

靈寶經の研究

—陸修靜と靈寶經の關係を中心に—

王 皓月

【目次】

序論……………1

一、先行研究……………1

 (一) 靈寶經研究の發端……………1

 (二) 靈寶經の作者と成立時期に関する研究……………2

 (三) 靈寶經の思想の源流に関する研究……………3

 (四) 靈寶經の教理と内容に関する研究……………5

 (五) 陸修靜と靈寶經の關係に関する研究……………6

二、問題の所在……………7

三、研究方法……………10

第一篇 『眞文赤書』の研究

第一章 陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に……………2

一、序言……………2

二、『元始赤書眞文經』の内容と構造……………2

三、『元始赤書眞文經』に見える諸觀念……………2

 (一) 三天と六天……………2

 (二) 六月齋と十日齋……………2

 (三) 元始天尊……………9

四、陸修靜と靈寶經の關係……………1

五、結語……………3

第二章 祕篆文による「靈寶五篇眞文」の校正……………4

一、序言……………4

二、祕篆文による「靈寶五篇眞文」の校正……………4

三、「靈寶五篇眞文」の字數の問題……………6

四、結語……………4

補論 『旨教經』の成立と内容……………6

一、序言……………6

二、『旨教經』の成立時期……………6

三、指教齋法と靈寶齋法……………6

四、指教齋法と塗炭齋法……………7

五、六月齋と十日齋……………7

 (一) 六月齋……………2

 (二) 十日齋……………5

六、結語……………7

第二篇 『人鳥五符』の研究

第一章 『人鳥五符』の成立とその影響	82
一、序言	82
二、『人鳥五符』	82
三、『玄覽人鳥山經圖』と「元覽人鳥山形圖」	84
四、「人鳥山經呪」	88
五、『人鳥五符』の成立年代	89
六、人鳥山と三洞部經典	90
七、結語	93
第二章 「人鳥山醮祭」の構造と成立	97
一、序言	97
二、醮祭の目的	98
三、醮祭を設ける時期	98
四、清齋について	99
五、酒肉の使用について	100
六、「人鳥山醮祭」の構造	103
（一）鳴鼓	103
（二）發爐と復爐	105
（三）三捻香と三拈酒	106
（四）稱名位	107
七、結語	108
補論 道教の齋法儀禮における命魔の觀念	112
一、序言	112
二、道教經典に見える魔の觀念	112
三、齋法儀禮における命魔の意義	113
（一）五帝命魔靈幡の場合	113
（二）命魔密呪の場合	113
四、命魔靈幡の成立と展開	115
（一）佛教の幡の影響	115
（二）命魔靈幡の考案者と成立時期	116
（三）早期道教儀禮に見える命魔靈幡	117
（四）符としての五帝命魔靈幡	118
五、命魔密呪の成立と展開	120
（一）命魔密呪の原型	120
（二）命魔密呪の作法	120
（三）「命魔呪」の成立と展開	120
六、結語	122

第三篇 『玉京山歩虚經』の研究

第一章 道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の成立

一、序言	1 2 6
二、陸修靜と「昇玄歩虚章」	1 2 6
三、「昇玄歩虚章」と『太上説太上玄都玉京山經』	1 2 8
四、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の經典名の成立	1 2 9
五、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の構成	1 3 1
(一) 存想法	1 3 2
(二) 「太上智慧經讚」	1 3 3
(三) 「太洞玄經玉京山訣」	1 3 5
(四) 「五真人頌」	1 3 6
(五) 「禮經三首呪」	1 3 9
(六) 靈寶經の傳授の系譜	1 4 0
六、結語	1 4 2

第二章 靈寶歩虚の研究

一、序言	1 4 7
二、靈寶歩虚の作法	1 4 7
(一) 靈寶歩虚の作法	1 4 7
(二) 東晉上清經の歩罡と靈寶歩虚	1 4 8
(三) 佛教の繞佛と靈寶歩虚	1 5 0
三、靈寶歩虚と道教における音韻	1 5 1
(一) 靈寶歩虚と梵音	1 5 1
(二) 道教における梵音と中夏音の成立	1 5 2
(三) 道教における梵音と中夏音の使用	1 5 4
四、靈寶歩虚と早期の道教音楽	1 5 6
(一) 早期道教音楽における「靈寶歩虚辭」	1 5 6
(二) 「靈寶歩虚辭」が上清經の讚頌に與へた影響	1 5 7
五、結語	1 5 8

補論 「枕中書」の眞偽に関する考察

一、序言	1 6 4
二、「枕中書」と『三五曆紀』の関係	1 6 4
三、漢や魏晉の時期の宇宙論における『枕中書』の位置づけ	1 6 6
四、「枕中書」における鷄子の比喩	1 7 0
五、「枕中書」に見える天地の距離	1 7 1
六、「枕中書」の成立時期と作者	1 7 3
七、結語	1 7 4

結論

参考文献	1 8 0
------	-------

序論

一、先行研究

(一) 靈寶經研究の發端

中國の歴史上實在していた儒・佛・道三教の一つとしての「道教」とは三洞四輔部の經典に基づく「教」(1)であるが、その中で特に注目されるのが三洞部の洞玄部靈寶經である。三洞説・三寶説など數多く道教の教理は靈寶經が唱えたものである。靈寶經の研究は道教研究においては、極めて重要な位置を占めており、また多くの研究成果が蓄積されてきた。

二十世紀の前半には、Edouard Chavannes 氏や陳國符氏や福井康順氏などを代表とする歐・中・日の學者は現代學問の方法で道教經典を研究しはじめ、靈寶經も注目されるようになったのである。

一九一九年、フランスの Edouard Chavannes 氏は唐代の靈寶經典『太上靈寶玉匱明真大齋言功儀』(HY520)を翻譯し、その中で説かれている投龍簡の儀式を紹介した(2)。それが靈寶經研究の發端といっても過言ではない。

一九四九年、陳國符氏は著作『道藏源流考』(3)で、五符經や靈寶經の成立と内容を概説し、今の靈寶經は東晉末の葛巢甫が作ったものであり、劉宋の陸修靜が更にそれを修訂して以來世に流行しはじめたと指摘する。

一九五〇年、フランスの Henri Maspero 氏の著書『道教・不死の探究』(4)では、靈寶經を信奉していた集團の存在や靈寶經のもつとも古いものは三世紀まで遡るものであって、『度人經』は四・五世紀の境目のものであると指摘している。同年、福井康順氏は論文「靈寶經の研究」(5)を發表し、靈寶經を『抱朴子』に見える古靈寶經と廣靈寶經と四注本靈寶度人經と道藏本六一卷度人經の大靈寶經とに分類し、東晉末の葛巢甫・王靈期や劉宋の陸修靜が廣靈寶經の編纂に關與したと指摘しているが、廣靈寶經とは具體的にどのようなものを指すかを明らかにしていない。

一九六〇年、フランスの Max Kaltenmark 氏は靈寶という言葉の意味を考察する論文を發表した(6)。

一九七七年、アメリカの Michel Strickmann 氏は論文「茅山における啓示―道教と貴族社會―」では、東晉末の葛巢甫が靈寶經を造構したことが王靈期の上清經の創作のきっかけとなったと指摘し、更に次の年に道藏の中ではもつとも長い靈寶經である『度人經』に關する論文を發表した(7)。

一九七四年、大淵忍爾氏は敦煌資料P二八六一とP二二五六から、梁・宋文明の『通門論(擬)』に載せる劉宋・陸修靜の「靈寶經目」を發見した(8)。そこには三十二卷の早期の靈寶經の題目が記されているが、これによって、今道藏に収めている數多くの靈寶經から劉宋の時期に存在していた靈寶經を選別することができるようになった。それ以來、靈寶經の研究は大きな進展を遂げ、道教經典研究においてはもつとも注目される研究テーマの一つとなった。因みに、「靈寶經目」の校正に關しては、後に小林正美氏や王卡氏や劉屹氏の研究が挙げられる(9)。

今の研究者の著作では、道藏に収めているほかの洞玄部靈寶經と區別するために、「靈寶經目」に載せる劉宋の時期に存在していた靈寶經は、よく古靈寶經と呼ばれているが、小稿の研究對象となる靈寶經は、つまりいわゆる古靈寶經である。

(二) 靈寶經の作者と成立時期に関する研究

陸修靜の「靈寶經目」に記されている靈寶經と對應する道藏本の靈寶經が確認され
てから、それらの靈寶經の作者と成立時期は研究者の關心事となったのである。

一九八三年、アメリカの Stephen R. Bokenkamp 氏は論文「Sources of Ling-pao
Scriptures」(10)を發表し、東晉末の隆安年間(三九七〜四〇一)頃に葛巢甫が「靈
寶經目」に載せる殆どの靈寶經を作ったと主張する。Bokenkamp 氏の考えは Kristofer
Schipper 氏や Isabelle Robinet 氏や神塚淑子氏や王承文氏や蕭登福氏など多数の研究者
に支持され、靈寶經が葛巢甫を中心に作られたという見解は學界の通説となった(1
1)。

大淵忍爾氏は、四〇五年から四一〇年までの間に葛巢甫が靈寶經の舊目に載せる全
ての舊經を造構したと指摘し、新經の作者については明言していないが、葛巢甫では
ないと考えているようである(12)。

一方、日本の小林正美氏は六朝時代の道教に一貫して存在する道流に着目して、靈
寶經の思想と道流との關係を考察し、靈寶經の作者に關して通説と異なる見解を發表
した。一九八二年、小林正美氏は論文「劉宋における靈寶經の形成」と「靈寶赤書五
篇眞文の思想と成立」を發表し、葛巢甫が作ったものは「靈寶五篇眞文」及びそれを
載せる『靈寶赤書五篇眞文(假)』であり、元始系靈寶經『元始五老赤書玉篇眞天文
書經』(HY二二)ではないと指摘する(13)。その研究によれば、靈寶經の作者は
葛巢甫であると斷言できないのは、「靈寶經目」に記されている靈寶經は基本的には
元始系靈寶經と仙公系靈寶經からなるが、この二種類の靈寶經には葛巢甫の時代に存
在していない思想が見えるからである。

具體的にいえば、小林正美氏は以下のように指摘する。元始系靈寶經では大乘主義
の影響が見られるが、中國における大乘主義の興起は鳩摩羅什が大乗佛典を翻譯しは
じめた以後のことであるので、鳩摩羅什が長安に到着する弘始三年(四〇一)前に、
東晉末の葛巢甫が隆安年間(三九七〜四〇一)頃に大乘主義の影響が見える元始系靈
寶經を作るはずはない。また、仙公系靈寶經では三洞説が説かれているが、靈寶經の
三洞説では洞眞部の上清經は清微天の天寶君、洞玄部の靈寶經は禹餘天の靈寶君、洞
神部の三皇經は太赤天の神寶君の説いた經典と見なし、これらの經典に「三天」の天
書として特別な價值を置いた。したがって、三洞説は「三天」の思想を信奉する天師
道改革派が「三天」の觀念に基づいて形成した思想である。そうすると、劉宋初めの
天師道の「三天」の思想の影響が見える仙公系靈寶經の編纂者は劉宋初期の天師道の
道士であると考えられる(14)。一九九八年、アメリカの Stephen Eskildsen 氏は著
書(15)で小林正美氏の説に賛同の意を表明した。

近年、劉屹氏は、靈寶經の元始舊經(元始系靈寶經)が仙公新經(仙公系靈寶經)
より先に成立したというこれまでの學界の定説に疑問を持ち、仙公新經(仙公系靈寶
經)のほうが先に編纂されたと主張する。更に、劉屹氏は四〇〇年頃に葛巢甫が仙公
新經を作り、四二〇年頃に天師道が元始舊經を作り始めたとしている(16)。

また、小林正美によれば、一つの靈寶經では新舊の内容が混在する場合が多く、思
想上の違いからその異なる部分の成立経緯を推測できると指摘する。例えば、「靈寶
五篇眞文」及びそれを載せる『靈寶赤書五篇眞文(假)』は元始系靈寶經『元始五老
赤書玉篇眞天文書經』より早く成立し、元始系靈寶經『洞玄靈寶自然九天生神章經』
(HY三一八)では、「三寶大有金書」など天師道の「三天」の思想に關係する部分
は劉宋の天師道の道士に入れられたものであり、また三卷本『太上靈寶五符序』(H
Y三八八)の内容も、異なる時期に成立したものであることが明らかにされた(17)。

更に、道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』(HY一四二七)の成立が注目されている。劉屹氏は道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』は南朝本ではなく、「五真人頌」や虛皇天尊の神格などの内容は後に成立したと指摘する(18)。更に、鄭燦山氏は齋法儀禮では、「靈寶步虛辭」の後に「太上智慧經讀」・「五真人頌」・「禮經三首呪」などの内容が使われることが多いので、經典の實用性を高めるために、それら内容は唐代頃に道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』に加えられたと指摘する(19)。

(三) 靈寶經の思想の源流に関する研究

靈寶經の作者と成立時期に関しては定説のない状況が続いているなか、靈寶經の思想の源流に関する研究が進んできた。Bokenkamp氏は、前掲論文“Sources of Ling-pao Scriptures”⁷⁾では、既に葛氏の傳統や東晉の上清經や大乘佛典は葛巢甫が作った靈寶經の思想に影響を與えていると指摘する。更に、靈寶經の思想には天師道の要素も注目されるので、次に、佛教・上清經・天師道という三つの側面から、靈寶經の思想の源流に関する研究を見てみたい。

靈寶經に見える佛教の觀念や思想などに関しては、早くも福井康順氏が、前掲論文「靈寶經の研究」では靈寶經には佛教の思想の影響があることを指摘する。

一九八〇年、Zücher氏は後漢から六世紀までの百以上の道書に見える佛教の影響を検討し、靈寶經に佛教の影響が多く見えることを明らかにしている(20)。その論文は後の靈寶經研究者に大きな影響を與え、佛教經典との関係は靈寶經の成立や思想の形成を考察する時の重要な手がかりとなったのである。

Bokenkamp氏は、前掲論文“Sources of Ling-pao Scriptures”で早期の靈寶經と江南の漢譯佛典との関係に注目している。また、陸修靜と佛教經典との関係についても研究している(21)。

小林正美氏は前掲論文「劉宋における靈寶經の形成」では、元始系靈寶經は佛教の大乘主義の影響を受けて作られたことを指摘し、更に靈寶經における大乘の思想と「十方」の觀念について詳しく考察した。また、道教の終末論に関する論文では、佛教に由來する靈寶經の劫の觀念を考察した(22)。

山田利明氏は、靈寶經に載せる齋法儀禮を中心に、佛教の大乘思想との繋がりについて考察した(23)。

吉岡義豊氏は、著作『道教經典史論』では敦煌資料P二四四〇と道藏本『太上無極大道自然眞一五稱符上經』(HY六七一)を對校し、敦煌本では佛教用語がそのままであるが、道藏本は意識的に修正されている。敦煌本のほうがもとの姿であろうと指摘している(24)。その論文の啓發を受けた尾崎正治氏は、敦煌本と道藏本『太上洞玄靈寶眞一勸誡法輪妙經』を照らし合わせて、佛教用語と道教用語の使用における違いを考察した(25)。前田繁樹氏も、靈寶經の敦煌本と道藏本の相違における佛教の要素を考察した(26)。ほかには、池平紀子氏は敦煌資料S二四三八前半の「辟穀諸法」について、『太上靈寶五符序』巻中の辟穀法を元にして、ほかの道教文獻の辟穀法や佛教的な辟穀法を加えて編集されたものであると指摘する(27)。

神塚淑子氏は、『太上靈寶諸天内音自然玉字』(HY九七)と『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』(HY二二五)を中心に、靈寶經に見える本生譚は佛教の本生譚の模倣であると指摘する(28)。

王承文氏は、敦煌本「靈寶威儀經訣上」と敦煌本「太極左仙公請問經」を中心に、靈寶經の傳授の系譜に見える佛弟子の存在など、靈寶經と佛教の関係を考察した(29)。また、靈寶經と華嚴經との比較研究を行った(30)。

呂鵬志氏は、『元始五老赤書玉篇眞天文書經』が三九七年頃に成立した漢譯佛典『增一阿含經』を参照して道教の六月齋・十日齋を最初に唱えたと指摘する(31)。

劉屹氏は、靈寶經の最高神である元始天尊と佛陀の關係を考察した(32)。

謝世維氏は、靈寶經における天書の觀念や梵音の觀念の成立を中心に、佛教との關係を考察した(33)。

次に、靈寶經と東晉の上清經との關係に關する研究を見てみたい。

Strickmann氏は、前掲論文「茅山における啓示―道教と貴族社會―」で、葛巢甫が靈寶經を造構したことが、王靈期が上清經の偽經を作るようになったきっかけであると述べている。

上清經の研究者として知られているRobinet氏は、上清經に關する研究で靈寶經との思想上の繋がりと相違を詳しく述べている(34)。

小林正美氏は、前掲論文「上清經と靈寶經の終末論」で、上清經と靈寶經に見える終末に關する内容の相違と關連を考察した。

大淵忍爾氏は、『無上祕要』(HY-130)に引用されている上清經と靈寶經を考察した(35)。

神塚淑子氏は、上清經の研究において、靈寶經と上清經はそれぞれの思想の中核となる部分を保持しつつも、兩者の間での攝取・融合が行われ、六朝時代の道教の思想や儀禮の進展をもたらしたことを概説した(36)。後に、神塚淑子氏は研究の中心を靈寶經に移し、靈寶經に見える上清經に由來する神格や七世父母の功德の考えを考察した(37)。

謝世維氏は、天書の觀念や仙公系靈寶經に記されている傳授の系譜を中心に、靈寶經と上清經との關係を考察したが(38)、その見解は基本的には神塚淑子氏の説と一致する。

次に、靈寶經と天師道との關係に關する研究を見てみたい。

小林正美氏の、靈寶經と天師道の關係に關する研究において重視されているのは「三天」の思想と靈寶經の關係である。小林正美氏の前掲の研究によれば、三洞説は「三天」の思想を信奉する天師道改革派が「三天」の觀念に基づいて形成した思想であり、三洞説を形成した劉宋の天師道改革派は葛氏道から攝取した元始系靈寶經を模倣して、仙公系靈寶經を編纂した。元嘉八年頃に編纂された最初期の仙公系靈寶經として『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY532)や『洞玄靈寶玉京山歩虚經』がある。『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』には「正一真人三天法師」、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』には「正一真人無上三天法師張天師」という張道陵の稱號が見えるので、これらが「三天」の思想を信奉する天師道改革派によって編纂されたことが確かめられると指摘する。また、小林正美氏は劉宋初めの「三天」の思想を信奉する天師道改革派は上章儀禮に基づいて、指教齋法という齋法儀禮を考案し、その指教齋法はその後に形成される靈寶齋法を含む諸齋法の原型であることを明らかにした(39)。

「三天」の思想を信奉する劉宋天師道が仙公系靈寶經を作ったという小林氏の説に對して、Bokenkamp氏や王承文氏や神塚淑子氏は仙公系靈寶經の作者や信奉者が靈寶派であると主張している。

Bokenkamp氏は、『太上無極大道自然眞一五稱符上經』や『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』を考察して、このような靈寶經は天師道の信者に對して靈寶の教義に改宗させるために靈寶派によって書かれたという説を出した(40)。また、Bokenkamp氏は靈寶經に見える天師道の「合氣」を考察した(41)。

王承文氏は著作『敦煌古靈寶經與晉唐道教』では、靈寶經に見える天師張道陵や六

月齋・十日齋戒の時節齋や黄赤の道に對する批判や齋官制度などを研究した(42)。王承文氏によれば、「古靈寶經は天師道の教主張道陵を靈寶經の傳授者の一人に作り上げ、靈寶經の教法は天師道の教法の革新であるとし、靈寶の教法は天師道の教法を包攝し、それを超えるものであるとした。」(『敦煌古靈寶經與晉唐道教』八二七頁)という。

神塚淑子氏は、葛仙公と天師張道陵と青童君を中心に靈寶經と天師道の關係を考察して、Bokenkamp氏と王承文氏の説を支持し、小林正美氏の説に反論している(43)。

ほかには、劉宋の天師道が積極的に靈寶經の儀禮を取り入れたこと、いわゆる天師道の儀禮における「靈寶化」に注目する研究者もいる。呂鵬志氏は、劉宋天師道の經典である『旨教經』と靈寶經の關係を考察した。その研究によれば、指教齋法は靈寶齋法を模倣して作られた天師道の齋法であり、『旨教經』に見える六月齋・十日齋戒などの時節齋の觀念も靈寶經の『元始五老赤書玉篇眞天文書經』に由來するという(44)。

(四) 靈寶經の教理と内容に関する研究

これまでのところ、靈寶經の教理と内容に関する研究は、主に天文の觀念・天界説・終末論・三洞説・神格・儀禮・戒律・法職や法位・五行思想を中心に行われてきた。次に、それぞれの分野の研究を概説してみたい。

靈寶經では、天文の觀念が重視されており、それらの天文は人間が作ったものではないとされる。天文の觀念に關して、王承文氏や呂鵬志氏や謝世維氏の研究が挙げられる(45)。

道教の天界説に關しては、麥谷邦夫氏は、道教の天界説を三天・九天系天界説、五天・三十二天系天界説・三十六天系天界説に分類して、特に靈寶經に見える天界説の成立と展開を考察した(46)。また、蕭登福氏や曾召南氏や垣内智之氏にも靈寶經の天界説に關する考察がある(47)。

靈寶經の終末論については、小林正美氏の前掲論文「上清經と靈寶經の終末論」以外に、李豐楙氏も關連する論文を發表した(48)。

道教の經典は三洞四輔に分類されているが、その三洞説の由來については、陳國符氏や福井康順氏や吉岡義豐氏は、三洞説を陸修靜が五世紀前半に考案した思想であると指摘する(49)。小林正美氏は、三洞説は劉宋天師道の「三天」の思想に基づいて考案されたものであり、劉宋天師道の道士の編纂した仙公系靈寶經に唱えられている。また、陸修靜は三洞説の考案者としてもっとも妥當な人物であると指摘する(50)。大淵忍爾氏は、三洞の觀念は葛巢甫が作った元始舊經に既に存在しており、靈寶經の編纂の一つ重要な目的は三洞の觀念を實現することであると主張する(51)。Bokenkamp氏や王承文氏も、葛巢甫が作った靈寶經では既に三洞説が記されており、陸修靜は三洞説の考案者ではないと指摘する(52)。また、劉屹氏は靈寶經に見える三洞を検討し、仙公諸經は元始諸經より先に編纂されたと推測する。さらに、仙公諸經に見える洞玄靈寶經とは、實は十卷ぐらいの仙公諸經を指し、元始諸經は含まれていない、というこれまでの説とはまったく異なる新しい見解を示した。なぜならば、仙公諸經では靈寶經の價値を説く時に、元始舊經のように靈寶經を最高の經典として評價していないからであるという(53)。

靈寶經に見える神格については、多くの研究がある。最高神である元始天尊については、福永光司氏や小林正美氏や神塚淑子氏や劉屹氏などの研究が挙げられる(54)。神塚淑子氏は佛教・上清經・天師道との繋がりから葛仙公の神格を考察した(55)。

ほかには、王承文氏は『太上洞玄靈寶真文度人本行妙經』を中心に、道教の三清の神格の成立を考察した(56)。謝世維氏には、天眞皇人や太極真人をはじめとする五真人に關する研究がある(57)。

靈寶經の儀禮については、Schipper氏の『太上靈寶五符序』卷下の「醮祝の儀」と『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』(HY三五二)卷下の「元始靈寶五帝醮祭招眞玉訣」との比較研究(58)、山田利明氏の靈寶齋法の内容や思想的基盤や『度人經』の誦經儀の形成に關する研究(59)、小林正美氏の靈寶齋法の成立と展開に關する研究が擧げられる(60)。また、Patrick Sigwalt氏は『太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經』(HY三六九)に載せている「五方煉度眞文」を用いる葬式の儀禮を考察した(61)。

呂鵬志氏は、上元金籙簡文を中心に靈寶經の儀禮を検討した(62)。

靈寶經の戒律については、吉岡義豐氏の靈寶經に見える十戒に關する一連の研究がその始まりであり、その後、楠山春樹氏も各靈寶經における十戒の内容の相違を考察した(63)。

靈寶經の法職や法位に關する研究は以下のようである。Schipper氏と福井文雅氏の論文では、都講の職能と起源について述べられている(64)。楠山春樹氏は靈寶經に見える道士の法位である清信弟子を考察した(65)。

ほかには、靈寶經に見える五行思想に關する研究もある。黃坤農氏は『元始五老赤書玉篇眞天文書經』と『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』に見える五行の思想を考察した(66)。蕭登福氏の論文「道教五方三界諸天「氣數」說探源」では、三十二天と五方天の關係が述べられているが、その論文は主に五方天の氣數の由來を議論するものであり、五行の思想に關する議論が多い(67)。また、陳昭吟氏は博士論文では、『太上靈寶五符序』を中心に靈寶經の諸天の結構と五行思想の關係を考察した(68)。

(五) 陸修靜と靈寶經の關係に關する研究

陸修靜は道教史上のもっとも重要な人物の一人であり、『陸先生道門科略』(HY一一九)や『洞玄靈寶五感文』(HY二二八)を見れば、彼が「三天」の思想を信奉する劉宋の天師道の道士であることが明らかである(69)。靈寶經の成立と傳授においても、陸修靜が重要な役を擔っており、その事跡(70)によって、福井康順氏は彼を孔子の儒教における地位と比擬され(71)、吉岡義豐氏は佛敎史上における道安にも比肩すべき者であるとする(72)。

これまで陸修靜と靈寶經の關係に關する研究は主に二つのテーマを中心に行われてきたが、一つは陸修靜の「靈寶經目」であり、もう一つは陸修靜が整理した靈寶經の齋法儀禮や傳授儀である。

陸修靜の「靈寶經目」に關する研究は數多くあるが(73)、まず問題となるのは、陸修靜が元嘉十四年(四三七)に「靈寶經目」、泰始七年(四七一)に「三洞經書目錄」を作ったが、『通門論(擬)』に載せる「靈寶經目」を元嘉十四年の經目とするか、それとも泰始七年の「三洞經書目錄」における「靈寶經目」とするか、見解が分かれている。

陸修靜の元嘉十四年の「靈寶經目序」の「十部舊目、出者三分」の記載によれば、三十六卷の元始舊經のうち、當時出世した(世間に現れた)のは僅かに十分の三、即ち十一卷であるが、『通門論(擬)』に載せる「靈寶經目」を見ると、三十六卷の元始舊經のうち二十一卷が既に出世したことがわかる。小林正美氏は、元嘉十四年から泰始七年までの間に増えた十卷或いは十一卷の元始舊經は、陸修靜とその周邊の道士が編纂したものであると指摘する(74)。

しかし、Bokenkamp 氏や大淵忍爾氏や王承文氏など多くの通説を支持する研究者は十分の三は十分の六の誤寫であり、『通門論(擬)』に載せる「靈寶經目」は元嘉十四年の「靈寶經目」であると主張する(75)。

近年、劉屹氏は「十部舊目、出者三分」の記載は信用すべきであり、「靈寶經目」に記されている五十五卷の眞經と偽經のうち、出世した元始舊經は十卷あり、仙公新經も十卷あり、偽經は三十五卷あつて、その偽經の目録は『通門論(擬)』で言及されている三十五卷の偽目であると指摘する。そして、「三洞經書目録」が編纂された泰始七年までに、出世した元始舊經の数は二十一卷に増えた。更に、梁・宋文明の『通門論』が編纂された六世紀の半ば頃に、『太上洞玄靈寶智慧上品大戒』が作られ、出世した元始舊經の数は二十二卷になった。六世紀の末になると、北周の通道觀の道士は残りの「未出」とされた元始舊經を「在世」と記したという(76)。

李靜氏は、博士論文「古上清經史若干問題的考辨」では、上清經の經目における「未出」の意味を検討し、陸修靜の「靈寶經目」での「未出」とされる經典は實際に存在しないのではなく、偽經であると判定されたものである。更に、元嘉十四年の「靈寶經目」以前に、三十六卷の元始舊經と十九卷の仙公系靈寶經は既に存在していたと指摘する(77)。

南朝における靈寶經の齋法儀禮や傳授儀を集大成する者は陸修靜であるので、それに注目する研究者も少なくない。

山田利明氏は、陸修靜の『洞玄靈寶五感文』を中心に、陸修靜の修齋の思想、また陸修靜の『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』(HY五二四)に記されている法職を考察した(78)。

王承文氏は、陸修靜の『太上靈寶衆簡文』(HY四一〇)における投龍簡の儀式や『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』の内容は古靈寶經によるものと指摘する(79)。また、呂鵬志氏は、陸修靜が金籙齋・黃籙齋・明眞齋・三元齋・八節齋・自然齋という六種の靈寶齋法を述べ、唐の佛教側がそれを陸修靜の創作として批判していたが、それらの靈寶齋法は古靈寶經の元始舊經が考案したものであり、『太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』の「靈寶齋法」も元始舊經によるものであると指摘する(80)。このように、王承文氏と呂鵬志氏は陸修靜が整理した儀禮は古靈寶經によるものであると斷定している。

ほかには、Franciscus Verellen 氏や鄭燦山氏も、陸修靜の『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』に關する研究を行った(81)。

靈寶經に傳授儀については、丸山宏氏は、陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』を考察した(82)。

二、問題の所在

周知のように、陸修靜の「靈寶經目」に載せる靈寶經は陸修靜自ら整理して選別したものであり、それらの靈寶經の編者は陸修靜であるともいえよう。ただし、先述した如く、これまでの靈寶經研究の通説によれば、陸修靜が整理した靈寶經は基本的には東晉末の隆安年間頃に葛巢甫の作ったものであり、陸修靜は靈寶經の作者ではなく、ただ偽經から葛巢甫が残した眞經を選別しただけである。劉屹氏は、葛巢甫が作った靈寶經は仙公系靈寶經であり、元始系靈寶經は劉宋以後の天師道の道士に編纂されたものであると指摘するものの、陸修靜が自らそれらの元始系靈寶經の編纂に關與した

という結論までは踏み込んでいない。唯一小林正美氏は、元嘉十四年から泰始七年までの間に、陸修静或いは彼を中心とする天師道の道士が十卷ぐらいの元始系靈寶經を編纂したと指摘する。陸修静が元始系靈寶經の編纂に關與したという小林正美氏の考えは、陸修静と靈寶經の關係を見ていく上で重要な指針を示したものであろう。

靈寶經研究の通説では、靈寶經の作者と成立時期を推測するには、『眞誥』卷十九の「葛巢甫造構靈寶、風教大行。」(十一b)という記載をもっとも重視しているが、しかし陶弘景の『眞誥』卷二十には「陸(修静)既敷述眞文赤書・人鳥五符等」(二b)という記載もあり、これによれば、陸修静が『眞文赤書』・『人鳥五符』などの經典を敷述していたことがわかる。

『眞誥』卷二十の記載に關して一般的には、陸修静が『眞文赤書』・『人鳥五符』などの靈寶經を人々に傳授したと解釋されている(83)が、その解釋は誤りであろう。「敷述」とは、敷演・撰述の意味であり、『眞誥』卷二十では、既存の經典に基づいて新しい經典を編纂することを意味する(84)。つまり、陶弘景は陸修静が従來の經典を利用して『眞文赤書』・『人鳥五符』などの經典を敷演したと記している。

さて、陸修静が敷述した『眞文赤書』・『人鳥五符』とはどのような經典を指すのであろうか。梁の武帝末年頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』(HY一一一七)卷四の「靈寶中盟經目」には『元始五老赤書玉篇眞文天書經』の經典名を「太上洞玄靈寶五篇眞文赤書」と表記しているので、同じ梁の頃に編纂された『眞誥』での『眞文赤書』は『元始五老赤書玉篇眞文天書經』を指すに違いない。また、靈寶五符は傳授の途上で、幾つかの異なるバージョンの五符經を生じたが、『人鳥五符』は五符經のバージョンの一つであらう。

ここで注意すべきは、陶弘景が『眞文赤書』と『人鳥五符』の二つの經典名しか擧げていないが、その後「等」の字があるので、陸修静が敷述した經典はそれだけではないことである。恐らく陶弘景がいう陸修静が敷述した經典は、みな陸修静の「靈寶經目」に記されている靈寶經であらう。なぜならば、『眞文赤書』は即ち「靈寶經目」に元始系靈寶經の一番目に置かれている『元始五老赤書玉篇眞文天書經』に相當し、『人鳥五符』は「靈寶經目」に新經の一番目に置かれている『太上洞玄靈寶天文五符經序』に相當するからである。陶弘景がその二つの經典を代表として擧げて、陸修静の「靈寶經目」に記されている靈寶經を指示しているのである。

そこで、小稿は『眞誥』卷二十の記載に着目し、『眞文赤書』・『人鳥五符』の成立の經緯を考察して、陸修静が實際に靈寶經の編纂に關與したことを檢證したい。また、『眞文赤書』・『人鳥五符』以外にも、陸修静が敷述した靈寶經は存在していると推測されるが、『眞誥』にはその經典名が記されていないので、小稿ではまず斷言を避けたい。ただし、北宋『崇文總目』などの史料では、陸修静が「昇玄步虚章」を作ったと記されているので、「昇玄步虚章」を載せる『洞玄靈寶玉京山步虚經』の成立についても考察してみたい。

次に、小稿の構成を述べておく。小稿は『眞文赤書』の研究・『人鳥五符』の研究・『玉京山步虚經』の研究という三篇からなり、各篇はそれぞれ三章(補論を含む)である。

第一篇第一章には、『元始五老赤書玉篇眞文天書經』の成書を中心に陸修静と靈寶經の關係を考察する。まず、三卷本の道藏本『元始五老赤書玉篇眞文天書經』は「靈寶經目」で二卷本とされる南朝本と同じものかどうかを検討し、そして教理と歴史という二つの角度から『元始五老赤書玉篇眞文天書經』と「靈寶五篇眞文」との關係を明らかにし、『元始五老赤書玉篇眞文天書經』のなかの陸修静以前に存在していた部

分と陸修靜が新たに作った部分とを仕分けする。更に、陸修靜が作った部分における思想、特に三天と六天の觀念・六月齋と十日齋の觀念・元始天尊の神格の成立を考察し、それが劉宋天師道の思想と經典に由來するものであることを檢證する。陸修靜が葛巢甫の作った『靈寶赤書五篇眞文(假)』をアレンジして『元始五老赤書玉篇眞文天書經』を敷述したことが明らかになれば、陸修靜が靈寶經の編纂に關與したと推測できる。また、泰始七年の「靈寶經目」が編纂された時に「已出」とされる元始系靈寶經の編纂は元嘉十四年(四三七)の「靈寶經目」以前と以後の二つの段階に行われたが、二段階を経て成立した靈寶經はそれぞれの經典であるのかを經典の内容から推測してみたい。そして、陸修靜の「靈寶經目」の三十六卷の元始舊經の經目はどのように編纂されたのかについて論じる。

第一篇第二章では、祕篆文で書かれている「靈寶五篇眞文」によって、その釋文を校正する。これまでは、祕篆文の「靈寶五篇眞文」はあまり利用されず、「靈寶五篇眞文」の内容を知るには、『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』などに載せる釋文によるしかなかった。しかし、各版本の釋文はそれぞれ異なり、特に「靈寶五篇眞文」の内容を解釋するために作られた『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』では、釋文の内容はほかの版本との相違が多く、字數さえ一致していない。釋文だけを見ても、どの版本の釋文が祕篆文「靈寶五篇眞文」の内容を正確に傳えているのかを斷定することはできない。ところが、各版本の「靈寶五篇眞文」の祕篆文と釋文を照らし合わせて校正すれば、もともと正確な「靈寶五篇眞文」の釋文を得ることができると思われる。更に、「靈寶五篇眞文」の字數の問題を檢討し、『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』に載せる六六八字の釋文は陸修靜によって改竄されたことを明らかにする。

第一篇の補論では、天師道經典の『旨教經』の成書と内容について考察する。ここでは『旨教經』を取り上げるのは、小稿の議論を進める上で重要な役割を演じる經典であるからである。例えば、『元始五老赤書玉篇眞文天書經』に見える六月齋・十日齋などの時節齋の内容は『旨教經』にも記されており、ほかにも同じ文章が兩經典に見えるので、『旨教經』の編纂の時期や『元始五老赤書玉篇眞文天書經』の編纂を考察するには極めて重要である。また、補論で言及されている指教齋法と靈寶齋法や塗炭齋法も、天師道と靈寶經の關係を研究するには重要な資料である。更に、『旨教經』と『太眞科』の關係に關する議論は、第二篇第二章の「人鳥山醮祭」の研究」においても參照される。

第二篇第一章では、『人鳥五符』の成書と内容を考察する。陸修靜の「靈寶經目」には『人鳥五符』と呼ばれる經典が記されていないので、『人鳥五符』の内容を究明して、それが劉宋の時に存在していた靈寶經であることを檢證する。『玄覽人鳥山經圖』(HY四三四)や北宋・張君房『雲笈七籤』卷八十一「元覽人鳥山形圖」には『人鳥五符』の一部の内容が収められているが、兩者の内容と収められている人鳥山の眞形圖は一致していない。兩者のいずれが舊いものであるのかを明らかにしたい。また、『人鳥五符』が成立した後に、ほかの道教經典にどのような影響を與えたのかについて論じる。

第二篇第二章では、『人鳥五符』に記されている人鳥山の眞形圖を供養する醮祭の儀式(小稿では「人鳥山醮祭」と呼ぶ)を考察する。『太上靈寶五符序』卷下の「醮祝の儀」などの從來の醮祭の儀式と異なり、「人鳥山醮祭」には劉宋天師道の齋法の影響が見え、醮祭と齋法の二つの儀禮が融合した實例である。ここでいう融合とは、醮祭と齋法が連続的に行われるのではなく、醮祭に齋法の儀式が取り入れられたことを意味する。「人鳥山醮祭」の儀式には從來の方士が作った醮祭とは大きな違いがあ

るので、新型醮祭といえよう。この新型醮祭の内容の特徴を見て、そしてその儀禮の構造とその儀式の成立の経緯を検討するとともに、『人鳥五符』における人鳥山の眞形圖に關する部分は劉宋初期頃に天師道の道士である陸修靜が作ったものであることを檢證する。

第二篇の補論では、道教の齋法儀禮における命魔の觀念の成立と展開を考察する。『無上黃籙大齋立成儀』(HY五〇八)卷三四や『元始無量度人上品妙經四注』(HY八七)卷四九には、歩虚の前に命魔の儀式があるが、用いられている「命魔呪」の出典を「靈寶五符人鳥經」と記している。ここから、『人鳥五符』では、人鳥山の眞形圖に關する内容以外に、「命魔呪」の内容も存在していたことがわかる。『人鳥五符』に「命魔呪」が入っている理由については、命魔の觀念の成立或いは歩虚の前に命魔の儀式を行う理由などを考察してから解明したい。

第三篇第一章では、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の成立が注目される。北宋『崇文總目』などの史料では、陸修靜が「昇玄歩虚章」を編纂したとされるが、「昇玄歩虚章」は「靈寶歩虚辭」に相當し、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に載せているので、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は陸修靜が敷述した靈寶經の一つであるか否かを檢證したい。また、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は「靈寶經目」に記されている『太上説太上玄都玉京山經』に相當すると思われるが、先行研究に指摘されるように、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は南朝本『太上説太上玄都玉京山經』そのままではなく、唐代の頃に「太上智慧經讚」などの内容が加えられたと考えられる。本章においては、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の成立の問題を檢討し、更に各道書の引文を照らし合わせて、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の「太上智慧經讚」などの内容は劉宋の頃に成立した仙公系靈寶經からの引用であることを明らかにする。

第三篇第二章では、道教の齋法儀禮の儀式である靈寶歩虚を考察する。靈寶歩虚に使われている「靈寶歩虚辭」は『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の中心的内容であり、靈寶歩虚の成立と上清經の歩罡や佛教の繞佛との關係を明らかにする。また、梁末から唐初の頃に成立した靈寶經の『洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經』(HY三二〇)では洞玄齋法を行う時に梵音で「靈寶歩虚辭」を歌うよう規定するが、道教における梵音の成立を明らかにするとともに、それが實際にどのように行われていたのかを推測する。最後に、道教音樂の研究における「靈寶歩虚辭」を檢討する。

第三篇の補論では、いわゆる葛洪「枕中書」の眞偽を論じる。これまでは、「枕中書」の眞偽についての論文が幾つかあるが、まだ定説がない。「枕中書」には玉京山の上に元始天王がいると記されているので、玉京山の觀念と深い關係のある『洞玄靈寶玉京山歩虚經』をはじめとする靈寶經の成立の経緯を研究するには、貴重な資料ともいえよう。そこで補論では、『晉書』天文志に記されている葛洪の宇宙觀と「枕中書」の宇宙論を比較しながら、「枕中書」は葛洪の眞作ではなく、偽作であることを檢證する。

三、研究方法

これまでの靈寶經には、基本的に二つの側面があった。一つは歴史研究であり、もう一つは教理研究である。ここで、歴史研究と教理研究が分かれているが、この両者には密切な關係があり、歴史研究においては、經典の作者と成書の時期を考察する場合には、經典の教理の内容と形成に關する議論は避けられない。教理の研究において

は、教理の展開を明らかにするために関連する歴史の事実を考察する必要がある。このために、実際の研究では歴史研究と教理研究との區別は、主にその考察の対象と目的によって決められている。小林正美氏や大淵忍爾氏や王承文氏などをはじめとする多く研究者の研究は靈寶經とその思想の成立を中心とするものであり、それは歴史研究と見るべきであろう。ただし、具體的な方法に關しては、小林正美氏は思想史の研究法を取っているが、ほかの研究者の研究方法では一部宗教學の方法が取り入れられている。教理を主とする研究者は少なく、靈寶經における神聖經典の作成方法に注目する謝世維氏がその代表者の一人といえる。

小稿は歴史研究における思想史の研究方法を基本的な研究方法とする。なぜならば、靈寶經の歴史研究は教理研究の基礎であり、かつ歴史研究の成果はもつとも客観性があるからである。また、これまでの道教史研究においては、舊パラダイム道教史と新パラダイム道教史(85)という二つのパラダイムがある。新パラダイム道教史、つまり小林正美氏が思想史の研究方法によって唱えた新しい道教史のパラダイムの合理性が既に検証されたので、小稿は新パラダイム道教史を研究の基盤にして、靈寶經の研究を進めていきたい。

具體的な研究方法をいうと、通説の研究者と比べると、小稿の研究方法には次の三つの特徴がある。第一に、靈寶經の編纂と傳授を考察する時に、虚構の道派である靈寶派の觀念を用いず、議論の対象を歴史上實在していた道派と人々に限定すること、第二に、經典の作者や成書の時期を推測する際に、史料の記載と經典の思想の形成経緯という二つの角度から検討すること、第三に、嚴密な文献批判の方法を用いて道藏本を検討し、經典本來の姿とその變容の経緯を明らかにすることである。以下、その理由を説明してみたい。

第一の方法として選擇する虚構の道派である靈寶派の觀念を用いないことこの理由が以下の三點である。

まず、靈寶派と上清派の觀念を議論のなかに取り入れると、論理上の循環に陥る恐れがあるという點が擧げられる。

従来、晉以後の道教の研究においては、上清派 (Shangqing School) と靈寶派 (Lingbao School) の觀念を用いる傾向が支配的であった。しかし、この二つの觀念は歴史觀念ではなく、上清經と靈寶經の編纂者と信奉者の呼び名として、それぞれ一九五〇年代と一九六〇年代頃に成立したようである(86)。

特定の經典の名で命名される道派の存在は、研究の初期段階では、かなり便利な設定であるが、方法論上大きな缺陷を伴っている。學問研究の方法論からすれば、このような方法は論點先取りであると考えられるからである。靈寶經の編纂や傳授と関わった人たちを靈寶派と呼ぶという設定から出發すれば、最終的には、靈寶經の編纂者と信奉者は靈寶派であるという結論しか得られない。もし、通説に靈寶派という觀念をこの觀念の定義の内容と置き換えれば、靈寶經を編纂して傳授した人たちは靈寶派を編纂して傳授していたという循環に陥るほかない。そのために、靈寶經は靈寶派が編纂して傳授したものであるという説、或いは靈寶經はその編纂以後靈寶派のなかで傳授されてきたという説は永遠に反證され得ない。反證され得ないのは、それが正確な見解であるからではなく、その方法がただ論理上の循環であるからである。靈寶派が靈寶經を編纂したという説より、葛巢甫が殆どの靈寶經を編纂した、或いは陸修靜が靈寶經の編纂に關與したというような、反證に開かれた説のほうが歴史研究における意味が大きいであろう。

靈寶派と上清派の觀念を用いないことの二つ目の理由は、靈寶派と上清派を「派」

と判定する基準は實に不明確なものであるという點に存する。

靈寶經の編纂と傳授においては、葛洪から葛巢甫までの葛氏一族を中心とする道流（葛氏道）（87）が存在している、劉宋以前のいわゆる靈寶派は葛氏道の別稱と見ることができなくはないと考えられる。しかし、葛巢甫以前の葛氏一族では、靈寶經だけでなく、三皇内文や五嶽真形圖など多くの道書が伝えられ、靈寶經といえるものは、靈寶五符を代表とする一部の經典に過ぎず、歴史的に見れば、靈寶經を特別に重視していなかった葛巢甫以前の葛氏の道流を「靈寶派」と呼ぶのは妥当ではないであろう。

葛巢甫以後の劉宋期になると、その葛氏の道流の活動や人物に関する記載は殆ど見えなくなる。なぜならば、『三天内解經』の頃から、劉宋の天師道は靈寶經を自派の經典として受け入れ、天師道の道士である陸修靜は靈寶經の主な整理者と傳授者になった。葛洪から葛巢甫までの五斗米道から獨立した靈寶經典の傳授が中斷し、それによつて葛氏の道流は劉宋の天師道に攝取されたのである。

しかし、安易に虚構の靈寶派の觀念を使うと、劉宋以後になつても、靈寶經は靈寶派で傳授されていたとされ、劉宋期における天師道の信仰の多様化という歴史の流れを見逃す恐れがある。つまり、劉宋天師道は「三天」の思想に基づいて仙公系靈寶經では三洞説を唱えて、洞神部三皇經・洞玄部靈寶經・洞眞部上清經を自派の經典として信奉するようになって、天師道の道士は位階の昇進に合わせて順番に傳授される（88）。このように、南朝における靈寶經の信奉者たちは、ほぼ全員天師道の道士であり、彼らは靈寶經以外には正一の經錄、洞神部の經典や洞眞部の經典をも信奉していたので、「靈寶」だけでその「派」を名付けるのは適切とはいえない。

また、上清經の研究では（89）、東晋中期の楊羲と許謚・許翽から梁・陶弘景及びその弟子などの上清經の編纂と傳授に關與した者たちを上清派と呼ぶが、上清派が歴史觀念ではないので、不都合な場合がある。例えば、王靈期のようないわゆる上清經の偽經を作つた者を上清派と見るべきかどうかは容易に斷定できない。もし歴史上の役割からすれば、王靈期を上清派と見るべきだが、上清派の代表人物である陶弘景が王靈期を偽經の作者として強く批判した。特に、後世の上清經の傳授の系譜にも、王靈期は記されていない。つまり、王靈期が上清經を作つたことは道派の一員として活動していたというより、むしろただの個人的行爲というべきであろう。また、靈寶派の人物とされている陸修靜が唐の李渤の「眞系」という上清經の傳授の系譜にも記されているが、彼を陶弘景と同じような上清派の人物と見るべきかどうかは更に斷定し難い。このような問題があるので、實際には、今の上清經研究では、現存の上清經ではどの部分が楊羲と許謚・許翽の作であるか、どの部分が王靈期の作であるかなどが議論されており、つまり、道派のレベルではなく、實在していた人のレベルで研究が進められている。

三つ目の理由は、上清派と靈寶派の觀念は、特定の經典は特定の道派と對應しているという考えに基づいているが、實際の道教においては、特定の經典は特定の天師道の道士の位階と對應していると考えられるという點に存する。

この點については、唐代の道教を見ると明らかである。唐代の道教に關しては、長い間に唐代の道教には上清派・靈寶派・洞神派・正一派など多數の道派が存在すると信じられてきたが、小林正美氏はそれらの觀念は歴史的に實在せず、唐代の道教には天師道という一つの道派しかなかったこと、及び三洞四輔部の經典はそれぞれ異なる道派が信奉しているものではなく、天師道の異なる法位の道士に授けるものであることとを明らかにした（90）。それ以來、唐代以後の道教研究では、特定の經典の名

で命名される道派の観念は次第に用いられなくなった。

ところが、南朝の道教を考察する時に、上清派や靈寶派の観念はまだ一般的に用いられている。梁の頃に、天師道の道士ではない陶弘景の存在は、独自の傳授を行う上清派が存在していた證據ともいえるが、靈寶派の存在の證據は見当たらない。もし南朝の道教では強い影響力を持っていた靈寶派があつて、唐代になると突然消滅したとすれば、その消滅の理由と経緯をなぜ明らかにすることができないのであるか。唐代の道教に關して、實在しない上清派・靈寶派・洞神派などの道派が考案されたのは、特定の經典と對應する道派が存在するという誤った考えが前提にあつたからである。南朝の道教における靈寶派といった道派の観念も同じ誤った考えに由来するものである。唐代の道教においては、通説の方法論は既に破綻したので、筆者は、南朝の道教を考察する時にも特定の經典の名で命名される道派の観念を用いないことを考えている。実際には、南朝の天師道では、靈寶經などの經典を取り入れることによって現れた靈寶道士とは、靈寶派という道派ではなく、従来の正一道士より身分の高い位階を示すものである。また、梁の武帝末年頃『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（HY 1117）巻四に收められている「法次儀」からも、三洞四輔部の經典が編纂されるにつれ、道教では異なる道派が形成されるのではなく、天師道の道士の位階の上下を表す法位が考案されたに過ぎないことがわかる。

靈寶派の観念は定着してから僅か四十年に過ぎず、全ての研究者に受け入れられたわけでもないで、それを使わなければ南朝の道教の歴史を語れないようなものではない。むしろ、そのような虚構の観念に捕らわれていると、間違つた解釋をする恐れがある。このような例は道教研究ではほかにもある。例えば、中國の儒・佛・道三教の観念の「教」とは、聖人の教への意味であるが、いまの研究者はそれを宗教と捉えることが一般的である。更に、宗教學の視点から、道教という宗教の定義を考案し、或いは五斗米道を道教の始まりとするのは通説である。しかし、その道教は虚構のものであり、中國の歴史上實在していた三教の一つの「道教」は四六〇年代頃に成立したことが小林正美氏によって指摘されている（91）。

もちろん、天師道や葛氏道のような道派には、明白な教團組織或いは經典の傳授の系譜が存在していたので、先に述べたような方法論上の問題はなく、それらの道派の存在を否定する必要はないであろう。つまり、筆者は道派が存在していたことを否定するのではなく、實在しない道派の観念を用いることに反對するのである。南朝以後にはいわゆる靈寶派の教團組織或いは經典の傳授の系譜が存在しないので、靈寶派の観念で南朝以後の靈寶經の編纂と傳授を説明するのは、現代人の考えによる歴史に對する解釋に過ぎず、具體的な歴史の事實を述べるものではないように思われる。

以上の三つの理由によって、筆者は靈寶派の観念を用いない。

第二に、經典の作者や成書の時期を推測する際に、史料の記載と經典の思想の形成の経緯という二つの角度から検討する理由は以下のようなようである。

靈寶經研究の通説では、『眞誥』巻十九での葛巢甫が靈寶經を造構したという史料を根據として靈寶經の編纂者や成立時期を決め、更にそれによって靈寶經の思想の成立を考察する。しかし、筆者は、史料の記載と經典に見える思想形成の経緯という二つの角度から陸修靜と靈寶經の關係を考察する。

經典における思想の形成の経緯から經典の成立年代や作者を推測するという研究方法は新パラダイム道教史では既に實踐されており、小林正美氏はそれによって「大道家令戒」の成書年代（92）などについて通説と異なる結論に達した。そこで小稿は、『眞誥』巻二十の陸修靜が『眞文赤書』や『人鳥五符』などの靈寶經を敷述して

いたという記載に基づいて、更に陸修靜が敷述したと思われる靈寶經における思想、特に觀念・神格・儀式などの形成の経緯を考察し、二重の方法で陸修靜が『眞文赤書』や『人鳥五符』などの靈寶經を敷述したことを検証する。

『太上靈寶五符序』を見ればわかるように、本来一つの經典には、様々な符や仙術などを載せていることがあるが、後の人がその一部の内容を獨立する經典にアレンジして、更に別に經典名を考案することがある。つまり、従来の經典を利用して新しい經典を敷演するのは靈寶經の編纂において基本的な手法だったのである。小稿では、陸修靜が『眞文赤書』・『人鳥五符』を敷述した経緯、また陸修靜が原本の『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』の「靈寶五篇眞文」の釋文を改竄したことなどを明らかにしたい。

現在、上清經研究においては、上清經の敷演の経緯が注目されている。道藏本上清經では、どの部分が東晋の中期の楊羲と許謐・許翽の作であるか、どの部分が王靈期の作であるか、或いは南朝の道士が作ったのかという問題が議論されている。ところが、靈寶經の研究においては、葛巢甫は『太上靈寶五符序』を参照して『靈寶赤書五篇眞文（假）』をはじめとする靈寶經を造構し、陸修靜は更にそれを敷演して『眞文赤書』・『人鳥五符』を敷述した経緯は、これまであまり注目されていない。陸修靜が敷述した靈寶經の内容は今後の靈寶經研究においても重要な課題になろう。

最後に、注意すべきは、これまでの靈寶經研究においては、基本的には道藏本の靈寶經に基づいて研究を行ってきたが、実際には、多くの道藏本の靈寶經は南朝本そのままではなく、道藏本に對する文献批判が必要であるという点である。小稿の考察の對象となる『洞玄靈寶玉京山歩虚經』がその典型的な例である。

注

- (1) 儒・佛・道三教の「教」の觀念の意味と成立については、小林正美『六朝道教史研究』（東京：創文社、一九九〇年十一月）第三篇補論「三教交渉における「教」の觀念」、小林正美「東晋・南朝における「佛教」と「道教」の稱呼の成立と貴族社會」（渡邊義浩編第二回日中學者中國古代史論壇論文集『魏晉南北朝における貴族制の形成と三教・文學——歴史學・思想史・文學の連携による——』所收、東京：汲古書院、二〇一一年九月）を参照。
- (2) Edouard Chavannes, “Le jet des dragons,” in *Mémoires Concernant l'Asie Orientale* 3, Paris, 1919, pp. 53-220.
- (3) 陳國符『道藏源流考』（北京：中華書局、一九六三年十二月増訂版）六二〜七〇頁を参照。
- (4) Henri Maspero, *Le tao îme (Manges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, vol. 2)*, Paris: Civilisations du Sud, 1950. マスpero著、勝川義雄譯『道教：不死の探究』（東京：東海大學出版社、一九六六年六月）七二〜七三頁を参照。
- (5) 福井康順「靈寶經の研究」『東洋思想研究』四、一九五〇年五月）を参照。その論文は後に若干修正されて、『福井康順著作集』第二卷（京都：法藏館、一九八七年）に收められている。
- (6) Max Kaltenmark, “Ling-pao: note sur un terme du tao îme religieux,” in *Manges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, vol. II, Paris, 1968, pp. 559-588.
- (7) Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy,” *T'oung-Pao*, 63, 1977, pp. 1-64. 宮川尚志・安倍道子共譯（シニエール・リストリック・マソン）「茅山における啓示——道教と貴族社會——」（酒井忠夫編『道教の總合的研究』

- 所收、東京：國書刊行會、一九七七年三月）' Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scriptures," *History of Religions*, 17: 3/4, 1978, pp.331-354. また「中國語譯司馬虛「最長的道經」〔法國漢學〕第七輯、北京：中華書局、二〇〇二年十一月）を参照。
- (8) Ōuchi Ninji, "On Ku Ling-pao-ching," in *Acta Asiatica* 27, 1974, pp.33-56. 「靈寶經目」の整理は、また大淵忍爾『道教とその經典』（東京：創文社、一九九七年十一月）七六〜八〇頁を参照。敦煌資料P二八六一とP二二五六は、大淵忍爾『敦煌道經・圖録篇』（岡山：福武書店、一九七九年二月）七二五〜七三四頁を参照。
- (9) 小林正美前掲『六朝道教史研究』一四〇〜一四四頁、王卡「敦煌道經校讀三則」（陳鼓應主編『道家文化研究』第十三輯、北京：生活・讀書・新知三聯書店、一九九八年）三、「靈寶經目」再校讀、劉屹「敦煌本「靈寶經目錄」研究」（『文史』、北京：中華書局、二〇〇九年第二輯）を参照。
- (10) Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in M. Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in honour of R.A.Stein* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983), vol.2, pp.434-486.
- (11) Kristofer Schipper, "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism," *Toung-Pao*, 80, 1994, pp.61-81. Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme : des origines au XIVe siècle*, Paris: Les Editions du Cerf, 1991. Translated by Phyllis Brooks. *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford University Press, 1997. 神塚淑子『六朝道教思想の研究』（東京：創文社、一九九九年二月）第一篇第五章「上清經と靈寶經」、王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』（北京：中華書局、二〇〇二年十一月）、蕭登福『六朝道教靈寶派研究』（臺北：新文豐出版公司、二〇〇八年五月）第一編第二章「東晉靈寶派源起及葛巢甫所傳二十九種靈寶經之存佚」を参照。
- (12) 大淵忍爾前掲『道教とその經典』第二章「靈寶經の基礎的研究」を参照。また、舊經の成立年代は四〇五年から四一〇年までの間であるという推定については、大淵忍爾『道教とその經典』一〇二頁を参照。
- (13) 小林正美「劉宋における靈寶經の形成」（『東洋文化』六二號、東京大學東洋文化研究所、一九八二年三月。同氏前掲『六朝道教史研究』所收）、「靈寶赤書五篇眞文の思想と成立」（『東方宗教』六〇號、日本道教學會、一九八二年十月。同氏『六朝道教史研究』所收）を参照。
- (14) 小林正美「劉宋・南齊期の天師道の教理と儀禮」（小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收、東京：知泉書館、二〇〇六年十月）、及び小林正美「新・ハラダイム道教史の妥当性の検証」（『東方宗教』百十四號、日本道教學會、二〇〇九年十一月）二、新・ハラダイム道教史の形成（二）三洞説の形成と仙公系靈寶經の編纂」を参照。
- (15) Stephen Eskildsen, *Asceticism in Early Taoist Religion*, State University of New York Press, 1998.
- (16) 劉屹「元始系」和「仙公系」靈寶經的先後問題——以「古靈寶經」中的「天尊」和「元始天尊」爲中心」（『敦煌學』第二七輯、二〇〇八年二月）、及び「元始舊經」與「仙公新經」的先後問題——以「篇章所見」古靈寶經爲中心」（『首都師範大學學報』二〇〇九年三期）、劉屹「古靈寶經出世論——以葛巢甫和陸修靜爲中心」（『敦煌吐魯番研究』第十二卷、上海：上海古籍出版社、二〇一一年七月）を参照。

- (17) 小林正美前掲『六朝道教史研究』第一篇第二章『靈寶赤書五篇真文』の思想と成立」、第二篇第一章『九天生神章經』、第一篇第一章『太上靈寶五符序』の形成」を参照。
- (18) 劉屹「論古靈寶經『昇玄步虛章』的演變」(Florian C.Reiter ed, Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium, Harrassowitz Verlag, 2009, pp.189-205.)
- (19) 鄭燦山『六朝隋唐道教文獻論考』(臺北：新文豐出版公司、二〇一二年二月)第一章「六朝道經『玉京山步虛經』經文年代考證」を参照。
- (20) Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism : A Scriptural Evidence," *T'oung-Pao*, 66, 1980, pp. 84-147.
- (21) Stephen R. Bokenkamp, "Lu Xijiang, Buddhism, and the First Daoist Canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro and Patricia Ebrey ed., *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), pp.181-199.
- (22) 小林正美「上清經と靈寶經の終末論」(『フィロソフィア』七六號、一九八九年十二月。同氏前掲『六朝道教史研究』所收)を参照。
- (23) 山田利明「靈寶經と大乘思想」(『東洋大學中國哲學文學科紀要』六號、一九八八年)、また山田利明『六朝道教儀禮の研究』(東京：東方書店、一九九九年一月)第二篇第二章「靈寶齋の思想的基盤」を参照。
- (24) 吉岡義豊『道教經典史論』(東京：道教刊行會、一九五五年九月。『吉岡義豊著作集』第三卷、東京：五月書房、一九八八年十月)十頁を参照。
- (25) 尾崎正治「六朝古道經に關する一考察—六朝末と初唐における佛道論争の問題」(『集刊東洋學』三十六號、東北大學中國文史哲研究會、一九七六年十一月)を参照。
- (26) 前田繁樹『初期道教經典の形成』(東京：汲古書院、二〇〇四年五月)附編第一章「敦煌本」と「道藏本」の差異について—古「靈寶經」を中心としてを参照。
- (27) 池平紀子「スタイン二四三八に見える佛教の服餌辟穀法受容について—『太上靈寶五符序』との關連を中心に—」(麥谷邦夫編『三教交渉論叢編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年三月)を参照。
- (28) 神塚淑子「六朝靈寶經に見える本生譚」(麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』、京都大學人文科學研究所、二〇〇二年四月)を参照。
- (29) 王承文前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』第二章「從敦煌本古靈寶經兩部佚經論中古早期道佛關係」を参照。
- (30) 王承文「古靈寶經與『大方廣佛華嚴經』等佛經關係考釋」(『文史』、北京：中華書局、二〇一一年第三期)を参照。
- (31) 呂鵬志「天師道旨教齋考(上篇)」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第八十本第三分册、二〇〇九年九月)三七六—三七九頁を参照。
- (32) 劉屹「中古道教神學體系的建構與發展——以元始天尊的「至尊性」和「佛陀化」爲中心」(『東方文化』第四二卷一・二期、香港大學、二〇〇九年十一月)を参照。
- (33) 謝世維『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』(臺北：臺灣商務印書館、二〇一〇年十一月)第二章「聖典與傳譯：道教經典中的「翻譯」」を参照。
- (34) Isabelle Robinet, *La r é dation du Shangqing dans l'histoire du tao ́me*, Paris: École Fran çaise d'Extr ́eme-Orient, 1984.

- (35) 大淵忍爾前掲『道教とその經典』第四章「無上祕要とその周邊五、上清經と靈寶經―その社會との關わり方を中心に」を参照。
- (36) 神塚淑子前掲『六朝道教思想の研究』第一篇第五章「上清經と靈寶經」を参照。
- (37) 神塚淑子「六朝靈寶經に見える葛仙公」(麥谷邦夫編『三教交渉論叢』、京都大學人文科學研究所、二〇〇五年三月)を参照。
- (38) 謝世維前掲『天界之文―魏晉南北朝靈寶經典研究』第一章「天文與出世…道教經典建構模式」、及び第四章「系譜與融合…太極五真人頌」を参照。
- (39) 小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收)を参照。
- (40) Stephen R. Bokenkamp, "The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the *Lingbao Scriptures*, the *Ge Xuan Preface*, and the *Yao Boduo Stele of 496 C.E.*" (李焯然、陳萬成主編『道苑續紛錄』、香港：商務印書館、二〇〇一年) pp. 287-314. また、田中文雄、テリー・クリーマン編『道教と共生思想』(東京：大河書房、二〇〇九年十月)四「轉經―古靈寶派の宣教方法」を参照。
- (41) 柏夷 (Stephen R. Bokenkamp) 「天師道婚姻儀式「合氣」在上清、靈寶學派的演變」(陳鼓應主編『道家文化研究』第十六輯、北京：生活・讀書・新知三聯書店、一九九九年四月)を参照。
- (42) 王承文前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』第四章「古靈寶經對漢晉天師道教法的整合及其分界」、及び第五章「敦煌本洞玄靈寶三元威儀自然真經 第二節 古靈寶經的齋官制度與天師道及佛教的關係」、及び同氏「東晉南朝之際道教對民間巫道的批判―以天師道和古靈寶經爲中心」(《中山大學學報(社會科學版)》、二〇〇一年第四期)を参照。
- (43) 神塚淑子前掲「六朝靈寶經に見える葛仙公」における「四、仙公と天師張道陵と青童君」を参照。
- (44) 呂鵬志『唐前道教儀式史綱』(北京：中華書局、二〇〇八年十二月)第七章「東晉末劉宋初融攝天師道、佛教和方士傳統的靈寶科儀」、及び呂鵬志「天師道旨教齋考(上篇・下篇)」(《中央研究院歷史語言研究所集刊》第八十本第三・四分册、二〇〇九年九月・十二月)を参照。
- (45) 王承文前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』第六章第三節「靈寶「天文」的宗教神學淵源及其在中古道教經教體系中的重大意義」、「靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開」(京都大學人文科學研究所編『中國宗教文獻研究』所收、京都：臨川書店、二〇〇七年二月)、呂鵬志「早期道教的天書觀」(郭武主編『道教教義與現代社會國際學術研討會論文集』、上海：上海古籍出版社、二〇〇三年)、謝世維前掲『天界之文―魏晉南北朝靈寶經典研究』第一章「天文與出世…道教經典建構模式」を参照。
- (46) 麥谷邦夫「道教における天界説の諸相―道教教理の體系化の試みとの關連で―」(《東洋學術研究》第二十七卷別冊、一九八七年十一月)を参照。
- (47) 蕭登福「漢魏六朝道教之天界説(上)・(下)」(《東方雜誌》二三三・二・三、一九八九年)、曾召南「三十六天説是怎样形成的」(《中國道教》、中國道教協會、一九九三年第三期)、垣内智之「道教における九天説とその周邊」(麥谷邦夫編『三教交渉論叢續編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年三月)を参照。

- (48) 李豐楙「六朝道教的終末論：末世、陽九百六與劫運說」(陳鼓應主編『道家文化研究』第九輯、上海：上海古籍出版社、一九九六年)の「(四)靈寶經派的劫運說」を参照。
- (49) 陳國符前掲『道藏源流考』一～二頁、福井康順『道教的基礎的研究』(東京：理想社、一九五二年五月)、『福井康順著作集』第一卷所收、京都：法藏館、一九八七年)一六四～一七〇頁、吉岡義豊前掲『道教經典史論』(『吉岡義豊著作集』第三卷)二二～二六頁を参照。
- (50) 小林正美前掲『六朝道教史研究』第二篇第一章『九天生神章經』四、序の前半部と「三洞說」の成立、小林正美「三洞四輔與「道教」的成立」(陳鼓應主編『道家文化研究』第十六輯所收)、及び小林正美前掲「劉宋・南齊期の天師道の教理と儀禮」の「三、三洞說」を参照。
- (51) 大淵忍爾前掲『道教とその經典』第一章「道藏成立史序說 三 三洞・三藏・三乘」を参照。
- (52) Stephen R. Bokenkamp, “Lu Xiyjing, Buddhism, and the First Daoist Canon”, 王承文「道教「三洞」學說的思想淵源」(『中國哲學史』二〇〇二年第四期)、同氏「敦煌古靈寶經與道教「三洞經書」和「三乘」考論」(『敦煌學輯刊』二〇〇三年第一期)、及び前掲「敦煌古靈寶經與晉唐道教」第三章「古靈寶經的「三洞」思想與東晉南朝之際道教的整合」を参照。
- (53) 劉屹「古靈寶經中的「三洞說」」(慶賀饒宗頤先生九五華誕敦煌學國際學術研討會、莫高窟敦煌研究院、二〇一〇年八月八～十一日)
- (54) 福永光司「昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神」(『道教思想史研究』、東京：岩波書店、一九八七年九月)、小林正美前掲『六朝道教史研究』一六五～一六七頁、神塚淑子「天尊像・元始天尊像の成立と靈寶經」(『名古屋大學中國哲學論集』第六號、二〇〇七年)、神塚淑子「元始天尊をめぐる三教交渉」(前掲麥谷邦夫編『三教交渉論叢編』所收)、劉屹「神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究」(上海：上海人民出版社、二〇一一年三月)第二章「中古經道道教的主神與輔神研究 第一節 道教主神元始天尊神格的确立」を参照。
- (55) 神塚淑子前掲「六朝靈寶經に見える葛仙公」を参照。
- (56) 王承文「論中古時期道教「三清」神靈體系的形成——以敦煌本『靈寶真文度人本行妙經』爲中心的考察」(『中山大學學報(社會科學版)』、二〇〇八年第二期)を参照。
- (57) 謝世維前掲『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』第三章「傳授與敘事：天真皇人的淵源與流變」、及び第四章「系譜與融合：太極五真人頌」を参照。
- (58) クリストフ・ファン・シッペル (Kristofer Schipper) 作、山田利明譯「靈寶科儀の展開」(酒井忠夫・福井文雅・山田利明編集『日本・中國の宗教文化の研究』所收、東京：平河出版社、一九九一年九月)を参照。
- (59) 山田利明前掲『六朝道教儀禮の研究』第二篇「道教儀禮の諸相」を参照。
- (60) 小林正美「靈寶齋法の成立と展開」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收)を参照。
- (61) Patrick Sigwalt, “Le rite funéraire Lingbao à travers le Wulian shengshi jing (Weisicle)”, *T'oung-Pao*, 92, 2006, pp.324-372.
- (62) 呂鵬志前掲『唐前道教儀式史綱』第七章「東晉末劉宋初融攝天師道、佛教和方士傳統的靈寶科儀」を参照。

- (63) 吉岡義豊「敦煌本十戒經について」(『塚本博士頌壽記念…佛教史學論集』、塚本博士頌壽記念會、一九六一年二月)、「佛教十戒思想の中國的受容」(『宗教研究』一六八號、日本宗教學會、一九六一年六月)、「佛教の影響による道教戒の形成―特に十戒十二可從戒を中心として―」(『日本佛教學會年報』、日本佛教學會、一九六七年三月)、及び楠山春樹「道教における十戒」(『道家思想と道教』、東京…平河出版社、一九九二年七月)を参照。
- (64) K=ミ=シ=ペ=ル (Kristofer Schipper) 作、福井重雅譯「都講」の職能に関する二、三の考察」(酒井忠夫編『道教の総合的研究』所收)、福井文雅「都講」の職能と起源―中國・インド交渉の一接点―」(『高僧傳の研究…櫛田博士頌壽記念』所收、東京…山喜房佛書林、一九七三年六月)を参照。
- (65) 楠山春樹「清信弟子考―道士の階級に関する一試論―」(『中國の宗教・思想と科學…牧尾良海博士頌壽記念論集』、東京…國書刊行會、一九八四年六月)を参照。
- (66) 黃坤農「道教五行空間初探…以眞文赤書爲例」(『宗教與心靈改革研討會』論文集』、高雄…高雄道德院、一九九八年)、及び「赤書玉篇』與『赤書玉訣』中的五行思想」(『輔仁宗教研究』二、二〇〇〇年)を参照。
- (67) 蕭登福「道教五方三界諸天「氣數」說探源」(『成大宗教與文化學報』第一期、二〇〇一年十二月)を参照。
- (68) 陳昭吟「早期道經諸天結構研究―以道藏本『太上靈寶五符序』爲中心」(山東大學博士論文、二〇〇六年五月)を参照。
- (69) 小林正美『中國の道教』(東京…創文社、一九九八年七月)九一頁を参照。また、陳國符前掲『道藏源流考』三三六頁を参照。
- (70) 陸修靜の事跡については、陳國符前掲『道藏源流考』三八〇四四頁、卿希泰主編『中國道教史』(成都…四川人民出版社、一九九六年修訂版)第一卷四六五〜四八七頁、吉岡義豊前掲『道教經典史論』(『吉岡義豊著作集』第三卷)第一編第二章「陸修靜と六朝道經目錄」、及び大淵忍爾前掲『道教とその經典』第一章「道藏成立史序説 附 陸修靜について」、吉川忠夫「佛道論争のなかの陸修靜」(『禪文化研究所紀要』一四號、一九九八年十二月)を参照。
- (71) 福井康順「葛氏道の研究」(『東洋思想研究』五、一九五四年七月。前掲『福井康順著作集』第二卷所收)五六頁を参照。
- (72) 吉岡義豊前掲『道教經典史論』(『吉岡義豊著作集』第三卷) 十八頁を参照。
- (73) 陸修靜の「靈寶經目」に関する先行研究の紹介については、劉屹前掲「敦煌本『靈寶經目錄』研究」を参照。
- (74) 小林正美前掲『六朝道教史研究』一四六〜一四七頁を参照。
- (75) Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 396-397, n. 17-18. 大淵忍爾前掲『道教とその經典』八六頁、王承文「敦煌本『太極左仙公請問經』考論」(前掲『道家文化研究』第十三輯所收)、また前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』第三章第二節「敦煌本『太極左仙公請問經』考論」を参照。
- (76) 劉屹前掲「古靈寶經出世論―以葛巢甫和陸修靜爲中心」、同氏「古靈寶經『未出一卷』研究」(『中華文史論叢』、二〇一〇年第四輯)、及び同氏前掲「敦煌本『靈寶經目錄』研究」を参照。
- (77) 李靜「古上清經史若干問題的考辨」(復旦大學博士論文、二〇〇九年)第四章「陸修靜與晉末宋初道教經書的傳承」を参照。

- (78) 山田利明前掲『六朝道教儀禮の研究』第二篇「道教儀禮の諸相 第一章 道教における齋法の成立 2 陸修靜の修齋の思想」、及び補説『靈寶齋說燈祝願儀』配役考」を参照。
- (79) 前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』第五章「敦煌本洞玄靈寶三元威儀自然眞經與晉唐道教科儀 第四節 古靈寶經與晉唐道教投龍簡儀的形成和發展」を参照。
- (80) 呂鵬志「靈寶六齋考」(道教國際學術研討會研究報告、香港中文大學、二〇〇九年十一月)を参照。
- (81) フランシスクス・ヴェレレン (Franciscus Verellen) 「儀禮のあかり―陸修靜の齋における影響」(京都大學人文科學研究所編『中國宗教文獻研究』所收)、鄭燦山前掲『六朝隋唐道教文獻論考』第二章「南朝道士陸修靜論靈寶齋儀之著作考」を参照。
- (82) 丸山宏「陸修靜『太上洞玄靈寶授度儀』初探」(第一屆道教仙道文化國際研討會、高雄・中山大學、二〇〇六年十一月)を参照。
- (83) 陳國符氏は、陸修靜が靈寶經での『眞文赤書』と『人鳥五符』を重視し、『眞文赤書』とは『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』に收められている隸書で書かれている「靈寶五篇眞文」であり、『人鳥五符』は『太上靈寶五符序』と異なる散逸した靈寶經であると指摘する。陳國符前掲『道藏源流考』六八頁を参照。また、卿希泰主編『中國道教史』(第一卷四三七頁)では、陸修靜が「靈寶五篇眞文」と『人鳥五符』などの靈寶經を教授したとある。また、大淵忍爾氏はその『眞誥』卷二十の記載によつて、陸修靜が靈寶經の宣布者であると説明している。大淵忍爾前掲『道教とその經典』六二頁を参照。
- (84) 小稿第一篇第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に― 四、陸修靜と靈寶經の關係」を参照。
- (85) 小林正美氏が唱えた新パラダイム道教史については、小林正美前掲「新パラダイム道教史の妥當性の檢證」を参照。
- (86) 一九四一年、吉岡義豊氏は著書『道教の實態』(興亞宗教協會刊、『吉岡義豊著作集』別卷所收、東京・五月書房、一九九〇年二月)では、茅山道の觀念が見えるが、それは後の上清派の觀念の原型である。因みに、その書では靈寶派の存在に言及していない。一九五二年、窪徳忠氏の「道教の宗派とその源流(要旨)」「『宗教研究』一二二號)では、上清派の觀念が使われているが、それは恐らくもっとも早い時期の上清派の觀念の用例であろう。また、靈寶派に關しては、一九五〇年に出版されたマスペロ氏の著書『道教・不死の探究』では、靈寶經を信奉していた集團の存在を指摘し、一九六六年の川勝義雄氏の日本語譯版では、靈寶の道士や靈寶グループと翻譯されているが、後の靈寶派の觀念の原型である。一九六八年の大淵忍爾氏のマスペロ氏の著書の書評(『東方宗教』第三一號所收)には、靈寶グループを靈寶經派と表現している。一九六九年、吉岡義豊は『歴史教育』(十七の二)に載せる「道教教團の系譜」(『吉岡義豊著作集』第二卷所收、東京・五月書房、一九八九年九月)では、道教の教團の系譜を概説し、その中で上清派と靈寶派の觀念が使われている。Robinet 氏前掲一九八四年の著書 *La religion du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* では、上清と靈寶という二つの教派 (école) の比較研究が行われている。上清派以外には、茅山道(福井康順氏)や茅山派道教(宮川尚志氏)や上清經派などの別稱があり、靈寶派以外には葛氏道(福井康順氏と小林正美氏。ただし、靈寶派とは内容上の違いがある)や靈寶經派などが使われている。上清派と靈寶派の觀念は一般的に定着したのは一九八

○年代以後である。現在の研究者の上清派と靈寶派の觀念に對する理解については、神塚淑子氏は、「上清經の作成に關與しそれを奉じた人々を上清派と呼ぶのと同様に、靈寶經の作成に關與しそれを奉じた人々を總稱して靈寶派と呼ぶ方が自然であつてわかりやすい……上清派と靈寶派はそれぞれ經典の作成や傳授を通じて思想的にもある程度まとまったものであるのに對し、天師道は教團的な組織としての名稱であつて、ある場合には上清派と靈寶派の共通分母的な性格を持つていた可能性があると考へている。」(神塚淑子前掲『六朝道教思想の研究』二九三〜二九四頁)とある。因みに、靈寶派の觀念をテーマとする研究は次のように擧げられる。Isabelle Robinet, “The Lingbao school,” in *Taoism: Growth of a Religion*, pp. 149-183. Yamada Toshiaki, “The Lingbao school,” in Livia Kohn ed. *Daoism Handbook*, Leiden and Boston: Brill, 2000, pp. 225-255. また蕭登福前掲『六朝道教靈寶派研究』を参照。ただし、今の靈寶經研究においては、靈寶派の觀念を否定すべきという意見も現れてきた。謝世維前掲『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』四一〜四五頁、また一七一〜一七三頁を参照。また、上清派(茅山派道教)の觀念を問題視する前田繁樹氏の論文がある。前田繁樹「所謂「茅山派道教」に關する諸問題」(『中國——社會と文化』第二號、一九八七年六月。同氏前掲『初期道教經典の形成』所收)を参照。

(87) 福井康順氏は學術用語としての葛氏道という道派の觀念を考案したが、それが魏晉江南の葛玄・葛洪の道派の呼び名であり、靈寶經と對應している靈寶派の觀念とは異なる發想で考案されたので、靈寶派の觀念のような論點先取りの問題がない。また、葛氏道の觀念は小林正美氏をはじめとする多くの研究者に使われている。葛氏道の觀念については、福井康順前掲「葛氏道の研究」を参照。

(88) 天師道の道士の位階と受法のカリキュラムについては、小林正美『唐代の道教と天師道』(東京：知泉書館、二〇〇三年四月)第二章「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」を参照。

(89) 上清派の研究の歴史と現状については、小林正美前掲『唐代の道教と天師道』前言を参照。

(90) 小林正美前掲『唐代の道教と天師道』を参照。道士の法位については、またクリストファー・シップール (Kristofer Schipper) 作、福井文雅譯「敦煌文書にみえる道士の法位階梯について」(講座敦煌4『敦煌と中國道教』所收、東京：大東出版社、一九八三年十二月)を参照。

(91) 小稿注(1)を参照。

(92) 小林正美前掲『六朝道教史研究』第二篇第四章「大道家令戒」を参照。

第一篇 『眞文赤書』の研究

第一章 陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に―

一、序言

敦煌資料の梁・宋文明の『通門論(擬)』(P二八六一・P二二五六)(1)に載せる劉宋の陸修靜(四〇六―四七七)の「靈寶經目」では、冒頭の部分に脱落があるが、梁の武帝末年頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』(HY一一一七)(2)卷四「靈寶中盟經目」を参照すれば、『元始五老赤書玉篇眞文天書經』(HY二二、以下『元始赤書眞文經』と略す)は元始系靈寶經の一番目に置かれている經典であることがわかる。この『元始赤書眞文經』に載せる「靈寶五篇眞文」という祕篆文で書かれている眞文は、靈寶經でもっとも重要な天文である。従來の通説では、梁・陶弘景『眞誥』(HY一〇一〇)卷十九での葛巢甫が靈寶を造構したという記載から、この元始系靈寶經は東晋末の葛巢甫が隆安年間(三九七―四〇一)に作ったものであると考えられている(3)。しかし、実際には、『元始赤書眞文經』と「靈寶五篇眞文」は、思想上の違いがあつて、前者が自分自身を救済するためのものであるが、後者では他人を救済することが重視され、明らかに佛教の大乘主義の影響を受けているので、佛教で大乘主義が起る前の東晋隆安年間に編纂されたとは考えがたい(4)。つまり、葛巢甫が作ったものは「靈寶五篇眞文」及びそれを載せる經典としての『靈寶赤書五篇眞文(假)』であり、元始系靈寶經『元始赤書眞文經』ではないと考えられる(5)。

さて、『元始赤書眞文經』はいつ頃また誰に編纂されたのか。それについて、陶弘景の『眞誥』卷二十には「陸(修靜)既敷述眞文赤書・人鳥五符等」(二b)とあり、ここでの『眞文赤書』は元始系靈寶經の『元始赤書眞文經』を指すので、陸修靜が『元始赤書眞文經』を敷述したと陶弘景は指摘している。

「敷述」とは敷演・撰述の意味であるので、陸修靜が従來の『靈寶赤書五篇眞文(假)』に基づいて元始系靈寶經の『元始赤書眞文經』を作ったと考えられる。そこで小稿は、まず元始系靈寶經の『元始赤書眞文經』の内容と構造を分析して、陸修靜が新たに作った内容を推測し、更に、それらの部分における概念の成立を考察して、その作者が劉宋の天師道の道士であることを検証する。もし、『元始赤書眞文經』では劉宋天師道の道士が編纂した部分があれば、『眞誥』卷二十に見える陸修靜が『元始赤書眞文經』を敷述したという記載を信用すべきであろう。

更に、陶弘景によれば、陸修靜が敷述したものは『眞文赤書』と『人鳥五符』だけではなく、ほかの靈寶經もあるようであるので、陸修靜が靈寶經を敷述し、更に「靈寶經目」を編纂した経緯を考察し、陸修靜と靈寶經との關係を明らかにしたい。

二、『元始赤書眞文經』の内容と構造

『元始赤書眞文經』の内容と構造を考察する前に、道藏本と陸修靜の時期に存在していた南朝本とは一致するかどうかということを確認したい。なぜならば、道藏本『元始赤書眞文經』は上・中・下の三卷本であるが、「靈寶中盟經目」では、「太上洞玄靈

寶五篇眞文赤書上下二卷」(八a)と記している。「靈寶中盟經目」の靈寶經の卷數は陸修靜の「靈寶經目」に載せる元始系靈寶經の卷數によるものであると思われるので、南朝本『元始赤書眞文經』は上下の二卷であると考えられる。

卷數は二卷から三卷に増えたとはいえ、道藏本『元始赤書眞文經』の内容は南朝本と同じであると推測できる。なぜならば、北周武帝末頃に編纂された『無上祕要』(HY 一一三〇)では『元始赤書眞文經』からの引用が數多く見えるが、道藏本三卷の内容はそこに見える。例えば、卷十七・十九・二四・二六では、道藏本卷上の内容が引用されており、卷二六では道藏本卷中の内容が引用されており、卷九では道藏本卷中の末と卷下の内容が引用されている(6)。「無上祕要」に引用されている靈寶經は、殆ど南朝のものであるので、道藏本『元始赤書眞文經』は南朝本であると見るべきであらう。

『無上祕要』卷二六では、道藏本卷中の冒頭の「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」からの内容が引用されており、引文の最後に「右出洞玄元始五老赤書玉篇經下」(十b)とあるので、道藏本卷中以下は南朝本の卷下であると推測できる。特に、道藏本では、卷中の末には六月齋に關する内容であり、卷下の初めから十日齋に關する内容であり、一般的にはそのように繋がっている内容は二卷に分かれることはないので、道藏本卷中と卷下は南朝本の卷下に相當することがわかる。よって、道藏本『元始赤書眞文經』は陸修靜が敷述した『眞文赤書』であると見るのが妥當であらう。

『靈寶赤書五篇眞文(假)』に載せる「靈寶五篇眞文」の作者は葛巢甫であり、『元始赤書眞文經』の編纂者は陸修靜であるが、次に「靈寶五篇眞文」と『元始赤書眞文經』の關係を見てみたい。

元始系靈寶經では、天文の觀念が重視されており、それらの天文は人間が作ったものではないとされる(7)。梁・宋文明の『通門論(擬)』に載せる陸修靜が説いた靈寶經の十二類の解説によれば、天文とは即ち自然天書八會の文であり、全部千百九字があり、六六八字の「靈寶五篇眞文」、二五六字の「三十二天内音玉字」、六三字の「眞一食五芽天文」、一二三字の音解がない天文からなる(8)。

天文としてもっとも重視されている「靈寶五篇眞文」の由來については、『元始赤書眞文經』には、

元始洞玄靈寶赤書玉篇眞文生於元始之先、空洞之中。天地未根、日月未光。……天地得之而分判、三景得之而發光。靈文鬱秀、洞映上清、發乎始青之天、而色無定方。文勢曲折、不可尋詳。元始鍊之於洞陽之館、治之於流火之庭、鮮其正文、瑩發光芒、洞陽氣赤、故號赤書。……元始登命、太眞按筆、玉妃拂筵、鑄金爲簡、刻書玉篇。五老掌錄、祕於九天靈都之宮。(一b)(一a)

とある。これによれば、「靈寶五篇眞文」は宇宙が開かれる前に現れたが、まだ明らかにされておらず、天地が開關された後に、「靈寶五篇眞文」は始青天で輝いていた。つまり、天文である「靈寶五篇眞文」は宇宙や元始天尊より先に存在していた。その後、元始天尊が洞陽の館に眞文を鍊り、それが赤い光を放っていたので、赤書と呼ばれるようになった。そして、元始天尊と太眞たちが、「靈寶五篇眞文」を記録し、それを金簡の上に刻み、九天靈都の宮(紫微宮に相當すると思われる)に保管したという。

東晉中期の上清經や東晉末頃に成立した三卷本『太上靈寶五符序』(HY 二八八)(9)を見ればわかるように、原本の天文は人間の世界に存在する經典に載せる場合、必ずその天文の由來や傳授の系譜と、その使い方や授度儀に關する内容があつて、「靈寶五篇眞文」だけを一つの獨立する經典として傳授することができないように思われ

る。そのために、葛巢甫は經典としての『靈寶赤書五篇眞文(假)』を編纂し、その後、陸修靜がそれを『元始赤書眞文經』にアレンジしたと考えられる。ある意味で、「靈寶五篇眞文」と『元始赤書眞文經』との關係は、「靈寶五符」と『太上靈寶五符序』との關係に類似するといえよう。ただし、『太上靈寶五符序』では、序の中で「靈寶五符」の由來や傳授の系譜が述べられているが、『元始赤書眞文經』は佛典の編纂手法を模倣して書かれており、經典全體は元始天尊が太上道君などの神格に説教した經緯と内容で構成され、「靈寶五篇眞文」は説教の内容として載せられている。これは、『元始赤書眞文經』巻上の次の記載からも確認できる。

是時上聖太上大道君・高上玉帝・十方至眞、……上詣上清太玄玉都寒靈丹殿紫微上宮、建天寶羽服、詣元始天尊金闕之下、請受元始靈寶赤書玉篇眞文。於是天尊命引衆眞入太空金臺玉寶之殿九光華房。……(天尊曰)玄科有禁、不得便傳。君自可詣靈都紫微上宮、視天音於金格、取俯仰於神王也。然後當使得備天文、以總御元始之天也。於是太上大道君、衆眞同時退齋三月、詣靈都宮、受俯仰之格。乃知天眞貴重、難可即開、還乃更詣元始天尊、諮以禁戒之儀。(五aく七a)

これによれば、太上道君・高上玉帝などの天眞たちが元始天尊に「靈寶五篇眞文」の傳授を求めた時に、元始天尊はそのまま「靈寶五篇眞文」を出すのではなく、太上道君らに自ら紫微宮に經典を取りに行くようにいった。これは、「靈寶五篇眞文」が元始天尊よりも先に存在していた天文であり、傳授に厳しい制限があり、軽々しく人に見せることができないからであろう。そこで、太上道君らは三か月齋戒を行い、紫微宮に行つて、それでも傳授を許されなかったので、また元始天尊のところに戻つて、傳授の儀禮や戒律などを聞いたという。ここからは、『元始赤書眞文經』は元始天尊が太上道君に對する説教の經緯と内容を記すものであり、「靈寶五篇眞文」は説教の内容として載せられている。

『元始赤書眞文經』では、「靈寶五篇眞文」以外にもほかの多くの内容があるので、ここでその經典全體の構成を見てみたい。巻上は主に次のような内容からなっている。第一に、天文の「靈寶五篇眞文」の緣起を述べる序。第二に、元始天尊が太上道君などの天眞に對する説教の經緯。第三に、「靈寶五篇眞文」の本文。第四に、元始五老靈寶官號。第五に、五帝眞符。巻下は主に次のような内容からなる。第一に、「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」などの符。第二に、元始五老三元符命。第三に、六月齋と十日齋などの時節齋。第四に、「靈寶五篇眞文」の徳福・念報・恩功。

『元始赤書眞文經』は『太上靈寶五符序』に共通する内容が多く、例えば、「靈寶五篇眞文」は「靈寶五符」からヒントを得て考案され、元始五老靈寶官號は『太上靈寶五符序』巻上での靈寶五帝官將號に由來し、更に太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文・九天太素陽生符・三天太玄陰生符・九天玉眞長安神飛符などの符の原型も『太上靈寶五符序』巻下に見える。また、「靈寶五篇眞文」の玉訣を載せる『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』(HY三五二、以下『玉訣妙經』と略す)でも、『太上靈寶五符序』に由來する内容がある。例えば、「眞一食五芽天文」は『太上靈寶五符序』巻下の「皇人太上眞一經諸天名」に由來し、「元始靈寶五帝醮祭招眞玉訣」も『太上靈寶五符序』巻下の「醮祝の儀」に由來すると思われる(10)。それらの『太上靈寶五符序』に原型のあるものは、みな「靈寶五篇眞文」と一緒に作られたであろう。そうすると、葛巢甫が作った『靈寶赤書五篇眞文(假)』には既に載せられており、その作者は陸修靜ではないと推測する。

『元始赤書眞文經』と『玉訣妙經』はともに『太上靈寶五符序』を参照して編纂されたが、両者には重要な違いがある。『元始赤書眞文經』では、元始天尊が太上道君

に對する説教の經緯と内容が記されているが、『玉訣妙經』での本文は「道は言ふ」から始まる内容によって構成されており、太上道君が説教の神格であるようである。葛巢甫が作った「靈寶五篇眞文」などの符と關連する儀禮などの内容は全部『靈寶赤書五篇眞文(假)』に收められていたようであるが(11)、『靈寶赤書五篇眞文(假)』は「道は言ふ」によって構成されていたであろう。陸修靜が敷述した『元始赤書眞文經』では、元始天尊が太上道君に對して説教したという新しい説話が考案され、「道は言ふ」が削られたと考えられる。一方、『玉訣妙經』では、元始天尊が唐突に經典の冒頭に入れられたが、太上道君の説教を記す經典として變わりがないので、陸修靜が新たに入れた内容は元始天尊の神格以外にはあまりないように思われる。ただし、陸修靜が『玉訣妙經』に載せる正確な七七二字の「靈寶五篇眞文」の釋文を六六八字のものに改竄したことがあるので(12)、陸修靜に多少アレンジされていることも明らかである。

そして、葛巢甫が作った『靈寶赤書五篇眞文(假)』と比べて、陸修靜が敷述した元始系靈寶經の『元始赤書眞文經』では少なくとも次の三箇所の内容は陸修靜が作ったものであると思われる。第一に、三天と六天の支配の交代と經典の出世との關係を説く箇所、第二に、元始天尊が太上道君に説教した説話、第三に、六月齋や十日齋などの時節齋の部分である。次に、この三箇所における概念の成立を考察し、それが劉宋の天師道の思想と經典に由來するものであることを檢證してみたい。

三、『元始赤書眞文經』に見える諸觀念

(一) 三天と六天

劉宋の天師道の「三天」の思想(13)では、三天と六天の交代はその中心的な考えの一つである。『元始赤書眞文經』でも、その考えが見えるが、劉宋天師道の「三天」の思想の影響であると思われる。

仙公系靈寶經では、六天の概念が見えるが、基本的には魔の象徴として使われているが(14)、劉宋の天師道の「三天」の思想では、六天を魔の象徴として考えてはいないので、仙公系靈寶經に見える六天の概念は直接に「三天」の思想によるものではないことが明らかである。しかし、『元始赤書眞文經』では、三天と六天の支配の交代と經典の出世との關係が説かれている。

『元始赤書眞文經』卷上には、

今三天盤運、六天道行。雜法開化、當有三萬六千種道、以釋來者之心。此法運訖、三龍之後、庚子之年、雜氣普消、吾眞道乃行。今且可相付當錄於上館、未得行於下世。(六b)

元始天尊が太上道君に「靈寶五篇眞文」を説教した時に、いま三天の運行が滯り、六天の道が行われるので、三龍の後の庚子の年、雜氣が消えた後に「靈寶五篇眞文」を世間に傳えるべきという。この三天と六天の支配の交代によって庚子の年以後に經典が出世すべきという豫言は、陸修靜元嘉十四年の「靈寶經目序」にも載せられており、「三天」の思想を背景に考案されたので、そこに見える三天と六天の觀念は「三天」の思想によるものであろう。その推測を確認するために、まず「三天」の思想の成立を簡單に述べ、そして『元始赤書眞文經』卷上に見える三天と六天の觀念は「三天」の思想を背景に書かれたことを明らかにしたい。

東晉の隆安三年(三九九)末、五斗米道の信者である孫恩と盧循は叛亂を起し、それが東晉崩壞の幕開けとなった。その後、劉裕は孫恩と盧循の叛亂を鎮壓し、更に

桓玄や劉毅などのほかの地方勢力を破り、元熙二年（四二〇）に劉宋政權を作った。従來の東晉の五斗米道の信者たちは、劉宋政權の鎮壓を免れるために、自主的に教理の改革を行うことにした。従來の五斗米道という呼び名を捨て（15）、信奉する道法を正一盟威の道と呼ぶことにした。劉宋の正一盟威の道の思想と、それまでの五斗米道との最大の區別は、新たに考案された「三天」の思想である。「三天」の思想は劉宋初期の天師道の道士徐氏の『三天内解經』（HY 一一九六）に體系的に説かれているが（16）、ここでは靈寶經の出世を劉裕政權の成立の靈瑞であるということも記されている。

劉氏漢帝、乃是龍精之子。大聖遺體、應傳二十四君、四百餘年。……劉氏之胤、有道之體、絶而更續。天授應圖、中嶽靈瑞二十二壁、黃金一餅以證本姓。九尾狐至、靈寶出世、甘露降庭、三角牛到、六鍾靈形、巨獸雙象來儀、人中而食。房廟之祇、一皆罷廢、治正以道、蕩除故氣。此豈非太上之信乎。宋帝劉氏、是漢之苗胄、恆使與道結緣、宋國有道多矣。（五a～九b）

これによれば、漢の王室の劉氏は龍精の子であり、劉裕はその漢の劉氏の後裔と見られ、皇帝になるべきであるとされる。そして、その政權の正統性をあらわす應圖・中嶽靈瑞二十二壁・黃金一餅・九尾狐・靈寶・甘露・三角牛・六鍾靈形・巨獸雙象などの様々な靈瑞が世に現れたという。それらの靈瑞は『宋書』卷二十七福瑞志にも記されているが（17）、「靈寶出世」は劉宋の天師道が新たに考案した靈瑞であり、靈寶經が世に出現したという意味である（18）。

劉宋の時期における靈寶經の出世の経緯については、『雲笈七籤』（HY 一〇二六）卷四に載せる陸修靜の「靈寶經目序」には、

迨於開皇已後、上皇元年、元始下教、大法流行、衆聖演暢、修集雜要、以備十部三十六帙、引導後學、救度天人。上皇之後、六天運行、衆聖幽昇、經還大羅。

（四b）

と記されている。それによれば、元始天尊が説教した後に、六天の統治に入り、元始系靈寶經は全部大羅天に回収されたという。この説はまさに先に挙げた『元始赤書眞文經』卷上の内容と一致するので、陸修靜が考案したものであろう。更に、その續きには、

按經言、承唐之後四十六丁亥、其間先後庚子之年、殄子續黨於禹口亂群、填尸於越川。強臣稱霸、弱主西播。龍精之後、續祚之君、罷除僞主、退翦逆民、衆道勢訖、此經當行。（五a～b）

とある。庚子の年の叛亂が鎮壓され、龍精の後・續祚の君である劉裕が新しい政權を作った後に、元始系靈寶經が世に出るべきであるという。ここで注意すべきは、東晉の滅亡から劉宋政權の成立までの歴史が、靈寶經の出世の背景とされている。庚子の年とは、晉の安帝の隆安四年（四〇〇）を指し、「殄子續黨」とは、隆安三年（三九九）末に會稽で叛亂を起こした孫恩を指す。その後の「強臣稱霸」とは、元興元年（四〇二）に東晉の大將桓玄も朝廷は孫恩の叛亂によって統治力が弱くなった時に、叛亂を起こしたことを指す。桓玄はその後、劉裕・劉毅に敗れ、劉裕の勢力は叛亂を鎮壓するうちにますます強くなり、王位に對する野望も出てきて、劉毅や司馬休之を敗つた後に、晉の恭帝を退位させ、劉宋政權を作ったのである。ここで、逆民とは孫恩・桓玄など叛亂を起こした人を指し、僞主とは晉の恭帝を指す。

因みに、「靈寶經目序」では「經に言ふ」と見えるが、その經典は『上清三天正法經』であると推測される（19）。ただし、『上清三天正法經』では劉裕の政權が豫言されているが、靈寶經の出世についてまったく言及されていないので、陸修靜は『三

天内解經』と『上清三天正法經』の兩方を参照しながら、「靈寶經目序」を書いたようである。

以上のことにより、『元始赤書眞文經』卷上では、三天と六天の觀念は、庚子の年の豫言や經典の出世と一緒に説かれているが、それが劉宋天師道の「三天」の思想の影響であることは明らかであろう。

また、『元始赤書眞文經』卷下には「正一盟威太上無爲大道、道中之道。」(五b)とあり、劉宋天師道の「三天」の思想で唱えた道法の呼び名である正一盟威の道が記されている。更に、『元始赤書眞文經』では十五日の部分に「太清玄元上三天無極大道」の神格が見えるが、「太清玄元上三天無極大道」とは劉宋の天師道での最高の神格である(20)。この二點からも、それと関連する部分の作者は「三天」の思想を信奉している劉宋天師道の道士であることが確認できる。

(二) 六月齋と十日齋

六月齋や十日齋の觀念は劉宋初期の天師道によって唱えられたものである(21)。その内容については、『三洞珠囊』(HY一三二)卷五に引かれている四二〇年代前半に成立した劉宋初期の天師道經典『太眞科』(22)には、

科曰、凡一年正月・三月・五月・七月・九月・十一月、此六月應齋。又一月之中、一日・八日・十四日・十五日・十八日・二十三日・二十四日・二十八日・二十九日・三十日、此十日名曰十直齋、皆天神下降、精修得福也。(九b)

とある。それによれば、一月・三月・五月・七月・九月・十一月の六月は齋月であり、一日・八日・十四日・十五日・十八日・二十三日・二十四日・二十八日・二十九日・三十日は齋日である。

道教經典では、六月齋と十日齋の觀念は基本的に一緒に記されているので、兩者の成立の時期もほぼ同時であろう。つまり、六月齋と十日齋の觀念は、同一の經典に由来すると考えてよい。これまでは、最初に六月齋と十日齋の觀念を記す經典として、『旨教經』であるのか、それとも『元始赤書眞文經』であるのかについては意見が分かれているが、それはこの二つの經典の成立年代に関する見解の違いに由来する。

『旨教經』を早期の五斗米道の教法と見て、三國或いは西晉に成立したと主張する意見がある(23)。一方で、『旨教經』が劉宋初期の天師道に編纂されたものであると反論する意見もある(24)。また、従來の通説では、『元始赤書眞文經』が東晉末頃に葛巢甫に編纂されたとされてきたが、筆者は、劉宋初期の陸修靜に敷述されたものであると考えている。『旨教經』を三國或いは西晉に成立した經典と考えるのであれば、六月齋と十日齋の觀念は『旨教經』に由来することとなる(25)。もし、『旨教經』を劉宋初期に成立した經典と見て、『元始赤書眞文經』を東晉末の葛巢甫が作ったものとするのであれば、六月齋と十日齋の觀念は『元始赤書眞文經』に由来することとなる(26)。

筆者は、『旨教經』は『三天内解經』以後、『太眞科』以前の四二三年頃に編纂されたと考えている(27)。またこの後に述べる如く、『元始赤書眞文經』での元始天尊の神格は四二〇年代前半に成立した『太眞科』に由来しており、その成立は四二〇年代後半であるので、『元始赤書眞文經』における六月齋や十日齋などの時節齋の部分は『旨教經』を参照して書かれたと推測する。以下、その理由を記してみたい。

まず、『元始赤書眞文經』では、六月齋や十日齋などの時節齋の内容は前の「靈寶五篇眞文」やほかの神符とはあまり思想的な繋がりが無いが、『旨教經』は旨教齋という齋法儀禮を記す經典であるので、そこで六月齋や十日齋の觀念が記されているの

はより合理的であるといえよう。

特に、『元始赤書眞文經』巻下の十日齋の部分に、巻上の内容と矛盾する箇所がある。『元始赤書眞文經』巻上には、

五帝眞符、以元始同生。舊文今祕於玄都紫微宮。侍眞五帝・神官五億萬人、諸天皆一月三朝眞文。(二九 a)

とある。それによれば、天眞たちは月に三回玉京山紫微宮に保管されている元始舊經を朝禮するという。

それに對して、『元始赤書眞文經』巻下には、

元始靈寶西北天大聖衆・至眞尊神・無極大道上帝・眞皇老人、常以月一日上會靈寶玄都西北玉山紫微上宮、奉齋朝天文。……(以下省略) (一 a)

とある。天眞たちは十日齋日に、つまり月に十回元始舊經を朝禮するという。

天眞たちは月に元始舊經を朝禮する回数については、『洞玄靈寶玉京山步虛經』(HY 一四二七)には、

其(玉京山)山林宮室、皆列諸天聖衆名籍、諸大聖帝王・高仙真人無鞅數衆、一月三朝其上。(一 a)

とある。天眞たちは月に三回元始舊經が保管されている玉京山に朝禮すると記されている。しかし、『元始赤書眞文經』が説いている月に十回元始舊經を朝禮するという考えはほかの靈寶經に見えないので、恐らく十日齋のために新たに説かれたものであろう。

次の『旨教經』の逸文からも、『元始赤書眞文經』が『旨教經』を参照したことがわかる。敦煌資料P二三七八には、以下のように記されている。

問曰、又云靈照無形、出於眇莽、何以知□□靈照。

答曰、注云眇莽莽内幽冥。幽冥者、至寂之□也。旨教經曰、冥寂玄通、大智慧源。

故智照之源、生於眇莽幽冥之内也。

その答えでは、『旨教經』から「冥寂玄通、大智慧源」の一句が引用されている(28)。

『元始赤書眞文經』巻下では、『旨教經』の「冥寂玄通、大智慧源」の一句は次のように引用されている。

冥寂玄通、大智慧源。正一盟威太上無爲大道、道中之道。(五 b)

ここで、『元始赤書眞文經』が『旨教經』から「冥寂玄通、大智慧源(原)」の一句を引用しているが、先に述べた如く、『元始赤書眞文經』における「正一盟威太上無爲大道」の觀念は劉宋天師道が信奉する道法の呼び名であり、劉宋の天師道の道士が『旨教經』を引用したと考えてよいであろう(29)。

さて、なぜ六月齋と十日齋の觀念が『元始赤書眞文經』に取り入れられたのであるうか。これは、恐らく劉宋の天師道の教法と靈寶經を結びつけ、天師道が説いた六月齋や十日齋の觀念に神聖性を與えるためであろう。

『三天内解經』が編纂された劉宋初期から、天師道では靈寶經を自派の經典として受け入れる動きが既に現れていた。天師道の教法を靈寶經に關連づけることが、陸修靜のような従來の靈寶經をアレンジする天師道の道士たちの仕事となった。『旨教經』と靈寶經のなかには、そのような例はほかにも存在している。例えば、歴史上、『旨教經』に載せる指教齋法は靈寶齋法の原型であるが(30)、教理上、天師が考案した指教齋法は天上の靈寶齋法を模倣して考案されたと考えられるので、陸修靜の『洞玄靈寶五感文』(HY 一二六八)の靈寶齋法の條には、指教齋法が記されている(31)。つまり、靈寶經の編纂が進むにつれ、劉宋の天師道は天書である靈寶經に自派

の觀念や儀式の神聖性を求めるようになったのである。六月齋と十日齋の場合も、天師道に考案された後に、それに神聖性を與えるために、陸修靜が元始系靈寶經の『元始赤書眞文經』に取り入れられたと考えられる(32)。

もちろん、『旨教經』や『元始赤書眞文經』より先に六月齋と十日齋の觀念を説く經典が存在する可能性は否定できないが、現存の資料においては、最初に六月齋と十日齋の觀念を説くのは『旨教經』であると考えられる。更に、敦煌資料P二三七八に記されている『旨教經』の逸文が『元始赤書眞文經』卷下に引用されていることから、『元始赤書眞文經』卷下が直接に『旨教經』を参照して書かれたことがわかる。

因みに、六月齋と十日齋以外に、『旨教經』では甲子日齋・庚申日齋・本命日齋・八節日齋・三元日齋・三會日齋・五臘日齋などの時節齋が説かれているが、『元始赤書眞文經』では三元日齋・三會日齋・五臘日齋が取り入れられていない(33)。三元日齋・三會日齋は劉宋天師道の教法と關係深い時節齋であり、五臘日齋も『三天内解經』では「唯聽五臘吉日、祠家親宗祖父母」(六a)と記されており、劉宋の天師道の重要な時節齋であるが、世俗の齋日であるために、『元始赤書眞文經』では省略されたのであろう。

道藏本『元始赤書眞文經』は陸修靜が敷述した二卷本『眞文赤書』であるが、二卷本であれば、卷下の内容は非常に長いものとなるが、時節齋の部分を除けば、内容と分量からしても、『元始赤書眞文經』は二卷本として妥當である。ここからも、時節齋の部分は陸修靜が後に加えた内容であると推測される。

(三) 元始天尊

先に述べた如く、『元始赤書眞文經』は、元始天尊が太上道君などの神格に「靈寶五篇眞文」を授けた経緯と内容を記すものである。その元始天尊という神格は(34)、元始系靈寶經では最高の神格であるが、東晋中期の上清經など劉宋以前に成立した道書にはこの神格はまったく見えないので、劉宋以後に現れた神格であろう。

まず、元始系靈寶經に見える元始天尊の神格がどのような神格であるかを見てみたい。元始系靈寶經の『太上靈寶諸天靈書度命妙經』(HY二二)や『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』(HY四五七)では元始系靈寶經の劫運觀が體系的に述べられており、それまでの道書での終末論の劫運觀と比べると、元始天尊の登場や龍漢・延康・赤明・開皇・上皇の五劫説がその最大の特徴である。

例えば、『太上諸天靈書度命妙經』には、

天尊告太上道君曰、龍漢之時、我爲無形常存之君、出世教化。……我過去後、天地破壞、……混沌元期、號爲延康。逮至赤明開光、天地復位、始有陰陽、人民備足、而有死生。我又出世、號無名之君、以靈寶教化、度諸天人。……吾過去後、一劫之周、天地又壞、復無光明。五劫之中、幽幽冥冥、三氣混沌、乘運而生。逮至開皇、靈寶眞文開通三象、天地復位、五文煥明、日月星宿、於是朗曜、四時五行、陰陽而生。我於始青天中、號元始天尊、開張法教、成就諸天。……至上皇元年、諸天男女、形改純樸、心漸怠壞。恐至凋落、正教不全。是故、我身國國之造、成就諸心。我過去後、半劫之中、來生男女、心當破壞、轉相疑貳、不信經教。……今說是經、爲諸來生、以度可度、善心之人、明受諦聽、深憶我言。太上道君、稽首受命。

(十一b) 十四a)

とある。長文であるが、要約してみると、次のことが述べられている。龍漢の劫に、元始天尊が無形常存の君と名乗り、世間に現れて一切を教化した。その後、宇宙が崩壊して、延康の劫に入った。そして赤明の劫になると、宇宙の秩序が戻り、元始天尊

が無名の君と稱し、再び世間に現れて一切を教化した。その後、宇宙が再び崩壊した。開皇の劫になると、宇宙の秩序が戻り、元始天尊が元始天尊と稱して説教した。そして、半劫の後に、上皇元年になると、人々が墮落し始めたことを憂い、元始天尊はまた各國をまわって人を救済し、太上道君に説教したという。『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』では、右の文とほぼ同じ内容が記されている。

右のような元始系靈寶經に記されている元始天尊の神格や各劫で異なる名稱で出世して度人したという説話は、四二〇年代前半に編纂された劉宋の天師道經典である『太真科』に載せる元始天尊の説話に由来すると推測される。『雲笈七籤』卷二に引用されている『太真科』には、

太真科云、混沌之前、道氣未顯、於恍莽之中、有無形象天尊、謂無象可察也。後經一劫、乃有無名天尊、謂有質可睹、不可名也。又經一劫、乃生元始天尊、謂有名有質、爲萬物之初始也。極道之宗元、挺生乎自然、壽無億之數、不始不終、永存綿綿。消則爲氣、息則爲人。不無不有、非色非空。居上境爲萬天之元、居中境爲萬化之根、居下境爲萬帝之尊。無名可宗、強名曰道。

(四a)

とある。それによれば、宇宙が混沌する状態にある時に、「無形象天尊」が存在しており、一劫の後に、「無名天尊」が現れ、更に一劫が経つと、「元始天尊」が現れ、萬物の始りとなったが、その「元始天尊」とは即ち道であるという。

元始系靈寶經に載せる元始天尊の説話と比べると、兩者のいずれかが、成立時期の早い方を参照していることが明らかであるが、『太真科』に載せる元始天尊の説話のほうが多く成立したと推測される。その理由は以下のようである。第一に、『太真科』に見える元始天尊が靈寶經とはまだ無関係であること。第二に、『太真科』に見える元始天尊が出世して人を救済するというような佛教大乘主義の影響が見えないこと。第三に、『太真科』では、劫の觀念があるものの、元始系靈寶經が説いている龍漢などの五劫の名はまだ見えないこと。第四に、『太真科』での元始天尊は道であるが、元始系靈寶經では道は太上道君であり、元始天尊がそれより地位の高い神格であるので、加上の原則によれば、元始系靈寶經の元始天尊のほうが後に考案されたと思われること。更に、『太真科』では、上清經に關する内容は少なくないが、靈寶經の存在はまったく言及されていない(35)。よって、『太真科』での元始天尊の説話は元始系靈寶經に由来するのではないと考えられる。

そうすると、靈寶經が『太真科』から元始天尊の説話を取り入れ、元始天尊を元始舊經を傳授する最高の神格として太上道君の上に置き、更に龍漢などの五劫の名を考案したことがわかる。それによって、従来の葛巢甫が造構した靈寶經が元始系靈寶經にアレンジされたと推測される。

通説では、元始系靈寶經は東晋末の葛巢甫が編纂したものと考えられているが、實際にはそのなかに佛教の大乘主義の影響が見られるので、その成立時期は東晋末の隆安年間以前ではないことは明らかである。この後に述べる如く、四二〇年代になってはじめて、天師道が佛教の大乘主義が唱えた一切を救済するという考えを理解し、『三天内解經』に佛教の大乘主義の思想を取り入れ、更に『太真科』の元始天尊という神格を一切を救済する最高の神格として靈寶經に入れられたと推測できる。つまり、元始系靈寶經に元始天尊の神格は東晋末の葛巢甫が造構した靈寶經にはまだ存在しておらず、劉宋の天師道の道士が四二〇年代後半以後靈寶經に入れた神格である。

以上のように、元始系靈寶經における元始天尊の神格は『太真科』に由来するが、『太真科』に見えない五劫説とはどのようなものであるうか。

まず、五劫の觀念の用例については、例えば、『元始赤書眞文經』卷下には、

元始自然赤書玉篇眞文、開明之後、各付一文安鎮五嶽。舊本封於玄都紫微宮。衆眞侍衛、置立玄科、有俯仰之儀。至五劫周末、乃傳太上大道君。 (十五 a)

とある。これによれば、元始舊經の「靈寶五篇眞文」は紫微宮に保管されているが、五劫の末に、太上道君に授けられるべきであるという。また、陸修靜の「靈寶經目序」には「一劫之周、又復改運、遂積五劫。」(『雲笈七籤』卷四、四 b)とあって、そこでも五劫の觀念が見える。

元始系靈寶經では、劫の名稱としては龍漢・延康・赤明・開皇・上皇の五つに見えるので、それが五劫であると推測される。その推測は後の靈寶經關係の經典からも確認できる。例えば、唐・閻丘方遠『太上洞玄靈寶大綱鈔』(HY三九三)には、

大道既分離爲五行、流爲五劫。每至劫終劫初、大聖出世、垂教說經、以度天人。所謂五劫者、龍漢木劫、赤明火劫、延康金劫、開皇水劫、上皇土劫。皆周而復始 (一 a)

とある。これによれば、五劫とは龍漢・延康・赤明・開皇・上皇を指すことが明らかである。

『元始赤書眞文經』では、大小劫とは大小陽九と大小百六を指すが、この陽九と百六という觀念は前漢・劉歆『三統曆』に由來し、東晉初期に成立した原本『太上靈寶五符序』をはじめとして、劫としての陽九と百六は道教經典に取り入れられたものである(36)。元始系靈寶經に見える龍漢・延康・赤明・開皇・上皇という五劫説は、大小劫としての大小陽九と大小百六の後に考案されたものであり、元始系靈寶經の編纂とはほぼ同時期の四二〇年代後半以後に成立した劫運觀であると推測される。

四、陸修靜と靈寶經の關係

靈寶經研究の通説では、靈寶經の作者と成立時期を推測するには、『眞誥』卷十九の「葛巢甫造構靈寶、風教大行。」(十一 b)という記載がもつとも重視されているが、葛巢甫が造構した「靈寶」とはどのようなものであるかについては説明されていない。つまり、葛巢甫が陸修靜の「靈寶經目」に記されている靈寶經を造構したというのは、あくまでも現在の研究者の推測に過ぎないのである。

ところが、『眞誥』卷二十では、靈寶經の成立について以下のような重要な記載がある。

楊書靈寶五符一卷、本在句容葛粲間。泰始某年、葛以示陸先生。陸既敷述眞文赤書・人鳥五符等、教授施行已廣、不欲復顯出奇迹。因以絹物與葛請取、甚加隱閉。 (二 b)

これによれば、「楊(羲)書靈寶五符」はもともと葛粲の所にあり、葛粲はこの「楊書靈寶五符」を陸修靜に見せたが、陸修靜は既に『眞文赤書』・『人鳥五符』などの經典を敷述していたので、「楊書靈寶五符」に抵抗を感じ、絹を出してそれと交換し、隠してしまったようである。

従來の研究では、卷二十の記載に關しては、一般的には陸修靜が『眞文赤書』・『人鳥五符』などの靈寶經を人々に傳授していたと解釋されている(37)が、その解釋は誤りであろう。

「敷述」とは、敷演・撰述の意味である。『三國志』蜀書卷十五楊戲傳に載せる贊秦子勅には、「司農性才、敷述允章、藻麗辭理、斐斐有光。」(38)とあって、秦子勅が書いた文章が素晴らしいと贊美するのを見れば、「敷述」とは明らかに文章を撰述することを意味する。ただし、『眞誥』卷二十では、陸修靜が經典の全ての内容を

作ったのではなく、既存の經典に基づいて新しい經典を編纂したことを意味するであろう。

ここで、敷述の「敷」の字の意味に注目したい。仙公系靈寶經の『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』の經典名に關して、南宋・蔣叔輿の『無上黃籙大齋立成儀』（HY 五〇八）卷十六には、「太極真人演經文而著齋戒威儀之訣、陸天師撰經訣而撰齋謝戒罰之儀。」（二十a）とあって、太極真人が天上の靈寶經の内容に基づいて齋戒威儀の要訣を編纂し、陸修靜が更にそれに基づいて齋謝戒罰の科儀を作ったという。『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』の經典名における「敷」の字は敷演の意味であり、『眞誥』卷二十における敷述の意味と基本的に同じであろう。更に、敷演の用例については、『三國志』魏書卷二十五には、「自古帝王所以神明其政、變民耳目。故三春稱王、明三統也。於是敷演舊章、奏而改焉。」（39）とあり、『晉書』卷九十五鳩摩羅什傳には「羅什雅好大乘、志在敷演。常歎曰、吾若著筆作大乘阿毗曇、非迦旃子比。」（40）とある。このことから、敷述の同義語としての敷演とは、從來のものをアレンジして文章を書くことを意味し、從來のものをそのまま傳授するという意味がないことが明らかである。

梁の武帝末年頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』卷四の「靈寶中盟經目」には『元始赤書眞文經』の經典名が「太上洞玄靈寶五篇眞文赤書」と表記されているので、同じ梁の陶弘景の『眞誥』での『眞文赤書』とは『元始赤書眞文經』を指すに違いあるまい。先に述べたように、「靈寶五篇眞文」や『靈寶赤書五篇眞文（假）』は葛巢甫が作ったものであるが、陸修靜が敷述した『眞文赤書』とは、それに基づいて作った『元始赤書眞文經』であると推測される。

また、『人鳥五符』とは、劉宋元嘉七年（四三〇）から元嘉十二年（四三五）までの間に陸修靜が敷述した經典であると思われる（41）。靈寶五符は傳授の途上で、幾つかの異なるバージョンの五符經を生じたが、『人鳥五符』は五符經のバージョンの一つである。陶弘景が『眞誥』の中で「楊書靈寶五符」や「人鳥五符」という表現を取ったのも、楊羲が残した五符經と陸修靜が敷述した五符經と區別するためである。陶弘景が陸修靜の敷述した五符經を「人鳥五符」と呼ぶのは、陸修靜が人鳥山の眞形圖に關する内容を東晉末期の三卷本の五符經（道藏本『太上靈寶五符序』に相當する）に加えたからであろう。

ここで注意すべきは、陶弘景が『眞文赤書』と『人鳥五符』の二つの經典名しか擧げていないが、その後「等」の字があるので、陸修靜が敷述した經典はそれだけではないことである。恐らく陶弘景がいう陸修靜が敷述した經典は、みな陸修靜の「靈寶經目」に載せる靈寶經であろう。なぜならば、『眞文赤書』は即ち元始系靈寶經の一番目に置かれている『元始赤書眞文經』に相當し、『人鳥五符』は「靈寶經目」における新經の一番目に置かれている『太上洞玄靈寶天文五符經序』に相當する（42）からである。陶弘景はその二つの經典を代表として擧げて、陸修靜の「靈寶經目」に載せる靈寶經を指したのである。

陸修靜は元嘉十四年に「靈寶經目」を編纂し、當時の五十五卷の靈寶經を選別し、眞經と認められたものを公表している。このことから、陸修靜が「靈寶經目」に載せる靈寶經の編者であることは間違いないが、陸修靜が自ら靈寶經の編纂に關與したところがあるか。また陶弘景は、「靈寶經目」に載せる靈寶經は陸修靜が敷述したもので、つまり従來の靈寶經をアレンジして作ったものとしているが、それが歴史の事實と考えられるであろうか。

「靈寶經目序」では、陸修靜は靈寶經の偽經が横行する狀況を見て、偽經を作った

者を強く批判しているが、それにより陸修靜が絶対偽經を作らず、ただ經典の眞偽を選別しただけという印象を受けるかもしれない。しかし、『眞誥』で陸修靜が上清經を偽造する王靈期と同じように批判されていることから推測すれば、陸修靜が靈寶經を偽造する人を批判するのは、恐らく自分が敷述した靈寶經を世に賣り込むためであろう。ある意味で、最初に一連の靈寶經を造構した葛巢甫は東晉中期頃に上清經を作った楊羲と許謚・許翽に相當し、葛巢甫が造構した靈寶經を敷演した陸修靜は従来の上清經を利用して偽經を作った王靈期に相當するともいえよう。無論、實際には陸修靜が靈寶經を敷述した時に、葛巢甫が造構した靈寶經だけでなく、當時流布していた偽經も参照されたであろう。

陶弘景の『眞誥』では、楊羲と許謚・許翽が残した眞經の傳授の系譜や當時の偽經の情況が詳しく述べられているが、それと對照的に、陸修靜は彼の持つている靈寶經が誰から授かったものなのか、或いは自分の師は誰なのかということについて、一切言及しない。もし、陸修靜が葛巢甫の靈寶經をそのまま復元するために靈寶經を整理するのであれば、必ず自分が葛巢甫から靈寶經の眞經を授かったこと、或いは自分が葛巢甫の弟子であることなど、つまり葛巢甫のことを言及しなければならぬ。ところが、『靈寶經目序』には「新舊五十五卷、學士宗竟（「稟」）（43）、鮮有甄別。余先未悉、亦是求者一人。既加尋覽、甫悟參差。」（5a、b）とあって、陸修靜が自分も靈寶經を求める一人の學士に過ぎず、最初は靈寶經の眞偽を分別する能力を持つていなかったと素直に述べている。もし、陸修靜が陶弘景のように最初からいわゆる眞經を持つていたとすれば、世間の五十五卷の經典と照らし合わせて、眞偽を判断することができると、最初から眞偽が混雜する靈寶經しか見たことがない場合は、その後の選別は自分の判断によるしかないであろう。

実際には、陸修靜は靈寶經だけではなく、當時の上清經を積極的に収集したこともある（44）。ただし、陸修靜の經典は明白な傳授の系譜がなく、絹を出して經典と交換するというようないわば不正な手段で經典を入手したと推測される。そのために陸修靜は自分の師について何もいわないのであろう。更に、「楊書靈寶五符」の例のように、陸修靜はほかの人が持っている經典を排除し、自己が敷述した經典のみを傳授させていたようである。このように考えると、陸修靜の經典の整理や傳授は陶弘景とはまったく異なっており、陸修靜が傳授した靈寶經は葛巢甫の時期の靈寶經そのままではないことがわかる。

ここで劉宋の天師道が靈寶經を取り入れ、更に陸修靜が『元始赤書眞文經』をはじめとする元始系靈寶經を敷述した経緯を見てみたい。劉宋成立直後に編纂された天師道經典である『三天内解經』卷下には、「大乘之學、當怡心恬寂、思眞注玄、外若空虚、内若金城、香以通氣。口以忘言、慈心衆生、先念度人、後自度身。」（21a、b）とあるが、これによれば、『三天内解經』は度人を重視する大乘主義の影響を受けたことが明らかである。ただし、その大乘主義は靈寶經ではなく、佛教に由来すると考えられる。なぜならば、大乘の修行については、『三天内解經』には「道士大乘學者、則常思身中眞神形象、衣服綵色、導引往來、如對神君。無暫時有輟、則外想不入、神眞來降、心無多事。」（4b）や「大乘之學、受氣守一、實爲身資」（5a）とあり、存思や守一など東晉の上清經が重視する道術が記されているが、靈寶經特有の修行への言及が見えない。また、『三天内解經』では沙門や佛法は小乗の類として記されているが、ここから『三天内解經』の作者は佛教を意識してそれを書いたことを伺えよう。このように、『三天内解經』に見える大乘主義は佛教に由来することが確認できる。

四二〇年代初期の天師道は既に佛教の大乗主義を受け入れ、更に靈寶經を自派の經典として受け入れようとしていたが、當時流布していた靈寶經は葛巢甫が造構したものであり、大乗主義の思想に基づいている元始系靈寶經はまた存在していなかったと推測される。『三天内解經』では靈寶經と大乗主義を尊ぶ傾向が確立したので、その後の四二〇年代後半からは、葛巢甫が造構した靈寶經は大乗經典としてアレンジされた。『太真科』における元始天尊は一切を救済する最高の神格として靈寶經に入れられ、元始天尊は五劫に亘って元始舊經を説教して人を救済するという説話が天師道の道士によって考案された。その説話に基づいて、陸修靜は葛巢甫が造構した靈寶經を元始系靈寶經に敷衍したと思われる。

そして、陸修靜を中心とする天師道の道士における元始系靈寶經の敷衍は二つの段階があるようである。陸修靜の元嘉十四年の「靈寶經目序」には「十部舊目、出者三分（45）」とあって、出世した元始舊經は三十六卷の十分の三に過ぎず、即ち十一卷ぐらいであるが、『通門論（擬）』に載せる泰始七年の「靈寶經目」になると、出世した元始舊經は二十一巻に増えた。無論、陸修靜の十分の三の数字は厳密に計算されたものではないが、それによれば大過なからう。

四四〇年前後に書かれた陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』（HY五二八）（46）の「太上靈寶授度儀表」によれば、當時陸修靜に眞經と認定された新經と舊經は合わせて三十五巻あるが、泰始七年の「靈寶經目」における新經と舊經が合計三十五巻或いは三十六巻という記載と一致しているので、陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』が成立する前の四四〇年前後に出世したと考えられていた元始舊經は二十一巻に増えていたと推測される。増えた十巻の元始舊經のうち、二巻は仙公系靈寶經『太上洞玄靈寶眞一勸誡法輪妙經』（47）と『太上無極大道自然眞一五稱符上經』（HY六七一）と對應しており、もう一巻は『太上説太上玄都玉京山經』と對應している。南朝本『太上説太上玄都玉京山經』は唐の初期頃に『洞玄靈寶玉京山歩虚經』とアレンジされた（48）が、その南朝本は特殊な經典であり、典型的な元始系靈寶經ではなく、仙公系靈寶經でもなく、太上道君が説いたものとされており、形式上舊いように見せかけたものである。この三つの經典は元嘉十四年の「靈寶經目」では、元始舊經と對應しておらず、後に出世した元始舊經の数が足りないもので、元始舊經と對應するようになったと推測される。残りの七巻は、元嘉十四年以後に敷衍された元始系靈寶經と對應しているようである。

そうすると、「靈寶經目」に載せる元始舊經と對應する元始系靈寶經の敷衍は二つの段階があつて、四二〇年代後半から元嘉十四年（四三七）までに、十二巻の元始舊經と對應する元始系靈寶經が敷衍され、元嘉十四年（四三七）から四四〇年前後までに七巻の元始舊經と對應する元始系靈寶經が敷衍されたと推測される。もちろん、二段階を経て成立した元始系靈寶經の内容の多くは葛巢甫が造構した靈寶經に既に存在していて、元嘉十四年の「靈寶經目」に載せる舊目には對應する舊經の經典名は既に記されていたと考えてよい。

さて、第一段階と第二段階に敷衍された元始系靈寶經はどの經典であろうか。元始系靈寶經の内容から推測すれば、第一段階に敷衍されたのは次の十一巻の元始舊經と對應する元始系靈寶經である（49）と考えられる。

「眞文赤書」 一卷：『元始五老赤書玉篇眞天文書經』

「赤書玉訣」 二卷：『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』

「九天生神章」 一卷：『洞玄靈寶自然九天生神章經』（HY三一八）

「諸天内音玉字」 一卷：『太上靈寶諸天内音自然玉字』（HY九七）

「威儀自然」二卷：『太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然眞一經』

「明眞科」一卷：『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明眞科』（HY一四〇〇）

「本業上品」一卷：『太上洞玄靈寶眞文度人本行妙經』（50）

「無量度人上品」一卷：『太上洞玄靈寶無量度人上品妙經』（51）

「諸天靈書度命」一卷：『太上諸天靈書度命妙經』

第二段階に編纂されたのは次の七卷の元始舊經と對應する元始系靈寶經であろう。

「空洞靈章」一卷：『太上洞玄靈寶空洞靈章』

「智慧上品大戒」三卷の二卷：『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』と『太上洞

眞智慧上品大誡』（HY一七七）

「智慧定志通微」一卷：『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』（HY三二五）

「減度五錬生尸」一卷：『太上洞玄靈寶減度五錬生尸妙經』（HY三六九）

「三元戒品」一卷：『太上洞玄靈寶三元戒功德輕重經』（52）

「二十四生圖」一卷：『洞玄靈寶二十四生圖經』（HY一三九六）

ここでは、第一段階に編纂された元始系靈寶經を『赤書眞文天書經』などと認定する理由について簡単に説明してみたい。

「眞文赤書」と「赤書玉訣」は元始舊經ではもともと基本的なものであり、それを記す『元始赤書眞文經』や『玉訣妙經』は當然第一段階に敷述されたに違いない。「九天生神章」で重視されている九天の觀念は、『太上靈寶五符序』では見られるが、後の元始系靈寶經では六天・三天・三十二天などの觀念が重視されるようになって、九天の觀念を重視する『洞玄靈寶自然九天生神章經』は比較的早く成立した經典であろう。『太上靈寶諸天内音自然玉字』では、三十二天について詳しく述べられており、『太上洞玄靈寶空洞靈章』のもとになったと考えられる部分があり（53）、『元始無量度人上品妙經』や『太上洞玄靈寶減度五錬生尸妙經』にも「三十二天内音玉字」のことが記されているので、『太上靈寶諸天内音自然玉字』は早い時期に編纂されたものと思われる。『太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然眞一經』と對應する「威儀自然」、即ち黄金二籙は陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』では數箇所引用されており、その内容はよく知られていたようであるので、第一段階に成立したのであろう。そして、『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明眞科』に載せる儀禮は、靈寶齋法の金籙齋法や黄籙齋法の原型であり、齋法儀禮を載せる元始系靈寶經としては成立の時期が早いものと推測される（54）。『太上洞玄靈寶眞文度人本行妙經』では、阿丘會と南極尊神の本行因縁が載せられており、それが元始系靈寶經の『玉訣妙經』卷下の冒頭に引用されているので、『太上洞玄靈寶眞文度人本行妙經』が『玉訣妙經』より先に編纂されたものである。『太上洞玄靈寶無量度人上品妙經』では、『太上靈寶諸天内音自然玉字』に共通する内容が多く、特に最後「三十二天内音玉字」が引用されているので、その作者と成書の時期は『太上靈寶諸天内音自然玉字』に近いと推測される。『太上諸天靈書度命妙經』では、『太眞科』を参照し、初めて元始天尊が各劫に出世して人を救済したことを詳しく記し、『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』にも引用されており、「靈寶經目序」もそれを参照して書かれたと考えられるので、第一段階に編纂された經典であろう。

陸修靜が元嘉十四年に「靈寶經目」を編纂してから、靈寶經の傳授は既に陸修靜をはじめとする天師道の道士を中心に行われるようになったので、第二段階に作られた元始系靈寶經の作者は當然陸修靜を中心とする天師道の道士であったと考えられる（55）。

元嘉十四年の「靈寶經目」と泰始七年の「靈寶經目」を比べると、仙公系靈寶經の

数が減り、元始系靈寶經の数が増えているという傾向が見られる(56)。この傾向から、天師道の道士が一部の仙公系靈寶經を元始系靈寶經にアレンジすることがあったと考えられる。第二段階に作られた元始系靈寶經は仙公系靈寶經をアレンジして作られたことが明らかだが、第一段階に作られた元始系靈寶經でも仙公系靈寶經をアレンジして作られたものもあつたであろう。二段階に作られた元始系靈寶經は簡単にその違いを見分けることができないので、同じ道流が作った可能性が高い。つまり、葛巢甫が『靈寶赤書五篇眞文(假)』のような元始系靈寶經の原型となる靈寶經を造構し、陸修靜をはじめとする天師道の道士がそれに基づいて『元始赤書眞文經』のような元始系靈寶經を敷述したと推測できる。

「靈寶經目」に載せる靈寶經だけではなく、元始舊經である十部妙經の經目、つまり舊目も陸修靜に改められた箇所があると考えられる。なぜならば、「靈寶經目」に載せられている舊目を葛巢甫が作ったものであるとすれば、陸修靜が陶弘景のように従來の經典や經目を忠實に復元したことを前提としなければならぬが、既に述べた如く、彼が目録に載せている靈寶經や經目を葛巢甫が授けたそのものと見ることができない。つまり、「靈寶經目」に載せられている舊目は陸修靜が當時存在していた舊目や靈寶經の經典名に基づいて最終的に編纂したのであろう。

さて、元始舊經である十部妙經の經目はどのように構成されているか、言い換えれば、何をもつてその經典名が決められたのであろうか。恐らく主に「靈寶經目」に記されている新經、具體的にいうと、東晉末期に成立した三卷本『太上靈寶五符序』と劉宋初期頃に存在していた仙公系靈寶經に由来すると思われる。

三卷本『太上靈寶五符序』の實際の成立年代は「靈寶經目」に記されている經典では一番早いので、葛巢甫が造構した靈寶經、及び劉宋の天師道が敷述した靈寶經の思想の源流となつたと考えられる。

『太上靈寶五符序』では、既に次のような天書概念が見える。

更撰眞靈之玄要、集天宮之寶書、差次品第、分別所修行。五色定其方面、名其帝號太上。本名爲靈寶五符天文、藏於玄臺之中、堅石之碩、古紅切隱於苗山之岫、萬年一出、以示不朽。其一通書以南和丹繪、隱齋於蒙籠之丘、訖封以金英之函、印以玄都之章、命川澤水神以付震水洞室之君、須三千之會、當傳與水師傅伯長。其石碩之文、乃待大劫一至、而宣之耳。

(六b)

それによれば、靈寶五符は本來天宮の玄臺に保管されている寶書であり、後に一部が蒙籠の丘に隠され、大劫の時に出世するという。ここでは、靈寶五符が天宮に保管されている經典とされているので、後の人が十部妙經の經目を作る時に、『太上靈寶五符序』の内容を参照しながら、それに載せる内容と對應する紫微宮に保管されている十部妙經の經典の名を考案したと推測される。

元始系靈寶經の『元始赤書眞文經』や『玉訣妙經』では、『太上靈寶五符序』に共通する内容が多く、『太上靈寶五符序』からの着想によって編纂されているので、『太上靈寶五符序』がその舊目における經典名の由来と見るべきであろう。

更に、舊目に載せる「諸天内音玉字」の經典名は、『太上靈寶五符序』巻下に載せる「皇人太上眞一經諸天名」に由来することが明らかである。なぜならば、第一に、「皇人太上眞一經諸天の名」であれ、「三十二天内音玉字」であれ、みな祕篆文で書かれたものであり、第二に、「皇人太上眞一經諸天の名」は皇人が黃帝軒轅に授けたものであり、「三十二天内音玉字」も天眞皇人が注解して太上道君に授けているので、

神格からも兩者の密接な関係がわかるからである(57)。

ほかには、舊目に載せる「未出」と記されている經典名のなかでも、『太上靈寶五

符序』の内容の啓發を受けて考案されたものがあるように思われる。例えば、「大小劫」や「八威召龍經」や「導引三光日月星」や「藥品」や「芝品」の經典名が挙げられる。大小劫の觀念や八威召龍策文は『太上靈寶五符序』卷下に述べられており、導引三光日月星は卷上の「夏禹授鍾山真人食日月星の法」を、藥品と芝品は卷中の草木の處方を連想させる。

次に、次の六つの舊目における經典名は、劉宋初期頃存在していた仙公系靈寶經の經典名を参照して考案されたと推測される。第一に「智慧上品大戒」の經典名は仙公系靈寶經の『太上消魔寶身安志智慧本願大戒上品』に由来すると思われる。「靈寶經目」に載せる仙公系靈寶經の經典名における消魔の觀念(58)から推測すれば、その經は本來上清經の色が強かった早期の靈寶經であり、現本では上清經の内容が少ないのは、陸修靜にその内容が削除されたからであろう。

更に、舊目の「二十四生圖」と對應するのは元始系靈寶經の『洞玄靈寶二十四生圖經』であるが、それは第二段階に敷述されたものであり、仙公系靈寶經の『太上無極大道自然眞一五稱符上經』卷下では既に二十四生圖に關する内容がある。さらに、その仙公系靈寶經に載せる醮祭の内容から見れば、靈寶齋法など靈寶經の儀禮の色が薄いので、第二段階に編纂された元始系靈寶經の『洞玄靈寶二十四生圖經』より早く成立したと考えられる。つまり、舊目での二十四生圖という經典名は『太上無極大道自然眞一五稱符上經』卷下に由来するであろう。

ほかに、舊目の「法輪罪福」と「自然五稱文」の二つの經典名は、それぞれ仙公系靈寶經である『太上洞玄靈寶眞一勸誡法輪妙經』と『太上無極大道自然眞一五稱符上經』に由来すると考えられる。

また、舊目で「未出」とされる「宿命因縁」や「衆聖難」の經典名は、恐らく『太上洞玄靈寶本行因縁經』(HY一〇七)、つまり「靈寶經目」に記されている仙公系靈寶經の『仙人請問本行因縁衆聖難經』の經典名に由来すると考えられる。「宿命因縁」や「衆聖難」と對應する元始系靈寶經はまだ存在しておらず、仙公系靈寶經の『仙人請問本行因縁衆聖難經』が存在していたことから、舊目での經典名は當時既存の仙公系靈寶經の經典名を参照して考案されたことがわかる。

『太上靈寶五符序』と仙公系靈寶經の例から、靈寶經の新經が先に存在しており、新經からの着想によって作られた元始系靈寶經があり、陸修靜が最終的に決めた舊目における經典名は必ずしも新經の經典名より先に確立するのではないことがわかる。そのために、筆者は陸修靜の「靈寶經目」の舊目は、當時存在していた新經を参照して最終的に編纂されたと推測する。

五、結語

以上に見てきたように、『元始赤書眞文經』は劉宋の天師道の道士陸修靜は東晉末の葛巢甫が作った『靈寶赤書五篇眞文(假)』に基づいて敷述された靈寶經である。

この推定は、史料の記載と經典の思想形成の経緯という二つの角度から検証できる。史料の證據は、『眞誥』卷二十での陸修靜が『眞文赤書』や『人鳥五符』などの靈寶經を敷述したという記載であり、更に陸修靜が敷述したものとと思われる箇所に見える三天と六天の觀念や六月齋と十日齋の觀念や元始天尊の神格の形成の経緯を考察し、それが天師道の思想や經典に由来することを明らかにし、二重の方法によって陸修靜が『元始赤書眞文經』を敷述したことを明らかにした。

『太上靈寶五符序』の例を見ればわかるように、本来一つの經典には、様々な符や

仙術などが載せていることがあるが、後の人がその一部の内容を獨立する經典にアレンジして、更に獨立する經典名を考案したのである。つまり、従来の經典を利用して新しい經典を敷衍するということは靈寶經の編纂において基本的な手法だったのである。陸修靜はまさにその手法で『元始赤書眞文經』をはじめとする数多くの靈寶經を敷衍し、「靈寶經目」の舊目を編纂したと推測される。このように、陸修靜はただ葛巢甫が造構した靈寶經を選別するだけではなく、實際に靈寶經の編纂に關與したこともあると考えられる。更にそのことから、靈寶經の思想からその成立の経緯を分析し、陸修靜が作った部分を選別することもできると思われるのである。

注

- (1) 梁・宋文明の『通門論(擬)』に關する研究は、小稿序論「一、先行研究(一) 靈寶經研究の發端」を参照。
- (2) 『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』の成立時期については、小林正美『唐代の道教と天師道』(東京：知泉書館、二〇〇三年四月)第二章「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」注(11)を参照。
- (3) 小稿序論「一、先行研究(二) 靈寶經の作者と成立時期に關する研究」を参照。
- (4) 小林正美『六朝道教史研究』(東京：創文社、一九九〇年十一月)第一篇第三章「靈寶經の形成」を参照。
- (5) 葛巢甫が東晉の太元末或いは隆安年間頃「靈寶五篇眞文」とそれを載せる經典『靈寶赤書五篇眞文(假)』を作成したが、その『靈寶赤書五篇眞文(假)』は元始系靈寶經『元始赤書眞文經』ではない。小林正美前掲『六朝道教史研究』第一篇第二章「靈寶赤書五篇眞文」の思想と成立」、及び第三章「靈寶經の形成」を参照。
- (6) 『無上祕要』に見える『元始赤書眞文經』の引文の整理は、蕭登福『六朝道教靈寶派研究』(臺北：新文豐出版公司、二〇〇八年五月)九五三〜九六〇頁を参照。
- (7) 靈寶經に見える天文の觀念は、王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』(北京：中華書局、二〇〇二年十一月)第六章第三節「靈寶「天文」的宗教神學淵源及其在中古道教經教體系中的重大意義」、呂鵬志「早期道教的天書觀」(郭武主編『道教教義與現代社會國際學術研討會論文集』、上海：上海古籍出版社、二〇〇三年)、謝世維『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』(臺北：臺灣商務印書館、二〇一〇年)第一章「天文與出世：道教經典建構模式」を参照。
- (8) 「靈寶五篇眞文」の正確な字數は六七二字、「眞一食五芽天文」の正確の字數は六四字、音解のない天文は一二二字であり、元始系靈寶經の『洞玄靈寶二十四生圖經』(HY-1396)の九六字の祕篆文で書かれている三篇の「三部八景玉文」と元始系靈寶經『太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經』(HY-369)の十六字の祕篆文で書かれている「靈寶黃帝鍊度五仙安靈鎮神中元天文」を指す。小稿第一篇第二章「祕篆文による「靈寶五篇眞文」の校正 三、「靈寶五篇眞文」の字數の問題」を参照。
- (9) 小林正美前掲『六朝道教史研究』第一篇第一章「『太上靈寶五符序』の形成」を参照。
- (10) 『元始赤書眞文經』や『玉訣妙經』での『太上靈寶五符序』に共通する内容については、小林正美『六朝道教史研究』第一篇第二章「『靈寶赤書五篇眞文』

の思想と成立 六 靈寶五符と五篇眞文」を参照。

(11) 小林正美『六朝道教史研究』一二八頁を参照。

(12) 小稿第二章「祕篆文による「靈寶五篇眞文」の校正 三、「靈寶五篇眞文」の字数の問題」を参照。

(13) 劉宋天師道の「三天」の思想については、小林正美『六朝道教史研究』第三篇第二章「劉宋期の天師道の「三天」の思想とその形成」、及び小林正美「劉宋・南齊期の天師道の教理と儀禮」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所収、東京・知泉書館、二〇〇六年十月)「三、三洞説」を参照。

(14) 仙公系靈寶經の『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY五三二)には、「應成仙道者、世世莫知其源、巍巍至尊、非鬼神所見、唯六天大魔王、來奉承經師爾、上三天司直仙官監察之矣。」(二十a)とある。そこには一般の鬼神より地位が高い六天大魔王が記されている。また、敦煌資料P二三五六の仙公系靈寶經の『太上太極太虚上真人演太上靈寶威儀洞玄眞一自然經訣(擬)』には、「道欲時時威制魔王官屬、三界鬼神、使役六天。」とある。神格である「道」は、常に魔王及びその官屬・三界の鬼神を制壓し、魔王の象徴である六天を使役するという。

(15) 劉宋の天師道の道士徐氏が編纂した『三天内解經』では、「今有奉五斗米道者、又有奉無爲旛花之道及佛道、此皆是六天故事、悉已被廢。」(七a)とあり、五斗米道が無爲旛花の道や佛道とともに廢止された六天の故事と見られているので、劉宋になると、五斗米道の呼び名が否定されたことがわかる。史料を見ても、劉宋以後五斗米道と呼ばれる道流が見えなくなったのである。

(16) 『三天内解經』に載せる「三天」の思想の内容は、小林正美『中國の道教』(東京・創文社、一九九八年七月)第二章第一節「天師道の成立とその思想 一「三天」の思想」を参照。

(17) 『宋書』卷二七福瑞志には、「晉安帝義熙初、帝始康晉亂、而興霸業焉。廬江霍山常有鐘聲十二。帝將征關・洛、霍山崩、有六鐘出、制度精奇、上有古文書一百六十字。冀州有沙門法稱將死、語其弟子普嚴曰、嵩皇神告我云、江東有劉將軍、是漢家苗裔、當受天命。吾以三十二璧、鎮金一餅、與將軍爲信。三十二璧者、劉氏卜世之數也。普嚴以告同學法義。法義以十三年七月、於嵩高廟石壇下得玉璧三十二枚、黃金一餅。漢中城固縣水際、忽有雷聲、俄而岸崩、得銅鐘十二枚。」(『宋書』北京・中華書局、一九七四年、七八四頁)とある。

(18) 小林正美氏は、初めてこの『三天内解經』に見える「靈寶出世」は元始系靈寶經が世に出現したという意味であると指摘した。小林正美『六朝道教史研究』第一篇第三章「靈寶經の形成三元始系靈寶經の成立(6) 元始系靈寶經の成書年代」を参照。

(19) 小林正美『六朝道教史研究』四三四〜四三五頁を参照。

(20) 小林正美前掲『中國の道教』第二章第一節「天師道の成立とその思想 一「三天」の思想」を参照。

(21) 六月齋や十日齋の成立については、小稿第一篇補論『旨教經』の成立と内容 五、六月齋と十日齋」を参照。

(22) 『太眞科』の成立時期については、大淵忍爾『道教とその經典』(東京・創文社、一九九七年十一月)第五章「太眞科とその周邊」を参照。

(23) 前掲王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』三五九頁を参照。

(24) 小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所収)注(8)を参照。

(25) 王承文前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』第四章第二節「古靈寶經的定期齋戒和「齋直」與天師道」を参照。

(26) 呂鵬志氏は、『旨教經』に見える六月齋と十日齋の觀念が『元始赤書眞文經』に由来すると主張する。呂鵬志「天師道旨教齋考（上篇）」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第八十本第三分冊、二〇〇九年九月）「肆、『旨教經』中的時節齋」を参照。

(27) 『旨教經』の成立時期については、小稿第一篇補論『旨教經』の成立と内容二、『旨教經』の成立時期」を参照。

(28) 王承文氏と呂鵬志氏は、敦煌資料P二三七八が『旨教經』から「冥寂玄通、大智慧源。故智照之源、生於眇莽幽冥之内也。」の一句を引用されていると指摘するが、「故」の字の後は論者の答えであり、『旨教經』からの引用ではない。王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』三六七頁、呂鵬志「天師道旨教齋考（上篇）」附録一「『旨教經』的輯稿」を参照。

(29) 呂鵬志は『旨教經』に見える「冥寂玄通、大智慧源」の一句は『元始赤書眞文經』からの引用であると主張する。その理由は、智慧という語は佛教の影響を受けた靈寶經が作られた前には道教の經典には存在しないからである。呂鵬志前掲「天師道旨教齋考（上篇）」五二一頁を参照。しかし、神塚淑子氏の研究によれば、東晉の上清經では既に智慧消魔の觀念が唱えられたので、呂鵬志氏の主張は成立しないであろう。神塚淑子『六朝道教思想の研究』（東京：創文社、一九九九年二月）第一章第四章「魔の觀念と消魔の思想」を参照。

(30) 指教齋法の成立については、小林正美前掲「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」を参照。

(31) 指教齋法と靈寶齋法の關係については、小稿第一篇補論『旨教經』の成立と内容 三、指教齋法と靈寶齋法」を参照。

(32) 呂鵬志氏は『旨教經』に見える六月齋と十日齋の内容は、『元始赤書眞文經』に由来すると指摘する。その理由は二つある。第一には、『猶龍傳』（HY七七三）卷五には、「老君又授天師歲六齋月十齋大法、皆披靈寶五篇經自然天書大字、爲旨要妙經一卷。」（三b～四a）とあり、ここで太上老君が『元始赤書眞文經』を披露し、天師には六月齋や十日齋の法が授けられ、『旨要妙經』が作られたとあることである。第二には、佛教の影響を全面的に受ける經典は靈寶經であり、天師道やほかの教派（上清、三皇、洞淵）の經典ではないことである。まず、『猶龍傳』の内容は教理上の説話であり、そのまま經典編纂の歴史を推測する根據にはならない。次に、東晉の中期の上清經では、既に佛教から多くの觀念を取り入れ、靈寶經だけが佛教の影響を受けたわけではないので、劉宋初期に編纂された『旨教經』に佛教の影響が見えても問題はないように思われる。

(33) 六月齋と十日齋以外に時節齋に關する考察については、王承文前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』三六九～三七五頁を参照。

(34) 元始天尊という神格については、福永光司「昊天上帝と天皇大帝と元始天尊―儒教の最高神と道教の最高神」、『道教思想史研究』、東京：岩波書店、一九八七年九月）、小林正美『六朝道教史研究』一六五～一六七頁、神塚淑子「天尊像・元始天尊像の成立と靈寶經」（『名古屋大學中國哲學論集』第六號、二〇〇七年）、神塚淑子「元始天尊をめぐる三教交渉」（『麥谷邦夫編『三教交渉論叢續編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年三月）、劉屹『神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究』（上海：上海人民出版社、二〇一一年三月）第二章「中古經教道教的主

神與輔神研究 第一節 道教主神元始天尊神格的確立」を参照。

(35) 『太真科』では靈寶經が取り入れられていないことについては、小林正美「劉宋・南齊期の天師道の教理と儀禮」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所収)「三、三洞説」を参照。

(36) 小林正美『六朝道教史研究』四〇六〜四〇七頁を参照。

(37) 陳國符氏は、陸修靜が靈寶經での『真文赤書』と『人鳥五符』を重視し、『真文赤書』とは『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』に收められている隷書で書かれている「靈寶五篇真文」であり、『人鳥五符』は『太上靈寶五符序』と異なる散逸した靈寶經であると指摘する。陳國符『道藏源流考』(北京・中華書局、一九六三年十二月増訂版)六八頁を参照。また、卿希泰主編『中國道教史』(成都・四川人民出版社、一九九六年修訂版)では、陸修靜が「靈寶五篇真文」と『人鳥五符』などの靈寶經を人々に傳授したとある(第一卷四三七頁)。また、大淵忍爾氏はその『真誥』卷二十の記載によつて、陸修靜が靈寶經の宣布者であると説明している。大淵忍爾『道教とその經典』六二頁を参照。

(38) 『三國志』(北京・中華書局、一九六四年)一〇八五頁による。

(39) 『三國志』七二二頁による。

(40) 『晉書』(北京・中華書局、一九七四年)二五〇二頁による。

(41) 陸修靜が劉宋元嘉八年から元嘉十四年までの間に『人鳥五符』を敷述したことについては、小稿第二篇第一章『人鳥五符』の成立とその影響」を参照。

(42) 一つの經典には、大抵幾つかの呼稱がある。例えば、「靈寶經目」に見える「太上洞玄靈寶天文五符經序」や『無上祕要』卷四に見える「洞玄五符經」はみな『人鳥五符』に相當する。小稿第二篇第一章『人鳥五符』の成立とその影響二、『人鳥五符』を参照。

(43) 小林正美『六朝道教史研究』一八二頁を参照。

(44) 陸修靜が上清經を収集したことについては、大淵忍爾『道教とその經典』第一章「道藏成立史序説、附 陸修靜について 2 上清經との關係」を参照。

(45) 陸修靜の「靈寶經目」における「出者三分」は「出者六分」の間違いであると主張する研究者が多い。陸修靜の「靈寶經目」に關する先行研究については、小稿序論「一、先行研究」を参照。

(46) 陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』の成立時期については、幾つかの説がある。

小林正美ははじめに四五三年頃に作られたと指摘した。小林正美『六朝道教史研究』一八〇〜一八一頁を参照。しかし、後に小林正美氏は元嘉十七年(四四〇)以前と修正した。小林正美「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、東方學會、二〇〇八年三月)の注(18)を参照。

なお、大淵忍爾は四四四年前後に作られたと指摘する。大淵忍爾『道教とその經典』六九〜七一頁を参照。劉屹氏は四三七年頃に作られたと指摘する。劉屹「古靈寶經出世論——以葛巢甫和陸修靜爲中心」(『敦煌吐魯番研究』第十二卷、上海・上海古籍出版社、二〇一一年)一七五頁を参照。「太上靈寶授度儀表」では、その成立時期に關して、「從叨竊以來一十七年」とあるが、「叨竊」とは不當に物を入手するを意味し、ここでは靈寶經を授かったことをいうであろう。陸修靜が元嘉十四年(四三七)の「靈寶經目」を作る十年前頃最初の靈寶經を授かつて、『太上洞玄靈寶授度儀』がその十七年後の四四〇年前後に作られたと推測して大過なかるう。

(47) 『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』は、道藏本『太上洞玄靈寶真勸誡法輪妙

經』(HY三四六)・『太上玄一真人説勸誡法輪妙經』(HY三四八)・『太上玄一真人説三途五苦勸戒經』(HY四五五)・『太上玄一真人説妙通轉神入定經』(HY三四七)からなる。

(48) 小稿第三篇第一章「道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の成立」を参照。

(49) 以下元始舊目のテキストは、基本的には『中華道藏』(北京・華夏出版社、二〇〇四年一月)第五冊に載せる『靈寶經義疏(擬)』による。ただし、以下の二箇所を修正したい。まず、元始舊經の「赤書玉訣」の巻数については、『元始赤書真文經』には、「有十部妙經三十六卷。玉訣二卷、以立要用、悉封紫微上宮。」(十五a、b)とあり、更に『玉訣妙經』巻下には「太上道君登命赤帝靈童開九霜玉笈七色之蘊、出靈寶赤書玉訣二卷以付南極。」(四b)とあるので、二卷であることがわかる。十部妙經の第二部から第九部まで合わせて三十三卷があることからすれば、第一部は三巻でなければならないので、「赤書玉訣」は二巻があれば、「真文赤書」は一巻しかないと推測される。因みに、「靈寶經目」には「右元始舊經紫微金格目三十六卷、二十一卷已出。今分成二十三卷。」とあって、元始舊經と對應する出世した經典は二巻多くなる。それは、一巻の元始舊經の「真文赤書」は元始系靈寶經の『元始赤書真文經』上下二巻に收められ、更に一巻の元始舊經の「諸天内音玉字」は元始系靈寶經の『太上諸天内音自然玉字』上下二巻に含まれているからである。また、「靈寶經目」では、「智慧上品大戒三巻」から「智慧定志通微一巻」までは文字の脱落が多く、元始系靈寶經での「太上『洞玄』靈寶長夜九幽府玉匱眞科一巻」と對應する元始舊目の箇所には「明眞科一巻」を補うことにする。なお、劉屹氏は第五篇目には『明眞科』を補うべきと指摘する。劉屹「古靈寶經「未出一巻」研究」(『中華文史論叢』、二〇一〇年四期)を参照。また、元始系靈寶經の經典名は道藏本によるが、道藏本のない『太上洞玄靈寶空洞靈章』や『太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然眞一經』や『太上洞玄靈寶無量度人上品妙經』の經典名は「靈寶經目」による。

(50) 元始系靈寶經の『太上洞玄靈寶眞文度人本行妙經』は、敦煌資料P三〇二二Vによってその内容を大よそ復元できる。因みに、南宋・蔣叔興『無上黃籙大齋立成儀』巻一「齋壇安鎮經目」では本来「太上洞玄靈寶眞文度人本行妙經」の箇所に「洞玄靈寶金眞法輪誠業本行上品妙經」と記され、それが『太上洞玄靈寶誠業本行上品妙經』(HY三四五)を指すと考えられるが、『太上洞玄靈寶誠業本行上品妙經』では元一天尊という神格が金眞法輪誠業を説いたとされており、原本の『太上洞玄靈寶眞文度人本行妙經』が散逸した後、穴埋めのために作られた偽經であると推測される。

(51) 『太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經』の内容は、道藏本『元始無量度人上品妙經四注』(HY八七)による。また、葉貴良『敦煌本「太上洞玄靈寶無量度人上品妙經」輯校』、成都・四川大學出版社、二〇一二年三月)を参照。

(52) 『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』は、『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』(HY四五六)と『太上天道三元品誠謝罪上法』(HY四一七)からなる。

(53) 『太上洞玄靈寶空洞靈章』と『太上靈寶諸天内音自然玉字』との關係については、謝世維前掲『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』第五章「音誦與救度：太上洞玄靈寶空洞靈章 六、『空洞靈章』與其他經典的關係」を参照。

(54) 靈寶齋法の成立と展開については、小林正美「靈寶齋法の成立と展開」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收)を参照。

(55) 小林正美氏は、元嘉十四(四三七)年から泰始七年(四七七)までの間に増

えた十卷或いは十一卷の元始舊経は、陸修静とその周辺の道士が編纂したものであると推測する。小林正美『六朝道教史研究』一四六―一四七頁を参照。

(56) 小林正美『六朝道教史研究』一六八頁を参照。

(57) 天眞皇人の神格については、謝世維『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』第三章「傳授與故事…天眞皇人の淵源與流變」を参照。

(58) 東晉の上清経では、病氣の治療と昇仙を目的とし、薬や符や守一などを手段として、魔を消滅させるという消魔の観念がある。神塚淑子前掲『六朝道教思想の研究』第一篇第四章「魔の観念と消魔の思想」を参照。

第二章 祕篆文による「靈寶五篇眞文」の校正

一、序言

劉宋の陸修靜（四〇六～四七七）の「靈寶經目」に一番目に置かれている元始系靈寶經の『元始五老赤書玉篇眞文天書經』（HY二二一、以下『元始赤書眞文經』と略す）では、「靈寶五篇眞文」を載せている。この「靈寶五篇眞文」、及びそれを載せる『靈寶赤書五篇眞文（假）』は東晉末の葛巢甫が東晉隆安年間（三九七～四〇一）に作ったものであると考えられる（1）。そして、劉宋の陸修靜がそれに基づいて『元始赤書眞文經』を敷述したと思われる（2）。

「靈寶五篇眞文」はまた元始靈寶赤書五篇眞文・靈寶赤書五篇眞文・五篇眞文などと呼ばれ、その呪力によって十方にいる一切の人民が救済されると考えられている。「靈寶五篇眞文」の作者や成立年代や思想などは既に明らかにされたが、これまでのところ、その本文の内容を正確に知ることはまだできない。「靈寶五篇眞文」の本文は祕篆文で書かれているので、その祕篆文の意味を直接に解讀することができないからである。

「靈寶五篇眞文」の内容を明らかにするために、楷書で書かれたその釋文を参照するしかない。しかし、各版本の「靈寶五篇眞文」の釋文はそれぞれ異なり、特に「靈寶五篇眞文」の内容を解釋するために作られた『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』（HY三五二、以下『玉訣妙經』と略す）では、その釋文の内容はほかの版本との相違が多く、字數さえ一致していない。これまでは、「靈寶五篇眞文」の釋文によって「靈寶五篇眞文」の校正が行われたが（3）、それだけでは、どの釋文が祕篆文の「靈寶五篇眞文」の内容を正確に傳えているかを斷定することはできない。

ところで、各版本の「靈寶五篇眞文」の祕篆文と釋文を照らし合わせて校正すれば、もっとも正確な「靈寶五篇眞文」の釋文を得ることができないだろうか。小稿は祕篆文によって「靈寶五篇眞文」の釋文を校正してみたい。

まず、祕篆文の「靈寶五篇眞文」は次の經典に見える。

一 『元始赤書眞文經』卷上

二 『太上黃籙齋儀』（HY五〇七、唐・杜光庭）卷五四

三 『靈寶領教濟度金書』（HY四六六、林靈眞編、以下『濟度金書』と略す）下

卷二七一

四 『高上玉皇本行集經』（HY一一一、張良校正、以下『本行集經』と略す）卷中

五 『太上靈寶淨明飛仙度人經法』（HY五六三、以下『飛仙度人經法』と略す）

卷三

六 『上清靈寶大法』（HY一二二一、王契眞纂、以下王氏『靈寶大法』と略す）

卷十五

七 『上清靈寶大法』（HY一二二二、金允中纂、以下金氏『靈寶大法』と略す）

卷十八

八 『太上靈寶衆簡文』（HY四一〇、陸修靜撰、以下『衆簡文』と略す）

因みに、『衆簡文』には「靈寶五篇眞文」の毎篇の前の四分の一の内容しか記されていないが、經典の價值を考えて、収録することにする。

また、「靈寶五篇眞文」の釋文は次の經典に見える。

- 1 『玉訣妙經』卷上
 - 2 『太上洞玄靈寶授度儀』(HY五二八、陸修靜撰、以下『靈寶授度儀』と略す)
 - 3 『無上祕要』(HY一一三〇) 卷二四
 - 4 『太上黃籙齋儀』卷五四
 - 5 『濟度金書』下卷第二七一
 - 6 『本行集經』卷中
 - 7 『飛仙度人經法』卷三
 - 8 王氏『靈寶大法』卷十五
 - 9 金氏『靈寶大法』卷十六
- では、各版本の「東方青帝靈寶赤書玉篇」のA段の前半(「靈寶五篇眞文」各篇の呼び名は經典によつて異なるが、小稿では『元始赤書眞文經』卷上の呼び名による。また、「靈寶五篇眞文」の每篇は四段に分けられ、小稿ではそれをA・B・C・Dと表記する)を例として、「靈寶五篇眞文」の祕篆文と釋文との對應關係を検證してみたい。各版本の祕篆文の整理表に記されている番號は、前記祕篆文の「靈寶五篇眞文」を載せている經典の番號と同じである。以下の表でも同じである。

青方東帝靈寶赤書玉篇 A								
八	七	六	五	四	三	二	一	内容
								東方九炁
								始皇青天

この表を見ると、各版本の「靈寶五篇眞文」の祕篆文は基本的に一致していることがわかる。従つて、祕篆文の「靈寶五篇眞文」の信憑性は高いと考えられるので、それに基づいて釋文を校正することができる。

各版本の釋文に異なつた字がある場合には、次のような方法を使って校正したい。まず、その字に該当する各版本の「靈寶五篇眞文」の祕篆文を比較し、各版本の祕篆文は同一であるかどうかを確認する。次に、ほかの箇所に見える釋文で同じ文字の祕篆文を確認する。そして、釋文の文字と祕篆文の文字との類似度によつて正しい字を決定する。

以下、この方法を用いて「靈寶五篇眞文」の釋文を校正してみたい。小稿の校正は、誤字の少ない『無上祕要』卷二四に載せている『洞玄赤書經』の釋文を底本とし(4)、既に指摘された明白な間違いを省略し、また、異體字(「炁」と「氣」、「無」と「无」、

「姦」と「奸」、「妖」と「妖」など）も基本的に省略することにする。孤字の場合は、比較することができないので、その祕篆文を省略し、底本に従うことにする。また、「玉」のような同じ字に数多くの用例がある場合は、原則として二箇所のみを挙げる。

二、祕篆文による「靈寶五篇真文」の校正

(一) 東方青帝靈寶赤書玉篇

- A 東方九炁、始皇青天、碧霞鬱壘、中有老人、總校圖錄、攝炁舉仙。
- B 歲星輔肝、角亢鎮眞、氏房心尾、四景迴旋、箕主七辰、正斗明輪、承炁捕非、掃除災羣。
- C 東山神呪、攝召九天、赤書符命、制會鄴山、束魔送鬼、所誅無蠲、悉詣木宮、敢有稽延。
- D 下制東河、溟海水神、大劫洪災、蛟龍負身、水府開道、通徑百千、上帝赤文、風火無間。

東A23（「東方青帝靈寶赤書玉篇」A段第23字を指す。以下の表記の方法も同じである）は、「舉」に作る。『玉訣妙經』に、「降」に作る。北A36も「舉」（『玉訣妙經』にはまた「降」に作る）であり、この字の形は基本的には一致している。一方、「降」はほかの箇所に見えないので、比較することができないが、『玉訣妙經』以外の版本にはみな「舉」に作るの、それが正しいと推測される。

位置	東A23	北A36
一		
二		
三		
四		
五		
六		
七		
八		

東B21は、「正」に作る。『靈寶授度儀』には、「玉」に作る。「正」は、南B29・中B26・西C7にも見え、ほかの箇所の「正」の字の祕篆文を比較すれば、この字の形は「正」と同じであるために、「正」に作るべきであると推測される。一方の「玉」は、南A7・中A31・中D43・西C3・北A39・北D19に見えるが、字の形は東B21と大分異なっている。

(表・東—1)

位置	東B21	南B29	中B26	西C7
一				
二			缺	
三				
四				
五				
六				
七				
八	缺	缺	缺	缺

(表・東—2)

位置	南A7	中A31	中D43
一	𠄎	𠄎	𠄎
二	𠄎	𠄎	𠄎
三	𠄎	𠄎	𠄎
四	𠄎	𠄎	𠄎
五	𠄎	𠄎	𠄎
六	𠄎	𠄎	𠄎
七	𠄎	𠄎	𠄎
八	𠄎	𠄎	缺

(表・東―3)

東D22は、「徑」に作る。『玉訣妙經』には、「逕」に作る。底本に従うことにする。「逕」は、また南D27に見え、二字は同義であるが、字の形は大きく異なるので、統一しないことにする。

位置	東D22	南D27
一	𠄎	𠄎
二	𠄎	𠄎
三	𠄎	𠄎
四	𠄎	𠄎
五	𠄎	𠄎
六	𠄎	𠄎
七	𠄎	𠄎
八	缺	缺

(表・東―4)

東D25は、「上」に作る。『靈寶授度儀』には、「青」に作る。「上」は、また南A15・南D19・中A6・中A35・中D7・西A25・西A47・西D11・北A33・北A47にも見え、東D25の字の形と一致している。一方の「青」は、北A25にも見えるが、東D25の字と異なるので、「上」に作る。

位置	東D25	南A15	中A6
一	𠄎	𠄎	𠄎
二	𠄎	𠄎	𠄎
三	𠄎	𠄎	𠄎
四	𠄎	𠄎	𠄎
五	𠄎	𠄎	𠄎
六	𠄎	𠄎	𠄎
七	𠄎	𠄎	𠄎
八	缺	𠄎	𠄎

(表・東―5)

位置	北A25
一	𠄎
二	𠄎
三	𠄎
四	𠄎
五	𠄎
六	𠄎
七	𠄎
八	𠄎

(表・東―6)

(二) 南方赤帝靈寶赤書玉篇

A 南方丹天、赤帝玉堂、中有大神、號曰赤皇、上炎流煙、三炁勃光、神仙受命、應會太陽。

B 熒惑輔心、井鬼守房、柳星張翼、抗御四鄉、軫總七宿、迴轉天常、召運促會、正道驛行。

C 赤文命靈、北攝鄂山、東送魔宗、斬滅邪根、符教所討、明列罪原、南山神呪、威伏八方、羣妖滅爽、萬試摧亡。

D 南河水帝、太伯龍王、神呪流行、普掃不祥、洪水飛災、上召蛟龍、開除水逕、千道萬通、敢有干試、攝送火宮、赤書所告、莫有不從。

南A30は、「會」に作る。『玉訣妙經』・『無上祕要』・『靈寶授度儀』などの早期の經典には、みな「運」に作るが、『太上黃籙齋儀』などの版本には、「會」に作る。「會」は、また東C14・南B28・中D10にも見える。「運」は、南B26・中A34に見える。南A30はほかの箇所「會」の祕篆文と一致し、「運」の祕篆文と一致していないので、「會」が正しいと推測される。特に、南B中の「召運促會」の一句には、「運」と「會」は同時に現れているが、この二字の形は異なり、南A30は「會」と一致している。

位置	南A30	東C14	南B28	中D10
一	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
二	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
三	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
四	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
五	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
六	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
七	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
八	𠄎	缺	缺	缺

(表・南―1)

位置	南B26	中A34
一	𠄎	𠄎
二	𠄎	𠄎
三	𠄎	𠄎
四	𠄎	𠄎
五	𠄎	𠄎
六	𠄎	𠄎
七	𠄎	𠄎
八	缺	𠄎

(表・南―2)

南B13は、「抗」に作る。『玉訣妙經』には、「統」に作る。また、『濟度金書』などには、「亢」に作る。「抗」や「統」や「亢」は、ほかの箇所には見えず、底本に従って「抗」に作る。

南C1から南C4までは、「赤文命靈」に作る。『玉訣妙經』には、この四字は南Bの最後に置かれているが、ほかの版本の祕篆文ではこの四字は基本的には南Cの冒頭にある。ただし、金氏『靈寶大法』では、それが南Bの最後に置かれ、王氏『靈寶大法』では、この四字は缺如している。この四字を南Bの最後に置くと、南Bの對句が崩れるので、「赤文命靈」を南Cの冒頭に置くことにする。この問題は既に指摘されているが(5)、「靈寶五篇眞文」の字數の問題との關わりがあるので、後に詳しく討論したい。

南C4	南C3	南C2	南C1	位置
				一
				二
				三
				四
				五
缺	缺	缺	缺	六
				七
缺	缺	缺	缺	八

(表：南―3)

南C13から南C16までは、「斬滅邪根」に作る。『玉訣妙經』には、この四字は缺如している。また、『靈寶授度儀』には「斬滅邪原」に作る。各版本の祕篆文では、王氏『靈寶大法』と金氏『靈寶大法』を除き、この四字の祕篆文が記されている。「根」は、中B16にも見える。「原」は、南C24に見える。西Dには、「斬滅邪源」の四字が見えるので、『靈寶授度儀』の「斬滅邪原」はその影響を受けたのであろう。この次の南C32に關する分析によれば、南D32の「源」は南C16とは別字であり、南C13から南C16までは「斬滅邪源」ではない。更に、南C16は南C24と明らかに同じ字ではないため、「原」である可能性はない。南C16は中B16の「根」により似ているので、「根」のほうが正しいと推測する。

南C16	南C15	南C14	南C13	位置
				一
				二
				三
				四
				五
缺	缺	缺	缺	六
缺	缺	缺	缺	七
缺	缺	缺	缺	八

(表：南―4)

南C24	中B16	南C16	位置
			一
	缺		二
			三
			四
			五
		缺	六
		缺	七
缺	缺	缺	八

(表：南―5)

南C20は、「討」に作る。『靈寶授度儀』には、「誅」に作る。「誅」は東C22に見え、「討」はこの一箇所にしか見えない。「誅」はこの字の形とかなり異なるために、「討」にする。

東C22	南C20	位置
		一
		二
		三
		四
		五
		六
		七
缺	缺	八

(表：南―6)

南C24は、「原」に作る。『玉訣妙經』には、「源」に作る。「源」は、中D16・西D32にも見える。中Dの「河源」の「源」は西Dの「邪源」の「源」と基本的には似ているが、南C24の形はこの兩者とかなり異なり、この字は「源」ではなく、「原」であろう。

西D32	中D16	南C24	位置
			一
			二
			三
			四
			五
			六
			七
缺	缺	缺	八

(表：南―7)

南C31と南C32は、「八方」に作る。『靈寶授度儀』には「萬方」に作る。『玉訣妙經』には「百千」に作る。「八」は、西D5・北A23に見える。「萬」は、南C37・中A39・中D27・西C11・北C21に見える。「方」は、東A2・南A2・西A2・北A2に見える。「百千」は東D23・東D24に見える。祕篆文の形を比較すると、南C31はより「八」に近いと考えられ、南C32は間違いなく「方」であることがわかる。南C31・南C32は東D23・東D24との違いが明白なので、「百千」ではないと考えられる。

北A23	西D5	南C31	位置
			一
			二
			三
			四
			五
			六
			七
缺	缺	缺	八

(表：南—8)

中D27	中A39	南C37	位置
			一
			二
			三
			四
			五
			六
			七
缺		缺	八

(表：南—9)

位置	南C32	東A2	南A2	西A2
一				
二				
三				
四				
五				
六				
七				
八	缺			

(表：南—10)

位置	東D23	東D24
一		
二		
三		
四		
五		
六		
七		
八	缺	缺

(表：南—11)

南D21から南D24までは、「上召蛟龍」に作る。『無上祕要』や『太上黄籙齋儀』などには、「上召蛟龍」に作り、『玉訣妙經』と『靈寶授度儀』には、「止蛟召龍」に作る。ところが、實際の祕篆文を見ると、『太上黄籙齋儀』と金氏『靈寶大法』以外に、各版本には「上蛟召龍」とあることがわかる。「上」は東D25・南A17・中A6・中A35・中D7・中D29・西A25・西A47・西D11・西D27・北A33(表：東—5を参照)。比較すると、南D21は「上」であることが明らかである。「止」はほかの箇所に見えない。「召」は、東C6・南B25・中D5・西A46・西C10・西D13に見える。「蛟龍」は、東D13・東D14や北D9・北D10に見える。「召龍」は中D5・中D6に見える。南D22と南D24は、東D13・東D14や北D9・北D10に見える。「蛟」と「龍」の字に近い。更に、南D23と南D24の二字は、『太上黄籙齋儀』や金氏『靈寶大法』を除き、その形は中D5・中D6の「召龍」に十分近いとはいえないが、多くの版本の南D23は、ほかの箇所の「召」により似ていて、「蛟」である可能性はほぼない。もし、各版本の祕篆文に従えば、この四字は「上蛟召龍」に作るべきであるが、小稿では、意味を配慮し、「上召蛟龍」に作ることにする。なぜならば、「靈寶五篇眞文」のほかの箇所(東Dと北D)では「蛟龍」が一つの言葉として記されているからである。ここから、「靈寶五篇眞文」の祕篆文の亂れがわかる。

西 D 1 3	西 C 1 0	西 A 4 6	南 B 2 5	東 C 6	位 置
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	一
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	二
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	三
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	四
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	五
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	六
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	七
缺	缺	𠄎	缺	缺	八

(表：南—13)

南 D 2 4	南 D 2 3	南 D 2 2	南 D 2 1	位 置
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	一
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	二
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	三
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	四
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	五
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	六
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	七
缺	缺	缺	缺	八

(表：南—12)

南D 2 4	南D 2 3	中D 6	中D 5	位置
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	一
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	二
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	三
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	四
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	五
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	六
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	七
缺	缺	缺	缺	八

(表：南—15)

南D 2 4	南D 2 2	北D 1 0	北D 9	東D 1 4	東D 1 3	位置
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	一
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	二
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	三
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	四
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	五
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	六
𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	𣪠	七
缺	缺	缺	缺	缺	缺	八

(表：南—14)

(三) 中央黃帝靈寶赤書玉篇

A 中央總靈、黃上天元、始生五老、中皇高尊、攝炁監眞、總領羣仙、典録玄圖、宿簡玉文、催運上炁、普告萬神。
 B 鎮星輔脾、徊度北元、魁魎主非、截邪斬根、鱸魎魎魎、掃穢除氛、魎正玄斗、明度天關、九天符命、金馬驛傳。
 C 勅攝北帝、遏塞鬼門、剪除不祥、莫有當前。
 D 中山神呪、召龍上雲、制會黃河、九水河源、不得怠縱、善惡悉分、千妖萬姦、上對帝君、莫有干試、太陽激焚、赤書玉字、宣告普聞。
 中A14は、「皇」に作る。『玉訣妙經』には「黃」に作る。「皇」は東A6・南A16・西A29・北A14に見える。「黃」は中D11に見える。祕篆文を比較すると、この字は「皇」の形と一致し、「黃」とかなり異なるので、「皇」に作る。

位置	中A14	東A6	南A16	西A29
一	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
二	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
三	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
四	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
五	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
六	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
七	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
八	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

(表：中―1)

位置	中D11
一	𠄎
二	𠄎
三	𠄎
四	𠄎
五	𠄎
六	𠄎
七	𠄎
八	缺

(表：中―2)

中A17からA32までは、「攝炁監眞、總領羣仙、典録玄圖、宿簡玉文」に作る。『太上黃籙齋儀』には、「黃中總氣、統攝無窮、鎮星土輝、流鍊神宮」に作るが、ほかの各版本の祕篆文によると、それが誤りであることがわかる。『太上黃籙齋儀』のこの部分に該当する祕篆文もほかの版本の祕篆文と一致し、「攝炁監眞、總領羣仙、典録玄圖、宿簡玉文」に作る。また、『太上黃籙齋儀』では、その十六字の後に中Bの部分に缺如しており、直接に中Cに繋がるので、『太上黃籙齋儀』には文章の亂れがあると推測される。さて、「黃中總氣、統攝無窮、鎮星土輝、流鍊神宮」の十六字はなぜ『太上黃籙齋儀』の「靈寶五篇眞文」に混ぜられたのであろうか。實は、その十六字は『太上黃籙齋儀』卷五七の「中方玉文」と同じであり、『太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經』(HY三六九)の十六字の祕篆文で書かれている「靈寶黃帝鍊度五仙安靈鎮神中元天文」(以下「中元天文」と略す)に由來すると考えられる(表：中―

7を参照。)ただし、『太上黄籙齋儀』卷五七の「中方玉文」では、「鎮星土輝」と「流鍊神宮」の二句が逆轉しているようである。

中A20	中A19	中A18	中A17	位置
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	一
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	二
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	三
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	四
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	五
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	六
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	七
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	八

(表：中—3)

中A24	中A23	中A22	中A21	位置
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	一
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	二
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	三
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	四
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	五
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	六
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	七
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	八

(表：中—4)

中A28	中A27	中A26	中A25	位置
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	一
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	二
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	三
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	四
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	五
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	六
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	七
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	八

(表：中—5)

位置	中A29	中A30	中A31	中A32
一	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
二	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
三	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
四	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
五	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
六	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
七	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
八	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

(表：中—6)

	黄中總氣	統攝無窮	鎮星土輝	流鍊神宮
中方玉文	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
中元天文	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

(表：中—7)

中A33は、「催」に作る。『無上祕要』には、「推」に作る。この二字はほかの箇所に見えず、底本に従って「催」に作る。

中A35は、「上」に作る。『無上祕要』には、「促」に作る。「上」は、また東D25・南A17・中A6・中A35・中D7・中D29・西A25・西A47・西D11・西D27・北A33(表：東—5を参照。)に見える。「促」は、南B27に見える。祕篆文の形から、この字は「促」と異なって、「上」と一致しているので、「上」に作る。『無上祕要』の「推運促炁」は恐らく南Bの「召運促會」の影響を受けたのであろう。

南B27	中A35	位置
𦵑	𦵑	一
𦵒	𦵒	二
𦵓	𦵓	三
𦵔	𦵔	四
𦵕	𦵕	五
𦵖	𦵖	六
𦵗	𦵗	七
缺	𦵘	八

(表：中—8)

中B16は、「根」に作る。『靈寶授度儀』には、「𦵑」に作る。底本によって、「根」に決定する。「根」は、また南C16に見える。『靈寶授度儀』の「𦵑」は、「姦」の異體字であり、「姦」は中D28に見える。祕篆文の形から、この字は「根」の形に
より近く、「姦」である可能性は低いので、「根」に作る。

南C16	中B16	位置
𦵑	𦵑	一
𦵒	缺	二
𦵓	𦵓	三
𦵔	𦵔	四
𦵕	𦵕	五
缺	𦵖	六
缺	𦵗	七
缺	缺	八

(表：中—9)

中D28	位置
𦵑	一
𦵒	二
𦵓	三
𦵔	四
𦵕	五
𦵖	六
𦵗	七
缺	八

(表：中—10)

中C1からC16までは、「勅攝北帝、遏塞鬼門、剪除不祥、莫有當前」に作る。『皇
經集註』(HY一四二八)卷五には、「中黃總炁、統攝無窮、鎮星吐輝、流鍊神宮」
(二九a)とあって、續いて「勅攝北帝、遏塞鬼門、剪除不祥、莫有當前」(二九a)
とある。十六字餘るので、『皇經集註』の「中央黃帝靈寶赤書玉篇」の字數は百六十
字になるが、それは誤りであろう。

中D19は、「怠」に作る。『靈寶授度儀』には、「殆」に作る。この二字はほかの
箇所に見えず、底本によって、「怠」に決定する。

(四) 西方白帝靈寶赤書玉篇

A 西方素天、白帝七門、金靈皓映、太華流氛、白石峨峨、七炁氤氳、上有始生、皇老大神、總領肺炁、主校九天、檢定圖錄、制召上仙。

B 太白檢肺、奎婁守魂、胃昴畢觜、主制七關、參總斗魁、受符北元。

C 赤書玉字、九天正文、攝召萬炁、普歸帝君。

D 西山神呪、八威七傳、符水上龍、召山送雲、在所校錄、同到帝門、輔衛上眞、斬滅邪源、若有不祥、截以金關、赤書符命、風火驛傳。

西A23とA24は、「氤氳」に作る。『靈寶授度儀』には、「烟熅」に作る。底本によって、「氤氳」に決定する。「煙」は、南A20に見え、「靈寶授度儀」には「烟」に作る。南A20と西A23とは同じ字であり、「氤氳」と「烟熅」との意味も同じであるので、底本に従うことにする。

位置	西A23	西A24	南A20
一	氤	熅	氤
二	氳	熅	氳
三	氳	熅	氳
四	氳	熅	氳
五	氳	熅	氳
六	氳	熅	氳
七	氳	熅	氳
八	氳	熅	氳

(表・西―1)

西D17からD20までは、「在所校錄」に作る。『玉訣妙經』には「在此授得」に作る。『無上祕要』には「在此校錄」に作る。「所」は、また東C21・南C19・南D43・北A35に見える。「校」は東A18・西A38に見える。「録」は東A20・中A26・西A44に見える。「得」は、中D18に見える。「此」と「授」はほかの箇所に見えない。祕篆文を見ると、西D18は「所」であり、西D19は「校」であると確定できるが、西D20はほかの箇所の「録」とは異なっており、「得」とも一致しない。ここでは、底本によって、「録」に決定する。

位置	西D17	西D18	西D19	西D20
一	所	所	所	所
二	校	校	校	校
三	校	校	校	校
四	校	校	校	校
五	校	校	校	校
六	校	校	校	校
七	校	校	校	校
八	缺	缺	缺	缺

(表・西―2)

中 D 1 8	位置
𠄎	一
𠄎	二
𠄎	三
𠄎	四
𠄎	五
𠄎	六
𠄎	七
缺	八

(表：西—6)

西 A 4 4	中 A 2 6	東 A 2 0	位置
𠄎	𠄎	𠄎	一
𠄎	𠄎	𠄎	二
𠄎	𠄎	𠄎	三
𠄎	𠄎	𠄎	四
𠄎	𠄎	𠄎	五
𠄎	𠄎	𠄎	六
𠄎	𠄎	𠄎	七
𠄎	𠄎	𠄎	八

(表：西—5)

西 A 3 8	東 A 1 8	位置
𠄎	𠄎	一
𠄎	𠄎	二
𠄎	𠄎	三
𠄎	𠄎	四
𠄎	𠄎	五
𠄎	𠄎	六
𠄎	𠄎	七
𠄎	𠄎	八

(表：西—4)

北 A 3 5	南 D 4 3	南 C 1 9	東 C 2 1	位置
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	一
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	二
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	三
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	四
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	五
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	六
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	七
𠄎	缺	缺	缺	八

(表：西—3)

(五) 北方黑帝靈寶赤書玉篇

- A 北方玄天、五炁徘徊、中有黑帝、雙皇太微、總領符命、仙鍊八威、青裙羽襪、龍文鳳衣、上帝所舉、制到玉階。
- B 北辰輔腎、斗牛衛扉、女虛危室、豁落四開、璧總七星、執凶糾非、却災掃穢、明道洞輝。

C 北山神呪、激陽起雷、流鈴煥落、攫天振威、北鄂所部、萬妖滅摧。

D 九河傾訖、鳥母群飛、蛟龍通道、水陌洞開、赤文玉書、驛龍風馳。

北A28は、「襪」に作る。『玉訣妙經』には、「褐」に作る。この二字はほかの箇所に見えず、底本及び意味によって、「襪」に作る。

北A36は、「擧」に作る。『玉訣妙經』には、「降」に作る(表・東―1を参照)。

北A38は、「到」に作る。『玉訣妙經』には、「列」に作る。「到」は西D22に見える。「列」は、南C22に見える。「到」と「列」は字形が似ているので、各版本の祕篆文を見ても、「到」と「列」を容易に區別できないが、『元始赤書眞文經』に見える「到」と「列」は明らかに違うので、「到」に決定する。

位置	北A38	西D22	南C22
一	𠄎	𠄎	𠄎
二	𠄎	𠄎	𠄎
三	𠄎	𠄎	𠄎
四	𠄎	𠄎	𠄎
五	𠄎	𠄎	𠄎
六	𠄎	𠄎	𠄎
七	𠄎	𠄎	𠄎
八	𠄎	缺	缺

(表・北―1)

北B17は、「璧」に作る。『靈寶授度儀』には、「辟」に作る。この二字はほかの箇所に見えず、底本に従って「璧」に作る。

北D4は、「訖」に作る。『玉訣妙經』には、「竭」に作る。この二字はほかの箇所に見えず、底本に従って「訖」に作る。

北D5は、「鳥」に作る。『玉訣妙經』には、「鳥」に作る。この二字はほかの箇所に見えず、底本に従って「鳥」に作る。

北D14は、「陌」に作る。『玉訣妙經』には、「脈」に作る。この二字はほかの箇所に見えず、底本に従って「陌」に作る。

三、「靈寶五篇眞文」の字数の問題

以上、祕篆文の分析を通して、もつとも正確な「靈寶五篇眞文」の釋文を得た。ところが、「靈寶五篇眞文」の字數に關して、『元始赤書眞文經』では六七二字とし、『玉訣妙經』では六六八字とする。これは個別の字の相違よりもっと重大な問題であろう。特に、この相違は「靈寶五篇眞文」に關するもつとも重要な二つの經典の間に生じた問題であるので、討論する必要がある(6)。

『元始赤書眞文經』の六七二字の「靈寶五篇眞文」は、祕篆文で書かれたものであり、『玉訣妙經』の六六八字の「靈寶五篇眞文」はその釋文である。この二つの「靈

「靈寶五篇眞文」を比較してみると、その違いは「南方赤帝靈寶赤書玉篇」にあることがわかる。『元始赤書眞文經』の「南方赤帝靈寶赤書玉篇」は一五二字であるが、『玉訣妙經』の「靈寶五篇眞文」は一四八字である。

『無上祕要』卷二四には『洞玄赤書經』から「靈寶五篇眞文」の釋文やその釋文の解釋を引用している。

右三十二字、主九天神仙圖籙宿名。學仙道士、常以本命・甲子・立夏之日、朱書三十二字於白刺上、記姓名年月於刺下、投靈山之嶽。九年仙官到、身得飛仙。

……
右三十二字、主召星官、正天分度。諸以南方星宿越錯、有諸災異、當朱書青紙上、露於中庭、三日三夜、夕夕依別呪、訖刻書三十二字於赤石上、埋南方。天災自消、星宿復位。

……
右四十字、主制北酆、正鬼氣行。以此法黃書赤木刺上、以文向東北、而依呪文。三行此法、鬼精自滅、萬魔束形、宜精心行之。

……
右四十八字、主南海水帝。大運交期、洪水四出、召蛟龍水神事。遇此災及度大水、皆黃書四十八字於青紙上、依別呪、以投水中、身自得過、水官奉迎。

(九b)十一 a)

これによると、「南方赤帝靈寶赤書玉篇」の字數は一五二字(三二・三二・三二・四一・四八)である。つまり、ここで挙げられた『洞玄赤書經』の釋文は『元始赤書眞文經』の祕篆文と對應する六七二字のものである。

ところが、『無上祕要』卷二六靈寶符效品では、『洞玄元始五老赤書玉篇經下』を引用し、「南方赤帝靈寶赤書玉篇」について次のように説明している。

上三十二字、書九天洞陽之館、主九天神仙圖籙金名。

其下三十六字、書三炁丹臺、主召星官、明度數、正天分。

其下三十二字、制北酆、正鬼炁。

其下四十八字、主南海水帝。大運交周、洪水四出、召蛟龍水神事、題於西南陽正玉闕。

合一百四十八字、皆南方梵寶昌陽丹靈眞老君自然之書。

(二一 a)

これによると、「南方赤帝靈寶赤書玉篇」は一四八字(三二・三六・三二・四八)となる。各段の字數も、『玉訣妙經』と一致しているので、それが『玉訣妙經』の六六八字の「靈寶五篇眞文」と對應していることがわかる。

以上、その字數によって判断すれば、『無上祕要』卷二四の『洞玄赤書經』は『元始赤書眞文經』を指し、卷二六の『洞玄元始五老赤書玉篇經下』は『玉訣妙經』を指すと見るべきであるが、釋文に對する解釋によると、『無上祕要』卷二四は『玉訣妙經』によるものであり、卷二六は『元始赤書眞文經』によることがわかる。ここから、『無上祕要』が編纂された北周時期、二つの版本の「靈寶五篇眞文」の釋文が存在していたことがわかる。

陸修靜の『靈寶授度儀』に載せている「靈寶五篇眞文」の「南方赤帝靈寶赤書玉篇」の釋文は『玉訣妙經』の一四八字の釋文ではなく、一五二字の正確な釋文である。しかし、「太上洞玄靈寶授度儀表」には「臣敢以瞽瞍、竊按金黃二籙・明眞・玉訣・眞一自然經訣」(二一 a)とあり、玉訣とは明らかに『玉訣妙經』を指すので、陸修靜の「靈寶五篇眞文」の釋文は『玉訣妙經』によるものであると考えてよいであろう。では、なぜ『靈寶授度儀』の「靈寶五篇眞文」は『玉訣妙經』の釋文を参照しながら

ら、正確な「南方赤帝靈寶赤書玉篇」の釋文を記すことができたのであろうか。これは、恐らく陸修靜が『靈寶授度儀』を書いた時の『玉訣妙經』の釋文はまだ正確なものであり、後に誤りが生じ、ずつと直されていないからである。もし陸修靜が見た『玉訣妙經』の釋文が間違つたものであれば、『靈寶授度儀』で正確な釋文を記すことができまいであろう。

梁・宋文明の『通門論（擬）』では、陸修靜の靈寶經の十二類に關する解説が載せられており、「第一經本源、自然天書八會之文、凡一千一百九字。其六百六十八字、是三才之原根、生天立地、開化人神、萬物之根。」とある。ここでの六六八字の自然天書八會の文は「靈寶五篇眞文」に相當すると考えられるので、陸修靜は「靈寶五篇眞文」を六六八字であると考えていたと推測できる。

『靈寶授度儀』は四四〇年前後に編纂されたと推定され（7）、陸修靜の靈寶經の十二類の分類はいつ頃成立したかは明らかではないが、「靈寶經目」や『靈寶授度儀』に言及されていないので、その後に考案されたと思われる。

このように、『靈寶授度儀』編纂後に、本來正確な『玉訣妙經』の釋文が改竄され、六六八字となつた。陸修靜は十二類の分類を説明する時に、改竄された『玉訣妙經』によつて「靈寶五篇眞文」の字數を六六八字と記している。『靈寶授度儀』では、「靈寶五篇眞文」の總字數は記されていないが、陸修靜がその總數を數え間違えたのであるか。先に述べた如く、『無上祕要』や『玉訣妙經』では六六八字のものが實際に記されているので、陸修靜の計算ミスではないようである。

或いは、陸修靜の前に既に二つの「靈寶五篇眞文」が存在していたのだろうか。各版本の祕篆文では、金氏『靈寶大法』の「南方赤帝靈寶赤書玉篇」は一四八字本であり、また王氏『靈寶大法』の「南方赤帝靈寶赤書玉篇」は一四四字本であるが、それ以外は、みな一五二字である。つまり、金氏『靈寶大法』以前、正確な六七二字の祕篆文の「靈寶五篇眞文」のみが存在しており、改竄された六六八字の祕篆文の「靈寶五篇眞文」は存在していなかったと推測する。六六八字のものは、間違つた「靈寶五篇眞文」の釋文の版本である。

以上から、『靈寶授度儀』が編纂された四四〇年前後の『玉訣妙經』では六七二字の正確な釋文が載せていたが、靈寶經の十二類の分類に關する解説が書かれた頃になると、『玉訣妙經』の釋文が道藏本と同じような六六八字のものに改竄されたと推測する。陸修靜は「靈寶五篇眞文」の字數を六六八字であると記しているのので、『玉訣妙經』の六六八字の釋文は陸修靜に改竄されたと考えてよいであろう。そうすると、陸修靜は『靈寶授度儀』の後に、『玉訣妙經』の釋文を改竄し、そして十二類の解説では改竄した字數を記したと考えるのが、もつとも妥當である。

實際の『通門論（擬）』に載せる陸修靜の靈寶經の十二類の解説においては、自然天書八會の文の字數に關する誤つた記載や曖昧な記載はほかにもある。「靈寶五篇眞文」と「三十二天内音玉字」の後に、「其六十三字、是五方元精名號、服御求仙、練神化形、白日昇騰之法。餘一百二十三字、闕無音解。」とある。その六十三字の天文とは、『玉訣妙經』卷下に載せる「眞一食五芽天文」を指すが、實際の『玉訣妙經』を見れば、その正確な字數は六四字であることがわかる。そして、千百九字の自然天書八會の文では、音解のない文字は一三三字と記しているが、計算すればわかるように、一二二字の誤りである。更に、陸修靜がその一二二字は音解がないとあるが、元始系靈寶經の『洞玄靈寶二十四生圖經』（HY一三九六）の九六字の祕篆文で書かれている三篇の「三部八景玉文」と元始系靈寶經の『太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經』の十六字の祕篆文で書かれている「靈寶黃帝鍊度五仙安靈鎮神中元天文」を指し（8）、

その釋文が經典に載せられているので、音解があると考えられる。そうすると、自然天書八會の文の正確な字數は一一一四字（六七二・二五六・六四・一二二）であることが推測できる。

靈寶經の内容によれば、數字の間違いや曖昧な數字の意味を推測できるので、陸修靜が當然知っていたはずである。つまり、陸修靜は靈寶經の十二類の解説において天文の構成を明らかにすることを避けたいようである。先行研究に指摘されたように、『玉訣妙經』をはじめとする道教經典では、六七二字の正確な祕篆文の「靈寶五篇眞文」を載せているにも関わらず、六六八字の間違った釋文を記すのは、「靈寶五篇眞文」の内容を一般の人に知られないようにするためである（9）。祕篆文は天文であると考えられるので、道士がそれを勝手に變えることができないが、釋文は一般の人でも讀める隸書で書かれているので、それを變えるだけで、天文の内容の漏れを防ぐことはできると思われる。特に、『玉訣妙經』卷下に載せる「眞一食五芽天文」の字數が六三と記されることから、陸修靜が靈寶經の十二類の解説において意圖的に改竄した記載を記すことがわかる。実際には、師から經典を授けた時には、「靈寶五篇眞文」の正確な釋文が口訣として弟子に教えられたのであろう。

四、結語

以上、祕篆文による「靈寶五篇眞文」の校正を行い、もともと正確な「靈寶五篇眞文」を得た。さらに、「靈寶五篇眞文」の字數の問題の由來も明らかとなった。祕篆文の「靈寶五篇眞文」の解讀は、數多くの祕篆文を含んでいる靈寶經の研究に重要な價值があることをいうまでもなく、祕篆文は解讀できる道教独自の文字であり、これに關する研究は道教研究だけではなく、言語學の研究にも新たな可能性を示したものともいえよう。

さらに、『玉訣妙經』の釋文が陸修靜によって改竄されたことから、陸修靜が「靈寶經目」に記されている靈寶經をアレンジしたことがわかる。陸修靜と靈寶經の關係や靈寶經の内容の變容を考察する上で重要な啓發を與えるものと思われる。

注

- (1) 小林正美『六朝道教史研究』（東京：創文社、一九九〇年十一月）第一篇第二章「靈寶赤書五篇眞文」の思想と成立」を參照。
- (2) 小稿第一篇第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に―」を參照。
- (3) 釋文による「靈寶五篇眞文」の校正是、小林正美『六朝道教史研究』一〇六―一〇九頁、また黃坤農『眞文赤書』研究―以『赤書玉篇』與『赤書玉訣』爲主的考察―（輔仁大學碩士論文、中國宗教研究所、二〇〇〇年）六二―七十頁を參照。
- (4) 小林正美氏は『無上祕要』卷二四に載せている『洞玄赤書經』から引用されている釋文がもつとも原本の「靈寶五篇眞文」に近いと指摘する。小林正美『六朝道教史研究』第一篇第二章「靈寶赤書五篇眞文」の思想と成立 一、五篇眞文の本文」を參照。
- (5) 小林正美氏は「南方赤帝靈寶赤書玉篇」における文書の亂れがあると指摘する。小林正美『六朝道教史研究』第一篇第二章「靈寶赤書五篇眞文」の思想と成立

二、五篇眞文の本文」を参照。また、呂鵬志氏の論文では小林氏の説の妥当性が検証されている。呂鵬志「攝召北酆鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇眞文——『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』校讀拾遺」(『宗教學研究』、二〇一〇年第四期)を参照。

(6) 「靈寶五篇眞文」の字數の問題については、小林正美『六朝道教史研究』第二章「靈寶赤書五篇眞文」の思想と成立 一、靈寶五篇眞文の本文」、呂鵬志前掲「攝召北酆鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇眞文——『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』校讀拾遺」を参照。

(7) 『靈寶授度儀』の編纂年代については、小稿第一篇第一章「陸修靜と靈寶經の關係——『元始赤書眞文經』の成書を中心に——」注(46)を参照。

(8) 王承文氏はこの一二二字は、『洞玄靈寶二十四生圖經』に載せる九六字の三篇の「三部八景玉文」と八景籙五方魔王姓諱符名を指すと推測する。ただし、八景籙五方魔王姓諱符名は十字であるので、残りの十六字の天文ではないと思われる。王承文「古靈寶經中「天文」和「符圖」的釋讀與研究」(『道教研究的新視野——道教與中國文化及社會的關係』國際學術研討會論文集)、香港中文大學、二〇〇九年十一月)を参照。

(9) 呂鵬志氏は六七二字の「靈寶五篇眞文」が正しいものであり、『玉訣妙經』の六六八字の釋文は眞文の内容を漏れさせないために意圖的に改竄されたものであると指摘する。呂鵬志前掲「攝召北酆鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇眞文——『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』校讀拾遺」を参照。

補論 『旨教經』の成立と内容

一、序言

『旨教經』は指教齋法(1)や靈寶齋法(2)の成立とは深い関係がある。また、六月齋と十日齋の觀念も『旨教經』に由来すると考えられる(3)。道藏では『旨教經』が收められておらず、『道藏闕經目錄』卷下には「正一法文天師旨教經二卷」とあるが、それが『旨教經』に相當すると推測される。原本の『旨教經』が散逸したので、その内容を知るには、ほかの經典に載せる逸文によるしかない。『旨教經』の逸文は、敦煌資料P二三七八や唐・朱法滿『要修科儀戒律鈔』(HY四六三)卷八の齋月鈔と齋日鈔の二條及び卷九の坐起の一條、『太平御覽』卷六六七などに載せている。また、北宋・賈善翔が編纂した『猶龍傳』(HY七七三)の度漢天師篇に引用されている『旨要妙經』は、『要修科儀戒律鈔』に引かれている『旨教經』の内容とほぼ同じであるので、この『旨要妙經』は即ち『旨教經』を指すと考えられる(4)。

更に、敦煌資料P二四五九には『天師指教經』が引用されており、淨意潔五内、攝情修齋直、身固殊金剛、壽命終無極。

とある。この文章が道藏本『正一指教齋清且行道儀』(HY七九八)にも見えるので、『正一指教齋清且行道儀』及びそれと一緒に使われている『正一指教齋儀』(HY七九七)では『旨教經』の内容が残っていることがわかる。ただし、道藏本『正一指教齋儀』と『正一指教齋清且行道儀』に關して注意すべきは、この二つの經典では唐の道士に改竄された痕跡があつて、南朝本そのままと見ることができないことである(5)。

小稿では『旨教經』の逸文を利用して、その成立時期を考察し、更に『旨教經』に載せる指教齋法と靈寶齋法や塗炭齋法との關係を明らかにし、最後に六月齋と十日齋の觀念の成立の經緯を考えてみたい。

二、『旨教經』の成立時期

『旨教經』が天師道の經典であることは明らかであるが、その成立時期については、これまでには主に二つの見解がある。一つは、『旨教經』を早期の五斗米道の教法と見て、三國或いは西晉に成立したと主張するもの(6)、もう一つは、『旨教經』が劉宋初期の天師道に編纂されたと考えられるものである(7)。そのような見解の違いがあるので、『旨教經』の成立時期についてはまだ検討する必要があると思われる。

まず、『旨教經』が成立する上限について考えてみたい。もし『旨教經』が三國或いは西晉の時期に成立しており、張道陵或いは張魯の作であるならば、五斗米道の信徒の間に廣く知られていたに違いない。ところが、劉宋初期に成立した南朝天師道の經典『三天内解經』(HY一九六)や北魏の寇謙之が編纂した『老君音誦誡經』(HY七八四)では、『旨教經』或いはその中に記されている指教齋法と六月齋や十日齋の觀念が言及されていないことから、『旨教經』が劉宋以前にまだ作られていなかったことは明らかである。

因みに、東晉末に成立した五斗米道の經典である『女青鬼律』卷三には「旨教」の

言葉が見えるが、それは『旨教經』を指すものではない(8)。旨教の用例は、『晉書』卷三十七范陽康王綏傳での「張方受其指教、爲國效節。」(9)の一句にもある。そこに見える指教とは、無論教への意味であり、『旨教經』の意味ではない。特に『女青鬼律』の内容を見ても、『旨教經』による内容が殆どないので、そこに記されている「旨教」の言葉を『旨教經』と見るのは無理であろう。

『旨教經』の成立の上限を更に厳密に推定する際は、次の『三天内解經』での一箇所の比喩が注目される。『三天内解經』卷下には、

能修長齋者、則合道眞、不犯禁戒也。故天師遺教、爲學不修齋直、冥冥如夜行不持火燭。此齋直、應是學道之首。(一一b)

とあり、一方、『太平御覽』卷六六七(10)に引用されている『旨教經』には、

奉道不齋戒、如無燭夜行、失道自苦耳。

とあり、『三天内解經』と同じ比喩が見える。

『三天内解經』卷下には天師遺教とあるので、この比喩は『旨教經』から引用されたものであるとされている(11)が、ここでの天師遺教とは、ただの權威付けをするための表現であり、經典名の意味を持っていない。もし『旨教經』からの引用であるのなら、なぜ『三天内解經』の作者が「旨教經云」、或いは「旨教」の言葉を使わないのであろうか。特に、『三天内解經』卷下は齋直に關するものであるが、長齋や散齋の觀念しか見えず、『旨教經』が説いている六月齋や十日齋の觀念に言及されていない。もし『三天内解經』が『旨教經』を参照したのなら、なぜ『旨教經』の内容である指教齋法或いは六月齋や十日齋の觀念に觸れないのであろうか。このことから、『旨教經』に見える「奉道不齋戒、如無燭夜行、失道自苦耳。」の一句は、『三天内解經』からの引用であることは明らかである。劉宋の天師道の改革のスローガンである「三天」の思想を唱えた『三天内解經』は強い影響力を持ち、『雲笈七籤』(HY 一〇二六)卷三七でも、『三天内解經』からその比喩が引かれていて、『三天内解經』で説かれているこの比喩はよく知られていたようである。そうすると、『三天内解經』での比喩を取り入れた『旨教經』の成立時期は、早くとも『三天内解經』が編纂された四二〇年代初期以後であることがわかる。

次に、『旨教經』の成立の下限を考察してみたい。ここでまず注目したいのは、元始系靈寶經の『元始五老赤書玉篇眞文天書經』(HY 二二、以下『元始赤書眞文經』と略す)である。敦煌資料P二二七八には、

問曰、又云靈照無形、出於眇莽、何以知□□靈照。

答曰、注云眇莽莽内幽冥。幽冥者、至寂之□也。旨教經曰、冥寂玄通、大智慧源。

故智照之源、生於眇莽幽冥之内也。

とある。そこで、『旨教經』から「冥寂玄通、大智慧源」の一句が引かれている(12)。

その一句は『元始赤書眞文經』卷下にも次のように引用されている。

冥寂玄通、大智慧源。正一盟威太上無爲大道、道中之道。(五b)

『元始赤書眞文經』は陸修靜が敷述した『眞文赤書』に相當し、卷下の時節齋の部分は陸修靜が新たに入れたものであり、四二〇年代後半に書かれたと考えられる(13)。そうすると、『旨教經』は遅くとも四二〇年代後半に成立していなければならぬ。

更に、『二洞珠囊』(HY 一一三一)卷一に引用されている、四二〇年代前半頃に成立した『太眞科』(14)には、

救解父母師君同道大灾病厄、齋官露壇大謝、闌格散發泥額、禮三十二天、齋中奏子午章、苦到必感。(二二b)

とある、その續きの割注には「依旨教塗炭齋法」とあるので、これも『旨教經』からの引用であると思われる。更に、『三洞珠囊』卷五に引用されている『太真科』には、科曰、凡一年正月・三月・五月・七月・九月・十一月、此六月應齋。又一月之中・一日・八日・十四日・十五日・十八日・二十三日・二十四日・二十八日・二十九日・三十日、此十日、名曰十直齋。皆天神下降、精修得福也。(九b)とある。この六月齋や十日齋の説も同じ『旨教經』によるものである。『太真科』は四二〇年代前半に成立したと考えられるので、『旨教經』の成立の下限は四二〇年代前半頃であろう。そうすると、『旨教經』は『三天内解經』以後、『太真科』以前の四二三年頃に成立したと見れば大過なからう。

三、指教齋法と靈寶齋法

陸修靜『洞玄靈寶五感文』(HY二二六八)の靈寶齋法の條には、指教齋法が次のように記されている。

其九法、指教之齋。以清素爲貴。祭酒籙生共應用、隨巨細無。苦時遭饑、食唯菜蔬。向王之菜、則不得啖。中食之後、水不過齒。思經念道、不替須臾。(七a)

これによれば、指教齋法が靈寶齋法の一つである。教理上、指教齋法は天師張道陵が考案した齋法とされており、靈寶齋法は天書の靈寶經に載せる齋法とされるが、指教齋法はなぜ靈寶齋法に分類されているのであろうか。次に、指教齋法と靈寶齋法との關係を、教理と歴史の二つの角度から考察したい。

『無上祕要』(HY一一三〇)卷四七では、『洞玄請問上經』という經典名で仙公系靈寶經の『太極左仙公請問經』卷上(15)を引いて、靈寶齋法と『旨教經』の關係について次のように述べる。

高上老子曰、夫道家所先、莫近於齋。齋法甚多、大同小異。其功德重者、唯太上靈寶齋、但世希能學之矣。學之者皆大乘之士、前世積慶所鍾、去仙近也。又有三天齋法、與靈寶相似。

仙公曰、三天齋者是三天法師所受之法、名曰旨教經、抑亦其次。但天書弘妙、非世賢可思、能究之者皆上仙真人、玄同於太上者也。故中仙及天人莫有窺其文旨矣。徒見而不知、復何所言哉。(二b～二a)

高上老子と葛仙公によれば、道家の齋法儀禮では靈寶齋法(太上靈寶齋)が一番價值が高く、大乘の士が學ぶものであるが、三天齋法は靈寶齋法に類似し、三天法師張道陵が授ける法であり、その齋法は『旨教經』に載せているという。それによれば、指教齋法が本來三天齋法と呼ばれていたが、『旨教經』に記されているので後に指教齋法と呼ばれるようになったようである。

また、『太上洞玄靈寶本行宿緣經』(HY一一〇六)、即ち『太極左仙公請問經』卷下(16)には、太極真人高上法師は次のように説く。

輪轉學道、莫先乎齋。齋者、莫過靈寶。其法高妙、不可宣於世凡流之人、常傳諸有宿世功德之子。自無前生重緣、不令見之、遇見亦不好、皆有本願而然也。故不可強訓矣。萬劫以來、仙聖口訣相傳、祕而不書。吾被太上命令、授仙公之子、善書之焉。此法饒益一切求道之士也。雖劫數運周、是經不易矣。道與世隆、德隨化興。聖人難值、道亦難見、經亦難聞、聖世難遭、賢人難遇也。故非有善功之人、不得預斯會矣。昔正一真人學道時、受靈寶齋、道成後、謂此齋尊重、乃撰靈寶五稱文、中出齋法、爲旨教經、大同小異、亦次本經齋法也。太乙齋法、於此大齋玄之玄矣。教初學小乘之階級耳。(五a～六a)

これによれば、太極真人高上法師が太上の命令を受け、靈寶齋法を葛仙公に授け、靈寶齋法を撰述して、道を求める人に授けるように教えた。本来靈寶齋法を載せる經典は天書であり、數劫を経ても、その内容は變わらないが、過去においては仙聖たちが口で傳授されてきたが、經典に載せられていなかった。この靈寶齋法を載せる天上界の經典とは、即ち仙公系靈寶經の『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY五三二、以下『敷齋經』と略す)において太極真人が葛仙公に授けた靈寶齋法を記す天上界の經典であろう。昔、正一人(張道陵)が道を學ぶ時に、曾て靈寶齋法を見たが、靈寶齋法は極めて貴重なものであり、軽く人に見せることができないので、「靈寶五稱文」を書き、その中の齋法に關する部分は獨立した『旨教經』になった。その内容は靈寶齋法に似ているが、天書に載せる靈寶齋法より劣るものである。また、太乙齋法とは初心者に教える小乗の齋法である、という。

陸修靜の『洞玄靈寶五感文』では、太乙齋法が靈寶齋法の一つであり、指教齋法の後に配當されている。『洞玄靈寶五感文』には、

其八法、太一之齋。以恭肅爲首。皆契同潔已、勵志施爲、唯法不雜異學、跪拜揖讓同法、磬折盡節也。(七a)

とある。

このように、教理上、靈寶齋法は本来天書に載せられている齋法であり、指教齋法は天師張道陵が靈寶齋法を模倣して治官のために考案したものである。指教齋法が靈寶齋法の一つであると考えられているのである。『洞玄靈寶五感文』では、太乙齋法が靈寶齋法の一つとされるのも、『太極左仙公請問經』卷下によれば、太乙齋法では靈寶齋法の玄妙の部分が残されているからである。

ここで注意すべきは、天書に載せられている靈寶齋法と、葛仙公が敷演した「靈寶齋法」という二つの靈寶齋法の意味が異なっていることである。『正一論』(HY一一一八)(一七)には、

難曰、按前來說、靈寶齋儀起於葛氏、指教齋法出自天師。(四b)(五a)

とある。『正一論』でいう葛氏(葛玄)に始まる靈寶齋儀とは、仙公系靈寶經の『敷齋經』に載せる太極真人が説教し、葛玄によって記録された「靈寶齋法」を指し、天書に載せる靈寶齋法そのまではない。

教理上、指教齋法は天師張道陵が天上界の靈寶經に載せる靈寶齋法を模倣して作ったとあるが、実際には、天上界の靈寶經に載せられている靈寶齋法は虚構のものである。『敷齋經』に載せる太極真人が説教した「靈寶齋法」しか存在しなかった。それについては、『無上黃籙大齋立成儀』(HY五〇八)卷十六には、「太極真人演經文而著齋戒威儀之訣、陸天師摭經訣而撰齋謝戒罰之儀。」(二二a)とあって、太極真人が天上の靈寶經に記されている齋戒に基づいて齋戒威儀の要訣(「靈寶齋法」を編纂し、陸修靜が更にそれに基づいて齋謝戒罰の科儀を作ったとする。ただし、歴史上、指教齋法は『敷齋經』に見える太極真人が説教した「靈寶齋法」より古く、もっとも早く成立した齋法であり、『敷齋經』に載せる「靈寶齋法」は指教齋法に由來するのである(18)。

『正一論』では、指教齋法と靈寶經を修行する大乘道士の關係について次のように述べる。

難曰、竊聞議者所說、旨教齋者、天師以教治官而已。此是小乘之法、非靈寶道士之所宜修。

答曰、天師所說云、吾以此法教治官道民、令免灾厄、爲後世種民。種民之許、寧忘道士。道士之儔、孰非治官。治官不修種民、焉度十苦八難。(二二b)

これによれば、ある人は、指教齋法は天師が治官のために作った、小乗の法であり、大乘の靈寶道士が指教齋法を實行すべきではないと主張している。ここで二つ注意すべきことがある。一つ目は、「吾以此法教治官道民、令免灾厄、爲後世種民」という『旨教經』からの引用と思われる箇所によれば、天師が治官道民を種民にするために指教齋法を唱えたようである。つまり、指教齋法は東晉の上清經の終末論(19)を背景に考案されたのである。もう一つは、道士は全員治官であるので、當然指教齋法を行うべきだと説くことである。通説では、靈寶經を編纂して信奉していたのは靈寶派であると考えられてきたが、ここでの答えによれば、當時のいわゆる靈寶道士は全員天師道の道士であり、天師道から獨立する靈寶派が存在しなかったことがわかる。靈寶經の新經の『敷齋經』では、葛仙公が敷演した「靈寶齋法」は、紫微宮に保管されている天書の元始舊經に載せる齋法の模倣と考えられるので、教理上、葛仙公が敷演した「靈寶齋法」は天師張道陵が作った指教齋法を模倣するものではない。ところが、歴史上、仙公系靈寶經の『敷齋經』を作った人は劉宋の天師道の信者であるので、そこに載せる「靈寶齋法」が天師道の指教齋法に由来すると考えられる。

さて、教理上、指教齋法が天書の靈寶經に載せる靈寶齋法を模倣して作られたというのなぜであろうか。これは、歴史上、靈寶齋法が指教齋法に由来し、兩者の構造は似ている部分が多いからであり、教理上、天師張道陵が天書の靈寶經に載せる靈寶齋法を模倣して指教齋法を作ったとあるのは、歴史上、靈寶齋法は指教齋法に由来することを隠すためであろう。また、劉宋初期の『三天内解經』からは、天師道が靈寶經を自派の經典として取り入れたことを決め、仙公系靈寶經を編纂し、靈寶經と天師張道陵との關係を説くことが読み取れる(20)。靈寶經と天師張道陵との繋がりがあれば、天師道が靈寶經を自派の經典として取り入れたことも理解できるであろう。

四、指教齋法と塗炭齋法

『正一論』には、「答曰、旨教齋法及塗炭謝儀共出一卷」(二b)とあり、それによれば、指教齋法と塗炭謝儀が一卷として載せているが、その一卷の經典とは即ち『旨教經』であろう。『洞真太上八素眞經修習功業妙訣』(HY二二〇)には、「第一救急治病、承用天師旨教法。人三元方謝、乞生丐活、自縛泥額。塗炭之法、並在旨教之中。」(三a)とあって、治病の時に使われている塗炭の法が『旨教經』に記されているとある。しかし、同じ『旨教經』に記されていることなのに、陸修靜の『靈寶五感文』では、指教齋法が靈寶齋法に分類されているのに對し、三元塗炭齋が靈寶齋法に入っていないのはなぜであろうか。次に、指教齋法と塗炭齋法の關係を見てみたい。塗炭齋法の原型は張魯の時に既に成立しており、早期の五斗米道の儀式であるが、それは西南部の少數民族の黄土を顔に塗る風俗に由来すると考えられる(21)。しかし、早期の五斗米道では、齋法としての塗炭齋法がなく、塗炭齋法の原型は治病法としての上章の儀式の一環である。

北魏・寇謙之『老君音誦誡經』には、

老君曰、道民家有疾病、告歸到宅、師先令民香火在靖中、民在靖外。西向散發、叩頭謝寫。僣違罪過、令使皆盡、未有藏匿、求乞原赦。若過一事不盡、意不實、心不信法、章奏何解。

(十六a)

とある。そこに記載されている上章の儀式では、塗炭の法が見えるが、それは齋法ではなくて、治病法の上章の儀式で行われるものである。これは、恐らく『旨教經』が南朝の天師道の道士によって作られたものであり、北魏の寇謙之が齋法の觀念を持つ

ていなかっただからであろう。

さて、劉宋に成立した『旨教經』では、指教齋法の後に塗炭の法を行うように記されているのは、恐らく指教齋法が上章の儀式に由来し(22)、塗炭の法は上章の儀式で行われていたので、指教齋法が成立した後に、上章の代わりに指教齋法が行われ、その後塗炭の法が行われたからと推測される。

二つの齋法儀禮が續けて行われるとは考えられないので、『旨教經』では、指教齋法の後に行われる塗炭の法は齋法儀禮ではなく、懺悔の儀式である謝儀のようである。それについては、『正一論』には、

難曰、聖人設教、情無彼此、何忌靈寶清齋、旨教塗炭謝邪。

答曰、指教齋法及塗炭謝儀、共出一卷經中。聖人豈容應令修天師之謝、而不修天師之齋。若其齋可略、其謝可換充靈寶闕者、恐不但天師不許、深非葛君之意。

(二b)

とある。ある人が、聖人は平等に教を設けたが、なぜ靈寶齋法では清齋が行われており、指教齋法では塗炭謝儀が行われているのかと質問する。確かに、潔淨を重視する清齋と泥の中で轉ぶ塗炭の謝儀とはまったく異なるやり方であり、この違いは何に起因するのか不明である。この質疑に對して論者が、指教齋法と塗炭謝儀とは一卷の經典(『旨教經』)に載せるので、指教齋法は塗炭謝儀と一緒に行わなければならないと答えた。ここでは、塗炭齋法ではなく、塗炭謝儀と呼ばれているが、ここから塗炭の法本来の自虐の形で謝罪するという特徴が窺えよう。

更に、『旨教經』に載せる塗炭謝儀と葛仙公(葛玄)が敷演した「靈寶齋法」との関係については、『正一論』には、

難曰、塗炭儀所説云、悉如靈寶法。推之斯言、可得兼用。

答曰、塗炭法者、由群生咎障既深、非大功不釋、宿對根密、非塗炭不解。結考不解、則學仙不成、厄世不度。天師以漢安元年十月十五日、下旨教於陽平山、以教衆官、令入仙目、王・趙修之、卒登上道。當爾之時、塗炭之謝已行、而靈寶齋儀未敷、唯五符而已、豈得兼行。推年檢事、足明爲謬斯、乃造作支流、穿鑿眞文、足此數字、欲令張葛二教俱同一、用信不足、有不信矣。

(二a~b)

とある。ある人が、塗炭謝儀の内容は「靈寶齋法」に似ているので、塗炭謝儀を「靈寶齋法」と併用することができるかと質問する。これに對し、天師張道陵は漢安元年に『旨教經』を作り、塗炭謝儀は罪の深い人のために作られたものである。しかし、當時には「靈寶齋法」(『敷齋經』)に載せる「靈寶齋法」はまた太極真人に敷演され、葛仙公(葛玄)に記録されておらず、靈寶經も五符(靈寶五符)しかなかったため、塗炭謝儀と「靈寶齋法」は併用することができない、と論者が答えている。

『正一論』では、塗炭謝儀の作法は『敷齋經』に載せる「靈寶齋法」に似ているとあるが、劉宋以前の五斗米道の塗炭の法はそれほど「靈寶齋法」に似ているとはいえないように思われる。『旨教經』になると、塗炭謝儀が指教齋法の構造を取り入れたが、「靈寶齋法」は指教齋法に基づいて考案されたので、塗炭謝儀と「靈寶齋法」とは構造上通じる部分があったかもしれない。つまり、『旨教經』の塗炭謝儀が「靈寶齋法」とは構造上通じる部分があるのは、塗炭謝儀が「靈寶齋法」を模倣して書かれたからではないのである。ただし、北周の『無上祕要』卷五十塗炭齋品になると、塗炭齋法の儀式は『無上祕要』卷四八の靈寶齋宿啓儀と一致する部分が多く、當時の塗炭齋法は靈寶齋法の影響を受けたことがわかる。

以上のように、『旨教經』に載せる塗炭謝儀は齋法の構造を取り入れたので、上章の時に行われていた懺悔の儀式である塗炭謝儀は、後に獨立する齋法である塗炭齋法

になったのである。『三洞珠囊』卷一に引用されている『太真科』では、「救解父母師君同道大灾病厄、齋官露壇大謝、闌格散發泥額、禮三十二天、齋中奏子午章、苦到必感。」(二三b)とあって、その内容は『老君音誦誡經』の記載とほぼ一致しており、その續きの割注には「依旨教塗炭齋法」とあることから、『太真科』が成立した四二〇年代前半頃には旨教塗炭齋法の觀念があったことがわかる。ただし、旨教塗炭齋法という觀念があつたとはいえ、それが一つの齋法ではなく、連續的に行われる指教齋法と塗炭謝儀の略稱であろう。當時の塗炭謝儀はまだ齋法として單獨に行われていなかったであろう。

なお、塗炭謝儀を獨立する齋法にした人は陸修靜であると推測される。元嘉三十年(四五三)頃に編纂された陸修靜の『洞玄靈寶五感文』(23)では九つの靈寶齋法の後には次のように記している。

又曰三元塗炭之齋。以苦節爲功、上解億曾道祖無數劫來宗親門族及己身家門無軌
數罪、拯拔憂苦、濟人危厄、其功至重、不可稱量。(七b)

ここでは、三元塗炭齋という罪を犯した祖先や人の厄苦を救済した齋法が記されている。仙公系靈寶經の『太極左仙公請問經』によれば、天師張道陵が天上の靈寶齋法を模倣して作ったのは指教齋法(三天齋法)のみであり、塗炭齋法を靈寶齋法に入れることはできなかったため、陸修靜の『洞玄靈寶五感文』では獨立する三元塗炭齋として記されている。

また、陸修靜も自ら三元塗炭齋を實踐したことがあつたようである。『雲笈七籤』卷五經教相承部の宋廬山簡寂陸先生の一條には、

及天子不豫、(陸修靜)請事塗炭之齋、是夜卿雲紛郁、聖日乃廖。(六b)

とある。陸修靜は宋明帝が病氣になった時に、塗炭齋法を行ったようである。病氣治療は、五斗米道で行われていた上章儀禮の主な目的であり、また後の塗炭齋法の目的でもある。

五、六月齋と十日齋

六月齋とは一月・三月・五月・七月・九月・十一月の六月は齋月であることを指し、十日齋とは一日・八日・十四日・十五日・十八日・二十三日・二十四日・二十八日・二十九日・三十日は齋日であることを指す。四二三年頃に成立した『旨教經』ではその六月齋と十日齋の觀念が唱えられたと推測される。そして、その直後の四二〇年代前半に編纂された『太真科』に取り入れられた。更に、その天師道が考案した觀念に神聖性を與えるために、陸修靜は『旨教經』が唱えた六月齋と十日齋などの時節齋の觀念を自分が敷述した『元始赤書真文經』に取り入れたと思われる。

次に、『旨教經』の唱える六月齋と十日齋の觀念の成立、及び靈寶經における六月齋と十日齋の觀念の受容について見てみたい。

(一) 六月齋

『旨教經』が唱えた六月齋の觀念の由來に關しては、佛教の歲三齋や東晉の上清經の幾月(奇月)の觀念が注目される。

中國佛教での歲三齋とは、三長齋月である正月・五月・九月に、八齋戒を受持し、殺生を止め、非行を慎み、不過中食を守ることを指す。インド佛教の布薩では、三長齋月の觀念がないので(24)、歲三齋は中國で成立した觀念であろう(25)。

西晉・竺法護譯『普曜經』卷八には、

宮人大小咸受戒法、月六齋・歳三齋、奉持不懈。(大正三、五三六c)

とある。歳三齋(齋)の觀念が記されているが、具體な時間については説明されていない。

『弘明集』卷十三に載せる東晉の郗超(三三六〜三七七)の『奉法要』には、
已行五戒便修歳三月六齋。歳三齋者、正月一日至十五日、五月一日至十五日、九月一日至十五日。月六齋者、月八日・十四日・十五日・二十三日・二十九日・三十日。
(大正五二、八六b)

とある。これによれば、東晉郗超の時に佛教では歳三齋の期間は一月・五月・九月の前半と具體的に規定されるようになった。このように、劉宋初期の『旨教經』が六月齋を唱える前に、佛教では歳三齋の觀念は既に定着したことがわかる。

道教の六月齋では佛教の三月齋が含まれているが、六月齋にしたのはなぜであろうか。それについては、東晉の上清經の幾月(奇月)の觀念の影響が考えられる。

梁・陶弘景の『眞誥』(HY二〇一〇)卷九協昌期第一には、

又曰、數澡洗、每至甲子當沐。不爾、當以幾月且使人通靈浴。不患數、患人不能耳。蕩鍊尸臭、而眞炁來入。右玄師所勅使施用。右十條并長史寫。(十三a〜b)

とある。東晉の興寧年間靈媒楊羲が許謚(許長史)に開示した上清經(26)では幾月に沐浴齋戒すべきという考えが見える。また『登眞隱訣』(HY四二二)卷中には、「數沐浴、每至甲子當沐。不爾、當幾月且使人通靈」(五b)の一句は引かれており、陶弘景の割注には、

幾月、即奇月也。謂正月・三月・五月・七月・九月・十一月也。(五b)

とある。それによれば、幾月は奇月、即ち奇數の月である。

更に、幾月に沐浴齋戒をする理由については、『洞眞太上太霄琅書』(HY一三四一)卷五の太眞九科第十五には、

長齋月、正月・三月・五月・七月・九月・十一月、一年六月。月皆用奇、因陽之盛、建陰之功。(九a)

とある。これによれば、正月・三月・五月・七月・九月・十一月という一年の六齋月では、陽が強すぎるので、陰功を立つ必要がある、この六月を齋月にしたようである。このように、『旨教經』が唱えた六月齋の原型は佛教の歳三齋であるが、六齋月になったのは東晉の上清經の幾月(奇月)の考えの啓發を受けたと推測される。

次に、靈寶經における六月齋の受容について考察しする。『要修科儀戒律鈔』卷八に引かれている『旨教經』には、

此六齋月、上三天令天帝太一使者、司察天下人過失、此日能齋、令除十苦、拜謁太上。(二b)

とある。六齋月の間に、上三天が天帝太一使者に命じて、地上の世界に降臨して、人間の過失を監察させるという。『猶龍傳』卷五に引かれている『旨要妙經』の内容も右の文と基本的に一致するので、それが『旨教經』に載せる六齋月に關する内容であるに違いない。

更に、『道門經法相承次序』(HY一一二〇)卷下の六齋月の解釋には、

正月・三月・五月・七月・九月・十一月、上三天令天帝太一・日月星宿・三官考召、司察天下罪過、以上白三天考召之。若能修此歳中六齋之法、令除十苦八難、得免厄伐。拜謁太上、三尸去、可得長生不老。(十一b〜十二a)

とある。『要修科儀戒律鈔』卷八に引用されている『旨教經』と同じ上三天の神格が記されているので、これも『旨教經』からの引用であろう。因みに、ここで佛教に由來する十苦や八難の觀念が見えるので、『旨教經』が佛教の影響を受けたことも確認

できる。

靈寶經では、『敷齋經』の冒頭には、

太極真人曰、……靈寶經有大法、正月・三月・五月・七月・九月・十一月、是歲六齋月。
(一a)

とある。『敷齋經』に載せる「靈寶齋法」の原型は『旨教經』に載せる指教齋法であるので、そこでの歳六齋月の觀念も『旨教經』に由來するものであろう。先に述べた如く、『敷齋經』の「靈寶齋法」は実際には指教齋法に由來するが、『太極左仙公請問經』では指教齋法が天上界の靈寶齋法を模倣して作られたと指摘される。同じように、『敷齋經』に載せる歳六齋月は實際には『旨教經』に由來するが、教理上、天上界の靈寶經に載せるものとされている。

元始系靈寶經では、『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科』(HY一四〇〇、以下『明真科』と略す)において、最初に六齋月が記されたと考えられる。『齋戒錄』(HY四六四)に載せる『明真科』の引文には、

明真科云、正月・三月・五月・七月・九月・十一月、一歲六齋月、能修齋、上三天帝令太一使者除人十苦。
(八b)

とある。『明真科』では、五斗米道の傳統の上三天(帝)の神格が記されており、『元始赤書真文經』における元始五老の神格ではないので、『明真科』が参照していたのは『旨教經』であることが明らかである。『至言總』(HY一〇二七)卷一や『雲笈七籤』卷三七でも、以上の『明真科』からの引用が記されている。ただし、道藏本『明真科』には、

飛天神人曰、九幽玉匱拔度死魂罪對上品。常以正月・三月・五月・七月・九月・十一月、一年六月、月一日・八日・十四日・十五日・十八日・二十三日・二十四日・二十八日・二十九日・三十日・一月合十日、及八節日・甲子日・庚申日、於家中庭安一長燈、令高九尺。
(十七a)

とある。「上三天帝令太一使者、除人十苦」の一句が見えないのは、恐らく道藏本の該当する箇所が削除されたからであろう。『明真科』に載せる「罪福縁對拔度上品」の救度國土帝王の法と救度地獄鬼魂の法はそれぞれ後の金籙齋法と黃籙齋法の原型であるが、救度國土帝王の法では發爐が行われ、救度地獄鬼魂の法では自搏が行われるが、それが天師道の指教齋法や塗炭謝儀の作法を踏襲するものであるので、『旨教經』を参照して書かれたと推測される。そのために、『旨教經』が唱えた六月齋の觀念も取り入れられたと考えてよからう。

そして、『元始赤書真文經』巻中の巻末には、

元始靈寶五老尊神・諸天帝皇・妙行真人、常以正月・三月・五月・七月・九月・十一月、一歲六會於太上三天靈都宮元陽紫微之臺、集筭天元、推校運度、諸天各下天帝太乙使者・日月星宿・三部三官、考召五嶽四瀆・河海大神、周行天下、料察功過、搜擇種人。當此之月、天下地上、莫不振肅、執齋持戒、尊奉天真。學者以其月、隨科修齋、功記三官五帝、列名上天。六年、克得拜謁太上、七祖皆昇福堂、神靈祐護、萬災不干。

とある。ここで注意すべきことは、『旨教經』では神格である上三天が天帝太一使者を命令するとあるが、『元始赤書真文經』では元始靈寶五老尊神・諸天帝皇・妙行真人が天帝太乙使者を命令することである。要するに、五斗米道の傳統の神格である上三天は靈寶經の神格である元始五老などに置き換えられたのである。上三天の神格が見える『明真科』は『元始赤書真文經』ではなく、『旨教經』を参照したことから、『明真科』が編纂された時に、『元始赤書真文經』巻中の最後の六齋月の部

分はまだ加えられていなかったであろう。

このように、六月齋の觀念は『旨教經』に唱えられた後に、まず仙公系靈寶經の『敷齋經』がそれを取り入れ、その後齋法儀禮を載せる『明真科』にも取り入れられ、更に陸修靜はそれを敷演して、『元始赤書眞文經』に加えたと推測される。靈寶經の教理によれば、『敷齋經』の歳六齋月の説は『元始赤書眞文經』によるものであるが、それは歴史上の事實ではない。例えば、『元始赤書眞文經』では『太上靈寶五符序』に通じる内容がある場合には、教理上の解釋によれば、新經とされる『太上靈寶五符序』の内容は元始系靈寶經の『元始赤書眞文經』によるが、實際の歴史は明らかに逆であり、教理上の經典の新舊は歴史上の成立の順番を意味するものではない。

(二) 十日齋

道教十齋日の成立については、これまでのところ、幾つかの説があるものの(27)、『元始赤書眞文經』は陸修靜が四二〇年後半以後に敷述した經典であることが明らかにされていないために、十日齋の成立の経緯を推測する時に誤りが生じたと思われる。次に、筆者の經典の成立年代の推定に基づいて十日齋の成立の経緯を論じてみたい。道教の十日齋と佛教六日齋との關係を考察するには、まず、兩者の間には相互に影響する關係があるかどうかを確認する必要がある。道教の十齋日とは、毎月の一日・八日・十四日・十五日・十八日・二十三日・二十四日・二十八日・二十九日・三十日を指すが、佛教の六齋日とは、毎月の八日・十四日・十五日・二十三日・二十九日・三十日を指す。十齋日と六齋日とは、六日が重なっているため、偶然に同じである可能性はないので、兩者の中、先に成立したものに由来するに違いない。

佛教の六日齋は早期インド佛教の布薩とは密接な關係があり、三國吳の支謙(二二二-二二五)譯の『佛說齋經』をはじめ、數多くの三國や晉の佛經に記載されているので、道教の十日齋の影響を受けて考案されたことはないように思われる(28)。次に、佛教側や道教側の資料を参照しながら、六日齋が十日齋になって、道教に取り入れられた経緯を考察する。

早期のインド佛教においては、布薩(サンスクリット語の Uparasatha)があるが、中國に傳來した時に齋・長靜・長養・增長などと漢譯されている。布薩は、比丘の布薩と信者の布薩の二種があり、比丘や比丘尼の布薩は半月に一回行い、信者の布薩は半月に三回行うが、それが一か月の六日齋である。布薩を行う時に、信者は集まって、自分の罪を懺悔する。六齋日以外に、神變月(29)の時に、八齋戒を守れなければならないという。

最初の六日齋の記載は、三國吳・支謙が譯した『佛說齋經』に次のように見える。

佛問維耶、沐浴何早。對曰、欲與諸婦俱受齋戒。佛言、齋有三輩、樂何等齋。維耶長跪言、願聞何謂三齋。佛言、一爲牧牛齋。二爲尼犍齋。三爲佛法齋。……佛法齋者、道弟子月六齋之日受八戒。(大正一、九一一a)

ここで佛法齋である六日齋のことが記されているが、具體的な日付は明らかにされていない。三國吳・康僧會が譯した『六度集經』には「以正月奉六齋、精進無倦。」(大正三、三五a)とあり、六齋日に言及しているが、具體的な日付は記されていない。最初に六齋日の日付を記すのは、西晉・法立と法炬が譯した『大樓炭經』卷四切利天品第九である。その中には、

佛言十五日有三齋。何等爲三。齋月八日・十四日・十五日、是爲三。云何爲月八日齋。月八日齋時、四王告使者、言往案行四天下。……十四日齋云何。十四日齋時、四天王自告太子、四布案行天下。……

云何爲十五日齋。 四天王躬身自下、四布案行天下。

(大正一、二九八a、b)

とある。これによれば、半月の八日・十四日・十五日は齋日であり、一か月とすれば、即ち月の八日・十四日・十五日・二十三日・二十九日と三十日が齋日である。六日齋の説は、西晋の『大樓炭經』では完全に成立したが、當時の五斗米道では十日齋の觀念はまだ考案されていない。

更に、右の文の後に、四天王と六齋日との關係が説明されている。即ち、八日に、四天王は使者を遣りて世間を巡視させ、十四日に、四天王は太子に命じて、世間を巡視させ、十五日に、四天王は自ら世間を巡視するという。後秦の佛陀耶舎と竺佛念が譯した『長阿含經』の忉利天品第八や東晋末の瞿曇僧伽提婆が譯した『增一阿含經』卷十六には同様の内容が見える。

四二七年頃に成立した偽經の『佛說四天王經』(30)は、『大樓炭經』或いは『長阿含經』の忉利天品の抄出であると考えられるので、最初に六齋日或いは四天王及び太子・使者たちが世間に降りることを記載する佛經ではない。『佛說四天王經』では道教の影響が見えるが、六齋日や四天王に関する部分は基本的は佛教の從來の説によるものである。

後秦の鳩摩羅什が譯した『大智度論』第十三では、次の『四天王經』の内容が引用されている。

問曰、何以故、六齋日受八戒修福德。答曰、是日惡鬼逐人欲奪人命、疾病凶衰令人不吉。……如四天王經中佛說、月六齋日使者、太子及四天王、自下觀察衆生。

(大正二五、一六〇a)

鳩摩羅什が引用した原本の『四天王經』には道教の影響が見えず、現本における道教に近い内容は恐らく智嚴が翻譯した時に入れられたものであろう(31)。もちろん、『四天王經』が道教の十齋日の觀念の由來であることを否定したとしても、それより早く存在していた『大樓炭經』や『長阿含經』や『增一阿含經』に見える六齋日や四天王の説話が道教に影響を與えたことは否定できない。ただし、道教側はどの佛典を参照したかは容易に斷定できない。

『三天内解經』卷下を見ればわかるように、劉宋の天師道は佛教の影響を受け、齋直を重視し始めるようになっており、『旨教經』で初めて十日齋を唱えた。『要修科儀戒律鈔』卷八に引かれている『旨教經』には、

旨教經曰、一日北斗下。八日北斗司殺鬼下。十四日太一使者下。十五日天帝下。天帝下者、日月星宿諸官俱下。十八日天一。二十三日太一八神使者下。二十四日北辰下。二十八日下太一下。二十九日中太一下。三十日上太一下。太一下者、日月五星・二十八宿・璇璣玉衡・七星北斗・司命・司録・司罰・司殺・大聖尊神・妙行真人・天帝大王俱下。當此之日、天神地祇、莫不傾悚、周行天下、伺人善惡。其日有執心精進、不違經教、親敬守戒、誦經行道、遠宣法教、太一歡喜、益其筭祿、度著左契、刻名玉籙、拜爲真人。其日若殺生詐欺淫盜、罵辱道士、訾毀經教、太一大怒、減其筭祿、度著右契、下名三官、稱爲罪人。(四a、b)

とある。『道門經法相承次序』卷下では、十日齋の注釋に「天師教諸男女官、爲道當修月中十直。」(十二a)とあるが、その續きの文は右の文と同じであり、みな『旨教經』からの引用であろう。ほかに、『猶龍傳』卷五に引かれている『旨教經』の十日齋の部分は、右の文より短い。日付と對應する神格が基本的に同じである。このように、四二三年頃に成立した『旨教經』では、右の文に見える十日齋の内容が記されていたことがわかる。

陸修靜は『旨教經』から十日齋の觀念を取り入れており、『元始赤書眞文經』巻下では次のように敷衍されている。

元始靈寶西北天大聖衆・至眞尊神・無極大道・上帝・眞皇老人・常以月一日、上會靈寶玄都西北玉山紫微上宮、奉齋朝天文、校地上人鬼功過。其日勅北斗下、與三官考召・四部刺奸、周行天下、糾察兆民、條列善惡、輕重上言。其日有奉修齋直、不犯科律、三官除罪、列名玄都、萬神衛護、得爲種民。犯惡爲非、移名地官。元始靈寶北天大聖衆、……常以月八日上會靈寶玄都北上玉山陰元臺……其日勅北斗司殺鬼下……

元始靈寶東北天大聖……常以月十四日、上會靈寶玄都玉山通陽青微宮……其日勅太乙使者下……

元始靈寶東天大聖衆・至眞尊神・太清玄元上三天無極大道・無上玄老・太上老君・太上丈人・皇上老君・皇上丈人・青靈上眞・天帝君・天帝丈人・天帝君・天帝丈人・九老仙都君・九氣丈人・百千萬重道氣・千二百官君・太清玉陛下……常以月十五日、上會靈寶太玄都玉山青華玉陛宮……其日天帝自下。天帝自下者、日月星宿・天上天下地上地下五嶽四瀆河海神靈、莫不慘然俱下。

元始靈寶東南天大聖衆……常以月十八日、上會靈寶太玄都玉京山洞靈元陽之館……其日勅太乙八神使者下……

元始靈寶南天大聖衆……常以月二十三日、上會靈寶太玄都玉山洞靈丹臺……其日勅天一下……

元始靈寶西南天大聖衆……常以月二十四日、上會靈寶太玄都玉京朱宮……其日勅北辰下……

元始靈寶西天大聖衆……常以月二十八日、上會靈寶太玄都玉京金闕七寶宮……其日太一下……

元始靈寶下元天大聖衆……常以月二十九日、上會高皇天太玄都玉京黃房……其日遣中太乙下……

元始靈寶上元天大聖衆……冥寂玄通、大智慧原。正一盟威太上無爲大道、道中之道……常以月三十日、上會靈寶太玄都玉京七寶紫微宮……其日遣上太一下……

(一 a ~ b)

これによれば、『旨教經』における十齋日と對應する神格は、『元始赤書眞文經』でも同様に對應して現れ(32)、更に、『元始赤書眞文經』では靈寶經の神格である元始靈寶西北天大聖衆などの神格が新たに入れられたのである。

『元始赤書眞文經』では十五日と三十日の部分には注目すべき點が二つある。一つは、「太清玄元上三天無極大道」などの神格が見えることである。「太清玄元上三天無極大道」とは、「三天」の思想を信奉する劉宋の天師道の最高の神格であり(33)、それらの神格は指教齋法での四方朝に見える神格と一致している(34)。もう一つは、「正一盟威太上無爲大道」が見えることである。それは劉宋天師道の「三天」の思想で唱えた信奉する道法の呼び名である「正一盟威の道」である。この二點からは、その十日齋の部分の編纂者は「三天」の思想を信奉している劉宋天師道の道士であることが確認できる。更に、『眞誥』卷二十の陸修靜が『元始赤書眞文經』を敷衍したという記載によれば、劉宋天師道の道士である陸修靜がこの十日齋の部分『元始赤書眞文經』に入れたことが推測できる。

因みに、『旨教經』では、十齋日と十方との関係は説かれていないが、『元始赤書眞文經』では十日齋は十方と結びついている。靈寶經における十方の觀念は佛教の大乗主義(35)によるものであり、陸修靜が『旨教經』から十齋日の觀念を取り入れた

時に、靈寶經での十方の觀念と結びついて解釋したと推測する。

六、結語

以上の考察により、『旨教經』の成立時期や指教齋法と靈寶齋法や塗炭齋法との關係や六月齋と十日齋の觀念の成立の経緯が明らかとなった。

『旨教經』では『三天内解經』の比喩が引用されており、また指教齋法が『太真科』に言及されていることから、『旨教經』は『三天内解經』以後、『太真科』以前の四二三年頃に成立したことがわかる。

教理上は指教齋法が天書の靈寶經に載せる靈寶齋法を模倣して作られたとされているが、これは歴史上靈寶齋法は指教齋法に由来することを隠すためである。また、『旨教經』では、指教齋法とともに塗炭謝儀が載せている。その塗炭謝儀とは、五斗米道では上章の時に言う謝罪の儀式であり、指教齋法の影響を受けて、齋法の構造を取り入れて、獨立する齋法である塗炭齋法になったと思われる。

『旨教經』が唱えた六月齋の觀念は、佛教の歳三齋や東晋の上清經の幾月（奇月）の觀念の啓發を受けて考案され、また、十日齋は佛教の六日齋に由来すると推測される。六月齋と十日齋の觀念は『旨教經』で唱えられた後に、まず仙公系靈寶經の『敷齋經』に取り入れられ、その後『明真科』にも取り入れられて、最後陸修靜がそれを詳しく解説して、『元始赤書真文經』に加えた。『元始赤書真文經』では十五日と三十日の部分には、「太清玄元上三天無極大道」や「正一盟威太上無爲大道」という劉宋の天師道の「三天」の思想に由来する人格や觀念があることから、劉宋の天師道の道士である陸修靜がその十日齋の部分の作者であるということが確認できる。

注

- (1) 指教齋法の成立については、小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」（小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收、東京・知泉書館、二〇〇六年十月）を参照。
- (2) 靈寶齋法については、小林正美「靈寶齋法の成立と展開」（小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收）を参照。
- (3) 王承文氏は道教の六月齋・十日齋の觀念は『旨教經』に由来すると主張する。王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』（北京・中華書局、二〇〇二年十一月）第四章第二節「古靈寶經的定期齋戒と「齋直」與天師道」を参照。しかし、既に小林正美氏は指摘しているように、その『旨教經』の成立時期に関する推定は誤りである。小稿の注（6）を参照。
- (4) 『旨教經』の逸文については、呂鵬志「天師道旨教齋考（上篇）」（『中央研究院歴史語言研究所集刊』第八十本第三分冊、二〇〇九年九月）附録一「旨教經」的輯稿」を参照。
- (5) 呂鵬志氏は、『正一指教齋儀』に載せる六職齋官の第一の官職は、唐の以前に法師と呼ばれていたが、『正一指教齋儀』では唐以後の高功という呼び名が使われていること、また、『正一指教齋清旦行道儀』では唐代の行政單位である州縣郷里が使われており、更に唐で流行していた道場という言葉が使われているので、唐の道士に改竄された痕跡があると指摘する。呂鵬志前掲「天師道旨教齋考（上篇）」二八〇頁を参照。

(6) 王承文氏は『旨教經』の成立時期を三國或いは西晉としている。王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』第四章第二節「古靈寶經的定期齋戒和「齋直」與「天師道」を参照。王承文氏の『旨教經』の成立時期に関する推定は誤りであると小林正美氏に指摘された。小林正美前掲「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」注(8)を参照。

(7) 小林正美氏は、指教齋法には劉宋天師道の「三天」の思想の影響が見えるので、劉宋初期の天師道に編纂されたものであると指摘している。因みに、小林正美氏の論文は『旨教經』の成立時期ではなく、指教齋法の成立を中心とするものである。小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」を参照。また、呂鵬志氏は、指教齋法は靈寶齋法を模倣して作られた天師道の齋法であるので、『旨教經』の成立時期は四〇〇年から四三七年までの東晉末や劉宋初期であると推定する。呂鵬志前掲「天師道旨教齋考(下篇)」五二五〜五三三頁を参照。しかし、筆者は、指教齋法は靈寶齋法を模倣して作られたものであるという呂氏の説は誤りであり、それによって『旨教經』の成立時期を推定することはできないと考えている。

(8) 王承文氏は前掲著書では、東晉末に成立した五斗米道の經典である『女青鬼律』卷三に見える「吾受太上旨教」の旨教を『旨教經』と解釋するが、小林正美氏は太上旨教とはその一句の前にある二十二條の道律禁忌を指し、太上教勅と同じ意味であるとしている。小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」注(8)を参照。

(9) 『晉書』(北京：中華書局、一九七四年)一一〇〇頁による。

(10) 影印本『太平御覽』(北京：中華書局、一九六〇年二月初版、一九九五年十月版)二九七六頁による。

(11) 王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』四〇六〜四〇七頁を参照。

(12) 王承文氏と呂鵬志氏は、敦煌資料P二三七八が『旨教經』から「冥寂玄通、大智慧源。故智照之源、生於眇莽幽冥之内也。」の一句を引用されていると指摘するが、「故」の字の後は論者の答えであり、『旨教經』からの引用ではない。王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』三六七頁、呂鵬志「天師道旨教齋考(上篇)」附録一「『旨教經』的輯稿」を参照。

(13) 陸修靜が『眞文赤書』を敷述したことについては、小稿第一章第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に―」を参照。

(14) 『太眞科』の成立時期については、大淵忍爾『道教とその經典』(東京：創文社、一九九七年十一月)第五章「太眞科とその周邊」を参照。

(15) 道藏には『太極左仙公請問經』が收められていないが、敦煌資料S一三五一では「太極左仙公請問經卷上」が載せられており、『無上祕要』卷四七に引かれている『洞玄請問上經』の内容はそれと一致するので、『太極左仙公請問經』卷上の内容であることがわかる。

(16) 道藏本『太上洞玄靈寶本行宿緣經』は即ち『太極左仙公請問經』卷下と考えられる。Ofuchi Ninji, "On Ku Ling-pao-ching," in *Acta Asiatica* 27, 1974, pp.33-56.

(17) 『正一論』については、唐の成立とくわ説がある。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004, P. 486. ただし、『正一論』に見える思想はあまり唐代以後の道教の思想が見えないので、靈寶と正一との關係を取り上げる『正一論』は南朝頃に編纂されたものであろう。

(18) 小林正美前掲「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」を参照。

(19) 道教の終末論については、小林正美『六朝道教史研究』(東京:創文社、一九九〇年十一月) 第三篇第一章「道教の終末論」を参照。

(20) 小林正美『六朝道教史研究』第一編第三章「靈寶經の形成」を参照。

(21) 塗炭齋の成立については、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、日本道教學會、二〇〇二年十一月)を参照。

(22) 小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」を参照。

(23) 陸修靜の『洞玄靈寶五感文』の成立年代については、小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』三八頁を参照。

(24) インド佛教の布薩については、平川彰『原始佛教の研究:教團組織の原型』(東京:春秋社、一九六四年七月) 四一六〜四三四頁を参照。

(25) 呂鵬志前掲「天師道旨教齋考(上篇)」三七六頁を参照。

(26) 『真誥』では經典名が明らかにされていないが、その内容は上清經の『洞真西王母寶神起居經』(HY二三〇八)に見える。

(27) これまでのところ主に三つの代表的な意見がある。第一は、道教の十日齋は佛教の六日齋の模倣であり、『洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經』(HY一一九一)、『太上洞玄靈寶業報因緣經』(HY三三六)、『元始赤書真文經』、『明真科』、『旨教經』、『洞玄靈寶諸天世界造化經』(HY三二一)などの道經に記されている十日齋は、

佛教の『佛說四天王經』に由来すると指摘する。Michel Soyminé氏「Les dix jours de jeûne du tao sm」(『古岡博士還曆紀念道教研究論集』所收、東京:國書刊行會、一九七七年)を参照。第二は、『旨教經』は三國或いは西晉に成立し、『元始赤書真文經』は東晉末の葛巢甫に作られ、この二つの經典は四二七年に成立した『佛說四天王經』より早く成立したので、道教の十日齋は『佛說四天王經』の六日齋の影響を受けたのではなく、『佛說四天王經』の六日齋は『旨教經』或いは『元始赤書真文經』の十日齋の影響を受けたという。王承文前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』第四章第二節「古靈寶經定期齋戒和「齋直」與「天師道」を参照。第二は、六日齋が初期のインド佛教では既に存在しており、『元始赤書真文經』が三九七年頃成立した漢譯佛典『增一阿含經』を参照して、道教の十日齋を唱え、そして『旨教經』に取り入れられたというものである。呂鵬志「天師道旨教齋考(上篇)」三七六〜三七九頁を参照。

(28) 王承文氏は、『道藏闕經目錄』卷上の『太上洞神三皇上元六直齋儀』の經典名には六直齋の觀念が見えるが、『旨教經』の十日齋や佛教六日齋の原型であると主張している。同氏『敦煌古靈寶經與晉唐道教』三九六頁を参照。しかし、鄭隱や葛洪の時期になっても、三皇内文しかなく、漢末に『太上洞神三皇上元六直齋儀』という經典が存在していたとは考えられない。この經は恐らく三洞説が確立した劉宋以後に、洞神部の經典として作られたものであろう。

(29) 神變月の時期については、三つの説があり、五か月、三か月、或いは布薩日の前後の一日・十三日・七日・九日という。原始佛教の布薩については、平川彰前掲『原始佛教の研究:教團組織の原型』第二節「在家信者のあり方」四 信者の布薩「八齋戒」を参照。

(30) 『佛說四天王經』の成立年代については、望月信亨『佛教經典成立史論』(京都:法藏館、一九六四年三月) 三九四頁を参照。

(31) 望月信亨『佛教經典成立史論』三九四頁を参照。

(32) 道藏本『元始赤書真文經』では、十八日と對應する神格は太乙八神使者、二十三日と對應する神格は天一であり、『旨教經』の記載はそれと逆であるが、『無上祕要』卷九に引かれている『元始赤書真文經』の内容は『旨教經』と一致するので、道藏本が間違っていると考えられる。王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』三六七頁を参照。

(33) 小林正美『中國の道教』（東京：創文社、一九九八年七月）第二章「道教の成立 第一節 天師道の成立とその思想 一 「三天」の思想」を参照。

(34) 『正一指教齋儀』には、「太清玄元上三天無極大道・太上老君・太上丈人・天帝君・天帝丈人・九老仙都君・九炁丈人等百千萬重道炁・千二百官君・泰清玉陛下。」(二a～b)とある。

(35) 靈寶經に見える十方の觀念と佛教の大乗主義との關係については、小林正美『六朝道教史研究』第一篇第三章「靈寶經の形成 三、元始系靈寶經の形成 (4) 靈寶經の大乗思想と「十方」を参照。

第二篇 『人鳥五符』の研究

第一章 『人鳥五符』の成立とその影響

一、序言

梁・陶弘景の『真誥』（HY一〇一〇）卷二十には「陸（修靜）既敷述真文赤書・人鳥五符等」（二b）という記載があり、これによれば、陸修靜が『真文赤書』・『人鳥五符』などの經典を敷述していたことがわかる。『真文赤書』とは『元始五老赤書玉篇真文天書經』（HY二二）を指すが（1）、『人鳥五符』とは一體どの經典であるかはまだ明らかにされていない。『真文赤書』は靈寶經であり、また『人鳥五符』の經典名は『太上靈寶五符序』（HY三八八、以下『五符序』と略す）を想像させるので、陸修靜と靈寶經の關係を考える上で、『人鳥五符』は重要な價值があるに違いない。そこで、小稿ではこの『人鳥五符』の成立とその影響を考察したい。

二、『人鳥五符』

『人鳥五符』に關して、『真誥』卷二十には、

楊書靈寶五符一卷、本在句容葛粲間。泰始某年、葛以示陸先生。陸既敷述真文赤書・人鳥五符等、教授施行已廣、不欲復顯出奇迹。因以絹物與葛請取、甚加隱閉。

（二b）

とある。これによれば、「楊（羲）書靈寶五符」は元々葛粲の所にあり、葛粲はこの「楊書靈寶五符」を陸修靜に見せたが、陸修靜は既に『真文赤書』や『人鳥五符』などの經典を敷述していたので、「楊書靈寶五符」に抵抗を感じ、絹を出してそれと交換し、隠してしまつたようである。

『真誥』に見える「人鳥五符」は果して一つの經典なのか、或いは二つの獨立した經典なのかという問題については、まだ異議がある（2）ので、まずこの問題を検討したい。

北周の武帝頃に編纂された『無上祕要』（HY一一三〇）には、「洞玄五符經」という經典名で當時の五符經を引用する部分が四箇所ある（3）。そのなかの三箇所は道藏本『五符序』の内容と一致している以外に、卷四の一箇所に、

太上曰、人鳥山是天地之生根、元氣之所因、人求其域、靈仙仰其神、於是朝致五嶽、使役海神。右出洞玄五符經。

（八b）

とある。これによれば、人鳥山は天地の生根であり、元氣から構成されているようである。靈寶五符と人鳥山の内容を含んでいる「洞玄五符經」は、即ち一つの經典としての『人鳥五符』であろう。

また、南宋・蔣叔興（一一六二〜一二二三）編『無上黃籙大齋立成儀』（HY五〇八）卷三四や『靈寶無量度人上經大法』（HY二一九）卷四九には、「靈寶五符人鳥經」の經典名が記されている。更に、『無上黃籙大齋立成儀』卷十七や『道門通教必用集』（HY二二六）卷九にも、「五符人鳥經」（七b）という經典が見える。後に述べる如く、「靈寶五符人鳥經」や「五符人鳥經」は「命魔呪」（人鳥山經呪）（4）の出典とされているが、ここからも『人鳥五符』は一つの經典であることが確認できる。

『人鳥五符』の人鳥とは人鳥山を指すが、人鳥山は道教における傳説の山の一つである(5)。葛洪の『抱朴子』内篇(HY一一七七)及びほかの劉宋以前の道書には、人鳥山について言及するものはない(6)。梁・宋文明『通門論(擬)』(P二八六一・P二二五六)(7)には、靈寶經が本文・神符・玉訣・靈圖などの十二品に分類されていて、その中の第四部靈圖と第九部衆術に「人鳥」の名が挙げられている。その「人鳥」という經典は人鳥山を説く經典であろう。

『通門論(擬)』の第四部靈圖には、

圖以傳有、書以傳無。無者、言之與理、無有形迹、定志卷等之例是也。有者、形之與迹、八景及人鳥之例是也。

とある。これによれば、「人鳥」とは形と迹を持つ靈圖のようである。「八景」とは、即ち當時實在していた元始系靈寶經の『洞玄靈寶二十四生圖經』(HY一三九六)に載せる三部八景二十四圖を指しているので、「人鳥」も當時實在していた經典の靈圖であると推測される。

また、第九部衆術には、
又「誦」大洞諸經及人鳥山、不須「服」御而得雲輦迎者、其身亦已化、又上詣朱陵受練也。

とあり、「人鳥山」という經典を大洞諸經と並べて高く評價している。「人鳥山」を讀誦すれば、たとえ服御しなくても、雲輦が迎えに来て、人を白日飛昇させるという。ここにいう「人鳥山」という經典は第四部靈圖に見える「人鳥」を載せる經典であろう。

右の『通門論(擬)』の記載から、「人鳥山」という經典には以下の三つの特徴のあることがわかる。第一に、靈寶經の一つであること、第二に、十二類の靈圖に属していること、第三に、この經典を讀誦すれば、金丹を服さなくても、人を天界に上昇させる効果があることである。

道藏本『玄覽人鳥山經圖』(HY四三四)(8)は、人鳥山の眞形圖とそれを解説する經からなり、洞玄部靈圖類に分類されている。『玄覽人鳥山經圖』のなかに元始天王や十方天尊(9)などの靈寶經の代表的な觀念が見えるので、洞玄部の靈寶經に分類するのは妥當である。更に、靈圖類に分類されているのは、そこに靈圖としての人鳥山の眞形圖があるからであろう。そうすると、『玄覽人鳥山經圖』は「人鳥山」という經典の第一と第二の特徴に合致していることがわかる。

また、『玄覽人鳥山經圖』には、

有此山形及書文備者、便得仙度遊宴崑崙、能讀此書萬遍、修行不負文言、天帝君即遣使雲車羽蓋來迎之也。不須服御丹液、無勞導引屈伸。精之不休、自獲昇天矣。

(二b)

とある。右の第九部衆術の内容とほぼ同じであり、「人鳥山」という經典の第三の特徴に合致していることが明らかである。

更に、『玄覽人鳥山經圖』には、

太上曰、人鳥山之形質、是天地人之生根、元氣之所因、妙化之所用。聖眞求其域、仙靈仰其神、……於是朝致五嶽、使役八溟。

(二b)

とある。先擧げた『無上祕要』卷四「洞玄五符經」の箇所と比較してみると、『無上祕要』が『玄覽人鳥山經圖』のこの内容を要約して引用していることがわかる。つまり、北周時代の「洞玄五符經」には、『玄覽人鳥山經圖』の内容が含まれていたのである。

しかしながら、もし『玄覽人鳥山經圖』が靈寶經として、梁以前に既に成立していたとすれば、なぜ『通門論(擬)』の「靈寶經目」や『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』

(HY 一一一七) 卷四の「靈寶中盟經目」のなかに、「人鳥」という語をもつ經典が一つもないのであろうか。また、北周の『無上祕要』や唐の『一切道經音義妙門由起』(HY 一一一五)などの道教の類書にも、『玄覽人鳥山經圖』の經典名が見当たらないのはなぜであろうか。

靈寶五符に關しては、早くも葛洪の『抱朴子』内篇卷十一仙藥篇に「乃佩老子入山靈寶五符」(三a)とあるので、靈寶五符は山に入る時に使った護符であることがわかる。また、卷十九遐覽篇に「鄭君言、符出於老君、皆天文也。」(七a)とあり、鄭隱は靈寶五符を老君に由來する天文であると考えていたようである。靈寶五符の成立は少なくとも葛洪や鄭隱の前に遡ることができる。

ところが、靈寶五符は傳授の途上で、幾つかの異なるバージョンの五符經を生じたようである。陶弘景が『眞誥』の中で「楊書靈寶五符」という表現を取ったのも、ほかの五符經と區別するためである。一方の「人鳥五符」は、陸修靜が敷述した五符經を指しているものと推測される。陶弘景が陸修靜の敷述した五符經を「人鳥五符」と呼ぶのは、陸修靜が人鳥山に關する内容を原本の五符經に加えたからである。

『無上祕要』に擧げられた經典名が「洞玄五符經」であり、「人鳥五符」ではないゆえんを推測するに、「人鳥五符」という呼び名は陶弘景が陸修靜の敷述した五符經を楊羲が残した「楊書靈寶五符」と區別するために使ったものに過ぎず、陸修靜が、自分の手を加えた五符經を「人鳥五符」と呼んでいたわけではなかったからであろう。

このように、一つの經典には、大抵幾つかの呼稱がある。五符經の例を見れば、「太上洞玄靈寶天文五符經序」(「靈寶經目」)、「洞玄五符經」(「無上祕要」卷四)、「五符經」(「雲笈七籤」卷四九)、「靈寶五符經」(「雲笈七籤」卷五七)、「人鳥五符」(「眞誥」卷二十)、「靈寶五符人鳥經」(『無上黃籙大齋立成儀』卷三四)などの異稱が擧げられる。「靈寶經目」の後の五符經の内容は、「人鳥」の部分が道藏本には見えないことを除き、基本的には變わりがないので、上記の呼稱はすべて五符經を指していると考えられる。つまり、「洞玄五符經」のような「人鳥」の語を含んでいない呼稱も、「靈寶五符人鳥經」のような「人鳥」の語を含んでいる呼稱と基本的には同じ經典を指しているのである。そのために、「洞玄五符經」のような經典名に「人鳥」の語を含んでいない經典にも、人鳥山に關する内容が記されているのである。呼稱に「人鳥」の語を含んでいないという理由で、經典の内容に人鳥山に關する部分は含まれていないとは斷言できない。「靈寶經目」に「人鳥五符」の名が見えなくても、その中の「太上洞玄靈寶天文五符經序」が「人鳥五符」であると推測することが可能であろう。

以上見てきたように、『玄覽人鳥山經圖』の一部の内容は劉宋の陸修靜が敷述した『人鳥五符』に收められていたが、「靈寶經目」には「人鳥」の語を含む經典名がないのは、この『人鳥五符』は「靈寶經目」では「太上洞玄靈寶天文五符經序」と記されているからである。そのために、『通門論(擬)』が靈寶經の分類を説明する時に擧げた「人鳥」や「人鳥山」は、當時の靈寶經としての『人鳥五符』における「人鳥」の部分であろう。

三、『玄覽人鳥山經圖』と「元覽人鳥山形圖」

『通門論(擬)』や『無上祕要』卷四の引用文を見れば、『玄覽人鳥山經圖』には『人鳥五符』の一部の内容が收められたことは既に明らかであるが、問題となるのは、『人鳥五符』の「人鳥」の部分は即ち『玄覽人鳥山經圖』であるのかどうかというこ

とである。北宋・張君房『雲笈七籤』（HY一〇二六）卷八十には、「元覽人鳥山形圖」（10）を収めているが、『玄覽人鳥山經圖』と「元覽人鳥山形圖」は内容上の相違がある。『玄覽人鳥山經圖』は前後二つの部分に分けられ、前半は三段落の「太上曰」からなり、後半は「太上玉晨大道君曰」からなるが、「元覽人鳥山形圖」は『玄覽人鳥山經圖』の前半の部分に相当し、後半の「太上玉晨大道君曰」の部分が見えない。また、両者に収められている眞形圖も異なる。

『玄覽人鳥山經圖』の方が完本のように見えるが、實はその前半は本文であり、「太上玉晨大道君曰」の部分は後序として後に作られたものと思われる。つまり、『玄覽人鳥山經圖』ではなく、「元覽人鳥山形圖」が『人鳥五符』の「人鳥」の部分であると推測される。次に、『玄覽人鳥山經圖』と「元覽人鳥山形圖」との相違を考察する。

(一) 『玄覽人鳥山經圖』には「太上人鳥山眞形圖」が収められているが、「元覽人鳥山形圖」にはそれと異なる「人鳥山形圖」が収められているので、この二つの人鳥山の眞形圖を比較してみたい。

人鳥山形圖



太上人鳥山眞形圖



先ず、人鳥山の眞形圖の由来については、『玄覽人鳥山經圖』の本文には、

西王母初學道、詣元始天王、三千年道成德就、應還崑崙之山。臨去辭元始天王、共刻銘人鳥山上虛空之中、製作文字、字方一丈、懸在空中、以接後學、於今存焉。九老仙都君・九氣丈人圖畫山形、佩之於肘。天帝寫空中之書、以附人鳥之體。

(二a)

とあって、これによれば、西王母と元始天王が人鳥山の空中に天書を残したが、九老仙都君・九氣丈人は人鳥山の圖を描き、天帝は天書を寫して人鳥山の圖に附し、人鳥山眞形圖を作ったようである。人鳥山は、五嶽と違って、地上の世界に實在している山ではないが、その形については、『玄覽人鳥山經圖』の本文には、

無數諸天、各有人鳥之山。有人之象、有鳥之形。……妙氣結字、聖匠寫之、以傳上學、不泄中人。妙氣之字、即是山容、其表異相、其跡殊姿、皆是妙氣化而成焉。

(一a)

とある。人鳥山は人と鳥の形を同時に持っているが、それは靈妙な氣から成っているようである。

さて、人鳥山の形と天書の二つの点について、「太上人鳥山眞形圖」と「人鳥山形圖」との相違を見てみたい。「太上人鳥山眞形圖」の中心部分と「人鳥山形圖」の主な部分には、共に靈妙な氣によって形づくられている圖が見えるので、この点においては大きな相違はない。しかし、「人鳥山形圖」には、人鳥山の圖の眞ん中に一行の天書としての十一文字の祕篆文が記されているが、「太上人鳥山眞形圖」には、天書に相當するものがなく、ただ圖の周りに二周の隸書が記されているだけである。ここから、天書が記されている「人鳥山形圖」が『玄覽人鳥山經圖』の本文に述べられている人鳥山の眞形圖であると推測できる。

「人鳥山形圖」の天書の意味については、『玄覽人鳥山經圖』の後序の部分に、
山内自然之字一十有一、其訣口中、寄文附出。

弓龍行・神出・除凶殃・辟非祥。

(六 a)









とある。これによれば、十一文字の「弓龍行・神出・除凶殃・辟非祥」が天書の祕篆文の釋文であり、右から左へ、それぞれ「弓龍行」の三文字、「神出」の二文字、「除凶殃」の三文字、「辟非祥」の三文字のようである。人鳥山の眞形圖の傳授に關して、「祭醮山形於金鏡之上、相傳口訣之事、慎勿妄泄書文。」(二 b)とあって、その口訣とはこの十一文字の祕篆文の釋文であろう。なぜならば、『太上求仙定録尺素眞訣玉文』(HY一二八)の卷末には、

弓龍行・神出・除凶殃・辟非祥。

右十一字是人鳥山中符訣、私寄撰此卷後爾。

とあって、「人鳥山形圖」の中の十一文字の祕篆文の釋文が口訣として記されている。その口訣は本來經典に書かれていなかったものであるので、「太上玉晨大道君曰」の部分の後序として後に作られたことが確認できる。

因みに、靈寶經に見える祕篆の信憑性が高く、同じ漢字と對應する祕篆文の形も基本的に同じであり、祕篆文の「靈寶五篇眞文」によってその釋文の校正を行うことができるほどであるので(11)、ここで「人鳥山形圖」の十一文字の祕篆文と釋文との對應關係が妥當か否かを檢證してみたい。左記の對應表に見えるように、「人鳥山形圖」の祕篆文の中の「龍」・「神」・「除」・「凶」の四文字については、『元始五老赤書玉篇眞文天書經』の「靈寶五篇眞文」にはそれに似ている祕篆文が見えるので、祕篆文と釋文との對應關係を確認することができる(12)。

人鳥山形圖	靈寶五篇眞文	祕篆文
	 東 D14	龍
	 東 C3	神
	 東 B30	除
	 北 B22	凶

また、『玄覽人鳥山經圖』の後序の部分には、「人鳥山形圖」の祕篆文の釋文の後

に、
山外空虚之字、向左百二十四、向右百二十、合二百四十四字、誦之在心、訣在師口。

(六 a)

とある。この山外空虚之字の二四四文字とは、つまり『玄覽人鳥山經圖』の「太上人鳥山眞形圖」の周りに記されている二四四文字の隸書を指している。読みやすい隸書であるので、この二四四文字は經典に記されていない。小稿でも、省略する(13)。因みに、二四四文字の内容が『抱朴子』内篇卷六微旨篇に由来することが指摘されている(14)。

『玄覽人鳥山經圖』の本文としての前半の部分からは、「太上人鳥山眞形圖」の存在を確かめることができないので、「太上人鳥山眞形圖」は後序としての「太上玉晨大道君曰」の部分と一緒に作られたであろう。

(二) 『玄覽人鳥山經圖』の後序としての「太上玉晨大道君曰」の部分に、
一山七名、總號玄覽。(五b)

とあって、『玄覽人鳥山經圖』の經典名の意味に関する解説が記されている。このような内容は一般的には後の人が書いた經典の序に近いものと考えられる。例えば、『洞玄靈寶昇玄步虚章序疏』(HY六一四)(15)の冒頭の『洞玄靈寶玉京山步虚經』(HY一四二七、以下『玉京山步虚經』と略す)の序としての箇所には、

昇玄是妙覺之通名、步虚是神造之員極。昇則證實不差、玄則冥同至德。步是通涉之名、虚是縱絶之稱。(一a)

とあって、『玉京山步虚經』の經典名に関する解説が記されている。そうすると、「太上玉晨大道君曰」の部分は『玄覽人鳥山經圖』の本文ではなく、後序であると推測できる。

また、この後序の部分と本文との間に成立年代の隔たりがあると考えるのは、『玄覽人鳥山經圖』の本文はすべて「太上曰」より始まるが、後序では「太上玉晨大道君曰」に變っているからである。また、靈寶經である『玄覽人鳥山經圖』の後序で太上玉晨大道君の神格名が用いられていることも多少不自然な感じがする。なぜならば、太上玉晨大道君は東晉の上清經が最初に使い始めた神格名であり、靈寶經の中では基本的に使われていないからである(16)。『一切道經音義妙門由起』に引かれている『大洞眞經』には、

上清高聖太上大道君者、蓋玉晨之精氣、……於是受書玉虚、眺景上清、位爲太上高聖玉晨大道君。(十三a～b)

とあって、ここに「太上高聖玉晨大道君」という神格名が見える。また、『眞誥』卷五の陶弘景の「太上」に對する解釋には、「此即謂太上高聖玉晨大道君也」(一b)とあって、太上高聖玉晨大道君が上清經で使われていたことが確かめられる。神格名の違いから、後序の部分と本文の部分の作者は同一人物ではないと考えられる。特に、『人鳥五符』は陸修靜が敷述した經典であるが、『雲笈七籤』卷四に載せている陸修靜の「靈寶經目序」には、「或刪破上清」(五b)を靈寶經の偽經を作る手段として強く批判されているので、太上玉晨大道君という神格名は陸修靜が敷述した『人鳥五符』にはなかったと考えられる。つまり、後序は本文が成立した後に別の人の手によって作られたのであろう。

次に、この後序の内容構成に關しては、『玉京山步虚經』での太上道君が玉京山を解説する内容と比較しながら考察したい。

後序の部分には、

太上玉晨大道君曰、人鳥山名甚多。或名須彌山、或名玄圃山、或名大地金根山、或名本無妙玄山、或名元氣寶洞山、或名神玄七變七轉觀天山。(五b)

とあって、人鳥山の七つの名を記している。一方の『玉京山步虚經』には、

此山一曰蓋天首山、二曰彌玄上山、三曰羅玄洞虛山、四曰高上眞元山、五日衆寶幽劫刃山、六曰無色大寶山、七日周觀洞玄山、八曰景華太眞山、九曰不思議山、十日太玄都玉京太山。 (二一b)

とあって、玉京山の十種の名を記している。

また、後序の部分には、

内外皆自然七寶宮殿、神仙所游、聖眞息處。……椿林寶木、金玉之樹、光明耀日、精徹虛空、動搖發響、自成八音。金翅・鳳凰・鵬鳥・朱雀・神龍・麒麟・獅子・銅頭・鐵額・辟邪・鑿齒、大神禽獸、游其寶林之中、巨鯤鱗族、漾其玉池之下。靈物奇瑞、不可具稱。 (五b～六a)

とあって、人鳥山の上の七寶宮殿や靈妙な音や鳳凰・麒麟などの神獸が描かれている。一方の『玉京山歩虚經』のなかにも、

玄都玉京山在三清之上、無色無塵、上有玉京金闕七寶玄臺紫微上宮、中有三寶神經。山之八方、自然生七寶之樹。……山上七寶華林、光色煒燁、朱實璨爛、悉是金銀・珠玉・水晶・琉璃・琺瑯・碼碯、靈風振之、其音自成宮商、雅妙宛絶。諸天聞聲而飛騰、勿輟絃止歌、嘆味至音、不能名狀。神獸・龍麟・獅子・白鶴・奇禽・鳳凰、悲鳴踊躍。 (一a～b)

とあって、同じような七寶の宮殿や靈妙な音や鳳凰・龍麟などの神獸が描かれている。このように見てくれば、『玉京山歩虚經』と『玄覽人鳥山經圖』の後序のいずれかが、成立時期の早い方の經典を参照していることが明らかであろう。道藏本『玉京山歩虚經』では唐の頃に入れられた「太上智慧經讚」や「太洞玄經玉京山訣」などの内容があるが、ここで引用されている『玉京山歩虚經』の内容は、南朝本の『太上説太上玄都玉京山經』の内容であり、劉宋初期頃既に存在していたと考えられる(17)。この後に述べる如く、『人鳥五符』が元嘉七年(四三〇)から元嘉十二年(四三五)までの間に成立したと考えられるので、『人鳥五符』が成立した後に加えられた後序は『玉京山歩虚經』を参照して書かれたこととなる。

四、「人鳥山經呪」

南朝梁初の編纂とされる『洞眞太上八道命籍經』(HY一三一七)(18)には、
禮五方。竟、還向東、思神閉目、叩齒五、嚙液五、存五神備在身中、五符煥明内外、五方群魔奔走、遠迸來侍、衛者嚴裝、羅列在眞宮後。良久、嚙液三、叩齒三、誦人鳥山經呪曰、黃中策氣斬妖宗、察制疆精斷邪翁、太上有命太上房、急召北帝詣玉宮、奉承威令宣魔王、九炁翁鬱與命衝、祕藏玉文方就隆。三天運明、六天運終。 (二一b～二一a)

とある。「人鳥山經呪」と呼ばれるのは、人鳥山經という經典から引かれているからであろう。

劉宋初期の靈寶齋法である自然齋法以後、その「人鳥山經呪」が齋法儀禮の歩虚の前の「命魔呪」として使われてきた。先に述べた如く、『無上黄籙大齋立成儀』卷三四や『靈寶無量度人上經大法』卷四九には、「命魔呪」の出典を「靈寶五符人鳥經」と記している。『無上黄籙大齋立成儀』卷十七や『道門通教必用集』卷九には、「命魔呪」の出典を「五符人鳥經」とある。『洞眞太上八道命籍經』での「人鳥山經」とは、「靈寶五符人鳥經」や「五符人鳥經」と同一の經典のようである。

『洞眞太上八道命籍經』の編纂年代は梁初の頃と推測されるので、「命魔呪」の内容を収める「人鳥山經」は南朝梁の時代には存在していたに違いない。そうすると、

「人鳥山經」に相當する經典は『人鳥五符』であり、この『玄覽人鳥山經圖』や「元覽人鳥山形圖」に收められていない「人鳥山經呪」（「命魔呪」も『人鳥五符』の内容であったと推測される。

さて、『人鳥五符』では「命魔呪」がどの部分に記されているのであろうか。南朝の成立とされる『太上洞真經洞章符』（19）（HY八五）の生策五符の條には、

五籍五符、服之依法、行則佩之、存號曰策。修習在精、名書玉曆、五神降靈、同升玄極也。凡呪誦煉氣、安神却魔、臨目存思、叩齒振威、警誡内外、先密誦滅邪呪曰、黃中策氣斬妖宗……（以下、「命魔呪」の内容を省略する）（五a）

とある。この生策五符を使用する儀式では、存思の後の密呪は「命魔呪」である。つまり、「命魔呪」は本来、生策五符を使う前に魔を退けておくための神呪であったと考えられるので、「命魔呪」が『人鳥五符』に收められたのは、恐らく生策五符が嘗て『人鳥五符』に載っていたからであろう。

五、『人鳥五符』の成立年代

『人鳥五符』の成立年代の下限が劉宋初期であることは、仙公系靈寶經の『上清太極隱注玉經寶訣』（HY四二五、以下『太極隱注』と略す）の内容から推測できる。『太極隱注』には、

緣那羅衛之國崑崙人鳥之山、元始天王所別治、七寶宮室、高臺凌天。西王母初學道、亦登此山。其上三洞經、悉具書虛中作經、一字方一丈也。是山眞形圖至重、服佩便得三洞之玄眞矣。（九a）

とあって、人鳥山の眞形圖への言及があり、元始天王と西王母の説話も『人鳥五符』の記載と一致しているので、『人鳥五符』は『太極隱注』よりも早く成立したことがわかる。仙公系靈寶經は、元嘉十四年（四三七）に陸修靜の「靈寶經目」が成立する前に、ほぼ全部整っているので（20）、『人鳥五符』は元嘉十四年（四三七）以前の元嘉十二年（四三五）までに成立したと推測できる。

また、『人鳥五符』に見える觀念から、『人鳥五符』は劉宋以前には作られていなかったことが確かめられる。

『人鳥五符』には、三界や三清について次のように見える。

妙氣既降、肉身能飛、久煉得妙、肉去妙充。其翔似鳥、山（「出」の誤り）游三界之外。其神眞人、入宴三清之中。（『玄覽人鳥山經圖』、一b）

これによれば、妙氣の神は人に似ており、三界を出でて、三清に昇るといふ。この三界とは、欲界の六天と色界の十八天と無色界の四天を合わせた三界の二十八天のことであり、三清とは、三界の二十八天の上にある玉清境・上清境・太清境という三清境のことである。このような天界説は、劉宋以前の道書には見当たらない（21）。

更に、『人鳥五符』には、人鳥山の眞形圖を傳授するための醮祭の儀禮（以下この醮祭を「人鳥山醮祭」と呼ぶ）を記す部分には、

閉目叩齒三通、存思依常、鳴鼓・發爐、亦如常法。（二a）

とある。存思・鳴鼓・發爐の儀式は齋法儀禮から取り入れた（22）と考えられるが、四二三年前後に天師道の指教齋法（23）が成立し、それを模倣して考案された『太極眞人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』（HY五三二）の「靈寶齋法」は四二〇年代後半頃に成立して（24）、一般的に行われる常法となったのは元嘉七年（四三〇）以後であろう。それを参照した「人鳥山醮祭」の成立時期も元嘉七年（四三〇）以後と推測

できよう。つまり、『人鳥五符』での「人鳥」の部分の成立年代を元嘉七年（四三〇）から元嘉十二年（四三五）までの間と見れば大過なかるう。

そうすると、東晉末に成立した三卷本『五符序』と「人鳥」の部分載せていた『人鳥五符』の成立時期は劉宋元嘉七年（四三〇）以後、元嘉十二年（四三五）以前と推測できよう。この推測は劉宋の陸修靜（四〇六～四七七）が『人鳥五符』を敷述したという陶弘景の記載と矛盾しないのである。

では、『人鳥五符』の後に作られた後序や「太上人鳥山眞形圖」はいっ頃に作られたものであるか。この問題は獨立した經典としての『玄覽人鳥山經圖』の成立時期と關係すると思われる。

北宋・張君房『雲笈七籤』卷八十は最初の人鳥山の眞形圖である「人鳥山形圖」だけを収めているので、『雲笈七籤』が参照していたのは、『玄覽人鳥山經圖』ではなく、『人鳥五符』であろう。『雲笈七籤』卷八十が『玄覽人鳥山經圖』を参照していないのは、獨立した經典としての『玄覽人鳥山經圖』はまだ存在していなかったからであろう。

また、先に述べた如く、『無上黃籙大齋立成儀』や『道門通教必用集』など南宋の經典にはまだ『人鳥五符』の經典名が見えるので、南宋には『人鳥五符』がまだ存在していたことが確認できる。したがって、『人鳥五符』がそれぞれ獨立した經典である『玄覽人鳥山經圖』と『五符序』になったのは、南宋以後であろう。

そうすると、後序や「太上人鳥山眞形圖」は、『人鳥五符』から獨立した『玄覽人鳥山經圖』を作成する時に作られたものであり、その成立は南宋以後である。このように、後序の部分は『玉京山歩虛經』を参照して書かれていたことが確かめられる。

六、人鳥山と三洞部經典

『人鳥五符』に載せている元始天王と西王母の説話の中に、元始天王と西王母が人鳥山の空中に天書を残したという記載がある。この話はこの後發展して、人鳥山が三洞部經典を保管している山と考えられるようになった。

先に見てきたように、『太極隱注』には人鳥山の眞形圖のことに言及しているので、劉宋期の『人鳥五符』の影響を受けていることが確認できる。ただし、『太極隱注』には、「其（人鳥山）上三洞經、悉具書虛中作經、一字方一丈也。是山眞形圖至重、服佩便得三洞之玄眞矣。」（九 a）とあって、人鳥山の上に「三洞經」が保管されているとある點が『玄覽人鳥山經圖』と大きく異なる。

では、この「三洞經」は何を意味しているのか。「三洞經」を洞眞・洞玄・洞神の三洞部の經典の意味と取っているのは、一番直接的な解釋と言えるかもしれないが、實際には、『太極隱注』に見える「三洞經」は、三皇經を指しているようである（25）。例えば、『太極隱注』には、

太上隱注玉經、大洞眞經、或曰太眞道經、或曰太清上道觀天內經上品、凡有十卷。上清金丹之經七卷。其高上大妙大丹消魔智慧、大洞眞經三十九章。

太上隱注玉經曰、上清之高旨、極眞之微辭、飛仙之妙經也。靈寶經、或曰洞玄、或云太上昇玄經、皆高仙之上品、虛無之至眞、大道之幽寶也。三皇天文、或云洞神、或云洞仙、或云太上玉策。此三洞經、符道之綱紀、太虛之玄宗、上眞之首經矣。豈中仙之所聞哉。

（十一 b ～十二 a）

とあって、三皇天文の洞神・洞仙・太上玉策の別稱の後に、それを「三洞經」と呼んでいる。この部分の文章の構造から見れば、「上清之高旨、極眞之微辭、飛仙之妙經」

の箇所は大洞眞經と對應し、「高仙之上品、虚無之至眞、大道之幽寶」の箇所は靈寶經と對應している。「符道之綱紀、太虚之玄宗、上眞之首經」の箇所は三皇天文と對應していることが明らかである。また、同經の冒頭には、

夫太上玄微、三洞初元。

(一 a)

とあって、この「三洞」とは、太上と同じように神格であり、三皇の神格（即ち三洞尊神）を指していると推測される。初元とは、皇帝が即位した年の意味であるので、「三洞」とはまさに三皇の意味であって、三洞部の經典を指すのではない。更に、同經には、

佩靈寶五符於身、則乘龍駕氣、經歷水火、五帝扶翼、遠游高翔、亦爲仙也。佩五嶽眞形、佩三洞大符、不得近房室、交接陰穢、必死不疑、永無仙期、可不慎哉。

(七 b)

とあって、靈寶五符の効果と五嶽眞形圖・三洞大符を佩びる時の注意事項を書いているが、三洞大符は三皇天文を指しているようである。なぜならば、葛洪『抱朴子』内篇卷十一仙藥篇や卷十九遐覽篇を見ればわかるように、靈寶五符や五嶽眞形圖や三皇天文は、葛氏の道流が重視していた符であるので、ここに三皇天文が三洞大符として記されているのは自然なことである。もし、三洞大符が三皇天文ではなく、洞眞・洞玄・洞神の三洞部の經典の符を指しているとすれば、前の靈寶五符や五嶽眞形圖との繋がりが悪くなる。特に、三洞大符と呼ばれるものは、ほかの經典には殆ど見当たらないので、三皇天文以外の解釋は無理であろう。

『太極隱注』以外に、次の『雲笈七籤』卷三の天尊老君名號歷劫經略の内容からも、人鳥山と三皇經との關係がわかる。

所以自斯盤古、以道治世萬九千九百九十九載、白日昇仙、上崑崙、登太清天中、授號曰元始天王、則王母學道、降人鳥之山。而盤古眞人氏仙後、伏羲氏興。伏羲氏興、而太極天眞大神以清濁已分元年、上啓太上老君、以天皇內經十四篇、并靈寶圖・道德五千文授伏羲。

(十六 a、b)

ここで、盤古眞人は元始天王の號が授けられ、西王母が道を學ぶ時に、人鳥山に降り、盤古眞人の後に、伏羲氏が現れ、太極天眞大神は天皇內經十四篇及び靈寶圖・五千文を伏羲に授けたなどのことが記されている。

『太極隱注』の人鳥山に關する内容では、「三洞經」が三皇經を指していて、洞眞・洞玄・洞神の三洞部經典を意味していないが、三洞部經典が人鳥山に作られたという考えはその後に流行し始めたようである。三洞説が既に考案された劉宋中期以後では、『太極隱注』の「三洞經」を洞眞・洞玄・洞神の三洞部經典と解釋するようになり、洞眞部の上清經と洞玄部の靈寶經も人鳥山の上で作られたという考えが形成された。上清經の『洞眞高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』（HY一三〇二、以下『雌一五老寶經』と略す）には、

大洞眞經、一名九天太眞道德經。此經之作、乃自玄微十方元始天尊所運氣撰集也。

西王母從元始天王受道、乃共刻於北元天中錄那邪之國靈鏡人鳥之山闍梨之岫、於虚空之中、聚九玄正一之氣、結以傳上清八眞・中央黃老君。

(十一 a)

とあって、大洞眞經は十方元始天尊が作り、西王母は人鳥の山で元始天王から道を授けられ、元始天王と一緒に大洞眞經を北元天中錄那邪の國靈鏡人鳥の山（26）に刻み、九玄正一の氣を集めて、虚空の中に字を作ったというのである。

また、上清經の『洞眞太上八素眞經服食日月皇華訣』（HY一三一二、以下『服食日月皇華訣』と略す）の中に、

至中皇元年末、乃刻北元天中録那之國靈鏡人鳥之山闍萊之岫、於靈宮之中凝九玄正一之氣、結而成字。(一a)

とあって、西王母は中皇元年の末に、靈鏡人鳥の山で九玄正一の氣をもつて文字を制作し、この經典を書いたという。『八素眞經』の原本は東晉の上清經であるが、『眞誥』に記されている東晉時期の上清經の思想には、「人鳥山」の觀念は見當たらぬのは、『服食日月皇華訣』に見える人鳥山の内容は劉宋以後の道士が加えたものであるからであろう。

また、上清經の『上清外國放品青童内文』(HY一三六二)卷上には、

上清太眞玉保王・上相大司馬、命高晨師東海玉門青華小童君、受高上玉帝外國放品隱元内文。其道高妙、乃生於九玄之先、結飛玄紫氣自然之章、靈文表異、煥明上清經、九萬之劫、刻書綠那之國靈鳥之山、著東華之岫玄圃之上積石之陰。(一a)

とあって、ここの「綠那之國靈鳥之山」とは、『雌一五老寶經』に見える「録那邪之國靈鏡人鳥之山」、『服食日月皇華訣』に見える「録那之國靈鏡人鳥之山」と同じであり、みな『太極隱注』の「縁那羅衛之國崑崙人鳥之山」に由来するものである。『太極隱注』では、「三洞經」は人鳥山の上で作られたとあるが、劉宋に編纂された上清經はその影響を受け、上清經も元始天王と西王母が人鳥山の上で作ったものと考えられたのである。

次に、靈寶經の場合を考察したい。『通門論(擬)』の「靈寶經目」には「十部妙經三十六卷、皆剋金爲字、書於玉簡之上、題其篇目於紫微宮南軒。太玄都玉京山、亦具記其文。」とあるように、靈寶經の元始舊經は玉京山と結び付いており、玉京山の上に保管されていると思われるのである。そのために、陸修靜の時代に既に存在していた靈寶經の元始系靈寶經には、人鳥山の上に靈寶經が保管されているという考えはまだ見えない。

「人鳥山」の觀念は「靈寶經目」で「未出」と表記されている元始舊經と對應する、梁末以後に編纂された(27)三つの元始系靈寶經、即ち、『洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經』(HY二二〇、以下『小劫妙經』と略す)や『太上洞玄靈寶八威召龍妙經』(HY三六一、以下『八威召龍經』と略す)や『導引三光九變妙經』(HY三九)には見られる。

『小劫妙經』には、

太虚元君於是虚皇五年七月七日、下游戲衆天、看觀善惡。……元君出現於人鳥山、演出洞玄眞文玉訣妙經、分作三十六卷、威儀法式、安鎮五嶽、以察天靈。今作十表卦、人鳥山浩洞太郷玄洞室中。(十八a～b)

とあって、太虚元君は虚皇五年七月七日に、人鳥山に現れ、洞玄眞文玉訣妙經三十六卷を作つて、人鳥山の洞窟の中に隠したという。この洞玄眞文玉訣妙經三十六卷とは、三十六卷の靈寶經の元始舊經を指しているであろう。しかし、この經典には、太極眞人・老君道德衆經などの仙公系靈寶經が重んじられる觀念がしばしば見えるので、作られた時に既に仙公系靈寶經の影響を受け、本来の元始系靈寶經の思想から離れていたことがわかる。

『八威召龍經』の太玄太素太微君頌第一には、

淵通諸漢首、人鳥靈嶽根。虬獸蛟鯨勇、浩浩守洞文。

(五b)

とあって、「人鳥」という山のことを記している。

また、『導引三光九變妙經』には、

有皇曾天、和陽天、孔昇天、霄度天、四天各有三十六國、國有君臣土地、人民帝王、人鳥崑崙、玉京金闕、玄都五嶽。
(六b)

とあつて、皇曾天・和陽天・孔昇天・霄度天の四天各々に三十六國があり、三十六國にはそれぞれ人鳥山があるという。この考えは、『人鳥五符』に言っている無数の諸天には各々人鳥山があるという考えと基本的には一致している。

「未出」の元始舊經と對應する元始系靈寶經は、梁末から唐初までの間に作られたもののようである。唐・法琳の『辯正論』には、

又云、洞玄經有三十六卷。其二十一卷、已行於世。其大小劫已下有十一部、合一十五卷、猶隱天宮未出。檢今經目并注云見在。陸修靜者、宋明帝時人也。以太始七年、因勅上此經目。修靜注云、隱在天宮未出於世。從此以來二百許年、不聞天
人下降、又不見道士昇天、不知此經何因而來。
(大正五二、五四五b)

とあつて、十五卷の「未出」の元始舊經が、唐初には存在していたという。梁末から唐初までの間に作られた元始系靈寶經の中に「人鳥山」の觀念が取り入れられたのは、「人鳥山」の觀念が梁末以後にも強い影響力を持っていたことを示している。

以上述べてきたように、人鳥山に三洞部の經典が結び付けられるようになって、具體的に三洞の思想を記している『洞真太上倉元上録』(HY一三二九)でも人鳥山のことが觸れられている(28)。その冒頭には、

倉元上録、一名太清内文、又名玉鏡寶章、又名金圖瓊字、又名破淹洞符、又名玄覽寶籙、又名人鳥山經、又名金生策文、又名威武太一扶命。
(一a)

とあつて、『洞真太上倉元上録』には八つの別名があり、「人鳥山經」もその一つであるという。

七、結語

これまでの考察により、『雲笈七籤』卷八十の「元覽人鳥山形圖」は陸修靜が敷述した『人鳥五符』での「人鳥」の部分に相當するものであり、この「人鳥」の部分と『人鳥五符』の成立年代は元嘉七年(四三〇)から元嘉十二(四三五)年までの間と推測される。また、南宋以後、「人鳥」の部分が『人鳥五符』から獨立して『玄覽人鳥山經圖』になったが、本来の「人鳥山形圖」が無くなって、後序と「太上人鳥山眞形圖」が本文の後に新たに加え付けられたと考えられる。また、「人鳥山經呪」が存在していたことから、『人鳥五符』には、人鳥山の眞形圖に關する内容以外に、『太上洞眞經洞章符』に載せる生策五符の部分も存在していたと推測される。

『人鳥五符』には、元始天王と西王母が人鳥山の空中に天書を殘したという話が記されているが、この話は後に發展し、人鳥山が三洞部經典を保管している山と考えられるようになった。まず、『太極隱注』では三皇經を意味する「三洞經」が人鳥山に保管されていると説かれているが、この「三洞經」後に洞眞・洞玄・洞神の三洞部經典の意味に解釋されて、三洞部經典が人鳥山で作られたという考えが形成された。そして、『雌一五老寶經』を始めとする上清經では、上清經が人鳥山に結び付けられ、更に、『小劫妙經』・『八威召龍經』・『導引三光九變妙經』といった、梁末から唐初までの間に作られた三つの元始系靈寶經にも「人鳥山」の觀念が取り入れられている。

注

- (1) 小稿第一篇第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書真文經』の成書を中心に―」を参照。
- (2) 『真誥』卷二十の「人鳥五符」については、二つの意見で分かれている。一つは「人鳥五符」と讀む。陳國符『道藏源流考』（北京：中華書局、一九六三年增訂版）五八頁を参照。もう一つは「人鳥」・「五符」と讀む。呂鵬志『唐前道教儀式史綱』（北京：中華書局、二〇〇八年十二月）九五頁を参照。
- (3) 一箇所は「洞元五符經」（卷九九）とある。『無上祕要』には、靈寶經を引用する時に、一般的には「洞玄」を經典名の前に冠し、後の經典名を簡潔に表記している。例えば、「洞玄玉訣經」は『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』（HY三五二）のことを指している。そのために、「洞玄五符經」は當時の靈寶經の『太上靈寶五符序』を指していることが推測できる。
- (4) 小稿第二篇補論「道教の齋法儀禮における命魔の觀念 五、命魔密呪の成立と展開（三）「命魔呪」の成立と展開」を参照。
- (5) 人鳥山は道教傳説の山の一つであることは、次のRaz氏の研究を参照する。Gil Raz, "Daoist Sacred Geography," in *Early Chinese Religion Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, edited by John Lagerwey and Lü Pengzhi., Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2009, pp. 1409-1452.
- (6) 『太平經鈔・甲部』には山の名前としての「人鳥」が見えるが、吉岡義豊「敦煌本太平經について」（『東洋文化研究所紀要』第二十二冊、一九六一年一月。同氏『道教と佛教』第二所收、東京：豊島書房、一九七〇年）によると、現行本の『太平經鈔・甲部』は原本の『太平經鈔・甲部』と違って、陶弘景の弟子桓法蘭あたりから陳の宣帝の頃の周知響などの間に作られた太平金闕後聖帝君の本起録であるという。大淵忍爾の『道教とその經典』（東京：創文社、一九九七年十一月）五四四頁の結論によれば、その『太平經鈔・甲部』の成立時期は五七〇年頃のようなのである。『太平經鈔・甲部』に見えるのは「人鳥」の最初の用例ではないことがわかる。
- また、東方朔に假託されるが、實は六朝の作と思われる『十洲記』には、聚窟洲の一條は人鳥山について詳しく述べられている。十洲の觀念は東晉及び劉宋の道書には殆ど見出せないもので、むしろその人鳥山の説話は『人鳥五符』の内容を參考にして作られたのではあるまいか。
- ほかに、『元始上眞衆仙記』（HY一六六）では、後半の眞記には、「王方平今爲上相、治月支國人鳥山。」（八b）とある。『元始上眞衆仙記』が葛洪の作である「枕中書」とされるが、余嘉錫の『四庫提要辨證』（北京：中華書局、一九八〇年五月）卷十九「枕中書」によれば、眞記に許穆と許玉斧が仙人になった話を載せているが、葛洪はこの二人より先に亡くなったので、眞記は間違いない偽作であることがわかる。そのために、眞記に見える「人鳥山」は葛洪が考案した概念ではないことが明らかである。さらに、現在一般的には『元始上眞衆仙記』の前半の序と眞書が「枕中書」とされているが、それも偽作である。小稿第三篇補論「「枕中書」の眞偽に關する考察」を参照。
- (7) 梁・宋文明『通門論（擬）』（敦煌資料P二八六一・P二二五六）は、大淵忍爾『敦煌道經・圖錄篇』（岡山：福武書店、一九七九年二月）七二五〜七三四頁を参照。
- (8) 『玄覽人鳥山經圖』に關する先行研究では、中國の羅綏英氏は、論文「道教山嶽眞形圖略論」（『中山大學學報（社會科學版）』、二〇〇九年第三期）におい

て、靈寶經の『上清太極隱注玉經寶訣』には人鳥山の眞形圖への言及があるので、人鳥山の眞形圖は東晉末までに既に作られたと推定している。この推定は、この靈寶經は東晉末の靈寶派が作ったものという見解を前提としているが、実際にはこの前提の見解は妥当ではないと思われる。また、羅綏英氏は論文「『玄覽人鳥山經圖』成書年代、神學思想考論」（『求是學刊』、二〇一〇年第六期）では、『玄覽人鳥山經圖』は東晉の後半期から唐初までの間に編纂されたと推定する。その推測には實證性が缺けているので、經典の成立年代を限定することができなかつたと思われる。

(9) 『五符序』を除いて、現存靈寶經には、「十方」を冠する神格がよく見られる。例えば、『元始五老赤書玉篇眞文天書經』の十方至眞、『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』（HY三二五）の十方大聖、『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』（HY四五七）の十方飛天神人、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』（HY五三二）の十方無極大道などが挙げられる。靈寶經と十方の関係については、小林正美『六朝道教史研究』（東京・創文社、一九九〇年十一月）第一篇第三章「靈寶經の形成（4）靈寶經の大乗思想と「十方」」を参照。

(10) 「元覽人鳥山形圖」の經典名は、「玄」ではなく、「元」に作るのは、明・馮琦『宋史紀事本末』（北京：中華書局、一九七七年）卷二二天書封祀の大中祥符五年冬十月戊午の一條には「詔天下避聖祖諱。玄爲元、朗爲明。」（一七一頁）とあるように、人皇の九人の一人としての趙氏の始祖である趙玄朗の名諱を避けるためからであろう。

(11) 小稿第一篇第二章「祕篆文による「靈寶五篇眞文」の校正」を参照。

(12) 「靈寶五篇眞文」の表に見える字の位置を表記する番號の意味については、東D14はつまり「東方青帝靈寶赤書玉篇」第四段第十四字を指している。

(13) この二四四文字の整理は、羅綏英前掲「道教山嶽眞形圖略論」を参照。

(14) John Lagerwey氏が著書 *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987, pp.165)のなかに「この二四四文字を英語に翻譯し、更に、この内容は『抱朴子』内篇卷六微旨篇に由來することを指摘している」。

(15) 『洞玄靈寶昇玄步虛章序疏』は、隋の頃に編纂されたと思われる。小稿第三篇第一章「道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の成立」注（13）を参照。

(16) 太上玉晨大道君に相當する神格名は、靈寶經では『太上洞玄靈寶眞文要解經』の「上清大道玉晨君」（十六a）の神格しかないが、『太上洞玄靈寶眞文要解經』ではその部分の内容には青童大君・西城真人王君のような明らかに上清經に由來する神格があつて、靈寶經の色が薄い。

(17) 道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』は「靈寶經目」に記されている『太上說太上玄都玉京山經』に相當すると思われるが、道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』は南朝本の『太上說太上玄都玉京山經』そのままではないと推測される。唐の初期頃、仙公系靈寶經から「太上智慧經讚」・「太洞玄經玉京山訣」・「五真人頌」・「禮經三首呪」と靈寶經の傳授の系譜などの新しい内容が『太上說太上玄都玉京山經』に入れられ、經典名も『洞玄靈寶玉京山步虛經』に變更された。更に、存想法は明の頃に道藏本に入れられたと考えられる。小稿第三篇第一章「道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の成立」を参照。

(18) 『洞眞太上八道命籍經』の成立年代については、小稿第二篇補論「道教の齋法儀禮における命魔の觀念」注（20）を参照。

- (19) 『太上洞真經洞章符』には、「某州郡縣鄉里」(七a)という南北朝の行政単位が記されているので、唐以前の南朝の經典であることがわかる。
- (20) 仙公系靈寶經の成立時期については、小林正美前掲『六朝道教史研究』第一篇第三章「靈寶經の形成」を参照。
- (21) 道教の天界説については、麥谷邦夫「道教における天界説の諸相―道教教理の體系化の試みとの関連で―」(『東洋學術研究』第二十七卷別冊、一九八七年十一月)、及び小林正美『中國の道教』(東京・創文社、一九九八年七月)第二章「道教」の成立 第三節「道教」の世界觀と修道法」を参照。
- (22) 小稿第二篇第二章「人鳥山醮祭」の構造と成立」を参照。
- (23) 指教齋法は四二三年頃に成立した『旨教經』に唱えられたことについては、小稿第一篇補論『旨教經』の成立と内容」を参照。指教齋法は天師道の諸齋法の原型であることについては、小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收、東京・知泉書館、二〇〇六年十月)を参照。
- (24) 「靈寶齋法」は四二〇年代後半頃に成立したことについては、小林正美「靈寶齋法の成立と展開」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收)を参照。また、指教齋法と靈寶齋法の關係については、小稿第一篇補論『旨教經』の成立と内容 三、指教齋法と靈寶齋法」を参照。
- (25) 小林正美前掲『六朝道教史研究』第二篇補論一「洞淵神呪經」と『女青鬼律』と『正一呪鬼經』の成書年代について」を参照。
- (26) 人鳥山は、道教經典ではよく「靈鏡人鳥山」や「靈鳥山」などと書かれている。『上清外國放品青童内文』には、また「今以其文刻書人鳥」(二二b)とあるので、「靈鳥之山」も人鳥山のことを指していることがわかる。ほかには、『太上洞玄靈寶本行因縁經』(HY一〇七)に見える「人鳥」(六b)は、敦煌資料P二四五四『仙公請問本行因縁衆聖難經』では「靈鳥」とある。
- (27) 梁の武帝末期頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』の「靈寶中盟經目」には、この三つの經典はまだ収められていなかったため、この三つの經典は梁の武帝末期頃に編纂されていなかったことがわかる。『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』の成立年代については、小林正美『唐代の道教と天師道』(東京・知泉書館、二〇〇三年四月)第二章「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」注(11)を参照。
- (28) 『洞真太上倉元上録』には「人鳥山經」という別名を持っているので、陶弘景『真誥』卷二十の「陸既敷述真文赤書、人鳥五符」に見える「人鳥」は『洞真太上倉元上録』と見る意見もあり、卿希泰主編『中國道教思想史』(北京・人民出版社、二〇〇九年十二月)四五三頁を参照。

第二章 「人鳥山醮祭」の構造と成立

一、序言

醮祭は祭祀の一つとして長い歴史を持ち、道教が唱えた儀式ではない。戦国時代に編纂された『竹書紀年』巻上の五帝紀に「(黄帝) 游於洛水之上、見大魚、殺五牲以醮之」(1)とあり、また戦国末宋玉「高唐賦」(『文選』卷十九所收)に「醮諸神、禮太一」(2)とあり、李善は注して「醮、祭也」とある。酒肉を使って神を降ろすのが醮祭の特徴であると考えられる。

醮祭が道教に取り入れられ、東晋や南朝の重要な醮祭としては、東晋末の『太上靈寶五符序』(HY三八八、以下『五符序』と略す)巻下の「醮祝の儀」、『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』(HY三五二)巻下の「元始靈寶五帝醮祭招真玉訣」(以下「五帝醮祭」と略す)(3)、南齊の天師道の道士が編纂した『正一法文經護國醮海品』(HY一二七七)の「醮海神法」(4)が挙げられる。また、梁・陶弘景が編纂した『陶公傳授儀』(5)では、「授受六甲符法」や「授受禁山符法」や「授受五嶽圖法」や「授受三皇文法」や「授受靈寶五符法」が記されており、それらの傳授儀式も醮祭である。最初の「授受六甲符法」と最後の「授受靈寶五符法」は既に缺如しており、「授受禁山符法」も一部しか残っていないが、現存の内容から早期醮祭の特徴を知ることができる。

南朝の道教では醮祭がよく行われていたが、劉宋になると、天師道の指教齋法(6)・金籙齋法(7)・『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY五三一、以下『敷齋經』と略す)の「靈寶齋法」(『敷齋經』に載せる靈寶齋法を指す場合は、「靈寶齋法」と表記する)などの諸齋法が流行し(8)、醮祭の重要性が低下しはじめた。主な理由は、劉宋初期に編纂された『三天内解經』が述べているように、天師道は劉宋から「三天」の思想を信奉しはじめ(9)、正一盟威の道を守る義務があり、その清約(10)によって、酒肉を使う醮祭をある程度制限されたことであると推測される。陸修靜の『洞玄靈寶五感文』(HY一二六八)の「衆齋法」には、二種類の洞眞上清齋法、九種類の洞玄靈寶齋法、及び三元塗炭齋が記されている。體系化が進んだ齋法に比べると、醮祭は體系化がほとんどなされなかった。このように、劉宋期の道教では、齋法を中心とした儀禮體系が形成されたのである。

一方、劉宋以來、従来の醮祭も残されたが、新しく作られた醮祭には天師道の齋法の影響が見える。『玄覽人鳥山經圖』(HY四三四)或いは北宋・張君房『雲笈七籤』(HY一〇二六)巻八十に載せる「元覽人鳥山形圖」では、人鳥山の眞形圖を傳授する時に行われる醮祭(以下「人鳥山醮祭」と呼ぶ)が記されているが、それは劉宋天師道の道士の陸修靜が敷述した『人鳥五符』(11)に載せられていた醮祭と考えられる。この「人鳥山醮祭」には劉宋天師道の齋法の儀式が見え、醮祭と齋法の二つの儀禮が融合した事例である。ここでいう融合とは、醮祭と齋法が連続的に行われることではなく、醮祭に齋法の儀式が取り入れられたことを意味する。「人鳥山醮祭」の儀式には従來の方士が作った醮祭とは大きな相違があるので、新型醮祭といえよう。以下、この新型醮祭の内容の特徴を見てきて、そしてその儀禮の構造と成立を考察してみたい。

二、醮祭の目的

東晉時代には、道士たちが藥物を採集する時や鍊丹する時に、醮祭が行われたようである。葛洪『抱朴子』（HY一一七七）内篇卷十一仙藥篇には、「凡見諸芝、且先以開山却害、符置其上、則不得復隱蔽化去矣。徐徐擇王相之日、設醮祭以酒脯、祈而取之。」（二a、b）とあり、卷十六黃白篇に「凡作黃白、皆立太乙玄女・老子坐、醮祭。」（十三b）とある。また、『太清金液神丹經』（HY八七九）（12）巻上には、藥を合成する前に行われる醮祭が記されている。

また、醮祭は符圖を傳授する或いは供養する人の間に行われていた。『五符序』の「醮祝の儀」に、「抱朴子曰、登名山、師受經後、欲佩身供養受者、設此醮也。」（五a）とあり、葛洪の言葉を引き、靈寶五符を供養する人が「醮祝の儀」を設けるべきと規定される。『玉訣妙經』の「五帝醮祭」の冒頭には、「玄科舊典、上宮諸真人、及五嶽神仙、三年一奉靈寶五帝靈官。」（二十b）とあり、また最後には「右三年一醮、九年三醮都止。」（二八b）とあり、「靈寶五篇眞文」が傳授された人は九年の間に三回の「五帝醮祭」を行う必要があると記されている。『洞玄靈寶五嶽古本眞形圖』（HY四四二）は東方朔に假託して、「凡道士欲佩圖、進取山象、及書古文卷畢、以此題外面、然後盛之帶符。當得正月建寅齋七日、齋中寫白訖、醮如傳受法。」（四b）とある。そのほか、『陶公傳授儀』の醮祭も、五つの符圖の傳授を目的とするものである。

この次に述べるように、人鳥山の眞形圖を佩びる人は、年に三回「人鳥山醮祭」を行うとされる。つまり、人鳥山の眞形圖を供養するために「人鳥山醮祭」が行われる。

その後の南齊の「醮海神法」になると、醮祭の目的には新たな變化が現れる。「醮海神法」の冒頭には、

太上告仙人豆子明曰、將來國主帝王有國土不安、星宿錯度、日月失昏、陰陽不調、
兵革四起、疫毒流行、兆民死傷、汝等徒衆宜加救護禳災、請福滅障消殃、宜設河
圖普告大醮。 (一a)

とあって、醮祭の目的は従來の符圖の傳授や供養ではなく、皇帝と政權を加護することになっていく。このように目的が變化したのは、天師道の齋法からの影響であると推測される。『正一指教齋清旦行道儀』（HY七九八）によると、指教齋法には三上香の儀式があり、その第二次上香の目的については、「願以是功德、奉爲帝主國王君臣吏民、保鎮皇基、興隆社稷、安邦利壤、延福享祚。」（四b）と記されている。また、『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱眞科』（HY一四〇〇、以下『明眞科』と略す）に載せる金籙齋法の原型である「罪福緣對拔度上品」の救度國土帝王の法、また『敷齋經』の「靈寶齋法」にも、同様の目的がある。しかし、「醮祝の儀」などの早期道教の醮祭は、皇帝や政權とは無關係であるので、後の醮祭における皇帝と政權を加護するという目的は天師道の齋法に由來することがわかる。

「人鳥山醮祭」の成立時期は劉宋の初期であるので、當時では「醮海神法」のような皇帝と政權のために行われる醮祭はまだ考案されていなかったと推測される。

三、醮祭を設ける時期

「人鳥山醮祭」が行われる時期について、『玄覽人鳥山經圖』には、

正月有甲子、二月有壬申、三月有戊子、一年之中、唯取一日祭醮山形。……若年中無此三日、或有而邂逅、趣得甲子、一年三醮也。……明月之夜、露出中庭、不可他知。須壇纂、不可他知。(二b)(二a)

とある。一年中ただ正月の甲子・二月の壬申・三月の戊子の三日しか「人鳥山醮祭」を行うことができず、もしあいにくこの条件に合致する日がなければ、甲子の日に行うこともできるといふ。また、「人鳥山醮祭」が行われる時間帯は基本的には深夜であり、場所は家の中庭とされ、祭壇を立てる必要はないとされる。このような説明をするのは、ほかの符圖を傳授する醮祭は、同じく深夜に行われるが、祭壇を立てる場合が多いからであろう。

『五符序』の「醮祝の儀」には、醮祭を行われる時期について特に規定を設けていないが、「祭於靜室、若庭壇之間、行事於夜半、屏人於非所。」(四a)や「若於庭壇施祭、四面安障、勿令當風。」(五a)とあり、深夜の時、靜室内或いは中庭の祭壇で醮祭を行うように規定している。この點は「人鳥山醮祭」とよく似ている。ただし、祭壇を立てる必要があるようである。

『玉訣妙經』の「五帝醮祭」には、「春用甲寅・乙卯。夏用丁巳・丙午。四季用戊辰・戊戌・己未・己丑。秋用庚申・辛酉。冬用癸亥・壬子。建王之日於靈嶽作高壇。」(十四b)とあって、醮祭を行う時期について規定されている。更に、「五帝醮祭」は「醮祝の儀」や「人鳥山醮祭」のように深夜に行う必要がない。「醮海神法」になると、ただ「當用吉日、三年爲之、國安民豐、家内富溢、米穀盈倉。九年爲之、金帛自積、所向果從。」(二b)とあるのみであり、三年或いは九年おきに「醮海神法」を行うとされているが、吉日以外の具體的な規定は設けられていない。

『無上祕要』(HY-1130)卷五一の盟眞齋品には、齋法を行う時期に關しては、『明眞科』の「罪福縁對拔度上品」を引いて、六月齋と十日齋の概念(13)を次のように記している。

飛天神人曰、九幽玉匱拔度死魂罪對上品、常以正月・三月・五月・七月・九月・十一月、一年六齋月、一日・八日・十四日・十五日・十八日・二十三日・二十四日・二十八日・二十九日・三十日、一月合十日、及八節日・甲子日・庚申日、於家中庭安一長燈、令高九尺。(十七a)

また、『敷齋經』の「靈寶齋法」にも、六月齋と十日齋の概念が見える。このように、齋法は決まった齋月や齋日に行われるようである。

「人鳥山醮祭」及びそれ以後の醮祭で、六月齋と十日齋の概念が見えないのは、これらがあくまでも齋法を行う時の祭日であるからであろう。

四、清齋について

「人鳥山醮祭」では、醮祭を行う前に、三か月の清齋をするよう規定されている。清齋とは、祭祀や儀禮を行う前に、體を清らかにし、心を安らかにし、神々に誠意を表す行爲である。醮祭も祭祀の一種であるので、事前に清齋をしなければならぬであろう。『孟子』離婁下には「雖有惡人、齋戒沐浴、則可以祀上帝。」(14)とあり、清齋をすれば、たとえ悪人であっても、祭祀を行う資格が認められるという。符圖を傳授する時は、神々を奉請する必要があるため、清齋は醮祭の準備の一環として、不可欠なものといえよう。

ほかの醮祭も祭祀であるので、當然清齋を行うべきである。『五符序』卷上には、「王肅然駭聽、乃清齋、靜臺祭天而受書焉。」(九a)とあって、闔閭に「靈寶符太

上眞文」が授けられた時に清齋を行ったという。卷下の「醮祝の儀」では、「清齋降五帝、萬年可常全。」(三a)や「宜清齋三日、祭於靜室。」(四a)や「清齋三日、宰鴻鷺之鳥、潔整身神。」(五b)や「丹書白素方五寸、清齋百日、入室而吞之。」(十三a)或いは「帝又乃到峨嵋山、清齋三月得與皇人相見。」(十八a)などとあつて、清齋のことが常に強調されている。また、「五帝醮祭」が記されている『玉訣妙經』卷下には、「八節之日、各依其方入室、清齋、存思五老形象。」(十二b)もしくは「立春後、甲寅乙卯日、沐浴清齋、平旦入室。」(十三b)などがある。

「醮海神法」には、「可令精勤道士一十二人、亦可九人、亦可三人、沐浴、清淨、燒香、潔服、齋戒、吉日登壇、啓告遍謝。」(二b)とあり、清齋の語は見えない。しかし、「沐浴、清淨、燒香、潔服、齋戒」とは清齋のことを指すことが明らかである。

道教の齋法でも、儀禮の前に清齋をする必要がある。『無上祕要』卷五二の三元齋品には、「常以正月十五日・七月十五日・十月十五日平旦・正中・夜半三時沐浴身形、五香自洗。」(一b)とあり、正月十五日・七月十五日・十月十五日に一日で三回清齋するように規定されている。或いは、齋法の前に清齋をすることが明言されていないが、上啓や自陳には、道士自身が既に清齋をしたと述べられている。例えば、『無上祕要』卷五十の塗炭齋品において、自陳の内容に「依靈寶下元大謝清齋燒香」(一b)の一句が見えるのは、齋法の前に清齋をすることが既に常識になっていたからであろう。

ここで注意すべきは、醮祭や齋法の前に行われる清齋とは、沐浴と清心の意味であり、金籙齋法や「靈寶齋法」などの諸齋法の「齋」とは大きな相違があるということである。「醮祝の儀」の「清齋三日」であれ、「人鳥山醮祭」の「清齋三月」或いは「醮時皆齋」であれ、また「醮海神法」の「沐浴、清淨、燒香、潔服、齋戒」であれ、醮祭を齋法と連続的に行うという意味ではない(15)。つまり、「人鳥山醮祭」などの醮祭の場合、清齋は行われるが、齋法と連続的に行われることはまだなかったと考えられる。醮祭を齋法と連続的に行われるのは、唐代以後であると考えられる(16)。

五、酒肉の使用について

醮祭は祭祀の一つであり、酒と肉を使用するのが特徴である。先に挙げた『抱朴子』内篇卷十一仙藥篇には「設醮祭以酒脯」とあるように、醮祭を行う時に酒と肉脯(乾し肉)が使われている。これに對して、「人鳥山醮祭」では、供え物は「清酒三碗」と「香脯棗果」に規定され、酒は「清酒」、肉は「香脯」と限定されている。

清酒は、古代の祭祀で使用された清い酒であり、『詩經』小雅・古信南山に「祭以清酒、從以騂牡。」(17)とある。道教經典には、醮祭に使われる酒は清い酒である場合が多いが、「清酒」の語はあまり用いられていないようである。稀な用例としては『上清外國放品青童内文』(HY二三六二)の「以甲子之日、夜半於中庭露醮、以隨時珍果、清酒三斗、設以九盤九杯。」(三六b)が挙げられる(18)。「人鳥山醮祭」の供え物としての酒が清酒であるのは、日常に飲まれた酒と區別するためであると推測される。

「人鳥山醮祭」と異なつて、「醮祝の儀」及び「五帝醮祭」では、供え物は肥鳥(鴻鷺)と大量の酒とされている。「醮祝の儀」では、供え物について次のように記されている。

肥鳥一頭、酒隨多少、要令三斗以上、令得清醇美者。盛杯十一枚、杯令潔好。柀三枚、其二枚各盛五杯、其一柀盛一杯。一柀令在五杯者下流。具五香火、相連於柀前。餘酒別樽、盛著座前。隨杯處肉、餘肉別柀、盛著座前。……果物爲隨豐儉之宜、唯忌以五葷之菜、猪脂之肴。

(四b~五a)

五葷の菜と猪脂の肴を用いることが禁止されているが、「人鳥山醮祭」と比べると、「醮祝の儀」の供え物は天師道の正一盟威の法における清約の基準とは大きくかけ離れている。これは、恐らく「醮祝の儀」や「五帝醮祭」の作者は正一盟威の法を守る天師道の道士ではないからであろう。

「人鳥山醮祭」では、「清酒三碗」と規定しているが、「醮祝の儀」では三斗の良い酒が要求されている。また、「人鳥山醮祭」の香脯棗果に對して、「醮祝の儀」では肥鳥一羽が求められている。しかも、神々を奉請する時は、「宰鴻鷺之鳥、潔整身神、虚心伺迎上皇天尊」(五b)と、犠牲のことに言及している。鴻鷺を供え物とする理由については、「鴻鷺千歳羽、用茲致天真。」(三b)とあって、その下の注には「鴻鷺者、駕也。其鳥壽千年、古人皆享之、以致天神也。一名駕鶴、一名天蓋、一名白鴻。若無此鳥者、鶴亦可用。鶴亦名鴻、俱壽千歳也。駕不殺生、而惡蟲伏之、是其以性震邪也。老而聲清、是其神氣潔也。欲致天人、當以精鳥。方類相求、回降必矣。」(三b)とあり、鴻鷺は昇天の際の乗り物と見なしているようである。

「五帝醮祭」の供え物は「鴻鷺之鳥、香酒甘果」であるので、「醮祝の儀」の影響を強く受けたことがわかる。ところが、「醮祝の儀」の「宰鴻鷺之鳥」のような表現は削除され、「鴻鷺鳥一頭、令熟」という表現に変わっている。つまり、「五帝醮祭」では、殺生のことと言及するのを避けているのである。

既に述べたように、「人鳥山醮祭」になると、酒肉の使用に關しては、更に厳しく制限される。もし南方の神仙道の道流が「人鳥山醮祭」を作ったとすれば、上のように供え物を變える必要がないであろう。逆に、「人鳥山醮祭」が清約を守っている天師道によって作られたとすれば、なぜ完全に酒肉の使用を止めなかったのかという疑問が残る。

この點について、天師道の清約の内容と意圖に注意する必要がある。『陸先生道門科略』(HY一一一九)には、次のように記されている。

故經云、道士不受老君百八十戒、其身無德、則非道士、不得當百姓拜、不可以收治鬼神。其既闇濁、不知道德尊重、則舉止輕脫、賤慢法術也。恣貪欲之性、而耽酒嗜食。宣行道法、不期於功德、救治之日、非慈仁之意、但希望財利、念在酒食、永不以科禁示民、惟課責重跪詢求、好食五辛之菜、六畜之肉、道之至忌、啖之已自犯禁、乃復宰殺鷄狗鵝鴨、飲酒洪醉、乘以奏聞、遂有寢外靖壇、吐嘔案側、如斯之徒、往往有之。背盟威清約之正教。盟威法、師不受錢、神不飲食、謂之清約。

(七b~八a)

つまり、正一盟威の法の清約によれば、上章などの儀禮を行う時に、酒肉を使用してはいけないという。また、一部の道士は酒肉を好み、よく酔って醜い行動に及び、天師道のイメージを傷つけたことが記される。酒肉を制限する理由が儀禮以外の點にも關連していることがわかる。文章の冒頭に言及されている「老君百八十戒」の第二十四戒は、即ち「不得飲酒食肉」という戒である。また、『陸先生道門科略』には、「其日、天官地神咸會師治、校對文書、師民皆當清淨肅然、不得飲酒食肉、喧譁言笑。」(二a~b)とあって、三會日においては、師と道民は酒を飲んだり、肉を食べたりをしてはいけないとしている。『玄都律文』(HY一八八)にも、「諸職治道士・女官、及散民・新民、皆不得與狼戾祭祀家飲食。狼戾之家、更相請呼、飲酒食肉、男女

合會、小大語笑、從心快意、吾之所禁。」(二一b)とあり、教養のない人の家で酒肉に溺れることを禁じている。ほかに、『要修科儀戒律鈔』(HY四六三)卷十一に「律曰、道士女官上章、不得飲酒食肉及五辛。違律罰筭一紀。」(十四a)とあり、道士は上章をする時に酒肉を自肅するよう求めている。つまり、清約の「不得飲酒食肉」は、天師道の道士や信者に對する要求であり、ほかの祭祀において酒肉の使用をやめるべきと主張していないことがわかる。

符圖を傳授する時に行われる醮祭は上章と違って、天師道傳統の儀式ではないため、當然天師道の清約の拘束力を受ける必要がない。特に、醮祭の場合、基本的に深夜に祕かに行い、參加する人数も限られているので、酔って人の前に大騒ぎを起す可能性はないと考えられる。そうであるならば、「人鳥山醮祭」は酒肉をやめる必要はないことがわかる。

「醮海神法」になると、醮祭に清約の影響を強く見られるようになったようである。酒と肥鳥(鴻鷺)だけでなく、香脯さえ使わなくなり、代わりに「可用飲食餅果千二百盤」(一a)として、更に「醮法須清淨、諸果實隨時所珍、每令芳香」(二b)と説明される。また、南齊・梁初の『正一威儀經』(HY七九〇)には「正一醮請威儀」の一條に、當時天師道で行われている醮祭について、「醮者、祈天地神靈之享也。亦有多種。所有餅果、并須清潔。不得肉脯葷穢、天官不祐。」(十四b)とあり、肉脯の使用を禁じている。ここから、清約の影響を受け、南齊・梁の天師道が新しく作った醮祭では、酒肉の使用を更に厳しく制限するようになったことが伺える。

もちろん、天師道が完全に醮祭の酒肉をやめたのは、だいぶ後の話であり、「人鳥山醮祭」が作成された時では、それがまだ始まったばかりといえる。しかも、當時の靈寶經にも、酒肉を使用する祭祀が見える。例えば、仙公系靈寶經の『太上無極大道自然眞一五稱符經』(HY六七二)卷下には、

各祭以酒脯、再拜呪曰……三上酒畢收祭。

(一b~二a)

とある。當時の醮祭に近い儀禮を記している。

また、唐・杜光庭の『太上黃籙齋儀』(HY五〇七)卷五五にも、

科曰、修齋畢、別卜良日、或齋潔之辰醮饌。法師衆官及齋主弟子、或汎舟以詣水洞、或梯陸以登山門、各於洞府之外、薙草掃灑潔淨、敷列醮席、酒果肴饌、當鹿脯湯茶等。

(三b)

とある。齋法の後に、酒と鹿脯を使って醮を行うという。

因みに、『敷齋經』の最後には、抱朴子(葛洪)の言葉を引き、

建齋極、可食乾棗、鹿脯臘。是生鮮之物、一不得享也。

(二二b)

とある。つまり天師道の齋法では、酒と肉を供え物として、神々を招待することがないが、道士たちが齋法を行う時に、鹿脯のような乾し肉を食べることは許されたようである。

道教の醮祭で酒肉を使用していることに對して、佛教からの批判も数多くある。

唐・法琳の『辯正論』には、「道士受戒及符錄、皆置五嶽位設酒脯再拜。」(大正五二、四九七b)や「如茅山道士陶隱居撰衆醮儀、凡十卷。從天地山川星辰嶽瀆、及安宅、謝墓、呼召魂神。所營醮法、備列珍奇、廣班綾彩、多用蒸魚・鹿脯・黃白蜜板・清酒・雜果・鹽豉・油米等。」(大正五二、四九九c~五〇〇a)とある。梁の陶弘景の時代には、道教ではまだ酒肉を供え物として醮祭を行い、これも佛教側は道教を非難する理由の一つであった。道教の醮祭が後に酒肉の使用をやめたことに關しては、『法苑珠林』卷六九に「舊時道經祭醮并有鹿脯清酒、今新改安乾棗香水。」(大正五三、七〇三b)とあり、鹿脯と清酒を乾棗香水に變えたようである。唐・張承先(1

9) が編纂した『太上洞玄靈寶五帝醮祭招真玉訣』(HY四一一)は、『玉訣妙經』の「五帝醮祭」と同じ醮祭であるが、「五帝醮祭」に見える供え物としての肥鳥(鴻鷺)と酒を名香・淨茶・棗湯・鮮果に變えらているので、道教が従來の醮祭を改造したことが伺えよう。

前の法琳の『辯正論』には、陶弘景が十卷の醮儀を編纂し、その醮祭には多くの酒肉を使っているとあるが、その十卷の醮儀は既に散逸しているので、法琳の言っていることが確かかどうかは判断できない。ただ、陶弘景が編纂した『陶公傳授儀』の「授受五嶽圖法」には「用酒一斛(十斗)、亦可五斗。」とあり、また「又傾取佐命酒、賜弟子。弟子起再拜、伏飲之。」とあり、師が弟子にお酒を授ける儀式を記している。「授受三皇法」には、「醮用酒三斗、脯三胸」とされ、儀式を行う間も數回の酌酒をすることが記されている。それを見れば、恐らく法琳の指摘は事實であろう。

南齊の天師道は「醮海神法」のような酒肉を使用しない醮祭を作ったが、五嶽眞形圖や靈寶五符などの符圖を傳授する時に行われる従來の醮祭では、上酒の儀式があり、酒を使わないと上酒の儀式もできなくなるので、「人鳥山醮祭」が作られた劉宋の初期では、たとえ清約を守る天師道であっても、まだ醮祭の従來の傳統を變えることができなかった。一方、新たに作られた「醮海神法」では、酒肉を使用しないことが可能になっているのは、上酒の儀式は上香の儀式に變えられたからである。

そのほかに、陸修靜が作った「人鳥山醮祭」では酒肉を使用するもう一つの理由は、『人鳥五符』に收められていた筈の『五符序』の「醮祝の儀」では肥鳥(鴻鷺)と大量の酒が用いられているからである。このために、劉宋の天師道の「人鳥山醮祭」では正一盟威の法の清約を守ろうとしても、なかなかできなかったのである。むしろ、供え物を少量の清酒と香脯棗果と規定し、「醮祝の儀」との調和を圖ろうとしている。

六、「人鳥山醮祭」の構造

「人鳥山醮祭」では、はじめに存思、それに續いて鳴鼓・發爐・三捻香・稱名位・奉請・三拈酒・稱名位・上啓(三拈三啓)・三捻香・送神が行われ、最後に復爐が行われる。この「人鳥山醮祭」の構造は、次の「醮祝の儀」や「五帝醮祭」の構造を見ると、従來の醮祭の構造とは大きく異なって、「靈寶齋法」のような齋法儀禮の儀式が取り入れていることがわかる。

「醮祝の儀」の儀式…奉請、請上神、上酒、燒香、自陳、送神。

「五帝醮祭」の儀式…開五門・安五榜、奉請、自陳、重請上神、五過上酒燔香、自陳、三過上酒、自陳、送神。

「醮海神法」の儀式…存神、鳴天鼓、發爐、稱法位、奉請、上啓、讀詞、三上香、吟送神贊、復爐。

「靈寶齋法」の儀式…向香爐祝(發爐)、鳴天鼓、出官、稱名位、三燒香・三祝願、自陳、十方願念、再拜四方、步虛。

以下では、従來の醮祭や「靈寶齋法」と比較しながら、「人鳥山醮祭」の構造、及びその儀式の成立を明らかにしたい。

(一) 鳴鼓

「人鳥山醮祭」には、存思と發爐の間に、鳴鼓という儀式がある。「醮祝の儀」や「五帝醮祭」及びほかの劉宋以前の醮祭では、鳴鼓の儀式は殆ど見えない。因みに、『五符序』巻上の「仙人挹服五方諸天氣經」には、既に「叩天池而鳴鼓、收甘津於舌

端。」(十四 a)とあり、鳴鼓のことに言及しているが、「醮祝の儀」に取り入れられていない。「醮海神法」や「靈寶齋法」になると、鳴鼓の儀式が醮祭と齋法とに取り入れられたのである。鳴鼓は、また「鳴天鼓」や「鳴法鼓」とも呼ばれる。鳴鼓の意味については、『上清太極隱注玉經寶訣』(HY四二五)には、次のように記している。

太上玉經隱注曰、叩齒一名天鼓、召身神招天真會群仙也。左齒相叩、名鳴天鍾。右齒相叩、名擊天磬。道士意恐畏辟鬼賊、鳴鍾磬各二十四通、則妖精不敢前、天魔護身百福并至。(八 a)

これによれば、鳴鼓は叩齒(20)の一種であり、體內神を呼び出し、或いは諸天真を招くことがその目的である。存思をする時には鳴鼓をする必要があり、その具体的なやり方は中央の上下の歯を互いに叩くというものである。『無上祕要』卷六六叩齒品では、『洞真太上隱書經』を引いて、「左左相叩名曰折天鐘。右右相叩名曰折天磬。中央上下相對叩名曰鳴天鼓。」(九 b)とあり、同じ叩齒である鳴鼓と折天鐘・折天磬との區別が説明されている。

また、陶弘景『真誥』(HY一〇一〇)卷十の上清真人馮延壽口訣には、
夫叩齒以命神、咽氣以和真納和、因六液以運入制神、須鳴鼓而行列矣。凡存修上法、禮祝之時、皆先叩齒上下相叩、勿左右也。(二二 a、b)

とある。鳴鼓は長生術の内容とされており、存思や禮祝の時に行うという。また、『真誥』卷十五には、次のような説話が記されている。

鮑助という人は病氣のせいで、上下の歯を常に叩いていたが、偶然に打天鼓(鳴鼓)の効果を得て、鬼は彼に近づいて命を奪うことができなかつた。そのおかげで、彼は百二十七歳まで生きていた。しかし、ある寒い日に、川を渡る時、寒さに耐えられず、口が閉じ、歯を叩くことを止めてしまった。ついに、鬼に命を奪われ、川に溺れて死んだ。もし、打天鼓をずっと続けるのなら、千年の壽命を得ることも不可能ではないといわれている。

そうすると、鳴鼓は東晉の南方の神仙道の仙術に由来することがわかる。しかし、「醮祝の儀」などの醮祭では、鳴鼓は醮祭の儀式としてまだ見当たらない。鳴鼓は悪鬼を排除する効果を持つているために、諸齋法に取り入れられ、また「人鳥山醮祭」をはじめとする新型醮祭にも取り入れられたのである。

天師道の齋法では、最初は「鳴鼓」の語を使わず、叩齒と呼ばれていることが多い。『正一指教齋清旦行道儀』には、指教齋法の清旦行道儀が記されていて、發爐と上香の後、出官の前に、「長跪叩齒二十四通」(一 a)とある。『明真科』に載せる金籙齋法の原型である「罪福緣對拔度上品」の救度國土帝王の法では、焼香・叩齒・發爐の儀式があり、發爐の前に叩齒をするよう規定されている。「靈寶齋法」には、「長跪鳴天鼓二十四通、謹出臣等身中五體真官功曹吏」(一 b)とあり、指教齋法の叩齒は鳴天鼓に變えた。

陸修靜は鳴鼓の語をよく用いている。『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』(HY五二四)には、「焼香奏煙、鳴鼓召神、上聞三清、普宣十方。」(二 a)とあり、また陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』(HY五二八)には、「次弟子左轉南向、師左回北向、長跪鳴鼓三十六通。」(二一 b)や「臣後召復出奉行一如故事。鳴法鼓三通、咽氣三過。」(六 b)とある。

「醮海神法」では、「次存神。次鳴天鼓。次發爐」(四 a)とあり、鳴鼓の儀式を存神と發爐の間に入れている。しかも、それは「人鳥山醮祭」の存思・鳴鼓・發爐の順番と一致しているので、「醮海神法」は「人鳥山醮祭」を参照して編纂されたことがわかる。

このように、「人鳥山醮祭」は、初めて鳴鼓を取り入れた醮祭である。また、陸修靜はよく「鳴鼓」の語を使っていたので、彼は「人鳥山醮祭」の作者にふさわしいといえよう。

(二) 發爐と復爐

發爐とは、儀禮が始まる時に、天真を奉請し、天上界に登らせ、關啓を行わせるといふ儀式であり、それと對應する復爐とは、儀禮の終わりに、再び神たちに願いを述べる儀式である。

「人鳥山醮祭」では、鳴鼓の後に發爐の儀式があり、送神の後に復爐の儀式があるが、發爐と復爐の儀式の作法について記されていない。これは「人鳥山醮祭」が成立した際に、發爐と復爐の儀式が既に一般的に行われるようになったからであろう。また、「醮海神法」では「人鳥山醮祭」を模倣して發爐と復爐を醮祭に取り入れた。ところが、『五符序』の「醮祝の儀」と『玉訣妙經』の「五帝醮祭」では、發爐と復爐の儀式が見えないので、發爐と復爐は本来醮祭の儀式ではないことがわかる。

「人鳥山醮祭」における發爐と復爐の儀式は、當時の齋法儀禮に由来すると思われる。『正一指教齋儀』（HY七九七）の「宿啓儀」によれば、指教齋法の「宿啓儀」は、發爐・四方向・讀辭・說威儀十二法・補職・復爐・咏紫霞頌の順に行われ、最後は出壇である。『正一指教齋清旦行道儀』では、最初に發爐、それに續いて出官・讀辭・四方向（發爐と四方向）・三上香三祝願・「復爐」（21）・誦咏三首を行うとされている。このように、劉宋初期頃に成立した指教齋法では、既に發爐の儀式が存在していたことがわかる。

『正一指教齋儀』の「宿啓儀」に次のように見える。

先發爐

太上玄元五靈老君、當召功曹使者・左右龍虎君・捧香使者・三氣正神、急上關啓
三天太上玄元大道君。臣等正爾燒香、宿啓齋事、願得八方正氣來入臣等身中、所
啓速達徑御至眞無極道前。

(1a)

『明真科』では、金錄齋法の原型である「罪福縁對拔度上品」の救度國土帝王の法が記されているが、その中にも發爐の儀式が見え、また『敷齋經』の「靈寶齋法」の「向香爐呪」も發爐の儀式であるが、それらの發爐辭の内容の構成は指教齋法の發爐辭と基本的には一致する(22)。このように、發爐とは、香爐に向かって呪を唱える儀式を指す。

この齋法儀禮に見える發爐や復爐の儀式は、更に天師道の上章の儀禮に由来すると考えられる(23)。指教齋法は天師道の上章の儀禮に基づいて考案されたものであるので、發爐や復爐の儀式が取り入れられたのである。また『敷齋經』の「靈寶齋法」や『明真科』の金錄齋法の原型である「罪福縁對拔度上品」の救度國土帝王の法も指教齋法を模倣して作られたものであるので、發爐や復爐の儀式が見える。一方、『五符序』の「醮祝の儀」のような南の神仙道が作った符圖を傳授する醮祭では、發爐や復爐の儀式はなかった。

發爐と復爐の儀式に關して、一つ重要な問題がある。即ち、「發爐」と「復爐」の語は、儀式そのものの後に成立した可能性があるということである。更に、陸修靜が「發爐」と「復爐」の語を付けたという意見がある(24)。

「發爐」と「復爐」の語は、陸修靜が編纂した『太上洞玄靈寶授度儀』と『太上洞玄靈寶衆簡文』（HY四一〇）で用いられているので、彼が「發爐」と「復爐」の語

を使っていたことは間違いない。ただし、「發爐」と「復爐」の語はそれ以前にも存在していたようである。

先に挙げた『正一指教齋儀』には、「發爐」の語が取り入れられているが、その經典は唐の道士に改竄された痕跡があると指摘された(25)。ただし、四二〇年代前半に成立した『太真科』(26)では「發爐」や「復爐」の語は既に使われている。

唐・朱法滿編『要修科儀戒律鈔』卷十一には、

太真科曰、爲人奏章竟、後諸小章。復爐。畢、即卷付函中。

(十六a)

とある。上章の終わりに復爐が行われることがわかる。復爐がある以上、發爐もあると考えてよいであろう。ここから、陸修靜は自ら「發爐」と「復爐」の語を考案したのではなく、『太真科』からそれを取り入れたと推測できる。陸修靜の前には「發爐」と「復爐」の語はまだ定着せず、それを取り入れていない經典もあるが、陸修靜によってそれが定着したと推測される。

(三) 三捻香と三拈酒

「人鳥山醮祭」では、發爐の後に三捻香の儀式があり、また送神の前にも、三捻香の儀式を行う必要がある。捻香とは、香を持って禮拜することである。『正一威儀經』の「正一燒香威儀」には、「凡是捻香、皆須三指、端身正意、坐立宜就取便。三指捻之、每當三獻、使煙氣相續、不得中停。」(十二a)とあり、三本の指で香を持ち、毎回三度上香するという。

醮祭では、上香は不可欠な儀式である。『五符序』の「醮祝の儀」では、諸神格を奉請する後、上陳する前に、上酒して燒香し、また醮祭の最後に、然香して送神をする。「五帝醮祭」では、「香令五種」とあり、五種類の香を用意し、諸天眞を奉請する後、自陳する前に、五回上酒して燔香をするという。ここで注意すべきは、「醮祝の儀」と「五帝醮祭」では燒香があるが、三捻香の觀念はまだ現れていないことである。この三捻香の觀念は、天師道の上章での三上香に由来すると推測される。

『太真科』では、三上香のことが記されている。『要修科儀戒律鈔』卷十は『太真科』を引き、

科曰、道民入化、家家各立靖室。在西向東、安一香火、西壁下、天師爲道治之主、入靖先向西香火存師、再拜、三上香、啓願、次北、次東、次南。

(四a)

とある。道民は啓願する前に三上香するよう規定されている。

また、北魏・寇謙之の『老君音誦誡經』(HY七八四)の道官籙生男女民燒香求願法には、

老君曰、道官籙生男女民燒香求願法。入靖東向、懇三上香。訖、八拜、便脱巾帽、九叩頭、三搏頰、滿三訖。啓言、男官甲乙、今日時燒香、願言上啓、便以手捻香著爐。

(十一a)

とある。長生延年を願って上啓をする前に、三上香をする必要があるという。その次によれば、「一願一上香」とあり、上香して願うことの合計回数は制限されていないようである。

天師道の上章の三上香は、後に齋法に取り入れられた。指教齋法では、四方朝の後、三上香と三祝願の儀式があり、一回の上香の後、決まった祝願辭がある。『正一指教齋清旦行道儀』によれば、三回の上香では、それぞれ七世父母の罪過の免除、帝王國主や社稷の太平、及び自分自身と親友の平安を願う所作であるという。ここで、天師道では従來の上章の三上香の意味が少し変わったことを伺えよう。従來の上章は三上香、つまり連続的に三度の上香をすることであり、齋法のように毎回の上香の後、七

世父母・帝王・自分自身と親友に關する三つの願いを述べることはなされない。道官籙生男女民焼香求願法では、上香して何回でも願うことができるのに對し、齋法では、上香し願うことが三回に限定され、願いの内容も決まっている。

金籙齋法や「靈寶齋法」も、三上香の儀式を受け継いでいる。『明眞科』には、「次三捻上香」（二八b）とあり、『敷齋經』には、「臣某甲等今燒香。因捻香燒之、祝願。皆三燒香、三祝願。」（四b）とある。

「人鳥山醮祭」の三捻香の儀式は天師道の上章の三上香の儀式に由來すると推測される。指教齋法や金籙齋法や「靈寶齋法」などの齋法の三上香と違うのは、「人鳥山醮祭」は經圖を供養する醮祭であり、三上香の後に七世父母の罪過の免除、帝王國主や社稷の太平、自分自身と親友の平安を願う三祝願を行う必要があるからである。齋法の三上香に比べると、「人鳥山醮祭」の三捻香はより上章の三上香に近いことがわかる。

「人鳥山醮祭」では天師道の上章の三上香の儀式が取り入れていているが、上啓の前にはやはり三拈酒という醮祭の傳統的な上酒の儀式を行っている。齋法の三上香に近く、三拈酒と上啓はそれぞれ三回行われ、三回の三拈酒つまり九回の拈酒となる。

「醮祝の儀」には、奉請の後に、上酒をし、次に再び燒香して自陳する。「五帝醮祭」にも、「奉請天眞畢、五過上酒燔香、而自陳啓。」（二六b）や「又三過上酒」（二七b）とある。これらの醮祭には、まだ「人鳥山醮祭」のような三拈酒の儀式はない。

南朝に成立したとされる上清經の『上清河圖内玄經』（HY一三五六）（27）の卷下の醮祭には「更上酒酌杯、令得三拈三上酒、合得九拈、成九獻橙。」（二b）とあり、三上酒が三回行われ、合わせて九拈となる。「人鳥山醮祭」のような三拈酒に近い儀式が記されている。

一方、「醮海神法」では、天師道の清約を厳しく守り、齋法と同じ、酒を使わなくなるので、上酒或いは三拈酒の儀式のかわりに、上香だけが行われている。

（四）稱名位

「人鳥山醮祭」では、諸神格を奉請する前に、及び上啓する前に「稱名位」という儀式（自己の所屬と姓名を説明すること）をしなければならぬ。この稱名位とは、天師道の上章或いは齋法の稱名位（稱法位・稱位とも呼ばれる）と同じ儀式である。その中では、道士は「臣妾」と稱するが、それが天師道の文書でよく使われる自稱である（28）。

「醮祝の儀」と「五帝醮祭」においては、稱名位の儀式に言及しないのは、稱名位が元々天師道の上章の儀式であるからであろう。『正一威儀經』の「正一奉齋威儀」には、「齋官起供、依位行列、啓告陳請、各稱名位。不得交互、須依次第告知、勿使偏併不平。」（十a）とあって、齋官が啓告陳請の時に稱名位をするよう規定されている。

『明眞科』に載せる金籙齋法の原型である「罪福縁對拔度上品」の救度國土帝王の法には、發爐の後にも「次各稱法位」があつて、道士は「三洞大法師小兆臣某」と稱している。しかし、敦煌資料P二四〇六『明眞科』には「次各稱法位」の五文字が見えず、直接に「三洞大法師小兆真人臣某甲」と稱している。道藏本『明眞科』は後の人に改竄され、「次各稱法位」の語が加えられた可能性があるようである。しかも、ほぼ同時代の『敷齋經』の「靈寶齋法」にも、「稱法位」が見えず、發爐の後に「次長跪、鳴天鼓」とあり、そして出官すると記されている。『無上祕要』卷五十の塗炭

齋品には、「稱治職位號」(一 a)や「各稱位號」。係天師某治祭酒太上靈寶無上三洞弟子奉行靈寶法事某嶽先生臣某甲」(十五 b)とあり、塗炭齋法の中には天師道従來の上章の儀式が多く残っているので、「稱法位」の語を使用する齋法の中では、塗炭齋が最初であろう。

「醮海神法」では、發爐の後には稱法位の儀式があつて、「秦仙都正一平氣係天師某治氣道士小兆男官臣某甲」(四 b)とあることから、「醮海神法」は天師道が作った醮祭であることが確認できる。「醮海神法」は「人鳥山醮祭」の影響を受けているので、稱法位の儀式も「人鳥山醮祭」の稱名位に由來するものと思われる。

上章では、稱名位の時に、臣と自稱する理由は、章は元々群臣が天子に奏上する文章の文體であるからである(29)。後漢・蔡邕の『獨斷』(30)卷上には、「凡群臣上書於天子者有四名。一曰章、二曰奏、三曰表、四曰駁議。章者、需頭稱稽首上書、謝恩陳事詣闕通者也。」とあり、天師道の上章が、群臣が天子へ上書する章を模倣したものであることがわかる。「人鳥山醮祭」では、稱名位をする時にも、「臣妾」と稱する。

一方、「醮祝の儀」では、靈寶五符を授かる者は州縣鄉里男女生某甲と稱し、「五帝醮祭」でも某處某帝真人甲乙と稱し、臣妾或は臣の語が使われていないのは、「醮祝の儀」は天師道の上章に由來する儀禮ではないからである。

『要修科儀戒律鈔』卷十に引かれている『太真科』には、「凡學道立功、當受内外治、皆稱臣妾。天師命授、皆稱官。都功大治行版署不得稱生。」(七 b)とあつて、天師道での臣妾や官や生の呼稱を使う場合の注意事項が説明されている。

齋法儀禮では、最も早く成立した天師道の指教齋法では、道士は臣と稱している。『正一指教齋清且行道儀』の發爐辭に、「臣等正爾燒香、清且齋事、願得八方正氣來入臣等身中。」(一 a)とあり、臣と稱している。これは、指教齋法は上章に基づいて作られたからである。

また、劉宋天師道が編纂した『上清黃書過度儀』(HY二二八四)(31)には、「各思所佩錄上功曹使者、將軍吏兵、冠顯衣服、羅列行伍、衛臣妾前後左右、當爲臣妾致四方生氣、消災散禍。」(二 b)や「共奉行道德、願爲臣妾解除三官考逮。」(七 a)とあるように、天師道の道士は臣妾と稱している。

ほかに、「洞真太上太霄琅書」(HY一三四一)には、「三洞法師某嶽執明真人夫人某官道士佩揮神洞玉羽章某治氣祭酒臣妾某等、頓首死罪死罪、稽首再拜。」(十六 b)とあつて、祭酒はここで臣妾と稱しているので、臣妾の語は天師道の道士の自稱であることを確認できる。

「人鳥山醮祭」に見える「稱名位」は、醮祭での最初の用例である。また、「人鳥山醮祭」において、道士が臣妾と稱しているのは、「人鳥山醮祭」は天師道によって作られたからである。

七、結語

既に述べたように、「人鳥山醮祭」では齋法の儀式が取り入れられているが、それらの儀式の由來を更に遡ってみると、主に二つのルートがあることがわかる。一つは、劉宋天師道の儀式である。發爐と復爐の儀式や三捻香の儀式、臣妾と稱する稱名位の儀式などから、「人鳥山醮祭」は天師道の影響を受けたことが明らかである。もう一つは、南方の神仙道の仙術である。鳴鼓の儀式は、元々長生術として使われていたようである。ほかに、鳴鼓の前に行う存思の儀式は、従來の醮祭には見えないが、周

知のように、それは東晉中頃に成立した上清經が重視する仙術であるので、南方の神仙道の仙術に由来すると見るべきであろう。

劉宋の天師道は、従来の東晉の五斗米道の傳統に基づきながらも、南方の神仙道の儀式を積極的に吸収し、「人鳥山醮祭」のような新型醮祭を作ったのである。「人鳥山醮祭」が作られた時期は、指教齋法や「靈寶齋法」の成立の直後であるので、齋法のために考案された儀式も「人鳥山醮祭」に取り入れられたのである。「人鳥山醮祭」は新型醮祭のモデルとなり、南齊の「醮海神法」はそれを模倣して作られたのである。そのことは「人鳥山醮祭」の重要性を物語っていると見えよう。

注

- (1) 方詩銘・王修齡『古本竹書紀年輯證』（上海：上海古籍出版社、一九八一年二月）一九〇頁による。
- (2) 『文選』第二冊（上海：上海古籍出版社、一九八六年八月）八八一頁による。
- (3) 「醮祝の儀」と「五帝醮祭」との比較研究は、クリストフヤ・シペール (Kristofer Schipper) 作、山田利明譯「靈寶科儀の展開」(酒井忠夫・福井文雅・山田利明編集『日本・中國の宗教文化の研究』所收、東京：平河出版社、一九九一年九月)を参照。
- (4) 『正一法文經護國醮海品』の成立年代については、小林正美『中國の道教』（東京：創文社、一九九八年七月）二四八頁を参照。
- (5) 道藏には『陶公傳授儀』が收められていないが、敦煌本の殘卷S三七五〇とP二五五九、及び殘片BD一一二五二とS六三〇一はその遺文であると考えられる。『陶公傳授儀』については、王卡「敦煌本『陶公傳授儀』校讀記」（『道教經史論叢』所收、成都：巴蜀書社、二〇〇七年）を参照。
- (6) 天師道の諸齋法の原型である指教齋法については、小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」（小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想的探究』、東京：知泉書館、二〇〇六年十月）を参照。
- (7) 金籙齋法の成立については、小林正美前掲『中國の道教』第二章第三節「道教の世界觀と修道法」□修道法―滅罪法 金籙齋法」を参照。
- (8) 「靈寶齋法」及び諸靈寶齋法については、小林正美「靈寶齋法の成立と展開」（小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所收）を参照。
- (9) 「三天」の思想については、小林正美前掲『中國の道教』第二章第一節「天師道の成立とその思想」を参照。
- (10) 天師道の清約については、小林正美『中國の道教』第二章第一節「天師道の成立とその思想―正一盟威の道」、及び施舟人 (Kristofer Schipper) 「道教的清約」（『法國漢學』第七輯、北京：中華書局、二〇〇二年十二月）を参照。
- (11) 陸修靜が敷述した『人鳥五符』については、小稿第二篇第一章「人鳥五符」の成立とその影響」を参照。
- (12) 『太清金液神丹經』の三卷は、それぞれ張道陵・葛洪・陰真人に假託して作られているので、佛教側に「祖述三張、弘衍二葛」（大正五二、一一二c）と評される陸修靜のような劉宋の天師道の道士がその作者である可能性が高い。
- (13) 道教の六月齋と十日齋について、小稿第一篇補論『旨教經』の成立と内容 五、六月齋と十日齋」を参照。
- (14) 李學勤主編『十三經注疏・孟子注疏』（北京：北京大學出版社、一九九九年

十二月)二三〇頁による。

(15) 王承文氏は、齋法と醮祭を連続的に行うのは唐・杜光庭の『無上黃籙大齋立成儀』(HY五〇八)に始まるという學界の通説を否定し、『五符序』の「醮祝の儀」は既に齋戒より始まると指摘しているが(王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』、北京・中華書局、二〇〇二年、八二〇頁)、「醮祝の儀」の「齋」は清齋であり、黃籙齋法のような齋法と混同するべきではない。

(16) 小林正美前掲『中國の道教』二五七頁を参照。

(17) 李學勤主編『十三經注疏・毛詩正義』八二九頁による。

(18) 『上清外國放品青童内文』には、「人鳥山」の概念が見え、しかも醮祭に関する内容は「人鳥山醮祭」に近いので、「清酒」の語の使用も『人鳥五符』の影響であろう。

(19) 張承先は一般的に北宋の道士とされているが、実際には唐の道士である可能性が高い。張承先が唐の道士であることについては、王承文前掲『敦煌古靈寶經與晉唐道教』八一四頁を参照。

(20) 叩齒については、西岡弘「叩齒考」(『國學院雜誌』第八十卷七號、一九七九年七月)を参照。

(21) 『正一指教齋清旦行道儀』では、復爐が記されていないが、發爐がある以上復爐もあったと考えられる。

(22) 指教齋法の發爐辭の最初の神格名は「太上玄元五靈老君」であるが、『明眞科』の發爐辭における最初の神格名は「無上三天玄元始三氣太上道君」であり、『敷齋經』の「靈寶齋法」の發爐辭における最初の神格名は「太上靈寶老君」である。

(23) 發爐の儀式が天師道の上章の儀禮に由来することについては、小林正美「道教の齋法儀式の原型―指教齋の成立と構造―」六三頁注(12)を参照。また、大淵忍爾『道教とその經典』(東京・創文社、一九九七年十一月)二一三頁でも、發爐の儀式は天師道の「入靜戸呪」に由来すると指摘されているが、それも上章の儀禮の一環と考えられる。

(24) 「發爐」と「復爐」の語の成立については、呂鵬志「天師道授籙科儀―敦煌寫本S・二〇三考論―」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第七十七本第一分冊、二〇〇六年三月)一二七頁を参照。呂鵬志氏は、靈寶舊經と新經には發爐と復爐の儀式を記されているが、「發爐」と「復爐」の語は使われず、ただ『登眞隱訣』(HY四二二)巻下の「魏傳訣」のやり方を踏襲しているだけであるとす。また、同氏は『唐前道教儀式史綱』(北京・中華書局、二〇〇八年十二月)第六章において、「發爐」と「復爐」の語は、南方の天師道が煉丹方士の影響を受けて作った用語であると指摘する。

(25) 呂鵬志氏は、『正一指教齋儀』に載せる六職齋官の第一個官職は、唐の以前に法師と呼ばれていたもので、唐の道士に改竄された痕跡があると指摘する。呂鵬志「天師道旨教齋考(上篇)」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第八十本第一分冊、二〇〇九年九月)を参照。

(26) 『太眞科』の成立時期については、大淵忍爾『道教とその經典』第五章「太眞科とその周邊」を参照。

(27) 『上清河圖内玄經』に記されている河圖を傳授する醮祭には、復爐の儀式があるが、その成立は「人鳥山醮祭」の後である。その中で、道士が三寶弟子と自稱するのは、陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』で説かれている太上無極大道・三

十六部尊經・玄中大法師の三寶への歸依に由來する。このことから、『上清河圖内玄經』は陸修靜の後の南朝の天師道の道士の作であることがわかる。

(28) 『玄覽人鳥山經圖』の醮祭に見える「臣妾」の語は天師道の影響であることについては、呂鵬志前掲『唐前道教儀式史綱』一一八頁を参照。

(29) 天師道の上章において臣と稱することが、天子へ奏上する章の模倣であることについては、呂鵬志『唐前道教儀式史綱』二九頁を参照。

(30) 『景印文淵閣四庫全書』（臺北：商務印書館、一九八六年）第八五〇冊『獨斷』による。

(31) 『上清黃書過度儀』の成立年代については、小林正美『六朝道教史研究』（東京：創文社、一九九〇年十二月）第二編第五章「『上清黃書過度儀』」を参照。

補論 道教の齋法儀禮における命魔の觀念

一、序言

齋法儀禮に見える命魔の觀念には二つの内容があるようである。一つは命魔靈幡であり、もう一つは歩虚の前に行う命魔密呪である。

北周武帝末頃に編纂された『無上祕要』(HY 一一三〇) 卷五六太真中元齋品には、「中元篇曰、修中元齋法、當書五帝命魔靈幡、置於五方。」(十b)とあって、上清齋法である太真中元齋(1)を行う時に五帝命魔靈幡を書き、五方に置くように規定されている。

また、『無上祕要』卷五十塗炭齋品には、「次存思、命魔、歩虚、三首禮經、如法。」(十五b)とあって、存思の後、歩虚の前に、命魔を行う(2)と記されているが、この命魔は命魔密呪の儀式を指しているようである。敦煌資料S 六八四一『靈寶自然齋儀(擬)』(3)にも「次存思、命魔、次歩虚及禮經懺謝。」とあって、存思・命魔・歩虚を順番に行うとあるが、道藏本『靈寶自然齋儀』(HY 五二三)には、「次左迴向西平立、思九色圓像、命魔密呪、次歩虚旋繞、次三啓、次三禮。」(四b)とあって、ここでは命魔密呪と記している。また、唐・杜光庭『太上洞淵三昧神呪齋清旦行道儀』(HY 五二六)にも、「次禮方、次懺方、次於鬼門上、存神、命魔密呪、次歩虚旋繞三周、次三禮。」(四b)とあって、命魔密呪の儀式が見える。

小稿では、はじめに命魔の意義を考察し、次いで命魔靈幡と命魔密呪のそれぞれの成立と展開を検討したい。

二、道教經典に見える魔の觀念

魔の觀念は、中國傳統思想の固有觀念ではなく、サンスクリット語の *Māra* の譯語である「魔羅」の略語であり、佛教に由來するものと考えられる。佛教では「欲界第六天(他化自在天)の魔王波旬は、釋迦の修行を妨害するために、まず四人の娘を遣り、釋迦を誘惑させたが、釋迦が神力をもって、その四人の娘を老婆にした。そこで、魔王が怒って、自ら魔軍を率いて、釋迦を威嚇しに來たが、釋迦はまったく動搖せず、大きな音の後に、天魔と魔軍は一齊に倒れた」と説く。この説話は佛教では降魔と呼ばれ、『普曜經』卷六・『大智度論』卷十四・『摩訶止觀』卷八などの多くの佛典に記されている。

この佛教の魔や降魔の觀念は、東晉の上清經の真人たちのお告げの中に取り入れられた(4)。ただし、上清經に見える魔の觀念は、中國の傳統の鬼の觀念と混同して使われていることが多い。梁・陶弘景『真誥』(HY 一〇一〇) 卷五甄命授第一には、

世有下土惡強之鬼、多作婦女以惑試人。若有此者、便閉氣、思天關之中衡輔之星、具身神、正顔色、定志意、熟視其規中珠子。濁不明者、則鬼試也。知鬼試、則思七星在面前、亦可在頭上以却之。若規中方而明者、仙道人也。悟者便拜之、不悟者爲試不過。若遇邪而謂之真人、亦是不過之例。子慎之焉。(十四b 十五a)

とある。これによれば、世に惡鬼(魔)があり、婦女に變身して、人の修行を試しに來た場合には、その人の目を見て、鬼(魔)なのか、それとも仙人なのかを判断しなければならぬ、もし間違えれば、仙人にはなれないという。この説話を佛教の降魔

の説話と比較すれば、魔（鬼）が婦女に變身し、人の修行を妨害することは、恐らく魔王波旬が四人の娘を遣り、釋迦の修行を妨害させたという説話に由來するであろう。右の文の卷末には、「右一卷、有長史書又掾書。」とあつて、許長史（許謚。三〇五～三七六）と許掾（許翹。三四一～三七〇）が右の内容を書いたと記しているので、東晉の上清經では佛教から魔の觀念を取り入れたことがわかる。

その後、劉宋の初期に編纂された靈寶經（5）にも、魔の觀念が取り入れられた。例えば、仙公系靈寶經の『太上洞玄靈寶本行宿緣經』（6）（HY一〇六）には、

六天爲三界大魔王、領六天鬼神之事。魔王承奉太上衆眞天尊上人也。道士功成、魔王即保舉焉。當成之時、魔喜試之神正之與不正也。（十三a）

とある。これによれば、前者の「六天」は三界の大魔王であり、後者の六天の鬼神を支配している。この魔王は太上などの神たちに仕えており、道士が修行を完成すれば、魔王がその人を保舉する。ただし、その前に、魔王が道士の意志を試しに来るといふ。ここで、「六天」を魔王とするのは、佛教の欲界第六天（他化自在天）の魔王波旬に由來するものと推測される。

三、齋法儀禮における命魔の意義

佛教では、釋迦が魔王を降伏させることを「降魔」と呼んでいるが、佛教の魔の觀念を取り入れた道教でもそれに近い消魔（7）・却魔・制魔・命魔の觀念を考案した。そのうちの「命魔」とは、魔王に道士の修行を妨害しないように命ずるといふ意味である。このことを齋法儀禮に見える命魔靈幡と命魔密呪を通して確かめてみたい。

（一）五帝命魔靈幡の場合

五帝命魔靈幡が太眞中元齋に使われる理由については、『無上祕要』卷五六太眞中元齋品には、

所以爾者、上學皆爲大魔王干試、令思念不專、眞不得降。故以命魔制之耳。（十b）

とある。これによれば、儀禮を行う道士が魔王に妨害されて、精神を集中できない場合には、道士は諸天眞を降すことができなくなるために、呪力のある五帝命魔靈幡を使って魔王を制壓するという。

太眞中元齋が五帝命魔靈幡を使う以前に、道教儀禮では、五方紋繪を使って、魔王の妨害を防いでいた。例えば、靈寶經の『洞玄靈寶長夜之府九幽玉眞明眞科』（HY一四〇〇、以下『明眞科』と略す）には、

飛天神人曰、受靈寶眞文十部妙經、以紋繪五方之綵、各四十尺、以關五帝、爲告盟之信。闕則五帝不受人名、爲五帝魔王所壞、使人志念不專、考屬水官泉曲曹。（三七b～三八a）

とある。これによれば、靈寶經の十部の元始舊經の傳授を行う時に、もし五方紋繪がなければ、道士は五帝魔王に妨害され、精神を集中することができないという。太眞中元齋で五帝命魔靈幡を用いる目的が、右の『明眞科』に記されている五方紋繪を用いる目的とほぼ同じであることから推測すると、太眞中元齋で、五帝命魔靈幡を用いるのは、『明眞科』で五方紋繪を使用するのを模倣したのであろう。

（二）命魔密呪の場合

命魔密呪の意義については、『道門通教必用集』（HY二二一六）卷九命魔説の一條

には、

所以命魔者、命諸天魔王、保舉齋功、察制妖鬼。

(八b)

とある。ここから、命魔密呪は、魔王に命じて道士を加護して齋法を成就させ、妨害する妖鬼を制壓するために行われることがわかる。

では、なぜ命魔密呪が歩虚の前に行われるのであろうか。王契真纂『上清靈寶大法』(HY一二一一) 卷五七には、

(玉京山歩虚) 經云、魔王敬受事、故能朝諸天。所以道場中歩虚、先存思命魔也。

……我身尚非真仙、豈能遽役魔王受事。故假太上之命以役耳。其事與歩虚一章理極相貫。如第十章曰、散花陳我願、握節徵魔王。亦此義也。

(十五b)十九b)

とある。靈寶經の『洞玄靈寶玉京山歩虚經』(8) (HY一四二七、以下『玉京山歩虚經』と略す) に載せる「靈寶歩虚辭」の第四章には「魔王敬んで事を受け、故に能く諸天に朝す。」とあり、第十章には「散花して我願を陳べ、節を握りて魔王を徴す。」とあるように、諸天真を朝禮するには、魔王が道士の命令に従う必要があるという。しかし、道士はまだ真仙ではないので、太上の命令を借りて、魔王に命令するしかないようである。歩虚の前に命魔密呪を行うのは、太上の命令を借りて、魔王に命令するためである。ただ、『玉京山歩虚經』には、命魔密呪のことが記されていない。これは、命魔密呪が歩虚が作られた後に考案されたからであると推測される。

命魔密呪で魔王にどのような内容の命令を下すかについては、南宋・蔣叔輿(一一六二〜一二二三) 編『無上黃籙大齋立成儀』(HY五〇八) 卷三四には、唐代の道士張萬福の言葉を用いて、次のように述べている。

張萬福天師曰、天尊未說經之前、諸天三界魔王・五帝大魔、皆爲萬神之尊、總領鬼兵、遊觀太空、自號赫奕、與天齊功、行威縱毒、病苦萬人、男女禱祝、煞害鼓舞、以敬畏之。天尊說經之後、百魔伏化、而神公受命、普掃不祥、魔無干犯、鬼無妖精。衆魔既伏天尊聖化、便爲諸天上聖・妙行真人策駕前驅、掃塵啓路。所以衆聖將欲遊天、先命諸魔、前驅策駕也。

(三b)

これによれば、天尊が説經する前は、三界魔王が萬鬼を率いて人民を殘害していたが、天尊が説經した後は、衆魔は天尊に降伏して、天上界の神たちのために道を開いたことで、神たちが外遊する前に、魔王に命じて、道を開かせたという。張萬福のこの解釋は、強い影響力を持っていたようであり、『道門通教必用集』卷九や王契真纂『上清靈寶大法』卷五七などの經典にも引用されている。しかし、張萬福以前には、このような解釋はなかったようである。

張萬福の解釋はもともとよく知られていたが、王契真纂『上清靈寶大法』卷五七では、蔣叔輿が張萬福の解釋を引用したことに對して疑問の姿勢を示しており、「此固一説。今直以此意而引證命魔在歩虚之前、殊未盡理。」(十六a) と述べていて、そして、

上十方香時、已存三尊居寶臺中。況啓聖・宣詞・禮方懺謝、悉對上帝、存諸壇中久矣。魔王當於上帝臨壇之初、清塵效職、何獨謂將歩虚而方命魔。其義蓋不如此。

(十六a)

とある。上十方香の時に三尊が齋壇に居る様子を存思し、啓聖・宣詞・禮方懺謝の時には、上帝に向って行われるので、上帝が齋壇に降りる前に、命魔を行うべきである。なぜ歩虚の前に命魔を行うのか理解し難いのである、という。それゆえ、王契真是張萬福が歩虚の前に命魔密呪を行う理由を十分に説明できてはいないと指摘する。

更に、王契真纂『上清靈寶大法』卷五七では杜光庭(杜廣成)の言葉を引いて、張

萬福と違った解釋をしている。

廣成曰、歩虚十首、出於靈寶玄都玉京山經、乃十天衆聖旋繞玉京之山歌咏修真之詞也。經曰、建齋行道、四天帝王、駕飛雲綠輶・八景玉輿、真人玉女、手執花幡、前導鳳歌、後從鈞天、白鶴獅子、嘯歌嚙嚙、燒香散花、浮空而來、瞻禮行道、觀聽法音。此則不問文移、請降之不及、皆當歩虚旋繞之時、天真大神不問遐邇、浮空下臨。故先當命魔、澄清寰宇也。……魔王受事、奉承帝命、掃清寰宇、衆聖浮空以聽歩虚也。是以不止於一壇之内、不拘於預壇衆聖而已也。此其所以用於禮方懺悔之後、而居於散花歩虚之前。

(十四 a ~ 十五 a)

これによると、十首の「靈寶歩虚辭」は十天の衆聖が玉京山を巡る時の歌であり、歩虚の時に十方の衆聖はみな法音を聞きに集まって來るので、道士がいちいち奉請する必要はない。ただし、衆聖は次々と降りて來るので、魔王に命じて、空をきれいに清掃させ、衆聖の到來を待つ必要がある。歩虚の時に降りて來る衆聖は、前の儀式で奉請された衆聖とは限らないので、命魔密呪を禮方懺悔の後、散花歩虚の前に行うのであるという。

以上により、命令の内容の違いから、張萬福と杜光庭は命魔密呪を歩虚の前に行う理由について違う解釋をしていることがわかる。儀禮の流れからすると、杜光庭の解釋のほうが説得力があるように思われるが、しかし杜光庭の解釋はあくまでも後の人が合理的な説明を加えたものであり、命魔密呪が考案された時には、杜光庭が主張するような解釋はまだなかったであろう。

四、命魔靈幡の成立と展開

(一) 佛教の幡の影響

幡とは縦の旗であり、古代中國で使われていた(9)が、命魔靈幡は佛教の幡に由来すると考えられる。佛教では幡は *Patika* の譯語であり、佛教の道場で使われている。次に見える玉幡は、即ち佛教の幡の形の一つである(10)。



『注維摩詰經』卷七の鳩摩羅什と僧肇の注には、

什曰、外國破敵得勝則豎勝幡、道場降魔亦表其勝相也。肇曰、外國法戰諍破敵立幡以表勝、菩薩摧煩惱賊降四魔怨、乃立道場建勝相也。(大正三八、三九五b)

とある。これによると、古代インドでは敵に勝利した時に勝幡を立てる風習があったので、佛教の道場でも幡を使って釋迦の降魔の勝利を表したという。佛教の幡は降魔の觀念と繋がっているが、道教の幡も命魔の觀念と繋がっている。道教の命魔の觀念は佛教の降魔の觀念に由来するので、命魔靈幡は、佛教の幡に由来すると推測できる。

唐初の佛教徒は道教の幡に注目し、それは佛教の幡を模倣して作られたものであると指摘している。唐・法琳(五七二〜六四〇)『辯正論』には、

仁王經云、幡長五丈。藥師經云、四十九尺。備皆五色雜綵。用以護國續命轉障消災、挂在龍鉤懸於鳳刹。假令道家有之、教宗既殊、幡製亦異、不應色彩無別量數共同。(大正五一、五四八b)

とあり、ここで佛教經典の仁王經と藥師經を引用し、佛教の幡の長さは五丈(11)、或いは四十九尺(12)であり、國を守り、命を繼續させ、或いは災いを滅するため

寺の前に掛けられているが、道教の幡の作りはそれと違ってするのであるから、色が佛教の幡と同じ五色を使うのは怪しいと指摘している。ここからは、唐初の道教では佛教と同じ五色の幡を使っていたことがわかる。ただし、道教で五色を使うのは、五帝信仰に由来するのである。この五帝信仰は古代中國の傳統の思想であるので、幡における五色の使用は必ずしも佛教の模倣とはいえないであろう(13)。

(二) 命魔靈幡の考案者と成立時期

命魔靈幡は十絶靈幡とも呼ばれる。この十絶の意味については、『元始無量度人上品妙經四注』(HY八七)の唐・成玄英の注に、

玄英曰、十絶靈幡者、以十色之素、横幅剪斷、謂之爲絶。又分間其色、接而縫之。其幅通者、十接、謂之十絶。繫於竿首、謂之爲幡。幡者、以轉爲名、令人轉禍爲福也。(二二b)

とある。これによると、十絶靈幡とは十種類の色の絹を接續させて作られた幡のようである。十絶靈幡以外に、道教經典には十絶華幡・華幡・五帝命魔靈幡・五色華幡などと呼ばれる幡が見えるが、どれも基本的には命魔靈幡のことを指している。

さて、道教では命魔靈幡はいつ頃作られたのであろうか。唐・玄嶷『甄正論』巻下には、

後陸修靜更立衣服之號、月帔星巾・霓裳霞袖・九光寶蓋・十絶靈幡、於此著矣。(大正五二、五六八c)

とあり、十絶靈幡(命魔靈幡)は劉宋の陸修靜が考案したものであると指摘している。東晉末期成立の『太上靈寶五符序』(HY二八八)(14)に載せる醮祭儀禮の「醮祝の儀」、或いは劉宋初期の靈寶經の『明眞科』に見える金籙齋法の儀式など東晉末期から劉宋初期までの道教儀禮では命魔靈幡という道具が用いられていず、北周『無上祕要』太眞中元齋品ではじめて命魔靈幡が用いられているので、玄嶷が命魔靈幡は劉宋の陸修靜が考案したものを見たのは、時代的には問題がないように思われる。しかし、命魔靈幡の觀念はもっと早い時期の東晉時代に遡ることができる。これまで見てきたように、東晉の上清經の編纂者は佛教の魔の觀念を取り入れ、命魔・消魔などの一連の觀念を考案しているので、命魔靈幡の觀念もこれらの觀念とほぼ同じ時期に考案されたと推測できよう。

『眞誥』巻二には、

乙丑歲晉興寧三年七月四日夜、司命東卿君來降、侍從七人入戶。其一人執紫旄之節。其一人執華幡、一名十絶靈幡。一人帶綠章囊。其三人捧白牙箱。……亦令許長史。此二條又有長史寫。(十一a、十二a)

とある。許長史(許謚)は東晉興寧三年(三六五)七月四日夜、司命東卿君が七人の侍従とともに降りて来た時の様子を記録しているが、そのうちの一人の侍従は華幡、つまり十絶靈幡を持っていたという。そうすると、命魔靈幡の觀念を考案した人は、東晉中期の上清經の編纂者であることがわかる。

東晉末或いは劉宋に成立した幾つかの上清經には、しばしば命魔靈幡に関する用例が見える。例えば、『上清高上金元羽章玉清隱書經』(HY一三四七)には、

於是受命高上玉皇、授以金眞玉光紫文丹章・玉璽鳳函・命魔靈幡、封掌九玄、總領五嶽。(一b)

とある。また、『太上玉珮金璫太極金書上經』(HY五六)には、

四司五帝、飛仙羽騎、巨億之衆、儼歛立到。領仙玉郎、執五帝靈幡。(二b)

とある。『洞眞高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』(HY一三〇二)には、

而見之白日登晨、太一命節、十絶華幡、二十四眞飛行八晨。(二五b)二六a)とある。及び『上清外國放品青童内文』(HY一三六二)卷上には

乘靈符之節、手魔(「執」の誤り)命魔靈幡。(二a) b)

同經卷下には、

如是第七壘土皇、常以立冬之日、乘玄雲飛、輿二十四玄武、執五色命靈之幡。

(二四b)二五a)

とある。更に、『上清元始變化寶眞上經九靈太妙龜山玄籙經』(HY一三八二)卷上には、

左執玉節、右握靈幡五色命魔、奉對帝尊。(四b)

とある。命魔靈幡の觀念はこれらの上清經に使われているのは、東晉中期の上清經がそれを考案したからであろう。

(三) 早期道教儀禮に見える命魔靈幡

命魔靈幡の觀念は東晉の上清經で考案された後に、靈寶經に記されている天上界の歩虚の儀式に取り入れられた。天上界の歩虚の儀式については、『玉京山歩虚經』に、

諸大聖帝王・高仙真人無缺數衆、一月三朝其上、燒自然旃檀反生靈香、飛仙散花、燒燒七寶玄臺三周匝、誦詠空洞歌章。(一a) b)

とある。これによれば、諸天真が月に三回玉京山を訪れ、七寶玄臺を巡り、燒香し、散華し、旋行し、空洞歌章(「靈寶歩虚辭」)を誦詠するのは天上界の歩虚の儀式である。諸天真は、散華して旋行する時に、手に命魔靈幡を持っているようである。例えば、『太上洞玄靈寶眞文要解上經』(HY三三〇)には、

太上靈寶治玄都玉京山七寶玄臺、十方至眞・自然妙行真人・飛仙大聖衆、皆浮空燒香、散華、旋行、一日三周、手把十絶華幡、口誦洞章。(一a)

とある。洞章とは『玉京山歩虚經』に見える空洞歌章(「靈寶歩虚辭」)を指しているもので、右の文は命魔靈幡を持って、天上界の歩虚の儀式を行うことを意味していることがわかる。

また、『太上靈寶諸天内音自然玉字』(HY九七)卷三に、

臺上有太眞玉郎、一日三迴十絶之幡、迴幡一周、則諸天上朝繞臺三匝、誦詠洞章。(二二b)

とある。これも命魔靈幡を回して、天上界の歩虚の儀式を行うことを意味している。更に、同卷では十絶之幡を使う意義としては、「廻十絶之幡、以召大魔之王。」(十一b)と記しており、ここで十絶之幡は魔王を召すことが出来るとされているので、この十絶之幡とは、つまり命魔靈幡を指していることが確かめられる。ここで注意すべきは、命魔靈幡が天上界の歩虚の儀式に取り入れられたが、地上の道士が實施する歩虚の儀式では命魔靈幡を用いることはないという点である。

また、靈寶齋法(15)や靈寶授度儀を行う時に、神たちが命魔靈幡を持って現れると記されており、これは、道教儀禮を行う時に、魔王を制壓しなければならぬいからである。

仙公系靈寶經の『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY五三二)には、

太極真人曰、靈寶齋時也、太上真人・十方大聖・諸天帝王・飛仙仙人、如千億萬衆、不可稱數、千乘萬騎、寶蓋焯燁、飛華雪灑、香煙雲散、十絶靈幡、隨風飄飄、嘯歌邕邕、飛鳳和鳴、萬龍齊駕、洋洋浮空而來、看聽行道也。天人懽悅、鬼神稱善、魔王叉手、作禮欣暢。(十b)十一a)

とある。靈寶齋法を行う時に、諸天真が命魔靈幡を持って降り、魔王が禮をするとい

う。或いは、陸修靜の『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』（HY五二四）には、

天尊言、建齋行道、四天帝王皆駕飛雲綠舩・八景玉輿、從真人玉女、手把花幡、前導鳳歌、後從天鈞。白鶴獅子、嘯歌邕邕、燒香散花、浮空而來、瞻履行道、視聽法音。
(十a)

とある。齋法を行う時に、玉女が命魔靈幡（花幡）を持って、四天帝王とともに、法音を聞くために降りて来ると元始天尊がいう。

また、陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』（HY五二八）には、

出者各依儀嚴裝、天衣仙服、冠帶垂纓、齊光顯曜、整其威儀、建九色之節、執簡持幢、把召神之信・命魔靈幡、各按位署、列住十方。
(十六a)

或いは、

太極典經仙郎・侍經玉郎・監度司馬・四司五帝・玉童玉女、手執紫毛之節・十絶靈幡。
(二二a)

とある。靈寶授度儀では、出官の儀式で道士の体内から出た神たちが命魔靈幡を持って現れるようである。

靈寶齋法以外に、『無上祕要』卷五五太眞下元齋品には、

出玉虚侍郎、執飛仙羽節、九色耀天之麾。五帝・五色元皇太眞、手執五帝命魔靈幡。
(二二b)

とある。太眞齋法では、出官によって道士の体内から出た五帝・五色元皇太眞は五帝命魔靈幡を持っているようである。

しかし、天上界の歩虚の儀式や靈寶齋法や靈寶授度儀に見える命魔靈幡はあくまでも神たちが持っているものであり、人間が実施する儀禮の道具としての命魔靈幡ではない。道教の齋法儀禮の原型である指教齋法（16）、或いはその後に成立した靈寶齋法などの齋法儀禮には、儀禮の道具としての命魔靈幡はまだ見えない。この場合には、道士は魔王に命令する権限を持っていないが、天上界の神たちが命魔靈幡を持って現れ、魔王を制壓してくれると考えているようである。

(四) 符としての五帝命魔靈幡

次に、神たちが持っているものとされる命魔靈幡はいつ頃から儀禮の道具として用いられるようになったのか、またどのような形で使用されたのかを考察したい。

『無上祕要』卷五六太眞中元齋品には、五帝命魔靈幡が使われているが、これは道具としての命魔靈幡が齋法儀禮に使われる最初の用例ともいえよう。この上清齋法に用いられる五帝命魔靈幡は上清經の『上清高上玉晨鳳臺素上經』（HY一三六一、以下『鳳臺素上經』と略す）に載せているものと考えられる。

五帝命魔靈幡の由来については、『鳳臺素上經』には、

高上五帝命魔靈幡虚生鳳臺之上、五帝玉眞所主。有骨命合仙之人、東華即以此文告五帝、魔王保舉、即依俯仰之格、遣五嶽仙官、千乘萬騎、飛行羽輪、奉迎上登紫鳳玉臺也。得佩此文、則五帝記名、天魔敬護、十界司迎。九年則得靈降、乘羽輪上昇也。
(十b)

とある。これによると、五帝命魔靈幡は鳳臺の上に現れ、五帝によって管理されているが、仙人になれる人は、もしこの五帝命魔靈幡を佩びると、五帝がその名を仙録に記入し、天上の魔王は彼を保舉して昇仙させるといふ。ここで注意すべきは、「此の文」という表現を使って五帝命魔靈幡を指すことである。つまり、この五帝命魔靈幡は靈寶五符や三皇内文のような符であり、佛教の旗としての幡や道教の天上界の神々の持つ旗としての幡とは異なるものである。

『鳳臺曲素上經』には、この符である五帝命魔靈幡を次のように記している。



上から下へ、それぞれ東方青帝魔靈大王、南方赤帝魔靈大王、西方白帝魔靈大王、北方黑帝魔靈大王、中央黄帝魔靈大王の五帝魔靈大王を制する符である。

また、符である五帝命魔靈幡の使い方については、

九天鳳氣玄丘眞書命魔靈幡、連書九尺素繪上、授書佩身。若絶世上（「山」の誤り）居、則書五方色繪、書命魔靈幡置五方也。則制萬靈、御天魔、致仙官、奉迎太平聖君也。（十三a）

とある。この符である五帝命魔靈幡を九尺の白い絹に書いて、身に付け、或いは山の中に住む場合には、五方と對應する五色の絹に書き、五方に置けば、命魔の効果が得られるという。

道教がこの符である五帝命魔靈幡を用いていたことに關しては、佛教側の記載もある。唐・法琳『辯正論』には、

洞房内經有十絶靈幡、連書九尺素、書命魔、置五方也。隨方爲色。以白土書青繪上、作東方神名以白粉作古字書東方神名、當方安之、以護命也。若山居、則書五色繪、上作符文九天風（「鳳」の誤り）氣玄丘眞書。但有兩脚、都不雜色、更無大幡。其金録等齋文、不列鍾幡、亦無制罰之儀。（大正五二、五四八a）

とある。ここでいう洞房内經とは、どの經典を指しているのかは不明である（17）が、その内容は右の『鳳臺曲素上經』の内容とほぼ一致しているので、當時の道教經典であることは確かであろう。そのなかに、「更無大幡。其金録等齋文、不列鍾幡」とあって、旗としての幡は道教の金録齋などの齋法儀禮に使われていなかったと指摘している（18）。この佛教側の法琳の記載からも、道教の命魔靈幡は旗ではなく、符であることが知られよう。

また、『上清佩符文青券訣』（HY四一一）には、

高上玉晨命魔靈幡、佩之者主制東方青帝魔靈大王、法依日入室、東向誦青帝曲、施幡於室内、安東方白書青繪上。

神虎眞符、有神虎眞符威馘六天、以制天地神靈。

（二b）

とある。高上玉晨命魔靈幡が神虎眞符などの様々な符と一緒に記されているのは、この命魔靈幡が符であるからであろう。この點は、經典名にある「符文を佩ぶ」という表現からも推測できる。

『上清佩符文青券訣』には、五帝命魔靈幡の東方青帝魔靈大王を制する符しか載せておらず、ほかの四つはそれぞれ『上清佩符文白券訣』（HY四一三）・『上清佩符文絳券訣』（HY四一四）・『上清佩符文黑券訣』（HY四一五）・『上清佩符文黄券訣』（HY四一六）に載せている。

先に引用した太眞中元齋品の「當書五帝命魔靈幡、置於五方。」の意味をもう一度考えてみると、これは、太眞中元齋を行う時に、齋壇に旗として五帝命魔靈幡を掲げるのではなく、『鳳臺曲素上經』に載せている符である五帝命魔靈幡を書いて、五方に置くように説いていることがわかる。先に述べたように、齋法儀禮では本來は、道士には魔王に命令する権限はなかった。天上界の神たちが命魔靈幡を持って魔王を制壓していたのである。しかし、太眞中元齋になると、道士は符としての命魔靈

幡を使うことによって、神たちの力を借りて、魔王を制圧することができるようになったのである。

五、命魔密呪の成立と展開

(一) 命魔密呪の原型

次に、歩虚の前に行われる命魔密呪の儀式の成立を考察したい。

東晉の上清經は魔の觀念を取り入れた後に、魔王の妨害を防ぐために、消魔神呪などを考案したが、これは命魔密呪の原型ともいえよう。『上清高上金元羽章玉清隱書經』には、東方青帝大魔王などの八方大魔王の諱を記し、

(八方大魔王) 試敗學仙之人、不欲令得仙。故高上八帝君、以消魔神呪威而制之。

學者徒知上皇至諱、不知天魔之名、仙道終不得成。有知魔王祕諱、而以神呪制之、魔王便自連名保舉、列言於玉清、仙道無不成也。

(九b)

とある。八方の大魔王は、人を試し、その昇仙を阻止するので、高上八帝君は消魔神呪を使って、八方の大魔王を制圧する。道を學ぶ者は、もしこの大魔王の諱を知れば、大魔王を制壓し、自分を保舉させることができるという。このような魔王を制壓する方法は佛教に由来するのではなく、東晉末期の五斗米道の經典『女青鬼律』(HY七八九)などの鬼の諱を使って悪鬼を退治するという中國の傳統的な制鬼法に由来するものと考えられる。制鬼法が魔王を制壓する方法として使われるのは、先に述べたように、東晉の上清經は魔を鬼と混同して使っていたからである。

(二) 命魔密呪の作法

最初の消魔神呪とは、魔王の諱を誦することであると考えられるが、歩虚の前の命魔密呪の作法と内容はそれとは異なっている。唐・杜光庭『太上黄籙齋儀』(HY五〇七) 卷一には、

各思九色圓象、嚙液。命魔密呪。法師立鬼門之上、都講立天門之上、法師存日月及項後九

色圓光映照内外、如存神圖訣。畢、叩齒三通、密呪曰、黄中策氣斬妖宗、察制強精斷邪翁。

太上有命太上房、急召北帝詣玉宮。受承威令宣魔王、五帝(「氣」の誤り) 蒨鬱

與命衝、祕藏玉文方就降。三天運明、六天運終。賢者哉。

此呪密念不得令己耳聞。違之有咎責。慎之、慎之。

(十a)

とある。これによると、命魔密呪を始める前に、まず存思九色圓象法を行う。高功法師は鬼門(東北)の方位に立ち、都講は天門(西北)の方位に立ち、高功法師は日月と項の後の九色圓光を存思して、「命魔呪」(以下、「黄中策氣斬妖宗」から「六天運終」までの密呪の内容を「命魔呪」と呼ぶ)(19)を黙讀し、そして最後は「賢なるかな」と唱える。

因みに、右の「命魔呪」の意味は難解であるが、恐らく次のことを述べるのである。

心の中にある符策の氣が妖怪の源を切り、強い妖精と凶惡な老妖を見つけて制壓する。太上が役所の太上房に命じ、急いで北帝を玉宮まで招く。北帝が太上の命令を受けて魔王を呼び、五氣が強くなって、符命と衝突し、祕藏の玉文がこれからますます盛んになる。三天の運りは明らかとなり、六天の運りは終る。

(三) 「命魔呪」の成立と展開

命魔密呪の儀式は『無上祕要』塗炭齋品に記されていることから、『無上祕要』が

編纂された北周の武帝末には、命魔密呪の儀式は既に存在していたことが知られる。しかし、『無上祕要』塗炭齋品には、命魔密呪に使われる「命魔呪」が記載されていないので、「命魔呪」を記す經典はほかに存在していたに違いない。

南朝梁初の編纂とされる『洞真太上八道命籍經』(HY一三一七)(20)には、禮五方。竟、還向東、思神閉目、叩齒五、嚙液五、存五神備在身中、五符煥明内外、五方群魔奔走、遠近來侍、衛者嚴裝、羅列在眞宮後。良久、嚙液三、叩齒三、誦人鳥山經呪曰、黄中策氣斬妖宗……(以下、「命魔呪」の内容を省略する)(二十b)

とある。歩虚の前の命魔密呪と違った作法で「命魔呪」を使っている、更に、この「命魔呪」を「人鳥山經呪」と呼んでいる。「命魔呪」を「人鳥山經呪」と呼ぶのは、「命魔呪」を人鳥山經という經典から引用しているからであろう。

『無上黄籙大齋立成儀』卷三四には、「命魔呪」の出典を「靈寶五符人鳥經」(二a)と記している。また、『靈寶無量度人上經大法』(HY二一九)卷四九にも、「命魔呪」の出典を「靈寶五符人鳥經」(十七a)と記している。更に、『無上黄籙大齋立成儀』卷十七には、「命魔呪」の出典を「五符人鳥經」(三二b)とあつて、『道門通教必用集』卷九にも、「五符人鳥經」(七b)とある。先の人鳥山經は、ここに見える靈寶五符人鳥經や五符人鳥經と同一の經典のようである。『洞真太上八道命籍經』の編纂年代は梁初の頃と推測されるので、「命魔呪」の内容を収める靈寶五符人鳥經は南朝梁の時代には存在していたはずである。

ところで、「命魔呪」の出典としての靈寶五符人鳥經はどのような經典であろうか。陶弘景『眞誥』卷二十には

楊書靈寶五符一卷、本在句容葛祭間。泰始某年、葛以示陸先生。陸既敷述眞文赤書・人鳥五符等、教授施行已廣、不欲復顯出奇迹。因以絹物與葛請取、甚加隱閉。

(二b)

とある。これによると、楊羲が書いた「靈寶五符一卷」はもともと葛祭の所にあり、葛祭はこの「楊書靈寶五符」を陸修靜に見せたが、陸修靜は既に『眞文赤書』(21)、『人鳥五符』などの經典を敷述していたので、「楊書靈寶五符」に抵抗を感じ、絹を出してそれと交換し、隠してしまったようである。『人鳥五符』は、この陸修靜が元嘉七年(四三〇)から元嘉十二年(四三五)までの間に敷述した五符經であり、劉宋初期に存在していた靈寶經の一つであると推測される(22)。陶弘景が陸修靜の敷述した五符經を人鳥五符と呼ぶのは、陸修靜が人鳥山の眞形圖に關する内容を原本の五符經に挿入したからであろう。人鳥山の眞形圖の部分は北宋・張君房『雲笈七籤』卷八十一「元覽人鳥山形圖」に收められているが、「命魔呪」の箇所はそこに收められていない。

南朝の成立とされる『太上洞眞經洞章符』(HY八五)に載せる生策五符(23)の條には、

五籍五符、服之依法、行則佩之、存號曰策。修習在精、名書玉曆、五神降靈、同昇玄極也。凡呪誦煉氣、安神却魔、臨目存思、叩齒振威、警誡内外、先密誦滅邪呪曰、黄中策氣斬妖宗……(以下、「命魔呪」の内容を省略する)(五a)

とある。この生策五符を使用する儀式では、存思の後の密呪は「命魔呪」である。命魔の觀念が見えないが、それに近い却魔の觀念が見える。ここで生策五符を策と呼んでいるが、「命魔呪」に見える「黄中の策氣」は心にある生策五符という符策の氣を意味していると推測される。そうすると、「命魔呪」は本來、生策五符を使う前に魔を退けておくための神呪であつたと考えられるので、「命魔呪」が『人鳥五符』に

収められたのは、恐らく生策五符が嘗て『人鳥五符』に載せていたからであろう。

『人鳥五符』には、靈寶五符を傳授するための「醮祝之儀」や人鳥山の眞形圖を供養するための醮祭を載せるのみで、「命魔呪」を用いる齋法は載せられていなかった。

「命魔呪」が齋法の歩虚の前の命魔密呪に使われたのは、劉宋初期の靈寶齋法である自然齋法に始まったようである。自然齋法は陸修靜『洞玄靈寶五感文』（HY一二六八）に靈寶齋法の第六法として記されている（24）ので、劉宋初期の靈寶齋法であることがわかる。靈寶齋法である自然齋法に使われている神呪や讚頌の多くは靈寶經から取り入れた（25）ので、「命魔呪」も靈寶經の『人鳥五符』に由來すると推測できる。

また、梁初の靈寶齋法の百姓齋法にも「命魔呪」が使われていたようである。梁の武帝末期頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（26）（HY一一一七）巻四の「靈寶中盟經目」には、「靈寶百姓齋威儀一卷」と記しているが、陸修靜『洞玄靈寶五感文』には百姓齋法はまだ存在していなかったため、百姓齋は梁の初期頃に考案された靈寶齋法であろう。唐・朱法滿『要修科儀戒律鈔』（HY四六三）巻二存念呪抄には、「命魔呪」の出典を百姓齋威儀とあるが、これは靈寶百姓齋威儀には「命魔呪」が記されていたからである。百姓齋法が考案される前に、既に自然齋法で命魔密呪の儀式が行われていたので、百姓齋法も命魔密呪の儀式を取り入れたと推測される。

「命魔呪」は本来、靈寶經の『人鳥五符』に収められていたので、それを最初に取り入れた齋法儀禮は靈寶齋法であろう。そうすると、『無上祕要』の塗炭齋品では命魔密呪が取り入れられたのは、靈寶齋法の自然齋法や百姓齋法の影響を受けたからである。

因みに、自然齋法をはじめとした齋法儀禮で行われる靈寶歩虚の叩齒・存思・命魔密呪・歩虚の儀式は、東晉の上清經の歩罡の叩齒・存思・密呪・歩罡の儀式を模倣して考案されたと考えられる（27）。

六、結語

以上、命魔の觀念に關して、命魔靈幡と命魔密呪を考察してきて、次のことどもが明らかとなった。

まず、命魔靈幡の觀念を作った人は東晉の上清經の編纂者であり、『無上祕要』太眞中元齋品では、儀禮の道具である命魔靈幡がはじめて齋法儀禮に用いられるようになったが、それは符として用いられていて、佛教のように旗としては用いられていなかった。太眞中元齋では上清經の『鳳臺曲素上經』に載せている五帝命魔靈幡が用いられるのは、太眞中元齋が上清齋法であるからである。

次に、劉宋初期の靈寶齋法である自然齋法が靈寶經の『人鳥五符』から「命魔呪」を取り入れて、歩虚の前に新たに命魔密呪の儀式を考案した。命魔密呪の儀式は、劉宋初期から周の武帝末までの間に、自然齋法・百姓齋法・塗炭齋法という三つの齋法儀禮に行われていたようである。

これまで、六朝や唐の經典を中心に命魔靈幡と命魔密呪を考察したが、近世になると、命魔靈幡と命魔密呪は新たな發展を遂げた。實際の儀禮で用いられる道具としての命魔靈幡には、宋代以後、佛教の幡と同じように旗として用いられるものも現れている。例えば『靈寶玉鑑』（HY五四七）巻十四壇儀法式門には、竿に掛けられている命魔靈幡の圖を記しているが、その形は佛教の幡とほぼ同じである。また、命魔密呪については、南宋の頃に午朝命魔と三朝命魔の論争が起こった（28）。南宋の頃

に命魔をめぐる論争が起こったのは、近世になっても、命魔は道教儀禮の重要な觀念の一つであるからであろう。更に、現代の道教儀禮でも命魔の儀式が行われているのである(29)。

注

- (1) 太真三元齋は上清齋法であることについては、大淵忍爾『道教とその經典』(東京・創文社、一九九七年十一月)第五章「太真科とその周邊 三三天正法と四極明科と三元篇」を参照。
- (2) 塗炭齋の成立については、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、日本道教學會、二〇〇二年十一月)を参照。その論文では、『無上祕要』塗炭齋品に見える「命魔」を存思の對象と説明されている。
- (3) 敦煌資料の『靈寶自然齋儀(擬)』については、周西波氏は、自然朝の箇所は隋唐の道士が入れた可能性が高いが、それ以外の内容は基本的には六朝の自然齋と變わらないと指摘する。周西波「敦煌寫本『靈寶自然齋儀』考論」(『敦煌學』第二十四輯、臺北・敦煌學會、二〇〇三年六月)を参照。
- (4) 道教の魔の觀念は、東晉の上清經が佛教から魔の觀念を取り入れたことに由来する。道教の魔の觀念の由来については、神塚淑子『六朝道教思想の研究』(東京・創文社、一九九九年二月)第一篇第四章「魔の觀念と消魔の思想」を参照。
- (5) 靈寶經の成立時期については、小林正美『六朝道教史研究』(東京・創文社、一九九〇年十一月)第一篇第三章「靈寶經の形成」を参照。靈寶經には、新舊の内容が混在する場合が多いが、基本的には葛巢甫が東晉末の隆安年間に『靈寶赤書五篇眞文(假)』をはじめとする靈寶經を造構し、劉宋の陸修靜がそれをアレンジして、『靈寶經目』の記されている数多くの靈寶經を敷衍したと考えられる。小稿第一章第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に―」を参照。
- (6) 道藏本『太上洞玄靈寶本行宿緣經』は、即ち『太極左仙公請問經』卷下と考えられる。Ōuchi Ninji, "On Ku Ling-pao-ching," in *Acta Asiatica* 27, 1974, pp.33-56.
- (7) 病氣の治療と昇仙を目的とし、薬や符や守一などを手段として、魔を消滅させることが、消魔の觀念の意味と考えられる。神塚淑子前掲『六朝道教思想の研究』第一篇第四章「魔の觀念と消魔の思想」を参照。
- (8) 『洞玄靈寶玉京山步虚經』の成立については、小稿第三篇第一章「道藏本『洞玄靈寶玉京山步虚經』の成立」を参照。
- (9) 中国古代の幡については、揚之水「幡與牙旗」(『中國歴史文物』、二〇〇二年第一期)を参照。
- (10) この佛教の玉幡の圖は、『望月佛教大辭典』(世界聖書刊行協會、一九七四年五月版)四二四五頁によるものである。また、敦煌で發見した佛教の幡の實物は小稿で舉げている玉幡と基本的には同じである。王樂・趙豊「敦煌幡の實物分析研究」(『敦煌研究』、二〇〇八年第一期)を参照。
- (11) 姚秦・鳩摩羅什譯『佛說仁王般若波羅蜜經』卷下には、「佛告大王、應作九色幡、長九丈。」(大正八、八三二c)とあるので、五丈は九丈の誤りのようである。
- (12) 東晉・帛尸梨蜜多羅譯『佛說灌頂經』における藥師經と見られる箇所には、「佛語阿難、若有比丘樂受是典、應懸五色幡蓋長四十九尺。」(大正二一、四九七

b)とある。

- (13) 五帝の五色については、『史記』卷二八封禪書第六には、「(高祖)問、故秦時上帝祠何帝也。對曰、四帝、有白・青・黃・赤帝之祠。高祖曰、吾聞天有五帝、而有四、何也。莫知其說。於是高祖曰、吾知之矣、乃待我而具五也。乃立黑帝祠、命曰北時。」(『史記』北京：中華書局、一九六三年、一三七八頁)とあって、漢の高祖が白・青・黄・赤・黒の五色の五帝の祭りをを行うことを記している。『太上靈寶五符序』をはじめとする多くの道教經典には、この五帝への信仰が見える。
- (14) 『太上靈寶五符序』の成立については、小林正美前掲『六朝道教史研究』第一篇第一章『太上靈寶五符序』の形成」を参照。

(15) 靈寶齋法の成立については、小林正美「靈寶齋法の成立と展開」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所収、東京：知泉書館、二〇〇六年十月)を参照。

(16) 指教齋法の成立及びそれが諸齋法の原型であることについては、小林正美「道教の齋法儀禮の原型の形成―指教齋法の成立と構造―」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所収)を参照。

(17) この洞房内經の内容は、道藏本『太上洞房内經注』(HY一三三)にはそれに相當する箇所はないが、上清經の『鳳臺曲素上經』には相當する箇所があるので、洞房内經は唐代初期に存在していた上清經の一つと推測される。

(18) 実際には、『無上祕要』卷四九三皇齋品には、「碧幡三首。幡長五尺、各朱書三皇内文於幡上、隨字多少大小稀稠、取令滿。上安帶如上。青竹竿三條、竿長一丈二尺。竝作趺安之、各作本位施案後也。」(a、b)とあって、南朝の道教儀禮である三皇齋では、符である三皇内文を碧幡に書き、旗として掲げることがある。もちろん、ここで掲げられている幡とは、符である三皇内文であり、佛教の幡とは異なっているようである。

(19) 王契眞纂『上清靈寶大法』卷五七には、「黄中策氣、斬滅妖宗。制伏強魔、斬絶邪蹤。太上有勅、付我身中。急召北帝、朝謁玄宮。山林社鬼、形狀悉同。奉承威令、宣告魔王。五氣翳鬱、與符命衝。祕藏玉文、方就云隆。三天運明、六天運終。賢者哉。」とあって、「命魔呪」は全部四言で書かれている。しかし、南朝成立とされる『洞眞太上八道命籍經』に載せている「命魔呪」は、「黄中策氣斬妖宗」から「祕藏玉文方就隆」までは七言で書かれているので、王契眞纂『上清靈寶大法』卷五七の全部四言で書かれているものは、元本の「命魔呪」を少しアレンジして出来たものと考えられる。因みに、ほかの經典に載せている「命魔呪」も、「黄中策氣斬妖宗」から「祕藏玉文方就隆」までは七言で書かれている。

(20) 『太眞玉帝四極明科經』(HY一八四)卷二には、『洞眞太上八道命籍經』の冒頭の内容を引用し、この經典を「三元流珠經玉帝九鍊上眞八道命籍金仙紫字」と呼んでいる。『無上祕要』卷四七法持齋品には、「三元流珠經玉帝九鍊上眞八道命籍金仙紫字」の經典名が記されている。また、『洞眞太上八道命籍經』には、『上清洞眞智慧觀身大戒文』(HY一三五三)から三首の明燈頌を引用しているの、その成立年代は『太眞玉帝四極明科經』の前、『上清洞眞智慧觀身大戒文』の後、の梁初と推測される。

(21) 陶弘景の言っている陸修靜が敷述した『眞文赤書』は道藏本『元始五老赤書玉篇眞文天書經』(HY二二)であると推測される。小稿第一篇第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に―」を参照。

(22) 陸修靜が靈寶經の『人鳥五符』を敷述したことについては、小稿第二篇第一

章『人鳥五符』の成立とその影響」を参照。

(23) 『太上洞真經洞章符』には、「某州郡縣鄉里」(七a)という南北朝の行政單位が記されているので、唐以前の南北朝の經典であることがわかる。

(24) 陸修靜『洞玄靈寶五感文』には、「其六法、自然齋。普濟之法、内以修身、外以救物、消災祈福、適意所宜。」(六b)とあるので、自然齋法の存在が確認できる。

(25) 敦煌資料S六八四一『靈寶自然齋儀(擬)』に載せる自然齋法に使われている神呪や讚頌のうち、「衛靈神呪」は靈寶經の『太上洞玄靈寶真文要解上經』に由來し、「靈寶步虛辭」は靈寶經の『玉京山步虛經』に由來し、「奉戒頌」は靈寶經の『太上洞玄靈寶本行宿緣經』(即ち『太極左仙公請問經』卷下)に由來する。

(26) 『洞玄靈寶三洞奉道科誠營始』の成立年代については、小林正美『唐代の道教と天師道』(東京：知泉書館、二〇〇三年四月)第二章「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」注(11)を参照。

(27) 小稿第三篇第二章「靈寶步虛の研究 二、靈寶步虛の作法」を参照。

(28) 宋代道士趙道昇が黄籙儀を編集した時に、命魔を道士の體內に行われる内事と見て、三朝(早・午・晩朝)の午朝だけに命魔するように書いたという。蔣叔興『無上黄籙大齋立成儀』卷三四や王契真纂『上清靈寶大法』卷五七には、午朝命魔の考えを批判し、三朝に全部命魔するように主張している。命魔密呪は劉宋頃、既に齋法儀禮に取り入れられ、當時では齋法儀禮が内法と繋がって解釋されることはなかったので、趙道昇が主張していた午朝命魔は六朝のやり方ではないことが明らかであろう。

(29) 現在の臺灣の金籙午朝科儀には、「命魔呪」を用いる命魔の儀式が記されている。大淵忍爾『中國人の宗教儀禮―道教篇』(東京：風響社、二〇〇五年六月)三一八〜三一九頁を参照。

第三篇 『玉京山歩虚經』の研究

第一章 道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の成立

一、序言

敦煌資料の梁・宋文明『通門論(擬)』(P二八六一・P二二五六)(1)に載せる劉宋・陸修靜の「靈寶經目」には、「昇玄歩虚章一卷、已出。卷目云太上説太上玄都「玉京山經」とある。これによれば、天界の紫微宮に保管されている元始舊經である「昇玄歩虚章」は既に出世して人間世界に存在しており、『太上説太上玄都玉京山經』と呼ばれていることがわかる。

北宋の『崇文總目』や南宋・鄭樵の『通志』卷六七藝文略第五などの記載によれば、「昇玄歩虚章」は陸修靜が作ったものであるという。また、梁・陶弘景『眞誥』(HY一〇一〇)卷二十によれば、陸修靜は『眞文赤書』や『人鳥五符』などの靈寶經を敷述しているが(2)、「昇玄歩虚章」も陸修靜が敷述している靈寶經の一つであるうか。

道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』(HY一四二七)は「靈寶經目」に記されている『太上説太上玄都玉京山經』に相當すると思われるが、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は劉宋の時期の『太上説太上玄都玉京山經』そのままではないと考えられる(3)。そこで、小稿では、まず陸修靜が「昇玄歩虚章」を敷述したという記載の信憑性を検証し、次いで道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の成立と變容を考察したい。

二、陸修靜と「昇玄歩虚章」

北宋の『崇文總目』卷四道書類一(4)には、

靈寶歩虚詞一卷。陸修靜撰。

とあり、また、

歩虚洞章一卷。原釋陸修靜撰、不詳何代人也。

昇元洞虚章一卷。

とあり、靈寶歩虚詞一卷と歩虚洞章一卷を陸修靜の作であるという。

また、南宋・鄭樵『通志』(5)卷六七藝文略第五には、

歩虚洞章一卷、陸修靜撰。

昇元歩虚章一卷、陸修靜撰。

靈寶歩虚詞一卷、陸修靜撰。

とあり、陸修靜が歩虚洞章一卷・昇元(玄)歩虚章一卷・靈寶歩虚詞一卷を作ったという。元・劉大彬編『茅山志』(HY三〇四)卷九に載せる「鄭樵通志藝文略茅山道書目」にも、

昇元歩虚章一卷

靈寶歩虚辭一卷

歩虚洞章一卷

已上陸簡寂眞人所撰。

(十一b)

とある。以上の記載によれば、昇玄歩虚章などが陸修靜の作として記されている(6)。しかし、『崇文總目』や『通志』の編纂者は道士ではないので、道教の經典に關す

る知識が不足しており、その記載はそのまま歴史の事実として信用することができないように思われる。

まず、以上の文獻に見える歩虚洞章一卷や昇元歩虚章一卷や靈寶歩虚詞一卷は、みな同じ一卷の「昇玄歩虚章」を指すと考えられる。南宋・蔣叔興（一一六二〜一二二三）編『無上黄籙大齋立成儀』（HY五〇八）卷三四には、「朝時皆旋行誦歌洞章、即昇玄歩虚章。」（四b）とあって、歩虚の時に歌う洞章とは「昇玄歩虚章」であると指摘する。また、「昇玄歩虚章」は『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に載せる「洞玄歩虚吟」であり、「靈寶歩虚詞（辭）」とは同一のものであると考えられる。そこで、『崇文總目』や『通志』の編纂者が、一卷の「昇玄歩虚章」を歩虚洞章・昇元歩虚章・靈寶歩虚詞の三巻と表記しているのは誤りであることがわかる。

更に、道教の教理によれば、「昇玄歩虚章」は天上界の紫微宮に保管されている元始舊經であり、陸修靜が作ったものではないとされるので、『崇文總目』以前の道教側の資料においては、陸修靜が「昇玄歩虚章」を作ったという記載は無論存在しなかった。つまり、『崇文總目』や『通志』がなにを根據にして、「昇玄歩虚章」の作者を陸修靜と決めたかは不明であり、恐らく當時の世間に伝えられていた道書に書かれている作者名に依ったものである。要するに、『崇文總目』や『通志』の記載の信憑性は高くないと考えてよい。

さて、史料の根據はないが、歴史上、陸修靜が「昇玄歩虚章」を作った可能性はあろうか。梁・陶弘景『眞誥』卷二十によれば、陸修靜は『眞文赤書』、即ち『元始五老赤書玉篇眞文天書經』（HY二二、以下『元始赤書眞文經』と略す）を敷述したとある。その經典は典型的な元始系靈寶經であり、そのなかでは元始天尊が太上道君などの天真に對する説教の經緯と内容が記されている。一方、「昇玄歩虚章」と對應している人間の世界に實在する『太上説太上玄都玉京山經』では、「太上稱」（二a）とあって、更に經典名の「太上説」を見れば、その經典が太上道君の説教を記すものであることがわかる。『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』（HY三五二、以下『玉訣妙經』と略す）では、陸修靜にアレンジされた箇所は少なく、「道言」から始まる内容によって構成されている。陸修靜にアレンジされる前の『元始赤書眞文經』、つまり葛巢甫が隆安年間（三九七〜四〇一）に造構した『靈寶赤書五篇眞文（假）』（7）も「道言」によって構成されていたのであろう。つまり、陸修靜が従來の太上道君の説教を記す經典を元始天尊が太上道君に對する説教の經緯と内容を記す經典に敷述したと考えられる（8）。そうすると、太上道君の説教を記す『太上説太上玄都玉京山經』は陸修靜にアレンジされていないことが推測できる。

その『太上説太上玄都玉京山經』は東晉隆安年間（三九七〜四〇一）から元嘉二年（四二五）までの間に編纂されたと考えられる。いわゆる葛洪（二八四〜三六四）の「枕中書」では、玉京山に關する記載が見えるが、その「枕中書」は偽作と考えられる（9）。玉京山の觀念は、恐らく『眞誥』卷四に載せる太和元年（三六六）五月頃に許翽が記録した眞人の詩の「齊德秀玉京、何用世間多」（八a）に由來する。ただし、東晉中期の上清經では玉京山に關する詳細な記載は見えないので、その觀念は東晉末の葛巢甫が隆安年間（三九七〜四〇一）に靈寶經を造構した時に考案されたのであろう。そうすると、『太上説太上玄都玉京山經』は早くとも東晉隆安年間以後に成立したと推測できる。また、『太上説太上玄都玉京山經』は形式上舊いものであり、元始系靈寶經の編纂が始まる四二〇年代後半（10）までに成立したと思われるので、元嘉二年（四二五）年以前に編纂されたのであろう。

このように、『太上説太上玄都玉京山經』が陸修靜によってアレンジされていない

のならば、そこに載せる「昇玄歩虚章」は陸修靜の作である可能性が少なくと推測される(11)。

三、「昇玄歩虚章」と『太上説太上玄都玉京山經』

次に、「昇玄歩虚章」と『太上説太上玄都玉京山經』との関係を見てみたい。

まず、『太上説太上玄都玉京山經』の經典名について、次のことに注意すべきである。『通門論(擬)』に載せる「靈寶經目」には、『太上説太上玄都玉京山經』の經典名に脱字があるが、その部分は「卷目云太上説太上玄都「玉」京山經」と補うべきか、それとも「卷目云太上説太上玄都「玉」京山「歩虚」經」と補うべきかに關しては研究者の意見が分かれている(12)。筆者は「卷目云太上説太上玄都「玉」京山經」とあるのが妥當であると考える。

なぜならば、『太上説太上玄都玉京山經』の序と疏である隋の頃に編纂された『洞玄靈寶昇玄歩虚章序疏』(HY六一四、以下『昇玄歩虚章序疏』と略す)では(13)、元始舊經の經典名である「昇玄歩虚章」の昇玄と歩虚の意味を解釋した後に、「又云太上説玄都玉京山經者」(1a)とある。この『昇玄歩虚章序疏』では、また「是洞玄第三部靈寶第八卷、所以次空洞者、空洞即是諸天通讚。」(1b)とあって、「靈寶經目」では『太上説太上玄都玉京山經』はまさに元始舊經である十部妙經の第三部の第八卷であり、「空洞靈章」の次に置かれているので、「靈寶經目」を参照して書かれたことがわかる。そうすると、「太上説玄都玉京山經」は「靈寶經目」に記されている經典名であるに違いない(14)。

更に、北周の『無上祕要』(HY一一三〇)巻四など、唐以前の經典では、玉京山に關する引文の出典の經典名には「玉京山」の後に「歩虚」の二文字が付いている例が見えない(15)。このように、「玉京山歩虚經」という經典名は、唐代以前には存在しなかったことがわかる。

『太上説太上玄都玉京山經』の經典名には「歩虚」の二文字があるかどうかは、「昇玄歩虚章」と『太上説太上玄都玉京山經』との關係を考える上で重要な意味がある。「靈寶經目」では、「昇玄歩虚章」は『太上説太上玄都玉京山經』と對應しているが、これまでの通説によれば、前の短い經典名は經典の略稱であり、後の長い經典名は正規の經典名であると解釋されてきた(16)。しかし、それは誤りであろう。例えば、「靈寶經目」では、「本業上品」と對應しているのは『太上洞玄靈寶眞文度人本行妙經』であるが、長い經典名では本業上品の四字が使われていないので、前者は後者の略稱であるとは考えられない。ここからも、「昇玄歩虚章」と對應させるために、『太上説太上玄都玉京山經』の經典名に歩虚の二文字を補う必要がないことがわかる(17)。つまり、「本業上品」と『太上洞玄靈寶眞文度人本行妙經』の例を見ても、人間の世界に存在する經典の長い經典名には必ず天上界の紫微宮に保管されている經典の經典名の言葉を使わなければならないことがわかる。

さて、『太上説太上玄都玉京山經』では、「歩虚」の文字が見えないのに、なぜ「昇玄歩虚章」と對應する經典は『太上説太上玄都玉京山經』であると陸修靜が判断したのか。

『太上説太上玄都玉京山經』の經典名を見ればわかるように、その經典は太上道君が玉京山を解説する内容を記すものであり、衆眞たちが月に三回玉京山に行って、元始舊經を朝禮する時に、「昇玄歩虚章」即ち「靈寶歩虚辭」は歌われるので、「昇玄歩虚章」は『太上説太上玄都玉京山經』に載っている。つまり、陸修靜が經典名ではな

く、經典の内容によって、「靈寶經目」で元始舊經と對應する經典を決めたので、『太上説太上玄都玉京山經』の經典名には「歩虚」の文字がなくても、「昇玄歩虚章」と對應する經典は『太上説太上玄都玉京山經』であると決められたのである。

ここでは、「靈寶經目」における經典名の對應關係の意味を見てみたい。「靈寶經目」では、前の短い經典名を持つ經典は天上界の紫微宮に保管されているものであり、後の長い經典名を持つ經典が実際に人間の世界存在する經典であるのは明白である。しかし、兩者の内容はまったく同じではなく、實際に人間の世界に存在する經典では、對應する天上界の經典の内容を載せていると陸修靜が判断したのである。

そのために、「靈寶經目」では、例えば『太上洞玄靈寶眞一勸誡法輪妙經』（HY三四六、以下『法輪妙經』と略す）のような太上玄一三眞人が葛仙公に説教した経緯と内容を記す仙公系靈寶經も元始舊經の「法輪罪福」と對應する。もし、元始舊經と對應する經典がつまりは元始舊經そのものと見ると、なぜ葛仙公の名を記す仙公系靈寶經も元始舊經と對應しているかを教理の上で説明できないであろう。

更に、人間の世界に存在する經典では、對應する天上界の經典の内容以外のものもあるようである。例えば、『玉訣妙經』巻上の冒頭に載せる太上道君が王龍賜に説教した十戒と十二可従は、元始舊經である「赤書玉訣」の内容ではなく、別の元始舊經の「智慧上品大戒」の内容であると考えられる。また、元始舊經の「二十四生圖」は、元始系靈寶經の『洞玄靈寶二十四生圖經』（HY一三九六）に收められている以外に、仙公系靈寶經の『太上無極大道自然眞一五稱符上經』（HY六七二）巻下でも一部の内容が述べられている。また、人間の世界に存在する『太上靈寶五符序』（HY三八八）も天書である靈寶五符そのままではなく、靈寶五符以外には靈寶五符の序や数多くの草木の處方などが載っており、『太上靈寶五符序』を靈寶五符とまったく同じものと見るべきではない。それと同じように、元始舊經と對應している元始系靈寶經や仙公系靈寶經や『太上説太上玄都玉京山經』では、對應する元始舊經以外の内容もあるので、元始舊經と同一視することができない。

因みに、上清經の場合も同じである。例えば、『洞眞太上説智慧消魔眞經』（HY一三三三）によれば、太上道君が天上界の七巻の「智慧消魔經」の萬分の一の内容を説いて、青童君がそれにほかの神符を加えて、實際に人間の世界に存在する『洞眞太上説智慧消魔眞經』を編纂したようである。つまり、『洞眞太上説智慧消魔眞經』は天上界の七巻の「智慧消魔經」そのものではなく、更にそれ以外の内容もあると考えられる。

このように、『太上説太上玄都玉京山經』は「昇玄歩虚章」そのものではなく、内容の一部として「昇玄歩虚章」を載せているのである。『太上説太上玄都玉京山經』の經典名からすれば、玉京山に關する内容の經典であると思われるが、陸修靜は「昇玄歩虚章」がその經典に含まれていることを理由に、『太上説太上玄都玉京山經』を「昇玄歩虚章」と對應する經典である判定したと考えられる。

四、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の經典名の成立

「靈寶經目」が編纂された劉宋時期には、元始舊經の「昇玄歩虚章」と對應する經典は『太上説太上玄都玉京山經』という經典名が使われていたが、梁武帝の末年頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（HY一一一七）（18）巻四「靈寶中盟經目」では「太上昇玄歩虚章」と記されている。更に、南宋・蔣叔輿が編纂した『無上黃籙大齋立成儀』巻一に載せる「齋壇安鎮經目」には、「洞玄靈寶玉京山歩虚經」

とあり、卷三二では、「禮經三首呪」の出典を「玉京山歩虚經」（十五b）とある。道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の經典名は南宋頃に使われていたことがわかる。それでは、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は數回にわたる改名の理由はなんだろうか。

先に述べた如く、『太上説太上玄都玉京山經』は「靈寶經目」では異色な經典であり、典型的な元始系靈寶經でもなく、仙公系靈寶經でもなく、太上道君の玉京山に關する説教を記すものであるので、「太上説太上玄都玉京山經」という經典名が妥當である。

しかし、「太上説太上玄都玉京山經」という經典名を使うと、そのなかに載せる元始舊經の内容である「昇玄歩虚章」のことが經典名に反映されないので、「靈寶中盟經目」では「太上昇玄歩虚章」と記されている。それにしても、「太上昇玄歩虚章」の經典名は「靈寶中盟經目」では異例なものである。なぜならば、「靈寶中盟經目」に記されている靈寶經の經典名は基本的には「太上洞玄靈寶」に始まる經典名であるからである。

『昇玄歩虚章序疏』の「昇玄歩虚章、又云太上説玄都玉京山經」（一a）の記載から、「太上説太上玄都玉京山經」と「昇玄歩虚章」の經典名は隋の頃に同時に存在していたことが明らかである。更に、『無上祕要』では、玉京山に關する引文は、出典を「玉京山經」などと記し、「靈寶歩虚辭」の出典を「昇玄歩虚章」と記す。つまり、「太上説太上玄都玉京山經」と「昇玄歩虚章」の經典名は場合によつて使い分けされていたようである。

しかし、二つの經典名が同時に存在していたのはやはり異例なことであり、更に、「太上説太上玄都玉京山經」や「昇玄歩虚章」の經典名はいずれも、當時の洞玄靈寶の四字を冠されるほかの靈寶經の經典名と一緒に記されているのは違和感があるので、一つの「洞玄靈寶玉京山歩虚經」と改められたほうが都合がよかつたのであろう。このように、『昇玄歩虚章序疏』によれば、隋の頃にはまだ「太上昇玄歩虚章」と「太上説太上玄都玉京山經」という二つの經典名が使われていたが、唐になると「洞玄靈寶玉京山歩虚經」に統一されたと推測される。

「昇玄」の二文字の付く「太上昇玄歩虚章」という經典名が唐代に使われなくなつたのは、唐代に流行した『昇玄經』の影響（19）であろう。

『昇玄經』は隋唐の時代に強い影響を持っていたことは、『隋書』經籍志の次の記載（20）からも確認できる。

大業中、道士以術進者甚衆。其所以講經、由以老子爲本、次講莊子、及靈寶・昇玄之屬。

隋の大業年間（六〇五〜六一八）には、道士が煬帝に對して『昇玄經』の傳授を行ったようである。ここでの昇玄とは、靈寶經とは異なる『昇玄經』を指す。

「昇玄經」とは、元々靈寶經の別稱であり、仙公系靈寶經の『上清太極隱注玉經寶訣』（HY四二五、以下『太極隱注』と略す）には、

太上玉經隱注曰、靈寶經、或曰洞玄、或云太上昇玄經。皆高仙之上品、虚無之至眞、大道之幽寶也。（十二b）

とある。それによれば、靈寶經はまた太上昇玄經と呼ばれたようである。この太上昇玄經という別稱は、靈寶經の元始舊經の一つである「昇玄歩虚章」に由來すると推測される。

昇玄は靈寶經が唱えた觀念であるが、劉宋末期の天師道の道士は、昇玄の觀念に基づいて、新たに『昇玄經』を編纂した（21）。敦煌資料に載せる『昇玄經』では、「外教五篇」（敦煌資料P二四七四）或いは「靈寶外教」（敦煌資料P二四四五）の表現が

見え、「靈寶經目」に載せる靈寶經を外教と呼び、『昇玄經』を内教と呼ぶのは、『昇玄經』が従来の靈寶經より優れたことを強調するためであろう。

唐・朱法滿が編纂した『要修科儀戒律鈔』(HY四六三) 卷九の坐起鈔には、

昇玄經云、齋會行道時、諸正一道士不得與上清大洞法師共同席坐。上清大洞法師不得與五篇靈寶法師共同席坐、及傳服飾衣物。靈寶五篇法師復不得與昇玄内教法師共同席。

(八b~九a)

とある。それによれば、『昇玄經』では昇玄内教法師が正一道士・上清大洞法師・靈寶五篇法師の上に置かれていることがわかる。

このように、昇玄の觀念は原本の靈寶經に由來するが、後に『昇玄經』に取り入れられ、昇玄法師の法位も考案されたのである。このために、昇玄を『昇玄經』の特有の觀念とするために、「昇玄歩虚章」という經典名は使わなくなったのであろう。

ただし、問題となるのは、「洞玄靈寶玉京山歩虚經」という經典名は南宋頃には明らかに存在していたが、唐代の靈寶經の經目が残されていないので、その經典名が唐代に存在していたかどうかを確認することが難しい点である。ただし、後に述べるように、唐・道宣『廣弘明集』卷七辯惑篇第二の三敍列代王臣滯惑解下に収められている唐・傅奕の話では、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の「禮經三首呪」の第二首の内容が引かれており、その出典については、「歩虚云」とあるが、「禮經三首呪」の出典を昇玄歩虚章と表記することはないので、道宣が参照した歩虚とは『洞玄靈寶玉京山歩虚經』を指すのであろう。ここから、「洞玄靈寶玉京山歩虚經」の經典名は唐代に實在していたことが推測できる。

以上により、經典名における不都合が、『太上説太上玄都玉京山經』が『洞玄靈寶玉京山歩虚經』にアレンジされた理由であると推測される。經典名を變えた時に、従来の經典と區別するために、新しい内容が『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に入れられた。それらの内容のうちに、「太上智慧經讚」・「五真人頌」・「禮經三首呪」などは、齋法儀禮では「靈寶歩虚辭」の後に使われることが多いものである(22)。また、「太洞玄經玉京山訣」のような玉京山と關係するものもある。或いは、最後の靈寶經の傳授の系譜は靈寶經關係のものである。

この次に述べる如く、唐の玄宗の頃に編纂された『一切道經音義妙門由起』(HY一一一五)では「太玄都玉京山經」から『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の最後の靈寶經の傳授の系譜が引用されているので、存想法の部分を除いて、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の内容構成は玄宗までの唐の初期頃に確定されたと考えられる(23)。

五、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の構成

道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は次の八つの部分からなる(24)。

一、太上道君が玄都玉京山を説く

二、存想法

三、十首「靈寶歩虚辭」

四、八首「太上智慧經讚」

五、三首「太洞玄經玉京山訣」

六、「五真人頌」

七、「禮經三首呪」

八、靈寶經の傳授の系譜

この八つの部分の内、第一部分と第三部分のみ唐代以前の南朝本『太上説太上玄都

玉京山經』の内容であり、「太上智慧經讚」・「太洞玄經玉京山訣」・「五真人頌」・「禮經三首呪」と靈寶經の傳授の系譜は唐代初期頃に入れられたものであり、存思法は明の頃に道藏本に入れられたものである。

道藏本では、五つの讚頌が主な内容である。先行研究によれば、道教經典における讚頌の一部はインドに由來し、そのことは中國文學における「變文（語りの部分と歌う部分とが交互に現れる俗文學）」はインドに由來するという學界の定論に矛盾しない（25）。靈寶經も佛典の變文の構造を模倣して書かれているが、その場合には、散文の物語と韻文の讚頌が交互に現れ、物語と讚頌とは内容展開上の繋がりが必要となる。しかし、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』では、「靈寶歩虚辭」以外の讚頌は太上道君が唱えた、真人たちが月に三回玉京山を巡って「靈寶歩虚辭」を歌うという内容とは殆ど無關係であり、東晉の上清經の讚頌も載せていることから、「靈寶歩虚辭」以外の讚頌はほかの經典からの抜粹であることが明らかである。『上清諸眞章頌』（HY 六〇八）のように各經典の讚頌の抜粹からなる經典があるが、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の構成はむしろそれに近いともいえよう。

次に、道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の第一の部分と第三の部分以外の内容のそれぞれに由來と成立を考察する。

（一）存思法

道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』では、第一の部分の玉京山の部分の後、第三の部分十首「靈寶歩虚辭」の前に、歩虚を行う前の存思法は注釋として次のように記されている。

修靈寶洞玄齋誦空洞歩虚章、先叩齒三通、咽嗽三過、心存日月在己面上、光芒灌鼻、日從鼻左入、月從鼻右入、入金華宮、光明出頭後、煥然作九色圓象、薄入玉枕、徹照十方、隨我繞經旋廻而行。畢、又叩齒三通、咽液三過。存三素元君在金華宮、如嬰兒之狀、真人齋皆如威儀法。唯不用啓事、出吏兵一節耳。其餘願念禮拜、悉依大法建齋。初一過、出吏兵。非授經法及教外人、不須出吏兵。太極真人寶貴此經、宿無仙眞之名不令見也。

（二a）

この最後の部分には、太極真人の神格が見えるが、太極真人は仙公系靈寶經では葛仙公に經典を授けた神格であるので、この存思法は仙公系靈寶經に由來するものであることがわかる。

實際には、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に載せる存思法は仙公系靈寶經の『太極隱注』に由來すると考えられる。『太極隱注』には、

太上玉經隱注曰、誦太上洞玄歩虚經時、先叩齒三下、咽液三過。心存日月在己面上、從鼻孔入洞房金華宮、光明出項後、煥然作九色圓象、薄入玉枕、徹照於十方、隨我繞經旋廻而行矣。日從鼻左入、月從鼻右入。畢、又叩齒如初法。

（五bく六a）

とある。ここでの太上洞玄歩虚經とは、「昇玄歩虚章」を指すのであろう。『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に載せる存思法と比較すると、『太極隱注』に載せる存思法はその前半の部分に相當し、三素元君を存思する部分は載せていない。三素元君を存思する箇所が『太極隱注』にも見えるが、それは八首の「太上智慧經讚」を讀む前に行う存思法とされている。『太極隱注』には、

太極真人曰、吾昔始得仙時、受太上大道君大智慧經偈七遍。叩齒三下、咽液三過、存三素元君在金華宮、如嬰兒之狀、而咏此文也。

（十七b）

とある。これによれば、その存思法は太極真人が授けたものであることがわかる。『洞

玄靈寶玉京山步虛經』では、「太極真人曰」と書いていないが、最後には「太極真人寶貴此經」とある。ここから、『洞玄靈寶玉京山步虛經』に載せる存想法は、『太極隱注』に載せる「太上洞玄步虛經」を讀む前に行う存想法と「太上智慧經讚」を讀む前に行う存想法を合併して作られたものであると推測できる。『洞玄靈寶玉京山步虛經』と『太極隱注』に載せる二つ異なる存想法を合わせたのは、『洞玄靈寶玉京山步虛經』には、十首の「靈寶步虛辭」と八首の「太上智慧經讚」が收められているからである。

南朝本『太上說太上玄都玉京山經』や唐の『洞玄靈寶玉京山步虛經』では、注釋の形で記されている存想法が載せられていなかったと考えるのは、ほかの經典では步虛の前に行う存想法の出典を『太極隱注』とあるからである。例えば、唐・朱法滿『要修科儀戒律鈔』卷二には、

七步虛

玉經隱注曰、誦步虛經時、先叩齒三下、咽液三通、心存日月在已面上、從鼻孔入洞房金華宮、光明出項後、煥然作九色圓象、薄入玉枕、徹照於十方、隨我繞經旋迴而行矣。日從鼻左入、月從鼻右入。畢、又叩齒如初。

(五a)

とある。ここに載せる存想法の内容は『太極隱注』と同じで、三素元君を存思する内容を含む道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の存想法と異なるので、朱法滿が参照した唐の『洞玄靈寶玉京山步虛經』には存想法の箇所がまだ加えられていないことがわかる。ほかには、南宋・蔣叔輿が編纂した『無上黃籙大齋立成儀』卷三四の釋各思九色圓象咽液命魔の一條や南宋・呂太古が編纂した『道門通教必用集』(HY-116)卷九の步虛精思の一條も、步虛の前に行う存想法の出典を『太極隱注』と記している。ここで注意すべきは、それらの經典においては、道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』に載る三素元君を存思する法は步虛を行う前の存想法として記されていないということである。この點から、道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』に載せる存想法は、『太極隱注』で説かれている「太上洞玄步虛經」の存想法と「太上智慧經讚」の存想法を合併して作られたものであることが確認できる。

このように、道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』に載せる存想法の部分は、南宋までの『洞玄靈寶玉京山步虛經』ではまだ記されておらず、明の道藏本になって初めて入れられたと考えられる。

(二) 「太上智慧經讚」

道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』では、第四の部分は八首の「太上智慧經讚」であり、その續きには、

太極真人之辭、衆仙常所耽誦、不宜於下俗之人、祕藏金闕玉房之内也。仙公曰、宜傳至人修靈寶齋者也。不可示浮華之徒。慎之哉、慎之哉。

(七a、b)

とある。これによれば、八首の「太上智慧經讚」は太極真人の辭であり、衆仙に誦讀され、俗人には示さず、金闕玉房の内に保管されているようである。そして、仙公(葛仙公)は、この八首の「太上智慧經讚」は靈寶齋を修める人のみに傳授し、輕率な人に見せてはいけないという。

『太極隱注』の最後に載せる八首の「太上智慧經讚」と照らし合わせてみれば、『洞玄靈寶玉京山步虛經』の「太上智慧經讚」の文章はそれとほぼ同じであり、僅かな違いは、第六首の「種德猶植樹、根深果亦繁」が「種德猶植樹、種實而成山」に變えられ、「太上弘至道、書名智慧篇」が「太上至隱書、名曰智慧篇」に變えられたという二箇所だけである。

文章の意味の繋がりがすれば、『太極隱注』の「種德猶植樹」の後に「根深果亦

繁」とあるのはより妥当であろう。唐・杜光庭『太上黄籙齋儀』（HY五〇七）卷五二では、「玉京山經」から「太上智慧經讚」が引かれており、「種德猶植樹、種實而成山」（七a）とあるので、唐初に成立した『洞玄靈寶玉京山步虚經』は、最初から「種德猶植樹、種實而成山。」とあることがわかる。

『無上祕要』卷三七授道徳五千万儀品では、八首「太上智慧經讚」の第二首が引かれており、その出典は太極隱注經とされる。同書卷百洞冥寂品には、それぞれ第二首と第一首を引いており、出典について「右出洞元太極隱注」（七a）とあり、最後には『太極隱注』の冒頭の文章「夫太上玄微、三洞初元、至蹟之辭、幽而難聞、洛洛冥冠、包帛群品、迢迢玉徳、巍巍高尊、至眞所栖、衆妙之門。」（一a）が引かれている。『無上祕要』の引文から、北周の時に存在していた『太上説太上玄都玉京山經』には「太上智慧經讚」が記されていなかったため、『無上祕要』が『太極隱注』から「太上智慧經讚」を引いたと推測できる。

さて、なぜ『太極隱注』に載せる八首の「太上智慧經讚」が『洞玄靈寶玉京山步虚經』に入れられたのであろうか。先の『太極隱注』の引文によれば、太極眞人が八首の「太上智慧經讚」を傳授する前に、存思法を傳授し、更に、

智慧本經有三萬一千言、上聖抄宣是章、應爲太上玉京太極仙公道士矣。今當相告子、豈不願聞之乎。

（十七b〜十八a）

とある。「太上智慧經讚」は三萬一千言の智慧本經の讚であり、その經文を寫せば、太上玉京太極仙公道士になれる。また、第三首には、「逍遙金闕内、玉京爲余家。自然生七寶、人人坐蓮花。」とあるが、「太上智慧經讚」では玉京山に關する内容がある。更に、杜光庭『太上黄籙齋儀』卷五二の注釋によれば、「太上智慧經讚」の使い方は步虚法と同じようである。「太上智慧經讚」と玉京山や步虚とは近い關係があるので、「太上智慧經讚」が『洞玄靈寶玉京山步虚經』に入れられたのであろう。

「太上智慧經讚」が『洞玄靈寶玉京山步虚經』に入れられた時期は、恐らく唐の初期頃であろう。北周『無上祕要』では、「太上智慧經讚」の出典は『太極隱注』とされているが、唐・杜光庭の『太上黄籙齋儀』卷五二には、

旋行禮誦七眞讚或三首五首如步虚法、出玉京山經。法師叩齒、君在金華宮、如嬰兒之狀。

太上玄虚宗、弘道尊其經。……（以下「太上智慧經讚」・「小學仙讚」・「回向讚」の内容を省略する）

出靈寶玄都玉京山經第三

（五b〜八a）

とある。ここで、七眞讚の名で八首の「太上智慧經讚」の第一首から第三首までが引かれており、更に注釋では「或三首五首如步虚法、出玉京山經」とあって、最後には出典を「靈寶玄都玉京山經第三」と記している。ここから、唐代の『洞玄靈寶玉京山步虚經』には、既に八首の「太上智慧經讚」を収めていたことがわかる。「靈寶玄都玉京山經第三」と記されている理由は不明であるが、恐らく明の道藏本に入れられた存思法の部分を除き、「太上智慧經讚」は唐の『洞玄靈寶玉京山步虚經』の第三の部分であるからであろう（26）。南宋・蔣叔輿が編纂した『無上黄籙大齋立成儀』卷二二では、「誦太上智慧經讚」の後にも、「出靈寶玄都玉京南（「山」の誤り）經」とある。つまり、『洞玄靈寶玉京山步虚經』が成立した唐代以後、「太上智慧經讚」の出典を『太極隱注』ではなく、『洞玄靈寶玉京山步虚經』と記すようになったのである。

因みに、『太上黄籙齋儀』卷五二では、「太上智慧經讚」が七眞讚と呼ばれているが、道教經典に見える七眞とは、一般的に北斗七星を指すと思われる（27）。「太上智慧經讚」を七眞讚と呼ぶのは妥当ではないようである。なぜならば、七眞が作った讚頌は七眞と對應する七首であるはずだが、「太上智慧經讚」は八首であるからである。『三

洞讚頌靈章』(HY二二四) 卷中や呂太古『道門通教必用集』卷二に引かれている七眞讚も「太上智慧經讚」と同じ内容の八首の讚頌であるので、七眞讚は「太上智慧經讚」の別稱であることがわかる(28)。『太上黃籙齋儀』では「太上智慧經讚」は七眞讚と呼ばれる理由が不明であるが、七眞讚の名は杜光庭によって考案されたようである。

(三) 「太洞玄經玉京山訣」

道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』では、「太上智慧經讚」の後に、次の三首の「太洞玄經玉京山訣」が記されている。

玄師太元真人、臨授許常侍掾太洞玄經玉京山訣、作頌三首。同夕、右英夫人亦吟誦之。頌曰、

八會塗無宗、乘運觀鬘羅。化浮塵中除、解衿有道家。聘煙忽未頃、携眞造靈阿。虛景瞻瓊軒、玄鈞作鳳歌。適路無軌滯、神音舞雲波。齊德秀玉京、何用世間多。左把玉華蓋、飛晨躡七元。三辰煥紫輝、竦盼撫明眞。變踊期須臾、四面皆已神。靈文無涯際、勤思上清文。何事坐橫塗、令爾感不專。陰痾失玄機、不覺年歲分。玄波振滄濤、洪津鼓萬流。駕景盼六虛、思與眞人遊。妙唱不我對、清音無誰投。雲中騁瓊輪、孰爲塵土儔。

(七b~八a)

これによれば、太元真人が許翽(許掾。三四一~三七〇)に三首の「太洞玄經玉京山訣」を授けたという。『三洞讚頌靈章』巻中でも、三首の「太洞玄經玉京山訣」が引いており、「太元真人臨授洞玄經頌」とあるが、それは『洞玄靈寶玉京山步虛經』からの引用であろう。この「太洞玄經玉京山訣」の部分は、『洞玄靈寶玉京山步虛經』でもっとも教理と矛盾するものである。何故なら、『洞玄靈寶玉京山步虛經』は靈寶經に分類されているので、當然記されるべきではない東晉の上清經を授かった許翽の名前はそこに記されているのである。

実際には、この三首の「太洞玄經玉京山訣」はそれぞれ『眞誥』巻三と巻四に由来する(29)。『眞誥』巻四には、「太洞玄經玉京山訣」の第一首が次のように載せてある。

八塗會無宗、乘運觀鬘羅。……(以下、頌の内容を省略する)……授書畢又吟良久而復授。今書此詩、似不與書上相連也。

……右中候夫人作。

……紫微夫人作。

右三篇有掾書。

(八a~b)

これによれば、この讚頌が許翽に記録され、上下の文の時間から見ると、太和元年(三六六)五月頃に書かれたものであると推測される。

『眞誥』巻三には、「太洞玄經玉京山訣」の第二首が記されている。

左把玉華蓋、飛景躡七元。……(以下、頌の内容を省略する)……十月十八日、紫微夫人作右二篇、有楊書。

(十a~b)

この讚頌は紫微夫人が傳授し、楊羲が記録し、興寧三年(三六五)の十月十八日に作られたという。

『眞誥』巻四には、「太洞玄經玉京山訣」の第三首を記し、

玄波振滄濤、洪津鼓萬流。……(以下、頌の内容を省略する)……右、同夕、右英夫人吟歌此曲。……右十二篇有楊書又雜掾寫。

(六b~七a)

とある。この讚頌は右英夫人が吟誦し、楊羲或いは許翽(許掾)に記録され、太和元年(三六六)四月十四日に作られたという。『洞玄靈寶玉京山步虛經』には「右英夫

人亦吟誦之」とあるが、恐らく『眞誥』巻四の「右英夫人吟歌此曲」に由来するであろう。

『眞誥』の記載によれば、この三首の讃頌は太元真人が許翺に授けたものではないという。因みに、太元真人とは上清の師祖の茅盈を指し、陶弘景が編纂した『眞靈位業圖』、即ち『洞玄靈寶眞靈位業圖』(HY一六七)では、中第二左位にその神格が司命東嶽上眞卿太元真人茅君と記されている。『眞誥』では、太元真人が真人のお誥げを傳授することがよくある。例えば、『眞誥』巻二には「右一條是長史自書本也。太元真人以此書見與、因授令書如左。」(十五a)とあり、巻三には「十二月十七日夜、太元真人司命君書出此詩、云是青童宮中内房曲、恆吟贊此和神。」(十六a)とあり、巻四には「太和二年歲在丁卯、十二月十七日夜、太元真人司命君告穆、到丙子年爲十年矣。」(十三a)とある。しかし、『眞誥』では、太元真人が許掾に「太洞玄經玉京山訣」を授けたという記載は見えない。

また、「太洞玄經玉京山訣」の名については、太洞玄經とは即ち大洞玄經であり、上清經を指すようである。『眞誥』巻十三稽神樞第三には「或諷明洞玄化流昆祖」(一a)とあり、その後の陶弘景の注釋には「洞玄、即大洞玄經。讀之萬遍、七祖已下并得煉質南宮、受化胎仙。非今世所稱洞玄靈寶經也。」とあり、上清經での洞玄とは大洞玄經を指し、洞玄靈寶經を指していない。このように、靈寶經の『洞玄靈寶玉京山步虛經』での「太洞玄經玉京山訣」とは、上清經の讃頌であることがわかる。

『雲笈七籤』巻四に載せている陸修靜の「靈寶經目序」には、「或刪破上清」(五b)を靈寶經の偽經を作る手段として強く批判しているので、陸修靜の時期の『太上説太上玄都玉京山經』では「太洞玄經玉京山訣」は載せられていなかったに違いない。さて、なぜ道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』では「太洞玄經玉京山訣」が入れられたのであろうか。恐らく、第一首の「齊德秀玉京」に玉京の語があるからである。しかし、讃頌一首では少ないので、『眞誥』から更に二首を選んで、「太洞玄經玉京山訣」と名づけたと推測される。

(四)「五真人頌」

道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の第六の部分は太上太極真人頌・太上玄一第一真人頌・太上玄一第二真人頌・太上玄一第三真人頌と正一真人無上三天法師張天師頌であるが、陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』(HY五二八)にはこの五首の讃頌が引かれており、「五真人頌」と呼ばれている(30)。最初にこの「五真人頌」を収めたのは「靈寶經目」に記されている仙公系靈寶經の『太上太極太虚上真人演太上靈寶威儀洞玄眞一自然經訣』(31)(以下『眞一自然經訣』と略す)であったと推測される。また、『無上祕要』巻三九・四十同卷の授洞玄眞文儀品では、太極真人頌・太上玄一第二真人頌・太上玄一第一真人頌の順に「五真人頌」の三首が引用されており、『三洞讚頌靈章』巻中では「五真人頌」の五首は全部收められている。次に、右記五つの版本の「五真人頌」を比較し、「五真人頌」の成立と變容を明らかにしたい。

まず注意すべきは、これまでは「五真人頌」は五真人を贊美する頌として考えられるが(32)、それは誤りであるという点である。「五真人頌」とは、五真人が作った頌を意味し、その内容は靈寶經や大洞眞經や五千文を贊美するものである。「五真人頌」での「太極真人頌曰」とは「太極真人に對する頌に曰く」ではなく、「太極真人が頌して曰く」と譯すべきである。ほかに、『太上洞玄靈寶八威召龍妙經』(HY三六一)では、太玄太素太微君頌第一・三元君頌第二・元始高眞頌第三・上景先生頌第四があるが、それらの頌もその神格を贊美するものでなく、その神格が作った頌の

意味である。

更に、『洞玄靈寶玉京山步虛經』では、「五真人頌」の前に次のように記されている。
太上太極五真人、於會稽山虞山授葛仙公洞玄靈寶經、各吟一頌。 (八a)

ここから、「五真人頌」は太極五真人が葛仙公に靈寶經を授けた後に作った讚頌であることが明らかである。教理上、そのような内容は仙公系靈寶經に屬すべきので、ここから『洞玄靈寶玉京山步虛經』の「五真人頌」は南朝本『太上説太上玄都玉京山經』に收められていなかったと推測される(33)。

續いて、各版本の「五真人頌」の内容を見てみよう。便宜上、次の部分では、『真一自然經訣』をA、『太上洞玄靈寶授度儀』をB、『無上祕要』をC、『三洞讚頌靈章』をD、『洞玄靈寶玉京山步虛經』をEと表記する。

各版本の第一首の太上太極真人頌には次のようである。

A「太極真人頌曰、

太上大道君、出是靈寶經。高妙難爲喻、猶彼「玄中玄」。「自然無爲道、學之得高仙。

……王侯及凡「庶」、所貴惟忠賢。……

B太極真人頌曰、

太上大道君、出是靈寶經。高妙難爲喻、猶彼玄中玄。自然無爲道、學之得高仙。

……

王侯及凡庶、所貴惟忠賢。……

C

太上大道君、出是靈寶篇。高妙難爲喻、猶彼玄中玄。自然十方土、共仰無上仙。

……王侯及凡庶、所貴惟忠賢。……

D太極真人頌

太上大道君、出示靈寶篇。高妙難爲喻、猶彼玄中玄。自然十方土、共仰無上仙。

……

王侯及凡庶、所貴惟貴賢。……

E太上太極真人頌曰、

太上大道君、出示靈寶篇。高妙難爲喻、猶彼玄中玄。自然十方土、共仰無上僊。

……

王侯及幾庶、所貴唯貴賢。……

第二首太上玄一第一真人頌には次のようである。

A「太上玄一第一真人鬱羅翹」頌曰、

「衆妙」出洞眞、煥爛耀太清。奉者號仙人、體無永長生。逍遙戲玄臺、宮殿羅無形。

蒨粲七寶林、晃朗日月精。龍鱗交橫馳、鳳鳥翔悲鳴。……

B太上玄一第一真人頌曰、

衆妙出洞眞、煥爛耀太清。奉者號仙人、體無永長生。逍遙戲玄虛、宮殿羅無形。

蒨粲七寶林、晃朗日月精。龍麟交橫馳、鳳凰翔悲鳴。……

C

衆妙出洞玄、煥爛耀太清。奉者號仙人、體無永長生。逍遙戲玄虛、宮殿羅無形。

蒨璨七寶林、晃朗日月精。龍麟交橫馳、鳳凰翔悲鳴。……

D玄一一真人頌、

衆妙出洞眞、煥爛耀太清。奉者號仙人、體元永長生。逍遙戲玄虛、宮殿羅其形。

蒨璨七寶林、晃朗日月精。龍麟交橫馳、鳳凰翔悲鳴。……

E太上玄一第一真人頌曰、

衆妙出洞眞、煥爛耀太清。奉者號仙人、體元永長生。逍遙戲玄虛、宮殿羅其形。

葡瓊七寶林、晃朗日月精。龍麟交橫馳、鳳凰翔悲鳴。……

第三首太上玄一第二真人頌には次のようある。

A 太上玄一第二真人光妙音頌曰、

……淨慧度八難、濟世諸「苦惱」。

B 太上玄一第二真人頌曰、

……靜慧度八難、濟世諸苦惱。

C

……淨慧度八難、濟世諸苦惱。

D 玄一二真人頌、

……淨世度八難、濟世諸苦惱。

E 太上玄一第二真人頌曰、

……淨世度八難、濟世諸苦惱。

第四首の太上玄一第三真人頌には次のようある。

A 太上玄一第三真人眞錠光頌曰、

妙哉靈寶經、太上自然書。奉者致得仙、號曰眞天尊。受命宣道教、眞爲超世才。

事畢昇神仙、宮殿治玄「臺」。時降須彌山、逍遙憩蓬萊。

B 太上玄一第三真人頌曰、

妙哉靈寶經、太上自然文。奉者致得仙、號曰眞天尊。受命宣道教、眞爲超俗才。

事畢昇神仙、宮殿治玄臺。時降崑崙山、逍遙憩蓬萊。

D 玄一三真人頌

妙哉靈寶經、太上自然書。奉者致得道、號世降眞來。受命宣道教、眞爲超俗才。

事畢昇神仙、宮殿治玄臺。時降崑崙山、逍遙憩蓬萊。

E 太上玄一第三真人頌曰、

妙哉靈寶經、太上自然書。奉者致得道、號世降眞來。受命宣道教、眞爲超俗才。

事畢昇神仙、宮殿治玄臺。時降崑崙山、逍遙憩蓬萊。

第五首の正一真人無上三天法師張天師頌には次のようある。

A 太上正一真人無上三天法師張道陵頌曰、

靈寶及大洞、至眞道仙公。如有五千文、高妙無「等雙」。奉行立飛仙、玄居治虛空。

侍衛太上臺、逍遙紫微宮。萬劫如電頃、長存永無窮。道眼以備足、豁落自冥通。

幽昧無不知、安坐觀十方。

B 太上正一真人三天大法天師頌曰、

靈寶及大洞、至眞道經王。如有五千文、高妙無等雙。奉行立飛仙、玄居治虛空。

侍衛太上臺、逍遙紫微宮。萬劫猶電頃、長存永無窮。道眼已備足、豁落自冥通。

幽昧無不知、安坐觀十方。

D 張天師頌

靈寶及大洞、至眞道經王。唯有五千文、高妙無等雙。奉行致飛仙、玄居治虛空。

侍衛太上臺、逍遙紫微宮。萬劫猶電頃、長存永無窮。道眼已備足、豁落自冥通。

幽昧無不知、安坐觀十方。

E 正一真人無上三天法師張天師頌曰、

靈寶及大洞、至眞道經王。唯有五千文、高妙無等雙。奉行致飛仙、玄居治虛空。

侍衛太上臺、逍遙紫微宮。萬劫猶電頃、長存永無窮。道眼已備足、豁落自冥通。

幽昧日不知、安坐觀十方。

以上の各版本を照らし合わせてみれば、次の事實がわかる。

第一に、AとBとCは基本的には同じ版本によるものであり、DとEも基本的には

前の三つの版本とは別の同じ版本によるものである。例えば、第一首の太極真人頌では、AやBやCには「所貴惟（唯）忠賢」と「出是靈寶篇（經）」とあるが、DやEには「所貴唯貴賢」と「出示靈寶篇」とある。第二首の第一真人頌では、AやBやCには「體無永長生」や「宮殿羅無形」とあるが、DやEには「體元永長生」や「宮殿羅其形」とある。第三首の第二真人頌では、AやBやCにはみな「淨（靜）慧」とあって、DやEには「淨世」とある。第四首の第三真人頌では、AやBは「奉者致得仙、號曰眞天尊」とあるが、DやEには「奉者致得道、號世降眞來」とある。第五首の三天法師張道陵頌では、AやBには「如有五千文」や「奉行立飛仙」や「安坐觀十方」とあるが、DやEには「唯有五千文」・「奉行致飛仙」・「安坐睹十方」とある。

第二に、Eは誤字が比較的に多いことである。第五首の正一真人無上三天法師張天師頌では、ほかの版本では全部「道眼已備足」や「幽昧無不知」とあるが、Eには「道服已備足」や「幽昧曰不知」とある。これは道藏本の問題であり、唐代の『洞玄靈寶玉京山歩虚經』を引用するDの『三洞讚頌靈章』の文章が正しい。つまり、Eの文章は原本の「五真人頌」との違いがもつとも多いことが明らかである。

第三は、Aには太上玄一三真人の名前が記されているが、ほかの經典では省略されている。ここからも、Aのほうが原本の「五真人頌」であることがわかる。仙公系靈寶經の『法輪妙經』では、太極左仙公に經典を授けた玄一三真人の名前について、「太上玄一真人鬱羅翹」・「太上玄一第二真人光妙音」・「太上玄一第三真人眞定光」とあって、太上玄一第二真人の名前の光妙音や太上玄一第二真人の名前の眞定光が記されており、Aに見える光妙音や眞錠（定）光と一致している。Aの缺けた箇所には太上玄一第一真人の名前の鬱羅翹があったと推測される。つまり、最初の「五真人頌」では、太上玄一三真人の名前が記されていたが、後に省略されたのである。

以上により、各版本の「五真人頌」の成立の順を推測すれば、最初は『眞一自然經訣』に載せる「五真人頌」が成立し、その後陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』では、『眞一自然經訣』の「五真人頌」が引用されたと考えられる。「靈寶授度儀表」には「竊按金黃二籙・明眞・玉訣・眞一自然經訣」（二一a）とあり、『眞一自然經訣』を出典の一つと明記しているが、「五真人頌」の部分以外に、『太上洞玄靈寶授度儀』では『眞一自然經訣』に由來すると思われる箇所が見当たらないので、「五真人頌」は『眞一自然經訣』からの引用であるに違いない。また、陸修靜が「五真人頌」を引用した時に、太上玄一三真人の名前が省略された。北周に編纂された『無上祕要』では、『眞一自然經訣』から「五真人頌」を引用する時に、太極真人頌・太上玄一第二真人頌・太上玄一第一真人頌だけを選んで、それに三真人頌と名づけた。『無上祕要』で引かれているものは省略して書かれている場合が多いので、『無上祕要』の引文を根據として、原本の『眞一自然經訣』には三真人頌しかなかったとはいえない（34）。唐初になると、『太上説太上玄都玉京山經』が『洞玄靈寶玉京山歩虚經』にアレンジされた時に、「五真人頌」がその中に入れられたが、内容は従來の「五真人頌」との相違が多い。『三洞讚頌靈章』が編纂された時に、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は既に成立しており、『三洞讚頌靈章』は『洞玄靈寶玉京山歩虚經』から「五真人頌」を引いたので、両者の文章はほぼ同じである。

（五）「禮經三首呪」

道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の第七の部分は「禮經三首呪」であり、これは仙公系靈寶經の『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』（HY三四四、以下『智慧本願大戒經』と略す）に載せる「禮經祝三首」に由來すると思われる。

南朝の成立とされる敦煌資料S六八四一『靈寶自然齋儀(擬)』(35)では、「禮經三首呪」が引かれているが、その出典は『洞玄靈寶玉京山歩虚經』ではなく、『智慧本願大戒經』と記されている。それは、當時は「禮經三首呪」を載せる『洞玄靈寶玉京山歩虚經』がまだ成立していなかったからであろう。

また、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』では、「禮經三首呪」の冒頭に「眞人口訣云」とあるが、『智慧本願大戒經』で「眞人口訣云」とある。『智慧本願大戒經』の「眞人口訣云」のほうが正しいのであり、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』がそれを寫す時に間違ったのであろう。

それ以外にも、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の「禮經三首呪」と『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』に「禮經祝三首」の内容を照らし合わせて見ると、両者はほぼ一致していることがわかる。ただし、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の「禮經三首呪」の第一首の最後の一句が「世世享大福」とあるのに對し、『智慧本願大戒經』には「世世受大福」とある。

陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』に引用されている「禮經頌三首」(即ち「禮經三首呪」)には、「世世受大福」とあるので、これは『智慧本願大戒經』からの引用であるに違いない。また、『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』卷六では、「誦經頌」(「禮經祝三首」)の箇所にも「世世受大福」とある。このように、唐以前の經典では、「世世享大福」とある經典が存在しない。更に、南宋・蔣叔輿が編纂した『無上黃籙大齋立成儀』卷十六や卷三二などでは、「三啓頌三首」(「禮經祝三首」)を引用する時に「世世受大福」とあるが、その出典は『智慧本願大戒經』と記されている。

唐になると、「禮經三首呪」は三啓頌とも呼ばれていて、「世世享大福」とある經典も現れたのである。唐・杜光庭の『太上黃籙齋儀』卷一の三啓には「世世享大福」とあり、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』を引用する『三洞讚頌靈章』にも「世世享大福」とある。

唐の『洞玄靈寶玉京山歩虚經』では禮經三首呪が既に存在していたことは、唐・道宣『廣弘明集』卷七辯惑篇第二の三敍列代王臣滯惑解下の次の記載からも確認できる。

故道歩虚云、天人同其願、飄飄入紫微。七祖生天堂、我身白日昇。如是非一、述天堂也。不許僧云。是誰過乎。(大正五二、一三四c)

ここでは、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の「禮經三首呪」の第二首の「天人同其願、縹緲入大乘。因心立福田、靡靡法輪昇。七祖生天堂、我身白日騰。」が引かれているので(36)、「歩虚云」とは「昇玄歩虚章」ではなく、唐の『洞玄靈寶玉京山歩虚經』を指すことが明らかである。

このように、唐以後、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』から「禮經三首呪」はよく引用されているが、唐以前はまったく引かれていないのは、南朝本『太上説太上玄都玉京山經』には「禮經三首呪」はまだ加えられていなかったである。

(六) 靈寶經の傳授の系譜

道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の第八の部分では次の靈寶經の傳授の系譜が記されている。

太極左仙公葛真人、諱玄、字孝先。於天台山授弟子鄭思遠・沙門竺法蘭・釋道微・吳時先主孫權。後思遠於馬迹山中授葛洪、洪乃葛仙公之從孫、號抱朴子、著内外書典。鄭君於時説、仙師仙公告曰、我所授上清三洞太眞道經、吾去世之日、一通付名山洞墓、一通付弟子、一通付吾家門子弟。世世録傳至人。若但務吾經、馳騁世業、則不堪任録傳。可悉付名山五嶽、不可輕傳非其人也。有其人者宜傳之、勿

閉天道也。

(十a、b)

ここには、太極左仙公葛玄(37)が靈寶經(上清三洞太真道經)を鄭思遠・竺法蘭・釋道微・孫權に授け、そして鄭思遠が葛洪に授けたという傳授の系譜が見える(38)。實際には、右の内容は「五真人頌」と同じく仙公系靈寶經の『眞一自然經訣』に由来するものである。敦煌資料P二四五二『眞一自然經訣』の最後には、

太極真人稱徐來勒、以己卯年正月一日日中時、於會稽上虞山傳太極左仙公葛玄、字孝先。玄於天台山傳弟子鄭思遠・沙門竺法蘭・釋道微・吳先主孫權。思遠後於馬跡山傳葛洪、仙公之從孫也。號曰抱朴子、著外內書典。鄭君於時說、先師仙公告曰、我日所受上清三洞太真道經、吾去世之日、一通副名山洞臺、一通傳弟子、一通付吾家門子弟、世世緣(「録」の誤り)傳。至人門宗子弟、并務五經、馳騁世業、志在流俗、無堪任錄傳者、吾當以一通封付名山五嶽、及傳子弟而已。吾去世後、家門子孫若有好道思存仙度者、子可以吾今上清道業衆經傳之、當緣子度道。明識吾言。抱朴子君建元六年三月三日、於羅浮山付世世傳好之子弟。

とある。右の文の記載は『洞玄靈寶玉京山步虛經』のものと基本的に一致し、主な違いは、右の文の冒頭では、太極真人徐來勒が靈寶經を葛玄に傳授したことが記されているが、『洞玄靈寶玉京山步虛經』にはこの部分が缺けていることである。仙公系靈寶經では、太極真人徐來勒が葛玄に授けた教説が記されるので、『眞一自然經訣』の記載のほうが全本であろう。また、『眞一自然經訣』では「并務五經、馳騁世業」とあるが、『洞玄靈寶玉京山步虛經』では「若但務吾經、馳騁世業」とある。世業とは儒教の五經を指すので、『洞玄靈寶玉京山步虛經』の文章が間違っていることがわかる。『洞玄靈寶玉京山步虛經』の文脈からすれば、吾經とは葛玄が授かった靈寶經であり、世俗の世業ではない。

『洞玄靈寶玉京山步虛經』が成立した唐の頃には、その第八の部分が含まれていたと推測される。『一切道經音義妙門由起』では、『洞玄靈寶玉京山步虛經』から次の内容を引いている。

太玄都玉京山經云、鄭思遠於時說先師仙公告曰、我所受上清三洞太真道經、吾去世之日、一通封名山洞室、一通傳弟子、一通付吾家門子弟。世録傳至人。若但務吾經、馳騁世業、則不堪任錄傳、可悉付名山五嶽、不可輕傳非其人也。有其人者宜傳之、勿閉大法也。(三三二b)

右の文は道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』とほぼ一致しており、特に「若但務吾經」とあるので、『洞玄靈寶玉京山步虛經』には最初から「若但務吾經」とあったと考えられる。もし『眞一自然經訣』が『洞玄靈寶玉京山步虛經』からこの部分の内容を寫したとすれば、「若但務五經」ではなく、「若但務吾經」となるはずである。『洞玄靈寶玉京山步虛經』が『眞一自然經訣』から引いた時に、儒教を配慮し、「五經」を「吾經」と改めたことは明らかである。

さて、『眞一自然經訣』と『洞玄靈寶玉京山步虛經』に載せる靈寶經の傳授の系譜ではなぜ佛教沙門の竺法蘭・釋道微、及び君主の孫權が記されているのであろうか。敦煌資料P二三五六『眞一自然經訣』の次の記載からその理由がわかる。

太上靈寶洞玄天書、道之至眞、尊大無上。諸道士・沙門・百姓子男女人、欲栖名山、清靜無爲、永絶世務、志學仙道、長齋幽林、讀道德五千文・洞眞玄經卅九章・消魔智慧、舉身白日昇天、而無是經、終不得上仙太眞之道、永享無數劫。……沙門比丘尼・五戒清信弟子女人、欲於塔寺精舍持戒、讀佛神呪・大小品・維摩詰・法華・寶妙・三昧諸經、仰希禁譙、救濟苦厄、積功取滅度轉輪、生死求仙道、而無是經、不能降福獲慶、後世得道也。

天子王侯治天下興太平之道、而無是經、四夷不化、賢聖不至、兆民不豐也。

これによれば、佛教の沙門や清信弟子は、靈寶經（太上靈寶洞玄天書）を持っていないければ、滅度し、福を降して道を得ることができず、もし君主が靈寶經を持つていなければ、四夷を臣服させ、百姓を安樂させることができないとされるので、『眞一自然經訣』の最後では沙門と君主が靈寶經の傳授の對象になったのである。

このように、『眞一自然經訣』では、まず靈寶經が沙門と君主にとって價值のある經典であることを強調し、そして最後に沙門や君主を靈寶經の傳授對象と記しており、前後の内容に繋がりがあがる。一方の『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の第八の部分は、前の部分と内容上繋がりがなく、後に挿入されたものであることがわかる。つまり、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の第八の部分は『眞一自然經訣』からの引用と見るのが妥當であろう。因みに、『眞一自然經訣』では佛教の要素が多すぎるために、後に道教に見捨てられ、道藏にも収められていないが、『眞一自然經訣』の靈寶經の傳授系譜はどうしても残さねばならないので、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に入れたのであろう。

六、結語

これまで道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の成立を考察してきて、次のようなことがわかる。

まず、北宋の『崇文總目』や南宋の『通志』によれば、陸修靜が「昇玄歩虚章」の作者であると記されているが、その記載は道教の教理に背くものであり、更に『太上説太上玄都玉京山經』の構造は陸修靜が敷出した『元始赤書眞文經』をはじめとする元始系靈寶經の構造とは異なるものであり、元始系靈寶經よりも先に作られたようであるので、陸修靜が「昇玄歩虚章」を作った可能性はないように思われる。

そして、『太上説太上玄都玉京山經』の經典名には歩虚の二文字がなく、太上道君が玉京山を解説する内容を記すものであるが、そのなかに「昇玄歩虚章」が記載されているので、陸修靜は經典の内容によって、元始舊經である「昇玄歩虚章」と對應する經典は『太上説太上玄都玉京山經』であると決めたのである。「靈寶歩虚辭」だけでは經典にはならないので、「昇玄歩虚章」は最初から『太上説太上玄都玉京山經』に載っていたのであろう。

更に、南朝本『太上説太上玄都玉京山經』には、「太上昇玄歩虚章」という別名が使われていたが、唐初の頃にはかの靈寶經の經典名と統一し、更に『昇玄經』との混同を避けるために、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の經典名が成立し、従來の南朝本『太上説太上玄都玉京山經』と區別するために、仙公系靈寶經から「太上智慧經讚」・「五眞人頌」・「禮經三首呪」と靈寶經の傳授の系譜や、上清經から「太洞玄經玉京山訣」といった新しい内容が加えられた。また、存思法は明の頃に道藏本に入れられたと推測される。

注

(1) 梁・宋文明の『通門論(擬)』に関する研究は、小稿序論「一、先行研究(一) 靈寶經研究の發端」を参照。

(2) 小稿第一篇第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心―」に―四、陸修靜と靈寶經の關係―を参照。

(3) 劉屹氏は道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は南朝本ではなく、「五眞人頌」や

虚皇天尊の神格などの内容は後に成立したと指摘する。劉屹「論古靈寶經『昇玄步虚章』的演變」(Florian C.Reiter ed., Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium, Harrassowitz Verlag, 2009, pp.189-205)を参照。また、鄭燦山氏は劉屹氏の説を踏まえて、道藏本『洞玄靈寶玉京山步虚經』の成立に關する論文を発表した。鄭燦山『六朝隋唐道教文獻論考』(臺北:新文豐出版公司、二〇一二年二月)第一章「六朝道經『玉京山步虚經』經文年代考證」を参照。筆者は鄭燦山氏から著書を贈與された。ここに記して感謝の意を申し上げる。鄭燦山氏の論文の内容と重なっている箇所もあるが、小稿はそれを参照する前に書かれたものであり、論文の構想と方法や幾つかの結論は鄭燦山氏のものとは異なっている。

(4) 以下『崇文總目』の引用文は、叢書集成初編本『崇文總目』(上海:商務印書館、一九三七年六月)二六七〜二六九頁による。

(5) 以下『通志』の引用文は、『通志』(京都:中文出版社、一九七八年六月)七九〇頁による。

(6) 陸修靜が步虚洞章一卷・昇元(玄)步虚章一卷・靈寶步虚詞一卷を作ったという説については、卿希泰主編『中國道教史』(成都:四川人民出版社、一九九六年修訂版)第一卷四七四頁を参照。

(7) 葛巢甫が東晉の太元末或いは隆安年間の頃に「靈寶五篇眞文」とそれを載せる經典『靈寶赤書五篇眞文(假)』を作ったが、その『靈寶赤書五篇眞文(假)』は元始系靈寶經『元始赤書眞文經』ではない。小林正美『六朝道教史研究』(東京:創文社、一九九〇年十一月)第二篇第二章『靈寶赤書五篇眞文』の思想と成立、及び第三章「靈寶經の形成」を参照。

(8) 小稿第一章第一章「陸修靜と靈寶經の關係——『元始赤書眞文經』の成書を中心に——二、『元始赤書眞文經』の内容と結構」を参照。

(9) 小稿第三篇補論「枕中書」の眞偽に關する考察」を参照。

(10) 小稿第一章第一章「陸修靜と靈寶經の關係——『元始赤書眞文經』の成書を中心に——四、陸修靜と靈寶經の關係」を参照。

(11) 深澤一幸氏は「昇玄步虚章」は陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』に組み込まれているが、陸修靜自身の作である可能性は少ないと指摘する。深澤一幸の論文は主に文學の角度から十首の「靈寶步虚辭」の内容を解説するものであり、小稿の見解と方法とは大きく異なっている。特に、深澤一幸氏が『洞玄靈寶玉京山步虚經』は北周に成立した經典であると指摘するのは誤りであろう。深澤一幸「『步虚詞』考」(吉川忠夫編『中國古道教史研究』、京都:同朋舎、一九九二年二月)を参照。

(12) 「卷目云太上説太上玄都[玉]京山[步虚]經」と補うのは、小林正美前掲『六朝道教史研究』一四〇頁、また張繼禹主編『中華道藏』(北京:華夏出版社、二〇〇四年一月)第五冊に載せる『靈寶經義疏(擬)』などがある。一方、大淵忍爾氏が整理した「靈寶經目」には、「卷目云太上説太上玄都[玉]京山經」とある。大淵忍爾『道教とその經典』(東京:創文社、一九九七年十一月)七六頁を参照。劉屹氏や鄭燦山氏も大淵忍爾氏の説に賛成する。劉屹前掲「論古靈寶經『昇玄步虚章』的演變 二、「靈寶經目錄」中的「舊目」與「新名」、及び鄭燦山前掲論文を参照。

(13) 『中華道藏』では、この經典を隋唐の作であると記しているが、理由は特に記されていない。劉屹氏の前掲論文では、陸修靜以後、唐以前の南北朝中後期と推定され、鄭燦山氏の前掲論文では、『昇玄步虚章序疏』の法體の觀念や注疏の

體例などを分析し、隋唐の頃に成立したと指摘する。梁武帝末頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（HY 一一一七）巻四の「靈寶中盟經目」には、「歩虚注一卷」のみが記されているが、序疏はその注の後に編纂されたのであろう。また、小稿の推定によれば、唐の玄宗以前に『洞玄靈寶玉京山歩虚經』が既に成立し、そのなかに加えられた八首「太上智慧經讚」などの部分が序疏に反映されていないので、小稿では序疏の成立年代を隋の頃と推定する。ほかには、John Lagerwey 氏は四三〇年頃と推定する⁶。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004, pp.257-258.

(14) 劉屹前掲「論古靈寶經『昇玄歩虚章』的演變 一、「靈寶經目錄」中的「舊目」與「新名」を参照。

(15) 大淵忍爾氏が整理した靈寶經が引用される箇所を見ればわかるように、唐代以前には、玉京山に関する引文の出典は「玉京山經」・「太上玉京山經」・「太玄都玉京山經」などと表記されているが、「玉京山歩虚經」という經典名が見当たらない。大淵忍爾前掲『道教とその經典』一二九〜一三〇頁を参照。

(16) 大淵忍爾『道教とその經典』八十頁を参照。

(17) 劉屹氏や鄭燦山氏の前掲論文では、「歩虚」の二文字を補うべきではない理由が述べられている。劉屹前掲「論古靈寶經『昇玄歩虚章』的演變 三、從「歩虚章」到「歩虚經」、鄭燦山前掲『六朝隋唐道教文獻論考』二六〜三一頁を参照。

(18) 『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』の成立時期については、小林正美『唐代の道教と天師道』（東京：知泉書館、二〇〇三年四月）第二章「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」注（11）を参照。

(19) 『昇玄經』の成立と影響については、小林正美『唐代の道教と天師道』第四章「昇玄經」の編纂と昇玄法師」を参照。

(20) 『隋書』（北京：中華書局、一九七三年）一〇九四頁による。

(21) 『昇玄經』の成立時期については、小林正美『唐代の道教と天師道』第四章「昇玄經」の編纂と昇玄法師」、及び小林正美『昇玄經』と『太上洞玄靈寶中和經』と『正一法文天師教戒科經』の編纂順位について」（『東洋の思想と宗教』第二七號、早稲田大學東洋哲學會、二〇一〇年三月）を参照。

(22) 鄭燦山氏は、齋法儀禮では、「靈寶歩虚辭」の後に、「太上智慧經讚」・「五真人頌」・「禮經三首呪」などの内容が使われることが多いので、經典の實用性によって、それら内容が附加され、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』が編纂されたと指摘する。ただし、齋法儀禮を行う時は、杜光庭『太上黃籙齋儀』などの儀禮を記す經典に従って行われ、そのなかで「靈寶歩虚辭」・「太上智慧經讚」・「五真人頌」・「禮經三首呪」などの頌が載せられているので、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』を参照する必要はないように思う。更に、「太洞玄經玉京山訣」や靈寶經の傳授の系譜は齋法儀禮で使われているものではない。つまり、經典の實用性は『洞玄靈寶玉京山歩虚經』が成立した主な理由ではないと推測される。

(23) 鄭燦山前掲『六朝隋唐道教文獻論考』五十頁を参照。

(24) 道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』は八つの部分からなるのは明らかであり、鄭燦山氏の前掲論文でも同じ八つの部分に分けられている。

(25) 道教における讚頌の由来と特徴については、福井文雅「道教文獻に見える頌の機能」（『日本中國學會報』第四十四集、一九九二年）を参照。

(26) 鄭燦山氏の前掲論文では道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の第三の部分は「太

上智慧經讚」以下全部の内容を指すとある。しかし、筆者は「太上智慧經讚」を指すと推測する。

(27) 大淵忍爾前掲『道教とその經典』五五八頁を参照。

(28) 鄭燦山氏は七眞讚とは、『洞玄靈寶玉京山步虛經』での「太上智慧經讚」以下卷末までの全ての讚頌を指すと推測している。鄭燦山氏前掲書四八〜四九頁を参照。

(29) 『洞玄靈寶玉京山步虛經』に見える三首の「太洞玄經玉京山訣」はそれぞれ『眞誥』卷三と卷四に由来する¹⁾については、Bokenkamp 氏に指摘された。

Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in M. Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in honour of R.A. Stein* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983), vol. 2, pp. 442-444. 更²⁾ Bokenkamp 氏は東晉末の葛巢甫が上清經を参照してこの三首の讚頌を作ったと解釋する。

(30) 「五眞人頌」については、謝世維『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』(臺北・臺灣商務印書館、二〇一〇年)第四章「系譜與融合：太極五眞人頌」を参照。

謝世維氏は「五眞人頌」を通して、仙公系靈寶經における五眞人の傳授の系譜を考察し、更に六朝の道教經典に見える「五眞人頌」の校正を行った。ただし、その論文では各版本の「五眞人頌」の違いに関する分析が少ない。

(31) 道藏には仙公系靈寶經の『眞一自然經訣』が收められていないが、敦煌資料 P.二二五六・P.二四〇三・P.二四五二によって、その内容の大半を復元できる。

(32) 謝世維『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』二〇八頁を参照。

(33) 元始系靈寶經に分類されている『九天生神章經』には一首の「太極眞人頌」が見えるが、それは後の人が『九天生神章經』に挿入したものである。小林正美『六朝道教史研究』第二篇第一章『九天生神章經』五、三寶章と序の前半部と「太極眞人頌」を参照。

(34) 「五眞人頌」の成立については、劉屹は原本の『眞一自然經訣』では三眞人の讚頌しか載せておらず、陸修靜がそれを五眞人頌に敷衍して、『眞一自然經訣』や『洞玄靈寶玉京山步虛經』に入れたと推測される。「五眞人頌」を後に編纂されたものと決める根拠として、『道教義樞』(HY二二二)の「第十一贊頌者、如五眞新頌、九天舊章之例是也。」(十六a)の一句が挙げられる。これに對して、謝世維は「五眞新頌」とは「九天舊章」の對句であり、『道教義樞』の作者が「五眞人頌」の成立の經緯を知っていたので新頌と呼ぶことが考えられないとする。筆者は、「五眞新頌」と表現されるのは「五眞人頌」が靈寶經の新經に載せる讚頌であり、「九天舊章」と表現されるのは「九天生神章」は元始舊經の讚頌であるからであると推測する。因みに、謝世維氏の前掲論文でも、三眞人の頌が「五眞人頌」にアレンジされたことがあったと考えている。

(35) 敦煌資料の『靈寶自然齋儀(擬)』については、周西波氏は、自然朝の箇所は隋唐の道士が入れた可能性が高いが、それ以外の内容は基本的には六朝の自然齋と變わらないと指摘する。周西波「敦煌寫本『靈寶自然齋儀』考論」(『敦煌學』第二十四輯、臺北・敦煌學會、二〇〇三年六月)を参照。

(36) 劉屹前掲「論古靈寶經『昇玄步虛章』的演變 三、從「步虛章」到「步虛經」」を参照。

(37) 太極左仙公葛玄については、神塚淑子「六朝靈寶經に見える葛仙公」(麥谷邦夫編『三教交涉論叢』、京都大學人文科學研究所、二〇〇五年三月)を参照。

(38) 仙公系靈寶經での傳授の系譜に関する考察は、謝世維『天界之文——魏晉南

北朝靈寶經典研究』第四章「系譜與融合…太極五真人頌 四、太極真人徐來勒與葛玄」を参照。また、王承文は、東晉の上清經や靈寶經の傳授の系譜では佛弟子が含まれ、佛教を攝取しながらそれを超越する意圖があると指摘する。王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教（北京…中華書局、二〇〇二年十一月）』七八頁、及び三一〇―一三七頁を参照。神塚淑子は葛仙公は鄭隱のような道士、或いは竺法蘭のような沙門ではなく、隱士或いは道士沙門になったのであり、葛仙公が一般の道教（道術）と佛教を超越する存在とされている、と指摘する。神塚淑子前掲「六朝靈寶經に見える葛仙公」十八頁を参照。

第二章 靈寶步虚の研究

一、序言

劉宋から現在まで、道教の齋法儀禮では歩虚と呼ばれる儀式が行われてきた。これまでのところ、この歩虚の儀式に關しては幾つかの先行研究があるが(1)、未だ解明されていない部分が残されている。そこで小稿では、最初の歩虚の儀式であり、その後も歩虚の儀式の主流である靈寶歩虚について、考察してみたい。

靈寶歩虚とは、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』(HY一四二七)に記されている十首の「靈寶歩虚辭」を使う歩虚の儀式を指す。道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』には、唐初や明の頃に加えられた部分もあるが、「靈寶歩虚辭」は東晉隆安年間(三九七〜四〇一)から元嘉二年(四二五)までの間に編纂された南朝本『太上説太上玄都玉京山經』に既に存在していたと考えられる(2)。

靈寶歩虚には儀式としての演出において、作法や音韻や音楽などに關連する内容がある。そこで、小稿ではこの三つの方面を中心に靈寶歩虚を検討してみたい。

二、靈寶歩虚の作法

(一) 靈寶歩虚の作法

靈寶歩虚は實際の道教の儀禮で行われるが、その原型は天上界の儀式であると思われる。天上界の歩虚の儀式について、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』には、

諸大聖帝王・高仙真人無鞅數衆、一月三朝其上、燒自然旃檀反生靈香、飛仙散花、旋繞七寶玄臺三周匝、誦詠空洞歌章。(一a~b)

とある。これによれば、諸天真が月に三回玉京山を訪れ、七寶玄臺を巡り、燒香し、散華し、旋行し、空洞歌章(「靈寶歩虚辭」)を誦詠するのは、天上界の歩虚の儀式である。また、『太上洞玄靈寶眞文要解上經』(HY三三〇)には、

太上靈寶治玄都玉京山七寶玄臺、十方至眞・自然妙行眞人・飛仙大聖衆、皆浮空燒香、散華、旋行、一日三周、手把十絶華幡、口誦洞章。(一a)

とある。洞章とは『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に見える空洞歌章(「靈寶歩虚辭」)を指すので、右の文は天上界の歩虚の儀式を行うことを述べていることがわかる。

しかし、これまで見てきたのは、天上界の歩虚の作法であり、實際の儀禮での靈寶歩虚の作法ではない。天上界の歩虚を實際の儀禮に取り入れたのは、仙公系靈寶經の『太極眞人敷靈寶齋戒儀諸經要訣』(HY五三二、以下『敷齋經』と略す)に記されている「靈寶齋法」(3)が最初である。『敷齋經』には、

拜既竟、齋人以次左行、旋繞香鑪三匝。畢、是時亦當口詠歩虚躡無披空洞章。所以旋繞香者、上法玄根無上玉洞之天大羅天太上大道君所治七寶自然之臺無上諸眞人、持齋誦詠、旋繞太上七寶之臺。今法之焉。(六b~七a)

とある。禮十方の後に、齋法を行う人が香鑪を三周巡って、歩虚躡無披空洞章(「靈寶歩虚辭」)を歌うようである。更に、この儀式は天上界の歩虚の儀式の模倣であると指摘されている。また、元始系靈寶經の『洞玄靈寶長夜之府九幽玉眞明眞科』(HY一四〇〇)に記されている金籙齋法の原型である「罪福縁對拔度上品」の救度國土帝王の法では、禮十方の後は、靈寶歩虚の儀式が記されている。

最初に靈寶歩虚の儀式を齋法に取り入れた「靈寶齋法」及びその直後に成立した金籙齋法には、靈寶歩虚の作法について詳しく記されていない。劉宋の陸修靜が四四〇年前後に編纂した『太上洞玄靈寶授度儀』（HY五二八）（4）では、靈寶歩虚が靈寶經を傳授する儀式に取り入れられたが、その場合の靈寶歩虚は次のように行われる。

想見太上眞形、如天尊象矣。畢、次師起巡行、詠歩虚、其辭曰、……

次北向誦禮經頌三首、其辭曰、……

每誦歩虚一首訖、弟子唱善、散花、禮一拜。畢、唱三禮。（三七b～四十b）

それによれば、まず太上の眞形を存思し、十首の「靈寶歩虚辭」を歌い、そして禮經頌三首を読む。毎首の「靈寶歩虚辭」を歌い終わると、弟子が「善」と唱え、散花し、禮拜する。十首の「靈寶歩虚辭」が全部終わると、太上無極大道・三十六部尊經・玄中大法師の三寶に三禮するという。これは、比較的整備された靈寶歩虚の作法ともいえよう。

靈寶歩虚の作法は後に更に整備され、劉宋の初期に成立した靈寶齋法である自然齋法（5）に取り入れられた。敦煌資料S六八四一『靈寶自然齋儀（擬）』（6）には「次存思、命魔、次歩虚及禮經懺謝。」とあり、道藏本『靈寶自然齋儀』（HY五三二）にも「次左迴向西平立、思九色圓像、命魔密呪、次歩虚旋繞、次三啓、次三禮。」（四b）とあるので、自然齋法では存思・命魔・歩虚・禮經を順番に行うことがわかる。また、梁初の靈寶齋法である百姓齋法（7）にも、自然齋法と同じ流れで靈寶歩虚が行われているようである。『太上洞玄靈寶授度儀』と比べると、命魔密呪の儀式（8）が新たに靈寶歩虚の前に入れられたことがわかる。更に、『無上祕要』（HY一一三〇）巻五十塗炭齋品に「次存思、命魔、歩虚、三首禮經、如法。」（十五b）とあるのを見ればわかるように、靈寶齋法の自然齋法や百姓齋法が靈寶歩虚の儀式を取り入れた後に、塗炭齋法もその影響を受け、靈寶歩虚の儀式を取り入れたのである。ここで注意すべきは、塗炭齋法でも、歩虚の儀式の前に、命魔密呪の儀式を行う必要があることである。

（二）東晉上清經の歩罡と靈寶歩虚

このように、靈寶歩虚の作法の流れはほぼ決まっているが、この作法は東晉上清經に見える歩罡（9）の作法に由来すると推測できる。次に、靈寶歩虚と東晉上清經の歩罡との関係を見てみたい。

靈寶歩虚における歩虚の意味については、「飛んで虚空を歩む」と解釋できる。なぜならば、飛歩虚空という表現は、昇仙の場面を描く時によく使われているからである。例えば、『太上靈寶五符序』（HY三八八）巻下には、「白日昇天、飛歩虚空、身生水火、變化無常。」（十八b）とある。東晉の上清經でも、歩罡が人を昇仙させる効果があるとされる。

東晉上清經に見える歩罡は、禹歩に由来するようである。禹歩は葛洪『抱朴子』内篇の登涉篇や仙藥篇などに記されており、早い時期に成立した、呪力をもつ歩法である。禹歩とは、大禹の歩法を指し、大禹が治水の時に病を患い、半身不隨になったが、ある巫師のその歩く姿を模倣したことに由来するという（10）。

歩罡と禹歩との関係については、『金鎖流珠引』（HY一〇〇九）の序に、

後聖君告諸眞人、欲求真之道、先須從禹歩、即飛天綱。註、禹者、衣也。本羽字是正

音。因夏禹理水、得遇此文步綱之法、禹學之四年道成、使蛟龍虎豹鬼神之法、開決江河歸海、理水有功。後入聖眞。改爲此禹字、因禹也。功滿後三十年肉身昇仙、禹今爲太極眞人。群臣時見禹妹俱去、以收衣冠葬于會稽山、山留遺廟。名可著於三清。如空歩天綱不知禹歩之道、身不

得昇三清、三清亦無名籍、爲地府不奏、天曹無名。

(八b、九a)

とある。歩罡(飛天綱)は即ち禹歩であり、禹歩の「禹」の字は本来「羽」の字であつて、大禹の治水の功績により「禹」の字に改めたが、大禹の歩法は天文に記されている歩綱の法によるものであるので、歩罡の時に禹歩を使わなければ三清境に登ることができないという。

今残されている東晉の上清經には、歩罡を行う際には、禹歩が使われていた記載がある。『太上飛行九晨玉經』(HY四二八)(11)の第三天璣星の部分の呪には、

靈妃元皇、九星中眞、上理璣度、總監諸天、下試群方、遊景紫煙、是日上吉、黃道敷陳、潤流九外、曲灑我身、飛行禹歩、上入帝晨、與皇同眉、永享幼年。

(七a、b)

とある。飛行の禹歩で帝晨に上るとあるので、禹歩は歩罡の歩法であることがわかる。また、彌星の部分には、

立陽明星上、從陽明星單行禹歩、周廻九星。

(二四a)

とあつて、禹歩で九星を巡るといふ。

更に、『洞眞上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上經』(HY一三〇五、以下『歩天綱飛地紀經』と略す)(12)には、

歩三台、從玉綱、禹歩、閉炁、上至金綱、往還九過。

(一b)

とある。ここでも、禹歩で歩罡することが記されている。

さて、東晉の上清經が、歩罡を行う目的はなんだろうか。『太上飛歩五星經』(HY六三七)(13)では、五星を歩む法の効果について、

昔鬱沙公、北里子生、長陵老人、皆此法而得昇天、不以煩難爲辭也。

(二b)

とある。鬱沙公、北里子、長陵老人はみな五星を歩む法によって昇天したという。五星を歩む法及びその目的は、梁・陶弘景『眞誥』(HY一〇一〇)巻九にも記載されており、その内容を記す許長史(許謚)の寫本があるので、東晉の上清經の編纂者がそれを考案したと推測できる。

また、『太上飛行九晨玉經』では、天綱を歩む法(歩罡)の目的について、

一年辟非、二年辟兵、三年辟死、四年地仙、千害萬邪、衆莫敢干、自此以往、福慶無端、致神使靈、驂駕飛龍、太極賜芝、玉帝給童。行二七年、爲上清眞人。

(二五a)

とある。ここで、歩罡を一年行くと災禍を免れ、二年行くと戦亂を免れ、三年行くと不死に至り、四年行くと地仙になり、二七年續けると上清眞人になるという。このような歩罡の目的についての考えは、『歩天綱飛地紀經』にも見える。つまり、東晉の上清經では、歩罡は災禍を消滅し、昇仙するための仙術である。

續いで靈寶歩虚と上清經の歩罡の作法においての相違を考察するために、『太上飛歩五星經』の五星を歩む法と、『太上飛行九晨玉經』の九晨を歩む法とを見てみたい。

歩罡を行うには、一般には地上に星圖を設置する必要がある。例えば、『歩天綱飛地紀經』には次の五星圖が収められている(14)。



この五星圖の設置方法については、『太上飛歩五星經』には、

五星圖布、常向南也。以太白位在西、歲星在東、按而施之。所以爾者、五星隱伏、縱橫無常、不如北斗列象恆在。故一以定位於五方、不得隨星之所在也 (四 a)

とある。これによれば、右記の五星圖の金星(太白)を西に置き、木星(歳星)を東に置き、右記の五星圖によって星の位置を決める。實際の星の位置の變化に従わないのは、五星は惑星であり、星の位置の變化が多いからである。

五星圖の設置が終わると、歩罡を始める。歩罡の作法については、『太上飛歩五星經』には、

歩五星。初未登星罡之時、及訖下罡之時、並先存五星之精、在我五臟之中。存畢、叩齒五通、咽液五過、微祝曰、…… (一 a)

とある。五星を歩む前に、まず五星の精を存思し、叩齒し、密呪を讀む。五星を歩む法は、『眞誥』卷九に收められている許長史(許謚)の寫本に見えるので、東晉の上清經の信者の間で行われていたことがわかる。

また、『太上飛行九晨玉經』で説かれている歩罡は、九星を歩む法であり、九晨とは北斗七星と輔星と弼星のことである。九晨を歩む法と五星を歩む法とは、作法においては比較的類似しており、九晨を歩む前に、まず沐浴齋戒し、中庭に星圖を設置する。歩罡を行う時にも、叩齒し、存思し、密呪し、そして星圖によって順番に移動する。五星を歩む法の作法と九星を歩む法の作法を照らし合わせてみれば、歩罡を行う時に、叩齒・存思・密呪などの儀式が行われていることがわかる。

劉宋の初期に、『太上飛行九晨玉經』で説かれている九晨を歩む法は、靈寶步虚と肩を並べる觀念であったのである。劉宋の初期に編纂された仙公系靈寶經である『上清太極隱注玉經寶訣』(HY四二五、以下『太極隱注』と略す)には、

高臺銘曰、子欲乘空凌虚、誦我歩玄・羽書。諸仙不解此語也。歩玄・羽經、此之兩書、太上玄經、亦不傳中仙矣。

太極真人曰、歩虚經者、靈寶齋歩玄誦也。羽經、洞眞之詠也。

(九 b)

とある。ここでは「高臺銘」(15)を引用し、飛んで虚空を歩みたいのならば、「歩玄」と「羽經」を讀むべきとある。その續きの太極真人の解説によれば、歩玄とは『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に載せる「靈寶歩虚辭」を指すようである。また、羽經とは、洞眞經(上清經)の歌である。

『太上飛行九晨玉經』の經典名には「羽」の字はないが、そのなかには三篇の「徘徊遊行九晨羽章」が載せられているので、「玉」の字は「羽」の字に通じるようである。『太上飛行九晨玉經』は主に九晨を歩む法に關するものであり、その主旨は『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に似ている。『太上飛行九晨玉經』における三篇の「徘徊遊行九晨羽章」は、靈寶歩虚を行う時に歌う「靈寶歩虚辭」に相當するので、『太極隱注』に見える洞眞の歌であろう。

このように見れば、自然齋法をはじめとした齋法儀禮で行われる靈寶歩虚の叩齒・存思・命魔密呪・歩虚の儀式は、東晉の上清經の歩罡の叩齒・存思・密呪・歩罡の儀式を模倣して考案されたことがわかる。特に、九晨を歩む法では三篇の「徘徊遊行九晨羽章」が歌われるが、「靈寶歩虚辭」はその影響を受けて作られたことがわかる。

(三) 佛教の繞佛と靈寶歩虚

もちろん、靈寶歩虚には東晉の上清經の歩罡と比べると、明らかな違いがある。それは、靈寶歩虚の時に、道士が星圖によって移動することをせず、その代わりに香爐或いは香燈を巡って旋行することである。この靈寶歩虚における旋行は、佛教の繞佛に由来すると思われる。そこで、靈寶歩虚の旋行と佛教の繞佛との關係を見てみたい。

靈寶歩虚の旋行については、先に引用した『敷齋經』に「拜既竟、齋人以次左行、旋繞香爐三匝。」(六b)とあり、靈寶歩虚の時は、左側から香爐を巡って、三周旋繞するという。

佛教では、繞佛はまた行道、旋右などと呼ばれており、右側から佛像や佛塔を巡ることを指す。靈寶歩虚は一般的に香爐を三周するが、佛教でも三周佛をめぐるのは基本である。例えば、『長阿含經』卷一には、

爾時、梵王知佛受請、歡喜踊躍、遶佛三匝。

(大正一、八c)

とあり、梵王が三周佛をめぐるという。

劉宋初期の道教では、佛像のように元始天尊の像を設置することはなかったが、佛教の三周繞佛の影響を受け、靈寶歩虚を行う時には佛像の代わりに香爐をめぐるのである。また、先の『敷齋經』の引用によれば、靈寶歩虚は左旋のようであるが、佛教の繞佛は右旋であり、これも兩者の違いである。

佛教の繞佛は右繞と規定されるのは、インドの習慣に由来すると思われる。インドでは、地位の高い人に對し、自分の右の肩を軸として相手をめぐらる。一方の中國では、右を尊とするか、それとも左を尊とするかは、場合によって異なるが、『老子道德經』三十一章には、

夫美兵者、不祥之器物、或惡之。故有道者不處。是以君子居則貴左、用兵則貴右。

……故吉事尚左、凶事尚右、是以偏將軍處左、上將軍處右。

とある。ここでは、吉事の場合に左を尊び、凶事(兵)の場合に右を尊ぶと説く。この考えに基づいて、道教では「左主生、右主死」という觀念が形成され、靈寶歩虚の左旋の由来となったと考えられる(16)。劉宋初期に編纂された『三天内解經』(HY一一九六)にも、「左主生、右主死」の觀念が取り入れられているのである。

三、靈寶歩虚と道教における音韻

(一) 靈寶歩虚と梵音

靈寶歩虚を行う際には、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』に記されている十首の「靈寶歩虚辭」が歌われるが、この場合には用いる音韻に關する決まりがあるようである。

梁末から唐の初期までに成立した靈寶經である『洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經』(HY三二〇、以下『小劫妙經』と略す)(17)には、

大洞齋法、素靈讚經爲頌、作羅天玄音。洞「玄」齋法、玉京山經歩虚頌、梵天音。

洞神齋法、八素陰陽經、中夏音。

(十二a)

とある。これによれば、大洞齋法を行う時には羅天玄音で「素靈讚」を歌い、洞玄齋法を行う時には梵音(梵天音)(18)で「靈寶歩虚辭」(玉京山經歩虚頌)を歌い、洞神齋法を行う時には中夏音で「八素陰陽經」を歌うという。

大洞齋法に使われる「素靈讚」とは、上清經の『洞真太上素靈洞元大有妙經』(HY一三〇三)の最後の太帝君偈大有妙讚・天帝君讚・太微天帝君誦と後聖金闕帝君誦のことを指す。なぜならば、後聖金闕帝君誦の最後には、「誰能究此章、精誦素靈讚、以解九陰過、拔度七玄難。」(六八a&b)とあって、以上の讚頌を「素靈讚」と呼んでいるからである。洞神齋法で歌われている「八素陰陽經」については、『眞誥』卷二十には、「掾書太素五神二十四神、并迴元隱道經一卷、及八素陰陽歌一卷。」(二b)とあるが、その中の八素陰陽歌は洞神齋法で歌われている八素陰陽經に相當するであろう。『無上祕要』卷二十に引かれている「太上真人八素陽歌九章」の陽歌九章と陰歌六章は、『眞誥』卷二十に見える八素陰陽歌に相當するものであると思われる。『無

上秘要』卷三八授洞神三皇儀品では、洞神經から三首の陽歌が引用されている。これは、即ち陽歌九章の前の三首である（19）ので、洞神齋法では陽歌九章と陰歌六章が歌われていたことがわかる。

このように見ると、『小劫妙經』では當時の大洞齋法や洞玄齋法や洞神齋法の実際の作法が記されていることがわかる。梵音（梵天音）で「靈寶步虚辭」を唱えると規定されるが、これは當時の道教儀は實際に梵音（梵天音）で「靈寶步虚辭」を唱えることを意味するのだろうか。次に、道教における音韻の分類からこの問題を考察してみたい。

（二）道教における梵音と中夏音の成立

羅天玄音については、ほかの經典では殆ど記載されていないので、これは架空の音韻であろう。道教經典で説かれている音韻は基本的に梵音（梵天音）と中夏音の二種類である。

梵音とは、本来インドの梵語の音韻であり、神の梵天がそれを考案したという傳説があるので、梵音と呼ばれるようになった。そして、梵天とは大梵天のことであり、色界の初禪天の主である。梵語の由来については、唐・釋道世『法苑珠林』卷百翻譯部第二には、

何得經書乃云胡語。佛生天竺、彼土土族婆羅門者、總稱爲梵。梵者清淨也。承裔光音色天。其光音天梵世最爲下。劫初來此食地肥者、身重不去、因即爲人。仍其本名、故稱爲梵。語言及書既象於天。是以彼云梵書梵語。

（大正五三、一〇一九c）

とある。これによれば、梵語と梵書は梵天に考案されたが、世界の劫初の時に光音天が地上の世界に下って、地上の食物を食べ、體が重くなって、天上界に歸ることができなくなったので、人間の始祖となり、彼が使っていた梵語や梵書を人間の世界に廣がったという。

梵語の音韻においては、十二多摩、即ち十二轉聲がある。梵語の音韻の十二多摩は、歴代の高僧に漢譯されており、隋唐以前には、代表的なものとしては、東晉の法顯が譯した『佛說大般泥洹經』（大正十二）卷五文字品第十四、北涼の曇無讖が譯した『大般涅槃經』（大正十二）卷八如來性品第四、梁の扶南國の僧伽婆羅が譯した『文殊師利問經』（大正十四）卷上字母品第十四などが挙げられる。

これらの十二多摩の漢譯を見ればわかるように、同じ音を表記する場合でも、各譯本で使われている漢字はそれぞれ異なっている。これは、漢字で梵語の音を表記するには限界があるからである。なぜならば、漢字は本来表音文字ではなく、中國の音韻體系としての華夏音では数多くの支流があつて、支流の音韻の違いによって同じ漢字の發音も異なるので、漢字で梵語の音を正確に伝えることは困難だからである（20）。しかし、漢字が象形文字として標音の單語を表記するのは、もともとインド傳來の佛教の影響である（21）。漢譯佛典に見える佛陀・涅槃などの單語は、つまり梵語の音譯である。

東晉や劉宋に編纂された上清經や靈寶經では、多くの佛教用語が取り入れられたので（22）、道教經典では梵語に由来する單語が多くなり、そして梵音（梵天音）の概念が道教に受け入れられたのである。

次に中夏音については、道教側は古代中國の音韻を華夏音と總稱しているが、實際には、古代中國の音韻は統一された音韻體系ではなく、王朝の更迭や地域の發展につれ、異なる音韻體系が交代に中夏音の主流になった。殷から後漢までの間は、關中や

洛陽を代表とする二つの音韻体系が中夏音の主流であり、三國の孫權が江南で呉を作った後、特に西晉の永嘉の亂(三一―)以後は、南の地域の開發のレベルが次第に高くなり、南の音韻体系が北の音韻体系と對抗する音韻体系になった(23)。つまり、南朝の劉宋時期、南の音韻体系は、當時の中夏音の一つの主流の一つであり、また、當時の道教における中夏音とは、北の音韻体系と南の音韻体系の總稱であろう。

梵音(梵天音)と中夏音が道教經典を讀む時に使う音韻であることに關しては、仙公系靈寶經の『太極隱注』には、

緣那羅衛之國崑崙人鳥之山、元始天王所別治……其山衆聖誦經、皆大梵天制音。不哀不傷、不遲不疾、弘雅要妙、聞者融然。崑崙山上諸仙、多作中夏九天誦詠、蕭條遠暢、清音冷朗、聽者霄絕、使人忘情。(九a)

とある。人鳥山の上にいる衆聖は大梵天が作った梵音(梵天音)で經典を讀むが、崑崙山の上にいる衆聖は中夏音で經典を讀むという。『無上祕要』卷二三には洞玄隱注經という經典名で『太極隱注』を引いているが、ここでは「崑崙人鳥之山」が「須彌靈飛人鳥之山」(24)と記されているので、ここでの人鳥山は佛教の須彌山と同一視されているようである。人鳥山が須彌山に相當するとすれば、その山の上にいる衆聖が佛教の梵音で經典を讀むのは自然であろう。ここで注意すべきは、五世紀の初期の道教は、梵音は大梵天が作った音であることを知っていたことである。これは、佛典には早くもそれが記されているからである。例えば、三國吳・支謙の「法句經序」には、

又諸佛興皆在天竺、天竺言語與漢異音、云其書爲天書、語爲天語、名物不同、傳實不易。(大正四、五六六b)

とある。天竺の音韻は漢語の音韻と異なり、その書は天書であり、語は天語であるので、翻譯するのは難しい。また、梁の僧祐(四四五―五一八)の「胡漢譯經音義同異記」にも、梵書は淨天(梵天)が作ったものであると記されている(25)。

このように見れば、「靈寶步虛辭」を讀む時に使われる音韻は、梵音(梵天音)と中夏音の二種類があることがわかる。『太極隱注』には、梵音(梵天音)と中夏音について次のように記している。

太上玉經隱注曰、讀經之法、法中夏之音、此是九天之正音也。第六十四大梵讚經諷誦制聲、亦是正音。讀經之音、當法此正音。

仙公曰、老子西化胡教外國讀經時、多是大梵天音也。適道士所好者耳。

(六b―七a)

これによれば、經典を朗讀する時に使う中夏音と梵音(梵天音)はいわゆる正音であり、道士が個人の好みによって選ぶことができるという。では、なぜ梵音(梵天音)は道教の正音として認められたのであろうか。葛仙公(葛玄)の説明によれば、梵音(梵天音)は老子化胡の時期に外國で使われていた音韻とされているからである。

老子化胡説は後漢の時期に既に説かれており、三國の時期には基本的に確立し、魏晉南北朝の時期に盛んに行われていた(26)。例えば、『三國志』卷三十東夷傳の裴注に引かれている曹魏魚豢の『魏略』西戎(27)には、

浮屠所載與中國老子經相出入、蓋以爲老子西出關、過西域之天竺、教胡。

とある。これによれば、佛經の内容が老子の『道德經』と異なるのは、佛經は老子が天竺に行った時に、胡人に教えたものであるからである。

老子が化胡の際に梵音(梵天音)を使ったという記載は、南宋・謝守灝が編纂した『混元聖紀』(HY七六九)卷四に次のようにある。

至人(老子)通玄究微、應諸天諸地、異域方言、以至異類音聲、莫不洞解。故與

胡王問答、皆隨其國之方言而與之言。當時隨侍衆眞、即以正音紀錄之、還傳中夏。後人目曰、化胡經也。猶齊人能爲楚人言者、遇楚人則操南音與之言、及其紀之於册、則必用齊語矣。事出一人之手、不待翻譯也。(五b~六a)

これによれば、老子は各地の方言に通じていたので、胡王と會談した時に、その國の方言である梵音を話していたが、老子に仕える衆眞たちは、その内容を中夏音(正音)で記録して、中國に傳えたものが、即ち老子化胡經であるという。化胡説では、佛教は老子がインドに着いた後に作られたと説くが、これに對して、なぜインドの佛典は梵語で書かれたのかという疑問が當然起る。これに對して、道教側は、老子が外國の梵音で説教したと答える。このように見れば、道教が梵音(梵天音)を正音とするのは、ただ梵語に由來する單語が經典に存在している理由を説明するのだけでなく、老子化胡説と深く關係していることが明らかである。

梁以後に成立した『洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義』(HY九四)(28)は、『度人經』に記されている諸天大梵隱語無量音の疏であり、その中には、

問曰、西域天竺之音、多與梵音同、而中國音異、何也。答曰、音故是眞文之音耳。

道以音化彼、以文化此故也。又問、音者言也、文者書也、書不盡言、文則爲劣。答曰、不然。書不盡言、是世間之文耳。眞文爲三才之本、言教在布化之末、本勝末也。(一b~二a)

とある。ある人が、なぜ天竺の音は梵音(梵天音)と同じであり、中夏音(中國音)は梵音(梵天音)と異なるのかと質問する。これに對して論者は、「道」(神格としての老子)(29)は音で胡を化し、文字で中夏を化したので、梵音(梵天音)が天竺の音と同じであると答える。また、音は語言であり、文字がそれを記録するものである。もし語言を記録できなければ、その文字は劣っているのだろうかと質問する。これに對して、語言を完全に記録できない文字は世俗の文字であるが、眞文は三才(天・地・人)の本であり、語言の説教はその次であり、本としての眞文は語言に勝ると答える。因みに、道教經典で天文の觀念が重視されるのは、中國とインドとの語言體系が異なっており、梵語では發音が重視されているのに對して、漢語では文字が重視されているので、道教側は天書眞文の觀念を唱え、梵音を記録する佛典よりも根本的なものであると主張するからである。

(三) 道教における梵音と中夏音の使用

靈寶經では、天文である祕篆文と隸書(30)の釋文が一緒に記されており、梵音(梵天音)や中夏音が使われていることについては、『洞玄靈寶玄門大義』(HY一一一六)の釋讚頌第十一には、

凡天書玉字、雖本出梵音、至於行教說經、亦隨類得解。如書眞文、本是三元八會梵天之音、今以隸書、又以此音譯傳書、則篆隸兩存、譯則此顯而梵隱也。及九天生神章、則本文不傳、梵音不出、但有隸字、而此音(中夏音)也。至于內音玉字、則有異同。同者亦以隸字傳篆書。異者、不以此音(中夏音)譯梵語。故文單、複不可解也。而天真皇人演之、仍用大梵之音而語此間。即以此間之物、合玄都之事故。知眞聖之音、音可以通施衆物也。(十七b~十八a)

とある。天書は梵音(梵天音)で記されているが、今隸書で書き、音譯で天書を記録すれば、祕篆文と隸書が同時に經典に載ることになる。その天書の意味を翻譯すれば隸書のみがあり、そこに梵音(梵天音)を記すものが隠れている。「九天生神章」の場合には、祕篆文がなく、梵音(梵天音)も使われず、隸書で書かれており、中夏音が使われている。一方、「三十二天內音玉字」の場合には、隸書で書かれた祕篆文の

釋文が見えるが、翻譯した時に梵音（梵天音）を音譯したのみで、これは意譯ではないので、「三十二天内音玉字」の隸書で記録された梵音（梵天音）の音譯を見ても、その意味を知ることができない。天眞皇人は梵音（梵天音）で三十二天の内音玉字を記録したが、中夏のもので三十二天の内音玉字の意味を解説したという。

「三十二天内音玉字」は靈寶經の『太上靈寶諸天内音自然玉字』（HY九七）に收められ、その中に梵音で三十二天の八字、合わせて二五六字が記されている。梵音の單語の意味を解説する代表的な靈寶經である。『太上靈寶諸天内音自然玉字』卷三の大梵隱語無量洞章には、

天聖衆同時閉眼、伏地聽命。……忽然有天書、字方一丈、自然而見、空玄之上、五色光中、文采煥爛、八角垂芒、精光亂眼、不可得看。天尊普問四座大衆、靈書八會、字無正形、其趣宛奧、難可尋詳。天既降應、妙道宜明、便可注筆、解其正音、使皇道既、暢澤被十方。

とある。元始天尊が三十二天の二五六字の大梵隱語無量の音を開示したが、天書は理解し難いので、天眞皇人にその正音を表記させ、更にその意味を解明させたという。ここでの正音の意味について、『洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義』は次のように解釋している。

正者、音中國之音也。天眞皇人昔書其文以爲正音者、以梵音名地上物、仍以爲中國之正音也。論其音、在天上則爲天上之正音、名太上之妙物、在他方國土亦得通用。名邊國之異物、無所偏滯、此同是正音、但名物異耳。猶如外國亦用五音四聲、中華亦用五音四聲、物名不同、而出聲者同也。

これによると、正音は中夏音（中國の音）である。これは『洞玄靈寶玄門大義』の天眞皇人が梵音で諸天の内音玉字を記録したという記載と矛盾しているであろうか。兩者には矛盾がないように思われる。なぜならば、中國であれ、外國であれ、みな五音四聲（31）が使われているので、事物の名稱が異なるとはいえ、音は同じ五音四聲であるからである。

ここまでの梵音（梵天音）や中夏音に對する考察によれば、道教は化胡説に基づいて、梵音（梵天音）と中夏音を道經の正音と見なしている。『太極隱注』によれば、道士が經典を朗讀する時は、梵音（梵天音）或いは中夏音を使うべきようであるが、人鳥山の上の衆聖が梵音（梵天音）で經典を朗讀すると説くような、梵音（梵天音）の使用はただ經典の作者の想像のようであり、道士の間では使われた記載がない。

「靈寶步虛辭」の内容は、直接讀むことができるが、その中の佛教に由來する言葉は「法輪」（第一首）、「諸天」（第二首）、「散香花」（第二首）、「劫」（第二首）、「十方」（第三首）、「華林」（第三首）、「大乘」（第三首）、「六度」（第四首）、「梵行」（第四首）、「宿命」（第四首）、「魔王」（第四首）、「宿緣」（第四首）、「舍利」（第六首）などがある（32）ので、『小劫妙經』では道士が「靈寶步虛辭」を唱える時に、梵音（梵天音）を使うべきと説いているのであろう。これに對して、『無上祕要』卷二十仙歌品に載せる陽歌九章や陰歌六章には、劫や魔など以外は佛教に由來する言葉が少ないので、洞神齋法では中夏音を使うべきとされる。もちろん、大洞齋法に羅天玄音が配當され、靈寶齋法に梵音（梵天音）が配當され、洞神齋法に中夏音が配當されるという對應關係はただ『小劫妙經』の作者の想像である。なぜならば、三種類の音韻を揃えるために、羅天玄音という存在しない音韻が新たに作られたからである。道教經典では、梵音（梵天音）と中夏音の區別があるとはいえ、實際に經典を朗讀する時には特に違いはないように思われる。

四、靈寶步虚と早期の道教音楽

(一) 早期道教音楽における「靈寶步虚辭」

天界の歩虚の儀式では、音楽が演奏されているようである。それについて、『洞玄靈寶玉京山歩虚經』には次のように記している。

是時諸天奏樂、百千萬妓、雲璈朗徹、眞妃齊唱而激節、仙童凜顔而清歌、玉女徐進而跕躑、放窈窕而流舞、翩翩洗洗而容裔也。

(一b)

これによれば、諸天の衆聖が玉京山七寶玄臺を巡って歩虚をする時に、諸天が曲を演奏し、そして眞妃・仙童・玉女たちが唱ったり、踊ったりをするという。靈寶步虚は、天界の歩虚の儀式の模倣とされるので、靈寶步虚を行う時には、音楽を演奏するのである。また、「靈寶步虚辭」を唱えることも音楽の一つの形であるので、次に靈寶步虚と早期道教音楽との関係を見てみたい。

道教音楽を議論する前に、まず道教音楽の觀念について考えてみたい。道教音楽という觀念は道教の固有の觀念ではなく、現代の學問の觀念であるが、それを用以て道教のその方面の實態を考察することができる。

道教における音楽の特徴からすれば、道教音楽とは、道教の活動で使われている旋律のある人聲、或いは樂器の音のことを指す。そして、道教音楽は、具體的には曲調・樂器・歌詞という三つの部分からなる。曲調とは、人が歌う音楽であり、樂器とは樂器の演奏であり、歌詞とは歌う内容である(33)。道教音楽において、曲調と樂器の史料の記載は非常に少ないので、道教音楽の歴史を考察するには基本的には歌詞に基づかない。そこで、小稿では歌詞を獨立する部分として考察している。もちろん、音樂理論では、音樂の定義は研究者によって異なる場合があるが、小稿はあくまでも道教音楽の特徴に基づいて、道教音楽の内容を定義するものである。

靈寶步虚の場合には、道士が「靈寶步虚辭」を歌う時のメロディが「曲調」であり、使われている樂器の演奏が「樂器」であり、歌う内容である「靈寶步虚辭」が「歌詞」であると考えられる。靈寶步虚を歌う曲調については、陸修靜の『太上洞玄靈寶授度儀』には「師弟子遶壇梵詠」(五十b)とあるので、佛教の梵唄に似ているようであるが(34)、その詳細を知ることが出来ない。これまでの道教音楽の研究においては、「歩虚調」を道教音楽の最古の曲調の一つと見るが(35)、實際には「靈寶步虚辭」と對應する決まった曲調がなかったもので、「歩虚調」は一つの曲調とはいえないであろう。道教では、本來曲調の名前として「歩虚調」という觀念は存在せず、これは道教音楽の研究者が作った觀念である。

早期の道教音楽の樂器については、北魏・寇謙之の『雲中音誦新科經戒』の殘卷としての『老君音誦誡經』(HY七八四)には次のように記載されている。

老君曰、道官籙生初受誡律之時、向誡經八拜、正立經前。若師若友執經、作八胤樂、音誦。受者伏誦經意卷後訖、後八拜、止。若不解音誦者、但直誦而已。其誡律以兩若相成之、常當恭謹。若展轉授同友及弟子、按法傳之、明愼奉行如律令。

(一a)

道官籙生は『老君音誦誡經』を授かる時に、八胤の樂を演奏し、音誦という方法で經典の内容を歌うように規定されている。音誦のできない人は、直接に讀むことも認められる。(ここでの八胤とは、恐らく八胤のことであり、これは中國傳統の禮樂であり、北魏時期の皇帝が祭祀を行う時に使っていたようである。唐・杜祐が編纂した『通典』卷一四二(36)には、

天興元年冬、詔尚書吏部郎鄧彥海定律呂、協音樂。及追尊曾祖・祖・考諸帝、樂

用八佾（胤）、舞皇始舞。……皇帝出門、奏總章、次奏八佾（胤）舞、次奏送神曲道武。

とある。北魏・道武帝（三八六～四〇九年、在位）の天興元年（三九八）の時に、尚書吏部郎である鄧彥海が禮樂の規範を制定し、皇帝が祖先を祭る禮樂には八佾（胤）と皇始舞を用い、皇帝が門を出る時に、まず總章を演奏し、次に八佾（胤）を演奏し、最後には送神曲道武を演奏するという。

このように見れば、寇謙之の『雲中音誦新科經戒』の音誦に使われていたのは、北魏の禮樂の八佾（胤）であり、獨創的な道教音樂ではないことがわかる（37）。八佾（胤）以外に、六朝時期の道教經典には器樂の名稱の記載はほとんど見えないが、『無上祕要』卷二十仙歌品では、東晉や劉宋の經典に基づいて次のような器樂が記されている。

罐…昆明の罐
籥…鳳鸞の籥、九靈籥、鳳唳の籥、九鳳の籥
漱…雲琅の漱、八琅の漱、九氣の漱
笙…雲和の笙、神州の笙
金…昆庭の金
璜…震靈の璜
石…流金の石、吾陵の石
磬…洞陰の磬
鈞…纏便の鈞
琴…琴、五合の琴
鐘…西盈の鐘
節…九合玉節

ここで注意すべきは、『無上祕要』卷二十仙歌品に見える器樂は、みな天上界の衆聖や玉女が使う器樂であり、實際の道教儀禮で用いられた器樂ではないことである。實際の道教儀禮で用いられた器樂は、天上界の器樂よりシンプルである。『正一威儀經』（HY七九〇）には、ただ「正一鳴鐘威儀」と「正一鳴磬威儀」のみがあつて、道觀で日常的に使う器樂はこの二種のみであると考えられる（38）。このため、寇謙之が説いている八佾（胤）のような複雑な禮樂が演奏されることは殆どなかったであろう。『玉音法事』（HY六〇七）以外には、道藏では樂譜を記録する經典が見えず、今中國各地の道觀で、儀禮を行う時に演奏する曲も統一の樂譜を持っていない。『洞玄靈寶玉京山步虛經』では天上界の衆聖が歌ったり踊ったりしている場面を記しているが、早期の靈寶步虛という儀式には決まった器樂がなかったように思われる。

このように、道教音樂における步虛の議論は、實は歌詞としての「靈寶步虛辭」に基づくものである。次に、早期の道教音樂における歌詞を見てみたい。

（二）「靈寶步虛辭」が上清經の讚頌に與えた影響

「靈寶步虛辭」は早期道教音樂の代表的な歌詞であるが、それよりもっと古い歌詞が存在する。東晉の上清經では既に大量の真人歌が作られており、『眞誥』卷三に收められている英王夫人歌・紫微夫人答英歌・桐柏山真人歌・清靈真人歌・中候夫人歌・昭靈李夫人歌・九華安妃歌・太虛南嶽真人歌・方諸青童君歌・南極紫元夫人歌などがその例である。例えば、『眞誥』卷三には、

臨去授作一紙詩。畢、乃吟歌、

雲嵬帶天構、七氣煥神馮。瓊扇啓晨鳴、九音絳樞中。紫霞興朱門、香煙生綠窓。

四駕舞虎旂、青駟擲玄空。華蓋隨雲倒、落鳳控六龍。策景五嶽阿。三素眇君房、
適聞臊穢氣。萬濁蕩我胃、臭物薰精神。囂塵互相衝、明王皆摧爛。何獨盛德躬、
高揖苦不早、坐地自生蟲。

八月二十二日夜靈照夫人授作此詩。此長史書作靈照夫人、而楊君書多其照靈。

(一b) (二a)

とある。これは靈照夫人が天上に戻る前に残した歌であり、興寧三年(三六五)八月二十二日夜に記録された。つまり、東晉の上清經の編纂者が作った真人歌は「靈寶步虚辭」よりも古いことがわかる。このような真人歌は、實際に歌われていたかどうかは不明であるが、天上界の真人が残した歌として作られたので、早期の道教音楽の歌詞と見るべきであろう。

靈寶步虚が考案された後に、「靈寶步虚辭」の影響が大きくなって、上清經の讚頌にも步虚の觀念が取り入れられた。例えば、『上清諸眞章頌』(HY六〇八)には、上清步虚三契頌・上清旋行讚・步虚憂樂慧辭・洞眞徊玄章・金章十二篇が記されているが、儀禮ではこれらの讚頌の使い方は靈寶步虚に似ていて、更に上清步虚の觀念が作られたのである。『上清諸眞章頌』に載せている讚頌は上清の儀禮を行う時に歌われていたので、道教音楽の歌詞ともいえよう。次に、『上清諸眞章頌』に見える步虚の觀念を取り入れた幾つかの上清の歌詞を見てみたい。

上清步虚三契頌は上清步虚であるが、元始系靈寶經の『洞玄靈寶自然九天生神章經』(HY三一八)の三寶大有金書の三寶章の始青清微天寶章・元白禹餘靈寶章・玄黃太赤神寶章に相當する。この三寶章が上清步虚辭として用いられるのは、恐らく上清齋法である天寶齋(39)で三寶章が使われていたからであろう。

上清旋行讚は、上清經の傳授儀に使われていたようである。『無上祕要』卷四十授洞眞上清儀品の宿露の項に、復爐の後に「次旋行頌一周。」(四b)とあって、旋行し、上清旋行讚を読むように規定されている。靈寶步虚と同じように旋行するので、上清旋行讚が上清步虚辭と見られるようになったのであろう。

步虚憂樂慧辭は、上清經『上清高上玉晨鳳臺曲素上經』(HY一三六一)(40)の「高上玉晨曲素憂樂慧辭」に由來すると思われる。『上清高上玉晨鳳臺曲素上經』には、

如是上天萬眞及五嶽飛仙、悉以月五日・十五日・二十五日、一月三登鳳臺、宴禮
遊香、誦詠憂樂之辭也。……凡上宮已成眞人及始學爲仙者、莫不備修九天鳳氣玄
丘眞書、誦憂樂之曲也。……得誦憂樂之辭、超身九玄、遊宴玉京。(一b) (二a)
とあり、天上の衆聖、毎月の五日・十五日・二十五日に三回鳳臺に登り、憂樂の辭を
歌うという。また、憂樂の辭を歌うと、玉京山に誘われることがあると説く。『洞玄
靈寶玉京山步虚經』では衆聖が毎月三回七寶玄臺をめぐることが説かれているので、
『上清高上玉晨鳳臺曲素上經』が『洞玄靈寶玉京山步虚經』の影響を受けたのである
う。

五、結語

以上、靈寶步虚の儀式に關して、その作法や音韻や音楽などに關する問題を考察してきた。論じたことを要約すると次の如くである。

まず、靈寶步虚の原型は天上界の儀式であるが、劉宋の初期に成立した『敷齋經』に記されている「靈寶齋法」をはじめとする齋法儀禮に取り入れられた。齋法儀禮では、靈寶步虚を行うための、叩齒・存思・命魔密呪・步虚という儀式の流れは劉宋の

初期に成立した自然齋法から定着したが、それは東晉の上清經の歩罡での叩齒・存思・密呪・歩罡の儀式の流れを模倣して考案されたのである。特に、上清經の『太上飛行九晨玉經』では歩罡を行う時に三篇の「徘徊游行九晨羽章」が歌われるが、「靈寶步虛辭」はその啓發を受けて作られたと推測される。ただし、靈寶步虛と東晉の上清經の歩罡とは違って、靈寶步虛の際には道士が星圖によって移動することがなく、その代わりに香爐或いは香燈をめぐって旋行する。この靈寶步虛での旋行は、佛教の繞佛に由来すると思われる。佛教では右繞であるが、道教では「左主生、右主死」の觀念に基づいて、左繞に變えられたと考えられる。

次に、梁末や唐の初期に成立した靈寶經の『小劫妙經』では、梵音(梵天音)で「靈寶步虛辭」を唱えることを記しているが、道教における華夏音・梵音(梵天音)という二つの音韻の成立と使用の考察を通して、その意味を明らかにした。道教側は老子が外國の梵音で説教したと説き、梵音(梵天音)も華夏音とともに道教經典を讀む時の正音とされたのである。『太極隱注』では、人鳥山の上の衆聖が梵音(梵天音)で經典を朗讀すると説くように、梵音(梵天音)の使用はただ經典の作者の想像のようであり、道士の間で使われていた記載が見えない。このように見れば、大洞齋法に羅天玄音が配當され、靈寶齋法に梵音(梵天音)が配當され、洞神齋法に中夏音が配當されるという對應關係は、ただの想像であることがわかる。

最後に、道教音樂の曲調・器樂・歌詞という三つの方面から、靈寶步虛と早期の道教音樂との關係を見てきた。「靈寶步虛辭」と對應する決まった曲調はないので、いわゆる「歩虛調」とは一つの曲調ではなく、また、靈寶步虛という儀式で演奏する決まった器樂もなかったように思われる。つまり、道教音樂における歩虛の議論は、實は歌詞としての「靈寶步虛辭」に基づくものであることに注意すべきである。歌詞としての「靈寶步虛辭」が作られる前に、東晉の上清經の編纂者は既に大量の真人歌を作ったが、『上清諸眞章頌』を見ればわかるように、「靈寶步虛辭」の影響が大きくなるに従って、上清經の讚頌でも歩虛の觀念が取り入れられたのである。

注

- (1) Kristofer Schipper 氏は歩虛の起源や作法や靈寶步虛の典故、及びほかの儀禮に見える歩虛や中國文學における歩虛辭などについて考察したが、それは歩虛についての概説に留まるところ。Kristofer Schipper, "A Study of BU XU: Taoist Liturgical Hymn and Dance," in Pen-Yeh Tsao and Daniel P. L. Law eds., *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, Hong Kong, 1989, pp.110-120. また、中國語譯施舟人 (Kristofer Schipper) 作、廖文英・曾于眞譯、丁煌校「歩虛的研究——文學的贊美詩和舞蹈」(『道教學探索』第二號、國立成功大學歷史系道教研究室、一九八九年、四三七〜四五〇頁)を参照。また、陳國符氏は論文「道樂考略稿」では華夏讚と歩虛聲を最古の道樂と指摘したが、歩虛の儀式そのものに關しては考察していない。陳國符『道藏源流考』(北京:中華書局、一九六三年十二月增訂版)附三「道樂考略稿」を参照。鄭燦山氏も歩虛の成立について研究會で発表したことがある。鄭燦山「六朝道教步虛的原型及其發展——從上清派到靈寶派」(The symposium "Affiliation and Transmission in Daoism", Seminar fuer Sinologie, Humboldt Universität zu Berlin, Sekretariat, 2011.)ただし、筆者は鄭燦山氏本人にその論文の内容を尋ねたが、まだ正式に發表されていないものであり、その詳細を見ることができなかった。

- (2) 道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の成立については、小稿第三篇第一章「道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の成立」を参照。
- (3) 「靈寶齋法」については、小林正美「靈寶齋法の成立と展開」(小林正美編著『道教の齋法儀禮の思想史的研究』所収、東京：知泉書館、二〇〇六年十月)を参照。
- (4) 『太上洞玄靈寶授度儀』の成立年代については、小稿第一篇第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に―」注(41)を参照。
- (5) 陸修靜『洞玄靈寶五感文』には、「其六法、自然齋。普濟之法、内以修身、外以救物、消災祈福、適意所宜。」(六b)とあるので、自然齋法の存在が確認できる。
- (6) 敦煌資料の『靈寶自然齋儀(擬)』については、周西波氏は、自然朝の箇所は隋唐の道士が入れた可能性が高いが、それ以外の内容は基本的には六朝の自然齋儀と變わらないと指摘する。周西波「敦煌寫本『靈寶自然齋儀』考論」(『敦煌學』第二十四輯、臺北：敦煌學會、二〇〇三年六月)を参照。
- (7) 梁の武帝末期頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』(HY一一一七)卷四の「靈寶中盟經目」には、「靈寶百姓齋威儀一卷」と記されているが、陸修靜『洞玄靈寶五感文』には百姓齋法はまだ存在していないので、百姓齋法は梁の初期頃に考案された靈寶齋法の一つであろう。
- (8) 歩虚の前に行われる命魔密呪の儀式については、小稿第二篇第三章「道教の齋法儀禮における命魔の觀念」を参照。
- (9) 歩罡については、Poul Andersen 氏の論文を参照。Poul Andersen, "The Practice of Bugang," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990), pp. 15-53.
- (10) 禹歩については、藤野岩友「禹歩考」(『中國の文學と禮俗』、東京：角川書店、一九七六年十二月)、胡新生「禹歩探源」(『文史哲』、一九九六年第一期)及び李劍國・張玉蓮「禹歩考論」(『求是學刊』、二〇〇六年第五期)を参照。
- (11) 『太上飛行九晨玉經』は、東晉の上清經である『洞真迴元九道飛行羽經』の一部であり、後に獨立した經典になった。『無上祕要』卷三や卷三二に引用されている『洞真迴元九道飛行羽經』の内容は、『太上飛行九晨玉經』にも見える。
- (12) 陶弘景『真誥』(HY一〇一〇)卷五「道授」に載せる七部の在世の上清經では、「飛歩七元天綱之經」という經典があり、『歩天綱飛地紀經』はそれに相當するものである。もちろん、『歩天綱飛地紀經』は東晉中期の經典そのままではない可能性があるが、東晉中期の内容は多いと思われる。『歩天綱飛地紀經』の成立時期については、李靜「古上清經若干問題的考辨」(復旦大學博士論文、二〇〇九年四月)一二四〜一二五頁を参照。
- (13) 『真誥』卷九協昌期第一では、五星を歩む法に關する記載があつて、小稿で次に引いた『太上飛歩五星經』の内容と一致しているので、『太上飛歩五星經』の内容は東晉中期に既に成立したと推測できる。
- (14) 『歩天綱飛地紀經』には、『太上飛歩五星經』にない五星圖が收められているので、東晉の時期の上清經『太上飛歩五星經』と合わせて使う可能性が高い。
- (15) 「高臺銘」の成立時期は明らかではないが、恐らく東晉末や劉宋初期に書かれたものである。
- (16) 呂鵬志氏は、歩虚が左旋であるのは『三天内解經』に見える「左主生、右主死。」の觀念と關係していると指摘する。呂鵬志『唐前道教儀式史綱』(北京：中華書局、二〇〇八年十二月)一六二頁を参照。
- (17) 『小劫妙經』は、梁の武帝末期頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』

の「靈寶中盟經目」ではまだ收められていないので、梁の武帝末以後に編纂されたことがわかる。『洞玄靈寶三洞奉道科誠誓始』の成立年代については、小林正美『唐代の道教と天師道』（東京：知泉書館、二〇〇三年四月）第二章「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」注（11）を参照。唐・法琳の『辯正論』によれば、當時「未出」とされた靈寶經は全部在世していたようであるので、『小劫妙經』は梁末から唐初までの間に作られたことがわかる。

(18) 道教經典では、一般的には梵音を梵天音と解釋し、インドの梵語の音を意味していない。もちろん、インドでも梵音は神の梵天に作られたものとされるが、小稿では両者を區別するために、道教經典における梵音を梵音（梵天音）と表記する。

(19) 大淵忍爾『道教とその經典』（東京：創文社、一九九七年十一月）二五二頁を参照。

(20) 漢字で梵語の音韻を表記する歴史については、水谷眞成「梵語音を表わす漢字における聲調の機能——聲調史究研の一資料」（『名古屋大學文學部二十周年記念論集』、名古屋大學文學部、一九六八年十二月）を参照。

(21) 漢字が象形文字として、外國の語言の影響で標音の單語を大量に作ったのは二つの時期がある。一つは、後漢から唐宋までの時期であり、これは主にインド傳來の佛教に由來し、もう一つは明清から現在までの時期であり、これは西洋や東洋の外來文化に由來すると思われる。松本丁俊「佛典から見た中國音韻と梵音の關係」（『東洋學論叢・飯田利行博士古稀記念』、東京：國書刊行會、一九八一年一月）を参照。

(22) Zürcher 氏は後漢から六世紀までの百以上の道書に見える佛教の影響を検討し、上清經や靈寶經での佛教に由來する觀念を指摘した。Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence," *T'oung-Pao*, 66, 1980, pp. 84-147.

(23) 古代の中國の音韻體系については、賴惟勤『中國音韻論集』（東京：汲古書院、一九八九年二月）總論「中國語の系統」を参照。

(24) 道教經典では、佛教側の非難を避けるために、原本の「須彌」を「崑崙」に置き換える場合が多い。例えば、陶弘景『真誥』卷三に見える「芥子忽萬頃、中有須彌山。」(四a)は、『雲笈七籤』卷九七中では「芥子忽萬頃、中有崑崙山。」(七a)に變わっている。原本の『太極隱注』では「須彌靈飛人鳥之山」とあったのであろう。

(25) 六朝の時期の佛教の梵語に関する記載は、謝世維『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究——』（臺北：臺灣商務印書館、二〇一〇年十一月）第二章の「三、佛教中的天書觀念」を参照。

(26) 老子化胡説については、吉岡義豊「老子化胡經の原初形態」（『道教と佛教』第三所収、東京：國書刊行會、一九七六年）、楠山春樹『老子傳説の研究』（東京：創文社、一九七九年二月）後篇「老君傳の研究」第六章「化胡説話の諸相」、鎌田茂雄『新中國佛教史』（東京：大東出版社、二〇〇一年七月）第二章「魏晉の佛教」四、道教の成立と佛教『老子化胡經』を参照。

(27) 『三國志』（北京：中華書局、一九六四年）八六〇〜八六一頁による。

(28) 『洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義』では梁の頃に確立した五音四聲の觀念が見えるので、梁以後に成立したものであると推測される。五音四聲の成立年代については、小稿注（31）を参照。

(29) ここでの「道」は神格としての老子の意味であるので、老子が化胡したこと

が「道」が化胡したと表現されている。「道」には神格としての老子の意味があることについては、小林正美『中國の道教』（東京・創文社、一九九八年七月）序章「道教の構造 一、「道教」の成立」を参照。

(30) 隸書には、古隸（秦隸）と今隸（漢隸）の違いがあるが、靈寶經に見える隸書は今隸（漢隸）を指すのであろう。

(31) 五音とは、宮・商・角・徵・羽という聲韻學の五つの音階を指す。梁・顧野王之『玉篇』の卷末の反紐圖（沙門神珙撰）、及び北宋・陳彭年らが編纂した『廣韻』の卷末の辨音五字法を参照。四聲とは、古代漢語では平・上・去・入の四聲を指し、その成立時期に關してはまだ異議があるが、基本的には南朝の成立と思われる。陳寅恪『四聲三問』（『清華大學學報（自然科學版）』、一九三四年第二期）、高華平『四聲之目的發明時間及創始人再議』（『文學遺產』、二〇〇五年第五期）を参照。

(32) Schipper 前掲論文では、「靈寶步虛辭」に見える法輪・大乘・宿緣・舍利などの單語が佛教經典に由來すると指摘する。

(33) 道教音樂の構成については、野口鐵郎編集代表、丸山宏・田中文雄・淺野春二編集講座道教・第2卷『道教の教團と儀禮』（東京・雄山閣出版、二〇〇〇年五月）「道教の儀禮 第5章儀禮と音樂 一、道教音樂の構成」を参照。そこでは、道教音樂を道曲（曲調）と器樂の二種類に分類している。

(34) 當時の道教では佛教の梵唄が取り入れられたので、靈寶步虛の時の曲調は、梵唄に類似すると考えられる。道教の步虛と梵唄との關係については、Schipper 氏前掲論文を参照。

(35) 陳國符氏は、「唐代までに、張萬福・杜光庭の齋醮儀に記された、道樂曲調の確かなものは、華夏讚と步虛詞の二つしかなかった。」と指摘する。陳國符前掲「道樂考略稿」二九四頁を参照。

(36) 王文錦等點校『通典』（北京・中華書局、一九八八年）三六一二頁による。その注（27）によれば、「侷」の字は北宋本・傳校本・明抄本・明刻本など多くの版本には「胤」に作る。因みに、文淵閣四庫全書本でも「胤」に作る。

(37) 陳國符前掲「道樂考略稿」では、寇謙之の雲中音誦はつまり華夏讚であると指摘する。しかし、唐・杜光庭『太上黃籙齋儀』卷一では、華夏讚の出典については「華夏讚出玉匱明真經」（一a）とある。『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科』では、飛天神が人十善因緣功德報應を説いた後に作った頌は、南宋・蔣叔輿編『無上黃籙大齋立成儀』（HY五〇八）卷三二華夏讚一條や『三洞讚頌靈章』（HY三一四）などの經典に載せる華夏讚の内容と一致する。このように、華夏讚は寇謙之の雲中音誦ではなく、更に曲調ではなく、靈寶經に載せる讚頌であることがわかる。

(38) 陳國符氏は、「唐代及び唐以前の齋戒に使う樂器は、道藏に見えるものは、ただ鐘・磬の二種のみである。」と指摘する。陳國符前掲「道樂考略稿」二九六頁を参照。

(39) 『上清天寶齋初夜儀』（HY二一六）には、「次朗誦元始三天章」（七a）とあって、『洞玄靈寶自然九天生神章經』の三寶大有金書の三寶章である始青清微天寶章・元白禹餘靈寶章・玄黃太赤神寶章が使われている。

(40) 『上清高上玉晨鳳臺曲素上經』には、東晉の上清經の編纂者が作った部分があるが、劉宋の頃に作られた部分もあるようである。『眞誥』卷五道授には、「君曰、仙道有曲素決辭、以招六天之鬼。在世。」（三b）とあるので、『上清高上玉

晨鳳臺曲素上經』の六天の鬼を招する曲素訣辭の部分は東晉の時期に存在していたことがわかる。梁の頃に編纂された『太真玉帝四極明科經』（HY一八四）卷三には、「太玄都四極明科曰、曲素訣辭・優樂之曲・五行祕符、太上大道君所受。」（十一b）とあるので、『上清高上玉晨鳳臺曲素上經』の内容は全部揃っているようである。

補論 「枕中書」の眞偽に関する考察

一、序言

道藏本『元始上眞衆仙記』(HY一六六)の冒頭には、「枕中書」という題目が記されており、更に「枕中書」の前に、葛洪の名前が記されている。この「枕中書」が葛洪(二八四〜三六四)の眞作であれば、葛洪の思想を研究上で高い価値があるろう。また、その中には玉京山の上に元始天王がいると記しているが、玉京山や元始天王は靈寶經とは深い関係がある。梁・宋文明『通門論(擬)』(1)の載せる「靈寶經目」には「十部妙經三十六卷、皆剋金爲字、書於玉簡之上、題其篇目於紫微宮南軒。太玄都玉京山、亦具記其文。」とあるように、靈寶經の元始舊經は玉京山に保管されているとされる。元始天王の神格名は『洞玄靈寶二十四生圖經』(HY一三九六)や『太上洞玄靈寶眞文要解上經』(HY二二〇)などの靈寶經に見える。特に、『洞玄靈寶玉京山步虛經』をはじめとする靈寶經の成立の経緯を研究するには、玉京山や元始天王の成立年代が重要であるので、貴重な資料ともいえよう(2)。更に、近年、道教の宇宙論の研究においても、「枕中書」が注目されており、それを道教の創世紀とする説がある(3)。

これまで長い間、葛洪「枕中書」の眞偽に關しては定説がない。『元始上眞衆仙記』の中に、葛洪の後に亡くなった許謚(許穆)と許翽(許玉斧)が仙人になった話を載せていることから、「枕中書」が偽作であると指摘されている(4)。しかしながら、二十年前から、「枕中書」を葛洪の眞作として認める説が現れ始めた(5)。なぜならば、『元始上眞衆仙記』の内容は、實は序・眞書・眞記の三つの部分からなり、許謚と許翽の話が記されている眞記の部分は確かに葛洪の眞作ではないが、序と眞書の部分は葛洪の「枕中書」に相當し、この部分は偽作であるという確かな根拠がないからである。

そこで、小稿は「枕中書」の宇宙論を中心に、その思想と葛洪の思想との相違を考察し、その眞偽を判定してみたい。宇宙論に注目するのは、「枕中書」の内容の大半は宇宙の生成に關するものであり、更に葛洪が持つている宇宙論は、『晉書』天文志に記載されており、兩者を比較するのは可能であるからである。

二、「枕中書」と『三五曆紀』の關係

「枕中書」には、次のような宇宙論が記されている。

眞書曰、昔二儀未分、溟滓鴻濛、未有成形、天地日月未具、狀如鷄子、混沌玄黃。已有盤古眞人、天地之精、自號元始天王、遊乎其中溟滓。經四劫、天形如巨蓋、上無所係、下無所根。天地之外、遼屬無端。玄玄太空、無響無聲。元氣浩浩、如水之形。下無山嶽、上無列星。積氣堅剛、大柔服結。天地浮其中、展轉無方。若無此氣、天地不生。天者如龍、旋迴雲中。復經四劫、二儀始分、相去三萬六千里。

……天皇受號十三頭、後生地皇。地皇十一頭。地皇生人皇九頭。各治三萬六千歲。これによれば、昔は天地の區別がなく、宇宙は混沌の状態にあり、鷄子(たまご)のような形をしていた。そして、その中に盤古眞人がおり、元始天王と稱する。四劫が経つと、天は巨大な蓋のような形になって、更に四劫が経つと、地が形成された。

十三個の頭を持つ天皇と十一個の頭を持つ地皇と九個の頭を持つ人皇はそれぞれ三萬六千年宇宙を支配した、という。

先行研究に指摘されたように、この「枕中書」の宇宙論に近いものは、三國呉・徐整の『三五曆紀』にも見える(6)。「三五曆紀」の全文は已に散佚したが、ほかの典籍に載せている逸文からその宇宙論の基本的な内容を知ることができる。

北宋・李昉らが主編の『太平御覽』(7) 卷一には、

三五曆紀曰、未有天地之時、混沌狀如鷄子。溟滓始牙、濛鴻滋萌。歲在攝提、元氣肇始。又曰清輕者上爲天、濁重者下爲地、沖和氣者爲人。故天地含精萬物化生。とある。また、卷二には、

徐整三五曆紀曰、天地渾沌如鷄子、盤古生其中。萬八千歲、天地開闢。陽清爲天、陰濁爲地。盤古在其中、一日九變、神於天、聖於地。天日高一丈、地日厚一丈、盤古日長一丈。如此萬八千歲、天數極高、地數極深、盤古極長。後乃有三皇。數起於一、立於三、成於五、盛於七、處於九。故天去地九萬里。とある。

『太平御覽』卷二に引かれている『三五曆紀』の逸文は、唐・歐陽詢の『藝文類聚』にも收められている。また、『藝文類聚』(8) 卷十一には、

三五曆紀云、歲起攝提、元氣肇、有神靈一人、有十三頭、號天皇。とある。ここで、十三個の頭を持つ天皇のこのみ記されているが、『三五曆紀』には地皇と人皇のことも記されていたはずである。

「枕中書」と『三五曆紀』を比較してみると、兩者の宇宙論における三つの要素が殆ど同じであることがわかる。一は、天地がまだ分離されていなかった時に、宇宙は鷄子のような形をしていた。二は、混沌の中には盤古真人がいた。三は、盤古の後に、天皇・地皇・人皇の三皇が生まれた。

『三五曆紀』の天地混沌説は、前漢淮南王劉安(前一七九〜前一二二)が編纂した『淮南子』天文訓に既に記されている。また、天皇・地皇・人皇の三皇の觀念は、「易緯坤靈圖」や「春秋緯命曆序」などの書物に見え、漢の時代に存在していた(9)。しかし、葛洪の時代以前の書物には、『三五曆紀』以外にこの三つの要素が全部揃っているものは存在しなかったようである。梁・任昉(四六〇〜五〇八)の『述異記』の記載によれば、秦漢時期には盤古の説話は民間で流されていたようであるが、書物に取り入れられたのは三國呉・徐整『三五曆紀』が最初である。

『三五曆紀』と「枕中書」の表現を見ると、その類似性が確かめられる。例えば、『三五曆紀』には、鷄子・溟滓・濛鴻などの表現を使って、宇宙の混沌の状態を表しているが、「枕中書」でも鷄子・溟滓・鴻濛などの表現が使われている。『三五曆紀』には、宇宙は「萬八千歲」おきに二回變化して天地が形成したとあるが、「枕中書」には、宇宙は「四劫」おきに二回變化したと記している。『三五曆紀』には、天皇が十三個の頭を持っているとあるが、「枕中書」にも同じことが説かれている。

「枕中書」の宇宙論に関する内容は、文章の構成や表現などは『三五曆紀』と極めて類似しているので、「枕中書」の宇宙論は『三五曆紀』に由来するに違いない。民間では盤古の説話は広く知られているが、「枕中書」の盤古の説話は民間の口頭の説話とはかなり異なっているようである。民間の盤古の説話に関しては、『述異記』(10)には次のように述べる。

昔盤古氏之死也、頭爲四岳、目爲日月、脂膏爲江海、毛髮爲草木。秦漢間俗説、盤古氏頭爲東岳、腹爲中岳、左臂爲南岳、右臂爲北岳、足爲西岳。先儒説、盤古氏泣爲江河、氣爲風、聲爲雷、目瞳爲電。古説、盤古氏喜爲晴、怒爲陰。吳楚間

説、盤古氏夫妻、陰陽之始也。

ここで挙げられている秦漢民間俗説・先儒説・古説・呉楚民間説から見れば、「枕中書」にはこれらの説話の影響が殆ど見られない。様々な民間の説話では、盤古が天地を作り、或いは萬物に變身したが、一方の「枕中書」や『三五曆紀』では、ただ盤古が天地混沌の時に既に存在していたと説くだけであり、盤古に關する記述には右の民間説話からの直接的な影響が見られない。因みに、宋代道士陳葆光が撰集した『三洞群仙録』(HY1-238) 卷一の盤古祖黃帝道宗の一條には、『三五曆紀』と「枕中書」を擧げるが、これは陳葆光が『三五曆紀』と「枕中書」との類似性に注目したからであろう。

ここで注意すべきは、「枕中書」には、天が地より先に形成したことを説くが、『三五曆紀』には、それが見えないことである。天地が形成する前の混沌の状態については、『淮南子』(11) 天文訓には、

天墜未形、馮馮翼翼、洞洞眇眇、故曰太昭。道始於虛霏、虛霏生宇宙、宇宙生氣、氣有涯垠。清陽者薄靡而爲天、重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易、重濁之凝竭難。故天先成、而地後定。

とある。宇宙から生れた氣のうち、清なる氣は天となり、濁なる氣は地となるが、天は地より先に形成された、という。『三五曆紀』の「元氣肇始。又清輕者上爲天、濁重者下爲地。」という考えは『淮南子』天文訓に由來すると思われるので、『三五曆紀』には本來、天は地より先に形成されたという内容が存在していたのであろう。

「枕中書」と『三五曆紀』とは同じ宇宙論を持っているので、兩者を合わせて考察することが可能である。そうすると、「枕中書」や『三五曆紀』の宇宙論と葛洪が持っている宇宙論とを比較すれば、「枕中書」が葛洪の眞作であるかどうかは推測できない。次に、漢や魏晉の幾つかの宇宙論を見ながら、「枕中書」や『三五曆紀』の宇宙論はどのような宇宙論であるかを検討したい。

三、漢や魏晉の時期の宇宙論における「枕中書」の位置づけ

漢や魏晉の時期の宇宙論(12)については、『晉書』(13) 天文志には、

古言天者有三家、一曰蓋天、二曰宣夜、三曰渾天。

とある。蓋天説・宣夜説・渾天説は、漢や魏晉の時期に流行していた宇宙論の三大學説である。

宣夜説に關しては、『晉書』天文志によれば、漢の靈帝(一六八〜一八九、在位)の時に、蔡邕(一三三〜一九二)は朔方郡で上書して「宣夜之學、絶無師法。」と述べているので、宣夜説は後漢の時代に消滅したことがわかる。宣夜説については、『晉書』天文志に記されている祕書郎郗萌の記録には、

天了無質、仰而瞻之、高遠無極。眼瞽精絶、故蒼蒼然也。……日月衆星、自然浮生虚空之中、其行其止皆須氣焉。是以七曜或逝、或住、或順、或逆、伏見無常、進退不同、由乎無所根繫、故各異也。故辰極常居其所、而北斗不與衆星西沒也。攝提・填星、皆東行、日行一度、月行十三度、遲疾任情、其無所繫著可知矣。若綴附天體、不得爾也。

とある。これによれば、天は限り無く高遠であり、日月星辰は自然に虚空の中に浮いていて、天に附することがなく、その運行も天と無關係である、と説くのが、宣夜説の特徴のようである。

漢の成帝(前三三〜前七、在位)の時に、會稽の虞喜が宣夜説に基づき、安天説を

考案した。このことに關しては、『晉書』天文志には次のように記している。

成帝咸康中、會稽虞喜因宣夜之說作安天論。以爲天高窮於無窮、地深測於不測。天確乎在上、有常安之形。地塊焉在下、有居靜之體。當相覆冒、方則俱方、員則俱員。無方員不同之義也。其光曜布列、各自運行、猶江海之有潮汐、萬品之有行藏也。

その内容は宣夜説と基本的には一致しており、天は上にあり、地は下にあつて、天地自身は動かない、という。この理論は日月星辰が天に附せず、自ら運行していると説くが、『晉書』天文志によれば、葛洪が次のように安天説に反論する。

葛洪聞而譏之曰、苟辰宿不麗於天、天爲無用、便可言無。何必復云有之而不動乎。もし安天説の言うように、星辰は天に附することがなければ、天の存在の意義はなくなるので、虞喜が天の存在を認めながら、天を動かないものと見るのはおかしい、という。安天説は宣夜説に基づく理論であるので、安天説を笑う葛洪は當然宣夜説に賛成しないであろう。

虞喜の安天説以外に、虞聳が考案した穹天説や姚信が考案した昕天説などがあるが、『晉書』天文志には「自虞喜・虞聳・姚信、皆好奇徇異之説、非極數談天者也。」とあつて、これらの説は當時では殆ど認められず、天文學者の間では相手にされなかつたのである。したがつて、主流の宇宙論は蓋天説と渾天説のみである。

蓋天説については、『晉書』天文志には、

蔡邕所謂周髀者、即蓋天之説也。其本庖犧氏立周天曆度、其所傳則周公受於殷商、周人志之、故曰周髀。髀、股也。股者、表也。其言天似蓋笠、地法覆槃。

とある。蓋天説は庖犧氏が周天に曆度を立てたことに由來し、周公が殷や商の人からこれを受け、周の人がこれを記録したので、「周髀」(14)と呼ばれていた。蓋天説では、「天似蓋笠、地法覆槃」という表現を使つており、天は笠のようなものであり、地は逆さの皿のようなものである、という。

蓋天説は發展し、後に三種類になつた。梁・祖暅の『天文録』には、

蓋天之説又有三體。一云、天如車蓋、遊乎八極之中。一云、天形如笠、中央高而四邊下。一云、天如欹車蓋、南高北下。(明・陳耀文『天中記』(15)卷一)

とある。第一は、天は地と平行している車蓋のようなものであると説く。第二は、天は笠のようなものであり、中心は高く、四周は低いと説く。第三は、天は傾斜の車蓋のようなものであり、南は高く、北は低いと説く。この三種類の考えは、蓋の形については、それぞれ異なっているが、天は上にあつて蓋のようなものであり、地は下にあると説く點においては一致している。

さて、渾天説はどのような宇宙論であろうか。なぜ渾天説と蓋天説とは對立する宇宙論になつたのであろうか。

蓋天説は、天は上にあり、地は下にある、と説くのに對し、渾天説は、天は外にあり、地は天の内にあつて、天が地を覆つてっていると説くのが、兩者の最大の違いともいえよう。張衡『靈憲』には、

於是元氣剖判、剛柔始分、清濁異位。天成於外、地定於内。

『唐開元占經』(16)卷一

とある。張衡は、宇宙は混沌の状態から清と濁が分離した経緯があつたことを認めており、ただ分離した後の天地の位置關係については、地は天の内にあると考えている。

蓋天説と渾天説との論争に關しては、『晉書』天文志には

漢王仲任據蓋天之説、以駁渾儀。云、舊説天轉從地下過、今掘地一丈輒有水、天何得從水中行乎。甚不然也。日隨天而轉、非入地。

とある。これによると、漢の王充は渾天説の天は地の下を通る、という考えに賛同せず、地を一丈ぐらい掘ると、即ち水が湧いて出るので、天は水の中を通るのはいり得ない、と指摘する。更に、太陽は天とともに運行するが、地下に入るわけではない、と説く。渾天説を信奉していた葛洪は、蓋天説を支持していた王充に反論するために、張衡の『渾天儀注』を引用し、次のように述べる。

故丹楊葛洪釋之曰、渾天儀注云、天如鷄子、地如鷄中黃、孤居於天內、天大而地小。天表裏有水、天地各乘氣而立、載水而行。周天三百六十五度四分之三、又中分之、則半覆地上、半繞地下。故二十八宿半見半隱、天轉如車轂之運也。

天は鷄子のようなものであり、地は鷄子の卵黄のようなものであって、地は天の内にある。天は大きく、地は小さい。天の中に水があり、天地はそれぞれ氣に乗って立ち、水を載せて運行する。周天は三百六十五度四分の一度があるが、その半分は上に大地を覆い、半分は下に大地を包む。その故に、二十八宿は常に半分表れ、半分隠れていて、天の運行は車轂の回轉のようである、という。

更に、『晉書』天文志には、

至吳時、中常侍廬江王蕃善數術、傳劉洪乾象曆、依其法而制渾儀、立論考度曰、前儒舊説、天地之體、狀如鳥卵、天包地外、猶殼之裹黃也。周旋無端、其形渾渾然。故曰渾天也。周天三百六十五度五百八十九分度之百四十五、半覆地上、半在地下。其二端謂之南極・北極。

とある。三國呉の時に、王蕃が渾天儀を製作し、更に渾天説に關する考論を書いたが、それは『渾天儀注』の内容と基本的に一致している。

ここで注意すべきは、「地如鷄中黃」という表現から、渾天説では大地は球體であると解釋しかねないが、実際には、渾天説であれ、蓋天説であれ、みな大地は板のようなものであると考えていた。このことは、張衡『靈憲』に記されている「天體於陽、故圓以動。地體於陰、故平以靜。」(『唐開元占經』卷一)の一句からも確認できる。

つまり、張衡は、天は球體であり、常に運行しているが、地は平面のものであり、常に静止を保っていると考えていた。更に、元の趙友欽『革象新書』(17)卷一には、如是則知地在天內、天如雞子、地如中黃。然雞子形不正圓、古人非以天形相肖而比之、但喻天包地外而已。以此觀之、天如蹴毬、內盛半毬之水、水上浮一木板、比似人閒地平、板上雜置微細之物、比如萬類。蹴毬雖圓轉不已、板上之物、俱不覺知。

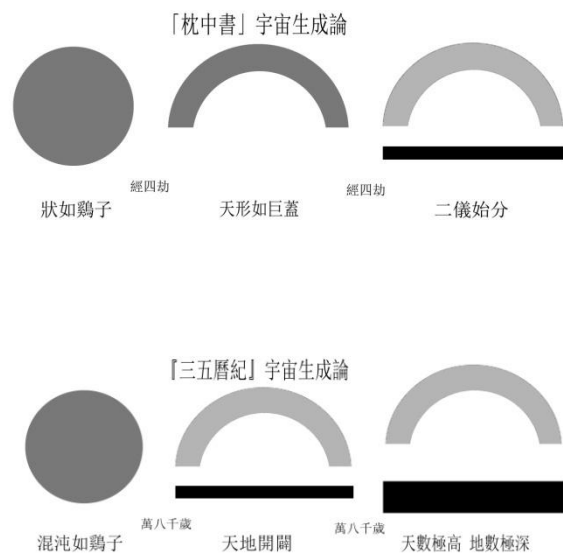
とある。渾天説の鷄子の比喩は、ただ天は地を包んでいる状態を表わすもののみである、という。趙友欽は、蹴毬の中に半分水が注がれ、上に一つの板が浮かんでいる、という表現で渾天説の天地の状態を説明しているが、この比喩は、鷄子の比喩よりもっと渾天説の宇宙の模型に近いともいえよう。

假に、渾天説の宇宙を一つの圖で表すと、次のように見える。

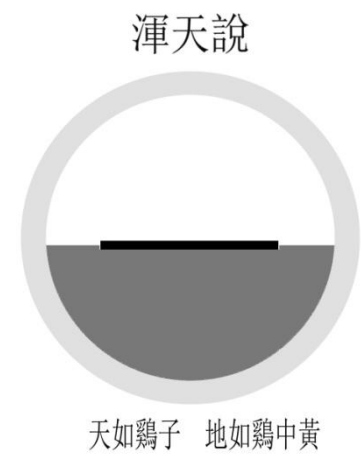
「枕中書」の圖に見えるように、天地の二儀はまだ分離されていない時に、宇宙の混沌の状態は鷄子のようなものであるが、四劫の後に、形は巨蓋のような天は先に形成されており、そして四劫の後に、天と地とは分離し、清なるものが天となり、濁なるものが地となる、という。

また、『三五曆紀』の圖に見えるように、天地の二儀はまだ分離されていない時に、宇宙の混沌の状態は鷄子のようなものであるが、一萬八千年の後に、天地が開かれ、清なるものが天となり、濁なるものが地となり、天は毎日一丈ほど高くなり、地は毎日一丈ほど厚くなる。一萬八千年の後に、天は極めて高く、地は極めて厚い、という。

「枕中書」を『三五曆紀』と比較してみると、先にも述べたように、「枕中書」には、巨蓋のような天が地より先に形成されたと説くが、『三五曆紀』ではそれが見えない。また『三五曆紀』では天地が分離した後には天は益々高くなり、地は益々厚くなると説くが、「枕中書」にはそれが見えない。この二点において両者の違いであるこ



比較するために、「枕中書」と『三五曆紀』に見える宇宙生成の経緯を次の二つの圖で表す。



とがわかる。しかし、細かい所に違いがあるものの、「枕中書」と『三五曆紀』とは宇宙の生成の経緯に關しては基本的に一致している。むしろ、両者は互いに補う關係にあるともいえよう。

「枕中書」や『三五曆紀』の宇宙の生成の経緯を表す圖を、渾天説を表す圖と比較すれば、「枕中書」や『三五曆紀』の宇宙論は渾天説ではなく、渾天説と對立している蓋天説であることが明らかである。「枕中書」には「天形如巨蓋」とあって、天の形が「蓋」の如しとある以上、天の形は半圓であり、地を包む完全の圓ではない。特に、巨蓋という表現で天を表すのは、蓋天説の特徴であり、それと對立する渾天説には適應できない。つまり、「枕中書」の宇宙論は渾天説ではなく、蓋天説である。

四、「枕中書」における鷄子の比喩

『晉書』天文志では、葛洪が蓋天説を支持していた王充に反論した時に、張衡の『渾天儀注』を引用し、天は鷄子のようなものであり、地は鷄子の卵黄のようなものであると説いた。これが「枕中書」に見える鷄子の比喩と同一視され、「枕中書」も葛洪の作であると主張する説がある(18)。

『三五曆紀』の鷄子の比喩は、古代の學者にも注目されていた。明・周琦の『東溪日談録』(19) 卷八には、

三五曆記天地混沌如鷄子之說、既如鷄子、便有清濁之分、非混沌時矣。混沌蓋清濁之未分、而鷄子之黃與白尚混爲一處時也。

とあって、『三五曆紀』が鷄子の比喩を使つて、天地混沌の状態を表すのは誤解されやすいと指摘する。なぜならば、もし鷄子であれば、卵黄と卵白の区分があるはずであり、清濁が混合されている状態ではないので、天地の混沌の状態とは異なるからである。周琦の解釋によれば、『三五曆紀』のいう鷄子はまだ鷄の體內にある卵黄と卵白がまだ區分されていない混沌の状態の鷄子を指すようである。「枕中書」には、「狀如鷄子、混沌玄黄」とあるが、『易』坤卦には、「夫玄黄者、天地之雜也。天玄而地黄。」とあるので、玄は天の色であり、黄は地の色であり、玄黄は天地を指し、混沌玄黄とは天地が混沌未分の状態を指していることがわかる。つまり、「枕中書」における鷄子の意味は卵黄と卵白の區分のない、混沌の状態の鷄子である。

天地の混沌の状態を鷄子に喩える例は、劉宋初期の天師道の道士徐氏が作った『三天内解經』(HY1196) には次のように見える。

老君布散玄元始氣、清濁不分、混沌狀如鷄子中黄。因而分散、玄氣清淳、上昇爲天、始氣濃濁、凝下爲地、元氣輕微、通流爲水、日月星辰、於此列布。老君因冲和氣、化爲九國、置九人三男六女。

(二b~3a)

ここでは、天地の混沌の状態は鷄子の中の卵黄のようなものである。更に、天は上にあり、玄氣から構成され、地は下にあり、始氣から構成され、水・日月・星辰は中間にあって、元氣から構成されている、という。玄・元・始の三氣の觀念を用いて宇宙の生成の経緯と構成を解説するのは、道教經典である『三天内解經』の特徴であり、『淮南子』天文訓や『三五曆紀』などには玄・元・始の三氣の觀念は見えない。ただし、『三天内解經』の宇宙論は、基本的には『淮南子』天文訓や『三五曆紀』などと一致している。天地は上下の關係にあるという考えから見れば、『三天内解經』の宇宙論は渾天説ではなく、蓋天説であると推測される。

ほかの道教經典にも、宇宙の混沌の状態を解説する時に、鷄子の比喩が使われているが、その場合の天地はまだ分かれていないようである。例えば、明・朱權が編纂し

た『天皇至道太清玉冊』（HY一四七二）の開闢天地章の元氣の條には、

未有天地之時、其氣混沌如鷄子。溟滓始芽、鴻濛滋明、太極元氣函三爲一極中也。元始也。清輕者上爲天、濁重者下爲地、冲和之氣爲人、芒雜之氣爲物。

（四a～b）

とある。天地がまだ形成されていない時に、その氣は鷄子のようなものであるが、後に清輕なるものは昇つて天となり、濁重なるものは下つて地となり、冲和の氣は人となり、芒雜の氣は萬物となった、という。

また、元・衛琪注『玉清無極總真文昌大洞仙經』（HY一〇三）卷七の注には、

昔天地未判、元氣始凝、形如雞子、中有混沌氏生焉。盤踞中央、自分清濁陰陽二氣於上下、頭乘乾天、腹盤坤地。混沌氏日長一丈、天地亦長一丈。如此九萬九千九百九十億萬劫、兩儀方定。

（三十a～b）

とある。天地がまだ分離されていない時に、宇宙の元氣は固まり、鷄子のような形になり、その中に混沌氏が生まれ、中央におり、清濁の二氣を分けた。この混沌氏は一日一丈背が伸び、天地も一丈成長し、九萬九千九百九十億萬劫後に、天地の成長が止まって、今の天地の状態になった、という。ここに見える混沌氏とは、盤古のことであらう。

これまでの例を見ると、天地の混沌の状態を鷄子に喩えるのは一般的であり、この場合の鷄子は卵黄と卵白がまだ区分されていない混沌の状態の鷄子、或いは鷄子の中の卵黄、或いは鷄子のボールの形をいうことがわかる。

一方の葛洪に引かれた『渾天儀注』を見れば、宇宙の構造を鷄子に喩えるのは渾天説の特徴の一つであり、この場合の鷄子は卵黄と卵白がはっきり分かれている鷄子である。「枕中書」や『三五曆紀』などの鷄子は天地の混沌の状態を指しているが、渾天説の鷄子は天地が別れている状態を指しているので、兩者を混同することはない。また、先の「枕中書」や『三五曆紀』の宇宙論を表す圖からも、そこに見える鷄子の比喩は渾天説の鷄子とは異なるものであることがわかる。もし、「枕中書」や『三五曆紀』の鷄子は渾天説に見える鷄子と同じ、天地が既に分かれている状態を表しているとするれば、二つの「四劫」或いは「萬八千歳」の後に、混沌の状態から天地が分離される状態に変わることがないであらう。このように、鷄子の比喩の意味からは、「枕中書」が葛洪の眞作ではないことが推測できる。

五、「枕中書」に見える天地の距離

「枕中書」の宇宙論には天地の距離が記載されているが、この記載からも「枕中書」が葛洪の眞作ではないことが確認できる。

「枕中書」には、

二儀始分、相去三萬六千里。

とある。これによれば、「枕中書」の作者は天地の距離は三萬六千里であると考えられているようである。天地の距離はなぜ三萬六千里であるのかについては、「枕中書」は特に説明していない。さて、漢や魏晉の時期に、天地の距離はどのように認識されていたのか。ここで、代表的な幾つかの説を見てみたい。

第一、六萬餘里説。後漢・王充『論衡』（20）卷十一談天篇には

祕傳或言天之離天下六萬餘里、數家計之、三百六十五度一。とある。王充の時代に天地の距離をおよそ六萬里と考える説が存在していたようである。

第二、八萬里說。『周髀』には

天象蓋笠、地法覆槃、天離地八萬里。

〔『周髀算經』(21) 卷下〕

とある。蓋天説を唱える『周髀』は、數學の方法を使って、天地の距離を計算し、天地の距離は約八萬里であると推測している。

第三、九萬里說。『三五曆紀』には、

數起於一、立於三、成於五、盛於七、處於九。故天去地九萬里。

〔『太平御覽』卷二〕

とある。數字の中に、九は最大の數字であることから、天地の距離を九萬里と推測している。

九萬里説は、梁の武帝頃に編纂された靈寶經の『太上洞玄靈寶天地運度自然妙經』(HY三二二)(22)にも次のように見える。

道言、太上靈寶、先天地而生、然後有天地。數起於一、立於三、成於五、盛於七、

極於九。故天去地九萬里。

(1-a)

その文章は『三五曆紀』と一致しているので、恐らく『三五曆紀』からの引用であろう。

第四、十一萬餘里說。渾天説を信奉していた張衡は『靈憲』の中には、

八極地維、徑一億三萬二千三百里、南北則短減千里、東西則廣增千里。自地至天、半於八極。則地之深亦如之。通而度之、則是渾也。

〔『唐開元占經』卷一〕

とある。八極(大地)の直徑は二十三萬二千三百里(23)であり、天地の距離は八極(大地)の直徑の半分であり、計算すれば、十一萬六千一百五十里であるという。

天地の距離を十一萬餘里と説くことは、三國魏・張揖『廣雅』(24)の「九天」の條にも次のように見える。

天圓關南北二億三萬三千五百里七十五步、東西短減四步。周六億十萬七百里二十五步。從地至天一億一萬六千七百八十七里。下度地之厚與天高等。

天地の距離を十一萬六千七百八十七里と記している。

第五、十五萬里說。前漢の緯書である『詩含神霧』(25)には、

詩含神霧曰、天地東西二億三萬三千里、南北二億三萬一千五百里、天地相去億五萬里。

〔『唐開元占經』卷四〕

とある。これによると、『詩含神霧』では天地の距離が十五萬里であると記されている。

第六、十七萬餘里說。『洛書』甄曜度(26)には、

洛書甄曜度曰、周天三百六十五度四分度之一、一度爲二千九百三十二里、則天地相去十七萬八千五百里。

〔『唐開元占經』卷三〕

とある。『洛書』甄曜度には、天地の距離を十七萬八千五百里と推定している。

ほかには、『淮南子』天文訓には

天有九野、九千九百九十九隅、去地五億萬里。

とある。天地の距離を五十萬里と説いているが、その理由が特に説明されていない。

このように、天地の距離については、それぞれの認識は異なっているが、基本的には六萬里から十七萬里までの間にあることが明らかである。一方、「枕中書」の三萬六千里は、出典がなく、更に理由も解説されていない。三萬六千里の數字は、ほかの説と比べると、明らかに小さいことが注目される。特に、渾天説では天地の距離は十一萬六千一百五十里であると決められていたので、渾天説の代表的人物である葛洪が勝手に天地の距離を三萬六千里に変えることはないのであろう。

六、「枕中書」の成立時期と作者

「枕中書」が偽作であれば、その成立時期は葛洪が生きていった東晉より後の時期であると考えられる。『元始上眞衆仙記』は序・眞書・眞記の三つの部分からなるが、序や眞書の部分は「枕中書」に相当し、眞記はその後に成立したと考えられる。眞記の内容は、梁の陶弘景が作った『眞靈位業圖』（道藏本『洞玄靈寶眞靈位業圖』、HY一六七）に通じる内容が多いので、南朝の梁や陳の成立であろう（27）。そうすると、「枕中書」は眞記より少し早い時期の劉宋末や梁の初期頃に作られたと推測できる。

また、「枕中書」の作者を考察するには、まず南北朝の天文知識を持っていた高名な道士である北魏の寇謙之と梁の陶弘景を見てみたい。

『魏書』釋老志（28）には、

（寇謙之）少修張魯之術、服食餌藥、歷年無效。幽誠上達、有仙人成公興、不知何許人、至謙之從母家傭賃。……後謙之算七曜、有所不了、惘然自失。興謂謙之曰、先生何爲不懌。謙之曰、我學算累年、而近算周髀不合、以此自愧。且非汝所知、何勞問也。興曰、先生試隨興語布之。俄然便決。謙之歎伏、不測興之淺深、請師事之。

とある。道士寇謙之は『周髀』に基づき、星の運行を推算したが、正確な結果が得られないことを悩んでいたところ、仙人成公興がすぐに正確な結果を出した。寇謙之はそれを見て大變感銘を受けた、という。寇謙之は『周髀』に基づいて星の運行を計算するので、彼は『周髀』に説かれている蓋天説を信奉していたと推測される。

梁の陶弘景については、『雲笈七籤』（HY一〇二六）巻五に載せている李渤「眞系」の梁茅山貞白陶先生の一條には、

及尤長於詮正僞謬、地理曆筭、文不空發、成即爲體用。造渾天儀、轉之與天相會。（九b）

とある。また、『雲笈七籤』卷一百七「華陽隱居先生本起録」には、

又作渾天象、高三尺許、地居中央、天轉而地不動。二十八宿度數、七曜行道、昏明中星見伏、早晚以機轉之、悉與天相會。云此修道所須、非但史官家用。（10b）

とある。渾天説を信奉していた陶弘景は、自ら渾天儀を製作し、その運轉は精確のようである。

寇謙之は蓋天説を信奉していたが、「枕中書」のように天地の距離を三萬六千里であるとは考えていなかったのであろう。陶弘景は渾天説を信奉していたので、蓋天説を説く「枕中書」の作者ではないと推測される。つまり、「枕中書」の作者は寇謙之や陶弘景のような天文知識の持っていた高名な道士ではないようである。

東晉末から劉宋初期にかけて数多くの靈寶經が編纂されたが、これらの靈寶經の中にしばしば見られる玉京山や元始天王の觀念は「枕中書」にも見えるので、「枕中書」の作者は靈寶經の編纂者とは同一人、或いは同じグループの人であろうか。

実際には、靈寶經の中には「枕中書」に類似する宇宙論が殆ど見えず、靈寶經自體は宇宙の生成の経緯に關する内容はそれほど詳しくない。靈寶經の宇宙論の代表的な例を言えば、次の『元始五老赤書玉篇眞文天書經』（HY二二）の内容が挙げられる。

元始洞玄靈寶赤書玉篇眞文、生於元始之先、空洞之中。天地未根、日月未光、幽冥冥、無祖無宗、靈文晦藹、乍存乍亡。二儀待之以分、太陽待之以明。靈圖革運、玄象推遷、乘機應會、於是存焉。天地得之而分判、三景得之而發光。

（一a～b）

これによれば、「靈寶五篇眞文」は宇宙が始まる前に既に存在しており、當時は天地まだ分離されず、日月も出来ていない、全ては混沌の状態にある。そして、「靈寶五篇眞文」によつて、天地が分離し、日月星の三景も光り始める。この靈寶經の宇宙論は、宇宙は最初に混沌の状態にあり、天地は分離されていないという点においては、通常の宇宙論と一致するが、「靈寶五篇眞文」の力で天地が分離し、日月星などが形成されたという考えは、通常の宇宙論に見られない新しい發想である。

また、靈寶經の『洞玄靈寶自然九天生神章經』(HY三二八)(29)の三寶大有金書には次のような宇宙論が見える。

分爲玄・元・始三炁而治。三寶、皆三氣之尊神、號生三氣、三號合生九氣。九氣出乎太空之先、隱乎空洞之中。無光無象、無形無名、無色無緒、無音無聲。導運御世、開闢玄通。三色混沌、乍存乍亡。運推數極、三氣開光。氣清高澄、積陽成天。氣結凝滯、積滯成地。九氣列正、日月星宿、陰陽五行、人民品物、並受生成。天地萬化、自非三元所育、九氣所導、莫能生也。(一b~二a)

天寶君・靈寶君・神寶君の三寶君はそれぞれ玄・元・始の三氣、あわせて九氣で宇宙を治めている。この九氣は宇宙の源となり、天地・日月・星・陰陽五行・人民などになった、という。三寶君と玄・元・始三氣の觀念を使つて、宇宙の生成を説明するのはこの宇宙論の特徴であるが、三氣の觀念を取り入れて宇宙の生成を解説するのは、先に取り上げた『三天内解經』の宇宙論に由來するであろう。

このように見れば、靈寶經の宇宙論は「枕中書」とは大分異なっているので、「枕中書」の作者は靈寶經の作者とは同一人、或いは同じグループの人ではないことがわかる。

『元始上眞衆仙記』の眞記の内容は梁の陶弘景が作った『眞靈位業圖』に通じる内容が多く、その作者は上清經を信奉していた道士であると推測されるので、「枕中書」に相當する序と眞書の部分も上清經を信奉していた道士の間に出自していたのであろう。そうすると、「枕中書」の作者は劉宋末や梁の初期頃の上清經を信奉していた道士であると推測できる。

七、結語

以上により、「枕中書」の内容は三國呉・徐整の『三五曆紀』に類似し、兩者の宇宙論が蓋天説であることが明らかになった。特に、「枕中書」に見える「天形如巨蓋」という表現は、蓋天説の特徴的な表現である。また「枕中書」では、宇宙の混沌の状態を鷄子に喩えており、渾天説の天が地を包む様子を喩える鷄子とは異なる。更に「枕中書」には、天地の距離は「三萬六千里」であると考えられているが、この數字は當時の天文学の説と異なるので、「枕中書」の作者はあまり天文知識を持っていない人であると推測される。

もちろん、「枕中書」はただの説話であり、學問の基準でその内容を檢證することができないという意見もあるかもしれないが、説話にしても、渾天説を信奉している葛洪は、なぜ渾天説を思想の背景とする説話を作らなかったのであろうか。やはり、「枕中書」が葛洪の作でないことが明らかであろう。

「枕中書」は偽作であることは、次の問題を考察する時に重要な意義がある。

まず、葛洪と東晉末や劉宋初期の靈寶經との關係に關する問題である。元始天王や玉京山などの「枕中書」に記されている觀念が葛洪の考案したものでなければ、靈寶五符以外に、葛洪の時代の經典と東晉末や劉宋初期の靈寶經との思想的な繋がり是非

常に少ないともいえよう。靈寶經の編纂と傳授においては、葛洪から葛巢甫までの葛氏一族を中心とする道流があつて、劉宋以前のいわゆる靈寶派はこの葛氏道（30）の別稱と見ることができなくはないが、葛巢甫以前の葛氏一族では、靈寶經だけではなく、三皇内文や五嶽眞形圖など多くの道書が傳えられ、靈寶經といえるものは、靈寶五符を代表とする一部の經典に過ぎない。歴史的に見れば、靈寶經を特別に重視していなかった葛巢甫以前の葛氏の道流を靈寶派と呼ぶのは妥当ではないであろう。次に、玉京山の觀念は、葛洪の時代に存在しないならば、それは恐らく『眞誥』卷四に載せる太和元年（三六六）五月頃が許翹が記録した眞人の詩の「齊德秀玉京、何用世間多」（八a）に由来するであろう。東晉中期の上清經には玉京山に關する詳細な記載が見えないが、しかし靈寶經では頻繁に言及されているので、その觀念は東晉末の葛巢甫が隆安年間（三九七〜四〇一）に靈寶經を造構した時に考案されたであろう。更に、葛洪が佛教側からどれほどの影響を受けたかという問題にも關係する（31）。「枕中書」の序の部分で、玄都太眞王が現れた時の様子を描く文章に佛教の圓光の表現を用いている。しかし、「枕中書」が葛洪の作でなければ、これは葛洪が佛典を参照した證據にはならない。最後に、道教の宇宙論を研究する時には、「枕中書」を東晉の葛洪の作としてはなく、劉宋末や梁の初期の上清經を信奉していた道士の作と見るべきであろう。

注

- (1) 梁・宋文明の『通門論（擬）』に關する研究は、小稿序論「一、先行研究（一）靈寶經研究の發端」を参照。
- (2) 道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の成立については、第三篇第一章「道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』の成立」を参照。靈寶經の成立については、小林正美『六朝道教史研究』（東京：創文社、一九九〇年十一月）第一篇第三章「靈寶經の形成」、小稿第一章第一章「陸修靜と靈寶經の關係―『元始赤書眞文經』の成書を中心に―四、陸修靜と靈寶經の關係」を参照。
- (3) 柳存仁氏は、論文「道教前史二章」（『道教史探源』、北京：北京大學出版社、二〇〇〇年五月）では、「枕中書」が葛洪の作であり、道教の創世紀であると指摘する。
- (4) 余嘉錫『四庫提要辨證』（北京：中華書局、一九八〇年五月）卷十九「枕中書」の條を参照。
- (5) 石衍豐氏は、「枕中書」は眞書の部分であり、『元始上眞衆仙記』は眞記の部分であり、眞記の部分に許謚と許翹の事迹があるとはいえ、眞書の部分の信憑性を否定できないと指摘する。同氏論文『「枕中書」及其作者』（『宗教學研究』、一九八六年第二期）を参照。その後、王卡氏は、「枕中書」に載せる盤古眞人の説話は、葛洪が晩年活動していた羅浮山地區で廣く流布し、更にその宇宙論も葛洪の時代に流行していたものであるので、「枕中書」は確に葛洪の作であると主張する。同氏論文「元始天王與盤古氏開天闢地」（『世界宗教研究』、一九八九年第三期）を参照。ほかには、劉仲宇氏も「枕中書」を葛洪の作であると主張している。劉仲宇「葛洪『枕中書』初探」（『中國道教』、中國道教協會、一九九〇年第四期）を参照。王承文氏も、「枕中書」を葛洪の晩年の作と考えている。王承文「葛洪晩年隱居羅浮山事跡釋證——以東晉袁宏『羅浮記』爲中心」（陳鼓應主編『道家文化研究』第二十一輯、北京：生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇六年）を参照。

- (6) 王卡氏前掲論文に指摘されている。
- (7) 影印本『太平御覽』(北京:中華書局、一九六〇年二月初版、一九九五年十月版)による。以下同様。
- (8) 『藝文類聚』(上海:上海古籍出版社、一九六五年十一月)による。
- (9) 饒宗頤氏論文「論道教創世紀」(陳鼓應主編『道家文化研究』第十六輯、北京:生活・讀書・新知三聯書店、一九九九年四月)を参照。
- (10) 『景印文淵閣四庫全書』(臺北:商務印書館、一九八六年)第一〇四七冊『述異記』による。
- (11) 張雙棣撰『淮南子校釋』(北京:北京大學出版社、一九九七年八月)による。以下同様。
- (12) 漢や魏晉の時期の宇宙論については、山田慶兒「梁武の蓋天説」(『東方學報』第四八卷、京都大學人文科學研究所、一九七五年十二月)、藪内清責任編集科學の名著2『中國天文學・數學集』(東京:朝日出版社、一九八〇年十一月)解説「ひらかれた宇宙論―解説にかえて」、ジョセフ・ニードム (Joseph Needham) 著『中國の科學と文明』第五卷『天の科學』(東京:思索社、一九七六年七月)四十一―六一頁、姜生・湯偉俠主編『中國道教科學技術史・漢魏兩晉卷』(北京:科學出版社、二〇〇二年四月)第二章「宇宙演化論」と第二六章「天地結構説和「天人感應論」を参照。
- (13) 『晉書』(北京:中華書局、一九七四年)による。以下同様。
- (14) 『周髀』には、周から後漢にかけての知識が含まれていると考えられる。唐の初期には、『周髀』を國子監明算科の教材として使っていたので、『周髀算經』と呼ばれるようになった。『周髀』の成立と内容については、藪内清責任編集科學の名著2『中國天文學・數學集』「周髀算經」を参照。
- (15) 『景印文淵閣四庫全書』(臺北:商務印書館、一九八六年)第九六五冊『天中記』による。
- (16) 『景印文淵閣四庫全書』(臺北:商務印書館、一九八六年)第八〇七冊『唐開元占經』による。以下同様。
- (17) 『景印文淵閣四庫全書』(臺北:商務印書館、一九八六年)第七八六冊『原本革象新書』による。
- (18) 王卡氏は、前掲論文「元始天王與盤古氏開天闢地」で「此の説(『枕中書』)に見える鶏子の比喩)は、元氣生成論の哲學思想に基づく以外に、天文學の渾天説と深い關係がある。」と述べて、葛洪を晉の渾天説の代表的人物と見た上で、葛洪が「枕中書」を書いた可能性が高いと指摘する。
- (19) 『景印文淵閣四庫全書』(臺北:商務印書館、一九八六年)第七一四冊『東溪日談録』による。
- (20) 『論衡』(上海:上海人民出版社、一九七四年九月)による。
- (21) 戴震校『算經十書』(上海:商務印書館、國學基本叢書、一九三〇年十月)「一周髀算經卷下」による。
- (22) 『太上洞玄靈寶天地運度自然妙經』の成立年代については、小林正美前掲『六朝道教史研究』第一篇第一章注(8)を参照。
- (23) 古代の算術では、「億」とは一般的には十萬を意味しているので、「二億三萬二千三百里」は二十三萬二千三百里である。
- (24) 徐復主編『廣雅詁林』(南京:江蘇古籍出版社、一九九二年七月)による。
- (25) 前漢の緯書の『詩含神霧』は散逸したが、その逸文の多くは『太平御覽』や

『藝文類聚』に載せる。

(26) 『洛書』の明確な成立年代は明らかでないが、西周初期の王宮史官記載の『尚書』顧命篇には『洛書』の名が見える。

(27) Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon : A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004, p. 107.

(28) 『魏書』(北京:中華書局、一九七四年)三〇四九〜五〇頁による。

(29) 『洞玄靈寶自然九天生神章經』の構成と成立については、小林正美前掲『六朝道教史研究』第二篇第一章『九天生神章經』を参照。

(30) 福井康順氏は學術用語としての葛氏道という道派の觀念を考案したが、それが魏晉江南の葛玄・葛洪の道派の呼び名であり、小林正美氏をはじめとする多くの研究者に使われている。葛氏道の觀念については、福井康順『葛氏道の研究』(『東洋思想研究』五、一九五四年七月。『福井康順著作集』第二卷所収、京都:法藏館、一九八七年)を参照。

(31) 葛洪が編纂した『字苑』には佛教の梵の字を収めているので、葛洪が佛教經典を讀んでいたといわれている。王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』(北京:中華書局、二〇〇二年十一月)四八頁を参照。

結論

以上により、小稿は『眞文赤書』・『人鳥五符』・『玉京山歩虚經』という三つの劉宋の天師道の道士である陸修靜が敷述したと推測される經典を中心に、陸修靜と靈寶經の關係を考察した。最後に、次の三點を小稿の結論としてまとめて論じたい。

第一に、陸修靜が「靈寶經目」に記されている靈寶經の編纂に關與したことである。

『眞誥』卷二十よれば、陸修靜が『眞文赤書』・『人鳥五符』などの靈寶經を敷述していたことがわかる。『眞文赤書』・『人鳥五符』とは「靈寶經目」に記されている靈寶經であり、「敷述」とは敷演・撰述の意味であるので、それは陸修靜が靈寶經の編纂に關與したことを裏づける史料である。

そこで、小稿の第一篇と第二篇においては、それぞれ『眞文赤書』と『人鳥五符』を考察して、以下の結論を得た。

『眞文赤書』は「靈寶經目」に元始系靈寶經の一番目に置かれている『元始五老赤書玉篇眞文天書經』に相當し、そのなかに、劉宋の天師道の「三天」の思想の影響、四二〇年代前半に編纂された天師道の經典である『太眞科』の元始天尊の神格、四二三年前後に成立した『旨教經』が唱えた六齋月・十齋日の觀念が見えるので、それらの箇所は東晉末の葛巢甫の作ではなく、陸修靜が加えたものであることを明らかにした。特に、『元始五老赤書玉篇眞文天書經』の十日齋の十五日と二十日の部分には、「太清玄元上三天無極大道」や「正一盟威太上無爲大道」という劉宋の天師道の「三天」の思想に由來する神格や觀念が見えることから、陸修靜がその十日齋の部分の作者であろうと推測した。

また、『人鳥五符』は「靈寶經目」に新經の一番目に置かれている『太上洞玄靈寶天文五符經序』に相當するが、東晉末に成立した三卷本の『太上靈寶五符序』にない人鳥山の眞形圖に關する内容や生策五符の内容が含まれていたと推測した。その人鳥山の眞形圖に關する内容は北宋・張君房『雲笈七籤』卷八十二「元覽人鳥山形圖」に相當することを明らかにした。『人鳥五符』に載せる人鳥山の眞形圖を供養する醮祭（小稿では「人鳥山醮祭」と呼ぶ）には、存思・鳴鼓・發爐と復爐などの、劉宋初期に成立した齋法儀禮の儀式が一般的に行われる常法として取り入れられているので、陸修靜が元嘉七年（四三〇）から元嘉十二年（四三五）までの間に人鳥山の眞形圖に關する内容を作つて、東晉末に成立した三卷本の『太上靈寶五符序』に挿入して、『人鳥五符』を敷述したと指摘した。

ほかには、第一篇第二章によれば、『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』に載せている「靈寶五篇眞文」の字數は正確な六七二字であったが、『太上洞玄靈寶授度儀』が成立した後に、陸修靜がそれを六六八字のものに改竄したようである。ここからも、陸修靜が靈寶經の内容に手を加えていることが確認できる。

もちろん、陸修靜によってアレンジされた箇所が、全ての靈寶經に存在しているとはいえない。第三篇第一章では、北宋『崇文總目』や南宋『通志』などの資料は、陸修靜が「昇玄步虚章」を編纂したと記しているが、筆者は陸修靜が「昇玄步虚章」或いはそれを載せる南朝本『太上説太上玄都玉京山經』や道藏本『洞玄靈寶玉京山歩虚經』の作者ではないことを檢證した。

第二に、陸修靜は敷演という手法で靈寶經に編纂に關與したことである。

第一篇第一章と第二篇第一章では、陸修靜が葛巢甫の作った『靈寶赤書五篇眞文(假)』をアレンジして『元始五老赤書玉篇眞文天書經』を敷述し、また東晉末に成立した三卷本『太上靈寶五符序』を『人鳥五符』にアレンジしたことを考察した。

周知のように、東晉末の王靈期は、楊羲や許謚・許翺が残した上清經の原本を利用して、同じ經典名を持つ大量の偽經を作ったが、後の人がそれを見分けることは極めて困難である。梁の陶弘景は王靈期の偽經を批判し、東晉の中頃の楊羲や許謚・許翺が残した上清經の原本を復原しようとした。従来、陸修靜と靈寶經の關係は、陶弘景と上清經の關係に類似していると考えられてきた。つまり、陸修靜が當時の偽經から葛巢甫が造構した靈寶經を選別したといわれてきた。しかし、小稿の考察によれば、靈寶經の編纂における陸修靜の役割は、むしろ上清經の偽經を敷演した王靈期に相當するようである。

因みに、第三篇第一章では、南朝本『太上説太上玄都玉京山經』が道藏本『洞玄靈寶玉京山步虛經』に敷演された經緯を考察した。唐代の頃に「太上智慧經讚」などの内容が南朝本『太上説太上玄都玉京山經』に加えられ、『洞玄靈寶玉京山步虛經』にアレンジされたが、存想法の箇所は明の頃に道藏本に入れられたと推測した。この經典では、陸修靜によって加えられた箇所がないように思われる。

第三に、陸修靜が靈寶經を敷演した目的の一つとしては、天師道の教法や儀禮を靈寶經と融合させ、同時に靈寶經によって天師道の教法や儀禮に神聖性を與えることが挙げられることである。

第一篇第一章や第一篇補論では、靈寶經に見える天師道の經典である『旨教經』の影響を検討して、次の結論を得た。六月齋や十日齋の觀念は四二三年頃に成立した『旨教經』によって唱えられたものである。陸修靜が「靈寶五篇眞文」と殆ど關係のない六月齋や十日齋に關する内容を『元始五老赤書玉篇眞文天書經』に入れたのは、六月齋や十日齋の觀念に天上界の齋日という神聖性を與えるためであろう。指教齋法と靈寶齋法の關係からもその意圖が伺える。第一章補論では、仙公系靈寶經の『太極左仙公請問經』及び『正一論』における指教齋法と靈寶齋法の關係に關する解説を考察し、教理上では、指教齋法が天書の靈寶經に載せる靈寶齋法を模倣して作られたと見せかけているのである。これは、靈寶齋法が指教齋法に由來するという歴史の事實を隠すためであったと推測した。

第二篇第二章では、『人鳥五符』に載せる「人鳥山醮祭」の構造を考察し、そのなかの發爐・復爐の儀式や三捻香の儀式や稱名位の儀式は天師道の儀禮に由來し、陸修靜は劉宋の天師道の齋法儀禮の儀式を傳統の醮祭にいでて、天師道色の濃い新型醮祭を作って、靈寶經に挿入したと指摘した。

ほかに注意すべきは、靈寶經では佛教に由來する思想が多く存在しているが、直接に佛教から取り入れたものではない場合もある点である。第一篇第一章では、靈寶經に見える六月齋や十日齋の觀念、及び元始天尊の神格は佛教との關わりがあるが、それらは劉宋天師道の經典を經由して、陸修靜によって靈寶經に取り入れられたものであることを指摘した。

以上が本論の考察によって得られた結論である。

参考文献

一、道藏文獻

※道藏番號順。道藏番號はハーバード大學イエンチン研究所の索引『道藏子目引得』（哈佛燕京學社引得25）による。また、以下の『道藏』とは、『道藏』（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社三家聯合出版、一九八八年三月）を指す。

- 『高上玉皇本行集經』（HY一、『道藏』第一册所收）
『元始五老赤書玉篇眞文天書經』（HY二一、『道藏』第一册所收）
『太上諸天靈書度命妙經』（HY二三、『道藏』第一册所收）
『導引三光九變妙經』（HY三九、『道藏』第一册所收）
『太上玉珮金璫太極金書上經』（HY五六、『道藏』第二册所收）
『太上洞眞經洞章符』（HY八五、『道藏』第一册所收）
『元始無量度人上品妙經四注』（HY八七、『道藏』第二册所收）
『洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義』（HY九四、『道藏』第二册所收）
『太上靈寶諸天内音自然玉字』（HY九七、『道藏』第二册所收）
『玉清無極總眞文昌大洞仙經』（HY一〇三、『道藏』第二册所收）
『太上求仙定錄尺素眞訣玉文』（HY一二八、『道藏』第二册所收）
『元始上眞衆仙記』（HY一六六、『道藏』第三册所收）
『洞玄靈寶眞靈位業圖』（HY一七六、『道藏』第三册所收）
『太上洞眞智慧上品大誡』（HY一七七、『道藏』第三册所收）
『太眞玉帝四極明科經』（HY一八四、『道藏』第三册所收）
『玄都律文』（HY一八八、『道藏』第三册所收）
『上清天寶齋初夜儀』（HY二二六、『道藏』第三册所收）
『靈寶無量度人上經大法』（HY二一九、『道藏』第三册所收）
『三洞讚頌靈章』（HY三二四、『道藏』第五册所收）
『洞玄靈寶自然九天生神章經』（HY三一八、『道藏』第五册所收）
『洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經』（HY三二〇、『道藏』第五册所收）
『洞玄靈寶諸天世界造化經』（HY三二一、『道藏』第五册所收）
『太上洞玄靈寶天地運度自然妙經』（HY三二二、『道藏』第五册所收）
『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』（HY三二五、『道藏』第五册所收）
『太上洞玄靈寶眞文要解上經』（HY三三〇、『道藏』第五册所收）
『太上洞玄靈寶業報因緣經』（HY三三六、『道藏』第六册所收）
『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』（HY三四四、『道藏』第六册所收）
『太上洞玄靈寶誠業本行上品妙經』（HY三四五、『道藏』第六册所收）
『太上洞玄靈寶眞勸誡法輪妙經』（HY三四六、『道藏』第六册所收）
『太上玄一眞人說妙通轉神入定經』（HY三四七、『道藏』第六册所收）
『太上玄一眞人說勸誡法輪妙經』（HY三四八、『道藏』第六册所收）
『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』（HY三五二、『道藏』第六册所收）
『太上洞玄靈寶八威召龍妙經』（HY三六一、『道藏』第六册所收）
『太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經』（HY三六九、『道藏』第六册所收）
『太上靈寶五符序』（HY三八八、『道藏』第六册所收）
『太上洞玄靈寶大綱鈔』（HY三九三、『道藏』第六册所收）

- 『洞玄靈寶自然九天生神玉章經解』(HY三九七、『道藏』第六册所收)
『太上靈寶衆簡文』(HY四一〇、『道藏』第六册所收)
『太上洞玄靈寶五帝醮祭招真玉訣』(HY四一一、『道藏』第六册所收)
『上清佩符文青券訣』(HY四一二、『道藏』第六册所收)
『上清佩符文白券訣』(HY四一三、『道藏』第六册所收)
『上清佩符文絳券訣』(HY四一四、『道藏』第六册所收)
『上清佩符文黑券訣』(HY四一五、『道藏』第六册所收)
『上清佩符文黃券訣』(HY四一六、『道藏』第六册所收)
『太上大道三元品誠謝罪上法』(HY四一七、『道藏』第六册所收)
『登真隱訣』(HY四二二、『道藏』第六册所收)
『上清太極隱注玉經寶訣』(HY四二五、『道藏』第六册所收)
『太上飛行九晨玉經』(HY四二八、『道藏』第六册所收)
『玄覽人鳥山經圖』(HY四三四、『道藏』第六册所收)
『五嶽古本真形圖并序』(HY四四一、『道藏』第六册所收)
『太上玄一真人說三途五苦勸戒經』(HY四五五、『道藏』第六册所收)
『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』(HY四五六、『道藏』第六册所收)
『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』(HY四五七、『道藏』第六册所收)
『要修科儀戒律鈔』(HY四六三、『道藏』第六册所收)
『齋戒錄』(HY四六四、『道藏』第六册所收)
『靈寶領教濟度金書』(HY四六六、『道藏』第七·八册所收)
『無上黃籙大齋立成儀』(HY五〇八、『道藏』第九册所收)
『太上靈寶玉匱明真大齋言功儀』(HY五二〇、『道藏』第九册所收)
『靈寶自然齋儀』(HY五二三、『道藏』第九册所收)
『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』(HY五二四、『道藏』第九册所收)
『太上洞淵三昧神呪齋清旦行道儀』(HY五二六、『道藏』第九册所收)
『太上洞玄靈寶授度儀』(HY五二八、『道藏』第九册所收)
『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY五三一、『道藏』第九册所收)
『太上靈寶淨明飛仙度人經法』(HY五六三、『道藏』第十册所收)
『玉音法事』(HY六〇七、『道藏』第十一册所收)
『上清諸真章頌』(HY六〇八、『道藏』第十一册所收)
『洞玄靈寶昇玄步虛章序疏』(HY六一四、『道藏』第十一册所收)
『太上飛步五星經』(HY六三七、『道藏』第十一册所收)
『太上無極大道自然真一五稱符上經』(HY六七二、『道藏』第十一册所收)
『混元聖紀』(HY七六九、『道藏』第十一册所收)
『猶龍傳』(HY七七三、『道藏』第十八册所收)
『老君音誦誡經』(HY七八四、『道藏』第十八册所收)
『女青鬼律』(HY七八九、『道藏』第十八册所收)
『正一威儀經』(HY七九〇、『道藏』第十八册所收)
『正一指教齋儀』(HY七九七、『道藏』第十八册所收)
『正一指教齋清旦行道儀』(HY七九八、『道藏』第十八册所收)
『太清金液神丹經』(HY八七九、『道藏』第十八册所收)
『金鎖流珠引』(HY一〇〇九、『道藏』第二十册所收)
『真誥』(HY一〇一〇、『道藏』第二十册所收)
『雲笈七籤』(HY一〇二六、『道藏』第二二册所收)

- 『至言總』(HY一〇二七、『道藏』第二二册所收)
- 『太上洞玄靈寶本行因緣經』(HY一一〇七、『道藏』第二四册所收)
- 『一切道經音義妙門由起』(HY一一一五、『道藏』第二四册所收)
- 『洞玄靈寶玄門大義』(HY一一一六、『道藏』第二四册所收)
- 『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』(HY一一一七、『道藏』第二四册所收)
- 『陸先生道門科略』(HY一一一九、『道藏』第二四册所收)
- 『道門經法相承次序』(HY一二二〇、『道藏』第二四册所收)
- 『道教義樞』(HY一二二一、『道藏』第二四册所收)
- 『無上祕要』(HY一二三〇、『道藏』第二五册所收)
- 『三洞珠囊』(HY一二三一、『道藏』第二五册所收)
- 『抱朴子』內篇(HY一二七七、『道藏』第二八册所收)
- 『洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經』(HY一九一、『道藏』第二八册所收)
- 『三天內解經』(HY一九六、『道藏』第二八册所收)
- 『上清靈寶大法』(HY二二二一、王契真纂、『道藏』第三十册所收)
- 『上清靈寶大法』(HY二二二一、金允中纂、『道藏』第三一册所收)
- 『道門通教必用集』(HY二二二六、『道藏』第三二册所收)
- 『正一論』(HY二二二八、『道藏』第三二册所收)
- 『三洞群仙錄』(HY二二三八、『道藏』第三二册所收)
- 『洞玄靈寶五感文』(HY二二六八、『道藏』第三二册所收)
- 『正一法文經護國醮海品』(HY二二七七、『道藏』第三二册所收)
- 『上清黃書過度儀』(HY二二八四、『道藏』第三二册所收)
- 『洞玄靈寶五老攝召北豐鬼魔赤書玉訣』(HY二二八七、『道藏』第三二册所收)
- 『洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』(HY一三〇二、『道藏』第三三册所收)
- 『洞真太上素靈洞元大有妙經』(HY一三〇三、『道藏』第三三册所收)
- 『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、『道藏』第三三册所收)
- 『洞真西王母寶神起居經』(HY一三〇八、『道藏』第三三册所收)
- 『洞真太上八素真經修習功業妙訣』(HY一三二〇、『道藏』第三三册所收)
- 『洞真太上八素真經服食日月皇華訣』(HY一三二一、『道藏』第三三册所收)
- 『洞真太上八道命籍經』(HY一三二七、『道藏』第三三册所收)
- 『洞真太上倉元上錄』(HY一三二九、『道藏』第三三册所收)
- 『洞真太上說智慧消魔真經』(HY一三三三、『道藏』第三三册所收)
- 『洞真太上太霄琅書』(HY一三四一、『道藏』第三三册所收)
- 『上清高上金元羽章玉清隱書經』(HY一三四七、『道藏』第三三册所收)
- 『上清洞真智慧觀身大戒文』(HY一三五三、『道藏』第三三册所收)
- 『上清河圖內玄經』(HY一三五六、『道藏』第三三册所收)
- 『上清高上玉晨鳳臺曲素上經』(HY一三六一、『道藏』第三四册所收)
- 『上清外國放品青童內文』(HY一三六二、『道藏』第三四册所收)
- 『上清元始變化寶真上經九靈太妙龜山玄籙經』(HY一三八二、『道藏』第三四册所收)
- 『洞玄靈寶二十四生圖經』(HY一三九六、『道藏』第三四册所收)
- 『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科』(HY一四〇〇、『道藏』第三四册所收)
- 『洞玄靈寶玉京山步虛經』(HY一四二七、『道藏』第三四册所收)
- 『皇經集註』(HY一四二八、『道藏』第三四册所收)
- 『天皇至道太清玉冊』(HY一四七二、『道藏』第三六册所收)

二、敦煌道經資料

※以下の敦煌道經資料の題目と順番は大淵忍爾『敦煌道經・圖録篇』（岡山：福武書店、一九七九年）による。

- 『太上靈寶經長夜九幽府玉匱明真科』（P二四〇六、『敦煌道經・圖録篇』頁四七）
『太上洞玄靈寶真文度人本行妙經』（P三〇二二V、『敦煌道經・圖録篇』頁五四）
『太極左仙公請問經上』（S一三五二、『敦煌道經・圖録篇』頁八六）
『太上洞玄靈寶仙人請問本行因縁衆聖難經（第十五）』（P二四五四、『敦煌道經・圖録篇』頁八九）
『太上太極太虚上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣上（擬）』（P二三五六・P二四〇三・P二四五二、『敦煌道經・圖録篇』頁一一六）
『靈寶自然齋儀（擬）』（S六八四一、『敦煌道經・圖録篇』頁一四三）
『太上靈寶經昇玄内教經』（P二四七四・P二四四五、『敦煌道經・圖録篇』頁二六一・二七八）
『陶公傳授儀（擬）』（S三七五〇・P二五五九・殘片BD一一二五二・S六三〇一、『敦煌道經・圖録篇』頁七二一）
『通門論卷下（擬）』（P二八六一・P二二五六、『敦煌道經・圖録篇』頁七二五）
失題道經（P二三七八、『敦煌道經・圖録篇』頁八六九）
失題道經類書（P二四五九、『敦煌道經・圖録篇』頁八〇八）

三、佛敎文獻

※佛敎文獻は『大正藏』（大正新修大藏經）の冊數と順番による。

- 後秦・佛陀耶舎と竺佛念譯『長阿含經』（『大正藏』第一卷所收）
西晉・法立と法炬譯『大樓炭經』（『大正藏』第一卷所收）
三國吳・支謙譯『佛説齋經』（『大正藏』第一卷所收）
東晉・瞿曇僧伽提婆譯『增一阿含經』（『大正藏』第二卷所收）
三國吳・康僧會譯『六度集經』（『大正藏』第三卷所收）
西晉・竺法護譯『佛説普曜經』（『大正藏』第三卷所收）
三國吳・支謙「法句經序」（『大正藏』第四卷所收）
姚秦・鳩摩羅什譯『佛説仁王般若波羅蜜經』（『大正藏』第八卷所收）
北涼・曇無讖譯『大般涅槃經』（『大正藏』第十二卷所收）
梁・僧伽婆羅譯『文殊師利問經』（『大正藏』第十四卷所收）
劉宋・智嚴と寶雲譯『佛説四天王經』（『大正藏』第十五卷所收）
東晉・帛尸梨蜜多羅譯『佛説灌頂經』（『大正藏』第二一卷所收）
後秦・鳩摩羅什譯『大智度論』（『大正藏』第二五卷所收）
隋・智顛説『摩訶止觀』（『大正藏』第四六卷所收）
梁・僧祐撰『弘明集』（『大正藏』第五二卷所收）
唐・釋道世『法苑珠林』（『大正藏』第五三卷所收）

四、ほかの古典文獻

※基本的には作者の時代の順。

- 戰國『竹書紀年』(方詩銘・王修齡『古本竹書紀年輯證』、上海：上海古籍出版社、一九八一年二月)
- 戰國・孟軻『孟子』(李學勤主編『十三經注疏・孟子注疏』、北京：北京大學出版社、一九九九年十二月)
- 前漢・司馬遷『史記』(北京：中華書局、一九六三年)
- 前漢・劉安『淮南子』(張雙棣撰『淮南子校釋』、北京：北京大學出版社、一九九七年八月)
- 後漢・王充『論衡』(上海：上海人民出版社、一九七四年九月)
- 三國魏・張揖『廣雅』(徐復主編『廣雅詁林』、南京：江蘇古籍出版社、一九九二年七月)
- 西晉・陳壽『三國志』(北京：中華書局、一九六四年)
- 梁・沈約『宋書』(北京：中華書局、一九七四年)
- 梁・蕭統『文選』(上海：上海古籍出版社、一九八六年八月)
- 梁・任昉『述異記』(『景印文淵閣四庫全書』第一〇四七冊所收、臺北：商務印書館、一九八六年)
- 北齊・魏收『魏書』(北京：中華書局、一九七四年)
- 唐・房玄齡等『晉書』(北京：中華書局、一九七四年)
- 唐・歐陽詢等『藝文類聚』(上海：上海古籍出版社、一九六五年十一月)
- 唐・瞿曇悉達『唐開元占經』(『景印文淵閣四庫全書』所收、臺北：商務印書館、一九八六年)第八〇七冊『唐開元占經』
- 唐・杜祐『通典』(王文錦等點校『通典』、北京：中華書局、一九八八年)
- 北宋・李昉等『太平御覽』(北京：中華書局、一九六〇年二月初版、一九九五年十月版)
- 北宋『崇文總目』(叢書集成初編本『崇文總目』、上海：商務印書館、一九三七年六月)
- 南宋・鄭樵『通志』(京都：中文出版社、一九七八年六月)
- 元・趙友欽『革象新書』(『景印文淵閣四庫全書』第七八六冊所收、臺北：商務印書館、一九八六年)
- 明・馮琦『宋史紀事本末』(北京：中華書局、一九七七年)
- 明・陳耀文『天中記』(『景印文淵閣四庫全書』第九六五冊所收、臺北：商務印書館、一九八六年)
- 明・周琦『東溪日談錄』(『景印文淵閣四庫全書』第七一四冊所收、臺北：商務印書館、一九八六年)
- 清・戴震校『算經十書』(上海：商務印書館、國學基本叢書、一九三〇年十月)
- 清・余嘉錫『四庫提要辨證』(北京：中華書局、一九八〇年五月)

五、日本語研究書及び論文

※著者もしくは編者の名前の五十音順。

- 池平紀子 「スタイン二四三八に見える佛教の服餌辟穀法受容について―『太上靈寶五符序』との関連を中心に―」(麥谷邦夫編『三教交渉論叢編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年三月)
- フランシスクス・ヴェレン (Franciscus Verellen) 「儀禮のあかり―陸修靜の齋における影響」(京都大學人文科學研究所編『中國宗教文獻研究』、京都：臨川書店、二〇〇七年二月)

- 尾崎正治 「六朝古道經に關する一考察―六朝末―初唐における佛道論争の一問題」
 『集刊東洋學』三十二號、東北大學中國文史哲研究會、一九七六年十一月）
- 大淵忍爾 『道教とその經典』（東京：創文社、一九九七年十一月）
- 大淵忍爾 『敦煌道經・目錄篇』（岡山：福武書店、一九七八年三月）
- 大淵忍爾 『敦煌道經・圖録篇』（岡山：福武書店、一九七九年二月）
- 大淵忍爾 『中國人の宗教儀禮―道教篇』（東京：風響社、二〇〇五年六月）
- 垣内智之 「道教における九天説とその周邊」（麥谷邦夫編『三教交渉論叢續編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年三月）
- 鎌田茂雄 『新中國佛教史』（東京：大東出版社、二〇〇一年七月）
- 神塚淑子 『六朝道教思想の研究』（東京：創文社、一九九九年二月）
- 神塚淑子 「六朝靈寶經に見える本生譚」（麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』、京都大學人文科學研究所、二〇〇二年四月）
- 神塚淑子 「六朝靈寶經に見える葛仙公」（麥谷邦夫編『三教交渉論叢』、京都大學人文科學研究所、二〇〇五年三月）
- 神塚淑子 「天尊像・元始天尊像の成立と靈寶經」（『名古屋大學中國哲學論集』第六號、二〇〇七年）
- 神塚淑子 「元始天尊をめぐる三教交渉」（麥谷邦夫編『三教交渉論叢續編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年三月）
- 楠山春樹 「道教における十戒」（『道家思想と道教』、東京：平河出版社、一九九二年七月）
- 楠山春樹 「清信弟子考―道士の階級に關する一試論―」（『中國の宗教・思想と科學』、牧尾良海博士頌壽記念論集、東京：國書刊行會、一九八四年六月）
- 楠山春樹 『老子傳説の研究』（東京：創文社、一九七九年二月）
- 窪 徳忠 「道教の宗派とその源流（要旨）」（『宗教研究』一三一號、一九五二年）
- 小林正美 「劉宋における靈寶經の形成」（『東洋文化』六二號、東京大學東洋文化研究所、一九八二年三月）
- 小林正美 「靈寶赤書五篇眞文の思想と成立」（『東方宗教』六〇號、日本道教學會、一九八二年十月）
- 小林正美 「上清經と靈寶經の終末論」（『フィロソフィア』七六號、一九八九年十二月）
- 小林正美 『六朝道教史研究』（東京：創文社、一九九〇年十一月）
- 小林正美 『中國の道教』（東京：創文社、一九九八年七月）
- 小林正美 『唐代の道教と天師道』（東京：知泉書館、二〇〇三年四月）
- 小林正美編著 『道教の齋法儀禮の思想史的研究』（東京：知泉書館、二〇〇六年十月）
- 小林正美 「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、東方學會、二〇〇八年三月）
- 小林正美 「新パラダイム道教史の妥当性の檢證」（『東方宗教』百十四號、日本道教學會、二〇〇九年十一月）
- 小林正美 『昇玄經』と『太上洞玄靈寶中和經』と『正一法文天師教戒科經』の編纂順位について」（『東洋の思想と宗教』第二七號、早稻田大學東洋哲學會、二〇一〇年三月）
- 小林正美 「東晉・南朝における「佛教」と「道教」の稱呼の成立と貴族社會」（渡邊義浩編第二回日中學者中國古代史論壇論文集『魏晉南北朝における貴族制の形

成と三教・文學——歴史學・思想史・文學の連携による——』所收、東京：汲古書院、二〇一一年九月)

K=M=シペール (Kristofer Schipper) 作、福井重雅譯「都講」の職能に関する二、三の考察」(酒井忠夫編『道教の総合的研究』所收、東京：國書刊行會、一九七七年三月)

クリストファー・シッペール (Kristofer Schipper) 作、福井文雅譯「敦煌文書にみえる道士の法位階梯について」(講座敦煌4『敦煌と中國道教』所收、東京：大東出版社、一九八三年十二月)

クリストファ・シペール (Kristofer Schipper) 作、山田利明譯「靈寶科儀の展開」(酒井忠夫・福井文雅・山田利明編集『日本・中國の宗教文化の研究』所收、東京：平河出版社、一九九一年九月)

ジョセフ・ニーダム (Joseph Needham) 『中國の科學と文明』第五卷『天の科學』(東京：思案社、一九七六年七月)。

ミシエール・ストリックマン (Michel Strickmann) 作、宮川尚志・安倍道子共譯「茅山における啓示——道教と貴族社會——」(酒井忠夫編『道教の総合的研究』所收、東京：國書刊行會、一九七七年三月)

西岡 弘 「叩齒考」(『國學院雜誌』第八十卷七號、一九七九年七月)

野口鐵郎編集代表、丸山宏・田中文雄・淺野春二編集 講座道教・第2卷『道教の教團と儀禮』(東京：雄山閣出版、二〇〇〇年五月)

平川 彰 『原始佛教の研究・教團組織の原型』(東京：春秋社、一九六四年七月)

深澤 一幸 「歩虛詞」考」(吉川忠夫編『中國古道教史研究』、京都：同朋舎、一九九二年二月)

福井康順 「道教の基礎的研究」(東京：理想社、一九五二年五月。『福井康順著作集』第一卷所收、京都：法藏館、一九八七年十一月)

福井康順 「靈寶經の研究」(『東洋思想研究』四、一九五〇年五月。『福井康順著作集』第二卷所收、京都：法藏館、一九八七年六月)

福井康順 「葛氏道の研究」(『東洋思想研究』五、一九五四年七月。『福井康順著作集』第二卷所收)

福井文雅 「都講」の職能と起源——中國・インド交渉の一接點——」(『高僧傳の研究』、榎田博士頌壽記念』所收、東京：山喜房佛書林、一九七三年六月)

福井文雅 「道教文獻に見える頌の機能」(『日本中國學會報』第四十四集、一九九二年)

福永光司 『道教思想史研究』(東京：岩波書店、一九八七年九月)

藤野岩友 「禹歩考」(『中國の文學と禮俗』、東京：角川書店、一九七六年十二月)

ステイファン・ボーケンカンブ (Stephen R. Bokenkamp) 「轉經——古靈寶派の宣教方法」(田中文雄、テリー・クリーマン編『道教と共生思想』所收、東京：大河書房、二〇〇九年十月)

前田繁樹 「所謂「茅山派道教」に關する諸問題」(『中國——社會と文化』第二號、一九八七年六月)

前田繁樹 『初期道教經典の形成』(東京：汲古書院、二〇〇四年五月)

松本丁俊 「佛典から見た中國音韻と梵音の關係」(『東洋學論叢』飯田利行博士古稀

記念』、東京：國書刊行會、一九八一年一月)

アンリ・マスペロ (Henri Maspero) 著、川勝義雄譯 『道教：不死の探究』(東京：東海大學出版社、一九六六年六月)

- 丸山 宏 「陸修靜『太上洞玄靈寶授度儀』初探」(第一屆道教仙道文化國際研討會、高雄・中山大學、二〇〇六年十一月)
- 水谷眞成 「梵語音を表わす漢字における聲調の機能——聲調史究研の一資料」(『名古屋大學文學部二十周年記念論集』所收、名古屋大學文學部、一九六八年十二月)
- 麥谷邦夫 「道教における天界説の諸相——道教教理の體系化の試みとの関連で——」(『東洋學術研究』第二十七卷別冊、一九八七年十一月)
- 望月信亨 『佛教經典成立史論』(京都・法藏館、一九六四年三月)
- 望月信亨 『望月佛教大辭典』(世界聖書刊行協會、一九七四年五月版)
- 藪内清責任編集 科學の名著2 『中國天文學・數學集』(東京・朝日出版社、一九八〇年十一月)
- 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、日本道教學會、二〇〇二年十一月)
- 山田慶兒 「梁武の蓋天説」(『東方學報』第四八卷、京都大學人文科學研究所、一九七五年十二月)
- 山田利明 「靈寶經と大乘思想」(『東洋大學中國哲學文學科紀要』六號、一九九八年)
- 山田利明 『六朝道教儀禮の研究』(東京・東方書店、一九九九年一月)
- 吉岡義豐 『道教の實態』(興亞宗教協會刊、一九四一年。『吉岡義豐著作集』別卷所收、東京・五月書房、一九九〇年二月)
- 吉岡義豐 「敦煌本太平經について」(『東洋文化研究所紀要』第二十二冊、一九六一年一月。同氏『道教と佛教』第二所收、東京・豐島書房、一九七〇年二月)
- 吉岡義豐 『道教經典史論』(東京・道教刊行會、一九五五年九月。『吉岡義豐著作集』第三卷、東京・五月書房、一九八八年十月)
- 吉岡義豐 「敦煌本十戒經について」(『塚本博士頌壽記念・佛教史學論集』、塚本博士頌壽記念會、一九六一年二月)
- 吉岡義豐 「佛教十戒思想の中國的受容」(『宗教研究』一六八號、日本佛教學會、一九六一年六月)
- 吉岡義豐 「佛教の影響による道教戒の形成——特に十戒十二可從戒を中心として——」(『日本佛教學會年報』、日本佛教學會、一九六七年三月)
- 吉岡義豐 「道教教團の系譜」(『歴史教育』十七の三、一九六九年。『吉岡義豐著作集』第二卷所收、東京・五月書房、一九八九年九月)
- 吉岡義豐 『道教と佛教』第三(東京・國書刊行會、一九七六年)
- 吉川忠夫 「佛道論争のなかの陸修靜」(『禪文化研究所紀要』二四號、一九八八年十二月)
- 賴惟勤 『中國音韻論集』(東京・汲古書院、一九八九年二月)

六、中國語研究書及び論文

※著者もしくは編者の名前の劃數順。

- 小林正美 「三洞四輔與「道教」的成立」(陳鼓應主編『道家文化研究』第十六輯、北京・生活・讀書・新知三聯書店、一九九九年四月)
- 王卡 「元始天王與盤古氏開天闢地」(『世界宗教研究』、一九八九年第三期)
- 王卡 「敦煌道經校讀三則」(陳鼓應主編『道家文化研究』第十三輯、北京・生活・讀書・新知三聯書店、一九九八年)
- 王卡 「敦煌本『陶公傳授儀』校讀記」(『道教經史論叢』、成都・巴蜀書社、二〇〇〇

七年)

王承文 「敦煌本「太極左仙公請問經」考論」(陳鼓應主編『道家文化研究』第十三輯、北京·生活·讀書·新知三聯書店、一九九八年)

王承文 「東晉南朝之際道教對民間巫道的批判——以天師道和古靈寶經為中心」(《中山大學學報(社會科學版)》、二〇〇一年第四期)

王承文 「道教「三洞」學說的思想淵源」(《中國哲學史》、二〇〇二年第四期)

王承文 『敦煌古靈寶經與晉唐道教』(北京·中華書局、二〇〇二年十一月)

王承文 「敦煌古靈寶經與道教「三洞經書」和「三乘」考論」(《敦煌學輯刊》、二〇〇三年第一期)

王承文 「葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以東晉袁宏『羅浮記』為中心」(陳鼓應主編『道家文化研究』第二十一輯、北京·生活·讀書·新知三聯書店、二〇〇六年)

王承文 「論中古時期道教「三清」神靈體系的形成——以敦煌本『靈寶真文度人本行妙經』為中心的考察」(《中山大學學報(社會科學版)》、二〇〇八年第二期)

王承文 「古靈寶經中「天文」和「符圖」的釋讀與研究」(《道教研究的新視野·道教與中國文化及社會的關係》國際學術研討會論文集、香港中文大學、二〇〇九年十一月)

王承文 「古靈寶經與『大方廣佛華嚴經』等佛經關係考釋」(《文史》、北京·中華書局、二〇一一年第三期)

王樂·趙豐 「敦煌幡的實物分析與研究」(《敦煌研究》、二〇〇八年第一期)

石衍豐 「『枕中書』及其作者」(《宗教學研究》、一九八六年第二期)

司馬虛 (Michel Strickmann) 「最長的道經」(《法國漢學》第七輯、北京·中華書局、二〇〇二年十二月)

李劍國·張玉蓮 「禹步考論」(《求是學刊》、二〇〇六年第五期)

李靜 「古上清經史若干問題的考辨」(復旦大學博士論文、二〇〇九年)

李豐楙 「六朝道教的終末論·末世、陽九百六與劫運說」(陳鼓應主編『道家文化研究』第九輯、上海·上海古籍出版社、一九九六年)

呂鵬志 「早期道教的天書觀」(郭武主編『道教教義與現代社會國際學術研討會論文集』、上海·上海古籍出版社、二〇〇三年)

呂鵬志 「天師道授籙科儀——敦煌寫本S. 二〇三考論」(《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十七本第一分冊、二〇〇六年三月)

呂鵬志 『唐前道教儀式史綱』(北京·中華書局、二〇〇八年十二月)

呂鵬志 「天師道旨教齋考(上篇·下篇)」(《中央研究院歷史語言研究所集刊》第八十本、第三·四分冊、二〇〇九年九月·十二月)

呂鵬志 「靈寶六齋考」(道教國際學術研討會研究報告、香港中文大學、二〇〇九年十一月)。

呂鵬志 「攝召北酆鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇真文——『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』校讀拾遺」(《宗教學研究》、二〇一〇年第四期)

周西波 「敦煌寫本『靈寶自然齋儀』考論」(《敦煌學》第二十四輯、臺北·敦煌學會、二〇〇三年六月)

姜生·湯偉俠主編『中國道教科學技術史·漢魏兩晉卷』(北京·科學出版社、二〇〇二年四月)

施舟人 (Kristofer Schipper) 作、廖文英·曾于真譯、丁煌校 「步虛的研究——文學的贊美詩和舞蹈」(《道教學探索》第二號、國立成功大學歷史系道教研究室、一九

八九年)

施舟人 (Kristofer Schipper) 「道教的清約」《法國漢學》第七輯、北京：中華書局、二〇〇二年十二月)

柳存仁 「道教前史二章」《道教史探源》、北京：北京大學出版社、二〇〇〇年五月)

柏夷 (Stephen R. Bokenkamp) 「天師道婚姻儀式「合氣」在上清、靈寶學派的演變」(陳鼓應主編『道家文化研究』第十六輯、北京：生活·讀書·新知三聯書店、一九九九年四月)

胡新生「禹步探源」《文史哲》、一九九六年第一期)

卿希泰主編 『中國道教史』(成都：四川人民出版社、一九九六年修訂版)

卿希泰主編 『中國道教思想史』(北京：人民出版社、二〇〇九年十二月)

陳國符 『道藏源流考』(北京：中華書局、一九六三年十二月增訂版)

陳昭吟 「早期道經諸天結構研究——以道藏本『太上靈寶五符序』為中心」(山東大學博士論文、二〇〇六年五月)

高華平 「四聲之目」的發明時間及創始人再議」《文學遺產》、二〇〇五年第五期)

陳寅恪 「四聲三問」《清華大學學報(自然科學版)》、一九三四年第二期)

張繼禹主編 『中華道藏』(北京：華夏出版社、二〇〇四年一月)

揚之水 「幡與牙旗」《中國歷史文物》、二〇〇二年第一期)

曾召南 「三十六天說是怎樣形成的」《中國道教》、中國道教協會、一九九三年第三

期)

黃坤農 「道教五行空間初探：以真文赤書為例」《「宗教與心靈改革研討會」論文集》、

高雄：高雄道德院、一九九八年)

黃坤農 『赤書玉篇』與『赤書玉訣』中的五行思想」《輔仁宗教研究》二、二〇〇〇年)

黃坤農 「真文赤書」研究——以『赤書玉篇』與『赤書玉訣』為主的考察——(輔仁大學碩士論文、中國宗教研究所、二〇〇〇年)

葉貴良 『敦煌本「太上洞玄靈寶無量度人上品妙經」輯校』、成都：四川大學出版社、二〇一二年三月)

鄭燦山 「洞玄靈寶玉京山步虛經經年年代考證」(國立政治大學宗教研究所·臺灣道教研究會共同開催「道教經典與儀式國際學術研討會」、二〇〇九年十二月)

鄭燦山 「六朝道教步虛的原型及其發展——從上清派到靈寶派」(The symposium “Affiliation and Transmission in Daoism,” Seminar fuer Sinologie, Humboldt University zu Berlin, Sekretariat, 2011.)

鄭燦山 『六朝隋唐道教文獻論考』(臺北：新文豐出版公司、二〇一二年二月)

劉仲宇 「葛洪『枕中書』初探」《中國道教》、中國道教協會、一九九〇年第四期)

劉屹 「元始系」和「仙公系」靈寶經的先後問題——以「古靈寶經」中的「天尊」和「元始天尊」為中心」《敦煌學》第二七輯、二〇〇八年二月)

劉屹 「元始舊經」與「仙公新經」的先後問題——以「篇章所見」古靈寶經為中心」《首都師範大學學報》、二〇〇九年三期)

劉屹 「敦煌本「靈寶經目錄」研究」《文史》、北京：中華書局、二〇〇九年第二輯)

劉屹 「論古靈寶經『昇玄步虛章』的演變」(Florian C.Reiter ed., Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium, Harrassowitz Verlag, 2009, pp.189-205.)

劉屹 「中古道教神學體系的建構與發展——以元始天尊的「至尊性」和「佛陀化」為中心」《東方文化》第四二卷一·二期、香港大學、二〇〇九年十一月)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

劉屹 「古靈寶經「未出一卷」研究」《中華文史論叢》、二〇一〇年第四輯)

- 劉屹 『神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究』（上海：上海人民出版社，二〇一一年三月）
- 劉屹 「古靈寶經出世論——以葛巢甫和陸修靜爲中心」（『敦煌吐魯番研究』第十二卷、上海：上海古籍出版社，二〇一一年七月）
- 劉屹 「古靈寶經中的三洞說」（慶賀饒宗頤先生九五華誕敦煌學國際學術研討會、莫高窟敦煌研究院，二〇一〇年八月八～十一日）
- 蕭登福 「漢魏六朝道教之天界說（上）·（下）」（『東方雜誌』二三：二·三、一九八九年）
- 蕭登福 「道教五方三界諸天「氣數」說探源」（『成大宗教與文化學報』第一期、二〇〇一年十二月）
- 蕭登福 『六朝道教靈寶派研究』（臺北：新文豐出版公司、二〇〇八年五月）
- 謝世維 『天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究』（臺北：臺灣商務印書館、二〇一〇年十一月）
- 羅燚英 「道教山嶽眞形圖略論」（『中山大學學報（社會科學版）』、二〇〇九年第三期）
- 羅燚英 「『玄覽人鳥山經圖』成書年代、神學思想考論」（『求是學刊』、二〇一〇年第六期）
- 饒宗頤 「論道教創世紀」（陳鼓應主編『道家文化研究』第十六輯、北京：生活·讀書·新知三聯書店、一九九九年四月）

七、歐文研究書及び論文

※著者もしくは編者の名前のアルファベット順。

- Andersen, Poul. "The Practice of Bugang," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990), pp.15-53.
- Bokenkamp, Stephen. "Sources of the Ling-pao Scriptures," in M. Strickmann, ed., *Tamtric and Taoist Studies in honour of R.A. Stein* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983), vol.2, pp.434-486.
- Bokenkamp, Stephen. *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997.
- Bokenkamp, Stephen. "Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro and Patricia Ebrey ed., *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), pp.181-199.
- Bokenkamp, Stephen. "The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the Lingbao Scriptures, the Ge Xuan Preface, and the Yao Boduo Stele of 496 C.E." (李焯然 陳萬成主編『道苑續紛錄』香港：商務印書館、二〇〇一年) pp.287-314.
- Chavannes, Édouard. "Le jet des dragons," in *Mémoires Concernant l'Asie Orientale* 3, Paris, 1919, pp.53-220.
- Eskildsen, Stephen. *Asceticism in Early Taoist Religion*, State University of New York Press, 1998.
- Kallemark, Max. "Ling-pao: note sur un terme du tao ïme religieux," in *Mémoires publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, vol. II, Paris, 1968, pp.559-588.
- Lagerwey, John. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Maspero, Henri. *Le tao ïme (Mémoires posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine,*

- vol. 2), Paris: Civilisations du Sud, 1950.
- Ôfuchi Nimji, "On *Ku Ling-pao-ching*," in *Acta Asiatica* 27, 1974, pp.33-56.
- Raz, Gil. "Daoist Sacred Geography," in *Early Chinese Religion Part Two: The Period of Division(220-589 AD)*, edited by John Lagerwey and Lü Pengzhi., Netherlands:Koninklijke Brill NV, 2009, pp.1409-1452.
- Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1984.
- Robinet, Isabelle. *Histoire du taoïsme : des origines au XI^e siècle*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. Translated by Phyllis Brooks. *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford University Press, 1997.
- Schipper, Kristofer. "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism," *T'oung-pao*, 80, 1994, pp.61-81.
- Schipper, Kristofer. "A Study of BU XU: Taoist Liturgical Hymn and Dance," in Pen-Yeh Tsao and Daniel P. L. Law eds., *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, Hong Kong, 1989, pp.110-120.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon :A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004.
- Sigwalt, Patrick. "Le rite funéraire Lingbao à travers le *Wulian shengshi jing* (Ve-Siècle) ," *T'oung-Pao*, 92, 2006, pp.324-372.
- Soyumi é Michel. "Les dix jours de jeûne du taoïsme" (『古岡博士還曆紀念道敎研究論集』所收 東京：國書刊行會 一九七七年)
- Strickmann, Michel. "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung-Pao*, 63, 1977, pp.1-64.
- Strickmann, Michel. "The Longest Taoist Scriptures," *History of Religions*, 17: 3/4, 1978, pp.331-354.
- Yamada Toshiaki, "The Lingbao school," in Livia Kohn eds., *Daoism Handbook*, Leiden and Boston: Brill, 2000, pp.225-255.
- Zürcher, Erik. "Buddhist Influence on Early Taoism : A Scriptural Evidence," *T'oung-pao*, 66, 1980, pp. 84-147.