

太眞齋法とその擔い手たち——六朝上清儀禮の基礎的研究

廣 瀬 直 記

一 はじめに

上清經に關する儀禮（以下、上清儀禮と呼ぶ）の研究は、從來の上清經研究では、比較的手薄だったように思われる。管見の限り、上清經の儀禮化過程を概觀したイザベル・ロビネ氏の研究⁽¹⁾、『無上祕要』卷四十「授洞眞上清儀品」と『洞眞太上八素眞經登壇符札妙訣』（HY一三二三）の上清經傳授儀を分析した謝聰輝氏の研究⁽²⁾が擧げられるくらいである。

一方、道教儀禮研究においても、研究の中心は靈寶經や正一經あるいは唐末以降の浩瀚な儀禮書群であり、上清儀禮が取り上げられることは、ほとんどなかったと思われる。おそらく、呂鵬志氏が少し言及しているに止まるだろう⁽³⁾。

太眞齋法とその擔い手たち（廣瀬）

このように上清儀禮は、上清經研究と道教儀禮研究の狭間にあつて、あまり注目を浴びてこなかった領域だと言える。しかし、その資料は、必ずしも量的に少ないわけではなく、むしろ六朝道教という範圍に限って言えば、意外にも多く残っている。

そこで本稿では、上清儀禮の一つである太眞齋法について取り上げ、その成立年代および構成と機能、特徴を明らかにすることを旨とする。それによつて、太眞齋法が六朝道教の重要な研究資料となり得ることを示したい。また、とくにその擔い手たちに注目することにより、太眞齋法を六朝道教史の流れにどう位置づければよいのかを考え直したい。これまで太眞齋法は上清派の齋法として理解されることが多かったよ

うに思われるが、この再考を通して、舊來の流派史的な六朝道教史觀に對し、小さな一石を投じてみたいと考えている。

全體的な考察の手順としては、まず太眞齋法の基本例として『無上祕要』『太眞齋品』を取り上げ、次にその運用例として『洞眞太上八道命籍經』（HY一三一七。以下、『八道命籍經』と略稱する）と『洞眞上太霄琅書』（HY一三四一。以下、『太霄琅書』と略稱する）における太眞齋法について見てゆく。

二 『無上祕要』『太眞齋品』

太眞齋法に關する最もまとまった資料は、北周の武帝期に編纂された『無上祕要』（HY一三〇）卷五十五「太眞下元齋品」、卷五十六「太眞中元齋品」、卷五十七「太眞上元齋品」（以下、まとめて『無上祕要』『太眞齋品』と呼ぶ）である。『無上祕要』は一種の道教類書であり、その卷四十九から卷五十七には、太眞齋法を含め、各種の齋法が列擧されている（卷四十九「三皇齋品」、卷五十「塗炭齋品」、卷五十一「盟眞齋品」、卷五十二「三元齋品」、卷五十三「金籙齋品」、卷五十四「黃籙齋品」）。『無上祕要』の太眞齋法は、他の齋法と並べて擧げられたものであり、その内容は、少なくとも『無上祕要』の編纂者には、太眞齋法の基本的な式次第と見なされていたと考えてよいだら

う。よって、ここでは『無上祕要』『太眞齋品』を、ひとまず太眞齋法の基本例と位置づけておくことにする。

また、ここでもう一つ述べておきたいのは、『無上祕要』『太眞齋品』では、太眞齋法が「高上洞眞三元齋」（卷五十七^{1a}）とも呼ばれていることである。これは下元、中元、上元からなるこの三元の齋法が、三洞（洞眞、洞玄、洞神）のうち、上清經を収める洞眞部に配當されることを示すものだろう。

（1）太眞齋法の成立年代

以上のことを確認したうえで、太眞齋法の成立年代について検討してゆきたい。まず、成立年代の上限を定める。

これについては、陸修靜（四〇六―四七七）の『洞玄靈寶五感文』（HY一二六八。以下、『五感文』と略稱する）「衆齋法」が第一の手がかりとなる。そこには、當時存在した十二の齋法すなわち「洞眞上清の齋」二法、「洞玄靈寶の齋」九法、「三元塗炭の齋」一法が列擧されている。しかし、その「洞眞上清の齋」は、基本的に無爲の状態になることを言うのみであり、太眞齋法に關する説明は一つもない。『五感文』には癸巳の干支が見えるので、その撰述年代は四五三年以降であると考えられる⁴。よって、太眞齋法も四五三年以前には成立して

いなかったものと推測される。⁽⁵⁾

第二の手がかりとなるのは、『太真玉帝四極明科經』(HY一八四)である。さきに結論を言えば、太真齋法の成立は『太真玉帝四極明科經』よりも遅いと推測される。その理由は二つある。一つは、『無上祕要』「太真齋品」に「誦四極五苦頌」(表1のB⁽¹⁰⁾)、「八道命籍經」の太真齋法に「誦四極五苦詩」(表2のB⁽¹⁰⁾)という儀禮項目が見えることである。この頌詩は『太真玉帝四極明科經』以外に出現を見出せず、その名からしても「四極明科」とのつながりが強いものと判断される。もう一つは、『太真玉帝四極明科經』には「四極明科」そのものの傳授儀(卷五22b~24b)をはじめ、儀禮に關する記述も見られるが、そこに太真齋法に對する言及がまったくないことである。以上より、太真齋法の成立は『太真玉帝四極明科經』以降であると推測される。『太真玉帝四極明科經』の成立は五世紀末と考えられるので、太真齋法の成立年代の上限も五世紀末と推定される。

次に成立年代の下限について検討したい。まず、梁の武帝期末に成立したとされる『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』(HY一一七。以下、『科戒營始』と略稱する)⁽⁷⁾卷五の「上清大洞真經目」には、无上洞眞法師の位階に進む道士が傳授される經典

太真齋法とその擔い手たち(廣瀬)

の一つとして、「上清三元齋儀二卷」(2a)が擧げられている。これは上中下の三元に分けられた上清の齋法である太真齋法に相當するものと考えられる。また、第四章で述べるように、六世紀初頭に成立したとされる『太霄琅書』⁽⁸⁾にも太真齋法に關する記述が見られる。よって、太真齋法の成立年代の下限は、六世紀初頭以前ということになる。

以上に述べたことをまとめると、太真齋法の成立年代は『太真玉帝四極明科經』以降、『太霄琅書』以前、すなわち五世紀末から六世紀初頭の間、おそらく南齊の時代だろうと推定される。

(2) 太真齋法の基本構成と機能

まず、『無上祕要』「太真齋品」にもとづいて、太真齋法の基本構成について見てゆきたい。「太真齋品」全體を表1のように整理した。⁽⁹⁾最も重要な點は、呂鵬志氏が指摘しているように、大きく見れば、(A)宿啓、(B)正齋、(C)言功の三段構成になっていることである。この三段構成は、陸修靜の『五感文』以前に成立していた靈寶齋法にも見られる。また、(B1)入室、(B2)祝爐、(B3)出官啓事、(B4)三上香、(B5)謝十方、(B6)十五方願、禮五帝、上下十方願、(B12)復爐、出戶

太真齋法だけの特徴と言うことはできない。齋を行なった功德により、祖先および自分の罪の赦しを乞い、かつ神仙になることを願うのは、ほとんどの齋法儀禮に共通する基本的な機能である。つまり、機能の點でも、太真齋法は先行する齋法にならつていふと言ふことができるだろう。

(3) 太真齋法の基本的特徴

では、太真齋法の特徴はどこにあるのだろうか。表1を見ればわかるように、(B-6)、(B-9)、(B-10)では上清經(高上太霄琅書瓊文帝章經)HY五五、『上清高上玉晨鳳臺曲素上經』HY一三六一、『太真玉帝四極明科經』などの一部が讀誦される。また、「太真下元齋品」と「太真上元齋品」の末尾には、神々の使者を齋堂に降臨させ身を守ってもらうために、『上清金真玉光八景飛經』(HY一三六七)の「豁落七元帝皇威章(帝君七元上符)」や「金真玉光九天之信(招靈致真攝魔之符)」を各方面に置くことが指示されている。

このような上清經の讀誦と使用は、靈寶齋法における靈寶經と同じようなものであるが、やはり太真齋法の大きな特徴だと言える。また、太真齋法には、これら以外にも靈寶齋法や指教齋法には見られない特徴があり、それぞれ太真齋法を

太真齋法とその擔い手たち(廣瀬)

理解するうえで重要なものだと思われる。以下、三點にわたつて述べてゆきたい。

(3-1) 出官する神々

まず、(B) 出官啓事において、道士の體內から呼び出される神々について見てみたい。「太真下元齋品」に次のようにある。

臣等の身中の四肢五體三十九戸の上真靈官たる左右玉虛侍郎、五帝五色元皇太真、飛龍功曹、神仙使者、各おの三十六人出づ。(2b)

これらの神々は、『上清三元玉檢三元布經』(HY三五四。以下『三元布經』と略稱する)の「上元檢天大錄」に列擧されるものである。⁽¹³⁾『三元布經』を見る限り、「上元檢天大錄」は本来それを佩びることによつて、神々に守られ上清宮へ行けることが期待される護符だったようである。しかし、それがここでは天師道の正一盟威錄と同じような機能を果たしている。すでに指摘されているように、出官の儀式は天師道に由來し、天師道の出官を行なうためには、正一盟威錄をもっていなければならぬ。その錄はいわば出官において體內から呼び出される神々のリストであり、道士は錄を授かる際に、錄上の

神々を體內に注入されることになっている。つまり、籙を授かつていない道士は、出官を行なうことができないのである。⁽¹⁴⁾

ところで、「上元檢天大錄」の神々は『洞真太上八素眞經登壇符札妙訣』の出官儀においても呼び出されるのであるが、そこに、

北に向かひて叩齒すること二十四通、上清官を出だす。

上清三元玉檢を受けざれば、此の官を出だすを得ず。(4

b)

とあるのは、『三元布經』の「上元檢天大錄」がいわゆる籙として機能していたことをよく示している。つまり、道士は『三元布經』を授かつていなければ、「上元檢天大錄」の神々(上清官)を體內から呼び出すことができず、結果的に太眞齋法を首尾よく行なうこともできなかったのである。

なお、ここで二つ指摘しておきたいことがある。一つは、太眞齋法は『三元布經』などの上清經を授かつていれば行なうことができた、ということである。指教齋法は當然のこととして、靈寶齋法であっても、出官啓事の項目を見てみると、基本的には天師道の治職と正一盟威籙を授かつていることを前提に儀禮が組み立てられている。しかし、太眞齋法は、必ずしも天師道の治籙をもっていることを前提としていない。

これは太眞齋法の擔い手にも關わる重要な問題であり、第三、四章において再度取り上げたい。

もう一つは、『三元布經』は楊羲(三三〇〜三八六?)と許謐(三〇五〜三七六)、許翹(三四一〜三七〇)以降に作られた上清經であり、陶弘景(四五六〜五三六)にとつての「僞經」だったということである。⁽¹⁵⁾つまり、陶弘景は『三元布經』を信奉していなかったためであり、この一事をもって彼は太眞齋法の擔い手から除外される。

(3-2) 上啓の對象となる神々

次に、(13) 出官啓事において、上啓の對象となる神々について見てみたい。「太眞下元齋品」に次のようにある。

上上无極无窮至上洞眞九元元父、太虚玄母、元始天王、高上玉虚萬道丈人、鬱單无量天王、上上禪善无量壽天、須延天王、寂然天王、不驕樂天王、化應聲天王、梵寶天王、梵迦摩夷天王、波梨答想天王、九天丞相、三天玉童、高上三十三(九?)帝、二十四眞、玄古先生、萬始丈人、高聖玉晨太上大道君、扶桑暘谷神王、四司五帝、西靈龜母、上清太眞玉寶上相大司命、高晨師東華玉門、青華小童君、太清玄元无上三天无極大道、太上老君、太上丈人、

天帝君、九老仙都君、九炁丈人等百千萬重道炁、千二百官君、太清玉陛下、无軌數道上皇真人、无極天尊に上啓す。(2b~3b)

冒頭から「上清太眞玉寶上相大司命高晨師東華玉門青華小童君」までは、基本的に上清經の神々である。とくに、「鬱單无量天王」から「波梨答想天王」までは、九天王と總稱される一群の神々であり、「太眞下元齋品」(B4)三上香では歸依の對象に、(B5)十五方願では恩を乞う對象に、さらに「太眞中元齋品」(B3)出官啓事でも九天眞王として願いを告げる對象の一つになっている。このように、太眞齋法では九天王に大きな役割が與えられている。

「太清玄元无上三天无極大道」から「太清玉陛下」までは、「太清諸官君」(『登眞隱訣』HY四二二、卷下9a)や「太清」(『三天內解經』HY一一九六、卷上2a~b)と呼ばれるひとまとまりの神々であり、遅くとも東晉中期以降の天師道において重んじられていた。太清諸官君は「太眞中元齋品」(B4)出官啓事、(B6)禮五帝にも見える。

最後の「无極天尊」は、靈寶齋法ないしは靈寶經に由來する。太眞齋法には、无極元始高上玉帝太眞天尊など「〵〵天尊」という神が數多く登場するが、上清經には本來「〵〵天

太眞齋法とその擔い手たち (廣瀬)

尊」という神はあまり見えない。

以上のように、願いを告げる對象には、上清經、天師道、靈寶經の神々が一堂に會している。このような多様性も太眞齋法の特徴の一つだと言えよう。

(3-3) 叩頭搏頰

次に、叩頭搏頰について取り上げたい。(B5)謝十方と(B8)謝四極では、叩頭搏頰を行なつて謝罪する儀式が行なわれる。たとえば、謝十方の末尾には「但だ叩頭搏頰は闕くるを得ず」(7a)とある。この叩頭搏頰は、靈寶齋法や指教齋法にも見られる。また、『眞誥』(HY一〇一〇)と『登眞隱訣』によると、楊羲と二許の時代にも、叩頭や自搏が行なわれていたようである。ただ、楊許の後、東晉末から上清經を作りはじめた人々は、體內に宿る神々を守るために、叩頭搏頰などの體に刺激を與える儀式を意圖的に排除していった。その結果、多くの上清經には叩頭搏頰が見られず、さらに拜禮の際にも、「心拜」といって、心のなかで拜禮するに止めることが多い。⁽¹⁶⁾太眞齋法において叩頭搏頰が行なわれていることは、少なくとも東晉末から劉宋初にかけての上清經作者の態度とは、明らかに異なると言える。しかし、『無上祕要』「太眞齋品」

における叩頭搏頰の回数は三から九であり、靈寶齋法の數十から數百回に比べると極端に少ない。これは太眞齋法の作者が叩頭搏頰に對して、ある程度の留保を付けたことを示しているように見える。たとえば、『太眞上元齋品』には「青童君曰く、凡そ朝禮の儀も、亦た心拜するを得るのみ」(8b)とあり、心拜が推奨されている。また、『八道命籍經』の太眞齋法にも、「十方懺悔は、皆な東の如くし、悉く三拜す。亦た一に止む可し。亦た心に三たび叩搏す可し」(卷下18a)とあり、心のなかで叩頭搏頰してもよいと言われている。

以上のような、叩頭搏頰めぐる太眞齋法の態度は、東晉末以降の上清經作者の精神と、靈寶齋法などの儀禮作法とが交差し合つた上に現われた特徴であり、それはまた太眞齋法の擔い手たちの立ち位置を示す一つの指標にもなり得るものと考えられる。

(4) 道士の稱號——太眞齋法の擔い手

道士は齋法儀禮において神々に願いを告げる際、神々に對して道士としての稱號を示すのであるが、その稱號からどのような道士が儀禮を行なっていたのかを窺うことができる。

『無上祕要』『太眞齋品』における道士の稱號を見てみると、

(B3) 出官啓事のときに用いる「炁係自然玄都元皇大洞三景弟子」と、(B4) 三上香および(C) 言功のときに用いる「上清玄都大洞三景弟子」の二種類に整理できる。なぜ出官啓事と三上香、言功のときで若干の違いがあるのかはわからないが、「大洞三景弟子」という部分は共通しているので、これらは基本的に一つの稱號と見なしてよいだろう。

「上清玄都大洞三景弟子」という稱號は、『科戒營始』卷五「上清大洞眞經目」によると、

上清經總一百五十卷。上清太素交帶、上清玄都交帶、上清白紋交帶、上清紫紋交帶、一には迴車交帶と曰ひ、亦た畢道券と謂ひ、又た元始大券と名づく。(右受けて上清玄都大洞三景弟子无上三洞法師と稱す。)(17)

とあり、ここでは「无上三洞法師」と一つになっている。ただ、『科戒營始』卷五に「科に曰く、道士女冠、總べて前法を兼ね、備に修行する者は、啓奏の日、上清玄都大洞三景弟子奉行……と稱す」(3b)とあるように、これは單に「上清玄都大洞三景弟子」と稱されることもあった。つまり、この稱號はすべての上清經を傳授されたうえに、「畢道券」とも呼ばれる「交帶文」(18)を受け取つた道士のものである。さらに、『科戒營始』の文脈では、この稱號をもつ道士は、正一經や道德

經および三洞すべての經典を傳授された最も位の高い道士とされる。⁽¹⁹⁾

では、「太眞齋品」に見える「上清玄都大洞三景弟子」も、三洞すべての經典を傳授された最高位の道士なのだろうか。そして、彼らの行なう齋法儀禮が太眞齋法だったのだろうか。第二章(一)で見たように、『科戒營始』の「上清大洞眞經目」に『上清三元齋儀』という儀禮書が載っている以上、『科戒營始』の最高位の道士が太眞齋法の擔い手の一人だったことは間違いないと言える。

ただ、「大洞三景弟子」という稱號は、もとをたどれば、『眞誥』卷九の本文(14b-15a)に現われる。それは東晉の許翽が神々に朝謁する際に用いた稱號であり、三洞經典をすべて傳授された最高位の道士を指すものではない。⁽²⁰⁾なぜなら、許翽の當時にはまだ三洞經典も存在しなければ、道士の位階制度も形成されていなかったからである。「大洞三景弟子」という稱號は、この許翽の神々への願文とともに、東晉末以降に作られた上清經にも受け繼がれてゆく。つまり、『科戒營始』の最高位の道士が太眞齋法を行なっていたことは間違いないだろうが、太眞齋法の擔い手はそれだけに限られない可能性がある。この点については、次章においてさらに検討し

太眞齋法とその擔い手たち(廣瀬)

たい。

(5) まとめ

ここまで、太眞齋法の成立年代および構成と機能、特徴について見てきた。まず、成立年代については、南齊の時代であると推定した。次に、構成と機能については、基本的に靈寶齋法や指教齋法などの先行する齋法のものを引き継いでいるが、上清經の讀誦と使用にその大きな特徴があることを指摘した。

また、太眞齋法のさらなる特徴として、出官する神々、上啓の對象となる神々、叩頭搏頰に注目した。指教齋法や靈寶齋法では、基本的に正一盟威錄の神々を出官することが多いが、太眞齋法ではその神々を用いず、『三元布經』「上元檢天大錄」の上清官を出官する。つまり、天師道の正一盟威錄をもっていることが、儀禮を行なう前提になっていないのである。これは陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』(HY五二八。以下『授度儀』と略稱する)において、正一盟威錄ではなく、『洞玄靈寶二十四生圖經』(HY一三九六)に列擧される神々を出官する新たな方法が考案されたことを思い起こさせる。⁽²²⁾

一方、上啓の對象となる神々には、上清經、天師道、靈寶

經の神々が混在しており、この齋法が上清という一つの傳統ではなく切り切れないことを示唆している。また、同じことは、東晉末以降に作られた上清經では排除されたはずの叩頭搏頰が、この儀禮に組み込まれていることから言える。

最後に、太眞齋法の擔い手をより直接的に示すものとして、道士の稱號に注目したが、『無上祕要』『太眞齋品』に見える「大洞三景弟子」という稱號は、『科戒營始』では最高位の道士のものであり、彼らが太眞齋法の擔い手の一人だったことは間違いないと指摘した。

三 『洞眞太上八道命籍經』の太眞齋法

(1) 『洞眞太上八道命籍經』の成立年代

『八道命籍經』は上下二卷からなる上清經であり、卷上には「八道命籍」という望氣法とそれを行なう前提としての解罪法が、卷下には同じく望氣法の前提となる太眞齋法を用いた謝罪法が載せられている。

その成立年代については、ロビネ氏が『太霄琅書』卷十以降、『太眞玉帝四極明科經』以前という見解を示している⁽²³⁾。しかし、筆者は『八道命籍經』のうち、少なくとも太眞齋法を載せる卷下は『太眞玉帝四極明科經』以降であり、『太霄琅書』

卷十以降ではない可能性が高いと考える。

まず、ロビネ氏が『太霄琅書』卷十以降とするのは、『八道命籍經』に「誦十方回玄」という項目(表2のb8)があり、それが『太霄琅書』卷十の「太上智慧洞眞三寶御玄十方品章」に由来することを根據にしているようである。しかし、これには問題がある。『太霄琅書』卷十は、「常に本命の日を以て、三百部戒を説きて……」(6b)として「三百部戒」すなわち『上清洞眞智慧觀身大戒文』(HY一三五三。以下、「觀身大戒」と略稱する)に言及する。一方、「觀身大戒」には「太上御玄大品章を誦へ、以て十方太上に洞す」(19b)とあるので、「太上御玄大品章」すなわち「十方回玄」は、「觀身大戒」以前に存在していたはずである。つまり、『八道命籍經』の「誦十方回玄」の由来は、『太霄琅書』卷十以前に遡る可能性がある。そうであれば、『太霄琅書』卷十以降説はその根據を失うことになる。

次に、ロビネ氏が『太眞玉帝四極明科經』以前とするのは、その卷二に「八道命籍」(8b)という經典名が見えるからである。しかし、實際に『八道命籍經』を見てみると、その卷下には二度にわたって『太眞玉帝四極明科經』の内容が引用されている(23b~24b = 10b 誦四極五苦詩、32a)。「四極明科」に複数のプロトタイプがあったことはすでに指摘されている

が、『八道命籍經』卷下に引用される「四極明科」がプロトタイプからの引用であるとは考えにくい。なぜなら、それらはいずれも『太眞玉帝四極明科經』全體の序文に當たる卷一前半部(1a~9b)からの引用だからである。卷一前半部には、『四極明科百二十條律』(1a)や『四極明科百二十條』(8a)という『太眞玉帝四極明科經』の全體構成を示す表現が見られるが、これはほかには全體の跋文に當たる卷五の後半部(11b~24b)にしか見えない。また、卷一前半部には「五帝玉司君」(9a)という神も登場するが、これは『太眞玉帝四極明科經』の五品(上宮、下宮、左宮、右宮、中宮)をそれぞれ主る神々であり、やはりその全體構成と深く関わっている。そして、この神々もほかには各品の冒頭と卷五の後半部にしか登場しない。

以上のことから、卷一前半部は五品百二十條の『太眞玉帝四極明科經』が成立した際に、全體の序文として新たに書き下ろされた部分だと考えられる。よって、卷一前半部を引用する『八道命籍經』卷下の成立年代は、『太眞玉帝四極明科經』以降と考えるべきである。また、『八道命籍經』卷下には太眞齋法が載っているが、これは太眞齋法の成立年代を『太眞玉帝四極明科經』以降とした第二章(1)の推定ともかみ合う。

太眞齋法とその擔い手たち(廣瀬)

なお、『太眞玉帝四極明科經』に言及される「八道命籍」は、いったい何なのかが問題になるが、それはおそらく『八道命籍經』卷上の前半部(1a~3b)に見える「八道命籍」という望氣法を中心とする經典だったと想像せざるを得ないだろう。

では次に、『八道命籍經』卷下の成立年代の下限については、どう考えればよいのだろうか。確實な手がかりは少ないが、『某州郡鄉里』(3b)や『某州郡縣鄉里』(5a)という行政單位が見えるので、遅くとも隋代以前と言うことはできる。また、『太眞玉帝四極明科經』以前に「八道命籍」という名の經典が存在していたとすると、卷下の内容がそれほど長い時を隔てて付け加えられたとは考えにくいように思われる。卷下には『太眞玉帝四極明科經』が二度も引用され、かつ太眞齋法の儀禮に組み込まれている。このことからすると、卷下は『太眞玉帝四極明科經』と比較的近い關係にあり、その成立は『太眞玉帝四極明科經』よりもやや遅いくらいではないかと想像される。また、『八道命籍經』卷下には『太霄琅書』と同じような太眞齋法の運用例が見えるので、兩者の成立年代はかなり近いと思われる。

以上をまとめると、『八道命籍經』卷下の成立年代は、『太

表 2

『洞真太上八道命籍經』卷下			
(A)	宿啓（人定啓告）	(B-5)	十方懺悔
(A-1)	清嚴入室	(B-6)	禮五方懺
(A-2)	大懺讀文	(B-7)	誦人鳥山經呪
(A-3)	誦智慧三首	(B-8)	誦十方回玄
(A-4)	說七報七傷	(B-9)	五帝憂樂之辭
(A-5)	誦觀身大戒	(B-10)	誦四極五苦詩
(A-6)	明燈頌三首	(B-11)	歸命三寶
(A-7)	復爐	(B-12)	復爐
(B)	正齋	(B-13)	謝大懺
(B-1)	登台至戶	(B-14)	五願、上中下願
(B-2)	發爐	(B-15)	復爐
(B-3)	出官啓事	(B-16)	誦經講義
(B-4)	三上香	(C)	言功

眞玉帝四極明科經』以降すなわち五世紀末から、『太霄琅書』の成立年代である六世紀初頭の間だろうと推定される。おそらく、太眞齋法そのものの成立年代よりも少し遅いくらいだろう。

(2) 『洞真太上八道命籍經』の構成

『八道命籍經』卷下には、太眞齋法を用いた謝罪法が載せられている。その構成を表2に整理した。

この謝罪法も(A)宿啓、(B)正齋、(C)言功の三段構成になっているが、『無上祕要』『太眞齋品』を整理した表1と比べると、ややボリュウムのある構成になっている。そこで、まずはこれが太眞齋法であることを確認しておきたい。以下の二つの記述からわかる。

的謝齋法は、通じて三元を用ゐる。(巻下2a)

臣妾等……齋文太眞三元要訣三品を盟授し、……。 (巻下11b-12b)

一つめの記述では、的謝(謝罪)のための齋法を行なうには、『三元』のやり方を用いることが言われている。『三元』という名の齋法は、靈寶齋法にもあるが(『五感文』6a、『無上祕要』卷五十二)、二つめの記述では、道士が(B-3)出官啓事に

において、「齋文太眞三元要訣三品を盟授した」と言っているの
で、一つめの「三元」も上元、中元、下元からなる太眞齋法
を指すものと判断される。

(3) 『洞眞太上八道命籍經』における太眞齋法の特徴

(3-1) 齋の六職

まず注目したいのは、道士の役割分擔である。『無上祕要』
「太眞齋品」では、太眞齋法を行なう道士の人数は、「上は九
人に至り、下は三人に極む」(卷五十五1a、卷五十七1b)と定
められているが、『八道命籍經』卷下でも、

的謝齋法は、法身獨り修む。若し同志有れば、二人三人
乃至は九人、過ぐるを得ざるなり。……獨り及び侶有る
も、亦た九人に極む。(法師、都講、監齋、侍經、侍香、
侍燈、簡を執ること法の如くす。)(1b)

とあり、人数は九人までと決まっている。そして、その注記
によると、靈寶齋法や指教齋法と同じく、法師、都講、監齋、
侍經、侍香、侍燈の六職を置くという。つまり、この太眞齋
法における道士の役割分擔は、他の齋法と同じだったという
ことである。このことは、太眞齋法が先行する齋法にならっ
て作られたことを示すばかりでなく、その實踐方法において

太眞齋法とその擔い手たち(廣瀬)

も他の齋法と大差なかったことを物語っている。

(3-2) 道士の稱號——太眞齋法の多様な擔い手たち

次に、道士の稱號について検討してゆく。『無上祕要』「太
眞齋品」には、「大洞三景弟子」という道士の稱號が見えたが、
『八道命籍經』卷下に見える稱號からは、もつと多様な道士の
關わりが浮かび上がってくる。

①太玄都三洞法師某嶽先生小兆眞人三景弟子奉行大洞經事
〈若不受三洞、直云太上玄都玉京紫宮瓊房三景弟子大洞
法師小兆眞人某嶽先生夫人元君²⁵〉臣妾姓名……。 (12) 大
懺讀文

②某州郡鄉里男女官祭酒道士某洞弟子臣妾姓名、年如干歲、
戶口如干、今住某處。某稽顙謝罪、乞恩辭(共辭者、具
鄉居位姓名。)(12) 大懺讀文

③炁係玄都元皇(大洞三景弟子小兆眞人某嶽先生夫人元君)
臣妾等……。 (13) 出官啓事

④太玄都大洞三景弟子小兆眞人某嶽先生夫人元君臣某姓名
等……。 (14) 三上香

⑤太玄都三洞法師某嶽先生小兆眞人三景弟子奉行大洞經事
臣某姓名……。 (13) 謝大懺

⑥ 仍唱各稱名位某位（凡所受道高卑、依次言之。極大法者、一如黃素。若參師錄治、歷稱在前。）(C)言功

①の「太玄都三洞法師」は、三洞すべての經典を傳授された道士の稱號だろう。ただ、注記によると、三洞經典を傳授されていなくとも、太眞齋法を行なうことができたようであり、その場合には「太上玄都玉京紫宮瓊房三景弟子」や「大洞法師」の稱號を用いるという。よって、これらの稱號をもつ道士は、太眞齋法を行なう以上、上清經は傳授されているはずであるが、『科戒營始』の「上清玄都大洞三景弟子」と違って、すべての三洞經典を傳授されているわけではない。

なお、大懺讀文とは、齋を行なう道士がそれぞれ稱號を示し、神々に對して齋を行なう旨を告げる辭を奉ることである。これは北周武帝の御製新儀とされる『無上祕要』卷三十五「授度齋辭宿啓儀」の「投辭文」に相當するが、そこにも「若し次第せず、直だ眞文上清を受くる者は、清信弟子と云ふ可し」(1b)とある。このように、道士の位階制度が整備された後も、實際には位階を飛び越えて靈寶經(眞文)や上清經が傳授されることがあったようである。

②は①と同じく大懺讀文に見えるものであるが、ここには天師道の男官、女官と祭酒が登場する。彼らは同時に「某洞

弟子」という稱號をもっていたようであるが、おそらく「洞神弟子」や「洞玄弟子」のような稱號が入るのだろう。注記によると、彼らは「共辭者」とされている。これは、①の道士とともに辭を奉り儀禮を行なう者、という意味だろう。

③④は『無上祕要』「太眞齋品」に見えるものと同じであり、⑤は①と同じである。

⑥は道士の稱號そのものではないが、ここでは道士が言功の際に上啓するに當たり、それぞれ稱號を示すことが想定されている。そして、その注記によると、まず大法を極めた者は、「黃素」の如くする、とある。この「黃素」とは『上清太上黃素四四方經』(HY-三六九)のことであり、それには「太上黃素四四方に依りて、便ち稱して大洞法師と爲すを得」(2b)などの記述が見える。續いて、「若し師の錄治に參ずれば」とあるが、これによると、この儀式を行なう道士として、天師道において錄と治を受けた者も想定されていることがわかる。ただ、この場合、「若し」とあるので、一方では錄治を受けていない者も想定されていると言える。

以上に見た道士の稱號とその注記からは、太眞齋法の擔い手として、じつに多様な立場の道士が想定されていたことがわかる。ひとまず整理しておくと、第一に、三洞經典を傳授

された三洞法師。第二に、三洞經典を傳授されていない三景弟子、大洞法師。第三に、天師道の男官、女官、祭酒（某洞弟子）。第四に、天師道の籙治をもつ者。第五に、それをもたない者である。

（3―3）天師道の治舍

（3―2）では、太眞齋法の擔い手に天師道の祭酒らが含まれていることを指摘したが、『八道命籍經』の作者にとつては、天師道の治舍が重要な活動據點になっていたようである。『八道命籍經』巻上の後半部（3b―13a）には、「八道命籍」という望氣法の前提となる解罪法が載せられており、具體的な罪の内容とその由來を列舉した部分では、罪を解くためにさまざまな物品を天師道の治舍へ送ることになっている。たとえば、その第十三條には、

經書珍寶、錢米布帛、臣下奴婢、故无くして去失す。罪は、嚴かならず、怠惰自適にして、他の求めに耐へず、人より竊みて自ら益するに由る。解するには、膠漆鎖鑰を用て、治舍の中に送る。（9a―b）

とある。また、巻下の（14）三上香でも、齋を行なった功德により、「治舍人民」（16b, 17a）を含む一切衆生が救済される

太眞齋法とその擔い手たち（廣瀬）

ことが乞われている。このように、『八道命籍經』の背後には天師道の存在が垣間見える。

（3―4）玄師青童君

一方、『八道命籍經』巻下の太眞齋法には、上清經ならではの特徵も見える。（11）登台至戸は、宿啓を行なった翌朝、すなわち正齋の日の朝に行なう登台儀式である。道士はまず口をゆすぎ、呪文を唱え、自分の師の姿を存思する。その際、凡そ世師を師とせず、啓告玄盟する者は、玄師青童君方諸宮に在るを存し、降現するを賜はり、訣を授けて長生し、神仙速やかに就き、宣化無窮ならんことを願ふ。（10a）

とあるように、世師に師事せず、玄盟（隱盟）によつて經典を得た者は、玄師である青童君を存思し、かつ青童君がその場に降臨することを願うことになっている。玄師とは、『眞誥』巻十九において、

〈故に告げて云ふ、經を受くれば則ち師とするなり……と。然らば則ち南眞は是れ玄中の師なり。故に楊及び長史は、皆な謂ひて玄師と爲す。〉（5b）

と陶弘景が言っているように、玄中の師のことであり、楊羲

や許謚(長史)にとつての南眞(南嶽魏夫人)のように、この世(地上)にいるわけではないが、折に觸れて降臨し、さまざまな經典を授けてくれる眞人のことである。

また、(BII) 歸命三寶では、

臣某等、至心に太上無極大道、太眞尊經寶符、玄中大法師老子青童君に歸命す。(24 b)

とあり、道經師の三寶のうち、師寶に玄中大法師の老子と青童君が並べられている。師寶に玄中大法師を置くことは、『授度儀』や『科戒營始』などにも見られ、『太極眞人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』には「老子は玄中大法師なり」(13 b)と言われているが、ここに青童君を置くのは、太眞齋法の擔い手たちの特徴的な考え方である。これは彼らが青童君を玄師として仰いでいたこと、さらに言えば、彼らが自分たちの經典(上清經)は、等しく青童君という師によつて傳えられたと認識していたことによるものだろう。⁽²⁸⁾ 玄師青童君は、いわば上清經群の傳授の師なのである。

(4) まとめ

以上、まず『八道命籍經』卷下の成立は、五世紀末から六世紀初頭であると推定した(1)。次いで、『八道命籍經』卷下

の太眞齋法の構成を示した後(2)、齋の六職、道士の稱號、天師道の治舍、玄師青童君の四點にわたつて、『八道命籍經』における太眞齋法の特徴を述べた(3)。これらの特徴から、太眞齋法が單一の傳統に屬する人々ではなく、もつと多様な立場の道士たちによつて擔われていたこと(3-2)、天師道の治舍が彼らの重要な活動據點の一つだったこと(3-3)、彼らが老子と青童君を師寶として仰いでいたこと(3-4)が明らかになった。また、(3-1)では、太眞齋法は實踐方法においても他の齋法と大差なかったであろうことを指摘したが、太眞齋法の擔い手に「某洞弟子」の祭酒らが含まれていることを考えると、ときには太眞齋法と他の齋法の擔い手が部分的に重複することもあり得たのではないかと想像される。

四 『洞眞太上太霄琅書』の太眞齋法

(1) 『洞眞太上太霄琅書』における太眞齋法の位置

『太霄琅書』⁽²⁹⁾は六世紀初頭に成立したとされる。十卷三十九訣からなり、六朝道教文獻としてはかなり大部なものである。内容は儀禮や制度に關するものが多く、六朝道教の實態を解明するには欠かせない資料だと思われる。しかし、管見

の限り、『太霄琅書』全體を分析した研究はまだほとんどないようである。本稿もまた、そこに見える太眞齋法に注目するに過ぎないが、太眞齋法が『太霄琅書』全體において重要な位置を占めていると見ることは可能だろう。『太霄琅書』には、太眞齋法の完全な式次第が載っているわけではないものの、その作者および信奉者が太眞齋法を行なっていたことは明らかである。たとえば、

凡そ齋するには皆な三元謝文を用ゐる。(卷三「九眞明科旨訣第四」18b)

三元の名品は、其の數同じからず。上は九、中は六、下は三日なり。……上旬上元は、神を思ひ藥を合す。中旬中元は、身の犯す所を解く。下旬下元は、七祖を拔度す。

(卷六「登齋法訣第十九」38a)

とあるのを見れば、彼らが太眞齋法を重んじ、かつそれを常づね實踐していたことが確かめられる。また、卷五「啓告訣第十二」、卷六「爲同義救厄疾謝罪請福齋出官訣第十六」や同「同學修齋法信訣第十七」、同「受齋儀盟信訣第二十」なども太眞齋法に關する訣である。さらに、『太霄琅書』における太眞齋法の重要性は、以下に見る太眞王と太眞齋法とのつながりからも窺われるだろう。

太眞齋法とその擔い手たち(廣瀬)

(2) 太眞王と太眞齋法

『太霄琅書』卷一と卷十の冒頭には、雲霧子という神仙が太眞王の位に即く物語が載せられているが、この太眞王と太眞齋法との間には間接的なつながりが見い出せる。まず、『太霄琅書』卷十に、

虛皇玉帝は、之を九玄に受け、金を鑄て簡と爲し、玉に刻みて篇を結び、金縷玉字にして、之を九天に祕す。太眞の王、密かに之を施行し、周ねく十方を濟ひ、分けて十卷と成す。三十九章は、之を誦へて通ずるを得。十卷の品も、又た三十九なり。(「得道末去訣第三十八」1b)

とあるように、『太霄琅書』は虛皇道君が編纂し、最終的に太眞王である雲霧子によつて十卷三十九訣に整理されたという。このように、十卷本『太霄琅書』の作者は、自分たちの經法は、太眞王に由來するものと認識していたのである。

また、卷五「太眞九科第十五」には、

太眞九科第十五。

太上太眞王、科を制して成す。諸法は衆經に布在し、或は前或は後にして、覽る者別けざれば、宜しく本文を尋ぬべし。本文三卷、師の祕する所なり。(6a)

とあり、『太霄琅書』においては、「太眞科」も太眞王が制定

したものとしてされている。一方、太眞王が太眞齋法を作った、という直接的な記述は見られないが、「太眞」という語を共有していることから察せられるように、太眞王と太眞齋法との間には何らかのつながりがあるはずである。たとえば、『太霄琅書』卷十には、雲霧子が太眞王になった経緯が述べられているが、

雲霧子は、乃ち他道を修めず、唯だ帝章を歌詠するのみにして、三元教へを下すを致し、位太眞王に登る。(1

b)

とあるように、彼は「帝章」すなわち「瓊文帝章」を讀誦することのみにより、太眞王の位に登ったとされる。「瓊文帝章」とは、『太霄琅書』卷一の九天王の歌のことである。この歌は『太霄琅書』のなかで最も早く成立したとされる部分であるが、第二章(3-2)で見たように、『無上祕要』の「太眞下元齋品」や「太眞中元齋品」では、九天王に大きな役割が與えられている。とくに「太眞下元齋品」の出官啓事や三上香では、願いを告げ恩を乞う対象として、九天王の名がすべて列擧され、十五方願の際には、「瓊文帝章」が讀誦されることになっている。これは『八道命籍經』の太眞齋法においても、ほぼ同じことが言える。つまり、以上のことから、太眞

王の物語と太眞齋法とは、九天王への信仰という共通の背景をもつて展開している、とすることができらるだろう。

(3) 『洞眞太上太霄琅書』に登場する多様な道士たち

(3-1) 祭酒らに上清經を傳授する大洞三景弟子

以下においては、『太霄琅書』に登場する道士たちについて見てゆきたい。

『太霄琅書』卷五「師資行事」の「啓告訣第十二」には、まず「齋法は多しと雖も、皆な三元に准ず。三元の齋科は、諸法を包羅す。上經を授受するには、同じく上元を用ゐる」(2b)とあり、經典を傳授するときに、太眞齋法の上元齋を用いることが言われている。そして、次にその際の啓告の書式が牒と辭に分けて示されている。そのうち、牒の書式として擧げられているのは、次のようなものである。

牒を爲るの宜しきは、先づ稱すらくは、某國號、某年太歲某、某月朔某日某時、某州郡縣鄉里の某位の男女官祭酒道士先生眞人元君夫人姓名、今某州郡縣鄉里の山舍治館官府第宅に於いて、某州郡縣鄉里の男女道士法師姓名に就き、大洞眞經を受く、と。目錄は左の如し。洞眞部の卷第の如きは、次を以て之を書す。(2b-3a)

これによると、ここでは天師道の男官、女官や祭酒らが「大洞眞經」（これは上清經の總稱だろう）を傳授されることになっている。卷五「師資行事」には、牒と辭の書式が示されているだけであるが、卷六「齋戒要訣」後半の「經戒を奉受する者、辭は師資行事を用ゐる」（30b）以下には、上元齋を用いた上清經の傳授儀が載っている。この傳授儀は、「辭は師資行事を用ゐる」とあるように、卷五「師資行事」と明らかにつながっており、ここでは「炁係自然玄都元皇大洞三景弟子」（32a）という稱號をもつ道士が儀禮を行なっている。

よって、卷五「師資行事」と卷六「齋戒要訣」を合わせて見れば、「大洞三景弟子」の稱號をもつ道士が、太眞齋法を通じて、祭酒らに上清經を傳授することが想定されていると見なすことができる。

（3—2）祭酒らの救済を乞ふ三洞法師

次に、『太霄琅書』卷六「齋戒要訣」の「爲同義救厄疾謝罪請福齋出官訣第十六」について見てみたい。まず、この訣の冒頭部分に、「三元の出官は、常に施用する所なり」（1a）とあることから、彼らが通常は太眞齋法の出官を行なっていたことが窺われる。しかし、ここでの出官法に限っては、「出官

太眞齋法とその擔い手たち（廣瀬）

は三元に異なる」（1b）とあるように、太眞齋法とは違っているという。二つの出官法を比べてみると、「爲同義救厄疾謝罪請福齋出官訣」において呼び出される神々の種類は、太眞齋法のものと同複せず、かつ壓倒的に多い。ただ、「出官し竟はれば、仍りて行香禮懺す。一に中下元に依る」（21a）とあり、出官以外は太眞齋法の中元齋と下元齋に依據することが言われている。つまり、これも太眞齋法の一運用例と見なすことができる。

この出官儀は、おおよそ出官、上啓、行香禮懺、復爐という構成になっているが、上啓のところには、

泰玄都正一平炁係天師太一无極金剛畢（卷）（券？）三洞法師某嶽執明眞人夫人某官道士佩揮神洞玉羽章某治炁祭酒臣妾某等頓首。死罪死罪。稽首し再拜し、上啓す

……（16b）

と見える。この道士の稱號はやや難解であるが、まず「泰玄都正一平炁係天師」という部分は、「八道命籍經」卷下に「（若し師の錄治に參ずれば、歷ねく稱して前に在り）」（32b）とあったことから類推すると、天師道の錄治を受けていることを示すのだろう。次の「太一无極金剛畢（卷）（券？）」という部分は、「金剛畢券」を受けていることを示す。『受錄次第

法信儀」(HY一三三四)の「受洞神法位」に「洞神太一金剛畢券弟子」(6a)という稱號が見えるので、「金剛畢券」は洞神部のものであったようである。「三洞法師」という部分は、三洞經典を傳授されていることを表わすと思われる。「佩揮神洞玉羽章」の「揮神洞玉羽章」は、出官法のところに「臣等の佩ぶる所の揮神洞玉羽章の百僚、謁者、使者、諸官君、仙童玉女、……」(『太霄琅書』卷六16b)とあるので、道士の體內から呼び出される神々の名を記したリスト、すなわち錄に相當するものと言える。最後の「某治炁祭酒」は、この道士が天師道の祭酒であることを表わす。

この出官儀における祭酒の位置づけに關しては、もう一つ注目しておきたい記述がある。この儀禮は、「爲同義救厄疾謝罪請福齋出官訣」(同義の爲に厄疾を救ひ罪を謝し福を請ふ齋の出官訣)という訣名からわかるように、同義(義を同じくするもの)すなわち仲間のために行なう出官儀である。そして、そこではその同義について、

同義の某州郡縣鄉里民の男女生祭酒某甲等、法を奉じて多く違ひ、未だ大化を貫かず、愆を收め考を被り疾厄すと云ふ。(17b-18a)

とあるように、天師道の男生、女生や祭酒であることが示さ

れている。つまり、ここからは「三洞法師」の稱號をもつ祭酒が、太眞齋法を應用した儀禮を行ない、災いや病に罹った仲間の祭酒らの救済を乞ふ事態が想定されていることがわかる。

(3-3) 儀禮を依頼するさまざまな道士

「爲同義救厄疾謝罪請福齋出官訣第十六」には、道士の稱號についてさらに興味深い記述がある。出官儀の式次第が示された後に、

主人の辭は、貴賤同じからず。道士の身、民生又た異なる。宜しきに隨ひて之を制す。大體は左の如し。(21

b)

とあり、以下に、この儀禮を依頼する主人の辭の書き方が、さまざまな場合を想定しながら事細かに説明されてゆく。そのうち、「道士の身」に關する部分には、次のように記されている。

三洞法師某嶽先生、某治祭酒、某道士、如干錄、某州郡鄉里の奉道男女民。天子皇后に非ざれば、直だ男女民と云ふのみにして、奉道を須めず。(守)〔錄?〕生弟子、三景、三洞、(之)〔洞?〕神、洞玄、洞眞、清信、三寶、

十轉は、受くる所に隨ひて之を言ふ。臣妾。某男治を受け、若しくは治を受けずして經を受け、或は經を受けずして郊祀を奉れば、皆な臣と稱す。女位は男に等しく、皆な妾と稱す。(22 a)

これは最初の一文が基本文例に當たり、以下は道士の立場に合わせて選擇可能な形式になっている。まず、「奉道男女民」という部分は、天子か皇后でなければ、「奉道」の語を付けず單に「男女民」と書く、と言われている。

次の説明は、おそらく「三洞法師」という部分に對するものであり、自分の受けた稱號に應じて、「(守)(錄?)生弟子、三景、三洞、(之)(洞?)神、洞玄、洞眞、清信、三寶、十轉」のなかから一つを選擇して書き込む、という意味だろう。つまり、ここではさまざまな位階にある道士が存在し、この儀禮に關わるものが想定されている。

次に「臣妾」以下であるが、これはこの二字が基本文例であり、以下はその説明である。ここでは、治を受けた者、治を受けずに經を受けた者、あるいは經を受けずに郊祀を奉じる者は「臣」と書き込み、女性の場合は「妾」と書き込むことが言われている。このことから、治を受けた道士もいれば、治を受けずに經を受けた道士もいた、ということがわかる。

太眞齋法とその擔い手たち(廣瀬)

これは第三章(3-2)で見た『八道命籍經』卷下の太眞齋法の擔い手として、天師道の錄治をもつ道士とたない道士が想定されていたことと通じる。

(3-4) 治錄をもたない道士

治錄を受けるかどうかに關しては、『太霄琅書』卷四にさらに次のような記述が見える。

凡そ未だ錄を受けざるも、乃ち經を受くるを得。戒を習ひ德を建て、説の如く修行すれば、自ら道眞を得、假に錄を受けず。未だ能く怯を全くせざれば、六道須く明らかにすべし。階に緣りて進み、宜しく治錄を受くべし。錄生道民は、必ず應に租を送るべし。租送らざる者は、治錄を得ず。租に於いて闕くと雖も、經を受くるを妨ぐること無し。(「智慧要科」「法服訣第八」10 a)

この資料からは、錄を受けずに經を受けるパターンと、治錄を受けるパターンの二つが想定されていたことがわかる。また、治錄を受ければ必ず租を(天師道の治舎に)送らなければならないが、租を欠いていても經を受けることの妨げにはならない、という。つまり、『八道命籍經』卷下において錄治をもたない道士の存在が想定されていた背景には、治錄を受

けていなくても經典を受けられ、實際にそのような道士が少なからず存在した、という事情があると考えられる。

同様の事情は、隋以前の成立とされる太玄部の經錄の傳授儀『傳授經戒儀注訣』(HY二二八)⁽³³⁾にも繰り返し述べられている。たとえば、「師若し未だ嘗て錄を受けずんば、治氣參ぜず、齋して出官せず、竟はりて言功せず」(13a)や「師に治錄無ければ、亦た出官せず」(14a)などであるように、當時は治錄を受けていない道士が師として活動することもあった。⁽³⁴⁾これは天師道の治錄をもたない道士が、太真齋法の擔い手という範圍を超えて、より廣く存在していたことを示している。

(4) まとめ

以上、まず『太霄琅書』において太真齋法が重要な位置を占めていることを指摘した(1)。次いで、『太霄琅書』十卷三十九訣の傳説的な編纂者である太真王と太真齋法との接點を明らかにした(2)。さらに、『太霄琅書』において太真齋法を行なう道士たちについて検討し、その結果、「大洞三景弟子」の稱號をもつ道士が、天師道の祭酒らに上清經を傳授すること(3-1)や、「三洞法師」の稱號をもつ祭酒が、太真齋法を

應用した儀禮を行ない、災いや病に罹った仲間の祭酒らの救済を乞うこと(3-2)、さらに儀禮を依頼する主人としてさまざまな稱號をもつ道士が想定されていたこと(3-3)、そして彼らは天師道の治錄を受けている場合もあれば、受けていない場合もあったこと(3-3)が明らかになった。

五 おわりに

——六朝道教史における太真齋法の位置

内容のまとめは各章の末尾において行なったので、最後にそれらを踏まえて、太真齋法が六朝道教史にどう位置づけられるのかを考えたい。

従來の研究では、六朝道教には上清派と靈寶派と天師道の三つの主要な流派があるとされ、太真齋法はそのうち、上清派の齋法として理解されることが多かったように思われる。しかし、そのような捉え方は、果たして妥當なのだろうか。

まず、太真齋法の特徴から見た場合、その構成や機能、實踐方法などは、いずれも先行する靈寶齋法や指教齋法を模倣している。また、上啓の對象となる多様な神々や叩頭搏頰に對する態度などから見ても、それが上清派という一派の齋法として成立したと考えるのは難しいように思われる。かりに

陶弘景とその弟子たちを上清派と呼んだとしても、彼が太眞齋法を行ない得なかったことは第二章(3-1)で指摘した通りである。もちろん、太眞齋法が上清經と深く關わる齋法であることは間違いないが、だからと言って、必ずしもその後靈寶派や天師道とは異なる上清派という流派が存在したことにはならないだろう。⁽³⁵⁾

このことは、太眞齋法の擔い手たちから見た場合、よりいっそう明らかになる。ここまで、『無上祕要』『太眞齋品』『八道命籍經』『太霄琅書』という三つの資料に見える道士の稱號に焦點を當ててきたが、その結果は以下のように整理される。

①三洞經典をすべて傳授された最高位の大洞三景弟子、三洞法師。

②三洞經典を傳授されていない三景弟子、大洞法師。

③天師道の男官、女官、祭酒。

④さまざまな位階にある道士。

⑤右の②④のうち、天師道の治錄も受けた者、治錄を受けずに經典だけを受けた者。

このように太眞齋法には多様な道士たちが關わっていた。ただ、『八道命籍經』や『太霄琅書』の記述から見る限り、彼

太眞齋法とその擔い手たち(廣瀬)

らの活動が基本的に天師道の治舍と關わるものだったことは否めない。そもそも、天師道という大きな背景がなければ、治錄を受けたかどうかが議論の對象となることもないだろう。

では、太眞齋法が上清派のための齋法ではないとすると、それはいったい何のために作られたのだろうか。構成や機能、實踐方法から見て、靈寶齋法や指教齋法と大差ない太眞齋法が、なぜ南齊の時代に新たに作られたのだろうか。現段階では十分な答えを示すことはできないが、暫定的な見通しを言えば、太眞齋法の成立には、少なくとも二つの背景があると思われる。

一つは、治錄を受けずに經典を授かる道士の存在である。第四章(3-4)で見たように當時、治錄を受けずに經典を授かる道士が少なからず活動していた。靈寶齋法や指教齋法は、基本的に天師道の治錄を受けていることを前提に作られているが、太眞齋法は『三元布經』などの上清經を授かつていれば行なうことができた。これは靈寶齋法や指教齋法と異なる太眞齋法の大きな特徴である。少なくとも、太眞齋法がそのような道士たちに儀禮に參入する新たな道を切り開いたことは確かだろう。

もう一つは、六朝後半期に『授度儀』や『傳授經戒儀注訣』、『太上洞神三皇儀』（HYハ〇二）のような經典群ごとの儀禮が整備されていったことである。劉宋中後期に陸修靜が『五感文』（衆齋法）を撰述したとき、「洞真上清の齋」として挙げられたのは、無爲の状態になることだけであり、太真齋法はまだ存在していなかったようである。しかし、太真齋法がこの「洞真上清の齋」の位置に収まったことは、『無上祕要』「太真上三元齋品」冒頭に「高上洞真三元齋」とあることから確かめられる。また、太真齋法の特徴である上清經の使用や、『三元布經』を用いた出官法なども、『授度儀』において靈寶經が使用され、『洞玄靈寶二十四生圖經』を用いた新たな出官法が作られたのと同じく、六朝後半期における儀禮整備の文脈において理解できるだろう。このように、太真齋法の成立は六朝後半期における經典群ごとの儀禮整備の流れと連動していると思われることができる。

主要参考文献

・Cedzich, Angelika. "Review Article: Early Daoist Scriptures." *Journal of Chinese Religions*, vol. 28, 2000.

・廣瀨直記「『九真經』再考——上清經の眞偽をめぐる」『アジアの文化と思想』第二十一號、二〇一二年。

・金志炫「玄師と經師——道教における新しい師の觀念とその展開——」麥谷邦夫編『三教交渉論叢續編』所收、京都大學人文科學研究所、二〇一一年。

・小林正美『中國の道教』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。

・——『唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成』『東方學』第百十五輯、二〇〇八年。

・呂鵬志『唐前道教儀式史綱』中華書局、二〇〇八年。

・丸山宏「道教儀禮の出官啓事に關する諸問題」坂出祥伸先生退休記念論集刊行會編『中國思想における身體・自然・信仰』所收、東方書店、二〇〇四年a。

・——『道教儀禮文書の歴史的研究』汲古書院、二〇〇四年b。

・大淵忍爾『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。

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

・シッペール・クリストファー（福井文雅譯）「敦煌文書に見える道士の法位階梯について」金岡照光等編『敦煌と中國道教』所收、大東出版社、一九八三年。

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

・謝聰輝『修真與降真——六朝道教上清經派仙傳研究』國立臺灣師範大學國文研究所博士論文、一九九九年。

・山田明廣『塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として——』『東方宗教』第百號、二〇〇二年。

〔註〕

(1) Robinet 1984, tome I, pp. 199-224.

(2) 謝聰輝（一九九九）一九四～二二六頁。

(3) 呂鵬志（二〇〇八）二四七～二四八頁、二五二頁、二六八～二七〇頁。

(4) 『五感文』の成立年代については、小林（一九九八）二二二頁、山田（二〇〇二）五六頁を参照。

(5) この推測は、『五感文』『衆齋法』を『齋戒錄』（HY四六四）『六種齋法』（3a）や『猶龍傳』（HY七七三）卷五「授葛仙公齋法」（8a）と比べてみることによって補強できるが、紙

太眞齋法とその擔い手たち（廣瀬）

幅の都合上、その議論は省略する。

(6) 『太眞玉帝四極明科經』の成立年代については以前、廣瀬（二〇一二）において五世紀末から六世紀半ばと述べたが、後に金志炫（二〇一一）を読んで、『太霄琅書』の成立年代が六世紀初頭に定められることを學んだ。『太眞玉帝四極明科經』の成立が『太霄琅書』よりも早いことは、『太霄琅書』卷三（1a～13b）や卷九（4a）を見れば明らかである。よって、『太眞玉帝四極明科經』の成立年代は五世紀末（四七一～五〇〇）にまで絞り込める。

(7) 『科戒營始』の成立年代と主な先行研究については、廣瀬（二〇一二）一〇五頁を参照。

(8) 『太霄琅書』の成立年代については、金志炫（二〇一一）九一頁を参照。

(9) 『太眞齋品』の各品の末尾には、「下元篇曰」や「三元篇曰」、「中元篇曰」、「青童君曰」という補助的な説明が加えられているが、この表にはその内容も反映している。

(10) 呂鵬志（二〇〇八）二七〇頁。

(11) 同上、一四四～一五七頁。

(12) (A) 宿啓は「正一指教齋儀」に、(B) 正齋は「正一指教齋清旦行道儀」に對應する。(C) 言功に相當するものは欠けているが、「正一指教齋儀」に「齋功成就すれば、言功酬賞す」(3b)とあるので、指教齋法にも言功があったと考えられる。また、「正一指教齋清旦行道儀」には(B2) 祝爐、(B3) 出官啓

事、(14) 三上香に對應する内容が見られる。

- (13) 「上元檢天大錄」が三元の儀禮(太眞齋法)の一部をなしていることは、ロビネ氏がすでに指摘している。Robinet 1984, tome 2, pp. 131-135.

- (14) 丸山(二〇〇四a) 四四二頁、四四六頁、四六六頁、同(二〇〇四b) 一〇三-一三五頁。

- (15) Robinet 1984, tome 2, pp. 131-135.

- (16) 廣瀬(二〇一一) 三九-四四頁、一二〇-一二二頁。

- (17) 〆〆内は注文を表わす。以下同じ。

- (18) 「交帶文」については、Robinet 1984, tome 1, pp. 219-220を参照。

- (19) 小林氏の解釋によれば、『科戒營始』の「上清玄都大洞三景弟子」は上清派でその稱號を得た後に天師道に入團した道士のものであるという。小林(二〇〇八) 六-九頁。その場合、「上清玄都大洞三景弟子」は三洞經典をすべて授かった道士ではなかったことになろう。しかし、筆者は『科戒營始』に「道士女冠、經戒法錄を參受するに、須く此の次第名位に依るべし。叨謬するを得ず」(卷五2b)とあるのに素直に従う。また、北宋の孫夷中『三洞修道儀』(HY一二二七)にも、「三洞の法を修めて自り後、次いで上清金闕清精選法に參じ、應に得道と爲すべき者は、上清大洞三景弟子無上三洞法師……と稱す」(7a-b)とある。

- (20) 小林(二〇〇八) 一-二頁。

- (21) 道士の位階制度については、シッペール(一九八三)、小林(二〇〇三)を参照。

- (22) 丸山(二〇〇四a) 四五六-四五八頁。

- (23) Robinet 1984, tome 1, pp. 216-217, tome 2, p. 433. *The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 592-593.

- (24) Robinet 1984, tome 2, p. 428-430.

- (25) 「元君」の二字は、原文では大文字であるが、③にならって注文に含めた。

- (26) 位階制度の運用實態については、丸山(二〇〇四b) 四四六-四五二頁も参照。

- (27) 『科戒營始』卷四(5b)によると、天師道の「七十五將軍錄」や「百五十將軍錄」などを受けた者は、「男官」あるいは「女官」と稱するという。

- (28) このような考え方は、『太霄琅書』卷五「傳諱訣第十三」にも「師、所師、玄師は、青童大君を師とす。又た小君有れば、此の二君を存し、禮願すること法の如くす」(3b)と見える。玄師青童君については、金志珪(二〇一一) 八一頁も参照。
- (29) 『太霄琅書』は『正統道藏』と『道藏輯要』に收録されているが、いずれも卷二を欠いている。

- (30) 卷一の雲務子の物語については、大淵氏が「恐らく十卷本が成立した後に、前文として加えられたものであらう」と述べているが、筆者も賛成である。大淵(一九九七) 四一三頁。

- (31) 『太霄琅書』卷一の「瓊文帝章」は、十卷本『太霄琅書』に

先んじて單行していた。Robinet 1984, tome 2, pp. 233-235, 大淵(一九九二)二八一～二八六頁。

- (32) 『科戒營始』卷四(5b)によると、七、八歳のときに天師道の「更令」、「一將軍籙」を受けた者は、「男生」あるいは「女生」と稱するという。

- (33) 『傳授經戒儀注訣』の成立年代については、小林(二〇〇三)一二八～一二九頁を参照。

- (34) 「若し出官せざれば、止だ出入するに密かに祝し、香爐を發復し、關啓し請願するのみ。餘儀は悉く同じ」(13b)とあるように、出官はせずとも、儀禮を行なうことはできたようである。

- (35) 六朝道教における上清派や靈寶派という流派の存在は、すでに一部の研究者によって疑問視されている。Cedzich 2000, pp. 165-170.

〈キーワード〉上清經、道教儀禮、道士、上清派、天師道

太真齋法とその擔い手たち(廣瀬)