





神塚淑子著

〔東洋學叢書〕

# 六朝道教思想の研究

刊行  
創  
文  
社

神塚 淑子 (かみつか・よしこ)

1953 年兵庫県に生まれる。1975 年東京大学文学部中国哲学科卒業。1979 年東京大学大学院人文科学研究科博士課程中途退学。東京大学文学部助手・名古屋大学教養部助教授を経て、現在、名古屋大学情報文化学部助教授。文学博士（東京大学）。

〔主要論著〕『文選・下』（学習研究社）、「現代語訳阿含経典・長阿含経」（共著、平河出版社）、「沈約の隠逸思想」「吳筠の生涯と思想」「靈宝経と初期江南仏教」他

〔六朝道教思想の研究〕

一九九九年二月二五日 第一刷印刷  
一九九九年二月二八日 第一刷発行

著者	神塚淑子
発行者	久保井浩俊
印刷者	岡本健紀

発行所 株式会社 創文社

〒103-0043

東京都千代田区麹町二一六―七

電話 〇三―三三六三―七〇一

振替 〇〇二〇〇九二四七二

著者との申し合わせにより検印省略 クイックス印刷・鈴木製本

ISBN 4-423-19247-0

Printed in Japan

# 目次

序論	三
第一篇 六朝時代の上清派道教の思想	
第一章 『真誥』について	一七
はじめに	一七
一 茅山における神仙の降臨	一八
1 丹陽の許氏	一九
2 許謐・楊羲・許翽	二三
3 新しい宗教運動	二九
二 仙・人・鬼の三部世界	三三
1 鬼 官	三四
2 地下主者	四〇
3 華陽洞天	四四
三 真人への道	五三
1 日月存思の道術——服日月から奔日月へ——	五三

2	存思の諸道術——『洞房上經』に沿って——	三
3	「仙者心学」	七〇
四	真人の世界	七五
1	真人の詩——有と無を超えて——	七六
2	太平の世	八九
	おわりに	一〇一
第二章	方諸青童君をめぐる	一三三
	はじめに	一三三
一	方諸について	一三四
二	東海小童について	一三〇
三	方諸青童君と終末論	一三六
	おわりに	一四三
第三章	上清經の形成とその文体	一四九
	はじめに	一四九
一	上清經の形成	一五一
二	上清經の文体	一六五
1	『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』と『上清後聖道君列紀』	一七一

2	『洞真太上神虎玉經』と『上清金真玉光八景飛經』	一八三
	おわりに	二〇三

## 第四章 魔の観念と消魔の思想

	はじめに	二二
--	------	----

一	鬼と魔と魔王	二二
---	--------	----

1	鬼と魔	二二
---	-----	----

2	魔王(その1)——『神呪經』の場合——	三二
---	---------------------	----

3	魔王(その2)——『度人經』の場合——	三八
---	---------------------	----

二	消魔の思想——『洞真太上說智慧消魔真經』について——	三四
---	----------------------------	----

1	葉	三五
---	---	----

2	符	四六
---	---	----

3	守一と智慧	五三
---	-------	----

	おわりに	六三
--	------	----

## 第五章 上清經と靈宝經

	はじめに	七二
--	------	----

一	靈宝經の思想	七三
---	--------	----

二	上清經と靈宝經	八〇
---	---------	----

三	五—六世紀の上清派……………	二六七
	おわりに……………	二九三
第二篇 『太平経』と六朝道教思想		
第一章	『太平経』の承負と太平の理論について……………	三〇一
	はじめに……………	三〇一
一	理想としての古……………	三〇三
二	承負——積み重なる罪——……………	三〇九
三	循環の思想……………	三一九
四	承負と太平の理論の歴史的位位置……………	三三五
	おわりに……………	三三九
第二章	『太平経』における「心」の概念……………	三三八
	はじめに……………	三三八
一	「天 心」……………	三三八
二	「五臓の主」……………	三四〇
三	心と善悪——「心神」「司命」——……………	三四三
四	五臓神存思と守一……………	三四八

五 個人の養生と太平の世……………	三五四
おわりに……………	三五七
第三章 開劫度人説の形成……………	三六一
はじめに……………	三六一
一 緯書の天地観……………	三六二
二 「太平の氣」「道炁」の到来と天地再生……………	三六六
三 劫運思想の成立……………	三七〇
四 河図洛書……………	三七九
五 石室の道経……………	三八五
六 天宮の道経……………	三九四
七 開劫度人説の成立……………	三九八
おわりに……………	四〇四
付章 空海の文字観——六朝宗教思想との関連性——……………	四五五
一 「自然の文」……………	四五六
二 六朝仏教の文字論……………	四六三
三 六朝道教の文字論……………	四六七

## 第三篇 六朝時代の道教信仰

### 第一章 六朝道教における祭祀・祈禱

はじめに

一 儒教の祭祀・祈禱観

二 神仙思想と祭祀・祈禱

三 六朝道教の斎

### 第二章 六朝時代の道教造像——宗教思想史的考察を中心に——

はじめに

一 道教造像の始まりとその様式

二 造像記の内容

1 姚伯多造皇老君像碑

2 蔡氏造太上老君像碑

3 姜纂造老君像碑

4 李元海等造元始天尊像碑

三 造像を通して見た道教と仏教

おわりに

四四三  
四四三  
四四四  
四四四  
四四八  
四五三  
四六四  
四六五  
四六五  
四九六  
四九七  
五一  
五一  
五七  
五四  
五三

## 目 次

あとがき	.....	五
英文目次・梗概	.....	1
索引（人名・書名・事項・神名）	.....	15
	.....	32

# 六朝道教思想の研究



## 序 論

道教は、中国古来の宗教的諸觀念や道家思想・神仙思想などの諸思想を基盤にし、仏教の教理・思想や戒律・儀礼などを吸収して形成されたものであり、哲学的・教理学的な面から民間信仰的な面に至るまで幅広い内容を持つ。「道教」という語が、インド伝来の仏教に対して、中国固有の宗教を呼ぶ言葉として用いられるようになるのは、五世紀から始まり、南斉の顧歡が著わした「夷夏論」にその用例が見える。これはこの頃から、仏教に対抗して道教徒たちの間で同じ教えを信奉するものとしての意識が高まったことが背景にあると考えられ、この時期を道教の始まりとし、それ以前のもものは道教ではないとする厳密な見方もあるが、一般には、後漢末の太平道と五斗米道の出現をもって道教の始まりとする。本書でも、太平道や五斗米道をも含めたゆるやかな意味で「道教」という語を用いている。確かに、道教が仏教の思想や儀礼を受容して、一つのまとまりを持った宗教としての実質を整えていくのは、四世紀末から五世紀以降であるが、太平道と五斗米道につながる要素（具体的には『太平經』と天師道の教団組織）が六朝時代においてやはり重要な意義を持つて存在し、五世紀以降の厳密な意味での「道教」の形成にさまざまな面で影響を与えたと考えられるからである。

本書は、中国の思想文化の一環としての道教思想について、六朝時代を中心に、一部、その源流としての後漢末をも含む時代を対象として、考察したものである。この後漢末から六朝時代の終わりまでの数百年間は、さまざま

な点で道教の基礎が築かれた時期であり、道教史としてはもちろんのこと、中国の宗教思想史・思想文化史の上で、この時期の道教思想の研究はきわめて重要な意味を持つている。中国固有の宗教的諸觀念がどのように結びついて道教という宗教を形成していくのか、あるいは、異文化である仏教の思想や觀念が中国の伝統的な思想の中にどのように融合して道教の教理・思想が形成されていくのかといった問題を、後漢末―六朝時代の道教思想研究は含んでいる。それは、ある意味では、中国の宗教思想の本質に関わる重要な問題であろう。

本書は、後漢末―六朝時代の道教思想のうち、次の三点を中心とする研究を収めている。第一に、六朝時代の道教の諸流派の中でも注目すべき特色を持つ上清派についての研究(第一篇)、第二に、太平道にゆかりがあるとされている道教文献『太平経』の思想と六朝道教思想との関連についての研究(第二篇)、第三に、六朝時代の道教信仰の具体的な様相と、そこにうかがわれる当時の人々の宗教意識についての研究(第三篇)である。量的には、第一篇の上清派の思想について書いた部分が一番多く、また、第二篇・第三篇にも上清派の思想についてしばしば言及している。しかし、逆に、第一篇の中にも、上清派以外の道教の流れとその思想をさまざまな形で取り上げている。つまり、全体を通じて、上清派の問題を一応、中心に取り上げてはいるが、六朝時代の道教思想を、その思想的源流にも遡りつつ、多面的に考察することを試みたのが、本書の内容である。

はじめに、本書に取り上げた問題に関連する事柄を中心に、後漢末から六朝時代にかけての道教の大きな流れを簡単に記しておきたい。

「後漢の中期以降、豪族の大土地所有の進展にともなって生じた従来の村落共同体の崩壊、流亡農民の急増という社会的混乱の中で、最初の道教教団である太平道と五斗米道が相次いで出現した。張角に率いられた太平道と、張陵を開祖とし、その子の張衡、孫の張魯に継承された五斗米道は、いずれも病氣治療によって農民たちの信仰を集

めたもので、その教法としては、罪過の告白や符水呪説などが用いられた。太平道の信者は数十万人にも達して強大な宗教結社を形成するに至り、張角はこの結社を基盤にして黄巾の乱を起こしたが、まもなく鎮圧され、太平道の教団は消滅した。太平道という名は、張角が用いたという『太平清領書』に由来し、現在の『太平経』は、六朝末に再編の手が加わっているものの、『太平清領書』の流れをくむものと考えられる。一方、五斗米道は、張陵の号にちなんで天師道と呼ばれる。五斗米道（天師道）は、教団組織として、天師のもとに大祭酒（治頭）・祭酒らが一般信者の鬼卒を統率するという階層制がとられ、『老子』の学習が義務づけられた。張魯の時代には、三十年近くにわたって漢中一带に独立の宗教王国が築かれたが、後漢末に曹操に投降し、信者たちは北方の長安などに移住させられた。

太平道と五斗米道が多数の信者を集めて教団組織化されたものであったのに対し、そうした集団的な宗教活動は行わずに、個人として不老長生・得仙のための道術を追求する道教（神仙道）の流れもあった。後漢末から魏晉にかけて、そうした道術を得た方士として名を知られたものに、甘始・左慈・葛玄らがいたが、秘伝として伝えられていた諸々の神仙方術を集大成し、神仙思想の理論化を行ったのは、晋の葛洪である。三一七年頃に書かれた葛洪の著『抱朴子』の内篇二十巻は、還丹と金液の服用を得仙のために最も重要で不可欠のものとして位置づけるとともに、その補助的な手段としての諸々の道術についても詳細な記述を行っている。

四世紀初頭からの八王の乱により西晋王朝は衰退し、北人貴族と多数の流民の江南への南下が始まるが、それともなつて天師道も江南の地に入ってくる。東晋王朝の成立後、約半世紀を経た四世紀の後半以後、江南の土着豪族層の人々の中から、道教の新しい動きが起こってくる。その代表的なものは、上清経と呼ばれる經典を作成し、それを奉持した一群の人々の流れと、靈宝経と呼ばれる經典を作成し、それを奉持した一群

本書では、前者を上清派、後者を靈宝派と呼んでいる。上清派の宗教活動は、東晋の興寧年間に、靈媒の楊羲のもとに南岳夫人魏華存をはじめとする真人たちが降臨して經典とお告げを授け、楊羲と許謐・許翽父子がそれを書写したことに始まる。上清経はその後、六朝末に至るまで、幾人かの手を経て書き加えられ、江南の地に広まった。

楊羲へのお告げの言葉を整理編纂した『真誥』や登仙の秘訣を記した『登真隱訣』を著わして上清派の教理を大成したのが、梁の陶弘景である。一方、靈宝派はその源流として、左慈に始まり葛玄・鄭隱・葛洪ら江南の葛氏を中心に継承された、いわゆる葛氏道を含むとされ、四世紀末から五世紀にかけて、葛巢甫を中心とする人々によって一連の新しい靈宝経が作られて、江南の地に大いに流行した。靈宝経は、前期のものには呪符信仰的な性格が強いが、四世紀末以降のものには、仏教思想が大幅に取り入れられ、戒律の遵守や一切衆生の済度という大乘思想が説かれている。

また、六朝時代における道教の新しい動きとして、五世紀に現れた天師道の改革の動きがある。北朝では、北魏の寇謙之が太上老君の降臨を受けて自ら天師と称し、天師道教団の清整を試みるとともに、北魏政権への接近をはかり、国家宗教としての地位を獲得した。一方、南朝においても、天師道の改革の動きが起こっている。陸修静の著とされる『陸先生道門科略』には、祭酒の綱紀肅正、教団管理職の職階規定の厳格化、在家信者の戸籍の明確化などが取り上げられ、天師道教団の改革が唱えられている。陸修静はまた、靈宝経の整理や靈宝派が重視した道教の集団儀礼の整備に大きく関与していたとされる人物であるから、靈宝派を中心に、教団組織としての天師道との接近・融合が強められていたことがうかがわれる。

以上が、後漢末から六朝時代にかけての道教の流れの概略である。この時期の道教に関しては、他の時代の道教研究に比べて比較的多くの研究が蓄積されてきた。太平道や五斗米道についての社会的・宗教史的な視点からの

研究、『太平經』『老子想爾注』『抱朴子』をはじめとするこの時期の主要な道教文献（敦煌出土の道経を含めて）についての文献学的あるいは思想史的研究、あるいは、葛洪や陶弘景、寇謙之など道教の主要な人物についての研究など、この数十年間の内外の研究者の諸研究によってさまざまなことが明らかにされてきた。本書で取り上げた事柄に直接関連する領域についても、特に、上清派に関しては、一九七〇年代後半以降、欧米の研究者による注目すべき研究が相次いで発表された。M・ストリックマン氏の、上清派の形成を社会史的な視点から考察した研究、I・ロビネ氏の、上清経全般の文献学的な研究をふまえ、上清派の思想と道術を道教史の上に位置づけることを試みた総合的な研究、T・C・ラッセル氏による『真誥』の詩についての宗教文学史的な研究などがそれである。<sup>(1)</sup>これらの研究は、道教文献を単に文献学的・教理学的に解明する研究とは異なり、広い視野からの六朝道教研究の可能性を示した貴重なものである。これらとほぼ同じ頃に発表された小南一郎氏の宗教文学史的ないしは宗教思想史的な視点からの一連の研究も、上清派のみを対象とするものではないが、中国宗教思想研究の宝庫としての六朝道教関係の文献の豊かな内容を浮き彫りにし、さまざまな点で示唆に富む貴重なものである。また、太平道・五斗米道に関する社会史的・宗教史的な視点からの先駆的研究や、敦煌鈔本靈寶經目をもとにした靈寶經成立に関する研究、あるいは、道教經典の分類法である三洞四輔説の成立に関する研究などの論文を多く発表された大淵忍爾氏の<sup>(2)</sup>一連の研究は、後漢末から六朝時代の道教史の展開を見ていく上で重要な指針を与えたものである。さらに、東晋・劉宋期の天師道と葛氏道を中心に、その道典と教理の歴史を位置づけた小林正美氏の研究も、<sup>(4)</sup>これまでほとんど未開拓であつた分野に一つの道筋を示して、六朝道教史の研究に進展をもたらしたものであり、上清派そのものを扱ってはいないが、時代的には本書の対象と多く重なる。また、卿希泰主編『中国道教史』の当該時期の記述も、<sup>(5)</sup>思想的な面にも配慮した重要な研究である。

このように、後漢末―六朝時代の道教に関しては、日本・中国・欧米の研究者により、さまざまな視点からの諸研究が積み重ねられてきている。しかし、宗教思想史的な視点からの研究は、しばしば、その基礎となる道教文献の成立年代の確定がむずかしい場合が少なくないという事情に阻まれて、その体系的な研究は、まだまだ困難な状況にある。しかし、上述したように、この時代の道教思想の宗教思想史的な視点からの研究は、中国固有の宗教的諸觀念を土台として道教という宗教の思想がどのように形成されるのか、あるいは、仏教の思想・觀念と中国の伝統的思惟との葛藤・融合を経て道教の教理・思想がどのように形成されていくのかといった、きわめて重要な問題を含んでおり、中国思想史研究の上で、見落とすことのできないものである。後漢末―六朝時代の道教に関しては、個別の道教經典や流派についての地道な文献学的研究ももちろん重要であり、さらに進展させていかなければならないが、それと併せて、もっと幅広く中国の思想文化全般を視野に入れた宗教思想史的な視点からの研究が求められている。そうした視点からの研究の積み重ねによって、道教は中国の社会と政治の中でどのような意味を持っていたのか、人々は道教という宗教に一体、何を求め、何を託そうとしていたのか、あるいは、道教という宗教に結実していった中国の宗教思想の特質はどのようなものであったのかということが、見えてくるのではないかと思われる。

本書は、上にも述べたように、後漢末―六朝時代の道教思想の中で、次の三点、すなわち、第一に上清派の思想、第二に『太平經』の思想と六朝道教思想との関連、第三に道教信仰の具体的な様相とそこにかがわれる宗教意識の問題を取り上げて検討している。上清派については、上述のように、近年、優れた研究が発表されてきているが、その形成についての歴史的・社会的背景や思想的特質、仏教との関わりなど、まだまだ深く掘り下げて解明すべき問題は残されている。また、『太平經』そのものの思想内容についての個別研究はあるが、六朝道教の思想との関わ

りに目を向けた宗教思想史的研究は不十分である。また、六朝時代の人々の道教信仰の具体的な事例からその宗教意識を考察するという研究もほとんどなされていない。そのような研究状況の中で、本書は、上記の三点について、それぞれ、内外の諸研究の成果をふまえつつ、さらに資料の綿密な読解を行って考察を進め、六朝時代の道教の思想・信仰がどのような特質を持っているのか、また、それは中国宗教思想史の中でどのように位置づけられるのかという問題を究明していきたいと思う。

そして、そのための方法として、単に道教文献の教理自体を表面的に記述するのではなく、そのような内容のことが道教文献に書かれるに至った歴史に目を配り、道教の枠組みにとられない広い思想的な視点から分析を加える。分析にあたっては、いわゆる道教文献資料や歴史・思想関係の文献資料を十分に活用するのももちろんのことであるが、その他に、従来の道教思想研究にはあまり用いらなかった志怪小説などの文学関係資料を用いたり、道教経典の文体の検討なども行う。また、道教像の銘文のような文物資料を宗教思想史研究の対象として取り上げるといふ新しい試みも行っている。こうした方法は、当時の人々の精神や宗教的な観念を、その生活に密着した形で捉えるための試みである。六朝時代の道教思想は、文学や美術などの領域をも含めた多角的な視点からの考察を経て、はじめて、その歴史と社会の中での位置づけが可能になり、六朝道教の姿が生きて浮かび上がってくると思われるからである。

最後に、本書の構成について述べておく。本書は、三篇に大きく分かれ、第一篇「六朝時代の上清派道教の思想」、第二篇「『太平経』と六朝道教思想」、第三篇「六朝時代の道教信仰」の三つの篇から成る。

第一篇は、五つの章から成る。

まず、第一章「真誥」については、上清派の形成期の具体的な状況とその思想を知る上で最も基本的

な資料となる『真誥』の内容を多角的な視点から検討する。東晋の興寧年間に行われた茅山の神降ろしの当事者たちが置かれていた歴史的な状況を具体的に考察し、その生活と信仰の姿を明らかにするとともに、彼らによって構想された、仙・人・鬼の三部構造から成る宗教的世界観とその救済理論の特質について論じる。

第二章「方諸青童君をめぐって」においては、上清派道教の宗教的世界観の中で重要な位置づけがなされている方諸青童君という神格をめぐる宗教思想史的な問題を考察する。この神格が成立した背景に存在する中国古来の宗教的諸観念を指摘するとともに、この神格の形成過程の中に、上清派の宗教思想上の主張が反映されていることを明らかにする。

第三章「上清経の形成とその文体」においては、上清経の作成の過程を、『真誥』と「内伝」類を主な資料として明らかにするとともに、上清経の文体の特徴を具体的に考察する。文体の問題を取り上げるのは、上清経は、その独自の宗教的世界観と、存思と呼ばれる瞑想法を重視する修道理論とに関連して、この時代の他の道経に比べ、文学性が強いという特徴を持つからである。

第四章「魔の観念と消魔の思想」においては、もともと仏教の観念であり、六朝道教の中に吸収された「魔」という観念について、二つの面から考察する。すなわち、第一節では、中国の鬼の観念と仏教の魔の観念を比較検討するとともに、『神呪経』や『度人経』などの六朝道教経典の中で、魔王という存在がどのように性格づけられているか、また、そこに、中国宗教思想のどのような特質が見られるかを明らかにする。ついで第二節では、六朝末に成立したと考えられる上清経『洞真太上説智慧消魔真経』の内容を分析し、魔の観念が初期の外在的なものから内在的なものへと変化していることを指摘し、そこに、道教における仏教的観念の受容の進展と、上清派の修道理論の変容が見られることを明らかにする。

第五章「上清經と靈寶經」においては、上清派と並んで六朝道教のもう一つの重要な流れである靈寶派の經典群（靈寶經）と上清經との比較検討を行うとともに、陶弘景とその周辺を中心とする五―六世紀の上清派の状況を概観する。上清經と靈寶經の間には密接な相互交渉とともに思想的相違点も顕著に見られることを指摘し、異なる方向性を持つ両者の相互関係が六朝道教思想の展開の重要な基軸となっていることを明らかにする。

次に、第二篇は、三つの章と一つの付章とから成る。

第一章「『太平經』の承負と太平の理論について」においては、『太平經』の理想とする「太平の世」の実現ということに関する理論の構造を明らかにし、その思想的な位置づけを試みる。『太平經』の中には、理想を古に設定する歴史観、「承負」と呼ばれる罪の継承の觀念、天文曆法ともつながる自然法則としての気の循環の思想が見られるが、それらが「太平の世」の実現のための理論構造の枠組みとなっていることを明らかにする。

第二章「『太平經』における「心」の概念」においては、『太平經』の中で身体論・養生論・社会政治思想論の各方面にわたって重要な位置を占める「心」の概念について、漢代の一般の思想との関わりに注目しながら、その内容を明らかにする。「心」の概念を取り上げるのは、六朝時代の上清派の修道理論で重視されるようになる「心」というものが、『太平經』ではどのように捉えられているのかという問題関心からである。

第三章「開劫度人説の形成」においては、『隋書』經籍志の道經の部の文の冒頭に記され、六朝道教の教理の最も重要なものの一つと考えられていた「開劫度人」の説について考察する。「開劫」の説は「天地の循環的再生説」、「度人」の説は「天書出現による救済説」と呼ぶことができるが、それぞれの説が中国思想史の流れの中でどのように形成され展開したのか、また、両者の結合がどのようなようになされて「開劫度人」の説の成立に至ったのかを検討する。検討の対象は、緯書をはじめとする多くの文献に及ぶが、中でも『太平經』の思想と「開劫度人」の説との

間に深いつながりが見られることを明らかにする。

付章「空海の文字観——六朝宗教思想との関連性——」は、弘法大師空海の文字認識について、六朝時代の道教の文字論と比較しながら検討したものであり、文字を宇宙の真理と直結させて捉える空海の文字観は、六朝時代の宗教思想とりわけ道教の文字観ときわめて類似することを明らかにする。空海のことをテーマとしているので、一応、付章という形にしたが、内容的には、「開劫度人」の説など六朝道教の主要な思想に直接関わるものである。最後の第三篇は、二つの章から成る。

第一章「六朝道教における祭祀・祈禱」においては、儒教の祭祀・祈禱観、および神仙思想と祭祀・祈禱との関係を概観したあと、六朝道教の祭祀儀礼として代表的な齋について、その祈願文の内容を検討する。自己の昇仙と祖先の済度、および国家の安泰への祈りを記す齋の祈願文は、五―六世紀の靈宝派を中心とする道教の思想を反映しており、仏教思想の中国的変容の上に成り立っていることを明らかにする。

第二章「六朝時代の道教造像——宗教思想的考察を中心に——」においては、六朝時代の道教像六十五例を調査し、その造形と銘文について検討する。六朝時代の道教像は造形の上でも銘文の上でも仏像の影響がきわめて濃厚であるが、銘文の中には当時の道教思想が反映されているものも見出せること、銘文によれば六朝時代の道教像を造った人々の祈願の中心は七世父母の済度にあるが、それは祖先祭祀を重視する中国の文化風土と仏教思想との融合の結果生まれたものであることなどを明らかにする。

- (一) Michel Strickmann "The Mao Shan Revelations ; Taoism and the Aristocracy" (*T'oung Pao*, vol. LXIII, Leiden, 1977), id. "Le Taoïsme du Mao Chan ; Chronique d'une révélation" (*Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes*

- Chinoises*, vol. XVII, Paris, 1981). Isabelle Robinet “*La révélation dans l’histoire du taoïsme*” I, II (*École Française d’Extrême-Orient*, vol. CXXXVII, Paris, 1984). Terence C. Russell “The Poetry of the CHEN-KAO” (Doctoral Dissertation : Australian National University, 1985, unpublished).
- (2) 小南一郎『中国の神話と物語り』（岩波書店、一九八四年）。
  - (3) 大淵忍爾『初期の道教』（創文社、一九九一年）、同『道教とその経典』（創文社、一九九七年）。
  - (4) 小林正美『六朝道教史研究』（創文社、一九九〇年）。
  - (5) 卿希泰主編『中国道教史』第一卷（四川人民出版社、一九八八年）。



第一篇 六朝時代の上清派道教の思想



## 第一章 『真誥』について

### はじめに

五世紀末に陶弘景（四五六―五三六）によって編纂された『真誥』二十卷（道藏第六三七冊―第六四〇冊<sup>〔1〕</sup>）は、六朝隋唐期の道教の主要な一派である上清派の起点をなすものとして重要な意味を持っている。『真誥』の内容の中心を占めるものは、東晋の興寧・太和年間（三六三―三七二）に靈媒楊羲のもとに降臨した神仙たちの言葉の記録であり、上清派道教の經典群（上清經）はここから形成されていた。

『真誥』二十卷は運題象（卷一―卷四）・甄命授（卷五―卷八）・協昌期（卷九・卷一〇）・稽神枢（卷一一―卷一四）・闡幽微（卷一五・卷一六）・握真輔（卷一七・卷一八）・翼真檢（卷一九・卷二〇）の七篇から成るが、運題象から闡幽微までが主として神仙たちの言葉の記録、握真輔は茅山における神降ろしの当事者たち（許謚父子と楊羲）の手紙や夢の記録、翼真檢は陶弘景の手になる編纂覚え書き（『真誥』の解題・編纂の方針・上清經の由来・許氏の伝記など）である。つまり、最後の一篇だけが陶弘景が書いたもので、他の六篇はいずれも東晋の神降ろしの時点のものである。陶弘景は全七篇を通じて注を付している。

六朝隋唐期の道教思想を解明していく上で『真誥』が一つの大きな鍵を握っていることは言うまでもない。しか

し、この書物の全体像を捉えることはなかなか容易なことではない。神仙たちの言葉は理路整然とした教理・思想として述べられているわけではなく、幻想的な雰囲気をただよわせた美文調の難解な言辭（修辭的な遊仙詩をも多数含む）もあれば、神降ろしの当事者たちに対するこまごました忠告もあり、得道のための諸々の道術の方法を説くこともあれば、死者たちのことを説く場合もある。一つの視点からだけではおよそ捉えきれない複雑な世界がここにはある。

『真誥』という書物が全体として持っている重要性はおそらく宗教理論的な面だけには限られないであろう。歴史的な視野はもちろんのこと、遊仙詩から志怪小説に至るまでの文学的な視野、清談から仏教に至るまでの哲学的思想的な視野も『真誥』研究には要求されるであろう。そのような多角的な視野からの検討を経てはじめて、『真誥』の神仙たちの言葉がどのような背景を負って出てきたのか、神仙たちの言葉はそれを受け取る者たちにとって一体どのような意味を持っていたのかということが明らかにしてくるのではないかと思う。本章はそうしたことを考慮に入れた上で、『真誥』という書物の全体像を探るために行った基礎的な研究である。

## 一 茅山における神仙の降臨

『真誥』の大部分を占める神仙たちの言葉は、東晋の都、建康の郊外にある茅山の許謐の山館や句容県にある楊羲の自宅などで、何十回となくくり返して行われた神降ろしによって許謐らに啓示されたものである。この神降ろしは楊羲が靈媒となり、彼に神仙が降臨するとその言葉を自ら筆録し、筆録したものを許謐や謐の子の翺に見せ、謐と翺がさらにそれを筆写するという形で行われた。<sup>(2)</sup> 神降ろしということは、ごく単純化して言えば、現実世界に

おこるさまざまな問題について、現実を超えたところから示される教えによつて解決を得ようとする精神が生むものである。東晋のこの時期に江南の地で許謚らによつて神降ろしが何度も行われたのはなぜであろうか。許謚らが置かれていた歴史的社会的状況とその中の彼らの精神的状況を知っておくことは、『真誥』に記された神仙たちの言葉がどのような場で語られているかを知ることにつながるであろう。本節ではまずこうした点を見ておきたい。

## 1 丹陽の許氏

『真誥』の巻二〇に載せる「真胄世譜」によれば、許氏はもと汝南郡平輿県に本貫を持ち、許謚の七世の祖は後漢の順帝のときの司徒、許敬である。<sup>(4)</sup>許敬については永初年間（一〇七—一一三）の大饑饉の際に家の財産を投げ出して人々を救済したという話が伝えられており、許敬のこの行為は、許謚らの得道を約束する先祖の功德として『真誥』の中では重要な意味を持っている。

許敬の子の訓と訓の子の相はいずれも三公の顯位に登ったが、それは宦官と結びついて得た位であったため、中平六年（一八九）、袁紹が宦官を皆殺しにした時に許相も斬殺された。<sup>(5)</sup>許訓の弟で許謚の直接の祖先にあたる許光は、許訓・許相父子が宦官と密着していることから起るであろう災いが身に及ぶことを恐れて、中平二年（一八五）に汝南郡から江南に渡り、丹陽郡の句容県に居を定めた。

その後、許光の子孫は代々呉の政權に仕え、江南の地に土着化していったが、許謚の父の副の代になって、江南の地は華北からの多数の士族・流民の南下と司馬睿による東晋王朝の成立という激しい変動の時期を迎える。許副をはじめ安東將軍司馬睿の参軍としてその幕下に仕え、王敦の乱（三二二—三二四）では孔坦の前鋒都督となつて、この乱の謀主であつた沈充を討ち、西城県侯に封じられ、ついで会稽郡の剡県の県令となつた。剡県では謝奕兄弟と

交遊し、その後、蘇峻の乱(三二八―三二九)を避けて再び一族を携えて県へ行き、乱の平定後、都に帰って奉車都尉を拝し、七十七歳で没した。

この許副の事跡で注目されることは、後漢末に江南の地に移ってから百年余りを経てようやく江南の地方豪族としての地位を得た許氏が、中央政權の南下という思いもかけなかった事態の中で、何とかして東晋王朝との強い結びつきを持つようとしていることである。東晋王朝の草創期の江南豪族の動きとして、呉や会稽の名門豪族(呉の朱張顧陸の四姓、会稽の虞氏・孔氏など)が東晋王朝成立前後に北方から亡命してきた貴族とともに政治・文化の中心的な担い手となっていたのに対し、武康の沈氏ら後進の田舎豪族はそれからはみ出されていったことが言われているが、<sup>(6)</sup>そうした中で許氏は積極的に東晋王朝の中枢勢力と結びつこうとしていたと言える。許副が孔坦(会稽の孔氏)に従って沈充(武康の沈氏)を討ったこと、北方からの亡命貴族の中でも有数の名門である謝氏と交わりを持ったことなどがそれを示しており、さらにこうした姿勢は以下に見る許副の弟や子たちにも基本的に共通する。

許副の弟の朝(二七〇―三二二)は襄陽・新野・南陽・潯陽太守を歴任したあと、王敦挙兵に際して丹陽の甘卓とともに王敦を討つことを謀ったが、それが事前に発覚したために自害して果てた。許朝の妻は『抱朴子』の著者葛洪(二八三?―三四三?)の姉である。すでに指摘があるように、<sup>(7)</sup>許光以降の許氏の通婚の範囲は江南人に限られており、中でも許氏と同じく丹陽郡句容県に居をおく葛氏とはくり返し婚姻関係を結んでいる。また、許謐の兄、邁は葛洪の岳父であり師であつた鮑靚に師事している。後に述べるように、『真誥』の中では鮑靚・葛洪の神仙道の流れに対しては否定的なのであるが、その否定の背後には、許謐と葛洪との意外に近い関係があつたことに注意しておかなければならないであろう。

許副には八人の男子がいた。その第四子が邁、第五子が謐である。長子の奮は何充の参軍、第二子の炤も何充の

参軍から南台侍御史を経て淮陵太守、第三子の群は虞潭の参軍といずれも主に武官の道を進んでいるのは、それが許氏のような江南土着の中小豪族に与えられた一般的な官途の法であつたからであろう。第六子の茂玄と第八子の靈宝は早逝したが、第七子の確（三二九—三九八）はやはり武官として桓温・謝安・謝玄のもとで仕え、のち中央に入つて尚書郎・通直常侍になつてゐる。

許謚に最も深刻な影響を与え、『真誥』にも幾度かその事跡が問題にされているのは、謚のすぐ上の兄、邁である。許邁（字は叔玄。一名映。許先生。三〇〇—？）は許光より後の許氏一族のうち正史に伝が立てられている唯一の人物でもある。

『晋書』卷八〇の王羲之伝に付された許邁の伝によれば、許邁は兄や弟たちと違つて初めから仕官を志さず、二十歳になる前に、当時、卜筮者として名の知られた郭璞（二七六—三二四）のもとに至り、自分の将来について占つてもらつた。郭璞は言うまでもなく『爾雅』や『山海經』などの注を残した学者であるが、同時にその卜筮にまつる話が『晋書』や『搜神記』などにいくつか載せられている。若い許邁が郭璞のところへ行つて自分の将来を占つてもらつたということは、この時代の人々の精神を大きく支配していたものが何であつたかを物語るものであり、それはまた『真誥』の世界ともつながるものである。<sup>(8)</sup>

郭璞から「宜しく升遐の道を学ぶべし」と告げられた許邁は、その言葉どおり、道術の士鮑靚に師事した。鮑靚は葛洪に道術を授けた人であるから、葛洪と許邁は同門の弟子であつたといふことになる。<sup>(9)</sup> そもそも年若い許邁が鮑靚の門を叩いたのも、叔父の朝の妻が葛洪の姉であつたといふつながりによるものであつたのかもしれない。<sup>(10)</sup> 許邁が鮑靚から学んだものは、『晋書』に載せる許邁のその後の行動から見れば、餌朮・断穀・服氣などの道術が中心で、薬石の服用も含んでいたらしい。<sup>(11)</sup> 『抱朴子』に見えるような徹底した煉丹第一主義とは少し違つてゐるようにも

見えるが、要は仙薬の服用や呼吸術の実践などによって不老長生を得ようとするものであったと考えてよいだろう。

鮑靚から授けられた教えを実践するためには山中に身を置く必要があった。許邁は余杭の懸雷山に精舎を立て、世務を絶って修業に励んだ。懸雷山を選んだのは、この山が太湖中の洞庭山と地脈が通じていて五岳にもつながっているとの伝承のある山であり、茅山とも近かったからである。許邁は懸雷山からしばしば茅山の洞室に往来した。のちに『真誥』稽神枢篇に詳細に記述されることになる茅山の洞穴や泉水をくまなく渉り歩いたのであろう。世務を絶ったとはいえ、なお一月に二回は家に帰って父母に孝養を尽くしたが、父母が亡くなると妻の孫氏を実家に帰し、名山をめぐる仙道修行三昧の生活に入り、永和二年(三四六)以降は臨安の西山に移り住んで、名を玄、字を遠遊と改め、妻とも離縁した。その後の許邁に関することとして伝わっているのは、服食養生に強い関心を持っていた王羲之が山中の許邁を訪ね、何日も逗留して二人で藥石を求めて歩きまわり、「世外の交」を結んだということ(12)、もしこの交りが、王羲之が永和十一年(三五五)に官界を退いてからのちのことであるとすれば、このころまで許邁は在世していたことになる(13)。

以上が『晋書』の許邁の伝によって知れる事柄である。『晋書』にはもう一つ、会稽王司馬昱(のちの簡文帝)に後継ぎの男子がいなかった問題になっていた時に、朝臣時望のあいだで道術の修得者として評判を得ていた許邁が司馬昱の前に召されたという記事が見える(卷三二后妃伝下・孝武文李太后伝)。これは孝武帝(三六二—三九六)が生まれる数年前のことであるから、王羲之が許邁を訪れたのと同じ頃のことであろうか。許邁は道術の士としての一流貴族たちの間でも名を称せられるほどの人物になっていたわけである。謝氏と並ぶ名門である琅邪の王氏出身で当時の貴族社会の文化面での中心的存在であった王羲之がわざわざ山中の許邁を訪れたのも、許邁が得ていた名の高さを示しており、これらの話は同時にまた、この時代においては道術が清談や仏教思想あるいは書芸術な

どと並んで、それに秀でることによって貴族文化の担い手たちの間で名声を博しうる一つの領域であったことを物語っている。許邁はこの領域において名を成したのであり、官吏としてありきたりの道を歩んだ兄や弟たちよりは<sup>14)</sup>ずつと世間に名が知られていたのである。

この許邁を『真誥』がどのように位置づけているかということは、茅山における神降ろしの性格を見る上で重要な問題なのであるが、そのことは後で触れることになる。

## 2 許謚・楊羲・許翽

神降ろしの主催者である許謚(字は思玄。一名穆。許長史。三〇五―三七六)は、『真胄世譜』に記すところによれば、博學にして多才、若くして郡の主簿・功曹史として出仕した。途中で一度、王導・蔡謨のもとで従事として仕えるのを辞退したことはあつたが、その後は一貫して官吏としての道を歩み、太学博士・余姚令・尚書郎・郡中正・護軍長史・給事中・散騎常侍を歴任した。しかし彼は官吏として生きていくことだけで満足することはできなかったようである。その理由を推測するに、一つには北来貴族でも江南の名門出身でもない許謚には官吏としての出世の道が限られていたことがあつたであろう。また、三五〇年頃以降の東晋の政界の複雑な動きも官途にあることをより困難なものにしていたであろう。西府軍団の桓温と北府軍団の殷浩の対立が北伐に失敗した殷浩の失脚(三五四年)によって終わったあとは、哀帝の在位年間(三六一―三六五)を通じて桓温が実権を握り、さらに桓温は哀帝の次の天子司馬奕を廃位させて東晋王朝篡奪をねらっていた。桓温に擁立されて即位したのが簡文帝司馬昱(在位は三七二―三七七)であつたが、後で述べるように、許謚は即位前の司馬昱とつながりがあつた。許謚がこうした動きの中でどういう対応をしたのか、残念ながら具体的なことは知りえないのであるが、官吏としての彼をとりまく現実

は容易なものではなかったであろうことは想像してよいであろう。

『真話』には許謚の人柄をうかがうことのできる記述がいくつかある。彼は神仙の言葉に従って『黃庭經』(『黃庭内景經』)をくり返し読み、読んだ回数をメモしている(卷一八・四<sup>(15)</sup>a)。また彼は神仙から教えられた經典の名前や呪文の一節を備忘のために書き抜いている(卷一八・五a―六b)。あるいはまた、人の死を悼んで哭することは修行のさまたげになると戒める神仙に対して、「穆内は道を修むと雖も、外は故より俗徒なり。未だ褐を披て山に栖み索を帯びて独り往くこと能わざれば、情礼を叙順して、内外に允帖せざるを得ず」と素直な気持ちを申し述べている(卷六・一五a)。こうしたところから浮かび上がってくるのは、いかにも勤勉で率直な許謚の人物像である。彼はおそらく官吏としてもきちんと職務を果たす人であったように思われる。

官吏としての生活が続ける許謚の心の片すみには常に現実を越えた何者かを求める気持ちがあつたようである。そこには俗世と交わりを絶つて山中で生きる兄許邁のことが関係していたであろうことは十分推測できる。現実の政治の場から退いて兄と同じように隠逸の生活に入りたいと考えたこともあつたであろう。しかし彼は結局のところ、生涯、官界から身を退くことはしなかった。そして、官界に身を置きつつ現実を越えたより高いものを追求する気持ちを満足させるものとして許謚が行ったのが、茅山の山館での神降ろしだったのである。

神降ろしで霊媒の役をつとめた楊羲(三三〇―三八六?)は、『真胄世譜』に載せる伝によれば、幼い頃から通霊の才能があり、許邁・許謚兄弟と年齢ははるかに隔たっていたけれども早くから「神明の交」を結んでいた。また、許謚の推薦によって、琅邪王・司徒公司馬昱の舍人として仕えたこともあつた。ふだんは句容県の自分の家か都に住み、許謚からの要請があれば茅山の山館に向いて霊媒の役をつとめた。

『真話』には楊羲から許謚父子にあてた手紙が四十数通載っている(卷一四・一四a―b。卷一七・一二b―卷一

八・三b)。その大半が許謚あてのものであるが、それを見ると、楊羲は許謚とその家族の健康を気づかい、服薬の方法をこまごまと指示し、あるいは自分の近況を報告し、『神仙伝』撰述（このことは後で述べる）についての許謚の質問に対しては丁寧に応答している。また、年老いた母親の夏の衣に充てるようにと許謚が楊羲に絹を与えたのに対して、楊羲は「羲遇を受くること過泰、榮分外に流る。徒らに恩眷を銜戢し、以て仰酬する無し。絹帛の錫（賜）に至りては、復た当たる所に非ず。小小の供養、猶お以て自ら供するに足るのみ」と述べて、日ごろの恩顧に感謝しつつそれを辞退している（巻一七・一三b）。こうしたところからわかることは、楊羲は神降ろしの時だけに要請されて許謚たちと交わりを持ったのではなく、もともと日常的に生活全般にわたって親密な関係を持っていたらしいということである。もちろんその関係の中心には、許謚が宗教的な要求の解決を楊羲に求め、楊羲は宗教的行為の何がしかの報酬を許謚から受けるということがあったにはちがいないが、許謚と楊羲の間にはもともと広く深い全人間的な信頼関係があり、それが神降ろしという儀式を根底で支えていたのだということを見落としてはならないであろう。「真胄世譜」によれば、許謚の家では楊羲を靈媒として用いる以前にも、李東や華僑といった人たちをその任にあたらせていたことがあった。李東は天師道の祭酒で、許謚が師事したことのある人物、華僑は許氏と通婚関係にある晋陵の華氏である。李東が解任されたのは、許謚らの宗教的な要求が天師道のような古い伝統的な宗教の枠組みの中では満たされなくなったことが考えられるが、清靈真人や紫陽真人といった神仙の降臨を得たとされていて楊羲とは同じ宗教的立場にいたと考えられる華僑が靈媒の任を解かれたのは、そうした信頼関係の崩壊に一つの原因があったように思われる<sup>(17)</sup>。

許謚は同郡の陶威のむすめ、名は科斗、を娶っていたが、この妻は謚に先立って興寧年間に没した。神降ろしが頻繁に行われるようになったのは、この妻が亡くなって間もなくの頃である。『真誥』では科斗は華陽洞天の易遷宮

(後述)に入って仙人になったということになっていて、許家のこまごました事柄について許謚らに忠告をする役割を担っている。

許謚には三人の男の子があつた。長男の唎(小名は揆)は郡の功曹になったことが知られるだけであるが、次男の聯(字は元暉。小名虎牙。三三七―四〇四)と三男の翺(字は道翔。小名玉斧。許掾。三四一―三七〇)はしばしば神降ろしの場において神仙の言葉を受けている。この許聯と許翺は対照的な生き方をした。許聯は父親と同じように官吏の道を歩み、郡の主簿・功曹から始まって永康令・衛尉丞・輔国司馬などを歴任したのに対して、許翺は郡の辟召をすべて断つて山中での修行に生涯を終えた。許翺が修行の場として選んだのは小茅山の後方にある雷平山のふもとであり、そこには許謚が立てた山館があつた。<sup>(19)</sup>『雲笈七籤』巻四「上清源統経目註序」および巻一〇六「許邁真人伝」には、許翺は楊羲に師事したという記述が見える。神降ろしの場では霊媒として神仙の教えを授ける人物は受け手から言えば「経師」であることになり、許謚も楊羲のことをそう呼んでいるから、許翺が楊羲に師事したというのはそういう意味あいなのであるが、許翺が山中の修行で求めようとしたものは、伯父の許邁のような鮑靚―葛洪につながる道術ではなかったことは注意しておかなければならない。許翺が従おうとしたところのものは、楊羲を介して伝えられた神仙たちの教えそのものである。もちろん許謚も楊羲の「弟子」であつたが、彼はすでに六十歳をこえ、しかもいまだ官界に身を置いたままであつて、必要な修行に専念できる余裕もなかった。一方、許翺は年若く、ずば抜けた才能と生まれつきの宗教的資質を持っていた。許謚は自分自身宗教的情熱を捨ててはなかったが、その一方では、自分が十分には果たせないで終わつてしまふような夢をこの末息子に託そうとしていたのではないか。

許翺が山中から父許謚にあてた十数通の手紙が『真誥』に載っている(巻一八・一五a―一七b)。それによれ

ば、山中の許翽のもとへ、謚が遣わした用足しの者が数人いて、翽の世話をしたり謚との間の連絡係をつとめていたようであるが、謚に対して塩・茗・檳榔・米・釜などを送ってほしいと頼んでいるところを見ると、山中での生活はやはり不自由なものであったらしい。そうした不自由に耐えながら許翽は熱心に修行に励んだ。

この許翽に対して、神仙たちはしばしば激励の言葉をかけている。たとえば、清霊真人は許翽が「名を五宮に登して」「上清の卿君と為る」であらうことを告げ（巻四・一四a）、また、紫微夫人は許翽の修道の熱意をほめた上で、しかし道（真）は心を安らかに保つことによってこそ得られるものであるから、道を得ることに心がはやるのはよくないのだと言って忠告している（巻二・一三a）。このような神仙たちの言葉はとりもなおさず翽の精進を見守る師楊羲の激励であり忠告である。

こうした激励と忠告はもちろん許謚に対してもしばしばなされている。南岳夫人や紫微夫人が許謚は仙界の伯になるであらうことを告げるとともに、虚妄と華佗と滯と恥は道のさまたげになるから取り除くようにと戒めている（巻二・三b―四a）のがその一例である。しかし許謚の場合はやはり世俗の臭いが強すぎることで、純粹の宗教的立場から見た時、楊羲の目にも問題のあるものとして映らざるをえなかったようである。雲林右英夫人の言葉として、「仁侯は体は未だ真正でなく、穢念が懷に盈ちている」から玉體金漿・交梨火棗などの薬は得られないと告げ（巻二・一九a）、さらに紫微夫人の言葉として、これらの薬を「私は山中の許道士（茅山で道を志す許謚）には与えませんが、人間の許長史（都で役人生活をおくる許謚）には与えません」と言って冷たく突き放していることもある（巻二・二〇a）。このように、官界に身を置く許謚は道教の修業者としてはその条件において不十分な点が少なくなかったのである。もともと楊羲自身が官吏として仕えた経験を持つことからわかるように、楊羲を介して伝えられた神仙たちの教えは、山中に入って完全な隠逸生活をおくる者だけを対象とするのではなくて、もっと広く一般の人々

をも対象としており、そうした面にこそこの教えの新鮮さがあった。しかし、一つの新しい宗教が興ろうとする時、その宗教が広く一般の人々の修道の可能性を説くものであるということと、宗教の中心的推進人物が世俗を絶った禁欲的な宗教者であるということとは自ら別問題であるだろう。許謚と許翽という二人の弟子のうち、楊羲がそうした宗教者としての大成により多くの期待をかけたのは許翽である。そしてそれは許謚の父親としての願いとも一致することであった。

楊羲が許翽に大きな期待をかけていたことは、『真誥』卷一七に載せる楊羲が見たという夢がそのことをよく物語っている。<sup>(22)</sup>

四月二十九日（興寧三年か？）の夜半、許玉斧（許翽）といっしょに坐っている夢を見た。場所はどこかわからない。しばらくすると南岳夫人（魏華存）が紫陽真人周君（周李通）とともにやって来て同じ席に坐るのが見えた。そして玉斧が真人周君に「私は昔、先生が守一の法を修得しておられると聞きました。どうかそれを私にお授け下さい」と言うと、周君は「私の先生の蘇君（中岳仙人蘇林）はかつて私に『真人が仙人に教えを請うのは迂遠なことではないか』と言われた。私はこの言葉をあなたに贈ろう」と言った。（中略）（周君の言葉）「あなたは真人だ。しかもすでに天稟のものを多くそなえている。今さら守一などをどうしようと言うのか」。この言葉が終わると、私はパッと目が覚めた。

楊羲のこの夢は、許翽が紫陽真人・南岳夫人の流れにつながる真人の道の修得者であり、守一といった道術のみを事とする仙人の道よりは高いところに位置しているという彼の考え方を示している。そしてこの流れの中で、二十一歳の時に南岳夫人魏華存の長子劉璞から「靈宝五符」を授けられ（『真誥』卷二〇・二a）、興寧二年正月以来しばしば南岳夫人の降臨を受けて諸々の經典を授けられた（卷一九・二b）楊羲は、言うまでもなく、許翽に真人の

道を授けた当の人物なのである。

### 3 新しい宗教運動

楊羲が自分たちの伝える真人の道は仙人の道よりも高い次元のものであると言う時、仙人の道として意識していたものの一つは鮑靚や葛洪らの道教である。

ここで再び許邁のを見ておかなければならない。許謚の兄許邁は鮑靚や葛洪につながる道術を修得し、山に入つたままになっていた。許邁は茅山の神降ろしの場にどのように関わっているのだろうか。

許邁が今どうなっているかというのは許謚たちにとって気がかりなことであり、神降ろしの場でも許謚は楊羲を通じて神仙たちにそのことを尋ねた。それに対して茅中君（中茅君。定録君）が太和二年（三六七）五月十二日に答えた言葉は次のようであつた（巻四・九a—一二b。内容の要約）。

昔、映（許邁のこと）は赤山に入つて王世龍に師事し、解束の道・反行の法を授かつた。二三年のうちに顔の色つやはよくなったが、授けられたものは多くなく、高品（仙界の高いランク）を得ることはできない。赤山で修業中、三官都禁左郎が典柄侯の周魴と主非使者の嚴白虎を遣わして映を捕え、罪状を糺したことがあつた。周魴らは丹簡罪簿（生者の罪業を記した名簿）を見ながら、「お前の父は人を殺した。お前の叔父の許朝もたくさんの人を殺した。殺された人たちはお前の父や叔父の罪を天帝に訴えている。また、お前のもと帛家の道に事えて生民を血食した。このようにお前には山ほどの罪があるのだ。太上の役人たちをだましてお前の名前を不死の紫録（仙界に昇る人々の名簿）に載せることができようか。何とか返事をしろ。返事がなければとつかまえるぞ」と言つた。映は怖じけそうになりながらも気を強く持つて声を張りあげて言つた。「大道はえこひいさせ

ず、善人にのみ味方をするのだ。私の七世の祖許子阿は仁徳を積み、凶荒の年には家財を投げうって多くの人々を救われた。その仁徳が上帝のもとに記録され、今われら子孫に福が及んでいるのだ。われらが仙界に昇ることは疑いがないのだ。お前らの知ったことではない」。こうして映は難を逃れ、東宮に名をうつして仙人の中に入る事ができた。今は「地仙として」竹葉山の中にいる。辰の年（戊辰。太和三年。三六八）にしばらく人間世界に帰り兄弟たちに会いに行くであろう。

ここで許邁が周魴らの詰問を受けたという話は、山中の仙道修業者にはしばしば仙人による「試」が課せられ、それに合格しなければ仙人にはなれないという話<sup>(23)</sup>（『真誥』卷五・五b―九bにそうした一連の話がまとめて見える）と通じるものである。周魴らの詰問をかわすために許邁は七世の祖の功徳をあげているが、これはつまり許氏の人々が自分たちの得道を約束してくれるものとして七世の祖の功徳を頼りにしていたということであり、上に述べた許敬に始まる許氏の家系についての伝承が彼らの中で生きていたことを示している。

楊羲によって茅中君のこの言葉が伝えられたのとはほぼ同じ頃、許邁は許謐に一通の手紙（『真誥』卷一八・一〇b―一一bに載せる）を与えたという。陶弘景はこの手紙のことを「先生（許邁）成仙の後、弟に与うる書一篇」と記し（卷一九・八b）、丙寅（三六六）か丁卯（三六七）のものであらうと注している（卷一八・一一b）。この手紙の内容は上の茅中君の言葉とよく一致する。もちろん楊羲の作成したものであらう。この手紙の中には「此の道（神仙の降臨によって許謐らに授けられた道）は高邈にして、是れ吾が徒の聞くを得る所に非ざるなり」という語や、「斧（玉斧）は独り何の人にして、其の高きを享くや」と許翺をほめる語が見える。許謐らの道を自分たちよりも高邈なものと認め、中でも許翺のすぐれた素質を賞嘆しているわけである。

このように茅山の神降ろしの場においては、許邁はどうか仙人になることはできたものの低い地位におり、そ

これは許謚らの道を学ばなかったからであるとされている。道術者として世に名の知られた許邁、しかも許謚にとつては実の兄、楊羲にとつても「神明の交」を結んだ友であつた許邁をこのように位置づけていることから知れるのは、この神降ろしが明らかに、許邁につながる鮑靚・葛洪らの道教を越えて新しいものをめざそうとした一つの宗教運動の性格を持っていたということである。そして楊羲や許謚がこの運動の指導者として推戴しようとしたのが若い許翹であつたのではないかと考えられる。

許謚の宗教的な要求を満足させるものであつた茅山の神降ろしが、許謚という一個人の問題にとどまらず新しい宗教運動の性格を同時に持っていたということは、神仙たちが言葉をかける対象が許氏以外の人々にも及んでいることからもうかがわれる。そうした人々として『真誥』によつて名の知れるのは、司馬昱・郗愔・孔默である。

司馬昱(三二〇—三七二)は東晋の元帝の末子でのちには桓温に擁立されて天子の位に登つた人であり、文化的には当時の清談界の領袖でもあつた。「真胄世譜」の許謚の伝には、司馬昱が謚に対して「俗表の顧」を垂れ、謚は楊羲を琅邪王・司徒公司馬昱の舍人として推薦したこと(前述)などが記されており、司馬昱と許謚・楊羲の間には個人的なつながりがあつたことがわかる。司馬昱が実際に茅山の山館に行つたのかどうかはわからないが、『真誥』巻八(九a—一二a)には中候夫人・紫微夫人・右英夫人といった神仙たちが司馬昱に男子誕生のことと即位のことを予言したことが記されている。

郗愔(三二三—三八四)は北府軍団を統率し王導・庾亮らとともに東晋政権を支える重要人物であつた郗鑒(?—三三九)の子であり、神降ろしの行われた興寧三年前後には平北將軍・徐州刺史の要職についていた。郗愔の姉の夫が王羲之であり、また郗愔は弟の郗曇とともに天師道の熱心な信者であつたところから、許邁・李東を通じて許謚とのつながりが出てきたのであろうか。『真誥』の中では紫微夫人らが郗愔の得道の可能性について祖先の行いを挙げ

ながらさまざまに議論したり（巻八・五b—八a）<sup>(25)</sup>、紫微夫人が郝愔と許謚に隠逸をすすめる内容の詩を示したりする（巻三・六b）など、許謚らの神降ろしに郝愔は深く関わっている。ちなみに郝愔の子の郝超（三三六—三七七）は「奉法要」（『弘明集』巻一三）の作で知られる仏教信者である。郝超は神降ろしには関与していないが、『真誥』に少なからず見られる仏教的内容の記述と「奉法要」との関連は改めて考えてみなければなるまい。

また、孔黙は許謚の父許副が王敦の乱の時にそのもとに従った孔坦の一族であり、そうした縁から許氏と孔氏とは交わりがあったらしい。孔黙も病氣治療の方法や薬方などについて神仙（定録君や保命君）から教えを授かっている（巻八・二b—三a）。

茅山における神降ろしはこのように司馬昱・郝愔・会稽の孔氏といった当時の政治の有力者をも巻き込んだ宗教運動へと展開していったのである。

ところが、その運動の中心となるべき許謚は、楊羲や許謚らの期待を背負ったまま、三十歳の若さで世を去ってしまった。太和五年（三七〇）のことである。許謚の死は当然のことながら許謚と楊羲に大きな衝撃を与えた。楊羲は毎晩のように許謚が夢にあらわれることを許謚にあてた手紙の中で告白し（巻一七・一九b）、許謚は神仙（真人）の伝を自分の手で撰述することによってその哀しみを克服しようとした。<sup>(26)</sup>許謚が撰述したという『神仙伝』（あるいは『真仙伝』）は結局、世に出ることはなかったようであるが、<sup>(27)</sup>許謚はおそらくその書物の中にわが子の伝を記そうとしたのではなかっただろうか。

許謚の死によって、茅山の神降ろしを母体として興ろうとしていた宗教運動はその大きな柱を失ってしまった。許謚は許謚の死後なお数年世に存したが、楊羲は許謚の死の翌年にあたる簡文帝即位の年よりのちは全く迹をかくしてしまったという（『真誥』巻二〇・一一b）。

茅山の山館で霊媒楊羲を介して伝えられた神仙たちの言葉の記録が五世紀の末に陶弘景によって蒐集され注を付して編纂されるに至るまでの百余年間にたどった軌迹は、『真經始末』（『真誥』巻一九・九b―巻二〇・四b）に詳しい。<sup>(28)</sup>六朝時代中期の江南の地における社会と宗教の複雑な動きの中で、この時の神仙たちの言葉の記録が部分的には焼却・改竄を被りつつも全滅することなく生き残り、しかもそこから上清派の道教經典が形成されていたのは、神仙たちの言葉がこの時期の人々の心を捉える力を持っていたからであろう。では、その神仙たちの言葉とはどのようなものであったのか、次にそれを見ていかなければならない。

## 二 仙・人・鬼の三部世界

茅山の山館で啓示された神仙たちの言葉はさまざまな方面にわたっていた。前節にその一部を紹介したような許謚父子に対する修道上の忠告や許邁に関する事柄、あるいは司馬昱・郗愔・孔黙らに対する言葉は、神降ろしの関与者への個別的・対処的言辞である。こうした言葉は神降ろしの行われた場がどのようなものであったのかをわれわれに具体的に伝えてくれるものである。

しかし、神仙たちの言葉の多くは、こうした個別的・対処的なものを超えて、あるいは、個別的・対処的なものの背後にあるより大きなものとして、一つの体系化された世界観とその世界観にもとづく宗教的実践のあり方を示すもので占められる。その世界観とは、閉ざされた現実世界のわくをはるかに超えた壮大な幻想であり虚構である。しかし、幻想が生んだ虚構の世界観ではあるが、百年余りのちに実証的な本草学者でもあった陶弘景がそれに対して丁寧な注釈を施し、一つの道教的 world view として定着していったものである。

神仙たちによって示されたこの世界観とは、一言で言えば、仙・人・鬼の三部世界の構想であり、それは鬼官の太山君荀顗の項に付された次のような陶弘景の注が最もよくまとめている。<sup>(29)</sup>

そもそも天地間の物事の道理は胸臆で推し測ることはできない。目に見えるものと見えないものを合わせたこの全世界は三部から成り、三つが互いに関連しあっているのだ。上は仙の世界、中は人の世界、下は鬼の世界である。人のなかで善い者は仙になることができ、仙のなかで罪を犯した者は再び人になる。人のなかで悪い者は鬼になり、鬼のなかで福ある者は再び人になる。鬼は人にのっとり、人は仙にのっとり、三つの世界を循環往來する。三つの世界はことごとくにみな同じなのであつて、ただ目に見えるか見えないかのほんの小さな違いがあるだけなのだ。

世界は仙界（上）・人界（中）・鬼界（下）の三つから成り、それぞれの世界に住む者は固定しているわけではなくて行為の善悪によって上昇することもあれば下降することもあると説くこの三部世界構想は、この文のすぐ前に陶弘景が引く王坦之（三三〇—三七五）の話——王坦之の前に冥界の官吏が現れて平北將軍・徐兗二州刺史として召すと言つて坦之を連れ去つたという話——が、劉義慶の編纂した『幽明録』にも載せられていることから推測できるように、志怪小説に収録された話を生み出した基盤と密接な関連を持つものと考えられる。そこで志怪小説とのつながりにも目を向けながら、この三部世界について以下に考察を加えていきたい。

## 1 鬼 官

まず、『真誥』卷一三・卷一五・卷一六に記された鬼の世界の記述をまとめておくと、北方の癸の方角、陸地からは遠く離れた北海の中にある羅酆山が死者たちの住む鬼の世界であり、ここには人の世界と同じように官僚組織が

あつて死者たちはそのもとに管理・支配されている。羅酆山には内外の六天宮があり、その第一天宮（紂絶陰天宮）には「天下鬼神の主」である北太帝君が君臨し、第二天宮（泰煞諒事宗天宮）の西明公、第三天宮（明晨耐犯武城天宮）の東明公、第四天宮（恬昭罪氣天宮）の北斗君、第五天宮（宗靈七非天宮）の南明公、第六天宮（敢司連宛屢天宮）の北明公を統率している。死者たちは普通はまっすぐ第一天宮へ行つて裁きを受けるのであるが、例外的に、「卒死暴亡（急死）の者」は第二天宮、賢人聖人は第三天宮にそれぞれ出向いて審査を受けたのち第一天宮へ行く。第一天宮での裁きにもとづいて具体的な死後の処遇を決定するのが第四天宮であり、第五天宮と第六天宮は考責の府である。

この北太帝君と東西南北の四明公および北斗君を鬼の世界の中枢陣として、その下には地上の官僚機構に似た大多數の官職が設置されている。地上の侍中に相当する侍帝晨、尚書に相当する中郎直事、尚書令に相当する大禁晨、羽林監に相当する彈方侯、あるいは北太帝君に直属する内禁御史・太傳・中衛大將軍・上相等々である。そしてこれらの官には上古から東晋に至るまでの歴史上の人物が就任している。

以上が『真誥』に記された鬼の世界の概要である。死者たちが泰山に集まり泰山の神によつて管理されているという觀念が前漢末ごろに成立したということは、顧炎武の『日知録』などに考証がある。<sup>(31)</sup>『真誥』の羅酆山の鬼の世界はそうした泰山の冥界の伝承を基盤におき、その上に仏教の地獄の觀念がかぶさる形で成立したものであらうと思われる。<sup>(32)</sup>

『真誥』の鬼の世界で注目されるのは、鬼の世界の官僚機構が組織化されて鬼官の名称が多数挙げられており、その鬼官の過去現在の就任者とされる人物に許謚らと同時代の人々が相当数（全体の約三分の一）含まれているという点である。北太帝君には炎帝、西明公には周の文王、北斗君には周の武王というように、鬼官の中枢部分は古

代の帝王で占められている（巻一五・五a―b）のであるが、たとえば、南門亭長には以前は郗鑒（前出）が就任していたが現在は周撫（？―三六五）に代わっている（巻一五・六b）とか、西河侯の陶侃（二五九―三三四）の長史には徐寧（鮑靚と同時代）の後任として蔡謨（二八一―三五六）が就任している（巻一六・二b）とかいうように、許謚と同時代の人物の名が挙がっている。そしてこれらの人物の中には許謚と何らかのつながりのある人が何名か見える。鬼官司命帥の鄧岳（巻一五・六a）は晩年の葛洪が丹藥の材料を求めて広州に至った時の広州刺史で葛洪が死ぬまで交渉を持った人であるし、上に挙げた徐寧は鮑靚に師事したとされる人である。<sup>(34)</sup> また、同じく郗鑒は神降ろしに参加した郗愔の父であるし、北天修門郎の虞潭（巻一五・七b）は許謚の父許副がそのもとに従軍した孔坦の長官である。<sup>(35)</sup> また許副自身は彈方侯になっているとされる（巻一五・一三b）。このように許謚とつながりのある人の名が挙げられているのは、陶弘景の注にもあるとおり、許謚がこれこれの人は今どうなっているかと質問したのに答えて語られたものであるからだろう。<sup>(36)</sup> とすれば、これは許謚が鬼の世界とりわけその官僚機構に大きな関心を持っていたこと、また、霊媒の側もそれに答えるべく準備していたことを示している。<sup>(37)</sup>

許謚が鬼の世界とりわけその官僚機構に関心を寄せたのは、広くこの時代の人々がそういう方面に興味を示したことと無関係ではない。『搜神記』や『幽明録』などには冥界の官吏が死者を迎えに来る話や死んだ人が生き返って冥界のことを語る話など、冥界―鬼にまつわる話が多数収められている。<sup>(38)</sup> そうした中で、冥界の官僚機構のことが出てくるものの一つとして『搜神記』巻一六に収める蔣済の話がある。<sup>(39)</sup> 三国魏の領軍將軍蔣済の妻の夢に死んだ子があらわれ、泰山での伍伯（獄卒）の仕事がきつくて困っているので、今度泰山令として召されることになっている謳士（歌手）の孫阿に父上から頼んでもらってもっと楽な職につけるようにはからっていただきたいと告げ、言われたとおりのことを蔣済がすると孫阿はまもなく死に、ひと月あまり後に蔣済の子は録事（帳簿管理人）に転任させて

もらったと母に報告したという話である。この話の中で蔣済の子は「死生路を異にす」ということ、すなわち領軍將軍の息子である自分が冥界では獄卒になり、歌手の孫阿が冥界では泰山令になるというように、官吏任命の基準が死者の世界と生者の世界では全く違っているということを語っている。蔣済の話が作られたのは許謐らの時代よりも前であろうが、この「死生異路」ということは『真誥』においても鬼の世界の官僚機構を貫く原則になっている。<sup>(41)</sup>

こうした話とつながりを持つと同時に『真誥』に記された鬼の世界とも直接関連していると思われるのが、『太平広記』巻三二に収める郭翻の話である。<sup>(42)</sup> その梗概を挙げておこう。

晋の郭翻、字は長翔、武昌の人。官吏として召されたが赴かなかった。亡くなってから数日後、その末息子が突然人事不省の状態になり靈語を作した。その声は父親に似て冥界のことを語った。家のものが(末息子に憑りうつった郭翻に対して)冥界では官職についているのかと尋ねると、仕進の志がなかったのに庾亮に無理に役人にさせられて悲しんでいると答えた。さらに庾亮は何の官かと尋ねると、「撫軍大將軍だ。私はその司馬になっている。もとは謝仁祖を召そうとしたのだが、資望が足らなかったのとおりやめになったのだ」と言った。ついで陶侃と王導の今の様子を告げたあと、紙と筆を求めて身うちの者に手紙を書いた。その字は横行で胡の字に似ていた。人々は「蘇孝先もこのような言葉を語ったものだ」と言った。郭翻はさらに詩二首を作って人々に授けると去っていった。

この話で庾亮や陶侃・王導といった東晋の人々の冥界の官位が話題になっていることは、『真誥』の鬼官に許謐と同時代の人たちが含まれていることと共通する面を持つ。中でも郭翻が冥界で撫軍大將軍庾亮の司馬になっているというところは、『真誥』で庾亮が北太帝の中衛大將軍となり郭翻を召して長史としているという(巻一六・一b)

のとよく似ている。<sup>(43)</sup>そして、この話が謝仁祖（謝尚。仁祖は字）の死（升平元年。三五七）よりのちに作られたはずであることから考えて、この話を作った人々と『真誥』の神降ろしの霊媒楊羲がかなり近いところにいたのではないということが推測できる。また、この話の終わりの方に出てくる蘇孝先（蘇韶。孝先は字）のことは、今は『太平広記』卷三一九に王隱『晋書』に出づとして載せられている文によつて知ることができるのであるが、それによれば、この人も死後いとこたちの前にあらわれて冥界のいろいろなことを語ったという。そして陶弘景は『真誥』の鬼官についての注の中で、この蘇韶が語ったという言葉をくり返し引用している。<sup>(44)</sup>こうした所から見ても、蘇韶の話と郭翻の話および『真誥』の鬼官の話は一連のつながりを持つものであることが考えられる。そしてこれらの話に共通する特徴は、自分たちもよく知っていた同時代の人たちが今冥界でどういう官位についているかということに関心を持っていることである。

許謐をも含めたこの時代の人々が鬼の世界とりわけその官僚機構に関心を寄せた理由として考えられるのは、まず第一には不思議な話・見知らぬものへの好奇心であり、それは志怪小説を生んだ根底にあったものであった。第二にはこの時代における人物批評の流行である。『世説新語』は後漢末から六朝にかけての貴族社交界において盛んに行われた人物批評の数多くの例を載せた作品であるが、鬼官についての議論はいわばそうした人物批評を死後の世界にまで推し広めたものであったという見方が可能であろう。<sup>(45)</sup>第三には東晋王朝の持つ特殊性である。東晋王朝は華北から南下した亡命貴族たちがもともと何の軍事的・経済的基盤もなかった江南の地に作りあげたものである。したがって王朝を支える官僚制をどのような形のものにするかは、いわば無からの出発であつて、原則的にはいかなる形のものも可能であつたはずである。にもかかわらず現実には北方から渡来した貴族と一部の江南名族がその枢軸となつて華北にあつたものほとんど同一の支配体制が築かれてい<sup>(46)</sup>つた。そうした中で、江南土着の中小豪族

であるがためにその中枢部分からはみ出させられてしまった者たちは、現実の官僚制に不満を持ち、また同時に、上位の官職への強い執着を抱いたにちがいない。そうした不満や執着が、鬼の世界の官僚組織という虚構のものへの強い関心を生んだのではなかったかと考えられる。<sup>(47)</sup> 第四には、王坦之が先に死んだ友人の竺法師から罪福報応は偽りでないということを聞かされたという話（『晋書』卷七五王坦之伝。また『太平広記』卷三三二には『統搜神記』に出づとして引く）が示すように、この時代の人々が関心を持ち始めていた仏教の因果応報の説も死後の世界への関心を深めるのに関与していたことが考えられる。『真誥』の鬼の世界と鬼官の記述はこうした時代的な背景をもつて成立しているのである。

しかし、『真誥』において神仙たちが鬼の世界や鬼官のことを語る時、その関心の重点は、上に述べた蔣濟や郭翻・蘇韶の話などとは少しずれがあるように思われる。蔣濟や郭翻・蘇韶の話では、語り手の関心は主として鬼の世界で死者たちはどういう感情を持ちどうい生活をしているのかといったことに向けられており、<sup>(48)</sup> そうした関心の一部として鬼の世界の官僚組織のことが挙がっているのに対し、『真誥』の方は、鬼の世界の構造——地上と同じように官僚機構が存在すること——そのものに関心の重点がある。羅酆山の六天宮の名称、五十近くの鬼官の名称とその就任者の名前だけをずらりと列挙するという語り方はそうしたことを示している。そして『真誥』の場合、鬼の官僚機構の存在は、その上に位置する人の世界と仙の世界への上昇を志す数多くの鬼たちを支配管理するシステムとしてはじめて重要な意味を持っているのである。『真誥』の仙・人・鬼の三部世界の全体においては、鬼官（特にその上位）に就任しているということは決して名譽のあることとはされていない。なぜなら彼らは仙界に進む可能性が少なく、もしあったとしてもきわめて長い時間を要するからである。<sup>(49)</sup> つまり鬼官は、数多くの一般の鬼を管理するという職務を持つがゆえに自分自身は鬼の世界にくぎづけされた望ましからざる存在なのである。<sup>(51)</sup>

大まかな表現ではあるが、蔣済や郭翻・蘇韶などの話をまとめて志怪小説の鬼の世界と呼ぶならば、『真誥』の鬼の世界の構想は大きく見ればそれと同じ基盤の上に成立していると言えよう。しかし、『真誥』の鬼の世界の語り手の関心と志怪小説のそれとは完全に重なり合っているわけではない。志怪小説の方が鬼の世界に対する純粋な興味や好奇心の所産であるのに対して、『真誥』の鬼の世界の語り手は、志怪小説に記されたような形で当時の人々の觀念の中に生きていた鬼の世界の存在をいわば利用して仙・人・鬼の三部世界の中に組み込むことを試みたと思われる。後にも述べるように、『真誥』において三部世界が構想されていることの最終的な意義は、仙の世界への上昇を説くことにある。最も望ましいのは人の世界から直接仙の世界に昇ることであるが、それができなかった者のために、鬼の世界を経由して仙の世界へ行く道が設定されているわけである。一方、志怪小説の話は鬼の世界への関心そのものに終始している。そういう点で、『真誥』の鬼の世界は志怪小説の担い手たちと近い所に<sup>(32)</sup>いながらも別の視点でそうした話を眺めていた人たちによって生まれたということが言えるのではないかと思う。

## 2 地下主者

鬼の世界から仙の世界に昇ることができるもののことを『真誥』では地下主者・地下鬼帥と呼んでいる。地下主者と地下鬼帥との関係について『真誥』巻七では「真司科」に云うとして「地下主者は解下道の文官、地下鬼帥は解下道の武官なり。文解は一百四十年に一進し、武解は二百八十年に一進す」(七b)とあり、巻一三では「鬼帥は武解し、主者は文解す。俱に仙の始めなり。名を東華に度し、上帝に簡刊して、酆宮に隸せず、制を三官の府に受けざるなり」(一a)とある。こうしたところから見ると、地下鬼帥は地下主者よりもランクは低いが、ともに三官(鬼官)の制縛は受けずに仙への道を進む者と考えられていたらしい。また、『真誥』には地下鬼帥として王延(巻

七・一〇b)や范彊(巻七・七a)らの名が見えるが、あまり具体的な詳しい記述はなされていないので、地下主者の方について見ていくことにする。

地下主者について『真誥』には二つの系統の説明が見える。<sup>(53)</sup> 巻一三(一a—二a)では、地下主者には三つの等級があり、この世を去ったのち仙人の宮殿を自由に遊行するがひとたび人間への再生を経て仙官に補せられるのが第三等地下主者(これが三つのうちで最もランクが上)、この世を去ったのちただちに仙階に行き百四十年たつと仙界の管禁の位(人の世界の散吏のようなもの)に補せられるのが第二等地下主者、この世を去ったのち九宮の教えも練化の業も聞かず百四十年たつてようやく仙階に歩むことができるのが第一等地下主者(これが最もランクが下)であるとする。一方、巻一六(二〇a—二二b)では、地下主者になることができる者として、①至忠至孝の人 ②上聖の徳ある人 ③蕭邈の才ある者 ④至貞至廉の才ある者 ⑤七世の祖の陰徳が及んだ者の五種類をあげている。そして、第一類の者は地下主者となつてから百四十年たつて下仙の教えを受けて仙官に補せられ、以後百四十年ごとに一度昇進の機会が与えられ、第二類の者は地下主者となつてから千年たつて鬼官の職が与えられ、さらに千四百年たつて仙界の中仙の位を得るとする。また、第三類の者と第四類の者は鬼(前者は「善爽の鬼」、後者は「清鬼」と表現されている)として一定期間(前者は四百年、後者は二百八十年)すごしたのちはじめて地下主者となり、その後仙階に進んで一定年数(前者は三百年、後者は二百八十年)ごとに一階を昇り、第五類の者は地下主者となつて二百八十年たつと地仙の道を受けるとする。

『真誥』の説明では地下主者が鬼の世界に属するのか仙の世界に属するのか明確でない。仙の世界である華陽洞天についての記述の途中に挿入された第一の系統の説明の中では「酆宮に隸せず、制を三官の府に受けず」「俱に洞天に在り」(巻一三・一a—b)とあつて仙の世界に所属するようであり、一方、鬼官についての記述の途中に出て

くる第二の系統の説明の中では「三官の書を受けて地下主者と為る」(卷一六・一〇b)とあって鬼の世界に所属するようでもある。これはそもそも地下主者というのが仙と鬼の中間存在であって、ひとまずは鬼の世界に赴き、その後長い年月をかけて仙人になるという二面的な性質を持つところから来ている。仙と鬼の中間存在ということから想起されるのは尸解のことである。『真誥』巻四に『劔経』からの抄写として「白日に去る、之を上尸解と謂う。夜半に去る、之を下尸解と謂う。向曉向暮の際(に去る)、之を地下主者と謂う」(一七a)という文が載せられているように、地下主者は尸解とつながりを持ち、尸解のうちの最下等のものが地下主者とされるのである。<sup>(54)</sup>

『真誥』において地下主者になる資格として挙げられている事柄は「至忠至孝」「上聖の徳」「蕭邈の才」「至貞至廉の才」「陰徳」などであって、いずれも煉丹や仙薬といった道術とは関係のない徳目である。つまり、生前には仙道と縁を持たずに暮らした人々も、こうした徳を備えていれば死後長い年月を経て仙人になれると言っているわけである(「陰徳」については次項を参照)。これは『抱朴子』のように煉丹に全精力を注いで白日昇仙をめざす考え方は、その視点が明らかに違っている。すでに指摘されているように、<sup>(55)</sup>『真誥』において地下主者が出てくる背後には、『抱朴子』の仙道理論の持つ限界を克服して、仙人への道をもっと多くの一般の人々に解放しようという意識が働いていたことが考えられる。

地下主者——鬼の世界からの昇仙——という発想は、この時代の志怪小説に見られる再生譚と無関係ではないように思える。それは上に述べたさまざまな地下主者のうち、死から再生、そして昇仙という過程をたどるとされる第三等地下主者の記述に顕著に見られる。その箇所を訳しておこう。<sup>(56)</sup>

地下主者のうちの高等なものである第三等地下主者は、仙人の堂寢に出入し、神州の郷を遊行し、易遷府と董初府に出向いてそこに住んだり、東華宮の上台に入って休息したりすることができる。学を受けて身体を変化

させ、景を濯<sup>(57)</sup>つて氣を新しいものに易える。十二年たつと氣が神魂を摂め、十五年たつと神が藏魄を収束し、三十年たつと棺の中の骨にふたたび神と氣が付着する。四十年たつともどおりになって、生きている人と同じようになり、再び人間世界に遊ぶ。五十年たつと位は仙官に補せられ、六十年たつと広寒<sup>(58)</sup>に遊ぶことができ、百年たつと昆盈の宮殿に入ることができる。

この記述から見ると、第三等地下主者をはじめから仙界の易遷府や童初府や東華宮（いずれも後述）に遊ぶことができるという特別待遇を受けているのだが、仙人としては不完全であつたらしい。そこで、鍊形の術を学んで新たな肉体の創造をはからなければならない。その肉体創造の過程はまず新しい氣を核にして神魂（神をつかさどるたましい。人間の精神的要素）を集<sup>(59)</sup>合せ、ついで神を中心にして藏魄（内臓をつかさどるたましい。人間の身体的要素）を収束させる。冥界でのそうした過程を受けて陽世の棺の中のその人の骨には再び神と氣が付着して再生するといふわけである。

この新たな肉体創造―再生という発想の根底には、人の身体を形・神・氣の三要素に分けて考える中国の伝統的な身体観と、人の生死は氣の聚散であるとする觀念<sup>(60)</sup>が横たわっていることも見逃すことができないが、棺中の骨に神と氣が付着して蘇るといった記述から連想されるのは志怪小説の再生譚のことである。死者が蘇って冥界のことを語るといった話が志怪小説に見られることは前にも述べたが、そうした再生譚の中には蘇生の過程をなまなましく描くもの<sup>(61)</sup>がいくつもある。たとえば、晋の李仲文の娘の話（『搜神後記』巻四）――十八歳で死んだこの娘は張子長という若者の夢にあらわれ、子長と交わることによって生き返ろうとするが、途中まではうまくいったものの結局は失敗に終わってしまったという話――では、「棺を發きて之を視れば、女の体は已に肉を生じ、姿顔 故の如し」という記述があり、また、晋の馮馬子という若者の助けを得て生き返った娘の話（『搜神後記』巻四）にも、「棺を掘

りて出だし、開き視れば、女の身の体貌は全く故の如し」という文が見られる。『真誥』で第三等地下主者が棺中の骨に神・気がくつついて再生するというのは、こうした話とその表現もよく似ている。

しかし、ここでも前の鬼官の項で述べたような『真誥』と志怪小説との関係、すなわち『真誥』に記された神仙たちの言葉は志怪小説の話と重なる面を持ちつつも関心の重点はずれているということが指摘できる。志怪小説の場合の関心が死者の蘇生という超現実的な現象そのものに向けられているのに対して、『真誥』の方はそうした話を仙への上昇を説く理論体系の中に組み込もうとすることに主たる関心がある。『真誥』の地下主者の説明の中で人間への再生を明記しているのは第三等地下主者であり、他の地下主者は人間への再生の過程を経ずに鬼からただちに仙になっているようである。しかし、鬼から仙になるために新たな肉体創造の過程が必要であるのはいずれの場合も同じである。そうした新たな肉体創造が行われる場所として『真誥』に出てくるのは、太陰と南宮である。

太陰についてまとめた記述が見られるのは『真誥』巻四（一四b—一六b）である。<sup>(61)</sup>太陰というのは地下の冥府であり、三官が支配する鬼の世界であるが、地下主者をも含めた尸解者たちは、世を去ったのちひとまずここに赴き、ここで肉体を錬成し、「血を収め肉を育て、津を生じ液を成し、質を復し形を成す」（一六a）といった過程を経て、仙の世界に登るとされる。しかし、太陰は尸解者以外の一般の死者も住む場所であったために、<sup>(62)</sup>仙人候補者が、一時的にせよ身を置く場所としては不都合であると考えられたためであろうか、太陰にかわって新たに南宮が「受化得仙」（巻二・一〇b）の場所として成立してくる。

南宮（朱火宮、朱陵ともいう）については、『真誥』には、「其の中、宿運先世に陰徳恵救ある者は……或いは南宮に入りて化を受く」（巻一六・一b）とか「大都<sup>およそ</sup>陰徳を行いて多く窮厄を恤むものは、例として皆速かに南宮に詣りて仙と為る」（同上）と見える。陶弘景が「質を南宮に鍊り、化を受け仙を胎す」（巻一三・一a）とか「先ず朱火宮

に詣りて形を煉る者あり」(巻一六・一b)と注をつけているように、南宮は仙になるための「鍊質」「煉形」の場所であり、太陰が地下にあったのに対して、真人たちの遊ぶ天上の宮殿のひとつになっている。<sup>(63)</sup> おそらく、死者の世界としての北方の羅酆山の觀念の成立と相い応じる形で、永遠の生命を持つ仙人の肉体を獲得する場所としての南宮の觀念が成立していったのであろう。<sup>(64)</sup>

鬼の世界を経由して仙人になるのが地下主者であるが、仙人になるなり方はもちろんこれだけではない。陶弘景は仙人への道程には「高下数十品」あるとし、その一例として「即身地仙不死」「託形尸解去」「入洞宮受学」などを挙げている(『真誥』巻一六・一b、注)。こうしたさまざまな道を経てきた仙人たちによって仙の世界は構成されているわけである。次に仙の世界を見よう。

### 3 華陽洞天

『真誥』の仙の世界は真人の世界と普通の仙人の世界の二つに大きく分かれる。真人(女性の場合は女真)というのは、霊媒楊羲にしばしば降臨して詩や言葉を授けた南岳夫人・紫微夫人・雲林夫人・九華真妃・紫陽真人・清靈真人・桐柏真人といった人たちで、普通の仙人よりは位が上である。真人と普通の仙人とは、『真誥』巻五に清靈真人の言葉として「崑崙の上に九府あり、是れ九宮と為す。……諸の仙人は俱に是れ九宮の官僚たるのみ。真人に至りては乃ち九宮の公卿大夫なり」(二五a)とあるように、官僚と公卿大夫という地位の違いはあってもいずれも仙の世界を構成するものであることには相違ないのであるが、真人についてはあとでまとめて取り上げることにして、本項では、普通の仙人の世界の一つとして『真誥』に比較的詳しく記述されている華陽洞天のを見ておきたい。華陽洞天は句曲山(茅山)にある巨大な石室である。<sup>(65)</sup>『真誥』によれば、華陽洞天を支配しているのは定録君(中

茅君茅固」と保命君（小茅君茅衷）で、この二君は霍山赤城の司命府（太元府）に住む司命君（大茅君茅盈。太元真人）に隸属し、司命君はさらに他の三十あまりの司命とともに東海青童君（方諸青童君あるいは上相青童君ともいう。東海の東華山の大方諸宮に治所をおく）の統率のもとにある。<sup>(66)</sup> 司命君の職務はすべての人間をその行為に応じて仙と鬼にふるい分けることである。

華陽洞天には定録府・保命府・童初府・蕭閑堂・易遷宮・含真台などの役所・宮殿がある。定録府が長官をつとめる定録府には左理中監（地上世界の天府の長史に準じる）の韓崇、右理中監（同じく司馬に準じる）の劉翊、典柄執法郎（有道者を試ることをつかさどる）の淳于斟らの仙官がいる（巻二・五b―八a）。また、現在は欠官であるが、定録府には北河司命の官があり、種民になる者をつかさどる禁保候を領率している（巻二・五b）。また、保命府には長官の保命君の監國（副官）として理禁伯の張玄寶がおり（巻一三・一一a）、趙威伯・樂長治・鄭雉正・唐房らが保命の丞としてそれぞれ仙籍・災害・考注・生死のことをつかさどり（巻一三・二二a―二三a）、明晨侍郎（地上世界の御史中丞の職に相当する）の周爰支・張桃枝・夏馥らもこの府に属している（巻二・一〇a―b）。童初府と蕭閑堂は男性の学道者（道を学ぶ者）がいる所で（巻二・一四b）、童初府には上師の劉文饒や監の范幼冲らが学道の初心者たちをつかさどっている（巻二・二一a、巻二・三七a）。童初府で学んでいる者のうち王少道・范叔勝・李伯山がすぐれている（巻二・五四a）。

女性の学道者がいるのは易遷宮である。ここには八十三人がいて、太上から遣わされた協辰夫人黄景華が女性たちの教育をつかさどっている（巻二・一四b）。この中では竇瓊英・韓太華・劉春龍・王進賢・李奚子・郭叔香らが傑出している（巻一三・三a）。含真台はすでに一定の段階の道を得た二百人ほどの女性がいる所で（巻二・一四b）、張微子と傅礼和という二人の女真がここを総べている（巻一三・四b―六a）。

東海青童君は一年に二回（巻一・一・三aでは三月十八日と十二月二日とする<sup>(67)</sup>）、司命君の要請を受けて華陽洞天のこれらの宮殿と仙人たちを視察してまわる。

以上に要約した華陽洞天の仙人たちの世界は、仙の世界の全体から見ればごく一部にすぎない。華陽洞天は全部で三十六ある洞天の一つなのである（巻一・一・五b）し、洞天との関係は明らかでないが『真誥』にはこの他にも多数の仙人の名が見える。いろいろな道術を修得して口訣を残した仙人たちや、各地の名山で道を学び仙人になった人たちなど、さまざまな性格を持つ仙人たちがそれぞれ『真誥』の仙の世界の全体の中でどういう位置を占めているのか、楊羲らの神降ろしの時点に至るまでの神仙の觀念の変遷をも視野に入れて改めて考えてみなければならぬのであるが、ひとまず華陽洞天だけに問題をしばれば、どのようなことが言えるのであろうか。

まず、この華陽洞天の世界は現実の人の世界とよく似ている。ここには東海青童君を頂点とし司命君・定録君・保命君を実質上の支配者とする支配秩序が確立されていて、幾人かの官僚たち（仙官）がおり、また、学習途中にある者のための教育機関がある。そして、学業の優劣が問題にされて、成績優秀者の名がわざわざ挙げられている。この女性たちの中には「世界じゅうでここほど楽しい所はないわ」と言って四百年も易遷宮に居続けている趙素台という人もいる（巻一・三・二b）が、普通は易遷宮で教育を受けて一定の水準に到達すると上の含真台にうつるものとされている。こうしたところからわかるのは、現実世界にある階層・序列の觀念がそのまま華陽洞天の仙人たちの世界でも存在しているということである。

また、華陽洞天の内部は「陰暉」と「日精」と呼ばれる特殊な光線が外界（現実世界）と同じような明るさを作り出しており、草木も水沢も飛鳥も風雲も外界と何ら変わりはないという<sup>(68)</sup>。よく知られているように、六朝期の仙郷譚には洞穴を通り抜けて到達した仙郷には外界と同じような村落があり外界と変わらない人々の生活が営まれてい

するという話がいくつかある。<sup>(69)</sup> 華陽洞天の中には外界と異ならぬ光と自然があるという発想は、こうした仙郷譚のそれと同質のものである。

しかも、華陽洞天は許謚らにとって他の洞天よりもずっと身近なものであった。それは華陽洞天が神降ろしの行われている茅山の一角にあるとされているという地理的な理由と、許謚の妻の陶科斗が（神降ろしの場においては）世を去ってから華陽洞天の易遷宮に入ったということになっているという心理的な理由とによる。陶科斗は霊媒楊羲を通じて、童初府にある玉碣文の内容について許謚に戯れたりしているのである（巻一三・一七b）。もちろん華陽洞天は許謚らがたやすく入っていけるというものではない。紫陽真人は「心有りて志を立て、清齋すること三月、登りて此の門を尋ねれば、皆即ちに得べし。得れば入るべし」などと語っている（巻二・三b）ものの、許謚らの住む外界と華陽洞天との間には越えがたい一線がある。しかし、その一線を越えさえすれば、そこには許謚らにもなじみのある世界が広がっているのである。

では華陽洞天の世界は現実世界と全く同じであるのかと言えば、実はそうではない。そのことを、仙官として名の挙がっている人たちを手がかりにして考えてみよう。

仙官という発想が出てきた背景には、前に述べた鬼官の場合と同じように、人々が現実の官僚制に対して持っていた不満や上位の官職に対する執着などがあつたと考えられよう。<sup>(70)</sup> そもそも仙の世界と鬼の世界は、人の幻想の中にのみ存在するという点では本質的に同一である。志怪小説に見える仙の世界と鬼の世界の記述を見ると、いくつかの共通点が指摘できる。中でも重要なことは、仙の世界も鬼の世界もともに現実世界とは異なる時間が流れているということであろう。たとえば、劉晨と阮肇が天台山中の仙郷ですごした十日間は現実世界の三百年近く（七世の孫を得た」とある）に相当するものであつた（『幽明録』）し、急死した琅邪の人、王に対して冥界の官吏は「此の

間（冥界）の三年、世中にては是れ三十年」と語っている（『幽明録』）。仙の世界も鬼の世界もともに時間の経過速度は現実世界のそれよりもずっとゆっくりしているのである。それに、仙の世界も鬼の世界も、そこにいる人たちはもはや死ぬことはないという意味では、窮極的には無時間の（時間を超越した）世界である。前に述べたように、『真誥』において鬼官として上古から現代（東晋）に至るまでの人たちの名が同列に挙がっていることや、地下主者が百年千年単位の長い時間をかけて一つずつ仙階を昇っていくということも、鬼と仙の世界の無時間性の觀念が根底にあると考えてよいだろう。

華陽洞天の仙官たちも鬼官と同様に時間を超えたところにいる。しかし、鬼官の場合は、なぜその人が鬼の世界でそういう官位についているのか明らかでない——これは前に述べたように鬼の世界の官僚機構の存在を示すこと自体に主たる関心があったからだろう——のに対し、華陽洞天の仙官たちの中には仙官として名を挙げられるに至った経緯が推測できる人たちがいる。定録府の右理中監の劉翊、保命府の明晨侍郎の夏馥、および、同じく明晨侍郎の張桃枝である。

劉翊は『後漢書』独行列伝に伝がある。それによれば、富豪の家に生まれた彼は、黄巾の乱で荒れ果てた郡県の人々数百人を救済し、死者が出た家のためには殯葬の準備をした。また、太守として郡にのぞんだ時は自分の所有物をすべて郡の人々に散施し、ただひとつ残っていた車馬も故郷に帰る道で出会った友人のために使い果たしてしまい、最後は餓死してしまったという。劉翊のこうした行為は後漢末の清流派の名士のうち「財を以て人を救う」といわれた「八廚」<sup>(7)</sup>の行為をさらに徹底させたものと見てよいだろう。

また、夏馥は同じく後漢末の清流派のうち「徳行を以て人を引い」たという「八顧」<sup>(7)</sup>のひとりで、『後漢書』党錮列伝によれば、彼は「道を守り悪を疾」んだがゆえに権宦に憚られ、党錮の禍に巻き込まれそうになって変装して

林慮山に入り、そのまま命を絶ったという。夏馥と同じく保命府の明晨侍郎の張桃枝は朱寓の母である。朱寓は李膺・杜密らと並んで「八俊」<sup>(71)</sup>のひとりに数えられた人で、党錮の獄で刑死した。

こうした後漢末の清流勢力と関わりの深い人たちが華陽洞天の仙官として茅山の神降ろしの場にその名が登場するに至るまでの約二百年の間には、後漢末の大混乱期に己の信念を貫き命をかけて民衆を守ったこれらの人たちの行為が民間の人々に崇拜され、さらにそれが信仰にまで高まり、これらの人たちは神仙になったという伝説が生まれ、その伝説の上に立って仙界での官職が与えられるという過程を経ていると考えられる。劉翊が仙人馬皇先生に師事して桐柏山中で隱地八術などを授かって仙化した(巻一二・七a)とか、夏馥が赤須先生から鍊魂法を、桐柏真人から黃水雲漿法を授かって得道した(巻一二・一一a)といった記述は、そうした神仙伝説化の段階を示している。後漢末の清流勢力の人々が、黃巾・五斗米道などの道教運動をおこした民衆たちに親近感を持たれていたことはよく指摘されることである。<sup>(72)</sup>劉翊・夏馥らの神仙伝説はおそらく二世紀末から三世紀にかけてのこうした道教運動の継承者たちの中から生まれてきたものであろう。

この劉翊が神仙になったという話の中で、次のような一節がある。<sup>(73)</sup>

(劉翊は)馬皇先生に出会った。馬皇先生は翊に言った。「あなたの仁なる行いは天地を感動させ、陰徳は神鬼を感動させています。太上があなたの心ばえを嘉して、あなたに長生の道を授けるようにと私に命じられました。私は仙官です。あなたは私についてきますか」

この馬皇先生の言葉の中の「陰徳」という語は大きな意味を持っている。仙の世界に入り仙官になるための条件として『真誥』に最もしばしば出てくるのがこの「陰徳」である。明晨侍郎の周爰支は父の暢に「大旱に遭い、洛陽城の隣の客死せる骸骨万余人を収葬し、為に義冢を立てて之を祭祀す」という「陰徳」があつたために仙官の位

を得たのであり（卷二・一〇a）、朱寓の母張桃枝は「陰徳を行うこと久し」かつたがゆえに明晨侍郎になったとされ（卷二・一〇b）。ただし陰徳を行ったのが朱寓本人とされていないのはなぜだかよくわからない）、劉文饒は「民を視ること子の如く、怒りは顔に形わず、口に疾言無く、陰徳を行い、寒困を拯い、万民悦んで之に附くこと父母の如し」であつたがゆえに童初府の上帥の位を得た（卷二・一一b）。

以上のことをまとめれば、仙官になる資格として一つの重要なものは本人もしくは肉親に「陰徳」があるということであり、その「陰徳」とは地方官もしくは無官の者が民衆の窮乏を救うために行つた徹底的な行為である。<sup>(74)</sup> その行為は国家や公の勢力によって正しく評価されて報いられるということがなかったがゆえに陰なる徳なのである。そうした行為が民衆にとつて最も必要とされたのは、葬る人もないまま路旁に死骸が積み重なっているというような戦乱の時代であつただろう。後漢末の大混乱期においてそのようにして民衆を救つた人たちが、死後二百年を経て華陽洞天の仙官となつて神降ろしの場に登場しているのである。

このような人たちの名が神降ろしの場合で挙げられた時、果たして、彼らの神仙伝説を育んだ人々の思いが、楊羲や許謚にどれほど意識されていたのかは疑問である。むしろ楊羲や許謚の時代には、彼らはすでに神仙として抽象化されてしまつていて、仙官の理念である「陰徳」ということも後漢末の大混乱期におけるような激しい行為としての意味あいは薄れてもつと日常的で穏便な意味で楊羲らに理解されていると考える方が自然であろう。しかし、たとえそうであるにしても、こうした人たちを仙官の構成員として有するところに、華陽洞天の世界は現実世界の政治や社会の秩序とは異なる基準で貫かれているという觀念の存在を認めることはできるであろう。華陽洞天の世界に入れるかどうかを決定する一つの重要な基準は、現実世界において社会の公の場で認められなまま終わつた個人の私的なくつた善行<sup>(75)</sup>——陰徳——の有無であり、華陽洞天の内部の階層・序列を決定している基準は、現実

世界における地位・身分とはかわりのない、仙道への精進の度合いなのである。

人の世界から直接、あるいは鬼の世界を経て、華陽洞天に入ることができ、仙人の仲間入りをすることができたとしてもそれで事は終わるわけではない。仙人たちはさらに上の真人をめざして精進しなければならない。華陽洞天における仙人たちの教育をつかさどっている者のうち童初府の監の范幼冲が行っているという三氣（青氣・白氣・赤氣）を服する法、含真台を統率する女真張微子が東海の東華玉妃淳文期（東海青童君の妹）から授けられたという服霧の法<sup>(76)</sup>などが真人になるための方法の一端を示している。しかし、これらはもはや真人の領域に属する。次節において詳しく見ていくことにしよう。

### 三 真人への道

『真誥』に説かれる仙・人・鬼の三部世界においての仙の世界の上層部として最も高い位置を占めるとされる真人の領域には、一体いかなる方法で到達できると考えられたのであろうか。『真誥』には真人になることに直接的・間接的につながるとされる数多くの道術が記されており、その内容は服氣・存思・飛歩・入静・誦經の方法から、按摩・理髪・導引などの日常的な健康維持法、さらには邪氣や悪夢を退ける方法に至るまで、実に多方面に及んでいる。それらは主に『真誥』巻五・巻九・巻一〇に見えるのであるが、その記述は断片的なものが多く、現在、道蔵の中に見える他の經典によって補って補ってようやくその内容が明らかになるといえるものが少なくない。しかし、その場合、他の經典によって補って理解した内容がそのまま許謚や許翹らの時代のもものと解釈してよいのかどうかという疑問が残り、このことは諸々の上清經典の成立過程の問題に関連してくる。『真誥』に記された道術はこういう点

において複雑であり曖昧さの残るものではあるが、本節では存思——あるものを思念し、それに精神を集中すること——を主要な要素とする諸道術を取り上げ、その内容と性格を明らかにしたい。それが許謚や許翽の実修していたもののうち特に重要なものであっただろうと考えるからである。

1 日月存思の道術——服日月から奔日月へ

『真誥』巻一八（二一b—二二a）に許翽の実修の記録が載っており、その中に泰（太）和二年（三六七）七月に「日月在心泥丸の道」を行い、翌年五月に「奔二景の道」を行ったことが見えている。この二つの道術はともに日月（太陽と月）の存思に関わるものであるが、具体的にはどのような方法であり、どのような由来で成立し、どのように展開発展していったのであろうか。本項では、これに類似する諸道術にも言及しながら、こうした問題について考えてみることにしたい。

「日月在心泥丸の道」は「日月の芒を服するの法」とも呼ばれ、『真誥』巻九（二一b—二二a）に南極夫人と西城王君が語ったものとしてその内容が記されている。また、これとほぼ同文が『登真隱訣』（道蔵第一九三冊）の巻中（一六b—一八a）にも見え、そこには陶弘景の詳細な注が施されている。『登真隱訣』の注を参考にしながら『真誥』の本文を訳しておこう。<sup>(17)</sup>

（方諸宮<sup>(78)</sup>には）日月の光芒を服する法があり、すでに道を得て真人になった者も、やはりこれを服している。（その方法は）心臓の中に錢ぐらいの大きさの（日の）象があつて赤い色をしていることを存思する。<sup>(79)</sup>また、日には九本の（紫色の）光芒があつて、それが心臓から上に昇つて喉から（口腔に）出て齒のあたりに至り、そこでくると向きを変えて胃の中に返つていくことを存思する。このようなことをしばらくの間、臨目<sup>(80)</sup>して行え

ば、心臓と胃の中が明瞭に見えてくる。(以上のことは口を閉め息を閉ざしたままで行われるが)ここでようやく息を吐き、口の中の唾液を三十九回飲み込んで終わる。一日に三度これを行う。一年間これを行えば疾病は除かれ、五年行えば身体に輝きが生じ、十八年行えば必ず道を得る。(自分の身体の中に発光体があるので)昼間歩いても影はできず、諸々の悪鬼・災気を退ける。

常に日は心臓に、月は泥丸宮にあることを存思する。夜中に月華を服する方法は、日を服する方法と同じである。月の十本の白色の光芒が脳から下って(五本ずつに分かれて左右の鼻孔を通って)喉の中に入り、光芒は(口を閉めているので)やはり齒から他に出ることはなく、向きを変えて進んで胃の中に入ることを存思する。この方法は要するに、日と月の光芒がそれぞれ心臓と脳の泥丸宮を起点として口を経て胃に至ることを存思するというものであり、この方法によって得道が約束されているのは、日と月が常に体内を照らしていることにより、体内に住む悪鬼(三尸など人の長生を妨げるもの)の隠れ場所がなくなるからだと説明されている。<sup>(81)</sup>

この「日月在心泥丸の道」はもともと病氣治療術に由来するものであったらしい。そのことを、これと類似する「消魔上秘祝法」(『真誥』巻一〇・一五b)と「守玄白の道」(『真誥』巻一〇・二aおよび巻一三・一四b。『登真隱訣』巻中・二〇b―二二bに同文を載せる)の二つの道術から見ている。

「消魔上秘祝法」は手に疾病がある時に用いられる方法で、病んだ手の中に日があると考え、それを握りしめて日の赤い光芒を臂から肘腋のあたりへさかのぼらせ、その光芒が突然火に変化して臂を焼き、臂の内外を火が貫通することを存思し、そのあと、疾病の原因となった鬼を退治する内容の呪文をとなえるというものである。<sup>(82)</sup>この方法においては、存思した日の光芒が(思念の中で)火に変わって患部を焼き尽くすということが、病氣治療の原理として考えられている。これを火による肉体浄化のイメージと呼ぶことにするならば、このイメージが病氣治療に用

いられている例は、『真誥』巻一〇（二四a）に載せる「鳳綱口訣」や、『登真隱訣』巻上（九b—一〇a）に載せる「日月鍊形死而更生」と名づけられた道術などにも見ることが出来る。前者は、閉目内視して心に生じた火で身を焼くという方法、<sup>(83)</sup>後者は、明堂の三君が口から吐いた赤気が自分の体のまわりをぐるりととりまいて燃えていることを存し、その赤気を飲み込むと体のまわりの赤気は火に変わり、その火が体を焼いて、全身が火になって燃えるという方法である。<sup>(84)</sup>ともに思念の中で身体を焼き尽くし疾病を消滅させるというものである。

「守玄白の道」も、火による肉体浄化のイメージが鮮明に表われているものである。これは三国呉の初めに、杜契（字は広平）が介琰先生から授けられたものとされ、その方法は次のようである。<sup>(85)</sup>

毎朝、坐っていても寝ていてもよいが、泥丸の中に黒気、心臓の中に白気、臍の中に黄気があると存思する。その三つの気が体の外に出てきて、ちょうど雲気が体を覆うようになる。そこで気は変化して火になり、その火が体のまわりをぐるりととりまき、全身を貫通し、体の内と外の区別がなくなる。朝にこれを行って正午近くになるとやめる。そこで百二十回服氣して、すべて終了する。この方法は以上のとおりである。人を長生不死に導き、あらゆる害気を却けることができる。……初め、存思して気が出てくる時は小豆ぐらいの大きさだが、それが次第に大きくなって、天をも衝かんばかりになる。三つの気が煙のように体のまわりにまつわりつき、それが一つの混沌としたものになり、突然、煙の中に火が生じる。さらに（火は）日の光と合会して全身を煉りあげる。体の中は五臓が透けて見えるようになる。

この「守玄白の道」は『真誥』においては低い位置づけしかなされていない。この道術を行った杜契らに対して保命君は「並びに是れ不死の学者にして、未だ仙道に及ばず」（『真誥』巻一三・一五b）と厳しい評価を下している。また、『登真隱訣』でも陶弘景は「此の道は甚だ下なり。……才浅く分少なき者、宜しく此れを守らしむべきの

み。高学の務むる所に非ず」(『登真隱訣』巻中・二一b、注)ときわめて低い位置づけをし、これは許翽や許謐よりも仙道修行の程度の劣る許翽に対して告げられたものであらうとしている。陶弘景のこうした位置づけは、この道術が「太清家の旧法」(『登真隱訣』巻中・二一b、注)であったことによるらしい。「太清家」というのは、『登真隱訣』の他の箇所<sup>(86)</sup>の注を参照すれば、天師道と結びついたものであつたらしい。東晋中期に茅山において啓示された教えを、太清よりも高い位置を占める上清の教えとして、その体系化に熱意を注いだ陶弘景にとつては、呉の介琰に始まるというこの道術に高い評価を与えるわけにはいかなかったのである。しかし、許謐に示された道術の中には、陶弘景の目から見れば低い評価しか与えられないものもいくつか含んでいた。華陽洞天の童初府の監の范幼冲が行っているという三気を服する法もその一つである。これは青・白・赤の三気が線状になつて東方の太陽のもとから降下して口の中に入ることを存思し、その三気を吸って飲み込むことを九十回くり返すという方法である。<sup>(87)</sup>これは「甚だ驗あり」として定録君から許謐に示されたものであるが、陶弘景は「一小法」として冷たい評価を下している。(『登真隱訣』巻中・一九a、注) このように、東晋中期の神降ろしにおいては、のちの上清派道教の体系の中では低い位置づけしか与えられないような道術をも包摂した形で示されたのであり、逆に言えば、こうした種々の道術を一定の価値判断のもとに統合・体系化し、必要に応じて新たな經典をも作成していったというのが、陶弘景の時代に至るまでの、道術の面から見た上清派道教の推移であつたと思われる。

許翽が実修していたという「日月在心泥丸の道」は、「消魔上秘祝法」「守玄白の道」に見られるような、火による肉体浄化のイメージを伴った病氣治療の術に由来し、それは陶弘景が「太清家」と呼ぶグループの法と深く関わっていたものと思われる。日月を存思する道術は、こうした「太清家」の法をも取り込みつつ成立し、さらに新しい要素を加えてその内容を豊かにし、また、道術の伝受の系譜も形成されていったようである。やはり、日月を存思

する道術として『真誥』巻九（二八a）に記すものが、その新しい要素と伝受の系譜を含んでいる。これは東卿司命（茅盈）の言葉として示された法である。次にこれについて見ていこう。

東卿司命の言葉は次のようである。<sup>(88)</sup>

先師の王君（総真王君。西城王君。王遠、字は方平）は、昔、私に『太上明堂玄真上経』を授けられた。（その法は）清齋絶穀してから、日月が口の中にあることを存思する。昼には日を、夜には月を存思し、その大きさは腕輪ぐらいにする。日は赤色で、九本の紫色の光芒があり、月は黄色で、十本の白色の光芒がある。存思してから、光芒の液を飲み込む。いつも人に知れないように行う。何度行ってもよい。存思しない時には、日月を顔の明堂の中に帰らせて、日は左に月は右にあるようにし、日月の光が瞳と合気し互いに通じるようにさせる。この法によつて生精をほどよく運らし魂神をうまく調和させることができ、六丁が奉待し天兵が護衛するようになる。これは上真の道である。

『太上（明堂）玄真（上）経』はまず（経師と）盟約してから（経を授けられて）実修する。これを実修したのちに、玉珮金璫の道を聞くことができるようになるのだ。李偉（茅李偉。中茅定録君）は昔、三年の長きにわたつて齋をつづけ、誠のありたけを尽くして、ようやくこの経を得ることができた。そこで（この法を実修して）神々しい光が体から映出するようになり、そののち辞令を受けて真人の仲間入りを果たしたのだ。この玄真の道は、簡要であつて煩雑ではない。私はいつもこれを囊肘の中に大切にしまっている。秘密を守ることができ、る者にだけ見せてやるのだ。

ここでは「玄真の道」のことが述べられている。「玄真の道」はやはり日月の存思を内容とするものであり、『太上明堂玄真上経』という經典にもとづくとして<sup>(89)</sup>されている。そしてこの經典は総真王君から司命君、司命君から定録君

に授けられたものということになっている。それが今、楊羲を介して許謚に伝えられようとしているわけである。<sup>(90)</sup>

右に掲げた『真誥』の文は、現在の『登真隱訣』には見えないが、『上清明堂玄真經訣』（道藏第一九四冊）に全く同文が見える。この『上清明堂玄真經訣』は「茅伝訣」と「王伝訣」の二つの部分から成り、『真誥』の文は「茅伝訣」の後半部分と一致する。このことは、『真誥』の注に「右此是說玄真經存之法、其大經在茅傳中」（卷九・一八b）とあるのと符合している。つまり、『茅伝』の中に『玄真經』が収められており、その『玄真經』にもとづく存思の法（口訣）が右に掲げたものであるというわけである。『茅伝』の中に『玄真經』が収められているというのは、『太平御覽』卷六七二に引く『茅盈伝』がその形を留めている。それによれば、『玄真經』は「太上玄玄、雙神四明」で始まるわずか四十字のもので、西王母から總真王君に伝授されたものであるという。<sup>(91)</sup>これと同じことは『上清明堂玄真經訣』にも見える。

この『上清明堂玄真經訣』について、M・ストリックマン氏は『登真隱訣』から取られたものであると考えている。<sup>(92)</sup>現在の『登真隱訣』は陶弘景の著わしたままのものではなくて残欠部分が多いが、その巻上が「玄洲上卿蘇君伝訣」と題され、巻下の末尾に「右魏伝訣凡五事」と記されているように、『登真隱訣』はもともと上清派の伝受の系譜上に位置づけられる人々（王遠・茅盈・蘇林・魏華存ら）の伝記に付載されていた道術の口訣を多く収録したものである可能性があり、「茅伝訣」と「王伝訣」から成る『上清明堂玄真經訣』はそれと同じ形式であること、また、『上清明堂玄真經訣』の注の書き方が『登真隱訣』や『真誥』の注の書き方とよく似ていることを考慮すれば、ストリックマン氏の見方は妥当であるように思える。

『上清明堂玄真經訣』の「茅伝訣」によれば、『玄真の法』——『明堂玄真經』にもとづく日月存思の法——には二通りあり、『真誥』に載っているものはそのうちの簡単な方だという。もう一つの「玄真の法」というのは、日月

の中に諱は纏旋、字は密真と呼ばれる玉女がいて、その玉女の吐く気が実修者の口の中に入ってくることを存思するという点と、八十八字の長い呪文をとなえるという点で、『真誥』に載っているものよりも複雑になっている。そして、西王母から総真王君、総真王君から司命君へという伝授の系譜が記されている。

日月の中に玉女といった神的存在を想定してその名字を定めたり、存思の過程で呪文を長々ととなえたりすることは、実修者の精神集中の度合いを高め、より鮮明な輪郭を伴った形で日月を実修者の思念の中に導き入れるという点で重要な役割を果たしたものと思われる。

このように、「玄真の法(玄真の道)」と呼ばれる日月存思の道術は、日月の玉女の名字の設定、長い呪文の挿入など新たな要素が付加され、伝受の系譜が作成されて、上清派の日月存思の道術として一定の位置づけがなされるに至っているのである。

以上に見た「日月在心泥丸の道」と「玄真の法」は、いずれも実修者が日月の象や光芒を体内に導き入れ、あるいは体内を運らせることによって、身体<sup>(94)</sup>の健康と精神のバランスを保持することに重点がある。身体<sup>(94)</sup>の健康と精神のバランスの保持は真人への道として重要な過程ではあるが、これだけでは実修者は長生不死を得るだけで、地仙としての地位に甘んじなければならなくなる。人間を束縛するものに時間的要素と空間的要素があるとすれば、地仙は不死を獲得することによって時間的束縛からは脱したけれども、地上という空間には縛られたままなのである。真人はあらゆる束縛を脱することができた存在である。真人になるためには、地上という空間から脱け出なければならぬ。そして、そのために実修者が次に行うべきことは、自己の体内に導き入れた日月のエネルギーを今度<sup>(95)</sup>は外側に放出し、そのエネルギーを借りて(エネルギーに便乗して)自分自身が現実の太陽と月のもとへ飛翔することであつた。もちろん、これも実修者の思念の中で行われることであり、日月のエネルギーを体内に導き入れて

身体の健康と精神のバランスを保持することが日月を存思する道術の第一段階であるとすれば、そのエネルギーを外側に放出して日月のもとに飛翔するのは、この道術の第二段階である。はじめに述べた許翽が実修していたという「奔二景の道」はこの第二段階のものである。

「奔二景の道」の「二景」とは日月をさす。つまり日月のもとに上奔する方法というわけである。具体的にはどのようなものであるのか、『清靈真人裴君伝』（『雲笈七籤』巻一〇五）に載っている「奔日の道」「奔月の道」によって見ることにしよう。清靈真人裴君（裴玄仁）は、茅山の神降ろしの場にしばしば降臨しており、特に、『真誥』巻五の「道授」は陶弘景の注によればこの真人が授けたものであるとされているように、『真誥』の道術の面ではとりわけ重要な真人である。

『清靈真人裴君伝』では、「奔日の道」と「奔月の道」は真人になる法として太素真人が裴君に授けたことになっている。<sup>(95)</sup>「奔日の道」とは次のようなものである。

朝、日の出の時に、太陽の方に目を向けて臨目し、十息の間、息を閉ざす。そして日の光を十回のどに入れ、日の光霞を口の中に入れることを存思し、ただちにそれを飲み込む。それが終わると、青帝君が日の光の中からやって来て私の左側にいることを存思する。次に、赤帝君が日の光の中からやって来て私の右側にいることを存思する。次に白帝君が日の光の中からやって来て私の背にいることを存思する。次に黒帝君が日の光の中からやって来て私の左手の上にいることを存思する。次に黄帝君が日の光の中からやって来て私の右手の上にいることを存思する。五帝君がみんなやって来ると、今度は陽燧絳雲の車駕九龍が日の光の中から私の前にやって来ることを存思する。そうして五帝君といっしょにそれに載って日のもとに奔る。

「奔月の道」は、「奔日の道」と比べて、実修の時刻が夕べに、閉気の数が九息に、咽光の回数が九回に、五帝君

が五帝夫人に、陽燧絳雲の車駕九龍が流鈴飛雲の車駕十龍に置きかわるだけで、他は同じである。そして、このあとの文では、「奔日の道」を説く書が『太上鬱儀文』、「奔月の道」を説く書が『太上結璘章』であること、この二書は上清天皇が大切にしまっていて、真人になることを約束された者でなければこれを目にするできないことが記されている。

「奔日の道」の中に、日の五帝君のことが出てきているが、それは『真誥』巻九にも、「日中五帝字に曰く、日魂珠景、昭韜緑映、廻霞赤童、玄炎颺象と。凡そ十六字、此れは是れ金闕聖君採服飛根の道なり」(二四b)と見え、これは現在、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』(道藏第三四二冊)の中の「上清金闕靈書紫文採飲飛根吞日氣の法」の中に同文を見出すことができる<sup>(96)</sup>。また、『无上秘要』卷三には、『洞真太上玉晨鬱儀奔日經』に出づとして、日中の五帝の諱と字が見えている<sup>(97)</sup>。『清靈真人裴君伝』には日中五帝・月中五帝夫人の諱字は見えないが、上に訳した「奔日の道」「奔月の道」の同文を含む『上清太上帝君九真中經』(道藏第一〇四二冊)巻下の「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文・太上玉晨結璘奔月黄景玉章」の条には、日中五帝・月中五帝夫人の諱字服色が記され、また、存思の途中に長い呪文が入っている<sup>(98)</sup>。

許翺が実修していたという「奔二景の道」すなわち日月のもとに上奔する方法とは、このように日月の中に住む神々をその諱字服色に至るまでありありと思い描いてその神々を口から体内に導き入れ、天上から車駕が降るのを待つてその神々といっしょに日月のもとに上奔するというものである。この法によつてはじめて実修者は「空を歩み」「足は景雲を躡み」(『清靈真人裴君伝』)、地上の束縛を絶ち切つて天上世界に昇り真人の仲間入りをする事ができると考えられたのである。ここには、日月のエネルギーを体内に導き入れること(服日月)から、そのエネルギーに乗つて日月へ上奔すること(奔日月)へという、実修過程の展開を見ることができ、この両過程は現実には実修

者の思念の中でなされるものであり、実修者がいかなる程度に实在性を持って神々と交わりうるかが、その上達の度合いを示すものとされた。『清靈真人裴君伝』によれば、裴君は空山で奔日の道の修行を重ね、一年目に「形象を髣髴し」、二年目に五帝が降臨して「形見れて左右に在る」ようになり、三年目に五帝と「言語笑楽」するようになり、五年目に五帝とともに飛龍の車に乗って「日窟の天、東蒙長丘」（太陽の世界）に至ったという。許翽もこの裴君と同じように、日月の世界への飛翔をめざして、茅山の山中で修行に励んでいたのである。

服日月から奔日月へと展開する日月存思の道術とは、要するに実修者という一個体が日月という天体との間に交感を得て一体化し、日月の持つ力を己の力とすることによって地上から天界への飛翔をはかる方法である。そして、その交感の媒体として考えられたのが、日月の象であり光芒であったのである。こうした交感の実修者の心の中で行われるものであり、高度の精神集中によつてのみ可能になるものであった。それ故、この実修においては実修者の心のあり方がきわめて重視されることになる。そうした心の問題については後で改めて触れることにして、その前に、存思を主要な要素とするその他の道術について、もう少し見ておきたい。

## 2 存思の諸道術——『洞房上経』に沿って

『真誥』巻二〇「真経始末」に、許翽が「太素五神二十四神並びに廻元隠道経一卷」なるものを書写したという記載がある（巻二〇・三<sup>b</sup>）。M・ストリックマン氏はこの「太素五神二十四神（経）」「廻元隠道経」なるものが現在の『上清紫精君皇初紫靈道君洞房上経』（道蔵第一九一冊。以下、『洞房上経』と略す）の内容を構成していることを指摘し、許翽のこの書写本が現在の『洞房上経』の直接の祖本である可能性があると考えている。<sup>(99)</sup>今、現在の『洞房上経』が許翽の書写したものとそのまま重なるのかどうか即座には決めかねるが、少なくとも、現在の『洞房上

『經』の文は『真誥』の内容と重なるものが多く、この經典が茅山の神降ろしと密接な関連を持っていることだけは確かである。<sup>(10)</sup>『真誥』にはその名称しか見えない道術、あるいは断片的にしか記されていない道術の内容について、『洞房上經』には比較的詳しい記述がなされている。道術の名称が同じであつても『洞房上經』に記述されているものがそのまま許謚・許翺らが実修していたものであるという保証はないのであるが、一つの重要な参考資料になるであろう。そこで本項では、『真誥』との関連を指摘しながら、『洞房上經』に沿つてその内容を概観しておきたい。

『洞房上經』は、「太素上清致帝君五神氣法」と「太元七元九辰經洞房八解門玉字」と「太上廻元隱道用除罪籍內篇」の三つの部分から成る。第一の部分は、その内容から見て「存五神の法」「存二十四神の法」「拂童の道」「存五星の法」の四つに分けることができる。

最初の「存五神の法」とは、夜明けに両目の神、正午に両手の神、晡時（午後四時ごろ）に肺の神を存思するものである。<sup>(11)</sup>左目の神には飛靈、右目の神には晨嬰、左手の神には接生、右手の神には方盈、肺の神には素明という名がつけられている。両目の神を存思する法は次のようである。<sup>(12)</sup>

いつも鶏鳴の時に、東方の青い氣が日の中からやつて来て頭の泥丸の中にいっぱいに入ること存思する。泥丸の中に二つの青い煙が生じ、それがまた目から外に出て鬱々と（青い氣が）たちこめる。その氣が二人の童子に変化する。童子は上下とも青い衣を身につけ、嬰兒が歩き始めた状態をしている。左目の童子は飛靈、右目の童子は晨嬰という名で、二人とも私の左右にいる。（以上のことを）できる限りありありと思ひ描く。しばらくたつてから、叩齒を九回、咽液を九回おこない、小さな声で呪文となえる。（呪文は省略）（存思の要領は）左右にいる二童子がそれぞれ青い氣を吐き、その青い氣が私の全身をぐるりととりまき、内外を貫通するよう

にさせることである。

両手の神を存思する法は、日の中の赤い気がこぶしの中に入るといふ違いがあるだけである。また、肺の神を存思する法は、月の中の白い気が足の裏に入ったあと、それが白い龍に変わり、龍の吐く煙が鼻孔に入り肺に達するという、手の込んだ過程を存思することになっているが、その構造は、両目・両手の場合と同じである。要するに、五神（両目・両手・肺）を存思する法とは、日月の気が一旦実修者の身体の中に入ったあと、再び外に出て童子の姿の神になり、その神の吐く気が実修者の全身を貫通するというものである。この法によつて実修者は、神の吐く気が身体の内外に朦朧とたちこめる中でわが身をその氣と融合させ、混沌とした状態のまま神と冥合することができると考えられたのである。<sup>(18)</sup>それ故、この法は、「恒に能く之を修すれば、十八年にして天に升る」とされているのである。

この「存五神の法」において注目すべきことは、目や手や肺の神とはいっても、もともと人の体内に住んでいたものではなくて、日月から発した氣が変化したものであるという点である。氣が実修者の身体の内外を洞徹貫通するというのは、前項で見た「守玄白の道」と同じである。また、華陽洞天の含真台を統率する女真張微子の服霧の法というのも、五藏から出た五色の氣が面上に纏繞するのを存思するというものであるから、これと似ている。<sup>(19)</sup>「存五神の法」はこれら類似の法（他にもいろいろあったと思われる）と同じところから出て、存思の過程でより高い具象性を帯びさせるために氣が神に変貌するという新しい要素が付け加わったものと見られる。

五神を存思するということは、『真誥』卷五（一〇b）に徐季道が授けられたものとして出てくる。<sup>(20)</sup>そこでは具体的な方法は記されておらず、五神は頭（青）と両手（赤）と両足（白）となっていて『洞房上經』とは相違がある。しかし、そこに見える隠語めいたものは『洞房上經』の冒頭に見えるし、また、許謚の經典書写の断片の中に「左

目童子」という語があり（『真誥』巻一八・五a）、これは『洞房上經』の右に掲げた文の中に見えるものであるから、『洞房上經』の「存五神の法」は茅山の神降ろしの頃にすでにあったと見なすことも可能であろう。

第二番目の「存二十四神の法」では、上景八神・中景八神・下景八神の体内二十四神と、二十四神を総括する道一内神の名字形長が記され、それらを存思する方法が書かれている。<sup>(106)</sup> 存思の方法はいずれの場合も同じで、はじめに神々の名字を三回呼び、神々が嬰兒の形をして体内のしかるべき場所にいることをありありと思い描いてから、叩齒・咽液を行い、次に呪文をとなえ、再び神の名字を三回呼ぶというものである。これは一日のうち、平旦・日中・夜半の三度なされる。このうち夜半の存思について説明した文（『洞房上經』八b―九a）は、『真誥』巻五（一a）の裴君の言葉として載っている文と重なる。

「存二十四神の法」によって二十四神（および道一内神）が雲霧真煙を導き生じ、玉輦龍騎を招致して白日登天することができるとされるのは、前の「存五神の法」の場合と同じく、実修者と神氣（雲霧や煙）との冥合が考えられているからである。ただ、「存二十四神の法」の場合は、さらに「解結」（あるいは「解結節」という要素が加わっていることに注目しなければならない）。

「存二十四神の法」は「結（結節）を解く法」であるとされている（『洞房上經』四aおよび八b）。しかし、『洞房上經』には「結（結節）を解く」ということについて詳しい説明がないので、『上清九丹上化胎精中記經』<sup>(107)</sup>（道蔵第一〇四三冊）によって補えば、「結」とは人の受胎の時に生じるもので、胎胞の上部に四つ（泥丸・口・頬・目にある）、中部に四つ（五臓・太倉・大腸・小腸にある）、下部に四つ（膀胱・陰・後門・両足にある）あり、この十二結（三関十二結）<sup>(108)</sup>が、生誕後の人の体内にしっかりと根をおろして器官の正常な働きを妨げ、病氣と死亡の原因になっている。<sup>(109)</sup> そこで長生不死を求めるためには、この「結」を解きほぐさなければならない。「結」を解きほぐす方法とし

て『上清九丹上化胎精中記經』に挙げられているのは、九天元父・九天玄母の存思、三天真王の存思、上中下三部八景神童の存思という一連の方法である。ここには神々の衣冠や従者のことが加わり、符を服することが加わるなどして複雑になっているが、要は、神々（これは自在に氣に変化する）とともに纏綿混沌たる氣の中で結を解きほぐし胞根を絶滅して、自らの身体を仙への可能性を内包したものに变えろというものである。二十四神を存思することによる昇仙の理論には、こうした身体的側面からの説明が導入されているわけである。<sup>(10)</sup>

この二十四神を存思することについて、『真誥』には許謚の質問に対して答えたという言葉が卷九（二a）に見える。そこでは三八景二十四神を存思する時刻について、平旦に上景、日中に中景、夜半に下景というふうに分けて行ってもよく、あるいは一度に二十四神すべてを存思してもよいこと、『苞玄玉籙白簡青經』には「二十四神を存せず三八景の名字を知らざれば、太平の民と為るを得ず、亦た後聖の臣と為るを得ず」と記されていることが述べられている。<sup>(11)</sup> この「太平の民」「後聖の臣」については次節で見ることにして、ここでは許謚もこの法を実修していたことを確認しておきたい。

第三番目の「拂童の道」というのは、真丹を投じた清水で目を洗って「万神を徹視」できるようにする方法で、上に述べた「存五神の法」と「存二十四神の法」を補足するものである。この「拂童の道」の略文は、『真誥』卷五（一三a）に「式規の法」として見える。<sup>(12)</sup>

第四番目の「存五星の法」というのは、金木水火土の五星を体内の洞房に請じ入れる方法である。<sup>(13)</sup> 金星は玉璫紫闕、水星は玄郷玄宮、木星は洞関朱台、火星は玉門華房、土星は金匱黃室長谷と呼ばれる、いずれも頭部にある洞房がその定位置とされる。この法も、「五星をして光芒を出だして五色の煙を放ち、我が一身を貫き、内外を洞徹せしめ」（二〇b）、星の精を請じ入れて叩齒・咽液を行い、呪文をとなえるなど、これまでに見た日月や五神の存思の

パターンと全く同じである。これを十五年行えば、五星の精である五老人が迎えに来て升天するといふのも、これまでに何度か見えたパターンのものである。

五星を存思してその光芒を咽する法は、『真誥』巻九（二三b―二四a）にも清靈真人の言葉として見える。また、五星を招致する方法として他に「歩五星の法」というのがあり、許謚はそれを実修していたことが、『真誥』巻九（一b―二a）の記述から知れる。これは、五星の動きを布帛に描いた図（五星図）を作り、五星の動きになぞらえてその上を歩き、五星と五星夫人の名字を呼ぶというものである。五星図のことは、現在『洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上經』（道藏第一〇二七冊）によって知ることができ、五星・五星夫人の名字のことは、『上清太上八素真經』（道藏第一九四冊）<sup>(15)</sup>によって知ることができる。五星図を用いることは、実修者が自分を五星になぞらえ、五星と一体化することをより容易にするために考案されたものであろう。

次に『洞房上經』は「太上七元九辰經洞房八解門玉字」という項にうつる。これは北斗九星（北斗七星および目に見えない二星）の名とその神の名、および北斗七星それぞれの魂魄の星の名を列挙したものであり、これらの名は次に述べられる「廻元の道」で用いられる。

「廻元の道」について記すのは、『洞房上經』の最後の「太上廻元隱道用除罪籍内篇」である。<sup>(16)</sup>これによれば、「廻元の道」とは決められた日に北斗七星（および目に見えない二星）のうちのどれかの星を存思し、先祖代々の罪を謝して昇仙を願うというものである。たとえば、第一星の場合は次のようである。<sup>(17)</sup>

甲子の旬、丁卯の日の夜半に、ベッドの上で平坐し、北を向いて手を合わせ、七回叩齒する。それが終われば、顔をあげて七星を存思し北方に輝かせる。しばらくたつて小さな声で「第一太星玄枢陽明天枢魂神上玄君」と七回呼び、さらに、「願わくは某の七世以来、下は某の身に逮ぶまでの陽罪陽過を除きて、皆消除せしむるを

得、向う所願いの如く、万事心に合し、七元を飛歩し、天と相い傾き、名は斗晨に刊せられ、紀を延ばすこと億千ならんことを」と呪文をとなえる。それが終わると、陽明星が北斗からやって来て私の口に飛び入り、まっすぐ私の心臓の中に来ることを存思する。星の光を存思して体の内外に貫通させる。(以上のことを)できる限りありありと思い描く。

以下、第二星は肺臓、第三星は肝臓、第四星は脾臓、第五星は胃、第六星は腎臓、第七星は目瞳、第八・第九星は泥丸宮紫房というように、星が体内でとどまる位置は違うものの、第一星の場合と全く同様の方法が列記されている。呪文も皆ほとんど同じで、七世の祖以来の罪過の消滅を乞い、真人の名簿に名が記されることを願う内容のものである。

この「廻元の道」は「五通の道」を修めてから行うべきものであるとされている。『洞房上経』には、「五通は太上の吉会日なり」「五通を知らざれば罪を解き過を除くを得ず」(一九a)とあるだけで詳しい説明はないが、『上清太上八素真経』(二〇a以下)に「五通の道」についての説明がある。それによれば、正月六日の日中、二月一日の晡時、三月七日の夜半、四月九日の食時、五月十五日の夜半、六月三日の夜半、七月七日の夜半、八月四日の夜半、九月二十日の平旦、十月一日の平旦、十一月六日の夜半、十二月十二日の夜半が「五通の日」と呼ばれるもので、この日には木火土金水の五星の神々が上清天に昇り、他の神々とともに太極上宮で会合して、真人の道を学んでいる者たちの評定を行い、真人・仙人の世界でのランクを決めるという。ランクの決定の際、学道者自身の精勤の度合いと並んでもう一つ重要な基準が「七祖の功過、罪謫の深淺」(『上清太上八素真経』二〇b)であり、もし「五通の日」に五星の神々に向かつて七世の祖以来の罪咎を謝すれば、七祖は三官(鬼官)のもとから解放されて仙界に昇ることができるとされている。つまり、「五通の道」と「廻元の道」は、存思の対象が五星か北斗七星かという違い

があるだけで、その内容は同じであり、どちらも星を存思することと罪過を謝することによって昇仙を得ようとするものである。<sup>(17)</sup>

北斗七星に因んだ道術として『真誥』に見えるのは、布帛に描いた北斗七星の図の上を歩く方法で、これは許謐が実修していたことが確かめられる（『真誥』巻九・一aおよび巻二〇・二a）。また、許翺が書写したという『飛歩經』（『真誥』巻二〇・二b）はこの方法を記したものであり、<sup>(18)</sup>許翺が実修していた「空常」は飛歩の別法であったという（『真誥』巻一八・一一b）。この方法は上に述べた「歩五星の法」と同じようなものである。そして、要するに天界の神的存在が実修者の体内に入り、実修者がそれと冥合して昇仙するというパターンは、これまで見てきた「奔日（月）の道」「存五神の法」「存二十四神の法」などの諸法と同じである。

しかし、「廻元の道」の場合は、これまでの諸法には見られなかった全く新しい要素がある。それは七世の祖以来の罪過の消滅ということである。これまで見た諸法がいずれも実修者一人のための昇仙の法であったのに対して「廻元の道」は実修者自身の昇仙の法であると同時に、すでに鬼の世界に入ってしまった祖先たちを仙の世界へ導くものであるということになっている。七世の祖の功德が現在の人々の得道に関与しているという考え方は、前に述べたように『真誥』にしばしば見られるものである。七世の祖の行為が現在の人々に影響を及ぼす力を持っているならば、その逆に、現在の人々の行為が七世の祖（以来の祖先たち）に対して影響を及ぼすこともありうると思われるのであろうか。また、ここには当然、冥界での祖先の平安を祈る祖先供養といった問題も関係してくるであろう。これらは宗教思想史上きわめて重要な問題であり、本書においても何度かこの問題に言及することになるが、今、ここでは、この七世の祖以来の罪過の消滅、七祖の昇仙という事柄を説くことを特徴とするのが『大洞真經』であったことに少し触れておくにとどめたい。

『大洞真經』について『真誥』では「若し大洞真經を得れば、復た金丹の道を須たざる。之を読むこと万過、畢われれば便ち仙なり」(巻五・一一b)とか、「大洞真經 之を読むこと万過なれば便ち仙なり。此れ仙道の至經なり」(巻五・一五a)というように、最大級の賛辞が贈られているが、經典の全般的な内容については必ずしも明らかではない。<sup>(10)</sup>後代にまとめられたものと思われる『上清大洞真經』(道藏第一六冊―第一七冊)、および『雲笈七籤』その他の書物に収める『大洞真經』の文などを総合してこの經典の思想内容が明らかにされるべきであるが、今この經典の持つ独自性ということだけを問題にするならば、それは七祖の昇仙という点にあつたらしい。<sup>(10)</sup>そのことはたとえば、『真誥』巻一三に地下主者について説明する中で「或いは洞玄を諷明して、化 昆祖に流る」(一一a)とあり、陶弘景が「洞玄は即ち大洞玄經なり。之を読むこと万偏なれば、七祖已下、並びに質を南宮に鍊り、受化胎仙するを得」と注をつけているところからうかがわれる。陶弘景のいう『大洞玄經』が『大洞真經』と同一か、少なくとも一連のものであつたことは、『上清太上八素真經』に、「大洞真經なるもの有り。其の法を修行すれば、七祖父母、皆鬼名を離脱し、三官の考謫を原貸し、録を仙府に度し、艱難を解釈し、朱火丹陵宮に詣りて、仙道を受学せしむ。仙道成れば、五帝を翼佐し、九宮の仙と為らしむ」(九a)とあるところから推測できる。『大洞真經』は、すでに鬼の世界に入つた七世以来の祖先たちが朱火宮で新たな肉体を創造して昇仙するのを助ける法を説く經典であるという点に大きな特徴があつたのであり、その七祖得仙のための具体的な方法の一つが「廻元の道」であつたのである。この「廻元の道」を許翺が実修していたことは、その実修記録(『真誥』巻一八・一一b)からわかる。

### 3 「仙者心学」

以上、第一項では日月を存思する道術、第二項では『洞房上經』に記された諸道術を見てきたが、これらはいず

れも存思を基本的かつ主要な要素とするという点で共通する。これまで指摘してきたように、これらの諸道術は、日月への上奔というイメージの導入、日月星の神々の想定、体内神の想定、七祖の昇仙という觀念の導入など、いろいろ新たな要素を付加しつつ展開していったものと思われるが、いずれもその根本に置かれているのは、実修者と神的存在との交感ということである。神的存在との交感が行われるのは実修者の心の中である。したがってこれらの道術においては、実修者の心のあり方が問われることになる。

もし、真人になるための方法が、『抱朴子』のように丹薬を煉成することに重点を置くものであったならば、真人への道は、実修者が自己の外側の世界に向かって追求する性格のものになり、化学的な知識や技術がその成否を決定する重要な要因となったであろう。<sup>(12)</sup>『真誥』においても煉丹のことが無視されているわけでは決してない。たとえば、巻五(三b)には『靈書紫文』からの引用として琅玕丹のことが記され、巻一四(二六b—一八b)には琅玕丹を服して仙人になった人々のことが見え、巻六(二b)の紫微夫人の言葉の中にも煉丹のことが出てくる。<sup>(13)</sup>しかし、煉丹術は『真誥』の道術の中では第二義的なものにすぎず、『真誥』において真人への道として最も重要視されているのは、存思による神的存在との交感を根本に置くものである。<sup>(14)</sup>それ故、『真誥』においては、真人への道は外側に向かって追求するものではなく、専ら自己の内面に向かう性格のものとなっている。

許謚が書写した經典の断片に「仙者心学」という四字がある(『真誥』巻一八・五a)。この四字は、存思による神的存在との交感を重視し実修者の心のあり方を問題にする『真誥』の立場を最も象徴的に表わしているように思える。その箇所は陶弘景は「二十四神経に出づ」と注している。M・ストリックマン氏の指摘するとおり、この『二十四神経』は現在の『洞房上経』の「存二十四神の法」の段と対応するようであり、「仙者心学」という四字もそこに見出すことができる。その前後を書き出しておくのと次のようである。<sup>(15)</sup>

そもそも仙は心で学ぶものである。心が誠であれば仙になることができる。道は内に求めるものである。内が密であれば道がやって来る。そもそも真とは静寂さを修めることであり、洞が静かであれば真と合一することができる。神と交わるには感應を必要とする。感應を積み重ねれば霊と通じるようになる。常にこのようなあり方を守ることができれば、日ごとに仙に近づいていく。もし、心が競ぎ精神が労し、身体の調和が完全ではなく、動静に精を喪い、耳目がその働きを広めるようなあり方をしていけば、いたずらに年月を積み重ねて道を求めたとしても、道はますます遠ざかってしまう。

ここで「仙は心学なり」という場合の「仙」は、もちろん真人をも含めた広い意味での「仙」である。真人への道は、心で（心という場で）学び自己の内面に追求するものであること、それ故に、内なる心の誠実さと慎密さが何よりも重要であることが、ここで明言されているのである。

真人になるための修行において心の方が何よりも重要であるということは、『真誥』の中でくり返し強調されることである。たとえば、前に述べた「歩五星の法」についての真人の言葉の中に、「苟くも能く心に内鏡を研く者は、是れ感 神に発すと為す。將に靈人 子の蒙を発き、辰景の輿を携うこと有らんとす」（『真誥』卷九・二a）とあり、あるいは、卷一四において、得道者を列記する中で、「尹虔子・張石生・李方回……蘇門の周寿陵の丹霞を服するの道を受け、行うこと已に五十年、精内心内視す。……今年二月十二日を以て太一 迎えを遣り、其の日を以て雲に乗りて天に升る」（八a）とか、「平仲節……師の宋君の心鏡を存するの道を受け、百神を具し、洞房の事を行う。此の如く積むこと四十五年中、精思す。……今年五月一日、中央黄老 迎えを遣り、即日 雲に乗り龍に駕し、白日升天す」（九a）などとあるのは、存思を行うにあたって心の専一さが何よりも求められることを示している。存思の道術によって真人になれるかどうかを左右するのは、雑念をまじえない純粹な精神を実修者が持っているか

どうか、言い換えれば、神的存在との交感を求めるひたむきな気持ちが実修者の側にあるかどうかという点だったのである。

存思の道術の実修の時に心の専一さが得られるかどうか、神的存在との交感を求めるひたむきな気持ちが持てるかどうかということは、結局のところ、実修者が毎日の生活のあらゆる瞬間において心を神的存在に向けているかどうかということにかかっている。『真誥』の中で、『大洞真經』や『黃庭内景經』などの經典をくり返し誦誦すべきことが説かれている（巻五・一一b、同一五a、巻九・二三b）のも、經を誦誦することが心を常に神的存在に向けることにつながるからであろう。しかし、心を常に神的存在に向けることができるかどうかということは、人の精神の根本にかかわる問題であり、生半可な気持ちでは到底達成できないものである。神的存在に対してそうした宗教的情熱を抱き続けることができてはじめて真人の世界の門戸は開かれるのである。これは容易なことではない。その困難さとは、実修者の心のあり方が常に問われているという点にあるのであって、決して物質的な困難さを目指すのではない。存思の法に要求される物質的なものは、せいぜい五星図・七星図や符ぐらいのもので、それも補助的手段にすぎず、要は、日と月と星と空氣とさえあればできるのである。日と月と星と空氣は、すべての人々に与えられている。存思を行うにあたっては、特別な薬品も装置も必要ではなかったのである。

真人への道の中心に存思の法を置き、実修者の心のあり方をきびしく問題にする『真誥』の宗教的立場は、道教史の流れの上から見れば、一つの新しい展開であった。金丹を化学的に合成しそれを服薬して仙化を図ろうとする『抱朴子』の立場とは全く異なるものであったことは言うまでもなく、天師道の持つ通俗的な面をも、心のあり方——精神性——を重視するということで乗り越えようとしていた。そのことをよく示しているのは、天師道の「黃赤の道、混氣の法」と呼ばれる男女の性的交わりの道術についての『真誥』の立場である。『真誥』巻二（一a）

で、清虚真人と紫微夫人は、「黄赤の道、混氣の法」(集團による性的祭儀)は、張陵が世人教化のために示した方便で、「種子の一術」にすぎず「真人の事」ではないと非難している。<sup>(128)</sup> そうした肉体的な男女の交わりに代えて、『真誥』において理想とされているのは、瞑想の中で到達しうる「偶景」——天上における光と光の性的接触——という交わりである。<sup>(129)</sup> ここには人間の肉体的要素を重く見る天師道の道術を乗り越えて、精神的なものをより重視しようとする『真誥』の宗教的立場が見られる。

真人への道は結局のところ心の問題であるという新しい宗教的立場を見出したことは、この宗教がより広く知識人階級の人々に受け入れやすいものになる一つの地歩を築くことになったようである。茅山における神降ろしに當時の政界の有力者——彼らはまた当時の代表的な知識人もあった——が参与していたことは前に述べたが、そうしたことが可能であった一つの理由は、真人への道を説く教えが、『抱朴子』のように特殊専門的・技術的なものでなく、また、天師道のように通俗的なものでもなくて、知識人の受け入れやすい、精神性を重視するものであった点にあると思われる。茅山の神降ろしにおいては、官界に身を置くこと自体も、ある場合には是認されているのである。もちろん、前に述べたように、許謚に対して神仙たちはしばしば官界を去って茅山に隠居することを勧めている。しかし、神仙たちがそのように勧めるのは、山居という環境の中に身を置く方が、心を専一ならしめるのに容易であるからであって、神仙たちは必ずしも山居という形態にこだわっているわけではない。たとえば、定録君は「心已に至れば、復た山に詣るを須たざるなり。毎に懷を空しくして以て真に向かい、誠を單して以て道に汎ぶ者は、教えざらんと欲すと雖も、其れ得可けんや」(『真誥』卷四・三a)と言っている。最も大事なのは心であり、山居という形態ではないのである。それ故、また、「官に在りて事無く、夷真内鍊し、粉錯 其の聡明を穢さず、争競 胸心に交わらざる者は、此れ道士の官に在るなり」(卷六・一三b)というように、在官の道士の話まで

出てくるのである。このように、形態よりは心を重視する神仙たちの教えは、知識人たちの心性に強く響くものがあつたはずである。

以上に見たように、『真誥』における真人への道が、「心に学び」「内に求める」高い精神性を帯びたものであるとするならば、そうした方法によつて到達できる真人という境地は果たしていかなるものと考えられていたのであろうか。次にこの問題を見ていくことになる。

#### 四 真人の世界

真人たちがどのような場所で行いどういう暮らしをしているのかということは、つまり、茅山の神降ろしにおいて、超越的な理想世界が具体的にどのようなものとして考えられていたのかという問題である。『真誥』では、こうした事柄については主として真人みずからが詩の形式で示してくれている。天上と東海のかなたの真人たちの世界の見事な景観とそびえたつ宮殿、風と光に乗つて天界の涯から涯まで一瞬のうちに移動する真人たちのスケールの大きな遊行、楽しい宴會、どこからともなく響いてくる妙なる音楽——『真誥』運題象（巻一——巻四）に集中的に載せる真人たちの数十篇の詩は、美しく自由な真人たちの世界を、余すところなく描き出している。これらは当時の人々が理想世界を具体的にどのようなものとしてイメージしていたのかを示してくれる興味深い資料であるが、これについては、T・C・ラッセル氏の論文がすでに詳細な検討を加えている。<sup>(17)</sup>ここでは、こうした真人の世界の具体的な側面は第一項のはじめに簡単に概観するにとどめ、むしろ、真人が何故に超越者であるのかという理論的な面に関して真人たちが詩の形式で語っている事柄について、当時の思想界の状況にも触れながら考察するこ

とにしたい。

茅山の神降ろしにおいては、こうした真人の世界は、単なる空想的・抽象的なものではなくて、もっと実質的な緊張感を持って受けとめられていた。それは間もなく地上に終末が訪れ、地上に真人の世界が実現されると信じられていたからである。その時に自分がどういう運命になるのか——許謚や許翽が靈媒楊羲を通じて神仙たちの言葉を聞くことを熱心に求めた最大の理由は、おそらくここにある。本章の最後（本節第二項）では、この問題を見ることがにしたい。

## 1 真人の詩——有と無を超えて

『真誥』巻一（二a—四b）には、南岳夫人魏華存が弟子の楊羲に示したという真人の名の一覧が載っており、男性の真人は東岳上真卿司命君（茅盈）以下二十三名、女性の真人は太和靈嬪上真左夫人以下十五名が挙げられている。このうち、楊羲にしばしば降臨し、『真誥』の中で特に重要な役割を担っているのは、男性では司命・定録・保命の（三茅君と鬱絶真人裴玄仁（清靈真人裴君）、女性では紫微夫人（王清娥）・滄浪雲林右英夫人（王媚蘭）・上真司命南岳夫人（魏華存）・紫清上宮九華安妃（安鬱嬪）である。

真人の世界とはどのようなものであるのかを詩によって示してくれるのは、こうした真人たちである。中でも女性の真人（特に右英夫人と紫微夫人）が圧倒的に多い。女性の真人たちが真人の世界のことをよく語ってくれるのは、楊羲・許謚らに真人の世界のすばらしさを説いて、彼らを真人の世界へ誘い、男女関係（偶景）を結ぼうとしているからである。

『真誥』において女性の真人と人間である男性との間の男女関係は、九華安妃と楊羲との間、右英夫人と許謚と

の間に設定されている。九華安妃は、太虚上真元君金台李夫人の少女で、龜山の西王母のもとで道を学び、紫清上宮九華安妃となつた真人である（『真誥』卷一・一二b、同一五b）。興寧三年（三六五）六月二十五日から数日にわたつて、紫微夫人に伴われ二人の侍女を連れて楊羲に降臨し、楊羲に求婚の詩を贈り、また、美文調の辞を授けて、真人の世界がいかによばらしいものであるかを説明した。そして、楊羲が真人の世界に入り自分と結婚することは、「宿命」によつて定まつているのだと強調した（『真誥』卷一・一一b―卷二・二b。卷二・五b―一〇b）。また、右英夫人は西王母の第十三番目の娘で東海の滄浪山に治所を持つ（『真誥』卷二・二a）。九華安妃と同じように、興寧三年七月のはじめから翌年閏四月にかけて頻繁に楊羲に降臨し、二十数篇の詩を著わして許謚に向かつて真人の世界のさまを説き、プロポーズをくり返した（卷二・一〇b以下）。

右英夫人の詩を一つ例挙しておこう。九月十八日の夜に誥授された詩（卷三・七b）は次のような句で始まる。

二景秀鬱玄 二景鬱玄に秀で

霄映朗八方 霄映 八方に朗らかなり

丹雲浮高晨 丹雲 高晨に浮かび

逍遙任靈風 逍遙して靈風に任ず

日月の光が地の果てまでを明るく輝かし丹雲が空高く浮かぶ中、風に任せて逍遙するといふこの情景は、東海の方諸の真人の世界を歌っている。方諸は次項で述べるように、会稽の東南の海中にある島、右英夫人の治所のある滄浪山も方諸の世界に属する。右英夫人はこの光あざやかな東の世界から、大空への旅に出発する。

鼓翮乘素颺 翮を鼓して素颺に乗り

辣眇瓊臺中 瓊台の中に辣眇す

綠蓋入協晨 綠蓋 協晨に入り

青輶擲空同 青輶 空同に擲つ

右揖東林帝 右は東林帝に揖し

上朝太虛皇 上は太虛皇に朝す

玉寶剖鳳腦 玉寶 鳳腦を剖き

噉酣飛蕊漿 噉酣して蕊漿を飛ばす

雲鈞廻曲寢 雲鈞 曲寢に廻り

千音何琅琅 千音 何ぞ琅琅たる

錦旌召猛獸 錦旌 猛獸を召し

華幡正低昂 華幡 正に低昂す

香母折腰唱 香母 腰を折りて唱い

紫煙排棟梁 紫煙 棟梁を排す

颺風に乗って上空に昇った右英夫人は、太上大道君の住む協晨觀<sup>(10)</sup>に入り、青い幌車を虚空に擲って、天帝たちに挨拶をする。そこには幾人かの真人が鳳腦や蕊漿などの靈草を食べながらにぎやかに歓笑し、寢房には天上の音楽が妙なる響きを奏でている。真人の遊行にはつきものの装飾をこらした旌旗がはためくそば、紫色の煙氣<sup>(11)</sup>がたちこめる中で、香母(西王母)がなよやかな姿で歌を歌っている。はかり知れない広大な空間を、「颺」や「景」(天体の光)に乗って一瞬のうちに移動することは、真人の持つ重要な能力である。<sup>(12)</sup>

總轡高清闕 轡を高清の闕に総べ

解駕佳人房 駕を佳人の房に解く

昔運挺未兆 昔運 未だ兆さざるに挺んで

靈化順氣翔 靈化 氣に順つて翔る

心眇玄涯感 心は眇として玄涯に感じ

年隨積椿崇 年は積椿に随つて崇し

形甘垢臭味 形 垢臭の味を甘しとすれば

動靜失滄浪 動靜 滄浪を失す

我友實不爾 我が友は実<sup>ニ</sup>に爾らず

榮辱昨已忘 榮辱 昨已に忘る

ここで右英夫人は、高い天空の真人の世界を去って地上の人間の世界へ向かう。「総轡」「佳人」いずれも『楚辭』に出る語彙である。『真誥』の真人の詩が『楚辭』の宗教文学およびそれにつながる両漢以後の遊仙詩の流れの上にあることは、すでに指摘されているとおりである。右英夫人は地上の許謚を「佳人」と呼び「我が友」と呼んで親しく声をかける。あなたが垢臭と榮辱に満ちたこの地上を去り、私のパートナーとして天空を翔る真人になるのは、ずっと昔から定まっている運命なのですと。

真人たちの詩は、この右英夫人の詩の場合のように、真人の世界の景觀（日月・山など）、宇宙空間の遊行、上位の真人への朝拝、宴会、音楽など、真人の世界の具体的側面について修辭的な表現で示してくれる一方で、真人とはそもそもいかなる存在であるのかという形而上学的な問題についても論じている。

真人とはいかなる存在であるのかということを記した早い例は、『莊子』大宗師篇である。そこでは、真人とは自

己の運命をすべてあるがままに受け入れ、「生を説ぶ」ことも「死を惡む」こともせず、「其の心は忘れ、其の容は寂かに」「自ら其の適しみを適しみと」する精神の自由を得た超越者であるとされている。『真誥』では、真人とはいかなる存在であるのかということは、主として有待・無待の論争の中に述べられているのであるが、そこにもやはり『莊子』の真人の定義が基本的に繼承されており、また、それとともに晋代の『莊子』解釈が反映されている。以下、この問題について見ていくことにしよう。

有待・無待の論争とは、『真誥』卷三（二b―五a）の右英夫人の歌に始まり南極紫元夫人の歌に終わる十一の詩によつて十名の真人が真人のあり方をめぐつてかわした哲学的な議論のことである。この論争は難解であり、正確な意味を把握できない所もあるのであるが、およそのすじを追つておくと次のようになる。

まず、右英夫人は次のように歌う。

駕欵敖八虚 欵に駕して八虚に敖し

徊宴東華房 東華の房に徊宴す

阿母延軒觀 阿母は軒觀に延き

朗嘯躡靈風 朗嘯して靈風を躡む

我爲有待來 我は有待の來を爲す

故乃越滄浪 故に乃ち滄浪を越ゆ

東華方諸宮の住まいから欵（颶。つむじ風）に乗つて滄浪山を越え、右英夫人は許謚のいる茅山にやつて来る。「有待」という語は、言うまでもなく『莊子』逍遙遊篇に出るもので、依存する対象があることをいう。<sup>(四)</sup>ここでは直接的には右英夫人が風に乗つてやつて来たことを言うと思われるが、それとともに右英夫人はパートナーとして許謚

を必要としていることを暗に言っているようである。<sup>(135)</sup>これに対して、紫微夫人は次のような歌を返す。

乘颺遡九天 颺に乗りて九天を遡り

息駕三秀嶺 駕を三秀の嶺に息む

有待徘徊眊 有待は徘徊して眊するも

無待故當淨 無待は故より当に淨らかなるべし

滄浪奚足勞 滄浪 奚ぞ勞するに足らん

孰若越玄井 玄井を越ゆるに孰若ぞ

紫微夫人は西王母の第二十番目の娘で、右英夫人の妹にあたり、玄壘山（崑崙山の東北にある<sup>(136)</sup>）に治所を持つ（『真誥』巻一・七a）。颺に乗って九天を降下し、茅山の峰に駕をとめた紫微夫人は、右英夫人の言う「有待」を批判し、それよりも「無待」の方がすぐれていることを言う。「無待」はやはり『莊子』逍遙遊篇に出る語で、何者にも依存しないことをいう。<sup>(137)</sup>紫微夫人は、自分の遊行は何者にも頼らないことを言い、それ故に、絶対的超越者として自分の方がすぐれていること、また、そもそも真人とは「無待」であるはずであることを主張しているようである。これに続く諸真人の歌は、無待の方を高く評価する方に傾きながらも、議論の重点は、そうした対立を超えた斉同の哲学を説くことに移っていくようである。たとえば、中候夫人（桐柏真人の異母妹）は、

無待愈有待 無待は有待に愈るも

相遇故得和 相い遇えば故より和するを得

滄浪奚足遼 滄浪 奚ぞ遼かなるに足らん

玄井不爲多 玄井も多と為さず

と言つて、両者の調停を計ろうとし、さらに、太虚南岳真人（太虚真人南岳赤君。赤松子。裴玄仁の師）は、

無待太无中 太无の中に無待にして

有待太有際 太有の際に有待なり

大小同一波 大小 一波を同じくし

遠近齊一會 遠近 一会を齊しくす

と言つて、有待・無待の対立は要するに太有と太无という領域の相違であり、大小遠近の対立が万物斉同の立場から見れば消滅するように、有待と無待の対立も、より高い所から見ればなくなるものであると述べているようである。こうした有待と無待の対立を超える視点・境地を、方諸青童君は「天順」と表現している。方諸青童君は次のように歌う。

偃息東華靜 東華の静かなるに偃息し

揚駟運八方 駟を揚げて八方を運る

俯眇丘垤間 俯して丘垤の間を眇し

莫覺五嶽崇 五嶽の崇きを覺ゆる莫し

靈阜齊淵泉 靈阜 淵泉に齊しく

大小互相從 大小 互いに相い從う

長短無少多 長短 少多無く

大椿須臾終 大椿 須臾に終わる

奚不委天順 奚ぞ天順に委ねて

縦神任空同 神を縦にして空同に任ぜざるや

ここでは、空間的な大小高低も時間的な長短も実は斉一であること、それ故、あらゆる対立を止揚したところにある万物のあるがままの自然に従うべきであることが説かれている。

また、南極紫元夫人（南極元君。王褒の師）は、有待・無待の論争をしめくくる二つの詩のうちの第一首で次のように言う。

體無則能死 無を体すれば則ち能く死し

體有則攝生 有を体すれば則ち生を摂む

東賓會高唱 東賓 会して高唱し

二待奚足爭 二待 奚んぞ争うに足らん

無の体得は死をも受け容れる（生死を超越した）境地に導き、有の体得は生を養い肉体の永生を得ることにつながるものとして、どちらもその価値を認め、有待と無待は「争うに足ら」ないものであると言っている。有や無を体得することと、有待・無待との関係はあまり明らかではないが、真人のあり方として「無待」を主張することは現実世界からの超越性に重点を置くという点で無を体得することとつながり、また一方、右英夫人のように「有待」を説くことは現実世界（の人々）との結びつきを重視するという点で有を体得することとつながると考えられているのであろうか。

この南極紫元夫人の歌とよく似たものとして、中候夫人の次の詩をあげておこう（『真誥』巻四・八a。これは一連の有待・無待の論争の中には入っていない）。

坦夷觀天真 坦夷にして天真を觀

去累縦衆情

累を去りて衆情を縦いままにす

體寂廢機駟

寂を体すれば機駟を廢し

崇有則攝生

有を崇べば則ち生を摂む

焉得齊物子

焉んぞ齊物の子の

委運任所經

運に委せて經る所に任ずるを得んや

ここでは、寂（すなわち無）を体することと有を崇ぶことが並置され、無と有の一方に執われない「齊物子」の運に委せた生き方が最高のものとされ、万物のあるがままの真実（天真）が最も重んじられている。南極紫元夫人と中候夫人の詩で、「体無」と「体有」、「体寂」と「崇有」が並置されているのは、魏晉の清談の主要なテーマであった貴無―崇有論争が意識されているからであろう。『真誥』においては、「体無」「体寂」は無心・坐忘の境地の中で生死を超越した悟達を得ること、「体有」「崇有」は不死の肉体の獲得に重点をおいて永生を得ることというように、真人に至るための二つの方途を意味しており、これらは同時にまた、真人という存在の二つの側面を示しているようである。

有待・無待の論争をしめくくる南極紫元夫人の最後の詩は次のように言う。

浮景清霞杪

景を清霞の杪に浮かべ

八龍正參差

八龍 正に參差たり

我作無待遊

我は無待の遊を作し

有待輒見隨

有待に輒ち随わる

高會佳人寢

佳人の寢に高会し

二待互是非 二待 互いには是非

有無非有定 有無 定有るに非ず

待待各自歸 待待 各おの自帰す

ここで南極紫元夫人は、真人の遊行が有待であるか無待であるかは一定しているものではないとして、「佳人」許謚のもとで争う右英夫人と紫微夫人の仲裁をしているようである。

以上のように、有待・無待の論争は、有と無の議論をも絡まらせながら、結局は有待も無待も斉一であるという斉同の哲学の中に收拾されている。有待・無待の論争のこのような展開には、郭象（『三〇頃』）の思想の影響が認められる。『莊子』逍遙遊篇の本文においては、有待よりも無待の方がすぐれていることが明言されているが、郭象はその箇所注において、有待と無待は斉同であると結論する。その部分の郭象注をあげておこう。<sup>(13)</sup>

かりにも有待であれば、たとえ列子のように輕妙であつても、風が無い所で進むことはできない。それゆえ、必ず依存する対象を得て、そののちに逍遙するのである。まして大鵬はなおさらである。そもそも外界の物と冥合して大いなる変化に従う者は、無待であつて常に通じてうまくいくことができる。自分ひとりがかうまくいくことができるだけではない。さらにまた、有待に順う者にその依存する対象を失わないようにさせることができる。依存する対象を失わなければ、大いに通じることと同じである。それゆえ、有待と無待について、わたしは両者が斉しいと考えることはできない。しかし、それぞれがその性に安んじ、天から受けた働きがおのずから存分に發揮され、それを天から受けたことも自覚していないという点に至つては、わたしは両者が異なっていると考えることができない。そもそも無待すらなお有待と異なっているとすることができないのであるから、ましてや、有待のものの中の巨細についてはなおさらである。

郭象はここで無待の優越性を認めつつも、「各おの其の性に安ん」ずる点では同じであるとして、有待と無待の斉同を説いている。郭象のこのような論法は、『真誥』の有待・無待の論争に影響を及ぼしていると見てよいであろう。茅山の神降ろしにおいて郭象の思想に関心が払われていたことは、別の箇所でも紫微夫人の言葉として、鴻鸞・鸚鵡・大鵬の三鳥をあげて、「苟くも其の安きに安んじて是非自ら足る。故に三鳥相い与に議せず、焉何んぞ之を議らんや」とある（『真誥』巻六・一二b）のが、やはり『莊子』逍遙遊篇の郭象注を敷衍したものであることからもうかがわれる。

『真誥』の真人のあり方をめぐる議論の背景にあつたものとして、郭象の思想と並んで無視することができないのは、支遁（三一四—三六六）の思想である。支遁は司馬昱・王羲之・謝安・許詢・郗超・孫綽らの名流貴族と交わりを持ち、建康と会稽を舞台とする貴族社会の清談の場に沙門という異色の立場から新風を注いだ人であるが、その活躍の時代から見ても、また交友関係から見ても、茅山の神降ろしと近い所にいた思想家として注目される。<sup>(18)</sup>

支遁は『莊子』逍遙遊篇の新たな解釈である「逍遙論」を著わし、時の人々の賞讃を得た。<sup>(19)</sup> その「逍遙論」（『世説新語』文学篇注引）では、逍遙とは「至人の心」を明らかにするものであるとし、「至人」とは「物を物として物に物とせられ」ない超越者であることが述べられている。超越者（至人・聖人）のあり方が問題にされることは、何晏・王弼以来の魏晉清談の特徴であるが、特に支遁においては、その「至人」が仏教の超越者である仏と共通の人格であると意識されていたことが注目される。<sup>(20)</sup> また、支遁は「阿弥陀仏像讃並序」（『広弘明集』巻一五）では、「至人」のかわりに「真人」という語を用い、真人の国である阿弥陀仏国のさまを美文調に表現している。その表現は、『真誥』の真人の世界の描写と、類似するものが少なくない。たとえば、支遁は阿弥陀仏国のさまを、「閭闔 瓊林に扇ぐこと無く、玉響 簫管に天諧す。冥霄 華を隕として以て境を闔い、神風 故を拂いて新を納る」「造化 域を営

み、雲構 峨峨たり。紫館 辰のごとく時え、華宇 星のごとく羅なる。玉闌 方に通じ、金墉 阿に啓く。景は朝日に傾き、晨霞に豔蔚たり」(大正五二、一九六下)などと表現しているが、これは、『真誥』の真人の世界の描写、たとえば「雲闌 空上に堅ち、瓊台 鬱羅に聳ゆ。紫宮 緑景に乗り、靈觀 藹として崕峩たり」(卷一・一三 b。九華安妃の詩)とか、「雲台 鬱として峩峩たり 閭闔 玉城に秀づ。晨風 丹霞を鼓し、朱煙 金庭に灑ぐ」(卷四・五 a。紫微夫人の詩)などと、語彙の面でもよく似ている。もちろん、これらの語彙は、さらに遡れば、張衡の「思玄賦」(『文選』卷一五)や阮籍の「大人先生伝」、あるいは魏晉の遊仙詩の語彙と重なるものが多いのであるから、『真誥』と支遁の語彙の類似性を指摘するだけでは不十分であろうし、また、『真誥』の真人の世界の描写は、静よりも動のイメージが強い点で、支遁のものとは違った独自性を持つのであるが、支遁の脳裏にあった阿弥陀仏国と『真誥』の真人の世界が重なる面を持っていることは、両者が全く同じ時代のものであるだけに、興味深く思われる。支遁のイメージした阿弥陀仏国が『真誥』の真人の世界と似るのは、支遁が阿弥陀仏国という外来の觀念を理解するにあたって、中国の伝統的な神仙世界のイメージを援用したからであろう。しかし、逆に、『真誥』の側も、支遁に代表される東晉中期の仏教思想を積極的に取り入れているという面もあるのである。『真誥』と仏教との関係については次項でまとめて見ることにして、ここでは、『真誥』の真人のあり方をめぐる議論が、仏教の仏をも包摂した形で超越者についての議論がなされるという時代背景の中で行われていることを指摘しておきたい。

以上、『真誥』において真人とはいかなる存在であるとされているのかという問題について、有待・無待の論争を主な資料として、その背景の思想にも触れながら見てきた。結局、真人とは有待と無待の対立を超え、その両者を斉一と見なしうる存在と考えていたと言えよう。有待と無待の対立は、また、有と無の対立に置き換えてもよいようである。紫微夫人は真人の世界を「蕭條たり 象数の外、有無 自ら冥同す」と詠んでいる(『真誥』卷二・一六

b)。有と無の対立を超え、有でありつつ同時に無であるような世界が、真人の世界である。真人は有——すなわち形あるこの現実世界の存在——そのものではない。真人は有を超えている。しかし、同時にまた、真人は何の働きも持たない単なる抽象概念としての無なのでもない。現実世界を超えつつ、同時に現実世界と積極的に関わっている存在なのである。真人が有を超えているということは、つまりはこの現実世界のあらゆる束縛を離れているということである。「百憂」(巻三・一〇a)・「百痾」(巻三・一二a)が身と心を傷つけることもなく、「傾と危」(巻四・七a)のない所にいるのが真人である。しかし、真人は現実世界と全く隔絶しているわけではない。紫微夫人は次のような詩を作っている(巻四・四a)。

靈人隱玄峯　　靈人　玄峯に隠れ

眞神韜雲采　　眞神　雲采に韜る

玄唱非無期　　玄唱　期無きに非ず

妙應自有待　　妙応　自ら待つこと有り

豈謂虛空寂　　豈に虚空は寂たりと謂わんや

至韻故常在　　至韻　故より常に在り

携襟登羽宮　　襟を携えて羽宮に登り

同宴廣寒裏　　同に広寒の裏に宴す

真人の住む大空の空間は何もない世界なのではない、真人はたとえ姿を隠してはいても、真人と人間とは微妙な感応によって結ばれうる可能性を常に持っているとの詩は説く。真人は、人間の側がそれを求めれば、むしろ積極的に人間と関わり、人間を真人の世界へと導いてくれる存在なのである。真人は単なる抽象概念としての無を

も超えているのである。

## 2 太平の世

真人が単なる抽象概念としての無を越えてこの世の人間と積極的に関わりを持つ存在であるとする時、救世主としての真人の姿が浮かび上がってくる。茅山の神降ろしにおいて、楊羲・許謐と個人的に親密な関係を結び、彼らを真人の世界に誘おうと積極的に働きかける九華安妃と右英夫人が登場するのは、霊媒の技法と関連するのである<sup>(48)</sup>。うが、それとともに、こうした男女関係に擬せられた個人的な救済の関係は、実はより大きな救済構造の中に包摂されていることに注目すべきであろう。

結論を先に述べれば、茅山の神降ろしにおける、より大きな救済構造とは、壬辰の年に救世主が降臨して、真人・仙人の資格を有する者だけを救済し、太平の世を実現するというものである。壬辰の年に実現されるという太平の世は、この地上の現実世界がひとたび滅んだあと、幾人かの真人と仙人によって再生される新たな世界であり、いわば、地上に実現される真人の世界（真人によって支配される、真人と仙人の世界）なのである。この壬辰の年に降臨する救世主と深い関わりを持つ真人で、『真誥』の中で重要な位置を占めているのは、方諸青童君である。『真誥』に見える方諸青童君の記述を追いながら、この、より大きな救済構造と、太平の世について見ていくことにしよう。

方諸青童君（東海青童君）は、東海の方諸に治所を置く。『真誥』巻九（二〇b—二一b）では、東海の方諸について次のように記述されている<sup>(49)</sup>。

方諸は正方形をしている。だから方諸と呼ばれるのだ。一つの面は長さ一千三百里、四つの面で合計五千二

百里、高さは九千丈である。長明太山と夜月高丘があり、それぞれ周圍四百里である。その他の小さな山川はこちら（現実世界）と同じようなものだ。ただ、草木はうつそうと茂り、花と実は鮮かで美しい。不死草と甘泉水がたくさんあり、いたる所で見つけることができる。それを飲食した者は死なない。青君（青童君）の宮室は東華山の上にある。その二百里四方はことごとく天仙上真の宮室である。金玉瓊瑤が入りまじって棟宇をなしている。また、玄寒山という山があり、その山の上は（東華山の宮室とは）別の外宮となっていて、周圍二百里にわたって宮室がある。

方諸の東西の各面に、さらにそれぞれ小方諸があり、大方諸から三千里離れている。小方諸も四方の面がそれぞれ三百里で、周圍一千二百里である。やはりそれぞれに青君の宮室があり、特に中仙人と靈鳥・靈獸などが多い。

大方諸は会稽の東南に位置し、望み見れば、会稽の岸から七万里離れている。東北の方を望み見れば、湯谷建木郷があつて、方諸からさらに六万里離れている。

大方諸の西面の小方諸には、仏道を奉じる者が多くいて、金玉をちりばめた浮図（仏塔）がある。高さ百丈、数十層のものもある。その人々はみな孝順であり死ぬことはない。それは不死草を食べた結果である。誰もみな五星の精を服し、夏の『帰藏経』を読み、それによつて空を飛んでいる。

大方諸の東面の小方諸には、奇しき宝物が多く、白玉酒・金漿汗などがある。青君が蓄えた天寶の器物はすべてここにある。やはり仙人がたくさんいて、不死草を食べ、この酒漿を飲んで、体には金玉の色つやがある。いつも九靈簫を吹いて娛んでいる者がたくさんいる。

引用が長くなったが、東海の方諸の位置およびその内部の様子について、かなり詳細な内容の観念が成立してい

たことがわかる。<sup>(16)</sup>この方諸の世界は、すでに指摘があるように、東海の三神山の古い伝承を受けて出てきたものであろう。<sup>(16)</sup>この方諸(東華)が西の崑崙山と対になる仙境として考えられていたことは、紫微夫人の詩で西王母の住む崑崙山の「亀闕」「壙台」と対応して「東華」が出てくること(『真誥』巻三・五b)などからわかる。つまり、方諸青童君は西王母とペアになる真人であると考えられているわけであり、西王母のかつてのペアであった東王父に代わって出てきたものと言える。<sup>(17)</sup>

この方諸は、神降ろしの行われている茅山と特に深い結びつきがあるとされている。たとえば、青童君は昔、独鵬飛輪の車に乗って茅山を訪れて金玉を埋め、その車輪の迹が今でも残っているとされ(巻一・一一a-b)、また、前に述べたように、青童君は年に二度、総真王君・大虚真人とともに茅山の洞室を見てまわるとされている(巻一・一三a)。さらに、楊羲にしばしば降臨した司命・定録・保命の三茅君と右英夫人は、青童君の支配のもとにある真人であるし、真人たちの詩には方諸の世界のことが何度出てくる。茅山で神降ろしを行う人々にとっては、親しみのある真人の世界であったはずである。

この方諸は、古い三神山と比べてどこが違っていたのだろうか。右に引用した文の中で、西の小方諸には仏道を奉じる者が多くいて浮図があることが言われている。この仏教の要素が、方諸の持つ性格を考える場合に見逃すことのできないものである。右に引用した文は、『真誥』巻九において諸々の道術を列記する中に「東華真人服日月之象上法」があり、それに続けて『四十二章経』の序文にあたる文が載せられ(『四十二章経』については後述)、そのすぐあとに続くものである。つまり、東華真人の道術が出てきたので、東華についての説明としていわば補足的に記された箇所なのである。方諸の記述に先だって『四十二章経』の序文が載せられているのは、陶弘景の注(巻九・二〇a)にいうように、小方諸の奉仏のことを説くのに先だって、『四十二章経』の序文のような、中国への仏教伝

来に関する記事を載せる必要があったからである。こうした『真誥』の記載の仕方からも、仏教が方諸の性格を特徴づける一つの大切な要素であったことがうかがわれる。

また、方諸青童君自身も仏教的性格を帯びた真人として描かれることがある。『真誥』と関連の深い『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』<sup>(48)</sup>や『太微靈書紫文琅玕華丹神真上經』<sup>(49)</sup>には、青童君の諱が「梵湄」と記されている。これは、初期上清派遣道教において青童君を仏教と関わりのある真人として性格づけようとする動きがあったことを象徴するものと思われるが、『真誥』の中にも、青童君の言葉として載せられているものの中に仏教的内容のものが見出せる。たとえば、秋分の日に諸真人が瑤台で会合した時の四君（青童君・太虚真人・西城真人王君・小有真人王君）の吟詠が、『真誥』巻三（九a—b）に見えるが、そのうち青童君が吟詠したものは次のようであった。

欲殖滅度根      滅度の根を殖えんと欲すれば

當拔生死栽      当に生死の栽を抜くべし

沈吟墮九泉      沈吟して九泉に墮ち

但坐惜形骸      但だ坐して形骸を惜しむ

このように青童君は「滅度」(nirvana)や「生死」(samsara)といった梵語の訳語を用いて、輪廻から抜け出るべきことを説いている。青童君は仏教教理にも理解を示す真人なのである。

仏教教理にも理解を示す青童君は、茅山の神降ろしに登場する真人たちの中で異端的な存在なのでは決してない。むしろその逆に、上にも述べたように、青童君は茅山と関わりの深い重要な上位の真人なのである。このことは、茅山の神降ろしにおいて仏教に対する態度がどのようなものであったかを物語っている。『真誥』の中で仏教がどのような位置づけられているのかという問題について、ここでまとめてみよう。

『真誥』の中に仏典である『四十二章經』(大正一七、七三二―七三四頁)からの引用があることは早くから指摘されて<sup>(13)</sup>おり、その対応関係をすべて掲げた論文もある。<sup>(14)</sup>『四十二章經』は、道をおさめるにはどのようにすべきかを説いた格言集のようなもので、序文と四十二の章から成る。その成立については諸説があるが、<sup>(15)</sup>原始仏教の思想を盛り込んだ格言集として、後漢末から四世紀中頃までのいずれかの時期に中国において作成されたものと考えておきたい。

『真誥』には『四十二章經』の序文と二十七の章が引用されている。二十七の章はいずれも道教的に字句を改めながら真人の言葉として引用されている(『真誥』巻六・六 a―一 bに載せる)わけであるが、『四十二章經』の文を語る真人の多くが、上位の真人であることに注目すべきであろう。『四十二章經』の二十七の章を語ったうちわけは、方諸青童君が四章、西城王君が四章、太虚真人南岳赤君が四章、南極紫元夫人が八章、紫微夫人が二章、玄清夫人が三章、南岳夫人が二章である。西城王君と南極紫元夫人は南岳夫人の師である王褒の師(『南岳魏夫人伝』、『雲笈七籤』巻一〇六『清虚真人王君内伝』)、方諸青童君は西城王君の師、太虚真人南岳赤君は裴玄仁の師(『真誥』巻五・五 a)であって、いずれも楊羲にしばしば降臨する南岳夫人や裴玄仁の師、あるいは師の師(あるいはさらにその師)とされている。つまり、これらの真人は畏れ多い上位の神格なのである。陶弘景は『真誥』のこの箇所<sup>(16)</sup>に、「按ずるに此の三男真・二女真(方諸青童君・西城王君・太虚真人南岳赤君・南極紫元夫人・玄清夫人をさすか?)は並びに高真の尊貴なる者にして、降集すること甚だ希なり。恐らくは此れは是れ諸々の降る者、其の事を叙説せしなり。猶秋分の日の瑤台の四君吟の如きのみ。必ずしも親しく楊君に受けざるなり」(巻六・一〇 a)と注し、秋分の日の瑤台における四君の吟詠(前述)が、右英夫人が真人の世界で見聞きしてきたこととして楊羲に示されたものであるのと同じように、『四十二章經』にもとづく言葉は上位の真人たちが全部、直接に楊羲に降臨して示したのではなく

て、親しい真人によって間接的に示されたものもあるということを言っている。上位の真人は、尊貴であるが故に、楊羲に降臨することは稀なのである。そうした上位の真人に『四十二章経』の文を語らせているということは、仏教を好意的に、高次の思想として取り入れようとする姿勢を示すものと解釈してよいであろう。

なぜ仏典の中で特に『四十二章経』が選ばれたのかと言えば、この経が、地位・財産・女色などの世俗的な欲望を絶つべきことを説き（第一九・二〇・二二・二三・三一・四〇・四二章など）、悔過從善を勧め（第四章）、道を得ることをめざして一心に励むべきことを説く（第二五・三九・四一章など）など、修道者の基本的な心得のようなものをわかりやすく短い言葉で説く経であり、『真誥』の諸真人の啓示の形式・内容と共通性があつたからであろう。また、茅山の神降ろしに参加した郝悖の子であり、支遁に仏教を学んだ郝超が著わした『奉法要』（『弘明集』卷一三）にも『四十二章経』にもとづく文が見える（『四非常』の項の無常の説明に、『四十二章経』第三十七章にもとづく文が見える——この章は『真誥』卷六・七aにも太上の言葉として引用する<sup>(15)</sup>）ことから見れば、東晋中期においては『四十二章経』が、仏教に関心を持つ者の一般教養的なものになっていた可能性がある。

『四十二章経』の引用の他にも、『真誥』には仏教を積極的に吸収・包摂しようとする姿勢がいくつかの所に見られる。たとえば、裴真人・周真人・桐柏真人の弟子には仏道を学ぶ者がいた（卷一四・七b）とか、華陽洞天の理禁伯の官にある張玄寶は、空無を論ずることが得意で、本無理を唱えている（卷一三・一一b）などである。よく知られているように、東晋仏教においては、「空」の解釈をめぐる心無義・即色義・本無義などが提出され、論争をたかかわせていた。郝超についても、支遁の即色義を宣述したという記事や、竺法汰（三二〇—三八七）と本無義に関する論争をしたという記事が見えている。<sup>(16)</sup>『真誥』に本無理を唱える仙官が登場するのは、こうした東晋仏教界の趨勢を如実に反映している。また、『真誥』には華陽洞天の含真台を総べる女真的ひとりである傅礼和は、「常に旦夕

仏前を灑掃し、勤勤として祝誓し、心に仙化を願ったので、神霊がその心を監て仙界に入ることができたのである（巻一三・六a）。傅礼和と同じような文は、巻五（七b・八a）の黄觀子の話にも見え、そこには、黄觀子が仙官に補せられたことについて、「至志有る者なり、仏の能く致す所に非ざるなり。是れ其の中寸、定まれり」とわざわざ記されているが、これらの話は、前節で述べた真人への道の内面化・精神化をもたらし一つの外的要因となつたのが仏教であつたことを暗示するようで興味深い。

このように『真誥』においては、仏教が積極的に吸収・包摂されており、仏教を好意的に高次の思想として位置づけようとする姿勢もうかがわれるのである。方諸という場所および方諸青童君という真人に仏教的性格が付与されているのも、そうしたことの上的にある。

この方諸青童君は、真人の世界における官職を付した呼び名を「東宮九微真人金闕上相青童大君」といい（『真誥』巻一・二b）、上清天の金闕宮<sup>(87)</sup>の上相（宰相）という位置にある。青童君の上司、金闕宮の主人——金闕聖君——が、実は壬辰の年に地上に降臨する救世主なのである。

壬辰の年に金闕聖君が地上に降臨して、真人・仙人の資格をもつ者を救済するということは、『真誥』には断片的にしか見えない。しかし、『上清後聖道君列紀』（道藏第一九八冊）をはじめとする、青童君の撰述・伝授にかかるとされるいくつかの道教經典<sup>(88)</sup>の記述と照らし合わせてみると、壬辰の年の金闕聖君の降臨ということが、茅山の神降ろしにおいても大きな前提となつていたことがわかる。まず、『真誥』の中から、壬辰の年の救済に関する記述を拾っておこう。

「壬辰」という語は、『真誥』巻二の定録君と中候夫人の詩の中に見える。定録君と中候夫人は、許謐・許翽・許聯・楊羲の四人に対して、四人の姓名を離台（析字）によつて示しながら、それぞれの修行すべき事や予言めいた事

を一連の四言詩によって述べているが、その中で、許聯に対するものの中に、「寅獸白齒（許聯の字、虎牙を意味する）、亦た能く機を見、遂に不死を得て、壬辰に過度す」（一四a）とある。（『真誥』巻二〇・一三aにも、この文を受けて「尋虎牙、云遂得不死、過度壬辰」と見える。）茅山の神降ろしの時から最も近い壬辰の年といえ、孝武帝の太元一七年（三九二）である。三九二年に許聯が「過度」して救われることをこの詩は予言しているわけである。また、この詩のすぐあとに右英夫人の詩があり、「寓言必ず用う可し、用いざれば是れ情無し。焉んぞ歎迹に駕して、此の空中の霊を尋ぬるを得んや。微音 良に旨有り、当に用いて慎んで軽んずること勿れ。事事 神機に应ずれば、爾の太平を見るを保す」（巻二・一四a）と、教えられたとおりに実行すれば「太平」を見ることを保証すると述べている。つまり「壬辰」の年に重大な事が起こり、この四人は「太平」の世を見るであろうことがここで予言され保証されている。

壬辰の年に何が起こるかということは、興寧三年（三六五）七月一日の夜に降臨した九華安妃が楊羲に授けた書（巻二・八a—一〇b）がそれを暗示している。九華安妃は楊羲が「年命の会」を知りたいと求めたのに対して、二十二年後の太元一一年（三八六）に楊羲が白日昇天する<sup>(四)</sup>ことを予言するとともに、「蓋し聖皇の方に駕せんとするや、今に於て二十八年有るなり」と述べている。今から二十八年後、すなわち太元一七年（三九二）の壬辰の年に天上の「聖皇」が地上に降臨することの予言である。この「聖皇」は、「交兵日に会し、三災 臻に向かい、神風 驅除せられ、臭氣 天に参ず」（巻二・一〇a。九華安妃の言葉といった、終末の様相を呈する今の世がひとたび消尽したあと、生き残った少数者とともに新たな世を再生するために現われる救世主であり、『真誥』の別の箇所では、「聖君」（巻二・八a）・「後聖」（巻九・二b）・「太平聖君」（巻二・一三b）・「金闕聖君」（巻九・二四b）などと呼ばれている。そして、九華安妃の言葉によれば、楊羲は将来、「四輔（後聖の四大臣。すなわち上相の青童君上保の南極元

君・上傳の太素真君・上宰の總真王君<sup>(四)</sup>を高佐し、制を聖君に承け、生を理め死を断じ、鬼神を賞罰し、……呉越鬼神の君と為る」(卷二・八a)であらうと予言されている。また、許謚は、「伯に封じられ侯と作る」(卷二・五a。紫微夫人の言葉)ことや、「金闕に師傳たりて、種人を撫極す」る(卷三・一三a。右英夫人の言葉)ことが予言され、許謚は、「上清の卿君と為る」(卷四・二四a。裴君の言葉)であらうことが予言されている。これらは壬辰の年の救世主出現のあと地上に実現される真人の世界において、楊羲・許謚・許謚が重要なポストに就任することを言っているものである。許聯はおそらく仙人として生き残ることだけを約束されたのであらう。

楊羲や許謚らに対するこの予言が実現されるためには、彼らは真人たちから授けられた諸々の教えを実践しなければならなかった。そして、その修行の場としては、茅山が最もふさわしい所であるとされている。『真誥』卷二(二a)に、『河図中要元篇』『河図内元経』などの緯書を引用しながら、句曲山(茅山)は「兵病 往かず、洪波 登ら」ざる「福地」であり、そこに居れば、「度世」して「太平を見る」ことができると言っているように、茅山は終末の世を生き残るべく選ばれた人たち——種民——の住む場所と考えられていたのである。華陽洞天の中に種民になる者をつかさどる禁侯が置かれていること(卷二・二五b)、また、方諸青童君が茅山を視察する際に、「篤志心誠」なる者を選んで要道を授け、「兵水の災を辟け、太平聖君を見しむ」とあること(卷二・一三a—b)は、いずれも茅山と種民思想と壬辰太平の世との深い結びつきを示している。

壬辰の年に太平の世が出現するということは、『真誥』の中で『四十二章経』からの引用の箇所にも見える。すなわち、八難のことを説く『四十二章経』の第三六章の文を、『真誥』卷六(六b—七a)では西城王君の言葉として引用し、八難の第八番目「値仏世」を「値太平壬辰之運」と改めているところ、また、同じく天下の五難のことを説く『四十二章経』の第一〇章の文を、『真誥』卷六(八a)では紫元夫人の言葉として引用し、五難の第五番目「生

値仏世」を「生値壬辰後聖世」と改めているところがそれである。<sup>(18)</sup>

以上、『真誥』の中に断片的に見える壬辰の年の救世主の降臨に関する記述を拾ってみた。このように、『真誥』の記述から、壬辰の年に聖君が降臨し太平の世が始まること、楊羲・許謐・許翽・許聯は終末を生き残って太平の世を見ることができるとされていることは知れるが、聖君そのもののことや、終末から聖君降臨に至るまでの具体的なことはあまりよくわからない。そこで、『上清後聖道君列紀』によって少し補足しておきたい。

『上清後聖道君列紀』は、『靈書紫文』とともに『太平經鈔』甲部のもとになったものであることで知られている。經典であるが、<sup>(19)</sup>『真誥』の中にも、楊羲が許謐に与えた手紙に『後聖李君紀』という書名が見え(巻一四・一四a)、また、許翽が『列紀』を書写したという記事も見える(巻二〇・三b)。現在の『上清後聖道君列紀』がこの『後聖李君紀』・『列紀』と同じものであるかどうかはよくわからないが、内容から見て『真誥』と密接なつながりがあることは確かである。

『上清後聖道君列紀』によれば、上清金闕後聖帝君の「李、諸<sup>(20)</sup>諱の誤りだろう」は弘元<sup>(21)</sup>は玄帝の時の人で、天帝から『鬱儀大章大洞真經』を授けられ、誦經・精思につとめたあと、紫微上真天帝玉清君に迎えられて上清宮に昇り、上清金闕後聖帝君の地位を与えられ、上は上清天から下は十天・洞天に至るまでの広い空間を自由に遊行し、群真飛仙を総べ、兆民を封掌しているという。陰陽二気のめぐりによって、甲申の年の前後から地上に大洪水・大兵火が起こるが、その時に上清金闕後聖帝君は善人を山に登らせて命を救い、悪人を絶滅させ、その後、壬辰の年の三月六日に地上に來下して、生き残った人々(種民)の前に臨む。種民となって太平の世を見ることができるとは、慈仁の人、七世の祖の徳が及んだ者、仙道を信じた者、生まれながら通神の才を持つ者、その他さまざまである。上清金闕後聖帝君は種民の中から、その才能に応じて新しい世における官僚組織を作る。仙官の位、とりわけ

仙伯・諸侯・大夫・卿相・上国仙侯といった高い位につくことができるのは、『洞房』『九真』『八素』などの経文に精通し、鬱儀結璘の法（すなわち奔日月の法）に通じ、『大洞』『七变』『紫文』『金根』などの諸経を誦詠している者である。

『上清後聖道君列紀』に見える壬辰の救世主降臨についての概要は以上のようなものである。ここで注目すべき点は、太平の世において仙官のうちの高い位に就任するために必要であるとされている經典が、茅山の神降ろしにおいて許謚らに授けられたものと重なることである。許謚は楊羲を介して南岳夫人魏華存から『洞房』『八素』『九真』を授けられていた（巻二・二二a）し、許翺が奔日月の法を実修していたことは前節で述べたとおりである。また、『七变神法七転之経』『青要紫書金根衆文』『靈書紫文』は、『真誥』<sup>(16)</sup>巻五に見える。『大洞真経』が『真誥』の中で重視されていることはすでに述べた。許謚や許翺はこれらの經典を啓示されたからこそ、太平の世において要職に就くことを約束されているのである。こうした点から見れば、『上清後聖道君列紀』の内容は『真誥』と重なり合っていることがわかり、茅山の神降ろしにおける真人たちの言葉は、『上清後聖道君列紀』に記されたような内容を前提として語られているように思えるのである。<sup>(16)</sup>

以上、『上清後聖道君列紀』によって補いながら壬辰の年の救世主降臨のを見てきた。はじめに述べた方諸青童君の信仰がいつどのような所で救世主降臨の信仰と結びついたのか、また、壬辰という干支は何にもとづいて出てくるのかなど、さらに検討を要する問題は少なくないが、ともかく、こうした救世主降臨説が出てくる背後には、今の現実の世の中に対する危機意識があったことは事実であろう。上にあげた九華安妃の言葉もその一例であるが、楊羲に降臨した真人たちは、今の世が終末の世であることを強調する。たとえば、紫微夫人は太平の世が到来するまで生きのびる一つの手だてとして朮を服する法を説く中で、「旦頃以来、殺氣 天を蔽い、悪煙 景を弭え、邪魔

横起し、百疾 雑え臻る。或いは風寒関結、或いは流腫種痼、期せずして禍湊まり、意外にして病生じる者、比日にして来集す」(巻六・三b)と述べている。また、右英夫人は司馬昱に対して、「頃ごろ天氣激逸し、陰景 屢しば変じ、太白 二辰の中に解体し、紫房の下に愆勃す」(巻八・一〇b)と告げて不穏な現状を指摘するとともに、世の中の今後の動きを予言する謎めいた文を司馬昱に示している。司馬昱は政權の座に近い所にいた人である。右英夫人のこの言葉は、終末の世―救世主降臨説が当時の現実の政界の動きと無関係ではなかったこと、言い換えれば、茅山の神降ろしの場において政治的野心のようなものがないわけではなかったことを暗示しているようである。<sup>(18)</sup>

しかし、楊羲に降臨した真人たちは、政治を含めた現実の世の事柄に関わるべきであるとは説かなかったし、許謐らの心にある諸々の願望が現実の世において達成できるとも説かなかった。許謐らの願望が達成されるのは、今の現実の世が滅んだあとで出現する太平の世においてであつた。太平の世――地上に実現される真人の世界――とは、結局のところ、現実を超えたところにある観念の世界である。しかし、この観念の世界の实在を許謐と許翺は信じ、神仙たちの言葉を聞くことを熱心に求めた。それは、現実の世に対するある種の諦念と一体のものであったのかもしれない。その諦念とは、現実の世に対して不満や危機感を抱きつつも直接には現実の世を変革するだけの力を持ち得ない人々の怒りや焦燥の心情の渦がさまざまな屈折を経て最後に到達した地点であり、その地点において彼らは美しい幻想の中に己の精神を安んずることができたのであろう。

神仙たちの言葉として楊羲が語った真人の世界の内容は、許謐と許翺を十分に満足させるものであつたにちがいない。彼らはそこにおいて大きな活躍の場が与えられることを約束されていたのだから。しかし、楊羲が語った真人の世界の内容は、許謐と許翺という特定の人物の心を喜ばせるだけではなく、彼らと同時代の他の人々、さらに後の時代の人々の心までもひきつける力を持っていた。その一つの大きな理由は、この真人の世界がきわめて幅の

広いものであったこと、すなわち、一方では文学的技法・仏教思想・清談の思潮などを貪欲に吸収した、水準の高い内容のものとして知識人階級の心を捉えるだけのものを持っていると同時に、もう一方では、現実の世の崩壊―救世主降臨という、現実の生活に満足できないでいる社会の中下層の人々の関心をひくに足る大きなテーマを内包していることにあったと思われる。

## おわりに

本章は、『真話』という書物の全体像を、茅山の神降ろしの行われた東晋中期という時点に視座を据えて見てみようとしたものである。茅山の神降ろしにおける神仙たちの言葉の内容をその時代背景の中において把握しておくことは、六朝時代の道教思想を研究する上で是非とも必要なことであると思われるからである。具体的には、神仙たちが語った幻想的な世界の大きな枠組みである仙・人・鬼の三部世界の構造、その最上部を占める真人の世界に至るための方法、および真人の世界そのものの内容について、それぞれ関連する書物や歴史的・思想的背景にも触れながら見てきたわけであるが、神仙たちの言葉は難解で、必ずしも十分に理解できたとは言えない部分も少なくない。ただ、以上に見てきたことからわかることは、神仙たちの言葉は当時のさまざまな思想・概念をきわめて広く取り入れたものであったということである。これはつまり、霊媒楊羲が、許謐のような中下級官吏層に親しいものであったと思われる志怪小説的世界（鬼の世界や再生譚・仙郷譚など）はもちろんのこと、一流貴族たちの清談界の中心的な思潮（支遁に代表される仏教思想を含む）をも積極的に自分の中に吸収し、道教的 세계観を構築する試みを行ったということであり、霊媒楊羲にそうしたことが可能であったのは、楊羲の幻想を共有しよう一群の人々の存

在があったからである。『真誥』においてこのように幅広くさまざまな思想・觀念が吸収されていることは、一面では、神仙たちの言葉の内容を雑多で統一のとれないものとしているが、また、他面では、真人になるための方法論において『抱朴子』的道教や天師道教とは違った新しい宗教的立場を築き、真人の世界の中に救世主降臨説を絡ませるなどして、社会のより広い階層の人々の要求に対応できる宗教となる道を拓いたものと思われる。

茅山の神降ろしにおける神仙たちの言葉を核として形成される上清派道教に関しては、その教理・思想の特質の究明、上清経（上清派経典群）の形成に関する全体的な解明、仏教思想との関連についての研究、あるいは、靈宝派などこの時代の他の道教の流れとの比較研究などを経て、より深く掘り下げた究明がなされるべきであろう。それらについては、次章以下の課題とすることにした。

(1) 道蔵の冊数番号は上海涵芬楼本の線装冊次を示す（以下同じ）。『真誥』に関する主な研究としては、次のようなものがある。石井昌子「真誥の成立に関する一考察」（『道教研究』第一冊、一九六五年。のち、『道教学の研究』国書刊行会、一九八〇年、所収）、Michel Strickmann “The Mao Shan Revelations ; Taoism and the Aristocracy” (*Young Pao*, vol. LXIII, Leiden, 1977), 同、日本語訳「茅山における啓示——道教と貴族社会——」（宮川尚志・安倍道子共訳。酒井忠夫編『道教の総合的研究』国書刊行会、一九七七年）、小南一郎「漢武帝内伝の成立（下）」（『東方学報』京都第五三冊、一九八一年。のち、『中国の神話と物語り』岩波書店、一九八四年、所収）、Isabelle Robinet “La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme” I (*École Française d’Extrême-Orient*, vol. CXXXVII, Paris, 1984), 鍾来因「長生不死の探求——道経〈真誥〉之謎」（文匯出版社、一九九二年）、吉川忠夫編『六朝道教の研究』（春秋社、一九九八年）。

(2) 『真誥』卷一九・三 b「又按二許雖玄挺高秀而質撓世迹、故未得接眞。今所授之事、多是爲許立辭、悉楊授旨疏以示許爾。唯安妃數條是楊自所記錄。今人見題目云某日某月某君啖許長史及掾某、皆謂是二許親承音旨、殊不然也。今有二許書者、竝是別寫楊所示者耳」。なお、楊羲への神仙の降臨は、茅山にある許謐の山館のほか、句容の楊羲の自宅や都の琅邪王司馬昱の官舎

などでも行われた（『真誥』卷二〇・二一a）ので、本節を「茅山における神仙の降臨」と題するのは厳密に言えば正確ではないが、表現を簡潔にするためと、上清派において茅山という場所が決定的に重要な意味を持つていることを考えて、あえてこのような表現を用いた。本書では、しばしば「茅山の神降ろし」という表現をするが、これも同様である。

（3）許謚をめぐる状況については、注1所掲のストリックマン・小南両氏の論文にも言及されている。ここではそれらをふまえて、細かい点にも目を向けていく。また、許氏一族とそれを取りまく状況については、都築晶子「南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐる——」（『東洋史研究』第四七卷第二号、一九八八年）、同「六朝時代における個人と『家』——六朝道教経典を通して」（『名古屋大学東洋史研究報告』一四、一九八九年）、および小南一郎「許氏の道教信仰——『真誥』に見る死者たちの運命——」（注1所掲『六朝道教の研究』）などの研究が発表され、考察が深められている。

（4）『真誥』卷四（二一a）・卷七（二六b）・卷一二（三三a）・卷一六（六六a）では、許謚の七世の祖は許肇、字は子阿、と出てくる。陶弘景が見た「譜」（『真胃世譜』）の資料になった許氏の世譜）では七世の祖は名は敬、字は鴻卿、となっていたらしい。こうした混乱は、確たる根拠もないまま後漢の著名人許敬を許氏の祖に置こうとしたところから生じたのであろうか。しかしもし根拠のないことであつたとしても許敬の行為と重ね合わせられた七世の祖の功德は『真誥』の中では重要な意味を持つているから、広い意味で許謚の状況の一つとして捉えてよいだろう。

（5）『後漢書』帝紀第八靈帝紀。『後漢書』列伝第五九何進伝。

（6）川勝義雄「東晋貴族制の確立過程」（『六朝貴族制社会の研究』岩波書店、一九八二年、第II部第四章）参照。

（7）吉川忠夫「抱朴子の世界（上）」（『史林』第四七卷第五号、一九六四年）。

（8）『晋書』卷九簡文帝紀には、郭璞が幼い司馬昱を見て「晋の祚を興すは必ず此の人なり」と言つたという話、また、卷九五芸術伝の杜不愆の伝には、外祖の郭璞に就いて易トを学んだ杜不愆が郗超の寿命を予言したという話が見える。郗超の父郗愔と司馬昱はいずれも茅山における神降ろしに関与した人物である。なお、許謚については、吉川忠夫「許謚伝」（注1所掲『六朝道教の研究』）に詳しい考察がある。

（9）鮑靚については、大淵忍爾『道教史の研究』（岡山大学共済会書籍部、一九六四年）第二篇「抱朴子研究」附「鮑靚伝」（のち、『初期の道教』創文社、一九九一年、所収）参照。

(10) ただし『真誥』卷一三の陶弘景注では、許邁は天師道の祭酒であり許家の靈媒をつとめたことのある李東を通して鮑靚の法を受けたということになっている。「李東曲阿人、乃領戶爲祭酒、今猶有其章本、亦承用鮑南海(鮑靚)法。東才乃凡劣而心行清直、故得爲最下主者使。是許家常所使、永昌元年(三三二)、先生年二十三、就其受六甲陰陽行廚符」(『真誥』卷一三・二a)。また、許邁が李東に師事したことは『真胄世譜』(『真誥』卷二〇・一三b)にも見える。

(11) 『三洞珠囊』卷三に引く「道学伝」の許邁の伝にも(「許邁」服苴勝、斷穀。常服氣、一氣千餘息)とあり、また、弟子の閻玄之と彭初に、服氣・斷穀・服藥・餌朮のことなどを教えたとする。

(12) 『晋書』卷八〇王羲之伝「羲之既去官、與東土人士盡山水之游、弋釣爲娛。又與道士許邁共修服食、採藥石不遠千里、徧游東中諸郡、窮諸名山、泛滄海」。王羲之については、福永光司「王羲之の思想と生活」(『愛知学芸大学研究報告』第九輯、一九六〇年。のち、『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年、所収)、吉川忠夫「王羲之——六朝貴族の世界——」(清水書院、一九七二年)、同「官奴帖」と道教——王羲之の信仰生活——」(『墨』一九八六年七・八月号。のち、『書と道教の周辺』平凡社、一九八七年、所収)などを参照。

(13) 「真胄世譜」の許邁の項には「譜云、永和四年(三四八)秋、絶迹於臨安西山、年四十八」とある(『真誥』卷二〇・八a)。「絶迹」は「告終」「隠化」などと同じく死を意味する神仙道的表現と考えられるから、許邁の永和四年死去説があつたことがわかる。この説によるならば、王羲之との交遊は、王羲之在官時のことになる。また、次に述べる司馬昱の後継ぎの話は説明がつかなくなる。

(14) 「真経始末」(『真誥』卷一九・三b)に上清経の伝来を記す中で、許榮弟(許謐の曾孫。『四三五』が経の後に「某年某月某眞人授許遠遊」と注したことを述べ、その箇所の陶弘景の自注に「于時世人多知先生服食入山得道而不究長史父子事迹故也」とあるのもそうした事情を物語っている。本篇第三章を参照。

(15) 『黄庭内景経』が上清派道教の中で占めていた位置については、麦谷邦夫「『黄庭内景経』試論」(『東洋文化』第六二号、一九八二年)を参照。

(16) 注10参照。

(17) 許謐の父副と許謐の次子聯は晋陵の華氏を娶っている。

(18) 華僑解任の理由について茅小君の言葉として「華僑漏泄天文、妄說虛無」とあり(『真誥』巻七・六a)、また、これをふまえて「真胃世譜」でも「僑性輕躁、多漏說冥旨被責、仍以楊君代之」といつている(『真誥』巻二〇・一四a)。

(19) 『真誥』巻一九・一〇a「長史・掾立宅在小茅後雷平山西北」。

(20) 『雲笈七籤』巻四「上清源統經目註序」(『許玉斧』師楊義受三天正法曲素鳳文三十一卷)。巻一〇六「許邁真人伝」(『許玉斧』隱居茅山、師楊義受三天正法曲素鳳文)。「許邁真人伝」には許邁・許謐・許聯・許翺の四人の伝が載っているが、いずれも大部分が『真誥』の中の文をつなぎ合わせたものであり、胡適「陶弘景的真誥考」(『慶祝蔡元培先生六十五歲論文集』、一九三五年)が「許邁真人伝」を王羲之の作と推定するのは従いがたい。しかし上にあげた文は『真誥』には見えない。

(21) 『真誥』巻二・二二a「穆愆穢未蕩、俗累未拔、胸心滓濁、精誠膚淺、未敢預聞。南眞哀矜、去春使經師授以方諸洞房步綱之道、八素九眞以漸修行、不敢怠懈、九眞至須幽靜、人事雜錯、患在未專耳」。このことは巻一九(五a-b)にも見える。

(22) 『真誥』巻一七・六a「四月二十九日夜半時、夢與許玉斧俱座、不知是何處也。良久見南嶽夫人與紫陽眞人周君俱來、坐一床、因見玉斧與眞人周君語曰、昔聞先生有守一法、願乞以見授。周君曰、寡人先師蘇君往曾見向言曰、以眞問仙、不亦迂乎。僕請舉此言以相與矣。……周君又言曰、君乃眞人也。且已大有所稟、將用守一何爲耶。言訖、豁然而覺」。この文のすぐ前に興寧三年四月二十七日に楊羲が見た夢が記されているので、これも興寧三年の可能性がある。ただし、『真誥』は神降ろしの記録も年月順に並んでいないことが多いのでこの夢の記録についてもはつきりしたことは言えない。

(23) このような「試」の話が『神仙伝』の説話に多く見えること、および、こうした話を持っている宗教的な性格については、小南一郎「神仙伝——新しい神仙思想——」第八節(注1所掲「中国の神話と物語り」第三章)参照。

(24) 許邁が天師道の祭酒であった李東から鮑靚の法を授けられたともいわれている(注10参照)。ように、天師道も鮑靚・葛洪らの道教の流れと絡んでいる。茅山の神降ろしが乗り越えようとしたものの中には天師道も含めて考えなければならない。注1所掲ストリックマン論文参照。

(25) 郝惜について紫微夫人は「郝(郝惜) 若得道、乃當爲太清監也。若能聞要道而勤者、當至此格。若不專篤而守迷行外舍道法者、則都失也。情不餘念者、道乃來耳、郝回(郝方回。方回は惜の字) 猶未足以論至道耶」(『真誥』巻八・七a)と語って

いる。このように都憎に対する神仙の言葉があまり好意的でないのは、都憎が天師道の信者であつたということとも関係するのかもしれない。前注参照。

- (26) 許謚が神仙の伝を撰述したのは許翺の死後であると考えたのは、『真誥』卷一七において楊羲が許謚にあてた手紙が列挙されている中で、このことに関して書かれた最初の手紙(卷一七・一六a)に陶弘景が「楊書自此後並是掾去世後事」と注をつけているのにもとづく。この伝の名称は、卷一七(二七b)の注では「神仙伝」、卷一四(一四b)の注では「真仙伝」となっている。楊羲はこの伝の巻首に司馬季主を置くべきことや全部で七十二人の伝を立てるべきことなどを許謚に助言している。
- (27) 『真誥』卷一七に「長史此仙傳、遂不顯世。不解那得如此。恐楊以呈司命、不許真事宣行、因隱絕之也」(一八a、注)とある。

(28) 本篇第三章第一節を参照。

- (29) 『真誥』卷一六・四a(注)「天地間事理乃不可限以胸臆而尋之。此幽顯中、都是有三部、皆相關類也。上則仙、中則人、下則鬼。人善者得爲仙、仙之謫者更爲人。人惡者更爲鬼、鬼福者復爲人。鬼法人、人法仙、循環往來、觸類相同。正是隱顯小之隔耳」。『真誥』の仙・人・鬼の三部世界について論及したものとしては、福永光司「墨子の思想と道教」(『吉岡博士還暦記念道教研究論集——道教の思想と文化——』国書刊行会、一九七七年)、同「天皇と紫宮と真人——中国古代の神道——」(『思想』第六三七号、一九七七年。ともに、のち、注12所掲『道教思想史研究』所収)がある。

(30) 『真誥』卷一六・四a(注)「王文度(文度は坦之の字)鎮廣陵、忽見卒來、召作平北將軍・徐兗二州刺史。王云、我今已作此官。卒云、此是天上職耳。須臾去、尋迎至而亡失」。『幽明錄』(『古小説鈎沈』輯本)「晉王文度鎮廣陵、忽見二騶、持鶴頭板來召之。王大驚問騶、我作何官。騶云、召作平北將軍・徐兗二州刺史。王曰、我已作此官、何故復召邪。鬼云、此人間耳、今所作是天上官也。王大懼之、尋見迎官玄衣人及鶴衣小吏甚多。王尋病薨」。

(31) 『日知錄』卷三〇「泰山治鬼」の条において『遁甲開山図』・『博物志』・『後漢書』方術伝などを挙げて考証している。

- (32) 福永光司「天皇と紫宮と真人」(注29所掲)参照。陶弘景は北太帝を閻羅王と結びつけて解釈している(『真誥』卷一五・二a、注)。泰山の冥界の伝承において死者たちの支配者であつた泰山府君は、羅酆山の鬼の世界では「四鎮」(泰山君・盧龍公・東越大將軍・南巴侯)のうちの一つに格下げされている(『真誥』卷一六・三a)。

(33) 『晋書』卷七二葛洪伝。

(34) 『文選』卷二二「五君詠」注引顧凱之「嵇康讀」「南海太守鮑靚、通靈士也。東海徐寧師之。寧夜聞靜室有琴聲、怪其妙而問焉。靚曰、嵇叔夜。寧曰、嵇臨命東市、何得在茲。靚曰、叔夜述示終而實尸解」。

(35) 『晋書』卷七六虞譚伝。なお、東晋の人物で鬼官に名が挙がっている者については、都築晶子「南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐる——」(注3所掲)二六六—二六七頁の一覧表を参照。

(36) 『真誥』卷一五・九a(注)「苟公即是苟中侯、既隸司命、統諸鬼官、故究知之。但論事參差、前後遞互、如似隨問隨答、非自然敘述手也」。

(37) これは鬼官ではないが、許邁と交遊のあった王羲之についても、「王逸少(逸少は羲之の字)有事繫禁中、已五年、云事已散」(『真誥』卷一六・四b)と述べられている。ちなみに、王羲之の生卒年については問題があるところであるが(注12所掲の福永論文・吉川書参照)、陶弘景はこの箇所の注で、王羲之の卒年を升平五年(三六一)、年五十九、としている。

(38) 前野直彬「冥界遊行」(『中国文学報』第一四・一五輯、一九六一年。のち、『中国小説史考』秋山書店、一九七五年、所収)では志怪小説の中から冥界を訪れて再びこの世に帰って来た人の話が紹介され、泰山府君の支配する「牧歌的」な冥界が仏教の地獄の觀念の侵入を受けて変容していく過程が分析されている。

(39) この話は『三国志』卷一四魏書蔣濟伝の注にも「列異伝曰」として引用されている。

(40) 『真誥』では蔣濟自身が鬼官の南山伯にランクされている(卷一六・五a)。

(41) 陶弘景は鬼官の南山伯蔣濟の項の注で『搜神記』の蔣濟の亡児の話を書いたあとで、「凡如此例、鬼官職位雖略因生時貴賤而大有舛駁、皆由德業之優劣、功過之輕重、更品其階級不復得全依其本基耳」と言っている。つまり陶弘景は鬼官の職位の高下は德業の優劣と功過の輕重によって決定されると考えているわけであるが、こうした觀念が神降ろしの時点で楊羲らに意識されていたかは疑問である。確かに、仙・人・鬼の三部世界の中において、鬼の世界から仙の世界への上昇、逆に仙の世界から人や鬼の世界への転落を決定するのは德業・功過であるという考え方は見られる(このことについては、注29所掲福永論文「墨子の思想と道教」参照)が、鬼官内部での上下関係の基準は不明確である。

(42) 郭翻は『晋書』卷九四隱逸伝に伝があるが、そこには『太平広記』卷三二一の靈語の話は載っていない。『真誥』の陶弘景

注には郭翻の靈語として、①庚亮 ②王導 ③陶侃（以上、卷一六・二a—b、注） ④郗鑒（卷一六・九a、注）の鬼官の地位に関するもの四箇条を引用している。このうち①②③は『太平広記』に見えるが、④は見えない。なお、『太平広記』卷三二一の郭翻の話には出典が記されていない。

(43) 司馬と長史の相違があることについて陶弘景は「按如此語、卽玄子所說、如復似應在前、今以郭爲長史、當是後更轉任」と説明している（卷一六・二a、注）。

(44) 陶弘景は「蘇韶伝曰」として、①項梁義（成？）と美（呉？）季子のこと（卷一五・四b、注） ②修門郎の顔淵・卜商のこと（卷一五・七a、注） ③太山公の劉邵のこと（卷一六・四a、注） ④五帝の楊雄・張衡のこと（卷一六・一a、注）の四箇条を引用している。このうち④は『太平広記』卷三一九に見えない。なお、劉邵についての話の中で劉邵は謀反を企てたために北帝によつて誅滅されたということになっている。冥界の支配者であつた太山公（泰山府君）の上に北帝が君臨するようになってゐること、『真誥』の場合と同じである。注32参照。

(45) これは純粹な鬼官ではないのだが、鮑靚や李東を地下主者につけてゐるのは、明らかに人物批評の意味を持つてゐる。『真誥』卷一二・二b「鮑靚及妹……今竝作地下主者在洞宮中。靚所受學、本自薄淺、質又撓滯、故不得多也」。卷一三・一b「李東等、今在第一等（第一等地下主者）中」。

(46) 川勝義雄氏は北來貴族たちが江南の地に彼らの支配体制を再生させる過程は「曲芸にも似た危うい綱わたり」であつたと表現している。「東晉貴族制の確立過程」（注6所掲『六朝貴族制社会の研究』二四八頁）参照。

(47) 小南一郎氏は神仙世界の階層制が現実の社会体制の反映であつたことについてこうした側面を指摘している。「神仙伝——新しい神仙思想——」第十節（注1所掲『中国の神話と物語り』所収）。

(48) 『真誥』では鬼の世界のことを語る神仙と仙の世界のことを語る神仙との間にはランクが設けられているように思える。『真誥』で羅酆山の鬼の世界と鬼官のことを主に語つてゐるのは荀中侯と辛玄子である。荀中侯は陶注によれば「司命に隸し、諸々の鬼官を統ぶ」（卷一五・九a）もので、『无上秘要』卷八三には「得地真道人名品」の中に名が挙がつてゐる。辛玄子は『真誥』卷一六（六a—七b）に記す自序によれば、辛毗（三国、魏の侍中。『三国志』魏書第二五に伝がある）の七世の祖で、秦川で溺死したあと西王母と酆都の北帝に哀愍されて仙界に生まれかわり呉越鬼神の司となつたという。『无上秘要』卷八三では

「得地仙道人名品」に挙げられている。

(49) たとえば蔣済の話では亡者にも「知」があることを知って蔣済が喜んだということが記され、郭翻と蘇韶の話では、亡者が生きている者のことを思うかどうかといったことが会話に出てきたり、亡者の書く字（鬼書）が生者のものとは違うといったことが出てくる。

(50) 『真誥』巻一六・一二b「諸有英雄之才、彌羅四海、誅暴整亂、拓平九州、建號帝王、臣妾四海者、既終、受書於三官四輔、或爲五帝上相、或爲四明公寶友、以助治百鬼、綜理死生者。此等自奉屬於三官、永無進仙之冀。坐繁伐積酷、害生死多故也」。また、地下主者の項を参照。

(51) たとえば、周の文王が鬼官の西明公になっていることについて陶弘景が「此の父子（周の文王と武王）並びに聖徳を称せらるるを得るも、官鬼たるを免れず」（『真誥』巻一五・五b、注）というのは、そうした見方を示している。

(52) 「志怪小説の担い手たち」などという曖昧な表現をしたが、今はひとまず「志怪小説の内容をなしているさまざまな説話は、その多くの部分が下級の役人……の間で語られていたもので」あろうという小南一郎氏の指摘（『漢武帝内伝の成立（上）』、注1所掲『中国の神話と物語り』二九一頁）を念頭においている。

(53) 地下主者については、注29に掲げた福永光司氏の二論文のほか、麦谷邦夫「初期道教における救済思想」（『東洋文化』第五七号、一九七七年）、三浦国雄「洞天福地小論」（『東方宗教』第六一号、一九八三年）のち、「中国人のトポス」平凡社、一九八八年、所収）、吉川忠夫「夢の記録——『周氏冥通記』——」（『中国古代人の夢と死』平凡社、一九八五年）、同「日中無影——戸解仙考」（吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年）などを参照。

(54) 華僑の作とされる『紫陽真人内伝』（道蔵第一五二冊）にも、「諸應得仙道、皆先百過小試之。皆過、仙人所保舉者、乃敕三官、乞除罪名、下太山、除死籍、度名仙府。仙府乃十二大試。太極真人下臨之、上過爲上仙、中過爲地仙、下過白日尸解。都不過者、不失尸解也。尸解、土下主者耳、不得稱仙也」（二二b—一三a）とある。土下主者は地下主者のことである。

(55) 注53所掲麦谷論文。

(56) 『真誥』巻一三・二a「其第三等地下主者之高者、便得出入仙人之堂寢、遊行神州之郷、出館易遷・童初二府、入晏東華上臺、受學化形、濯景易氣。十二年、氣攝神魂。十五年、神東藏魄。三十年、棺中骨還附神氣。四十年、平復如生人、還遊人

間。五十年、位補仙官。六十年、得遊廣寒。百年、得入昆盈之宮」(二a)。

(57) 「濯景」という語は、『真誥』卷一二に「夫望林者、豈不想易遷之若人、羨彼子之濯景邪」(二三b)と見え、また、謝朓「和紀參軍服散得益詩」にも「金液稱九轉、西山歌五色、鍊質乃排雲、濯景終不測」と見える。散藥を服用して体の内部を変質させることをいうらしい。上清派經典に見える「景」については、M・カルタンマルク『「景」与「八景」』(『福井博士頌寿記念東洋文化論集』、一九六九年)参照。

(58) 広寒宮は天上の宮殿。『真誥』卷四(四b、五a)の紫微夫人の詩に見える。

(59) 『莊子』知北遊篇「人之生、氣之聚也。聚則爲生、散則爲死」、同、至柔篇「雜乎芒芴之間、變而有氣、氣變而有形、形變而有生」などを参照。

(60) こうした再生譚の例とその背後にある土俗的な信仰については、小南一郎「漢武帝内伝の成立(上)」(前掲)第二節参照。

(61) 麦谷邦夫『「老子想爾注」について』(『東方学報』第五七冊、一九八五年)参照。

(62) 『真誥』卷一四に「豈同腐骸太陰以肉餉蠅蟻者哉」(二七b)とあり、太陰は墓の中を意味する。死者が墓の中に住むという素朴な冥界観は、泰山の冥府の觀念が成立したのちも存続したと思われる。

(63) 南極紫元夫人の歌に「朝遊朱火宮、夕宴夜光池」(『真誥』卷三・四b)、雲林右英夫人の歌に「仰超綠闕内、俯眇失火城」(卷三・八a)とある。また、『无上秘要』卷二には『洞玄經』に出づとして、「朱宮 右在太玄都玉京山元始靈寶西南天、大聖衆至眞尊神无極大道天皇老人南極元眞君洞陽大靈 常以月二十四日會於此宮、考校三宮九府五嶽北鄴太山二十四獄罪刑簿目」(二六a)とある。朱火宮における肉体再生については、注1所掲ロビネ書二七二—二七三頁参照。

(64) 注61所掲麦谷論文参照。麦谷氏も挙げているように、羅酆と南宮について整理された記述が見られるのは、『度人經』(とくにその嚴東注)である。

(65) 華陽洞天については、注53所掲の三浦論文、都築晶子「南人寒門・寒人の倫理意識について——東晋後半の上清派經典を中心に——」(『東方宗教』第七八号、一九九一年)などを参照。

(66) 『真誥』卷一一・一六b(注「司命常住大霍之赤城、此間(句曲山)唯有府曹耳。……二君(定錄君・保命君)雖同居華陽而官府各異」。卷九・二二b(注「霍山赤城亦爲司命之府、唯太元眞人南嶽夫人在焉。李仲甫在西方、韓衆在南方、餘三十

一司命皆在東華、青童爲大司命總統故也」(二・b、注)。また、三茅君、特に司命君茅盈にまつわる伝承については、小南一郎「漢武帝内伝の成立(下)」(前掲)第七節参照。

(67) 『茅山志』巻五の茅盈の伝にもこのことが見え、日付けも一致するが、『真誥』巻一三では「一年再遊、似依傳中曰而前書云正月二十三日東宮上人來、便是不必復有定期也」(二・b、注)という。

(68) 『真誥』巻一・六a、七a。

(69) 小川環樹「中国の楽園表象」B(『文学における彼岸表象の研究』中央公論社、一九五九年)参照。

(70) 注47参照。

(71) 『後漢書』列伝第五七党錮列伝「海内希風之流、遂共相標榜、指天下名士、爲之稱號。……李膺・荀爽・杜密・王暢・劉祐・劉朗・趙典・朱寓爲八俊。俊者、言人之英也。郭林宗・宗慈・巴肅・夏馥・范滂・尹勳・蔡衍・羊陟爲八顧。顧者、言能以德行引人者也。……度尚・張邈・王考・劉儒・胡母班・秦周・蕃嚮・王章爲八廚。廚者、言能以財救人者也」。

(72) たとえば、川勝義雄「漢末のレジスタンス運動」(前掲書、第一部第二章)参照。

(73) 『真誥』巻二・七b「(劉翊)遂遇馬皇先生。告翊曰、子仁感天地、陰德神鬼。太上將嘉子之用情矣、使我來携汝以長生之道。吾仙官也。爾乃能隨我去不」。

(74) 地下主者の項でも言及したが、『真誥』巻一六にも「其中宿運先世有陰德惠救者、乃時有徑補仙官。……大都行陰德、多恤窮厄、例皆速詣南宮爲仙」(一・b)とある。「陰德」という概念は、民衆の窮乏を救うということからさらに拡大されて、鳥獸をも含めた生命あるものへの慈みという意味を持つこともある。たとえば、易遷宮の女性李奚子について「多く陰德を行い……恒に鳥雀の餓死するを恐る」という記述がある(巻一五・三b)。

(75) 許謐の七世の祖許肇が鬼官の東明公右帥農になつてゐることについて陶弘景が「雖有賑救之功而非陰德、故未蒙受化」(巻一六・六a)と注しているのも、仙界に入るための条件としての善行は現世においてかくれたまま評価されずに終わつたものでなければならぬという考え方を示している。英雄は鬼官にくぎづけにされる(注50参照)とか、地下主者のうち「至忠至孝の人」は「上聖の徳ある人」(天子)よりも昇進が早いというもの、現世の行いの公よりも私、顯よりも陰を高く評価する考え方のあらわれと見られる。

(76) 『真誥』卷一三(五a—b、七a)および卷一〇(一a—二a)に見える。

(77) 『真誥』卷九・二一b「有服日月芒法、雖已得道爲眞、猶故服之。直存心中有象、太(大)如錢、存心中赤色。又存日有九芒、從心中上、出喉、至齒間而芒徊還胃中。如此良久、臨目存、見心胃中分明。乃吐氣、嗽液三十九過、止。一日三爲之。行之一年、疾病除。五年、身有光彩。十八年、必得道。行日中無影、辟百鬼千惡災氣。恆存日在心月在泥丸中。夜服月華、如服日法。存月十芒白色、從腦中下、入喉、芒亦不出齒間而廻入胃」。この方法は「大智慧經上中篇に出づ」と付記されているが、現在の『洞真太上說智慧消魔真經』(道藏第一〇三三冊)には見えない。

(78) 方諸宮については、第四節第二項を参照。

(79) この原文「直存」について、『登真隱訣』注(卷中・一六b)では「云直存者、今不知所由來、不從天下入口也、唯見心中有日形」と説明している。

(80) 臨目とは『雲笈七籤』卷一〇五「清靈真人裴君伝」によれば、「令目當閉而不閉之間」をいう。

(81) 『真誥』卷九・二二b「除身三尸、百疾千惡、鍊魂制魄之道也。日月常照形中、則鬼無藏形」。

(82) 『真誥』卷一〇・二五a「夜臥覺、存日象在疾手中、握之、使日光赤芒從臂中逆至肘腋間、良久、日芒忽變成火、燒臂、使臂内外通匝洞徹、良久、畢。乃陰祝曰、……」。

(83) 『真誥』卷一〇・二四a「鳳綱口訣。道士有疾、閉目內視、心使生火以燒身。身盡存之、使精如彷彿、疾病即愈」。鳳綱は『神仙伝』卷八に見える。

(84) 『登真隱訣』卷上・九b「若道士欲求延年不死、疾病臨困求救而生者、當正安寢、存明堂三君、竝向外長跪、口吐赤氣、使光貫我身令匝、我口傍咽赤氣、唯多無數、當閉目微咽之也。須臾、赤氣繞身者變成火。火因燒身、身與火共作一體、内外洞光、良久乃止。各曰日月鍊形死而更生者也」。

(85) 『真誥』卷一〇・二b「常旦旦、坐臥任意、存泥丸中有黑氣、存心中有白氣、存臍中有黃氣、三氣俱生如雲氣覆身、因變成火、火又繞身、身通洞徹、内外如一。旦行、至向中乃止。於是服氣一百二十、都畢。道正如此。使人長生不死、辟却萬害。……初存出氣如小豆、漸大衝天、三炁纏煙繞身、共同成一混、忽生火、存三煙之内。又合景以煉一身、一身之裏、五藏照徹」。介琰については『雲笈七籤』卷一一〇、杜契については同じく卷一一一参照。また、「守玄白の道」については、注1所掲ロビネ書

四〇—四二頁参照。

(86) 『登真隱訣』巻下(五b)の入静の条に「正一真人三天法師張譚告南嶽夫人口訣」とあり、その注に「天師於陽洛教授此訣也。按夫人于時已就研詠洞經、備行衆妙而方便宣告太清之小術、民間之雜事者、云以夫人在世嘗爲祭酒故也」とある。また、同じく巻下(二七a)の注にも「此諸條、雖王君所告、竝關太清家法。後天師不顯此言者、謂夫人前已知之也」とある。「太清」という語は道家文献をはじめ諸書に早くから見え、『抱朴子』にも仙人が遊行する大空の空間を示す語として見えるが、おそらく『抱朴子』の用法を受けて『真誥』巻一二(三b、注)では、左慈の服用した九華丹について「九華丹は是れ太清中經の法なり」とある。「太清家」というのは、左慈・葛洪ら鍊丹派グループも含んでいると見るべきなのかもしれない。「太清家」という呼び方は『登真隱訣』や『真誥』注に出てくる「明堂家」「黃庭家」「中景家」「七元家」「太丹家」などと同様の呼び方であり、陶弘景が諸道術を整理する時に用いたものであつたらしい。なお、「太清中經」などをも含めた後漢—三国・晋時代の江南の地の宗教伝統に関しては、注1所掲ロビネ書九—三四頁参照。

(87) 『真誥』巻一〇・一a「三氣之法、存青炁白氣赤氣、各如經、從東方日下來、直入口中、挹之九十過、自飽便止」。巻一三(七a)にも同文を載せる。

(88) 『真誥』巻九・一八a「東卿司命曰、先師王君、昔見授太上明堂玄真上經、清齋休糧、存日月在口中、晝存日、夜存月、令大如環。日赤色有紫光九芒、月黃色有白光十芒。存咽服光芒之液。常密行之、無數。若不修存之時、令日月還住明面堂中、日居左、月居右、令二景與目重合炁相通也。此道以攝運生精、理和魂神、六丁奉侍、天兵衛護。此上眞道也。太上玄眞經先盟而後行。行之、然後可聞玉佩金璫之道耳。李偉昔長齋三年、始誠竭畢思、乃能得之。於是神光映身、然後受書耳。此玄眞之道、要而不煩。吾常寶祕、藏之囊肘、故以相示有慎密者也」。

(89) 「玄真」という語は『抱朴子』仙藥篇に「玉經曰、服金者壽如金、服玉者壽如玉也。又曰、服玄眞者、其命不極。玄眞者、玉之別名也。令人身飛輕舉、不但地仙而已」とあり、ここでは玉の別名とされている。

(90) 『真誥』巻二にも、許謚が修行すべき事を告げている中に「三八令明、次行玄眞」(一三b)とある。「三八」については次項を参照。

(91) 『太平御覽』巻六七二「茅盈傳曰……玄眞之道是食日月之法、鍊五神之術耳。其經曰、太上玄玄、雙神四明、玄眞内映、明

堂外清、吞息二暉、長生神精、上補司命、監御萬靈、六華充溢、徹視黃寧。凡四十字、太上刻於鳳臺南闕也。非總真弟子而不教、非司命之挺而不傳也」。

(92) 注1所掲ストリックマン論文(英語版) 五九頁、注一四七。なお、この論文の日本語訳では、注の大部分と付録(『真誥』卷一九・二〇「真經始末」の英訳および注)は省略されている。

(93) たとえば『上清明堂玄真經訣』の中に見える「此訣真誥別授、非傳上所載。既是玄真家事、故取以相從」(五b)の「玄真家」という表現など。注86参照。また、同じく「楊君爲吳越神司、長史當封收種邑、故竝得受之。不必皆總真弟子」(一a)という文も『真誥』との深いつながりを示している。

(94) これらの法は魂魄の調和をもたらすものであること、注81に挙げた引用文に見える「鍊魂制魄之道」、注88の「理和魂神」などの文を参照。

(95) 『雲笈七籤』卷一〇五「清靈真人裴君伝」「旦視日初出之時、臨目、閉氣十息。因又咽日光十過、當存令日光霞使入口中、卽而吞之。畢、仍存青帝君從日光中來在我之左、次存赤帝君從日光中來在我之右、次存白帝君從日光中來在我之背、次存黑帝君從日光中來在我之左上、次存黃帝君從日光中來在我之右上。五帝都來、乃又存陽燄絳雲之車駕九龍從日光中來到我之前、仍與五君共載而奔日也」(一五a-b)。

(96) 上に述べた「日月在心泥丸之道」について西城王君は、「行此道、亦不妨行寶書所服日月法也。兼行、益善善也」と語っている(『真誥』卷九・二二b)。この「宝書」とは陶弘景の注によれば「紫文」であるという。「寶書所服日月法」とは、「皇天上清金闕帝君靈書紫文上經」の中の「採飲飛根吞日氣之法」と「採飲陰華吞月精之法」をさすと考えてよいのであろう。また、『真誥』卷一八には、許謐の実修の備忘録と經典の書写の断片を載せるが、その中に「紫文」の玄関の事や拘魂祝、制魄祝の一文が記されており(五a-b)、それらは現在、この『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』の中に対応する文を見出すことができる。なお、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』については、本篇第三章第二節を参照。

(97) 『无上秘要』卷三・二b「日中青帝、諱圓常无、字照龍輪。日中赤帝、諱丹靈峙、字綠紅映。日中白帝、諱皓鬱將、字廻金霞。日中黒帝、諱澄滄淳、字玄綠炎。日中黃帝、諱壽逸阜、字馳暉象」。このそれぞれ三字から成る日中五帝の諱字の中には、『真誥』卷九(二四b)および『皇天上清金闕帝君紫文上經』の「日中五帝字」の十六字が組み込まれている。また、『无上秘

要』卷三(五b)には、「洞真結璘奔月經に出づ」として、月中五帝夫人の諱字が見える。

(98) 『九真中經』の名称は、『真誥』巻五にも「君曰、道有九真中經、老君之祕言也。在世」(二a)と見え、許謐が右英夫人に奉った書(巻二・二二a)の中にも「九真」の語が見える。ただし現在の『上清太上帝君九真中經』は少し後に整理されたものであろう。

(99) 注1所掲ストリックマン論文(英語版)六一頁、注一五八。

(100) 『太平御覽』卷六七二に引く『登真隱訣』に、「楊君・許長史共書洞房經於小碧牋紙」とあり、楊羲・許謐の頃に『洞房經』なるものがあつたというのにも参考になろう。また、『洞房上經』については、Isabelle Robinet “La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme” II (*École Française d'Extrême-Orient*, vol. CXXXVII, Paris, 1984) pp. 78-81 を参照。

(101) この法の要略は、『雲笈七籤』卷五二「五神行事訣」に見える。

(102) 『洞房上經』一b「常以鶴鳴時、存東方青氣、從日中來、使滿入頭泥丸中。泥丸中有兩青煙、又從目中出鬱鬱然、又變成二童子。上下衣青、如嬰兒始行狀也。左目童子名飛靈、右目童子名晨嬰、竝在我之左右。極使髣髴、良久、叩齒九通、咽液九過、微祝曰、……。存在左右、令二童各吐青氣、以灌繞我一身、洞入内外」。これとはば同文は、『上清太上帝君九真中經』巻上にも見えるが、文字をつけ加えて整理したあとが見られる。

(103) 神々の吐く気が実修者のまわりに立ちこめ、実修者が氣と混合して内外冥合の最終的境地が得られるという、いわば存思の法を支える理論めいたことは、『洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老宝經』(道藏第一〇二五冊)の「大洞雌一帝君變化雌雄之道」の条(四三b—四七a)の記述から割合よくうかがうことができる。

(104) 『真誥』巻一〇・一b「東海東華玉妃淳文期授含真臺女眞張微子服霧之法。常以平旦、於寢靜之中、坐臥任己、先閉目内視、仿佛使如見五藏、畢。因口呼出氣二十四過、臨目爲之、使目見五色之氣相纏繞在面上鬱然、因入口内此五色氣、五十過畢。咽液六十過、畢。乃微呪曰……。又叩齒七通、咽液七過、乃開目、事訖」。同じ文は巻一三(五a)にも見える。

(105) 『真誥』巻五・一〇b「君曰、當存五神於體。五神者、謂兩手兩足頭是也。頭想恆青、兩手恆赤、兩足恆白者、則去仙近矣。昔徐季道學道在鶴鳴山中、亦時時出民間。忽見一人、着皮袴練裙、拄桃枝杖、逢季道。季道不覺之、數數非一。季道乃悟而拜謝之。因語季道曰、欲學道者、當巾天青、咏大曆、跣雙白、徊二赤。此五神之事也。其語隱也。大曆、三皇文是也」。巾

天青、咏大曆、跼雙白、徊二赤」の文は、『洞房上經』の「太上天君吟」(一a)の中に見える。

(106) この部分と次の「拂童の道」とは、『雲笈七籤』卷三二「太微帝君太一造形紫元内二十四神回元經」と同文である。

(107) 『真誥』卷五に、「君曰、仙道有九丹變化胎精中記」(三a)とあり、また、趙叔期が神人から『胎精中記』一卷を授かったという文も見える(『真誥』卷五・一〇a)。

(108) 『上清九丹上化胎精中記經』には、「節」については特に説明がなされていないが、『洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老宝經』には、「兆之身中有胞胎死結十二、又有血滯死節十二、凡合結節二十四。上結節在泥丸中、中結節在五藏中、下結節在膀胱中。節在結内、結在節外。結節相似、亦謂之二十四結焉」(五〇b)と見える。

(109) 『上清九丹上化胎精中記經』の二十四神については、注15所掲麦谷論文参照。『洞房上經』の二十四神・道一内神の名字形長は、文字の相違が若干あるものの、『上清九丹上化胎精中記經』と同じである。しかし、呪文は全く違っており、『洞房上經』の方は「解結」に関する語が見えない。このことは「解結」ということが二十四神の存思の中でも新しい要素であったことを示すのであろうか。なお、「解結」については、注1所掲ロビネ書一七〇—一七三頁も参照。

(110) 『真誥』卷九・二a「三八景二十四神、以次念之、亦可一時頓存三八、亦可平旦存上景、日中存中景、夜半存下景、在人意爲之也。……案苞玄玉錄白簡青經云、不存二十四神、不知三八景名字者、不得爲太平民、亦不得爲後聖之臣」。

(111) これは『登真隱訣』卷中(八b)にも見える。

(112) これは『雲笈七籤』卷二五「太上招五辰於洞房飛仙秘道」に同文が見える。

(113) 『真誥』卷五に、「君曰、道有八素眞經、太上之隱書也。在世」(二a)とある。また、許謚が右英夫人に奉った書(卷二・二二a)の中にも「八素」の名が見える。

(114) 『上清太上廻元隱道除罪籍經』(道藏第一〇三九冊)はこれと同文である。また、『雲笈七籤』卷五二「廻元行事訣」にこれの要略が見える。

(115) 『洞房上經』一三b「以甲子之旬、丁卯之日、夜半之時、於寢床平坐、北向接手、叩齒七通、畢、乃仰存七星、使煥明於北方、良久、微祝曰、第一太星玄樞陽明天樞魂神上玄君。七呼之、乃又祝曰、願得除某七世以來下逮某身、陽罪陽過、皆令消除、所向如願、萬事合心、飛步七元、與天相傾、名刊斗晨、延紀億千。畢乃存陽明星從斗而來、飛入我口、徑在心中。存星光

令内外洞徹。極思念之」。

(116) 『洞真西王母宝神起居注』(道藏第一〇二七冊)には、この日付けは「五達の吉日」として見える。

(117) 「五通の道」「廻元の道」との関係は明らかではないが、『清靈真人裴君伝』(『雲笈七籤』巻一〇五)には、立春・春分・立夏・夏至・立秋・秋分・立冬・冬至の八節日に、上位の諸真人が会合して求道者の功過を論定することが見え、八節日の中でも特に秋分の日が首過の日として重要であるとされている(これと同じ内容の文は、『太平御覧』巻六六〇所引『登真隱訣』にも見える)。秋分の日における真人の会合については、『真誥』巻三(九b)にも見える。

(118) 『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經』に、歩七星の方法が詳しく記されている。

(119) 『真誥』において『大洞真經』の内容まで記すのは、巻九(三b)の「大洞真經精景案摩篇」、同じく巻九(二四b)の「大洞真經中篇」の五言詩、巻一〇(八a)の「大洞真經高上内章遏邪大祝上法」である。

(120) 注15所掲麦谷論文、および、同「大洞真經三十九章」をめぐって」(注53所掲『中国古道教史研究』所収)参照。

(121) 小南一郎「神仙伝——新しい神仙思想——」(注1所掲『中国の神話と物語』所収)第七節参照。

(122) 『真誥』に見える煉丹術のこまごまについては、Michel Strickmann "On the Alchemy of T'ao Hung-ching" ("Facets of Taoism", ed. by Holmes Welch and Anna Seidel, Yale University Press, New Haven and London, 1979) pp. 125-138 に詳しい研究がある。

(123) このことは、第一項で奔日月の法に関して名を挙げた『太上鬱儀文』『太上結璘章』『九真中經』『紫文上經』、第二項で五星・北斗七星の存思の法に関して名を挙げた『八素真經』『太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經』、廻元の道に関連して言及した『大洞真經』などが、いずれも陶弘景の『登真隱訣』(佚文。『太平御覧』巻六六〇所引)には、真人の位を上中下の三つに分けたうちの上真人の道を説く經典として挙げられていることから明らかであろう。『太平御覧』巻六六〇「登真隱訣曰、上真人之道有七。第一太上鬱儀奔日文、二太上結璘奔月章、三太上八素奔辰章、四太微飛天上經、五高上太洞真經、六金闕靈書紫文、七九真中經也。上真之位爲諸天帝、行則三七色節、萬真前導」。

(124) 『洞房上經』三b「夫仙者心學、心誠則成仙。道者内求、内密則道來矣。夫眞者修寂、洞靜則合眞、神者須感、積感則靈通也。常能守此則去仙日近矣。若夫心競神務、體和不專、動靜喪精、耳目廣明者、徒積檢索道、道愈遠也」。このうちの「仙者心

学」から「内密則道来」までの文は、『清靈真人裴君伝』（雲笈七籤）巻一〇五）には、「八素経に曰く」として見える。

- (125) 『真誥』巻二・一 a 「清虚真人授書曰、黄赤之道、混氣之法、是張陵受教施化、爲種子之一術耳、非真人之事也」。同、一 b 「紫微夫人授書曰、夫黄書赤界、雖長生之祕要、實得生之下術也。……要而言之、貞則靈降、專則神使矣」。天師道の集団による性的祭儀については、H・マスベロ『道教の養性術』（持田季未子訳。せりか書房、一九八三年）一六二—一七八頁参照。

張陵に対する上清派遣道の評価については、注122所掲ストリックマン論文一六五頁に言及がある。また、上清派と天師道との関係については、注1所掲ロビネ書五九—七四頁にまとまった考察がなされている。

- (126) 『真誥』巻二に「夫真人之偶景者、所貴存乎匹偶、相愛在於二景、雖名之爲夫婦、不行夫婦之迹也」（二・a）とある。『真誥』に見られる男女の性的交わりの性格については、次注所掲のラッセル氏の論文一七七一—一九三頁参照。

- (127) Terence C. Russell "The Poetry of the CHEN-KAO" (Doctoral Dissertation: Australian National University, 1985, unpublished). 上の論文は、『真誥』の詩および初期上清經典に見える風景（特に山）と音楽についての宗教思想的考察、『楚辞』から曹植・張華・郭璞・庾闡を経て『真誥』の詩に至るまでの遊仙詩の流れについての文学史的考察、『真誥』の詩の形式・内容の綿密な分析など、幅広くかつ豊富な内容のものである。また、本論文の付録として、『真誥』の詩の英訳（語注を含む）を行っている。本論文を読む機会を得たのは、ラッセル氏と妻谷邦夫氏のご好意による。

- (128) 安妃と楊羲との関係、および右英夫人と許謐との関係については、前注所掲ラッセル論文第四章に、本文の英訳を含む詳しい考察があり、こうした男女関係が設定されているのは、神との間に性的関係を持って神の降臨を求める靈媒の技法と関連することが述べられている。

- (129) 『洞真太上説智慧消魔真經』巻一に「太上老君侍太上大道君之左。道君閑居於協晨靈觀、廣增之室」（六 a）とある。

- (130) 『真誥』の詩におびただしく見られる音楽のイメージについては、前掲ラッセル論文第三章に詳しい。

- (131) 紫が真人の世界のシンボルの色であること、福永光司「天皇と紫宮と真人」（注29所掲）参照。

- (132) 『説文解字』には、真（眞）の字を「僊人變形而登天也。从七目」、Ⅱ、所以乗載之」と説明し、真（眞）の字の下のに「Ⅱ」は天に登るための乗り物をあらわしているとする。『真誥』においては、真人が乗る乗り物として「輶」や「駕」などとともに「駟」と「景」がよく出てくる。注57所掲カルタンマルク論文参照。

(133) 前掲ラッセル論文第五・六章。

(134) 『莊子』逍遙遊篇「夫列子御風而行、冷然善也。旬有五日而後反。彼於致福者、未數數然也。此雖免乎行、猶有所待者也。若夫乘天地之正而御六氣之辯、以遊無窮者、彼且惡乎待哉」。

(135) 一連の有待・無待の論争について、陶弘景は「有待之說竝是指右英事、非安妃也」(『真話』卷三・五a)と注している。また、卷一九にも「凡所興有待無待諸詩、及辭喻諷旨、皆是雲林應降嬪僊侯事、義竝亦表著」(四b)とある。

(136) 『无上秘要』卷四に「玄壘山在崑崙山之東北。……右出洞真太霄隱書」(六a)と見える。

(137) 注134参照。

(138) 『莊子』逍遙遊篇注「苟有待焉、則雖列子之輕妙、猶不能以無風而行。故必得其所待、然後逍遙耳。而況大鵬乎。夫唯與物冥而循大變者、爲能無待而常通。豈獨自通而已哉。又順有待者、使不失其所待。所待不失、則同於大通矣。故有待無待、吾所不能齊也。至於各安其性、天機自張、受而不知、則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待、況有待之巨細乎」。

(139) 支遁については、福永光司「支遁と其の周囲——東晋の老莊思想——」(『仏教史学』第五卷第二号、一九五六年)参照。

(140) 『世說新語』文学篇「莊子逍遙篇、舊是難處、諸名賢所可鑽味、而不能拔理於郭向之外。支道林在白馬寺中、將馮太常共語、因及逍遙。支卓然標新理於二家之表、立異義於衆賢之外、皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理」。

(141) たとえば「大小品對比要抄序」(『出三藏記集』卷八)では、仏のことを至人と呼び、「夫れ至人なる者は、群妙を覽通し、神を玄冥に凝らし、虛靈響應し、感通無方なり」(大正五五、五五中)と言っている。注139所掲福永論文参照。

(142) 福永光司「天皇と紫宮と真人」(注29所掲)参照。

(143) 注128参照。

(144) 『真話』卷九・二〇b「方諸正四方、故謂之方諸。一面長一千三百里、四面合五千二百里、上高九千丈。有長明太山、夜月高丘、各周廻四百里。小小山川如此間耳。但草木多茂蔚而華實多積聚。饒不死草、甘泉水、所在有之。飲食者不死。青君宮在東華山上、方二百里中、盡天仙上眞宮室也。金玉瓊瑤、雜爲棟宇。又有玄寒山、山上別爲外宮、宮室周二百里中。方諸東西面又各有小方諸、去大方諸三千里。小方諸亦方面各三百里、周廻一千二百里、亦各別有青君宮室、亦特多中仙人及靈鳥靈獸輩。大方諸對會稽之東南、小看去會稽岸七萬里。東北看則有湯谷建木鄉、又去方諸六萬里。大方諸之西小方諸上、多有奉佛道者、

有浮圖以金玉鑲之。或有高百丈者、數十層樓也。其上人盡孝順而不死、是食不死草所致也。皆服五星精、讀夏歸藏經、用之以飛行。大方諸之東小方諸上、多奇靈寶物、有白玉酒金漿汙。青君蓄積天寶之器物、盡在於此。亦多有仙人、食不死草、飲此酒漿、身作金玉色澤。常多吹九靈簫以自娛樂」。

- (145) 成立年代は明らかではないが、『洞真上清青要紫書金根衆經』（道藏一〇二六―七冊）巻下（一一a―一三a）には、東華方諸青宮の六つの門のことで、門内の三宮（方諸青宮・玉宝青宮・玉華青宮）のことが記されている。また、『无上秘要』巻二二（七a―八b）参照。

- (146) 小南一郎「漢武帝内伝の成立（下）」（注1所掲『中国の神話と物語り』三四三頁）参照。

- (147) 注127所掲ラッセル論文三一頁参照。

- (148) 注96参照。

- (149) この経については、注122所掲ストリックマン論文参照。

- (150) 注20所掲胡適論文。

- (151) 吉岡義豊「四十二章経と道教」（密教文化論集）、一九七一年。のち、『道教と仏教』第三、国書刊行会、一九七六年、所収。

- (152) 岡部和雄「四十二章経の成立と展開——研究史のおぼえがき——」（駒沢大学教育学部研究紀要）第二五号、一九六七年）参照。

- (153) 『真誥』巻九にも、「按南極・西城・玄清二（三？）高眞、未當有餘降受、唯戒及詩各一條耳」（二三a、注）とある。

- (154) 『真誥』巻三に四君の吟詠を載せたあとに、「十月十五日右英夫人說此令疏」（二〇a）とある。

- (155) 「奉法要」（弘明集）巻一三「佛問諸弟子、何謂無常。一人曰、一日不可保、是爲無常。佛言、非佛弟子。一人曰、食頃不可保、是爲無常。佛言、非佛弟子。一人曰、出息不報、便就後世、是爲無常。佛言、眞佛弟子」（大正五二、八八下）。『四十二章経』第三七章「佛問諸沙門、人命在幾間。對曰、在數日間。佛言、子未能爲道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、在飯食間。佛言、子未能爲道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、呼吸之間。佛言、善哉、子可謂爲道者矣」（大正一七、七二四上）。『真誥』巻六・七a「太上問道人曰、人命在幾日間。或對曰、在數日之間。太上曰、子未能爲道。或對曰、人命在飯食之間。

太上曰、子去矣、未謂爲道。或對曰、在呼吸之間。太上曰、善哉、可謂爲道者矣」。

- (156) 『高僧伝』卷四于法開伝「(于法開) 每與支道林爭即色空義。廬江何默申明開難、高平郗超宣述林解、竝傳於世」(大正五〇、三五〇上)。卷五竺法汰伝「汰所著義疏、并與郗超書論本無義、皆行於世」(大正五〇、三五五上)。また、陸澄「法論目錄」(『出三藏記集』卷二)にも、「本無難問郗嘉賓、竺法汰難并郗答往反四首」(大正五五、八三上)と見える。郗超については、福永光司「郗超の仏教思想——東晋仏教の一性格——」(『塚本博士頌壽記念仏教史学論集』、一九六一年)参照。
- (157) 上清天の金闕宮については、『洞真上清青要紫書金根衆經』卷下(一四b—一六a)、『无上秘要』卷三二(八b—九a)に詳しく見える。

(158) 本篇第二章参照。

(159) 『真話』卷二〇にも「按真誥云、應以太元十一年丙戌去」(一一b)とある。

(160) 『上清後聖道君列紀』に「後聖李君上相方諸宮青童君、後聖李君上保太丹宮南極元君、後聖李君上傳白山宮太素真君、後聖李君上宰西城宮總真王君、右四輔大相」(九a)とある。

(161) 『四十二章經』第三章「佛言、夫人離三惡道得爲人難。既得爲人、去女即男難。既得爲男、六情完具難。六情已具、生中國難。既處中國、值奉佛道難。既奉佛道、值有道之君難。既值有道之君、生菩薩家難。既生菩薩家、以心信三尊、值佛世難」(大正一七、七二三下)。ここに見える八難は、『増一阿含經』の八難などと内容を異にしており、きわめて中国的なものであること、境野黄洋「支那仏教精史」(復刻版、国書刊行会、一九七二年)四三頁参照。『真話』卷六・六b「西城王君告曰、夫人離三惡道得爲人難也。既得爲人、去女爲男難也。既得爲男、六情四體完具難也。六情既具、得生中國難也。既處中國、值有道父母國君難也。既得值有道之君、生學道之家、有慈仁善心難也。善心既發、信道德長生者難也。既信道德長生、值太平壬辰之運爲難也。可不昂哉」。

『四十二章經』第一〇章「佛言、天下有五難。貧窮布施難、豪貴學道難、制命不死難、得觀佛經難、生值佛世難」(大正一七、七二二下)。『真誥』卷六・八a「紫元夫人告曰、天下有五難。貧窮惠施難也。豪富學道難也。制命不死難也。得見洞經難也。生值壬辰後聖世難也」。

『真話』と同じく茅山の神降ろしの記録を整理したもので、『真誥』よりも先に成立していたものに、『道迹經』と『真迹經』

〔南齊・顧歡編〕がある。『无上秘要』卷七（四b）に引く『道迹經』に『四十二章經』第三十六章と同じ内容のもの、『无上秘要』卷七（六a）に引く『真迹經』に『四十二章經』第一〇章と同じ内容のものを載せるが、いずれも「太平」「壬辰」「後聖」といった語は見えない。このことから見れば、壬辰の年に後聖が降臨して太平の世が始まるということは、陶弘景が特に強調したかったことのように思える。ただし、「金闕聖君」という語は『无上秘要』卷二〇（一三a）に引く『道迹經』にも見えるので、さらに詳しい検討を要する問題である。

〔162〕 王明『論太平經鈔甲部之偽』（『国立中央研究院歷史語言研究所集刊』第一八本、一九四八年）参照。

〔163〕 この名は、東晋の初め頃から李弘と名のる者が「当に王たるべし」との讖のもとに農民を率いて起こす宗教反乱が各地でくり返されていたことを想起させる。李弘と後聖李君との関係については、いくつかの議論がある。大淵忍爾『道教史の研究』（注9所掲）第三篇第五章「洞淵神呪經の内容に関する研究」、小林正美「上清經と靈寶經の終末論」（『六朝道教史研究』創文社、一九九〇年、所収）などを参照。また、『上清後聖道君列紀』の内容と文体については、本篇第三章第二節を参照。

〔164〕 『真誥』卷五・二b「君曰、道有青要紫書金根衆文」。同、三a「君曰、仙道有七變神法七轉之經。……右此十七條在靈書紫文中」。『紫文』については注96参照。

〔165〕 壬辰の年の金闕聖君降臨のことは、『上清後聖道君列紀』のほかにも、『洞真太上說智慧消魔真經』『太上三天正法經』『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經』などにも見える。また、『太上洞淵神呪經』（道藏第一七〇冊―第一七三冊）でも、真君出世の年は壬辰であるとされている。また、李剛「〈壬辰之運〉考釈」（『宗教学研究』一九九二年・二期）参照。

〔166〕 茅山の神降ろしにおける真人たちのお告げと東晋中期の現実の政治動向との関連については、いくつかの推論が出されている。鍾来因「長生不死の探求——道經〈真誥〉之謎」（注1所掲）第四章、荒牧典俊「真誥」以前の諸真誥の編年問題について——『衆靈教戒所言』の諸真誥を中心として」（注1所掲『六朝道教の研究』）などを参照。

## 第二章 方諸青童君をめぐる

### はじめに

六朝時代に作られた道教經典の中には、さまざまな由来・伝承を持つ神々（真人や仙人をも含めて）が登場する。陶弘景の編になる『洞玄靈寶真靈位業圖』は、それらの神々を、元始天尊を最高神とする七層のヒエラルヒーに構成し、各層の中をさらに中位・左位・右位に分けて整理したものであるが、その第二左位に置かれている「九微太真玉保王金闕上相大司命高宸師東海王青華小童君」という神は、いわゆる方諸青童君または上相青童君の名で上清派の經典にしばしば見えるものである。

この方諸青童君（上相青童君）は上清派においてとりわけ重要な意義を担わされている。上清派の出发点となった東晋の興寧年間の茅山の神降ろしの記録である『真誥』において、方諸青童君は、その宗教的救済構造に深く関わる重要な存在とされている。また、<sup>(1)</sup>『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』『洞真太上說智慧消魔真經』『洞真上清青要紫書金根衆經』『洞真太上八素真經服食日月皇華訣』『上清後聖道君列紀』をはじめとする多くの上清經は、その經自身に記載によれば、方諸青童君が撰述した、もしくは、方諸青童君がその上位の神である金闕後聖帝君から伝受されたということになっている。<sup>(2)</sup>このことは、六朝時代後半の上清派形成期における經典作成活動の中で、方諸青童

君は上清派が提唱する宗教的な主張の重要な部分を託された神であったことを示している。したがって、方諸青童君という神の観念の成立の過程と展開の様相を探ることは、上清派の思想がどのようにして形成され内容的なふくらみを持つていったのかという問題と密接に結びついていると言えよう。

東海の方諸山に治所を置くとされる方諸青童君は、東海の仙島の伝承、月から水を取る方諸と呼ばれる鏡についての観念、海の神である東海小童をめぐる伝承などを背景に持つて成立している。また、金闕後聖帝君の上相という位置づけがなされる方諸青童君は、上清派遣教の終末論思想と深く関わっている。本章ではこうした面に目を向けながら、方諸青童君という神の形成と、そこからうかがわれる六朝時代の上清派の思想的特質について考察を加えることにする。<sup>(3)</sup>

## 一 方諸について

方諸青童君が治所を置くとされる東海の方諸山については、前章で述べたように、『真誥』卷九(二〇b—二二b)に説明がある。この山は正四方(真四角)であるので方諸と名づけられたこと、方諸山の位置は会稽の東南七万里の海上にあたること、方諸山には人を不死に導く草木や泉水が豊富にあり、真人たちの住む金玉瓊瑤のきらびやかな宮殿が並んでいること、中心となる方諸山(大方諸)の東西には小方諸があり、そこには仏道を奉じる者が多くいて仏塔があることなどが記されている。

東海の中に仙人の住む山があるという観念は、秦漢時代の東海三神山の伝承を受けるものであることは言うまでもないが、『真誥』の方諸山についての記述は、より直接的には、三国時代以後の江南地方における東海の仙島に関

する觀念をもとにしていると考えられる。『三国志』呉書・呉主伝には、黄龍二年（二三〇）に呉の孫權が將軍を遣わして海中に夷洲と亶洲を求めさせたことを言う中で、次のような記事を載せている。<sup>(4)</sup>

亶洲は海の中にある。長老は次のように伝えている。秦の始皇帝が方士の徐福を遣わして童男童女数千人を率いて海に入り、蓬萊の神山と仙薬を求めさせたが、この亶洲に止まって帰ってこなかった。その子孫が代々伝わり、数万の家がある。そこに住む人々の中には、時々会稽にやってきて布を売る者がいる。会稽の東県の人で、海に出かけていて、風に遭遇して流されて亶洲に至った者もあると。

この文は、蓬萊山を求めて海に出た徐福と童男童女の末裔が海中の亶洲に生きていて会稽の人々と交渉を持っているという話が、三国時代、呉の地方に伝わっていたことを示している。ここで会稽という地名が出てきていることは、『真誥』において方諸山の位置が会稽からの距離で示されていることと関連するものとして注目される。

同様のことは、漢の東方朔に仮託して東晋の頃に書かれたと考えられる『海内十洲記』にも見える。『海内十洲記』の中の東海の仙島についての記述は、全般的に見て、『真誥』の方諸山の記述とよく似ている——たとえば、不死草や醴泉のこと、仙人の身体は金玉の光沢があること、仙人の住む宮殿のことなど——のであるが、その瀛洲の項には、「瀛洲は東海中に在り。……会稽に対し、西岸を去ること七万里。……洲上には仙家多し。風俗は呉の人に似たり」と記されており、『海内十洲記』に見える東海の仙島の話が、やはり会稽や呉などの江南地方の地域性の強い伝承であったことがうかがわれる。『真誥』に記された方諸山のイメージも、三国時代以後、江南の地で育かれた仙島の觀念を基盤に持つと見てよいであろう。そして、このことは茅山を中心とする江南地方において形成された六朝上清派遣教にとって、東海の仙島方諸山が心理的に身近なものと意識されていたことを意味する。

次に、青童君の治所がある東海の仙島が方諸と名づけられていることの意味を考えてみたい。方諸という名の由

来について、『真誥』巻九では、形状が正四方であるからという説明しかしていないが、この名称が用いられた背後には、方諸と呼ばれる鏡のことが関わっているものと思われる。

方諸と呼ばれる鏡は、『淮南子』天文訓に「陽燧日を見れば則ち燃えて火と為り、方諸月を見れば則ち津して水と為る」とあるように、太陽から火を取る陽燧に対して、月から水を取る鏡のことをいう。これは実際には、月夜の晩に露天に置いた銅盤の上に結んだ露を、月から取った水と考えたものである。陽燧・方諸を用いて得られた火と水は、普通の火や水と違って神聖な力を持つと見なされた。『周礼』秋官・司烜氏に、「司烜氏は夫遂（鄭注「夫遂、陽遂也」）を以て明火を日に取り、鑒（鄭注「世謂之方諸」）を以て明水を月に取り、以て祭祀の明斎明燭に共し、明水に共す」とあるように、日と月から取った火と水が祭祀に用いられたというのは、そのことを示している。また、王充の『論衡』乱龍篇では、陽燧・方諸を鑄造して日月から火や水を取るの「伎道の家」のすることであるとし、陽燧を鑄造するのは「五月丙午日中の時」であるとしている。<sup>(6)</sup>つまり、陽燧・方諸の鑄造と使用は、宗教的・呪術的なことに携わる人の仕事とされていたこと、陽燧を作る月日時はいずれも「火」に関係するものが選ばれていたことがわかる。一方、方諸の鑄造については、『太平御覧』巻五八に引く『淮南万畢術』注に、「（方諸は）十二月壬子夜半を以て之を作る。以て水を承くれば即ち来たる」とあり、こちらはいずれも「水」に関係する月日時が用いられている。このように、陽燧・方諸は自然の陰陽の気の最も純粋な結晶と見なされた神聖な火と水を取る鏡とされ、その鑄造と使用には宗教・呪術の専門家が関わっていたのである。

この方諸という鏡のことは、『抱朴子』にも見える。『抱朴子』では得仙のための方法として金丹至上主義の考え方をとっているが、その丹薬を作る過程において方諸が用いられている。たとえば、『抱朴子』金丹篇では「岷山丹法」というものを説明して、「其の法は黄銅を鼓冶して以て方諸を作り、以て月中の水を承取し、水銀を以て之を覆

い、日精の火を其の中に致す。長く之を服すれば不死なり」という。また、同じく金丹篇に「金液を以て威喜巨勝と為すの法」についての記述の中で、「此の丹金を以て盤碗と為し、其の中に飲食すれば、人をして長生せしむ。以て日月を承けて液を得ること方諸の水を得るが如くし、之を飲めば不死なり」とあり、方諸と同じような働きをする盤碗を作つてそこに集めた水液を飲んで不死の生命を得ることを言っている。これは漢の武帝が建章宮に設けたとされるいわゆる承露盤の話——盤に集まった露に玉屑を和して飲み仙人になることを求めたという<sup>7)</sup>——と方諸とが、イメージにおいてだぶっているようであるが、いずれにしても、『抱朴子』の場合は、方諸という鏡が不死の生命を得ることと結びつけられているという点で注目される。

一般に鏡というものが神秘的な力を持っているという観念は、すでに指摘があるように、緯書や六朝小説などの諸文献に多く見える。<sup>8)</sup>『抱朴子』にも、道士が修行をしている時に、道具として鏡を用いている話がいろいろ載っている。たとえば、登涉篇には、道士が鏡に修行の邪魔をする悪鬼の正体をうつし出して退散させる話がいくつか見えるし、地真篇では、「守一」の法が「明鏡」の道というもの——これは鏡のプリズムを利用して体を多数うつし出す法をいう——と兼修されるべきことを述べている。また、雑応篇には「或いは明鏡九寸以上を用いて自ら照らし、思存する所有り、七日七夕にして則ち神仙を見る。或いは男、或いは女、或いは老、或いは少、一示の後、心中自ら千里の外、方來の事を知るなり」として、鏡を用いて精神集中の修行をおこなうことによつて鏡の中に神仙が見えるようになる<sup>9)</sup>と言ひ、さらに、日月鏡（二つの鏡）や四規鏡（四つの鏡）を用いるとより多くの神が見えること、道士はその神々の姓名位号を暗誦し衣冠を識別できるようにしなければならぬことを述べている。

このように、鏡を存思の道術の補助手段として用いることは、『太平御覧』巻七一七に引く『劉根別伝』にも、「形状を思ひて以て長生すべし。九寸の明鏡を以て面を照らし、之を熟視し、自らをして己の身形を識らしめ、常に忘

れざらしむ。久しくして則ち身神散ぜず、疾患入らず」と見える。ここでは、長生を得るためには「身神」（体内神）が体から逃散しないようにしなければならぬという考えに立ち、そのための方法として、鏡にうつった自分の体を熟視することが説かれている。

以上のようなことをふまえた上で、上清派道教において、地仙たちの最高統率者である青童君（このことは第三節に述べる）の治所が方諸と名づけられていることの意味を考えてみると、次のようなことが言えるのではないかと思われる。

方諸という語が用いられた一つの理由として、方諸が東海の神山としてよく知られた方丈（方壺ともいう）と「方」の字を共有するということがあるだろう。『真誥』が「方」の字にのみ注目した説明をしているのはそのことをうかがわせる。そして、東海の神山に目が向けられた背後には、上清派道教の基盤となった江南地方において、はじめに述べたような形で東海の仙島の觀念が深く根をおろしていたということがあるだろう。しかし、あえて方諸という名前を新たに用いたのは、上清派がその名前の中に、自分たちの宗教的な主張を託そうとしたのではないかと考えられる。つまり、以上に述べたような鏡の神秘性、とりわけ、月から水を取る方諸の鏡の持つ神秘性をふまえて、しかし、『抱朴子』のように実際に鏡を用いるという方法ではなくて、いわば鏡の觀念だけを抽出して道術の理論を組立てるということを上清派は行っているのである。このことに関しては、方諸山に住む真人たちが行っているという「日月の芒を服するの法」という道術について見ておかなければならない。

『真誥』卷九（二一b—二二a）によれば、「日月の芒を服するの法」というのは、太陽と月の光線がそれぞれ心臓と泥丸（脳）を起点として身体中をめぐることを存思する（<sup>9</sup>）というものである。この道術によって、身体に光彩が生じ、「百鬼千惡災氣を辟く」ことができるようになる（とされている）。この道術のことは『登真隱訣』巻中にもその

まま見えており、その注によれば、実修者の身体に常に日月が宿るようになり、その光によって邪鬼は照らし出されて隠れ場所がなくなつて危害を加えることができなくなるといふ<sup>(10)</sup>。日月が常に身体に宿るといふことは、つまり実修者の身体があたかも鏡のような一個の物体となることであると言えよう。「日月の芒を服するの法」といふのは、精神集中によつてそうした状態を思念の中において作り出す道術である。

この道術と同じく日月を身体に入れることを説くものに、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』（道藏第三四二冊）の「採飲飛根吞日氣の法」「採飲陰華吞月精の法」がある。『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』は、その断片が『真誥』にも見えており、六朝後半の上清経作成期のものであると考えられるが、その冒頭には方諸青童君が上清天の金闕宮に昇つて金闕帝君（後聖君）からこの經典を伝受される様子が、『漢武帝内伝』にも似た物語風の文章で描かれ、そのあとに「採飲飛根吞日氣の法」と「採飲陰華吞月精の法」が記されている<sup>(11)</sup>。この二つの法は、日と月の違いにもとづく若干の相違はあるが、全体の手順は同じである。今、「採飲陰華吞月精の法」の概略を記せば次のようである。

月が出た時に、西を向いて月に相対し、十回、叩齒をおこなう。叩齒のあと、月魄の名と月中五夫人の字を心の中となえる。それが終わると目をつぶつて握固し、月中の五色の流精が自分の体の中に入って両足から頭頂までめぐむことを存見する（思念の中でありありと見る）。また、五色の月精の中にある「飛黃月華の精」といふ黄氣を呑み込むことを五十回おこない、咽液を十回、叩齒を十回おこなう。そのあと、「黃清玄暉」に始まる百四十四字の長い呪文を小さな声となえ、となえ終わると月に向かって再拝して終わる。

以上が「採飲陰華吞月精の法」の概略である。呪文の最後に、「月華を飲食し、真と合同し、紫微に飛仙となり、上りて太皇に朝す」とあるように、この法は、月光の精氣を身体に入れることによつて、瞑想の中で真人の力を獲

得し、天界に昇仙することを最終の目標とする。

この「採飲陰華吞月精の法」は、その説明の中に、「月水華を結ぶ」とか「月華水を致す」という表現があるところからわかるように、月から水を取る方諸の鏡のことをヒントとしてできあがっている。それは、『真誥』の「日月の芒を服するの法」の場合も同じであろう。

しかし、「日月の芒を服するの法」や「採飲陰華吞月精の法」は、実際に鏡を用いることはしていない。日月の光を身体の中に入れることによって、瞑想の中で実修者が体を鏡に変化させて鏡と同じように悪鬼を照らし出して退散させ、あるいは、日月の力を得て昇仙することを説いているのである。『抱朴子』のように金丹を服用して仙人になるとか、実際に道具を用いた呪術的な方法を取り入れるのではなく、専ら、精神的な集中度の高さを問題とする道術を上清派はここで提唱していると言えよう。

このように見てくると、上清派が東海の仙島の名として方諸という語を用いたことの中には、古くからの宗教的な観念（東海の三神山のことや鏡の神秘性など）を包摂しつつも、そこに含まれていた呪術的な要素を観念的・精神的なものに変えていこうとする上清派の主張が織り込まれているように思えるのである。

## 二 東海小童について

方諸青童君は、東海小童という別号を持つ。これは『真誥』卷一〇（二三b—二四a）に「東海小童口訣」というものが記されていて、その注に「此れは上相青童君の別号なり」という説明があることからわかる。この東海小童については、東晋時代の文献にいくつか見えていて、広い範囲で関心が持たれていたことがうかがわれる。

まず、『抱朴子』登涉篇では、「江を渉り海を渡るに蛇龍を辟くるの道」の一つとして、「又東海小童符及び制水符・蓬萊札を佩ぶれば、皆水中の百害を却くるなり」と言い、水中の害をしりぞける符の名前として「東海小童符」というものが見えている。また、『太上靈宝五符序』（道藏第一八三冊）巻下には、鍾山真人が夏禹に告げた言葉として次のような文を載せる。<sup>(12)</sup>

陵は昔、このことを東海小童から聞いた。東海小童が言うには、靈宝符を抱いて水に入り淵に赴けば、北帝が路を開き、蛟龍が衛従し、水の精靈は恐れて震え上がる。そして、長生きして、とこしえに天の幸いを享けることができる。

以下、この符を佩びて「火に入り」「山に登り」「金に向かう（兵難に赴く）」時にも、同じような禁邪の効果があることを述べている。こうした護身の役割を持つ靈宝符が東海小童に由来するものであるとしていることは、『抱朴子』の東海小童符の觀念とつながるものであると言えよう。

さらに、『神仙伝』張道陵伝にも東海小童のことが見える。張道陵が蜀の鶴鳴山で天人の降臨を受けた時のことを、『神仙伝』は次のように記している。<sup>(13)</sup>

張道陵は弟子とともに蜀に入り、鶴鳴山に住み、道書二十四篇を著わした。そして、精神集中して心を鍛錬していたところ、忽ち天人が下ってきた。多くの騎馬隊、羽蓋のついた黄金の車、添え馬の役割をする龍や騎乗用の虎など、数えきれないほどであった。天人の中にはみずから柱下の史と称する者もいれば、東海小童と称する者もいた。そして、張道陵に新出正一明威の道を授けた。

ここでは、張道陵に降臨した天人は「柱下の史」（すなわち老子）と称したり「東海小童」と称したりしている。東海小童が老子と並称されていることが注目されるが、同じようなことは、『漢天師世家』卷二の張道陵伝にも見え

ており、「東海小童君を保拳の師と爲し、太上（太上老君）を度師と爲して、道陵を封じて天師と爲す」などがある。

以上のような例から見て、東晋の頃には「東海小童信仰」と呼ぶことのできるような現象が存在したことがうかがわれる。上清派の方諸青童君は、こうした背景の中から出てきたのである。

東海小童という神の源流を探ってみると、東晋に近いところでは、左思の「呉都賦」（『文選』卷五）や木華の「海賦」（『文選』卷一二）に見える「海童」を挙げることができよう。「呉都賦」では、東海の島のことを述べる中で、「増<sup>な</sup>き岡重なり阻て、列真の宇あり。玉堂霑<sup>ひ</sup>を對えて、石室相距つ。藹藹たる翠幄、嫋嫋たる素女あり。江斐是に於て往来し、海童是に於て宴語す」として、仙島に息う海童のことを記す。また、「海賦」では、航海の恐ろしさを述べて、「若し其れ穢を負いて深きに臨み、誓いを虚しくして祈りを愆てば、則ち海童路を邀り、馬銜蹊に当たると有り」という。このように、東海の神として「海童」が出てきているわけであるが、この二箇所<sup>(14)</sup>の李善注には、「呉の歌曲に曰く、仙人の齎持するは何等ぞ。前みて海童に謁す」とあり、東海の仙島に海童が住むという觀念が、江南の呉のあたりで盛んであったことがうかがわれる。

また、東海の神としては、「東海君」の名で呼ばれるものも見える。たとえば『列異伝』には、次のような文が見える。

費長房は神を使役することができた。その後、東海君が葛陂君を見て、その夫人に淫らなことをおこなった。

そこで、費長房は東海君を三年間拘束したところ、東海の地域はひどい日照りになった。費長房は東海に至り、人々が雨乞いをしているのを見て、葛陂君に命じて東海君を獄から出させた。すると、ただちに大いに雨が降った。

この文から、東海の神である東海君が雨をつかさどるといふ觀念が、沿海地方にあったことがわかる。さらにまた、緯書の『龍魚河図』（『太平御覽』卷八八一）には、五岳四海の神の姓名を呼んで邪鬼を却ける法を述べる中で、「東海君 姓は馮、名は脩青、夫人 姓は朱、名は隱娥」と見える。

この東海君に関しては、江蘇省連雲港市の孔望山の山崖石刻が、後漢の桓帝・靈帝の頃に東海の神（東海君）を祭った東海廟の遺跡であるといふ説が出されていることが注目される。<sup>(15)</sup> この石刻の中には仏教と関係のある図像も含まれており、仏教の中国伝来当初の様相を示すものとして大きな話題を呼んだ。ただし、この石刻の製作年代については、なおさまざまな点から異論が提出されており、<sup>(16)</sup> 確定的なことは今後の研究を待たなければならない。しかし、東海の神の信仰が早くから中国の沿海地域において存在したことは、十分に認められよう。

東海小童の起源を広く東方の神というところに探れば、東王父のことを挙げなければならないであろう。東王父は崑崙山の西王母とペアになる神として、後漢時代の鏡の図像にしばしば現われる。<sup>(17)</sup> 東王父の流れを直接承けるものとしては、『海内十洲記』の扶桑の項に「扶桑は碧海の中に在り。……上に太帝宮有り、太真東王父の治する所の処なり」とあり、『真誥』卷一四の「八淸山……東王公の鎮する所の処なり」といふ文の注に「此れ即ち扶桑太帝の居る所なり」<sup>(18)</sup>（二〇a）とあるように、扶桑太帝という神が出てきている。扶桑太帝は六朝道教においては、一応、方諸青童君とは別の神格ということになっているが、両者はともに東方の神という点で同じ属性を持つと認識されており、『真誥』に見られるように、方諸は崑崙山に対応する仙境と考えられてもいる。<sup>(19)</sup>

ところで、上に述べた「呉都賦」や「海賦」では、海の神が「海童」すなわち童子の姿をとるものと考えられている。このことについては、六朝時代の小説に童子の出てくる話が多くあり、童子は神に近い存在と見なされていることとの関連が指摘できよう。青衣童子が病人に薬を授けて青い鳥に姿を変えて飛び去った話（『搜神記』卷一

一)、熒惑星の化身である青衣童子が呉の国の将来を予言して天に消えた話(同、卷八)、西王母の使者である黄衣童子が命の恩人に白環を授けた話(同、卷二〇)など、説話の中の童子は、仙界と冥界に自由に行き来する超自然的な存在であり、生命力そのものの純粹な具現者である。<sup>(19)</sup>「海童」や「東海小童」という神の觀念の根底にも、そうした、童子を神秘的な存在と捉える意識が流れていると言えよう。

東海小童は上清派遣教の中にどのように入ってきているだろうか。このことを『紫陽真人内伝』(道藏第一五二冊)によって見ておきたい。『紫陽真人内伝』は、紫陽真人周義山(字は季通)の修行の過程を描いた書物である。その著者の華僑は、茅山の神降ろしの主催者である許謚の家の霊媒をつとめたことのある人物であり、その宗教的立場は上清派遣教とつながりを持つものである。<sup>(20)</sup>

『紫陽真人内伝』において、周義山は師の中岳真人蘇林から「守三元真一の法」という道術を伝授されたことになっている。そしてこの道術はもともと東海小童から涓子を経て蘇林に伝えられたものであるとし、涓子が東海小童からこれを得た時のことを次のように述べている。<sup>(21)</sup>

涓子は子玄(蘇林の字)の師である。涓子は斉の人のようである。若い時から朮を食べることを好み、その精を食べた。精神集中して道を求め、天を感動させた。その後、河沢で釣をしていて、東海小童に出会った。東海小童は涓子に、鯉を釣れば、それを剖いてみなさいと語った。その後、果たして鯉を釣り、その腹を剖いたところ、金闕帝君守三元真一の法を獲た。

この記述は、全般的に『列仙伝』の涓子の伝をもとにして書かれているが、<sup>(22)</sup>『列仙伝』では「荷沢に釣して鯉魚を得たり。腹中に符有り」とだけあるのに対して、『紫陽真人内伝』では東海小童が登場している点が異なっている。『紫陽真人内伝』では他にもこの道術について説明して、「東海小童君 之を靈景の城・琳霄の室に藏し、仙籍有る

者に非ざれば授けず」(三a)と言っており、明らかにこれを東海小童に結びつけようとする意図があったことがうかがわれる。このあたりに、『紫陽真人内伝』が書かれた東晋時代において、東海小童信仰が盛んであったことを見ることができよう。

この「守三元真一の法」という道術が具体的にどのようなようにして行われるものであったかについては、『登真隱訣』卷上(玄洲上卿蘇君伝訣)の〈真符〉と〈宝章〉の項の記述が参考になる。ここに載せる「太極帝君真符」と「太極帝君宝章」は、どちらも涓子が鯉魚の腹を剖いて得たものであるとされている。今、「太極帝君宝章」の方を例に挙げれば、次のようにある。<sup>(23)</sup>

太極帝君宝章。東海青童君が涓子に授け、それによって名山を掌握させたものである。白い絹に朱で書き、それを左肘に佩びる。汚れた場所を通つてはいけない。これを八年間佩びていけば、三一の神々がすべて現われる。(もうひとつの方法は)正月朔旦に、一枚の符を青で書き、北を向いて再拜し、これを呑みこむ。三一の神が現われた後に、長さ九寸、幅四寸、厚き三分の黄金を用いてそれに書く。

この記述からわかるように、この道術は、東海青童君(東海小童)が涓子に授けたとされる符や章を用いつつ、体内の三一の神(三元真一の神)を存思するというものである。<sup>(24)</sup>この符や章は、右の文中に「名山を封掌す」とある(注に「山川の邪神を封掌す」という)ところからわかるように、上に述べた『抱朴子』の東海小童符と同じく悪鬼をしりぞける護身符の性格を持つものであるが、それと同時に、その中に体内神を存思するという方法が組み込まれているわけである。

『紫陽真人内伝』は仙人の世界をランクづけしようとする意識が強く見られる書物であるが、この「守三元真一の法」については、「地仙の美術、長生の真法」であるとし、涓子からこの法を受けた蘇林は地仙になっただけで真

人にはなれなかったとする厳しい評価をしている。しかし、その一方で、「守三元真一の法」は「守洞房」（洞房を存思すること）を経て「守玄丹」（泥丸を存思すること）へと展開していくものであつて、最終的には真人になり天に昇ることができるとしている。「守三元真一」から「守洞房」「守玄丹」への展開は、体内神を存思する精神集中の程度の高まりと相応じると見てよいだろう。<sup>(25)</sup>

このように、『紫陽真人内伝』の「守三元真一の法」は、『抱朴子』の東海小童符と同じく東海小童に関連づけられているものの、体内神を存思して神々と一体化するという観念的な性格をより強く前面に押し出してきている。このことは、上清派における東海小童という神の取り入れ方が、前節に述べた方諸という語の場合のそれと同じ特徴を持つものとして注目される。すなわち、古くからの宗教的観念、特に、江南の沿海地方の宗教信仰をベースとしてふまえつつ、それを観念的・内面的なものに昇華していこうとする上清派の立場をここにも見ることができると思われるのである。仙人になるための方法を観念化・内面化しようとする上清派のこうした立場は、六朝時代の上清經典の一つである『洞房上経』の中の一文、「夫れ仙は心に学ぶ。心誠なれば則ち仙を成す。道は内に求む。内密なれば則ち道来たる」というところに、最も端的に表現されていると言えよう。<sup>(26)</sup>

### 三 方諸青童君と終末論

上清派の方諸青童君という神がどのようにして形成されたかについて、以上に考察してきたわけであるが、次に、上清派の宗教思想の中で方諸青童君がどういう役割を担っているかを見ておきたい。

上清派は、現実世界をはるかに超えた宗教的な世界観を提唱した。それは「人」の世界（現実世界）の他に、「仙」

の世界（仙人・真人たちの世界）と「鬼」の世界（死者たちの世界）があるとし、人は行為の善悪によってこの三つの世界を往き来するというものである。この仙・人・鬼の三部世界のことは、『真誥』に詳しく見えるのであるが、方諸青童君はこの三部世界の中で、地上の仙人たちを支配する責任者という地位を与えられている。

『真誥』巻九の方諸に関する記述の中に、「大方諸宮は青君（青童君）の常治の処なり。其の上の人は皆、天真高仙・太極公卿にして、諸々の司命の在る所なり」（二二b）という文があり、その注に次のようにいう。<sup>(28)</sup>

霍山、赤城もまた司命の役所である。ただ太元真人と南岳夫人だけがここにいる。李仲甫は西方におり、韓衆は南方にいて、その他の三十一の司命は皆、東華にいる。青童君は大司命である。司命たちを統率するからである。

ここで方諸青童君は「大司命」と呼ばれ、太元真人（大茅君茅盈。司命君）や南岳夫人（魏華存）をはじめとする三十数名の司命を統率する役割を担うとされている。司命というのは、人の寿命をつかさどる神であるが、『真誥』では特に、人間をその行為の如何に応じて仙と鬼にふるい分ける職務を持っている。方諸青童君はそうした職務の総責任者とされているわけである。これと関連して、地仙の資格を得た者は、東海の方諸宮にある名簿に名が記されるということになっている。<sup>(29)</sup>『真誥』の中で許謐の兄の許邁のことについて茅中君が話した言葉に「名を東の方諸に移して、署して地仙と為す」（巻四・九b）とあり、また、茅山の華陽洞天の仙官の劉翊について「今、名を東華に度して、来たりて洞中に在り」（巻一二・七b）とあるのは、そのことを示している。

地仙とは、天界に昇仙する前段階として、あるいは天界に昇ることを自ら拒んで、地上に留まっている永生者のことをいうが、その住む場所は、中国各地の名山の洞窟の中（これを洞天という）<sup>(30)</sup>であるとされている。洞天のうち、『真誥』に詳しい説明があるのは、茅山の華陽洞天である。『真誥』巻一一によれば、華陽洞天は、全部で三十

六ある洞天の一つであり、それぞれの洞天は、複雑に交錯した地下の道によってつながっている。そして、華陽洞天の中には現実世界と同じような光と自然があり、また、仙官（仙界の官僚）たちの役所や宮殿があつて、修学途上にある仙人たちが教育を受けているという。各地の洞窟が「地脈」を通じてつながっているという観念は、六朝時代の諸文献にしばしば見えるものであるが、『真誥』の場合は、その洞天が地仙の住む世界であることを明確に述べ、しかもそれが仙界の体系的な官僚組織によって支配されていることを述べる点に特徴がある。

華陽洞天の支配者は定録君（中茅君）と保命君（小茅君）であるが、この二君は司命君（大茅君）に隸属し、司命君は、上に見たように、方諸青童君の統率のもとにある。したがつて、方諸青童君は司命君の要請を受けて、定期的に華陽洞天を訪れ、地仙たちの修行の様子を視察するとされている。<sup>(32)</sup>このような方諸青童君と洞天との結びつきは、華陽洞天の場合だけのことではない。茅山に方諸青童君の乗った車の車輪の迹が残っていることを述べ、「諸有洞天は皆爾り、但に句曲のみにあらず」(『真誥』卷一・一一b)と言っている言葉が示唆するように、すべての洞天がそれぞれに東海の方諸青童君と直接につながりを持ち、その支配下に置かれていて考えられているのである。このように、方諸青童君は、仙・人・鬼の三部世界という宗教的世界観のもとにおいて、地仙たちを支配する最高統率者としての位置づけがなされている。そして、ここにもう一つ、上清派の思想を特徴づける終末論の要素が絡んでくる。

上清派の終末論というのは、壬辰の歳に金闕後聖帝君（上清天の金闕宮に住む後聖帝君。後聖君・金闕後聖帝君・後聖李君などとも言う）が地上に降臨して、仙人の資格を有する者を救済し、太平の世を実現するというものである。金闕後聖帝君がどのような修行をへて上清天に昇ったのか、終末の前後の地上の様相はどうであるか、あるいは、どういうことを行った人が終末を生き残れるのかなどについては、『上清後聖道君列紀』（道藏第一九八冊）にまと

まった記述がある。『真誥』にもこの終末論の考え方が断片的に見えている。<sup>(33)</sup> 方諸青童君は、「金闕上相青童大君」(『真誥』卷一・二b)とか「後聖李君上相方諸宮青童君」(『上清後聖道君列紀』九a)と呼ばれているように、金闕後聖帝君の上相(四人の重要な補佐のうちのひとり)という位置づけがなされており、終末論と深く関わっている。上清派の終末論の救世主である金闕後聖帝君は、老子変化思想(老子化現説)<sup>(34)</sup>と絡んだ説明がなされている。『神仙伝』老子伝には、当時行われた老子に関する諸説を挙げる中に、次のようにいう。<sup>(35)</sup>

或いは次のように言う、上三皇の時、玄中法師となり、下三皇の時、金闕帝君となり、伏羲の時、鬱華子となり、神農の時、九靈老子となった。……殷湯の時、錫則子となり、文王の時、文邑先生となった。一説に守蔵史とも言う。

ここでは上古以来、老子が歴代王朝において名を変えて出現したことを述べているが、この中に、下三皇の時代に老子が出現した時の名として、金闕帝君というのが見える。<sup>(36)</sup>

老子がいろいろな時代に名を変えて出現するのは何故かと言えば、たとえば後漢の辺韶の「老子銘」(『隸釈』卷三)に、「(老子は)道成り身化し、蟬蛻して世を渡る。義農自り以来、世々聖者の為に師と作る」とあるように、それぞれの時代の為政者の師となるためであると考えられている。時代を超えて何度もくり返し地上に出現し世の中の秩序を立て直す救世主としての性格を、老子は持っているわけである。また、敦煌本『老子変化経』(スタイン二二九五)にも、老子の言葉として「大白の横流するとき、疾く来たりて我を逐い、南岳に相い求めよ。以て厄を度るべし」という文が見えており、老子は地上に起こる災厄から人々を救済する力を持つと考えられている。<sup>(38)</sup>

このように、世の中の秩序を立て直し地上の災厄から人々を守る救世主としての老子信仰の流れが、後漢末から魏晉にかけて存在しており、上清派の金闕後聖帝君はその流れの上に位置づけられる性格のものなのである。それ

とともに、上清派遣道教の金闕後聖帝君は仏教思想の影響も受けている。<sup>(39)</sup>『真誥』卷六に、『四十二章經』の「仏の世」という語を「壬辰後聖の世」とか「太平壬辰の運」と改変した文を載せていることからわかるように、壬辰の歳に金闕後聖帝君が降臨して実現される太平の世は、仏教の仏国土と重ね合わせて捉えられている。また、『上清後聖道君列紀』に終末の大災厄を記す中で「三災」という語が見えており、上清派の終末思想は、仏教の劫災の觀念の影響も受けていることがうかがわれる。

この救世主としての老子信仰（仏教の影響を受けて終末の觀念を明確に具えてきた形のもの）と、前節に述べた東海の神の信仰（東海小童信仰）とが結びつくことによつて、方諸青童君は金闕後聖帝君の上相であるとする、上清派遣道教の方諸青童君の位置づけが出てくる。老子と東海小童とを結びつけることは、前節に述べたように、『神仙伝』張道陵伝などにその例が見える。<sup>(40)</sup>上清派遣道教では、老子と東海の神とを、終末論を軸として結びつけているわけであるが、東海の神を終末論と関連づけることが可能であった一つの背景として、地上に終末的な危機が起こる時、その前兆として、東海の島に変動が起こるといふ觀念が東晋の頃にはあつたらしいことが挙げられる。『真誥』卷一四（二〇a）に次のような文がある。<sup>(41)</sup>

方丈山の西北に陰成大山があり、滄浪山の西南に陽長大山がある。山の周囲はそれぞれ一千四百里、高さは七百里である。その山には真人・仙人の住まいが多くある。この二山は陽九・百六の曆数の目印である。百六の運がまもなくやってくるという時には、陽長大山の水が竭き、陰成大山の水位が高くなる。陽九の運がまもなくやってくるという時には、陰成大山の水が竭き、陽長大山の水位が高くなる。

陽九・百六というのは、陽の災厄と陰の災厄が一定の周期で起こるといふ災厄説であるが、ここではその災厄の前兆として、東海の島に水位の変化が生じることを言っている。東海の仙島の水位に関する話としては、『神仙伝』

麻姑伝に載せる麻姑と王遠の会話が<sup>(42)</sup>よく知られており、神仙思想において、超現実性を示すものとして好まれた話題であつたことがうかがわれる。『真誥』ではそれが終末の災厄に関連するものとして説かれているわけである。

終末に起こる災厄について、『上清後聖道君列紀』では「疫水」「兵火」「水火」「三災」、『真誥』巻一一（一三b）では「兵水の災」などという表現をしており、兵火と洪水が特に強く意識されていたことがわかる。そして、上に述べた華陽洞天を有する茅山をはじめ、洞天を持つ山々は、この災厄を免れることのできる場所であると考えられている。たとえば、『真誥』巻一一に「金陵なる者は兵水も加うる能わず、災癘も犯さざる所なり。河図中要元篇第四十四卷に云う、句金の壇、其の間に陵有り、兵病も往かず、洪波も登らずと。正に此れ福地なり」（二一a）とあるように、茅山は兵火や洪水の及ばない「福地」であるとされている。

終末の災厄として兵火と洪水が意識された背景には、現実社会における戦乱と洪水の多発という事態があつたことが考えられよう。<sup>(43)</sup> それと同時に注目しなければならないのは、上清派の終末論の上には、中国南方地域に多くの伝承を持つ洪水神話が色濃く影を落としていることである。洪水神話と上清派の終末論は、その筋書きがよく似ている。洪水神話の筋書きは、大洪水で人々が死滅した時、葫蘆や壺の中に入って洪水をくぐりぬけた特定の人間（兄妹であることが多い）が人類の始祖となり新しい世界が作られるというものである。一方、上清派の終末論で、終末を生き残るのは、華陽洞天など各地の洞天に住む地仙たち（その有資格者をも含めて言う）である。この地仙たちが、より上位の仙人（真誥）では真人と呼ばれている。天界を自由に飛翔する真人には地上の終末の影響は及ばないと考えられている）とともに、金闕後聖帝君のもとに、新しい世界である「太平の世」を作るといのが、上清派の終末論の筋書きである。

上清派の終末論において、洪水神話の葫蘆や壺の機能を果たしているのは、洞天である。すなわち、葫蘆や壺が

洪水の危機を乗り越え、人類の種を後の世に伝えるための場所であるのと同様に、洞天は地仙たちを内に宿し、終末の災厄を切り抜けて人類の生命を後に伝える場所と考えられている。終末を生き残る者たちが「種民」と呼ばれるのも、このことと関係するであろう。

壺の持つ宗教的観念については、しばしば指摘されている。「神仙伝」の壺公の話に代表されるように、壺の中には現実世界を超えた別天地（神仙世界）が広がっているという観念である。<sup>(44)</sup>地仙の住む至福の別天地と考えられた洞天は、壺の観念と共通性を持つ。形状の点においても、壺と洞天ともに葫蘆の形をしているとされることが多い。こうした共通性の上にさらに、洞天と壺・葫蘆は、世界の終焉と再生という思想においても同じ性格づけがなされているのである。<sup>(45)</sup>このように上清派の終末論には、きわめて古い段階の宗教的意識に由来するであろう洪水神話との、思想の枠組みにおける類似性が見出せるのである。

以上、上清派の終末論に関する諸問題を考察した。方諸青童君は、この終末論思想の中で、天上から降臨する救世主（金闕後聖帝君）の重要な補佐役にあてられ、終末を生き残る者たち（洞天に住む地仙たち）の最高統率者としての役割が与えられている。上清派は、現実世界とは別の価値観に基づくもう一つの世界の存在を説き、しかも、終末の到来によって、そのもう一つの世界が今度は現実のものになることを主張した。このように上清派が、超現実の世界の存在を終末論の視野の中で論じたことの背景には、六朝時代の上清派の主な担い手であった江南の土着豪族たちの置かれていた社会的・政治的状況が大きく関与しているものと思われる。<sup>(46)</sup>北方から渡来した貴族たちの支配下に置かれ、社会的・政治的に不満足な地位に甘んじなければならなかった江南土着豪族たちの現実の状況が、その現実世界を観念の中でくつがえす終末論の構想を育てる一つの大きな要因となったという見方が可能であろう。その意味において、方諸青童君は、上清派の担い手たちの深い宗教的心情が託された神であったのである。

おわりに

方諸青童君は、六朝時代後半の上清經形成期においてきわめて重視された神であり、方諸青童君に付与された性格は、上清派の思想そのものと深く関わっている。本章では、方諸青童君という神の成立の基盤をなす宗教的諸觀念を検討するとともに、それらが上清派遣道においてどのような形で吸収されているのかを考察した。方諸青童君が重視されたのは、この神の成立の背景に、東海三神山の伝承、方諸という鏡の觀念、東海の神の信仰、童子信仰、洞窟の觀念、洪水神話など、長い年月をかけて育くまれた宗教的諸觀念が存在したと大いに関係がある。上清派は、これらの諸觀念を、自分たちの宗教的な主張——その最も特徴的な点は、仙人になるための方法論の内面化と、終末論を含む宗教的世界觀の提唱にある——と結びつける形で吸い上げ、方諸青童君という神を形成したのである。

(1) 本篇第一章第四節の2を参照。

(2) 六朝末の主な上清經典をリストアップした『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』巻五「上清大洞真經目」に載せる經典の多くに、方諸青童君が関与している。本篇第三章第一節を参照。また、六朝時代の上清派における金闕後聖帝君の重要な位置づけについては、吉岡義豊「敦煌本太平經と仏教」、『東洋文化研究所紀要』第二二冊、一九六一年。のち『道教と仏教』第二、国書刊行会、一九七〇年、所収）参照。

(3) 方諸青童君に関する研究論文としては、Paul W. Kroll "In the Halls of the Azure Lad" (*Journal of the American Oriental Society* 105-1, New Haven, 1985), Edward H. Schafer "Blue Lad and the Fang-chu Palace" (*Mingos on the*

Sea of Time” 1985) がある。前者は『真誥』『洞真上清青要紫書金根衆經』などに見える方諸山と青童君の記述の紹介と考察を中心とするもの、また後者は唐の曹唐の詩に見える青童についての考察を中心とするものである。

(4) 『三國志』卷四七呉書・呉主伝「賈洲在海中。長老傳言、秦始皇帝遣方士徐福將童男童女數千人入海、求蓬萊神山及仙藥、止此洲不還。世相承有數萬家、其上人民時有至會稽貨布。會稽東縣人海行、亦有遭風流移至賈洲者」。

(5) 方諸と呼ばれる鏡に関する資料については、駒井和愛『中国古鏡の研究』（岩波書店、一九五三年）第四章「陽燧及び方諸の形態」を参照。

(6) 『論衡』乱龍篇「今伎道之家鑄陽燧而取火於日、作方諸取水於月、非自然而天然之也。……陽燧取火于天、五月丙午日中之時、消煉五石、鑄以爲器、乃能得火」。

(7) 『漢書』卷二五上郊祀志上に「(武帝) 其後又作柏梁・銅柱・承露僊人掌之屬矣」とあり、その顔師古注に引く『三輔故事』に「建章宮承露盤高二十丈、大七圍、以銅爲之、上有仙人掌承露、和玉屑飲之」とある。

(8) 福永光司「道教における鏡と劍——その思想の源流」(『東方学報』京都第四五冊、一九七三年。のち『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年、所収)、小南一郎「鏡をめぐる伝承——中国の場合」(森浩一編『日本古代文化の探究——鏡』社会思想社、一九七八年) 参照。

(9) 『真誥』の「服日月芒法」については、本篇第一章第三節の1を参照。

(10) 『登真隱訣』卷中・一八a(注)「形常爲日月所栖、則邪鬼無所隱伏、故能不疾」、同、一七b(注)「日月常在身中、與形合照。故能無影、萬神映朗。豈邪惡之敢干乎」。

(11) 『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』の内容と文体については、本篇第三章第二節の1を参照。

(12) 『太上靈寶五符序』卷下・2a「陵昔聞之於東海小童。説云但抱靈寶符入水赴淵、則北帝開路、蛟龍衛從、水精震怖。長生久視、永享天祚」。「靈寶五符序」の成立年代については、小林正美『太上靈寶五符序』の成書過程の分析(上)(下)、『東方宗教』第七一・七二号、一九八八年。のち、『六朝道教史研究』創文社、一九九〇年、所収 参照。

(13) 『神仙伝』卷四張道陵伝「乃與弟子入蜀住鶴鳴山、著作道書二十四篇、乃精思鍊志、忽有天人下。千乘萬騎、金車羽蓋、驂龍駕虎、不可勝數。或自稱柱下史、或稱東海小童、乃授陵以新出正一明威之道」。

- (14) 『列異伝』「費長房能使神。後東海君見葛陂君、淫其夫人。於是長房敕繫三年而東海大旱。長房至東海、見其請雨、乃救葛陂君出之。即大雨」。なお、この話は、『神仙伝』巻五壺公伝や『後漢書』列伝第七二下方術伝下にも見える。
- (15) 俞偉超・信立祥「孔望山摩崖造像的年代考察」(『文物』一九八一年第七期)。この論文では、『隸釈』巻二に載せる「東海廟碑」(靈帝熹平元年の建立)はここに建てられていたものであるとし、この東海君をきざんだ摩崖像の発見は、連雲港市の一带が後漢の沿海地区の道教活動の中心であったことを証明するものであるとしている。
- (16) たとえば、阮荣春「孔望山仏教造像時代考辯」(『考古』一九八五年第一期)は、唐代製作説をとり、呉焯「孔望山摩崖造像雜考」(『文物』一九八九年第一二期)は、石刻諸像のうち三大像は(仏教・道教とは関わりのない)聖賢像で後漢の製作、他の像は初平年間以後、三国時代にかけて大月支人が施主となって作った仏教信仰のための像であるとの説をとる。
- (17) 林巳奈夫「漢鏡の図柄二、三について」(『東方学報』京都第四四冊、一九七三年)、同「画像鏡の図柄若干について」(『考古学論考』小林行雄博士古稀記念論文集』平凡社、一九八二年。ともに、のち、『漢代の神神』臨川書店、一九八九年、所収)参照。
- (18) 道教文献や文学作品において、方諸青童君と西王母との間に陽と陰の象徴的な意味あいが含まれていること、注3所掲の両論文に指摘がある。また、Terence C. Russell "The Poetry of the CHEN-KAO" (Doctoral Dissertation; Australian National University, 1985, unpublished) 第一章を参照。
- (19) 中国の童子説話の例と童子(神童)という存在が持つシンボリックな意味については、大室幹雄『囲碁の民話学』(せりか書房、一九七七年)第三章および第五章に詳しい。
- (20) 『真誥』巻二〇に「今世中周紫陽傳即是僑(華僑)所造。故與真誥爲相連也」(一四a、注)という。『紫陽真人内伝』の内容全般については、小南一郎「漢武帝内伝の成立(下)」(『東方学報』京都第五三冊、一九八一年。のち、『中国の神話と物語』岩波書店、一九八四年、所収)参照。
- (21) 『紫陽真人内伝』一三a「涓子即子玄之師。涓子似齊人。少好餌朮、接食其精、精思感天。後釣於河澤、見東海小童、語之曰、釣得鯉者剖之。後果得而剖魚腹、獲金闕帝君守三元眞一之法」。
- (22) 『列仙伝』涓子伝「涓子者齊人也。好餌朮、接食其精。至三百年、乃見於齊、著天人經四十八篇。後釣於荷澤、得鯉魚、腹

中有符。隱於宕山、能致風雨、受伯陽九仙法。淮南王安少得其文、不能解其旨也。其琴心三篇有條理焉」。

- (23) 『登真隱訣』卷上・2 a 「太極帝君寶章。東海青童君授涓子以封掌名山也。以朱書素、佩之左肘、勿經洿。佩之八年而三一俱見矣。正月朔旦、青書一符、北向再拜吞之。三一相見之後、以金爲質、長九寸、廣四寸、厚三分而書之」。

- (24) 三一神存思の流れについては、Isabelle Robinet “*La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*” I (*École Française d'Extrême-Orient*, vol. CXXXVII, Paris, 1984) pp. 80-82 参照。また、符と章の違いについては、『登真隱訣』のこの箇所の注に「既に之を服すれば便ち呼びて符と爲し、金に刻し佩帶すれば乃ち章と成すのみ」とあるのが参考になる。

- (25) 「守洞房」「守玄丹」の具体的な方法については、『登真隱訣』巻上の〈九宮〉〈明堂〉〈洞房〉の項が参考になる。なお、内伝類に記された道術の中には、上清派の立場から見てもあまり重要でないものも含むこと、前注所掲ロビネ書五四頁に指摘がある。

- (26) 『洞房上經』については、本篇第一章第三節の2・3を参照。

- (27) 『真誥』に見える仙人鬼三部世界のことについては、本篇第一章第二節を参照。

- (28) 『真誥』巻九・二一 b 「霍山赤城亦爲司命之府、唯太元真人・南嶽夫人在焉。李仲甫在西方、韓衆在南方、餘三十一司命皆在東華。青童爲大司命、總統故也」。

- (29) この名簿については、『无上秘要』卷二二に「洞真經及び道迹真迹經に出づ」として、「方諸青宮。右上相青童君治於其内。宮中北殿上有玉架、架上有學仙簿錄及玄名年月日深淺、金簡玉札有十萬篇。領仙玉郎典之」(8 a) と見える。

- (30) 洞天の觀念に関しては、ロルフ・スタン『盆栽の宇宙誌』(福井文雅・明神洋訳、せりか書房、一九八五年)第二章、大室幹雄『開基の民話学』(注19所掲)第六章、三浦国雄『洞天福地小論』(『東方宗教』第六一号、一九八三年。のち、『中国人のトボス』平凡社、一九八八年、所収)参照。

- (31) たとえば、洞窟をつなぐ「地脈」という語は、『山海經』海内東經の郭璞注に次のように見える。「洞庭、地穴也、在長沙巴陵。今吳縣南太湖中有包山、下有洞庭、穴道潛行水底、云無所不通、號爲地脈」。

- (32) 『真誥』巻一一・一三 a 「三月十八日、十二月二日、東卿司命君是其日上要總眞王君・太虛真人・東海青童、合會於句曲之山、遊看洞室好道者」。

(33) 『真誥』および『上清後聖道君列紀』に見える上清派遣道教の終末論については、本篇第一章第四節の2、および、同第三章第二節の1を参照。

(34) 老子変化思想については、吉岡義豊「老子変化思想の展開」(『道教と仏教』第一、日本学術振興会、一九五九年)、アンナ・ザイデル「漢代における老子の神格化について」(『道教研究』第三冊、豊島書房、一九六八年)、楠山春樹「老子伝説の研究」(創文社、一九七九年) 後篇第一章・第二章参照。

(35) 『神仙伝』巻一「老子伝」或云、上三皇時、爲玄中法師、下三皇時、爲金闕帝君、伏羲時、爲鬱華子、神農時、爲九靈老子。……殷湯時、爲錫則子、文王時、爲文邑先生、一云守藏史。

(36) 『神仙伝』のこの箇所については、玄中法師や金闕帝君が老子化現の名として葛洪の頃に存在したことを疑問視する考え方がある。玄中法師と金闕帝君は鬱華子以下の名称と趣きが異なり、仏教的な色彩が濃く、また、六朝後半以後の道教経典に頻出して特定の位置づけがなされていて、鬱華子以下のものとは性格を異にするので、後からの付加の可能性は十分に考えられよう(玄中法師は五世紀以降の成立と考えられる靈宝経に多く見える)。しかし、老子伝説は比較的早い時期から釈迦伝説と結びつけられていた(注34所掲楠山論文参照)ので、老子化現説の中に仏教的なものが混入される素地は早くから準備されていたということは言えると思われる。また、『笑道論』に「又云代代爲國師、葛洪神仙序中、具説已怪」(大正五二、一四五上)とあり、老子化現説が葛洪「神仙伝」に記されていたのは確かであろう。

(37) 「世」の字、『混元聖紀』巻七の引用による。『隸釈』巻三では欠字。

(38) 大淵忍爾『敦煌道経 図録編』(福武書店、一九七九年) 六八八頁参照。敦煌本『老子変化経』には金闕帝君の名は見えないが、老子が漢の時代に出現した時の名として「王方平」が見える。王方平(王遠)は上清派遣道教においては、総真真人西城王君と呼ばれ、南岳夫人魏華存の師の師にあたると思われる重要な真人である。

(39) 小林正美「東晋期の道教の終末論」(鎌田茂雄博士還暦記念論集 中国の仏教と文化) 大蔵出版、一九八八年、同「劉宋期の天師道の終末論」(『フィロソフィア』第七六号、一九八九年。ともに、のち、注12所掲『六朝道教史研究』所収) 参照。

(40) 『隸統』巻二に載せる「五君梧梓文」(洪适はこれを漢代のものとしている)に、「大老君、西海君、東海君、真人君、仙人君」の十五字が見える。これも東海の神が老子と並んで出てくる一例である。この「五君梧梓文」と孔望山の硯石との関連に

ついでに論考に、丁義珍「孔望山杯杵刻石考」(『文物』一九八四年第八期)がある。

(41) 『真誥』卷一四・二〇a「方丈之西北有陰成大山、滄浪西南有陽長大山。山周廻各一千四百里、高七百里、其山多眞仙之人所居處焉。此二山是陽九百六曆數之標揭也。百六之運將至、則陽長水竭、陰成水架矣。陽九之運將至、則陰成水竭、陽長水架矣」。

(42) 『神仙伝』卷七麻姑伝「麻姑自説云、接待以來、已見東海三爲桑田。向到蓬萊、水又淺於往者會時略半也。豈將復還爲陵陸乎。方平笑曰、聖人皆言、海中復揚塵也」。

(43) このことについては、小林正美「東晋期の道教の終末論」(注39所掲) 参照。

(44) 小南一郎「壺型の宇宙」(『東方学報』京都第六一冊、一九八九年)では、こうした觀念が中国古代の葬送儀礼と密接に結びついたものであったことを指摘する。

(45) 洞天之觀念と洪水神話との関連を見る上で、地肺山(浮山とも呼ばれる)というものが注目される。『真誥』卷一一に茅山のことを「句曲の地肺」と表現し、その注に「水至れば則ち浮く、故に地肺と曰う」(一a)とある。『高士伝』『神仙伝』『抱朴子』などにも地肺山という語が見え、隠者や仙人の住む所とされている。また、『遊名山志』(『藝文類聚』卷七所引)には「玉溜山、一名地肺山、一名浮山」とあり、洞天を持つ山(地肺山)と洪水の時に水に浮かぶ山(浮山)とを同じものと見なす觀念があったことがわかる。地肺山については、注30所掲三浦論文に言及がある。また、浮山については、黄芝崗『中国的水神』(一九三四年、上海) 第三章参照。

(46) 東晋時代の茅山の神降ろしの関係者たちの社会的・政治的状况については、都築晶子「南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐる——」(『東洋史研究』第四七卷第二号、一九八八年)、および本篇第一章第一節を参照。

### 第三章 上清經の形成とその文体

#### はじめに

六朝時代は道教の教理・思想と教団組織の形成期にあたり、数多くの道教經典が作られた。東晋以前にどのような道教經典が存在していたかについては、葛洪の『抱朴子』遐覽篇によつて知ることができ、そこには、『三皇内文』『天地人』三卷以下、合計二百余种、六百七十余卷の『道經』と、『自来符』以下、合計五十六種、六百二十卷の諸々の『符』の名称が列記されている。また、『抱朴子』にはこの他の篇にも、いくつかの道經や符の名が見え、引用文が記されているものもある。『抱朴子』に見えるこれらの道經や符に関しては、一部を除いて、その具体的な内容はほとんど知ることができないのであるが、四世紀の初頭において、すでにかなりの数の道經や符が伝承されていたことがうかがわれる。

『抱朴子』のあとを受けて、東晋の中期以後、道教の諸流派の活動が活発になり、大量の道教經典が作成されるようになる。その結果、梁の阮孝緒が著わした圖書分類目録『七錄』では、神仙・道教関係の書のために特に一類が設けられて「仙道錄」が立てられ、「經戒部二百九十種八百二十八卷」「服餌部四十八種一百六十七卷」「房中部十三種三十八卷」「符圖部七十種一百三卷」の書が数えられるに至っている（『広弘明集』卷三所収「七錄目録」。大正五

二、一一一上)。さらに、『隋書』経籍志においても、四部分類の付録として「道経」の部の記載があり、『七録』と同じ分類方法がとられ、合計三百七十七部、一千二百一十六巻の道経が数えられている。

阮孝緒の『七録』、および、その道経分類の方法を継承した『隋書』経籍志の「道経」の部には用いられていないのであるが、道教内部においては、五世紀頃から、道経を「三洞」と呼ばれる三つの種類に分類することが行われるようになる。劉宋の泰始七年(四七二)に陸修静が勅を受けて奏上したという「三洞経書目錄」が、その最も早い例である。「三洞」すなわち洞真(上清)・洞玄(靈宝)・洞神(三皇)の三分類は、東晋時代に江南の地にあらわれた道教の主要な流派と関連するものである。<sup>(1)</sup>

このうち上清派は、宗教思想上の特徴としては、本篇第一・第二章で考察したように、得道(得仙)のための方法を観念化したことと、独自の宗教的世界観に基づく新しい救済理論を提示したことが挙げられる。つまり、体内神の存思の道術を中心に据え、それに服氣・誦経・符籙などを組み合わせた方法によって仙人・真人に至る道を説いたこと、世界は仙・人・鬼の三部から構成されているとし、人は行為の善悪によつてその三つの世界を往来するという構想を説いて、鬼にも救済の道を開くとともに、救済の理論の中に終末論的な思想を折り込んだことなどが、上清派の宗教思想面での顕著な特徴である。

上清派の主要な担い手となつたのは、丹陽の許氏をはじめとする江南の土着豪族層であるが、上清派の形成期・興隆期にあたる六朝後半期において、その活動は、この時期を代表する一流の貴族、知識人、文人たちにも広く関心を持たれていた。その理由として、第一に、上清派の思想が、知識人をも含めた当時の人々の心をとらえる新鮮さを持っていたことがあるのは当然であるが、もう一つ、上清派の道教経典(上清経)が有していた文学性の方面にも目を向けなければならない。上清派の経典は、韻文と散文をとりまぜたさまざまな文体を駆使し、中には形の整っ

た駢文も用いられて、作者の美文作成意欲が表われているものが少なくなく、そこに表現された内容の幻想性とあいまって、文学作品に準じるような性格を持つものが見られる。

上清派の文学的側面については、これまでにすでに、上清派の出発点となった『真誥』に載せられた詩についての研究、上清派と関わりの深い『漢武帝内伝』の研究、上清經の詩や呪の語彙面からの研究などがなされている。<sup>(2)</sup> 本章では、これらの研究成果をふまえ、さらに上清經の文章全般について、その形成の歴史にも目を向けつつ考察を加えることにしたい。まず第一節では、六朝時代中期以降、上清經がどのようにして形成されていったのか、その過程を考察し、次に、第二節では、具体的にいくつかの上清經を取り上げて、その内容を紹介しつつ、文体上の特徴について検討を加えることにする。

## 一 上清經の形成

上清派の經典がどのような過程を経て形成され、継承されていったかという歴史的経由に関しては、陶弘景(四五六一—五三六)の編纂した『真誥』の卷一九・二〇に載せる「真經始末」の記事が、最も基本的な資料となる。そこには、東晋の興寧二年(三六四)以後の数年間にわたって、茅山の許謐の山館で行われた神降ろしにおいて、靈媒の楊羲のもとに降った南岳夫人魏華存をはじめとする神々のお告げを記録した、いわゆる「三君手書」(楊羲・許謐・許翺の真蹟)が、陶弘景によって『真誥』として編纂されるに至るまでの百余年の間にたどった複雑な軌跡が記されている。やや長くなるが、以下の行論とも関連するので、その概要を『真誥』の記載の順に箇条書きにして示しておくことにしよう。

一 東晋の興寧二年（三六四）、南岳夫人魏華存が靈媒の楊羲（三三〇—三八六？）に降臨して、お告げの言葉を書き写させた。許謚（三〇五—三七六）と許翽（謚の子。三四一—三七〇）もそれを伝え聞き、書き写した。<sup>(4)</sup>（これは以後数年にわたって続いた）

二 許謚と許翽の死後、翽の子の許黄民（三六一—四二九）が経符秘籙を収集。

三 元興三年（四〇四）、許黄民は京畿の紛乱を避けて経を奉じて剡に入り、馬朗・馬罕のもとに身を寄せた。許黄民は人々に崇敬され、銭塘の杜道鞠からも招かれた。当時は経法を尋問することはせず、稟奉するのみであった。

四 義熙年間（四〇五—四一八）、魯国の孔黙は許黄民に経を見せてほしいと懇願し、ようやく見せてもらって、部下の王興に繕写させた。

五 孔黙の子の孔熙先・孔休先は、『大洞真経』に「一万遍経を誦唱すれば得仙できる」と説かれているのを見て、そんなことはありえないと批判し、経をすべて焼いてしまった。

六 王興は孔黙のために繕写した時、ひそかにもう一通を写して持っていた。それを用いて修学しようとしたが、大風のために紛失、わずかに残った『黄庭経』一篇も火災や大雨を受けて使えなくなってしまった。

七 葛巢甫が靈宝経を造構し大いに流行しているのを見て、王靈期という人物が非常に妬み、許黄民のもとへ行って、上経を授けてほしいと願い求めた。何度も懇願してようやく授けてもらうと、王靈期は経に手を加え、五十余篇のものに仕立て上げて世に出した。それは大いに人気を博し、多くの人々によって伝写され、京師・江東の数郡に広く流布し、許黄民までが王靈期の作った経を写させてもらうほどになった。その結果、真（三君手書）と偽（王靈期のもの）が入り交じり、あるいは、真と偽が同等に評価されるに至った。

八 元嘉六年(四二九)、許黃民は錢塘に移るに臨み、真經の入った厨子を馬朗に託し、「これは私が自分で取りに来た時以外は絶対に開けないように」と命じた。経伝と雜書十数卷のみを携行して錢塘の杜家に身を寄せた許黃民は、数カ月後に重病にかかり、使者を馬朗のもとに送って経を取り寄せようとするが、馬朗は言いつけを守って経を与えようとはしない。まもなく許黃民は死去し、錢塘に携行してきた経は杜家にそのまま留め置かれることになった。

九 許榮弟(黃民の子。？—四三五)は喪が明けた後、剡の馬家へ行き、経を返してほしいと求めたが、馬はうまくあしらって返してくれない。許榮弟は無理に求めようとせず、そのまま剡に滞在して、王靈期の経を使って教授し、経の後ろに「某年某月某真人授許遠遊」と注記した。数年間のうちに、馬のところから二、三卷の真經だけを得た。

一〇 馬朗・馬罕は召使いに常に経の側に侍らせ、香火をたてて大切に経を守った。

一一 山陰の何道敬は剡の馬家に仕え、符の摹写を行い、数篇の書を書写した。のちに何はそれを真書と取り替えて、剡の青壇山に移り住み、真經の意を人にもらした。馬朗はこれを怒り、厨子の鍵穴に銅を溶かし込んで封緘してしまった。

一二 大明七年(四六三)、樓惠明は鍾義山らとともに剡に至り、馬家の厨子の中の経を見たいと思ったが、封緘されていて見る事ができなかった。

一三 景和元年(四六五)、樓惠明は都に出て、父季真に命じて上奏文を書かせ、勅命で馬家の厨子を朝廷に取り寄せるようにさせた。しかし、時の天子(廢帝)が発狂状態にあったので、樓は上経を世に出すべきではないと考え、真經・真伝および雜呪十余篇を鍾義山のもとに留め置き、豁落符と真呪二十余小篇などを都に持つ

て出た。母季真がこれを廢帝に上呈し、のち、後堂の道士に付託された。

一四 陸修静(四〇六―四七七)が都に来て、崇虚館が立てられると、陸は経を取り寄せ、館に置いた。陸の死後、その亡骸とともに経は一時廬山に運ばれたが、のち、徐叔標によって再び都に持ってこられた。

一五 楼惠明は都から剡に帰ると、鍾義山のもとに留め置いた真経を返してくれるように求めたが、鍾はこれを拒否。そこで楼は改めて経を書き写し、ようやく数篇を得た。

一六 杜京産(杜道鞠の子。四三六―四九九)は顧歡・戚景玄・朱僧標らとともに、杜家に伝わる経書を点検し、経伝四く五卷、真呪七く八篇の真蹟を得た。

一七 馬智(馬罕の子)は晩年、仏教に改宗すると、道経数十卷を鍾義山に送った。これらの大半は何道敬の書写したもので、王霊期の経であるが、四く五篇の経と六く七篇の真呪だけは真蹟である。

以上が、『真誥』の卷一九・二〇に記された、「三君手書」がたどった軌跡の概要である。東晋中期から宋齊にかけて、江南の地の一群の人々によって「三君手書」が宗教的情熱をもって大切に伝えられていったことがわかる。大きな流れとしては、東晋末までは、許氏の一族と許黄民が身を寄せた剡の馬氏、および、当時の五斗米道(天師道)のリーダー格であった錢塘の杜氏らによって伝えられていたこと、東晋末の王霊期の造経活動によって、真偽混淆しつつも、これを契機にして大いに経が広まったこと、五世紀中葉には楼惠明らによって真蹟の一部が都にも伝わり、陸修静の手元にも渡ったことなどが注目される。

陶弘景は、『真誥』編纂の時点で、世に伝わる「三君手書」は「経伝大小十余篇」「真呪四十余卷」であり、「経伝」は許翽の書写したものが多く、「真呪」は楊羲の書写したものが多くと記している(『真誥』卷一九・九b―一〇a)。「真誥」には、多数の「経」の名称が見え、いくつかの「経」については、その短い断片の引用が見える。これ

らが、いわゆる上清經と呼ばれるものの最も初期の姿であり、あるいは、これらを母体として上清派の經典群が作り出されていったのである。

東晋の興寧年間の神降ろしの頃に、一体、どれほどの上清經が存在していたか、また、多くの上清經がその後どのようにして形成されていったかについては、『真誥』卷五（二a—四b）に載せる清靈真人裴君の授けた言葉が、一つの手がかりとなる。そこには、「道に某某有り」「仙道に某某有り」として、經や符の名、丹藥の名、神仙の乗り物や衣装の名などが列挙されている。このうち丹藥の名を除いたものについて、その一覽を表1の上段に掲げておいた。この中で、『八素真經太上之隱書』『九真中經老君之秘言』『除六天之文三天正法』『石精金光藏景錄形』『飛步七元天綱之經』『大洞真經三十九篇』『曲素決辭以招六天之鬼』の七つの經（符を含む可能性もある）については、「在世」と記されているが、その他のものについては記されていない。つまり、東晋の興寧年間において、これら七つは經がすでに作られて世に出ていたが、「在世」と記されていないもの（たとえば『太清上經變化七十四方』など）は、經題だけが決まっていて中身はまだ完成していなかったということを示している<sup>(5)</sup>。また、『真誥』の中にはこの他にも、さまざまな經の文として断片的な引用があちこちに見える。これらもおそらくそれらの經がまだ完成されてはならず、作成途中にあったことを示唆するものと思われる。このように上清經の多くは、あらかじめ經題だけが決まっていて、それに合わせて後から經の中身が作られていくという過程をたどって形成されていたようである。そして、その形成の時期は、東晋中期から六朝末までの相当に長い期間にわたったものと思われる。

六朝末頃の段階で具体的にどのような上清經が存在していたかということは、『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（道藏第七六〇冊—第七六一冊）<sup>(6)</sup>卷五「上清大洞真經目」によって知ることができる。そこには齋儀・授儀・投簡文など儀礼に関する書や、『真誥十卷』『登真隱訣二十五卷』などをも含めて、「上清經 総て一百五十卷」と記されている

が、本章との関わりで重要なものは、その冒頭に記された、「上清大洞真經三十九章一卷」から「上清太上黃庭內景玉經太帝內書一卷」までの三十四種四十一卷の經である（二六六頁の表2参照）。『真誥』卷五に載せる經や符の名称は、その大部分が「上清大洞真經目」の中に類似の經名を見出すことができる（表1の下段参照）。このことは、『真誥』卷五に記された經や符の名称が、上清經の形成の過程できわめて重視されていたことを示している。

表1

『真誥』卷5	『紫陽真人內伝』	「上清大洞真經目」
1 八素真經太上之隱書〔在世〕 2 九真中經老君之秘言〔在世〕 3 太清上經變化七十四方 4 除六天之文三天正法〔在世〕 5 黃氣陽精藏天隱月 6 三元布經道真之圖 7 黃素神方四十四訣 8 黃書赤〔界〕長生之要 9 赤丹金精石景水母 10 青要紫書金根衆文 11 玉清真訣三九素語 12 石精金光藏景錄形〔在世〕 13 丹景道精隱地八術 14 白簡素籙得道之名 15 紫度炎光夜照神燭	八素真經太上隱書 九真中經 陽精三道之要 黃素神方五帝六甲左右靈飛之書 及二十四訣 三九素語 石精金光藏景化形法 隱地八術 紫度炎光內視中方	上清八素真經服日月皇華一卷 上清九真中經黃老秘言一卷 上清上經變化七十四方一卷 上清除六天三天正法一卷 上清黃氣陽精三道順行一卷 上清三元玉檢三元布經一卷 上清太上黃素四十四方一卷 上清青要紫書金根上經一卷 上清玉清真訣三九素語一卷 上清石精金光藏景錄形一卷 上清丹景道精隱地八術上下二卷 上清紫度炎光神玄變經一卷

## 157

[illegible]

上清經の形成の過程において、もうひとつ重要な役割を果たしたのは、「内伝」と呼ばれるものである。上に見た『真誥』卷一九・二〇の「真經始末」の中で、東晋末の王靈期の造經活動が、上清經が広範に配布する上で大きな力を持っていたことが出てきたが、その王靈期の經典作成の方法について、『真誥』には、「至法の宣行すべからず、要言の以て顯世し難きを知り、乃ち窃かに損益を加え、其の藻麗を盛んにし、王・魏の諸伝の題目に依り、張開造制して、以て其の録に備う。并せて詭信を増重し、其の道を崇貴にす。凡そ五十余篇」とある（『真誥』卷一九・一b—一二a）。すなわち、許黄民に懇願して授けてもらった経はそのままでは世に出すことがむずかしいと考えた王靈期は、『王君内伝』や『魏夫人内伝』などの中に記されていた經典題目に基づいて、新しい経を大いに作り、その經名目録のとおり経が備わるようにしたというわけである。この文中の「其の藻麗を盛んにし」ということについては、上清經の文体との関わりで、次節で考察することにして、ここでは、王靈期が新しく経を作る際に『王君内伝』や『魏夫人内伝』に見える經典題目を拠り所としたということについて見ておきたい。

『魏夫人内伝』というのは楊羲に降臨した女性の真人、南岳夫人魏華存の伝記である。これは、『真誥』卷七の注に「范中候、名は邈、即ち是れ南真伝を撰する者」（二〇b）とあるのによれば、興寧年間の茅山の神降ろしに降臨して教えを授ける神仙のひとりの范中候（范邈）という人が著わしたということになっており、『隋書』經籍志の史部雜伝類にも『南岳夫人内伝一卷』が著録されている。一方、『王君内伝』は南岳夫人魏華存に降臨して三十一卷の経を授けたとされる小有仙王清虚真人王褒（王子登）の伝記である。『隋書』經籍志史部雜伝類には、「清虚真人王君内伝一卷。弟子華存撰」と著録されており、これによれば、王君の弟子にあたる南岳夫人魏華存が著わしたということになっている。「内伝」と呼ばれている書は、『隋書』經籍志史部雜伝類には、この他に、「漢武内伝三卷」をはじめ合計七点を著録している。このうち、茅山の神降ろしの場に降臨し、上清派道教と特に深い関わりを持つ真人

の「内伝」としては、「太元真人東卿司命茅君内伝一卷。弟子李遵撰」と「清靈真人裴君内伝一卷」がある。<sup>(8)</sup>また、『隋書』経籍志には見えないが、楊羲よりも以前に許謐の家の霊媒をつとめていた華僑という人物が著わしたという『紫陽真人内伝』も、やはり上清派遣教と関わりの深い「内伝」の一つである。<sup>(9)</sup>これらの「内伝」の主人公、すなわち、南岳夫人魏華存・清虛真人王君（王褒）・太元真人東卿司命茅君（茅盈）・清靈真人裴君（裴玄仁）・紫陽真人（周義山）らは、『真誥』によれば、いずれも、楊羲を介して許謐らに教えを説く重要な真人である。

このように、興寧年間の茅山の神降ろしの場に降臨する重要な真人の伝記が、「内伝」という名でいくつか著わされた。こうした「内伝」類の全般的な性格と位置づけについては、すでに小南一郎氏による詳細な研究があり、「内伝」類が盛んに編纂されたのは、興寧年間の衆真降臨前後の上清派の形成期であったこと、「内伝」は単に真人たちの修行の過程を記録した伝記であるにとどまらず、その書物自体が一つの道教修行の指針としての意味を持つ、一種の經典であったことなどの重要な指摘がなされている。<sup>(10)</sup>また、麦谷邦夫氏は、小南氏の研究をふまえて、その他に、『真誥』卷二〇に「許翽が魏伝中の黄庭経を抄写した」（四a）と見えることなどから、「内伝」は元来、その構成要素として經典を内包していたと考えられること、また、「内伝」にはその真人が修行の過程で伝授された經典の目録が付載されていたと考えられることを指摘している。<sup>(11)</sup>『真誥』では「内伝」という呼び方はなされず、単に、「伝」という呼び方で出てくるのであるが、<sup>(12)</sup>「伝」（「内伝」）が「経」（上清経）と同様に、もしくは、「経」に準じて重視されたことは、上に見た「三君手書」の流伝に関する記述の中で、「経伝四五卷」「真経真伝」などの表現が出てくる（上に箇条書きにしたものの一三と一六）ことから推測できる。

上に述べたように、王霊期は、東晋末に新しく上清経を作る際に『王君内伝』や『魏夫人内伝』に見える經典題目を拠り所にしたという。現在、まとまった形で見ることでできる『南岳魏夫人伝』（『顧氏文房小説』所収<sup>(13)</sup>）や『清

虚真人王君内伝』（『雲笈七籤』卷一〇六）には、目録の形式で經典名を列挙している箇所はないのであるが、それぞ  
れの真人が修行の過程で、どのような真人からどのような経（や符）を伝授されたという記述はある。『南岳魏夫人  
伝』の内容については、すでにいくつかの論文に紹介があるので、ここでは省略するが、その中に、魏夫人は王君  
（清虚真人王褒）から『太上宝文八素隱書』『大洞真経』『靈書八道』『紫度炎光』『石精金馬』『神真虎文』『高仙羽玄』  
など凡そ三十一巻の経を授けられたこと（凡そ三十一巻」とあるが、これ以外の具体的な経名は挙がっていない）、ま  
た、景林真人から『黄庭内景経』を授けられたことが記されている。一方、『清虚真人王君内伝』では、『南岳魏夫  
人伝』と同じ経名が見える（ただし『黄庭内景経』を除く）ほかに、もつと多数の経名が見える。『清虚真人王君内伝』  
は他の「内伝」類とも共通する筋書きを持ち、それは、後に述べる上清経の内容とも関わってくるので、ここでそ  
の内容の概略を記しておくことにしよう。

魏華存の師である清虚真人王君（諱は褒、字は子登）は、范陽襄平の人。漢の元帝の建昭三年（前三六）の生  
まれである。父の王楷は侍中左將軍・雁門太守などを歴任し光禄大夫に至った高官で、皇太子の侍講を務めた  
こともあり、司馬遷の孫を娶った。王君は幼い頃から、五経・百子・象緯・陰陽・風蒸・律呂などあらゆる学  
に通じ、丞相孔光の娘と結婚してからは家庭をよく治め、その優れた徳により名声は鳴り響き、四府から辟召  
を受けた。しかし、王君は利害得失のせめぎあう世俗を悲嘆して、ひとり華山に入り、ひたすら神靈の降臨を  
願ったところ、九年目の夜、林沢の中から人馬の声・簫鼓の音がして、神人（太極真人西梁子文）が降りてき  
た。王君は叩頭自搏して、どのようにしたら道を学べるかと神人に聞いたところ、神人は「おまえは上清天・  
東華宮に名が記されており、将来、清虚真人・小有天王となることになっている。ひたすらに心を注げば道は  
成就するであろう」と告げた。

その後、王君は陽洛山中で南極夫人と西城真人の降臨を受けた。西城真人は王君に対して、「道には有と無の両側面があるが、君はまず無の側面を追求すべきだ」と述べ、王君に『太上宝文八素隱書』『大洞真經』『靈書八道』『紫度炎光』『石精玉馬』『神真虎文』『高仙羽玄』など凡そ三十一巻を授けると、王君を連れて玄洲（仙都の府）に出かけた。玄洲で王君は太上丈人に拝謁した。太上丈人は王君のために、廚膳を設け、鈞天の楽を演奏させた。それは龍が騰り鳳が鳴き、玉女たちが唱和するたいそう華やかな宴であり、その場に、二十九人の真人たちも集まつてきた。二十九人の中の一人、主仙道君が西城真人に声をかけると、西城真人は天地の成り立ちと人の性命について論じた。そのあと、主仙道君は侍女の范運華・趙峻珠・王抱台らに命じ、美しい文箱から『上清隱書龍文八靈真經』二巻を出して王君に授けた。同時に、王君は雲碧陽水晨飛丹腴二升を与えられ、それを服し、西城真人に連れられて西城山に帰った。

それから九年たち、王君は道が完成すると、飛颯の車を給せられ、四方の極遠の地への巡行が始まった。まず、東のかた、広桑山に登り、太帝君のところに至り、『龍景九文紫鳳赤書』『上清神図八道玉籙』を授かった。次に、南のかた、長離山に登り、南極紫元夫人（南極元君）のところに至って『九道廻玄太丹緑書』を授かり、また、赤台童子華蓋上公のところで五雲夜光・雲琅水霜を授けられた。次に、西のかた、麗農山に登り、紫蓋晨夫人・景真三皇道君のところに至り、『玉道緑字廻曜太真隱書』を授かった。次に、北のかた、広野山に登り、高上虚皇大道玉君のところに至り、高上虚皇大道玉君とともに日月の光に乗って天空を遊行し、上清玉晨帝君と玄清六微元君のところに至った。二君からは『宝洞飛霄絶玄金章』を授けられるとともに、太極隱書龍明珠絳和雲芝を賜り、王君はそれを服すると身が金色になり、項に円光が生じた。

また、閭風の野、玄圃の宮に登り、中皇玉帝のところに至って、『解形遯変流景玉經』を授かった。さらに、

鬱絶を越え、弱河を渡つて、西のかた亀台に至り、九靈太真上清夫人に拝謁して、三ヶ月の清齋ののち、『三華宝曜瓊文琅書』『靈暉上籙七晨素經』を授かった。さらに、三ヶ月の清齋ののち、白空虞山に登り、紫清太素瓊闕に至り、太素三元上道君に拝謁した。太素三元上道君は王君に、金真玉光・流金火鈴・豁落七元・八景飛晨を授けるとともに、王君に太素清虚真人となつて、王屋山の洞天に治所を置き、洞内（の仙人たち）を総括することを命じる神策玉璽を授けた。その後、王君は西城山に帰り、三ヶ月の清齋ののち、正式に太素清虚真人となつた。

以上が、『清虚真人王君内伝』の概要である。ここに見られるように、世俗を厭つて道を求める人間のもとに、真人が降臨して経を授けられ、それにしたがつて修行をし、さらに、神話的な山々や天上世界などを訪れて、いろいろな真人たちから次々と経・靈藥・符などを授けられ、最後には、自分も真人となるという話の筋は、『南岳魏夫人伝』、『紫陽真人内伝』（道藏第一五二冊）、『清虚真人裴君伝』（『雲笈七籤』卷一〇五）、茅君の伝（『茅山志』卷五「茅君真胃」などとも共通する。小南氏が他の具体的な例を挙げながら紹介しているように、多数の神々や真人たちの名が表われ、神々や真人たちによる華やかな饗宴の場面の描写があり、修行者に授けられる、おびただしい数の経や符などの名が列挙されるというのが、「内伝」類の特徴である。

この『清虚真人王君内伝』の文章を、その文体に注目して見ると、ほとんど飾りのない淡々とした文体で客観的な事柄のみを書き記した部分と、装飾を多く施した美文調の文体の部分とに分かれる。王君という一人の人物の伝記としての物語の展開の上で必須の部分、すなわち、たとえば、王君がどのような土地をめぐるどのような神々に拝謁し、どのような経典を授けられたかを記した部分などは、事柄の記録のみに重点が置かれた飾りのない文体で書かれている。一方、物語の筋の展開の上から言えばやや付属的なものではあるが、神仙世界の有する雰囲気

読者に印象づける効果を持つ点で重要な役割を果たしていると考えられる部分などは、字句の形式を整えた華麗な美文調の文体で書かれている。一例を挙げれば、太上丈人が王君のために設けた宴席の場面(四b―五a)は次のように記述されている。

丈人乃ち厨膳を設け、呼吸にして立ちどころに具わる。靈肴千種あり、丹醴湛溢し、燔煙檀を震わせ、飛節玄香あり。鈞天の大楽を陳ね、金璈を七芒に撃つ。崆峒に音を啓き、天丘に徹し朗らかなり。ここにおいて龍は雲崖に騰り、飛鳳は鳴嘯し、山阜に洪鯨あり、湧波凌濤す。雲は太虚に起こり、風は広遠に生じ、九真を靈歌し、空無を雅吟す。玉華は唱を作し、西妃は腰を折る。而して乃ち衆仙袂を揮い、万神遷延し、羽童は節を拊し、慶雲纏綿たり。

ここでは、四字句を基調とする対句の多い文体が用いられ、広大な宇宙空間に繰り広げられる仙都の府の宴席のさまが、幻想的かつ華やかに描写されている。このほか、『清虚真人王君内伝』では西城真人などの真人が語る言葉も、対句の多い美文調の文体が用いられている。たとえば、西城真人が天地の成り立ちと人の性命について語った、「蓋し夫れ聖匠 太混の一杯を剖き、分ちて億万の体と為し、大蘊の一包を発し、散じて無窮の物と為す」という言葉で始まる部分(五b―六a)は、一句の字数には出入りがあるが、整った対句で綴られている。

このように、『清虚真人王君内伝』の文章は二種類の文体に大きく分かれているのであるが、このような傾向は、他の「内伝」類の文体とも共通する。<sup>(19)</sup>『紫陽真人内伝』や茅君の伝において修辭を意識した美文調の文体がどのような箇所で見られているかをまとめておけば、次のようなことが言える。『紫陽真人内伝』では、無英君や白元君(存思の対象となる体内神の名)の姿を記述した部分(二〇b―二一a)や、涓子(紫陽真人周義山の師である蘇林の師にあたる)が修行の結果に到達した境地を説明した言葉(一四a)に修辭的な表現が見られる。また、茅君の伝では、

茅盈が西王母に対して教えを乞う言葉(三a)や茅盈の二人の弟(二君)が先に道を得た茅盈に対して教えを乞う言葉(八a)、上元夫人が経や符の効能(経や符を保持することによって得られる神仙の超越的能力)を説明した言葉(一三b―一四b)、あるいは、二君の治める茅山の洞内がいかに秩序のとれた世界であるかを述べた部分(一五b)などが四字句を基調とする対句の多い文体で書かれており、特に、経や符の効能を説明した部分や茅山の洞内のさまを述べた部分には、韻を踏んでいる箇所も見られる。概して、現実的な束縛を超越した神仙の姿やその世界を描写することを意図した箇所に修辭的な表現が多く用いられていると言えよう。

上にも述べたように、現在の『南岳魏夫人伝』や『清虚真人王君内伝』には、目録の形式で經典名を列挙している部分はないのであるが、『真誥』巻一九に「王<sub>・</sub>魏の諸伝の題目に依り、張開造制して、以て其の録に備う」とあるところからすれば、南岳魏夫人や清虚真人王君の内伝にも、かつては経名目録が付載されていたと考えられる。現在の『紫陽真人内伝』と『清虚真人裴君伝』では、終わりの方に、「右周君所受諸経書目」「右裴君所受衆書符之目」として、紫陽真人周君と清虚真人裴君がそれぞれ授けられた経(や符)の名が目録のかたちで書き出されている。おそらく、これらと同じような形式で、南岳魏夫人や清虚真人王君の内伝にもかつては経名目録が付載されていたのであろう。しかし、それらに記された経名というのは、真人たちの伝記の物語の中で、その神秘性を印象づけるべく考え出された、名前だけのものが大半で、経の中身は実際にはまだ作られていないものが多かったようである。そこで、東晋末に王霊期が、その經典題目に基づいて、その経名目録のとおり経が備わるように、新しく上清経を作りあげていったのである。

ちなみに、『南岳魏夫人伝』と『清虚真人王君内伝』に見える経や符のうち、『太上宝文八素隱書』『石精玉(金馬)』『紫度炎光』『大洞真経』『神真虎文』『流金火鈴』『金真玉光』は、上に述べた『真誥』巻五の裴君の誥授の中に

同じ名称のものが見える（表1参照）。また、『清靈真人裴君伝』や『茅山志』の茅君の伝に見える経や符の中にも、同様に、『真誥』巻五と重なるものがある。『清靈真人裴君伝』の「太上隱書」「神虎符流金火鈴」、『茅山志』の茅君の伝の「隱地八術」「玉珮金鑑」「金虎真符流金之鈴」などがその例である。さらに、これらの内伝よりもずっと多く『真誥』巻五の裴君の誥授のそれと経・符の名称が重なるのは、『紫陽真人内伝』である。『真誥』に見える経・符のうち、その半数近くが、『紫陽真人内伝』にも見える（今、そのことを明示するために表1の中段にこれを記入しておいた）。

このように、上清経の形成過程においては、「内伝」類の存在が大きく関与し、「内伝」類は「経」そのものと並んで上清派の思想を表現する重要なものであった。上に挙げた『清虚真人王君内伝』の例からもわかるように、「内伝」の内容は、神話的観念をふまえた、多分に文学的なふくらみを持ち、物語性の豊かなものである。また、「内伝」の文体は、客観的な事実の記述に重点を置いた飾らない文体の部分と、修辞を意図した美文調の部分のものが混在している。「内伝」のこのような内容と文体は、次節に述べる上清経の内容と文体に深く関与することになる。

## 二 上清経の文体

前節にも述べたように、六朝末頃の段階でどのような上清経が存在していたかについては、『洞玄靈宝三洞奉道科戒営始』巻五「上清大洞真経目」が重要な目やすになる。そこに記された三十四種四十一巻の主要な上清経は、その大部分が現行の道藏の中にそれと類似の題名を持つ経を見出すことができる。その対応関係を推定する作業は、すでにいくつか試みられている<sup>(18)</sup>。それらの研究成果を参考にしながら、「上清大洞真経目」に記された経が現行の正

表 2

「上清大洞真經目」		正 統 道 藏
1	上清大洞真經三十九章一卷	上清金真玉光八景飛經（第一〇四二冊、縮 56-45554）
2	上清太上隱書金真玉光一卷	洞真太上八素真經服食日月皇華訣（第一〇二八冊、縮 55-44929）
3	上清八素真經服日月皇華一卷	洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經（第一〇一七冊、縮 55-44871）
4	上清飛步天綱躡行七元一卷	上清太上帝君九真中經（第一〇四二冊、縮 56-45522）
5	上清九真中經黃老秘言一卷	上清太上九真中經絳生神丹訣（第一〇四二冊、縮 56-45543）
6	上清上經變化七十四方一卷	上清九真中經內訣（第五八九冊、縮 32-25355）
7	上清除六天三天正法一卷	太上三天正法經（第八七六冊、縮 47-38049）
8	上清黃氣陽精三道順行一卷	上清黃氣陽精三道順行經（第二七冊、縮 2-1232）
9	上清外國放品青童內文二卷	上清外國放品青童內文（第一〇四一冊、縮 56-45486）
10	上清金闕上記靈書紫文一卷	皇天上清金闕帝君靈書紫文上經（第三四二冊、縮 19-14770）
11	上清紫度炎光神玄變經一卷	洞真太上紫度炎光神元變經（第一〇三〇冊、縮 55-45044）
12	上清青要紫書金根上經一卷	洞真上清青要紫書金根衆經（第一〇二六—七冊、縮 55-44849）
13	上清玉精真訣三九素語一卷	洞真太上三九素語玉精真訣（第一〇二九冊、縮 55-44960）
14	上清三元玉檢三元布經一卷	上清三元玉檢三元布經（第一七九冊、縮 10-7810）
15	上清石精金光藏景錄形一卷	
16	上清丹景道精隱地八術上下二卷	上清丹景道精隱地八術經（第一〇三九冊、縮 56-45389）
17	上清神州七軫七變舞天經一卷	洞真上清神州七軫七變舞天經（第一〇三〇冊、縮 55-45030）
18	上清大有八素太丹隱書一卷	洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經（第一〇三〇冊、縮 55-45007）
19	上清天闕三圖七星移度一卷	洞真上清開天三圖七星移度經（第一〇二七冊、縮 55-44886）
20	上清九丹上化胎精中記一卷	上清九丹上化胎精中記經（第一〇四三冊、縮 56-45596）
21	上精太上六甲九赤班符一卷	太上九赤班符五帝內真經（第一〇二九冊、縮 55-44991）
22	上清神虎上符消摩智慧一卷	洞真太上說智慧消魔真經（第一〇三三冊、縮 55-45109）

第1篇第3章 上清經の形成とその文体

23	上清曲素訣詞五行秘符一卷	上清高上玉晨鳳台曲素上經(第一〇四一冊、縮56-45474)
24	上清白羽黑翮飛行羽經一卷	上清曲素訣辭錄(第一〇四六冊、縮56-45726)
25	上清素奏丹符靈飛六甲一卷	白羽黑翮靈飛玉符(第三七冊、縮2-1617)
26	上清玉珮金璫太極金書一卷	洞真太上飛行羽經九真昇玄上記(第一〇三三冊、縮55-45175)
27	上清九靈太妙龜山元錄三卷	上清瓊宮靈飛六甲左右上符(第三七冊、縮2-1620)
28	上清七聖玄紀迴天九霄一卷	上清瓊宮靈飛六甲錄(第一〇四六冊、縮56-45715)
29	上清太上黃素四四方一卷	太上玉珮金璫太極金書上經(第三〇冊、縮2-1343)
30	上清太霄琅書瓊文帝章一卷	上清元始變化寶真上經九靈太妙龜山玄錄(第一〇四七一八冊、縮56-45738)
31	上清太上玉清隱書滅魔洞景金玄玉清隱書四卷	上清高上龜山玄錄(第一〇四八冊、縮56-45818)
32	上清太微天帝君金虎真符一卷	上聖玉帝七聖玄紀迴天九霄經(第一〇四三冊、縮56-45566)
33	上清太微天帝君神虎玉經真符一卷	上清太上黃素四四方經(第一〇四三冊、縮56-45582)
34	上清太上黃庭內景玉經太帝內書一卷	洞真太上太霄琅書(第一〇三四冊一五冊、縮56-45183)
		高上太霄琅書瓊文帝章經(第三〇冊、縮2-1329)
		太霄琅書瓊文帝章訣(第五九冊、縮4-2660)
		上清太上玉清隱書滅魔洞神慧高玄真經(第一〇三八冊、縮56-45338)
		上清高上滅魔洞神慧玉清隱書(第一〇三八冊、縮56-45359)
		上清高上滅魔洞景金元玉清隱書經(第一〇三八冊、縮56-45369)
		上清高上金元羽章玉清隱書經(第一〇三八冊、縮56-45375)
		洞真太上金篇虎符真文經(第一〇三三冊、縮55-45069)
		洞真太微金虎真符(第一〇三三冊、縮55-45072)
		洞真太上神虎玉經(第一〇三三冊、縮55-45061)
		洞真太上神虎隱文(第一〇三三冊、縮55-45063)
		上清黃庭內景經(靈笈七籤卷11)(第六七九冊、縮36-29226)

(道藏の冊数番号は上海函分標本の線装冊次を示す。縮は台湾芸文印書館洋装本の冊数と頁数を表わす)

統道藏の中のどの經に相当すると考えられるかを表2である。ただし、現行の道藏に収めるそれらの經が、果たして「上清大洞真經目」に載っているものに直接つながるものなのかどうか、確実なことはよくわからない点が多い。經名が一致もしくは類似することのほかに、内容的に、本章の冒頭に記した上清派の特徴に合致すること、次に述べるように、これらの經のうちの多くは共通する枠組みをもつて書かれており、また、經の相互の間に関連性が多く見られることなどから、六朝時代後半の時期に、ある程度集中的に作成された可能性が考えられることなどの理由により、一応の推定を行ったものである。

上清經の多くに見られる共通の枠組みというのは、およそ次のようなものである。まず、經の冒頭には、その經の由来に関する神話的な説明がある。その中では、上清天の金闕後聖帝君と東海方諸宮の青童君が重要な役割を演じており、その經は、太上大道君や太微天帝君など、より上位の神々から金闕後聖帝君に伝授され、それがさらに、金闕後聖帝君の上相にあたるとされる東海方諸宮の青童君に伝えられたということになっている。金闕後聖帝君は救世主としての老子信仰を承けて出てきた上清派道教の神格で、地上の世界が洪水や戦火の終末的な大災厄に見舞われた時、壬辰の歳に地上に降臨して、仙人の資格を持つものだけを救済して太平の世を実現するとされている。一方、青童君は東海の方諸山の宮殿に治所をおき、地上の各地の名山の洞窟（洞天）に住む地仙たちを支配・統率する役目を持つとされている。このように、經の冒頭に、その經の由来に関する説明がなされたあと、經の伝授の規定や、經の効用などについて述べられ、さらにそのあとに、仙人になるための具体的な道術について記述される。その道術というのは、符や服氣、存思、誦經などを中心とするものである。

以上が、六朝時代後半期の上清派形成期に作られたものであろうと推定される上清經の多くに共通する枠組みである。もちろん、個々の經によって、しばしば記述のしかたに繁簡があったり、記述の順序が入れ替わっていたり

するし、西王母（亀母）をはじめさまざまな神々が登場して經の由来に関する神話的な物語が複雑になっていることも少なくない。また、終末論的な要素は必ずしもどの經にも表われているわけではない。しかし、ごく大きな枠組みとしては、以上のようなことが言えると思われる。

多少のヴァリエーションを含めて、このような枠組みを共有するものを、「上清大洞真經目」の記載順に現行の道藏本の經名で記せば、『上清金真玉光八景飛經』『洞真太上八素真經服食日月皇華訣』『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經』『太上三天正法經』『上清黃氣陽精三道順行經』『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』『洞真太上紫度炎光神元變經』『洞真上清青要紫書金根衆經』『洞真太上三九素語玉精真訣』『上清三元玉檢三元布經』『洞真上清神州七転七變舞天經』『洞真上清開天三図七星移度經』『上清九丹上化胎精中記經』『太上九赤班符五帝内真經』『太上玉珮金璫太極金書上經』『上清玉帝七聖玄紀廻天九霄經』『洞真太上金篇虎符真文經』『洞真太上神虎玉經』などがある。

これら共通の枠組みをもつ上清經は、文体の上から言えば、韻文と散文の混交体で書かれており、その中には、華麗で幻想的な五言詩や形の整った駢文が見られる一方、全く飾りのない文も見られる。それらがどのように使いつけられているかは、六朝時代の文章の研究の上にも興味深い資料を提供するであろう。

ここでは、上清經のうち、文体を考察する上で興味深いものとして、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』と『上清後聖道君列紀』（これは「上清大洞真經目」には挙がっていないが、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』と関連の深い上清經の一つ。後述）、および、『洞真太上神虎玉經』と『上清金真玉光八景飛經』を取り上げて、具体的に考察を加えていくことにしたいと思う。ただし、その考察に入る前に、以上に述べたような共通の枠組みを持たない、しかし、六朝時代の上清經の中で特に重要な位置を占めていたとされる二つの經について、少し触れておかなければならな

いであろう。それは『上清大洞真經三十九章』と『上清太上黃庭内景玉經太帝内書』の二經である。

『上清太上黃庭内景玉經太帝内書』、すなわち、いわゆる『黃庭内景經』は「上清章第一」から「沐浴章第三十六」までの三十六の章に分かれ、いずれも七言の定型句から成っている。句数は五句から三十二句まで長短さまざまであるが、毎句が韻を踏んでいて、長い章は途中で韻が変わっていることもある。内容的には、体内神の存思による昇仙を説いていて、医学理論との関連が深いと考えられている。<sup>(20)</sup>『真誥』の中では、許謚がこれを読んだ回数をメモしていることが注目される。<sup>(21)</sup>

一方、『上清大洞真經三十九章』は「上清大洞真經目」の筆頭に挙がっていることからもうかがわれるように、上清經の中心的存在としての地位を占めていた。『大洞真經』と呼ばれている經典については、テキストに関わる複雑な問題がある。<sup>(22)</sup>現存の『上清大洞真經』六卷（道藏第一六冊―第一七冊）は、茅山上清三十八代宗師蔣宗瑛が校勘し、茅山上清二十三代宗師觀妙先生朱自英の序がついていて、十一世紀段階のテキストに基づくものと考えられている。この『上清大洞真經』の中でも中心をなすとされる「大洞玉經」は、『上清大洞真經』の「高上虚皇君道經第一」から「九靈真仙母青金丹皇君道經第三十九」にいたるまで、あわせて三十九の章の中に分散して載せられている。この「大洞玉經」は、ロンドンの印度省圖書館所蔵のスタイン将来敦煌文献の『大洞真經（三十九章）』断片（CH75, IV 2）の中にも一致する部分が見えることなどから、唐代あるいはそれ以前にも遡る古いものであると思われるが、これは四言または五言の定型句から成っている。たとえば、高上虚皇君道經第一の「大洞玉經」は、「高上洞元、元生九天、炁祖太无、衆風乱玄」で始まる四言二十二句の形式のもので、偶数句の末尾が韻を踏んでいる。その内容は断片的できわめて難解であるが、三十九章の「大洞玉經」を総合してその教説を解説する試みがなされ、体内神の存思による自己の昇仙と七祖の済度を宗教的な隠語を用いながら説いたものであることが明らかにされて

いる。<sup>(24)</sup> 韻を踏んだ定型句であることと内容が難解であることは、この經がそれ自体、神秘的なものとされ、それゆえ宗教的な価値を有するものとして扱われたことを示唆していよう。『真誥』の中で、「大洞真經」之を読むこと万過なれば便ち仙なり」(巻五・一五a)などと、『大洞真經』の読誦の功德がもつばら強調されているのも、このことと関係すると思われる。

『黃庭内景經』と『大洞真經三十九章』はともに、韻を踏んだ定型句から成っており、上に挙げたような他の多数の上清經とは、その文体を異にする。この二經には、身体各部位に宿る体内神の名や字などが多数挙げられ、それらを存思することによって自己の昇仙や七祖の濟度が得られることが説かれているが、その存思の道術の具体的な行い方の手順(焼香、拝礼、叩齒など)は記されていない。<sup>(25)</sup> また、『黃庭内景經』では「上清章第一」の冒頭に、「上清紫霞虛皇前、太上大道玉晨君、閑居藥珠作七言」と、經の由来について説明があるが、きわめて簡単なものである。それに対し、他の多数の上清經では、經の由来に関する説明がもつと詳しくなされ、存思などの道術の行い方についての細かな記述が見られる。『黃庭内景經』と『大洞真經三十九章』がこのように他の上清經と異なる独特の文体を持つことは、おそらくこの二經が他のものとはその成立の經由を異にすること、そして、上清經典群の中でもやや別格のものとして扱われたことを示唆していると思われる。

# 1 『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』と『上清後聖道君列紀』

上清經の具体的な考察として、まずはじめに、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』(道藏第三四二冊)について、その内容を紹介しながら、文体の特徴を考えていくことにしたい。

『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』は『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』巻五「上清大洞真經目」の中の「上清金闕

上記靈書紫文一卷」に相当すると考えられるものであるが、『紫文』という略称で呼ばれることがあったようである。『真誥』巻五の裴君の誥授の中では、「天皇象符」の説明として「紫文中に在り」という文が見え、この他にも『真誥』の巻九や巻一八に、断片的ではあるが、『紫文』というものが数回にわたって出てきており、<sup>(26)</sup>上清派の中では重視されたものの一つであったことがうかがわれる。

『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』では、まず最初に、この経が地上にもたらされることになった由来として次のような物語が記されている。

東海方諸宮の青童君は三年間の清斎を行ったあと、碧霞三靈流景雲輿（霞と光の車）に乗り、桑林の真人たちを従えて上清天の金闕に至った。金闕の中には四人の帝君がいて、後聖君はその一人である。後聖君は侍女衆真三万人をしたがえて瓊台丹玕の宮殿におり、龍虎・蛟蛇らが周囲を守っている。そのまわりには玉の樹木が光と風の中で神々しい響きをたて、神妃たちが合唱している。青童君は匍匐して後聖君の前に進み出て、『靈書紫文上経』を伝授してもらいたいことを申し出たが、後聖君は「大洞玄経」の執筆に夢中になっていて、青童君の言葉が耳に入らない。青童君が重ねて強くお願いすると、後聖君はようやく青童君に気づき、言葉をかけてくれた。そして、後聖君はやおら雲鈞の琴を引き寄せて弾じながら、「大洞神州の章、凝魂の曲」を歌い始めた。歌い終わると、後聖君は青童君を座につかせ、流霞の漿・鏝剛の果などの珍しい食べ物を取り揃えた宴を設けた。そのあと、後聖君は五老上真仙都左公に命じて雲錦の囊を開かせ、『靈書紫文上経』を出して青童君に授けた。青童君は稽首してこれを拝受すると、退いて東海方諸宮に帰った。

以上が、この経が地上にもたらされることになった由来に関する物語である。天に上って神から経を授けてもらうという構成や、天上の神々の世界の描写など、前節に述べた「内伝」類とよく似ている。この物語の中で、青童

君が後聖君（金闕後聖帝君）に『靈書紫文上經』を伝授してもらいたいと申し出た時の言葉（一b―二a）は、「小臣梵湄敢えて言を聖帝明皇の几前に献ず」で始まり、以下、四字句と六字句を基調とする、形の整った駢文で書かれている。また、後聖君が琴を弾じながら歌ったという「大洞神州の章、凝魂の曲」は、次のような五言詩である（二b―三a）。

玄虚上清氣	玄虚たり上清の氣
三素凌華濛	三素 華濛を凌ぐ
淵嚮啓靈扉	淵嚮 靈扉を啓き
七門扇羽童	七門 羽童を扇る
豁落丹霄觀	豁落たり丹霄の觀
清寥冥運彰	清寥として冥運彰かなり
……	……
高會玄辰闕	玄辰の闕に高会し
寒首朝玉皇	寒首 玉皇に朝す
神映朱靈音	神は朱き靈音に映え
虚鼓響瓊鍾	虚鼓 瓊鍾に響く
九轡縱雲輶	九轡 雲輶を縦ち
逍遙紫霞峯	紫霞の峯を逍遙す
丹陵啓碧室	丹陵 碧室を啓き

綠庭披五房

綠庭 五房を披く

金闕煥嵯峨

金闕 煥きて嵯峨たり

藹沫上清宮

藹沫たり上清宮

味此日月華

此の日月の華を味わい

盼彼無形方

彼の無形の方を盼る

玄致三靈覺

三靈の覺めを玄致し

蕭條劫仞中

劫仞の中に蕭條たり

何爲當塗坐

何爲れぞ當塗に坐し

五難乘子胸

五難 子の胸に乗ずるや

何不御赤嬰

何ぞ赤嬰を御して

乘我泥丸公

我が泥丸公に乗らざるや

不死亦不生

死せず亦た生ぜず

不始亦不終

始まらず亦た終わらず

この詩は、はじめに天上世界（上清天）の景觀や真人がそこを飛行するさまが詠まれ、最後に、服氣や体内神存思の道術を行って世俗を捨てるように勧めるという内容になっている。このような内容は、『真誥』運題象（卷一―卷四）に載せられた、天上の真人たちの作ったとされる数十篇の五言詩の内容ときわめてよく似ている。また、ここに用いられている語彙も、その多くが『真誥』の真人たちの詩と共通する。<sup>27)</sup>さらに、この詩は全部で三十二句から成り、偶数句が韻を踏んでいるが、その押韻字を調べてみると、赤松祐子氏によって指摘された『真誥』中に見える

韻文の押韻特徴と同じ傾向を示している。<sup>(28)</sup> 上清派では、仙・人・鬼の三部世界によって宇宙が構成されているという大前提のもと、天上世界にはどのような神々・真人たちが住み、どのような音楽と宴を楽しみ、どのようにして天上と地上の秩序を作り出しているのかといった構想を案出したのであるが、その美しく華麗な天上世界を描写する表現形式として最も重要な役割を担ったのは、五言詩であった。遊仙詩の流れをくむと考えられるこれらの詩は、『真誥』運題象に集中的に載せられていて、『真誥』という作品を文学性の豊かなものにして<sup>(29)</sup>いる。「大洞神州の章、凝魂の曲」と名づける『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』のこの五言詩も、後聖君の住む上清天の様子を色彩豊かに、動きのある表現で描出している。

『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』では、そのあとに、この経のそもそもの起源と経の奉持のしかた・伝授の規定などが記されている。その内容は、この経は本来、太微天帝と紫微上真天帝玉清君の口伝の訣であったこと、のちに、亀母（西王母）が紫玉の簡に刻んで、五老上真仙都左公に付し雲錦の囊に入れたこと、この『靈書紫文上経』には玉女十人が侍し、『聖君列紀』には玉童十人が侍していて、これらの書を有している者を司察していること、仙道を学ぶ者がこの経を開き見る時には、手を洗い焼香しなければならないこと、この経を伝授される資格のないものに伝授したならば、「天文」を漏らした罪で厳しい天罰をうけることになること、などである。以上の部分は、飾りのない散文で書かれている。

以上の記述のあと、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』では具体的な道術の行い方についての詳細な記載がある。その道術とは、『上清金闕靈書紫文』採飲飛根吞日氣の法」「上清金闕靈書紫文」採飲陰華吞月精の法」「太微靈書紫文」拘三魂の法」「太微靈書紫文」制七魄の法」と名づけられた四種類の存思の方法である。このうち、前の二者は、太陽と月の精気が自分の身体の中をめぐることを心の中でありありと思い描くというもの、後の二者は、身体

中の魂魄（三魂と七魄）が体外に出て浮遊することによって死がおとずれるので、それを防ぐために、赤気や白気が身体中をめぐることを思い描いて、魂魄をコントロールするというものである。これらの道術はいずれも、叩齒・呪（祝）・瞑目・握固・存見・咽液などの諸要素から成る。その手順を説明した文は、たとえば、「當常見日初出之時、乃對日東向、叩齒九通、畢、心中陰呪、呼曰魂之名、日中五帝之字曰……」（四b）のように、全く飾りの無い散文である。ただし、これらの道術のなかで唱えられる呪の言葉（全部で十の呪が載っている）は、いずれも四字句の韻文である。一例として、「採飲飛根吞日氣の法」において唱えられる呪（五a）を挙げておこう。

赤慮丹氣、圓天育精。剛以受柔、炎火陰英。日辰元景、號曰大明。九陽齊化、二煙俱生。凝魂和魄、五氣之精。中生五帝、乘光御形。採飛以虛、輟根得盈。首巾龍華、披朱帶青。轡鳥流玄、霞映上清。賜書玉簡、金闕刻名。飲食朝華、與眞合靈。飛仙太微、上昇紫庭。

存思の道術の中で唱えられる呪は、道術を行う時に実修者が心の中に思い描く事柄を、四字句の韻文の形で表現したものが多い<sup>(30)</sup>。この呪は、太陽の五色の気が修行者の体内をめぐるって魂魄を練成し、五色の気が変化して生じた五帝が修行者を上清天へと誘うという内容のものであるが、道術を行う過程でこうした呪を唱えることは、思い描く事柄のイメージを高めるという効果を果たしたものだと思われる。四字句の韻文であるのは、暗唱しやすいことをねらったものであろう。そもそも、呪は、鬼邪（あるいは善神）に通じる神秘的な「言葉」として、古代から病氣治療などに用いられてきたが、道教においても、後漢末の太平道の張角が、「符水呪説して以て病を療した（『後漢書』列伝第六一皇甫崇伝）とあることからわかるように、符とともに早くから用いられ、六朝時代の道教経典には数多くの呪が見える。なお、右に挙げた呪の中の「育精」「大明」という語は、『真誥』巻九（二九a）に載せる「太虚真人南岳赤君内法」の呪にも見え、また、呪の押韻は、『真誥』中に見える韻文の押韻特徴と同じ傾向を示している。<sup>(31)</sup>

以上が、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』の概要である。その文体を見れば、全く飾りの無い散文がある一方で、駢文や五言詩など、修辭を多く施した部分もあり、変化に富んだ多彩な文体から成っている。中でも、この經が地上にもたらされることになった経由を述べた冒頭の部分は、内容的にも、様式上も、文学的志向の認められるものと言える。五言詩の内容・語彙や詩と呪の押韻の特徴などは、『真誥』との共通点が多く、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』の修辭の多い文体の部分も、『真誥』に載せられた五言詩や呪と同じ基盤のもとに書かれたものであることを推測させる。

ところで、上に紹介した中に、『靈書紫文上經』には玉女十人が侍し、『聖君列紀』には玉童十人が侍しているとあつて、『靈書紫文上經』と並んで『聖君列紀』なるものが出てきている。この『聖君列紀』というのは、冒頭の物語の中に登場する後聖君（金闕後聖帝君）を含む上清派の聖君の伝記であると考えられる。上清派においては「伝」が「經」と同じように重視されていたことを前節で述べたが、ここに『靈書紫文上經』と並んで『聖君列紀』が出てくるのも、それと関連すると考えられる。また、ここで、「伝」ではなく「紀」という語が使われていることに注目すれば、上清派では、中国の伝統的な紀伝体のスタイルを使って、真人たちの伝である「内伝」のほかに、その真人たちに經を授けた、より上位の真人たち（あるいは神々）の伝記として、「（内）紀」を作成する構想を持っていた可能性も考えられる。

ここに出てくる『聖君列紀』と密接なつながりを持つと思われるのが、今の道藏の中の『上清後聖道君列紀』（道藏第一九八冊）である。『靈書紫文上經』と『聖君列紀』とがワンセットとして扱われていたことは、上のことから明らかであるが、今の『上清後聖道君列紀』も元来は「紫文」と呼ばれるものの一部であつた可能性がある。『真誥』巻一八に、許謚が行つた上清經の書写の断片がいくつか載せられているが、その一つに、「太都天錄顯於玄宮」とい

う一句がある(五a)。この箇所に陶弘景は「紫文の仙相に出づ」と注記しているが、これは今の『上清後聖道君列紀』の中に見える(九b)からである。このような点から考えても、『上清後聖道君列紀』は、經という名称にはなっていないが、広い意味での上清經の一つと見なすことに問題はないであろう。<sup>(32)</sup>

『上清後聖道君列紀』には、金闕後聖帝君の伝記を記しているほかに、まもなく訪れる終末の世に金闕後聖帝君が地上に降りてきて種民を救済すること、終末の世を生き残るためにはどのような経を読まなければならないかなど、のことが書かれている。その文体に注目すると、形の整った駢文で書かれている部分が多い。たとえば、金闕後聖帝君が若い時からどのように修行したかについて記した部分(一b―二a)を、見やすい形で書き出すと次のようになる。平仄もあわせて記しておく。

年五歲、仍好道樂眞、言頌成章、

常  
仰日欣笑。

對月吟歎。

觀陽氣之煥赫。

觀陰道以虧殘。

於是  
斂魂研魄。

守胎寶神。

錄精鎮血。

固液凝筋。

第1篇第3章 上清經の形成とその文体

乃學於「吞光飲霞。  
 咀嚙飛根。  
 行年二十而有金姿玉顏、  
 遂棄家離親。  
 超迹風塵。  
 潛室長齋。  
 浮遊名山。  
 獨秉靈臺之符。  
 玄照委順之化。  
 悟三炁而含變。  
 冥神樞以齊眞。  
 抗其志也虛上。  
 執其誠也極微。  
 ……  
 爾乃神不啓虧。  
 靈不馳散。  
 內德圓充。  
 外累遠判。

「屏仙羅於地陸・  
尋上眞于紫館・

於是「精感太虛・

心通神旦・

遂致天帝下教、流光拔衆、

授以鬱儀大章大洞眞經

給以曲晨飛蓋

飲以徊水玉精

貽以素羽玄翮

以昇八方。

ここでは、金闕後聖帝君が幼い時から日月の光霞を吞むなどの術によって身体と魂魄を鍊成し（この方法は上に述べた『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』の「採飲飛根吞日氣の法」「採飲陰華吞月精の法」などにあたる）、世塵を捨てて名山で修行を重ね、遂に天帝から「鬱儀大章大洞眞經」など、上真となつて天空を飛行するのに必要なものを授けられるに至ったことが、四字句・六字句を基調とする駢文で表現されている。ただし平仄は、齊梁以降の駢文に見られるようなきちんと整ったものにはなっていない（録精鎮血 固液凝筋」「精感太虛 心通神旦」の二箇所だけが平仄の規則に合っている）。

また、金闕後聖帝君の天界遊行を描いた場面（三a）も、次のようなきれいな駢文になっている。

將欲見聖君之遊行也、

第1篇第3章 上清經の形成とその文体

仙。寶。啓。路。  
靈。妃。群。讚。  
百。音。發。其。虛。庭。  
天。鈞。奏。其。於。蓋。  
飛。龍。俯。鳴。  
神。虎。仰。號。  
後。吹。則。八。鸞。同。聲。  
前。嘯。則。九。鳳。齊。唱。  
三。燭。合。明。  
華。光。交。煥。  
長。牙。激。鐘。  
奔。蛇。擊。劍。  
流。電。揚。鋒。  
飛。音。繞。日。  
月。精。吐。芳。  
三。素。流。霞。  
碧。輦。玄。龍。  
瓊。輪。琅。輿。

「神女揮紫烟。以亂氣。  
玉童。運日華。以却暮。」

長歌雲陣、無晝無夜。

ここでは、天上の音楽が演奏される中、前後に龍虎・鳳鸞を従えて天空を遊行する後聖金闕帝君の華やかな姿が描写されている。これも、「飛音繞日、流電揚鋒」「華光交煥、三燭合明」の二箇所を除き、平仄は整っていないが、対句としてはきちんと整った形になっており、用いられている語彙も華麗で幻想的なものが多い。

『上清後聖道君列紀』では、このほか、終末の世を生き残って仙界の役人になるためにはどのようなことをしなければならぬかを述べた部分（五a）も駢文で書かれており、ここには、「鬱儀」「結璘」「大洞（真經）」「神虎」「紫文」「金根」「九赤」「曲素」「紫度」「五行」など、上清派の経や符の名前が多数織り込まれている。<sup>(33)</sup>

以上、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』と『上清後聖道君列紀』を見てきた。これらの経の文体に注目すれば、次のようなことが言えよう。これらの経の文章は、散文と韻文の混交体で書かれているが、修辭を意図した文体とそうでない文体とは、内容に応じて使い分けられている。四字句・六字句を基調とする駢文や五言詩などの修辭を意図した文体が用いられているのは、青童君のような下位の真人が上清天の上位の真人に申し述べる言葉、真人のかつての修行の過程を記述した部分、真人の天界遊行のさまを描写した部分、上清派の経や符の名を多数列挙し経の効用を説いた部分などである。これらの部分において、美文調の文体は、天上の世界（上清天）とそこに住む真人のさまを華麗に記述し、あるいは、上清派の経や符の神秘性を印象づける上で、効果的な役割を果たしているように思われる。一方、実修者が実際に行う道術の具体的な手順について説明した部分は、全く飾りの無い散文で書かれている。ただし、その道術の一部をなす呪の言葉は、四字句の韻文である。このように、『皇天上清金闕帝君靈書

『紫文上經』と『上清後聖道君列紀』の文章は、内容に応じて、部分ごとに、異なる文体が用いられている。

## 2 『洞真太上神虎玉經』と『上清金真玉光八景飛經』

上に見た『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』と『上清後聖道君列紀』もそうであるが、一般に、現行の道藏中に見える上清經は、『真誥』の記述との関連や思想内容などから、その成立年代についてのおおよその推定はできても、実際には果たして誰の手によつて書かれたものなのかはわからないものがほとんどである。これは、上清派に限らず、六朝時代の道經はそもそも、天の世界に備わっている經が少しずつ地上の世界に啓示されるという、架空の設定のもとに世に出されていったことと関連する。道經の実際の作者の名などは、伝わらないのがいわば当然なのである。しかし、ごく稀ではあるが、中には、その作者を推測する手がかりとなる痕跡を残しているものがある。『洞真太上神虎玉經』（道藏第一〇三二冊）と『洞真太上金篇虎符真文經』（同）、および、『上清金真玉光八景飛經』（道藏第一〇四二冊）がそれである。ただし、『洞真太上金篇虎符真文經』は、初めの短い部分は、『洞真太微金虎真符』（道藏第一〇三二冊）の一部と同文であり、そのあとの部分は、若干の文字の異同はあるものの、『洞真太上神虎玉經』の全文と同文である。したがって、『洞真太上金篇虎符真文經』は後に誰かの手によつて合成された可能性があるもので、今はさしあたり、『洞真太上神虎玉經』と『上清金真玉光八景飛經』の二つを問題にすることにする。

『洞真太上神虎玉經』は、『上清大洞真經目』に『上清太微天帝君神虎玉經真符』と見えるものに相当するのではないかと推定されるものであるが、その末尾近くには、『興寧三年乙丑歲七月一日桐柏真人授道士許遠遊』という文が見える（ただし『洞真太上金篇虎符真文經』の方は「道士」の二文字が無い）。同様に、『上清金真玉光八景飛經』は、『上清大洞真經目』の『上清太上隱書金真玉光』と見えるものに相当するのではないかと推定されるものである

が、その末尾には、「桐柏真人以六月二十九日以此文授許遠遊」という文が見える。これらの記載は、前節のはじめに箇条書きで紹介した『真誥』の「真經始末」のうちの第九の事柄、すなわち、許榮弟が馬氏から真經を返してもらうことができないので、王靈期の作った経を使って教授し、経の後ろに「某年某月某真人授許遠遊」と注記した(35)ということと関係があるものと思われる。

許遠遊というのは、許謐の兄の許邁(三〇〇—?)。のちに玄と改名して遠遊と字した)のことで、『晋書』卷八〇王羲之伝に付して、その伝が立てられている。世務を絶ち、山中で仙道修行に励み、道術の修得者として当時の人々にはよく名を知られていた人である。王羲之と交わりを結び、会稽王司馬昱にも召されたことのあるほどの著名人であったが、許謐を中心とする茅山の神降ろしには参加しておらず、『真誥』を見ると、許邁はむしろ低い位置づけしか与えられていない。それは、許邁の修めた道術が、餌朮・断穀・服気などを中心とする伝統的なものであったのに対し、茅山の神降ろしは、そうしたものを乗り越えようとする新しい宗教運動としての性格を持っていたこと(36)と関連するものと思われる。

許榮弟が王靈期の作った経の後ろに「某年某月某真人授許遠遊」と注記をしたというのは、茅山の神降ろしの記録(『三君手書』)には、たとえば、「十二月一日夜、南嶽夫人作與許長史」(『真誥』卷三・一二a)、「八月六日夜、茅小君授以與許長史」(『真誥』卷七・一二a)などのように、いつ、どの真人が、誰に授けた言葉であるかということが書かれていることが多いのに倣ったものである。しかし、許邁(遠遊)はこの神降ろしに参加していないのであるから、このような注記が誤りであるのは言うまでもない。にもかかわらず、許榮弟がこのように書いたのはなぜかということについて、陶弘景は、「時において世人多く先生(許遠遊)の服食入山して道を得るを知るも、長史(許謐)父子の事迹を究めざるが故なり」(『真誥』卷一九・一三b)と説明している。許榮弟はもちろん自分の祖先たち

の事迹について事実を知っていたものと思われるが、曾祖父にあたる許謐と祖父にあたる許翽の名を出すよりも、世に広く名を知られた許遠遊の名を出す方が、経を普及させるためにはより効果的であるとの判断が働いて、故意にこのように注記した可能性が考えられる。

『真誥』のこの記事を信用すれば、許遠遊の名が出てくる『洞真太上神虎玉経』（と『洞真太上金篇虎符真文経』）および『上清金真玉光八景飛経』は、東晋末に王靈期が作成した経であるということになるであろう。<sup>(37)</sup>ただし、これは、許遠遊の名が出てこないものは王靈期の作った経ではないということの意味するのではない。おそらく王靈期の作った経は、この他にも今の道藏の中にいくつか収められている可能性がある。前節で述べたように、王靈期の作った経は、真経（「三君手書」）に対して、「窃かに損益を加え、其の藻麗を盛んにし」て成ったものであり、人々の間でおいに人気を博して流布したものであった。陶弘景のように、真経との弁別を厳格に問題にしようとする立場から言えば、王靈期の経は偽経ということになるが、これも前節で見たように、実際には、東晋の興寧年間における神降ろしを重要な出発点として、六朝末までの間に何人かの人々の手によって作られ続けていったものが上清経なのである。すなわち、王靈期の作ったものを代表とするいわゆる偽経群と、いわゆる真経との総体として六朝時代の<sup>(38)</sup>上清経が存在しているのであるから、上清経の研究の上で、王靈期の経も重要な資料となることは言うまでもない。特に、文体の考察の上では、王靈期の経について、「藻麗を盛んにし」と記されていることに関心が持たれる。そこで次に、これらの経について具体的にみていくことにしたい。

『洞真太上神虎玉経』は短い経で、その内容は、神虎符（神虎内真符、神虎上符などとも呼ばれる）という符の由来とその効用、伝授の規定、符の具体的な描き方と利用のしかたなどである。このうち、符の描き方や利用のしかたを記述した部分は飾りの無い文章であるが、符の由来と効用について説明した部分には、修辭を意図した文体が

見られる。たとえば、太上道君からこの符を授けられた太微天帝君という神が、符を佩びて上清天を飛行する様子を記したところ（一b—二a）は、次のような形の整った駢文で書かれている（『洞真太上金篇虎符真文経』によって文字を改めた箇所もある）。

於是太微天帝君奉受消魔智慧神金二符、佩遊上清、乘虛逸駕、浮輪太微、

澄景太眞之館。  
止足玉帝之階。  
靜與天地合契。  
動與七景齊暉。  
匡落九玄。  
握節靈機。  
領括萬度。  
億津摠歸。  
激百陽以生電。  
運千陰以吐威。  
晨霞披道於金闕。  
天關應感而自開。  
命八景以高登。  
騁神虎以昇飛。

群仙啓路。  
七星奔移。  
玄光冥滯。  
億變萬奇。  
洞觀無窮之境。  
周覽極天之涯。  
流目盼於五濁。  
哀生。生以告衰。

可謂微乎眞符靈化之妙哉。

神虎符は、六天の鬼神を制圧する威力を持つ符として、『真誥』にも何度か出てくる。また、『真誥』に載せる楊羲の手紙に、「神虎經の注解を授けられた」という文が見える（卷一四・一四a）ことなどを考えあわせれば、東晋の興寧年間において、すでに、神虎符・神虎經について相当具体的なものが存在した（もしくは、相当具体的な構想が出来ていた）と思われる。王靈期は、そうしたものに基きつつ、右に挙げた太微天帝君の天界遊行の場面については、四字句・六字句を基調とする駢文で書き上げたということになる。なお、神虎符、および神虎符とペアになるものとされている金虎符に関しては、それらが地上に下されることになったいきさつについての物語が、『洞真太上神虎隱文』（道藏第一〇三二冊）に記されている（これはさらに、『洞真太上說智慧消魔真經』、道藏第一〇三二冊、の卷二に収められることになる）。これは、ほぼ全文が駢文と五言・四言の詩からなり、内容も、太上大道君や太微天帝君およびその侍女や玉郎たちが数多く登場する、華やかで物語性の濃いものである。<sup>(40)</sup>

ちなみに、ここに登場する太微天帝君については、六朝時代の上清経の一つと考えられる『洞真太上紫度炎光神元(玄)変経』(道蔵第一〇三〇冊)の中に「太微帝君記(紀)」と題する短い伝記が載っている(これはそのまま『雲笈七籤』巻一〇二に引用されている)。この伝記は、美文志向の強い装飾的な文体で書かれている。このほか、道蔵に収める上清経の中には、いろいろな神格について説明した伝記的文章を含んでいるものが見られる。たとえば、『洞真上清神州七転七変舞天経』(道蔵第一〇三〇冊)には上皇先生紫晨君の伝記、『上清黄気陽精三道順行経』(道蔵第二七冊)には南極上元君、『洞真上清青要紫書金根衆経』(道蔵第一〇二六―七冊)には青要帝君、『上清太上帝君九真中経』(道蔵第一〇四二冊)には中央黄老君の伝記がそれぞれ記されている(『洞真上清青要紫書金根衆経』の青要帝君の伝記は『雲笈七籤』巻一〇二に引用されている)。これらの伝記はやはり、いずれも皆、形の整った駢文で書かれている。また、上に述べたように、『上清後聖道君列紀』の中の金闕後聖帝君の伝記もやはり四字句・六字句の駢文を多く用いた美文調の文体で書かれている。これらのことを考えあわせれば、上清経の作者たちの間には、上清派の重要な神々の伝記、特に、その修行の過程や天界遊行の場面の記述などは、きちんと整った美しい文体で書かれるべきであるという観念が明確に存在したものと思われる。

次に、『上清金真玉光八景飛経』について見ていこう。この経は、現在の道蔵本で二十五葉にわたるかなり長いものであるが、敦煌写本の中に、ほぼ完全な形で残っている(レニングラードのオルデンブルグ将来本一九六二・二〇五二、ペリオ二七二八、ペリオ二八四八、スタイン二三八)<sup>(4)</sup>。そもそも、敦煌道経写本の中で上清経類の占める割合は、靈宝経類や道德経類などと比べてきわめて小さく、大淵忍爾氏の調査によれば、点数にしてわずか十五点(経の種類で言えば九種類)しか残っていない<sup>(42)</sup>。こうした中で、『上清金真玉光八景飛経』の敦煌写本が、道蔵本と対照して、冒頭の数行が欠けていること、符が描かれずに空欄になっていること、および、文字の小さな異同が若干ある

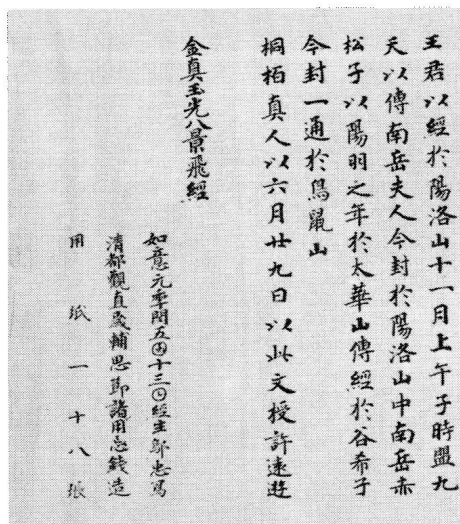


図1 敦煌写本『金真玉光八景飛經』(S 238)  
(大淵忍爾『敦煌道經 図録編』による)

ことを除いて、ほぼ完全に一致する形で発見されたことは、貴重な意義を持つている。しかも、この写本の末尾には、「金真玉光八景飛經 如意元年閏五<sup>④十三</sup>經生鄔忠寫 清都觀直歲輔思節諸用忌錢造 用紙一十八張」という題記もついている(「年」「月」「日」の則天文字<sup>④</sup>)。則天武后の如意元年(六九二)に、清都<sup>④</sup>觀という道觀において、写經生によって書写されたものであることがわかる。この題記の直前に、本節で問題にしている、許榮弟が注記したという「桐柏真人以六月廿九日以此文授許遠遊」という文が見える(図1参照)。

さて、『上清金真玉光八景飛經』の内容と文体について見ていこう。この經の初めの部分には、例によって、この經の由来と効用についての説明がなされている。それは次のようなものである。

この經は、昔、九天丈人が元始天王から授かったもので、もともと天上の宮殿に秘藏され、玉女たちによって守られていた。「建炁の始め」の時、九天丈人は太上大道君・扶桑大帝ら多数の神々に命じて紫瓊宮玉宝台に登らせ、神々への經の伝授が行われた。九天丈人の命を受けて、上仙太和玉女が「金真招靈攝魔の符」を五方に置き、太極四真人が「太空の章」を誦する中、九天丈人は玄台の上に臨み、左仙侍郎の李羽非と監靈使者の鄧元生に命じて、太上大道君らに「八景飛經金真玉光豁落七元」を授けた。太上大道君は自分の館に帰ると、後聖九玄金闕帝君と上相青童君を呼び、三ヶ月の清齋の後、これを二君に授けた。まもなくこの世界

は「大劫の周」に至り、地上には陽九の終末的な大災厄がやってくることになっているが、もし、『大洞真經』などの經の教えどおりに修行し、世俗を絶ち静かに身を処したならば、「八景飛經」を授けられて招靈符・豁落符を（祭壇に）置くことができるようになり、そうすれば（符の力を通じて神々の力を借り）、この大災厄を免れることができ、祖先（七祖）も地獄の苦しみから済度される。

以上が、『上清金真玉光八景飛經』の由来と効用についての説明の概略である。この部分の文章は、四字句・六字句を基調とする対句の多い文体で書かれている。たとえば、この經はもともと天上の宮殿に秘蔵され、玉女たちによつて守られていたことを述べる一節（一a—b）は、次のようである。

其道高妙、衆經之尊、

「總統萬眞。  
匡御群仙。」

玄符流映、洞明紫晨、

祕於「九天之上。」

「大有之宮。」

「金輝紫殿。  
玉寶瓊房。」

「鑄金爲簡、以撰靈文。  
刻玉丹書、以明其篇。」

流光奕奕、輝煥大空、

第1篇第3章 上清經の形成とその文体

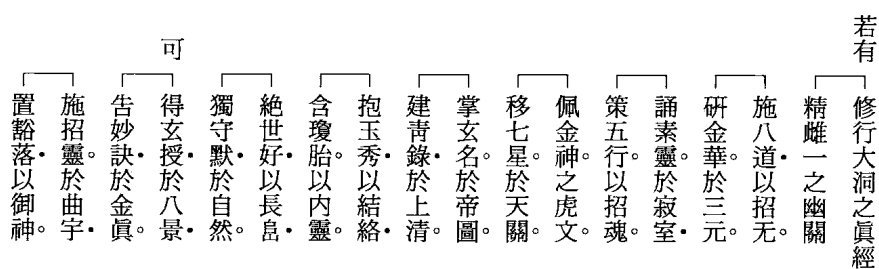
命  
 日月・俠・照  
 五・晨・翼・靈  
 金・華・之・女  
 玉・晨・之・童  
 各三千人、侍衛玉文、玉妃典香、靈風揚煙、巨龍毒獸、備守玉闕、  
 瓊鳳・撫・翼  
 神・鸞・陰・玄  
 衆・眞・宴・禮  
 萬・聖・朝・軒  
 玉・陛・騁・蓋・於・霄・庭  
 太・帝・屈・節・於・几・前  
 玉・皇・改・度・以・推・運  
 璇・璣・命・斗・以・廻・神  
 唱・神・州・以・齊・景  
 變・七・轉・以・儼・天  
 歷・三・五・於・神・化  
 散・軌・度・於・九・玄

策五行以招魂。  
御豁落以威靈。  
命八景以登空。  
攝天魔於金眞。  
披隱書於寂室。  
詠妙章於无間。  
理萬帝於上上。  
總群下於生生。

ここに挙げた文の後半（「瓊鳳撫翼」以下）は、経を守る玉女たちのことにちなんで、天上の世界でどのようなことが行われているかを述べている。その中に出てくる「神州」「七転」「五行」「八景」「金眞」などは、上清派の経や符の名称として『真誥』巻五・『紫陽真人内伝』・『洞玄靈宝三洞奉道科戒营始』巻五「上清大洞真経目」などにその名が見えた（一五六頁の表1を参照）。また、「八景」「金眞」「豁落」は、他でもなく、この『上清金眞玉光八景飛経』自身のことを指している。<sup>(45)</sup>つまり、天上世界では、これらの経や符が用いられ、それによって天上世界と地上世界の秩序が保たれていることを言っているものと思われる。

また、終末的な大災厄との関わりでこの経の効用を述べた部分（三a―b）も、やはり次のように形の整った文になっている。

至大劫之周、三道虧盈、二炁離合、理物有期、承唐之世、陽九放災、剪除兇勃、搜採上賢。至此之年、



拔七祖於幽宮。

免五苦於刀山。

離八難於火鄉。

滅負石於宿根。

ここでは、地上の人間が終末的な大災厄を免れるために必要なものとして、「大洞之真經」「三元」「五行」「金神之虎文」「七星」「八景」「金真」「招靈」「豁落」など上清派の経や符の名前が多数列挙されている（「八道」「雌一」など経の内容のキーワードで示したものもある）。このように上清派の経や符の名前が上清経自身の中に列挙されるということは、他に、『洞真上清開天三図七星移度經』（道藏第一〇二七冊）や『洞真上清神州七転七變舞天經』（道藏第一〇三〇冊）などにも見える。また、上に述べたように、『上清後聖道君列紀』においても、こと同じように形の整った対句の文体の中に織り込まれて、上清派の経や符の名前が表現されていた。

『上清金真玉光八景飛經』では、この経の由来と効用についての以上のような説明のあと、さらに補足説明のような形で、この経はもともと、「九天の上」に、あらゆるものに先だって光とともに生じたもので、その後、新たな開劫の時に、その文が「玄空の上、太虚の中」に明るい光を放っておのずから浮かび出たこと、そして、（この経の実質的な中心をなす）「靈篇招靈摂魔豁落七元玄章」はどこからともなく「忽然として生じた」ものであることを言っている。<sup>(46)</sup> 天地開闢のはじめに氣（根源の氣）が自然に結ばれて「靈文」が生じ、その「靈文」を核的な部分としながら道経が形成されていったという考え方、あるいは、天地崩壊の後の新たな開劫の時ごとに「玉字」が光を放って表われ出て、道経はその「玉字」に由来するという考え方は、六朝道教經典のうち、特に、靈宝派の經典で強調されているものである。<sup>(47)</sup> これは次に述べる儀礼のことについても言えるのであるが、『上清金真玉光八景飛經』で説

かれている内容は、靈宝派の思想や儀礼を吸収したと考えられるものがいくつか見られるという特徴を持っている。これは、王靈期が上清經を作った動機は、葛巢甫が造構した靈宝經が大いに流行しているのを見て妬んだ事にあつたという『真誥』卷一九・二〇「真經始末」の記事（前節の簡条書きの第七）と関連すると思われる。王靈期は葛巢甫の作つた靈宝經と対抗するために、靈宝派の思想や儀礼を取り込んで上清經を作った可能性が十分にあるからである。

『上清金真玉光八景飛經』では、このあとに、具体的な道術の行い方についての詳しい説明がある。その道術というのは、八節日（立春・春分・立夏・夏至・立秋・秋分・立冬・冬至）に「招靈致真攝魔の符」というものを用いて行われるものであるが、これは、その中に叩齒・呪・存思などの道術的な要素を含んでいるとはいえず、実際には、儀礼と呼ぶ方がよりふさわしいものである。たとえば、立春の日には次のようなことを行うという。実修者は沐浴齋戒をして室内に入り、焼香して「招靈致真攝魔の符」を五方に置く。そして、東北に向けて叩齒をし、紫・緑・白の三色の雲が東北から廻ってくるのを存思しながら、心の中で三素元君に「私を神仙にしてください」ととなえる。さらに、東北の清微上府始陽宮の元景司空司録道君が天から降って、実修者の泥丸宮中に入るのを存思し、呪をとえ、咽氣をしておわる。立春の日に行うのは、この日は三素元君が天皇太帝のところに至る日にあたるので、それにちなんで、修行者の願いを託すのだという。以上が、立春の日に行う事柄である。このほかの八節日においても、全く同じ手順で行われる。ただ、向かう方角や叩齒の回数、雲の色、神や宮殿の名、神が入る身体の部位、呪の言葉などが異なるだけである。

この儀礼は、「八景飛經八道秘訣」と呼ばれている（『上清金真玉光八景飛經』一三〇）が、この名称が示唆するように、これは『上清太上帝君九真中經』（道藏第一〇四二冊）巻上に見える「中央黃老君八道秘言」というものと、

内容がよく似ている。「中央黄老君八道秘言」は、『真誥』巻五の裴君の降授の中の「九真中經老君之秘言 在世」と関係があるものと考えられ（一五六頁の表1参照）、上清派の中で古い由来を有すると思われるが、ここでは、符を用いるということは全く言っていない。一方、『上清金真玉光八景飛經』では、「招靈致真撰魔の符」を五方に置いて儀礼が進行している。符を五方に置くというのは、おそらく「靈宝五符」との関係があると思われる<sup>(48)</sup>。ここにも、上に述べたのと同じく、靈宝派との融合のあとが見られる。

以上のような儀礼の手順を述べた部分の『上清金真玉光八景飛經』の記載は、いわば、儀礼のシナリオという性格を持っている。このシナリオは、呪（全部で八つある）が四字句の韻文である以外は、基本的に、一句の字数の整わない、飾りの無い散文で書かれている。呪の内容は、いずれも、天から降って実修者の体内に入った神が、修行者を守り天上世界へ連れて行ってくれるというもので、このように、存思の時に思い描く事柄が四字句の韻文の呪によって表現されるというのは、上に見た『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』の場合と同じである。

『上清金真玉光八景飛經』では、ついで、この儀礼のシナリオの付録のような体裁で、五種類の「招靈致真撰魔の符」のそれぞれの描き方とその効用、および、「豁落七元符」と呼ばれる七種類の符の描き方と効用などが記されている。この部分もやはり、飾りの無い散文が多い。たとえば、「招靈致真撰魔の符」のうちのひとつ、「青帝招靈致真撰魔の符」について説明した文、「以墨書青木簡上、令廣九寸、長一尺二寸、置室東面、修行誦經。入室百日、與神人共言。三年、室生自然青霞之雲。……又墨書青繒九寸、佩身八年、帝降八轡之輪、下迎兆身、白日上昇」（一五a—b）のように、修辭を意図せずに必要事項だけを書き綴っている。ただ、「招靈致真撰魔の符」を置くときには「金真太空の章」という歌を詠じなければならぬとして、その歌が記載されているが、これは四十句から成る五言詩である。符を置く時に「太空の章」を誦するということは、はじめに述べたこの經の由来についての説明のと

ところで、天上世界において太極四真人が行ったこととして見えた。ここで再び、この儀礼の手順の一つとしてこのことが見えるのは、道教の修行者が行う儀礼の所作は、天上世界の神々の行為の模倣であるという觀念が存在したからであろうと思われる。<sup>50)</sup>

この「金真太空の章」という歌の内容は、天界を跳梁する「天魔」「万精」を諸々の符の力で鎮圧し、上清經を誦して七祖を苦しみから救い、存思を通じて自らも昇仙するというものである。その一節(一四b)を記しておこう。

豁落張天羅 豁落もて天羅を張り

放威擲流鈴 威を放つて流鈴を擲つ

金真輔空洞 金真 空洞に輔け

玉光煥八冥 玉光 八冥に煥く

金玄守上宮 金玄 上宮を守り

神虎戮天精 神虎 天精を戮す

翦滅萬祆氣 万祆の氣を翦滅し

億億悉齊平 億億悉く齊平たり

上承九天信 上は九天の信を承け

嘯命靡不傾 嘯命して傾かざるなし

招真究三洞 真を招きて三洞を究め

慧誦朗且清 慧誦 朗らかに且つ清し

八道望玄霞 八道もて玄霞を望み

七轉緯天經 七転もて天経を緯す

混合帝一眞 帝一眞を混合し

拔度七祖程 七祖の程を拔度す

削減五苦根 五苦の根を削減し

反魂更受榮 魂を反して更に榮を受く

金光耀寂室 金光 寂室に耀き

神燭自然生 神燭 自然に生ず

華香散玉宇 華香 玉宇に散じ

煙氣徹玉京 煙氣 玉京に徹す

帝遣徘徊輦 帝 徘徊の輦を遣り

三元降綠輦 三元 綠輦を降す

迅駕騰九玄 迅駕 九玄に騰り

朝禮玉皇庭 玉皇の庭に朝礼す

これは、同じく五言詩ではあるが、先に見た『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』の「大洞神州の章、凝魂の曲」とは趣きを異にしている。「大洞神州の章、凝魂の曲」の方は真人たちののびやかな天空飛行や天界の情景を詠じ、修行者に対して世俗を捨てるように誘う内容のものであったのに対し、こちらは、そうした要素はなくなり、「豁落」「金真玉光」「神虎」などの符の威力や、誦経と儀礼化された存思を通じての七祖と自己の昇仙を説くことに重点が置かれている。天魔・邪精を消滅させる効力を持つ符のことを強調するのは、先に述べた『洞真太上神虎玉経』（お

よび、『洞真太上神虎玉經』と双子のような関係にある『洞真太上神虎隱文』とも共通する。王靈期が作ったと考えられる『洞真太上神虎玉經』と『上清金真玉光八景飛經』がともに符の威力を強調するものであるのは、王靈期が造經活動の中で主力を注いだ一つがそうした方面であったことを示唆していよう。符の威力というような呪術的な、しかし、ある意味では多くの信者に受け入れられ易いようなものを強調したのは、王靈期が上清經を作って、「詭信を増重し、其の道を崇貴にす」（『真誥』巻一九・一二a）ることを意図したということ、つまり、王靈期の造經活動には、自分の作った經に値打ちをもたせるために信者への經典伝授料を釣り上げたということから推測できるような、経済的欲望が働いていたらしいことと、関係があるのかもしれない。この詩の終わりの部分には、「神燭」「華香」「煙氣」など儀式に関係する語が見えるが、これは、『上清金真玉光八景飛經』では、存思の道術が完全に儀式の中にくみこまれてしまっていることを物語っている。これも、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』に記されていた存思の諸道術とは趣きを異にしている。靈宝派の一つの特徴は宗教的な儀礼を重視する点にあったことを考え合わせれば、ここにも靈宝派から受けた影響を見ることができよう。

以上、王靈期の作と推定される二つの上清經、『洞真太上神虎玉經』と『上清金真玉光八景飛經』について考察してきた。これらの經の文体上の特徴としては、上に述べた『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』や『上清後聖道君列紀』の場合と同じことが指摘できよう。つまり、全体としては散文と韻文の混交体で書かれ、記述の内容によって修辭を意図した文体とそうでない文体が使い分けられている。修辭を意図した文体が用いられている部分というのは、天上世界の描写に関する部分や上清經典群（符を含めて）の列挙の部分などで、これらは四字句・六字句を基調とする駢文で書かれている。一方、道術や儀礼の具体的な手順を説明したような所は、呪が四字句の韻文であるのを除けば、飾りの無い散文で書かれている。

上にいくつかの例を挙げて示したように、本章で具体的に取り上げて考察した上清経では、四字句・六字句を基調とする駢文が多く用いられていて、經全体に華麗な彩りを添えている。駢文で書かれた部分というのは、その形の整合性から醸し出される独特の雰囲気を持つている。もともと、上清経に見える駢文というのは、齊梁以降の嚴密な意味での駢文の要素はまだ備えていない。平仄の面ではもちろんのこと、典故の使用という面でも、洗練された語彙という面でも、『文選』に載せられた作品などと比べれば、きわめて不十分である。特に、上清派の經や符の名称を多数折り込むあたりなどは、上清派内部の人にしか理解できない語彙を多用しているわけで、これは、いわゆる伝統的な古典に出自を持つ語彙を用いて作品のイメージを豊かにする典故の使用とは相い容れない。しかし、ともかく、上清経の中の駢文の部分からは、美文を作ろうという作者の意欲は十分に感じとれる。天上世界の描写（天界遊行の場面も含めて）や神々の伝記、あるいは上清經典群の列挙の部分などに駢文や五言詩が用いられているのは、天上の真人たちの世界を美しく幻想的なものに描き出し、上清派の經典（および符）そのものがそうした天上世界に人を導く神秘的な力を持っているということを読者に印象づけるために、これらの文体は効果的であると考えられたからであろう。道術や儀礼の具体的な手順を記した部分というのは、この経を利用する者にとって、道術や儀礼を行う時に実際に必要な事柄が述べられているところであるが、こうした部分には、呪を除けば、經典作者の文学的創作や修辭の工夫の入り込む余地はまず無い。それに対して、駢文や五言詩で書かれている部分というのは、道術や儀礼を行う人々にとって、必ずしも実質上必要不可欠なことが書かれているわけではない。そこに書かれていることは、道術や儀礼などの技術的な側面ではなくて、そうした道術や儀礼に宗教的な意味づけを与え、それらの有効性を保証する天上の神々（真人たち）の物語である。このような天上の神々と地上の修行者との交わりの物語は、第一節で考察したように「内伝」類に見られたものであり、上清経の中の經や符の由来に関して述べら

れる天上の神々の物語は、「内伝」類から継承した要素が多かったと言えよう。

小南一郎氏は、抱朴子葛洪の神仙思想と、茅山の神降ろしを行った許氏の人々とを比較して、前者が「人間的な能力を最大限に發揮して、現世的な条件のままに、超越的存在である神仙になろうと志向するもの」であつたのに対し、後者は「自らの卑小さを強調し、降臨した神仙たちの前で、ひたすら頭を垂れて、教えを乞う」ものに変化していることを指摘している。<sup>(9)</sup>このような外向から内向へという宗教の質的変化の過程で、人間の乞いに応じて天上の神々が教えを説いてくれるという物語が多く作られた。そのような天上の神々と地上の人間との交わりの物語として作られたのが「内伝」類であり、それを承けて出てきた上清經の中にも、そうした物語的要素は継承されたのである。

上清派の經や符の名称そのものは、第一節で述べたように、『真誥』卷五の裴君の誥授の言葉や「内伝」類に付されていたという經典題目にすでに示されていた（これはつまり東晋の興寧年間、茅山の神降ろしが行われた頃にこの構想が存在していたことを意味する）。これらをもとにして、楊羲自身、あるいは、その後の王靈期たちによって、經や符の中身が作られていったわけであるが、新たに作る經の文章をどのような文体で書くかということは、經の内容とともに、作者たちが意を注いだ問題であつたにちがいない。従来の神仙思想を基盤にした不老長生のための道術を説くだけではなく、独自の世界観と救済理論を備えた新しい宗教をめざした上清派は、それにふさわしい内容と文体を追求したものと思われる。上清經の作者たちは、楚辞や賦、あるいは遊仙詩などの文学の伝統を積極的に吸収して、天上の神々の世界を華麗で幻想的に描写することを試みる一方、そうした文学の領域を宗教の中に包摂して、救済されるための実修方法として、地上の人間が瞑想の中で天上世界に至るという存思の道術を重視し、その具体的な手順を説くこともあわせて行った。そのような状況の中から出てきたのが、六朝後半期の多くの上清經に

共通して見られる文体、すなわち、以上に述べたような、五言詩や駢文のような修辭的志向の強い文体と、修辭に意を用いず必要事項を淡々と叙述する文体とを、その記述する内容に応じて使い分けるという上清經の文章のスタイルであつたと考えられる。

## おわりに

『詩品』巻上によれば、謝靈運（三八五—四三三）は生まれた時から錢塘の杜治に送られ、十五歳までそこで養育されたといふ。<sup>(52)</sup> 謝靈運が天師道のリーダーの錢塘の杜氏のもとで育てられた年代というのは、ちょうど、茅山の神降ろしの記録の真筆「三君手書」を手元に持つ許黄民が、錢塘の杜道鞠に招かれた時期と相い前後する（『真誥』「真經始末」。本章第一節参照）。この謝靈運が書いた「羅浮山賦」というものの断片が『芸文類聚』巻七に見えるが、その序文には、謝靈運が「洞經」に載せる羅浮山の記事を調べてみたところ、「茅山は洞庭の口にあたり、南のかた羅浮に通じている」と書かれていたとある。謝靈運が見たという記事は、『真誥』巻一「稽神枢」に見える記述の内容と合っている。<sup>(53)</sup> また、この「羅浮山賦」のなかに「洞は四有九あり、此れは惟れ其の七」という一節があるが、これも「大天の内、地中の洞天三十六所あり」という『真誥』の記述（巻一・五b）と合っている。茅山や羅浮山をはじめ各地の名山に地仙の住む洞窟（洞天）があり、それらが互いに地脈を通じているという觀念は、上清派の世界觀とも関わるものであり、謝靈運のこの文は、彼が上清派道教に関心を寄せたことを物語っているよう。もし想像を逞しくすることが許されるならば、謝靈運は錢塘の杜家に伝わる「三君手書」を何らかの形で目にすることがあつたのかも知れない。

この謝靈運をおそらくは最も早い例として、東晋中期の茅山の神降ろしを出発点とする上清派道教は、のちの詩人・文人たちにも少なからぬ影響を与えてきた。たとえば、白居易の「味道」と題する詩（『白居易集』巻二三）に「七篇の真誥 仙の事を論じ、一卷の壇經 仏の心を説く」という一節があり、『真誥』がこの詩人によって読まれていたことがわかる。また、これまでの研究によって、李白や杜甫、あるいは韋応物や李商隱の詩に『真誥』の影響が見られること、王世貞や屠隆らの明の知識人が『真誥』を身近な存在と意識していたことなどが明らかにされている。<sup>(64)</sup> このように『真誥』が後世の詩人・文人たちに影響を与えてきたのは、その宗教思想や養生の書としての面が注目されたのは当然のことであろうが、それとともに、運題象（巻一―巻四）に載せる真人たちの詩に代表されるような『真誥』という作品の持つ文学性に関心が注がれるということがあったものと思われる。

本章では、そうした上清派の持つ文学性ということを念頭におきながら、上清派の經典について具体的に考察してきた。本章で考察した四つの上清經は、上清經の文体的特徴が比較的よく表われていると思われるものであるが、そこには、「内伝」類に由来する神秘的・幻想的な趣きを備えた物語的部分と、道術・儀礼の手順を説く実用的な部分とが、文体を異にして記述されている。物語的な部分に五言詩や駢文など修辭を意図したものが多く、特に、駢文を多く使用している点には、当時流行の文体を用いて士人層に広く流布させることをねらった經典作者の意図をくみ取ることが可能であるかもしれない。

王靈期が書いたと考えられる『上清金真玉光八景飛經』には、靈宝派の影響が見られることを指摘したが、上清經における靈宝派の思想・儀礼の受容、あるいは、上清派と靈宝派の相互交渉については、さらに多くの資料に基づいた詳細な検討が必要であろう。また、上清派にせよ靈宝派にせよ、東晋中期以降の時期に、精力的に經典作成が行われた背景には、仏典の漢訳が続々と行われていたことから受けた刺激があったこともやはり見逃してはなら

ないであろう。本章で取り上げた上清経においても、『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』で青童君が自分のことを「梵涓」と仏典漢訳風の名を称していたし、『洞真太上神虎玉經』や『上清金真玉光八景飛經』には、梵語 *Mara* の音写字の「魔」という文字がしばしば見えていた。これらは、上清経の作者が仏典の漢訳の事業を意識していたことを示している。仏典漢訳の状況と六朝道経の形成との間の相互関係について、中国固有の宗教思想との葛藤・融合の問題も視野に入れながら、さらに掘り下げた研究がなされなければならないであろうと思われる。

- (1) 大淵忍爾『道教とその経典』（創文社、一九九七年）第一章「道蔵成立史序説」参照。
- (2) 小南一郎『中国の神話と物語り』（岩波書店、一九八四年）、李豊楙『六朝隋唐仙道類小説研究』（台湾学生書局、一九八六年）、詹石窗『道教文学史』（上海文芸出版社、一九九二年）、Isabelle Robinet *"La Révélation du Shuangqing dans l'histoire du taoïsme" I (École Française d'Extrême-Orient, vol. CXXXVII, Paris, 1984) pp. 147-159, Terence C. Russell "The Poetry of the CHEN-KAO" (Doctoral Dissertation; Australian National University, 1985, unpublished) など。*
- (3) この間の軌跡については、Michel Strickmann "The Mao Shan Revelations; Taoism and the Aristocracy" (*T'oung Pao*, vol. LXIII, Leiden, 1977), 同「日本語訳「茅山における啓示——道教と貴族社会——」」（宮川尚志・阿倍道子共訳。酒井忠夫編『道教の総合的研究』国書刊行会、一九七七年）に考察がある。なお、この英語版には、『真誥』巻一九・二〇「真経始末」の英訳および注が載せられている。
- (4) 東晋の興寧年間（茅山で行われた神降ろしの当事者たちの置かれていた歴史的社会的状況と、『真誥』に記された神仙たちの言葉の概要については、本篇第一章を参照）。
- (5) もちろんここに挙げられたものが、当時、存在した上清経のすべてというわけではないであろう。たとえば、『黄庭（内景）経』は、許謐が何度もくり返して読み、読んだ回数のメモまでも書き残している（このことは『真誥』巻一八・四a—bに見える）し、許謐が『魏（華存）伝』中の「黄庭経」を抄写したという記事も見える（『真誥』巻二〇・四a）から、東晋の興寧

年間には成立していたと考えられる經の一つである。『黃庭經』については、麦谷邦夫『「黃庭内景經」試論』（『東洋文化』第六二号、一九八二年）参照。

(6) 『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』の成書年代に関する諸説については、小林正美『六朝道教史研究』（創文社、一九九〇年）九六一—一〇〇頁注5・8参照。

(7) 石井昌子「六朝末における道教上清派の經典について」（『道教の研究』国書刊行会、一九八〇年）などにこのこと指摘がある。

(8) 『隋書』經籍志は「東郷」に作るが、「東卿」が正しい。また、『隋書』經籍志には「清虛真人裴君内伝」とあるが、「清靈真人裴君内伝」とするのが正しい。なお、『雲笈七籤』卷一〇五に載せる「清靈真人裴君伝」には「弟子鄧雲子撰」とある。

(9) 『真誥』卷二〇に、裴清靈（清靈真人裴君）と周紫陽（紫陽真人）が華僑に降臨して許謚に言葉を伝えさせたことが見え、その注に「今世中周紫陽傳即是僑所造、故與真誥爲相連也」（一四a）とある。

(10) 小南一郎「漢武帝内伝」の成立（下）（『東方學報』京都第五三冊、一九八一年。のち、注2所掲『中国の神話と物語り』所収）第七節。

(11) 注5所掲麦谷論文。

(12) 小南氏は、『真誥』のこのような記載方法には、「内伝」という形式で述べられる教えの内容を乗り越えたと考える陶弘景たちの意識が反映されているとする。注2所掲小南書四一〇頁。

(13) 『顧氏文房小説』所収本の性格については、前掲小南書三六一頁注27参照。

(14) 前掲小南書三四四—三四五頁、吉川忠夫「南真仙昇——魏夫人仙壇碑」（『書と道教の周辺』平凡社、一九八七年、所収）、麦谷邦夫『「大洞真經三十九章」をめぐる』（『吉川忠夫編』中国古道教史研究）同朋舎出版、一九九二年）など。

(15) 『紫陽真人内伝』については、前掲小南書三四九—三五一頁、『茅山志』卷五の茅君伝については、同四一〇—四一三頁に内容の紹介がある。

(16) 小南氏は、『漢武帝内伝』の文章について、「物語の枠組みを成す部分の記述に用いられる文体」（歴史記述の文体。それほど飾りうとする意識もなく客觀的に記述するもの）と、「飾りの多い、しかし美文を意図しながらも、……それを完遂させるこ

とのない、奇妙なぐあいに飾られた文章」との二種類の文体が見られることを指摘している(前掲書二四三—二四七頁)。小南氏のこの指摘は、『清虚真人王君内伝』など上清経の形成と深く関わる内伝類にもあてはまるであろう。なお、『茅山志』巻五の茅君伝と『漢武帝内伝』との間に書承による継承があつたことも指摘されている(前掲書四一三頁)。

(17) 『紫陽真人内伝』の経目が『真誥』巻五の裴君の誥授と多く重なることは、前掲小南書三四八・三五二頁、卿希泰主編『中国道教史』第一卷(四川人民出版社、一九八八年)三四二頁などに指摘がある。

(18) 注7所掲石井論文に、「上清大洞真経目」に記された経が現行の道藏の中のどの経に相当するかの推定が、『无上秘要』の引用文との比較調査とあわせてなされている。また、Isabelle Robinet “La révolution du Shengqing dans l'histoire du taoïsme” II (*École Française d'Extrême-Orient*, vol. CXXXVII, Paris, 1984) p. 18, 任繼愈主編『中国道教史』(上海人民出版社、一九九〇年)三二九—三三〇頁にも対応関係が記されている。

(19) 上清派遣教における金闕後聖帝君と方諸青童君の位置づけについては、吉岡義豊「敦煌本太平経と仏教」(『東洋文化研究所紀要』第二二冊、一九六一年。のち、『道教と仏教』第二、国書刊行会、一九七〇年、所収)、および、本篇第二章第三節を参照。

(20) 『黄庭内景経』の思想、および『黄庭内景経』と『黄庭外景経』の関係については、注5所掲麦谷論文参照。

(21) 注5参照。

(22) 石井昌子「大洞真経と玉経類経典との関係」(『東方宗教』第六六号、一九八五年)ほか参照。

(23) 大淵忍爾「敦煌道経 図録編」(福武書店、一九七九年)三五五頁、同「敦煌道経 目録編」(福武書店、一九七八年)一七三頁参照。

(24) 注14所掲麦谷論文七五—八二頁参照。

(25) 『登真隱訣』巻下「誦黄庭経法」には、『黄庭経』の誦読の際の拝祝法・存神法などが散文で記されている(陶弘景はこれを東晋のものではあるが真書ではないとする)が、これは『黄庭経』そのものとしては扱われていない。

(26) 『真誥』と『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』との対応関係については、本篇第一章の注96を参照。また、『靈書紫文』と他の道経との対応については、注18所掲ロビネ書二〇二—二〇五頁に詳しい。

(27) 「三素阿君房」(『真誥』卷三・一b)、「羽童捧瓊漿」(卷三・六a)、「高會佳人寢」(卷三・五a)、「靈音有所喪」(卷三・三a)、「所在皆逍遙」(卷三・三b)、「七靈曜紫霞」(卷四・四a)、「靈觀譎蹇戔」(卷一・一三b)、「咀嚼三靈華」(卷一・一七a)、「蕭條象數外」(卷二・一六b)、「塞鼻逃當塗」(卷三・一二a)など。この他、詩の箇所ではないが、「豁落」(卷六・三a)、「冥運」(卷一・一三a)、「玉皇」(卷二・九a)、「神映」(卷二・八b)、「金闕」(卷九・二四a)、「五難」(卷二・一二b)、「泥丸」(卷一〇・二四aほか)などの語も『真誥』に見える。

(28) この詩の押韻字は次のとおりである(括弧内は中古音の韻名)。濛(東一)・童(東一)・彰(陽)・空(東一)・光(陽)・通(東一)・皇(唐)・鍾(鍾)・峯(鍾)・房(陽)・宮(東三)・方(陽)・中(東三)・胸(鍾)・公(東一)・終(東三)。赤松祐子『真誥』中の押韻字に見える言語的特性(注14所掲『中國古道教史研究』)に指摘された『真誥』の韻文の押韻特徴のうちの、〈唐・陽韻が同用され、東韻一・三等との通押が見られる〉〈東一・三等・鍾韻が同用される〉などの特徴が、この詩の押韻にも見られる。

(29) 『真誥』の詩については、注2所掲ラッセル論文に詳細な考察がある。また、注2所掲ロビネ書第十章では、上清經の詩が語彙の面で楚辭や漢魏の賦とつながりがあることを指摘している。

(30) 六朝道經の呪文の性格については、注2所掲詹石窗書五一―六五頁、注5所掲麦谷論文五〇―五一頁参照。

(31) この呪の押韻字は次のとおりである(括弧内は中古音の韻名)。精(清)・英(庚三)・明(庚三)・生(庚二)・精(清)・形(青)・盈(清)・青(青)・清(清)・名(清)・靈(青)・庭(青)。赤松氏によって指摘された『真誥』の韻文の押韻特徴のうちの、〈耕・庚・清・青韻の梗攝韻が同用される〉という特徴が見られる(注28所掲赤松論文参照)。

(32) 注18所掲ロビネ書(二〇一―二〇七頁)も『上清後聖道君列紀』を『靈書紫文』類の一つとして扱っている。『上清後聖道君列紀』と『靈書紫文』の密接な関係については、大淵忍爾『道教とその經典』(注1所掲)五一―五二七頁を参照。また、『上清後聖道君列紀』については、本篇第一章第四節の2を参照。

(33) 『上清後聖道君列紀』五a「若奉壽儀以召日、施結璘以攝月、詠大洞之上經、七變之轉書、按金闕之眞書、得佩神虎之大符、施八道以拘神、啓紫文以驚浮、誦金根以長存、設九赤以封丘、命曲素以招鬼、役紫度以照元、飲五行以呼魂、挹琅玕而不休、經嶮試而無疑、履兵火而莫憂者、皆位爲左右仙公及左右大夫、或爲卿相之司、上國仙侯也」。

(34) 小林正美「劉宋における靈寶經の形成」(『東洋文化』第六二号、一九八二年。のち、『六朝道教史研究』所収)、および、本論文の第二篇第三章第六節を参照。

(35) 『真誥』卷一九・一三 a「許丞長子榮弟迎喪還鄉、服闋後、上刻、就馬求經。馬善料理、不與其經。許既慙戢、不復苦索。仍停剋住、因又以靈期之經教授、唱言並寫真本。又皆注經後云某年某月某真人授許遠遊。人亦初無疑悟者。」

(36) 注2所掲小南書二九八―三一六頁、および、本篇第一章第一節を参照。

(37) 『洞真太上神虎玉經』が王靈期の作であることは、注3所掲ストリックマン論文に指摘がある(英語版二五頁、日本語訳三五四頁)。また、英語版に付された注46には、『太清金液神氣經』(道藏第五八三冊)巻下に「衆真授許先生(邁)經、杜從事(道鞠)處具有十卷。今抄取其要」(一a)という文が見えることを指摘し、これも許榮弟が行った上清經の宣伝活動に関するものであるとする。注18所掲ロビネ書四七頁・二四八頁・二五二頁にも、許榮弟の注記についての言及がある。なお、王靈期という人名は、釈玄光「辯惑論」(『弘明集』卷八)にも、「又先生道民仙公王、秣陵縣民王靈期作也。……漢末已來、謂爲制酒。至王靈期削除蠶目、先生道民並其賑錫」(大正五二、四九上)と見える。また、甄鸞「笑道論」(『弘明集』卷九)には、「或爲塗炭齋者、黃土泥面、驢輾泥中、懸頭著扛、打拍使熟。自晉義熙中、道士王公期除打拍法。而陸修靜猶以黃土泥額、反縛懸頭」(大正五二、一四九下。これは道安「二教論」にもほぼ同文が見える。大正五二、一四〇下)とあり、王公期という名が見える。楊聯陞氏は、『真誥』と「辯惑論」に見える王靈期、および「笑道論」や「二教論」に見える王公期が皆同一人物である可能性を指摘している。楊聯陞「老君音誦誡經校釈」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第二八本、一九五六年)三二頁参照。

(38) 卿希泰主編『中國道教史』第一卷(注17所掲)では、上清經の制作が二つの時期に比較集中して行われたとし、第一は東晉前期(その制作者は楊許を代表とし魏華存や華僑らを含む)、第二は東晉後期(王靈期を代表とする)であるとする(同書三四―三四三頁)。ただし、偽經のすべてが王靈期の造製に成るものであるわけではないことは、陶弘景が「真經始末」の注(『真誥』卷一九・一二a)に述べている。また、上清經の真偽の基準に関しては、注18所掲ロビネ書五一―八頁に考察がある。

(39) 石井昌子「神虎符・流金鈴考」(『中國學研究』六、一九八七年)参照。

(40) 本篇第四章第二節の2参照。

- (41) 大淵忍爾『敦煌道經 図録編』(注23所掲) 三五六―三六六頁、同『敦煌道經 目録編』一七三―一七四頁。大淵氏によつて、この四本は完全に連続し、本来同一卷子のものであることが発見された。
- (42) 大淵忍爾『敦煌道經 目録編』総説および第二篇参照。上清經類の数が少ないことは、敦煌道經の抄写年代(六世紀半ば―八世紀半ば。特に七世紀半ば以降のものが多し)において、上清經があまり重んじられてはいなかったことを示すと考えられている。大淵書四頁、尾崎正治『上清經類』(講座敦煌4『敦煌と中国道教』大東出版社、一九八三年)参照。
- (43) この題記については、藤枝晃『敦煌写經の字すがた』(『墨美』九七、一九六〇年)二四頁、池田温『中国古代写本識語集 録』(大蔵出版、一九九〇年)一三七頁参照。
- (44) 唐の中宗―玄宗期に活躍した道士張万福は、清都觀道士と称している。古岡義豊『三洞奉道科誡儀範の成立について』(『道教研究』第一冊、昭森社、一九六五年)二四頁参照。敦煌本『上清金真玉光八景飛經』が書写されたのは、ほぼこれと同じ時期である。
- (45) 『上清金真玉光八景飛經』に、この經は「八素上經」「豁落七元」「隱書玉訣金章」の別名をもつことを言っている(「一a」)。
- (46) 『上清金真玉光八景飛經』三b「金真玉光八景飛經乃生九天之上、元景之先、玄光流暎、若无若存、懸精晝寢、洞曜瓊宮。積七千餘劫、其文甚明、仰著空玄之上、太虛之中、覽亦不測、毀亦不亡、煥赫洞耀、徹照十天。……(九天丈人)請受靈篇招靈攝魔豁落七元玄章、既測亦无師宗、不知從何、忽然而生」。
- (47) 「玉字」については、本書第二篇第三章第七節を参照。また、本書における「靈宝派」という語の用い方については、本篇第五章の注5を参照。
- (48) 『太上靈宝五符序』巻下に見える五符を用いた儀礼については、小南一郎『尋葉から存思へ——神仙思想と道教信仰との間——』(注14所掲『中国古道教史研究』)参照。
- (49) 『上清金真玉光八景飛經』の呪の押韻にも、〈真・先・仙・元韻が同用される〉〈祭・泰・未韻が同用される〉など、「真誥」の韻文の押韻特徴と同じような傾向が見られる。注28所掲赤松論文参照。
- (50) このような觀念を明言した例として、陸修靜の撰とされる『洞玄靈宝齋說光燭戒罰燈祝願記』(道蔵第二九三冊)の中に次

のような文がある。「今道士齋時所以巡繞高座、吟詠步虛者、正是上法玄根衆聖眞人朝宴玉京時也」(一一b)。

(51) 注48所掲小南論文三頁。

(52) 「詩品」卷上・宋臨川太守謝靈運「初、錢塘杜明師夜夢東南有人來入其館、是夕、即靈運生於會稽。旬日而謝玄亡。其家以子孫難得、送靈運於杜治養之。十五方還都、故名客兒」。

(53) 「芸文類聚」卷七・山部上「宋謝靈運羅浮山賦曰、客夜夢見延陵茅山、在京之東南。明旦得洞經、所載羅浮山事云、茅山是洞庭口、南通羅浮。正與夢中意相會。遂感而作羅浮山賦曰、……」。『真誥』卷一・一七a「此山(茅山)、洞庭之西門、通太湖苞山中、所以仙人在中住也」、同、七a「句曲洞天、東通林屋、北通岱宗、西通襄嶺、南通羅浮、皆大道也」。謝靈運の「羅浮山賦」のことは、三浦国雄「洞天福地小論」(『東方宗教』第六一号、一九八三年。のち、『中国人のトポス』平凡社、一九八八年、所収)に言及されている。

(54) 鍾来因「長生不死的探求——道経『真誥』之謎——」(文匯出版社、一九九二年)第九章第二節、深沢一幸「李商隱と『真誥』」(吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、一九九八年)、砂山稔「韋応物と道教」(『隋唐道教思想史研究』平河出版社、一九九〇年、所収)、三浦秀一「『真誥』 俞安期本成立の時代的情況」(注14所掲『中国古道教史研究』参照)。

## 第四章 魔の觀念と消魔の思想

### はじめに

六朝時代、道教經典の作成に携わった人々は、外来の文化である仏教の教理・思想を積極的に受容吸収し、それを中国固有の伝統的思想と融合させ、道教經典の内容を充実させることを試みた。宇宙論や救済思想、得道（得仙）の方法論など、宗教思想としての核心的な諸側面において、道教の教理・思想は、仏教のそれとの交渉のあとを見出すことができる。

本章で考察する「魔」の問題も、やはり六朝道教と仏教との交渉のあとを示す例の一つである。六朝時代後期の道教經典の中に姿を見せるようになる「魔」という語は、一体どのような背景のもとに道教の中に吸収されたものであるのか、また、仏教の「魔」の觀念は、道教思想の内部においてどのような変貌を遂げたのか。これらの考察を通して、六朝道教における仏教思想の受容のあり方の一端が明らかにされるものと思われる。第一節では、この問題を取り上げることにしたい。

次に第二節では、上清派の經典のひとつである『洞真太上說智慧消魔真經』の思想内容を分析検討し、六朝時代の上清派における「消魔」の思想について考察を加えることにする。この經典は得道（得仙）のための理論と方法を

説くものであり、經典名が示唆しているように、仏教の「魔」の觀念の受容の上に成り立っている。この經典の検討を通して、上清派の得道（得仙）のための方法論の特徴を明らかにするとともに、「魔」の觀念の受容ということが道教思想史の展開の上において持っていた意義を考えてみたいと思う。

## 一 鬼と魔と魔王

「魔」という字がサンスクリット語 *Māra* の音写の略形として、仏典の漢訳に際して新しく作られた字であることはよく知られている。たとえば唐の慧琳『一切経音義』卷一二には、「魔」の字について、「莫何の反。字書には本此の字無し。訳者 摩を變じて之を作る」（大正五四、三八〇中）とあり、仏典漢訳者の創作になる文字であることを明言している。また、唐の湛然『止観輔行伝弘決』卷五の一には、「古訳の經論、魔の字は石に従う。梁武より來、魔は能く人を悩ますがゆえに、字は宜しく鬼に従うべしと謂う」（大正四六、二八四上）とある。これによれば、「魔」の字が一般的に用いられるようになったのは、梁の武帝の頃からであったことがわかる。

このことは、道教文献の上でも確かめることができる。『真誥』は東晋の興寧・太和年間に茅山で行われた神降ろしの記録を、陶弘景が整理・編纂したものであるが、その卷一九（六b―七a）には、降臨した神仙の言葉を記した「三君（楊羲・許謐・許謏）手書」の字体と、陶弘景の時代の字体とが異なるものを挙げている。その中に、「鬼魔の字は皆摩に作る」と言っており、東晋時代の「三君」は「魔」の字を用いずに「摩」の字で表記していたことがわかる。もっとも、現在の『真誥』のテキストでは、「鬼魔」を意味する字は、卷八の例（後述）を除いてすべて、「摩」や「磨」ではなく「魔」になっているが、これは陶弘景の説明に従えば、「三君手書」の本来の姿ではなく、

「魔」の字の使用が定着した後の時代に書き改められたということになる。<sup>(2)</sup>

このように、慧琳・湛然・陶弘景らの説によれば、「魔」は「磨」や「摩」などに代わって、六朝時代後期、梁の頃から新しく用いられるようになった字であることが知れる。「魔」という字は、言うまでもなく「麻」と「鬼」の合成字であり、この字が一般的に用いられるようになったことは、仏教の Mara と中国の「鬼」が同じようなものと認識されたことを示している。一体、どのような点で、仏教の Mara と中国の「鬼」は共通性を持つのであろうか。両者の比較検討が必要になるであろう。また、六朝時代の道教文献には「魔」の他に「魔王」が登場し、道教教理上、重要な役割を担っている。「魔王」の概念の分析もあわせてなされるべきであろう。本節では、六朝時代の道教の主要な諸文献を資料として、「鬼」と「魔」と「魔王」の問題を考察することにした。

## 1 鬼と魔

仏教の Mara の觀念の起源とその思想的展開については、専門の立場からの詳細な研究がある。<sup>(3)</sup> 今、ここではとりあえず『望月仏教大辞典』の「魔」の項目の説明に沿い、その要点のみを挙げることにすれば、次のようになる。

Mara という語は、「死す」という意味の語源 *mr̥* から来た名詞で、「殺す者」という意味を持ち、これはもともとは Yama (夜摩。死の神) の思想に由来するものであり、いわゆる「死魔」という觀念はこれに相当する。欲界六天の説が起ると、Yama はその第三天に住すると定められ、仏教では第六天(他化自在天)に正法を破壊する惡魔を置いて「天子魔」と号した。その後、魔の意味が内觀的に説かれるようになって、「天子魔」から転じて「煩惱魔」「五陰魔」などの説が出てきた。この「死魔」「天子魔」および「煩惱魔」「五陰魔」は、あわせて「四魔」と呼ば

れ、魔を四種に分けるこの分類は『大智度論』巻五・卷六八などに見える。「天子魔」とは釈尊の成道を妨害しようとした天魔波旬のことで「魔王」とも呼ばれ、『過去現在因果經』『太子瑞應本起經』『普曜經』などに見える釈尊降魔の話は広く知られている。

以上が、魔(Mara)についての概括的な説明である。この説明を通して、ここでは特に、二つの点に注目しておきたいと思う。その第一は、仏教のMaraはその根本的な性格として、悟りを求めて修行を行う人をさまざまな方法を用いて妨害し、生命を奪い死に導くものとされていることである。たとえば、『大智度論』巻五には「慧命を奪い、道法功德善本を壊る。是の故に名づけて魔と為す」(大正二五、九九下)とあり、Mara(魔)は人の「慧命」(命のエッセンスである智慧の働き)を奪い、成道をめざして行われる善事を妨げるものであると定義されている。また、慧琳の『一切経音義』巻一二には「魔王……古訳に云う、能く出世の業を修行する者を障ぐと。又云う、能く慧命を殺断すと」(大正五四、三八〇中)とあり、やはり、修道の妨害と奪命ということが、Maraの性格として特に挙げられている。あるいはまた、『注維摩詰經』巻四に、「魔波旬」の注として「什(羅什)曰く、波旬、秦には殺者と言う。常に人の慧命を断たんと欲す。故に殺者と名づく。……肇(僧肇)曰く、波旬、秦には或いは殺者と名づけ、或いは極悪と名づく。人の善根を断つ。因りて殺者と名づく。仏に違いて僧を乱す。罪之より大なるは莫し。故に極悪と名づく」(大正三八、三六五中)とあるのも、仏典漢訳に際して、やはりこの二点にMaraの特徴が認められたことを示している。

Mara(魔)について注目しておきたい第二の点は、仏教においてMara(魔)のことが問題にされる場合、外界に存在する魔と人の心身の内側に存在する魔との双方に目が向けられていることである。四種類の魔(四魔)のうち、「煩惱魔」と「五陰魔」は人の心の中に存在するもの、もしくは人の身体を構成する要素そのものである。一

方、「天子魔」は欲界第六天の主として外在するものである。人の修行を妨げ、人を死に導く魔は、「天子魔」のように人間の外側にあって人間に対して威力を振うものであるだけではなく、人間の心身の内側にも魔は存在しているのだという認識こそ、仏教思想の中において魔の観念が占める重要な点であろう。このように、外在する魔の他に、人間の心身に内在する魔の存在に目を向ける仏教の考え方は、次節で述べるように、六朝時代の道教思想の展開に大きく関与することになる。

さて、仏教のMāra(魔)の持つ根本的な性格が、悟りを求めて修行を行う者を妨害し、生命を奪うという点にあるとする時、そこには中国のいわゆる「鬼」の持つ性格との類似を見出すことができる。

中国の「鬼」は一般に死者の靈魂のことを指す語であり、さらに、山水木石などの精氣から生じると考えられたいわゆる魑魅魍魎のたぐいも、広い意味の鬼に含まれる。死者の靈魂を畏れ慎み、悪鬼や遊魂の祟りを恐れて鬼神を丁重に祭ることが、殷周時代以来、中国の宗教・祭祀の根幹をなしてきたことは言うまでもない。一方、死霊とりわけ子孫によつて祭られない死者の靈魂やいわゆる魑魅魍魎のたぐいが、生きている人間に対して諸々の災厄をもたらし、人々を恐怖と不幸に陥し入れ、ついには殺害してしまうといった話も、時代の古今を問わず、諸文献に多く見られる。仏典を漢訳する時、こうした中国の「鬼」の概念にそのまま重なるもの、たとえば死者の霊を意味するPreta(餓鬼)や樹神を意味するYakṣa(夜叉)などは、文字どおり「鬼」の語を用いて翻訳された。

仏教のMāra(魔)と中国の「鬼」との類似性を、ここでは『抱朴子』を取り上げて見ておこう。

『抱朴子』では、不死の肉体を得ることに最高の価値が置かれ、そのための唯一最上の方法は還丹金液の服用であると説くのであるが、還丹金液を合成・服用できない人間はいつも外界の邪鬼によつてねらわれていると言う。たとえば、地真篇には次のようにある。<sup>(4)</sup>

師が言われた。金丹の大薬を服すれば、まだ仙化しない時も、もろもろの邪鬼は近づかない。もし、ただ草木を服したり八石をほんの少し服用するだけならば、ただ、病気を除いて寿命を増すことができるだけで、外からやって来る禍いを払い除くことはできない。ある時は鬼に犯され、ある時は大いなる山の神に軽んぜられ、また、ある時は精魅（もののけ）に侵犯される。

また、この還丹金液を作るためには、華山・泰山・霍山などの名山に入らなければならないとされ、その理由について、『抱朴子』金丹篇では次のような説明をしている。<sup>(5)</sup>

凡そ小さな山は皆、主となる正神がおらず、多くの場合、木や石の精、千歳の年老いたもののけ、血食の鬼がいる。これらの輩は皆、邪炁であつて、人のために福をもたらすことは考えず、ただ禍いをなし、たくみに道士を試そうとする。道士は術を用いて身をかわし、あるいは弟子を率いて山中に入らなければならない。しかしそのようにしても、人の薬を壊してしまうことがある。

このように、小山は諸々の「邪炁」の住みかであり、道士を「試」し、禍いをなすので仙薬は完成しない。一方、名山には「正神」が住んでいて、道士を助け、仙薬の完成に導くと言う。道士の仙薬合成の手助けをする「正神」と邪魔をする「邪炁」とは、ともに山中に住む霊的存在という点では同じであるが、不死を求める道士に対して行う作用の点では、正と邪の正反対に分かれる。「邪炁」に禍いされて仙薬を作ることができなければ、その道士は仙薬を服用することができず、結局は死への道を歩むことになる。したがってこの「邪炁」は、道士の修行を妨害し（『抱朴子』においては、山中で仙薬を作ること自体が不死への修行と見なされている）、その結果、道士を死に導くという性格を持っており、このような性格は、上述したように、仏教のMāra（魔）と共通するものである。

右に挙げた『抱朴子』金丹篇の文で、「木石の精、千歳の老物、血食の鬼」などが「邪鬼」ではなく「邪炁」と表

現されているが、これは、「鬼」は炁(氣)であるという認識が根底にあることを示唆している。「鬼」は炁(氣)であるという考え方は、中国の鬼神論にしばしば見られる。たとえば、王充の『論衡』訂鬼篇には「鬼とは人の見て病を得る所の氣なり」「天地の氣の妖を為す者は、太陰の氣なり。……鬼は陰の氣なり」とあり、同じく論死篇には「鬼神とは陰陽の名なり。陰氣は物に逆つて帰る、故に之を鬼と謂う。陽氣は物を導いて生ず、故に之を神と謂う。神とは申なり。申びて復た已むこと無く、終わりて復た始まる。人は神氣を用て生まれ、其の死するや復た神氣に帰る。陰陽は鬼神と称し、人の死するも亦た鬼神と称す」とある。後者の文が、明確に、鬼を陰氣、神を陽氣として説明しているように、鬼と神とはその存在形態の点では、どちらも「氣」であるという認識が、中国の鬼神論の根底に流れている。

鬼と神とは、ともに「氣」という存在形態をとる靈的存在(すなわち靈氣)であるが、生者に対する作用の面では、福を与える〈正〉なるものと、禍を与える〈邪〉なるものの両極に分かれ、『抱朴子』金丹篇に見えるような「正神」と「邪炁」の別が出てくる。もともと、嚴密に言えば、神も鬼と同じように生者に対して禍いをなすとされる場合もある。上に挙げた『抱朴子』地真篇の文で、「大山神」が「鬼」や「精魅」と同じように人を害する邪の一種とされているのは、その一例である。このような場合には、「神」という語は「鬼」の要素を包括していると言わなければならない。すなわち、「神」は〈正〉と〈邪〉の両面を兼ねるのに対し、「鬼」は〈邪〉の側面を純粹に代表している。換言すれば、「鬼」は「神」の一部分でありつつ、「神」の暗部を代表するものであるという性格を持っているわけである。「鬼」のこのような性格は、仏教の Māra (魔) のそれと重なりと見えよう。「天子魔」としての Māra (魔) も、欲界の最上天である他化自在天の主として、天(すなわち神)の世界に属するものでありつつ、人の成道を妨害し人を悪しき状態に追いやる作用を持つ存在なのである。<sup>(6)</sup>

右に挙げた『抱朴子』金丹篇の文でもう一つ注目されることは、山中の「邪炁」が「道士を試す」ということが書かれている点である。山中で修行をする人を邪鬼が「試す」ということは、他にもたとえば登涉篇に「又万物の老いたる者、其の精悉く能く人の形に仮託して、以て人の目を眩惑し常に人を試す」、極言篇に「或いは入山の法を得ず、山神をして之が為に禍を作さしむれば、則ち妖鬼之を試す」などと見える。このように、鬼は修行者を妨害する方法として、修行者を「試す」ということを行うとされているのであるが、これも漢訳仏典において、魔の妨害が「魔試」という語で表現されることと類似している（魔が仙道修行者に対してさまざまな威嚇と誘惑を行って悪へと誘うことを「魔試」と呼ぶ例としては、たとえば『注維摩詰經』卷六、大正三八、三八一中、参照）。『神仙伝』や『真誥』卷五（七a—一〇a）には、山中の仙道修行者に対して、神仙による「試」が課せられ、それに合格しなければ仙人にはなれないという話が多く見える。<sup>(7)</sup>『紫陽真人内伝』（道藏第一五二冊）にも、仙道をめざす者には「百過の小試」が課せられ、それをすべて通過してはじめて死籍から除名されて仙府に名を移すことができること、仙府においてもさらに「十二の大試」があり、「上過すれば（上成績で通過すれば）上仙と為り、中過すれば地仙と為り、下過すれば白日尸解す」ということが記されている（二二b—二三a）。このように、道を求める者には、鬼や神（神仙）などの霊的存在からさまざまな試練が課せられて心の堅固さが試されると説かれるのは、鬼神の世界と人間世界との間には、容易には越えがたい境界が存在するという宗教的意識にもとづくものであろう。こうした宗教的意識を背後に持ち、修道者が超越的な存在から「試」という妨害を受けると考えられたという点においても、仏教の「魔」と中国の「鬼」は共通性を持つ。

このように、『抱朴子』に見える「鬼」はいくつかの点で仏教の Mara（魔）とよく似た性格を持っている。中国では、仏教が入ってくる前から、すでに「鬼」についての独自の豊かな観念が育っていた。そして、「鬼」という語

の幅広い意味内容の中には、Māraの観念と重なる部分も含まれていた。仏典を漢訳する際に、Māraの音写としてはじめは「摩羅」あるいは「磨羅」、およびその略形である「摩」や「磨」という表記がなされていたが、それに満足せず、「鬼」の字をその内に有する「魔」という字が創作されたのは、『抱朴子』の例からもわかるように、Māraの観念と重なる内容を含む「鬼」の観念が中国においてすでに存在していたからであると言える。

『抱朴子』には「魔」という字は一度も用いられていない。道教文献で「魔」の字が見える早い例として、『真誥』を挙げることができる（もつとも、上述したように、陶弘景の説明によれば、もとは「摩」の字が用いられており、のちに「魔」の字に改められたことになるが）。『真誥』巻六には、紫微夫人の言葉として、「且頃以来、殺氣天を蔽い、惡煙景を弭め、邪魔横起し、百疾雜え臻る」（三b）とあり、「邪魔」が人々に病いを起こさせる原因になっていることを述べる。この「邪魔」は、『抱朴子』に見えた邪鬼（邪炁）と同じものと考えてよいだろう。『真誥』には「鬼を滅し魔を却く」（巻九・一〇b）とか「魔を呑み鬼を食らう」（巻一〇・一〇b）など、「鬼」と「魔」が互文で用いられている例があり、「鬼」と「魔」は同意義で捉えられている。

また、『真誥』巻一七には「六天威を攝め、魔氣を消滅す」（二二b）とあって、「魔氣」という語が用いられているが、これは上述したような、「鬼」は氣であるという認識をそのまま「魔」に延長したものであると言える。ちなみに、「鬼氣」が人を侵すということは『真誥』巻一五に見え、その陶弘景の注には「鬼は陰物なり。多く因藉して以て其の氣を宣ぶ。或いは人畜に附し、或いは器物に依り、或いは飲食に託し、然る後に其の凶毒を肆にするを得るのみ」（九b）と言う。「鬼」は人や物などに附着し依りかかって「氣」をのぼし、その凶毒をほしきままにするという陶弘景のこの説明は、『抱朴子』およびそれ以前からの中国における「鬼」の作用の捉え方を簡明に言い表わしている。

「魔氣」や「鬼氣」と同じ性質を持つものとして、『真誥』にはまた、「故炁」という語が見える。卷一五に、「人室宇に臥するに、当に潔盛(8)ならしむべし。潔盛なれば則ち靈炁を受け、盛ならざれば則ち故炁を受く。故炁の人の室宇を乱すや、為す所成らず、作す所立たず。一身も亦耳しかり」(九b)とあるのがその例である。この「故炁」について、陶弘景は「故炁とは皆鬼神の塵濁不正の炁を謂う。此等は皆人の惡を為すに承(乗)ず」と説明している。人の惡につけこむ「鬼神の塵濁不正の炁」というのは、まさに、いわゆる「邪炁」そのものであり、「鬼氣」や「魔氣」という語で言い換えてもよいものである。

このように、『真誥』では「鬼」の同義語として「魔」の字が用いられている。このことはつまり、東晋の興寧・太和年間に行われた茅山の神降ろしにおいて、Maraの訳語として漢訳仏典に用いられた「魔」(はじめは摩・磨と表記されていた)というものに対して関心が払われ、積極的にそれを受容しようという姿勢を持っていたことを示している。

この『真誥』の例をはじめとして、東晋時代の後期以降には、いくつかの道教文献に「魔」(摩・磨)の字が姿を見せるようになる。もつとも、「魔」(摩・磨)の字が姿を見せるようになったとは言っても、はじめの頃は、単に「鬼」の字の置き換え、もしくは「邪惡なもの」というほどの意味あいだけで、比較的軽く用いられることが多いようである。中国固有の觀念として「鬼」というものが中国の人々の現実の生活と意識の中に根をおろしている深さに比べれば、外来語である「魔」の方は、少なくともはじめの頃は、新しくもたらされた知識としての言葉にすぎなかったと言える。そのことをよく示す一例として、『女青鬼律』の「鬼」と「魔」の用法を挙げることができる。

『女青鬼律』(道藏第五六三冊)は東晋末頃に成立した道教文献であり、数多くの鬼の種類とその姓名が列挙され、人々が鬼の跳梁による災厄を免れるためには、それら諸々の鬼の姓名を知らなければならないということを説

く。そこに列挙された鬼の種類は、山鬼や樹木の鬼、虎や蛇など諸動物の鬼、江河の鬼など自然界の鬼をはじめ、屋室・井・竈・床・傘蓋などに宿る鬼、甲子六十日および十二の月のそれぞれの月日に宿る鬼、路上に漂う鬼など、きわめて広範囲に及ぶものであり、当時の人々が、日常の生活の中のあるとあらゆる事物・事象に、鬼の存在を見ていたことが知れる。その数多くの鬼のうちのひとつとして、「宅中の魔邪、人を恐怖せしむるの鬼」(『女青鬼律』巻六・八b)というのが見える。『女青鬼律』においては、数多くの「鬼」の字が、当時の人々の生活の息づかいを感じさせるような重みを持って出てきているのとは対照的に、「魔」の字の方は、そっけなくこの一箇所にだけ出てくるのである。

道教文献において、「魔」(摩・磨)の字が、「鬼」の字の単なる置き換え、もしくは「邪」と同義の軽い意味で用いられるという段階を脱して、仏教の Mara(魔)の語が持つ「煩惱魔」「五陰魔」といった、いわば「内在する魔」の観念を吸収し、中国の「鬼」の観念の中にはなかった(あるいは少なくとも、「鬼」の観念からはあまり明確な形では認識されなかった)、人の心身の内側に存在する悪の要素に対して、大きな関心が寄せられるようになるのは、もう少し後のことになると言えそうである。このことについては、次節で述べることにして、その前に、道教文献に見える「魔王」というものについて見ておきたい。

## 2 魔王(その1)——『神呪経』の場合

「魔王」という語は、漢訳仏典では普通、欲界第六天(他化自在天)の主である天魔波旬、すなわち上に述べた四魔のうちの天子魔のことを指す。しかし、道教文献では、この語は、それとはやや異なる意味内容を含み、しかも、『神呪経』や『度人経』などにおいては、それぞれの經典の説く宗教思想の構造の中で重要な位置づけがなされて

いる。まず、はじめに『神呪経』の場合を見よう。

『神呪経』（正式名は『太上洞淵神呪経』。道蔵第一七〇冊―第一七三冊）は全二十巻の經典であるが、そのうち前半の十巻と後半の十巻は明らかに成立年代を異にしており、前半の十巻は、おおむね東晋末から劉宋にかけて成立したと考えられている。<sup>(10)</sup>ここでは、この前半十巻を考察の対象とする。『神呪経』の前半十巻は全部で二百五十三の断章から成るが、その内容を総合すれば、次のような筋書きを読み取ることができる。すなわち、今の世の中は悪鬼の跳梁により、戦争と疾病の多発する終末的な混乱に陥っている、しかし間もなく、天から三洞法師が地上に遣わされて転経（三洞経・神呪経の転説）と治病の活動を行うことになっている、三洞経・神呪経を受持・信奉した者は救済され、この終末の世を生き残ることができる、と。<sup>(11)</sup>

『神呪経』では、鬼が人を病気にさせる仕組みについて、やはり鬼Ⅱ炁（氣）の考え方を媒介にして説いている。<sup>(12)</sup>たとえば、卷一（四a―b）に次のように言う。<sup>(13)</sup>

この終末の世においては、疫炁が多くいる。天下に九十種の病があり、悪人を病によつて殺している。ここに赤頭の殺鬼がいる。鬼王は身長万丈で、三十六億の殺鬼を統率している。鬼はそれぞれ赤棒を持ち、世の中をめぐつて、生きている人の命を取ることに専念し、毎日、人の様子をうかがっている。青炁は人を急死させ、赤炁は腫病をもたらし、黄炁は下痢をおこさせ、白炁は霍乱を生じさせ、黒炁は官事の問題をおこさせる。これらの鬼は、それぞれの炁を天下にしきめぐらし、悪人を殺すのである。

ここで鬼に侵害されて病気になるのは「悪人」や「愚人」であると言っているのは、時間の経過とともに上古の世の純朴さが失われ、民心が衰廃し暗愚になつてきたという歴史認識が背景にある。衰廃した今の世には、鬼王に統率された何億もの鬼が横行して「疫炁」を天下にしきめぐらし、多くの人々がその炁にあたつて病死しているこ

とをこの文は説いている。ここに、「赤棒」を手を持つ「赤頭の殺鬼」といった具象的なものが出てきていることからもわかるように、『神呪経』は知識人的な理論の書ではなく、当時の人々の意識の深い所に根ざす「鬼」の觀念を基盤に持つものであると見る事ができる。その点で、『神呪経』は上に述べた『女青鬼律』と共通の性格を持つ。

鬼が疾疫の原因となる炁を天下にしきめぐらす様子について、『神呪経』では他にも、「甲戌の年、赤壁の鬼有り、身長八十丈。四十九億衆、一群と為る。化して大魚と為り、長さ七丈二尺三寸。復た化して飛鳥百万と為りて飛び来たり、天下に卒死の炁を行らす」(卷六・五a)、「壬午の年、已に三十六種の大鬼有り、鬼は黒頭然と名づく。又赤蓋三と名づけ、阿駒と名づく。各々三万九千人を將い、齊しく白棒殺鬼の刀を執る。刀の長さは七尺。人の宅中に入り、専ら人の命を取り、百二十種の病を行らし、悪人を病殺す。六十種の悪氣有りて、人の身中に入り、人をして卒死せしむ」(卷七・二a)などとさまざまな記述がなされており、鬼は変化自在であつて、悪氣となつて人の身体中に入り病死させると考えられている。

右に引用した文中に、鬼王が鬼の集団を統率していることが書かれているが、このように鬼は多数集まつて一つの集団を成し、そうした集団がたくさんあつて、それぞれが鬼王(大鬼ともいう)に統率されているというのが、『神呪経』の基本になっている。そして、鬼王や大鬼には、蒙恬・王翳(卷六・五b)、白起・楚狂・女媧・祝融(卷七・五b)、鄧艾・鍾士季・王莽(卷七・六b)など、主に歴史上・伝説上の著名な人物があてられている。このように鬼の世界の人名に歴史上・伝説上の著名人をあてはめることは、『真誥』にも見られる。<sup>(19)</sup>ただし、『真誥』の場合とは異なり、『神呪経』の場合は鬼の世界の官僚組織というものに対する関心は希薄である。

『神呪経』において、鬼王は鬼の集団の統率者として、鬼の行動の指揮をしているわけであるが、この鬼王と同じ地位、もしくは鬼王よりも上位に君臨するものとして、「魔王」が登場する。『神呪経』では「魔」という字は単

独でも出てくる。たとえば、「魔子力士」(巻一・二b)、「九天大魔」(巻一・三b)、「三天大魔」(巻一・五b)、「一切邪魔」(巻一・七b)、「天魔兵」(巻三・八a)、「一切魔邪」(巻七・六a)などがその例である。しかし、大抵の場合、「魔王」または「大魔王」という語で出てきており、この「魔王」という存在は、『神呪経』の説く救済構造の中で注目すべき位置を占めている。

上に述べたように、『神呪経』では、悪鬼の横行による地上の終末的な混乱は、天から遣わされた三洞法師の転経・治病の活動によつて収まるとされているのであるが、なぜ三洞法師の転経・治病の活動によつて鬼の横行がやむのかということについて、二つの理由を説明している。一つは、三洞経・神呪経には鬼の姓名が記載されているので、それを読み上げれば鬼は退散するということである。巻二に、「此の神呪経には一切の鬼王の名字有り。是を以て太<sup>上</sup>は之を重んず。転経の地有れば、一切の悪鬼、人に近づくを得ず」(五a)とあるのがその例で、こうした考え方は、物の名を唱えることによつてそれを制圧するという呪術的な觀念の上に成り立っている。

三洞法師の転経・治病の活動によつて鬼の横行が止むとされる、もう一つの理由は、地上の人々を救済しようとする天の神の意志を「魔王」が知り、それまでの悪事を反省して改心し、今後は部下の鬼を取り締つて横暴をやめさせ、転経の法師を護ることを天の神に誓うからであると説明されている。天の最高神のことを『神呪経』では「道」または「太上」「天尊」と呼んでいるが、その最高神の前で、「魔王」は「改心」をし、「誓い」を立てる。このことは『神呪経』の随所に見えるが、一例として、巻一(七b―八a)の文を挙げておこう。<sup>(15)</sup>

魔王と邪王およびこの世の鬼王らは、太上が神呪経を説くのを聞き、心の中で痛切に次のように思つた。「我らは昔から専ら悪事を行い、道と対抗してきた。今日 天尊がこの言葉を説かれたのを聞いて、これを奉じ実践すべきであると思う。もし、世の人でこの経を奉受する者がいれば、我らはみずから鬼どもを追ひ払つてこの

人を護ることにしよう。もし、世の中の鬼どもがこの道士を侵し欺くようなことがあれば、我らは鬼どもを誅殺しよう。今後、疾病・官事のために転経する者があれば、我らもまたこの人を助けて福をもたらすことにしよう。もし、誓いを守らずに、これまでどおり人を犯す者は、頭を一万のかけらに粉碎され、謝っても謝りきれないのだ」と。

この文では、最高神である太上(天尊)が人々を救済しようとして神呪経を説くのを聞き、「魔王」と「邪王」「鬼王」が改心することになっている。ここでは「魔王」と「邪王」「鬼王」との違いは明確ではなく、ほとんど同じ意味で用いられているようであるが『神呪経』の全体を通じて見れば、最高神の意志に従って「改心」し「誓い」を立てるのは、「魔王」であることが多い(特に巻二・巻三の諸章など)。そして、「魔王」が「改心」して悪鬼を取り締まり、「誓い」を立てて法師を護るということが、『神呪経』における救済構造の中での重要なポイントになっているのである。

「魔王」はこのように、天上の最高神のもとにあつて悪事を悔い改めて善に向かい、神に協力することになっているわけであり、いわば善悪の二面性を持つものとされている。では、こうした善悪二面性を備える「魔王」とはそもそもはいかなる存在であり、天の最高神と一体いかなる関係にあると考えられているのだろうか。これについては、巻二(六a—b)に見える次の文が参考になる。<sup>(16)</sup>

道が言った。「一切の神王および一切の魔王らよ。汝らもまた私と無為正炁という点で同じであつたが、汝らの行いには、それぞれ異なるところがある。汝らは私の百分の一にも及ばない。汝らは大いなる神通力を持っていたにもかかわらず、私の弟子となつた。それはなぜか。汝らは自然の道炁に習わないで、長い間、凶悪な心を抱き、輪廻生死の域に身をおいたからである。汝らは宿世において大きな功德があつたので、神王・魔王の

位を得た。一方、私は三天の上に位置し、衆靈を統御している。それは私が宿劫以来、一切のものを自分が生じたもののように憐愍してきたからである」。

ここでは「魔王」の他に「神王」というものが出てくる。この「神王」はおそらく鬼神の王というほどの意味で、これまでに出てきた「鬼王」と同じようなもので、ここでは「魔王」とほぼ同じものと考えられていると思われる。「魔王」は（「神王」とともに）「無為正炁」を有するという点では、最高神である「道」と同じであったこと、しかし、「魔王」（と「神王」と）は「自然の道炁」に慣れ親しまないで凶悪な心を抱いたために「輪廻生死の域」にとどまることになってしまったこと、一方、「道」は一切万物に対して憐愍の心を持ち、今は「三天の上」に位置して衆靈を統治していることを、この文は述べている。宇宙の最高神のことを「無為正炁」や「自然の道炁」といった宇宙根源の気をあらわす語で説明することは、道教文献ではしばしば見られることである。『太平經』巻四二に、最高神のことが「元氣と相似」た「無形委氣の神人」であると表現されている（王明『太平經合校』八八頁）のは、その一例である。最高神の「道」は「無為正炁」「自然の道炁」を保持し続けているのに対し、「魔王」（と「神王」と）は、行為の面においてそこから離れていったことを、右の文は説いているわけである。

右の文で、「魔王」は（「神王」とともに）「輪廻生死の域」にあるとされている。これは言うまでもなく仏教教理を取り入れたものであり、輪廻の領域である三界のうちの欲界第六天に魔王が住むという仏教の説もおそらく意識されているのであろう。ただし、『神呪經』では魔王の住む天は仏教のように特定して考えられてはおらず、「三天魔王」（卷二・四b）、「九天大魔王」（卷三・一b）、「七天魔王」（卷三・二b）、「三十六天大魔王」（卷三・三a）などさまざまな表現されているところを見ると、天の世界のそれぞれに魔王が住むと漠然と捉えられていたらしい。『神呪經』の「魔王」は鬼の統率者である（卷四・八bに「今 十万の鬼は則ち魔王の統ぶる所なり」という）が、

いわゆる死者たちの統率者すなわち冥界の支配者という性格はあまり持っていない。これは、『神呪經』にはいわゆる地獄のことについて体系的な記述がなされていない（「地獄」「三天地獄」「天一北獄」「天獄」「水獄」などの語は断片的には見えるが、その内容は明らかではない）ことと関連すると思われるが、冥界と魔王とがどういふ関係にあるのかは明確ではない。これは、次に述べる『度人經』とは異なる点である。

以上に見てきた『神呪經』の「魔王」の性格をまとめると、次のようになるだろう。「魔王」は天に住み、鬼の統率者として鬼の行う活動に全責任を負っている。「魔王」ははじめは鬼の悪事（すなわち人に病氣を起こさせ、世の中を混乱させること）を容認していたが、三洞經・神呪經を説いて世の人々を救済しようとする最高神「道」（太上・天尊）の意思を知って、〈改心〉し、〈誓い〉を立て、鬼の悪事をやめさせ、世の中の混乱を治めることに協力することになる。「魔王」がそのように〈改心〉し〈誓い〉を立てるのは、「衆靈を總御」する地位にある「道」の力が「魔王」の力を凌ぐからであるだけではなく、「魔王」自身ももとは「無為正炁」を有する、すなわち存在の根源性という点で「道」と同じであったからである。『神呪經』巻八には、「一切の魔王も亦た太上と併せて万姓を治化する」（九b）という文が見える。「魔王」はいわば悪の管理者として、天の最高神による地上統治を助け、宇宙の秩序形成に寄与する存在であると考えられているのである。

このように見てくると、『神呪經』の「魔王」は、言葉としてはもちろん漢訳仏典の語を用いたものであり、また、天界に住み「輪廻生死の域」にあるという説明のしかたなど、仏教の魔王と似ている点もあるが、相違点も多い。仏教の魔王（他化自在天子魔）は釈迦や仏弟子の求道の妨害者、悪への誘惑者であるのに対し、『神呪經』の「魔王」は〈改心〉と〈誓い〉によって善なる存在へと転回し、法師の転経・治病の活動を守護するという面が強調されている。そして『神呪經』の「魔王」は、仏教教理からは離れて、むしろ中国の固有の宗教的諸觀念——鬼の観

念や、天の最高神による地上の一元적支配の觀念、神を宇宙根源の氣として捉える考え方など——の中にしっかりと組み込まれている。そして、そうした上ではじめて、「魔王」の存在を不可欠の要素とする『神呪經』の救済思想が成立しているのである。

### 3 魔王（その2）——『度人經』の場合

次に、『度人經』における「魔王」の問題を考察したい。『度人經』は靈寶經（靈寶經典群）の中で最も代表的なものであり、そのテキストには何種類かある。<sup>(17)</sup>ここでは、『度人經』四注本（『元始无量度人上品妙經四注』。道藏第三八冊—第三九冊）を用い、南齊の嚴東の注がつけられている箇所本文と嚴東注を考察の対象とする。

『度人經』四注本の末尾についている「經說」（四注本を編纂した宋の陳景元の説）によれば、『度人經』の本文は、前序・經第一章・經第二章・中序・大梵隱語・後序の六つの部分に分かれる。このうち、前序の部分には嚴東の注はないが、それ以外の部分、すなわち「元始洞玄靈寶本章」と名づけられた經第一章、「元洞玉曆」と名づけられた經第二章、「元始靈書中篇」と名づけられた大梵隱語の部分、および中序と後序には、いずれも嚴東の注がある。嚴東の注がついているところは、五世紀、宋齊の頃の思想を考察する資料となりうると見てよいだろう。

『度人經』は正式の名を『元始无量度人上品妙經』ということから知れるように、すべての人々を限り無く救済する（「无量度人」ということを中心テーマとする經典である。ただし、その「救済」ということの意味あいだが、『度人經』は『神呪經』とはやや異なっている。『神呪經』では生きている人間が鬼の侵害から身を護り、終末的な混乱の世を生き残ることが「救済」ということの意味内容であったが、『度人經』の場合は、鬼そのものも救済の対象とされ、冥府に入った死霊の救済がどのようにしてなされるのかという点に、大きな関心が寄せられている。したがっ

て、鬼・魔・魔王の捉え方も、『神呪経』とは違いが見られる。

『度人経』では、鬼は、「泉曲の府、北都羅酆」の冥府に集まるとされている（卷二・二九b）。この冥府について、嚴東は次のような注をつけている。<sup>(18)</sup>

北都は玉都である。羅酆は山の名である。羅酆の山は天地の北、北海の外にある。山の高さは二千六百里。内外は皆、七宝でできた宮室であり、天地の鬼神がいる場所である。三界六天大帝大魔王がその中に治所をおいている。全部で六つの宮殿があり、皆、六天の鬼神の治所である。洞中にも六つの宮殿があり、これときわめてよく似ている。

このあとさらに、ここにある諸々の官府の説明が続くのであるが、それはここでは省略する。右に挙げた部分は、『真誥』卷一五（一a—二a）に見える羅酆山についての記述<sup>(19)</sup>をふまえている。『真誥』の記述と『度人経』嚴東注の記述との相違点は、鬼たちを支配する王の名称が『真誥』では「北太帝君」（卷一五・五a）であつたのに対し、『度人経』では「三界六天大帝大魔王」となっていることである。ここでいう「六天」とは、仏教の欲界第六天（他化自在天）のことではなく、道教で鬼の世界のことを指す語である。<sup>(20)</sup> 羅酆山の鬼の世界のことを「六天」と呼ぶのは『真誥』にすでに見えるが、『度人経』ではその上に「三界」と「大魔王」がつけ加えられて、仏教的な色彩が濃くなっていると言える。そして、注目されることは、『度人経』のこの「大魔王」は、他化自在天の主の魔王 *Māra* というよりは、むしろ、人の罪を裁く地獄の主神の閻魔王 *Yama-raja*（閻羅、焰魔、琰魔なども）の方に近いという点である。陶弘景は『真誥』の羅酆山の「六天宮」の注記として、「此れ即ち応に是れ北酆鬼王 罪人を決断するの住する処なるべし。其の神は即ち応に是れ経に呼びて閻羅王と為すものの住する所の処なるべし。其の王は即ち今の北大帝なり」と述べ、北大帝と閻羅王とを同一視している。<sup>(21)</sup>

この冥府に集まった鬼のことを『度人経』の嚴東注では「魔鬼」とも呼び、人の命をねらう憎むべきものとしてゐる。卷三に「北都の泉曲府、中に万鬼の羣有り。但だ人の算を過がんと欲し、人の命門を断截す」(二七b)とあり、その嚴東注に「北都の山は是れ六天神魔の治する所なり。中に泉曲の府有り、万鬼の羣衆 其の中に在り。六天の鬼は、並びに是れ百魔凶暴醜惡の鬼にして、常に人を殺さんと欲す。……六天の魔鬼は常に命算を過截せんと欲す。人の生門を断ち、人をして死せしめんと欲す」(二七b)などとあるのがその例である。生者に対して死者の靈魂である惡鬼が凶暴をふるい、人を殺害するというのは、上述したように、『抱朴子』『女青鬼律』『神呪経』などにも顕著に見える中国の伝統的な鬼の捉え方であるが、『度人経』の嚴東注では、それを「魔鬼」とも呼び、それらが集まる冥府羅鄧山が設定され、「大魔王」がそこを支配しているとしているのである。

『度人経』において注目されることは、鬼そのものも救済の対象とされ、その救済の構造の中で、「魔王」が重要な役割を担っていることである。

『度人経』では、鬼となって冥府に行った者でも、南宮という場所に移されて死魂を鍊成し形骸が新たな氣を受け、仙人として生まれかわることがあるということをし、くり返し説いている。鬼が南宮における鍊成受化を経て再生することがありうるといふ考え方は、『真誥』にも見えるものであるが、<sup>(22)</sup>『度人経』の場合は、『真誥』には出ていなかった「魔王」が登場し、これが、鬼の中で冥府から南宮に移される者の資格を判定する者として、大きくクロージング・アップされている点に特徴がある。たとえば、『度人経』卷二(三三八a以下)には次のように言う。<sup>(23)</sup>

元始が符命を出し、ただちに昇仙させる。北都の寒池では、死者の形骸と魂を支配している。魔を制して保寧され、南宮に名を移す。死者の魂は鍊成され、仙化して人と成る。再び生まれた身体は済度されて、長い劫を経て永遠に生き続け、劫に随って輪転して、天と同じほど長く存在する。とこしえに三徒・五苦・八難の苦し

みの世界を離れ、三界を超えて、上清天に逍遙する。

ここの記述は、やや断片的でわかりにくいが、嚴東の注によって解釈すれば、元始天尊が経を説く時に、冥府の幽魂は長夜の府から出されて開度を受けること、魔王の保挙を受けた者は南宮に移され、鍊成受化されて仙人となり、三界を超えて上清天を逍遙することができるようになることを言っているようである。魔王の保挙とは、昇仙の資格があることを保証し、仙界に挙げることを言う。

昇仙するためには、魔王の保挙が必要であるということは、『度人経』の本文および嚴東注の随所に見える。たとえば、巻四の本文に「諸天 人の功過を記して、毫分も失うこと無く、天中の魔王も亦た爾の身を保挙す」(二a)とあり、巻二の注に「人 魔王の保挙を得て、径ちに三清に昇り、天門を経るを得て、拘礙する所無く、上清に逍遙す」(五九b)、巻三の注に「学びて道を得る者は、皆魔王の保挙に由りて真人と成るを得るなり」(三一a)とあるのはその一例である。<sup>(24)</sup>

魔王が昇仙の有資格者を保挙するということには、二つの意味が含まれている。一つは、すべての人(すでに死者となつた者の魂——鬼——をも含めて)の爲した行為の善惡を裁き、善なる者を有資格者として保証し昇挙させるということ、もう一つは、道を学ぶ者(鬼をも含めて)をさまざまな方法で誘惑してその心を試し、その「試」に合格した者を有資格者として保証し昇挙させるということである。前者はYama-rājaの役割に相当し、後者はMāraの役割に相当する。

『度人経』の「魔王」がYama-rājaの性格を持つことについては、上にも少し述べたが、そのほかに『度人経』巻二の嚴東注にも「魔王は……常に北酆の鬼府の宿対死魂を檢校して、以て玄都に上言し、応に度するを得べき者を保す」(六六b)とあって、魔王が鬼府の死魂の罪過を取り調べ天上の玄都に報告すると言っている。これなどは

明らかに、「魔王」は地獄の死者の罪を裁く閻魔王と同じものとして考えられている。一方、『度人経』の「魔王」が Mara の性格を持つ例としては、卷二の厳東注に、「三界の魔王は常に謡歌を作して以て学者の心を乱す」(二三八b) とあるのを挙げることができよう。「魔王」が人の心を乱すために歌う歌というのは、『度人経』卷三に載っている「第一欲界、飛空の音」「第二色界、魔王の章」「第三无色界、魔王の歌」と題するものがそれであると考えられる。この箇所の厳東注に「魔王は魔羅なり」(卷三・二四a) と言っていることからわかるように、明らかに Mara のことが意識されている。ただし、『度人経』では、欲界・色界・無色界のそれぞれに魔王がいるとし、無色界の魔王が「衆魔を匡御し」ているとしたり(卷三・三七b)、青天・赤天・白天・黒天・黄天の五天の魔王のことを説く(卷二・六三b―六四b) など、仏教の Mara の意味内容を超えて、中国的・道教的な自由な解釈がなされている。

このように、『度人経』の「魔王」は、鬼府の支配者として人(鬼)の罪を裁く閻魔王の側面と、道を学ぶ者の心を試す魔羅の側面との両方をあわせ持っている。同じ一つの「魔王」という語の中に、二つの性格が混在しているのが『度人経』の特徴であって、二つの概念の区別もはっきりとは意識されていない場合が多いと見るべきであろう。『度人経』の「魔王」が閻魔王と魔羅の二つの性格をあわせ持っていることは、本章のはじめに述べた Mara の説明を思い起こすと、興味深い。Mara がもともと閻魔王の前身である Yama(夜摩。死の神)の思想と絡んで出てきたものであるという説が正しいとするならば、『度人経』の「魔王」は、まさにこの両者を包摂するものなのである。

『度人経』の「魔王」は、『神呪経』の場合と同じように、善悪の二面性を持っている。「六天の鬼神を総統し、人の生生の路を断つ」(卷二・六四a。厳東注)という白天魔王や、「性と為り凶醜にして殺害を好む」(卷二・六四b。厳東注)という黒天魔王などは、悪の代表例である。一方、上に述べたように、人(鬼)の罪を裁き、昇仙の有

資格者を保挙する「魔王」は、善人を救い宇宙の秩序を維持することに貢献する善なる存在である。卷三の嚴東注に、「(魔王は)洞章を誦詠して以て北鄴の魔鬼を召し、妄りに殺害を為すを得ざらしむ。犯すこと有れば即ち斬りて以て天の治を佐く」(二八 a)とある。「魔王」は魔鬼の暴行を禁じ、宇宙の最高神である「天」の統治を補佐するものと考えられているのである。この考え方は、上に述べたように『神呪經』のそれと共通する。

このように、「魔王」が「天」の統治を補佐して宇宙の秩序維持に貢献するという善なる性格を付与されていることは、これも『神呪經』の場合と同じように、「魔王」は宇宙の根源の氣とともに生じた神的存在であるという認識と関連しているようである。「魔王は諸天と俱に生ず」(卷二・五 a。嚴東注)とか「魔王は諸天と俱に生ず」(卷三・三一 a。嚴東注)などとおるように、「魔王」は「天」と同じく宇宙根源の氣とともに生じたという、その根源性のゆえに、宇宙の秩序そのものに深く関わっていると認識されている。このようにして「魔王」は、人に害をなす悪(魔鬼)の代表であると同時に、悪の管理者として、宇宙の最高神の意思である「善」の方向への営みに貢献するという両面の性格を持っているのである。

『神呪經』や『度人經』において、善悪の二面性を有する「魔王」が登場し、特に、「魔王」の持つ、宇宙の秩序形成への参画者という性格が強調されるのは、一体どのような意味があるのだろうか。『神呪經』の場合は、鬼の悪氣から身を守り救済されることが可能であることの、また、『度人經』の場合は、鬼の救済(死者救済)が可能であることの、それぞれ宗教的な裏付けとして、「魔王」の登場が必要とされている。いずれの場合も、「魔王」はいわば悪の管理者としてそれぞれの經典の説く救済構造の上で不可欠の存在である。そして興味深いことには、「魔王」は仏教の Mara や Yama-raja のような、善行の妨害者とか恐ろしい地獄の審判者といった、いわばマイナスのイメージは、比較的少なく、むしろ「魔王」の持つ積極的な面が強調されている。このような「魔王」像が形成され

た背景として、一つには、宇宙は最終的には最高神「天」による一元的支配のもとに、安定した状態に復帰するという中国の伝統的な觀念が強固に存在することが指摘できよう。それとともに、もう一つには、六朝時代の道教が、人間世界というものをさまざまな悪に囲まれてあるものとして捉え、その上で、悪そのものの鋭い分析へと向かうよりは、むしろ、悪の中に揺れ動く人間がいかにして救済されることが可能になるのかという問題により大きな関心を向けたという事情があつたのではないかと推測されるのである。

## 二 消魔の思想——『洞真太上說智慧消魔真經』について

六朝時代の道教においては、「魔」の語に関連して、もう一つ注目すべき現象が起こっている。それは、「消魔」という語を経題の一部に含む道教經典が多数作られていることである。これは、仙道修行者の現実の問題として、魔の妨害と誘惑を消し去って仙人になるためにはどうすべきであるかということが、重要な課題になっていたことを物語っている。

「消魔」という語を経題の一部に含む道教經典というのは、たとえば『真誥』『无上秘要』『道教義樞』『三洞珠囊』『雲笈七籤』などに引用されている「消魔上靈經」「太上消魔經」「洞真太上說智慧消魔經」「洞玄安志消魔經」「神虎上符消魔智慧經」「消魔真符經」「消魔金元百神内祝隱文」その他である。<sup>(25)</sup>今、このような經典を、仮に「消魔類の道經」と呼んでおくことにする。こうした「消魔類の道經」のひとつで、現在比較的まとまった形で見られるものに、『洞真太上說智慧消魔真經』（道藏第一〇三二冊）がある。

『洞真太上說智慧消魔真經』は上清派に属する經典で、卷一「真葉玄英高靈品」、卷二「入定品」、卷三「守一

品」、卷四「証聖品」、卷五「變化品」の全五卷から成る。この經典は、書物としての全体の統合性という点から見れば、実はいくつかの問題点がある。つまり、五卷のうち各卷の分量に大きなばらつきがあり、特に卷五が他の卷に比べて極端に短い。また、内容的に見ても、比較的古い時代（東晋時代）のものとどめていると思われる卷一・卷二と、仏教思想の影響が著しく六朝末から唐初頃の成立の可能性のある卷三・卷四・卷五の部分とでは、思想内容に隔たりが見られる。さらに、卷三の文の一部が敦煌文獻（ペリオ二四五九）には「第六卷に出づ」として見えていて、卷の編成も唐代のものとは相違がある。<sup>(26)</sup>このように、『洞真太上說智慧消魔真經』は文獻資料としていくつかの問題点を持つていたのであるが、道教思想史の大きな流れから見て、この經典の内容が主として東晋から六朝末に至るまでの上清派の思想を伝えているということは言えると思われる。

この『洞真太上說智慧消魔真經』には、鬼魔を消滅させて得道（得仙）に至るための諸々の方法と理論が記されている。『抱朴子』にも鬼をしりぞける（「却鬼」「辟鬼」「収鬼」「治鬼」などの語で呼ばれる）ための諸々の具体的方法が詳述されているが、『洞真太上說智慧消魔真經』では、それらの方法を吸収しつつ、上清派の一つの特色ある「消魔」の思想を生み出している。そして、そこにはまた仏教思想の積極的な受容・摂取の跡を見出すことができる。本節では、この『洞真太上說智慧消魔真經』の思想内容を順を追って検討し、『真誥』など関連する諸文獻にも目を向けながら、六朝時代の上清派道教の「消魔」の思想の諸相とその展開を考察することにした。

## 1 葉

『洞真太上說智慧消魔真經』の卷一「真藥玄英高靈品」は、鬼魔の侵害をしりぞけるための葉のを中心テーマとする。少し煩瑣になるのを恐れるのではあるが、内容を段落にくぎって順次検討していくことにしたい。

卷一「真藥玄英高靈品」は、序文にあたる部分（はじめから五b九行目まで）と、本文の部分（五b一〇行目から終わりまで）に大きく分かれる。

序文にあたる部分では、この「真藥玄英高靈品」の由来と、唱誦の方法、伝受の規定が記されている。この部分で注目されることは三点ある。第一は「真藥玄英高靈品」の伝受の系譜のこと、第二は病氣の原因と治療法についての考え方、第三は「真藥玄英高靈品」の本体にあたるという『上清消魔智慧經』は七巻の書物であることを強調することである。

まず第一の点であるが、「真藥玄英高靈品」の伝受について、ここでは、太上道君が説いたものを金闕帝君が聞き、青童君に伝え、青童君が赤松子に告げたと言っている。經典の由来・伝受を説く場合に、太上道君→金闕帝君→青童君という系譜を挙げることは、六朝時代に作られた上清經にしばしば見られることである。<sup>27</sup> 実際、『洞真太上說智慧消魔真經』の他の巻を見ても、巻二が太上大道君の教説、巻三・巻五が太上（太上道君）から金闕帝君への教説、巻四が太上から青童君への教説という形式になっていて、經典の由来・伝受の説明という点で、『洞真太上說智慧消魔真經』は六朝時代の上清經の特徴をそなえていることがわかる。また、「真藥玄英高靈品」の場合、赤松子が出てきているが、赤松子は上清派においては太虚真人と呼ばれてやはり重要な位置づけがなされている。たとえば『真誥』では、赤松子は茅山の神降ろしで楊羲に頻繁に降臨した清靈真人裴玄仁の師であるとされ（巻五・五a）、方諸青童君や西城王君らと並んで「高真の尊貴なる者」（巻六・一〇a）と称されている。言うまでもなく、赤松子は古の仙人として早くから諸文献にその名が見えるものであるが、上清派はこれを自分たちの独自の神々の体系の中に組み入れたわけである。

次に第二の点、すなわち病氣の原因と治療法についての考え方であるが、これについては、巻一（二a）の次のよ

うな文に端的に表明されている。<sup>(28)</sup>

赤松子は道を学んでまだ体得しない時、金華山中において、忽ち病氣になり、十六年間重い病が続いた。真人を思い精神を集中したが、苦しみは愈えなかった。松子は、その間じゅう、常に、平常心で道を求め、精神を研ぎ澄まし静かな状態を守り、全く病氣を悲しみと感じたり、生死を氣にかけることはなかった。いわゆる六天の靈鬼が病によつて真を乱そうとしていゝと考へ、或いは、上人が邪鬼に命じて私を病氣にさせ、私の真を求める心を壊そうとして、水火を履み、正と不正とを視、病による試(テスト)を行つてゐるのだと考へた。松子は清齋して養生し、智慧消魔品を三千遍誦したところ、病はすべて愈え、心はからりと開けて精神は明朗になり、病氣になる前よりも調子がよくなつた。

ここでは、病氣は道を求める人の「真心」を乱すために、あるいは、その心が本物であるかどうかを見るために、「六天の靈鬼」もしくは「上人(天上の真人か?)」がなす「試」であるという考へ方が見られる。赤松子は病が「試」であることを見抜き、心を平靜に保つて「智慧消魔品」(すなわち「真葉玄英高靈品」に載せる太上大道君の言説)を誦し続けたので、病氣が完全に治つたといふのである。道を求める者が、鬼や神仙の「試」を受けるといふ話が、『抱朴子』や『真誥』『紫陽真人内伝』などに見えることは、すでに前節で述べたが、これもそれと同じ考へ方が見られる。

この「病試」を克服するためには、心を平靜に保ち、「智慧消魔品」を誦しなければならないと説いてゐるが、「智慧消魔品」を誦するということは、後で見えるように、ずらりと列挙された仙葉の名を唱へることを意味する。仙葉の名を唱へることが病氣治療に有効であるとされるのは、一つには、仙葉の持つ神秘的な力を、その名を唱へることによつて己の力とし、そうすることによつて病氣という敵を退治することができるといふ、呪術的な思考が根底

にあると見ることができよう。こういう呪術的な思考は、早い時期からその類似の例を見出すことができる。たとえば、後漢末の混乱期において、『孝經』を読めば乱賊を消滅させることができると言われたこと（『後漢書』列伝第七一独行列伝・向栩伝に見える）ことなどは、誦經という行為に呪力を認めた一例である。<sup>(29)</sup>こうした呪術的な思考を根底にして誦經の重要性を説くとともに、修道者の「心」のあり方が病氣治療（および得道昇仙）の成否を決定することを強調している。右に挙げた文の少し後に、「若し心を平らかにして堅く向かい、情志愈々造り、道を求め神を守り、玄教を希期する者は、則ち疾は須臾にして散ずべし」とある。道を求める「心」の堅固さで病氣を克服するという基本的な姿勢がここには見られ、それが「消魔」ということのひとつの内容をなしているのである。

次に第三の点、すなわち、『上清消魔智慧經』（「真葉玄英高靈品」をその中に含む經典。『智慧經』とも言う）は七巻の書であることを強調することについて。「真葉玄英高靈品」の序文にあたる部分では、「智慧經、一に太素洞經と名づけ、或いは素慧伝と名づく。凡そ七巻有り、玉清の闕、高上虚皇丹房の裏に蔵す。常に素靈玉女三千人をして此の七巻の書に侍せしむ」（巻一・二b）、「此の經は七巻有り、太上道君の宝秘する所なり。今 青童君は消魔の章の万分の一を鈔撰し、神符の前後に厠雑す」（巻一・四b）などとして、『上清消魔智慧經』が七巻の書であることをくり返し説いている。この七巻という巻数は、『真誥』に見える〈消魔類の道經〉との関連で注目されるのである。

ここで少し話が横道にそれることになるが、『真誥』に見える〈消魔類の道經〉についてまとめて見ておきたい。『真誥』には〈消魔類の道經〉のことが八箇所に見える（陶弘景の注で言及するものも含める）。そのうち、『洞真太上說智慧消魔真經』の文と一致するものは、次の三つである。

第一は、卷一三に「消魔經」云、岱宗又有左火官右水官及女官、亦名三官、並主考罰」（四a、注）とあるもので、

これは『洞真太上說智慧消魔真經』の卷一(五a)に同じような内容が見える。第二は、卷一八に、許謚が備忘のために經典の一部をメモしたものを挙げる中の一つとして、「告王君使傳知眞者、告青童使傳成眞者。夫知眞者謂知眞而得眞、成眞者謂勤求而獲眞者耳」(六a)とあるもので、これは陶弘景の注に「消魔經序に出づ」と記すとおり、『洞真太上說智慧消魔真經』卷一(四b―五a)の文と一致する。第三は、卷一八に許謚の夢のことを記している中に見える「是合日揚光顯廻五辰之道」(一三a)という文で、これも陶弘景の注に「此の語は消魔經の太上の辞に出づ」と言うとおりに、『洞真太上說智慧消魔真經』卷一(二一a)にこれに相当する語が見える。

以上の三例が、『真誥』およびその注の引用で、今の『洞真太上說智慧消魔真經』の中にこれと一致するものが見出せる例である。これらはいずれも『洞真太上說智慧消魔真經』の卷一の文であることは注目すべきであろう。特に、このうち第二と第三の例は、許謚と許謚に直接関わるものであるから、茅山の神降ろしが行われた東晋の興寧・太和年間にすでにこれらの文が存在していたことになり、『洞真太上說智慧消魔真經』の卷一の少なくとも一部分は、上清派の興起した当初の頃からの伝承を持つものであることがわかる。

一方、『真誥』に載っている〈消魔類の道經〉で、『洞真太上說智慧消魔真經』の中に同文を見出せないものは五例ある。箇条書きでその場所と經典名、内容の概略、および注の説明を抜き出しておこう。

一、卷九・四a。「消魔上靈經」。疾を除くために反舌咽液を行うべきこと。注「亦未出世。非三品目。應是智慧七卷中事」。

二、卷九・四a。「消魔經上篇」。耳と鼻をよくするための按摩法。注「此云消魔上篇、亦應同是前限」。

三、卷九・一九a。「太上消魔經」。太虚真人南岳赤君内法と呼ばれる日象存思の方法。注「此經亦未出世」。

四、卷九・二一b―二二b。「大智慧經上中篇」。方諸宮の真人たちが行っている服日月芒法と呼ばれる存思の方

法。注「此卽應是消魔智慧七篇之限也」。

五、卷一〇・一五 a—b。「消魔上秘呪法」。腕の病氣を治すための日象存思の方法。注「此經未出世。若猶是智慧七卷限者、未審小君亦安得見之」。

この五例を見ると、いずれも病氣治療と健康維持に関する具体的な方法を説くものであつて、上清派で重視される太陽（の光線）を存思する道術が五例のうち三例を占めていることがわかる。<sup>(30)</sup> 太陽（の光線）を存思することが「消魔」——病氣治療——と結びつくのは、思念の中で太陽（の光線）を火に変化させ、患部を焼き尽くすという、いわばへ火による肉体浄化のイメージが病氣治療の原理として考えられていたからである。<sup>(31)</sup>

右に箇条書きしたことの中で、特に興味深いことは、陶弘景が、注において、これらの文は「消魔智慧七篇」（「智慧七卷」とあるのも同一のものを指すと思われる）に含まれるものであると言ひ（第一条・第四条・第五条）、この經はまだ世に出ていないと言っている（第一条・第三条・第五条）ことである。これは、次のように解釈できるのである。陶弘景の脳裏には「消魔智慧經」七卷という〈幻の經典〉があつた。〈幻の經典〉というのは、天上の宮殿に蔵められていて、まだ地上の人々には啓示されていないと考えられた經典である。この經典は、全部はまだ地上に啓示されてはいないが、そのごく一部の断片は、茅山の神降ろしの時に地上に示されており、それは存思の道術を中心とする病氣治療と健康維持の方法を説くものであつた、と。

『消魔智慧經』の巻数の七という数は、実は、陶弘景にとつては特別な意味を持っていた。陶弘景は「真誥」と『登真隱訣』を編纂して、どちらもともに七巻の体裁にした。<sup>(32)</sup> このことに關して陶弘景は、道教・仏教・道家のそれぞれの根本聖典、すなわち道經の「上清上品」、仏經の「妙法蓮華經」、仙書（道家）の「莊子内篇」はいずれも七巻であることを述べ、七という数は「七政」にちなむものであつて「万象を包括し、幽明を体具する」にふさわし

いものであることを述べている（『真誥』巻一九・一b）<sup>(33)</sup>。つまり、七という数に対して、陶弘景は聖なる数という意識を持っており、『真誥』と『登真隱訣』を七巻の編成にしたのは、このためであると言うのである。

『消魔智慧經』が七巻であるという構想は、陶弘景が案出したものか、それとも陶弘景以前にすでにあったものなのかは、よくわからない。しかし、いずれにしても、七巻であることを陶弘景が強調しているところから見て、陶弘景がこの經典を重視していたことは推測できる。実際に、内容的に見ても、右に箇条書きしたものの中にある、方諸真人の服日月芒法などは、上清派の道術の特色を最もよく示すものの一つなのである。

しかし、この『消魔智慧經』七巻は、陶弘景が『真誥』を編纂した頃にはまだ完成していなかった（宗教的な表現をすれば、まだ地上世界に啓示されていなかった）し、また、六朝末の主な上清經典をリストアップした『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』巻五「上清大洞真經目」にも、「上清神虎上符消魔智慧一卷」という名は見えるが、七巻ではない。ただ、『无上秘要』巻四七「受法持齋品」には、「洞真消魔智慧七卷 右師弟子對齋九十日或三十日」（一一b）という記述があり、これがもし当時に現存した經典にもとづいて言っているのであれば、六世紀の後半には七巻本の『消魔智慧經』ができていたことになる。

以上、『真誥』に見える〈消魔類の道經〉のを見てきた。陶弘景の言う『消魔智慧經』七巻の中の文は、現在の『洞真太上說智慧消魔真經』の中には見えないから、現在の『洞真太上說智慧消魔真經』が、陶弘景の考えた『消魔智慧經』七巻と直接つながるものであるとは言えない。しかし、消魔智慧經七巻という構想そのものは両者に共通しているものであり、また、上に述べたように、『洞真太上說智慧消魔真經』巻一の一部分は、東晋中期の茅山の神降ろしと直接の関連を持っているのである。

さて、再び話を『洞真太上説智慧消魔真經』の方に戻そう。次に、『洞真太上説智慧消魔真經』巻一の本文の部分を検討する。これは三つの段落に分けることができる。第一段落(五b一〇行目―一a五行目)は、太上道君の協晨観における説吟の部分、第二段落(一a六行目―一五a五行目)は、仙薬をランクづけしてリストアップした部分、第三段落(一五a五行目―巻末)は、巻一全体のまとめの部分である。

第一段落の中心を占めるのは、協晨観における太上道君の説吟の言葉で、これは四字句を基調にした装飾的な文体から成る。内容は難解であるが、大意は、実修者が瞑想の中で六天の魔気を消滅させて天空を飛行することを言うものようである。これは、その大部分(五b一〇行目―一〇b一行目)が、そのまま、『上清九天上帝祝百神内名經』(道蔵第一〇三九冊)の中に「太上説智慧消魔唱」と題して見える。内容から言っても、太上道君のこの説吟は「消魔の唱」と呼んでよいであろう。ちなみに、『上清九天上帝祝百神内名經』の「太上説智慧消魔唱」には、はじめに「大洞真經を読むこと十過なれば、輒ち当に一過此の消魔の唱を読み、以て九天の毒気を辟け、北帝大魔王の来試を禳うべし」(三a)という説明書きがある。つまり、この「消魔の唱」は、魔気を禳う呪文として、上清派において、『大洞真經』の説誦とあわせて唱えられることがあったことがわかる。

次に、第二段落は、仙薬をランクづけしてリストアップした部分であるが、これは『无上秘要』巻七八に載せられている文と一致する。『无上秘要』巻七八では、『洞真太上智慧經』からの引用として「地仙薬」と「天仙薬」の薬名の一覧が、また、『道迹經』からの引用として「太清薬」「太極薬」「上清薬」「玉清薬」の薬名の一覧が、それぞれ短いコメントを付して載せられている。<sup>34</sup>『洞真太上説智慧消魔真經』では、『无上秘要』巻七八の分類名称で言え、玉清薬→上清薬→太極薬→太清薬→天仙薬→地仙薬の順で記されている。この順序は、上清派における仙界のランクづけの高い方からの順である。『道迹經』というのは、東晋時代の茅山における神降ろしの記録を

南齊の顧歡が整理・編纂して著わした『真迹經』と同系統の書物であり、陶弘景よりも先に、『真話』と同じ材料を扱ったものである。<sup>(35)</sup>この『道迹經』からの引用として太清藥から玉清藥までの藥名リストが『无上秘要』卷七八に見えるところから見れば、『洞真太上說智慧消魔真經』のこの部分の記述が、少なくとも太清藥以上のものについては、東晋以来の上清派の伝承を持つものであることがわかる。

藥をその効能によってランクづけすることは、『博物志』や『抱朴子』に引く『神農經』にすでに見える。「上藥は命を養い、……中藥は性を養い、……下藥は病を治む」(『博物志』卷四所引『神農經』)とか、「上藥は人をして身安らかに命延び、昇りて天神と為り、上下に遨遊して、万靈を使役し、体に毛羽を生じ、行厨立ちどころに至らしむ。……中藥は性を養い、下藥は病を除く。能く毒虫をして加えず、猛獸をして犯さず、悪氣をして行らさず、衆妖をして併せ辟けしむ」(『抱朴子』仙藥篇所引『神農四經』)というように、『神農經』では養生思想や神仙思想と結びついた形で、藥の上中下の分類が説かれている。さらに、『抱朴子』仙藥篇では、葛洪自身の考えとして、「仙藥の上なる者は丹砂、次は則ち黄金、次は則ち白銀、次は則ち諸芝、次は則ち五玉、次は則ち雲母、次は則ち明珠、次は則ち雄黄、次は則ち太乙禹余糧、……次は則ち松柏脂・茯苓・地黄・麥門冬・木巨勝・重樓・黃連・石韋・楮実・象紫」などと述べ、これらの藥についての具体的な説明を行っている。

『洞真太上說智慧消魔真經』において仙藥をランクづけしたリストが記載されているのは、藥を分類する、このような流れを承けるものである。しかし、注目しなければならないのは、『洞真太上說智慧消魔真經』に挙げられた藥は、特に上位にランクされたもののほど、實在性の薄いと思われるものが多いことである。これはつまり、これらの藥が実際に服用されることは、現実には念頭に置かれてはおらず、藥の名が含む神秘性そのものに意義があると考えられていたことを示している。『抱朴子』仙藥篇の場合は、たとえば一つ一つの芝について、それが生え

ている場所や特徴、服用のしかたなどが具体的に説明されているが、こちらにはそれが見られないのも、その表われであろう。そして、そのかわりに『洞真太上説智慧消魔真經』では、玉清薬と上清薬についてのコメントとして、それぞれ「上真の薬名 以て神を育てて邪を棄つ」（巻一・一二b）とか「其の章を誦すれば以て流れを奇にして永生す可く、其の名を誦すれば以て疾を起し精を斬る可し」（巻一・一三a）などと述べ、実際に薬を服用しなくても、薬の名を誦誦するだけで、魔を消滅させ病気を治すことができると思われているのである。

ここに、『抱朴子』における仙薬の捉え方と、『洞真太上説智慧消魔真經』における仙薬の捉え方の違いを見ることができよう。薬をどのように捉えるかということは、「消魔」（魔を消滅させること）ということをもどのように捉えるかに直結している。そもそも「消魔」という語は、薬という意味で用いられることもあった。すなわち、『搜神記』巻一に載せる杜蘭香の話の中に、「香（杜蘭香）曰く、消魔自ら疾を愈す可し、淫祀は益無しと。香は薬を以て消魔と為すなり」とあり、また、『真誥』巻八の「故に消磨の疾を愈やすと言う有り」という文の注に「仙真並びに薬を呼びて消摩と為す。故に消摩経と称するなり。之を誦すれば亦た能く疾を消す」（三b）とあるように、神女杜蘭香や仙真（仙人・真人）など、神仙思想・道家思想と関わりの深い者たちの間で、薬のことを「消魔」と呼ぶことがあった。『抱朴子』の場合は、仙薬は実際に服用するものであったが、『洞真太上説智慧消魔真經』では、実際に服用することをももちろん否定はしないが、薬名を誦することにそれと同様の効果を認めている。こうした仙薬観の変化は、『消魔』の思想の変化であるとも言えよう。『洞真太上説智慧消魔真經』の仙薬観は、すなわち六朝時代の上清派遣教の仙薬観を代表するものの一つであり、上清派遣教においては、「消魔」の方法が観念化されてきているということとを指摘できるであろう。

最後に、第三段落は、巻一全体のまとめにあたる部分である。ここでは主に修道者の心得が記されている。その

心得とは、たとえば、「心を懃めること至れり、精を守ること篤し、操を秉ること堅し、志向定まれり」という「四徳」を持つ者であつてはじめて「破魔昇仙」が可能である（巻一・一五b）と言うように、精神主義的な傾向が強いものである。そして、やや具体的な行動規範としては、「陰徳を行い、災厄を救い、窮困を恵み、仁功を立てよ」「慈心以て万物に対せよ」（巻一・一六b）など、仁慈の徳の実践の重要性が説かれている。「陰徳」を行うことや窮困者に仁恵を及ぼすことを説くあたりは、『真誥』において「陰徳」の有無が仙界に入るための重要な条件になっていることと共通する。<sup>(38)</sup>

以上、『洞真太上説智慧消魔真經』巻一「真藥玄英高靈品」の内容を順を追つて考察した。ここで述べられているのは、要するに、太上道君の吟じた「消魔の唱」を誦読し、ずらりと列挙された神秘的な雰囲気をただよわす薬の名を詠唱することによって、魔を消滅させ病気を治し、不死の肉体を得て昇仙することができるということであり、赤松子はその最初の実践者として挙げられているわけである。「消魔の唱」の誦読と薬名の詠唱ということがこのように大きな力を持つとされる根底には、病は鬼魔による「試」であり、それは心の堅固さによって乗り越えることができるという考え方がある。得道（得仙）のための方法として、実際に薬を服用する方法にかわつて、瞑想の中で天空を飛行するといった幻想的な内容を歌を唱えることが重視されたり、神秘的な薬名を口ずさむことが重んじられたりするところに、『洞真太上説智慧消魔真經』巻一の思想の特徴を見出すことができるであろう。そして、これは同時に六朝時代の上清派道教における得道（得仙）のための方法論の一つの重要な特徴でもあるのである。

## 2 符

次に、『洞真太上說智慧消魔真經』の巻二「入定品」を考察しよう。「入定品」という品名は、巻頭の「太上八術智慧滅魔神虎隱文。得者入定、生生无死。上相青童撰」という記載と相応するが、この品名はおそらくこの經典が最終的に編まれる時に付加されたものであると考えられ、巻二の実際の内容そのものから見れば、表面的にはやや唐突の感を受ける。巻二の文章は、その大部分（一a八行目―六a八行目と、六b八行目―七a一行目）が、『洞真太上神虎隱文』（道藏第一〇三二冊）と一致しており、その内容は、神虎真符と金虎真符という二つの符のことが中心テーマとなっている。ただし、後で述べるように、これらの符の記述を通じて、瞑想を重視する考え方が打ち出されており、「入定品」という品名は、この点に注目した命名であると言える。

はじめに、巻二の内容の概略を記しておこう。神虎真符と金虎真符の由来が、次のような物語的な枠組みの中で語られる。

太上大道君は雲璈を弾じて天界に鳴り響かせると、玉清上宮の侍女の安法嬰・田四非・趙定珠・存雲門らに命じて、「揮神の詩、滅精散靈の曲」を合唱させた。その歌が終わると、太上大道君は左玄玉郎の鬱梨玄に命じて太微天帝君を召させた。太微天帝君が命を聞き、多くの随従を率いて天空を駆せ玉清上宮に至ると、太上大道君は太微天帝君に次のように語った。「金闕の主である李山淵は、天威を執り六天を滅ばす重要な任務を持っている。彼を助けるために、私はすでに彼に智慧と消魔の二経を説き、神虎真符を授けた。あなたも、あなたの持っている金虎真符を彼に授けてやってくれないか」と。太微天帝君はそれを承諾し、雲笈をひもとき、瓊函をひらいて、符を取り出して手に持つと、侍女の紀林華・嚴採雲・朱條煙・韓放要らに命じて、「金真の詩、歩虚の曲」を合唱させた。歌が終わると、太微天帝君は李山淵に金虎真符を授けた。李山淵は上相青童君に命じ、

上宰四輔らとともに、二符（神虎真符と金虎真符）と二經（智慧と消魔）をまとめて撰集させ、常に施用させた。これは真人になる「宿命」を持つ者にのみ、七百年に三たび伝受することが許される。

以上が、卷二の内容の概略である。この中に出てくる金闕の主の李山淵というのは、上清派道教の終末論思想において、終末の世を救済するために地上に降臨するとされる救世主、金闕後聖帝君のことである。<sup>(39)</sup> 李山淵が六天の鬼魔を消滅させるという任務を全うすることができるように、太上大道君と太微天帝君が彼に授けたものが、智慧・消魔の二經と神虎・金虎の二符であったということが説かれているわけである。

右に要約した卷二の内容は、実は文の長さから言うところ、太上大道君と太微天帝君がそれぞれ侍女たちに合唱させた「揮神の詩、滅精散靈の曲」と「金真の詩、歩虚の曲」が圧倒的に長く、この二つで卷二全体の半ば近くを占めている。この二つの歌は、どちらも、長い五言詩と短い四言詩とから成る。詩の大意は、酆山・六天の鬼魔を符の威力で摧滅して天空を自由に飛行することをいうようであるが、難解な箇所を含む。「此の詩は希微異音、多くは是れ天地万精群靈の名、千魔毒妖の隠諱なる者なり」（六六）とあるのは、詩が難解である理由を經典自らが説明したものと見られる。つまり、詩の中に魔の隠諱——天界・魔界における鬼魔の本名（これは一般の地上の人々には知れない）——が含まれていることが、詩を希微難解なものにしているというのである。

上述したように、『洞真太上説智慧消魔真經』卷二は、その大部分が『洞真太上神虎隱文』と一致するのであるが、『洞真太上神虎隱文』には末尾に「十一月六日、五鼓向曉、紫清九華安妃來授此令書、未旦畢」という付記がある。『洞真太上神虎隱文』の中身が、『真誥』と同じような東晋の興寧・太和年間の茅山における神降ろしの記録であることを示している（『洞真太上説智慧消魔真經』卷二ではこの記事は省かれている）。『真誥』に見える神虎文（神虎符）のことは後でまとめて述べることにするが、これと同じような興寧年間の付記を持ち、『洞真太上神虎隱文』

と双子のような関係にある書物に、『洞真太上神虎玉經』(道藏第一〇三一冊)<sup>(40)</sup>がある。『洞真太上神虎玉經』では、「夫れ玉簡紫名有りて上法を修むるを得るものは、衆妖の乗ずる所、万魔の試す所と為らざること莫し」(二b)として、道を修める者には必ず諸々の妖邪・鬼魔の妨害(ここでも「試」の字が用いられている)があることを述べ、それをしりぞけるためのものが、智慧・消魔の二經と神虎・金虎の二符であると言っている。そして、その二經・二符について、「微旨幽邃にして、妙趣詳らかにし難し。皆 天魔の隱諱を著わし、或いは百神の内名を標わす。其の章を誦すれば、千精駭動し、其の篇を詠すれば、万妖形を束ぬ」(二b)と説明する。つまり、『洞真太上說智慧消魔真經』卷二で「揮神の詩、滅精散靈の曲」と「金真の詩、歩虚の曲」について言われているのと同じように、天魔・百神の隱諱・内名を含んでいて内容は難解であることを述べるとともに、そうした隱諱・内名を含むからこそ、この經(詩)を唱詠することが鬼魔に対して威力を発揮することになると見なされている。

鬼魔の名(一般の人々には知りえない隱諱・内名)を唱えることによって鬼魔の侵害をしりぞけるという考え方は、たとえば、『抱朴子』登涉篇に「天下の鬼の名字を知れば……則ち衆鬼自ら却く」と見え、また、前節で述べた『神呪經』や『女青鬼律』にも顕著に見えたものであり、却鬼の方法としてなじみの深いものである。この方法は、鬼や魔という超自然的な物に対して、本来は超自然の世界の者にしか知りえない、その物の名を唱えることによって働きかけるという呪術であり、これには、音声の呪力、あるいは聴覚的な呪力というものに對する信仰が根底に存在する。一方、神虎真符や金虎真符など符の類は、紙や板、あるいは帛などに描かれた特殊な文様であるから、符の持つ呪力というのは、その文様が超自然の物に対して働きかける力であり、言わば視覚的な呪力である。

呪術的な思考のパターンとして、聴覚的なものであれ視覚的なものであれ、呪力が成り立つためには、人間の世界と超自然の世界とをつなぐ共通項、すなわち、人間の世界から超自然の世界へ力を及ぼす手段としての〈言葉〉

が媒介として存在しなければならないという発想があつたようである。たとえば、『抱朴子』至理篇には、呉越の禁呪の法というものについて述べ、これは「炁を以て禁ずる」つまり人間が炁を吹きかけて鬼神の邪惡を禁じる法であると説明している。これは、前節で述べたように、鬼神は炁であるという觀念が根底にあり、「炁」が人と鬼神とをつなぐ共通項としての〈言葉〉となつて鬼神に力を及ぼすと考えられたのであろう。聴覚的な呪力の場合の〈言葉〉とは、たとえば魔の隱諱・内名である。魔の隱諱・内名が、ことさら非日常的な難しい語になっているのは、それが超自然の世界のものであることを印象づける役割を持つている。<sup>(41)</sup>

一方、符の場合は、描かれた文様そのものが〈言葉〉である。このことをよく示すのは、符の文様はもともと(人間世界のものではなく)天界のものであるという認識が存在することである。『抱朴子』遐覽篇では、諸々の符を列举し、鄭君の言葉として「符は老君より出で、皆天文なり。老君は能く神明に通じ、符は皆神明の授くる所なり」と記している。そして、さらに、「天文」(天の文様。天界の文字)である符が超自然の世界の物に対して呪力を發揮するためには、符の文様が誤りなく正確に書写されていなければならないことを説いている。<sup>(42)</sup> 正確に書写されたものでなければ、超自然の世界に通じる〈言葉〉にはなりえないからである。

符は正確に書写されたものでなければ、符としての役割を果たさないとすることは、神虎符についても言われている。ただし、このことは『洞真太上說智慧消魔真經』卷二の文中には見えず、『真誥』の中に見える。『真誥』に見える神虎符に関する記述のあらましをまとめておきたい。

『真誥』卷八には、「近ごろ写す所の神虎符は、意<sup>おも</sup>うに精ならざるを嫌る。更めて書して善と為す可し」(一三b)という文が見える。<sup>(43)</sup> また、卷一〇には、南岳真人魏華存が楊羲に告げた言葉として、「神虎文を写すこと精ならざれば、則ち万物己の為に心を用いず、將に徒勞するのみ。紙を得れば更に心を留めて慎しき写して焼香せよ」(五b)

とある。神虎符、あるいは神虎符を含む経文は、心をこめて正確に書写しなければ効力を発揮しないという意識を、これらの文から読みとることができる。<sup>(4)</sup>

『真誥』においては、神虎符は天上の真人の持ち物として、しばしば流金鈴とセットになって出てくる。神虎符・流金鈴は、巻五に「仙道に神虎の符有り、以て六天を威す」(四a)とか「仙道に流金の鈴有り、以て鬼神を摂む」(同)などあるように、六天の鬼神を制圧する威力を持つとされ、巻三(一a)や巻五(一b)の記述によれば、方丈台の靈照夫人や老君がこれらを身に佩びていると説かれている。

また、『真誥』巻一(一一b—一八a)には、九華真妃安鬱嬪(九華安妃)が興寧三年六月二十五日と翌二十六日に、楊羲にはじめて降臨した時のことが、幻想的な雰囲気の記事で語られているが、この中で、九華安妃の侍女のひとりが『玉清神虎内真紫元丹章』『神虎内真丹青玉文』という經典を持つていて、それが楊羲に授けられたということが記されている。この經典は、その名称から見ても、神虎符と何らかの関係があるものだろう。そして、ここで九華安妃が登場しているのは、上に述べたように、『洞真太上神虎隱文』の末尾の付記に九華安妃の名が出ていることとやはり関連がありそうである。

『真誥』にはまた、『神虎經』というものが見える。巻一〇に「上道の高きもの、神虎經是れなり」(五b)とあり、また、巻一四に、楊羲から許謐にあてた手紙の文として、「去月 又神虎經の注解を授けらる」(一四a)とあるのがそれである。この『神虎經』というのは、今の『洞真太上神虎隱文』と同じものではないかと思われる。『真誥』巻三(一六a—b)・巻一七(一一a—b)に、「玄玄即排起」と「恭伯(栢)榮」という二つの句とその注解を載せ、陶弘景はこれらについて、『神虎隱文』中の詩句であると注している。この二句は、今の『洞真太上神虎隱文』に見える(『揮神の詩、滅精散靈の曲』の中にある。『洞真太上説智慧消魔真經』巻二・二a—bにも見える)。『真誥』に載

せる、この二句の注解というのは、おそらく、上に挙げた楊羲の手紙に、「神虎經の注解を授けられた」とあるのと対応するものであらう。『真誥』では、「揮神の詩、滅精散靈の曲」の詩句を、もう一箇所、楊羲が筆記した断片として載せている（卷一七・五a「整控啓素郷、河靈已前驅」注「此兩句是揮神詩中之辭」。これは『洞真太上説智慧消魔真經』卷二・一bに見える）。

以上のように、『真誥』には、神虎符および『神虎隱文』に関する記述が、断片的にはあるが、いくつか見え、これらは今の『洞真太上神虎隱文』、ひいては、『洞真太上説智慧消魔真經』卷二の内容と重なっているのである。

そもそも符を用いて鬼邪をしりぞけるという考え方は、起源の古いものであり、それは上に述べたような呪術的な思考によって支えられていたものと思われる。<sup>(45)</sup>よく知られているように、後漢末、太平道の張角は、「符水呪説して以て病を療す」（『後漢書』列伝第六一皇甫嵩伝）という方法を用いて農民の間に信者を広げていったという。符を用いて鬼邪をしりぞけ病気を治すという考え方は、宗教教団としてのはじまりの当初から、道教の中に深く根をおろしていたと言えよう。そして、三国―晋代を通じて、符の信仰は民間の人々の間で一層の広まりを見せ、『抱朴子』の諸篇に見るように、生活のさまざまな場（とりわけ山や江河など鬼邪が多くいると考えられた場所）で鬼邪をしりぞけ身の安寧を確保するための符が数多く考案されたものと思われる。

神虎符も、そうした符の信仰を背景に持つて出てきたものである。しかし、神虎符の性格は、たとえば、『抱朴子』に見える符などとは若干の違いがあるように思われる。『抱朴子』に見える諸々の符は、人が現実には危急の事態に遭遇した時に、鬼邪をしりぞけて危機を脱するために用いられるものである。しかし、神虎符の場合は、『真誥』や『洞真太上神虎隱文』『洞真太上説智慧消魔真經』卷二の説明を見ると、それと同じようなことが全く説かれなわけではないが、それよりもむしろ、真人が天空を飛行する時に用いるとか、修業中の人が天空を飛行することを瞑想す

る時に用いるという面が強調されているように思われる。つまり、鬼や魔をしりぞけるといふ符の根本的な目的は同じであるが、符がその効力を発揮する場が、現実の場から超現実の場（真人の天空飛行、もしくは実修者の瞑想中の天空飛行）へと変化しているのである。『洞真太上説智慧消魔真經』巻二において神虎符と一對のものとして出てくる金虎符のことは、『真誥』には見えないが、これもやはり神虎符と同じ性格のものと考えられる。

『洞真太上説智慧消魔真經』は、はじめにも述べたように、鬼魔を消滅させて得道（得仙）に至るための方法・理論を説くものである。この中で、符の性格がこのように、いわば実用的なものから観念的なものへと変化を見せており、符は、道を求めて修行する者が、瞑想の中で使用するものになっていくわけである。このことはつまり、得道（得仙）に至るための方法の中で、瞑想（存思の法）の占める位置が大きくなったことを意味すると言えよう。もちろん、実際に符をきちんと描き、瞑想の場に一つの道具としてそれを用いることは必要とされているわけであるが、それとともに、瞑想そのものの完成度、換言すれば、修道者の精神の集中度という要素に、大きく目が向けられるようになっていく。『洞真太上説智慧消魔真經』巻二の「入定品」という品名は、瞑想というものに「消魔」の中心的な意義を見出すところから出てきた命名であると言えよう。そして、「消魔」の方法における、このような精神性・観念性の重視という特徴は、すでに述べたように、巻一の薬に関する記述の上にも見出すことができた。符の思想においても、同じ特徴が指摘できるのである。

### 3 守一と智慧

『洞真太上説智慧消魔真經』の巻三「守一品」、巻四「証聖品」、巻五「変化品」は、共通のテーマを持つ。これまでに見てきたように、巻一では薬、巻二では符のことが説かれ、『真誥』などとの比較検討の結果によれば、その

思想内容の主な部分は東晋中期に遡ると考えられるものである。一方、卷三・卷四・卷五は、消魔の方法として、「守一」と「智慧」という抽象的なものが取り上げられ、そこには仏教思想の影響が顕著な形で見られる。これは、卷一・卷二よりも時代的にはかなり降って、おそらく六朝時代末頃の上清派遣教の思想を反映するものであらうと思われる。本項では、卷三・卷四・卷五の内容について、一括して検討することにした。

卷三・卷四・卷五で説かれる全体の趣旨は、卷三の冒頭にある次のような文が、よくまとめている。<sup>(46)</sup>

太上が金闕帝君に次のように告げた。凡夫が勇猛果敢に掟に従い、心と体を制御し、功德を積み重ねて、これに偉大なる聖人となることができるのは、必ず守一による。……一を守る者は智慧を持ち、一を棄てる者は愚かになる。愚かであれば死を招き、智慧があれば生を保つことができる。生きることこそ貴いことであり、一切のものが喜びとするところである。生を喜び死を憎むことは、生きとし生ける者の共通の気持ちであるが、生を求める者は生き続けることができず、死を畏れる者に死は速やかに訪れる。死生についてその道理を体得していないので、自分の願いどおりにならないのだ、願いどおりにしようと思うなら、そのポイントは必ず智慧にある。

ここでは、「守一」を行うことが「大聖」を成すための必須の条件であること、「守一」を行えば「智慧」を得ることができ、「智慧」ある者は永生を実現することができることを述べている。このように、「守一」の実践により「智慧」を獲得し、それによって魔の侵害に打ち克ち得道（得仙）に至るということが、卷三・卷四・卷五で説かれる一貫した主張である。

まず、「守一」の問題から見ていこう。「守一」の「一」について、卷三・卷四・卷五ではさまざまな説明をしている。「一」は有無・生死・増減といったあらゆる相対性を超越した根源の生炁であると説き、この根源の生炁が変

化・離合して玄炁・元炁・始炁の三炁になることを言い、玄一・元一・始一の「三一」のことを説いている（巻三・一a—二b）。この「三一」に関する記述は、『雲笈七籤』巻四九に引く『玄門大論三一訣』の文と一致する点があり、おそらく六朝末頃の道教界における「三一」の議論の隆盛を反映しているものと思われる。

また、『洞真太上說智慧消魔真經』では、「一」は人の身体に宿る体内神であるという説明もしている。「智慧を学ぶ者は一を存して未だ精ならざれば、一は未だ降現せず。神未だ周ねく通じざれば、猶 災厄有り」（巻三・九a）とあるのがその例である。この体内神としての「一」は、具体的には「三一」の神として三丹田に宿ると説かれ、その神々の名字が記されている（巻三・八a）。ここに記された三丹田の神々の名字は、三一神の存思の方法を説いた上清經のひとつである『金闕帝君三元真一經』（道藏第一二〇冊）のそれと一致する。

さらに、『洞真太上說智慧消魔真經』では「守一」もしくは三一神存思を補助する手段として符を用いることが説かれている。つまり、「智慧ある者は一を守り、心源を諦定す。心源 俗に習えば、定道弘め難し。先に当に符を服すべし。精密なれば即ち驗あらん」（巻三・三a）として、十六の符の文様が記され、その服し方・佩び方が説かれているのであるが、符の用い方に関するこの記述は、『登真隱訣』巻上の「真符」および「宝章」の項の記述と類似した内容になっている。

このように、長生を得るための方法として「守一」を説くことは、すでに『抱朴子』地真篇に詳しく見える。『抱朴子』地真篇では、「一」とは『老子』の説く万物の根源の存在であると述べ、それが体内神として人の身体中（三丹田）に宿っていること、危急の事態に遭遇しても「一」を思念存想すれば、「一」が人を助けてくれることを述べる。そして、「守一」のことを「真一の道」とも呼び、水陸の悪獣・邪鬼の侵害から身を守るための、きわめて有効な方法であると説いている。<sup>(47)</sup>『抱朴子』においては、不死昇仙を得るためには金丹の服用が不可欠であると見なされ

ているが、その服用に至る前の段階における却鬼辟邪の方法として、「守一」がきわめて重視されたのである。

『洞真太上説智慧消魔真經』の卷三・卷四・卷五において、消魔の方法として「守一」（および三一神存思）のことを説くのは、『抱朴子』地真篇に見えるこうした思想を継承するものと言える。しかし、一方、『洞真太上説智慧消魔真經』の「守一」の思想には、『抱朴子』には見られなかった顕著な特徴がある。それは、「守一」が「智慧」と不可分の関係にあることを強調する点である。次に、この「智慧」というものについて、見ていくことにしよう。

「智慧」とは、『洞真太上説智慧消魔真經』の説明によれば、身心を静かな状態に保ち、根源の「一」を存思することを通じて顕現してくるものであり、逆にまた、「智慧」を有する者は、必ず身心を静かな状態に保ち、「一」を保持し続けると考えられている。すでに上に引用した文の中に、「之（一）を守る者は智慧にして、之を棄つる者は愚痴なり」（卷三・一a）とか「智慧ある者は一を守り、心源を諦定す」（卷三・三a）などとあるのがその例であり、他にも、「智慧を学ぶ者は一を抱きて離るること勿かれ」（卷三・九a）、「一を知りて守らず、之を守ること堅からず、堅けれども久しくすること能わざるは、智慧に非ざるなり」（卷三・一〇b）など、これと同じ趣旨の文はくり返し見える。

『洞真太上説智慧消魔真經』において一体不可分のものと説かれる「智慧」と「守一」は、仏教思想の中にこれと類似するものを探せば、いわゆる「慧」と「定」がこれに相当する。実際、『洞真太上説智慧消魔真經』では「智慧ある者は一を守り、心源を諦定す」（卷三・三a）、「智慧ある者は静を守り神を存し、形を忘れ炁を定む」（卷三・一三a）などというように、「守一」の説明の中に「定」という語が用いられている。仏教思想において「慧」と「定」が相即不離のものと見なされているのと同様に、「智慧」と「守一」は不可分のものと認識されているのである。<sup>(48)</sup> ちなみに、ここで「炁を定む」という表現が出てくることは注目しておいてよいだろう。『洞真太上説智慧消魔真經』

では、「智慧」はしばしば「炁」と関連づけた説明がなされている。「智慧は外名、妙炁は内実なり」(巻五・一b)、「智慧の炁、炁は道源を極む。源は本名無し。強いて号して始と曰う。始炁の先、生を以て急と為す。……故に一炁は最も妙なり。学者 知らざるは、智慧に非ざるなり」(巻三・二b)、「一とは生炁なり。炁生じて相い生ず。……智慧ある者は、……其の生炁を守る」(巻三・一b)などがその例である。根源の「一炁」の持つ「生生」の働きの「妙」を知って、その「生炁」を己の身体の中に「守り」「定」めることがすなわち「智慧」であり、その「智慧」によってこそ、永生を得ることができるという考え方が、ここには見られる。

「智慧」とはどのようなものかということについて、『洞真太上説智慧消魔真經』ではこの他にも、さまざまの側面から説明している。理論的な面の説明としては、「三一」の觀念と絡めて「智慧」のことを説いた、次のような文がある<sup>(49)</sup>(巻三・二a)。

洞を習う者は徳を修め、寿命を延ばす。ひとりでいる時は想念を抑制し、ふたりでいる時は施さない。自分の身を存続させることを「へ本」と考え、他者と接することを「へ末」と考える。(しかし本来)「へ本」と「へ末」は一つである。これを慧と名づける。空を習う者は功を立て、人々を教え導いて救済する。ふたりでいる時は相手に施し、ひとりでいる時は自分に手篤くする。他者を救済することを先にし、わが身を済度することは後にする。(この場合は)後と先という二者がなお存在する。これを智と名づける。元を習う者は徳を修め功を立てる。ある時は動き、ある時は静かに、他者と自己とを兼ねて済度する。ある時は後にし、ある時は先にし、時宜に随って誤ることはない。ある時はじつとし、ある時は施し、己を生じ子を生じ、わが身を生かし他者を生かし、人と神がのびやかに通じあう。これを智慧と名づける。

ここに出てくる空・洞・元は、このすぐ前の文によれば、玄炁・元炁・始炁の三炁にそれぞれ対応するという<sup>(50)</sup>。

この空・洞・元という三一の觀念を、中国の伝統的な思想である「独善」と「兼濟」にあてはめて説いたのが、右に挙げた文である。ここには、「習洞者」||「独善」||「慧」、「習空者」||「兼濟」||「智」、「習元者」||「兼濟」||「智慧」という構図が見られる。「習空者」と「習元者」はともに「兼濟」であるが、その内容には少し違いがある。つまり、「習空者」の方は、「物を済うを前と為し、身を成すは後に在り」とあるように、自己救済よりも他者救済の方を優先しているのに対して、「習元者」の方は、「物我兼濟し、……時に随つて失わず」とあるように、自己救済と他者救済の双方が、どちらを優先させるというのでもなく、無意識のうちに融通無礙になされる。そして、「習元者」の方が「智慧」と称されていることからわかるように、融通無礙の「物我兼濟」が究極の理想とされている。他者救済を優先する「習空者」の方が下位に置かれるのは、「習空者」には「済物」(他者救済)という意味の執われがある分だけ、「智慧」としてはまだ不完全であると見なされたのである。

このように、「智慧」の定義として「物我兼濟」の思想が出てきているわけであるが、こうした大乘的立場は、『洞真太上說智慧消魔真經』卷三・卷四・卷五に一貫して見られる。このように上清經の中に大乘的な思想が出てくるのは、五世紀以降に作られた靈寶經で仏教の大乘思想が積極的に受容されたことの影響が考えられる。<sup>(91)</sup>ただし、右の文からわかるように、大乘的な思想を表明するにあたって、物と我は究極の立場から見れば同一であるという、『莊子』の万物斉同の思想が用いられていることは注目される。この他の箇所でも、たとえば、「智慧ある者は、二相を壊すこと無く、物我同一なり。是非は論ずるに足らず、之を論ずるも苟しくも執らず。苦楽は辯ずるを須たず、之を辯ずるも申ぶることを用いず。善を行うも自ら伐らず、謗を受くるも自ら陳べず。心 此に殊なる者は、智慧に非ざるなり」(卷三・一三b)というように、「智慧」を持つ者は「物我同一」の究極の境地に身を置くものであり、そのことの当然の結果として、「物我兼濟」が達成されると考えられている。

また、「智慧」についてももう少し具体的に説明した文（卷三・一四a—b）の中でも、やはり他者救済のことが説かれて<sup>(52)</sup>いる。

大いなる道の教えを聞けば、誓いを立てて努力して実践することができ、善を行って休むことなく、自分のものを減らしても他者を救済する。文武の才がある者は、自分の知識を人に施し、勇ましい力を持つ者は、力仕事をすることによって人に施し、勢力・地位・財産がある者は、栄禄によって人に施す。この三者のいずれも持たない者は、善心を人に施す。……この四種の施しがあれば、智慧ある者とは言えない。智慧ある者は、この四つの事を行うのを、六度の先となす。

ここでは、各人がそれぞれの能力に応じて「人に施す」ことが「智慧」あるものの為すべきことであり、それは「六度の先」であると説かれている。「六度の先」とは、仏教の「六度」——すなわち布施・持戒・忍辱・精進・禪定・般若（智慧）の六波羅蜜——のことを念頭に置いた表現である。しかし、ここに見られる「施」の思想は、仏教思想の受容によってはじめて出てきたものではない。すでに見たように、『洞真太上説智慧消魔真經』の卷一には、修道者の心得として、「災厄を救い、窮困を恵み、仁功を立てよ」（二六b）とか「慈心以て万物に対せよ」（同）など、仁慈の徳の必要性が説かれていたが、そうした仁慈の行為を仏教思想にあてはめたものが、「六度の先」としての「施」であったと言える。

その他、『洞真太上説智慧消魔真經』では、もつと具体的な個々の行為について、「智慧なるもの」と「智慧に非ざるもの」に分けて列挙している。たとえば、「智慧に非ざるもの」の例としては、科に違ふこと、酒に耽れること、淫乱であること、人を怨むこと、利己的であること、善行に精進しないこと、忍辱の心を持たないこと、毀誉にとらわれること、人に仕返しをすること、流言謗讟すること、「施」が宜しきを失すること、憤激に身をまかせる

ことなどが挙げられている。これらは、仏教の六度や五戒十善などの実践倫理思想を取り入れつつも、必ずしもそれにとらわれることなく、より広い立場から、日常生活における実践倫理を説いたものである。ここでは、「智慧なるもの」と「智慧に非ざるもの」は、ごく一般的な意味での「善と悪」というほどのものになっており、こうした記述を含む卷三・卷四・卷五は、一面においては、道教信奉者の日常倫理の書というような性格を持っている。

以上、『洞真太上説智慧消魔真經』卷三・卷四・卷五における「智慧」についての説明を見てきた。理論的な説明や具体的な日常倫理に即した説明など、幅広い視点から「智慧」について説かれており、そこには仏教思想・仏教用語も取り入れられているが、「炁」と結びつけて「智慧」を説いたり、「独善」と「兼濟」の思想や物我斉同の哲学が「智慧」の説明の中に用いられたりするなど、基本的には、中国固有の思想の枠組みの中で、「智慧」というものが認識されていると言えるだろう。

「智慧」の獲得・保持によつて得道（得仙）に至るというのが、『洞真太上説智慧消魔真經』卷三・卷四・卷五の主張であるが、一方、人が「智慧」を得ることができない理由、もしくは、人が「智慧」を失ってしまう構造についても、この經典では説明している。その説明の中に、実は「魔」の觀念の受容の問題と絡む、興味深い記述が見られるのである。たとえば次のような文がある<sup>(53)</sup>（卷三・九b）。

智慧を学ぶ者は、一を抱いて離れることがないようにしなければならない。一を離れて智慧を失ってしまうのは、皆、三彭のしわざによる。上彭は魂魄を使役し、貪欲淫乱にさせ人に老いをもたらす。中彭は識神を使役し、人が怒つて病気になる原因となる。下彭は精志を使役し、人が愚かになり死を招く原因となる。人は死ぬと鬼の仲間になる。これを尸と号する。尸鬼の苦しみは、三彭のしわざである。それゆえ、三彭と号する。（三彭は）強がりて勝手気ままで、制御しがたいが、これを制御することができなければ、身体も精神も悩み苦し

み、傷つき引き裂かれてぼろぼろになり、風の刀によって死の世界に沈むことになる。そして、ひどい痛みと苦しみ、暗闇の地獄の世界で長く悲しむことになり、永劫やむことがない。何と恐ろしいことではないか。

ここでは、「一」を守ることができず「智慧」を失ってしまうのは、三彭のためであるとし、三彭のうちの上彭は貪淫、中彭は嗔恚、下彭は愚痴をひきおこし、これらによって老病死がもたらされるとしている。三彭とは、いわゆる三尸のことである。また、貪淫（貪欲）・嗔恚・愚痴は、言うまでもなく仏教の三毒にあたるといえる。つまり、ここでは三尸が三毒の原因であるとされ、人が「智慧」を失うのは、この三尸が存在するためであると言っているのである。道教的な観念である三尸と、仏教の三毒とを結びつけることは、巻四にも、「三尸は極めて凶なり。謂いて三毒と為す。人命を毒害す。急いで宜しく之を除くべし。一を守ること精專なれば、三尸は自ら滅す。……貪欲 心に滞れば、衰老を致招す。得て喜び失いて瞋れば、疾病を致招す。迷える者改めざれば、死歿を致招す。殞と瞋及び老とは、三尸の延く所なり。治救保全するには、唯だ先ず一を守れ」（五b）と見える。

仏教で説かれる三毒は、いわゆる煩惱の代表的なものである。本章の第一節のはじめに述べたように、仏教のMāra（魔）の観念の中には、天子魔のような外在のものだけでなく、煩惱魔や五陰魔など人の心身の中に内在するものも含んでいた。三毒は、いわば人の中に内在する魔、へ内なる魔の代表と見なしてよいだろう。

一方、三尸はもともと中国で人の病氣の原因となる身体中の虫（寄生虫のようなもの）と考えられていたものである。<sup>(34)</sup>『抱朴子』金丹篇や仙藥篇・黃白篇には、体の中の三尸（三尸九虫・三虫・三虫伏尸などと呼ばれる）を、仙藥を服用することによって除去する方法が説かれている。また、『太上靈寶五符序』（道蔵第一八三冊）巻中に載せる服食に関する諸々の方法の中には、体の中の三尸を除くことに言及するものが多い。あるいはまた、『紫陽真人内伝』には、中岳真人蘇林が周紫陽に語った言葉として、「（子）は三虫未だ壞れず、三尸未だ死せず。故に導引服氣、其の

理を得ず。先ず制虫細丸を服して、以て穀虫を殺す可し」(四a)と見える。このように、東晋時代の道教文献では、不老長生を得るためには身中の三尸を除去しなければならなし、そのための方法がいろいろと説かれているのである。

この三尸は、人の身体に病氣をもたすだけではなく、人の精神活動にも影響を及ぼすと考えられていた。たとえば、『紫陽真人内伝』には、右に挙げた文に続けて、「虫に三名有り。一に青古と名づけ、二に白姑と名づけ、三に血尸と名づく。之を三虫と謂う。内に在りて心をして煩満せしめ、意志開けず、思う所固からず、食を失えば則ち飢え、悲愁感動し、精志至らざらしむ。……邪俗除かざるは、皆 虫の其の内に在りて、五蔵を揺動せしむるに由るが故なり」(四a)とあり、三虫(三尸)が人の五臓を揺り動かし、その結果、心をも煩悶させると言っている。また、『神仙伝』卷三劉根伝には、「神人曰く、必ず長生を欲すれば、先ず三尸を去れ。三尸去れば、即ち志意定まり、嗜慾除かる」と見えるが、これもやはり三尸が人の体の中にあつてその人の精神活動に関与し、嗜慾など精神の悪しき面をひき起こすものになると見なされている。

『洞真太上説智慧消魔真經』において、三尸(三彭)が貪淫・嗔恚・愚痴の三毒をひき起こすと説かれているのは、三尸についての東晋時代のこうした觀念を継承しつつ、それを仏教の説と結びつけることによって出てきたものと言える。<sup>(55)</sup>三尸は、上に挙げた諸文に見えるように、寄生虫のようなものと捉えられていたが、その一方では、『抱朴子』微旨篇に、「三尸の物たるや、無形なりと雖も実は魂靈鬼神の属なり」と言っているように、やや抽象的な捉え方もあった。後者のような捉え方が存在したことは、三尸が仏教の「内なる魔」と結びつけられることを容易にした一要因であつたと推測できる。

このように、六朝時代の後半期において、道教は三尸の觀念を媒介として仏教の三毒の觀念を受容・吸収した。

その過程を通じて、おそらく道教は、人の内面に存在する悪の要因について、より自覚的に省察を加えるようになっていったと思われる。もちろん、太平道や五斗米道の教団において、自己の犯した罪の告白と反省（「首過」や「思過」と呼ばれる）が病気の信者に課せられたことからわかるように、罪の自覚の意識は道教教団の成立の当初から重視されたことであつたが、「魔」の觀念の受容は、これをさらに強める方向に作用したものと考えられる。人の得道（得仙）を妨げる悪しき要因は、人の外部にのみ存在するのではなく自分自身の内面にも存在するのだという意識を、より鮮明に持つようになる一つの契機を、「魔」という觀念は道教に与えたと思われるのである。そして、このことはとりもなおさず、「消魔」の思想にも変革をもたらしことになった。『洞真太上説智慧消魔真經』の卷一・卷二では、「魔」とは「六天の鬼炁」（卷一・a）といった語で表現されるような、生者に害を及ぼす外界の悪しき靈気であり、修道者にとって外在的なものであつた。それに対し、卷三・卷四・卷五では、「魔」とは三尸<sup>さんし</sup>三毒であり、これは修道者自身の内側に存在するものである。「消魔」ということの意味内容が、外界の魔を消滅させることから、〈内なる魔〉を消滅させることへと変化しているのである。

「魔」を消滅させるために、「智慧」という抽象的なものを用いるという発想は、やはり仏教思想からの影響であろう。よく知られているように、釈尊は成道を妨げようとする天魔波旬の誘惑を「智慧」の力によってしりぞけたという。そのことを、たとえば『太子瑞應本起經』卷上には「菩薩即ち智慧の力を以て、手を伸ばし地を案じ是れ我を知ると。時に応じて普地<sup>ふち</sup>砮として大いに動き、魔と官属と顛倒して墮る。……吾は<sup>す</sup>以て復た兵器を用いず、等しく慈心を行いて魔怨を却く」（大正三、四七七下）と記し、『大智度論』卷五には「我は智慧の箭を以て、智慧の力を修定し、汝の魔軍を摧破す」（大正二五、九九下）と記す。「智慧」の力によって魔を破るということは、仏教においては、いわば基本的な思想構造の一つであつたと言えよう。

『洞真太上説智慧消魔真經』卷三・卷四・卷五では、仏教のこの構造を用いて「智慧」による「消魔」ということを説き、「道に登り魔を消すには、先ず智慧を定めよ」（卷四・八b）とあるように、「智慧」による「消魔」の思想を明確に打ち出した。『洞真太上説智慧消魔真經』という経名の由来もここにある。そして、「魔」の内容そのものも、仏教の三毒（内なる魔）の観念を受容・吸収して、人の内面に存在する「魔」への注視を強めている。「智慧の人は、先ず三鬼を治む。貪淫を禁止して、滯諍するを得ざらしめ、嗔恚を抑忍して、訟闘に至らざらしむ。闘止み諍息めば、罪は死に及ばず。死は滯るに由る。滯るは痴と為す」（卷三・九b）というように、三鬼（三尸）という（内なる魔）を「智慧」によつて修めることが不死への道であるという考え方が、鮮明に出てきている。ここに至つて、「消魔」の思想は、外界の鬼魔を消滅させる方法を問題にしてきた時期とは異なる、新しい地点に立つたと見ることができるであろう。

# おわりに

本章では、六朝道教が仏教から受容した重要な観念の一つである「魔」について、二つの側面から考察した。

まず、第一節では、六朝道教文献に見られる「鬼」と「魔」と「魔王」の観念を、『抱朴子』『真誥』『神呪經』『度人經』を主な資料として検討した。ここで明らかになったことは、死霊や山川の悪鬼が人に対して害をなすということ、中国古来の観念をベースにして、『抱朴子』においては仙道の修行者と鬼との関係が問題にされていること、仏教受容の進展に伴い、仏教の Mara の観念と中国の鬼の観念の類似性に目が向けられ始め、東晋中期頃から「魔」（はじめは摩・磨と表記されていた）の語が「鬼」と同じ意味で道教文献に用いられるようになったこと、また、『神呪經』

や『度人經』では「魔王」が登場し、それぞれの經典の説く宗教思想の中で重要な位置を占めていること、その「魔王」は Mara と同一であるのではなく、その存在が宇宙根源の気の觀念で説明されたり、閻魔王的性格が付与され、宇宙の秩序維持のために「魔王」が果たす役割が強調されるようになるなど、中国固有の宗教的觀念をふまえた独特の「魔王」像が形成されていること、などである。

第二節では、「魔」を消滅させて得道（得仙）に至るための方法・理論を説いた上清經典『洞真太上說智慧消魔真經』を分析検討した。東晋中期頃の上清派の「消魔」の思想を伝えるところ巻一・巻二では、薬と符とが「魔」を消滅させる手段として提示されており、その方法は呪術的な思考を基盤に持つものではあるが、瞑想が重視され、修道者の精神のあり方が問われるなど、得道（得仙）のための方法論の觀念化のあとが見られる。巻三・巻四・巻五は、これより後れて六朝時代末頃の上清派の「消魔」の思想を伝えるところ推測されるが、ここでは外界に存在する鬼魔のことよりも、人間の内面に存在する「魔」の方に、より大きな関心が注がれ、「守一」という精神集中の法によって顕現してくる「智慧」が「魔」を消滅させ得道（得仙）に至る最も有効な方法であると認識されている。上清派が歩みつつあった方法論の觀念化への道は、この「内なる魔」の認識によって、一層決定的なものとなったと言えるであろう。仏教の「魔」の觀念の受容は、上清派の思想のそうした動きと密接に関連しているのである。

(1) 『止観輔行伝弘決』のこの文は、『翻訳名義集』巻二の「魔羅」の項目（大正五四、一〇八〇上）にも引用されている。

(2) これと同じ事情は、梁より前の時代に漢訳された仏典や、後に述べる『神呪經』『度人經』などの道教文献についても言え  
る。

(3) Ernst Windisch "Mara und Buddha" (1895, Leipzig), T. O. Ling "Buddhism and the Mythology of Evil—A study

in Theravāda buddhism——” (George Allen and Union Ltd, London, 1962) など。

(4) 『抱朴子』地真篇「師言、服金丹大藥、雖未去世、百邪不近也。若但服草木及小小餌八石、適可令疾除命益耳、不足以禳外來之禍也。或爲鬼所冒犯、或爲大山神之所輕凌、或爲精魅所侵犯」。なお、『抱朴子』に見える鬼神のことについては、村上嘉實「鬼神と仙人」(『東方宗教』第七号、一九五五年) 参照。

(5) 『抱朴子』金丹篇「凡小山皆無正神爲主、多是木石之精、千歲老物、血食之鬼。此輩皆邪炁、不念爲人作福、但能作禍、善試道士。道士須當以術辟身、及將從弟子。然或能壞人藥也」。

(6) こうした二面性は、Māraのみならず、いわゆる悪神とされるものに共通する性格である。宮坂宥勝「YAKSA考——初期仏教を中心として——」(『橋本博士退官記念仏教研究論集』一九七五年。のち、『インド古典論』上、筑摩書房、一九八三年、所収) 参照。

(7) 『神仙伝』に見える「試」の話については、小南一郎「魏晋時代の神仙思想——神仙伝を中心にして——」(『中国の科学と科学者』、一九七八年。のち、『中国の神話と物語』岩波書店、一九八四年、所収) 参照。

(8) ここで同じ文は『真誥』巻一〇にも見え、その箇所の陶弘景注に、「盛の字は是れ浄の義なり。中国には本浄の字無し。故に盛に作るなり。諸経中 通じて此の如し」(八a) と言う。また、『真誥』巻一九にも、「三君の手書……浄潔は皆盛潔に作る」(七a) とある。

(9) 『女青鬼律』の成立年代については、小林正美『六朝道教史研究』(創文社、一九九〇年) 三七六―三七八頁参照。

(10) 『神呪経』の成立年代に関する諸説については、菊池章太「甲申大水考——東晋末期の図讖的道経とその系譜——」(『東方宗教』第八七号、一九九六年) の注1に整理されている。

(11) 『神呪経』に見える終末論的な思想については、本書の第二篇第三章第二節を参照。

(12) 『神呪経』の鬼神論については、大淵忍爾『道教史の研究』(岡山大学共済会書籍部、一九六四年) 五二五―五三〇頁、宮川尚志「晋代道教の一考察——太上洞淵神呪経をめぐりて」(『中国学誌』第五本、一九六九年。のち、『中国宗教史研究』第一、同朋舎出版、一九八三年、所収)、篠原壽雄「道教的鬼神——鬼に関する覚書」(『吉岡博士還暦記念道教研究論集——道教の思想と文化——』国書刊行会、一九七七年) などを参照。

(13) 『神呪經』卷一・四 a 「當此之世、疫炁衆多。天下九十種病、病殺惡人。此有赤頭殺鬼、鬼王身長萬丈、領三十六億殺鬼、鬼各持赤棒、遊歷世間、專取生人、日月候之。青炁者人卒死、赤炁者腫病、黃炁者下痢、白炁者霍亂、黑炁者官事。此鬼等持此炁、布行天下、殺其愚人」。

(14) 『真誥』に見える鬼の世界については、本篇第一章第二節の1を参照。

(15) 『神呪經』卷一・七 b 「魔王及邪王、此間鬼王等聞太上說神呪經、心中惻然嘆曰、我等自昔以來、專行惡事、與道有及。今日聞天尊說此語、當奉行之。若有世人受此經者、亦自追逐護之。若有世間鬼賊欲來侵欺此道士者、我當誅之耳。自今以去、有人疾病官事轉經者、我等亦當助之爲福矣。若不存誓故來犯者、頭破作萬分、不足以謝也」。

(16) 『神呪經』卷二・六 a 「道言、一切神王及一切魔王等、汝亦與吾無爲正炁同矣、而乃汝等所爲各有異耳。百分之中、不如我一也。汝等雖有大神通變、又復爲吾弟子。何以故。爲汝等不習自然道炁、久蘊兇心、處於輪廻生死之域。爲汝宿世有於大福、故得神王魔王之位。我乃位三天之上、總御衆靈、爲已宿劫以來憐愍一切如我所生」。

(17) 福井康順『靈寶經の研究』(『東洋思想研究』四、一九五〇年。のち、『福井康順著作集』第二卷、法藏館、一九八七年、所収) 参照。

(18) 『度人經』卷二・三〇 a 「北都、玉都也。羅酆、山名也。羅酆之山在天地之北、北海之外。山高二千六百里、内外皆七寶宮室、天地鬼神之所處。三界六天大帝大魔王治乎其中。凡六宮、皆六天鬼神之治。洞中有六宮、亦相像如一」。

(19) 『真誥』卷一五・一 a 「羅酆山在北方癸地、山高二千六百里、周廻三萬里。其山下有洞天、在山之周廻、一萬五千里。其上其下竝有鬼神宮室。山上有六宮、洞中有六宮、輒周廻千里、是爲六天鬼神之宮也。……凡六天宮是爲鬼神六天之治也。洞中六天宮亦同名、相像如一也。〈注〉此即應是北酆鬼王決斷罪人住處。其神即應是經呼爲閻魔王所住處也。其王即今北大帝也」。六朝道教文献に見える地獄の諸説については、小南一郎『道教信仰と死者の救済』(『東洋學術研究』第二七卷別冊、一九八八年) 参照。

(20) 道教で鬼の世界が「六天」と呼ばれるのは、六が太陰の数であるからという説明がなされている。たとえば、『九天生神章經』の「誦之六過、魔王束身」という文についての南宋の董思靖の『解義』(道藏第一八六冊)に、「六乃太陰之數。蓋六天魔王乃六天故炁也。其力量與天齊同。元始布化、其魔竝生、干試學者。初歷小魔、後歷大魔、試之已過、方乃保舉、上登仙品。

今於六過、乃六陰數極之時、魔威盛大、而我以六過之、功足以伏之」(卷一・二三b)とある。六朝道教における「六天」と「三天」の觀念については、小林正美「劉宋期の天師道の「三天」の思想とその形成」(『東方宗教』第七〇号、一九八七年。のち、注9所掲『六朝道教史研究』所収)参照。

(21) 注19参照。

(22) 本篇第一章第二節の2を参照。

(23) 『度人經』卷二・三八a「元始符命、時剋昇遷。北都寒池、部衛形魂。制魔保舉、度品南宮。死魂受鍊、仙化成人。生身受度、劫劫長存、隨劫輪轉、與天齊年。永度三徒、五苦八難、超凌三界、逍遙上清」。

(24) 昇仙のために魔王の保舉が必要であるということは、『度人經』のほかにも六朝後半期の靈寶經にいくつか見える。たとえば『太上洞玄靈寶本行宿緣經』(道藏第七五八冊) 一一aなど。

(25) 大淵忍爾・石井昌子編『六朝唐宋の古文獻所引道教典籍目錄・索引』(國書刊行會、一九八八年) 参照。

(26) 敦煌文獻には計四條、『太上說智慧消魔真經』の引用が見られる。ペリオ二四五九に二條(ともに「第六卷に出づ」とある。大淵忍爾『敦煌道經 図録編』八〇八頁)、ペリオ二七二五に一條(「第四卷に出づ」とある。大淵書八〇二頁)、スタイン一一一三に一條(大淵書八〇四頁)である。このうち、ペリオ二四五九のうちの一條が、現在の『洞真太上說智慧消魔真經』の卷三(一四a-b)に、スタイン一一一三が同じく卷四(一a)にそれぞれ一致する。他の二條は、現在の『洞真太上說智慧消魔真經』には対応する文が見えない。

(27) この例として、たとえば『洞真太上八素真經服食日月皇華訣』『太上三天正法經』『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』『上清三元玉檢三元布經』『上清九丹上化胎精中記經』などがある。

(28) 『洞真太上說智慧消魔真經』卷一・二a「亦松子學道未得之時、乃於金華山中、忽得疾病、困篤經一十六年、雖復思眞存精而所苦不愈。松子當此之時、故自平心求道、研神守靜、初不以困病爲悲感、以生死爲視聽也。所謂六天靈鬼以病亂眞、或上人教耶使疾、但志欲壞眞心、視履水火、正與不正也、乃爲病試者矣。松子既清齋扶疾、誦智慧諷消魔品三千遍、則所疾都愈、心開神明、有愈於未病之時也」。なお、上清派の病氣觀については、Isabelle Robinet「La révélation du Shungqing dans l'histoire du taoïsme」(*École Française d'Extrême-Orient*, vol. CXXXVII, Paris, 1984) p. 69 以下が有名。

(29) 吉川忠夫「六朝時代における『孝経』の受容」(『古代文化』一九卷四号・二七卷七号、一九六七・一九七五年。のち、『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四年、所収) 参照。

(30) この五例はいずれも『登真隱訣』巻中にも載せられているが、『登真隱訣』では「消魔」の「魔」の字がすべて「摩」になっている。これは、『真誥』の方が、陶弘景かもしくはそれ以後の人によって、「摩」の字が「魔」に改められたのに対して、『登真隱訣』の方は東晋の頃の書体がそのまま残ったものと考えられる。

(31) 本篇第一章第三節の1を参照。

(32) 現在の『真誥』は二十巻、『登真隱訣』は三巻だが、もとはどちらも七巻であったこと、『真誥』巻一九に「隱居所製登真隱訣亦爲七貫、今述此眞誥、復成七日」(二b)とあることから知れる。

(33) 『真誥』巻一九・一b「仰尋道經上清上品、事極高眞之業、佛經妙法蓮華、理會一乘之致、仙書莊子内篇、義窮玄任之境。此三道足以包括萬象、體具幽明。而竝各七(道藏本は「七」を「二十」に作るが、兪安期本に従って「七」に改めるべきであろう)巻者、當是璇璣七政以齊八方故也。上清上品が七巻であること、『真誥』巻一八(二a、注)にも見える。また、羅什訳の『法華経』はもとは七巻であった(今は八巻)こと、『出三藏記集』巻二(大正五五、一四上)に見える。

(34) この薬名リストは、『漢武帝内伝』にも見え、『三洞珠囊』巻三にも「上清消魔經に云う」として見える。『漢武帝内伝』の薬名リストについては、小南一郎「漢武帝内伝」の成立(下)、『東方学報』京都第五三冊、一九八一年。のち、『中国の神話と物語り』岩波書店、一九八四年、所収) 参照。

(35) 『真誥』と『道迹経』『真迹経』の關係については、石井昌子「真誥」の成立に関する一考察(『道教研究』第一冊、昭森社、一九六五年。のち、『道教学の研究』国書刊行会、一九八〇年、所収) 参照。ちなみに、『无上秘要』巻二〇に引く『道迹経』には、「仰吟消魔詠、俯研智與慧」(二四a)という一節があり、『消魔智慧経』との関わりを思わせる。

(36) この文が、現在の『真誥』のテキスト(注を含めて)の中で「鬼魔」の「魔」を「磨」「摩」に作る唯一の例である。たとえば、『洞真太上說智慧消魔真経』巻一に、「玉清上清太極藥名、猶足以却百鬼、況服食其物乎」(二b)という。

(38) 『真誥』における「陰徳」の問題については、本篇第一章第二節の3を参照。

(39) 金闕後聖帝君については、本篇第一章第四節の2、同第三章第二節の1などを参照。

(40) 『洞真太上神虎玉經』五a「興寧三年乙丑歲七月一日、桐栢真人授道士許遠遊言……」。これについては、本篇第三章第二節の2を参照。

(41) このことは、『真誥』卷一〇(一〇a)・卷一五(一二b)に見える鄧都六天宮の門の名や、『度人經』卷二(四三a—五四a)に見える三十二天の帝の名についても言える。特に、『度人經』の場合、嚴東注に「内名隱諱、皆多相類梵語、難解」(卷二・五四b)として、これを梵語と関連づけて解釈していることは注目される。六朝時代の靈寶經における梵語の使用に関しては、Erik Zürcher “Buddist Influence on Early Taoism” (*Young Pao*, vol. LXVI 1-3, Leiden, 1980), Stephen R. Bokenkamp “Sources of the Ling-Pao Scriptures” (*Taoist and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II; ed. by M. Strickmann, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles, 1983) などを参照。注28所掲ロビネ書(九〇頁)では、道經における梵語の使用は、上清經に始まり、靈寶經がそれを継承発展させたとする。

(42) 『抱朴子』遐覽篇「抱朴子曰、鄭君言符出於老君、皆天文也。老君能通於神明、符皆神明所授。今人用之少驗者、由於出來歷久、傳寫之多誤故也。又信心不篤、施用之亦不行。又譬之於書字、則符誤者、不但無益、將能有害也」。

(43) ただし、この文(を含む四条)について、陶弘景は、「陸修靜後於東陽所得、不與諸迹同、辭事僞陋、不類真旨、疑是後人所作」(『真誥』卷八・一四a)と記し、三君(楊羲・許謐・許謫)の真筆であることに懷疑的な態度を示している。なお、『真誥』に見える神虎符については、石井昌子「神虎符・流金鈴考」(『中国学研究』六、一九八七年)に考察がある。

(44) ちなみに、『真誥』卷一九には、「又按三君手迹、楊君書最工、不今不古、能大能細、……篆書乃是學楊而字體勁利、偏善寫經、畫符與楊相似、鬱勃鋒勢、迨非人功所逮。長史章草乃能而正書古拙、符又不巧、故不寫經也」(六a—b)として、三君の手迹の特徴と符の書き方の巧拙について記している。陶弘景が見た三君の符の中に神虎符が含まれていたかどうかは明らかではないが、陶弘景が符の書き方の巧拙に関心を寄せたのは、彼が東晉時代の茅山の神降ろしの記録を精力的に蒐集した情熱の源泉にあったものとつながり、その最も根底には、書(符)は造化の秘密をうつし出したものであるという宗教的な認識があったと考えられる。『真誥』卷一(七b—一〇a)には、書の起源について語る紫微夫人の言葉を載せるが、この中に、「雲篆明光の章は、今見る所の神靈符書の字、是れなり」として、符は天界の文字(に近い)という認識が記されているのも注目すべきであろう。陶弘景と書の問題については、ローター・レダローゼ「六朝書道における道教的要素について」(『書論』二

二、一九八三年）、吉川忠夫『書と道教の周辺』（平凡社、一九八七年）第一章、興膳宏「書写の歴史の中での陶弘景と『真誥』」（吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、一九九八年）などを参照。

(45) 中国古代からの符の観念について概観したものとしては、Anna Seidel “Imperial treasures and Taoist sacraments; Taoist roots in the apocrypha” (*Taoist and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II; ed. by M. Strickman, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles, 1983) pp. 310-316 参照。

(46) 『洞真太上説智慧消魔真經』卷三・一 a 「太上告金闕帝君曰、凡夫勇猛、能從科戒、制伏心形、積功累德、永成大聖、要由守一。……守之者智慧、棄之者愚癡、愚癡致死而智慧保生。生生可貴、一切所欣。欣生惡死、含炁所共、而求生者不生、畏死者促死。死生不得其道、是以乖於所期。不乖所期、決在智慧」。

(47) 『抱朴子』地真篇「老君曰、忽兮恍兮、其中有象、恍兮忽兮、其中有物。一之謂也。故仙經曰、子欲長生、守一當明。思一至飢、一與之糧、思一至渴、一與之漿。一有姓字服色、男長九分、女長六分、或在臍下二寸四分下丹田中、或在心下絳宮金闕中丹田也、或在人兩眉間、却行一寸爲明堂、二寸爲洞房、三寸爲上丹田也。……守一存真、乃能通神、少欲約食、一乃留息。白刃臨頸、思一得生、……陸辟惡獸、水却蚊龍、不畏魍魎挾毒之蟲、鬼不敢近、刃不敢中。此真一之大略也」。

(48) 『太平經鈔』乙部および『太平經聖君秘旨』に見える「守一明之法」（王明編『太平經合校』一五一一六頁、七三九一七四〇頁）も、「守一」と「明」（智慧）の相関関係を説くものとして注目される。吉岡義豊「太平經の守一思想と仏教」（『道教と仏教』第三、国書刊行会、一九七六年）参照。

(49) 『洞真太上説智慧消魔真經』卷三・二 a 「習洞者修德、益算延年。獨則抑想、偶則不施。存身爲本、接物爲末。本末一、名爲慧也。習空者立功、教化救贖。偶則施人、獨則篤己。濟物爲前、成身在後。後前尚二、名爲智耳。習元者修德立功。一動一靜、物我兼濟。一後一先、隨時不失。一凝一施、生己生子、生身生人、人神通暢、名智慧也」。

(50) 『洞真太上説智慧消魔真經』卷三・二 a 「下曰玄炁、玄炁主空、救疾消災、乘空可也。中曰元炁、元炁主洞、延年不死、除礙可也。上曰始炁、始炁主元、相生不絕、妙有可也。妙有兼三、元洞空也」。

(51) 本篇第五章を参照。

(52) 『洞真太上説智慧消魔真經』卷三・一四 a 「凡聞大道、誓能懃行、行善不休、損己濟物。有文武才者、以識解施人。有勇炁

力者、以執勞施人。有勢位財者、以榮祿施人。无此三者、以善心施人。……无此四施、非智慧也。智慧者、行此四事爲六度之先」。

(53) 『洞真太上說智慧消魔真經』卷三・九b「學智慧者、抱一勿離。離一失乎智慧、皆由三彭所爲。上彭役乎魂魄、貪淫致老。中彭役乎識神、所以嗔恚致病。下彭役乎精志、所以愚癡致死。死歸鬼伍、號之曰尸。尸鬼之苦、三彭是爲、故號三彭。悻悻縱橫、難制伏也。不能制之、身神煩惱、傷裂毀壞、幽淪風刀。荼毒痛楚、長夜可悲、塵劫无已。可不畏哉」。

(54) 道教文獻に見える三尸説については、窪徳忠『庚申信仰の研究——日中宗教文化交渉史——』（日本學術振興会、一九六一年）第一章「三尸説とその信仰」参照。

(55) 『洞真太上說智慧消魔真經』と同じように三尸と三毒とを結びつけた例としては、『黃庭内景經』（『雲笈七籤』卷一一）脾長章第一五の注に引く『洞神訣』の「上尸彭珣、使人好滋味嗜欲癡滯、中尸彭質、使人貪財寶好喜怒、下尸彭矯、使人愛衣服耽淫女色、亦名三毒」という文などを参照。また、『度人經』（四注本）卷二の敝東注に、三惡門（色欲門・愛欲門・貪欲門）の別名を三尸道（上尸道・中尸道・下尸道）と称するとし、「常居人身中、塞人三關之口、斷人三命之根、遏人學仙之路、抑人飛騰之魂」（四〇a）と説明していることも注目される。

## 第五章 上清経と靈宝経

### はじめに

東晋の中期以降、六朝末にかけての二百数十年の期間は、中国の道教史の展開の上でとりわけ注目すべき重要な時期であった。道教が独立した一宗教として存在するための基礎となる経典が、この時期に多く出現し、教理・思想、戒律・儀礼などの諸方面において、それ以後の道教の発展の基盤が形成されたからである。六朝時代に作られた道教経典の中でも、宗教思想上、特に重要なものは、上清経（上清経典群）と靈宝経（靈宝経典群）であり、これらは江南の地における土着豪族層を中心とする人々の宗教活動の中から生まれた。

六朝時代の上清経と靈宝経は、いずれも一挙にまとめて作られたものではなく、その作成年代に相当の幅がある。そして、両者の間には、密接な相互交渉があったことが知られている。たとえば、『真誥』卷一九「真経始末」において陶弘景は、葛巢甫が作った靈宝経が大いに流行しているのを妬んだ王靈期が、東晋中期の茅山の神降ろしに由来する「真」の上清経に手を加えて、新しい上清経を作って世に出したことを記している。<sup>(1)</sup> また、陸修静が元嘉十四年（四三七）に書いた「靈宝経目序」（『雲笈七籤』卷四）には、昨今の靈宝経が真偽乱れていることを述べる中で、「或いは上清を刪破し、或いは余経を採摭す」という事態が生じていることが記されている。これらの文は、陶

弘景と陸修静がそれぞれ真偽を弁別するという視点から述べているものであるが、当時の上清経と靈宝経が、相互に複雑な影響・交錯関係を持ちながら作られていったことを物語っている。上清経と靈宝経は、それぞれの思想の核となる部分は保持しつつも、両者間での摂取・融合が行われ、それが六朝時代の道教の思想や儀礼の進展をもたらし、ひいては、唐代以降にもつながる中国道教の大きな枠組みの形成に寄与することになったのである。

『真誥』に記された茅山における神降ろしを出発点として興った上清派の宗教活動の性格とその思想的意義は、靈宝経との比較を通じて、より鮮明になるものと思われる。本章では、まず第一節において、靈宝経の思想的な特徴について概観し、ついで第二節では、上清経と靈宝経の相互の交渉関係・相違点などについて、それぞれの経の記述に即して具体的に考察する。そして最後に第三節で、陶弘景とその周辺を中心とする五―六世紀の上清派の状況と靈宝派との関わりについて見ていきたいと思います。

## 一 靈宝経の思想

六朝時代の道経のうち靈宝経と呼ばれる經典群は、その成立の年代を異にする多重的な層から成り、複雑な様相を呈している。靈宝経の思想を考察するに先だつて、はじめに、靈宝経の層の重なりについて、これまでの諸研究の成果をふまえながら、簡単に整理しておきたい。<sup>②</sup>

六朝時代の靈宝経のうち、最も古い層に属するのは、『抱朴子』辨問篇にその名が見える「靈宝経」である。これは「正機」「平衡」「飛龜授袂」の三篇で、長生の方法を記したものとされるが、詳しいことはよくわからない。ただ、それに関連して、『抱朴子』辨問篇には、「靈宝の方」は呉王が石室の中から得たものであることや、古くは禹

に由来するものであることなどを記している。「靈宝」の由来に関する『抱朴子』の説明は、『甄正論』卷中(大正五二、五六四上)に引用する『呉楚春秋』『越絶書』に見える「靈宝五符」の伝承、すなわち、「靈宝五符」は禹が神人から授けられたもので治水に効験があったが、後に洞庭の苞山の石室に藏されたという話につながると考えられる。このように、禹に由来するとされる「靈宝の方」もしくは「靈宝五符」と呼ばれるものが、早くから存在していたことがわかる。「靈宝五符」は鬼神などの超越的な存在に対して特別の力を持つと考えられた呪符の一種であったように、この「靈宝五符」に対する信仰は、四世紀の江南の地において相当の広まりを持っていたようである。『真誥』卷二〇(二二a)には、楊羲が永和六年(三五〇)に魏夫人の長子の劉璞から「靈宝五符」を授けられたことが見え、しており、上清派と「靈宝」との交錯がこの頃から始まっている。

以上のような早い段階の靈宝経の流れを受けて、四世紀末から五世紀にかけて、葛巢甫を中心とする人々によって、一連の新しい靈宝経が作られる。葛巢甫の作った靈宝経というのは、上に述べたように『真誥』によれば、大いに流行して王靈期の新上清経作成活動のきっかけとなったとされるものである。この時に作られた新しい靈宝経がどのようなものであったかについては、敦煌文書ペリオ二八六一の二、および同二二五六に残っている「靈宝経目」<sup>(3)</sup>が参考になる。これは、陆修静が作った靈宝経の目録に基づいて梁の宋文明が作ったとされるもので、「元始旧経紫微金格目」の三十六卷(そのうち二十一巻はすでに世に出現しているが、十五巻は天上におさめられたままであるという)と、「葛仙公所受教戒訣要及説行業新経」の十一巻から成る。

「元始旧経紫微金格目」に挙げられた經典においては、「靈宝赤書五篇真文」と呼ばれるものが重要な意味を持っている。<sup>(4)</sup>これは、「靈宝五符」に代わるものとして出てきたもので、秘篆文と呼ばれる特殊な字体で書かれている。「靈宝五符」と同様、符の一種であり、それを用いた祭祀を行うことによって、さまざまな効験が得られるとされ

た。「靈宝五符」と異なる新しい点は、「靈宝赤書五篇真文」は宇宙の始源の時間に始まるとされ、その力を借りることによって、終末的な大災厄を乗り越えて生き延びることができるとするなど、「靈宝赤書五篇真文」の由来と効験が、天地の開闢と崩壊―再生といったスケールの大きな時間軸の中で説かれるようになってきていることである。

小林正美氏は「元始旧経紫微金格目」の經典を「元始系靈宝経」、「葛仙公所受教戒訣要及說行業新経」を「仙公系靈宝経」と呼び、それぞれの経が今の道藏本のどれに相当するかの推定を行うとともに、前者は「靈宝赤書五篇真文」に基づきつつ、仏教の大乗思想を摂取して作られたものであること、後者は前者の傾向の上にさらに、張陵と老子道德経を尊重する特徴が見られることを指摘している。<sup>(5)</sup>つまり、「靈宝経目」に名が見える靈宝経の成立も、細かく見ればいくつかの層に分かれているのであるが、これら四世紀末以降に作られた六朝時代の靈宝経の中には、『度人経』などいわゆる靈宝の代表的な經典が含まれており、六朝時代の靈宝経の思想を論じる場合には、これが中心となる。そこで、以下の行文において単に「靈宝経」という場合には、四世紀末以降に作られた六朝時代の靈宝経を指すこととする。

以上のように、「靈宝」という名を有する経は相当の長期にわたって作られ、呪符信仰的な性格の強い前期のものから、仏教の大乗思想を摂取した後期のものに至るまで、内容的にも幅は広い。しかし、これらが同じく「靈宝」という名のもとに作られ続けたのは、やはり、そこに一貫する核心的なものがあつたからだと考えられる。その核心的なものは何かという点に注目しながら、次に、靈宝経の思想の特徴を考察することにしよう。

靈宝経について評価した六朝時代の資料として、甄鸞の「笑道論」(『広弘明集』巻九)には「靈宝の妙経は天文大字にして自然に出づ」(大正五二、一五〇下)とあり、また、道安の「二教論」(『広弘明集』巻八)にも「靈宝の尊経は天文玉字にして、九流を超え百氏を越ゆ」(大正五二、一四一中)とある。靈宝経を最も特徴づける性格は、へ自然

に出現した天上の神秘的な文字」という点にあると同時代の人々に認識されていたことを、これらの文は示している。〈自然に出現した天上の神秘的な文字〉というのは、『抱朴子』に明言しているように、実は、符というものの性格であった。<sup>(6)</sup>つまり、靈宝經は符につながるものであると認識されていたわけで、これは、『靈宝五符』や『靈宝赤書五篇真文』に顯著に見られた符という要素が、靈宝經の全体を規定していたことを示している。

符は、本篇第四章で述べたように、「天文」であるゆえに鬼神などの超越的な存在に対して特別の力を持ち、したがって、鬼神の侵害を退けて長生を得るために有効であるとされたわけであるが、『靈宝』と称される符の場合は、一般の符よりももっと神聖な機能が賦与されている。それは、天地の存立の根本に関わる機能である。このことを靈宝經の中からいくつか例を挙げて見ておこう。

たとえば、『元始五老赤書玉篇真文天書經』（道藏第二六冊）巻上には、『元始五老赤書玉篇』は空洞自然の中に生ず。天を生じ地を立て、神明を開化し、上はこれを靈と謂う。五岳を施鎮し、国を安んじて長存せしめ、下はこれを宝と謂う（二一b）とあり、宇宙の始源の時間に自然に生じた『元始五老赤書玉篇』（靈宝赤書五篇真文に同じ）が、天地を生じ地上の秩序を作り出す根源となったことを、靈と宝の字義と絡めて述べている。また、『太上洞玄靈宝真文要解上經』（道藏第一六七冊）にも、「天地の長く存して傾かざる所以は、元始五老上真に命じて靈宝真文を以て五岳の洞に封じ、以て神を安んじ靈を鎮め、河源に制命して、洪泉の涌かず、大災の行われざるを致す。此れ自然の文なり……世に其の文有れば、則ち国を保ち家を寧んじ、万災衝かず」（二a—b）とあって、やはり、「自然の文」である靈宝真文は天地の存立を支える根源的なものであり、洪水などの災厄から地上を守り、国家を安寧に導く働きをしていることを説いている。

「靈宝」という語の意味と起源を考察したM・カルタンマルク氏は、中国古代における「宝」とは、天が賦与す

るものであって、その保持者には生命と神秘的な力（王朝の受命をも含めて）が保証されると考えられていたこと、また、「靈宝」という觀念は、聖人の出世、王朝の受命の瑞祥とされた河図洛書の觀念とつながるものであることを指摘している。<sup>(1)</sup>「靈宝」という觀念が、単なる個人のレベルの問題のみに関わるものではなく、広く王朝・国家の全体に関わる面を持つものであったとするカルタン・マルク氏の指摘は、靈宝経全般を貫く核心的な部分に触れる、きわめて重要な指摘であると思われる。「靈宝」という觀念の持つそういう性格は、上に挙げた靈宝経の文で、靈宝真文と国家の安寧とが結びつけられている所にも表われている。また、『太上無極大道自然真一五称符上経』（道藏第三五二冊）巻上にも、天子が靈宝を得れば「天下清安」であるという表現があり（二b）、靈宝が河図洛書と同様の符瑞の性格を持つと認識されていることがわかる。さらに、また、靈宝経には齋に関する記述が多く見え、齋の重視ということが靈宝派の一つの特徴となっているのであるが、『洞玄靈宝長夜之府九幽玉賈明真科』（道藏第一〇五二冊）には、「国祚安鎮」「天下太平」を祈る齋の儀式において、「靈宝赤書五篇真文」を用いることが記されている（二五a—三七a）。

上に述べたように、「靈宝五符」を承けて「靈宝赤書五篇真文」が出てきたが、この「靈宝赤書五篇真文」からさらに、「諸天内音自然玉字」（「八会内音自然玉字」ともいう）が出てくる。これは、東西南北の四方三十二天のそれぞれに八字ずつ出現したという合計二百五十六の「方一丈」「八角垂芒」の神秘的な文字で、『度人経』や『太上靈宝諸天内音自然玉字』などに、詳しい記述が見える（本書の第二篇第三章第七節参照）。この「諸天内音自然玉字」は、「靈宝赤書五篇真文」とともに、靈宝経の救済思想のかなめになっている。二百五十六字の「八会内音自然玉字」は特殊な文字で書かれた、それ自体は意味不明のものであるが、『太上靈宝諸天内音自然玉字』（道藏第四九冊）巻三・巻四には、それが開示された状況と、その文字の解釈、および、その効験が記されている。特に、巻三の冒頭部分

(一a—七a)は、靈寶經の特徴が集約的にあらわれていると思われるので、その内容の概略を記しておこう。

元始天尊が五老上帝・十方大聖衆たちと赤明世界栢陵舎の香林園にいたところ、雲霧が鬱勃と起こり、天地はまっ暗闇になった。五老上帝が天尊の前に進み出て、その理由を尋ねた。天尊は、これは天が妙瑞を発する前触れであると言ひ、四座の者たちに目を閉じ地に伏すように命じた。すると、にわかに暗闇は消え、五色の光明が五方を貫き、一丈四方の大きさの「天書」が自然に天空に現われて、八方の角から光芒を垂らしてきらきらと輝きわたった。天尊は四座の者たちに、天の下した瑞応であるこの神秘的な文字の意味するところを解釈して、恩沢を十方に広めてはどうだろうかとはかった。それを受けて、天真皇人が非才を恥じながらも、その解釈を行う。それは要するに、天の自然の気が集まってできた「天書」二百五十六文字は、諸天の奥深い真理を明らかにし、地上においては、自然の気をととのえ仙を学ぶ人々を濟度し、地下においては、地獄の死魂を濟度する力を持つというものであった。その解釈を聞いた四座の者たちが、それを讀める頌をとなえたところ、恩沢が十方に及び、地獄の死魂をも含めたすべての存在が救済された。天尊は四座の者たちに、この「自然玉書」の出現によって一切の衆生がこれまでに犯した罪が(神靈のもとにある名簿から)削除され、これまでの因縁が断ち切られて、今からすべてが全く新しい存在としてのスタートをきるのだと説明する。

ここでは、「天書」の出現によって宇宙のすべてが一新され、過去の因縁が断ち切られて地獄の死魂をも含めた一切の存在が救済されるという救済の構造が、物語的な構成の中で説かれている。これまでにもしばしば指摘されているように、靈寶經には仏教思想の影響が色濃く見られる。一切衆生の救済という大乘思想、地獄の觀念、因縁(因果応報)の思想など、いずれも仏教思想の吸収の上に成立しているものである。また、上に挙げた文には出てきていないが、靈寶經では、龍漢→延康→赤明(→開皇)という劫の運りが説かれ、元始天尊の説法・救済と新たな

劫の始まりとが結びつけられることになる。これを『隋書』経籍志・道経の部では「開劫度人」の説と呼んでおり、これも靈宝経を特徴づける重要な思想であるが、ここにも、仏教の劫運の思想の影響がうかがわれる。さらにまた、語彙・文体などの面においても、靈宝経には漢訳仏典の模倣が多く見られる。このような、靈宝経における仏教思想の積極的な受容は、中国宗教思想史上、画期的な意味を持つ重要な事柄であり、E・ツェルヒャー氏による詳細な研究がある。<sup>(9)</sup>

ただし、ツェルヒャー氏も概括的に指摘しているように、道経には、仏教受容後も変化することのない觀念がいくつか見られる。<sup>(10)</sup> 靈宝経の救済思想の中においても、中国の伝統的な宗教的觀念が深く根をおろしている。まず、元始天尊という神格は靈宝経の救済構造の中で欠くことのできないものであるが、上の文に見られるように、実際のところ、救済の眞の主体は、自然に出現した（あるいは天の意志によって出現した）「天書」であり、ここには、中国古来の天（による救済）の觀念が根強く横たわっているのを見ることができるといえる。また、仏教における最大の課題である解脱（罪業・輪廻からの離脱、昇仙）ということが、靈宝経においては、「天書」の出現によっていとも簡単に成就されることになっているが、その奇妙さも、実は、循環する時間の觀念を背景にして「太平の氣」の到来が地上の人々の罪を消し去ると説いた『太平経』の思想とつながると考えれば、比較的容易に理解できよう。<sup>(11)</sup> また、「天書」の出現という発想自体が、伝統的な河図洛書の觀念とつながるものであることは言うまでもない。このように、仏教の影響が強いと言われる靈宝経の救済思想の中にも、中国固有の宗教思想がその基底部分において根をおろしているのであり、とりわけ、個人をその中に包摂するところの国家や社会の全体がどのようにして一新され救済されるのかという問題に関する中国古来の宗教的思想の伝統が、靈宝経の救済思想の枠組みを形成していることを見落としてはならないと思われる。

このように国家や社会の全体を視野にいた宗教思想であることが、靈宝經が他のグループの道經と異なる特徴として持つきわだった点であると思われる。これは上に述べたように、「靈宝」という觀念そのものとも関わり、天や符瑞といった中国固有の宗教的觀念と結びついている。靈宝經において仏教の大乗思想が積極的に受容されたのは、こうした国家・社会の全体の救済についての思惟の伝統が底辺に存在していたことと無関係ではないだろう。

靈宝經の特徴としては、この他にも、齋戒が重視されること、超越世界への飛翔という面が希薄になつて現世的な傾向が強まること、儒教倫理との融合が見られることなどいくつかの重要な点があるが、これらについては、次節以下で言及することにした。

## 二 上清經と靈宝經

六朝時代の上清經と靈宝經は、その作成年代についても、作者層についても、きわめて近い関係にある。<sup>(12)</sup>したがつて、両者は共通点も多く、相互の影響関係が顕著に見出せる箇所もある。しかし、また、その中心となる思想に明らかな相違点もある。本節では、まずはじめに、上清經と靈宝經の相互交渉の例をいくつか指摘し、次いで、上清經と靈宝經の相違点について検討することにした。<sup>(13)</sup>

上清經も靈宝經と同様に、多重的に形成されたものであり、<sup>(14)</sup>上清經と靈宝經に共通して見える事柄について、その影響関係を問題にする場合、厳密にはどちらがどちらに影響を与えたのか、判断のむずかしいことが多い。四―五世紀の江南の地の共通の基盤から出てきたものが上清經と靈宝經の両者に見えると解釈した方が実は妥当である場合が少なくないのかも知れない。しかし、ごくおおまかに見て、上清派の宗教運動の――ひいては上清經の――骨

格となる部分は、『真誥』に記録された茅山の神降ろしの行われた東晋の興寧年間の前後に形成されたということが言えるとするならば、これは、靈宝経よりも、時代的に先行する。

靈宝経の中には、上清経と共通する思想・觀念・語彙がいろいろ見える。まず、宇宙論と救済思想に関するものとしては、靈宝経の随所に「七世父母」「七祖生天」「南宮」「鍊魂」「籙籍」「羅酆山」などの語彙が出ているが、これは、上清派が説いた三部世界觀（世界は仙・人・鬼の三部から構成されていて、人は行為の善惡によってその間を往来するという考え方）と、それにもとづく死者救済・祖先済度の思想が、靈宝経にも共有されていることを示している。また、すでに指摘があるように、上清派が説いた終末論の思想は、靈宝経にも繼承されている<sup>(15)</sup>。あるいは、上清派の重視した存思の道術が靈宝経に出てくる場合もある（最も顕著なのは『洞玄靈宝二十四生図経』である）。あるいは、また、上相青童君・金闕帝君などの上清派の神格が靈宝経に出てくることもあり（『太上洞玄靈宝真文要解上経』など）、『大洞真経三十九章』などの上清経のことが論じられている場合もある（『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸経要訣』など）。また、『真誥』に記載された真人の詩が靈宝経に見えることもある（『洞玄靈宝玉京山歩虚経』『太上洞玄靈宝真文要解上経』など）。

さらに、靈宝経には、上清経からの直接の書承関係が見られる箇所がある。たとえば、『元始五老赤書玉篇真文天書経』巻上（五a—七a）に、太上大道君が元始天尊に靈宝五篇真文の教えを請う場面があるが、これは、上清経の『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』の冒頭に記された、青童君が金闕帝君に靈書紫文の伝授を請う場面の記述をもとにして書かれている。青童君が太上大道君に、金闕帝君が元始天尊に、それぞれ置き換えられているだけで、經典伝授の物語設定と、場面の描写、登場人物の言葉など、明らかに『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』の模倣である。また、『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』（道藏第一七八冊）巻下（四a—b）の、阿丘曾という女性が太上道君から

經典を授かる場面にも、やはり『皇天上帝金闕帝君靈書紫文上經』のこの部分を模したと思われる文がある。ただし、この阿丘曾の物語が、全体としては仏典のアレンジとして書かれているように、<sup>(16)</sup>靈宝經に出てくる物語は、内容・文体・語彙いずれも漢訳仏典の影響が強い。しかし、その中にも、このように上清經の物語からの直接の書承が見られる部分があることは注目される。

以上、靈宝經に見える上清經の要素を挙げた。これらの例は、靈宝經を作った人たちが、ほぼ同時代かやや先だつて成立した上清經をごく間近に見、明らかにそれを意識していたことを示している。

一方、逆に、上清經の中に、靈宝經の特徴的な要素が見えることもある。前節で述べたように、靈宝經は「天文」「自然の文」であるということが、靈宝經を特徴づけるものと認識されていたことが同時代の資料からうかがえたが、このような、經は「天文」「自然の文」であるという観念は、上清經にも見えている。たとえば、『洞真太上紫度炎光神元变經』（道藏第一〇三〇冊）には、この紫度炎光という經について、「是れ神經にして、空虚の中より、炁を凝らし章を成す。玄光炎映し、積むこと七千年にして、其の文乃ち見わる」（一a）という。また、『上清玉帝七聖玄紀廻天九霄經』（道藏第一〇四三冊）には、この經の中心をなす「廻天九霄白簡青録」というものについて、「飛玄の紫炁を結ぶ、自然の字なり。……積むこと七千年にして、後崑崙の室、北洞の源に題す。字は方一丈、文は蔚として煥爛たり。四合芒を垂れ、虚生菴藹たり」（三a—b）などといい、靈宝經の『太上靈宝諸天内音自然玉字』や『度人經』などに見える「天書」と同じような説明がなされている。また、『度人經』や『太上靈宝諸天内音自然玉字』に説かれた三十二天諸天内音の影響を受けて、『上清外国放品青童内文』（道藏第一〇四一冊）巻下には、「高上九玄三十六天内音」というものが説かれている。

もっとも、「天文」「自然の文」という観念は、もともと上清派から出てきたという見方もある。<sup>(17)</sup>確かに、天地創

造のはじめに現われた美しい光明とともに最初の文字が発生し、それが天上の真人の用いる文字となったということは、楊羲に降臨した上清派の真人、紫微夫人の言葉として、『真誥』卷一（八a—九a）に見えている。<sup>18</sup>しかし、上述のように、古く「靈寶五符」以来の、「天文」としての符の性格は靈寶經を特徴づける重要なものであったし、また、仮に、この觀念の端緒は上清派にあったとしても、それを発展させて詳しく説き、救済思想の中核に据えたのは靈寶經であることを考えれば、靈寶經で盛んに説かれた「天文」「自然の文」の觀念が、逆に上清派に影響を与えて上清經のこのような記述を生んだという見方もできよう。

また、上清經に見える靈寶經の特徴的な要素としてもうひとつ注目されるのは、儀礼に関する事柄である。上清經の『太上三天正法經』（道藏第八七六冊）には、「真文靈籙五通」を室内の五方に置いて存思することが説かれている（七b）が、これは靈寶經で説かれる赤書五篇真文を用いた儀礼が取り入れられたものと思われる。また、『洞真太上三九素語玉精真訣』（道藏第一〇二九冊）や『太上九赤班符五帝内真經』（同）などの上清經には、投刺や投簡などの方法が説かれている。投刺や投簡というのは、自分の名前が冥界の罪人名簿から削除されて仙人となることができるようにという祈りを込めて、自分の生年月日と名前を書いた札を山や河に投ずるという儀式で、この儀式的次第・方法については、靈寶派によって詳しく説かれ整備された。このように、「天文」「自然の文」の觀念や儀礼に関することなど、靈寶經の特徴的な要素が、いくつかの上清經の中に見える。また、本篇第三章で指摘したように、東晋末に王靈期が作ったと考えられる上清經『上清金真玉光八景飛經』にも、これらの要素は見られる。上清經の中に靈寶經の特徴的な要素が挿入されたのは、『真誥』（卷一九・一b）に記された王靈期の「上清經作成の動機が物語るように、靈寶經が流行していることから刺激を受けて、それと対抗するために靈寶經の要素を吸収して新しい上清經を作ったという事情があったことが考えられる。

しかし、ここで問題になるのは、靈宝經の思想として重要な大乘思想と上清經との関係である。上清經には、『洞真太上說智慧消魔真經』の卷三―卷五や『洞真太上太霄琅書』（これらについては次節参照）など、その成立が他の上清經（王靈期の作ったものを含めて）に比べてかなり遅れると推測されるものを除いて、大乘思想を取り入れたものがほとんど見られない。これは、上清經と靈宝經との相違点を考える上で、きわめて重要な問題であると思われるので、以下、上清派と靈宝派の救済思想と、大乘思想との関わりについて考察していきたい。

I・ロビネ氏は、上清派の救済思想の特質として、家単位の救済であること、救済とは宇宙との一体化を意味すること、教会・儀礼・司祭を媒介としない個人的な救済であることの三点を挙げている。<sup>(19)</sup>ロビネ氏のこの指摘は、靈宝派の救済思想との違いを考える上で、示唆に富む。上清派で説かれた救済とは、瞑想の中で天上の神々と交感し、自己を宇宙的な存在に昇華させることによって、現実世界のさまざまなとらわれや苦しみを超越するということであり、そのために体内神を存思する道術や誦經などが用いられた。救済の対象として意識されていたのは、自己一身か、あるいは、「七祖」「七世父母」という語で表現される自分の家の祖先であった。こうした上清派の救済思想は、ロビネ氏の指摘するように、きわめて個人的であり、観念的・天上志向的なものであるとともに、中国に根強い〈家〉の觀念（個人の存在を〈家〉という枠組みの中で捉える考え方）が、宗教的救済の上にも影を及ぼしているのがわかる。<sup>(20)</sup>

靈宝派の救済思想においても、上に述べたように、上清派の三部世界觀と死者救済・祖先済度の思想は吸収されている。特に、自分の家の祖先を供養し済度するということは、靈宝派の救済思想においても、きわめて重要なテーマになっている。しかし、靈宝派の救済思想は、上清派のそれと比べて大きく異なる点もある。その違いをごく単純化して言えば、上清派の救済思想が個人的・天上志向的であるのに対し、靈宝派のそれは、集团的・地上的（現世

的)であるということである。

靈宝経で説かれる救済思想の理論的な枠組みは、「天書」が出現して元始天尊の説経が行われる時に、地獄の死魂をも含めた一切衆生が済度されるということであり、これは、上清派の救済思想が個人的なものであるのに対し、集団的な性格を持つ。もちろん、靈宝経においても、救済されるためには、その人自身の行為の善悪や子孫の功德などの条件が整わなければならないとされているが、上清派の場合、道を求める者が、存思などの道術を通じて、ただ一人で内なる神と向かいあうことが、救済されることの前提条件とされていたことと比べれば、集団的な救済であると言えよう。また、靈宝経では、救済されるためには、齋の儀式を行い戒を守ることが重要であるとされているが、靈宝派の齋というのも、おおむね集団で行われるものである。<sup>(21)</sup>

また、上清派の救済思想が天上志向的なものであるのに対して、靈宝派のそれは、地上的・現世的な傾向が強い。上清派の救済思想において、最終的な目標は、現実の人間の地上的な有限性を超越して天上世界の真人と一体化することであったが、靈宝派の場合は、一応、最後には昇仙を理想とするという表現は見えるものの、<sup>(22)</sup> 実質的には、経済的・地位的に恵まれた条件でこの世に生まれかわり、一門を興隆させるということが、目標とされる。<sup>(23)</sup> それを達成するために守らなければならないとされる戒の内容も、きわめて現世的であり、儒教倫理とも融合した現実的・日常的なものである。

靈宝派の救済思想は、仏教の輪廻転生の觀念や上清派の三部世界觀の影響を受けて、死者の世界や天上世界などの宗教的空間にまで範囲を広げたものとなり、地獄の死魂を子孫の供養によって救済することが強調されているものの、現実世界の枠組みを越え出ようとする傾向はほとんど見られない。むしろ、家族や国家など、現にある社会の秩序を変えることなく、現実世界の枠組みの中で、自分とその家族、そして多くの他者が可能な限り安ら

かに生きていることができるようにと願うのが、靈宝派の救済思想であつたと言えよう。<sup>(24)</sup>

靈宝派のこのような救済思想は、現実世界の政治的な枠組みや儒教的な価値観とも矛盾しない。しかも、前節で述べたように、もともと靈宝経は、国家・社会の全体がいかにすれば救済されるかということについての中国古来の思维の伝統を底辺に持っていた。こうした状況の中で、五世紀に陸修静が現われて、靈宝経の出現を劉宋の興隆の符瑞として位置づけ、国家政權への接近をはかる動きを見せた。そして、道教教団の組織化がすすめられ、靈宝斎の儀礼も整備されて、道教の国家宗教化が進展していったのである。国家・社会の全体という視点を本来持ち、以上に述べたような救済思想を持つ靈宝派には、仏教の大乗思想があまり抵抗なく受容されたと考えられる。

これに対して、上清派の救済思想は、個人の内面性を重視し、天上世界への飛翔によってシンボライズされる高い精神性の獲得にその目的がおかれていた。それは、一対一で静かに神と向き合う求道者のひたむきな心によって始めて達成されるものであり、決して、靈宝派の斎のような集団的・形式的な儀礼によって達成されるものではないであつた。上清派は、個人の心の内面に関心を向け、瞑想の中での神と人との直接的関係を重視するところに特徴を持つものであり、個人の存在を規定していると意識されていた家や祖先に関心を向けることはあつても、靈宝派のように、国家や社会、一切衆生の救済という方面に宗教思想としての主たる関心が置かれるものではなかつた。上清経の中に大乘思想が受容されにくかつたのは、こういうことと関係すると思われる。<sup>(25)</sup>

以上、上清経と靈宝経の相違点として、それぞれの救済思想の特質と大乘思想との関係を述べてきた。上清派の救済思想は、以上に述べたように、本来、大乘思想とは異質な面が大きかつたが、五世紀以降、靈宝派によつてすすめられた教団組織や儀礼の整備、国家宗教化の影響を受けて、上清派もさまざまな動きを見せている。次節では、陶弘景とその周辺を中心にして、こうした上清派の動きについて見ていくことにしたい。

### 三 五—六世紀の上清派

五世紀末、陸修静の弟子の孫遊岳に師事した陶弘景は、孫遊岳の唯一の入室の弟子として、孫遊岳が陸修静から継承していた三洞の經典や「三君手書」などを含む經法誥訣をことごとく伝授された。<sup>(26)</sup>そして、永明十年（四九二）、茅山に隱棲した後は、陸敬游ら少数の弟子とともに華陽館を建設し、修道の場を切り開く一方、『真誥』や『登真隱訣』を整理編纂して、上清派の教理・思想の根本を明確化し、上清派の道教教団の基礎を固めた。

上清派の教団の基礎固めの仕事の過程において、陶弘景が大きな苦心を注いだことの一つは、靈宝派の勢力との抗争であつたようである。『真誥』の中には、靈宝派に対する陶弘景の考え方がうかがわれる記事がいくつある。<sup>(27)</sup>たとえば、当時、すでに茅山に住んでいた道士たちについて、陶弘景は、「上道を学ぶ者は甚だ寡く、靈宝齋及び章符を修めるに過ぎざるのみ」（『真誥』卷一一・一五b）と言ひ、また、当時の茅山の状況について、「今 臘月二日は寒雪多く、遠近略ぼ来たる者無し。唯だ三月十八日は輒ち公私靈集し、車数百乘あり、人は將に四五千ならんとす。道俗男女、状は都市の衆の如し。人を看るに唯だ共に山に登り、靈宝唱讀を作し、事訖われば便ち散ず。豈復た深誠密契ありて神真を觀んことを願う者あらんや」（『真誥』卷一一・一三b）と言っている。茅山に眞の道を求める者がおらず、緣日に雲集し靈宝唱讀だけを行つて歸つていく人々によつて茅山が俗化してしまつてゐることを嘆いた言葉である。また、靈宝派で重んじられる葛玄について、陶弘景は、上清派の真人の言葉を根拠にして、葛玄は地仙の地位しか得ておらず、靈宝経で彼のことを太極左仙公と称するのはでたらめであると述べている（『真誥』卷一二・三b）。

このように、陶弘景が靈宝派に対して批判的であるのは、上清派の教団の基礎固めの時期にあたって、現実には靈宝派の勢力との対抗が必要とされたことがあるが、その根本にはやはり、陶弘景の考える真の宗教というもののあり方が、靈宝派のような集团的・地上的なものではなかったという問題があると思われる。このことは、齋というものに対する陶弘景の考え方によく表われていると思われる。上に挙げたように、通俗的な靈宝齋を批判した陶弘景は、齋のあるべき姿として、『莊子』に説かれる「心齋」のようなものを考えていたようである。『太平御覽』卷六六七に引く『登真隱訣』佚文に、「道齋、之れを守静と謂う。其の心を齋定し、其の体を潔清するを謂う。神を澄まし務めを遣り、内外を檢隔するに在り。心齋なる者なり」とあるのが、それをよく示している。<sup>(28)</sup>『莊子』に説かれるように、心を澄まし心身を虚にすることによって道と一体化することを真実の齋と見なす陶弘景にとっては、もろもろの儀式的な道具立てをそろえて複数の人々が一緒に行う靈宝齋は、形式ばかりを整え、最も大事な心を忘れてしまった偽りの宗教と思えたのであろう。<sup>(29)</sup>

また、陶弘景は、『真誥』の注の端々に見られるように、東晋の興寧年間に楊羲に降臨した真人たちのお告げの真筆である「三君手書」にどこまでも絶対的な信頼を置いて、その真偽に対してきわめて厳格な態度をとり、王靈期の作に代表される〈偽〉上清経に対しては厳しい評価を下した。これは、学者としての陶弘景の潔癖な姿勢を示していると同時に、靈宝派批判とも絡んでいると考えられる。

しかし、陶弘景のそうした基本姿勢とは逆に、現実の生活の中で、「三君手書」に記されたような上清派の本来の精神を守り続けることは、彼自身にとっても容易ではなかったようである。前節で述べたように、個人的・天上志向的で、瞑想による宇宙との一体化を重んじることを、上清派の本来の精神と呼ぶことができるとするならば、それからの乖離現象は、実は、陶弘景自身にも、また、陶弘景のごく身边からも起こっている。

陶弘景は茅山に上清派の修道の場を創設することに成功し、陶弘景のもとには多くの人々が集まった。その成功の背景には、知識人隠逸者としての陶弘景に対して、梁の武帝や時の貴族たちが尊崇し支援したという事情があった。しかし、「山中宰相」と呼ばれるような世譽を得て、世の貴顕と交わりつつ（時には、貴顕たちの願望に従って、自分の意に添わないことをも行って）、修道を続けることは、陶弘景に心理的な葛藤をもたらす原因となったようである。弟子の周子良を通じて、陶弘景は、仙界で約束された自分の位業が低いことを知らされるが、このことは、上清の真人の説く三部世界の存在を信じる陶弘景にとって大きな衝撃であつたと推測される。上清派の指導者として必要とされる行動の中には、陶弘景自身、自分の考える上清派の本来のあり方と齟齬すると感じるものが少なくかつたと思われる。そうした彼にとつて、仙界で約束された位業の低さは、世俗との交わりの中で上清派の本来の精神から乖離しつつある自己への警告と感じられたことであろう。これに対して陶弘景は、武帝から与えられた朱陽館の東にみずから齋室を建て、修道者としての自己を取り戻す努力を試みたようである。<sup>(31)</sup>

また、陶弘景のごく身辺からも乖離現象は起こっている。陶弘景の弟子の桓法闡が『太平経』を世に出そうとしたが、陶弘景がそれを抑えたという話がそれである。桓法闡は梁の武帝の弟の南平王蕭偉が建てた清遠館の館主となり、陶弘景の死後は、その記念碑の制作の中心人物となつて、かねてから交遊のあつた武帝の第六子蕭綸に碑文の執筆を依頼するなど、梁の王室との関わりも持ち、陶弘景の高弟として重要な役割を果たした人物である。その桓法闡にまつわる話として、陳の馬枢の『道学伝』巻一五（『三洞珠囊』巻一所引）には、次のような話を載せる。梁の初めに崑崙山の渚から出現してその土地の村人に供養されていた『太平経』を桓法闡が手に入れ、都に運んだが、重い病にかかり、その病氣の原因は『太平経』を手に入れた神罰であるという陶弘景の言葉に従つて、もとの村に返した、と。<sup>(34)</sup>

この話は、陶弘景の門下から、本来、上清派とは直接は関わりのないはずの『太平經』に関心を持つ者が出てきたことを示しているが、実は、南齊から六朝末にかけて、上清派と『太平經』との接近を示す資料は他にもある。<sup>(35)</sup>

上清派の周辺にいたと考えられる南齊の褚伯玉が『太平經』を読んでいたという記事が『道学伝』（『上清道類事相』卷一所引）に見えること、『太平經鈔』甲部が、上清經の『靈書紫文』と『上清後聖道君列紀』をもとにして書かれていることなどがそれである。六朝時代の『太平經』については、不明な点が多いが、やはり、古い由来を持つ著名な道經として、その名は人々の意識の中に確かに存在していたようである。上に挙げた桓法蘭の話は、『太平經』のこうした權威を利用した何らかの政治的な動きが陶弘景の門下に起こり、陶弘景がそれを抑えるというようなことがあったことを示唆していると思われる。前節で述べたように、陸修静における靈宝經がそうであるように、道經の持つ符瑞的な性格が現実の王朝革命の際に利用されることはしばしばある。陶弘景自身、齊梁交替の際に図讖を援引して梁の武帝の即位を支持しているが、これも同類の発想であるといえる。しかし、第一節にも述べたように、こうした発想は、より多く靈宝經の思想と結びつくものであり、上清派はむしろ、そうした発想とは別の次元に、個人の真の宗教的救済を見出そうとする点に特徴を持つものであった。にもかかわらず、陶弘景の門下にこのような動きが出てきていることは、上清派が必ずしも陶弘景が理想としたような方向にまとまっていなかったことを暗示している。

上清派の本来の精神からの乖離現象は、上清經そのものの上にも表われている。前節で見たように、上清經の中に靈宝經の要素が加味されるということは、早くから見られたが、そのような傾向は、時代が降るにつれて、ますます強まったようである。

靈宝經に顕著な大乘思想と儀礼・戒律の重視とを積極的に織り込んだ上清經の代表的なものとして、『洞真太上説

『智慧消魔真經』（道藏第一〇三三冊）の卷三―卷五と『洞真太上太霄琅書』（道藏第一〇三四―五冊）を挙げることができる。『洞真太上説智慧消魔真經』卷三―卷五には、「智慧」という語の説明に関連して他者救済の大乗思想が説かれ、<sup>(36)</sup>『洞真太上太霄琅書』では巻九に「大乘行業」という項目が立てられ、「己を修め世を化す」大乘の人のあり方が述べられている。『洞真太上太霄琅書』には、その他、さらに、齋の行いや戒律の受持の方法、道士の衣冠の規定、師から弟子への經典伝授の規定などが具体的かつ詳細に記述されている。これは、おそらく上清派において実際に、靈宝派と同じように、儀礼化・教団組織化が進展していたことを反映するものであろう。そして、こうした流れの中で、ロビネ氏も指摘するように、<sup>(37)</sup>上清経の本来の特徴であった、宇宙との一体化をめざす瞑想性は後退していったように見える。

上清経に見られるこうした傾向は、一面において、上清派が他派の要素を取り入れるだけの活力を失ってはいなかったことを示しているとも見られる。しかし、本来、個人的・天志向的な宗教である上清派が、儀礼化・教団組織化の方向に進もうとすることは、それ自身、矛盾をはらんでいるものであったとも言えよう。そして、実際のところ、六世紀半ば以降の道教の中心勢力は、民衆レベルでは靈宝派、専門の道教教理学のレベルでは仏教教理学を大幅に援用した臧矜（玄静）・諸揉ら、のちのいわゆる重玄派につながる流れであったようである。吉川忠夫氏は、陳隋の頃に茅山は陶弘景当時の輝きを失っていたことを指摘している。<sup>(38)</sup>敦煌道経の写本の中に、靈宝経類などに比べて上清経類がきわめて少ないという事実を<sup>(39)</sup>考えあわせても、六朝末以降、上清派は一時、勢力の衰退期があった可能性が考えられる。その上清派が再び宗教思想上の重要な役割を果たすようになるのは、これも吉川氏の推定に従えば、陶弘景から王遠知へという道系が作られた七世紀後半の唐の高宗・則天武后以降のことである。<sup>(40)</sup>上清派はその時、禅の興隆を背景に、その本来の特徴であった高い精神性への志向が、再び大きく見直されることに

なったようである。そして、六朝時代の上清派がめざした方向は、仏教の禪（止観）に対応する道教の心身の修養論として司馬承禎が著わした『坐忘論』へと受け継がれることになるのである。<sup>(4)</sup>

## おわりに

本章では、六朝時代における靈宝經の形成とその思想の特徴、上清經と靈宝經の相互交渉の実態と両者の相違点、陶弘景とその周辺を中心とする上清派の状況などについて考察してきた。

上清經と靈宝經は、本章で見えてきたように、相互の影響・融合関係があったが、それぞれの思想の方向性の違いはやはりきわめて大きいものがあつたと言わなければならないであろう。靈宝齋の流行や道教造像の銘文などから見ても、五―六世紀以降、多くの民衆に信仰されたのは靈宝經の方であつて、上清經はどちらかと言えば、知識人的・観念的なものとして一般民衆からは敬遠された嫌いがある。しかし、個人的・天上志向的で心のあり方を重視する上清經と、集团的・地上的（現世的）で儀礼・戒律を重視する靈宝經という、異なる方向性を有する二者の相互交渉が、六朝道教の展開の一つの推進力となつたことは確かであろう。そして、靈宝の儀礼は道教教団においてずっと後代までも継承され続け、一方、上清の思想は禪や儒教の修養論と交錯しながら唐宋以後の思想史においても重要な意義を担うことになった。これらのことを考えると、中国宗教思想史上、六朝時代に上清經と靈宝經が生まれたことの意味はきわめて大きいと言わなければならない。

（1） 本篇第三章を参照。

(2) 靈宝経に関しては、福井康順「靈宝経の研究」(『東洋思想研究』四、一九五〇年。のち、『福井康順著作集』第二巻、法蔵館、一九八七年、所収)、陳国符「道藏源流攷」(中華書局、一九六三年)『Ofuchi Ninji "On Ku Ling-pao-ching"』(*Acta Asiatica* 27, 1974), Stephen R. Bokenkamp "Sources of the Ling-Pao Scriptures" (*Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*; ed. by M. Strickmann, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, 1983), 卿希泰主編「中国道教史」第一巻(四川人民出版社、一九八八年)第三章、小林正美「六朝道教史研究」(創文社、一九九〇年)、任繼愈主編「中国道教史」(上海人民出版社、一九九〇年)第一編、大淵忍爾「道教とその經典」(創文社、一九九七年)第二章などを参照。

(3) 大淵忍爾「敦煌道経 目錄編」(福武書店、一九七八年)三六五―三六八頁、同「敦煌道経 図録編」(福武書店、一九七九年)七二六―七二七頁。これははじめ注2所掲Ofuchi論文に紹介された。陸修静が作った靈宝経の目錄は、元嘉十四年(四三七)の「靈宝経目」と泰始七年(四七一)奉勅撰の「三洞経書目錄」の二種類があるが、宋文明が依拠したのは、後者であると考えられている。注2所掲小林書第一篇第三章参照。

(4) 「靈宝赤書五篇真文」については、注2所掲小林書第一篇第二章に詳しい。

(5) 注2所掲小林書第一篇第三章。小林氏は、「元始系靈宝経」は葛氏道の人々によって作られ、「仙公系靈宝経」は陸修静を代表とする天師道三洞派の人々によって作られたとする。これは、天師道や靈宝派の定義とも関わる問題であり、さらに慎重な検討が必要なのではあるが、本書では、ひとまず、いわゆる「元始系靈宝経」の作成に関与した人々のことも、「仙公系靈宝経」の作成に関与した人々のことも、ともに「靈宝派」という名で呼ぶことにする。その主な理由として、第一に、上清経の作成に関与しそれを奉じた人々を上清派と呼ぶのと同様に、靈宝経の作成に関与しそれを奉じた人々を總称して靈宝派と呼ぶ方が、自然であつてわかりやすいこと(ただし、靈宝経の形成に葛氏が関わつていたという点から、いわゆる葛氏道が靈宝派の一部に含まれるという捉え方をすることは可能であると思われる)、第二に、いわゆる「元始系靈宝経」と「仙公系靈宝経」は異なる点もあるが、思想的な共通点も多く、同一のまとまりのものとして扱った方がよいと思われること、第三に、当時、上清派の人々も靈宝派の人々も、たとえ、天師道を批判し、それを乗り越えようとすることはあつても、どちらももともと天師道とつながつていてという意識を共通のものとして持つていたのではないかと思われ(ただし、「抱朴子」に記されたような最古層の靈宝経の場合は除く)、いわゆる「仙公系靈宝経」を作った人々だけを天師道と結びつけるのは適切ではないと思わ

れること（後述するように、上清派よりも靈宝派の方が集団志向性が強く、したがって、その組織化のために、従来あった天師道の組織や儀礼をふまえることが多かったので、靈宝派の方が天師道との結びつきが強いのは事実であるが、「三君手書」を持った許黄氏が一時、錢塘の杜治に身を寄せたことから知られるように、上清派の人々も天師道と密接に結びついている）、がある。ちなみに、『卿希泰主編『中国道教史』第一卷（注）所掲』や Isabelle Robinet “*La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*” I (*École Française d'Extrême-Orient*, vol. CXXXVII, Paris, 1984) などにも、「靈宝派」という語を本書と同じような意味で用いている。また、小南一郎氏は、「おそらくは、天師道といった場合と上清派といった場合とは、それぞれを一つに括る共通点に質的な差異があったであろう」と指摘している（小林正美著『六朝道教史研究』に対する書評。『創文』一九九一年十月号）。小南氏の指摘は説得的であり、私も、上清派と靈宝派はそれぞれの經典の作成や伝授を通じて思想的にもある程度まとまったものであるのに対し、天師道は教團的な組織としての名称であって、ある場合には上清派と靈宝派の共通分母的な性格をも持っていた可能性があると考えている。

(6) 『抱朴子』遐覽篇「抱朴子曰、鄭君言、符出於老君、皆天文也」。

(7) Max Kaltenmark “Ling-Pao : Note sur un terme du taoïsme religieux” (*Mélanges II, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises*, vol. XIV, Paris, 1960).

(8) 「開劫度人」の説が中国思想史の流れの中でどのように形成されていったかについては、本書の第二篇第三章を参照。「開劫度人」の説は、靈宝經の隨所に断片的に見えるが、比較的まとまった記述は、『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』（道藏第三二〇二冊）卷上（二a—二b）、『太上諸天靈寶度命妙經』（道藏第二六冊。二a—b）などに見える。

(9) Erik Zürcher “Buddhist Influence on Early Taoism” (*Young Pao*, vol. LXVI 1-3, Leiden, 1980).

(10) 前注所掲ツェルヒャー論文では、道經が仏教から大きな影響を受けたものとして、宇宙論と大乘思想と輪廻転生の思想を挙げ、逆に、仏教受容後も変化することのない道教特有の「固い核」として、氣の觀念、肉体の不死の觀念、および經典の神聖視を挙げている。

(11) 本書の第二篇第一章を参照。なお、支謙訳『大阿弥陀經』卷下に、阿弥陀仏が光明を放つと、衆生がすべての苦しみから解放されるという文があり（大正一二、三一六下）、これの影響も考えなければならぬであろう。

(12) 本章で考察の対象とした上清経は、本篇第三章の表2に掲げたものである。靈宝経の作成に大きな力があつたとされる葛巢甫と上清派の許氏との関係については、注2所掲ボーケンカンブ論文参照。

(13) 六朝時代の上清経と靈宝経の関係について概括的な説明を行っているものに、注5所掲ロビネ書(一八三—二二四頁)がある。

(14) 本篇第三章第一節を参照。

(15) 小林正美「上清経と靈宝経の終末論」(『東方宗教』第七五号、一九九〇年。注2所掲小林書所収)参照。

(16) 注2所掲ボーケンカンブ論文参照。

(17) 注5所掲ロビネ書(一一二—一四頁、一九三頁)では、「天文」「自然の文」という観念は上清経で最初に説かれたとする。

(18) 詳しくは、本書の第二篇付章を参照。

(19) 注5所掲ロビネ書一〇〇—一〇四頁。

(20) 六朝道経に見える家の観念については、都築晶子「六朝時代における個人と「家」——六朝道教経典を通して——」(『名古屋大学東洋史研究報告』一四、一九八九年)参照。

(21) 六朝時代の靈宝斎については、卿希泰「関于道教齋醮及其形成問題初探」(『世界宗教研究』一九八六年第四期)、K・シペール「靈宝科儀の展開」(山田利明訳。酒井忠夫他編『日本・中国の宗教文化の研究』平河出版社、一九九一年)、および本書の第三篇第一章第三節を参照。

(22) たとえば、『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸経要訣』(道藏第二九五冊)に、「學仙道、欲長生久視、享無期之年劫、安宗廟、興門族、度七世父母苦厄、昇天堂、後世出賢明子孫、當受靈寶眞文、行是齋、自得此大福」(一一b)とある。

(23) 靈宝経に多く見える十戒に関しては、楠山春樹「道教における十戒」(『文学研究科紀要』第二八集、一九八三年。のち、『道家思想と道教』平河出版社、一九九二年、所収)参照。

(24) このことは、六朝時代の靈宝斎の祈願文や、それと類似の内容を持つ道教造像の銘文などに顕著に表われている。本書の第三篇第一章・第二章を参照。

(25) もっとも、上清派の中に大乘思想的な要素が全くなかったというわけではない。たとえば、『真誥』では、本篇第一章第二

節で述べたように民衆の窮乏を救うといった「陰徳」を行うことが神仙になる条件として高く評価されている。ただし、これも社会的な行為としてよりも、神にその善行を知られることの重要性に重点が置かれている。小南一郎「尋常から存思へ——神仙思想と道教信仰との間——」(吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年) 参照。

(26) 『雲笈七籤』巻五、李渤「真系」に見える。陶弘景の伝記に関しては、麦谷邦夫「陶弘景年譜考略」(上)(下)、『東方宗教』第四七・四八号、一九七六年) 参照。

(27) 靈宝派に対する『真誥』の立場については、小南一郎「中国の神話と物語り」(岩波書店、一九八四年) 第四章第七節参照。

(28) 『真誥』巻一八(二a)に見える、供え物を用いずに「遠く玄鏡を研ぎ、声を上音に澄ます」という「洞斎」も、同じく上清派の斎のあり方を示している。また、陸修静の作とされる『洞玄靈宝五感文』(道蔵第一〇〇四冊)「衆斎法」の中の「洞真上清の斎」を参照。

(29) 唐の玄疑『甄正論』巻下に「(陶弘景) 惡靈寶法偽鄙而不行、手著論以非之」(大正五二、五六九上) とあるのも参考になる。

(30) 『周氏冥通記』(道蔵第一五二冊) 巻三(八aおよび一三a) に見える。麦谷邦夫「梁天監十八年紀年銘墓碑と天監年間の陶弘景」(礪波護編『中国中世の文物』京都大学人文科学研究所、一九九三年) 参照。

(31) 前掲麦谷論文参照。また、道館が公的な場所という性格を持っていたこと、都築晶子「六朝後半期における道館の成立——山中修道——」(小田義久博士還暦記念東洋史論集) 朋友書店、一九九五年) 参照。

(32) 『茅山志』巻一五「采真游篇」に見える。

(33) 蕭綸「隱居貞白先生陶君碑」(『文苑英華』巻八七三)。恒法闍が蕭綸に碑文製作を依頼したと推定されること、吉川忠夫「王遠知伝」(『東方学報』京都第六二冊、一九九〇年) による。

(34) 『道学伝』巻一五(三洞珠囊) 巻一所引「恒闍、字彦舒、東海丹徒人也。梁初崑崙山渚平沙中有三古漆笥、内有黃素寫千君所出太平經三部。村人驚異、廣於經所起靜供養。闍因就村人求分一部、還都供養。先呈陶君。陶君云、此真千君古本。闍將

經至都、便苦勞瘧、諸治不愈。陶貞白聞云、此病非餘、恐取經爲咎。何不送經還本處。即依旨送、病乃得差耳」。これとほぼ同じ話が、『太平経複文序』（道藏第七五五冊）にも見える。

(35) 『太平経』と上清派との関係に関する近年の研究としては、前田繁樹「再出本『太平経』について——六朝末道教諸派の中で——」（道教文化研究会編『道教文化への展望』平河出版社、一九九四年）参照。

(36) 本篇第四章第二節の3を参照。

(37) 注5所掲ロビネ書二二—二三頁。

(38) 注33所掲吉川論文。

(39) 大淵忍爾『敦煌道経 目錄編』（注3所掲）の総説を参照。

(40) 吉川氏は、唐の高宗・則天武后期に王遠知の弟子である潘師正が王朝との結びつきを深める中で、実際には臧矜の弟子である王遠知を陶弘景の弟子とする道系が虚構されたとする。吉川忠夫「道教の道系と禪の法系」（『東洋学術研究』第二七巻別冊、一九八八年）参照。

(41) 司馬承禎の『坐忘論』とその思想上の意義については、拙稿「司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論——」（『東洋文化』第六二号、一九八二年）参照。



第二篇 『太平經』と六朝道教思想



## 第一章 『太平經』の承負と太平の理論について

### はじめに

『太平經』は中国の初期の道教思想を研究する上で、最も重要な道教經典のひとつであるが、現在われわれが見ることのできる道藏本の『太平經』（道藏第七四六冊―第七五五冊）は、もともと甲乙十部百七十卷あったとされるもののうち、実質上は五十七巻しか残っていない残欠本である。もともと、その残欠部分については、現行の道藏本『太平經』の冒頭に置かれている『太平經鈔』十卷（これは唐末の閻丘方遠によって作られたとされている）によって、そのあらましを知ることができる。また、「太平部卷第二」の尾題を持つ敦煌写本（スタイン四二二六）の研究によつて、現行本の『太平經』はこの写本が書かれた六朝末―隋の時代にまで遡り得ることが明らかになった。<sup>(1)</sup>しかし、現行本の『太平經』が、後漢の干吉（一説に于吉）という人物が曲陽泉水のほとりで感得し、のちに太平道の張角が有したとされる『太平清領書』とどういう関係にあるのかということについては、さまざまな議論があり、未だ定論を見るには至っていない。<sup>(2)</sup>それは、六朝時代において『太平經』のことを記した資料がきわめて少ないからで、今の『太平經』は後漢時代のままなのか、それとも六朝時代に再編の手が加わっているのか、再編の手が加わっているならば、それはどの程度にどのような形でなされたのか、というようなことがよくわかってはいない。

したがって、現行本の『太平経』を資料として道教思想を考えようとする時、どうしても『太平経』の成立に関わる問題がつきまとうのであるが、ここでは、この問題に特に深く立ち入ることはしない。ただ、これまでの諸説を勘案した上で、現行本の『太平経』は、後漢の『太平清領書』の流れをくみ、梁陳の頃に何らかの復元編集の手が加えられて成立したものであるという大まかな捉え方をしておくことにし、成立の問題よりもむしろ、『太平経』に顕著に見られるいくつかの思想内容の検討を行い、その思想史上の位置づけを試みたいと思う。そして、そのことを通して、『太平経』の思想が、上清派や靈宝派などの六朝道教思想とどのように関わっているのかということを考えてみることにしたい。

言うまでもなく、『太平経』についてはすでにこれまでに多くの研究が発表されており、<sup>(3)</sup>『太平経』の思想内容について、あるテーマに焦点をしばって分析し、思想史上に位置づけるといふ研究も進められてきている。<sup>(4)</sup>『太平経』が持っている難解さ——読解上の困難さのみならず、この經典が内包しているテーマの多様性、また、同一テーマについての記述の多層性が『太平経』全体の思想史的位置づけをむずかしいものになっている——は、こうした思想内容に即した分析的研究の蓄積によって次第に克服されるべきであろうと思われる。

本章では、『太平経』に見える「太平の世」の理念について考察を加えることにする。「太平の世」といふ理念は、中国の歴史を通じて一つの重要な位置を占めている。それは政治思想・社会経済思想・宗教思想などの諸方面にまたがる広い概念であり、各時代・各局面に応じてその理念の具体的な内容は異なる。『太平経』においても、この「太平の世」についての独自の見取図を我々に示している。「太平の世」とはいかなるものであり、それはどのようにして実現されるのかということが、この經典の最も中心的なテーマである。

『太平経』に見える「太平の世」の理念について、本章では、具体的な側面よりもむしろその理念を支えている

論理構造の方に注目して考察を加えていくことにする。<sup>(5)</sup>『太平経』における「太平の世」は、理想を古に設定する歴史意識と関わっている。また、「太平の世」の実現をさまたげるものとして『太平経』では「承負」という概念がきわめて重要な意味を持っている。さらに、『太平経』においては「太平の世」の実現は自然科学的な循環の思想と関連する。こうした問題を含めた、「太平の世」の実現に関する『太平経』の説を、かりに「承負と太平の理論」と呼ぶことにし、その論理構造の解明を試みたいというのが、本章のねらいである。<sup>(6)</sup>

## 一 理想としての古

『太平経』においては遠い過去の時代に理想の世が存在していたという考え方が顕著に見られる。宇宙と人間とを通貫して完全な理想の状態が現出していたその遠い過去の世のことを、『太平経』では単に「古」と呼ぶこともあれば、「上古」「太古」「上皇之時」という呼び方をすることもあり、また、五帝・三王・五霸の世に対して「三皇」の世とすることもある。天地開闢の時点からあまり遠くは隔たらないと意識されていたこの過去の時間（以下の文では便宜上「上古」と称することにする）こそ、『太平経』が想定する理想の世のモデルなのである。

『太平経』が理想とする上古の世にはどのような特色があるのだろうか。まず個人に即して言えば、すべての人々が「真道」を学び知っていたとされる。たとえば、次のような文が見える。<sup>(7)</sup>

そもそも上古の人は、誰もが皆それぞれに真道を知っていた。また、その時は邪氣が少なかった。（巻七二。『合校』二九五頁）

だから古の上皇の時には、人は皆清静の道を学び、深く天地の至情を知っていた。だから、すべての人が真道

を学んで、はじめて天の心、地の意を得たのである。(巻四九。『合校』一五九頁)

この「真道」という語は『太平經』に何度も出てくるもので、広い意味内容を持つが、個人に即して言えば、次に挙げる文からわかるように、天地万物を生み出した根元の氣を身体に充溢させ、他の何者にも依拠することなく完全自足の状態で生命を維持する方法を意味する。<sup>(8)</sup>

天下の人々は初め生命を受けた時、天地と身を分かち、自然の中で元氣を抱き持ち、飲食をせず、陰陽の氣を呼吸して生き、飢渴をおぼえることはなかった。長い年月が経過して(人々は)神道から遠ざかり、いささかその要点を見失い、後代の者はもはや知ることができなくなってしまった。真道は空しく見捨てられ、人々は日ごとに偽に流れ、飢渴をおぼえるようになり、飲食をしなければ死んでしまうという事態になった。(巻三六。

#### 『合校』四三頁

ここでは、天地から分かれて初めて出現した始源の時点においては、人は「元氣」——天地万物を生み出した根元の氣——を抱き持っていたとされ、それ故に、人は天地と同じく陰陽の氣を呼吸するだけで長い生命を保持することができたとされる。言うまでもなく、ここには、天地万物は同一の元氣から生じたとする氣一元論的な宇宙生成論<sup>(9)</sup>が前提とされている。同一の元氣から成り立っていることによって人間は天地とつながっているものであり、本源のあり方さえ見失わなければ、人間は天地の心を知り、天地と同じように長い寿命をこの宇宙にとどめることができるはずだと考えられているのである。

上古の人々が長い寿命を得ていたということについては、次のような興味深い文がある。<sup>(10)</sup>

だから上古の三皇は垂拱して、ことさら人為を施さず憂いもなかったのである。その臣は謹良で、君主のことを心配していつも心を痛め、君主を助けて世の中を太平に導いた。その上さらに、君主のために天上世界の仙

方を探しあてて君主に与えた。だから君主は長寿を得たのである。(巻四七。『合校』一三九頁)

ここには、上古の世においては臣下が君主のために「天上の仙方」を奉り君主は長寿を得たということが述べられている。「天上の仙方」ということについて、他の箇所では、天上世界に「不死の薬」や「仙衣」がたくさん貯蔵してあって、人が天地に対して大功をなし、「天地の大病を治理し、陰陽の氣を通じ」「三光四時五行天地神靈に益」あらしめるならば、天はその人に惜しみなくそれを与えるという説明がある。<sup>(1)</sup>上古の世はそれが実現されていた時代であった。天上世界の仙薬や仙衣を与えられ、それによって長寿を得るという発想は、天上世界と人間世界との往来ということが前提にある。人が天上世界に自由に登っていくことができる神話的な至福の時代についての觀念をここに認めることができるであろう。

このように、『太平經』に記された上古の世は、まず第一に、そこに生きた人々がすべて天地根元の一氣と合一して長寿を得る「真道」を見失わずにいた幸福な時代であったとされる。上古の世においてそうしたことが可能であったのは、天地開闢の瞬間からあまり遠くは隔たらないために、開闢の時に宇宙に充滿していた「元氣」がきわめて純粹な形ですべての人々の身体の中に入りこんでいると考えられたからであろう。「古者三皇の時、人は皆 氣清し」(『太平御覽』巻六六八所引。『合校』七三五頁)とあるように、上古の人々は身体の氣そのものが清らかであったのであり、その結果として、「上古の人、皆 心は開き目は明らかに耳は洞き、未然の事を予知す」ことができる(『鈔』丁部。『合校』二二二頁)、「智慮ありて照らさざる所無く、見ざる所無き」(『鈔』丁部。『合校』二二四頁) 完全な理想の状態を保っていたのである。

個人の人間が理想の状態にあっただけではなく、その総体としての社会全体も上古の世において完全な理想の状態が存在したと考えられている。上は君主・皇后から下は万民に至るまですべての人々が「天心地意を得」て(巻四

九。『合校』一五九頁)、天地の理法にさからわずに生きている——「天の心を承け地の意に順う」ことは「古道」と呼ばれている(巻四九。『合校』一六〇頁)——結果として、上古においては君主は「深く幽室に居りて道を思い、得失の象を念じて、敢えて天法誅分の間を離れざる」統治をおこない(巻三六。『合校』四八頁)、いわゆる「無為にして治まる」最高の政治が実現していたとされる(巻三六。『合校』四六頁)。そして、君主・皇后・臣・民・子など社会的存在としての人間のあり方の模範がすべて上古の世のそれに求められている。<sup>(12)</sup>また、上古の世においては自然界の陰陽の気も完全に理想的な調和を保っていたとされ、「大洞上古最善の時、常に蝕せず」(巻九二。『合校』三六六頁)とあるように、気の不調和を示す日食・月食などは一切おこらなかったとされている。

一般に、人間と社会の理想的な状態を上古に求めることは、中国古代の思想においては珍しいことではないが、その内容の点で『太平経』とのつながりを指摘しておかなければならないのは、道家の思想であろう。『莊子』大宗師篇では、天地自然の気と一体化して「喜怒は四時に通じ、物と宜しき有りて其の極を知るなし」という「古の真人」のことを説き、その真人の呼吸は大地を踏みしめた踵の底からゆったりとなされる——「真人の息は踵を以てす」——と説く。また、『莊子』をふまえて『淮南子』俶真訓では「古の真人は天地の本に立つ」と述べ、同じく本経訓では「古の人、気を天地に同じくし、一世とともに優遊す」と述べる。天地万物と融合した理想的な超越者がいずれも「古」の人であるとされていることに注目すべきであろう。そしてこれらは『太平経』の「真道」を体得した上古の人々と重なりあうものであろう。また、人類の歴史の初めにあった幸福な樂園的世界として『莊子』馬蹄篇に描かれている「至徳の世」<sup>(13)</sup>「赫胥氏の時」のイメージは、『太平経』の上古の理想の世に投影されていると見ることができよう。また、「垂拱無憂」の無為の治を究極の政治形態と見なすのは、言うまでもなく『老子』の思想であり黄老思想の政治論である。

人間の最大の幸福を天地万物との融合の中に見出し、人類の歴史の始源の時点にそうした理想が達成されていたと考えるこうした道家の見方が、以後の人類の歴史を下降と衰退の流れとして捉えたのと同じように、『太平經』においても、歴史の経過はとりもなおさず下降と衰退の過程であったと考えている。『太平經』では歴史の時代区分として、「上古」「中古」「下古」の三区分法と、「三皇」「五帝」「三王」「五霸」の四区分法がしばしば用いられる。そして、理想の実現されていた「上古」「三皇」の時代から、時を経てしだいに世は衰退し、今の「下古」「五霸」の世に至っていると認識している。<sup>(15)</sup>たとえば、上に述べた「真道」に関連して、次のように言っている。<sup>(16)</sup>

だから古の三皇の臣には真道を体得しているものが多かったので、その君は長寿であった。五帝の臣には真道を体得しているものが少なかったため、その君は三皇のような長寿にはなれなかった。三王の臣にはさらに真道を体得しているものが少なく、（その君は）五帝のようにはなれなかった。五霸の臣は功偽の文の禍いがこの上なく大きく、真道を体得しているものは一人もいない。だから（その君は）若死にすることが多いのである。（巻四七。『合校』一四〇頁）

三皇→五帝→三王→五霸という歴史の過程は「真道」の喪失の過程であり、時代とともに君主の寿命は短くなったというわけである。寿命の短縮化については、次のような説明がある。<sup>(17)</sup>

長寿の人が多いのは、刑を用いることがなく物を傷つけることがないからである。物を傷つけることが多ければ、逆にその人自身が傷つけられる。だから、上古の聖賢は好んで刑を用いるようなことはしなかったのである。中古は半ば刑を用いるようになったので、長寿の人は半分になった。下古は多く刑を用いるので、長寿の人はとりわけ少ないのである。（巻五四。『合校』二〇六頁）

ここで言う「刑」には、次節で述べる災異思想とのつながりが多分に考えられるのであるが、寿命の短縮化とい

うことは、より根源的には、人類の歴史の始源において充溢していた「元氣」の持つ生命力——宇宙全体と個々の人間とを通じて——が、時間の経過とともにしだいに失われていくといった古代的な発想があったものと思われる。別の箇所にも、「太上中古以来、人多く愚にして、好んで浮華を為し、真道を為さず、又、邪氣狂精殃咎多し。故に人多く天年を卒窮して死亡するなり」（巻七二）。『合校』二九五頁とあるように、寿命の短縮化は君主一人の問題ではなく、人々の身体から純粹な元氣が失われて「邪氣」が増したことが多くの人々の夭死を招いたとされるのである。

また、歴史の下降と衰退の傾向は、人間と社会のさまざまな面において表われてくるものとされる。まず、「上古の人の心は邪蔽にして、太上古の三皇のときの人心質朴にして心意專一なるに若かず」（巻一〇二。『合校』四六八頁）とあるように、上古の人々の質朴な心は失われてしまったとされ、また、三皇の時代に実現されていた君主と臣下とのあるべき関係は、五帝から三王、三王から五霸へと時代がくだるにつれてしだいに失われ、君臣ともども「真道」を見失い、「巧偽」と「欺詐」が世をおおう事態になり、<sup>(18)</sup>ありとあらゆる「災怪」が出現して「治は平安を得ざる」世になってしまったとされる。<sup>(19)</sup>総じて言えば、三皇の世は「道」による教化がおこなわれていたが、五帝の世は「徳」による教化、三王の世は「文」による教化、五霸の世は「武」による教化という具合に、しだいに墮落していったとされるのである。<sup>(20)</sup>

このように上古以降の歴史を下降と衰退の経過として捉えることは、中国古代における歴史意識としては珍しいものではないが、<sup>(21)</sup>『太平経』において注目しなければならないのは、こうした下降と衰退の現象が、宇宙と人間の身体に充溢していた原初の清らかな気が時代の経過とともに汚濁し不純になっていくことと表裏一体の事柄として捉えられていて、それが『太平経』の究極の理想である太平の世の実現をさまたげる大きな要因とされる承負の考え方と直接つながっていることである。次に、この承負の説について見ていくことにしよう。

## 二 承 負——積み重なる罪

承負の説は『太平經』の理論体系の中で重要な位置を占めている。<sup>(22)</sup> 承負という語の定義は次のようにある。<sup>(23)</sup>

「承」とは、先の世代の人が天の心にしたがつて行いをする中で、いささか（天の心に）はずれることをして自分では気づかないでいた、それが歲月とともに積み重なり、集まって多くなり、後の世代の人がかえって無辜の罪を蒙り、（そのようなことが何代にもわたつて）連鎖的に伝えられてその災禍を被るということを言う。だから、（自分よりも）前の世代に対しては「承」といい、後の世代に対しては「負」というのである。……「負」

とは、先の世代の人が後の世代の人に対して負債をおわせるということである。（巻三九。『合校』七〇頁）

このように、後の世代の人が前の世代の人の犯した罪を「承」け、前の世代の人が後の世代の人に災禍を「負」わせて、時代（世代）の前後を通じてつぎつぎと伝えられていく罪責の連鎖が、『太平經』の言う承負である。

この承負は個人のレベルで言われることもあれば、社会全体のレベルで言われることもある。個人のレベルでの承負とは、祖先の罪過がその子孫に及ぶことで、次のような記述がある。<sup>(24)</sup>

およそ人の行いというものは、努力して善い行いをしてかえって常に悪い結果を得る場合もあれば、逆に、悪い行いに精出してもかえって善い結果を得る場合もある。……努力して善い行いをしてかえって悪い結果を得るのは、先人の犯した罪過を承負するからで、その災いがつぎつぎと流れて積もってきてこの人に被害をあたえるのである。一方、悪い行いをしてかえって善い結果を得るのは、先人が大きな功德を蓄積していて、それがこの人の身に流れ来ったからである。（『鈔』乙部。『合校』二二頁）

このように祖先の行為の善悪がその子孫にまで及んで禍福をもたらすというのが、個人のレベルでの承負である。<sup>(25)</sup>これには人の身体を「先人の統体」として捉える『太平経』の身体観が絡んでいるものと思われる。<sup>(26)</sup>また、因果応報の問題を家単位で捉えようとする中国の伝統的な考え方<sup>(27)</sup>——『易』坤卦・文言伝の「積善の家には必ず余慶有り、積不善の家には必ず余殃有り」という文にそれはよくあらわれている——の流れの上にあると見ることができよう。しかし、『太平経』の承負の説において、より重要なのは社会全体のレベルの承負である。なぜなら、社会全体としての承負の問題は天下の治乱に直接つながっており、太平の世を実現するためにはこの承負をいかにして解消するかということが緊要の課題とされるからである。

社会全体のレベルの承負というのは、前の時代の人々が犯した罪の総体がそっくりそのまま次の時代の人々に引き継がれることで、それは具体的には政情不安・天災・凶作・戦乱などの形をとってあらわれるものとされる。これももとをたせば個人の罪の積み重なりである。「夫れ治の調わざるは、独り天地人君の過ちのみに非ざるなり。咎は百姓人人自ら過ち有りて、更ごも相い承負し相い益して多きを為すに在り」(卷三六。『合校』五三頁)というように、百姓ひとりひとりの罪過の総体が社会全体の罪過として「承負」されるのである。この承負の説は、前節で見たところの、古に理想を置く『太平経』の歴史意識と密接なつながりを持っている。上古の世の完全な理想形態の中にあつては、個人も社会も罪過を犯すことを知らなかった。したがって承負もなかったのであるが、その後、しだいに下降の途をたどり、一人の人間が犯す罪は時代とともに増え、それが消えることなく次の世代へと受け継がれていき、社会全体の承負の総量も時代を追って大きくなっていった。上古から中古へ、中古から下古へという歴史の流れは、『太平経』においては承負の総量の肥大化の歴史であつたとされるのである。そのことは『太平経』にくり返し説かれている。たとえば、一男二女の天地の法に關して、「大中古以来、人は天道の意を失い、多く之を

賊殺す。……大いに天道に反し、更ごも相い承負せしめ、以て常俗と為す」(巻三五。『合校』三六頁)と述べ、死者を葬う方法がしだいに浮華に流れたことについて、「下古は復た中古の小失を承負し、増ます劇しくして大いに之を失す」(巻三六。『合校』五一頁)と言ひ、君臣民三位一体の政治の理念に関して、「中古以来、多く治の綱紀を失ひ、遂に相い承負し、後生の者、遂に其の流災を得ること尤も劇し」(巻四八。『合校』一五一頁)と言っているのだがその例である。

とりわけ注目すべきは、この承負はしばしば「天地開闢以来」のものとして記述されている点である。「其の承負せる天地開闢以来の流災委毒の謫」(巻四一。『合校』八六頁)とか「天地開闢以来の帝王人民の承負」(巻三七。『合校』五四頁)「天地開闢以来の承負の謫」(巻九一。『合校』三六一頁)といった表現が示しているように、過去の歴史において承負の連鎖は一度も断ち切られることなく綿々と連なつて現在に至つていとされているのである。しかも、それは時代を追つて累乗的に加算され、そのために、その具体的なあらわれである政情不安やさまざまな災厄は、その激しさと深刻さを増しているのである。

では、そもそも『太平経』においては一体何が罪として考えられているのであろうか。巻六七「六罪十治訣」(『合校』二四二―二五七頁)によれば、人の大罪には六つある。第一は、自分自身は限りなく道を学び積んでいるのにそれを他人に教えないこと(すなわち道をひとりじめすること)、第二は、自分自身は限りなく徳を学び積んでいるのにそれを他人に教えないこと(徳をひとりじめすること)、第三は、億万の財を積んでいるのにそれを困窮者の救済に使用しないこと(財をひとりじめすること)、第四は道を学ばないこと、第五は徳を学ばないこと、第六は健康な身体を持つているのに財を得るための労働をせず自ら飢寒を招くことである。<sup>(28)</sup>これらが「大罪であるのはなぜかと言へば、天・地・中和の心に反するからである。天の気は道を好み、地の気は徳を好み、中和の気は仁を好んでいる。

すなわち、天の気はすべての人が生きることを願い、地の気はすべての人が養われることを願い、中和の気は天地の間の財物がすべての人にあまねく行きわたることを願っている。だから、それにそむく行いをすれば、天・地・中和の三気はその人を憎悪し、その罪は後生に流れるのみならず、天地開闢以来の罪の蓄積は宇宙の気のバランスをくずし、測り知れない大害が引き起こされることになるのである。<sup>(30)</sup>

天・地・中和の心に反する行いをすることが最大の罪であるとするこの『太平経』の考え方は、古くは『詩』『書』に見られる天の思想、および、それにつながる『墨子』の思想——天は義を欲して不義を惡むものであり、義の行為に対しては賞を、不義の行為に対しては罰を与えるとする考え方——にその淵源を求めることができるであらう。<sup>(31)</sup> 天を有意志なるものとして捉え、その人間社会に対する絶大な力を認めるこれらの思想の流れをうけ、さらに、気が宇宙万物を貫いているという立場から、天の気・地の気・中和の気の三気を置き、<sup>(32)</sup> これら三気の意志に反する行いをすれば自然界と人間社会の秩序はくずれると説くのが『太平経』の考え方である。

『太平経』における罪の觀念が以上のようなものであるとする時、罪の蓄積の結果としてさまざまな災厄が起こるとする『太平経』の承負の説が、実は漢代に盛行した災異思想と密接なつながりがあることは容易に想像できる。災異思想は、自然界におこる異常現象(災と異)は人君が天の意志に反する行為を犯したことに對する天の謹告であると説くもので、天人相關思想と陰陽五行思想をその骨子として成り立っているものである。<sup>(33)</sup> 『太平経』の中には、災異思想を説く董仲舒の「対策」や『春秋繁露』の文と同じ趣旨のものを多く見出すことができる。災異思想の基本原理に關するものだけを挙げれば、『太平経』に「王者道を行えば天地は喜悅し、道を失えば天地は災異を為す」<sup>〔鈔〕</sup>乙部。『合校』一七頁)というのは、董仲舒の「対策」(『漢書』卷五六董仲舒伝)に「國家將に失道の敗有らんとするや、天は乃ち先ず災害を出して以て之を謹告す。自ら省みるを知らざれば、又怪異を出して以て之を警懼

す」とある災異の定義にかかわるものである。また、『太平経』の中で「天は安平を以て懼びと為す。……故に人民をして皆静かにして惡声無く、戰闘せざらしむ」（巻五三。『合校』二〇〇頁）として、天は人民の平安和平をこそ欲するものであると説くのは、董仲舒の「対策」に「此を以て天心の人君を仁愛して其の乱を止めんと欲するを見る。大いに道を亡うの世に非ざるよりは、天は尽く扶持して之を全安せしめんと欲す」と説くのと同じく、災異思想を成り立たせている根底にある天への絶対的信頼感を述べたものである。さらに、『太平経』に「凡そ災異は各おの類を以て見わる」（巻九二。『合校』三七九頁）とあるのは、やはり災異思想の根本にある同類感応の思想を述べたものであるし、『太平経』において徳と刑のことをしばしば問題にし、王者は刑よりも徳を重んずべきであると説く（たとえば巻四四〈案書明刑徳法〉）のは、人事が自然界の陰陽二気の消長作用に直接関与する代表例として董仲舒が徳と刑をあげるのと同じである。その他、『太平経』には人君・臣下が天の心に逆らうことをしたために多くの災異変怪が生じているのだという記述がくり返し出てくる。そして、そうした災異変怪の原因が正當に処理されないまま累代にわたって積み重なった結果が、今の世の承負の災厄として現前しているとされるのである。とりわけ、『太平経』巻八六〈来善集三道文書訣〉と巻八八〈作来善宅法〉は、災異の問題とその方策を述べていることで注目される。ここでは「天下の災異怪変万類は皆天地陰陽の変革談語なり」（『合校』三三二頁）として、天地の意志のあらわれである大小あまたの災異を、その災異が起こった土地の人々が一つ残らず記録し帝王に報告すべきであると説いている。そして、その報告書を投函する小屋——「太平来善之宅」（巻八六。『合校』三三八頁）とか「来善致上皇良平之気宅」（巻八八。『合校』三三五頁）などと呼ばれる——を天下の「四通道上」に作るべきであるといった具体策をも詳細に説き（巻八八。『合校』三三五頁）、それを実行することによって、天地の談語を通じ、百姓下賤の人々の意を帝王に達し、自然界と人間界の気をすべて疎通させることができるとしている。気の滞りが災異の原因であるとする

るのも、災異思想の基本的な考え方である。

このように『太平経』の承負の説は漢代の災異思想と密接なつながりを持っているのである。災異思想が本来、人君の非を正すという政治的なねらいを持つものであったのと同様に、『太平経』の承負の説も、人君・臣下の行為を天地の心（天の心は「道」、すなわち物を生かす心。地の心は「徳」、すなわち物を養う心）に合致させ、人としての中和の道（「仁」の道）を守るべきことを説き、そのための具体的な方策を説くという政治的な側面を強く持つものである。

ところで、漢代において災厄のことを説くものとして、災異思想の他に陽九百六の説があった。これは、災異思想が政治的であるのに対して、自然界の陰陽二気の周期的な運動に注目した天文曆法的発想と関連するものである。これは『太平経』の承負の説とどのような関係にあるのだろうか。陽九百六の説については、『漢書』律曆志に次のように見える。<sup>(34)</sup>

『易九疋』の篇に次のようにいう。陽九の災厄は、一元のはじめから最初の百六歳に陽九のわざわいがあり、次の三百七十四歳に陰九のわざわいがある。次の四百八十歳には陽九、次の七百二十歳には陰七、次の七百二十歳には陽七、次の六百歳には陰五、次の六百歳には陽五、次の四百八十歳には陰三、次の四百八十歳に陽三のわざわいがある。以上を合計した四千六百十七歳たてば、一元とともに災厄の一周は終わる。一元のなかで災厄のない経歳は四千五百六十歳であり、わざわいのある災歳は五十七歳である。

このように、三統暦の一元（四千六百十七年）のうち、陽の災厄と陰の災厄が一定の周期で起こるとするのが陽九百六の説である。この災厄は三統暦の五十七回の閏に応じるものとされる（上の引用文の前に「元歳之閏、陰陽災、三統閏法」と見える）から、天体の運行と関連すると考えられていたのであろう。<sup>(35)</sup> この陽九百六の説は前漢末に盛ん

に説かれたものであつたらしく、王莽が饑饉と戦乱のうち続く当時の世の中を「陽九の隕、百六の会」と意識していたことが注目される。<sup>(36)</sup>

『太平経』には、本章の対象から外した『鈔』甲部を除けば、陽九・百六という語は見えないが、この陽九百六の説と同じように、災厄というものを人事とは切り離して自然界の陰陽五行の気の周期的なめぐりとして起こるとする考え方を示す語として、「天地の際会」「自然の際会」「陰陽の会」「五行の際会」などがある。おそらくこれらの語は、日・月・五星など天体の周期的な交会の現象に関連するものであろう。遊星の交会の瞬間に宇宙的大激変が起こるというのは、古代の天文学思想として一般的なものであるという。<sup>(37)</sup>『太平経』においては、災厄の原因についての二とおりの考え方、すなわち、災厄は人間の悪しき行為の結果として起こるのか、それとも天体の運行といった自然界の気の周期的なめぐりとして起こるのかということが問題にされている。<sup>(38)</sup>これに関する記述は卷九二（万二千国始火始氣訣）に見える。この部分は天師と真人の間答から成っている。<sup>(39)</sup>

〔真人〕「質問いたします。天地開闢以来、人々はある時ははげしい病気で死に絶え、ある時は大洪水で死に絶え、ある時は戦争で死に絶えました。どうかお教え下さい。これは一体何によるのでしょうか。天地の際会なのでしょう。それとも承負の厄なのでしょう。」

〔天師〕「そうだ。古今の書物は、それが天地陰陽の会であると説くものが多いが、正しくない。それは皆承負の厄なのだ。天地中和（原文は「天氣中和」に作るが「天地中和」に改めるべきであろう）の氣が怒り、その神靈が戦闘する。はげしい病気で死ぬのは、天（の氣）が殺すのだ。大洪水で死ぬのは、地（の氣）が殺すのだ。戦争で死ぬのは、人（の中和の氣）が殺すのだ」。（『合校』三七〇—三七二頁）

ここでは、人が死に絶えるほどの大きな三つの災厄——病・水・兵——は、いずれも承負の厄すなわち人が天地

中和の氣を怒らせる大罪を犯した結果として起こるものであり、「天地陰陽の会」ではないということを天からの使者である天師が述べている。しかし、天師は天地の際会と人の世の災厄が全く無関係であると考えているわけではない。このあとの箇所では、真人が「天道の時運周りて死すに非ざれば、何の故に常に天地の際会を以て乱るるや、五行の際会もて戦うや」と質問したのに対して、天師は次のように答えている。<sup>(40)</sup>

戦争と水旱と癘病で人が死に絶えると言われるのは、人君が先王・先人の承負の蓄積によって、いささか道の心にそむく行為をし、それが積み重なってこの（天地の）際会の時に至って、それを乗り越えることができず、そのまま滅び果ててしまうのだ。〔合校〕三七三頁

人が三つの大災厄で死に絶えるのは、承負が積み重なっているために、際会という自然界の周期的な危機を乗り越えることができないからだといふことは説かれている。つまり、人類の滅亡という大災厄は、承負という人事的要因と際会という自然的要因が重なった時に起こるというわけである。天師はさらに続けて、人類の滅亡は単にそれのみにとどまらず天地の崩壊へと進むといふことを次のように述べる。<sup>(41)</sup>

そもそも天と地と人の三統は、互いに相い須って成立しているものなのだ。たとえば人の身体には頭と足と腹があるようなもので、一統が傷なわれ滅亡すると、三統すべてが崩壊してしまうのだ。……だから人の大道（が傷なわれると）天地を完全に崩壊させ、三統が滅亡して、宇宙は真暗なカオスの状態になり、万物はかくして滅びるのだ。〔合校〕三七三頁

人統の絶滅が天統・地統の絶滅をひきおこすと説く天師のこの言葉は、漢代儒学・暦学において重要な意味を持っていた「三統」という語を用いつつ、天地崩壊・暗黒のカオスへの沈潜という宇宙の終末を語ることで注目される。承負と際会という二重の要因によって起こる大災厄は、この宇宙の終末として意識されているのである。

このように『太平経』では、災厄の原因として、人事的要因と自然的要因の両方とも認めているわけである。にもかかわらず、先に掲げた文の中で災厄は「天地陰陽の会」ではないと言っているのは、人々が災厄を自然のめぐりのせいにして自分の悪い行為を反省しなくなることへの配慮があるからである。同じ訣の中で天師はまた次のように言っている。<sup>(42)</sup>

今の世の人は愚かなこと甚しく、「時運のめぐりによって吉凶が生じる」などと言いつている。もし、このように言えるのなら、善い行いをしてても何の益があろうか。悪い行いをしてても何の損失があろうか。……(天地が悦ばず、さまざまの災厄がおこるのは)実際のところ、人の行いが招いたことであるのに、かえって「天の時運が悪いのだ」と言う。自分のことを悪いとは言わないで、かえって天地のことを悪者にする。たとえば親不孝者が自分のことを悪いと言わないで、かえって父母が悪いと言うようなものだ。だから、天はいつもそのことを憤り憂えて、この時運の際会の折をとらえて人を殺し、世の中の人類を取り替えてしまおうとするのだ。(『合校』三七四—三七五頁)

ここで天師が言いたいのは、吉凶の時運という自然的要因のせいにするのは間違いだということである。吉凶とは言っても、重点は凶の方にある。世の中のさまざまの凶事(政情不安・天災・凶作・戦乱など)は人間の犯す悪い行為が自然界の気に影響を及ぼして起こるのだと考えるのは、災異思想の考え方である。『太平経』では災厄の原因として際会・時運といった自然的要因を無視するわけではないが、それよりも人事的要因の方をより重視しているわけである。天師が語った「嚮使<sup>きやうし</sup>」先に生まれし凡その民人、常に要道と要徳とを守れば、際に遭うと雖も、死にせざるなり」(巻九二・『合校』三七三頁)という言葉は、『太平経』のこうした立場をよく示している。

以上に見てきたように、『太平経』の承負の説、特に、太平の世の実現をさまたげる原因になっている社会全体の

レベルでの承負の説は、漢代に盛行した災異思想と密接なつながりがあり、また、それと同時に、陽九百六の説に見られるような天文曆法的災厄観がそこに微妙に絡んでいるのである。

『太平経』においては、今の世は天地開闢以来の承負の罪責が極度に累積した時代であると意識されている。それはもはや今の帝王ひとりの努力によっては修復が不可能なほどであるという。卷四九〈急学真法〉には次のような天師の言葉がある。<sup>(43)</sup>

今の下古の世において、帝王が万人にも匹敵するほどの道德を持ち、仁の心を持って天の意にかなうことを願っても、凶事が絶えないのは、承負の流災が長い年月にわたって積み重なっているからだ。帝王がそれを憂慮して秩序を回復しようとしても、さまざまな変怪や盜賊が起こったり夷狄が中国を乱したりするのは、前の時代の人々の過失によるのであって今の帝王ひとりがひきおこしたものではない（から不可能なのだ）。根本のところに深く思いを致さなければならない。だから、天は私にこの書を世に出して帝王のために承負の過を解くように命ぜられたのだ。（『合校』一六五頁）

また、別の箇所には「此の災病は一世の人の過に非ず。其の従りて来たる所 久遠なり」（卷九二。『合校』三七六頁）とある。天地開闢以来の人類の犯した罪は累乗的に積み重なって、そのために起こるさまざまな災厄は深刻さの極に達しているのである。今は「承負の極」（卷九二。『合校』三七〇頁）であるという意識が『太平経』にはある。それは人類の滅亡・宇宙の崩壊という事態に至りかねないという、まさに終末の危機意識であったのである。

## 三 循環の思想

『太平経』において「承負の極」であると意識された現在は、同時にまた、「太平の氣」がまもなく到来する時でもあるとされている。『太平経』には「今 太平の氣 当に至らんとす」(卷三五。『合校』四一頁)、「今 天の太和の平氣 方に至らんとす」(卷三五。『合校』三七頁)、「今 太平の氣到るに臨み」(卷三五。『合校』三九頁)、「天の上皇の太平の氣 且に至らんとす」(卷四五。『合校』一二五頁)、「上皇の太平の氣 且に至らんとす」(卷四八。『合校』一四六頁)、「今 天上洞平の氣至る」(『鈔』庚部。『合校』六四九頁)といった表現がくり返し出てくる。今「太平の氣」がまさに到来しようとしているという文は、『太平経』の全篇を通じて流れる基底音のようなものである。なぜ、終末の世を思わせる危機的な現在が、「太平の氣」の到来を間近にひかえた時でありうるのか。「承負の極」である今は、人が天地の心にそむく行いをし続けた結果、天の怒りが爆発しようとしている時である。<sup>(44)</sup>それがなぜ、同時に、天が我々人間世界に「太平の氣」を注いでくれる時になりうるのか。この矛盾について、『太平経』では、「承負の極」に発する天の怒りは善人も悪人も選ばずにすべての人を破滅に導くことになり、天は無罪の人を殺害することを憂慮するからだという説明がなされている。<sup>(45)</sup>しかし、「太平の氣」の到来ということの根底には、自然科学的・天文曆法的な循環の思想が関わっているのではないかと思える。

人間の行為の規範を天地の心に求める『太平経』は、天地の意志の具体的な表われである自然の運行の法則性に対して、当然のことながら強い関心を示している。天体の運行に対する関心(たとえば卷五〇〈天文記訣〉)や、星曆・候氣に対する関心<sup>(46)</sup>などがその一例であるし、また、『太平経』の全体にわたって、陰陽・四時・五行の氣のめぐ

りに対する関心が示されている。それらを通じて、自然の運行の法則性として『太平経』がしばしば言うことは、自然界の気は円環的な運動をくり返すということである。「四時 周りて始めに反る」(卷三八。『合校』六二頁)、「天道は固より循環するが如し」(卷四二。『合校』九六頁)、「天道周終の意、春秋冬夏の常有るが若し」(卷五〇。『合校』一七八頁)、「天道法氣 周りて復た其の始めに反る」(卷五〇。『合校』一八二頁)、「天道 循環するが比若し。周れば復た始めに反る」(卷六五。『合校』二二七頁)などあるように、四季の変化に最も顕著に表われているような円環的な終復運動が自然界を通貫する根幹の法則であり、それゆえにこそ自然界の永遠性は維持されるのだという認識が『太平経』の随所に見られる。<sup>(47)</sup>このような認識は、すでに前漢の初めにおいて陰陽家の思想として一つの結実を見ているものであった。<sup>(48)</sup>

自然界の循環運動にはさまざまな周期がある。これについても『太平経』では大きな関心が払われている。卷九三「国不可勝数訣」や卷一〇二「経文部数所応訣」では、十・十二・六十・百・千・万など一周期の基準になる数に対して関心が払われ、「一に起こりて十に終わる」のが「天数」であるという。<sup>(49)</sup>また、卷五〇「天文記訣」では、自然界の周期には十二日・十二歳・六十歳・百二十歳、あるいはさらに長い歲月のものなどいろいろあるとし、「大周」「中周」「小周」という語も挙げている。<sup>(50)</sup>天文学では小周は惑星の会合小周期、大周は惑星の会合大周期をいい、『漢書』律曆志には、五つの惑星のそれぞれの小周・大周の数値が記されている。たとえば火星の小周は六十四歳、大周は一万三千八百二十四歳であるという。『太平経』の場合は、『漢書』律曆志のような自然科学的な厳密な数値への関心は乏しい。むしろ、『太平経鈔』乙部「解承負訣」に「一小周は十世にして一たび初めに反る」(『合校』二二頁)とあるように、小周はおよそ三百年ぐらい、中周・大周はそれよりも大きく、何千年・何万年の単位で漠然と考えられているようである。そして、その意味も小規模・中規模・大規模の天地宇宙のサイクルというほどのもの

であろうと思われる。

この「大周」——天地宇宙の大きな一サイクル——の起点は、『太平經』の別の箇所（卷一九、『合校』六七八頁）では「元初」と呼ばれている。<sup>(51)</sup>「元」というのは言うまでもなく董仲舒の春秋学の重要な概念であるが、また、天文曆法の方面でも用いられる。『漢書』律曆志には「上元泰初」「太極上元」「三統上元」などの語が見える。この「上元」というのは、曆元、すなわち天文計算の起点として、計算上、遠い過去に設定された時点のことで、季節・月・日・惑星などが基準状態になるといった条件を満たすように計算され、たとえば三統曆の場合は、太初元年（前一〇四）から遡ること十四万三千一百二十七年がそれにあたるといふ。<sup>(52)</sup>『太平經』にも「上元の靈氣」という語が見え、それは下古→中古→上古と歴史を遡っていったときに一番最後にくるものとされている。<sup>(53)</sup>つまり、宇宙の生成の一番最初にあつたものが「上元の靈氣」であるという。この「上元の靈氣」は生成論的な意味とともに天文曆法的な意味も持っているように思える。つまり、万物を生み出した根元の靈妙なる氣というのが生成論的な意味での「上元の靈氣」であるが、それはまた同時に、遙か遠くの過去に存在した宇宙の天体運動の基準状態の時点（上元）において宇宙に充滿していた理想的な平衡状態の氣という意味を兼ね持っているのではないかと思われる。生成論には循環の理論は直接関与してこないであろうが、天文曆法の場合は循環の理論がその原則としてある。天体の運動は周期的・円環的な終復運動であると認識されているからには、必ず起点に戻る時があるはずである。それは氣の遠くなるような長い年月であるかもしれないが、ともかく一つのサイクルが終わって始めの状態に戻る時がある。つまり、この宇宙に「上元の靈氣」が満ちわたる時が再びやってくるはずである。それが『太平經』においては「元初」に戻る時と表現され、その大きな一サイクルが「大周」と表現されているのである。

そして『太平經』においては、歴史的な時間としての「今」が、まさにこの大きな一サイクルが終わり新たなサ

イクルがいまや始まろうとしている時であると意識されている。「今 天道初めて起こりしより以来、大周復反す」(巻一一九。『合校』六七六頁)、「今 天道の大周更始す。……天の初気は天上に更始し、地の初気は地下に更始し、人の初気は中央に更始す」(巻一一九。『合校』六七七頁)、「今 天道の大周備わる」(巻一一七。『合校』六六六頁)、「今 天地の大周更始す」(『鈔』辛部。『合校』六八六頁)などの文がそれを示している。『太平経』において意識されている「今」とは、天地宇宙の大きな一サイクルが終わって起点(初めの基準状態・平衡状態)に帰り、天地人が生まれかわる時なのである。それは「上元の霊氣」がこの宇宙を再び満たす時であり、天地宇宙の再生の時である。しかし、天地宇宙の再生にあたっては、最初の天地創造が『老子』第二章の文が象徴的に示すような名状しがたい暗黒のカオスの中からなされた<sup>(24)</sup>と同じように、そうしたカオスの中をひとたびくぐらなければならぬと考えられていた。天も地も人もひとたびは全き無秩序の世界を経なければ再生はできない。『太平経』では、陽が幽冥の中から生じることを説明して、「天地未だ分かれず、初めて起こるの時、乃ち上下日月三光有る無し。上下洞冥、洞冥にして分理有る無し」(巻一一九。『合校』六七八頁)と述べる文があるが、それはまさしく天地創造の際の宇宙のカオスを表現するものである。そうしたカオスをくぐってはじめて天地宇宙の再生は可能になると考えられているのである。

天地宇宙の大きな一サイクルが終わって新たなサイクルがまもなく始まろうとしている『太平経』の「今」は、したがって、暗黒のカオスの時でもあるのである。前節の最後で述べたように、「承負の極」である『太平経』の「今」は、人類と宇宙がこのまま破滅してしまうのではないかと思わせるような終末の世である。しかし、それは天地宇宙が新たに生まれ変わろうとしていることの確かな証拠でもある。まもなく「上元の霊氣」がこの宇宙をおおうことになるはずである。そして、この「上元の霊氣」は宇宙の原初の理想的な平衡状態の氣——大いなる平衡の氣で

あり、「太平の氣」とも呼びうるものなのである。宇宙という巨大な自然の一つの自律的な運動として、「太平の氣」の到来が間近に迫っている。「承負の極」である終末の世の「今」が、同時に、「太平の氣」の到来を間近に控えた時であるとする『太平經』の理論は、このような自然科学的・天文曆法的な循環の思想に支えられていると思われるのである。

終末から再生へという循環は、その具体的な様相の点から見れば、戦争・洪水・疫病などの大混乱の状態から、調和のとれた平衡状態へという急激な変化である。それは大混乱の原因を一つ一つ取り除いていつて徐々に混乱を解消し次第に平衡状態を取り戻すという漸次的なものではなく、むしろ、一つの極に達したものがいきなり他の極に振り戻されるというような極端な変わり方である。『太平經』ではそれを、極に達したものが「本に反る」ことであると表現している。卷四二（四行本末訣）に次のような文がある。<sup>(65)</sup>

穀物の実りが本は盛んでも末に悪くなるのは、陰陽の極である。後世の人々の性質が悪くて輕薄であるのは、世の極である。万物が本は盛んでも末に收穫がないのは、物の極である。後世の人々の言葉が空虚で偽りに満ち実質がないのは、言の極である。文書が山ほどたくさんあるのに真実なものがないのは、文の極である。これらは皆、本を失い末に就き真実を失い浮華に就いているのである。……そもそも末にまで行きつめれば本に帰り、極点にまで行つたら始めに帰るというのが、天の道なのである。（『合校』九五頁）

ここでは、今は人の性質・言語・文書などが「本」「実」を離れて「末」「華」に流れ、その極に達してしまっていること、しかし、極に達したものは「本に反る」のが「天の道」であることが述べられている。

『太平經』においては、「今」は膨大な量に累積した天地開闢以来の人類の罪が極点に達していると意識されている。その「承負の極」から「本に反る」ということは、つまり承負がゼロの状態に戻ることであり、言い換えれば、

膨大な量の人類の罪をすべて消し去ることである。これは漸次的な手段による限りは至難のことであるが、「太平の氣」の到来がその手助けをしてくれる。「太平の氣」の到来の時、すなわち宇宙が生まれかわる時は、承負が根本的に解消される時であると考えられているのである。

しかし、『太平経』では自然の周期的な循環運動としての「太平の氣」の到来がそのままに太平の世の実現に結びつくとはされていない。そこには人間の行為が重要な意味を持つてくるとされる。つまり、自然の周期的な循環運動としてはまもなく到来するはずの「太平の氣」が、人間の行為如何によつては到来しないこともあるとされるのである。「太平の氣」をスムーズに到来させて承負を根本的に解消し、『太平経』の究極目標である太平の世を実現するためには、人々は「太平の氣」が持つている性質とは異質の要素を人間世界から取り除かなければならない。具体的には、民の冤結を解いて氣の疏通を計ること（前に述べた「太平来善の宅」を設けることはそのための方策）、刑を廃して樂を興すことなどが君主によつて実行されなければならないとされ、つまりは、「太平の氣」の純正さを乱すような悪い行いをしないこと、太陽・太陰・中和の三氣を和合させて太和の状態を作り出し「太平の氣」が広まりやすい素地を作ることなどが肝要のこととされるのである。ここには、災異思想の所で述べた同類感応の思想が顕著に見られる。しかもこれは人間の行為の方が自然界の氣に対して主導権を握っている。「太平の氣」の到来に関して人間の行為をこのように重視するのは、前節で述べた災厄の原因についての『太平経』の考え方、すなわち、自然的要因と人事的要因の両方の存在を認めつつも人事的要因の方をより重視する考え方と、ちょうど相応じていると言えよう。

「太平の氣」が到来して太平の世が実現されるということは、第一節に述べたこととの関連で言えば、この地上に再び上古の理想の世が出現することを意味する。「太平の氣」（「上元の靈氣」）で満たされる世界は、とりもなおさ

ず天地開闢の始源の時間の再現である。『太平経』の描く太平の世は、たとえば「風雨調い」「四時順行し」「人民興り」「帝王寿し」というように（『鈔』庚部。『合校』六四八頁）、第一節で見た上古の世のイメージと重なっている。また、「太平の氣」そのものがしばしば「上皇の太平の氣」（巻四八。『合校』一四六頁）・「天の上皇の太平の氣」（巻三九。『合校』六八頁）・「上皇の平氣」（巻九八。『合校』四五一頁）などと「上皇」を付けて呼ばれている。『太平経』において、太平の世が実現される時というのは、「上古」「三皇」の世から遠く隔たった「下古」「五霸」の世である。「今」が、再び時間の始源に振り戻される時なのである。『太平経』の中に、古代的な循環する時間への意識が見られることは、すでに指摘がある。<sup>(36)</sup>「太平の氣」の到来、太平の世の実現ということでは、それは四時・甲子（六十年）といった小サイクルを内に何重にも包みつつ、それらをはるかに越えた「天地開闢以来」の長大なサイクルの循環なのである。

#### 四 承負と太平の理論の歴史的位罫

これまでに考察してきた『太平経』の承負と太平の理論は、思想史上、どのあたりに位置すると考えることができるだろうか。これまでの考察で指摘したような、この理論の骨格を成す諸要素——災異思想（天人相関思想・陰陽五行思想・同類感應の思想などを含む）・天文曆法的災厄観・自然科学的天文曆法的な循環の思想など——が、いずれも漢代に盛行したものであることから考えて、私は、少なくともこの理論に関する限りは、今の『太平経』は後漢の干吉が曲陽の泉水上で得たという神書『太平清領書』の内容をよく伝えているのではないかと思っている。そして、さらに推測を逞しくすれば、干吉の『太平清領書』は、この理論に関する限りのことであるが、前漢の成帝（前

三三年（前七年即位）の時に齊人の甘忠可が作ったという『天官曆包元太平經』の説をもとにして肉づけを加えたのではないだろうかと思っている。<sup>(57)</sup>以下、このことについて少し述べておきたい。

『漢書』李尋伝によれば、甘忠可は『天官曆包元太平經』十二巻を作つて、「漢家 天地の大終に逢い、当に更めて命を天に受くべし。天帝は真人赤精子をして我に此の道を下教せしむ」と述べたという。つまり、天地の大きな一サイクルの終わりに遭遇した今、漢王室はあらためて天命を受けなければならないが、その方法を天帝が真人の赤精子を地上に遣わして甘忠可に教えた、その教えを記したものが『天官曆包元太平經』であるというのである。天帝の使者である真人の赤精子——これは『漢書』哀帝紀の注によれば漢の高祖劉邦——の言葉に仮託されたものであるところから、これは「赤精子の讖」とも呼ばれる。<sup>(58)</sup>この書は甘忠可から弟子の夏賀良・郭昌らに伝えられ、哀帝をへて王莽の時代に至るまで実際の政治上の影響力を持っていた。<sup>(59)</sup>

哀帝の時代に夏賀良と郭昌らは、著名な災異学者であつた黄門侍郎李尋をまきこみ、「赤精子の讖」にもとづいて改元易号の事件を引きおこしたが、その時の夏賀良らの建議文と哀帝の詔書を見ると、『太平經』と結びつくと思われる点がいくつもある。夏賀良らの建議というのは、次のようである。<sup>(60)</sup>

漢曆は中ごろで衰え、あらためて受命すべき時になっています。成帝は天命に応じなかったので、後継ぎが絶えてしまいました。今、陛下は長らく病にかかり、変異がしきりに起こっています。これは天が人に譴告しているのです。急いで改元して号を易えるのがよろしいでしょう。そうすれば、寿命を延ばすことができ、皇子も誕生し、災異はやむでしょう。道を知つていても実行することができなければ、必ず殃いが起こつて国は亡びてしまうでしょう。洪水が出るのであれば、災火が起こり、人々を根こそぎ滅ぼしてしまうでしょう。

哀帝はこの建議に従つて、建平二年（前五）の六月甲子に詔書を出し、建平二年を太初元将元年と改元し、「陳聖

劉太平皇帝」と号を易え、漏刻を百から百二十に増した。その時の詔書には、漢が興ってから二百年たち、日月星辰の異変をはじめとする災異がひっきりなしに起こる今は、「大運壹たび終わり、更めて天元・人元を紀す」べき時であると述べ、ここで改制を行うことによって天の元命を受けて「天下とともに自新せん」という抱負を述べている。<sup>(61)</sup>

ここでまず注目されるのは、「陳聖劉太平皇帝」という号である。「陳聖劉」の三字の意味はよくわからないが、「太平皇帝」というのは、『太平経』に出てくる「太平徳君」(巻六九。『合校』二六九頁)とのつながりを思わせる。『太平経』の問答体の部分では、「太平の氣」の到来がスムーズになされるためのさまざまな方策を記した文書が、天師から真人に付与されたという設定になっている。天師は天の心を人間世界に伝達するために天から遣わされた存在であり、真人は人間世界の中から選ばれた者として天師にさまざまな質問をし——真人が質問するのは、実は「太平の氣」の到来を目前にして天がそうさせているのだという<sup>(62)</sup>——、天師が示した文書を「太平徳君」に付与する役割を任っている。「太平徳君」が文書に記されたとおりのことを実行すれば、太平の世は実現されるということになっている。『太平経』における天の意志の伝達ルート(天→天師→真人→太平徳君)と『天官曆包元太平経』のそれ(天帝→真人赤精子→甘忠可)とは同じではないが、甘忠可や夏賀良らがこの書をもとにして時の皇帝に働きかけを行っていることや『天官曆包元太平経』という書名から考えて、『天官曆包元太平経』にも天帝の意を受けて地上に太平の世を実現する役割を担う君主のことが記されていた可能性はあるだろう。そして、その君主は天帝が漢王室に再受命するものである以上、今の漢王室と同じく、赤(火)をシンボルとして持つはずであろう。『太平経』において太平の世を実現すべき君主は、「太平徳君」という呼び方のほかに「上徳之君」(巻三五。『合校』四〇頁)・「徳君」(巻四七。『合校』一四二頁)・「道德之君」(巻四七。『合校』一四二頁)・「大道徳明君」(巻七

二。『合校』二九一頁・「太平道德之君」(卷八八)、『合校』三三五頁・「火精道德之君」(卷一一七)、『合校』六五三頁)などさまざまの呼び方がなされている。このうち、「火精道德之君」という呼び方が注目される。また、「是の故に太平徳君 方に治むるや、火精当に明らかなるべし」(卷六九)、『合校』二六九頁)とも見える。つまり『太平経』において太平の世を実現する君主は、五行に配すれば火徳にあたると考えられているのである。これは真人赤精子が天帝から遣わされて火徳の漢王室の再受命を説いたという『天官曆包元太平経』と符合する。<sup>64</sup> 哀帝は赤精子の讖に従って「陳聖劉太平皇帝」と号を易え、火徳を再び盛んにし太平の世を実現すべき君主になる決意を表わした。それは『太平経』における太平の世の実現のための基本的な枠組みとよく一致するように思えるのである。

また、上にあげた夏賀良らの建議文と哀帝の詔書の中には、天の譴告である災異が絶えない今は天地の大きなサイクルの終わりの時であるという認識が見られ、そのように天地自然が新たなサイクルを迎えるのと相い呼応して、改元や漏刻の改変などによって人間世界の刷新をはかり、災異の消滅と新たな世の実現をめざそうとする考え方が見られる。これらは『太平経』の承負と太平の理論の主要な核をなしているものと共通する。

このような点から考えて、『太平経』の承負と太平の理論と『天官曆包元太平経』の説は、その理論の中心的な部分において、何らかの継承関係があつたのではないかと思われるのである。もちろん、『太平経』のような内容に至るまでにはさまざまな肉づけが必要である。罪の概念を明確にすること、社会的なレベルでの罪の継承という理論を組み立てること、天文曆法的災厄観を絡ませること、宇宙の崩壊から再生へという壮大な循環サイクルを想定すること等々、さまざまの肉づけを経て、『太平経』の承負と太平の理論はできあがっている。しかし、そうした肉づけも、これまでに考察したように、漢代思想の枠を出るものではなく、後漢の干吉の『太平清領書』の段階で終了していたと見ることは不自然ではないように思える。承負と太平の理論に関する限り、今の『太平経』は『太平清

領書』の内容をよく伝えており、さらに、それは前漢末の『天官曆包元太平經』につながる要素を持つと思えるのである。

### おわりに

本章は「太平の世」の実現ということについての『太平經』の理論構造を明らかにし、その思想史的位置づけを試みたものである。考察の対象は、歴史意識・罪の概念・天文曆法・終末論思想などに及んだが、いずれも、天（自然）と人（人事）との相關関係を重視する漢代思想とのつながりが濃く、「太平の世」の実現の前提となる「太平の氣」の到来ということには、自然科学的な認識とへ循環する時間への觀念が根底にあることを指摘した。『太平經』の説く「太平の世」とは、結局のところ、天地の心を体得した地上の帝王による無為の治が実現された世の中であり、それに関連して神話的な上古の理想の世のことや承負の克服方法が説かれ、天体などの自然の運行法則に大きな関心が払われているのである。本章で考察した範囲においては、『太平經』の承負と太平の理論には特定の宗教教团的な色彩は見られない。むしろ、これは古くからの中国の伝統的な諸觀念——特に氣の思想・天の思想・天子による天下統治の理念など——をふまえて思索され体系化された一つの抽象的な政治・宗教理論である。

この理論は、のちにさまざまなヴァリエーションを伴って、何度か道教思想史の上に姿を見せる。六朝時代の上清派道教で説かれる金闕後聖帝君の降臨による太平の世の実現ということも、その一例と見なすことができる。六朝末の上清派は『太平經』と関わりを持ち、『太平經鈔』甲部のようなものが出てきているが、『太平經鈔』甲部の中心テーマは、金闕後聖帝君の降臨による太平の世の実現ということであり、これは『太平經』の承負と太平の理

論の後次的展開と言えよう。<sup>(66)</sup>

また、『太平經』の承負と太平の理論の中に含まれる天地宇宙の崩壊と再生というテーマ、および、天書出現による救済というテーマは、『隋書』経籍志・道經の部に、六朝道教の主要な教理として記されている「開劫度人」の説へと展開していく。この問題については、本篇第三章で考察することにした。

(1) 吉岡義豊「敦煌本太平經について」(『東洋文化研究所紀要』第三冊、一九六一年。のち、『道教と仏教』第二、国書刊行会、一九七六年、所収) 参照。

(2) 『太平經』の来歴に関する諸説を整理・紹介したものとしては、前田繁樹「再出本『太平經』について——六朝末道教諸派の中で——」(『道教文化研究会編『道教文化への展望』平河出版社、一九九四年)を参照。また、その後に発表されたものとして、大淵忍爾「敦煌鈔本S4226『太平部卷第二』について」(『道教とその經典』創文社、一九九七年)がある。

(3) 『太平經』の研究史の大きな流れについては、蜂屋邦夫「太平經における言辭文書——共・集・通の思想——」(『東洋文化研究所紀要』第九二冊、一九八三年) 注1を参照。

(4) たとえば、M・カルタンマルク「『太平經』の理論」(福井文雅訳。酒井忠夫編『道教の総合的研究』国書刊行会、一九七七年)、浅野裕一「『太平經』に於ける究極者」(『東方宗教』第六〇号、一九八二年)、注3所掲蜂屋論文、原田二郎「太平經の生命観・長生説について」(『日本中国学会報』第三六集、一九八四年)、高橋忠彦「『太平經』の思想構造」(『東洋文化研究所紀要』第九五冊、一九八四年) など。

(5) 具体的な側面については、たとえば卿希泰『中国道教思想史綱』第一卷(四川人民出版社、一九八〇年) 一二一—一二二頁に記された要約を参照。

(6) テキストとしては王明編『太平經合校』(中華書局、一九六〇年第一版、一九七九年第二次印刷)を用いる。(以下、『合校』と略記する)。ただし、『太平經鈔』甲部はこれまでの研究によって、『太平經』の本文ではなく、六朝末に『太平經』が再び世に出る時に付された「序文」のようなものであることが指摘されており(注1所掲吉岡論文、注2所掲大淵論文などを参照)、『太平經』の全体と比べて異質のものであるから、本章の考察の対象からは除外する。

(7) 『太平經』卷七二「夫上古之人、人人各自知眞道、又其時少邪氣」(『合校』二九五頁)。卷四九「故古者上皇之時、人皆學清靜、深知天地之至情。故悉學眞道、乃後得天心地意」(『合校』一五九頁)。

(8) 『太平經』卷三六「天下人本生受命之時、與天地分身、抱元氣於自然、不飲不食、嘯吸陰陽氣而活、不知飢渴。久久離神道遠、小小失其指意、後生者不得復知。眞道空虛、日流就僞、更生飢渴、不飲不食便死」(『合校』四三頁)。

(9) 『太平經』の生成論については、注5所掲卿希泰書七一―七三頁参照。

(10) 『太平經』卷四七「是故上古三皇垂拱、無事無憂也。其臣謹良、憂其君、正常心痛、乃敢助君平天下也。尙復爲其索得天上仙方以予其君也。故其君得壽也」(『合校』一三九頁)。

(11) 『太平經』卷四七「天上積仙不死之藥多少、比若太倉之積粟也。仙衣多少、比若太官之積布白也。……人無大功於天地、不能治理天地之大病、通陰陽之氣、無益於三光四時五行天地神靈、故天不予其不死之方仙衣也」(『合校』一三八頁)。

(12) 理想のあり方を述べる場合に「古者聖賢……」という言葉で始まる文は『太平經』にくり返し見られるし、「太古上聖之君」(卷四〇)。「合校」七四頁・「古者皇后」(『鈔』丁部)。「合校」一二〇頁・「太古上皇帝第一之善臣民」(卷四七)。「合校」一三四頁・「太古上皇最善孝子之行」(卷四七)。「合校」一三五頁)といった表現も見える。

(13) 『莊子』馬蹄篇「夫至德之世、同與禽獸居、族與萬物竝。惡乎知君子小人哉。同乎无知、其德不離。同乎无欲、是謂素樸。而民性得矣。……夫赫胥氏之時、民居不知所爲、行不知所之。含哺而熙、鼓腹而遊」。こうした原初の樂園的世界の表象が持つ意味については、大室幹雄「古代中国における歴史と時間——老荘のシンボリズムへの序説——」(『思想』六〇二号、一九七四年)参照。

(14) 前注所掲大室論文参照。

(15) 『太平經』の中では「三皇」は「五帝」以下に対して理想の世とされるのが普通であるが、ごく例外的に、「三皇」を「上皇」「中皇」「下皇」の三つに分けて、その中でやはり下降の過程があったとする記述もある。たとえば、『太平經』卷三五「天以凡物悉生出爲富足、故上皇氣出、萬二千物具生出、名爲富足。中皇物小減、不能備足萬二千物、故爲小貧。下皇物復少於中皇、爲大貧」(『合校』三〇頁)。

(16) 『太平經』卷四七「故古者三皇之臣多眞道也、故其君多壽。五帝之臣少眞道、故其君不若三皇之壽也。三王之臣復少眞道、

不能若五帝也。五霸之臣最上功偽文禍、無有一眞道、故多夭死」〔合校〕一四〇頁。

(17) 『太平經』卷五四「所以壽多者、無刑不傷。多傷者遇還傷人身。故上古者聖賢不肯好爲刑也。中古半用刑、故壽半。下古多用刑、故壽獨少也」〔合校〕二〇六頁。

(18) 『太平經』卷九七「是故上三皇乃師事臣如父也。時臣各懷眞道要德、無巧偽文猾人。…故能使其君安坐垂拱而無憂。…至于五帝、道小衰、故君臣道德不能復相問。…至于三王、師授者多妒學、閉絕眞道奇德。…今五霸其臣悉無眞道德、皆能作巧偽猾所以相欺詐者、其臣多知邪猾佞偽巧、所以相驚動惑之道、或乃過其君」〔合校〕四三五—四三六頁。

(19) 『太平經』卷九七「太上中古以來、人教化多妒眞道善德、反相教逃匿之、閉藏絕之、反以邪巧道相教。…民臣俱爲邪、聚蚊成雷動、共逆天文、毀天道、逆地意、反四時氣、逆五行。使災怪億億、三光失其正明、帝王大愁苦之、得昏亂焉。治不得平安、正由此也」〔合校〕四三二頁。

(20) 『太平經鈔』庚部「故上三皇乃教化以道、其人民盡有道、物亦然。五帝教化多以德、其人民多類經德也、物亦然。三王教化多以文、其人民多文、物亦然。五霸教化多以武、其人民多悉武好怒、尙強勇」〔合校〕六五〇頁。これと似た表現は、『呂氏春秋』季春紀・先己に「五帝先道而後德、故德莫盛焉。三王先教而後殺、故事莫功焉（この一文を『太平御覽』卷七七の引用文では「三王先德而後事、故功莫大焉」に作る。その方が『太平經』には近い）。五伯先事而後兵、故兵莫強焉」とあり、『淮南子』人間訓にも「古者五帝貴德、三王用義、五霸任力」とあるが、いずれも五帝に先だつ三皇のことは見えない。三皇—五帝—三王—五霸を『太平經』と同じようにランクづけして説く早い例としては、桓譚『新論』（『太平御覽』卷七七所引）の「故言三皇以道治而五帝用德化、三王由仁義、五伯以權智」、「孝經鉤命決」（『白虎通』号所引）の「三皇步、五帝趨、三王馳、五霸驚」などが挙げられよう。

(21) たとえば前注に挙げた『呂氏春秋』以下の諸文もその一例である。

(22) 『太平經』の承負の説について論及したものとしては、大淵忍爾「太平經の思想について」（『東洋学報』第二八卷第四号、一九四一年）、麦谷邦夫「初期道教における救済思想」（『東洋文化』第五七号、一九七七年）、陳静「『太平經』中の承負報応思想」（『宗教学研究』第二期、一九八六年）、湯一介「魏晉南北朝時期之道教」（東大図書公司、一九八八年）第一章「承負」説与「輪廻」説、劉昭瑞「承負説」縁起論」（『世界宗教研究』一九九五年第四期）などがある。

- (23) 『太平經』卷三九「承者適謂先人本承天心而行、小小失之、不自知、用日積久、相聚爲多、今後生人反無辜蒙其過謫、連傳被其災。故前爲承、後爲負也。……負者適先人負於後生者也」(『合校』七〇頁)。
- (24) 『太平經鈔』乙部「凡人之行、或有力行善、反常得惡、或有力行惡、反得善。……力行善反得惡者、是承負先人之過、流災前後積來害此人也。其行惡反得善者、是先人深有積蓄大功、來流及此人也」(『合校』二二頁)。
- (25) また、『太平經』卷三七に「比若父母失至(衍字か?)道德、有過於隣里、後生其子孫反爲隣里所害、是即明承負之責也」(『合校』五四頁)と見える。
- (26) 『太平經』卷四〇に「人生適受天地正氣、四時五行、來合爲人。此先人之統體也」(『合校』七三頁)と見える。
- (27) 言うまでもなく、これは仏教の因果思想とは異なる。湯用彤『讀太平經書所見』(『国学季刊』第五卷第一号、一九三五年)参照。
- (28) 「六罪十治訣」については、注4所掲カルタンマルク論文参照。
- (29) 『太平經』卷六七「夫天但好道、地但好德、中和好仁。……天適樂人生、地樂人養也。無知小人、反壅塞天地中和之財、使其不得周足、殺天之所生、賊地之所養。……故天地中和三氣憎之、死尙有餘罪、當流後生」(『合校』二四七頁)。
- (30) 『太平經』卷六七「此有大過六、天人爲是獨積久。天地開闢以來、更相承負、其後生者尤劇、積衆多相聚爲大害、令使天地共失其正」(『合校』二五五頁)。
- (31) 福永光司「墨子の思想と道教——中国古代思想における有神論の系譜——」(『吉岡博士還暦記念道教研究論集——道教の思想と文化——』国書刊行会、一九七七年)、同「道教における天神の降臨授誠——その思想と信仰の源流——」(『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所、一九八二年。ともに、のち、『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年、所収)、注22所掲麦谷論文、および注5所掲卿希泰書二九—一三一頁参照。
- (32) 『太平經』の三氣説については、注4所掲原田論文参照。
- (33) 災異思想については、日原利国「中世(前期)の思想」(『中国文化叢書』第三卷「思想史」、大修館書店、一九六七年)、同「災異と讖緯——漢代思想へのアプローチ——」(『東方学』第四三輯、一九七二年。ともに、のち、『漢代思想の研究』研文出版、一九八六年、所収)参照。

(34) 『漢書』卷二律曆志上「易九扈曰、初入元、百六、陽九。次三百七十四、陰九。次四百八十、陽九。次七百二十、陰七。次七百二十、陽七。次六百、陰五。次六百、陽五。次四百八十、陰三。次四百八十、陽三。凡四千六百一十七歲、與一元終。經歲四千五百六十、災歲五十七」。この訳は、『世界の名著(統一)中国の科学』(藪内清編。中央公論社、一九七五年)に拠った。

(35) 陽九百六の説は『易九扈』という書物に見えるが、この書物について、錢大昕は「九扈」は「无妄」の誤りで大きな自然災害の意、緯書の類であると解釈し、王引之は錢大昕の説を駁して三統暦の篇名であるとする。王先謙『漢書補注』参照。

(36) 『漢書』卷二四食貨志上「莽恥爲政所致、乃下詔曰、予遭陽九之厄・百六之會、枯旱霜蝗、饑饉荐臻、蠻夷猾夏、寇賊姦軌、百姓流離」。『漢書』卷九九王莽伝下(「王莽」)乃下書曰、予受命遭陽九之扈・百六之會、府帑空虛、百姓匱乏」など。また、能田忠亮・藪内清『漢書律曆志の研究』(臨川書店、一九七九年再刊)参照。

(37) M・エリアーデ著、堀一郎訳「永遠回帰の神話——祖型と反復——」(未来社、一九六三年)第三章参照。

(38) 災厄の原因について、『論衡』明雩篇にも「夫災變大抵有二。有政治之災、有无妄之變。……德鄩政得、災猶至者、无妄也。德衰政失、變應來者、政治也」とあるのが参考になる。

(39) 『太平経』卷九二「願請問天地開闢以來、人或烈病而死盡、或水而死盡、或兵而死盡。願聞其意、何所犯坐哉。將悉天地之際會邪、承負之厄耶。然、古今之文多説爲天地陰陽之會、非也、是皆承負厄也。天氣中和氣怒、神靈戰鬪。烈病而死者、天伐除之。水而死者、地伐除之。兵而死者、人伐除也」(『合校』三七〇—三七二頁)。なお、『太平経』が形式上、天師と真人の間答体、散文体、天君・大神・生・真人らの対話体の三種に分類されること、熊德基「『太平経』的作者和思想及其与黄巾和天師道的關係」(『歴史研究』一九六二年第四期)参照。

(40) 『太平経』卷九二「所以道戰水旱癘病死盡者、人主由先王先人獨積、稍失道心意、積久至是際會、即自不而自度、因而滅盡矣」(『合校』三七三頁)。

(41) 『太平経』卷九二「夫天地人三統、相須而立、相形而成。比若人有頭足腹身、一統凶滅、三統反俱毀敗。……故人大道大毀敗天地、三統滅亡、更冥冥憤憤、萬物因而亡矣」(『合校』三七三頁)。

- (42) 『太平經』卷九二「今世人積愚暗甚劇、傳相告語言時運周有吉凶。如此言、爲善復何益邪、爲惡何傷乎哉。……實人行致之、反言天時運自惡。不肯自言惡、反意天地爲惡。比若人家不孝惡子、不肯自言惡、反言父母惡、此之謂也。故天常苦忿忿悞悞、因是運會者、殺之闔之、樂易其世類也」〔合校〕三七四—三七五頁。
- (43) 『太平經』卷四九「今下古、所以帝王雖有萬萬人之道德、仁思稱天心、而凶不絕者、乃承負汙災亂以來獨積久。雖愁自苦念之、欲樂其一理、變怪盜賊萬類、夷狄猾夏、乃先生之失、非一人所獨致。當深知其本。是以天使吾出書、爲帝王解承負之過」〔合校〕一六五頁。
- (44) 『太平經』卷九二に「但逢其承負之極、天怒發、不道人善與惡也」〔合校〕三七〇頁とある。
- (45) 『太平經』卷九二「故承負之責最劇、故使人死、善惡不復分別也。大咎在此。故吾書應天教、今欲一斷絕承負責也。天其爲過深重、多害無罪人、天甚憂之」〔合校〕三七〇頁。
- (46) たとえば、『太平經鈔』戊部「夫至神聖貴人、……能知天意、明於星曆之吏、名爲太史、直事不得通、日與夜迭上觀候天氣盛衰、三光之得失、樂得天勅戒以自安也」〔合校〕三〇三頁、『太平經鈔』丁部「星數之度、各有其理。……皆知吉凶所起、故置曆紀」〔合校〕二二三頁など見える。
- (47) 『太平經』に見える循環論については、注5所掲卿希泰書九三頁に論及がある。
- (48) 戸川芳郎「後漢期における氣論」(小野次精一他編『氣の思想——中国における自然觀と人間觀の展開——』東京大学出版会、一九七八年)参照。
- (49) 天数が一に始まって十に終わるということは『春秋繁露』にも見える。『春秋繁露』の天数については、伊藤計「天数十月論——春秋繁露研究序説——」(『中国哲学史の展望と摸索』創文社、一九七六年)参照。
- (50) 『太平經』卷五〇「若十二日一周子亦是也。十二歲一周子亦是也。六十歲一周子亦是也。百二十歲一周子亦是也。或億子而同、或萬子而同、或千子而同、或百子而同、或十子而同。俱如甲子也。……以類象而呼之、善惡同氣同辭同事爲一周也。……書辭誤與不前後宜、當以相足、歌音聲事同、所謂大周中周小周法也」〔合校〕一七七頁。
- (51) 『太平經』卷一一九「請問天道何故正以今爲大周、爲元初、乃更大數考正文哉」〔合校〕六七八頁。
- (52) 戴內清『中国の天文曆法』(平凡社、一九六九年)二八四—二八七頁参照。

(53) 『太平經』卷三六「故迷於未者當還反中、迷於中者當還反本、迷於文者當還反質、迷於質者當還反根。根者、迺與天地同其元也、故治。眩亂於下古者、思反中古。中古亂者、思反上古。上古亂者、思反天地格法。天地格法疑者、思反自然之形。自然而惑者、思反上元靈氣」(『合校』四八頁)。

(54) 『老子』第二章「有物混成、先天地生。寂兮寥兮、獨立而不改、周行而不殆。可以爲天下母、吾不知其名」。

(55) 『太平經』卷四二「歲本興而未惡者、陰陽之極也。人後生者惡且薄、世之極也。萬物本興未無收者、物之極也。後生語多空欺無核實者、言之極也。文書多稽委積而無真者、文之極也。是皆失本就末、失實就華。……夫末窮者宜反本、行極者當還歸、天之道也」(『合校』九五頁)。

(56) 小南一郎「楚辭の時間意識——九歌から離騷へ——」(『東方學報』京都第五八冊、一九八六年)第一章。

(57) 甘忠可の『天官曆包元太平經』と干吉の『太平清領書』との間につながりがあることを指摘したものに、注27所掲湯用彤論文、福井康順「太平經の一考察」(『東洋史会紀要』第一冊、一九三六年)のち、「福井康順著作集」第一卷、法藏館、一九八七年、所収)、注4所掲カルタンマルク論文、卿希泰主編『中國道教史』第一卷(四川人民出版社、一九八八年)第二章第一節などがある。つながりを認める根拠として、湯論文は「包元」の語、火徳のこと、広嗣の説の事を挙げ、福井論文は災異説、広嗣の説、「包元」の語、齊の一带のものであることを挙げ、カルタンマルク論文は火徳のことを挙げる。また、卿希泰書は、天帝から派遣された使者が社会政治に関わる助言をするという構図のことを指摘する。

(58) 『漢書』卷一一哀帝紀「(建平二年六月)待詔夏賀良等言赤精子之讖」注「應劭曰、高祖感赤龍而生、自謂赤帝之精。良等因是作此讖文」。

(59) この間の具体的な経緯については、吉川忠夫「真人と革命」(『東洋学術研究』一七卷五号、一九七八年)のち、「六朝精神史研究」同朋舎出版、一九八四年、所収)に要約されている。

(60) 『漢書』卷七五李尋伝「漢曆中衰、當更受命。成帝不應天命、故絶嗣。今陛下久疾、變異屢數、天所以譴告人也。宜急改元易號、乃得延年益壽、皇子生、災異息矣。得道不得行、咎殃且亡、不有洪水將出、災火且起、滌盪民人」。『漢書』卷一一哀帝紀と『漢書』卷二六天文志にもこれの略文が見える。

(61) 『漢書』卷七五李尋伝「遂從賀良等議。於是詔制丞相御史、蓋聞尙書五曰考終命、言大運壹終、更紀天元人元、考文正理、

推曆定紀、數如甲子也。朕以眇身入繼太祖、承皇天、總百億、子元元、未有應天心之效。卽位出入三年、災變數降、日月失度、星辰錯謬、高下貿易、大異連仍、盜賊竝起。朕甚懼焉、戰戰兢兢、唯恐陵夷。惟漢興至今二百載、曆紀開元、皇天降非材之右、漢國再獲受命之符、朕之不德、曷敢不通。夫受天之元命、必與天下自新。其大赦天下、以建平二年爲太初元將元年、號曰陳聖劉太平皇帝。漏刻以百二十爲度。布告天下、使明知之」。

(62) この三字についてのこれまでの解釈は、注59所掲吉川論文の注11参照。

(63) 『太平経』卷四五「真人」今天何故一時使吾問是乎。「天師」所以使子問是者、天上皇太平氣且至、治當太平、恐愚民人犯天地忌諱不止、共亂正氣、使爲凶害、如是則太平氣不得時和、故使子問之也」(『合校』一二五頁)、卷四八「夫天至道大德盛仁時已到、皇靈樂人急行之。故天氣諷子之心、使子旦夕問」(『合校』一四六頁)など。

(64) このことは注27所掲湯用彤論文にも言及されている。また、注4所掲カルタンマルク論文は赤一火のシンボルを重視する〈師策文〉(『太平経』卷三八。『合校』六二頁)と、その註解である〈解師策書訣〉(『太平経』卷三九。『合校』六三頁以下)、および〈師策文〉を引用する〈三者爲一家陽火數五訣〉(『太平経』卷一九。『合校』六七五頁以下)に注目している。『太平経』において赤一火のシンボルを重視することは、人間の身体における赤一すなわち心一の重視、さらには精神的な修養論とのつながりも持っている。こうした面については、本篇第二章を参照。

(65) 注6参照。

(66) 上清派の終末論も、陰陽の気の不均衡と循環する時間の觀念の上にあることは、Isabelle Robinet “La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme” I (École Française d’Extrême-Orient, vol. CXXVII, Paris, 1984) pp. 138-139 における指摘がある。

## 第二章 『太平経』における「心」の概念

### はじめに

本書の第一篇で述べたように、六朝時代の上清派は従来の宗教的な諸観念や信仰をベースとしてふまえつつ、それを内面的なものに昇華していこうとする姿勢が見られた。『抱朴子』のような丹藥中心主義の考え方を捨て、存思や誦経を重視しようとする上清派の立場は、これもすでに指摘したように、『洞房上経』の「仙者心学」という一文に象徴的に表われている。上清派においてクローズアップされてくる「心」の問題は、上清派の成立以前の道経においてどのように捉えられていたのであろうか。本章では、『太平経』における「心」の字の用例・用法の検討を行ってその特徴を探るとともに、「心」という概念が『太平経』の全体の思想構造の中でどういう位置を占めているのかを考察したいと思う。

### 一 「天 心」

『太平経』における「心」の字の用例を調べてみると、「天心」という熟語として用いられている例がきわめて多

いことに気づく。その数は、「天心」の語のヴァリエーションである「皇天之心」「天道之心」「道心意」「真道心」「天地之心」などの語とあわせれば、『太平経』に見える「心」の字の用例の約三分の一近くに達する。そして、これらの語が用いられている文を追っていくと、『太平経』の主張する政治思想・社会思想のおおまかな枠組みをつかむことができる。それはおおよそ次のようなものである。

古においては聖人によって「天の心」「地の意」を得た政治が行われ、「太平の世」が実現されていた。「天の心」とは万物を生じることであり、「道」と呼ばれ、「地の意」とは万物を養うことであり、「徳」と呼ばれる。古の聖人は「道」と「徳」を体得し、「仁」の心を持って世を治めた。<sup>(1)</sup>「仁」の心とは、天地の間の財物をすべての人々にあまねく行きわたらせることである。<sup>(2)</sup>

古において理想的な「太平の世」が実現していたが、時代が降るにつれて、天地の心は見失われ、人々は天地の心にそむく行いをし、その罪は前の世代から後の世代へと「承負」され（受け継がれ）た。その結果、人間世界の罪の総量は膨大なものになり、今や天地の怒りは極点に達し、諸々の災異がひっきりなしに起こり、天地崩壊の終末的な危機をむかえている。<sup>(3)</sup>

終末的な危機に類した人間世界を救うために、天は使者を派遣し、「天の心」を記した書を人間世界に示そうとしている。天の使者（「天師」と呼ばれる）から書を受け取った人（「真人」と呼ばれる）は、有徳の王者（これは火徳の王であるとされる）のもとにこの書を持っていく任務を負う。この「天の心」を記した書、つまり「天の心」を実現するための具体的な方策を記した書が、とりもなおさず、『太平経』の文である。<sup>(5)</sup>

以上が、「天心」の語（およびそのヴァリエーションの語）を通してたどることのできる『太平経』の政治思想・社会思想のおおまかな枠組みである。ここで、天の心は具体的には災異などの自然界の現象として人間世界に示され

と考えられていることに注目しておきたい。つまり、自然界の「氣」のあり方を通して、人々は天の「心」を知ることができるかとされているのである。『太平経』の中で、「天地中和の心」という語が、「天地中和」の「三氣」という語に置き換えられている（『鈔』乙部。王明『合校』一八頁）例などからもそれはわかる。

天の心という概念を用いて、天と人との関係を論じた思想としては、言うまでもなく、『墨子』天志篇にその先例があり、また、「天心」「天志」という語は、漢代の天人相關思想・災異思想の根本的な概念として重要なものである。たとえば、『春秋繁露』王道通三では、「春の氣は愛、秋の氣は嚴、夏の氣は樂、冬の氣は哀なり。愛氣以て物を生じ、嚴氣以て功を成し、樂氣以て生を養い、哀氣以て喪終するは、天の志なり」というように、四季それぞれの氣の性質が天の心を示しているとする。また、緯書においても、たとえば『樂動聲儀』に「天の心を承け、礼樂を理め、上下四時の氣を通じ、人の情を和合し、以て天地を慎む者なり」（『太平御覽』卷五六五所引）といい、『孝經援神契』に「聖人は空しく生ぜず、必ず制する所ありて、以て天の心を顕らかにするなり」（『礼記』中庸疏所引）というように、天の心に従うことが人間世界の秩序を作る根本であるとする。『太平経』において「天心」という語がしばしばあらわれ、それが「太平の世」の実現という主張と密接に結びついて用いられているのは、漢代のこうした思潮と一連のものと考えることができよう。

## 二 「五臓の主」

『太平経』において「心」という字が心臓の意味で用いられる時には、どのような特徴があるのであろうか。

まず第一に、人の「心」（心臓）は、五臓の中で最も尊いものであり、一身の主宰者であるとされる。「心は則ち五

臓の王、神の本根、一身の至りなり」(『鈔』辛部。『合校』六八七頁)、「心は五臓の主。主は即ち王なり」(『鈔』癸部。『合校』七一九頁)、「心は最も蔵の神尊なる者なり」(巻九六。『合校』四二六頁) などとあるように、心(心臓)は「五臓の主」であるという位置づけがなされているのである。

このように、心(心臓)を「五臓の主」であるとし、一身の主宰者と見なすことは、先秦・漢代の諸文献に一般的に見られることである。たとえば、「心は五臓の主」という文は、そのまま『淮南子』原道訓に見えるし、<sup>(6)</sup>『荀子』解蔽篇に「心は形の君なり、神明の主なり」といい、『管子』心術上篇に「心の体<sup>(6)</sup>に在るや、君の位なり」というように、心を身体における君主になぞらえて説くこともすでに見える。また、『素問』『靈樞』などの医書にもやはり、心を身体の主宰者であるとする考え方が見られる。<sup>(7)</sup>

次に、『太平経』においては、心は五行に配当すれば火にあたるとされている。陰陽五行思想は『太平経』の全体を貫く根本的なものであるが、特に、巻六九〈天譴支干相配法〉(『合校』二六一―二七五頁)には、自然と人事の諸事象を陰陽五行にどのように配当するかについて、まとまった記述が見える。そこで火に配当されているのは、南・君・太陽・夏・竈・心・養・聖(明)・徳・章・赤などである。そして、万物を養う「徳」の働きを持ち聖(明)の徳の象徴とされる火は、万物を生じる「道」の働きを持ち仁の徳の象徴とされる木とともに、君主がそれに則つて世を治めるべき自然の常法を示しているものとして特に重視されている。木と火はどちらも、国家にあてはめれば君主に相当するとされているが、その違いについては、「故に東方を少陽と為す。君の始めて生まるるなり。故に日は東方に出づ。南方を太陽と為す。君の盛明なり。少陽は君の家および父母たり。太陽は君の身、君の位なり」(『合校』二六三頁)というように、火の方が君の占めるべき本当の位置であつて、木はその前段階とされている。したがつて『太平経』においては、五行のうち火が最も重んじられていることになる。

五行についてのこのような見方のもとで、『太平経』では心臓を火に配当している。上にあげた卷六九（天譴支干相配法）に、「心は南方に在りて君と爲る。……火の行なり」（『合校』二六二頁）、「火の精を心と爲す」（『合校』二七一頁）とあるのをはじめ、その他の箇所でも、「心は乃ち火なり」（卷九二）、「合校』三六七頁）、「心は神聖純陽にして、火の行なり」（卷九六）、「合校』四二六頁）、「故に火の精神、人の心と爲る」（卷一一九）、「合校』六七八頁）などとりかえし説かれ、心臓を火に配当する立場は一貫している。

五臓を五行に配当する仕方については、漢代には、今文学派と古文学派の対立に由来する二つの説が並び行われたことが知られている。心臓についていえば、古文学派が五行の中央である土に配当するのに対して、今文学派は火に配当し、この両者の論争は結局、今文学派の方が優勢を占めて終わった。<sup>(8)</sup>心臓を中央の土に配当する古文学派の説の方が心臓中枢説ひいては心臓君主説と容易に結びつく利点があるにもかかわらず、心臓を火に配当する今文学派の説が有力になった一つの大きな理由として、心臓の機能が、熱の発生や外から来る熱の処理にあるという生理学的な事情があつたことが考えられ、<sup>(9)</sup>『素問』や『靈樞』などの医書においても、心臓は火に配当されている。『太平経』において心臓を火に配当しているのは、漢代の學術・思想界のこうした状況と関連すると見てよいであろう。さらに『太平経』では、心臓を火に配当することと関連して、火の属性である「明」（物を明らかに照らし出す働き）が、人の心臓にも備わっているということを説く。「故に火を心と爲し、心を聖と爲す。……火は光ありて能く是非を察す。心は聖にして明なり」（卷四九）。「合校』二六六頁）、「心は……火の行なり。火は動きて上行し、天と光を同じくす。故に日は乃ち火の王にして、天の正たり、照明せざることを無し」（卷九六）。「合校』四二六頁）、あるいは、「故に赤の盛んなる者、天と爲り、日と爲り、心と爲る。天と日と心とは常に明らかにして而（一）能く照察せざることを無し」（卷一一九）。「合校』六七八頁）などであるのが、その例である。これらの文から知られるように、『太

『平経』においては心（心臓）は火・光・日（太陽）・天などと同類のものとして捉えられ、火・光などの属性である「明」が心臓にも備わっているとされている。心臓に備わっている「明」とはすなわち物事の是非を明らかに判断する働きである。

人間の身体の中で心（心臓）に物事の是非を明察する精神的な能力が備わっているということは、つまり、心（心臓）が善悪・正邪の判断を行う中枢器官であると考えられていることになる。「夫れ心は、正を持するを主るなり」（『鈔』丁部。『合校』二一九頁）、「心は事を正すを主る」（巻九二。『合校』三七六頁）、「心は五蔵の主、主は即ち王なり。王は正を執るを主る」（『鈔』癸部。『合校』七一九頁）などあるように、心（心臓）は正を執持する場所であると考えられているのである。それでは、心（心臓）が善悪・正邪をつかさどるしくみについて、『太平経』では具体的にどのように説明されているのであろうか。次節ではこの点について見ていくことにする。

### 三 心と善悪——「心神」「司命」

『太平経』には人間の身体の各所に「神」が宿っているという考え方が見られ、それらの神はもとも自然界のものである「氣」が姿を変えたものだと言明されている。しかし、一方では、心（心臓）に宿って人の精神的な働きをつかさどるものを特に「神」と呼び、他の臓器に宿るものを別の名称で呼んでいることもある。たとえば、「神は人の心の陰に居り、精は人の腎の陰に居り、鬼は人の肝の陰に居る」（『鈔』壬部。『合校』七〇六頁）というように、人間の精神的な活動に関わるものとして、心臓に宿る「神」、腎臓に宿る「精」、肝臓に宿る「鬼」（これは「魂」に通じると見てよいであろう）が挙げられている。このように人間の精神的な働きをつかさどるものが五臓に分散して

宿っているという考え方は、漢代の諸文献に見えるが、人間の精神的活動をつかさどるとされる「神」「精」「意」「魂」「魄」などがそれぞれ五臓のうちのどれに宿るとするかについては文献によって異なっており、『太平経』と同じように、心―神、腎―精、肝―鬼（魂）の対応関係をあげるのは、『太玄経』『素問』『靈枢』などである。<sup>(11)</sup>

『太平経』で、心臓に宿る「神」（これは「心神」という語で呼ばれている）についてどのような説明がなされているのであろうか。まず注目されるのは、この「心神」は本来、天に属するものであるとされていることである。たとえば、「夫れ陽精は神と為りて、天に属し、赤に属し、心を主る。心神は乃ち天の神なり」（『鈔』辛部。『合校』六九六頁）、「天は心神を遣わして人の腹中に在り。天と遙かに相い見て、音聲相い聞こゆ」（卷一一。『合校』五四五頁）などあるように、「心神」はもともと天の神であり、天から人の身中に派遣されたものであるということになっている。

このように「心神」はもともと天に属するものであることから、人の身体を抜け出して天に帰ることがあるとされる。「心神」が天に帰る時というのは、一つには人が死んだ時、二つには、人の行いについて天に報告する時である。前者の例としては、卷三六に、「夫れ人死すれば、魂神は以て天に帰り、骨肉は以て地に付し塗に腐る」（『合校』五三頁）とあるのが挙げられる。ここには「心神」という語は使われておらず、人の精神的活動をつかさどるものをまとめて「魂神」といつているが、その中枢的役割をするのは「心神」であると考えられていると見てよいであろう。人の死後、魂氣は天に帰り、形魄は地に帰るといのは、言うまでもなく、『礼記』郊特牲などにも見える伝統的な考え方である。このように人の死後、魂神が天に帰るといのは、魂神の自発的な意志によるというよりはむしろ、自然の結果としてそうなるという意味合いが強いであろう。

一方、『太平経』では、「心神」はみずからの意志で人の身体を出入りすることもあるとする。その人の行いを天

に報告する時がそれである。次の文がその例である。<sup>(12)</sup>

故に、人が至誠であれば、心中にちようど痛みが起こつてそれに反応する。心神は至聖であり、上にのぼつて太陽にそのことを申し上げる。太陽はさらに上のかた天に申し上げる。故に、自己の内において至誠であれば、神霊を動かすのである。(巻九六。『合校』四二六頁)

そもそも神精(この前文の「肝神」「心神」「肺神」「腎神」「脾神」「頭神」「腹神」「四肢神」を承ける)は、その本性として、常に静かな空間に居り、汚濁の中には身を置かない。神を身中に戻そうとするならば、皆、斎戒して像(五臓神を描いた像。後述)を香をたきこめた部屋の中に懸けるべきである。そうすれば、もろもろの病は消え失せる。斎戒しなければ、精神(神精に同じ)は人の中に戻つてこようとはせず、皆、天に上つて共にその人のことを訴える。それ故、人の病は多く積み重なり、死者が絶えないのである。(『三洞珠囊』巻一所引『太平經』第三三。『合校』二七頁)

右の文のうち前者は、人が至誠である時には「心神」が太陽を介して天にそのことを上言することを述べ、後者は、人が汚濁の中にある時には、「心神」は(この場合は身中の他の神々といつしよにはあるが)天に上つてその人の悪を天に訴え、その人を病氣・死亡にみちびくことを述べている(後者の文中に見える斎戒のことについては次節で考察する)。また、『鈔』癸部には「心は五臓の主、主は即ち王なり。王は正を執るを主り、過ちあれば乃ち天に白す」(『合校』七一九頁)とあり、ここには「心神」という語は出てこないが、心臓に入りこんだ神が人の過ちを天に上言することであろう。このように『太平經』では、心臓の中に入りこんでいる神、すなわち「心神」は、人の善行と悪行を天に報告するために、しばしば人の身体を出入りすると考えられているのである。

人の身体と宇宙とは氣を通じて結ばれており、身体は小宇宙であると見なすことは、中国古代の身体観として特

徴的なことであるが、そのうちとりわけ人の心臓には何か霊的なものが出入りしているという考え方は早くから見られる。たとえば『管子』内業篇には、「靈氣、心に在り。一は来たり、一は逝く」などとある。人の身体には外界の気がたえず出入りしてそれが人の生命を支えているわけだが、その中で身体の主宰者である心臓にはとりわけ靈妙な気が往来していると考えたことは、ごく自然なことであろう。『管子』内業篇に見えるような人の心臓に往来する「靈氣」の觀念が、さらに神秘化し人格神化されたものが『太平經』の「心神」であると見ることが可能であろう。<sup>(13)</sup>

このように『太平經』においては、人の行いの善悪を監視し、その結果として人の寿命を左右するものとして「心神」の存在が考えられているわけであるが、人の寿命を支配する神として中国で古くから考えられてきたものにいわゆる司命神がある。人の運命・生死をつかさどる星が司命神として信仰され、また、前漢末から後漢頃には民間において、人の姿をかたどった司命神像が祀られることがあった。<sup>(14)</sup> 司命神が天上の神として考えられたり、祭祀の対象とされたりする場合には、それは人間にとって外在的なものとして認識されているわけであるが、『太平經』の場合は、司命神と同じ性格を持つ「心神」は、しばしば天に上ることはあるが、人の身体に宿るものなのである。そして、『太平經』では実際、「心神」という語の代わりに、心臓に住んで人の寿命をつかさどる神として「司命」の名が出てくることもある。たとえば、卷一一四に「故に言う、司命は近く胸心に在り、人を離るること遠からず。人の是非を司り、過ちあれば輒ち退く」(『合校』六〇〇頁)、卷一二に「神仙すら尚お過失あり、民は何ぞ自在なるを得んや。故に司命をして近く胸心に在らしむ。人を離るること遠からず。人は精神の舍宅たりて、吉凶は自在なり。何ぞ遠く避けて自ら擾禍あらしむるを須いん」(『合校』五七二頁)などとあるように、これらの文では、天から命じられて人の胸心に入りこむ神は「司命」と表現されている。この司命の神は天から遣わされて人の胸心に入

り、その人の行いのすべてを監視し、記録し、その善行・悪行に応じて寿命を延ばしたり減らしたりする。また、卷一一〇には、「天、神を遣わして往きてこれを記さしむ。過ちは大小と無く、天、皆これを知る。簿疏善惡の籍、歳日月ごとに拘校し、前後、算を除し年を減ず」（『合校』五二六頁）という文があり、ここには「司命」の語は出てこないが、この「神」は内容から見て司命神のことをいつていると思われる。

このように司命神は、すべて天の采配のもとにはあるが、人の寿命決定に関与しているとされるのである。この記述からすぐに思い起こされるのは、『抱朴子』微旨篇に記された「司過の神」「三尸」「竈神」のことである。『抱朴子』では『易内戒』『赤松子経』『河図記命符』などの書物に見える事として、これらの神が関与して人の過失や罪状に応じて寿命が減らされることが述べられている。<sup>(15)</sup>ただし、司命神そのものの性格については、『太平經』と『抱朴子』とは相違がある。『抱朴子』の場合は人の身体の中に入りこんでいるのは三尸であり、これが庚申の日に天に上って司命の神に人のなした過失を報告するということになっている。『抱朴子』に載せるこれらの説も緯書系統の書にもとづくものとされており、『太平經』の説と成立の基盤をほぼ同じくすると思われるが、『太平經』の場合は司命神そのものが人の心臓にいるとされること、つまり、運命生死をつかさどる神である司命神は、人間にとつて他者であると同時に自己の一部でもあると見なされているところに特徴がある。

司命神を自己の一部であると見なすことは、自分の身におとずれる吉凶禍福や寿夭の運命は他者によって決定されたものではなく、すべて自分自身が招いたものであるという考え方を強調することにつながっていく。『太平經』の中で、「凡そ人 挙事過ちあるは、皆 自身これを得るなり。夫れ禍変は近く胸心中より出づ。他所を以て来たるにあらざるなり」（卷九八。『合校』四四〇頁）とか、「乃ち人寿は中より出づと為す。他人に在らず」（卷一一四。『合校』六〇〇頁）などというように、禍変・寿夭が自己の心によって決まるものであることを述べていることは、こう

した司命神の捉え方と関連する。

このように、『太平経』においては、心（心臓）が人の行いの善悪・正邪をつかさどるしくみについて、「心神」および「司命」といった心臓に宿る神の存在を考えて具象的に説かれており、各人の禍変・寿夭の決定にあたって、心（心臓）という場が重要な鍵を握っていることが強調されているのである。

#### 四 五臓神存思と守一

心（心臓）が人の禍変・寿夭の決定において重要な鍵を握っているとする『太平経』の考え方は、禍いを避けて延命を得るための養生の方面においてどのように展開していくのであろうか。

「前節に挙げた文で、「心神」をはじめとする身中神が人の身体から抜け出して人の悪事を天に訴えることが人の病氣・死亡につながるということを述べる中で、「心神」などの神精は「空閑の処」を好み「汚濁の処」には居らないものだから、それを身体の中に返らせるためには、香室において齋戒を行うべきであることが見えた（『三洞珠囊』卷一所引『太平経』卷三三）。「神」は汚れた所には住まないという考え方は、早くは、たとえば『管子』心術上篇に「神は至貴なり。故に館 辟除せざれば、則ち貴人は舍らず。故に曰く、潔からざれば則ち神は処らずと」などと見える。ここにいうように、「神」を身体の中に宿らせるためにはその「館」である内臓（『管子』の場合は心臓）を潔くする必要があるというのが、齋戒を支える論理である。『太平経』もこうした考え方をもとにして齋戒のことが説かれている。

では、『太平経』において、「心神」をはじめとする身中神を体内に宿らせるために行われる齋戒とは、具体的に

はどのようなものであろうか。それは主として五臓神の存思、および「守一」を意味している。

五臓神の存思については、『鈔』乙部〈以樂却災法〉に次のようにいう。<sup>(16)</sup>

そもそも人の身中神は身体の内を生じるが、外に出て行こうとする。外に出て行くべき時でないのに出て行ってしまえば、かえって身の害をなすことになる。その場合、ただちにそれを追いかけて身中に戻らせることができれば、おのずから治まって身を損なうことはない。どのようにしてこれを追いかけて身中に戻らせるのか。空室の中で傍に誰も人がいないようにし、五臓神の像をそれぞれの臓の色に随って描き、四時の季節の氣と相い応じるようにし、これを窓の光の中に懸けて存思する。上に五臓の象があり、下には十の郷がある。臥してただちに近くに懸けた像を念じ、これを存思して止むことがなければ、五臓神は二十四時の氣に報じることができ、五行の神もここにやって来て助けてくれ、あらゆる病氣は皆癒える。〔合校〕一四頁

この記述で注目される第一点は、存思にあたって五臓神を描いた色彩画像が用いられていること、第二点は、存思を行う場所が「空室の内、傍に人無」きところと決められていることである。

まず第一に、五臓神を描いた色彩画像を用いるのは、精神集中を助けるために考案された方法であろうが、五臓神をその色とともに存思することは、前漢末頃にはすでに行われていたことであつたらしい。『漢書』卷二五下郊祀志下に載せる谷永の上書文の中に、「化色五倉の術」という道術の名が見え、これについて顔師古注は李奇の説として「身中に五色あり、腹中に五倉の神あるを思ふ。五色存すれば則ち死せず、五倉存すれば則ち飢えず」という文をあげている。ここでいう身中の五色とは、五倉(五臓)の神の色のことであろう。五臓神の色が五行思想にもとづくものであることは言うまでもない。上にあげた引用文の中でも、五臓神は二十四時の氣や五行の神と密接に通じているとされている。このことは、『太平經』卷七二〈齋戒思神救死訣〉において、より明確に述べられてお

り、「四時五行の氣、來たりて人の腹の中に入り、人の五藏の精神と爲る。其の色は天地四時の色と相い応ず」「此の四時五行の精神、入りては人の五藏の神と爲り、出でては四時五行の神精と爲る」(ともに『合校』二九二頁)などとして、五藏の神は五行の氣が姿を変えたものであるとされている。上述の引用文で、五藏神を存思することは病氣の治癒に効果があるとされているが、それは、五藏の神がもとは五行の氣と同一のものであるがゆえに、五藏神には自然界の秩序を生み出す五行の氣と連携して、小宇宙である身体に秩序をもたらし力があると考えられたからであろう。

次に、五藏神の存思を行う場所が「空室の内、傍に人無」きところと決められていることについてであるが、卷七二「齋戒思神救死訣」においても、五藏神の存思は「問善靖処」で行うとされており(『合校』二九二頁)、また、身体に神を戻らせる(「還神」)ためや、その神を見る(「見神」)ために、「齋室」「茅室」「香室」「幽室」などの中に入るという記述が『太平經』にはくり返し出てくる(『合校』七二三頁、四一二頁、二七頁、二七八頁、三〇六頁、四二七頁ほか)。このような、人が自己の身体の神と向かい合うための部屋が存在は、『太平經』において重要な意味を持つており、次節で述べるように、この部屋は「天の心」を思惟するための場所でもある。よく知られているように、後漢の太平道や五斗米道においては、病氣治療のために、「首過」「思過」と呼ばれる罪の告白の方法が用いられた。五斗米道ではそれは病人がひとり「静室」<sup>(18)</sup>の中にこもって行われたという(『三國志』卷八魏書張魯伝注引「典略」)。「太平經」で説かれる、自己の身中神と向かい合うこうした部屋が、五斗米道の「静室」とどのように関わるのか、『太平經』の書の成立の問題とも絡んで興味深い点である。

以上に述べたような五藏神の存思と並んで、『太平經』において身中神を体内に宿らせる方法として説かれているのは「守一」である。「守一」というのは、『老子』『莊子』『淮南子』などの道家の書物で説かれる根源の「一」の

思想にもとづき、根源の「一」を保持し続けることが身体の永続につながるとして、道教で重んじられる道術である。たとえば、『抱朴子』地真篇においては、「一」は姓字服色を有し身中の三丹田に居る神格として説明され、また、上清派においては、三丹田のそれぞれに宿る「一」を存思する守三一の法が説かれるなど、さまざまな展開を見せている。

『太平經』においては、「守一」の「一」について、「一とは数の始めなり。一とは生の道なり。一とは元氣の起る所なり。一とは天の綱紀なり」(巻三七。『合校』六〇頁)とか、「夫れ一とは乃ち道の根なり、氣の始めなり」(『鈔』乙部。『合校』一二頁)というように抽象的な説明がある一方で、「故に頭の一とは頂なり。七正の一とは目なり。腹の一とは臍なり。脈の一とは氣なり、五藏の一とは心なり。……」(『鈔』乙部。『合校』一三頁)というように、身体各部位の中心的なものといった意味あいでも具体的に説かれている場合もある。また、次に挙げる文では、「守一」とは「一身を守る」ことであるとし、身中の「精神」の離散を防ぐためになされるものであることを述べている。<sup>(19)</sup>

人が守一を知ること、これを名づけて無極の道という。人には一つの身体があつて、精神と常に合わさっている。身体は死を主り、精神は生を主る。両者が常に合わさっていれば吉であり、身体から精神が去れば凶である。精神が身体から無くなれば人は死に、精神が存在すれば生きる。両者が常に合わされば一つになり、人は長生きすることができる。しかし、人は常に、精神が離散して身中に聚まらず、かえつて人の念に随つて外に出ていってしまうのに苦しんでいる。それ故、聖人は人に守一を教える。守一とは、一身を守るべきであるという意味である。一身を念じて休むことがなければ、精神がおのずからやって来て、必ず身体と相い応じ、もろもろの病は自然に除かれる。これがすなわち長生久視の符である。(『鈔』壬部。『合校』七一六頁)

また、卷九二へ「万国始火始氣訣」には、「子 守一を知れば、万事畢わる。……一とは心なり、意なり、志なり。此の一身中の神を念ずるなり」(『合校』三六九頁)とあり、一身中の神々を思念することが「守一」であるとしている。五臓神の存思は、上に述べたように、色彩画像を用いるなどその方法が具体的に説かれているのに対して、「守一」についてはそうした面があまり明らかに説明されていないのであるが、両者は身中神の存思という点では共通する。すでに指摘されているように、<sup>(20)</sup>『老子想爾注』の中で、当時一般に行われていた「守一」の道術を批判して、「世間の常偽伎、五蔵を指して以て一と名づけ、瞑目思想して、従りて福を求めんと欲するは、非なり。生を去ること遂に遠し」(第十章「載營魄抱一能無離」注)といい、「守一」の名のもとに五臓の存思が行われていたことを記しているのは、『太平経』の「守一」が身中神を思念することをさしているのと重なる面を持つ。

この「守一」は、五臓神の存思の場合と同じく、「茅室」など特別に設けられた部屋に入って行うとされている(卷九六へ「入室知神戒」。『合校』四一二頁)。そして注目すべきことは、「守一」を行うことが自己の行為の善惡過失を反省するという倫理的・精神的な要素を伴うと考えられている点である。「故に一を守りて然る後に且に具さに善惡過失の処を知り、然る後に能く道を守る」(卷九六。『合校』四一二頁)、「一を守り過を思い、復た期を延ばすを得」(卷一一二。『合校』五六六頁)などあるように、「守一」は過失を反省することと結びつけられている。この背景には、『太平経』における心(心臓)の捉え方が関わっているものと思われる。

五臓神の存思においては、五臓の神々をすべてひとわたり思念することに意味があると見なされていて、心(心臓)だけを特別に重視することはない。「守一」も身中の神々を思念するという意味においては同様なのであるが、上にあげた文の中に「五蔵の一とは心なり」とか「一とは心なり、意なり、志なり」ということばがあったことからもうかがわれるように、五臓のうち心(心臓)がクローズアップされてくる傾向を、一面において持つてい

る。『太平経』の中で、心（心臓）を存思することの重要性を説いているものとして、たとえば次のような文がある。<sup>(21)</sup>

およそ人が善を執りおこない、清らかで静かな所に身を置き、外に對して妄りに端正を求めることをせず、内に自ら腹中の王者を見ることができ、聡明さによつてその心を還觀するという。心は王である。それを見ることができれば、必ず寿命を延ばすことができ、あらゆることはうまくいく。王者を見ることができなければ、皆、邪である。王者と通じることができず、あらゆることはうまくいかず、早死にしよう。（『鈔』

辛部。『合校』六八七頁）

ここでは、清靜を守り「腹中の王者」である心（心臓）を「還觀」することが延命につながることを述べている。「還觀」というのは、「還視」「内視」などともいい、自己の身体の内部に目を向けてそれに精神を集中するということであり、つまり存思と同じである。前節までに述べたように、『太平経』においては、心（心臓）は「五臓の主」であり、そこには「心神」や「司命」が宿り、人の善惡・正邪をつかさどっていると見なされていた。ここで「腹中の王者」である心（心臓）を存思してそれと「通」じあうといっているのは、つまり、こうした「心神」や「司命」を内へ向けた目で見つめつつ、それと交感するということであり、そこには当然、自分の為した行いの善惡・正邪を反省するという倫理的・精神的要素が絡んでくるのである。

このように『太平経』においては、五臓神の存思や「守一」などの方法によつて身中の神々を思念し、それによつて身体の秩序を保つて病氣を治し、延命を得ることが説かれるとともに、特に、心（心臓）が人の身体の中で占めている特別な役割（人の行いの善惡・正邪をつかさどること）と関連して、心（心臓）を存思して自己の内面を省察することの重要性が説かれているのである。

## 五 個人の養生と太平の世

承負を断ちきり、「天の心」に従って「太平の世」を実現することが、『太平経』の主張する社会理念であることはすでに述べたが、この「太平の世」の実現ということは、『太平経』においては、個人の養生、特に、心（心臓）を存思することと密接につながるものとして考えられている。たとえば、『鈔』乙部（録身正神法）には次のようにいう。<sup>(2)</sup>

故に、精神を正し身体を安んじることが、治政の根本であり、長寿のしるしである。無為の事は、ここから興る。まず自己の身体に学んで、吉凶を知る。したがって、聡明な賢人聖者は、ただ自己の身体に学んで、他人には学ばず、深く道の心を思うのであり、それ故に太平をもたらすことができるのである。（『合校』一二頁）

ここで問題にされているのは、為政者の修養と治政のことである。為政者のことが問題にされているのは、『太平経』がきわめて政治性の強い書物であることを示しているのであるが、その治政の法として説かれているのは、「其の身に学び」「深く道意を思う」とあるように、内省的・精神的な性格の強いものである。そして、その根本には、道は自己の中に内在化しているという考え方がある。道を自己の内面において求めるべきであるということは『太平経』においてしばしば説かれており、「道を求むるの法は、静を基先と為す」（『太平御覧』巻六六八所引。『合校』七三五頁）とあるように、身を静寂な状態に保つことが「求道」において第一に重要なこととされている。そして「故に古の君王の善く政を為す者は、腹中を以て始起し、真に能く道を思い、治 自ら得たり」（巻六八。『合校』二五八頁）とあるように、自己の内面にある道を思念する為政者の修養が、そのまま、太平の治の実現につながっていると

する。

『太平經』のこのような考え方の基盤には、言うまでもなく、道家の復帰の思想や無為の治の思想がある。ただ、『太平經』の場合、為政者が自己の内面を見つめることが太平の治の実現につながると説く裏には、天と人とは心（心臓）という場を通じて感応しあうという觀念が大きく横たわっていることに注目しておきたい。第三節にも述べたように、人の心（心臓）に宿る神（心神）はしばしば天界と往来するものであり、人の心の状態（たとえば「至誠」であるという状態）が「心神」を通じて天の神靈を感動させることもあれば（巻九六・『合校』四二六頁）、逆に、天の意志が「心神」を通じて人に伝えられることもある。したがって「心神」が本来持つ機能を十分に働かせることができれば、人は「天の心」を知り、「太平の世」を実現することができると考えられているのである。

そして、人が道を思い「天の心」を思惟する場所は、五臓神の存思や「守一」などを行うのと同じく、「幽室」や「清静処」などであるとされている。たとえば、「故に古の聖賢、気を飲食して治むる者、深く幽室に居りて道を思い、得失の象を念じ、敢て天法を誅分の間に離れざるなり。清静の処に居り、已に其の意を得れば、其の治は立ちどころに平らかにして、天地と相い似るかな」（巻三六・『合校』四八頁）というように、為政者は「幽室」や「清静処」で道を思い、天の意を得て太平の治世を現出するものであると述べられている。

また、第一節に述べたように、『太平經』では、終末的な危機にある人間世界を救うために天が使者（天師）を派遣して、「天の心」を記した書を人間世界に示そうとしているという筋立てになっているのであるが、天師から教えを聞いた真人が、有徳の王者にこの書を持っていく前に天師の教えをじっくりと思い考える場所は、やはり「幽室」や「閑処」「静処」「閑室」などである（たとえば、『合校』一四六頁、一九二頁、二二三頁、二五一頁、三三〇頁、三八三頁、三九四頁など）。

このような「幽室」「清静処」「閑処」「閑室」などと呼ばれる場所は、『太平経』においては、通常の居住空間の一角に設けられるとされている。たとえば、どういう所で道を求めたらよいかと真人が質問したのに対して、天師は「皆、これを閑室に求む。父母を遠ざけて妻子を去ること無かれ」と答えている（巻一一七、『合校』六六六頁）。父母妻子との日常の生活を続けつつ、求道の目的のためにひとりで自己の内面と向かい合うのがこうした場所であるとされている。このような記述は、『太平経』の宗教的立場を示唆するものとして注目されよう。こうした場所において、人は五臓神の存思や「守一」などの方法によって自己の身中の神々に目を向け、同時にまた、道を思い、「天の心」を思惟する。そして、とりわけ為政者においては、こうした行為がそのまま太平の治世の実現につながっていると考えられているのである。

『太平経』の中にはもちろん、太平の世を実現するための、すなわち、すべての人々がよりよくこの世に生かされ、養われ、天地間の財物があまねく万民に行きわたる世の中が作られるための具体的な方策がいろいろと説かれている。それらはおおむね災異思想や天人相関思想・陰陽五行思想にもとづくものであつて、類型的・観念的にしか見えないものも少なくないが、『太平経』自身の論理としては、実効性を持つものと考えられたにちがいない。そして、それらの具体的な方策は、専ら自己の身心に目を向けて道を求め「天の心」を思惟する為政者のもとにおいて実現されると説かれている。「太平の道は、其の文約にして、其の国富む。天の命にして、身の宝なり。近くは胸心より出で、天下に周流す。此の文、これを行えば、国は安んずべく、家は富むべし」（『鈔』辛部。『合校』六九七頁）とあるように、太平の道の根本は君主の「胸心」にあるということが強調されているのである。『太平経』のこのような主張を支えているのは、人の身体をはじめ社会・政治などのあらゆる事象は、天との関連においてはじめて意味を有するものになるという強い観念である。そして、そういう観念のもとで、心（心臓）は天と人とは最も緊

密に結びつく場所として、重要な役割を担っているのである。

### おわりに

『太平経』における「心」は、身体論・養生論（修養論）のみならず社会政治思想論の方面にも関連してくる概念である。身体の一部であり、かつ身体の主宰者である心（心臓）は、天の力が最も強く及ぶ場所と見なされており、個人的には長生・得道のためのかねめの場所、社会的には「天の心」を知り太平の道を行うための根本が託されている場所とされている。『太平経』において「心」がこのような重要な意味あいを持っているのは、天人相関の考え方が『太平経』の全篇を貫いて根深く存在しており、天と人との接点として心（心臓）に焦点があてられているからである。『太平経』における心（心臓）そのものの捉え方や「天心」という概念などは、本章でいくつか例を挙げて指摘したように、漢代およびそれ以前の諸文献に見える記載と多くの共通点を持つ。しかし、他方では、天と往来する「心神」のことを強調し、「司命」が心（心臓）に宿ると説くなど、独自の宗教的展開も見せており、心（心臓）をはじめとする身体各所の神々を存思する道術が養生の法として説かれている。

『太平経』における「心」の捉え方は、上清派のそれとも類似するものがある。たとえば、心―火―日（太陽）の同類性を強調する『太平経』の考え方は、『真誥』巻九（一九a）に見える「太虚真人南岳赤君内法」と呼ばれる存思の法——心臓の中に太陽の光があることを存思する道術で、病氣治療と得道を目的とするもの——と似ている面を持つている。上清派の存思の道術は『太平経』のそれを継承したとする見方もあるが、両者の間に直接的な継承関係があつたというよりは、むしろ『太平経』に見られるような「心」概念や存思の道術は、養生の法として漢代

以来広く底流に存在しており、それを土台にして、東晉時代に、存思の道術を特に重んじ得道のための修行の過程での精神性を強調する上清派が興隆してきたと見るべきであろう。そのような広い意味において、『太平經』における「心」の概念は、六朝道教思想の一つの源流をなしていると言えよう。

(1) このような内容の文は『太平經』の随所に見えるが、たとえば、「故古者聖賢、與天同心、與地合意、共長生養萬二千物、常以道德仁意傳之、萬物可興也」(卷四九。『合校』一六〇頁)、「夫天但好道、地但好德、中和好仁」(卷六七。『合校』二四七頁)、「古者聖人治致太平、皆求天地中和之心」(『鈔』乙部。『合校』一八頁)など。前章と同じく『太平經』の引用は王明編『太平經合校』(中華書局、一九六〇年第一版、一九七九年第二次印刷)によることとし、『合校』と略記する。

(2) 「乃此中和之財物也、天地所以行仁也。以相推通周足、令人不窮」(卷六七。『合校』二四二頁)。

(3) 『太平經』における「承負」の觀念および終末の意識については、本篇第一章を参照。

(4) これは『太平經』の中で主要な位置を占める問答体の部分の構成である。『太平經』はその文体によって、問答体・對話体・散文体の三つに分かれる。ただし、「天心」という語は、どの文体の箇所にも見られる。

(5) 「子欲樂知天心、以報天功、以救災氣、吾書即是也。得之善思念之、夫天心可知矣」(卷五三。『合校』二〇一頁)。

(6) 『淮南子』原道訓「夫心者、五藏之主也。所以制使四支、流行血氣、馳騁于是非之境而出入于百事之門戶者也」。

(7) 一例を挙げれば、『素問』靈蘭秘典論第八に「心者、君主之官也、神明出焉」、「靈樞」邪客第七一に、「心者、五藏六府之大主也、精神之所舍也」と見える。医書をも含めた先秦・漢代諸文献における心の捉え方については、石田秀実「拡充する精神——中国古代における精神と身体の問題——」(『東方学』第六三輯、一九八二年)、加納喜光『中国医学の誕生』(東京大学出版会、一九八七年)第四章を参照。

(8) 許慎『五經異義』に「今文尙書歐陽說、肝木也、心火也、脾土也、肺金也、腎水也。古尙書說、脾木也、肺火也、心土也、肝金也、腎水也。許慎謹案、月令春祭脾、夏祭肺、季夏祭心、秋祭肝、冬祭腎、與古尙書同」(『礼記』月令疏所引)として古文説をとるのに対して、鄭玄は「今醫疾之法、以肝爲木、心爲火、脾爲土、肺爲金、腎爲水則有謬也。若反其術、不死爲劇」

(同上)として医学的な理由を挙げて今文説をとる。前注所掲加納書一七五—一八六頁参照。

(9) 前掲加納書一八〇—一八二頁参照。

(10) 『太平經』における精の概念に関しては、原田二郎「太平經の生命観・長生説について」(『日本中国学会報』第三六集、一九八四年)参照。

(11) 『太玄經』『素問』『靈樞』などでは、五臓のうちの他の二つ、すなわち脾と肺については、意(志)と魄が割り当てられることが多いようである。前掲加納書一九五頁の表を参照。『太平經』でも脾―意を対応させる記述が見える(巻九六。『合校』四二六頁)。

(12) 『太平經』巻九六「故人爲至誠、心中正疾痛應。心神至聖、乃上白於日、日乃上白於天。故至誠於五内者、動神靈也」(『合校』四二六頁)、『三洞珠囊』卷一所引『太平經』第三三「夫神精、其性常居空閑之處、不居汚濁之處也。欲思還神、皆當齋戒、懸象香室中、百病消亡。不齋不戒、精神不肯還反人也。皆上天共訴人也。所以人病積多、死者不絶」(『合校』二七頁)。

(13) 『管子』における「靈氣」や「神」の概念については、石田秀美『氣・流れる身体』(平河出版社、一九八七年)第二章・第三章に言及がある。

(14) 『礼記』祭法・鄭注に「今時民家或春秋祠司命・行神・山神」、『風俗通』祀典に「今民間獨祀司命耳。刻木長尺二寸爲人像、行者擔篋中、居者別作小屋。齊地大尊重之、汝南諸郡亦多有。皆祠以豬、率以春秋之月」と見える。森三樹三郎『上古より漢代に至る性命観の展開』(創文社、一九七一年)二四五—二四七頁、稲畑耕一郎「司命神像の展開」(『中国文学研究』第五期、一九七九年)参照。

(15) 『抱朴子』微旨篇「按易内戒及赤松子經及河圖記命符皆云、天地有司過之神、隨人所犯輕重、以奪其算。算減則人貧耗疾病、屢逢憂患、算盡則人死。諸應奪算者有數百事、不可具論。又言身中有三尸、三尸之爲物、雖無形而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死、此尸當得作鬼、自放縱遊行、享人祭酹。是以每到庚申之日、輒上天白司命、道人所爲過失。又月晦之夜、竈神亦上天白人罪狀。大者奪紀。紀者、三百日也。小者奪算。算者、三日也」。

(16) 『太平經鈔』乙部「夫人神乃生内、返遊於外。遊不以時、還爲身害。即能追之以還、自治不败也。追之如何、使空室内傍無人、畫象隨其藏色、與四時氣相應、懸之窗光之中而思之。上有藏象、下有十鄉。臥即念以近懸象、思之不止、五藏神能報二十

四時氣、五行神且來救助之、萬疾皆愈」(『合校』一四頁)。なお、『太平經』における五臟神存思については、田中文雄「太平經の還神法について」(『中国の宗教・思想と科学』国書刊行会、一九八四年)に紹介がある。

(17) 『太平經』の静室に対して注目すること、吉岡義豊「太平經の守一思想と仏教」(『道教と仏教』第三、国書刊行会、一九七六年、所収)にも見える。特にその注21参照。

(18) 中国古代中世宗教史における静室に関する諸問題については、吉川忠夫「静室」考」(『東方学報』京都第五九冊、一九八七年)参照。

(19) 『太平經鈔』壬部「人知守一、名爲無極之道。人有一身、與精神常合併也。形者乃主死、精神者乃主生。常合即吉、去則凶。無精神則死、有精神則生。常合即爲一、可以長存也。常患精神離散、不聚於身中、反令使隨人念而遊行也。故聖人教其守一。言當守一身也。念而不休、精神自來、莫不相應、百病自除。此即長生久視之符也」(『合校』七一六頁)。

(20) 注17所掲吉岡論文。

(21) 『太平經鈔』辛部「凡人能執善、清靜自居、外不妄求端正、內自與腹中王者相見、謂明能還觀其心也。心則王也。相見必爲延命、舉事理矣。不得見王者、皆邪也。不復與王者相通、舉事皆失矣、而復早終」(『合校』六八七頁)。

(22) 『太平經鈔』乙部「故端神靖身、乃治之本也、壽之徵也。無爲之事、從是興也。先學其身、以知吉凶。是故賢聖明者、但學其身、不學他人、深思道意、故能太平也」(『合校』一二二頁)。

(23) 老子の復帰の思想については、拙稿「往と還」(『岩波講座東洋思想』第一四卷、一九九〇年)参照。

(24) 李剛「也論『太平經鈔』甲部及其与道教上清派之關係」(『道家文化研究』第四輯、一九九四年)。

### 第三章 開劫度人説の形成

#### はじめに

『隋書』卷三五經籍志の道經の部は、六朝道教の教理と歴史の概要を簡略に記したものであるが、その冒頭には〈開劫度人〉の説が置かれている。〈開劫度人〉の説とは、最高神である元始天尊が天地開闢のたびごとに太上老君・天真皇人をはじめ諸々の仙官に秘道を授けるというもので、天地開闢は一定の周期を経てくり返しおこなわれ、それぞれの劫には延康・赤明・龍漢・開皇などの年号がつけられていること、また、元始天尊が説く經は「元一の氣」が結ばれて自然にできたもので、天地開闢のたびに「天書」として自然に出現することなどがあわせて説かれている。<sup>(1)</sup>この〈開劫度人〉の説は、道教における天地宇宙の捉え方や道教經典の性格規定などに関わる重要な問題を含んでおり、『隋書』經籍志の道經の部の記述の冒頭に置かれていることから知られるように、六朝道教の教理の一つの中心をなすものである。

〈開劫度人〉の説は、〈開劫〉と〈度人〉の二つの柱に分けて考えることができる。〈開劫〉とは、ひとたび天地が崩壊したあと再び開闢し、それがくり返されるということであるから、〈天地の循環的再生説〉と名づけることができる<sup>(2)</sup>。また、〈度人〉とは、天地開闢の時に「天書」が出現して世の人々（ただし仙界を志す人々）が済度され

るということであるから、〈天書出現による救済説〉と名づけることができるだろう。〈開劫度人〉の説の形成過程を解明するためには、この両者、すなわち〈天地の循環的再生説〉と〈天書出現による救済説〉がそれぞれ中国思想史の流れの中でどのように形成され展開したのか、また、両者の結合がどのようになされて〈開劫度人〉の説の成立に至ったかが考察されなければならない。本章では、『太平経』をはじめ、緯書・『真誥』・『神呪経』・『度人経』・『无上秘要』などを主な資料として、こうした問題について見ていくことにしたい。第一節から第三節までは〈天地の循環的再生説〉について、ついで、第四節以下は〈天書出現による救済説〉について述べることにする。

## 一 緯書の天地観

緯書においては、天地開闢の始源の時間に対して強い関心が持たれている。『春秋説題辭』の「六経は君父の尊と天地の開闢を明らかにする所以にして皆教え有り」（『芸文類聚』巻五五所引）という文は、天地開闢のことを六経の所説の主要なものと捉える緯書の見方を示している。天地開闢がどのようにしておこったか、換言すれば、宇宙の生成、万物の生成がどのようにしてなされたかということについては、易緯をはじめとして緯書全般にわたって説かれている。『易緯乾鑿度』の太易・太初・太始・太素の生成論は、緯書に多く見える生成論の中でも代表的なものと言えるだろう。寂然無物の状態（太易）から、気の始まり（太初）・形の始まり（太始）・質の始まり（太素）の段階を経て天地ができたとするこの説は、言うまでもなく道家や『易』の思想を受けて出てきたものであるが、緯書に見える他の生成論、たとえば、三氣・五運の説などもあわせて、これらは緯書において天地開闢の始源の時間に対して強い関心が持たれていたことを示すものと見ることができる。

天地開闢の始源に対する関心は、天地開闢からあまり遠くは隔たらない太古の時代に対する関心につながる。緯書にはこの太古の時代の帝王伝説が多く見える。たとえば、『河図括地象』に「天地初めて立つや、天皇氏あり。澹泊自然にして太極と道を同じくす。身に九翼を佩び、木徳を以て王たり。施為する所無く、自然にして化す」(『辯正論』巻一注所引。大正五二、四九〇中)とあり、無為自然の理想の治が太古の時代に実現されていたと説く。これも、『莊子』馬蹄篇の「赫胥氏の時」の記述<sup>(5)</sup>などに見えるように、人類の歴史の始源の時点に天人融合の至福の世が存在していたとする道家思想の考え方を継承するものであるが、緯書ではさらに太古の世についてのイメージをふくらませて多くの古帝王伝説を載せていることが注目される。『易緯乾坤鑿度』巻上に天老氏・混沌氏・天英氏・無懷氏といった名を記していること、また、『春秋命歴序』に皇伯・皇仲・皇叔・皇季・皇少の五龍や黃神氏・辰放氏・皇談氏・有巢氏などといった、いずれも半神半人の古帝王について記していることなどがその一例である。

日月五星などの天体の運行に対する関心や天地の大きさに対する関心も、天地開闢に対する関心と一連のものとも見なすことができる。『尚書考靈曜』には「天地開闢し、……日月五星は俱に牽牛の初めに起る。日月は懸壁の若く、五星は編珠の若し」(『太平御覧』巻七所引)とあるのをはじめ、周天の度数、日月の運行速度、夏至・冬至における日の天空上の位置などが具体的な数値を挙げて説かれている。また、『詩含神霧』に「天地は東西二億三萬三千里、南北二億一千五百里。天地相い去ること一億五万里」(『山海經』巻九注所引)、『河図括地象』に「地は南北三億三萬五千五百里。地祇の位にして、形を起こすこと高大なる者、崑崙山あり。広万里、高さ万千里、神物の生ずる所、聖人仙人の集まる所なり」(『博物志』巻一所引)などとなるように、天地間の距離や大地の大きさにも関心が向けられている。<sup>(6)</sup>

これらの記述は、開闢した天地についての空間的な認識をあらわすものと言えよう。一方、開闢した天地につい

ての時間的な認識は、暦法として展開する。緯書には暦法に関する記述がしばしば見えており、それらがほとんど四分暦の立場を示しているということについては、すでに指摘がある。<sup>(7)</sup> 緯書における暦法への関心は、王朝の受命の年数に対する関心と表裏一体のものである。王朝の受命は天の意志として行われ水旱などさまざまな災厄は天が地上の王者に対してくだす天罰であるとするのは、漢代の災異思想の基本的な考え方であり、緯書の思想がそれを継承していることは言うまでもないが、緯書において特に注目すべきことは、受命の年数の長短に直接影響を与える災厄が一定の周期でおこると考えられており、これが暦法と関係を持つているという点である。『易緯稽覽図』に見える「推厄法」はそうした考え方を示す一例である。これは、王朝の受命以後の年数を用いて計算し、甲乙の年には饑饉、丙丁の年には旱、庚辛の年には兵、壬癸の年には水害がおこるとするものである。<sup>(8)</sup> ここには十干が用いられているが、十干十二支のそれぞれに特定の意味づけをするのも緯書に顕著に見られる特徴の一つである。たとえば、『詩推度災』には「甲は押なり」「子は孳なり」(『五行大義』卷一所引)などと各干支についての字義解釈がなされ、また、『詩汜歷枢』には「卯酉を革政と為し、午亥を革命と為す」(『後漢書』列伝第二〇下郎顗伝所引)という説が記されている。ある特定の干支の年に特別の事件がおこるとする緯書のこうした考え方は、後述するように、『神呪経』などの道教經典の災厄説にも影響を及ぼすことになる。

緯書には災厄について数多くの記述があるが、中でも次に挙げる『易緯是類謀』の文は、天地の崩壊を思わせる終末的な様相を述べている点で注目される。<sup>(10)</sup>

四方の野は乱れ、気が結ばれて鬱屈し、天は卑く地は高く、雷鳴がとどろき虹がかかり、天の星が昼に奔る。上には正しい天の気もなく、下には星の輝きもなく、天地はほの暗く、人々は薄水を踏むようにびくびくしている。……季節の気のめぐりが狂って夏も冬もわからず、家族の秩序は失われて父も兄もなくなり、望み見れ

ば、茫漠として何の区別もなくなっている。

ここには諸々の災異が極点に達し、自然も人間も秩序を完全に喪失した混沌たる状況が記されている。そして、こうした終末的な事態に陥つたのは、人事的な要因、すなわち君臣の道の乱れと、自然的(曆数的)要因、すなわち天体の運行に起因する「五九の数」(四百五十年)ごとの「際会」によるものであると説明されている。<sup>11)</sup>

以上に見たような、緯書における天地開闢の始源の時間に対する関心(太古の帝王に対する関心を含めて)、天体の運行や天地の大きさに対する関心、曆法と王朝の受命年数に対する関心、および、受命年数に影響を及ぼす災厄に対する関心などは、どのような歴史的背景の中から起こったものであろうか。天地宇宙を一つの客観的な対象として捉え、生命体としての天地宇宙の活動を考察し、それと人間社会との相関関係を重視しようとする、こうした緯書の姿勢は、上にも触れたように災異思想、およびその根本にある天人相関の思想が背後にあると見なければならぬ。前漢のこれらの思想をふまえつつ、さらに前漢末以降の不安な社会状況が、天地宇宙の心を知りたいという方向に人々を駆り立てていったものと思われる。前漢末から後漢にかけての社会不安の中で、民衆の間には天地崩壊の危機意識が高まった。この時期に爆発的な広まりを見せた西王母信仰は、終末の危機感の中で救世主の出現を待ち望んだ民衆の願いのあらわれであった。<sup>12)</sup> 現存する緯書の文のすべてがこの時代に作られたものではないにせよ、その主要な部分の多くがこの時代の社会不安を背景にして生まれたと見なすことができるであろう。天文学・曆法などを介して天地そのものについての客観的な認識を得、そうすることによって天地の心を知り、人間社会に反映させ、終末を回避するための方法を探ろうとした一つの試みが、緯書における天地に関するこうした記述として表われたと見てよいのではないだろうか。

天文学・曆法を介して認識される天地は、大小さまざまな循環サイクルの周期運動を行うことをその特徴とする。

緯書には四分暦の考え方にもとづいて一元四千五百六十年、一紀一千五百二十年の循環サイクルが記され、さらにその中を三百四年、七十六年といった小周期に分けて時間の循環を捉える考え方が見える。<sup>(13)</sup>それと同時に、より大きな循環サイクル、すなわち、四千五百六十年の七倍にあたる三万一千九百二十年や六十四倍にあたる二十九万一千八百四十年などが、一周期の数値として挙げられている(『易緯乾鑿度』巻下)。この二十九万一千八百四十年という数値に関して、『礼斗威儀』には「二十九万一千八百四十歳にして太素の冥茎に反る。蓋し乃ち道の根なり」(『太平御覽』巻一所引)とある。「太素の冥茎」とは、『春秋命歷序』に「冥茎無形にして、濛鴻萌兆し、渾渾混混たり」(『文選』巻二「江賦」注所引。その宋均注に「渾渾混混とは、雞卵の未だ分かれざるなり」とある)というように、天地未分の混沌の状態の表現である。したがって、二十九万一千八百四十年という年数は、<sup>(14)</sup>天地が開闢以来の巨大な一つの活動の周期を終えて、もとの混沌の状態に戻るまでの期間と考えられていることになる。このように、緯書においては、天地を一つの生命体として捉え、その誕生と死、開闢と崩壊というものに対して関心が向けられているのであり、そうした関心はおそらく現実の深刻な社会不安と結びついていたと思われるのである。

## 二 「太平の氣」「道炁」の到来と天地再生

天地が一定の周期を経て崩壊し新しく生まれかわるということを最も早い時期に説いた道教經典として『太平経』を挙げることができる。『太平経』におけるこうした考え方については、すでに本篇第一章で考察した。『太平経』においては、天災・政情不安・戦乱などの凶事が絶えない今の世を終末の世と意識していること、しかし、この終末の世は同時にまた、「太平の氣」がまもなく到来して地上に上古の理想的な世の中(すなわち「太平の世」)が再現

しようとしている時でもあるとされていること、こうした考え方の背後には、自然科学的・天文曆法的な循環の思想が横たわっているものと思われることなどを、そこで指摘しておいた。『太平經』では、世の中が終末の危機を迎えた最大の原因は、天地開闢以来、人々が天地の心にそむく行為をし、その罪の蓄積が前の世代から後の世代へと消えることなく受け継がれ（これを『太平經』では「承負」と呼んでいる）、しだいに肥大化したことにあると見なし、しているが、それと同時に、自然界の気の円環的な運動に相い応じて巨大なサイクルの循環運動をする天地宇宙が、今ちようど開闢以来の一周期を終えて起点に戻り再生する時にあたっているという、自然科学的・天文曆法的な認識が、終末の世の原因の説明として用いられている。そして、自然の周期的な循環運動としての「太平の氣」の到来がスムーズになされ、究極の理想である「太平の世」が実現されるためには、天地の間の気の疎通を計らなければならず、そのための具体的な方策を記したものが『太平經』であるとし、それが今、天の使者である天師から、真人を通じて、有徳の君主に伝受されようとしているとするのが、『太平經』の論理の大きな枠組みである。終末の世から太平の世への推移を天地宇宙の死と再生という觀念と絡めて説く『太平經』のこのような考え方は、歴史的には、緯書が作られたとほぼ同じ時代、すなわち前漢末から後漢にかけて形成されたものと思われる。

『太平經』における、新たな天地の始まりを告げる「太平の氣」の到来という考え方は、『神呪經』（『太上洞淵神呪經』。道藏第一七〇冊―第一七三冊）にも継承される。本書の第一篇第四章第一節でも述べたように、<sup>(15)</sup>『神呪經』は全二十巻のうち、前半十巻は東晋末から劉宋にかけて成立したものと考えられている。『神呪經』の前半十巻はすべて「道言」で始まる短い章から成っており、各章がそれぞれ「道」という最高の神格（「太上」とか「天尊」とも呼ばれる）のお告げであるという体裁をとっている。章の総数は二百五十三あるが、前後する章の間には話の内容の連続関係はほとんどなく、各章が別個に独立している。しかし、この二百五十三章に説かれている事柄を総合すれば、

一つのまとまりのある思想が読みとれる。その思想とは、天地の崩壊と再生を大きな柱としているものである。今、『神呪経』の前半十巻の内容を総合し、その主要な点を簡条書きすれば、次のようになる。

一 今、世の中は刀兵（戦争）と疾病によって終末的な混乱の様相を呈している。

二 このような混乱の原因、特に人々の疾病の原因は、魔王・鬼王が部下の鬼をきちんと監督していないために世の中に悪魔が横行していることにある。

三 どの年にどのような災厄が起こるかは干支によって決まっている。

四 まもなく劫運の時が来て、三災が世を襲い、人々は大水で死に絶える危険性がある。

五 道は人々が苦しんでいるのを慰れみ、三洞法師を世に遣わして三洞経（神呪経は三洞経の中で最も重要なものとされる）を世に示す。

六 三洞経には鬼の姓名が記載されているので、これを受持・転読すれば、鬼を退け病気を治すことができる。

七 三洞法師は三洞経を世に広めるために転経・治病の活動をおこなう。

八 魔王・鬼王は三洞法師の転経・治病の活動を守護し悪鬼の横暴をやめさせることを道に対して誓う。

九 劫運の時が来ると、天地が再生し、真君が出世する。

十 終末の世を生き残って真君を見ることができるのは、三洞経を受持・信奉した人だけである。

以上、十項目にまとめたところから知られるように、『神呪経』（前半十巻をさす。以下同じ）においては、『太平経』には見えなかった要素が新たに加わっている。魔王・鬼王の登場、經典の受持・転読の功德を強調すること、終末に際して死に絶える人と生き残る人との選別がなされ（いわゆる種民思想<sup>16</sup>）、裁きの神として真君が登場すること、などが新しい要素として注目される点である。これらの諸点はいずれも宗教思想上興味深い問題を含んでいる

が、今、天地の循環的再生説というテーマに限って言えば、『神呪經』は『太平經』の構造をそのまま継承していると言えよう。今の世は終末の世であるという認識、まもなく天地は再生するという認識、天地再生の時に最高神が地上に使者を派遣して人間を救済するという認識などは、上に述べた『太平經』の場合と基本的に同じである。

ただ、『神呪經』では天地再生の時に「太平の氣」が到来するという言葉は使わずに、かわりに「道炁」という言葉を使っている。たとえば、卷一には次のようにある<sup>(17)</sup>。

大晋の時代、世が終末を迎えようとしている時、人々には純厚な氣風がなくなる。その時、苗胤が興起して、天下の人民を統率する。それに先だつて多くの苦しみがあり、上の者は欲深く、下の者は追い立てられる。そうして後、世の中がしだいに盛んになってくる。盛んになるのは、江左において起こる。天人が多く集まり、道炁が起り、天のめぐりとして新たな劫が間近にやってくる。

ここには、晋の世は末世であるがまもなく「道炁」が興隆して天地の再生がなされることが説かれている。また、卷六にも「今より以去、甲戌壬午の年に至るまで、人多く衰厄死亡し、下土に奔波す。道炁 日に盛んにして、盛んなること江南漢蜀の中に在り。三洞流布し、六夷死尽す」(二a)などと見える。

このように、『神呪經』においては世の中が衰乱の極に達する時は、とりもなおさず、まもなく「道炁」が興隆する時であるとされているのである。「道炁」の興隆ということは「三洞經」の流布と結びつけて説かれており、終末論を背景にして「三洞經」の流布と道の興隆を説こうとする宗教教団組織的な目的意識がこれに関連しているのを<sup>(19)</sup>見逃してはならないのであるが、「道炁」の興隆という考え方そのものは、『太平經』の「太平の氣」の到来という考え方を継承するものと考えてよいであろう。上に述べたように、『太平經』において「太平の氣」の到来は「太平の世」の実現と結びついており、「太平の世」とは天地の心、すなわち「道」と「徳」が実践された世の中を意味

する。<sup>(20)</sup>『太平經』の「太平の氣」という語を意識しつつ、『神呪經』においてそれが「道炁」という語に置き換えられた可能性は十分に考えられよう。天地の崩壊ののち「道炁」が興隆するという『神呪經』の考え方は、その根底において、終末の世から太平の世への推移を天地という一つの生命体の循環運動と結びつけて考える『太平經』の思想とつながっていると思われるのである。

### 三 劫運思想の成立

『神呪經』に見える天地の循環的再生説として注目すべきことは、前節に述べた「道炁」の到来という考え方の他に、仏教の時間認識——劫の思想——の導入ということがある。『神呪經』においては、まもなく「道炁」が興隆して天地が再生しようとしている時のことを、「三災」が近づき「劫運」「大劫」が至ろうとしている時であると述べている。たとえば、巻一に「劫運 至るに垂んとし、人民 惡多し」(五a)とか「大劫 至るに垂んとし、疫鬼流行す。……三災 及ぶに垂んとす。三災とは水火刀兵なり」(七b)とあり、巻五に「大劫 至るに垂んとし、水流ること九万、三災の交、鬼兵驅除し、世人は死尽す」(五a)などとあるのがその一例である。

「三災」「大劫」などの語は、言うまでもなく漢訳仏典にしばしば見えるものである。たとえば『長阿含經』世記經の三災品や『俱舍論』などによれば、天地の一生は壞劫(崩壊しつつある時期)、空劫(空無の状態の続く時期)、成劫(生成しつつある時期)、住劫(存在し続ける時期)の四つの段階から成り、この順序で変化を永遠にくり返すとされている。そして、壞・空・成・住の四劫の一サイクルを一大劫と呼び、一大劫の終尽の時に、一定の周期で火災・水災・風災の大三災が起こり、住劫の一時期に、刀兵・疾病・飢饉の大三災が起こるとされている。<sup>(21)</sup>

『神呪經』において「三災」「劫運」「大劫」などの語が用いられているのは、こうした仏教の劫の思想の影響を受けているからであるが、これらの語の内容は必ずしも仏教のそれと一致しているわけではない。『神呪經』には壞・空・成・住の四劫に相当するものは見えないし、「三災」という語の内容も上に挙げたように水・火・刀兵の三つになっていて、小三災と大三災をつきまぜたような形になっている。しかも、注目すべきことは、こうした災厄が干支のめぐりとともにやってくる<sup>(22)</sup>とされている点である。『神呪經』では三災の中でも水災をとりわけ強調し、大洪水が起こる時に悪人は死に絶え、善人(三洞經を受持誦誦した人)は天上から龍が迎えに来て助かるとするのである<sup>(23)</sup>が、その大洪水はおおむね辛巳の年から甲申の年にかけての四年間に集中して起こるとされており、特に甲申の年の大洪水によって地上世界は決定的な打撃を蒙るとされている(巻九・一b、巻一〇・四bなど)。そして、巻三に「甲申の災に死絶す」(二〇b)、巻五に「甲申の災、水来たりて之を没す」(二a)などあるように、この終末の大洪水は「甲申の災」という名で呼ばれている。「甲申の災」によって善人・悪人の選別が行われ、善人のみが生き残って得仙し、甲申の年から八年後の壬辰の年には、救世主である真君が出世し、生き残った人たちだけの新たな世が始まるとされるのである。

このように終末の大災厄が特定の干支の年に起こり、新たな天地を主宰する真君が特定の干支の年に出世するという考え方は、きわめて中国的なものであると言わなければならない。『神呪經』においては、「三災」「大劫」といった漢訳仏典の語を用い、仏教の劫の思想を導入しつつも、その内容は中国的な方向に変容しているのである。そしてその変容の方向は、ある特定の干支の年に特別の事件が起こるとした緯書の考え方につながるのであり、さらにそこには、六十年の周期で天地自然の気の循環を捉える中国古来の自然観が大きく根をおろしていると言える。

甲申の年に終末の大洪水が起こり、壬辰の年に真君が出世するということは、『神呪經』以外にも、六朝時代代の道

教經典にしばしば説かれており、天地の循環的再生説と干支の思想との結びつきがきわめて根深いものであることをうかがわせる。その一例として、『太平經鈔』甲部を見てみよう。これはすでに吉岡義豊氏によって指摘されたように<sup>(24)</sup>、「太平部卷第二」の尾題を持つ敦煌写本（スタイン四二二六。六世紀末の書写）の後文が今の『太平經鈔』甲部の内容と合うところから、おそらく梁陳の頃に『太平經』が復元編集された時に、『太平經』の本文とは別に付記されたものと考えられる。そして、その内容は、『上清後聖道君列紀』（道藏第一九八冊）・『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』（道藏第三四二冊）と共通する部分があり、上清派の思想と深く関わっていて、もともと『太平經』の本文とは異質なものである。

『太平經鈔』甲部に見える天地の循環的再生に関する記述として、まず、次のような文が見える。<sup>(25)</sup>

昔の天地と今の天地は、始めもあれば終わりもあり、どちらも同じで何の違いもない。天地ができた初めのうちは人々は善であるが、後に悪になり、その途中で興隆と衰亡があり、生成と崩壊をくりかえす。陽九と百六というものがあつて、陰と陽の災厄が周期的に起こり、それがひとめぐりすれば、天地は大崩壊する。そうすると、天地は混じりあつて粉々になり、人も物も潰滅する。ただ、善行を積み重ねた者だけがそれを免れて、長く種民となることができる。

ここでは、天地は周期的に起こる陽九・百六の災厄をくり返し一つ一つの大周期を終えると崩壊の時を迎え、積善者のみが生き残つて種民となるということが述べられている。陽九・百六は陽の災厄と陰の災厄が一定の周期で起こるとする災厄説で、前漢末に盛んに説かれ、緯書とも関連するものと思われる。<sup>(26)</sup>さらに『太平經鈔』甲部では、天地の間に起こる災厄について次のように詳しく記述する。<sup>(27)</sup>

今は天地開闢の時の淳厚な風氣から遠ざかり、皇平の氣は隠れ、災いの氣が横流している。……天地の間の大

惡に四つのものがある。戦争と病氣と大水と大火である。……堯の時代の大水の後、殷の湯王の時の大火が災いとして起こった。その後、地上一面に小さな水と火の災いが起こった。これらは、人々の重い罪によって招いたものであり、太陽九・大百六ではない。太陽九・大百六の中間には、必ず大小の甲申（の年の災い）がある。甲申の年を決められた期日として、鬼は人と対いあうのである。……計えてみるに、堯の時代の丁亥の年の後、また四十六回の丁亥の年がめぐったあたりの甲申の年が、小甲申である。小甲申の時には、戦争と病氣と大火がこもごも災いをなすが、まだ大水は起こらない。小さな水害が至る所で起こり、その発生はややひどくなる。さらに、五十五回目の丁亥の年のあたりに甲申の年があるが、これが大甲申である。大甲申の時には、戦争と病氣と大火の三つの災いがすべて起こり、その上、大水が起こって、すべてをあとかたもなく流し尽くしてしまう。大小の甲申の年が至るのは、凶惡な民を除き、善人を濟度するためである。善人は種民となり、凶惡な民は打ち碎かれてしまうのである。

ここでは、大きな災厄として兵・病・水・火の四つを数えていること、太陽九・大百六という語が見えること、甲申の年は鬼が人と対いあう年、すなわち鬼が各人間の功過を評定して善人悪人の選別を行う年とされていること、堯の時代から起算して小甲申と大甲申の二種があり、小甲申には兵・病・火の三災が、大甲申には三災に加えて水災が起るとされていることなどが注目される。ここには、「劫」という語は用いられていないが、おそらく大甲申・小甲申という考え方は、仏教の大劫・小劫の觀念を承けて出てきたものであろう。<sup>(28)</sup> また、太陽九・大百六は、陽九・百六の説を承け、その災厄発生周期を大幅に拡大させたもので、小陽九・小百六と対にして用いられることが多い。<sup>(29)</sup> そして『太平經鈔』甲部ではこのあと、壬辰の年に後聖李君が出世することが述べられている。

『太平經鈔』甲部にその一例を見るように、甲申を終末の大災厄の年とし、壬辰を真君出世の年とすることは、

六朝時代に広く流布した觀念であつたらしく、このことを記す道教經典は少なくない。<sup>(30)</sup> このように特定の干支を用いて天地の崩壊と再生を説くのが、六朝道教における天地の循環的再生説の一つの特徴である。六十年という短期間で一めぐりするという干支の弱点を補うために工夫されたのが大甲申・小甲申というものである。そこには仏教の劫運思想との交錯があつたであろうと思われるのは上に述べたとおりである。そして、六朝道教における天地の循環的再生説の中に干支が用いられることと、大小の陽九・百六という語が用いられることは、いずれも緯書ของ 思想と道教との深いつながりを示唆するものであり、興味深い。

『神呪經』には壞・空・成・住の四劫の考え方は見えなかつたが、『神呪經』の成立よりやや遅れて劉宋の時代には、四劫の考え方の影響を受けたと推測できる龍漢・延康・赤明・開皇（あるいは上皇）という劫の名がすでに出てきている。<sup>(31)</sup> 元嘉十四年（四三七）に書かれた陸修靜の「靈寶經目序」（『雲笈七籤』卷四）に、次のような一節がある。<sup>(32)</sup>

そもそも靈寶の文は龍漢の劫に始まつた。龍漢の前の時代のことについては、それを記録したものは何もない。延康の長い劫は、混沌として期限も定まらず、道は隠れ沈んで、宝經は現われなかつた。赤明の劫の時、天の運りがあらたまり、靈妙な文が興つた。諸天はそれを大切に奉り、それぞれに科戒・經典ができた。一つの劫がめぐつて、また、天の運りがあらたまつた。そのようにして五つの劫を積み、開皇の劫に及んで以後、上皇元年に、元始（天尊）が下つて教えを説き、大いなる法がめぐりわたつた。多くの聖人たちはそれを述べ広め、もろもろの要点を集め整理して、十部三十六帙の書を備え、後学の者を教え導き、天人を濟度した。

靈寶の經典群が測り知れないほど遠い昔に由来するものであることを述べるこの文の中には、龍漢をはじめとする劫の名が見え、經典の興衰が各劫と結びつけて説かれている。劫の推移は龍漢→延康→赤明→開皇の順で考

えられているが、それぞれの劫の内容はここではあまり明確ではない。そこで、陸修静よりやや後輩にあたる南斉の嚴東<sup>(33)</sup>の説によつてそれを補つておきたい。

嚴東の説は、『度人經』四注本（『元始无量度人上品妙經四注』。道藏第三八冊—第三九冊）に見える。『度人經』卷三の本文に「元洞玉曆、龍漢延康、眇眇億劫、混沌之中、上无復色、下无復淵、風澤洞虛、金剛乘天、天上天下、无幽无冥、无形无影、无極无窮、溟滓大梵、寥廓无光。赤明開圖、運度自然」（一a—一六a）とあるのについて、嚴東は「元洞玉曆」は「天地の劫運を記し」た書である（一a）とし、「龍漢」については「龍は神なり。漢は大なり。玉字始めて見われ、法を出して人を度し、示すに神奇を以てす。因りて名づけて之と為す」（一b）と説明し、「延康」については「延は長なり。康は安寧なり。龍漢の運訖り、天書玉字、其の精光を隠す。日月 景を滅し、天地 冥然として、分別する所無きこと、長寧久遠たり。故に延康と号するなり」（一b）と説明している。つまり、龍漢は天地が存立していて玉字（自然に出現した教えの書）が現われ、人々の済度が行われていた時期であり、延康は龍漢の次の時期で、天地は崩壊し、宇宙は混沌たる空無の状態に陥った時であると考えられているわけである。『度人經』本文の「眇眇億劫」から「寥廓无光」までは延康の時の状態を表わしたものと解釈されている。長い暗黒の時を経て再び天地が開け、光が戻ってくるのが「赤明」である。嚴東は「赤明」について「赤は火なり。元始の九鍊の炁なり。……元始は延康の中に在りて、赤明の運を開啓し……火を以て真文を練り、光芒を瑩発す」（一六a）と説明している。ここでもやはり新たな天地は「元始（天尊）」と「真文」とともに出発するとされている。

以上が、龍漢・延康・赤明についての嚴東の説である。天地宇宙が、存立→崩壊・空無→再生という変化をするものであること、そしてその変化に伴つて神（元始天尊）および經典の興隆と沈淪という推移が起こるものであることが、ここで明確に述べられている。陸修静の「靈宝經目序」においてもこれと同じように考えられていたと見

てよいであろう。ただし、嚴東は天地が再生して赤明の劫を迎えたあとのことについては記していないが、陸修靜は、そのあと天地は再び崩壊して空無の状態になり、五劫の期間を経て、もう一度再生の時を迎えろとし、それを「開皇」「上皇」と呼んでいる。「開皇」についての陸修靜の記述とほぼ同じものは、『无上秘要』卷六劫運品に載せる『洞玄靈書經』の文にも見える。<sup>(34)</sup>

龍漢・延康・赤明の三つの上に開皇（上皇）が加わることによって、天地の崩壊と再生は何度もくり返されるものであるということがより明確に表わされることになる。久遠の昔から永遠の将来にわたって天地は崩壊と再生を果てしなくくり返すものであるという考え方は、緯書にその萌芽的なものが見えたとはいえ、仏教の壞・空・成・住の四劫の思想を受容することによって一層明確に意識されるようになり、道教文献の中に龍漢・延康・赤明・開皇（上皇）といった名称が出てくるに至ったと考えられるのである。龍漢・赤明・開皇（上皇）はいずれも天地の開闢の時、すなわち「開劫」の時であり、仏教の壞劫・空劫に相当するのが延康である。『隋書』經籍志の道經の部に、「天地の淪壞と劫數の終盡を説く所以は、略ほ仏經と同じ」という記述があるのは、このような事情をもつものと理解される。<sup>(35)</sup>

六朝道教における天地の循環的再生説は、上に述べたように、一方では、特定の干支を用いたり、陽九・百六という語を用いたりするなど、緯書的な性格をとどめつつ、また、他方では、仏教における宇宙觀を吸収して天地の崩壊再生の無限の反復という觀念をより明確にし、この両者が結合したところに、道教の劫運思想が形成されていたのである。

〈開劫度人〉の説の一つの柱である〈開劫〉の説——すなわち、天地の循環的再生説——は、きわめて長大な時

間軸を想定して、その軸上での天地の崩壊と再生の循環を説くものである。これは天文学・暦法など自然科学における客観認識としての循環の思想を根底に持つとはいえ、こうした説が広く説かれて人々のあいだで重い意味を持ったのは、終末の危機感に迫られた不安な社会においてであった。そういう場においてこそ、天地の崩壊と再生の話は、切実な共感をもって人々に受け入れられたのだと思われる。今の天地はまもなく崩壊するものであっても、またいつか新しい天地が開かれる。その時には今の人間世界の苦しみは消え、正しい裁きがなされて、真の秩序ある世界が生まれるであろう。そういう期待を胸に持つ人々の、現実を超えた存在による救済への希求と、この「開劫」の説とは、切り離して考えることはできないであろう。その意味において、「開劫」の説は明らかに宗教の領域に属する問題である。次に考察する「開劫度人」の説のもう一つの柱である「度人」の説——すなわち、天書出現による救済説——が、「開劫」の説と組み合わせられて出てくるのは、こういう理由によるものと思われる。

「開劫」の説は、宇宙の長大な時間軸を想定し、天地の崩壊と再生の循環を説くものであったが、「度人」の説は人々を救済するという宗教的な救済の問題に関わるものである。ただし、「開劫度人」の説の一方の柱としての「度人」の説を考える場合に最も重要になるのは、救済の理論や方法についての個別の問題ではなく、救済という宗教的営為が「天書」の出現という現象と結びついているとされる点であろう。『隋書』経籍志では、「開劫度人」の説明の中で、最高神である元始天尊が開劫のたびごとに秘道を授けると述べたあと、元始天尊が説く経について、次のように記している。<sup>(37)</sup>

説く所の経も、また、元一の気を稟けて、自然に出てきたものであつて、造つたものではなく、やはりまた、

天尊とともに常に存在して滅することはない。天地が崩壊しなければ、それはつつみ隠されたまま世に伝わることはない。劫運がもし開けば、その文はおのずから現われる。全部で八字の文字が、道の本体の奥深いといこ

ろを示し尽くしている。これを天書と謂う。その字は一丈四方で、八方の角から光芒を垂れ、きらきらと光り輝いていて、見る者の心を驚かせ目を眩ませる。もろもろの天上の仙人であつても、それをじつと見ることはできない。

經は造為されたものではなく「元一の氣」を稟けて自然にできたものであり、それ自身は不滅のものであるが、天地開劫の時にのみ「天書」として姿を現わすものであること、「天書」の文字はきらきらと光を発する特殊なものであることを、この文は言っている。ここでは元始天尊が説く經の内容よりも、それが最初どのような形にできたのか、また、どのようにして天地の間に出現するのかということの方に、大きな関心が寄せられているのである。

「天書」という語は、六朝道教における經典の位置づけを考える上での重要な鍵となるであろう。六朝時代には数多くの道教經典が作られ、救済の理論と方法が模索されたのであるが、それらは多くの場合、人為を超えたところにある大きな力によって作られたものであるという架空の枠組みのもとに世に出された。ここで問題にしたいのは、そうした架空の枠組みそのものである。人為を超えたところにある大きな力とは、「天」という語で総称されるものであり、それは、ある場合には人格神的に記述され、またある場合には、「自然」という理法的なものとして理解されている。したがって、「天書」とは、「天」の神が人間世界に示す書、または、「自然」に人間世界に出現する書であると言える。そこで、第四節以下では、このような「天書」出現に関する資料をいくつか取り上げて考察し、〈開劫度人〉の説の一方の柱である〈度人〉の説の形成の過程を明らかにしてみたいと思う。

#### 四 河図洛書

天書出現に関する話の早い時期のものとして、はじめに河図洛書のことを見ておきたい。よく知られているように、河図洛書は聖人が世に出る時の瑞祥とされ、『論語』子罕・『礼記』礼運・『易』繫辭伝上・『淮南子』俶真訓などをはじめ諸文献に断片的に見える。<sup>(38)</sup> 河図や洛書がもともとは具体的にどのようなものを指したかは必ずしも明らかではないが、<sup>(39)</sup> のちには、龍馬が図を銜んで黄河に現われ、神亀が書を背負って洛水に現われるという説が成立する。『尚書』顧命の孔安国伝に「伏犧 天下に王たりて、龍馬 河に出づ。遂に其の文に則りて、以て八卦を画く。之を河図と謂う」と言い、また、同じく『尚書』洪範の孔安国伝に「天 禹に与し、洛 書を出だす。神亀 文を負いて出で、背に列して数有り、九に至る。禹は遂に因りて之を第し、以て九類を成す」と言うのがその例である。この孔安国伝にはまた、河図は八卦の起源であり、洛書は洪範のもとになったという考え方が見える。

このように、聖人が世に出る時の瑞祥として龍馬が図を銜んで河に現われ、神亀が書を背負って洛水に現われるという河図洛書の伝承は、その後、若干のヴァリエーションを伴いつつ、緯書の中に多く吸収されることになる。<sup>(40)</sup> 緯書の中には、いわゆる河図緯・洛書緯と呼ばれるものが現在断片的にはあるが数十種残存しているほか、『尚書中候』や春秋緯・易緯などその他の諸々の緯書においても、河図洛書に関する記述が数多く見える。これら緯書における河図洛書の説は、天書出現の思想としてどのような特徴が指摘できるのであろうか。ここでは、河図洛書の説の由来と、その瑞祥としての特殊性という二点から見ておきたい。

まず、河図洛書の説の由来に関することであるが、緯書の記述によれば、河図洛書の説はもともと、川の中に壁

を沈めて川の神を祭る祭祀儀礼と関係があったようである。『尚書中候』（『太平御覽』卷九三一所引）に次のような文がある。<sup>(41)</sup>

周公は七年間摂政を行い、礼楽を制定した。成王は洛水で占いをし、璧を沈めた。礼が終わって王が退いたところ、黒い亀が現われた。甲の周囲の毛は青く、蒼い光を放ち、背甲には書が刻まれていた。亀は祭壇の上に登り、赤い文様が文字を成した。周公はそれを写した。

この文は、周の成王が洛水において璧を水中に沈める祭祀儀礼を行ったときに、水中から亀が現われ、その背甲に文字が刻されていたこと、そして、その文字を周公が書き写したことを言っている。これと同じような内容のことは、堯・舜・殷湯王・周武王などについても記されており<sup>(42)</sup>（ただし洛が河に変わったたり、亀が龍に変わったたりという違いはある）、河図洛書の説が、もともとは黄河・洛水の神を祭るために行われた「沈璧」の儀式と結びついていたことがうかがわれる。<sup>(43)</sup>つまり河図洛書の出現は「沈璧」の儀式の場において、川の神が祭祀を行う人間に対して示す反応であると考えられていたのである。

右の文の中で、周公が亀の甲の文字を書き写すという記述があるが、これに関連して『尚書中候』注（『唐開元占経』卷二二〇所引）に、「周王乃ち亀を視るに、留まりて去らず。周公筆を援り、世の文を以て之を写す。書成りて文消え、亀去る」と言っている。亀の甲に刻まれた文字が、当時の人々の使わないものであったのを、周公は今の世の文字に直して書き写したというのである。「天書」として世に出現したものが、一体どのような字体で書かれているかということについては、以下の文で取り上げる資料でしばしば言及がなされている。「天書」という觀念を考える場合、字体の問題は切り離すことができず、後に述べるように、そこには時間の要素が関与してくるのであるが、ここではとりあえず、亀甲に刻された文字は世のものとは異なる字体であったこと、異なる字体であったにも

かわならず、聖人の周公にはそれが解読できたこと、の二点に注目しておこう。

次に、河図洛書の瑞祥としての特殊性について見よう。よく知られているように、聖人が世に出る時の瑞祥とされたものは、河図洛書のほかに、甘露・醴泉・嘉禾・鳳皇・景星・朱草その他諸々のものがある。河図洛書は瑞祥という点では、これらと同列に並ぶものである。ただし、河図洛書には他の瑞祥と異なる点があり、それは、図や書という形態をとっているために、天の意志がより明確・詳細に表現されていると考えられたことである。たとえば、堯の時に河に現われた龍馬が口に銜んでいた甲には、「虞夏商周秦漢の事」が記されていた（『尚書中候握河紀』）とあり、周公の時に河に現われた青龍は、「周の世の事、五百の戒と秦漢の事とを言う」内容を記した玄甲を持つていた（『尚書中候摘雒戒』）とある。鄭玄は、「六芸論」（『詩』大雅・文王の正義所引）で、「河図洛書は皆天神の言語にして王者に教告する所以なり」と述べているが、このように、河図洛書は、天の神が地上の王者に対して教告するための手段であると考えられていた。換言すれば、天の神が人間世界をどう導いていくかというプランを載せたものであったということになる。

緯書では、天の神は地上の人間世界がどのような状態になることを望んでいると考えられていたのであるか。これについては、『尚書中候』に、「天地休通し、五行期化す。河龍の図出で、洛亀の書威あり。赤文 字に像たり。以て軒轅に授く」（『太平御覧』巻七九所引）とあるのが参考になるであろう。軒轅氏（黄帝）の時代、天地の間の気が伸びやかに流通し、万物の運びがどこおりに行われるようになったのを祝福して河図洛書が出現したことを、この文は言っている。天地の間の気の伸びやかなる流通と、万物の秩序正しい運行とは、自然界のあるべき理想の姿であろう。そして、自然界のみならず人間社会の全体にそうした状態が実現されることが、天の神が望む地上の人間世界の理想の姿であった。自然界と人間社会のそうした望ましい姿は、多くの文献で、「天下太平」という語で

表現されている。緯書の中では、「天下太平」という語は、『尚書中候』（『事詞類奇』卷二七所引）の次のような文に出ている。<sup>(44)</sup>

周公は政を成王に返し、天下太平となり、礼楽を制定し、鳳凰が庭に翔るようになった。成王は琴を手元にひきよせて、次のように歌った。「鳳凰 紫庭に翔る、余 何の徳ありてか以て霊を感じしむる。先王に頼りて恩沢臻る。于胥<sup>あ</sup>樂しいかな、民は以て寧<sup>あ</sup>らかなり」と。

この成王の歌の中に出てくる「紫庭」とは、ここでは現実の周王朝の宮庭を指すが、紫宮（紫微宮）<sup>(45)</sup>が天帝の住まいであると同時に地上の帝王の住む皇居をも指すのと同様に、「紫庭」は天上の紫宮の庭という意味もあわせ持っている。天上の紫庭にはいつも、天帝の使者である鳳凰が舞っている。それと同じ光景が、「天下太平」の今、地上に出現していることを、この文は述べている。つまり、「天下太平」の世とは、天上世界に限りなく近づいた世界として考えられているのであり、天の神はそうした世界を地上に実現することを望んでいるとされているのである。これはきわめて抽象的な内容であるが、ともあれ、緯書においてはそうした「天下太平」の世が理想として設定され、河図洛書は、聖人が世に出て「天下太平」の理想の世を作ることの瑞祥としてきわめて重視されているのである。

以上に述べたような緯書における河図洛書の位置づけをふまえて、『太平経』の天書出現の説が出てくる。第二節に述べたように、『太平経』における最大の関心事は、地上の帝王（有徳の君主）の手によって太平の世が実現されることにある。その目的のために天は「天書」（『天戒書』）「上皇天書」などとも表現されている）を世に示したとされるのであるが、この「天書」の出現ということについて、『太平経』では河図洛書のこと**が強く意識されている**。

『太平経』巻一〇二「<sup>二</sup>神人自序出書図服色訣<sup>一</sup>」では、天が人間世界に示す教え（『太平経』の場合は『太平経』の書の内容そのもの）がなぜ天書出現の伝統的な方法である黄河・洛水からの出現という形態をとらないで、天の使者で

ある「天師」が「真人」に「天の心」を記した書を示し、「真人」から有徳の王者にその書を伝えさせるという形をとったのかということについて、天師と真人との問答を載せている。その箇所を記せば、次のようである。<sup>(46)</sup>

「真人」今、見てみますに、天地開闢以来、天の文書は前後いくども出て、多く積み重なっています。それらは、黄河・洛水から出ています。それなのに、今、この書は、どうして黄河・洛水から出なかったのでしょうか。

「天師」すばらしい、すばらしい、今のあなたの詰問は。天はあなたに発言させ、その意図を達成したということができよう。今、天は私に命じて、帝王人民のために、承負の責会をつぶさに述べさせている。その文書は多く積み重なっていて、黄河・洛水から出すことはできない。……天は私がこのことを述べることができることをよく知っており、あなたがつぶさに詰問することができるとも知っている。だから、あなたに命じて私とともにその要言を伝えさせているのだ。（王明編『太平経合校』四六〇頁）

ここで天師が答えたことは、要するに、河図洛書という形態では帝王人民の「承負の責会」を十分には説き尽くせないのので、天は天師と真人の問答形式を併用して天の心を明らかにするという方法を選んだのだというものである。「承負の責会」とは、天地開闢以来、人々が犯した罪の蓄積と、それによって起こる諸々の大災厄をいう。

また、巻四一〈件古文名書訣〉では、天地開闢以来世に出現した数多くの天書（河図洛書のほかに諸々の「神書」すなわち神秘的な由来を持つ書も含める）と、今、天師が真人に渡そうとしている文書との関係について、次のように述べている。

天地開闢以来、天は各時代の聖人の治政に必要な教えを「河雒文図」や「神書」によって示してきたが、それらはいずれも「一事に長ずる」のみであり、承負による天地の災厄を全面的に除去できるものではなかった。

今、天師が語ることは、天地開闢以来のあらゆる「天文地文人文神文」の中からすぐれたものを選びとった「洞極の經」であるから、この教えに従えば必ず承負の災厄を徹底的に除くことができる。（『合校』一八六―一八七頁。内容の要約）

このように、『太平經』では天師が真人に手渡す文書が、承負を断ち切り終末の世を救済して、天地の再生・太平の世の実現へと至る唯一最高の教えであると位置づけるとともに、基本的には、これが河図洛書や諸々の「神書」の延長線上にあることを認めている。

以上のように、『太平經』はその本文の中でみずからを「天書」と称し、河図洛書の伝統につながるものであると述べているわけである。<sup>(47)</sup>『太平經』と天書出現の思想とのつながりを考える上で、もう一つ注目されることは、書物としての『太平經』が世に出るにあたっての神秘的な伝承が伝えられていることである。現行本の『太平經』がどのようにして成立したかということについては、さまざまな議論があり、現在もなお定論が得られていないのであるが、本篇第一章のはじめにも述べたように、現行本の『太平經』は、古くは後漢の于吉（于吉）の『太平清領書』の流れをくみ、後に、梁陳の頃に復元編集の手が加えられて成立したという見方をしておきたい。この後漢の『太平清領書』の出現に関しても、また、梁陳の頃の『太平經』の再出現に関しても、ともに神秘的な伝承が残されている。前者のことは『後漢書』列伝第二〇下翼楷伝に見え、それによれば、<sup>(48)</sup>『太平清領書』は于吉が曲陽の泉水のほとりて得た神書であるという。また、後者のことがまとめて見えるのは、『太平經復文序』（道藏第七五五冊。『合校』七四四―七四五頁）である。『太平經復文序』には、于吉の後、時を経て、南朝の喪乱により世に行われなくなっていた『太平經』が、梁に至って陶弘景の弟子の桓法闡によって溪谷の間において発見されたこと、しかし、その『太平經』は、「太平の教えは未だ当に行うべからず」という陶弘景の言葉に従ってもとの場所に戻されたこと、つい

で、陳の宣帝のときに漁人が光を発する素書（すなわち『太平經』）を見つけ、宣帝の勅を受けた道士の周智響がその場所へ行つて祝請し、「丹書煥然たる」この經書を得て持ち帰ったことを記している（桓法蘭のことは、本書の第一篇第五章第三節に述べたように、『道学伝』にも見える。また、周智響のことは、『道教義枢』巻二にも見える）。

このように『太平經』は、その古い形であろうと思われる『太平清領書』の場合も、また、梁陳の頃の復元編集本の場合も、その出現にまつわる神秘的な伝承を持っている。現在まとまった形で見られる道經として最も古い由来を持つとされる『太平經』が、このようにその出現にまつわる神秘的な伝承を持つことは、道經というものの性格づけを知る上で示唆的なことである。道經は「天書」としての性格を最も早い時点から付与されていたのである。

道經は「天書」であるという捉え方は、六朝時代において道教が急速に成長していく中で、より強固なものとなつていったようである。六朝時代には、後漢からの流れをひく天師道のほかに上清派・靈宝派などの道教の流れが形成され、それぞれにおいて道教教理の整備が進められ、道經作成の仕事が精力的に行われたのであるが、たいていの場合、作成された道經は「天書」として世に出された。その具体的な例はこれから見ていくことになるが、道經が「天書」として世に出されることが一般的に行われた背景には、『太平經』の場合がそうであるように、河図洛書の伝統につながるものという意識があつたことが考えられるのである。<sup>(50)</sup>

## 五 石室の道經

六朝時代に書かれた文献には、道經がいかなる場所でのように秘蔵されており、いつどのようにして人間の前に出現する（出現した）のかということについて、注意深く記述しているものが多い。これは上に述べたように、道

經は基本的に人間の力を越えたところで作られる「天書」であるという認識が根底にあるからで、道經が秘藏されている場所としてよく出てくるのは、地上の名山の石室、および天上の宮殿である。まず、本節では名山の石室にゆかりのある道經の話を見ていくことにしよう。

道經が地上の名山の石室の中に秘藏されており、しかるべき時に仙道修行者などしかるべき人物の前に姿を現わすという話は、『抱朴子』や『神仙伝』をはじめ六朝時代の諸文献に数多く見える。たとえば、左慈が天柱山の石室の中で『九丹金液經』を得たという話（『神仙伝』卷五左慈伝）、禹が神人から授かつて洞庭の苞山の石室に納めていた「靈宝五符」が、呉王闔閭の時代に龍威丈人によって発見されたという話（『甄正論』卷中所引『呉楚春秋』『越絶書』。大正五二、五六四上）など、こうした例は枚挙に暇がない。

書物を山中に藏めるということは、必ずしも道教の經典のみに限ったことではなく、一般の書物の場合にも言われている。たとえば、よく知られているところでは、司馬遷は『史記』卷一三〇太史公自序の末尾において、「之を名山に藏し、副は京師に在り、以て後世の聖人君子を俟つ」と記している。書物を山中に藏めるということは、戦乱による亡失を避けるという現実的な理由と、山岳信仰（山神信仰）など宗教的な理由が背景にあったのであろう。名山は「古帝王の策を藏するの府」であるという語が『穆天子伝』郭璞注（『史記』太史公自序「索隱」所引）に見えるが、こういう觀念が存在していたことが、道經は名山の石室に藏められているという話を生む基盤となったであろうことは容易に推測できる。そのような名山の石室の道經が、道を求める人の前に姿を現わすという話のうち、ここでは特に、『三皇文』に関する話を取り上げて考察することにした。『三皇文』は六朝時代の道教思想史上、重要な書物であるばかりではなく、「天書」という問題を考える上で興味深い資料を提供してくれるものであるからである。

まず、『抱朴子』の中では『三皇文』『三皇内文』『三皇天文』という名で出てきて、きわめて重要な道書であるとされている。これが具体的にどのようなものであったかは現在知ることはできないのであるが、『三皇』という名称から見て、天皇・地皇・人皇という上古の世に託されたものであったことが想像できる。<sup>(32)</sup> また、『抱朴子』登涉篇に「上士山に入るに、三皇内文及び五岳真形図を持てば、所在に山神を召す」とあるのによれば、仙道修行者が山の中に入るとき護身符のような性格を持っていたものと思われる。この登涉篇の文もそうであるように、『三皇内文』はしばしば『五岳真形図』とペアになって出てくる。『抱朴子』遐覽篇には、この二つの道書に関して次のような文が見える。<sup>(33)</sup>

抱朴子という。私は鄭先生(鄭隱)から次のようなことを聞いた。道書の中で重要なものは、三皇内文と五岳真形図より以上のものはない。古えの仙官やこの上なくすぐれた人は、この道を尊んで秘密にし、仙名を持つ者(仙人になる資格がある者)でなければ、授けてはいけなかった。これを授かった場合、四十年に一回、次の者に伝授することができる。伝授する時は、血を飲つて盟約し、礼物を置いて誓いを立てる。もろもろの名山五岳には皆この書があるが、ただ、それは石室などの幽隠の地に蔵されている。道を得ることになっている者が、山に入つて精誠を尽くしてこれを使うと、山の神がおのずから山を開き、その人にこれを見させる。帛仲理(帛和)の場合、山の中でこれを得て、自分で祭壇を立てて絹を礼物として置き、一枚を画いて去つた。

この文からわかるのは、『三皇内文』は『五岳真形図』と並んで道書の中で最も重要なものとされていたこと、これは名山五岳の石室の中に秘蔵されていて、仙道の有資格者だけがそれを見ることができるとされていたこと、また、これの授受にあたっては厳肅な儀式が必要とされていたことなどである。特に注目されるのは、道を求める心が精誠である者に対して「山神」が『三皇内文』と『五岳真形図』を啓示するという記述である。これは『三皇内

文』『五岳真形図』が山岳信仰（山神信仰）と深い関わりをもっていることを示唆している。前に述べたように、河図洛書は川の中に璧を沈めて川の神を祭る古代の祭祀儀礼との関連が考えられた。『三皇内文』『五岳真形図』の場合、川ではなく山の神であるという違いはあるものの、人間の宗教的な誠意と行動に対する応答として、人間の前に出現するというパターンは、河図洛書の場合と同じである。ただし、『抱朴子』で見る限りでは、『三皇内文』『五岳真形図』は仙道修行者というある特定の個人との関わりが強く、その人の身を危害から護り仙道の成就を助けるという色彩が濃い。この点は、河図洛書と大きく異なる点であろう。河図洛書の場合は、その出現が「天下太平」に関わるとされており、政治的な色彩が濃いものである。これはつまり、「天書」としての河図洛書、または『三皇内文』『五岳真形図』の出現が、政治の変革を通じた社会全体の救済をめざすものであるのか、それとも道を求める個人の救済をめざすものであるのかという相違であると見ることができる。

右に挙げた『抱朴子』遐覽篇の文には、帛仲理（帛和）が山中で『三皇内文』と『五岳真形図』を得たと記されているが、これに関連して、『神仙伝』巻七の帛和伝では、帛和がこれらを得たときの様子が、次のように詳しく書かれている。<sup>(54)</sup>

帛和は西城山に至り、王君につかえた。王君は帛和に大道の秘訣を語って言った。「この山の石室の中で、北の壁を熟視しなさい。きっと壁に文字があるのが見えるでしょう。そうすれば、道を得ることができます」と。帛和は壁を視続けて、三年たつて、はじめて文字が見えた。それは、古人が刻した太清中經神丹方と三皇天文大字・五岳真形図であつた。いずれも石室の壁にくっついていて、帛和はそれを何万言も唱えたが、意味がわからないところがあつた。王君がそこで帛和に訣を授けた。

ここでは、帛和が師の西城王君（王方平・王遠）の教えに従って西城山の石室の北壁を熟視していたところ、三年

たつて、壁中から古人が刻した文字が現われ、その内容は帛和にとってはなかなか理解しがたいものであったことを言っている。石室の壁中から文字が現われるというこの記述は、道経が自然に出現するということを六朝時代の人々が具体的にどのようなイメージで考えていたのかを伝える興味深い資料である。そして、その壁中の文字が「古人の刻する所」のものであったと記されている点に特に注目すべきであろう。

『三皇文』がどのような字体で書かれているかということについて言及している資料は他にもある。『雲笈七籤』巻六に引く「鮑南海序目」、および『笑道論』一三「鳥跡前文」がそれである。葛洪の妻の父であり、葛洪の師でもあった鮑靚（鮑南海）が、『三皇文』と関わりの深い人物であったことは、『道教義樞』巻二「三洞義」や『雲笈七籤』巻四「三皇経説」に見える。それらによれば、鮑靚は晋の恵帝の元康年間（二九一―二九九）に、嵩高山の石室で『三皇文』を得て、それを葛洪に伝えたという。その鮑靚の名を冠する『三皇経』の「序目」が、『雲笈七籤』巻六に引く「鮑南海序目」である。それには次のように見える。<sup>56</sup>

鮑南海序目にいう。上古の初め、三皇に授けた。これを三皇文と名づける。……天皇一卷、地皇一卷、人皇一卷、凡そ三巻で、いずれも、上古の三皇の時に授けられた書である。その字は符の文様に似ており、また、篆文に似、あるいは、古書に似ている。おのおの決まった字数がある。神宝君が出だし、西靈真人が撰述したものである。この文は小有天の玉府の中にある。もろもろの仙人がこれを授かって、名山の石室の中に蔵したが、いずれも完全なものではない。ただ、蜀郡の峩嵎山にだけは、完全なものがある。

この中で、『三皇文』が神宝君に由来するとか、小有天の玉府にあるとか言っているのは、おそらくやや後代の考え方が付加されていると思われるが、ここではさしあたり、『三皇文』は符文や篆文・古書に似た文字であるとしている点に注目したい。右に挙げた『神仙伝』帛和伝に「古人の刻する所」とあったのと同じ発想にもとづくもので

あろう。また、『笑道論』一三「鳥跡前文」には、「洞神三皇經に称すらく、西域（城）仙人曰く、皇文とは乃ち是れ三皇已前の鳥跡の始文章なりと」（大正五二、一四七下）という文が見える。『三皇文』は蒼頡が鳥跡を見て作った文字よりも以前の文字で書かれていると言っているのである。これらの例から明らかなように、『三皇文』はきわめて古い字体で書かれているという觀念が存在していたのである。

このように、『三皇文』は一般に文字の起源とされる蒼頡の文字よりもさらに古い段階の文字で書かれていることが強調されなければならなかったのは、『三皇文』は「上古の三皇の時に授かる所の書」（上記の「鮑南海序目」）であるという認識と関わっている。「上古の三皇の時」というのは、当時の人々の意識としては、天地開闢の時点からさほど経過してはいない、いわば人類の「始源の時間」とでも呼ぶべきものであったと思われる。こうした「始源の時間」に天から授かった書は、必ず「始源の文字」で書かれていなければならないと考えられたのであろう。

ところで、『三皇』ということに絡んで、人類の「始源の時間」という觀念と、「始源の文字」のこと、および、「石室」という場所とが一つに結びつけられた興味深い話が、『拾遺記』巻九に見える。『拾遺記』は晋の王嘉（字は子年。『晋書』巻九五に伝がある）の撰とされている小説であるが、その成立については明らかでない点もある。『拾遺記』に載せられた話は、内容的には神仙思想や道教思想に関わるものが少なくない。次に記す話もその一つである。晋の泰始元年（二六五）に中国に來朝したという頻斯国に関することとして載っているものである。<sup>(57)</sup>

その国（頻斯国）には、林のように大きな楓の木がある。高さは六七十里。算術の得意な者が、里で計算した。稲光はいつもこの樹の半分の高さのところから出る。その枝は上で交差して蔭を作り、日月の光を蔽いかくしている。その下は平らできれいに掃除をしたようで、雨や霧もそこに入ることができない。樹の東に大きな石室があり、一万人が坐れるぐらいの広さがある。その壁の上に三皇の像が刻まれている。天皇は十三の頭、地

皇は十一の頭、人皇は九つの頭を持ち、いずれも龍の体をしている。また、燭を立てる所がある。石を集めて寝台とし、寝台の上には膝をついた深さ三寸の痕跡がある。寝台の前には長さ一尺二寸の竹簡がある。大篆の文字で書かれていて、皆、天地開闢以来の事を述べているが、それを読み取ることのできる人は誰もいない。伏羲が八卦を画いた時にこの書があったという者もいれば、蒼頡が書造った場所であるという者もいる。その傍らには丹石の井戸がある。それは人が鑿ったものではなく、下は漏泉にまで達していて、水は常に沸々と湧いている。仙人たちはその水を飲もうとする時は、長いつるべなわで汲み上げる。その国の人は皆、力が強く、五穀を食わず、日中には影が無く、桂漿や雲霧を飲む。

ここに記された頻斯国の描写には、いわゆる仙郷についての多くのイメージが凝縮されている。巨大な楓の木、その東にある大きな石室、石室の傍らにある井戸、五穀を食らわず雲霧を飲み「日中無影」<sup>(59)</sup>の人々——これらは仙郷を飾るのにいかにもふさわしい道具立てである。そうした道具立ての中で特に注目されるのは、石室の壁上に刻まれた三皇の像と、その傍らの寝台の前に置かれた竹簡——それには「開闢以来の事」が「大篆の文」で書かれているが誰もそれを解読できないという——である。しかも、その竹簡の文字は、伏羲が八卦を作った時にすでにあったとか、この場所は蒼頡が文字を作った所であるとか言われていることをわざわざ記している。つまり、八卦や蒼頡の書よりも歴史的に先行するものとして、この竹簡があり、三皇の像が刻まれたこの「石室」があるということに印象づけようとしているのである。すなわち、この文は、人類の〈始源の時間〉と〈始源の文字〉とがこの「石室」には今もなお存在しているのだということを象徴的に表現していると見てよいだろう。そしてそれが仙郷の描写の一コマとして出てきていることは興味深い。仙郷は、ここでは、空間的には頻斯国という遠い異国の光景として表わされ、時間的には、「三皇」というはるか遠くの時代のこととして表現されているのである。

はるか昔の上古の時代が、なぜ仙郷につながるのでしょうか。これは、人類の歴史の始源の時点には、天人融合の至福の世が存在したという考え方と関係がある。この考え方は、第一節にも述べたように、道家の文献に多く見られ、それが緯書にも継承され、緯書の中では天地開闢の始源の時間に対して強い関心が持たれていた。右に挙げた『拾遺記』巻九の文で、「三皇」の時代が仙郷の一つの道具立てとして出てくるのは、このような道家や緯書の思想とつながるものであると言える。天地開闢からさほど遠くない「三皇」という「始源の時間」は、人類の至福のときであったと認識されていたからこそ、これが仙郷と結びつけられ、それに対して大きな関心が寄せられたのである。そして、その「始源の時間」への関心が、「始源の文字」への関心と密接に結びついていることに、注目しなければならぬであろう。

『拾遺記』にはこの他にも、「始源の時間」と「始源の文字」に関する記述が見られる。次に挙げるのがその例である。<sup>(60)</sup>

堯帝が在位していた時、その聖徳があまねく広まった。黄河・洛水のほとりで、一尺四方の玉版が出てきた。それには天地の形が描かれていた。また、黄金の璧玉の瑞祥が獲られた。それには文字がはつきりと並んでいて、天地造化の始めのことが記されていた。(巻一)

浮提の国が、神通力を持ち書を善くする者ふたりを献上した。ふたりは老人になったかと思えば若返り、体を隠したまま影を出し、声だけ聞こえて体を蔵するというような神通力を示した。肘のところに持っていた四寸の黄金の壺を出した。上には五頭の龍をかたどった標簽があり、青泥で封じてあった。壺の中には純粹な漆のような黒い汁があり、地面や石に灑ぐと、皆、篆隸科斗の文字となり、造化と人倫の始めのことが記された。(巻

三)

ここでは、どちらも「三皇」という語は出てこないが、神秘的な出現をした文字が「造化の始め」のことを記しているという発想が両者に共通しており、話の主眼も、不思議な文字と「造化の始め」の時間のことにあるようである。

『拾遺記』に見られる、このような〈始源の時間〉と〈始源の文字〉に対する強い関心は、『三皇文』の作成や伝承に関わった人たちの意識と共通するものであったと思われる。〈始源の時間〉に対して関心が持たれたことは、徐整の『三五曆紀』や皇甫謐の『帝王世紀』の編述に見られるように、魏晉の頃から、古史編修の機運が高まり、「三皇」の時代が記されるようになっていた当時の歴史意識とも関連があるのであろう。一方、〈始源の文字〉に対して関心が持たれたのは、それが〈始源の時間〉のことを記していたからであり、さらに言えば、当時の人々は、その〈始源の文字〉の中に天地造化の秘密が凝縮されていると考えたからではないかと思われる。〈始源の文字〉で書かれた『三皇文』は、その中に天地造化の秘密が凝縮されているからこそ、鬼神に対する呪力を持ち、仙道修行者の身を護って得仙に導くと考えられたものと思われるのである。

以上に見たように、石室に蔵められているとされる道経の一つ、『三皇文』は〈始源の時間〉と〈始源の文字〉という觀念と切り離しがたく結びついている。この〈始源の時間〉と〈始源の文字〉という觀念は、実は、『三皇文』だけではなく、これから見ていく六朝時代のいくつかの「天書」の中にも見出せるものであり、「天書」というものを特徴づける重要な要素となってくるのである。

## 六 天宮の道經

次に、天上の宮殿に道經が藏められているという話を見ていこう。

仙人(真人)の住む天上世界の宮殿に道經が藏められているということは、多くの文獻に断片的に見えるが、ある程度まとまった形のものとしては、『无上秘要』卷三二「仙都宮室品」および卷三二「三界宮府品」を挙げることができる。そこには『洞玄經』『洞真經』『道迹經』などからの引用として、大羅天の七宝玄台をはじめ諸々の天上の宮室・楼台の名が記され、どのような道經がどこに藏められているかということが記されている。その記述は、たとえば、「大羅天宮台 七宝玄台。右は大羅天中の玉京山の上に在り。大劫周る時、三洞神經並びに其の中に在り、災の及ばざる所なり」(卷二一・一a)、「九天宮 大有宮。右 宮内に上清宝經三百卷、玉訣九千篇、符圖七千章有り、其の所に秘す」(卷二一・一b)などといった総括的なものもあれば、「九玄玉房。右 大洞真經三十九章 其の上に秘す」(卷二二・九b)、「玉虚七映紫房。右 四極明科を其の上に藏す」(卷二二・一〇a)などのように個別の道經について言うものもある。また、この中には、天上世界だけではなく、東海の仙界の方諸宮のことも記されており、天上の仙界のヴァリエーションとして扱われている。

天宮に道經が藏められているという考え方の見える早い時期の例として、『真誥』卷一に載せる次の話を挙げることができる。東晋の興寧三年(三六五)六月二十三日の夜、靈媒の楊羲のもとに降臨した女性の真人、南岳夫人(魏華存)と楊羲との問答として記されているものである。<sup>(61)</sup>

(南岳夫人が)また言われた。「宝神經は清靈真人裴君の錦の囊の中の書物で、侍者が常に携帯しているもので

す。裴君は昔、紫微夫人からこの書物を授かりました。私も持っています。どちらも同じです。西宮の中の定本を写したものです」と。(楊羲は) 西宮がどこにあるのか尋ねた。(南岳夫人が) お答えになった。「玄圃の北壇の西の瑤宮の上台にあります。天上の真人の貴重な文は、すべてこの中に蔵められています」と。

ここで南岳夫人は、侍者に持たせている『宝神經』が「西宮」の中にある定本を写したものであることを言うとともに、その「西宮」には、天上の真人たちの珍重する道經がすべて蔵められていることを述べている。その「西宮」の所在として語られた「玄圃の北壇、西瑤の上台」とは、他の資料によれば、崑崙山にある西王母ゆかりの宮殿ということであるから、これは、天上世界と地上世界とをつなぐ場所にあることになる。<sup>(63)</sup>

右の文もそうであるが、『真誥』には、楊羲のもとに降臨した真人が侍者に持たせてきた道經のことが記されている場面がいくつかある。興寧三年六月二十五日の夜に降臨した紫清上宮九華安妃の侍女が、「玉清神虎内真紫元丹章」という書物を入れた錦囊を持っていたこと(巻一・一二a)、同じく六月三十日の夜、九華安妃が侍女に命じて囊中の二巻の書(「上清玉霞紫映内觀隱書」と「上清還晨帰童日暉中玄經」)を出させ、楊羲にその経題を写させたこと(巻二・七a—b)、また、同じく七月四日の夜、司命東卿君が降臨し、その侍従七人のうちの三人が書物を入れた箱を持っていたこと(巻二・二一a)などがその例で、これらの話は、いずれも真人降臨の幻想的な物語の一コマとして記述されている。

上清派の出発点となった東晋中期における茅山の神降ろしの記録である『真誥』にこれらの話が見えることは、上清派が、真人の住む世界を理想の世界とし、それについての幻想を大きくふくらませつつあったことと関連する。東晋中期以後、上清派の担い手たちは、真人の世界(天上の世界を中心とするが、東海の仙島や各地の洞天をも含む)という幻想の世界に大きな関心を寄せ、そこに住む神々やそこにある宮殿のこと、真人たちの自由な生活ぶりなど

を、数多くの五言詩をまじえながら、美しく描き出した。<sup>(64)</sup>そして、そうした真人の世界に対する関心の一部として、地上の人間がそこに至る方法がさまざまに模索され、その方法を記した多くの経典が作成されたのであるが、それら上清経典はもとも天上の宮殿に蔵められていて、しかるべき時に真人が降臨して特定の人物(将来真人になるべき人)に授けるのであるとされた。陶弘景は「上清真經出世の源」として、南岳魏夫人(魏華存)の楊羲への降臨のことを挙げ(『真誥』卷一九・九b)、また、その南岳魏夫人自身も、『南岳魏夫人伝』によれば、太極真人・清虚真人らの降臨を受けて、『大洞真經』をはじめ三十一巻の經書を授けられたということになっている。このように上清派の道經は、天上の真人の降臨・授受という形をとって世に出されたのである。これがいわゆる「天書」出現の一形態であることは言うまでもない。

上清派の担い手たちは、本書の第一篇三章に述べたように、天上の宮殿に蔵められているとする道經について、あらかじめ経典の題目リストを用意していた。『真誥』卷五には、「君曰く」(陶弘景の注によれば清靈真人裴君の言葉)として道經の名を列挙している箇所があるが、それには「在世」と付記されているものとそうでないものがある。たとえば『八素真經』『九真中經』『三天正法』『大洞真經』などについては「在世」と付記され、『太清上經變化七十四方』『黄気陽精藏天隱月』『太丹隱書八稟十決』『九丹變化胎精中記』その他については付記されていない。「在世」と付記されているものは、道經作成者によってすでに作成されたものの、付記されていないものは、経題のみ決まっているが中身はまだ書かれていないものであったと考えられる。また、『真誥』卷九には、『丹景經』『大洞精景經』『太上消魔經』などについて、「未だ世に出でず」と注記されているが、これらもやはり、まだその経典が書かれていないことを示していると思われる。そして、こうした書き方がなされることの背景には、それらの経典は天上の宮殿に蔵められているのだが、まだ地上には姿を現わしていない、しかるべき時が来ればいずれは世に出ると

いう考え方が存在したと見てよいであろう。東晋中期以降、上清經の作成者たちは、そのような想定のもとに道經作成の仕事を進めていったのである。

このように、天宮の道經が地上に出現するという想定のもとに道經作成が進行するのとあわせて、その道經がどのような文字で書かれているかということにも注意が払われた。上に述べたように、上清派は真人の世界について幻想的なイメージを大きくふくらませたのであるが、その真人の世界に関わる事柄の一つとして、真人の使う文字のことに関心が及んでいる。『真誥』卷一（七b—九a）に、楊羲に降臨した紫微夫人の言葉として載せる文章がその資料となる。<sup>(65)</sup>それによれば、真人の使う文字は、文字の中でも最も根源的なもので、世俗の人々が使う文字とは全く異なり、「三元八会飛天の書」「八龍雲篆明光の章」と呼ばれ、天地開闢の最初の光とともに生まれた神聖なる文字であるという。したがって、真人たちの世界のものである天宮の道經も、やはりこの文字で書かれていると、理念的には考えられていた。上に、興寧三年六月三十日の夜に、楊羲は九華安妃から見せられた二卷の道經（「上清玉霞紫映内觀隱書」と「上清還晨婦童日暉中玄經」）の経題を写したという『真誥』卷二の文のことを述べたが、この箇所には、「この題 本は応に是れ三元八会の書なるべし。楊君既に真字を究識す。今 隸字を作りて之を顕出するのみ」（七b）という注がついている。道經の題は「三元八会の書」で書かれているから普通の人間には理解できないのだが、楊羲は特別に真人の文字を知っていて、それを隸書に直して写したのだということを、陶弘景がわざわざ注記しているのは、天宮の道經は真人の文字で書かれているという觀念があったからである。

真人の文字というのは、『真誥』卷一（八a—九a）の説明では天地開闢の最初の光とともに生まれたものであるから、これは明らかに「始源の文字」と言わなければならないし、天地開闢という「始源の時間」の觀念もこれと結びついている。東晋時代中期以降、作成され世に出された上清經は、もちろん当時の字体で書かれていたのであ

ろうが、それは、先ほどの陶弘景の注にも見えるように、真人から示された「三元八会の書」を今の字体に書き直すか、あるいはもつと一般的には、真人は降臨の際に經書の内容を誥授し、それを授けられた人間が今の字体で書きとめる、という形をとるものとされた。天宮の道經そのものは、〈始源の時間〉に由来する〈始源の文字〉で書かれているとされていたのである。

## 七 開劫度人説の成立

天上の宮殿に道經が藏められているという觀念は、靈寶經（靈寶經典群）にも見られる。すでに考察があるように、<sup>(66)</sup>靈寶經については、天上の宮殿に「十部三十六卷」が完備しているとされ、その經典の名称も考えられている。宋の元嘉十四年（四三七）に書かれた陸修靜の「靈寶經目序」（『靈寶七籤』卷四）、『笑道論』三一「道經未出言出」（大正五二、一五一中）、敦煌出土の宋文明の「靈寶經目」（ペリオ二八六一の二・二二五六）<sup>(67)</sup>などがその資料となるのであるが、いずれも、天上世界にあるとされる「十部三十六卷」の靈寶經の目録（これは「旧目」と呼ばれている）と比べて、どれほどが世に出たかということが問題にされている。特に宋文明の「靈寶經目」の場合は、十部三十六卷の經典名が列挙され、その一つ一つについて「已出」か「未出」かが記されており、最後にまとめて、「右元始旧經紫微金格目三十六卷。二十一卷已出。今分かれて二十三卷を成す。十五卷未出。十部妙經三十六卷、皆金を尅して字を為し、玉簡の上に書し、其の篇目を紫微宮の南軒に題す。太玄都玉京山も亦た具さに其の文を記す。諸天大聖衆、格に依りて齋月日に上のかた玉京に詣り、焼香旋行し、經を誦し天文を礼するなり」と記されている。靈寶經の場合も、上清經の場合と同じように天上の宮殿にある道經が地上の世界に姿を現わすという想定のもとに、

世に出されたのである。

ところで、靈宝經の場合、最初に出現した靈宝の文(文字)がどのようなものであったのか、そして、それは宇宙と人類の歴史的な時間の流れとどのように関わっているのかという点について、興味深い説を出している。それは、実は、『隋書』經籍志に言うところの〈開劫度人〉の説に直接つながるものである。以下、このことについて、『度人經』(四注本)に即して見ていくことにしたい。『度人經』は、その正式の經題の中に「无量度人」という語が入っていることからわかるように、一切の人々を済度することをテーマとする經典であり、特に、冥界の死魂の救済をも視野に入れていることを特徴とするものであるが、この『度人經』の中には、これまでに述べてきた〈始源の文字〉のことも見える。『度人經』(本文および嚴東注)ではその〈始源の文字〉を「玉字」という語で表現している。<sup>(98)</sup>

「玉字」について、嚴東は、まず、經第一章の題の「元始洞玄靈宝本章」の注の中で、次のように言っている。

元が生じた時、天もなく地もなく、神もなく鬼もなかった。境もなく茫漠としていて、何の区別もなかった。元炁が始めて結ばれて、玉字ができた。玉とは、自然の精という意味である。自然の精が出現して光を発し、そうして天地と日月星辰ができたのである。

天地未分の混沌たる状態の中で、「元炁」(根元の氣)が結ばれてできたものが「玉字」であり、それはまた、「自然の精」の発現であるとも言えること、そして、その「玉字」の出現が天地日月星辰など宇宙の秩序と万物の形成の出発点になったという考え方が、ここには見られる。宇宙の最も最初の段階において氣が結ばれて文字ができたという考え方は、前に述べた『真誥』巻一に見える真人の文字の考え方に相い通じる。

その「玉字」の具体的な形について、嚴東は「玉字始めて出ずるや、本の形は印の如し。八角 芒を垂れ、文彩燦爛たりて、洞底窮まり無し」(『度人經』巻二・二b)と説明している。「八角垂芒」というのは、上に述べたよう

に、『隋書』経籍志に「天書」の説明として引かれている言葉である。この語はまた、経第二章「元洞玉曆」のころの叡東注にも見え、「元始 自然の精を結んで、以て八角垂芒の文を成す。玄洞たる虚空に、光 四方を照らし、二儀分判し、日月星宿 是に於て明を列ぬ」(『度人経』卷三・1a)とある。さらに「八角垂芒」という語は、『度人経』の「大梵隱語」のところにも見える。「大梵隱語」というのは、三十二天の内音(隱名)<sup>(69)</sup>をずらりと列挙したもので、後序によれば、この内音を誦すれば、諸天の援助を得て鬼魔を却け昇仙することができるということになっている。この三十二天の内音は、いずれも八字から成り、仏教語を混じえた難解な呪文めいたものである(『隋書』経籍志に「凡そ八字、道体の奥を尽くす」とあるのは、これを指すと思われる)。一つの天が八字であるから、三十二天で合計二百五十六字になる。この二百五十六字について、叡東は、「字は方一丈、八角 芒を垂る」と注し、さらに、「元始靈書(大梵隱語。三十二天の内音のこと)とは即ち元始天尊の靈書八会の音なり」と注している(『度人経』卷四・3b)。このように、元始の時間に虚空に出現した「玉字」は、一丈四方の大きさで、八角より光芒を垂れているという形象で捉えられていたことがわかる。「八角」というのは、この叡東注にも見える「八会」と関係があるのであろうか。「八会」は、おそらく、『真誥』に見えた「三元八会の書」とも関連するものであろう。<sup>(70)</sup>

この「玉字」に関して最も注目されることは、劫運思想と結びついた説明がなされることである。第三節にも述べたように、『度人経』の「元洞玉曆」のところには、龍漢、延康、赤明という劫の名が見え、龍漢は天地が初めて開け存立している時期、延康は天地が崩壊し混沌たる空無に陥る時期、赤明は暗黒の後に再び天地が開ける時と考えられているのであるが、そのような劫の運びと「玉字」との関係が注意深く記されている。すなわち、龍漢は「玉字初めて見われ」る時であり、延康は「天書玉字、其の精光を隠す」時である(『度人経』卷三・1b)。また、赤明は元始(元始天尊)が、「火を以て真文を練る」(卷三・6a)時であるとされる。「真文」は「玉字」と同じ意味で

ある。このように、龍漢→延康→赤明という劫の運びと相い応じて、「玉字」は出現し（龍漢）、光を隠し（延康）、再び出現して火鍊を受ける（赤明）という経過をたどるとされているのである。

「玉字」というのは、それ自身は、「自然の精」が結ばれてできた「方一丈、八角垂芒」の光の文字であり、象徴的なものであるが、靈宝派（靈宝経の作成に関与し、それを奉じた人々）の間においては、靈宝経（靈宝経典群）がすべてこの「玉字」に由来すると考えられていたようである。『度人経』には、赤明の劫に元始天尊が「玉字」を火鍊して作ったものが、「赤書」や「五篇真文」などの靈宝の經典であるという考え方が見られる（巻二・六a、巻三・七aなど）。元始天尊が「玉字」を火鍊するという発想は、当時の靈宝経作成者たちの間で関心と呼んだものと見えて、『赤書』と名づける經典群の中に、このことが詳しく記されるに至っているのであるが、ともかく、もともとの「玉字」が中核になって靈宝經典ができたのだという觀念が強く存在したことがうかがわれるのである。

このように、靈宝派の間においては、靈宝経は「玉字」と呼ばれる〈始源の文字〉が中核になって形成されていると考えられており、しかも、この「玉字」は天地崩壊のときにも、その光を一時的に隠すことはあるものの、それ自身は揺るぎなく存在し続けたとされている。「玉字」は天地崩壊をも乗り越えた超越的なものと認識されているのである。『笑道論』一三「鳥跡前文」には、『南極真人問事品』というもののからの引用として、「靈宝真文三十六卷は玉京山の玄台玉室に在りて、真文大字中に満つ。天地淪没し、万たび成り万たび壊るも、真文は独り明らかなり」（大正五二、一四七下）という文を載せている。「靈宝真文三十六卷」というのは、上に述べた「十部三十六卷」の靈宝經典のことであろう。それが天地の淪没とは無関係に天空のかなたに常住不滅であるということを言っているわけであるが、靈宝経についてのこのような捉え方は、「玉字」が常住不滅であることの延長線上に成り立っているのである。そして、龍漢・延康・赤明という劫の觀念——天地が崩壊と再生をくり返すという考え方——は、こ

の場合、「玉字」もしくは靈宝經の常住不滅性を説く上できわめて有効な働きをしていると言わなければならないであろう。つまり、劫運思想は、靈宝經を神秘化し、その宗教的価値を高めるための、重要な要素となっているのである。

しかし、そうした常住不滅性は、「玉字」もしくは靈宝經典それ自身の属性であり、実際に、「玉字」もしくは靈宝經が人々の前に姿を現わすのは、〈開劫〉のとき、すなわち、天地が新しく開ける時だけであるとされる。〈開劫〉の時というのは、一度だけではなく何度もくり返して起こるとされ、天地が死から再生へおもむくその時には、元始天尊の説經が行われ、死魂をも含めたあらゆる存在が開度されると説かれている（『度人經』卷二・一八b、卷二・三八a）。元始天尊の説經というのは、要するに、「玉字」の出現（もしくは「玉字」を火で鍊り直すこと）であると考えられているのであるから、死魂を含めたあらゆる存在の救済を行うのは、結局のところ、「玉字」の力であるということになる。なぜ「玉字」には、死魂をも救済する力があるのだろうか。その理由は、おそらく、宇宙の根元の氣が結ばれてできた光の文字「玉字」とは、宇宙の始まりのエネルギーそのものの象徴であったからであろう。だからこそ、それは生あるものすべての存在の根源であり、そのみならず、かつては生あるものとして存在した冥府の死者たちの根源でもあると考えられたのである。「玉字」の出現が宇宙の秩序と万物の形成の出発点となったという考え方が見られるということを上述べたが、『度人經』の場合、その「宇宙」の中には、冥府のことも含まれるのである。『度人經』の中で、「泉曲の府、北都羅酆」（『度人經』卷二・二九b）にあるとされる冥府のことが詳しく記述されているのは、そのことをよく示している（本書の第一篇第四章第一節を参照）。天地が再び開け、「玉字」が再び輝き始める〈開劫〉の時は、宇宙の秩序が再形成される時であり、冥府の死魂ももう一度鍊成されて再生し昇仙する可能性が開ける時であると考えられたのである。このように、『度人經』の中心テーマである死者救済の思

想は、〈始源の文字〉である「玉字」の觀念と深く関わっているのである。

以上、『度人經』に見える「玉字」について考察してきた。『隋書』經籍志に言う〈開劫度人〉の説の一方の柱である〈度人〉の説、すなわち〈天書出現による救済説〉は、『度人經』の「玉字」の觀念に基づいて記述されていることは明らかであろう。そして、さらにそれを、もう一方の柱である〈開劫〉の説、すなわち〈天地の循環的再生説〉に結びつけて説くことも、以上に述べたように、『度人經』の「玉字」の説明の中に見られることである。すなわち、この〈開劫度人〉の説は、六朝道教の諸經典の中でも、『度人經』（および、それにつながる靈寶經典群）に説かれた特徴的な思想であつたのである。しかし、それと同時に、〈開劫度人〉の説が『度人經』に説かれるような内容で成立するに至るまでには、古来のさまざまな宗教的觀念の伝承と展開とが、その背後に存在したことを見逃してはならないであろう。第四節以下に考察した〈度人〉の説について言えば、河図洛書を代表とする古代の「天書」出現の思想、道經は「天書」であるという認識、その「天書」という考え方と切り離しがたく結びついている〈始源の時間〉と〈始源の文字〉の觀念などが、〈度人〉の説の形成に大きく関与していたのである。

〈開劫度人〉の説は、中国の古くからの宗教的諸觀念を基盤にし、仏教思想をも吸収しつつ、六朝道教の担い手たちが作りあげたものであり、これ自身としては、純粹な宗教理論という性格のものであつたと言えよう。しかし、この説は、よりゆるやかに解釈されて、現実の政治と関わりを持つことがあつたようである。陸修靜の「靈寶經目序」（『雲笈七籤』卷四）がこのことを示している。第三節に引用したように、「靈寶經目序」では、龍漢・延康・赤明・開皇（上皇）の劫名を挙げ、龍漢に始まつた靈寶の文が、赤明・開皇という新たな〈開劫〉のときに興隆したことを述べていた。そして、さらにその後のこととして、陸修靜は「上皇の後、六天運行し、衆聖幽昇し、經は大羅に還る」と述べて、靈寶經が大羅天に帰ってしまったまま長らく世に出なかつたことを言い、さらに近年、偽主逆

民を退けた劉宋（これを陸修静は「龍精の後、統祚の君」と呼んでいる）が興起したが、このような今の世の期運は、「此の経 当に行われ」「大法 方に隆んなんとす」る時にあたると述べている。つまり、陸修静は、東晋末期の社会混乱をおさめて劉宋王朝ができたことを「開劫」になぞらえ、これは靈宝経が出世して靈宝の教えが盛んになる時であると言っているのである。道教の劫運の説は、宗教理論としては一個の生命体としての天地の誕生と死、そして再生ということの循環を意味するものであるが、このように、身近なところで、比喩的な意味での「開劫」が考えられることがあった。戦火や災異の頻発する大混乱の時代をくぐり抜けて、新しい君主による新しい治世が始まることを、比喩的な意味での天地再生と捉え、その時には「度人」が行われる——つまり「天書」が出現して救済が行われる——としたのである。この場合、「天書」として出現する靈宝経は、結局、劉宋王朝の符瑞という性格を持つことになるであろう。靈宝派と劉宋王朝との関係については別に詳しい考察が必要であるが、少なくとも、陸修静の「靈宝経目序」では、新王朝の符瑞として出現するものとされてきた河図洛書の觀念の伝統の上に立って、靈宝経にそうした政治的性格が付与されているのである。「開劫度人」の説は、このように純粹な宗教理論としてのわくを越えて、宗教が政治と接近するための、あるいは政治を宗教が支えるための、一つの論理を提示するものでもあったのである。

## おわりに

以上、「開劫度人」の説について、それが中国宗教思想史の流れの中でどのように形成されてきたかを考察してきた。前半では「開劫」の説（天地の循環的再生説）について、また、後半では「度人」の説（天書出現による救済説）

について見てきたわけであるが、以上の考察を通じていえることは、後漢から三国・六朝時代にかけて、人々は自己の存在を天地宇宙という極大の空間の中において捉え、歴史的存在としての自己を宇宙の始源からの時間の流れの上で認識し、その上に立つて、宗教的な救済の問題を考えようとしていたということである。〈開劫度人〉の説の形成の要素としてこれまでに考察した諸問題——すなわち、緯書における天地の捉え方、『太平經』『神呪經』の天地再生説、『度人經』の劫運説、河図洛書のこと、石室や天宮に藏められている道経が「天書」として地上に出現するという考え方、〈始源の文字〉という觀念など——のそれぞれが、何らかの形で、そうしたスケールの大きな宇宙的視点と関わるものであったと言えよう。

そのようなスケールの大きな宇宙的視点を土台として出てきた〈開劫度人〉の説は、『度人經』に見られるように、すべての衆生を済度するということを大きなテーマとして掲げている。仙道修行者の一個人の救済ではなく、宇宙的規模での全存在の救済を視野に入れている点に、この説の思想的に重要な意義があると言わなければならない。道教文献の中で、そのような広範な視点に立った救済の問題を取り上げたものとしてまず第一に挙げなければならないのは、やはり『太平經』であろう。もちろん、『太平經』の場合は、〈開劫度人〉の説のような仏教の劫運の思想や死者の救済の思想は見えない。しかし、天文学的な関心とも結びついた〈循環する時間〉の觀念をもとにして「太平の氣」の到来を説き、「天書」としてこの世に現われた天の意志に沿った政治を行う聖人によって「太平の世」が実現されると説いた『太平經』の思想は、〈開劫度人〉の説の中にも顕著に流れている。ここに、『太平經』の思想と六朝道教思想——特に靈寶經の思想——との密接なつながりを見ることができであろう。<sup>(1)</sup>そして、〈開劫度人〉の説が、『隋書』経籍志の道経の部の冒頭に記されるほど、六朝時代の道教を代表する一つの教理・思想になり得たのは、本篇第一章で考察した『太平經』の〈承負と太平の理論〉がそうであったように、宇宙と人間

との関係、および、その中での人間の望ましいあり方を、「氣」や「天」の觀念を介して思索してきた中国古来の宗教的・政治的な思维の伝統をその基礎にふまえていることによると思われる。

(1) 『隋書』卷三五經籍志・道經「道經者、云有元始天尊、生於太元之先、稟自然之氣、冲虛凝遠、莫知其極。所以說天地淪壞、劫數終盡、略與佛經同。以爲天尊之體、常存不滅。每至天地初開、或在玉京之上、或在窮桑之野、授以祕道、謂之開劫度人。然其開劫、非一度矣。故有延康・赤明・龍漢・開皇、是其年號。其間相去經四十一億萬載。所度皆諸天仙上品、有太上老君・太上丈人・天真皇人・五方天帝及諸仙官、轉共承受、世人莫之豫也。所說之經、亦稟元一之氣、自然而有、非所造爲、亦與天尊常在不滅。天地不壞、則蘊而莫傳、劫運若開、其文自見。凡八字、盡道體之奧、謂之天書。字方一丈、八角垂芒、光輝照耀、驚心眩目、雖諸天仙、不能省視」。

(2) 天地開闢がくり返しおこなわれるということは、その前に天地崩壊がおこなうことが前提になっている。したがって、〈開劫〉の思想は天地崩壊の思想と密接に結びついている。中国における天地崩壊の思想について、道家の文献から邵康節・朱熹の学説に至るまで、そのアウトラインを概説したものに、福永光司「中国における天地崩壊の思想——阮籍の「大人先生歌」と杜甫の「登慈恩寺塔詩」によせて——」（『吉川博士退休記念中国文学論集』筑摩書房、一九六八年。のち、『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年、所収）がある。

(3) 『易緯乾鑿度』卷上「故曰、有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者、未見氣也。太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。氣形質具而未離、故曰渾淪。渾淪者、言萬物相渾成而未相離、視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也。易无形畔。易變而爲一、一變而爲七、七變而爲九。九者氣變之究也。乃復變而爲一。一者形變之始。清輕者上爲天、濁重者下爲地」。

(4) 緯書における生成論が道家思想を基軸にして形成されていること、安居香山「緯書における生成論」（安居香山・中村璋八著『緯書の基礎的研究』漢魏文化研究会、一九六六年、所収）参照。

(5) 『莊子』馬蹄篇「夫赫胥氏之時、民居不知所爲、行不知所之。含哺而熙、鼓腹而遊」。

- (6) ここに挙げた『詩含神霧』・『河図括地象』を含めた諸文献に見える大地の大きさについての諸説に関しては、『博物志校箋』(一)巻一巻二(『東方学報』京都第五九冊、一九八七年)の補注三を参照。
- (7) 戴内清『中国の天文曆法』(平凡社、一九六九年)二六—三四頁。
- (8) 『易緯乾鑿度』巻下「欲求水旱之厄、以位入軌年數除軌、算盡則厄所遭也。甲乙爲饑、丙丁爲旱、戊己爲中興、庚辛爲兵、壬癸爲水」。
- (9) 同じような記述は、『詩汜歷枢』(『玉燭宝典』所引)や『春秋元命包』(同)などにも見える。
- (10) 『易緯是類謀』「四野擾擾、爵快芒芒、天卑地高、雷謹虹行、天星晝奔。上無乾、下無星、天地昧昧、履踐冰。……不知夏、不知冬、不見父、不見兄、望之莫莫、視之盲盲」。
- (11) 『易緯是類謀』「臣從恣、主方佯、天下愁、山泉揚、志射潰、地裂山崩」。(鄭玄注、君臣道亂則天下之人皆懷愁、故山泉發揚、主心昧而出、地裂山崩)……五九之數、頓道之維。(鄭玄注、五九者、四百五十年、於九百歲之軌爲半。故主之道至此、以爲際會也)」。
- (12) 小南一郎「西王母と七夕伝承」(『東方学報』京都第四六冊、一九七四年。のち、『中国の神話と物語』岩波書店、一九八四年、所収)、吉川忠夫「眞人と革命」(『東洋學術研究』一七巻五号、一九七八年。のち、『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四年、所収)参照。また、前漢末の社会不安と讖緯の書との関わりについては、Anna Seidel「Imperial treasures and Taoist sacraments — Taoist roots in the apocrypha —」(*Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*; ed. by M. Strickmann, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles, 1983) p. 303 参照。
- (13) 『後漢書』志第三律曆志下の注に引用する『葉叶図徴』に「以四千五百六十爲紀」とあり、宋均注に「紀卽元。四千五百六十者、五行相代、一終之大數也」とある。また『易緯乾鑿度』巻下に「道一紀七十六歲、因而四之、爲三百四歲。凡一千五百二十歲、終一紀」とある。四分曆については、新城新藏『東洋天文学史研究』(弘文堂、一九二八年)四三六—四四二頁参照。
- (14) これと矛盾するようであるが、緯書には「開闢より獲麟に至るまで二百七十六万歳」といった内容の文が、『易緯乾鑿度』その他に何度も見える。これについては、前注所掲新城書四八六—四九四頁参照。
- (15) 菊池章太「甲申大水考——東晋末期の図讖的道経とその系譜——」(『東方宗教』第八七号、一九九六年)の注1を参照。

(16) 種民思想については、吉岡義豊「六朝道教の種民思想」(『日本中国学会報』第一六集、一九六四年。のち、『道教と仏教』第三、国書刊行会、一九七六年、所収) 参照。『太平經鈔』甲部(後述)を除く『太平經』には種民思想ははっきりとは見えな

いが、それにつながっていくような内容の文を見出すことはできる。たとえば、卷一九には「今太平氣至、無姦私、故不而久養姦惡之人也。不如往者内亂之時、能包養惡人也」(王明編『太平經合校』六八一頁)として、終末のち太平の氣が天地を満たす時には悪人は生きることができないと述べ、また、卷九二では「但逢其承負之極、天怒發、不道人善與惡也。……大咎在此。故吾書應天教、今欲一斷絕承負責也。天其爲過深重、多害無罪人、天甚憂之。故教吾敕真人、以書付上德之君、令惡邪佞僞人斷絕、而天道理」(『合校』三七〇頁)として、承負の極において発する天の怒りは善人悪人を選ばずにすべての人を破壊に導くものであるが、罪無き人を殺すのは天にとっても憂うべきことであるので天は天師を派遣して上徳の君に書(すなわち『太平經』)を与え、承負を断つて悪人を断絶することを教えるのだとしている。

(17) 『神呪經』卷一・三 a 「大晋之世、世欲末時、人民無淳、苗胤生起、統領天下人民。先有多苦、上僥下急。然後轉盛。盛在江左。天人合集、道炁興焉、天運劫近」。

(18) 卷八に「世間云云、不可久處。四方災逆、六夷死盡、道法興盛、俗門衰微」(三 a) というように、「道炁」に相当する語が「道法」と言い換えられている例もあり、「三洞經」の道の興隆という性格がさらに強くなっている。

(19) 『神呪經』において終末とつながって經典の權威を説くことが行われていること、大淵忍爾「洞淵神呪經の内容に関する研究」(『道教史の研究』岡山大学共済会書籍部、一九六四年)に言及がある。

(20) 本篇第一章参照。

(21) 『俱舍論』に見える宇宙の生成・消滅説については、定方晟「須弥山と極楽——仏教の宇宙観」(講談社現代新書、一九七三年)などを参照。

(22) たとえば、卷一「大劫垂至、疫鬼流行。汝等道士勤化愚人、令聞此經、令受此經。契受者、大水將來、九龍迎之、不有厄也」(七 b)、卷五「末運之世、世促人惡、多不信道。受經之人、得免太災。仙人玉女伺候水來。若急之日、龍舉來迎」(七 a) など。

(23) 『神呪經』において各干支年に起こるとされている事件については、吉岡義豊『道教經典史論』(道教刊行会、一九五五年)

第二編第一章「六朝の図讖道経」二一六—二二二頁を参照。また、甲申の年に大洪水が起るという説については、注15所掲菊池論文参照。

(24) 吉岡義豊「敦煌本太平経について」(『東洋文化研究所紀要』第三二冊、一九六一年。のち、『道教と仏教』第二、国書刊行会、一九七六年、所収)。

(25) 『太平経鈔』甲部「昔之天地與今天地、有始有終、同無異矣。初善後惡、中間興衰、一成一敗。陽九百六、六九乃周、周則大壞。天地混噩、人物糜潰。唯積善者免之、長爲種民」(『合校』一頁)。

(26) 本篇第一章の注35を参照。

(27) 『太平経鈔』甲部「今天地開闢、淳風稍遠、皇平氣隱、災厲橫流。……大惡有四、兵病水火。……堯水之後、湯火爲災。此後偏地小小水火、罪重隨招、非大陽九六百六也。大九六中、必有大小甲申。甲申爲期、鬼對人也。……計唐時丁亥後、又四十有六、前後中間、甲申之歲、是小甲申、兵病及火、更互爲災、未大水也。小水偏衝、年地稍甚。又五十五丁亥、前後中間、有甲申之年、是大甲申。三災俱行、又大水蕩之也。凡大小甲申之至也、除凶民、度善人。善人爲種民、凶民爲混噩」(『合校』三四頁)。

(28) この推測を裏づけるものとして、『雲笈七籤』卷二「劫運」所引の『上清三天正法経』の次の文を挙げる事ができよう。  
「自承唐之後、數四十六丁亥、前後中間、甲申之年、乃小劫之會。……自承唐之後、四十六丁亥、是三劫之周。又從數五十五丁亥至壬辰癸巳是也。則是大劫之周、天翻地覆、金玉化消、人淪山沒、六合冥一」。ここでは、『太平経鈔』甲部の大甲申・小甲申にあたるものが大劫・小劫と表現されている。なお、この『上清三天正法経』については、小林正美『六朝道教史研究』(創文社、一九九〇年)四三八—四四三頁参照。

(29) たとえば、『太上靈宝天地運度自然妙経』(道蔵第一六六冊)に、『靈宝自然運度有大陽九六百六、小陽九小百六。三千三百年爲小陽九小百六。九千九百年爲大陽九六百六』(六り)とある(『雲笈七籤』卷二「劫運」所引『靈宝天地運度経』も同文)。また、『太上三天正法経』(道蔵第八七六冊)の注に「青童君曰、大陽九六百六皆九千九百年、小陽九小百六皆三千三百年」(二一b)とある。

(30) 壬辰の年の真君(金闕帝君)出世のことを記す資料については、注24所掲吉岡論文参照。また、本書の第一篇第一章第四

節の2、同第二章第三節、同第三章第二節などを参照。

(31) 成立が遅れると考えられる『神呪經』の後半十巻の中には、龍漢・赤明・上皇の名が見える。たとえば、巻一二「赤明開圖」(二〇b)、巻一八「元始天尊以龍漢元年……後至上皇元年……」(一a)など。

(32) 『靈寶經目序』(『雲笈七籤』卷四)「夫靈寶之文、始於龍漢。龍漢之前、莫之追記。延康長劫、混沌無期、道之隱淪、寶經不彰。赤明革運、靈文興焉。諸天尊奉、各有科典。一劫之周、又復改運。遂積五劫、迫于開皇已後、上皇元年、元始下教、大法流行。衆聖演暢、修集雜要、以備十部三十六帙、引導後學、救度天人」。

(33) 陸修静と嚴東については、小林正美「劉宋における靈寶經の形成」(『東洋文化』第六二号、一九八二年。のち、注28所掲『六朝道教史研究』所収)参照。なお、『度人經』については、本書の第四篇第四章第一節の3を参照。

(34) 『无上秘要』卷六劫運品「天尊言、龍漢之後、天地破壞、其中渺渺、億劫无光。……號爲延康。逮至赤明開光、天地復位。一劫之周、天地又壞、復无光明。五劫之中、幽幽冥冥。三炁混沌、乘運而生、逮至開皇、天地復位。……右出洞玄靈寶經」。

(35) 注1参照。

(36) ただし、開皇(上皇)が加えられたのは、三洞説と関連があることも見落としてはならない。『雲笈七籤』卷三「道教三洞宗元」に引く『九天生神章經』に「三洞者謂洞真洞玄洞神是也。天寶君說十二部經爲洞真教主、靈寶君說十二部經爲洞玄教主、神寶君說十二部經爲洞神教主。故三洞合成三十六部尊經」とあり、『洞玄靈寶自然九天生神章經』(道藏第一六五冊)には、龍漢を天寶君の「出書」の時、赤明を靈寶君の「出書度人」の時、上皇を神寶君の「出書」の時とする記述が見える。三洞説の成立のためには開劫の時が三つ必要だったわけである。また、龍漢・延康・赤明・開皇(上皇)が必ずしも仏教の四劫の考え方ときちんと重なるものではないために、その順序や解釈をめぐっていくつかの説が生まれている。それについては、『度人經』卷三(一b―六b)の薛幽棲・李少微・成玄英らの注を参照。

(37) 注1参照。

(38) 『論語』子罕「子曰、鳳鳥不至、河不出圖、吾已矣夫」、『礼記』礼運「故天降膏露、地出醴泉、山出器車、河出馬圖、鳳皇麒麟皆在郊薈、龜龍在宮沼」、『易』繫辭伝上「河出圖、洛出書、聖人則之」、『淮南子』俶真訓「古者至德之世……洛出丹書、河出綠圖」。

(39) 一説に、河図は文様を持った玉であるという。『尚書』顧命に「越玉五重陳寶赤刀大訓弘璧琬琰在西序。大玉夷玉天球河圖在東序」とあり、これについて、王国維は「河圖則玉之自然成文者」と解している（『觀堂集林』卷一「陳宝説」）。

(40) 『隋書』經籍志の經部讖緯類には「河圖二十卷」と「河圖龍文一卷」を著録し、「梁河圖洛書二十四卷、目錄一卷、亡」と注記する。また、同じく、その解説文には、「其書出於前漢、有河圖九篇、洛書六篇、云自黃帝至周文王所受本文。又別有三十篇、云自初起至于孔子、九聖之所増演、以廣其意。又有七經緯三十六篇、竝云孔子所作、并前合爲八十一篇」とあり、讖緯書八十一篇のうち四十五篇という多くを河図洛書が占めていたことを示している。

(41) 『尚書中候』（『太平御覽』卷九三二所引）「周公攝政七年、制禮作樂。成王觀於洛、沈璧。禮畢王退。有玄龜、青純蒼光、背甲刻書。上躋于壇、赤文成字。周公寫之」。

(42) たとえば、『初學記』卷六所引『尚書中候』に「堯沈璧於洛、玄龜負圖出、背甲赤文成字止壇」、同「武王觀于河、沈璧、禮畢、且退、至于日昧、榮光竝塞河沈璧、青雲浮洛、赤龍臨壇、銜玄甲之圖、吐之而去」、「芸文類聚」卷九八所引『尚書中候』に「舜沈璧於河、榮光休至、黃龍負卷舒圖、出入壇畔」などとある。

(43) このことについては、原田正己「緯書に見られる河図洛書」（『福井博士頌壽記念東洋文化論集』、一九六九年）に指摘がある。

(44) 『尚書中候』（『事詞類奇』卷二七所引）「周公歸政於成王、天下太平、制禮作樂、鳳凰翔庭。成王援琴而歌曰、鳳凰翔兮于紫庭、余何德兮以感靈、賴先王兮恩澤臻、于胥樂兮民以寧」。これと似た文は、『宋書』卷二七符瑞志上にも見える。『尚書中候』は「援琴」を「挨琴」に、「先王」を「完王」に作るが、ともに『宋書』符瑞志上に従って改めた。

(45) 紫宮については、福永光司「天皇と紫宮と真人」（『思想』第六三七号、一九七七年。のち、注2所掲『道教思想史研究』所収）参照。

(46) 『太平経』卷一〇二「今見天地開闢以來、文書前後出非一、乃積多復多、河洛出之。今此書何不須河洛出之乎。善哉善哉、今子難也。天使子言、可謂得其意矣。今天悉使吾爲帝王人民具出陳承負之責會也。文書積衆多、不可以河洛出之也。……天乃深知吾而爲其言、知而具難問、故反使子與吾共傳其要言也」（『合校』四六〇頁）。

(47) 『太平経』の「天書」としての性格に関しては、注12所掲ザイデル論文三三五―三四〇頁にも論及されている。

(48) 『後漢書』列伝第二〇下襄楷伝「初、順帝時、琅邪宮崇詣闕、上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷、皆縹白素朱介書首朱目、號太平清領書。其言以陰陽五行爲家、而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經、乃收藏之。後張角頗有其書焉」。

(49) 『太平經複文序』「暨梁、陶先生弟子桓法蘭、闕、東陽烏傷縣人。於溪谷間得太平本文、因取歸而疾作。先生曰、太平教未當行、汝強取之、故疾也。令却送本處、未幾疾愈。至陳宣帝時、海隅山漁人得素書、有光燭天。宣帝敕道士周智響往祝請、因得此文、丹書煥然。周智響善於太平經義、常自講習、時號太平法師」(『合校』七四五頁)。

(50) 天命の授与の瑞兆としての河図洛書(讖緯の書) から六朝道經への流れについては、注12所掲ザイデル論文に考察がある。

(51) この話は、さらに洞天説の要素が加わって、『太上靈寶五符序』巻上の「靈寶五符」の伝承へと展開していく。陳国符『道藏源流考』(中華書局、一九六三年) 六三頁、小南一郎「漢武帝内伝」の成立」(下)『東方学報』京都第五三冊、一九八一年。のち、注2所掲「中国の神話と物語り」所収) 参照。

(52) 『抱朴子』遐覽篇には「道經有三皇内文天地人三卷」とあり、「地皇文」「人皇文」という語も見える。

(53) 『抱朴子』遐覽篇「抱朴子曰、余聞鄭君言、道書之重者、莫過於三皇内文・五嶽眞形圖也。古人仙官至人、尊祕此道、非有仙名者、不可授也。受之四十年一傳、傳之歆血而盟、委質爲約。諸名山五嶽、皆有此書、但藏之於石室幽隱之地、應得道者、入山精誠思之、則山神自開山、令人見之。如帛仲理者、於山中得之、自立壇委絹、常畫一本而去也」。

(54) 『神仙伝』巻七帛和伝「和乃到西城山、事王君。王君語和大道訣曰、此山石室中、當熟視北壁。當見壁有文字、則得道矣。視壁三年、方見文字。乃古人之所刻太清中經神丹方、及三皇天文大字・五嶽眞形圖、皆著石壁。和諷誦萬言、義有所不解。王君乃授之訣」。

(55) 福井康順『道教の基礎的研究』(理想社、一九五二年。のち、『福井康順著作集』第一巻、法蔵館、一九八七年、所収) 第二篇第一章「道藏論」、大淵忍爾『道教史の研究』(注19所掲) 第二篇附「鮑靚伝」(のち、『初期の道教』創文社、一九九一年、所収) 参照。

(56) 『雲笈七籤』巻六「鮑南海序目云、上古初以授於三皇、名之三皇文也。……天皇一卷、地皇一卷、人皇一卷、凡三巻。皆上古三皇時所授之書也。作字似符文、又似篆文、又似古書。各有字數。神寶君所出、西靈眞人所撰。此文在小有之天、玉府之中。諸仙人授之以藏諸名山石室、皆不具足。唯蜀郡峨嵋山具有此文」。

- (57) これは『洞神八帝妙精経』（道藏第三四二冊）の「西城要訣三皇天文内大字」にほぼ同文が見える。『笑道論』については、『笑道論』訳注（『東方学報』京都第六〇冊、一九八八年）参照。
- (58) 『拾遺記』卷九「其國有大楓木成林、高六七十里、善算者以里計之。雷電常出樹之半。其枝交蔭於上、蔽不見日月之光。其下平淨掃灑、雨霧不能入焉。樹東有大石室、可容萬人坐。壁上刻爲三皇之像。天皇十三頭、地皇十一頭、人皇九頭、皆龍身。亦有膏燭之處。紺石爲床、床上有膝痕深三寸。床前有竹簡長尺二寸、書大篆之文、皆言開闢以來事、人莫能識。或言是伏羲畫卦之時有此書、或言是蒼頡造書之處。傍有丹石井、非人之所鑿、下及漏泉、水常沸湧。諸仙欲飲之時、以長綆引汲也。其國人皆多力、不食五穀、日中無影、飲桂漿雲霧」。
- (59) 「日中無影」に関しては、吉川忠夫「日中無影——尸解仙考——」（吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年）参照。
- (60) 『拾遺記』卷二「帝堯在位、聖德光治。河洛之濱、得玉版方尺、圖天地之形。又獲金壁之瑞、文字炳列、記天地造化之始」。卷三「浮提之國、獻神通善書二人。乍老乍少、隱形則出影、聞聲則藏形。出肘間金壺四寸、上有五龍之檢、封以青泥。壺中有黑汁如淳漆、灑地及石、皆成篆隸科斗之字、記造化人倫之始」。
- (61) 『真誥』卷一・七 a「又云、寶神經是裴清靈錦囊中書、侍者常所帶者也。裴昔從紫微夫人授此書也。吾亦有。俱如此。寫西宮中定本。問西宮所在。答云、是玄圃北壇西瑤之上臺也。天真珍文、盡藏於此中」。
- (62) 『无上秘要』卷四に「崑崙山、高平地三萬六千里、上有三隅、面方萬里、形似偃盆。……一隅正西、名曰玄圃臺。……右出洞真太霄隱書」（六 a）とあり、また、『太平御覽』卷六六〇に引く『登真隱訣』に、「崑崙瑤臺是西母之宮、所謂西瑤上臺、天真祕文盡在其中矣」とある。
- (63) 崑崙山と西王母については、小南一郎『西王母と七夕伝承』（平凡社、一九九一年）第五章参照。
- (64) Terence C. Russell "The Poetry of the CHEN-KAO" (Doctoral Dissertation; Australian National University, 1985, unpublished), および、本書の第一編第一章第四節、同第三章第二節などを参照。
- (65) これについては、本篇付章第三節を参照。
- (66) 小林正美「劉宋における靈寶經の形成」（『東洋文化』第六二号、一九八二年。のち『六朝道教史研究』所収）。

(67) 大淵忍爾『敦煌道經 目錄編』(福武書店、一九七八年) 三六五―三六八頁、同『敦煌道經 図録編』(福武書店、一九七九年) 七二五―七二七頁。

(68) 『度人經』卷二・二a「(敝) 東曰、……元生之時、无天无地、无神无鬼、溟滓濛鴻、无所分別。元炁始結而成玉字。玉者自然之精。精出而發光、以成天地日月星辰」。

(69) 三十二天説については、麦谷邦夫「道教における天界説の諸相」(『東洋學術研究』第二七卷別冊、一九八八年) 参照。

(70) 『度人經』四注の注釈者のひとり唐の成玄英は、「八会」とは「八方の炁」あるいは「八方真妙の炁」であると解釈している(『度人經』卷二・五五b)。また、陸修静と宋文明の「八会」の解釈については、本篇付章第三節を参照。

(71) 六朝末に成立した道藏分類法、三洞四輔説において、『太平經』を中心とする太平部が洞玄部(靈寶經)を輔佐するとされたのも、『太平經』と靈寶經との思想的類似性を示唆している。山田利明「六朝における『太平經』の伝承」(『東洋大学文学部中国哲学文学科紀要』創刊号、一九九三年)、大淵忍爾『道教とその経典』(創文社、一九九七年)第一章参照。

## 付章 空海の文字観

——六朝宗教思想との関連性——

空海は『声字実相義』の冒頭において、「夫れ如来の説法は必ず文字に藉る。文字の所在は六塵その体なり」（大正七七、四〇一下）<sup>（一）</sup>と言ひ、また、『御請来目録』に「法は本より言無けれども、言にあらざれば顯われず。真如は色を絶すれども、色を待つて乃ち悟る」（大正五五、一〇六四中）と言っている。宇宙の根源的な真理は、言語・文字によつて表現し伝達することが可能であるという、真言密教の基本的な考え方を表明したものである。空海の密教思想体系は、こうした言語・文字観を一つの重要な基軸として成立しているといつても過言ではないであらう。

空海の言語哲学の持つ重要性については、すでにしばしば指摘されており、いくつかの角度からの考察がなされている。<sup>（一）</sup>本章では、『文鏡秘府論』の天巻総序に見える「自然の文」という語を手がかりとして、中国の六朝時代の仏教・道教思想との関わりというところに焦点をあてた考察を試みることにしたい。これは、空海の言語哲学のうち、文字というものの捉え方に問題を限定し、また、密教思想という枠組みをひとまず離れて、空海の文字観を形成するに至つた背景の思想としての六朝宗教思想の側から空海を見ようとするものである。こうした視点からの考察は、空海の言語哲学の周辺部の考証ではあるが、それだけにはとどまらず、空海の言語哲学の最も本質的な性格を新しい角度から照らし出す可能性を持つてゐるのではないかと思われるのである。

## 一 「自然の文」

『文鏡秘府論』六卷は中国の六朝隋唐時代の文学理論の著作を空海が編纂したものである。そこには中国ではすでに佚した書が多く収められていることから、資料的にもきわめて高い価値を持っている。この『文鏡秘府論』において、空海は基本的には編者という立場を守っているが、天巻の総序と東西両巻の序は例外的に空海自身が執筆したものと考えられている<sup>(2)</sup>。

その天巻の総序の冒頭に、空海の文字観の一端を示す次のような記述がある<sup>(3)</sup>。

そもそも大仙（仏陀をいう）が人々を利益するのは、ことばによる教えを基本とし、君子が時世を救済するのは、文章が根本になる。だから、空中や塵中に「本有の字」を開き、亀の甲や龍の背に「自然の文」を演べひろめるのである。時の変化を日月星辰の運行の中に見、教化育成のさまを地上の世界に観察するということを言えば、金玉・笙簧の楽器のごとく、美しい文を輝かせて人々を撫育し、見事なきらめきを発しながら、章を輝かせて万民を治めるのである。かくて、一はことばの始め、文は教えの源である。ことばによる教えをむねとするならば、文章は国を治めるかなめである。世俗の者も出家者も、誰がこれを忘れることができようか。

ここで空海は、聖人による教化・救済は、仏教であれ儒教であれ、ともに、美しいあや（文・章）を持った、ことばによる教えによってなされるものであることを説くとともに、そうした、あやある美しい教えのことばは、誰か人の手によって作り出されたものではなくて、全く自らに出現した「本有の字」「自然の文」であることを述べている。「本有」とは仏教哲学的な色彩の濃い語であるが、ここでは、本来的に（おのずから）存在するというほどの意

味で、「自然」と同義と見てよいであろう。

空海の論旨は、このあと、「文章」がこのように天地自然に根源を置く重大な意義を持つことをふまえて、人間によって生み出される「文章」の営みであるところの文学の創作はどうあるべきかという方向に展開していくのであるが、そうした文学創作に関する空海の考え方については、それが六朝時代の文学理論の大著、劉勰『文心雕龍』の原道篇の思想内容と共通する<sup>(4)</sup>ことに注目するにとどめておくことにしよう。ここでは、それよりも、「本有の字」「自然の文」という考え方、すなわち聖人が人々を教化し救済することば(文字)は、天地宇宙の間に自然に出現するものだという考え方が、中国思想史のどのような流れを背景に持っているのかということに焦点をあてて考察することにした。

空海が『文鏡秘府論』天卷総序において「本有の字」「自然の文」ということを述べたのは、すでに諸家の注の指摘があるように、直接的には、『大毗盧遮那經』(『大毗盧遮那成仏神變加持經』。いわゆる『大日經』)と、河図洛書<sup>(5)</sup>の思想とにもとづいていると見られる。

唐の善無畏・一行が漢訳した『大毗盧遮那經』は、密教の根本經典として知られているが、その卷二「入曼荼羅具緣真言品」には、「此の真言の相は、一切諸仏の作る所に非ず」(大正一八、一〇上)として、真言は誰の手によって作られたものでもなく、如来が出現するとしな<sup>(6)</sup>いに関わりなくおのずからに存在するものであると言っている。この記述をふまえて、空海は、『梵字悉曇字母並びに釈義』の中で、「若し大毘盧遮那經に云うに依らば、此れ是の文字は、自然道理の作る所なり。如来の作る所にも非ず、亦た梵王諸天の作る所にも非ず。……諸仏如来、仏眼を以て此の法然の文字を觀察す。即ち実の如く之を説いて衆生を利益す」(大正八四、三六一上)と述べており、『文鏡秘府論』の「本有の字」「自然の文」の考え方と共通する内容になっている。「自然道理」によって作られた文字、

あるいは、「法然の文字」という観念は、とりもなおさず、『文鏡秘府論』の「本有の字」「自然の文」と同じであり、そのような文字を用いて諸仏如来が衆生を利益するという考え方も、『文鏡秘府論』で言う聖人の教化・救済の考え方と同じである。空海が「大毗盧遮那經に云うに依らば」として書いたこの文は、そのとおりのものは『大毗盧遮那經』には見えず、空海が經文の趣旨を要約したものであるが、ともかく、聖人がそれによって人々を教化・救済することになる真理を記した文字は自然界におのずから出現するものであるという考え方を、空海は『大毗盧遮那經』の思想として捉えていたことは間違いない。

一方、「本有の字」「自然の文」という考え方がもとづいたものとして、もう一つ、河図洛書思想がある。河図洛書とは、黄河にあらわれた龍馬と洛水にあらわれた神亀が、それぞれの背甲に背負っているとされた、文様の入った図書のことであり、その龍馬・神亀があらわれるのは、聖人がまもなく世に出現することの端祥であると考えられていた。河図洛書のことは、『論語』『礼記』をはじめ中国古代の諸文献に見えるが、天と聖人との関係、および、その中に占める河図洛書の位置というものをよく示すものとして、『易』繫辭伝上の文がある。「是の故に天は神物を生じ、聖人 之に則る。天地變化し、聖人 之に效う。天 象を垂れ、吉凶を<sup>し</sup>見し、聖人 之に象る。河は図を出だし、洛は書を出だし、聖人 之に則る」というのがそれである。天地の間に生ずる神秘的な事物や形象は、天が自分の意志を表現するために人間世界に提示したものであり、聖人とは、天が降したそのような事物・形象をよく観察して天の意志を知り、それに順うことのできる人のことであるという考え方が、ここに明らかに見られる。河図洛書もそのような事物のうちの一つなのである。

天が自分の意志を表現するために人間世界に提示すると考えられたものは、日月星辰の運行、四季の移りゆき、あるいは鳳鳥・朱雀・嘉禾・甘露などの諸々の瑞祥など、さまざまであるが、その中で、河図洛書の特徴は、図式

的・象徴的な文様の形をとるところにある。のちに、河図が八卦と結びつけられ、洛書が洪範と結びつけられるようになる（『尚書』顧命や洪範の孔安国伝などに見える）のもそのためである。

はじめに挙げた『文鏡秘府論』天卷総序の中で、「亀上龍上に自然の文を演ぶ」と言っていて、河洛の龍馬・神亀の背甲上の図書と「自然の文」とを結びつけていることからわかるように、空海の「自然の文」の考え方は、もう一つには、明らかに、この河図洛書の説にもとづいている。ちなみに、『文鏡秘府論』ではこのあとに、「時変を三曜に観、化成を九州に察す」とあるが、これは、同じく『易』の貴卦彖伝の「天文を觀て以て時変を察し、人文を觀て以て天下を化成す」という文をふまえるものである。天と聖人との関係についての認識——すなわち、聖人は天が人間世界に示した事物・形象をよく観察し、それに順って人々を教化するということ——において、空海は『易』の思想にもとづくところがきわめて大きかったと言わなければならない。

以上のように、『文鏡秘府論』天卷総序の「本有の字」「自然の文」という考え方は、空海の意識の中にあつては、一つには、漢訳仏典『大毗盧遮那經』にもとづき、もう一つには、中国の伝統的な觀念である河図洛書の思想にもとづくものであつた。「本有の字」「自然の文」という考え方は、上にも述べたように、要するに、聖人が人々を教化し救済するために用いる真理の言葉（文字）は、人為によって作り出されたものではなく、自然界におのずから出現するものであるが、これと同じようなことは、『文鏡秘府論』の他の箇所にも述べられている。南卷「論文意」の冒頭に、「或るひと曰く」として引用されている文、すなわち、「夫れ文字は皇道より起る。古人一を画きての後に方めて有るなり。先君之を伝えて、言<sup>もいわ</sup>ずして天下自ら理まり、教えずして天下自ら然り。此れを皇道と謂う。道は氣性に合し、性は天理に合す。是に於て万物稟けて、蒼生理まる。堯之を行い、舜之に則り、淳朴の教えは、人君有るを知らざるなり。後人知識漸く下りて、聖人之を知る。所以に八卦を画き、浅教を垂

れ、後人をして依らしむ」というのがそれである。これは、盛唐の詩人王昌齡の『詩格』からの引用と推定されているが、内容的には、天卷総序の空海自身の文と重なり合う。つまり、太古の時代には「皇道」（大いなる道）が実現されていて、教化を待たずして人々は淳朴の徳を持ち、世の中はおのずから治まっていたのであるが、その「皇道」を形象化したものが「一」であった。その後、人々の徳が衰えてきたので、聖人が「一」にもとづいて八卦を描き、教えを垂れたということを、この文は言っている。八卦は、中国の伝統的な考え方では、いわゆる文字の起源とされているから、「皇道」が文字の一番の根源であるというわけである。その「皇道」は、天地自然の道そのものを指すのであるから、ここで述べていることは、「本有の字」「自然の文」の考え方と相い通じることになる。

ところで、「本有の字」「自然の文」という考え方がもとづくところの、『大毗盧遮那經』と河図洛書思想は、このような、いわば文字の自然起源説という点では共通するが、そこに想定されている文字の形体は同じではないと言わなければならない。つまり、『大毗盧遮那經』の場合は、インドの文字（梵字）が想定され、河図洛書の場合は、龍龜の背にあつた文様そのものは全く図形的・象徴的なものであつたにしても、最終的には、それを解説できる聖人の手によって、中国の文字（漢字）に直して言葉にされるものが想定されていたであろう。つまり、梵字と漢字という、インドと中国の文化がそれぞれに生み出した異なる文字体系が、ここでは同じ次元において論じられているわけである。空海における文字認識の問題を考えようとする時には、梵漢を総合した文字の問題として捉えなければならぬのである。

このことは、空海の書いた「梵字並びに雜文を献ずる表」（『性靈集』巻四）の記述を見ても明らかである。これは、弘仁五年（八一四）閏七月廿八日、空海が嵯峨天皇に対して、『梵字悉曇字母並びに釈義』一卷、『古今篆隸文体』一卷、王右軍（王羲之）の「蘭亭の碑」一卷、梁の武帝の「草書の評」一卷その他、あわせて十巻を献上した時の上

表文であるが、その中で、文字の起源と意義について、次のように言っている。<sup>(6)</sup>

わたくし空海は次のように聞いております。皇帝の政道が天を感動させた時には、秘められた書き付けが必ず現われ、天子の徳風が地を感動させた時には、靈妙な文が世に起こると。それゆえに、龍馬の八卦と神龜の文様は、黄帝・伏羲を待つてはじめてその働きをあらわし、鳳書や虎字は、少昊・姫氏を待つてはじめてその書体を世に示したのです。かくて、縄を結んで意志を伝達する古のやり方は廃れて、三墳（伏羲・神農・黃帝の書）が燦然と輝き、木を刻んで伝達する方法は止んで、五典（少昊・顓頊・帝嚳・堯・舜の書）が盛んに興ってきました。聖明なる皇帝は、これによって徳風を広めて教化をさかんにし、人民はこれを仰ぎ見て、往時を知り未来を察するのです。家の庭を出ないで万里の遠くに目を向け、聖人の智慧によらないで天地人の命数を究め尽くし、往古を考え故事をたずねて、我みずから範を垂れることができるのは、書にあらずして何でありましょうか。ましてや、悉曇の妙章、梵書の字母は、その書体は仏が世に出るよりも前から定まっており、その理法は仏の完全な智慧を含み持っています。文字は人の命の終わりまで絡まり、その働きは人々の迷いを断つものです。それゆえ、三世の仏はこれを尊んで師とし、十方の菩薩は己の身命以上にこれを重んじたのです。全宇宙の宝をもつてしても、半偈の教への功德に報いることはできず、長い年月にわたって積み重ねた罪障も、一念のうちに断じることができます。文字の意義と功用は、何と偉大で深遠なことでありましょうか。

引用が長くなったが、ここでは、『文鏡秘府論』天卷総序と同じように、漢字と梵字（悉曇）とが並挙され、それぞれの文字の起源と意義とが述べられている。漢字の場合には、天子の聖徳の感応として天が降した（したがって人間の目から見れば「自然に」出現した）河図洛書のことと述べられ、梵字の場合には、仏の出世以前に由来する（したがって何者かの作爲によって作られたものではなく永遠の昔から存在するものである）ことを言っているのも、『文鏡

秘府論』天卷総序の「本有の字」「自然の文」という考え方と一致する。さらに、ここで空海が述べようとしている最も重要な点、すなわち、漢字であれ梵字であれ、本来は宇宙自然の神妙なる営みの中から現われたものであるがゆえに、文字は宇宙の真理を内に秘めており、聖人はこの真理の文字を用いて人々を教え導き、また、人は文字を手がかりとして真理に到達することができるといふ考え方も、上に見た『文鏡秘府論』天卷総序の思想と同じである。このように、文字というものを宇宙の真理と直結させて捉える考え方が、空海の文字認識の基本となっており、それは梵字と漢字を同一の次元において捉えるところに成り立っていたのである。ちなみに、空海は、右に挙げた「梵字並びに雑文を献ずる表」の文の少しあとに、「窟觀の余暇に、時々印度の文を学び、茶湯坐し来つて乍ちに震旦の書を閲る。蒼史が古篆、右軍が今隸、務光が韭葉、杜氏が草勢を見る毎に、未だ嘗て野心憂いを忘れ、山情笑みを含まずんばあらず」と述べ、「印度の文」と「震旦の書」に対する深い情熱を表明しているが、このような情熱は、とりもなおさず、文字の起源と意義についての彼のこうした認識によって支えられていたのである。

## 二 六朝仏教の文字論

前節で述べたように、空海は『文鏡秘府論』天卷総序や「梵字並びに雑文を献ずる表」においては、梵字と漢字とを同一の次元で捉えてその起源と意義を論じており、そこには梵字と漢字の間に優劣を設けようとする姿勢は見られない。しかし、一方、『秘藏記』において、空海は梵字と漢字の正邪について、次のように記している。<sup>7)</sup>

〔問い〕「梵字と漢字とでは、どちらが正でどちらが邪であるか」〔答え〕「梵字は本有の理から起こり、漢字は妄想から起こったものである。だから、梵字は正、漢字は邪である」〔問い〕「梵字は本有の理から起こったけ

れども、天竺の外道らもこれを用いている。これはつまり梵字の悪しき使い方である。漢字は妄想から起こったけれども、諸々の仏教の教えにみな用いている。これはつまり漢字の善き使い方である。どうして一概に梵字は正で漢字は邪であると言うことができようか」(答え)「梵字は煩惱を離れた本性清浄の理から起こった。外道も同じようにこれを用いているとはいっても、それは大海の中の一つの芥にすぎない。漢字は仏教と外道がともに用いているとはいっても、もとは妄想から転じて起こってきたものである。だから両者を比べてみると、やはり邪正の別があるのである」

梵字は「本有の理」から起こったというのは、『文鏡秘府論』天卷総序の「本有の字」と同じ考え方を示している。一方、漢字は妄想から起こったというのは何を根拠とするのかよくわからないが、梵字を正、漢字を邪と見なすことは、明らかに、真言を中心に据える空海の密教思想の本質的な部分とつながるものである。『梵字悉曇字母並びに釈義』においても、空海は、「一字の声に於て無量の義を含む」ところの梵字梵語は漢字に翻訳するのが困難であり、したがって真言密教を伝えた不空三蔵らは、真言を教授するのにことごとく梵字を用いたことを述べている。そして、さらに、梵字は三世・十方にわたって常恒不変であるとし、「之を学び之を書すれば、定ず常住の仏智を得、之を誦し之を観ずれば、必ず不壊の法身を証す」として、梵字を書写・読誦することの効用を説いている(大正八四、三六一下—三六二下)。梵字に対する空海のこのような認識の基底には、一つには、漢語と梵語の言語体系の相違を見つめるところから生まれた、梵語仏典の完全に正確な漢訳は困難であるという反省があったことが考えられよう。また、もう一つには、漢字とは異なる梵語の発音と字形に対して一種の神秘性を感じ、それに対する格別の崇拜の念を抱いたことも推測されよう。ともかく、空海は梵字と漢字の優劣を比較した場合に、真言密教の思想家としての立場から、仏の真理に近づく道として、梵字は正、漢字は邪であるという判断をくだしていたのであ

る。

ところで、空海が試みたような、梵漢を総合した文字論というものは、中国の六朝時代の仏教・道教の文献の中に、その先蹤を見出すことができる。まず、はじめに仏教文献の方から見ていくことにする。

六朝時代の仏教文献の中で、空海と同じように梵漢を総合した文字論が見えるものとして注目されるのは、『出三蔵記集』巻一に載せる「胡漢訳経音義同異記」の文である。『出三蔵記集』は、梁代、僧祐によって編纂されたもので、漢から梁に至るまでの訳経の歴史を知る上での基本的な資料であるが、その巻一「胡漢訳経音義同異記」には、文字の意義、文字の起源と歴史、諸々の書体、梵字の言語学的な特徴と造字法、梵漢翻訳における問題点などが取り上げられ、当時としてはきわめて広い視野に立った文字論・比較言語論が展開されている。<sup>(9)</sup>ここでは、その冒頭の部分を問題にしたい。「胡漢訳経音義同異記」では、まずはじめに、文字の意義について、「神理」(神奥なる道理)と「言辞」(言語の音声)の両者との関わりという観点から、次のように述べる。<sup>(10)</sup>

そもそも神奥なる道理はもともと声無く、音声によって言わんとすることを写し出す。音声には形跡が無く、文字によって音声を図像にあらわす。だから、文字は音声の筌蹄であり、音声は神奥なる道理の筌蹄である。音声と(それが表わす)意味はびたりと合致するものであり、ほんの少しも狂いがあつてはならない。かくて、文字はその働きを発揮して、宇宙をあまねく治める。形跡は筆墨につながれるけれども、(それが表わす)道理は神に契合するのである。

「文字」は「言辞」の筌蹄であり、「言辞」は「神理」の筌蹄であるという構造によって、「文字」は「神理」とつながっていると考える方は、『易』繫辭伝上の「書は言を尽くさず、言は意を尽くさず」という文をめぐる魏晉時代に展開された「言尽意・言不尽意」の論議を想起させる。つまり、聖人の「意」(ひいては天の道)は言

語によって表現可能かどうかという論議であるが、この「胡漢訳経音義同異記」は、「神理」は言語・文字によって表現できるという見解をとっている。文字は根源的な真理を形象化して記したものであり、したがって、「宇宙を彌綸す」る甚大な働きを持つという「胡漢訳経音義同異記」の文字の捉え方は、前節で考察したような『文鏡秘府論』天卷総序および「梵字並びに雑文を献ずる表」に見える空海の文字認識と基本的に相い通じる。

このあと、「胡漢訳経音義同異記」では、文字が作られた経由について、次のように説明する。<sup>(1)</sup>

昔、文字を作った人は、全部で三人いた。(三人のうちの)年長の者は、名を梵といい、その文字は左から右へ書かれる。二番目の者は佉楼といい、その文字は右から左へ書かれる。年少の者は蒼頡といい、その文字は上から下へ書かれる。梵と佉楼は天竺に居り、黄帝の史官の蒼頡は中夏にいた。梵と佉楼とは淨天を手本として文字を作り、蒼頡は鳥跡のようによって文字を作った。描かれた文様は確かに異なっているが、道理を伝えるという点では同じである。仰いで先覚(仏陀)の説を尋ねてみるに、六十四種類の書があり、鹿輪書と転眼書とでは筆法が異なり、龍鬼書と八部書とでは書体が異なる。ただ梵と佉楼は、世の最もすぐれた文字である。だから、天竺の諸国はこれらを天書と呼ぶのである。西方諸国の写経は、いずれも梵文を祖としているが、三十六国の間にはしばしば異なる書体がある。これは、たとえてみれば、中国に篆書・籀書などの変体があるようなものである。思うに、蒼頡の作った古文は、世の推移とともに変化した。古文が籀書に変わり、籀書が篆書に移り、篆書が改変して隸書になったというように、その転変は少なくないのである。さらに、八体から派生して仙龍書や雲芝書ができ、二十四書として楷書・篆書・鍼書・殳書があることなど、書体の名称・種類は数多くあるが、これらは実用的な働きは少ない。文字の根本をたずね意義を定めるならば、その本体は六つの書体(古文・奇字・篆書・左書・繆篆・鳥蟲書)に備わっている。時の変化に従って敏速に対応できるとい

う点では、隸法よりも重要なものはない。このように、東西の書の起源も、ほぼ究めることができるのである。

ここでは、文字の起源とその展開が、東の中国と西の天竺諸国を同一の俎上にのせて説かれている。梵が作った右行の書というのは梵字、佉樓が作った左行の書というのはカローシティー文字を指す。蒼頡が鳥跡を見て文字を作ったというのは、言うまでもなく、漢字(書契)の創作に関する伝説としてよく知られているものである。<sup>(12)</sup>右の文中の、仏陀が説いた六十四種の書というのは、おそらく『普曜經』卷三「現書品」に見える「六十四書」のことを指すと思われる。『普曜經』には、梵書・佉留書をはじめとする六十四種の書の名が列挙され、「胡漢訳経音義同異記」に見える龍鬼書・鹿輪書・転眼書などの名も挙がっている(大正三、四九八中)。

このように、「胡漢訳経音義同異記」では、仏典に見える文字論を吸収して西方の文字の起源とその展開を述べるとともに、それを、東方の文字である漢字の起源・展開と結びつけて説明し、東西全世界の文字についての総合的な記述を試みているのである。そして、その場合に、漢字よりも西方の文字の方を、一応高く位置づけている。「造書の主」の三人のうち、年長者が梵で、その次が佉樓、一番年下が蒼頡であると言っているところから、このことは推測できよう。また、「法を浄天に取」って作られた梵字とカローシティー文字に対し、漢字は鳥跡を見て作られたという記述からも、西方の文字を漢字よりも価値の高いものとして位置づけようとする意識を見ることができる。このような位置づけが出てくるのは、やはり、「胡漢訳経音義同異記」の著者が、異文化である仏教思想に深く傾倒しており、仏教者としての立場から、生の原典である梵字仏典の方が、翻訳を経た漢字仏典よりも、仏の教えの「言辞」を誤りなく伝えるものであると考えたからであろう。しかし、それと同時に見逃してはならないのは、右に挙げた文の中に、「文画誠に異なれども、理を伝うるは則ち同じ」と言っていることである。つまり、西方の文字と漢字は、その字形は異なるけれども、「神理」を伝えるという、文字の本質的な役割の点では同じであると言い添える

ことを、「胡漢訳経音義同異記」の著者は忘れてはいない。梵字は仏陀の言葉を表記するものとして最上のものであるが、中国の聖人の教えは梵字によつては正しく伝達しえず、逆に、漢字は仏陀の教えを伝達する点では劣るが、中国における「神理」の表記手段としては最上のものであるという、文化二元論的・複眼的な見解に含みを残しているのである。こうした点に、実は、六朝時代における仏教受容のあり方の、一つの重要な性格がひそんでいるように思われる。

以上、六朝時代の仏教文献に見える文字論の一例として、『出三藏記集』巻一「胡漢訳経音義同異記」の冒頭の部分を見てきた。「胡漢訳経音義同異記」の記述は、梵漢を総合した文字論を展開し、根源的な真理との関わりという視点から文字を論じている点、および、仏教者としての立場から梵字を漢字よりも高く評価する点で空海の文字認識と共通することが指摘できるのである。

### 三 六朝道教の文字論

次に、六朝道教における文字論の方に目を向けよう。こちらには、空海の言う「自然の文」の思想ときわめて近いものが出てくるので、やや詳しく見ておきたい。

六朝時代の道教文献の中で、文字についての比較的まとまった記述がみえるものとして注目されるのは『真誥』である。東晋の興寧・太和年間に茅山の許謐の山館などにおいて靈媒楊羲のもとに降臨した神仙たちは、言葉によつていろいろと教えを授けたのであるが、自分の手で文字を書いて示教することはしなかった。それを疑問に思った楊羲は、興寧三年（三六五）六月二十四日の夜に降臨した紫微夫人（女性の真人のひとり）に向かって、その理由を

教えてほしいと願う。それに対する答えとして、紫微夫人は、天上世界の真人が地上の人間に対して書迹を示すことは、真人たちの禁戒を犯すことになると言ったあと、文字が作られたそもその始まりについて、次のように説明する（『真話』<sup>(13)</sup> 卷一）。

（天地創造のはじめ）五色がはじめて萌え、美しいあやが描き定められた時、人々の間に高く秀で、陰陽の別が作られ、三元・八会・群方・飛天の書が出現し、さらに、八龍・雲篆・明光の章が現われました。その後、伏羲・神農の世になって、八会の文字をおしひろげて龍鳳の章を作り、雲篆の字体を曲げたり削ったりして順形の梵書を作りました。二つの道に分かれ、本物の書体をくずして書きやすい方に従い、もとのものと枝分かれたものとを区分して、六十四種の書体になったのです。そして、それを三十六天・十方上下にしき広めました。それぞれひとまとまりの文字体系を持ち、それぞれに用いられています。発音の法則は同じですが、文字のあやは大きく隔たつています。それらを比較して論じるならば、八会の書は、文字の中でこの上なく真実なるもので、文字の祖です。雲篆・明光はその大本から生まれたもので、文字の始まりです。今、三元・八会の書は、皇太極高真清仙が用いているものです。雲篆・明光の章は、今、目にする神靈符書の字がそれです。しかし、うわべを飾る末の世のありさまを見てみますと、でっちあげて真字を乱し、誰もが皆、瑣末な技巧に走り、下等な書体の方におもむいています。これらは皆、死すべき人間の汚濁の文字、よこしまな文字であり、本を捨ててにせものをまねたもので、穢れた世俗の死の書迹です。

ここでは、文字の始まりが、きわめてスケールの大きい宇宙論的な視野において語られている。天地開闢のはじめ、暗黒の闇の中を五色の光明が光を放ち、宇宙を照らし出した。この最初の光とともに、天地自然の美しい「文章」が描き定められたのであるが、文字の発生もまた、まさにその最初の瞬間に起こったとするのである。そして、

宇宙にはじめて出現したその文字は、「三元八会群方飛天の書」「八龍雲篆明光の章」と呼ばれ、これらは道を得た天上世界の真人が用いるのにふさわしい真書であること、伏羲・神農の世になって、「三元八会群方飛天の書」と「八龍雲篆明光の章」から、「龍鳳の章」や「順形の梵書」が作られ、さらにその後、書体が枝分かれして六十四種になり、それらが「三十六天十方上下」に敷き広められたこと、人間世界で用いられている世俗の文字は、天上の真人たちの文字とは程遠い汚濁の文字であることを述べている。

ここに、「三十六天」「十方」という仏教の影響を受けた語が出てきていることとともに、「梵書」という語が見えることに注目すべきであろう。「三十六天」は仏教の三界二十八天説を取り入れて形成された道教の天界説であり、<sup>(14)</sup>「十方」の觀念も六朝道教が仏教から吸収したものである。<sup>(15)</sup>道教の教理・思想の形成期にあたる六朝時代において、道教は仏教からいくつかの重要な觀念を摂取しつつ、みずからの教理・思想を充実させていったのであるが、その過程で、当然のことながら、仏教の梵字にも出会うことになった。漢字とは異なる字体を持つ、このインドの文字を、文字の総合的な理論の中でどのように位置づけるべきかということが、六朝道教の一つの課題になったであろうことは容易に想像できる。その課題に対する解答が、右の紫微夫人の言葉に見られるような「梵書」の位置づけであったのである。

紫微夫人は「梵書」を、天上世界の真人が用いる「三元八会群方飛天の書」や「八龍雲篆明光の章」と比べると、文字発生の起源からは遠ざかるものとしている。文字発生の起源から遠ざかるということは、当時の道教の認識としては、とりもなおさず、その文字が内部に保有している天地造化のエネルギが減少することを意味しており、これはつまり、宇宙の真理の言葉としての価値が低下することを意味する。「梵書」をこのように、道教の理想の存在である天上の真人の書よりは劣るものとして位置づけているところに、六朝道教がインド文化（仏教）を包摂しつ

つ、それよりも上位に自らを置こうとした一つの形跡を見ることができると。

紫微夫人の説いたこの文字起源説は、道教における文字論の一つの基本をなすものとして、その後も継承されることになる。その一例として、七世紀の初め頃に成立したと考えられる『洞玄靈宝玄門大義』（道藏第七六〇冊）詳釈第六の文を見ておこう。（この文は、梁の宋文明の『通門論』の断片と考えられている敦煌文書ペリオ二二五六に、ほぼ同文が見えることから、『通門論』の記述にもとづいて書かれていると考えられる。また、この文は、『道教義枢』卷二「十二部義」に節略して転載され、また、『雲笈七籤』卷七「說三元八会六書之法」に「道門大論に曰く」として引用されている<sup>(16)</sup>）。

『洞玄靈宝玄門大義』詳釈第六（六b—九b）では、『真誥』の紫微夫人の言葉をふまえ、それについて注釈を加えながら、文字の歴史をまとめているのであるが、古今の文字は次の六種に分けることができるとしている。

- 一、天書（三元八会の書・八龍雲篆明光の章）
- 二、地書（龍鳳の文。八会の文を演じて作ったもの）
- 三、古文（軒轅の時、蒼頡が龍鳳の勢に倣い、鳥迹を採って作ったもの）
- 四、大篆（周の時、史籀が古文を変じて作ったもの）
- 五、小篆（秦の時、李斯が大篆を変じて作ったもの）
- 六、隸書（秦の後、程邈が小篆を変じて作ったもの）

ここに挙げられた六種の書体のうち、古文・大篆・小篆・隸書については、それぞれの書体の作成者とされる人名に多少の相違はあるものの、基本的には、中国の一般的な文字の歴史の捉え方——たとえば後漢の許慎『説文解字』序や晋の衛恒『四体書勢』の記述など——と同じである。しかし、それらの書物が大抵の場合、蒼頡が鳥迹を

見て書契を造ったのを文字の始まりとするのに対して、『洞玄靈宝玄門大義』では、それよりも前に「天書」と「地書」が存在したとする点が、大きく異なっている。「天書」と「地書」の内容は、その説明を見れば明らかのように、『真誥』の紫微夫人の言葉にもとづくものである。

蒼頡が文字を作るよりも以前の段階として、『説文解字』序では易の八卦のことを述べている。すなわち、「古者庖犧氏の天下に王たるや、仰ぎては則ち象を天に観、俯しては則ち法を地に視、鳥獣の文と地の宜とを視て、近くは諸を身に取り、遠くは諸を物に取り、是に於て始めて易の八卦を作りて以て憲象を垂る」という文がそれである。これは『易』繫辭伝下の文をほとんどそのまま踏襲したものであるが、易の八卦を文字のいわば先行形態として捉える考え方を示している。『洞玄靈宝玄門大義』において、倉頡の作った文字に先立つものを「天書」「地書」と呼んでいるのは、『説文解字』序にあるように、伏羲が易の八卦を作る時に「天の象」と「地の法」を観察し参考にしたということと関係があると思われる。

『洞玄靈宝玄門大義』は、『梵書』については、「第二の中に就きて、又雲篆明光の章の、順形の梵書と為る有り、文別れて六十四種と為り、三十六天に播く」(九b)と述べ、右の六種の書体のうちの第二「地書」に属するものとしている。この考え方は、上に見た『真誥』における「梵書」の位置づけを継承するものと言える。

また、『洞玄靈宝玄門大義』では、「天書」に属する「三元八会の書」という語の解釈をめぐって、二つの説を載せている。一つは、陸先生(陸修静)の説、もう一つは、宋法師(宋文明)の説である。陸修静の説というのは、「三元」とは天地人の三才であるとし、三元(三才)が成立すると五行が備わり、その三元と五行が相い合したものが「八会」であるとする解釈である。これに対して、三才五行を八会と見なす陸修静の解釈では、天地がすでに開け(天地人の三才が生じ)てからのちに「天書」が成立したということになり、道教經典の『赤書』の内容と矛盾してしまう

ので、「三元」は『九天生神章經』に言う「三宝丈人の三炁」を意味し、「八会」はこの三炁と五徳（三炁におのずから備わっている徳。少陰・太陰・少陽・太陽・中和の五つの徳）を意味するというのが、宋文明の説であり、『洞玄靈寶玄門大義』の編者も宋文明の説の方を取っている。

ここに「三元八会の書」という語の解釈をめぐって名前が出てきている『赤書』と『九天生神章經』は、上に見た紫微夫人の文字起源説——天地開闢の最初の光とともに文字が発生したとする説——と全く同じ考え方に立ち、しかも、その最初に出現した文字によって啓示された内容は、人間世界に対する至上の教えであったとする点で、はじめに述べた空海の「自然の文」の觀念ときわめてよく似ていることが注目されるものである。

まず、『赤書』の方から見ていこう。『赤書』とは「靈寶赤書五篇真文」というものについて記した經典で、これにはいくつかの種類があるが、たとえば、『无上秘要』卷二四「真文品」に引く『洞玄赤書經』には次のように言う。<sup>(18)</sup>

元始洞玄靈寶赤書五篇真文は、元始の先、空洞の中、天地がまだ根ざさず、日月がまだ光を發せず、幽幽冥冥として、それに先立つ何らの始祖も存在しない所において生じた。「靈文」（靈妙な文）がぼんやりと現われては消え、消えては現われた。天と地はこれの出現を待つてはじめて分かれ、太陽はこれの出現を待つてはじめて明るく輝いた。……「靈文」は鬱然と高く秀で、上清天をつらぬいて輝いた。始青の天にはじめて現われた時には、色は一定しておらず、文の勢いも曲折があつて、その内容を詳しく知ることができなかった。そこで元始が洞陽の館でこれを鍊り、流火の庭でこれを鑄りなおして、その正文を鮮明にさせ、きらきらと光芒を發するようにした。洞陽の館の氣は赤いので、それを「赤書」と呼ぶのである。

宇宙創造のはじめ、天地もまだ開けぬ前、暗黒の空洞の中に「靈文」（靈寶赤書五篇真文）をさす）が赤い光を發

してあらわれ、天空に輝きわたったと説くこの文は、上に挙げた『真誥』の紫微夫人の言葉とよく似ている。その「靈文」の出現によって天地は開闢し、日月星辰は輝きを発したとされるのであるが、右に挙げた文の少しあとに、さらに、「天は之（「靈文」をさす。以下同じ）を宝として以て浮ぶを致し、地は之を秘して以て安らかなるを致し、五帝は之を掌りて以て鎮まるを得、三光は之に乗りて以て高明にして、上聖は之を奉じて以て真を致し、五嶽は之に従つて以て靈を得、天子は之を得て以て治を致し、国祚は之を享けて以て太平なり」（『无上秘要』卷二四・八a）とあり、天地自然の秩序と国家の平安もこの「靈文」の力によつてもたらされると述べている。自然界の秩序をもたらす根源となり、天子による国家統治の根本ともなるとされる、このような「靈文」の観念は、空海の言う「自然の文」の観念ときわめて近いと言えるであろう。

一方、『九天生神章經』（『洞玄靈寶自然九天生神章經』。道藏第一六五冊）では、宇宙生成論として、根源の三炁から天地万物が生じたという考え方を述べている。根源の三炁とは、玄炁・元炁・始炁の三炁であるが、これは「天宝丈人」（大洞の尊神である天宝君の祖炁。混沌太無元高上玉虛の炁）と「靈宝丈人」（洞玄の尊神である靈宝君の祖炁。赤混太無元玄上紫虛の炁）と「神宝丈人」（洞神の尊神である神宝君の祖炁。冥寂玄通元无上清虛の炁）という三神格を指すとする。このように神格を炁によつて説明するのは、『太平經』をはじめ道教経典によく見られる特徴的なことであるが、この三炁（三神格）がもとになつて天地万物の生成がおこつたとするのが『九天生神章經』の考え方である。

『九天生神章經』では、天地創造と「靈文」との関係について、次のように述べている。<sup>(19)</sup>

「九天生神章」は、三洞（大洞・洞玄・洞神）の飛玄の炁が合体して音を成し、「靈文」を結びあげたものであり、そこには、百神が混合され、神々の諱名が含まれている。生生の炁が形を結んでできた「自然の章」であ

る。天寶丈人はこれを誦して天地の光を開き、靈寶丈人はこれを誦して冥府の幽鬼の魂を開度し、神寶丈人はこれを誦して万靈を制御し、太一はこれを誦して身神を具え、帝君はこれを誦して形を結び、九天はこれを誦して人を生じ、不死の道を学ぶ者はこれを誦して天に昇り、鬼靈はこれを聞いて天界に遷り、凡夫はこれを聞いて長生し、冥府の幽魂はこれを聞いて開度せられ、枯れ朽ちた者はこれを聞いて新たな息吹きを發し、嬰兒はこれを聞いてものを言うようになり、死骸はこれを聞いて生き返るのである。

ここでは、「九天生神章」の文（『九天生神章經』の核心部分を占める、押韻された五言詩形式の文）は、三洞の飛玄の炁（根源の三炁）がおのずから形を結んでできた「靈文」であるとし、これが天地開闢の原動力であり、冥界の幽魂をも含めた宇宙のあらゆる存在を救済する力を持っていることを説いている。根源の氣が凝結して空中に浮かんだものが文字の始まりであるとするこの考え方は、やはり、『真誥』の紫微夫人の文字起源説と共通するものがある。「三元八会の書」の「三元」を、『九天生神章經』で言う根源の「三炁」のことであるとすると宋文明の解釈が出てきたのは、ここに由来すると言えよう。右に挙げた文では、宇宙の根源の炁が結ばれてできた「靈文」は、「自然の章」とも表現されている。空海の言う「自然の文」と、内容上のみならず表現上もほぼ同じものが出てきているわけである。<sup>(20)</sup>

以上、六朝時代の道教文献の中から、文字の認識に関わる記述をいくつか取りあげて考察した。六朝道教における文字論の特徴として、第一には、文字の始まりを宇宙の始源の時間に設定する考え方が顕著に見られること、第二には、文字は宇宙創成の神の意志、もしくは宇宙の理法そのものの、の図象的な表現として捉えられていること、第三には、そうした始源の文字の集まりが道教經典の核心的な部分を形成していると考えられていることを指摘できらるであらう。

第一・第二の特徴は、劉勰の『文心雕龍』の「文」の捉え方と根本において相い通じていると思われる。『文心雕龍』原道篇には、その冒頭に「文の徳為るや大なり、天地と並び生ずるは何ぞや」として、「文」（あや・かざり）が天地開闢とともに生じたものであることを言い、天文・地理・動物・植物から林の響き、泉のせせらぎに至るまで、宇宙のすべてのものに自然なる文飾が備わっていると説き、そうした天地自然の「文」は、古代の聖人によつて文章（あやある言葉）として定着させられたと説く。道教の文字認識は、劉勰が「天地と並び生」じたと説く「文」の中に文字そのものを含んだものに相当する。このように見れば、道教の文字論は、広い意味では、六朝時代の一般的な「文」の観念を基盤にして成立していると言えるのであり、これはさらに遡れば、第一節にも若干述べたような『易』の思想につながっているのである。<sup>(21)</sup>

第三の特徴として指摘した、始源の文字の集まりが道教經典の核心的な部分を形成しているという考え方は、六朝道教における經典観、あるいは「教え」というものの捉え方をよく示している。道教經典の文は、人（聖人）が作ったものではなく、自然界の氣（宇宙の根源の氣）が結ばれておのずからできたものだという考え方は、六朝道教の教理・思想体系の中において重要な基軸となるものであった。このことは、六朝道教の教理と思想をまとめた『隋書』經籍志・道經の部で、道教經典を説明して、「説く所の經、亦た元一の氣を稟け、自然にして有り、造為する所に非ず」と記述しているところに明白に表われている（本篇第三章を参照）。

六朝時代の道教における、文字の起源と意義に関する以上のような認識が、空海の「自然の文」の観念ときわめて近いことは、もはやくり返して言うまでもないであろう。ただし、これは、実際に空海が道教文献の中から「自然の文」の観念を導き出したということの意味するのでは必ずしもない。第一節に述べたように、空海の「自然の文」の観念は、直接的には『大毗盧遮那經』と河図洛書思想にもとづくものである。しかし、空海の思想を

広く見通す時、その拠り所とした密教は、もともとインドに生まれ、唐代の中国という土壌に成育したものであり、その唐代密教思想は、中国における数百年に及ぶ仏教受容の歴史の上に成り立っているものである。そして、その仏教受容の歴史とは、中国固有の宗教的諸觀念との間の相剋と融合の歴史であり、そうした異文化としての仏教思想から受ける刺激を一つの大きな力として、六朝時代の道教は成長した。六朝時代の道教や仏教の思想が、さまざまな形で唐代の密教思想の中に流れ込んだであろうことは、容易に推測できよう。「自然の文」という語に象徴される空海の文字観は、唐代密教を介して、六朝時代の仏教・道教思想とつながっているものであり、とりわけ、道教の文字認識との間に、興味深い類似を見出すことができるのである。

- (1) 宮坂宥勝「空海の言語哲学」(『エピステーメ』一九七六年七月号。のち、『密教思想の真理』人文書院、一九七九年、所収)、北條賢三「空海の言語理論」(『理想』一九八二年一月)、同「梵字悉曇字母并釈義」をめぐって」(『豊山教学大会紀要』一二、一九八四年)などを参照。

- (2) 『弘法大師空海全集』第五卷(筑摩書房、一九八六年)の解説(興膳宏氏)を参照。

- (3) 『文鏡秘府論』天卷総序「夫大仙利物、名教爲基、君子濟時、文章是本也。故能空中塵中、開本有之字、龜上龍上、演自然之文。至如觀時變於三曜、察化成於九州、金玉笙簧、爛其文而撫黔首、郁乎煥乎、燦其章以馭蒼生。然則一爲名始、文則教源。以名教爲宗、則文章爲紀綱之要也。世間出世、誰能遺此乎」。

- (4) 興膳宏「『文鏡秘府論』における『文心雕龍』の反映」(『古田教授退官記念中国文学語学論集』、一九八五年。のち、『中国の文学理論』筑摩書房、一九八八年、所収)参照。

- (5) 福永光司「文鏡秘府論序」訳注(『日本の名著・三(最澄・空海)』中央公論社、一九七七年)、王利器「文鏡秘府論校注」(中国社会科学出版社、一九八三年)、『弘法大師空海全集』第五卷(注2所掲)などを参照。

- (6) 『性靈集』卷四「献梵字并雜文表」(『空海聞、帝道感天則祕錄必顯、皇風動地則靈文聿興。故能龍卦龜文待黃犧以標用、鳳

書虎字候白姫以呈體。於焉結繩廢而三墳燦爛、刻木寢以五典鬱興。明皇因之而弘風揚化、蒼生仰之而知往察來。不出戶庭、萬里對目、不因聖智、三才窮數。稽古溫故、自我垂範、非書而何矣。況復悉曇之妙章、梵書之字母、體凝先佛、理含種智、字絡生終、用斷群迷。所以三世覺滿尊而爲師、十方薩埵重逾身命。滿界之寶、半偈難報、累劫之障、一念易斷。文字之義用、大哉遠哉」。

(7) 『秘藏記』「梵字與漢字何正何邪。梵字從本有理起、漢字從妄想起。所以梵字正漢字邪。梵字雖從本有理起、天竺外道等用焉。是則惡法。漢字雖從妄想起、諸經教皆用焉。是則善法。何可云梵字正漢字邪。梵字從離塵垢本性清靜理起而來。雖外道同用而巨海之一芥也。漢字雖佛教外道共用而從妄想轉轉而來。彼此相望、邪正有別」。『秘藏記』の成立については、惠果口説・空海筆録説（これが從來最も有力）のほか、諸説が出されており、定論を見ていない。しかし、いずれにしても空海の思想に深く関与していることは事実であると思われるから、ここで資料として取り上げることが可能であろう。

(8) この点については、宮坂宥勝「梵字の成立と歴史」（『梵字貴重資料集成・解説篇』東京美術、一九八〇年。のち、『インド古典論』上、筑摩書房、一九八三年、所収）参照。

(9) 「胡漢訳経音義同異記」の全般的な内容、および『出三藏記集』と劉勰との関わりについては、興膳宏「『文心雕龍』と『出三藏記集』——その秘められた交渉をめぐる——」（『福永光司編』『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所、一九八二年。のち、注4所掲『中国の文学理論』所収）参照。

(10) 『出三藏記集』巻一「胡漢訳経音義同異記」「夫神理無聲、因言辭以寫意、言辭無跡、緣文字以圖音。故字爲言蹄、言爲理筌。音義合符、不可偏失。是以文字應用、彌綸宇宙、雖跡繁翰墨而理契乎神」（大正五五、四中）。

(11) 『出三藏記集』巻一「胡漢訳経音義同異記」「昔造書之主、凡有三人。長名曰梵、其書右行。次曰佉樓、其書左行。少者蒼頡、其書下行。梵及佉樓居于天竺、黃史蒼頡在於中夏。梵佉取法於淨天、蒼頡因華於鳥跡。文畫誠異、傳理則同矣。仰尋先覺所說、有六十四書。鹿輪轉眼、筆制區分、龍鬼八部、字體殊式。唯梵及佉樓爲世勝文。故天竺諸國、謂之天書。西方寫經、雖同祖梵文、然三十六國往往有異。譬諸中土猶篆籀之變體乎。案蒼頡古文治世代變、古移爲籀、籀遷至篆、篆改成隸、其轉易多矣。至於傍生八體則有仙龍雲芝、二十四書則有指掌鍼灸、名實雖繁、爲用蓋渺。然原本定義、則體備於六文、適時爲敏、則莫要於隸法。東西之書源、亦可得而略究也」（大正五五、四中）。

(12) 『説文解字』序「黃帝之史倉頡見鳥獸蹏迹之迹、知分理之可相別異也、初造書契。……倉頡之初作書、蓋依類象形、故謂之文。其後形聲相益、即謂之字」。

(13) 『真誥』卷一・八b「乃是五色初萌、文章畫定之時、秀人民之交、別陰陽之分、則有三元八會群方飛天之書、又有八龍雲象明光之章也。其後逮二皇之世、演八會之文、爲龍鳳之章、拘省雲篆之迹、以爲順形梵書。分破二道、壞真從易、配別本支、乃爲六十四種之書也。遂播之于三十六天十方上下也。各各取其篇類、異而用之。音典雖均、蔚跡隔異矣。校而論之、八會之書是書之至真、建文章之祖也。雲篆明光是其根宗所起、有書而始也。今三元八會之書、皇上太極高真清仙之所用也。雲篆明光之章、今所見神靈符書之字是也。爾乃見華季之世、生造亂真、共作巧末、趣徑下書、皆流尸濁文、淫僻之字、舍本效假、是蠹穢死迹耳」。

(14) 麦谷邦夫「道教における天界説の諸相——道教教理体系化の試みとの関連で——」(『東洋學術研究』第二七卷別冊、一九八八年) 参照。

(15) Erik Zürcher "Buddhist Influence on Early Taoism" (*T'oung Pao*, vol. LXVI 1-3, Leiden, 1980), 小林正美「劉宋における靈寶經の形成」(『東洋文化』第六二号、一九八二年。のち、『六朝道教史研究』創文社、一九九〇年、所収) 参照。

(16) 宋文明は梁の簡文帝の頃の道士。Ofuchi Ninji "On ku Ling-pao-ching" (*Acta Asiatica* 27, 1974), 大淵忍爾「道教とその經典」(創文社、一九九七年) 七三—七五頁参照。また、『洞玄靈寶玄門大義』とこれらの書との関係については、大淵氏の同書第三章第二節参照。

(17) 「靈寶赤書五篇真文」については、小林正美「靈寶赤書五篇真文の思想と成立」(『東方宗教』第六〇号、一九八二年。のち、注15所掲『六朝道教史研究』所収) 参照。

(18) 『无上秘要』卷二四・七b「元始洞玄靈寶赤書五篇真文生於元始之先、空洞之中、天地未根、日月未光、幽幽冥冥、无祖无宗。靈文晦曖、乍存乍亡。二儀待之以分、太陽待之以明。……靈文鬱秀、洞映上清。發乎始青之天而色無定方、文勢曲折、不可尋詳。元始鍊於洞陽之館、治於流火之庭、鮮其正文、瑩發光芒。洞陽氣赤、故號赤書。……右出洞玄赤書經」。なお、これと同文のものは、『元始五老赤書玉篇真天文書經』(道藏第一六冊) 卷上にも見える。

(19) 『九天生神章經』三a「九天生神章乃三洞飛玄之炁三合成音、結成靈文、混合百神、隱顯内名、生炁結形、自然之章。天寶

誦之以開天地之光、靈寶誦之以開九幽長夜之魂、神寶誦之以制萬靈、太一誦之以具身神、帝君誦之以結形、九天誦之以生人、學士誦之以昇天、鬼靈聞之以昇遷、凡夫聞之以長存、幽魂聞之以開度、枯朽聞之以發烟、嬰孩聞之以能言、死骸聞之以還人」。

(20) 『太上諸天靈書度命妙經』(道藏第二六冊)には次のような文があり、「自然の文」という語そのものが見えている。「其玉清上道三洞神經、神眞虎文金書玉字靈寶眞經、竝出元始、處於二十八天無色之上。大劫周時、其文竝還無上大羅中玉京之山七寶玄臺、災所不及。……故大洞眞經靈寶洞玄洞虛洞無自然之文、與運同滅、與運同生」(一五a)。この文は、『笑道論』二七「隨劫生死」にも引用されている(大正五二、一五〇中)。

(21) 『文心雕龍』原道篇が『易』(特に繫辭伝)の論理と表現をふまえること、注9所掲興膳論文参照。



### 第三篇

#### 六朝時代の道教信仰



## 第一章 六朝道教における祭祀・祈禱

### はじめに

祭祀儀礼が一つの宗教にとってきわめて重要な意義を持つことは言うまでもない。道教の祭祀儀礼は、天師道以来の古い由来を持つとされるものもあるが、今日にまでつながるような整備された形の儀礼が出てくるのは、ほぼ五世紀以降のことである。六朝道教においてはどのような祭祀が行われ、そこではどのような〈祈り〉が捧げられたのであろうか。そしてそれは、中国の祭祀・祈禱の伝統の中でどのように位置づけられるものであろうか。

本章では、まず第一節において、中国のいわばもともと正統的な祭祀・祈禱の捉え方として、儒教の祭祀・祈禱を考察する。次に第二節では、道教の思想を形成する大きな流れのひとつとなる神仙思想について、その祭祀・祈禱との関わりを見、最後に第三節で、六朝時代の祭祀儀礼の代表的なものとして、齋について、その祈願文を中心に具体的に検討していくことにする。

## 一 儒教の祭祀・祈禱観

儒教はあるいは礼教と呼ばれることがある。社会秩序を保つための倫理規範としての「礼」をその教学の中心に据えているからである。この「礼」という字は、『説文解字』に「礼は履なり。神に事えて福を致す所以なり」と説明されているように、もともと祭祀・祈禱と関わりの深い字である。儒教において祭祀・祈禱がどのように捉えられているのかというのは、きわめて大きな問題であるが、本節では、儒教における祭祀・祈禱観の特徴として、二つの点に注目し、その概観をしておきたい。

儒教における祭祀・祈禱観の特徴として、まず第一に注目されることは、祭祀の持つ政治的な役割がきわめて重視されていることである。たとえば、『礼記』祭統に、「凡そ人を治むるの道は、礼より急なるは莫し。礼に五経有り、祭りより重きは莫し」とあるように、祭祀は人を治めるための最も重要な急務であると位置づけられている。そして、諸々の祭祀の中で、国を治める上でとりわけ重視されているのは、祖先の霊を祭る宗廟の礼と、天地の神を祭る郊社の礼（郊祀）である。『礼記』中庸の「郊社の礼は上帝に事うる所以なり。宗廟の礼は其の先を祀る所以なり。郊社の礼・禘嘗の義に明らかなれば国を治むること其れ諸を掌に示す如きか」という文は、そのことを端的に示している。

祖先の霊を祭るということは、もともとは素朴な祖霊信仰に由来するものであろう。それが、儒教においては、上に述べたように、国家統治に関わる政治的な意義を担うとされているわけであるが、そこには、「孝」という觀念が関与している。儒教では、子の親に対する敬愛の情にもとづく孝の倫理を何よりも重視し、すべての道德の根本

であるとした。そしてさらに、孝は単に家族倫理であるにとどまらず、国家・社会に拡大することのできるものであるとした。『孝経』士人章に「父に事うるに資りて以て君に事う。敬すること同じなり。……故に孝を以て君に事うれば則ち忠なり」とあるように、父に対する孝の気持ちをそのまま拡大してゆけば、君主に対する忠につながるのとされたのである。また、君主の側は、「孝を以て天下を治む」（『孝経』孝治章）ということ、すなわち孝の倫理を基軸にして国を治めることが要求された。このように孝―忠の連続性を基盤とし、孝という基本的倫理にもとづく理想的な徳治の実現を求めるのが儒教の政治理念であった。子が親に対して為すべき孝の行いは、時間的には、親の生前と死後の両方にまたがる。『礼記』中庸に、「死に事うること生に事うるが如くし、亡に事うること存に事うるが如くするは、孝の至りなり」とあるように、亡親の霊を祭ることは、孝の実践の至上の事柄であるとされた。そして、こうした観念の中で、君主はみずから祖先の霊を祭る宗廟の礼を行うことによって、孝の道を人々に示すべきであるとされたのである。

一方、天地の神を祭る郊祀が、国を治めるための枢要とされたのは、やはり「孝」の観念の延長線上にある（天地の神とはいっても実際は天の方に大きな比重が置かれる）。郊祀は天子だけに許された特権的な祭祀である。それは、「天子は則ち天の子なり」（『春秋繁露』郊語）、「王者は天に父事す（父として事える）。故に爵 天子と称す」（『漢書』卷二五下郊祀志下）などであるように、天と天子との間には理念上の父子関係が存在すると考えられたからである。郊祀を行うことの重要性が認識された背景には、人間世界を支配する至上神もしくは理法的存在としての天に対する信仰があったことは言うまでもない。天の意志に従ってこそはじめて理想的な世の中が実現されるというのが、中国の歴史を通じて、その社会政治思想の根底を貫く考え方であった。その天に対して天子は「子としての礼」（『春秋繁露』郊語）を尽くして祭らなければならないと、儒教は説いたのである。『漢書』郊祀志下に載せる匡衡らの上

奏文の中の「帝王の事は天の序を承くるより大なるはなく、天の序を承くるは郊祀より重きはなし」という言葉は、統治者としての天子の行う郊祀の意義を端的に示している。

このような宗廟の礼と郊祀とを二つの柱とする国家祭祀の制度は、歴史的には、儒家官僚の朝廷への進出と並行して、前漢の元帝・成帝期から王莽の頃にかけて確立され、その後、中国皇帝制を支える重要な祭祀儀礼として歴代王朝にわたって実施された。<sup>(2)</sup>

祖先の霊を祭ることと天地の神を祭ることが祭祀の中で最も重んじられたことの根底には、存在の根底に復帰することを尊ぶ中国思想の一つの特質が横たわっていると見る事ができよう。万物の根源である「道」への復帰を哲学的に説いたのは老子であるが、儒教においても、たとえば『礼記』郊特性に、「万物は天に本づき、人は祖に本づく。此れ上帝に配する所以なり。郊の祭りや、大いに本に報じ始めに反るなり」とあるように、天と祖先は万物と人間の「本」であるということが、祭祀を行うことの理論的根拠とされている。現在の自分を成り立たせている根源のものに感謝し、そこに復帰することに祭祀の意義が置かれているのである。

次に、儒教における祭祀・祈禱観の特徴として、第二に注目されることは、祭祀・祈禱を行う者の心のあり方が重視され、祭祀・祈禱によって福を得るか否かは二次的な事柄とされていることである。これは孔子以来、儒家は鬼神の存在に対して不可知論的な態度をとってきたことと関連する。つまり、祭祀を行うことは秩序を維持するために必要なこととして重視するのであるが、祭祀を行ってもそれを享けるべき実体的な鬼神の存在は認めていない。したがって、祭祀の本質は、生きている人間の、亡き人に対する敬愛の情にこそあるとされる。「夫れ祭りは物の外より至る者に非ざるなり。中より出でて心に生ずる者なり。心怵みて之を奉ずるに礼を以てす」(『礼記』祭統とあるように、祭祀は内なる心情にその出発点を持つことが強調され、「唯だ祭祀の礼は、主人(祭祀を行う人)自ら尽

くすのみ。豈 神の饗くる所を知らん。亦た主人に斉敬（つつしみうやまう）の心あるを以てなり」（『礼記』檀弓下）  
 というように、鬼神が祭祀を享けるか否かはさておき、祭祀を行う人が祭祀の対象に対して敬いの心を尽くしているかどうか問われている。祭祀における「敬」の心の重要性を説く文は他にも、「祭りにて敬を思う」（『論語』子張）、「敬し尽くして然る後に以て神明に事う可し。此れ祭りの道なり」（『礼記』祭統）、「祭礼は其の敬足らずして礼余り有らんよりは、礼足らずして敬余りあるに若かず」（『礼記』檀弓上）など多く見られ、「敬」を祭祀の本質として捉える儒教の内面性重視の祭祀観をよく示している。

また、このことは祈禱というものの捉え方にも関連する。祈・禱の字義は、『説文解字』によれば、「祈は福を求むるなり」「禱は事を告げて福を求むるなり」ということであり、いずれも「福を求める」ということを内容として持っている。しかし儒教では、己の行為を反省せずにただ神の祐助を求めて祈るということを否定する。たとえば、『礼記』礼器に「祭祀は祈（もと）めず」とあり、これは鄭玄の注によれば、「祭祀は福を求むるが為にせざるなり。……福は己に由るのみ」という意味であるという。すなわち、福は己の行為の結果としてもたらされるものであり、祈禱という行為をすることによってその応報としての福を得ることを期待してなされる祭祀には価値がないという考え方が、ここには見られる。

こういう考え方は、『論語』に見える孔子の祈禱観ともつながっている。よく知られているように、『論語』述而には、孔子の病いが重くなった時に子路が祈禱することを願ったのに対して、孔子は「丘の禱ること久し」と言ってそれを拒んだという話が載っている。また、同じく八佾には、「罪を天に獲れば、禱る所無し」という孔子の言葉を記している。これらのことからわかるのは、孔子は「禱る」という行為を自己の心の中の問題として捉えていたこと、そしてその「禱り」は常に自己の行為に対する点検・反省とともにあったということである。はじめか

ら神の恩恵を期待して祈るのではなく、人としての努力を果たした上での最後の心の置き所として祈禱というものを捉える孔子のこのような態度は、上に述べた祭祀の本質を「敬」と見なすことと、祭祀・祈禱を行うものの心のあり方を重視するという点で共通性を持つのである。

## 二 神仙思想と祭祀・祈禱

仙人という観念は、津田左右吉氏の研究によれば、「不死の希求と昇天の想像との結合」によつて成り立ち、戦国末に発生したものとされる。<sup>(3)</sup> この仙人という観念もしくは神仙思想が、道教の思想・信仰の一つの重要な構成要素として存在し続けたことは言うまでもない。本節では、秦漢時代の神仙信仰と晋の葛洪『抱朴子』の神仙思想について、その祭祀・祈禱との関わりを見ておきたい。

まず初めに、秦漢の時代においては、神仙は祭祀・祈禱と切り離すことのできないものと意識されていた。つまり、神仙は神として祭られ、祭祀を行う者は神仙を祭ることの応報として不死登仙が得られることを祈願したのである。たとえば、漢の武帝は仙人の姿を見る方法を説いた方士の公孫卿の意見に従い、通天台を作つて「祠具を其の下に置き、将に僊神人の属を招来せんとし」（『史記』卷二八封禪書）たという。また、漢代には「仙人祠」と呼ばれる祠が各地にあつたことが知られている（『漢書』卷二八地理志などに見える）。『列仙伝』に伝を立てられた仙人のうちの多くは祠を立てて祭られたと記されている。このように仙人が神と見なされ祭祀の対象とされることが、この時代には広く行われた。<sup>(4)</sup> これは、仙人を祠に祭り、何らかの方法を用いてその姿を見ることが、不老不死につながると思えられたからである。こうした現象が起こった背景には、「燕齊の間の方士……神僊祭祀致福の術有り」と

言う者、万を以て教う」(『漢書』郊祀志下)とあるように、方士たちの盛んな活動があった。

秦漢の頃に不死登仙を希求して行われた祭祀として見落としてはならないのは、封禪の祭りである。封禪は受命の天子がその功業を天地の神に報告する祭りであるとされており、確かに後漢時代以後はそのような政治的な意味合いが強くなるのであるが、秦の始皇帝と漢の武帝が行った封禪は、むしろ不死登仙を希求する個人的な祭祀・祈禱の性格が強いと考えられている。<sup>(5)</sup>始皇帝は「天下を巡り、名山の諸神を禱祠して以て寿命を延ばす」(『史記』巻八七李斯伝)ことを求め、その延長として、泰山における封禪が行われたのであるし、武帝も、「之(海中の蓬萊の僊者)を見て以て封禪すれば則ち不死なり」(『史記』封禪書)と説いた李少君や、「上封すれば則ち能く僊たりて登天す」(同)と説いた公孫卿らの方士の意見に動かされて封禪を行ったのであった。しかも封禪の祭りの中で最も重要な部分は人目を避けて極秘になされており、封禪というものが元来は、神と人との一対一の交わりの中でなされる厳粛な祈りの儀式であったことを示している。

また、漢代に中国に伝来した仏教は、不死登仙を願う神仙信仰を媒介として受容された。<sup>(6)</sup>中国に伝来した最初の頃の仏教信仰のあり方を示す資料として、後漢の明帝の弟の楚王英が「黄老の学を喜び、浮屠の齋戒祭祀を為し」(『後漢書』列伝第三二楚王英伝)たこと、同じく、後漢の桓帝が宮中に「黄老・浮屠の祠を立て」(『後漢書』列伝第二〇下襄楷伝)たことが、しばしば引用される。これらの例は、浮屠(仏)は、この頃に神仙として信仰されていた黄帝や老子とともに神として祭られたことを示している。すなわち、中国では仏は初め不老不死の神仙の一種として理解され、これを土台にして仏教信仰が浸透していった。このように、祭祀・祈禱によって神仙になることを求める信仰は、中国における仏教受容の重要な基盤となったのである。

以上のように、秦漢の時代には祭祀・祈禱によって不死登仙を求めることが盛んであったのであるが、そのよう

な神仙追求のあり方を強く批判したのは、晋の葛洪である。葛洪は次のように述べている。「昔 秦漢の二代、大いに祈禱を興し、祭る所の太乙五神、陳宝八神の属、動もすれば牛羊穀帛・錢費億万を用いるも、了に益する所無し」(『抱朴子』勸求篇)。神々に祈願して延年を求めるのは甚だしい愚惑であるとする葛洪のこの主張は、彼自身の神仙理論と関連している。<sup>(1)</sup>すなわち葛洪は、還丹と金液の服用を神仙になるための最も重要で不可欠のものとし、その他の諸々の道術、たとえば、行気・宝精・守一などは第二義的なものにすぎないと位置づけた。還丹と金液は回帰と不変のシンボルであると見なされ、したがってこれを服用すれば、「人の身体を鍊り」(『抱朴子』金丹篇)、不老不死の肉体に変化させることができる」と葛洪は考えたのである。つまり、葛洪にとって神仙とは、祭祀・祈禱を行って神の恩恵に依存して実現されるものではなく、人間が知識と技術を駆使して不死の薬を完成させることによって達成できるものだったのである。「長生の道は、祭祀して鬼神に事うるに在らず、道引(導引)と屈伸とに在らず。昇仙の要は神丹に在るなり」(『抱朴子』金丹篇)、「夫れ長生の制は大薬に在るのみ、祠醮(神を祭ること)の得る所に非ざるなり」(『抱朴子』勸求篇)などの言葉は葛洪のそうした姿勢を示している。

もっとも、葛洪は祭祀・祈禱を全面的に否定して神仙思想から宗教的色彩を消し去ったわけではない。神仙を得るための至要とされた還丹金液を作成する過程においては、祭祀の要素がむしろ必須のものとされている。「必ず名山の中に入りて齋戒すること百日、五辛・生魚を食らわず、俗人と相い見ず。而して乃ち大薬を作る可し。薬を作りて成るを須ちて、乃ち齋を解く」(『抱朴子』金丹篇)とか、「黄白の術(金銀を合成する法)も亦た神丹を合するが如し。皆須く斎潔すること百日已上なるべし」(『抱朴子』黄白篇)というように、還丹金液を作るためには、俗界との交わりを断って一定期間の齋戒を行うことが必要であるとされている。また、「此の大薬を合するには皆当に祭るべし。祭れば則ち太乙元君・老君・玄女皆来たりて鑒省す(じつと觀察する)」(『抱朴子』金丹篇)として、丹薬を作

る場には神々が来降すること、その神々に対して祭祀を行わねばならぬことを述べている。さらに、還丹金液を作る方法の伝授にあたつては、「金人八両（八両の黄金で造った像）を東流の水中に投じ、血を飲んで誓いを為し、乃ち口訣を告ぐ」（同）といった厳粛な儀式が必要であるとされ、軽々しく口訣や仙經を人に伝えることを厳しく戒めている。このように葛洪は、還丹金液を作るという一連の行為を、きわめて神聖な宗教的行為と見なしている。すでに指摘があるように、これには還丹金液の作成という行為が神（神仙）の行為の模倣であるという宗教的觀念が基底に存在すると考えられよう。<sup>(8)</sup> 以上のような点から見ると、葛洪の神仙理論は、その内部において、やはり祭祀・祈禱につながる要素が大きな比重を占めており、齋戒などによって得られる神と人との厳粛な交わりが重視されていたことがわかる。

しかし、秦漢の頃の神仙追求のあり方が諸々の形式的な祭祀・祈禱に専ら依存するものであったのに比べれば、葛洪のそれは、人間の叡智を尽くして作り上げた薬を飲むことによって不死の肉体を錬成するといった、いわば人間の主体的な努力にその主眼が移っているのは確かである。葛洪は世に行われている諸々の淫祀妖道の具体例を挙げてその弊害を指摘し、それらを法令によって厳しく禁ずべきことを主張している。たとえば、「夫れ福は足恭（過度にうやうやしくすること）の請う所に非ず、禍は禋祀（つつしんで祭ること）の禳う所に非ず」（『抱朴子』道意篇）と述べ、「祝祭の謬を専らにし、祈禱して已む無き」（同）俗人のありさまを批判している。このようなところに見られる葛洪の祭祀・祈禱観は、前節に述べた儒教のそれに近いと言わなければならない。葛洪の神仙思想は、その内部に祭祀・祈禱につながる要素を含んでいるものの、神の恩恵に専ら依存することを否定する点で儒教の伝統の上に立ち、知識人的・個人的な宗教思想の性格を持つものであったと言えるよう。

### 三 六朝道教の齋

葛洪の『抱朴子』が書かれてから数十年のち、東晋の中期以降、道教の諸流派の動きが活発になり、江南には上清派と靈宝派、北魏には寇謙之の新天師道が興る。六朝時代の道教教団においては、齋・会・廚などと呼ばれる集団的な祭祀儀礼が行われたことが知られている。これらの儀礼はいずれも古くからの宗教的觀念をふまえた、神と人の交わりの儀式として注目されるが、とりわけ「齋」の儀式は、道教における祈禱のあり方を知る上で興味深いものである。

六朝時代から唐初にかけて実際にどのような齋が行われていたかについては、劉宋の陸修静の著とされる『洞玄靈宝五感文』（道藏第一〇〇四冊）、北周の『无上秘要』卷四八―卷五七、唐の法琳の『辯正論』卷二、同じく唐の孟安排の『道教義枢』卷二などに記述があり、それぞれの間で、齋の種類や名称にいくつかの相違がある。今、『洞玄靈宝五感文』に見える齋の分類とその目的についての記述を簡条書きすれば次のようである（括弧内がそれぞれの齋の目的）。

#### 一 洞真上清の齋

① 絶群離偶（形を遣て体を忘れ、無にして道と合一する）

② 孤影夷豁（同上）

#### 二 洞玄靈宝の齋

① 金籙齋（陰陽を調和し国土を救度する）

- ② 黄籙齋（九祖の罪根を拔度する）
- ③ 明真齋（億曾万祖の九幽の魂を拔度する）
- ④ 三元齋（涉学犯戒の罪を自ら謝す）
- ⑤ 八節齋（七玄及び己が身の宿世今生の罪を謝す）
- ⑥ 自然齋（内は身を修め外は物を救う）
- ⑦ 洞神三皇の齋
- ⑧ 太一の齋
- ⑨ 指教の齋

以上のほかに「又曰く」として「三元塗炭の齋」を挙げ、「億曾道祖無數劫来の宗親門族及び己が身と家門の無鞅数の罪を解き、憂苦を拯拔し、人の危厄を済う」ものであると説明している。<sup>(9)</sup> 右に挙げた齋のうち、はじめの「洞真上清の齋」というのは、『辯正論』卷二（大正五二、四九七上）にいう「極道」（究極の道に至る）のための齋、すなわち「心齋坐忘」がこれに相当すると考えられる。これは心の修養によって神との合一をはかり、神仙の境地に到達するという、精神的・観念的、ないしは個人的な方法であり、上清派がこれを主張した。これに対し、金籙齋以下のものは、同じく『辯正論』卷二では、「済度」のための齋と呼ばれているものに相当し、一定の儀式次第に従っておおむね集団的に行われるものである。本章で考察している祭祀・祈禱というテーマに直接関連するのは、この「済度」のための齋であり、これらの齋の儀礼は、陸修静をはじめ靈宝派の人々によって整備されていたと考えられる。

六朝道教の齋の儀式の詳細については、『无上秘要』卷四八―卷五七にまとまった記述がある。それによれば、齋

ごとにその方法は異なるが、おおむね、まず、斎の準備として、一定の大きさの祭壇が設けられ、燈明がともされ、香が焚かれ、法信（ささげもの）として絹織物などが用意される。準備が整うと、法師と弟子（信者）たちによって儀式が始まり、焼香・叩齒・祝辞・神への祈願文の読誦・叩頭の拝礼などが何度となく繰り返される。諸々の斎の中でも比較的古い起源を持つと考えられる塗炭斎（上の分類では三元塗炭の斎）では、参加者が顔を泥で塗り尽くし、ざんばら髪で後ろ手に手を縛って行列をなし、頭を地に叩きつける礼を何度も繰り返すという荒々しい行が行われ、また、その他の斎においても、単調な動作や同じような唱えごとを、何時間、何日にも及んで繰り返すという苦行が行われた。<sup>10)</sup>

斎の儀式の中では、神々への祈願文の読誦が大きな比重を占めている。祈願文の読誦は多くの神々に対して同じように繰り返して行われるのであるが、祈願の内容そのものは類型化されていて、次の三つの事柄に集約される。その第一は、自分が過去に犯した罪を謝し、罪が赦されて死後に昇仙できるようにということ、第二は、亡き祖先が地獄から救済されて天堂に昇ることができるようということ（そのために、祖先が生前に犯した罪過について、子孫である自分が贖罪の品として絹織物などを神々に捧げて赦しを乞うことを言う）、第三は、自分が今行っている斎の功德が一切衆生にふり向けられて、すべての人が（生者も死者も）済度され、国家が安泰であるようにということである。斎の祈願文のこの三つの事柄について、その宗教思想史上の意味を見ていくことにしよう。

第一の事柄では、二つの点が注目される。ひとつは、罪を謝することが、福を得る前提条件になっていること、もうひとつは、この現世の連続として昇仙が得られるのではなく、一旦死んで、死後の世界を経由して昇仙すること、ということが祈願されていることである。このうち、自己の犯した罪を神に告白し、それによって福が与えられるようにと願うことは、遡れば、太平道や五斗米道の初期道教教団においてもすでに見られたことであった。『後漢書』

列伝第六一皇甫嵩伝や『三国志』巻八魏書張魯伝の注に引く『典略』によれば、太平道では、病氣の信者に「跪拜」「首過」(罪過の告白)をさせて病氣を治すことが行われ、五斗米道においても、病人が静室の中で「思過」(罪過の反省)を行い、天地水の神々に対して、自分の犯した罪に服する意を説いた手紙(「三官手書」)を捧げるという祈禱の方法が用いられた。これらは、病氣は人の犯した罪に対して神が与える罰であるという古代の病氣観に基づき、罪の告白を通じて、神の赦しを乞い、罪の消滅と病氣の回復を祈ったものである。六朝道教の齋の儀式の中で神に対する謝罪の言葉が述べられるのは、必ずしも病氣の回復を祈願するためだけのものではないが、罪の告白ということが身を浄めるための方法として用いられているのは、初期道教以来のこうした伝統の上にあるといえることができる。

次に、一旦死んで、死後の世界を経由して昇仙するということが祈願されていることであるが、これは、神仙思想の流れから言えば、新しい動きである。本来の神仙思想の考え方では、死者は仙人になることに失敗した者ということになるが、東晋の中期頃からは、神仙というものについての新しい捉え方がなされるようになってきた。人はこの世での生を終えたのちに、死後の世界で魂を浄化させ、新たな肉体を錬成して、仙人になる道が開かれていると考えられるようになったのである。死後の魂の浄化、肉体の錬成の場所は、「南宮」「朱宮」「朱陵」などという名で呼ばれている。このような神仙についての新しい觀念は、上清派から始まり、ついで、五―六世紀に靈宝派が仏教の輪廻転生や地獄の思想を大幅に取り入れてこれをさらに肉付けしたものと考えられ、この頃に書かれたと思われる多くの靈宝經では、このような神仙の觀念に基づいて死者の救済の問題が取り上げられている。

『无上秘要』に載せる齋の祈願文の中には、このような死後の世界を経た昇仙ということを前提とした内容の言葉が多く見える。たとえば、三元齋の祈願文には次のような一節がある。「願わくは地簡(地下の名簿)より削除せ

られ、右府の黒簿罪録（罪を犯した者の名簿に記された名）を絶滅し、度されて南宮に上り、左府の長生青録（永生者の名簿）の中にあり、神仙度世し、永く享けて窮まり無く、得道の後、昇りて无形に入り、真と合同せんことを」（『无上秘要』卷五二・三b）。ここに名簿のことが出てきているのは、泰山や天界の神のもとに人の寿命を記した簿録があつて人の生死はそれによつて定められているという中国古来の民間信仰的な觀念と関係があることは言うまでもない。死後、南宮を経過して神仙となつて度世するという救済の構造——名簿もそれに応じて書き換えられると考えられている——が、ここには見られる。

このように、新しい神仙觀では、すでに死者となつて冥府にいる人々にも神仙への道が開けているのだと考えられるようになった。その場合、死者というのは、死者全般のことを指すというよりは、家中心あるいは祖先崇拜の伝統の強い中国にあつては、まずは、自分の家の亡き祖先のことが問題にされた。生きている子孫が善行を行えば、その功德が冥界の祖先に及び、祖先を地獄の苦しみから救済することができるといふ考え方のもと、祖先供養の齋が行われたのである。はじめに箇条書きした六朝時代の齋のうち、黄籙齋、明真齋、八節齋および三元塗炭の齋が、亡き祖先（七玄・九祖・億曾万祖などと表現されている）の罪を謝し、その魂を九幽（地獄）から助け出して済度するということを目的としている。このように祖先済度のための齋が多いことは、亡き祖先の供養・救済ということがこの時代の道教の齋に課せられた大きな課題の一つであつたことを物語っている。そして、上に齋の祈願文の内容として三つに集約したうちの第二が、まさにこの祖先済度のことに相当する。

祖先の済度を祈る祈願文の典型的な一節を『无上秘要』卷五四の黄籙齋の祈願文中から挙げておこう。「某の家の九祖の父母の惡対罪根を抜き贖い、三界司算、女青上宮、罪録より削除し、窮魂を開度し、身は光明に入り、天堂に上昇し、衣食は自然にして、早やかに福慶の門に更生するを得んことを」（『无上秘要』卷五四・八b）。子孫が行

う斎の功德によって、地獄の祖先の罪が赦され、魂が救済されて、良い条件のもとで人間世界に生まれかわることができましようという祈りであるが、これは、仏教の輪廻転生の思想をふまえながらも、「福慶の門」に再生することを願うあたり、きわめて現世主義的な方向に変容していると言わなければならないであろう。「富貴の門」や「王侯の家」に生まれかわることができるとを一つの理想とすることは、同じく六朝時代に書かれたと考えられるいくつかの靈宝經にもしばしば見える。靈宝經の説明によれば、それはそのこと自体が目的ではなく、生まれかわった時に恵まれた条件のもとで大願を発して勤め励み、最後は神仙になって天に昇ることがやはり最終の目標である<sup>(12)</sup>とされている。しかし、神仙になるための過程として、すなわち、換言すれば、救済への道すじとして、死後、人間世界に生まれかわることがむしろ積極的に評価されているのは、仏教の本来の輪廻思想とは異なる中国的変容と言わなければならない。また、そもそも、仏教の因果応報の本来の考え方から言えば、ひとりの人間が犯した罪はその人自身が償わなければならないものであるはずで、その子孫がいくら功德を積んでも、その人の罪は消えることがなく、したがって、子孫が祖先の罪を贖って済度するということも論理的には成り立たないはずである。このことについては、靈宝經自身の中にも、その矛盾に気づき、<sup>(13)</sup> 仏教本来の輪廻転生・因果応報の思想と中国的な祖先供養との間の調停をはかろうと試みている箇所もある。いずれにしても、六朝道教の死者供養・祖先済度の思想は、仏教思想の中国的変容の上に成り立っていると言わなければならない。

六朝道教の祖先済度のための斎に関して、特に注目したいことは、こうした道教の斎を行った人々の意識の中に存在していたであろう地獄の観念や、地獄から救済された死者が最後には昇仙して天堂に上るといった救済の観念が、単に道教という枠組みの中だけのものではなく、この時代の中国仏教の地獄の観念や死魂済度の思想とも重なりあい、より広くは、六朝時代後半期の一般民衆の冥界や死者の魂に関する宗教意識を反映するものであろうと思

われることである。それは、さまざまな面から確認することができであろうが、六朝道教の齋の理論的な裏付けの役割を果たしている靈宝經の内容と、この時代の一部の志怪小説との間に、類似した語彙・觀念が見出せることも、その一つの根拠として挙げることができると思われる。このことについて、次に少し見ておきたい<sup>(14)</sup>。

六朝時代の靈宝經には、教理や戒律などを説くことと並行して、輪廻転生の諸相をリアルに記述する例がいくつかある。<sup>(15)</sup>六道輪廻・因果応報の道理が正しいことを説くためにこうした記述がなされているのであるが、六朝時代の志怪小説にもこれと同じようなものが見られる。その代表的なものとして、趙泰の地獄めぐりの話がある。これは、劉宋の劉義慶が編纂した『幽明録』や南齊の王琰の『冥祥記』などに載っており、仏教の信仰を広めるために説かれた仏教説話の部類に入れられる話である。死んでからのちに生き返った趙泰が冥界で見聞してきたことを語るという設定の物語であるが、この中には、いくつかの点で靈宝經ときわめて類似するものが見られる。まず、趙泰は冥界の官吏から、冥界では常に「六部使者」を人間世界に派遣して人の善惡の行いを記録しているということを知りかされているが、これと同じことは、『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸經要訣』（道藏第二九五冊）に、「天は常に六部使者を下して天下を周行せしめ、人の善惡を伺わしむ」（九 a）と見える。また、趙泰は「開光大舍」という名のきらきらと輝く宮殿で、「人を度するの師」である世尊が經を説き、それを聞いた人々が大勢地獄から出てきて、さらに開度を受け、その結果、十人が天空に昇っていくのを見たところがあるが、これは、まさに靈宝經に説かれる救済思想とよく似ている。本書においてもすでに第二篇第三章などで述べたように、『度人經』をはじめとする靈宝經においては、冥界の死魂の済度を重要なテーマとしており、冥界の死魂の済度は、新しく天地が生まれ変わる時に、元始天尊が説く經（經というのは、実は、天地開闢の時の始源の氣が結ばれてできた「自然の文」ということになっている）を、死魂が聞くことによって可能になるとされ、死魂は諸条件（その人の生前と死後の行いや生きている子孫の

功德などが整えば、南宮に移されて鍊成受化されて神仙になるとされている。すなわち、元始天尊による救済が開劫の時にすべての者に及び、暗闇の地獄も光に照らされ、幽閉された死者の魂もよみがえり、南宮を経て昇仙する道が開けるというのが、靈宝經に共通して見える救済の構造であり、これは趙泰の話とその救済の枠組みがよく似ている。

このように、志怪小説の中の趙泰の地獄めぐりの話は、その語彙も思想も靈宝經のそれときわめてよく似ている。もちろん趙泰の話の方は仏教、靈宝經の方は道教という外枠の違いはあるが、どちらも共通の基盤を持っていることは明らかであろう。趙泰の話も靈宝經ともに、仏教の地獄の觀念や六道輪廻の思想を、中国固有の冥界觀や祖靈信仰・祖先崇拜の中にどのように融合させていくかという模索の中から出てきたものであると思われる。そして、それは、仏教や道教という枠組みを越えて、この時代の人々に共有されていた意識の深い部分に根ざすものであったと言えるのではないだろうか。

最後に、齋の祈願文の内容として三つに集約したうちの第三の事柄について見ていこう。第三の事柄というのは、齋の功德を一切衆生にふり向けて、すべての人が(生者も死者も)済度され、国家が安泰であるようにと祈ることであるが、これは、大乘思想が明示されているという点と国家のことを前面に持ち出している点において注目される。六朝道教の齋の祈願文にこのような事柄が述べられるようになるのは、この時代の靈宝經にやはりこれらのことが強調されているのと表裏一体の関係にある。すでにしばしば指摘されているように、<sup>(16)</sup>靈宝經は仏教の大乘思想を取り入れ、十方の諸天人民、一切の衆生の済度を説いている。これは、上清經には見られなかったもので、靈宝經の大きな特徴である。靈宝經はしばしばみずからを「大乘」と称し、「大慈を行い、人を先にし、身を後にする」(『太上洞玄靈宝智慧本願大戒上品經』九a。道藏第一七七冊)ことの重要性を説き、「唯だ身を度することを欲し、人

を度するを念ぜざる」のは「小乗」の道であり、そんなことでは「地仙」しか得られないとも言っている（『太上洞玄靈寶本行因緣經』一b。道藏第七五八冊）。このような考え方は、存思の道術の中でただひとり神と向かい合い、自己の一身が神と一体化し超越の境地に至ることを理想とした上清派とは、その宗教としての本質的な性格を異にするものであり、こうした一切衆生の済度というテーマが道教の中に入ってきたのは、やはり仏教からの影響が大きかったと言わなければならないであろう。

もうひとつの点、すなわち国家の安泰への祈りが齋の祈願文の中に見えることについてであるが、これは、一面においては大乘思想とつながっていると言える。上にも述べたようにきわめて現世主義的な傾向の強い中国の土壌にあつて、すべての人々が済度され安らかな状態を得ることが問題にされた時、そのために、まずは国家の安泰ということが必要であると考えられたからである。また、国家の安泰への祈りが表面に出てくることは、もう一面において、五―六世紀の靈宝派を中心として、道教がしだいに国家宗教的な方向へ向かう傾向を見せてきたことと一連のものと見なすことができる。陸修静は劉宋の元嘉十四年（四三七）に書いた「靈宝經目序」（『雲笈七籤』卷四）の中で、靈宝經の出現を劉宋政権の興隆の符瑞として位置づけている。<sup>(18)</sup>これは、天下太平の時には天が符瑞を下すという中国の伝統的な觀念を利用して、道教が王朝政権への接近をはかろうとしたものであるが、これと相い応じて、この陸修静の頃から、道教の齋を儒教的な価値觀の中に位置づけようという動きが出てくる。『太極真人數靈宝齋戒威儀諸經要訣』には、「修齋の道」として「十善念」を行うべきことが説かれ、その中には、「帝王国主、道化興隆し、……民は太平を称し、六夷賓服す」（二二a）という文や「親属和睦し、仁義を好尚し、道を貴び財を賤しみ、行いは物の範と為る」（二二a）という文が見える。また、陸修静が書いたとされる『洞玄靈宝五感文』には、齋をきちんと行うためには心に深く感じる五つのこと（五感）が必要であるとし、その最初の二つに、父母に

対する「孝」の気持ちを挙げている。あるいは、齋を行って祖先の死魂を濟度することを「大孝の道」（『太上洞玄靈寶本行宿緣經』一一b。道藏第七五八冊）と位置づけ、また、齋の功德のひとつとして「国を安んじ家を寧んず」ということを挙げたりしている（『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』一〇b。道藏第二九三冊）のも、道教の齋を儒教の価値観の中に融合させようとする意図のあらわれであると言えよう。

以上、六朝道教の齋の祈願文に見える事柄について、その宗教思想史上の意味を考察した。六朝道教の齋における「祈り」とは、要するに、自己と他者が、この世の者も冥界の死魂もすべて含めて、その罪を赦されて濟度され、国家全体が安泰であるようにということであつた。すべての人々の罪が赦されて浄められることが、国家の安泰というきわめて現実的な問題に直結していると意識されたのは、おそらく、自然界と人間世界との陰陽の気の調和が政治の安定につながるとしてきた中国思想の伝統的な觀念と関連があるだろう。そうした伝統的な觀念を、この現実世界のみならず冥界をも含めたより広い宗教的な宇宙にまで拡大させたところに、このような「祈り」が出てきたものと考えられる。

第一節に述べたように、儒教においては、「孝」という觀念を基軸にして、宗廟の礼と郊祀とを二つの柱とする国家祭祀の制度を確立させた。一方、道教は、「祈り」の対象をより広く、宗教的な宇宙の全存在にまで拡大させつつ、やはり、儒教と同様に「孝」を齋の出発点と位置づけ、国家の安寧という現実的な課題にも対応できる祭祀・祈禱の理論を構築していったのである。

（一） 儒家の經典に説かれる祭祀の種類・儀典については、諸橋轍次『支那の家族制（祭祀篇）』（大修館書店、一九四一年）などを参照。

(2) 漢代から唐代まで、郊祀と宗廟の祭祀が実際にどのように行われたかについては、金子修一「中国——郊祀と宗廟と明堂及び封禪」(『東アジア世界における日本古代史講座』9、学生社、一九八二年)、同「魏晉より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について」(『史学雑誌』八八一〇、一九七九年)に詳しい。

(3) 津田左右吉「神僊思想の研究」(『津田左右吉全集』第一〇巻、岩波書店、一九六四年)。

(4) 前漢の神仙信仰の具体的な様相については、宮川尚志『中国宗教史研究』第一(同朋舎出版、一九八三年)第二章「前漢時代の神仙方術」参照。

(5) 福永光司「封禪説の形成」(『東方宗教』第六・七号、一九五四・五五年。のち、『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年、所収)、栗原朋信「史記の秦始皇本紀に関する二・三の研究」(『秦漢史の研究』吉川弘文館、一九六〇年)参照。

(6) 塚本善隆「魏晉仏教の展開」(『史林』二四の四、一九三九年。のち、『塚本善隆著作集』第三巻、大東出版社、一九七五年、所収)参照。

(7) 葛洪の神仙思想については、大淵忍爾「抱朴子における神仙思想の性格」(『道教史の研究』岡山大学共済会書籍部、一九六四年。のち、『初期の道教』創文社、一九九一年、所収)などを参照。

(8) 御手洗勝「斎と鍊金・煉丹——『抱朴子』内篇を媒介として」(『哲学』第一六輯、一九六四年)参照。

(9) 陸修静が整理した靈宝斎儀の性格、および、その道教史上の位置づけについては、卿希泰「関于道教齋醮及其形成問題初探」(『世界宗教研究』一九八六年第四期)、牟鍾鑒他主編『道教通論——兼論道家学説』(齊魯書社、一九九一年)四五三—四五七頁参照。『洞玄靈宝五感文』が確かに陸修静の著なのか、また、陸修静の頃にすでにこれらの齋が実際に行われていたのかどうかについては、やや疑問も残る。ただ、『洞玄靈宝五感文』の齋の分類をもう少し整理した形のが、『雲笈七籤』巻三七に『道門大論』の引用として見えることから考えると、六朝末頃までは成立していたと推定される。

(10) 塗炭斎については、アンリ・マスペロ著、川勝義雄訳『道教』(平凡社、一九七八年)、また、黄籙斎の具体的な行い方については、小南一郎『道教信仰と死者の救済』(『東洋学術研究』第二七巻別冊、一九八八年)参照。

(11) 本書の第一篇第五章第二節を参照。

(12) たとえば、靈宝経の一つである『洞玄靈宝長夜之府九幽玉匱明真科』(道蔵第一〇五二冊)には、「七祖立得開度九幽長夜

之中、上昇天堂、衣食自然、早得更生主侯之門、見世光明、慶福難勝、勤行弗怠、克獲神仙矣」(三九b)などに見える。

(13) たとえば、『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』(道藏第二〇二冊。三二a—三六a)では、子孫の功德によって亡き祖先が救済されるというのは本来の因果応報の道理と矛盾するのではないかと道君が疑問を提出したのに対して、天尊は、龍漢の昔は一身で因果応報がめぐっていたが、時代が降って人心が墮落すると子孫や祖先の間にも因果がめぐるようになったこと、

また、大乘の精神から言って一切衆生の救済を心がけるべきであるから、ましてや養育の恩を受けた父母や血のつながった七祖父母のために功德を立てるのは当然であると答えている。『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』のこの箇所については、秋月観暎「六朝道教における応報説の発展——教理展開追跡の一試論——」(『弘前大学人文社会』第三三号、一九六四年)、*Ernst Zürcher* "Buddhist Influence on Early Taoism" (*T'oung Pao*, vol. LXVI 1-3, Leiden, 1980) を参照。

(14) 靈宝経と六朝志怪小説との類似性については、拙稿「靈宝経と初期江南仏教——因果応報思想を中心に——」(『東方宗教』第九一号、一九九八年)にも言及した。

(15) 『太上洞玄靈寶本行宿緣経』や『太上洞玄靈寶本行因緣経』などがその顕著な例である。

(16) 注13所掲ツルヒヤ―論文、小林正美「劉宋における靈宝経の形成」(『東洋文化』六二号、一九八二年。のち、『六朝道教史研究』創文社、一九九〇年、所収)など。

(17) 本書の第一篇第五章第二節を参照。

(18) 本書の第二篇第三章第七節を参照。

## 第二章 六朝時代の道教造像

——宗教思想的考察を中心に——

### はじめに

道教像あるいは道教造像という語は、広い意味では、民間信仰の対象となつて祠廟にまつられている数多くの神像（星の神、水の神、山の神、土地の神、軍神等々）を含むが、本章では、老君像・太上老君像・天尊像・元始天尊像などの名で呼ばれる道教の最高神の像のことを指して道教像あるいは道教造像と呼ぶことにする。この時代の道教造像は、当時の人々の間において道教という宗教がどのような意味を持つものとして存在していたのかを具体的に示してくれる貴重な文物資料である。

六朝時代の道教造像についてのまとまつた研究は、これまであまり多くはなされていない。管見に触れた範囲で主な研究成果を記しておく、まず、大村西崖『支那美術史彫塑篇』<sup>(1)</sup>は、数多くの仏教像に付して、六朝時代の道教像十数点の紹介を行っている。造像記の釈文が掲載されており、一部の像については写真（拓本の写真の場合もある）も載っていて、早い時点での研究ではあるが資料集として有用なものである。次に、美術史の方面からの研究として、松原三郎「道教像論考——斉周の道教像について——」および「北魏の酈鼎様式石彫」の二論考がある。<sup>(2)</sup>前者は、北周の道教像の現存遺品四例について、北魏・唐の道教像と比較しながら、その図像形式の特徴を考察した

ものであり、後者は、北魏彫刻の中で道仏融合の特色を顕著に持つ陝西省郿県の石像を紹介し、北魏の道教像全般の問題に言及したものである。中国では、一九八〇年代以降、六朝時代の道教造像に関する報告と論文がいくつか発表された。陝西省耀県葉王山に現存する道教像を紹介した韓偉・陰志毅「耀県葉王山の仏道混合造像碑」、同「耀県葉王山の道教造像碑」<sup>(3)</sup>、北周の強独楽が建てた仏道造像碑を紹介するとともに北朝の道教造像史の概略を述べた丁明夷「從強独楽建周文王仏道造像碑看北朝道教造像」<sup>(4)</sup>、陝西省耀県葉王山博物館と陝西省臨潼市博物館に所蔵する道教像・仏道混合像のうちの逸品の図録とその造像記の釈文を詳しく掲載した『北朝仏道造像碑精選』<sup>(5)</sup>などである。松原氏の研究や中国のこれらの論考は、六朝時代の道教造像を、実物に即して、はじめて本格的に取り上げたものとして注目される。

本章では、これらの研究成果をふまえ、道教像に言及するその他の諸論文をも参考にしながら、六朝時代の道教造像について諸方面から全般的な考察を試みたい。特に、造像記の文を宗教思想史の視点から解説するという試みは、これまでほとんどなされていないので、この方面に重点的に取り組んでみたいと思う。

### 一 道教造像の始まりとその様式

道教において最高神の形像を造ることが始まったのは、文献資料によれば、五世紀の前半、南朝では宋の陸修静、北朝では北魏の寇謙之の頃であったとされる。陳国符「道教形像考原」(『道藏源流攷』所収)に指摘するように、唐の法琳の『辯正論』巻六に見える次の文がその一つの資料である。<sup>(6)</sup>

考えてみるに、梁陳齊魏より前の時代は、ただ瓠盧<sup>ひょうろ</sup>の中に經書を盛つて(祭つて)ただけであり、もともと

天尊の形像はなかった。思うに、任子の『道論』および杜氏の『幽求』には、「道は形質がない。思うに陰陽の精である」と言っている。また、『陶隱居内伝』には、「茅山の山中に仏堂と道堂の二つの堂を建て、朝、一日おきに礼拝した。仏堂には像があつたが、道堂には像がなかった。」と言っている。さらに、王淳の『三教論』には、「近世の道士は、生活のためにはどんなことでもやった。人を帰信させようとして、仏家のまねをして形像を作り、それを仮りに天尊と号して、左右の二真人とあわせて道堂に置いた。(そのようにして人を帰信させ)それによつて生活を立てている。梁の陸修静もやはりこのような形像を作つた」と言っている。

ここで、道教はもともと天尊の形像を造ることはしなかった、それは「道は形質無し」という道教の教理にかなうものであるといっているのは、釈僧順の『釈三破論』(『弘明集』卷八)に引く道教側の論に、「胡人は虚無を信ぜず。老子 関に入り、故に形像の化を作す」(大正五二、五二中)とあるのと同じく一致しており、形像を造ることは道教のあるべき姿ではないという認識が、理論家の間ではあつたことがわかる。<sup>(8)</sup> 陶弘景が仏堂には像を置いたが、道堂には置かなかつたとあるのもそのためであろう。しかし、後にも述べるように、一般民衆の間で異常なまでの高まりを見せた仏教の造像熱の影響を受け、道教でも形像が造られるようになった。それは五世紀の陸修静の頃からであつたとこの文は言っている。

右に挙げた文とほぼ同じ内容のことは、同じく『辯正論』卷八にも見える。「案ずるに漢魏及び晋の三都両京、江南淮北の諸々の道士の観は、唯だ瓠瓢を以て経を成り、本と天尊の形像及び金剛神無し。今日作るは、悉く是れ修静・張賓等の偽経の説く所なり。然れども金剛師子は乃ち是れ護法の善神にして、晋より已前、道士の観内、亦た未だ曾て有らず」(大正五二、五四七下)とあるのがそれである。この文においても陸修静の名が挙げられ、陸修静らが仏教の経説を撰取して作成した道教經典が、道教の造像の根柢になつてゐるとしてゐる。<sup>(9)</sup> ここで、天尊の脇侍

として金剛神（金剛師子）が置かれているとあるが、同様のことは、北周の甄鸞の『笑道論』（『広弘明集』巻九）にも、「道士の老像を造る有り。二菩薩、之に侍す。一は金剛藏と曰い、二は觀世音と曰う」（大正五二、一四六中）と見え、道教の尊像である「老像」の左右に金剛藏菩薩と觀世音菩薩が脇侍として配されることがあったことを記している。法琳の『辯正論』と甄鸞の『笑道論』はともに、六朝時代から唐代にかけて盛んに行われた道仏論争の中で、仏教側から道教を批判する目的で著わされたものであり、道教に対して手厳しい非難が加えられている。その非難の一つとして、道教の造像は仏像の全くの模倣であることが言われているのである。

南朝の陸修静とほぼ同じ頃、五世紀の前半に北朝では寇謙之が現われて、従来の三張道教に対する清整運動を展開し、北魏の太武帝のもとで道教の国教化が推進されていたが、北朝における道教造像はこうした動きと関連して起こってきたようである。寇謙之の事跡については『魏書』巻一一四釈老志に詳しいが、それを節略して記載した『隋書』巻三五経籍志・道経の部には、太武帝が親しく道教の符籙を受けてより後のこととして、「是れより道業大に行われ、帝の即位する毎に、必ず符籙を受け、以て故事と為し、天尊及び諸仙の象を刻んで供養す」とある。天尊や諸仙の形像を刻んで供養したということは、『魏書』釈老志には見えず、やや疑問も残るが、少なくとも、唐初には、北朝における道教造像の起こりを北魏の寇謙之の活動と結びつける見方があったことが、これによつてうかがわれる。

以上のように、六朝時代の末から唐初にかけて書かれた文献資料によれば、道教の老君像・天尊像などが作られるようになったのは、南では宋の陸修静の頃、北では北魏の寇謙之の頃、すなわち、いずれも五世紀の前半の頃からであると考えられていること、また、道教の像は仏像の模倣であるという認識が、少なくとも仏教側からはなされていたことがわかる。それでは、現在残っている六朝時代の道教像にはどのようなものがあり、そこにはどのよ

うな特徴が見られるのであろうか。

現在残っている六朝時代の道教像は、同じ時代の仏像の数に比べてきわめて少ない。像が現存するものの他に、拓本だけ残っているものや、金石関係の資料に銘文だけ残っているものを含めても、現在のところ、管見に触れたものは、わずかに数十例を数えるにすぎない。北朝の仏像の造像銘については、佐藤智水「北朝造像銘考」<sup>(10)</sup>が綿密な検討を加えているが、佐藤氏は西晋・五胡十六国・南北朝時期の仏教の造像銘として二千五百余点を考察の対象とされたということであるから、それに比べて道教像の数は全く微々たるものであると言わなければならない。はじめに紹介したこれまでの諸研究において道教像として扱われているものを含め、現在までに管見に触れた道教像（拓本だけ残っているものや、金石関係の資料に銘文だけが残っているものを含めて）を、ひとまず表にしてまとめておきたい。この表に挙げたものが、現在知りうる六朝時代の道教像のすべてというわけではないであろうが、筆者が見落としているものについては今後補っていくこととして、ひとまず本章において考察の対象としたものを明示しておくためである。<sup>(11)</sup>この中には、仏像と道教像を面ごとに描き分けた道仏並存の四面像も含む。また、後に述べるように、道教像と仏像との境界はきわめて曖昧であり、造像記によっても判断できず、図像の様式だけが道教像と判断する基準となっているものもいくつかあるが、それらについては、これまでに発表された内外の研究者の説に依るところが多い。なお、造像記については、造像に関与した者の名を多数列記している部分は省略し、文章の形になっている部分について、できるだけ全文を掲載するようにした。<sup>(12)</sup>

表 六朝時代の道教造像

名 称	紀 年	造 像 記	備 考
1 魏文朗造仏道像碑	北魏始光元年 (四二四)	「始光元年北地郡□□□三原縣民陽源姚忠佛弟子魏文朗□□不赴、皆有建勸爲男女造佛道像一偈、供養□□再過自然、子孫昌榮、所願從心、眷屬大小一切家□、如是因緣、使人後揚」	陝西省耀県出土 耀県博物館蔵
2 姚伯多造皇老君像碑	北魏太和二十年 (四九六)	「……于大代太和廿年歲在丙子、九月辛酉朔四日甲子、姚伯多伯龍定龍伯養天宗等、上爲帝王、下爲七祖眷屬、敬造皇老君文石像一軀、……」(第二節を参照)	陝西省耀県出土 耀県博物館蔵 北京函(拓)
3 劉文朗造像碑	北魏太和二十三年 (四九九)	「太和廿三年歲次……朔四月一日、劉……主帝延壽、亡祖父……息□道世□……朗妻趙白羅、息……道民劉文朗、……師劉萬、……兄道民劉文智……」	耀県博物館蔵
4 楊阿紹造像碑	北魏景明元年 (五〇〇)	「景明元年八月十八日、歲次庚辰朔、北地郡富平縣楊阿紹爲國主、爲七世以來所生父母、造石像一偈。願眷屬大小、龍花三會、道在□□、衣食自然、如願如意」	耀県博物館蔵
5 楊縵黑造像碑	北魏景明元年 (五〇〇)	「景明元年八月卅日、北地郡富平縣楊縵黑爲父造石像一偈。願眷屬大小、龍花三會、道在□手、衣食自然、如願如意」	耀県博物館蔵

6	馮神育造像碑	北魏正始二年 (五〇五)	「夫幽宗玄寂、負麗潛曜、然隱顯冲機、而名隨化浪、洪闡彌廓、遐煥超倫。唯合登群生□□難尋、自非鏤像汗形、其熟能觀之者哉。大代正始二年秋九月己巳朔廿六日甲午□、道民馮神育、同邑二百人等、投委壇靜、仲迫冥果、造立石像、永式錄。更願帝王熙隆、百□恭肅、祚延無窮、尊師崇業、諸邑七世以來、生緣眷屬、住居常樂、恒在願願從心、常與善緣、九□□□普同慈慶、願願從心、合邑二百二十人造石像一區、弟立名字、若有人刊試者身入□□」、「三洞法師住平定泥陽縣傳永洛造」 「錄生」 「道士」 「門師」 「邑師」 「邑子」	陝西省臨潼出土 臨潼博物館藏 人文研(拓) 北京函(拓)
7	鄆州石泓寺旧藏道教三尊像	北魏永平年間 (五〇八—五一二)	「道民」「永平」	永青文庫藏
8	朱奇兄弟造像碑	北魏延昌元年 (五一二)	「朱奇兄弟三人爲父母造石像一區」	陝西省華縣出土 西安碑林藏
9	張相隊造天尊像	北魏延昌二年 (五一三)	「延昌二年歲在癸巳、三月乙卯朔廿九癸未、相爲眷属造天尊一區、願大小□從心。息男胡女、息男□□、息女羅朱、胡妻楊興文」、「道士張相隊、相妻桃□姬、相妻□□□」	陝西省涇陽出土 北京函(拓)
10	王市保造像碑	北魏延昌年間? (五一二?)~五一五?)	「王市保·王敬賓建石像一區」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏

第3篇第2章 六朝時代の道教造像

11	吳洪樹兄弟造像碑	北魏延昌年間？ (五一二)？～五一 (五？)	「北地郡泥陽縣吳洪……亡父亡母……一區。……道中遂非言像能辯、言其萬物由生、倫其有親不見形。是故神先因方設教、留經出法、使令後人、仰尋法習、苦聖至中、妙以施食爲止。張君尹生因精成顯迹、錢米照像、成道乃止。是以道民吳洪樹兄弟父叔、仰尋經文、內發慈心、敬造三寶、恩崇福業、割家珍以織募通微、興建石像一區。□□莊麗、萬形齊變、沾泊□宏、神精光曜、可謂歷萬代而舉。匠功既就、乃有斯願。上願聖皇聖母、祚弘□康、陰陽爲之調順、群方歸仰、五穀熟成、人民安樂。中願國臣輔佐、州郡令長、治化安寧。下願樹家大小、七世□□□□生因緣眷屬、□此福德、舍身壽身、值正聞去、依食自然、願願從意、常□善俱。……」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏 北京圖(拓)※
12	張亂國造像碑	北魏延昌三年 (五一四)	「延昌三年三月七日□居……張亂國造石像一區、大魏……」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏
13	焦采造道教二尊像	北魏延昌四年 (五一五)	「延昌四年歲次乙未四月□□、大陽縣令焦采敬造像一鋪。上願皇帝萬壽、臣宰□福、下願家給□□、歲執年豐、一切衆生□受福」	ボストン美術館藏
14	盖氏等造道教三尊像	北魏延昌四年 (五一五)	「延昌四年四月五日」	大阪市立美術館藏
15	邑子六十人造像碑	北魏熙平二年 (五一七)		陝西省博物館藏

16 王守令造像碑	北魏神龜二年 (五一九)	「魏魏大聖、尊天地萬物、恒恒恩洽、任無爲出于太 空。元神仙……並水自然、玄中玄俗、弟歸佛宗、托 身投道門、受無爲常定……代謝如壽轉輪、減割五家 財、建□永神仙。奉師敬三寶、愛樂靈寂篇。合邑善 □□道□食福田托功入瑛籍。開光七十人、當今大魏 世神龜二年七月戊寅朔廿日申、刊石出眞容、輟收路 首邊、萬代不可敗、千載而彌堅、南俠大衢道、北托 白源、西觀螭蛇四、東有達通千。福地□□□收受。 行夫輟□願、儒生執手受。功就……太上君、邑子茲 茂盛、師徒普延年、同瞻照劫壽、練身願更仙。皇帝 統無窮、國興身長存。……鎮王守令等、同年受□、 有願天必從、生死□」 「仙童」「錄生」「邑子魏道歡」	陝西省臨潼出土 臨潼博物館藏 人文研(拓)
17 神龜二年造像碑	北魏神龜二年 (五一九)		陝西省臨潼出土 臨潼博物館藏
18 鎡雙胡造像碑	北魏神龜三年 (五二〇)	「□□□□先劫以來、應形化世、靜志靈淵、清修 萬行。乃運穿通蜀、明三□□□世之常事、體眞祇 之妙賞、獲無爲以自安、控玄範以騰觀、馳像萬□、 人天蒙慶、感緣既周、凝神靜樂、眞容雖遷、像化彌 振。然今千載之下、合邑廿人等、覺世非常、舍己名 珍、爲國爲家、造石像一軀。雕克成就、與眞容并應。 安處路冲、高平顯唱、討邑供養、隨時不闕。以是造 像功德、上願皇帝陛下、治隆萬劫、匡扶三寶、千載 不墜、下願合邑亡過師尊父母、長志天闕、託化紫蓮、 栖神萬法、逮及合邑、三界六趣、咸同斯慶、業成眞 道。大代神龜三年歲次庚子年四月甲辰朔八日造訖」 「富平令王承祖、邑師鎡雙胡」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏

19	張安世造像碑	北魏神龜年間 (五一八～五二〇)	「神龜□□□□乙未八月己亥□□癸巳、爲皇帝陛下、七世父母、所生父母、一切衆生告訖。夫大聖幽嚴、以虛寂爲旨、生我萬物、功不在己、纖莫通微、咸無不周、大聖如昧、而研之者明。至言若訥、尋之者辯。當今皇帝御世、萬邦斯順、善化垂範、群迷心返。伏聞一念之善、獲無盡之功、一米投廚、致恒沙之果。是以張安世體識虛空、識眞王法、減割家珍、張安世人身造石像一區、上願帝王康寧、祚定無窮、若洛三徒、不逕八難。下願張安世人身家眷、合無大小、無病小痛、延年益壽、宅含金剛、來財宜寶、用之無盡、所願從心。」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏
20	錡麻仁造像碑	北魏正光二年 (五二一)	「……是以大代正光二年九月廿日、北地郡富平縣北錡亭城西二里錡麻仁合家大小一百廿九人、竭家所珍、減割身口、造石像一區。上爲皇帝陛下歷劫先師、七世所生、託神紫宮、縱□大道……」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏
21	正光二年銘道教三尊像	北魏正光二年 (五二一)	「正光二年四月戊□朔一日戊戌、造石像一區。□舉家口廿人、龍花三會、願在初首」	
22	楊麴仁造老子釈迦文像	北魏正光三年 (五二二)	「正光三年楊麴仁造」	

23	師錄生造像碑	北魏正光四年 (五二三)	「夫形嚮生子、□□自仰至道淵廣□□自然無爲□形 □是□如來大聖至□□延分形普化內外啓徹佛道合 慈、無爲是一。實想不可得□毀至眞不可刑、而滅徑 涉空筭彰志不移、視之不見其刑、聽之不聞其聲、空 寂之宗、妙極之旨。故縱神貴于大猷苑鳥兔□□神 爽能然發初能。而使麗光暫照、大明曜其暈、至道隨 □□寸□其量、輪轉九天、偏滿虛空、靈澤流演、乃 濟群生、慈邀□□、苞□合一。初合宗邑子七十一人 等、宿嚮冥因、心樂三福。是□大魏正光四年歲次癸 卯七月乙酉二十六日庚戌□等、右發共心、立石像一 區、上爲皇帝陛下、下爲七世父母、所生父母、歷劫 仙師、因緣眷屬、龍華三會、願在初首、所願如是」 「道民」「像主師錄生」	陝西省臨潼出土 臨潼博物館藏
24	魏氏造像碑	北魏正光五年 (五二四)	「正光五年歲次甲辰六月□□朔、合邑……造像一 區。……願弟子等捨身受身、恒成佛、後願□□所 生、歷故師徒、現存眷屬有佛性、所願如是」「錄生魏 更」「錄生魏□容」	
25	郭法洛等造像	北魏孝昌二年 (五二六)	「夫至微隱絕相、凡夫莫知其蹤、捨妙入□、誘□窮 子、季俗荒迷、識學者眇。今右郭法洛、李道仕者、 少遭聞度物爲美、卽命同修宿殖奇請尅彫堅剛基、將 □來身之福。伏願皇帝聖妬□□守□下……大魏孝 昌二年歲次丙午二月卅日造訖」「道士楊迴壽」「道士 郭法洛」	北京函(拓)
26	王阿善造像	蕭寶夤隆緒元年 (五二七)	「隆緒元年十一月廿五日、女官王阿善造像一軀。願 母子莫爲善居」「道民女官王阿善乘車上」	中国歷史博物館藏 北京函(拓)

第3篇第2章 六朝時代の道教造像

27	龐雙造太上道君像碑	北魏孝昌三年 (五二七)	「……化……□倡……是后代……□登無爲……□悟三寶修……遂者哉創見京……佛民□根□……重蔭太清妙景……家之隆與物不……星夜驅馳建隆……太上道君石像一區……相好無邊、萬聖歸宗……□主老壽延祀無窮……乃福治化太子三宗……妙樂天宮□親眞道資……人蘭根千尋美鄉流注上……減而志栖方水稟□奇……高娛有德聲力人燈□財……爰洞□□無窮功德惠……□以得□□錯亂壽命、延……□罪滅福主□□□廣□諸法……官高遷位是□□珠輪累□□証九空□□游□紫宮七……道群生咸帶□航道士田……□恭祖□□孝昌三年四月八日」 「道民」	陝西省臨潼出土 臨潼博物館藏
28	樊奴子造像碑	北魏太昌元年 (五三二)	「大魏太昌元年歲次壬子、六月癸亥朔七日庚午、樊奴子體解四非、元識幽旨、心洪慈善、自竭家珍、敬崇石像一區。上爲帝王延境、遐方啓化、偃甲□兵、人民寧恬、又願奴子父母七世、師徒歷劫、兄姪妻息、六親中表、身安行吉、神和調暢、管舍清美、萬善慶集、吉祥敢應、福子來生、七世先亡、上生兜率、面奉慈尊、演聽大乘、悞无生忍、及三界衆生、三會初興、願登□聞、果報成佛」 「北雍州北地郡高望鄉東嚮北魯川佛弟子樊奴子爲□□□□一區」 「道師張道洛」 「道民樊奴子」 「□□道士」	人文研(拓) 北京函(拓)
29	永熙三年銘道教二面像	北魏永熙三年 (五三四)	「永熙三年八月七日、道民吳□……所生父母、合□大小等願……」	大阪市立美術館藏
30	西安樓觀台旧藏道教四面像	北魏	「道民」	

31	老君立像（金銅像）	北魏		「邑子等四十五人建立石像、……道教常興……」	東京国立博物館藏
32	田良寬造像碑	北魏			西安碑林藏
33	杜龍祖造像碑	北魏		「錄生杜龍祖、龍妻彭」	西安碑林藏
34	王法略造像	北魏			陝西省長安縣臥佛寺藏
35	夏侯僧□造像碑	北魏		「北地郡泥陽縣夏侯僧□合邑子九十人、供相携師、采石名山、券助延匠、造石像一區。上□帝王延康、邊境寧太、下爲歷劫師徒、七世父母、所生父母、願生西方妙樂國土。又願眷屬舍身受身、常都聖容、廩餐法响、一聞摠給、果鍾善地、俱□見在眷屬、七珍具足。一切衆生、滅同斯願、果成佛道」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏
36	錡馬仁造老君像碑	北魏		「夫至道空玄、□大明無以□仰知大道聲存絕聽神里妙□虛疑眞想。道民錡馬仁知善可崇、知□可捨、上滅公侯之□表、下滅妻子之揄粮、敬造石老君像一區。上爲□劫諸師國主人王、下及一切所生父母、復爲□妻牛及因緣眷屬法界衆生、普成大道。□辰十二月己巳朔十五日」道民富平縣主簿錡馬仁」	西安碑林藏
37	邑子七十人造像碑	北魏		「大□□曜眞容傳□隱像教彌遠衷□千載世重迷之徒莫識眞報。是以始末聖半合右邑子七十人等、咸□單威、仰爲三聖建造石像一區。上願二聖重光、遠濟二月、祖延令□、承隆不伐、伏願七世亡過父母……」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏
38	李道藏造像碑	北魏			耀縣博物館藏
39	夫蒙武豪造像碑	北魏			耀縣博物館藏

第3篇第2章 六朝時代の道教造像

40	福地水庫石窟造像	西魏大統元年 (五三五)	「道士呂清黑、道民功曹孟永興、妻白顏容」	陝西省宜君縣
41	蔡氏造太上老君像碑	西魏大統十四年 (五四八)	「……………又蔡洪陸世孫、合邑□□慶□於□夏□□□□新、冠冕卒世……………造太上老君像、鑄飾竝成、鏤形俱就。願先□□□永昇常樂、居遊□□。……………大魏大統十四年歲次戊辰四月壬戌朔八月己巳」(第二節を参照)	山西省芮城出土 人文研(拓)
42	辛延智造大道如來二聖像碑	西魏大統十四年 (五四八)	「……功就揚宗、故能思慈下降托民生、李氏契應合并構車發興、楊乎□首、日月□暉、回照八極、南化則濱□啓誤心。西涉則胡主啓顓、北訓夷狄體善、東掇則現生季俗、重利群生、教與仙藥、精成則白日昇天、盡非個元神尊、福起九劫者矣。是以合諸邑子七十人等、輪有緣值、遇至法識信三寶、思達功効于今。大魏大統十有四年四月廿一日、造大道如來二聖眞容、功加累朔、素畫成記。上爲皇帝陛下、大丞相、群遠百師僧父、父母因緣眷屬、合門大小門徒□□□□□微功、得免三惡、常居人道、永被……………亡」(像主辛延智)	耀県博物館藏
43	仇僧造像碑	西魏		耀県博物館藏
44	佳父賢造四面像碑	東魏天保五年 (五五四)	「天至道沖妙、□□□隱□象□□□□業、精進士佳父賢仰爲亡母造四面象一、採石名山、京色秀巧刊見眞容華艷妙。又願亡母上昇天堂、見在無吉、□受□延、了覺群表。又願皇帝太子大丞相受命中興、祚延七百□、及眷屬咸同□□□、歲次甲戌十二月十八日」	大阪市立美術館藏

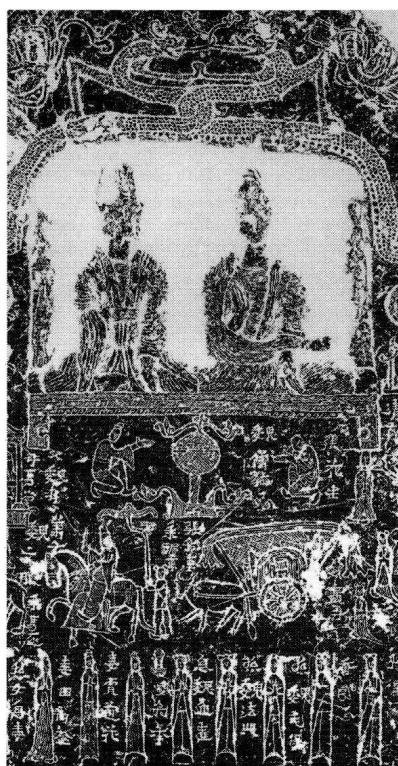
45	強独業建周文王仏道造像碑	北周閔帝元年 (五五七)	「大周使持節車騎大將軍儀同三司大都督散騎常侍軍都縣開國伯強獨業爲文王建立佛道二尊像、樹其碑、元年歲次丁丑造」	四川省簡陽縣 北京函(拓)
46	絳阿魯造像碑	北周武成元年 (五五九)	「武成元年歲次己卯十月乙酉八日、合……諸邑菊□……」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏
47	雷小豹造像碑	北周		陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏
48	馬洛子造老君像	北周保定元年 (五六一)	「保定元年四月三日、道民馬洛子□西玉老君像一區、上爲七世父母所生父母、衣緣眷屬、一時成道」子妻陳阿俗「道民馬洛子一心」	中國歷史博物館藏 北京函(拓)
49	輔蘭德造像碑	北周保定元年 (五六一)	「心靈厥谷、定則圓昭、後際應溥娶廣利緣盡匯拘始終日。是以清信士輔蘭德咸割家珍造石像應一區。上爲皇帝以及臣民七世父母、師僧、耆叟智□、内外在眷屬、一切衆生、有刑之根、普□此福、大成其道。保定元年歲……」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏
50	保定二年銘道教像	北周保定二年 (五六二)	「保定二年正月壬寅朔三十日造」造道像一區	書道博物館藏
51	李疊信兄弟造釈迦太上老君諸菩薩像碑	北周保定二年 (五六二)	「夫眞容隱暈、正化亭響、太空遼廓、非像無以表其實。是佛弟子李疊信兄弟等、減割家珍、敬造釋迦太上老君諸菩薩石像一區。其功悉就、上爲皇帝留國公延祚無窮、萬方歸化、下及師贈父母兄弟妻婣子侄、壽命修延、咸保福緣。□□□□、學者玄悟、爵位無窮、□侯石相及六趣四生、同善□者、咸蒙斯願、成無上道、所願從心。保定二年歲次壬午十二月丙申朔十五日功訖」	陝西省耀縣出土 耀縣博物館藏 北京函(拓)

57	天和五年銘四面像	北周天和五年 (五七〇)	「□和五年歲次庚寅三月十日、清信女……上爲皇帝□下七世父母及法界衆生、敬造四面石像、二面佛十區。二面道八區。回是功德□發善……」	
56	蔡振虎造老君像	北周天和四年 (五六九)	「蓋眞容光廓、超于名言之外、應現垂範、乃啓無爲之原。道民蔡振虎敬造老君像一區、爲七世父母、所生父母、因緣眷屬、復願法界衆生有形之類、六時成道。大周天和四年歲次己丑十二月八日造訖。長子世欽、次子世□、次子世榮、次子世□、女暎娟」	
55	杜崇□造老君像	北周天和三年 (五六八)	「道民杜崇□亡父爲國落難、尸靈不睹、亡母歸首空曠。良師占卜、宜爲亡父造老君一區。願使亡父母魂□相遠、安居泉宅、永待大道、仰荷大道無極之恩。天和三年丙申□□□四日庚子造訖」父撫軍將軍金紫光祿安豐王鎮徐州東面別將杜世敬「母壘西李要貴供養」	東京芸術大学蔵 北京図(拓)
54	全荷造天尊像	北周天和二年 (五六七)	「天和二年四月庚申日、道民弟子全荷爲亡父母及存家口大小平安、造天尊一區。兄全信子善妻張氏」	
53	姜纂造老君像碑	北齊天統元年 (五六五)	「大齊天統元年、太歲乙酉、九月庚辰朔八日丁亥、男官姜纂爲亡息元略、敬造石象壹軀。……以此勝因、追資亡略、直登淨境、獨步虛空、逍遙天服、永出六塵、遨遊慧體、長超八難、彈指則遍侍十方、合掌則歷奉衆聖。……」(第二節を参照)	河南省偃師出土 人文研(拓) 北京図(拓)
52	姚道珽造老君像	北周保定四年 (五六四)	「保定四年歲次甲申六月戊子朔六日、男官姚道珽爲七世父母所生母、因緣眷屬、造老君一區」	

58	李元海等造元始天尊像碑	北周建德元年 (五七二)	「……謹有道民李元海兄弟七人等、奉法愆違、禍罰早鍾、考妣俱背、奄盈數載、慈顏永遠、終天罔極。……仰爲亡考妣造天始天尊像碑一區。……周建德元年歲次壬辰九月庚子朔十五日甲寅造記」(第二節を參照)	山西省內城出土 フリア美術館藏 人文研(拓) 北京図(拓)
59	孟阿妃造老君像	北齊武平七年 (五七六)	「大齊武平七年歲次丁酉二月甲辰朔廿三日丙寅、清信弟子孟阿妃敬爲忘夫朱元洪及息子懋、息子推、息白石、息康奴、息女夏姬等、敬造老君像一區、今得成就。願亡者去離三塗、永超八難、上昇天堂、侍爲道君。芒芒三界、蠢蠢四生、同出苦門、俱昇上道」	河南省偃師出土 人文研(拓) 東京国立博物館(拓) 北京図(拓)
60	馬天祥造像	北齊武平九年 (五七八)?	「夫幽宗玄家、眞麗潛□、然隱顯沖機而名隨化浪、洪闡彌廓遐□□□自非鑣像汚形、其孰能睹之者哉。大齊武平九年二月廿八日、邑主馬天祥、邑子馬天成、邑子馬天相、邑子馬天慶、道民王成人、道民王大人、道民王強人、道民王恭人、授委壇靜仲追冥果、造立石像、永□錫虔□□肅恭、祚延無窮、尊師崇業、□□□□」	人文研(拓) 北京図(拓)
61	道民大都宮主馬寄造像碑	北齊	「道民大都宮主馬寄」	河南省洛陽出土 洛陽古代芸術館藏
62	道教三尊像	北周		大阪市立美術館藏
63	道教四面像	北周		藤井有鄰館藏
64	二龕三尊式造像碑	北周		耀泉博物館藏
65	道教殘碑	北周		耀泉博物館藏



b 碑 陰 (?)



a 碑 陽 (?)

図1 魏文朗造仏道像碑

この表からわかるように、現在、道教像として最も古いとされているものは、北魏の始光元年(四二四)の魏文朗造仏道像碑(図1)である。この像碑について紹介した耀生「耀県石刻文字略志」(『考古』一九六五年第三期)によれば、この像碑は陝西省耀県博物館(現在の正式の名称は耀県薬王山博物館)に所蔵する二百余点の碑刻の中で最も年代の早いもので、高さ一二五センチメートル、幅七〇センチメートルの四面像碑である。ただし、「耀県石刻文字略志」ではこれを全くの仏像と見なしており、道教のことは言及していない。これはおそらく、造像記の中に「仏弟子魏文朗」という文字が見えることからそのように判断したのであろう。

しかし、その後に表示された韓偉・陰志毅「耀県葉王山的仏道混合造像碑」（『考古与文物』一九八四年第五期）では、この像碑の四面のそれぞれについて、より詳しく紹介し、これを仏教・道教の混淆の造像であると見なしている。韓偉・陰志毅論文では、「耀県石刻文字略志」とは碑陽・碑陰を逆にとらえ、碑陽の図像（『耀県石刻文字略志』では碑陰と見なしていたもの）を釈迦・多宝說法相、碑陰（『耀県石刻文字略志』では碑陽）を思惟菩薩と「維摩變」、碑の左側を一仏二脇侍と見なし、残りの一面、すなわち碑の右側の上下二つの龕の中に彫られた図像を、道冠を戴き結跏趺坐した天尊とその二脇侍であると見なしている。<sup>(13)</sup>このように、道冠を戴いた天尊の像（韓偉・陰志毅論文では「天尊像」という呼称を用いているが、これは道教像という一般的な意味で用いているのであって、この像碑の造像記に「天尊」という語が見えるわけではない。造像記に「天尊」の語が見えるものについては後述する）が四面のうちの一面に彫られていることによつて、この論文では魏文朗が造つたこの像碑を道仏混淆のものであると判断したようである。その後に表示された丁明夷「從強独楽建周文王仏道造像碑看北朝道教造像」や王伯敏主編『中国美術通史』や卿希泰主編『中国道教史』<sup>(14)</sup>などでも、この魏文朗造仏道像碑を現存する最も早い時期の道教造像と見なしている。<sup>(15)</sup>造像記に「仏道像一軀を造る」とあることから考えても、おそらく道仏混淆の像と見なすことは誤つていないと思われる。

魏文朗造仏道像碑は、四面のうち三面が仏像、一面が道教像という形態をとっている。六朝時代の道教像が道仏混淆の形態をとる場合があつたことは、上に述べたように、文献資料からもうかがえるのであるが、実際の造像例に即して見れば、その具体的な様相はさまざまであることがわかる。魏文朗造仏道像碑の場合、それは四面像碑のうちの三面に仏像、一面に道教像という、いわば道仏並存の形態をとっている。これと同じような形態のものとしては、師録生造像碑（右に挙げた道教造像一覧表の23番。表23と略す。以下同じ）・夏侯僧□造像碑（表35）・邑子七十

人造像碑（表37）・李道藏造像碑（表38）・夫蒙武豪造像碑（表39）・辛延智造大道如来二聖像碑（表42）・仇僧造像碑（表43）・絳阿魯造像碑（表46）・雷小豹造像碑（表47）・李曇信兄弟造釈迦太上老君諸菩薩像碑（表51）・天和五年銘四面像（表57）などがある。

このうち、師録生造像碑と天和五年銘四面像を除く九点は、いずれも魏文朗造仏道像碑と同じく耀県博物館の所蔵である。韓偉・陰志毅「耀県薬王山の仏道混合像碑」によれば、夏侯僧□造像碑の碑陽に彫られたものは一仏二菩薩であるが、碑陰に彫られたものは冠を戴き髻を蓄えて結跏趺坐した天尊と二脇侍である。邑子七十人造像碑も、三つの面には仏・弥勒像が彫られているが、碑陰に彫られているのは髻を持つ天尊と二脇侍である。また、絳阿魯造像碑は、碑陰と左側は仏像であるが、碑陽には二つ並んだ龕のうち右龕に彫られたものは仏像、左龕に彫られたものは戴冠束帯し耳が垂れあごひげを持つ天尊像であり、碑の右側に彫られたものも戴冠長髯の天尊像であるとする。さらに、雷小豹造像碑は、四面のうち二面の龕内に脇侍を伴った天尊像が彫られているほか、龕の上の天蓋の帷幕のあたりに九体あるいは五体の天尊が刻まれており、李曇信兄弟造釈迦太上老君諸菩薩像碑は四面のうち三面は仏・菩薩像であるが、碑陽には冠を戴き髻を蓄え手に羽扇を持つ天尊像（これは造像記によれば「太上老君像」である）が彫られている。また、張硯「中国陝西省耀県の碑林（二）」<sup>16</sup>によれば、李道藏造像碑と辛延智造大道如来二聖像碑には碑陽と碑陰にそれぞれ天尊像が彫られ、夫蒙武豪造像碑と仇僧造像碑には碑の右側に天尊像が彫られているという。一方、師録生造像碑は現在、臨潼博物館に所蔵するものであるが、『北朝仏道造像碑精選』によれば、この造像碑の碑陽と右側には仏像が彫られているのに対して、碑陰と左側には道教の天尊像が彫られているという。これらのうち、道教像を含む像（道仏並存の像）であることを造像記に明記するものは、辛延智造大道如来二聖像碑と李曇信兄弟造釈迦太上老君諸菩薩像碑だけであり、他の像碑の造像記にはそれを示す語が見えない。したがっ

て、それらについては、造像記からだけでは道教像を含む像碑であることは判断できないのであって、それらが道仏並存像と判断されたのは、図像上の特徴によっている。すなわち、頭に冠を戴き鬚髯を蓄えていることが、道教像と判断する基準とされているのである。

以上の十点は、四面像碑でその一面もしくは二面に道教像が彫られているという形態の点で、魏文朗造仏道像碑と同じパターンに属する。このパターンの像としてもう一つ挙げられるのは、天和五年銘四面像である。これは像そのものは残っておらず、『旬斎臧石記』卷一四に造像記が見えるだけであるが、その造像記には「敬んで四面石像を造る。二面は仏十区、二面は道八区」とあり、仏像と道教像が二面ずつを分け合う形の四面像であったことがわかる。

このように道仏並存の四面像碑が造られるに至った美術史的な背景として、松原三郎氏は次のような点を指摘している。<sup>(17)</sup>すなわち、北朝において、この時代は仏教の四面像や四面像碑を造ることが盛んであったこと、そして、そうした仏教の四面像・四面像碑の中には、各面に異なる尊像を入れることもあった（たとえば、北周保定四年銘の聖母寺四面像碑の場合、釈迦像・弥勒像・観世音像・無量寿像が各面に彫られている。『金石萃編』卷三六）ことである。松原氏の指摘されるこのような背景を念頭において考えてみると、四面のうちの一面もしくは二面に道教像を入れるという形態の四面像碑を造った人々の意識においては、道教と仏教の境界はきわめて希薄であって、道教像を釈迦・弥勒・観世音・無量寿など何種類かある仏・菩薩像と同一線上に並ぶものというほどの捉え方をしていたのではないかと思われる。上に挙げた『笑道論』の文に、「老像」の脇侍として金剛藏菩薩と観世音菩薩が造られたとあったが、それもこれと同じ意識の産物と見なすことができるであろう。造像記によると、魏文朗造仏道像碑と李曇信兄弟造釈迦太上老君諸菩薩像碑の造像主の肩書きはいずれも「仏弟子」となっている。仏教徒であると自称する者が造った四面像碑の中に、仏・菩薩像にまじって道像・太上老君像といった道教の像が含まれているのは、

一見したところ奇異にも思えるが、実はこのような現象にこそ、この時代の中国の一般の人々の仏教・道教の捉え方が顕著にあらわれていると言わなければならないであろう。仏教や道教の理論家ではない一般の人々にとって、仏教と道教の教理・思想の優劣とか細かな相違点が問題であつたのではなく、むしろ小さな差異を越えた両者の共通性・連続性の方が重要であつたのである。

以上、道仏並存の四面像碑について見てきた。現存するその像例が陝西省耀県のものに偏っているのは、地域的な要因が関与している可能性が皆無とは言えないが、それよりもおそらく、この地方の像碑がたまたま注目され紹介されたという事情によるものと思われる。詳細に調査すれば、他の地方においても、これと同じような道仏並存の四面像・四面像碑は、これまでは専ら仏像として扱われてきたものの中に、少なからず見出せるのではないかと推測される。なお、楊麴仁造老子釈迦文像(表22)は、『集古録目』巻一にこの名が見えるだけで詳しいことはわからないが、名称から推察して、これも道教と仏教の並存の像であつたと考えられる。

次に、造像記において像の名前を明記するものについて、まとめて見ておこう。上に述べた魏文朗造仏道像碑は、造像記に、「仏道像一軀を造る」とある。仏像に対する道教像の一般的な呼び方として「道像」という語が用いられたと言える。松原氏の調査によれば、保定二年銘道教像(表50)にも「道像一區を造る」と記されているという。<sup>(18)</sup>また、辛延智造大道如来二聖像碑(表42)と強独樂建周文王仏道造像碑(表45)では像の名が「大道」とか「道」と記されており、やはりこれと同様の呼び方がなされている。そのような一般的な呼び方としての「道像」の他に、像の名として造像記に見えるのは、皇老君像・老君像・太上老君像・太上道君像・天尊像・元始天尊像などがある。

現存する道教像としては二番目に古い北魏太和二十年(四九六)の姚伯多造皇老君像碑(表2)には、造像記に「敬んで皇老君文石像一軀を造る」とあり、像の名が「皇老君文石像」と呼ばれている。「皇老君」とは、老子を神格化

した「老君」という呼称の一つのヴァリエーションと考えられ、道教文献では、たとえば『黃庭内景經』（『雲笈七籤』巻一一）中池章第五の梁丘子注に、「九真經に云う、皇老君は玄龍神虎符を佩び、流金の鈴を帶ぶ」などと見える。この姚伯多造皇老君像碑もやはり四面像碑であり、碑陽の龕の中には冠をつけた三体の像が彫られている（四九八頁の図9）。

造像記に像の名が「老君」と記されているものとしては、騎馬仁造老君像碑（表36）・馬洛子造老君像（表48）・姚道珣造老君像（表52）・姜纂造老君像碑（表53）・杜崇□造老君像（表55）・蔡振虎造老君像（表56）・孟阿妃造老君像（表59）の七例がある。このうち、老君像の様式が比較的よくわかるのは、馬洛子造老君像と杜崇□造老君像である。馬洛子造老君像は、石夫「介紹兩件北朝道教石造象」によれば、高さ二六・七センチメートル、幅一一・六センチメートルの小さな四面像である。像の正面には、龕の中に冠をかぶり道士風の服を着た老人（これがすなわち老君）が坐っている姿が彫られ、右手は髻をととのえる格好をし、左手は膝のあたりに垂れている。老君の左右には童子が一人ずつ侍立し、老君の下方には二頭の獅子が蹲り首をあげ舌を出している（図2―a）。像の背面には、龕の中に三人の人物がやはり冠をかぶり道士風の服を着て蓮花座の上にいるところが彫られ、その下方には「保定元年四月三日」で始まる造像記が刻まれている（図2―b）。また、像の左側には、背面に彫られたのと同じような人物が龕の中に彫られ、その下には、造像主である馬洛子自身と思われる人物の姿と、「道民馬洛子一心」という文字が刻まれている（図2―c）。像の右側も左側と同じ構図で、下方には、馬洛子の妻であると思われる女性の姿と「子妻陳阿俗」という文字が刻まれている（図2―d）。

一方、杜崇□造老君像は高さ三十五センチメートル、きわめて整った様式の像で、正面の中央に彫られた老君は冠をかぶり、分厚い衣を身につけ、きちんとととのえられた三角形のひげを蓄え、右手には麈尾のようなものを持

ち、左手は膝の上に置いている。老君の左右には、璋のようなものを手に持った侍者が立ち、その下には獅子が左右二頭彫られている。さらに、その下の台座には、造像主である杜崇□の亡父と亡母のことをさすと思われる文字と図像が記されている(図3-a)。また、像の背面の台座には、「道民杜崇□」で始まる造像記が、方眼の罫線の中に一字ずつきちんと記されている(図3-b)。この杜崇□造老君像は、きちんと整った造形の中に深い神秘性を秘



図2 馬洛子造老君像



図3 杜崇□造老君像（東京芸術大学所蔵）

めている点で、斉周代の道教像の中でも稀に見る優作として芸術的にも高い評価を受けている。<sup>(20)</sup>

なお、「老君」から派生した神格名として「太上老君」が道教文献には頻繁に出てくるが、現存する道教像の造像記の中では、西魏大統十四年（五四八）の蔡氏造太上老君像碑（表41）と北周保定二年（五六二）の李曇信兄弟造釈迦太上老君諸菩薩像碑（表51）に見える。また、道を神格化した「太上道君」という名が、北魏の孝昌三年（五二七）の銘を持つ龐雙造太上道君像碑（表27）の中に見えることも注目される。

次に、造像記において像の名が「天尊」と呼ばれている例としては、北魏延昌二年（五一三）の張相隊造天尊



図5 盖氏等造道教三尊像  
(大阪市立美術館所蔵)



図4 張相隊造天尊像

像(表9)と北周天和二年(五六七)の全荷造天尊像(表54)の二例がある。「天尊」という語については、法琳『辯正論』巻二には「天尊の号は仏経より出づ」(大正五二、四九八下)と言っていて、道教において「天尊」の語を用いることを批判している。実際、康僧鑑訳『無量寿経』などの漢訳仏典や沈約の「懺悔文」などには「天尊」という語が如来の意味で用いられており、「天尊」という語は仏教の方でも多く用いられるものである<sup>(2)</sup>。したがって、造像記に「天尊を造る」とあるのをただちに道教像と判断することには慎重にならなければならないのであるが、この二例は、図像の特徴や、造像記に「道士」「道民」などの語が見えることから、

道教像と考えてよいと思われる。

張相隊造天尊像は、大村西崖『中国美術史彫塑篇』に載せる羅振玉拓本の写真(図4)によると、天尊は冠をかぶり、ひだが直線で表現された衣服を着てバンドをつけ、右手には菱形のものを持ち、左手は膝のあたりで右袖をおさえている。天尊の両側には天尊と同じような冠と衣服をつけた長身の脇侍がひとりずつ立っている。この天尊像の様式は、図5の蓋氏等造道教三尊像(表14)や邑子六十人造像碑(表15)、および正光二年銘道教三尊像(表21)などとよく似ており、松原三郎氏はこれらを陝西省の地方的特色を持つ「酈県様式」に属する石像として扱っている。<sup>(22)</sup>もう一つの「天尊」像である全荷造天尊像は、造像記だけしか残っていないので像の様式はわからないが、造像記の中に造像主の肩書きが「道民弟子」と見える。

また像の名が「元始天尊」と記された例として、北周の建徳元年(五七二)の李元海等造元始天尊像碑(表58)がある。京都大学人文科学研究所蔵の拓本(五一八頁の図13)と松原三郎氏の説明によれば、これは高さ一二四センチメートルの像碑で、龕の中には袂軾を持つ天尊坐像を中心とする七尊像が彫られている。その上方には、表情豊かな飛天の姿が多数描かれ、右上には鳥が中にいる太陽、左上には薬を擣く仙人らしき姿が中に見える月が描かれている。また、龕の下方には、この像碑を作った李元海兄弟七人の姿と、供養の対象である兄弟の亡き父母の姿が、それぞれ名前を添えて刻まれている。「元始天尊」は六朝時代後期以降の道教經典において最高神として登場する重要な神格であるが、造像記に「元始天尊像」であることを記した六朝時代の像例としては、この一例があるだけである。

以上、造像記において像の名前を明記する道教像について見てきた。像の名前が明記された道教像の考察を通じて指摘できる重要な点は、次の二つに要約できよう。第一は、像の名前と図像の様式とは関わりがないことである。たとえば、老君系統の名前を持つもの(老君・皇老君・太上老君)と天尊系統の名前を持つもの(天尊・元始天尊)

との間で、図像上の相違は見られない。そもそも六朝時代の道教像は、文献資料において仏教側から非難されているとおり、実際の像例に即して見ても、基本的には仏像をまねたものであり、一見ただけでは仏像と区別がつかないものが大半である。そうした中で道教像を仏像と区別する一応の図像上のメルクマールになっているのが、中国風の衣冠を身につけ、鬚髯を蓄えていることであり、右手に璋または麈尾のようなものを持っている場合もある。『集古今仏道論衡』巻丙に、天尊の姿について、「頭に金冠を戴き、身に黄褐を被、鬚に素髪を垂れ、手に玉璋を把る」（大正五二、三八一下）という文が見えるが、六朝時代の道教像の様式は、実際の像例に即して見ても、ほぼこのような形をしている。道教像のこのような特徴は、六朝時代の終わりに近づくに従ってしだいにはつきりしてきて、北周の頃には道教像の様式が一応成立したと考えられている。<sup>(23)</sup>そして、このような道教像の様式は、老君と天元始天尊とかいった像の名前とは関わりがない。

造像記において像の名前を明記する道教像の考察から指摘できる第二の点は、像の名前を明記する道教像には造像主の肩書きに「道士」「道民」「男官」など道教関係者であることを記す語が見えるものが多いことである。姚伯多造皇老君像碑は「道民姚伯多」、錡馬仁造老君像碑は「道民錡馬仁」、馬洛子造老君像は「道民馬洛子」、杜崇□造老君像は「道民杜崇□」、蔡振虎造老君像は「道民蔡振虎」、全荷造天尊像は「道民弟子全荷」、李元海等造元始天尊像碑は「道民李元海兄弟七人等」とあり、いずれも「道民」という肩書きが造像主に付されている。また、姚道玠造老君像は「男官姚道玠」、姜纂造老君像碑は「男官姜纂」とあって、「男官」という肩書きになっており、張相隊造天尊像は「道士張相隊」と記されていて「道士」という肩書きが用いられている。<sup>(24)</sup>道民は道教を奉ずる一般の信者、男官（女性の場合は女官）は道教教団の指導者層に属する専門の宗教職を言い、これらは六朝時代の天師道教団の規律を記した『玄都律文』（道藏第七八冊）制度律や『老君音誦誡經』（道藏第五六二冊）などにしばしば見え

る。また、孟阿妃造老君像の場合は「清信弟子孟阿妃」とあって、仏教で用いられる「清信弟子」という語がそのまま用いられているが、この「清信弟子」という呼び方は、六朝時代の靈寶經にも見え、『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（道藏第七六〇冊―第七六一冊）巻四では、道教信者の一つの称号として位置づけられている。このように造像記の中に造像主の肩書きと像の名前が明記された像は、上に述べたような道仏並存の四面像碑の場合とは違って、造像主が道教徒としての自覚をはっきりと持って造られたものと言える。

ちなみに、「道民」「男官」「女官」「道士」などの語は、像の様式だけでは仏像なのか道教像なのか区別がたい像について、道教のものと判断するための有力な材料となっている。たとえば、鄆州石泓寺旧藏道教三尊像（表7）は、道教像の特徴である冠をつけておらず、道教像と明確に限定するには難色があるとされるが、台座に「道民」の二字が見えることが、一応、道教像と見なす根拠となっている（図6）。西安樓觀台旧藏道教四面像（表30）も同じである。郭法洛等造像（表25）も、造像記の中に「道士楊廻寿」「道士郭法洛」の文字が見えることから道教像であると判断できる。

また、像の様式から見て一応道教像と推定できるものについても、「道民」などの語が造像主の肩書きに見えることが、道教像と確定するための根拠となる場合がある。たとえば、永熙三年銘道教二面像（表29）は、中国風の衣服を着てバンドをしめているので、道教像であることは一応推定できるが、造像記に「道民」という語が見えることによって、それが確認できる（図7）。王阿善造像（表26）についても、同様のことが言える。像の正面の二尊像は冠をかぶり長いひげを蓄えており（図8-a）、道教像であることが推定できるが、像の背面に刻まれた文字の中に「道民女官王阿善」という語が見えることによって、それが確認できる（図8-b）。

六朝時代の道教像として挙げたものの中には、多人数で構成された団体が一つの像・像碑を造っているものも少



図7 永熙三年銘道教二面像  
(大阪市立美術館所蔵)



図6 鄞州石泓寺旧蔵道教三尊像  
(永青文庫所蔵)

なくない(表6・15・16・18・20・23・24・27・35・37・41・42・60など)。これは、北朝において呂義と呼ばれる仏教信仰を紐帶とする結社が多く作られ、呂師の指導のもとに盛んに造像活動が行われていたことと関連すると思われるが、このような像・像碑の中には、造像に関与した人々の名前を連記しているものもある。そして、連記された名前の中には「呂子某々」と記された他の人々の名前と並んで、「道民」あるいは「録(籙)生」の肩書きを持つ名前が記されていることがあり、それによって、道教関係者がその像・像碑の制作に関与したことがわかるものがある。「籙生」というのは、『玄都律文』や『老君音誡経』などに「道民」「道官(男官・女官)」などと並んで見えており、道教の教団組織の中の一つの位を示す語である。<sup>(27)</sup> 馮神育造像碑(表6)・王守令



a 正面



b 背面

図8 女官王阿善造像

造像碑（表16）・魏氏造像碑（表24）・杜龍祖造像碑（表33）など、「録生」という語の見える例は少なくない。

以上、管見の及んだ範囲での六朝時代の道教像について考察を加えてきた。考察の対象とした全六十五例のうち、五世紀のものが五例、六世紀前半のものが三十八例、六世紀後半のものが二十二例である。これは五世紀の陸修静・寇謙之の頃から道教像が始まったとする文献上の記載とほぼ符合すると言えよう。また、これらの道教像は全部が北朝のものである。南朝のものが一例も見出せないのは、筆者の調査不足にも原因があるのかもしれないが、仏像の場合においても北朝のものが圧倒的に多く、紀年の明らかな仏像について言えば、北朝のものが南朝のもの約二十倍に相当するということであるから、<sup>(28)</sup>道教の場合も、北朝の方が造像熱が盛んであったという事情は十分に考

えられよう。

以上の考察を通じて、六朝時代の道教像の最も大きな特徴として指摘しなければならないのは、仏像との境界がきわめて曖昧であるということである。上に述べたように、老君像や天尊像であることが明記されていて造像主の肩書きに道教関係者であることが記されている像は、造像主が道教徒としての自覚を持って造ったものと考えられるが、それでもその像の様式は、中国風の衣冠・鬚髯・璋といった若干の特徴を除けば、基本的には仏像とほとんど変わるところがない。このことと関連する話として、『続高僧伝』巻二「釈慧滿伝」には、次のような逸話を載せている。北周の時代、ある道士が菩薩を脇侍とする老君像を造った。僧がそのことを上聞すると、周の趙王(宇文招)は、「菩薩はすでに完成しているのだから、壊してはいけない。天尊(老君像をさす)の官位を一階級上げて寺に迎え、仏相に改めるのがよいであろう」との判定を下した。<sup>(29)</sup>と。この逸話は、老君像は少し手を加えれば容易に仏像に変えることができるほど、仏像とよく似ていたことを物語っている。六朝時代の道教像は、その様式において、仏像との差異がきわめて微小であったのである。このことは、本節のはじめに述べた法琳『辯正論』などの、道教造像は仏像の模倣から始まったという指摘が根拠のないことではないことを示していよう。六朝時代の道教造像は、爆発的な高まりを見せた仏教の造像熱の影響を受けて始まり、像の様式においても仏像からの圧倒的な影響の下にあったと言わなければならない。

六朝時代において道教像と仏像との境界がきわめて曖昧であったことは、道仏並存の四面像・四面像碑が造られたところに最も象徴的にあらわれている。四面像・四面像碑の、ある一面には仏像を彫り他の面には道教像を彫るという形態の造像が行われた背景には、仏教と道教の相違を問題にせず、むしろ両者を連続し共通するものとして捉えた当時の一般民衆の宗教意識が存在するであろうことを前に述べたが、このことは道仏並存の四面像・四面像

碑の場合だけでなく、広くこの時代の道教像の全般についても言えると思われる。六朝時代の道教造像を宗教思想史の視点から問題にしようとする時、仏教や道教といった枠をひとまず越えて、当時の人々が造像という営みの中に一体何を求めていたのかが問われなければならないであろう。次節では、道教像の造像記の検討を通じて、この問題を考えることにしたい。

## 二 造像記の内容

本章で考察の対象とした六十五例の道教像に刻まれた造像記については、一部を除き、すでに前節の道教造像一覧表の中に挙げておいた。造像記の文章は長短さまざまであり、その中には断片的にしか判読できないものや、意味が不明な部分も多いのであるが、全体を通して見ると、造像記の文章には概ね一定の形式があったことがわかる。造像記に書かれる主な事柄は、(1) 造像の年月日 (2) 造像主の名 (出自・肩書きを含むこともある) (3) 誰の為に像を造ったか (4) 造った像の名称 (具体的な像の名前は記されずに、単に「像」「石像」と記される場合も多い) (5) 造像を通じて祈願することの五点である。この他に、造像の意義について美文調で述べたり、像を造ることになった契機や造像の経過を詳しく述べたりしているものもあるが、多くの造像記に共通して書かれているのは、この五点である。本節では、六朝時代の道教像の造像記の中で比較的長文であり、かつ内容上注目されるものとして四つの例、すなわち、姚伯多造皇老君像碑(表2)・蔡氏造太上老君像碑(表41)・姜纂造老君像碑(表53)・李元海等造元始天尊像碑(表58)を取り上げ、宗教思想的な背景にも目を配りつつ具体的に検討しながら、六朝時代の道教像が一体どのような目的で造られ、人々は造像という営みの中に何を託したのかという問題を考えていく

ことにしたい。

# 1 姚伯多造皇老君像碑

北魏の太和二十年(四九六)に造られた姚伯多造皇老君像碑は、四面像碑の形をしており、四面のそれぞれに造像記が刻まれている。碑陽の造像記については、すでに、『陝西金石記』卷六をはじめ二、三の文献で紹介があり、書道史の方面からも注目されてきた<sup>(30)</sup>。しかし、従来この像碑は仏教のものと見なされることが多かったため、造像記についても、道教という視点から考察されることはほとんどなかった。また、碑陽以外の他の三面の造像記については、近年に至つてようやく紹介されるようになった<sup>(31)</sup>。ここでは、まず碑陽の造像記から見ていくことにする。はじめに、『中国書道全集』第二巻に載せる写真を転載し(図9)、その全文の釈文を記しておこう。<sup>(32)</sup>

夫大道幽玄、以妙寄爲宗、靈教□□、以虛□爲旨。是以群方而功不在□□、生成萬物、不以存私爲□稱。故□能苞羅六合而品類咸熙、纖介通／微而感物不彫。經云、大道如昧而研之者明、至言若訥而尋之／者辯。故眞文彌梵、非高何以可宗。李耳和生、非玄教无以合空。鬱陵□／禪以致其眞。當今世道教紛、群惑茲甚、假道亂眞、群聚爲媚。大道□□、／清虛、唯眞素爲潔、練身尅脩、大道之本。有北地姚伯多兄弟等、承帝舜之／苗胄、珠紫□世□論士爵、□不可說。九族雍穆、眞素清潔。兄弟至孝、通／於神明、望樹青族、雅量淵廓、神心肅悞、發自天然。雖形寄時俗、超然遠敬、乃自／尅削、內懷歡心。於大代太和廿年歲在丙子九月辛酉朔四日甲子、姚伯／多、伯龍、定龍、伯養、天宗等、上爲帝王、下爲七祖眷屬、敬造皇老君文石／像一軀。營□莊飾、極工匠之奇雕、隱起形圖、□若眞容現於今世。綺錯／盡窮巧之制、脩來清顏、有若眞對。非夫道協幽宗、理會上言、焉能若此者。于時奉敬之徒、□太極以興觀、信悞之賓、望玄門而喪偶。不勝欣躍之至、／卽而頌之。其辭曰、□□芒

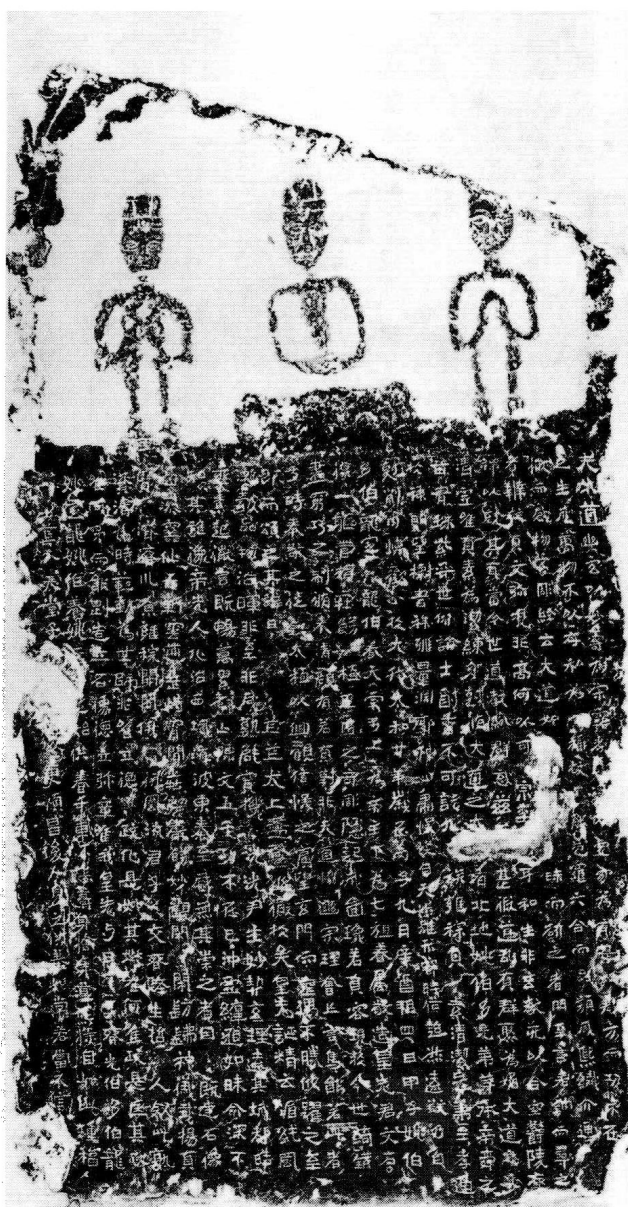


图9 姚伯多造皇老君像碑（碑陽）

芒太上、臺臺幽微、於矣皇老、誕精云湄。純風／漸鼓、品物治暉、非至非咸、孰啓寶機。洗洗尹生、妙契玄理、遠其城都、皓／變素起、微音既暢、萬累都止。陳文五千、功不在己、沖虛纏邈、如味愈深、不／知其誰、像帝先人。化治西域、流波東秦。至感無其、崇之者□。既建石像、／□□靈仙、在斯雲邁、嶽峙霄間。莊麗嚴飾、妙觀閑閑、髣髴神儀、載揚眞／賢。濟濟川原、雍稼開開、俄俄風流、君子交齊。降生哲人、紋此孰／資。清爲時範、動爲世師。非唯立德、政化是妣。其妣唯何、唯政是匡。其政／唯何、柔而能剛。造立石像、德立彌章。唯我皇老、與日齊光。伯多、伯龍、／姚定龍、姚伯養、姚天□□始供養、千載不□、壽身捨身、道□將自、如此種福、／萇入天堂、子□□□更煩昌。後人見之、供養如常、若當不信□□。

以上が、姚伯多造皇老君像碑の碑陽に刻まれた造像記の文である。判読できない文字が少なくなく、文意があまり明らかでない箇所があるのは残念であるが、その大意をとれば、右の文は、大きく四つの段落に分けて考えることができる。まず、はじめから「唯眞素爲潔練身尅脩大道之本」までの部分が第一段落で、ここでは、「万物を生成」し、あらゆる存在の根源となっている「大道」の偉大なる働きと、その「大道」を明らかにした「李耳」（老子）のことが述べられ、さらに、今の世の人々は「眞」の道を見失ってしまっていることなどが述べられている。次に、「有北地姚伯多兄弟等」から「不勝欣躍之至、即而頌之」までの部分が第二段落で、ここでは造像主姚伯多兄弟のことや、その造像の目的、および立派な像を完成した喜びなどが記されている。続いて第三段落は、「芒芒太上、臺臺幽微」から「唯我皇老、與日齊光」までの四字句の韻文の部分で、老子乃至「皇老」を讃美し、完成した石像を賞讃する内容となっている。そのあと、「伯多、伯龍」以下、最後まで部分第四段落で、この部分は造像主たちの祈願がやや断片的に書き加えられたものと考えられる。

右の文は、全体的に四字句を基調とした文体で書かれており、特に、第一段落と第三段落は、表現技巧をこらし

た美文的傾向が顕著であって、その字句には『老子』をはじめとする道家思想文献に典故を持つ語が多く用いられている。この時代の仏教の造像記にも、同じように、美文調の文体で道（仏法）を讃え、造像の意義を説く例が見られ、造像記の形式の面でも仏像と道教像は密接な相関関係にあることがわかる。ただし、姚伯多造皇老君像碑の造像記の場合は、「李耳」「皇老」「尹生」「陳文五千」「化治西域」など、老子に直接つながる語が多く用いられている点で、仏教の造像記とはやはり異なる趣きを持っている。

また、右の文の第二段落と第四段落からは、この像碑の制作に関わる具体的な事柄がうかがわれる。まず、この像碑を造った姚伯多兄弟の出自であるが、造像記によると、姚伯多兄弟は北地郡（陝西省耀県の東南）の人であり、この北地郡の姚氏というのは、「帝舜の苗胄を承け」、代々、高官を輩出した名家であると説明されている。実は、姚伯多兄弟の祖先たちについては、この像碑の碑陰に詳しく記されている。韓偉・陰志毅「耀県棗王山の道教造像碑」や『仏教芸術』第二一一号・『北朝仏道造像碑精選』に載せる碑陰の釈文によれば、そこには「姚伯多者、軒轅之苗胄、虞舜後□□」という文字や、「始祖」という文字、あるいは、「大中大夫江夏太守姚常石」「冠軍將軍上谷太守姚鉛蔭」「祖姚束魏邑□中大夫□北地□□父姚□□」などの文字が記されているという。姚伯多が帝舜（虞舜）の後裔であると言っているのは、おそらく、『晋書』卷一一六姚弋仲伝に「姚弋仲……其の先は有虞氏の苗裔なり。禹は舜の少子を西戎に封じ、世々羌酋と為る」とあることと関係があると思われる。姚弋仲は後秦を建てた姚萇の父であり、廟号を「始祖」と呼ばれた。碑陰に「始祖」という文字が見えるのはこれを指していると考えられる。つまり、この像碑を造った姚伯多兄弟らは、自分たちのことを後秦の姚弋仲・姚萇・姚興の血筋を引くものであると説明しているわけである。後にも述べるように、六朝時代の道教造像は、その大部分が庶民によつて造られたものであり、この像碑のように造像主の祖先や造像主自身の名に官位が付されていることは珍しく、ましてや、

その人名が正史に見えるような例は、これと次に見る蔡氏造太上老君像碑だけである。

この像碑を姚伯多兄弟が造ったのは、「上は帝王の為に、下は七祖眷属の為に」であると記されている。誰のために像を造るのかを記すことは、上に述べたように、六朝時代の道教像の造像記の多くに共通して見られるのであるが、その内容を見ると、姚伯多造皇老君像碑の場合と同じように、帝王（皇帝）のためというのと、七祖眷属のためと記しているものが一番多い。「七祖」は「七世父母」、あるいは「七世父母所生父母」とも記され、「眷属」は「因縁眷属」「家口大小」などとも記される。第二節の道教造像一覧表に挙げた六十五例のうち、造像記の中に帝王（皇帝）という語が見えるものは十七例、七祖（七世父母・七世父母所生父母）という語が見えるものは十五例、眷属（因縁眷属・家口大小）という語が見えるものも十八例ある。その他に、亡くなった肉親の名を挙げて、そのために像を造ると述べているものや、「一切衆生」「歴劫先師」のためにといった語が見えるものもあるが、数の上では、帝王のため・七祖眷属のためというのが一番多い。これはこの時代の道教像の造像記の文として、「上は帝王のために、下は七世父母・因縁眷属のために」像を造ると述べるのが、かなり定型化していたことを示している。

このように、奉為の対象として皇帝と七世父母を挙げることは、この時代の仏教の造像記にもきわめて多く見られることである。仏教の造像記において皇帝が奉為の対象とされていることの意味を考察して、佐藤智水氏は、北魏仏教が皇帝の支配権力を下から支える思想・イデオロギーとして機能していたことを指摘している。<sup>(33)</sup>多くの道教像の造像記において、同じように、「上は皇帝のため、下は七祖眷属のため」という内容の文が記されているのは、五世紀、陸修静・寇謙之の頃から、道教においても国家宗教の方向を求める傾向が表面に出てくることと関連するものと思われる。その傾向をよく示す例に、齋の儀式があるが、齋の中には、亡き祖先の罪を謝してその死魂を冥府から救済する目的で行われる黄籙齋・明真齋・八節齋・塗炭齋などと並んで、「陰陽を調和し国土を救度する」（陸

修静『洞玄靈宝五感文』という国家的な目的で行われる金籙齋もある。そして、特に注目されることは、齋の儀式において唱えられる祈願文が、道教像の造像記の文といくつかの点でよく似ていることである。このことは以下の行論の中で順次指摘していきたいと思うが、奉為の対象として皇帝と七世父母を挙げることについて言えば、たとえば金籙齋の祈願文の中に「願わくは是の功德を以て、帝王国王、君臣吏民、普天の七世父母の為に……」（『无上秘要』卷五三「金籙齋品」四b）というような、造像記とよく似た表現を見出すことができるのである。

さて、姚伯多兄弟は皇老君像碑を造ることによって一体何を祈願しているのだろうか。右に挙げた造像記の終わりの方に見える「壽（受に通じる）身捨身」（何度も身体を受けて生まれ変わること）、「莫（長に同じ）入天堂」（永遠に天堂に入ること）、「子……更煩昌」（子孫が繁栄すること）などの文が、それを断片的に示しているが、これよりもっと明確に祈願が記されているのは、この像碑の左右両側面の造像記である。まず、像碑左側の拓本の写真を『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本匯編』第三冊から転載し（図10）、五人の供養者の像の下に記されている文章の部分の釈文を書き出しておこう。<sup>(36)</sup>

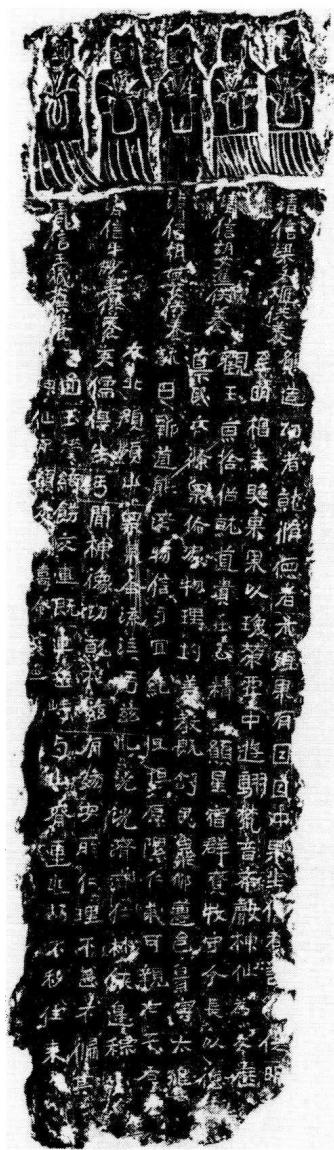


図10 姚伯多造皇老君像碑  
（左側）

願造功者就、脩德者成、殖果有因、因中果生。信者□□、□明／至明、福來照果、果以□榮。虛中遊翺、梵音希聲、神仙爲友、歷／觀玉京、捨俗就道、貴在心精。□願星宿群衆、牧守令長、以德／導民、□條衆□、處物理均、善教既舒、民樂仰遵、邑景寧太、雅／詠日新、道能濟物、信與宜純。□恒恒原隰、仁義可親、左□右／□、北顧□山、衆泉合流、注兮茲川。洗洗濟濟、仁林狹邊、棕□／英儒、得生兮閒。神像功就、□茲有物、安所仁理、不垂不偏、其／面玉瑩、綺飾交重、既連岳峙、與山齊連。兆劫不移、往來／神仙、所願□□、壽命長延。

この文も意味があまり明らかでない部分もあるが、その大意をとれば、造像を通じて主に二つのことが祈願されている。第一は、「虚空の中を遊翔し、天上世界の梵音がかそけき音声を響かせる空間で、神仙を友として、玉京(天上世界の宮殿)をへめぐる」とあるように、神仙世界への飛翔の願望である。これはこの文のすぐあとに「俗を捨て道に就き、心の純粹さを貴ぶ」とあるように、超俗の志向と一体のものである。第二は、「牧守令長ら地方を治める役人たちが、徳を以て民を導き、……善き教化が敷きのべられて、民が上を仰ぎ見て喜んでそれにつき従う」ような理想的な治政が実現され、そうした世の中にあつて、個人的には「願うことがかなえられ、寿命が長延であるように」という願望である。前者は超俗的・観念的な願望であり、後者は現世的・現実的な願望であると言える。この一見相反するようにも見える二つの願望が、造像主の意識としては矛盾することなく存在し、それらの願いが皇老君の「神像」に託されているのである。後者の願望は、今この世に生存している姚氏一族についての願望であるが、前者の、神仙となつて天上世界を飛翔するという願望は、生きてゐる者についての願望であると同時に、すでに死者となつた姚氏の祖先についての願望でもあると考えられる。右の文の終わりの方には、完成した「神像」について、「その顔は玉のように輝き、美しい装飾が幾重にも施され、高い山々とながり、山なみの中に溶け込ん

でいる」と記し、「未來永劫、この場所から移ることなく在り続け、神仙と往来できるように」と述べている。つまり、造像主たちは、この皇老君像碑が建てられた山中の一區画に、ひとつの神仙世界が現出されると考え、この場所をよすがとして、（すでに神仙になった）祖先たちと現在この世の生きている子孫との往来・交流が行われることを願ったのである。そして、そうした祖先との往来・交流を通じて、生きている者たちの諸々の現実的な願望が成就されると考えたのである。聖なる場における祖先（祖霊）と子孫との交流という、古代からの素朴な宗教的觀念が、ここでは、道教・神仙思想と結合した形で存在している。そして、ここで姚伯多兄弟が造った道教像（皇老君像碑）は、この現実世界において、神仙世界という架空の空間を現出し、祖霊と生者との交流を媒介する上で重要な役割を担っているのである。

次に、姚伯多造皇老君像碑の右側の造像記を見ていこう。韓偉・陰志毅「耀県葉王山の道教造像碑」と周錚「讀《耀県葉王山の道教造像碑》」、および『北朝仏道教造像碑精選』によれば、右側の造像記の中には、次のような一節がある。

願道民姚伯多三宗五祖、七世父母、前亡後死眷屬、若在三徒、速得解脱、得遠離囚徒幽執之苦、上昇南宮、神鄉之土、若更下生、侯王爲父。當令伯多父母兄弟、妻息大小、鈎心同信、尊道爲主、學以□／生、神仙爲侶、福慶隆昌、子孫斯與、所願尅成。

ここでは姚伯多は自分のことを「道民」と称し、亡き祖先についての祈りと、生きている自分たち一族についての祈りを記している。亡き祖先についての祈りというのは、一つには、「もし三徒（三途。地獄・餓鬼・畜生の三惡道）にいるのならば、すみやかにそこから抜け出ることができて、囚徒のような幽閉された苦しみから離れることができるように」とあるように、仏教の地獄の觀念をふまえ、亡き祖先が罪惡の応報としての三惡道の苦しみから解放

されるようにという願いであり、もう一つには、三惡道から解放されたあと、「南宮に昇つて、神仙たちの土地に行き、もし再び地上に降つて人となるならば、侯王を父として生まれるように」とあるように、神仙への願い、もしくは、恵まれた条件で地上に再生できるようにという願いである。南宮というのは、死者が魂を浄化し神仙となるための新たな肉体を錬成する場所として、六朝時代の道教思想において重要な位置づけを与えられているものである。<sup>(37)</sup>そして、南宮に昇つたあと、再び地上に生まれる時には、侯王の家などの恵まれた所に生まれるようにという、きわめて現世的・世俗的な願望は、やはりこの時代の道教文献に見られるものである。<sup>(38)</sup>つまり、ここに記された亡き祖先についての祈りは六朝時代の道教において、仏教の地獄の觀念を吸収しつつ形成された、死者救済の思想がそのまま表現されているのである。

しかも、興味深いことに、右の造像記の文は、六朝時代の道教儀礼として規定されたものの中に見える祈願文の言葉とよく似ている。すなわち、右の文中の「三宗五祖、七世父母、前亡後死眷屬、若在三徒、速得解脫、得遠離囚徒幽執之苦」という表現は、寇謙之の『老君音誦誡經』の第二一条に、「道官・籙生・男女民の燒香求願の法」として載せる、静室の内で行われる祈りの儀式で唱えられる祈願文の一節、「某乙三宗五祖、七世父母、前亡後死、免離苦難、得在安樂之處」(一一a)ときわめてよく似ている。また、右の文中の「上昇南宮、神鄉之土、若更下生、侯王爲父」という表現も、『无上秘要』卷四八から卷五七に載せる諸々の齋の儀式の時の祈願文の中に、類似のものを見出すことができる。<sup>(39)</sup>姚伯多造皇老君像碑の造像記にこのように儀式的祈願文と同じような表現が見えるということは、『老君音誦誡經』や『无上秘要』などの道教文献に記された儀式が、六朝時代の道教信奉者の間で実際に行われていたことを裏づけるものと言えよう。そして、このことは、逆にまた、道教の造像が、文献上から知りうる五―六世紀の道教思想にしっかりと立脚しているものであることを示している。

以上、姚伯多造皇老君像碑の造像記について見てきた。この造像記は、四面に刻まれた文字数を合計すれば、造像記の文の長さとしては、管見に触れた六朝時代の道教像の造像記の中で最長であり、かつ、内容的にも注目されるものである。もちろん、造像記の内容は、奉為の対象として帝王と七祖眷属を挙げたり、祖先が地獄から済度されることを祈願するなど、この時代の他の道教像の造像記と共通する点も多い（これはまた、仏像の造像記とも共通する）。しかし、一方、老子の思想が色濃く見えること、神仙思想が祖霊信仰と結合した形で見られること、あるいは、「上昇南宮」など、この時代の道教思想の主要テーマを直接反映する表現が見られることなど、他の造像記には見られない独自の特徴をも持っている。そういう意味で、姚伯多造皇老君像碑の造像記は、六朝時代の道教像の造像記の中で最も豊かな内容を備えていると言わなければならない。

## 2 蔡氏造太上老君像碑

次に、西魏の大統十四年（五四八）に造られた蔡氏造太上老君像碑の造像記について見ていく。これについては、錢大昕『潜研堂金石文跋尾』卷三、『山右石刻叢編』卷一、『中国美術史彫塑篇』、『道家金石略』などに紹介があり、京都大学人文科学研究所にその左半の拓本を所蔵する<sup>(40)</sup>。今、その拓本の写真を掲載し（図11）、その主要部分の釈文を書き出しておこう。

夫靈猷玄寂、妙理超於想外、冲宗洪廓、神□□□□思。至道□道、物□□□、大德不□、□靡□□、故萬／像含暉以挺策、衆形皎潔以被飾。是以眞軌仰法門而敷訓、聖範慕□邈以演義。然後長迷□曉□法津／□、或□照於靈液。有漢獻□四年、故使持節鎮北大將軍冀州刺史陳留侯蔡伯皆孫等、啓原承胄、胤／自周姬分□闢地命爵、武王封弟蔡叔汝南君、號曰蔡國、即築上蔡城、國□字姓也。遠祖諱元、傳文所／美、聲被州邦、魏□帝寧朔將

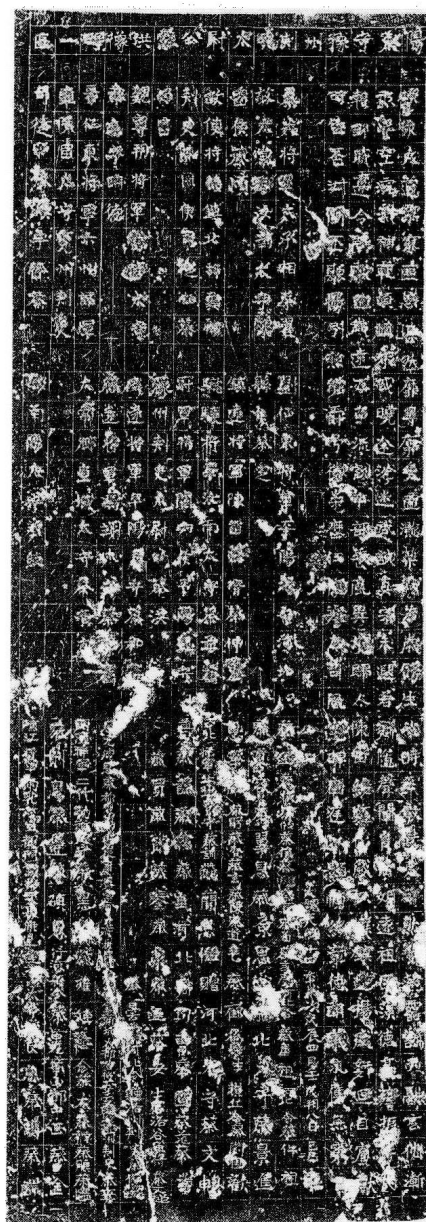


図11 蔡氏造太上老君像碑（左半）

軍勃海太守。次祖諱謨、識亮淵寤、出於自然、晉□初元年、征東將軍六州／諸軍事、陳留太守兗州刺史司徒公。次祖諱定、蘊業衡街、器顯當時、劉聰麟嘉元年、征東將軍平陽太／守河北縣侯。七世祖諱洪、才□世□、□□英、劉曜光初五年、冠軍將軍關内侯平陽太守豫州刺史／太尉公。□祖洪、名□蘭素、望冠海華、家于□□、流居魏邑、□□遷□寓家河北、未幾□□□時以□□／冥運超□。即於河陽衡側（側か？）、置廟脩形。又蔡洪陸（陸か？）世孫、合邑□□慶□於□夏□□□新、冠冕卒世、知眞／無異趣理無別念、□□心造太上老君像。鑄飾竝成、鏤形俱就。願先□□□永昇常樂、居遊□□。又願／在生眷屬、與時招祐、恆□□和。法界有生、普霑靈液。上追過去、府尋未來、各□□資、良□盡類、窮形□／□、表眞像於□□、妙圖若一、耀不二於神驅。翔刺騰躍、景□□□□背□淵形□□。經云、大巧若拙／自然成矣。故建太上老君石碑、□以資 皇家迴施。廟□□刊記□藉□形積□之重、歸功太祖、庶／欲追遠、順□不隨。其詞曰、恢恢大道、寥寥匪思、湛然靡尋、廓

□□凝。榮□若歲、飾生維時、□教□□、□然□□、靈□□融、玄□漸／形。□空演義、神範□□、□或曉途、沈迷啓誠。眞宗未返、若鄉隨聲。闡胄□姬、遠祖□漢、德高響振、□□／朝野。咸遵令問、□□歲遠、萬古流訓、□部垂風。異境歸人、陳□□□、□感□□、鎮遠揚威、奸廻自竇、獻／可替否、淑□丕融、□列□能、爵號徽崇、歷任□譽、□□□風。建碑廟庭、以顯□終、章德朗義、永傳無窮。

大魏大統十四年歲次戊辰四月壬戌朔八日己巳

この像碑は、上方に像があり(ただし像の写真や拓本はない)、その下に「劉曜光初五年冠軍將軍關内侯平陽太守豫州刺史太尉公蔡洪像碑一區」という題額の文字が横書きに刻まれ、その下に一行四十字、全三十行にわたって文が刻まれている。右に挙げた文は、判読できない部分が多くて意味がわかりにくいのであるが、便宜上、四つの段落に分け、若干の推測をまじえつつ、その大意を取れば、次のようになる。まず、はじめから「或□照於靈液」までが第一段落で、ここでは「妙理」「至道」の名で呼ばれる根源的真理と万物との関係、その中での教え(「訓」「義」)の果たす役割について述べられる。ついで、「有漢獻□四年」から「置廟脩形」までが第二段落で、ここでは蔡氏の由来と、蔡氏の主な祖先のことが記されている。蔡氏は周の武王の弟蔡叔に由来する名門であることや、後漢の蔡邕(字は伯喈)、三国魏の蔡元、晋の蔡謨、五胡十六国の漢の劉聡の時の蔡定、同じく前趙の劉曜の時の蔡洪ら、歴代にわたり蔡氏は官界の有力な人物を輩出してきたことを述べるとともに、蔡洪の時に陳留から河北に移し、そこに廟を建てたことを述べている。ついで、「又蔡洪<sup>(1)</sup>陞世孫」から「順□不隨」までが第三段落で、蔡洪が建てた廟に子孫たちがみんなで太上老君像を造ったことと、造像に因んだ祈願文が記されている。祈願文の内容は、亡き祖先が「永く常業に昇る」ことと、「在生の眷属」たちに福祐がもたらされること、および「法界の有生があまねく靈液に霑う」ことである。そして、この造像の功德を「皇家のために廻施する」ことも記されている。その後、「恢

「恢大道」に始まり「永傳無窮」に終わる四字句の韻文の部分が第四段落で、ここでは、「大道」は人の思惟を絶したところにあるが、「響きが声に随うが若く」人に反応してくれるものでもあること、蔡氏の祖の勲功を刻んだ碑を建てて後世に伝えることなどが述べられている。そして最後に、像碑の製作年月日がやや小さい文字で記されている。蔡氏造太上老君像碑の造像記は、はじめに「夫……」で始まる美文調の文章が置かれて、万物の根源である「道」のことが記述され、次に、造像に関する具体的な事柄を記した散文の文章があり、最後に、「其詞曰」と前置して四字句の韻文で全体がまとめられるという形式で書かれている。このような形式は、上に見た姚伯多造皇老君像碑の碑陽の造像記と同じであり、この時代の仏教の造像記にも同じ形式のものが見られる。また、この造像記では、造像に因んで三つの事柄（すなわち亡き祖先の冥福、一族の生者の幸福、および、生きとし生ける者すべてが恩恵を受けること）が祈願されているが、これもこの時代の仏教の造像記の祈願の内容と共通している。生きとし生ける者すべて（一切衆生）のためにというのは、言うまでもなく大乘仏教の思想であるが、五―六世紀の道教ではこうした仏教の大乘思想を積極的に吸収した<sup>(42)</sup>。それが道教像の造像記にも反映されているわけで、この像碑の他にも、焦采造道教二尊像（表13）・輔蘭德造像碑（表49）・蔡振虎造老君像（表56）・天和五年銘四面像（表57）・孟阿妃造老君像（表59）などにも、「一切衆生」「法界衆生有形之類」「茫茫三界蠢蠢四生」といった仏教語彙をそのまま用いた表現で、造像に因んだ大乘の祈願があらわされている。

蔡氏造太上老君像碑の造像記の特徴として注目されることは、この像碑が蔡氏一族の顕彰碑的な性格を持ち、とりわけ、劉曜の光初年間（三一八―三二九）に生きた蔡洪の功績を顕彰することに目的が置かれていることである。実は、この像碑には、写真にも見えるように、右に挙げた文のあとに、さらに碑面を上中下三段に分けて、蔡氏の人物七十数名が、官名を付してずらりと列挙されている。はじめの方には再び蔡邕・蔡謨・蔡洪らの名があるが、

下段に記された人名はおそらくこの像碑の製作と同時代の人物であろうと思われる。また、『道家金石略』によれば、この他にも、「惟那蔡遵業」「開光明主蔡□仁」「都齋主蔡風仁」「香爐主蔡安世」「齋主蔡寄興」「金剛主蔡延和」「邑正蔡成猥」「鍾主□□」「飛仙主防鄉都盟主大都主蔡當川」などの文字が刻まれ、さらに、碑陰にも、「師子主蔡興伯」「坎主蔡□」「開老君光明主假□□□□蔡□□」「開立侍光明主蔡阿席」「香爐主蔡洛祖」「飛仙主蔡神貴」「金剛主蔡□□」「師子主蔡振□」などの文字が刻まれているという。これらはこの像碑の建立に参加した人々の名とその分担を記したものと考えられる。

このような銘記から見ると、蔡氏造太上老君像碑は、四世紀前半に陳留から河北に居を移した蔡洪の子孫たちが多数で協力して造ったものであることがわかる。造像記では、自分たちは後漢の蔡邕や晋の蔡謨の血筋を引くと言っているが、これがどれほどの信憑性を持つのかはわからない。<sup>(4)</sup>しかし、少なくとも、このような著名人の子孫であるという意識を持つことが、この像碑の建立に関与した人々の同族意識を高めるのに役立ったであろうことは容易に推測できる。蔡洪は四世紀前半に「魏邑に流居し」「河北に寓家」したとあるが、これは当時の中国の政治的・社会的情勢を考えれば、西晋末、永嘉の乱に前後する極度の混乱状況の中での移住であったと思われる。それはあるいは、蔡洪を中心とする蔡氏一族多数もしくは一村全体の規模で行われた移住であったのだろうか。蔡洪が河北に建てた廟というのは、おそらく新しい異郷の地での、彼らの共通の精神的な拠りどころとしての役割を果たしたものである。その蔡洪の時代から二百年余りを経て、蔡洪の子孫たちが、その廟に置く太上老君の石像を造り、蔡洪をはじめとする蔡氏の歴代の勲功を造像記に刻んでいるのである。

この像碑の建立者たちにとって、太上老君の像碑を造るということは、自分たちの共通の祖先に思いを致し、同族意識を高める営みであつたにちがいない。ここに、六朝時代において道教像を造るという営みが有していた一つ

の重要な側面を、我々は見ることが出来る。造像記に見られるように、造像主たちは、天地宇宙の根源的真理（「妙理」「至道」と表現されている）とそれを偶像化した「太上老君像」との関わりで、蔡氏の歩みをふり返り、祖先の冥福と一族生者の幸福、一切衆生の福祐を祈願している。道教像を造るという営みは、そうした宇宙的な視点を人々に教え、宗教的な祈りの時と場を与えるものであった。しかし、一方でまた、一族の者たちの共同作業として共通の祖先に思いを致しつつ道教像を造り、それを通じて同族としての結束が強められるという、きわめて現実的な側面も存在していた。そのことを、蔡氏造太上老君像碑はよく示していると思われるのである。

### 3 姜纂造老君像碑

次に、北齊の天統元年（五六五）に造られた姜纂造老君像碑の造像記を見ることにする。この造像記については、『中州金石記』巻一、『偃師金石遺文記』巻上、『金石萃編』卷三四その他に紹介がある。<sup>(4)</sup>碑の上截に像が刻まれ、下截に、一行二十字、全十五行にわたって、力のこもった、かつちりとした文字で造像記が刻まれている。『道家金石略』に載せる拓本の写真を転載し（図12）、その釈文を記しておこう。<sup>(5)</sup>また、一応全文が判読できるので訳文もつけておく。

大齊天統元年太歲乙酉九月庚辰朔八日丁亥、男／官姜纂爲亡息元略敬造石像壹軀

夫靈暉西沒、至理東遷、圖盡神明、像窮變現、逍遙業／峻、因藉報遠。清信士姜元略志隆邦國、仁越州閭、衡／巷仰風、鄉邑瞻望。早洞玄源、夙達空旨、而石火電爛、／儻忽從化。松摧落岫、蘭彫夏霜、寶散閭泉、玉碎黃壤。／父纂情慕東門、心憑冥福、特爲亡略、敬造老君像壹／軀左右二侍。聖相眞容、妙絕娑婆、雕檀刻削、波斯彫／奇、鐫金鏤石、優填慙巧。神光照爛、遍滿閭浮、香氣氤／氲、充塞世界。業盛飛行、事符踊出。以此勝因、追



図 12 姜纂造老君像碑

資亡／略、直登淨境、獨步虛空、逍遙天服、永出六塵、遨遊慧／體、長超八難、彈指則遍侍十方、合掌則歷奉衆聖。過／去尊卑、見存眷屬、亡生淨鄉、現獲妙果、當來龍華、願／昇初唱。皇家慶隆、澤治邊地。三途楚毒、俱辭苦海、六道四生、咸蒙勝福、壹切有形、同成正覺。

大斉の天統元年乙酉の歳、九月庚辰朔八日丁亥の日に、男官の姜纂が亡息元略のために敬んで石像一軀を造る。そもそも靈妙な輝きが西に没し、至高の真理が東に遷ると、(聖人の姿を描いた)図がその神聖な明智を余すところなく表現し、(聖人の姿を刻んだ)像がその変現自在の神秘的な力をことごとく表現した。聖人の体得した

道ははるかに遠大であり、その行いは山のごとく高いが、善い行いを積み重ねることによって遠大な報いが得られたのである。清信士の姜元略は、国じゅうで最も高い志を持ち、その仁愛の心は州閭の誰よりもすぐれ、巷の人々は皆その人柄を仰ぎ見、村じゅうから誉めたたえられていた。早くから奥深い根源の道を洞察し、若くして空の道理に明達していたが、石火電光のごとく、たちまちのうちに死去してしまった。それはあたかも、松が落岫に摧け（？）、蘭が夏の霜にあたって枯れるようであり、立派な宝は暗闇の世界に散り、すばらしい玉は黄泉の中に碎けてしまったのである。父の纂は、わが子の死にも悲しまなかったという東門呉（『列子』力命篇に見える）の達観を慕いつつも、心ではわが子の冥福をひたすらたのみ、特に、亡息元略のために、敬んで老君像一軀・左右二侍を造った。（ここに完成した像の）聖者真人の容相は、この娑婆世界の中でずば抜けて見事なものであり、梅檀の木に刻まれたその形像は、波斯匿王もそのすばらしさに己を恥じ、金石に刻まれた形像は、優填王もその巧みさに恥じ入るほどである。（この像からは）神秘的な光が輝き出て、閻浮世界に満ちわたり、芳しい気が盛んに、世界中に充滿する。（この造像の）行いは神通力で空を飛ぶことよりも優れ、この事蹟は（経を説けば宝塔が）高く踊り出るといふ奇蹟にも匹敵する。私はこのすぐれた因業によって、亡息元略を供養し、亡息がただちに浄らかな世界に登って、ひとり虚空を歩み、天の世界を逍遙して、六塵の境から抜け出、智慧そのものとなって天空を飛翔し、（得道のための障害となる）八難を永遠に超脱し、指を弾いて（歡喜して）十方の聖人にあまねく奉侍し、合掌して多くの聖人に次々とお仕えすることができるようにと祈る。そして、また、（この造像の功德によって）過去の尊き人、卑き人、あるいは現在この世に生きている眷属たちが、死後は浄らかな世界に生まれ、現世においてはすぐれた果報を得、（さらに）将来、弥勒菩薩が龍華樹の下で成道して三会の説法を行う時には、どうか、その初会の説法を聞くことができるように。また、皇家が栄え、その恩

沢が辺境の地にも及ぶように。そして、三途の苦しみの中にいる者は、ともに苦海を離れ、六道輪廻の世界にいる四生がみなすばらしい幸福を受け、形あるもののすべてが、ともに正しい悟りを完成することができるように。

造像記の冒頭に見えるように、この像碑は「男官」の肩書きを持つ姜纂が、若くして亡くなった息子の元略のために造ったものである。造像記には、息子を亡くした悲しみと、その冥福を祈る気持ち、四字句を基調とする美文によって表現されている。六朝時代の道教像の中で、奉為の対象として亡き肉親の名を具体的に挙げ、その肉親を失ったことが造像の直接の動機となったことがはつきりとわかるものは、意外に少ない。この他には、王阿善造像（表26）・佳父賢造四面像碑（表44）・杜崇□造老君像（表55）・李元海等造元始天尊像碑（表58）・孟阿妃造老君像（表59）などがあるだけである。

この造像記の最も顕著な特徴は、男官という道教のいわば専門職の肩書きを持つ人が書いたものであるにもかかわらず、この文には仏教語彙が多く用いられており、内容的に見て、仏教の造像記と何ら違いがないことである。「清信士」「踊出」「六塵」「八難」「彈指」「合掌」「妙果」「龍華」「三途」「苦海」「六道四生」「正覺」などは、漢訳仏典にしばしば出てくる仏教語彙であるし、「娑婆」「波斯」「優填」「閻浮」などは、仏典に出てくる梵語の音写語である。語彙の面だけではなく、内容的にも仏教的観念で埋め尽くされている。たとえば、立派な老君像が完成したことを、「雕檀刻削、波斯應奇、鐫金鑲石、優填慙巧」と表現しているが、これは『増一阿含經』などに見える仏像起源伝説をふまえている。すなわち、如来が三十三天に昇り、一時、地上から姿を隠した時、コーサラ国の波斯匿王（Prasenajit）とカウシャーンビー国の優填王（Udayana）が如来を思慕して高さ五尺の紫磨金の如来像と牛頭栴檀の如来像を造った、これがインドにおける最初の仏像であるという伝説である。<sup>(46)</sup> こういう仏像起源伝説をふま

えてこの文が書かれているということは、つまり、造像主姜纂は「老君像一軀左右二侍」を造ったと述べているけれども、実際の意識としては、仏像を造ったことと何の違いもないことを示している。また、右の造像記で、造像の功德によって実現してほしいと祈願している事柄は、いずれもこの時代の仏教の造像記にしばしば見えるものである。ここに記された祈願のうち、「皇家慶隆、澤治邊地」として、国土全体の隆盛を祈ることや、「三途楚毒、俱辭苦海、六道四生、咸蒙勝福、壹切有形、同成正覺」として、一切衆生の福祐を祈願することは、すでにこれまでに見た造像記と共通するものであるが、将来地上に降臨する弥勒の説法（龍華三会）に与かりたいということ（「當來龍華、願昇初唱」）は、ここで初めて見える。

よく知られているように、六朝時代には弥勒信仰が人々の間に広まった。弥勒信仰には、上生信仰（兜率上生信仰。弥勒が居る兜率天に昇ることを願求する信仰）と下生信仰（当来下生成仏信仰。将来、弥勒が閻浮堤に生まれ龍華樹の下で成道し、衆生のために三会説法を行う時、その説法に遭遇して悟りを開きたいと願う信仰）の二つがあるが、この造像記に見えるのは、下生信仰の方である。六朝時代の道教像の中で弥勒信仰が見えるのは、この他に五例ある。楊阿紹造像碑（表4）・楊縵黑造像碑（表5）・正光二年銘道教三尊像（表21）・師録生造像碑（表23）・樊奴子造像碑（表28）であるが、前の四例では「龍花三会」という文があつて下生信仰、後の一例では「上生兜率」「三会初興、願登□聞」とあつて上生・下生の両方の信仰が見える。このように道教像の造像記に弥勒信仰が見えるのは、直接的にはやはり仏像の造像記からの影響であると考えられる。下生信仰について言えば、龍門石窟の造像をはじめ、この時代の仏像の造像記には、弥勒の龍華三会の説法に与かりたいという祈願を記すものが多く、その中には、たとえば北魏太和二十三年（四九二）に比丘僧欣によって造られた弥勒石像の造像記に、「龍華樹下、三会説法、下生人間侯王子孫、與大菩薩同生一處」（『匄齋藏石記』卷六）とあるように、侯王の子孫といった恵まれた条件で地上

に再生する願望と弥勒信仰とが結合している例もある。侯王の家に再生する願望は、上に述べたように、姚伯多造皇老君像碑の造像記にも見え、きわめて地上的・現世的な願いである。一方、遠い将来、弥勒が地上に降臨し説法する時に、その力に頼って悟りを得たいという弥勒下生信仰も、やはり地上的・此岸的願望であり、両者が結びついたのは十分に理解できる。このように、姜纂造老君像碑の造像記は、仏像起源伝説や弥勒下生信仰をはじめとして、全体にわたって仏教語彙と仏教的観念で埋め尽くされている。もし、右の文中の「老君像」のところを「仏像」という語に変えさえすれば、これはそのまま十分に仏教の造像記として通用するであろう。ちなみに、本章で考察の対象とした道教像の造像記で、他にどのような仏教語彙が用いられているかを見れば、「衣食自然」(表4・5・11)「一切衆生」(表13・19・35)「三宝」(表16・18・27・42)「紫蓮」(表18)「三界六趣」(表18)「成仏」(表24・28・35)「仏性」(表24)「四非」(表28)「西方妙楽国土」(表35)「法界衆生」(表36・56・57)「三界」(表59)などがある。もともと、道教像とは言っても、この中には道仏並存の四面像なども含んでいるのであるから、造像記に仏教語彙が多く見られるのは当然とも言えようが、老君像や太上老君像であることを明記している像の造像記にも、やはり仏教語彙は用いられているのである。しかも、姜纂造老君像碑の場合は、一般の道教信奉者よりはやや専門性の高い「男官」の肩書きを持つ人物によって書かれたものである。その造像記がこのような性格のものであることは、この時代の道教と仏教が容易に区別できないほど接近していたことを象徴している。

道教の造像記の文が仏教のそれと酷似しているということは、単に造像記の上の問題であるだけではなく、この時代の宗教思想の状況そのものの反映である。右に仏教語彙として挙げたもののうち、「三途」「八難」「衣食自然」「一切衆生」「三界」などの語は、六朝時代の道教文献、とりわけ、齋の儀式の祈願文の中にしばしば見出すことができる<sup>(48)</sup>。また、弥勒下生信仰も、この時代の道教思想の中に吸収されている。すでに指摘されているように、東晋<sup>(49)</sup>

末から劉宋にかけて成立したと考えられる道教經典『太上洞淵神呪經』（道藏第一七〇冊—第一七三冊）卷一には、鳩摩羅什訳『弥勒下生成仏經』からの影響が見られ、救世主として地上に降臨するとされた「真君」と弥勒仏のイメージが重ね合わされている。六朝時代の道教においては、終末論思想、あるいは天地の崩壊と再生の思想が重要なテーマとして諸々の道教經典に取り上げられているのであるが、その中で、終末の世に人々（仙道の有資格者・種民）を救済するために降臨する「真君」は、この時代の道教教理・思想の中で重要な位置づけが与えられている。その救世主「真君」と弥勒仏がイメージの上で重ね合わせられるという形で、弥勒下生信仰は道教思想の中に入り込んでいたのである。しかも、中国では後漢末の頃から、老子が時代を越えて何度もくり返し地上に出現し、世の混乱を救うという觀念（いわゆる老子化現説）が出てきており、そうした救世主としての老子信仰の流れが、六朝時代の道教思想の中に入り込んでいた。<sup>(51)</sup> 姜纂造老君像碑の造像記に弥勒下生信仰が見え、しかも、それが「老君」の像に託された祈りとして記されているのは、六朝時代の道教思想のこのような背景が存在するのである。

#### 4 李元海等造元始天尊像碑

最後に、北周の建徳元年（五七二）に造られた李元海等造元始天尊像碑の造像記を見ておく。この像碑については、『道家金石略』に紹介がある。像碑の碑陽は三截に分かれ、上截には元始天尊像とそれに付随する図像が刻まれ、中截には供養の対象者と供養者自身の図像があり、下截に、一行九字、全二十行にわたって造像記が記されている。京都大学人文科学研究所に所蔵する拓本の写真を掲載し（図13）、釈文とその訳文を載せておく。<sup>(52)</sup>

蓋冲虚寂漠之道、昏翳／未能明、應感顯迹之眞、／群生信其德。是以元始／開化、普教無窮、津益有／縁、存亡仰頼。謹有道民／李元海兄弟七人等奉／法愆違、禍罰早鍾、考妣／俱背、奄盈數載。慈顔永／遠、終天罔極。

仰惟掬育／之恩、靡知上報、敢竭周／身之物、采石首陽之峒、／仰爲亡考妣造 元始／天尊像碑一區。藉此微／  
 功、願亡靈昇度、受化仙／庭、逍遙無爲、與眞合德、／慶流見在、來葉芳榮／官學名通、家國同美、存亡／獲  
 福、降祐精誠、逮及含／生、俱成正道。

周建德元年歲次壬辰九月庚子朔十五日甲寅造記

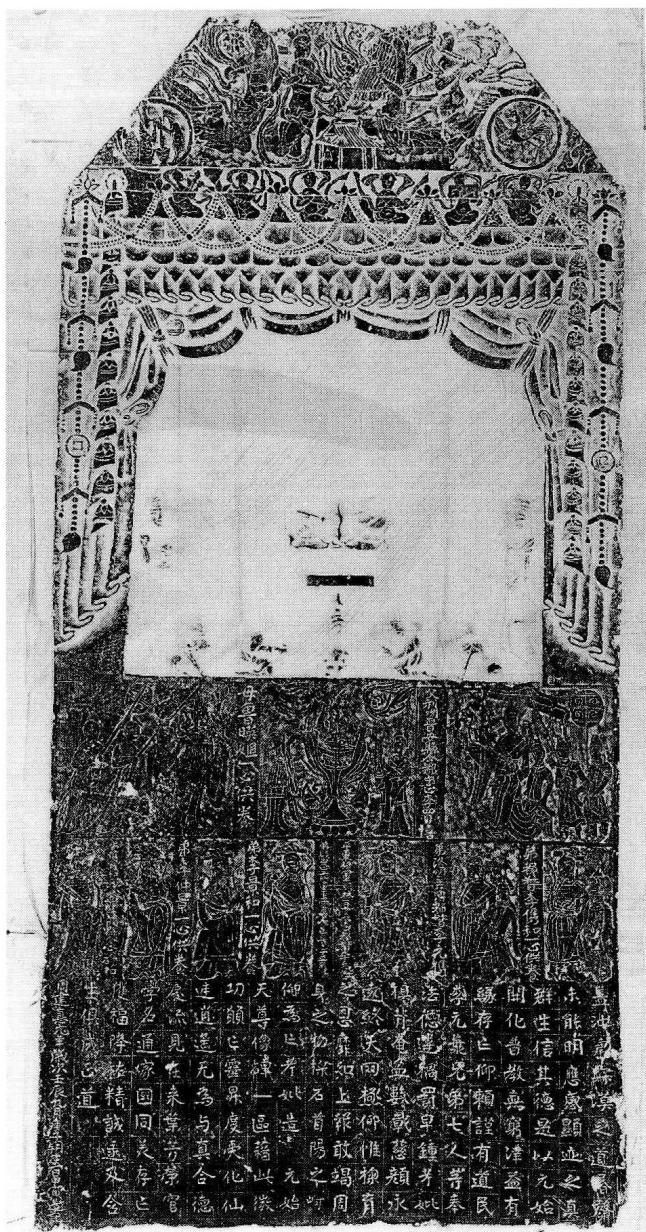


图 13 李元海等造元始天尊像碑

思うに、冲虚でひっそりと音もたてず形も持たない万物の根源の「道」は、愚かな人々(?)には明らかにそれを悟ることができないが、(人との間に起こる)感應にしたがつて形迹をあらわす真実性については、人々はみなその徳を信じる。そこで元始天尊は人々を教化することを始め、広く教えて究まるところがなく、(道の世界に)縁のある人々を濟度し、生者も亡者もみな(元始天尊を)仰ぎ、頼りにしているのである。謹んで申し上げるに、われわれ道民李元海兄弟七人は、教えを奉じながらもあやまち多く、罰が早くからこの身に集まり、父母はともに我々を捨てて死去され、たちまちのうちに数年の歳月がたつてしまった。父母の慈しみ深いお顔はとわに久しいものとなつてしまい、この悲しみはこの世のあらん限り尽きることはない。父母の鞠育の恩を仰ぎ思うに、どのようにしてそれにお報いしたらよいのかわからず、敢て身のまわりの物をすべて出し尽くして(費用を捻出し)、首陽山の阿で石を採り、仰いで亡き父母のために元始天尊像碑一区を造った。このささやかな功德により、願わくは亡き父母の靈魂が天に昇つて濟度され、神仙の庭で化を受け、無為自然の天上世界に逍遙し、真人とその徳を合一することができるように。また、その慶福が現在この世に生きている者たちにも流れ、将来にわたつてすばらしく繁栄し、学問において名が知れわたり(?)、家と国がともにうるわしく栄えるように。そして、生者も亡者も福を得て、純粹な真心を持つ者に幸いが降され、すべての生きとし生ける者がともに正しい道を完成することができるように。

周の建德元年壬辰の歳九月庚子朔十五日甲寅の日に造つて記す。

右の文中に「石を首陽の阿に采る」とあるのは、この像碑の出土地とされる山西省芮城県の近くにある、永濟県の南の首陽山を指すと思われる。道民の李元海兄弟は、この山の石を採つて元始天尊の像を刻み、亡き父母のために供養を行ったのである。造像記の上部には、二段にわたつて人物の像が刻まれているが、上段の右側の人物の脇

には「父利州晉安縣令郡忠李買愔」、左側の人物の脇には「母魯映姐一心供養」と書かれており、これが亡き父母の姿を描いたものであることがわかる。下段には、七人の人物が描かれ、それぞれの脇に、右から順に、「弟都督李僕和一心供養」「弟洛州主簿都督李元僕」「平東將軍羽林直長大中都督李元海」「弟縣忠三門軍主雲居□邑長李景僕」「弟李景和一心供養」「弟李仲景一心供養」「弟蕩寇將軍益州漆門縣令李碩和」と書かれている。この像碑を造った李元海兄弟七人の名を、その官名とともに記したものである。『道家金石略』によれば、碑陰にはさらに、李元海兄弟の妻や妹たちの名が多く刻まれているという。上に見た蔡氏造太上老君像碑が、二百年余り前の先祖を共有する蔡氏一族の制作であったのに対し、これは李元海兄弟を中心とする、いわば家族規模での造像であると言える。

この像碑の造像記において、造像を通じて祈願している事柄は、亡き父母の靈魂が済度され、神仙となつて天界に逍遙することと、家と国がともに繁榮すること、生者と死者を問わず、すべての者が正しき目覚めを持つことである。これらはいずれもこれまでに見た造像記にすでに見えたものである。死魂の済度ということについては、姚伯多造皇老君像碑の造像記のところで述べたように、南宮で死魂が浄化され神仙となるための肉体が錬成されるという、この時代の道教の特徴的な觀念が前提となつていると考えてよいであろう。また、この造像記においても、齋の儀式的祈願文と共通する表現が見られることが注目される。造像記の終わりの方の「无為に逍遙す」とか「真と徳を合す」という表現がそれである。<sup>(54)</sup>

前節で述べたように、この李元海等造元始天尊像碑は、本章で考察の対象とした六朝時代の道教像の中で、唯一の元始天尊像である。老君像や太上老君像の場合と比べて、造像記として特に目立った差異はないようにも思えるが、元始天尊による救済という点にあえて着目して言えば、六朝時代に形成された道教のいくつかの流れのうち、靈宝派の思想との関連が考えられる。靈宝派の中心的經典である『度人經』（『元始无量度人上品妙經』）には、元始

（元始天尊）が經を説き、それによって冥府の死魂をも含めたすべての存在が済度されることを述べている。その中には、たとえば「元始符命、時剋昇遷、……死魂受鍊、仙化成入、生身受度、劫劫長存、隨劫輪轉、與天齊年、永度三徒、五苦八難、超凌三界、逍遙上清」（四注本『度人經』卷二・三八a—四一a。道藏第三八冊）というように、仏教語彙を多く用いて、元始天尊による救済が説かれており、道教の造像記でよく用いられる語彙と共通するものも見える。語彙の面のみならず、冥府の死魂をも含めた一切の存在を救済するという思想が、造像記の内容と共通することは言うまでもない。また、さらに細かく見れば、李元海等造元始天尊像碑の造像記の中の「元始開化、普教無窮」や「存亡仰頼」という文は、『度人經』の本文もしくはその叢東（南齊の人）の注の中に類似表現を見出すことができる。<sup>(55)</sup> これらのことを考えれば、李元海等造元始天尊像碑の造像記は、やはり六朝時代の道教の思想と儀礼の状況を如実に反映していると言わなければならないであろう。

以上、六朝時代の道教像の造像記の中で特に注目されるものを四例取り上げて考察した。以上の四例のうち、姜纂造老君像碑を除く三例は、いずれも造像主自身もしくはその先祖の身分に官位が記されている。造像主自身（造像主が多数の場合にはそのうちの一人）もしくはその先祖が官位を有する人物であるのは、この時代の道教像の全体の中では、むしろ例外的なことであり、造像記によって知りうる限りでは、この他に、焦采造道教二尊像（表13）・錡雙胡造像碑（表18）・龐雙造太上道君像碑（表27）・樊奴子造像碑（表28）・強独樂建周文王仏道造像碑（表45）・李曇信兄弟造釈迦太上老君諸菩薩像碑（表51）・杜崇□造老君像（表55）など数例があるだけである。六朝時代の道教像の大半は、官位とは縁のない一般庶民によって造られたものである。

このことと関連して注目されるのは、女性が道教造像に関与している例が見られることである。女性が造像主と

なつて造られた道教像として、王阿善造像（表26）・天和五年銘四面像（表57）・孟阿妃造老君像（表59）がある。王阿善造像は、一方の側面に「忘（亡に通じる）夫馮阿櫛」「忘息馮義顯」、他の側面に「隆緒元年十一月廿五日、女官王阿善像二軀を造る。願わくは母子婁（長）く善居を為さん」と示されており、王阿善が亡き夫と息子の供養のために造つたものと考えられる。また、孟阿妃造老君像の造像記には、「清信弟子孟阿妃、敬んで忘夫朱元洪及び息子の麤、息子の推、息の白石、息の康奴、息女の爰姫らの為に、敬んで老君像一区を造り、今成就するを得たり。願わくは亡者三塗を去離し、永く八難を超え、天堂に上昇して、道君に侍為せんことを。……」とあり、亡き夫や子供たちの冥福を祈つて孟阿妃が造つたものであることがわかる。これらは女性が造像主となっている例であるが、この他にも、造像に参加したメンバーの一人として（造像主の妻や妹・娘の場合が多い）、女性の名が記されている例も少なくない。<sup>(56)</sup> 六朝時代における女性の仏教・道教信仰については、諸方面から改めて考察しなければならないと思われるが、道教像の造像記の中に女性の名が少なからず見られるのは、一つには、この時代の道教信仰が、家を単位とする信仰によって支えられる面が強かったことが関連するであろう。道教は日常生活倫理を含む身近な教説を説くものとして、家の内部において、女性たちの積極的な信仰を得ることがむしろ多かったのではないかと推測される。

このように、女性がその制作に関与している道教像を含めて、道教像の大半は、官位とはあまり縁の無い庶民によつて造られている。本節のはじめに設けた問い、すなわち、六朝時代の道教像は一体何を目的として造られ、人々は造像という営みの中に何を託したのかということの答えは、細かく見れば、一つ一つの道教像によつて微妙に異なる。それは本節で考察した四つの例からもうかがわれるところである。造像主たちの共通の祖先の事蹟を偲び、一族間の結束を強めるということに実質的な重点がおかれたと考えられる場合もあれば、肉親の死を悲しみ、追慕

の情に迫られて道教像が造られた場合もある。しかし、六朝時代の道教像の造像記の全体を通して見れば、概ね次のようなことが言えるであろう。

六朝時代の道教像は、「上は帝王のため、下は七世父母・因縁眷属のため」という名目で造られることが多く、身近な肉親を亡くしたことを直接の動機として、その供養のために造られる場合もある。造像を通じて祈願している事柄は、第一に、亡者の死魂が三途八難の苦しみから済度されて仙界に昇ること、第二に、現在この世に生きている自分の眷属に福祐が及ぶこと、第三に、皇家と国土全体が平安であること、第四に、全宇宙の一切の存在が苦しみから解脱して正しい道を得ること、である。この他、死魂が南宮を経て再び地上に恵まれた条件で生まれ変わることや、龍華三会の説法に与かることが祈願されていることもあるが、これは第一・第二に含まれると見てよいだろう。

こうした造像記の文から見る限り、道教像を造るという営みは、肉親の死を直接の動機として始められる場合には、一個の人間としての悲しみを乗り越えて、より広い大乘的な祈りへと自己を昇華させていくという深い宗教的な意味を持ち、また、一族の祖先を偲んで造られる場合にも、自己の血縁のつながりが第一義的な関心になっているといえ、究極的には、血縁の範囲を越えて、国家全体さらには全宇宙へと拡がる祈りへと展開していくものであった。すなわち、空間的には、自己から眷属、眷属から邑・州郡を経て皇家（国土）へと拡がり、さらには、皇家（国土）から「三界六道」といった語で表現される宗教的空間へと拡がる視野を持つて、また、時間的には、自己から所生父母・七世父母へと遡り、あるいは逆に、子々孫々の未来へと拡がる視野を持つて、造像記の文は書かれているのである。道教像の造像記に見られる、こうした広大な時空を視野に入れた祈りは、この時代の斎の儀式において唱えられる祈願文と共通する<sup>(37)</sup>。造像は斎の儀式と同じように、この時代の道教の「祈りのかたち」として、庶

民衆を中心とする信徒たちの間にしっかりと根づいていたと言えよう。本章で考察の対象とした道教像のそれぞれの造像記の文は、以上に述べたような共通のベースをふまえつつ、造像主たちの祈りを、あるものは長く雄弁に、また、あるものは断片的に訥々と、語っているのである。

### 三 造像を通して見た道教と仏教

第一節で考察したように、六朝時代の道教像は、像の様式の点で仏像とほとんど違いがなく、また、第二節で見たように、造像記の文も、「南宮」「老君」「元始天尊」といった若干の語彙を除けば、大部分は仏像の造像記と重なり合う。このことは、像の様式や造像記の文という表面上の現象だけに目を向ければ、道教は仏教のそれを模倣したということになるであろうが、そうした現象が生じた背景には、仏教が中国に伝わって以来、すでに諸々の面で中国固有の宗教思想と融合する方向に変化していたという実態があったことを忘れてはならないであろう。仏教が中国の社会と文化の中にどのように根をおろしていったのか、道教は中国における仏教受容の状況と具体的にどのような関わりつつ成長していったのかという問題は、きわめて大きな問題であるが、六朝時代の道教像を考察する上でも、やはり主要な鍵となるテーマである。本節では、道教像（造像記を含めて）に直接関わる二、三の点を取り上げ、この問題の一端を考えてみることにしたい。

漢代に中国に伝来した仏教が、中国固有の宗教的観念、とりわけ、不死登仙を願う神仙信仰を媒介として受容されたことは、塚本善隆「魏晋仏教の展開」<sup>(38)</sup>をはじめ、多くの論文において指摘されている。造像の問題に焦点をあてて見ても、そのことは顕著にうかがわれる。中国における仏像の始まりの詳細については、美術史家の論考に委

ねることとして、<sup>(59)</sup>ここでは、これに関連して、次の二点に注目しておきたい。その第一は、よく知られているように、中国に仏教が伝来した当初、仏は、中国において神仙として信仰されていた黄帝や老子とともに祭られたというものである。後漢の明帝の弟の楚王英が、「黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚」んだという記事（『後漢書』列伝第三二楚王英伝）、あるいは、後漢の桓帝が宮中に「黄老・浮屠の祠を立て」（『後漢書』列伝第二〇下襄楷伝）、「華蓋を設けて以て浮図・老子を祠」つたという記事（『後漢書』帝紀第七桓帝紀）が、そのことを示している。この楚王英や桓帝が作った祠に、実際に仏や黄老の何らかの像が置かれていたかどうかは明らかではないが、仏と黄老とを同一の場で祭ったという事実は、第一節で述べたような道仏並存の四面像という形式が、実は中国に仏教が伝来した当初からの、こうした仏の祭祀のあり方に淵源を持つものであることを物語っていて、興味深い。

中国における仏像の始まりに関連して注目される第二の点は、仏教の図像は、当初、西王母・東王父・黄帝・神農などの中国の神々の図像の世界に割り込むような形で入ってきたことである。俞偉超「東漢仏教図像考」および小南一郎「仏教中国伝播の様相——図像配置からの考察」<sup>(60)</sup>によれば、後漢時代の沂南画像石墓の中室の石柱には、東側に東王父、西側に西王母が描かれているのに対し、南側と北側には、仏教の図像と考えられる円い光背を持った童子の姿が描かれており、また、和林格爾漢墓の前室頂部の壁画にも、同じように、東側の東王父、西側の西王母に対し、南には「仙人騎白象」、北側には「捨利」と題する仏教図像がそれぞれ描かれているという。また、後漢から六朝時代前半にかけて多く出現する神仙画像鏡の中にも、本来ならば中国の神仙があらわされるべきところに、仏・飛天・菩薩など仏教の図像があらわされた仏獣鏡・仏飛天夔鳳鏡が作られるようになり、さらに、社の信仰に関わるとされる搖錢樹や後漢以後の墓から出土する神亭壺にも、神仙の像に混じって、あるいは神仙の像に代わって仏像が見られるようになるという。<sup>(61)</sup>しかも、初期の仏像の中には、肩のあたりに羽衣もしくは羽翼の

ようなものを伴っている場合もあるということであり、<sup>(62)</sup>『論衡』無形篇に「仙人の形を図くに、体に毛を生じ、臂は変じて翼と為る」と記されているような仙人の姿形に近づけて仏像が造られることがあったことがわかる。

このように、仏教が中国に入ってきた時、仏は外来の新しい神仙の一つとして人々に理解され、中国固有の神仙の観念と融合しつつ人々の信仰の中に参入し、図像表現がなされてきた。そして、その後、六朝時代の社会に仏教がしだいに根をおろしていくとともに、仏像が神仙的世界から独り立ちし、五世紀以降の仏教造像盛行の時期を迎えることになり、本章で考察している道教像も、その盛行の影響を受けて出てきたわけである。こうした造像の歴史を考慮に入れると、第一節で述べたように、道教像の様式が仏像とほとんど差異がないのは、仏教伝来当初、中国固有の神々（神仙）と外来の仏とを一体のものとして捉えて図像表現を行ったことと、道と仏が逆転した形になってはいるものの、道仏融合という点では同一の構造を持っていることになる。

第二節で行った造像記の考察から明らかなように、六朝時代の道教像は、祖先供養と密接に結びついている。造像記にしばしば表われる「七世父母」という語が、そのキー・ワードとなるのであるが、この「七世父母」という語は、仏教的（インドル的）観念と中国の文化伝統との融合を象徴しているように思える。次に、このことについて少し見ておくことにしよう。

よく知られているように、七世父母・所生父母を三途の苦しみから救うということは、『孟蘭盆経』に説かれており、六朝時代に七世父母追善の思想が広まり、孟蘭盆会が行われたのは、この経の影響が大きいとされている。『孟蘭盆経』には造像に関することは何も説かれていないが、六朝時代の仏教の造像記に「七世父母」の語が書かれるようになった背景には、この仏典の存在があつたことは十分に考えられる。<sup>(63)</sup>『孟蘭盆経』はその成立に関して、西晋の竺法護訳とする説、失訳説、あるいは中国撰述説などあり、問題の多い仏典であるが、その中に出てくる「七世

父母」という語について、唐の宗密の『孟蘭盆經疏』巻下では、「七世とは、生む所の父母なり。儒教の上代の祖宗を取るに同じからず」（大正三九、五一〇下）、「七世とは、外教の宗とする所は、人は形質を以て本と為し、体を伝えて相続す。父祖已上を以て七世と為すが故に、父を偏尊す。仏教の宗とする所は、人は靈識を以て本と為し、四大形質は靈識の依る所と為す。世世生生、皆父母ありて此の身を生養す。已去乃至七生の生む所の父母を七世と為すなり」（大正三九、五〇八上）と説明している。つまり、仏教でいう「七世父母」とは過去七世（七生）のそれぞれの世において自分を生養してくれた父母のことであつて、父―祖父―曾祖父とつながる過去七代の祖先の意味ではないと言っているわけである。仏教の輪廻転生説にもついた、仏教者としての立場からの解釈である。しかし、もともと輪廻転生という考え方を持たず、かつ、祖先崇拜・祖先祭祀の強固な伝統のある中国においては、過去世における自分の父母を供養するという考え方は一般には根づかず、「七世父母」は自分の家の七代の祖先という意味で解釈されることが多かったようである。宗密がここでわざわざ「外教の宗とする所は」云々と述べたり「儒教のように上代の祖先を祭ることではない」と断らなければならなかったのは、そうした状況が存在したことを物語っている。

「七世父母」という語は、道教では明らかに自分の家の過去七代の祖先という意味で用いられており、すでに述べたように、七世父母が三途八難から脱れて昇仙することができるようにと祈る言葉が、造像記や齋の祈願文にはくり返し出てくる。さらに、造像記や齋の祈願文だけではなく、六朝時代の道教經典に「七世父母」、もしくはその同義語の「七祖父母」「七祖」「七玄」「七世」などがしばしば出てきていて、たとえば、上清派の主要經典『大洞真經』では、七世の祖の済度ということが最も重要なテーマとなっている。<sup>(64)</sup>そして道教經典では、この過去七代という世代は、一つの家の中で行いの善惡の結果が相互に（祖先から子孫へ、あるいは、子孫から祖先へ）及びあう範囲

であると考えられていた。<sup>(65)</sup> このように因果応報が家の祖先と子孫の間にめぐるといふ考え方は、きわめて中国的なものであるが、しかし、血統を遡行する時に、過去七代の祖先までが、今の自分と何らかの関わりを持つ一応の範圍であるという觀念は、実は中国ではなくインドに由来するものである。たとえば、*Dīgha-Nikāya* (長部經典) の *Sonadanda-Sutta* と *Kūṭadanta-Sutta* には、尊敬される人物もしくは婆羅門の条件の一つとして、*ubhato sujāto mārito ca pīto ca samsuddha-gaṇaniko yāva sattamaṃ pīṇamaṇā-yuga akkhito anupakkuttho jāti-vādena* (母系父系俱に生れ正しく、血統清浄にして、七世の祖父まで遡るも〔是より〕外れず、系譜に関して他より非難せられず) という表現が、定型句としてくり返して見える。<sup>(66)</sup> 中国の伝統的觀念では、自分を含めて五世代の先祖までを、喪服や祭法の上で直接に自分と関わりを持つとする考え方はあつたが、七世の祖までを血統の中で特別な意味を持つものとする考え方は特になかつたようであるから、「七世父母」(過去七代の祖先という意味での) という語で、今の自分と何らかの関わりを持つ祖先(もしくは祖先の總体)を捉える発想は、仏教の影響があつたと推測される。

しかし、過去七代の祖先の行為の善惡が子孫の禍福を決定するとか、逆に、子孫の行いの如何によつて過去七代の祖先の冥界における禍福が左右されるというような考え方は、インドにはなかつたもので、これは、因果応報を家単位で捉え、祖先崇拜・祖先祭祀をきわめて重んじる中国の文化伝統の中で出てきたものである。つまり、「七世父母」という語と觀念は仏教(インド)に由来する可能性が強いが、そこに祖先供養という事柄が結びついて、「七世父母」のための追善供養が広く行われるようになったのは、中国の文化伝統を背景としてのことであつた。そして、「七世父母」を済度するという觀念は、仏教や道教という枠を越えて、広く人々の共通の宗教意識として浸透していったようである。そうした中で、その始まりの当初から死者の葬送儀礼と深く結びついてたとされる中国に

おける仏像<sup>(68)</sup>の制作が、「七世父母」の済度という觀念と結びついたものと思われる。仏像・道教像の造像記に「七世父母」という語が記されるようになった背景には、このような事情が考えられるのである。

本章において道教像として取り上げたものの中には、像碑の一部に描かれた画像の部分に、六朝時代の人々の宗教意識がよくうかがわれるものがある。北魏の太昌元年（五三二）に造られた樊奴子造像碑（表28）がそれである。最後に、これについて見ておきたい。

京都大学人文科学研究所に所蔵する拓本と『関中石刻文字新編』巻一に載っている説明文とを照合すると、その概容がわかるのであるが、この像碑は高さ約一・三メートルの四面像碑で、各面の上方に龕があり、その下に供養者の名前や造像記、画像などが刻まれている。第一節の一覧表に記した「大魏太昌元年歲次壬子」で始まる造像記は、碑の側面にあり、その文によって、この像碑は樊奴子という人物が国家の安寧と七世父母の冥福を祈って造ったものであることがわかる。造像主樊奴子のことは、碑陰には、「宣威將軍騎都尉（尉）梁泉縣伯彰縣令驤威將軍奉朝請都督樊奴子」と官位をそえて記されている。また、樊奴子の名は、碑の側面（造像記と同じ面）には、「比邱僧龜」「比邱僧慶」という文字と並んで「佛弟子樊奴子」と見え、一方、碑陽には、「道師張道洛」という文字の下に「道民樊奴子」と見える。つまり、樊奴子は同一の像碑の中で、「仏弟子」と称したり「道民」と称したりしているわけである。

注目される画像は、この像碑の碑陰の最下部に描かれている。拓本では不鮮明な部分が多いが、『関中石刻文字新編』によって補えば、まず、碑面の右の方に、四壁のない堂宇の中で榻に腰掛けて取り調べを行う神人の姿が描かれており、それについては「此是閻羅王治□□」という題記がある。この閻羅王の前には、ひざまづいて何かを訴えるような様子をした二頭の羊が描かれ、そのそばでは、刀を持った男が、台の上に縛られた人を屠殺しようとして

いる。その題記には「此是屠仁（人）、今常（償）羊命」とある。また、その左には、柱に縛られた人物が描かれ、「此是五道大神□罪人」という題記がある。また、裸で長い枷を背負った二人の姿が描かれ、「此人是盜、今□此人加（枷）頭部」という題記がある。さらに、手に長い戈を持ち、胡牀の上に坐わった神人がいて、その前には六道輪廻像が描かれている。

以上のように、道民樊奴子造像碑の碑陰には、生前に殺生の罪を犯した者が、閻羅王の裁きを受けて罰として屠殺される場面や、盗などの罪を犯した報いとしてさまざまな責め苦を受けている場面が描かれている。これは、唐代後期—宋代以後に多く描かれるようになる、いわゆる閻魔庁の図の、きわめて早い先蹤と見ることができよう。このような画像がここに描かれているということは、造像主樊奴子が死後の閻羅王の裁きと、罪の報いとして受ける責め苦に大きな関心を寄せ、死者たち（とりわけ自分の「七世父母」）が地獄の苦しみから脱することができるようにと祈りを込めてこの像碑が造られたことを示している。

仏教が中国に伝わって、人々に最も大きな衝撃を与えたのは、人は死後、地獄の主神閻魔王（閻羅王）によって生前の行いの裁きを受け、犯した罪を自分で償うために地獄でさまざまな苦しみを受けなければならないという觀念であつたと言われる。六朝時代について言えば、志怪小説や中国撰述仏典の地獄に関する記述などに、そのことはよくうかがわれるのであるが、この像碑の画像もやはり、この問題に寄せた人々の関心の大きさを物語っている。道教では、人々のそうした関心に対応すべく、地獄からの救済をテーマとするいくつかの經典が作られた。その中には、たとえば『度人經』のように、死者救済の構造の中で要めの役割を果たす「魔王」が、仏教の閻魔王の觀念を吸収しつつ、中国固有の宇宙觀に沿う性格を付与されて、登場するに至っている。<sup>(69)</sup>この像碑の造像主樊奴子が、死者救済を祈る自分自身を「仏弟子」と称したり「道民」と称したりしているのは、地獄からの救済ということが、

仏教と道教の共通の最大のテーマとなっていた当時の宗教的状況の反映なのである。

以上、六朝時代の道教造像に直接関わる二、三の点から、仏教と道教の相互の関係を若干考察した。造像の主たる担い手である一般庶民の切実な関心は、「七世父母」という語で表現される自分の祖先たちが、地獄の幽苦から救済されることであった。因果応報の道理にしたがって祖先たちがそれぞれに自分で償わなければならないとされた罰としての苦しみを、子孫である自分たちの造像の功德によって軽減・消滅させたいという祈りが、六朝時代の多くの造像を成立させる出発点となっている。そして、そこには、祖先の行った行為の善悪が子孫の不幸にも影響を与えるという、中国の伝統的な「家」中心の意識が大きく関与している。祖先の犯した罪過は、今生きている自分たちの生存に、そしてさらには、将来にわたっての子孫と家の存亡に、深く関わっているのだという思いが、人々を造像という営為に向かわせたのだと考えられる。そして、そうした祈りの次元においては、仏教と道教の差異はほとんど存在しなかったと言つてよいであろう。仏教は中国において、たとえば「七世父母」という語の意味内容の変化に見られるように、中国固有の宗教的観念・文化伝統に沿う方向に変容し、一方、道教は異文化である仏教から受けたインパクトを自己の教理・思想を充実させる力に変え、仏教から吸収した諸々の観念・思想を中国的観念・思想の中に融合させて、一つの宗教としての基盤を固めていった。五―六世紀の道教文献に顕著に見られるようになる大乘的思想や死者救済（七祖の済度）の思想も、その中から生まれたのであり、そうした宗教思想史の流れを背景として、六朝時代の道教造像は存在しているのである。

## おわりに

本章では、六朝時代の道教造像について、管見に触れた道教像とその造像記の調査を基礎としつつ、主に宗教思想的な視点から検討を加えてきた。本章で取り上げた道教造像は、死者供養・祖先祭祀と結びついているものであり、造像主が個人的に、もしくは一族の者たちが集まって、それを礼拝するということはあつたかもしれないが、道観の中にいわゆる本尊として祀られて大勢の人々が礼拝するような性格のものではない。ただし、実際の像例の上からは確認できないが、そのような性格の道教像も、第一節の冒頭に紹介した資料によれば、五世紀頃から始まっていたようである。また、同じ頃から、道教像は神格の姿をありありと心に想い描く道術(存思の法)と結びつけられることもあつたようである。陸修静の撰とされる『太上洞玄靈宝授度儀』(道藏第二九四冊)に、「太上の真形を想見すること天尊の象の如し」(三八b)とあり、ちょうど仏教の観仏三昧において仏像が重要な役割を果たしているのと同じような役割を、存思の法において道教像が果たすことになっている。道教像はこのようにいくつかの性格・役割を持ちつつ道教の中に定着していったようであるが、六朝時代の多くの一般の人々にとって最も重要な意味を持っていたのは、やはり死者供養・祖先祭祀のためのものであつたと考えられる。

六朝時代の道教造像は仏像の単なる模倣とされて従来あまり重視されることはなかったが、その造像記を詳細に検討すれば、いろいろの点で六朝時代の道教の思想や儀礼の状況が如実に反映されていることが明らかにになった。道教造像は仏像の模倣であるという評価は、大筋としては間違っていないが、しかし、そうした「模倣」の現象の裏に隠されている意味こそが問われるべきであると思われる。そうした視点から見れば、本章で考察してきたよ

うに、六朝時代の道教造像は、当時の人々の宗教意識を、その奥深い層において我々に示してくれているものなのである。

(1) 大村西崖『支那美術史彫塑篇』（仏書刊行会図像部、一九一五年。のち、『中国美術史彫塑篇』と改題。国書刊行会、一九八〇年）。

(2) 松原三郎『道教像論考——斉周の道教像について——』（『増訂中国仏教彫刻史研究』吉川弘文館、一九六六年、所収）、同「北魏の鄧県様式石彫」（同上）。

(3) 韓偉・陰志毅「耀県薬王山の仏道混合造像碑」（『考古与文物』一九八四年第五期）、同「耀県薬王山の道教造像碑」（『考古与文物』一九八七年第三期）。

(4) 丁明夷「從強独楽建周文王仏道造像碑看北朝道教造像」（『文物』一九八六年第三期）。

(5) 陝西耀県薬王山博物館・陝西臨潼市博物館・北京遼金城垣博物館合編（張燕主筆）『北朝仏道造像碑精選』（天津古籍出版社、一九九六年）。

(6) 『辯正論』巻六「考梁陳齊魏之前、唯以瓠盧成經、本無天尊形像。案任子道論及杜氏幽求竝云、道無形質、蓋陰陽之精也。陶隱居内傳云、在茅山中立佛道二堂、隔日朝禮、佛堂有像、道堂無像。王淳三教論云、近世道士取活無方、欲人歸信、乃學佛家、制立形像、假號天尊、及左右二真人、置之道堂、以憑衣食。梁（次注參照）陸修靜亦爲此形也」（大正五二、五三五上—中）。

(7) 『広弘明集』巻一三に載せる『辯正論』のこの箇所の明本は「梁」を「宋」に作る（大正五二、一八五中）。陸修靜の生卒年は四〇一年—四七七年であるから、事実としては「宋」の方が正しい。ここで「梁陸修靜」と記されたのは、陸修靜は梁の武帝の「捨道」の詔に憤慨して門人とともに北斉に亡命したという話（『広弘明集』巻四「北齊高祖文宣皇廃李老道法詔」、『集古今仏道論衡』巻甲、『甄正論』巻下に見える）が行われていたことと関係があるろう。なお、陸修靜の伝については、陳国符『道藏源流攷』（中華書局、一九六三年。一九八五年第二次印刷）三八—四四頁、大淵忍爾『道教とその經典』（創文社、一九九七

年)第一章附「陸修静について」などを参照。

(8) 吉川忠夫「静室」考」、『東方学報』京都第五九冊、一九八七年)、坂出祥伸「氣」と道教神像の形成」、『文芸論叢』第四二号、一九九四年)参照。

(9) もっとも、陸修静が道教像の制作の積極的な推進者であったかどうかは疑問がある。『陸先生道門科略』(道蔵第七六一冊)に、道教信者の祈りの場所である静室について「比雑俗之家、床座形像、幡蓋衆飾、不亦有繁簡之殊、華素之異耶」(四b)と述べ、形像を置くことに批判的であるからである。一般民衆の造像熱を吸収する形で、陸修静の頃から道教教団指導者層によって道教造像がいわば公認されたというのが実情であるのかもしれない。

(10) 佐藤智水「北朝造像銘考」、『史学雑誌』八六―一〇、一九七七年)。

(11) 表に挙げた各道教像についての参考文献は次のとおりである。

1 魏文明造仏道像碑 耀生「耀県石刻文字略志」(『考古』一九六五年第三期)、韓偉・陰志毅「耀県薬王山の仏道混合造像碑」(注3所掲)、『墨』第八六号(『芸術新聞社』、一九九〇年)一〇二―一〇三頁、張硯(王建新訳)「中国陝西省耀県の碑林(一)」(『仏教芸術』第二〇五号、毎日新聞社、一九九二年)八三―八九頁、『北朝仏道造像碑精選』(注5所掲)一―八頁および一二四頁

2 姚伯多造皇老君像碑 『陝西金石志』巻六、「耀県石刻文字略志」、松原書(注2所掲)四二頁、『中国書道全集』第二巻「魏晋南北朝」(平凡社、一九八六年)図六二・二二〇頁、韓偉・陰志毅「耀県薬王山の道教造像碑」(注3所掲)、『墨』第八六号一〇四―一〇五頁、周錚「讀《耀県薬王山道教造像碑》」(『北朝研究』一九九二年第二期)、張硯(王建新訳)「中国陝西省耀県の碑林(二)」(『仏教芸術』第二二一号、毎日新聞社、一九九三年)一〇一―一〇七頁、『北朝仏道造像碑精選』九―三八頁および一二五―一二六頁

3 劉文明造像碑 『北朝仏道造像碑精選』三九―四三頁および一二六頁

4 楊阿紹造像碑 「耀県薬王山の道教造像碑」、『北朝仏道造像碑精選』四四―四六頁および一二五―一二六頁

5 楊纓黒造像碑 「耀県薬王山の道教造像碑」、『北朝仏道造像碑精選』四七―四九頁

6 馮神育造像碑 『陝西金石志』巻六、大村書(注1所掲)三〇〇頁、松原書二〇頁、趙康民「陝西臨潼の北朝造像碑」(『文

- 物』一九八五年第四期)、李淞「臨潼六通北朝造像碑考釈」(『中国道教』一九九六年第二期)、『北朝仏道造像碑精選』五一―五七頁および一二七―一二八頁
- 7 鄭州石泓寺旧藏道教三尊像 大村書三〇〇頁・付図六二〇、松原書二〇頁・図版五九a
- 8 朱奇兄弟造像碑 李淞「陝西北朝道教雕刻」(『芸術学』第六号、台北、芸術家出版社、一九九一年)
- 9 張相隊造天尊像 『金石萃編』卷二七、大村書三〇〇頁・付図六二一、松原書二七頁
- 10 王市保造像碑 「耀県葉王山の道教造像碑」
- 11 吳洪樹兄弟造像碑 「耀県石刻文字略志」、『耀県葉王山の道教造像碑」
- 12 張乱国造像碑 「耀県葉王山の道教造像碑」、『墨』第八六号一〇八頁、『北朝仏道造像碑精選』五八―六二頁および一二八―一二九頁
- 13 焦采造道教二尊像 松原書三五頁
- 14 盖氏等造道教三尊像 松原書二九頁・図版六〇b、『大阪市立美術館蔵品図録Ⅶ 山口コレクション中国石仏編』(一九八二年補訂復刻版) A―5、大阪市立美術館『中国の石仏―莊嚴なる祈り―』(一九九五年) 図版八九
- 15 邑子六十人造像碑 松原書二九頁
- 16 王守令造像碑 「陝西臨潼の北朝造像碑」、『臨潼六通北朝造像碑考釈』、『北朝仏道造像碑精選』六三―六八頁および一二九―一三二頁
- 17 神亀二年造像碑 「臨潼六通北朝造像碑考釈」
- 18 鑄雙胡造像碑 「耀県葉王山の道教造像碑」、『墨』第八六号一〇八頁、『北朝仏道造像碑精選』七四―七九頁および一三一―一三二頁
- 19 張安世造像碑 「北朝仏道造像碑精選」六九―七三頁および一三二頁
- 20 鑄麻仁造像碑 「陝西金石志」卷六、『耀県葉王山の道教造像碑』、『墨』第八六号一〇八頁、『北朝仏道造像碑精選』八〇

一八五頁および一三三—一三三頁

21 正光二年銘道教三尊像 大村書三〇〇頁、松原書一九頁

22 楊麴仁造老子釈迦文像 『集古録目』卷一、大村書三〇〇頁

23 師録生造像碑 「臨潼六通北朝造像碑考釈」、『北朝仏道造像碑精選』八六—九二頁および一三三—一三五頁

24 魏氏造像碑 『関中石刻文字新編』巻一

25 郭法洛等造像 『関中石刻文字新編』巻一

26 王阿善造像 大村書一六八頁・付図四三六および四三七、石夫「介紹両件北朝道教石造像」(『文物』一九六一年第二期)、松原書二一八—二一九頁、陳垣編(陳智超・曾慶瑛校補)『道家金石略』(文物出版社、一九八八年)二八頁

27 龐雙造太上道君像碑 「臨潼六通北朝造像碑考釈」、『北朝仏道造像碑精選』九五—九九頁および一三五—一三七頁

28 樊奴子造像碑 『関中石刻文字新編』巻一

29 永熙三年銘道教二面像 『大阪市立美術館蔵品図録Ⅶ 山口コレクション中国石仏編』A—9、『中国の石仏——莊嚴な

る折り——』図版九四

30 西安樓觀台旧藏道教四面像 大村書三〇二頁・付図六二三、松原書二〇頁

31 老君立像(金銅像) 大村書三〇二頁・付図六二五

32 田良寛造像碑 「陝西北朝道教雕刻」

33 杜龍祖造像碑 「陝西北朝道教雕刻」

34 王法略造像 「陝西北朝道教雕刻」

35 夏侯僧□造像碑 「耀県葉王山の仏道混合造像碑」

36 錡馬仁造老君像碑 陝西省博物館編『西安碑林書法芸術』増訂本(陝西人民美術出版社、一九九二年)四〇三頁

37 呂子七十人造像碑 「耀県葉王山の仏道混合造像碑」

38 李道蔵造像碑 『仏教芸術』第二一—号一一頁

39 夫蒙武豪造像碑 『仏教芸術』第二一—号一一頁

- 40 福地水庫石窟造像「陝西北朝道教雕刻」
- 41 蔡氏造太上老君像碑『山右石刻叢編』卷一、『潜研堂金石文跋尾』卷三、『八瓊室金石補正』卷一六、大村書三〇〇頁、『道家金石略』三一頁
- 42 辛延智造大道如來二聖像碑『北朝仏道造像碑精選』一〇〇—一〇五頁および一三七—一三八頁
- 43 仇僧造像碑『仏教芸術』第二一號一一頁
- 44 佳父賢造四面像碑『大阪市立美術館藏品図録Ⅶ 山口コレクション中国石仏編』A—30、『中国の石仏——莊嚴なる祈り——』図版一一〇
- 45 強独樂建周文王仏道造像碑『八瓊室金石補正』卷二三、丁明夷「從強独樂建周文王仏道造像碑看北朝道教造像」(注4 所掲)
- 46 絳阿魯造像碑「耀県葉王山の仏道混合造像碑」、『北朝仏道造像碑精選』一〇六—一〇七頁および一三八—一三九頁
- 47 雷小豹造像碑「耀県葉王山の仏道混合造像碑」
- 48 馬洛子造老君像 大村書三七九頁・付図六五四、「介紹兩件北朝道教石造像」、松原書二二三頁、『道家金石略』三五頁
- 49 輔蘭德造像碑「耀県葉王山の道教造像碑」、『北朝仏道造像碑精選』一一—一二八頁および一三八—一三九頁
- 50 保定二年銘道教像 松原書二二三頁・図版三〇七b
- 51 李疊信兄弟造釈迦太上老君諸菩薩像碑「耀県葉王山の仏道混合造像碑」、『北朝仏道造像碑精選』一一九—一二三頁および一三九—一四〇頁
- 52 姚道珎造老君像 大村書三七九頁
- 53 姜纂造老君像碑『中州金石記』卷一、『偃師金石遺文記』卷上、『金石萃編』卷三四、大村書三六〇頁、『道家金石略』三七頁
- 54 全荷造天尊像『陝西金石志』卷六
- 55 杜崇□造老君像 大村書三七九頁・付図六五五、松原書二二一頁
- 56 蔡振虎造老君像『安徽金石古物考稿』卷一五

- 57 天和五年銘四面像 『匄齋臧石記』 卷一四、大村書三七九頁、松原書二二二頁
- 58 李元海等造元始天尊像碑 松原書二一九頁、『道家金石略』三九頁
- 59 孟阿妃造老君像 『中州金石記』 卷一、『偃師金石遺文記』 卷上、『金石萃編』 卷三五、大村書三六一頁、『道家金石略』 四一頁
- 60 馬天祥造像 『金石萃編』 卷三五、大村書三六一頁、『道家金石略』 四一頁
- 61 道民大都宮主馬寄造像碑 洛陽古代美術館『洛陽魏唐造像碑摭說』（『文物』一九八四年第五期）
- 62 道教三尊像 『大阪市立美術館藏品図録Ⅶ 山口コレクション中国石仏編』 A-42
- 63 道教四面像 松原書二一四頁
- 64 二龕三尊式造像碑 『仏教芸術』 第二一〇号一一二頁
- 65 道教殘碑 『仏教芸術』 第二二二号一一四頁
- (12) ただし、第二節で検討する四例の造像記については、一覽表では大幅に節略して掲載した。
- (13) 耀生『耀県石刻文字略志』と韓偉・陰志毅『耀県薬王山の仏道混合造像碑』では碑陽と碑陰が逆になっているが、張硯『中國陝西省耀県の碑林（一）』と陝西耀県薬王山博物館・陝西臨潼市博物館・北京遼金城垣博物館合編（張燕主筆）『北朝仏道造像碑精選』は、碑の陰陽について韓偉・陰志毅論文と同じように考えている。
- (14) 王伯敏主編『中国美術通史』第二卷（山東教育出版社、一九八七年）二四七頁、卿希泰主編『中国道教史』第一卷（人民出版社、一九八八年）四六〇頁。
- (15) ただし、丁明夷論文と卿希泰主編『中国道教史』では、韓偉・陰志毅論文が思惟菩薩と見なしたものを道教形像としている。
- (16) 張硯『中国陝西省耀県の碑林（二）』（『仏教芸術』 第二二二号、毎日新聞社、一九九三年）。
- (17) 松原書二二二頁。
- (18) 松原書二二三頁。なお、文献の上で「道像」という語が用いられる例としては、下の注29所掲の『続高僧伝』 卷二二「釈慧満伝」の文を参照。

- (19) 松原書四一頁、濱崎道子「耀県碑林探訪」(『墨』第八六号)、周錚「讀《耀県葉王山道教造像碑》」、『仏教芸術』第二一  
号、および「北朝仏道教造像碑精選」ではこの字を「皇老君」と読んでいるが、『陝西金石志』卷六「姚伯多造像記」、丁明夷「從  
強独楽建周文王仏道教造像碑看北朝道教造像」、『中国書道全集』第二卷「魏晉南北朝」二一〇頁、韓偉・陰志毅「耀県葉王山の  
道教造像碑」などでは、いずれも「皇老君」ではなく「皇先君」と読んでいる。確かに、この字は「老」「先」「先」という字  
体で書かれていて「先」の字と紛らわしいが、「老」という字がこのような字体で書かれる例は、龍門石窟の造像記にも見られ  
る。水野清一・長広敏雄「龍門石窟の研究」(一九四一年)付「龍門石刻録異字」四七三頁参照。また、造像記全体の内容から  
見ても「皇老君」と読むのが正しいと思われる(第二節参照)。なお「皇老君文石像」の「文」を人名とする説もあるが、これ  
は「文石」で文字どおり文様のある石の意であろう。道教像が「文石」に彫られることがあったことは、次の文によつて知れ  
る。『洞玄靈宝三洞奉道科戒営始』卷二「造像品」「如此發心、有一十八種以狀眞容。一者雕諸寶玉瓊瑤琅玕七珍之類。二者鑄  
以黃金。三者鑄以白銀。……十五者鑄諸文石」(一b)。
- (20) 松原書二二一頁。
- (21) 福永光司「昊天上帝と天皇帝と元始天尊」(『文哲文学会報』第二号、一九七四年。のち、『道教思想史研究』岩波書店、  
一九八七年、所収) 参照。
- (22) 松原書二九頁。
- (23) 六朝時代の道教像の様式については、松原氏の二論文(注2所掲)に詳しい。
- (24) 六朝時代、一般に沙門が「道人」と呼ばれたのに対し、道教徒は「道士」と呼ばれたこと、錢大昕『十駕齋養新録』卷一  
九「道人道士之別」、陳国符『道藏源流攷』付録二「方士道士術士」などに指摘がある。ただし「道人」と「道士」は必ずしも  
厳密に区別して用いられていたわけではなく、漢訳仏典や『高僧伝』、小説などには仏教徒のことを「道士」と呼んでいる例も  
ある。江藍生『魏晉南北朝小説詞語匯釈』(語文出版社、一九八八年)四二頁参照。しかし、ここでは一般的な用法で用いられ  
ているものと解釈した。
- (25) 松原書二二一頁。
- (26) 塚本善隆「龍門石窟に現れたる北魏仏教」(『支那仏教史研究・北魏篇』一九四二年。のち、『塚本善隆著作集』第二卷、大

東出版社、一九七四年、所収）参照。

- (27) 『洞玄靈宝三洞奉道科戒營始』巻四に、「籙生。十歲已上受三將軍符籙、十將軍符籙、三歸五戒、得加此號」(五b)と見える。籙生については、K・シッペール著(福井文雅訳)「敦煌文書に見える道士の法位階梯について」(『講座敦煌4・敦煌と中国道教』大東出版社、一九八三年)、楠山春樹「清信弟子考——道士の階級に関する一試論——」(『牧尾良海博士頌寿記念論集 中国の宗教・思想と科学』国書刊行会、一九八四年)参照。また、天師道教団の組織については、陳国符『道藏源流攷』付録四「南北朝天師道考長編」を参照。

- (28) 注10所掲佐藤論文二頁。南北朝時期について見れば、金銅像と石像をあわせて、南朝が六十八例、北朝が千三百六十例であるという。

- (29) 『統高僧伝』巻二「釈慧滿伝」「有集仙寺尼、素無慧解、妄有師習、鑄老子真人等像、私自供養。……公呵止之、連告大德、顯行擯罰。又追取道像、入太原寺、改成佛相、用誠除習。昔周趙王治蜀、有道士造老君像而以菩薩俠侍。僧以事聞。王乃判曰、菩薩已成不可壞。天尊宜進一階官乃迎于寺中、改同佛相、例相似也」(大正五〇、六一八中)。

- (30) 注11の2を参照。ただし、『陝西金石志』・「耀県石刻文字略志」・「中国書道全集」ではこれを仏教造像と見なしている。また、注19も参照。

- (31) 韓偉・陰志毅「耀県薬王山の道教造像碑」と「仏教芸術」第二二一号および「北朝仏道造像碑精選」に、四面すべての造像記を紹介している。また、濱崎道子「耀県碑林探訪」(『墨』八六号)と「北朝仏道造像碑精選」には、四面それぞれの像の写真もしくは拓本の写真を掲載している。なお、『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本匯編』第三冊二六—二九頁にも、「姚伯多供養碑」の造像記の拓本として、四面のそれぞれの写真を載せているが、碑陽以外の三面については、混乱がある。碑陰の拓本として載せているものは、左側の拓本の誤りである。また、左側の拓本として載せているものは、呉洪樹兄弟造像碑(表11)のものであると考えられ、右側の拓本として載せているものも、姚伯多造皇老君像碑のものではない。

- (32) 釈文については、『陝西金石志』巻六、「中国書道全集」第二巻、韓偉・陰志毅「耀県薬王山の道教造像碑」、「仏教芸術」第二二一号、および「北朝仏道造像碑精選」に載せる釈文(これら五者の釈文には異同が多い)を参考にしながら、写真の文字と照らし合わせて判断を下した。なお、この面を碑陽とするのは「耀県薬王山の道教造像碑」・「北京図書館蔵中国歴代石刻

拓本匯編・『仏教芸術』・『北朝仏道造像碑精選』の説で、『陝西金石志』と『中国書道全集』ではこれを碑陰と見なしている。

(33) 注10所掲佐藤論文三六頁。

(34) 六朝道教の齋については、本篇第一章第三節を参照。

(35) ただし、『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本匯編』では、これを碑陰の拓本としている。注31参照。また、『仏教芸術』第二一一号と『北朝仏道造像碑精選』および『墨』八六号では、この面を右側と称しているが、本書では、韓倬・陰志毅『耀県葉王山的道教造像碑』・周錚『讀《耀県葉王山道教造像碑》』と同様に、左側と称することにする。

(36) 韓倬・陰志毅『耀県葉王山的道教造像碑』・『仏教芸術』第二一一号・『北朝仏道造像碑精選』に載せる釈文を参考にした。

(37) 『真誥』に見える南宮については、本書の第一章第二節を参照。

(38) たとえば、『洞玄靈宝長夜之府九幽玉真明真科』（道藏第一〇五二冊）に「明真科曰、……死昇南宮、即得更生、還生貴門帝王宮中、適意從容」（六b）、同明真科曰、……死昇天堂、逍遙歡樂、衣食自然、後生富貴國王之門、世世慶祚、與善因緣」（六b）などに見える。このような現世的な傾向が靈宝経に特に強く見られること、本書の第五章第二節を参照。

(39) たとえば、『无上秘要』卷五五「太真下元產品」に「上啓……建立功德、拔贖七祖、解釋宿根、脫離幽塗、上昇南宮」（二b）、卷五一「盟真產品」に「次向東南下方、十二拜、言……開度昇遷、得入福堂、去離惡道、恆居善門侯王之家」（五b）などに見える。本篇第一章第三節を参照。

(40) 注11の41を参照。造像記の釈文は、これらの書に載せる釈文と京都大学人文科学研究所蔵の拓本を照らし合わせて判断した。『山右石刻叢編』によれば、この像碑は山西省芮城県出土という。なお、京都大学人文科学研究所蔵の拓本の閲覧に関しては、礪波護先生から多大の便宜を頂き、ご教示を頂いた。記して感謝の意を表したい。

(41) 『道家金石略』がこの箇所を「蔡洪陸世孫」と判読しているのにひとまず従ったが、「陸」はあるいは、「陸」の誤りで、「陸世孫」で六世の子孫の意の可能性もあると思われる。ただし、そうすると上文の「七世祖諱洪」と矛盾が生じることになり、疑問が残る。『山右石刻叢編』巻一は「蔡洪□世孫」、「中国美術史彫塑篇」は「蔡洪□其孫」。

(42) Erik Zürcher "Buddhist Influence on Early Taoism" (*T'oung Pao*, vol. LXVI 1-3, Leiden, 1980), 小林正美「劉宋における靈宝経の形成」(『東洋文化』六二号、一九八二年。のち、『六朝道教史研究』創文社、一九九〇年、所収)参照。

(43) 錢大昕『潛研堂金石文跋尾』卷三では、蔡氏の人名を列挙した部分に正史との食い違いが見られることを指摘し、「蓋碑出於里巷、不學者之手、附會華胃、多非其實」と批判している。

(44) 注11の53を参照。『中州金石記』巻一などによれば、これは河南省偃師県において孟阿妃造老君像(表59)とともに出土したという。

(45) 拓本の写真で判断がつきにくい文字の釈文は、『金石萃編』巻三四と『中国美術史彫塑篇』三六〇頁を参考にした。

(46) 『増一阿含経』巻二八(大正二、七〇五中—七〇六上)。高田修『仏像の起源』(岩波書店、一九六七年)一〇—一九頁参照。

(47) 注26所掲塚本書三六八・四二七頁、注10所掲佐藤論文二四頁参照。

(48) 二、三のみ例を挙げれば、『无上秘要』巻五三「金籙齋品」に「願以是功德、歸流普天七世父母、乞免離十苦八難、上昇天堂、衣食自然、長居无爲」(4b)、同「天下人民、及蜺飛蠕動、蚊行喘息、一切衆生、已生未生、竝乞成就、歸身歸神歸命大道」(5b)、巻五五「太真下元齋品」に「拔度七祖、解脱怨魂、三塗五苦、免離火鄉」(6b)、巻五二「三元齋品」に「三界五帝、三官九府、百二十曹」(三b)などある。

(49) 小林正美『劉宋朝の天師道の終末論』(『フィロソフィア』七六、一九八九年。のち、注42所掲『六朝道教史研究』所収)参照。

(50) 本書の第二篇第三章第二・第三節を参照。

(51) 本書の第一篇第二章第三節を参照。

(52) 拓本では判断の難しい文字の釈文は、『道家金石略』三九頁を参考にした。

(53) 京都大学人文科学研究所の拓本カードによる。

(54) たとえば、『无上秘要』巻五三「金籙齋品」に「願以是功德、歸流臣身、令得仙度、終入无爲、與四大合德、……得道之後、昇入无形、與道合眞」(六a)、巻五〇「塗炭齋品」に「願以是功德、歸流某億曾萬祖父母、先亡後死、乞免離十苦八難、上登天堂、衣食自然、常居无爲、……得道之後、昇入无爲、與道合眞」(二二b)などあり、齋の儀式の祈願文の定型句となっている。

(55) 四注本『度人經』卷二「生身受度、劫劫長存」の嚴東注に「生身者、魂受鍊度而還得遷人、值元始開化、身昇長生之宮、億劫長存者也」(三九a)、同じく卷三に「生死受賴、其福難勝、故曰无量普度天人」(五〇a)とある。

(56) 魏文明造仏道像碑(表1)・劉文明造像碑(表3)・楊阿紹造像碑(表4)・楊縵黑造像碑(表5)・馮神育造像碑(表6)・張相隊造天尊像(表9)・張乱国造像碑(表12)・鎭麻仁造像碑(表20)・龐雙造太上道君像碑(表27)・絳阿魯造像碑(表46)・馬洛子造老君像(表48)・全荷造天尊像(表54)・蔡振虎造老君像(表56)および姚伯多造皇老君像碑・李元海等造元始天尊像碑など。

(57) ただし、斎の儀式では贖罪が重要な要素になっているが、造像記にはそれが見られない。塗炭斎の祈願文については、都築晶子「六朝時代における個人と「家」——六朝道教經典を通して——」(『名古屋大学東洋史研究報告』一四、一九八九年)三六—三七頁参照。

(58) 塚本善隆「魏晋仏教の展開」(『史林』二四の四、一九三九年。のち、『塚本善隆著作集』第三卷、大東出版社、一九七五年、所収)。

(59) 水野清一「中国における仏像のはじまり」(『仏教美術』第七号、一九五〇年。のち、『中国の仏教美術』平凡社、一九六八年、所収)、松本伸之「中国古式金銅仏の形式について」(『和泉市久保惣記念美術館・久保惣記念文化財団東洋美術研究所紀要』第一号、一九八九年)などを参照。

(60) 龔偉超「東漢仏教圖像考」(『文物』一九八〇年第五期)、小南一郎「仏教中国伝播の様相——圖像配置からの考察——」(『展望アジアの考古学——樋口隆康教授退官記念論集』新潮社、一九八三年)。

(61) 注59・60所掲の諸論文参照。

(62) 注59所掲水野論文、「六朝時代の金銅仏」(和泉市久保惣記念美術館、一九九一年)解説参照。

(63) このことは、竹田聴洲「七世父母攷——日本仏教受容と祖先信仰——」(『仏教史学』第三号、一九五二年)に指摘がある。

(64) 麦谷邦夫「『大洞真經三十九章』をめぐる」(吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年)参照。

(65) 注57所掲都築論文四〇—四一頁参照。

(66) Digha-Nikāya (Pali Text Society, London, 1890) p. 113, p. 115, p. 120, p. 130, p. 131. パーリ語の訳は『南伝大蔵經』

による。漢訳『長阿含經』種德經や同じく究羅檀頭經では、「七世以來、父母眞正、不爲他人之所輕毀」と訳している（大正一、九四上・九四下・九六上・九六下・九七中・九七下）。また、これと同じ文は *Anguttara-Nikāya*（増支部經典）の *Brāhmaṇa-Vagga* にもくり返し見える（PTS, pp. 223-225, p. 229）。<sup>46</sup> *Majjhima-Nikāya*（中部經典）の *Assalayana-Sutta* に *“jāṇimāṇu mātā yāvā sattamaṃ mātamahayugā…”*（所生の母の母、乃至七代の祖母に至るまで…）と *“jāṇipitu pitā yāvā sattamaṃ pitamahayugā…”*（所生の父の父、乃至七代の祖父に至るまで…）という表現が見え（PTS, p. 156）<sup>47</sup>、これに相当する漢訳『中阿含經』阿摂想經では、「彼父復父、乃至七世父…」「彼母復母、乃至七世母…」（大正一、六六六上）とある。なお、阿摂想經に見える七世父母については、注63所掲竹田論文に指摘がある。

(67) 『礼記』大伝に「四世而緦、服之窮也。五世袒免、殺同姓也。六世親屬竭矣」とある。天子七廟についても、王朝の始祖と二祧に祭られる特定の先祖を除いた四代の祖（自分をに入れて五代前までの祖）がひとまとまりとされている。なお、『大戴礼記』本命に「大罪有五。逆天地者、罪及五世。誣文武者、罪及四世。逆人倫者、罪及三世。誣鬼神者、罪及二世。殺人者、罪止其身」とあり、子孫に罪が及ぶ最大の範圍を五世としていることも注目される。

(68) 注60所掲小南論文参照。

(69) 本書の第一篇第四章第一節の3を参照。

(70) 道教像を存思する方法については、『洞玄靈宝三洞奉道科戒儀始』卷二「造像品」に詳細な記述が見える。

（補注）最近発表された石松日奈子氏の論文「陝西省耀県薬王山博物館所蔵「魏文朗造像碑」の年代について——北魏始光元年銘の再検討——」（『仏教芸術』二四〇号、一九九八年九月）では、魏文朗造仏造像碑は六世紀初頭の作であるとの新しい説を提示している。石松氏の論考には傾聴すべき点が多いが、詳細については今後の検討に委ねることとし、本書ではひとまず従来通説に従っておく。

図版説明

- 図1 陝西耀県葉王山博物館・陝西臨潼市博物館・北京遼金城垣博物館合編（張燕主筆）『北朝仏道教造像碑精選』（天津古籍出版社）一頁・二頁
- 図2 北京図書館金石組編『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本匯編』（中州古籍出版社）第八冊一〇〇頁
- 図3 東京芸術大学提供
- 図4 大村西崖『中国美術史彫塑篇』（国書刊行会）付図六二一
- 図5 大阪市立美術館提供
- 図6 永青文庫提供
- 図7 大阪市立美術館提供
- 図8 『中国美術史彫塑篇』付図四三六・四三七
- 図9 『中国書道全集』第二巻「魏晉南北朝」（平凡社）図六二
- 図10 『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本匯編』第三冊二七頁
- 図11 京都大学人文科学研究所提供
- 図12 陳垣編『道家金石略』（文物出版社）三八頁
- 図13 京都大学人文科学研究所提供



## あとがき

本書は、一九九六年十一月に東京大学大学院人文社会系研究科に提出した学位論文「上清派を中心とする六朝道教思想の研究」に若干の改訂を加えたものである。この論文により、幸いにも九七年十月に博士(文学)の学位を授与された。この学位論文は、この十数年の間に発表した論文をもとにしている。既発表の論文の初出は、次のとおりである。

### 第一篇

第一章 「『真誥』について」(『名古屋大学教養部紀要』A第三〇・三二輯、一九八六・八七年。もとは上・下の二論文)

第二章 「方諸青童君をめぐる」(『東方宗教』第七六号、一九九〇年)

第三章 「上清経の形成とその文体」(『東洋文化研究所紀要』第一二九冊、一九九六年。原題「六朝道経の形成とその文体——上清経の場合——」)

第四章 「魔の観念と消魔の思想」(吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年)

第五章 「上清経と靈宝経」(吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、一九九八年。原題「六朝時代の上清経と靈宝経」)

### 第二篇

第一章 「『太平経』の承負と太平の理論について」(『名古屋大学教養部紀要』A第三二輯、一九八八年)

第二章 「『太平経』における「心」の概念」(山下龍二教授退官記念中国学論集』研文社、一九九〇年)

第三章 「開劫度人説の形成」(『東洋學術研究』第二七卷別冊・『名古屋大学教養部紀要』A第三六輯、一九八八・九二年。もとは上・下の二論文)

付 章 「空海の文字観——六朝宗教思想との関連性——」(名古屋大学『日本社会の構造と異文化受容システム』、一九九一年。原題「空海の文字観——六朝宗教思想との関わりにおいて——」)

### 第三篇

第一章 「六朝道教における祭祀・祈禱」(『岩波講座東洋思想』第一三卷「中国宗教思想1」、一九九〇年。原題「祭祀と祈禱」)

第二章 「六朝時代の道教造像——宗教思想的考察を中心に——」(『礪波護編『中国中世の文物』京都大学人文科学研究所、一九九三年。原題「南北朝時代の道教造像——宗教思想的考察を中心に——」)

これら既発表の論文に対して、学位論文として提出する段階において、あるいは、今回、本書をまとめるにあたって、文章に若干の修正を加えたほか、表記・用語の統一をはかったり、注を補足するなどの手を加えている。特に、第三篇第一章は、旧稿をかなり拡充させており、同じく第三篇第二章は、旧稿を発表してから後の研究成果をふまえて、考察の対象とした道教像の数が増えている。しかし、全体として、各論文の趣旨は、当初発表した時のものと基本的には変わっていない。

私が中国の道教思想のことをはじめて学んだのは、一九七四年に東京大学文学部に着任された福永光司先生の講義を通してであった。福永先生は中国思想史概説の講義のほかに、「道教における死者の世界——その思想の源流」(『唐代における道学と道教』などの講義を行われ、中国思想史研究において道教思想の研究がきわめて重要である

ことを強調された。私はそれらの講義を聞き、道教に対して関心は持ったものの、卒業論文には隋書経籍志、修士論文には沈約の思想を取り上げ、その後も文選や漢訳仏典の研究を行うなど、しばらくは、道教そのものを研究対象とすることはなかった。

一九八一年に名古屋大学に赴任して三年ほどたった頃から、私は六朝時代の道教思想に関する研究を始めるようになった。『真誥』を読み、その不思議な魅力にひかれて、論文『真誥』について(上)を書いたのは、ちょうど内地研究員として京都に滞在していた一九八五年の夏であった。この論文の原稿を完成して間もなく、私は、内地研究員の受け入れ教授になっていた京都大学人文科学研究所の吉川忠夫先生を代表とする研究班が、その翌年の四月から『真誥』の会読を計画しておられるのを知った。隔週水曜日に開催され、一九九六年三月までの十年間続いたこの研究会に、もちろん私も参加させていただいた。吉川先生や礪波護先生、小南一郎先生、麦谷邦夫氏をはじめ、歴史・文学・思想・宗教など諸分野の研究者が参加しておられるこの研究会から、私はさまざまなことを学んだ。終了予定時刻の五時には終わらず、名古屋に帰ってくるのが遅くなることもしばしばあったが、この研究会は私にとって刺激に満ちた、楽しい時間であった。本書に収めた論文のいくつかは、この研究会との関連の中から生まれたものである。

六朝道教思想についての研究を学位論文としてまとめたいと思うようになったのは、日本學術振興会の派遣研究員として北京に滞在していた一九九四年の頃である。それよりも前に東京で、科研の研究会の折りに戸川芳郎先生や池田知久先生が学位論文のことを話題にされたことが頭の片隅にあったこともあろうが、日本での日常から全く切り放された環境の中でこれまでの自分の研究生活を振り返り、また、中国の研究者たちと交流を重ねる中で、未熟なものではあっても、一つまとめておきたいという思いが強くなった。そして帰国後は、そのための準備に集

中した。

学位論文の審査にあたってくださいしたのは、東京大学大学院人文社会系研究科の池田知久先生（主査）、木村清孝先生、池沢優先生、東京大学東洋文化研究所の蜂屋邦夫先生、丘山新先生である。審査に際しては、諸先生から貴重なご意見・ご教示を賜った。厚く感謝申し上げたい。

本書は私のこれまでの研究の歩みの一つのささやかな報告であるが、多くの先生・先輩・友人の学恩と、周囲の方々の支えがなかったならば、ここまで研究を続け、このような形で研究成果を公刊することはできなかったであろう。まず、中国思想をご自身の体験をまじえながら情熱的に語られるとともに、インド哲学専攻の人たちと合同の読書会を開くなどきめ細かなご指導をくださった福永光司先生。現在はご郷里の大分県にお住まいになっておられる福永先生には、今に至るまで、折りにふれ、さまざまな形でご教示をいただいていた。次に、学部学生の頃、中国学の基礎的なことを厳しくご指導してくださいだった戸川芳郎先生。戸川先生には、本書が創文社の東洋学叢書の一冊として刊行されるためのご高配を賜った。また、本書に収めた論文の抜き刷りをお送りするたびに、お手紙で丁寧なご批評をいただき励ましてくださった大淵忍爾先生。『真誥』の研究会やその著述を通して、六朝道教思想研究の面白さに気づかせてくださった吉川忠夫先生と小南一郎先生。そのほか、お名前を挙げることはしないが、多くの先生がた、先輩・友人たちから大きな学恩を受けてきた。また、私の職場である名古屋大学では、赴任以来これまで恵まれた条件の中で研究を続けることができた。私の研究を支えてくださっている多くの方々に、この場を借りて、心から感謝の意を表したい。

本書の出版業務の一切に関しては、創文社編集部的小山光夫氏にお世話になった。また、本書の英文の目次と要旨については、十数年来の友人であるボストン大学のリビア・コーンさんが英訳を快く引き受けてくださった。こ

れらの方々に対しても、厚く感謝の言葉を申し上げたい。

なお、本書の刊行にあたり、文部省から平成十年度科学研究費補助金「研究成果公開促進費」の交付を受けたことを付記する。

一九九八年九月

神 塚 淑 子

ORIENTAL STUDIES LIBRARY NO. 47

STUDIES  
IN  
SIX DYNASTIES' WORLDVIEW

by  
YOSHIKO KAMITSUKA

Sōbunsha Tokyo

1999

## Contents

PREFACE .....	3
---------------	---

### PART 1

#### THE WORLDVIEW OF SHANGQING 上清 DAOISM IN THE SIX DYNASTIES

<i>Chapter 1</i> THE ZHEN'GAO 真誥 .....	17
Introduction .....	17
1. Revelations of Gods and Immortals on Mt. Mao 茅山 .....	18
The Xu 許 Family of Danyang 丹陽 .....	19
Xu Mi 許謐, Yang Xi 楊羲, and Xu Hui 許翽 .....	23
A New Religious Movement .....	29
2. The Tripartite World of Immortals, Humans, and Demons .....	33
Demon Officers .....	34
The Underworld Rulers .....	40
The Huayang 華陽 Grotto Heaven .....	45
3. The Path to Becoming a Perfected .....	52
Visualizing the Sun and the Moon : From Ingesting Their Essences to Wandering with Them .....	53
Other Forms of Visualization : Focusing on the <i>Dongfang</i> <i>shangjing</i> 洞房上經 .....	62
Mind Cultivation of the Immortals .....	70
4. The World of the Perfected .....	75
Perfected Poetry : Going Beyond Being and Nonbeing .....	76
The World of Great Peace .....	89
Conclusion .....	101

<i>Chapter 2</i>	THE LORD GREEN LAD OF THE FANGZHU 方諸 ISLANDS	
	.....	123
	Introduction .....	123
	1. The Fangzhu 方諸 Islands .....	124
	2. The Lad of the Eastern Sea .....	130
	3. The Green Lad and Shangqing Eschatology .....	136
	Conclusion .....	143
 <i>Chapter 3</i>	THE FORMATION OF THE SHANGQING SCRIPTURES AND THEIR LITERARY FORMAT .....	149
	Introduction .....	149
	1. The Formation of the Texts.....	151
	2. The Literary Format of the Texts .....	165
	The “Purple Writ” 皇天上清全闕帝君靈書紫文上經 and the “Record of the Latter Sage” 上清後聖道君列紀 .....	171
	The “Divine Tiger Text” 洞真太上神虎玉經 and the “Scripture of the Eight Luminants” 上清金真玉光八景飛經 .....	183
	Conclusion .....	202
 <i>Chapter 4</i>	THE CONCEPT OF <i>MĀRA</i> 魔 AND THE IDEA OF EXPELLING DEMONS .....	211
	Introduction .....	211
	1. Demons, Mara, and the Demon Kings .....	212
	Demons and Māra .....	213
	The Demon Kings in the <i>Shenzhou jing</i> 神呪經 .....	221
	The Demon Kings in the <i>Duren jing</i> 度人經 .....	228
	2. The Expulsion of Demons .....	234
	Through Medicines .....	235
	Through Talismans .....	246
	Through Meditation and Wisdom .....	252
	Conclusion .....	263

*Chapter 5* THE SHANGQING SCRIPTURES AND THE LINGBAO

SCRIPTURES .....	272
Introduction .....	272
1. The Worldview of the Lingbao Scriptures .....	273
2. The Shangqing Scriptures and the Lingbao Scriptures.....	280
3. The Shangqing School in the 5th and 6th Centuries .....	287
Conclusion .....	292

PART 2

THE *TAIPING JING* 太平經 AND SIX  
DYNASTIES DAOIST WORLDVIEW

*Chapter 1* THE DOCTRINE OF INHERITED EVIL IN THE *TAIPING*

<i>JING</i> AND THE NOTION OF GREAT PEACE .....	301
Introduction .....	301
1. Basic Ideas and Their Precursors .....	303
2. Inherited Evil : Accumulating Heavy Burdens of Sin .....	309
3. The Idea of World Cycles .....	319
4. The Historical Role of the Notion of Inherited Evil and Great Peace .....	325
Conclusion .....	329

*Chapter 2* THE CONCEPT OF THE MIND/HEART IN THE

<i>TAIPING JING</i> .....	338
Introduction .....	338
1. The Heart of Heaven .....	338
2. The Mind as the Ruler of the Five Organs .....	340
3. The Mind in Relation to Good and Evil : The God of the Mind and the Ruler of Fates .....	343
4. Visualizing the Gods of the Five Organs and the Practice of Guarding the One .....	348
5. Individual Longevity Practices and the World of Great Peace .....	354

Conclusion .....	357
------------------	-----

### *Chapter 3* THE FORMATION OF THE DOCTRINE OF SALVATION

AT CYCLICAL REVOLUTIONS .....	361
Introduction .....	361
1. Cycles of Heaven and Earth in the Apocrypha .....	362
2. The Movements of the Energy of Great Peace and of the Dao in Relation to the Renewal of Heaven and Earth .....	366
3. The Formation of the Notion of Kalpa Cycles .....	370
4. The “River Chart” 河圖 and “Writ of the Luo” 洛書 .....	379
5. Daoist Scriptures As Revealed in Stone Caverns .....	385
6. Daoist Scriptures As Stored in Heavenly Palaces .....	394
7. The Formation of the Doctrine of Salvation at Cyclical Revolutions.....	398
Conclusion .....	404

Supplement KUKAI 空海'S VIEW ON WRITING : THE CONTINUITY OF SIX DYNASTIES' WORLDVIEW IN EAST ASIAN CULTURE .....	415
1. Spontaneous Writing .....	416
2. Theories on Writing in Six Dynasties' Buddhism .....	422
3. Theories on Writing in Six Dynasties' Daoism .....	427

## PART 3

### DAOIST BELIEFS IN THE SIX DYNASTIES

#### *Chapter 1* SACRIFICES AND PRAYERS IN SIX DYNASTIES' DAOISM

.....	443
Introduction .....	443
1. The Confucian View of Sacrifices and Prayers .....	444
2. Sacrifices and Prayers in Relation to Immortality Ideas .....	448
3. <i>Zhai</i> 齋 Rituals in Six Dynasties' Daoism .....	452

<i>Chapter 2</i>	DAOIST ICONOGRAPHY IN THE SIX DYNASTIES : ITS	
	ROLE IN THE HISTORY OF RELIGIOUS THOUGHT.....	464
	Introduction .....	464
1.	The Beginnings of Daoist Iconography and Its Basic Style .....	465
2.	Inscriptions on Daoist Icons and Their Contents .....	496
	The Stele of Lord Huang Lao 皇老君 by Yao Boduo 姚伯多 .....	497
	The Stele of Highest Venerable by Mr. Cai 蔡氏 .....	506
	The Stele of Lord Lao by Jiang Zuan 姜纂 .....	511
	The Stele of Yuanshi tianzun 元始天尊 by Li Yuanhai 李元海	
	and Others .....	517
3.	Buddhism and Daoism as Seen Through Their Iconography .....	524
	Conclusion .....	532
	Postscript .....	547
	Index .....	15

## Summary

This book is about Daoist worldview as one major component of traditional Chinese thought and culture, focusing especially on the Six Dynasties' period and its origins in the culture of the Later Han. The centuries from the end of the Later Han in 220 C. E. to that of the Six Dynasties in 598 were in many ways the time when the foundations of Daoist worldview were constructed and are thus of central importance not only for the study and understanding of Daoism but also for that of Chinese culture and of religious history in general. How did Daoism develop as a religion that bound together various strands of Chinese thought and religion? How were its doctrines shaped under the influence of the ongoing merging of the foreign religion of Buddhism with indigenous Chinese notions? These and related questions—all essential to our proper understanding of Chinese religious thought and history overall—can only be answered by a careful study of the Six Dynasties period.

The present volume concentrates on three specific points in the study of Six Dynasties' Daoism: First, in Part One, the special characteristics of the Shangqing 上清 or Highest Clarity school, central to Daoism at the time; second, in Part Two, the notion of inherited evil in the *Taiping jing* 太平經 which connects with the Buddhist karma doctrine to form mature Daoist worldview; and third, in Part Three, the concrete manifestations of Daoist beliefs in the Six Dynasties and the information that can be gleaned from them on the religious consciousness of the time. The book, therefore, attempts to give a broad perspective of Daoist worldview of the period, covering different dimensions of the religion.

In terms of methodology, the work does not merely record and present medieval Daoist doctrines but tries to find their historical forerunners in the earlier religious history of China and to analyze their relevance and meaning in the broader context of Daoist worldview. In terms of source materials, the study focuses largely on Daoist, historical, and philosophical (also Buddhist) documents, but it also takes recourse to related texts, such as the "tales of the marvelous" (*zhiguai* 志怪) and other literary works of

the period. In addition, it makes use of inscriptions found on Daoist art works and other stelae or manuscripts found from this period, hoping to add the richness of new materials to the study of Daoism. Using all these different sources and examining them carefully, the work attempts to capture the spirit and religious consciousness of the people of the time as they manifested in close relationship with their daily lives. The worldview of Daoism in the Six Dynasties, then, is examined from a variety of different angles, including the different areas of literature and art, and placed in the overall historical and social context of the time, showing how the religion forms an integral part of Six Dynasties' history and culture.

More specifically, the three parts discuss the following topics:

Part 1, "THE WORLDVIEW OF SHANGQING DAOISM IN THE SIX DYNASTIES," consists of five chapters. The first deals with the *Zhen'gao* 真誥, Tao Hongjing 陶弘景's masterful compilation and edition of the Shangqing scriptures. The text here serves as the basic source material for our understanding of the concrete historical circumstances of the formation of the Shangqing school, and its contents are examined from a variety of angles. First is a study of the various revelations made by gods and immortals on Mt. Mao 茅山 in the 360s, discussing them in their concrete historical setting and in terms of the actual beliefs of the people living there at the time, such as the famous members of the Xu 許 family and the medium Yang Xi 楊羲. Next is an examination of the tripartite world of immortals, humans, and demons, which studies in particular the structure of Shangqing soteriology, including the overall path to immortality and the various methods leading there.

*Chapter 2*, "THE LORD GREEN LAD OF THE FANGZHU 方諸 ISLANDS," examines one of the central deities of Shangqing from both a historical and religious studies perspective. Pointing out various traditional notions, such as the paradisiacal Fangzhu islands in the Eastern Sea and the lord of that ocean, the study examines the background of the Shangqing beliefs and traces the process of the deity's growth and development, while at the same time reflecting on some of the key doctrines of the newly growing Daoist school.

*Chapter 3*, "THE FORMATION OF THE SHANGQING SCRIPTURES AND THEIR LITERARY FORMAT," examines how the Shangqing corpus was created, using mainly the various hagiographies of Shangqing saints

and practitioners recorded in the *Zhen'gao* as prime source materials. It also gives a concrete evaluation of the key characteristics of the scriptures' literary format. The latter is especially important as the Shangqing scriptures not only excelled in their particular view of Daoist cultivation as a combination of religious worldview, cosmological speculation, and various meditation methods, but also were highly praised for their unique literary style that was considered higher than that of other Daoist texts of the period.

*Chapter 4*, "THE CONCEPT OF MĀRA 魔 AND THE IDEA OF EXPELLING DEMONS," has appeared in English translation in the journal *Taoist Resources* (6.2, 1996). It examines in two steps how the originally Buddhist concept of evil or *māra* was merged with indigenous ideas to form a uniquely Daoist worldview. First, it compares the Chinese understanding of demons with the Buddhist idea of *māra* and studies their combination in the idea of the demon king as found in the fifth-century *Shenzhou jing* 神呪經 and *Duren jing* 度人經. It addresses questions, such as : What exactly were demon kings in Six Dynasties' Daoism ? And : What uniquely Chinese cultural traits did they embody ? A second step of examination deals with the *Xiaomo zhenjing* 消魔真經, a Shangqing text that emerged in the sixth century, analyzing how the idea of *māra* from being an external force of evil in the beginning had evolved into an internal power by this time. Using this as an example, the study shows how Buddhist concepts were gradually changed and adapted as they became parts of an integrated worldview of immortality and the Dao.

*Chapter 5*, "THE SHANGQING SCRIPTURES AND THE LINGBAO SCRIPTURES," contains a comparative analysis of the basic texts and doctrines of Shangqing with those contained in the Lingbao scriptures, the other major Daoist school of the Six Dynasties. It focuses on Tao Hongjing and his environment in the fifth and sixth centuries and describes the circumstances of his creation of the Shangqing as an organized school. It emerges that there is an intimate relationship between the texts and doctrines of the two schools and that even their differences provide important insights into the structure and interaction of medieval Daoist schools.

This brings us to Part 2, "THE TAIPIŃG JING 太平經 AND SIX DYNASTIES' DAOIST WORLDVIEW," which consists of three chapters.

*The first chapter* is entitled "THE DOCTRINE OF INHERITED EVIL

IN THE *TAIPING JING* AND THE NOTION OF GREAT PEACE.” It clarifies the basic ideas contained in the text as well as the overall structure of Taiping 太平 doctrines and tries to place them in an overall historical context. Among others it discusses the view of history in the *Taiping jing*, its concept of “inherited evil” (*chengfu* 承負), which is used to explain the existence of sin in the present generation, and its vision of the cycles of nature, understood partly through astrology and calendar calculation, partly through a unique interpretation of the laws of nature. Looking at all these issues, the chapter attempts to create a vision of the world according to the *Taiping jing*, reflecting the actual beliefs and realities of the text’s followers.

*The second chapter* is called “THE CONCEPT OF THE MIND/HEART IN THE *TAIPING JING*.” It looks specifically at the concept of the body in the text, at its vision of nourishing life, and at its philosophy of government and political order. In all these, the notion of the mind/heart plays a central role, following closely related ideas that were prevalent in the Han dynasty. In relation to the Shangqing scriptures, the notion is insofar relevant as they focus very strongly on self-cultivation and the purification of the mind, and finding similar and different notions in the *Taiping jing* helps to clarify the position and development of Shangqing worldview.

*The third chapter* here is entitled “THE FORMATION OF THE DOCTRINE OF SALVATION AT CYCLICAL REVOLUTIONS.” Judging from the description of the bibliographic section of the *Suishu* 隋書, this played a very important role in medieval Daoist thought. It was the theory that the world comes to an end every so often, as its cycles have run their course, combined with the one that proposed an otherworldly form of salvation for humanity. Linking the two resulted in the idea that people could be saved particularly at these cosmic junctions. Both concepts can be traced back to the apocrypha of the Han and as such form part of traditional Chinese worldview. Their combination, however, is new and forms a particular contribution of Daoism to Chinese religion. Examining the relevant documents, from the apocrypha to the *Taiping jing* and related texts, several deep strands of Chinese thought are uncovered and traced in their historical development.

*A supplement* to this section moves from China into Japan. Entitled “KUKAI 空海’S VIEW ON WRITING : THE CONTINUITY OF SIX

DYNASTIES' WORLDVIEW IN EAST ASIAN CULTURE," it looks at the understanding of sacred writing in the thought of the esoteric Buddhist master Kukai or Kobodaishi 弘法大師 of the ninth century, comparing it with the dominant understanding found in medieval Chinese Buddhist and Daoist sources. Kukai, it is found, saw in writing the immediate expression of cosmic truth, a notion that can be clearly traced back into Six Dynasties' China and has obvious precursors in medieval Daoist doctrine. As the topic focuses on Kukai, who himself is not a Daoist, the presentation is placed in a supplement. In its examination of the nature and role of sacred writing, however, the section makes an important contribution also to the understanding of salvation at the end of cosmic cycles.

The last part of the book is Part 3, "DAOIST BELIEFS IN THE SIX DYNASTIES," focusing on the concrete manifestations of Daoist worldview of the period and thus adding an important dimension to our understanding.

Here *the first chapter* looks at "SACRIFICES AND PRAYERS IN SIX DYNASTIES' DAOISM," beginning with an examination of the traditional Confucian view of sacrifices and prayers as well as their role in the longevity and immortality practices of early Daoists. In addition, a section discusses the *zhai* 齋 ritual (rite of purification or retreat) as the central form of ritual activity in Six Dynasties' Daoism, looking also specifically at the contents of the prayers offered then. Most commonly people prayed for their own elevation to the immortals and for the salvation of their ancestors, but many documents also focus on the establishment of peace in the empire. Daoist rites in the fifth and sixth centuries were predominantly Lingbao in nature, which also throws additional light on the increasing adaptation of Buddhism into Chinese culture.

*The second chapter* of this part deals with "DAOIST ICONOGRAPHY IN THE SIX DYNASTIES : ITS ROLE IN THE HISTORY OF RELIGIOUS THOUGHT." A previous version of this work has been translated into English and can be found in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, edited by L. Kohn and M. LaFargue (Albany : State University of New York Press, 1998). Examining about 65 works of Daoist sculpture known from the Six Dynasties, the chapter focuses especially on the inscriptions found on them. Daoist sculpture in general developed under strong Buddhist influence, and both iconographic characteristics as well as inscription patterns are highly

similar. Still, the inscriptions in particular also reflect the current Daoist worldview of the time, making it clear that medieval devotees were much concerned with saving their ancestors up to seven generations in order to create happiness for themselves and their families. This concern with one's forebears links the Daoist beliefs and art works with traditional Chinese ancestor worship, showing how indigenous culture interacted fruitfully with Buddhist forms of art and worship and revealed yet another unique facet of Six Dynasties' Daoism.

# 人名索引

## あ 行

韋応物 .....203  
 一行 .....417  
 尹生 .....499, 500  
 殷浩 .....23  
 于吉→干吉  
 優填王 .....513, 515  
 慧琳 .....212~214  
 衛恒 .....430  
 王引之 .....334  
 王琰 .....458  
 王遠知 .....291  
 王嘉 .....390  
 王羲之 .....22, 31, 86, 104, 107, 184, 420  
 王公期 .....208  
 王興 .....152  
 王充 .....126, 217  
 王淳 .....466, 533  
 王昌齡 .....420  
 王世貞 .....203  
 王坦之 .....34, 39  
 王導 .....23, 31, 37, 108  
 王敦 .....19, 20, 32  
 王莽 .....223, 315, 326, 334, 446  
 王靈期 .....152~154, 158, 159, 164, 184, 185,  
 187, 195, 199, 201, 203, 208, 272, 274,  
 283, 284, 288

## か 行

何充 .....20  
 何道敬 .....153, 154  
 夏賀良 .....326~328, 336  
 夏馥 .....46, 49, 50, 111  
 華僑 .....25, 105, 134, 145, 159, 205, 208  
 郭昌 .....326

郭象 .....85, 86  
 郭璞 .....21, 103, 386  
 郭翻 .....37~40, 107~109  
 葛玄 (葛仙公) .....5, 6, 274, 275, 287  
 葛洪 .....5~7, 20, 21, 26, 29, 31, 36, 105,  
 113, 147, 149, 201, 243, 389, 448, 450~452  
 葛仙公→葛玄  
 葛巢甫 .....6, 152, 195, 272, 274  
 干吉 (于吉) .....301, 325, 328, 336, 384, 412  
 甘始 .....5  
 甘忠可 .....326, 327, 336  
 桓温 .....21, 23, 31  
 桓譚 .....332  
 桓法闡 .....289, 290, 296, 384, 385, 412  
 漢武帝 .....127, 448, 449  
 魏華存→ (神名)  
 佉楼 .....425, 426, 437  
 許榮弟 .....104, 153, 184, 189, 208  
 許掾→許翽  
 許遠遊→許邁  
 許翽 (許玉斧, 許掾) .....6, 23, 26~28,  
 30~32, 52, 53, 56, 60~63, 69, 70, 76, 95,  
 97~100, 105, 106, 151, 152, 154, 159,  
 185, 204, 208, 212, 239, 269  
 許玉斧→許翽  
 許敬 .....19, 30, 103  
 許光 .....19~21  
 許黃民 .....152~154, 158, 202, 294  
 許詢 .....86  
 許慎 .....358, 430  
 許朝 .....20, 29  
 許謐 (許穆、許長史) .....6, 17~21, 23~33,  
 35~38, 48, 51~53, 56, 58, 63, 64, 66,  
 67, 69, 71, 74, 76, 77, 79, 80, 85, 89, 95,  
 97~106, 111, 114, 115, 118, 134, 137,  
 151, 152, 159, 170, 177, 184, 185, 204,  
 212, 239, 250, 269, 427  
 許副 .....19, 20, 32, 36

許邁(許遠遊, 許先生)……21~26, 29~31,  
33, 104, 105, 107, 137, 153, 183~185,  
189, 269  
許聯(許虎牙)……26, 56, 95~98, 105  
玉斧→許聯  
鳩摩羅什……517  
虞潭……21, 36  
空海……415~425, 427, 432~437  
阮籍……87  
嚴東……228~233, 269, 271, 375, 376, 399,  
400, 410, 521  
虎牙→許聯  
顧歡……3, 122, 154, 243  
吳王闔閭……386  
公孫卿……448, 449  
孔安国……379, 419  
孔熙先……152  
孔休先……152  
孔子……411, 446~448  
孔坦……19, 20, 32, 36  
孔默……31, 32, 33, 152  
皇甫謐……393  
寇謙之……6, 7, 452, 465, 467, 494, 501, 505  
康僧鑑……489  
谷永……349

## さ 行

左思……132  
左慈……5, 6, 113, 386  
嵯峨天皇……420  
蔡謨……23, 36, 508~510  
蔡邕……508~510  
子路……447  
支謙……294  
支遁……86, 87, 94, 101  
司馬昱……22~24, 31~33, 86, 100, 102~  
104, 184  
司馬睿……19  
司馬承禎……292, 297  
司馬遷……160, 386  
史籀……430  
謝安……21, 86

謝奕……19  
謝尚……38  
謝靈運……202, 203, 210  
釈玄光……208  
爰季真……153, 154  
朱寓……50, 51, 111  
朱自英……170  
朱僧標……154  
宗密……527  
周子良……289  
周智響……385, 412  
周撫……36  
諸揉……291  
徐叔標……154  
徐整……393  
徐寧……36  
蔣濟……36, 37, 39, 40, 107, 109  
蔣宗瑛……170  
蕭偉……289  
蕭綸……289, 296  
鍾義山……153, 154  
鄭玄……358, 381, 407, 447  
沈充……19, 20  
沈約……489  
辛毗……108  
秦始皇帝……125, 449  
甄鸞……208, 275, 467  
戚景玄……154  
錢大昕……334, 506, 539, 542  
善無畏……417  
楚王英……449, 525  
蘇峻……20  
蘇韶……38~40, 108, 109  
宋均……366, 407  
宋文明……274, 293, 398, 414, 430~432,  
434, 438  
僧順……466  
僧祐……424  
蒼頡……390, 391, 413, 425, 426, 430, 431, 437  
威矜……291, 297  
孫權……125  
孫綽……86  
孫遊岳……287

人名索引

た 行

湛然 .....212, 213  
 郝愔 .....31, 32, 36, 105, 106  
 郝鑒 .....31, 36, 108  
 郝超 .....32, 86, 94, 103  
 褚伯玉 .....290  
 張角 .....4, 5, 176, 251, 301, 412  
 張衡 (五斗米道) .....4  
 張衡 (思玄賦) .....87, 108  
 張万福 .....209  
 張陵 .....4, 5, 74, 118, 275  
 張魯 .....4, 5  
 趙泰 .....458, 459  
 陳宣帝 .....385  
 程邈 .....430  
 杜京產 .....154  
 杜契 .....55, 112  
 杜道鞠 .....152, 154, 202  
 杜甫 .....203  
 屠隆 .....203  
 東方朔 .....125  
 陶侃 .....36, 37, 108  
 陶弘景 .....6, 7, 11, 17, 30, 33, 34, 36, 38, 44,  
     53, 55, 56, 58, 60, 70, 71, 91, 93, 103~109,  
     111, 113, 114, 117, 119, 122, 123, 151,  
     154, 178, 184, 185, 205, 206, 208, 212,  
     213, 219, 220, 229, 238~241, 243, 250,  
     265, 268, 269, 272, 273, 287~292, 296,  
     297, 384, 396~398, 466  
 董思靖 .....266  
 董仲舒 .....312, 313, 321  
 鄧岳 .....36  
 道安 .....208, 275

は 行

波斯匿王 .....513, 515  
 馬罕 .....152~154  
 馬樞 .....289

馬智 .....154  
 馬朗 .....152, 153  
 白居易 .....203  
 帛和 .....387~389, 412  
 潘師正 .....297  
 不空三藏 .....423  
 鮑靚 (鮑南海) .....20~22, 26, 29, 31, 36,  
     103~105, 107, 108, 389, 390, 412

ま〜ら 行

木華 .....132  
 庾亮 .....31, 37, 108  
 楊羲 .....6, 17, 18, 23~33, 38, 45, 47, 48, 51,  
     58, 76, 77, 89, 91, 93~102, 105~107,  
     115, 118, 151, 152, 154, 158, 159, 187,  
     201, 212, 236, 249~251, 269, 274, 283,  
     288, 394~397, 427  
 李斯 .....430  
 李耳→老子  
 李商隱 .....203  
 李尋 .....326  
 李東 .....25, 31, 104, 105, 108  
 李白 .....203  
 陸敬游 .....287  
 陸修静 .....6, 150, 154, 210, 272~274, 286,  
     287, 290, 293, 296, 374~376, 398, 403,  
     404, 410, 414, 431, 452, 453, 460, 462,  
     465~467, 494, 501, 532~534  
 劉義慶 .....34, 458  
 劉勰 .....417, 435  
 劉璞 .....28, 274  
 劉翊 .....46, 49, 50, 111, 137  
 閻丘方遠 .....301  
 梁武帝 .....212, 289, 290, 420, 533  
 老子 (李耳) .....131, 139, 140, 147, 168, 446,  
     449, 466, 486, 497, 499, 500, 506, 517,  
     525, 540  
 樓惠明 .....153, 154

# 書名索引

## あ 行

阿弥陀仏像讃並序	86
夷夏論	3
一切経音義	212, 214
孟蘭盆経	526
孟蘭盆経疏	527
雲笈七籤	26, 60, 70, 93, 105, 112~118, 160, 162, 188, 234, 254, 271, 296, 374, 389, 398, 403, 409, 410, 412, 430, 460, 462, 486
淮南子	
——原道訓	341, 358
——傲真訓	306
——人間訓	332
——天文訓	126
——本經訓	306
易	362, 419, 435, 439
——繫辭伝	379, 410, 418, 424, 431
——坤卦文言伝	310
——賁卦象伝	419
易緯	362, 379
——稽覽図	364
——乾坤鑿度	363
——乾鑿度	362, 364, 366, 406, 407
——是類謀	364, 407
易九疋	314, 334
易内戒	347, 359
越絶書	274, 386
王君内伝 → 清虚真人王君内伝	

## か 行

河図	
——括地象	363, 407
——記命符	347
——中要元篇	97, 141

——内元経	97
廻元行事訣	116
海内十洲記	125, 133
海賦	132, 133
楽叶図徴	407
漢書	
——哀帝紀	326
——郊祀志	144, 349, 445, 449
——地理志	448
——董仲舒伝	312
——李尋伝	326
——律曆志	314, 320, 321, 344
漢天師世家	131
漢武帝内伝 (漢武内伝)	129, 151, 158, 206, 268
管子	
——心術	341, 348
——内業	346
帰藏経	90
魏書釈老志	467
魏夫人内伝 → 南岳魏夫人内伝	
九真中経	117, 155, 196, 396
九丹金液経	386
九天生神章経	266, 432, 433
許邁真人伝	26, 105
金闕帝君三元真一経	254
俱舍論	370
弘明集	32, 94, 120, 466
甄正論	274, 296, 386, 533
劔経	42
元始五老赤書玉篇真文天書経	276, 281, 438
元始无量度人上品妙経四注	228, 375
玄真経	58
玄都律文	491, 493
玄門大論三一訣	254
古今篆隸文体	420
胡漢訳経音義同異記	424~427, 437

五岳真形圖 .....387, 388  
 五經異義 .....358  
 五君梧梓文 .....147  
 吳楚春秋 .....274, 386  
 吳都賦 .....132, 133  
 後漢書  
   ——桓帝紀 .....525  
   ——皇甫崇伝 .....176, 251, 454  
   ——襄楷伝 .....384, 412, 449, 525  
   ——楚王英伝 .....449, 525  
   ——党錮列伝 .....49, 111  
   ——独行列伝 .....49, 238  
   ——方術列伝 .....145  
 御請来目錄 .....415  
 広弘明集 .....420, 533  
 孝經 .....238, 445  
 孝經授神契 .....340  
 孝經鉤命決 .....332  
 後聖李君紀 .....98  
 皇天上清金闕帝君靈書紫文上経 .....61, 92,  
   114, 123, 129, 144, 169, 171~177, 180,  
   182, 183, 196, 198, 199, 204, 206, 267,  
   281, 372  
 高僧伝 .....121, 495, 539, 540  
 黄庭経 →黄庭内景経  
 黄庭内景経(黄庭経) .....24, 73, 104, 152,  
   156, 159, 160, 170, 171, 204, 206, 271,  
   486

さ　　行

坐忘論 .....292  
 三教論 .....466  
 三五曆紀 .....393  
 三皇文 .....115, 386, 387, 389, 390, 393, 412  
 三国志 .....108  
   ——魏書蔣濟伝 .....107  
   ——魏書張魯伝 .....350, 455  
   ——吳書吳主伝 .....125  
 三洞経書目錄 .....150, 293  
 三洞珠囊 .....104, 234, 268, 289, 296, 345,  
   348, 359  
 懺悔文 .....489

止観輔行伝弘決 .....212, 264  
 四十二章経 .....91, 93, 94, 97, 120, 121, 140  
 四体書勢 .....430  
 史記  
   ——太史公自序 .....386  
   ——封禪書 .....448, 449  
   ——李斯伝 .....449  
 思玄賦 .....87  
 紫文 →靈書紫文, 皇天上清金闕帝君靈書  
   紫文上経  
 紫陽真人内伝 .....109, 134~136, 145, 159,  
   162~165, 192, 205, 206, 218, 237, 260,  
   261  
 詩格 .....420  
 詩含神霧 .....363, 407  
 詩推度災 .....364  
 詩汜歴枢 .....364, 407  
 詩品 .....202, 210  
 七録 .....149, 150  
 釈三破論 .....466  
 周礼秋官司烜氏 .....126  
 拾遺記 .....390, 392, 393, 413  
 出三蔵記集 .....119, 121, 268, 424, 427, 437  
 春秋説題辭 .....362  
 春秋繁露 .....312, 340, 445  
 春秋命歴序 .....363, 366  
 荀子 .....341  
 女青鬼律 .....220, 221, 223, 230, 248, 265  
 尚書  
   ——顧命 .....379, 411, 419  
   ——洪範 .....379, 419  
 尚書考靈曜 .....363  
 尚書中候 .....379~382, 411  
 笑道論 .....147, 208, 275, 389, 390, 398, 401,  
   439, 467, 484  
 消魔上靈経 .....234, 239  
 逍遙論 .....86  
 上清外國放品青童内文 .....282  
 上清九丹上化胎精中記経 .....65, 66, 116,  
   169, 267  
 上清玉帝七聖玄紀廻天九霄経 .....169, 282  
 上清金真玉光八景飛経 .....169, 183, 185,  
   188~196, 199, 203, 204, 209, 283

上清源統經目註序 .....26, 105  
 上清後聖道君列紀.....95, 98, 99, 121~123,  
     138~141, 147, 169, 171, 177~183, 188,  
     194, 199, 207, 290, 372  
 上清黃炁陽精三道順行經 .....169, 188  
 上清三元玉檢三元布經 .....169, 267  
 上清三天正法經 .....409  
 上清紫精君皇初紫靈道君洞房上經 →洞房  
     上經  
 上清太上黃庭內景玉經太帝內書 →黃庭內  
     景經  
 上清太上帝君九真中經 .....61, 115, 188, 195  
 上清太上八素真經 .....67, 68, 70  
 上清大洞真經 .....70  
 上清大洞真經目 .....143, 155, 156, 165,  
     168~171, 183, 192, 206, 241  
 上清明堂玄真經訣 .....58, 114  
 神呪經.....10, 122, 221~230, 232, 233, 248,  
     263~266, 362, 364, 367~372, 374, 405,  
     408, 410, 517  
 神仙伝 .....105, 112, 142, 218, 386  
     ——左慈伝 .....386  
     ——張道陵伝 .....131, 140, 144  
     ——帛和伝 .....388, 412  
     ——麻姑伝 .....148  
     ——劉根伝 .....261  
     ——老子伝 .....139, 147  
 神農經 .....243  
 晉書 .....21, 22, 38, 390  
     ——王羲之伝 .....21, 184  
     ——王坦之伝 .....39  
     ——簡文帝紀 .....103  
     ——苻術伝 .....103  
     ——后妃伝 .....22  
     ——姚弋仲伝 .....500  
 真系 .....296  
 真誥  
     ——握真輔 .....17  
     ——運題象 .....17, 75, 174, 175, 203  
     ——協昌期 .....17  
     ——稽神枢 .....17, 22, 202  
     ——甄命授 .....17  
     ——蘭幽微 .....17

——翼真檢 .....17  
 真司科 .....40  
 真迹經 .....121, 146, 243, 268  
 真仙伝 .....32, 106  
 真胄世譜 .....19, 23~25, 31, 103, 104  
 新論 .....332  
 隋書經籍志.....11, 150, 158, 159, 205, 279,  
     330, 361, 376, 377, 399, 400, 403, 405,  
     411, 435  
 世說新語 .....38, 86, 119  
 正機 .....273  
 声字実相義 .....415  
 清虚真人王君内伝 .....93, 158~165, 206  
 清靈真人裴君伝.....60~62, 112, 114, 118,  
     162, 164, 165, 205  
 清靈真人裴君内伝 .....159  
 赤松子経 .....347  
 說文解字 .....118, 430, 431, 438, 444, 447  
 山海経 .....21, 146, 363  
 素問 .....341, 342, 344, 358, 359  
 蘇韶伝 .....108  
 宋書符瑞志 .....411  
 莊子 .....80, 257, 288, 350  
     ——至楽篇 .....110  
     ——逍遙遊篇 .....80, 81, 85, 86, 119  
     ——大宗師篇 .....79, 306  
     ——知北遊篇 .....110  
     ——馬蹄篇 .....306, 331, 363, 406  
 莊子内篇 .....240  
 搜神記 .....21, 36, 107, 133, 244  
 增一阿含経 .....121, 514  
 統高僧伝 .....495, 540  
 統搜神記 .....39

## た 行

太極真人敷靈宝齋戒威儀諸經要訣.....281,  
     295, 458, 460  
 太元真人東卿司命茅君内伝 .....159  
 太子瑞応本起経 .....214, 262  
 太上鬱儀文 .....61, 117  
 太上九赤班符五帝内真経 .....169, 283  
 太上玉珮金鑑太極金書上経 .....169

太上結璘章 .....61, 117  
 太上三天正法經 .....122, 169, 267, 283, 409  
 太上諸天靈書度命妙經 .....294, 439  
 太上消魔經 .....234, 239, 396  
 太上洞淵神呪經 →神呪經  
 太上洞玄靈寶三元品功德輕重經 .....463  
 太上洞玄靈寶授度儀 .....532  
 太上洞玄靈寶真文要解上經 .....276, 281  
 太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經 .....281  
 太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經 .....459  
 太上洞玄靈寶本行宿緣經 .....267, 461, 463  
 太上無極大道自然真一五称符上經 .....277  
 太上明堂玄真上經 .....57  
 太上靈寶五符序 .....131, 144, 209, 260  
 太上靈寶諸天内音自然玉字 .....277, 282  
 太上靈寶天地運度自然妙經 .....409  
 太清金液神氣經 .....208  
 太清中經 .....113, 388, 412  
 太微靈書紫文琅玕華丹神真上經 .....92  
 太平經 .....3~5, 7~9, 11, 226, 279, 289,  
 290, 297, 301~362, 366~370, 372,  
 382~385, 405, 408, 411, 412, 414, 433  
 太平經鈔甲部 .....98, 290, 330, 372, 373,  
 408, 409  
 太平經復文序 .....297, 384, 412  
 太平清領書 .....5, 301, 302, 325, 328, 336,  
 384, 385, 412  
 對策 .....312, 313  
 大阿彌陀經 .....294  
 大小品對比要抄序 .....119  
 大戴禮記 .....544  
 大智慧經 .....112, 239  
 大智度論 .....214, 262  
 大洞玉經 .....170  
 大洞玄經 .....70, 172  
 大洞真經 .....69, 70, 73, 99, 117, 152, 155,  
 160, 161, 164, 170, 171, 190, 242, 281,  
 394, 396, 528  
 ——高上內章遏邪大祝上法 .....117  
 ——中篇 .....117  
 大日經 →大毗盧遮那經  
 大毗盧遮那經(大日經) .....417~420, 435  
 壇經 .....203

中阿含經 .....544  
 注維摩詰經 .....214, 218  
 長阿含經 .....370, 544  
 通門論 .....430  
 帝王世紀 .....393  
 天官曆包元太平經 .....326~329, 336  
 典略 .....350, 455  
 度人經 .....10, 110, 221, 228~233, 263, 264,  
 266, 267, 269, 271, 275, 277, 282, 362,  
 375, 399~403, 405, 414, 458, 520, 521,  
 530, 543  
 陶隱居內伝 .....466  
 登真隱訣 .....6, 53~56, 58, 112, 113, 115,  
 117, 128, 135, 144, 146, 155, 206, 240,  
 241, 254, 268, 287, 288, 413  
 洞玄赤書經 .....432  
 洞玄靈寶玉京山步虛經 .....281  
 洞玄靈寶玄門大義 .....430~432, 438  
 洞玄靈寶五感文 .....296, 452, 460, 462, 502  
 洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願記 .....210  
 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 .....143, 155,  
 165, 171, 192, 241, 492, 539, 540, 544  
 洞玄靈寶自然九天生神章經 .....410, 433  
 洞玄靈寶真靈位業圖 .....123  
 洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科 .....277,  
 461, 541  
 洞玄靈寶二十四生凶經 .....281  
 洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經 .....115,  
 116  
 洞真上清開天三圖七星移度經 .....169, 194  
 洞真上清神州七軌七變舞天經 .....169, 188,  
 194  
 洞真上清青要紫書金根衆經 .....120, 123,  
 144, 169, 188  
 洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上  
 經 .....67, 117, 122, 169  
 洞真太上玉晨鬱儀奔日經 .....61  
 洞真太上金篇虎符真文經 .....169, 183,  
 185, 186  
 洞真太上三九素語玉精真訣 .....169, 283  
 洞真太上紫度炎光神元變經 .....169, 282  
 洞真太上神虎隱文 .....187, 199, 246~248,  
 250~252

洞真太上神虎玉經	169, 183, 185, 198, 199, 204, 208, 248, 269
洞真太上説智慧消魔真經	10, 112, 118, 122, 123, 187, 211, 234~264, 267, 268, 270, 271, 284, 290, 291
洞真太上太霄琅書	284, 291
洞真太上八素真經服食日月皇華訣	123, 169, 267
洞真太微金虎真符	169, 183
洞房上經	62~71, 115~117, 136, 338
道學伝	104, 289, 290, 296, 385
道教義樞	234, 385, 389, 430, 452
道迹經	121, 122, 242, 243, 268, 394
道論	466

## な・は 行

南岳魏夫人内伝(南岳夫人内伝, 魏夫人内伝)	93, 158~160, 164, 396
二教論	208, 275

白居易集	203
博物志	106, 243
飛龜授秩	273
飛步經	69
秘藏記	422, 437
普曜經	214, 426
風俗通	359
文鏡秘府論	415~419, 421~423, 425, 436
文心雕龍	417, 435, 439
平衡	273
辯正論	452, 453, 465~467, 489, 495, 533
辯惑論	208
奉法要	32, 94, 120
抱朴子	5, 7, 20, 21, 42, 71, 73, 74, 102, 126, 128, 130, 135, 136, 148, 215, 219, 230, 235, 237, 244, 251, 254, 263, 274, 276, 293, 294, 338, 448, 452
—遐覽篇	149, 249, 269, 387, 388, 412
—極言篇	218
—金丹篇	126, 216~218, 260, 265, 450
—勤求篇	450

—黃白篇	260, 450
—雜応篇	127
—至理篇	249
—仙葉篇	113, 243, 260
—地真篇	127, 216, 217, 254, 255, 265, 270, 351
—登涉篇	127, 131, 218, 248, 387
—道意篇	451
—微旨篇	261, 347, 359
—辨問篇	273
苞玄玉籙白簡青經	66
鮑南海序目	389, 390, 412
茅盈伝	58
茅山志	111, 162, 165, 205, 206, 296
墨子	312, 340
穆天子伝	386
翻訳名義集	264
梵字悉曇字母並びに釈義	417, 420, 423
梵字並びに雑文を献ずる表	420, 422, 425

## ま 行

味道	203
弥勒下生成仏經	517
妙法蓮華經	240
无上秘要	61, 114, 119~122, 146, 241, 394, 413, 502, 542
無量寿經	489
冥祥記	458
文選	87, 107, 132, 200, 366

## や〜わ 行

幽求	466, 533
幽明録	34, 36, 48, 49, 106, 458
遊名山志	148
羅浮山賦	202, 210
礼記	418
—郊特牲	344, 446
—祭統	444, 446, 447
—祭法	359

# 書名索引

——大伝 .....544  
 ——檀弓 .....447  
 ——中庸 .....444, 445  
 ——礼運 .....379, 410  
 ——礼器 .....447  
 六芸論 .....381  
 陸先生道門科略 .....6, 534  
 劉根別伝 .....127  
 龍魚河図 .....133  
 呂氏春秋 .....332  
 礼斗威儀 .....366  
 靈書紫文 .....71, 98, 99, 207, 290  
 靈枢 .....341, 342, 344, 358, 359  
 靈宝經目序.....272, 374, 376, 398, 403, 404,  
     410, 460  
 靈宝五符 .....28, 196, 274~277, 283, 386  
 靈宝赤書五篇真文 .....274~277, 293, 432  
 列異伝 .....107, 132, 145  
 列紀 →上清後聖道君列紀  
 列仙伝 .....134, 145, 448

老君音誦誠經 .....208, 491, 493, 505  
 老子（老子道德經）..... 5, 254, 275, 306,  
     322, 336, 350, 446, 500, 506  
 老子想爾注 .....7, 352  
 老子变化經 .....139, 147  
 老子銘 .....139  
 論語 .....418  
     ——子罕 .....379, 410  
     ——子張 .....447  
     ——述而 .....447  
     ——八佾 .....447  
 論衡  
     ——訂鬼篇 .....217  
     ——無形篇 .....526  
     ——明零篇 .....334  
     ——乱龍篇 .....126, 144  
     ——論死篇 .....217  
 淮南万畢術 .....126

# 事項索引

(地名・山名を含む)

## あ 行

阿弥陀仏国 .....86, 87  
 握固 .....129, 176  
 按摩 .....52, 239  
 衣食自然 .....463, 516, 517, 541, 543  
 夷洲 .....125  
 緯書.....97, 127, 133, 334, 340, 347, 362～  
 367, 371, 372, 374, 376, 379～382, 392,  
 405～407  
 咽液 .....63, 65, 66, 115, 129, 176, 239  
 陰成大山 .....140  
 陰徳 .....41, 42, 44, 50, 51, 111, 245, 296  
 隠地八術 .....50, 165  
 有待・無待 .....80～87, 119  
 孟蘭盆会 .....527  
 鬱儀結璘の法 .....99  
 慧命 .....214  
 瀛洲 .....125  
 易遷宮 .....25, 46～48, 111  
 延康 .....278, 361, 374～376, 400, 401, 403,  
 410  
 王屋山 .....162  
 押韻 .....174～177, 207, 209, 434

## か 行

化色五倉の術 .....349  
 火精 .....328  
 火徳 .....328, 336, 339  
 河図洛書.....277, 279, 379～385, 388, 403～  
 405, 411, 417～421, 435  
 華陽館 .....287  
 華陽洞天.....25, 41, 45～52, 56, 64, 94, 97,  
 137, 138, 141  
 カローシティー文字 .....426  
 峩嵎山 .....389, 412

会稽 .....19, 20, 32, 77, 86, 90, 124, 125  
 廻元の道 .....67～70, 117  
 開光大舎 .....458  
 開皇 .....278, 361, 374, 376, 403, 406, 410  
 開劫度人 .....279, 294, 361, 362, 377, 378,  
 398～406  
 霍山 .....46, 110, 137, 146, 216  
 葛氏道 .....6, 7, 293  
 豁落七元符 .....196  
 豁落符 .....153, 190  
 還丹 .....5, 215, 216, 450, 451  
 還觀 .....353, 360  
 伎道の家 .....126  
 鬼官 .....34～41, 49, 68, 107～109, 111  
 鬼気 .....219, 220  
 鬼神 .....35, 97, 108, 187, 215～220, 226,  
 229, 232, 249, 250, 261, 274, 276, 393,  
 446, 447, 450  
 鬼卒 .....5  
 亀山 .....77  
 貴無一崇有論争 .....84  
 詭信 .....158, 199  
 偽経 .....185, 208, 466  
 九泉 .....92  
 九天.....81, 170, 190, 194, 197, 209, 224, 226,  
 242, 394  
 九幽 .....438, 453, 456, 462  
 玉京山 .....110, 281, 394, 398, 401  
 玉宇 .....194, 275, 277, 375, 399～403,  
 414, 439  
 玉女.....59, 161, 175, 177, 189, 190, 192, 238,  
 408  
 玉清葉 .....242～244  
 玉童 .....175, 177, 182  
 玉珮金鑑 .....165  
 今文学 .....342  
 金液 .....5, 110, 127, 215, 216, 450, 451  
 金闕宮 .....95, 129, 138

# 事項索引

金虎真符 → 金虎符  
 金虎符(金虎真符) ……165, 187, 246~248, 252  
 金陵 ……141  
 金籙斎 ……452, 453, 502, 542  
 禁呪 ……249  
 禁保候 ……46, 97  
 句曲山 ……45, 97, 110  
 句容 ……18~20, 24, 102  
 建康 ……18, 86  
 兼濟 ……257, 259  
 元一 ……254  
 元一の氣 ……361, 377, 378, 435  
 元炁(元氣) ……226, 254, 256, 270, 304, 305, 308, 351, 399, 414, 433  
 元氣 → 元炁  
 元始天尊像 ……464, 485, 490, 491, 517~521  
 元初 ……321, 335  
 玄一 ……254  
 玄炁 ……254, 256, 270, 433  
 玄洲 ……58, 135, 161  
 玄真の道 ……57, 59  
 言尽意・言不尽意 ……424  
 古文 ……425, 430, 437  
 古文学 ……342  
 故炁 ……220  
 壺 ……141, 142, 392, 413  
 葫蘆 ……141, 142  
 五岳 ……22, 82, 276  
 五言詩 ……169, 173~175, 177, 182, 196, 198, 200, 202, 203, 247, 396, 434  
 五星図 ……67, 73  
 五臟神 ……345, 348~353, 355, 356  
 五臟の主 ……340~343, 345, 353  
 五斗米道 ……3~5, 7, 50, 154, 262, 350, 454, 455  
 五道大神 ……530  
 呉越 ……97, 108, 114, 249  
 孔望山 ……133, 145, 148  
 甲申の年 ……98, 371, 373  
 叩齒 ……63, 65~67, 129, 171, 176, 195, 454  
 叩頭自搏 ……160  
 考注 ……46  
 庚申 ……347, 359

洪水神話 ……141~143, 148  
 皇老君像 ……485, 486, 497~506  
 郊祀 ……444~446, 461, 462  
 郊社 ……444  
 香室 ……348, 350, 359  
 黄巾の乱 ……5, 49  
 黄水雲漿法 ……50  
 黄赤の道 ……73, 74, 118  
 黄庭家 ……113  
 黄老 ……306, 449, 525  
 黄籙斎 ……453, 456, 462, 501  
 劫運 ……279, 368, 370~376, 378, 400, 402~406, 410  
 劫災 ……140  
 穀虫 ……261  
 崑崙(崑崙山) ……45, 81, 91, 119, 133, 282, 289, 296, 363, 395, 413

## さ 行

坐忘 ……84, 292, 453  
 再生譚 ……42, 43, 101  
 災異 ……307, 312~314, 317, 318, 324~328, 333, 336, 339, 340, 356, 364, 365, 404  
 祭酒 ……5, 6, 25, 104, 105, 113  
 齋戒 ……195, 280, 345, 348~350, 449~451  
 齋室 ……289, 350  
 際会 ……315~317, 365  
 三悪門 ……271  
 三一 ……135, 146, 254~257, 351  
 三界 ……226, 229, 231, 232, 266, 267, 394, 429, 456, 509, 516, 517, 521, 524, 542  
 三官 ……29, 40~42, 44, 68, 70, 109, 238, 542  
 三官手書 ……455  
 三炁 ……112, 179, 254, 256, 410, 431, 433, 434  
 三鬼 ……263  
 三君手書 ……151, 152, 154, 159, 184, 185, 202, 212, 265, 287, 288, 294  
 三元斎 ……453, 455, 542  
 三元八会 ……397, 398, 400, 428~432, 434  
 三魂 ……175, 176  
 三災 ……96, 140, 141, 368, 370, 371, 373, 409  
 三尸 ……54, 112, 260~263, 271, 347, 359

三秀 .....81  
 三十六天 .....226, 282, 428, 429, 431, 438  
 三清 .....231  
 三丹田 .....254, 351  
 三途 .....504, 512, 514, 515, 517, 523, 527, 528  
 三統 .....316  
 三統曆 .....314, 321, 334  
 三洞四輔 .....7, 414  
 三洞說 .....410  
 三洞法師 .....222, 224, 368  
 三毒 .....260~263, 271  
 三彭 .....259~261, 271  
 山神 .....217, 218, 386~388  
 山中宰相 .....289  
 尸解 .....42, 44, 45, 109, 218  
 尸鬼 .....259, 271  
 止觀 .....292  
 四分曆 .....364, 366, 407  
 死魔 .....213  
 自然齋 .....453  
 自然的文 .....276, 282, 283, 295, 415~422,  
     427, 432~436, 439, 458  
 志怪小説 .....18, 34, 38, 40, 42~44, 48, 101,  
     458, 459, 530  
 始一 .....254  
 始炁 .....254, 256, 270, 433  
 思過 .....262, 350, 455  
 紫宮 .....87, 382  
 紫微 (紫微宮) .....129, 274, 275, 382, 398  
 試 .....30, 46, 109, 216, 218, 231, 232, 237,  
     242, 245, 248, 265  
 地獄 .....35, 107, 190, 227, 229, 232, 233,  
     260, 278, 285, 454~459, 504~506, 530,  
     531  
 餌朮 .....21, 104, 145, 184  
 七元家 .....113  
 七世父母 .....12, 281, 284, 501, 502, 504, 505,  
     523, 524, 526~531, 542, 544  
 七政 .....240, 268  
 七星図 .....73  
 七祖 .....68~71, 170, 171, 190, 194, 197,  
     198, 281, 284, 462, 463, 497, 501, 506,  
     528, 532, 541, 542

七魄 .....175, 176  
 邪炁 (邪氣) .....52, 216~220, 265, 303, 308  
 邪魔 .....99, 219, 224  
 弱河 .....162  
 守一 .....28, 105, 127, 234, 252~255, 264,  
     270, 348~353, 355, 356, 360, 450  
 守玄白の道 .....54~56, 64, 112  
 守三元真一の法 .....134~136  
 朱火宮 .....44, 70, 110  
 朱陽館 .....289  
 首過 .....117, 262, 350, 455  
 種人 .....97  
 種民 .....46, 97, 98, 142, 178, 368, 372, 373,  
     408, 409, 517  
 十天 .....98, 209  
 女官 .....238, 491~493, 522  
 小乘 .....460  
 小篆 .....430  
 小方諸 .....90, 91, 119, 120, 124  
 小有天 .....160, 389  
 承負 .....11, 301, 303, 308~320, 322~325,  
     328~330, 332~335, 339, 354, 367, 383,  
     384, 408  
 承露盤 .....127, 144  
 招靈符 .....190  
 消魔上秘祝法 .....54, 56  
 章符 .....287  
 誦經 .....52, 98, 150, 168, 196, 198, 238, 284,  
     338  
 上元 .....321, 322, 324  
 上皇 (劫名) .....374, 376, 403, 410  
 上清天 .....68, 95, 98, 121, 129, 138, 160, 168,  
     172, 174~176, 182, 186, 231, 432  
 上清葉 .....242, 244  
 心齋 .....288, 453  
 心神 .....343~346, 348, 353, 355, 357  
 身神 .....128, 434  
 神龜 .....379, 418, 419, 421  
 神虎真符 → 神虎符  
 神虎符 (神虎真符) .....165, 185, 187, 246~  
     252, 269, 486  
 神書 .....325, 383, 384  
 神亭壺 .....525

真君 .....368, 371, 373, 409, 517  
 真字 .....397, 428  
 新出正一明威の道 .....131  
 人統 .....316  
 壬辰 .....89, 95~99, 121, 122, 138, 140, 168,  
     371, 373, 409  
 推厄法 .....364  
 崇虚館 .....154  
 施 .....49, 258, 270, 271  
 正神 .....216, 217  
 西城山 .....162, 388  
 清遠館 .....289  
 清信弟子 .....492, 522  
 清談 .....18, 22, 31, 84, 86, 101  
 清都觀 .....189, 209  
 清流派 .....49  
 静室 .....350, 455, 505  
 精神 .....342, 345, 351  
 石室 .....45, 132, 273, 274, 385~393, 405,  
     412, 413  
 赤城 .....46, 137  
 赤明 .....278, 361, 374~376, 400, 401, 403,  
     406, 410  
 仙郷 .....47, 101, 391, 392  
 仙者心学 .....70, 71, 117, 338  
 仙・人・鬼の三部世界 .....33, 34, 39, 40, 52,  
     101, 107, 137, 138, 175, 281  
 仙籍 .....46, 134  
 仙人祠 .....448  
 泉曲の府 .....229, 230, 402  
 錢塘 .....152~154, 202, 294  
 禪 .....258, 291, 292  
 宗廟 .....295, 444~446, 461, 462  
 竈神 .....347  
 即色義 .....94  
 存見 .....129, 176  
 存思 .....52~73, 115~117, 127, 128, 135,  
     136, 146, 150, 163, 168, 170, 171, 174~  
     176, 195~199, 201, 239, 240, 252, 254,  
     255, 281, 283~285, 338, 348~357, 460,  
     532, 544

## た 行

他化自在天子魔 .....227  
 太乙禹余糧 .....243  
 太陰 .....44, 45, 110, 217, 266, 324, 432  
 太易 .....362, 406  
 太虚真人南岳赤君内法 .....239, 357  
 太極藥 .....242  
 太始 .....362, 406  
 太初 .....321, 326, 337, 362, 406  
 太上老君像 .....464, 485, 488, 506~511  
 太清家 .....56, 113  
 太清藥 .....242, 243  
 太素 .....362, 366, 406  
 太丹家 .....113  
 太平壬辰の運 .....140  
 太平道 .....3~5, 7, 176, 251, 262, 301, 328,  
     350, 454, 455  
 太平徳君 .....327, 328  
 太平の気 .....279, 319, 323~325, 327, 329,  
     366, 367, 369, 370, 405, 408  
 太平の世 .....11, 89, 97~100, 122, 138, 140,  
     141, 168, 302, 303, 308, 310, 317, 324,  
     325, 327~329, 339, 340, 354~356, 366,  
     367, 370, 382, 384, 405  
 泰山 .....35~37, 110, 216, 449, 456  
 泰山府君 .....106~108  
 大劫 .....190, 192, 370, 371, 373, 394, 408,  
     409, 439  
 大周 .....320~322, 335  
 大乘 .....6, 257, 275, 278, 280, 284, 286, 290,  
     291, 294, 296, 459, 460, 463, 509, 523,  
     532  
 大篆 .....391, 413, 430  
 大百六 .....373, 409  
 大方諸 .....46, 90, 119, 120, 124, 137  
 大梵隱語 .....228, 400  
 大陽九 .....373, 409  
 大羅天 .....394, 403  
 丹陽 .....19, 20, 150  
 亶洲 .....125, 144  
 男官 .....491~493, 513, 514, 516

斷殺 .....21, 104, 184  
 地意 .....305  
 地下鬼帥 .....40  
 地下主者 .....40~45, 49, 70, 108, 109, 111  
 地書 .....430, 431  
 地仙 .....30, 41, 45, 59, 109, 113, 128, 135,  
 137, 138, 141, 142, 168, 202, 218, 287,  
 460  
 地仙藥 .....242  
 地統 .....316  
 地肺山 .....148  
 地脈 .....22, 138, 146, 202  
 治頭 .....5  
 中景家 .....113  
 中和 .....311, 312, 314~316, 324, 333, 334,  
 340, 358, 432  
 沈璧 .....380, 411  
 陳聖劉太平皇帝 .....326~328  
 通天台 .....448  
 泥丸 .....53~56, 59, 63, 65, 68, 112, 114~  
 116, 128, 136, 174, 195, 207  
 天界遊行 .....180, 182, 187, 188, 200  
 天宮 .....397, 398, 405  
 天子魔 .....213~215, 217, 221, 260  
 天志 .....340  
 天師 .....113, 132, 315~318, 327, 337, 339,  
 355, 356, 367, 383, 384, 408  
 天師道 .....3, 5~7, 25, 31, 56, 73, 74, 104,  
 106, 118, 154, 202, 293, 294, 385, 443,  
 491, 540  
 天書 .....278, 279, 285, 330, 361, 362, 375,  
 377~386, 388, 393, 396, 400, 403~406,  
 425, 430, 431, 437, 438  
 天心 .....305, 313, 331, 337~340, 357, 358  
 天數 .....320  
 天仙藥 .....242  
 天尊像 .....464, 467, 482, 489~491  
 天地開闢 .....194, 303, 305, 311, 312, 315,  
 318, 323, 325, 333, 334, 361~363, 365,  
 367, 372, 383, 384, 390~392, 397, 409,  
 411, 428, 432, 434, 435, 458  
 天柱山 .....386  
 天統 .....316

天堂 .....295, 454, 456, 457, 463, 499, 502,  
 522, 541, 543  
 天道 .....310, 311, 316, 320, 322, 339  
 天文 .....105, 175, 249, 269, 275, 276, 282,  
 283, 294, 295, 332, 384, 398, 412, 413,  
 419  
 天門 .....231  
 轉眼書 .....425, 426  
 轉經 .....222, 224, 225, 227, 368  
 轉読 .....222, 368  
 篆隸科斗 .....392, 413  
 杜治 .....202, 210, 294  
 兜率天 .....515  
 塗炭齋 .....454, 462, 501, 542  
 土下主者 .....109  
 度師 .....132  
 度世 .....97, 456  
 投簡 .....155, 283  
 投刺 .....283  
 東華宮 .....42, 43, 160  
 東海三神山 .....91, 124, 143  
 東海小童符 .....131, 135, 136  
 東海廟 .....133, 145  
 党綱 .....49, 50  
 湯谷建木鄉 .....90, 119  
 洞宮 .....45, 108  
 洞齋 .....296  
 洞天 .....98, 142, 148, 162, 168, 202, 210, 266,  
 395  
 洞房 .....72, 99, 105, 270  
 道官 .....493, 505  
 道冠 .....482  
 道觀 .....189, 532  
 道炁 .....225, 226, 366, 369, 370, 408  
 道齋 .....288  
 道士 .....27, 74, 127, 154, 183, 209, 216, 218,  
 225, 287, 291, 385, 466, 467, 489, 491,  
 492, 495, 539, 540  
 道侶並存 .....468, 482, 484, 485, 492, 495,  
 516, 525  
 道民 .....486, 487, 489~493, 504, 519, 520,  
 529~531  
 童子 .....63, 64, 115, 133, 134, 143, 145, 525

## 事項索引

童初府 .....42, 43, 46, 48, 51, 52, 56  
導引 .....52, 260, 450  
独善 .....257, 259

## な 行

内鏡 .....72  
内視 .....55, 72, 112, 115, 353  
南宮 .....44, 45, 70, 110, 111, 230, 231, 267,  
281, 455, 456, 459, 504~506, 520, 523,  
524, 541  
二十四神 .....62, 63, 65, 66, 69, 71, 116  
二待 .....83, 85  
日月在心泥丸の道 .....53, 54, 56, 59  
日中無影 .....112, 391, 413  
入静 .....52, 113

## は 行

八卦 .....379, 391, 419~421, 431  
八角垂芒 .....277, 399~401, 406  
八顧 .....49, 111  
八俊 .....50, 111  
八節斎 .....453, 456, 501  
八節日 .....117, 195  
八廚 .....49, 111  
八難 .....97, 121, 194, 230, 267, 513, 514, 517,  
521~523, 528, 542  
八部書 .....425  
八龍雲篆 .....397, 428~430, 438  
帛家の道 .....29  
秘篆文 .....274  
飛歩 .....52, 68, 69, 116  
百六 .....140, 148, 314, 315, 334, 372, 374, 376  
病試 .....237, 267  
岷山丹法 .....126  
扶桑 .....133  
浮山 .....148  
浮屠 .....449, 525  
符水呪説 .....5, 176, 251  
服気 .....21, 52, 55, 104, 150, 168, 174, 184,  
260  
服霧の法 .....52, 64

福地 .....97, 141  
駢文 .....151, 169, 173, 177, 178, 180, 182,  
186~188, 199, 200, 202, 203  
保拳 .....132, 230, 231, 233, 267  
菩薩 .....262, 421, 467, 482~485, 495, 514,  
516, 526  
方丈（方丈山） .....128, 140, 148  
苞山 .....210, 274, 386  
封禅 .....449  
蓬萊 .....125, 144, 148, 449  
鄮宮 .....40, 41  
北斗九星 .....67  
北斗七星 .....67~69, 117  
北都 .....229, 230, 402  
本無理 .....94  
奔月の道 .....60, 61  
奔二景の道 .....53, 60, 61  
奔日の道 .....60~62  
梵語 .....92, 204, 269, 423, 514

## ま 行

魔王 .....212~214, 221, 223~234, 263, 264,  
266, 267, 368, 531  
魔気 .....219, 220, 242  
魔鬼 .....230, 233  
弥勒 .....483, 484, 514~517  
密教 .....415, 417, 423, 436  
妙炁 .....256  
無為正炁 .....225~227  
明鏡 .....127  
明真斎 .....453, 456, 501  
明堂 .....55, 112, 146, 270  
明堂家 .....113  
滅度 .....92

## や 行

夜摩 .....213, 232  
邑義 .....493  
邑子 .....493  
遊仙詩 .....18, 79, 87, 175, 201  
陽九 .....140, 148, 190, 192, 314, 315, 318,

334, 372, 374, 376  
 陽燧 ……………60, 61, 114, 126, 144  
 陽長大山 ……………140, 148  
 搖錢樹 ……………526

## ら 行

羅鄮（羅鄮山）……34, 35, 39, 45, 108, 110,  
 229, 230, 266, 281, 402  
 龍漢 …… 278, 361, 374～376, 400, 401, 403,  
 410, 463  
 龍鬼書 ……………425, 426  
 龍華三会 ……………515, 516, 523  
 龍馬 ……………379, 381, 418, 419, 421  
 龍門石窟 ……………515, 539  
 輪廻生死 ……………225～227, 266  
 靈氣 ……………217, 321, 322, 324, 346  
 靈語 ……………37, 107  
 靈文 ……………194, 432～434  
 靈宝斎 ……………286～288, 292, 295, 462

靈宝唱讚 ……………287  
 靈宝の方 ……………273, 274  
 靈宝符 ……………131  
 隸書 ……………397, 425, 430  
 煉形 ……………45  
 鍊魂法 ……………50  
 鍊質 ……………45  
 廬山 ……………154  
 老君像 ……………464, 467, 485～488, 512～517  
 老子变化思想 ……………139, 147  
 琅玕丹 ……………71  
 六十四書 ……………426, 437  
 六天 …… 187, 219, 230, 232, 237, 242, 246,  
 247, 250, 262, 267, 403  
 六天宮 ……………35, 39, 229, 266, 269  
 六度 ……………258, 259, 271  
 六部使者 ……………458  
 鹿輪書 ……………425, 426  
 録(籙)生 ……………493, 540

## 神 名 索 引

阿母 .....80  
 右英夫人(雲林夫人).....27, 31, 45, 76~81,  
     83, 85, 89, 91, 93, 96, 97, 100, 110, 115,  
     118, 120  
 禹 .....131, 273, 274, 379, 386, 500  
 鬱絕真人 →清靈真人  
 雲林夫人 →右英夫人  
 閻魔王 .....229, 232, 264, 266, 529, 530  
 王遠 →西城王君  
 王褒 →清虛真人  
  
 葛陂君 .....132, 145  
 韓衆 .....110, 137, 146  
 魏華存 →南岳夫人  
 九華安妃 →九華真妃  
 九華真妃(九華安妃).....45, 76, 77, 87, 89,  
     99, 250, 395, 397  
 九天元父 .....66  
 九天玄母 .....66  
 九天丈人 .....189, 209  
 金闕聖君→後聖帝君  
 景林真人 .....160  
 月中五帝夫人 .....61  
 元始天尊 .....123, 231, 278, 279, 281, 285,  
     361, 375, 377, 378, 400~402, 410, 458,  
     459, 464, 490, 491, 519, 521, 524  
 玄清夫人 .....93  
 玄中法師 .....139, 147  
 壺公 .....142  
 後聖 →後聖帝君  
 後聖帝君(金闕聖君, 後聖李君, 後聖).....61,  
     95~99, 121~124, 129, 138~143, 147,  
     168, 171~173, 177, 178, 180, 188, 189,  
     247, 329, 373  
 後聖李君 →後聖帝君  
 香母 .....78  
 黃帝 .....114, 381, 411, 421, 425, 437, 449, 525

三界六天北帝大魔王 .....229, 266  
 三皇 .....139, 147, 303~305, 307, 308, 325,  
     331, 332, 389~393, 413  
 三天真王 .....66  
 三茅君 .....76, 91, 110  
 司命 .....343, 346~348, 353, 357, 359  
 司命君(大茅君, 茅盈, 東卿君, 大元真人)  
     .....46, 47, 57~59, 76, 111, 113, 137,  
     138, 146, 159, 164  
 紫微夫人 .....27, 31, 32, 45, 71, 74, 76, 77,  
     81, 85~88, 91, 93, 97, 100, 105, 118, 219,  
     269, 283, 395, 397, 413, 427~432, 434  
 紫陽真人(周義山).....25, 28, 45, 48, 134~  
     136, 159, 162~165, 260  
 周義山 →紫陽真人  
 荀中侯 .....107, 108  
 小茅君 →保命君  
 小有真人 →清虛真人  
 小有仙王 →清虛真人  
 鍾山真人 .....131  
 上皇 .....303, 313, 319, 325, 331, 337, 382  
 上相青童君 →青童君  
 辛亥子 .....108  
 神農 .....139, 421, 428, 429, 525  
 神寶君 .....389, 410, 433, 434  
 神寶丈人 .....433  
 人皇 .....387, 391, 413  
 西王母 .....58, 59, 77, 78, 81, 91, 108, 133,  
     134, 145, 164, 169, 175, 365, 395, 525,  
     526  
 西城王君(王遠, 王方平, 綰真王君).....53,  
     57~59, 91, 93, 97, 114, 141, 147, 236,  
     388  
 青君 →青童君  
 青童君(東海青童君, 方諸青童君, 上相青  
     童君, 青君).....46, 47, 52, 82, 89~93, 95,  
     97, 99, 123~125, 128~133, 135~145,  
     168, 172, 173, 182, 189, 204, 236, 238,

246, 281  
 清虛真人(王褒, 王子登, 小有仙王, 小有真人)……83, 93, 118, 152, 158~165  
 清靈真人(裴君, 裴玄仁, 鬱絕真人)……25, 27, 45, 60~62, 65, 67, 76, 82, 93, 97, 155, 159, 164, 165, 172, 196, 201, 205, 236, 394~396  
 赤松子(太虛真人, 南岳赤君)……82, 91~93, 176, 236, 237, 239, 245, 267, 357  
 赤須先生……50  
 赤精子……326~328, 336  
 蘇林 → 中岳真人  
 總真王君 → 西城王君  
 太乙元君……450  
 太乙五神……450  
 太虛真人 → 赤松子  
 太極左仙公……287  
 太山君……34  
 太上大道君……78, 118, 168, 187, 189, 236, 237, 246, 247, 281  
 太上老君……6, 118, 132, 361, 406, 488, 506~511  
 太素真君……97  
 大茅君 → 司命君  
 地皇……387, 391, 413  
 中央黃老(中央黃老君)……72, 188, 195, 196  
 中岳真人(蘇林)……28, 58, 134, 135, 163, 260  
 中候夫人……31, 81, 83, 84, 95  
 中茅君 → 定錄君  
 張微子……46, 52, 64, 115  
 陳宝八神……450  
 定錄君(中茅君, 茅固)……29, 32, 45~47, 56, 57, 74, 95, 138  
 天皇……61, 172, 363, 387, 391, 413  
 天真皇人……278, 361  
 天尊……224, 225, 227, 367, 463, 466, 467, 482, 483, 485, 488, 489, 532  
 天宝君……410, 433  
 天宝丈人……433, 434  
 杜蘭香……244

東王父……91, 133, 525  
 東華玉妃……52  
 東海君……132, 133, 145, 147  
 東海小童……124, 130~136, 140, 144, 145  
 東海青童君 → 青童君  
 桐栢真人……45  
 南岳赤君 → 赤松子  
 南岳夫人(魏華存)……6, 27, 28, 45, 58, 76, 93, 99, 137, 147, 151, 152, 158~160, 184, 208, 249, 394~396  
 南極元君 → 南極紫元夫人  
 南極紫元夫人(南極元君)……53, 80, 83~85, 93, 96, 121, 161  
 日中五帝……61, 176  
 馬皇先生……50, 111  
 裴君 → 清靈真人  
 裴玄仁 → 清靈真人  
 白元君……163  
 范中候……158  
 范幼冲……46, 52, 56  
 保命君(小茅君, 茅衷)……32, 46, 47, 55, 110, 138  
 方諸青童君 → 青童君  
 茅盈 → 司命君  
 茅固 → 定錄君  
 茅衷 → 保命君  
 北太帝君……35, 229  
 北斗君……35  
 麻姑……141, 148  
 無英君……163  
 李山淵……246, 247  
 李仲甫……110, 137, 146  
 靈宝君……410, 433  
 靈宝丈人……433, 434  
 老君……249, 250, 269, 270, 294, 450, 486~488, 490, 495