

『九真中經』再考

——上清經の真偽をめぐって——

廣瀬 直記

一 はじめに

二 道藏本『九真中經』の整理

三 道藏本『九真中經』に見える改変の跡

(一) ロビネ氏と大淵氏の見解

(二) 【1】「太上帝君九真中經内訣」における改変の跡

(A) 垣内氏の見解

(B) 『紫文行事決』の注釈者

(C) 『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』について

(三) 【2】「中央黄老君八道秘言章」における改変の跡

(A) 望氣法における改変の跡

(B) 「心存」の新たな意義と「太一の道」

(四) 【3】「太素上清致帝君五神氣法」における改変の跡

(五) 【11】「拂童の道」【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂

於六合隱存秘道」【13】「太上廻元隱道用除罪籍内篇」に

おける改変の跡

(A) 【11】【12】【13】における改変の跡

(B) 『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』「二十四神法」に

おける改変の跡

(六) 【14】「太上九真帝君九陰混合縱景万变化隠天經」の成立

(七) 【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結構奔月黄景玉章」

における改変の跡

(八)「五」→「一〇」に見える仙薬の処方

(九) まとめ

四 道藏本『九真中經』の成立過程

(一) 楊許の時代の『九真中經』

(A) 楊許の時代の『九真中經』と「九真八道行事決」との

関係

(B) 「九真中經口訣」と分經伝説

(C) 「九真八道行事決」の「中央黄老君八道秘言」

(D) 楊許の時代の『九真中經』に含まれていなかったもの

(E) 「服五石腴事」とその改変

(二) 『九真中經』の改変と拡張

(A) 最初の改変とその時期

(B) 引用資料から見た『九真中經』の拡張過程

(C) 伝授規定から見た『九真中經』の拡張過程

(三) 『雲笈七籤』卷五一「八道秘言」と晋永和七年の跋文

五 おわりに——上清經の真偽をめぐって

一 はじめに

東晋の興寧年間(三六三→三六五)から太和年間(三六六→三七一)にかけて、官吏の許謚(三〇三→三七三)とその息子・許翽(三四一→三七〇)が、靈媒の楊羲(三三〇→三八六?)とともに茅山(江蘇省句容市)において神降ろしを行なった。彼らはこの神降ろしを通じて、南嶽魏夫人をはじめとする真人たちから、さまざまな經典(『上清經』やお告げを授かったとされる。彼らが世を去った後、その經典やお告げの

書写本は、いったん許翹の息子・許黄民（三六一～四二九）のもとに集められる。しかし、東晋末以降、それらは新たに作られた上清経と混淆し、あるいは各地に分散し、あるいは失われていった。一方、劉宋から南齊・梁にかけて、楊許（＝楊羲と二許）の書写本を再び集めようとする者たちが現われた。たとえば、南齊の道士・顧歡（四二〇～四八三）は、楊許の書写本をもとに『真迹』という書物を著わしたという。ただ、それはすでに失われている。最終的に楊許の書写本の内容を後世に伝えることになったのは、梁の陶弘景（四五六～五三六）である。彼はそれらを改めて収集整理するとともに、そこに詳細な注釈を付し、『真誥』や『登真隱訣』などの書物を編纂した。

本稿で取り上げる『九真中経』とは、茅山の最初の上清経の一つである。²『真誥』と『登真隱訣』の記述によると、楊許の書写した『九真中経』は陶弘景のもとにも伝わっていたようである。³現在、その『九真中経』はすでに失われているが、明代の『正統道蔵』には『上清太上帝君九真中経』と『上清太上九真中経経生神丹訣』という經典が収められている。（※本稿では便宜的総称として、この両経を道蔵本『九真中経』と呼ぶ。）道蔵本『九真中経』の内容は、陶弘景が『真誥』と『登真隱訣』において言及する『九真中経』と部分的に一致することから、⁴そこには楊許の時代（＝東晋中期）の『九真中経』の内容が、何らかのかたちで受け継がれているものと推測される。ただ、先行研究において何度も指摘されているように、道蔵本『九真中経』のテキストは、他の上清経に比べても、とりわけ乱れが酷く、かつ雑多な内容を含み込んでいる。したがって、それをそのまま楊許の時代の『九真中経』と見なすことはできないと考えられる。⁵

今回、『九真中経』という經典を取り上げた理由は、一つには上清経の基礎的研究に対する補完作業とい

う大きな目的の一つを遂行するためであるが、より実質的な理由としては、その經典の内容を改めて整理し分析することによって、上清經の改変という問題に新たな視点を提供できると思ったからである。周知のように、上清經とは、二百本近くの經典からなる道教の經典群の一つであるが、それは一度に出来上がったのではなく、六朝時代を通じて段階的に形成されていったものである⁷。そしてその形成過程においては、新たな上清經の製作と並行して、既存の上清經に対する改変が繰り返行なわれたという。『九真中經』は最初の上清經の一つであり、しかも道藏本『九真中經』には、雑多な内容が含まれ、酷く混乱しているように見える。したがって、この經典のなかには、いくつもの改変と拡張の跡が刻みつけられているものと予想される。

しかし、この複雑な經典を単に読むだけで、その跡を見抜くことは難しい。そこで本稿では、まず第二章において道藏本『九真中經』のテキストの乱れを可能な限り整理したい。続いて第三章では、道藏本『九真中經』の内容に対応する楊許の時代の各種テキストを捜し出し、それらを道藏本『九真中經』のテキストと比較することによって、そこに見える改変と拡張の跡およびその背後にある思想を明らかにしたい。そして第四章では、以上の整理と分析の結果を踏まえて、道藏本『九真中經』の成立過程を分析する。

二 道藏本『九真中經』の整理

『正統道藏』には「九真中經」と称される經典が三本収められている。『上清太上帝君九真中經』（HY 一三六五）と『上清太上九真中經絳生神丹訣』（HY 一三六六）、『上清九真中經内訣』（HY 九〇七）である。この三者は、ある時代においては一本の經典だったと考えられる。なぜなら、たとえば『太平御覽』では前二者の内容がともに「上清九真中經内訣」という名の下に引用されているからである。ロビネ氏はとくにこの前二者について「重なり合っている部分もあれば、補い合っている部分もある」として、その内容を独自に整理している。ただ、筆者はロビネ氏とはまた違ったかたちで前二者の内容を再整理してみたい。そこでまず、両者の各節の標題と丁数を以下に示し、順に番号を振っておいた。なお、本稿における【1】内の数字はすべてこの表にもとづくものとする。

『上清太上帝君九真中經』卷上

【1】「太上帝君九真中經内訣」（1 a 3 ～ 1 1 b 8）

【2】「中央黄老君八道秘言章」（1 1 b 9 ～ 1 5 b 7）

【3】「太素上清致帝君五神氣法」（1 5 b 8 ～ 1 6 b 5）

『上清太上帝君九真中經』卷下

【4】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文」「太上玉晨結璘奔月黄景玉章」（1 a 2 ～ 8 b 9）

【5】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經序」（8 b 1 0 ～ 9 b 7）

【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」(9b8～18a3)

【7】「太一餌瑰葩雲屑神仙上方」(18a4～19a9)

【8】「太一玄水雲華漿法」(19a10～b6)

【9】「太一大四鎮円法」(19b7～22b9)

【10】「太一精菖蒲円散方」(22b10～25a10)

『上清太上九真中經絳生神丹訣』

【11】「拂童之道」(1a2～1b10)

【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」(2a1～4b3)

【13】「太上廻元隱道用除罪籍内篇」(4b3～11a5)

【14】「太上九真帝君九陰混合縱景万变化隱天經」(11a6～15b4)

【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結璘奔月黄景玉章」(15b5～21b10)

再整理の結果を先に言えば、この表を【1】【2】【4】の一部(②③)、【3】【11】～【14】、【15】～【4】の残り(①④)、【5】～【10】という順に並べ直し、かつ【3】と【11】の間に「二十四神法」(※身中に宿る二十四神を存思する修行法)を加えたものが、『九真中經』が『上清太上帝君九真中經』と『上清太上九真中經絳生神丹訣』との二つに分断される前の姿だったろうと考えられる。おおよそ

ばに言う、『上清太上帝君九真中經』の卷上と卷下の間に『上清太上九真中經絳生神丹訣』が挟まるようになかたちになる。ではなぜそうなるのか。以下にその理由を四つに分けて述べてゆくことにしたい。(※一五頁の図を参照。)

(一) 第一に【4】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文」「太上玉晨結璘奔月黄景玉章」を大きく二つに分ける理由を説明したい。一見してわかるように、【4】は『上清太上帝君九真中經』の上下巻の結節点になっている。筆者が見る限り、この經典のなかで最も乱れの大きい部分である。そこで大淵氏の研究を参考に、【4】の内容を次のように細分化してみた。¹⁾

- ①「右奔日月隱道」→「傳授之法、皆師友相授、以崇玄科也」(1 a 4→1 b 7)
- ②「七魄餘氣、變成龍虎」→「七祖受地獄考也」(1 b 8→2 b 6)
- ③「上清紫精君、皇初紫靈道君」→「靈策謂玉皇經」(2 b 7→3 a 4)
- ④「科曰、授非其人、不遵法度」→「得爲上清真人」(3 a 5→8 b 9)

筆者がさきほど【4】の一部と言ったのは、このうち②③のことである。【4】と【15】は題名が

ほぼ一致していることからわかるように同じ内容を扱っているのであるが、【15】には②③がなく④の内容のみで構成されている。すなわち、【15】では②③がないために「傳授之法、皆師友相授、以崇玄科也。授非其人、不遵法度」（16a）というかたちで、①の末尾と④の冒頭とが「科曰」を除いて直結している。そうすると、【4】と【15】のどちらがより本来の姿に近いのかということが問題になるが、大淵氏がすでに指摘しているように、『無上秘要』（HY—1—30）卷三三には『洞真九真中經』からの引用として「傳授之法、皆師及弟子相授、以崇玄祕、授非其人、不遵法度」（4b）という【15】とほぼ同じタイプの文が載っている。¹²したがって、【15】のほうが【4】よりも古いタイプだと推測される。また、続いて述べるように、【4】の②③はもともと他の節の一部だったものである。これらのことから、【4】はひとまず②③のまとまりと、【15】の内容に重なる①④のまとまりとの二つに分けておくのがよいと考えられる。

（二）第二に、【2】「中央黄老君八道秘言章」と【3】「太素上清致帝君五神氣法」との間に【4】の②③を入れる理由を述べたい。まず、【2】の後に【4】の②を置くのは、『上清八道秘言図』（HY四三〇）では、【2】に相当する内容の後に【4】の②に相当する内容ががつているからである。すなわち、『上清八道秘言図』には「衣褐之服、常令盛潔。行此道也、尤多禁忌。云人七魄餘氣、變成龍虎」（9a）とあり、【2】の末尾の文（「巾褐衣服、常令淨潔。行此道也、无犯禁忌」）と【4】の②の冒頭の文（「七魄餘氣、變成龍虎」）とがほぼ直結している。この場合、やはり【2】と『上清八道秘言図』との先後関係が問

題になるが、筆者は後者のほうが古いタイプだと考える。その理由の一つは、【2】の末尾でも【4】の②の冒頭でも、履物や衣服を清浄に保つべきことが説かれており、両者の内容に一貫性があること。もう一つは、さきほど見たように【4】の②は【15】の内容に重ならない乱れた部分であり、本来【4】の①の後にはつながっていなかったと考えられること。つまり、【4】の②はいずれにせよどこかに移動させねばならない、ということである。以上のことから、【2】の後に【4】の②を置く『上清八道秘言図』のかたちこそが本来の姿だったと考えられる¹⁾。

次に【4】の③について、大淵氏は「隋唐或はそれ以降のものであらう⁴⁾」と述べているが、これは【3】「太素上清致帝君五神氣法」の前に置くべきものである。なぜなら、『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』(HY四〇五)「太素上清致帝君五神氣法」(1a3~3b10)では【4】の③に相当する内容が【3】に相当する内容の前に置かれ、両者の記述がつながっているからである。ここでも【3】と『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』「太素上清致帝君五神氣法」との先後関係が問題になるが、筆者は後者のほうが古いタイプだと考える。というのは、「太素上清致帝君五神氣法」にいう「五神」とは『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』に「左目童子飛靈、右目童子晨嬰、左手童子接生、右手童子方盈、肺部童子素明。此五神名也」(3a)とある神々なのであるが、【3】では「左目童子飛靈」と「右目童子晨嬰」が登場したところで記述が終わっており、以下に大きな脱落のあることが疑われるからである。つまり、【3】はいわば「太素上清致帝君五神氣法」の残缺本なのである。

(三) 第三に【3】「太素上清致帝君五神氣法」の後に(闕)「二十四神法」を挟んで【11】「拂童之道」を置く理由を述べたい。まず『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』によると、「拂童之道」とは「二十四神法」の末尾に付された付属的な修行法であることがわかる。この修行法は、たとえば『雲笈七籤』(HY一〇二六)卷四八「拂童法」のように独立したものとして扱われる場合もあるが、【11】の場合はあくまで「二十四神法」の一部だったものと考えられる。なぜなら、【11】冒頭二行目に「精存衆神、呪行如上法」(1a3)とあるが、この「上法」は『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の該部分に照らして見ると、明らかに「二十四神法」を指しているからである。なお、かつての『九真中經』に「二十四神法」が含まれていたことは、『三洞珠囊』(HY一・一三二)卷七「三部八景二十四神品」に「出上清九真中經内訣」(16b)とあることから裏付けられる。また、【4】の②にも「今寶書有九真之事、及二十四神名字・存念・祝說今寶書に九真の事、及び二十四神の名字・存念・祝說有り」(2a)という記述があり、「二十四神法」がそこに存在した形跡が残っている。

以上、【11】の前には「二十四神法」が存在していた、ということ述べたのであるが、次に【3】「太素上清致帝君五神氣法」と「二十四神法」との関係について見てみたい。すでにロビネ氏が指摘しているように、『真誥』(HY一〇一〇)卷二〇に「掾書太素五神・二十四神、并廻元隱道經一卷」(3b)とあることから、楊許(≡楊羲と二許)の書写本の段階では、「太素五神」「二十四神」「廻元隱道」が一卷の書物にまとめられていたことがわかる。¹⁷つまり、「太素五神」と「二十四神」とはもともとワンセットだったのである。なお、『真誥』卷五(10b)に「太素五神」の内容を説明した文が見えるが、その大筋は

「太素上清致帝君五神氣法」に一致するので、両者はひとまず同一のものと見なしてよいだろう。また「太素五神」と「二十四神法」とは単にワンセットになっただけではなく、その記述順も固定されたものだったようである。たとえば『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』¹⁸では「太素上清致帝君五神氣法」「二十四神法」という順に修行法が並んおり、『雲笈七籤』卷五二でも「太素五神」について説く「五神行事訣」の後に「二十四神行事訣」が置かれており、さらに「二十四神行事訣」の末尾に「(行五神・二十四神法十八年、千乘萬騎來迎召、上造紫清) (五神・二十四神の法を行なうこと十八年にして、千乘萬騎來たりて迎召し、上りて紫清に造る)」(15b)とあることから、「太素五神」と「二十四神法」とが明らかに一組のものとして扱われていたことがわかる。以上のことから、「3」の後には「二十四神法」を置くべきだと考えられる。

(二)で述べたように【3】の末尾には脱落があり、また【11】の前部においても本来あったはずの「二十四神法」が脱落している。この二つの脱落は、おそらく『九真中經』が二つに割れた際に同時に生じたものだろう。つまり、もともと「太素上清致帝君五神氣法」「二十四神法」「拂童之道」と並んでいたものの中間部分がごっそりと脱け落ちた結果が、【3】と【11】のようないびつなかたちとして残ったものと推測される。

(四)さて第四には、なぜ【12】と【15】を【5】と【10】の前に持ってくるのかを述べたい。最も単純な理由を言えば、【11】「拂童之道」を【5】と【10】の前に持っていたので、『上清太上九真中經絳生神丹訣』の記述順を重んじて、【12】と【15】もそれに従ったということであるが、ここでは別

の角度からも見てみよう。

まず【12】【13】について検討する。【11】「拂童之道」【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」【13】「太上廻元隱道用除罪籍內篇」という記述順は、『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』(「太素上清致帝君五神氣法」「二十四神法」「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」「太上七元九辰經洞房八解門玉字」「太上廻元隱道用除罪籍內篇」)や『上清紫微帝君南極元君玉經寶訣』(「二十四神法」「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」)、『雲笈七籤』卷五二(「五神行事訣」「二十四神行事訣」「五辰行事訣」「廻元行事訣」)にも同じく見えるものである。若干の揺れはあるものの、この記述順は基本的に固定されたものだったようである。とくに【13】は、『真誥』卷二〇に「據書太素五神・二十四神、并廻元隱道經一卷」(3b)とあることから、楊許の書写本の段階ですでに「太素五神」「二十四神」とワンセットになっていたことがわかる。また【12】は、陶弘景が『登真隱訣』(HY四二二)巻上で「(按五辰法云)」(3b)(※)内は注文を表わす。以下同じ)としてその一部を引用していることから、「太素五神」や「二十四神」などと同じく楊許の時代(Ⅱ東晋中期)から存在していた可能性の高いものである。「五辰法」の名は『真誥』卷二〇に見えないものの、「二十四神法」の後に置かれる例が多いことからすれば、もともと「太素五神」や「二十四神」などと合わせて一つの書物にまとめられていたのかもしれない。いずれにせよ、複数の資料に同様の記述順が見える以上、【11】の後に【12】と【13】をつなげるという『上清太上九真中經絳生神丹訣』本来の記述順を変更する必要はないだろう。

次に【14】「太上九真帝君九陰混合縱景万变化隱天經」と【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結璘

奔月黄景玉章」について検討する。この両者は【5】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經序」と【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」よりも前に置かねばならない。というのは、【6】の末尾に以下のような記述が見えるからである。

上清高聖中央黄老君洞真金玄九陰九真玉經・太上鬱儀結璘章・八景神丹文、皆刻東華仙靈臺、不宜於世上。……其受帝君九陰訣、盟用青絲一結、以爲盟誓。其受太上鬱儀文、盟用絳紋二十四尺。此即日暉之誓也。其受太上結璘章、盟用碧紋二十四尺。此即月華之誓也。其受八景丹經、盟用金環三雙。此（元）
〔无〕常童子圓變之誓也。（17 a ~ b）

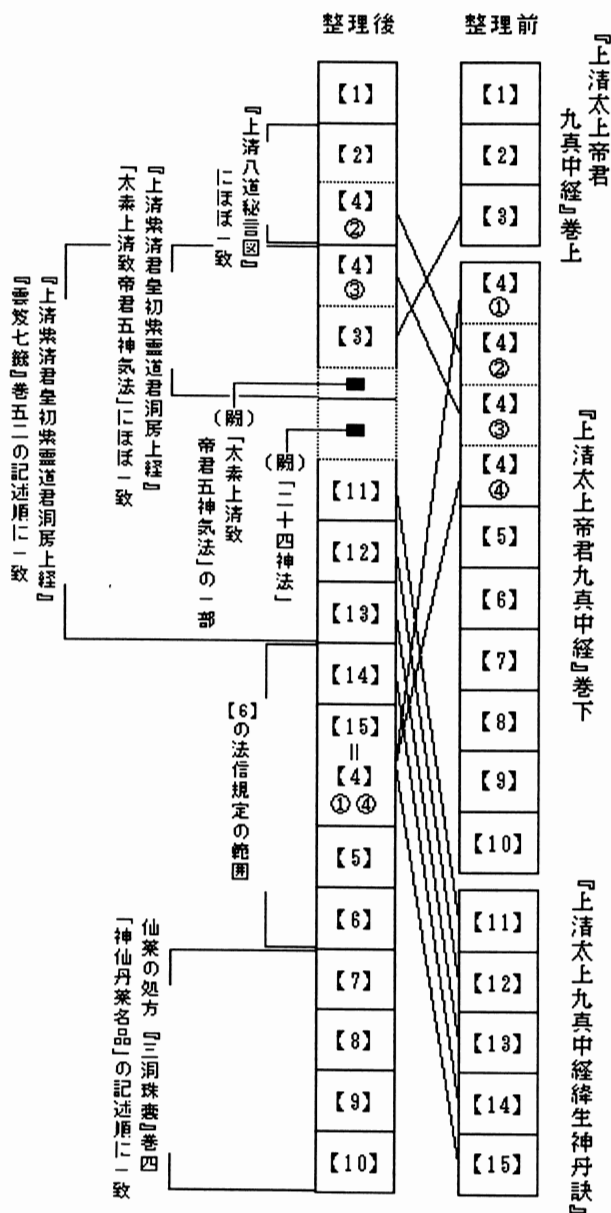
上清高聖中央黄老君洞真金玄九陰九真玉經・太上鬱儀結璘章・八景神丹文は、皆な東華仙靈臺に刻まれ、世上に宣べられず。……其れ帝君九陰訣を受くるには、盟に青絲一結を用ひ、以て盟誓と爲す。其れ太上鬱儀文を受くるには、盟に絳紋二十四尺を用ふ。此れ即ち日暉の誓なり。其れ太上結璘章を受くるには、盟に碧紋二十四尺を用ふ。此れ即ち月華の誓なり。其れ八景丹經を受くるには、盟に金環三雙を用ふ。此れ无常童子圓變の誓なり。

ここには『九陰九真玉經』（＝『帝君九陰訣』）、『太上鬱儀結璘章』（＝『太上鬱儀文』）『太上結璘章』、『八景神丹文』（＝『八景丹經』）の伝授規定が説かれているのであるが、ここで挙げられている經典がそれぞれ【14】【15】【6】に相当することは、經名の対応関係から一目瞭然だろう。つまり、【6】の末尾にこの伝授の記述が存在するということは、かつて【14】【15】【5】【6】が一つのまとまりだった

ことを物語っている。したがって、【14】【15】は【6】よりも前に置くべきだと考えられる。また【14】【15】をこの位置に持つてくることによって、【15】と【4】の①④を一つに還元することもできる。

以上、(二)から(四)にわたって再整理の四つの理由を述べてきた。改めてその結果を示しておくと、
【1】【2】【4】の②③、【3】、(闕)「太素上清致帝君五神気法」一部、(闕)「二十四神法」、【11】、
【14】、【15】、【4】の①④、【5】、【10】という順になる。つまり、これが『九真中経』が分断され道蔵本のようなかたちになる前の姿だったと考えられる。一応、結果を以下に図示しておいた。なお、分断された当初においては、『上清太上九真中経絳生神丹訣』にも【5】【6】が含まれていた可能性がある。

る。なぜなら、「絳生神丹訣」という名は【5】【6】にしか由来しないからである。



三 道藏本『九真中經』に見える改変の跡

(一) ロビネ氏と大淵氏の見解

以上の再整理により、『上清太上帝君九真中經』と『上清太上九真中經絳生神丹訣』とが一つの經典だったある時代に、それがどのような姿をしていたのがひとまず復元できただろう。そこで以下には、このテキスト全体が楊許の時代の『九真中經』と同じものなのか、違うものなのか、あるいは違っているとすれば、どのように違っているのか、またその違いにはどのような意味があるのかを検討してゆきたい。

はじめにロビネ氏と大淵²氏の見解をまとめて紹介しておこう。まず、ロビネ氏は *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* (『道教の歴史における上清の啓示』) のなかで、道藏本『九真中經』全体について「現状においては上清のさまざまな方法の選集のような様相を呈している。この著作に含まれた方法の一部は、正統に (authentiquement) 上清の系統に属する。他のいくつかはたぶんかなり古い実践法の伝統であり、上清の運動よりも以前のものである。しかし、上清の運動によって取り入れられ、その体系のなかに組み込まれている」と述べている²。

また、各節の内容についても以下のように言う。【5】【6】については「絳生神丹の秘訣の真正さは陶弘景によって疑問視された。M・ストリックマンはその真正さを疑うまっとうな理由を示している。しかしながら、その秘訣はたいへん早くに『九真中經』に付け加えられたに違いない²」、【14】については

『九陰經』の方法は、ほぼ確かに最初の (original) 上清のものである。それは北斗の女神の視覚化に係しており、上清の運動の最初の (original) 特徴を示している」^{2,3}、【15】については「日と月（鬱儀と結璣）の輝きを吸収する方法は、楊羲への啓示よりも以前のものであるかもしれない。その伝統は実際には裴君への啓示にまで遡る。しかし、それらは上清の系統に組み込まれ、その一部となった」^{2,4}、【3】と【1】と【13】については「そのよりよい異本が『上清紫清君皇初紫靈道君』洞房（上）經『HY四〇五のなかにある。これらも同じく上清の運動より以前に起源するものであるように思われるが、上清の伝統に組み入れられている」^{2,5}と。

さらにロビネ氏は *The Taoist Canon* (『道藏通考』) の解題では、『上清太上帝君九真中經』について「他の上清のテキストのパッチワークであり、それは多かれ少なかれ、最初のもの (originals) であるかまたは古い偽經 (apocrypha) に属するまとまりのない断片からなっている」^{2,6}と、『上清太上九真中經絳生神丹訣』については「その各部分はすべて最初の (original) 上清の啓示 (三六四〜三七〇) に属する」^{2,7}と述べている。

次に大淵氏は「上清經の小研究」のなかで、『上清太上帝君九真中經』の各節について以下のように言う。
【1】【2】は「原本か或はそれに近いものと考えられる。両者は本經の当初からの中心的道法であった」^{2,8}、
【3】は「別な道法で、九真中經にもとから存していたのかも知れない」^{2,9}、【4】の①④（＝【15】）は「四極明科成立以前の、東晋から南北朝にかけての或る時期に新たに採り入れられた。但し成立は古く、九真中經と相前後する」^{3,0}、【4】の②は「四極明科の時期以後の事である」^{3,1}、【4】の③は「南北朝末以降に付

加されたものと考えられる」、【5】【6】は「四極明科の時期には既に採り込まれていたかの如くでもあるが、……その時期は定かでない」と。^{3,3}

総じて両氏はともに、道蔵本『九真中経』の全体は由来を異にするさまざまな修行法（実践法、道法）からなっており、楊許の時代の『九真中経』そのものではない、という見解を示している。ただ、その各節の内容については、ロビネ氏が【5】【6】の真正さを疑っている以外、おおむね楊許の時代に遡るものだと考えられているようであり、ほとんど疑いの目が向けられていない。たしかに各節の多くは本来『九真中経』の一部ではなかったかもしれないが、その内容自体はたとえば『真誥』卷二〇に「掾書太素五神・二十四神、并廻元隱道經一卷」とあったように、楊許に由来する部分が多いように見える。しかし、結論から言えば、道蔵本『九真中経』の各節には【5】【6】以外にも楊許の時代よりも後に形成された部分があり、また楊許に由来する部分であっても、そのほとんどには後の時代における改変の跡が明らかに見て取れる。そこで以下に、これらのことを具体的に指摘してゆくことにしたい。

(二) 【1】「太上帝君九真中経内訣」における改変の跡

(A) 垣内氏の見解

【1】「太上帝君九真中経内訣」は『九真中経』の名の由来となっただろう「九真之法」が説かれている最も核心的な部分であるが、すでに垣内氏によつてその改変の跡が指摘されている。^{3,4} 管見の限り、【1】の

改変を疑ったのは氏が最初である。そこで、その主な論点を整理しておきたい。

氏はまず、【1】の「九真之法」と敦煌文書P二七五一『紫文行事決』の「九真之法」とを中心に比較を行なう。「九真之法」には「第一真法」から「第九真法」まで九つの存想法が説かれており、両者の「九真之法」を比較してみると、大きく二つの違いが見られる。一つは、【1】の「第六真法」では上元素玉君が、「第九真法」では帝昌上皇君が存思されるのに対し、『紫文行事決』の「第六真法」では白元君が、「第九真法」では无（無）英君が存思される、という点。もう一つは、【1】では存思の対象である上元素玉君や帝昌上皇君などの神々がいずれも「帝君と太一五神の混合」という過程を経て形成されるのであるが、『紫文行事決』にはその過程に関する記述がまったく見えない、という点である。この「帝君と太一五神の混合」については『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』（HY一三一九）に詳しく説かれており、それによると「五神」とは太一・無英・白元・司命・桃康のことを指す。

そこで、氏は次に【1】の「九真之法」と『紫文行事決』の「九真之法」とは、いずれが先に形成されたのかを検討する。もし『紫文行事決』のもののほうが先であったなら、【1】は「帝君と太一五神の混合」という過程を導入する際に、五神のうちにすでに無英と白元が含まれていることを考慮して、「第六神法」と「第九真法」の白元君と无英君を削り、新たに上元素玉君と帝昌上皇君を導入した、という推測が成り立つ。逆に、もし【1】のもののほうが先であったなら、『紫文行事決』は「帝君と太一五神の混合」という過程を取り除いたことになるが、そうするとその際になぜわざわざ「第六真法」と「第九真法」の神を上元素玉君と帝昌上皇君から白元君と无（無）英君に入れ換えたのかという説明がつかなくなる。したがって、

『紫文行事決』の「九真之法」のほうが先に存在し、【1】はそれをさらに増広したものだ、という説明のほうが理に適う。

以上、垣内氏の「九真之法」に関する主な論点を整理してみた。筆者もこの見解に賛成であるが、ただ以下に二点だけ補足しておきたいことがある。

(B) 『紫文行事決』の注釈者

一点めは『紫文行事決』の注釈者について。この資料は敦煌文書S四三一四とS六一九三、P二七五一からなり、大淵氏がP二七五一に付された尾題から『紫文行事決』と名づけたものである。³⁵しかし、すでにロビネ氏が指摘しているように、その内容から見ればこれは「紫文〔行事〕決〔第六〕」の一部と「九真八道行事決第七」からなるものであり、『紫文行事決』がその本来の題名だったとは考え難い。³⁶ただ、日本と中国では『紫文行事決』という呼称が比較的多く用いられているようであるから、本稿でも便宜的にそれにならうことにする。

『紫文行事決』は約五〇〇行からなる長文資料であり、その半分近くが割注で占められている。ここではこの割注の作者を問題にしたいのであるが、*The Taoist Canon*や『中華道蔵』の解題および王卡氏は、その作者を陶弘景に帰する見解を示している。³⁷とくに*The Taoist Canon*でその解題を書いたCedzich氏は、この『紫文行事決』を『登真隱訣』の佚文だと見なしている。また王家葵氏の『登真隱訣輯校』も『紫文行

事決』を「疑似道經」として載録している。³しかし、『中華道藏』の解題および王卡氏の見解はわずか数行の言及にとどまり、実質的な根拠は何も示されていない。また、Cedzich 氏にしてもその根拠としては、「二十四神法」に対する『登真隱訣』注と『紫文行事決』注との類似を一つ挙げるのみである。また、王家葵氏は『紫文行事決』は、にわかに『登真隱訣』の佚文と定め難いと述べており、³さらにロビネ氏のように『紫文行事決』注と陶弘景との関係を否定的に捉える見解も存在する。⁴

垣内氏は *The Taoist Canon* や『中華道藏』の見解に対してみずからの考えを保留しているが、⁴『九真中經』を分析する過程で『紫文行事決』の素性をはつきりさせておくことはたいへん重要だと考えられる。なぜなら、もしその注釈者が陶弘景であるならば、「九真八道行事決」の本文は陶弘景が入手した楊許の時代の『九真中經』に準ずるものと定められるからである。つまり、『紫文行事決』を通して楊許の時代の上清經の内容を窺うことができるようになるのである。ここで先に筆者の結論を言っておくと、『紫文行事決』の注釈者はやはり陶弘景だと考えられる。以下にその根拠を(i)から(vii)に分けて述べてゆくことにしたい。

(i)「右々凡々事」の記述形式

『登真隱訣』の各巻末では「右衆眞呪訣三條、凡五十二事」(巻中22b)や「右魏傳訣凡五事」(巻下27a)という書式によって、陶弘景が一連の内容を締めくくっているが、⁴これと同じ書式が『紫文行事

決』にも「右紫文決、凡十二事」(L199)⁴³「右九眞八道決、凡廿一事」(L495)と見える。

(ii)「ゝ韻」の記述形式

『登真隱訣』やその再編本である『上清明堂元真經訣』(HY四二四)⁴⁴では、祝文の後に「五韻」や「六韻」などという注記を付け、わざわざそこで踏まれている韻の数を示すことがあるが(『登真隱訣』巻上7b、巻中1b、『上清明堂元真經訣』7a、7b、8a)、これと同じ注記が『紫文行事決』にもしばしば見られる(L15、L136、L156、L209、L254、L267、L284、L295、L303、L312、L322、L332、L355)。

(iii)「ゝ家」の記述形式

『真誥』に「七元家」(巻四3a)、「洞房大丹家」(巻九17a)、『登真隱訣』に「玄丹家」(巻上4b)、「守一家」(巻上4b)、「明堂家」(巻上10b)、「守一家」(巻上10b)、「黃庭家」(巻下2b)、『上清明堂元真經訣』に「玄真家」(5b)と見えるように、陶弘景はさまざまな存想法を「ゝ家」という独特の表現によって呼び分けている。⁴⁵このように存想法の一種の分類として「ゝ家」という表現を用いることは、管見の限りほかには見られないが、『紫文行事決』では「(即是其本宮家事)」(L73)、「(夫脩眞家事)」(L411)、「(猶如三一家耳)」(L417)というように用いられている。

(iv) 叩齒と咽氣の回数

『登真隱訣』巻下の「誦黃庭內經法」は「偽經」から派生した「排祝法」と「存神別法」という二つの修行法からなっており、陶弘景がその注釈においてさまざまな批判を加えている。このうち「存神別法」では、まず面部七神を存思してから「便叩齒二十四通、咽氣十二過」(3b)というように叩齒と咽氣を行なうのであるが、陶弘景はここに「(此數又乖七神之理) (此の數又た七神の理に乖く) (3b)」という注を付けて批判している。これは七神を存思するのであれば、叩齒が二十四回、咽氣が十二回というのはおかしく、本来それぞれ七回ずつ行なうべきだという意味に取れる。

ここで『紫文行事決』に目を移すと、次のような記述が見える。「又咽液七過、叩齒七通、呼七魄名。(叩咽各七、即是七魄口)。(L87)」。この注釈では、叩齒と咽液をそれぞれ七回ずつ行なうのは七魄の名を呼ぶからだ、という考えが示されている。また「冥目閉炁三息、叩齒三通へ……叩齒各三、是三魂意耳」(L33く34)という部分にも、同じく叩齒を三回行なうのは三魂を意味しているからだ、という注が付されている。

以上のように、『登真隱訣』と『紫文行事決』では叩齒や咽氣、咽液の回数は存思の対象に応じて決まっているのだ、という共通の観点から注が付されている。このような共通性もまた、『登真隱訣』と『紫文行事決』の注釈者が同一であることを推測させる材料となるだろう。なぜなら、「排祝法」と「存神別法」の

作者がそのような観点を欠いているように、それは必ずしもありふれたものではなかったからである。

(v) 真人たちの言葉に対する態度

『登真隱訣』巻中に見える中茅君のお告げに、羅酆山の六天宮の名が示されているのであるが、そのうち前半の宮名を列挙した部分と後半の酆宮頌の部分とは、第三宮の名に異同が見られる。そのことについて陶弘景は「(按前第三宮名武城、今頌云武陽者、此或當兩名及別有義耳。似非誤也) (按するに前の第三宮は武城と名づくるも、今の頌には武陽と云ふは、此れ或は當に兩名にして別に義有るに及ぶのみなるべし。誤るに非ざるに似たるなり)」(13b)と述べ、「武城」と「武陽」それぞれに意味があるかもしれない、単なる誤りではないのだろうという慎重な態度を示している。真人たちの言葉に対する陶弘景のこのような態度は、『登真隱訣』巻下「入静」の「(真人之旨、一句一字皆有深意在其間焉。精而辯之、乃知其理) (真人の旨は、一句一字に、皆な深意其の間に在ること有り。精にして之を辯すれば、乃ち其の理を知る)」(5b)という言葉に集約されていると言えるだろう。

じつはこれと同じような態度が『紫文行事決』の注釈者にも見られる。「(魂曰拘、魄曰制、於義爲善。而飛歩祝反云拘魄制魂、五辰祝亦尔。不審、真人作法、何以不同。凡有如此處、吾自誓、得道後、必欲上請、皆刊正之) (魂に拘と曰ひ、魄に制と曰ふは、義に於いて善しと爲す。而して飛歩の祝には反つて拘魄制魂と云ひ、五辰の祝も亦た尔り。審らかにせず、真人の作法、何を以てか同じからざるを。凡そ此の如き處有れば、吾れ自ら誓ふ、道を得し後、必ず上請し、皆な之を刊正せんと欲するを)」(128~129)。ここで注釈者は、『紫文行事決』の本文では「拘魂」と「制魄」と言われてい

るのに『飛歩』や『五辰』の祝では「拘魄」と「制魄」という逆の言い方になっている、ということに対し、真人たちの作法の間にどうして違いがあるのか、という疑問を述べている。ただ、注釈者はその疑問を「単なる誤りだろう」というような安易な判断によつて解消しようとはせず、得道後に真人たちに問い質してみることによつて解決しようという慎重な態度を見せている。このような態度は、真人たちの言葉には一句一字に何かしらの深意があるはずだ、という陶弘景の考えと符合するものである。

(vi) 「未行」の『五行秘符』

陶弘景は真人の世界の經典がまだこの世に通行あるいは出現していないことを言う場合に、「未行」「未出」という語を用いる。ただ、この「未行」「未出」は真人の世界の經典である「真經」について言われているのであり、たとえAという上清經がこの世に存在していたとしても、それが陶弘景にとつての「偽經」であれば、Aという上清經は陶弘景にとつて依然として「未行」「未出」なのである。以下においては、『五行秘符』という上清經の「未行」「已行」という観点から『紫文行事決』の注釈者について検討しよう。まず『正統道藏』には『上清高上玉晨鳳台曲素上經』(HY一三六一)という上清經が収められているが、その内容は「高上玉晨曲素憂樂慧章」と「五帝命魔靈幡」「太極真人曲素訣辞」「太上曲素五行秘符」からなっており、ここに『五行秘符』の存在を確認できる。

この『五行秘符』は『太真玉帝四極明科經』(HY一八四)巻三によると、当時すでに伝授されていたよ

うである。⁵⁰ しかもそれは「曲素訣辭優樂之曲・五行祕符、太上大道君所受、祕於玉京玄房 曲素訣辭優樂の曲・五行祕符は、太上大道君の受くる所にして、玉京玄房に祕す」（『太真玉帝四極明科經』卷三11b）とあるように、真人の世界に由来する「真經」として扱われていた。また、『五行祕符』は『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（HY—117）卷五「上清大洞真經目」にも「上清曲素訣詞五行祕符一卷」（1b）と見える。北周の甄鸞『笑道論』（大正藏五二）によると、陸修靜が太始七年（四七一）に經目を奉った時点で百十七卷の上清經が通行していたようであるが（「上清經一百八十六卷、一百一十七卷已行」）、『五行祕符』は「上清大洞真經目」に載っている四十一卷の主要な上清經の一つであり、比較的早くに成立していたはずであるから、太始七年の時点でおそらく「已行」だったものと推測される。⁵² つまり、『太真玉帝四極明科經』、『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』の作者、さらには陸修靜にとって、『五行祕符』は「已行」の上清經だったと言える。

しかし、『真誥』や『登真隱訣』に直接の言及はないが、陶弘景は『五行祕符』を「未行」「未出」の上清經だと判断していたはずである。その理由は以下の通りである。『真誥』卷五「道授」に「君曰、仙道有曲素訣辭。以招六天之鬼。在世 君曰く、仙道に曲素訣辭有り 以て六天の鬼を招く。世に在り」（3b）とあるように『曲素訣辭』については「在世」とあって、楊許の時代にすでに存在していたことがわかる。一方、『五行祕符』については「君曰、仙道有五行祕符。呼魂召魄 君曰く、仙道に五行祕符有り。魂を呼び魄を召す」（3a）とあるものの「在世」とされておらず、少なくとも許謚と許翽が「道授」を書き写した時点では存在していなかったようである。⁵³ このことから、『曲素訣辭』と『五行祕符』とが合体した『曲素訣辭優樂之曲五行祕符』の

ような上清經は、楊許の時代以降に作られたものである可能性が高い。⁵⁴ そうすると、『五行秘符』は陶弘景にとつての「偽經」だということになる。なぜなら、陶弘景は楊許以降に「真經」が「出世」したことを一言も語っていないからである。したがって、たとえ『曲素訣辞優樂之曲五行秘符』が陶弘景以前にこの世に存在していたとしても、陶弘景はそれを「真經」だと認めていなかったはずであるから、『五行秘符』は陶弘景にとつて依然「未行」「未出」だったと言える。

ここでもうやく『紫文行事決』注に目を移したい。そこでは『五行秘符』が次のように取り上げられている。

（凡諸經中、如三奔七元、乃有妙絶高事。而莫有說魂魄之名字者。唯今乃得識耳。此二神常在身中、庸人皆知有此、巫覡之徒亦頗觀形像、至於名字、實古今幽顯所祕、世莫能得傳。若有見者、深共隱祕也。人中品經目、有五行祕符呼魂召魄。列紀云服五行以呼魂。如此別當復須符也。經既未行、正當且勸斯法、但復思一條。）（L104～106）

（凡そ諸經の中、三奔・七元の如きには、乃ち妙絶高事有り。而れども魂魄の名字を説く者有る莫し。唯だ今乃ち識るを得るのみ。此の二神は常に身中に在り、庸人も皆な此れ有るを知り、巫覡の徒も亦た頗る形像に觀（あ）ふも、名字に至りては、實に古今幽顯の祕する所にして、世よ能く傳ふるを得ること莫し。若し見る者有れば、深く共に隱祕するなり。人中の品經の目に、五行祕符呼魂召魄有り。列紀に五行を服して以て魂を呼ぶと云ふ。此の如きは別に當に復た符を須つべきなり。經既に未だ行はれざれば、正に當に且く斯の法を勸にし、但だ復た一條を思ふのみなるべし。）

この前半部分では簡単に言うと、いままで魂魄の名字を説く經典がなかったのであるが、『紫文行事決』の本文のおかげでようやくそれを知ることができた、ということが述べられている。そして後半部分では、世中の経目には「五行祕符呼魂召魄」とあり、また『列紀』にも魂を呼ぶ「五行」という名の符が挙げられており、そこでも魂魄の名字が明らかにされているかもしれないが、いまのところ「五行祕符」について説く經典は「未行」なので、しばらくは『紫文行事決』の法によつて修行に勤めるべきだ、と言われている。つまり、この注釈者によれば『五行祕符』は「未行」なのである。

さきほど、陸修静や『太真玉帝四極明科経』『洞玄靈宝三洞奉道科戒营始』の作者であれば『五行祕符』を「已行」と判断したはずだと考えられるのに対し、陶弘景はそれを「未行」と判断したはずだということを述べたが、以上のように『五行祕符』の「已行」「未行」という観点から検討した場合、『紫文行事決』の注釈者の判断は陶弘景により近いと言えるのである。

(vii) 陶弘景の見た『九真中経』

すでに見たように、『紫文行事決』『九真八道行事決』と【1】「太上帝君九真中経内訣」との間には多くの相違点がある。もし『紫文行事決』の注釈者が陶弘景であるならば、彼が『真誥』や『登真隱訣』において引用し言及する『九真中経』は、【1】よりも『紫文行事決』の本文に近いものでなくてはならないはず

である。以下にそのことが確認できるかを見てみよう。

『登真隱訣』卷上の陶注に「〔按此三眞は洞房之常神。而九眞乃使假化離合、白元無英合爲一眞。又白元在肺、不入洞房〕（按ずるに此の三眞は是れ洞房の常神なり。而して九眞には乃ち假に化して離合せしめ、白元無英を合して一眞と爲す。又た白元は肺に在り、洞房に入らず）」（11b）とある。これによると「（無英公子と白元君と黃老君の）三眞は洞房に宿る神であるが、『九真（中経）』ではそれらを変化離合させ、白元と無英を一眞として扱っている。また、白元は肺にいて洞房には入らない」という。まず、ここの「白元在肺」という部分は、『紫文行事決』『九真之法』の「第六真法」には一致するが、肺に上元素玉君を置く【1】の「第六真法」には一致しない（※本章（二）の（A）を参照）。次に「白元無英合爲一眞」という部分については、そもそも【1】には無英も白元も登場しないのであるから、これも『紫文行事決』の「九真之法」にしか一致しないと言える。

なお、この文はじつは【1】の「帝君と太一五神の混合」における五神の無英と白元を指すのではないか、という意見もあるかもしれない。しかし、そうではなからう。『紫文行事決』『九真之法』の修行者は、大神と呼ばれる一体の神が一日の九つの時間帯に應じてその号と姿を九つに変えながら常に人体の九つの器官をめぐっている、というイメージのもとに存思を行なう⁵³。言い換えれば、修行者は存思する九つの時間帯に應じて、存思する神の号と姿と所在を九つのうちから選択するのであり、それが「第一真法」から「第九真法」までのバリエーションをなしている。この大神はたとえば「第六真法」を行なう申時には白元君と号して肺のなかにおり、「第九真法」を行なう子時には無英君と号して頭の洞房のなかにいる。このように『紫

文行事決』『九真之法』では、無英も白元もあくまで一体の大神なのである。『登真隱訣』の陶注は、このことを指して「白元無英合爲一眞」と言ったと考えるべきだろう。

またもう一つ、『登真隱訣』巻中に「(九真又用三月三日・五月五日。皆應沐也) (九真は又た三月三日・五月五日を用ふ。皆な應に沐すべきなり) (5b)」という陶注が見えるが、これも『紫文行事決』の「常以三月三日・五月五日、沐浴東流水 常に三月三日・五月五日を以て、東流の水に沐浴す」(L203~204)という部分には一致するが、【1】では「常以三月三日・五月五日・九月九日、及本命日、用東流水、沐浴五香之氣 常に三月三日・五月五日・九月九日、及び本命日を以て、東流水を用ひ、五香の氣に沐浴す」(2a)とあるように「九月九日」が付け加えられており、陶弘景の見た『九真中經』と必ずしも一致しなくなっている。

以上、わずか三点に注目しただけであるが、陶弘景の見た『九真中經』は道藏本『九真中經』の【1】よりも『紫文行事決』『九真八道行事決』の本文に近いことが確かめられた。

(viii) その他の行事決

(i) から (vii) まで、筆者が気づいた範囲において『紫文行事決』の注釈者が陶弘景である根拠あるいはそう推測させる材料を提示してきた。ひとまず以上をもって、その注釈者が陶弘景であることが確認できたと言えよう。

なお最後にもう一点、補足として『紫文行事決』以外の行事決の存在についても触れておきたい。大淵氏

が「右紫文行事決十二事」の次に「九真八道行事決第七」とある点からすれば、「紫文行事決十二事」は第六であり、その前には尚お五つの行事決が存した事になる⁵⁷と述べているように、『紫文行事決』の構成からその他の行事決の存在が窺われる。

では、実際にどのような行事決が存在したのだろうか。まず、『上清握中訣』(HY一四〇)⁵⁸には「列紀行事決」「蘇君伝行事決」「茅君伝行事決」「王君伝行事決」「魏夫人伝行事決」の五つの行事決が、また『雲笈七籤』巻五二には「九真行事決」「昇玄行事決」「方諸洞房行事決」「五神行事決」「二十四神行事決」「五辰行事決」「廻元行事決」の七つの行事決が載っている。ただ、『雲笈七籤』の行事決にはほとんど注が付いておらず、『紫文行事決』とはやや性格を異にする。また、『雲笈七籤』の「九真行事決」と『紫文行事決』「九真八道行事決」の本文とを比較した場合、両者は基本的に一致するが、「九真行事決」の「第九真法」の祝文中にはわずかながら【1】「太上帝君九真中經内訣」の言葉が混じっている⁵⁹。したがって、『雲笈七籤』の行事決は陶弘景の整理した行事決にもとづいている可能性が高いものの、それらは陶弘景以降に再整理を経ているものと見なすべきだろう。

(C) 『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』について

二点めに、垣内氏は『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』に見える「帝君と太一五神の混合」のほうが、【1】のそれよりも先に形成されたと考えているようである⁶⁰。筆者もそれに賛成であるが、しかしそこには

『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の位置づけについての説明が欠けている。そこでその点を少し補っておきたい。

まずロビネ氏はこの經典について、『太丹隱書』は確かに上清の最初の (originaux) テキストと方法を含んでいる。しかしながら、その現在の姿はたぶん当初のものではないだろう」と述べている。ただ、筆者は『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の内容は、基本的に楊許の時代よりも後に作られたものであり、「最初のテキストと方法」は現行の『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』にはほとんど含まれていないと考える。そこで以下に、『真誥』に残された『太丹隱書』に関する三つの資料を通して、この經典の位置づけについて改めて検討したい。

(i) 君曰、仙道有大丹隱書八稟十決。(卷五「道授」3a)

君曰く、仙道に大丹隱書八稟十決有り。

ここの「君曰」の「君」とは、「道授」の冒頭において陶弘景が「(疑應是裴君所授) (疑らくは應に是れ裴君の授くる所なるべきか) (1a) と述べていることから、(清靈真人) 裴君のことだと考えられる。したがって、これによると、楊許の時代、真人の世界には『太丹隱書』という經典が存在するものと想像されていたことがわかる。しかし、『九真中經』などの場合 (「君曰、道有九真中經。老君之祕言也。在世」と違って「在世」とは言われていないので、その『太丹隱書』は少なくとも二許が「道授」を書き写した時点では、実際

には存在していなかったはずである。

(ii) 受洞訣施行太丹隱書存三元洞房者、……右紫虛元君所出。〈右此三事、竝上學隱朝之法。其經竝不顯世。故南眞出之。亦是令長史遵用也。〉(卷九14b~15b)

洞訣を受け太丹隱書を施行し三元洞房を存する者は、……右紫虛元君の出だす所なり。〈右此の三事は、竝な上學隱朝の法なり。其の經竝な世に顯はれず。故に南眞之を出す。亦た是れ長史をして遵用せしむるなり。〉

全文を挙げるとたいへん長くなるため、「……」によつて省略したが、ここには『太丹隱書』を施行する際の礼拝法に関する三つのこと(Ⅱ三事)が説かれている。注目すべきは、陶注の「其經竝不顯世。故南眞出之」という記述である。この部分は『太丹隱書』がまだこの世に現われていなかったたので、南眞(Ⅱ南嶽魏夫人)はお告げによつてその一部(Ⅱ三事)を示したのだ」という意味に取れる。つまり、『太丹隱書』はやはり楊許の時代にはまだ実在していなかったたのである。

(iii) ……〈右此三事亦是洞房太丹家事。眞經亦未顯世。今世中經乃粗有其事、皆増損不同。〉(卷九17a)

……〈右此の三事も亦た是れ洞房太丹家の事なり。眞經亦た未だ世に顯はれず。今世中の經に乃ち粗ぼ其の事有るも、皆な増損して同じからず。〉

(iii) は (ii) と一連の資料であり、「……」によつて本文は省略したが、ここには『太丹隱書』などの「洞房太丹家の事」を修行をする際の三つのアドバイスが説かれている。まず陶注に「(眞經亦未顯世)」と言われていることが注目される。これによると、『太丹隱書』の「眞經」(＝真人世界の經典)^{6,3}は、陶弘景の当時においてもまだ世に現われていなかったようである。またさらに重要なのは、陶弘景が「(今世中經乃粗有其事、皆増損不同)」と述べているように、当時の世の中には「眞經」とは違う「洞房太丹家の事」を説く經典が存在したという点である。すなわち、ここにはもう一つの『太丹隱書』の存在が示唆されていると言えよう。

ここで『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』に絡めて以上のことを整理したい。『太丹隱書』と呼ばれる經典は、楊許の時代に真人世界の經典(＝「眞經」)として想像されていたが、それは実際には存在しておらず(資料(i))、その部分的な内容が魏夫人のお告げというかたちを取つて示されているのみだった(資料(ii))。また、『真誥』には資料(ii)と(iii)とを合わせて計六事の「洞房太丹家の事」が説かれているが、その内容はいずれも現行の『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』に一致しない。したがつて、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』は楊許の時代の『太丹隱書』ではなく、その内容は基本的に楊許の時代以降に新たに作られたものだと考えられる。さらに、資料(iii)によると、楊許の時代に「真人の世界に存在する」と想像されていた『太丹隱書』の「眞經」は、陶弘景の時代においても、なお世に現われていなかった。た

だ、彼の伝えるところによれば、当時の世の中には「真經」とは別の、もう一つの『太丹隱書』が存在したようであり、その内容は楊許の時代に示された「洞房太丹家の事」と異なっていたという。以上のことから、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』とは、楊許の時代から陶弘景の時代の間に作られた、もう一つの『太丹隱書』を祖本とする經典なのではないかと推測される。なお、第四章（二）の（A）で述べるように、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』のおおよその内容は東晋末までに形成されていたと考えられる。

補足がかなり長くなったが、以上のことを簡単にまとめておくと、垣内氏の指摘通り【1】「太上帝君九真中經内訣」と『紫文行事決』の「九真之法」との間には相違点が見られる。そしてそこには『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』に説かれている「帝君と太一五神の混合」という要素が見える。ただここでさらに重要なのは、その相違点には楊許の時代の上清經と、それ以降に形成された上清經との違いが反映されているということである。つまり、さまざまな行事訣をうまく利用すれば、上清經の改変の跡を明らかにできる新たな可能性が開けるものと期待されるのである。

（三）【2】「中央黄老君八道秘言章」における改変の跡

（A）望氣法における改変の跡

そこで次に、【2】「中央黄老君八道秘言章」における改変の跡を見てみたい。この節も『紫文行事決』

「九真八道行事決」との比較が可能な部分である。本章（二）の（B）で述べたように、『紫文行事決』の内容は陶弘景によつて整理されたものであり、そこには楊許の時代の『九真中經』の姿が最も正確に伝えられていると考えられる。したがつて、それと【2】の内容とを比較することによつて、後の時代における改変の跡を照らし出すことができるはずである。

まず、その中心的な修行法である「一道秘言」から「八道秘言」までの望氣法について比較してみたい。以下、【2】の「三道秘言」の記述を例に取つて、その基本的な内容を紹介しておこう。

三道秘言曰、以立夏之日、及甲子上旬・戊辰・巳己之日、清旦西北望、有紫青黄雲者、是爲太極上眞君・三元内宮眞人三素雲也。其時太極上眞・三元眞人、乘玄景緑輿、上詣紫微宮。心祝拜、如上法。若五見太極輿者、則白日昇仙。（13a）

三道秘言に曰く、立夏の日、及び甲子上旬・戊辰・巳己の日を以て、清旦に西北のかたに望み、紫・青・黄の雲有れば、是れ太極上眞君・三元内宮眞人の三素の雲と爲すなり。其の時太極上眞・三元眞人、玄景緑輿に乗り、上りて紫微宮に詣る。心に祝拜すること、上法の如くす。若し五たび太極の輿を見れば、則ち白日昇仙す。

立夏の日および甲子上旬・戊辰・巳己の日の早朝に、西北の方角を望み、もし紫と青と黄色の雲が見えたなら、それは太極上眞君と三元内宮眞人の三素の雲である。神々はそのとき奥深い光を放つ緑の車に乗り、紫微宮へ行こうとしている。修行者は、すかさず心のなかで祝文を唱え拝礼を行なう。もし神々の車を五回

見ることができれば、白日昇仙するだろう。

このように、ここには一種の望氣法が説かれている。「一道秘言」から「八道秘言」まで八つの望氣法があるが、いずれも同じようなパターンの記述になっている。そこで以下の凡例に従って表を作り、【2】と「九真八道行事決」の「中央黄老君八道秘言」の内容とを対照させてみることにした。

―凡例―

望氣を行なう日／時間帯／望氣の方角／三素雲の色／三素雲を主る神／その神の上詣する対象（神または場所）／白日昇仙のために必要な望氣の回数

	『上清太上帝君九真中經』 「中央黄老君八道秘言章」	『紫文行事決』「九真八道行事決」 「中央黄老君八道秘言」
一道秘言	立春日・正月甲乙日／清朝／北／紫 緑白／太上三元君／天皇帝／三 天帝／三	八節日／清朝／北／紫緑白／三元君／ 天帝／三
二道秘言	春分の日・寅卯日／夜半／東北／玄 青黄／太微天帝君／高上玉皇／四 帝君／高上玉皇／四	八節日／夜半／東北／玄青黄／太微天 帝君／高上玉皇／四
三道秘言	立夏の日・甲子上旬・戊辰・己巳の日／ 清旦／西北／紫青黄／太極上真 北／紫青黄／太極真君・真人／此宮紫	甲子上旬・戊辰・己巳の日／清旦／西 北／紫青黄／太極真君・真人／此宮紫

	君・三元内宮真人／紫微宮／五	／九
四道秘言	夏至日・甲戌旬・戊寅・己卯の日／清旦／東南／赤白青／扶桑太帝君／太微宮／四	甲戌上旬・戊寅・己卯の日／清旦／東南／朱白青／扶桑太帝君／太微宮／七
五道秘言	立秋の日・甲申上旬・戊子・己丑の日／清旦／正西／白赤紫／太素上真人・天皇白帝君／玉天玄皇高真／五	甲申上旬・戊子・己丑の日／清旦／正西／白赤紫／太素上真・白帝君／玉天玄皇高真／十四
六道秘言	秋分日・甲午上旬・戊戌・己亥の日／清旦／南／素赤黄／南極上真人・上皇赤帝君／九靈夫人／四	甲午上旬・戊戌・己亥の日／清旦／正南／青赤黄／南極上真・赤帝君／閼風臺／十
七道秘言	立冬の日・甲辰上旬・戊申・己酉の日／清旦／西南／緑紫青／上清真人・帝君皇祖／高上九天玉帝／四	甲辰上旬・戊申・己酉の日／清旦／西南／緑紫青／上清真人／高上天帝／四
八道秘言	冬至の日・甲寅上旬・戊午・己未の日／清旦／正東／朱碧黄／太霄玉妃・太虚上真人／太皇宮／三	甲寅上旬・戊午・己未の日／清旦／東／朱碧黄／太虚上真人／太微天帝君／十五

両者の望氣法を比較してみると、望氣を行なう時間帯、方角、三素雲の色はまったく同じである。しかし、望氣を行なう日、三素雲を主る神、その神の上詣の対象、望氣の回数には若干の違いが見られる。まず、望氣を行なう日は、おおざっぱに言えば、【2】の「中央黄老君八道秘言章」では八道に八節の日が新たに割り振られている。また、三素雲を主る神は同じものや似たものもあるが、とくに【2】の「三道秘言」に見える三元内宮真人、「七道秘言」の帝君皇祖、「八道秘言」の太霄玉妃は、【2】が新たに付け加えたものだとと言える。さらに、その神の上詣の対象も「六道秘言」と「八道秘言」では、【2】による明らかな改変の跡が窺える。また望氣の回数については、全体的に【2】のほうが少なくなっており、白日昇天へのハードルが下げられている。以上が両者の単純な比較からわかることである。⁶⁴

なお、両者の相違点から、さらに注目されることが二つある。一つは、【2】における以上の改変の跡が『上清金真玉光八景飛經』（HY一三六七）や『洞真太上八道命籍經』（HY一三一七）など「八道秘言」を取り入れた他の上清經にも反映されているということ。もう一つは、『紫文行事決』と同じ改変前の「八道秘言」が『雲笈七籤』巻五一「八道秘言」にも見えることである。これらの点については、それぞれ第四章の（二）と（三）において再度取り上げることにした。

（B）「心存」の新たな意義と「太一の道」

【2】の望氣法の前後には序文と跋文に相当するものが付いているが、その一部も「九真八道行事決」と

の比較が可能である。まず、序文の「苟誠感上會、精悟暉晨、亦將得見丹景之氣、三素飛雲、八輿朱輦、紫霞瓊輪、上清浮盼、徊轡三元、高皇秉節、靈童攀輶、太素擁蓋、南極臨軒、帝君守房、合景五神、七氣續明、高暉遠經」(12a)という記述においては、枠で囲った十六字が「九真八道行事決」には見えない。ここには、帝君が頭中の(紫)房を守り、その景(ひかり)を五神と合体させることが言われているが、これは【1】「太上帝君九真中經内訣」の改変において見られた「帝君と太一五神の混合」と同じく、帝君と五神との混合を説くものである。

続いてさらに注目したいのは、跋文の「右八道秘言畢矣。見者當心存叩頭搏頰四再拜、自陳如上法」(5a)という部分である。これと同様の記述は「一道秘言」のなかにも「子候見是三色雲、當心存叩頭自搏、心存四再拜、自陳乞目……」(12b)とあり、いずれも枠で囲ったところは「九真八道行事決」には見えない。一見して明らかのように、【2】においては「心存叩頭自搏」という言葉が付け加えられているが、じつは「心存」という語は、この文の意味に大きな変化をもたらしている。「心存」とは「心のなかで思う」ことである。つまり、本来は再拜の動作をすることが求められていたのだが、⁶⁵「心存」という語が加えられたことにより、この文は実際に頭を地に叩きつけ、頰を打って拝礼するのではなく、あくまで自分がそれを行なうさまを想像するだけだ、という意味に変わっている。では、なぜ実際の動作を行わずに「心存」するのだろうか。『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』には次のような説明がある。

世人謝過、乃叩頭搏頰、此外法也。若修此法、若修行三一守洞房、帝君奉太一者、慎不可以叩頭搏頰也。

夫人叩頭者、驚三魂、擾泥丸、慘紫房、傾帝君也。夫人搏頬者、則堅胞胎、束魄節、太一悲、五神遷。乃大忌也。若所行所念、但心存叩頭搏頬、亦内解於心中矣。仙人存心拜而已、不形屈也。(37a)

世人謝過するに、乃ち叩頭搏頬するは、此れ外法なり。若し此の法を修め、若し三一守洞房・帝君奉太一を修行すれば、懷みて以て叩頭搏頬す可からざるなり。夫れ人叩頭すれば、三魂を驚かし、泥丸を擾し、紫房を惨め、帝君を傾くるなり。夫れ人搏頬すれば、則ち胞胎を堅め、魄節を束ね、太一悲しみ、五神遷る。乃ち大忌なり。若し行ふ所念する所あれば、但だ心に叩頭搏頬するを存し、亦た心中に内解するのみ。仙人は心拜するを存するのみ、形屈せざるなり。

要するに、世人は神々に罪の許しを請う際に叩頭搏頬するが、それは世俗の外法であり、それを行なうことにより、身体に宿る神々を驚き悲しませ、死や病の根源となる胞胎の結節を硬化させてしまう⁶⁶。したがって、叩頭搏頬によつて身体に刺激を与えるのではなく、ただ心のなかで内々にそれを行なうのだ、ということである。ここで注意しておきたいのは、三一守洞房や帝君奉太一あるいは紫房の帝君や太一・五神などを存思する『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の各存思法を行う者に対して、叩頭搏頬という動作の禁止が求められていることである。これと同様の記述は『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』よりもやや成立時期の遅い『上清太上黄素四四方經』(HY一三六九)⁶⁷のなかにも見える。

凡存修太一之事、欲有所禮願、慎不可叩頭。兆叩頭者、則傾九天、動千眞、神宮迴覆、泥丸倒懸、天帝號於上府、太一泣於中田。……是爲太上五神之至忌也。故古之眞人、但心存叩頭、運精感而行事、不因

類頼以祈靈也。

凡修行太一之道、眞人道士、不得有所禮拜。亦帝君五神之所忌也。若有所精思、行禮願之時、但心拜而已、不形屈也。(11b-12a)

凡そ太一の事を存修し、禮願する所有らんと欲すれば、慎みて叩頭す可からず。兆叩頭すれば、則ち九天を傾け、千眞を動じ、神宮廻覆し、泥丸倒懸し、天帝上府に號び、太一中田に泣く。……是れ太上五神の至忌と爲すなり。故に古の眞人は、但だ心に叩頭するを存し、精感を運らして事を行ふのみにして、類頼に因りて以て靈に祈らざるなり。

凡そ太一の道を修行すれば、眞人道士は、禮拜する所有るを得ず。亦た帝君五神の忌む所なり。若し精思する所有れば、禮願を行ふの時、但だ心拜するのみにして、形屈せざるなり。

ここでは「太一の事」や「太一の道」を行なう際には、叩頭をしてはならず「心存叩頭」すべきことが説かれているが、この「太一の道」とは『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の内容全般を指すものと考えられる。なぜなら、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』は基本的に太一について説く經典だからである。そのことは「故總合太一之經也 故に太一の經を總合するなり」(『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』2b)や「太一之變⁶⁸也、皆理竭於此經、事悉於洞玄者矣 太一の變や、皆な理は此の經に竭き、事は洞玄に悉く」(同上、3b)などの言葉によつて確かめられる。したがつて、『上清太上黄素四四方經』のような他の上清經においても、叩頭の禁止は『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の各存思法を行なうことを前提に要請されていると言える。それは叩頭や礼拝の動作が「帝君五神之所忌」とされていることから明らかだろう。つまり、『九真中經』改変

の際に付け加えられた「心存叩頭自搏」と「帝君と太一五神の混合」という二つの要素は、一見すると何の関係もないようであったが、以上のことから、それらはじつはともに「太一の道」の実践と深く関わるものであることがわかる。言い換えれば、『九真中經』の改変は「太一の道」の影響下において行なわれたと言えよう。

なお、叩頭搏類に対するこのような考え方は、楊許の時代にはまだ形成されていなかったものと推測される。その理由は三つある。一つめは、『真誥』には叩頭や自搏をして道を求めた、という話がいくつも載っており(巻五6a・7b・10a、巻一二7bなど)、また許翽も夢のなかではあるが叩頭を行なっていること(巻一八14b)。二つめは、『登真隱訣』巻下「入静」においては神々に関啓する際に必ず自搏が行なわれており、また叩頭についても「或四向叩頭者、却禍來福或ひは四に向かひて叩頭する者は、禍を却け福を來たす」(9b)と積極的な意義づけがなされていること。「入静」は正一真人三天法師たる張道陵に由来するものだと言われているが(『登真隱訣』巻下5b)、陶注に「(四向叩頭者、當先朝啓一方、竟仍叩頭、又自搏言今所乞) (四に向かひて叩頭する者は、當に先づ一方に朝啓し、竟はれば仍りて叩頭し、又た自搏して今の乞ふ所を言ふべし)」(巻下9b)と見えるように陶弘景も叩頭や自搏を容認している。三つめは、『真誥』にも「心のなかで拝礼すること」を説く部分はあるが、そこでは『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』とはまた違った意義づけがなされていること。たとえば、巻一〇に「昔趙公成兩脚曳不能起、旦夕常心存拜太上昔趙公成は兩脚曳きて起つこと能はざれば、旦夕に常に心に太上を拜するを存す」(14b)、巻八に「晨夕當心存拜靜、心存行道也。(身既有疾、不能拜起故令心存不替) 晨夕に當に心に靜に拜するを存し、心に行道するを存するなり。(身既に疾有れば、拜起すること能はず。故に心に存して

替めざらしむ」(1b)とあるように、あくまで身体に不具合があつて拝礼の動作ができない場合に「心存して行なうのだ、という考え方が示されている⁷⁰。以上がその三つの理由である。

(四)【3】「太素上清致帝君五神氣法」における改変の跡

次に【3】「太素上清致帝君五神氣法」について見てみよう。この節の内容に相当する「太素五神の事」がすでに楊許の時代に存在していたこと、そして『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の「太素上清致帝君五神氣法」のほうが【3】よりもその本来の姿に近いものであることは、第二章の(二)で述べた通りである。そこで、【3】と『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の該当部分との比較を行なうことにしたい。以下、地の文は【3】のものであり、ここでは全文を載せた。また、枠で囲った部分は『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』に見えない文、()内は【3】の文字、〔 〕内は『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の文字である。

常以戊巳旦〔旦〕鷄鳴時、閉目存東方青氣大如弦、從日中來、使氣滿入頭泥丸中。〔又〕(泥丸中)有兩青煙、(復)(又)從目中出、鬱鬱然須臾變成二童子、上下衣青、如嬰兒始行狀也。左目童子名曰帝君飛靈、右目童子名曰太乙晨嬰、並在我之左右、待兆之起居也。極使髣髴念之、良久畢、叩齒九通、咽液九過、微祝曰、東方五靈、日氣煥青。帝君二童、欸然已生。旦入泥丸、鍊腦寶形。左變右化、得道之名。使我

上朝、太素紫清。畢、極念二童子名、則百害不干。此二童子、乃玄母之魂魄、玄父之精神。故假帝君太

一而名變、再以保兆魂、以正兆魄。魂魄保正、則一形常生矣。若〔恒〕能修之十八年、白旦〔昇〕

〔升〕天也。存兩童子、令從目中出、使青氣忽化而生成也。存在左右、令二童子、各吐青氣、以灌繞我
一身、洞入内外也。〔15b8〕〔16b5〕

一見してわかるように、もともと飛靈と晨嬰という名だった両目の神が【3】では帝君飛靈と太乙晨嬰と
いう名になっている（二、三行目）。この両目の神は、じつは玄母の魂魄、玄父の精神であり、故に帝君と
太一に托して名が変化したのだという（五、六行目）。ここの「故に」のつながりはややわかりにくいが、
『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』によると「所生之宗、謂元父・玄母也 生ずる所の宗は、元父・玄母と謂ふなり」
（4b）や「太一者、胞胎之精、變化之主。魂魄生於胎神、命氣出於胞府、變合帝君、混化爲人。故太一之
神、生之母、帝君之尊、生之父 太一とは、胞胎の精、變化の主なり。魂魄は胎神に生じ、命氣は胞府に出で、變じて帝君に合し、混
化して人と爲る。故に太一の神は、生之母、帝君の尊は、生之父なり」（20b）とある。要するに、そもそも太一とは生の
母（＝玄母）であり、帝君とは生の父（＝元父）なのだということである。そして、それらがなぜ母であり
父であるのかと言うと、太一は魂魄と命氣の根源たる胞胎の精であり、帝君と混合して人を生み出すからで
ある。また、六行目に「再以保兆魂、以正兆魄。魂魄保正、則一形常生矣 再び以て兆の魂を保ち、以て兆の魄を正す。
魂魄保正すれば、則ち一形常に生ず」とあるのも、おそらく帝君と太一とによる生成の働きを受けたものだろう。

このように【3】には帝君や太一、そしてそれらの混合を背景に含むような記述が新たに付け加えられて

いる。これは【1】「太上帝君九真中經内訣」において「帝君と太一五神の混合」という過程が新たに導入されたことと同種の改変であり、いわゆる「太一の道」の影響下にあると言える。

(五) 【11】「拂童の道」 【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存

秘道」 【13】「太上廻元隱道用除罪籍内篇」における改変の跡

(A) 【11】 【12】 【13】における改変の跡

次に【11】 【12】 【13】についてまとめて見ることにしよう。これらの節の内容に相当する修行法が、楊許の時代にすでに存在していたことは、第二章の(三)(四)で述べた。ここでは、目立った改変の跡が見られる部分だけを比較するという方法を取りたい。比較の対象として主に用いるのは、『登真隱訣』と『雲笈七籤』巻五二の「二十四神行事訣」「五辰行事訣」などの行事訣である。これらの行事訣は『紫文行事訣』と同じく、陶弘景によつて整理されたテキストをもとにしていると推測される。行事訣という性格上(※行事訣の特徴については第四章の(二)の(A)で述べる)、多少の省略はあるかもしれないが、それらは現在残っているテキストのなかでは、楊許の時代の内容を最も正確に伝えていると考えられる。

まず【11】の「拂童之道」とは、瞳(Ⅱ童)を靈水によつて洗い清める法であり、【11】には「拂童之道、使徹見帝君五神及二十四神之法」(1b)と言われている。しかし一方、『登真隱訣』には「君曰、式規之法、使人目明。久而徹視。二十四神謂之拂童之道、使徹見二十四神之法」(巻中8b)とある。す

なわち、陶弘景の見た『二十四神（經）』によれば、「拂童之道」とは、あくまで瞳を洗い清め二十四神がよく見えるようにする法だったのであるが、【11】の段階ではそこに帝君と五神が加わり、「太一の道」の修行にも使えるようになっていた。また、瞳を洗い清める前に唱える祝文について見ると、『雲笈七籤』卷五二「二十四神行事訣」に「向月建、左行三七過攪之祝曰、玄流朱精、生光八明。身神衆列、竝來見形。微視萬里、中達九靈。東向洗目二七過。久行之、得見二十四神」（15a）とあるのに対し、【11】では「攪之左行三七過、呪曰、玄流朱津、先光八明。身神衆列、竝來見形。微視萬里、中達九靈。帝君映童、使我上精。」呪畢、東向以洗目二七過。常行之者、微視萬神（1b）となっており、ここでも帝君が瞳に映るという記述が付け加えられ、本来、二十四神を見る法だったはずのものが、万神を微視する法へと拡張されている。

次に【12】の「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」とは、身中に五辰（＝五星）が宿るさまを存思する法であるが、存思の後に次のような祝文を唱えることになっている。【12】には「乃叩齒五通、嚙液二十五過、訖乃微呪曰、高上紫闕、内見帝君。太一混合、紫房之門。門内煥明、是爲三元。三元結精、乃有五神。實曜敷暉、放光衝晨。精化積生、變爲老人。……呪畢、又嚙液三過、叩齒三通」（2b～3a）とあるが、一方の『雲笈七籤』卷五二「五辰行事訣」には「乃叩齒五通、嚙液二十五過、微祝曰、高元紫闕、中有五神。實曜敷暉、放光衝門。精化積生、變爲老人。……嚙液三過、叩齒三通」（16b）とある。両者を比較してみればわかるように、【12】では「乃有五神」の前に帝君や太一の混合に関する記述が挿入されている。また三元というのは三一の神々ことであり、やはり『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の存思法

において重要な役割を担うものである。「中有五神」の五神は、「五辰行事訣」の段階ではあくまで五方老人（五老）のことであるが、改変後の【12】ではその五神という語を『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』にいう五神にオーバーラップさせることにより、「太一の道」における存思法のイメージを流し込んでいるものと察せられる。

次に【13】の「太上廻元隱道用除罪籍内篇」とは、北斗九星に向かって七祖および修行者自身の罪の消除を請う法であるが、この節では『雲笈七籤』卷五二「廻元行事訣」と比較可能な範囲において目立った改変の跡を見つけ出すことが難しい。ただ強いて言えば、「廻元行事訣」では、北斗九星の一つ真人星に向かって謝罪する際に、「存真人星、來飛入口、徑在肝中、乃北向再拜、咽液九過。〈亦可心拜〉真人星、來飛して口に入り、徑ちに肝中に在るを存し、乃ち北に向かひて再拜し、液を咽むこと九過。〈亦た心拜す可し〉」（18a）というように再拜することが求められているのに対し、【13】では「**心存**北向再拜、畢咽液九過、亦可起拜心に北に向かひて再拜するを存し、畢はれば液を咽むこと九過、亦た起きて拜す可し」（6b）とあり、第三章（三）の（B）で見た「心存」という語が付け加えられている。しかし、「廻元行事訣」においては割注に「〈亦可心拜〉」とあり、【13】の場合も「亦可起拜」とあって、畢竟するに心拝・起拝のどちらでもよいことになっている。ただ、「廻元行事訣」の「〈亦可心拜〉」はあくまで割注であることから、本来は「再拜」のみだったが、【13】の段階で新たに「心存」という語が付け加えられたと見ることは可能だろう。

(B) 『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』「二十四神法」における改変の跡

ここでもう一点注意しておきたいことがある。それは『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の各節もじつは改変を経ている、ということである。『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』のなかに楊許の時代の修行法が伝えられていることは、ストリックマン氏によつてつとに指摘されていたが、そこに以下に述べるようなかたちで改変の跡が見られることは、管見の限りこれまで明らかにされていなかった。⁷⁴

まず第二章の(二)と(四)で述べたように、道藏本『九真中經』の【4】の③と【3】【11】【12】【13】の内容は、その記述順も含めて『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』にほぼ一致する。たとえば、『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の「拂童之道」と「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」の内容は【11】と【12】にそっくりであり、いずれも「太一の道」の影響下にあると言える。

また、『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』には道藏本『九真中經』に欠けている「二十四神法」が載っているが、そこにも改変の跡が見える。まず、『上清仙府瓊林經』(HY一三九二)の引く『登真隱訣』に次のような記述が見える。

登真隱訣曰、太微造形紫元内神二十四人、生氣變神、主仙上精。能修存名字者、治鎮一身、保守元精。

紫虛竝結氣之玄宗、成體之具神、連導雲霧、帶生真煙、各能致玉輦龍騎、千萬列行、同輿一體、白日登晨。此大真人乘輿歛之道。行之十八年、太上命太微混靈道君、敕二十四真人、千乘萬騎、馳風躡雲、呼

吸流昇、白日造天。注内案三一經云、太微中有二十四氣、氣中有二十四真人、皆帝皇之臣。所以致分道變化矣。既致守身中三一、則上太微三一帝皇之君、而降見於外、與子言矣。皆出入上清、寢止太微。案如此言、令守身中三部、亦能致彼二十四眞、千乘萬騎而來迎也。〔上清仙府瓊林經〕24 a ~ b)

四行目の「注内」以前の部分は『登真隱訣』の本文からの引用であり、そこには陶弘景が収集した楊許の時代のテキストが載せられているものと判断される。一方、この部分に相当する記述が『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の「二十四神法」(※身中に宿る二十四神を存思する修行法)を説く節に見えるが、そこには次のようにある。

太微帝君・太一造形紫元内神二十四眞。混氣變生、主仙上精、散解胞結、釋滯開元。〔二十四結節、須〕二十四神所命、乃得脫除也。⁷⁶兆能存名字者、治鎮一心、保守元精。欲解結節之法、當先呪之、乃得開關耳。此靈竝是結氣之玄宗、成體之具神、連導雲霧、帶生眞煙、各能致玉輦龍騎、千萬列行、同與一體、白日登晨。此太上真人二十四神存玄守元帝君上清乘繩歛之道。常當安身靜心、正氣夷形、閉目内視、忘體念神、燒香盥鍊、存神守眞、髣髴三八、藹藹暉玄。〔行之十八年、太上命太微帝君・太一五神、化生混靈道君、檄二十四真人、千乘萬騎、騁風躡雲、呼吸流升、白日造天。〕〔上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經〕4 a ~ b)

両者を比較してみると、梓で囲って示したように後者においては記述の分量が増えていることがわかるが、まず目を引くのは帝君と太一に関する記述が織り込まれている点である。たとえば『登真隱訣』では「太上が太微混靈道君に命ずる」（三行目）とあった部分が、『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』では「太上が太微帝君と太一五神に命じて、混靈道君を化生させる」（五〇六行目）という別の意味になっている。⁷⁷

ここでさらに注目したいのは、「散解胞結、釋滯開元。二十四結節、須二十四神所命、乃得脫除也。胞結を散解し、滯を釋き元を開く。二十四結節は、二十四神の命ずる所を須ちて、乃ち脫除するを得るなり」（二〇二行目）と「欲解結節之法、當先呪之、乃得開關耳。結節を解かんと欲するの法は、當に先づ之を呪すべし、乃ち關を開くを得るのみ」（二〇三行目）という部分である。さきほどの『登真隱訣』の「注内」の記述によると、本来「二十四神法」とは、修行者が身中の三一の神々を存思した場合に天上の太微宮に宿る三一帝皇が降臨するのと同じように、修行者が身中の八部八景二十四神を存思することにより、太微宮の二十四真人がそれに感応し、千乘万騎を率いて迎えに降り、白日昇天へと導いてくれる、というものだった（四〇六行目）。しかし、この二つの文が加わったことにより、「二十四神法」は「存思↓昇天」というプロセスから「存思↓解結↓昇天」という一段階複雑なものへと変貌を遂げている。筆者は「解結（散解胞結、解結節）」というプロセスの導入も、やはり「太一の道」の影響によるものだと考える。

というのは、第三章の（三）の（B）で見たように「太一の道」の修行者が搏頰を禁止されているのは、一つにはそれによって「堅胞結、束魄節（死や病の根源となる胞胎の結節を硬化させてしまう）」からであったが、これは逆に言えば彼らには「解結」の実践が課せられていた、ということでもあろう。その証拠に

『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』を見ると、「帝君太一混合二十四神解結除尸炁之道」(38b~44a)という修行法が載っている。それは「上請帝君與太一混合、約制百神、而解胞中牢堅之結、盤根之死節79」(『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』38b~39a)とあるように、帝君と太一に請うて身中の百神をコントロールし結節を解こうとするものである。これとほぼ同じ構造は『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の「二十四神法」にも見える。そこには「太微帝君・太一造形紫元内神二十四眞。混氣變生、主仙上精、散解胞結、釋滯開元太微帝君・太一紫元内神二十四眞を造形す。混氣變生し、仙を上精に主り、胞結を散解し、滯を釋き元を開く」(一行目)とあり、(太微)帝君と太一が二十四眞を作り、その二十四眞が「解結」を行なうのだと言われている。つまり、帝君と太一が身中の諸神に働きかけ、それによって「解結」を行なうという構造は両者に共通している。以上のことから、『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の「解結」というプロセスは「太一の道」に由来するものだと言つてよいだろう。

また、「二十四神法」の改変は『雲笈七籤』卷五一「二十四神行事訣」との比較によつても明らかにできる。たとえば、上部八景の神々を存思した後には「上景八神、帝君玄母、五神各陳、一合入身。舉形遁化、流變適眞。千乘萬騎、俱昇帝晨。百元无英、道養太賓。八靈翼體、玉華銜煙。恍惚十周、逕造日門」(『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』5a~b)という祝文を唱えることになっているが、枠で囲った部分は「二十四神行事訣」の祝文(13a)には見えず、その部分にはやはり帝君や玄母(『太一』⁸⁰)や五神が登場する。さらに、「二十四神行事訣」には「解結」に関する記述もまったく見えない。これらのことは、行事

訣が「二十四神法」のより古い姿を伝えていることの裏付けともなろう。

「二十四神法」の分析が長くなったが、以上のように『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』のうち「二十四神法」とそれに付随する「拂童之法」、そして「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」は明らかに「太一の道」によって改変されたものである。

なお、本章の(四)で取り上げた【3】「太素上清致帝君五神氣法」では、『上清太上帝君九真中經』と『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』のテキストとを比較したが、その部分に関しては『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』のテキストに「太一の道」の影響がほとんど見られなかった。ただ、そのテキストも『雲笈七籤』卷五二「五神行事訣」や『真誥』卷五(10b)に言及されている「太素五神の事」と比較してみると若干の違いが見られる。⁸²この場合、楊許の時代の「太素五神」が改変されて『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の「太素上清致帝君五神氣法」になったという可能性と、逆に「五神行事訣」と「太素五神の事」の記述が楊許の時代の「太素五神」を単に簡略化したものだという可能性との二つが考えられるが、現段階ではどちらの可能性が高いのかは判断しかねる。

(六) 【14】「太上九真帝君九陰混合縱景万變化隱天經」の成立

次に【14】の「太上九真帝君九陰混合縱景万變化隱天經」の成立について検討したい。本章の(一)で見たように、ロビネ氏はこの節について「ほぼ確かに最初の (originale) 上清のもの」だと述べているが、

結論から言えばこの節は楊許の時代の『九真中經』が改変される際に新たに作られたものだろう。なぜなら、本章の(二)から(五)で取り上げた各節とは違って、「太上九真帝君九陰混合縱景万變化隱天經」は『真誥』や『登真隱訣』にその存在や内容に関する言及がまったく見られず、かつ全体にわたって「太一の道」の影響をとくに強く被っているからである。

この節は五丁弱のごく短いものである。まず北斗九星に宿る太陰九妃の名と字が明らかにされているが、第一星から第九星までのすべてに「第一星中、名太上宮、宮中有帝君、變隱逃二元内妃、名太一、法炁、字幸正扶」(11a~b)というようなかたちで帝君と太一の名が与えられている。また続いて次のような存思法が説かれている。

存帝君安坐在太極紫房中、又存太一五神在六合中、又存北斗九星在心中、又存太陰九妃在明堂中、又存太微童子干景精對立帝君前、童子左手把五符、右手把五籙、又存兆之形立童子後、又存太陰九妃從明堂中、以次橫列立兆後、又存太一五神從六合中、上入太極紫房中、以次橫列立太陰九妃後。都畢、於是帝君衆神、歛一合大變、共爲一人。如嬰兒始生之狀。名曰无常童子。(13a~b)

帝君安坐して太極紫房の中に在るを存し、又太一五神六合の中に在るを存し、又太陰九妃明堂の中に在るを存し、又太微童子干景精對かひて帝君の前に立ち、童子左手に五符を把り、右手に五籙を把るを存し、又兆の形童子の後に立つを存し、又太陰九妃明堂の中從り、次を以て横に列して兆の後に立つを存し、又太一五神六合の中從り、上りて太極紫房の中に入り、次を以て横に列して太陰九妃の後に立つを存す。都て畢はれば、是に於いて帝君衆神、歛に二に合して大變し、共に一人と爲る。

嬰兒の始めて生まるるの状の如し。名づけて无常童子と曰ふ。

この存想法のうち、帝君が太極紫房宮に、太一五神が六合宮に宿ること、太微小童干景精が帝君の前で符籍を手にとること、修行者自身（＝兆）の姿を存思すること、太一五神が六合宮から紫房宮に上ることは、いずれも『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』にほぼ同じ記述が見える。また、ここから窺われる頭中の各宮の位置関係も、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』における「從人項上直下一寸爲太極宮。太極宮方一寸耳。太極宮在六合宮之上。六合宮、太一之神居焉。從兩眉間却入一寸爲明堂、却入二寸爲洞房、却入三寸爲丹田。其明堂之北、洞房之南、兩眉之間上一寸爲六合宮。六合宮方一寸。人の項の上從り直下すること一寸を太極宮と爲す。太極宮は方一寸なるのみ。太極宮は六合宮の上に在り。六合宮は、太一の神居に居る。兩眉の間從り却き入ること一寸を明堂と爲し、却き入ること二寸を洞房と爲し、却き入ること三寸を丹田と爲す。其の明堂の北、洞房の南、兩眉の間の上二寸を六合宮と爲す。六合宮は方一寸なり」（15b～16a）というイメージを背景にしたものであり、『登真隱訣』巻上に見える楊許の時代の九宮説とは異なる。⁸³とくに『登真隱訣』巻上では、明堂宮には明童真君と明女真君、明鏡神君が宿り（8a～10b）、太一は玄丹宮に宿る（4a）ものとされているが、ここでは明堂宮には太陰九妃という神々が宿り、太一は六合宮という宮に宿るものとされている。したがって、この存想法は楊許の時代よりも後に「太一の道」の影響を受けて形成されたものだと考えられる。

また、この存想法は「帝君太一九陰（九陰）⁸⁴混合變化萬形」（14a）と呼ばれており、その名は【14】の「太上九真帝君九陰混合縱景萬變化隱天經」という標題にも反映されている。さらに、この存想法に

続いて説かれているのは、それに伴う祝文と五星に関する簡略な存想法と祝文のみであることから、「帝君太一九陰混合変化万形」こそが【14】の中核をなす内容であることがわかる。本章の（二）から（五）で取り上げた道藏本『九真中経』の他の節においては、「太一の道」からの影響はあくまで楊許の時代のテキストのうえにまぶされたものに過ぎなかったが、【14】のこの存想法においては『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄経』に説かれている「太一の道」の要素が大半を占めており、もはやそれ抜きには存想法そのものが成り立たない。つまり、他の各節の場合は楊許の時代の原形があつてそれが改変されたのであるが、【14】のこの節の場合はその中心的内容そのものが「太一の道」の影響のもとに形成されたのだと考えられる。また、この節は「此帝君九陰隱君、九真之内事也」（15a）とあるように「九真の内事」を自称しているが、その内容を見る限り「九真之法」そのものにはとくに関係がない。したがって、これはおそらく『九真中経』が拡張される際に『九真中経』に託けて新たに考案されたものだと言えるだろう。

（七）【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結璘奔月黄景玉章」における改変の跡

次に【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結璘奔月黄景玉章」について見てみたい。まず、『真誥』卷一八に「泰和三年五月、行奔二景道。〈此則儀璘之法。雖已有抄事、未見大經〉⁸⁶泰和三年五月、奔二景の道を行ふ。〈此れ則ち儀璘の法なり。已に抄事有りと雖も、未だ大經を見ず〉」（12a）とあることから、この節の内容に相当する修行法が楊許の時代にすでに行なわれていたことがわかる。ここの「奔二景」とは「奔日」と「奔月」を指し、

陶注では「鬱儀（結）璘之法」と言い換えられている。また陶注によれば、それは一本のまとまった經典としては存在せず、部分的な抜き書きとして残されていたようである。南宋の王応麟『玉海』巻一六四には「黃庭經曰鬱儀結鄰。梁丘子注曰、鬱儀奔日之仙、結鄰奔月之仙。亦見登真隱訣、九真中經。黃庭經に鬱儀結鄰と曰ふ。梁丘子注に曰く、鬱儀は奔日の仙、結鄰は奔月の仙なり、と。亦た登真隱訣、九真中經に見ゆ」と見えることから、「鬱儀結璘之法」が『登真隱訣』に載せられていたことが確かめられる。ただ、周知のように『登真隱訣』は大部分が散逸しており、現行本にその法を見出すことはできない。また『雲笈七籤』巻一〇五「清靈真人裴君伝」には、太素真人が裴君に授けたという「奔日の法」と「奔月の法」が載っている。『清靈真人裴君伝』については、陶弘景が『真誥』（巻二18bなど）と『登真隱訣』（巻下2bなど）の注でその内容に触れていることから、楊許の時代に由来するものとわかる。この「奔日の法」と「奔月の法」の内容は、大筋では【15】の「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結璘奔月黄景玉章」に一致するが、ただ残念ながら記述が簡略であるため、比較対象としては不十分である。

以上のように、楊許の時代に「鬱儀結璘之法」が存在したことは確かめられるものの、その当時の姿を比較的正確に伝えていると考えられるテキストを捜し出し、【15】の「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結璘奔月黄景玉章」と比較しながら、その改変の跡を指摘することは難しい。しかし、これまでに見てきたことから明らかのように、道藏本『九真中經』の改変は「太一の道」と深く関係している。じつは【15】のなかにも、帝君や太一などの「太一の道」の影響を示す語が散りばめられており、たとえば「夜半常焼香、存五夫人名字、心呪曰、願與帝君太一五神、合景如一」（19a）という記述が見える。ここでは修行者が、み

ずからが帝君と太一五神と景（ひかり）を合わせて一つになることを願っているが、このような存思法はやはり『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』（30b-33a）に説かれている。とくに『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』における太一は、頭中の六合宮に鎮座し、「存太一與兆形正同、衣服亦同也 太一兆の形と正に同じく、衣服も亦た同じきを存するなり」（21b）とあるように修行者自身の姿を取り、時に修行者と一体になって他の神々と混合してゆく根源的な神として描かれている。管見の限り、楊許の時代の太一にはまだこのような特徴は見られない。楊許の時代の太一は、基本的に修行者を天に迎える車を派遣する神か、得道者の戸を守る神か、あるいは北極星から降って来て頭中の玄丹宮に宿る神かである。したがって、修行者と太一を含む神々との一体化を説くこの部分には、楊許よりも後の時代の特徴が現われていると言える。

要するに、「鬱儀結璘の法」そのものは楊許の時代から存在していたが、道藏本『九真中經』に残っているその内容は「太一の道」によって改変された後のものだと言える。

（八）【5】 【10】 に見える仙薬の処方について

最後に【5】 【10】 についてであるが、【5】の「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經序」と【6】の「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」が楊許の時代よりも後に作られたものであることはストリックマン氏がすでに明らかにしている。また、【7】「太一、餌瑰葩雲屑神仙上方」【8】「太一、玄水雲華漿法」【9】「太一、大四鎮円法」【10】「太一、精菖蒲円散方」にも【6】と同じく仙薬の処方が説かれており、いずれ

にも「太一」の語が冠せられていることから、「太一の道」と何らかの関わりがあるのではないかと察せられるが、確かなことはわからない。ただ、【9】については、『三洞珠囊』卷三「服食品」に引く『登真隱訣』佚文に「先服初神丸、太一四鎮丸、亦以斷穀」(13a)とあり、また北宋の唐愼微『証類本草』にも「謹按陶隱居登真隱訣載長生四鎮丸云、太一禹餘糧定六府鎮五藏。注云……謹んで按ずるに陶隱居の登真隱訣に長生四鎮丸を載せて云ふ、太一禹餘糧は六府を定め五藏を鎮む、と。注に云ふ……」とあつて、わずかながら【9】の内容に一致することから、少なくともそのような仙薬の処方が楊許の時代からすでに用いられていたものと推測される。

(九) まとめ

以上、道藏本『九真中經』(『上清太上帝君九真中經』と『上清太上九真中經絳生神丹訣』)の各節における楊許の時代よりも後に改変または形成された部分について指摘した。その結果、とくに各節の改変の跡には、等しく『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』に説かれている「太一の道」の存想法やその儀式に由来する考えや言葉が組み込まれていることがわかった。また同時に『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』に含まれる多くの修行法も、同じく「太一の道」の影響を被っていることを明らかにすることができた。⁹⁴なお、その影響は『太微帝君二十四神回元經』(HY一四四三)や『太上玉晨鬱儀結璘奔日月図』(HY四三五)、『上清紫微帝君南極元君玉經宝訣』(HY四〇六)、『雲笈七籤』卷三一「太微帝君太一造形紫元内二十四神

回元經」など『正統道藏』に残された複数のテキストに及んでいる。

四 道藏本『九真中經』の成立過程

ここまでは、道藏本『九真中經』に含まれる各節と、楊許の時代の姿を比較的よく伝えていられると考えられるテキストとを突き合わせることによって、その改変の跡を探る、という方法で分析を進めてきた。ただ、道藏本『九真中經』の各節のうち、楊許の時代にその原形が存在した部分であっても、それらが必ずしも楊許の時代の『九真中經』の一部だったとは限らない。そこで以下には、まず楊許の時代の『九真中經』を構成していた部分を明らかにし、それがどのような経緯で道藏本『九真中經』のような姿になっていったのかを時代を下りながら見てゆくことにしたい。

(一) 楊許の時代の『九真中經』

(A) 楊許の時代の『九真中經』と「九真八道行事決」との関係

【1】「太上帝君九真中經内訣」の改変前の姿を伝える『紫文行事決』『九真八道行事決』の「九真之法」が、楊許の時代の『九真中經』に含まれていたことは想像に難くないだろう。なぜなら、「九真之法」は『九真中經』という名の由来になった修行法だと思われるからである。また、第三章(二)の(B)で述

べたように、「九真八道行事決」の「九真之法」は、陶弘景が『登真隱訣』で引用し言及する『九真中經』の内容にも一致する。

ただ、一つ注意しておきたいことがある。それは「九真八道行事決」の「九真之法」は、あくまで「行事決」であって楊許の時代の『九真中經』の「經」そのものではない、ということである。たとえば、『真誥』巻五には「君曰、老君者太上之弟子也。年七歳而知長生之要、是以爲太極真人。君曰、太極有四真人、老君處其左。佩神虎之符、帶流金之鈴、執紫毛之節、巾金精之巾。行則扶華晨蓋、乘三素之雲。〔此二條事出九真中經〕君曰く、老君とは太上の弟子なり。年七歳にして長生の要を知り、是を以て太極真人と爲る。君曰く、太極に四真人有り、老君は其の左に處る。神虎の符を佩び、流金の鈴を帶び、紫毛の節を執り、金精の巾を巾す。行けば則ち扶華晨蓋にして、三素の雲に乗る。〔此の二條事は九真中經に出づ〕」(1b~2a)とあり、陶弘景がこの「君曰……」の二条は『九真中經』に典故があると述べている。そこで道藏本『九真中經』を見てみると、【1】「太上帝君九真中經内訣」の經全体の序文に相当する部分(1a~2a)に、「中央黃老君者、太上太微天帝君之弟也。以清虛上皇二年、混爾始生、日暉重曜、連光映靈、五雲翳蓋、慶煙玄停。年七歳、仍自知長生之要・天仙之法。……受書爲太極真人中央黃老君とは、太上太微天帝君の弟なり。清虛上皇二年を以て、混爾として始めて生じ、日暉重曜し、連光靈を映し、五雲翳蓋し、慶煙玄停す。年七歳にして、仍ち自ら長生の要・天仙の法を知る。……書を受けて太極真人と爲る」(1a~b)、「太極有四真人。中央黃老君處其左、得佩龍玄之文、神虎之符、流金之鈴、執紫毛之節、巾金精之巾或扶晨華冠、駕鬱華飛龍、乘三素之雲。太極に四真人有り。中央黃老君 其の左に處り、龍玄の文、神虎の符、流金の鈴を佩び、紫毛の節を執り、金精の巾或は扶晨の華冠を巾し、鬱華の飛龍を駕し、三素の雲に乗るを得」(1b~2a)とあり、枠で囲った部分を中心に違い(※おそらく改

変の跡）が見られるものの、これらが陶弘景の言う『九真中経』の二条に相当することが確かめられる。このことから、陶弘景の見た楊許の時代の『九真中経』にも経全体の序文が存在したものと推測されるよう。

しかし、この序文の内容は、「九真八道行事決」の「九真之法」には見えない。そもそも「行事決」とは、その名称と内容から判断するに、修行の実践に特化したマニュアル書のようなものだと言える。したがって、この場合のように、「経」の由来や伝授の規定などを説く序文ないし跋文の類は省略されている。つまり、これが「経」と「行事決」との違いなのである。また以下に見るように、「経」に本来存在しなかったはずのものが、実践上の要請から「行事決」に付け加えられるという場合もあったようである。

(B) 「九真中経口訣」と分経伝説

「九真八道行事決」の「別日」と呼ばれる部分には「九真中経在人間施行、亦有口訣。本文似祕不書也。今請言之。九真中経は人間に在りて施行するに、亦た口訣有り。本文は祕するに似たりて書せざるなり。今之を言はんことを請ふ」(L378~379)とあり、以下に「九真中経口訣」の内容が説かれている。しかし、この口訣は楊許の時代の『九真中経』には含まれていなかったものと考えられる。なぜなら、「九真八道行事決」の注に「此訣出升玄記後」(此の訣は升玄記の後に出づ)(L379)とあるように、陶弘景がその出典は『升玄記』にあると言っているからである。もし、この口訣が『九真中経』に載せられていたのであれば、わざわざこのような注を付ける必要はないだろう。

『九真中經口訣』とは、『九真中經』の「九真之法」の実践日を列挙したものである。では、なぜそのような口訣が『升玄記』が載せられていたのだろうか。やや脱線するが、『升玄記』と『九真中經』との関係をもう少しはつきりさせておきたい。『中華道藏』の『紫文行事決』校注に指摘されているように、『升玄記』は現行の『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』(HY一三四〇)の内容に相当する。^{9,5}この經典には『升玄記』と『九真中經』との関係について、次のような注目すべき記述が見える。

右太上飛行羽經九真昇玄上記、其道畢矣。其下卷^{9,6}是太上九真中經。^{9,7}雖有上下序、然別法異用、不相干也。中央黃老君、分以傳太虛真人、與八道祕言相次。

九真中經在人間施行、亦有口訣。本文似祕不書也。今請言之。(『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』 1 la)

右太上飛行羽經九真昇玄上記、其の道畢はる。其の下卷は是れ太上九真中經なり。上下の序有りと雖も、然れども別法異用にして、相ひ干(おか)さざるなり。中央黃老君、分けて以て太虛真人に傳へ、八道祕言と相ひ次ぐ。

九真中經は、人間に在りて施行するに、亦た口訣有り。本文は祕するに似て書せざるなり。今之を言はんことを請ふ。

ここにはまず、もともと『太上飛行羽經九真昇玄上記』を上巻とし『太上九真中經』を下巻とする一本の經典があつたが、その内容は上下で互いに異なるものだったため、中央黃老君が『太上飛行羽經九真昇玄上記』から『太上九真中經』を分けて太虛真人(赤松子)^{9,9}に伝え、それを『八道祕言』につなげた、というこ

とが言われている。そして次に「九真中經、在人間施行……」云々という記述が続くが、この部分は「九真八道行事決」の「別目」の冒頭とまったく同じであり、以下に「口訣」の実際の内容が説かれている。また、その末尾には「出青童君口訣」(13b)とあって、「九真中經口訣」は青童君という真人^{しんじん}が説いたことになっている。以上のことから、『升玄記』に「九真中經口訣」が載せられているのは、『升玄記』と『九真中經』とが本来一つの經典だったことと関係しているのではないか、という推測がひとまず成り立つだろう。

ただ、「中央黄老君が分けて太虚真人に伝えた」とあるように、それはあくまで經典の由来を語る伝説であり、どこまで經典成立史の現実が反映されているのかはわからない。また、「九真八道行事決」では「…本文似祕不書也。今請言之」(L378~379)の直後に、陶弘景が「(此訣出升玄記後。應是已分經後、青童君所説。既欲明升玄用日之意。故先言九真也。人間難恒、復不可得暇便脩。是以詮其吉日、令有條領耳) (此の訣は升玄記の後にしづ。應に是れ已に經を分けし後ち、青童君の説く所なるべし。既に升玄の用日の意を明らかにせんと欲す。故に先づ九真を言ふなり。人間には恒にし難く、復た便脩する暇あるを得可からず。是を以て其の吉日を詮し、條領有らしむるのみ)」(L379)という注を付けている。この注がさきほど見た『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』(Ⅱ『升玄記』)の記述を踏まえていることは明らかであるが、陶弘景はここで「九真中經口訣」は『升玄記』(Ⅱ『太上飛行羽經九真昇玄上記』)と『太上九真中經』とが分經された後に青童君によつて説かれたものであり、青童君は『升玄記』の実践日を明らかにしようとした際に、まず『九真(中經)』(の実践日)のことに言及したのだ、と述べている。なお、この後半部分はややわかりにくいのが、『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』の記述によると、「九真中經口訣」の示す実践日は、『九真中經』を世間で修める場合の実践日であると同時に、

『昇玄羽經』（『升玄記』）を世間を離れて修める場合の実践日でもあるという。¹⁰¹つまり、それはじつは二重の用途を持っていたのである。

以上を整理すると、『升玄記』と『九真中經』とは、もともと一本の經典だったという伝説があるように、たいへん近い関係にある。おそらくこのような経緯から、『升玄記』には両者に適用可能な「九真中經口訣」が説かれることになったのだろう。しかし、陶弘景がそれは「分経後に説かれたものだ」と述べている以上、實際上「九真中經口訣」が『九真中經』の一部をなしていたことはなかったはずである。ただ、それが「九真八道行事訣」の段階で「九真之法」に付け加えられるに至ったのは、「人間難恒、復不可得暇便脩。是以詮其吉日、令有條領耳」（L379）という陶弘景の言葉の通り、世間の修行者にとっての実践日を示す、という実践上の要請に応える必要があったからだと考えられる。

（C）「九真八道行事決」の「中央黄老君八道秘言」

次に【2】「中央黄老君八道秘言章」の改変前の姿を伝える『紫文行事決』『九真八道行事決』の「中央黄老君八道秘言」についてであるが、この修行法が楊許の時代の『九真中經』に含まれていたことは、現行の『真誥』と『登真隱訣』の記述からは確かめられない¹⁰²。ただ、「九真之法」と「八道秘言」とが密に結び付いていたことは、『紫文行事決』の「九真八道行事決」という題名から窺える。また、「九真八道行事決」の冒頭には「沐浴。八道祕言曰、（九真八道、乃存脩異法、而俱是黄老所宣、則相輔爲用。故此九真事、

乃爲祕言所書也。〕欲行九眞之法者……沐浴。八道祕言に曰く、〔九眞・八道は、乃ち存脩法を異にするも、俱に是れ黄老の宣ぶる所なれば、則ち相ひ輔けて用と爲す。故に此の九眞の事は、乃ち祕言の書く所と爲るなり。〕九眞の法を行はんと欲する者は……（L201-202）とあり、「九眞之法」を行なう際の沐浴法が「八道祕言」によつて説かれてゐる。そして、陶注においても「九眞」と「八道」はともに（中央）黄老（君）によつて説かれたものだと言はれてゐる。

さらに本章（二）の（B）で見たように、『洞真太上飛行羽經九眞昇玄上記』には、中央黄老君が『太上飛行羽經九眞昇玄上記』から『太上九眞中經』を分けて太虚真人に伝え、それを『八道祕言』につなげたという伝説も載つてゐる。この分経伝説は「九眞八道行事決」の陶注にも「應是已分經後、青童君所説」（應に是れ已に經を分けし後、青童君の説く所なるべし）（L379）と取り込まれてゐるので、陶弘景が見た楊許の時代の『升玄記』にも記されていたものと推測される。もちろん伝説はあくまで伝説に過ぎないが、「與八道祕言相次」（『洞真太上飛行羽經九眞昇玄上記』11a）という部分は、おそらく楊許の時代に「九眞之法」と「八道祕言」が一つにまとめられていた事実を反映したものだらう。したがつて、楊許の時代の『九眞中經』には「八道祕言」も含まれてゐたと考えられる。

（D）楊許の時代の『九眞中經』に含まれていなかったもの

道藏本『九眞中經』の【1】～【15】の各節のうち、その改変前のテキストが楊許の時代の『九眞中經』の一部だったことが積極的に確かめられるのは【1】と【2】のみであるが、以下においては【3】～

【15】の各節が楊許の時代の『九真中經』に含まれていなかったと考えられる理由を述べたい。

まず、【3】「太素上清致帝君五神氣法」と「二十四神法」に付随する【11】「拂童之法」、【13】「太上廻元隱道用除罪籍內篇」のそれぞれ改変前のテキストが楊許の時代に存在していたことは繰り返し述べたが、『真誥』卷二〇に「掾書太素五神・二十四神、并廻元隱道經一卷」(3b)とあることから、これらは楊許の書写本の段階では『九真中經』とは別の一卷の書物だったことがわかる。また【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」については、第二章の(四)で述べたように、むしろ「太素五神」や「二十四神」との結び付きのほうが強いのので、これも『九真中經』の一部ではなかったはずである。さらに【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結璘奔月黄景玉章」についても、その原形である「鬱儀結璘の法」が楊許の時代に存在したことは確かめられるが、『太平御覽』卷六六〇に引く『登真隱訣』佚文に「上眞之道有七。第一太上鬱儀奔日文、二太上結璘奔月章、……七九眞中經也 上眞の道に七有り。第一に太上鬱儀奔日文、二に太上結璘奔月章、……七に九眞中經なり」とあることから、楊許の時代の『九真中經』は『太上鬱儀奔日文』と『太上結璘奔月章』とは別の經典だったことがわかる。次に【14】「太上九真帝君九陰混合縱景万變化隱天經」と【5】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經序」【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」は、いずれも楊許の時代よりも後に作られたものであるから、これらが楊許の時代の『九真中經』の一部だったはずはない。最後に【7】「【10】に見える仙薬の処方のうち、【9】「太一大鎮円法」については『登真隱訣』のなかにそれに近い名の仙薬が見えるが、それ以外は楊許の時代に存在したかどうかさえわからない。いずれにせよ、これらが楊許の時代に『九真中經』の一部だったことを証明することは難しい。

(E)「服五石腴事」とその改変

以上は道藏本『九真中經』の範圍内において検討したのであるが、じつはその範圍外においても一つだけ楊許の時代の『九真中經』の内容を構成していたと考えられるものがある。それは『真誥』卷四に「右三條是長史抄寫九真經後服五石腴事右三條是是長史（＝許謐）九真經の後の五石腴を服するの事を抄寫す」（16b）と見える「服五石腴事」である。「服五石腴事」が楊許の時代の『九真中經』の一部だったことは、ストリックマン氏やロビネ氏、大淵氏らによってすでに指摘されており、その内容が『無上秘要』卷八七に引く『洞真太極帝君填生五藏上經』や『雲笈七籤』卷七四の「太上巨勝腴煮五石英法」、卷八六の「洞（生）（真？）太帝君鎮生五藏訣」などに見られることも明らかにされている。

ただ、『無上秘要』や『雲笈七籤』に載っているテキストは、じつは楊許の時代の「服五石腴事」に関するテキストを改変したものである。なぜなら、両者を照らし合わせてみると、明らかに異なる点が見て取れるからである。そこで以下に、『真誥』卷四の「服五石腴事」¹⁰⁴と『無上秘要』卷八七に引く『洞真太極帝君填生五藏上經』とを比較してみよう。

若其人暫死適太陰、權過三官者、肉既灰爛、血沈脈散者、而猶五藏自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅、三元權息、太神内閉、或三十年二十年、或十年三年、隨意而出。……中略……天帝曰、太陰鍊身形、

勝服九轉丹。形容端且嚴、面色似靈雲。上登太極關、受書爲真人。〔『真誥』卷四「服五石腴事」 16 a b〕

若其人或暨死而適太陰、權過三官者、肉既灰爛、血沈脉散者、而猶五藏自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅、三元歡息、大神內閉、**太一録神、司命秉節、五老扶華、帝君寶質、**或三十年二十年、或十年五年、隨意而出。……中略……

太微天帝君詠曰、

太陰練身形、勝服九轉丹。華容端且嚴、面色合靈光。**五石會天真、太一寶神關。**上登太極關、受書爲仙

人。〔『無上秘要』卷八七『洞真太極帝君填生五藏上經』 10 b ~ 11 a〕

『真誥』卷四のこの記述は、許謚が『九真（中）經』から抜き書きしたもの（「右三條是長史抄寫九真經後服五石腴事」）であり、それは「五石腴」に関する断片的なテキストである。一方、『無上秘要』の『洞真太極帝君填生五藏上經』では、約六丁半にわたって「五石腴」の作り方や薬効、五石にまつわる故事などが詳しく説かれていることから、それは「五石腴」に関するより完全なテキストであるように見える。したがって、『真誥』の記述には省略された部分があるかもしれない、『洞真太極帝君填生五藏上經』のような私たちこそが本来の姿ではないか、と考えることもできよう。¹⁰⁵

しかし、『九真中經』の改変という大きな文脈のなかに置いて見れば、二つのテキストにおけるわずかな

記述の違いが、省略の結果ではなく、改変と増広によるものだということがわかる。なぜなら、これまでに見てきたように、道藏本『九真中經』の各節における改変の跡には、必ず「太一の道」に関する言葉が付け加えられていたが、ここでも両者の違いを示す枠で囲った部分には、「太一」や「帝君」などの語が散りばめられているからである。またここには挙げなかったが、『洞真太極帝君填生五藏上經』のうち五石を釜の中に投げ入れる際に唱える祝文（『無上秘要』卷八七b、8b）にも、「太一帝君」や「玄母」、「元父」などの語が見えることから、その部分も改変を被っているものと推測される。

要するに、楊許の時代の『九真中經』に「服五石腴事」が含まれていたことは間違いない、その内容は『無上秘要』や『雲笈七籤』のなかに、より整ったかたちで残されているが、そのテキストはいずれも「太一の道」による改変を経たものである。

やや説明が長くなったが、以上のことから、楊許の時代の『九真中經』を構成していたのは、【1】「太上帝君九真中經内訣」と【2】「中央黄老君八道秘言章」、「洞真太極帝君填生五藏上經」のそれぞれ改変前のテキストだったと言うことができる。

（二）『九真中經』の改変と拡張

（A）最初の改変とその時期

では次に、楊許の時代の『九真中經』が改変されてゆく過程を見てみたい。周知のように、楊許の時代が終わって東晋末に至ると、王靈期（生没年不明）という人物が許翮の息子である許黄民から授かった上清經をもとに新たな上清經を作りはじめた（『真誥』卷一九「真經始末」11b~12a）¹⁰⁶。『九真中經』にはじめて改変の手が加えられたのも、やはりこの時期だったと推測される。その理由は以下の二つである。

一つは、『大洞真經』に付随する存想法である「廻風の法」に、改変後の「九真之法」の神々がすべて取り込まれていること。¹⁰⁷「廻風の法」とは、数十もの神々が身中の各部にある死関（死氣の門）を守るさまを一つひとつ存思した後、さらにその神々が混合し風となって廻転しながら帝一尊神へと変化するさまを存思する修行法であるが、それは筆者が以前に述べたように、東晋末から劉宋初にかけての時期に形成されたと推測されるものである。¹⁰⁸したがって、「九真之法」の改変もその時期までには行なわれていたはずだと考えられる。

もう一つは、『上清金真玉光八景飛經』に改変後の「八道秘言」の内容が取り込まれていること。『上清金真玉光八景飛經』の「八景飛經八道秘訣」（6b~15a）には、「八道秘言」の望氣法と八景（元景・始景・玄景・虚景・无景・明景・洞景・清景）の神々の存想法とを組み合わせた修行法が説かれているが、その望氣法の部分に見られる神々は、改変後の「八道秘言」の神々と一致する。¹⁰⁹先行研究において明らかにされているように、『上清金真玉光八景飛經』は王靈期によって作られた可能性の高い上清經である。¹¹⁰したがって、「八道秘言」の改変は王靈期以前に行なわれていたものと考えられる。以上の二点から、『九真中經』の最初の改変が行なわれた時期は、おおよそ東晋末だったと見てよいだろう。

また、第三章（二）の（A）で見た「九真之法」における神々の改変は、「太一の道」の影響を受けて行なわれたものと言えるので、『九真中經』に「太一の道」の影響が及んだのも、やはりこの最初の改変時期だったと考えられよう。さらにこのことは、「太一の道」について説く『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の成立時期という角度から見ても矛盾しない。第三章（二）の（C）で指摘したように、「太一の道」を説く『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』は楊許の時代よりも後に作られたものがあるが、それは遅くとも「廻風の法」以前には成立していたと推測される。その理由は二つ挙げられる。

一つは、「廻風の法」では、太微小童、太一尊神、帝君、無英公子、白元洞陽君、司命丈人君、命門桃君という順に『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の存想法で中心的な役割を果たす神々がまとめて並べられていることである（『雲笈七籤』卷三〇「大洞廻風混合帝一之法」10b~12b）。垣内氏が「道藏本『上清大洞真經』に見られる神々（Ⅱ「廻風の法」の神々）は、何もないところから、一つの体系を構築すべく一度に考え出されたものではなく、他の經などにおいて既に一組にまとめられていた神々を、その組み合わせのまま並列的に取り入れている」と述べているのを借りれば、これらは偶然このような順に並んでいるのではなく、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の内容を踏まえているものと思われる。

もう一つは、「廻風の法」に「帝皇太一、名重冥空、字幽寥無」（『雲笈七籤』卷三〇「大洞廻風混合帝一之法」18a）という、「帝君と太一」の太一とは異なる、もう一人の太一が登場することである。「帝君と太一」の太一とは、『雲笈七籤』卷三〇「大洞廻風混合帝一之法」に「太一尊神、號務猶收、字歸會昌」（11a）、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』に「太一名務猶收、字歸會昌」（20b）と見える太一であ

り、第三章の(六)で述べたように、修行者の頭中の六合宮に宿る神である。一方、もう一人の太一・帝皇太一とは、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』における「解結」の修行法の最後に存思される神であり、

「帝君泥丸中、又有六合宮。宮中有帝皇太一君。名重冥空、字幽寥無帝君の泥丸中に、又た六合宮有り。宮中に帝皇太

一君有り。名は重冥空、字は幽寥無」(43b)という位置づけになっている。すなわち、この太一は修行者の頭中

の太極紫房宮に宿る帝君の、さらにその頭中の六合宮に宿る神、いわば身中神のなかの身中神なのである。

「廻風の法」では、帝皇太一の複雑な位置づけに関する説明は見えないが、そこに太一尊神と帝皇太一という太一が重複して登場するということは、二つの太一の違いを明らかにする『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の存想法がすでに形成されていたことを物語っているとと言えるだろう。したがって、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』において説かれる「太一の道」は「廻風の法」より以前、すなわち東晋末から劉宋初の時期までには形成されていたはずであり、それはちょうど『九真中經』の最初の改変時期とも重なる。

説明が煩雑になったが、以上のことから、「九真之法」と「八道秘言」、「服五石腴の法」からなる楊許の時代の『九真中經』は、東晋末に「太一の道」を信奉する者の手によって改変され、それぞれ道蔵本『九真中經』や『無上秘要』などに見られるような姿になった、と言うことができる。

(B) 引用資料から見る『九真中經』の拡張過程

では、東晋末に改変された『九真中經』に新たな内容が付け加えられ、道蔵本(整理後)のような構成が

出来上がったのはいつ頃だろうか。ここでは他の資料における引用状況から『九真中経』の拡張過程を探りたい。北周の武帝期に編纂された『無上秘要』¹³には『洞真九真中経』からの引用が多く見られるが、それらは道藏本『九真中経』の以下の各節の内容に一致する。

【1】「太上帝君九真中経内訣」

——『無上秘要』卷五3a、b、9b、11a、卷一七1b、卷三〇2b

【4】「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①④＝【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景色玉文結璘奔月黄景玉章」

——『無上秘要』卷三二14a、卷三三4b、卷一八1a、2a

【4】「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②＝本来は【2】「中央黄老君八道秘言章」の一部

——『無上秘要』卷四7a

【9】「太一大四鎮円法」

——『無上秘要』卷八八1b、4a

【14】「太上九真帝君九陰混合縦景万変化隠天経」

——『無上秘要』卷一八4a、5a

以上の一致から、【1】、【4】の①②④、【9】、【14】の各節が北周の頃の『九真中経』にすでに含まれていたことはほぼ確かだと言えよう。

また、『無上秘要』巻九九には『四極明科』からの引用文が載っており、そこに「太玄都四極明科曰、九真中經、太上太微天帝君所修八道九真結璘鬱儀上奔日月之道。以傳中央黃老君、祕於太上六合宮中。……盟曰、絹九十尺、青絲一斤、絳紋二十四尺、此日暉之誓。碧繪二十四尺、月華之誓。金鑲三雙、無常童子之誓。太玄都四極明科に曰く、九真中經は、太上・太微天帝君の修むる所の八道九真・結璘鬱儀上奔日月の道なり。以て中央黃老君に傳へ、太上六合宮の中に祕す。……盟に曰く、絹九十尺、青絲一斤、絳紋二十四尺、此れ日暉の誓なり。碧繪二十四尺、月華の誓なり。金鑲三雙、無常童子の誓なり、と」(12a)とある。この記述から『無上秘要』よりも以前の『四極明科』の作者が見た『九真中經』には、すでに【1】【2】に加えて【4】の①④＝【15】の内容も含まれていたことがわかる。

さらに、この『四極明科』に見える法信の内容は、道藏本『九真中經』の【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」の末尾(17a-b)に見えるものとほぼ同じであることから、当時の『九真中經』には【5】【6】の内容も含まれていたはずである。このことは「金鑲三雙、無常童子之誓」という法信からも確かめられる。なぜなら、【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」には「其受八景丹經、盟用金鑲三雙、此(元)〔无〕常童子圓變之誓也」(17b)とあり、「金鑲三雙」という法信は『八景丹經』(すなわち【5】【6】の内容)を授かるために必要なものとされているからである。また『四極明科』の「青絲一斤」は、【6】では「其受帝君九陰訣、盟用青絲一結」とあって、【14】「太上九真帝君九陰混合縱景万變化隱天經」を授かるために必要なものとされていることから、【14】の内容も『四極明科』の作者の見た『九真中經』の一部をなしていたものと考えてよいだろう。以上を簡単に整理しておくと、【1】【2】、【4】の①④＝【15】、【5】【6】【14】は『四極明科』以前、【4】の②、【9】は『無上秘要』以前

ということである。

なお、『無上秘要』の引用に関しては、さらに注目したい点が二つある。一つは、そこに【4】の②の内容に相当する文が引用されていることである。『無上秘要』には「洞真九真中經。右傳授法、人各共對齋二十四日、又告齋前後各一日 洞真九真中經。右傳授の法は、人各おの共に對齋すること二十四日、又た告齋すること前後各おの一日（卷四七7a）」というわけか三行の文が載っているだけであるが、【4】の②を見ると「今寶書有九真之事、及二十四神名字・存念・祝說。皆靈言上音。故以重齋受之始、盟（以）¹¹⁷漏泄之考矣。二人各共對齋二十四日、又告齋前後各一日、今寶書に九真の事、及び二十四神の名字・存念・祝說有り。皆な靈言上音なり。故に重齋して受くるの始めを以て、盟するに漏泄の考を以てす。二人各おの共に對齋すること二十四日、又た告齋すること前後各おの一日」（2a）とあり、それが「九真之事、及二十四神名字・存念・祝說」の伝授を説くくだりの一部だったことがわかる。つまり、『無上秘要』に【4】の②の記述が載っているということは、北周の頃の『九真中經』にすでに「二十四神の法」が含まれていたことを物語っているのである。またこのことから、【4】の③と【3】「太素上清致帝君五神氣法」【11】「拂童之道」【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」【13】「太上廻元隱道用除罪籍內篇」も、『無上秘要』に引用があるわけではないが、おそらく当時の『九真中經』の一部をなしていたものと推測される。なぜなら、第二章の（三）（四）で述べたように、「二十四神の法」とこれらはほとんどワンセットとも言える密な関係になっているからである。

もう一つは、【9】「太一大四鎮円法」の内容が引用されていることである。第二章の（四）で述べたように、道藏本『九真中經』では【6】に法信の記述が載っているのであるが、その法信の対象となっている

のは【14】、【15】＝【4】の①④、【5】【6】である。つまり、法信の記述から見れば、【6】と【7】と【10】との間には比較的大きな切れ目が入っていると言える。しかし、『無上秘要』にはすでに【9】が『洞真九真中經』の内容として引用されている。このことは、北周の時代には【6】の法信規定にくくられない【7】と【10】の内容が、すでに『九真中經』に加わっていたことを示唆するものである。したがって、直接の引用がないとはいえず、【7】「太一餌瑰葩雲屑神仙上方」【8】「太一玄水雲華漿法」【10】「太一精菖蒲田散方」も、『無上秘要』以前に『九真中經』の一部となっていた可能性があると言えるだろう。なお、唐の王懸河が編纂した『三洞珠囊』の巻四「神仙丹藥名品」には、【7】と【10】までの内容が『上清九真中經内訣』からの引用として載せられている。

以上のことから、道藏本『九真中經』の【1】と【15】までの各節は、すべて『無上秘要』以前の『九真中經』に含まれていた可能性が高いと推測される。また、さきほど述べたように【1】【2】【14】、【15】＝【4】の①④、【5】【6】については、『四極明科』以前の『九真中經』の内容だったことが確かめられる。『四極明科』の成立年代については、現段階でそれを正確に示すことは難しいが、それは五世紀末から六世紀半ばまでの間に現行の『太真玉帝四極明科經』のような姿になったと考えられる¹⁸。

(C) 伝授規定から見た『九真中經』の拡張過程

以上は他の資料における引用状況から『九真中經』の拡張過程を探ったのであるが、実際のところ『九真

『中經』の拡張が行なわれたのは、東晋末の最初の改変とほぼ同時期か、そこから少し下ったくらいの時期だったのではないかと思われる。なぜなら、第三章で見たように、道藏本『九真中經』のうち【1】【2】【3】、【4】の①④＝【15】、【11】、(闕)「二十四神の法」、【12】【14】には、等しく「太一の道」の影響が見られるからである。また、とくに【4】の③と【3】【11】、「二十四神の法」、【12】【13】については、『九真中經』の最初の改変時期に付け加えられたものなのではなからうか。というのは、【4】の②に「九眞之事、及二十四神名字・存念・祝説」を伝授する際の規定が述べられているからである。第二章の(二)で見たように、【4】の②の内容は『上清八道秘言図』と照らし合わせてみると、本来は【2】「中央黄老君八道秘言章」の末尾に置かれていたものであることがわかる。このことから、その記述は『九真中經』が最初に改変された際に設けられた新たな伝授の規定だった可能性がある。

一方、道藏本『九真中經』には【4】の②以外にも、もう一つ伝授の規定を記した部分がある。それは【6】である。繰り返し述べたように、【6】の規定が伝授すべきものとして想定しているのは【14】と【15】＝【4】の①④、【5】【6】の各修行法である。したがって、この規定は「九眞の内事」を自称する【14】をはじめとする各修行法を、『九真中經』に新たに付け加える際に作られたものだったのではなからうか。【4】の②に見える規定が最初の改変時期に作られた伝授規定だとすれば、【6】の規定はそれよりもやや下った第二の改変時期に付け加えられたものだろう。第二の改変時期について確かに言えるのは、『太真玉帝四極明科經』の成立以前だということのみであるが、【14】や【15】に「太一の道」の影響が顕著に見られることから、それは最初の改変時期を大きく下らない頃だと推定しておきたい。そして

その後、第三の改変時期に【7】～【10】の「太一」の名を冠する四つの仙薬の処方が付け加えられたものと思われるが、それは『無上秘要』以前のことである。

(三)『雲笈七籤』卷五一「八道祕言」と晋永和七年の跋文

ところで、『九真中經』に関連して、もう一つ検討しておきたい重要な資料がある。それは『雲笈七籤』卷五一「八道祕言」(※以下、雲笈本「八道祕言」と呼ぶ)である。この資料がなぜ重要なのかというと、その末尾に

太虚真人南嶽赤松子曰、此經或名九素上書、或名太極中眞玉文、或名八道金策。按四極明科、受書皆立誓約、盟不傳泄、以代歃血割髮之信驗也。其受九眞太上眞文、跪白素九十尺。其受八道祕言黃老隱法、跪素絲八兩。其受太上鎮生五藏雲腴之法、跪金縱容珠二枚、以爲閉密藏之誓。若有違盟泄露、如神州四極法。晋永和七年歲在辛亥、十月四日丁巳夜、受劉君九眞中經八道祕言。齋盟如法。(7a～b)

太虚真人南嶽赤松子曰く、此の經 或は九素上書と名づけ、或は太極中眞玉文と名づけ、或は八道金策と名づく。四極明科を按ずるに、書を受くるに皆な誓約を立て、盟して傳泄せず、以て歃血割髮の信驗に代ふるなり。其れ九眞太上眞文を受くるには、白素九十尺を跪す。其れ八道祕言黃老隱法を受くるには、素絲八兩を跪す。其れ太上鎮生五藏雲腴の法を受くるには、金縱容珠二枚を跪し、以て閉して密藏するの誓と爲す。若し盟に違ひて泄露すること有れば、神州四極の法の如くす。晋永和七年 歲は辛亥に在り、十月四日丁巳の夜、劉君に九眞

という跋文が載っているからである。文末近くに見える晋の永和七年（三五二）は、陶弘景が『真誥』卷一九「真經始末」の冒頭において「上清真經出世之源」（9b）とする興寧二年（三六四）の十三年前に当たる。もし、この跋文が本物であるとするなら、『九真中經』という上清經は興寧二年にはじまる茅山の神降ろし以前に存在していたことになる。これは『九真中經』ばかりでなく、上清經の成立全体にも関わる道教史上の大きな問題である。

雲笈本「八道秘言」については、すでに『道藏提要』と大淵氏による言及がある。『道藏提要』では永和七年の跋文にもとづいて、『九真中經』と『八道秘言』は晋代のものだと言っており、その年代を疑っていない。¹¹⁹ また大淵氏によると、雲笈本「八道秘言」は『九真中經』の「形態としては不完全なものではあるが、今日知られる限りでは最も古い姿を伝えるもの」¹²⁰であるという。氏は永和七年の跋文についても「『九真中經』は」真誥の道授の中に「在世」とされているから、真誥より十三・四年前に伝授が行なわれたとしても「不可はない」¹²¹や「東晋のものである可能性を残すもの」¹²²、「そのまま受け取っても少なくとも不都合は生じない」¹²³と述べ、その信憑性をとくに否定しないという態度を取っている。ただ、氏が雲笈本「八道秘言」を「最も古い姿を伝えるもの」とする根拠は、『上清太上帝君九真中經』と比べた場合にその記述に乱れが少なく、かつ『無上秘要』の引用文により近い、ということだけのようである。¹²⁴ それらは雲笈本「八道秘言」の内容が『上清太上帝君九真中經』よりも古いという根拠にはなり得るかもしれないが、永和七年の跋文を

本物と見なす根拠としては不十分である。そこで筆者は、大淵氏とは別の角度から雲笈本「八道秘言」について検討し、改めてその跋文の信憑性を問うてみたい。

まず、この資料の特徴について述べよう。雲笈本「八道秘言」は、さきほど挙げた「太虚真人南嶽赤松子曰」にはじまる十行（7a～b）と、その前に見える「行九真司八道之事者」にはじまる十四行（6b～7a）を除いて、『紫文行事決』「九真八道行事決」の本文にほぼ完全に一致する。このことから、雲笈本「八道秘言」は基本的に改変前の「八道秘言」の姿を留めていることがわかる。また、「九真八道行事決」の本文に一致しない部分についても、その法信規定について見れば、やはり古い姿を伝えているものではないかと考えられる。その理由は以下の通りである。「太虚真人南嶽赤松子曰……」以下の文には、「其受九真太上真文、晚白素九十尺。其受八道秘言黄老隱法、晚素絲八兩。其受太上鎮生五藏雲腴之法、晚金縱容珠二枚」（7a～b）とあつて三種の法信が示されているが、上清經の場合、たとえば『上清太上八素真經』（HY四二六）や『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經』（HY一三〇五）のように、法信の規定とその經典に含まれる修行法とが対応していることがしばしばある。このことから、雲笈本「八道秘言」は本来「九真太上真文」と「八道秘言黄老隱法」と「太上鎮生五藏雲腴之法」の三つの修行法からなる經典だったと推測される。そしてこの三つの修行法は、第四章の（一）で推定した楊許の時代の『九真中經』の内容構成に一致する。したがって、雲笈本「八道秘言」の法信規定は、楊許の時代の『九真中經』の内容を反映しているものと判断してよいだろう。

以上に述べた通り、内容の点から見れば、雲笈本「八道秘言」は明らかに改変前の『九真中經』の一部を

伝えている。これは注目すべきことである。なぜなら、『無上秘要』や『三洞珠囊』、『太平御覽』などに引用されている『九真中經』は、管見の限りすべて改変後の『九真中經』であることから、改変前の『九真中經』というのは、ほとんど流布していなかったのではないかと推測されるからである。また、第三章で見たように、道藏本『九真中經』の改変前の姿は、陶弘景の残した各種テキストによってしか確かめようのない場合がほとんどだと言える。ではそうすると、雲笈本「八道秘言」も陶弘景によって伝えられたテキストであり、永和七年に『九真中經』が伝授されたという跋文も、楊許の時代のテキストにすでに記されていたことになるのだろうか。

ここでさらに、『真誥』卷二〇における陶弘景の記述に目を向けたい。「楊先以永和五年己酉歲、受中黃制虎豹符。六年庚戌、又就魏夫人長子劉璞、受靈寶五符」楊先以永和五年己酉の歲を以て、中黃制虎豹符を受く。六年庚戌に、又た魏夫人の長子劉璞に就きて、靈寶五符を受く（12a）。これによると、楊羲は永和六年（三五〇）に魏夫人の長子劉璞から『靈寶五符』を授かったという。もし、雲笈本「八道秘言」に「晉永和七年歲在辛亥、十月四日丁巳夜、受劉君九真中經八道秘言」（7b）と見える劉君がこの劉璞であるとすれば、永和七年に劉君から『九真中經八道秘言』を授かったという跋文の記述には一定の歴史的背景があることになる。雲笈本「八道秘言」の内容が基本的に改変前の『九真中經』の姿であること、そして永和六年に劉璞から楊羲に『靈寶五符』が伝授されていたということ、この二点にもとづいて考えれば、永和七年に劉璞から楊羲へ『九真中經』が伝授されていてもおかしくはないかの¹²⁵ように思われる。

しかし、『真誥』卷二〇の記述は、永和七年の跋文に一定の歴史的背景を与えるものであるが、逆にその

信憑性に対する疑いにもなり得る。すなわち一つは、陶弘景が永和六年の『靈宝五符』の伝授について記しながら、永和七年の伝授にはまったく触れていないのはおかしいのではないか、という疑問。もう一つは、永和六年に『靈宝五符』が伝授されたという話が逆に偽作者に利用されるという可能性もあったのではないか、という疑問である。ここでこの二つの問題についてもう少し深く掘り下げてみたい。

まず第一に、陶弘景はやはり永和七年に『九真中経』が伝授されたとは考えていなかったようである。なぜなら、彼は『真誥』巻一九「真経始末」の冒頭において、上清真経がはじめてこの世に現われたのは興寧二年（三六四）に南嶽魏夫人が楊羲に降ったことによる、と述べているからである。¹²⁶もし上清経の一つである『九真中経』が永和七年（三五二）に劉璞から楊羲に伝授されていたのであれば、それは明らかに陶弘景の言葉と矛盾するだろう。また、『紫文行事決』「九真八道行事決」の末尾にも「服咽。南岳夫人曰、常以生炁時、服炁咽唾、令得百過乃臥、鎮益精髓、腦液流溢也（南真咬經之時、又說此法在後者、謂脩九真之道、夜半後、宜行之以和神導液故也）服咽。南岳夫人曰、常に生炁の時を以て、炁を服して唾を咽み、百過を得しめて乃ち臥せば、精髓を鎮益し、腦液流れ溢るるなり。（南真經を咬するの時、又た此の法を説きて後に在らしむるは、九真の道を脩むるには、夜半の後、宜しく之を行ひて以て神を和らげて液を導くべきを謂ふが故なり）」（L492~494）という記述が見える。陶弘景の注によると、この服咽の法は南真（＝南岳夫人）が經典を口授する時に説いたものであり、「九真の道」を修める際の補助的な役割を果たすものである。つまり、この文脈から言えば、南真が口授した經典は『九真中経』を指しており、そうだとすれば陶弘景は、『九真中経』は南岳夫人（＝南嶽魏夫人）によって口授されたものだ、と考えていたことになる。このように『真誥』においても『紫文行事決』においても陶弘景の

態度は一貫している。

次に二つめの疑問に關してであるが、『上清高聖太上大道君洞真金元八景玉録』（HY一三七八）という上清經の末尾に「晉永和十一年歲在乙卯、九月一日夜半、受經於紫微王夫人。凡二萬二百三十字、其大洞眞經一萬字晉永和十一年歲在乙卯に在り、九月一日の夜半、經を紫微王夫人に受く。凡そ二萬二百三十字、其の大洞眞經は一萬字なり」（17b）という跋文が見える。すでにロビネ氏が指摘しているように、この上清經は「廻風の法」に言及する偽經（apocryphe）であり、それは楊許の時代よりも後に作られたものである。¹²⁷したがって、ここに見える永和十一年（三五五）の跋文も偽物だと考えられる。永和十一年の跋文が永和六年の『靈寶五符』の伝授に着想を得て偽作されたものだという確証はないが、ただいずれにせよ永和年間の偽の跋文が存在するということは重く見てよいだろう。

以上をまとめると、雲笈本「八道秘言」はたしかに改変前の楊許の時代の『九真中經』の姿を部分的に留めている。しかし、その末尾に付された永和七年に『九真中經』が伝授されたという跋文の信憑性には強い疑問が付きまとう。なぜなら、その跋文は陶弘景の記述と食い違ふからである。陶弘景は『九真中經』は、あくまで興寧二年以降に南嶽魏夫人が楊羲に授けたものだと考えていた。もし永和七年の跋文が本物だとすれば、陶弘景は敢えてその跋文を無視したことになる。¹²⁹もちろん、陶弘景が無視したという可能性を完全に否定し去ることは難しい。ただ最終的に永和七年の跋文を疑うか、陶弘景を疑うかということになれば、筆者としては永和十一年の偽の跋文が他に存在することからも、陶弘景をむやみに疑うよりは永和七年の跋文を疑うべきだという立場を取る。

五 おわりに——上清經の真偽をめぐる

(一) 最後に簡単な整理をしておきたい。第一章で述べたように、『九真中經』は最初の上清經の一つであるが、道藏本『九真中經』(『上清太上帝君九真中經』と『上清太上九真中經絳生神丹訣』)には雑多な内容が含まれ、酷く混乱しているように見える。そこで本稿では、道藏本『九真中經』には、いくつもの改変と拡張の跡が刻みつけられているはずだ、という予想のもとに整理と分析をはじめた。

まず第二章においては、道藏本『九真中經』を分析する下準備として、『上清太上帝君九真中經』と『上清太上九真中經絳生神丹訣』とがもと一本の經典だったことを指摘し、『上清八道秘言図』や『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』などの資料を用いながら、それが分断される前の姿を可能な限り復元した。

次に第三章(二)の(B)では、『紫文行事決』の注釈者が陶弘景であることを具体的な根拠を示しながら確認し、同時に『上清握中訣』や『雲笈七籤』巻五二の各種行事訣も同じく陶弘景の手を経たものだろうと推定した。ここでこのような作業を行なったのは、道藏本『九真中經』の改変と拡張の跡を明らかにするために、その比較対象として、楊許の時代のテキストとして扱い得る資料を少しでも多く準備しておきたかったからである。

第三章の(三)から(八)では、第二章において整理した道藏本『九真中經』と、各種行事訣および『登

真隠訣』とを比較することにより、道蔵本『九真中経』の各節が改変されたものであること、そしてその改変の跡には等しく「太一の道」に関する言葉が組み込まれていることを明らかにした。この「太一の道」とは、第三章の(三)の(B)で述べたように、基本的には『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄経』の内容を指すものであり、道蔵本『九真中経』(闕)「二十四神法」および『洞真太極帝君填生五藏上経』を含むに反映された限りにおいてその内容的特徴を言えば、「(帝君や太一などの)神々の混合」「心存」「解結」という三つの実践が挙げられる。

このうち、まず「神々の混合」とは、第三章(二)の(A)や(三)の(A)、(四)(六)(七)において見たように、修行者の身中に宿る帝君と太一あるいはその他の身中神とが混合し、より靈妙な一体の神へと変化してゆくさまを思い描く複雑な存想法である。次に「心存」とは、第三章の(三)の(B)において見たように、叩頭や自搏、拝礼などの動作を実際に行なうてはならず、心のなかでそれを行なうさまを想像するにとどめるべきだ、という儀式上の規定である。このような「心存」の用例は、『真誥』や『登真隱訣』には見られず、むしろそこでは「心存」して拝礼などの動作を行なうのは、ほとんど身体に不具のある場合に限られていた。¹³⁰ また「解結」とは、第三章の(五)の(B)において見たように、死や病の根源となる胞胎の結節を身中神の存思によって解きほぐすという修行法であった。以上の三つの実践は、いずれも楊許の時代には行なわれていなかったのではないかと推測される。¹³¹ なぜなら、それらは『真誥』と『登真隱訣』および各種行事訣、内伝類などには説かれておらず、かつ第三章(二)の(C)と第四章(二)の(A)において述べたように、「太一の道」を説く『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄経』は東晋末に成立した

新たな上清經だと考えられるからである。なお、第三章の（七）では、「太一の道」における太一には、楊許の時代の太一にはなかった、新たな特徴が備わっていることも指摘した。

続いて、第四章の（一）においては、「經」と「行事訣」との違いに注意しながら、楊許の時代の『九真中經』の姿を明らかにした。楊許の時代の『九真中經』は、改変前の「九真之法」（中央黄老君）八道秘言「服五石腴事」の三つからなるものである。また、第四章（二）の（A）では、楊許の時代の『九真中經』が最初に改変された時期を東晋末と推定した。なぜなら、東晋末から劉宋初に作られたとされる『上清金真玉光八景飛經』や「廻風の法」のなかには、すでに改変後の『九真中經』の内容が取り込まれているからである。さらに、第四章（二）の（B）と（C）では、引用資料や伝授規定から、第二章で整理したような構成の『九真中經』が『無上秘要』以前には成立していたであろうことを述べた。ただ、道藏本『九真中經』の各節には、ほぼ等しく「太一の道」の影響が及んでいるため、その改変と拡張はいずれも最初の改変時期を大きく下らない頃に行なわれたのではないかと思われる。

第四章の（三）においては、やや補足的なかたちで、雲笈本「八道秘言」に付された晋永和七年の跋文について再検討した。ここでこの問題を取り上げたのは、一つには、もしそれが本物であれば、茅山の神降ろし以前に『九真中經』という上清經が伝授されていたことになるからであり、もう一つには、雲笈本「八道秘言」には、じつは楊許の時代の「八道秘言」の姿が伝えられており、一見すると、その跋文にも信憑性があるかのように思われたからである。しかし本稿では、その跋文の記述は『真誥』『真經始末』や『紫文行事決』注における陶弘景の言葉と矛盾し、かつ他にも永和十一年の偽の跋文を持つ上清經が存在することか

ら、やはりそれは疑うべきものだという見解に至った。

(二) 以上が本稿のだいたいの流れであるが、最後にこの基礎的なテキスト分析の結果を、筆者の現時点での関心と課題から、道教史のもう少し大きな視野のなかに置くことをこころみたい。本稿では主に陶弘景の『真誥』、『登真隱訣』および各種行事訣と道蔵本『九真中經』とを比較するという方法によって、道蔵本『九真中經』の改変された部分を明らかにしてきたのであるが、ここでこの二種類のテキストを時間軸に照らして見るならば、前者は基本的に陶弘景が収集した楊許の時代（＝東晋中期）の上清のテキストであり、後者は東晋末以降に改変されあるいは新たに作られた上清のテキストだと言える。また、これをさらに陶弘景の真偽判別の基準に照らして見るならば、前者は陶弘景にとっての「真經」「真呪」であり、後者は陶弘景にとっての「偽經」だということになる。¹³² 第三章（九）や第四章（二）の（B）で見たように、後者（＝道蔵本『九真中經』）のテキストと同じテキストは『正統道蔵』のなかにいくつも収められており、しかも『太上九真明科』や『太真玉帝四極明科經』、『無上秘要』、『三洞珠囊』、『太平御覽』などが言及し引用しているテキストもほとんどが後者のものである。

つまり、少なくとも『九真中經』という上清經に限って見れば、より広く流布し後世に伝わり得たのは陶弘景にとつての「偽經」だったテキストだと言えよう。第四章（二）の（A）で明らかにしたように、楊許の時代の『九真中經』が改変され、道蔵本『九真中經』の基本的な構成内容が作られるのは陶弘景以前である。したがって、陶弘景が楊許の『九真中經』を手に入れた時点では、さしずめ真偽二種類の『九真

中經』が並存していたはずである。しかし、上清經を中心とした科律や各種の道教類書に引用され、最終的に『正統道藏』に収められるに至ったのは、陶弘景が「真經」と認めた『九真中經』および（『二十四神經』などの）各種テキストではなく、陶弘景以前から存在し流布していたであろう、もう一つの雑多な『九真中經』だったのである。上清經の真偽をめぐる以上の事柄は、道教史における陶弘景の位置づけを考え直す材料の一つとなり得るだろう。¹³³

主要参考文献（本文および注にて言及するものに限る）

Andersen, Poul. *The Method of Holding Three Ones: A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A. D.* Curzon Press, London and Malmö, 1980.

陳垣『二十史朔閏表』古籍出版社、一九五六年。

福井康順『道教の基礎的研究』書籍文物流通会、一九五二年。

廣瀬直記『紫度炎光神玄變經』の成立について『早稲田大学大学院文学研究科紀要』五三、二〇〇八年。

——『登真隱訣』訳注稿（二）『アジアの文化と思想』一九、二〇一〇年。

石井昌子『九真中經』考』『創価大学人文論集』一二、二〇〇〇年。

垣内智之「頭部九宮の存思と太一」『東方宗教』九一、一九九八年。

——「上清經の構成について」『東方宗教』一一三、二〇〇九年。

神塚淑子『六朝道教思想の研究』創文社、一九九九年。

小林正美『六朝道教史研究』創文社、一九九〇年。

——『中国の道教』創文社、一九九八年。

——『唐代の道教と天師道』知泉書館、二〇〇三年。

Kohn, Livia. "The date and compilation of the *Fengdao Keyi*, the first handbook of monastic daoism."

East Asian History 13/14, 1997.

呂鵬志『唐前道教儀式史綱』中華書局、二〇〇八年。

丸山宏「ヨーロッパにおける道教研究の成果」『東方学』一一三、二〇〇七年。

ミシエール・ストリックマン（宮川尚志／安部道子共訳）「茅山における啓示——道教と貴族社会」酒井忠夫編『道教の総合的研究』所収、国書刊行会、一九七八年。

宮川尚志『六朝史研究（宗教篇）』平楽寺書店、一九六四年。

麥谷邦夫『大洞真經三十九章』をめぐって」吉川忠夫編『中国古道教史研究』所収、同朋社出版、一九九二年。

大淵忍爾『敦煌道經目錄編』福武書店、一九七八年。

——『敦煌道經図録編』福武書店、一九七九年。

——『初期の道教』創文社、一九九一年。

——『道教とその經典』創文社、一九九七年。

——「上清經の小研究」『中国人の宗教儀礼』所収、風響社、二〇〇五年。

尾崎正治「四極明科の諸問題」吉岡義豊博士還暦記念論集刊行会編『道教研究論集』所収、国書刊行会、一九七七年。

任繼愈主編『道藏提要（修訂本）』中国社会科学出版社、一九九一年（一九九五年修訂）。

六朝隋唐時代の道仏論争研究班『笑道論』訳註「東方学報」六〇、一九八八年。

Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. École française d'Extrême-Orient, vol. 137, Paris, 1984.

——. *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*. Translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot, State University of New York Press, Albany, 1993. Originally published in French in 1979 under the title *Méditation taoïste* (Paris: Dervy Livres).

Schipper, Kristofer. and Verellen, Franciscus. (eds.) *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (道藏要典). University of Chicago Press, 2004.

Strickmann, Michel. "The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy." *T'oung Pao*, vol. 63, 1977.

——. "On the Alchemy of Tao Hung-ching." *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. eds. by Holmes Welch and Anna Seidel, Yale University Press, New Haven, 1979.

——. *Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation*. Mémoires de l'Institut des Hautes

Études Chinoises, vol. 17, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

山田明広「道教齋における自虐行為の効能およびその衰退について——塗炭齋を中心として」坂出祥伸先生退休記念論集刊行会編『中国思想における身体・自然・信仰——坂出祥伸先生退休記念論集』所収、東方書店、二〇〇四年。

楊聯陞「老君音誦誠經校釈」『中央研究院歷史語言研究所集刊』二八、一九五六年。

吉川忠夫／麥谷邦夫編『真誥研究（訳註篇）』京都大学人文科学研究所、二〇〇〇年。

吉岡義豊「三洞奉道科誠儀範の成立について」吉岡義豊／ミシェル・スワミエ編『道教研究』（第一冊）所収、昭森社、一九六五年。

王家葵『陶弘景叢考』齊魯書社、二〇〇三年。

——『登真隱訣輯校』中華書局、二〇一一年。

王卡『敦煌道教文獻研究』中国社会科学出版社、二〇〇四年。

張超然『系譜・教法及其整合——東晉南北朝道教上清經派的基礎研究』国立政治大学中国文学系九十六学年度博士學位論文、二〇〇七年。

張繼禹主編『中華道藏』華夏出版社、二〇〇四年。

1 茅山の神降ろしについては、宮川（一九六四）第七章第三節「楊許の道教改革と茅山派道教」、ストリッ

クマン（一九七八）、神塚（一九九九）第一篇第一章『真誥』について」などを参照。

2 『真誥』巻五には、許謚と許翮が書き写した「道授」という一巻の書物が収められており、そこに「君曰、道有九真中經。老君之祕言也。在世君曰く、道に九真中經有り。老君の祕言なり。世に在り」（2 a）と見える。

3 『真誥』巻二（2 2 a）・巻四（1 6 b）・巻五（2 a）、『登真隱訣』巻上（1 1 b）・巻中（5 b）などを参照。

4 『真誥』巻五（2 a）＝『上清太上帝君九真中經』（1 b～2 a）、巻一八（5 b）＝『上清太上帝君九真中經』（2 a）、『登真隱訣』巻中（5 b）＝『上清太上帝君九真中經』（2 a）。Robinet 1984, tome 2, p. 68を参照。

5 Ibid., p. 69, *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 144, 垣内（二〇〇九）三〇頁。

6 ロベネ氏の *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*（『道教の歴史における上清の啓示』や欧米道教研究の集大成である *The Taoist Canon*（※その編纂の経緯については、丸山（二〇〇七）にわかりやすくまとめられている）、中国社会科学院で編纂された『道蔵提要』などを見れば、各上清經についての基本的な知識はだいたい得られるが、これらの研究も決して完璧というわけではなく、その全体的な補完作業は今後も継続して行なうてゆく必要があるだろう。

7 上清經の形成については、ストリックマン（一九七八）と神塚（一九九九）第一篇第三章「上清經の形成とその文体」を参照。

8 今回この經典はとくに分析の対象としなかったが、その内容は「餌丹砂法」「又法」「醮太一法」「醮青龍

白虎朱雀玄武諸符法」「蒸苜勝法」「與素女蒸胡麻法」の各節からなり、主に仙薬の処方について説くものである。

9 Robinet 1984, pp. 70-71.

10 なお、大淵氏も「絳生神丹訣と（帝君）九真中経とに密接な関係の存すべき事は現に「九真中経」なる経名と鬱儀結璘経とを共有している所から明らかである」（大淵（二〇〇五）八三一頁）と述べているが、「その他の具体的面は不明である」（同上）としている。

11 同上、八二八〜八三六頁。

12 同上、八三三頁。『太上玉晨鬱儀結璘奔日月図』にも「以崇玄科也。非其人、不遵法度」（2a）という記述があり、【15】と同じタイプになっている。

13 大淵氏も『上清太上帝君九真中経』と『雲笈七籤』巻五一「八道秘言」の記述とを照らし合わせることによって、【2】の後に【4】の②を置くべきだという見解を導き出している（同上、八三二〜八三三頁）。ただ、この二つのテキストの記述には根本的な違いがあるため、ここでは敢えて『雲笈七籤』ではなく『上清八道秘言図』を用いることにした。なお、『雲笈七籤』巻五一「八道秘言」がどのような資料であり、どのような問題をはらんでいるのかは本稿第四章の（三）にまとめておいた。

14 同上、八三四頁。

15 『道蔵提要』一〇九〇頁を参照。

16 「掾書」とは、許掾すなわち許翮の書写本という意味である。

- 17 Robinet 1984, tome 2, p. 73, p. 78.
- 18 ストリックマン氏は『真誥』巻二〇に見える「掾書太素五神・二十四神、并廻元隱道經一卷」を『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の直接の祖本だと見なしている。Strickmann 1977, p. 61, 神塚（一九九九）六二頁。
- 19 『太真玉帝四極明科經』巻三に「金鑑三雙、無常童子之信」（4 a）とあり、『上清太上九真中經絳生神丹訣』にも「無常童子」（13 b）という神が登場することから、「元」を「无」に改める。
- 20 ロムネ氏には“Introduction à l'étude du Kieou-tchen tchong-king” (*Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions* 7, 1979)とつう『九真中經』に関する專論があるが、筆者は今回それを入力することができなかった。ただ、この論文が発表されたのは一九七九年であるから、その主な内容は一九八四年の *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* に反映されているものと考えたい。
- 21 Robinet 1984, tome 2, p. 82.
- 22 Ibid., p. 69.
- 23 Ibid., p. 82.
- 24 Ibid., p. 82.
- 25 Ibid., p. 82.
- 26 *The Taoist Canon*, vol.1, p. 144.
- 27 Ibid., p. 146.

- 28 大淵（二〇〇五）八三五頁。
29 同上、八三五頁。
30 同上、八三六頁。
31 同上、八三六頁。
32 同上、八三六頁。
33 同上、八三六頁。
34 垣内（二〇〇九）三〇～四〇頁。
35 大淵（一九七八）一八三～一八四頁。
36 Robinet 1984, tome 2, p. 423.
37 *The Taoist Canon*, vol.1, pp. 203-205, 『中華道藏』第二冊（三五二頁）、王卡（二〇〇四）八九頁。
38 王家葵（二〇一一）二二六～二五一頁。
39 同上、二二頁。
40 ロビネ氏は「注釈において」そうして示された詳しい説明は、ほとんどもっぱら瞑想に関する実践の細部に関係しており、陶弘景がとりわけ好む類の書誌学的な整理についてのどんな指摘も見えない」（Robinet 1984, tome 2, p. 423）と述べている。たしかに『真誥』の注釈と比べてみた場合、『紫文行事決』の注釈には「書誌学的な整理についての指摘」が乏しいように見えるが、それは『登真隱訣』の注釈（とくに巻上）についても同じく言えることである。

4 1 垣内（二〇〇九）三三頁。

4 2 『登真隱訣』巻上は残缺本であるためにこの書式が見られない。『登真隱訣』巻上が残缺本であることについては、張超然（二〇〇七）六三～六五頁、廣瀬（二〇一〇）一八頁の語釈（27）を参照。なお、『登真隱訣』の再編本である『上清明堂元真經訣』にも「右茅傳訣」（6a）や「右王傳訣」（10a）という書式が見える。

4 3 「し」は大淵（一九七九）の行数にもとづく。

4 4 この經典については、ストリックマン氏が『登真隱訣』に由来するものだろうと述べており（Strickmann 1977, p. 59）、神塚氏もそれに賛同している（神塚（一九九九）五八頁）。また、Cedzich 氏の *The Taoist Canon* の解題でそれは『登真隱訣』の佚文だろうと指摘している（vol. 1, p. 206）。実際、『上清明堂元真經訣』は本文と注釈からなっており、その内容は『三洞珠囊』に「登真隱訣第四云……」（卷三4a、17a、20a～21a、卷一〇3a）としてしばしば引用されている。

ただ、ロビネ氏は『上清明堂元真經訣』の注釈者は陶弘景ではないと言う。その理由としては、『三洞珠囊』巻三では『登真隱訣』を引用する際に「登真隱訣第四云、太極真人服四極雲芽神仙上方、揖五方元晨之暉、食九霞之精也。注云、謂清晨之元氣……。本文云、所以神光内曜……。注云、形與明挹晨暉以止渴……」（20a～b）というように、本文と注釈とはつきり区別しているのであるが、『上清明堂元真經訣』にはこの「注云……」の文がまったく見えない、ということが挙げられている（Robinet 1984, tome 2, pp. 363-364）。

しかし、ストリックマン氏と Cédric 氏がすでに指摘しているように、『上清明堂元真経訣』の注釈は部分的に省略されている可能性が高い。というのは、その末尾に「右王傳訣事（其注非修用之急者、悉略不備寫）右王傳訣の事なり（其の注の修用の急に非ざる者は、悉く略して備には寫さず）」（10a）と見えるからである。このことを考慮すれば、ロビネ氏のような理由で『上清明堂元真経訣』の注釈と陶弘景との関係を疑うには及ばないだろう。ただ、そうすると少なくとも「（其注非修用之急者、悉略不備寫）」という注を付けたのは、陶弘景以外の人物だということになる。したがって、『上清明堂元真経訣』は『登真隱訣』の純粋な佚文というよりは、むしろその再編本として扱うべきものだろう。

45 神塚（一九九九）一一三頁を参照。

46 「□」は判読不能の文字を表わす。

47 「真経」については、廣瀬（二〇一〇）三一頁の語釈（41）を参照。

48 「偽経」については、廣瀬（二〇〇八）六一～六四頁「未出世」経と「偽経」との関係」を参照。

「真経」が「真人世界の經典」ないしは「真人世界の經典が人の世界に現われたもの」であるのに対し、「偽経」は「人の世界で人の手によって作られた經典」だと言える。なお、ここで筆者が「陶弘景にとつての」という言い方をしたのは、結局のところ、どの經典を「真経」とし「偽経」とするかは、それを判別する者の信仰の在り方によって変わってくるものだからである。極端な例を言えば、たとえ陶弘景が「真経」と認めた上清経であったとしても、それをいまの私たちが「楊羲の作った上清経だ」と言ってしまうと、そこからは「真経」という言葉の持つ意味がこぼれ落ちてしまうだろう。

49 同上、六一〜六四頁を参照。また、「未行」という語については、廣瀬（二〇一〇）三一頁の語釈（42）を参照。

50 『太真玉帝四極明科經』の成立年代を確定することはたいへん難しい。確実に言えることは、その内容を大量に引用する北周の『無上秘要』以前の成立だということのみにように思われる。先行研究においては、まず尾崎正治氏が『真誥』巻一に『四極明科』に関する記述が見えることを根拠に、その成立の下限を「梁の初めぐらい」と定めている（尾崎（一九七七）三五〇頁、三六〇頁）。

しかし、すでに張超然氏が指摘しているように、『真誥』巻一の『四極明科』は陶注ではなく本文に見えるものであるから、それを根拠に梁初下限説を唱えることはできない。またかといって、『真誥』の本文が書かれた東晋中期に『太真玉帝四極明科經』が成立していたと見なすことにも無理がある。なぜなら、『太真玉帝四極明科經』には靈宝經の伝授に関する記述があり、その成立は早くとも靈宝經の成立以降だと考えられるからである（張超然（二〇〇七）二六三頁、二八六頁）。また、そもそも『真誥』に見える『四極明科』は真人の世界の書物であり、楊許の時代に実在したかどうかを確かめることは難しい。

次に、大淵氏は十卷本『太霄琅書』の成立が「大約五〇〇年代の前半位」に定められるという理由から、『太真玉帝四極明科經』の成立時期もそれと同じ頃だろうと述べている（大淵（一九九一）二八五〜二八六頁）。これはどういうことかと言うと、氏は『太真玉帝四極明科經』が十卷本『太霄琅書』を載せ、かつ『太霄琅書』巻三が『太真玉帝四極明科經』を引用している（すなわち互いに言及し合っている）ことから、この両書はほとんど同時期に作成されたものと見ているのである（同上、二八四頁）。

しかし、この両書の先後関係についての氏の捉え方には問題がある。氏は『太真玉帝四極明科經』卷三の「太玄都四極明科曰、三九（青）〔衍字？〕素語玉精真訣、八素真經服日月、一名八垣四門高上經八卷、太霄琅書瓊文帝章三訣十卷」（9b）という記述をもとに、『太真玉帝四極明科經』に十卷本『太霄琅書』が載せられていると判断しているが（同上、二八四頁）、この「三訣十卷」とは『三九（青）素語玉精真訣』と『八素真經服日月』、『太霄琅書瓊文帝章』の三訣を合わせて計十卷という意味であり、ここでは『八素真經服日月』が八巻と言われているわけであるから、『三九（青）素語玉精真訣』と『太霄琅書瓊文帝章』とはそれぞれ一巻と数えるべきである。つまり、『太真玉帝四極明科經』に載っているのは一巻本『太霄琅書』であることから、十巻本『太霄琅書』の成立は『太真玉帝四極明科經』よりも幾分遅れるものと考えられるべきである。従って、この両書の成立年代をほぼ同時期と見なす大淵説をそのまま受け入れることはできない。

次に、張超然氏は『四極明科』の成立を王靈期の活動に関連づけている（張超然（二〇〇七）一二二頁）。氏によると、とくに『太真玉帝四極明科經』卷二はそこに列挙されている経名が内伝に見える経名とたいへんよく合致することから、それは王靈期が『王伝』や『魏伝』をなどもとに作った上清経の伝授軌範だと主張する（同上、二六四頁、二八六頁）。また、氏は「最も早く成立した『四極明科』卷一は江南で流行していた諸々の経法（とくに当時なお発展中だった三洞の観念）を基礎に、『神州経』の提示した（『上清宝経三百卷・玉訣九千篇・符図七千章』および「三十一卷独立の訣」という）さまざまな上清経の階層概念、および『素靈大有妙経』の提示した三奇宝文のシステムを結合し、当時の経法を統合する科律の青写真を描き出した」（同上、二九四頁）ものだと述べている。つまり、氏によれば王靈期以前に三奇説や三洞説がすでに

かなり形成されていたことになる。

しかし、筆者としては、これらの思想の形成時期をすべて王靈期と同時期あるいはそれ以前に置くことは大きな疑問を感じる。たとえば、『四極明科』巻二（7a~b）に実際に伝授される經典として名の挙がる『倉元上録』の現行本『洞真太上蒼元上録』（HY一三二九）を見てみると、そこには「三洞者、洞真・洞玄・洞神也。三經者、洞真上清也、洞玄靈寶也、洞神三皇也」（4b）や「一切文圖、皆屬三洞、三洞三清、即是三乘、三乘經戒、各十二焉、合爲三十六部、以度无量天人」（4a）とあり、すでに三洞説ばかりか三洞十二部説までもが現われている。また、氏は王靈期の当時に古靈宝經の旧經二十一卷がすでに「出世」していたと述べているが（同上、二八三頁）、古靈宝經のうちのいくつかには新經・旧經を問わず東晋末以降に作られた上清經の思想が紛れ込んでいる（この点については稿を改めて論じたい）。つまり、三洞説を説きはじめた古靈宝經の成立でさえも、東晋末の新たな上清經の成立よりも遅い可能性があるので、三洞十二部説よりも後に成立したと考えられる『太真玉帝四極明科經』巻二が、東晋末から劉宋初にかけて活動した王靈期の手になった、と主張するのはやはり無理がある。さらに、氏は『真誥』巻一九「真經始末」の「馬朗既見許所傳王經卷目增多、復欲更受、管理詭信、克日當度」（12b）という記述をもとに、「馬朗は王靈期が新たに作った伝度規範に従って詭信を準備した」（同上、二八三頁）と述べ、その伝度規範を『四極明科』だと見なしているが（同上、二八六頁）、これらも微証に過ぎると思われる。

次に、ロビネ氏は『四極明科』にはいくつもの異本、あるいはいくつもの「段階的な」状態があった。それは少しずつ形成され、上清の經典群の発展に応じて手直しされたテキストである。現行のテキスト（Ⅱ

『太真玉帝四極明科經』は上清の学派の偽經 (apocryphes) あるいはより遅い「時期に成立した」テキストの存在を支持し、そして上清の運動の教義のなかに『三皇文』と『靈寶經』を溶け込ませている。このテキスト「の成立時期」は『素靈經』よりも遅い。というのは、上清のさまざまなテキストを集成したより完全な状態を提示しているからである。それはおそらく『太霄琅書』の卷三「の成立」よりも遅く(?)、「また」確実に靈寶のテキストの出現と三洞の理論の完全な形成「時期」よりも遅い。すでに靈寶の聖職者のヒエラルキーが比較的出来上がった状態だったと思われる(そこに大洞法師(卷五3b)という表現が見られる)。しかし、現行のテキストを正確に引用する『三天正法經』「の成立」よりも以前のものである」(Robinet 1984, tome 2, p. 430)と述べている。

氏は『素靈經』すなわち『洞真太上素靈洞元大有妙經』(HY-1303)の成立時期については、楊許の時代よりも遅いが、(靈寶經における)三洞説の形成よりも早いとし(Ibid., pp. 287-290, pp. 298-299. ※氏は『素靈經』を「上清の学派の範囲にすでに三洞の理論が構想されていたことを指し示すテキスト」として位置づけている)、また『三天正法經』すなわち『太上三天正法經』(HY-1194)については、楊許の時代よりも遅いが、六世紀あるいは六朝時代のうちには成立していたとしている(Ibid., pp. 89-91. ※ただ、『太上三天正法經』の冒頭部分の成立は、さらに遅いものと判断されている。また『The Taoist Canon』の解題(ロビネ氏の署名)では、それは「早くとも七世紀の偽經 (apocryphal text) であるに違いない」(vol. 1, p. 588)と述べられている)。したがって、ロビネ氏の見解によって、たしかに言えるのは、『太真玉帝四極明科經』の成立は三洞説の形成以降の六朝時代だということである。筆者もこの結論には間違いは

ないと思うが、ただその幅が広すぎることにやや物足りなさを感じる。

では、どのようにして『太真玉帝四極明科経』の成立年代を絞り込めばよいのだろうか。単純な方法ではあるが、筆者としては『太真玉帝四極明科経』に載せられている上清経の巻数を一つの目安にしたい。伝授の規定が具体的に説かれている巻二から巻四の各巻に見える經典の数を挙げると次のようになる。巻二・四八・五八巻。（※巻数表示のない一訣を一卷として数えた場合は五八巻。巻数表示のない複數訣を一卷として数えた場合は四八巻。また巻数表示のない經典はすべて一卷として数える。以下同じ。）巻三・四四巻。巻四・六三巻。（※靈宝経や三皇経、五嶽真形図を少し含む。また「上清高仙品格の符」（5a）は經典に含まれる符であることから除いた。）以上を合計すると一五五・一六五巻となる。陸修静が太始七年（四七一）に経目を奉った時点では、一一七巻の上清経が「已行」だったと言われているが（『笑道論』、一五五・一六五巻という数はそれに比べていくぶん多い。もし陸修静がこの『太真玉帝四極明科経』を見ていたら（ちなみに、後述するように陸修静は『四極明科』の存在自体は知っていた）、もつと多くの上清経を「已行」とすることができたはずである。このことから、筆者はその成立の上限は五世紀末だと考える。一方、最初に述べたように、それは『無上秘要』以前には存在していたのであるから、成立の下限は六世紀半ばとしてよいだろう。つまり、『太真玉帝四極明科経』は五世紀末から六世紀半ばに成立した、という言い方が、現段階の筆者には最も堅実だと思われる。

ただ、尾崎氏（尾崎（一九七七）三五六・三五九頁）やロビネ氏、張超然氏が述べているように『四極明科』は段階を追って形成されたものだという。また小林氏も「陸修静の」『太上洞玄靈宝授度儀』（HY五

二八)に「善く自ら肅励すること四極明科律文の如し」(三七a)とあるので、祖本「四極明科」の成立は劉宋の前半期まで遡るようである」と述べている(小林(二〇〇三)二〇一頁)。このような観点から『四極明科』の祖本を求めるのであれば、王靈期経の一つとされる『上清金真玉光八景飛經』に見える「故四極明科有三分之信、師受不依科文、以營他用、死没三官、長充地獄、萬不得仙」(24b)という記述が注目される。もちろんロビネ氏が「四極明科という」タイトルは上清の多くのテキストによって言及されているが、それは神聖なテキストの伝授の規則に関する法典についての単なる暗示のようであり、明確なテキストであるわけではない」(Robinet 1984, tome 2, p. 428)と述べているように、その「四極明科」が果たして架空のものであるのか実在のものであるのかを見極めるのは難しい場合が多いが、『上清金真玉光八景飛經』による言及はそれが架空の法典だったとは考えにくいほどに具体的である。というのは、ここに言う「三分之信」については『太真玉帝四極明科經』巻五に「太玄都四極明科曰、凡傳上清寶經、受弟子信物、三分散之。一分投山棲、以卹窮乏之士。一分供己法服。一分以爲弟子七祖立功、市香膏之屬」(9b~10a)というように実際の記述が見えるからである。したがって、王靈期の活動した東晋末から劉宋初の時期に『四極明科』という法典が何ほどのかたちをなしていた可能性はある。ただ、当時の『四極明科』がどのような姿をしていたのかはわからない。

なお、先行研究には『太真玉帝四極明科經』の各巻の間にその形成過程の断層を見出そうとする見解がよく見られるが、筆者はそのような立場は取らない。なぜなら、『太真玉帝四極明科經』は全体的にたいへん整った構造しており、最終的な編纂者が全面的な整理をしたのではないかと想像されるからである。したが

つて、巻五の内容が『上清金真玉光八景飛經』に言及されているからといって、必ずしも巻五の成立が早いということにはならないと考える。

51 『洞玄靈宝三洞奉道科戒營始』の成立年代については、大きく分けて梁末説と七世紀説とが並存している。近年では、Cedzich 氏 (*The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 451-453. ※Reiter 氏との共同署名) や呂鵬志氏 (呂鵬志 (二〇〇七) 二四五～二四七頁) など、六朝隋唐道教研究の分野で活躍中の研究者が後者の立場を取っている。また、大淵氏とコーン氏は『洞玄靈宝三洞奉道科戒營始』に関する専論を著し、それぞれ隋末成立説 (大淵 (一九九七) 第七章「三洞奉道科誠儀範の成立」) と、唐初成立説をベースにした七段階成立説 (Kohn 1997) を主張している。

しかし、唐の王懸河『三洞珠囊』や『上清道類事相』(HY 一一二四)、唐の史崇『一切道教音義妙門由起』(HY 一一一五)に「三洞科」や「三洞奉道科誠」という法典が引用されていることから、それが七世紀以前に成立していたことはほぼ間違いないと言えるが、以上に挙げた七世紀説には、まさに七世紀に成立したという決定的な根拠が示されているわけではない。筆者が見る限り、吉岡 (一九六五) と小林 (一九九〇) 九七～一〇三頁、小林 (一九九八) 三五四～三五七頁、小林 (二〇〇三) 一二八～一二九頁に見える梁末ないしは梁武帝期末説のほうが、むしろその根拠がはっきりしており、より説得力があるように思われる。したがって、ここでは梁末説の立場を取ることにしたい。

52 「上清大洞真經目」が陸修静の目録にもとづいているという見解は、*The Taoist Canon* のシペール氏による上清經全体についての解説に見える (vol. 1, pp. 137-138)。

53 『曲素経』と『五行秘符』とがもともと別々のものだったことについてはロビネ氏が指摘している。また、氏は『上清高上玉晨鳳台曲素上経』は『曲素経』が改変されて出来たものだろうという見解も示している (Robinet 1984, tome 2, pp. 188-190)。ただ、*The Taoist Canon* の解題ではロビネ氏の署名が付いているにもかかわらず、『上清高上玉晨鳳台曲素上経』は「最初の上清の啓示の一部だ」(vol. 1, p. 168)と述べられている。結論から言えば、『五行秘符』は陶弘景によって「未行」と判断されている。したがって、*The Taoist Canon* のように『五行秘符』を含む『上清高上玉晨鳳台曲素上経』を最初の上清の啓示の一部と見なすのは無理がある。

54 『上清高上玉晨鳳台曲素上経』「太上曲素五行秘符」では、「五行秘符」を服し佩びることによって玉女の迎えが得られることが説かれている。その際、どの方角に向かって符を服するかによって、得られる玉女の数が決まっているのであるが、東の場合は九人、南は八人、西は六人、北は五人、中央は十二人となっている。管見の限り、五方にこのような数を配当することは、『洞真太上紫度炎光神元变経』(HY 一三二一)のような楊許の時代よりも後に作られた上清経に多く見られるものである。

55 「三奔」とは奔日、奔月、奔辰のことであり、それぞれ『太上鬱儀奔日文』、『結璘奔月章』、『八素奔辰隱書』という經典によって代表される。『上清太上八素真経』(HY 四二六)に「唯修太上鬱儀奔日文、結璘奔月章、八素奔辰隱書、便登上清爲下元真人 唯だ太上鬱儀奔日文、結璘奔月章、八素奔辰隱書を修むれば、便ち上清に登りて下元真人と爲る」(6b)とある。「七元」とは『飛歩経』のことであり、『真誥』巻五に「君曰、仙道有飛歩七元天綱之經。在世 君曰く、仙道に飛歩七元天綱の經有り。在世」(3a)とある。なお、『八素奔辰隱書』の内容は

『上清太上八素真經』に受け継がれ、『飛步經』の内容は『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經』(HY 一三〇五)に受け継がれていると見てよいだろう。

56 『紫文行事決』注に「凡大神九變」(凡そ大神は九變す) (L 243) や「論大神一日、自恒運九府」(大神の一日を論ずれば、自ら恒に九府を運る) (L 416) などとある。

57 大淵 (一九七八) 一八四頁。

58 ストリックマン氏はこの經典を陶弘景自身あるいはその周辺人物に由来するものとし (Strickmann 1981, p. 66)、王家葵氏はこれを陶弘景の著作だとしている (王家葵 (二〇〇三) 一〇八頁)。しかし、ロビネ氏は『上清握中訣』と陶弘景との関係を否定し、『通志』芸文略と『文獻通考』の馬端臨、『至言総』(年代不明であるが、六朝より後のもの) は『握中訣』を陶弘景のものと見なしている。『太平御覽』も陶によって書かれた『握中秘訣』について伝えている。「しかし」この帰属には酷く欠陥があるに違いないと思われる。まず最初に、『握中訣』(の本文) は注釈を異にしながら『登真隱訣』(の本文) に合致する(それはしたがって、たとえば『登真隱訣』の佚文ではあり得ない)。そして、『握中訣』がその内容としているテキストのいくつかは、部分的にすでに『真誥』と『登真隱訣』において陶弘景によって注釈されている。陶弘景が三度も同じテキストに、しかも違ったかたちで注釈したことはあり得なさそうに思われる」(Robinet 1984, tome 2, p. 355) と述べている。また、Cedzich 氏は *The Taoist Canon* の解題において、それは後世の人が『登真隱訣』を縮約し編纂し直したものだと言っている (vol. 1, p. 628)。

以上のように、『上清握中訣』の扱いは難しいのであるが、筆者の現段階での考えは Cedzich 氏に近い。

実際に『上清握中訣』を見てみると、他の陶弘景の著作に比べてたいへん粗雑な作りになっていることから、陶弘景が残した著作そのものではないと判断すべきである。ただ、そこで扱われている内容は、いずれも陶弘景が収集した楊許の上清経に由来するものであることから、ひとまず陶弘景の著作を再編集したものだと思っておくのがよいだろう。

59 『紫文行事決』「九真八道行事決」の「第九真法」の祝文は「无英大君、三元上神」（L349～350）と書き出されるが、『雲笈七籤』巻五二「九真行事訣」の場合「天昌祖君、帝皇元神」（4a）とあり、【1】「太上帝君九真中経内訣」により近くなっている。

60 垣内（二〇〇九）三九頁。

61 垣内（一九九八）には、頭部九宮説がまとめ上げられた頃に、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄経』に見える頭部の存想法がすでに行なわれていたという見解が示されている（二七頁など）。しかし、以下に述べるように、筆者は『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄経』の成立とその存想法の形成時期は、頭部九宮説が出来上がった楊許の時代よりも遅いと考ええる。

62 Robinet 1984, tome 2, p. 153.

63 本稿注47を参照。

64 『太平御覧』巻六七七道部一九・輿輦には、『太上飛行羽書』からの引用として、『紫文行事決』と同じタイプの「中央黄老君八道秘言」が、不完全なかたちながら載っている。石井氏は『九真中経』考」という論文のなかで、この『太平御覧』の引用文と【2】「中央黄老君八道秘言章」の記述との相違点を示し

ている。しかし、氏は『御覽』の引用に誤写の多いことは他經典においても明らかなどころであるが、ここに、道藏本『九真中經』の相当する部分を記すので特に○印の個所を比較することによってそれは証明されよう（石井（二〇〇〇）五七頁）や「相違する点は脱句があるということ」（同上、五八頁）と述べ、二つのテキストの違いを誤写や脱句によるものと見なしている。これは筆者の見解とは異なる。なお、氏の論文は『九真中經』に関する専論ではあるが、むしろ資料集としての性格の強いものである。

65 「九真八道行事決」の「二道秘言」には「子候見、當再拜、因陳乞得侍給輪轂之祝矣。〈見之、先再拜長跪、心呼曰……〉子候ひ見ゆれば、當に再拜し、因りて輪轂に侍給するを得んことを乞ふの祝を陳乞すべし。〈之に見ゆれば、先づ再拜して長く跪き、心に呼びて曰く……〉」（L440～441）とあるように、陶注においても再拜と長跪という実際の動作が求められている。

66 『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』に「胞胎有十二結節、盤固五内。五内滯闕、結不可解、節不可除。故人病也、由節滯也。人之死、由結固也。胞胎に十二結節有りて、五内に盤固す。五内滯闕すれば、結解く可からず、節除く可からず。故に人の病むるや、節の滯るに由るなり。人の死するや、結の固まるに由るなり」（38b）とある。

67 この經典の成立時期が『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』よりも遅いことは、『上清太上黃素四十四方經』に「凡讀太丹隱書洞真玄經及帝一解結哺養百神之事者」（3b）と見えることからわかる。

68 『雲笈七籤』卷四四「太一帝君太丹隱書」（1b）によって「愛」を「變」に改めた。

69 『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の經名に「太一帝君」という語が掲げられていることから、それが主に太一について説く經典であることがわかる。なお、「太一帝君」というのは太一と帝君のことであ

り、決して太一帝君という一体の神ではない。たとえば、『上清太上黄素四四方經』には「常晨存呪太一帝君之名字常に晨に太一帝君の名字を存呪す」(8a)と見えるが、その少し後には「乃微呪曰、凌梵履昌、七靈丈人。太一務猷、五神黄寧」(8a)とあることから、それが二体の神であることが確かめられる。『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』によれば、「凌梵」は帝君の諱、「履昌」はその字、「七靈」と「丈人」はその別名である(35b-36a)。

70 『真誥』卷一〇の「常以本命之日、向其方面、叩齒三通、心存再拜而微呪曰、太一鎮生、三炁合眞……(未見此經法) 常に本命の日を以て、其の方面に向かひ、齒を叩くこと三通、心に再拜するを存して微かに呪して曰く、太一生を鎮め、三炁眞を合し……(未だ此の經法を見ず)」(20b)という文における「心存」は、拝礼の動作ができない場合に行なうものではないようであるが、そもそも『真誥』のこの部分は、陶注に「雖未見眞書、類其事旨、不乖眞法。故別撰錄、附於卷末」(未だ眞書を見ずと雖も、其の事旨に類し、眞法に乖かず。故に別に撰録し、卷末に附す)(卷一〇18a)と言われる「上清真人馮延壽口訣」に属しており、楊許の書写本の記述ではない。また、陶弘景がとくに「まだその經法を見たことがない」と述べていることから、ここの「心存再拜」は楊許の時代に行なわれていたかどうかたいへん疑わしいものだと言える。

71 太素五神の内訳については本稿第二章の(二)に示した通りであり、それは太一五神とはまったく別のものである。

72 三元と三一については、廣瀬(二〇一〇)一四〇一五頁の語釈(12)(13)を参照。なお、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』では上元赤子泥丸帝君が「是紫房帝君之子也」(19b)という位置づけにな

っている。楊許の時代の『三一經』に見られなかったこうした新たな関係づけも、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』の各存想法がより遅く形成されたことの裏付けとなろう。なお、『三一經』については Andersen 1980 と Robinet 1993, pp. 124-127 を参照。アンダーセン氏は現行の『三一經』の各テキストを分析し、『金闕帝君三元真一經』(HY 二五三)が最も楊許の時代の『三一經』に近いだろうと述べている (pp. 3-11)。筆者もその見解に賛成である。

73 本稿注18を参照。

74 神塚(一九九九)六三〇七〇頁ではこの經典の内容が丁寧に分析されており、たいへん参考になるが、改変のことは触れられていない。

75 『上清紫微帝君南極元君玉經宝訣』(1a)によって「玉」を「主」に改めた。

76 「」内は『上清紫微帝君南極元君玉經宝訣』(1a)によって補った。『中華道藏』第二冊(七一頁)を参照。

77 やや細かい話になるが、ここの太微帝君の解釈は難しい。太微帝君と言えば、普通は金闕後聖帝君の師の一人である太微天帝君(『真誥』巻九24b)のことを指すものと思われるが、少なくとも『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』に言う帝君(諱は逢陵梵, 字は履昌靈)は太微天帝君とは別の神だろう。『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』では、帝君は基本的に頭中の太極紫房宮に宿るものとされている。ただ、それはしばしば「太微紫房宮」とも言い換えられている(26a, 29a, 32b)。したがって、ここの太微帝君については太微天帝君と太微紫房宮に宿る帝君との二通りの解釈が考えられ得る。

78 廣瀬(二〇一〇)二九頁の語釈(34)を参照。

79 『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』では身中の上部・中部・下部の計十二結節を解くことになっているが、そこに挙げられている二十四神は「二十四神法」のものとは異なっている。

80 「帝君玄母」の玄母は太一のことだと解釈できる。本稿第三章の(四)を参照。

81 同様の改変の跡は、下部八景と道一内神を存思した後に唱える祝文のなかにも見える。『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』(8a、8a~b)と『雲笈七籤』卷五一「二十四神行事訣」(14a、14b)とを比較参照のこと。

82 少なくとも、「帝君」という語を含む「太素上清致帝君五神氣法」という題名は疑うに値するだろう。なぜなら、『真誥』の「太素五神の事」や『雲笈七籤』の「五神行事訣」を見る限り、「太素五神」は本来帝君と何ら関係のないものだったと思われるからである。

83 九宮説については、Robinet 1993, pp. 127-131を参照。

84 この六合宮は『登真隱訣』卷上の九宮説では天庭宮の位置に当たる。垣内(一九九八)三七頁を参照。

85 この「九陰」はおそらく衍字だろう。

86 神塚(一九九九)五三~六二頁を参照。

87 この主語は一見すると五夫人にも取れそうであるが、そうではない。なぜなら、たとえば【4】には「微呼日中五帝君字并月魂名、凡三過。畢、陰祝曰、願得與五帝眞君、月魂精神、共乘景雲、上奔日宮」(6a)とあり、【15】(19a)と同じような文型が見えるが、ここで五帝眞君らとともに日宮に上奔す

る主語は明らかに修行者自身である。

8 8 本稿第三章の(六)を参照。

8 9 『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』における太一については Robinet 1993, pp. 134-138 を参照。

9 0 『真誥』卷九(19a)・卷一四(9a)などを参照。

9 1 『真誥』卷四(16b)、『紫文行事決』(L360-370)などを参照。

9 2 『登真隱訣』卷上(4a)、『上清握中訣』卷中(1a-2b)などを参照。

9 3 Strickmann 1979, p. 145, p. 171.

9 4 この經典に含まれている「二十四神法」などの各修行法は、『真誥』卷二〇の「據書太素五神・二十四神、并廻元隱道經一卷」という記述から楊許の時代に遡るものだと考えられてきた。実際、陶弘景が『真誥』や『登真隱訣』で引用する『二十四神經』や『五辰法』などの記述の多くは『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』の内容にほぼ一致する。

9 5 『中華道藏』第二冊、三六二頁。なお、ロビネ氏は『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』は、『無上秘要』や『三洞珠囊』よりも遅い時代に作られた偽經(un apocryphe text)だと述べている。その理由を簡単に整理すると、第一に、この經典には他の上清經においてもよく見える北斗九星の存思法が説かれているのであるが、その際に存思される神々の名が他のどの上清經にも見えないこと。第二に、『九真中經』との間に混乱が見られること。第三には、『無上秘要』や『三洞珠囊』などには『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』の別名である『廻元九道飛行羽經』からの引用がいくつか見られるが、その内容は現行の『洞真太上飛

行羽經九真昇玄上記』よりも、むしろ現行の『太上飛行九晨玉經』(HY四二八)の内容に一致することが多いことである。(以上 Robinet 1984, tome 2, p. 195 を参照。)

しかし第一に、この經典に見える神々が他の上清經に見えないからといって、必ずしもそれが「偽經」だということにはならないだろう。第二に、この經典と『九真中經』との関係は、筆者がここで述べる通りである。第三に、このことは『無上秘要』や『三洞珠囊』の編者が見た『廻元九道飛行羽經』には現行の『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』と『太上飛行九晨玉經』の内容が含まれていたことの証拠にはなるかもしれないが、それが「偽經」だということの根拠にはならない。

逆に、『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』に相当する經典が陶弘景にとつての「真經」だったことの根拠は、第一に、彼が「九真八道行事決」のなかで『升玄記』について言及し、それが青童君によつて説かれたものだとして述べていること。第二に、『雲笈七籤』巻五二に「昇玄行事決」が残っていること。その内容は基本的に『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』に一致する。第三に、『三洞珠囊』巻三に引く『登真隱訣』佚文に「又云、昇玄・飛歩・迴謝・拘魂・制魄、亦是其方也 又た云々、昇玄・飛歩・迴謝・拘魂・制魄、亦た是れ其の方なり」(8b)とあり、「飛歩」や「迴謝」と並んで「昇玄」という名の修行法が見えることである。また『太平御覽』巻六六〇に引く『登真隱訣』佚文には、「中真の道」の一つとして『九真玄文』(『上清太上八素真經』(5a)には「九真升玄文」に作る)の名が挙げられており、『九真(升)玄文』という經典の名が楊許の時代からすでに知られていたことがわかる。

96 『上清五常變通万化鬱冥經』(HY三二四)(44b)によつて「弓」を「卷」に改めた。

97 『上清五常變通万化鬱冥經』(44b)によつて「書」を削つた。

98 『上清五常變通万化鬱冥經』(44b)によつて「序訣」を「序」に改めた。

99 太虚真人とは、赤松子のことである。『上清太上帝君九真中經』卷上に「太虚真人南嶽上仙赤松子傳」(1a)、『上清九真中經内訣』に「太虚真人南嶽上仙赤松子述」(1a)、『雲笈七籤』卷五一「八道秘言」に「太虚真人南嶽赤松子曰」(7a)、『洞玄靈宝真靈位業圖』に「左聖南極南嶽真人左仙公太虚真人赤松子(黄老君弟子、裴君師)」(3a)とある。

100 青童君については、神塚(一九九九)第一篇第二章「方諸青童君をめぐつて」に詳しく説明されている。

101 『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』に「右行九真中經口訣畢矣。此月此日、皆是合真迴順、生炁攝精之時。善可以存思。易致玄感。若高棲絶嶺、潛探雲巖、斷人事於内外、割粒食以清腸、接手正心、合乎(※1)含晨、皆當日日施行、自如本經。今之所書、蓋人間多事、不得日日清閑以行之也。行之十四年、亦超浮虚無、能死能生、出水入火、上登上清、五藏生華、與天相傾。其昇玄羽經上卷也、行之三過(※2)、一月九日。蓋亦人間未及大靜之時。若長齋久靜、單景獨往、仰秀空洞、心單事外者、皆宜此日行之、以次相續也。一月九行、施於人中耳。右九真中經口訣を行ふこと畢はる。此の月此の日は、皆な是れ合真迴順し、生炁精を攝むるの時なり。善く以て存思す可し。玄感を致し易し。若し高く絶嶺に棲み、潜かに雲巖に探し、人事を内外に斷ち、粒食を割きて以て腸を清め、手を接して心を正しくし、含晨に合すれば、皆な當に日日施行し、自ら本經の如くすべし。今の書する所、蓋し人間に事多く、日日清閑にして以て之を行ふを得ざればなり。之を行ふこと十四年にして、亦た虚無に超浮し、能く生まれ能く死し、水を出でて火に入り、上りて上清に登り、五藏華を

生じ、天と相ひ傾く。其の昇玄羽經の上卷や、之を行ふこと三過にして、一月に九日なり。蓋し亦た人間にて未だ大靜の時に及ばざればなり。若し長齋して久しく靜かにし、單景獨り行き、仰ぎては空洞に秀で、心事に單なれば、皆宜しく此の日に之を行ひ、次を以て相ひ續ぐべきなり。一月に九たび行ふは、人中に施すのみ」(12b~13a)とある。(※1)『紫文行事決』(L414)と『上清五常變通万化鬱冥經』(46a)によつて「手」を「乎」に改めた。(※2)『上清五常變通万化鬱冥經』(46b)によつて「道」を「過」に改めた。

102 『太平御覽』卷六六〇道部二・真人上には「真誥曰、中(皇)〔黃〕君者、天帝君之弟子也。生知長生之要・天仙之法、夙玄感。於是太上受以帝君九真之經・八道祕言之章。道成授書、爲太極真人。真誥に曰く、中(皇)〔黃〕君なる者は、天帝君の弟子なり。生まれながらに長生の要・天仙の法を知り、夙に玄感す。是に於いて太上受くるに帝君九真の經・八道祕言之章を以てす。道成りて書を授かり、太極真人と爲る」という『真誥』の佚文が見えるが、この佚文には少し疑わしいところがある。というのは、本稿第四章(一)の(A)に挙げた『真誥』卷五の「君曰……」の記述に比べて、【1】「太上帝君九真中經内訣」の序文の記述によりいつそう近くなっているからである。したがって、ここではこの資料を用いないことにする。

103 Strickmann 1979, pp. 182-184, Robinet 1984, tome 2, p. 77, 大淵(二〇〇五) 八三一~八三二頁。

104 『三洞珠囊』卷三所引の『登真隱訣』佚文(6a~b)にもほぼ同じテキストが見える。

105 たとえば、ストリックマン氏は『真誥』のこの部分の記述を「簡略化された覚え書き (much-reduced memoranda)」あるいは「もっと長いオリジナルのものの要約 (résumé of a much longer original)」と捉えている。Strickmann 1979, pp. 182-183.

106 本稿注7を参照。

107 上元素玉君と帝昌上皇君を含む改変後の「九真之法」の神々が『大洞真經』のなかに取り込まれていることは、垣内氏がすでに指摘している。垣内(二〇〇九)三六〜四〇頁。ただ、「廻風の法」の位置づけやその時期については触れられていない。なお、「九真之法」の神々が『大洞真經』の神々を構成していることは、ロビネ氏によっても指摘されている。Robinet 1984, tome 2, p. 71.

108 「廻風の法」については、Robinet 1984, tome 2, p. 35-39, 麥谷(一九九二)七九〜八二頁を参照。

109 廣瀬(二〇〇八)七一〜七二頁。

110 『上清金真玉光八景飛經』のなかに『上清太上帝君九真中經』の「八道秘言」の内容が取り込まれていることは、ロビネ氏がすでに指摘している。The Taoist Canon, vol. 1, p. 141, Robinet 1984, tome 2, pp. 47-49. ただ、そこでは『上清太上帝君九真中經』の「八道秘言」が改変されたテキストとしてではなく、「上清の最初のテキスト (the original text of the Shangqing)」として扱われている。

111 神塚(一九九九)一八三〜一八五頁、大淵(一九九七)三七〜三七二頁。

112 垣内(二〇〇九)三六頁。

113 『無上秘要』の年代については、福井(一九五二)一五二頁を参照。

114 この引用文は『太真玉帝四極明科經』卷三(4a)の記述に一致する。『無上秘要』はこれを『洞真玉帝七聖元紀經』からの引用だとしているが、それは誤りだろう。おそらく、前後の文がいずれも『洞真玉帝七聖元紀經』からの引用であるために、うっかり出典を記し間違えたのだと思われる。

115 『四極明科』以前に「鬱儀結璘の法」が『九真中經』に含まれていたことは、すでに大淵氏が指摘している。大淵（二〇〇五） 八三二頁。

116 本稿第二章の（四）を参照。

117 『上清八道秘言図』によって「以」字を補った。

118 『太真玉帝四極明科經』の成立年代については本稿注50を参照。

119 『道藏提要』一〇八九頁。

120 大淵（二〇〇五） 八三五頁。

121 同上、八三一頁。

122 同上、八三一頁。

123 同上、八三五頁。

124 同上、八三二～八三三頁。

125 なお、すでに大淵氏が問題にしていることであるが、「晉永和七年歲在辛亥、十月四日丁巳夜」の干支についても少し触れておきたい。「永和七年十月四日」は、陳垣氏の『二十史朔閏表』によって数えると「乙丑」に当たり、ここの「十月四日丁巳」という記述と食い違う（同上、八三一頁）。ただ、大淵氏が述べているように、『晋書』においても『二十史朔閏表』の干支と合わない例が見られることから、『二十史朔閏表』の干支と食い違うというだけでは、この跋文を疑う理由にはならないだろう。

また、『真誥』に見える干支を調べてみると、卷一七に楊羲の夢の記録が載っており、そこに「四月九日

戊寅」(6b)と見える。この夢の記録の末尾に付された陶注に「又此四月或即是乙丑年、亦可是寅年耳」(又た此の四月は或は即ち是れ乙丑年(『興寧三年』)ならん、亦た是れ寅年(『太和元年』)なる可きのみ)(11a)とあることから、この四月九日は興寧三年(三六五)か太和元年(三六六)に当たるとものとわかる(『真誥研究』訳注篇、六一八、六二一頁を参照)。しかし、『二十史朔閏表』によつて数ええると、興寧三年四月九日は「壬午」、太和元年四月九日は「丙子」であり、いずれにせよ干支が合わない。このように、月日の干支が『二十史朔閏表』と食い違う例は『真誥』本文のなかにも見られる。

ただ、「永和七年十月四日丁巳」と「興寧三年(太和元年)四月九日戊寅」とでは、『二十史朔閏表』の干支からのずれ方がそれぞれ違っている。すなわち、「永和七年十月四日丁巳」は『二十史朔閏表』の示す「永和七年九月二十五日丁巳」から八日ずれているが、「興寧三年(太和元年)四月九日戊寅」は『二十史朔閏表』の示す「興寧三年四月五日(太和元年四月十一日)戊寅」から四日(二日)ずれているのである。仮に「興寧三年(太和元年)四月九日戊寅」が楊羲の使っていた暦にもとづくものであつたなら、単純に考えて、「永和七年十月四日丁巳」は楊羲の暦の干支とも合わないことになる。

126 伏尋上清真經出世之源、始於晉哀帝興寧二年太歲甲子、紫虛元君上眞司命南嶽魏夫人下降。授弟子瑯琊王司徒公府舍人楊某、使作隸字寫出、以傳護軍長史句容許某并(弟)(第)三息上計掾某某伏して尋めるに、上清真經出世の源は、晉の哀帝の興寧二年太歲甲子に、紫虛元君上眞司命南嶽魏夫人下り降り、弟子の瑯琊王司徒公府舍人楊某に授け、隸字と作して寫出し、以て護軍長史句容許某、並びに(弟)(第)三息上計掾某某に傳へしむるに始まる(『真誥』卷一九「真經始末」9b)とある。

なお、『真誥』卷一九に「南嶽夫人傳載青錄文云、歲在甲子、朔日辛亥。先農饗旦、甲寅羽水。起安啓年、經乃始傳。得道之子、當修玉文。謹推按晉曆、哀帝興寧二年、太歲甲子、正月一日辛亥朔……如此則興寧二年正月、南眞已降授楊君諸經也。南嶽夫人傳に青錄文を載せて云ふ、歳は甲子に在り、朔日は辛亥。先農の饗旦、甲寅の羽水。起安年を啓き、經乃ち始めて傳はる。得道の子よ、當に玉文を修むべし、と。謹みて晉曆を推按するに、哀帝の興寧二年は、太歲甲子、正月一日辛亥朔なり……此の如くんば則ち興寧二年の正月、南眞已に降りて楊君に諸經を授くるならん」(2b)とあるように、興寧二年といふ年は、陶弘景が『南嶽夫人伝』の「青錄文」の記述から導き出したものである。

127 Robinet 1984, tome 2, p. 13, pp. 42-43.

128 この上清經は『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』卷四に「上清高上太上道君洞真金玄八景玉錄」(10a)と見え、また『無上秘要』にも『洞真高聖金元八景玉錄經』として引用されているので、六朝時代にはすでに存在していたことがわかる。

129 なお、永和七年の跋文がもし本物であれば、陶弘景がそれをまったく知らなかったということはない。なぜなら、陶弘景は楊許の時代の『九真中經』を手に入れていたからである。

130 「心存」の新たな意義は、上清經内における儀式に対する考え方の変化としても注目に値するだろう。『笑道論』には「或爲塗炭齋者、黄土泥面、驢輶泥中、懸頭著拄、打拍使熟。自晉義熙中、道士王公期除打拍法。或は塗炭齋を爲す者、黄土もて面に泥し、泥中を驢輶し、頭を懸けて著拄し、打拍して熟せしむ。晉の義熙中自り、道士王公期打拍法を除く」(大正五二149C)とあり、王公期という人物が義熙年間(四〇五〜四一八)に打拍法を廃止したことが述べられている。楊聯陞氏によると、この王公期は王靈期のことであるかもしれないという(楊聯

陞（一九五六）三二頁、神塚（一九九九）二〇八頁を参照）。また山田明広氏によると、この打拍法とは顔面に黄土を塗り、その部分を叩くという行為を指すという（山田（二〇〇四）三八五～三八六頁）。もし楊氏の言う通りであるとすれば、「太一の道」における「心存」の新たな意義は、東晋末から劉宋初にかけて新たな上清經を作った王靈期が打拍法のような自虐行為を嫌ったことと無関係ではない可能性が出てこよう。ただ、楊許の時代よりも後に作られた上清經であっても、『太真玉帝四極明科經』や『洞真太上八素真經服食日月皇華訣』では「叩頭」や「搏頰」の実際の動作が要求されており、上清經内においても考え方に多少のばらつきが見られる。なお、ロベネ氏は *The Taoist Canon* の解題で『洞真太上八素真經服食日月皇華訣』（HY 一三二二）について「最初の上清の啓示（the original Shangqing revelation）に属するに違いない」（vol. 1, p. 142）と述べているが、筆者はそうではないと考える。この点については稿を改めて検討することにしたい。

131 『上清九丹上化胎精中記經』（HY 一三七二）には「神々の混合」や「解結」のことが説かれている。この經典について、ロベネ氏は *The Taoist Canon* の解題で「現行のテキストは最初（original）の上清の啓示の一部だ」（vol. 1, p. 165）と述べているが、筆者はそうではないと考える。この点については稿を改めて検討することにしたい。

132 陶弘景は楊許の時代以降に「真經」が「出世」したことを一言も語っていない。上清經における真偽の概念については、稿を改めて論じたいと思っているが、差し当たっては廣瀬（二〇〇八）六一～六四頁「未出世」經と「偽經」との関係」と廣瀬（二〇一〇）三一頁の語釈（41）を参照。

133 陶弘景は一種の使命感を持つて上清経の真偽を判別していたが、『登真隱訣』巻下2b、5a、b、管見の限り彼の真偽判別の結果が同時代または後の時代の道教に何らかの影響を及ぼした形跡は残っていない。筆者の予備的な見解にもとづいて言えば、彼にとつての「真」と「偽」の境界線は、その信仰世界の境界線と重なるものである。しかし、彼の真偽判別の結果が道教に対してほとんど影響力を持たなかったということは、彼の信仰世界の在り方と道教の信仰世界の在り方との間に、看過できないほどのズレがあったことを示しているように思われる。

従来、陶弘景は上清経を集成し上清派を築き上げた六朝道教の中心に位置する道士だと見なされてきたが、ここに示したような観点から道教史における陶弘景の位置づけを見直せば、彼は六朝道教の中心にいた道士というよりは、むしろ六朝の道教を熟知しながらも、それをやや周縁から冷静に見つめていた道士だったと言えるのではなからうか。さらに言えば、これまで陶弘景が六朝道教の中心に位置すると見なされてきたのは、一つには二十世紀以降の六朝道教史研究の多くが、陶弘景の著作に大きく依拠しながら行なわれてきたことと関係しているのではなからうか。もちろん陶弘景の著作が道教史研究にとって欠かせない重要な資料であることに疑いはないが、筆者はそれが現在の研究に役立つのは、必ずしも陶弘景自身のなかに六朝道教のすべてが備わっているからではなく、逆に彼が六朝道教を多かれ少なかれ客観的に見つめることのできる立場にあったからではないかと考えている。言い換えれば、陶弘景は六朝道教研究の中心ではあるが、六朝道教信仰の現場における中心ではなかったのではないか、ということである。やや中途半端な補足になったが、以上の問題については別稿を準備中である。