救之濟之。有形之功行、甚易成立也。惟災劫之隱伏而未發現者、化之未形、弭之未發、甚難也。是功是行、勝於救済有形之災劫、千百倍不止也。(慈善によって有形の災劫を救済し、内功(坐功)をもって無形の劫を打消し救うのである。有形は打消しやすく救いやすいが、無形は救いがたく打消しがたい。無形とは気である。気の〔中の〕邪悪なものである。気を変化させ気を導く功は、またわが弟子たちが自分を誠実にし人をも誠実にする功であり、ぜひともこれを世界中に行わなければならない。邪悪な気を、善に変え、濁った気を、清く変える。〔この〕気を変化させる功は、ただ坐によって内面を調えるということであり、長く座することで呼吸を整えるというだけのことである。坐が静・定の状態にまで至れば、自然と気が和する。…修道で最も重要な事は、ただ災劫を打消し挽回するという責務のみである。災劫がすでに形となり、すでに発生してしまったなら、これを救済する。〔そうした〕有形のおこなひは、非常に成り立ちやすい。しかし災劫が隱伏してまだ起こっておらず、それを形となる前に打消し、発生するまえになくすというのは、非常に難しい。この功と行いは、有形の災劫を救済することに勝ること、何千何百倍しても足りない。)⁵⁹

有形の災劫を救うよりも無形の災劫を除くことの方が遥かに困難であり、それゆえに優れているという主張、つまり無形の災劫を除く手段である坐功が重要であることが強調されている。ここでは、すでに災害として發現したものを有形の災劫とし、發現以前の悪気を無形の災劫として分類している。こうした分類の背景には、悪の気が現実の災害へと変わるといった伝統的災劫観が存在しており、分類法それ自体は道院の創見とは言えない。ただ、有形、無形の災劫と、慈善、坐功を結びつけてその優劣を論じる点は、取締り後の道院に特徴的な言説の有り方のように思われる。

現実の災害の背後に、無形・未発の災劫が隠れており、これを「感化」によって解決しなければならないという同じ発想は、世界紅卍字会でも共有されている。一九三二年に発表された『世

⁵⁶ 『禮儀篇』、一九三二年、三七～四〇頁。

⁵⁷ 「堅」を「堅坐」の「堅」と捉えた。『元史』卷一九九、列伝八六「恪好読周易、毎日堅坐」。

⁵⁸ 『雲笈七籤』卷九四「無復流浪、與道冥合、安在道中、名曰帰根。守根不離、名曰靜定。靜定日久、病消命復」。

⁵⁹ 『道德精華録続編』卷三、一九三三年、四二頁。

『世界紅卍字会宣言』中の一文には、こうある。

災患為人群物類所同感之痛苦。有有形的、有無形的。有形如水火刀兵疫癘、以及困窮疾苦等類。必思有以救之濟之。其無形者、更当思患而預防之⁶⁰。或從無形處、有以感之化之、必使災患不生。而後人群物類、得以安其安、樂其樂。…此為卍字会宗旨之所由立。(災害は人類万物がともに苦痛に感じるものである。〔災害には〕有形のものがあり、無形のものがある。有形とは水災火災・戦争・疫病のようなものから、困窮・苦悩などのような類いである。必ずこれを救済しようとするべきである。無形のは、一層発生を予想して予め防ぐようにすべきである。無形の処置によっては、感化があるのであり、〔それによって〕災害を発生させないようにすべきである。そうして人類万物が安んじて、楽しむことができるのだ。…これが卍字会の宗旨のよって立つ所である。)⁶¹

政治的状況から、明言されないものの「純粹慈善団体」である世界紅卍字会中にも、道院の救劫論は保持されていたのである。

以上に見てきたとおり、道院の取締りを経て、坐功(を代表とする宗教儀礼)と慈善との間に緊張関係が生じている。時の政権により、慈善団体としてのみ認可されたため、対外的には「純粹慈善団体」として振舞わなければならなかった道院・世界紅卍字会であるが、その反動として教義面では坐功を慈善事業よりも重視するなど、道院の重要性を強調するという動きが起こっていたのである。これが、本章冒頭に述べた齟齬の発生原因である。

しかし無論、言説上慈善より坐功が強調されたということが、そのまま実態として、あるいは恒久的に坐功が慈善以上に重視されたということを意味するわけではない。例えば、以下のように、坐功を疎かにすることを咎める太乙老人乱訓も存在する。一九三八年、済南道院に降ったものである。

慈祥之功候者、則舍吾道之坐功、不為功也。所以老人降塵勗修、十余年来、以静坐為各地修子(信徒)勉者、幾至舌敝唇焦、苦口婆心。實願各修子既入吾門、必當從坐功以最要工夫也。…各修既自為身家計、則凡院会之救度及個人之一切重大責任均必置之不顧已。噫。各各所以如此者、均平時不知加坐。…各地修子及本院各掌監各職修、自今年始、凡欲尽其道慈之重任者、總當不忘坐功。又當加意静坐、以求功候之增進。不可以時局之紛擾、以為救濟方殷、無暇及坐為詞。蓋吾道之坐、實為院会之根本、修養之正途。舍坐以求慈救之擴展、必不可能。(慈愛の功候(慈善事業)は、わが道の坐功を捨ててしまえば、成果が上がらない。だから老人(至聖先天老祖)は俗世に降臨して修行を励ますようになって、十数年の間、各地の信徒に静坐に励むよう、ほとんど舌が破れ唇が焦げるほど、老婆心から忠告してきたのだ。切に願うのは、信徒たちが、我が門に入ったからには、かならず坐功からはじめてそれを最重要の工夫とすべきことだ。信徒たちが自己と家のことをはかるならば、道院・世界紅卍字会による救済も個人のあらゆる重大な任務も、すべて放っておいて省みないだろう。ああ。すべてこのようなことは、普段坐功を行うことを知らないから〔おこること〕なのだ。…各地の信徒と本院(済

⁶⁰ 『易』既濟「君子以思患而豫防之」が出典である。

⁶¹ 『世界紅卍字会宣言』、一九三二年、二頁。

南母院)の各掌監(指導職)、各職修(職付き・一般の信徒)は、今年から始めて、およそ道慈の重大任務を全うしようと思うものは、みな坐功を忘れてはならない。また静坐に特に意を配って、功候(慈善事業)が増進することを求めるべきだ。時局が混乱し、救済〔事業〕がまさに盛んであって、坐功を行う暇がないのだと、言い訳にはしてはならない。それは、我が道の坐功が、実に道院・世界紅卍字会の根本であり、修養の正道だからである。坐功を捨てて慈善救済の拡大発展を求めても、〔それは〕絶対に不可能である。)62

太乙老人自らが、信徒に向かい坐功に勉めるべきことを強い調子で促す内容である。坐功を疎かにして慈善事業の発展はありえず、平時に坐功を行わないことが任務放棄を生む原因であるとして、坐功に対する信徒の不熱心な態度を譴責しているのである。坐功の重要性を懇切に説くこの一文は、道院における坐功の位置づけの高さを窺わせるものではあるが、その半面、こうした励ましが加えられる程度に、坐功が顧みられていない状況があった可能性も示唆している。

第四節 現場における坐功

(一) 坐功の形式

以上に述べてきた坐功は、では具体的にどのような実践だったのだろうか。まず道院・世界紅卍字会の坐功の形式や意義付けを確認し、同善社における坐功との若干の比較を行いたい。

道院における坐功の規定は、一九二一年の『真經』伝授直前に定められた「功則」63や、「功則」をもとに後年定められた「坐則」64によって知られる。坐則は、一九二四年に定められた「坐則説明」65によってさらに詳細が補足されており、坐功のおおよそについて知るのに便がある。たとえば、坐則第五目に短く述べられている坐功の姿勢・要領を、「坐則説明」では以下のように詳説している。

照先天坐法、取自然之意。譬如胎児平坐気海、決非盤腿。正身端座即是自首至足、均要端正平穩。尤宜注意者、頭不可仰、亦不可俯、腰不可曲、亦不可挺。両手心加両膝上、取心腎相交、水火相濟之意66。坐久気通、自能知覚。口輕閉、蓋恐呼吸由口出、氣息不平也。舌輕抵上顎、不必捲舌抵至中間。但抵上牙之上可矣。此時如有痰涎宜吐出、吐時宜輕。若係津液、則徐徐咽下、不可猛、以防噎也。両目垂簾、就像垂簾子一樣。不要太開、不要太閉、太開則散乱、太閉則昏沈。先視鼻端、是定一準則、以取正中。然後収視返聽、知窻不守、純任自然。注意返聽、亦是返聽祖窻。祖窻本無声可聽、惟將耳之根性、注於此耳。繫

62 『濟南訓録』戊寅年(一九三八年)、一九八〇年重印、一～二頁。

63 『大道篇』、一九三二年、一三四～一三六頁。

64 山下晋司ほか編、二〇〇二年、三七～四三頁。「坐則」成立の年は未詳であるが、「坐則説明」が一九二四年に定められていることから、それ以前に成立していたと推測される。

65 葉國禎編撰、一九八六年、九三～九七頁。

66 中国医学や内丹説において、心は火を、腎は水を司っていると考えられており、両者が交わり補い合うことで、健康が維持されたり、内丹が生じたりすると説明される。『鍼灸甲乙經』五臟六府官「夫心者火也、腎者水也。水火既濟、心気通於舌」。

心一処、一処祖窠也。心無繩、何以曰繫。以意繫之。(先天の坐法に照らして、自然の意を取る。例えば、胎児が氣海(胎内)で平らかに坐っているように〔座るので〕、決して跣坐にはならない。姿勢を正して座るには、首から足まで、どこも端正にし、穏やかにしなければならない。さらに注意すべきは、頭を反らせたり、また俯いたりせず、腰を曲げたり、また真っ直ぐにしすぎたりしないことである。両手の平を両膝の上に乗せ、心腎の気が相交わり、水火の気が相補うという意を取る。長い間坐っていれば気が通じて、〔それが〕自ずと感じられるようになる。口を軽く閉じるのは、口で呼吸すれば、息づかいが一定でなくなることを恐れるからである。舌は軽く上あごにつけるが、必ずしも舌を捲いて〔上あごの〕真ん中につける必要はない。ただ、上歯の上につければよい。この時もし痰が出れば吐きだすのがよいが、吐く時には軽くすべきである。もし唾液が出れば、ゆっくりと飲み下し、咽喉につまらないように、一気に飲んではならない。両目はまぶたを垂らすように閉じるが、まさに簾を垂らすかのようにする。開きすぎではならないし、閉じすぎでもならない。見開けば、(集中が)乱れるし、閉じすぎれば、ぼんやりとしてしまう。まず鼻の先を見るようにして、これを標準にして、(視線の)正中とする。しかる後に外のものを見たり聞いたりせず、「窠」(経穴に対応する箇所があると想定される器官、あるいは経穴そのもの)を知っていても意守せず、まったく自然に打ち任すようにする。聴覚を内に向けることについて注意をしておく、それは「祖窠」(眉間にあると想定される器官)に聴覚を向けることである。「祖窠」は本来、音もなく聴くことはできないが、耳の本来的性質(聴くこと)を、「祖窠」に注ぐのである。心を一箇所に繋ぎとめるのだが、その一箇所とは「祖窠」のことである。心に縄はないのに、何をもって繋ぐことができるのか。意を持ってこれを繋ぎとめるのである。)67

この引用文からも読み取れる、道院の坐功の最大の特徴は、身体に強制を加えないよう留意されている点である。先天的な坐法という表現の通り、胎児のように自然な姿勢が理想とされた。同善社式の結跏趺坐(盤腿)の形は退けられ、足を組まないように定められたが、それを可能にしたのが坐器(腰掛け)の使用である。「坐則」第二目に、坐器は高さ一尺未滿(九寸六分・約30cm)、その上に更に柔らかく厚い敷き物を置くと定められており、坐功は丁度低い椅子に腰掛けるような姿勢で行われたのである。また、『金華宗旨』や同善社式坐功に見られる「意守」法、つまり坐功中、意識を身体のある一点(「窠」)に集中させる方法についても、自然に打ち任すように注意を加えている(ただ、付言しているように、意守するなといいつつ、「祖窠」に「聴覚を向ける」、「心を一箇所(祖窠)繋ぎとめる」ことも説いており、不自然な強制にならない程度には、意識を集中させることが求められたようである)。

このほか、「坐則」の内容追うと、それが、いかに負荷のないよう配慮されたものであったかが窺われる。例えば、自然呼吸で行うべきこと(第六目)、一日に一回行い、時間も初学の内は一六分(熟達しても六四分)までとすべきこと(第七目)、異常天候の時・旅行中・飢えた状態、満腹の時、坐功によって不調を来たした時には、免ぜられるべきこと(第八目)などである。ただし、

67 葉國禎編撰、一九八六年、九四～九五頁。

負荷が少ないとはいえ、坐功は日々着実に実践することが求められた。特に入信希望者は、まず坐功指導書『修坐須知』、坐功実行記録表『庚表』を授けられ、一〇〇日間毎日一六分の坐功実習を行い、その後「証坐(坐功の正しさを確かめる儀礼)」を経て、ようやく入信が認められたという⁶⁸。信徒たるものに第一に求められる実践が坐功だったことが、この一事からも了解されるだろう。

こうした道院の坐功の形式は、同善社の坐功に対する批判の上に、成立していたことは既に述べた。では、同善社における坐功の実践は、どのようなものだったのだろうか。そして、道院の坐功とどのような異同があったのだろうか。武内房司が紹介するそれを見る限り、やはり両者には大きなスタイルの差異があったようである。

〔同善社の坐功は〕息をふいごのごとくに吹き、呼吸する。全身は皆動〔の状態〕に入り、〔気は〕全身を昇り降る。……信徒は朝晩この坐功をかなりの時間を費やして実践する。坐功の際に耳を赤くさせることができた者は二層のランクに、さらに身体健康となり常時耳を赤くさせている者は三層のランクに進み弟子を新たに入門させる資格を得ることができるといふ。⁶⁹

同善社の坐功が激しい呼吸法を伴うものであり、自然呼吸を説く道院の坐功とは異なっていることが了解される。さらに重要な指摘と思われることは、坐功が教団内での信徒の位階上昇に結びついている点である。武内によれば、同善社は修行の到達度に応じた「厳格な位階制度」を設けており、その位階制度は一貫道、帰根門、先天大道などの青蓮教系諸派⁷⁰とも共通していたという——それゆえ「青蓮教系」という呼称が成り立ちうる、といえよう——。一方で道院は、次章で紹介するように、修行年数や教団への貢献度に応じて、位階が上昇するシステムを有していたものの、必ずしも坐功の練度がそのまま位階の上昇へと反映されるものになっていない——また、位階の名称や役割は「青蓮教系」と共通するものではなかった——。

このほか、陸仲偉は、同善社の「静坐功法」の伝授内容とその順番を簡単に紹介している⁷¹。それによれば、一回の坐功は「休息」、「平視」、「守竅」、「下丹」という「四歩功程」からなるという。「休息」は坐功の準備の仕方、「平視」は坐功の姿勢の作り方、「守竅」は坐功中の要領、「下丹」は坐功の終え方を説明するものと要約できる。「守竅」が坐功の本体部分といえるが、

⁶⁸ 入信者は入信を願いでた際に『修坐須知』を与えられ、これに則り百日間坐功を行った。その間の坐功実行の有無は『庚表』という記録表に記し、道院に提出することが求められた。また、入信後満三箇月坐功を行ったものは、道院において坐功の正しさを確かめる証坐を受けたという。山下晋司ほか編、二〇〇二年、四〇～四三頁。

⁶⁹ 武内房司、二〇〇一年、七八頁。

⁷⁰ 帰根門(帰根道とも)は、清咸豊年間に青蓮教より分派した教派。開祖は、湖南の曾子評(円明)とされる。清末から民国期にかけて、雲南、貴州、湖南、湖北、四川一帯に伝播した。帰根門については、武内房司、一九九四年bを参照のこと。先天大道(先天道)は、ここでは道光年間の青蓮教取締り後に、青蓮教の復興・改革を目指した彭徳源(超凡)の道統を指している。浅井紀、一九九〇年、三九一頁、および王見川、一九九六年、一〇一～一〇七頁。但し、青蓮教の名称が官側から与えられた他称であることから、先天道の名称をもって青蓮教に代える研究者も多い。

⁷¹ 陸仲偉、二〇〇二年、八〇～八一頁。

その際の要求として「性竅、またの名を玄関といい、鼻梁の中央、眉間の間に位置し、「山根」と呼ばれる〔部分〕を意守し」、「手を重ねること、つまり重ね合わせて一つの太極図をつくり、左手の親指を薬指の指先に付け、右手で左拳を覆い、右手の親指を左手薬指の付け根に触れること、が求められる」を挙げている。意守法は道院の坐功の要求と似ているが、坐功中に印を結ぶ点は異なっている。さらに、陸仲偉は、同善社では坐功が「小さくは延年益寿を可能にし、大きくは成仙成仏・躲劫避難を可能にする」方法と見なされていた点を挙げている。これは、同善社の坐功も、救劫と関連付けられていたことを示唆する内容といえる。ただし、それが道院における救劫と同じ意味合いを持つものであったかは、疑問が残る。これについては後考に待つ以外にないが、同善社においては坐功を劫の消化と結び付ける救劫論よりも、各自が坐功を深めることによって災劫から逃れるという救済論が、比較的濃厚に存在していたと予想される。これは、同善社が三期末劫説を維持しており、信徒となれば末劫から逃れうるという信仰⁷²を持っていたことと関係があるだろう。

(二) 坐功の実践

最後に、信徒が、個人として集団として、坐功にどのようにして取り組んでいたのかを確認したい。

信徒個人が平素、坐功を行っていたことを示す事例として、例えば以下のような記事が挙げられる。世界紅卍字会の会長職にあった熊希齡が病に斃れた日の様子を、彼の夫人、毛彦文は以下のように記している。

十二月二十四日夜十二時光景、先生把当天所有報紙看完、又写了四封信(中略)、然後開始打坐。往日打完坐、他就開門叫我。可是這夜過了一小時、沒有声息、我自動開門一看、他已睡在床上。問他怎麼了、他說累了。(一二月二四日の夜一二時頃、主人(熊希齡)はその日の新聞をすべて読み終えて、さらに手紙を四通したため…、それから坐功を始めた。普段なら坐功が終わると、彼は戸をあけて私を呼んだのだが、その夜は一時間経っても、物音がしないので、私が自分で戸をあけて見てみると、彼はもうベッドで眠っていた。彼に、どうしたのと聞くと、彼は疲れたといった。) ⁷³

元国務総理でもあった熊希齡は、著名人ではあるが、決して名義のみの信徒ではなく、熱心に道院・世界紅卍字会の任務に携わっていたことで知られる。そんな彼が普段より坐功を行っていた様子が、身近な人物によって語られている。坐功が、篤信の者にとって決して忽せにできない実践だったということが理解できるだろう。

では、坐功は集団としては如何に取り組まれていたのであろうか。以下では、坐功による救劫論が、後年「聚靈化劫」⁷⁴と呼ばれ、道院内で修方が集団で行う具体的な実践、儀礼となってい

⁷² 陸仲偉、二〇〇二年、七五頁。また秦宝琦、二〇〇四年、三〇〇頁。

⁷³ 毛彦文「沈痛的回憶」(周秋光、一九九六年、六七〇頁より転引。原『華北日報』一九四八年一月三日付記事)。

⁷⁴ 『道德精華録続編』巻五(一九三三年、二九～五八頁)に「聚靈化劫」の項目が立てられ、これに言及する各地道院の乩訓が収録されている。

たことを指摘しておく。「聚霊」とは、修方が道院に集まって行う集団的な坐功のことを呼び換えたものであり、およそ毎日午後七時～八時の間に行われていたという⁷⁵。一九三九年、済南道院で降された太乙老人の乩訓は、このように述べている。

各地院会及本院各職修方、正是努勉之時期。勉何以勉。聚霊合気、不可使之日或欠也。果能気霊常常团聚、而又能凝結而為一、則劫氛自不難由有而化為無。清浄世界、万苦救済、在此一時。各掌監、各職修、但能捫一日之間、有一二小時、来院合坐、或聚研慈救、則霊之团聚凝結者。必可見化弭之妙也。(各地の院・会及び本院(済南道院)の各職付き・一般の信徒は、まさに努力すべき時期である。なにを努めるといふのか。聚霊・合気を、一日たりとも欠かしてはならない。気と霊を常に結集させ、凝結させ一つにしさえすれば、劫の気配が自ずと有から無に変化することも難しくない。世界を清浄にし、すべての苦を救済するのは、この時なのだ。各掌監(指導職)、各職修(職付き・一般の信徒)はただ一日の間を選んで、一二時間あれば、道院に来て合坐(集団坐功)をするだけでなく、あるいは集まって慈善救済について研鑽するならば、霊は結集し凝結し、[劫を] 打消しなくす妙[なる働き]を必ず実現するだろう。)⁷⁶

每日一～二時間、道院に集まり集団で坐功を行う、あるいは皆で慈善を研鑽することが信徒に求められている。そして、この行為が聚霊合気と呼ばれており、救劫に結びつけられていることが注目される。また、同年他日に、同じく済南道院で降された太乙老人の乩訓でも、聚霊はやはり集団で行う坐功のことを意味している。

所以老人降訓無非命各地修子聚霊平氣為要。但欲聚霊、非從坐中以求不可、但欲平氣、非誦經不可也。…各地院会修子能明此意、則可知合坐誦經乃為此時之急務、化弭災劫之要道也(だから老人の降した乩文で、各地の信徒に命じて聚霊平氣を行わせることを重要だとしなないものはない。しかし、聚霊を欲するなら、坐功の中で求めるのでなければならず、平氣を欲するなら誦經しなければならない。…各地の院・会の信徒がこの意味を理解するなら、集団で坐功を行い誦經を行うことが、今次の急務であり災劫を消滅させるための要道だと分かるだろう)。⁷⁷

ここでも、集団で坐功を行い、経典を斉誦することが救劫の重要な手段であると述べられている——第二章でも触れたが、経典は単に教義を伝える媒体という以上に、神聖な乩文として非常に重視されており、読誦することで救劫を可能にする手段とされるに至っていた——。慈善や経典の斉誦などの要素と組み合わせて言及されているが、いずれにおいても集団による坐功は救劫の手段としての位置付けにあることが了解される。

『真経』中で救劫の手段として語られ始めた坐功は、集団で行う儀礼として定められ、こうして後年までその地位を保ち続けていたのである。

⁷⁵ 遠藤秀造、一九三七年、四九～五〇頁。

⁷⁶ 『済南訓録』己卯年(一九三九年)、一九八〇年重印、四頁。

⁷⁷ 『済南訓録』己卯年(一九三九年)、一九八〇年重印、一一～一二頁。

第五節 おわりに

ここまで、道院・世界紅卍字会における救劫論の中で、坐功がどのように位置付けられていたか、とくに慈善との関係に注意を払いつつ跡付けてきた。そこで明らかとなったのは、以下のことである。

第一に、道院・世界紅卍字会において、坐功は単に永生のための修養法であるのみならず、直接的に劫を払う実践であった。それは同団体の根本経典『真経』に根拠を持ち、後年には集団的坐功の実践として具体化されていた。第二に、一九二八年頃を境に救劫論中で坐功の慈善に対する優位性が強調されだしたが、それは、南京国民政府による道院取締まりと、世界紅卍字会のみ認可という現実の緊張を反映したものと考えられる。

最後に改めて確認しておきたいのは、救劫論中における坐功の強調という変化が持つ時代的な意味である。上述のように道院取締りの背景となった迷信打破運動は、宗教勢力の財産を教育・慈善事業等、公益のための資源とみなす「廟産興学」を方針の一つとしていた。道院が「迷信機関」として取締られる一方で世界紅卍字会が慈善団体として存続認可を得たのも、この方針に則ったためだったといえる。これは逆に言えば、団体・活動が社会的に有用であり、公益に適うならば、存続を許される可能性があったことを意味した。実際、道院と同時に取締まりをうけた北京の悟善社(救世新教)は、社名を北平貧民救済分社と改め、慈善団体化することで、閉鎖を免れている⁷⁸。また、例えば北平(北京)道院も、慈善事業の実績を考慮され、団体認可は得られないものの閉鎖を免じられたという⁷⁹。宗教政策は、このように民間教派の組織としてのあり方に直接的な影響を与えた。

その影響は、教義の部分にも及んでいた。救劫論の変化は、本来、非社会的な実践であるはずの坐功を、慈善よりもなお一層——例え直接的に人を救うような行為でないとしても——社会的に有用であるとする主張を核心としている。繰り返すが、それは単に坐功それ自体が社会的有用性を帯びているという主張ではなく——それならば教義変化以前から存在していた——、慈善と比較して、慈善以上に、有用だという主張である。かくまで社会的な有用性を言い立てる心性が、坐功の意義を強調するために発された内向きの文書(信徒を対象とした乩文や教義書)に見出せるほどに、宗教政策の影響は深かったといえる。つまり、道院は慈善のみが認められる状況に反発し、坐功等が慈善よりも優れていることを主張したのだが、その根拠となる価値観は、公益への貢献を求める政策の意図に沿ったもの、あるいはそれを内面化したものだったということである。

⁷⁸ 張天宇、一九九八年。

⁷⁹ 『世界紅卍字会資料彙編』、二〇〇〇年、一八八頁。

第四章 世界紅卍字会の慈善論：道院・世界紅卍字会の救済論②

第一節 はじめに

道院を母体¹として一九二二年に北京で発会した世界紅卍字会は、以来、山東省を中心に全国に支部を広げ、一九五〇年代の初めに「閉会」²するまで、各地で教育・福祉・医療施設等を運営したほか、戦時・災害時における救済活動をも精力的に行った。

本章は、中華民国期の代表的な慈善団体に数えられる同会の慈善論、特に慈善の意義付け、活動の動機づけを、宣言文、教義書や乱文集といった資料に即して考察することを目的とする。すでに第三章において、慈善は道院・世界紅卍字会の救済論において、副次的な地位に追いやられる過程を確認しているが、本章においては、以下の視角からあらためて慈善論を検討する。①「慈善」という近代以降に流布した概念³を、「慈善団体」にカテゴライズされた当事者(世界紅卍字会)が、どのように論じているかに注目する。②また、個人にとっての慈善の意義を、道院・世界紅卍字会がどのように説明していたか、つまり慈善活動に対して信徒を如何に動機づけていたかという点に注目する。

近年の世界紅卍字会をめぐる諸研究の中で、同団体の活動内容を追ったものは多いものの⁴、慈善理念やその動機づけについて論じた研究は意外に少ない。後者の研究の代表的なものとして、

¹ 道院と世界紅卍字会は、一九二二年中に、北京政府に対して別々に団体登録されてはいるが、当初、世界紅卍字会の成員資格として、まずもって道院の修方(信徒)であることが定められていたため両団体のメンバーは、概ね共通していた。高鵬程、二〇一一年、五三頁。ただし、『卍慈篇』の引く所の「世界紅卍字会中華總會施行細目」では、入会について、他慈善団体の団体入会を認めているほか、個人入会者に関しても、かつてはあった「三か月の修行後、やっと入会できるという制限」は、現在(一九三二年頃)は取り消されているとされている。入会者の審査は厳格だったとはいえ、必ずしも「修方(信徒)でなければ入会できない」(高鵬程、二〇一一年、五三頁)というわけではなかったようである。

² 一九五三年二月中に、「世界紅卍字会中華總會、山東卍字会、済南卍字会」が、相次いで人民日報や地方紙上に自主的に閉会(「結束」)の声明を発し、活動は終了したという。朱式倫、一九八四年、一六八頁。

³ 夫馬進は、清末に「善挙」(伝統中国における慈善の謂い)から「慈善事業」への転換があり、名称の上でも善堂・善会が、慈善団体へと変化していったことを指摘している。夫馬進、一九九七年、七四一頁。周秋光は、慈善家グループが形成され、彼らの協力体制が具体化した新型慈善団体が組織され始めた一八八〇～一八九〇年代に、「善挙」から「慈善事業」への転換期を見ている。また、『申報』や『中外日報』等の大新聞上に、西洋式の慈善活動の倣うべきという主張と共に、「慈善」の語が現れはじめたのもこの頃(一八九五年以降)であるという。周秋光、二〇一〇年、一五四～一五五頁、五七～五八頁。清代には、民間の慈善活動は善●挙と呼ばれ——無論「善●挙」の語は、民国期以降にも残るのではあるが——、その実行を担った施設や組織を、善●堂、善●会と言った。つまり、伝統的な価値の体系に基づき「善」とされること一般を実践することが、善●挙なのである。それは、清末～民国期に入り、社会構造の変化に対応しながら、また新たな価値を摂取しながら、徐々に整備されていき範囲を限定される「慈善」とは、重複しつつも異なる部分を孕んだものであった。

⁴ 活動の網羅的研究としては、高鵬程、二〇一一年、また、「満洲国」における道院・世界紅卍字会の活動については、DuBois, 2011、同会の最初の国際的救援活動については、孫江、二〇一二年が詳しい。

武内房司、宋光宇の研究が挙げられる。

武内房司⁵は、世界紅卍字会の母体である道院が、青蓮教系の民間教派、同善社の強い影響下に成立しており、道院・世界紅卍字会の慈善活動を含む諸実践のひな形がすでに同善社に存在していた点を指摘し、彼らの慈善理念が清末以来の伝統的救済論(「劫運の挽回」=救劫論)を受け継ぐものであることを明らかにした。武内の考察で注目されるのは、同善社や道院といった慈善重視型の教派が現れた経緯を、以下のように青蓮教の歴史の中で捉えている点である。

青蓮教系各教派を、外功(社会的活動)を重視する流れ「寛容派」であるか、内功(禁欲的修行)を重視する流れ「禁欲派」であるかを基準に系譜的に位置付けると、同善社や道院は寛容派に分類される。禁欲的实践(「永続的な菜食主義と非婚主義」)を厳格に実行してきた青蓮教系教派の中で、禁欲を緩和・放棄した寛容派は、特徴的な分派といえる。寛容派の祖、黎晩成(同善社の道統で第十四祖に位置付けられる教主)は、一九世紀の中頃、厳格派が地域社会(四川省武勝県)で軋轢を生じる中——禁欲的实践が伝統的な社会倫理(孝の实践)と相反するためである——、その行き過ぎを是正する動きとして登場したという。この流れを汲む同善社は、青蓮教が救済のための手段として重視していた喫斎を放棄した一方で、儒教的徳目を思想の中に摂取しつつ、社会的活動への参加を「外果」として重視した⁶。武内によれば、同善社が社会的活動を重視したのは、本来救済手段としての役割を担っていた禁欲的实践を放棄したことの代償作用として捉えられるという⁷。つまり、喫斎が果たしていた救済の役割を、社会的活動によって埋め合わせたということである。以上の説を受けて、本論が問題として取り上げるのは、同善社が獲得したはずの、救済の手段としての社会的活動(慈善)という考えが、なぜ道院では明瞭に説かれることがなかったのかということである。

宋光宇は、近代中国の慈善を考える際、善堂・善会⁸と並んで民間教派も大きな役割を果たしたことを指摘し、その代表的な事例として世界紅卍字会を取り上げた。活動内容を包括的に論じる一方で、その動機づけにも意を配っており、彼らの活動がキリスト教系慈善団体への対抗意識を帯びていた点や、明清期善書にみえる応報観とくに死後の「成神」信仰に励まされたものだった点などを指摘した。また、彼らの活動が逐一、扶乩の指示に依拠していたことを詳細に論じ、乩壇(扶乩を行う壇・集団)が運営する慈善団体という世界紅卍字会の重要な側面——この点を具体的かつ明示的に説明した点は特に意義深い——を鮮やかに描き出した⁹。本章では、慈善論の構成要素としてその教義的動機づけにも触れるが、「成神」信仰——本章第四節に触れるが、信徒が死後に仙人になるという「昇仙」信仰のことをいう——が重要な要素であるという宋光宇の指摘を再

⁵ 武内房司、二〇〇一年、八二頁。

⁶ 武内房司、二〇〇一年、七七～七八頁。

⁷ 武内房司、二〇一一年、一〇八～一〇九頁。

⁸ 善会・善堂に関しては、夫馬進、一九九七年、梁其姿、一九九七年を参照した。こうした団体による慈善の活動内容や理念に生じた、それ以前には見られなかった変化が、中国の近代化の兆しや内実として示されてきた。山田賢、一九九八年、小浜正子、二〇〇〇年、吉澤誠一郎、二〇〇二年。

⁹ 宋光宇、二〇〇二年、四八七～六〇三頁。

説することになる。ただし、宋が道院・世界紅卍字会の「成神」信仰を、同団体の文書ではなく、明清期の善書等を主な根拠に説明したために、信仰の内実が不詳であるのに対し、本章は、同団体の文書により、信仰がどのようにシステムとして整備されていたかを補足している。

第二節 世界紅卍字会の新規性

(一) 世界紅卍字会の成立

一九二一年七月、齊河、済南、利津など山東各地で黄河の決壊があったが、特に七月一九日に起きた利津県宮家壩での決壊が最も被害が重く、利津県に隣接する西の濱県、西北の沾化县までが被災し、被災者は五〇～六〇万人に達した¹⁰。この時、済南を本拠とする道院では、信徒から義捐金を募集し、済南で鍋餅を購入し被災地で配給した。その後、天津道院が主体となって広く義捐金を募ったところ一二万元が集まったため、被災民に衣糧を配るなどし、延べ四万人に対し救援を行ったという。同時に、済南に「貧民工作所」を設置し、被災地の児童を収容し生業を身につけるようにさせた¹¹。

道院という宗教団体は、一九二一年二月九日に成立——正確には、前身となる乱壇(済壇)から改組——したばかりの年若い団体であった。その活動内容は、済壇から継承した扶乩と坐功という二つの実践が柱に据えられていたが、社会的な活動については未だ確たる方針は打ち出されていなかった。それが、団体の足元を襲った水災を目前にして、いわば迫られて初めての災害救援に着手したのだった。

組織形成の途上にあった——同年一月の段階で済壇(道院の前身)の信徒は四八人だけであった——にも関わらず道院にこうした活躍ができたことは、活動に必要となる資金や活動の援助者、そしてそれに相応する社会的認知を、この時、短期間に得られたことを示している¹²。政情不安から公的な災害救助事業が不足する中、こうした民間組織の慈善活動が、社会的に要請される状況にあったためであろう。ともあれ、道院にとって、この経験が慈善活動を恒常的任務とするはずみとなり、世界紅卍字会設立へとつながる。

道院は、慈善活動を単発的なものにとどめず、「院章」第一条に「本院は道徳を提唱し、慈善を實行することを宗旨とする」¹³ように定め、慈善活動を団体が常時行うべき事柄に据えた。一九二二年五月頃より、宗旨を具体的に實行するために、道院の下部組織として、紅十字会(以下、赤十字社と記す)の名前を模した慈善団体、紅卍字会の設立を計画し、同会は同年一〇月に政府内務

¹⁰ 翌年二月、四月にも浜県、利津県を襲う水災があった。王林、二〇〇四年、三八一～三八二頁。

¹¹ 『世界紅卍字会賑救工作報告書』、一九三四年、一一頁。

¹² 救援活動を行うと共に伝道したところ多くの被災民が道院に参加したという。『世界紅卍字会史料匯編』、二〇〇〇年、一五二頁。また『卍慈篇』に附された一九二一～一九三一年までの救済工作一覧表に現れた救援金の項目のみを単純に追うと、救援金の年額が十二万元を超えた年は民国十二年、十三年、二十年の三年だけである。民国十年の水害救済活動の資金的規模が、その後の数年間の活動のそれと較べても遜色がなかったことは、ひとまず指摘できるであろう。

¹³ 『大道篇』、一九三二年、一四七頁。

部より許可を得て正式な成立を見た。初代会長には、元国務総理、銭能訓が就任している。

正式成立に先立つ一九二二年九月一日に済南で開かれた世界紅卍字会設立準備大会上では、会の主旨を説明する「世界紅卍字会宣言」および「世界紅卍字会大綱」が発表された。民国一一年九月五日付けの『申報』上で、「済南雑信」が伝える大綱の内容は、同会の志向を色濃く反映していた。

一、定名、世界紅卍字会 二、宗旨、世界平和を促進し災患を救済することを宗旨とする 三、所在地、およそ国都に總會を設け、分会を各省県、及び繁盛区域に設ける。…七、慈業、凡そ各種慈善事業は本会が均しく力を尽くして、これを推し進める。¹⁴

短い引用ながら、ここには、いくつか注目すべき点が含まれているように思われる。一つには、「世界平和を促進」するとあるように、理念的課題として「世界」の「平和」が掲げられている点である。第五章において触れるが、国際主義や平和論は道院の教義的特徴であり、それは世界紅卍字会にも共有されたものだった。もう一つには、「凡そ国都に總會を設け」という一文である。これは将来国外においても世界紅卍字会が設立されることを前提とした発言であり、設立を間近に控えた同会がすでに、国際的な展開を見据えていたことを伝えるものである。会の前途に対するみなぎるようなこの自信は、道院の信仰に裏打ちされたものであるかもしれないし、あるいは会が銭能訓(元国務総理)をはじめとする有力者の参加を得ていたことに由来するのかもしれない。こうした有力会員の加入は卍字会の社会的な認知の向上に、直接的な影響を与えたと考えられる。会は発足直後から、政府の通令により「各省の軍民機関から保護を得られる」¹⁵ことになっていた。

しかし、未だ正式な成立を見ない段階で、かくも明確に国際的な展望を有している理由を考える上で欠かせないのは、赤十字社の存在である。

(二) モデルとしての赤十字社

中華民国における赤十字社は一九一二年には中国紅十字会という名称で成立しており、その前身にあたる大清紅十字会の成立は一九〇七年にまで遡る¹⁶。世界紅卍字会が成立する一九二二年まで、すでに多年に渡って赤十字社が戦時救済活動及び災害救済活動の任に当たっていたのである。世界紅卍字会は、この赤十字社に一〇年以上後発して慈善活動を開始したことになる。

道院が世界紅卍字会を発足させるにあたって強く意識されたのは、赤十字社であった。例えば「紅卍字会」という団体名称は、「この時には、人々は紅十字会しか知らなかったため、このような言葉使いにせざるを得なかったのである」¹⁷という発言に裏付けられるように、赤十字社の名

¹⁴ 「済南雑信」『申報』民国一一年九月五日付記事。

¹⁵ 一九二二年一〇月二八日付け「内務部批第七二六号」(『世界紅卍字会中華總會二十年史略』、一九四二年、頁数なし)。

¹⁶ 中華人民共和国成立以前の中国赤十字社の状況に関しては以下を参照した。中国紅十字總會編、一九九三年、篠崎守利、一九九六年、九七～一二〇頁、池子華、二〇〇四年、張建傑、二〇〇七年。

¹⁷ 『卍慈篇』、一九三二年、八〇頁。

を模したものである。両団体の名称の類似性から容易に推測しうるためか周知の事柄として看過されがちであるが、世界紅卍字会は、赤十字社をモデル——かつ競合団体——と目して創設されていたのである。

赤十字社の影響は名称のみにとどまらず、事業内容にも及んでいた。例えば、世界紅卍字会は創設案の段階においては、戦災地における民間人の救済を目的にする団体だったことが知られている。一九二二年、上海に道院分院が開設された際、扶乱によって世界紅卍字会設立の指示が下されたが、その内容は以下のようなものであった。

まず世界弭兵会内に一紅卍字会を特設することについて討議すべきである。会の主旨は、世界各戦地にいる無告の生き残った良民を救うことにある¹⁸。

「世界弭兵会」は「戦争を弭めさせる」ことを主旨とする国際的団体と考えられるが、成立には至らなかったようである。その下部団体とされる「紅卍字会」の事業内容については、世界各地における戦時救済を主旨とする点から、赤十字社をモデルとしていたことが明らかである。それはまた、理念面においても確認される。世界紅卍字会の戦時救護の理念は、赤十字社のそれと同じように「中立」を強調したものであった¹⁹。

一九二二年四月、上海において、紅卍字会創設に向けて各界の著名人の賛助を請う集いが開催された。その際、紅卍字会は「紅十字会(赤十字社)の及ばない所を補う」²⁰団体として説明されたという。また当時、内部に向けて発された扶乱にも「およそ、十字(赤十字社)の力には不足するところがある。その範囲以外の慈善事について、卍字会は力を尽くして助けるように図るべきだ」²¹という旨が示された。

内外に向けて発された、赤十字社の不足を補う団体という紅卍字会のコンセプトは、必ずしも賛意のみをもって迎えられたわけではなかった。世界紅卍字会設立の創設案が提出された時点で、団体内部から「我が国にはすでに紅十字会があり、兵災について救済(活動)はすでに足りている。我が院が人の後塵を拝す必要はないではないか」²²という声が上がったと伝えられる。同じ狙いを持つ新団体を立ち上げる必要があるのかという疑義が呈されたのである。

こうした反対の声は、しかし、「老祖」(道院の最高神、至聖先天老祖)の紅卍字会設立の「意志」

¹⁸ 『卍慈篇』、一九三二年、七九頁。

¹⁹ 同会が定めた「世界紅卍字会救済隊簡章」には「第二条：本会救済隊は出発に際して戦時公法に従い従軍救護するものとする。…第六条：各隊員は、…いずれの側かを問わず負傷した軍人・民間人を均しく一律に救済し、分け隔てをしないものとする」とあり、また「世界紅卍字会臨時医院簡章」でも「第二条：本院はいずれの側の負傷軍人・民間人に対しても一律に治療し、分け隔てをしないものとする」とある。『世界紅卍字会大綱及施行細目』奥付なし、内容より一九二六～七年刊行、一七、二二頁。いずれも戦時救済において、同会が中立を原則としたことを示す内容である。中立の原則は、一九二七年の南京事件における日米英各国の民間人救出や、一九二九年の満州里での中ソ交戦時における両国軍人・民間人に対する救護・遺体埋葬に際して、外国人に対しても適用されたという。『卍慈篇』、一九三二年、二一一、二一九頁。

²⁰ 『卍慈篇』、一九三二年、七九頁。

²¹ 『卍慈篇』、一九三二年、一二六頁。

²² 『卍慈篇』、一九三二年、一二一頁。

を挫くことはなく、会は創設の運びとなった²³。とはいえ、赤十字社を模倣した後発団体であるという自己認識は、紅卍字会と同社との関係性理解に後々まで一種の緊張を生じさせていたようである。世界紅卍字会は、つねに赤十字社との差別化を図ることに腐心しており、赤十字社への言及には、ほぼ必ず両者の相違点を強調する言葉が伴ったのである²⁴。紅卍字会の特徴として、最も強調されたのは、慈善活動を支える信仰のあり方であるが、これは後節に触れる。次いで強調された点は、事業内容である。

赤十字社が主な活動内容を戦時救護とするのに対し、世界紅卍字会は平時の社会救済をも行う、という対比的な主張が展開された。戦時救済団体として構想された世界紅卍字会であったが、創設にあたって、その活動内容は臨時の災害救援から平時における社会救済まで多岐に渡る活動を自らの任としていたのである。代表的な事例として、一九三二年に発表された宣言文「世界紅卍字会宣言」の一節がある。

卍字会の設立する百余年前に、万国紅十字会があった。その成績の結果は、久しくわれらが敬仰してきたところである。紅十字会の起源は戦時における救護にあるので、各国の十字会の組織は、大半が陸海軍の範囲に従属する。ゆえにその活動もまた戦時の救済に重きを置いている。卍字会は平時と非常時に発生する天災人禍のすべてにおける救済と安全の責を負っている。また十字会は西欧で誕生したことで中国に普及したが、卍字会は…東西各国に普及されることを期している²⁵。

赤十字社が社会救済事業を行わなかったというわけではなかったが、平時の救済事業よりも戦時救護に対する取り組みが充実していたということは確かだったようである。一方で、世界紅卍字会は戦地・災害救済活動といった臨時救済事業の他に、設立以来恒久的事業として教育・福祉施設を運営していた。一九三七年時の統計によれば、全国で中・小学校を八五所、工徒習芸所・貧児貧民習芸所・平民工廠(職業訓練施設)を一〇所、貸済所(無利子での貸付を行う部門)を五一所、育嬰堂・孤児院・郵養院(孤児院)を二五所、郵養局・郵産局(寡婦、妊産婦の援助部門)を二六所、残廢院(障がい者収容施設)を二所、医院を一六所、施診施薬所を一七五所、防疫所(伝染病等の予防施設)を一一所、施棺所(葬儀の出せないものに棺を支給する部門)を三九所設置・運営していた

²³ 「老祖」が数度乩訓を発して、紅卍字会設立案を提出し、反応の芳しくない信徒を強いて、早期の設会を促したという。高鵬程、二〇一一年、二四～二七頁。

²⁴ この差別化の意図は、世界紅卍字会成立初期に強烈な形で噴出している。紅卍字会設立時に下された老祖の乩訓では、赤十字社に対するあからさまな批判が行われた。「紅十字会は設立以来、ほとんど世界中に広がった。初めの頃は実に敬愛すべきであった。〔しかし〕今の紅十字会を見るに、以前のようなところが多々ある。人々は多くの疑念を抱いている。その理由はどこにあるだろうか。それは、その中に玉石が混交していることにある。…私利を求めるやからが、あろうことか善会(の名)を護符にして、いつどことなく騙っては詐欺を行うのだ。そのせいで、救劫はかえって劫を造ることになり、悪い命数を減らすことがかえってそれを加えることになる」。『卍慈篇』、一九三二年、一三一頁。慈善を騙って詐欺を行っているという表現は、善会一般に向けられており、直接赤十字社に向けられたものではないが、文脈からしてその疑いは赤十字社も免れないと言っているに等しい。

²⁵ 世界紅卍字会編『世界紅卍字会宣言』、一九三二年頃、三頁。

という²⁶。学校教育、職業訓練施設等の積極的な運営は、確かに民国当時の赤十字社と比べた際の世界紅卍字会の特徴である。

世界紅卍字会が戦時救済のみにとどまらず、災害時の救援活動や平時における教育・福祉施設の運営など多岐に渡る活動を展開した理由の一つとして——無論、明清期の善挙内容の継承としての側面もあるだろう——、同会が赤十字社を模倣する一方で、競合相手・批判対象としてこれ乗り越えるようとしたことが挙げられるだろう。

第三節 慈善の意義

(一) 初期の慈善論

宗教家や宗教団体が慈善活動を行う際に、活動の理念が何らかの形で教義に裏付けられたものになることは、成り行きとして自然である。世界紅卍字会による慈善も、当初より道院の教義に組み込まれた。道院の教えでは、戦争や自然災害等の原因を人心の道義的悪化に求めており、坐功を主とした道院の修道的活動を通じて人心を挽回することによって、災害を根本的に解決できるとされた。この教えを救劫・化劫と呼ぶ。

世界紅卍字会が、慈善の意義を語るとき、常に参照されるのがこの教義であった。初めて慈善が救劫と結びつけて語られたのは、一九二二年九月の紅卍字会発足時、募金呼びかけの冒頭部分においてである。

『真経』にはこうある。「劫は数と同じではない。数は劫を離れない」。註にはこうある。「数は天において定まるもので、劫は人から造られる」。それで人が劫を造るのであり、人がまた劫を救うことができるとわかるのである。救劫の方法は慈業にある。世界紅卍字会とは、慈業の基なのである。²⁷

『真経』とは、道院の根本経典である『太乙北極真経』のことを指す。ここでいささか問題になるのは、慈善を救劫の方法として語る根拠として引用されている当の『真経』が、慈善に関して一切言及していない点である。それは『真経』が成立した一九二二年一月の段階において、道院の前身となる済壇が慈善活動に未着手であり、慈善に対する関心が薄かったためであろう。つまり、上の引用文は、『真経』成立後に取り入れられた実践である慈善を、『真経』に遡って教義の中に取り込もうとする試みであったといえることができる。

しかし、慈善を救劫の直接的な手段だとみなす考え²⁸は、当初から、それとは矛盾する見解と共に説かれていたようである。それは、慈善が救済手段としては、完全性を欠いているという見解であった。後に「内外兼修」——社会と自己を救うため、修道的実践と社会的実践の両方を実行せよと説く教え——として整備される見解である。この考え方は、まずは競合団体への対抗の

²⁶ 『世界紅卍字会中華總會一覽』、一九三七年頃、序二頁。

²⁷ 『卍慈篇』、一九三二年、一三六頁。

²⁸ 多くの人が善を行うことで天を感動させ、劫数を収束さうという説として説かれていたようである。『道德精華録』巻三、慈愛門下巻、一九二八年、六二頁

理論として持ち出された。会員の手による著作、あるいは乩訓(扶乩による文章)などには、赤十字社をはじめとする諸慈善団体に対する批判的な言及が度々見られるのだが、批判の主な内容は、他の慈善団体の活動——つまり慈善——は対処療法にすぎず、災害の根本的解決に至らない、というものであった。代表的な事例が、一九二二年に発表された「世界紅卍字会宣言」の一文である。

今まさに中国・西洋に慈善団体が林立している。ただ中国が連年多難であるのみならず、先年のヨーロッパの第一次世界大戦は惨く、ロシア革命の災害は大きかった。各地の慈善家は常に協力してそこに赴いたが、具体的に根本的な〔解決〕方法を持たなかったので、一隅に偏ってしまい、その主旨を貫徹することがなかったのである。この根本的〔解決〕方法は特に靈学(道院の教え)に由来するべきである。そうしてはじめて信仰をしっかりと定め、万民の心が一つになることができるのである。…さらに靈学が盛んになることをもって、天災、戦禍を二度と発生させないようにするのだ。²⁹

単なる慈善を行うだけでは、災害を根本的に解決させることはできず、「靈学」が盛んになることによってこそ、それが可能になるというのである。ここで、慈善を補うものとして言及されているのが、坐功や誦経のような内功の実践ではなく、靈学の普及——万民に行き渡るべきと考えていることから、これを教化と言い換えることができる——であるという点には、注意が必要であろう。終章において触れるが、近代スピリチュアリズムに触発され、一九一〇～一九二〇年代に流行した乩壇系の靈学は、主に扶乩を研究対象かつ手段とした靈魂の「学的」探究の試みを指す。いくつかの乩壇がこれに取り組んだが、道院における靈学は、学的探究であると標榜されつつ、同時に、道徳的な教化手段として考えられていたのである。彼らは靈学(と扶乩)による教化が社会に受け入れられていく「理想的な」未来の訪れを期待していた。しかし、後節に見るように、それは失望に変わる。

ところで、梁其姿が『施善与教化』の中で指摘したように、明清期中国における施善・善挙は教化と密接な関わりを持っており、善堂は運営主体——「大儒」、「地方商人・士紳」、「中下層儒生」等——の価値観を発信する教化施設としての役割も担っていた³⁰。世界紅卍字会が、単に慈善を実行するだけでなく、それに当然伴われるべきこととして教化を重視したのも、こうした伝統的な善挙の観念と無関係ではあるまい。

完全な救済のためには、慈善だけでは不十分であり、教化を伴わなければならないという図式は、これ以降の文書にも一再ならず見出される。例えば、以下のような乩文が、南京道院が編集した乩文集『道徳精華録』(一九二七年刊)に収録されている。

思うに紅卍字会の性質と紅十字会の性質は、大いに異なる。紅十字会の性質は、戦を前にして救済をなすにすぎない。しかるに紅卍字会の性質は、上下四方をして、その救いをを用いない所がない。災いの発生する以前には、道をもって靈学を回復し、人心の救済を助ける。災

²⁹ 『卍慈篇』、一九三二年、一三五頁。

³⁰ 梁其姿、一九九七年、三一四～三一八頁。

いが発生するに至っては、衆力を借りてその及ばざるところを救うことを助けるのである。³¹ 赤十字社との対比の中で、彼らの慈善論が再説されている。些か議論の筋道からはずれるが、大前提として、慈善が災いから人を直接に救うこととして価値を認められていたという点は、確認しておきたい。人を救う行いとして、慈善は必ず行われるべきことは、道院・世界紅卍字会の文書中のそこかしこに説かれている。ただし、本論が注目しているのは、賞賛されるべき慈善が、幾度となく、批判的に言及されていることの意義なのである。

教化を伴わなければ、災害の根本的な解決に至らないという考えは、当然ながら慈善活動を布教の契機とみなす発想とも結びついたようである。同じく『道德精華録』に収録された、先祖の乩訓にはこうある。

今、下元〔の時代〕が終わりを告げる〔時〕、つまり道から離れてしまった時にあたり、救いの良い方法として、道を唱えるのにしくはない。…しかし、この道務(道院の活動)の萌芽の時には、必ず慈善事業を、力を尽くして推し進めることで、人々に信心を堅くさせねばならず、〔そして〕やっと思運を挽回することができるのだ。もし、いささかでも〔慈善事業に〕怠りがあれば、人に信仰を啓くには足りず、そのせいで嘲り誇る人を増やすことになる。³²

(二) 道院取締りに直面して

しかし、一九二八年以降、慈善と布教を結びつけることが政治的に困難になる。同年六月、南京国民政府の北伐軍により北京が占領され、北京政府は瓦解した。北京政府時代の団体登録が無効になったため、他の社会団体と同じように、道院、世界紅卍字会の両団体も、新たに南京国民政府に対して団体登録を行う必要が生じた。

一九二八年、北京総院と世界紅卍字会中華総会は代表者らを南京へ派遣し、道院と世界紅卍字会を同時に登録しようと試みた。しかしその最中一〇月二一日、全国各省市政府に対し、道院、同善社、悟善社等「迷信機関」への取締り令が通達される。その理由には「壇を設けて扶乩をなし、迷信を宣伝し、根拠のない噂で民衆を惑わせた」ことが挙げられた³³。扶乩儀礼と救劫の教義——大災害の到来という「根拠のない噂」——が国民政府による取締りの対象となったのである。

しかし一方で、一九二八年一月二〇日の「国民政府内政部批民字第一六号」において世界紅卍字会の登録申請が批准された。国民政府は批准と同時に「各省県が一体となって世界紅卍字会を保護し、以て救済を資し進行に利する」ことも全国に通令した³⁴。慈善団体としての長年の活動が考慮され、世界紅卍字会は存続を許されたのであった。以降、世界紅卍字会は、無認可の道院を抱え込んだ「慈善団体」世界紅卍字会として、活動を継続せざるを余儀なくされることになった。これを、道院・世界紅卍字会では「以慈護道」と呼んだ。慈善団体としての活動をもって、

³¹ 『道德精華録』巻三、慈愛門上巻、一九二八年、九六頁。

³² 『道德精華録』巻三、慈愛門上巻、一九二八年、二頁。

³³ 宋光宇、二〇〇二年、五三九頁。

³⁴ 「世界紅卍字会中華総会證明文件」、四九頁、上海檔案館蔵、檔号：一二〇—四—二。

宗教団体としての存続を守ろうという意味である³⁵。

しかし、さらに、認可を受けた慈善団体である世界紅卍字会への管理も強化されていく。南京国民政府が慈善団体の管理にも乗り出したためである。一九二八年には管理私立慈善機関規則が、一九二九年には監督慈善団体法、一九三〇年には監督慈善団体法施行規則、社会团体組織程序が公布施行された。いずれも慈善団体の成員、財政、活動を政府が把握・管理することを目的としたものであった。中でも監督慈善団体法は、慈善団体の宗教的な活動について以下のような制限を加えている。

第一条、本法の称する慈善団体とは、貧困・災害の救済、身寄りのない老人・児童の保護育成及びその他の救助事業を目的とする団体を謂う。

第二条、およそ慈善団体は、その事業を宗教上の宣伝あるいは、兼ねて個人の利を謀る事業として利用することを得ず。(傍点は引用者による)

第一一条、慈善団体が、もし主管官署の検査を拒絶し、或いは二条の規定に違反した場合、主管官署はその許可を取り消し或いはこれを解散させるを得る。³⁶

政府による「慈善」の定義は明瞭である。「貧困・災害の救済、身寄りのない老人・児童の保護育成及びその他の救助事業」が、慈善なのである。そして同法では、慈善と、営利・布教の手段とは峻別され、慈善団体が、「宗教上の宣伝」や営利に慈善活動を利用した場合は、団体認可の取り消し・解散という厳格な罰則が科せられるとされた。こうして、慈善団体の母体が宗教団体であった場合、それが「宗教」的な動機に端を発する活動であったとしても、活動から「宗教」色——道院・世界紅卍字会の場合であれば、霊学の普及を慈善と結びつけること——を後退させることが求められたのである。

慈善活動を、救済——宗教団体の文脈における救済——や布教といった意義付けや活動と切り離して行なうならば、宗教団体にとってその活動には、救われる者の増加・信者の獲得等といった直接的なメリットが見込まれないことになる。監督慈善団体法施行以後、慈善活動を行う多くの宗教団体が、そうしたメリットなしに慈善活動を継続させようような新たな理念の案出に迫られたであろう³⁷。

³⁵ 「以慈護道」の具体的な事例として、以下のようなことが挙げられる。年代不明な資料であるが、北京総院へ宛てられた当局からの公函で、同団体が「長年非常に多くの慈善事業をなしている」ことから、「設壇扶乩して迷信を提唱することは一律厳禁するが、説法講学は取締りを免ずる」(『世界紅卍字会史料彙編』二〇〇〇年、一八八頁より再引)と通達されている。慈善活動の事績が、道院の活動に対する容認に繋がったことを端的に表している。

³⁶ 『中華民国法規大全』第一冊、一九三七年、八一九～八二〇頁。

³⁷ こうした状況は、現代でも見られる。例えば現代日本における宗教の社会活動中にみられるジレンマを櫻井義秀は、こう説明している。日本では、宗教の社会活動が組織の発展を目的としている、つまり布教・伝道と一体の行為であるとみなされ、それが批判的に言及される傾向が強い。宗教の社会活動は、当の宗教であることが社会や他団体との連携の障碍になりかねないため、救済や布教といった活動と切り離し、時には宗教的な理念すら取り下げる必要さえ出てくるといふ。宗教的な動機に端を発する活動から、宗教色を後退させなければならないというジレンマを、教団に理解してもらい、新たな理念をもって活動することの難しさは、今も多くの教団にとって課題として存在するのである。櫻井義秀、二〇〇九年。

では、これに対して道院・世界紅卍字会はどのように応答したのであろうか。彼らが示した最初の反応は、世界紅卍字会と道院の不可分性を強調することであった。例えば、取締り令の発出される直前、一九二八年一〇月に発表された宣言文『道院紅卍字会宣言』³⁸は、その代表的な文章であろう。

〔道院の主張は〕また我が中山先生(孫文)の尊重する忠孝・仁愛・信義・和平を維持しようという趣旨とも一致する。だから道院は一種の学術団体とも、また一種の道德組合ともいふべきものであって、実に寸毫も政治的な意味をもたないのである！しかし世人の通弊か、誰もが空論を弄び、実際には裨益するところがない。われらはこの轍を踏むことを深く恐れ、ゆえに国内外の同士と共同で、世界紅卍字会を發起し、災害救済・平和促進を宗旨とするのだ。

〔それは〕実は道院の研究の成果を実行に移し、世界の殺戮の兆しを抑えようということなのである。³⁹

孫文に対して友好的に言及し、自団体の政治性を否定するなど——第三章でも触れた通り、国民政府側は、対立する政治・軍事勢力が道院に多数加入している点を問題視していた——、国民党に向けた弁明の意図がありありと看取される。かつ、社会的な意義の不明確な道院を、世界紅卍字会の慈善活動との関わりの中で位置付けようとしている。つまり、慈善団体としての側面を強調することによって、その活動を支える道院の教えの意義を認めさせようとしていたのである。こうした主張はその後も繰り返されており、例えば道院の団体登録申請に際して提出された『道院説明書』の一節⁴⁰や、後述する一九三二年に発表された『世界紅卍字会宣言』の締めくくりにおいても、類似の表現が見受けられる。

(三) 慈善観の模索とその帰着

規制を受けて、世界紅卍字会は、慈善活動に対する新たな理念の付与や意義付けをも試みたようである。例えば、赤十字社が、「博愛」・「人道」という脱宗教的な「普遍的」精神に基づく価値観を活動の根拠としたように⁴¹、世界紅卍字会も人類に共通する「本性」・「道德性」から、活動

³⁸ 世界紅卍字会は、一九二二年、一九二八年、一九三二年と三度宣言文を発表している。『道院紅卍字会宣言』は一九二八年発表のものである。

³⁹ 『道院紅卍字会宣言』、一九二八年、四頁。

⁴⁰ 「社会慈善の事業は、惻隱愛人の真性に根差している。…世間にはただ自分を救うことだけを知り、人を救うことを知らないものがあるが、皆小乗であって大道ではない。われらが、道院の中に紅卍字会を設立したのは、ここにもとづいている。…良心にもとづいて社会の救済を欲するならば、道に帰依するべきなのだ」。『道院説明書』、一九二九年頃、一〇頁。

⁴¹ 赤十字社の刊行した『人道指南』(一九一三年刊、張建俵、二〇〇七年、三〇八頁より再引)では、「世に人道を尊重しない国はなく、また人道を尊重しない人はない。人道とは人類存続のための保証(「人類之保障」)を云うのである。人類存続のための保証がなければ、あらゆる生物はほどなく絶滅の憂き目にあうだろう。そこで、上古の聖人は神道に借りて教を設け、それをもって人類の進化を助け、人類存続のための保証を強固にしたのである。儒教、仏教、キリスト教、イスラム教のごときは、その〔働きの〕大なること極めて明らかである。儒者の言には「己の欲せざるところを人に施すなかれ」とある。また「惻隱の心、人皆これ有り」とも言う。仏教者は「慈悲を發し一切の苦厄を度す」と言う。クリスチャンは「人を己のごとく愛し、敵を友のように見

理念を説き起こした宣言文を發表している。世界紅卍字会の活動理念の一応の到達点である一九三二年の『世界紅卍字会宣言』にはこうある。

世界上の人類は種々さまざまである。…(しかし)それぞれがその安楽と平和という幸福を望んでいるということからすれば、その本性がいったいどうして異なるということがあろうか、いや異なりはしない。…要点は道德をもって本体として、慈善をもって働きとすることにある。万有が同じく具えている本性に従い、その相親相愛、互助互利の精神を奮い起こさせることが、人類、生物にとっての安楽、平和、幸福なのである。…卍字会は純粋な慈善団体である。その根源は道院に発生している。あるいは、その中に宗教の意味を含むのではと思うだろう。…宗教を信じるといっても、特に一宗を立てるわけではなく、一教に拘らずして各宗教の真理を融合させるのである。そして万有に均しく備わっている道德性を取ってその主宰となす。この道德精神を本にして、それを外に表せば慈善事業となるのである。これを内外の一致という。…これが卍字会精神の優れたところである。願わくば、世の宗教者と宗教反対論者が、…ともに相親相愛、互助互利の一途に赴かんことを。⁴²

しかし無論、こうした「普遍性」を志向した表現が現れたからといって、世界紅卍字会の活動理念が、赤十字式の博愛・人道主義に切り替わったと言うことはできない。彼らの慈善に対する考えは、なおも布教・教化という意義付けなしには語れないものであった。

道院の代表的な教義書である『道慈綱要卍慈篇』(一九三二年までに成立。以下『卍慈篇』と略称する)⁴³は、全四章・二七一頁中、二章・七〇頁を割いて慈善の意義について説明を加えている。既述のように、信徒に向けた講義録という『道慈綱要』の性格から、これらの説明は、一定程度、網羅的⁴⁴・規範的⁴⁵な内容だったと考えられる。

よ」という。イスラムのコーランの主篇には「深仁至愛」とある。総合して見るに、これらを一言で貫くものは、仁愛のみなのである。仁愛とは人道主義のおおもとである。…近世に至って科学が盛んとなり、過去にいわれた天帝や神靈は、次第に〔その存在が〕空虚であり信じられないものだと明らかになった。しかしながら、〔天帝や神靈といった説の〕言葉は微々たるものでも、その意義は深いのである。そこにはもとより磨り減ることのないものがある。それが様々な慈善団体なのである。紅十字会は博愛をもって傷病兵を救護すること(「博愛恤兵」)を旨とする。宗教家が尊重していた人道の意思をもとにしているが、宗教の範囲を抜け出ているのである」と述べられている。

⁴² 『世界紅卍字会宣言』、一九三二年、一～四頁。

⁴³ 『卍慈篇』は、瀋陽道院に一九三一年に付設された道慈研究所で行う講義を基にして編纂された『道慈綱要』の内の一巻である。

⁴⁴ 以下の構成に見るように、「慈」の意義について複数の観点から解説を加えている。

第一章：慈旨

第一節：慈之意義（一：慈字之意義、二：広義之慈、三：狭義之慈）

第二節：慈之種類（一：有形與無形、二：有力與無力）

第三節：慈之名実

第四節：慈之功用

第二章：行慈之要義

第一節：行慈之旨趣（一：行慈宜有仁、二：行慈宜有智、三：行慈宜有勇、四：行慈須戒矜、五：行慈須戒躁、六：行慈須戒偏、七：行慈須戒急）

同書の中で目立つのが、慈善を「広義の慈」・「狭義の慈」（世界紅卍字会の慈善内容と、一般の慈善団体の慈善内容の対比になっている）、「無形の慈」・「有形の慈」（道院の修行・儀礼行為と世界紅卍字会の慈善活動と対比になっている）⁴⁶などといった類型を用いて、論じている箇所である。実のところ、この類型化は、単なる対比にとどまらず、分類された慈善の包括関係やその優劣を明らかにする点に主眼があった。以下に、「広義の慈」・「狭義の慈」を例に確認したい。

広義の慈とは、災害の予防を目的とし、人に教育や仕事を与え、心を感化して善へ向けて非をおこなわせないことを内容とする「愛」と、災害への対処を目的とし、水害旱魃の救援、戦地の兵民救護、難民の収容を内容とする「慈」からなるとされる。『卍慈篇』の定義では、世界紅卍字会が従事しているのは、この広義の慈にあたる。これに対し、世人が専らにする狭義の慈は、広義の慈の中の「慈」のみを行うことを指しており、「愛」と「慈」の両方を実践する広義の慈と比べれば、費えが多い割に効果が薄いとされる⁴⁷。明言されないものの、狭義の慈に従事している世人・団体とは、その活動内容の特徴から、特に赤十字社が想定されていると考えられる。

なるほど、単なる施しは、結局のところ救済対象者の自立に結びつかず、かえって施しに依存させてしまうという逆の結果を招きかねず、将来的な自立を可能にする就学・就業の援助こそが重要であるという反省は、近代的な慈善理念の根底にあるものである⁴⁸。上記の主張における広義の慈の強調もそれにならったものであるといえよう。一見すれば、単に近代的な慈善の理念型について語り、それを体現していることへの自負を表明するだけのように思われるが、彼らの言う「災害の予防」が、現実的な防災措置だけでなく、それ以上に教化——『卍慈篇』の表現によれば、心を感化して善へ向けて非をおこなわせないこと——、あるいは道院の教義で確認したように坐功・誦経等の実践によって成し遂げられるという特徴を持っていたことを思い起こせば、この対比が、世の言う慈善には教化が伴われていないため完全な救済たりえないという、創会以来の慈善論を再説したものだとして了解されるだろう。

一方で、慈善と教化が結び付けられるべきという当初の主張が、最早対外的に表明することが

第二節：行慈與修道之關係（一：以慈明道、二：以行慈輔助修道）

第三節：行慈與社会之關係（一：消弭無形之劫、二：救済既現之災）

⁴⁵ 例えば、本文で以下に触れる「有形・無形」という分類は、一人『卍慈篇』のみに見られる言説ではなく、世界紅卍字会全体で共有された。一例として、以下の世界紅卍字会幹部による講演の一節をあげる。「わが会の宗旨は大自然界の互助互愛の旨を仰いで体得することであり、有形の方面では死から〔人を〕救い傷〔ついたもの〕を助け、無形の方面では人心を挽回し劫運をひそかに消すことである」。「周重光総監理演詞」訓練総監処編印『世界紅卍字会中華東南各会聯合救済隊訓練班報告冊』、一九三七年頃、四九～五〇頁。

⁴⁶ 既に、本論第三章第三節(二)で触れたとおり、救劫の手段として慈善よりも坐功等が優れていることを明らかにする内容であるため、要所のみ引用して説目に代える。「有形の慈(学校、医院、粥廠、救済隊、救援隊の運営)というものも劫を救うことができるが、こうした無形の慈(聚坐、誦経、誦咒、祈祷及び勸善)と比べれば、はるかに及ばない」。『卍慈篇』、一九三二年、一九頁。

⁴⁷ 『卍慈篇』、一九三二年、一一～一六頁。

⁴⁸ 例えば、『申報』の記事、「對於慈善家進一言」（『申報』民国一二年一月二六日付記事）には、貧窮者への施しという応急処置ではなく、就学・就職援助による防貧という根本的対処が求められていると、述べている。

困難であると自覚した議論も見られる。その結果、慈善は布教手段という位置づけから一步後退し、護教のための手段として語られるようになった。これを道院・世界紅卍字会では、「以慈護道」と呼ぶ。以下に、典型的な説明を挙げる。

道は慈の本体である。慈は道の働きである。…慈は後天的に生じたのであり、生滅することがある。かつまた道より生じたものであり、道の一部にすぎない。…どうして、この二つを並べて論じるのだろうか。それには、わけがあるのだ。思うに人心の墮落ははなはだしいため、これを挽回するには道をもってするしかないのであるが、道が明らかならざるようになってからも久しい。にわかにならざるに、賢い者すら大笑いして止まらないだろう。そこで、浅くて〔人に〕分かりやすく、恵みが広範囲に及びうる慈を民衆に施すことで、漸次、〔人心を道の〕方へ向けるのでなければ、道の心は功をなさないのだ。だから慈の字を高く掲げなければならないのである。…おもうに人が道を誇り修道することを肯んじず、かつみだりに掣肘を加えるのは、修道が口先だけで実行がなく、ひたすらな迷信だと誤解しているせいである。…彼が修道を迷信だと強固に認識しているとして、どうすればその頑迷を打破できるだろう。明らかな〔慈善という〕事実を表現することで、〔誤解している者が〕それを観察して感想を抱く材料にし、その心移して知らず知らずに変化させる以外にないのだ。…慈は形而下のものであり、浅くて分かりやすい。彼らが、修道者が実際に恵みを人に及ぼし、私利を求めているのではないことを目にしさえすれば、以前の観察が完全なる誤りだったことを悟り、必ず自ずと悔悟することだろう。⁴⁹

慈善と修道が「道慈」と並び称されるのが、実は人心の墮落の激しい末世だからこそ必要な方便であることが説明されている。「修道」が迷信として誇られ、のみならず「掣肘」すら加えられるという表現は、社会から道院に向けられた批判、とりわけ政府による取締り・規制のことを指していることだろう。世界紅卍字会の慈善は、こうした社会的状況、政府との関係性において、母体である道院を守るための手段、あるいはそれを通して道院の教えの真正性を認めさせるための手段、彼らの言葉で言うところの「以慈護道」として、実際の意義を発揮している、そう彼らは意義付けたのである。

しかし、ここに至ってさえ、慈善は護教のための手段なのであって、単独の価値が認められたとはいえない。総じて、世界紅卍字会の慈善論は、修道(道院の活動内容)と切り離して慈善に単独の意義を見出すことはなかったものであり、時局の影響から慈善が彼らの表看板となった後も、その傾向が根本的なところから変化することはなかったと結論づけられる。

さて、以上のように道院の教義の下でしか慈善に意義を見出さないような言説が、必ずしも道院・世界紅卍字会の慈善をめぐる考え方の全体をカバーしているとはいえないだろう。なるほど、この言説は道院・世界紅卍字会の発行した文書中に散見するものであり、かなりの程度の規範性を有していることも確かである。しかし、慈善活動従事者個々人が活動の場において、活動の中に見出したであろう情熱や情緒⁵⁰のようなものが、教義として言説化される際に、十分にすくい取

⁴⁹ 『卍慈篇』、一九三二年、四〇～四一頁。

⁵⁰ 救済対象への共感も重要な要素であろう。『卍慈篇』の中には、救済対象に対する感情的な言

られたとも言い難い⁵¹。

第四節 働きを支える信仰

(一) 信者の死の問題

それでは、慈善は個人にとってどのような意味を持っていたのであろうか。本節では教団側が提示し、信徒の動機づけ⁵²に少なからず寄与したと考えられる昇仙信仰に触れ、慈善——正確には慈善だけでなく、坐功のような修道の活動も含む——の個人的救済論における意義付けにも目を配ることとする。以下に見るように、この信仰は制度化されており、信徒の努力に対する報いとして提示されていた。

『道慈研究所溯源語録』に付するところの「職員修略」に、これまで度々引用してきた教義書『卍慈篇』の編著者王曾惠の略歴が示されている。

幼少の頃、多病であった。ために曾祖父が廬邑八窖山の雨師廟で祈ってくれ、ようやく成人することを得た。長じて日本へ留学し法律を学んだ。数年官職に服した後、己巳年の冬(一九二九年)、乱訓に従い塵職を辞し、道慈(道院・世界紅卍字会の務め)に専念することになった。これに先立つ癸亥年(一九二三年)、『太乙正経午集』の伝授のおり、亡父は駆け回り、侍録(扶乱儀礼における書記役)として最後まで参加した。思うに、[父は]すでに道の真諦を得ていたのだろう。この年の七月朔日、第四母壇(北京)⁵³において「老祖の先天大道はまったく迷信

及は、ほとんど見られないのであるが、一か所、被災者への同情が吐露されている部分がある。そこには、同情の究極的な根拠として、被災者も自分と同一の根源から生じた存在であるという道院の人間観が短く添えられている。「被災者を思えば、[彼らには] 飢えても食べるものがなく、寒くても服がない。水に浸かり火に焼かれ、砲火の下を転々とする。老人弱者は溝に埋まり、年若いものは四方に逃亡する。父を喪い夫を亡くし、妻と離れ子とはぐれ、家はあっても戻ることができず、田地があっても植えることができない。金を貸してくれる場所もなく、食を乞う路もない。生きたいと思っても生きられず、死を求めても果たせない。これらの惨状が哀れでないことがあるか。彼らは皆、一胞(万物の源である至聖先天老祖)が化したものではないか」。『卍慈篇』、一九三二年、六三～六四頁。

⁵¹ それは、参照してきたテキストの問題でもある。教義書等、団体が共有する教義を作るテキストの著者は、扶乱・文事に携わるものが多い。前節までに度々引用した『卍慈篇』の編述者王曾惠も、侍録(扶乱の書記役)であった。一方で、慈善・救済活動に専ら従事した人物の手になる教義論は、ほとんど見られない。つまり、慈善の教義上の意義付けが、修道的实践と比べて意外なほど弱いものであるのは、著者＝道院の文事担当者の立場の反映であり、慈善活動を専らの任務とする人間の慈善観は、それとは異なった可能性が考えられる。例えば、同じ宗教的背景を持っていたとしても、当人が考える活動の意義付けが個々に異なることを、現代イランにおけるボランティアに対するフィールドワークを基に述べた研究に、細谷幸子、二〇一一年がある。

⁵² 無論、動機づけについて考える上でも、取り上げる世界観なり理念なりの代表性の問題はつきまとうだろう。慈善活動に従事した信徒を動機づけたものは、必ずしも教団が与える単一の理念や価値観、目標のみに限定されてはいなかったであろうし、そこには人によって異なる個性的な側面が存在したことは想像に難くない。

⁵³ 一九二三年、北平南長街小土地廟十四号の喬保衡宅に設置された乱壇。「丙編 宗壇及各母壇壇監」『道慈職修録』第一冊、一九三〇年、一頁。

ではない。私はお前の母、弟らを皆入道させた。お前もまた入道し悟るべきである」との諭しを受け、この月の初五日に北京で入修(入信)した。しかし新学に染まってしまっていたため疑いと信仰とが相半ばする状態であった。その月の下旬、大病を患い危篤となり、薬も殆ど効果がなかった。亡父が毎日、壇に供えた水を求めて「飲ませて」くれたおかげで、病も徐々に治まり、同時に壇に侍るようになり、徐々に信仰するようになった。その年の丑月望日、父が乩訓に従い南京に伝道に赴く途中、亡くなってしまい、再び大いに惑った。しかし乩訓により、父が慈程真人に封じられたと聞き、また度々靈異を示されたことから信仰を確立させた。癸亥年(一九二三年)より今に至るまで、道慈の要職を得て、かつ八代の祖先の霊を提度(救済)され、祖先として祭祀することを得た。特別の恩恵を何度も受け、報いることがますます難しくなっている。この九年間、道慈に努めた他、北京の各壇及びこれまでの伝経で概ねすべて、侍録として付き従った。⁵⁴

これは王自身の手になる略歴であり、本人の回顧する信仰上の重大事を記したものである。日本にも留学したことがあり、官職にあった新知識人とも言うべき多病の男性が、信徒であった父の影響、家族の入信、病気の快復、父の死といった出来事を通して信仰を確立させ、ついには教団の専従職員となった経緯が述べられている。

本人が信仰上最も大きな出来事として捉えているのは、父が死んで後、天界において真人(仙人)として封じられたことである。彼の父、王善荃(一八六九年～一九二三年)⁵⁵は、一九一二年に成立した国民党の参議を務めたほか、福建省、安徽省で行政・司法職を歴任し、亡くなる一九二三年には、安徽省会警察庁長の職にあった。官僚として活躍するかたわら、道院においては、經典編纂の侍録を務め、安慶道院統掌という指導職にあった。その父が扶乩の指示によって伝道に赴く途中、事故死した——いわば殉教である——のである。王曾惠の悲しみと信仰の動揺は計り知れないものがあつたであろう。しかし、彼は父が死後、真人として封じられ、「靈異」を示されたことから、立ち直ったという。

度々示された「靈異」とは、明言されていないため推測によるしかないが、その中には、神仙となった父が扶乩に現れたことが含まれているかもしれない⁵⁶。というのも、篤信の信徒の死という衝撃を乗り越える上で、扶乩は大きな役割を果たしていたからである。

その代表的な例が、道院の初代の統掌であり、道院創立・拡大に尽力した杜秉寅の場合である。杜秉寅は、一九二三年二月一九日(新暦四月四日か)に亡くなった。直後より、扶乩により彼の枢府(天界)での動向が知らされるようになる⁵⁷。壇に降った張仙なる仙人は、仙会に赴く途中に杜秉寅

⁵⁴ 『道慈研究所溯源語録』一九三二年、一五頁。

⁵⁵ 王善荃は、字を仲薌といい、安徽廬江の人である。清末拔貢、京師巡警総庁庁丞にまでなり、中華民国成立後は、国民党参議や福建閩海道尹(一九一五～一九二一年)を務めた。一九二一～一九二三年(没年)まで安徽省全章警務処長・同省会警察庁長を務めていた。

⁵⁶ 慈程真人(王善荃)が北京の壇で下した乩文が残されている。「雑言」『道徳雑誌』第三卷第一二期、五～六頁、一九二四年。おそらく、これは一部であり、記録されていない多くの乩文があつたと推測される。

⁵⁷ 「専件」『道徳雑誌』第二卷第一一期、一九二三年、一～一〇頁。

と出会ったと語り、また老祖は杜秉寅を枢府における高位の役職に任じる心づもりを語る。ついに二月二三日(新暦四月八日か)杜秉寅自身が「黙真人」として、北京の乩壇に現れる。この日、自身が枢府において統院院監という要職を与えられたことを語り、集まった信徒たちに更に励むようにとの言葉を残している。同日、杭州道院では、呂洞賓が降壇し、杜秉寅が正宗真人大同祖師の職に封じられたことを告げており、二月二五日(新暦四月一〇日か)には、尚真人が済南道院に降壇し、杜秉寅・黙真人の神位を道院の諸神位の一つとして奉ずることを命じている。二月二八日(新暦四月一三日か)には、江寧道院に杜秉寅が降壇し、訪れた旧友「鉄老」(不明)に話しかけている。もはや贅言を要しまい。篤信の者は、死後真人となり、扶乩の場に現れる神位の一人になるのである。

信者の死に際して、扶乩が与えるこうした厚いフォローは、道院が修行の中核に坐功、すなわち一種の内丹法を掲げていることとも関わりがあるだろう。杜秉寅がなくなった日に、老祖は「修道者であっても死ぬことはある」⁵⁸という乩文を信徒たちに与えている。これは、彼の訃報に接した信徒の誰もが抱いたであろう「坐功の実践者は、不死ではないのか」という疑問を反映したものであろう。その疑問に、死後神仙となったという扶乩による答えが与えられたのである。

亡くなった篤信の者が真人に封じられることは、この後常態化していき、例えば道院の儀礼について定めた『道慈綱要禮儀篇』には、神位の誕生日を祝う儀礼説明の最後に「新たに帰道して(亡くなり)封じられた各真人については、仲春と仲秋に公祭を行い、これを記念する」⁵⁹と定められている。当然のことながら亡くなる信徒は常にいたわけであり、それは祭祀される者の数が毎年増加していくということでもある。そこで一九三三年には、杭州道院に亡くなった信者と、信者の祖先の霊を一堂に会して祀る崇善堂が付設されることとなった。祀られる帰道者の称号は整備されており、上位から真人・真君、次に真子・〇子、そして使者・〇者という階層があった⁶⁰。こうした位階は、信者の生前の行いによって定まるものだったようである⁶¹。

(二) 昇仙信仰のシステム

『道慈綱要』の他篇である『大道篇』編著者である楊承謀の略歴にも、王曾惠の場合と同じ内容が記されている。

父が病を得たため、暇を請い湖南に帰った際、[扶乩により父のために] 薬の処方、経典、道名を受けた。すると父から「救世の事業によく努めるように」と諭された。[父が亡くなると、扶乩により] 父に壽化真君の号を賜った。…また[祖先の] 提度と祭祀であるが、八代まで拡大された。⁶²

⁵⁸ 「専件」『道徳雑誌』第二卷第一一期、一九二三年、一頁。

⁵⁹ 『禮儀篇』、一九三二年、二五頁。

⁶⁰ 『祀慈崇善堂專刊』上編、一九三五年、五六頁。

⁶¹ 院監・掌籍といった指導職に三年以上あったものに子号が、二年以上には修者号、一年以上には上人号が与えられたという乩文が残っている。「十一月十六日未正正期」『北京訓録 乙丑年正一十一月・丁卯年二一三月』、一九二七年頃、四頁。

⁶² 楊承謀は、字を孟襄といい、湖南長沙の人である。清末に京曹から県令まで勤めた。劉紹基の

こうした情報を総合すると、王曾憲が扶乩によって亡父昇仙の知らせを受け、信仰の慰藉や、活動を継続させる励みを得たという体験が、他の信徒にも敷衍しうるような体験だったことが了解される。そして、この昇仙の信仰は、修道と慈善への取り組み度合いに応じてその位階が決定するという、ある程度整備されたシステムとして存在していたのである⁶³。以下のような乩訓から、その体系の一端を窺い知ることができる。

甲戌一二月二七日(一九三五年一月三十一日)浩然亭における老祖の乩訓。この一年の道慈事務は、日々発展をみた。有形の発展についてはどのような進歩もみていないといえども、無形の進展については、実に一日千里を行くかのようなのである。この度一年の終りに、各弟子を激励しないでおれようか。宗師兼宗主である徳輝(許蘭州)は、道慈の模範であり、代表的人物たるに堪える。前途を押し広げ、資金を満ちたらせ範を示しているのに、しかも言葉少なく皆と打ち解けている。特に道中第一とする。素璞(何澍)は母院を坐によって守っている。すべての手本であり、前途の模範であり、実に頼りとなる。妙通(熊希齡)は道のため慈のために、奔走して怠ることがない。病をおして公務に従事するも、さらに続けることは難しいだろう。…以上の各弟子には、均しく天霊を七度加え、枢府では一級昇進させて記名する(「加天霊七度。枢府晋一級記名也」)。それぞれ勉めるように。⁶⁴

この「加天霊〇度」、「晋〇級記名」は、枢府、つまり道院の天界において、各人の仙人としての位があがることを意味している。「加霊」・「晋級」の乩訓は、信者の行いを嘉するべき時に適宜下されており⁶⁵、目に見えない世界で、信者各人の修行と教団に対する貢献の度合いに応じて位階が自動的に進み、それが扶乩の報告によって明らかにされるという仕組みとして、定着していたようである

これに類する説明は、他の乩訓にも見える。一九三九年に編まれた『道慈文選』には、仙人を五つの段階——天仙、神仙、人仙、地仙、鬼仙のいわゆる五仙。天仙が最上位であり、鬼仙が最も程度が低いとされる——に分かれるものとして説明する蓮台聖(観音)の乩文がある。このうち神仙は、「大道を聞いた後、志を立てしっかりと修行し、坐功の実効を得た後は、世を益することを多く行い、内外を兼修めて神仙の位をもったもの」⁶⁶と説明されているように、道院の信徒が死後なるべきものと考えられていた。さらに最高位に位置する天仙にも三段階がある。

紹介で入修した一九二一年来の信徒である。まず道德社の主編を勤め、二三年まで済南の道院・道德社で文事に携わった。二七年までは北京、天津の道院で救済の諸務にあたった。それ以降、北京総院に常駐し、東北卅字新聞や道慈巡視団の創始に関わった。「職員修畧」『道慈研究所溯源語録』、一九三二年、一三頁～一四頁。

⁶³ 祖先の救済と祭祀についても、信者各人の修道と慈善に努めた年数によって、その範囲が拡大するという規定があった。『卅慈崇善堂專刊』上編、一九三五年、二頁。

⁶⁴ 『甲戌年終獎訓』、一九三五年頃。

⁶⁵ 信徒に対して、「天霊」・「清霊」・「健霊」・「善霊」を〇度加え、「天爵」を〇級晋め、「天籙」を〇級と記録するという乩訓が常に与えられていたことは、壇訓集『天津訓録 丙子・丁丑・戊寅』、一九三八年頃、『済南訓録 戊寅年・己卯年』一九三九年頃、等の乩訓集に非常に多くみえる。

⁶⁶ 『道慈文選』、一九三九年、五三頁。

天仙とは、三島⁶⁷(地上の仙境)に居ることを厭い、多くの修行と善行を積むことで、三十三陽天に進み、この地をも厭い更に修行と善行を積み、十一陽天に入る、この地でも修行と善行を積み、この地を厭い、ついに修行と善行が円満(完成)に至ると、三清に昇る⁶⁸。これが功行円満といわれるものであり、虚無に還ることである。これが天仙の位である。⁶⁹

修行と善行が、仙人としての位階を高めていくという説明は、上引の「加霊」・「晋級」の内容と一致する。もはやこの世での直裁な応報ではないが、信徒の苦勞に見合った報いが、死後、天上での位階として与えられるという応報観を、道院・世界紅卍字会が慈善を動機づけた要素として指摘できるだろう。

いずれにせよ、こうした説明体系は、祭祀を行う施設(崇善堂)の整備までを考えれば一〇年以上かけて構築されたものであり、修道・慈善が祖先の救済に結びついたり、死後における位階昇進として報われたりするという認識を、最初期からすべての信徒が有していたというわけではないだろう。亡くなった指導者が仙人となったという扶乩の報告、少ない事例でありながら徐々に増えていったこうした乩文を一つの拠りどころにしつつ、修道・慈善に関わっていたというのが実際であったと考えられる。

言い換えれば、扶乩への信仰に基礎付けられてはじめて成り立つ昇仙信仰だったのであり、根本的に活動を動機づけるのは、扶乩だったということである。そしてそれはまた、救済の現場においても、信徒を励まし奮い立たせたものだった。以下に、ほんの一例として、世界紅卍字会紹興分会の行った戦時救護の日記からの抜粋を示しておこう。

申刻にまた扶乩を行った。訓示を奉じるに戦区に近接する各郷村には、焼け出された負傷者が非常に多いので、さらにわれらが柯橋近くに臨時事務所を設置し、各救済活動を処理できるようにせよ、とのことであった。訓示中に、存仁を主任に、万賛に副主任に任命し派遣する、朝八時三十分までに出発し、必ず〔事務所を〕設置せよ、引き返してはならないといった言葉があった。われらはついに決心し、翌日再び赴いて設置した。⁷⁰

第五節 おわりに

慈善は、社会・政府から認知された実践であり、道院・世界紅卍字会は重要なテーマとしてこれを幾度も取り上げた。そこで注目されるのは、慈善活動を必須の実践と定め、慈善に教義的な位置付けを与えつつ、しかし慈善の限定性を批判的に論じ続ける態度であった。

世界紅卍字会創設当初から、慈善は不完全な救済手段とみなされ、教化を伴う必要性が説かれ

⁶⁷ 諸説あるが『雲笈七籤』巻第二十六、「十洲三島」によれば、方丈、蓬丘、崑崙という神仙の住まう海中の山を指す。

⁶⁸ この乩訓では、「三島(地上)」→「三十三陽天→十一陽天→三清天(天界)」という世界の構造が示されている。計五十天にもなり、道教の代表的な天界構造(三十二天→三清→大羅天)とは異なるものの、道院の世界観が道教の影響を受けていることが了解される。

⁶⁹ 『道慈文選』一九三九年、五三頁。

⁷⁰ 王永芬選編、一九九七年第三期、十七頁。

ていた。そこには、競合する慈善団体、特に赤十字社との対抗論という側面があった。慈善と教化の進展に多大な期待を込めた世界紅卍字会だったが、一九二八年以降、道院が取り締まられただけでなく、「慈善団体」は、「慈善」を専らにすべきこと、「宗教の宣伝」を行ってはならないことが法的に定められた。しかし、この慈善の脱「宗教」化こそ、道院・世界紅卍字会が一貫して批判し続けて来た、慈善の不完全性の核心だったのである。以降、世界紅卍字会は、慈善と教化の結びつきを言い募ることは慎重にならざるを得なかったし、また護教の手段として慈善の意義を認めましたが、それでもなお、慈善が不完全な救済手段であるという認識が覆ることはなかった。

自他共に「慈善団体」と認める世界紅卍字会が、「慈善」の内容的不備について論じ続けたのは、一面的には道院を有する自団体の優位性を主張するためのレトリックだったと捉えられるが、他方では、慈善という語が人口に膾炙していく中で得られた合意内容——端的には「宗教」の排除——に対する不満の表明としても捉えられる。慈善に限らず、近代に形成されていく諸概念は、そこにカテゴライズされた当事者にとって、違和感を覚えながらも、適応すべき規範として立ち現れた。その適応が如何に困難であったかが、彼らの残した言説の中に見出されるのである。世界紅卍字会の慈善論はその一例である。

最後に、救済の手段としての社会的活動(慈善)という考えが、なぜ道院では明瞭に説かれることがなかったのかという問題についてであるが、以下のように説明することができるだろう。第一に、既述の通り、他慈善団体にたいする対抗論の中で、世界紅卍字会の優位性を主張するレトリックとして、慈善の不完全さが説かれたためである。第二に、最重要の経典である『真経』が、救劫の手段として坐功のみを提示していたため、後発の実践である慈善は、道院の本来的な救劫論の周辺に、位置づけられざるを得なかった。それが、後には、坐功と慈善に救済手段として優劣があるという認識へ展開したことは、第三章で確認した通りである。

ただし、昇仙という個人的救済論の中では、慈善は修道と並んで明瞭に救済手段として位置付けられており、そこには救劫の手段としての慈善の意義を語る際に表れた歯切れの悪さは全く見られない。

第五章 五教合一論初探：道院・世界紅卍字会の教説を例に

第一節 はじめに

本章では、道院・世界紅卍字会における「五教合一」論の時代的特徴についての検討を通じ、それが知識人による批判的「宗教」言説の映しであることを論じる。言い換えれば、「宗教」という論争的な概念の民間教派における受容と拒絶の具体的なあり方を、五教合一論という「宗教」論を通じて把握することを目的としている。

五教合一論とは、儒教(孔教)、仏教、道教、キリスト教(天主・基督教)、イスラーム(回教)を世界の「五教」(五大「宗教」)と見なし、その一致の必要性を説く、諸「宗教」一致の主張である¹。そして、それは、中華民国期に活発な動きを見せた一群の民間教派によって唱えられた²。清末までの民間教派の教義における特徴の一つが、儒・仏・道の三教合一的傾向だとすれば、五教合一論は中華民国期以降の民間教派に特徴的な教説と見なすことができる。一見して、三教から五教への漫然とした拡充に思われる教説の変化であるが、その背景では序章で述べたように伝統的な「教」と「宗教」³との接合が、ねじれを生じさせつつ進んでいたことが注目される。すなわち、伝統的に「教」は、政治的統治者による教化⁴の体系、典型的には儒教を意味したのに対し、五教合一論の「教」は、儒教、道教、仏教のみならずキリスト教、イスラームにも通約すると考えられた「宗教」概念を前提としていたのである。

さて、三教合一という用語が、宋代以降の中国宗教全体における三教の教説・実践における融合的あり様を意味することがあるのに対し⁵、五教合一がそのような意味で捉えられることは少ない。むしろ、それは民間教派が唱えた一種の標語——必ずしも内実を伴っていないという意味で

¹ 本章では、民間教派における諸宗教一致の教説を広く五教合一論と呼ぶが、実際は「五教」・「六教」・「万教」の「合一」・「帰一」・「統一」・「合融」・「大同」など多様な表現が存在しており、共有された確固普遍の用語として「五教合一」という語があったわけではないことを断っておく。また、五教合一論としてひとまとまりにされた教説も、以下に見るように、内容面では多彩な主張を含んでいた。ただし、いずれの団体でも前提とされている見解として、自団体を五教合一の理念型として位置付ける点が指摘できるだろう。

² 例えば、一九一六年に成立した道德学社、一九二一年に山東省済南で成立した万国道德会、一九二三年に成立した世界宗教大同会、一九二四年に北京で成立した救世新教などがそうした教義を有する団体の代表例である。ちなみに道德学社は、儒教を重視した「万教帰儒」を唱え(陸仲偉、二〇〇二年、一四一～一四三頁)、世界宗教大同会は、五教にユダヤ教を加えた「六教」の合一を唱え(王見川、二〇一一年)、万国道德会は五教・宗教と科学哲学の融合を説いており(『会員須知』、一九三四年、五四～五六頁)、それぞれ異なる主張を含んでいた。なお、各団体の幹部や賛助者には共通の人名が見えており——例えば、江朝宗は道德学社、道院・世界紅卍字会、救世新教の幹部であり、李佳白は、万国道德会の名誉会長、世界紅卍字会の発起者に名を連ねている——、こうした個人が、教義が共有される回路の一つであったことが推測される。陸仲偉、二〇〇二年、また邵雍、一九九七年、一八一～一八二、一八八～一八九頁。

³ religion の訳語としての「宗教」は、日本から導入されたものと考えられており、中国においては、二〇世紀初めには浸透していた。孫江、二〇一二年、四六～四七頁。

⁴ 池澤優、二〇〇一年、六二頁。

⁵ 明清期民間教派における三教合一の諸相については、酒井忠夫、一九六〇年、野口鐵郎、一九六九年、荒木見悟、一九七八年、馬西沙・韓秉方、一九九二年、唐大潮、二〇〇〇年を参照した。

の——、と見なされてきたといえる。新たに包摂したとされるキリスト教やイスラームに由来する教説、儀礼や戒律がどの程度理解され、教派内で採用・実行されたか、あるいはされなかったかについて、つまり「合一」の実態がいかなるものであったかについて、これまでほとんど論じられてこなかったことが、そうした五教合一理解を暗に示している。この点はあらためて検討されるべきであろう。しかし、本章では一先ず、諸「宗教」融合のあり様としての五教合一ではなく、民間教派内の教説として確立されつつあった五教合一論を考察の対象とする。

一般に中国的シンクレティズムの典型として理解されてきた五教合一論を⁶、歴史的な文脈の中で捉えなおした研究として、Prasjenjit Duara、武内房司のそれが挙げられる。Duara は、五教合一論を、第一次世界大戦に衝撃を受けた民間教派が、理念上の教化・救済の範囲に中国を超えたグローバルな世界を想定するようになったことの反映とみなす⁷。目指す救済が世界を対象としなければ達成されないという教義は、アヘン戦争から日中戦争に至るまでの中国の経験の象徴ともいえるだろう。武内は、キリスト教に対する受容的な態度が民間教派の成員層にも広がっていたことが五教合一論登場の歴史的な文脈として重要であることを指摘する。従来、対立面が強調されてきた民間教派とキリスト教の関係性であるが、すでに一九世紀後半以降、宣教師との接触から民間教派の信徒にキリスト教への改宗者が現れていたことや、両者の教義的な共通性を「罪の許しと魂の救済」として把握していた農民——彼はキリスト教徒から民間教派に改宗した——がいたように、両者の関係性には対立以外の側面が胚胎していたのである。これらの研究と同じく、本論が注目するのも五教合一論の時代的特徴、つまり近代性である。

第二節 五教合一論の形成

(一) 五教合一論の土壌

道院・世界紅卍字会の五教合一論を検討する前に、その背景をなす状況に触れておく必要がある。道院は設立直前の時期に、唐突に、かつ明確な指針として、五教合一を掲げたのであるが、それは言い換えれば、彼らは自らの唱える「真理」が世界大で普遍的なものであるということに、徐々に思いを致したというわけではない、ということである。彼らの五教合一論は、団体独自の着想を練り上げていったというよりも、先行して案出されていた類似の主張に倣ったものだと考えられるのである。

五教合一論が盛り上がりを見せるのは、一九一〇年代半ば以降、一九二〇年代を中心にしたことだが、その着想の起源は、さらに遡ることができそうである。

起源の一つとして当然挙げられるべきは、三教合一論であろう。民国期を代表する民間教派であり、現在も台湾等に広がる一貫道も、五教合一論を説くことで知られているが、民国当初は三教合一論を唱えていた。それは、一貫道の第一六祖とされる劉清虚——彼が民国初年に教派の名を一貫道に改めたという——の師である王覚一が、先天道に学び、儒釈迦道三教合一を唱えてい

⁶ チャン、ウィンチット/福井重雅訳、一九七四年(原一九五三年)、一七六頁。

⁷ Prasjenjit Duara, 1997, pp.1033-1034. また Prasjenjit Duara, 2004, p.104.

たためである⁸。そのため一貫道は、当初、先師の教説である三教合一論を受け継いでいたのだが⁹、後にこれに五教合一論を接合させるようになった。一貫道の五教合一論が、「儒・仏・道の三教の融合思想が中核をなし、これに基督教と回教の二義を加えて五教の精髓が結集されて成立した」¹⁰と説明されるのは、この経緯の反映であろう。五教合一の基礎を三教合一とする認識は孤立したものではなく、例えば、道德学社¹¹のように「中国の聖人の道は分かれて三教となる。教にはもともとのおおくの術があるが、社会で公に認められているのは儒教、仏教、道教だけである。…その後にキリスト教、イスラム教を加えて五教となす。〔その関係は〕まるで五行のようである」¹²と一貫道と同様の認識を有する教派も存在する。五教合一論が民国期に多くの民間教派によって共有されたのは、明清以来の民間教派における三教合一論が下地として機能したからである。

さらに、重要な下地として見落とせないのは、キリスト教とイスラームを、伝統の三教と並置する発想である。よく知られた例として、譚嗣同が一九世紀末の天津における在理教¹³について述べた『仁学』中の一節が挙げられる。「天津に在理教というものがあり、〔その団体は〕最も新しく、最も小さい。その文書は浅薄であり、精細な意義が少しもなく、孔教、仏教、耶教(キリスト教)、回教の皮相な部分を剥ぎ取って作ってある」¹⁴。一時的に在理教と接触を持った譚嗣同によれば、当時の在理教は「孔教、仏教」だけでなく、「耶教、回教」の教説をも取り込んでいたというのである。そもそも儒教や仏教を、キリスト教やイスラームなどと同質のものとして並列する発想は、儒教の位置付けをめぐる議論が繰り返されるものの、早いものでは一八世紀末の文献に見られるといい¹⁵、一九世紀末から二〇世紀初めには一定程度の定着を見ていたようである。

一九一二年に英国浸礼教会派宣教師であった李提摩太(Timothy Richard)らによって上海で組織された世界宗教会は、「各教の連合」を宗旨とする。同会の簡章の前言で、「各教」は、孔教、仏教、道教、基督教、回教と具体的に呼び喚えられている¹⁶。こうした呼び換えと、「五教」とい

⁸ 李世瑜、一九四七年、三二頁、また陸仲偉、二〇〇二年、二四三～二四四頁。

⁹ 李世瑜、一九四七年、五八頁。また陸仲偉、二〇〇二年、二九一頁。

¹⁰ 篠原壽雄、一九九三年、八八、二〇〇～二〇一頁。そのためか相対的にキリスト教を軽視した記述も見出せる。「その(キリスト教の)教義は浅く、その宗旨は上帝を敬することと、天堂に昇ることくらいだ」。李世瑜、一九四七年、四二頁。

¹¹ 段正元が一九一六年に起こした教派。儒教を中心とした五教合一論を唱えた。段は一九一一年頃から成都で「孔孟の道」を宣揚する団体を組織していたとされ、五教合一を唱えながら、その内容は儒教を最も重んじるものだったという。道德学社については、邵雍、一九九七年、一六七頁、また陸仲偉、二〇〇二年、一四一～一四三頁。范純武、二〇一一年A。

¹² 道德学社の創始者である段正元の言である。段正元『周一』第一冊、北京道德学社、一九二五年(陸仲偉、二〇〇二年、一四二頁より再引)。

¹³ 清康熙年間(一六八一年)に楊来儒(羊来如)により創始されたとされる教派。アヘンの禁止を戒律に唱える点に特徴がある。清代以来全国的な展開を見せたが、一九三五年に中華理教会として組織されるまで、統一した系統を有しておらず各団体が独自の活動を行っていたとされる。陸仲偉、二〇〇二年、二〇九～二三〇頁。李世瑜、二〇〇七年、二七三～三二五頁。

¹⁴ 『仁学』中華書局本、一九五八年(原一八九六年)、六三頁。

¹⁵ 趙翼『二十二史劄記』には、世界に行われている四大教として、「天下大教四、孔教、仏教、回教、天主教也」が挙げられている。森紀子、二〇〇五年、一六九頁に指摘されている。

¹⁶ 「世界宗教会小引付簡章」『東方雑誌』第八卷第十号、一九一二年、二三～二四頁。

う用語との距離は、もうほとんどないように見える。ともあれ、五つの「教」を一括りにし、五教という用語をもって呼び、かつその連合が志向されるようになることを、五教合一論の土壤に喩えるならば、それは民国初期に整いつつあったのである。なお、こうした動きが一部の宣教師によって推進されつつあった点は、注目に値する。

(二) 『息戦論』中の五教合一論

一九一五年には五教合一論の先駆的著作とも言うべき『息戦論』が著された¹⁷。書名に見える「息戦」は第一次世界大戦を終結させるというほどの意味であり、停戦の訴えが同書最大の主張となっている。そして大戦をやめる方法として、『息戦論』は「宗教」の一致を唱えたのだった。

同書には、「宗教」一致の実現を目指す「万国道德会」なる組織の設立計画が付されていたとい¹⁸、その計画は一九二一年に済南において同会が発足したことによって実現を見る。『息戦論』の著者は当時九歳の「神童」江希張¹⁹とされ、彼の父江鍾秀は小中学教育における読経講經の復活を民国初年に唱えた運動家であった。江父子は一九一三年、曲阜における孔教大会に参加した際に康有為とも面識を得ており、江希張は康より「今の項橐(伝説上、孔子の師とされる童子)」²⁰と評されたという。両者の関係はその後も続き、康有為は万国道德会発足時の副会長として名を連ね、後には会長をも務めたという。以上の経緯から、『息戦論』が、孔教運動の周縁に位置した人物の手になった著作だということが了解される。

また『息戦論』には、著名無名を問わず多くの人物が序跋文を寄せている。中でも特筆すべき一人が李佳白(Gilbert Reid, 元米国長老教会派の宣教師)である。李はキリスト教と孔教の連合を説いた人物として知られるが、主張はそれだけに留まらず、すべての「宗教」の大同をも鼓吹していた。李が創設した上海の尚賢堂²¹では各「宗教」界から招かれた著名人による講演会が行われ、そこにおいて各教が連合する必要性が説かれたという²²。「宗教」一致論が伝播する際に、李と尚賢堂の果たした機能が注目される——なお彼は、世界紅卍字会の発起者にも名を連ねている——。彼が『息戦論』に寄せた序文は二編あり、第二の序文の冒頭は、以下のように始まる。

万国の戦争をやめようと望むなら、まず万国を一つにさせよ。万国を一つにしようと望むなら、まず万国の人心を一つにさせよ。万国の人心を一つにさせるには、まず万国の宗教を一

¹⁷ ただし、江希張『息戦論』一九一九一年重刊本では、「宗教」の語は頻繁に出てくるものの、「五教」という用語自体は、「張元旭序」(一九一七年記)と、「息戦跋」(一九一九年記)の二箇所で見られるのみである。

¹⁸ 「江寿峰先生略伝」『万国道德会発起人略歴』、一九三九年再版、八頁。

¹⁹ 江希張は、万国道德会発起人江鍾秀の次男である。「江寿峰先生略伝」『万国道德会発起人略歴』、一九三九年再版、六頁。

²⁰ 「江慕渠先生三十二年之略歴」『万国道德会発起人略歴』、一九三九年、三頁。

²¹ 李佳白が最初北京で起こした社交団体。故素萍によれば、尚賢堂の主要な活動は、中外の上流階層の人々の交流促進、中国西洋の文化交流の場の提供、反戦平和運動の提唱、討論・講演会の開催などが挙げられるという。故素萍、二〇〇九年、九八～一〇〇頁。

²² 胡素萍、二〇〇九年、九五～九六頁。

つにさせよ。²³

「宗教」の連合を唱え、反戦をも主張した李の平素の問題意識が直截に述べられている。李は、自らが発行する尚賢堂の機関紙『尚賢堂紀事』にも、『息戦論』に寄せた序文を掲載し、この思想書への共鳴を示している²⁴。このほか、序文を寄せた人物には、正一天師(道教の一大教派、正一教の教主)張元旭、同善社幹部劉声元²⁵などがおり、『息戦論』の「宗教」一致の主張はこうした人物のネットワークによって「宗教」界に受容・共有されていったことが予想される。例えば、同善社においても、諸「宗教」融合の試みとして、「万教帰一」が唱えられたことがあったという²⁶。

さて『息戦論』は、本文において五教の各経典の一節に解釈を加えながら五教それぞれの特徴を概説し、跋文において五教の根本義を総括するという構成をとっている。以下に多少長文であるが、江希張の「自跋」より、『息戦論』の主張が最も明瞭に読み取れる箇所を引用する。

『易経』に、「乾道変化して、おのおの性命を正しくし、太和を保合するは、すなわち利貞なり。庶物に首出して、万国みな寧し」という。…孔子や、老子や、釈迦や、キリストや、ムハンマドは、みな庶物に首出した(衆に抜きんでた)人である。みな太和を保合し、おのおの性命を正しくする道を説明した者である。それらの典籍を揃えて、その書を読み、その言うところを実行するなら、地球上の各交戦国は、その日のうちに戦争をやめることができる。…〔しかし戦争をやめさせる立場の各教が争うのは〕諸聖人が教を立て、それぞれ〔の教〕が宗旨を有し、儀式を持っており、互いに異なるものを強いて同じであるとする事ができないからである。〔宗教は〕門派ごとに分かれ、自派の主張を押し通し、他を顧みず、互いに争い合い、殺し合う。現在までの宗教紛争の歴史を調べてみれば、今もって人心を寒からしめるものがある。…どうしてなお戦争をやめさせるということができるのか。〔このように反対する者は〕各教の異なるところが形式の部分であって、その精神は異なることを知らないのだ。精神とは何か。おのおのが性命を正しくすることがそれである。孔教はもとより人におのおのが性命を正しくすることを教えているが、道教、仏教、耶教、回教の各教もまた人におのおのが性命を正しくすることを教えている。〔それを〕一言で言うなら、太和を保合するということにつきる。太和とは、真精のことであり、真気のことであり、真神のことであり。保とは、大事に守ることであり、合とは、一つに集めることである。人々がみなその太和を大事に守り、その太和を一つに集めるなら、なんと利貞なることだろう。…〔このように〕各教の精神が、ともに性命を修養することなのだから、各教の賢者が一つところに集まり研究することには支障がない。その〔教の〕形式にはおのおのが従い、またおのおのが〔それを信徒に〕教えればよいのであって、異なるものを同じであるとする必要はない。その精神はともに一致へと向かうのだから、同じであるものを異なっているとする必要もない。互いに忠告し合い、助け合い、〔逆に〕競い合ったり攻撃し合ったりしなければ、やがて万教

²³ 『息戦論』「李佳白序其二」、一九一九年重刊、四頁。

²⁴ 胡素萍、二〇〇九年、一二八頁。

²⁵ 劉声元が同善社の幹部であることは小武海櫻子氏(学習院大学)の指摘による。

²⁶ 武内房司、二〇一〇年、一〇四頁。

は一致し、万国も自ずと一致するだろう。一とは安定であり、戦争をしないことである。

まず注目されるのは、江希張が「宗教」——上の引用文では、「宗教紛争」の一か所に見えるが、後述の引用文では多用されている——と「教」を同義語として用いている点である。「宗教」が、「教」に代わる用語として熟していく過渡的な様子が、こうしたわずかな表現の中にも見いだされる。

次に、問題となるのは、因果関係として不明瞭な「教」の一致と、戦争停止との関係である。「宗教紛争の歴史」に基づいて、「教」が戦争の原因となりうると考えていることは了解されるが、『息戦論』がテーマとする第一次世界大戦は「宗教紛争」によって引き起こされたものではなく、実情とはまったく異なる。ではなぜ、万教の一致によって戦争を止めさせられると説いているのだろうか。『息戦論』は、自明の前提として、「それらの典籍を揃えて、その書を読み、その言うところを実行するなら、地球上の各交戦国は、その日のうちに戦争をやめることができる」と述べている。上の引用文で、「教」の一致の主張が登場するのは、実のところこの前提に対する反省、つまり争いを収めることを説くはずの「宗教」同士が、実は紛争の歴史を持っているという反省に導かれてのことだったと了解される。つまり、戦争を停止させる資格は、バラバラに存在して争いあっている「教」にはなく、この争いを乗り越えて一致した「教」にしかないということである。

以上のように、世界戦争の終結を目標とし、「万教」の一致によってそれを達成させるべきことが、『息戦論』の主張であった。一見すると「各教」が「性命を正しくし、太和を保合する」という共通の修養を実践することによって停戦が達成されるかのように読めるが、実際にはそれ以前に「宗教」間の紛争をやめるべく、何かしらの行動、例えば「各教の賢者が一つところに集まり研究すること」がなされるべきだとされている。つまり、「宗教」が個別に存在するだけでは十分でなく、一致に向けた運動が要請されているのである。その念頭には、運動を推進する組織、つまり万国道德会の設立があったであろう。

ここで再度強調されるべきは、五教合一を説く目的が戦争の停止にあるという論点である。五教合一論の嚆矢とも言える『息戦論』は、いかにして第一次世界大戦を終結させるべきかという、時代に即した問題意識に基づいて著されたものだったのである。

(三) 反「宗教」主義と『息戦論』

もう一点、『息戦論』の議論の特徴を考える上で、重要な背景をなしていたものとして、思潮となっていた反「宗教」主義が挙げられる。五教合一論には、これへの対抗論としての性質が見出される。中華民国期の反「宗教」主義は、一九一〇年代中頃、新文化運動によって提起され、一九二〇年代の初めには「非基督教」・「非宗教」（「非」は、「反対」の意）運動として大きく盛り上がる。

袁世凱が帝政の復活を試み、その死後も「軍閥」独裁的な政権が継続したように、辛亥革命を経てもなお民主的共和制度の理想は実現されなかった。一九一〇年代の半ばに生じた新文化運動は、こうした政治体制打倒のために、それを支える伝統的倫理・道徳——特に儒教——を否定し、

国民個人々人をそうした旧文化から脱却させようとする啓蒙を主眼とした運動であった。運動を牽引する論者ら——陳独秀、胡適、魯迅、李大釗——が、『新青年』誌上で大いに儒教批判を展開したことはよく知られている。しかし漢代以来、官学の地位にあった儒教は容易にその地位を去らず、袁世凱政権下の初期には、孔教の国教化が議論されさえした。結果として国教化は果たされなかったものの、袁世凱の号令のもと、その後も尊孔政策は推進された。そして、それは帝政・君主制復活の企図と密接に結びついていたがゆえに、革新を望む知識人から激しい批判を招いたのだった。

ただし、新文化運動の批判対象は独り儒教だけにとどまるものではなかった。「民主」と共に、運動のスローガンとして掲げられたのは「科学」だった。科学精神——そこには「科学」的思想、例えば無神論や社会進化論も含まれる——に基づく啓蒙主義は、科学と相容れぬ「迷信」である「宗教」を否定しきることと相即の関係にあったのである。新文化運動では、儒教を、その影響力の大きさから最大の批判対象としてやり玉に挙げたが、その中にはその他「宗教」への批判も含まれていた。

さて、この反「宗教」主義は、『息戦論』においても重要な背景をなしている。以下に見るように、『息戦論』は、科学の発展が戦争の激化を招いているとして、科学主義的態度を批判する部分が散見するのである。そこでは、戦争を中心的な問題として設定し、反「宗教」と「宗教」の立場を対比的に位置づけ、「宗教」の有用性を訴えるレトリックが看取される。

物質についての学問が日に日に精緻になるようになってから、宗教の権威は日に日に衰え、形而下の学問が日一日と精密になると、戦争は日一日と激しくなる。…ゆえに、兵器の力で戦争をやめようとするほど戦争は激しくなるのであり、ただ宗教の残した言葉によってのみ、戦争はようやくやむのである。…ともかく今の反宗教論者は、こともあろうに宗教を迷信であり、愚か者のものだという。孔教は専制に与し、君主を尊ぶことを多く語るので、民主の時代に行われるべきではないという。…このように言うものは、地球上の万国の民をことごとく死地に置くまでやめないだろう。²⁷

…世界の進化はすでに宗教の時代から科学の時代に入ったのであり、けっして再び退化してはならないのである、それなのに今も宗教に戻ろうとするのは大きな誤りだ、という人もいる。たしかに宗教と科学は時代によって変わるものである。昔は宗教が盛んであって、その弊害が甚だしかったが、今は科学が盛んであってその弊害も甚だしい。だから宗教をもってこれを救うのだ。²⁸

科学、宗教、戦争、政治がテーマとなっている。孔教が反民主的な政治体制に与するものという批判に言及しているが、それが新文化運動における主要な議論の一つであったことは、上で見た通りである。『息戦論』は、そうした民主や科学による反「宗教」の立場を戦争と関連付け、その共犯関係を指弾することでまず反「宗教」主義の正当性を否定している。そして、「宗教」こそがそれを解決しようと主張することで、衰えた「宗教」の「権威」を取り戻そうとしている。こ

²⁷ 『息戦論』「自序」、一九一九年重刊、八頁。

²⁸ 『息戦論』「自跋」、一九一九年重刊、五二～五三頁

ここに明らかなのは、第一次世界大戦という未曾有の戦災を、反「宗教」陣営が旗印とした科学の失敗として指摘し、「宗教」の正当性をあらためて叫ぶ契機として捉える『息戦論』の戦略である。このように、『息戦論』の五教合一論は、「宗教」批判言説との対抗の中で、「宗教」を擁護する側が基づくべき論理として提出されたのだった。なお、第一次世界大戦を、「科学の限界」として捉える見解は、戦後のヨーロッパの惨状を視察した梁啓超の『欧游心影録』によって、知識人の間でも取り上げられ、一九二三年の「科学と人生観(玄学)論争」(哲学者張君勳と地質学者丁文江の間に始まる論争。科学側の優勢に終わる)をピークに、大きな議論を呼んだ²⁹。

ただし、大勢として「宗教」に対する批判が和らぐことはなく、一九二〇年代にはそれが大きな運動として結実する。それが非基督教・非宗教運動はである。一九二二年四月四日から九日まで、北京清華大学で世界基督教学生同盟第十一期大会——大会には国内外合わせて七〇〇人余りが参加し、成功裡に終了することになる——が開催されることに反対して、二つのアクションが起こされた。一つは、上海の社会主義青年団が非基督教学生同盟を組織したことである。彼らが一九二二年三月九日に発表した『非基督教学生同盟宣言』の内容から窺われるように、その主張は、反資本主義、反帝国主義を基調とする——つまりキリスト教は資本家や帝国主義の尖兵であると批判した——ものだった³⁰。もう一つが、李大釗ら北京の知識人を中心として結成された非宗教大同盟であった。三月二〇日には世界基督教学生同盟大会に抗議する電報を発信しており、電報の署名には李大釗、李石曾、蕭子升ら七九人が名前を連ねていた。非宗教大同盟は同月二八日には『非宗教大同盟簡章』を発表し、四月九日には北京で第一次大会を開き、張耀翔、李石曾、李大釗、吳虞らが演説を行った³¹。

一九二三年には、非宗教運動論者による論文集『非宗教論』が出版された。執筆者には蕭子升、羅章龍、蔡元培、張耀翔、陳独秀、周太玄、吳虞、李璜、李石曾、李大釗、汪精衛、朱執信、王撫五らの名前が見えており、論者の陣容から非宗教運動と新文化運動との連続性が窺われる³²。『非宗教論』での代表的な主張は、「宗教」教育を施すことへの反対と、科学教育の必要性を訴えることであつた。反「宗教」の議論が教育問題に集中したことは、非宗教大同盟が世界基督教学生同盟開会への反対を契機に結成されたことを考えれば、得心がいくだろう。「非宗教大同盟」の宣言文では「他宗教と比べても基督教の与えた害毒はすさまじく」、「ここ数十年来基督教は中国に向つて害毒を一日一日注ぎ込んできている」といい、特に「その最もおぞましい毒計は、全力を傾けて青年学生を誘惑していることである」として、特にキリスト教の青年層への布教を問題視していた³³。

もう一点、本章の議論に大きくかかわる主張が、『非宗教論』中に見られる。それは新文化運動

²⁹ 山口榮、二〇〇二年。

³⁰ 顧長声、一九八一年、三五三～三五五頁。

³¹ 顧衛民、一九九六年、四〇五～四〇六頁。非宗教運動は、反「宗教」の根柢として「宗教」の非科学性という点のみを挙げており、非基督教運動が反資本主義・反帝国主義を掲げたことと対照すると、両者の主張には明確な違いが見取れる。石川禎浩、一九九五年、八一頁。

³² 羅章龍「非宗教論序」、一九八九年(原一九二三年頃)、一頁。

³³ 楊天宏、一九九四年、一二七頁より再引。

から受け継がれた科学主義的な反「宗教」論である。以下に、生物学者李石曾の発言を引用しておこう。彼の「在宗教大同盟之演説」は「宗教」と科学の関係について述べたものであった。

人類が幼稚であった時、その智識と道具の発展には限度があり、どれも様々な疑問を解決するには足らず、恐怖するか信仰するかであって、いずれにせよ相応しい意識持つことはできなかった。これがつまり宗教の由来である。学術が進歩するようになると、恐怖・信仰はそれと共に移り変わり、次第に消えていく。西哲の言い習わす、「科学と宗教の進退は、ちょうど反比例する」とは、まことに的確な議論である。…社会学(「人群之学」)³⁴からこれを説明しよう。思想の変遷が我々に示しているのは、人類が三つの時代を経てきたであろうということだ。すなわち第一が雑然として曖昧な宗教の時代、第二が練られて筋の通った宗教の時代、第三が科学実験の時代である。…第三の時代では、科学が進歩し、実験を重んじるようになることで、虚妄誤謬の宗教を打破するのである。…つまり人類が進歩すればするほど、学術はますます明らかになり、宗教はますます退いていくのだ。³⁵

この後、李は、「占卜星象」、「五行煉丹」、「巫医仙方」、「神話宗教」などを挙げ、それらがすべて科学とその応用科学に代替されるとし、「宗教」をはその役割を終えた「過去の時代の遺物」と述べている。「宗教」をいわば疑似科学に過ぎないものとみなす見解であるが、往時の反「宗教」論の激烈さを伝える内容として興味深い³⁶。『非宗教論』に掲載された論文の中でも、李のこの議論はかなり先鋭な部類に属するのではあるが、論争の場では、往々にして突出した議論が核心的争点として議論相手に受け取られることもある。以下にみるように、当の「宗教」にカテゴライズされた集団は、争われるべきは、科学と照らした際に、「宗教」になお価値と真実性が残るか否かという問題だと理解したのである。

第三節 道院の五教合一論

(一) 『太乙北極真經』中の五教合一論

道院はその成立時より五教合一論を唱えていた。また一九二三年に日本の大本教との提携を行ったほか、交流の一貫として一九二五年に北京で大本教が開催した世界宗教連合会に参加し、一九二九～三〇年には三度、「東瀛布道団」を日本に派遣するなど、合一の主張を実践に移した。中華民国期に五教合一論を唱えた団体の一つの典型と見なせる。

道院が濟壇より改組して成立した一九二一年、同地、済南で、万国道德会が発足した。済南道

³⁴ 社会学は、初期「群学」あるいは「人群学」と訳された。張琢著/星明訳、二〇〇七年(原一九九二年)、一一八頁。

³⁵ 李石曾「在宗教(ママ)大同盟之演説」『非宗教論』、一九二三年、一三四～一三六頁

³⁶ 北京大学学長であった蔡元培(一八六八～一九四〇年)は、教育家としての立場から「宗教というものは、西欧各国ではすでに過去の問題となった。というのも宗教の内容は既に学者による科学的研究によって解決済みだからである」(蔡元培「以美育代宗教説」『非宗教論』、一九二三年、四八頁。もともと新青年に一九一七年に発表された論文である)という発言を残している。先鋭化した反宗教運動に同調した知識人の間で、科学主義的宗教無用論は共通の見解となっていたのだ。

院は、泰安で行われた万国道德会の開幕式に信徒郭維楨を派遣して祝詞を伝えており³⁷、万国道德会でも道院が機関誌を創刊するのに際して幹部が連名で祝辞を送るなど³⁸、両団体は互いを認識していた。

既に第一章で指摘した通り、濟壇の乩文に「五教教主蒞壇」、つまり五教の教主が降乩したという記述が現れたのは、一九二〇年十一月一七日であった。その後、伝授された『太乙北極真經』(以下、『真經』と略称)内には五教合一を説く箇所が見られ(後述する)、更に道院では、老祖に次ぐ神位として五教教主が祭祀対象に定められた。この間の経緯は、資料の不足から詳細は不明ではあるが、残された資料は、濟壇・道院における五教合一論の出現が、かなり唐突だったという印象を与える³⁹。その唐突さは、彼らの五教合一論が、濟壇の中で独自に涵養されてきた思想とみなす考え方に再考を促す⁴⁰。本論は、道院のそれを、おそらく『息戰論』の主張に倣ったものだったと考えるのだが⁴¹、以下に明らかなように、両者の五教合一論には類似の主張が見いだされるのである。

さて、道院の文献で、五教合一に言及する初期の例が、『真經』である。『真經』は、一九二〇年末から一九二一年初にかけて濟壇において扶乩によって編まれた。乩文を降したとされる神格は、同乩壇で最高神として信仰されていた太乙老人(至聖先天老祖)とされる。

まず『真經』冒頭に位置する「六箴」の前言部分において、「合五統六」という言葉が唐突に表れる。直後に、やはり扶乩によるのだが、注釈が施され、それが五教合一をあらわす言葉だと説明される。「五つを合わせて、六にまとめる。(五教とは、基教・回教・儒教・釈教・道教である。一系にまとめて六とする)。そこで六箴を作り、諸君のためにこれを告げよう」⁴²。極めて短い一節であるが、五教を合一することで第六・六つのもの——つまり道院のこと。あるいは道院は、

37 『道德雑誌』第一卷第一期、一九二一年、論説三頁。

38 『道德雑誌』第一卷第三期、一九二一年、付録一～二頁。

39 同じ唐突さが、悟善社・救世新教の五教合一論の出現にも見出される。一九二二年一月二月に北京悟善社(救世新教の前身)が発刊した乩訓集『救世箴言』には中国の多数の仙仏の名は見えるが、孔子、老子、キリスト、ムハンマドの乩訓が存在しない。しかし、一九二三年に救世新教への改組に先立ち、扶乩によって著された宣言書は、内容を孔子、釈迦、老子、ムハンマド、イエスが作成し、それを呂洞賓が代宣するという形式を取った。蔣尊禕「訓言」、一九二三年頃、一～二頁。そして一九二四年には、五教合一論を前面に押し出した救世新教が創設されるのである。彼らの五教合一論の採用には、外部——より明瞭にいうならば、悟善社と交流の深かった道院・世界紅卍字会——からの影響があったと考えるのが妥当であろう。

40 また別の表現をするならば、『息戰論』の五教合一論が、「神童」の手によるものといえども、思索の末になった思想であるのに対し、道院における五教合一論は、扶乩の場に表れた各教教祖の啓示によるものだということである。以下の表現に端的に表れているが、道院の五教合一論は思想ではなく、実践すべき「神の啓示」なのである。「老祖と五教の教主はこのことを憂え、道を創って世を救おうと、まず教の争いをやめさせようとした。だから五教を並列して、人心の趨勢を正すのである」。『道院覽要』、一九三二年、一六頁。

41 その傍証として、濟南道院初代統掌(指導者)となる杜秉寅が、『息戰論』の著者江希張が、著したとされる『新註四書白話解説』(一九二〇年)に序跋を寄せていることが挙げられる。夏明玉、二〇〇二年、三〇～三一頁。こうした人的交流を、民国期民間教派の教義や活動に共通性を付与する一因として捉えることは、不当とはいえないだろう。

42 『真經』、四八六頁。

六院から組織されるので、「統六」を道院と考えるとする場合もある——を生じるという内容であることが了解される。最重要の經典中にあらわれた簡明な五教合一論として、この「合五統六」という言葉は、その後も同団体の文書中で頻繁に引用されるようになる⁴³。次いで、『真経』中で最も詳細に五教合一について論じた箇所を見てみよう。

老人はおっしゃった。先天の気は、茫洋として広がり、煌いていた。…炁(先天の気)が水を孕み、〔水を〕産んで〔両者は〕分離した。母と子(炁と水)がもたれ合い、生活するうちに、陰陽が開闢し、奥深く捉えどころがないところから、すべての物が分かれてきた⁴⁴。〔例えば〕釈教(仏教)のように、道教のように、儒教のように、清教(回教部(イスラーム)である)のように、救教(一万二千年前の真教である…) ⁴⁵のように、約教(耶教(キリスト教)がこれである)のように、である。…道教、儒教、釈教、救教、および諸子百家とその諸註釈の学は、すべてが炁の一脈に源を發している。その敷衍して述べるところに異同があるに過ぎない。

〔にもかかわらず、〕その教えに固定的な見解があり、善い靈はこれに縛られて、道魔(教中の悪人)が日々争うようになった。そして争い乱れて散り散りとなった。劫は数から出ることではなく、数も劫から離れない。炁が動くのを止めないので、水が燃えてしまうのである。油のように漆のように、風に遇っていよいよ烈しく燃える。天地の真宰は〔これを〕やめさせようと、劫をもって数を削った。…清教、約教が相継いで生じるに至って、炁を分かつ水(「輪炁之水」)⁴⁶が生じた。〔そのおかげで〕炁火(炁が動き、水が燃える状態)は少し止んだが、まるで薪の下に火をおいているかのようであり、紙が油に染っているかのようである。これを、真丹がまさに成就しようとしていて、鼎の火が〔それを〕まさに鎔かそうとする状態という。その器に水がなければ、性根はすべて灰となる。だから水が来て炁をたすけて、本源へと回帰するのである。⁴⁷

宇宙生成の様子と諸「宗教」分裂から一致までの過程を、内丹の用語を用いて描写している。難解であり、かつ前後の脈絡も不確かであるが、以下のように解釈できるだろう。最初に炁があった。この炁から分かれ出た水と、炁自身との交わりによって万物が生じる。その過程で、諸「宗教」や諸学が出現した。つまり、諸「宗教」・諸学は万物と同じように、炁という同一の根源に由来するのである。しかし、源を同じくするはずの中国の諸教・諸学(「道教、儒教、釈教、救教、

⁴³ 一例として、「はじめに『真経』を世に伝え、大道の奥義を詳しく解き明かし、五教の原理を統合し一なる道でこれを貫くのである。経にいう「合五統六」とは、つまりこの意味である」。『道旨綱要』、一九四〇年、二頁。

⁴⁴ 根源的な炁から水が生じ、水と炁が寄り合うことで、天が始まり、陰陽が開闢したという、この水による創世論は古くは郭店楚簡『太一生水』(荊門市博物館編、一九九八年(郭店楚簡研究会、二〇〇二年)を参照した)に見られる。

⁴⁵ 『真経』独自の宗教名である。現在、台湾道院は、「先天救教道院」を名乗っている。しかし、民国期の道院が自らに救教の名を冠した文献は管見の限りない。

⁴⁶ 「輪」字は、『真経』の術語であるため、以下の注に従い「分かつ」と訳した。「輪字を虚字として解してはならない。例えば太極図中のS線は、陰陽水火の間に關係し、それは分輪だけであり、ただ輪分のみである」。『真経』、四九一頁。

⁴⁷ 『真経』、四九三頁。

および諸子百家とその諸註釈の学」)は、それぞれの見解に執着し、教義の違いから相争うようになってしまう。この争乱は、水が盛んに燃える様にたとえられており、一種の異常な事態と認識されている。この状態を救うのが、イスラームとキリスト教の登場である。両者は新たに炁から生じた水(「炁を分かつ水」)であるとされる。つまり、この水は、生成論の最初の段階にある水を反復するものだと考えられる。この水が、最初の水と異なるのは、最初の水が炁と交わって万物・諸教・諸学を産んだのに対し、動き回る炁と、燃えてしまった最初の水の状態を鎮めるように作用する点である。こうして生じた水と炁の融合は、「水が来て炁をたすけて、本源へと回帰する」と表現されているように、世界が炁と水に分離する以前の始原へ回帰することをも意味している。諸「宗教」の融合が、世界の生成の過程を遡ることとして観念されているのである。

ここで注目されるべきは、諸「宗教」や諸学が分かれて存在することの非、特に互いに争うことの非が、合一の前提とされている点である。統合性を優れたものとして、教や学が百出する状況を社会の墮落として否定的に捉える見解は、例えば、朱子が「大学章句序」において嘆いたように伝統的なものであった⁴⁸。こうした伝統の淵源を考える上で、K.E.Brashierの指摘は示唆に富んでいる。彼は、古代中国における学知には、それを根源的なものから分化していく構造を含蓄するメタファー(例えば川や木、道、家)が用いられていたという⁴⁹。そこには、分裂しているものがいずれも部分的に真なるものを含んでいるとして肯定する側面と、分裂している現状を否定して根源的なものへ回帰しようとする方向性の両面があるといえる。道院の場合、教や学が争い合うこと、つまりその排他性を、問題の根源として反復的に批判していくあり方が強く見られることから、後者に傾くものであったとみなせるだろう。

(二) 道院の五教合一論の特徴

『真経』の成立を契機に、濟壇は名を濟南道院と定めた。道院の祭る神位は、至聖先天老祖を頂点に、次いで五教教主、以下各種、神・聖人・賢人・仏が配された。礼拝対象に五教合一が具体的に反映されていると言える。このほか、政府に団体認可のために提出した「院章十二条」には、「およそ真心から道を志すものはみな道院に入り研修することができる。種族や宗教によって区別することはない」⁵⁰という条項が見られる。種族や宗教による差別を行わないという主張であり、五教合一論が道院の普遍主義的主張の一翼を担っていたことを窺わせる。その後、五教合一論は道院の中心的教義として整備されていった。たとえば一九二四年に改正された「道院院綱」の第一綱一目は、以下のように定められている。

道院は至聖先天老祖、基・回・儒・釈・道の五教教主および世界歴代の神・聖人・賢人・仏を信仰し、『太乙北極真経』を悟ることをもって五教の真理を貫徹し、大道を明らかにするこ

⁴⁸ 『大学』大学章句序、「自是以來、俗儒記誦詞章之習、其功倍於小学而無用、異端虛無寂滅之教、其高過於大学而無實。其他權謀術數、一切以就功名之說、與夫百家衆技之流、所以惑世誣民、充塞仁義者、又紛然雜出乎其間、使其君子不幸而不得聞大道之要、其小人不幸而不得蒙至治之沢。晦盲否塞、反覆沈痼、以及五季之衰、而壞亂極矣」。

⁴⁹ K.E.Brashier, 2011, Introduction.

⁵⁰ 『大道篇』、一九三二年、一四七頁。

とを宗旨とする。⁵¹

五教合一は、道院の第一の信仰箇条として掲げられたのである。この条項は南京国民政府による取締りを経た一九三二年の院綱改正後も変化しておらず、一貫して重要な位置付けにあった。また、章程上の文言だけにとどまらず、道院は五教の教説を研究する部門として、成立初期の頃より世界宗教研究会や五教特部などの機関を設けていた。他「宗教」研究の結果が個々の信徒にどれほど還元されたかを確認することは困難であるが、例えば道院の下部団体である道德社が発行する月刊誌『道德月刊』（一九三三～一九三七年）では、五教の経典に対する注解が連載されており、こうした出版物を通じて信徒に諸「宗教」に関する知識が供給された可能性は指摘できる（後述する）。

では、道院の五教合一論はいかなる展開を遂げたのだろうか。時代を追って、その特徴を見ることとする。一九二三年～二七年までに各地の道院分院で降ろされた乩訓をまとめた『道德精華録』中の一節に、五教合一に関する記述が見える。

教が興れば興るほど悪くなっていく。…教も非常に多くなり、互いに排斥しあう。道を行い、教を行い、世界を濟度し教化することで世界に幸福をつくるものが、逆に災いと悪い運命を造る悪魔となった。教は教と争い、人は人と争い、ついには大戦争となる。大乱、大災、大劫の世界となる。もはや挽回できない。老人(太乙老人)は再び天人一貫の真理を伝え、五教を合わせて六にまとめて、各教、各道の人心を収束させようとしている。…これが世界の真の精神である。これを存すれば人類は生き、これを失えば人類は滅ぶ。⁵²

大戦争は、宗教紛争がもとになっているため、五教の合一によってそれを収束することが可能だと説く。戦争終結の方法論としての五教合一という主張は、『息戦論』と軌を同じくしているが、ここでは戦争の直接的原因を「宗教」紛争に求めるなど、明らかに「宗教」批判の様相を帯びている点が注目される。「宗教」に向けられた批判的態度は道院の五教合一論中に散見し、その基調をなすものなのである。

さらに例を挙げよう。以下においても、「宗教」紛争を収めることが五教合一の目的であると説かれ、争い合う「宗教」の現状が批判される。一九三二年および一九四〇年に刊行された道院の教義説明書よりそれぞれ一節を引用する。

五教とは、基教、釈教、道教、回教、儒教がそれである。…道院が五教のみを重んじるのはなぜか。曰く、五教の教義は、最も綿密で行き届いており、その範囲も最大である。だから五教には万教が兼ね備わっているというのだ。信徒はこのことを察しないばかりか、五教にでたらめに差別を設けては、門戸を自ら閉ざすこともある。それは、各教がみな有している独自の優れた境地を隠し、人心に分裂の禍を招くことである。老祖と五教の教主はこのことを憂え、道を創って世を救おうと、まず教の争いをやめさせようとした。だから五教を並列して、人心の趨勢を正すのである。してみると五教教典の精確なる奥義は、道院の修方(信徒)

⁵¹ 「道院院綱」（『道德雑誌』第三卷第五期、一九二四年、専件一頁。

⁵² 『道德精華録』巻一、道旨門下巻、一九二八年、一九四～一九五頁

が、これを研究して完全に理解しているではないか。⁵³

道の一字は、道・儒・釈・基・回の五大宗教の真諦であり、また中国文化の基本でもある。…真宰(老祖)は、宗教紛争や、一神教と多神教の確執、自派の主張を押し通し、他をかえりみない考え方が、小さくみても人類の戦災の原因であり、大きくみれば必ず世界大同の障害となることを嘆いている。いったい至尊なるものにはそれより上はなく、神は二つとないことを知らないのか。各教の教主が命を奉じて従うのは、一つとしてそれより至尊無上なるものがない唯一の真宰である、真炁一胞の元始(世界の始原・本体である老祖のこと)⁵⁴なのだ。ただ名称が異なっているだけで、道教、儒教、耶教、回教が共通に尊ぶ上帝は、もともと一致している。仏教の毘盧遮那とは法身仏のことだが、[それが]真宰の別称でないということはない。道院の聖号(至聖先天老祖という称号)は、五教の教主が公に定めたものなのである。

55

いずれも、五教合一が必要とされる前提として、諸「宗教」が反目し争い合う状況が挙げられている。争い合う「宗教」というモチーフは、すでに『真経』中にも見えるものであるが、このようにして、その後幾度も五教合一論の中で繰り返されたのである⁵⁶。ここで問題となるのが、「宗教」紛争がテーマ化した理由である。一九二〇年代の中国の現実として、「宗教」紛争が大きな問題となっていたわけではなかった。では、なぜそれがことさら取り上げられたのだろうか。

一つには、「反省」である。そもそも五教合一論は「宗教」平和論であり、「宗教」の排他性や好戦性をまずもって乗り越えるべき問題として取り上げるのは必然であろう。加えて、「宗教」紛争が、歴史的常識に属する事柄として広く認識されており、「宗教」批判の材料となっていた可能性が考えられる。例えば上述の『非宗教論』中でも、数人の論者が、排他性を、「宗教」の欠点の一つとして取り上げている。

もしも同時代に隣り合っている宗教が、なすべきことを行って譲らず、張り合うなら、そこで戦争が始まる。我々が歴史を広く眺めるなら、遠くは十字軍や新旧教、回教徒の残した事例を目にするし、近くは白蓮教や義和団の行為を目にする。彼らの行為や手段は、なんと残酷だろうか、彼らの犠牲は、なんと無意味だろうか。人心を寒からしめずにいられるだろうか?⁵⁷

⁵³ 『道院覽要』、一九三二年、一五～一六頁。

⁵⁴ 「老人曰、此吾未成気形之一滴小胞耳」(『真経』、二六頁)とあるように、至聖先天老祖は世界の根源と同一のものとされている。

⁵⁵ 『道旨綱要』、一九四〇年、一～二頁、七頁

⁵⁶ 傍証として一例のみ挙げておく。「そもそも本会はとりわけ他者と公益をとにもするものが多い。つまり本会においては、会員には宗教門戸を分けず、儒・釈・道・耶・回の五教信徒から組織になっており、これを道に帰依しているのだ。いわゆる道とは、つまり唯一無二の真理である。各教の宗旨はもとは人類の争いをやめることにあるという考えがあるが、宗教は分かれ分かれになっており、自らの争いを消滅することができず、また世界の争いもやめさせることができない。そこで本会は五教を合わせて道に統一するのである」。『世界紅卍字会中華総会一覽』、一九三七年頃、二頁。

⁵⁷ 羅章龍「我們何故反对宗教」『非宗教論』、一九二三(原一九二一)年、二七～二八頁。

……思うにいかなる宗教でも、己の教を押し広め、異教を攻撃するという要素をもたないことはない。回教のムハンマドは、左手に『コーラン』を持ち、右手に剣を持ち、その教に従わない者を殺した。キリスト教と回教は衝突して、十字軍の戦いがあり、ほとんど百年に及んだ。キリスト教の中でも新旧教が戦い、また互いに〔争って〕数十年の久しきに渡った。⁵⁸
……こうした思想の害毒が充満したため、十字軍が戦いによってヨーロッパ・アジアの二つの州を血の海にしたのだし、新旧教の戦いによってヨーロッパでは人が人を食む惨劇が演じられたのだし、ユダヤ人に対する虐殺を非とも思わないのだし、植民地の人民を牛馬家畜のようにみなして済まないと思わないのだ。⁵⁹

つまり、「宗教」紛争は、当時の中国の現実的な問題ではなかったとしても、こうした批判が寄せられる程には、「宗教」の排他性・好戦性が思想的な問題として捉えられていたということである。

二つには、五教合一論に潜在する論理の帰結である。つまり、「宗教」の一致した状態をあるべき理想として捉えることは、反対に「宗教」が個別に存在する状況を乗り越えるべき事態として、否定的に捉えることに繋がる。「宗教」紛争とは、まさしく「宗教」が分立する状況の非を証明するものであり、五教合一が要請される前提として、重要なポイントだったのである。

以上に見てきたように、道院の五教合一論は、「宗教」間紛争を戦争の原因として強く非難しており、それが時に「宗教」に対する批判にまで昂じることがあった。道院もまた一つの「宗教」であるとするなら——実際、道院は自らが「宗教」とみなされていると理解していた——、「宗教」批判は自らをも傷つけるのではないかと思われる。しかし、次節で見るように道院は自らを、五教合一を果たして、「宗教」の抱える欠点を乗り越えた存在と見なしていたのだった。そしてこの「超宗教」という自己規定は、自団体に向けられた「宗教」・迷信批判の矛先をかわすレトリックとしても用いられた。

(三) 他「宗教」理解の型としての五教合一論

ここで、いささか論旨から離れるが、五教合一論の重要な一面である、他「宗教」理解の型としてのそれを確認しておきたい。道院は一九二一年に、下部団体として道德社を設立した。道德社は、主に教義研究や出版事業に携わっており、『道德雑誌』、『道德月刊』等の雑誌を刊行した。一九三三年に創刊された『道德月刊』⁶⁰は、世界紅卍字会が行った慈善事業の報告や、道院の教義について語る乱訓などを掲載した。本章にとって重要なのは、五教の教典解釈を連載している点である。

道院に限らず、中華民国期にはいくつもの団体が五教合一を説いたことが知られているが、教説や儀礼などの摂取がどのように行われていたのか、実態については不詳な点が多い。そこで、

⁵⁸ 子民(蔡元培)「以美育代宗教説」『非宗教論』、一九二三年、五一頁。

⁵⁹ 汪精衛「社会教育應注意的問題」『非宗教論』、一九二三年、一六一～一六二頁。

⁶⁰ 道德社の発行した月刊誌である。一九三三年八月創刊、再版の第一卷第一期より一九三七年八月出版の第三卷第十二期まで、総三六冊が発行された。

『道徳月刊』を例に、道院が独自に行った他「宗教」研究がどのような成果を生み出していたか、その一旦を見ることとしよう。以下に示す「イエス・キリスト伝」は、第二巻第一期から第二巻第十期まで「五教経旨」のコーナーで連載されたイエス・キリストの伝記である。『新約聖書』の福音書に基づき、イエスの生誕から昇天までを描いている。文章自体が五教合一論の興味深い実例だと思われるので、以下に多少長文を引用する。

イエスはダビデ氏を姓とし、またキリストとも称する。訳せば救い主という意味である。父の名はヨセフ、母の名はマリアといい、ユダヤ国のベツレヘム城の旅籠で生まれた。時に漢の平帝の元始元年（西暦一年）であった。西方の各国の多くは、イエスの生年を紀元としている。その時、天使が聖母に告げて言った。上帝はあなたを聖母に選びました。生まれてくる子にイエスと名づけなさい。それは夜半であったが、突然天が大いに光りを放つのが見え、楽しい音楽が空から降りてきた。羊飼いが数人おり、その光りを追ってそこに行き礼拝した。…

本伝を読み、教主の降誕が偶然ではないことを知った。およそ古代の聖人が降誕する際には、みな特異な兆候があるものだが、五教の教主は命を受けて世を救うのだから、とりわけ〔それが〕顕著である。孔子の時には庭に五人の老人がいたし、釈迦の時には白い象に乗っていたし、老君の時にはすでに老人のようであったし、ムハンマドの時には神が甘露をまいたといい、はっきりとしていて確認のとれないものはない。…してみると、上古の時は聖人が教をつかさどるのを待つまでもなかったが、長らくして中古となると、純朴さが失われてしまい、偽りが日に日にひどくなり、もし教主が降誕して世を救わなければ、人類に災禍を招いてしまっただろう。だから前後千年程の間に、五教の教主がそれぞれ各地に降ったのは、すべて(神の)命を奉じて来たことなのであり、時代と地域に従ってそれぞれ教を立えたが、教の主旨が大道に帰依することでないものはないのである。…おもうに、中古の時に、道魔(教内の悪者)が互いに争ったため、旁門外道がたびたび起こり、多くの衆生は真偽の判別がつかなかった。教主が降誕しなければ、偽りをもって真理を乱す者どもを、またどうして識別できたのだろうか。だから天はその使命を重んじ、その〔生誕の〕兆候を手厚くし、その前に預言をするか、その際にははっきりと示すかして、群集に慕い仰がれるようにしたのである。…それならば、〔イエスが生まれた時に〕天使がこれを聖母に告げて、光を放ち音楽を奏でたことが、どうして偶然であろうか。⁶¹

伝には、適宜別人の手になる解説が加えられており、そこにおいて道院の信仰に基づく解釈が展開される構成になっていた。引用文でいえば、第一段落は伝の部分であり、イエスの誕生時に起こった奇跡を述べている。第二段落は解説であり、道院の歴史観をまじえつつ誕生譚に解釈が施される。伝の部分では、解釈が極力排除されており、福音書の内容と異なる部分はさほど見られない。その一方で、解釈の部分は、イエスの誕生譚を五教合一という道院の教義を説明するための一つの材料として読んでおり、道院の信徒がどのようにキリスト教を理解したのかを示す一

61 「研経」『道徳月刊』第二巻第一期。

例として、興味深い内容になっている⁶²。

第四節 五教合一論の機能

(一) 対抗言説としての五教合一論

一九二八年一〇月、南京国民政府は、道院、同善社、悟善社等を、迷信機関であるとし、これらを閉鎖した上でその財産を慈善公益の用に充てるよう全国に通令した。すでに論じたように、この通令は国民政府が同年に発動した迷信打破運動の一環であり、取締りの主な理由は扶乩を行い、迷信を流布したことであった。結局、道院に対する施設の閉鎖、財産没収という取締りは、地政学的要因からとくに黄河以北では徹底されず、道院は団体の継続認可こそ得られなかったものの、その後も存続することを得た。

一九二八年一〇月、道院への取締り令の発出に前後して、道院は「道院紅卍字会宣言」を発表する。それは慈善団体である世界紅卍字会と道院の関係を前面に押し出すことで、道院の社会的な有用性を強調する内容の宣言であった。宣言文中、道院は自団体の「宗教」性について、慎重な表現を用いて論じている。

〔道院は〕まことに至って普通の学術団体であり、ありのままを言えば、一種の超宗教(傍点は筆者)、超政治的組織である。(中略)〔宗教は〕それぞれの尊ぶところを尊び、それぞれの教えとするところを教えるが、また自ずから不変の道理をも有する。だから、われらは宗教について、事の道理を研究する精神をもって虚心になって考え、そこから偏った見解に対する固執を取り除き、それらを貫く道理を取り出して一つの炉で溶かす。そうして人生の本旨に適い、道に背くことのないように求めるのだ。世間の人はこれを察せず、〔道院を〕宗教、

⁶² これとは対比的に、キリスト教の論理に沿って福音書に解釈を加えた研究もある。「キリスト教の教義で最も重要な原則は、信(信仰)、望(希望)、愛の三つの字である。信とは全知全能の上帝を信仰することである。人類にはみな罪悪があり救われることができないが、ただ上帝だけが人類を救うことができると信じなければならない。愛とは、人類はみな上帝の子供であり、ゆえに上帝はこの上なく人を愛するということである。われわれが上帝を信仰したからには、また人を愛するという上帝の心を体得し、人を愛さなければならない。人を愛することができてようやく神を愛せるのであり、神を愛することができて、ようやく本当に神を信じたといえるのだ。望とは、人を愛するというつとめを果たし、神を信じる心を尽くせば、自ずから自分の願望を達成することができ、靈魂が天国に上生することができるということである。この三文字は一つなぎに連なっているが、信の字が原則中の原則である。愛や望のようなものは一切が信の中から発生している」。「福音合一主義」『道徳月刊』第三卷第一二期。上に訳出した部分は、キリスト教の教義の原則を語るものであるが、それを信仰と希望と愛という言葉でまとめている。これは『新約聖書』「コリント人への手紙 第一」に見られるパウロの言葉に基づくものである——ただし、パウロが愛を最も優れていると述べたのに対し、引用文では信仰が原則だと述べているように独自の主張も見られるが——。別人の手になる論説「キリスト教教義の研究」(『道徳月刊』第三卷第八期)でも、同じように信仰と希望と愛の三つをキリスト教の原則として説明しており、道院内のキリスト教研究者の間で、共通認識として流布していたようである。これらの解説は非常に詳細なものであり、いわゆるキリスト教の正統信仰の中で重視される事柄にも度々言及している。道院における他宗教研究の水準をうかがい知ることができよう。

迷信であるというものもあるが、間違っている。⁶³

道院は、自団体に向けられた「宗教、迷信」というレッテルに抗して、自らを「超宗教」だと規定してみせている。その根拠として用いられているのは、「[宗教を] 貫く道理を取り出して一つの炉で溶かす」という表現から読み取れるように、五教合一論であった。道院は諸「宗教」から偏見・固執を取り去り、すべてに共通する普遍的な真理のみを取ったものなので、「宗教」を超えており、「宗教」に対して向けられる批判はあたらないというのである。この主張で興味深いのは、「宗教」批判への対抗の論理として、「宗教」の利点・美点を称揚してこれを擁護するのではなく、ある種の欠点（「固執」）を「宗教」の特性として指摘しつつ、その欠点を持たない自団体の「宗教」性を否定するという形式を取っている点である。換言するなら、宗教の融合という合一の論理は、「宗教」自体を相対化する方向に転用することが可能であったということである。つまり、「宗教」を融合することで真の「宗教」を生むという論理から、「宗教」を融合したものは「宗教」を超えたもので「宗教」ではないという論理への転換が行われているのである。

同じ主張が、一九二九年前後に著されたと考えられる『道院説明書』においても繰り返されている。やはり「宗教」批判に抗して道院の正当性を説くことに主眼が置かれているが、そこにはこれまでに見た様々なレトリックが組み合わされ展開されている。まず持ち出されるのが第一次世界大戦と社会進化論や唯物主義との共犯関係を指摘する対抗論である。

道院は民国十年に成立したが、その理由はヨーロッパ大戦(第一次世界大戦)の後、人民の死者が幾千万人にも及んだことによる。…論者はこれを生存競争などの学説の流弊のためであったという。…かの国の学者もそこで唯物主義だけを重んじることが、平和人道の妨げとなることに気がついた。以前はわが国の儒教・釈教・道教を、わが民族を弱体化するとして、そしりからかったあやまてる論者も、みな一変して形而上の学の研究に従事し、物質と私欲にとらわれた残酷のきわみ〔にある世界〕を救うであろう。〔このことが〕世界大同のための一大転機でないということはないだろう。われらは遠い各国に悔悟の情がきざすのを見て、近い国内に紛争の苦しみがあることを恐れる。この機に乗じて立ち上がり、わが国古来の超然たる哲学を大いに發揮し、五教の真旨の精華をとることによって、各宗教信徒の宣伝する迷信や、各門・宗派のさまざまな争いのもとをすっかり除き、それらを数千年来心から心へと伝えられてきた一貫の大道にすべてまとめられるようにと願う。…そもそも天性の真理が存するところは、道なのであって、教ではない。教には宗とするところがあり、ついには争うことになる。道には宗なきがゆえに争いもない。本来これが天性の真理である。特に後世の宗教の徒は、この趣旨を理解しておらず、〔その〕弊害のいたるところが、迷信であり門戸宗派の別なのである。世界はそのせいで紛糾してしまっている。人心もこのせいで恐れ惑っている。〔そこで〕同人らは道院を設立した。教を言わずに道と言うものである。⁶⁴

第一次世界大戦を引き合いにだすことで、「宗教」批判に反論するというのは、すでに『息戦論』の中で見たレトリックである。大戦終結後一〇年が経過していたが、同じレトリックが依然とし

⁶³ 『道院紅卍字会宣言』、一九二八年、二～三頁。

⁶⁴ 『道院説明書』、一九二九年頃、一～二頁。

て持ち出されることがあったのである。文中「わが国の儒教・釈教・道教」という伝統の三教の有用性を主張する箇所も見られるが、直後に五教合一論が展開される際には、迷信性や排他性といった「宗教」のマイナス面に言及し、それらを排除しようと述べている点も見逃せない。それが一種のポーズでないことは既に見てきた通りである。

道院にとっては、「宗教」が世界平和に資するためには、五教合一という過程を経ることが、必須の要件だったのである。加えて、『中庸』の説⁶⁵に従い、道院が、教(「宗教」)ではなく道であるという主張も行っている。伝統的な表現に借りているが、教を超えた道であるがゆえに、教の帯びる迷信性や排他性から自由だと主張していることから、これも一種の自団体の「宗教」性の否定と捉えうるだろう。

さらに、「宗教」との差異化を図ろうとする傾向は、世界紅卍字会の文書にも見出せる。一九三二年に発表された宣言文である。

卍字会は純粋な慈善団体である。それは道院に源を発している。その中に宗教の意味を含むのではと思うこともあるだろう。それは我々が真の意味で宗教を信じていることを知らないからである。宗教を信じるといっても、特に一宗を立てるわけではなく、一教に拘らずして各宗教の真理を融合させるのである。…願わくば、世の宗教者と宗教反対論者がともに修め、ともに変化して、相親相愛、互助互利の途にともに赴かんことを。ついに人類、生物の安楽と幸福が実現し世界もまた長くその平和が保たれんことを。⁶⁶

「宗教」批判を念頭に置き、道院がいわゆる「宗教」とは一線を画することを述べている。その根拠はここでもやはり、「各宗教の真理を融合」させたとあるように五教合一論にある。「宗教」を超えたものとして自己規定することで道院を擁護しようとする論理は、上に引いた資料のそれと共通する。

以上のことから、道院・世界紅卍字会の五教合一論が自団体に向けられた批判に対抗する言説として利用されていたことが了解される。道院・世界紅卍字会は、「宗教」批判に対しては『息戦論』と同様のレトリックをもって応じることもあったが、「宗教」を超越したものとして——それゆえ迷信でもなく、排他的でもないとして——自団体を提示することでもって、その矛先をかわすことを試みたのである。

(二) 実践の場における五教合一論

一九二九年～三〇年にかけて、道院・世界紅卍字会は中国東北地方の道院を主体として、三度布教団(東瀛布道団)を日本に派遣する。それは、関東大震災への援助を縁にして一九二三年に提携を果たしていた、日本の新宗教大本教、および二五年に成立した大本教の下部団体人類愛善会からの働きかけを受けて行われたものだった。第一次布道では、東京に日本道院の総院が開設され、第二次は大本教の開催した大宗教博覧会を参観するために行われた。この間の経緯は道院の信者である候延爽によって記された『東瀛布道日記』に詳しい。東瀛布道の顛末について、ここで詳

⁶⁵ 『中庸』「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」。

⁶⁶ 『世界紅卍字会宣言』、一九三二年。

しく論じる余力はないが、以下では道院・世界紅卍字会と大本教・人類愛善会との協調が、教義に基づいて語られる際に、五教合一論を根拠としている点を指摘しておきたい。以下に挙げるのは、一九二九年、人類愛善会の「奉天」支部が、道院・世界紅卍字会の瀋陽支部に提携を要請した際にもたらした「人類愛善会宗旨」である。

さて人類はみなわが老祖〈天之御中主大神〉の子孫である。…しかし愛情の抱くところ、利の趣くところ、声色の変わるころ、和やかで落ち着いた様子から、略奪と混乱の世界へと変貌する。平和を求めるのに、ますます力を奮って闘い、愛善を求めるのにますます残酷な殺害がおこる。だから人と人は争い、国と国は競い合い、争えば争うほどに激しくなり、その重なりは止まるところを知らない。わが老祖は子孫がそのようであることを見るに忍びなく、儒・釈・道・耶・回教の五大聖人を出現し万民を諭したことがあった。…思いもよらないことに残忍きわまる不仁のやからが、利害の趣くところのために、こともあろうに科学の効用をとって、残酷な銃や大砲を作りあげ、同胞兄弟を殺害する利器にした。事変が内に起り、災禍が隣国で発生し、悲惨な情景によって太陽も空も蔽われ、親愛なる同胞は、ことごとく激しい災害に遭遇した。肥沃な大陸は、やがてことごとく覆滅してしまうだろう。…わが老祖は再び人や世間を憐れみ愛する心をもって、人類を水火〔の災い〕の中から救い出そうとしている。だから聖人〈出口王仁三郎、道名尋仁〉を降して、東亜に壇〈大本すなわち道院〉を築き、西欧に教〈愛善会すなわち卍字会〉を施そうと、人々を人類愛善会に集め、五大聖人を一体としたのである。⁶⁷

原文は、大本教側の中国語文書ではあるが、五教や五大聖人という言い回しを用いるなど、道院の五教合一論に則って、両団体の一致が謳われている。大本教の教主出口王仁三郎が、人類を救うために老祖が降した次なる聖人であると主張する点にのみ、大本教側の主張が見られる。これは、すでに大本教でも行われていた「宗教」一致の主張である万教同根の説を下地に、五教合一が重ねられたものだと言える。また老祖と大本教の主神でもある天之御中主神が同一視されているが、こうした考え方も万教同根説に基づいたものであった。

一方で、神は一つという主張は、すでに見たように道院の五教合一論にも存在していた。道院・世界紅卍字会側が、第一回東瀛布道団の途上で配布した「世界紅卍字会布道の主旨」では、上述の呼びかけに応じるかのように、神は同じであるという主張を繰り返している。

本会(世界紅卍字会)員は神の信仰に立脚して居るが、宇宙主宰の根本神は一柱であり、之を老祖と呼んで居る。而して日本の神典では之を天之御中主大神、又は単に大神様と称して居るが、其实体は同一であることをも認めて居る。耶蘇教の神も、各宗教の神も、共に根本は同一であることを認めて居る。従って宗教宗派の門戸の見を立つることなく、又国籍種族の差によって大道に一二あること無く、大道は古今東西一貫なりとの啓示を確信して居る。…而して此の会(世界紅卍字会)の趣旨目的は日本に於ける大本・人類愛善会の宗旨と全然一致するの故を以て、両者は互いに相提携して進むことになって居る。奉天では大本・人類愛善会と紅卍字会員とは互いに加入して居る者少なからず、相往復して精神的融合を計りつつある。

⁶⁷ 「人類愛善会宗旨」『東瀛布道日記』、二六～二七頁。

68 (原文カナ表記を平仮名表記に改め、適宜読点を打った)

このように万教同根説と五教合一論という教説は、互いの信仰対象を同一のものとして受け入れる回路の役割を果たしたのである。無論、そうした教説を有していたために、両団体が接近した、あるいは団体の提携が可能になったということをも主張しているわけではない。互いに異なる経緯で成立した両者の宗教一致論ではあるが、国を跨いで「宗教」団体同士が関係を取り結ぶ際に、一先ず、教義面での裏付けとして機能したと言える。なお、神は同一であるという信仰は、「満洲国」建国後に見られた至聖先天老祖と天照大神を同一視する道院の言説にも繋がっていく

69。

第五節 おわりに

中華民国期の五教合一論を主に道院に則して、その具体的な主張のあり方、および用いられ方を跡付けた。道院・世界紅卍字会の五教合一論は、一九二一年の山東省済南で編まれた『真経』中に登場し、その後戦争、「宗教」紛争の停止という文脈を伴う平和論として展開された。こうした主張は孤立したものではなく、たとえば、一九一五年に成立した著作『息戦論』にも認められる。第一次世界大戦の終結を訴えた『息戦論』において、五教合一論は平和へ至る手段として説かれたのであった。平和論的色彩は五教合一論が帯びた時代性と言える。

また五教合一論は、科学主義に基づく反「宗教」思潮に対抗する言説としても用いられた。つまり、世界的な戦争を中心的な問題として設定し、科学・反「宗教」／「宗教」陣営のいずれもがその解決に資することはできず、五教合一のみがそれを可能にするとし、合一の推進者あるいは理念型として自団体の有用性・正当性を主張したのである。

本論では、道院の五教合一論に見える批判的「宗教」論及び、「超宗教」——諸「宗教」に超越する普遍的真理の体現者——としての自己規定を、対抗のレトリックとして論じた。しかし、それは単なるレトリックの問題に終始するわけではない。道院にとって「宗教」とは、反「宗教」論者が、そして時の政権もが、主に科学主義に照らして、その価値を否定したものであり、言い換えれば「迷信」を指した。「宗教」を擁護する側にある道院が、「宗教」の迷信性・排他性に言及するのは、「宗教」批判を介した「宗教」概念を受容したことと無関係ではあるまい。五教合一論は、しかし一方で、なお「宗教」に共通する「普遍的意義」が存在しうることを訴え、かつそれが科学主義・反「宗教」思想をも越えた価値があることを主張した。このように、「宗教」批判的な言説を内面化させつつ、なおも自らに「普遍的意義」——批判を相対化させる高次の意義——を見出そうとする姿勢は、道院・世界紅卍字会の教説の中で繰り返し現れるものだったことは、本論でこれまで見てきた通りである。

68 『世界紅卍字会布道の主旨』『東瀛布道日記』、四〇～四一頁

69 小田秀人、一九四二年、一〇一頁。また済南母院統掌何素璞の言として「至聖先天老祖は御國で申せば天照大神です」と伝えられている。大山彦一、一九四四年、一七頁。

さて中華人民共和国建国後、中国大陸の道院・世界紅卍字会は解散を余儀なくされ⁷⁰、活動の中心は香港、台湾に移ることとなった。最後に、後年における道院・世界紅卍字会の五教合一論を、一人の信徒の信仰に即して見ておきたい。以下の引用は、香港の世界紅卍字会会長であった元外交官王正廷⁷¹の回顧録中の一節である。

これらの宗教の偉大なる創始者、教師たちは、この造物主を異なる名で呼んだのかもしれない。それを道と呼ぼうと、天、釈迦牟尼、アッラー、ゴッドと呼ぼうと、同じ造物主を意味しているのだ。かれらの教えは、「かの方」にいたる道を示している。人は、この霊的乗り物を通してのみ、「かの方」へと導かれるのだ。…今日の中国の家庭では、父親、母親、その子供たちが異なる宗教に帰依し、それぞれが自分のやり方で礼拝するということがある。その父親は道教徒あるいは儒者かもしれない、母親は仏教徒、子供たちは異なる教派のクリスチャンであるかもしれない。しかし彼らは反目することなく同じ家の中に住むことができるのだ。…宗教信仰の自由に対する信念は広く行き渡り、先ごろさらなる重要な転換を遂げている。その転換は五大宗教を信奉する人々の間で、ともに集い協調して活動することを目指そうというものである。それは世界紅卍字会という名称の組織の形態をとった。⁷²

王の個人的な思想も反映されていると考えられるが、五教合一は信教の自由に関わる事柄として取り上げられており、世界紅卍字会はそのための組織として位置付けられている。自身がクリスチャンでもある王⁷³の五教合一論は、多元主義的色彩の濃いものであり、五教合一論の現代的解釈の一つとして興味深い事例といえる。なお民国期に始まった五教合一論は現在においても、

⁷⁰ 一九四〇年代以降の、道院・世界紅卍字会の活動については、一次資料の不足から本論では、論じることができなかつたが、ここで簡単に済南母院の状況について触れておきたい。済南は、一九三七年以降、日本の占領下となる。一九三九年～一九四五年の間、山東省省長を務めた唐仰杜が、道院成立以来の信徒であったように、この間、道院の信徒が地方行政の要職に就いた。初中池、一九八六年、二二二頁。一九四一年、済南母院の統掌何澍が亡くなると、母院統掌は、またもや複数人による輪番制となった。一九四九年六月、山東省政府による会道門の非合法化の公布の後、済南道院は九月に活動を停止した。その後、政府との活動許可の交渉を続けたが適わず、一九五〇年九月に、院監(道院の指導職)は、「本院はすでに〔活動を〕停止した。職・会員による一切の在外活動は、すべてその個人の責に帰す」と発言し、重ねて活動の停止を宣言したという。朱式倫、一九八六年、一五七～一五九頁。一方で、済南の世界紅卍字会は、部分的に活動継続を許されていたが、一九五四年二月二二日に、「自発的」に活動停止を宣言した。こうして道院・世界紅卍字会発祥の地における、同組織の活動は終結した。

⁷¹ 彼は、中華民国期を通じて外交官として名を馳せた人物である。赤十字社の会長を二期十年務めるなど、社会救済活動にも意を配っていたことでも知られる。また信仰の面では、生涯クリスチャンを自認しており、中国YMCAの創設時(一九〇六年)には幹事を務めている。完顔紹元、一九九九年、一六～一七頁。しかし、彼が世界紅卍字会中華総会の会長をも務めたことは、あまり知られていない。強固なキリスト教信徒を自認していた彼が、新宗教の側面を有する世界紅卍字会に所属することを良しとした理由を示すのが引用文の言葉である。彼にとって五教帰一とは、他者の宗教に対して寛容であるよう促す多元主義的教えに他ならなかったのである。だからこそ、クリスチャンであると同時に世界紅卍字会会員であることが、齟齬を生じていなかったといえる。

⁷² Chengting T. Wang, 二〇〇八年(原一九七九年?), pp.158-162.

⁷³ 王自身が回顧録中で、「クリスチャンファミリー」に生まれた、堅信のクリスチャンであると述べている。Chengting T. Wang, 二〇〇八年(原一九七九年?), pp.174~175.

いくつかの民間教派によって維持されており⁷⁴、「五教」という呼称はなお一定の効力を持った枠組みとして存在している。

⁷⁴ 中華民国期に潮州地方で起こった徳教は、その後東南アジア各国の潮州人社会に広がった後、五教合一を唱えるようになったという。吉原和男、一九九九年、黄蘊、二〇一一年、二九五～二九六頁。

終章

第一節 反「宗教」主義の内面化

本論は、道院・世界紅卍字会の教義が形成・変容していく過程を、「宗教」にまつわる社会的な言説・運動——特に反「宗教」主義的なそれ——との関わりに注目して跡付けてきた。反「宗教」主義への対処が、教義や実践を動員して取り組まざるをえないほど、中心的な課題として立ち現れていたことが了解されたであろう。道院・世界紅卍字会は、様々な形で反「宗教」主義の克服に努めたが、その試みは、社会の「宗教」に対する要求に応答しつつも、「宗教」・「迷信」の枠組みに意を唱え、そこから逃れ出ようとする方向性を持ったものだった。以下では、まず本論全体をこの点を中心にあらためてまとめたい。

序章では、「民間教派」の教義の形成と変容を「近代化」——「宗教」概念の形成と、それに伴う「教」の切り分けと再定位——の一部として捉える視角について説明した。第一章と第二章においては、道院の教義の出発点を明らかにした。第一章では道院が創設に至るまでに、前身となる乩壇の信仰・実践と、交流のあった民間教派に由来する教義・実践が、どのように構成されていったかを考察し、第二章では、教義の源泉となる根本経典の救済論を検討し、同善社等に由来する伝統的教義と、どの程度連続性を有していたのかを確認した。前二章の予備的考察を踏まえ、第三章から第五章においては、道院の救済論中で重視された実践(坐功・慈善)と主張(五教合一)が、反「宗教」主義との関わりの中で、どのように意義付けられていったのかを考察した。

第三章では、南京国民政府による取締りを受けた一九二八年以降に、救劫論における坐功の役割が慈善と比較して強調されるようになったことの意味を考察した。それは、一義的には、政府により慈善事業のみが認められ、道院の活動は「迷信」として禁じられたという現実の緊張から、修道の実践に更なる意義付けが求められたためだと考えられる。また、非社会的な実践である坐功を、社会的な実践である慈善事業以上に、社会の救済に役立つと内向きの文書で強調するほどに、公益性を重視する発想が、彼らに浸透していた様子が窺えるのである。

第四章が問題にしたことは、慈善事業に注力した彼らが、一方で慈善を不完全な救済手段だとする言説を繰り返したことの意味である。それは競合する他の慈善団体、特に赤十字社への対抗の論理として持ち出されることが多かった。世界紅卍字会は、自らの優位性の根拠として道院による教化が伴うことを強調しており、慈善のみでは永続的救済には足りないと言ったのである。一九二八年の取締り後、法令により慈善活動を布教に利用することが禁止されてしまった後も、道院・世界紅卍字会は、慈善の不完全性について語ることを止めなかった。教化の必要性を訴え続ける彼らの慈善論は、「慈善」の概念内容が脱「宗教」的なものであるという合意が形成されていく過程を背景にした時に、その意味が明瞭になるのである。

第五章では、彼らが「宗教」一致論(五教合一論)の中で、「宗教」の排他性・「迷信」性を批判し、自らの「超宗教」性を主張した意図について論じた。五教合一論は、単に宗教平和論であるだけでなく、新文化運動以来の科学主義的「宗教」批判への対抗論としての性格も有していた。それは、例えば戦争(第一次大戦)と共犯関係にある科学の非を指弾し、「宗教」の一致による平和の実

現をもってそれを乗り越えようとする主張に、色濃く見出される。更に、道院の五教合一論には、自らの「超宗教」性を——「迷信」性、排他性に代表される「宗教」性を乗り越えた「普遍的価値」を持つという意味である——主張することで、「宗教」批判に対抗しようとするレトリックが見られた。彼らの五教合一論は、「宗教」批判を介して受容した批判的な「宗教」概念——「迷信」的、排他的「宗教」という通念——を内面化させつつ、なおも「宗教」批判を相対化させうる高次の価値を打ち出そうとする言説と要約できる。

以上のような文脈の中で形成されていった教義には、同一の態度が通底しているように思われる。すなわち、社会的批判として、あるいは政権による取締りとして、自らに向けられた複合的な「宗教」批判に抗いつつ、その一部を教説として内面化させ、しかしそれをも超越すべく「普遍的」——批判に照らしても有意義であると、彼らがみなしうるという意味での——価値を訴える態度である。最後に、この批判の内面化、あるいは批判の根拠となる主義の内面化が、最も強烈な形で表現された、扶乩にまつわる言説を確認しておきたい。

第二節 教義の中の「近代」

(一) 霊学：扶乩の脱「迷信」化の試み

民国期、広範に流行した扶乩は、「迷信」の最たるものとして¹、知識人による批判を浴び続け、破除迷信運動に際しては、扶乩を行い「迷信」を広める道院等の「迷信機関」が実際に取締りを受けた。

最重要の実践に対して加えられる「迷信」の批判に対して、道院は大きく二つの対処をとった。一つが、扶乩自体を廃止してしまおうという議論である。一九三二年に済南において挙行された全組織的な会議(立道大会)上で、扶乩廃止の議論が持ち上がったことがあった²。陳明華によれば、道院にとって最も重要な実践であるはずの扶乩の停止が議論されたのには、いくつかの重大な理由があったという。陳は、その理由として地方支部の纂方(乩手)が扶乩を利用して私利を得ようとしたこと、組織内でのヘゲモニー争い——劉紹基ら濱壇以来の信徒が、地位の向上を画策した——に扶乩が利用されたこと、そして扶乩を続けることが南京国民政府による再度の取締りを招きかねないことを、を挙げている³。結果的に、信徒の強い反対もあり、扶乩廃止は回避されたが、

¹ 扶乩の流行は、社会問題ともいえるべき「迷信」として批判を加えられていた。例えば生物学者費鴻年は、一九三三年に刊行された『迷信』の中で、以下のように嘆く。「神と鬼(無祀の靈魂・亡霊)の観念より生じて、中国社会の中でその害毒が最も酷い迷信は扶乩である。扶乩は扶鸞とも呼ばれ、その歴史は非常に古いため調査する術がない。…思いもよらないことだが、近頃は有識階級にも扶乩に同調するものも多くいる。いたるところで盛んになっており、まことに胸が痛む」。費鴻年、一九三三年、四八～四九頁。また、評論家胡愈之は、文学者許地山の手になる『扶箕迷信底研究』(一九四一年)に寄せた序文で、同じような嘆きを発している。「扶箕(扶乩)や扶箕に似た迷信は古今国内外で行われている。しかし、西洋人は酒席の余興や食後の遊びとして行うにすぎない。しかるに我国の官僚、貴人の中には、扶乩を行って功名富貴を占い、個人の榮辱吉凶から国家のそれまでも占おうとする」。許地山、一九四一年、序一～二頁。

² 『道院十二年立道大会議事録』一九八二年、三～四頁。

³ 陳明華、二〇〇九年、六九～七三頁。

以降、扶乩の制度的な整備が推し進められることになったという⁴。

「迷信」批判に対する対処の二つめが、成立直後から続けられていた「霊学」研究——扶乩の「科学的」探究——の試みである。「霊学」（「靈魂学」、「心靈学」）とは、一九世紀欧米で流行した「スピリチュアリズム」・「心靈研究」⁵が、一九一〇年代、中国に流入した際に与えられた呼称である。周知のように一九世紀にはじまる「近代スピリチュアリズム」には、未踏の領域に切り込む「科学」を任じる「心靈研究」が生じていたのであり、中国には欧米における降霊術等の盛行という情報とともに、霊の「科学的」な探究についての消息がもたらされていた⁶。「霊学」の語は、こうした学的志向性を表現したものであった。

ただし、志賀市子の指摘するように、中国において「霊学」の主な担い手となったのは乩壇——上海の盛徳壇が一九一八年に上海霊学会を組織したのが、「霊学」の嚆矢とされる——だった。そのため、この「学」は、心理学、自然科学の用語や概念を援用したものの、扶乩の実践者たちが内部から扶乩を再解釈する試みにとどまり⁷、啓蒙的知識人の激しい批判に晒されたこともあって（『新青年』四卷五号による霊学批判が有名である）⁸、学問としての立場を勝ち取ることは遂になかった。そして、一九二八年の破除迷信運動の際には、主唱団体であった上海霊学会も解体された⁹。

しかし、扶乩の真正性を「科学的」に証明しようという試みは、一定程度の社会的なインパクトを持った。いくつかの、乩壇系の教派が、扶乩を対外的に説明する際に有効な語法として「霊学」を摂取したのである。例えば、悟善社是一九二〇年九月に、「霊学」を冠した雑誌『霊学要誌』を創刊しており¹⁰、道院においても、道德社（道院の下部団体）発行の『道德雑誌』創刊号（一九二一年一〇月）から、扶乩に対して科学的な説明を加える記事が掲載されはじめている。以下に、創刊号の該当記事より、冒頭の一節を引用する。

今より七〇数年前、アメリカで「勃蘭失」〈プランシエット〉という術が見出され、近頃とく

⁴ この議論の結果、道院は、扶乩のみを権威の唯一の源泉とする態度を放棄し、幹部層の合議による組織運営を認めることになった。また、乩手の育成から監督の過程、問題発生時の責任の所在などを制度化し、加えて乩手に対する給与を充実させて、金銭的な原因による問題の発生を予防するようになったという。陳明華、二〇〇九年、七七～七八頁。こうして、実際的な必要から、道院・世界紅卍字会は、扶乩を制度として洗練させていったのであった。

⁵ 「科学的」に霊を探究する態度をスピリチュアリズムと区別して、心靈研究と呼ぶ。津城寛文、二〇〇五年、稲垣直樹、二〇〇七年を参照。

⁶ 中国へのスピリチュアリズム・心靈研究流入初期の状況に関しては、志賀市子、二〇〇三年、同、二〇〇六年に詳しい。なお、心靈研究は、稲垣直樹が一九世紀フランスにおける「心靈科学」の展開を事例に指摘したように、「あらゆる事象が科学に取りこめる」という素朴な「科学主義」の産物であり、当時は「科学のフロンティア」だったのである。稲垣直樹、二〇〇七年、一五頁。

⁷ 志賀市子、二〇〇六年、七二～七三頁。また、李欣、二〇〇八年、野村英登、二〇〇九年。

⁸ 特に、一九一八年五月発行の『新青年』四卷五号は、論考数本をもって霊学に批判を加える霊学会批判号ともいべき内容だった。陳大斉の「闢「霊学」」のほか、陳独秀「有鬼論質疑」、錢玄同「隨感録（八）斥霊学雑誌」、「隨感録（九）斥霊学雑誌」、湯爾和「三焦一丹田」が掲載されている。

⁹ 李欣、二〇〇八年。

¹⁰ 小武海櫻子、二〇一一年、三五八～三五九頁。

に流行している。…日本で盛行している「機転術」(こっくりさん)も占ト・問事ができるものである。……中国の扶乩は…われわれがよく目にするものである。これとアメリカ・日本の術は、ともに「自動書記術」である。次に物理・生理・心理という三分野の研究が〔自動書記について〕説明するところを紹介しよう。その科学的根拠は、もとより軽率に否定することは許されない。¹¹

本文では、アメリカ、日本、中国に見られる「自動書記術」——扶乩もここに分類されている——に対する「科学的」解釈を展開しており、道院にも「霊学」的な試みが共有されていたことを窺わせる。引用文中にも見られるように、扶乩には科学的裏付けがあるということを繰り返し述べており、こうした科学的解釈の採用をもって扶乩批判に対して牽制を加えようとする意図もみとめられる。

その後、道院は、「霊学」という用語を、扶乩とその教えの対外的な表現として常用した。早期のものは、一九二二年の『世界紅卍字会宣言』——第四章で引用済み——に見える。この他、一九二九年に道院の団体登録を請願する際に、政府当局に提出したパンフレット『道院説明書』においても、「霊学」が言及されている。

霊学はまた古今中国においても外国においてもいまだ解決できずにいる秘奥である。…〔諸宗教は、〕皆、我々の身体と心が別のものだということを示している。肉体を脱離するとしても、この心霊はなおも存在できるのである。イギリス、フランス両国の学者で、レイリー卿、ベルグソン博士、エマヌエル・スウェーデンボリ、シャルル・リシェ博士、アルフレッド・ラッセル・ウォレス、フラマリオン博士などの諸博士は皆、数学、物理学、哲学、自然科学、生理学、天文学などの大家である。霊学の実験に従事し著作が大変多い。最近ではイギリスの文学家コナン・ドイル爵士が霊学に専心しており、降神会を設立した。模型の手式を持ってそれを白蠟に浸し入れ、書画を書き出すのである。わが国の扶乩のようである。これは中国、海外の各新聞で報道された。それゆえ霊学一門は科学の中に列なり、各種科学と並んで重んじ得るものなのだ。…〔道院は、〕哲学・霊学の理を研究し、それをもって民智の高遠なること、科学の進化することを求めており、実にその他の迷信機関とは同日に語ることはできないのである。¹²

請願と共に提出された文書という『道院説明書』の性格上、「霊学」への言及も、道院に加えられた「迷信」批判に対する説得・反論が主な目的の一つであることは確かだろう。ここに見て取れるのは、霊学の名称を持ち出すことで、批判を凌ごうとする態度である。つまり、「霊学」を科学だと主張して、その研究対象である扶乩を「迷信」として斥けることの誤りを訴えているのである¹³。言い換えれば、「霊学」は、科学性を獲得することで扶乩の脱「迷信」化を図ろうとする試みということであり、それはある意味で、価値や真実性の根拠を「科学」であることに求める

¹¹ 「扶乩的学理説明」『道徳雑誌』一卷一期、一九二一年、付録一三～一六頁。

¹² 『道院説明書』、一九二九年頃、八～一一頁。

¹³ こうした主張が、実際に批判を和らげたとはいえないが、道院はその後も「霊学」に対する独自の研究を重ねており、一九四〇年の時点でも「霊学研究部」という下部組織を運営していた。『道旨綱要』、一九四〇年、九頁。

という、科学主義的な発想に基づいている。

ここで、強調したいのが、「霊学」を動機づけた要素として、科学主義的「迷信」批判をなだめようとする苦心というやや消極的な要素以外に、当の科学主義の眼差しが道院の信徒に内面化されていたという点が考慮されるべきだということである。すでに、前章で見たように、道院は科学に対して批判的な言説を展開していたが、科学に対する評価は実際にはアンビバレントなものだったのである。一例として、科学によって真正性を証明することの重要性を説いた、以下の乱文を挙げる。

慧聖が訓じておっしゃった、「近世以来、科学の進歩は、一日千里をゆくようである。実に人が信仰しないでおられないような道理があり、凡百の事物に及ぶまで、科学の眼光をもってすべてを考証しないものはない。思うに、およそ科学の原則をもってその理を考証できないものは、虚妄に属するのである。それで研究考証によって得られていない理は、世人の信仰を博することができないことが多いのだが、(それは)怪しむに足らない。¹⁴

中国が近代化を経験した清末から民国期は、多くの乱壇・乱壇系「宗教」団体が生まれた時期でもあった。科学的知識・テクノロジーの普及と、扶乩という伝統的ト占術の盛行は、遠目には新旧文化の綱の引きあい、社会の中のブレのように映る。しかし「霊学」の盛り上がりは、新文化の側だけでなく、扶乩実践者たちの内側にも、科学主義という価値観が浸透していたことを伝えている。「霊学」は、「科学」によって「迷信」から脱却しようという——その主語は「扶乩」だが——、極めて科学主義的な試みだったといえる。道院は、彼らの核心的な実践である扶乩の価値を社会に主張する上で、その科学性に根拠を求めようとしたのである。

(二) 「宗教」を迂回した価値の主張

最後に、道院・世界紅卍字会の教義中に見られた特徴の時代性についてあらためて指摘して、本論を締めくくりたい。

山東の一乱壇から始まり全国的「宗教」団体としての地位を確立していった道院は、自らを世界「宗教」を超えたものであり、世界平和の実現に貢献するものとした。この超「宗教」としての自己規定は、反「宗教」主義を迂回して自らの「真実性」を訴えようという意図を含んでいた。彼らはまた慈善団体、世界紅卍字会として「慈善」事業に従事した。慈善は、直接的な形で自らの社会的な有用性、公益性を誇示できるものであった。しかし、世界紅卍字会は、世の「慈善」は脱「宗教」的——教化を欠く——であるため、不完全だと主張し、道院による教化の必要性を訴えた。加えて、道院が取り締まられると、道院における修道的实践が、「慈善」以上の社会救済、災害予防の手段だと強調した。修道的实践の価値は、社会に向けても、団体内に向けても公益性によって代表されたのである。

こうした言説は、いずれも「宗教」、「慈善」、「迷信」といった形成途上にある「近代」的な概念をめぐる、反「宗教」主義と格闘することから生まれたものであった。これらの概念を受容することで、そこに帯同する反「宗教」主義を内面化していった彼らは、自らの「真実性」の根拠

¹⁴ 「霊学門 乱理」『道徳精華録続編』巻五、一九三三年、九八頁。

を脱「宗教」的価値に訴えざるを得なかった。道院・世界紅卍字会の教義形成を、歴史社会的な文脈の中で跡付けることで、彼らの教義の特徴的主張がまぎれもなく「近代化」の産物であることが、了解されたであろう。

【参考文献一覧】

漢籍

咸豐刊『濱州志』
民国刊『齊河縣志』
民国刊『長清縣志』
民国刊『山東通志』

道院・世界紅卍字会団体資料

『北京訓録 乙丑年正一十一月・丁卯年二一三月』(台湾主院重印、一九八〇年、原一九二七年)
『大道之本五教同源』台湾主院編(仏教印經館、一九八九年)
『道慈綱要』道慈研究所編(台湾道院重印、一九六〇年、原一九三二年)
『道慈文選』朱印川編(一九三九年)
『道慈研究』一六二・一六七期
(先天救教道院台湾総主院・世界紅卍字会台湾総主会、二〇〇九・二〇一〇年)
『道慈要義』葉國禎編撰(世界紅卍字会台湾総主会、一九八六年)
『道慈職修録』第一冊(北京総院、一九三〇年)
『道德精華録』謝紹佐編(南京紅卍字分会、一九二八年)
『道德精華録続編』謝紹佐編(南京紅卍字分会、一九三三年)
『道德雜誌』濟南道德社(一九二一年～一九二三年)
『道院紅卍字会宣言』世界紅卍字会編(一九二八年)
『道院覽要』侯延爽編(一九三二年)
『道院十二年立道大会議事録』濟南道院彙編(編者刊、一九三二年)
『道院説明書』(奥付なし、一九二九年頃)
『道旨綱要』濟南道院編(濟南道院刊、一九四〇年)
『東瀛布道日記』侯素爽(『歴代日記叢鈔』一八五冊、学苑出版、二〇〇六年)
『濟南道院統掌素璞何公榮哀録』濟南道院輯(一九四一年)
『濟南訓録 戊寅年・己卯年』(台湾主院重印、一九八〇年、原一九三八年・一九三九年)
『甲戌年終獎訓』(一九三五年)
『静修勵行備忘録』周樹椿・張欽安校訂、毛秀翻撰述(台湾主院、一九九一年)
『太乙北極真經』(『蔵外道書』二二卷、巴蜀書社、一九九四年所収、原一九二一年)
『太乙北極真經』(『道蔵精華』第一一集之五、自由出版社、二〇〇三年所収、原一九二一年)
『太乙北極真經』素一・素苞・素定・素璞・性空・福縁・玄機・悟淡・慧濟・慧恵・円源主校、
宣望・仁性・吉中・素是襄校(濟南道院、一九二三年、原一九二一年)
『天津訓録 丙子・丁丑・戊寅』(台湾主院重印、
一九八〇年、原一九三六・一九三七・一九三八年頃)

- 『世界紅卍字会宣言』(一九二二年)
 『世界紅卍字会宣言』(一九三二年)
 『世界紅卍字会大綱及施行細目』(一九二七年)
 『世界紅卍字会賑救工作報告書』世界紅卍字会編(一九三四重印)
 『世界紅卍字会中華東南各会聯合救済隊訓練班報告冊』訓練總監処編印(一九三七年)
 『世界紅卍字会中華總會一覽』世界紅卍字会中華總會(一九三七年)
 「世界紅卍字会中華總會證明文件」、上海檔案館藏、(檔号：一二〇—四—二。一九二八年)
 『世界紅卍字会資料彙編』世界紅卍字会中華總會(香港)編(世界紅卍字会中華總會、二〇〇〇年)
 『卍慈崇善堂專刊』(卍慈崇善堂董事会、一九三五年)
 『宇宙の神秘力量』游彌堅(世界紅卍字会出版、二〇〇三年、原一九五一年)
 『貞恵先生逝世三週紀念徵文啓』陳宝琛等撰(一九三二年)

日文資料(五〇音順)

- 浅井紀『明清時代民間宗教結社の研究』(研文出版、一九九〇年)
 —— 「宝巻流宗教結社と道教」
 (野口鐵郎ら編『講座道教：第五巻 道教と中国社会』雄山閣出版、二〇〇一年)
 —— 「明代中期華北における民間宗教の形成」
 (『東方宗教』第一一〇号、日本道教学会、二〇〇七年)
 アサド、タラル/中村圭訳『宗教の系譜：キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』
 (岩波書店、二〇〇四年)
 (原 Asad, Talal, *Genealogy of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and
 Islam*, The Johns Hopkins University Press, 1993.)
 吾妻重二『朱子学の新研究—近世士大夫の思想史的地平—』(創文社、二〇〇四年)
 荒木見悟「明末における二人の三教一致論者—管東溟と林兆恩」
 (『東洋学術研究』一七巻五号、一九七八年)
 池澤優「“儒教は宗教か”問題について：最近の論考を中心に——宗教概念の再構築は学際的イン
 パクトを持ち得るか？」(『近代的「宗教」概念と宗教学の形成と展開：日本を中心とし
 た比較研究』東京大学宗教学研究室、二〇〇一年)
 —— 「『宗教概念ならびに宗教研究の普遍性と地域性の相関・相克に関する総合的研究』序言」
 (『東京大学宗教学年報』XXX(特別号)、東京大学宗教学研究室、二〇一三年)
 石川禎浩「一九二〇年代中国における“信仰”のゆくえ：一九二二年の反キリスト教運動の意味
 するもの」(『一九二〇年代の中国』汲古書院、一九九五年)
 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜：宗教・神道・国家』岩波書店、二〇〇三年
 稲垣直樹『フランス〈心霊科学〉考——宗教と科学のフロンティア』人文書院、二〇〇七年
 遠藤秀造『東亜研究講座第七三輯：道院と世界紅卍字会』(東亜研究会、一九三七年)

- 小田秀人「世界紅卍字會存在の意義」(『興亞』五月号、大日本興亜同盟、一九四二年)
- 大平浩史「南京国民政府成立期の『廟産興学運動と仏教界：寺廟産・僧侶の『有用性』をめぐって』」(『立命館言語文化研究』一三卷四号、二〇〇二年)
- 大山彦一「道院・紅卍字會の研究」(『建国大学研究院研究期報』第三輯、一九四四年)
- オーバーマイヤー, ダニエル/林原文子監訳『中国民間仏教教派の研究』(研文出版、二〇〇五年)
(原 Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist religion : dissenting sects in late traditional China*, Harvard University Press, 1976.)
- 神田秀雄「近代以降期における伝統的社会的変容と民衆宗教」(柳炳徳 [ほか] 編『宗教から東アジアの近代を問う：日韓の対話を通して』ペリカン社、二〇〇二年)
- 郭店楚簡研究会『楚地出土資料と中国古代文化』(汲古書院、二〇〇二年)
- 菊地章太『神呪経研究：六朝道教における救済思想の形成』(研文出版、二〇〇九年)
- 興亜宗教協会編『世界紅卍字會道院の実態』(興亜宗教協会、一九四一年)
- 黄蘊『東南アジアの華人教団と扶鸞信仰：徳教の展開とネットワーク化』(風響社、二〇一一年)
- 小浜正子『近代上海の公共性と国家』(研文出版、二〇〇〇年)
- 小武海櫻子「近代中国の新興宗教結社について：近年の研究動向とあわせて」
(『史潮』新六八号、二〇一〇年)
- 子安加余子『近代中国における民俗学の系譜：国民・民衆・知識人』(お茶の水書房、二〇〇八年)
- 酒井忠夫『中国善書の研究』(弘文堂、一九六〇年)
- 『近・現代中国における宗教結社の研究』(国書刊行会、二〇〇二年)
- 櫻井義秀「現代宗教に社会貢献を問う」
(稲葉圭信・櫻井義秀編著『社会貢献する宗教』世界思想社、二〇〇九年)
- 志賀市子『近代中国のシャーマニズムと道教：香港の道壇と扶乩信仰』(勉誠出版、一九九九年)
- 『中国のこっくりさん』(大修館書店、二〇〇三年)
- 『『化劫救世』の願い』(『結社が描く中国近現代』山川出版社、二〇〇五年)
- 「近代上海のスピリチュアリズム：霊学会とその時代」
(『アジア遊学』No.84、勉誠出版、二〇〇六年)
- 「中国広東省潮汕地域の善堂：善挙と救劫論を中心に」
(『茨城キリスト教大学紀要』四二号、二〇〇八年)
- 篠崎守利「清末中国の赤十字活動に関する一考察：中国紅十字會成立史の諸相」
(『学習院史学』第三十四号、一九九六年、九七～一二〇頁)
- 篠原壽雄『台湾における一貫道の思想と儀礼』(平河出版社、一九九三年)
- 蕭橘『清朝末期の孔教運動』(中国書店、二〇〇四年)
- 末光高義『支那の秘密結社と慈善結社』(満州評論社、一九三二年)
- 鈴木健郎「道教と『スピリチュアリティ』」(『宗教研究』八四卷二号、二〇一〇年)
- 孫江『近代中国の革命と秘密結社：中国革命の社会史的研究(一八九五～一九五五)』
(汲古書院、二〇〇七年)

- 『近代中国の宗教・結社と権力』汲古書院、二〇一二年
武内房司「清代青蓮教の救済思想：袁無欺の所説を中心に」
(『中国：社会と文化』七号、一九九二年)
- 「清末四川の宗教運動：扶鸞・宣講型宗教結社の誕生」
(『学習院大学文学部研究年報』四一号、一九九四年 a)
- 「清末青蓮教帰根門派の展開」
(『学習院大学東洋文化研究所調査研究報告』四一号、一九九四年 b)
- 「清末宗教結社と民衆運動：青蓮教劉儀順派を中心に」
(『中国民衆史への視座：新シノロジー・歴史編』東方書店、一九九八年)
- 「慈善結社と宗教結社一同善社から道院へ」
(『講座道教：第五巻 道教と中国社会』雄山閣出版社、二〇〇一年)
- 「中国近代の民間宗教結社一対立の構図を超えて」
(深沢克己『ユーラシア諸宗教の関係史論』勉誠出版、二〇一〇年)
- 張琢著/星明訳「中国社会史と社会学史(2)：清代末期の維新と社会学」(『社会学部論集』第四四号、佛教大学社会学部、二〇〇七年。張琢著「第一章 維新与社会学」『中国社会和 sociology 百年史』中華書局、一九九二年)
- チャン, ウィンチット/福井重雅訳『近代中国における宗教の足跡』(金花舎、一九七四年)
- 原 Wing-tsit Chan, *Religious trends in modern China*, Columbia University Press, 1953.
- 津城寛文『“靈”の探究—近代スピリチュアリズムと宗教学』(春秋社、二〇〇五年)
- ドゥアラ, プラセンジット/梅川純代・大道寺慶子訳「二〇世紀アジアの儒教と中国民間宗教」
(武内房司編著『越境する近代東アジアの民衆宗教』明石書店、二〇一一年)
- 中嶋隆博『共生のプラクティス：国家と宗教』(東京大学出版会、二〇一一年)
- 中嶋隆蔵『静坐——実践・思想・歴史』(研文出版、二〇一二年)
- 野口鐵郎「明清時代の宗教結社と三教」(『歴史教育』一七巻三号、一九六九年)
- 野口鐵郎編著『結社が描く中国近現代』(山川出版社、二〇〇五年)
- 野村英登『「新青年」と修養法の近代化：静坐から体育へ』(『神話と詩』八号、二〇〇九年)
- 広池真一「中国の共産主義における『宗教』概念：一九六〇年代牙含章による議論を中心に」
(『宗教研究』三三六号、二〇〇三年)
- 深澤英隆『啓蒙と靈性：近代宗教言説の生成と変容』(岩波書店、二〇〇六年)
- 夫馬進『中国善会善堂史研究』(同朋社出版、一九九七年)
- 星野靖二『近代日本の宗教概念：宗教者の言葉と近代』有志舎、二〇一二年
- 細谷幸子『イスラームと慈善活動：イランにおける入浴介助ボランティア』
(ナカニシヤ出版、二〇一一年)
- 丸山宏『道教儀礼文書の歴史的研究』(汲古書院、二〇〇四年)
- 満州国民生部厚生司教化科編『満州国道院卍字会の概要』一九四三年
(山下晋司他編、『満洲民族学会会報、満州国道院卍字会の概要ほか』クレス出版、二〇〇二年)

三谷孝「南京政権と“迷信打破運動”」（『歴史学研究』四五五号、青木書店、一九七八年）
ミッター、ラナ/吉澤誠一郎訳『五四運動の残響：20世紀中国と近代世界』
（岩波書店、二〇一二年）

（原 Rana Mitter, *A Bitter Revolution: China's Struggle with Modern World*,
Oxford University Press, 2004.）

村田雄二郎「孔教と淫祀：清末廟産興学思想の一側面」（『中国：社会と文化』七号、一九九二年）

森紀子『転換期における中国儒教運動』（京都大学出版会、二〇〇五年）

森由利亜『『太乙金華宗旨』の成立と変遷：諸版本の序・注の記述を手がかりに』

（『東洋の思想と宗教』第十五号、早稲田大学東洋哲学會、一九九八年）

——「近年の米国における中国思想・宗教研究：通俗宗教 popular religion という範疇をめぐって」（『東洋学』第一〇四号、二〇〇二年）

山口榮「胡適の『科学与人生観』序」『フォーラム』（跡見学園女子大学文化学会、二〇〇二年）

山下一夫「台湾における一貫道の展開と変容」（田島英一・山本純一編著

『協働体主義：中間組織が開くオルタナティブ』慶應義塾大学出版会、2009年）

山田賢「世界の破滅とその救済：清末の〈救劫の善書について〉」（『史朋』三〇号、一九九八年）

——『中国の秘密結社』（講談社、一九九八年）

——「生きられた『地域』一丁治棠『仕隠齋渉筆』の世界—」

（『伝統中国の地域像』慶應義塾大学出版、二〇〇〇年）

——「新しい救済世界の出現を」

（野口鐵郎編『結社が描く中国近現代』山川出版社、二〇〇五年）

吉岡義豊『アジア仏教史：中国編Ⅲ 現代中国の諸宗教——民衆宗教の系譜』

（佼成出版社、一九七四年）

吉澤誠一郎『天津の近代：清末都市における政治文化と社会統合』

（名古屋大学出版会、二〇〇二年）

横手裕「全真教と南宗北宗」

（『講座道教：第三巻 道教の生命観と身体論』雄山閣出版、二〇〇〇年）

吉原和男「タイ国に伝えられた徳教とその変容」

（宮家準編著『民俗宗教の地平』春秋社、一九九九年）

中文資料(姓名の拼音アルファベット順)

濮文起『秘密教門—中国民間秘密宗教溯源』（江蘇人民出版社、二〇〇〇年）

——「民国時期的世界紅卍字会」（『貴州大学学报(社会科学版)』二五卷二、二〇〇七年）

陳大齊「關『靈学』」（『新青年』四卷五号、一九一八年）

陳明華「扶乩的制度化与民国新興宗教的成長—以世界紅卍字会道院為例」

（『歴史研究』二〇〇九年第六期、六三～七八頁）

鄭国「南轅北轍：近代“鬼神救国”論考察——以靈学為例」

- (『蘭州學刊』總第一五五期、蘭州市社科院、二〇〇六年)
- 池子華『紅十字與近代中國』(安徽人民出版社、二〇〇四年)
- 初中池口述/范予遂整理「我所知道的濟南道院」(中國人民政治協商會議山東省委員會文史資料研究委員會編『文史資料選輯(山東)』山東人民出版社、一九八六年)
- 范純武「民初儒學的宗教化：段正元與道德學社的個案研究」
(『民俗曲藝』第一七二期、二〇一一年 A)
- 范純武『民間儒教與救世團體國際學術研討會』會議報道
(『台灣宗教研究通訊』第九期、蘭台出版社、二〇一一年 B)
- 方竟/蔡伝斌「民國時期的世界紅卍字會及其賑濟活動」
(『中國社會經濟史研究』第二期、二〇〇五年)
- 費鴻年編『迷信』(商務印書館、一九三三年)
- 高鵬程『紅卍字會及其社會救助事業研究(一九二二~一九四九)』
(合肥工業大學出版社、二〇一一年)
- 顧長聲『傳教士與近代中國』(上海人民出版社、一九八一年)
- 顧衛民『基督教與近代中國社會』(上海人民出版社、一九九六年)
- 胡素萍『李佳白與清末民初的中國社會』(中山大學出版社、二〇〇九年)
- 濟南市志編集委員會編『濟南市志：卷七』(中華書局出版、二〇〇〇年)
- 賈英哲「哈爾濱紅卍字會的歷史價值考證」(『黑龍江社會科學』第二期、二〇〇七年)
- 荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八年)
- 江希張『息戰論』(一九一九一年重刊)
- 蔣尊禕『救世新教教綱教法』(救世新教、一九二三年)
- 康豹(Paul R. Katz)/李瓊花訳・陳進國校正「西方學界研究中國社區宗教傳統的主要動態」
(『中國民間信仰研究述評』上海人民出版社、二〇一二年)
- 李光偉「二十世紀上半葉中國民間慈善救助事業之典範：世界紅卍字會煙台分會恤養院的歷史考察」
(『魯東大學學報』哲學社會學版二四卷三、二〇〇七年)
- 「民國山東道院暨世界紅卍字會文獻資料知見略說」(『山東圖書館季刊』一、二〇〇八年)
- 「民國山東道院暨世界紅卍字會史事鉤沈」(『山東教育學院學報』二三卷一、二〇〇八年)
- 李世瑜『現在華北秘密宗教』(華西協合大學中國文化研究所、一九四七年)
- 『現在華北秘密宗教：增訂版』(蘭台出版社、二〇〇七年)
- 李提摩太「世界宗教會小引付簡章」(『東方雜誌』第八卷第十一期(東方雜誌社、一九一二年))
- 李欣「五四時期的靈學會：組織、理念與活動」
(『自然弁証法研究』二四卷一一期、中國自然弁証法研究會、二〇〇八年)
- 李志鴻「“教門”考」
(馬西沙主編『當代中國宗教研究精選叢書：民間宗教卷』、民族出版社、二〇〇八年)
- 「中國民間宗教研究」
(卓新平主編『中國宗教學三〇年(一九七八~二〇〇八)』中國社會科學出版社、二〇〇八年)

- 梁家貴『民国山東教門史』(人民出版社、二〇〇八年)
- 梁景之『清代民間宗教与鄉土社会』(社会科学文献出版社、二〇〇四年)
- 梁啓超『飲冰室合集』卷五、上海中華書局、一九八九年
- 梁其姿『施善與教化』(聯經出版事業公司、一九九七年)
- 林立仁編『心菴頭陀演講集』(正一善書出版社、一九九四年)
- 劉平『中国秘密宗教史研究』(北京大学出版社、二〇一〇年)
- 路遥編著『中国民間信仰研究述評』(上海人民出版社、二〇一二年)
- 路遥『山東民間秘密教門』(当代中国出版社、二〇〇〇年)
- 羅章龍編『非宗教論』(巴蜀書社、一九八九年、原一九二三年)
- 陸仲偉『中国秘密社会：第五卷 民国會道門』(福建人民出版社、二〇〇二年)
- 馬西沙·韓秉方『中国民間宗教史』(上海人民出版社、一九九二年)
- 馬西沙主編『当代中国宗教研究精選叢書 民間宗教卷』(民族出版社、二〇〇八年)
- 毛彥文「沈痛的回憶」(周秋光『熊希齡伝』湖南師範大学出版社、一九九六年、
原『華北日報』一九四八年一月三日付記事)
- 彭泰榮講述·唐光先記述『了道秘録』(中国同善社、二〇〇〇年、原刊行年不明)
- 秦宝琦『清末民初秘密社会蛻變』(中国人民大学出版社、二〇〇四年)
- 『中国地下社会：第三卷』(学苑出版社、二〇〇九年)
- 宋光宇『宋光宇宗教文化論文集：上下卷』(佛光人文社会学院、二〇〇二年)
- 譚嗣同『仁学』(中華書局、一九五八年、原一八九六年)
- 唐大潮『明清之際道教“三教合一”思想論』(宗教文化出版社、二〇〇〇年)
- 万国道德總會編『万国道德会發起人略歷』(万国道德總會、一九三九年再版)
- 『會員須知』(万国道德總會、一九四三年再版)
- 完顏紹元『王正廷伝』(河北人民出版社、一九九九年)
- 王林『山東近代災荒史』(齊魯出版、二〇〇四年)
- 王永芬選編「世界紅卍字会紹興分会赴前方救濟工作二十日記」
(『北京档案史料』、一九九七年第三期)
- 王見川『台灣的齋教与鸞堂』(南天書局、一九九六年)
- 「“世界宗教大同会”初探：兼談其与江希張的關係」
(『台湾宗教研究通訊』第九期、二〇一一年)
- 「同善社早期歷史(一九一二~一九四五)初探」
(『民間宗教』第一輯、南天書局、一九九五年)
- 王林『山東近代災荒史』(齊魯出版、二〇〇四年)
- 夏明玉『民国新興宗教結社：万国道德会之思維与變遷(一九二一~一九四九)』
(私立東海大学歴史研究所、碩士論文·未刊、二〇〇二年)
- 徐百齊『中華民國法規大全：第一冊』(商務印書館、一九三七年)

- 許地山『扶箕迷信底研究』(商務印書館、一九四一年)
- 楊天宏『基督教与近代中国』(四川人民出版社、一九九四年)
- 張建偉『中国紅十字会初期發展之研究』(中華書局、二〇〇七年)
- 張天宇選編「一九二八年北平特別市政府查禁悟善社史料」(『北京档案史料』第六期、一九九八年)
- 趙宝愛「道院組設在華北地区的慈善活動論述」(『社会科学家』第二期、二〇〇七年)
- 邵雍『中国会道門』(上海人民出版社、一九九七年)
- 編著『中国近代会道門史』(合肥工業大学出版社、二〇一〇年)
- 中国第二歷史檔案館編『中華民國史檔案資料匯編：第二輯』(江蘇古籍出版社、一九九一年)
- 『中華民國史檔案資料匯編：第五輯第一編文化(一)』
(江蘇古籍出版社、一九九四年)
- 鐘国發「二〇世紀中国關於漢族民間宗教与民俗信仰的研究綜述」
(『当代宗教研究』第二期、上海社会科学院宗教研究所、二〇〇四年)
- 中国紅十字会總會編『中国紅十字会歷史資料選編』(南京大学出版社、一九九三年)
- 周秋光『紅十字会在中国(一九〇四~一九二七)』(人民出版社、二〇〇八年)
- 『近代慈善論稿』(人民出版社、二〇一〇年)
- 周寿昌「論迷信」『東方雜誌』第一八卷第四号(東方雜誌社、一九二一年)
- 朱式倫「世界紅十字会在濟南的興衰」(濟南市政協文史委员会編『濟南文史資料選輯』第四輯、一九八四年)

歐文資料

- Chengting T. Wang, *Looking Back and Looking Forward*.
(王正廷/服部龍二編『王正廷回顧錄 *Looking Back and Looking Forward*』、
中央大學出版部、二〇〇八年。
- Catherine Bell, "Religion and Chinese Culture: Toward an Assesment of 'Popular Religion,'" *History of Religion* 29, 1989.
- David A. Palmer, "Chinese redemptive societies and Salvationist religion: Historical phenomenon or sociological category", *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore*, NO. 172, 民俗曲芸雜誌社, 2011.
- David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, *The flying phoenix : aspects of Chinese sectarianism in Taiwan*, Princeton University Press, 1986
- David Ownby, "Sect and Secularism in Reading the Modern Chinese Experience." *Archives de sciences sociales des religions*. 144, 2008.
- Hubert Seiwert ; in collaboration with Ma Xisha, *Popular religious movements and heterodox sects in Chinese history*, Brill, 2003.
- K.E.Brashier, *Ancestral Memory in Early China*, Harvard University Press, 2011.
- Prasenjit,Duara, "Transnationalism and the Predicament Sovereignty: China, 1900-1945",

- American Historical Review*, Vol.102, The University Chicago Press, 1997.
- , *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asia*.
Modern, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Rebecca Nedostup, *Superstitious regimes: religion and the politics of Chinese modernity*,
Harvard University Asia Center, 2009
- Susan Naquin, *Millenarian rebellion in China : the Eight Trigrams uprising of 1813*,
Yale University Press, 1976.
- Thomas David Dubois, “The salvation of religion? Public Charity and the new religions of the
early Republic”, *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore*, NO.
172, 民俗曲藝雜誌社, 2011.