

六朝道教上清派再考——陶弘景を中心に

廣瀬直記

## 目次

序論	1
本論	19
第一部 上清派再考	19
第一章 陶弘景新考——天師道との関係を中心に	19
第二章 六朝道教經典の真偽判別——陶弘景と陸修静の比較を中心に	30
第三章 太真齋法とその担い手たち——六朝上清儀礼の基礎的研究	45
第四章 発炉と治録——正一発炉と靈宝発炉の比較	65
第二部 陶弘景文献研究	84
第一章 『紫文行事決』の注釈者について	84
第二章 『上清握中訣』、『上清明堂元真経訣』補論	92
第三章 『道迹経』小考	104
第四章 『真靈位業図』の作者について	108
第三部 上清経史研究	144
第一章 楊許の上清経の改変——『九真中経』を例に	144
第二章 新しい上清経の成立——『紫度炎光経』を例に	190
第三章 上清経成立年代補正——ロビネ氏の研究を基礎に	208
結論	245
参考文献一覧	248

## 細目次

序論	1
一 六朝道教史の初歩的素描	1
二 本稿の研究目的	3
三 本稿の研究上の原則	4
四 先行研究	5
(1) 流派問題に関する研究	5
(2) 茅山の神降ろし、陶弘景とその著作、上清経、上清内伝に関する研究	8
五 先行研究に対する筆者の見解	16
(1) 流派問題に関する研究	16
(2) 茅山の神降ろし、陶弘景とその著作、上清経、上清の内伝に関する研究	17
六 本稿の構成	17

本論	19
第一部 上清派再考	19
第一章 陶弘景新考——天師道との関係を中心に	19
一 はじめに	19
二 太清と上清	19
三 天師道と帛家道	20
四 陶弘景と天師道	21
(1) 仙靈録	21
(2) 上章	21
(3) 老君誡	22
(4) 道士になった年齢	23
(5) 小結	24
五 陶弘景は上清派か	24
六 天師道は流派か	27
七 おわりに	29
第二章 六朝道教経典の真偽判別——陶弘景と陸修静の比較を中心に	30
一 はじめに	30
二 陶弘景の真偽概念	30
(1) 真経	31
(2) 偽経	33
三 陸修静の真偽概念	34
(1) 真経	35
(2) 偽経	36
四 真偽判別における陶弘景と陸修静の違い	37
(1) 靈宝経	38
(2) 上清経	38
(3) 上清金真玉光八景飛経	40
五 真偽判別と信仰との関係	41
六 陶弘景の真偽判別の特異性	42
七 おわりに	43
第三章 太真齋法とその担い手たち——六朝上清儀礼の基礎的研究	45
一 はじめに	45

二	『無上秘要』「太真齋品」	45
	(1) 太真齋法の成立年代	46
	(2) 太真齋法の基本構成と機能	47
	(3) 太真齋法の基本的特徴	48
	(3-1) 出官する神々	49
	(3-2) 上啓の対象となる神々	50
	(3-3) 叩頭搏頰	51
	(4) 道士の称号1——太真齋法の担い手	51
	(5) まとめ	52
三	『洞真太上八道命籍経』の太真齋法	53
	(1) 『洞真太上八道命籍経』の成立年代	53
	(2) 『洞真太上八道命籍経』の構成	54
	(3) 『洞真太上八道命籍経』における太真齋法の特徴	55
	(3-1) 齋の六職	55
	(3-2) 天師道の治舎	56
	(3-3) 玄師青童君	56
	(4) 道士の称号2——太真齋法の多様な担い手たち	57
	(5) まとめ	58
四	『洞真太上太霄琅書』の太真齋法	59
	(1) 『洞真太上太霄琅書』における太真齋法の位置	59
	(2) 『洞真太上太霄琅書』に登場する多様な道士たち	59
	(2-1) 祭酒らに上清経を伝授する大洞三景弟子	59
	(2-2) 祭酒らの救済を乞う三洞法師	60
	(2-3) 儀礼を依頼するさまざまな道士	61
	(2-4) 治籙をもたない道士	62
	(3) まとめ	63
五	おわりに——六朝道教史における太真齋法の位置	63
第四章	発炉と治籙——正一発炉と靈宝発炉の比較	65
一	はじめに	65
二	「魏伝訣」の祝炉	66
三	唐代以前の道教儀礼における発炉	70
四	発炉と出官	74
五	補論——指教齋と靈宝齋の先後関係	79
六	おわりに	82

第二部 陶弘景文献研究	84
第一章 『紫文行事決』の注釈者について	84
一 はじめに	84
二 『紫文行事決』と陶弘景	85
(1) 記述形式	85
(2) 叩齒と咽氣の回数	86
(3) 真人たちの言葉に対する態度	86
(4) 「未行」の『五行秘符』	87
(5) 陶弘景の見た『九真中經』	89
三 おわりに——その他の行事訣	90
第二章 『上清握中訣』、『上清明堂元真經訣』補論	92
一 はじめに	92
二 『上清握中訣』	92
(1) 小序	92
(2) 先行研究	92
(3) 『上清握中訣』の位置づけ1	93
(4) 『上清握中訣』の位置づけ2	95
(5) 小結	100
三 『上清明堂元真經訣』	101
(1) 小序	101
(2) 先行研究	101
(3) 筆者の立場	102
(4) 「其注非修用之急者、悉略不備寫」について	102
第三章 『道迹經』小考	104
(1) 小序	104
(2) 先行研究	104
(3) 『道迹經』は『真迹經』の同類か	104
(4) 『道迹經』の位置づけ	105
(5) 小結	107
第四章 『真靈位業図』の作者について	108
一 はじめに	108
二 先行研究1——明代から民国期	108

三	先行研究2——現代	109
四	『無上秘要』「道人名品」と陶弘景との関係	111
	(1) 『無上秘要』「道人名品」は陶弘景以前か	111
	(2) 『無上秘要』「道人名品」と陶弘景との食い違い	112
	(3) 『無上秘要』「道人名品」に見える陶弘景らしさ	119
五	『道門経法相承次序』所引の『真霊位業经』について	124
	(1) 『真霊位業经』は『登真隠訣』の一部だったか	124
	(2) 『道門経法相承次序』所引本と上清録との関係	126
	(3) 玉清の神々について	135
	(4) なぜ『登真隠訣』の名をも挙げたのか	136
六	「洞玄霊宝真霊位業经序」の作者	139
七	おわりに	141
第三部 上清経史研究		144
第一章 楊許の上清経の改変——『九真中経』を例に		144
一	はじめに	144
二	道蔵本『九真中経』の整理	145
三	道蔵本『九真中経』に見える改変の跡	153
	(1) ロビネ氏と大淵氏の見解	153
	(2) 【1】「太上帝君九真中経内訣」における改変の跡	154
	(2-1) 垣内氏の見解	154
	(2-2) 垣内氏の見解に対する補足	155
	(3) 【2】「中央黄老君八道秘言章」における改変の跡	157
	(3-1) 望気法における改変の跡	157
	(3-2) 「心存」の新たな意義と「太一の道」	160
	(4) 【3】「太素上清致帝君五神気法」における改変の跡	162
	(5) 【1 1】「拂童の道」【1 2】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隠存秘道」	
	【1 3】「太上廻元隠道用除罪籍内篇」における改変の跡	163
	(5-1) 【1 1】【1 2】【1 3】における改変の跡	163
	(5-2) 『上清紫清君皇初紫霊道君洞房上経』「二十四神法」における改変の跡	165
	(6) 【1 4】「太上九真帝君九陰混合縦景万変隠天経」の成立	168
	(7) 【1 5】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」における改変の跡	169
	(8) 【5】～【1 0】に見える仙薬の処方について	171
	(9) まとめ	171
四	道蔵本『九真中経』の成立過程	172

(1) 楊許の時代の『九真中経』	172
(1-1) 楊許の時代の『九真中経』と「九真八道行事決」との関係	172
(1-2) 「九真中経口訣」と分経伝説	173
(1-3) 「九真八道行事決」の「中央黄老君八道秘言」	175
(1-4) 楊許の時代の『九真中経』に含まれていなかったもの	176
(1-5) 「服五石腴事」とその改変	176
(2) 『九真中経』の改変と拡張	178
(2-1) 最初の改変とその時期	178
(2-2) 引用資料から見る『九真中経』の拡張過程	180
(2-3) 伝授規定から見た『九真中経』の拡張過程	182
(3) 『雲笈七籤』巻五十一「八道秘言」と晋永和七年の跋文	183
五 おわりに——上清経の真偽をめぐって	187
第二章 新しい上清経の成立——『紫度炎光経』を例に	190
一 はじめに	190
二 「真経」の『紫度炎光経』	190
(1) 陶弘景のいう「未出世」	190
(2) 陶弘景のいう「出世」	191
(3) 「未出世」の経典と「偽経」との関係	193
三 「偽経」の『紫度炎光経』	195
(1) 「偽経」の『紫度炎光経』とその成立年代	195
(2) 「偽経」の『紫度炎光経』と道蔵本『紫度炎光経』との関係	196
(3) 伝授規定から見た道蔵本『紫度炎光経』の成立過程	198
四 「真経」から「偽経」へ	199
(1) 紫度炎光中方内存招无洞觀天上法	199
(2) 五鈴登空歩虚保仙上符	201
(3) 鎮魂固魄飛騰七十四方靈丸	203
五 補論——道蔵本『紫度炎光経』と「廻風の法」との関係	204
(1) 道蔵本『紫度炎光経』と「廻風の法」との関係	204
(2) 「廻風の法」の形成時期	205
六 おわりに——もう一つの真偽	206
第三章 上清経成立年代補正——ロビネ氏の研究を基礎に	208
一 はじめに	208
二 ロビネ氏の用語と方針	209
三 筆者の用語と方針	210

四 補正各論	213
(1) 『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』	213
(2) 『洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上經』	216
(3) 『洞真太上八素真經服食日月皇華訣』	218
(4) 『上清太上八素真經』	223
(5) 『上清太上九真中經絳生神丹訣』	225
(6) 『上清九丹上化胎精中記經』	226
(7) 『太上九赤班符五帝内真經』	230
(8) 『上清高上玉晨鳳台曲素上經』	232
(9) 『太上玉佩金璫太極金書上經』	235
(10) 『上清玉帝七聖玄紀廻天九霄經』	238
五 おわりに——上清経年代表	241
結論	245
参考文献一覧	248



## 序論

### 一 六朝道教史の初歩的素描

六朝時代は、道教史上、最も創造的だった時期の一つであり<sup>1</sup>、とくに東晋中期から劉宋中期の約百年の間には、上清経や靈宝経をはじめ、後世の道教に強い影響を与えた古典的な經典群が次々と形成された。

この時期の江南道教史が展開するにあたって、重要な役割を果たしたと考えられる人々がいる。一つは、天師道である。彼らがいつごろ江南にわたってきたのか、確かなことはわからないが、東晋中期以前には江南で活動をはじめていた<sup>2</sup>。劉宋期の『陸先生道門科略』などの記述から推しはかるに、彼らは「治」と呼ばれる拠点と「祭酒」と称される聖職者を中心に、かなり自治的な組織を作っていたようである。おそらく、王朝による支配がゆるくなった社会の周縁部に、後漢末以降に崩壊していった郷里社会に代わる新たな共同体として、そのような人々が点在していたのだろう<sup>3</sup>。

もう一つは、江南の神仙道<sup>4</sup>である。山中の仙道修行者は、時代や地域を問わずに存在したであろうが、両晋交代期の江南にも、そのような修行者が多くいたことは、葛洪『抱朴子内篇』からうかがわれる。そして葛洪自身も、鄭隱を師とする山中の修行者集団に属していたことがあった。また、『抱朴子内篇』の記述や、そこに示された鄭隱の蔵書目録からは、彼らの間に非常に豊富な神仙道の知識が蓄積されていたことがわかる。

そしてもう一つは、江南仏教である。呉の時代には、支謙や康僧会（?～二八〇）ら中国生まれの優れた訳経僧の活動があり、江南に仏教が受け入れられていった<sup>5</sup>。彼らの翻訳經典は、後の道教經典に少なからぬ影響を与えることになる<sup>6</sup>。また、東晋初期には、すでにサンガの自治をめぐる争いなども起こり、仏教の存在感が大きくなりつつあったようである<sup>7</sup>。

東晋中期になると、以上の人々が交錯するところに、楊羲（三三〇～三八六?）と許謐（三〇五～三七六）、許翺（三四一～三七〇）による茅山（現在の江蘇省句容市、金壇市に

---

<sup>1</sup> たとえば、丸山宏氏は、道教儀礼研究から得られた知見として、「道教儀礼の伝統の形成は、漫然と徐々になされたのではなく、ある特定の時期に限定されてかなり集中的に行なわれたのであり、六朝の東晋、劉宋の頃つまり四一―五世紀と北宋末から南宋の十二―十三世紀とが二つの非常に創造的な高峰の時期としてはっきり浮かび上がってくる」と述べている。丸山（二〇〇四 a）五六一～五六二頁。

<sup>2</sup> 『真誥』や『登真隱訣』の正文に見える天師道関係の記述がその根拠である。

<sup>3</sup> 谷川（一九七六）九一～一〇一頁、同（二〇〇八）五七～七九頁。

<sup>4</sup> これはストリックマン氏のいう“the southern occult tradition”、呂鵬志氏のいう「南方方士伝統」に相当する。

<sup>5</sup> チュルヒャー（一九九五）七七～八七頁。

<sup>6</sup> Zürcher 1980, Bokenkamp 1983, 神塚（一九九八）。

<sup>7</sup> チュルヒャー（一九九五）二八九～三三〇頁。

またがる)の神降ろしはじまった<sup>8</sup>。彼らの活動は、基本的に神仙道の延長線上に位置するものであるが、従来のそれと異なるのは、そこで切り開かれた架空の世界が、上清化<sup>9</sup>ともいべき強い感染力をもったことである。神降ろし自体は、わずか数年間の出来事だったが、それによって、葛洪の時代から知られていた神仙道の知識が上清の真人たちが住む世界に位置づけ直されるとともに、その後百年以上にわたって作られる道教経典に一つの世界観が与えられた。それらがやがて二百巻近く経典群として結晶する上清経である。その内容は、存思(瞑想)や経典の読誦、お符を使った呪術などが中心であり、全体として仙道修行の手引書のようになっている。

東晋末期になると、句容の許氏と姻戚関係にあった葛氏の間、靈宝経というもう一つの大きな経典群が現われはじめる。靈宝経には、上清経以上に天師道と江南仏教の影響が強く及んでおり、人々の救済を強調するところに、従来の神仙道との大きな違いがある<sup>10</sup>。また、上清経には希薄だった儀礼や戒律を備えており、より強い感染力をもって靈宝化が進行した。元始天尊や三洞説をはじめ、靈宝経が後の道教に与えた影響は、上清経よりもはるかに大きいだろう。

東晋中期以降に、なぜこれほど集中的に道教経典が作られたのかは、今後さらに研究されるべきだろうが、「道士の原型が巫祝や神秘主義者ではなく、皇帝その人であったと考えてもよいのではなかろうか」<sup>11</sup>というアンナ・ザイデル(Anna Seidel)氏の指摘は非常におもしろい。というのは、この時期の道士たちが活躍したのは、おそらく、天師道の治や仏教のサンガがあり、山中の仙道修行者がうごめいていた、皇帝支配の周縁部だったと思われるからである。

一方、劉宋中期以降には、そのような道士たちの活動を世俗の権力に収斂しようとする動きが強まっていったようである。ちょうどそのような転換点に立っていたと見なせるのが、陸修静(四〇六～四七七)という道士である。彼が劉宋の明帝に「三洞経書目録」を奉ったのは、その象徴的な出来事といってよいだろう。また、顧歡(四二〇～四八三)が『夷夏論』を著わし、仏教に対する道教という言葉を使ったことや、王朝下における仏道論争のはじまりも、この時期に起こるべくして起こったことと理解できる。そして、陶弘景(四五六～五三六)が茅山の道館で活動をはじめたのも、このように道教全体をある程度見わたすことができるようになる時期だった。

---

<sup>8</sup> 茅山の神降ろしの背景としては、ほかにも地方信仰や俗神信仰、道家思想なども挙げなければならないが、ここではひとまず以上のものに注目した。

<sup>9</sup> 上清化は、呂鵬志氏(二〇〇八)のいう靈宝化に着想を得て筆者が作った言葉である。

<sup>10</sup> 神塚(一九九九)二七二～二九七頁。

<sup>11</sup> ザイデル(一九八〇)四四頁。

## 二 本稿の研究目的

以上のように、六朝時代には、上清経や靈宝経をはじめ、多くの道教経典が作られた。しかし、その経緯は、王朝の歴史書などには、ほとんど汲み取られていない。また、『正統道蔵』には、いくつもの六朝道教経典が収められているが、経典を歴史資料として扱うのは難しく、そこからだけでは経典の背後にいた信仰者の輪郭や活動実態はなかなか見えてこない。

従来の研究では、上清経の背後には上清派が（上清経派、茅山派）、靈宝経の背後には靈宝派（靈宝経派）が、天師道経典の背後には天師道が、それぞれ排他的<sup>12</sup>な流派として存在したと考えるのが普通だった。ただ、それは本来、研究上の補助線のようなものだったはずであり、経典の背後にそのように呼ぶべき人々がいたことが、すでに明らかにされていたのではない。にもかかわらず、その補助線がしだいに実線のように扱われるようになり、いつしか暗黙の前提になっていった。

しかし、流派分類は、資料上自明のものでもなければ、研究によって深く裏づけられたものでもなかった。たとえば、陸修静は上清派とされることも、靈宝派とされることも、天師道とされることもあったが、おおよそ、彼が上清派とされたのは、『真系』や『茅山志』の系譜につらなっているからであり、靈宝派とされたのは、靈宝経やその儀礼を整理したからであり、天師道とされたのは、『陸先生道門科略』を残したからだろう。振り返ってみれば、それらは陸修静の特徴を別々の角度から捉えていたに過ぎず、流派そのものに対する深い掘り下げがあったのではない。その意味では、流派分類は結論の先取りだったといえる。

筆者が上清経や靈宝経、天師道経典を一通り読んでみた限り、それらには相互によく似ていたり、含み合っていたり、ともに信奉することを述べていたりする部分がある。一方、各経典群はそれぞれの世界観でゆるくつながっているものの、その内容を少し詳しく見てみると、食い違っていたり、ばらばらだったりする部分も少なくない。つまり、現実の信仰者は、三色旗のように、きれいに塗り分けられるものではないのではなかろうか。また、そのように塗り分けることで、これまで彼らの輪郭が切断され、その活動実態が見えにくくなっていたのではなかろうか。

本稿の目的は、従来の流派史の枠組みを用いずに、六朝道教を担っていた信仰者の輪郭や活動実態をどう描けばよいのかを模索し示すことである。ただ、それを一度に達成することは、いまの筆者の手に余る。そこで本稿では、これまで上清派と呼ばれていた人々、とくに陶弘景に焦点を当てながら、目的を一步步つ果たしてゆくことにしたい。

---

<sup>12</sup> ここでいう排他的とは、「天師道でありかつ上清派である」や「上清派でありかつ靈宝派である」、「靈宝派でありかつ天師道」であるという言い方が普通はなされない、という意味である。

### 三 本稿の研究上の原則

では、どのような方法によってそれを果たしてゆくのが問題になるが、個々の方法については、序論第六節の本稿の構成に簡単に示してある。また、より具体的には、各章において説明される。ここでは、本稿全体に通底する原則的な方法についてのみ述べておきたい。

たとえば、六朝道教史が一枚のパズルだとすれば、『正統道蔵』などに収められた一つひとつの関連資料は、そのピースということになるだろう。おそらく、ピースはかなり不足している。手持ちのピースをすべて正しく並べることができたとしても、パズルを完成させることはできないかもしれない。それでも、欠けた部分を推測で補いながら、あらん限りのものを正しく位置づけたいと思うのが研究者だろう。

六朝道教史の研究が難しいのは、研究者の間でいくつもの重要なピースの置き場所が、大きく異なっていること、そして、それぞれにいくつかのピースがもってもらしくつなげられていることである。しかし、本当に正しいピースの置き場所は一つだけしかない。とすれば、筋が通っているとか、そこそこ論理的であるとか、それだけではどうやらこのパズルは解けそうにない。これまで六朝道教史を勉強しながら、筆者はそう思った。

となると、どうしても、不動のピースがほしくなるが、研究が可能性のやり取りである以上、はじめからそれを望むべきではないのかもしれない。ならば、せめて最後まで動かすべきでないピースを決めておこうと思った。筆者にとっては、それが陶弘景である。彼が『真誥』と『登真隱訣』に集めた資料が東晋中期のものであること、彼がそれらの著作のなかで述べていること、その言葉から直接的に導き出せることを、筆者は他の資料によって動かさないことにした。また、自分や他人の判断によっても動かすことを非常にためらった。

なぜ、そうしたのか。彼の記述が論理的に見えるからだとか、行間から伝わってくる人物像が信頼できそうだからだとか、従来の研究でもだいたい信じられていたからだとか、不十分な答えしか思いつかない。けれども、ひとまず最後まで信じてみることにした。それは普通の学術的態度ではないかもしれない。ただ、筆者は、陶弘景に従って正しい答えにたどりつかないことよりも、自分自身の疑いが恣意的になることをより怖れた。疑いを入れる場所よりも、収める場所を探した。中途半端な論理でむやみに疑ってみても、たぶん正しい方向に進むことはできないだろう。

もちろん、それは筆者が論理的判断を放棄したということではない。陶弘景を黄金のピースと見なし、それに彼が整理した上清経などを論理的につなげてゆくこと、そして比較的信頼できるピースのまとまりを作ること、それが筆者の基本的な方法である。そこでは、すべてのピースが陶弘景との距離で測られる。ただ、すべての方法がそうであるように、この方法にも限界があり、それがこの研究の弱みである。

## 四 先行研究

### (1) 流派問題に関する研究

——日本——

管見の限り、流派問題について、最も早く指摘したのは、前田繁樹氏が一九八七年に発表した論文「所謂「茅山派道教」に関する諸問題」である。氏は、吉岡義豊氏以来、茅山派や上清派という学術用語が用いられてきたが、その概念は厳密に規定されておらず、道教研究に無用の混乱をもたらしていることを問題提起する。そして、『真系』や『茅山志』のいわゆる茅山派の系譜が、陶弘景と王遠知の間で切れており、王遠知以降の道士らは陶弘景の教法を引き継いでいるように見えないこと、陶弘景が道教史上特殊な位置におり、主流派ではなかったであろうことを指摘したうえで、上清派や茅山派は内実のない虚構だった、という見解を示している。

氏の問題提起は、いずれも極めて鋭いものであるが、上清派や茅山派の存在が研究上の大前提になっていた当時の学界では、おそらくほぼ黙殺されていたのではないかと思われる。というのは、それに対する反響が、九十年代の六朝道教史研究にほとんど見られないからである。

その後、日本では、二〇〇〇年に小林正美氏と神塚淑子氏の書評上での議論があり、そこで流派のことが論点の一つになった<sup>13</sup>。いま振り返ってみると、筆者が流派に対して警戒するようになったのは、そのような見解の相違に危うさを感じたからかもしれない。ここでは議論の詳細は述べないが、筆者としては両氏の流派に対する態度に言及しておく必要がある。

まず、小林氏は、二〇〇三年に『唐代の道教と天師道』を出版し、従来、上清派の存在を主張する根拠であった『真系』の系譜が、上清派の系譜ではなく、いくつもあったはずの上清経録伝授の系譜のうちの一つであり、その末尾に位置する李含光を起点に作られたものであることを明らかにした。同時に、唐代の道教には、天師道以外の流派は存在しなかったという見解を示し、世界的に大きな反響を呼んだ。ただ、すべて天師道、という見解は、根本的には、仙公系靈宝経を作った天師道が六朝時代の他の流派を統一した、とする流派史研究の枠組みに立脚したものである。

氏の研究が流派史（氏の言い方にならえば、道流史というべきかもしれないが<sup>14</sup>）だったことは、一九九〇年に出版された『六朝道教史研究』「緒言」に、「六朝時代の江南の道教には天師道と葛氏道と上清派という三つの大きな道流が存在していた。ここでいう道流とは、特定の道典とともに尊尚し、特定の神格とともに信仰し、特定の仙術とともに実践す

<sup>13</sup> 小林（二〇〇〇）七三～七四頁、神塚（二〇〇〇）八八～九〇頁。

<sup>14</sup> 筆者は、陸修静「靈宝経目序」の「道流」を天師道、葛氏道、上清派を念頭に置いた言葉であると捉える小林氏の見解に賛成しない。小林（一九九〇）三頁。吉川（一九九一）九六頁。よって、自らの言い方としては、道流ではなく、流派という当たり障りのない言葉を選んだ。

る人々の系流とその人々の思想の系脈を指す」と述べ、「その研究方法として、道典をその作者の属する道流ごとに分類し、各々の道典を道流の歴史的展開のなかに位置づける」としていることから明らかである。一方、氏は「この天師道や葛氏道や上清派という道流名は、それぞれの道流が自らの呼称として歴史的に用いてきたものではない」とし、それらが学術概念であることにも注意を払っている<sup>15</sup>。ただ、それにつづく記述や第一篇序章「葛氏道と上清派」では、そのように呼ぶべき道流が、歴史上に存在したものであることが論じられている<sup>16</sup>。

次に、神塚氏は、一九九九年に出版された『六朝道教思想の研究』において、上清派は「上清経の作成に関与しそれを奉じた人々」であり、靈宝派は「靈宝経の作成に関与しそれを奉じた人々」であるとしている。一方、天師道については、「上清派と靈宝派はそれぞれの経典の作成や伝授を通じて思想的にもある程度まとまったものであるのに対し、天師道は教団的な組織としての名称であって、ある場合には上清派と靈宝派の共通分母的な性格を持っていた可能性があると考えている」と述べている<sup>17</sup>。つまり、靈宝派かつ天師道、上清派かつ天師道もあり得たということである<sup>18</sup>。そして、小林氏と神塚氏の間では、主に靈宝派の存在を認めるかどうか、天師道と他の二者の関係をどう捉えるか、という点で対立が起きている。

日本では、その後、二〇一三年に早稲田大学で審査された小林氏の学生、王皓月氏の博士論文『靈宝経の研究——陸修静と靈宝経の関係を中心に』「序論」において、主に神塚氏の考えを念頭に置きつつ、上清派、靈宝派という流派の存在を前提に研究することの問題点が周到に指摘されている。ただ、筆者には、流派史の枠組みに立脚していたという点では、小林氏も神塚氏も同じであるように思われる。

---

<sup>15</sup> 氏は、葛氏道と上清派には天師道と違って教団組織がなく、東晋、劉宋期の葛氏道と上清派の人々は、道流への帰属意識をほとんどもっていなかった、とも述べている。小林（一九九〇）三六～三九頁。ただ、ここで筆者が疑問に思うのは、なぜ帰属意識をもたなかった人々を、葛氏道や上清派という道流に大きく分ける必要があったのか、研究者によってそのように分けられた人々が、どれほど歴史の現実を反映しているのか、ということである。たとえば、『真誥』「真経始末」（卷二十2 b）によると、句容の葛永真や茅山の道士葛景仙は、『王君伝』という上清内伝を所有していたとされるが、彼らは葛氏道や上清派という枠組みではうまく捉えられないように思われる。

<sup>16</sup> しかし、氏は、東晋末の葛巢甫以降の葛氏については、何も明らかにしていない。にもかかわらず、劉宋期の葛氏道が、元始系靈宝経や十卷本『洞淵神呪経』を作ったとするのは、筆者には、靈宝経の作者を靈宝派とするのと同じ結論の先取りであるように思われる。同上、二〇頁、四四頁。

<sup>17</sup> 以上、神塚（一九九九）二九三～二九四頁。

<sup>18</sup> 神塚（二〇〇〇）八九頁。ただ、氏のように上清派や靈宝派を規定したとすると、靈宝経の作者は靈宝派かつ上清派、あるいは靈宝派かつ上清派かつ天師道になってしまい、それはもはや派と呼ぶ意味がなくなってしまうと思われる。

—アメリカ—

アメリカあるいは世界の道教研究において、流派問題が認知されるきっかけを作ったのは、ウルスラ・アンゲリカ・ツェヅィッヒ (Ursula-Angelika Cedzich) 氏が二〇〇〇年に発表した書評“Review Article: Early Daoist Scriptures”だろう。これは流派問題の専論ではないが、スティファン・ボーケンキャンプ (Stephen Bokenkamp) 氏に対する批判として、六ページ近くにわたって、その問題が論じられている。氏は、いくつかの論拠を示したうえで、初期中世道教に分かれて競い合う道教の流派があったと見る研究者の共通認識には問題があるとし、天師道、上清、靈宝という三つの伝統の枠組みは、研究者が初期道教経典の区分を流派の区分であると誤解したことや、中国中世の社会史上に流派的、排他主義的な概念を押しつけようとする研究者自身の傾向に由来するものだと主張する。そして、従来、中世道教の流派に焦点が当てられてきたことにより、上清と靈宝の啓示が一つの社会環境において合流していたような、より重要な局面に目が向けられていなかったのではないかと指摘する。

ツェヅィッヒ氏の見解は、むしろ批判されたボーケンキャンプ氏の学生の中に影響を及ぼしていったようである。一方、日本の六朝道教研究では、そのような新しい見解は、あまり注目されていなかったように思われる。単に筆者が不勉強なだけだったのかもしれないが、少なくとも筆者がそれをはじめて知ったのは、ボーケンキャンプ氏の学生、謝世維氏が発表した二〇〇九年の論文「伝授与融合——「太極五真人頌」研究」と二〇一〇年の論文「従近代西方宗教理論的観点看六朝道教経典幾種建構模式」においてである。氏は、ツェヅィッヒ氏の見解を要約したうえで、「宗派に対する反省によって、経典のなかに描かれる宗派的観点が取り消される必要はないが、ただ経典と教派が直接の対応関係にあるという観点に対しては慎重にならなければならない」と述べている。

また、ボーケンキャンプ氏のもう一人の学生、ギル・ラッツ (Gil Raz) 氏も二〇〇九年に発表した論文「タオイストの歴史とタオイズムの歴史」において、「天師道という用語は現実の共同体について言っているが、上清や靈宝という用語はテキスト集成であり社会的な団体ではない。これらのテキスト集成の内には、多様な主張が存在しており、そこには明らかに異なった来源のテキストが含まれている。こうした（上清や靈宝）という聖典のラベル貼りによる分類が、中世のタオイズムの社会的リアリティをわかりにくくしてしまうのである」と述べている。

さらにラッツ氏は、最近の研究 (“Transmission Lineages or Communities of Practice: Buddho-Daoist Stelae of the Northern Dynasties and the Lived Religion of Local Communities”<sup>19</sup>) において、北朝造像碑の背後にあったコミュニティーの道教実践について分析し、それは道蔵にもとづいて作られた伝統的なカテゴリー（天師道や靈宝派、楼観派など）に当てはめて理解するよりも、むしろ道蔵に見えるような経典や儀礼や教えを取捨選択しながら形成されていたと考えたほうがよい、という見解を示した。これはポスト

<sup>19</sup> これは二〇一六年三月に開催された第四回日米道教研究会議における会議論文である。

流派史研究として、たいへん注目すべきものである。

——中国——

中国では、張敬梅氏が二〇〇四年に発表した論文「正一之法与上清之法——兼論唐代道經与道派的關係」で唐代の道派について論じている。氏は、潘師正が司馬承禎に語ったとされる「我自陶隱居傳正一之法」(『旧唐書』)という言葉について、なぜ上清派の宗師が「正一の法」を伝えたのかと問題提起し、その結論として、唐代の上清派は天師道から独立した道派ではなく、天師道の内部で上清經の伝授を偏重する一支派だったと述べている。また、上清派や靈宝派は、天師道と並ぶような独立した道派ではないが、それらが存在しなかったと言うことはできない、としている。ただ、根拠は挙げられていない。

次に、程樂松氏は、二〇一〇年に出版された『即神即心——真人之誥与陶弘景的信仰世界』において、中国における従来の陶弘景研究が、陶弘景を上清派の宗師と見なす枠組みにとらわれており、陶弘景自身の思想に対する深い研究がなされていないことを批判している。これは流派問題に直接関係するものではないが、陶弘景を上清派からいったん切り離して見直そうとする点では、流派問題に通じるだろう。

## (2) 茅山の神降ろし、陶弘景とその著作、上清經、上清内伝に関する研究

流派問題は、筆者が本稿を一つにまとめるにあたって設けた主題であるが、本稿の基礎になっているのは、やはり陶弘景研究であり、上清經研究である。よって、その分野に関わる先行研究をまとめておきたい。ただ、この分野の研究は、ほとんど道教研究の開始と同時に始まり、蓄積が非常に多く、かつ多言語に及んでいる。それらをすべて網羅することは、筆者にはできそうにない。以下、記憶で述べている部分もあり、また偏りや誤解もあるだろうが、それらは少なからず本稿に反映されている程度を表わしている。

——日本——

日本では、まず、吉岡義豊氏が『道教の実態』(一九四一)において陶弘景の活動や李渤の『真系』に注目し、茅山道の存在を主張したことが特筆される。また、『道教經典史論』(一九五五)には『紫陽真人内伝』や「上清源統經目註序」に関する研究も見られる。一方、当時この分野について、より集中的に研究を行なったのは、宮川尚志氏だろう。氏は「唐室の創業と茅山派道教」(一九五〇)や「茅山派の道教の起源と性格」(一九五一)、「楊許の道教改革と茅山派道教」(一九六四、第七章第三節)などの論文を次々と発表し、『真系』などにもとづいて茅山派道教の存在を主張するとともに、楊羲と二許や陶弘景の活動の特徴を周到に明らかにした。その後の道教研究において、茅山派あるいは上清派の特徴として取り上げられることのほとんどは、じつは氏によって指摘し尽されていたように思われる。

同じころ、福井康順氏は「道教研究の基礎的諸問題」(一九八七、原一九六五)、「周氏冥通記」(一九八七、原一九六四)を発表し、それぞれ『真誥』の改変問題や『周氏冥通記』



の作者問題などについて指摘した。また、「上清経」（一九八七、原一九六〇）では、仏教資料に見える上清経葛玄創作説の是非などについて検討した。なお、この分野の研究に欠かせない『無上秘要』が、北周武帝の時代に編纂されたことを、『続高僧伝』の記述から最初に明らかにしたのが、氏であることも付け加えておくべきだろう。

次に、大淵忍爾氏の研究について取り上げたい。氏のこの分野への貢献は非常に大きく、筆者の研究における基礎の一つである。思いつくままに挙げるならば、まず「陶公伝授儀（擬）」の発見は、陶弘景研究の幅を広げたこととして特筆すべきだろう（『道教史の研究』一九六四や『敦煌道経』一九七八）。また、氏の没後に丸山宏氏によって整理された「上清経の小研究」（二〇〇五）は、『八素真経』や『九真中経』などの文献研究として優れているばかりでなく、王靈期経を見分ける手がかりをも示している。さらに、『初期の道教』（一九九一）では、『太霄琅書』や『四極明科』の成立年代についても検討している。ほかにも、『道教とその経典』（一九九七）では、『太真科』の研究をはじめ、上清経に関する鋭い指摘が随所に見られるが、唯一の欠点は、それらがあまりよく整理されていないことである。

次に、石井昌子氏の『道教学の研究』（一九八〇）は、この分野における日本ではじめての専門書である。氏は六〇年代から論文を発表しはじめ、その成果は海外の研究者にもしばしば引用されている。ただ、いま筆者がそれを読むと、やや物足りなさを感じる。というのは、氏の論文には問題提起がなく、資料の整理に終始しているように見えるからである。そして、その整理もいまでは電子索引によって参照価値の多くを奪われてしまったように思われる。また、一つひとつ指摘しないが、『真誥』や『登真隱訣』の内容に対する基本的な誤解も少なくない。氏は、九十年代以降、「上清大洞真経目」に係る上清経について十数本の論文を発表しているが、それらも以上の問題を引きずっている。ただ、氏は、ロビネ氏の *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* 第一冊の第一部と第二部を和訳して発表しており（一九九五～二〇〇二）、それは筆者にとっても非常に役に立った。

石井氏にやや遅れて、尾崎正治氏と砂山稔氏もこの分野の研究に貢献した。尾崎氏の「四極明科の諸問題」（一九七七）は、『太真玉帝四極明科経』に関する最初の専論である。張超然氏らによって部分的に批判されているが、堅実な文献研究であり、海外の研究においても必ず引用されるものである。砂山氏の「陶弘景の思想について——その仙道理論を中心に——」（一九九〇、原一九七七）は、宮川氏の「陶弘景は決して独創的な深遠な思想家ではなく諸学の形式的な総合家であった」という指摘に対し、陶弘景自身の思想を、彼の注釈だけではなく、文学作品をはじめとする個人の著作を駆使しながら、幅広く明らかにしたものである。同様の研究は、現在に至るまで数少なく、貴重なものである。

この分野の研究が日本で最も盛んになったのは、京都大学で八十年代半ばから九十年代半ばにかけて行なわれた吉川忠夫氏の研究班においてだろう。その成果は、『中国古道教史研究』（一九九二）、『六朝道教の研究』（一九九八）、『真誥研究（訳注篇）』（二〇〇〇）などにまとめられている。とくに、難解な『真誥』を母語で読むことができるようにしてく

れた『真誥研究（訳注篇）』は、筆者にとって最もありがたかった。これを繰り返し読むことにより、『真誥』の全体像を自分のなかに刻みつけることができた。以下、主要メンバーの研究について振り返りたい。

まず、吉川忠夫氏には、「夢の記録——『周氏冥通記』——」（一九八五所収）や「南真仙昇——魏夫人仙壇碑」（一九八七所収、なお、「魏夫人仙壇碑」については、深谷周道氏に訳注（一九七四）がある）、「許邁伝」（一九九八）は、それぞれ中心となる人物やその背景についての詳細な叙述であり、かつ事実関係も周到に考証されている。また、「静室考」（一九八七）では、『登真隱訣』巻下の「入静法」の内容がわかりやすく解き明かされており、『大乘仏典：弘明集・広弘明集』（一九八八）では、陶弘景と沈約の論争が翻訳されている。さらに、筆者の研究との関わりでとくに重要なのは、「道教の道系と禪の法系」（一九八八）、「王遠知伝」（一九九〇）であり、そこでは王遠知の事跡が詳しく解き明かされており、陶弘景と王遠知、潘師正をつなぐ道系が虚構されたことやその背景、また陶弘景以降の茅山についても言及されており、非常に参考になる。

次に、小南一郎氏の研究である。氏の「『漢武帝内伝』の成立」（一九八四、原一九七四、一九八一）は、上清内伝の一つ『漢武帝内伝』を長編小説と見なし、その成立背景を中国精神史の展開のなかで捉えたスケールの大きな論文である。これは上清内伝研究の代表作であり、たとえば内伝が道教修行の指針の一つだったという指摘などは、その後、この分野の多くの研究者によって受け継がれている。なお、この論文を収める『中国の神話と物語り』（一九八四）は、一九九三年に孫昌武氏によって中国語訳されており、中国や台湾の研究者にも多くの影響を与えた。このほかにも、「尋薬から存思へ——神仙思想と道教信仰の間——」（一九九二）や「許氏の道教信仰——「真誥」に見える死者たちの運命」なども重要である。

次に、麥谷邦夫氏の研究について取り上げたい。氏は陶弘景研究の第一人者であり、陶弘景の事跡を詳細にたどった「陶弘景年譜考略」（一九七六）は、修正すべき点も指摘されているが、いまなお参照価値を失っていない。また、「梁天監十八年紀年銘墓と天監年間の陶弘景」（一九九三）では、陶弘景の墓と彼の昇仙に対する焦燥感などが考察されており、「陶弘景の医薬学と道教」（一九九八）では、彼の本草学とその道教信仰における位置づけが明らかにされている。『『黄庭内景経』試論』（一九八二）では、『内景経』が茅山の神降ろしと深く関わるものであること、とくに『魏夫人内伝』と不可分の関係にあったことが指摘され、またその思想がさまざまな角度から分析されている。『『大洞真経三十九章』をめぐって』（一九九二）では、『大洞真経』の諸本の検討、思想の解明、上清経全体におけるその位置づけに関する考察などが行なわれている。これら二本の論文は、日本における最初の本格的な上清経研究といえるだろう。また、氏の研究班における成果『周氏冥通記研究（訳注篇）』（二〇〇三）も非常に重要であり、筆者の役に立った。

次に、神塚淑子氏の貢献も大きい。以下、『六朝道教思想の研究』（一九九九）について振り返ってみる。『『真誥』について』（原一九八六、八七）は、『真誥』に関する日本で最

も優れた研究である。いまでは『真誥研究（訳注篇）』があるが、この論文では『真誥』の成立背景や内容が要領よく整理されており、『真誥』を読む際に役に立つ。「上清経の形成とその文体」（原一九九六「六朝道経の形成とその文体——上清経の場合」）では、上清経の形成過程に関する全体的な見通しが示されており、また『洞真太上神虎玉経』と『上清金真玉光八景飛経』が東晋末の王霊期経であることが指摘され、その内容や文体が楊羲と二許の時代の上清経『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』などとの比較の上で分析されている。「上清経と霊宝経」（原一九九八「六朝時代の上清経と霊宝経」）では、両経典群の特徴がさまざまな角度から比較されている。「開劫度人説の形成」（原一九八八、九二）では、道教経典の天書としての性格が考察されており、その論点の多くは、謝世維氏の『天界之文』（二〇一〇）に継承されているように見える。ほかにも、「方諸青童君をめぐって」（原一九九〇）、「魔の観念と消魔の思想」（原一九九二）も、この分野の研究として重要である。

最後に、都築晶子氏の研究について取り上げたい。氏の「南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐって——」（一九八八）、「南人寒門・寒人の倫理意識について」（一九九一）は、いずれも茅山の神降ろしの主人公となった許氏の社会的立場、すなわち南人寒門から『真誥』の内容を読み解こうとしたものである。前者では、彼らが虚構の世界に新たな秩序を作り出したこと、後者では南人寒門の間でも共有されていた倫理意識が、『真誥』に見える倫理的価値観に反映されていることが指摘されている。また、「六朝後半期における科戒の成立——上清経を中心に——」（二〇〇五）では、主に上清経に見える禁忌が整理され、『抱朴子内篇』などとの比較が行なわれている。ただ、引用される上清経の時代や位置づけは、あまり考慮されていないように見える。

以上は、京都大学の研究班メンバーであるが、次に小林正美氏の研究について振り返っておきたい。さきほども述べたように、氏が『真系』の系譜の成り立ちについて明らかにしたことは、筆者の研究にとっても重要である。また、氏は『唐代の道教と天師道』（二〇〇三）において、上清派の活動状況について比較的まとまった記述を行なっている。それによると、上清派には師と少数の弟子によって構成された小集団がいくつか存在し、それらはばらばらに活動していたが、『太真玉帝四極明科経』や『洞真太上太霄琅書』に見えるような教理や戒律、科儀が共有されていたという。また、「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」（二〇〇八）では、劉宋末から梁初に、上清派の道士が天師道教団に所属したり、上清派から天師道教団に入団する道士がいたりするなどの状況があったと述べられ、天師道に対する上清派という枠組みが強調されている。また、「上清派の教団」という言い方もしばしばなされているが、『六朝道教史研究』第一篇序章では、上清派には教団組織はなく、帰属意識もほとんどなかったと述べられており、記述に変化が見られる。

次に、小林氏の学生、アイクマン・ション（Eichman, Shawn）氏の「八素真経の成立と展開」（一九九九）は、楊羲と二許以降の上清経の教理的展開をたどったものであり、とくに玉清の教義について明らかにした重要な研究である。ただ、筆者の見解とは少し異なる部分もあり、それについては本稿第三部第三章において指摘する。また、三浦國雄氏の学

生である加藤千恵氏と垣内智之氏も、上清経の存想法について、多くの論文を発表している。加藤氏は、『不老不死の身体——道教と「胎」の思想』(二〇〇二)において『上清九丹上化胎精中記経』などに見える存想法を分析している。垣内氏は「上清経の構成について」(二〇〇九)において『九真中経』に関する重要な指摘を行っており、本稿第三部第一章でも多く依拠した。また、氏は『五老宝経』小考(二〇〇五)なども発表し、従来、日本ではあまり注目されなかった上清経にまで分析の範囲を広げている。

最後に、麥谷氏の学生、金志玟氏の研究について言及しておきたい。まず、『大洞真経』の実修における身体(二〇〇六)では、『大洞真経』の「玉注」を手がかりに、『大洞真経』の存思が体内と天界の二重構造になっており、存思によって体内と天界の融合が図られることが、また「黄庭内景経序」小考(二〇〇九)では、「黄庭内景経序」を手がかりに、『内景経』の読誦が修行者を魏夫人の『内景経』修行という聖なる模範への同化を意図するものだったことが明らかにされている。「玉注」や「黄庭内景経序」の文献研究は、ロビネ氏や張超然氏も行っているが、金氏の研究は、上清経がどのように修行されたのかという観点から、文献研究だけに止まらない非常に興味深い見解を示している。また、「玄師と経師——道教における新しい師の観念とその展開——」(二〇一一)なども重要である。いずれにも、文献研究に偏りがちな筆者の上清経史研究にない要素が多く含まれている。

——ヨーロッパ、アメリカ——

フランスでは、まずアンリ・マスペロ氏(Henri Maspero)の著作を見ると(二〇〇〇)。フランス語の原文は、マスペロ氏の遺稿としてポール・ドミエヴィル(Paul Demiéville)氏によって整理され、一九五〇年に出版された)、道教の瞑想法に対する強い関心とともに、『紫陽真人内伝』をはじめとする上清内伝や上清経が縦横無尽に引用されている。また、たとえば、道教の瞑想法ではマイクロコスモスである身体と、マクロコスモスである天地の同一化が図られること、道教の啓示が他の宗教のそれとは違って一度限りのものでなく、断片的に少しずつ示されることなど、いくつもの示唆に富む指摘がなされている。

その後、フランスでは、クリストファー・シペール氏(Kristofer Schipper)の博士論文(『漢武帝内伝』の訳注研究)やマンフレッド・ポーカー氏(Manfred Porkert)の博士論文(『紫陽真人内伝』の訳注研究)などもあるが、筆者の研究とより深く関わるのは、ミシェル・ストリックマン氏(Michel Strickmann)とイザベル・ロビネ氏(Isabelle Robinet)の研究である。

ストリックマン氏の研究は、まず、“The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy”(一九七七)が発表直後に宮川尚志氏と安倍道子氏によって「茅山における啓示——道教と貴族社会——」として翻訳された。この論文には、いくつもの重要な指摘があるが、おそらく最も有名なのは、茅山の啓示が北来の天師道と江南土着の宗教伝統の両者を超越しようとしたところに位置づけられる、という見解であり、筆者も強い影響を受けた。また、『真誥』『真経始末』の記述と照らし合わせながら、『洞真太上神虎玉経』が王霊期経の一

つであることを明らしたことも、本稿との関わりで非常に重要である。さらに、陶弘景のほうが、同時代の史官よりも注意深く歴史の再構成をこころみている、という指摘は、筆者の研究上の原則に対する裏づけにもなっている。ただ、この論文の最後の部分、すなわち陶弘景が朱陽館において上清経の修行と靈宝科儀を結合したという記述は、とくに根拠も示されておらず、筆者の見解とも異なる。なお、原文には『真誥』「真経始末」の訳注研究が付されており、筆者の役に立った。

次に、“On the Alchemy of T'ao Hung-ching”（一九七九）も、非常に内容の濃い論文であるが、全体としては、茅山派道教が錬丹術を重視しなかったという見解に対するアンチテーゼになっており、許翮と周子良が錬丹によって自殺したことなどが述べられ、最終的には陶弘景自身が八十一歳（という象徴的な年齢）で生涯を閉じたことの意味が問われる、というミステリーのような展開になっている。欧米における陶弘景研究の代表作といえるだろう。また、この論文では、道教の定義に関わる議論もなされており、しばしば欧米の研究者によって取り上げられている。

次に、氏の博士論文 *Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation*（一九八一）は、茅山の啓示やその背景、中国宗教史上における茅山などについて明らかにしたものであるが、本稿の研究との関わりでいえば、陶弘景の道教関係の著作に関する一通りの解題と、楊羲と二許に啓示された上清経の一覧が示されていることが重要である。

ロビネ氏は、これまでの上清経研究において、最も大きな貢献をした研究者である。氏の研究は巨大であり、筆者はその成果のすべてに目を通すことはできていないが、可能な限り、氏の研究の到達点が自分の研究の開始点になるようにした。まず、氏の研究を概観するうえで最も便利なのは、“Shangqing-Highest Clarity”（二〇〇〇）である。これはリビア・コーン氏によって翻訳されたものであり、比較的読みやすい。上清の歴史、文献、世界観、修行が首尾よく整理されている。次に、*Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*（一九九三、原一九七九）は、上清経のさまざまな存想法について、上清経以前の道家思想や『太平経』、『抱朴子』などとも関係づけながら整理したものである。また、序文には道教の経典がもつ意味について詳しく述べられているが、筆者にはやや難しく感じられた。

本稿において最も多く参考にしたのは、氏の博士論文 *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*（一九八四）である。第一冊は三部構成であり、第二部までは石井氏の和訳がある。一言ではまとめにくいだが、上清経に関することがありとあらゆる角度から議論されている。また、第三部には、上清経の改変に関する議論が集中的に行なわれており、本稿に大きく関わる。ただ、本稿第一部第三章で注目した上清儀礼などは、氏の研究では上清の伝統外に位置づけられており、研究が比較的手薄な部分である。また、第二冊は、主要な上清経、上清内伝についての詳細な文献研究、そしてほぼすべての上清経についての解題になっている。本稿第三部第三章では、その研究成果を開始点として、筆者なりの見解を提出した。なお、*The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*

(二〇〇四)の上清経解題の多くも、ロビネ氏によって執筆されており、氏の研究成果を知るのに非常に便利である。

ほかに本稿が依拠したのは、ポール・アンダーセン氏 (Poul Andersen) の *The Method of Holding Three Ones: A Taoist Manual of Meditaion of the Fourth Century A. D.* (一九八〇) である。『金闕帝君三元真一経』については、完全に氏の見解に依拠した。また、『登真隠訣』巻下を翻訳したというツェツィッヒ氏のドイツ語の博士論文は手に取ることができなかったが、*The Taoist Canon* の解題に示された氏の研究成果は、本稿の研究の基礎として大きなウェイトを占めている。ほかにも、エドワード・シェーファー氏 (Edward Schafer) の研究をはじめ、上清経研究として参考にしなければならないものがいくつもあることはわかっているが、この分野の研究のうち、本稿に直接関わるであろうもの、筆者が勉強することができたものは、ここまでである。

#### ——中国、台湾——

中国ではまず、傅勤家氏の『中国道教史』(一九三七)が茅山道に言及しており、吉岡氏のものよりも古い。そこでは陶弘景の活動と『史記集解』所引の『茅君伝』が取り上げられているのみであり、茅山道が天師道よりも古いとされている。また、王明氏の『『黄庭経』考』(一九八四、原一九四八)は、日本では『内景経』先行説を唱えるものとして、麥谷氏によって批判的に継承され、また中国においても頻繁に言及されるものである。

次に、陳国符氏の『道蔵源流考』(一九四九)には、『真誥』「真経始末」や『洞玄靈宝三洞奉道科戒营始』「上清大洞真経目」、李渤『真系』、『大洞真経』研究の基本資料など、重要なものが網羅されている。とくに、「上清大洞真経目」に王霊期経が含まれていることや、王遠知が陶弘景に直接師事していなかったことなど、鋭い指摘が随所に見られる。また、「茅山宗与天師道」という小論も収録されており、許氏と天師道の関わりが取り上げられている。

『道蔵源流考』以降の研究では、卿希泰氏主編『中国道教史』(一九八八)が、『真誥』「真経始末」や「真霄世譜」、上清内伝、『大洞真経』、『黄庭経』および陶弘景の事跡について比較的詳細に取り上げている。また、中国ではほかにもいくつかの道教通史があるが、通史という性格上、それらもおおよそ同じようなことに注目している。中国において、この分野の専門書が出版されるのは比較的遅く、おそらく『真誥』の全面的研究である鍾来因氏の『長生不死之探求——道経「真誥」之謎』(一九九二)が最初だろう。

一方、今世紀に入ってから、研究書や博士論文が数多く発表されている。まず、張崇富氏の『上清派修道思想研究』(二〇〇四)は、上清派の修道法について整理分析したものであるが、『茅山志』の系譜の上で上清派が捉えられており、研究対象が宋元以降にまで広がっている。また、宇汝松氏の『六朝道教上清派研究』(二〇〇九)も、時代は六朝であるものの、陸修静を上清派に含めており、三洞四輔説の形成などもすべて上清派のこととして議論されている。いずれも、研究対象に対する焦点の当て方が本稿とは異なっている。

筆者がより多く参考にしたのは、陶弘景研究では、王家葵氏のものである。氏の『陶弘景叢考』(二〇〇三)は、六朝道教史における陶弘景の位置づけなど、本稿の見解と異なる部分も少なくないが、基本的に陶弘景の事跡や著作が堅実に整理されている。また、『登真隱訣輯校』(二〇一一)や『真靈位業図校理』(二〇一三)は、工具書としてはもちろん、そこで述べられている氏の見解も、筆者の研究に役立った。また、工具書としては、王京州氏の『陶弘景集校注』(二〇〇九)が便利である。ほかにも、中国における陶弘景研究は多く、鍾国發氏の『陶弘景評伝』(二〇〇五)、劉永霞氏の『茅山宗師陶弘景的道与術』(二〇一〇)、程樂松氏の『即神即心——真人之誥与陶弘景的信仰世界』(二〇一〇)などがあり、いずれも本稿において参考にした。とくに、程氏のもは内外の先行研究に対する整理が行き届いている。また、陶弘景を上清派の枠組みから外して捉えようとする問題意識も本稿と同じであるが、ただ氏のいう陶弘景の神学体系にはやや物足りなさを感じた。

次に、上清経に関する研究書では、夏先忠氏の『六朝上清経用韵研究』(二〇一〇)が上清経に見える音韻を分析し、そこから上清経の成立年代を推定することをこころみている興味深い、文献研究を左右するほどの精度ではないように思われた。また、李静氏の博士論文『古上清経史若干問題考辨』(二〇〇九)は、本稿第三部第三章の内容に近く、楊許の上清経と王霊期の上清経の分類もこころみているが、あくまで部分的なものであり、またロビネ氏の研究と重複する結論が少なくないように思われた(ロビネ氏は王霊期にはつきり焦点を当てていないが)。一方、本稿では、むしろ重複しない部分を示すことに、より力を注いでいる。ほかに、呂鵬志氏の『唐前道教儀式史綱』(二〇〇八)は、この分野の専門書ではないが、本稿第一部第三章で上清儀礼を分析する際に非常に参考になった。本稿第一部第四章では批判的に取り上げた点もあるが、該書は唐代以前の道教に関する中国語研究書のうち、最も優れたものの一つだろう。

次に、本稿に関わる論文についても、少し言及しておきたい。丁培仁氏の「關於上清経」(二〇〇〇)では、楊羲と二許が作ったと考えられる上清経を『真誥』の記述から明らかにしようとしている。楊立華氏の「論道教早期上清経的“出世”及其与『太平経』的關係」(一九九九)と「『黄庭内景経』重考」(一九九九)は、上清経の「出世」に関する議論を行なっているが、本稿第三部第二章で言及するように、筆者の見解とは異なる。また、王宗昱氏の「『登真隱訣』にみえる天師道」(二〇〇〇)では、『登真隱訣』巻下が天師道の儀礼を分析する資料として注目されている。とくに天師道の宗教的立場が、儒家の祭祀と相容れないものであるという指摘は重要である。近年ますます多くの論文が発表されるなか、すべてに目を通すことは難しいが、この分野に関する重要な研究は、以上によっておおむね示し得ているだろう。

次に、台湾の研究について取り上げたい。まず、李豊楸氏は『六朝隋唐仙道類小説研究』(一九八六)において、上清内伝の一つ『漢武帝内伝』について分析しており、その成立を王霊期らの活動と結びつける見解を示している。また、李豊楸氏の学生、謝聡輝氏の博士論文『修真与降真——六朝道教上清経派仙伝研究』(一九九九)は、やはり上清内伝を主

題とする浩瀚なものであるが、本稿との関わりでは、上清経伝授儀についての分析が注目された。ほかには、蕭登福氏の『六朝道教上清派研究』（二〇〇五）という分厚い研究書があるが、先行研究があまり踏まえられていないように見える。また氏は、『魏夫人伝』にいう上清経三十一巻が、魏華存の時代にすでに成立したと考えており、上清経の成立に関する基本的な考え方が、筆者と大きく異なっている。一つひとつ議論しなかったが、本稿第三部第二章は、氏の見解に対する答えになっているだろう。

最後に、李豊楸氏の学生、張超然氏の研究について取り上げたい。氏の博士論文『系譜・教法及其整合：東晋南朝道教上清経派的基礎研究』（二〇〇八）では、上清内伝の分析を通して、方士の伝統や地方の信仰、北来の方士道の実践が上清の教法へ発展してゆく過程が明らかにされ、また三一の法や『大洞真経』などの分析を通して、上清経の教法自体の変遷が浮き彫りにされ、さらに以上のような変化が伝授という営みをめぐって起こってくるという見解が示されている。本稿の内容と直接関わる部分は少ないが、筆者が見てきた限り、この分野の研究において、最も水準の高いものの一つといえる。とくに、分析が極めて緻密かつ周到であり、限られた資料のなかから多くの情報を抽出している。また、内外の先行研究も徹底的に網羅している。

## 五 先行研究に対する筆者の見解

### （１）流派問題に関する研究

流派問題に関する以上の研究は、最近のラッツ氏のものを除いて、いずれも問題提起としての性格が強い。それらによって、従来の流派史研究に問題があることは明らかになったが、流派史研究の枠組みを用いずに、どのような新しい研究が可能なのかは、今後の課題として多く残されている。筆者が本稿において目指したのは、その課題（たとえば、経典群の背後にいた信仰者の輪郭や活動実態をどのように描けばよいのか、また従来の流派史に問題があったとすれば、どのように六朝道教史を描き直せばよいのかなど）にわずかながらでも答えることである。

以下、先行研究について若干の補足を行っておきたい。まず、流派問題について、筆者は、前田氏やツェヰツヒ氏の問題意識を引き継ぐ立場を取りたいが、実際、日本や中国では、まだ多くの研究者が上清派や靈宝派という枠組みを用いて研究を進めている。とくに中国の場合は、二つの大きな『中国道教史』がその枠組みを用いている<sup>20</sup>。ただ、ほとんどの場合、彼らのいう上清派や靈宝派は、上清経と靈宝経それぞれの作者と信奉者を指す便宜的総称のようであり、その限りにおいては、それらの研究価値を下げるものではない、と筆者は考えている。

しかし、ひとたび上清派や靈宝派は存在しなかったのではないかと、という問題提起があれば、多くの研究者は反対の立場に回るかもしれない。そこで、筆者としては、最大限に

---

<sup>20</sup> 卿希泰主編（一九八八）、任繼愈主編（二〇〇一）。



強調しておきたいことが二つある。一つは、筆者は「上清経や靈宝経の背後に流派や集団が存在しなかった、という結論を述べたいのではない」ということ。もう一つは、「結論の先取りをしないでほしい。なぜなら、それらはまだ十分明らかにされていないからである」ということである。

次に、先行研究ではあまり指摘されていなかったが、上清派（茅山派、上清経派）と靈宝派（靈宝経派）、葛氏道という流派が見直されることになれば、当然、それらと対置されていた天師道についても同様にしなければならないだろう。天師道が歴史的に存在したことが間違いないとしても、もし、従来の研究で天師道と呼ばれていたものが、学術概念としての天師道だったとすれば、それを歴史上の天師道に還元する必要がある。ただ、これについては近年の天師道研究が、かなりの部分を補っており、筆者はそれらを利用した<sup>21</sup>。

## （2）茅山の神降ろし、陶弘景とその著作、上清経、上清の内伝に関する研究

これらに関しては、必要に迫られて、筆者なりに研究史のまとめを行なった。最初にも述べたように、筆者の不勉強により、遺漏や消化不良が少なくない。しかし、開き直って言えば、すべての先行研究を平等に扱うこともできない。筆者自身が、これまでの研究において注意してきたことの一つは、この分野に関する自分の研究が、可能な限り、最高峰と思われる京都大学の研究班、ストリックマン氏、ロビネ氏、張超然氏、そして自分自身が大きな影響を受けた大淵氏、小林氏の後に位置づけられるものになるようにつとめることである。

## 六 本稿の構成

本稿は序論、本論、結論からなり、本論は、第一部「上清派再考」、第二部「陶弘景文献研究」、第三部「上清経史研究」の三部からなる。ただ、中心はあくまで第一部であり、第二部と第三部は、第一部のための基礎研究という位置づけである。

第一部「上清派再考」では、従来の流派史研究の枠組みのうち、主に上清派と呼ばれていた部分について再考する。また、これまでの枠組みを用いずに、どのように信仰者の輪郭や活動実態を明らかにすればよいかを模索してゆく。

第一章「陶弘景新考——天師道との関係を中心に」では、これまで上清派の中心人物と見なされていた陶弘景と天師道との関わりを明らかにすることにより、流派史研究の枠組みの限界を示す。同時に、上清派という枠組みによって切断されていた陶弘景の輪郭を回復することを目指す。

第二章「六朝道教経典の真偽判別——陶弘景と陸修静の比較を中心に」では、陶弘景と

---

<sup>21</sup> 丸山（二〇〇四 a）、Lagerwey 2005、呂鵬志（二〇〇六）、クリーマン（二〇〇七、二〇〇九）など。

陸修静の比較を通じて、六朝道教經典の真偽判別の特徴を明らかにする。また、真偽判別が信仰者の輪郭を浮かび上がらせる観点の一つになり得ることを示す。

第三章「太真齋法とその担い手たち——六朝上清儀礼の基礎的研究」では、従来、上清派の齋法儀礼と見なされることの多かった太真齋法に、多様な道士が参加していたことを明らかにし、流派史研究の枠組みとは異なる信仰者の活動実態があったことを指摘する。

第四章「発炉と治録——正一発炉と靈宝発炉の比較」は、上清派に直接関わるものではないが、発炉という儀式的歴史の変遷を明らかにするとともに、その背後に治録をもつ道士ともたない道士すなわち二種類の道士のせめぎ合いがあったことを示す。

第二部「陶弘景文献研究」では、陶弘景に直接結びつけられる資料を増やすとともに、彼に結びつけられていた資料のうち、疑わしいものを取り除く作業を行なってゆく。それによって、陶弘景という基礎をより大きく確かなものにするを目指す。

第一章『紫文行事決』の注釈者について』では、『紫文行事決』の注釈者が陶弘景であることを論証し、ほかにも彼に結びつけられる行事訣が存在することを指摘する。

第二章『上清握中訣』、『上清明堂元真經訣』補論』では、『上清握中訣』が陶弘景『登真隱訣』の再編本であることを論証し、『上清明堂元真經訣』が『登真隱訣』の佚文であることを確認する。

第三章『道迹経』小考』では、『道迹経』が顧歆の編纂したものでもなく、また陶弘景が『真誥』編纂の材料にしたものでもないことを明らかにする。

第四章『真靈位業図』の作者について』では、陶弘景が『真靈位業図』の作者であるとは考えられないことを示し、『真靈位業図』によって陶弘景に投影されていた過大なイメージの引き剥がしを図る。

第三部「上清経史研究」では、楊羲と二許の時代の上清経が改変され、新たな上清経が作られる過程を明らかにするとともに、主要な上清経の成立年代を判断する作業を行なってゆく。これはどの上清経が陶弘景にとっての真経であり偽経であるかを明らかにする作業でもある。

第一章「楊許の上清経の改変——『九真中経』を例に」では、『紫文行事決』「九真八道行事訣」をはじめ、楊許の時代に遡ることのできるいくつかの資料を、現行本『九真中経』に突き合わせることにより、楊許の上清経である『九真中経』がどのように改変、拡張され、現行の『九真中経』になったかを明らかにする。

第二章「新しい上清経の成立——『紫度炎光経』を例に」では、陶弘景の用いる「出世」や「未出世」などの基本的な言葉の意味を確認するとともに、楊許以降に、『紫度炎光経』という新たな上清経がどのように成立したかを明らかにする。

第三章「上清経成立年代補正——ロビネ氏の研究を基礎に」では、ロビネ氏の見解にもとづき、かつ修正を加えつつ、「上清大洞真経目」に結びつけられる五十数本の上清経について、筆者が楊許の時代のものかそれ以降のものか判断した結果を示す。

## 本論

### 第一部 上清派再考

#### 第一章 陶弘景新考——天師道との関係を中心に

##### 一 はじめに

陶弘景研究は六朝道教研究の中心の一つであり、今世紀に入ってから、専門の研究書や論文が続々と著わされている<sup>1</sup>。筆者は、それらすべてにくまなく目を通した自信はないが、ざっと見たところ、従来の陶弘景研究には、陶弘景と天師道との関係について、若干の見落としがあるのではないかと思うに至った。

そこで本章では、以下の二つの目的を設けた。一つは、陶弘景が天師道の道士だったことを明らかにすること。もう一つは、そのことを踏まえて、上清派、天師道という概念について考え直すことである。

##### 二 太清と上清

従来の研究では、陶弘景と天師道の関係について論じる際、彼が天師道の実践法を低く評価した、と指摘されることが多かったように思われる。その根拠となっていたのは、たとえば『登真隱訣』（HY 4 2 1）の次の記述である。

正一真人三天法師張諱告南嶽夫人口訣。〈天師於陽洛教授此訣也。按夫人于時已就研詠洞經、備行衆妙。而方便宣告太清之小術、民間之雜事者、云以夫人在世嘗爲祭酒故也。然昔雖爲祭酒、於今非復所用。何趣説之。此既是天師所掌任、夫人又下教之限。故使演出示世、以訓正一之官。且輕位不得教高眞。是以顯常爲祭酒之目、明其有相關處耳。眞人之旨、一句一字、皆有深意在其間焉。精而辯之、乃知其理。徒抱負拜誦、而不能悟尋所析。猶如埋金於土。用此何爲。其入靜、章奏、治病諸法、實亦明威之上典、非悠悠祭酒可使竊聞也。〉<sup>2</sup>正一真人三天法師張諱 南嶽夫人に告ぐるの口訣。〈天師 陽洛に於いて此の訣を教授するなり。按ずるに夫人 時に于いて已に就きて洞經を研詠し、備に衆妙を行なふ。而して方便もて太清の小術、民間の雜事を宣告するは、夫人 世に在りて嘗て祭酒と爲るを以ての故なりと云ふ。然れども昔 祭酒と爲ると雖も、今に於いて復た用ゐる所に非ざるなり。何の趣きありてか之を説く。此れは既に是れ天師の掌任する所にして、夫人は又た教へを下すの限なり。故に演出して世に示し、以て正一の官を訓へしむ。且つ輕位は高眞に教ふるを得ず。是こを以て常て祭酒の目と爲るを顯らかにし、其の相ひ關する處有るを明らかにするのみ。眞人の旨は、一句一字、皆な深意有りて其の間に在り。精にして之を辯ずれば、乃ち其の理を知る。徒に抱負して拜誦するも、

<sup>1</sup> 王家葵（二〇〇三）、鍾国発（二〇〇五）、程樂松（二〇一〇）、劉永霞（二〇一〇）など。

<sup>2</sup> 〈 〉内は注文を表わす。以下同じ。

析く所を悟尋すること能はざるは、猶ほ金を土に埋むるが如し。此を用ゐて何をか爲さん。其の入静、章奏、治病の諸法は、實に亦た明威の上典にして、悠悠たる祭酒の竊かに聞かしむ可きに非ざるなり。) (巻下 5 b ~ 6 a)

ここで陶弘景は、張道陵が魏夫人に授けた口訣を「太清の小術、民間の雑事」と見なし、また軽位である張道陵は高真である魏夫人を教えることはできない、とも述べている。陶弘景が、魏夫人の修行していた上清経に対し、張道陵の授けた天師道の実践法を低く評価したことは明らかであり、従来の研究の指摘通りである<sup>3</sup>。ただ、注意しなければならないのは、このような評価は、あくまで上清という最高の修行法と比較した場合に限られる、ということである。

### 三 天師道と帛家道

従来の研究では見落とされがちだったように思われるが、陶弘景は帛家道と比較した場合には、むしろ天師道を正統なものとして評価している。『周氏冥通記』(HY 302)の陶注に次のような記述がある。

〈周家本事俗神禱。俗稱是帛家道。許先生被試時亦云爾。子良祖母姓杜、爲大師巫。故相染逮。外氏徐家、舊道祭酒。姨母化其父、一房入道。〉〈周家は本 俗神の禱を事とす。俗稱は是れ帛家道なり。許先生 試を被りし時も亦た爾云ふ。子良の祖母 姓は杜、大師巫と爲す。故に相ひ染逮す。外氏の徐家は、舊道の祭酒なり。姨母 其の父を化し、一房 道に入らしむ。〉 (巻一 13 a)

ここでは、周氏の家は帛家道という俗神信仰の信者だったが、母方の徐氏は天師道の祭酒の家であり、周子良の伯母(母の姉)の徐宝光が彼の父を教化し、彼らを天師道に入道させたことが述べられている<sup>4</sup>。帛家道に対して天師道を正統なものとして位置づける態度は、『真誥』(HY 1010) 正文にも見られる<sup>5</sup>。『真誥』の啓示を受けた丹陽の許氏が天師道の信者だったことは、陳国符氏、ストリックマン氏以来、繰り返し指摘されてきたことであり<sup>6</sup>、これ以上は述べないが、筆者が強調しておきたいのは、同じことが陶弘景にも言えるのではないかと、ということである。

ここで改めて、『登真隱訣』を見てみると、陶弘景は張道陵が魏夫人に授けた口訣について、「真人の旨」と言っていることが注意される。周知のように、『真誥』や『登真隱訣』では、真人が仙人よりもレベルの高い理想の存在とされる。したがって、この「真人の旨」という言葉からは、陶弘景が張道陵の正統性を決定的に承認していたことが確かめられるのである。

<sup>3</sup> 王宗昱(二〇〇〇) 二〇頁。

<sup>4</sup> スタン氏は『周氏冥通記』と『真誥』の記述にもとづいて、正統な道教と俗神信仰を対照させているが、氏がそこである正統な道教は、天師道のことを指している。スタン(一九七七) 五八～六〇頁。

<sup>5</sup> 『真誥』巻四 10 b。

<sup>6</sup> 陳国符(一九六三) 二七五～二七六頁、ストリックマン(一九七七) 三四一頁。

## 四 陶弘景と天師道

陶弘景が天師道の理解者だったことを示すには、以上に述べたことで十分だろう。以下には、もう一歩進んで、陶弘景自身が天師道の道士だったことをうかがわせる資料を示したい<sup>7</sup>。『周氏冥通記』に陶弘景による（A）から（C）の記述がある。

### （1）仙靈籙

（A）于時子良年十二。仍求入山伏節爲弟子、始受仙靈籙、老子五千文、西嶽公禁虎豹符。時に于いて子良は年十二。仍りて山に入り節に伏ひて弟子と爲らんことを求め、始めて仙靈籙、老子五千文、西嶽公禁虎豹符を受く。（巻一 2 a）

これは周子良が十二歳のときに陶弘景の弟子になり、「仙靈籙」と『老子五千文』、「西嶽公禁虎豹符」を伝授されたことを述べたものである。ここでとくに重要なのは「仙靈籙」である。これは天師道の「一將軍籙」から「百五十將軍籙」までの正一籙を指す。「仙靈籙」については、近年、優れた研究成果が続けて発表されており<sup>8</sup>、それらによると、天師道の弟子は師から「仙靈籙」を伝授される際に神々と盟約を結び、一人前の道士となるのである。また、敦煌 S 2 0 3 『度仙靈籙儀』には「仙靈籙」の伝授儀が残っているが、それによる限り、「仙靈籙」の伝授は天師道の師でなければ行なうことができない。したがって、陶弘景が「仙靈籙」を伝授したことは、彼が天師道の師だったことを示しているといえる。

### （2）上章

（B）〈按此年夏旱、不雨積旬。諸道士恆章奏、永無雲氣。隱居是與周共作辭、依常朱書青紙、二十日晴後、共周於靜中奏之。〉〈按ずるに此の年の夏 旱し、雨ふらざること積旬。諸道士恆に章奏するも、永らく雲氣無し。隱居は是れ周と共に辭を作り、常に依りて青紙に朱書し、二十日に晴れし後、周と共に靜中に於いて之を奏す。〉（巻二 1 6 b）

陶弘景が「仙靈籙」をもつ天師道の道士だったことは、彼が周子良とともに静室において雨乞いの上章<sup>9</sup>を行なったことを示すこの記述からも裏づけられる。というのは、上章を行なう際には体内の吏兵が不可欠であり、その吏兵は「仙靈籙」の伝授によって道士の体

<sup>7</sup> ストリックマン氏は「The Taoist of medieval China were men and women who ultimately owed their authority and their corporate identity to the revelation received by Chang Tao-ling, and of these Taoists, T'ao Hung-ching was one of the most "philosophical"」（Strickmann 1979, p. 167）と述べ、陶弘景を天師道の道士と見なしているようであるが、具体的な根拠は示していない。また、これは天師道一元論の帰結であり、その点で筆者の主張と異なる。ほかに、ツェツィツヒ氏は、陸修静を天師道の道士であるとするならば、その孫弟子である陶弘景も同じように見なすべきだろう、と述べている。Cedzich 2000, p. 170.

<sup>8</sup> シッパール（一九七七、一九八三）、丸山（二〇〇四 b）、Lagerwey 2005、呂鵬志（二〇〇六）。

<sup>9</sup> 『華陽陶隱居集』（HY 1 0 4 4）に、陶弘景が周子良とともに上章した際の「請雨詞」が残っている。

内に注入されるものだからである<sup>10</sup>。陶弘景が「仙靈錄」によって上章を行なっていたことは、『登真隱訣』の「〈今治病雜事及諸章奏、止得出所佩仙靈錄上功曹吏兵、及土地眞官正神耳〉〈今の治病雜事及び諸もろの章奏は、止だ佩ぶる所の仙靈錄上の功曹吏兵、及び土地の眞官正神を出すを得るのみ〉」（巻下13a）という陶注からもうかがうことができる。

### （3）老君誠

（C）〈自發上道心、稟老君誠、解其性理、習忘相懷、於一切有爲、無復執著。……六七往道中、猶煩惱未盡。〉〈上道の心を發し、老君誠を稟けて自り、其の性理を解し、習ふも忘るるも相ひ懷き、一切有爲に於いて、復た執著無し。……六七 道中を往くも、猶ほ煩惱は未だ盡きず。〉（巻三12b）

ここでは、陶弘景がかつて道意を發して「老君誠」を受けたことが述べられているが、この「老君誠」とは何を指すのだろうか。管見の限り、老君の名を冠する戒は、「老君二十七戒」（『雲笈七籤』巻三十八）、「老君說一百八十戒」（同上巻三十九）、「老君說五戒」（同上巻三十九）の三種がある<sup>11</sup>。

まず、「老君二十七戒」は『老子想爾注』と関係が深く、「想爾戒」とも呼ばれる。これは六朝時代に存在した天師道の戒である。しかし、六朝時代にこの戒が老君の名を冠して呼ばれた例は見出せない<sup>12</sup>。次に、「老君說五戒」は老君が尹喜に説いたとされるものであるが、六朝時代に存在したかよくわからない<sup>13</sup>。また、敦煌P2337『三洞奉道科戒儀範』、『要修科儀戒律鈔』（HY463）、張万福の著作にも、それらしいものは見当たらない。一方、「老君說一百八十戒」は六朝時代に比較的影響力のあった天師道の戒であり、とくに祭酒が守るべきものとされる<sup>14</sup>。これは『陸先生道門科略』（HY1119）や靈寶經にも「老君百八十（大）戒」として言及されている。また、梁武帝期末<sup>15</sup>の『三洞奉道科戒儀範』

<sup>10</sup> 丸山（二〇〇四b）、Lagerwey 2005、呂鵬志（二〇〇六）。

<sup>11</sup> 「老君二十七戒」は『太上老君經律』（HY758）の「道德尊經想爾戒」と「道德尊經戒」に、「老君說一百八十戒」は『太上老君經律』の「老君說一百八十戒」に、「老君說五戒」は『太上老君戒經』（HY783）におおよそ一致する。

<sup>12</sup> 「想爾戒」については、楠山（一九七九）二四三～二五一頁、大淵（一九九一）二四七～二七九頁。

<sup>13</sup> シペール氏は「老君說五戒」を内容とする『太上老君戒經』を初唐のものに見なしている。*The Taoist Canon*, vol. 1, p. 501.

<sup>14</sup> 小林（一九九〇）三四一～三四七頁。

<sup>15</sup> 『三洞奉道科戒儀範』とその『正統道藏』所収本『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』の成立年代については、大きく分けて梁末説と七世紀説とが並存している。近年では、ツェジィッヒ氏やレイター氏（*The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 451-453）、呂鵬志氏（二〇〇七、二四五～二四七頁）など、六朝隋唐道教研究の分野で活躍中の研究者が後者の立場を取っている。また、大淵氏とコーン氏は『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』に関する專論を著し、それぞれ隋末成立説（大淵（一九九七）第七章「三洞奉道科戒儀範の成立」）と、唐初成立説をベースにした七段階成立説（Kohn 1997）を主張している。しかし、唐の王懸河『三洞珠囊』や『上清道類事相』（HY1124）、唐の史崇『一切道教音義妙門由起』（HY1115）に「三洞科」や「三洞奉道科誠」という法典が引用されていることから、それが七世紀以前に成立していたことはほぼ間違いないといえるが、以上に挙げた七世紀説には、ま

「法次儀」にも、正一位階の最後に伝授されるものの一つとして挙げられている。

以上、判断材料は決して多くないが、筆者としては、陶弘景のいう「老君誠」は「老君説一百八十戒」である可能性が最も高いと推測する<sup>16</sup>。もしその通りであるとすれば、陶弘景は、天師道の祭酒が守るべき戒を受けていたことになるだろう。この推測は、敦煌 P 2559「陶公伝授儀」<sup>17</sup>に、

梁天監ム年太歳ム月日子上建、天師ム治祭酒、州郡縣郷里、男女生姓名、年如干歳、  
謹依道明科、傳弟子姓名五岳眞形圖文。梁天監ム年太歳ム月日子上建、天師ム治祭酒、州郡縣郷里、  
男女生姓名、年如干歳、謹んで道の明科に依りて、弟子姓名に五岳眞形圖文を傳ふ。(行 43～45)

という記述が見えることによって裏づけられると同時に、「陶公伝授儀」にこのような記述が存在することの最も合理的な説明ともなるだろう。なお、『周氏冥通記』によると、実際、陶弘景は天監十一年（五一二）に周子良に「五岳図」を伝授している<sup>18</sup>。

#### （４）道士になった年齢

（C）の記述に関して、もう一つ興味深いことがある。それは陶弘景が道士になった年齢である。（C）は、彼が去世後の運命に向き合ながら過去を振り返る、という文脈中に見えるものであるが、そこに「六七往道中」として四十二年にわたって道の中で過ごしてきたことが述べられている。陶弘景が『周氏冥通記』を編纂付注したのは、天監十五年（五一六）末のことである。したがって、陶弘景が道士になったのは、その四十二年前の元徽二年（四七四）、孝建三年（四五六）に生まれた彼が、ちょうど十八歳のころだったことがわかる。

ここでとくに注目すべきは、還暦を過ぎた陶弘景が過去を振り返ったときに、自らの修道の原点として改めて認識したのが、十八歳で道意を発し、「老君誠」を受けたときのことだった、ということである<sup>19</sup>。逆にいえば、それは二十九歳で孫遊嶽に弟子入りし<sup>20</sup>、はじ

---

きに七世紀に成立したという決定的な根拠が示されているわけではない。筆者が見る限り、吉岡（一九六五）と小林（一九九〇）九七～一〇三頁、小林（一九九八）三五四～三五七頁、小林（二〇〇三）一二八～一二九頁に見える梁末ないしは梁武帝期末説のほうで、むしろその根拠がはっきりしており、より説得力があるように思われる。よって、本稿では梁武帝期末説の立場を取ることにする。

<sup>16</sup> 『周氏冥通記研究』もこの「老君誠」を「老君説一百八十戒」に当てている。麥谷／吉川（二〇〇三）一八三頁。

<sup>17</sup> 「陶公伝授儀」については、大淵（一九六四）三〇六～三一二頁、大淵（一九七八）三三一～三三二頁、王卡（二〇〇七）三二一～三三九頁。

<sup>18</sup> 『周氏冥通記』巻一 2 a。

<sup>19</sup> 「老君説一百八十戒」の伝授は、『三洞奉道科戒儀範』では「百五十將軍録」の後に位置づけられている。「百五十將軍録」を受けられる年齢は、『三洞奉道科戒儀範』と『正一法文太上外録儀』（HY 1 2 3 3）によって計算すると、早くとも二十一歳である。しかし、『正一法文太上外録儀』と『太真科』によると、天師道の受録には「超受」や「超階」という飛び級制度もあるので、陶弘景ほどの人物であれば、十八歳で「老君説一百八十戒」まで受けていた可能性はあるだろう。実際、唐代には十一歳や十七歳の女官（女官になる

めて上清経を見たときのことも<sup>21</sup>、三十三歳ではじめて茅山を訪れたときのことも、あるいは三十七歳で職を辞して茅山に隠居したときのこともなかったのである。そもそも、陶弘景が陸修静の高弟である孫遊嶽に弟子入りし、わずか三年足らずで經典の伝授にあずかることができたのも、彼がもともと天師道の道士だったからではないだろうか。彼が天師道に入道した経緯は、伝記類を見ても明らかに記されていないが、陳寅恪氏がかつて丹陽の陶氏を天師道世家に含めたことが<sup>22</sup>、あるいはその答えに近いように思われる。

## (5) 小結

以上、推測を重ねたところもあるが、(A)、(B)、(C)の資料から、少なくとも陶弘景が天師道の道士だったことは十分に明らかにし得ただろう。ほかにも、陶弘景と周子良を偶然に引き合わせた場所が天師道の治だったこと<sup>23</sup>や、陶弘景の弟子である王法明が塗炭齋を行っていたこと<sup>24</sup>なども根拠として挙げられるが、詳細は省略する。また、彼が『登真隱訣』巻下「入静」「章符」「請官」に極めて具体的な注を付したことも、従来そう見られていなかったかもしれないが、彼が天師道の道士だったことの裏づけになると同時に、それがそこにそのような注が付されたことの最も合理的な説明にもなるだろう。

## 五 陶弘景は上清派か

「陶弘景は天師道の道士だった」といえば、当然、「彼は上清派ではなかったのか」という問題に向き合わねばならないだろうが、ここで大前提として注意しておきたいのは、上清派という言葉が、ほぼ完全な学術用語だということである<sup>25</sup>。この言葉は、清代にも用例を見出すことができるが<sup>26</sup>、現在用いられている上清派は、吉岡義豊氏が陶弘景の活動や李

---

ためには、「百五十将軍録」を受ける必要がある)が存在したようである。シッペール(一九八三)三三四頁。

<sup>20</sup> 陶弘景の年譜については、王家葵(二〇〇三)三一三～三七六頁。

<sup>21</sup> 唐の賈嵩『華陽陶隱居内伝』(HY300)に「及年二九、授上道、見上清太極法、遂鄙而不爲 年二九に及んで、上道を授かり、上清太極の法を見るも、遂に鄙しみて爲さず」(巻中13b)とあり、これによると、陶弘景は十八歳のときに上清の法を見ていたことになるが、賈嵩が何を根拠に述べているのかは不明である。

<sup>22</sup> 陳寅恪(二〇一五)三五～三六頁。

<sup>23</sup> 『周氏冥通記』巻一1b～2a。

<sup>24</sup> 『周氏冥通記』巻四5a。王法明が陶弘景の弟子であることについては、王京州(二〇〇九)一五七頁。

<sup>25</sup> 上清派や茅山派という学術用語については、前田氏(一九八七)がいち早く問題視している。

<sup>26</sup> 乾隆四十年(一七七五)邵志琳編『修訂呂祖全書』所収『先天虚無太乙金華宗旨』「譚長真垂示」に「真曰く、源流は是れ上清派、茅君を以て第一代と爲す。茅君より十傳して浸く其の眞を失す。晉初に蘭公、謚母に傳へ、謚母、許祖に傳へ、許祖、十大弟子に傳ふ」(巻四十九25a)とある。原文未見。森(一九九八)四八頁を参照。なお、筆者がいままで見た限り、これが上清派という言葉の最も古い用例である。



渤の『真系』の系譜にもとづいて茅山道の存在を主張した後<sup>27</sup>、宮川尚志氏がそれを上清派や茅山派と言い換えたことにはじまるものだろう<sup>28</sup>。

つまり、上清派という言葉は、陶弘景の活動や『真系』あるいは『茅山志』(HY 304)の系譜にもとづいて成り立った学術用語なのである。しかし、『真系』と『茅山志』の系譜が、陶弘景と王遠知の間で断絶していることは繰り返し指摘されている<sup>29</sup>。また、両系譜のうち、六朝時代の部分はそれぞれ「楊羲—許翽—許黄民—陸修静—孫遊嶽—陶弘景」(『雲笈七籤』卷五「真系」)、「魏華存—楊羲—許謐—許翽—馬朗—馬罕—陸修静—孫遊嶽—陶弘景」(『茅山志』卷十)となっており、『真誥』「真經始末」の記述にもとづいている。しかし、「真經始末」を見れば明らかなように、これは楊羲と二許の上清経が受け渡されていった道すじの一つを簡略化したものであり、歴史的に見れば、流派の系譜でもなければ、経典伝授の系譜でもない。ついでにいえば、この系譜に出てくる馬氏はおそらく天師道の信者だろう<sup>30</sup>。

このように、上清派という学術用語を成り立たせていた土台は、すでにほころびを見せている。本来であれば、王遠知の問題が指摘された時点で、上清派についても見直されるべきだったように思われる。しかし、実際には上清派という言葉がどんどん拡大解釈され、上清経の作者や上清経の信奉者を幅広く指す言葉として習慣化し、六朝時代にそのような流派が当然存在したかのように見られるようになった。

もちろん、上清経の作者が何らかの集団を作っていた可能性や、経典の伝授によって何らかの流派が形成される可能性はあるだろう。しかし、最大の問題は、そのような集団や流派の存在が、まだ研究を通して十分に明らかにされていないことである。陶弘景という人物やその著作、あるいは個々の上清経に関する研究は、宮川氏以降も積み重ねられたが、『真系』と『茅山志』の系譜を根拠にしなくとも、その存在が主張できるほどに、上清経

---

<sup>27</sup> 吉岡氏(一九四一)は「天師道と太平道の外に尚茅山道がある。……之が後世長く道教史上に一派をなして存続する様になった所謂茅山道の基礎は、梁の陶弘景あたりに始まるのであらう」(六四頁)と述べた後、『梁書』陶弘景伝や『真系』などの記述を組み合わせ、青童君にはじまり陶弘景を経て民国期に至る茅山道の相承譜を作った。なお、この相承譜における上清派は、近世以降における茅山道の一分派という扱いになっており、「元には上清教として独立してゐるし、且つ上清派、清微派、二茅派、静一派、高山派等を分派して現在に及んでもゐる」(六八頁)と述べられている。

<sup>28</sup> 宮川(一九四八)に「葛洪の系統の靈宝派に対して同じく江南では上清派と称すべき宗派が発生した」(一五一頁)とある。宮川氏(一九五〇、一九五一、一九六四)はその後、茅山派(上清派)に関する一連の研究を発表した。なお、日本の研究書における上清派の最も古い用例は、おそらく常盤氏(一九三〇)が茅山について述べた「後に道教の宗派中に記せる上清派なるものは、ここを中心とする道教の一派なり」(六一七頁)という一文だろう。

<sup>29</sup> 前田(一九八七)、吉川(一九八八b、一九九〇)、小林(二〇〇三)。吉川氏は、王遠知と潘師正の師弟関係も虚構だったことを示唆している。

<sup>30</sup> 『真誥』「真經始末」に「樓既善於章符、五行宿命亦皆開解。馬洪又復宗事 樓は既に章符に善く、五行宿命も亦た皆な開解す。馬洪は又た復た宗事す」(卷十九 14 b)とある。馬洪は馬朗の子。

の背後にあった集団や流派の研究は進んでいないと思われる<sup>31</sup>。

一方、陶弘景が上清経に最高の価値を置いたことにもとづいて、ひとまず上清派という言葉が陶弘景とその弟子たちに取り憑かせておこう、という見解もあるかもしれない<sup>32</sup>。あるいは、『真系』の系譜に断絶があったとしても、李渤がそのような系譜を作ったことは事実であるから、(李渤自身はまったくそう呼んではいないけれども、)とにかくそれを上清派の系譜と呼んでおくことにしよう、という考えもあるかもしれない。けっきょくのところ、上清派が学術用語であり、個々の研究者の学術的判断に委ねられるのだとしたら、筆者はそれはそれでいいように思う。また、それを習慣的に用いるという選択もあっていいだろう。

しかし、筆者自身は、陶弘景を上清派と呼ばない立場を取りたい。というのは、陶弘景が天師道の道士だからだ、というよりも、むしろ陶弘景の信奉した上清経が、全体のごく一部に過ぎないからである。彼は楊羲と二許以降に作られた王霊期らの上清経を偽経と見なして信奉しなかった<sup>33</sup>。どのような上清経が楊許以降のものであるのかは、すでにおおよそ明らかにされている<sup>34</sup>。また、陶弘景にとって、王霊期らの上清経は人が作ったものであり、真人である張道陵が魏夫人に授けた太清の小術よりも、はるかに価値のないものだったと考えられる<sup>35</sup>。本章第四節では、陶弘景が天師道の「仙霊録」や「老君誡」を受けていたことを述べたが、楊許以降には、上清経においても「仙霊録」と同じような働きをもつ「上清録」<sup>36</sup>やあるいは「上清戒(観身三百大戒)」<sup>37</sup>が作られた。しかし、陶弘景はそれらを保持していなかったはずである。なぜなら、それらは楊許以降の上清経に由来するものだからである。

つまり、一方で「上清録」や「上清戒」を受けていた道士がいたなかで、陶弘景は「仙霊録」や「老君誡」しか受けていなかった、という状況が想定される。「上清録」や「上清戒」を受けていた道士を上清派の道士と呼ぶべきかどうかは、ここでは問題にしないが、少なくとも、そのような状況に鑑みれば、陶弘景を上清派と呼ぶのは、やはり不都合だと思われる。

では、今後は、「上清派の陶弘景」ではなく、「天師道の陶弘景」と呼べばよいのか、ということになるかもしれないが、筆者としては、天師道であることをとくに強調する必要もないように思われる。というのは、陶弘景が楊許の上清経に最高の価値を置いたことも、

---

<sup>31</sup> Robinet 1997, “The Shangqing School” (pp. 114-148)も『真系』と『茅山志』に依拠している。

<sup>32</sup> 「許長史旧館壇碑陰記」に見える陶弘景の弟子たちの「上清弟子」という称号は、おそらくその見解を支持するだろう。王京州(二〇〇九)一八六～一九〇頁。

<sup>33</sup> 第一部第二章第二節(2)を参照。

<sup>34</sup> Robinet 1984, tome 2, *The Taoist Canon*, vol. 1, 第三部第三章第五節を参照。

<sup>35</sup> 第一部第二章第二節を参照。

<sup>36</sup> 第一部第三章第二節(3)を参照。

<sup>37</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 210-211.

天師道の道士だったことも、あるいは仏教の菩薩戒を受けていたことも<sup>38</sup>、それらは陶弘景という多面体を形作る一つの側面だからである。もし、現段階で楊羲や二許、陶弘景らの活動に対する総称がどうしても必要な場合には、「茅山という場所で展開したこと」に重きを置いて、「茅山の道教」<sup>39</sup>と呼んでおくのが最もシンプルなのではないだろうか。

## 六 天師道は流派か

天師道の道士であることが、陶弘景の一側面に過ぎなかったとしても、それは陶弘景という人物や、ひいては天師道そのものについても考え直すきっかけになるだろう。少なくとも、天師道のなかに、陶弘景の存在を受け入れるスペースを新たに設ける必要が出てくるはずである。ただ、そのことは同時に、天師道という概念が、六朝道教研究においては、それほど分析的に機能しないことを意味しているようにも思われる。

天師道が一枚岩の組織でなかったことは、すでに指摘されており<sup>40</sup>、筆者もいま同じことを考えている。もちろん、本章第三節で述べたように「天師道と帛家道」という図式は有効であるし、また『正一論』(HY 1 2 1 8)に「天師と葛氏」という図式が示されていることも考慮に入れなければならない。ただ、「仙靈錄(正一錄)」を伝授された道士を天師道の道士と見なすならば(筆者はそのように考えている)、正一經の作者も、陶弘景も、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY 5 3 2)などの靈寶新經の作者も、すべて天師道の道士ということになる。しかし、言うまでもなく、これら三者にはそれぞれ特徴があり、分析されなければならない違いがある。つまり、天師道であるかどうかは重要なことであるが、それはもう分析のゴールにはならないということである。

このように、天師道という概念は、六朝道教研究においては、従来の流派分類にたえるほど分析的に機能しないように考えられるが、一方、陶弘景が天師道の道士であると主張することは、決して天師道一元論<sup>41</sup>につながるものでも、それを拡大させるものでもないことを以下に補足しておきたい。

言うまでもないかもしれないが、『抱朴子』内篇に登場する数々の道士を、すべて天師道の道士と見なす研究者は、まずいないだろう。また、『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』(HY 3 5 2)や『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科』(HY 1 4 0 0)の作者も天師道の道士ではなかったはずである<sup>42</sup>。このような非天師道道士の存在は、六朝末においても確認するこ

---

<sup>38</sup> 船山(一九九八)。

<sup>39</sup> ここで筆者がいう「茅山道教」は、あくまで「茅山という場所で展開した道教」という意味であり、そのなかには、たとえば、陶弘景が「〈不過修靈寶齋及章符而已〉(靈寶齋及び章符を修むるに過ぎざるのみ)」(『真誥』卷十一 1 5 b)と批判した道士らも含まれる。

<sup>40</sup> Lagerwey 2005, pp. 85-88.

<sup>41</sup> 小林氏(二〇〇三)は、唐代の道士はすべて天師道の道士であると主張している。

<sup>42</sup> なぜなら、彼らは治録を持っていなかったと考えられるからである。第一部第四章第四節を参照。

とができる。たとえば、六世紀はじめに成立した『洞真太上太霄琅書』（HY 1 3 4 1）には次のような記述がある。

凡未受籙、乃得受經。習戒建德、如説修行、自得道眞、不假受籙。未能全怯、六道須明、縁階而進、宜受治籙。籙生道民、必應送租。租不送者、不得治籙。於租雖闕、无妨受經。凡そ未だ籙を受けざるも、乃ち經を受くるを得。戒を習ひ徳を建て、説の如く修行すれば、自ら道眞を得、假に籙を受けず。未だ能く怯を全くせざれば、六道 須く明らかにすべし。階に縁りて進み、宜しく治籙を受くべし。籙生道民は、必ず應に租を送るべし。租 送らざる者は、治籙を得ず。租に於いて闕くと雖も、經を受くるを妨ぐること無し。（卷四 1 0 a）

ここにこのような記述が見えることは、当時、天師道の治籙を受けずに經典を受ける道士がいたことを示している。また、隋唐のころの成立とされる太玄部の伝授儀『伝授経戒儀注訣』<sup>43</sup>（HY 1 2 2 8）にも、

師若未嘗受籙、治氣不參、齋不出官、竟不言功。師 若し未だ嘗て籙を受けずんば、治氣 參せず、齋して出官せず、竟はりて言功せず。（1 3 a）

（師無治籙、亦不出官。不出官者、入祝發爐、直捻香、仍向北小坐、鳴鼓讀表。）〈師に治籙無ければ、亦た出官せず。出官せざる者は、入りて祝して發爐し、直ちに捻香し、仍りて北に向かひて小坐し、鳴鼓して表を讀む。〉（1 4 a）

などの記述が見え、これらによると、六朝以降も天師道の治籙をもたない道士が、師として活動する状況があったことがわかる。このような道士が師として活動できたのは、治籙を受けずとも、經典を受けることができたからだろう。ついでにいえば、太真齋法という儀礼では、治籙をもつ道士も、もたない道士も、同じように参加者として想定されている<sup>44</sup>。このことからすれば、治籙の有無すなわち天師道の道士であるかどうかは、必ずしも道士の間に強い排他的関係を生み出す要素ではなかったと考えられる。

また、『無上秘要』（HY 1 1 3 0）卷三十五「授度齋辞宿啓儀品」は北周武帝の「御製新儀」とされるものであり、そこには道士が伝授儀に参加する際の投辞文が、「十戒」「五千文」「三皇」「（靈宝）真文」「上清」に場合分けして示されているが、『三洞奉道科戒儀範』などに記されている正一籙伝授のことは、とくに想定されていないようである。さらに、『無上秘要』は卷三十六が欠けているが、卷三十七「授道德五千文儀品」、卷三十八「授洞神三皇儀品」、卷三十九「授洞玄真文儀品」、卷四十「授洞真上清儀品」と続くことからすれば、卷三十六は「授十戒儀品」だったと考えられる<sup>45</sup>。そうすると、『無上秘要』卷三十六から卷四十の伝授儀においても、やはり正一籙伝授のことは想定されていないことになる。同じことは、『隋書』経籍志に「其受道之法、初受五千文籙、次授三洞籙、次受洞玄籙、次受上清籙 其の受道の法は、初め五千文籙を受け、次に三洞籙を授かり、次に洞玄籙を受け、次に上清籙を受く」（芸

<sup>43</sup> 『伝授経戒儀注訣』の成立年代については、六朝末から唐初まで諸説あり、いまそれらを精査する余裕はないが、暫定的に隋唐のころとしておきたい。

<sup>44</sup> 第一部第三章第三節（4）、第四節（2）を参照。

<sup>45</sup> これは敦煌P 2 8 6 1「無上秘要目録」によって裏づけられる。大淵（一九七九）七四九頁。

文印書館本、五三四頁) とあることについてもいえる。これらはいずれも正一の治録を受けていなくとも、経典を受けることができた状況を反映しているのではないだろうか。そして、そのような状況は唐代以降も続いていたのではないだろうか。とすれば、唐代の道士はすべて天師道だった、という天師道一元論は成り立たないだろう。

## 七 おわりに

ここで以上の内容を簡単に整理しておきたい。第二節と第三節では、陶弘景が上清の修行法に対して天師道の実践法を低く位置づけていたが、帛家道に対しては天師道を正統な教えと位置づけていたことを指摘した。第四節では、陶弘景が天師道の道士だったことの根拠として、「仙靈録」をもっていたこと、上章を行っていたこと、「老君誡」を受けていたことなどを挙げた。第五節では、筆者が陶弘景を上清派と呼ばない理由について説明した。第六節では、天師道という概念が、六朝道教研究においては、従来の流派分類にたえるほど分析的に機能しないのではないかと指摘した。

最後に、蛇足になってしまうかもしれないが、筆者は六朝道教全体を通じた傾向の一つとして、「排他的ではない」ということが挙げられる、と思っている。排他的でないことは、複数のものが融け合うことの原因にもなるし、融け切らないことの原因にもなる。三洞説などは、おそらくその産物の一つといえるだろう。本章において述べたように、陶弘景という人物にも、楊許の上清経に最高の価値を置いたことや、天師道の道士だったことや、仏教の菩薩戒を受けていたことなど、さまざまな側面がある。ただ、六朝道教の全体的傾向に照らした場合、彼の最も注目すべき特徴として浮かび上がってくるのは、楊許の上清経に最高の価値を置いたことよりも、むしろ楊許以降の上清経や靈宝経を受け入れなかった<sup>46</sup>、という排他的的一面をもっていたことではないだろうか。

---

<sup>46</sup> なぜ受け入れなかったかについては、第一部第二章を参照。

## 第二章 六朝道教經典の真偽判別——陶弘景と陸修靜の比較を中心に

### 一 はじめに

ある宗教的な伝統において經典類が蓄積されると、やがて当事者たち自身によって正当なもの和不正なものを区別しようとする動きが生じることは自然なことと言えよう。中国の仏教や道教においては、そのような当事者による正不正の判断が經典の真偽の区別として表現されることがある。これを本章では經典の真偽判別と呼ぶことにする。

これまで、道教經典の真偽判別に関する研究は、仏教の場合に比べると、ずいぶん少なかったのではなかろうか。六朝道教について言えば、陶弘景（四五六～五三六）と陸修靜（四〇六～四七七）という有名な道士が真偽判別を行なったことが知られているが、彼らの著作は完全には残っておらず、その真偽判別に関する資料も断片的である。そのためか、従来の研究では、彼らの真偽判別が取り上げられることはあっても<sup>1</sup>、真偽判別のもつ意味が十分に明らかにされ、その重要性が認識されるに至っていないのではないかと思われる。

そこで本章では、まず陶弘景と陸修靜の真偽概念について整理分析し、次に両者の真偽判別の基準とその結果について比較してみたい。そして、以上の作業を通して、道教經典の真偽判別がどのような意味をもち、道教研究を進めるうえでいかに重要な視点となり得るかを示したいと思う。

### 二 陶弘景の真偽概念

周知のように、陶弘景は上清經の真偽判別に力を尽くした。たとえば、『登真隱訣』（HY 4 2 1）巻下において、彼は「存神別法」という存想法を「愆妄の甚だしき者」と批判するが、それをあえて載せる理由を、

〈今所以猶載於此卷者、恐後學尚之子、脱於餘處所得、不料眞偽、言是要訣。〉〈今猶ほ此の卷に載する所以の者は、後の學尚の子、脱（も）し餘處に於いて得る所、眞偽を料らざれば、是れ要訣なりと言ふを恐るればなり〉（2 b）

と述べ、後学が真偽をわきまえずに要訣と言ってしまう恐れがあるからだと説明する。そして、その内容を具体的に批判した後に、

〈必應是夸競之徒、傍擬僞經、構造此訣。聊各書録、以旌眞偽。……此存神之文、牽引佗雜、庸陋已甚。疑誤後學、其弊不淺。〉〈必ず應に是れ夸競の徒、僞經に傍擬し、此の訣を構造すべし。聊か各おの書録し、以て眞偽を旌す。……此の存神の文は、佗雜を牽引し、庸陋 已に甚し。後學を疑誤し、

<sup>1</sup> ストリックマン（一九七七）、Robinet 1984、神塚（一九九九）、大淵（一九九七、二〇〇五）。

其の弊 淺からず。) (5 a ~ b)

と述べ、夸競の徒が偽經にならって作った訣を載せることによって真偽を明らかにしておくこと、また「存神別法」は後学を惑わせる点でとくに弊害が大きいことを言う。

以上のことから、陶弘景には、後学のために自分が真偽をはっきりさせておかねばならない、という使命感があったことがわかる。

## (1) 真經

では、陶弘景が經典に対して用いる真と偽は、それぞれどのような意味なのだろうか。彼が真偽判別の際に頼りにしていたのは筆跡鑑定であり、『真誥』(HY 1010)と『登真隱訣』を見れば、真經や真本、真書、真手、真手書などの語は、ほとんどが楊羲(三三〇~三八六?)と許謐(三〇五~三七六)、許翽(三四一~三七〇)の書写本を指している。このことから、陶弘景の用いる真、偽には、楊羲と二許(以下、楊許)の真筆であるかどうかを鑑定する意味、いわば古書や骨董を鑑定する場合のような本物、偽物という意味があったと言えるだろう。

しかし一方、『真誥』と『登真隱訣』には、楊許の書写本を指さない真經の用例もある。わかりやすい例から挙げると、『太平御覽』に引く『登真隱訣』佚文に、

登真隱訣曰、崑崙瑤臺判定真經之所也……。登真隱訣に曰く、崑崙の瑤臺は真經を判定するの所なり……。

又曰、……至春分之日日中、崑崙瑤臺太素真人、會諸仙人、判定真經也。崑崙瑤臺、是西王母之宮、所謂西瑤上臺。天真祕文、盡在其中矣。太素真人、治白水沙洲之上、定其真經也。又た曰く、……春分の日の日中に至れば、崑崙の瑤臺の太素真人は、諸仙人を會し、真經を判定するなり。崑崙の瑤臺は、是れ西王母の宮、所謂 西瑤の上臺なり。天真の祕文は、盡く其の中に在り。(卷六百六十道部二真人上)

とある。ここではまず、春分の日の正午になると、崑崙山の瑤臺の太素真人が、諸仙人を集めて真經を校正しその定本を作る、と言われている。この真經は、崑崙山という神々の世界に存在する經典を指しており、それが楊許の書写本でないことは明らかである。また次に、崑崙山の瑤臺は西王母の宮殿であり、そこには天真すなわち真人たちの秘文がことごとく蔵められている、とある。このことからすれば、同じ瑤臺において定本が作られる真經も、真人たちの秘文の一種であると見てよいだろう。したがって、この真經は、真人たちが用いる經典のことだと解釈される。

この『登真隱訣』の佚文では正文と注文が区別されておらず、陶弘景自身の言葉であるかはっきりしないが、陶弘景の注文であることが明らかなものにも同様の例がある。まず、『真誥』卷九に、

<sup>2</sup> この問いの答えは、結論だけを言えば、先行研究( Strickmann 1977, p. 47, Robinet 1984, tome 1, p. 118, tome 2, pp. 5-6) に重なる部分もあるが、先行研究では十分に整理されていないように思われる。

受洞訣施行太丹隱書存三元洞房者、……右紫虛元君所出。〈右此三事竝上學隱朝之法。其經竝不顯世。故南眞出之。亦是令長史遵用也。〉洞訣を受けて太丹隱書を施行し三元洞房を存する者は、……右 紫虛元君の出だす所なり。〈右 此の三事は竝な上學隱朝の法なり。其の經は竝な世に顯はれず。

故に南眞 之を出す。亦た是れ長史をして遵用せしむるなり。〉（14b～15b）

とあり、〈 〉内の陶注によると、其の經（『太丹隱書』）はこの世に現れていなかったの  
で、南眞（南嶽魏夫人）がお告げによって長史（許謚）にその一部（……によって省略し  
た三事）を示し修行させたのだ、という。次に、陶弘景はこの三事につづいて、別の三事  
を載せた後、

〈右此三事、亦是洞房太丹家事。眞經亦未顯世。〉〈右 此の三事も亦た是れ洞房太丹家の事なり。

眞經 亦た未だ世に顯はれず。〉（17a）

と述べる。ここに「此の三事も亦た」とあることから、前の三事と合わせて計六事は、す  
べて洞房太丹家の事だったことがわかる。そうすると、「眞經 亦た未だ世に顯はれず」と  
いう場合の眞經は、文脈上やはり『太丹隱書』を指すと見てよいだろう。しかし、その眞  
經すなわち『太丹隱書』は、楊許の時代にはもちろん、陶弘景の時代になってもまだ世に  
現われていないと言われている。このことから、この眞經は楊許の書写本を指すものでは  
ないと考えられる。

では、この眞經はどのような經典なのだろうか。たとえば、『真誥』巻九や巻十には、陶  
弘景が「此經未出世」などの表現を用いて、真人の所有する經典がまだこの世に現われて  
いないことを示す例がいくつか見られる<sup>3</sup>。このことからすれば、この眞經も『登真隱訣』  
佚文の場合と同じく、真人の經典という意味での眞經と解釈してよいだろう<sup>4</sup>。要するに、  
『真誥』と『登真隱訣』における眞經の用例は、楊許の書写本を指すものが多いものの、  
なかには真人の經典という意味に取れるものもある、ということである。このことは、『真  
誥』巻十九に「眞誥者眞人口授之誥也 眞誥とは眞人口授の誥なり」（2a）とあるように、陶弘  
景が眞誥という書名の眞を真人の意味としていることから類推される。

では、楊許の書写本としての眞經と、真人の經典としての眞經は、どういう関係になっ  
ているのだろうか。『真誥』「眞經始末」の冒頭に、

伏尋、上清真經出世之源、始於晉哀帝興寧二年太歲甲子、紫虛元君上眞司命南嶽魏夫  
人下降、授弟子瑯琊王司徒公府舍人楊某、使作隸字寫出、以傳護軍長史句容許某、并  
（弟）〔第〕三息上計掾某某。伏して尋ぬるに、上清真經 出世の源は、晉の哀帝興寧二年太歲甲子に、  
紫虛元君上眞司命南嶽魏夫人 下り降り、弟子の瑯琊王司徒公府舍人の楊某に授け、隸字と作して寫出し、以て護  
軍長史の句容の許某、並びに第三息の上計掾の某某に傳へしむるに始まる。（卷十九9b）

とあり、ここで陶弘景は、興寧二年（三六四）から南嶽魏夫人が上清真經を楊羲と二許に  
伝授しはじめたことを述べている。陶弘景の考えに従えば、この眞經は出世する（この世

<sup>3</sup> 第三部第二章第二節（1）を参照。

<sup>4</sup> 『真誥研究（訳注篇）』（三三一頁）でも、ここの眞經は「真人の經典」と訳されている。



に現われる) 直前までは、紫虚元君上真司命南嶽魏夫人の手中にあったと言える。よって、出世前の真経は真人の經典であるが、出世後の真経は楊許によって書き取られたのであるから楊許の書写本ということになる。つまり、陶弘景が楊許の書写本を真経と称したのは、それがもともと真人の經典だったからだと考えられる。

以上のことから、筆者は、陶弘景のいう真経の真には、本物のという意味での真と、真人のという意味での真の少なくとも二重の意味が含まれていると考える。これがここまでの結論であるが、最後に『真誥』卷十九の次の記述を見ておきたい。顧玄平すなわち顧歆は、陶弘景以前に楊許の書写本を収集整理したのであるが、陶弘景は顧歆がそれらをまとめて真迹と名づけたことに對し、

而顧玄平謂爲眞迹。當言眞人之手書迹也。亦可言眞人之所行事迹也。若以手書爲言、眞人不得爲隸字。若以事迹爲目、則此迹不在眞人爾。且書此之時、未得稱眞。既於義無旨。故不宜爲號。而して顧玄平は謂ひて眞迹と爲す。當に眞人の手書の迹を言ふべきなり。亦た眞人の行なふ所の事迹を言ふ可きなり。若し手書を以て言と爲せば、眞人は隸字を爲すを得ず。若し事迹を以て目と爲せば、則ち此の迹は眞人に在らざるのみ。且つ此れを書するの時、未だ眞と稱するを得ず。既に義に於いて旨無し。故に宜しく號と爲すべからず。(2 a)

と批判している。ここで注目したいのは、もし顧歆が真人の事跡という意味で真迹と名づけたのであれば、当時、楊羲と二許はまだ真人になっていなかったのも、彼らの事跡を真迹と名づけるのは不適切だ、と言われていた点である。大淵忍爾氏によると、『真誥』や『登真隱訣』における真・非真判別の原理的根拠は、最も正統なる伝授——具体的には真人から楊羲へ口授し、それを許父子へ伝える——にあるというが<sup>5</sup>、陶弘景の立場から見れば、真人たちから經典を伝授された時点で、楊羲と二許はまだ真でなかった以上、彼ら自身が伝授されたことによって、その經典に真という価値が新たに付与されることはなかったはずである。言い換えれば、楊羲と二許は、もともと真だった經典を伝授されたに過ぎない。陶弘景は真偽を判別する際、楊許の書写本であるか否かを最大の手がかりとしたが、それはあくまで真であることを示す目印のようなものであり、楊許に伝授されたこと自体がその經典を真たらしめているのではないと言える。

## (2) 偽経

次に、陶弘景のいう偽経の意味について検討してみたい。『真誥』「真経始末」に、

故致許王齊轡、眞偽比蹤。故に許王 轡を齊へ、眞偽 蹤を比ぶるを致す。(卷十九 1 2 b)

とあるが、この許王は眞偽と對になっており、このことから陶弘景が許氏の上清経を眞経、王氏(王靈期)のそれを偽経と見なしていたことがうかがわれる。

では、なぜ陶弘景は王靈期の上清経を偽経と見なしたのだろうか。同じく「真経始末」に、

---

<sup>5</sup> 大淵(一九九七)二六四頁。

王既獨擅新奇、舉世崇奉、遂託云眞授。王 既に獨り新奇を擅にし、世を擧げて崇奉すれば、遂に託して眞授と云ふ。(卷十九 1 2 a～b)

とあり、陶弘景は王靈期が自らの經典を眞授にかこつけた、と述べている。眞授とは、真人が授けたという意味だろう。とすれば、ここから陶弘景が、王靈期の上清經は真人から授けられたものではない、と示唆していることがわかる。また、陶弘景は王靈期以前から非眞(偽)の上清經が存在していたことについて、

〈非都是靈期造製。但所造製者自多耳。〉〈都て是れ靈期の造製するものに非ず。但だ造製する所の者 自ら多きのみ。〉(卷十九 1 2 a)

と述べている。ここでは造製という語が用いられていることから、王靈期のものを含む非眞の上清經が、人の手で作られた、と見なされていたことがわかる。

以上のことから、陶弘景が王靈期の上清經を偽經と見なしたのは、それが真人から授けられたものではなく、王靈期の手で作られたものだったからだと考えられる。つまり、偽や非眞と呼ばれる經典は、当然のことかもしれないが、陶弘景のいう眞經とは逆の意味なのである。眞經が真人の經典あるいは真人から伝授された經典であるのに対し、偽經は人が作った經典だったと言える。

最後にまとめておくと、陶弘景が經典の眞偽をいう際、そこにはまず古書や骨董を鑑定する場合のような本物、偽物という意味が含まれている。実際、彼のいう眞經は、多くの場合、具体的には楊許の書写本を指す。しかし、陶弘景の考えに従って、なぜ楊許の書写本は眞なのか、とさらに追求してみると、楊許の書き取った經典がもともと真人の經典すなわち眞經だったからだ、という答えにたどり着く<sup>6</sup>。一方、彼のいう偽經は、王靈期ら楊許以外の上清經を指すのであるが、なぜそれが偽なのかと言え、その經典が真人に由来しないもの、すなわち人が作った人為的なものだったからである。

### 三 陸修静の眞偽概念

つづいて、陸修静のいう眞偽の意味について考えてみたい。劉宋の元嘉十四年(四三七)に彼が撰述した「靈宝經目序」(『雲笈七籤』HY 1 0 2 6、卷四所収)によると、当時の靈宝經はたいへん乱れており、

新舊五十五卷、學士宗竟、鮮有甄別。余先未悉、亦是求者一人。既加尋覽、甫悟參差。

新舊五十五卷、學士 宗竟するも、甄別有ること鮮なし。余も先に未だ悉さずして、亦た是れ求むる者の一人なり。

既に尋覽を加ふれば、甫めて參差を悟る。(5 a)

とあるように、五十五卷の靈宝經について、修行者たちは区別することなくたっとんでい

---

<sup>6</sup> 『周氏冥通記』の正文もまた、陶弘景にとっては眞だった。なぜなら、陶弘景から見れば、それは周子良が真人たちから授けられた言葉の記録だからである。陶弘景が『周氏冥通記』の末尾に「大凡四卷、眞本 大凡そ四卷、眞本なり」(卷四 2 0 b)と記したのは、以上のような理由からだと考えられる。

たという。そこで、陸修静はみずから検討を加えて、それらの違いを悟ったのである。では、彼は何の違いを悟ったのかと言うと、同じく「靈宝経目序」に、

既晚學推信、弗加澄研、遂令精麤糅雜、眞偽混行。既に晚學 推信するも、澄研を加へず、遂に精麤をして糅雜し、眞偽をして混行せしむ。(5 b)

と述べて、最近の修行者たちが靈宝経を精査することなく、真偽の混乱を生じさせたと批判していることから、それは真偽の違いだったことがわかる。つまり、陸修静が五十五巻の靈宝経を整理して「靈宝経目」を作った目的の一つは、その真偽を明らかにすることだったと言える<sup>7</sup>。

陸修静が元嘉十四年に作った「靈宝経目」は失われ、いまはその序が残っているだけであるが、幸い敦煌文書P 2 8 6 1、P 2 2 5 6に載せられた靈宝経目録<sup>8</sup>を通して、彼が劉宋の泰始七年(四七一)に明帝に奉じたとされる経目の一部をうかがい知ることができる<sup>9</sup>。そこに次のような記述が見える。

右十一卷、葛仙公所受教戒訣要及説行業新經。都合前元始(新)<sup>10</sup>舊經見已出者三十二卷、眞正之文、今爲三十五卷、或爲三十六卷。陸先生所撰記出也。後有三十五卷僞目、仍在陸源流卷末、不録入此也。右 十一卷、葛仙公受くる所の教戒訣要及び行業を説くの新經なり。前の元始舊經の見(げん)に已に出づる者と都合して三十二卷、眞正の文、今 三十五卷と爲し、或は三十六卷と爲す。陸先生の撰記して出だす所なり。後に三十五卷の僞目有るも、仍ほ陸の源流の卷末に在れば、此に録入せざるなり。(P 2 2 5 6、行3 4～3 7<sup>11</sup>)

これによると、敦煌文書の靈宝経目録は、元始旧経と新経の計三十二巻眞正の文の目録であり、それは陸修静が選んだものであるという。また、陸修静の経目の後には、三十五巻の「僞目」すなわち僞経目録があったようである。つまり、陸修静の泰始七年の経目は、前半が三十二巻眞正の文の目録、後半が三十五巻の「僞目」という眞偽目録だったと推測され、その点で彼が元嘉十四年の「靈宝経目」で試みていたことの最終的な成果だったと言える。なお、この記述は陸修静自身によるものではないが、三十二巻の眞正の文は彼が選んだものであり、「僞目」と区別されている以上、彼にとっても眞正の文だったに違いないと考えられる。

## (1) 眞経

では、陸修静が眞正の文として選んだ元始旧経と新経は、どのような経典なのだろうか。道教研究者にとっては基本的なことかもしれないが<sup>12</sup>、改めて確認しておきたい。

<sup>7</sup> 大淵(一九九七)九六～九九頁。

<sup>8</sup> この目録は、研究者の間では宋文明の『通門論』の一部と見なされることが多かったが、現在では疑いがもたれている。劉屹(二〇〇九)。

<sup>9</sup> 小林(一九九〇)一三九～一四六頁。

<sup>10</sup> 衍字と見る。大淵(一九九七)七九頁。

<sup>11</sup> 「行～」は大淵(一九七九)の行数にもとづく。

<sup>12</sup> とくに、小林(一九九〇)、大淵(一九九七)。

まず、元始旧経とは敦煌文書の靈宝経目録に、

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。十五卷未出。十部妙經三十六卷、皆尅金爲字、書於玉簡之上、題其篇目於紫微宮南軒。右元始舊經紫微金格目三十六卷、二十一卷已に出づ。今分けて二十三卷と成す。十五卷未だ出でず。十部妙經三十六卷、皆な金を尅みて字を爲し、玉簡の上に書し、其の篇目を紫微宮の南軒に題す。(P 2 2 5 6、行 1 4 ~ 1 8)

と見えるものである。これによると、元始旧経は十部三十六卷の經典群であり、金の字で玉簡に書かれ、その篇目は紫微宮の南軒に記されているという。また、陸修静の『洞玄靈宝齋說光燭戒罰燈祝願儀』(HY 5 2 4)には「經言、……靈寶之文、……皆鑄金爲字、刻書玉篇、封之於無上大羅天玄都玉京山紫微上宮七寶玄臺 經に言ふ、……靈寶の文は、……皆な金を鑄して字を爲し、玉篇に刻書し、之を無上大羅天玄都玉京山の紫微上宮七寶玄臺に封ず」(1 1 a)とあり、さらに唐初の法琳『弁正論』には「修静経目又云、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 修静の経目に又た云ふ、洞玄經 三十六卷有り、其の二十一卷、已に世に行はれ、其の大小劫已下に十一部 合して一十五卷有るも、猶ほ天宮に隠れて未だ出でず、と」(大正五二 5 4 5 b)とある。これらの記述から、陸修静自身が、元始旧経(靈宝の文、洞玄経)三十六卷は大羅天玄都玉京山の紫微宮(天宮)に蔵められており、そのうち二十一卷がすでにこの世に出現した、と考えていたことが確かめられる。

次に、新経とはさきほどの資料(前頁)に「右十一卷、葛仙公所授 右 十一卷、葛仙公受くる所の」云々とあったように、葛仙公すなわち葛玄が授かった經典のことである。陸修静の「靈宝経目序」にも、「今條舊目已出并仙公所授 今 舊目の已出並びに仙公の授かる所を條す」(6 a)とあり、仙公の授かった經典が、旧目の已出すなわち元始旧経と並んで言及されている。では、葛仙公は誰から靈宝経を授かったのかと言うと、それは『道教義枢』(HY 1 1 2 1)所引の靈宝新経『真一自然経』に、「徐來勒等三眞、以己卯年正月一日日中時、於會稽上虞山傳仙公葛玄 徐來勒等三眞、己卯年正月一日日中の時を以て、會稽上虞山に於いて仙公葛玄に傳ふ」(卷二 6 a ~ b)とあることから、徐來勒をはじめとする真人たちだったことがわかる。

以上をまとめると、陸修静が真正の文として選んだ三十二卷の靈宝経のうち、二十一卷は大羅天玄都玉京山の紫微宮から出現したとされるもの、十一卷は葛仙公が真人たちから伝授されたというものである。これらのことから、陸修静は天宮や真人に由来する經典を真と見なしていた、と言えるだろう。

## (2) 偽経

では、陸修静にとっての偽経とは何だろうか。残念ながら、陸修静が撰述した「偽目」も『源流』という著作も失われていることから、彼のいう偽経に関する手がかりは少ない。ただ、「靈宝経目序」を見れば、彼が靈宝経を整理した際に、どのようなものを排除したかが記されている。すでに述べたように、このとき、陸修静は真偽判別を目的の一つとしていたことから、そこで排除された經典の特徴は、とりもなおさず偽経の特徴と見なすことができるだろう。

或刪破上清、或採摶餘經、或造立序說、或廻換篇目、裨益句章、作其符圖、或以充舊典、或別置盟戒。文字僻左、音韻不屬、辭趣煩猥、義味淺鄙、顛倒舛錯、事無次序。考其精僞、當由（爲）〔於〕<sup>13</sup>猖狂之徒、質非挺玄、本無尋眞之志。或は上清を刪破し、或は餘經を採摶し、或は序說を造立し、或は篇目を廻換し、句章を裨益し、其の符圖を作り、或は以て舊典に充て、或は別に盟戒を置く。文字 僻左し、音韻 屬せず、辭趣煩猥、義味 淺鄙にして、顛倒舛錯し、事に次序無し。其の精僞を考ふるに、當に猖狂の徒、質 挺玄に非ず、本より尋眞の志無きに由るべし。（5 b）

簡単に整理すると、陸修静は、上清経など他の經典の内容を取り込んでいるもの、勝手に内容に手を加えたり増やしたりしているもの、形式的にも内容的にも乱れているもの、旧典（元始旧経）であるかのように装っているものを斥けた。そして、それらは尋眞の志のない猖狂の徒によるしわざなのだと言っている。以上のことから、陸修静は、天宮あるいは真人から伝えられた經典を真、逆に人の手が加えられ乱れた經典を偽と見なしていた、と理解することができる。

#### 四 真偽判別における陶弘景と陸修静の違い

第二節と第三節における検討結果として、とくに筆者が強調したいのは、道教經典の真偽判別を行なう際に、陶弘景と陸修静が用いた基準は基本的に共通している、ということである。崑崙山の瑤台と玉京山の紫微宮、上清経と靈宝経などの設定に違いはあったが、いずれの場合であれ、彼らから見れば、真経とは天宮や真人に由来する經典であり、偽経とは人の手で作られたまたは手を加えられた經典だったと言える。

なお、補足的に述べておくと、經典について語る彼らの語彙からも、その經典観に共通の基盤があったことがうかがわれる。たとえば、真人の世界あるいは天宮の經典がこの世に出現したかどうかを、陶弘景は「出世」（『真誥』卷十九）や「未出世」（同卷九、卷十）、陸修静は「已出」や「未出」（P 2 8 6 1、P 2 2 5 6）という言葉で表わす。また、陸修静は天書である靈宝経がまだ完全にはこの世に現われ通行していないことを「天書寶重、大有之蘊、不盡顯行」（『太上洞玄靈宝授度儀表』1 b）と表わしたが、『真誥』卷九に「〈眞經亦未顯世〉」（1 7 a）、『登真隱訣』卷上に「〈此眞經未行於世〉」（3 a）という表現があるように、陶弘景も顯や行を同様の意味で用いている。

しかし、陶弘景と陸修静はこのように共通の經典観と基準をもって真偽を判別しながらも、そうして判別された結果には、かえって大きな違いがある。彼らが經典の真偽について直接的に言及する例は極めて限られているが、以上に見た真偽判別の基準を手がかりすれば、その結果を間接的にうかがい知ることができる。以下、（1）から（3）では、両者の考え方を比較することにより、その真偽判別における結果の違いを見てみたい。

<sup>13</sup> 四庫全書本によって「爲」を「於」に改める。

## (1) 靈宝経

第三節で見たように、陸修静にとって、三十二卷の靈宝経は真正の文と言えるものだったが、陶弘景は『真誥』「真経始末」のなかで「葛巢甫造構靈寶…… 葛巢甫 靈寶を造構し……」(卷十九 1 1 b) と述べ、靈宝経は葛巢甫が作ったものだとしている。このことから、陶弘景から見れば、靈宝経は天宮や真人に由来しないという意味で偽経だったと言える。なお、唐の玄嶷『甄正論』にも「弘景重制冠服、改館爲觀、行黄帝老子之教、惡靈寶法僞鄙而不行 弘景 冠服を重制し、館を改めて觀と爲し、黄帝老子の教を行ひ、靈寶法の僞鄙なるを惡みて行はず」(大正五二 5 6 8 b) とある。玄嶷のこの言い方は、陶弘景の靈宝経に対する態度に関しては、かなりの的を射ているのではなかろうか。

また、陶弘景は靈宝新経を授かったとされる葛玄についても、『真誥』卷十二において、  
〈葛玄字孝先、是抱朴從祖、即鄭思遠之師也。……便是地仙耳。靈寶所云太極左仙公、於斯妄乎。〉  
〈葛玄 字は孝先、是れ抱朴の從祖、即ち鄭思遠の師なり。……便ち是れ地仙なるのみ。靈寶に云ふ所の太極左仙公は、斯に於いて妄なるか。〉(3 b)

と述べ、靈宝経に記される太極左仙公という葛玄の地位に疑いを向けている。さらに、陶弘景の「吳太極左仙公葛玄之碑」には、

俗中經傳所談云、已被太極銓授、居左仙公之位。如真誥并葛氏舊譜、則事有未符。俗中の經傳に談ずる所に云ふ、已に太極に銓授せられ、左仙公の位に居る、と。真誥並びに葛氏舊譜の如くんば、則ち事 未だ符せざる有らん。(『華陽陶隱居集』HY 1 0 4 4、卷下 7 b)

とあり、『真誥』の陶注で「靈寶所云 靈寶に云ふ所の」と言われていた部分が、「俗中經傳所談云 俗中の經傳に談ずる所に云ふ」と言い換えられている。このことから、陶弘景にとって、靈宝経は俗中の經伝に過ぎなかったものと推測される。

## (2) 上清経

唐初の法琳『弁正論』「道経未出言出謬」に、

按玄都觀道士等所上一切經目云、取宋人陸修靜所撰之者、依而寫送。檢修靜舊目、注上清経有一百八十六卷、其一百一十七卷、已行於世、從始清以下有四十部合六十九卷、未行於世。檢今經目、竝云見在。修靜經目又云、洞玄経有三十六卷、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、竝注云見在。陸修靜者、宋明帝時人也。以太始七年、因勅上此經目。按ずるに玄都觀道士等の上る所の一切經目に云ふ、宋人陸修靜の撰する所の者を取り、依りて寫送す、と。修靜の舊目を檢ぶるに、上清経 一百八十六卷有り、其の一百一十七卷、已に世に行はれ、始清從り以下に四十部 合して六十九卷有るも、未だ世に行はれずと注す。今の經目を檢ぶるに、竝な見在すと云ふ。修靜の經目に又た云ふ、洞玄経 三十六卷有り、其の二十一卷、已に世に行はれ、其の大小劫已下に十一部 合して一十五卷有るも、猶ほ天宮に隠れて未だ出でず、と。今の經目を檢ぶるに、竝な注して見在すと云ふ。陸修靜なる者は、宋の明帝の時の人なり。太始七年を以て、勅に因りて此の經目を上る。(大正五二 5 4 5 b)

という記述がある<sup>14</sup>。これによると、北周の玄都観道士が奉った一切経目は、陸修静の経目にのっっていたようであるが、その陸修静の経目には、上清経百八十六巻のうち百十七巻が「已行於世 已に世に行はる」として載せられ、残りの六十九巻は「未行於世 未だ世に行はれず」と注記されていたという。また、洞玄経（ここでは元始旧経三十六巻を指す）については、三十六巻のうち二十一巻が「已行於世」とされ、残りの十五巻は天宮に隠れて「未出」とであるとされていたようである。

本節冒頭で述べたように、陶弘景と陸修静は、天宮や真人の世界の経典がまだこの世に通行していないことを「不盡顯行」や「未行於世」などの言葉で表わしたが、ここでも天宮の洞玄経がこの世に通行していることが「已行於世」と表現されている。これらのことからすれば、同じく「已行於世」と言われている百十七巻の上清経も、天宮や真人の世界からこの世に現われて通行している上清経のことだと類推される。以上のことから、百十七巻の上清経は、陸修静にとって真経だったと見てよいだろう<sup>15</sup>。

一方、陶弘景の立場から見ると、百十七巻もの上清経を真経と認めることはできないと考えられる。なぜなら、『真誥』「真経始末」に、

凡三君手書、今見在世者、經傳大小十餘篇、多掾寫。眞受四十餘卷、多楊書。凡そ三君の手書、今 世に見在する者、經傳大小十餘篇は、掾寫多し。眞受四十餘卷は、楊書多し。(卷十九 9 b ~ 1 0 a)

とあるように、陶弘景が収集し得た三君（楊許）の書写本すなわち真経は、経典と内伝を合わせて十数巻であり、たとえ眞受（真人たちのお告げ。『真誥』の材料になったと考えられる）を含めても六十巻にも満たなかったからである。なお、楊許の書写本は少ししか残っていなかったとしても、その転写本がたくさんあったのではないかと考えることもできるだろうが、陶弘景はそのようなことに言及しておらず、そもそも筆跡鑑定を真偽判別の主な手がかりにしていた彼が、筆跡の異なる転写本からそれほど多種の真経を選び得たとも考えにくい。実際、『真誥』と『登真隱訣』の陶注を見ても、彼が引用し依拠している上清経の数は、内伝を含めてせいぜい二十種くらいである。

また、百十七巻と六十巻未満（眞受を含む）という数の違いは、陶弘景が目にするのできた上清経の数が、単に陸修静よりも少なかったことを意味するのでもない。というのは、梁の陶翊『華陽隱居先生本起録』（『雲笈七籤』巻百七所収）に、陶弘景は陸修静が経目を奉じた泰始七年のわずか十数年後、永明二年（四八四）から四年まで、陸修静の弟子である孫遊岳について学び、道家の符図経法を授かった、と言われているからである。つまり、陶弘景は陸修静の経目とその上清経に関しては十分把握し得る立場にあった。そうすると、以上の数の違いは、両者が真経として認めた上清経の数の違いに起因すると見るのがよいだろう。次に挙げる上清経は、その具体例である。

<sup>14</sup> 北周の甄鸞『笑道論』「三十一 道経未出言出者」にも、ほぼ同内容の記述が見えるが、『弁正論』のほうが陸修静の経目の引用文がわずかに整っているため、ここではそれを用いた。

<sup>15</sup> ザイデル（一九八〇）三九頁も参照。

### (3) 上清金真玉光八景飛經

先行研究によると、『上清金真玉光八景飛經』(HY 1367。以下、『金真玉光經』)は王靈期によって作られた上清經とされる<sup>16</sup>。王靈期の上清經は、『真誥』卷十九の陶弘景の記述に「今世中相傳流布、京師及江東數郡、略無人不有 今の世中 相ひ傳はりて流布し、京師及び江東の數郡、略ぼ人として有せざるは無し」(12a)とあるように、当時かなり流布していたようである。また、以下に述べるように、陸修静が『金真玉光經』を所有していたことは間違いないので、孫遊岳の伝授を受けた陶弘景も、その經典について知っていた可能性が高い。陶弘景が王靈期の上清經を偽經と見なしたことは、第二節で述べた通りである。よって、『金真玉光經』は陶弘景にとっての偽經だったと見てよいだろう。

一方、陸修静にとって、『金真玉光經』は偽經ではなかったはずである。以下にその理由を二つ述べたい。第一に、陸修静の『太上洞玄靈寶授度儀』(HY 528。以下、『授度儀』)に『金真玉光經』の内容が取り込まれていることである。『授度儀』は靈寶經の伝授儀であるが、その二日目の儀式では、内壇に入る直前に、師が「金真太空章」を唱えることになっている(9a~10a)。この章の内容は、わずかな文字の異同はあるものの、『金真玉光經』の「金真太空之章」(14a~b)に一致する。陸修静は『授度儀』を組み立てる際、その材料として多くの靈寶經を用いたが、そこに『金真玉光經』の内容が混じっていることは、彼がこの上清經を他の靈寶經と同等の価値をもつものと認めていたことを示唆すると思われる。

第二に、『太上玉經太極隱注寶經訣』は陸修静が真正の文として選んだ靈寶經の一つであるが、その内容をいまに伝えるとされる道藏本『上清太極隱注玉經寶訣』(HY 425。以下、『隱注寶訣』)<sup>17</sup>に、

爾乃學眞之子、……於是披帔、冠、巾、整肅法服、設禮十方、歸命太眞、三拜經前矣。乃開八色之蘊、陳無上之寶藏、而執讀大洞、洞玄、道德尊經、八素隱篇、金眞玉光、消魔散靈、招仙步虛、飛行羽經、清音霄暢、萬眞降庭。爾して乃ち學眞の子、……是に於いて帔、冠、巾を披し、法服を整へ肅み、禮を十方に設け、太眞に歸命し、經前に三拜す。乃ち八色の蘊を開き、無上の寶藏を陳べ、而して執りて大洞、洞玄、道德尊經、八素隱篇、金眞玉光、消魔散靈、招仙步虛、飛行羽經を讀めば、清音 霄に暢び、萬眞 庭に降る。(1a~b)

とある。これによると、修行者が冠巾をかぶり、法服を正し、十方に礼拝し、太眞の神々に帰命し、經典の前で三拝した後、經典を取り出し、それを読み上げると、その清音が空に響き渡り、たくさんの真人たちを庭に降臨させることができる、という。ここに列挙された經典は、『大洞』や『八素隱篇』、『消魔散靈』、『飛行羽經』などの上清經が目立つが、ここで注目したいのは『金真玉光』という經典である。「金真玉光」を名にもつ六朝道教經典は、管見の限り『金真玉光經』という上清經以外になく、本節冒頭に述べたように、そ

<sup>16</sup> 神塚 (一九九九) 一八三~二〇二頁。

<sup>17</sup> 小林 (一九九〇) 一八四~一八五頁。



れは陶弘景にとっては偽経だったと考えられる。しかし、『隠注宝訣』の作者と信奉者にとっては、真人たちを降臨させる霊妙な力をもつ経典だったようである。したがって、『隠注宝訣』の信奉者である陸修静にとっても、『金真玉光経』は真人たちに感応し得る真経だったと推測される。また、だからこそ彼は『授度儀』の儀式のなかにその一部を組み込んだのだろう。

## 五 真偽判別と信仰との関係

以上の比較を通して見てきたように、陶弘景と陸修静の真偽判別の結果は、上清経であるか靈宝経であるかを問わず大きく異なり、概して陸修静にとっての真経は、陶弘景にとっての真経よりも多かったと考えられる。このことから、道教経典の真偽を言う場合には、どういう立場から見て真経、偽経であるのかが常に注意されなくてはならない、と言えるだろう。

では、なぜ両者の真偽判別の結果には違いが生じたのだろうか。陸修静のやり方が単に陶弘景よりも杜撰だったということなのだろうか。以下に検討したい。

まず、王霊期の上清経とされる『金真玉光経』に、

金真玉光太上隱書、上相青童君譔。(1 a)

金真玉光八景飛經、乃生九天之上、(元)〔无〕景之先。金真玉光八景飛經は、乃ち九天の上、无景の先に生ず。(3 b)

とあり、また元始旧経の一つ『元始五老赤書玉篇真文天書経』(HY 2 2。以下、『五老赤書玉篇』)という靈宝経に、

元始洞玄靈寶赤書玉篇真文、生於元始之先、空洞之中。……元始登命、太真按筆、玉妃拂筵、鑄金爲簡、刻書玉篇、五老掌録、祕於九天靈都之宮。元始洞玄靈寶赤書玉篇真文は、元始の先、空洞の中に生ず。……元始 登命し、太真 筆を按じ、玉妃 筵を拂ひ、金を鑄て簡と爲し、玉篇を刻書し、五老 録を掌り、九天靈都の宮に祕す。(卷上 1 a ~ 2 a)

とある。経典自体の説明によると、これらはいずれも人が作ったものではなく、原初的な時空のなかで生成された後、真人たちによって編纂され、あるいは天上の世界に蔵められていたものだ、という。ここではわずかに二例を挙げただけであるが、管見の限り、上清経と靈宝経の大半には同様の経典由来が説かれている。それらは、その経典が天上や真人の世界と根源的につながっていることを示し、修行者をそのような世界に橋渡しするとされる経典の有効性を保証するものだとして解釈できる。

第二節と第三節で説明したように、陶弘景と陸修静の真偽判別の基準は、天宮や真人に由来するか、人が作ったものであるかであった。この基準に照らして見れば、『金真玉光経』や『五老赤書玉篇』はみずから真経であることを主張しているに等しい。したがって、陸修静がこれらの経典を真経と判断したことは、経典自体の主張する有効性を信じ認めたことと同じだと言えるだろう。一方、陶弘景から見れば、『金真玉光経』は上相青童君という

真人が撰述した経典ではなく、王霊期が真授に託して作った偽経であり、また『五老赤書玉篇』も「元始の先、空洞の中」から生じた経典ではなく、葛巢甫らが作った偽経だったと考えられる。つまり、陶弘景はこれらの経典の有効性を信じなかったということになる。以上のように、六朝道教経典の真偽の境界線は、信奉したかしなかったかの境界線に重なるものであり、決して陸修静の真偽判別のやり方に問題があったのではないと理解できる。

では、陸修静は王霊期や葛巢甫らの活動について、何も知らなかったのだろうか。現存資料を見る限り、陸修静は彼らにまったく言及していないが、『道教義枢』所引の靈宝新経『真一自然経』（巻二6b）に、葛巢甫の名が三洞宝経の伝授者として見えることからすれば、彼は葛巢甫については知っていたはずである。王霊期についてはわからないが、かりに知っていたとしても、葛巢甫と同じように、経典作者ではなく伝授者として認識していたのではなかろうか。陶弘景も陸修静も、天上や真人の世界に真経があることを信じる点では同じ信仰基盤の上に立っていたと見なせるが、陶弘景は楊羲と二許にそのような真経が伝授されたことは信じたものの、葛玄や葛巢甫らにも真経が伝授されたことについては、陸修静のように信じなかった。この点が両者の真偽判別における具体的な分岐点の一つになっていると考えられる。

要するに、六朝道教経典の真偽は、楊許の書写本であるかどうか、後世の人の手が加わっているかどうか、というような文献学的次元のみならず、ある経典が天上や真人の世界に由来すること、より具体的にはそのような経典が楊許あるいは葛氏に伝授された出来事を信じるかどうか、という信仰の次元において語られる概念だったと言えるだろう。

## 六 陶弘景の真偽判別の特異性

陶弘景は六朝隋唐道教を通じて最も有名な道士の一人であり、第二節冒頭で説明したように、後学のために自分が真偽をはっきりさせておかねばならない、という使命感を懐いていた。ところが、管見の限り、その真偽判別の結果は、陸修静と大きく異なっていたばかりか、同時代および後世の道教に何らかの影響を及ぼした形跡もないようである。

たとえば、五世紀末に成立したであろう上清科律の一つ『太真玉帝四極明科経』（HY 184。以下、『四極明科経』）<sup>18</sup>に、

太玄都四極明科曰、金真玉光太上隱書、太上大道君所受九玄之精、祕於靈都之宮七暎之戸。太玄都四極明科に曰く、金真玉光太上隱書は、太上大道君 受くる所の九玄の精にして、靈都の宮の七暎の戸に祕せらる。（巻三13a～b）

とあることからわかるように、『四極明科経』の作者にとって、『金真玉光経』は王霊期の作った経典ではなく、もともと「靈都の宮の七暎の戸」に秘蔵されていた真人の世界の経典だった。『四極明科経』には、同じように多くの上清経が真人の世界の経典として列挙さ

<sup>18</sup> 『四極明科経』の成立年代については、第一部第三章脚注7を参照。

れているが、靈寶經についても、

太玄都四極明科曰、靈寶洞玄經、五勝玉訣、皆太上之寶文、玉帝之玄章。本出九天父母、封於太上玉京金房紫戸之内、萬劫一出。太玄都四極明科に曰く、靈寶洞玄經、五勝玉訣は、皆な太上の寶文、玉帝の玄章なり。本 九天父母に出で、太上玉京金房紫戸の内に封じられ、萬劫に一たび出づ。(卷四 2 b ~ 3 a)

と述べられている。これによると、『四極明科經』の作者は、靈寶經も玉京山の天宮に蔵められていた經典、すなわち真經と見なしていたと考えられる。

また、梁の武帝期末に編纂されたという『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』(HY 1 1 1 7。以下、『科戒營始』)<sup>19</sup>卷五「上清大洞真經目」には、『上清太上隱書金真玉光』や『上清紫度炎光神玄變經』<sup>20</sup>など陶弘景にとっての偽經が載せられているが、その經目中には、

〈此三十四卷、玉清、紫清、太清、大洞經限。是王君授南眞。〉(此の三十四卷は、玉清、紫清、太清、大洞經の限なり。是れ王君 南眞に授く。)(2 a)

とある。ここから、『科戒營始』の作者(金明七真)から見れば、『上清太上隱書金真玉光』や『上清紫度炎光神玄變經』は王君(清虛真人王褒)が南真(魏夫人)に伝授した真經であり、決して王靈期らが作った偽經とは見なされていなかったことがわかる。

陶弘景が『真誥』と『登真隱訣』を編纂したのは五世紀末から六世紀初とされ<sup>21</sup>、おそらく『四極明科經』と『科戒營始』の成立年代の間に挟まれるだろうが、以上に見たように、彼の真偽判別の結果は『四極明科經』とも異なっており、『科戒營始』にも影響を与えていないようである。また、一つひとつ資料を示す紙幅はないが、『無上秘要』をはじめとする道教類書やあるいは『茅山志』などを見ても、陶弘景にとっての偽經が排除されたり区別されたりした形跡はない。さらに、彼にとっての偽經は、明代の『正統道蔵』にも堂々と収められている。要するに、陶弘景は使命感をもって真偽判別に尽力したが、その成果は後世の道教にほとんど受け継がれていないように見える。

## 七 おわりに

最後に以上の内容を簡単にまとめたうえで、筆者の見通しを述べることにしたい。

陶弘景と陸修静は、天宮や真人に由来する經典を真經と見なし、人が作ったり手を加えたりした經典を偽經と見なすという共通の真偽判別の基準をもっていた。一方、両者の真偽判別の結果について見てみると、上清經であるか靈寶經であるかを問わず、大きな相違があった。その相違は、けっきょくのところで、どの經典が天宮や真人の世界に由来するのか、誰にそのような經典が伝授されたのか、というところで両者の信仰が分岐していることによるものと言える。もし、この小さな結論が受け入れられるとすれば、以下の二つ

<sup>19</sup> 『科戒營始』の成立年代と主な先行研究については、第一部第一章脚注 1 5 を参照。

<sup>20</sup> 『上清紫度炎光神玄變經』については、第三部第二章を参照。

<sup>21</sup> 大淵(一九九七)四二七~四三〇頁。

の見通しを立てることができるだろう。

一つは、陶弘景の位置づけに関することである。第六節で述べたように、陶弘景の真偽判別の結果は特異なものであり、同時代および後世の道教にほとんど影響を与えていないように見える。このことからすれば、陶弘景の信仰と他の道教信仰との間に無視できない違いがあったことが予想される。従来の研究では、陶弘景は一貫して六朝道教の中心人物と見なされてきたが、真偽判別という観点から見れば、道教史における陶弘景の位置づけについては、再考の余地があるように思われる。

もう一つは、六朝道教の流派問題<sup>22</sup>に関することである。たとえば、『四極明科経』の作者と信奉者は、これまで上清派や上清経派という学術用語で整理されることが多かった<sup>23</sup>。しかし、真偽判別という観点から見る限り、彼らの信仰世界は、同じく上清派と言われてきた陶弘景のそれとは大きくズレており、むしろ靈宝派や天師道などと言われることの多かった陸修静のそれにより近いと言える。このように、真偽判別という観点は、六朝道教の流派問題にも一石を投じる可能性をもっている。

---

<sup>22</sup> 六朝道教の流派問題については、序論第二、第四節を参照。

<sup>23</sup> 大淵（一九九一、一九九七）や小林（一九九八、二〇〇三）など。

### 第三章 太真齋法とその担い手たち——六朝上清儀礼の基礎的研究

#### 一 はじめに

上清経に関する儀礼（以下、上清儀礼と呼ぶ）の研究は、従来の上清経研究では、比較的手薄だったように思われる。管見の限り、上清経の儀礼化過程を概観したイザベル・ロビネ氏の研究<sup>1</sup>、『無上秘要』巻四十「授洞真上清儀品」と『洞真太上八素真経登壇符札妙訣』（HY 1 3 1 3）の上清経伝授儀を分析した謝聡輝氏の研究<sup>2</sup>が挙げられるくらいである。

一方、道教儀礼研究においても、研究の中心は靈宝経や正一経あるいは唐末以降の浩瀚な儀礼書群であり、上清儀礼が取り上げられることは、ほとんどなかったのではなかろうか。おそらく、呂鵬志氏が少し言及しているに止まるだろう<sup>3</sup>。

このように上清儀礼は、上清経研究と道教儀礼研究の狭間にあって、あまり注目を浴びてこなかった領域だといえる。しかし、その資料は必ずしも量的に少ないわけではなく、むしろ六朝道教という範囲に限っていえば、意外にも多く残っている。

そこで本章では、上清儀礼の一つである太真齋法について取り上げ、その成立年代および構成と機能、特徴を明らかにすることを目指す。それによって、太真齋法が六朝道教の重要な研究資料となり得ることを示したい。また、とくにその担い手たちに注目することにより、太真齋法を六朝道教史の流れにどう位置づければよいのかを考え直したい。これまで、太真齋法は上清派の齋法として理解されることが多かったように思われるが<sup>4</sup>、この再考を通して、旧来の流派史的な六朝道教史観に対し、一石を投じてみるつもりである。

全体的な考察の手順としては、まず太真齋法の基本例として『無上秘要』「太真齋品」を取り上げ、次にその運用例として『洞真太上八道命籍経』（HY 1 3 1 7。以下、『八道命籍経』）と『洞真太上太霄琅書』（HY 1 3 4 1。以下、『太霄琅書』）における太真齋法について見てゆく。

#### 二 『無上秘要』「太真齋品」

太真齋法に関する最もまとまった資料は、北周の武帝期に編纂された『無上秘要』（HY 1 1 3 0）巻五十五「太真下元齋品」、巻五十六「太真中元齋品」、巻五十七「太真上元齋品」（以下、まとめて『無上秘要』「太真齋品」と呼ぶ）である。『無上秘要』は一種の道教類書であり、その巻四十九から巻五十七には、太真齋法を含め、各種の齋法が列挙されている（巻四十九「三皇齋品」、巻五十「塗炭齋品」、巻五十一「盟真齋品」、巻五十二「三元

<sup>1</sup> Robinet 1984, tome 1, pp. 199-224.

<sup>2</sup> 謝聡輝（一九九九）一九四～二二六頁。

<sup>3</sup> 呂鵬志（二〇〇八）二四七～二四八頁、二五二頁、二六八～二七〇頁。

<sup>4</sup> 小林（二〇〇八）一～六頁。

齋品」、卷五十三「金籙齋品」、卷五十四「黄籙齋品」)。『無上秘要』の太真齋法は、他の齋法と並べて挙げられており、その内容は、少なくとも『無上秘要』の編纂者には、太真齋法の基本的な式次第と見なされていたと考えてよいだろう。よって、ここでは『無上秘要』「太真齋品」を、ひとまず太真齋法の基本例と位置づけておきたい。

### (1) 太真齋法の成立年代

以上のことを確認したうえで、太真齋法の成立年代について検討してゆきたい。まず、成立年代の上限を定める。これについては、陸修静(四〇六～四七七)の『洞玄靈宝五感文』(HY 1 2 6 8。以下、『五感文』)「衆齋法」が第一の手がかりとなる。そこには、当時存在した十二の齋法すなわち「洞真上清の齋」二法、「洞玄靈宝の齋」九法、「三元塗炭の齋」一法が列挙されている。しかし、その「洞真上清の齋」は、基本的に無為の状態になることを言うのみであり、太真齋法に関する説明は一つもない。『五感文』には癸巳の干支が見えるので、その撰述年代は四五三年以降であると考えられる<sup>5</sup>。よって、太真齋法も四五三年以前には成立していなかったものと推測される<sup>6</sup>。

第二の手がかりとなるのは、『太真玉帝四極明科経』(HY 1 8 4。以下、『四極明科経』)である。さきに結論をいえば、太真齋法の成立は『四極明科経』よりも遅いと推測される。その理由は二つある。一つは、『無上秘要』「太真齋品」に「誦四極五苦頌」(表1のB-10)、『八道命籍経』の太真齋法に「誦四極五苦詩」(表2のB-10)という儀礼項目が見えることである。この頌詩は『四極明科経』以外に出典を見出せず、その名からしても「四極明科」とのつながりが強いものと判断される。もう一つは、『四極明科経』には「四極明科」そのものの伝授儀(卷五22b～24b)をはじめ、儀礼に関する記述も見られるが、そこに太真齋法に対する言及がまったくないことである。以上より、太真齋法の成立は『四極明科経』以降であると推測される。『四極明科経』の成立は五世紀末と考えられるので<sup>7</sup>、太真齋法の成立年代の上限も五世紀末と推定される。

次に成立年代の下限について検討したい。まず、梁の武帝期末に成立したとされる『洞玄靈宝三洞奉道科戒营始』(HY 1 1 1 7。以下、『科戒营始』)<sup>8</sup>卷五の「上清大洞真経目」には、无上洞真法師の位階に進む道士が伝授される経典の一つとして、「上清三元齋儀二卷」

<sup>5</sup> 『五感文』の成立年代については、小林(一九九八)二一二頁、山田(二〇〇二)五六頁を参照。

<sup>6</sup> この推測は、『五感文』「衆齋法」を『齋戒録』(HY 4 6 4)「六種齋法」(3a)や『猶龍伝』(HY 7 7 3)卷五「授葛仙公齋法」(8a)と比べてみることによって補強できるが、紙幅の都合上、その議論は省略する。

<sup>7</sup> 『四極明科経』の成立年代については以前、廣瀬(二〇一二)において五世紀末から六世紀半ばと述べたが、後に金志珪(二〇一一)を読んで、『太霄琅書』の成立年代が六世紀初頭に定められることを学んだ。『四極明科経』の成立が『太霄琅書』よりも早いことは、『太霄琅書』卷三(1a～13b)や卷九(4a)を見れば明らかである。よって、『四極明科経』の成立年代は五世紀末(四七一～五〇〇)にまで絞り込める。

<sup>8</sup> 『科戒营始』の成立年代と主な先行研究については、第一部第一章脚注15を参照。

(2 a) が挙げられている。これは上中下の三元に分けられた上清の齋法である太真齋法に相当するものと考えられる。また、第四節で述べるように、六世紀初頭に成立したとされる『太霄琅書』<sup>9</sup>にも太真齋法に関する記述が見られる。よって、太真齋法の成立年代の下限は、六世紀初頭以前ということになる。

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

## (2) 太真齋法の基本構成と機能

まず、『無上秘要』「太真齋品」にもとづいて、太真齋法の基本構成について見てゆきたい。「太真齋品」全体を表1のように整理した<sup>10</sup>。重要な点は、呂鵬志氏が指摘しているように、大きく見れば、(A) 宿啓、(B) 正齋、(C) 言功の三段構成になっていることである<sup>11</sup>。この三段構成は、陸修静の『五感文』以前に成立していた靈宝齋法にも見られる。また、(B-1) 入室、(B-2) 祝炉、(B-3) 出官啓事、(B-4) 三上香、(B-5) 謝十方、(B-6) 十五方願、礼五方、上下五方願、(B-1 2) 復炉、出戸の内容と次第も、基本的に靈宝齋法（ここでは主に『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸経要訣』HY 5 3 2を参照。以下、『敷齋経』）に対応している。さらに、同じような構成は、やはり『五感文』以前の成立である指教齋法（『正一指教齋儀』HY 7 9 7と『正一指教齋清旦行道儀』HY 7 9 8を参照）にも見られる<sup>12</sup>。よって、その基本構成から見れば、太真齋法は先行する靈宝齋法や指教齋法にならって作られたものと考えられる。

<sup>9</sup> 『太霄琅書』の成立年代については、金志珵（二〇一一）九一頁を参照。

<sup>10</sup> 「太真齋品」の各品の末尾には、「下元篇曰」や「三元篇曰」、「中元篇曰」、「青童君曰」という補助的な説明が加えられているが、この表にはその内容も反映している。

<sup>11</sup> 呂鵬志（二〇〇八）二七〇頁。

<sup>12</sup> (A) 宿啓は『正一指教齋儀』に、(B) 正齋は『正一指教齋清旦行道儀』に対応する。(C) 言功に相当するものは欠けているが、『正一指教齋儀』に「齋功成就、言功酬賞 齋功成就すれば、言功酬賞す」（3 b）とあるので、指教齋法にも言功があったと考えられる。また、『正一指教齋清旦行道儀』には(B-2) 祝炉、(B-3) 出官啓事、(B-4) 三上香に対応する内容が見られる。

表1 (※ 表2と対応)

「太真下元齋品」 (『無上秘要』卷五十五)	「太真中元齋品」 (『無上秘要』卷五十六)	「太真上元齋品」 (『無上秘要』卷五十七)
(A) 宿啓	(A) 宿啓	(A) 宿啓
(B) 正齋	(B) 正齋	(B) 正齋
(B-1) 入室	(B-1) 入室	(B-1) 入室
(B-2) 祝炉	(B-2) 祝炉	(B-2) 祝炉
(B-3) 出官啓事(出吏兵)	(B-3) 出官啓事(出吏兵)	(B-3) 出官啓事(出吏兵)
(B-4) 三上香	(B-4) 三上香	(B-4) 三上香
(B-6) 十五方願、誦太霄 琅書九天之章	(B-5) 謝十方 (B-6) 礼五方	(B-6) 上下五方願、誦西 華素靈之曲
(B-12) 出戸	(B-9) 誦五帝憂樂之曲 (B-10) 誦四極五苦頌、 謝四極	
(C) 言功	(B-12) 復炉、出戸 (C) 言功	(C) 言功

次に、太真齋法の機能であるが、これについては「太真上元齋品」冒頭に以下のように説明されている。

上元主天、下元主地、中元主人。三元合眞、上應九玄。上元九日、以轉經行道、思眞念神、合丹鎮生、上求神仙。中元六日、乞解己身犯科違戒宿結之愆。下元三日、以拔度七祖、解釋九陰、死魂生天。上元は天を主り、下元は地を主り、中元は人を主る。三元 眞を合し、上は九玄に應ず。上元は九日、以て轉經行道し、眞を思ひ神を念じ、丹を合し生を鎮め、上は神仙を求む。中元は六日、己が身の科を犯し戒に違ふの宿結の愆を解かんことを乞ふ。下元は三日、以て七祖を拔度し、九陰を解釋し、死魂 天に生まる。(1 a)

ここでは、上元齋は天をつかさどり、神仙を求めるもの、中元齋は人をつかさどり、自分の罪の赦しを乞うもの、下元齋は地をつかさどり、地獄に堕ちた祖先を救済するものと位置づけられている。ただ、これらの機能は、靈宝齋法や指教齋法など、どの齋法においても普遍的に見られるものであり、太真齋法だけの特徴ということとはできない。齋を行なった功德により、祖先および自分の罪の赦しを乞い、かつ神仙になることを願うのは、ほとんどの齋法儀礼に共通する基本的な機能である。つまり、機能の点でも、太真齋法は先行する齋法にならっているということができよう。

### (3) 太真齋法の基本的特徴

では、太真齋法の特徴はどこにあるのだろうか。表1を見ればわかるように、(B-6)、



(B-9)、(B-10) では上清経(『高上太霄琅書瓊文帝章経』HY 55、『上清高上玉晨鳳台曲素上経』HY 1361、『四極明科経』などの一部)が読誦される。また、「太真下元齋品」と「太真上元齋品」の末尾には、神々の使者を齋堂に降臨させ身を守ってもらうために、『上清金真玉光八景飛経』(HY 1367)の「豁落七元帝皇威章(帝君七元上符)」や「金真玉光九天之信(招霊致真撰魔之符)」を各方面に置くことが指示されている。

このような上清経の読誦と使用は、霊宝齋法における霊宝経と同じようなものであるが、やはり太真齋法の大きな特徴だといえる。また、太真齋法には、これら以外にも霊宝齋法や指教齋法には見られない特徴があり、それぞれ太真齋法を理解するうえで重要なものと思われる。以下、三点にわたって述べてゆきたい。

### (3-1) 出官する神々

まず、(B-3) 出官啓事において、道士の体内から呼び出される神々について見てみたい。「太真下元齋品」に次のようにある。

臣等身中四肢五體三十九戸上眞靈官左右玉虚侍郎、五帝五色元皇太眞、飛龍功曹、神仙使者、各三十六人出。臣等の身中の四肢五體三十九戸の上眞靈官たる左右玉虚侍郎、五帝五色元皇太眞、飛龍功曹、神仙使者、各おの三十六人 出づ。(2b)

これらの神々は、『上清三元玉檢三元布経』(HY 354。以下『三元布経』)の「上元檢天大録」に列挙されるものである<sup>13</sup>。『三元布経』を見る限り、「上元檢天大録」は本来それを佩びることによって、神々に守られ上清宮へ行くことが期待される護符だったようである。しかし、それがここでは天師道の仙霊籙と同じような機能を果たしている。すでに指摘されているように、出官の儀式は天師道に由来し、天師道の出官を行なうためには、仙霊籙をもっていなければならない。その籙はいわば出官において体内から呼び出される神々のリストであり、道士は籙を授かる際に、籙上の神々を体内に注入される。つまり、籙を授かっていない道士は、出官を行なうことができないのである<sup>14</sup>。

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

向北叩齒二十四通、出上清宮。不受上清三元玉檢、不得出此官。北に向かひて叩齒すること二十四通、上清宮を出だす。上清三元玉檢を受けざれば、此の官を出だすを得ず。(4b)

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

なお、ここで二つ指摘しておきたいことがある。一つは、太真齋法は『三元布経』など

<sup>13</sup> 「上元檢天大録」が三元の儀礼(太真齋法)の一部をなしていることは、ロビネ氏がすでに指摘している。Robinet 1984, tome 2, pp. 131-135.

<sup>14</sup> 丸山(二〇〇四c)四四二頁、四四六頁、四六六頁、同(二〇〇四a)一〇三～一三五頁。

の上清経を授かっていれば行なうことができた、ということである。指教齋法は当然のこととして、靈宝齋法であっても、『敷齋経』や『太上洞玄靈宝授度儀』(HY 528。以下『授度儀』)の場合、出官啓事の項目を見てみると、天師道の治職と仙靈籙を授かっていることを前提に儀礼が組み立てられている。しかし、太真齋法は必ずしも天師道の治籙をもっていることを前提としていない。これは太真齋法の担い手にも関わる重要な問題であり、第三、四節において再度取り上げたい。

もう一つは、『三元布経』は楊羲(三三〇～三八六?)と許謐(三〇五～三七六)、許翽(三四一～三七〇)以降に作られた上清経であり、陶弘景(四五六～五三六)にとっての「偽経」だった、ということである<sup>15</sup>。つまり、陶弘景は『三元布経』を信奉していなかったものであり、この一事をもって彼は太真齋法の担い手から除外される。

### (3-2) 上啓の対象となる神々

次に、(B-3) 出官啓事において、上啓の対象となる神々について見てみたい。「太真下元齋品」に次のようにある。

上啓上上无極无窮至上洞真九玄元父、太虚玄母、元始天王、高上玉虚萬道丈人、鬱单无量天王、上上禪善无量壽天王、須延天王、寂然天王、不驕樂天王、化應聲天王、梵寶天王、梵迦摩夷天王、波梨答憇天王、九天丞相、三天玉童、高上三十(二)[九?]帝、二十四真、玄古先生、萬始丈人、高聖玉晨太上大道君、扶桑暘谷神王、四司五帝、西靈龜母、上清太真玉寶上相大司命高晨師東華玉門青華小童君、太清玄元无上三天无極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九炁丈人等百千萬重道炁、千二百官君、太清玉陛下、无鞅數道上皇真人、无極天尊。(2b~3b)

冒頭から「上清太真玉寶上相大司命高晨師東華玉門青華小童君」までは、基本的に上清経の神々である。とくに、「鬱单无量天王」から「波梨答憇天王」までは、九天王と総称される一群の神々であり、「太真下元齋品」(B-4) 三上香では帰依の対象に、(B-5) 十五方願では恩を乞う対象に、さらに「太真中元齋品」(B-3) 出官啓事でも九天真王として願いを告げる対象の一つになっている。このように、太真齋法では九天王に大きな役割が与えられている。「太清玄元无上三天无極大道」から「太清玉陛下」までは、「太清諸官君」(『登真隱訣』HY 421、卷下正文9a)や「太清」(『三天内解経』HY 1196、卷上2a~b)と呼ばれるひとまとまりの神々である。これらは、東晋中頃の天師道において、すでに重んじられていたものだろう。太清諸官君は「太真中元齋品」(B-4) 出官啓事、(B-6) 礼五方にも見える。最後の「无極天尊」は、靈宝齋法ないしは靈宝経に由来する。太真齋法には、无極元始高上玉帝太真天尊など「〇〇天尊」という神が数多く登場するが、上清経には本来「〇〇天尊」という神はあまり見えない。以上のように、願いを告げる対象には、上清経、天師道、靈宝経の神々が一堂に会している。このような多様性も太真齋法の特徴の一つだといえよう。

<sup>15</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 131-135.

### (3-3) 叩頭搏頰

次に、叩頭搏頰について取り上げたい。(B-5) 謝十方と (B-8) 謝四極では、叩頭搏頰を行なって謝罪する儀式が行なわれる。たとえば、謝十方の末尾には「但叩頭搏頰、不得闕 但だ叩頭搏頰は、闕くるを得ず」(7 a) とある。この叩頭搏頰は、靈宝齋法や指教齋法にも見られる。また、『真誥』(HY 1010) と『登真隱訣』によると、楊羲と二許の時代にも、叩頭や自搏が行なわれていたようである。ただ、楊許の後、東晋末から上清経を作りはじめた人々は、体内に宿る神々を守るために、叩頭搏頰などの体に刺激を与える儀式を意図的に排除していった。その結果、多くの上清経には叩頭搏頰が見られず、さらに拝礼の際にも、「心拜」といって、心のなかで拝礼するに止めることが多い<sup>16</sup>。

太真齋法において叩頭搏頰が行なわれていることは、少なくとも東晋末から劉宋初にかけての上清経作者の態度とは、明らかに異なる。しかし、『無上秘要』「太真齋品」における叩頭搏頰の回数は三から九であり、靈宝齋法の数十から数百回に比べると極端に少ない。これは太真齋法の作者が叩頭搏頰に対して、ある程度の留保を付けたことを示しているように見える。たとえば、「太真上元齋品」には「青童君曰、凡朝禮之儀、亦得心拜而已 青童君曰く、凡そ朝禮の儀も、亦た心拜するを得るのみ」(8 b) とあり、心拜が推奨されている。また、『八道命籍経』の太真齋法にも、「十方懺悔、皆如東、悉三拜。亦可止一。亦可心三叩搏 十方懺悔は、皆な東の如くし、悉く三拜す。亦た一に止む可し。亦た心に三たび叩搏す可し」(巻下 18 a) とあり、心のなかで叩頭搏頰してもよいと言われている。

以上のような、叩頭搏頰めぐる太真齋法の態度は、東晋末以降の上清経作者の精神と、靈宝齋法などの儀礼作法とが交差し合った上に現われた特徴であり、それはまた太真齋法の担い手たちの立ち位置を示す一つの指標にもなり得るものと考えられる。

### (4) 道士の称号 1——太真齋法の担い手

道士は齋法儀礼において神々に願いを告げる際、神々に対して道士としての称号を示すのであるが、その称号からどのような道士が儀礼を行っていたのかをうかがうことができる。

『無上秘要』「太真齋品」における道士の称号を見てみると、(B-3) 出官啓事のときに用いる「炁係自然玄都元皇大洞三景弟子」と、(B-4) 三上香および (C) 言功のときに用いる「上清玄都大洞三景弟子」の二種類に整理できる。なぜ出官啓事と三上香、言功で若干の違いがあるのかはわからないが、「大洞三景弟子」という部分は共通しているので、これらは基本的に一つの称号と見なしてよいだろう。

「上清玄都大洞三景弟子」という称号は、『科戒宮始』巻五「上清大洞真経目」によると、上清経總一百五十卷、上清太素交帶、上清玄都交帶、上清白紋交帶、上清紫紋交帶、一曰迴車交帶、亦謂畢道券、又名元始大券。〈右受稱上清玄都大洞三景弟子、无上三洞

<sup>16</sup> 第三部第一章第三節 (3-2) を参照。

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

## (2 b)

とあり、ここでは「無上三洞法師」と一つになっている。ただ、同じく『科戒營始』巻五に「科曰、道士女冠、總兼前法、備修行者、啓奏之日、稱上清玄都大洞三景弟子……科に曰く、道士女冠、總べて前法を兼ね、備に修行する者は、啓奏の日、上清玄都大洞三景弟子……と稱す」(3 b)とあるように、単に「上清玄都大洞三景弟子」と称されることもあった。つまり、この称号はすべての上清経を伝授されたうえで、「畢道券」とも呼ばれる「交帶文」<sup>18</sup>を受け取った道士のものである。さらに、『科戒營始』の文脈では、この称号をもつ道士は、正一経や道德経および三洞すべての経典を伝授された最も位の高い道士とされる<sup>19</sup>。

では、「太真齋品」に見える「上清玄都大洞三景弟子」も、三洞すべての経典を伝授された最高位の道士なのだろうか。そして、彼らの行なう齋法儀礼が太真齋法だったのだろうか。第二節(1)で見たように、『科戒營始』の「上清大洞真経目」に『上清三元齋儀』という儀礼書が載っている以上、『科戒營始』の最高位の道士が太真齋法の担い手の一人だったことは間違いない。ただ、「大洞三景弟子」という称号は、もとをたどれば、『真誥』巻九の本文(14 b～15 a)に現われる。それは東晋の許翽が神々に朝謁する際に用いた称号であり、三洞経典をすべて伝授された最高位の道士を指すものではない<sup>20</sup>。なぜなら、許翽の当時にはまだ三洞経典も存在しなければ、道士の位階制度も形成されていなかったからである<sup>21</sup>。「大洞三景弟子」という称号は、許翽の神々への願文とともに、東晋末以降に作られた上清経にも受け継がれてゆく。つまり、太真齋法の担い手は『科戒營始』の最高位の道士だけに限られない可能性がある。この点については、次節においてさらに検討したい。

## (5) まとめ

ここまで、太真齋法の成立年代および構成と機能、特徴について見てきた。まず、成立年代については、南齊の時代であると推定した。次に、構成と機能については、基本的に

<sup>17</sup> 〈 〉内は注文を表わす。以下同じ。

<sup>18</sup> 「交帶文」については、Robinet 1984, tome 1, pp. 219-220 を参照。

<sup>19</sup> 小林氏の解釈によれば、『科戒營始』の「上清玄都大洞三景弟子」は上清派でその称号を得た後に天師道に入団した道士のものであるという。小林(二〇〇八)六～九頁。その場合、「上清玄都大洞三景弟子」は三洞経典をすべて授かった道士ではなかったことになる。しかし、筆者は『科戒營始』に「道士女冠、參受經戒法籙、須依此次第名位。不得叨謬 道士女冠、經戒法籙を參受するに、須く此の次第名位に依るべし。叨謬するを得ず」(巻五 2 b)とあるのに素直に従う。また、北宋の孫夷中『三洞修道儀』(HY 1 2 2 7)にも、「自修三洞法後、次參上清金闕清精選法、應爲得道者、稱上清大洞三景弟子無上三洞法師……三洞の法を修めて自り後、次いで上清金闕清精選法に參じ、應に得道と爲すべき者は、上清大洞三景弟子無上三洞法師……と稱す」(7 a～b)とある。

<sup>20</sup> 小林(二〇〇八)一～二頁。

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

靈宝齋法や指教齋法などの先行する齋法と同じであるが、上清経の読誦と使用にその大きな特徴があることを指摘した。また、太真齋法のさらなる特徴として、出官する神々、上啓の対象となる神々、叩頭搏頰に注目した。指教齋法や靈宝齋法では、基本的に仙靈籙の神々を出官することが多いが、太真齋法ではその神々を用いず、『三元布経』「上元檢天大録」の上清官を出官する。つまり、天師道の仙靈籙をもっていることが、儀礼を行なう前提になっていないのである。一方、上啓の対象となる神々には、上清経、天師道、靈宝経の神々が混在しており、この齋法が上清という一つの伝統ではくくり切れないことを示唆している。また、同じことは、東晋末以降に作られた上清経では排除されたはずの叩頭搏頰が、この儀礼に組み込まれていることからもいえる。最後に、太真齋法の担い手をより直接的に示すものとして、道士の称号に注目したが、『無上秘要』「太真齋品」の「大洞三景弟子」という称号は、『科戒營始』では最高位の道士のものであり、彼らが太真齋法の担い手の一人だったことは間違いないと指摘した。

### 三 『洞真太上八道命籍経』の太真齋法

#### (1) 『洞真太上八道命籍経』の成立年代

『八道命籍経』は上下二巻からなる上清経であり、巻上には「八道命籍」という望気法とそれを行なう前提としての解罪法が、巻下には同じく望気法の前提となる太真齋法を用いた謝罪法が載せられている。その成立年代については、ロビネ氏が『太霄琅書』巻十以降、『四極明科経』以前という見解を示している<sup>22</sup>。しかし、筆者は『八道命籍経』のうち、少なくとも太真齋法を載せる巻下は『四極明科経』以降であり、『太霄琅書』巻十以降ではない可能性が高いと考える。

まず、なぜロビネ氏が『太霄琅書』巻十以降とするかということ、『八道命籍経』に「誦十方回玄」という項目(表2のB-8)があり、それが『太霄琅書』巻十の「太上智慧洞真三宝徊玄十方品章」に由来する、と考えるからである。しかし、『太霄琅書』巻十は、「常以本命日、説三百部戒……常に本命の日を以て、三百部戒を説きて……」(6b)として「三百部戒」すなわち『上清洞真智慧觀身大戒文』(HY1353。以下、『觀身大戒』)に言及し、その『觀身大戒』には「誦太上徊玄大品章、以洞十方太上 太上徊玄大品章を誦へ、以て十方太上に洞す」(19b)とある。このことから、「太上徊玄大品章」すなわち「十方回玄」は、『觀身大戒』以前に存在していたことが確かめられる。つまり、『八道命籍経』の「誦十方回玄」の由来を『太霄琅書』巻十に求める必然性はなく、そうであれば、『太霄琅書』巻十以降説は根拠を失うことになる。

次に、ロビネ氏が『四極明科経』以前とするのは、その巻二に「八道命籍」(8b)という經典名が見えるからである。しかし、実際に『八道命籍経』を見てみると、その巻下に

<sup>22</sup> Robinet 1984, tome 1, pp. 216-217, tome 2, p. 433, *The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 592-593.

は二度にわたって『四極明科経』の内容が引用されている(23b~24b = (B-10) 誦四極五苦詩、32a)。「四極明科」に複数のプロトタイプがあったことはすでに指摘されているが<sup>23</sup>、『八道命籍経』巻下所引の「四極明科」がプロトタイプからの引用であるとは考えにくい。なぜなら、それらはいずれも『四極明科経』全体の序文に当たる巻一前半部(1a~9b)からの引用だからである。巻一前半部には、「四極明科百二十條律」(1a)や「四極明科百二十條」(8a)という『四極明科経』の全体構成を示す表現が見られるが、これはほかには全体の跋文に当たる巻五の後半部(11b~24b)にしか見えない。また、巻一前半部には「五帝玉司君」(9a)という神も登場するが、これは『四極明科経』の五品(上宮、下宮、左宮、右宮、中宮)をそれぞれ主る神々であり、やはりその全体構成と深く関わっていて、ほかには各品の冒頭と巻五の後半部にしか登場しない。

以上のことから、巻一前半部は五品百二十條の『四極明科経』が成立した際に、全体の序文として新たに書き下ろされた部分だと考えられる。よって、巻一前半部を引用する『八道命籍経』巻下の成立年代は、『四極明科経』以降と考えるべきである。また、『八道命籍経』巻下には太真齋法が載っているが、これは太真齋法の成立年代を『四極明科経』以降とした第二節(1)の推定ともかみ合う。なお、『四極明科経』に言及される「八道命籍」は、いったい何なのかが問題になるが、それはおそらく『八道命籍経』巻上の前半部(1a~3b)に見える「八道命籍」という望気法を中心とする経典だったと想像せざるを得ないだろう。

では次に、『八道命籍経』巻下の成立年代の下限については、どう考えればよいのだろうか。確実な手がかりは少ないが、「某州郡郷里」(3b)や「某州郡縣郷里」(5a)という行政単位が見えるので、遅くとも隋代以前と言うことはできる。また、『四極明科経』以前に「八道命籍」という名の経典が存在していたとすると、巻下の内容がそれほど長い時を隔てて付け加えられたとは考えにくいように思われる。巻下に『四極明科経』が二度も引用され、かつ太真齋法の儀礼に組み込まれていることからすると、両者は比較的近い関係にあり、その成立は『四極明科経』よりもやや遅いくらいではなかろうか。また、『八道命籍経』巻下には『太霄琅書』と同じような太真齋法の運用例が見えるので、それらの成立年代もかなり近いと思われる。

以上をまとめると、『八道命籍経』巻下の成立年代は、『四極明科経』以降すなわち五世紀末から、『太霄琅書』の成立年代である六世紀初頭の間だろうと推定される。おそらく、太真齋法そのものの成立年代よりも少し遅いくらいだろう。

## (2) 『洞真太上八道命籍経』の構成

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

---

<sup>23</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 428-430.

表2 (※ 表1と対応)

『洞真太上八道命籍経』卷下	(B-5) 十方懺悔
(A) 宿啓 (人定啓告)	(B-6) 礼五方懺
(A-1) 清巖入室	(B-7) 誦人鳥山経呪
(A-2) 大懺読文	(B-8) 誦十方回玄
(A-3) 誦智慧三首	(B-9) 五帝憂楽之辞
(A-4) 説七報七傷	(B-10) 誦四極五苦詩
(A-5) 誦観身大戒	(B-11) 帰命三宝
(A-6) 明灯頌三首	(B-12) 復炉
(A-7) 復炉	(B-13) 謝大懺
(B) 正斎	(B-14) 五願、上中下願
(B-1) 登台至戸	(B-15) 復炉
(B-2) 発炉	(B-16) 誦経講義
(B-3) 出官啓事	(C) 言功
(B-4) 三上香	

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

的謝齋法、通用三元。的謝齋法は、通じて三元を用ゐる。(卷下2 a)

臣妾等……盟授齋文太真三元要訣三品、……。臣妾等……齋文太真三元要訣三品を盟授し、……。

(卷下11 b～12 b)

一つめの記述では、的謝(謝罪)のための齋法を行なうには、「三元」のやり方を用いることが言われている。「三元」という名の齋法は、靈宝齋法にもあるが(『五感文』6 a、『無上秘要』卷五十二)、二つめの記述では、道士が(B-3)出官啓事において、「齋文太真三元要訣三品を盟授した」と言っているので、一つめの「三元」も上元、中元、下元からなる太真齋法を指すものと判断される。

### (3) 『洞真太上八道命籍経』における太真齋法の特徴

#### (3-1) 齋の六職

まず注目したいのは、道士の役割分担である。『無上秘要』「太真齋品」では、太真齋法を行なう道士の人数は、「上至九人、下極三人 上は九人に至り、下は三人に極む」(卷五十五1 a、卷五十七1 b)と定められているが、『八道命籍経』卷下でも、

的謝齋法、法身獨修。若有同志、二人三人乃至九人、不得過也。……獨及有侶、亦極九人。〈法師、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈、執簡如法。〉的謝齋法は、法身 獨り修む。若

し同志有れば、二人三人乃至は九人、過ぐるを得ざるなり。……獨り及び侶有るも、亦た九人に極む。〈法師、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈、簡を執ること法の如くす。〉（1 b）

とあり、人数は九人までと決まっている。そして、その注記によると、靈宝齋法や指教齋法と同じく、法師、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈の六職を置くという。つまり、この太真齋法における道士の役割分担は、他の齋法と同じだったということである。このことは、太真齋法が先行する齋法にならって作られたばかりでなく、その実践方法においても他の齋法と大差なかったことを示しているのではなかろうか。

### （3-2）天師道の治舎

また、『八道命籍経』の作者にとっては、天師道の治舎が重要な活動拠点になっていたようである。『八道命籍経』巻上の後半部（3 b～1 3 a）には、「八道命籍」という望気法の前提となる解罪法が載せられており、具体的な罪の内容とその由来を列挙した部分では、罪を解くためにさまざまな物品を天師道の治舎へ送ることになっている。たとえば、その第十三条には、

經書珍寶、錢米布帛、臣下奴婢、无故去失。罪、由不嚴、怠惰自適、不耐他求、竊人自益。解、用膠漆鎖鑰、送治舎中。經書珍寶、錢米布帛、臣下奴婢、故无くして去失す。罪は、嚴かならず、怠惰自適にして、他の求めに耐へず、人より竊みて自ら益するに由る。解するには、膠漆鎖鑰を用て、治舎の中に送る。（9 a～b）

とある。さらに、巻下の（B-4）三上香でも、齋を行なった功德により、「治舎人民」（1 6 b、1 7 a）を含む一切衆生が救済されることが乞われている。このように、『八道命籍経』の背後には天師道の存在がかいま見える。

### （3-3）玄師青童君

一方、『八道命籍経』巻下の太真齋法には、上清経ならではの特徴も見える。（B-1）登台至戸は、宿啓を行なった翌朝、すなわち正齋の日の朝に行なう登台儀式である。道士はまず口をゆすぎ、呪文を唱え、自分の師の姿を存思する。その際、

凡不師世師、啓告玄盟者、存玄師青童君在方諸宮、願賜降現、呪訣長生、神仙速就、宣化無窮。凡そ世師を師とせず、啓告玄盟する者は、玄師青童君 方諸宮に在るを存し、降現するを賜はり、訣を呪して長生し、神仙 速やかに就き、宣化 無窮ならんことを願ふ。（1 0 a）

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

〈故告云、受經則師。乃恥之耶。然則南眞是玄中之師。故楊及長史。皆謂爲玄師。〉〈故に告げて云ふ、經を受くれば則ち師なれば、乃ち之を恥じんや、と。然らば則ち南眞は是れ玄中の師なり。故に楊及び長史は、皆な謂ひて玄師と爲す。〉（5 b）

と陶弘景が言っているように、玄中の師のことであり、楊羲や許謐（長史）にとっての南



真（南嶽魏夫人）のように、この世（地上）にいるわけではないが、折に触れて降臨し、さまざまな經典を授けてくれる真人のことである。

また、（B-11）帰命三宝では、

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

とあり、道経師の三宝のうち、師宝に玄中大法師の老子と青童君が並べられている。師宝に玄中大法師を置くことは、『授度儀』や『科戒宮始』などにも見られ、『敷齋経』には「老子玄中大法師矣 老子は玄中大法師なり」（13b）とあるが、ここに青童君を置くのは、太真齋法の担い手たちの特徴的な考え方である。これは彼らが青童君を玄師として仰いでいたこと、さらにいえば、彼らが自分たちの經典（上清経）は、等しく青童君という師によって伝えられたと認識していたことによるものだろう<sup>24</sup>。玄師青童君は、いわば上清経群の伝授の師なのである。

#### （4）道士の称号2——太真齋法の多様な担い手たち

次に、道士の称号について検討してゆく。『無上秘要』「太真齋品」には、「大洞三景弟子」という道士の称号が見えたが、『八道命籍経』巻下に見える称号からは、もっと多様な道士の関わりが浮かび上がってくる。

表3

①太玄都三洞法師某嶽先生小兆真人三景弟子奉行大洞經事〈若不受三洞、直云太上玄都玉京紫宮瓊房三景弟子、大洞法師小兆真人某嶽先生夫人元君 <sup>25</sup> 〉臣妾姓名……。〔A-2 大懺読文〕
②某州郡郷里男女官祭酒道士某洞弟子臣妾姓名、年如干歳、戸口如干、今住某處。某稽顙謝罪、乞恩辭〈共辭者、具郷居位姓名。〉〔A-2 大懺読文〕
③炁係玄都元皇〈大洞三景弟子小兆真人某嶽先生夫人元君〉臣妾等……。〔B-3 出官啓事〕
④太玄都大洞三景弟子小兆真人某嶽先生夫人元君臣某姓名等……。〔B-4 三上香〕
⑤太玄都三洞法師某嶽先生小兆真人三景弟子奉行大洞經事臣某姓名……。〔B-13 謝大懺〕
⑥仍唱各稱名位某位〈凡所受道高卑、依次言之。極大法者、一如黄素。若參師籙治、歴稱在前。〉〔C 言功〕

<sup>24</sup> このような考え方は、『太霄琅書』巻五「伝諱訣第十三」にも「師、所師、玄師、師青童大君。又有小君、存此二君、禮願如法 師、所師、玄師は、青童大君を師とす。又た小君有れば、此の二君を存し、禮願すること法の如くす」（3b）と見える。玄師青童君については、金志珪（二〇一一）八一頁も参照。

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

①の「太玄都三洞法師」は、三洞すべての経典を伝授された道士の称号だろう。ただ、注記によると、三洞経典を伝授されていなくとも、太真齋法を行なうことができたようであり、その場合には「太上玄都玉京紫宮瓊房三景弟子」や「大洞法師」の称号を用いるという。よって、これらの称号をもつ道士は、太真齋法を行なう以上、上清経は伝授されているはずであるが、『科戒營始』の「上清玄都大洞三景弟子」と違って、すべての三洞経典を伝授されているわけではないといえる。

なお、大懺読文とは、齋を行なう道士がそれぞれ称号を示し、神々に対して齋を行なう旨を告げる辞を奉ることである。これは北周武帝の御製新儀とされる『無上秘要』卷三十五「授度齋辞宿啓儀」の「投辞文」に相当するが、そこにも「若不次第、直受真文、上清者、可云清信弟子 若し次第せず、直だ真文、上清を受くる者は、清信弟子と云ふ可し」(1 b)とある。このように、道士の位階制度が整備された後も、実際には位階を飛び越えて靈宝経(真文)や上清経が伝授されることがあったようである<sup>26</sup>。

②は①と同じく大懺読文に見えるものであるが、ここには天師道の男官、女官<sup>27</sup>と祭酒が登場する。彼らは同時に「某洞弟子」という称号をもっていたようであるが、おそらく「洞神弟子」や「洞玄弟子」のような称号が入るのだろう。注記によると、彼らは「共辞者」とされている。これは、①の道士とともに辞を奉り儀礼を行なう者、という意味だろう。

③と④は『無上秘要』「太真齋品」に見えるものと同じであり、⑤は①と同じである。

⑥は道士の称号そのものではないが、ここでは道士が言功の際に上啓するに当たり、それぞれ称号を示すことが想定されている。そして、その注記によると、まず大法を極めた者は「黄素」の如くする、とある。この「黄素」とは『上清太上黄素四十四方経』(HY 1369)のことであり、そこには「依太上黄素四十四方、便得稱爲大洞法師 太上黄素四十四方に依りて、便ち稱して大洞法師と爲すを得」(2 b)などの記述が見える。続いて、「(若參師籙治) (若し師の籙治に參ずれば)」とあるが、これによると、この儀式を行なう道士として、天師道において籙と治を受けた者も想定されていることがわかる。ただ、この場合、「若し」とあるので、一方では籙治を受けていない者も想定されているといえる。

以上に見た道士の称号とその注記からは、太真齋法の担い手として、じつに多様な立場の道士が想定されていたことがわかる。ひとまず整理しておくと、第一に、三洞経典を伝授された三洞法師。第二に、三洞経典を伝授されていない三景弟子、大洞法師。第三に、天師道の男官、女官、祭酒(某洞弟子)。第四に、天師道の籙治をもつ者。第五に、それをもたない者である。

## (5) まとめ

以上、まず『八道命籙経』巻下の成立は、五世紀末から六世紀初頭であると推定した。

<sup>26</sup> 位階制度の運用実態については、丸山(二〇〇四 a) 四四六～四五二頁も参照。

<sup>27</sup> 『科戒營始』巻四(5 b)によると、天師道の「七十五將軍籙」や「百五十將軍籙」などを受けた者は、「男官」あるいは「女官」と称するという。

次いで、『八道命籍経』巻下の太真齋法の構成を示した後、齋の六職、天師道の治舎、玄師青童君、道士の称号の四点にわたって、『八道命籍経』における太真齋法の特徴を述べた。これらの特徴から、天師道の治舎が彼らの重要な活動拠点の一つだったこと、彼らが老子と青童君を師宝として仰いでいたこと、そして太真齋法が単一の伝統に属する人々ではなく、もっと多様な立場の道士たちによって担われていたことが明らかになった。また、太真齋法は実践方法においても、他の齋法と大差なかったであろうことを指摘したが、太真齋法の担い手に「某洞弟子」の祭酒らが含まれていることを考えると、ときには太真齋法と他の齋法の担い手が部分的に重複することもあり得たのではなかろうか。

#### 四 『洞真太上太霄琅書』の太真齋法

##### (1) 『洞真太上太霄琅書』における太真齋法の位置

『太霄琅書』は六世紀初頭に成立したとされる。十巻三十九訣からなり<sup>28</sup>、六朝道教文献としてはかなり大部のものである。内容は儀礼や制度に関するものが多く、六朝道教の実態を解明するには欠かせない資料だと思われる。しかし、管見の限り、『太霄琅書』全体を分析した研究はまだほとんどないようである。本章もまた、そこに見える太真齋法に注目するに過ぎないが、太真齋法が『太霄琅書』全体において重要な位置を占めていると見ることは可能だろう。『太霄琅書』には、太真齋法の完全な式次第が載っているわけではないものの、その作者および信奉者が太真齋法を行っていたことは明らかである。たとえば、

凡齋皆用三元謝文。凡そ齋するには皆な三元謝文を用ゐる。(巻三「九真明科旨訣第四」18b)  
三元名品、其數不同。上九、中六、下三日也。……上旬上元、思神合藥。中旬中元、解身所犯。下旬下元、拔度七祖。三元の名品は、其の數 同じからず。上は九、中は六、下は三日なり。  
……上旬上元は、神を思ひ藥を合す。中旬中元は、身の犯す所を解く。下旬下元は、七祖を拔度す。(巻六「登齋法訣第十九」38a)

とあるのを見れば、彼らが太真齋法を重んじ、それを常づね実践していたことが確かめられる。また、巻五「啓告訣第十二」、巻六「為同義救厄疾謝罪請福齋出官訣第十六」や同「同学修齋法信訣第十七」、同「受齋儀盟信訣第二十」なども太真齋法に関する訣である。

##### (2) 『洞真太上太霄琅書』に登場する多様な道士たち

###### (2-1) 祭酒らに上清経を伝授する大洞三景弟子

以下においては、『太霄琅書』に登場する道士たちについて見てゆきたい。『太霄琅書』巻五「師資行事」の「啓告訣第十二」には、まず「齋法雖多、皆准三元。三元齋科、包羅諸法。授受上經、同用上元 齋法は多しと雖も、皆な三元に准ず。三元の齋科は、諸法を包羅す。上經を授受す

<sup>28</sup> 『太霄琅書』は『正統道蔵』と『道蔵輯要』に収録されているが、いずれも巻二を欠いている。

るには、同じく上元を用ゐる」(2b)とあり、經典を伝授するとき、太真齋法の上元齋を用いることが言われている。そして、次にその際の啓告の書式が牒と辞に分けて示されている。そのうち、牒の書式として挙げられているのは、次のようなものである。

爲牒之宜、先稱、某國號、某年太歳某、某月朔某日某時、某州郡縣郷里、某位男女官、祭酒道士先生真人元君夫人姓名、今於某州郡縣郷里、山舍治館宮府第宅、就某州郡縣郷里、男女道士法師姓名、受大洞真經。目録如左。洞真部卷第如干、以次書之。牒を爲るの宜しきは、先づ稱すらくは、某國號、某年太歳某、某月朔某日某時、某州郡縣郷里の某位の男女官祭酒道士先生真人元君夫人姓名、今 某州郡縣郷里の山舍治館宮府第宅に於いて、某州郡縣郷里の男女道士法師姓名に就き、大洞真經を受く、と。目録は左の如し。洞真部の卷第の如干は、次を以て之を書す。(2b～3a)

これによると、ここでは天師道の男官、女官や祭酒らも「大洞真經」(これは上清經の総称だろう)を伝授されることになっている。巻五「師資行事」には、牒と辞の書式が示されているだけであるが、巻六「齋戒要訣」後半の「奉受經戒者、辭用師資行事 經戒を奉受する者、辭は師資行事を用ゐる」(30b)以下には、上元齋を用いた上清經の伝授儀が載っている。この伝授儀は、「辭用師資行事」とあるように、巻五「師資行事」と明らかに関係しており、そこでは「炁係自然玄都元皇大洞三景弟子」(32a)という称号をもつ道士が儀礼を行なっている。よって、巻五「師資行事」と巻六「齋戒要訣」を合わせて見れば、「大洞三景弟子」の称号をもつ道士が、太真齋法を通じて、祭酒らに上清經を伝授することが想定されていると見なすことができる。

## (2-2) 祭酒らの救済を乞う三洞法師

次に、『太霄琅書』巻六「齋戒要訣」の「為同義救厄疾謝罪請福齋出官訣第十六」について見てみたい。まず、この訣の冒頭部分に、「三元出官、常所施用 三元の出官は、常に施用する所なり」(1a)とあることから、彼らが通常は太真齋法の出官を行なっていたことがうかがわれる。しかし、ここでの出官法に限っては、「出官異於三元 出官は三元に異なる」(1b)とあるように、太真齋法とは異なっているという。二つの出官法を比べてみると、「為同義救厄疾謝罪請福齋出官訣」において呼び出される神々の種類は、太真齋法のものと同重複せず、かつ圧倒的に多い。ただ、「出官竟、仍行香禮懺。一依中下元 出官し竟はれば、仍りて行香禮懺す。一に中下元に依る」(21a)とあり、出官以外は太真齋法の中元齋と下元齋に依拠することが言われている。つまり、これも太真齋法の一運用例と見なすことができる。

この出官儀は、おおよそ出官、上啓、行香礼懺、復炉という構成になっているが、上啓のところには、

泰玄都正一平炁係天師太一无極金剛畢(卷)〔券?〕三洞法師某嶽執明真人夫人某官道士佩揮神洞玉羽章某治炁祭酒臣妾某等頓首。死罪死罪。稽首再拜、上啓……。泰玄都正一平炁係天師太一无極金剛畢券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炁祭酒臣妾某等 頓首す。死罪死罪。稽首し再拜し、上啓す……。 (16b)

とある。この道士の称号はやや複雑であるが、まず「泰玄都正一平炁係天師」という部分

は、『八道命籍経』巻下に「〈若參師籙治、歴稱在前〉〈若し師の籙治に參ずれば、歴ねく稱して前に在り〉」（表3の⑥）とあったことから類推すると、天師道の籙治を受けていることを示すのだろう。次の「太一无極金剛畢（巻）〔券?〕」という部分は、「金剛畢券」を受けていることを示す。『受籙次第法信儀』（HY 1 2 3 4）の「受洞神法位」に「洞神太一金剛畢券弟子」（6 a）という称号が見えるので、「金剛畢券」は洞神部のものだったようである。「三洞法師」という部分は、三洞経典を伝授されていることを表わすと思われる。「揮神洞玉羽章」の「揮神洞玉羽章」は、出官法のところに「臣等所佩揮神洞玉羽章百僚、謁者、使者、諸官君、仙童玉女、…… 臣等の佩ぶる所の揮神洞玉羽章の百僚、謁者、使者、諸官君、仙童玉女、……」（『太霄琅書』巻六16 b）とあるので、道士の体内から呼び出される神々の名を記したリスト、すなわち籙に相当するものといえる。最後の「某治炁祭酒」は、この道士が天師道の祭酒であることを表わす。

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

同義某州郡縣郷里民男女生祭酒某甲等、奉法多違、未貫大化、收愆被考疾厄云。同義の某州郡縣郷里民の男女生祭酒某甲等、法を奉じて多く違ひ、未だ大化を貫かず、愆を收め考を被り疾厄すと云ふ。

（17 b～18 a）

とあるように、天師道の男生、女生<sup>29</sup>や祭酒であることが示されている。つまり、ここからは「三洞法師」の称号をもつ祭酒が、太真齋法を応用した儀礼を行ない、災いや病に罹った仲間の祭酒らの救済を乞う事態が想定されていることがわかる。

### （2-3）儀礼を依頼するさまざまな道士

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

主人辭、貴賤不同。道士之身、民生又異。隨宜制之。大體如左。主人の辭は、貴賤 同じからず。道士の身、民生 又た異なる。宜しきに隨ひて之を制す。大體は左の如し。（21 b）

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

三洞法師某嶽先生、某治祭酒、某道士、如干録、某州郡郷里奉道男女民。非天子皇后、直云男女民、不須奉道。（守）〔録?〕生弟子、三景、三洞、（之）〔洞?〕神、洞玄、洞眞、清信、三寶、十轉、隨所受言之。臣妾。某男受治、若不受治而受經、或不受經而奉郊祀、皆稱臣。女位等男、皆稱妾。三洞法師某嶽先生、某治祭酒、某道士、如干録、某州郡郷里の

<sup>29</sup> 『科戒當始』巻四（5 b）によると、七、八歳のときに天師道の「更令一將軍籙」を受けた者は、「男生」あるいは「女生」と称するという。

奉道男女民。天子皇后に非ざれば、直だ男女民と云ふのみにして、奉道を須みず。籙生弟子、三景、三洞、洞神、洞玄、洞真、清信、三寶、十轉は、受くる所に随ひて之を言ふ。臣妾。某男 治を受け、若しくは治を受けずして經を受け、或は經を受けずして郊祀を奉れば、皆な臣と稱す。女位は男に等しく、皆な妾と稱す。(22a)

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

次の説明は、おそらく冒頭の「三洞法師」という部分に対するものであり、自分の受けた称号に応じて、「(守) [籙?] 生弟子、三景、三洞、(之) [洞?] 神、洞玄、洞真、清信、三寶、十轉」のなかから一つを選択して書き込む、という意味だろう。つまり、ここではさまざまな位階にある道士が存在し、この儀礼に関わることが想定されている。

次に「臣妾」以下であるが、これはこの二字が基本文例であり、以下はその説明である。ここでは、治を受けた者、治を受けずに經を受けた者、あるいは經を受けずに郊祀を奉じる者は「臣」と書き込み、女性の場合は「妾」と書き込むことが言われている。このことから、治を受けた道士もいれば、治を受けずに經を受けた道士もいたことがわかる。これは第三節(4)で見た『八道命籍經』巻下の太真齋法の担い手として、天師道の籙治をもつ道士とまたない道士が想定されていたことと通じる。

#### (2-4) 治籙をもたない道士

治籙を受けるかどうかに関しては、『太霄琅書』巻四にさらに次のような記述が見える。

凡未受籙、乃得受經。習戒建德、如説修行、自得道真、不假受籙。未能全怯、六道須明。縁階而進、宜受治籙。籙生道民、必應送租。租不送者、不得治籙。於租雖闕、无妨受經。凡所未だ籙を受けざるも、乃ち經を受くるを得。戒を習ひ徳を建て、説の如く修行すれば、自ら道真を得、假に籙を受けず。未だ能く怯を全くせざれば、六道 須く明らかにすべし。階に縁りて進み、宜しく治籙を受くべし。籙生道民は、必ず應に租を送るべし。租 送らざる者は、治籙を得ず。租に於いて闕くと雖も、經を受くるを妨ぐる事無し。(「智慧要科」「法服訣第八」10a)

これによると、籙を受けずに經を受けるパターンと、治籙を受けるパターンの二つが想定されていたことがわかる。また、治籙を受ければ必ず租を(天師道の治舎に)送らなければならないが、租を欠いても經を受けることの妨げにはならない、という。つまり、『八道命籍經』巻下において籙治をもたない道士の存在が想定されていた背景には、治籙を受けていなくても經典を受けられ、実際にそのような道士が少なからず存在した事情があると考えられる。

同様のことは、隋唐のころの成立とされる太玄部の伝授儀『伝授經戒儀注訣』<sup>30</sup>にも繰り返して述べられている。たとえば、「師若未嘗受籙、治氣不參、齋不出官、竟不言功。師若未だ嘗て籙を受けずんば、治氣 參せず、齋して出官せず、竟はりて言功せず」(13a) や「〈師無治籙、亦

<sup>30</sup> この文献の成立年代については、六朝末から唐初まで諸説あり、いまそれらを精査する余裕はないが、暫定的に隋唐のころとしておきたい。

不出官〉〈師に治籙無ければ、亦た出官せず〉」（14 a）などであるように、当時は治籙を受けていない道士が師として活動することもあった<sup>31</sup>。これは天師道の治籙をもたない道士が、太真齋法の担い手という範囲を超えて、より広く存在していたことを示している。

### （3）まとめ

以上、まず『太霄琅書』において太真齋法が重要な位置を占めていることを指摘した。次いで、『太霄琅書』において太真齋法を行なう道士たちについて検討し、その結果、「大洞三景弟子」の称号をもつ道士が、天師道の祭酒らに上清経を伝授することや、「三洞法師」の称号をもつ祭酒が、太真齋法を応用した儀礼を行ない、災いや病に罹った仲間の祭酒らの救済を乞うこと、さらに儀礼を依頼する主人としてさまざまな称号をもつ道士が想定されていたこと、そして彼らは天師道の治籙を受けている場合もあれば、受けていない場合もあったことが明らかになった。

## 五 おわりに——六朝道教史における太真齋法の位置

内容のまとめは各節の末尾において行なったので、最後にそれらを踏まえて、太真齋法が六朝道教史にどう位置づけられるのかを考えたい。従来の研究では、六朝道教には上清派と靈宝派と天師道の三つの主要な流派があるとされ、太真齋法はそのうち、上清派の齋法として理解されることが多かったように思われる。しかし、そのような捉え方は、果たして妥当なのだろうか。

まず、太真齋法の特徴から見た場合、その構成や機能、実践方法などは、いずれも先行する靈宝齋法や指教齋法を模倣している。また、上啓の対象となる多様な神々や叩頭搏頰に対する態度などから見ても、それが上清派という一派の齋法として成立したと考えるのは難しいように思われる。かりに陶弘景とその弟子たちを上清派と呼んだとしても、彼が太真齋法を行ない得なかったことは、第二節（3-1）で指摘した通りである。もちろん、太真齋法が上清経と深く関わる齋法であることは間違いないが、だからといって、必ずしもその背後に靈宝派や天師道とは異なる上清派という流派が存在したことにはならないだろう<sup>32</sup>。

このことは、太真齋法の担い手たちから見た場合、よりいっそう明らかになる。ここまで、『無上秘要』『太真齋品』『八道命籍経』『太霄琅書』という三つの資料に見える道士の称号に焦点を当ててきたが、その結果は以下のように整理される。

<sup>31</sup> 「若不出官、止出入密祝、發復香爐、關啓請願。餘儀悉同 若し出官せざれば、止だ出入するに密かに祝し、香爐を發復し、關啓し請願するのみ。餘儀は悉く同じ」（13 b）とあるように、出官はせずとも、儀礼を行なうことはできたようである。

<sup>32</sup> 六朝道教における上清派や靈宝派という流派の存在は、すでに一部の研究者によって疑問視されている。序論第四節（1）を参照。

表 4

- |  |
|--|
| <p>①三洞經典をすべて伝授された最高位の大洞三景弟子、三洞法師。<br/>         ②三洞經典を伝授されていない三景弟子、大洞法師。<br/>         ③天師道の男官、女官、祭酒。<br/>         ④さまざまな位階にある道士。<br/>         ⑤上の②と④のうち、天師道の治籙も受けた者、治籙を受けずに經典だけを受けた者。</p> |
|--|

このように太真齋法には多様な道士たちが関わっていた。では、太真齋法が上清派のための齋法ではないとすると、それはいったい何のために作られたのだろうか。構成や機能、実践方法から見て、靈宝齋法や指教齋法と大差ない太真齋法が、なぜ南齊の時代に新たに作られたのだろうか。現段階では十分な答えを示すことはできないが、暫定的な見通しをいえば、太真齋法の成立には、少なくとも二つの背景があると思われる。

一つは、治籙を受けずに經典を授かる道士の存在である。第四節（2-4）で見たように当時、治籙を受けずに經典を授かる道士が少なからず活動していた。靈宝齋法や指教齋法は、基本的に天師道の治籙を受けていることを前提に作られているが<sup>33</sup>、太真齋法は『三元布經』などの上清經を授かっていたら行なうことができた。これは靈宝齋法や指教齋法と異なる太真齋法の大きな特徴である。少なくとも、太真齋法がそのような道士たちに儀礼に参入する新たな道を切り開いたことは確かだろう。

もう一つは、六朝後半期に『授度儀』や『伝授經戒儀注訣』、『太上洞神三皇儀』（HY 802）のような經典群ごとの儀礼が整備されていったことである。劉宋中後期に陸修静が『五感文』「衆齋法」を撰述したとき、「洞真上清の齋」として挙げられたのは、無為の状態になることだけであり、太真齋法はまだ存在していなかったようである。しかし、太真齋法がこの「洞真上清の齋」の位置に収まったことは、『無上秘要』「太真上元齋品」冒頭に「高上洞真三元齋」（1 a）とあることから確かめられる。また、太真齋法の特徴である上清經の使用や、『三元布經』を用いた出官法なども、『授度儀』において靈宝經が使用され、『洞玄靈宝二十四生図經』（HY 1396）を用いた新たな出官法が作られた<sup>34</sup>のと同じく、六朝後半期における儀礼整備の文脈において理解できるだろう。このように、太真齋法の成立は六朝後半期における經典群ごとの儀礼整備の流れと連動していると見ることができる。

<sup>33</sup> ただし、一部の靈宝齋法は、治籙を受けていることを前提にしていない。第一部第四章第四節を参照。

<sup>34</sup> 丸山（二〇〇四 c）四五六～四五八頁。



## 第四章 発炉と治籙——正一発炉と靈宝発炉の比較

### 一 はじめに

道教儀礼には、おおよそ共通して発炉という項目がある。ただ、発炉とは何かといえ、儀礼ごとに方法に相違があるため、これが発炉だという定義をすぐに与えることは難しい。しかし、少なくとも共通していると思われる範囲で示せば、「香炉に向かって祝を唱え焼香し<sup>1</sup>、儀礼を行なう旨を神々に知らせること」といえるだろう。

陸修静（四〇六～四七七）は、六朝時代に道教儀礼を整理した代表的な人物である。彼がまとめた『太上洞玄靈宝授度儀』（HY 5 2 8。以下、『授度儀』）という靈宝經の伝授儀を見ると、発炉の項目（二日目の正齋）は以下のようにになっている。

次發爐祝曰、

無上三天玄元始三炁太上老君、召出臣甲身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香玉童、散花玉女、五帝直符、直日香官、各三十六人出、關啓此間土地里域眞官正神。臣今正爾燒香傳授、願得太上十方正眞生炁、降注臣身中、令臣所啓速達、徑御至眞無極道前。

次に發爐して祝して曰く、

無上三天玄元始三炁太上老君よ、臣甲の身中の三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香玉童、散花玉女、五帝直符、直日香官を召出せよ。各おの三十六人出で、此の間の土地里域の眞官正神に關啓せよ。臣は今正爾として燒香し傳授す。願はくは太上十方正眞の生炁、降りて臣の身中に注ぎ、臣の啓する所をして速やかに達せしめ、徑ちに至眞無極道の前に御するを得んことを。（1 1 a～b）

ここではまず、無上三天玄元始三炁太上老君が道士の体内の三五功曹以下の神々を呼び出し、その神々が体外の神々である土地里域の眞官正神に連絡を取り、その後、道士が伝授儀を行なうにあたって、自分の体内に太上十方正眞の生氣が注ぎ込まれ、以上の神々とともに至眞無極道という高位の神に、儀礼を行なう旨を伝達してくれることを願っている。一方、『授度儀』には、発炉の後に謁十方、その後に出官という項目があり<sup>2</sup>、そこに「謹出臣身中五體眞官功曹吏 謹んで臣の身中の五體眞官功曹吏を出だす」（4 b 宿啓の出官、1 3 b 正齋の出官）とあるように、道士は出官においても体内神を呼び出す。そして、その神々が体外の神々に連絡を取り、ともに高位の神々に儀礼を行なう旨を伝達することになっている。

ここで筆者が疑問に思うのは、なぜ発炉と出官において同じようなことが繰り返されているのか、ということである。しかも、三五功曹や左右官使者、驛龍騎吏は、出官でも同

<sup>1</sup> 焼香は、神々と通じ合うために不可欠の儀式である。『雲笈七籤』卷三十七「説雜齋法」所引の『登真隱訣』佚文に「香者、天真用茲以通感、地祇緣斯以達信。非論齋潔、祈念、存思、必燒香左右。侍香金童、必爲招眞達意 香なる者は、天真 茲を用ひて以て通感し、地祇 斯に縁りて以て信を達す。齋潔、祈念、存思を論ぜず、必ず左右に燒香す。侍香金童、必ず爲に眞を招き意を達す」（1 1 a）とある。吉川（一九八七b）一四三～一四四頁。

<sup>2</sup> 丸山（二〇〇六）六二八～六三〇頁の項目分けに従った。

じような神々が呼び出されている。なお、発炉に関しては、もう一つ疑問がある。発炉には復炉、出官には復官という対応項目があり、復官では体内神が体内に呼び戻されるのに対し、復炉ではそのようなことは行なわれていない。以下は『授度儀』の復炉である。

次法師復爐祝曰、

香官使者、左右龍虎君、侍香諸靈官、當令此間傳授之所、自然生金液、丹碧、芝英、百靈衆眞、交會在此香火案前、令臣得道、尅獲上仙、弟子某甲等受福、内外家口蒙恩。十方仙童玉女、侍衛香煙、傳奏臣向來言請、徑至玉皇上帝几前。

次に法師 復爐して祝して曰く、

香官使者、左右龍虎君、侍香諸靈官よ、當に此の間の傳授するの所をして、自然に金液、丹碧、芝英を生ぜしめ、百靈衆眞をして、交會して此の香火の案前に在らしめ、臣をして道を得、尅く上仙を獲、弟子の某甲等をして福を受け、内外の家口をして恩を蒙らしむべし。十方の仙童玉女は、香煙を侍衛し、臣の向來の言請を傳奏し、徑ちに玉皇上帝の几前に至れ。(49b)

ここでは発炉で呼び出されたと思われる香官使者、侍香諸靈官と、明らかに呼び出されていない左右龍虎君が、伝授の行なわれた場所に金液などの瑞祥を生じさせ、弟子の一家に幸いをもたらすこと、そしてそのことを十方の仙童玉女が玉皇上帝に伝達することが願われている。しかし、この記述を見る限り、神々を体内に呼び戻すことは行なわれていない。なぜ、発炉と復炉は、出官と復官ほどきれいに対応していないのだろうか。

「発炉と出官の重複」、「発炉と復炉の不釣り合い」という二つの問題は、唐代に道教儀礼を整理した張万福の『醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀』(HY 1202)や杜光庭の『太上黄籙斋儀』(HY 507)にも同じく見られ、陸修静の『授度儀』に限られるものではない。筆者としては、これらの重複と不釣り合いは、発炉という儀式が、陸修静の『授度儀』に至るまでに経てきた歴史的変遷の結果ではないかと考えたい。もし、その考えに間違いがなければ、発炉の問題を通して、道教儀礼の変遷過程をわずかながらたどることもできるはずである。そこで、発炉に関する最も古いと考えられる以下の資料から検討をはじめたいと思う。

## 二 「魏伝訣」の祝炉

『登真隱訣』(HY 421)巻下の「魏伝訣」は、「誦黄庭經法」と「入静」、「章符」、「請官」、「二朝」の五事からなっており、そのうち「入静」という部分に初期的な発炉である祝炉という儀式が見られる。それは以下のようなものである。〈 〉内は陶弘景(四五六～五三六)の注文である。

初入静戸之時、當目視香爐、而先心祝曰、〈(D) 南眞告云、閉氣拜静、使百鬼畏懼、功曹使者、龍虎君、可見與語。謂能精心久行之耳。……(C) 凡静中吏司、皆泰清官寮。糺察嚴明、殊多科制。若不如法、非但無感、亦即致咎禍害者矣。今謹述入静次第立成之法如左。……平立正心、臨目存直使、(B) 正一功曹、左右官使者四人、竝在戸

内兩邊側立、又龍君在左、虎君在右、捧香使者二人、俠侍香爐、守靜玉女、俠侍案几。都畢、乃通氣開目、正視香爐、乃心祝曰。〉(A) 太上玄元五靈老君、當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三炁正神、(E) 〈行二朝者、當益云及侍經神童玉女。〉急上關啓三天太上玄元道君。〈奏聞上清宮。〉某正爾燒香、入靜朝神、〈奉行東華祕法、以某本命日。去某本命九十日平旦入靜、朝太微天帝君。又以某生日。去某生(月)〔日〕一百八十二日夜半入靜、朝太上高聖君。〉乞得八方正氣來入某身、所啓速聞、徑達帝前。〈太微天帝君玉闕紫宮前、太上高聖君瓊闕下。〉

初めて靜戸に入るの時、當に香爐を目視し、先づ心に祝して日ふべし、〈南眞 告げて云ふ、氣を閉ざして靜に拜すれば、百鬼をして畏れ憚らしめ、功曹使者、龍虎君、見へて與に語る可しとは、能く心を精にして久しく之を行なふを謂ふのみ、と。……凡そ靜中の吏司は、皆な泰清の官寮なり。糺察は嚴明にして、殊に科制多し。若し法の如くせざれば、但だに感ずること無きのみならず、亦た即ち咎を致し禍害する者なり。今 謹みて入靜の次第立成の法を述ぶること左の如し。……平立して心を正しくし、臨目して直使、正一功曹、左右官使者四人、竝な戸内の兩邊に側立し、又た龍君は左に在り、虎君は右に在り、捧香使者二人は、香爐に俠侍し、守靜玉女は、案几に俠侍するを存す。都て畢はれば、乃ち氣を通じて目を開き、香爐を正視して、乃ち心に祝して曰く。〉太上玄元五靈老君よ、當に功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三炁正神を召し、〈二朝を行なふ者は、當に益して侍經神童玉女に云ひ及ぶべし。〉急ぎ上りて三天太上玄元道君に關啓すべし。〈上清宮に奏聞す。〉某は正爾として燒香し、靜に入りて神に朝し、〈東華の祕法を奉行するには、某の本命の日を以てす。某の本命を去ること九十日の平旦に靜に入り、太微天帝君に朝す。又た某の生日を以てす。某の生日を去ること一百八十二日の夜半に靜に入り、太上高聖君に朝す。〉八方の正氣 來たりて某の身に入り、啓する所 速やかに聞し、徑ちに帝前に達するを得んことを乞ふ。〈太微天帝君の玉闕紫宮の前、太上高聖君の瓊闕の下なり。〉(6 b ~ 7 b)

これは靜室に入る際に香炉に向かつて祝を唱える儀式である。以下これを入靜祝炉と呼ぶ。ここに發炉という語は見えないが、ほぼ同じものが『正一指教齋儀』(HY 7 9 7)と『正一指教齋清旦行道儀』(HY 7 9 8)では、發炉と呼ばれている。以下の通りである。

先發鑪。

太上玄元五靈老君、當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三炁正神、急上關啓三天太上玄元大道君。臣等正爾燒香、清旦齋事。願得八方正炁、來入臣等身中、所啓速達、徑御至眞無極道前。

先づ發鑪す。

太上玄元五靈老君よ、當に功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三炁正神を召し、急ぎ上りて三天太上玄元大道君に關啓すべし。臣等は正爾として燒香し、清旦に齋事す。願はくは八方正炁、來たりて臣等の身中に入り、啓する所 速やかに達し、徑ちに至眞無極道の前に御するを得んことを。(『正一指教齋清旦行道儀』 1 a)

では、なぜこれを初期的な發炉と見なすのかということ、少なくとも管見の限り、發炉に関しては「魏伝訣」よりも古い資料が現存しないからである。ここでやや横道にそれるが、「魏伝訣」という資料について説明しておきたい。「魏伝訣」を収める『登眞隱訣』は言うまでもなく、楊羲と二許(以下、楊許)の書写本を収集した陶弘景が編纂したものであり、そこに収められた資料は、楊許が茅山で神降ろしを行なった東晋中期のものと考えられる。

しかし、『真誥』(HY1010)や『登真隱訣』巻中の場合、「楊書」や「長史書」などと陶弘景による筆跡鑑定の結果が記されているが、「魏伝訣」にはそのような書誌情報がない。また、五事のうち最初の「誦黄庭経法」は、陶注において後世の者の手になるものと批判されている。そういうことからか、「魏伝訣」を東晋中期のものとしなない態度が取られることもある<sup>3</sup>。

しかし、「誦黄庭経法」以外の四事については、陶弘景が批判していない以上、楊許の時代のものと見なしてよいのではなかろうか。このことは、以下の資料からも裏づけられる。まず、「魏伝訣」「入静」の陶注に「〈按易遷夫人告云、晨夕當心存拜静。似是令用此法〉〈按ずるに易遷夫人告げて云ふ、晨夕に當に心に静に拜するを存すべし、と。是れ此の法を用ゐしむるに似たり〉」(6a)とあるが、この易遷夫人(華陽洞天の易遷宮で修行中の許謚の夫人)のお告げは、『真誥』巻八(1b~2a)によると、二許に下されたものであるという。ここから、「似是令用此法」が、「易遷夫人は二許に「魏伝訣」の入静法を用いさせたようだ」という意味であることがわかる。つまり、陶弘景は「魏伝訣」の入静法が、二許の時代に存在したと言っているのである。

また陶弘景は、「魏伝訣」の「請官」と『千二百官儀』の記述を対照させた後、「〈千二百官儀、始乃出自漢中、傳行於世。世代久遠、多有異同、殆不可都按。此之二十四官、亦頗有同彼名者。既眞書未久、必無差謬〉〈千二百官儀は、始め乃ち漢中自り出で、世に傳行す。世代久遠なれば、異同有ること多く、殆ど都ては按ず可からず。此の二十四官、亦た頗る彼名に同じき者有り。既に眞書未だ久しからざれば、必ず差謬無からん〉」(23a)と述べている。これによると、『千二百官儀』には異同が多いために完全には依拠できないが、「請官」は比較的新しいので間違いはないはずだ、という。ここで注目すべきは、「請官」が「真書」と言い換えられていることである。陶弘景が「真書」と言った場合、それは基本的に楊許の書写本を指す。

さらに、『登真隱訣』の佚文である『上清明堂元真経訣』<sup>4</sup>(HY424)に「茅伝訣」(茅は太元真人茅盈)と「王伝訣」(王は清虚真人王褒)が収められているが、それらの陶注を見ると、「〈司命今先授此省易之訣於楊君者、欲令長史行之〉〈司命今先づ此の省易の訣を楊君に授くるは、長史をして之を行はしめんと欲すればなり〉」(「茅伝訣」5a)や「〈此本朱注書者、是楊君所書夫人口授也〉〈此の本より朱もて注書する者は、是れ楊君の書する所の夫人の口授なり〉」(「王伝訣」6b)とあることから、陶弘景がこれらの伝訣を楊許が授かったものと見ていることは明らかである。したがって、「魏伝訣」に関しても「誦黄庭経法」の一事を除いては、東晋中期の資料として扱ってよく、ことさら懐疑的になる必要はないだろう。

なお、「魏伝訣」に関して、もう一点確認しておきたいことは、『登真隱訣』巻下に「正一真人三天法師張諱告南嶽夫人口訣」(5b)や「右正一真人口訣、治病制鬼之要言也」(22b)などとあるように、「入静」、「章符」、「請官」に関しては正一真人三天法師張諱(張

<sup>3</sup> 小林氏(二〇〇六)は「魏伝訣」を劉宋以降のものとして扱っている。ただ、なぜそのように扱うのかは何も説明されていない。

<sup>4</sup> 第二部第二章第三節を参照。

陵)が天師道の祭酒でもあった南嶽夫人(魏華存)に授けた口訣とされていることである。これらは内容から見ても、天師道に由来する儀礼だといえる。

さて、以上のことを確認したうえで、「魏伝訣」の入静祝炉と、第一節に挙げた『授度儀』の発炉とを少し比較してみたい。ここで注目したいのは、「魏伝訣」では太上玄元五靈老君が功曹使者以下の神々を呼び出す(下線部A)、『授度儀』では無上三天玄元始三氣太上老君が身中の三五功曹以下の神々を呼び出すことである。ここには、身中という語があるかないか、という大きな違いがある。では、「魏伝訣」の入静祝炉で呼び出される神々は、体内神ではないのだろうか。従来の研究では、「魏伝訣」の入静祝炉や指教齋の発炉で呼び出される神々は、体内神として解釈されることが多かったが<sup>5</sup>、果たしてそうなのだろうか。以下に検討したい。

まず見ておきたいのは、下線部(B)の陶注である。陶弘景は、直使と正一功曹、左官使者、右官使者の四人が、静室内の両側に、龍君と虎君が自分の左右に立ち、捧香使者二人が香炉を、守静玉女が机を挟んで立つようすを思い浮かべる、と言っているだけであり、これらの神々が出官のように体内から呼び出されるとは、どこにも記されていない。吉川忠夫氏と張超然氏によると、これらの神々は「静中吏司」(下線部C)であり、体内神ではないという<sup>6</sup>。筆者もその通りだと考えるが、そのことをよりはっきりさせるために、以下に二つの資料を補足しておきたい。

陶弘景は、入静祝炉の冒頭(下線部D)に南真すなわち南嶽夫人の言葉を引いて、「気を体内に閉じ込めて静室に拝礼(拝静)すれば、百鬼を恐れ憚らせ、功曹使者と龍虎君にまみえてともに語ることができる」と述べているが、拝静に関する別の注文では、「此既謂之拜静、静法自應東向。初入視爐便是向西。故不復云西向耳。……若經堂中南向屋者、自不得用此法、且亦無功曹龍虎、正有侍經神童玉女耳」(これ既に之を静に拜すと謂へば、静法は自ら應に東向すべし。初めて入りて爐を視れば便ち是れ西に向かふ。故に復た西向すと云はざるのみ。……若し經堂の中の南向の屋なれば、自ら此の法を用ゐるを得ず、且つ亦た功曹龍虎無く、正に侍經神童玉女有るのみ)」(7b)と言い、静室は東向きの部屋(東に入り口のある部屋)でなければならず、もし經堂の南向きの部屋であれば、入静法を用いることはできず、しかもそのような部屋には、功曹(使者)と龍虎(君)がいないのだ、という。ここから、功曹使者と龍虎君が、道士の体内ではなく、静室に宿る神だったことがわかる。

また、「魏伝訣」の「二朝」の陶注には、「此二法竝云入静。故云先朝。今所朝甚高、而云先朝静者、謂應使直静侍香之神奏我辭誠、縁歴以聞二帝故耳」(此の二法は並びに静に入ると云ふ。故に先づ朝すと云ふ。今 朝する所 甚だ高くして、先づ静に朝すと云ふは、應に直静侍香の神をして我が辭誠を奏し、縁歴して以て二帝に聞すべきことを謂ふが故なるのみ)」(24b)とある。「二朝」とは、太微天帝君と太上高聖玉晨道君の二帝に朝拝する方法のことであるが、これも静室のなかで行なわれる

<sup>5</sup> 丸山(二〇〇四a)二一六頁、小林(二〇〇六)四九頁、六三頁、呂鵬志(二〇〇八)一〇五頁。

<sup>6</sup> 吉川忠夫(一九九八a)四三頁、張超然(二〇一〇)一七三～一七四頁。

ので、まず静室に礼拝するのだとされる。そして、ここの「使直静侍香之神奏我辞誠」という部分は、「入静」の下線部（A）と（E）に相当するはずである。下線部（E）に「〈行二朝者……〉」とあることから、これが「二朝」にも用いられることがわかる。とすれば、下線部（A）の「功曹使者、左右龍虎君、捧香使者」が「直静侍香之神（静に直たり香に侍るの神）」であることは明らかだろう。

以上のように、少なくとも陶注にもとづく限り、功曹使者らを体内神と解釈することはできない。以下、「魏伝訣」の正文について検討したい。「入静」では、道士は静室から出るときにも香炉に向かって以下のような祝を唱えることになっている。正文のみを示す。

臨出静戸、正向香爐而微祝曰、香官使者、左右龍虎君、當令静室忽有芝草、金液、丹精、百靈交會、在此香火前、使張甲得道之氣、獲長生神仙、舉家萬福、大小受恩。守静四面玉女、及侍經神童玉女、竝侍衛火煙、書記某所言、徑入三天門玉帝几前。静戸を出づるに臨んで、正に香爐に向かひて微かに祝して曰く、香官使者、左右龍虎君よ、當に静室をして忽ち芝草、金液、丹精有り、百靈をして交會し、此の香火の前に在らしめ、張甲をして道の氣を得、長生神仙、舉家萬福、大小恩を受くるを獲しむべし。守静四面玉女、及び侍經神童玉女は、竝な火煙を侍衛し、某の言ふ所を書記し、徑ちに三天門の玉帝の几前に入れ。（10 a）

ここには復炉という語こそ見えないが、これとほぼ同じものが指教齋では復炉と呼ばれている。また、『授度儀』の復炉ともそれほど大きな差はない。以下、「魏伝訣」のものを出静祝炉と呼ぶ。これを見ると、入静祝炉で呼び出された神々のうち、功曹使者と三炁正神はどういうわけか見当たらないが、香官使者（これは捧香使者に相当するのだろう）と左右龍虎君、守静四面玉女、侍經神童玉女は共通しており、両者の対応関係が見出せる。そこで、これらの神々がどういう働きをしているかに注目してみると、まず香官使者と左右龍虎君には、静室に芝草や金液、丹精などの瑞祥を生じさせ、修行者およびその一家に幸いをもたらすことが期待されている。これを見る限り、香官使者と左右龍虎君は静室という場所に関して働く神々のようである。また、守静四面玉女と侍經神童玉女には、香煙を守って玉帝にすぐさま届けることが期待されているが、とくにこの守静四面玉女は静室の四面を守る玉女という意味であり、静室の神とってよいだろう。

以上を簡単にまとめておくと、『授度儀』の発炉には身中という語が入っており、明らかに体内神が呼び出されることになっているが、「魏伝訣」の入静祝炉で呼び出される神々には身中という語が冠されておらず、またその陶注からは、それらが静室と香炉に宿る神々であることがはっきりとわかる。さらに、出静祝炉を見ると、やはりそれらの神々は静室などの場所に関わる働きをしている。そして、そのように見る限り、入静祝炉と出静祝炉は釣り合いが取れているといえる。

### 三 唐代以前の道教儀礼における発炉

ここでは、また別の角度から発炉と体内神の問題について検討したい。陸修静の『授度

儀』やそれ以降にその影響を受けて作られていった後世の儀礼書では、発炉において体内神が呼び出されるのであるが、唐代以前の発炉についてももう少し幅広く見てみた場合、発炉の際に体内神を呼び出すことは、必ずしも普遍的な方法ではなかったことがわかる。

さて、ここでは唐代以前の他の発炉を見てゆく前に、まずは便宜的な整理のために、南宋の蔣叔輿『無上黄籙大齋立成儀』(HY 5 0 8) 卷三十二「釈発炉」の記述を利用したい。以下のようにある。

無上三天玄元始三炁太上老君、召出臣等身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言散花玉女、五帝直符、直日香官。各三十六人出、出者嚴裝、關啓某處土地里域眞官正神。臣今正爾燒香、奉爲某官某乙(正、普)薦(亡親某乙、在會衆魂)等、修建無上黄籙大齋、三日三夜。以今初夜、宿啓登壇、朝眞行道、補職宣戒、關盟諸天。願得太上十方正眞生炁、降流臣等身中、令臣所啓速達、逕御太上無極大道、至眞玉皇上帝御前。

右發鑪、爲關啓眞靈之始。出金籙簡文。經道分三洞、教亦殊科。如上元五靈五老神眞云、爲上清發鑪、太上靈寶無上元尊云、爲自然發鑪、傳言玉女上奏皇君云、爲洞神發鑪、太上玄元五靈老君云、爲正一發鑪。其他難以槩舉。至於靈寶、盡本金籙簡文矣。

無上三天玄元始三炁太上老君よ、臣等の身中の三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言散花玉女、五帝直符、直日香官を召出せよ。各おの三十六人出で、出づる者は嚴裝し、某處の土地里域の眞官正神に關啓せよ。臣 今 正爾として燒香し、某官某乙の爲に(亡親の某乙、在會の衆魂)等を(正、普)薦し奉るに、無上黄籙大齋を修建すること、三日三夜。今の初夜を以て、宿啓登壇、朝眞行道、補職宣戒し、諸天に關盟す。願はくは太上十方正眞生炁、臣等の身中に降流し、臣の啓する所をして速やかに達し、逕ちに太上無極大道、至眞玉皇上帝の御前に御せしむるを得んことを。

右 發鑪は、眞靈に關啓するの始と爲す。金籙簡文に出づ。經道は三洞に分かれ、教も亦た科を殊にす。上元五靈五老神眞と云ふは、上清發鑪と爲し、太上靈寶無上元尊と云ふは、自然發鑪と爲し、傳言玉女 皇君に上奏すと云ふは、洞神發鑪と爲し、太上玄元五靈老君と云ふは、正一發鑪と爲すが如し。其の他は以て槩して擧げ難し。靈寶に至つては、盡く金籙簡文に本づく。(11a~b)

これによると、発炉は上清発炉、自然発炉、洞神発炉、正一発炉、そして靈宝発炉の五種に整理できるようである。靈宝発炉という語は見えないが、無上三天玄元始三炁太上老君にはじまる発炉は、『金籙簡文』に出典があるとされ、最後に靈宝はことごとく『金籙簡文』にもとづくと言われているので、それを靈宝発炉と呼ぶことに問題はないだろう<sup>7</sup>。したがって、第一節に挙げた無上三天玄元始三炁太上老君にはじまる『授度儀』の発炉は靈宝発炉に、第二節に挙げた太上玄元五靈老君にはじまる「魏伝訣」の入静祝炉と指教齋の発炉は正一発炉に分類できる。太上靈寶無上元尊の出でくる自然発炉についてはよくわからない。筆者が調べた限り、それに関する資料は見出せなかった<sup>8</sup>。一方、洞神発炉と上清

<sup>7</sup> 管見の限り、「靈宝発炉」という言い方を最初に用いたのは呂鵬志氏である。呂鵬志(二〇〇八)一八五頁、二六二頁。

<sup>8</sup> 敦煌文書P 3 2 8 2『靈宝自然齋儀』(擬)、『洞玄靈宝自然券儀』(HY 5 2 2)、『洞玄靈

発炉に関しては、北周の時代に編纂された『無上秘要』（HY 1 1 3 0）に確認することができる。以下に資料を挙げてゆきたい。

まず、『無上秘要』卷四十九「三皇齋品」<sup>9</sup>である。ここには発炉という語は見えないが、これに対応する項目は復炉と呼ばれている。それぞれ以下の通りである。

又叩齒十二通、祝曰、

香煙玉女、上奏三皇眞君、三十六天神仙靈官。小兆男生臣甲、謹爲某郡縣某甲某事、建洞神三皇齋。請正爾登壇入室、燒香開啓、即日上聞、徑進紫宮、仰達三皇眞君前。

又た齒を叩くこと十二通にして、祝して曰く、

香煙の玉女よ、三皇眞君、三十六天の神仙靈官に上奏せよ。小兆男生臣甲は、謹みて某郡縣の某甲の某事の爲に、洞神三皇齋を建つ。請ふらくは正爾として壇に登り室に入り、燒香開啓すれば、即日上聞し、徑ちに紫宮に進み、仰ぎて三皇眞君の前に達せんことを。（8 a）

仍復鑪曰、

香煙玉女、侍直衆官、當令靈壇之上、有隱芝玉精、在此香火前、令臣等得仙、身生紫絡羽文、某家享福、天下同權。侍壇玉女、傳奏臣言、上達三皇神君前。

仍りて復鑪して曰く、

香煙の玉女、侍直の衆官よ、當に靈壇の上をして、隱芝玉精有り、此の香火の前に在らしめ、臣等をして仙を得、身に紫絡羽文を生じ、某家 福を享け、天下 同に權ばしむべし。侍壇の玉女は、臣の言を傳奏し、上りて三皇神君の前に達せ。（16 a）

ここでは、香煙の玉女が三皇眞君と三十六天の神仙靈官に上奏することが言われている。この香煙の玉女は、おそらく香炉から天に立ち上ってゆく香煙を玉女に見立てたものであり、無条件に体内神と見なすことは難しいだろう。復炉には侍壇の玉女が見えるが、これは「魏伝訣」の守静四面玉女と同じく、場所に宿る神と解釈できる。

また、『無上秘要』卷三十八「授洞神三皇儀品」には

次入壇燒香發爐法。

香煙之女、上白皇君。小兆眞人姓名甲、清齋絶塵、期靈五通、上願成真、滅禍生福、上昇三天。

次に入壇燒香發爐の法。

香煙の女よ、上りて皇君に白せ。小兆眞人姓名甲は、絶塵に清齋し、靈を五通に期し、上に眞を成し、禍を滅し福を生じ、三天に上昇せんことを願ふ。（2 a）

とあり、祝文がはっきり発炉と呼ばれている。ここでも、香煙の女が皇君に上白することになっている。

さらに、敦煌文書P 2 5 5 9「陶公伝授儀」<sup>10</sup>の「授受三皇法」にも、発炉という語は見

---

宝自然齋儀』（HY 5 2 3）の発炉は、いずれも自然発炉ではなく靈宝発炉である。

<sup>9</sup> 「三皇齋品」の出典は『三皇齋立成儀』であり、その成立年代は陸修静『洞玄靈宝五感文』以前であるとされる。鈴木（二〇一一）八六～八九頁。

<sup>10</sup> 「陶公伝授儀」については、大淵（一九六四）三〇六～三一二頁、大淵（一九七八）三一～三三二頁、王卡（二〇〇七）三二一～三三九頁。



えないが、対応する項目がやはり復炉と呼ばれている。それぞれ挙げると以下の通りである。

師初北向、微祝曰、香煙玉女、上白三皇眞君。ム甲正尔焼香醮礼、拜請三皇眞君。願降以靈炁、下入ム身、所啓逕御三皇眞君几前。師は初め北向し、微かに祝して曰く、香煙の玉女よ、上りて三皇眞君に白せ。ム甲 正尔として焼香し醮礼し、拜して三皇眞君を請ふ。願はくは降すに靈炁を以てし、下りてムの身に入れ、啓する所 逕ちに三皇眞君の几前に御せんことを。(行 1 1 3～1 1 5)

畢乃焼香、復爐曰、香煙玉女、眞皇降臨、上還天府。授受之身、竝已荷福、香煙飛散、與道和合。畢はれば乃ち焼香し、復爐して曰く、香煙の玉女よ、眞皇 降臨し、上りて天府に還る。授受の身、竝びに已に福を荷へば、香煙は飛散し、道と和合せよ。(行 1 4 9～1 5 1)

まず、発炉に相当する祝では、靈気が修行者の体内に入ってくる部分が、「魏伝訣」の入静祝炉（八方の正気）や『授度儀』の発炉（太上十方正眞の生气）に近い。小林氏は、このようにして体内に入った気が体内神に変化すると述べているが<sup>11</sup>、この靈気が香煙の玉女という体内神に変化すると見るのは難しいだろう。次に、復炉を見ると、香煙の玉女に対し、降臨した眞皇が天府に戻り、經典を伝授した者とされた者がともに福を受けたならば、香煙は飛散して道と一体になるように言われている。これによれば、香煙の玉女の正体は、香炉の煙であり、体内神ではないことがわかる。

以上は、伝言玉女が皇君に上奏するという『無上黄籙大齋立成儀』の洞神発炉と完全に一致するわけではないが、いずれも三皇経に関わるものである。したがって、ここでは洞神発炉と見なしておくことにしたい。

次に上清発炉について見てみたい。以下に、『無上秘要』卷五十六「太真中元齋品」の発炉と復炉に相当する部分を挙げる。

便進齋堂内、東向香爐祝曰、

中元五靈、五老神眞、金仙玉童、太華玉女、左右龍虎、侍香仙官、關啓九天元始天王虚皇玉帝上聖天尊。臣今焼香、旋行禮經。願得中元无極自然正眞之炁、降入臣身中、受臣口中祕言、所啓速聞、徑御高上玉帝几前。

便ち齋堂の内に進み、東のかた香爐に向かひ祝して曰く、

中元五靈、五老神眞、金仙玉童、太華玉女、左右龍虎、侍香仙官よ、九天元始天王虚皇玉帝上聖天尊に關啓せよ。臣は今 焼香し、旋行して經に禮す。願はくは中元无極自然正眞の炁、降りて臣の身中に入り、臣の口中の祕言を受け、啓する所 速やかに聞し、徑ちに高上玉帝の几前に御するを得んことを。(2 a)

當還東向、叩齒三通、三捻香、祝曰、五嶽五帝、神仙使者、二炁正眞、左右龍虎、天仙、地仙、飛仙、五嶽香官、當令招致十方正炁、自然金液、丹精芝英、九玄玉眞、交會齋堂、洞觀臣身中、使臣學道得道、求仙得仙、飛行太空、騰景九天。玉童玉女、侍衛香煙、奏達所啓、上御高上无極太上大道玉皇几前。

當に還りて東向し、齒を叩くこと三通、三たび香を捻り、祝して曰く、五嶽五帝、神仙使者、二炁正眞、左右龍虎、天仙、地仙、飛仙、五嶽香官よ、當に十方の正炁、自然金液、丹精芝英を招致し、九玄の玉眞をして、齋堂に交會

<sup>11</sup> 小林（二〇〇六）六三頁。

し、臣の身中を洞觀せしめ、臣をして道を學んで道を得、仙を求めて仙を得、太空中に飛行し、景を九天に騰げしむべし。玉童玉女は、香煙を侍衛し、啓する所を奏達し、上りて高上无極太上大道玉皇の几前に御せ。(10 a ~ b)

ここには発炉や復炉という語は見えないが、やはり香炉に向かって唱える祝であり、冒頭の部分を見ればわかるように(巻五十五「太真上元齋品」には「上元元靈、五老神眞」とある)、『無上黄籙大齋立成儀』の上清発炉に一致する。「魏伝訣」の入静祝炉、『授度儀』の発炉と比べると、最初の部分で神々を呼び出す主体が記されていないが、関啓の対象が九天元始天王、虚皇玉帝上聖天尊というおそらく高位の神格になっていることから見ると(関啓の対象については第四節で述べる)、どちらかといえば「魏伝訣」のものに近いようである。ここでも神々には身中という語が冠されていない。復炉の祝については、左右龍虎以外は発炉に見えない神々が並ぶが、たとえば五嶽五帝や五嶽香官などは、そのまま五嶽の神々と解釈してよいのではなかろうか。少なくとも、無条件に体内神と見なせるものではないだろう。

なお、『無上秘要』巻四十「授洞真上清儀品」にも発炉と復炉が見えており、復炉に関しては太真齋のものとはほぼ同じであるが、発炉には「无上三天玄元始三炁太上道君、召出某等身中虚无自然飛仙功曹、神仙使者、左右飛龍、太真玉女、五帝直符、各三十六人、關啓此間土地眞官正神。臣今正爾燒香宿露、令所啓速達、逕御无極玉帝至眞高上萬聖几前 无上三天玄元始三炁太上道君よ、某等の身中の虚无自然飛仙功曹、神仙使者、左右飛龍、太真玉女、五帝直符、各三十六人を召出し、此の間の土地の眞官正神に關啓せしめよ。臣 今 正爾として燒香宿露すれば、啓する所をして速やかに達し、逕ちに无極玉帝至眞高上萬聖の几前に御せしめよ」(2 a ~ b)とあり、体内神が呼び出されることになっている。ただ、冒頭部分を見ればわかるように、これは靈宝発炉により近いものである<sup>12</sup>。

以上、資料の列挙に終始したきらいもあるが、『無上黄籙大齋立成儀』によって整理された五種の発炉のうち、唐代以前に存在したことが確認できる洞神発炉、上清発炉を見る限り、そこで体内神が呼び出されていると解釈するのは難しいことがわかった。言い換えれば、発炉において身中という語を冠して体内神を呼び出すのは、むしろ靈宝発炉の特徴であり、それは唐代以前の発炉においては必ずしも普遍的なものではなかったといえる。

#### 四 発炉と出官

では、『授度儀』の発炉のように明らかに体内神を呼び出すいわゆる靈宝発炉はいつごろから行なわれるようになったのだろうか。大淵忍爾氏によると、『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙經』(HY 352。以下、『玉訣妙經』)巻上に見えるものが最初だろうという<sup>13</sup>。以下のようである。

<sup>12</sup> 同様の発炉は、『洞真太上八素真經登壇符札妙訣』(HY 1313、4 b)にも見える。

<sup>13</sup> 大淵(一九九七)二一二~二一五頁。

諸以啓願求道、投刺行事、莫不悉先東向叩齒三通、捻香呪曰、  
無上三天玄元始三炁太上老君、召出我身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎  
吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符、各三十六人出、關啓此間土地四面眞官。我今正  
爾燒香關啓。願得十方正眞之炁、入我身中、令所啓上聞、徑御無上至眞大聖尊神玉帝  
几前。

諸(も)し以て願ひを啓して道を求め、刺を投じて事を行なへば、悉く先づ東に向かひて齒を叩くこと三通にして、  
香を捻り呪して日はざるは莫し、

無上三天玄元始三炁太上老君よ、我が身中の三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、  
五帝直符を召出せよ。各おの三十六人出で、此の間の土地の四面眞官に關啓せよ。我は今 正爾として燒香關啓す。  
願はくは十方正眞の炁、我が身中に入り、啓する所をして上聞し、徑ちに無上至眞大聖尊神玉帝の几前に御せしむ  
るを得んことを。(16 a ~ b)

ここでは、啓願や投刺の際には香を捻って呪を唱えることが言われている。発炉という  
語は見えないが、その働きは後の発炉に近い。『授度儀』の発炉と比べると、神々に若干の  
違いはあるが、基本的に無上三天玄元始三炁太上老君にはじまる靈宝発炉に分類できる。  
ただ、以下においてはこれを捻香呪と呼ぶ。また、大淵氏は、この捻香呪が『登眞隱訣』「魏  
伝訣」の入静祝炉をもとに作られたこと、およびそれが『洞玄靈宝長夜之府九幽玉匱明眞  
科』(HY1400。以下、『明眞科』)に発炉として取り込まれたことも指摘している<sup>14</sup>。『明  
眞科』のものは、以下の通りである。

次發爐。

無上三天玄元始三炁太上道君、召出臣身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎  
吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符。各三十六人出、出者嚴裝、關啓土地里域四面眞  
官。臣今正爾燒香行道。願使十方正眞之炁、入臣身中、所啓速達、徑御太上無極大道  
至尊玉皇上帝御前。

次に發爐す。

無上三天玄元始三炁太上道君よ、臣の身中の三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、  
五帝直符を召出せよ。各おの三十六人出で、出づる者は嚴装し、土地里域の四面の眞官に關啓せよ。臣は今 正爾  
として燒香行道す。願はくは十方正眞の炁をして、臣の身中に入り、啓する所 速やかに達し、徑ちに太上無極大  
道至尊玉皇上帝の御前に御せしめんことを。(26 b ~ 27 a)

この発炉を含む『明眞科』の一節(24 b ~ 37 a)は『無上秘要』卷五十三「金籙齋  
品」に金籙齋として引用されており、一つの齋法儀礼として成立している(ただし、『無上  
秘要』では発炉呪の部分は、「誦發爐祝」とだけあって省略されている)。また、『明眞科』  
には、発炉に対応する復炉の項目もあり、大淵氏によると、それは「魏伝訣」の出静祝炉  
を改作して用いたものであるという<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> 同上。なお、『玉訣妙経』と『明眞科』では無上三天玄元始三炁太上老君か無上三天玄元  
始三炁太上道君かという違いがあるが、いまはその問題には立ち入らないことにする。

<sup>15</sup> 同上。

さて、ここで第二節に資料を挙げた「魏伝訣」の入静祝炉、指教齋の発炉などの正一発炉と、『玉訣妙経』の捻香呪、『明真科』の発炉とを比較してみたい。まず注目したいのは、関啓の対象である。関啓とは呼び出された神々が、別の神々に連絡を取ることであり、『玉訣妙経』を見ると、その対象は「此間土地四面眞官」、『明真科』では「土地里域四面眞官」となっているが（下線部）、「魏伝訣」では「三天太上玄元道君」、指教齋では「三天太上玄元大道君」である。この神格については、道を神格化したものであること以外よくわからないが、やはり天師道の高位の神格だと思われる。一方、『玉訣妙経』と『明真科』の関啓対象は土地の神々であり、三天太上玄元道君ほど位の高いものではなさそうである。管見の限り、これらの神々は天師道の出官<sup>16</sup>において、道士の体内から呼び出された神々が関啓する対象に最もよく似ている。たとえば、『正一指教齋清旦行道儀』には次のようにある。

分別關啓泰清官屬監齋君吏、天師所布下二十四治諸官君將吏、道上二玄三元四始甲子諸官君、七十二官三官考召、直日直符、五嶽四瀆、丘沼廟神、山林孟長、山川溪谷、及此間州縣鄉里里域眞官、注炁監察考召、土地之主、社里邑君。分別して泰清官屬監齋君吏、天師の布下する所の二十四治諸官君將吏、道上の二玄三元四始の甲子諸官君、七十二官三官考召、直日直符、五嶽四瀆、丘沼廟神、山林孟長、山川溪谷、及び此の間の州縣鄉里里域の眞官、注炁監察考召、土地の主、社里邑君に關啓す。（1 b～2 a）

ここではまず泰清官屬監齋君吏や天師所布下二十四治諸官君將吏という天師道の神々（波線部）が関啓の対象になっており、これらは『玉訣妙経』や『明真科』に見えないが、「此間州縣鄉里里域眞官」という土地の神々は、靈宝発炉の関啓対象とほぼ同じと言ってよいだろう。

次に、関啓の直前の部分に注目したい。『玉訣妙経』には「各三十六人出」、『明真科』には「各三十六人出、出者嚴裝」という表現が見える（下線部）。これらは正一発炉には見えないが、『正一指教齋清旦行道儀』の出官に、

謹出臣等身中五體眞官功曹吏、出臣等身中治職君吏、建節監功大將軍、前部效功、後部效殺、驛亭令、驛亭丞、四部監功謁者、及臣等所佩仙靈二官直使、正一功曹、治病功曹、左右官使者、陰陽神決吏、科車赤符吏、剛風騎置、驛馬上章吏官、各二人出、出者嚴裝顯服、……。謹んで臣等の身中の五體眞官功曹吏を出だすに、臣等の身中の治職君吏、建節監功大將軍、前部效功、後部效殺、驛亭令、驛亭丞、四部監功謁者、及び臣等の佩ぶる所の仙靈二官直使、正一功曹、治病功曹、左右官使者、陰陽神決吏、科車赤符吏、剛風騎置、驛馬上章吏官を出だす。各おの二人出で、出づる者は嚴裝顯服し、……。 （1 a～b）

とあるのによく似ている（下線部）。以上のことから、『玉訣妙経』の捻香呪と『明真科』の発炉祝は、天師道の正一発炉だけではなく、出官の要素も取り込んでいるものと考えられる<sup>17</sup>。また、第三節では、発炉において呼び出す神々に身中の語を冠するのは靈宝発炉

<sup>16</sup> 出官が天師道の儀式であることについては、丸山（二〇〇四 c）四四一～四四八頁。

<sup>17</sup> 小林氏は、発炉が天師道の上章儀礼の出官にもとづいて形成されたという考えを示している。しかし、氏は正一発炉と靈宝発炉を区別していない。小林（二〇〇六）四九頁、六

の特徴だと述べたが、以上のことから、それも同じように出官に「身中五體眞官功曹吏」などとあるのを模倣したものだろうと推測される。

では、なぜ靈宝発炉は正一発炉だけではなく、出官の要素をも取り込んだのだろうか。筆者の考えは次の通りである。まず、『玉訣妙経』や『明真科』の作者が、天師道の儀礼を参考に自分たちの儀礼を作ろうとしていたことは、正一発炉を取り込んでいることから明らかである。しかし、たとえば、隋唐ころの成立とされる『伝授経戒儀注訣』<sup>18</sup>に「〈師無治籙、亦不出官。不出官者、入祝發爐、直捻香、仍向北小坐、鳴鼓讀表〉（師に治籙無ければ、亦た出官せず。出官せざる者は、入りて祝して發爐し、直ちに捻香し、仍りて北に向かひて小坐し、鳴鼓して表を読む）」（14a）とあるように、出官は発炉と違って天師道の治籙<sup>19</sup>を授かっていなければ行なうことができなかつた<sup>20</sup>。したがって、『玉訣妙経』や『明真科』の作者は、天師道の出官をそのまま取り込むことはできなかつたはずである。そこで、彼らは天師道の治籙を授かっていなくとも行なえる発炉に出官の要素を含め、発炉に出官の働きを兼ね備えさせたのではなかろうか。言い換えれば、『玉訣妙経』の捻香や『明真科』の発炉などの靈宝発炉は本来、出官を行なわないことを前提として作られたものだったのでなかろうか。たとえば、さきほど述べたように、『明真科』は発炉、復炉などの天師道儀礼の要素を取り込んで一つの齋法儀礼として成立しているが、そこには出官の項目が見えず、天師道の籙を授かっていなくとも儀礼を一通り行なうことができるようになっている。また、この儀礼を『正一指教齋清旦行道儀』と比べてみると、おおよそ表1のような関係になっている。

表1

<p>『正一指教齋清旦行道儀』（1 a～2 a）：          正一発炉（静室や香炉に関係する神々を呼び出す→高位の神への関啓）→上香→長跪→出官（籙上の体内神を呼び出す）→治の神々、土地の神々への関啓→高位の神々への上啓、読辞→復官→四方朝→三上香          ※ここの波線部は上掲資料の波線部に対応する。</p>
<p>『明真科』（26 b～27 b）：          靈宝発炉（体内神を呼び出す→土地の神々への関啓）→法位を称する→高位の神々への上啓、（読辞）→三上香→十方天尊に帰命</p>

この表によって見ると、『明真科』では、『正一指教齋清旦行道儀』の「籙上の体内神を

三頁。筆者は、正一発炉は出官にもとづいていないと考える。

<sup>18</sup> この文献の成立年代については、六朝末から唐初まで諸説あり、いまそれらを精査する余裕はないが、暫定的に隋唐のころとしておきたい。

<sup>19</sup> 籙については、Lagerwey 2005, 呂鵬志（二〇〇六）を、治については、陳国府（一九六三）三三〇～三五一頁、傅飛嵐（二〇〇二）を参照。天師道の道士は、「一百五十將軍籙」を受けた後、治職に就くことができるとされる。

<sup>20</sup> 丸山（二〇〇四c）四四一～四四二頁、林（二〇〇六）一四五頁。

呼び出す→治の神々、土地の神々への関啓」という部分から、治と籙を授かっていなければ行なうことができない天師道の要素（波線部）を切り落とし、それ以外を発炉のなかに前倒ししていることがわかる。つまり、『明真科』の作者は、治籙に直接関わる要素を除いて、天師道の出官を取り込んだのである。ここから、『明真科』の作者は、治籙をもっていなかったものと推測される。『明真科』の金籙齋以外にも、『無上秘要』巻五十一「明真齋品」、巻五十二「三元齋品」、巻五十四「黄籙齋品」、『太上大道三元品誠謝罪上法』（HY 4 1 7）などの靈宝齋にも出官の項目がないが、それはその作者が治籙をもっていなかったからではなかろうか。

さきほど述べたように、筆者は、靈宝発炉は出官を行なわないことを前提に作られたと考えるが、『授度儀』や『醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀』、『太上黄籙齋儀』などの儀礼書では、靈宝発炉の後に出官を行なう重複が見られる。では、靈宝発炉と出官を組み合わせることは、いつごろから行なわれるようになったのだろうか。

古靈宝經のなかでは、『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸經要訣』（HY 5 3 2。以下、『敷齋經』）の靈宝齋に天師道の出官が載っているが<sup>21</sup>、ここでは靈宝発炉ではなく、正一発炉に近い発炉と組み合わせられているため、靈宝発炉と出官の重複現象は起こっていない。成立年代がある程度はつきりする資料のなかで、この現象が起きている最も早いものは、管見の限り陸修静の『授度儀』である<sup>22</sup>。おそらく陸修静が儀礼を整備する際に、出官の働きを兼ね備えていた靈宝発炉が再び出官と組み合わせられ、それがそのまま後世に継承されていったのではないかと考えられる。ただ、『授度儀』の正齋で行なわれる靈宝発炉の後の出官は、『洞玄靈宝二十四生図經』（HY 1 3 9 6）という靈宝經に列挙された神々を出官する新たなも

<sup>21</sup> 『敷齋經』の靈宝齋を行なう道士が、治籙をもっていたことは明らかである。ここから、『敷齋經』の作者は天師道の道士だったといえる。

<sup>22</sup> 呂鵬志氏が再構成した『上元金籙簡文』では、靈宝発炉と出官が重複している。呂鵬志（二〇〇八）一四四～一五八頁。そうすると、陸修静が『授度儀』を編纂する際に利用した古靈宝經のなかで、すでにこの現象が起こっていたことになる。氏が『上元金籙簡文』に出官の儀式を載せたのは、おそらく一九四〇年代に北京大学の向達氏が敦煌調査の際に現地の収蔵者から写させてもらったという『太上洞玄靈宝金籙簡文三元威儀自然真經』の残簡に、「出官」の語が見えるからだろう。呂鵬志（二〇〇六）一〇七頁。いま、王卡（二〇〇七）によって、その残簡を見てみると、「上元金籙簡文真仙品曰、建齋威儀、初入治戸、師當在前、弟子從之左行、繞香火一周、立西面向東、出官、關啓願念、随意自陳、皆如其法」と「上元金籙簡文真仙品曰、建齋威儀、師弟子出官竟、一時俱起、東向三上香、呪曰、願爲七世父母解脫憂苦、上昇天堂、衣食自然、長居無爲」という二条に出官の語が見える（三七八頁）。ただ、呂鵬志氏が再構成したような出官の儀式は載せられていない。また、それは王承文氏による『上元金籙簡文』佚文集にも見えない。王承文（二〇〇二）五九一～六〇九頁。さらに、『無上黄籙大齋立成儀』（卷三十二）は発炉を取り上げる際には『上元金籙簡文』を典拠とするが、出官を取り上げる際には『敷齋經』を典拠としている。これは『太上黄籙齋儀』でも同じである。これらのことから、筆者は『上元金籙簡文』の時点では、靈宝発炉と出官を組み合わせた式次第は、まだ完成されていなかったのではないかと推測する。

のになっている。この出官では、必ずしも天師道の治籙を必要としないようである<sup>23</sup>。また、宿啓において行なわれる出官は天師道の治籙を必要とするものであるが、発炉に関しては「次發爐如法」とあって省略されており、正一発炉か靈宝発炉のいずれが入るのかはわからない。ただ、省略されているからには、正齋の発炉と同じだった考えるべきではなかろうか。いずれにせよ、『授度儀』の時点で靈宝発炉と出官という組み合わせが出来上がっていたことは確かである。

## 五 補論——指教齋と靈宝齋の先後関係

ここまで、筆者は『正一指教齋清旦行道儀』という資料を用いて議論を進めてきたが、それについて二つ補足しておきたいことがある。一つは、「正一発炉→出官……復官→復炉」という式次第は、すでに天師道の上章儀礼において完成されていた、という張超然氏の指摘である<sup>24</sup>。筆者もその可能性は高いと考える。なぜなら、道士が静室に入って上章を行なったとすると<sup>25</sup>、正一発炉と出官は自動的に組み合わせられるはずだからである。とすれば、靈宝発炉は指教齋ではなく上章儀礼から「正一発炉→出官」という部分を取り込んだことになるだろう。ただ、筆者が『正一指教齋清旦行道儀』を用いたのは、「正一発炉→出官……復官→復炉」という式次第を示す古い上章儀礼が資料として残っていないからである。

もう一つは、天師道の齋法儀礼である指教齋と靈宝齋の先後関係である。これについては、ここで議論する必要はないかもしれないが、『正一指教齋儀』と『正一指教齋清旦行道儀』を資料として用いた以上、その素性を明らかにしておきたい。呂鵬志氏によると、これら二つの資料は、南北朝後期に成立し、唐代に改変されたものだという<sup>26</sup>。筆者は、氏の見解に完全には賛成できないが<sup>27</sup>、『正一指教齋清旦行道儀』の「此間州縣郷里域真官」

<sup>23</sup> 丸山（二〇〇四 c）四五六～四五八頁。

<sup>24</sup> 張超然（二〇一〇）一七四頁。

<sup>25</sup> ここで、上章がどこで行なわれるのかが問題になる。「魏伝訣」の正文では「若面目有患、當上章及入靜、請天明君五人官將百二十人 若し面目に患有れば、當に上章及び入靜し、天明君五人、官將百二十人を請ふべし」（15 a）や「亦可上章請之。亦可入靜燒香、口啓四方、請以求救 亦た上章して之を請ふ可し。亦た入靜燒香し、四方に口啓し、以て救ひを求むるを請ふ可し」（23 a）とあるように、上章と入靜が別々の儀式のように扱われている。ただ、「魏伝訣」の正文「入靜法」（6 a）に対する陶注には「〈……及章奏、治病之時、先當如此。然後可爲諸事也〉〈……章奏、治病の時に及んでは、先づ當に此の如くすべし。然る後諸事を爲す可きなり）」とあり、章奏などの前には入靜法を行なうべきだとされている。また、『陸先生道門科略』（HY 1119）に「靖室是致誠之所、……唯置香爐、香燈、章案、書刀四物而已 靖室は是れ誠を致すの所なり、……唯だ香爐、香燈、章案、書刀の四物を置くのみ」（4 b）とあるが、吉川忠夫氏によると、ここの章案は上章文を置く机であるという。とすると、資料の上では、遅くとも陸修静以前には静室内で上章が行なわれていたことが確かめられる。吉川（一九八七 b）一三四～一三五頁。

<sup>26</sup> 呂鵬志（二〇〇九）三八〇頁。

<sup>27</sup> たとえば、呂氏は『正一指教齋儀』に見える「高功」の語、や『正一指教齋清旦行道儀』に見える「道場」の語は、唐代以降に改変された痕跡だとする。ただ、それらの語は『無上秘要』のなかにも見出せる。

という部分に州県の語が見えるのは、おそらく隋代以降にはじまった行政区分の影響だろう<sup>28</sup>。

また、呂氏は、指教齋そのものは、靈宝經の影響が道教全体に広がってゆく「靈宝化」の流れのなかで、天師道が靈宝齋を模倣して作った新たな齋法である、と主張する。さらに、指教齋を提唱したとされる『旨教經』の成立年代は東晋末から劉宋初であり、おおよそ靈宝新經と同じころであるとする<sup>29</sup>。

しかし、呂氏は、指教齋による靈宝齋の模倣について非常に詳細に議論しているが、その主な根拠として挙げられているのは、古靈宝經の一つ『太極左仙公請問經』に見える「張天師は靈宝齋を受けた後に『旨教經』を作った」という話<sup>30</sup>と、杜光庭以降の道士がいう「齋法は靈宝に出る」という言葉<sup>31</sup>くらいである。そのほかは、指教齋が靈宝齋を模倣したという結論を前提として、両者の共通点がいくつも指摘されているが、決定的な根拠は示されていない。また、氏は『旨教經』の時節齋が、古靈宝經の一つ『元始五老赤書玉篇真文天書經』(HY 2 2)のものを模倣したと述べているが、これについても逆の立場を取る王承文氏の見解のほうが説得力があると思われる<sup>32</sup>。

筆者は、呂氏とは逆に、指教齋の主な項目と構造は、ほぼすべて古靈宝經成立以前の天師道の儀式にあったものと考え。まず、『正一指教齋清旦行道儀』の「発炉」と「四方朝」(2 b～3 b)、『正一指教齋儀』の「発炉」(1 a～b)、「四方朝」(1 b～3 a)、「復炉」(6 a～b)は「魏伝訣」(6 b～7 b、7 b～9 a、10 a)に見える。『正一指教齋清旦行道儀』の「出官」(1 a～2 b)、「三上香」(4 a～5 b)は『上清黄書過度儀』(HY 1 2 8 4。2 b～4 b、2 3 a～b)に見える。氏は、この文献の成立年代は四世紀中頃から末頃であると推測している<sup>33</sup>。また、氏は、自らの功德を他の人に差し向ける「帰流」という語は、古靈宝經にはじめて現われるとするが、それも『上清黄書過度儀』(2 3 a～b)に見える。

次に、呂氏は、指教齋は靈宝齋によって考案された齋法の構造を模倣しているとする。つまり、靈宝齋は宿啓、行道、言功の三段構造からなるが、『正一指教齋儀』と『正一指教齋清旦行道儀』はそれぞれ宿啓と行道の段階に相当するものだ、という。指教齋と靈宝齋が同じ構造をもっていることは、氏の言う通りだろう。しかし、氏自身も、齋法の三段構造は天師道に由来するかもしれない、と述べているように<sup>34</sup>、それはすでに『上清黄書過度

<sup>28</sup> ただ、吉岡氏がいうように、このような行政区分は、その文献の年代を示す決定的な根拠になるものではない。吉岡(一九六五)八五～八八頁。

<sup>29</sup> 呂鵬志(二〇〇九)五二五～五三三頁。

<sup>30</sup> 同上、三五七～三六〇頁。

<sup>31</sup> 同上、三六六～三七二頁。

<sup>32</sup> 王承文(二〇〇二)三五七～三八一頁。ただ、筆者は指教齋と『旨教經』の成立が三国西晋以前であるというような考えには賛成しない。また、『旨教經』の時節齋に仏教の影響があるというのは、呂氏の指摘通りだろう。呂鵬志(二〇〇九)三七五～三七九頁。

<sup>33</sup> 呂鵬志(二〇〇六)九九頁。

<sup>34</sup> 呂鵬志(二〇〇八)一五九頁。



儀』に備わっている。また、『太真科』にも宿啓、行道、言功の語が見えるが<sup>35</sup>、氏は宿啓は陸修静が最初に用いたものであり<sup>36</sup>、それらはすべて『太真科』が陸修静の儀礼書から借用したものだとしている<sup>37</sup>。しかし一方で、氏は『太真科』の成立年代を劉宋初期、陸修静の『授度儀』の編纂年代を劉宋中期とする矛盾をおかしている<sup>38</sup>。

次に、『正一指教齋清旦行道儀』には「発炉一出官……復官一（復炉）<sup>39</sup>」という対応構造が見られる。呂氏は、「発炉一復炉」の構造は「魏伝訣」に由来するが、そこに「出官一復官」の構造を付け加えたのは靈宝齋であるとする。しかし、張超然氏が指摘するように、「発炉一出官……復官一復炉」という構造は、天師道の上章儀礼にすでに備わっていた可能性がある<sup>40</sup>。とすれば、構造的に見ても、指教齋が靈宝齋を模倣したとは言い難いだろう。

最後に、『敷齋経』の靈宝齋について見ておきたい。この靈宝齋には、天師道の儀式に由来する「発炉」（1 b）「出官」（1 b～3 b）、「復官」（3 b～4 a）、「復炉」（4 a）、「三上香」（4 b～5 b）の項目が含まれている。たとえば、発炉の項目には、

太極真人曰、入齋堂東向、向香鑪祝曰、

太上靈寶老君、當召眞官、功曹使者、左右龍虎、直符、捧香使者、關啓無上三天玄元大道。臣等正爾入靜、燒香朝眞。願得太上十方正氣、來入臣等身中、所啓時間、逕御眞一玉皇几前。

太極真人曰く、齋堂に入りて東向し、香鑪に向かひて祝して曰く、

太上靈寶老君よ、當に眞官、功曹使者、左右龍虎、直符、捧香使者を召し、無上三天玄元大道に關啓すべし。臣等は正爾として靜に入り、燒香し眞に朝す。願はくは太上十方の正氣、來たりて臣等の身中に入り、啓する所時に聞し、逕ちに眞一玉皇の几前に御するを得んことを。（1 b）

とある。『正一指教齋清旦行道儀』の正一発炉と比べると、太上玄元五靈老君が太上靈寶老君に、八方の正氣が太上十方の正氣に変化しており、そこに靈宝経らしさが現われている。ただ、身中という語もなく、関啓の対象も土地の神々ではなく、無上三天玄元大道になっていることからすれば、これは基本的に正一発炉である。また、『敷齋経』には発炉の次に出官の項目がある。その内容は『正一指教齋清旦行道儀』の出官とほぼ同じであるが、関啓と上啓の部分にそれぞれ「靈寶官屬」（3 a）、「靈寶監齋大法師」（3 b）という神々が含まれており、やはり靈宝経らしくなっている。

このように、『敷齋経』の靈宝齋は天師道の儀式を踏まえつつ、そこに新たに靈宝経の要素を加えている。一方、指教齋には以上のような靈宝経の要素は含まれていない。したが

<sup>35</sup> 大淵（一九九七）四七六～四七七頁。

<sup>36</sup> 呂鵬志（二〇〇八）一八六頁、同（二〇〇九）三八一～三八二頁。

<sup>37</sup> 呂鵬志（二〇〇九）五二六頁。

<sup>38</sup> また、呂氏は復炉という語も陸修静が最初に用いたとしているが、それも『太真科』に見える。呂鵬志（二〇〇六）一二七頁、同（二〇〇八）一八五～一八六頁、大淵（一九九七）四七八頁。

<sup>39</sup> 『正一指教齋清旦行道儀』には復炉の項目が欠けているが、発炉がある以上、「復炉」も本来あったはずである。

<sup>40</sup> 張超然（二〇一〇）一七四頁。

って、指教齋が『敷齋経』の靈宝齋を模倣したと考えるよりも、『敷齋経』の靈宝齋が指教齋を模倣し、そこに靈宝経の要素を加えたと考えるほうが理に適っている。後者の場合、「いくつかの天師道の儀式→天師道の指教齋→+靈宝経の要素→靈宝齋」という流れが想定されるが、前者の場合、「いくつかの天師道の儀式→+靈宝経の要素→靈宝齋→-靈宝経の要素→天師道の指教齋」という流れを想定しなければならなくなる。これはやはり不自然だろう。

以上、呂鵬志氏の議論に導かれて、指教齋と靈宝齋の先後関係について検討してきた。では、そもそも指教齋はいつごろ形成されたのだろうか<sup>41</sup>。これについて、筆者はあまり多くの資料を示すことができないが、その下限は『敷齋経』以前、上限は出静祝炉に関するストリックマン氏の考えに従うとすれば<sup>42</sup>、早くとも天師道の南遷以降だろう。

## 六 おわりに

以上の内容を簡単にまとめておくと、第一節では、陸修静『授度儀』や張万福『醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀』、杜光庭『太上黄籙齋儀』に見られる「発炉と出官の重複」、「発炉と復炉の不釣り合い」を問題として提起した。第二節では、『登真隠訣』「魏伝訣」の初期的な発炉である入静祝炉において呼び出される神々は、『授度儀』などの場合と違って、体内神ではなく静室や香炉に宿る神々であることを明らかにした。第三節では、『無上黄籙大齋立成儀』によって発炉を分類した場合、発炉において呼び出される神々に身中という語を冠するのは『授度儀』などの靈宝発炉だけであり、発炉において体内神を呼び出すことが必ずしも普遍的なものではなかったことを指摘した。第四節では、体内神を呼び出す靈宝発炉が正一発炉に出官の要素を加えて作られたことを明らかにし、また発炉に出官の要素が加えられた背景として、天師道の治籙をもたず出官することのできない道士が、治籙がなくとも行なえる発炉に出官の働きを兼ね備えさせた事情があるのではないかと推測した。

ここで改めて最初の問題を振り返ってみると、「発炉と出官の重複」は、出官の要素を含む靈宝発炉を改めて出官と組み合わせることによって生じた現象であることがわかる。この問題は、正一発炉と出官を組み合わせる上章儀礼や指教齋の段階では起こっていなかつ

---

<sup>41</sup> 小林氏は、指教齋の年代は、『三天内解経』（HY 1 1 9 6）の成立以降の劉宋初期と推測している。その根拠として挙げられているのは、『正一指教齋儀』と『正一指教齋清旦行道儀』に「三天」の思想の影響が見えることである。小林（二〇〇六）四三～四六頁。しかし、氏のいう「三天」の思想の影響は、東晋中期の『登真隠訣』巻下「魏伝訣」正文にもすでに見出せる。したがって、筆者は氏の見解に賛成しない。氏は、しばしば「三天」の思想を年代指標として用いているが、「劉宋期の天師道の「三天」の思想とその形成」という論文では、「魏伝訣」という極めて重要な資料が見落とされている。小林（一九九〇）四八二～五一〇頁。

<sup>42</sup> ストリックマン氏は、「魏伝訣」の出静祝炉は、天師道と南方の呪術伝統が融合した結果生まれたものだとしている。Strickmann 1979, pp. 168-169.

たと考えられる。また、「発炉と復炉の不釣り合い」も、「魏伝訣」や指教齋の段階では起こっていない。これも霊宝発炉が出官の要素を取り入れたことで生じた現象である<sup>43</sup>。発炉をめぐる以上の問題は、治籙をもつ道士の儀礼が治籙をもたない道士に取り込まれ、それが再び治籙をもつ道士によって回収されてゆくという変遷を反映している。前章では太真齋法という齋法の成立背景の一つとして治籙をもたない道士に注目したが、発炉という小さな儀式の変遷からも、治籙をもつ道士ともたない道士との間のせめぎ合いが、六朝道教を展開させていったようすをかいま見ることができるだろう。

---

<sup>43</sup> なお、非常におもしろいことに、南宋以降には、復官の要素を取り入れた新しい復炉も現われた。そこでは、霊宝発炉と復炉の不釣り合いが解消されている。林（二〇一二）二九七～三〇七頁。

## 第二部 陶弘景文献研究

### 第一章 『紫文行事決』の注釈者について

#### 一 はじめに

『紫文行事決』は敦煌文書S 4 3 1 4とS 6 1 9 3、P 2 7 5 1からなり、大淵忍爾氏がP 2 7 5 1に付された尾題から『紫文行事決』と名づけたものである<sup>1</sup>。しかし、すでにロビネ氏が指摘しているように、その内容から見ればこれは「紫文〔行事〕決〔第六〕」の一部と「九真八道行事決第七」からなるものであり、『紫文行事決』がその本来の題名だったとは考え難い<sup>2</sup>。ただ、日本と中国では『紫文行事決』という呼称が比較的多く用いられているようであるから、筆者も便宜的にそれにならうことにする。

『紫文行事決』は約五百行からなる長文資料であり、その半分近くが割注で占められている。本章ではこの割注の作者を問題にしたいのであるが、*The Taoist Canon*と『中華道蔵』の解題および王卡氏は、その作者を陶弘景に帰する見解を示している<sup>3</sup>。とくに *The Taoist Canon* でその解題を書いたツェヅィッヒ氏は、この『紫文行事決』を『登真隠訣』の佚文と見なしている。また、王家葵氏の『登真隠訣輯校』も『紫文行事決』を「疑似道経」として載録している<sup>4</sup>。

しかし、『中華道蔵』の解題および王卡氏の見解はわずか数行の言及にとどまり、実質的な根拠は何も示されていない。ツェヅィッヒ氏にしてもその根拠としては、「二十四神法」に対する『登真隠訣』注と『紫文行事決』注との類似を一つ挙げるのみである。また、*The Taoist Canon* と『中華道蔵』の見解に対しては、垣内智之氏がみずからの考えを保留する態度を取っており<sup>5</sup>、王家葵氏も『紫文行事決』はにわかには『登真隠訣』の佚文と定め難いと述べている<sup>6</sup>。さらに、ロビネ氏のように『紫文行事決』注と陶弘景との関係を否定的に捉える見解も存在する<sup>7</sup>。

以上のように、『紫文行事決』の注釈者問題は、まだ決着を見ていないといえるが、この

1 大淵（一九七八）一八三～一八四頁。

2 Robinet 1984, tome 2, p. 423.

3 *The Taoist Canon*, vol.1, pp. 203-205, 『中華道蔵』第二冊（三五二頁）、王卡（二〇〇四）八九頁。

4 王家葵（二〇一一）二一六～二五一頁。

5 垣内（二〇〇九）三三頁。

6 王家葵（二〇一一）、二一頁。

7 ロビネ氏は「〔注釈において〕そうして示された詳しい説明は、ほとんどもっぱら瞑想に関する実践の細部に関係しており、陶弘景がとりわけ好む類の書誌学的な整理についてのどんな指摘も見えない」（Robinet 1984, tome 2, p. 423）と述べている。たしかに『真誥』の注釈と比べてみた場合、『紫文行事決』の注釈には「書誌学的な整理についての指摘」が乏しいように見えるが、それは『登真隠訣』の注釈（とくに巻上）についても同じくいえることである。

資料の素性をはっきりさせておくことは、たいへん重要だと考えられる。なぜなら、もしその注釈者が陶弘景であるならば、『紫文行事決』すなわち「紫文〔行事〕決〔第六〕」と「九真八道行事決第七」の正文は、それぞれ陶弘景が入手した楊許の時代の『靈書紫文』と『九真中經』に準ずるものと定められるからである。つまり、『紫文行事決』を通して楊許の時代の上清經の内容をうかがうことができるようになるのである。

## 二 『紫文行事決』と陶弘景

ここで先に筆者の結論をいっておくと、『紫文行事決』の注釈者はやはり陶弘景だと考えられる。以下にその根拠を（一）から（五）に分けて述べてゆくことにしたい。

### （1）記述形式

まず、『登真隱訣』の各巻末では「右衆眞受訣三條、凡五十二事」（巻中22b）や「右魏傳訣、凡五事」（巻下27a）という特徴的な形式によって、陶弘景が一連の内容を締めくくっているが<sup>8</sup>、これと同じ形式が『紫文行事決』にも「右紫文決、凡十二事」（行199）<sup>9</sup>「右九真八道決、凡廿一事」（行495）と見える。

次に、『登真隱訣』とその佚文である『上清明堂元真經訣』（HY424）<sup>10</sup>では、祝文の後に「〈五韻〉<sup>11</sup>」や「〈六韻〉」などという注記を付け、わざわざそこで踏まれている韻の数を示すことがあるが（『登真隱訣』巻上7b、巻中1b、『上清明堂元真經訣』7a、7b、8a）、これと同じ注記が『紫文行事決』にもしばしば見られる（行15、行136、行156、行209、行254、行267、行284、行295、行303、行312、行322、行332、行355）。このような注記は、ほかにはあまり見られないものである。

次に、『真誥』の陶注に「七元家」（巻四3a）、「洞房大丹家」（巻九17a）、『登真隱訣』の陶注に「玄丹家」（巻上4b）、「守一之家」（巻上4b）、「明堂家」（巻上10b）、「守一家」（巻上10b）、「黃庭家」（巻下2b）、『上清明堂元真經訣』の陶注に「玄真家」（5b）と見えるように、陶弘景はさまざまな存想法を「～家」という独特の表現によって呼び分けている<sup>12</sup>。このように存想法の一種の分類として「～家」という表現を用いることは、管見の限りほかには見られないが、『紫文行事決』の注文では「〈即是其本宮家事〉」（行73）、

<sup>8</sup> 『登真隱訣』巻上は残缺本であるためにこの形式が見られない。『登真隱訣』巻上が残缺本であることについては、張超然（二〇〇七）六三～六五頁、廣瀬（二〇一〇）一八頁の語釈（27）を参照。なお、『上清明堂元真經訣』にも「右茅傳訣」（6a）や「右王傳訣」（10a）という形式が見える。

<sup>9</sup> 「行～」は大淵（一九七九）の行数にもとづく。

<sup>10</sup> 『上清明堂元真經訣』については、第二部第二章第三節を参照。

<sup>11</sup> 〈 〉内は注文であることを示す。以下同じ。

<sup>12</sup> 神塚（一九九九）一一三頁を参照。

「〈夫脩眞家事〉」(行411)、「〈猶如三一家耳〉」(行417)と用いられている。

以上のように、『紫文行事決』では、随所に陶弘景に特徴的な記述形式が見られる。これらは、その編纂者および注釈者を陶弘景とする根拠になる。

## (2) 叩齒と咽氣の回数

『登真隱訣』巻下の「誦黃庭內經法」は「偽經」から派生した「拝祝法」と「存神別法」という二つの修行法からなっており、陶弘景がその注文でさまざまな批判を加えている。このうち「存神別法」では、まず面部七神を存思してから、「便叩齒二十四通、咽氣十二過便ち齒を叩くこと二十四通、氣を咽むこと十二過」(3b)と叩齒、咽氣を行なうのであるが、それに對し、陶弘景は「〈此數又乖七神之理〉(此の數 又た七神の理に乖く)」(3b)と批判している。これは七神を存思するのであれば、叩齒が二十四回、咽氣が十二回というのはおかしく、本来それぞれ七回ずつ行なうべきだという意味だろう。

ここで『紫文行事決』に目を移すと、次のような記述が見える。「又咽液七過、叩齒七通、呼七魄名。〈叩咽各七、即是七魄□<sup>13</sup>〉又た液を咽むこと七過、齒を叩くこと七通にして、七魄の名を呼ぶ。〈叩咽 各おの七たびするは、即ち是れ七魄の□なり〉」(行87)。ここの注文では、叩齒と咽液をそれぞれ七回ずつ行なうのは七魄の名を呼ぶからだ、と言われている。また「冥目閉炁三息、叩齒三通〈……叩齒各三、是三魄意耳〉冥目して炁を閉ざすこと三息、齒を叩くこと三通〈……齒を叩くこと各おの三たびするは、是れ三魄の意なるのみ〉」(行33～34)にも、同じく叩齒を三回行なうのは、三魄を意味しているからだ、と注記されている。

以上のように、『登真隱訣』と『紫文行事決』では、叩齒や咽氣、咽液の回数は存思の對象に応じて決まっているのだ、という共通の観点から注が付されている。このような共通性もまた、『登真隱訣』と『紫文行事決』の注釈者が同一であることを推測させる材料となるだろう。なぜなら、「拝祝法」と「存神別法」の作者がそのような観点を欠いているように、それは必ずしもありふれたものではなかったからである。

## (3) 真人たちの言葉に対する態度

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

13 「□」は判読不能の文字を表わす。

えるだろう。

じつはこれと同じような態度が、『紫文行事決』の注釈者にも見られる。「〈魂曰拘、魄曰制、於義爲善。而飛歩祝反云拘魄制魂、五辰祝亦尔。不審、真人作法、何以不同。凡有如此處、吾自誓、得道後、必欲上請、皆刊正之〉（魂に拘と曰ひ、魄に制と曰ふは、義に於いて善しと爲す。而して飛歩の祝には反つて拘魄制魂と云ひ、五辰の祝も亦た爾り。審らかにせず、真人の作法、何を以てか同じからざるを。凡そ此の如き處有れば、吾れ自ら誓ふ、道を得し後、必ず上請し、皆な之を刊正せんと欲するを）」（行28～行29）。ここで注釈者は、『紫文行事決』の正文では「拘魂」と「制魄」と言われているが、『飛歩』や『五辰』の祝では「拘魄」と「制魂」という逆の言い方になっていることに對し、真人たちの作法の間にどうして違いがあるのか、という疑問を呈している。ただ、注釈者はその疑問を「単なる誤りだろう」という安易な判断で解消しようとはせず、得道後に真人たちに問い質してみよう、という慎重さを見せている。このような態度は、真人たちの言葉には一句一字に何かしらの深意があるはずだ、という陶弘景の考えと符合するものである。

#### （4）「未行」の『五行秘符』

陶弘景は、真人の世界の經典がまだこの世に通行あるいは出現していないことをいう場合に、「未行」「未出」という語を用いる。ただ、この「未行」「未出」は真人の世界の經典である「真經」について言われているのであり、たとえAという上清經がこの世に存在していたとしても、それが陶弘景にとっての「偽經」であれば、Aは陶弘景にとって依然として「未行」「未出」なのである<sup>14</sup>。以下、『五行秘符』という上清經の「未行」「已行」という観点から、『紫文行事決』の注釈者について検討したい。

まず、『正統道藏』には『上清高上玉晨鳳台曲素上經』（HY 1361）という上清經が収められているが、その内容は「高上玉晨曲素憂樂慧章」と「五帝命魔靈幡」「太極真人曲素訣辭」「太上曲素五行秘符」からなり、そこに『五行秘符』の存在が確認される。この『五行秘符』は、五世紀末に成立したであろう『太真玉帝四極明科經』<sup>15</sup>（HY 184。以下、『四極明科經』）卷三によると、当時すでに伝授されていたようである。しかもそれは「曲素訣辭優樂之曲、五行秘符、太上大道君所受、祕於玉京玄房 曲素訣辭優樂の曲、五行秘符は、太上大道君の受くる所にして、玉京玄房に祕す」（『四極明科經』卷三11b）とあるように、真人の世界に由来する「真經」として扱われていた<sup>16</sup>。また、『五行秘符』は『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（HY 1117）卷五「上清大洞真經目」にも「上清曲素訣詞五行秘符一卷」（1b）と見える。北周の甄鸞『笑道論』（大正藏五十二）によると、陸修静が太始七年（四七一）に經目を奉った時点で百十七卷の上清經が通行していたようであるが（「上清經一百八十六卷、一百一十七卷已行」）、『五行秘符』は「上清大洞真經目」に載っている四十一卷の主要

<sup>14</sup> 第三部第二章第二節（3）を参照。

<sup>15</sup> 第一部第三章脚注7を参照。

<sup>16</sup> 第一部第二章を参照。

な上清経の一つであり、比較的早くに成立していたはずであるから、太始七年の時点でおそらく「已行」だったものと推測される<sup>17</sup>。つまり、『四極明科経』、『洞玄靈宝三洞奉道科戒営始』の作者、さらには陸修静にとって、『五行秘符』は「已行」の上清経だったといえる。

しかし、陶弘景であれば、『五行秘符』を「未行」あるいは「未出」と判断したはずである。その理由は以下の通りである。『真誥』巻五「道授」に「君曰、仙道有曲素訣辞。以招六天之鬼。在世 君曰く、仙道に曲素訣辞有り。以て六天の鬼を招く。世に在り」(3 b) とあるように、『曲素訣辞』については「在世」とあって、楊許の時代にすでに存在していたことがわかる。一方、『五行秘符』については、「君曰、仙道有五行秘符。呼魂召魄 君曰く、仙道に五行秘符有り。魂を呼び魄を召す」(3 a) とあるものの「在世」とされておらず、少なくとも許謚と許翽が「道授」を書き写した時点では存在していなかったようである<sup>18</sup>。このことから、『曲素訣辞』と『五行秘符』が合体した『曲素訣辞優楽之曲五行秘符』のような上清経は、楊許の時代以降のものである可能性が高い<sup>19</sup>。そうすると、『五行秘符』は陶弘景にとっての「偽経」ということになる。なぜなら、陶弘景は楊許以降に「真経」が「出世」したことを一言も語っていないからである。したがって、たとえ『曲素訣辞優楽之曲五行秘符』が陶弘景以前にこの世に存在していたとしても、陶弘景はそれを「真経」と認めていなかったはずであるから、『五行秘符』は陶弘景にとって依然「未行」「未出」だったといえる。

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

〈凡諸經中、如三奔七元、乃有妙絶高事。而莫有說魂魄之名字者。唯今乃得識耳。此二神常在身中、庸人皆知有此、巫覡之徒亦頗覲形像、至於名字、實古今幽顯所祕、世莫能得傳。若有見者、深共隱祕也。人中品經目、有五行秘符呼魂召魄。列紀云服五行以呼魂。如此別當復須符也。經既未行、正當且勸斯法、但復思一條。〉  
〈凡そ諸經の中、三奔七元<sup>20</sup>の如きには、乃ち妙絶高事有り。而れども魂魄の名字を説く者有る莫し。唯だ今 乃ち識るを得るのみ。此の二神は常に身中に在り、庸人も皆な此れ有るを知り、巫覡の徒も亦た頗る形像に覲(あ)ふも、名字に至りては、實に古今幽顯の祕する所にして、世よ能く傳ふるを得ること莫し。若し見る者有れば、深く共に隱祕するなり。人中の品経

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

18 『曲素経』と『五行秘符』とがもともと別々のものだったことについてはロビネ氏が指摘している。Robinet 1984, tome 2, p. 188.

19 第三部第三章第四節(8)を参照。

20 「三奔」とは奔日、奔月、奔辰のことであり、それぞれ『太上鬱儀奔日文』、『結璘奔月章』、『八素奔辰隱書』という經典によって代表される。『上清太上八素真経』(HY 4 2 6)に「唯修太上鬱儀奔日文、結璘奔月章、八素奔辰隱書、便登上清爲下元真人 唯だ太上鬱儀奔日文、結璘奔月章、八素奔辰隱書を修むれば、便ち上清に登りて下元真人と爲る」(6 b) とある。「七元」とは『飛歩経』のことであり、『真誥』巻五に「君曰、仙道有飛歩七元天綱之経。在世 君曰く、仙道に飛歩七元天綱の経有り。在世」(3 a) とある。なお、『八素奔辰隱書』の内容は『上清太上八素真経』に受け継がれ、『飛歩経』の内容は『洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上経』(HY 1 3 0 5)に受け継がれていると見てよいだろう。



の目に、五行祕符呼魂召魄有り。列紀に五行を服して以て魂を呼ぶと云ふ。此の如きは別に當に復た符を須つべきなり。經 既に未だ行はれざれば、正に當に且く斯の法を勲にし、但だ復た一條を思ふのみなるべし。) (行104～106)

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

さきほど、陸修静や『四極明科経』『洞玄靈宝三洞奉道科戒营始』の作者であれば、『五行秘符』を「已行」と判断したはずだと考えられるのに対し、陶弘景であれば、「未行」「未出」と判断したはずだと述べたが、以上のように『五行秘符』の「已行」「未行」という観点から検討した場合、『紫文行事決』の注釈者の判断は陶弘景により近いといえる。

#### (5) 陶弘景の見た『九真中経』

『紫文行事決』「九真八道行事決」と『上清太上帝君九真中経』(HY1365)は、いずれも『九真中経』という上清経の内容を伝えているが、垣内氏が指摘しているように、両者の間には多くの相違点がある<sup>21</sup>。もし『紫文行事決』の注釈者が陶弘景であるならば、彼が『真誥』や『登真隱訣』において引用し言及する『九真中経』は、『上清太上帝君九真中経』よりも『紫文行事決』の正文に近いものでなくてはならないはずである。以下にそのことが確認できるかを見てみよう。

『登真隱訣』巻上の陶注に「〈按此三真是洞房之常神。而九真乃使假化離合、白元、無英合爲一真。又白元在肺、不入洞房〉(按ずるに此の三真是是れ洞房の常神なり。而して九真には乃ち假に化して離合せしめ、白元、無英 合して一真と爲す。又た白元は肺に在り、洞房に入らず)」(11b)とある。これによると「(無英公子と白元君と黄老君の)三真是洞房に宿る神であるが、『九真(中経)』ではそれらを変化離合させ、白元と無英を一真として扱っている。また、白元は肺にいて洞房には入らない」という。

まず、ここの「〈白元在肺〉」という部分は、『紫文行事決』「九真八道行事決」の「九真之法」正文に「第六眞法。申時大神在肺中。号曰白元君 第六眞法。申時 大神 肺中に在り。号して白元君と曰ふ」(行304)とあるのに一致する。一方、『上清太上帝君九真中経』の該当部分には、「第六眞法。以八月十五日、及本命日、庚申日申時、帝君、太一、五神混合、化爲一大神、在肺中。號曰上元素玉君 第六眞法。八月十五日、及び本命日、庚申日の申時を以て、帝君、太一、五神 混合し、化して一大神と爲り、肺中に在り。號して上元素玉君と曰ふ」とあり、『紫文行事決』の白元君が上元素玉君に入れ替わり、『登真隱訣』の陶注と一致しなくなっている。

<sup>21</sup> 垣内(二〇〇九)三〇～四〇頁。第三部第一章第三節(2-1)を参照。

次に、「〈白元、無英合爲一眞〉」という部分については、そもそも『上清太上帝君九真中經』には、無英も白元も登場しないので一致しないといえる。一方、「九真八道行事決」の場合はどうだろうか。やや説明が込み入るが、「九真之法」の修行者は、大神と呼ばれる一体の神が、一日の九つの時間帯に応じてその号と姿を九つに変えながら、常に人体の九つの器官をめぐる、というイメージのもとに存思を行なう<sup>22</sup>。言い換えれば、修行者は存思する九つの時間帯に応じて、存思する神の号と姿と所在を九つのうちから選択するのであり、それが「第一真法」から「第九真法」までのバリエーションをなしている。この大神は「第六真法」を行なう申時には、白元君と号して肺のなかにおり、「第九真法」を行なう子時には、無英君と号して頭の洞房のなかにいる。このように「九真八道行事決」の「九真之法」では、無英も白元もあくまで一体の大神なのである。したがって、その「九真之法」は「〈白元無英合爲一眞〉」という『登真隱訣』の陶注と一致するといえるだろう。

また、もう一点、『登真隱訣』巻中に「〈九眞又用三月三日、五月五日。皆應沐也〉（九眞には又た三月三日、五月五日を用う。皆な應に沐すべきなり）」（5 b）という陶注が見えるが、これも「九真八道行事決」の「常以三月三日、五月五日、沐浴東流水 常に三月三日、五月五日を以て、東流の水に沐浴す」（行203～204）という部分に一致する。しかし、『上清太上帝君九真中經』の該当部分には「常以三月三日、五月五日、九月九日、及本命日、用東流水、沐浴五香之氣 常に三月三日、五月五日、九月九日、及び本命日を以て、東流水を用ゐ、五香の氣に沐浴す」（2 a）とあるように、「九月九日」が付け加えられており、陶弘景の見た『九真中經』と必ずしも一致しなくなっている。

以上、三点に注目しただけであるが、陶弘景の見た『九真中經』は『上清太上帝君九真中經』よりも『紫文行事決』『九真八道行事決』の正文に近いことが確かめられた。

### 三 おわりに——その他の行事決

(1) から (5) まで、筆者が気づいた範囲において『紫文行事決』の注釈者が陶弘景である根拠あるいはそう推測させる材料を提示してきた。ひとまず以上をもって、その注釈者が陶弘景であることが確認できたといえよう。陶弘景の注釈として扱える資料を増やしておくことは、今後の六朝道教研究の可能性を広げることにもなる。また、これまで『真誥』と『登真隱訣』からだけでは、陶弘景が入手した楊許の上清經の内容を直接うかがうことは難しかったが、『紫文行事決』によってそれが部分的に可能になることの意義は大きいのではないかと思われる。

なお、最後に『紫文行事決』以外の行事決についても取り上げておきたい。大淵氏が「右紫文行事決十二事」の次に「九真八道行事決第七」とある点からすれば、「紫文行事決十二

<sup>22</sup> 『紫文行事決』注に「〈凡大神九變〉（凡そ大神は九變す）」（行243）や「〈論大神一日、自恒運九府〉（大神の一日を論ずれば、自ら恒に九府を運る）」（行416）などがある。

事」は第六であり、その前には尚お五つの行事決が存した事になる」<sup>23</sup>と述べているように、『紫文行事決』の構成からその他の行事決の存在がうかがわれる。

では、実際にどのような行事決が存在したのだろうか。まず、『上清握中訣』(HY 140)には「列紀行事決」「蘇君伝行事決」「茅君伝行事決」「王君伝行事決」「魏夫人伝行事決」の五つが、また『雲笈七籤』巻五十二には「九真行事決」「昇玄行事決」「方諸洞房行事決」「五神行事決」「二十四神行事決」「五辰行事決」「廻元行事決」の七つが載っている。このうち、『登真隱訣』の再編本である『上清握中訣』<sup>24</sup>に複数の行事決が載っていることは、『紫文行事決』を『登真隱訣』の一部と見なす大きな根拠になるだろう。一方、『雲笈七籤』の行事決にはほとんど注が付いておらず、『紫文行事決』とはやや性格を異にする。また、『雲笈七籤』の「九真行事決」と『紫文行事決』「九真八道行事決」の正文とを比較した場合、両者は基本的に一致するが、「九真行事決」の「第九真法」の祝文中には、わずかながら『上清太上帝君九真中經』に由来する言葉が混じっている<sup>25</sup>。したがって、『雲笈七籤』の行事決は陶弘景の整理した行事決にもとづいている可能性が高いものの、それらは陶弘景以降に再整理を経ているものと見なすべきだろう。ただ、いずれにせよ、これらの行事決は、楊許の上清經の内容を知るための重要な手がかりになることが期待されるものである。

---

<sup>23</sup> 大淵(一九七八)一八四頁。

<sup>24</sup> 第二部第二章第二節を参照。

<sup>25</sup> 『紫文行事決』「九真八道行事決」の「第九真法」の祝文は「无英大君、三元上神」(行349～350)と書き出されるが、『雲笈七籤』巻五十二「九真行事決」には「天昌祖君、帝皇元神」(4a)とあり、『上清太上帝君九真中經』の「帝昌祖君、帝皇元神」(巻上9a)により近くなっている。

## 第二章 『上清握中訣』、『上清明堂元真經訣』補論

### 一 はじめに

陶弘景に関連する重要文献のうち、『上清握中訣』と『上清明堂元真經訣』については、先行研究の見解にばらつきがあるため、本章ではそれらを整理したうえで、筆者自身の判断を示しておきたい。この作業は一見たいへん地味なものであるが、前章で取り上げた『紫文行事決』も含め、どの文献が陶弘景による承認を経ているのかを確かめておくことは、上清経を分析するうえで極めて重要な基礎となる。

### 二 『上清握中訣』

#### (1) 小序

『上清握中訣』(HY 140。以下、『握中訣』)は三巻からなり、上清の經典と内伝、お告げを寄せ集めたような構成になっている。各部分がどの經典、内伝に相当するかは、ロビネ氏が対照を行なっている<sup>1</sup>。また、ところどころに割注が付されているが、それほど多くはない。なお、正文と注文との間に若干の混乱が見られる<sup>2</sup>。以下、この書物と陶弘景との関係について確認してゆく。

#### (2) 先行研究

この書物について、ストリックマン氏は陶弘景自身あるいはその周辺人物に由来するものとし<sup>3</sup>、王家葵氏は陶弘景の著作としている<sup>4</sup>。また、ツェツィヒ氏はそれが『登真隱訣』とよく似ていること、および両者には正文と注文を含めて一致する部分があることを指摘したうえで、それは後世の人が『登真隱訣』を縮約し編集し直したものだ<sup>5</sup>と述べている。

一方、ロビネ氏はこの書物の分析する際、「陶弘景に帰せられるか」という一節を設け、以下のように述べている。「『通志』芸文略と『文献通考』の馬端臨、『至言総』(年代不明であるが、六朝より後のもの)は、『握中訣』を陶弘景のものに見なしている。『太平御覽』も、陶によって作られた『握中秘訣』について伝えている<sup>6</sup>。〔しかし、〕この帰属には酷く

<sup>1</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 356-358.

<sup>2</sup> 『上清握中訣』の割注は、「云～」という書き出しになっているものが多いが、それが大文字になっている部分がある。

<sup>3</sup> Strickmann 1981, p. 66.

<sup>4</sup> 王家葵(二〇〇三)一〇八頁。

<sup>5</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 628

<sup>6</sup> 『太平御覽』卷六百六十「道部八、道士」には、『真誥』からの一連の引用文として、「又曰、孫籥、字文藏、會稽剡人也。入山師潘四明、參受眞法。……陶隱居手爲經、題握中秘訣。門人罕能見之。惟傳孫籥與桓闔二人而已 又た曰く、孫籥、字は文藏、會稽剡の人なり。山に入りて潘四明を師とし、眞法に參受す。……陶隱居手づから經を爲り、握中の秘訣と題す。門人 能く之を見るもの罕なり。惟

欠陥があるに違いないと思われる。まず最初に、『握中訣』〔の正文〕は注文を異にしながら『登真隱訣』〔の正文〕に合致する。(それはしたがって、たとえば『登真隱訣』の佚文ではあり得ない。)そして、『握中訣』がその内容としているテキストのいくつかは、部分的にすでに『真誥』と『登真隱訣』において、陶弘景によって注釈されている。陶弘景が三度も同じテキストに、しかも違ったかたちで注釈したことはあり得なさそうに思われる。最後に、注釈の貧しさも、この陶への帰属をよりいっそうありそうになくする<sup>7</sup>と。

### (3) 『上清握中訣』の位置づけ1

ロビネ氏の研究に借りていえば、宋代には『握中訣』が陶弘景の著作として知られていたことは確かなようである。また、他の文献が陶弘景に結びつけている点では、『紫文行事決』や『上清明堂元真經訣』(後述)よりも素性がはっきりしているかのように思われる。しかし、内容を見てみると、氏のいうような問題がいくつもあり、その扱いが一筋縄ではいかないことがわかる。結論からいえば、筆者の考えは、ツェヅィツヒ氏と同じところに落ち着くが、筆者なりの理由を以下に示しておきたい。

まず、『握中訣』を陶弘景の直接の著作と見なさないのは、『真誥』、『登真隱訣』と比べた場合に、杜撰さが目立つからである。『上清握中訣』巻中は、ほぼすべて『真誥』、『登真隱訣』と対照可能であるが、その一部を表1に挙げた。

表1

『上清握中訣』巻中13b	『真誥』巻九19a正文	『登真隱訣』巻中16a～b正文
存日在心法。 以月五日、十五日、二十九 日夜半、存日従口入在心 中、照一心之内、與日共光、 相合會。良久當覺心暖。乃 祝曰、大明育精、内鍊丹心。 光輝合映、神眞來尋。咽液	太虚真人南嶽赤君内法曰、以 月五日夜半時、存日象在心 中、日従口入也。使照一心之 内、與日共光、相合會。畢、 當覺心暖、霞暉映驗。良久乃 祝曰、大明育精、内鍊丹心。 光暉合映、神眞來尋。畢、咽	太虚真人南嶽赤君内法曰、以 月五日夜半、存日象在心中、 日従口入也。使照一心之内、 與日共光、相合會也。畢、當 覺心暖、霞暉映驗。良久乃祝 曰、大明育精、内鍊丹心。光 輝合映、神眞來尋。畢、咽液

だ孫籥と桓闔の二人に傳ふるのみ」とある。もし、この引用が正しく、「握中の秘訣」が『握中訣』を指すのであれば、それを陶弘景に結び付ける重要な根拠になるが、ロビネ氏はこの引用は『太平御覽』の誤りであるとし、「握中の秘訣」も総称的な言い方だとしている (Robinet 1984, tome 2, p. 353)。『太平御覽』の引用に誤りがあることについては、筆者も氏の見解に賛成である。というのは、一連の引用文のなかに、「大通三年(五二九)」という年号が見えるが、これは『真誥』の編纂年代から見て、やや遅すぎるからである。また、ここでは孫籥と桓闔が「握中の秘訣」を伝えられたとあるが、同時に孫籥は潘四明に師事したともされている。潘四明は、陶弘景の弟子で四明山館主だった潘文盛のことだろう(「許長史旧館壇碑碑陰記」を参照)。つまり、孫籥は陶弘景の直弟子ではなかったはずであり、彼が「握中の秘訣」を伝えられたという話は、史実であるかどうか疑わしいと思われる。

<sup>7</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 355.

<p>九過。〈又云、行之務欲數、不必拘此數日。可タ夕為之。云是太虚赤君内法。〉</p>	<p>液九過。到十五日、二十五日、二十九日、復作如上。使人開明聰察、百關鮮徹、面有玉光、體有金澤。行之十五年、太一遣寶車來迎、上登太霄。行之務欲數、不必此數日作也。</p>	<p>九過。到十五日、二十五日、二十九日、復作如上法。使人開明聰察、百關解徹、面有玉光、體有金澤。行之十五年、太一遣保車來迎、上登太霄。行之務欲數、不必此數日作。</p>
---	--	---

陶弘景の注は省略したが、彼によると、ここに挙げた『真誥』と『登真隱訣』の正文は、許長史（許謐）の手書であるという。これらを『握中訣』と比べてみると、まず『握中訣』の正文だけが明らかに省略されて短くなっている。また、『真誥』、『登真隱訣』の冒頭部分に「以月五日夜半（時）<sup>8</sup>」とあるのに対し、『握中訣』は「以月五日、十五日、二十九日夜半」としている。これは『握中訣』の作者が、『真誥』、『登真隱訣』の「到十五日、二十五日、二十九日、復作如上（法）」という部分を再編した結果であるが、「二十五日」については脱落させるという杜撰さを見せている。

『握中訣』には、以上のような省略、再編の痕跡が随所に見られるが、果たして陶弘景がそのようなことを行なうだろうか。彼にとって、楊許の手書は真人たちのお告げや經典を記録した神聖なものであり、『真誥』や『登真隱訣』を見れば明らかのように、それらを編集するに当たっては、非常に慎重な態度を取っている。たとえば、楊許の手書に不可解な点があっても、あえて修正せずに残したり<sup>9</sup>、楊許の手書に増損を加えた許丞（許黄民）とその子（許榮弟）に、厳しい批判の目を向けたり<sup>10</sup>している。その陶弘景が『握中訣』のような杜撰な編集を行なったとは考えにくい。とくに、『握中訣』と『登真隱訣』は、さまざまな修行法を紹介するという点で共通の編集方針を取っているように見えるが、両者の編集態度は明らかに異なっている。

また、『握中訣』の「〈又云〜〉」という注にも注意したい。その内容は、よく見てみると、単に『真誥』、『登真隱訣』の正文をなぞっただけである。このような注は『握中訣』巻中の至るところに見られるが、『真誥』や『登真隱訣』にはほとんど存在しない。これも陶弘景らしくない点である。

ここでもう一つ、『握中訣』の杜撰さ示す具体例を挙げておきたい。それは『真誥』に「人臥室宇、當令潔盛。盛則受靈氣、不盛則受故氣 人 室宇に臥するに、當に潔盛ならしむべし。盛なれば則ち靈氣を受け、不盛なれば則ち故氣を受く」（卷十 8 a）とある部分を、『握中訣』が「坐臥室宇、

<sup>8</sup> 表 1 に網掛けして示したように、『真誥』と『登真隱訣』の正文も完全には一致しないところがある。石井（一九八〇）一七四～一八八頁。

<sup>9</sup> 第二部第一章第二節（3）を参照。

<sup>10</sup> 『真誥』卷十九に「又按書字中有異手増損僂改。多是許丞及丞子所爲。或招引名稱、或取會當時。竝多浮妄 又た按ずるに、書字の中に異手もて増損僂改するもの有り。多くは是れ許丞及び丞の子の爲す所なり。或は名稱を招引し、或は當時に取會す。竝な多く浮妄なり」（6 a）とある。

當令潔淨。則受靈氣。不淨則受故氣 室宇に坐臥するに、當に潔淨ならしむべし。則ち靈氣を受く。不淨なれば則ち故氣を受く」(卷中13a)としていることである。ここでは、『真誥』の「盛」を『握中訣』が「浄」に作っているが、この字について、陶弘景は「又按三君手書作字、有異今世者。……浄潔皆作盛潔。盛貯皆作請貯。凡大略如此。亦不可備記。恐後人以世手傳寫、必隨世改動。故標示其例、令相承謹按爾 又た按ずるに、三君手書の作字に、今の世と異なる者有り。……浄潔は皆な盛潔に作る。盛貯は皆な請貯に作る。凡そ大略 此の如し。亦た備さに記すべからず。後人 世の手を以て傳寫し、必ず世に隨ひて改動するを恐る。故に其の例を標示し、相承して謹みて按ぜしむるのみ」(6b～7a)と述べている。陶弘景は後世の人々の改竄を恐れ、あえて楊許の手書における特殊な字を示したのであるが、現行の『握中訣』は、まさに彼の予想通り、「盛」を「浄」に改めるといふ畏にはまっている。

もちろん、このような文字の異同は、『握中訣』の転写者や版刻者に由来する可能性も否定できないが、もし字を改めたのが『握中訣』の作者だったとすれば、その作者は明らかに陶弘景でないことになるだろう。

#### (4) 『上清握中訣』の位置づけ2

以上のように、陶弘景を『握中訣』の直接の作者見なすことは難しいが、『握中訣』の作者が陶弘景の著作を再編した可能性は高いと考えられる。その理由を以下に述べたい。

第一に挙げられるのは、すでにツェヅィツヒ氏が指摘しているように、『握中訣』の注のところどころに、『登真隱訣』の陶注の内容が含まれていたり、それを参照したりした形跡が見られることである。具体的には、表2に示した通りである。また、『握中訣』巻中の「服日芒法」という部分に付された注「(日月摹別服眞形、在隱訣中)」は、意味はあまりはつきりしないが、少なくとも『登真隱訣』に言及しているらしいことは確かである。

表2

『上清握中訣』注	『登真隱訣』注	
卷中10a10～11a1	卷中17a8～9	ほぼ一致
卷中15b4～5	卷中20a8～9	部分的に一致
卷中19a8～9	卷中14b2～3	
卷18b10	卷中13b4～5	内容的に一致

第二には、『握中訣』は上清の經典と内伝、お告げを寄せ集めたような構成になっているが、表3に示したように、そこには楊許以降の上清経の内容は含まれていない、と推測されることである。もし、全上清経のなかから修行法を選び出したのであれば、『上清三真旨要玉訣』(HY422)や『上清修行経訣』(HY427)などのように、楊許以降の上清

経の内容を取り込んでいるのが普通である<sup>11</sup>。というのは、楊許以降の上清経のほうが数が多く、ほとんどの修行者は、楊許の上清経であるかそれ以降のものであるかを区別することなく信奉していたからである<sup>12</sup>。一方、陶弘景はそれらを区別することに使命感を懐いていたが、第一部第二章で述べたように、その使命感が後世に受継がれることはなかったと考えられる。よって、さまざまな修行法を紹介するという編集方針を取りつつ、かつそこに楊許以降の上清経の内容を取り込んでいないのであれば、その作者は、陶弘景以前に楊許の手書を収集した顧歡であるか、陶弘景自身であるか、陶弘景の著作を再編した人物であるか、いずれかの可能性にしばられてくる。さきほど述べたように、陶弘景自身が『握中訣』の作者である可能性が低く、かつそこに『登真隱訣』注の内容が含まれているとすれば、必然的に最後の一者である可能性が高くなるだろう。なお、顧歡という選択肢は、『握中訣』巻下に「修行宝神訣」という一節が見えることからもあり得ないだろう。というのは、陶弘景によると、「宝神」は顧歡が『真迹経』に収録しなかったものの一つだからである<sup>13</sup>。

表 3

『上清握中訣』		対照できるもの
巻上	闕文	『洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上経』。なお、「歩五星」の一部は対照できないが、それは『洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上経』に脱落があるためだろう <sup>14</sup> 。
	乗虚躡景	
	遊行三命	
	徘徊三陽	
	朝四極	
	歩五星	
	列紀行事訣	服日気法 服月精法 拘三魂法 制七魄法
巻中	守玄丹法	『握中訣』巻下「蘇君伝行事訣」
	大静法	
	朝太素～	『真誥』、『登真隱訣』

<sup>11</sup> 『上清三真旨要玉訣』には『洞真太上三九素語玉精真訣』（HY 1 3 1 6）の、『上清修行経訣』には『洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老宝経』（HY 1 3 0 2）などの内容がそれぞれ取り込まれている。これらの上清経については、Robinet 1984, tome 2 を参照。

<sup>12</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 6, 第一部第二章第六節を参照。

<sup>13</sup> 『真誥』巻十九 8 a。

<sup>14</sup> 脱落については、第三部第三章第四節（2）を参照。



巻下	蘇君伝行事訣	これら行事訣は、いずれも楊許の時代に存在した内伝にもとづくものである <sup>15</sup> 。
	茅君伝行事訣	
	王君伝行事訣	
	魏夫人伝行事訣	
	修行宝神訣	『真誥』巻九

では、ツェヅィッヒ氏の言うように、『握中訣』は『登真隱訣』を再編したものなのだろうか。表4は、『握中訣』巻中と『登真隱訣』巻中の正文の対照表である。番号は、それぞれの著作における排列を示している。各条の区切りは、『握中訣』巻中の区切りに合わせているが、9から40、53から66のようにあいまいな部分は、『真誥』正文に合わせて区切った。『握中訣』巻中の正文は、すべて『真誥』正文に対照可能であり、またそちらのほうが区切りがはっきりしている<sup>16</sup>。

この表からわかることは、まず『登真隱訣』巻中是一部を除いて、ほぼすべて『握中訣』巻中に対照可能だということである。そのことからすると、もし『握中訣』が『登真隱訣』を再編したものであれば、『握中訣』巻中は『登真隱訣』巻中を再編したと考えるべきだろう。しかし、一見すると、『握中訣』巻中には、『登真隱訣』巻中にもない内容も多く含まれている。また、『登真隱訣』の番号が前後しているように、各条の排列もいくらか異なっている。

ただ、いくつかの点に注意してこの表を見れば、むしろ『握中訣』巻中が『登真隱訣』巻中を再編したことが、よりはっきりしてくる。まず一つは、『登真隱訣』巻中が三つのブロックに分けられることである。表4に示したように、第一ブロックに「三十七事」、第二ブロックに「六事」、第三ブロックに「九事」の計五十二事があり、『登真隱訣』巻中の末尾に「右衆眞受訣三條、凡五十二事」(22b)とある。このブロック分けは、陶弘景が『登真隱訣』を編集する際に行なったものと考えられる。というのは、『登真隱訣』巻中の各条は、すべて『真誥』にも対照可能であるが、『真誥』はまた別の構成を取っているからである。表4では、『握中訣』巻中の排列に合わせて、『登真隱訣』巻中の各条を並べ替えたが、その結果、各条はいくらか前後しつつも、各ブロックは完全に保たれている。つまり、『握中訣』は、確実に『登真隱訣』巻中のブロック分けを受継いでいる。そうでなければ、このような一致が起こるはずはないからである。

では、『握中訣』巻中の各条のうち、『登真隱訣』巻中に一致しない部分については、どう考えればよいのだろうか。ここでは次の点に注意したい。第一ブロックには三十七事であるとされているが、実際に数えてみると二十一事しかない<sup>17</sup>。つまり、第一ブロックには大

<sup>15</sup> 行事訣については、第二部第一章を、各内伝については、Robinet 1984, tome2, 張超然(二〇〇八)を参照。

<sup>16</sup> 『握中訣』巻中と『真誥』との詳細な正文対照表も作ったが、ここでは省くことにした。

<sup>17</sup> 数え方によっては、二十事か二十二事になるかもしれない。

きな脱落がある、ということである。おそらく、その部分に相当するのが、『握中訣』の3から15、17と18の各条だろう。「朝太素」などの内容は、「朝拝撰養施用起居の道」である第一ブロックに含まれていても、まったくおかしくない。言い換えれば、『握中訣』巻中を用いて、『登真隠訣』巻中正文の脱落部分を復元することもできるはずである。

なお、『握中訣』の1と2は、はっきりとはわからないが、第一ブロックには含まれないように思われる。表3に示したように、この二条は「蘇君伝行事訣」に対照可能な部分である。周知のように、現行の『登真隠訣』は残缺本であり、現行の巻上と巻中が本来つながっていたかはわからない。ただ、もし現行本が本来の構成をいくらか留めているのであれば、『握中訣』の1と2は、現行の巻上に含めることができるかもしれない。というのは、巻上は「玄洲上卿蘇君伝訣」だからであり、また巻上の後半部にも大きな脱落があると考えられるからである<sup>18</sup>。

では次に、『握中訣』巻中の33から40についてはどうだろうか。この部分は、約半丁のなかに、八条に区切られる細かい文が詰め込まれており、やや乱れているように見える。36は『登真隠訣』巻中の12に一致するが、これは28にも一致し、重複している。あるいは、この半丁は『握中訣』巻中の注文なのかもしれないが、いずれにせよ混乱の疑われる部分である。

最後に、『握中訣』巻中の55から66については、どうだろうか。54までは第二ブロックに含まれるが、54と55の間には大きな切れ目がある。というのは、55から66にはすべて「〈出〜口訣〉」という注が付されており、54までとは性質を異にしているからである。これらの口訣は、『真誥』巻十後半部に列挙された一連の口訣に対照可能であるが、『登真隠訣』巻中の内容とは無関係であり、おそらく当時の『登真隠訣』の別の部分から取ったものだろう。

表4

『上清握中訣』巻中正文			『登真隠訣』巻中正文		
1	守玄丹法	1 a 2～2 a 5			
2	大静法	2 a 6～4 b 6			
3	朝太素	4 b 7～5 a 8			本来、第一ブロックに含まれていたと考えられる部分。
4	朝玉晨	5 b 2～7			
5	朝青君	6 a 2～5			
6	精思	6 a 9～b 2			
7	悪夢	6 b 6～7 a 3			
8	善夢	7 a 5～10			
9		7 b 1～2			

<sup>18</sup> 『登真隠訣』巻上の脱落については、張超然（二〇〇八）六三頁、廣瀬（二〇一〇）語積（27）を参照。

10		7 b 3			
11		7 b 4~10			
12		8 a 1~b 2			
13		8 b 3~10			
14		9 a 1~6			
15		9 a 7~b 8			
16		9 b 9~10 a 7	1	1 a 2~b 4	第一ブロック。
17		10 a 8~b 3			
18		10 b 4~10			右前至此、凡三十七事、並
19		11 a 1~2	2	2 a 2	朝拝攝養施用起居之道。
20		11 a 2~5	4	3 a 6~9	(9 b 3~4)
21		11 a 6~8	3	2 b 2~10	
22		11 a 10~11 b 1	7	4 b 2~3	
23		11 b 1~2	5	3 b 10~4 a 2	
24		11 b 2~4	6	4 a 8~9	
25		11 b 5~6	9	5 a 8~9	
26		11 b 6~9	8	4 b 6~5 a 5	
27		12 a 1~3	13	6 b 2~5	
28		12 a 4	12	5 b 10~6 a 1	
29		12 a 5~7	11	5 b 4~8	
30		12 a 7~10	14	7 a 8~b 3	
31		12 b 9~10	15	8 a 8~9	
32		13 a 1	10	5 b 2	
33		13 a 3			
34		13 a 3~6			
35		13 a 6~7			
36		13 a 8	12	5 b 10~6 a 1	
37		13 a 8~10			
38		13 a 10			
39		13 b 1~2			
40		13 b 3~4			
41	存日在心法	13 b 5~10	24	16 a 3~9	第三ブロック。
42	服日月象法	14 a 1~2	23	15 b 1~3	
43	服日芒法	14 a 6~10	25	16 b 7~17 a 7	右前至此、凡九事、並服御
44	服月芒法	14 b 2~7	26	17 b 3~18 a 2	吐納存注煙霞之道也。(2

45	服三気法	14b9～15a2	27	19a2～5	2b2～3)
46	服霧法	15a4～b4	28	19b3～20a8	
47	守玄白法	15b6～16a1	29	20b5～21a3	
48	服開心符法	16a6～b1	22	15a1～7	
49	遏邪大祝	16b3～17a7	16	9b5～10b6	第二ブロック。 右前至此、凡六事、竝誅却 精魔防遏鬼試之道。(14 b9～10)
50	鄴都大祝	17a9～18a1	17	11a1～b4	
51	六宮名祝	18a3～b2	18	12b8～13a7	
52	鄴都頌	18b4～9	19	13a7～b2	
53		19a2～4	20	13b7～14a1	
54		19a4～b1	21	14a5～b6	
55		19b2			
56		19b3～4			
57		19b5			
58		19b7			
59		19b8～9			
60		19b10～20a2			
61		20a4			
62		20a6～7			
63		20a8～9			
64		20a10			
65		20b2～3			
66		20b4～7			

### (5) 小結

以上に述べたように、『握中訣』は『真誥』や『登真隱訣』と違って、楊許の手書に対する扱いが非常に粗雑であり、したがって、その作者は陶弘景ではあり得ないと考えられる。しかし一方、『握中訣』の内容を見てみると、そこには楊許以降の上清経の要素が含まれていないと推測され、また『登真隱訣』注の内容や『登真隱訣』に対する言及が見られることから、陶弘景とくに『登真隱訣』と無関係ではないことがうかがわれる。そこで、さらに『握中訣』巻中と『登真隱訣』巻中を対照してみると、『握中訣』巻中の冒頭と末尾を除いた部分には、現行の『登真隱訣』巻中に見られる独特のブロック分けがきれいに反映されていることが明らかになった。以上のことから、『握中訣』が『登真隱訣』の再編本であることは間違いないといえる。

### 三 『上清明堂元真經訣』

#### (1) 小序

『上清明堂元真經訣』(HY 4 2 4)は「茅伝訣」(1 a～6 a)と「王伝訣」(6 a～10 a)の二節からなる短い書物であるが、その半分近くは割注で占められている。「茅伝」、「王伝」とは、それぞれ茅山の神降ろしによってその名が広く知られるようになった太元真人茅盈と清虚真人王褒の内伝。「訣」とは、内伝に付された具体的修行法を示した口訣である。『登真隱訣』巻下も、「魏伝訣」すなわち魏夫人の内伝に付された口訣によって構成されている。「上清明堂元真經訣」という書名は、「茅伝訣」冒頭の「白玉龜臺九靈太真元君西王母授説明堂玄真經曰 白玉龜臺九靈太真元君西王母 明堂玄真經を授説して曰く」(1 a)から取っており、「王伝訣」にはまったく関係がない。このような書名は、それが便宜的に後付けされたことを示しているように思われる。以下、この書物と『登真隱訣』との関係について確認してゆく。

#### (2) 先行研究

この書物をめぐっては、古くは劉師培氏が、『登真隱訣』と形式が同じであること、およびその注文に「〈此訣眞誥別授〉」(5 b)とあることを指摘し、陶弘景の手になることは非常に明らかであるとした<sup>19</sup>。その後、ストリックマン氏も注文に多くの脱落があることを指摘しつつも、それはやはり『登真隱訣』に由来するものとし<sup>20</sup>、また神塚氏もその形式が『登真隱訣』と同じであることや、注文の書き方が陶弘景の著作によく似ていることを指摘し、ストリックマン氏の見解に賛成している<sup>21</sup>。さらに、ツェヰツヒ氏もそれは『登真隱訣』の佚文だろうと述べ、以下のような重要な根拠を示している<sup>22</sup>。すなわち、「取津液、隨咽之四十過〈……。此四十字、眞本作三十。後益丁書。筆猶似是眞〉津液を取り、隨つて之を咽むこと四十過〈……。此の四十の字は、眞本には三十に作る。後益の丁書なり。筆迹 猶ほ是れ眞なるに似たり〉」(8 a)の「丁書」という部分が、『真誥』巻十九の「又有四五異手書、未辨爲同時使寫、爲後人更寫。既無姓名、不證眞僞。今竝撰録、注其條下、以甲乙丙丁各甄別之 又た四五の異手の書有りて、未だ同時に寫さしむと爲すか、後人 更めて寫すと爲すか辨ぜず。既に姓名無ければ、眞僞を證せず。今 竝な撰録し、其の條下に注し、甲乙丙丁を以て各おの之を甄別す」(6 a)の「以甲乙丙丁各甄別之」に一致することである。また、氏は「茅伝訣」と「王伝訣」の内容が、いずれも『三洞珠囊』に「登真隱訣第四云……」(巻三20 a～21 a、巻十3 a)として引用されていることも指摘している。

一方、ロビネ氏は『上清明堂元真經訣』の注釈者は陶弘景ではないとする。その理由として挙げたのは、『三洞珠囊』巻三では『登真隱訣』を引用する際に「登真隱訣第四云、太

<sup>19</sup> 劉師培 (一九三四) 23 b～24 a。

<sup>20</sup> Strickmann 1977, p. 59.

<sup>21</sup> 神塚 (一九九九) 五八頁、一一四頁。

<sup>22</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 206

極真人服四極雲芽神仙上方、揖五方元晨之暉、食九霞之精也。注云、謂清晨之元氣……。本文云、所以神光内曜……。注云、形與明挹晨暉以止渴……」（20 a～b）というように、正文と注文をはっきり区別しているが、『上清明堂元真経訣』にはこの「注云……」の文がまったく見えないことである<sup>23</sup>。また、王家葵氏も、ロビネ氏と同じ理由を挙げて、それが『登真隠訣』の遺篇であるかどうか疑わしいとしている<sup>24</sup>。

### （3）筆者の立場

以上のように、『上清明堂元真経訣』に関しては、『登真隠訣』の佚文とする説と疑わしいとする説があるが、筆者は基本的に前者の立場を取りたい。先行研究以上の根拠はないが、あえて一つ付け加えてくと、「〈司命今先授此省易之訣於楊君者、欲令長史行之、于時長史靈池未澄〉〈司命 今 先づ此の省易の訣を楊君に授くるは、長史をして之を行なはしめんと欲するも、時に于いて長史 靈池 未だ澄まざればなり〉」（5 a）という注文である。ここには、司命（大茅君）が楊君（楊羲）に簡単な訣（玄真の道）を授けたのは、未熟な長史（許謚）に修行させようとしたからだと言われているが、これは明らかに茅山の神降ろしのことを言っている。このような注を付した人物としては、陶弘景以外に考えられないだろう。

もちろん、ロビネ氏と王家葵氏のいうように、『登真隠訣』にあったはずの注文が見えないことは問題である。しかし、『三洞珠囊』の『登真隠訣』佚文と比べて、注文が二つ脱落しているという理由だけで、この資料を宙に浮かせておくことは、慎重すぎる嫌いがあるように思われる。

### （4）「其注非修用之急者、悉略不備寫」について

なお、ストリックマン氏とツェヅィッヒ氏は、注文が脱落している理由は、「右王傳訣事〈其注非修用之急者、悉略不備寫〉右 王傳訣の事なり〈其の注の修用の急に非ざる者は、悉く略して備には寫さず〉」（10 a）の注文によって説明できるかもしれないと述べている。筆者も以前、それに賛成したうえで、「ただ、そうすると少なくとも「〈其注非修用之急者、悉略不備寫〉」という注を付したのは、陶弘景以外の人物だということになる。したがって、『上清明堂元真経訣』は『登真隠訣』の純粋な佚文というよりは、むしろその再編本として扱うべきものだろう」<sup>25</sup>と述べたことがある。

しかし、いまは当時のうかつな判断を改め、「〈其注非修用之急者、悉略不備寫〉」という注を付したのは、陶弘景自身であると考えたい。というのは、『上清明堂元真経訣』「王傳訣」には、ほかにも「太極真人服四極雲芽神仙上方。〈女弟子魏華存受清虚真人方。十二字本注〉」（6 a）のように、二種類の注の存在を示す記述が見られる。では、ここでいう「本注」とは何なのかといえば、「〈此本朱注書者、是楊君所書夫人人口授也〉〈此の本 朱もて注書する

<sup>23</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 363-364.

<sup>24</sup> 王家葵（二〇一一）前言二一～二二頁。

<sup>25</sup> 廣瀬（二〇一二）九八頁。

者は、是れ楊君の書する所の夫人の口授なり」(6b)とあるのによれば、楊羲が書き込んだ魏夫人の言葉だという。つまり、「王伝訣」にはもともと楊羲の注が存在し、陶弘景がそれを朱によって書き分けていたのである。このことを念頭に置いて考えれば、「〈其注非修用之急者、悉略不備寫〉」の「其注」は楊羲の本注であり、それを略して写さなかったのは陶弘景自身だったと見るべきだろう。

したがって、『上清明堂元真経訣』に陶弘景以降の人物の注が付されていることは確かめられないといえる。ただ、これによって、陶注が脱落した理由を都合よく説明できなくなってしまうが、それについては、いまのところ、『登真隠訣』の一部が『上清明堂元真経訣』として再編され伝授されてゆく過程で生じたものと考えざるを得ないだろう。

### 第三章 『道迹経』小考

#### (1) 小序

陶弘景の『真誥』以前に、茅山の神降ろしの記録を収集編纂したものに、顧歆（四二〇～四八三）『真迹経』があることはよく知られている。『真迹経』は『無上秘要』などに佚文が残っているのみであるが、顧歆が『真迹経』を編纂したことは、陶弘景が『真誥』のなかで言及しており<sup>1</sup>、比較的確かなことである。ここで問題とする『道迹経』は、従来この『真迹経』の異本として扱われてきたものである。

#### (2) 先行研究

まず、石井昌子氏は「道迹」と「真迹」とは同系統の異本といえる<sup>2</sup>とし、『無上秘要』所引の『道迹経』佚文の多くが『真誥』正文に一致することを根拠に、『真迹経』と同じく、『道迹経』も陶弘景が『真誥』編纂の際に材料としたものと見ている<sup>3</sup>。また、小南一郎氏も石井氏の見解に依拠しつつ、「道迹経」の編者の名は知られないが、これと内容的にもほぼ重なる、双生児の関係にあるとも言える道典に「真迹経」があり……<sup>4</sup>とし、「陶弘景は、『真迹経』や『道迹経』が材料としたのと同じ神降ろしの記録に取捨選択を加え、……『真誥』を作り上げた」<sup>5</sup>と述べている。さらに、神塚淑子氏も小南氏と同様の見解を示しており<sup>6</sup>、李豊楸氏や張超然氏、『道教事典』、『真誥研究』、『中華道蔵』も『道迹経』の作者を顧歆としている<sup>7</sup>。ロビネ氏は、『道迹経』については、『真迹経』と同じような集成作品であること以外、何もわからない<sup>8</sup>と述べているが、石井氏と同じように、陶弘景が『真誥』編纂の際に『道迹経』をも参照したと考えている<sup>8</sup>。

#### (3) 『道迹経』は『真迹経』の同類か

しかし、『道迹経』を『真迹経』の同類として扱うことには、以下のような問題がある。第一に、『道迹経』と『真迹経』は、陶弘景が顧歆のものとして言及しているかどうか、すなわち素性がはっきりしているかどうか、という点で決定的に異なっている。陶弘景が『真誥』編纂の際に『真迹経』を参照したことは明らかであるが<sup>9</sup>、『道迹経』を参照したことを示す証拠はじつは何もない。

---

1 『真誥』卷十九 2 a、7 b～8 a。

2 石井（一九八〇）一六六頁。

3 同上、一二三～一六六頁。

4 小南（一九八四）三九六頁。

5 同上、三九七頁。

6 神塚（一九九九）一二一～一二二頁、二四二～二四三頁。

7 李豊楸（一九八六）二八頁、張超然（二〇〇八）二一二頁。『道教事典』顧歆の項目、前田繁樹署名、一六五頁。『真誥研究』まえがき、三～四頁。『中華道蔵』第二卷、六二四頁。

8 Robinet 1984, tome 2, p. 315.

9 『真誥』卷十九 7 b～8 a。



第二に、石井氏によると、『無上秘要』の『道迹経』引用文には、『真誥』と合致するものが五条、一部分が合致するものが三条、全く合致しないものが七条あるという<sup>10</sup>。つまり、引用文の約半数は『真誥』に合致しないのである。合致しない七条のうち、石井氏の振った番号の二番（『無上秘要』巻二十11 a～14 a）と三番の後半（同上巻二十15 b～16 a）は『魏夫人伝』と<sup>11</sup>、三番の前半（同上巻二十15 a～b）は『茅君伝』と<sup>12</sup>それぞれ関係があり、また七番（同上巻七十六8 b～11 a）は『上清明堂元真経訣』の「王伝訣」にほぼ一致するため、これらは茅山の神降ろしの記録である可能性が高い。

しかし、その他の引用文は、いまのところ茅山の神降ろしの記録であるかどうかははっきりしない。たとえば、八番（同上巻七十八3 a～6 a）には、「太清薬品」「太極薬品」「上清薬品」「玉清薬品」の順に薬名のリストが示されており、同様のリストは『洞真太上説智慧消魔真経』（巻一11 a～13 b）や『漢武帝内伝』（6 a～7 b）にも見える<sup>13</sup>。このリストは、太清、太極、上清、玉清という順にレベルが上がってゆくものであるが、上清のうえに玉清を置く思想（「玉清の思想」）は、楊許の時代にはまだはっきり現われていなかったはずである<sup>14</sup>。つまり、『道迹経』の引用文には、より遅い時代の内容が含まれている可能性がある。

#### （４）『道迹経』の位置づけ

では、『道迹経』が『真迹経』の同類でないとすれば、どう位置づければよいのだろうか。『道迹経』に関して、筆者が最も重要だと考えるのは、古灵宝经一つ『上清太極隠注玉経宝訣』（HY 4 2 5）に見える以下の記述である。

太極真人曰、仙人本業傳、謂之道迹経也。法皆應師受之。太極真人曰く、仙人の本業の傳は、之を道迹経と謂ふなり。法として皆な應に之を師受すべし。（1 3 b）

ここには『道迹経』の性格がはっきり示されている。すなわち、それは主に仙人の事跡を伝えるものだったのである<sup>15</sup>。『無上秘要』の『道迹経』引用文も、多くは真人や仙人の

<sup>10</sup> 石井（一九八〇）一二七頁。

<sup>11</sup> 謝聡輝（一九九九）一〇五～一一〇頁。

<sup>12</sup> 小南（一九八四）三九五頁。

<sup>13</sup> 小南（一九八四）三九三～三九五頁。神塚（一九九九）二四二～二四四頁。なお、このリストに関して、小南氏は『漢武帝内伝』が『道迹経』の記述を利用した可能性が高いと述べているが、氏が同上、三三一頁で指摘しているように、『漢武故事』にもこのリストの原型のようなもの（あるいは一部）が見えている。『漢武故事』の成立年代は必ずしも明らかでないが、少なくともこのリストが上清の内伝として脚色されていない漢武帝の物語に見えることは、それが『道迹経』からの借り物であるよりは、むしろ漢武帝の物語のなから現われてきたものである可能性のほうが高いことを示している。

<sup>14</sup> 第三部第三章第四節（４）を参照。

<sup>15</sup> 『正統道蔵』に『道迹霊仙記』（HY 5 9 7）が収められており、『真誥』の内容に一致する。The Taoist Canon, vol. 1, p. 201. これは「六宮名第一」「鬼神主第二」「人臥法第三」「夜行啄齒第四」「太帝官隸第五」「霊人辛玄子自序拝詩第六」「裴君説一年中得道人第七」「東卿道季主等第八」の各節からなり、その内容は第三以外は鬼神や仙人、真人について

言葉、あるいはその伝記の断片である。よって、『上清太極隱注玉經宝訣』のいう『道迹経』と『無上秘要』に引用される『道迹経』は、同一のものと見て差し支えないだろう。

また、ここでさらに注目したいのは、古靈宝経の作者がすでに『道迹経』の存在を知り、伝授していたことである。古靈宝経は、遅くとも陸修静の『太上洞玄靈宝授度儀表』が作られた五世紀半ばまでには成立していたと考えられるため<sup>16</sup>、『道迹経』の成立年代もそれ以前ということになる。

一方、顧歡『真迹経』の成立年代は、五世紀半ば以前だったとは考えられない。まず、『真誥』「真経始末」に

孔瓌賤時、杜居士京産、將諸經書、往剡南墅大墟住。始與顧歡、戚景玄、朱僧標等數人、共相料視。顧先已寫在樓間經、粗識真書。於是分別選出、凡有經傳四五卷、眞受七八篇。今猶在杜家。孔瓌賤しき時、杜居士京産、諸もろの經書を將て、剡の南墅の大墟に往きて住む。始めて顧歡、戚景玄、朱僧標等數人と、共に相ひ料り視る。顧先に已に樓の間に在るの經を寫せば、粗ば真書を識る。是に於いて分別選出するに、凡そ經傳四五卷、眞受七八篇有り。今猶ほ杜家に在り。(卷二十一 a)

とある。これによると、杜京産が顧歡らとともに、許翮の息子黄民が杜家に残した経書(楊許の手書を含む)を調査したとき、顧歡は楼惠明のもとで馬家に残された経(楊許の手書)を写したことがあったため、真書を選別することができたという。つまり、陶弘景の理解によると、顧歡は楼惠明のもとで真書に対する見識を深めたのである。

また、同じく「真経始末」に、

大明七年、三吳飢饉、剡縣得熟。樓居士惠明者、先以在剡、乃復攜女師鹽官鍾義山眷屬數人、就食此境。樓既善於章符、五行宿命、亦皆開解、馬洪又復宗事。出入堂靜、備觀經廚。先已見何所記、意甚貪樂。而有鑄嚴固、觀覽無方。景和元年、乃出都、令嘉興受季眞啓敕封取、景和既猖狂、樓謂上經不可出世。乃料簡取眞經眞傳及雜受十餘篇、乃留置鍾間。唯以豁落符及眞受二十許小篇、并何公所摸二録等將至都。大明七年、三吳飢饉するも、剡縣は熟するを得。樓居士惠明なる者、先に剡に在るを以て、乃ち復た女師の鹽官の鍾義山と眷屬數人を攜へて、就きて此の境に食す。樓既に章符に善く、五行宿命も、亦た皆な開解すれば、馬洪又た復た宗事す。堂靜に出入し、備に經廚を觀る。先に已に何の記す所を見れば、意甚だ貪樂す。而れども鑄有りて嚴固なれば、觀覽するに方無し。景和元年、乃ち都に出で、嘉興の受季眞をして封取するを敕せんことを啓せしむるも、景和既に猖狂すれば、樓謂へらく、上經は世に出だすべからず、と。乃ち料簡して眞經眞傳及び雜受十餘篇を取り、乃ち鍾の間に留置す。唯だ豁落符及び眞受二十許の小篇、並びに何公の摸する所の二録等のみを以て、將て都に至る。(卷十九 14 b ~ 15 a)

とあるのによると、楼惠明は大明七年(四六三)に馬家に身を寄せるようになった。楼は、何道敬が以前、馬家に滞在して作った楊許の手書に関する記録を見ていたため、それに強い興味を懷いたが、書庫が固く閉ざされており、見るができなかった。そこで、景和

---

紹介するものである。『中華道藏』(第二卷、六二四頁)のいうように、これは『道迹経』の残巻だろう。

<sup>16</sup> 『太上洞玄靈宝授度儀』の編纂年代については、小林(二〇〇八)一八頁。

元年（四六五）、爰季真に勅によって馬家の蔵書を取り寄せるように奏上させた。しかし、景和帝が狂気に陥っていたため、楼はそれを世に出すべきではないと思い、一部を鍾義山のもとに留め置き、一部を自分で持ち去った、という。つまり、楼恵明が馬家に行って楊許の手書に興味をもち、その一部を手に入れることができたのは、早くとも四六五年以降のことである。

以上のことから、顧歆が楊許の手書に対する見識を得たのも、四六五年以降だと考えられる。おそらく、彼が『真迹経』を著わしたのは、楼恵明の馬家本真書と杜京産の杜家本真書を見た後のことだろう。そうすると、『真迹経』の編纂は、顧歆（四二〇～四八三）晩年の仕事だった可能性が高い。

ここで『道迹経』との関係に話を戻すと、『真迹経』は顧歆が楊許の手書を選別して編纂したものであり（その選別は陶弘景から見れば不十分ではあったが）、その成立年代は早くとも四六五年以降である。それに対し、『道迹経』は仙人の事跡を伝えるために編纂されたものであり、おそらく楊許の手書であるかどうかの選別も経ておらず、その成立年代は遅くとも五世紀の半ば以前である。

#### （5）小結

以上のように、『道迹経』と『真迹経』は、名称こそよく似ているものの、その編纂意図も年代もまったく異なるものなのである。したがって、両者を同類のものに見なすことはできないし、また『道迹経』の内容を無条件に茅山の神降ろしの記録と見なすこともできないといえる。

## 第四章 『真靈位業図』の作者について

### 一 はじめに

『洞玄靈宝真靈位業図』（HY 167。以下、『真靈位業図』）は約七百の神々の名を載せる大規模な位階表である。神々は第一から第七の七階に整理され、各階はおおよそ中位、左位、右位に分けられている。巻頭には「洞玄靈宝真靈位業図序」があり、「陶弘景序」という署名が見える。内題下には「梁貞白先生陶弘景纂。唐天台妙有大師玄同先生賜紫閭丘方遠校定」とあり、陶弘景（四五六～五三六）が編纂し、唐の閭丘方遠（？～九〇六<sup>1</sup>）が校訂したことが示されている。

このように、『真靈位業図』の作者が陶弘景であることは、一見明らかであるが、じつは明代以来、そのことが繰り返し疑われてきた。この問題は、現在に至っても、まだ解決されていないが、六朝道教史における陶弘景の位置づけを大きく左右する極めて重要なものと思われる。そこで、先行研究を概観したうえで、筆者の考えを述べることにしたい。

### 二 先行研究1——明代から民国期

明代から民国期までの学者たちの見解については、李劍楠氏が比較的よくまとめている<sup>2</sup>。氏は、まず、陶弘景仮託説<sup>3</sup>を取るものとして、明の王世貞「題陶貞白靈宝真靈位業図」（『秘冊彙函』）、清の王士禎『居易録』卷六、『四庫全書総目提要』の三つを挙げる。それらによると、王世貞は、陶弘景の著作目録に『真靈位業図』が載っていないことを指摘し、王士禎は、『真靈位業図』における儒家の聖人たちの扱いが荒唐無稽であることを批判し、それは林靈素らによって作られたものだろうと述べ、『四庫全書総目提要』は、『真靈位業図』が杜撰であることを批判している。

次に、以上の仮託説をしりぞけたものとして、民国期の余嘉錫『四庫提要辨証』を挙げる。それによると、彼はまず『真靈位業図』の序が六朝の文体であることを指摘し、また陶翊『華陽陶隱居先生本起録』の著作目録に『真靈位業図』が見えないことは、陶翊自身が「又有圖像雜記甚多、未得一二盡知見也」と述べているので怪しむに足りない、と述べている。李劍楠氏によると、この余嘉錫の考えが現在まで広く認められているという。

なお、石井昌子氏と王家葵氏も、過去の学者たちに言及している。石井氏は、王世貞の題辞と、それに賛意を示した胡震亨の識語について取り上げているが、彼らの問題提起に

1 閭丘方遠の没年は九〇二年とされることも多いが、ここでは王家葵（二〇一三）「真靈位業図蠡測」四頁によった。

2 李劍楠（二〇一二）二一～二三頁。

3 「陶弘景仮託説」は筆者の命名である。

対してほとんど何も答えていない<sup>4</sup>。王家葵氏は、王世貞と『四庫全書総目提要』の見解に対し、儒家の聖人たちが道教の神仙に加えられ、かつ低い位にされていることに対する批判である、という評価を下し、王世貞らはその作者が陶弘景ではないことの根拠を示すことができていない、と述べている<sup>5</sup>。

しかし、筆者が見たところ、王世貞や胡震亨の問題提起は、単に儒家の批判として片付けられるものではないと思われる。詳細に取り上げることはしないが、王世貞は『真靈位業図』における編纂の杜撰さ、とくに同じ神々が重複して登場することを疑問視している。また、胡震亨は王世貞の疑問に答えつつも、『真靈位業図』と『真誥』の陶注との間に矛盾する部分があることを指摘している<sup>6</sup>。彼らの問題提起は、現代の研究ではあまり顧みられないか、ほとんど棚上げされているように見えるが、筆者としては、それらに大いに啓発される点があったことを強調しておきたい。

### 三 先行研究2——現代

現代では、『真靈位業図』について取り上げる研究書、概説書は無数にあり、筆者もすべて調べることはできていない。とくに、馬暁宏氏が一九九八年にテンプル大学に提出した博士論文“The First Taoist Pantheon: T'ao Hung-ching(456-536 CE) and his

‘Chen-ling-wei-yeh-t'u’”を参照できていないのは、本章の欠点かもしれない<sup>7</sup>。ただ、管見の限り、主要な研究のほとんどはその作者を陶弘景としている<sup>8</sup>。

一方、やや異なる見解として挙げておきたいのは、まず宮川氏が「陶弘景門下の手に成る真靈位業図」という言い方をしていることである。ただ、氏はその作者については、とくに関心を払っておらず、最終的にそれは「陶弘景一派の知的遊戯」だろうと主張していることからすれば、思い当たることがあって「門下」と言ったのではないのかもしれない<sup>9</sup>。次に、大淵忍爾氏は、陶弘景の各著作目録に『真靈位業図』が見えないことを指摘し、「内

4 石井（一九八〇）一八九～一九二頁。

5 王家葵（二〇一三）「真靈位業図蠡測」二～三頁。

6 王家葵（二〇一三）附録「秘冊彙函本靈宝真靈位業図題記」。

7 筆者は、*The Encyclopedia of Taoism* でこの論文の存在を知ったが、一九九八年以降の『真靈位業図』関係の他の研究でも、ほとんど参照されていないようである。なお、この論文を参考文献として挙げる *The Encyclopedia of Taoism* の『真靈位業図』の項目（麥谷邦夫）は、その作者を陶弘景としている。

8 石井昌子（一九八〇、一九八三、一九九九）、Strickmann 1979, 1981, Robinet 1984, 『道教事典』（山田利明）、『道蔵提要』、都築晶子（一九九七）、神塚淑子（一九九九）、『中華道蔵』第二冊解題、*The Taoist Canon* (Ursula-Angelika Cedzich), 鍾国発（二〇〇五）、張超然（二〇〇八）、*The Encyclopedia of Taoism* (MUGITANI kunio), Bokenkamp 2010, 李劍楠（二〇一二）、劉永霞（二〇一二）。その他の主要なものについては、常金倉／張雁勇（二〇一一）八六頁。

9 宮川（一九六四）一四六～一五一頁。

容的にも疑問点があるが、今その真否を論ずる用意はない」と述べている<sup>10</sup>。また、吉岡義豊氏も「現行本は唐末の閻丘方遠が校定したものであるから、諸神の呼称など、果たして陶弘景の頃のままになっているかどうか疑わしい」としている<sup>11</sup>。次に、王家葵氏は、『無上秘要』巻八十三以下の「道人名品」を、陶弘景以前に存在した『真靈位業図』の原本であると見なし、陶弘景をその作者ではなく修訂者であるとする<sup>12</sup>。氏の見解については、また後で取り上げる。最後に、張雁勇氏は、『真靈位業図』と『真誥』の矛盾点を複数列举し、その原因は、『真靈位業図』が陶弘景の著作ではないか、転写の過程で誤りが生じたかである、としている<sup>13</sup>。ただ、氏は先行研究に十分当たっていない。もし『無上秘要』「道人名品」が、先行研究の言うように、『真靈位業図』の原本あるいは祖本であるとすれば、氏の挙げた矛盾点はすべて空振りしてしまう。

以上、作者の問題に限って先行研究を整理した。以下、『真靈位業図』研究に大きく貢献したと思われる重要な見解について、筆者の賛成反対を問わず、振り返っておきたい。

まず、石井昌子氏である<sup>14</sup>。氏の貢献は、『無上秘要』巻八十三「得鬼官道人名品」「得地仙道人名品」「得地真道人名品」「得九宮道人名品」と巻八十四「得太清道人名品」「得太極道人名品」が、『真靈位業図』と近い関係にあることを指摘したことだろう。また、氏は両者の神名の排列がほぼ逆になっていることを踏まえ、もともと神々の名を示した図が存在し、一方は上から、もう一方は下から、それぞれ写し取ったために、両者のような違いが生じたのではないか、という仮説を立てた。しかし、『真靈位業図』と『無上秘要』「道人名品」の関係性については考察しておらず、閻丘方遠の校訂を経た現行本『真靈位業図』の内容を「陶弘景当時のものと大差ないものと思われる」としている。

次に、ストリックマン氏は、唐の高宗と潘師正（五八四～六八二）の問答集『道門經法相承次序』（HY 1 1 2 0）巻中に「登真隱訣真靈位業經」（1 6 a）と見えることを根拠に、陶弘景は『登真隱訣』において、茅山の神降ろしの記録や他の道教文献、一般の文学作品に登場する神々の位階をまとめ、それが唐代以降に『真靈位業図』として独立して伝授されるようになった、という見解を示した<sup>15</sup>。

次に、ツェツィッヒ氏の重要な貢献は、閻丘方遠の校訂に注目したことだろう。氏は、閻丘方遠以前の『真靈位業図』の内容を伝えるものとして、『道門經法相承次序』巻中所引の「登真隱訣真靈位業經」と、『無上秘要』巻八十三、八十四「道人名品」を挙げる。そして、それらと現行の『真靈位業図』を比較し、閻丘方遠校訂の痕跡として、神名の排列が変更されている部分や、注記が神名に誤解されている部分があることを指摘した。また、「陶弘景序」とある「洞玄靈寶真靈位業図序」についても、閻丘方遠の手になったものとする。

<sup>10</sup> 大淵（一九九七）一一二～一一三頁。

<sup>11</sup> 吉岡（一九五九）七五頁。

<sup>12</sup> 以上、王家葵（二〇一三）「真靈位業図蠡測」六～二二頁。

<sup>13</sup> 張雁勇（二〇一一）。

<sup>14</sup> 石井（一九八〇）一八九～二六九頁、同（一九八三、一九九九）。

<sup>15</sup> Strickmann 1979, p.179.

その理由は、『登真隠訣』の一部である『真靈位業図』に序文があったとは考えにくいからだ、という。

また、氏は『無上秘要』「道人名品」についても重要な指摘をしている。一つは、「道人名品」は出典を欠いているが、その内容は陶弘景の『真靈位業図』にもとづいており、神名に付された短い説明文も彼に特徴的なものである、ということ。もう一つは、敦煌文書 P 2861 の「無上秘要目録」により、現行の『無上秘要』に欠けている巻八十五と八十六に、「得上清道人名品」「得玉清道人名品」があったということである。（すなわち、「道人名品」は、「鬼官」「地仙」「地真」「九宮」「太清」「太極」「上清」「玉清」の八品だったことになる。）<sup>16</sup>

最後に、王家葵氏である<sup>17</sup>。氏の『真靈位業図校理』は、『真靈位業図』の校勘本であるのみならず、そこに登場する神名の出典を詳細に調べた労作である。また、巻頭に「真靈位業図蠡測」という論文が付されているが、そこでの新しい指摘は、『無上秘要』「道人名品」にも、『真誥』正文の記述と矛盾する部分が存在する、ということである。たとえば、「道人名品」には、『真誥』では地名だったものを人名としたり、一人の人名と号だったものを二人や三人の人名に分けていたりするなどの誤解が見られる、という。（ただ、それらの誤解は、現行本『真靈位業図』には見られない。）そこで、氏は「道人名品」の内容を陶弘景以前のものとし、彼をその修訂者として位置づけ直したのである。

#### 四 『無上秘要』「道人名品」と陶弘景との関係

先行研究により、『無上秘要』「道人名品」と『道門経法相承次序』所引本の存在が明らかになったいま、『真靈位業図』の作者問題は、現行本よりもこれらを中心に議論されるべきだろう。以下、『無上秘要』「道人名品」に、陶弘景がどう関係しているかを検討したい。

##### (1) 『無上秘要』「道人名品」は陶弘景以前か

はじめに解決しておきたい問題は、『無上秘要』「道人名品」の出典となった文献が、陶弘景以前に存在したかどうかである。これは簡単に解決できる。なぜなら、「道人名品」に登場する神名の大半は『真誥』に見えるが、その神名の下に付された説明文のいくつかは、明らかに『真誥』の陶注にもとづいているからである。

まず、巻八十三「得鬼官道人名品」の「劉陶、字正興、東越大將軍、晉揚州刺史」（1b）という部分は、『真誥』巻十六の正文「劉陶爲東越大將軍」（3b）に対応するが、「字正興」「晉揚州刺史」は陶注に依拠しているはずである。というのは、陶注では、「〈漢魏晉凡有三劉陶〉〈漢魏晉に凡そ三劉陶有り〉」（3b）として、それぞれ紹介した後、「〈此三人不知何者是東越大將軍。以意言之、多是正興耳〉〈此の三人 何れの者 是れ東越大將軍なるかを知らず。意を以て之を

<sup>16</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 109-111.

<sup>17</sup> 王家葵（二〇一三）。

言へば、多くは是れ正興なるのみ」(3 b ~ 4 a)と述べられているからである。つまり、「字正興」「晉揚州刺史」には、陶弘景の三者択一の判断が反映されていると考えられる。

また、「慶甲炎帝、大庭氏、酆都北太帝君」(5 a)という部分も同じである。これは『真誥』巻十五の正文「炎慶甲者古之炎帝也。今爲北太帝君。天下鬼神之主也 炎慶甲なる者は古の炎帝なり。今 北太帝君と爲す。天下の鬼神の主なり」(5 a)に対応するが、その陶注では、炎帝には、神農氏と黄帝に討伐された大庭氏の二人がいるが、おそらく後者だろうとしている。つまり、慶甲炎帝を大庭氏とすることにも、陶弘景の二者択一の判断が反映されていると見てよいだろう。

もし、「道人名品」の内容が、王家葵氏の言うように、陶弘景以前のものだったとすると、彼以外の誰かが以上の三者択一、二者択一を行ない、それがたまたま彼の判断とも一致した、と考えねばならない。しかし、そのような可能性は低いだろう。したがって、「道人名品」の内容は、陶弘景以降のものとするべきである。「道人名品」には、ほかにも陶注の内容を反映した部分があるが、いまは以上の二つを挙げて十分としたい。

## (2) 『無上秘要』「道人名品」と陶弘景との食い違い

次に問題にしたいのは、「道人名品」が陶弘景の原本『真霊位業図』にもとづいているかどうかであるが、その半分はすでに王家葵氏が解決している。すなわち、「道人名品」には、『真誥』正文の記述と矛盾する部分が存在する、という指摘である。もし、陶弘景が原本『真霊位業図』の作者であり、「道人名品」がそれにもとづいている、あるいはそれを出典としているとすれば、『真誥』正文との間に矛盾が生じるのは不可解だろう。もちろん、同一の作者であっても、一つ二つの矛盾は生じるかもしれないが、「道人名品」と『真誥』との相違点はそれだけに止まらない。以下、「道人名品」における『真誥』正文および陶注との相違点、あるいは陶弘景らしくない点を六つにわたって指摘してゆきたい。

はじめに、「道人名品」の分類方法について少し解釈しておきたい。「道人名品」は鬼官、地真、九宮、太清、太極、上清、玉清の八分類からなり、鬼官が最も低く、玉清が最も高いが、現行の『無上秘要』には、上清と玉清が欠けている。現行本から見る限り、その分類方法には、ある程度の基準があると思われ、それをごくおおざっぱに整理すると、表1のようになる。

表1

鬼官	主に『真誥』巻十五、十六に示される鬼官。
地仙	主に『真誥』正文で地下主者、あるいは山や洞天に住む仙人とされる者。
地真	主に『真誥』正文で地真として言及されているか、地真の法を修行したとされる者。
九宮	主に『真誥』正文で東華や玄州などに住むとされる仙官、あるいは九宮の仙になったと言及されるか、九宮の仙になる方法を修行したとされる者。



太清	自然神、天師道（太清）の神々、太清に昇ったとされるか、あるいは太清に昇る方法を修行したとされる者。なお、太清以上は真人に相当するようである。
太極	太極真人など、太極を冠される位に就いている仙官、あるいは太極に昇る方法を修行したとされる者。

ここで「道人名品」のすべての神々の出典を示す余裕はないが、『真誥』と照らし合わせた場合、地仙から太極までの神々は、巻十二から十四にかけて多く見え、巻が下るにつれ、神々の位が上がってゆく。つまり、地仙は巻十二に多く、太極は巻十四に多い。ただ、『真誥』に登場しながらも、「道人名品」に見えない神々も少なくない。また逆に、太清や太極になると、鬼官や地仙の場合と違って、『真誥』に出典をもたない者や、上清経や内伝を含めて見ても、なぜそこに位置づけられているのか、よくわからない者も増えてくる。

以上のことを踏まえ、問題点の指摘に移ると、第一に、『真誥』巻一に示された真人たちの席次と「道人名品」の序列とが、大きく異なっていることが挙げられる。表2のように、『真誥』巻一の席次に合わせて、「道人名品」の神名を並べ直してみると、神名が前後するだけでなく、上清、太極、太清、地真の位までもが変動する。なお、「道人名品」の変動は、そのまま『真霊位業図』にも受け継がれている。

表2

番号	『真誥』巻一	番号	『無上秘要』「道人名品」	番号	『真霊位業図』	
1	東嶽上真卿司命君		上清？ 欠※「道人名品」には「上清」と「玉清」が欠けているが、『真霊位業図』との対応から見れば、この神名は「上清」に存在したと考えられる。	2	第二左位	司命東嶽上真卿太元真人茅君
2	東宮九微真人金闕上相青童大君		上清？ 欠	1	第二左位	九微太真玉保王金闕上相大司命高晨師東海王青華小童君
3	蓬萊右仙公賈保安	8	太清 賈保安、鄭人、蓬萊右公	1 7	第四左位	蓬萊右公賈保安
4	清虛小有天王王子登		上清？ 欠	5	第二右位	右輔小有洞天太素清虛真人四司三元右保公王君

5	桐柏真人右弼王領五嶽司 侍帝晨王子喬		上清？	欠	4	第二右位	右輔侍帝晨領五嶽 司命右弼桐柏真人 金庭宮王君
6	青蓋真人侍帝晨郭世幹		上清？	欠	3	第二左位	侍帝晨青蓋真人郭 君
7	戎山真人太極右仙公范伯 華	1 5	太極	范伯華、邕人、戎山 真人右仙公	8	第三右位	戎山真人右仙公范 伯華
8	少室真人北臺郎劉千壽	5	太清	劉千壽、沛人、少室 仙伯北臺郎	1 0	第四左位	少室山伯北臺郎千 壽
9	嶧冢真人左禁郎王道寧	9	太清	王道寧、常山人	1 6	第四左位	嶧冢真人右禁郎王 道寧
1 0	大梁真人魏顛仁	1 2	太清	魏顛仁、大梁真人	1 1	第四左位	大梁真人魏顛仁
1 1	岷山真人陰友宗	1 3	太清	陰友宗、岷山真人	2 0	第四右位	岷山真人陰友宗
1 2	陸渾真人太極監西郭幼度	1 4	太極	郭幼度、陸渾真人、 太極監	9	第三右位	陸渾真人太極監西 郭幼度
1 3	九嶷山侯張上貴	7	太清	張上貴、楚人、九嶷 山侯	1 9	第四左位	九嶷仙侯張上貴
1 4	岱宗神侯領羅鄴右禁司鮑 元節	2	地真	鮑元節、東海人、岱 宗神侯、領羅鄴右禁司	2 3	第六左位	岱宗神侯領羅鄴右 禁司鮑元節
1 5	華山仙伯秦叔隱	4	太清	秦叔隱、此二人華山 仙伯	1 2	第四左位	華山仙伯秦叔隱
1 6	葛衍真人周季通		上清？	欠	1 3	第四左位 第二左位	葛衍真人周季通 紫陽左真人周君
1 7	陽洛真人領西歸傳淳于太 玄	1 6	太極	淳于太玄、石城人、 陽洛真人、領西歸傳	7	第三右位	陽谷真人領西歸傳 淳于太玄
1 8	潛山真伯趙祖陽	6	太清	趙祖陽、涿郡人、潛 山真伯	1 8	第四左位	潛山真伯趙祖陽
1 9	句曲真人定錄右禁郎茅季 偉	1 0	太清	茅季偉、受上清下真 品經、又服太極九轉 丹、受書為地真上 仙、句曲真人、定錄 右禁郎	1 5	第四左位 第六中位	句曲真人定錄右禁 郎茅君 右禁郎定錄真君中 茅君
2 0	鬱絕真人裴玄人		上清？	欠	6	第三右位 第二左位	鬱絕真人裴玄仁 清靈真人裴君
2 1	白水仙都朱交甫	1	地真	白水仙都朱交甫	2 2	第六左位	白水仙都朱交甫
2 2	三官保命司茅思和	3	地真	茅衷、字思和、司命	2 1	第六左位	三官保命小茅君

				君小弟、所受行与忠 君同、而受行書為三 官保命司			
2 3	太和真人山世遠	1 1	太清	山世遠、晋人、伝説 識記者、太和真人	1 4	第四左位	泰和真人山世遠

ここで、『真誥』巻一の神名表が、無作為な羅列ではなく、席次を表わしたものであることを確かめておきたい。まず、陶弘景によると、この神名表は、茅山の洞宮に集まった真人たちの次第と位号を、南嶽夫人が楊羲に告げたものであり<sup>18</sup>、真人たちは西から南向して東へ並んでいるが、それは礼では南向する場合は西方が上位となるからだ<sup>19</sup>、という。また、この神名表に続いて、十五人の女真の表が見えるが、紫微左宮王夫人の後に滄浪雲林右英夫人が並んでいることについて、陶弘景は「〈案右英是紫微姉、今反在後。當位業有升降耳〉（案ずるに右英は是れ紫微の姉なるも、今反つて後に在り。當に位業に升降有るのみなるべし）」（4 a）と述べている。このことから、この真人たちの並びにおいては、前にいるものほど位が高いと、彼が考えていたことがわかる。

以上のことから、『真誥』巻一と「道人名品」とでは、神々の位置づけ方が食い違っていることは間違いないといえる。もちろん、古くは胡震亨が指摘したように、『真誥』における神々の位は流動的なものである<sup>20</sup>。したがって、理屈の上では、『真誥』巻一の席次も、南嶽夫人が楊羲に告げた時点での暫定的なものに過ぎないことになる。しかし、陶弘景がその流動性にもとづいて、『真誥』巻一の席次を「道人名品」の序列に並べ換えた、と考えることは難しいだろう。

なぜなら、まず、楊羲のように真人たちのお告げを受けることができなかった陶弘景が、楊羲以降にこれほど大規模な変動が起こったことを知り得たとは考えにくいからである。また、万一それを何らかの方法によって知っていたとしたら、『真誥』巻一に付注する際に言及してもよさそうなものであるが、『真誥』のどこにもそのようなことを述べていないからである。さらに、『真誥』巻十三（1 a～2 a）や巻十六（1 0 a～1 2 b）の正文には、神々の位の変動条件が示されているが、それらは「道人名品」でいえば、鬼官から地仙や九宮への変化、地仙から九宮への変化が中心であるため、いくらその条件に照らし合わせても、太極と太清を中心とする『真誥』巻一の変動を判断することはできないはずだからである。

はじめに解釈したように、「道人名品」の分類には、ある程度の基準がある。おそらく、

18 「〈此衆真似是集洞宮時。所以司命最在端、當爲主人故也。夫人向楊説次第位號如此。非降楊時也〉（此の衆真は是れ洞宮に集まりし時なるに似たり。司命 最も端に在る所以は、當に主人と爲るが故なるべし。夫人 楊に向かひて次第位號を説くこと此の如し。楊に降る時に非ざるなり）」（巻一 2 a～b）。

19 「右二十三真人坐、西起南向東行。〈此於禮乃是南向以西方爲上〉右 二十三真人の坐は、西より起き南向して東に行く。〈此れは禮に於いて乃ち是れ南向は西方を以て上と爲せばなり〉」（巻一 3 b）。

20 王家葵（二〇一三）附録「秘冊彙函本靈宝真靈位業図題記」三三〇頁。

7の戎山真人太極右仙公范伯華や12の陸渾真人太極監西郭幼度は、太極の称号をもって  
いるから太極に分類され、16の葛衍真人周季通や20の鬱絶真人裴玄人は、内伝など  
によって上清経を修行したと判断されたから上清(?)に分類されたのではないかと思われ  
る。もしそうだとすれば、『真誥』巻一との食い違いは、「道人名品」あるいはその出典作  
者の機械的判断による、ということになるだろう。

しかし、どのような基準があったにせよ、紫微左宮王夫人と滄浪雲林右英夫人の前後  
係にさえも気を留めざるを得なかった陶弘景が、自分自身の判断によって、南嶽夫人  
が楊羲に告げた素朴かつ真実味溢れる席次を引き裂くようなまねをするとは考えにく  
い。よって、以上のことは、「道人名品」あるいはその出典作者が、陶弘景ではないと考  
える強い根拠になる。

第二に、「道人名品」における曹操の位置づけが、陶弘景の考えと異なることを指  
摘したい。曹操については、「得鬼官道人名品」に「曹操、北帝太傅、魏武帝」(5a)  
とある。これは『真誥』巻十五の正文「魏武帝爲北君太傅」(9a)にもとづくもので  
あるが、北君を北帝すなわち慶甲炎帝<sup>21</sup>としたのは、「道人名品」の解釈である。これ  
が単なる誤写でないことは、「道人名品」では曹操につづいて、「秦始皇、北帝上相」  
「慶甲炎帝、大庭氏、酆都北大帝君」と並んでいることから見当がつく。一方、  
陶弘景はこの北君を「〈北君則北斗君、周武王也〉〈北君は則ち北斗君、周の武  
王なり〉」(9a)と解釈している。つまり、北君の解釈が「道人名品」と陶弘景  
では明らかに異なっている。なお、現行の『真靈位業図』も曹操を北帝太傅とし  
ている。

第三に、召爽の位置づけが、陶弘景の考えと食い違うことを指摘したい。召爽につ  
いては、「得鬼官道人名品」に「邵爽、南明公、一云東明公」(巻八十三4b)、「得九  
宮道人名品」に「右保召爽、即周成王太保。召公封於燕。周公弟。先在酆都爲南  
明公。年限未滿、而多陰德。故先得上補此位 右保召爽は、即ち周の成王の太保  
なり。召公は燕に封ぜらる。周公の弟なり。先に酆都に在りて南明公と爲る。年  
限未だ満たざるも、陰徳多し。故に先づ此の位に上補せらるるを得」(巻八十三  
16a~b)とある。「道人名品」でも『真靈位業図』でも、位に変動があった神々は、  
このように二つの位にまたがって登場する。召爽の位の変動は、『真誥』巻十  
六の正文「邵爽爲東明公。云行上補九宮右保公 邵爽は東明公たり。行ゆく九宮  
右保公に上補せらると云ふ」(6a)にもとづいており、その限りでは問題がないよ  
うに見えるが、その陶注には次のようにある。

〈前云邵爲南明公、今乃是東。若非名號之誤、則東南之差。既尋當遷擢、則必應是啓  
中君脱爾云邵耳。亦可是有甘棠之徳。故不限其年月耳。〉〈前に邵は南明公たりと云  
ふも、今は乃ち是れ東なり。若し名號の誤りに非ざれば、則ち東南の差なり。既に尋  
いで當に遷擢せらるべきなれば、則ち必ず應に是れ啓なるべし。中君 脱爾として  
邵と云ふのみ。亦た是れ甘棠の徳有り、故に其の年月を限らざるのみなる可し。〉  
(6a)

<sup>21</sup> 『真誥』巻十三正文に「鬼官之太帝者北帝君也 鬼官の太帝とは北帝君なり」(3b)、  
巻十五正文に「炎慶甲者古之炎帝也。今爲北太帝君 炎慶甲とは古の炎帝なり。今  
北太帝君と爲る」(5a)とある。

ここで陶弘景が述べているのは、「卷十五の正文（5 a～b）では、夏啓を東明公、邵爽を南明公としているので、「邵爽爲東明公」という部分は「夏啓爲東明公」か「邵爽爲南明公」にすべきだろうが、九宮右保公に選抜されるということであれば、夏啓なのであり、邵爽としたのは、中君（定録君）の言い間違いだろう。ただ、邵爽にも甘棠の木にまで及ぶ徳があったので、年限に限らず選抜された可能性がある」ということである。「道人名品」の作者が、「年限未滿、而多陰德。故先得上補此位」と述べているのは、この最後の部分によったのだろう。しかし、陶弘景自身は、夏啓成仙説に強いこだわりを見せている。『真誥』卷十五に次のようにいう。

〈又按後定録告云、邵爽爲東明公。行上補九宮右保。此乃仙階之證、而與前不同。且啓尚未去、邵理不得仙。恐脫耳。誤云邵耳。既云東明公、則應猶是啓也。〉〈又た按ずるに後に定録 告げて云ふ、邵爽は東明公たり。行ゆく九宮右保に上補せらる、と。此れ乃ち仙階の證なるも、前と同じからず。且つ啓すら尚ほ未だ去らざれば、邵 理として仙を得ず。恐らくは脱するのみ。誤りて邵と云ふのみ。既に東明公と云へば、則ち應に猶ほ是れ啓なるべきなり。〉（卷十五 6 a）

ここでは、夏啓さえも成仙していないのであれば、邵爽が成仙する道理はないとし、「邵爽爲東明公」ではなく「夏啓爲東明公」なのだ、と述べている。また、『真誥』卷十六にも次のようにある。

夫有上聖之徳既終、皆受三官書爲地下主者。一千年、乃轉補三官之五帝、或爲東西南北明公、以治鬼神。復一千四百年、乃得遊行太清、爲九宮之中仙也。〈以年限言之、是聖徳更不及忠孝也。計此終後凡二千四百年、乃得入仙階。益知、前應是夏啓非召公明矣。〉夫れ上聖の徳有りて既に終はれば、皆な三官の書を受けて地下主者と爲る。一千年にして、乃ち轉じて三官の五帝に補せられ、或は東西南北明公と爲り、以て鬼神を治む。復た一千四百年にして、乃ち太清に遊行し、九宮の中仙と爲るを得るなり。〈年限を以て之を言へば、是れ聖徳は更に忠孝に及ばざるなり。此を計るに終はりて後 凡そ二千四百年にして、乃ち仙階に入るを得。益ます知る、前 應に是れ夏啓なるべくして召公に非ざること明らかなるを。〉（卷十六 1 0 b）

ここでは、「四明公になった者は、没後二千四百年で九宮の中仙になることができる」という正文の記述にもとづいて、成仙したのは、邵爽ではなく、夏啓であることは、ますます明らかだ、と述べている。実際、『真誥』卷十五（5 a～b）では、彼はこの二千四百年という年限にもとづいて、夏啓は元徽四年（四七六）に成仙したのだろう、と計算までして見せている。

以上のように、陶弘景は三度にわたって執拗に夏啓成仙説を主張しており、この点で召爽成仙説を取る「道人名品」の態度と明らかに異なっている。「道人名品」あるいはその出典の作者が陶弘景であれば、このような食い違いは生じなかつたはずである。なお、召爽成仙説は『真靈位業図』にもそのまま受け継がれている。

第四に、燕の昭王と左元放の位置づけが、陶弘景らしくないことを指摘したい。燕の昭王は「道人名品」では太清の位であり、これはおそらく『真誥』卷十四の正文（1 7 a）に、九転丹を呑んだ者として挙げられていることによるのだろう。さきほども述べたよう

に、「道人名品」では、太清以上は真人の位である。しかし、陶弘景は「〈燕昭學仙而不見別跡。景純云无靈炁、則爲（先）〔未〕<sup>22</sup>究其事矣〉〈燕昭は仙を學ぶも別跡を見ず。景純 靈炁無しと云へば、則ち未だ其の事を究めずと爲す〉」（17 a）と述べ、燕昭は仙を学んだが、それを究めることができなかつたとしている。よって、燕の昭王を太清という真人の位に置くことは、陶弘景らしくないといえる。

左元放すなわち左慈は、「道人名品」では地仙と太極の位に見える。つまり、地仙から太極に昇進したのである。この昇進は、『真誥』卷十二の正文に「左慈今在小括山。常行來、數在此下。尋更受職也 左慈は今 小括山に在り。常に行來し、數しば此の下に在り。尋いで更めて職を受くるなり」（3 b）とあるのにもとづいている。つまり、いまは小括山にいる地仙であるが、まもなく仙官としての職を受けるだろう、ということである。しかし、陶弘景は「〈凡此諸人、術解甚多。而仙弟猶下者、竝是不聞三品高業故也〉〈凡そ此の諸人、術解 甚だ多し。而れども仙弟 猶ほ下なるは、竝な是れ三品の高業を聞かざるが故なり〉」（3 b）と述べ、鮑靚、葛玄、左慈ら諸人は、三品の高業を聞かなかつたので、仙人の位が低いとしている。もし、左慈が（地真、九宮、太清を飛び越えて）太極の位に榮達を遂げたことがわかつていたのであれば、陶弘景は「仙弟猶下」と言わなかつたはずである。よって、左慈を太極とするのも、陶弘景らしくない。

第五に、中央黄老君の位置づけに関するいくつかの問題を指摘したい。「得太極道人名品」に「第一、中央黄老君、在左最尊。已度上清 第一、中央黄老君、左に在りて最も尊し。已に上清に度す」（16 a）とあり、つづいて第二の紫陽左仙公、第三の西梁子文、第四の安度明が挙げられ、「此四人太極金闕四帝君。後聖李君、在左最尊。已度上清。餘三帝是太極之天帝 此の四人は太極の金闕四帝君なり。後聖李君、左に在りて最も尊し。已に上清に度す。餘の三帝は是れ太極の天帝なり」（16 a～b）とされる。

中央黄老君を太極の位とするのは、『真誥』卷五の「君曰、老君者太上之弟子也。年七歳而知長生之要。是以爲太極真人 君曰く、老君なる者は太上の弟子なり。年七歳にして長生の要を知る。是を以て太極真人と爲る」（1 b）、あるいは陶弘景が「〈此二條事出九真中經〉〈此の二條の事は九真中經に出づ〉」（2 a）と指摘する『九真中經』にもとづくと考えられる。また、陶弘景も太上について「〈爲太極左真人中央黄老君之師〉〈太極左真人中央黄老君の師たり〉」（1 b）と述べ、中央黄老君を太極真人としている。

しかし、「道人名品」では、中央黄老君がすでに上清に昇進したことになる。筆者には、それが何にもとづいているのかよくわからないが、少なくとも、陶弘景は『真誥』附注の時点では「太極真人の中央黄老君」とはっきり言っている。もし、「已度上清」と記したのが、陶弘景だったとすれば、彼は『真誥』附注後にそれを新たに知ったことになる。しかし、そもそも陶弘景は周子良が残した真人たちとの交流の記録を見るまで、自分が蓬萊都水監に召されそうになったことすら知らなかつたのである<sup>23</sup>。よって、真人世界の人事

<sup>22</sup> 『真誥研究』（五三二～五三三頁）が兪安期本によって「先」を「未」に改めるのに従う。

<sup>23</sup> 麥谷（一九九三）三〇二～三〇九頁。『周氏冥通記』卷三12 a～14 a。なお、この間には錯簡があるとする『周氏冥通記研究』（一七七～一七九頁）の説に従う。

にそれほど疎かった彼が、中央黄老君が太極から上清に昇進したという最新人事を知り得たはずがない、と考えるべきだろう。

また、太極真人である中央黄老君を太極の位に置くことは、「道人名品」の発想としては理解できるが、『真誥』によれば、中央黄老君は太上の直弟子であり、清霊真人裴君の師である太虚真人南嶽赤君の師でもあり、そのうえ『九真中経』の作者でもあり、『大洞真経』の所有者でもある<sup>24</sup>。したがって、筆者には、太極真人の中央黄老君を「仙弟猶下」である左慈と同じ位に置いて整理する発想が、陶弘景にあったとは考えにくいように思われる。

さらに、「道人名品」のこの部分を素直に読めば、中央黄老君は後聖李君と同一視されているように見えるが、これも『真誥』や『上清太上帝君九真中経』、『上清後聖道君列紀』などの上清経からは導き出せない考えである。また、後聖李君が太極から上清に昇進したというのも、まったく不可解である。後聖李君は、楊羲と二許が理想とした太平の世の君主である<sup>25</sup>。「道人名品」は上清と玉清の部分が欠けているが、『真霊位業図』によって見れば、太平の世で後聖李君の臣下になったとされる楊羲と二許は、第二位すなわち「道人名品」の上清に相当する位である。そもそも、なぜ上清の真人たちを束ねる太平の君主が左慈と同じ太極だったのか、なぜ楊羲と二許よりも位が低かったのか、「道人名品」には「道人名品」なりの理屈があったのかもしれないが、少なくとも、それは『真誥』の世界観からは、かけ離れているように見える。

第六に、「道人名品」が『真誥』の正文を明らかに誤解している部分を指摘したい。「得鬼官道人名品」では、周撫、田銀、虞譚、紀瞻を挙げて「此四人北斗南門亭長」（2b）としている。しかし、『真誥』巻十五正文によれば、このうち南門亭長は周撫のみであり、虞譚と紀瞻は北天修門郎、田銀（『真誥』には「田録」に作る）は元北天修門郎である。もし、陶弘景が「道人名品」あるいはその出典の作者であるなら、このようなミスは犯さなかつただろう。なお、同様のミスがいくつもあることは、王家葵氏が指摘している通りである。ただ、このたぐいのミスは現行の『真霊位業図』では修正されている。

以上、六点にわたって『無上秘要』「道人名品」と『真誥』およびその陶注との相違点を見てきた。(1)において指摘したように、「道人名品」は明らかに『真誥』の陶注にもとづいている部分があるが、一方、陶弘景の見解を十分に反映し切れていない部分や、『真誥』正文そのものを誤解している部分はいくつも見られる。したがって、「道人名品」あるいはその出典は、陶弘景の著作にもとづいているが、その作者が陶弘景自身であったとは考えられない、というのが筆者の結論である。

### (3) 『無上秘要』「道人名品」に見える陶弘景らしさ

すでに結論を示したが、「道人名品」に関しては、もう一つだけ解決しておきたい問題がある。それはツェヅィツヒ氏が指摘していたこと、すなわち「道人名品」の神名に付され

<sup>24</sup> 『真誥』巻五2a、6a、巻六3a。

<sup>25</sup> 神塚（一九九九）九五～一〇一頁。

た短い説明文が陶弘景に特徴的なものだ、という点である。ツェツイッヒ氏は具体的な箇所を指定してくれていないので、ここでは筆者が陶弘景らしいと思う部分を二つ挙げ、それらをどう解釈すべきかを検討してみたい。

一つは、『無上秘要』卷八十三「得九宮道人名品」の以下の記述である。

許肇、字阿、仙侯七世祖。先在酆都、爲東明公右師晨。

許副、字仲先、仙侯父也。先在酆都、爲彈方侯。

此二人、仙侯既修大洞、今竝已上補九宮之仙。

許肇、字は阿、仙侯の七世の祖なり。先には酆都に在り、東明公の右師晨と爲る。

許副、字は仲先、仙侯の父なり。先には酆都に在り、彈方侯と爲る。

此の二人、仙侯 既に大洞を修むれば、今は竝びに已に九宮の仙に上補せらる。(16 a)

この部分に関しては、陶弘景らしいともらしくないともいえ、判断が難しい。まず、仙侯という言葉であるが、ここでは許謚のことを指している。『真靈位業図』で許謚を見ると、「左卿仙侯眞君許君」とあるので、おそらく『無上秘要』に欠けている「得上清道人名品」にも同じようにあったものと推測される。また、陶弘景も、真人たちのお告げのなかに「許仙侯」や「許卿」とあるのは、その得眞の位であると述べている<sup>26</sup>。ただ、「道人名品」には、ほかにも九疑仙侯張貴仁や太極仙侯激子があり、許謚だけが仙侯だったのではない。にもかかわらず、許謚のことを「仙侯」とだけ呼ぶのは、「道人名品」あるいはその出典の作者が、許謚に特別な敬意や親しみを懐いていたのではないか、と思わせる節がある。では、その作者は陶弘景だったのかといえば、たしかに彼が許謚のことを「仙侯」と呼ぶ例はある。ただ、それは現行の『登真隱訣』にわずか二例しかなく、その他は「長史」が圧倒的に多く、『真誥』と『登真隱訣』を合わせて三百例ほどある。よって、許謚を仙侯と呼んだのは、必ずしも陶弘景とはいえないと、慎重に判断しておくべきだろう。

また、「道人名品」では、許肇と許副が鬼官から九宮に昇進したことになっているが、これも陶弘景らしいのからしくないのか、やや迷わせる。ここでは、許謚が『大洞真經』を修行したために、その先祖である許肇と許副も九宮の仙になることができた、とされている。『大洞真經』を誦えれば七祖が救済されて九宮の仙になることは、陶弘景も『登真隱訣』卷下に「〈誦大洞萬過、七祖方得九宮之仙〉〈大洞を誦ふる事萬過にして、七祖 方めて九宮の仙を得〉」(2 a)と言及している。さらに、許謚が『大洞真經』を修行したであろうことは、『真誥』卷五(3 a)や『上清大洞真經玉音義』(HY 104)所引の『登真隱訣』佚文(12 a)からうかがわれる。したがって、許謚がそれを一万回誦えたかどうかは問題であるものの、理屈の上では、陶弘景は、許肇と許副が九宮に昇進したと判断することができたはずである。

しかし、実際には、陶弘景はそう判断しなかったと考えられる。なぜなら、『真誥』卷十六の正文「許肇今爲東明公右帥晨 許肇は今 東明公の右帥晨たり」(5 b)に対し、陶弘景は「〈許肇、字子阿。即長史七代祖、司徒敬也。雖有賑救之功、而非陰德。故未蒙受化。既福流後

<sup>26</sup> 『真誥』卷二十12 a～b。



葉、方使上拔、然後爲九宮之仙耳）（許肇、字は子阿。即ち長史の七代の祖、司徒の敬なり。賑救の功有りとは雖も、而れども陰徳に非ず。故に未だ化を蒙受せず。既に福後葉に流るれば、方に上拔せしめ、然る後ち九宮の仙と爲るのみ）」（6 a）と述べ、許肇はまだ（東明公の右帥晨という鬼官のままであつて）化を受けていない、すなわち成仙していない、とはっきり言っているからである。また、九宮の仙になる可能性にも言及しているが、それは許肇自身の福德が子孫に及んでいるからであり、許謚が『大洞真經』を誦えたからだとは言っていない。許副についても、『真誥』正文（卷十五13 b）には鬼官になったことが述べられているだけであり、陶弘景はそれに従っている。さらに、『真誥』卷二十「真胄世譜」は、陶弘景が許氏の族譜をもとに、許肇から許謚の子孫に至る一人ひとりの事跡を整理したものであるが、許謚の先祖の墓の場所は示されていても、そのうちの誰一人として九宮の仙になったとは記されていない。

以上のように、「道人名品」の許肇と許副に関する記述は、一見すると、陶弘景が書いたようにも思われるが、全体として見れば、『真誥』における陶弘景の記述と食い違う部分があり、彼自身の手になったと見なすことはできないだろう。

さて、「道人名品」において、もう一つ、陶弘景らしさをはなつのは、以下の部分である。

（A）至孫魯傳襲道法、魏武拜爲鎮南將軍。眞受云張鎮南之夜解者是。爲系師<sup>27</sup>。孫の魯道法を傳襲するに至って、魏武拜して鎮南將軍と爲す。眞受到張鎮南の夜解と云ふは是れなり。系師と爲る。

（卷八十四「得太清道人名品」10 b）

（B）司馬季主、漢時人。受西靈子都劍解之道、託形枕席。在委羽山大有宮。服明丹之華、挹扶晨之暉。眞授云。如似作（劍）〔？〕兵解法。兵解則不得在太極。司馬季主は、漢時の人なり。西靈子都の劍解の道を受け、形を枕席に託す。委羽山の大有宮に在り。明丹の華を服し、扶晨の暉を挹る。眞授に云ふ、劍兵解の法を作すに似たるが如し、と。兵解なれば則ち太極に在るを得ず。（卷八十四「得太極道人名品」13 a）

（C）栢成子高、脩步綱之道。眞授云栢成納氣而腸胃三腐、似爲解化之迹。栢成子高は、步綱の道を脩む。眞授に栢成は納氣して腸胃三たび腐ると云へば、解化の迹を爲すに似たり。（卷八十四「得太極道人名品」15 a）

ここに見える「眞受」「眞授」は、陶弘景が「（楊羲と二許が）真人から授かった、あるいは受けたお告げ」という意味で用いる特徴的な言葉である。したがって、この言葉から陶弘景との関わりが浮かび上がってくるかもしれない。

まず、それぞれの出典を調べてみると、（A）の「眞受」は『真誥』卷四正文（14 b）の保命君のお告げ、（C）の「眞授」は同卷四正文（15 b）の南嶽夫人のお告げである。一方、（B）の「眞授」は現行の『真誥』に見えないが、幸い、ここが問題解決の糸口を提供してくれそうである。中華道藏本『太平御覽』<sup>28</sup>「道部六、尸解」に「眞誥云……」とあり、つづいて次のようにある。

<sup>27</sup> ここの句読は、王家葵（二〇一三）「真靈位業凶蠡測」一〇頁を参考にした。「魏武拜爲鎮南將軍。眞受云張鎮南之夜解者是」は挿入句であるように思われる。

<sup>28</sup> 底本は中華書局一九六〇年影印宋刻本。

又曰、司馬季主、漢文帝時人。受西靈子都劍解之道、在委羽山大有宮。服明丹之華、抱扶晨之暉。貌如女子、鬚長三尺。一男名法育、一女名濟華、同得道。眞(訣)〔誥〕<sup>29</sup>云、季主服靈散潛升、猶首足異處。此語似作(劍)〔?〕兵解法。兵解則不得在太極。

又た曰く、司馬季主は、漢の文帝の時の人なり。西靈子都の劍解の道を受け、委羽山大有宮に在り。明丹の華を服し、扶晨の暉を抱く。貌は女子の如く、鬚は長け三尺なり。一男名は法育、一女名は濟華、共に道を得。眞誥に云ふ、季主は靈散を服して潜かに升り、猶ほ首足處を異にす、と。此の語 劍兵解の法を作すに似たり。兵解なれば則ち太極に在るを得ず。(第二八冊、五八九頁)

『太平御覽』の引用は、ときに正確さを欠く場合があり<sup>30</sup>、そのまま信じるのは危険であるが、これはほぼ(B)に相当する。現行の『真誥』との対照でいえば、この内容は、おおよそ巻十四12bから14aを要約したものである。また、正文と注文が区別されていないが、下線部は陶注と判断してよいだろう。というのは、陶弘景はしばしば「真誥云…」という注の書き方をするからである。この場合の「真誥」は「真人のお告げ」という普通名詞である。実際、『真誥』巻十四12bから14aの間にも「眞誥云、季主咽虹液、而頭足異處」(眞誥に云ふ、季主は虹液を咽むも、頭足處を異にす、と)(13a)という陶注が見える。しかし、『太平御覽』の「眞誥云、季主服靈散潛升、猶首足異處」とは少し異なっている。ここの出典は、『真誥』巻四正文の南嶽夫人のお告げ「季主服雲散以潛升、猶頭足異處」(15b)にある。このように、『太平御覽』の引用は、単なる要約という以上に変則的なものであり、あるいは『真誥』ではなく、『登真隱訣』からの引用かもしれないとも思うが、いまはひとまず『真誥』にもとづく記述であると見なしておきたい。

そうすると、(B)の「眞授云」を含む以下の部分は陶注であり、「道人名品」あるいはその出典の作者が、『真誥』にもとづいて(B)条を作る際に、「眞授云、(季主服靈散潛升、猶首足異處。)如似作(劍)〔?〕兵解法。兵解則不得在太極」という陶注も取り入れたと考えられるだろう<sup>31</sup>。「道人名品」が陶注を踏まえていることは、すでに(1)で述べた通りである。また、同じことは、「得地仙道人名品」の「劉翊、字子翔。後漢書云、子翔、潁川人。世富以濟窮爲事……」(巻八十三9b)についてもいえる。劉翊のことは、『真誥』

<sup>29</sup> 四庫本によって「訣」を「誥」に改める。

<sup>30</sup> たとえば、第二部第二章脚注6を参照。

<sup>31</sup> なお、「兵解則不得在太極」という陶注は、むしろ「得太極道人名品」の文脈にうまく馴染んでいるように見えるが、陶弘景は本来「得太極道人名品」ではなく、おそらく「神劍用之而解化、則能遊宴太極 神劍は之を用ゐて解化すれば、則ち能く太極に遊宴す」(『太平御覽』「道部七、劍解」、『中華道蔵』第二八冊、五九三頁)という『太極真人石精金光蔵景録形神經』(以下、『蔵景録形神經』と略す)の記述を前提にそう言ったのだろう。つまり、司馬季主は(『蔵景録形神經』の)劍解の法を授かたとされているが、真人のお告げに「頭と足がばらばらに葬られている」とあるのによれば、実際には兵解を行なったのであり、とすれば劍解のように太極に昇ることはできなかったはずだ、というのが、この部分の全体的な意味である。司馬季主が『蔵景録形神經』の法を授かたとされることは、『真誥』巻十四(12b)に見える。この經典はすでに失われているが、楊羲と二許の時代に存在した上清経であり、陶弘景もしばしば『劍経』として引用する。『蔵景録形神經』については、Robinet 1984, tome 2, pp. 137-140.

卷十二の正文（7 a～b）に見えるが、「後漢書云」を含む以下の部分は、「〈漢書云、翊字子相、潁陰人。家世豊富、常能周施……〉」（7 b）にはじまる陶注を簡略化して取り入れたものだろう。

以上に見たように、(B)の「真授云」が陶注であるとする、(A)と(C)についても同様に考えなければならない。しかし、(A)や(C)のような記述は『真誥』に見出せない。ただ、次のような例もある。「得太清道人名品」に「東方朔、服初神丸、仕漢武帝者 東方朔は、初神丸を服し、漢の武帝に仕へし者なり」（卷八十四 8 a）とある東方朔は、『真誥』には登場しないが、『仙苑編珠』（HY 596）所引の『登真隱訣』には「登真隱訣云、東方朔、字曼倩、仕漢武、服初神丸。至宣帝時棄官、於會稽賣藥、後昇爲歳星 登真隱訣に云ふ、東方朔、字曼倩、漢武に仕へ、初神丸を服す。宣帝の時に至つて官を棄て、會稽に於いて藥を賣る。後に昇りて歳星と爲る」（卷上 20 b）と見える<sup>32</sup>。東方朔は『列仙伝』などにも登場するが、ここは二つの記述がよく似ており、かつ茅山の神降ろしに特徴的な「初神丸」<sup>33</sup>という仙薬の名が見えることから、「道人名品」が『登真隱訣』にもとづいた可能性が高いように思われる。よって、張魯と栢成子高に関する記述も、本来は『登真隱訣』にあったかもしれず<sup>34</sup>、「道人名品」あるいはその出典の作者が、それにもとづいて(A)(C)条を作る際に、「真受云」と「真授云」という陶注を巻き込んだのではないかと推測することができる。また、(A)の「魏武拜爲鎮南將軍。眞受云張鎮南之夜解者是」が挿入句のように見えるのも、それがもともと注文だったからではなかろうか。

以上、(3)における議論を踏まえて、改めて結論を述べると、「道人名品」あるいはその出典の作者<sup>35</sup>は、陶弘景自身でなかったと考えられるが、『真誥』や『登真隱訣』の陶注が取り込まれている部分があるために、一部に陶弘景らしさがかいま見られる、ということになる。

---

<sup>32</sup> この佚文は、「道人名品」が『登真隱訣』そのものではなかったことの裏づけの一つにもなるだろう。

<sup>33</sup> 『真誥』の陶注（卷十 3 b）によると、「初神丸」の処方『蘇君伝』に載っているという。ただ、現行の『蘇君伝』（『雲笈七籤』卷百四）には、「初神丸」のことは載っているが、その処方は欠けている。東方朔が「初神丸」を服用したことも、現行の『蘇君伝』には見えないが、本来は言及されていたかもしれず、おそらく『登真隱訣』自体はそれにもとづいたのだろう。

<sup>34</sup> 栢成子高が歩綱の道を修めたことは、『洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上経』に「(桓)〔栢?〕成歩綱」（19 a）と見える。この上清経は、楊許の時代のものと考えられるので、『登真隱訣』がそれを踏まえていたとしてもおかしくはないだろう。

<sup>35</sup> ここでは一貫してこのあいまいな言い方を用いたが、「道人名品」の出典をどう考えるかは、最後の脚注に示しておいた。

## 五 『道門経法相承次序』所引の『真霊位業経』について

### (1) 『真霊位業図』は『登真隠訣』の一部だったか

『道門経法相承次序』所引の『真霊位業経』に関して、まず問題になるのは、その引用のされ方である。『道門経法相承次序』巻中に次のようにある。

唐天皇問曰、道法在此天中爲極、爲當更有所在。潘尊師答曰、謹按登真隠訣（、）眞霊位業経云……。唐の天皇 問うて曰く、道法は此の天中に在りて極まれりと爲すか、當に更に所在有るべしと爲すか、と。潘尊師 答へて曰く、謹んで按ずるに登真隠訣（、）眞霊位業経に云ふ……。(16 a)

ここでは、唐の高宗の問いに対し、潘師正が「登真隠訣眞霊位業経云」と答え、以下にその内容が引用される。ストリックマン氏以来、影響力ある研究者の多くは、この引用にもとづいて、間丘方遠校訂以前の陶弘景『真霊位業図』は『登真隠訣』の一部だった、と考えている<sup>36</sup>。しかし、果たしてそうなのだろうか。結論からいえば、筆者は異なる立場を取る。以下、その理由を二つに分けて示したい。

第一に、『登真隠訣』の一部だったと考える場合には、当然それを「登真隠訣のなかの眞霊位業経」と読むことになる。王家葵氏はそう読むべき根拠として、次のことを挙げている。すなわち、『道門経法相承次序』の作者は複数の文献を引用する際には、「謹按靈寶諸経及三界圖録」（巻上14 b）、「洞眞及登真訣云」（巻中1 a）、「謹按靈寶本元経及太眞科、諸天靈書度命経竝曰」（巻中22 b）のように「及」を間に挟む習慣があるが、「登真隠訣」と「眞霊位業経」の間には「及」がない。したがって、それは「登真隠訣のなかの眞霊位業経」という意味である、と。<sup>37</sup>

しかし、筆者としては、これはむしろ『道門経法相承次序』の作者が、複数の文献をまとめて引用する習慣があったことを示す証拠と捉えたい。つまり、『無上秘要』や『三洞珠囊』などの道教類書を見ても、複数の文献がまとめて引用される例は極めて少ないが<sup>38</sup>、『道門経法相承次序』の作者は、比較的良好にそのような引用の仕方をする。したがって「登真隠訣眞霊位業経云」が「登真隠訣と眞霊位業経」であってもおかしくはない、ということである。また、そもそも「謹按靈寶本元経及太眞科、諸天靈書度命経竝曰」が可能であって、「登真隠訣、眞霊位業経云」が不可能な道理もないだろう。

さらに、『登真隠訣』の章節の引用の仕方からいっても、「登真隠訣のなかの眞霊位業経」という読み方はおかしいように思われる。『正統道蔵』全体を調べた限り、『登真隠訣』の章節は、「登真隠訣第〇〇云」と引用されることが圧倒的に多く、ほかに「登真隠訣〇〇訣云」、「登真隠訣〇〇品云」、「登真隠訣引〇〇云」などもあるが、いずれも章節の引用の仕方としてごく普通のものである。しかし、「登真隠訣〇〇経云」は、『道門経法相承次序』

<sup>36</sup> *The Taoist Canon* (Ursula-Angelika Cedzich), *The Encyclopedia of Taoism* (MUGITANI kunio), Bokenkamp 2010, 王家葵 (二〇一三)。

<sup>37</sup> 王家葵 (二〇一三)「眞霊位業図蠡測」三～四頁。

<sup>38</sup> 筆者が調べた限り、『無上秘要』には二例あったが、『三洞珠囊』には一例もなかった。

のこの部分にしかなく、一般的な章節の引用の仕方としても、不自然であるように思われる。「登真隠訣真靈位業經云」の場合、『正統道藏』に『登真隠訣』と『真靈位業図』という二つの文献が存在する以上、やはり「登真隠訣と真靈位業經」と読むのが最も合理的であり、実際、ロビネ氏や『中華道藏』はそのように読んでいる<sup>39</sup>。

では、従来の研究者は、なぜあえて「登真隠訣のなかの真靈位業經」という不自然な読み方をしたのだろうか。ツェヅィッヒ氏と王家葵氏の見解から推し量るに<sup>40</sup>、おそらく、一つには、『真靈位業図』が『登真隠訣』の一部だったと考えることによって、『華陽隱居先生本起録』や『華陽陶隱居伝』の陶弘景著作目録に『真靈位業図』が見えない、という問題をうまくかわすことができるからだろう。しかし、その問題はそのように処理する必要があるのだろうか。陶弘景の著作目録に『真靈位業図』が見えないのは、それが彼の著作ではなかったからだと考えれば、そもそも「登真隠訣のなかの真靈位業經」という不自然な読み方をする必然性もなくなるのではなかろうか。

また、もう一つには、「登真隠訣と真靈位業經」と考えた場合、どこがどちらの内容なのか区別がつかない、という問題が考慮されたのかもしれない。ただ、『道門経法相承次序』が複数の文献をまとめて引用する場合は、いずれもどこがどの内容なのか不分明である。おそらく、その場合には、正確な引用というよりは、むしろ「それらの文献にもとづいて」という意味なのだろう。

ここまでが、『真靈位業図』が『登真隠訣』の一部だったと考えられない理由の第一である。第二は、『真靈位業図』と『登真隠訣』の性質あるいは編集態度の違いである。

『登真隠訣』の内容は、現行本を見る限り、基本的に『真誥』と同じく、真人たちが楊羲と二許に授けたお告げや、彼らが実践した修行法に対する整理と付注である。また、彼は注釈を通して自らの思想を強く示すようなことはせず、正文に対してどこまでも敬虔である。たとえば、『登真隠訣』の佚文とされる『紫文行事決』<sup>41</sup>に「〈魂曰拘、魄曰制、於義爲善。而飛歩祝反云拘魄制魂、五辰祝亦尔。不審、真人作法、何以不同。凡有如此處、吾自誓、得道後、必欲上請、皆刊正之〉〈魂に拘と曰ひ、魄に制と曰ふは、義に於いて善しと爲す。而して飛歩の祝には反つて拘魄制魂と云ひ、五辰の祝も亦た爾り。審らかにせず、真人の作法、何を以てか同じからざるを。凡そ此の如き處有れば、吾れ自ら誓ふ、道を得し後、必ず上請し、皆な之を刊正せんと欲するを〉」(行28～行29)とあるが、これこそが陶弘景の編集態度というべきだろう。

一方、『真靈位業図』における編集態度は、それとは異なって見える。現行の『真靈位業図』の七位分類であれ、『無上秘要』「道人名品」の八品分類であれ、その分類にはある程度の基準があるが、すでに述べたように、その基準がよくわからない場合もある。また、もし陶弘景にそのような分類が可能だったとしても、『真誥』巻一正文の紫微左宮王夫人と滄浪雲林右英王夫人の前後関係にさえ気を留めざるを得なかった彼が、各位、各品におけ

<sup>39</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 410. 『中華道藏』第五冊、五九一頁(李剛点校)。

<sup>40</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 109, 王家葵(二〇一三)「真靈位業図蠡測」四頁。

<sup>41</sup> 『紫文行事決』については、第二部第一章を参照。

る神々の何百にも上る前後関係を、どう判断することができたのだろうか。

ここで、筆者には、石井昌子氏が『真靈位業図』の編修には周子良が大きく関係していたと思われる。真仙の序列などについて陶弘景が自らの判断で編修したとは考えにくいからである<sup>42</sup>と述べていたことが思い出される。周子良が『真靈位業図』の編修に関係していたとは考えられないが<sup>43</sup>、裏を返せば、そのような想像でもしなければ、『真誥』、『登真隱訣』と『真靈位業図』との距離を埋めるのは難しい、ということだろう。

ようするに、『真靈位業図』の編纂態度は、一言でいえば「大胆」であり、あたかもみずから神々の序列を作っているように見えるところがある。一方、『登真隱訣』における陶弘景の編集態度は「慎重」そのものである。以上の編集態度の違いに鑑みても、『真靈位業図』が『登真隱訣』の一部だったとは考えにくい。

## (2) 『道門経法相承次序』所引本と上清録との関係

次に、『道門経法相承次序』の「登真隱訣、真靈位業経云」以下の内容が、陶弘景によって整理されたものであるかどうかを、表3を通して考えたい。

表3

登真隱訣、真靈位業経		位業図	大洞真経	亀山玄録	玉檢大録	九天譜録	上皇玉録	玉皇譜録
1	玉清紫虚高上元皇 道君	一位右1		1 1	2 2 玉清	2 2 玉清	1 玉清	2 2 玉清
2	洞虚三元大明上皇 道君	一位右2		1 3	2 4 玉清	2 4 玉清	2 玉清	2 4 玉清
3	虚明紫蘭中元高上 嶠皇道君	一位右4		2 1	2 7 玉清	2 7 玉清		2 7 玉清
4	太素高虚上極紫皇 道君	一位右3		2 0	2 6 玉清	2 6 玉清	3 玉清	2 6 玉清
右、玉清上元景四道君。								
5	北玄高上虚皇道君	一位左4	1 △	3 8	3 7 紫虚	3 8 紫清	4 紫清	3 7 紫虚
6	南朱高上虚皇道君	一位左5	1 △	3 9	3 8 紫虚	3 9 紫清	5 紫清	3 8 紫虚
7	西華高上虚皇道君	一位左3	1 △	4 0	3 9 紫清	4 0 紫清	6 紫清	3 9 紫清
8	東明高上虚皇道君	一位左2	1 △	4 1	4 0 紫清	4 1 紫清	7 紫清	4 0 紫清

<sup>42</sup> 石井（一九九九）一二一頁。

<sup>43</sup> なぜなら、周子良が神々と通じ合っていたことを、陶弘景が詳しく知ったのは、周子良の去世後だからである。また、陶弘景は『周氏冥通記』と『真誥』の神々の対照を頻繁に行なっているが、そのうち『周氏冥通記』にしか登場しないとされる神々（洪子涓、鄧靈期、張子安、中山人洪先生、李飛華、徐玄真、柳妙基、孫芳華、阮惠香、南陵薛大夫、中黄杜大夫）は、すべて『無上秘要』「道人名品」にも現行の『真靈位業図』にも登場しないからである。

9	中元上合虛皇道君	一位中 1		4 2	4 1 紫清	4 2 紫清	8 紫清	4 1 紫清
1 0	五靈七明混生高上道君	一位左 1		4 3	4 2 紫清	4 3 紫清	9 紫清	4 2 紫清
右、玉清中元紫清六道君。								
1 1	三元無上玄老靈皇元晨君	一位右 5		4 4	4 3 紫虛	4 4 紫清	1 0 高清	4 3 紫清
1 2	三元四極上元虛皇元靈君	一位右 6		4 7	4 6 高清	4 6 高清	1 1 高清	4 6 高清
1 3	三元晨中黃景虛皇元臺君	一位右 7		4 8	4 7 高清	4 7 高清	1 2 高清	4 7 高清
1 4	三元紫映輝神虛生真元胎君	一位右 8		4 9	4 5 紫清	4 8 高清	1 3 高清	4 8 高清
1 5	玉玄皇道君	一位右 9 ?						
1 6	上皇道君	一位右 1 0						
右、玉清下元高清六元君。								
1 7	高上道君							
1 8	玉皇道君	一位右 1 1						
1 9	玉玄道君	一位右 1 2 ?						
2 0	玄清玉皇							
2 1	上皇天帝	一位右 1 3						
2 2	太上虛皇道君	一位右 1 5						
2 3	上皇高真太上玉君							
2 4	三天太一元君	一位右 1 4						
右、玉清諸道君。出上清經。								
2 5	上清高聖太上玉晨玄皇大道君	二位中 1	1 4 △	3 2 △		6 6 上清	1 4 上清	6 4 上清
2 6	紫微太素高虛洞曜三元道君	二位左 4				6 7 上清	1 5 上清	6 5 上清
2 7	紫晨〔太〕微天帝道君 3 8	二位左 1	5 △	2 5 △		7 2 上清	1 6 上清	7 0 上清
2 8	紫明太〔山〕〔微〕九道高元玉晨道君 3 9	二位左 8				7 3 上清	1 7 上清	7 1 上清
右、上清道君、主訓教学真								

	之人。							
29	太虛飛晨中央黃老 道君 40	三位左 1△	19△	33△		74上清	20上清	72上清
30	金闕帝晨後聖玄元 上道君 49	二位右 1 三位中 1△	30△	60△			22上清	
31	太元丹林太帝上道 君 48	二位左 6△	35△	65△		55上清	21△上 清	
32	後聖太師太微左真 保皇道君	二位左 7						
33	上清紫清太素三元 君道君		8△	27△			18上清	
34	上清上元太素元君 道君					68上清		66上清
35	上清中元紫素元君 道君					69上清		67上清
36	上清下元黃素元君 道君					70上清		68上清
37	上清紫晨天帝道君					71上清		69上清
38	上清太微天(高) (帝?)道君 27							
39	上清紫明太微九道 高玄玉晨道君 2 8	二位左 8				73上清		71上清
40	上清太虛上霄飛晨 中央黃老道君 2 9	三位左 1△	19△	33△		74上清	20上清	72上清
41	上清紫元太微〔八〕 素三元道君	二位左 9				75玄清		73玄清
42	玄清洞元青帝玉司 道君					76玄清		74玄清
43	玄清洞元赤帝玉司 道君					78玄清		76玄清
44	玄清洞元白帝玉司 道君					77玄清		75玄清
45	玄清洞元黑帝玉司 道君					79玄清		77玄清



46	玄清洞元黄帝玉司 道君					80 玄清		78 玄清
47	玄清紫元虚皇龟臺 九靈太真元君	女真1	39△	69△		81 玄清	19 上清	79 玄清
48	玄清太元東霞扶桑 丹林太帝道君 3 1	二位左6	35△	65△		82 玄清	21 上清	80 玄清
49	玄清太平金闕帝晨 〔後〕聖玄元上道君 30	二位右1△ 三位中1△	30△	60△		83 玄清	22 上清	81 玄清
50	洞清九太虚後聖元 影彭室上真道君		31	61		84 洞清		82 洞清
51	洞清八景靈都玄老 君道君		33	63?		85 洞清		83 洞清
52	洞清九微太真玉寶 上相青童道君 6 9	二位左10	34	64		86 洞清	23 上清	84 洞清
53	洞清太玄都九炁丈 人主仙道君		32	62		87 洞清		85 洞清
54	洞清玉真〔万〕華先 生〔主〕〔国〕〔因〕 玉道君		36	66		88 洞清		86 洞清
55	洞清玄洲二十九真 伯上帝司禁道君		37	67		89 洞清		87 洞清
56	洞清太元晨君列峨 峯洞宮玉道君		38	68		90 洞清		88 洞清
57	洞清後聖九靈真子 上道君					91 洞清		89 洞清
58	洞清太平仙綜司玉 道君					93 洞清		90 洞清
59	清微三天長生玄谷 幽真道君					94 清微		91 清微
60	清微安陽玄虚先生 道君					95 清微		92 清微
61	清微万石玄遊先生 道君					96 清微		93 清微

6 2	清微上元三気度命 道君					9 7 清微		9 4 清微
6 3	清微南宮定仙司録 道君					9 8 清微		9 5 清微
6 4	清微安昌總仙度厄 道君					9 9 清微		9 6 清微
6 5	清微玄理煉魂上禁 真皇道君					1 0 0 清 微		9 7 清微
6 6	清微生神化骨保仙 道君					1 0 1 清 微		9 8 清微
6 7	清微玄虚万石先生 道君					1 0 2 清 微		9 9 清微
6 8	太清紫元三気法師 長生道君					1 0 3 太 清		1 0 0 太 清
6 9	太清中宮青真小童 道君 5 2	二位左 1 0 △	3 4 △	6 4 △		1 0 4 太 清	2 3 △上 清	1 0 1 太 清

この表では、左端に「登真隠訣、真霊位業経」（以下、「登真、真霊」）に登場する神々を  
 列挙して番号を振った。全六十九神である。神名の後の番号は重複を示す<sup>44</sup>。つづいて、右  
 に向かって、「登真、真霊」と同じような神々を列挙する『正統道蔵』所収文献を、比較対  
 象としてほぼ網羅的に並べた。以下、これらの文献について簡単に説明しておきたい。

『位業図』は現行本『真霊位業図』である。ここでは、「登真、真霊」の神々が、『位業  
 図』のどの位階の何番目に登場するかを示した。「？」は、名は似ているが、同じ神である  
 かどうかよくわからない、という意味。「△」は、同じ神であるが、号が明らかに異なっ  
 ている、という意味である。これらの記号は、以下同じである。

『大洞真経』は『上清大洞真経』（HY 6）である。ここでは、「高上虚皇君道経第一」  
 のような各章の章名に見える神々を取った。計三十九神である。『大洞真経』という名の  
 上清経が、楊羲と二許の時代に存在したことは確かであるが<sup>45</sup>、この三十九神が楊羲と二許の  
 時代に、そのままのかたちですべて存在したかどうかを、いま判断することは避けた。た  
 だ、いずれにせよ、これらの神々の年代は、『亀山玄録』や『七十四方経』以前である。  
 なぜなら、それらの上清経には、この三十九神がすべて取り込まれているからである。な  
 お、表の番号は、その文献の神々のうちで何番目に登場するかを示す。以下、同じである。

『亀山玄録』は『上清元始变化宝真上経九霊太妙亀山玄録』（HY 1 3 8 2）である。こ

<sup>44</sup> 重複には、ほぼ完全に重複している場合と、号は異なっているが同じ神である場合の二  
 通りあるが、ここではとくに区別しなかった。

<sup>45</sup> 『大洞真経』については、Robinet 1984, tome 2, pp. 29-44.

ここでは、巻上から巻下につづく「上清始生変化元録」<sup>46</sup>という部分に登場する七十四神を取り上げた<sup>47</sup>。『亀山玄籙』は三巻本であるが、ここではロビネ氏に従って、巻中は後に挿入されたものであるとする。ただ、氏は、巻中についてのみ「最初の上清経ではない」としているが、筆者は『亀山玄籙』は三巻とも楊許以降の上清経であると考え<sup>48</sup>。また、氏が指摘しているように、この七十四神は、『七十四方経』というすでに失われた上清経にも見えたようであるが<sup>49</sup>、これも筆者は楊許以降のものと考え<sup>50</sup>。

『玉檢大籙』は『元始高上玉檢大籙』(HY 1 6 8)である。これは胡震亨が『位業図』第一位の神々の出典として取り上げて以来<sup>51</sup>、比較的によく知られたものである。高上空玄元始丈人道君以下、計四十七の道君が列挙されている。ロビネ氏はこれを唐代ものとし、また『上清三元玉檢三元布経』(HY 3 5 4。以下、『三元布経』)にもとづいていると述べている<sup>52</sup>。『玉檢大籙』が唐代まで下るかどうかはわからないが、筆者もおおむね賛成である。四十七の道君は、『三元布経』「上元檢天大録」に列挙された上清洞清自然官号の間に割り込むようなかたちで挿入されており、本来の『三元布経』にはなかったものだろう。『三元布経』も楊許以降の上清経である<sup>53</sup>。なお、番号の後の玉清や紫虚は、その神々に冠された天名である。

『九天譜録』は『上清元始高上玉皇九天譜録』(HY 1 3 7 6)である。ロビネ氏は、この文献の一部は、遅くとも六世紀には存在したと述べているが、全体としては唐代のものとしている<sup>54</sup>。筆者は、『洞玄靈宝三洞奉道科戒営始』巻四に「上清高上元始玉皇九天譜録」というほぼ同名の文献が見えることから、その全体は遅くとも六世紀半ば以前に成立していたと考える。『九天譜録』には計百十三の神々が列挙されているが、その排列はやや特殊である。筆者は「1、59、2、60、3、61……55、111、56、112、57、58、113」というように、おおよそ一つ飛ばしに番号を振っていった。こうすることによって、高上、九天、玉清、紫虚、紫清、高清、玉虚、上清、玄清、洞清、清微、太清という神々の序列が、きれいに浮かび上がるからである。ただ、この序列を乱さないために、「57、58」を連続して取るような処置をわずかにほどこした。

『上皇玉録』は『上清上皇玉録』であり、いまは『上清衆経諸真聖秘』(HY 4 4 6) 卷

<sup>46</sup> 巻下には「上清元始變化元録」(47 a) とある。

<sup>47</sup> これらの神々が『位業図』第一位の神々に一致することを最初に指摘したのはロビネ氏である。Robinet 1984, tome 2, p. 410.

<sup>48</sup> 第三部第三章第五節を参照。

<sup>49</sup> 『上清衆経諸真聖秘』巻一「太清上経変化七十四方経」には、上元上真八景、上元中真八景、中元上真八景、中元中真八景、中元下真八景に各八神、上元下真八景に六神の計四十六の神々が列挙されている。これらの神々は、『亀山玄籙』のものに一致する。下元にも、計二十四の神々が列挙されていたと考えれば、計七十四神になる。

<sup>50</sup> 第三部第三章第五節を参照。

<sup>51</sup> 王家葵(二〇一三) 附録「秘冊彙函本靈宝真靈位業図題記」三三〇～三三一頁。

<sup>52</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 602.

<sup>53</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 131-135.

<sup>54</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p.600.

三に計二十三の神々と、その神々を表わすと思われる符が残っているだけである。これは『太真玉帝四極明科経』巻二に「上皇玉籙、玉帝黄籙、紫書三卷」(10a)と見えるので、『四極明科経』以前すなわち五世紀末以前に成立していたはずである<sup>55</sup>。なお、『登真隠訣』巻下に一箇所だけ、陶弘景が「玉籙」に言及している部分があり、解釈のしよようによっては『上皇玉録』を指すようにも見えるが、筆者はそれは「玉篇」の誤りであると考え<sup>56</sup>。

『玉皇譜録』は『高上元始玉皇譜録』であり、『上清衆経諸真聖秘』巻三から四にかけて、計百八の神々と符が残っている。これは中華道蔵本『太平御覧』「道部一、道」に「太真科曰、玉皇譜録、有百八道君」(第二八冊、五六七頁)と見える。『太真科』の成立年代は、四百二十年代前半とする大淵氏の見解<sup>57</sup>が広く受け入れられているが、筆者には少し早すぎるように思われる。ただ、いまそれについて議論をする余裕はないので、ひとまず五世紀半ば以前としておきたい。したがって、『玉皇譜録』の成立年代もそれ以前としておく。

以上が各文献の説明である。以下、そこに列挙された神々の年代的な前後関係について考えてみたい。結論を先に示しておく、図1のようになる。

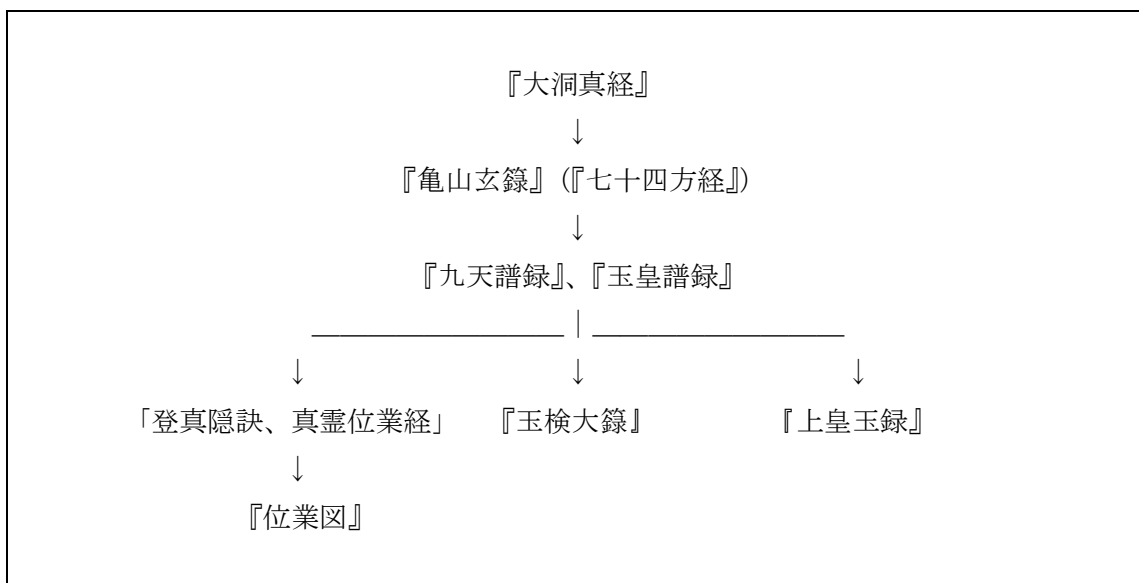
<sup>55</sup> 『太真玉帝四極明科経』の成立年代については、第一部第三章脚注7を参照。

<sup>56</sup> 『登真隠訣』巻下「誦黄庭経法」は、「偽経」にもとづいて作られた修行法の一例として、陶弘景があえて挙げているものであるが、彼はその正文「太帝東應朝禮。太帝紫晨君也 太帝には東のかたに應に朝禮すべし。太帝とは紫晨君なり」(1a)に対し、「〈……。且玉籙大帝、無紫晨之號。今此所云、皆以相乖矣〉(……。且つ玉籙の大帝に、紫晨の號無し。今 此に云ふ所は、皆な以て相ひ乖く)」(1b)という批判を加えている。偽の修行法を批判するために、「玉籙」の記述をもち出したのだとすれば、それは陶弘景にとって真なるものだったはずである。「○○玉籙」という文献は、『正統道蔵』に残っているものに限ってもいくつかあり、「玉籙」の二文字だけで特定するのは難しいが、いま仮に『上皇玉録』を見てみると、太帝すなわち扶桑太帝が「上清太元東霞扶桑丹林太帝道君」という名で登場し、紫晨という号は付されていない。したがって、ここの「玉籙」は『上皇玉録』のことを指すのではないかと見なす余地がある。

しかし、筆者はこの「玉籙」は「玉篇」の誤りではないか、と考える。結論に合わせて原文の文字を改めることには、筆者も抵抗を覚えるが、ここでは「玉篇」として見たほうが文脈がよりはっきりする。「玉篇」は、『黄庭内景経』のことであり、それは「黄庭内景経序」(※「黄庭内景経序」については、金志珪(二〇〇九)の記述から明らかに知られる。また、陶弘景も『内景経』について「〈東華謂之玉篇〉(東華には之を玉篇と謂ふ)」(『登真隠訣』巻下1b)と述べている。さらに、『内景経』沐浴章第三十六には、誦誦の方法を示した部分があり、そこに「先謁太帝後北向」(『雲笈七籤』巻十二26b)とあって太帝が登場する。以上のことを踏まえて前後の文脈を見直すと、次のようになる。「誦黄庭経法」という『内景経』に関する偽の修行法があり、そこには「太帝とは紫晨君のことだ」と言われているが、「玉篇」すなわち『内景経』そのものでは、太帝に紫晨の号を付していないのでそれは誤りである、と。

<sup>57</sup> 大淵(一九九七)四五六～四五九頁。

図 1



まず、『大洞真経』の三十九神と『亀山玄録』(『七十四方経』)の七十四神との関係は、すでに述べたように、前者がすべて後者なかに含まれている。よって、図1の前後関係になると考えられる。

次に、『亀山玄録』(『七十四方経』)と『九天譜録』、『玉皇譜録』との関係であるが、前者の七十四神のうち、六十七神が後者に含まれている。筆者が対照した限り、後者に登場しないのは、上清紫精三素君と青精上真内景君という『大洞真経』由来の二神と、東方上始少陽青帝君、南方通陽納陰赤帝君、西方少陰西金白帝君、北方通陰太陽黒帝君、中央総霊高皇黄帝君の五帝だけである。『九天譜録』は百十三神、『玉皇譜録』は百八神を列挙しているので、ここは数の上から見て、後者が前者を取り込んだと考えてよいだろう。また、両者の関係でもう一つ重要なのは、後者が前者を吸収拡張する際に、神々に高上、(九天)<sup>58</sup>、玉清、紫虚、紫清、高清、玉虚、上清、玄清、洞清、清微、太清という天名を冠し、十二の位に分けて、より明確に序列化したと考えられることである。

次に、『九天譜録』、『玉皇譜録』と『玉檢大録』、『上皇玉録』との関係について見ると、後者は基本的に前者と同じ神々を同じ順序で列挙している。神々の数は『玉檢大録』が四十七、『上皇玉録』が二十三であり、いずれも前者の半数以下であるが、前者が『亀山玄録』(『七十四方経』)の七十四神を踏まえているとすると、神々の数の多い前者こそが本来の姿に近く、後者は神々の一部をそぎ落としたものと考えられる。『上皇玉録』に関しては、「登真、真霊」と同じく、玉清紫虚高上元皇道君(『玉檢大録』、『九天譜録』、『玉皇譜録』では22)を冒頭に置いていることが注目されるが、玉清紫虚高上元皇道君以前の二十一

<sup>58</sup> 九天には、九天王が列挙されている。九天王は「○○天王道君」のように九天それぞれの名を神名としており、「九天○○道君」のように神名の上に九天が冠されているのではない。

神のうち、最上位の高上空玄元始丈人道君を含む十一神は『龜山玄録』（『七十四方経』）に由来する。よって、二十一神を欠く『上皇玉録』が本来の姿だったと考えるのは、かえって不自然だろう。

次に、『九天譜録』、『玉皇譜録』と「登真、真霊」との関係であるが、後者の15から24の除くほとんどの神々が、序列と天名を含め、前者に一致する。後者の1から14の神々にも、玉清、紫清、高清という天名が冠されていたことは、その注記からわかる。この場合、『登真隠訣』と『真霊位業経』が撰述ではなく編纂されたものであろうことを考えると、後者が前者の神々を取捨選択しながら取り込み、さらに15から24などの神々を新たに付け加えたものと推測される。なぜ、前者の1から21の神々（高上、九天）が、後者に取り込まれなかったのかはよくわからないが、あるいは後者が前者とは異なる（玉清を最上位とする）枠組みで神々を整理しようとしたことが原因かもしれない。たとえば、前者の紫虚、紫清、高清は、後者ではいずれも玉清の一部として解釈し直されているからである。

最後に、「登真、真霊」と『位業図』との関係であるが、これは後者が前者を踏まえていることは明らかである。なぜなら、ツェヅィツヒ氏が指摘しているように、前者は1から4の神々について「右、玉清上元景四道君」と注記しているが、後者はこの注記を1から4とは別の「玉清上元宮四道君〈各有諱字〉」という神々であると誤解しながら取り込んでいるからである<sup>59</sup>。玉清中元紫清六道君と玉清下元高清六元君も同じである。ただ、前者の29から69の神々は、後者に重なるものが少なく、重なったとしても「△」になるものが多い。これについては、後者（の校訂者、すなわち間丘方遠）が前者を整理する際にそぎ落としたと考えざるを得ないだろう<sup>60</sup>。

以上が図1に対する説明である。表3にもとづいて作ったこの図によって、「登真、真霊」の内容が、どのような経緯をたどって形成されたのかが、おおよそ明らかになっただろう。それによれば、「登真、真霊」の内容を、陶弘景が整理したと考えることは、到底できないはずである。なぜなら、陶弘景は楊許の上清経を「真経」とし、それ以降に作られた上清経を「偽経」としてしりぞけたが<sup>61</sup>、「登真、真霊」の内容がもとづいているのは、『九天譜録』や『玉皇譜録』などの上清録であり、それらは『龜山玄録』や『七十四方経』など楊許以降の上清経にもとづいて作られた、いわば第三世代の上清経だからである。上清経の真偽判別に使命感を懐いていた陶弘景が、そのような上清経に依拠して神譜を作ったと考えるのは無理がある。

---

<sup>59</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 110.

<sup>60</sup> ツェヅィツヒ氏は、「登真、真霊」の35あたりからは、後に付け加えられた部分ではないかとしているが、「登真、真霊」に『九天譜録』や『玉皇譜録』のような出典があることを考えれば、そのように見ることは難しいだろう。

<sup>61</sup> 第一部第二章第二節を参照。

### (3) 玉清の神々について

「登真隱訣、眞靈位業經云」以下の内容が、陶弘景によって整理されたとは考えにくいもう一つの理由として、そこに列挙された神々のほとんどが、『真誥』と現行の『登真隱訣』に見出せないことが挙げられる。とくに、1から24の玉清の神々はまったく登場しない。言い換えれば、『真誥』と現行の『登真隱訣』では、25の上清高聖太上玉晨玄皇大道君よりも位の高い神は登場しないのである。

玉晨玄皇大道君が、『真誥』において極めて高い位にあったことは、『真誥』そのものの記述からもうかがわれる。たとえば、巻一正文に次のようにある。

紫微夫人曰、此是太虚上眞元君金臺李夫人之少女也。太虚元君昔遣詣龜山、學上清道。道成、受太上書、署爲紫清上宮九華眞妃者也……。紫微夫人曰く、此れは是れ太虚上眞元君金臺李夫人の少女なり。太虚元君 昔し遣はして龜山に詣り、上清の道を學ばしむ。道 成りて、太上の書を受け、署せられて紫清上宮九華眞妃と爲る者なり……と。(12b)

周知のように、『真誥』の真人たちは天上の官僚組織に属しているとされるが、この記述によると、九華眞妃は「太上の書」を受けてその地位に任命されたという。このことから、その組織に君臨していたのは、太上という神だったことがわかる。太上については、『真誥』巻五に次のようにある。

君曰、太上者道之子孫。審道之本、洞道之根。是以爲上清眞人、爲老君之師。〈此即謂太上高聖玉晨大道君也。爲太極左眞人中央黄老君之師。〉君曰く、太上とは道の子孫なり。道の本を審らかにし、道の根を洞す。是を以て上清眞人と爲り、老君の師と爲る。〈此れ即ち太上高聖玉晨大道君を謂ふなり。太極左眞人中央黄老君の師たり。〉(1b)

清靈真人裴君の言葉とされる正文によると、太上は道の子孫であり、上清真人でもあるという。そして、その陶注によると、太上は太上高聖玉晨大道君のことであるとされる。巻一の記述と合わせて考えると、『真誥』に登場する真人たちを統べていたのは、太上高聖玉晨大道君だったことになる。また、玉晨大道君の位の高さは、それを諸神の先頭に置く『真誥』巻九正文の記述「謹啓太上大道高虚玉晨、太素紫宮八靈三元君、中央黄老、無英、白元太帝、五老高眞上仙、太極皇精三皇君」(14b)からも裏づけられるだろう。

楊許の時代は、上清天という概念が、『抱朴子』や『靈宝五符』にいう太清天に代わって、はじめて登場した時代である<sup>62</sup>。その時代に、上清真人である玉晨大道君が真人たちの組織に君臨していたことは、極めて理解しやすいことである。一方、楊許以降の時代になると、玉晨大道君の上により高位の神々が加乗されてゆく傾向がある。たとえば、『上清高聖太上大道君洞真金元八景玉籙』(HY 1378)は楊許以降に作られた太上高聖玉晨大道君の内伝ともいふべきものであるが<sup>63</sup>、そこには玉晨大道君が光の車に乗って九つの天をめぐり、玉清紫道虚皇上君をはじめとする玉清君から次つぎと隠符を授かってゆくという話が見られる(12a～14a)。これらの玉清君が、伝授の系譜から見て、玉晨大道君よりも上位

<sup>62</sup> 第三部第三章第四節(4)を参照。

<sup>63</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 13, pp. 42-43.

にあることは明らかである。

もちろん、以上のような理解に対し、楊許の時代の神譜はそれほど単純ではない、という批判もあるかもしれない。たしかに、楊許の時代の上清経にも、太微天帝君（『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』、『登真隠訣』巻下）や上清紫霞虚皇（『黄庭内景経』）のような玉晨大道君との上下関係がはっきりしない高位の神々が登場する。また、もし『大洞真経』の三十九神がすべて楊許の時代のものであり、その排列が上下関係を表わしていたとするなら、玉晨大道君の上位にすでに十三もの神々がいたことになるだろう。ただ、表3に示したように、たとえ『大洞真経』の三十九神をもってしても、「登真、真霊」の玉清君たちをそろえることはできない。

「登真、真霊」では、『真誥』の真人たちを統べていた玉晨大道君が第二十五位であり、太清天に取って代わって現われた上清天の上には、高清と紫清と玉清が置かれている。また、「登真、真霊」がもとづいたと考えられる『九天譜録』や『玉皇上録』に至っては、玉晨大道君を六十位以下に置き、上清天は高上から太清に至る十二階のうち第八位である。このように、玉晨大道君と上清天の位置づけから見た場合、「登真、真霊」の神譜は、『真誥』や現行の『登真隠訣』とのズレが大きく<sup>64</sup>、むしろ『上清高聖太上大道君洞真金元八景玉籙』のような経典が作られた楊許以降の時代によく合っているといえる。とすれば、楊許以降の上清経を信奉しなかった陶弘景が、「登真、真霊」の内容を整理したと考えるのは、やはり難しいということになるだろう。

#### （4）なぜ『登真隠訣』の名をも挙げたのか

最後に一つ残された問題がある。「登真隠訣、真霊位業経云」以下の内容が、陶弘景によって整理されたと考えることができないとすれば、なぜ『道門経法相承次序』の作者は、『真霊位業経』だけでなく『登真隠訣』の名をも挙げたのだろうか。

この問題に答えることは難しい。「登真、真霊」の神々うち、少なくともその前半部分は現行の『真霊位業図』にはほぼ一致する。よって、その部分の出典を『真霊位業経』と考えることは理に適っている。そこで、最も単純に考えれば、「登真、真霊」の神々のうち、現

---

<sup>64</sup> 「登真、真霊」は、玉晨大道君に「爲上清已下萬道化主 上清已下の萬道の化主たり」（17b）、玉清の神々に「竝業崇重、但心相入寂、不復應化於下界也 竝な業は崇重なるも、但だ心相入寂し、復た下界に應化せざるなり」という注記を付している。ポーケンキャンプ氏によると、この玉清の神々は、エリアーデのいう虚神（*deus otiosus*）の最もよい見本であるという。柏夷（二〇一五）一二一頁。とすると、『真誥』や現行の『登真隠訣』に玉清の神々が登場しないのは、それらが虚神だったからだ、という説明もあり得るかもしれない。しかし、たとえ虚神であっても、それらが楊許の時代に知られていたことが、何らかの方法によって証明されない限り、その説明は成り立たないだろう。また、その場合、なぜ楊許以降の上清経には、玉清の神々が存思の対象や経典の伝授者としてしばしば登場するのか、という問題も、うまく処理できないように思われる。ようするに、筆者がここでいうズレとは、たとえ玉清の神々が虚神であっても、その存在自体が『真誥』や現行の『登真隠訣』にはまったく書かれておらず、楊許以降の上清経にはしばしば書かれている、という文面上の違いである。



行の『真靈位業図』に登場しないもの、すなわち主に後半に列挙された神々が、『登真隱訣』から取られたのではないか、ということになるかもしれない。しかし、玄清、洞清、清微、太清の天名を冠する神々が、『玉皇譜録』や『上皇玉録』などの上清録を踏まえずに現われたとは考えにくいし、とすると、神々を前半と後半に分けること自体難しいだろう。では、『玉皇譜録』や『上皇玉録』が楊許の上清経だった、あるいは陶弘景が『登真隱訣』に楊許以降の上清経を取り込んでいた、と考えればよいのではないか、ということになるかもしれないが、その場合、この問題に限っては解決するかもしれないが、筆者がこれまでに積み重ねてきた議論をほとんど覆さなければならず、けっきょくすべてが振り出しに戻ってしまう。また、唐代には『登真隱訣』が改変されて、陶弘景以外の人物によって整理された内容が含まれていた、という考えもあるかもしれないが、いまのところ、筆者には唐代における『登真隱訣』の改変を証明することはできそうにない。

このほかに、道教類書の孫引きによって出典だけが残った可能性など、いくつも考えたが、最終的に残したのは、「登真、真靈」の神々は大部分が『真靈位業経』からの引用であるが、『登真隱訣』にも同じような神々が見える部分があったので、いちおうその名を挙げたのではないか、というものである。以下に説明したい。

ツェツィヒ氏によると、『登真隱訣』にも神々の名を列挙するような部分があったという<sup>65</sup>。氏がそこで言及しているのは、『上清衆経諸真聖秘』（以下、『諸真聖秘』）の次の記述である。

(A) 洞真疏略。

右卷中有諸高真上聖、女真、洞宮主職、仙真名諱。或備或略。竝已在登真隱訣卷中具載、此不復重出。右卷中に諸もろの高真上聖、女真、洞宮の主職、仙真の名諱有り。或は備にして或は略せらる。竝な已に登真隱訣の巻中に在りて具に載すれば、此に復た重ねて出さず。(巻七 13b～14a)

(B) 酆都鬼帝祕録。

——中略——上下文中得道人。或爲洞天職司、地下主者、俱有名姓。已在登真隱訣中具載、不復重出。上下の文中に得道の人有り。或は洞天職司、地下主者と爲し、俱に名姓有り。已に登真隱訣中に在りて具に載すれば、復た重ねて出さず。(巻八 9b～10b)

まず、『洞真疏略』という文献については未詳であるが、(A)によると、そこに載せられている神々は、『登真隱訣』と重複するので『諸真聖秘』には載せないという。次に、(B)の中略した部分には、『真誥』闡幽微に見える酆都六天宮と鬼官若干名の名が挙げられている。(B)によると、その前後には、洞天の仙官や地下主者の名も列挙されていたようであるが、『登真隱訣』と重複するので載せないという。それらは主に『真誥』稽神枢の神々を指すと見てよいだろう。

これらの記述からだけでは、『真誥』の神々が『登真隱訣』にどうかたちで載っていたのかははっきりしないが、上清経に登場する神々の名諱をひたすら列挙する『諸真聖秘』が、『登真隱訣』との重複を避けたということは、『登真隱訣』にも同じように神々を紹介

<sup>65</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 109.

するような部分があったのだろう。第四節の(3)で取り上げた「登真隠訣云、東方朔、字曼倩、仕漢武。……」(『仙苑編珠』巻上20b)は、そのような部分から引用されたのかもしれない。

ただ、(A)と(B)の場合のみ、わざわざ『登真隠訣』と重複するから載せない、と言っているからには、そう言われていない『諸真聖秘』の神々は、『登真隠訣』にまとまったかたちで載っていなかったと考えられる。また、(A)の直後には、「又洞真疏略」(14a)として、清虚真人や南嶽夫人を含む十神の名が示されているが、おそらく、そのうちいくつかは『登真隠訣』に載っていなかったもので、重複するとは言えなかったのだろう。

以上のように、『登真隠訣』に『真誥』の神々を紹介する部分があったとすると、そこに玉晨大道君や中央黄老君、金闕後聖帝君、方諸青童君なども載っていたと推測される。とすれば、そのことを踏まえて、『道門経法相承次序』の作者は『登真隠訣』の名をも挙げたのではなかろうか。

これと似たことは、『道門経法相承次序』巻中冒頭の「洞真〔経〕及登真〔隠〕<sup>66</sup>訣云」という引用についてもいえる。そこには、神々の住む宮殿と神々の名が列挙されているが、その大部分は「洞真経」の内容である。

まず、「真陽宮」(1b)から「瓊光宮、通靈府」(3b)までは、『無上秘要』巻二十一「仙都宮室品」の「右出洞真経」の部分(4a~6a)にほぼ完全に一致する。この「洞真経」は、具体的な経名ではないが、その内容から見れば、『龜山玄籙』や『七十四方経』などを指すはずである<sup>67</sup>。ただ、これら「洞真経」は「仙都宮室品」のように宮殿と神々の名だけを列挙しているわけではないので、その内容は、実際には『無上秘要』の作者が「洞真経」にもとづいて整理したものと考えられる。

次に、冒頭に「右玉晨道君所居」として挙げられた十三の建物のうちの八つ(1a)と、「寒靈丹殿」(3b)から最後の「黄元宮、高皇府」(6b)までは、『無上秘要』巻二十二「三界官府品」の「右出洞真経及道迹真迹経」の部分(1a~14a)にすべて見出せ、やはり『無上秘要』の作者が『龜山玄籙』や『七十四方経』などの「洞真経」にもとづいて整理したものだろう<sup>68</sup>。なお、この部分には、『道迹経』と『真迹経』のものと思われる内容も見えるが、それらは『道門経法相承次序』に取られていない。

つまり、『道門経法相承次序』は「洞真〔経〕及登真〔隠〕訣云」としているが、その内容のほとんどは、『無上秘要』「仙都宮室品」と「三界官府品」に見える「洞真経」を孫引きしたに過ぎない。ただ、冒頭の十三の建物のうちの五つ(1a)と、その後の「丹靈白玉宮、瓊闕。右太素三元君所居」(1a)という記述だけは『無上秘要』に見出せない。よ

<sup>66</sup> ボーケンキャンプ氏の指摘通り、ここには「経」と「隠」を補ってよいだろう。柏夷(二〇一五)一二〇頁。

<sup>67</sup> 柏夷(二〇一五)一二〇頁。

<sup>68</sup> なお、この部分には、『道迹経』と『真迹経』のものと思われる内容も見える。それらは『道門経法相承次序』に取られていないが、『上清道類事相』所引の『登真隠訣』佚文に一致する部分がある。

って、六丁にわたる引用のうち、冒頭のわずか数行のみが『登真隱訣』の内容であるかもしれないが、実際には『登真隱訣』にも神々の宮殿と神々の名を列挙する部分があったので<sup>69</sup>、その名が挙げられたのではなかろうか。

## 六 「洞玄靈寶真靈位業図序」の作者

ここまで、陶弘景を『真靈位業図』から切り離す方向で議論を進めてきたが、「洞玄靈寶真靈位業図序」には「陶弘景序」と記されている。そこで筆者としては、その内容について検討しておく必要がある。

ただ、この序については、すでにツェヰッヒ氏が、陶弘景から切り離して閻丘方遠に結びつける見解を示している<sup>70</sup>。氏がそのように考えたのは、『真靈位業図』が『登真隱訣』の一部だったとすると、そのなかにもう一つの序があるのはおかしいからである。そこで氏は、閻丘方遠が『登真隱訣』のなかの『真靈位業図』を校訂し（て独立させ）た際に、その序を新たに付け加えたのだらうとする。とすると、理屈の上では、序が陶弘景のものではないと考える研究者は、ツェヰッヒ氏だけではないのかもしれない。

しかし、第五節（1）で述べたように、筆者は『真靈位業図』は『登真隱訣』の一部ではなかったという立場を取る。よって、序を陶弘景から切り離したいのはツェヰッヒ氏と同じであるが、同じ理屈に乗ることはできない。ただ、いずれにせよ、この序は、その内容から見ても、校訂序として読むことができそうである。そこで、以下、序の全文を二段に分けて検討したい<sup>71</sup>。

洞玄靈寶真靈位業圖序。

夫仰鏡玄精、觀景耀之巨細、俯眇平區、見巖海之崇深、搜訪人綱、究朝班之品序、研綜天經、測真靈之階業。但名爵隱顯、學號進退、四宮之内、疑似相參、今正當比類經正、讎校儀服<sup>72</sup>、埒其高卑、區其宮域。又有指目單位〈上皇道君、五帝、七老、如此比之類是矣〉、略說姓名〈墨羽、孟卓之例是矣〉、或任同秩異〈金闕四帝、太極四眞、及下教之例是矣〉、業均迹別者〈諸步綱之例也〉。如希林眞人、爲太微右公而領九宮上相、未委爲北宴上清、當下親相識耶、諸如此例、難可必證、謂其竝繼其所領、而從（高）〔宮？〕域。粗事事條辯、略宣後章。輒以淺識下生、輕品上聖、昇降失序、梯級乖本、懼貽謫玄府、絡咎冥司。謹依誠陳啓、仰希照亮。若必不宜然、願垂戒告。夫れ仰ぎて玄精を鏡とし、

<sup>69</sup> 『上清道類事相』卷三（10b～11a）所引の『登真隱訣』佚文には、神々の宮殿とそこに住む神々の名が列挙されている。

<sup>70</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 111.

<sup>71</sup> 序にはいくつかの版本があるが、ここでは王家葵氏（二〇一三）の校理本によった。

<sup>72</sup> 麥谷邦夫氏の「道氣社」（<http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha>）はここを「今正當比類經、正讎校儀服」と読むが、『中華道藏』第二冊、王京州（二〇〇九）、王家葵（二〇一三）は「今正當比類經正、讎校儀服」と読む。その場合、「經正」の意味が取りにくいのが、「今正〇〇〇〇、正〇〇〇〇、〇〇〇〇、〇〇〇〇」よりも、「今正當〇〇〇〇、〇〇〇〇、〇〇〇〇、〇〇〇〇」のほうが読みやすいと考え、後者に従った。

景耀の巨細を觀、俯して平區を眇し、巖海の崇深なるを見、人綱を搜訪し、朝班の品序を究め、天經を研綜し、眞靈の階業を測る。但だ名爵の隱顯、學號の進退、四宮の内に、疑似して相ひ參はれば、今 正に當に經正に比類し、儀服を讎校し、其の高卑を埒（さかい）し、其の宮域を區すべし。又た單位を指目し（上皇道君、五帝、七老、此の如く之に比ぶの類 是れなり）、姓名を略説し（墨羽、孟卓の例 是れなり）、或は任同じく秩異なり（金闕四帝、太極四眞、及び下教の例 是れなり）、業均しく迹別なる者（諸もろの歩綱の例なり）有り。希林真人の如きは、太微右公と爲りて九宮の上相を領するも、未だ北のかた上清に宴すと爲すを委（つぶさ）にせず。當に下 親しく相ひ識るべけんや。諸もろの此の如き例は、必證す可きこと難し。謂へらく、其れ竝な其の領する所を繼ぎて、宮域に従ふ、と。粗ば事事に條辯し、後章に略宣す。輒ち淺識下生を以て、輕がるしく上聖を品し、昇降 序を失ひ、梯級 本に乗けば、謫を玄府に貽（のこ）し、咎を冥司に絡はんことを懼る。謹みて誠に依りて陳啓し、仰ぎて照亮せんことを希ふ。若し必ず宜しく然らざれば、戒告を垂れんことを願ふ。

まず、三行目の「但」から四行目の「宮域」までは、神々の名号、爵位の浮き沈み、学号の進退が、四宮（玉清、上清、太極、太清？）の間で混乱しているので、經典に照らし合わせて整理するのだ、と述べられている。次に、「又有」から六行目の「別者」までは、混乱の例が挙げられているようである。「指目單位」の意味はよくわからないが、ほかに、姓名を略説していたり、役職が同じで位階が違っている者がいたり、同じものを修行したのに結果が違っている者がいたりするとされ、その具体例が注記されている。次に、「如」から八行目の「(高) [宮?] 域」までは、「當下親相識耶」の意味が取りにくい、希林真人は太微右公となって九宮上相の役職に就いているが<sup>73</sup>、彼が上清に昇ったという話はまだ聞いたことがなく、私にはよくわからない、ということだろうか。いずれにせよ、納得できない部分があることが言われているようである。

以上のように、作者が具体例を挙げながら批判していることからすると、その批判対象として、神々の名号や爵位、学号を列挙したものが、すでに存在していたものと推測される。つまり、その内容から序の作者を特定することは難しいが、それが校訂序のようものであることは、おおよそ見当がつく。なお、希林真人は現行の『真靈位業図』には見えないが、いまのところ出典不明である。

今所詮貫者、實稟注之奧旨、存向之要趣。祈祝跪請、宜委位序之尊卑。對眞接異、必究所遇之輕重。是以三君共辭先致學未體之尤<sup>74</sup>。下班居上、智有不達之蔽<sup>75</sup>。雖同號眞

<sup>73</sup> 『洞玄靈寶真靈位業図』第二左位に「太微右眞公領九宮上相希林眞人燕君。〈從小有天王、受王君替代〉」（3 a）とある。

<sup>74</sup> ここは諸氏の間で読み方に違いがある。王京州（二〇〇九）、「道氣社」は「是以三君共辭先致學、未體之尤」、『中華道藏』第二冊は「是以三君共辭、先致學未體之尤」、王家葵（二〇一三）は「是以三君共辭先致學未體之尤」と読む。また、王家葵氏は、ここは本来「是以三君共辭、先致□□、學<sup>有</sup>未體之尤、下班居上、智有不達之蔽」だったのではないかと述べている。

<sup>75</sup> 「是以」から「之蔽」までは、『秘冊彙函』所収本（これは王家葵氏の指摘による）と『漢魏六朝百三家集』所収本には欠けている。百三家集本は、道藏本の注記をすべて欠いているので、この部分も本来は注記だったのかもしれない。この部分を飛ばして読んだほうが、文脈が通りやすいように思われる。

人、眞品乃有數。俱目仙人、仙亦有等級千億。若不精委條領、略識宗源者、猶如野夫出朝廷、見朱衣必令史、句驪入中國、呼一切爲參軍。豈解士庶之貴賤、辯爵號之異同乎。陶弘景序。今詮貫する所の者は、實に稟注の奥旨にして、存向の要趣なり。祈祝跪請するには、宜しく位序の尊卑を委にすべし。眞に對し異に接するには、必ず遇ふ所の輕重を究めよ。是を以て三君は共に先に學を致すも未だ體せざるの尤を辭す。下班上に居れば、智に不達之蔽有り。同じく眞人と號すと雖も、眞品に乃ち數有り。俱に仙人と目すも、仙も亦た等級千億有り。若し精しく條領を委にし、略ぼ宗源を識らざれば、猶ほ野夫の朝廷に出でて、朱衣を見て必ず令史とし、句驪の中國に入りて、一切を呼びて參軍と爲すが如し。豈に士庶の貴賤を解し、爵號の異同を辯ぜんや。陶弘景序。

ここでは二行目の「三君」という言葉が注目される。これは陶弘景が楊羲と二許を指しているときによく使うものである。一方、王京州氏が「位業居高之眞靈、如上合虛皇道君（元始天尊）、上清高聖太上玉晨玄皇大道君、太極金闕帝君等」<sup>76</sup>と注釈しているように、これは三神という意味で使われることも多い。しかし、「是以三君共辭先致學未體之尤」<sup>77</sup>がどういう意味なのか、また前後の文脈とどうつながっているのか、筆者にはいまひとつはっきりしないので、決定的なことは言えそうにない。ただ、もしこの三君が楊羲と二許を指すものだったとしても、『眞靈位業図』が陶弘景の著作に大きく依拠している以上、陶弘景以外の誰かが三君を使ったとしてもおかしくはないと思われる。

以上、序の全文を示してみた。その内容から作者が誰であるかを特定することは難しいが、どうやら校訂序のようなものであるということはある。もし、その作者を陶弘景とするならば、それ以前に神々の名号や爵位、学号を列挙したものが存在していたことになるだろうが、少なくとも『無上秘要』「道人名品」がそれに当たらないことは、第四節（1）で述べた通りである。

## 七 おわりに

本章では、閻丘方遠の校訂を経た現行本『眞靈位業図』について、序を除いて、ほとんど取り上げなかったが、その内容はますます陶弘景から離れている。たとえば、第一位中位（最高位）に元始天尊が置かれていたり、第三位に太極左仙公葛玄（左位）や彼に靈寶經を授けた太極法師徐來勒や太上玄一三眞（以上、右位）が置かれていたりするなど、陶弘景が信奉しなかったはずの靈寶經<sup>78</sup>の神々が新たに追加されている<sup>79</sup>。また、陶弘景が「或

<sup>76</sup> 王京州（二〇〇九）一三三～一三四頁。

<sup>77</sup> 『眞誥』卷七における許翽の懺悔（12a～13a）を指しているようにも思われたが、やはりこの序の文脈からは外れているだろう。

<sup>78</sup> 第一部第二章第四節（1）を参照。

<sup>79</sup> なお、靈寶經の神々が第一位や二位ではなく、三位に置かれていることは、陶弘景の靈寶經に対する態度と一致しているという見解もあるかもしれないが、第三位は決して低い位ではない。現行本の第三位は、『無上秘要』「道人名品」の太極に相当し、真人の位である。茅山の神降ろしで大活躍する中茅君と小茅君でさえ第六位であることを思い起こせば、第三位がどれほど高い位であるかが容易に想像できるだろう。

入仙品、而仙家不顯之)〈或は仙品に入るも、仙家之を顯らかにせず〉(『真誥』卷十六13b)と述べている孔子が、第三位左位に太極上真公孔丘として登場している。このほかにも、現行本には『真誥』と食い違ったり、陶弘景らしくなかったりする点はいくつも見られるが、以上のことを含め、先行研究で指摘されている部分も多いので<sup>80</sup>、本章ではとくに取り上げなかった。

本章では、陶弘景の原本により近いとされる『無上秘要』「道人名品」と『道門經法相承次序』所引本を中心に検討を行なった。その結果、それらが現行本『真靈位業図』の原本あるいは祖本の一部であり、とくに「道人名品」の場合は、陶弘景の『真誥』と『登真隱訣』にもとづいていることは間違いないだろうが、陶弘景自身がそれらの作者であるとは考え難い、という結論にたどり着いた。また、陶弘景序とされる「洞玄靈宝真靈位業図序」についても検討したが、その内容は、陶弘景によって著わされたと考えなければならないものではなかった。とすると、陶弘景を『真靈位業図』の作者とする根拠は、現行本に「梁貞白先生陶弘景纂」と記されていること以外、見出すことができなくなるだろう。

以上のことを踏まえ、筆者は『真靈位業図』は陶弘景に仮託されたものである可能性が高いと考える。もちろん、その可能性については、また別の角度からも十分に検討する必要があるだろうが、いまは、そのような仮託が行なわれてもおかしくないことがあったことを指摘しておきたい。たとえば、李渤『真系』「唐茅山昇真王先生」には「年十五、入華陽、事貞白先生、授三洞法 年十五にして、華陽に入り、貞白先生に事へ、三洞法を授かる」(『雲笈七籤』卷五11a)とあるが、王遠知(昇真王先生)が陶弘景(貞白先生)に師事していなかったことは、すでに先行研究によって指摘されている<sup>81</sup>。つまり、この記述は、王遠知の三洞法の由来を陶弘景に仮託したものだといえる。陶弘景と王遠知を結びつける系譜を最初に作ったのは、小林正美氏によると、潘師正であるという<sup>82</sup>。また、『真靈位業經』という名が最初に見えるのも、潘師正と唐の高宗との問答集『道門經法相承次序』である。したがって、『真靈位業図』あるいは『真靈位業經』が、遅くともこのころまでに、陶弘景に仮託されていてもおかしくはないと考えられる<sup>83</sup>。

---

なお、靈宝經の神々が加えられたことは、『真靈位業図』に「靈宝」や「洞玄靈宝」の名が冠されることと無関係ではないように思われる。王家葵氏(二〇一三、「真靈位業図蠡測」五頁)は、閻丘方遠は上清派の道士であり、彼が「洞玄靈宝」の名を付けたはずはないと述べているが、閻丘方遠には靈宝經の歴史について述べた『太上洞玄靈宝大綱鈔』(HY 393)という著作もある。

<sup>80</sup> 胡震亨の識語(王家葵(二〇一三)附録「秘冊彙函本靈宝真靈位業図題記」三三一頁)、張雁勇(二〇一一)、王家葵(二〇一三)「真靈位業図蠡測」二〇～二二頁、柏夷(二〇一五)一一四～一一六頁。

<sup>81</sup> 前田(一九八七)、吉川(一九八八b、一九九〇)、小林(二〇〇三)。

<sup>82</sup> 小林(二〇〇三)一六二頁。

<sup>83</sup> なお、ここで『無上秘要』「道人名品」とその出典の位置づけが問題になるが、これについては、二つの可能性を想定しておきたい。一つは、「道人名品」は『無上秘要』の作者が、卷二十二「三界宮府品」のように、『真誥』や『洞真經』などにもとづいて整理した可能性。この場合、『真靈位業經』は「道人名品」にもとづいて作られた可能性が高くなるだろう。

最後に、はじめに述べたように、『真靈位業図』を陶弘景の著作とするかどうかは、六朝道教史における彼の位置づけを大きく左右する重要な問題である。従来の道教研究では、元始天尊を頂点に戴く現行の『真靈位業図』が、そのまま陶弘景の著作とされることが多く、彼が六朝時代以前の神々を統合するような神譜を作ったと見なされていた。そして、そのことが上清派という言葉と相俟って、六朝道教の中心人物やリーダーという陶弘景のイメージを形成することに、一役買っていたのは間違いないと思われる。しかし、本章で述べたように、陶弘景を『真靈位業図』から切り離すことができるならば、その膨れ上がったイメージを、『真誥』や『登真隱訣』から浮かび上がってくる、茅山の啓示に対する敬虔な一信仰者に還元し、等身大の陶弘景に一步近づくことができるのではなかろうか。

---

もう一つは、「道人名品」に『真靈位業經』のような出典があった可能性。この場合、陶弘景への仮託が、『無上秘要』以前だった可能性も想定しなければならなくなる。ただ、『無上秘要』や『三洞珠囊』、さらには『道教義枢』巻一「位業義第四」にさえ『真靈位業經』がまったく言及されていないとなると、『真靈位業經』が六朝時代に成立していたかどうか少し疑わしく思われる。

### 第三部 上清経史研究

#### 第一章 楊許の上清経の改変——『九真中経』を例に<sup>1</sup>

##### 一 はじめに

東晋の興寧年間（三六三～三六五）から太和年間（三六六～三七一）にかけて、官吏の許謚（三〇三～三七三）とその息子許翽（三四一～三七〇）が、霊媒の楊羲（三三〇～三八六？）とともに茅山（江蘇省句容市）において神降ろしを行なった<sup>2</sup>。彼らはこの神降ろしを通じて、南嶽魏夫人をはじめとする真人たちから、さまざまな経典（＝上清経）やお告げを授けられたという。彼らが世を去った後、その経典やお告げの書写本は、いったん許翽の息子許黄民（三六一～四二九）のもとに集められる。しかし、東晋末以降、それらは新たに作られた上清経と混淆し、あるいは各地に分散し、あるいは失われていった。一方、劉宋から南齊梁にかけて、楊許（＝楊羲と二許）の書写本を再び集めようとする者たちが現われた。たとえば、南齊の道士顧歡（四二〇～四八三）は、楊許の書写本をもとに『真迹』という書物を著わしたとされる。ただ、それはすでに失われている。最終的に楊許の書写本の内容を後世に伝えることになったのは、梁の陶弘景（四五六～五三六）である。彼はそれらを改めて収集整理するとともに、そこに詳細な注釈を付し、『真誥』や『登真隱訣』などの書物を編纂した。

本章で取り上げる『九真中経』とは、茅山の最初の上清経の一つである<sup>3</sup>。『真誥』と『登真隱訣』の記述によると、楊許の書写した『九真中経』は陶弘景のもとにも伝わっていたようである<sup>4</sup>。現在、その『九真中経』はすでに失われているが、明代の『正統道蔵』には『上清太上帝君九真中経』と『上清太上九真中経絳生神丹訣』という経典が収められている。（※本章では便宜的総称として、この両経を道蔵本『九真中経』と呼ぶ。）道蔵本『九真

<sup>1</sup> 二〇一三年九月に四川大学において、ボーケンキャンプ氏が「上清《九真中経》新考察」という発表を行っており、筆者はその内容について直接は知らないが、氏の話によると、本章の内容と重複する部分があるようである。また、四川大学の『宗教学研究』二〇一五年第三期に掲載の郜同麟「《九真中経》新考」は大部分が本章の内容と重複する。ただ、本章は二〇一二年十二月に発行された『アジアの文化と思想』第二十一号掲載の「『九真中経』再考——上清経の真偽をめぐって——」に若干の整理を加えたものであり、その内容はすべて両氏のものに先行する。

<sup>2</sup> 茅山の神降ろしについては、宮川（一九六四）第七章第三節「楊許の道教改革と茅山派道教」、ストリックマン（一九七七）、神塚（一九九九）第一篇第一章「『真誥』について」などを参照。

<sup>3</sup> 『真誥』巻五には、許謚と許翽が書き写した「道授」という一巻の書物が収められており、そこに「君曰、道有九真中経。老君之祕言也。在世 君曰く、道に九真中経有り。老君の祕言なり。世に在り」（2 a）と見える。

<sup>4</sup> 『真誥』巻二（2 2 a）、巻四（1 6 b）、巻五（2 a）、『登真隱訣』巻上（1 1 b）、巻中（5 b）などを参照。



中経』の内容は、陶弘景が『真誥』と『登真隱訣』において言及する『九真中経』と部分的に一致することから<sup>5</sup>、そこには楊許の時代（＝東晋中期）の『九真中経』の内容が、何らかのかたちで受け継がれているものと推測される。ただ、先行研究において何度も指摘されているように、道蔵本『九真中経』のテキストは、他の上清経に比べても、とりわけ乱れが酷く、かつ雑多な内容を含み込んでいる。したがって、それをそのまま楊許の時代の『九真中経』と見なすことはできないと考えられる<sup>6</sup>。

ここで『九真中経』という経典を取り上げた理由は、一つには上清経の基礎的研究に対する補完作業という大きな目的の一つを遂行するためであるが<sup>7</sup>、より実質的な理由としては、その経典の内容を改めて整理し分析することによって、上清経の改変という問題に新たな視点を提供できると思ったからである。周知のように、上清経とは、二百本近くの間からなる道教の経典群の一つであるが、それは一度に出来上がったのではなく、六朝時代を通じて段階的に形成されていったものである<sup>8</sup>。そしてその形成過程においては、新たな上清経の製作と並行して、既存の上清経に対する改変が繰り返行なわれたという。『九真中経』は最初の上清経の一つであり、しかも道蔵本『九真中経』には、雑多な内容が含まれ、酷く混乱しているように見える。したがって、この経典のなかには、いくつもの改変と拡張の跡が刻みつけられているものと予想される。

しかし、この複雑な経典を単に読むだけで、その跡を見抜くことは難しい。そこで本章では、まず第二節において道蔵本『九真中経』のテキストの乱れを可能な限り整理したい。続いて第三節では、道蔵本『九真中経』の内容に対応する楊許の時代の各種テキストを捜し出し、それらを道蔵本『九真中経』のテキストと比較することによって、そこに見える改変と拡張の跡およびその背後にある思想を明らかにしたい。そして第四節では、以上の整理と分析の結果を踏まえて、道蔵本『九真中経』の成立過程を分析する。

## 二 道蔵本『九真中経』の整理

『正統道蔵』には「九真中経」と称される経典が三本収められている。『上清太上帝君九

---

<sup>5</sup> 『真誥』巻五（2 a）＝『上清太上帝君九真中経』（1 b～2 a）、巻十八（5 b）＝『上清太上帝君九真中経』（2 a）、『登真隱訣』巻中（5 b）＝『上清太上帝君九真中経』（2 a）。Robinet 1984, tome 2, p. 68 を参照。

<sup>6</sup> Ibid., p. 69, *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 144, 垣内（二〇〇九）三〇頁。

<sup>7</sup> ロビネ氏の *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*（『道教の歴史における上清の啓示』）や欧米道教研究の集大成である *The Taoist Canon*（※その編纂の経緯については、丸山（二〇〇七）にわかりやすくまとめられている）、中国社会科学院で編纂された『道蔵提要』などを見れば、各上清経についての基本的な知識はだいたい得られるが、これらの研究も決して完璧というわけではなく、その全体的な補完作業は今後も継続して行なっていく必要があるだろう。第三部第三章を参照。

<sup>8</sup> 上清経の形成については、ストリックマン（一九七七）と神塚（一九九九）第一篇第三章「上清経の形成とその文体」を参照。

真中経』(HY 1 3 6 5)と『上清太上九真中経絳生神丹訣』(HY 1 3 6 6)、『上清九真中経内訣』(HY 9 0 7)<sup>9</sup>である。この三者は、ある時代には一本の経典だったと考えられる。なぜなら、たとえば『太平御覧』では前二者の内容がともに「上清九真中経内訣」という名の下に引用されているからである。ロビネ氏はとくにこの前二者について「重なり合っている部分もあれば、補い合っている部分もある」として、その内容を独自に整理している<sup>10</sup>。ただ、筆者はロビネ氏とはまた違ったかたちで前二者の内容を再整理してみたい<sup>11</sup>。そこでまず、両者の各節の標題と丁数を以下に示し、順に番号を振っておいた。なお、本章における【 】内の数字はすべてこの表にもとづくものとする。

表 1

『上清太上帝君九真中経』 卷上
【1】「太上帝君九真中経内訣」(1 a 3～1 1 b 8)
【2】「中央黄老君八道秘言章」(1 1 b 9～1 5 b 7)
【3】「太素上清致帝君五神気法」(1 5 b 8～1 6 b 5)
『上清太上帝君九真中経』 卷下
【4】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文」「太上玉晨結璘奔月黄景玉章」(1 a 2～8 b 9)
【5】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方経序」(8 b 1 0～9 b 7)
【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方経」(9 b 8～1 8 a 3)
【7】「太一餌瑰葩雲屑神仙上方」(1 8 a 4～1 9 a 9)
【8】「太一玄水雲華漿法」(1 9 a 1 0～b 6)
【9】「太一大四鎮円法」(1 9 b 7～2 2 b 9)
【1 0】「太一精菖蒲円散方」(2 2 b 1 0～2 5 a 1 0)
『上清太上九真中経絳生神丹訣』
【1 1】「拂童之道」(1 a 2～1 b 1 0)
【1 2】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隠存秘道」(2 a 1～4 b 3)
【1 3】「太上廻元隠道用除罪籍内篇」(4 b 3～1 1 a 5)
【1 4】「太上九真帝君九陰混合縦景万化隠天経」(1 1 a 6～1 5 b 4)
【1 5】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」(1 5 b 5～2 1 b 1 0)

再整理の結果を先にいえば、この表を【1】【2】【4】の一部(②③)、【3】【1 1】～

<sup>9</sup> この経典はとくに分析の対象としなかったが、その内容は「餌丹砂法」「又法」「醮太一法」「醮青龍白虎朱雀玄武諸符法」「蒸苜勝法」「與素女蒸胡麻法」の各節からなり、主に仙薬の処方について説くものである。

<sup>10</sup> Robinet 1984, pp. 70-71.

<sup>11</sup> なお、大淵氏も「絳生神丹訣と(帝君)九真中経とに密接な関係の存すべき事は現に「九真中経」なる経名と鬱儀結璘経とを共有している所から明らかである」(大淵(二〇〇五b)八三一頁)と述べているが、「その他の具体的面は不明である」(同上)としている。

【14】、【15】＝【4】の残り(④)、【5】～【10】という順に並べ直し、かつ【3】と【11】の間に「二十四神法」(※身中に宿る二十四神を存思する修行法)を加えたものが、『九真中経』が『上清太上帝君九真中経』と『上清太上九真中経絳生神丹訣』との二つに分断される前の姿だったろうと考えられる。おおざっぱにいうと、『上清太上帝君九真中経』の巻上と巻下の間に『上清太上九真中経絳生神丹訣』が挟まるようなかたちになる。ではなぜそうなるのか。以下にその理由を四つに分けて述べてゆくことにしたい。(※本節末尾の図1を参照。)

(1) 第一に【4】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文」「太上玉晨結璘奔月黄景玉章」を大きく二つに分ける理由を説明したい。一見してわかるように、【4】は『上清太上帝君九真中経』の上下巻の結節点になっている。筆者が見る限り、この經典のなかで最も乱れの大きい部分である。そこで大淵氏の研究を参考に、【4】の内容を次のように細分化してみた<sup>12</sup>。

表2

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

筆者がさきほど「【4】の一部」と言ったのは、このうち②③のことである。【4】と【15】は題名がほぼ一致していることからわかるように同じ内容を扱っているのであるが、【15】には②③がなく①④の内容のみで構成されている。すなわち、【15】では②③がないために「傳授之法、皆師友相授、以崇玄科也。授非其人、不遵法度」(1 6 a)というかたちで、①の末尾と④の冒頭とが「科曰」を除いて直結している。そうすると、【4】と【15】のどちらがより本来の姿に近いのかということが問題になるが、大淵氏がすでに指摘しているように、『無上秘要』(HY 1 1 3 0) 卷三十三には『洞真九真中経』からの引用として「傳授之法、皆師及弟子相授、以崇玄祕、授非其人、不遵法度」(4 b)という【15】とほぼ同じタイプの文が載っている<sup>13</sup>。したがって、【15】のほうが【4】よりも古いタイプだと推測される。また、続いて述べるように、【4】の②③はもともと他の節の一部だったものである。これらのことから、【4】はひとまず②③のまとまりと、【15】の内容に重なる①④のまとまりとの二つに分けておくのがよいと考えられる。

(2) 第二に、【2】「中央黄老君八道秘言章」と【3】「太素上清致帝君五神気法」との間

<sup>12</sup> 同上、八二八～八三六頁。

<sup>13</sup> 同上、八三三頁。『太上玉晨鬱儀結璘奔日月図』にも「以崇玄科也。非其人、不遵法度」(2 a)という記述があり、【15】と同じタイプになっている。

に【4】の②③を入れる理由を述べたい。まず、【2】の後に【4】の②を置くのは、『上清八道秘言図』（HY 430）では、【2】に相当する内容の後に【4】の②に相当する内容がつながっているからである。すなわち、『上清八道秘言図』には「衣褐之服、常令盛潔。行此道也、尤多禁忌。云人七魄餘氣、變成龍虎」（9 a）とあり、【2】の末尾の文（「巾褐衣服、常令淨潔。行此道也、无犯禁忌」）と【4】の②の冒頭の文（「七魄餘氣、變成龍虎」）とがほぼ直結している。この場合、やはり【2】と『上清八道秘言図』との先後関係が問題になるが、筆者は後者のほうが古いタイプだと考える。その理由の一つは、【2】の末尾でも【4】の②の冒頭でも、履物や衣服を清浄に保つべきことが説かれており、両者の内容に一貫性があること。もう一つは、さきほど見たように【4】の②は【15】の内容に重ならない乱れた部分であり、本来【4】の①の後にはつながっていなかったと考えられること。つまり、【4】の②はいずれにせよどこかに移動させねばならない、ということである。以上のことから、【2】の後に【4】の②を置く『上清八道秘言図』のかたちこそが本来の姿だったと考えられる<sup>14</sup>。

次に【4】の③について、大淵氏は「隋唐或はそれ以降のものであろう」<sup>15</sup>と述べているが、これは【3】「太素上清致帝君五神気法」の前に置くべきものである。なぜなら、『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上経』（HY 405。以下、『洞房上経』）「太素上清致帝君五神気法」（1 a 3～3 b 10）では【4】の③に相当する内容が【3】に相当する内容の前に置かれ、両者の記述がつながっているからである。ここでも【3】と『洞房上経』「太素上清致帝君五神気法」との先後関係が問題になるが、筆者は後者のほうが古いタイプだと考える。というのは、「太素上清致帝君五神気法」にいう「五神」とは『洞房上経』に「左目童子飛靈、右目童子晨嬰、左手童子接生、右手童子方盈、肺部童子素明。此五神名也」（3 a）とある神々なのであるが、【3】では「左目童子飛靈」と「右目童子晨嬰」が登場したところで記述が終わっており、以下に大きな脱落のあることが疑われるからである。つまり、【3】はいわば「太素上清致帝君五神気法」の残缺本なのである。

（3）第三に【3】「太素上清致帝君五神気法」の後に（闕）「二十四神法」を挟んで【11】「拂童之道」を置く理由を述べたい。まず『洞房上経』によると、「拂童之道」とは「二十四神法」の末尾に付された付属的な修行法であることがわかる。この修行法は、たとえば『雲笈七籤』（HY 1026）巻四十八「拂童法」のように独立したものとして扱われる場合もあるが、【11】の場合はあくまで「二十四神法」の一部だったものと考えられる。

<sup>14</sup> 大淵氏も『上清太上帝君九真中経』と『雲笈七籤』巻五十一「八道秘言」の記述とを照らし合わせることによって、【2】の後に【4】の②を置くべきだという見解を導き出している（同上、八三二～八三三頁）。ただ、この二つのテキストの記述には根本的な違いがあるため、ここではあえて『雲笈七籤』ではなく『上清八道秘言図』を用いることにした。なお、『雲笈七籤』巻五十一「八道秘言」がどのような資料であり、どのような問題をはらんでいるのかは本章第四節の（3）にまとめてある。

<sup>15</sup> 同上、八三四頁。

なぜなら、【11】冒頭二行目に「精存衆神、呪行如上法」（1 a 3）とあるが、この「上法」は『洞房上経』の該当部分に照らしてみると、明らかに「二十四神法」を指しているからである。なお、かつての『九真中経』に「二十四神法」が含まれていたことは、『三洞珠囊』（HY 1 1 3 1）巻七「三部八景二十四神品」に「出上清九真中経内訣」（1 6 b）とあることから裏づけられる<sup>16</sup>。また、【4】の②にも「今寶書有九真之事、及二十四神名字、存念、祝説 今 寶書に九真の事、及び二十四神の名字、存念、祝説有り」（2 a）という記述があり、「二十四神法」がそこに存在した形跡が残っている。

以上、【11】の前には「二十四神法」が存在していた、ということ述べたのであるが、次に【3】「太素上清致帝君五神気法」と「二十四神法」との関係について見てみたい。すでにロビネ氏が指摘しているように、『真誥』（HY 1 0 1 0）巻二十に「掾書<sup>17</sup>太素五神、二十四神、并廻元隱道經一卷」（3 b）とあることから、楊許（＝楊羲と二許）の書写本の段階では、「太素五神」「二十四神」「廻元隱道」が一卷の書物にまとめられていたことがわかる<sup>18</sup>。つまり、「太素五神」と「二十四神法」とはもともとワンセットだったのである。なお、『真誥』巻五（1 0 b）に「太素五神」の内容を説明した文が見えるが、その大筋は「太素上清致帝君五神気法」に一致するので、両者はひとまず同じものと見なしてよいだろう。また「太素五神」と「二十四神法」とは単にワンセットになっていただけではなく、その記述順も固定されたものだったようである。たとえば『洞房上経』<sup>19</sup>では「太素上清致帝君五神気法」「二十四神法」という順に修行法が並んでおり、『雲笈七籤』巻五十二でも「太素五神」について説く「五神行事訣」の後に「二十四神行事訣」が置かれており、さらに「二十四神行事訣」の末尾に「〈行五神、二十四神法十八年、千乘萬騎來迎召、上造紫清〉（五神、二十四神の法を行なうこと十八年にして、千乘萬騎 來たりて迎召し、上りて紫清に造る）」（1 5 b）とあることから、「太素五神」と「二十四神法」とが明らかに一組のものと扱われていたことがわかる。以上のことから、【3】の後には「二十四神法」を置くべきだと考えられる。

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

（4）さて第四には、なぜ【12】～【15】を【5】～【10】の前に持ってくるのかを述べたい。最も単純な理由をいえば、【11】「拂童之道」を【5】～【10】の前に持

<sup>16</sup> 『道蔵提要』一〇九〇頁を参照。

<sup>17</sup> 「掾書」とは、許掾すなわち許翽の書写本という意味である。

<sup>18</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 73, p. 78.

<sup>19</sup> ストリックマン氏は『真誥』巻二十に見える「掾書太素五神、二十四神、并廻元隱道經一卷」を『洞房上経』の直接の祖本と見なしている。Strickmann 1977, p. 61, 神塚（一九九九）六二頁。

っていったので、『上清太上九真中經絳生神丹訣』の記述順を重んじて、【12】～【15】もそれに従ったということであるが、ここでは別の角度からも見てみよう。

まず【12】【13】について検討する。【11】「拂童之道」【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」【13】「太上廻元隱道用除罪籍内篇」という記述順は、『洞房上經』（「太素上清致帝君五神氣法」「二十四神法」「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」「太上七元九辰經洞房八解門玉字」「太上廻元隱道用除罪籍内篇」）や『上清紫微帝君南極元君玉經宝訣』（「二十四神法」「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」）、『雲笈七籤』卷五十二（「五神行事訣」「二十四神行事訣」「五辰行事訣」「廻元行事訣」）にも同じく見えるものである。若干の揺れはあるものの、この記述順は基本的に固定されたものだったようである。とくに【13】は、『真誥』卷二十に「掾書太素五神、二十四神、并廻元隱道經一卷」（3b）とあることから、楊許の書写本の段階ですでに「太素五神」「二十四神」とワンセットになっていたことがわかる。また【12】は、陶弘景が『登真隱訣』（HY421）巻上で「〈按五辰法云〉」（3b）（※〈 〉内は注文を表わす。以下同じ）としてその一部を引用していることから、「太素五神」や「二十四神」などと同じく楊許の時代（＝東晋中期）から存在していた可能性の高いものである。「五辰法」の名は『真誥』卷二十に見えないものの、「二十四神法」の後に置かれる例が多いことからすれば、もともと「太素五神」や「二十四神」などと合わせて一つの書物にまとめられていたのかもしれない。いずれにせよ、複数の資料に同様の記述順が見える以上、【11】の後に【12】と【13】をつなげるという『上清太上九真中經絳生神丹訣』本来の記述順を変更する必要はないだろう。

次に【14】「太上九真帝君九陰混合縦景万化隱天經」と【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」について検討する。この両者は【5】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經序」と【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」よりも前に置かねばならない。というのは、【6】の末尾に以下のような記述が見えるからである。

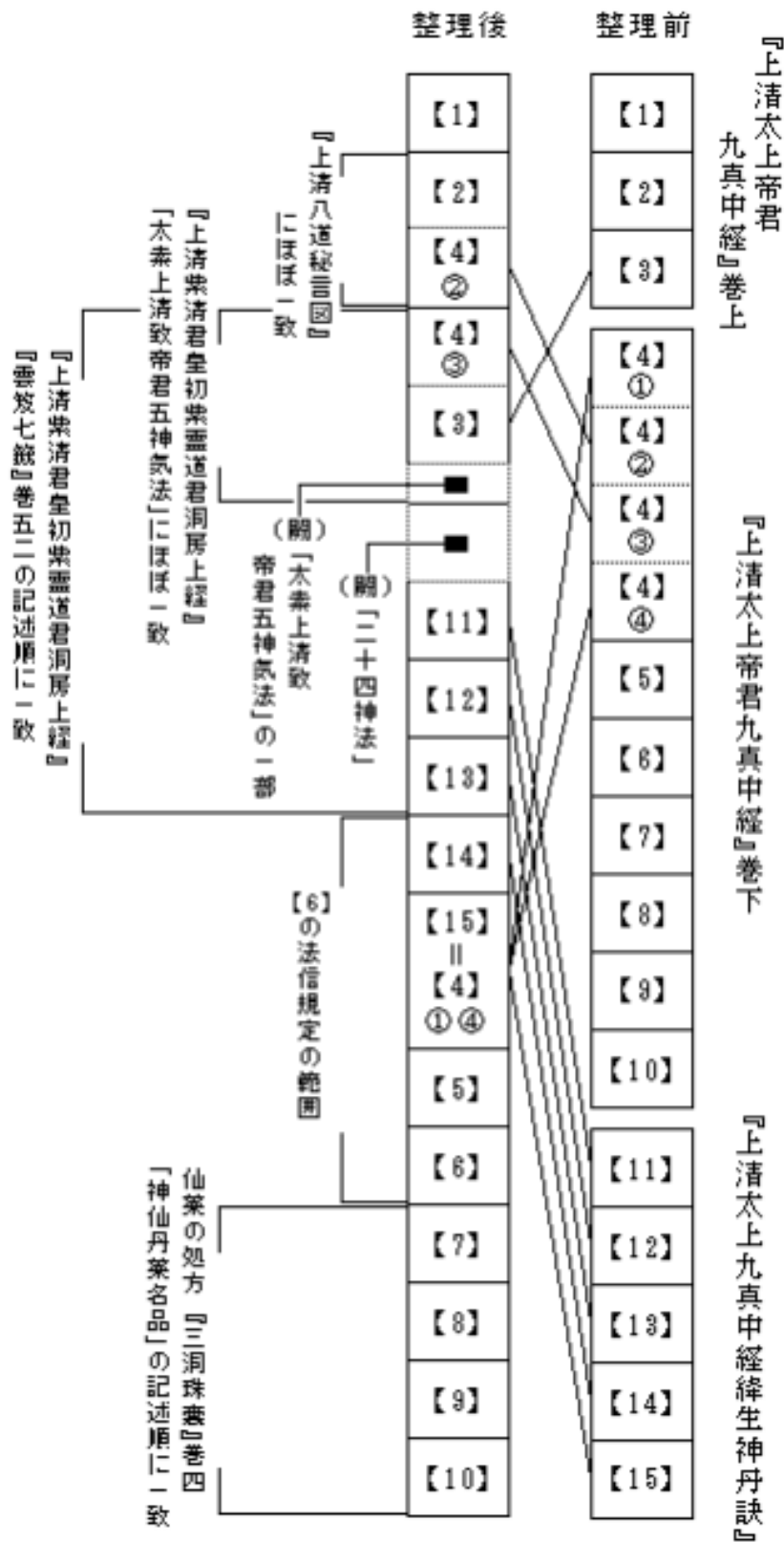
上清高聖中央黄老君洞真金玄九陰九真玉經、太上鬱儀結璘章、八景神丹文、皆刻東華仙靈臺、不宣於世上。……其受帝君九陰訣、盟用青絲一結、以爲盟誓。其受太上鬱儀文、盟用絳紋二十四尺。此即日暉之誓也。其受太上結璘章、盟用碧紋二十四尺。此即月華之誓也。其受八景丹經、盟用金環三雙。此（元）〔无〕<sup>20</sup>常童子圓變之誓也。上清高聖中央黄老君洞真金玄九陰九真玉經、太上鬱儀結璘章、八景神丹文は、皆な東華仙靈臺に刻まれ、世上に宣べられず。……其れ帝君九陰訣を受くるには、盟に青絲一結を用ひ、以て盟誓と爲す。其れ太上鬱儀文を受くるには、盟に絳紋二十四尺を用う。此れ即ち日暉の誓なり。其れ太上結璘章を受くるには、盟に碧紋二十四尺を用う。此れ即ち月華の誓なり。其れ八景丹經を受くるには、盟に金環三雙を用う。此れ无常童子圓變の誓なり。（17a～b）

<sup>20</sup> 『四極明科經』卷三に「金環三雙、無常童子之信」（4a）とあり、『上清太上九真中經絳生神丹訣』にも「无常童子」（13b）という神が登場することから、「元」を「无」に改める。

ここには『九陰九真玉經』(=『帝君九陰訣』)、『太上鬱儀結璘章』(=『太上鬱儀文』『太上結璘章』)、『八景神丹文』(=『八景丹經』)の伝授規定が説かれているのであるが、ここで挙げられている経典がそれぞれ【14】【15】【6】に相当することは、経名の対応関係から一目瞭然だろう。つまり、【6】の末尾にこの伝授の記述が存在するという事は、かつて【14】【15】【5】【6】が一つのまとまりだったことを物語っている。したがって、【14】【15】は【6】よりも前に置くべきだと考えられる。また【14】【15】をこの位置に持ってくることにより、【15】と【4】の①④を一つに還元することもできる。

以上、(1)から(4)にわたって再整理の四つの理由を述べてきた。改めてその結果を示しておくと、【1】【2】【4】の②③、【3】、(闕)「太素上清致帝君五神気法」の一部、(闕)「二十四神法」、【11】～【14】、【15】=【4】の①④、【5】～【10】という順になる。つまり、これが『九真中經』が分断され道蔵本のようなかたちになる前の姿だったと考えられる。一応、結果を以下に図示しておいた。なお、分断された当初においては、『上清太上九真中經絳生神丹訣』にも【5】【6】が含まれていた可能性がある。なぜなら、「絳生神丹訣」という名は【5】【6】にしか由来しないからである。

図 1





### 三 道蔵本『九真中経』に見える改変の跡

#### (1) ロビネ氏と大淵氏の見解

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

はじめにロビネ氏と大淵氏の見解<sup>21</sup>をまとめて紹介しておこう。まず、ロビネ氏は *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* (『道教の歴史における上清の啓示』) のなかで、道蔵本『九真中経』全体について「現状においては上清のさまざまな方法の選集のような様相を呈している。この著作に含まれた方法の一部は、正統に (authentiquement) 上清の系統に属する。他のいくつかはたぶんかなり古い実践法の伝統であり、上清の運動よりも以前のものである。しかし、上清の運動によって取り入れられ、その体系のなかに組み込まれている」<sup>22</sup>と述べている。

また、各節の内容についても以下のように言う。【5】【6】については「絳生神丹の秘訣の真正さは陶弘景によって疑問視された。M・ストリックマンはその真正さを疑うまっとうな理由を示している。しかしながら、その秘訣はたいへん早くに『九真中経』に付け加えられたに違いない」<sup>23</sup>、【14】については「『九陰経』の方法は、ほぼ確かに最初の (originale) 上清のものである。それは北斗の女神の視覚化に関係しており、上清の運動の最初の (originale) 特徴を示している」<sup>24</sup>、【15】については「日と月 (鬱儀と結璘) の輝きを吸収する方法は、楊羲への啓示よりも以前のものであるかもしれない。その伝統は実際には裴君への啓示にまで遡る。しかし、それらは上清の系統に組み込まれ、その一部となった」<sup>25</sup>、【3】と【11】～【13】については「そのよりよい異本が『[上清紫清君皇初紫靈道君] 洞房 [上] 経』 HY 405 のなかにある。これらも同じく上清の運動より以前に起源するものであるように思われるが、上清の伝統に組み入れられている」<sup>26</sup>と。

さらにロビネ氏は *The Taoist Canon* の解題では、『上清太上帝君九真中経』について「他の上清のテキストのパッチワークであり、それは多かれ少なかれ、最初のもの (originals)

---

<sup>21</sup> ロビネ氏には、“Introduction à l'étude du Kieou-tchen tchong-king” (*Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions* 7, 1979) という『九真中経』に関する専論があるが、筆者はそれを入手することができなかった。ただ、この論文が発表されたのは一九七九年であるから、その主な内容は一九八四年の *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* に反映されているものと考えたい。

<sup>22</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 82.

<sup>23</sup> Ibid., p. 69.

<sup>24</sup> Ibid., p. 82.

<sup>25</sup> Ibid., p. 82.

<sup>26</sup> Ibid., p. 82.

であるかまたは古い偽経 (apocrypha) に属するまとまりのない断片からなっている」<sup>27</sup>と、『上清太上九真中経絳生神丹訣』については「その各部分はすべて最初の (original) 上清の啓示 (三六四～三七〇) に属する」<sup>28</sup>と述べている。

次に大淵氏は「上清経の小研究」のなかで、『上清太上帝君九真中経』の各節について以下のように言う。【1】【2】は「原本か或はそれに近いものと考えられる。両者は本経の当初からの中心的道法であった」<sup>29</sup>、【3】は「別な道法で、九真中経にもとから存していたのかも知れない」<sup>30</sup>、【4】の①④ (= 【1 5】) は「四極明科成立以前の、東晋から南北朝にかけての或る時期に新たに採り入れられた。但し成立は古く、九真中経と相前後する」<sup>31</sup>、【4】の②は「四極明科の時期以後の事である」<sup>32</sup>、【4】の③は「南北朝末以降に付加されたものと考えられる」<sup>33</sup>、【5】【6】は「四極明科の時期には既に採り込まれていたかの如くでもあるが、……その時期は定かでない」<sup>34</sup>と。

総じて両氏はともに、道蔵本『九真中経』の全体は由来を異にするさまざまな修行法 (実践法、道法) からなっており、楊許の時代の『九真中経』そのものではない、という見解を示している。ただ、その各節の内容については、ロビネ氏が【5】【6】の真正さを疑っている以外、おおむね楊許の時代に遡るものだと考えられているようであり、ほとんど疑いの目が向けられていない。たしかに各節の多くは本来『九真中経』の一部ではなかったかもしれないが、その内容自体はたとえば『真誥』巻二十に「掾書太素五神、二十四神、并廻元隱道經一卷」とあったように、楊許に由来する部分が多いように見える。しかし、結論からいえば、道蔵本『九真中経』の各節には【5】【6】以外にも楊許の時代よりも後に形成された部分があり、また楊許に由来する部分であっても、そのほとんどには後の時代における改変の跡が明らかに見て取れる。そこで以下に、これらのことを具体的に指摘してゆくことにしたい。

## (2) 【1】「太上帝君九真中経内訣」における改変の跡

### (2-1) 垣内氏の見解

【1】「太上帝君九真中経内訣」は『九真中経』の名の由来となっただろう「九真之法」が説かれている最も核心的な部分であるが、すでに垣内氏によってその改変の跡が指摘されている<sup>35</sup>。管見の限り、【1】の改変を疑ったのは氏が最初である。そこで、その主な論点を整理しておきたい。

<sup>27</sup> *The Taoist Canon*, vol.1, p. 144.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>29</sup> 大淵 (二〇〇五 b) 八三五頁。

<sup>30</sup> 同上、八三五頁。

<sup>31</sup> 同上、八三六頁。

<sup>32</sup> 同上、八三六頁。

<sup>33</sup> 同上、八三六頁。

<sup>34</sup> 同上、八三六頁。

<sup>35</sup> 垣内 (二〇〇九) 三〇～四〇頁。

氏はまず、【1】の「九真之法」と敦煌文書P 2751『紫文行事決』の「九真之法」とを中心に比較を行なう。「九真之法」には「第一真法」から「第九真法」まで九つの存思法が説かれており、両者の「九真之法」を比較してみると、大きく二つの違いが見られる。一つは、【1】の「第六真法」では上元素玉君が、「第九真法」では帝昌上皇君が存思されるのに対し、『紫文行事決』の「第六真法」では白元君が、「第九真法」では无（無）英君が存思される、という点。もう一つは、【1】では存思の対象である上元素玉君や帝昌上皇君などの神々がいずれも「帝君と太一五神の混合」という過程を経て形成されるのであるが、『紫文行事決』にはその過程に関する記述がまったく見えない、という点である。この「帝君と太一五神の混合」については『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經』（HY 1319。以下、『太丹隱書洞真玄經』）に詳しく説かれており、それによると「五神」とは太一、無英、白元、司命、桃康のことを指す。

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

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

## （2-2）垣内氏の見解に対する補足

一点めに、垣内氏は『紫文行事決』の注釈者について、みずからの考えを保留しているが<sup>36</sup>、第二部第一章で述べたように、その注釈者が陶弘景であることは明らかである。したがって、「九真八道行事決」の正文は、陶弘景が入手した楊許の時代の『九真中經』に準ずるものと定めることができる。

また、これも繰り返しになるが、以下の議論との関わりで改めて強調しておきたいのは、『紫文行事決』の「紫文行事決」「九真八道行事決」のほかに、『上清握中訣』の「列紀行事訣」「蘇君伝行事訣」「茅君伝行事訣」「王君伝行事訣」「魏夫人伝行事訣」、『雲笈七籤』巻五十二の「九真行事訣」「昇玄行事訣」「方諸洞房行事訣」「五神行事訣」「二十四神行事訣」「五辰行事訣」「廻元行事訣」も、陶弘景の整理した行事訣にもとづいている可能性が高いことである。

---

<sup>36</sup> 垣内（二〇〇九）三三頁。

二点めに、垣内氏は『太丹隱書洞真玄經』に見える「帝君と太一五神の混合」のほうで、【1】のそれよりも先に形成されたと考えているようである<sup>37</sup>。筆者もそれに賛成であるが、しかしそこには『太丹隱書洞真玄經』の位置づけについての説明が欠けている<sup>38</sup>。そこでその点を少し補っておきたい。

まず、ロビネ氏はこの經典について、『太丹隱書』は確かに上清の最初の (originaux) テキストと方法を含んでいる。しかしながら、その現在の姿はたぶん当初のものではないだろう<sup>39</sup>と述べている。ただ、筆者は『太丹隱書洞真玄經』の内容は、基本的に楊許の時代よりも後に作られたものであり、「最初のテキストと方法」は現行の『太丹隱書洞真玄經』にはほとんど含まれていないと考える。そこで以下に、『真誥』に残された『太丹隱書』に関する三つの資料を通して、この經典の位置づけについて改めて検討したい。

(i) 君曰、仙道有大丹隱書八稟十決。君曰く、仙道に大丹隱書八稟十決有り。(卷五「道授」3 a)

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

(ii) 受洞訣施行太丹隱書存三元洞房者、……右紫虛元君所出。〈右此三事、竝上學隱朝之法。其經竝不顯世。故南真出之。亦是令長史遵用也。〉洞訣を受け太丹隱書を施行し三元洞房を存する者は、……右紫虛元君の出だす所なり。〈右此の三事は、竝な上學隱朝の法なり。其の經竝な世に顯はれず。故に南真之を出す。亦た是れ長史をして遵用せしむるなり。〉(卷九14 b～15 b)

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

(iii) ……〈右此三事亦是洞房太丹家事。眞經亦未顯世。今世中經乃粗有其事、皆増損不同。〉……〈右此の三事も亦た是れ洞房太丹家の事なり。眞經亦た未だ世に顯はれず。今世中の經に乃ち粗ぼ其の事有るも、皆な増損して同じからず。〉(卷九17 a)

<sup>37</sup> 垣内(二〇〇九)三九頁。

<sup>38</sup> 垣内(一九九八)には、頭部九宮説がまとめ上げられた頃に、『太丹隱書洞真玄經』に見える頭部の存想法がすでに行なわれていたという見解が示されている(二七頁など)。しかし、以下に述べるように、筆者は『太丹隱書洞真玄經』の成立とその存想法の形成時期は、頭部九宮説が出来上がった楊許の時代よりも遅いと考えられる。

<sup>39</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 153.

(iii) は (ii) と一連の資料であり、「……」によって正文は省略したが、ここには『太丹隱書』などの「洞房太丹家の事」を修行する際の三つのアドバイスが説かれている。まず陶注に「(真經亦未顯世)」と言われていることが注目される。これによると、『太丹隱書』の「真經」(=真人世界の經典)<sup>40</sup>は、陶弘景の当時にもまだ世に現われていなかったようである。またさらに重要なのは、陶弘景が「(今世中經乃粗有其事、皆増損不同)」と述べているように、当時の世の中には「真經」とは違う「洞房太丹家の事」を説く經典が存在したという点である。すなわち、ここにはもう一つの『太丹隱書』の存在が示唆されているといえよう。

ここで『太丹隱書洞真玄經』に絡めて以上のことを整理したい。『太丹隱書』と呼ばれる經典は、楊許の時代に真人世界の經典(=「真經」)として想像されていたが、それは実際には存在しておらず(資料(i))、その部分的な内容が魏夫人のお告げというかたちを取って示されているのみだった(資料(ii))。また、『真誥』には資料(ii)と(iii)とを合わせて計六事の「洞房太丹家の事」が説かれているが、その内容はいずれも現行の『太丹隱書洞真玄經』に一致しない。したがって、『太丹隱書洞真玄經』は楊許の時代の『太丹隱書』ではなく、その内容は基本的に楊許の時代以降に新たに作られたものだと考えられる。さらに、資料(iii)によると、楊許の時代に「真人の世界に存在する」と想像されていた『太丹隱書』の「真經」は、陶弘景の時代にも、なお世に現われていなかった。ただ、彼の伝えるところによれば、当時の世の中には「真經」とは別の、もう一つの『太丹隱書』が存在したようであり、その内容は楊許の時代に示された「洞房太丹家の事」と異なっていたという。以上のことから、『太丹隱書洞真玄經』とは、楊許の時代から陶弘景の時代の間に作られた、もう一つの『太丹隱書』を祖本とする經典なのではないかと推測される。なお、第四節(2-1)で述べるように、『太丹隱書洞真玄經』のおおよその内容は東晋末までに形成されていたと考えられる。

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

### (3) 【2】「中央黄老君八道秘言章」における改変の跡

#### (3-1) 望氣法における改変の跡

そこで次に、【2】「中央黄老君八道秘言章」における改変の跡を見てみたい。この節も『紫文行事決』「九真八道行事決」との比較が可能な部分である。第二部第一章および本節(2-2)で述べたように、『紫文行事決』の内容は陶弘景によって整理されたものであり、

<sup>40</sup> 第一部第二章第二節を参照。

そこには楊許の時代の『九真中経』の姿が最も正確に伝えられていると考えられる。したがって、それと【2】の内容とを比較することによって、後の時代における改変の跡を照らし出すことができるはずである。

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

三道秘言曰、以立夏之日、及甲子上旬、戊辰、己巳之日、清旦西北望、有紫青黄雲者、是爲太極上眞君、三元内宮眞人三素雲也。其時太極上眞、三元眞人、乘玄景緑輿、上詣紫微宮。心祝拜、如上法。若五見太極輿者、則白日昇仙。三道秘言に曰く、立夏の日、及び甲子上旬、戊辰、己巳の日を以て、清旦に西北のかたに望み、紫青黄の雲有れば、是れ太極上眞君、三元内宮眞人の三素の雲と爲すなり。其の時太極上眞、三元眞人、玄景緑輿に乗り、上りて紫微宮に詣る。心に祝拜すること、上法の如くす。若し五たび太極の輿を見れば、則ち白日昇仙す。(13a)

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

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

一凡例一 望気を行なう日／時間帯／望気の方角／三素雲の色／三素雲を主る神／その神の上詣する対象（神または場所）／白日昇仙のために必要な望気の回数

表3

	『上清太上帝君九真中経』 「中央黄老君八道秘言章」	『紫文行事決』「九真八道行事決」 「中央黄老君八道秘言」
一道秘言	立春日、正月甲乙日／清朝／北／紫緑白／太上三元君／天皇太帝／三	八節日／清朝／北／紫緑白／三元君／天帝／三
二道秘言	春分の日、寅卯日／夜半／東北／玄青黄／太微天帝君／高上玉皇／四	八節日／夜半／東北／玄青黄／太微天帝君／高上玉皇／四
三道秘言	立夏の日、甲子上旬、戊辰、己巳の日／清旦／西北／紫青黄／太極上眞君、三元内宮眞人／紫微宮／五	甲子上旬、戊辰、己巳の日／清旦／西北／紫青黄／太極眞君、真人／此宮紫／九
四道秘言	夏至日、甲戌旬、戊寅、己卯の日／清旦／東南／赤白青／扶桑太帝君／太微宮／四	甲戌上旬、戊寅、己卯の日／清旦／東南／朱白青／扶桑太帝君／太微宮／七

五道秘言	立秋の日、甲申上旬、戊子、己丑の日／清旦／正西／白赤紫／太素上真人、天皇白帝君／玉天玄皇高真／五	甲申上旬、戊子、己丑の日／清旦／正西／白赤紫／太素上真、白帝君／玉天玄皇高真／十四
六道秘言	秋分日、甲午上旬、戊戌、己亥の日／清旦／南／素赤黄／南極上真人、上皇赤帝君／九靈夫人／四	甲午上旬、戊戌、己亥の日／清旦／正南／青赤黄／南極上真、赤帝君／閻風臺／十
七道秘言	立冬の日、甲辰上旬、戊申、己酉の日／清旦／西南／緑紫青／上清真人、帝君皇祖／高上九天玉帝／四	甲辰上旬、戊申、己酉の日／清旦／西南／緑紫青／上清真人／高上天帝／四
八道秘言	冬至の日、甲寅上旬、戊午、己未の日／清旦／正東／朱碧黄／太霄玉妃、太虚上真人／太皇宮／三	甲寅上旬、戊午、己未の日／清旦／東／朱碧黄／太虚上真人／太微天帝君／十五

両者の望気法を比較してみると、望気を行なう時間帯、方角、三素雲の色はまったく同じである。しかし、望気を行なう日、三素雲を主る神、その神の上詣の対象、望気の回数には若干の違いが見られる。まず、望気を行なう日は、おおざっぱに言えば、【2】の「中央黄老君八道秘言章」では八道に八節の日が新たに割り振られている。また、三素雲を主る神は同じものや似たものもあるが、とくに【2】の「三道秘言」に見える三元内宮真人、「七道秘言」の帝君皇祖、「八道秘言」の太霄玉妃は、【2】が新たに付け加えたものといえる。さらに、その神の上詣の対象も「六道秘言」と「八道秘言」では、【2】による明らかな改変の跡がうかがえる。また望気の回数については、全体的に【2】のほうが少ないっており、白日昇天へのハードルが下げられている。以上が両者の単純な比較からわかることである<sup>41</sup>。

なお、両者の相違点から、さらに注目されることが二つある。一つは、【2】における以上の改変の跡が、『上清金真玉光八景飛経』（HY 1 3 6 7）や『洞真太上八道命籍経』（HY 1 3 1 7）など「八道秘言」を取り入れた他の上清経にも反映されていること。もう一つは、『紫文行事決』と同じ改変前の「八道秘言」が『雲笈七籤』巻五十一「八道秘言」にも見えることである。これらの点については、それぞれ第四節の（2）と（3）で再度取り上げることにはしたい。

<sup>41</sup> 『太平御覧』巻六百七十七「道部十九、輿輦」には、『太上飛行羽書』からの引用として、『紫文行事決』と同じタイプの「中央黄老君八道秘言」が、不完全なかたちながら載っている。石井氏は「『九真中経』考」という論文のなかで、この『太平御覧』の引用文と【2】「中央黄老君八道秘言章」の記述との相違点を示している。しかし、氏は「『御覧』の引用に誤写の多いことは他経典においても明らかであるが、ここに、道蔵本『九真中経』の相当する部分を記すので特に○印の個所を比較することによってそれは証明されよう」（石井（二〇〇〇）五七頁）や「相違する点は脱句があるということ」（同上、五八頁）と述べ、二つのテキストの違いを誤写や脱句によるものと見なしている。これは筆者の見解とは異なる。

### (3-2) 「心存」の新たな意義と「太一の道」

【2】の望気法の前後には、序文と跋文に相当するものが付いているが、その一部も「九真八道行事決」との比較が可能である。まず、序文の「苟誠感上會、精悟暉晨、亦將得見丹景之氣、三素飛雲、八輿朱輦、紫霞瓊輪、上清浮盼、徊轡三元、高皇秉節、靈童攀轅、太素擁蓋、南極臨軒、帝君守房、合景五神、七氣續明、高暉遠纏」(12a)という記述では、枠で囲った十六字が「九真八道行事決」には見えない。ここには、帝君が頭中の(紫)房を守り、その景(ひかり)を五神と合体させることが言われているが、これは【1】「太上帝君九真中經内訣」の改変において見られた「帝君と太一五神の混合」と同じく、帝君と五神との混合を説くものである。

続いてさらに注目したいのは、跋文の「右八道祕言畢矣。見者當心存叩頭搏頰四再拜、自陳如上法」(15a)という部分である。これと同様の記述は「一道祕言」のなかにも「子候見是三色雲、當心存叩頭自搏、心存四再拜、自陳乞曰……」(12b)とあり、いずれも枠で囲ったところは「九真八道行事決」には見えない。一見して明らかなように、【2】には「心存叩頭自搏」という言葉が付け加えられているが、じつは「心存」という語は、この文の意味に大きな変化をもたらしている。「心存」とは「心のなかで思う」ことである。つまり、本来は再拜の動作をすることが求められていたのだが<sup>42</sup>、「心存」という語が加えられたことにより、この文は実際に頭を地に叩きつけ、頰を打って拝礼するのではなく、あくまで自分がそれを行なうさまを想像するだけだ、という意味に変わっている。では、なぜ実際の動作を行わずに「心存」するのだろうか。『太丹隱書洞真玄經』には次のような説明がある。

世人謝過、乃叩頭搏頰、此外法也。若修此法、若修行三一守洞房、帝君奉太一者、慎不可以叩頭搏頰也。夫人叩頭者、驚三魂、擾泥丸、慘紫房、傾帝君也。夫人搏頰者、則堅胞結、束魄節、太一悲、五神遷。乃大忌也。若所行所念、但心存叩頭搏頰、亦内解於心中矣。仙人存心拜而已、不形屈也。世人謝過するに、乃ち叩頭搏頰するは、此れ外法なり。若し此の法を修め、若し三一守洞房、帝君奉太一を修行すれば、慎みて以て叩頭搏頰す可からざるなり。夫れ人叩頭すれば、三魂を驚かし、泥丸を擾し、紫房を惨め、帝君を傾くるなり。夫れ人搏頰すれば、則ち胞結を堅め、魄節を束ね、太一悲しみ、五神遷る。乃ち大忌なり。若し行ふ所念ずる所あれば、但だ心に叩頭搏頰するを存し、亦た心中に内解するのみ。仙人は心拜するを存するのみ、形屈せざるなり。(37a)

要するに、世人は神々に罪の許しを請う際に叩頭搏頰するが、それは世俗の外法であり、それを行なうことにより、身体に宿る神々を驚き悲しませ、死や病の根源となる胞胎の結節を硬化させてしまう<sup>43</sup>。したがって、叩頭搏頰によって身体に刺激を与えるのではなく、

<sup>42</sup> 「九真八道行事決」の「一道祕言」には「子候見、當再拜、因陳乞得侍給輪轂之祝矣。〈見之、先再拜長跪、心呼曰……〉子候見ゆれば、當に再拜し、因りて輪轂に侍給するを得んことを乞ふの祝を陳乞すべし。〈之に見ゆれば、先づ再拜して長く跪き、心に呼びて曰く……〉」(行440~441)とあるように、陶注においても再拜と長跪という実際の動作が求められている。

<sup>43</sup> 『太丹隱書洞真玄經』に「胞胎有十二結節、盤固五内。五内滯闕、結不可解、節不可除。故人病也、由節滯也。人之死、由結固也。胞胎に十二結節有りて、五内に盤固す。五内滯闕すれば、結解



ただ心のなかで内々にそれを行なうのだ、ということである。ここで注意しておきたいのは、三一守洞房や帝君奉太一あるいは紫房の帝君や太一、五神などを存思する『太丹隱書洞真玄經』の各存思法を行う者に対して、叩頭搏頰という動作の禁止が求められていることである。これと同様の記述は『太丹隱書洞真玄經』よりもやや成立時期の遅い『上清太上黄素四十四方經』(HY 1 3 6 9) 44のなかにも見える。

凡存修太一之事、欲有所禮願、慎不可叩頭。兆叩頭者、則傾九天、動千眞、神宮迴覆、泥丸倒懸、天帝號於上府、太一泣於中田。……是爲太上五神之至忌也。故古之眞人、但心存叩頭、運精感而行事、不因頰頰以祈靈也。凡そ太一の事を存修し、禮願する所有らんと欲すれば、慎みて叩頭す可からず。兆 叩頭すれば、則ち九天を傾け、千眞を動じ、神宮 迴覆し、泥丸 倒懸し、天帝 上府に號び、太一 中田に泣く。……是れ太上五神の至忌と爲すなり。故に古の眞人は、但だ心に叩頭するを存し、精感を運らして事を行ふのみにして、頰頰に因りて以て靈に祈らざるなり。

凡修行太一之道、眞人道士、不得有所禮拜。亦帝君五神之所忌也。若有所精思、行禮願之時、但心拜而已、不形屈也。凡そ太一の道を修行すれば、眞人道士は、禮拜する所有るを得ず。亦た帝君五神の忌む所なり。若し精思する所有れば、禮願を行ふの時、但だ心拜するのみにして、形屈せざるなり。

(1 1 b ~ 1 2 a)

ここでは「太一の事」や「太一の道」を行なう際には、叩頭をしてはならず「心存叩頭」すべきことが説かれているが、この「太一の道」とは『太丹隱書洞真玄經』の内容全般を指すものと考えられる。なぜなら、『太丹隱書洞真玄經』は基本的に太一について説く經典だからである。そのことは「故總合太一之經也 故に太一の經を總合するなり」(『太丹隱書洞真玄經』2 b) や「太一之變<sup>45</sup>也、皆理竭於此經、事悉於洞玄者矣 太一の變や、皆な理は此の經に竭き、事は洞玄に悉く」(同上、3 b) などの記述によって確かめられる<sup>46</sup>。したがって、『上清太上黄素四十四方經』のような他の上清經においても、叩頭の禁止は『太丹隱書洞真玄經』の各存思法を行なうことを前提に要請されているといえる。それは叩頭や礼拝の動作が「帝君五神之所忌」とされていることから明らかだろう。つまり、『九真中經』改変の際に付け加えられた「心存叩頭自搏」と「帝君と太一五神の混合」という二つの要素は、一見す

---

く可からず、節 除く可からず。故に人の病むるや、節の滯るに由るなり。人の死するや、結の固まるに由るなり」(3 8 b) とある。

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

45 『雲笈七籤』卷四十四「太一帝君太丹隱書」(1 b) によって「愛」を「變」に改めた。

46 『太丹隱書洞真玄經』の經名に「太一帝君」という語が掲げられていることから、それが主に太一について説く經典であることがわかる。なお、「太一帝君」というのは太一と帝君のことであり、決して太一帝君という一体の神ではない。たとえば、『上清太上黄素四十四方經』には「常晨存呪太一帝君之名字 常に晨に太一帝君の名字を存呪す」(8 a) と見えるが、その少し後には「乃微呪曰、凌梵履昌、七靈丈人。太一務猷、五神黃寧」(8 a) とあることから、それが二体の神であることが確かめられる。『太丹隱書洞真玄經』によれば、「凌梵」は帝君の諱、「履昌」はその字、「七靈」と「丈人」はその別名である(3 5 b ~ 3 6 a)。

ると何の関係もないようであったが、以上のことから、それらはじつはともに「太一の道」の実践と深く関わるものであることがわかる。言い換えれば、『九真中経』の改変は「太一の道」の影響下において行なわれたといえよう。

なお、叩頭搏頰に対するこのような考え方は、楊許の時代にはまだ形成されていなかったものと推測される。その理由は三つある。一つめは、『真誥』には、叩頭や自搏をして道を求めた話がいくつも載っており（巻五6 a、7 b、10 a、巻十二7 bなど）、また許翽も夢のなかではあるが叩頭を行なっていること（巻十八14 b）。二つめは、『登真隱訣』巻下「入静」では神々に関啓する際に必ず自搏が行なわれており、叩頭についても「或四向叩頭者、却禍來福 或は四に向かひて叩頭する者は、禍を却け福を來たす」（9 b）と積極的な意義づけがなされていること。「入静」は正一人三天法師たる張道陵に由来するものと言われているが（『登真隱訣』巻下5 b）、陶注に「〈四向叩頭者、當先朝啓一方、竟仍叩頭、又自搏言今所乞〉（四に向かひて叩頭する者は、當に先づ一方に朝啓し、竟はれば仍りて叩頭し、又た自搏して今の乞ふ所を言ふべし）」（巻下9 b）と見えるように、陶弘景も叩頭や自搏を容認している。三つめは、『真誥』にも「心のなかで拝礼すること」を説く部分はあるが、そこでは『太丹隱書洞真玄経』とはまた違った意義づけがなされていること。たとえば、巻十に「昔趙公成兩脚曳不能起、旦夕常心存拜太上 昔 趙公成は兩脚 曳きて起つこと能はざれば、旦夕に常に心に太上を拜するを存す」（14 b）、巻八に「晨夕當心存拜靜、心存行道也。〈身既有疾、不能拜起。故令心存不替〉晨夕に當に心に靜に拜するを存し、心に行道するを存するなり。〈身 既に疾有れば、拜起すること能はず。故に心に存して替めざらしむ〉」（1 b）とあるように、あくまで身体に不具合があつて拝礼の動作ができない場合に「心存」して行なうのだ、という考え方が示されている<sup>47</sup>。以上がその三つの理由である。

#### （4）【3】「太素上清致帝君五神氣法」における改変の跡

次に【3】「太素上清致帝君五神氣法」について見てみよう。この節の内容に相当する「太素五神の事」がすでに楊許の時代に存在していたこと、そして『洞房上経』の「太素上清致帝君五神氣法」のほうが【3】よりもその本来の姿に近いものであることは、第二節の（2）で述べた通りである。そこで、【3】と『洞房上経』の該当部分との比較を行なうことにしたい。以下、地の文は【3】のものであり、ここでは全文を載せた。また、枠で囲った部分は『洞房上経』に見えない文、（ ）内は【3】の文字、〔 〕内は『洞房上経』

47 『真誥』巻十の「常以本命之日、向其方面、叩齒三通、心存再拜而微呪曰、太一鎮生、三炁合真……〈未見此經法〉常に本命の日を以て、其の方面に向かひ、齒を叩くこと三通、心に再拜するを存して微かに呪して曰く、太一 生を鎮め、三炁 眞を合し……〈未だ此の經法を見ず〉」（20 b）という文における「心存」は、拝礼の動作ができない場合に行なうものではないようであるが、そもそも『真誥』のこの部分は、陶注に「〈雖未見眞書、類其事旨、不乖眞法。故別撰錄、附於卷末〉〈未だ眞書を見ずと雖も、其の事旨に類し、眞法に乖かず。故に別に撰錄し、卷末に附す〉」（巻十18 a）と言われる「上清真人馮延寿口訣」に属しており、楊許の書写本の記述ではない。また、陶弘景がとくに「まだその經法を見たことがない」と述べていることから、ここの「心存再拜」は楊許の時代に行なわれていたかどうかはたいへん疑わしいものだといえる。

の文字である。

常以戊巳日鷄鳴時、閉目存東方青氣大如弦、從日中來、使氣滿入頭泥丸中。又〔泥丸中〕有兩青煙、(復)〔又〕從目中出、鬱鬱然須臾變成二童子、上下衣青、如嬰兒始行狀也。左目童子名曰帝君飛靈、右目童子名曰太乙晨嬰、並在我之左右、侍兆之起居也。極使髣髴念之、良久畢、叩齒九通、咽液九過、微祝曰、東方五靈、日氣煥青。帝君二童、歛然已生。旦入泥丸、鍊腦寶形。左變右化、得道之名。使我上朝、太素紫清。畢、極念二童子名、則百害不干。此二童子、乃玄母之魂魄、玄父之精神。故假帝君太一而名變、再以保兆魂、以正兆魄。魂魄保正、則一形常生矣。若〔恒〕能修之十八年、白日(昇)〔升〕天也。存兩童子、令從目中出、使青氣忽化而生成也。存在左右、令二童子、各吐青氣、以灌繞我一身、洞入内外也。(15b8~16b5)

一見してわかるように、もともと飛靈と晨嬰という名だった両目の神が、【3】では帝君飛靈と太乙晨嬰になっている(三行目)。この両目の神は、じつは玄母の魂魄、玄父の精神であり、故に帝君と太一に托して名が変化したのだという(六~七行目)。ここの「故に」のつながりはややわかりにくい、『太丹隱書洞真玄經』によると「所生之宗、謂元父、玄母也 生ずる所の宗は、元父、玄母と謂ふなり」(4b)や「太一者、胞胎之精、變化之主。魂魄生於胎神、命氣出於胞府、變合帝君、混化爲人。故太一之神、生之母、帝君之尊、生之父 太一とは、胞胎の精、變化の主なり。魂魄は胎神に生じ、命氣は胞府に出で、變じて帝君に合し、混化して人と爲る。故に太一の神は、生之母、帝君の尊は、生之父なり」(20b)とある。要するに、そもそも太一とは生之母(=玄母)であり、帝君とは生之父(=元父)なのだということである。そして、それらがなぜ母であり父であるのかというと、太一は魂魄と命氣の根源たる胞胎の精であり、帝君と混合して人を生み出すからである。また、七行目に「再以保兆魂、以正兆魄。魂魄保正、則一形常生矣 再び以て兆の魂を保ち、以て兆の魄を正す。魂魄 保正すれば、則ち一形 常に生ず」とあるのも、おそらく帝君と太一による生成の働きを受けたものだろう。

このように、【3】には帝君や太一、そしてそれらの混合を背景に含むような記述が新たに付け加えられている。これは【1】「太上帝君九真中經内訣」において「帝君と太一五神の混合」という過程が新たに導入されたことと同種の改変であり<sup>48</sup>、いわゆる「太一の道」の影響下にあるといえる。

## (5) 【11】「拂童の道」【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」【13】「太上廻元隱道用除罪籍内篇」における改変の跡

### (5-1) 【11】【12】【13】における改変の跡

次に【11】【12】【13】についてまとめて見ることにしよう。これらの節の内容に相当する修行法が、楊許の時代にすでに存在していたことは、第二節の(3)(4)で述べた。ここでは、目立った改変の跡が見られる部分だけを比較する方法を取りたい。比較の

<sup>48</sup> 太素五神の内訣については本章第二節の(2)に示した通りであり、それは太一五神とはまったく別のものである。

対象として主に用いるのは、『登真隱訣』と『雲笈七籤』巻五十二の「二十四神行事訣」「五辰行事訣」などの行事訣である。これらの行事訣は『紫文行事決』と同じく、陶弘景によって整理されたテキストをもとにしていると推測される。行事訣という性格上（※行事訣の特徴については第四節の（1-1）で述べる）、多少の省略はあるかもしれないが、それらは現在残っているテキストのなかでは、楊許の時代の内容を最も正確に伝えていると考えられる。

まず【11】の「拂童之道」とは、瞳（＝童）を靈水によって洗い清める法であり、【11】には「拂童之道、使徹見帝君五神及二十四神之法」（1b）と言われている。一方、『登真隱訣』には「君曰、式規之法、使人目明。久而徹視。〈二十四神謂之拂童之道、使徹見二十四神之法〉」（巻中8b）とある。すなわち、陶弘景の見た『二十四神（経）』によれば、「拂童之道」とは、あくまで瞳を洗い清め二十四神がよく見えるようにする法だったのであるが、【11】の段階ではそこに帝君と五神が加わり、「太一の道」の修行にも使えるようになっている。また、瞳を洗い清める前に唱える祝文について見ると、『雲笈七籤』巻五十二「二十四神行事訣」に「向月建、左行三七過攪之祝曰、玄流朱精、生光八明。身神衆列、竝來見形。徹視萬里、中達九靈。東向洗目二七過。久行之、得見二十四神」（15a）とあるのに対し、【11】では「攪之左行三七過、呪曰、玄流朱津、先光八明。身神衆列、竝來見形。徹視萬里、中達九靈。帝君映童、使我上精。呪畢、東向以洗目二七過。常行之者、徹視萬神」（1b）となっており、ここでも帝君が瞳に映るという記述が付け加えられ、本来、二十四神を見る法だったはずのものが、万神を徹視する法へと拡張されている。

次に【12】の「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」とは、身中に五辰（＝五星）が宿るさまを存思する法であるが、存思の後に次のような祝文を唱えることになっている。「乃叩齒五通、嚙液二十五過、訖乃微呪曰、高上紫闕、内見帝君。太一混合、紫房之門。門内煥明、是爲三元。三元結精、乃有五神。寶曜敷暉、放光衝晨。精化積生、變爲老人。……呪畢、又嚙液三過、叩齒三通」（2b～3a）。一方、『雲笈七籤』巻五十二「五辰行事訣」には「乃叩齒五通、嚙液二十五過、微祝曰、高元紫闕、中有五神。寶曜敷暉、放光衝門。精化積生、變爲老人。……嚙液三過、叩齒三通」（16b）とある。両者を比較してみればわかるように、【12】では「乃有五神」の前に帝君や太一の混合に関する記述が挿入されている。また、三元とは三一の神々ことであり<sup>49</sup>、やはり『太丹隱書洞真玄経』の存思法において重要な役割を担うものである。「中有五神」の五神は、「五辰行事訣」の

<sup>49</sup> 三元と三一については、廣瀬（二〇一〇）一四～一五頁の語釈（12）（13）を参照。なお、『太丹隱書洞真玄経』では上元赤子泥丸帝君が「是紫房帝君之子也」（19b）という位置づけになっている。楊許の時代の『三一経』に見られなかったこうした新たな関係づけも、『太丹隱書洞真玄経』の各存思法がより遅く形成されたことの裏づけとなる。なお、『三一経』については Andersen 1980 と Robinet 1993, pp. 124-127 を参照。アンダーセン氏は現行の『三一経』の各テキストを分析し、『金闕帝君三元真一経』（HY 253）が最も楊許の時代の『三一経』に近いだろうと述べている（pp. 3-11）。筆者もその見解に賛成である。

段階ではあくまで五方老人（五老）のことであるが、改変後の【12】ではその五神という語を『太丹隱書洞真玄經』にいう五神にオーバーラップさせることにより、「太一の道」における存想法のイメージを流し込んでいるものと察せられる。

次に【13】の「太上廻元隱道用除罪籍内篇」とは、北斗九星に向かって七祖および修行者自身の罪の消除を請う法であるが、この節では『雲笈七籤』卷五十二「廻元行事訣」と比較可能な範囲で目立った改変の跡を見つけ出すことが難しい。ただ強いていえば、「廻元行事訣」では、北斗九星の一つ真人星に向かって謝罪する際に、「存真人星、來飛入口、徑在肝中、乃北向再拜、咽液九過。〈亦可心拜〉真人星、來飛して口に入り、徑ちに肝中に在るを存し、乃ち北に向かひて再拜し、液を咽むこと九過。〈亦た心拜す可し〉」（18a）というように再拜することが求められているのに対し、【13】では「心存北向再拜、畢咽液九過、亦可起拜 心に北に向かひて再拜するを存し、畢はれば液を咽むこと九過、亦た起きて拜す可し」（6b）とあり、第三節（3-2）で見た「心存」という語が付け加えられている。しかし、「廻元行事訣」では割注に「〈亦可心拜〉」とあり、【13】の場合も「亦可起拜」とあって、畢竟するに心拜、起拜のどちらでもよいことになっている。ただ、「廻元行事訣」の「〈亦可心拜〉」はあくまで割注であることから、本来は「再拜」のみだったが、【13】の段階で新たに「心存」という語が付け加えられたと見ることは可能だろう。

#### （5-2）『上清紫清君皇初紫靈道君洞房上經』「二十四神法」における改変の跡

ここでもう一点注意しておきたいことがある。それは『洞房上經』の各節もじつは改変を経ていることである。『洞房上經』のなかに楊許の時代の修行法が伝えられていることは、ストリックマン氏によってつとに指摘されていたが<sup>50</sup>、そこに以下に述べるようなかたちで改変の跡が見られることは、管見の限りこれまで明らかにされていなかった。

まず第二節の（2）と（4）で述べたように、道蔵本『九真中經』の【4】の③と【3】【11】【12】【13】の内容は、その記述順も含めて『洞房上經』にはほぼ一致する。たとえば、『洞房上經』の「拂童之道」と「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」の内容は【11】と【12】にそっくりであり、いずれも「太一の道」の影響下にあるといえる。

また、『洞房上經』には道蔵本『九真中經』に欠けている「二十四神法」が載っているが、そこにも改変の跡が見える。まず、『上清仙府瓊林經』（HY1392）所引の『登真隱訣』に次のような記述が見える。

登真隱訣曰、太微造形紫元内神二十四人、生氣變神、主仙上精。能修存名字者、治鎮一身、保守元精。紫虛竝結氣之玄宗、成體之具神、連導雲霧、帶生眞煙、各能致玉輦龍騎、千萬列行、同輿一體、白日登晨。此大真人乘飄歛之道。行之十八年、太上命太微混靈道君、檄二十四真人、千乘萬騎、馳風躡雲、呼吸流昇、白日造天。注内案三一經云、太微中有二十四氣、氣中有二十四真人、皆帝皇之臣。所以致分道變化矣。既致

<sup>50</sup> Strickmann 1977, p. 61.

守身中三一、則上太微三一帝皇之君、而降見於外、與子言矣。皆出入上清、寢止太微。案如此言、令守身中三部、亦能致彼二十四眞、千乘萬騎而來迎也。(『上清仙府瓊林經』24a～b)

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

太微帝君、太一造形紫元内神二十四眞。混氣變生、主<sup>51</sup>仙上精、散解胞結、釋滯開元。  
〔二十四結節、須<sup>52</sup>二十四神所命、乃得脫除也〕。兆能存名字者、治鎮一心、保守元精。  
欲解結節之法、當先呪之、乃得開關耳。此靈竝是結氣之玄宗、成體之具神、連導雲霧、帶生眞煙、各能致玉輦龍騎、千萬列行、同與一體、白日登晨。此太上眞人二十四神存  
玄守元帝君上清乘飄歛之道。常當安身靜心、正氣夷形、閉目内視、忘體念神、燒香盥  
鍊、存神守眞、髣髴三八、藹藹暉玄。行之十八年、太上命太微帝君、太一五神、化生  
混靈道君、檄二十四眞人、千乘萬騎、騁風躡雲、呼吸流升、白日造天。(『洞房上經』4a～b)

両者を比較してみると、枠で囲って示したように後者では記述の分量が増えていることがわかるが、まず目を引くのは帝君と太一に関する記述が織り込まれている点である。たとえば『登真隱訣』では「太上が太微混靈道君に命ずる」(三～四行目)とあった部分が、『洞房上經』では「太上が太微帝君と太一五神に命じて、混靈道君を化生させる」(六～七行目)という別の意味になっている<sup>53</sup>。

ここでさらに注目したいのは、「散解胞結、釋滯開元。二十四結節、須二十四神所命、乃得脫除也」胞結を散解し、滯を釋き元を開く。二十四結節は、二十四神の命ずる所を須ちて、乃ち脫除するを得るなり(一～二行目)と「欲解結節之法、當先呪之、乃得開關耳」結節を解かんと欲するの法は、當に先づ之を呪すべし、乃ち關を開くを得るのみ(三行目)という部分である。さきほどの『登真隱訣』の「注内」の記述によると、本来「二十四神法」とは、修行者が身中の三一の神々を存思した場合に、天上の太微宮に宿る三一帝皇が降臨する<sup>54</sup>のと同じように、修行者が身中の三部八景二十四神を存思することにより、太微宮の二十四真人がそれに感応し、千乗万騎を率

<sup>51</sup> 『上清紫微帝君南極元君玉經宝訣』(1a)によって「玉」を「主」に改めた。

<sup>52</sup> [ ] 内は『上清紫微帝君南極元君玉經宝訣』(1a)によって補った。『中華道藏』第二冊(七一頁)を参照。

<sup>53</sup> やや細かい話になるが、この太微帝君の解釈は難しい。太微帝君といえは、普通は金闕後聖帝君の師の一人である太微天帝君(『真誥』卷九24b)のことを指すものと思われるが、少なくとも『太丹隱書洞真玄經』にいう帝君(諱は逢凌梵、字は履昌靈)は太微天帝君とは別の神だろう。『太丹隱書洞真玄經』では、帝君は基本的に頭中の太極紫房宮に宿るものとされている。ただ、それはしばしば「太微紫房宮」とも言い換えられている(26a、29a、32b)。したがって、この太微帝君については太微天帝君と太微紫房宮に宿る帝君との二通りの解釈が考えられ得る。

<sup>54</sup> 廣瀬(二〇一〇)二九頁の語釈(34)を参照。

いて迎えに降り、白日昇天へと導いてくれる、というものだった（五～七行目）。しかし、この二つの文が加わったことにより、「二十四神法」は「存思→昇天」というプロセスから「存思→解結→昇天」という一段階複雑なものへと変貌を遂げている。筆者は「解結（散解胞結、解結節）」というプロセスの導入も、やはり「太一の道」の影響によるものだと考える。

というのは、本節（3-2）で見たように「太一の道」の修行者が搏頰を禁止されているのは、一つにはそれによって「堅胞結、束魄節（死や病の根源となる胞胎の結節を硬化させてしまう）」からであったが、これは逆にいえば、彼らには「解結」の実践が課せられていた、ということでもあろう。その証拠に『太丹隱書洞真玄經』を見ると、「帝君太一混合二十四神解結除尸炁之道」（38b～44a）という修行法が載っている。それは「上請帝君與太一混合、約制百神、而解胞中牢堅之結、盤根之死節 帝君 太一と混合し、百神を約制して、胞中牢堅の結、盤根の死節を解かんことを上請す」（『太丹隱書洞真玄經』38b～39a）とあるように、帝君と太一に請うて身中の百神をコントロールし結節を解こうとするものである<sup>55</sup>。これとはほぼ同じ構造は『洞房上經』の「二十四神法」にも見える。そこには「太微帝君、太一造形紫元内神二十四真。混氣變生、主仙上精、散解胞結、釋滯開元 太微帝君、太一 紫元内神二十四真を造形す。混氣變生し、仙を上精に主り、胞結を散解し、滯を釋き元を開く」（一行目）とあり、（太微）帝君と太一が二十四真を作り、その二十四真が「解結」を行なうのだと言われている。つまり、帝君と太一が身中の諸神に働きかけ、それによって「解結」を行なう構造は両者に共通している。以上のことから、『洞房上經』「二十四神法」の「解結」というプロセスは「太一の道」に由来するものだといってよいだろう。

また、「二十四神法」の改変は『雲笈七籤』卷五十一「二十四神行事訣」との比較によっても明らかにできる。たとえば、上部八景の神々を存思した後は「上景八神、帝君玄母。五神各陳、一合入身。舉形遁化、流變適真。千乘萬騎、俱昇帝晨。白元无英、道養太賓。八靈翼體、玉華銜煙。恍惚十周、逕造日門」（『洞房上經』5a～b）という祝文を唱えることになっているが、枠で囲った部分は「二十四神行事訣」の祝文（13a）には見えず、その部分にはやはり帝君や玄母（=太一）<sup>56</sup>や五神が登場する<sup>57</sup>。さらに、「二十四神行事訣」には「解結」に関する記述もまったく見えない。これらのことは、行事訣が「二十四神法」のより古い姿を伝えていることの裏づけともなるだろう。

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

<sup>55</sup> 『太丹隱書洞真玄經』では身中の上部、中部、下部の計十二結節を解くことになっているが、そこに挙げられている二十四神は「二十四神法」のものとは異なっている。

<sup>56</sup> 「帝君玄母」の玄母は太一のことだと解釈できる。本章第三節の（4）を参照。

<sup>57</sup> 同様の改変の跡は、下部八景と道一内神を存思した後に唱える祝文のなかにも見える。『洞房上經』（8a、8a～b）と『雲笈七籤』卷五十一「二十四神行事訣」（14a、14b）とを比較参照のこと。

なお、本節の(4)で取り上げた【3】「太素上清致帝君五神気法」では、『上清太上帝君九真中経』と『洞房上経』のテキストとを比較したが、その部分に関しては『洞房上経』のテキストに「太一の道」の影響がほとんど見られなかった。ただ、そのテキストも『雲笈七籤』巻五十二「五神行事訣」や『真誥』巻五(10b)に言及されている「太素五神の事」と比較してみると若干の違いが見られる<sup>58</sup>。

#### (6)【14】「太上九真帝君九陰混合縦景万化隠天経」の成立

次に【14】の「太上九真帝君九陰混合縦景万化隠天経」の成立について検討したい。本節(1)で見たように、ロビネ氏は【14】について「ほぼ確かに最初の(originale)上清のもの」と述べているが、結論からいえば、この節は楊許の時代の『九真中経』が改変される際に新たに作られたものだろう。なぜなら、本節の(2)から(5)で取り上げた各節とは違って、「太上九真帝君九陰混合縦景万化隠天経」は『真誥』や『登真隠訣』にその存在や内容に関する言及がまったく見られず、かつ全体にわたって「太一の道」の影響をとくに強く被っているからである。

この節は五丁弱のごく短いものである。まず北斗九星に宿る太陰九妃の名と字が明らかにされているが、第一星から第九星までのすべてに「第一星中、名太上宮、宮中有帝君變隠逃元内妃、名太一法炁、字幸正扶」(11a~b)というかたちで帝君と太一の名が与えられている。また続いて次のような存思法が説かれている。

存帝君安坐在太極紫房中、又存太一五神在六合中、又存北斗九星在心中、又存太陰九妃在明堂中、又存太微童子干景精對立帝君前、童子左手把五符、右手把五籙、又存兆之形立童子後、又存太陰九妃從明堂中、以次橫列立兆後、又存太一五神從六合中、上入太極紫房中、以次橫列立太陰九妃後。都畢、於是帝君衆神、歛一合大變、共爲一人。如嬰兒始生之狀。名曰无常童子。帝君安坐して太極紫房の中に在るを存し、又太一五神 六合の中に在るを存し、又北斗九星 心中に在るを存し、又太陰九妃 明堂の中に在るを存し、又太微童子干景精 對かひて帝君の前に立ち、童子 左手に五符を把り、右手に五籙を把るを存し、又兆の形 童子の後に立つを存し、又太陰九妃 明堂の中從り、次を以て横に列して兆の後に立つを存し、又太一五神 六合の中從り、上りて太極紫房の中に入り、次を以て横に列して太陰九妃の後に立つを存す。都て畢はれば、是に於いて帝君衆神、歛に一に合して大變し、共に一人と爲る。嬰兒の始めて生まるるの狀の如し。名づけて无常童子と曰ふ。(13a~b)

この存思法のうち、帝君が太極紫房宮に、太一五神が六合宮に宿ること、太微小童干景精が帝君の前で符籙を手にとること、修行者自身(=兆)の姿を存思すること、太一五神が六合宮から紫房宮に上ることは、いずれも『太丹隱書洞真玄経』にほぼ同じ記述が見える。また、ここからうかがわれる頭中の各宮の位置関係も、『太丹隱書洞真玄経』における「從人項上直下一寸爲太極宮。太極宮方一寸耳。太極宮在六合宮之上。六合宮、太一之神

<sup>58</sup> 少なくとも、「帝君」という語を含む「太素上清致帝君五神気法」という題名は疑うに値するだろう。なぜなら、『真誥』の「太素五神の事」や『雲笈七籤』の「五神行事訣」を見る限り、「太素五神」は本来帝君と何ら関係のないものだったと思われるからである。



居焉。從兩眉間却入一寸爲明堂、却入二寸爲洞房、却入三寸爲丹田。其明堂之北、洞房之南、兩眉之間上一寸爲六合宮。六合宮方一寸 人の項の上従り直下すること一寸を太極宮と爲す。太極宮は方一寸なるのみ。太極宮は六合宮の上に在り。六合宮は、太一の神 焉に居る。兩眉の間従り却き入ること一寸を明堂と爲し、却き入ること二寸を洞房と爲し、却き入ること三寸を丹田と爲す。其の明堂の北、洞房の南、兩眉の間の上一寸を六合宮と爲す。六合宮は方一寸なり」(15b～16a) というイメージを背景にしたものであり、『登真隱訣』卷上に見える楊許の時代の九宮説とは異なる<sup>59</sup>。とくに『登真隱訣』卷上では、明堂宮には明童真君と明女真君、明鏡神君が宿り(8a～10b)、太一は玄丹宮に宿る(4a)ものとされているが、ここでは明堂宮には太陰九妃という神々が宿り、太一は六合宮という宮<sup>60</sup>に宿るものとされている。したがって、この存思法は楊許の時代よりも後に「太一の道」の影響を受けて形成されたものだと考えられる。

また、この存思法は「帝君太一九陰(九陰)<sup>61</sup>混合變化萬形」(14a)と呼ばれており、その名は【14】の「太上九真帝君九陰混合縱景万化隱天經」という標題にも反映されている。さらに、この存思法に続いて説かれているのは、それに伴う祝文と五星に関する簡略な存思法と祝文のみであることから、「帝君太一九陰混合變化萬形」こそが【14】の中核をなす内容であることがわかる。本節の(2)から(5)で取り上げた道蔵本『九真中經』の他の節においては、「太一の道」からの影響はあくまで楊許の時代のテキストのうえにまぶされたものに過ぎなかったが、【14】のこの存思法においては『太丹隱書洞真玄經』に説かれている「太一の道」の要素が大半を占めており、もはやそれ抜きには存思法そのものが成り立たない。つまり、他の各節の場合は楊許の時代の原形があってそれが改変されたのであるが、【14】のこの節の場合はその中心的内容そのものが「太一の道」の影響のもとに形成されたのだと考えられる。また、この節は「此帝君九陰隱君、九真之内事也」(15a)とあるように「九真の内事」を自称しているが、その内容を見る限り「九真之法」そのものにはとくに関係がない。したがって、これはおそらく『九真中經』が拡張される際に、『九真中經』に託けて新たに考案されたものといえるだろう。

#### (7) 【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」における改変の跡

次に【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」について見てみたい。まず、『真誥』卷十八に「泰和三年五月、行奔二景道。〈此則儀璘之法。雖已有抄事、未見大經〉泰和三年五月、奔二景の道を行ふ。〈此れ則ち儀璘の法なり。已に抄事有りと雖も、未だ大經を見ず〉」(12a)とあることから、この節の内容に相当する修行法が楊許の時代にすでに行なわれていたことがわかる<sup>62</sup>。ここの「奔二景」とは「奔日」と「奔月」を指し、陶注では「(鬱)儀(結)璘之法」と言い換えられている。また陶注によれば、それは一本のまとまった經典として

<sup>59</sup> 九宮説については、Robinet 1993, pp. 127-131 を参照。

<sup>60</sup> この六合宮は『登真隱訣』卷上の九宮説では天庭宮の位置に当たる。垣内(一九九八)三七頁を参照。

<sup>61</sup> この「九陰」はおそらく衍字だろう。

<sup>62</sup> 神塚(一九九九)五三～六二頁を参照。

は存在せず、部分的な抜き書きとして残されていたようである。南宋の王応麟『玉海』巻百六十四には「黄庭經曰鬱儀結鄰。梁丘子注曰、鬱儀奔日之仙、結鄰奔月之仙。亦見登真隱訣、九真中經 黄庭經に鬱儀結鄰と曰ふ。梁丘子注に曰く、鬱儀は奔日の仙、結鄰は奔月の仙なり、と。亦た登真隱訣、九真中經に見ゆ」と見えることから、「鬱儀結隣の法」が『登真隱訣』に載せられていたことが確かめられる。ただ、周知のように『登真隱訣』は大部分が散逸しており、現行本にその法を見出すことはできない。また『雲笈七籤』巻百五「清靈真人裴君伝」には、太素真人が裴君に授けたという「奔日の法」と「奔月の法」が載っている。『清靈真人裴君伝』については、陶弘景が『真誥』（巻二18bなど）と『登真隱訣』（巻下2bなど）の注でその内容に触れていることから、楊許の時代に由来するものだとわかる。この「奔日の法」と「奔月の法」の内容は、大筋では【15】の「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結隣奔月黄景玉章」に一致するが、ただ残念ながら記述が簡略であるため、比較対象としては不十分である。

以上のように、楊許の時代に「鬱儀結隣の法」が存在したことは確かめられるものの、その当時の姿を比較的正確に伝えていられるテキストを捜し出し、【15】の「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結隣奔月黄景玉章」と比較しながら、その改変の跡を指摘することは難しい。しかし、これまでに見てきたことから明らかなように、道蔵本『九真中經』の改変は「太一の道」と深く関係している。じつは【15】のなかにも、帝君や太一などの「太一の道」の影響を示す語が散りばめられており、たとえば「夜半常焼香、存五夫人名字、心呪曰、願與帝君太一五神、合景如一」（19a）という記述が見える。ここでは修行者が、みずからが<sup>63</sup>帝君と太一五神と景（ひかり）を合わせて一つになることを願っているが、このような存思法はやはり『太丹隱書洞真玄經』（30b～33a）に説かれている。とくに『太丹隱書洞真玄經』における太一は、頭中の六合宮に鎮座し<sup>64</sup>、「存太一與兆形正同、衣服亦同也 太一 兆の形と正に同じく、衣服も亦た同じきを存するなり」（21b）とあるように修行者自身の姿を取り、時に修行者と一体になって他の神々と混合してゆく根源的な神として描かれている<sup>65</sup>。管見の限り、楊許の時代の太一にはまだこのような特徴は見られない。楊許の時代の太一は、基本的に修行者を天に迎える車を派遣する神<sup>66</sup>か、得道者の尸を守る神<sup>67</sup>か、あるいは北極星から降って来て頭中の玄丹宮に宿る神<sup>68</sup>かである。したがって、修行者と太一を含む神々との一体化を説くこの部分には、楊許よりも後の時代の特徴が現われているといえる。

<sup>63</sup> ここの主語は一見すると五夫人にも取れそうであるが、そうではない。なぜなら、たとえば【4】には「微呼日中五帝君字并月魂名、凡三過。畢、陰祝曰、願得與五帝真君、月魂精神、共乘景雲、上奔日宮」（6a）とあり、【15】（19a）と同じような文型が見えるが、ここで五帝真君らとともに日宮に上奔する主語は明らかに修行者自身である。

<sup>64</sup> 本章第三節の（6）を参照。

<sup>65</sup> 『太丹隱書洞真玄經』における太一については Robinet 1993, pp. 134-138 を参照。

<sup>66</sup> 『真誥』巻九（19a）、巻十四（9a）などを参照。

<sup>67</sup> 『真誥』巻四（16b）、『紫文行事決』（行360～370）などを参照。

<sup>68</sup> 『登真隱訣』巻上（4a）、『上清握中訣』巻中（1a～2b）などを参照。

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

#### (8) 【5】～【10】に見える仙薬の処方について

最後に【5】～【10】についてであるが、【5】の「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方経序」と【6】の「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方経」が楊許の時代よりも後に作られたものであることは、ストリックマン氏がすでに明らかにしている<sup>69</sup>。また、【7】「太一餌瑰葩雲屑神仙上方」【8】「太一玄水雲華漿法」【9】「太一大四鎮円法」【10】「太一精菖蒲円散方」にも【6】と同じく仙薬の処方が説かれており、いずれにも「太一」の語が冠せられていることから、「太一の道」と何らかの関わりがあるのではないかと察せられるが、確かなことはわからない。ただ、【9】については、『三洞珠囊』卷三「服食品」に引く『登真隠訣』佚文に「先服初神丸、太一四鎮丸、亦以斷穀」（13a）とあり、また北宋の唐慎微『証類本草』にも「謹按陶隱居登真隠訣載長生四鎮丸云、太一禹餘糧定六府鎮五藏。注云…… 謹んで按ずるに陶隱居の登真隠訣に長生四鎮丸を載せて云ふ、太一禹餘糧は六府を定め五藏を鎮む、と。注に云ふ……」とあって、わずかながら【9】の内容に一致することから、少なくともそのような仙薬の処方が楊許の時代からすでに用いられていたものと推測される。

#### (9) まとめ

以上、道蔵本『九真中経』（＝『上清太上帝君九真中経』と『上清太上九真中経絳生神丹訣』）の各節における楊許の時代よりも後に改変または形成された部分について指摘した。その結果、とくに各節の改変の跡には、等しく『太丹隠書洞真玄経』に説かれている「太一の道」の存想法やその儀式に由来する考えや言葉が組み込まれていることがわかった。また同時に『洞房上経』に含まれる多くの修行法も、同じく「太一の道」の影響を被っていることを明らかにすることができた<sup>70</sup>。なお、その影響は『太微帝君二十四神回元経』（HY 1443）や『太上玉晨鬱儀結璘奔日月図』（HY 435）、『上清紫微帝君南極元君玉経宝訣』（HY 406）、『雲笈七籤』卷三十一「太微帝君太一造形紫元内二十四神回元経」など『正統道蔵』に残された複数のテキストに及んでいる。

<sup>69</sup> Strickmann 1979, p. 145, p. 171.

<sup>70</sup> この経典に含まれている「二十四神法」などの各修行法は、『真誥』卷二十の「掾書太素五神、二十四神、并廻元隠道経一卷」という記述から、楊許の時代に遡るものだと考えられてきた。実際、陶弘景が『真誥』や『登真隠訣』で引用する『二十四神経』や『五辰法』などの記述の多くは『洞房上経』の内容にほぼ一致する。

#### 四 道蔵本『九真中経』の成立過程

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

##### (1) 楊許の時代の『九真中経』

##### (1-1) 楊許の時代の『九真中経』と「九真八道行事決」との関係

【1】「太上帝君九真中経内訣」の改変前の姿を伝える『紫文行事決』『九真八道行事決』の「九真之法」が、楊許の時代の『九真中経』に含まれていたことは想像に難くないだろう。なぜなら、「九真之法」は『九真中経』という名の由来になった修行法と思われるからである。また、第二部第一章第二節(5)で述べたように、「九真八道行事決」の「九真之法」は、陶弘景が『登真隠訣』で引用し言及する『九真中経』の内容にも一致する。

ただ、一つ注意しておきたいことがある。それは「九真八道行事決」の「九真之法」は、あくまで「行事決」であって、楊許の時代の『九真中経』の「経」そのものではないことである。たとえば、『真誥』巻五には「君曰、老君者太上之弟子也。年七歳而知長生之要、是以爲太極真人。君曰、太極有四真人、老君處其左。佩神虎之符、帶流金之鈴、執紫毛之節、巾金精之巾。行則扶華晨蓋、乘三素之雲。〈此二條事出九真中経〉君曰く、老君とは太上の弟子なり。年七歳にして長生の要を知り、是を以て太極真人と爲る。君曰く、太極に四真人有り、老君は其の左に處る。神虎の符を佩び、流金の鈴を帶び、紫毛の節を執り、金精の巾を巾す。行けば則ち扶華晨蓋にして、三素の雲に乗る。

〈此の二條 事は九真中経に出づ〉(1b~2a)とあり、陶弘景がここの「君曰……」の二条は『九真中経』に出典があると述べている。そこで道蔵本『九真中経』を見てみると、【1】「太上帝君九真中経内訣」の経全体の序文に相当する部分(1a~2a)に、「中央黄老君者、太上太微天帝君之弟也。以清虚上皇二年、混爾始生、日暉重曜、連光映靈、五雲翳蓋、慶煙玄停。年七歳、仍自知長生之要、天仙之法。……受書爲太極真人 中央黄老君とは、太上太微天帝君の弟なり。清虚上皇二年を以て、混爾として始めて生じ、日暉 重曜し、連光 靈を映し、五雲 翳蓋し、慶煙 玄停す。年七歳にして、仍ち自ら長生の要、天仙の法を知る。……書を受けて太極真人と爲る」(1a~b)、「太極有四真人。中央黄老君處其左、得佩龍玄之文、神虎之符、流金之鈴、執紫毛之節、巾金精之巾或扶晨華冠、駕鬱華飛龍、乘三素之雲 太極に四真人有り。中央黄老君 其の左に處り、龍玄の文、神虎の符、流金の鈴を佩び、紫毛の節を執り、金精の巾或は扶晨の華冠を巾し、鬱華の飛龍を駕し、三素の雲に乗るを得」(1b~2a)とあり、枠で囲った部分を中心に違い(※おそらく改変の跡)が見られるものの、これらが陶弘景のいう『九真中経』の二条に相当することが確かめられる。この

ことから、陶弘景の見た楊許の時代の『九真中経』にも経全体の序文が存在したものと推測されよう。

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

### (1-2) 「九真中経口訣」と分経伝説

「九真八道行事決」の「別日」と呼ばれる部分には「九真中経在人間施行、亦有口訣。本文似祕不書也。今請言之 九真中経は人間に在りて施行するに、亦た口訣有り。本文は祕するに似たりて書せざるなり。今之を言はんことを請ふ」(行378~379)とあり、以下に「九真中経口訣」の内容が説かれている。しかし、この口訣は楊許の時代の『九真中経』には含まれていなかったものと考えられる。なぜなら、「九真八道行事決」の注に「〈此訣出升玄記後〉(此の訣は升玄記の後に出づ)」(行379)とあるように、陶弘景がその出典は『升玄記』にあると言っているからである。もし、この口訣が『九真中経』に載せられていたのであれば、わざわざこのような注を付ける必要はないだろう。

「九真中経口訣」とは、『九真中経』の「九真之法」の実践日を列挙したものである。では、なぜそのような口訣が『升玄記』に載せられていたのだろうか。やや脱線するが、『升玄記』と『九真中経』との関係をもう少しはっきりさせておきたい。『中華道蔵』の『紫文行事決』校注に指摘されているように、『升玄記』は現行の『洞真太上飛行羽経九真昇玄上記』(HY1340。以下、『九真昇玄上記』)の内容に相当する<sup>71</sup>。この経典には『升玄記』と『九真中経』との関係について、次のような注目すべき記述が見える。

右太上飛行羽経九真昇玄上記、其道畢矣。其下卷<sup>72</sup>是太上九真中経。73雖有上下序<sup>74</sup>、然別法異用、不相干也。中央黄老君、分以傳太虚真人、與八道祕言相次。右太上飛行羽経九真昇玄上記、其の道畢はる。其の下卷は是れ太上九真中経なり。上下の序有りと雖も、然れども別法異用にして、相ひ干(おか)さざるなり。中央黄老君、分けて以て太虚真人に傳へ、八道祕言と相ひ次ぐ。

九真中経在人間施行、亦有口訣。本文似祕不書也。今請言之。九真中経は、人間に在りて施行するに、亦た口訣有り。本文は祕するに似て書せざるなり。今之を言はんことを請ふ。(『九真昇玄上記』11a)

ここにはまず、もともと『太上飛行羽経九真昇玄上記』を上巻とし『太上九真中経』を

71 『中華道蔵』第二冊、三六二頁。なお、『九真昇玄上記』については、第三部第三章第四節(1)を参照。

72 『上清五常変通万化鬱冥経』(HY324)(44b)によって「弓」を「卷」に改めた。

73 『上清五常変通万化鬱冥経』(44b)によって「書」を削った。

74 『上清五常変通万化鬱冥経』(44b)によって「序訣」を「序」に改めた。

下巻とする一本の経典があったが、その内容は上下で互いに異なるものだったため、中央黄老君が『太上飛行羽經九真昇玄上記』から『太上九真中經』を分けて太虚真人（赤松子）<sup>75</sup>に伝え、それを『八道秘言』につなげた、とされている。そして次に「九真中經、在人間施行……」云々という記述が続くが、この部分は「九真八道行事決」の「別日」の冒頭とまったく同じであり、以下に「口訣」の実際の内容が説かれている。また、その末尾には「出青童君口訣」（13b）とあって、「九真中經口訣」は青童君という真人<sup>76</sup>が説いたことになっている。以上のことから、『升玄記』に「九真中經口訣」が載せられているのは、『升玄記』と『九真中經』とが本来一つの経典だったことと関係しているのではないか、という推測がひとまず成り立つだろう。

ただ、「中央黄老君が分けて太虚真人に伝えた」とあるように、それはあくまで経典の由来を語る伝説であり、どこまで経典成立史の現実が反映されているのかはわからない。また、「九真八道行事決」では「……本文似秘不書也。今請言之」（行378～379）の直後に、陶弘景が「〈此訣出升玄記後。應是已分經後、青童君所説。既欲明升玄用日之意。故先言九真也。人間難恒、復不可得暇便脩。是以詮其吉日、令有條領耳〉（此の訣は升玄記の後に出す。應に是れ已に經を分けし後ち、青童君の説く所なるべし。既に升玄の用日の意を明らかにせんと欲す。故に先づ九真を言ふなり。人間には恒にし難く、復た便脩する暇あるを得可からず。是を以て其の吉日を詮し、條領有らしむるのみ）」（行379）という注を付けている。この注がさきほど見た『九真昇玄上記』（＝『升玄記』）の記述を踏まえていることは明らかであるが、陶弘景はここで「九真中經口訣」は『升玄記』（＝『太上飛行羽經九真昇玄上記』）と『太上九真中經』とが分経された後に青童君によって説かれたものであり、青童君は『升玄記』の實踐日を明らかにしようとした際に、まず『九真（中經）』（の實踐日）のことに言及したのだ、と述べている。なお、この後半部分はややわかりにくいだが、『九真昇玄上記』の記述によると、「九真中經口訣」の示す實踐日は、『九真中經』を世間で修める場合の實踐日であると同時に、『昇玄羽經』（＝『升玄記』）を世間を離れて修める場合の實踐日でもあるという<sup>77</sup>。つまり、それはじつは

<sup>75</sup> 太虚真人とは、赤松子のことである。『上清太上帝君九真中經』巻上に「太虚真人南嶽上仙赤松子傳」（1a）、『上清九真中經内訣』に「太虚真人南嶽上仙赤松子述」（1a）、『雲笈七籤』巻五十一「八道秘言」に「太虚真人南嶽赤松子曰」（7a）、『洞玄靈宝真靈位業図』に「左聖南極南嶽真人左仙公太虚真人赤松子（黄老君弟子、裴君師）」（3a）とある。

<sup>76</sup> 青童君については、神塚（一九九九）第一篇第二章「方諸青童君をめぐって」に詳しく説明されている。

<sup>77</sup> 『九真昇玄上記』に「右行九真中經口訣畢矣。此月此日、皆是合真迴順、生炁攝精之時。善可以存思。易致玄感。若高棲絶嶺、潛標雲巖、斷人事於内外、割粒食以清腸、接手正心、合乎（※1）含晨、皆當日日施行、自如本經。今之所書、蓋人間多事、不得日日清閑以行之也。行之十四年、亦超浮虚無、能死能生、出水入火、上登上清、五藏生華、與天相傾。其昇玄羽經上卷也、行之三過（※2）、一月九日。蓋亦人間未及大靜之時。若長齋久靜、單景獨往、仰秀空洞、心單事外者、皆宜此日行之、以次相續也。一月九行、施於人中耳。右九真中經口訣を行ふこと畢はる。此の月 此の日は、皆な是れ合真 迴順し、生炁 精を攝むるの時なり。善く以て存思す可し。玄感を致し易し。若し高く絶嶺に棲み、潜かに雲巖に標し、人事を内外に斷ち、粒食を割きて以て腸を清め、手を接して心を正しくし、含晨に合すれば、皆な當に日日施行し、自ら本經の如くすべし。今の書する所、蓋し人間に事多く、日日清閑にして以て之を行ふを得ざればなり。之を行ふこと十四年にして、亦た虚無に超浮し、能く生まれ能く死し、

二重の用途を持っていたのである。

以上を整理すると、『升玄記』と『九真中経』とは、もともと一本の經典だったという伝説があるように、たいへん近い関係にある。おそらくこのような経緯から、『升玄記』には両者に適用可能な「九真中経口訣」が説かれることになったのだろう。しかし、陶弘景がそれは「分経後に説かれたものだ」と述べている以上、實際上「九真中経口訣」が『九真中経』の一部をなしていたことはなかったはずである。ただ、それが「九真八道行事訣」の段階で「九真之法」に付け加えられるに至ったのは、「〈人間難恒、復不可得暇便脩。是以詮其吉日、令有條領耳〉」（行379）という陶弘景の言葉の通り、世間の修行者にとっての実践日を示す、という実践上の要請に応える必要があったからだと考えられる。

### （1-3）「九真八道行事訣」の「中央黄老君八道秘言」

次に【2】「中央黄老君八道秘言章」の改変前の姿を伝える『紫文行事訣』「九真八道行事訣」の「中央黄老君八道秘言」についてであるが、この修行法が楊許の時代の『九真中経』に含まれていたことは、現行の『真誥』と『登真隱訣』の記述からは確かめられない<sup>78</sup>。ただ、「九真之法」と「八道秘言」とが密に結び付いていたことは、『紫文行事訣』の「九真八道行事訣」という題名からうかがえる。また、「九真八道行事訣」の冒頭には「沐浴。八道秘言曰、〈九真八道、乃存脩異法、而俱是黄老所宣、則相輔爲用。故此九真事、乃爲秘言所書也。〉欲行九真之法者…… 沐浴。八道秘言に曰く、〈九真八道は、乃ち存脩 法を異にするも、俱に是れ黄老の宣ぶる所なれば、則ち相ひ輔けて用と爲す。故に此の九真の事は、乃ち秘言の書く所と爲るなり。〉九真の法を行はんと欲する者は……」（行201～202）とあり、「九真之法」を行なう際の沐浴法が「八道秘言」によって説かれている。そして、陶注においても「九真」と「八道」はともに（中央）黄老（君）によって説かれたものだと述べられている。

さらに本節（1-2）で見たように、『九真昇玄上記』には、中央黄老君が『太上飛行羽経九真昇玄上記』から『太上九真中経』を分けて太虚真人に伝え、それを『八道秘言』につなげたという伝説も載っている。この分経伝説は「九真八道行事訣」の陶注にも「〈應是已分経後、青童君所説〉〈應に是れ已に経を分けし後、青童君の説く所なるべし〉」（行379）と取り込

---

水を出でて火に入り、上りて上清に登り、五藏 華を生じ、天と相ひ傾く。其の昇玄羽経の上卷や、之を行ふこと三過にして、一月に九日なり。蓋し亦た人間にて未だ大静の時に及ばざればなり。若し長齋して久しく静かにし、單景 獨り往き、仰ぎては空洞に秀で、心 事外に單なれば、皆な宜しく此の日に之を行ひ、次を以て相ひ續ぐべきなり。一月に九たび行ふは、人中に施すのみ」（12b～13a）とある。（※1）『紫文行事訣』（行414）と『上清五常変通万化鬱冥経』（46a）によって「手」を「乎」に改めた。（※2）『上清五常変通万化鬱冥経』（46b）によって「道」を「過」に改めた。

<sup>78</sup> 『太平御覽』卷六百六十「道部二、真人上」には「真誥曰、中（皇）〔黄〕君者、天帝君之弟子也。生知長生之要、天仙之法、夙玄感。於是太上受以帝君九真之経、八道秘言之章。道成授書、爲太極真人 真誥に曰く、中黄君なる者は、天帝君の弟子なり。生まれながらに長生の要、天仙の法を知り、夙に玄感す。是に於いて太上 受くるに帝君九真の経、八道秘言の章を以てす。道成りて書を授かり、太極真人と爲る」という『真誥』の佚文が見えるが、この佚文には少し疑わしいところがある。というのは、本章第四節（1-1）に挙げた『真誥』卷五の「君曰……」の記述に比べて、【1】「太上帝君九真中経内訣」の序文の記述によりいっそう近くなっているからである。したがって、ここではこの資料を用いないことにする。

まれているので、陶弘景が見た楊許の時代の『升玄記』にも記されていたものと推測される。もちろん、それは架空の話に過ぎないが、「與八道祕言相次」(『九真昇玄上記』11a)という部分は、おそらく楊許の時代に「九真之法」と「八道秘言」が一つにまとめられていた事実を反映したものだだろう。したがって、楊許の時代の『九真中經』には「八道秘言」も含まれていたと考えられる。

#### (1-4) 楊許の時代の『九真中經』に含まれていなかったもの

道蔵本『九真中經』の【1】～【15】の各節のうち、その改変前のテキストが楊許の時代の『九真中經』の一部だったことが積極的に確かめられるのは【1】と【2】のみであるが、以下においては【3】～【15】の各節が楊許の時代の『九真中經』に含まれていなかったと考えられる理由を述べたい。

まず、【3】「太素上清致帝君五神気法」と「二十四神法」に付随する【11】「拂童之法」、【13】「太上廻元隱道用除罪籍内篇」のそれぞれ改変前のテキストが楊許の時代に存在していたことは繰り返し述べたが、『真誥』巻二十に「掾書太素五神、二十四神、并廻元隱道經一卷」(3b)とあることから、これらは楊許の書写本の段階では『九真中經』とは別の一卷の書物だったことがわかる。また【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」については、第二節の(4)で述べたように、むしろ「太素五神」や「二十四神」との結び付きのほうが強いので、これも『九真中經』の一部ではなかったはずである。さらに【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」についても、その原形である「鬱儀結璘の法」が楊許の時代に存在したことは確かめられるが、『太平御覽』巻六百六十に引く『登真隱訣』佚文に「上眞之道有七。第一太上鬱儀奔日文、二太上結璘奔月章、……七九眞中經也 上眞の道に七有り。第一に太上鬱儀奔日文、二に太上結璘奔月章、……七に九眞中經なり」とあることから、楊許の時代の『九真中經』は『太上鬱儀奔日文』と『太上結璘奔月章』とは別の経典だったことがわかる。次に【14】「太上九真帝君九陰混合縦景万化隱天經」と【5】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經序」【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」は、いずれも楊許の時代よりも後に作られたものであるから、これらが楊許の時代の『九真中經』の一部だったはずはない。最後に【7】～【10】に見える仙薬の処方のうち、【9】「太一大四鎮円法」については『登真隱訣』のなかにそれに近い名の仙薬が見えるが、それ以外は楊許の時代に存在したかどうかさえわからない。いずれにせよ、これらが楊許の時代に『九真中經』の一部だったことを証明することは難しい。

#### (1-5) 「服五石腴事」とその改変

以上は道蔵本『九真中經』の範囲内において検討したのであるが、じつはその範囲外においても一つだけ楊許の時代の『九真中經』の内容を構成していたと考えられるものがある。それは『真誥』巻四に「右三條是長史抄寫九眞經後服五石腴事 右三條是是れ長史(=許謚)九眞經の後の五石腴を服するの事を抄寫す」(16b)と見える「服五石腴事」である。「服五石腴事」



が楊許の時代の『九真中経』の一部だったことは、ストリックマン氏やロビネ氏、大淵氏らによってすでに指摘されており<sup>79</sup>、その内容が『無上秘要』巻八十七所引の『洞真太極帝君填生五蔵上経』や『雲笈七籤』巻七十四の「太上巨勝腴煮五石英法」、巻八十六の「洞(生)〔真?〕太帝君鎮生五蔵訣」などに見られることも明らかにされている。

ただ、『無上秘要』や『雲笈七籤』に載っているテキストは、じつは楊許の時代の「服五石腴事」に関するテキストを改変したものである。なぜなら、両者を照らし合わせてみると、明らかに異なる点が見て取れるからである。そこで以下に、『真誥』巻四の「服五石腴事」<sup>80</sup>と『無上秘要』巻八十七に引く『洞真太極帝君填生五蔵上経』とを比較してみよう。

若其人暫死適太陰、權過三官者、肉既灰爛、血沈脉散者、而猶五蔵自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅、三元權息、太神内閉、或三十年二十年、或十年三年、隨意而出。……中略……天帝曰、太陰鍊身形、勝服九轉丹。形容端且嚴、面色似靈雲。上登太極闕、受書爲真人。(『真誥』巻四「服五石腴事」16 a～b)

若其人或暫死而適太陰、權過三官者、肉既灰爛、血沈脉散者、而猶五蔵自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅、三元歡息、大神内閉、太一録神、司命秉節、五老扶華、帝君寶質、或三十年二十年、或十年五年、隨意而出。……中略……

太微天帝君詠曰、

太陰鍊身形、勝服九轉丹。華容端且嚴、面色合靈光。五石會天真、太一寶神關。上登太極闕、受書爲仙人。(『無上秘要』巻八十七『洞真太極帝君填生五蔵上経』10 b～11 a)

『真誥』巻四のこの記述は、許謚が『九真(中)経』から抜き書きしたもの(「右三條是長史抄寫九真経後服五石腴事」)であり、それは「五石腴」に関する断片的なテキストである。一方、『無上秘要』の『洞真太極帝君填生五蔵上経』では、約六丁半にわたって「五石腴」の作り方や薬効、五石にまつわる故事などが詳しく説かれていることから、それは「五石腴」に関するより完全なテキストであるように見える。したがって、『真誥』の記述には省略された部分があるかもしれず、『洞真太極帝君填生五蔵上経』のようなかたちこそが本来の姿ではないか、と考えることもできよう<sup>81</sup>。

しかし、『九真中経』の改変という大きな文脈のなかに置いて見れば、二つのテキストにおけるわずかな記述の違いが、省略の結果ではなく、改変と増広によるものだということがわかる。なぜなら、これまでに見てきたように、道蔵本『九真中経』の各節における改変の跡には、必ず「太一の道」に関する言葉が付け加えられていたが、ここでも両者の違いを示す枠で囲った部分には、「太一」や「帝君」などの語が散りばめられているからであ

<sup>79</sup> Strickmann 1979, pp. 182-184, Robinet 1984, tome 2, p. 77, 大淵(二〇〇五b)八三一～八三二頁。

<sup>80</sup> 『三洞珠囊』巻三所引の『登真隱訣』佚文(6 a～b)にもほぼ同じテキストが見える。

<sup>81</sup> たとえば、ストリックマン氏は『真誥』のこの部分の記述を「簡略化された覚え書き(much-reduced memoranda)」、あるいは「もっと長いオリジナルのものの要約(résumé of a much longer original)」として捉えている。Strickmann 1979, pp. 182-183.

る。またここには挙げなかったが、『洞真太極帝君填生五藏上経』のうち五石を釜の中に投げ入れる際に唱える祝文（『無上秘要』巻八十七7b～8b）にも、「太一帝君」や「玄母」、「元父」などの語が見えることから、その部分も改変を被っているものと推測される。

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

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

## （2）『九真中経』の改変と拡張

### （2-1）最初の改変とその時期

では次に、楊許の時代の『九真中経』が改変されてゆく過程を見てみたい。周知のように、楊許の時代が終わって東晋末に至ると、王霊期（生没年不明）という人物が許翺の息子である許黄民から授かった上清経をもとに新たな上清経を作りはじめた（『真誥』巻十九「真経始末」11b～12a）。『九真中経』にはじめて改変の手が加えられたのも、やはりこの時期だったと推測される。その理由は以下の二つである。

一つは、『大洞真経』に付随する存思法である「廻風の法」に、改変後の「九真之法」の神々がすべて取り込まれていること<sup>82</sup>。「廻風の法」とは、数十もの神々が身中の各部にある死関（死気の間）を守るさまを一つひとつ存思した後、さらにその神々が混合し風となって廻転しながら帝一尊神へと変化するさまを存思する修行法であるが<sup>83</sup>、それは第三部第二章第五節に述べるように、東晋末から劉宋初にかけての時期に形成されたと推測される。したがって、「九真之法」の改変もその時期までには行なわれていたはずだと考えられる。

もう一つは、『上清金真玉光八景飛経』に改変後の「八道秘言」の内容が取り込まれていること。『上清金真玉光八景飛経』の「八景飛経八道秘訣」（6b～15a）には、「八道秘言」の望気法と八景（元景、始景、玄景、虚景、无景、明景、洞景、清景）の神々の存思法とを組み合わせた修行法が説かれているが、その望気法の部分に見られる神々は、改変後の「八道秘言」の神々と一致する<sup>84</sup>。先行研究において明らかにされているように、『上

<sup>82</sup> 上元素玉君と帝昌上皇君を含む改変後の「九真之法」の神々が『大洞真経』のなかに取り込まれていることは、垣内氏がすでに指摘している。垣内（二〇〇九）三六～四〇頁。ただ、「廻風の法」の位置づけやその時期については触れられていない。なお、「九真之法」の神々が『大洞真経』の神々を構成していることは、ロビネ氏によっても指摘されている。Robinet 1984, tome 2, p. 71.

<sup>83</sup> 「廻風の法」については、Robinet 1984, tome 2, p. 35-39, 麥谷（一九九二）七九～八二頁を参照。

<sup>84</sup> 『上清金真玉光八景飛経』のなかに『上清太上帝君九真中経』の「八道秘言」の内容が取り込まれていることは、ロビネ氏がすでに指摘している。The Taoist Canon, vol. 1, p. 141, Robinet 1984, tome 2, pp. 47-49. ただ、そこでは『上清太上帝君九真中経』の「八道秘言」

清金真玉光八景飛経』は王霊期によって作られた可能性の高い上清経である<sup>85</sup>。したがって、「八道秘言」の改変は王霊期以前に行なわれていたと考えられる。以上の二点から、『九真中経』の最初の改変が行なわれた時期は、おおよそ東晋末だったと見てよいだろう。

また、第三節（2-1）で見た「九真之法」における神々の改変は、「太一の道」の影響を受けて行なわれたものだといえるので、『九真中経』に「太一の道」の影響が及んだのも、やはりこの最初の改変時期だったと考えられよう。さらにこのことは、「太一の道」について説く『太丹隱書洞真玄経』の成立時期という角度から見ても矛盾しない。第三節（2-2）で指摘したように、「太一の道」を説く『太丹隱書洞真玄経』は楊許の時代よりも後に作られたものがあるが、それは遅くとも「廻風の法」以前には成立していたと推測される。その理由は二つ挙げられる。

一つは、「廻風の法」では、太微小童、太一尊神、帝君、無英公子、白元洞陽君、司命丈人君、命門桃君という順に『太丹隱書洞真玄経』の存想法で中心的な役割を果たす神々がまとめて並べられていることである（『雲笈七籤』卷三十「大洞廻風混合帝一之法」10b～12b）。垣内氏が「道蔵本『上清大洞真経』に見られる神々〔＝「廻風の法」の神々〕は、何もないところから、一つの体系を構築すべく一度に考え出されたものではなく、他の経などにおいて既に一組にまとめられていた神々を、その組み合わせのまま並列的に取り入れている」<sup>86</sup>と述べているのを借りれば、これらは偶然このような順に並んでいるのではなく、『太丹隱書洞真玄経』の内容を踏まえているものと思われる。

もう一つは、「廻風の法」に「帝皇太一、名重冥空、字幽寥無」（『雲笈七籤』卷三十「大洞廻風混合帝一之法」18a）という、「帝君と太一」の太一とは異なる、もう一人の太一が登場することである。「帝君と太一」の太一とは、『雲笈七籤』卷三十「大洞廻風混合帝一之法」に「太一尊神、號務猶收、字歸會昌」（11a）、『太丹隱書洞真玄経』に「太一名務猶收、字歸會昌」（20b）と見える太一であり、第三節の（6）で述べたように、修行者の頭中の六合宮に宿る神である。一方、もう一人の太一、帝皇太一とは、『太丹隱書洞真玄経』における「解結」の修行法の最後に存思される神であり、「帝君泥丸中、又有六合宮。宮中有帝皇太一君。名重冥空、字幽寥無 帝君の泥丸中に、又た六合宮有り。宮中に帝皇太一君有り。名は重冥空、字は幽寥無」（43b）という位置づけになっている。すなわち、この太一は修行者の頭中の太極紫房宮に宿る帝君の、さらにその頭中の六合宮に宿る神、いわば身中神のなかの身中神なのである。「廻風の法」では、帝皇太一の複雑な位置づけに関する説明は見えないが、そこに太一尊神と帝皇太一という太一が重複して登場することは、二つの太一の違いを明らかにする『太丹隱書洞真玄経』の存想法がすでに形成されていたことを物語っているといえるだろう。したがって、『太丹隱書洞真玄経』に説かれる「太一の道」は「廻風

---

が改変されたテキストとしてではなく、「上清の最初のテキスト（the original text of the Shangqing）」として扱われている。

<sup>85</sup> 神塚（一九九九）一八三～一八五頁、大淵（一九九七）三七一～三七二頁。

<sup>86</sup> 垣内（二〇〇九）三六頁。

の法」より以前、すなわち東晋末から劉宋初の時期までには形成されていたはずであり、それはちょうど『九真中經』の最初の改変時期とも重なる。

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

## (2-2) 引用資料から見る『九真中經』の拡張過程

では、東晋末に改変された『九真中經』に新たな内容が付け加えられ、道藏本（整理後）のような構成が出来上がったのはいつごろだろうか。ここでは他の資料における引用状況から『九真中經』の拡張過程を探りたい。北周の武帝期に編纂された『無上秘要』<sup>87</sup>には『洞真九真中經』からの引用が多く見られるが、それらは道藏本『九真中經』の以下の各節に一致する。

### 【1】「太上帝君九真中經内訣」

——『無上秘要』卷五3 a～b、9 b～11 a、卷十七1 b、卷三十2 b

### 【4】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文」「太上玉晨結璘奔月黄景玉章」の①④=【15】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」

——『無上秘要』卷三十二14 a、卷三十三4 b、卷十八1 a～2 a

### 【4】「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文」「太上玉晨結璘奔月黄景玉章」の②=本来は【2】「中央黄老君八道秘言章」の一部

——『無上秘要』卷四十七7 a

### 【9】「太一大四鎮円法」

——『無上秘要』卷八十八1 b～4 a

### 【14】「太上九真帝君九陰混合縦景万化隠天經」

——『無上秘要』卷十八4 a～5 a

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

また、『無上秘要』卷九十九には『四極明科』からの引用文が載っており、そこに「太玄都四極明科曰、九真中經、太上太微天帝君所修八道九真結璘鬱儀上奔日月之道。以傳中央黄老君、祕於太上六合宮中。……盟曰、絹九十尺、青絲一斤、絳紋二十四尺、此日暉之誓。碧繪二十四尺、月華之誓。金鑲三雙、無常童子之誓 太玄都四極明科に曰く、九真中經は、太上、太微天帝君の修むる所の八道九真、結璘鬱儀上奔日月の道なり。以て中央黄老君に傳へ、太上六合宮の中に祕す。……盟に曰く、絹九十尺、青絲一斤、絳紋二十四尺、此れ日暉の誓なり。碧繪二十四尺、月華の誓なり。金鑲三雙、無常童子の誓なり、と」（12 a）とある<sup>88</sup>。この記述から『無上秘要』よりも以前の『四極明科』の作

<sup>87</sup> 『無上秘要』の年代については、福井（一九五二）一五二頁を参照。

<sup>88</sup> この引用文は『四極明科經』卷三（4 a）の記述に一致する。『無上秘要』はこれを『洞真玉帝七聖元紀經』からの引用だとしているが、それは誤りだろう。おそらく、前後の文

者が見た『九真中經』には、すでに【1】【2】に加えて【4】の①④=【15】の内容も含まれていたことがわかる<sup>89</sup>。

さらに、ここの『四極明科』に見える法信の内容は、道藏本『九真中經』の【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」の末尾（17 a～b）<sup>90</sup>に見えるものとほぼ同じであることから、当時の『九真中經』には【5】【6】の内容も含まれていたはずである。このことは「金環三雙、無常童子之誓」という法信からも確かめられる。なぜなら、【6】「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」には「其受八景丹經、盟用金環三雙、此（元）〔无〕常童子圓變之誓也」（17 b）とあり、「金環三雙」という法信は『八景丹經』（すなわち【5】【6】の内容）を授かるために必要なものとされているからである。また『四極明科』の「青絲一斤」は、【6】では「其受帝君九陰訣、盟用青絲一結」とあって、【14】「太上九真帝君九陰混合縱景万化隱天經」を授かるために必要なものとされていることから、【14】の内容も『四極明科』の作者の見た『九真中經』の一部をなしていたものと考えてよいだろう。以上を簡単に整理しておくと、【1】【2】、【4】の①④=【15】、【5】【6】【14】は『四極明科』以前、【4】の②、【9】は『無上秘要』以前ということである。

なお、『無上秘要』の引用に関しては、さらに注目したい点が二つある。一つは、そこに【4】の②の内容に相当する文が引用されていることである。『無上秘要』には「洞真九真中經。右傳授法、人各共對齋二十四日、又告齋前後各一日 洞真九真中經。右 傳授の法は、人 各おの共に對齋すること二十四日、又た告齋すること前後各おの一日」（卷四十七 7 a）というわずか三行の文が載っているだけであるが、【4】の②を見ると「今寶書有九眞之事、及二十四神名字、存念、祝說。皆靈言上音。故以重齋受之始、盟〔以〕<sup>91</sup>漏泄之考矣。二人各共對齋二十四日、又告齋前後各一日 今 寶書に九眞の事、及び二十四神の名字、存念、祝說有り。皆な靈言上音なり。故に重齋して受くるの始めを以て、盟するに漏泄の考を以てす。二人 各おの共に對齋すること二十四日、又た告齋すること前後各おの一日」（2 a）とあり、それが「九眞之事、及二十四神名字、存念、祝說」の伝授を説くくだりの一部だったことがわかる。つまり、『無上秘要』に【4】の②の記述が載っているということは、北周の頃の『九真中經』にすでに「二十四神の法」が含まれていたことを物語っているのである。またこのことから、【4】の③と【3】「太素上清致帝君五神氣法」【11】「拂童之道」【12】「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」【13】「太上廻元隱道用除罪籍内篇」も、『無上秘要』に引用があるわけではないが、おそらく当時の『九真中經』の一部をなしていたものと推測される。なぜなら、第二節の（3）（4）で述べたように、「二十四神の法」とこれらはほとんどワンセットともいえる密な関係になっているからである。

---

がいずれも『洞真玉帝七聖元紀經』からの引用であるために、うっかり出典を記し間違えたのだと思われる。

<sup>89</sup> 『四極明科』以前に「鬱儀結璘の法」が『九真中經』に含まれていたことは、すでに大淵氏が指摘している。大淵（二〇〇五 b）八三二頁。

<sup>90</sup> 本章第二節の（4）を参照。

<sup>91</sup> 『上清八道秘言図』によって「以」字を補った。

もう一つは、【9】「太一大四鎮円法」の内容が引用されていることである。第二節の(4)で述べたように、道蔵本『九真中経』では【6】に法信の記述が載っているのであるが、その法信の対象となっているのは【14】、【15】=【4】の①④、【5】【6】である。つまり、法信の記述から見れば、【6】と【7】～【10】の間には比較的大きな切れ目が入っているといえる。しかし、『無上秘要』にはすでに【9】が『洞真九真中経』の内容として引用されている。このことは、北周の時代には【6】の法信規定にくくられない【7】～【10】の内容が、すでに『九真中経』に加わっていたことを示唆するものである。したがって、直接の引用がないとはいえ、【7】「太一餌瑰葩雲屑神仙上方」【8】「太一玄水雲華漿法」【10】「太一精菖蒲円散方」も、『無上秘要』以前に『九真中経』の一部となっていた可能性があるといえるだろう。なお、唐の王懸河が編纂した『三洞珠囊』の巻四「神仙丹薬名品」には、【7】～【10】までの内容が『上清九真中経内訣』からの引用として載せられている。

以上のことから、道蔵本『九真中経』の【1】～【15】までの各節は、すべて『無上秘要』以前の『九真中経』に含まれていた可能性が高いと推測される。また、さきほど述べたように【1】【2】【14】、【15】=【4】の①④、【5】【6】については、『四極明科』<sup>92</sup>以前の『九真中経』の内容だったことが確かめられる。

### (2-3) 伝授規定から見た『九真中経』の拡張過程

以上は他の資料における引用状況から『九真中経』の拡張過程を探ったのであるが、実際のところ『九真中経』の拡張が行なわれたのは、東晋末の最初の改変とほぼ同時期か、そこから少し下ったくらいの時期だったのではないかと思われる。なぜなら、第三節で見たように、道蔵本『九真中経』のうち【1】【2】【3】、【4】の①④=【15】、【11】、(闕)「二十四神の法」、【12】【14】には、等しく「太一の道」の影響が見られるからである。また、とくに【4】の③と【3】【11】、「二十四神の法」、【12】【13】については、『九真中経』の最初の改変時期に付け加えられたものなのではなかろうか。というのは、【4】の②に「九真之事、及二十四神名字、存念、祝説」を伝授する際の規定が述べられているからである。第二節の(2)で見たように、【4】の②の内容は『上清八道秘言図』と照らし合わせてみると、本来は【2】「中央黄老君八道秘言章」の末尾に置かれていたものであることがわかる。このことから、その記述は『九真中経』が最初に改変された際に設けられた新たな伝授の規定だった可能性がある。

一方、道蔵本『九真中経』には【4】の②以外にも、もう一つ伝授の規定を記した部分がある。それは【6】である。繰り返し述べたように、【6】の規定が伝授すべきものとして想定しているのは【14】と【15】=【4】の①④、【5】【6】の各修行法である。したがって、この規定は「九真の内事」を自称する【14】をはじめとする各修行法を、『九真中経』に新たに付け加える際に作られたものだったのではなかろうか。【4】の②に見え

<sup>92</sup> 『太真玉帝四極明科経』の成立年代については、第一部第三章脚注7を参照。

る規定が最初の改変時期に作られた伝授規定だとすれば、【6】の規定はそれよりもやや下った第二の改変時期に付け加えられたものだろう。第二の改変時期について確かにいえるのは、『四極明科経』の成立以前ということのみであるが、【14】や【15】に「太一の道」の影響が顕著に見られることから、それは最初の改変時期を大きく下らない頃だと推定しておきたい。そしてその後、第三の改変時期に【7】～【10】の「太一」の名を冠する四つの仙薬の処方付け加えられたものと思われるが、それは『無上秘要』以前のことである。

### (3) 『雲笈七籤』巻五十一「八道秘言」と晋永和七年の跋文

ところで、『九真中経』に関連して、もう一つ検討しておきたい重要な資料がある。それは『雲笈七籤』巻五十一「八道秘言」(※以下、雲笈本「八道秘言」と呼ぶ)である。この資料がなぜ重要なのかというと、その末尾に

太虚真人南嶽赤松子曰、此經或名九素上書、或名太極中真玉文、或名八道金策。按四極明科、受書皆立誓約、盟不傳泄、以代敵血割髮之信驗也。其受九真太上真文、**眈**白素九十尺。其受八道秘言黄老隱法、**眈**素絲八兩。其受太上鎮生五藏雲腴之法、**眈**金縱容珠二枚、以爲閉密藏之誓。若有違盟泄露、如神州四極法。晋永和七年歲在辛亥、十月四日丁巳夜、受劉君九真中經八道秘言。齋盟如法。太虚真人南嶽赤松子曰、此の經 或は九素上書と名づけ、或は太極中真玉文と名づけ、或は八道金策と名づく。四極明科を按ずるに、書を受くるに皆な誓約を立て、盟して傳泄せず、以て敵血割髮の信驗に代ふるなり。其れ九真太上真文を受くるには、白素九十尺を**眈**す。其れ八道秘言黄老隱法を受くるには、素絲八兩を**眈**す。其れ太上鎮生五藏雲腴の法を受くるには、金縱容珠二枚を**眈**し、以て閉して密藏するの誓と爲す。若し盟に違ひて泄露すること有れば、神州四極の法の如くす。晋永和七年 歲は辛亥に在り、十月四日丁巳の夜、劉君に九真中經八道秘言を受く。齋盟は法の如くす。(7 a ~ b)

という跋文が載っているからである。文末近くに見える晋の永和七年(三五一年)は、陶弘景が『真誥』巻十九「真經始末」の冒頭において「上清真經出世之源」(9 b)とする興寧二年(三六四年)の十三年前に当たる。もし、この跋文が本物であるとするなら、『九真中経』という上清経は興寧二年にはじまる茅山の神降ろし以前に存在していたことになる。これは『九真中経』ばかりでなく、上清経の成立全体にも関わる道教史上の大きな問題である。

雲笈本「八道秘言」については、すでに『道蔵提要』と大淵氏による言及がある。『道蔵提要』では永和七年の跋文にもとづいて、『九真中経』と『八道秘言』は晋代のものだとされており、その年代を疑っていない<sup>93</sup>。また大淵氏によると、雲笈本「八道秘言」は『九真中経』の「形態としては不完全なものではあるが、今日知られる限りでは最も古い姿を伝えるもの」<sup>94</sup>であるという。氏は永和七年の跋文についても「『九真中経』は]真誥の道授の中に「在世」とされているから、真誥より十三、四年前に伝授が行なわれたとしても不

<sup>93</sup> 『道蔵提要』一〇八九頁。

<sup>94</sup> 大淵(二〇〇五 b) 八三五頁。

可はない」<sup>95</sup>や「東晋のものである可能性を残すもの」<sup>96</sup>、「そのまま受け取っても少なくとも不都合は生じない」<sup>97</sup>と述べ、その信憑性をとくに否定しないという態度を取っている。ただ、氏が雲笈本「八道秘言」を「最も古い姿を伝えるもの」とする根拠は、『上清太上帝君九真中経』と比べた場合にその記述に乱れが少なく、かつ『無上秘要』の引用文により近い、ということだけのようである<sup>98</sup>。それらは雲笈本「八道秘言」の内容が『上清太上帝君九真中経』よりも古いという根拠にはなり得るかもしれないが、永和七年の跋文を本物と見なす根拠としては不十分である。そこで筆者は、大淵氏とは別の角度から雲笈本「八道秘言」について検討し、改めてその跋文の信憑性を問うてみたい。

まず、この資料の特徴について述べよう。雲笈本「八道秘言」は、さきほど挙げた「太虚真人南嶽赤松子曰」にはじまる十行（7 a～b）と、その前に見える「行九真司八道之事者」にはじまる十四行（6 b～7 a）を除いて、『紫文行事决』『九真八道行事决』の正文にはほぼ完全に一致する。このことから、雲笈本「八道秘言」は基本的に改変前の「八道秘言」の姿を留めていることがわかる。また、「九真八道行事决」の正文に一致しない部分についても、その法信規定について見れば、やはり古い姿を伝えているものではないかと考えられる。その理由は以下の通りである。「太虚真人南嶽赤松子曰……」以下の文には、「其受九真太上真文、**跪**白素九十尺。其受八道秘言黄老隱法、**跪**素絲八兩。其受太上鎮生五藏雲映之法、**跪**金縦容珠二枚」（7 a～b）とあって三種の法信が示されているが、上清経の場合、たとえば『上清太上八素真経』（HY 4 2 6）や『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上経』（HY 1 3 0 5）のように、法信の規定とその經典に含まれる修行法とが対応していることがしばしばある。このことから、雲笈本「八道秘言」は本来「九真太上真文」と「八道秘言黄老隱法」と「太上鎮生五藏雲映之法」の三つの修行法からなる經典だったと推測される。そしてこの三つの修行法は、第四節の（1）で推定した楊許の時代の『九真中経』の内容構成に一致する。したがって、雲笈本「八道秘言」の法信規定は、楊許の時代の『九真中経』の内容を反映しているものと判断してよいだろう。

以上に述べた通り、内容の点から見れば、雲笈本「八道秘言」は明らかに改変前の『九真中経』の一部を伝えている。これは注目すべきことである。なぜなら、『無上秘要』や『三洞珠囊』、『太平御覧』などに引用されている『九真中経』は、管見の限りすべて改変後の『九真中経』であることから、改変前の『九真中経』はほとんど流布していなかったのではないかと推測されるからである。また、第三節で見たように、道藏本『九真中経』の改変前の姿は、陶弘景の残した各種テキストによってしか確かめようのない場合がほとんどだといえる。ではそうすると、雲笈本「八道秘言」も陶弘景によって伝えられたテキストであり、永和七年に『九真中経』が伝授されたという跋文も、楊許の時代のテキストにす

<sup>95</sup> 同上、八三一頁。

<sup>96</sup> 同上、八三一頁。

<sup>97</sup> 同上、八三五頁。

<sup>98</sup> 同上、八三二～八三三頁。



でに記されていたことになるのだろうか。

ここでさらに、『真誥』巻二十における陶弘景の記述に目を向けたい。「楊先以永和五年己酉歲、受中黃制虎豹符。六年庚戌、又就魏夫人長子劉璞、受靈寶五符 楊 先に永和五年己酉の歳を以て、中黃制虎豹符を受く。六年庚戌に、又た魏夫人の長子劉璞に就きて、靈寶五符を受く」(12a)。これによると、楊羲は永和六年(三五〇)に魏夫人の長子劉璞から『靈寶五符』を授かったという。もし、雲笈本「八道秘言」に「晉永和七年歳在辛亥、十月四日丁巳夜、受劉君九真中經八道秘言」(7b)と見える劉君がこの劉璞であるとするれば、永和七年に劉君から『九真中經八道秘言』を授かったという跋文の記述には一定の歴史的背景があることになる。雲笈本「八道秘言」の内容が基本的に改変前の『九真中經』の姿であること、そして永和六年に劉璞から楊羲に『靈寶五符』が伝授されていたということ、この二点にもとづいて考えれば、永和七年に劉璞から楊羲へ『九真中經』が伝授されていてもおかしくはないかのように思われる<sup>99</sup>。

しかし、『真誥』巻二十の記述は、永和七年の跋文に一定の歴史的背景を与えるものであるが、逆にその信憑性に対する疑いにもなり得る。すなわち一つは、陶弘景が永和六年の『靈寶五符』の伝授について記しながら、永和七年の伝授にはまったく触れていないのはおかしいのではないか、という疑問。もう一つは、永和六年に『靈寶五符』が伝授されたという話が逆に偽作者に利用されるという可能性もあったのではないか、という疑問である。ここでこの二つの問題についてもう少し深く掘り下げてみたい。

まず第一に、陶弘景はやはり永和七年に『九真中經』が伝授されたとは考えていなかったようである。なぜなら、彼は『真誥』巻十九「真經始末」の冒頭において、上清真經が

---

<sup>99</sup> なお、すでに大淵氏が問題にしていることであるが、「晉永和七年歳在辛亥、十月四日丁巳夜」の干支についても少し触れておきたい。「永和七年十月四日」は、陳垣氏の『二十史朔閏表』によって数えると「乙丑」に当たり、ここの「十月四日丁巳」という記述と食い違う(同上、八三一頁)。ただ、大淵氏が述べているように、『晋書』においても『二十史朔閏表』の干支と合わない例が見られることから、『二十史朔閏表』の干支と食い違うというだけでは、この跋文を疑う理由にはならないだろう。

また、『真誥』に見える干支を調べてみると、巻十七に楊羲の夢の記録が載っており、そこに「四月九日戊寅」(6b)と見える。この夢の記録の末尾に付された陶注に「又此四月或即是乙丑年、亦可是寅年耳」(11a)とあることから、この四月九日は興寧三年(三六五)か太和元年(三六六)に当たるものとわかる(『真誥研究』訳注篇、六一八、六二二頁を参照)。しかし、『二十史朔閏表』によって数えると、興寧三年四月九日は「壬午」、太和元年四月九日は「丙子」であり、いずれにせよ干支が合わない。このように、月日の干支が『二十史朔閏表』と食い違う例は『真誥』正文のなかにも見られる。

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

はじめてこの世に現われたのは興寧二年（三六四）に南嶽魏夫人が楊羲に降ったことによる、と述べているからである<sup>100</sup>。もし上清経の一つである『九真中経』が永和七年（三五五）に劉璞から楊羲に伝授されていたのであれば、それは明らかに陶弘景の言葉と矛盾するだろう。また、『紫文行事決』「九真八道行事決」の末尾にも「服咽。南岳夫人曰、常に生炁時、服炁咽唾、令得百過乃臥、鎮益精髓、腦液流溢也（南真受經之時、又説此法在後者、謂脩九真之道、夜半後、宜行之以和神導液故也）服咽。南岳夫人曰く、常に生炁の時を以て、炁を服して唾を咽み、百過を得しめて乃ち臥せば、精髓を鎮益し、腦液 流れ溢るなり。〈南真 經を受するの時、又た此の法を説きて後に在らしむるは、九真の道を脩むるには、夜半の後、宜しく之を行ひて以て神を和らげて液を導くべきを謂ふが故なり〉」（行492～494）という記述が見える。陶弘景の注によると、この服咽の法は南真（＝南岳夫人）が經典を口授する時に説いたものであり、「九真の道」を修める際の補助的な役割を果たすものようである。つまり、この文脈からいえば、南真が口授した經典は『九真中経』を指しており、そうだとすれば陶弘景は、『九真中経』は南岳夫人（＝南嶽魏夫人）によって口授されたものだ、と考えていたことになる。このように『真誥』においても『紫文行事決』においても陶弘景の態度は一貫している。

次に二つめの疑問に関してであるが、『上清高聖太上大道君洞真金元八景玉録』（HY 1378）という上清経の末尾に「晉永和十一年歳在乙卯、九月一日夜半、受經於紫微王夫人。凡二萬二百三十字、其大洞真經一萬字 晉永和十一年 歳は乙卯に在り、九月一日の夜半、經を紫微王夫人に受く。凡そ二萬二百三十字、其の大洞真經は一萬字なり」（17b）という跋文が見える。すでにロビネ氏が指摘しているように、この上清経は「廻風の法」に言及する偽経（apocryphe）であり<sup>101</sup>、それは楊許の時代よりも後に作られたものである<sup>102</sup>。したがって、ここに見える永和十一年（三五五）の跋文も偽物だと考えられる。永和十一年の跋文が永和六年の『靈宝五符』の伝授に着想を得て偽作されたものだという確証はないが、ただいづれにせよ永和年間の偽の跋文が存在するという事は重く見てよいだろう。

以上をまとめると、雲笈本「八道秘言」はたしかに改変前の楊許の時代の『九真中経』

<sup>100</sup> 伏尋上清真經出世之源、始於晉哀帝興寧二年太歲甲子、紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降。授弟子瑯琊王司徒公府舍人楊某、使作隸字寫出、以傳護軍長史句容許某并（弟）〔第〕三息上計掾某某 伏して尋ぬるに、上清真經 出世の源は、晉の哀帝の興寧二年 太歲甲子に、紫虛元君上真司命南嶽魏夫人 下り降り、弟子の瑯琊王司徒公府舍人楊某に授け、隸字と作して寫出し、以て護軍長史句容許某、並びに第三息上計掾某某に傳へしむるに始まる」（『真誥』卷十九「真經始末」9b）とある。

なお、『真誥』卷十九に「南嶽夫人傳載青籙文云、歳在甲子、朔日辛亥。先農饗旦、甲寅羽水。起安啓年、經乃始傳。得道之子、當修玉文。謹推按晉曆、哀帝興寧二年、太歲甲子、正月一日辛亥朔……如此則興寧二年正月、南真已降授楊君諸經也 南嶽夫人傳に青籙文を載せて云ふ、歳は甲子に在り、朔日は辛亥。先農の饗旦、甲寅の羽水。起安 年を啓き、經 乃ち始めて傳はる。得道の子よ、當に玉文を修むべし、と。謹みて晉曆を推按するに、哀帝の興寧二年は、太歲甲子、正月一日辛亥朔なり……此の如くんば則ち興寧二年の正月、南真 已に降りて楊君に諸經を授くるならん」（2b）とあるように、興寧二年という年は、陶弘景が『南嶽夫人伝』の「青籙文」の記述から導き出したものである。

<sup>101</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 13, pp. 42-43.

<sup>102</sup> この上清経は『洞玄靈宝三洞奉道科戒始末』卷四に「上清高上太上道君洞真金元八景玉籙」（10a）と見え、また『無上秘要』にも『洞真高聖金元八景玉籙経』として引用されているので、六朝時代にはすでに存在していたことがわかる。

の姿を部分的に留めている。しかし、その末尾に付された永和七年に『九真中経』が伝授されたという跋文の信憑性には強い疑問が付きまとう。なぜなら、その跋文は陶弘景の記述と食い違うからである。陶弘景は『九真中経』は、あくまで興寧二年以降に南嶽魏夫人が楊羲に授けたものだと考えていた。もし永和七年の跋文が本物だとすれば、陶弘景はあえてその跋文を無視したことになる<sup>103</sup>。もちろん、陶弘景が無視した可能性を完全に否定し去ることは難しい。ただ最終的に永和七年の跋文を疑うか、陶弘景を疑うかということになれば、筆者としては永和十一年の偽の跋文が他に存在することからも、陶弘景をむやみに疑うよりは永和七年の跋文を疑うべきだという立場を取る。

## 五 おわりに——上清経の真偽をめぐって

(1) 最後に簡単な整理をしておきたい。第一節で述べたように、『九真中経』は最初の上清経の一つであるが、道蔵本『九真中経』(『上清太上帝君九真中経』と『上清太上九真中経絳生神丹訣』)には雑多な内容が含まれ、酷く混乱しているように見える。そこで本章では、道蔵本『九真中経』には、いくつもの改変と拡張の跡が刻みつけられているはずだ、という予想のもとに整理と分析をはじめた。

まず第二節においては、道蔵本『九真中経』を分析する下準備として、『上清太上帝君九真中経』と『上清太上九真中経絳生神丹訣』とがもともと一本の經典だったことを指摘し、『上清八道秘言図』や『洞房上経』などの資料を用いながら、それが分断される前の姿を可能な限り復元した。

第三節の(3)から(8)では、第二節において整理した道蔵本『九真中経』と、各種行事訣および『登真隠訣』とを比較することにより、道蔵本『九真中経』の各節が改変されたものであること、そしてその改変の跡には等しく「太一の道」に関する言葉が組み込まれていることを明らかにした。この「太一の道」とは、第三節の(3-2)で述べたように、基本的には『太丹隠書洞真玄経』の内容を指すものであり、道蔵本『九真中経』(闕「二十四神法」および『洞真太極帝君填生五藏上経』を含む)に反映された限りにおいてその内容的特徴をいえば、「(帝君や太一などの)神々の混合」「心存」「解結」という三つの実践が挙げられる。

このうち、まず「神々の混合」とは、第三節(2-1)や(3-2)、(4)(6)(7)において見たように、修行者の身中に宿る帝君と太一あるいはその他の身中神とが混合し、より靈妙な一体の神へと変化してゆくさまを思い描く複雑な存想法である。次に「心存」とは、第三節の(3-2)において見たように、叩頭や自搏、拝礼などの動作を実際に行なってはならず、心のなかでそれを行なうさまを想像するにとどめるべきだ、という儀式

---

<sup>103</sup> なお、永和七年の跋文がもし本物であれば、陶弘景がそれをまったく知らなかったということはある得ない。なぜなら、陶弘景は楊許の時代の『九真中経』を手に入れていたからである。

上の規定である。このような「心存」の用例は、『真誥』や『登真隱訣』には見られず、むしろそこでは「心存」して拝礼などの動作を行なうのは、ほとんど身体に不具のある場合に限られていた<sup>104</sup>。また「解結」とは、第三節の（5-2）において見たように、死や病の根源となる胞胎の結節を身中神の存思によって解きほぐすという修行法であった。以上の三つの実践は、いずれも楊許の時代には行なわれていなかったのではないかと推測される<sup>105</sup>。なぜなら、それらは『真誥』と『登真隱訣』および各種行事訣、内伝類などには説かれておらず、かつ第三節（2-2）と第四節（2-1）において述べたように、「太一の道」を説く『太丹隱書洞真玄經』は東晋末に成立した新たな上清経だと考えられるからである。なお、第三節の（7）では、「太一の道」における太一には、楊許の時代の太一にはなかった、新たな特徴が備わっていることも指摘した。

続いて、第四節の（1）においては、「経」と「行事訣」との違いに注意しながら、楊許の時代の『九真中経』の姿を明らかにした。楊許の時代の『九真中経』は、改変前の「九真之法」「（中央黄老君）八道秘言」「服五石映事」の三つからなるものである。また、第四節（2-1）では、楊許の時代の『九真中経』が最初に改変された時期を東晋末と推定した。なぜなら、東晋末から劉宋初に作られたとされる『上清金真玉光八景飛経』や「廻風の法」には、すでに改変後の『九真中経』の内容が取り込まれているからである。さらに、第四節（2-2）と（2-3）では、引用資料や伝授規定から、第二節で整理したような構成の『九真中経』が『無上秘要』以前には成立していたであろうことを述べた。ただ、道蔵本『九真中経』の各節には、ほぼ等しく「太一の道」の影響が及んでいるため、その改変と拡張はいずれも最初の改変時期を大きく下らない頃に行なわれたのではないかと思

---

<sup>104</sup> 「心存」の新たな意義は、上清経内における儀式に対する考え方の変化としても注目に値するだろう。『笑道論』には「或爲塗炭齋者、黄土泥面、驢輾泥中、懸頭著拄、打拍使熟。自晋義熙中、道士王公期除打拍法 或は塗炭齋を爲す者、黄土もて面に泥し、泥中を驢輾し、頭を懸けて著拄し、打拍して熟せしむ。晋の義熙中自り、道士王公期 打拍法を除く」（大正五十二 1 4 9 C）とあり、王公期という人物が義熙年間（四〇五～四一八）に打拍法を廃止したことが述べられている。楊聯陞氏によると、この王公期は王靈期のことであるかもしれないという（楊聯陞（一九五六）三二頁、神塚（一九九九）二〇八頁を参照）。また山田明広氏によると、この打拍法とは顔面に黄土を塗り、その部分を叩くという行為を指すという（山田（二〇〇四）三八五～三八六頁）。もし楊氏の言う通りであるとすれば、「太一の道」における「心存」の新たな意義は、東晋末から劉宋初にかけて新たな上清経を作った王靈期が打拍法のような自虐行為を嫌ったことと無関係ではない可能性が出てこよう。

ただ、楊許の時代よりも後に作られた上清経であっても、『四極明科経』や『洞真太上八素真経服食日月皇華訣』では「叩頭」や「搏頰」の実際の動作が要求されており、上清経内においても考え方に多少のばらつきが見られる。なお、ロビネ氏は *The Taoist Canon* の解題で『洞真太上八素真経服食日月皇華訣』（HY 1 3 1 2）について「最初の上清の啓示（the original Shangqing revelation）に属するに違いない」（vol. 1, p. 142）と述べているが、筆者はそうではないと考える。この点については、第三部第三章第四節（3）を参照。<sup>105</sup> 『上清九丹上化胎精中記経』（HY 1 3 7 1）には「神々の混合」や「解結」のことが説かれている。この経典について、ロビネ氏は *The Taoist Canon* の解題で「現行のテキストは最初（original）の上清の啓示の一部だ」（vol. 1, p. 165）と述べているが、筆者はそうではないと考える。この点については、第三部第三章第四節（6）を参照。

われる。

第四節の(3)においては、やや補足的なかたちで、雲笈本「八道秘言」に付された晋永和七年の跋文について再検討した。ここでこの問題を取り上げたのは、一つには、もしそれが本物であれば、茅山の神降ろし以前に『九真中経』という上清経が伝授されていたことになるからであり、もう一つには、雲笈本「八道秘言」には、じつは楊許の時代の「八道秘言」の姿が伝えられており、一見すると、その跋文にも信憑性があるかのように思われたからである。しかし本章では、その跋文の記述は『真誥』『真経始末』や『紫文行事决』注における陶弘景の言葉と矛盾し、かつ他にも永和十一年の偽の跋文を持つ上清経が存在することから、やはり疑うべきものだという見解に至った。

(2) 以上が本章の概要であるが、最後にこの基礎的なテキスト分析の結果を、筆者の現時点での関心と課題から、道教史のもう少し大きな視野のなかに置くことをこころみたい。本章では主に陶弘景の『真誥』、『登真隠訣』および各種行事訣と道蔵本『九真中経』とを比較するという方法によって、道蔵本『九真中経』の改変された部分を明らかにしてきたのであるが、ここでこの二種類のテキストを時間軸に照らして見るならば、前者は基本的に陶弘景が収集した楊許の時代(=東晋中期)の上清のテキストであり、後者は東晋末以降に改変されあるいは新たに作られた上清のテキストだといえる。また、これをさらに陶弘景の真偽判別の基準に照らして見るならば、前者は陶弘景にとっての「真経」「真呪」であり、後者は陶弘景にとっての「偽経」ということになる<sup>106</sup>。第三節(9)や第四節(2-2)で見たように、後者(=道蔵本『九真中経』)のテキストと同じテキストは『正統道蔵』のなかにいくつも収められており、しかも『太上九真明科』や『四極明科経』、『無上秘要』、『三洞珠囊』、『太平御覽』などが言及し引用しているテキストもほとんどが後者のものである。

つまり、少なくとも『九真中経』という上清経に限って見れば、より広く流布し後世に伝わり得たのは陶弘景にとっての「偽経」だったテキストだといえよう。第四節(2-1)で明らかにしたように、楊許の時代の『九真中経』が改変され、道蔵本『九真中経』の基本的な構成内容が作られはじめたのは陶弘景以前である。したがって、陶弘景が楊許の『九真中経』を手に入れた時点では、さしずめ真偽二種類の『九真中経』が並存していたはずである。しかし、上清経を中心とした科律や各種の道教類書に引用され、最終的に『正統道蔵』に収められるに至ったのは、陶弘景が「真経」と認めた『九真中経』および(『二十四神経』などの)各種テキストではなく、陶弘景以前から存在し流布していたであろう、もう一つの雑多な『九真中経』だったのである。上清経の真偽をめぐる以上の事柄は、道教史における陶弘景の位置づけを考え直す材料の一つとなり得るだろう。

---

<sup>106</sup> 陶弘景は楊許の時代以降に「真経」が「出世」したことを一言も語っていない。陶弘景の真偽概念については、第一部第二章第二節を参照。

## 第二章 新しい上清経の成立——『紫度炎光経』を例に

### 一 はじめに

上清経の起源は、東晋の興寧年間（三六三～三六五）を中心に、霊媒の楊羲（三三〇～三八六？）と官吏の許謚（三〇三～三七三）とその子許翮が、茅山で行なった神降ろしにある。彼らが授かった神々のお告げや経典は三君手書と呼ばれ、梁の陶弘景（四五六～五三六）によって収集、整理、付注され、『真誥』と『登真隱訣』にまとめられた。

陶弘景は、『真誥』巻十九から二十に「真経始末」という一節を設け、「真経」すなわち三君手書がみずからのもとに伝わるまでの歴史的経緯を記した。それによると、楊羲が世を去った後、偽の上清経が現われはじめ、なかでも王霊期（生没年不明）が作ったものが人気を博し、陶弘景の当時には建康および江東の数郡に流布し、誰もが所有しているような有様だったという<sup>1</sup>。つまり、彼の目から見れば、世に伝わっていた上清経の多くは偽物だったのである。

しかし、陶弘景はそのような「偽経」を信奉しなかった。そのため、その具体的な名や内容をほとんど取り上げていない。ただ、ほぼ唯一の例外といえるのが、『紫度炎光経』である。しかも、さらに貴重なことに、彼は『紫度炎光経』に関して、真偽二種のものに言及している。そこで本章では、まずそれら二種の関係について整理し、次いで「偽経」の『紫度炎光経』の成立過程を分析したいと思う。

### 二 「真経」の『紫度炎光経』

ここでは、『真誥』（HY 1010）に引用される『紫度炎光内視中方』と、『洞玄靈宝三洞奉道科戒营始』（HY 1117。以下、『科戒营始』）巻五「上清大洞真経目」に名の見える『上清紫度炎光神玄变経』を手がかりに、陶弘景のいう「未出世」、「出世」、「偽経」、「真経」という概念について整理する。

#### （1）陶弘景のいう「未出世」

『真誥』巻九に「太上真人撰所施行秘要」と題された比較的長い一節があり、そこに次のようにある。

紫度炎光内視中方曰、常欲閉目而臥、安身微氣、使如臥状、令傍人不覺也……。紫度炎光内視中方に曰く、常に目を閉じて臥し、身を安じて氣を微かにし、臥する状の如くせしめ、傍人をして覺えざらしめんことを欲するなり……。

<sup>1</sup> 『真誥』巻十九に「今世中相傳流布、京師及江東數郡、略無人不有。但江外尚未多爾 今の世中に相ひ傳はり流布し、京師及び江東の數郡、略ぼ人として有せざるは無し。但だ江外 尚ほ未だ多からざるのみ」（12a）とある。

右四條玄師所敕用。〈玄師即南眞夫人。此四經竝未出世。〉右の四條は玄師の用を敕する所なり。

〈玄師とは即ち南眞夫人なり。此の四經は竝な未だ世に出でず。〉（5 a～b）

許謚の手書であるこの正文では、『紫度炎光内視中方』という經典が引用されているが、〈 〉内の陶注によると、それを含む四種の經典は「未出世」とされている。では、これら「未出世」の經典とは、どういうものなのだろうか。陶弘景は「太上真人撰所施行秘要」という題について、

太上真人撰所施行秘要。〈長史寫本有題如此。此猶是衆眞授說經中所可修用還童反白諸要事、令長史施行之耳。非成事一卷經也。〉太上真人撰所施行秘要。〈長史の寫本に題有りて此の如し。此れは猶ほ是れ衆眞 經中の修用すべき所の還童反白の諸もろの要事を授説し、長史をして之を施行せしむるのみ。成事の一巻の經に非ざるなり。〉（3 a）

と述べている。これによると、その内容は、真人たちが經中の修行の要点を選んで長史（許謚）に説いたものだということ。ここで真人たちが用いた經典は、たとえば『真誥』卷二正文に、

六月三十日夜。九華眞妃、與紫微王夫人、南嶽夫人同降。眞妃坐良久、乃命侍女發檢囊之中、出二卷書以見付、令寫之。六月三十日夜、九華眞妃は、紫微王夫人、南嶽夫人と共に降る。眞妃 坐すること良や久しくして、乃ち侍女に命じて檢囊の中を發き、二卷の書を出して以て見はし付し、之を寫さしむ。（7 a）

とあるように、人の世界の經典ではなく、真人世界の經典だったと考えられる。このことを踏まえて振り返ってみると、許謚によって「右四條玄師所敕用」と記された「紫度炎光内視中方曰」の引用文は、許謚自身による引用ではなく、真人である玄師（魏夫人）が、自らのもつ經典（『紫度炎光内視中方』）の一部を引用して、許謚に教えたものだったことがわかる。ようするに、陶弘景のいう「〈此四經竝未出世〉」とは、真人世界にある『紫度炎光内視中方』など四種の經典が、まだ完全には人の世界に出現していない、という意味だったと理解できる。

## （2）陶弘景のいう「出世」

では、真人世界の經典は、どのように人の世界に出現するのだろうか。陶弘景は『真誥』「真經始末」冒頭に、

伏尋上清真經出世之源、始於晉哀帝興寧二年太歲甲子、紫虛元君上眞司命南嶽魏夫人下降、授弟子瑯 王司徒公府舍人楊某、使作隸字寫出、以傳護軍長史句容許某、并（弟）〔第〕<sup>2</sup>三息上計掾某某。二許又更起寫、修行得道。伏して尋ぬるに上清真經 出世の源は、晉の哀帝の興寧二年太歲甲子に、紫虛元君上眞司命南嶽魏夫人 下り降り、弟子の瑯琊王司徒公府舍人の楊某に授け、隸字と作して寫出し、以て護軍長史の句容の許某、並びに第三息の上計掾の某某に傳へしむるに始まる。（9 b～10 a）

<sup>2</sup> 兪安期本『真誥』によって「弟」を「第」に改める。『真誥研究（訳注篇）』六八二～六八三頁を参照。

と述べている。これによると、興寧二年（三六四）に魏夫人が楊羲に授けたのが、上清真經最初の「出世」だったという。しかし、陶弘景が信奉した上清内伝の一つ『魏夫人伝』<sup>3</sup>には、

王君乃命侍女華散條、李明兌等、便披雲蘊、開玉笈、出太上寶文、八素隱書、大洞真經、靈書八道、紫度炎光、石精金馬、神眞虎文、高仙羽玄等經凡三十一卷、即手授夫人焉。王君乃ち侍女の華散條、李明兌等に命じ、便ち雲蘊を披き、玉笈を開き、太上寶文、八素隱書、大洞真經、靈書八道、紫度炎光、石精金馬、神眞虎文、高仙羽玄等の經 凡そ三十一卷を出さしめ、即ち手づから夫人に焉を授く。（中華書局本『太平広記』卷五十三、女仙三、魏夫人、三五六頁）

とあり、魏夫人（二五二～三三四）が東晋の咸和九年（三三四）に世を去る以前に、王君が『紫度炎光經』を含む上清經三十一卷を授けたことになっている。では、なぜ陶弘景は興寧二年以前に行なわれたこの伝授を「出世」と見なさなかったのだろうか。

筆者がまず注目したいのは、さきほどの「真經始末」の「使作隸字寫出」すなわち魏夫人が楊羲に上清真經を隸字に起こさせた、という部分（下線部）である。これと同じような記述が、『真誥』卷二にも、

上清玉霞紫映内觀隱書。

上清還晨歸童日暉中玄經。

右二卷名目。〈此題本應是三元八會之書。楊君既究識眞字、今作隸字顯出之耳。〉右は二卷の名目なり。〈此の題 本は應に是れ三元八會の書なるべし。楊君既に眞字を究識すれば、今ま隸字と作して之を顯出するのみ。〉（7 b）

と見える。この二種の上清經は、興寧三年（三六五）六月三十日に、九華真妃が楊羲に授けたものである。陶注によると、それらの題名は、もともと三元八会の書という真字すなわち真人の文字<sup>4</sup>で著わされていたが、それを楊羲が隸字に改めたという。ここから、陶弘景が、真人の經典は本来、真字でつづられていると考えていたことがわかる。

次に注目したいのは、陶弘景が『真誥』卷十九「真誥敘録」に、

又按、二許應修經業、既未得接眞、無由見經。故南眞先以授楊、然後使傳。又た按ずるに、二許は應に經業を修むべきなれども、既に未だ眞に接するを得ざれば、經を見るに由無し。故に南眞 先づ以て楊に授け、然る後ち傳へしむ。（5 a）

と述べていることである。これによると、二許はまだ真人とじかに接することができず、經典を見る方法がなかったので、南眞（魏夫人）は楊羲を通して彼らに經典を伝えたのだという。ここから、本来、真人と接することができなければ、真人の經典を見ることはできなかったことが知られる。つまり、真人の經典は、普通の人には見ることのできない真

<sup>3</sup> 『真誥』「真經始末」に「掾抄魏傳中黃庭經 掾 魏傳中の黃庭經を抄す」（卷二十四 a）とあるので、「魏伝」すなわち『魏夫人伝』は楊許の時代のものである。また、同卷十四の陶注に「〈長桑即是扁鵲師。事見魏傳及史記〉（長桑は即ち是れ扁鵲の師なり。事は魏傳及び史記に見ゆ）」（14 b）とあるので、陶弘景が『魏夫人伝』を所有していたことは明らかである。

<sup>4</sup> 真字については、神塚（一九九九）三九七～三九八頁を参照。



人世界の真字の經典だったのである<sup>5</sup>。

以上のことから、真人の經典（「真經」）が、人の世界に出現する際には、人の世界の文字である隸字に改められる必要があったといえる。これが陶弘景のいう「出世」の意味である。そして、彼が王君から魏夫人への伝授を「出世」と見なさなかったのは、魏夫人が伝授された上清經を隸字に起こさなかったからだろう<sup>6</sup>。

### （3）「未出世」の經典と「偽經」との関係

陶弘景が『真誥』を編纂した当時（五〇〇年ころ）、『紫度炎光内視中方』はまだ「未出世」だった。一方、梁の武帝期末（六世紀半ば）に編纂された『科戒營始』<sup>7</sup>の「上清大洞真經目」には、『上清紫度炎光神玄變經』という經名が見える。「上清大洞真經目」は道士が実際に伝授する經典の目録であるため、そこに列挙された經典は、いずれも当時すでに成立していたものである。

では、『上清紫度炎光神玄變經』は『真誥』の編纂後に『紫度炎光内視中方』が「出世」し、武帝期末までに伝授されるようになったものなのだろうか<sup>8</sup>。「上清大洞真經目」に「〈此三十四卷、玉清、紫清、太清、大洞經限。是王君授南眞〉（此の三十四卷は、玉清、紫清、太清、大洞經の限りなり。是れ王君 南眞に授くるなり）」（2 a）という注記が見えるが、それによると、この目録は南眞すなわち魏夫人の内伝に付された經目にもとづいて作られたものようである。ただ、筆者は「上清大洞真經目」の上清經は、大部分が陶弘景のいう「偽經」と考える。なぜなら、陶弘景が「真經始末」のなかで、

王得經欣躍、退還尋究。……依王魏諸傳題目、張開造制、以備其録。并增重詭信、崇貴其道。凡五十餘篇。王 經を得て欣躍し、退き還りて尋究す。……王魏諸傳の題目に依りて、張開造制し、以て其の録に備ふ。并はせて詭信を増重し、其の道を崇貴にす。凡そ五十餘篇あり。（卷十九 1 1 b～1 2 a）

と述べているからである。これによると、王靈期は許翽の子許黄民（三六一～四二九）の

<sup>5</sup> 普通の人が見られなかったのは、『真誥』卷一正文に「且以靈筆眞手、初不敢下交於肉人。雖時當有得道之人、而身未超世者、亦故不敢下手陳書墨、以顯示於字迹也。且つ靈筆眞手を以て、初めより敢へて肉人に下交せず。時に當に得道の人にして、身 未だ世を超へざる者有るべしと雖も、亦た故より敢へて手を下して書墨を陳べ、以て字迹に顯示せざるなり」（9 b）とあるように、真人の文字は決して墨書されなかったからである。

<sup>6</sup> 楊立華氏は「道教經典の「出世」は、実際には、それが世の中に流布しはじめたことを指す」という見解を示したうえで、遅くとも魏夫人の時代（西晋）までに、『魏夫人伝』の經目に載せられていたであろう）三十一卷の上清經はすべて成立していたとする。楊立華（一九九九 a）一一八～一一九頁、同（一九九九 b）二六三～二六四頁。しかし、氏のこの見解は、『真誥』や『登真隱訣』の世界観および陶弘景の經典觀を十分に踏まえておらず、また内伝の記述と歴史的事実を混同している。

<sup>7</sup> 『科戒營始』の成立年代については、第一部第一章脚注 1 5 を参照。

<sup>8</sup> 麥谷邦夫氏（一九九二）は「陶弘景の段階で「未出世」とされた經典の多くが、『奉道科戒營始』にその名が見えているということは、それらの經典が陶弘景による『真誥』の編纂附注が完成した四九九年以降に新たに作成されたことを示唆するものである」（六一頁）と述べている。

もとで、三君手書すなわち「真経」を手に入れた後、『王君伝』や『魏夫人伝』に見える経典の題目にもとづいて拡張し、五十篇あまりの上清経を作り、その目録に備えたとされる。その結果、「真経始末」に「故致許王齊轡。眞偽比蹤 故に許王 轡を齊へ、眞偽 蹤を比ぶるを致す」（巻十九 1 2 b）とあるように、許氏の「真経」と王氏の「偽経」が並び立つに至ったのである。つまり、王霊期が『魏夫人伝』などの経典目録によって五十篇あまりの上清経を作ったとすると、『魏夫人伝』の経目にもとづいたであろう「上清大洞真経目」の上清経の多くは、王霊期によって作られた可能性が高い、と考えられる<sup>9</sup>。実際、先行研究によって王霊期経と見なされた『上清金真玉光八景飛経』や『洞真太上神虎玉経』<sup>10</sup>に相当する経名も「上清大洞真経目」に載っている。

では、陶弘景のいう「偽経」とは、どのような経典だったのだろうか。筆者が注目したいのは、「真経始末」の「王既獨擅新奇、舉世崇奉、遂託云眞授 王 既に獨り新奇を擅にし、世を擧げて崇奉すれば、遂に託して眞授なりと云ふ」（巻十九 1 2 a）という記述である。これによると、王霊期は、みずから作った経典を「眞授」すなわち三君手書と同じように「真人が授けたもの」と称したという。ただ、陶弘景が「託云」と言っている以上、それらは彼にとっては「眞授」でなく、あくまで王霊期自身が「張開造制」したものに過ぎなかった。また、「真経始末」は、王霊期以前に作られていた「非真」の上清経についても、「非都是靈期造製。但所造製者自多耳 都ては是れ靈期の造製するに非ず。但だ造製する所の者 自ら多きのみ」（巻十九 1 2 a）としている。ここから、陶弘景は、王霊期以外の非真の経典すなわち「偽経」についても、人の手で「造製」されたものと見なしていたことがわかる。ようするに、陶弘景のいう「偽経」は人の手で作られた経典であり、逆に「真経」は真人が授けた経典だったといえる。

ここで、経典の「出世」「未出世」に話を戻すと、陶弘景にとっての「出世」は、真人の経典が隷字に改められて人の世界に出現することだったが、一方の「偽経」はそもそも人の手で作られたものだった。とすると、「上清大洞真経目」の『上清紫度炎光神玄変経』が、もし王霊期らによって作られた「偽経」だったとすれば、それが成立したかしていないかは、三君手書のなかで魏夫人が引用する「真経」の『紫度炎光内視中方』が「出世」したかしていないかは、別次元の話だったことになる。つまり、『真誥』編纂の時点で『紫度炎光内視中方』が「未出世」であっても、それ以前に『上清紫度炎光神玄変経』が成立し伝授されていたとしてもおかしくはない、ということである。

<sup>9</sup> 「上清大洞真経目」に列挙された上清経に王霊期経が含まれている可能性は、陳国符氏が早くに指摘している。陳国符（一九六三）一六頁。

<sup>10</sup> ストリックマン（一九七七）三五三～三五四頁、神塚（一九九九）一八三～二〇二頁。また、ロビネ氏も『上清金真玉光八景飛経』が「偽経（apocryphe）」であると指摘している。Robinet 1984, tome 2, pp. 45-49.

### 三 「偽経」の『紫度炎光経』

#### (1) 「偽経」の『紫度炎光経』とその成立年代

『登真隠訣』(HY 4 2 1) 卷下「誦黄庭経法」に、

存神別法。清(虚)〔靈〕<sup>11</sup>真人曰、凡修黄庭内経、應依帝君填神混化玄真之道。(按裴君學道、及有所受説、都不〔闕〕〔關〕<sup>12</sup>黄庭家事。此云帝君填神混化玄真、是今世中偽経。竊用紫度炎光卷中法。其神形、長短、祝説皆同。乃又因偽以立偽、愆妄之甚者也。) 存神別法。清靈真人曰く、凡そ黄庭内経を修むるには、應に帝君填神混化玄真の道に依るべし。(按ずるに裴君 道を學び、受くる所の説有るに及び、都て黄庭家の事に關せず。此に帝君填神混化玄真と云ふは、是れ今の世中の偽経なり。竊かに紫度炎光卷中の法を用う。其の神形、長短、祝説は皆な同じ。乃ち又た偽に因りて以て偽を立つ、愆妄の甚しき者なり。) (2 b)

とあり、その陶注によると、「帝君填神混化玄真の道」という存思法は「偽経」であり、『紫度炎光経』の修行法を剽窃しているが、それは「偽」によって「偽」を作ったものなのだ、という。ここから、陶弘景が『紫度炎光経』を「偽経」と見なしていたことがわかる<sup>13</sup>。

では、この「偽経」の『紫度炎光経』は、いつ成立したのだろうか。「誦黄庭経法」の陶注に、

(右此禮祝、存神兩法、皆想傳出自東晉間。竝無眞書。假云要祕、觀其辭、事乖淺。必應是夸競之徒、傍擬偽経、構造此訣。聊各書録、以旌眞偽。) (右 此の禮祝、存神の兩法、皆な想ふに東晉の間より傳はり出づるならん、と。竝びに眞書無し。假へ要祕と云へども、其の辭を觀れば、事 乖淺す。必ず應に是れ夸競の徒、偽経に傍擬し、此の訣を構造すべし。聊か各おの書録し、以て眞偽を旌す。) (5 a ~ 5 b)

とあり、「礼祝」と「存思」の兩法は東晋時代に由来するという。「存思」は、前掲資料の冒頭に「存神別法」とあるように「帝君填神混化玄真の道」のことを指す。したがって、それは東晋時代にすでに存在したはずであり、とすれば、それに剽窃された「偽経」の『紫度炎光経』も、それ以前に成立していたことになるだろう。

また、ここでは、「夸競の徒」が『紫度炎光経』などの「偽経」にならって、「礼祝」と「存思」の兩法を作ったことが述べられているが、これは『真誥』『真経始末』に、

趨競之徒、聞其豐博、互來宗稟。傳寫既廣、枝葉繁雜、新舊渾淆、未易甄別。趨競の徒、其の豐博なるを聞き、互ひに來たりて宗稟す。傳寫して既に廣まれば、枝葉繁雜、新舊渾淆し、未だ甄別し易から

<sup>11</sup> 『黄庭遁甲縁身経』(HY 8 7 2)「誦黄庭経訣」(8 b)によって「虚」を「靈」に改める。陶注に「裴君」と言われているので、ここは明らかに「清靈真人」と読むべきである。

<sup>12</sup> 『雲笈七籤』卷百五所収の「清靈真人裴君伝」には、『黄庭経』に関する記述が見えない。よって、「闕」は「關」の誤りではないかと思われる。

<sup>13</sup> 「誦黄庭経法」の陶注において、『紫度炎光経』が「偽経」とされていることは、すでにロビネ氏が「私たちは、陶弘景が『紫度炎光経』は偽経だと考えていたことがわかるかもしれない。しかし、もしそういうことであれば、陶は自分の考えをもっとはっきり述べていただろう(『登真隠訣』の失われた部分において彼が実際にそうしていなかった限り)と思われる」と指摘している。Robinet 1984, tome 2, p. 112.

ず。(12a)

と見える情況とよく符合する。これによると、王靈期が新たな上清経を作った後、その評判を聞きつけた「趨競の徒」が次々とやって来て伝写し、上清経は枝葉が付いたように繁雑になっていった、という。とすると、「夸競の徒」に模倣された『紫度炎光経』も、王靈期によって作られた「偽経」だったのではないかと推測される。「真経始末」によると、王靈期が主に造経活動を行なったのは、許黄民が元興三年（四〇四）に剡県に移ってきてから、元嘉六年（四二九）に钱塘の杜家で没するまで、すなわち東晋末から劉宋初にかけてだったと考えられる。したがって、年代的に見ても、この推測は成り立つだろう。

## (2) 「偽経」の『紫度炎光経』と道蔵本『紫度炎光経』との関係

「誦黄庭経法」の陶注では、「帝君填神混化玄真の道」が『紫度炎光経』の修行法を剽窃したとされ、前者に示される神々の形と長短、祝説も、後者と同じであるとされる。それらは『正統道蔵』所収の『洞真太上紫度炎光神元变経』（HY 1 3 2 1。以下、道蔵本『紫度炎光経』）には載っていないが、ロビネ氏が指摘するように、もともと道蔵本『紫度炎光経』の一部だった『上清廻神飛霄登空招五星上法経』（HY 1 3 5 7。以下、『招五星上法経』）の「鎮神養生内思飛仙上法」（以下、「鎮神養生法」）に見出せる<sup>14</sup>。また、「鎮神養生法」冒頭には「太微天帝君鎮神内思解胞散結固魂凝魄混化玄真之道」（4a）とあり、これが「帝君填神混化玄真の道」によって剽窃されたことは明らかだろう。このように、陶弘景のいう「偽経」の『紫度炎光経』と道蔵本『紫度炎光経』の間には、確かなつながりがある。

では、道蔵本の内容は、すべて「偽経」の『紫度炎光経』に含まれていたのだろうか。それを直接確かめることはできないが、少なくとも、六世紀の『紫度炎光経』には、その大部分が含まれていたのではないかと推測される。その理由は、第一に、表1に示したように、道蔵本『紫度炎光経』の題名（洞真太上紫度炎光神元变経）が、五、六世紀に編纂された道教類書あるいは科律に言及される『紫度炎光経』の題名に比較的近いことである。第二に、表1の1（50b）、2（4b）、3（卷三五b）に示された法信規定が、道蔵本（16a）と一致することである。第三に、表2に、道蔵本『紫度炎光経』と『招五星上法経』の各節を引用あるいは提示する最古の文献を示したが<sup>15</sup>、まず北周の『無上秘要』<sup>16</sup>が引用する1、6、7、15、16と、五世紀末に編纂された『太真玉帝四極明科経』<sup>17</sup>が提示する5、8、および8と一組になっている9は、六世紀以前のものとして間違いないだろう。次に、唐の王懸河が編纂した『三洞珠囊』（HY 1 1 3 1）、『上清道類事相』（HY 1 1 2 4）が引用する3、10、12と『道典論』（HY 1 1 2 2）が引用する2、11、『上

<sup>14</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 117-118.

<sup>15</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 111-116, 石井（二〇〇四）を参照。

<sup>16</sup> 『無上秘要』の編纂年代については、福井（一九五二）一五二頁を参照。

<sup>17</sup> 『太真玉帝四極明科経』の編纂年代については、第一部第三章脚注7を参照。

清衆經諸真聖秘』(HY 4 4 6) が提示する 1 3 も、六世紀に遡るものかもしれない。というのは、『道典論』と『上清衆經諸真聖秘』の成立年代ははっきりしないが、以上の四つの文献は、基本的に六朝道教經典を集大成したようなものだからである。

表 1 道教類書、科律に言及される『紫度炎光經』の題名

1	『洞真太上素靈洞元大有妙經』(HY 1 3 0 3) 「太上九真明科」(4 9 b)	紫度炎光神玄變經
2	『太上九真明科』(HY 1 3 9 8。4 a)	紫度炎光玄真變經
3	『太真玉帝四極明科經』(HY 1 8 4。卷三 5 a)	紫度炎光玄真變經中方內視
4	『科戒當始』「上清大洞真經目」(卷五 1 a)	上清紫度炎光神玄變經
5	『無上秘要』	洞真紫度炎光神玄變經、洞真紫度炎光神元變經

表 2 道藏本『紫度炎光經』と『招五星上法經』の各節を引用、提示する最古の文献

『洞真太上紫度炎光神元變經』		各節を引用、提示する最古の文献
1	紫度炎光序	『無上秘要』卷三十四 b ~ 5 a
2	太微帝君記	『道典論』卷一 8 b ~ 9 a
3	西王母授經時作頌三篇	『上清道類事相』卷三 1 2 a ~ b、卷四 8 a ~ b
4	紫度炎光中方內存招无洞觀天上法	『靈宝無量度人上經大法』(HY 2 1 9) 卷十五 1 6 b ~ 2 2 a
5	流金火鈴	『太真玉帝四極明科經』卷四 5 a、『三洞珠囊』卷八 1 8 a
6	五鈴登空歩虚保仙上符	『無上秘要』卷九十七 7 a ~ 8 a
7	流金火鈴內存振威大祝神慧	『無上秘要』卷九十七 8 a ~ 1 2 b
8	帝君夜照神燭	『太真玉帝四極明科經』卷四 5 a
9	五帝通光靈符	
1 0	鎮魂固魄飛騰七十四方靈丸	『三洞珠囊』卷四 7 b
1 1	流光曜電變景保生上經	『道典論』卷一 1 2 a、『上清衆經諸真聖秘』卷一 2 2 a ~ b
1 2	咽液還容保牙求仙法	『三洞珠囊』卷十 9 b ~ 1 1 b
1 3	廻霄降霞御空上法	『上清衆經諸真聖秘』卷一 2 2 b
1 4	運度天闕披神洞觀秘文	
『上清廻神飛霄登空招五星上法經』		
1 5	廻神飛霄登空招五星上法	『無上秘要』卷九十七 1 a ~ 3 b
1 6	鎮神養生內思飛仙上法	『登真隱訣』卷下、『無上秘要』卷九十七 3 b ~ 6 b

### (3) 伝授規定から見た道蔵本『紫度炎光経』の成立過程

つづいて、道蔵本『紫度炎光経』に見える三種の伝授規定に注目したい。なぜなら、そこにその成立過程が反映されているかもしれないからである。

第一の規定は表2の7「流金火鈴内存振威大祝神慧」に、

五色錦各五十尺、以請五帝仙官。紫金五兩、**脆**誓五方之信。沈香五斤、上聞三元。眞珠一兩、以爲盟丹之誓。書刀子一枚、以爲斷死氣之路。金珠七枚、以奉七元之精。絳紋七十尺、以爲炎光之(炁)〔信〕<sup>18</sup>。五色の錦 各おの五十尺、以て五帝の仙官を請ふ。紫金五兩、脆して五方の信に誓ふ。沈香五斤、三元に上聞す。眞珠一兩、以て盟丹の誓と爲す。書刀子一枚、以て死氣の路を断ずと爲す。金珠七枚、以て七元の精に奉ず。絳紋七十尺、以て炎光の信と爲す。(16a)

と見える。これらは、弟子が経典を伝授される際に準備しなければならない物であるが、最後に「炎光の信」という言葉が見える。この「炎光」は「紫度炎光」のことだろう。とすれば、この法信規定は7だけではなく、『紫度炎光経』全体に対する規定だったといえよう。ただ、経典全体における位置からすれば、7の規定の対象は、1から7と15、16だったと考えられる。15と16(『招五星上法経』)を含めるのは、一つには、『無上秘要』卷九十七(1a~12b)では、15、16、6、7という記述順になっているからであり、もう一つには、「斷死氣之路」という部分が、15と16の内容に関係しているからである。

第二の規定は8「帝君夜照神燭」に、

此帝君受九天真王神燭内頌。修行積感、致夜光自朗、五帝通光靈符降于帝室也。子有玉名、得悟祕文。当齋上金五兩、以禮五方、五色之繪各五十尺、以盟五帝、告誓三元、然後奉焉。此れ帝君 九天真王の神燭内頌を受け、修行して感を積めば、夜光 自ら朗らかにして、五帝通光靈符の帝室に降るを致すなり。子に玉名有れば、祕文を悟るを得。當に上金五兩を齋し、以て五方に禮し、五色の繪 各おの五十尺、以て五帝に盟し、三元に告誓し、然る後ち焉を奉ずべし。(19b)

と見えるが、これは8と9のみを対象としている。

第三の規定は14「運度天関披神洞観秘文」に、

此天地之妙法。受者当齋金人玉人各一形、詣師口受訣言、登盟告度。此れ天地の妙法なり。

受くる者は當に金人玉人 各おの一形を齋し、師に詣りて訣言を口受し、登盟して度するを告ぐべし。(33b)

とあり、これは14のみを対象としているようである。

これら三種の伝授規定から、道蔵本『紫度炎光経』はまず7の規定をもつていったん締めくくられ、その後、別の規定をもつ8や14などの各節が置かれていることがわかる。以上三種のうち、表1の1、2、3の法信規定と一致するのは7の規定である。また、7の規定の対象と考えられる4と6は、第四節で述べるように、道蔵本『紫度炎光経』の中心的内容である。以上のことから、道蔵本『紫度炎光経』と『招五星上法経』は、まず1から7と15、16の範囲で成立し、その後、8から14までの各節が付け加えられたのではないかと推測される。あるいは、8から14のうちにも、単独で早くに成立していた

<sup>18</sup> 『無上秘要』卷三十四(11b)、卷九十七(11b)により、「炁」を「信」に改める。

部分はあったかもしれないが<sup>19</sup>、伝授規定から見る限り、以上のような中心部と周縁部に分けることができる<sup>20</sup>。

#### 四 「真経」から「偽経」へ

##### (1) 紫度炎光中方内存招无洞観天上法

道蔵本『紫度炎光経』と『招五星上法経』の各節のうち、「紫度炎光」を称するのは表2の4「紫度炎光中方内存招无洞観天上法」だけである。よって、筆者はこの修行法が『紫度炎光経』の中心であると考え。では、それはどのように形成されたのだろうか。以下に、『真誥』巻九の「紫度炎光内視中方日」の一節(資料1)と4(資料2)とを比較してみたい。

##### 資料1

紫度炎光内視中方日、常欲(A)閉目而臥、安身微氣、使如臥状、(B)令傍人不覺也。乃(C)内視遠聽、(1)四方、令我耳目注萬里之外。(D)久行之、亦自見萬里之外事。精心爲之、乃見百萬里之外事也。又(E)耳中亦恆聞金玉之音、絲竹之聲。此妙法也。(2)四方者總其言耳。當先起一方、而内注視聽。(F)初爲之、實無彷彿、久久誠自入妙。紫度炎光内視中方に曰く、常に目を閉じて臥し、身を安じ氣を微かにし、臥する状の如くせしめ、傍人をして覺らざらしめんことを欲するなり。乃ち内視して遠く四方を聴き、我が耳目をして萬里の外に注がしむ。久しく之を行へば、亦た自ら萬里の外的事を見る。心を精にして之を爲せば、乃ち百萬里の外的事を見るなり。又た耳中も亦た恆に金玉の音、絲竹の聲を聞く。此れ妙法なり。四方とは其の言を總ぶるのみ。當に先づ一方を起し、而して内に視聽を注ぐべし。初めて之を爲すや、實に彷彿たること無きも、久久にして誠に自ら妙に入る、と。(『真誥』巻九5a～5b)

##### 資料2

常以平旦天光未明、清輝始發之時、兩手相摩令熱、拭兩目四眚三七過、叩齒二十四通、以舌盪舐口内、上下周匝、令芝液竝生、咽液九過。畢、以被通冠覆一身。(A)〔安〕<sup>21</sup>體定臥、令中方審正。當(B)使内外寂寞、不聞音響、手掩兩耳(A)閉目(C)内存、身見(3)東方九萬里之外、山川草木、禽獸胡老之類、如在目前、使分明審正。(F)不定更存、久久自然見也。既分明、(E)使聞耳中有鐘鼓之聲琅琅。(4)良久仍見東嶽仙官、乘碧龍碧霞、手把五芝、從玉女十二人、飛青羽裙、齎青精玉胎、盛以金椀、授與我身。既見仙官、覺禮

<sup>19</sup> 8の題名「帝君夜照神燭」に関しては、『真誥』巻五「道授」に「君曰、道有紫度炎光夜照神燭」(2b)とあるのに由来する。

<sup>20</sup> 『道蔵提要』(一〇五二～一〇五三頁)は「招无洞観天上法」、「流金火鈴」および「五鈴神符」、「帝君夜照神燭」の三篇は比較的早くに成立したものであり、『雲笈七籤』巻九の「釈紫度炎光神玄變経」にも引用されているので、六朝道経である違いないが、後半の雑文はより遅くに成立したもののようだ、としている。しかし、具体的な根拠は示されていない。

<sup>21</sup> 『靈宝無量度人上経大法』巻十五(17a)によって「安」を補う。

而受之、即服覺其味甘。便拭目咽氣九過止。(D) 如此三年、目見萬里之事、耳聞萬里之音、无不朗然。 (5) 逆知方來吉凶、年算長短之兆、身生異光、洞見表裏。 招无之道、其法極妙、口口相傳、不形於文。…… (6) 存五方既畢、起坐東向、叩齒九通祝曰、……。 帝君内存招无洞視觀天上法、事畢於此。常に平旦の天光 未だ明らかならず、清輝 始めて發するの時を以て、兩手もて相ひ摩りて熱せしめ、兩目の四眥を拭ふこと三たび七過し、齒を叩くこと二十四通、舌を以て口内を盪ひ舐め、上下に周く匝り、芝液をして竝な生ぜしめ、液を咽むこと九過。畢はれば、以て通じて一身を冠覆せらる。體を安んじ臥を定め、中方をして審正ならしむ。當に内外をして寂寞として、音響を聞えざらしめ、手もて兩耳を掩ひ、目を閉じて内存し、身に東方九萬里の外の山川草木、禽獸故老の類を見ること、目の前に在るが如くし、分明審正ならしむべし。定まらざれば更に存し、久久にして自然に見はるるなり。既に分明なれば、耳の中に鐘鼓の聲有りて琅琅たるを聞かしむ。良や久しくして仍りて東嶽仙官、碧龍碧霞に乗り、手に五芝を把し、玉女十二人を従へ、飛青の羽裙にして、青精の玉胎を齎し、盛るに金杵を以てし、我が身に授與するを見る。既に仙官を見れば、禮して之を受くるを覺え、即ち服して其の味の甘きを覺ゆ。便ち目を拭ひ氣を咽むこと九過にして止む。此の如くすること三年にして、目に萬里の事を見、耳に萬里の音を聞き、朗然たらざること無し。逆め方來の吉凶、年算の長短の兆しを知り、身に異光を生じ、表裏を洞見す。招无の道は、其の法 極妙にして、口口に相ひ傳へ、文に形はさず。……五方を存すること既に畢はれば、坐を起こして東向し、齒を叩くこと九通にして祝して曰く、……。帝君内存招无洞視觀天上法、事は此に畢はる。(「紫度炎光中方内存招无洞視觀天上法」 2 b ~ 6 a)

まず、下線部 (A) から (F) は、資料 1 と 2 の共通点である。これらから、二つの修行法がおおよそ同じような順序で行なわれることがわかる。また、「紫度炎光内視中方」と「紫度炎光中方内存招无洞視觀天上法」という題名も比較的よく似ている。よって、両者は無関係ではないと考えられる。本章第二、三節で述べたように、『紫度炎光内視中方』は陶弘景のいう「真經」であり、資料 1 は魏夫人がその一部を引用して楊羲と二許（以下、楊許）に示したものである。一方、資料 2 は東晋末以降に作られた「偽經」の一部である。したがって、資料 2 が資料 1 にもとづいて作られたと見てほぼ間違いないだろう。

次に、波線部 (1) から (6) は、両者の相異点である。(1) と (2) によると、資料 1 では内視法を四方に展開することが指示されているが、(3) と (6) によると、資料 2 では内存法を五方に展開することが指示されている。なお、ここでは東方の部分だけを引用したが、ほかに南方、西方、北方と天上の内存法がある。以上のことから、資料 1 の段階では四方という水平方向への存想法だったものが、資料 2 の段階では五方という水平垂直方向への存想法に展開したことがわかる。また、資料 2 には、新たな効験として、(4) 五嶽仙官の飛来や (5) 予知が加えられている。

資料 1 から 2 への展開は、『真誥』『真經始末』に見える

王得經欣躍、退還尋究。知至法不可宣行、要言難以顯泄、乃竊加損益、盛其藻麗。王 經を得て欣躍し、退き還りて尋究す。至法は宣行すべからず、要言は以て顯泄し難きことを知れば、乃ち竊かに損益を加へ、其の藻麗を盛んにす。(1 1 b)

という情況とよく符合する。これによると、王靈期は三君手書を手に入れた後、そのまま



では布教に適さないことを知り、それらに損益を加え、美しく飾り立てたという。もちろん、三君手書にもとづいて新たな上清経を作ったのは、王霊期に限られないだろうが、資料1と2の比較を通して、陶弘景のいう「偽経」がどのように形成されたのかを具体的にかいま見ることができた。

## (2) 五鈴登空歩虚保仙上符

同様のことは、表2の5「流金火鈴」、6「五鈴登空歩虚保仙上符」、7「流金火鈴内存振威大祝神慧」からもうかがうことができる。これらはいずれも「流金火鈴」に関する修行法である。「流金火鈴」は楊許の時代に、すでに知られていたものであり、『真誥』と『登真隱訣』には、

(東宮靈照) 夫人著紫錦衣、帶神虎符、握流金鈴、有兩侍女。(東宮靈照) 夫人は紫錦の衣を著け、神虎符を帯び、流金鈴を握り、兩侍女有り。(『真誥』卷三1 a)

君曰、仙道有流金之鈴、以攝鬼神。君曰く、仙道に流金の鈴有り、以て鬼神を攝る。(『真誥』卷五4 a)

(紫戸大神、青房大神) 手執流金鈴、〈各執一鈴、兩手共把之。流金鈴即火鈴也。〉無質而赤光。〈状如火燭之形。〉(紫戸大神、青房大神) 手に流金の鈴を執り、〈各おの一鈴を執り、兩手もて共に之を把る。流金鈴とは即ち火鈴なり。〉無質にして赤光す。〈状は火燭の形の如し。〉(『登真隱訣』卷上7 a)

と見える。総じていえば、「流金火鈴」は、鬼神を制するために神々が身に付けている炎の武器だったようである。

図1 両手に流金火鈴をもつ上元大神



『无上三天玉堂正宗高奔内景玉書』(HY 2 2 1) 卷下 (5 a) より

一方、5、6、7の「流金火鈴」は、

流金火鈴者、九星之精。……積（十）〔七〕<sup>22</sup>千年、化生五鈴符、玄降太微天帝君。流金火鈴とは、九星の精なり。……積むこと七千年にして、五鈴符を化生し、太微天帝君に玄降す。（「流金火鈴」8 a～b）

青帝碧霞流鈴登空歩虚上符。

東方青帝元洞元明元曜延靈曜元君各九千人、青陽玉童九十人、侍文左、東嶽太山仙官二千四百人、青腰玉女九十人、侍衛靈文右、衛佩符某甲身。東方青帝元洞元明元曜延靈曜元君各九千人、青陽玉童九十人、文の左に侍り、東嶽太山仙官二千四百人、青腰玉女九十人、靈文の右に侍衛し、符を佩ぶる某甲の身を衛る。（「五鈴登空歩虚保仙上符」5 a～b）

五帝流鈴五符、威制極天之魔、召攝五方神靈。五帝流鈴五符は、極天の魔を威制し、五方の神靈を召攝す。（「流金火鈴内存振威大祝神慧」13 b）

とあるように、九星の精が変化して生まれたという五鈴符（五鈴登空歩虚保仙上符）であり、修行者はそれを身に佩ぶることによって五帝に保護され、またそれによって天魔を制したり、神靈を召したりできるとされる。つまり、「流金火鈴」は、三君手書の段階では、神々の武器として想像されていたのみであるが、「偽経」の段階になると、五方五帝に対応した五符として、新たに実体化されたのである。

図2 青帝碧霞流鈴登空歩虚上符



『洞真太上紫度炎光神元變經』（10 a）より

<sup>22</sup> 『雲笈七籤』卷五十一（17 b）によって「十」を「七」に改める。

### (3) 鎮魂固魄飛騰七十四方靈丸

第三節(3)で述べたように、表2の10「鎮魂固魄飛騰七十四方靈丸」は、道藏本『紫度炎光經』の周縁部に属し、やや後に加えられたものと考えられるが、そこに、

可謂靈丸之妙大哉。凡諸變化、作七十四種金銀寶玉、赤樹絳實、立生水火。有妙於琅玕、八景四藥降生神丹之用。靈丸の妙 大いなりと謂ふ可きかな。凡そ諸もろに變化し、七十四種の金銀寶玉、赤樹絳實を作り、立ちどころに水火を生ず。琅玕、八景四藥降生神丹の用よりも妙有り。(27a)

という興味深い記述がある。ここでは、「七十四方靈丸」には「琅玕」や「八景四藥降生神丹」よりも優れた効験があると言われている。「琅玕」は「琅玕丹」のことであり、『太微靈書紫文琅玕華丹神真上經』(HY255)にその処方が見える。この上清經は、楊許の時代に成立したものとされる。一方、「八景四藥降生神丹」は『上清太上帝君九真中經』(HY1365)巻下「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」にその処方が見えるが、それは楊許以降のものとしてされる<sup>23</sup>。以上のことから、三つの処方は、「琅玕」→「八景四藥降生神丹」→「七十四方靈丸」という順で形成されたことがわかる。

資料は省略するが、三者を比較してみると、いずれも同じ形式の処方であり、その文章表現も極めてよく似ている。よって、後者が前者を模倣していったものと考えられるが、表3に整理したようなおもしろい相異点もある。すなわち、時代が下るにつれ、材料の種類が多くなり、より輝きの強い仙薬ができるとされるようになったのである。

表3 琅玕、八景四藥降生神丹、七十四方靈丸の比較

仙薬	材料の種類	完成時の輝き
琅玕	十四種 (3a)	三十七種の色 (4b)
八景四藥降生神丹	二十四種 (11b)	五十八種の気 (13b)
七十四方靈丸	二十七種 (24a)	百変の色 (25b)

また、「七十四方靈丸」には、「五方の丸」というより強い効験をもたらす服薬法が付されている。これは釜底に溜まった仙薬を五方に向かって、各方位の数(東九、南八、西六、北五、中央十二)に合わせて服すると、玉童玉女や五嶽仙官が迎えに来てくれる、というものであり、「琅玕」や「八景四藥降生神丹」にはなかった新しいものである。

以上、(1)(2)(3)を通して、「真經」すなわち三君手書にもとづいて、陶弘景のいう「偽經」が形成されてゆく過程を見てきた。最後に、以上に共通する特徴を挙げておくと、いずれにおいても、三君手書が五という数に合わせて脚色され整理されていったことである。五で整理することは、『太上靈宝五符序』(HY388)などにも見られ、必ずしも目新しいものではないが、それによって、その修行法が五臓や五岳、五星など多様な原

<sup>23</sup> 「琅玕丹」と「太上八景四藥紫漿五珠絳生神丹方經」については、Strickmann 1979, pp. 134-136, pp. 169-178を参照。ストリックマン氏は、「九転丹」と「琅玕丹」、「四藥丹」の処方について比較している。

理に働きかけやすくなるのは確かである。道蔵本『紫度炎光経』全体を見わたしても、五でまとめられた修行法が多く、やはりこの上清経の一つの特徴と見ることができる。

## 五 補論——道蔵本『紫度炎光経』と「廻風の法」との関係

### (1) 道蔵本『紫度炎光経』と「廻風の法」との関係

「廻風の法」とは、『大洞真経三十九章』を読誦する前に行なわれる体内神の存想法である。しかし、北宋の陳景元『上清大洞真経玉訣音義』(HY 104)に引用される『登真隱訣』佚文に、

按登真隱訣第二經傳條例云、大洞真經、今世中有兩本。一則大卷、前有回風混合之道、而辭旨假附。多是浮偽。按ずるに登真隱訣第二經傳條例に云ふ、大洞真經、今の世中に兩本有り。一は則ち大卷なり。前に回風混合の道有りて、辭旨 假に附す。多くは是れ浮偽なり。(12a)

とあるのによると、陶弘景は「回風混合の道」を「浮偽」と見なしていたようである。ロビネ氏と麥谷邦夫氏によると、「廻風の法」は『雲笈七籤』卷三十「大洞廻風混合帝一之法」に相当し、それは『上清大洞真経』(HY 6)の各章冒頭にも分散配置されているという<sup>24</sup>。

表2の15「廻神飛霄登空招五星上法」と16「鎮神養生内思飛仙上法」(『招五星上法経』)には、以下に挙げたように、「廻風の法」に一致する記述が多く見える。

又思(一)<sup>25</sup>絳宮中一元丹皇君、名神運珠、字子南丹、一名生上伯、一名史雲拘、常鎮我絳宮中、守我項骨首之戸、斷絶死氣之路、爲我降丹精、赤水、玉芝。又た絳宮の中一元丹皇君、名は神運珠、字は子南丹、一には生上伯と名づけ、一には史雲拘と名づけ、常に我が絳宮の中を鎮め、我が項の骨首の戸を守り、死氣の路斷を斷絶し、我が爲に丹精、赤水、玉芝を降すを思ふ。(「廻神飛霄登空招五星上法」1b~2a)

絳宮心丹田宮、中一元丹皇君、神運珠、字子南丹、一名生上伯、一名史雲拘、恆守我項中之大椎骨首之戸。骨首之戸、是死氣之門。絳宮心丹田宮、中一元丹皇君、神運珠、字は子南丹、一には生上伯と名づけ、一には史雲拘と名づけ、恆に我が項中の大椎骨首の戸を守る。骨首の戸は、是れ死氣の門なり。(『雲笈七籤』卷三十「大洞廻風混合帝一之法」12b~13a)

ここの中一元丹皇君は、『金闕帝君三元真一経』(HY 253)に登場する体内神であり<sup>26</sup>、楊羲と二許の時代からよく知られていたものであるが、「守我項骨首之戸、斷絶死氣之路」という働きは『金闕帝君三元真一経』にはない、15と「廻風の法」の特徴である。また、16に登場する精血三真から天紀帝魂までの二十七神の名、字、働き、順序(5b~6b)も、ほぼ「廻風の法」(「大洞廻風混合帝一之法」14b~18b)に一致する。

では、15、16と「廻風の法」の先後関係はどうなっているのだろうか。16には「七祖披釋於三徒、受更胎於南宮 七祖 三徒より披釋せられ、更胎を南宮に受く」(7a)や「咽氣三十九

<sup>24</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 35-39, 麥谷(一九九二)七九~八二頁を参照。

<sup>25</sup> 『無上秘要』卷九十七(1b)によって「一」を削る。

<sup>26</sup> 『金闕帝君三元真一経』の成立年代と各種版本については、Andersen 1980を参照。

過、以鎮三十九戸 氣を咽むこと三十九過にして、以て三十九戸を鎮む」(7 a) という記述が見えるが、七祖の救済や三十九という数は『大洞真經三十九章』の中心的な特徴であり、16は明らかにそれを踏まえている。とすれば、15と16が『大洞真經三十九章』の存想法である「廻風の法」を模倣した可能性のほうが高い、といえるだろう。

## (2) 「廻風の法」の形成時期

従来の研究では、「廻風の法」の形成時期が議論されることは、ほとんどなかったように思われるが、(1)で述べたように、それが陶弘景のいう「偽経」『紫度炎光經』の一部である16に模倣されていたとなると、その形成時期は東晋末以前だったことになるだろう<sup>27</sup>。このことは、以下の資料によって、いくらか裏づけられる。

太上玉經隱注曰、當讀洞真經、叩齒三十六通、(曰)〔咽〕液三十六過、先存迴風混合帝一百神萬眞、然後詠洞經。太上玉經隱注に曰く、洞真經を讀むに當たり、齒を叩くこと三十六通、液を咽むこと三十六過にして、先づ迴風混合帝一百神萬眞を存し、然る後ち洞經を詠む、と。(『上清太極隱注玉經寶訣』5 a～5 b)

太極真人曰、齋時皆心注玄眞、永無外想、想念在經師。先思三一在宮室、安居分明、具三魂七魄、太一鎮泥丸中、如迴風帝一法。太極真人曰く、齋時 皆な心は玄眞に注ぎ、永く外想すること無く、想念は經師に在り。先づ三一 宮室に在りて、安居すること分明にして、三魂七魄を具へ、太一 泥丸の中を鎮むること、迴風帝一の法の如くなるを思へ、と。(『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』2 1 a)

『上清太極隱注玉經寶訣』(HY 4 2 5。以下、『玉經寶訣』)では、『洞真經』(ここでは、おそらく『大洞真經』を指すのだろう)を読誦する前に「迴風混合帝一百神万神」を存思すべきことが、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY 5 3 2。以下、『敷齋經』)では、齋を行なうときには、「迴風帝一の法」のようにして、体内神を落ち着けるべきことが言われている。

『玉經寶訣』と『敷齋經』はいずれも靈寶經の仙公新經であり、その成立年代は、いくらか遅くとも、陸修静『太上洞玄靈寶授度儀』(HY 5 2 8)の編纂年代とされる元嘉十七年(四四〇)以前だろう<sup>28</sup>。というのは、『授度儀表』に「今見出元始舊經、竝仙公所稟、臣據信者、合三十五卷 今 見出の元始舊經、並びに仙公の稟くる所、臣の據信する者、合して三十五卷」(1 b)とあり、『玉經寶訣』や『敷齋經』など敦煌文書(P 2 8 6 1、P 2 2 5 6)の靈寶經目録に結びつけられる仙公新經は、それ以前にすべて成立していたと考えられるからである<sup>29</sup>。

また、『敷齋經』が「如迴風帝一法」という言い方をしている以上、当時、すでに靈寶經信奉者の間でも、「廻風の法」がどのようなものであるかが、広く知られていたはずである。とすれば、「廻風の法」の形成時期は、元嘉十七年よりもかなり早かったのではないかと推

<sup>27</sup> 本章第三節(1)を参照。

<sup>28</sup> 『太上洞玄靈寶授度儀』の編纂年代については、小林(二〇〇八)一八頁を参照。

<sup>29</sup> 第一部第二章第三節を参照。

測される。

ただ、『真誥』『真經始末』の記述によると、「非真」の上清経は、早くも四世紀末には作られていたようであるが<sup>30</sup>、「廻風の法」の形成時期は、四世紀には遡らないだろう。その理由は、一つは、それが楊許以降に作られた「太一の道」という修行法にもとづいていると考えられるからであり<sup>31</sup>、もう一つは、それが上清経のなかで最も複雑な存想法の一つだからである。これらのことから、その形成時期は、ちょうど東晋末に王霊期が造経活動を行っていた時期に重なりと見ておくのがよいだろう。

## 六 おわりに——もう一つの真偽

最後に、『紫度炎光経』を例に、上清経の真偽についてももう少し考えてみたい。

陶弘景によると、上清経が最初に「出世」したのは、興寧二年に楊羲が魏夫人から授かった「真経」を隸字に起こして二許に伝えたことにはじまる、という。ただ、楊許の時代に「出世」した上清経は、陶弘景が収集したものに限って言えば十数篇に止まり<sup>32</sup>、他の多くのものは、『紫度炎光内視中方』のようにその題名や引用だけが残された。

しかし、時代が下って東晋末になると、王霊期らがすでに「出世」していた上清経に手を加えるとともに、真人たちの内伝に付された経典目録にもとづいて、新たな上清経を作り、みずからそれらを「真授」と称するようになったという<sup>33</sup>。つまり、彼らは彼らなりに、楊羲と二許の世界観にのっとり、「未出世」だった多くの上清経を「出世」させていったのである<sup>34</sup>。

陶弘景のいう「偽経」『紫度炎光経』も、そのようにして東晋末に「出世」した上清経の一つである。道蔵本『紫度炎光経』の「紫度炎光序」に、

紫度炎光者、非紫度炎光有本文。是神經自空虚之中、凝炁成章、玄光炎映、積七千年、其文乃見。太微天帝君、以紫（蘭）〔簡〕<sup>35</sup>結其篇目、金簡書其正文、仍記爲紫度炎光

<sup>30</sup> 『真誥』『真經始末』に「〈自靈期已前、上經已往往舛雜。弘農楊洗、隆安（和）四年庚子歳、於海陵再遇隱盟、上經二十餘篇有數卷非眞。其云尋經已來一十二年、此則楊君去後、便以動作〉（靈期より已前、上經 已に往往に舛雜す。弘農の楊洗、隆安四年庚子の歳、海陵に於いて再び隱盟の上經二十餘篇に遇ふに、數卷の眞に非ざるもの有り。其の經を尋ねて已來一十二年なりと云へば、此れ則ち楊君去りて後、便ち以て動もすれば作る）」（卷十九 1 2 a）とある。また、ここにいう「楊君去後」は、遅くとも太元十一年（三八六）である。これについては、『真誥』『真胄世譜』（卷二十 1 1 b）を参照。

<sup>31</sup> 「廻風の法」と「太一の道」との関係については、第三部第一章第四節（2-1）を参照。

<sup>32</sup> 『真誥』『真經始末』に「凡三君手書今見在世者、經傳大小十餘篇。多掾寫。眞授四十餘卷。多楊書 凡そ三君の手書、今 世に見在する者、經傳大小十餘篇は、掾寫多し。眞授四十餘卷は、楊書多し」（卷十九 9 b ~ 1 0 a）とある。

<sup>33</sup> 本章第二節（3）を参照。

<sup>34</sup> ストリックマン（一九七七）三四九～三五〇頁、神塚（一九九九）三九六～三九七頁。

<sup>35</sup> 『無上秘要』卷三十（4 b）によって「蘭」を「簡」に改める。

神玄變經。紫度炎光とは、紫度炎光に本文有るに非ず。是の神經は空虚の中自り、炁を凝らして章を成し、玄光 炎映し、積むこと七千年にして、其の文 乃ち見はる。太微天帝君、紫簡を以って其の篇目を結び、金簡もて其の正文を書し、仍りて記して紫度炎光神玄變經と爲す。(1 a)

とあるように、この經典の作者や信奉者にとって、それは人の手で作られたものではなく、空虚のなかから立ち現れ、太微天帝君によってまとめられたものだった。つまり、彼らにとって、その『紫度炎光經』は、真人の世界から人の世に現われた「真經」だったといえる。しかし、陶弘景にとって、その『紫度炎光經』は、あくまで人の手で作られた「偽經」に過ぎず、「真經」の『紫度炎光經』すなわち『紫度炎光内視中方』は、依然「未出世」だった。ただ、『太上九真明科』<sup>36</sup>や『太真玉帝四極明科經』<sup>37</sup>、『科戒營始』<sup>38</sup>などでも、陶弘景にとって「偽經」だった『紫度炎光經』が、真人の經典すなわち「真經」として信奉されている。ということは、彼らにとっての「真經」は、陶弘景にとっての「真經」とは異なっていたのである。これまでの研究では、陶弘景は上清經を集大成し、上清派を創始した道士であると見なされてきたが、このような判断の相違には、陶弘景とそれ以外の上清經信奉者との間の信仰のズレが反映されているのではないだろうか。

---

<sup>36</sup> 『太上九真明科』は『紫度炎光玄真變經』を含むいくつかの上清經について、「皆九天眞王、元始天王、太上天帝君、中央黃老君、受於太空之中、九玄之内。虛無之高章也。皆祕在太上靈都之宮、紫房之内 皆な九天眞王、元始天王、太上天帝君、中央黃老君、太空の中、九玄の内に受く。虛無の高章なり。皆な祕して太上靈都の宮、紫房の内に在り」(4 a) と述べている。

<sup>37</sup> 『太真玉帝四極明科經』卷三に「紫度炎光玄眞變經中方内視、上清變化七十四方三卷、受於九天眞王太宮九玄之高章、祕於太上靈都之宮、紫房之内 紫度炎光玄眞變經中方内視、上清變化七十四方三卷、九天眞王に受くる太宮九玄の高章にして、太上靈都の宮、紫房の内に祕せらる」(5 a ~ b) とある。

<sup>38</sup> 『科戒營始』卷五「上清大洞真經目」(2 a) では、『上清紫度炎光神玄變經』を含む三十四卷の上清經は、清虛真人王褒が南嶽魏夫人に授けたものとされている。

### 第三章 上清経成立年代補正——ロビネ氏の研究を基礎に

#### 一 はじめに

イザベル・ロビネ氏は上清経研究の第一人者であり、Robinet 1984においてほぼすべての上清経を詳細に分析した。また、*The Taoist Canon*の上清経解題も、大半が氏によって執筆されている。後述するように、氏の研究は、必ずしも各上清経の年代を明らかにすることを目指したものではないが、分析の過程において、そのつど、その上清経が最初のもの（original）であるか、真（authentic）であるか、偽（apocryphal）であるかなどの判断が下され、それが各上清経の年代を示す指標になっている。

一般に、道教経典の年代を決めることは難しいとされるが、とくに上清経の場合、改変が繰り返されたことや、架空の経典に対する言及や引用がおびただしい点に、さらなる複雑さがあるように思われる。そのようななか、筆者もこれまでロビネ氏の研究から多くの恩恵を受けてきた。

しかし、その著作を読み進めるうちに、各上清経の年代に関して、いくつかの問題が自然に蓄積していった。そこで本章では、「上清大洞真経目」（『洞玄靈宝三洞奉道科戒营始』（HY 1 1 1 7）巻五）に結び付けられる上清経<sup>1</sup>の年代について補正を加えてみたい。その対象となる上清経は、以下の十本である。

- (1) 『洞真太上飛行羽経九真昇玄上記』（HY 1 3 4 0）
- (2) 『洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上経』（HY 1 3 0 5）
- (3) 『洞真太上八素真経服食日月皇華訣』（HY 1 3 1 2）
- (4) 『上清太上八素真経』（HY 4 2 6）
- (5) 『上清太上九真中経絳生神丹訣』（HY 1 3 6 6）
- (6) 『上清九丹上化胎精中記経』（HY 1 3 7 1）
- (7) 『太上九赤班符五帝内真経』（HY 1 3 1 8）
- (8) 『上清高上玉晨鳳台曲素上経』（HY 1 3 6 1）
- (9) 『太上玉佩金璫太極金書上経』（HY 5 6）
- (10) 『上清玉帝七聖玄紀廻天九霄経』（HY 1 3 6 8）

これらは（4）を除いて、いずれも「最初の上清経であるにもかかわらず、ロビネ氏にそう見なされていないもの」か「最初の上清経ではないにもかかわらず、氏にそう見なされているもの」である。氏の研究をさらに詳細に検証すれば、ほかにも補正すべきものはあるが、それらについては本章末尾の表に注記するにとどめた。以上の十本は、筆者が比較的大きな補正が必要と考えたものである。

ロビネ氏の上清経研究の多くは、三十年ほど前に発表されたものであるが、いまなお道教研究の重要な基礎である。したがって、筆者の力の及ぶ範囲に限られるが、それに補正

<sup>1</sup> Robinet 1984 の分類ではAの上清経に当たる。



を加えておくことは、過去の研究を継承し、今後につなげてゆくという点において意味があるだろう。

## 二 ロビネ氏の用語と方針

ロビネ氏は、上清経の年代に関わる議論をする際に、「最初の (original)」や「真の (authentic)」、「偽の (apocryphal)」あるいは「真ではない」などの言葉をよく用いるが、ここではこれらの用語の意味を確認しておきたい。

まず、「最初の」という言い方には、「最初の上清経」や「最初の上清の啓示に属する上清経」などがあるが、これらはいずれも楊羲と二許（以下、楊許）の上清経のことを指すと考えてよいだろう。また、これは基本的に「偽の」という言い方と対置されるものである。というのは、「最初の」かつ「偽の」という言い方はなされないからである。とくに、*The Taoist Canon* では、「真の」という言い方よりも、「最初の」と「偽の」が一对の言い方として用いられていることが多いように見える。

一方、「真の」という言い方には、ややあいまいなところがある。Robinet 1984 に「上清における真 (authenticité) の基準概念」<sup>2</sup>という一節が設けられているので、以下にその要約を示す。

陶弘景は「啓示」を真の基準にしていたが、それは不十分であり、また主観的なものだった。その理由は、陶弘景の基準で偽とされる上清経であっても、王霊期の経典のように真を非常によく模倣したものは、五世紀のはじめころから、上清の学派において受け継がれていたからである。したがって、そこに客観的な基準を加えることが望ましい。その基準とは、上清経全体に照らして、内容と文体が同質のものを一つのまとまりとし、それ以外のものと分ける、というものである。そのようにしてより分けられた上清経こそが、客観的にあるいは質的に歴史的に真なのである。ようするに、私たちは陶弘景と同じく真という語を用いて上清経を分析したが、私たちにとっての真は、陶弘景にとっての真と異なり、上清経全体における整合性のことを意味する。

つまり、ロビネ氏が「真」と言った場合には、陶弘景のそれと違って、楊許の上清経だけでなく、王霊期らの上清経も含まれているかもしれないのである。しかし、氏のいう基準は、実際のところ、あまり徹底されていないように見える。というのは、氏は各上清経ごとに「真偽 (authenticité)」という項目を設けて分析しているが、陶弘景が「偽」であると示唆しているものについては、整合性があっても「真」とは見なしていないからである。一つ例を挙げると、前章で取り上げた『洞真太上紫度炎光神元变経』(HY 1 3 2 1) は、陶弘景が「偽」として言及する上清経であるが、これについては偽経 (apocrypha) であるとしつつも、その内容は他の上清経と一致すると述べている<sup>3</sup>。もし、陶弘景が何も言

<sup>2</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 5-8.

<sup>3</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 112, *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 153.

及していなければ、氏はおそらくそれを「真」と判断したのではなからうか。

このように、氏は自分の用いる「真」は、陶弘景の「真」と異なるとするが、場合によっては陶弘景に引きずられ、ダブルスタンダードになっている。したがって、氏が「真」と言った場合には、そのつど、陶弘景の「真」なのか、整合性の「真」なのかを注意深く見極める必要がある。

次に、「偽の」あるいは「真ではない」という言い方についてであるが、これもロビネ氏の基準を徹底させるならば、あくまでも整合性のないもの、とすべきである。しかし、実際のところ、整合性の有無に関わらず、氏が最初の上清経（＝楊許の上清経＝陶弘景にとっての真経）をあえて「偽」とすることはない。したがって、「偽の」という言い方に関しては、陶弘景のいう「偽」も、氏のいう「偽」も、「楊許の上清経でない」という点では判断が一致している。

ようするに、ロビネ氏のいう「真」は、場合によっては、陶弘景のいう「真」よりも対象範囲が広がっているが、氏がある上清経を楊許のものと見なしていたかどうかは、「最初の」や「偽の」という言い方によって、おおよそフォロー可能であると考えられる。

なお、ここでもう一つ指摘しておきたいのは、ロビネ氏が整合性の基準を取り入れた裏には、最初の上清経（楊許の上清経）とそれ以降の上清経（たとえば王霊期の上清経）との区別をあえて重視しない、という方針があったことである<sup>4</sup>。氏がそのような方針を取ったのは、おそらく「陶弘景の基準で偽とされる上清経であっても、王霊期の経典のように真を非常によく模倣したものは、五世紀のはじめころから上清の学派において受け継がれていたから」であり、それはその通りである。

しかし、筆者としては、その区別を徹底的に重視したい。というのは、楊許の上清経と楊許以降の上清経の間には、五十年近くの隔りがあるからである。現在の六朝道教研究の水準から見れば、五十年の隔りは、無視できないものと思われる。また、上清経と靈宝経との関係を考えるうえでも、その区別は極めて重要な基礎となる。

ロビネ氏は、陶弘景でさえもその区別は難しかったと言うが、ここで注意すべきは、彼が「真経を見たことがなければ」という条件を付けていることである<sup>5</sup>。いまの私たちは、筆跡鑑定こそできないが、陶弘景が残した『真誥』や『登真隱訣』、あるいは現代の研究によって明らかにされた（陶弘景にとっての）真経に関する知識をもっている。また、靈宝経に関する知識もある。これらの知識を駆使すれば、楊許の上清経と楊許以降の上清経を区別することは、絶望的に難しいことではないように思われる。

### 三 筆者の用語と方針

ここでは筆者の用語と方針について説明しておきたい。まず、ロビネ氏のいう「最初の」

<sup>4</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 6.

<sup>5</sup> 『真誥』卷十九「新舊渾淆、未易甄別。自非已見真經、實難證辨」（12a）。

という言い方は、筆者もそのまま踏襲する。これはわかりやすい用語である。「最初の上清経」と言った場合には、「楊許（楊羲と二許）の上清経」<sup>6</sup>という意味である。

一方、「真の」と「偽の」という言い方は、ロビネ氏のものを踏襲しないが、いずれにせよ、これらについては慎重に扱うべきである。というのは、真偽という言葉は、上清経の年代を分析するに当たっては、一般化しにくいものだからである。たとえば、陶弘景が偽と判断した上清経であっても、「上清大洞真経目」では、それらはいずれも清虚真人王褒から南嶽魏夫人へと伝えられた真経と見なされている。つまり、第一部第二章第五節で指摘したように、真偽という概念は、それを判断する人の立場によって揺れ動く。したがって、それは年代指標として一般化するには不都合である。

しかし、唯一、陶弘景の真偽の基準だけは、年代指標となり得る。というのは、陶弘景は楊許の上清経を真経、それ以降の上清経を偽経と見なしたからである。よって、筆者も「陶弘景にとっての真経」、「陶弘景にとっての偽経」などの言葉を用いることがある。ただ、それは本章の範囲においては、実質的に「楊許の上清経」、「楊許以降の上清経」という用語とそれぞれ同じ意味である<sup>7</sup>。

以上は、用語についての説明であるが、以下に方針について述べておきたい。第一に、筆者は本章において、楊許の上清経と楊許以降の上清経を区別しようとしているのであるが、そもそも『正統道蔵』所収の上清経のうち、100%楊許の上清経であるものが存在するかわからない、という問題がある。私たちは、陶弘景と違って、楊許の上清経の実物を手にすることができず、いまのところ『正統道蔵』所収の上清経がどのように伝えられてきたのかを正確に知るすべもない。そこで、筆者は「楊許の上清経」という言葉を用いるが、それはその経典の内容が100%そうであることを保証するものではなく、あくまで可能性が高いことを示しているに過ぎない。

第二に、筆者は『正統道蔵』所収の上清経のうち、その経名に近い上清経を、楊許がもっていたことが現存資料から確認ないしは推測できる場合、それをひとまず楊許の上清経と仮定し、そうでない場合、それをひとまず楊許以降の上清経と仮定する。ただ、経名が近くても内容が異なっている可能性もあれば、逆に資料の不足によって、楊許がその上清経をもっていたことが確認、推測できない可能性もあるだろう。したがって、最終的な判断は、『正統道蔵』所収の上清経の中心内容が、楊許がもっていたと考えられる上清経と一致するかどうかをはじめ、楊許の上清経であること、あるいはそうでないことを示す徴候をできる限り多く集めることによって下す。なお、どのような徴候によって判断するかは各論による。

第三に、その名や中心内容の一致から、楊許の上清経であると考えられるが、楊許以降

---

<sup>6</sup> ここには許謚が華僑を通して啓示された『紫陽真人内伝』も含む。

<sup>7</sup> 「陶弘景にとっての真経」は、正確に言えば、「真人の世界に存在するが、楊許には伝えられなかった上清経」も含む。その意味では、「楊許の上清経」よりも対象範囲が広い用語である。第一部第二章第二節を参照。

の改変や付加が疑われる場合にはどう判断するか、という問題がある。これについては、可能な限り改変や付加の跡について指摘する。そして、いうまでもないが、それが具体的に指摘できない場合には、むやみに疑わない。ただ、改変や付加の跡がある程度はつきり指摘できる場合、それを最終的に楊許の上清経とするか、楊許以降の上清経とするかは、基本的に改変と付加の程度による。

たとえば、(1)『洞真太上飛行羽經九真昇玄上記』は、その中心内容を共有する経典が楊許の時代に存在したと考えられるが、冒頭部分に楊許以降の要素が含まれていることが指摘できる。この場合は、筆者は、それを楊許の上清経に振り分けておくことを選んだ。というのは、その上清経において指摘できる楊許以降の要素がそれほど多くなく、またその中心内容には改変の跡がうかがわれなからである。

一方、第一章で分析した『九真中經』については、楊許がそれをもっていたことが確かめられるが、『正統道蔵』所収の『上清太上帝君九真中經』は楊許以降の上清経に振り分けた。というのは、その上清経は楊許の『九真中經』に大幅な改変と付加をほどこしたものであり、改変されたことを指摘することに研究上の積極的な意味があると考えられるからである。

第四に、ロビネ氏は最初の上清経を多く見積もりすぎているように思われるが、筆者は、「上清大洞真経目」に結び付けられる上清経のうち、最初の上清経であるものはそれほど多くないだろう、という予想のもとに議論を進める。というのは、『真誥』「真経始末」によると、陶弘景が集めることができた楊許の手書のうち、経典と内伝は合計十数篇だったからである<sup>8</sup>。ただ、これについては、あくまで陶弘景が集めることができたものがそれだけだったのであり、本来はもっとたくさんあったはずだ、と考えることもできるかもしれない。

しかし、『真誥』「真経始末」には、楊許以降に王霊期が「王魏諸伝の題目」にもとづいて五十篇あまりの上清経を作ったことが記されている<sup>9</sup>。この「王魏諸伝の題目」とは、『王君伝』や『魏夫人伝』に附載されていた経典目録のことだろう<sup>10</sup>。目録は現存しないが、おそらくその内容は「上清大洞真経目」にかなり近かったと推測される。というのは、「上清大洞真経目」には「〈此三十四卷、玉清、紫清、太清、大洞経限、是王君授南真〉〈この三十四卷は、玉清、紫清、太清、大洞の経典であり、王君（王褒）が南真（魏華存）に授けたものである〉」、「〈右七卷、紫虚元君南嶽上真魏夫人在世受経限〉〈右の七卷は、紫虚元君南嶽上真魏夫人（魏華存）がこの世にいたときに受けた経典である〉」（2 a）という注記があり、これらによると「上清大洞真経目」は明らかに『魏夫人伝』の目録にもとづいていると考えられるからである。つまり、王霊期が「王魏諸伝の題目」にもとづいて五十篇あまりの上清経を作ったということは、その時点で「上

<sup>8</sup> 『真誥』卷十九「凡三君手書、今見在世者、経傳大小十餘篇」（9 b～10 a）。

<sup>9</sup> 『真誥』卷十九「乃竊加損益、盛其藻麗。依王魏諸傳題目、張開造制、以備其録。并増重詭信、崇貴其道、凡五十餘篇」（11 b～12 a）。

<sup>10</sup> 『魏夫人伝』に目録が附載されていたことは、『登真隱訣』卷下（1 a）と「上清経述」（10 a）（『雲笈七籤』卷四所収）によって確かめられる。

清大洞真経目」に列挙されている上清経の多くは、実際には存在していなかった可能性が高い。そうでなければ、王霊期が五十篇あまりの上清経を作る余地はないからである。

#### 四 補正各論

##### (1) 『洞真太上飛行羽経九真昇玄上記』(HY 1340。以下、『九真昇玄上記』)

Robinet 1984 は、この経典について『無上秘要』や『三洞珠囊』よりも遅い時代(早くとも七世紀)にまでしか遡らない偽経(un apocryphe text)であるように思われる<sup>11</sup>と述べている。一方、*The Taoist Canon* はこれを六朝時代に分類し、「現行本はどの部分も真であることが証明されない(nowhere authenticated)。したがって、上清経群の経名を借りた偽のテキスト(an apocryphal text)である可能性を排除できない<sup>12</sup>としている。いずれにせよ、ロビネ氏はこれを偽経と見なし、楊許以降の上清経と考えているようである。

その理由を整理すると、第一に、『無上秘要』や『三洞珠囊』には『九真昇玄上記』の別名である『廻元九道飛行羽経』<sup>13</sup>からの引用が見られるが、その内容は大部分が『太上飛行九晨玉経』(HY 428)のものであり、『九真昇玄上記』にはほとんど一致しないこと。第二に、この経典には他の上清経にもよく見られる三一五斗(北斗九星)の存想法が説かれているが、そこで存思される神々の名は他の上清経に見えないこと。第三に、『九真中経』との間に混乱が見られることである。<sup>14</sup>

しかし、これらの理由は、いずれもそれほど説得力がないように思われる。第一に、『無上秘要』や『三洞珠囊』には、『九真昇玄上記』の内容がまったく引用されていないわけではない。また、引用が少ないこと自体は、その経典が(陶弘景のいう意味であれ、ロビネ氏のいう意味であれ)真であることを疑う理由にはならないと思われる。第二に、『九真昇玄上記』の神々が他の上清経に見えないことは、整合性という点では疑うに値するが、必ずしも楊許の上清経であることを疑う理由にはならないだろう。第三に、『九真昇玄上記』の末尾には、「九真中経口訣」というものが載っているが、以下に述べるように、敦煌P 2751『紫文行事決』の陶注<sup>15</sup>によると、それは本来そこにあったものであり、『九真中経』との混乱の結果を示すものではない。

以下、『九真昇玄上記』が、本来は陶弘景にとっての真経すなわち楊許の上清経だったことの根拠を示したい。第一に、陶弘景が『紫文行事決』「九真八道行事決」において『升玄記』に言及しており、その内容が『九真昇玄上記』に一致することである。「九真八道行事

<sup>11</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 195.

<sup>12</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 169.

<sup>13</sup> 冒頭に「一名上清太上廻元九道飛行羽経」(1 a)とある。

<sup>14</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 192-195, *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 169.

<sup>15</sup> 『紫文行事決』の注釈者が陶弘景であることについては、第二部第一章を参照。ただし、ロビネ氏は『紫文行事決』の注釈と陶弘景との関係を否定的に捉えている。Robinet 1984, tome 2, p. 423.

決」には『九真昇玄上記』と同じ「九真中経口訣」が載っており、その陶注に「〈此訣出升玄記後。應是已分経後、青童君所説〉（この訣は『升玄記』の後に述べている。經典が分割された後に、青童君が説いたものであるに違いない）」（行379）とある。これによると、陶弘景は『升玄記』という經典をもっており、その後には「九真中経口訣」が載っていたようである。この点で『升玄記』の内容と構成は『九真昇玄上記』と一致する。

また、下線部の「青童君所説」によると、陶弘景は「九真中経口訣」が青童君という真人によって説かれた真なるものであることを認めていたようである。これは『九真昇玄上記』の「出青童口訣」（13b）という記述に一致する。さらに、下線部の「分経」は、『九真昇玄上記』の「右太上飛行羽経九真昇玄上記、其道畢矣。其下（弓）〔卷〕<sup>16</sup>是太上九真中経（書）<sup>17</sup>。雖有上下序（訣）<sup>18</sup>、然別法異用、不相干也。中央黄老君、分以傳太虚真人、與八道祕言相次 右は『太上飛行羽経九真昇玄上記』であり、その道（教え）についての説明はここで終わりである。その下巻は『太上九真中経』である。これらには上下の順序があるが、その方法も働きも異なっており、お互いに関わり合わない。そこで、中央黄老君はそれらを分割して太虚真人に伝え、『太上九真中経』は『八道祕言』とつなげたのである」（11a）という記述にもとづくと考えられるが、これによると『太上飛行羽経九真昇玄上記』は本来『太上九真中経』と上下一組の經典だったが、それぞれ内容が異なるため、中央黄老君がそれらを分けて『太上九真中経』を『八道祕言』と一組にした、という<sup>19</sup>。これは架空の話に過ぎないだろうが、『紫文行事決』の注釈において言及している以上、陶弘景はそれを信じていたはずである。したがって、彼にとって『升玄記』すなわち『太上飛行羽経九真昇玄上記』は、『太上九真中経』と同じく中央黄老君に由来する真なる經典だったと見てよいだろう。

第二の根拠は、『雲笈七籤』卷五十二に「昇玄行事訣」が見えることである。その内容は、『九真昇玄上記』の中心内容である北斗九星の存想法とほぼ一致する。『紫文行事決』は陶弘景が収集した楊許の上清経の内容を伝えていると考えられ、そこに「九真八道行事決第七」（行200）とあるため、「紫文行事決（第六）」と「九真八道行事決」以外に、少なくとも残り五つの行事訣が存在していたはずである。『雲笈七籤』卷五十二には計七つ、『上清握中訣』（HY140）<sup>20</sup>には計五つの行事訣があるが、それらが陶弘景が楊許の上清経をもとに整理した行事訣である可能性は十分にある<sup>21</sup>。ただ、『雲笈七籤』の行事訣には注釈も付されておらず、たとえば「九真行事訣」にはわずかな改変の後も見られ<sup>22</sup>、その点で必ずしも『紫文行事決』と同じように扱うことはできないかもしれない。しかし、「五神行事訣」と「二十四神行事訣」、「五辰行事訣」などには、やはり東晋末に改変される以前の

16 『上清五常変通万化鬱冥経』（HY324）（44b）によって「弓」を「卷」に改める。

17 『上清五常変通万化鬱冥経』（44b）によって「書」を削る。

18 『上清五常変通万化鬱冥経』（44b）によって「訣」を削る。

19 この分経伝説については、第三部第一章第四節（1-2）を参照。

20 『上清握中訣』に対する先行研究と筆者の考えについては、第二部第二章第二節を参照。

21 第二部第一章第三節を参照。

22 同上。

古い上清経の内容が伝えられていると考えられる<sup>23</sup>。以上のことからすると、「昇玄行事訣」には陶弘景のもっていた『升玄記』の内容が部分的に伝えられている可能性が高いように思われる。

第三の根拠は、『三洞珠囊』巻三所引の『登真隱訣』佚文に「又云、昇玄、飛歩、廻謝、拘魂、制魄、亦是其方也」(8b)とあり、「飛歩」や「廻謝」と並んで「昇玄」という名の修行法が挙げられていることである。「飛歩」は『飛歩経』、「廻謝」はおそらく『廻元隱道経』(『雲笈七籤』巻五十二「廻元行事訣」)、「拘魂」と「制魄」は『靈書紫文』の修行法であり、これらは楊許の上清経である<sup>24</sup>。

以上のことから、陶弘景が『升玄記』あるいは『太上飛行羽経九真昇玄上記』という上清経をもっていたこと、かつそれを真経と見なしていたこと、そしてその内容が『九真昇玄上記』に部分的に一致することが確かめられた。とくに、「昇玄行事訣」の存在は、『九真昇玄上記』の中心内容が楊許の上清経の内容を反映している可能性を強くうかがわせる。

ただ、ここで付け加えておかねばならないのは、『九真昇玄上記』のすべてが楊許の上清経というわけではないことである。その中心内容は、陶弘景にとって真であり、楊許の上清経であると推測されるが、部分的に楊許の時代以降の要素が入っている可能性がある。では、どの部分が疑わしいのか、それを完全に示すこと至難であり、確実性の低い作業になるため、あえて一つだけ示しておく。

最も疑わしいのは、冒頭部分「太上大道君、昔受飛行羽経九真昇玄上記、寶言紫文録金之字、超虚躡空浮景之道於玉清上宮虚皇高真道君。於是太上大道君、以其要傳上清玉帝君、君以傳上元太素君、太素君又傳太微天帝君、君施行真祕、以傳晨中黄景君、君以傳皇初紫靈君、君以傳中央黄老君、以傳九微太真玉保王金闕上相大司命高晨師青童太君梵涓、使以此文教授當爲真人者也 太上大道君は、その昔、『飛行羽経九真昇玄上記』と宝言紫文録金の字と、超虚躡空浮景の道を玉清上宮の虚皇高真道君から受け取った。そこで、太上大道君は、その要点を上清玉帝君に伝え、玉帝君はそれを上元太素君に伝え、太素君は太微天帝君に伝えた。太微帝君は真人たちの秘密の教えを実行し、それを晨中黄景君に伝え、黄景君はそれを皇初紫靈君に伝え、紫靈君はそれを中央黄老君に伝えた。黄老君はそれを九微太真玉保王であり金闕上相であり大司命であり高晨師である青童太君梵涓に伝え、その文を真人になるべき者たちに教え授けさせた」(1a3～1b1)である。

まず、ここでは太上大道君の上位に玉清上宮虚皇高真道君という神格が置かれているが、少なくとも現行の『真誥』と『登真隱訣』の範囲では、太上大道君の上位に別の神格が置かれる例はない。また、太上大道君は上清と結び付けられる神格であるが<sup>25</sup>、ここではその上位に玉清と結び付いた虚皇高真道君が置かれている。このように上清の上位に玉清を置く思想も、東晋末以降により顕著になってくるものである<sup>26</sup>。次に、ここにはこの經典を伝

<sup>23</sup> 第三部第一章第三節(4)(5)を参照。

<sup>24</sup> 『真誥』巻二十(2b)、同上(3b)、『真誥』巻五(3b)。

<sup>25</sup> 『真誥』巻五(1b)、『登真隱訣』巻下(10a)。

<sup>26</sup> たとえば、『太上飛行九晨玉経』(HY428)や『洞玄靈宝自然九天生神章経』(HY318)など。

授してきた神々の長い系譜が示されているが、ロビネ氏によれば、このような系譜は經典の正統性を示すための配慮であり、むしろ（陶弘景にとっての）偽経であることを印象づけるものであるという<sup>27</sup>。なお、ロビネ氏は、「此太上中眞之道也。……位爲上清眞人、玉卿之師」（1 b 6～2 a 2）<sup>28</sup>と「衣被巾履一切、……久久自漸入妙」（5 a 5～6 b 2）の部分には注釈が介入していると指摘している。この指摘は重要であるが、ただこの部分もともと存在した注釈的記述なのか、あるいは後から加えられたものなのかを見極めるのは難しく、筆者としては現段階では判断を保留せざるを得ない<sup>29</sup>。

以上をようするに、ロビネ氏は『九真昇玄上記』は偽経であるとしているが、陶弘景はその原型である『升玄記』あるいは『太上飛行羽經九真昇玄上記』という上清経をもっており、それは彼にとっての真経すなわち楊許の上清経である可能性が高い、ということである。

## （2）『洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡玉字上經』（HY 1 3 0 5。以下、『歩天綱飛地紀経』）

この經典について、Robinet 1984 は「真であること (authenticité) が疑わしいもの」<sup>30</sup>、*The Taoist Canon* は「上清全体に照らして見れば、現行本が真であること (authenticity) は疑わしい」<sup>31</sup>としている。このことから、ロビネ氏はこれを楊許以降の上清経と判断していると考えてよいだろう<sup>32</sup>。氏がそう判断した理由は、第一に、冒頭部分（1 a ～7 a）に改変の跡が見られること。第二に、『無上秘要』に引用されていないこと。第三に、『洞真太上太素玉籙』（HY 1 3 2 7）に「太極眞人、後聖君、受太上隱書、歩天綱躡飛紀、付方諸青童君。君傳授王君、使授有志節之人、骨録應得仙者。王君以晉永和十一年乙卯歲七月九日、於臨海赤（王）〔山？〕、授許遠游 太極眞人と後聖君は、『太上隱書』と『歩天綱躡飛紀』を受け、方諸青童君に付与した。青童君は王君に伝授し、固い志のある人や、骨の形からして運命的に仙人になるべき者に授けさせた。王君は、晉の永和十一年（三五五）乙卯の歳の七月九日に、臨海の赤山において、許遠游に授けた」（4 b）とあることから、『歩天綱飛地紀』に許榮弟の奥書<sup>33</sup>が付されていた、と考えられることである。<sup>34</sup>

しかし、筆者としては、ひとまずこの經典が楊許の上清経であると仮定したうえで、ど

<sup>27</sup> これは『上清金真玉光八景飛経』の分析において示された見解である。Robinet 1984, tome 2, pp. 45-49.

<sup>28</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 195, *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 169.

<sup>29</sup> 蛇足をいえば、注釈的説明文のなかに見える「眞人作法」（5 a）という表現は、ほかにはあまり見られないものであるが、『紫文行事決』の陶注（行28）に用例を見出せる。また、「有崇奉六天及事山川魔神者、不居其室、不饗其撰、勿著其衣、勿冠其巾」（5 b）という部分も、『要修科儀戒律鈔』卷九の『登真隱訣』佚文（3 a～b）とよく似ている。

<sup>30</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 65.

<sup>31</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 143-144.

<sup>32</sup> 本章第二節を参照。

<sup>33</sup> 許榮弟の奥書については、Strickmann 1977.

<sup>34</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 62, *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 144.



の部分が偽であるのかを指摘してゆく方針を取りたい。というのは、『真誥』巻五に「君曰、仙道有飛歩七元天綱之經。在世 君が言った。仙道に『飛歩七元天綱の經』がある、と。これはこの世に存在している」(3 a)、巻二十に「掾書飛歩經一卷 許掾(許翹)の書き写した『飛歩經』一卷」(2 b)とあり、陶弘景が楊許の時代の『飛歩經』すなわち『飛歩七元天綱之經』をもっていたことが確かめられ、かつロビネ氏も指摘しているように、『真誥』の陶注で言及される『飛歩經』の内容は、いずれも『歩天綱飛地紀經』に一致するからである<sup>35</sup>。また、氏自身も、この經典の中心内容である北斗星図の歩行法に関する部分については「真である (authentique) と思われる」<sup>36</sup>と述べている。

以下、ロビネ氏がこの經典を疑った理由について見てゆく。まず第二の点については、その内容が『真誥』の陶注で言及されている以上、『無上秘要』に引用されていないことは、楊許の上清經であることを疑う理由にはならない<sup>37</sup>。また、第三の許榮弟の奥書については、かりに氏の言うように、かつて『歩天綱飛地紀』に付されていたものだったとしても、それだけで楊許以降の上清經と判断することはできない。というのは、『真誥』巻十九に「因又以靈期之經、教授唱言、竝寫真本、又皆注經後云、某年某月、某真人授許遠遊 そこでまた王靈期の經典を用いて、盛んに教えを広めるとともに、真本を書写し、さらに經典の後ろすべてに、「某年某月に某真人が許遠遊に授けた」という注記を加えた」(13 b)とあるように、許榮弟は王靈期の經典だけではなく、真本(すなわち楊許の上清經)にも奥書を付けていたからである。これについては、氏自身も別のところでそう説明している<sup>38</sup>。

次に、第一の点について見ると、この經典の冒頭部分(1 a～7 a)には、三台星図や五星図の歩行法に関する短い説明が介入し、その後から中心内容である北斗星図の歩行法に関する記述がはじまっている。これはたしかに不自然であるが、改変されたというよりは、むしろ脱落によるものではないだろうか。おそらく、そこには五星図の歩行法などが載っていたのではないかと推測される。というのは、この經典の伝授規定に「其受歩七元行星之訣、跪誓縑帛三十二尺、以合一五七之數也。受行五星訣者、跪誓金龍玉魚、以合二四六之數也 「歩七元行星の訣(北斗七星図の上を踏み歩く秘訣)」を受ける際には、絹糸三十二尺を縑として誓いを立て、一、五、七の数に合うようにする。「行五星訣(五星図の上を踏み歩く秘訣)」を受ける際には、金龍玉魚を縑として誓いを立て、二、四、六の数に合うようにする」(27 b)と見えるからである。つまり、この經典には本来、少なくとも「歩七元行星之訣」と「行五星訣」が載っていたはずであるが、現行本には後者の内容が著しく欠けているのである。楊許の上清經であっても、『九真中經』<sup>39</sup>や『靈書紫文』がそうであるように、一つの上清經は普通、複数の内容からなっている。

<sup>35</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 60. なお、『登真隱訣』巻下の陶注(2 a)に言及される「飛歩祝」の内容も『歩天綱飛地紀』に一致する。

<sup>36</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 65.

<sup>37</sup> 『無上秘要』に引用されていない六朝道教經典はほかにもある。たとえば、『三天内解經』や『登真隱訣』など。

<sup>38</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 5.

<sup>39</sup> 楊許の時代の『九真中經』については、第三部第一章第四節(1)を参照。

したがって、『歩天綱飛地紀』に「行五星訣」や三台星図の歩行法が載っていたとしても、それだけで楊許の上清経であることを疑うのは難しいように思われる。

また、五星図の歩行法については、『真誥』巻九（1 b～2 a）に記述があり、陶弘景もそれに関する「経図」をもっていたようである。さらに、ロビネ氏も指摘しているように、五星図と三台星図の歩行法に関しては『上清握中訣』巻上（3 b～4 b）に共通の内容が見える<sup>40</sup>。『上清握中訣』の内容と一致する部分は、『歩天綱飛地紀』の全体にわたって見られ、これについても氏が作った対照表に示されている<sup>41</sup>。氏は『上清握中訣』と陶弘景との関係を否定的に捉えているが<sup>42</sup>、第二部第二章第二節で述べたように、それは『登真隱訣』を編集し直したものだと考えられる。よって、もしそうであれば、『歩天綱飛地紀』の内容のうち楊許の時代に遡る可能性の高い部分は、氏が考えていたよりも少し広がるだろう。

ただ、注意すべきは、『登真隱訣』巻上の陶注に「〈経中有飛歩、徑略断絶〉〈經典に飛歩のことが記されているが、簡略で途切れている〉」（1 a）と見えることである。これによると、陶弘景のもっていた『飛歩経』には断絶などがあったようである。陶弘景のいう断絶を『歩天綱飛地紀』冒頭部分の脱落に当てはめて考えることは、他に根拠もなく、やはり難しいと思われるが、『歩天綱飛地紀』北斗星図の歩行法に関する記述は、「徑略断絶」というにそぐわないほど整っている。よって、筆者には、『歩天綱飛地紀』は陶弘景のもっていた『飛歩経』そのものではないかもしれない、と想像される。

しかし、少なくともロビネ氏の指摘した範囲では、『歩天綱飛地紀』のどの部分が楊許以降の要素であるのか明らかでない。そして、いまのところ、筆者自身にもそれを具体的に指摘し証明することは難しい。もちろん、今後の研究によって、それが明らかにされる可能性はあるだろうが、現段階での結論として、筆者にいえるとは、次のことにとどまる。『歩天綱飛地紀』には楊許の上清経の内容が多く含まれていると推測される。一方、それは陶弘景のもっていた楊許の時代の『飛歩経』そのものではないように想像されるが、どの部分に楊許の時代以降の改変や付加があるのかはあまり明らかでない。したがって、これは暫定的に、基本的に楊許の上清経と見なしておくべきである。

### （3）『洞真太上八素真経服食日月皇華訣』（HY 1 3 1 2。以下、『服食日月皇華訣』）

『正統道蔵』には「八素真経」と名の付く経典が七本収められている。Robinet 1984 は、そのうち『上清太上八素真経』と『服食日月皇華訣』はもともと一本の経典であり、上清の世襲遺産の一部であるが、残る『洞真太上八素真経精耀三景妙訣』（HY 1 3 0 9）と『洞真太上八素真経修習功業妙訣』（HY 1 3 1 0）、『洞真太上八素真経三五行化妙訣』（HY 1 3 1 1）『洞真太上八素真経登壇符札妙訣』（HY 1 3 1 3）、『洞真太上八素真経占候入定妙訣』（HY 1 3 1 4）は、上清の伝統が儀式化され仏教化された時代にはじまる偽経

<sup>40</sup> *The Taoist Canon*, p. 144.

<sup>41</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 64-65.

<sup>42</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 355.

(apocryphes) である、と述べている<sup>43</sup>。また、*The Taoist Canon* は『服食日月皇華訣』について「最初の上清の啓示 (the original Shangqing revelation) に属するに違いない」<sup>44</sup>としている。つまり、ロビネ氏によれば、『上清太上八素真経』と『服食日月皇華訣』は楊許の上清経ということになるだろう。

ロビネ氏がこのように考える理由は、第一に『無上秘要』と『三洞珠囊』では「洞真八素真経」などの同じ名のもとに『上清太上八素真経』と『服食日月皇華訣』の両者の内容が引用されていること。第二に、『八素真経』の「八素」という名は、『服食日月皇華訣』の「八素の符 (八素飛精二景玉文)」と「玄母八門」という部分によってしか導き出すことができないことである。<sup>45</sup>また、氏はとくに挙げていないが、『真誥』巻五「道授」に「君曰、道有八素真経。太上之隠書也。在世 君が言った。仙道に『八素真経』がある。太上の隠書である、と。これはこの世に存在している」(2 a) とあり、楊許の時代に『八素真経』という經典があったことが確かめられることと、『太真玉帝四極明科経』(HY 1 8 4。以下、『四極明科経』)に「八素真経服日月」(巻三 9 b)、「上清大洞真経目」に「上清八素真経服日月皇華一卷」(1 a) とあり、『服食日月皇華訣』が『八素真経』の中心内容であるという印象を与えることも加えておいたほうがよいだろう。

しかし、『服食日月皇華訣』については、これを楊許の上清経としない見解がすでにある。たとえば、アイクマン氏は『服食日月皇華訣』の『雌一宝経』への言及は、それが三奇説の発展よりも後に書かれたことを示すに足るものである。したがって、『服食日月皇華訣』の成立は『上清太上八素真経』よりも後と言うことになる<sup>46</sup>と述べ、大淵氏も「法信、二五 b からすれば王霊期経かそれ以後のものである」<sup>47</sup>と指摘している。『服食日月皇華訣』の法信規定には「上金八両」(2 5 b) とあり、氏によると「上金何両」の語が法信に見えるのは霊宝経が初めの様であり、王霊期経にも見えるが、古上清経と推定されるものには見えず、つまり王霊期によって上清経に取り込まれたものと理解される<sup>48</sup>という。

<sup>43</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 51-57.

<sup>44</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 142.

<sup>45</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 51-57, *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 142.

<sup>46</sup> アイクマン (一九九九) 一四頁。

<sup>47</sup> 大淵 (二〇〇五 a) 八〇九頁。

<sup>48</sup> 大淵 (二〇〇五 b) 八一九頁。王霊期が經典伝授の法信を値上げしたという『真誥』「真経始末」の記述にもとづき、王霊期の上清経を探し出そうとこころみしたのは、ストリックマン氏が最初である。氏は、『上清太上八素真経』や『歩天綱飛地紀経』などの上清経の法信と比較して、『洞真太上神虎玉経』(HY 1 3 2 2) のそれが著しく増額されていることを明らかにした。ストリックマン (一九七七) 三五〇～三五四頁。ただ、とくに「上金何両」という部分に注目すべきことを主張したのは、大淵氏が最初だろう。筆者も、王霊期以前の上清経には「上金何両」という法信規定はなかった、という見解に賛成である。しかし、注意すべき点もある。たとえば、『上清瓊宮靈飛六甲左右符』(HY 8 4) では、經典を受け取る際に「上金六両」(2 3 a～b) を含む法信が必要とされているが、ロビネ氏によると、この經典は楊許の時代に遡る可能性が高いものである。では、この「上金六両」という記述は、楊許の時代のものと見るべきなのだろうか。ロビネ氏が指摘しているように、『上清瓊宮靈飛六甲左右』と『上清瓊宮靈飛六甲録』(HY 1 3 8 0) を比較した場合、

両者による指摘は、いずれも『服食日月皇華訣』が陶弘景にとっての偽経であることを示す徴候の一つだといえる。また、ロビネ氏自身も、上清の偽経（apocryphes）のグループの一つとして、「廻風の法」（陶弘景がこれは偽経だと断言している）と「玄母八間（または門）」の法の周りに集まったグループ<sup>49</sup>を挙げ、「このグループは部分的に偽経で構成されており、『大洞真経』と『雌一経』に強く関連している。このグループは、真であるかもしれないテキスト（textes probablement authentiques）と、上清の学派よりも以前に遡るかもしれない古い方法と、その文体や神々、専門用語が上清の一派の他のテキストと完全に整合する偽経<sup>50</sup>を混ぜ合わせたかたちで成り立っている」<sup>51</sup>と述べているが、「玄母八門」は『服食日月皇華訣』の中心内容の一つである。

筆者は以下に、楊許の時代の『八素真経』を構成していたのが、『上清太上八素真経』の内容のみだったことを明らかにすることにより、『服食日月皇華訣』が楊許の時代には存在しなかったことを裏づけてみたい。まず、『真誥』と『登真隱訣』に見える『八素真経』に関する記述から検討してゆく。

第一に、『真誥』巻五「道授」の「君曰、道有八素真経。太上之隠書也。在世」（2 a）という記述である。ここでは『八素真経』が「太上の隠書」と称されている。『八素真経』を「太上の隠書」と呼ぶ例は『上清太上八素真経』には複数見えるが、『服食日月皇華訣』には一例もない。

第二に、『太平御覧』巻六百七十の『登真隱訣』佚文に「又曰、八素之経、是聖經、以白素之緡、八色之彩筆、自書者也 また次のように言う。八素の經典は聖經であり、（後聖李君が）白い絹織物に八色の彩筆で自ら書いたものである、と」と見えることである。この記述は『上清太上八素真経』（2 4 a）におおよそ一致する。

第三に、『真誥』巻九の「存五星、當謹按八素、以王星爲始、存以生氣時。若不王星先出者、故宜不先存王也。至於視星入室任意耳。唯以懃感爲上耳。亦不必須都見星、然後速通也。視之亦審耳 五星を存思するには、謹んで『八素』にもとづき、王の星からはじめて、生氣の時（午前中）に存思すべきである。もし王の星が先に出ていなければ、もとより先に王の星を存思しなくてもよい。（外で）星を見て（存思）するか、静室に入って（存思）するかは任意である。ただ心を込めてするのが何よりである。また必ずしもすべて

---

両者はほとんど同内容であるにもかかわらず、後者には「白素六十尺、金環六雙、青絲六兩」（2 3 a）とあって、法信の額だけが著しく異なっており、『無上秘要』の引用とも考え合わせると、後者のほうがより古い姿を伝えていることが推測される、という。Robinet 1984, tome 2, pp. 207-211. *The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 174-175. つまり、「上金六兩」は後に付け加えられたものだと考えられる。以上のように、上金の法信は、あくまで王靈期以降の上清経であることを示す徴候の一つであり、それだけによって判断を下すことは危険である。楊許の上清経のほとんどが、後の時代に何らかの改変を被っているかもしれない、その改変の過程で上金の法信が加えられた可能性もあることを考慮に入れておくべきだろう。

<sup>49</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 7.

<sup>50</sup> この偽経は、陶弘景にとっての偽経を指すと考えてよいだろう。

<sup>51</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 7.

の星を見たらうで、速やかに感通する必要はないが、星を見て（存思）すればはっきりとする」（23b～24a）という記述である。これによると、楊許の時代の『八素真経』には五星の存思法が説かれていたようである。五星の存思法は、『上清太上八素真経』の中心内容であるが、『服食日月皇華訣』には見えない。また、『真誥』のこの部分は、『上清太上八素真経』（11b、15b）におおよそ一致する。

以上のように、『真誥』と『登真隱訣』の記述から浮かび上がってくる『八素真経』像は、明らかに『服食日月皇華訣』よりも『上清太上八素真経』に近いといえる。ただ、それは『真誥』と『登真隱訣』が偶然『上清太上八素真経』の内容と重なる部分に焦点を当てているに過ぎず、必ずしも『服食日月皇華訣』の内容が存在しなかったことの証明にはならない、という批判もあるかもしれない。ロビネ氏によると、この二つの経典はもともと一つであり、五星と日月に関する方法として補い合っている、という<sup>52</sup>。たしかに、本来は日月と五星について説く一つの経典だった、という考えは一理あるようにも思われる。しかし筆者は、楊許の時代の『八素真経』には日月の存思法は含まれていなかったと考える。その理由は以下の通りである。

『上清八素真経』は『八素真経』のことを「八素真経奔辰隱書」（9b）と呼んでいる。この「奔辰」は、「辰」すなわち「星」に「奔る」という意味であり、具体的には『上清八素真経』の中心内容である五星に飛登する存思法を指すものだろう。「奔辰」の修行法は、『上清太上八素真経』に「唯修太上鬱儀奔日文、結璘奔月章、八素奔辰隱書、……」（6b）や「有太上鬱儀奔日文、結璘奔月章、八素奔辰經、……」（9a）とあるように、「奔日」の『太上鬱儀奔日文』と「奔月」の『結璘奔月章』と一組のものだったようである。つまり、『八素真経』という経典は、本来「奔日」「奔月」「奔辰」のうちの「奔辰」を担当する経典だったのである。「奔日」と「奔月」の修行法については、『真誥』巻十八に「泰和三年五月。行奔二景道。〈此則儀璘之法。雖已有抄事、未見大經〉泰和三年（三六八）五月、奔二景の道を行なった。〈これは鬱儀と結璘の法である。抜粋はすでに存在するが、大經はまだ見たことがない〉」（12a）とあり、楊許の時代にすでに行なわれていたことが確かめられる。また、『紫文行事決』の陶注にも「〈凡諸經中、如三奔七元、乃有妙絶高事〉（総じて諸もろの経典のうち、「三奔」や「七元」などには、極めて巧みな優れたことが記されている）（行104）と見えるが、この「三奔」は「奔日」「奔月」「奔辰」を指すと見てよいだろう。

以上のことから、『八素真経』は楊許の時代の「三奔」の修行法の一つ「奔辰」だったこと、そしてそれと一組になっていたのは、「奔日」の『太上鬱儀奔日文』と「奔月」の『結璘奔月章』であり、『服食日月皇華訣』の「服日月皇華の法」ではなかったことが明らかになった。つまり、「服日月皇華の法」は楊許の時代の『八素真経』の内容ではなかった、ということである。また、『上清太上八素真経』と『服食日月皇華訣』は互いにまったく言及し合っておらず、それらが補い合っているというのは無理がある<sup>53</sup>。

<sup>52</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 57.

<sup>53</sup> 『服食日月皇華訣』が『八素真経』の訣である以上、『上清太上八素真経』と何かしらの

次に、『八素真経』の「八素」の名の由来について検討する。ロビネ氏によると、「八素」の名は『服食日月皇華訣』の修行法に由来するという。たしかに、『服食日月皇華訣』には、「日月二景飛精八素玉符」や「玄母八門」の儀式、八素元君の存思など、「八素」に関する修行法が数多く載っている。しかし、「日月二景飛精八素玉符」と「玄母八門」の儀式は「服日月皇華の法」を、八素元君の存思は「玄母八門（八簡の法）」の存在を前提としているので（8 b～9 a、18 a、23 a）、「服日月皇華の法」と同じく楊許の時代の『八素真経』の内容ではなかったと推測される。

では、「八素」の名の由来はどこにあるのだろうか。『上清太上八素真経』には「八素」に直接関する修行法は載っていないが、たとえば『靈書紫文』がそうであるように、すべての上清経が具体的な修行法をその経名としているとは限らない。ただ、『上清太上八素真経』には、次のような記述が見出せる。「後聖李君は修行を終え、金闕帝君の位に即く際、五星の五皇とその夫人の諱と字（すなわち「奔辰」の修行法）と五通の日に関する修行法を七通の書にしたためた（22 b）。そのうち六通は五嶽に封じたが、残りの一通は白い絹の織物と八色の筆をもって自ら書き（「以白素之紋、八色之綵筆、自而書之」）、「八素真経太上の隠書」と題して太虚真人南嶽赤君（赤松子）に伝えた（24 a）」と。この「以白素之紋、八色之綵筆、自而書之」という記述は、少なくとも「八素」の名の一つの解釈であり、その由来となっている可能性があるだろう。

また、もう一つの可能性もある。『上清太上八素真経』に「地仙自有八素経、論服王氣吐納之道也。……今所謂太上奔辰八素行上清之道、非地仙之八素也 地仙にも『八素経』があり、王氣を服する吐納の道（呼吸法）が論じられている。……今のいわゆる「太上奔辰八素行上清の道」は、地仙の『八素経』ではない（13 a～b）」という記述がある。これによれば、「奔辰」を説く『八素真経』のほかに、吐納法を説くよりレベルの低い地仙の『八素経』が存在したようである。その『八素経』が何をもって「八素」を称していたのかはわからないが、楊許の時代以前に『八素経』がすでに存在し、それを昇華させたものが、「奔辰」の『八素真経』だったという推測も可能である。

最後に、以上に述べたことを簡単にまとめておきたい。まず、『真誥』の記述から浮かび上がってくる『八素真経』は、五星の存思法を説く経典であった。また、『上清太上八素真経』においても、『八素真経』は「三奔」のうちの「奔辰」について説く経典として位置づけられており、その具体的な内容は『上清太上八素真経』の五星の存思法である。したがって、楊許の時代の『八素真経』に『服食日月皇華訣』の説く日月の存思法が含まれていた可能性は極めて低いと考えられる。また、「八素」の名の由来も『上清太上八素真経』に求めることが可能である。ロビネ氏の言うように、『無上秘要』が編纂された時代には、『上清太上八素真経』と『服食日月皇華訣』が一体化した経典が存在していたかもしれないが、

---

関係があってもおかしくないように思われる。それは『八素真経』に付された六つの訣すべてに同じくいえることである。一見すると、千差万別にも見えるこれら訣の内容が、なぜ『八素真経』という名によってくくられているのかは、まだよくわからない。

総じていえば、『服食日月皇華訣』については楊許の上清経と見なす余地はほとんどないだろう。

#### (4) 『上清太上八素真経』(HY 4 2 6)

前節で見たように、ロビネ氏の考えによれば、『上清太上八素真経』も最初の上清経ということになる。筆者も基本的にその見解に賛成である。ただ、一つ付け加えておきたいのは、『上清太上八素真経』の内容が若干の改変を被っていることである。このことはすでにアイクマン氏と大淵氏によって指摘されている。

しかし、筆者はアイクマン氏が言うほどに『上清太上八素真経』は楊許の時代の姿を失っていないと考える。深入りすることは避けるが、氏の議論の問題点は、『太平御覧』巻六百六十所引の『登真隠訣』佚文や、『真誥』の陶注で言及される「三真の道」を楊許の時代のものと見なしていないことである<sup>54</sup>。また、筆者が前節において述べたこと、つまり楊許の時代の『八素真経』は五星の存思法を説くものであり、「三奔」のうちの「奔辰」に当たるものだったということも、氏の結論に対する反証となり得ると思われる。

『上清太上八素真経』の改変について、筆者の考えは大淵氏に近い。氏は「上清経の小研究」において、『上清太上八素真経』のうち「太上の道」に関する記述と、「太上の道」の中心経典である『玉清隠書』に関する部分は後世の付加だろう、と述べている<sup>55</sup>。ただ、筆者としては、もう二点だけ付け加えておきたいことがある。

一点は序文(1 a～3 b)における改変である。『真誥』と『登真隠訣』では、太上道君の上位に他の神格が置かれることはないが、『上清太上八素真経』の序文では『八素真経』が「上皇天帝→太微天帝君、三元紫精道君、真陽元老君→太上道君」(1 a)や「玉皇→太上道君」(2 b)という系譜で伝授されたことが述べられている。とくに、玉皇は太上道君に対して命令を下しており(3 a～b)、太上道君の上位に置かれていることが明らかである。また、『八素真経』そのものを「玄清玉皇の道」(1 a)と称する記述もある。この玉皇は、序文以外の部分では、必ず『玉清隠書』に伴って登場する。それは『玉清隠書』を最初に授かった神であり(7 a)、『玉清隠書』もまた「玉皇君所寶妙者也」(7 a)と称されている。これらのことから、『八素真経』に『玉清隠書』を中心とする「太上の道」が付加されたときに、太上道君の上位に玉皇が来るように、新たに序文も書き換えられたのではないかと、という推測が成り立つだろう。

もう一点は、玉清の思想についてである。これについては現在、十分な結論を示すことができないため、ほとんど問題提起にとどまる。『上清太上八素真経』は上清の上位に玉清を置いている。たとえば、以下のような記述が見える。「玉清宮之下真人、乃上清宮之上真人。太極宮之上真人、乃上清宮之下真人。太清宮之上真人、乃太極宮之下真人。從此以下、次得九宮之飛仙也」(8 a～b)。上清の上位に玉清を置く思想(以下、玉清の思想)が、

<sup>54</sup> アイクマン(一九九九)二二頁。

<sup>55</sup> 大淵(二〇〇五b)八二三～八二八頁。

楊許の時代に存在したかどうかは、三清の思想の形成にもかかわる大きな問題である。

アイクマン氏は、玉清の思想は、『上清太上八素真經』と同じく、五世紀はじめに形成されたと考えているようであるが<sup>56</sup>、その形成年代を楊許の時代よりも下げることには、たしかに一理あるように思われる。なぜなら、楊許の時代は、上清経がはじめて出現し、また「上清（天）」が「太清（天）」に取って代ったばかりのときだったと考えられるからである。その証拠に、四世紀はじめの『抱朴子』には「太清」や「太清に昇る」という表現は見えるが、上清という概念は出てこない。『太上靈宝五符序』についても同じことがいえる。これは五世紀はじめの『元始五老赤書玉篇真文天書経』（HY 2 2。以下、『真文天書経』）や『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』（HY 3 5 2。以下、『玉訣妙経』）に「上清に昇る」という表現が頻繁に出てくると好対照をなしている。これらのことから、楊許の時代以前には、まだ上清という概念がなかったことがうかがわれる。このように、上清が楊許の時代に新たに作られた概念だとすれば、その時代に早くも玉清の思想が形成されていたか疑わしく思われる。

しかし一方、楊許の時代に、玉清の思想がすでに形成されていたことをうかがわせる資料も存在する。第一に、『登真隱訣』巻上に「又有玉帝宮、玉清神母居之。又有天庭宮、上清真女居之。又有真極宮、太極帝妃居之 また（人の頭のなかには）玉帝宮があり、そこには玉清神母がいる。また天庭宮があり、そこには上清真女がいる。また真極宮があり、そこには太極帝妃がいる」（5 a）とある。これは頭中の九宮に関する説明であるが、陶弘景はそれらの優劣について「〈此九宮雖俱處一頭、而高下殊品。按第一爲玉帝宮、次太皇宮、次天庭宮、次極真宮、次玄丹宮、次洞房宮、次流珠宮、次丹田宮、次明堂宮。此其優劣之差也〉〈これら九宮はともに一頭のなかに位置しているが、位に上下の違いがある。考えてみたところ、第一に玉帝宮、次に太皇宮、次に天庭宮、次に極真宮、次に玄丹宮、次に洞房宮、次に流珠宮、次に丹田宮、次に明堂宮という順である。これはその優劣の差である〉」（4 a）と述べている。これによると、玉清神母の宿る玉帝宮は、上清真女の宿る天庭宮よりも位が高いことになっている。ここにおぼろげながら玉清の思想を見出すことができる。もちろん、これはあくまで陶弘景の解釈であるが、正文にも玉清、上清、太極という記述順が見えることは確かである。

第二に、南宋の王希巢『洞玄靈宝自然九天生神玉章経解』（HY 3 9 7）巻中に「隱訣云、玉清、上清、太極、太清、九宮、竝有官僚 『隱訣』に言う。玉清、上清、太極、太清、九宮には、いずれも官僚がいる、と」（3 0 a）とあり、『上清太上八素真經』の文章（1 7 b）が引用されている。ここには「登真隱訣」とはつきり記されていないが、『正統道蔵』を見る限り、「隱訣」と名の付く資料は決して多くない。もし、それが『登真隱訣』であり、『上清太上八素真經』の文章を引用していたとすれば、玉清の思想が楊許の時代に存在したことを示す資料となり得るだろう。なお、『洞玄靈宝自然九天生神玉章経解』における「隱訣」の引用は一例のみであり、ほかに『登真隱訣』を引用する場合には「登真隱訣」と記されている。

第三に、『無上秘要』巻七十八の「太清薬品」「太極薬品」「上清薬品」「玉清薬品」の記

<sup>56</sup> アイクマン（一九九九）六～七頁、二一頁。



述である。この四品の間には、たとえば「上清薬品」に「此天帝之所服、太上之寶貴。非太極之所聞、中眞之所逮 これは天帝が服用するものであり、太上が大切にしているものである。太極（天）の真人が聞いたり、中級の真人が手に入れたりできるものではない」（5 a）とあるように、『上清太上八素真経』の場合と同じく「玉清>上清>太極>太清」という序列が読み取れる。これらはすべて『道迹経』からの引用とされている。先行研究によると、『道迹経』は顧歆『真迹経』の異本のようなものであり、陶弘景以前に茅山の神降ろしの記録を収集したものだという<sup>57</sup>。また、神塚氏は「太清薬」から「玉清薬」までの記述について「東晋以来の上清派の伝承をもつもの」としている<sup>58</sup>。もし、先行研究の言う通りであるとすれば、これは玉清の思想が楊許の時代に形成されていたことを決定づけるものとなろう。しかし、第二部第三章で述べたように、『道迹経』と『真迹経』は似て非なるものである。よって、『无上秘要』巻七十八の記述を、玉清の思想が楊許の時代に遡る根拠とすることはできない。

以上、玉清の思想に関するいくつかの資料を挙げてみた。それが楊許の時代に形成されていたかどうかは、それぞれに根拠が挙げられ、最終的な判断に苦しむが、総じていえば、玉清という言葉を多用する傾向が、楊許以降の上清経により強いことは確かだと思われる。

最後にまとめておくと、『上清太上八素真経』、とくにその中心内容である五星の存想法を、楊許の上清経と見なすことはいまのところ問題ないと考えられる。しかし、「太上の道」、『玉清隠書』に関する記述と序文の内容は、後の時代に付け加えられり改変されたりしたものである可能性が高く、玉清の思想に関する部分も改変の跡である可能性がある。

#### （5）『上清太上九真中経絳生神丹訣』（HY 1 3 6 6。以下、『絳生神丹訣』）

この経典は五つの節からなっているが、Robinet 1984 は「拂童之道」「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」「太上廻元隱道用除罪籍内篇」の各節について「これらも同じく上清の運動より以前に起源するものであるように思われるが、上清の伝統に組み入れられている」<sup>59</sup>と、「太上九真帝君九陰混合縦景万化隱天経」という一節について「『九陰経』の方法は、ほぼ確かに最初の（originale）上清のものである。それは北斗の女神の視覚化に関係しており、上清の運動の最初の（originale）特徴を示している」<sup>60</sup>と、「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」について「日と月（鬱儀と結璘）の輝きを吸収する方法は、楊羲への啓示よりも以前のものであるかもしれない。その伝統は実際には裴君への啓示にまで遡る。しかし、それらは上清の系統に組み込まれ、その一部となった」<sup>61</sup>と述べている。また、*The Taoist Canon* はその各節は「すべて最初（original）の上清の啓示（三六四～三七〇）に属する」<sup>62</sup>としている。

<sup>57</sup> 第二部第三章（2）を参照。

<sup>58</sup> 神塚（一九九九）二四二～二四三頁。

<sup>59</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 82.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 146.

しかし、筆者は『絳生神丹訣』の各節は、最初の上清の啓示に属しないと考える。このことについては、第三部第一章において指摘したので、ここでは結論を述べるだけにしたい。まず、この経典はもともと『上清太上帝君九真中經』(HY 1 3 6 5)と一つのものであった。楊許の時代に『九真中經』という上清經が存在したことは確かであるが、それは「九真之法」「八道秘言」「服五石映事」の三つの内容からなるものである。『絳生神丹訣』と『上清太上帝君九真中經』の内容の大半は、楊許の時代の『九真中經』になかった要素からなり、楊許の時代にあった要素も著しく改変を被っている。『絳生神丹訣』の各節についていえば、それらはすべて楊許の時代の『九真中經』になかった要素である。ただ、「拂童之道」「太上真人招五辰於洞房籍飛魂於六合隱存秘道」「太上廻元隱道用除罪籍内篇」と「太上玉晨鬱儀奔日赤景玉文結璘奔月黄景玉章」については、楊許の時代に別の経典として存在していたが、いずれも改変されている。「太上九真帝君九陰混合縦景万化隱天經」は、楊許の時代以降に新たに作られた部分である。つまり、『絳生神丹訣』は楊許以降に著しく改変された『九真中經』の一部だと考えられる。

#### (6) 『上清九丹上化胎精中記經』(HY 1 3 7 1。以下、『胎精中記經』)

Robinet 1984 は、この経典の年代や真偽については言及していないが、そこに列挙された九天名は『洞玄靈宝自然九天生神章經』の九天名に着想を与えたかもしれない、と述べている<sup>63</sup>。一方、*The Taoist Canon* は「現行本は最初の (original) 上清の啓示の一部である」<sup>64</sup>としている。ただ、その理由らしきものとしては、その内容が『無上秘要』の多くの引用と一致することが挙げられているのみである。

結論からいえば、筆者はこの経典は、最初の上清經ではないと推測する。というのは、この経典には、楊許以降の上清經であることを示す徴候がいくつも見えるからである。以下にそれらを挙げてゆく。

第一に、『真誥』卷五「道授」に「君曰、仙道有九丹變化胎精中記 君が言った。仙道に「九丹變化胎精中記」がある、と」(3 a)とあるが、『八素真經』や『九真中經』などと違って、「在世」と書き込まれていない。よって、少なくとも、許謚と許翽が「道授」を書き取った時点では、『胎精中記』はまだこの世に出現していなかったはずである。

第二に、同じく『真誥』卷五「道授」に「君曰、爲道、當令三關恆調。是根精固骨之道也。三關者、口爲心關、足爲地關、手爲人關。謂之三關。三關調則五藏安、五藏安則舉身無病。昔趙叔期、學道在王屋山中、時時出民間。聞有能卜者在市閭中、叔期往見之。因語叔期曰、欲入天門、調三關、存朱衣、正崑崙。叔期知是神人。因拜叩頭、就請要訣。因以一卷書與之。是胎精中記。拜受此書、入山誦之、後合神丹而升天。此皆前事之徴者、汝當識此言。〈三關事與黃庭同。竝有說而無法〉君が言った。仙道を修めるには、三關をいつも調べておかななくてはならない。これが精を根づかせ骨を固くする道である。三關とは、口が心關であり、足が地關であり、手が人關で

<sup>63</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 173-174.

<sup>64</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 165.

ある。これらを三関という。三関が調えば五臓が安定し、五臓が安定すれば体中から病がなくなる。昔、趙叔期は王屋山で仙道を学び、しばしば人里に出かけた。占いの得意な者が町にいるのを聞きつけ、叔期は会いに出かけた。そこで（占い師は）叔期に語って言った。「天門に入りたいのであれば、三関を調べ、朱い衣をつけた神を存思し、崑崙（頭）を正しく治めなさい」と。叔期は（その占い師が）神人だと気づき、そこで礼拝叩頭して、じきじきに要訣を請うた。（占い師は）そこで一巻の書物を与えた。それが『胎精中記』である。（叔期は）この書物を有り難く頂戴し、山に入って読誦し、後に神丹を調合して昇天した。以上はすべて昔の明らかな事実である。あなたはこの言葉をよく覚えておかななくてはならない、と〈三関のことは『黄庭経』と同じである。いずれも説明はあるが方法はない〉（10a）とある。ここには、趙叔期が神人から『胎精中記』を授けられた話が見える。この話は、『胎精中記』の存在を物語っているかのように見えるが、許謚と許翮が「道授」を書き取った時点で『胎精中記』が「在世」でなかったことは動かし難い。よって、この『胎精中記』は、内伝に列挙される架空の経典と同じように扱うべきだろう。

第三に、「道授」のこの部分の記述と、現行の『胎精中記』とのずれである。一つは、「道授」を見る限り、楊許の時代には、『胎精中記』は口、手、足の三関を調えるための経典とされていたようである。一方、現行の『胎精中記経』にも三関のことが述べられているが、その三関は脛の上部（泥丸、口、頬、目）、中部（五蔵、太倉、大腸、小腸）、下部（某甲、陰、後門、両足）のことであり、そこに人の病や死の源となる十二結節があるとされる。現行本では、十二結節を解くための存思法が示され、その最後には「三関十二結胞胎内符」を服用することになっている。このように、現行本にいう三関は、「道授」に示された口、手、足の三関とは、もはや一致しなくなっている。もう一つは、「道授」では、趙叔期が『胎精中記』の伝授者とされているが、現行本の伝授の系譜には趙叔期はまったく登場しない。これらの不一致は、現行の『胎精中記経』が楊許の時代のものであれば、起こり得なかったはずである。

第四に、『胎精中記経』と『紫文行事決』<sup>65</sup>に示される生成論の違いである。『胎精中記経』には「人は九天の気を受けて生まれる」という生成論が通底しており、たとえば「凡人生、皆稟九天之氣。氣凝爲精、精化成丹、丹變成人 総じて人が生まれるときには、みな九天の気を受ける。その気が凝り固まって精となり、精が変化して丹となり、丹が変化して人になるのである」（16b）や「流丹九轉、結氣爲精、精化成神、神變成人 流丹が九回転変し、気を凝結させて精を作り、精が変化して神となり、神が変化して人となる」（1b）という記述が見える。ここには、九天の気が精になり、精が丹や神になり、それらが人になるという過程が示されている。一方、『紫文行事決』「九真八道行事決」の「論神」（行212～236）には、次のような生成論が見える。「太上曰、夫人生、結精積炁、受胎斂血。所以凝骨吐津、散布流液。忽尔而立、恍尔而成、罔尔而具、脱尔而生。於是乃九神來入、五藏玄生。父母唯知生育之始、不覺神適其間也 太上が言った。人が生まれるときには、精を凝結させてそこに気を集め、胎を受けてそこに血を集める。そのようにして、骨を凝結させ津液（人体を流れる液体）を生成し、流れる液体を体中に行き渡らせる。すると、恍惚のうちに人の形が出来上がり、いつの間にか肉体が備わり、人が生まれる。そこで、九神が肉体に入ってきて、五臓が奥深いところから生成される。

65 『紫文行事決』については、第二部第一章を参照。

父母はただ生まれてきた子を育てる最初の段階を知っているだけであり、九神がその子に宿る過程には関知しないものなのである」(行212～221、陶注は省略)。ここには、精を凝結させて気を集めることによって肉体が作られ、そこに九神が外からやって来て五臓が生じる、という人の生成過程が示されている。また、その陶注にも「〈人之寄生託誕、先因精爲端。精既凝結、陰陽之炁、積附成胎。於是注血立骨、稍構人形。形既充具、神亦來入、則能自生。此變化精微、不可以理而求。生生之本、莫復過斯者矣〉(人が誕生するしくみは、まず精によってそのきざしが作られる。そして精が凝結すれば、そこに陰陽の気が集まって胎が出来上がる。そこで、血が注がれ骨が作られ、ようやく人の形が構成される。人の形(すなわち肉体)が備わり、そこに神が入ってくれば、人として生まれることができる。この変化は細やかで巧みなものであり、理屈で説明できるものではない。万物が生じる根本は、いずれもこのようなものである)」(行212～215)とあり、陶弘景も、まず精が凝結し、それに陰陽の気が加わって胎が作られ、肉体が出来上がり、そこに神が外からやって来る、と考えていたようである。このように、『胎精中記経』では人の生成過程が九天の気の「変化」によって描かれているが、『紫文行事決』ではそれが精に対する「累加」によって描かれている、という違いがある。

第五に、『真誥』や『登真隱訣』、『上清明堂元真経訣』、『紫文行事決』などの注において、陶弘景が『胎精中記経』にまったく言及していないことである。たとえば、第二に挙げた「道授」では、趙叔期が『胎精中記』を得たことが比較的詳しく取り上げられているにもかかわらず、陶弘景は「〈三關事與黃庭同。竝有說而無法〉」(第二の資料傍線部)と言うのみである。また、第四に挙げた人の生成論においても、『胎精中記経』の内容にまったく言及していない。このように、『胎精中記経』に関係がある(またはありそうな)部分においても、陶弘景はまったくそれを取り上げようとしない。もし彼が『胎精中記経』を所有し、それを楊許の上清経と見なしていたのであれば、たとえば「別有経」や「胎精中記云」のような言葉があってもよいように思われる。

第六に、神格の問題である。まず、『胎精中記経』の各修行法では、九天元父と九天玄母、鬱单无量天王から波梨答怛天王までの九天王に対する存思が中心になっているが、これらの神々は『真誥』や『登真隱訣』などにはまったく登場しない。また、『胎精中記経』では体内の十二結節を解く際、元父と玄母、九天王に次いで、体内の二十四神が存思されるが、この二十四神は楊許の時代の『二十四神經』<sup>66</sup>では中心的な役割を担っていた神々である。『胎精中記経』が二十四神を副次的に使い回していることは、少なくともそれが『二十四神經』以降に作られたことを示唆するものである。

第七に、「太一の道」との関わりである。『胎精中記経』の祝文では、元父、玄母と並んで、人の生成を主る重要な神々である帝君、太一などの神々<sup>67</sup>が繰り返し登場する。元父と玄母、帝君と太一という組み合わせは、『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄経』(HY 1 3 1 9)

<sup>66</sup> 『真誥』卷二十(3b)。

<sup>67</sup> 第三部第一章第三節(4)を参照。

68や改変後の『九真中経』など楊許以降の上清経に繰り返して出てくるものであり、いずれも「太一の道」に関係する69。また、さきほど見たように、『胎精中記経』では二十四神に十二結節を解く機能が与えられているが、これも「太一の道」の影響と考えられる。というのは、楊許の時代の『二十四神経』は「存思→昇天」を目指すものだったが、「太一の道」の影響下において、それは「存思→解結→昇天」を目指すものに改変されたからである70。このように、二十四神と解結との関係づけは、楊許以降の上清経史の展開に一致している。

第八に、存思による神々の混合である。『胎精中記経』には泥丸に入ってきた九天元父と丹田命門に入ってきた九天玄母を絳宮で交わらせるという存思法が示されているが、神々を混合させるこのような存思法は、『真誥』や『登真隱訣』などには見えない。それはたとえば『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄経』や改変後の『九真中経』、『大洞真経三十九章』に付随する「廻風の法」などにおいて顕著になるものであり、やはり楊許以降の上清経史の展開を示していると推測される。

第九に、『胎精中記経』の成り立ちが「九丹上化胎精中記、一名瓊胎靈曜。乃生九玄之初、結太空自然之氣、以成寶文 『九丹上化胎精中記』は、「瓊胎靈曜」とも名づけられる。それは九玄の初めに生じ、太空自然の気を凝結させ、宝文を作ったのである」（26b）と述べられていることである。経典の成り立ちに関して、自然という言葉を用いることは、『真文天書経』や『玉訣妙経』において強調される靈宝経の特徴であり71、『真誥』や『登真隱訣』、楊許の時代に遡る可能性の高い他の上清経には見られない。よって、『胎精中記経』のこの記述は、少なくとも『真文天書経』や『玉訣妙経』よりも遅い時代の要素であると推測される。

第十に、『胎精中記経』を伝授する際に「上金一斤」（27a）を含む法信が必要とされていることである。本節（3）に示したように、大淵氏によると、これは王靈期によって靈宝経から上清経に取り込まれたものである、という72。

以上が第一から第十まで、『胎精中記経』が楊許の上清経ではなかったことを示す徴候を挙げてきた。これら一つひとつは、必ずしも十分な説得力をもっていないかもしれないが、それらが十以上も集められるのであれば、ひとまずそれを確かな結論としてよいだろう。ただ最後に、唯一の懸念材料を挙げておくと、『上清胎精記解結行事訣』（HY408）の存在である。『紫文行事訣』がそうであるように、各行事訣は楊許の上清経の内容を残している場合が多い。『上清胎精記解結行事訣』の内容は、『胎精中記経』の前半に示される解結の修行法にほぼ一致する。そうすると、その解結の修行法に関しては、楊許の時代に遡

68 『洞真太一帝君太丹隱書洞真玄経』の成立年代については、第三部第一章第三節（2-2）を参照。

69 「太一の道」については、第三部第一章第五節を参照。

70 第三部第一章第三節（5-2）を参照。

71 たとえば、「自然の書」や「自然の文」、「自然の章」など。神塚（一九九九）二八二～二八三頁。

72 なお、大淵氏は、王靈期が新たな上清経を作ったのは、古靈宝経が出そろった後と考えているようである。大淵（一九九七）七三～二一八頁。しかし、筆者は古靈宝経と王靈期以降の新たな上清経との先後関係は、もっと複雑だったろうと想像する。

るのかのようにも思われる。しかし、『上清胎精記解結行事訣』の内容に限っても、以上に挙げた第一、二、三、五、六、七のことが当てはまる。よって、行事訣の存在だけをもって結論を覆すことはできない。筆者の目には、やはり『上清胎精記解結行事訣』の存在が異様に映るが、現段階では陶弘景以降に作られた行事訣であると考えざるを得ないと思われる。

#### (7) 『太上九赤班符五帝内真經』(HY 1 3 1 8。以下、『九赤班符經』)

Robinet 1984 は、この經典の年代や真偽については言及していないが、*The Taoist Canon* は「現行本は最初 (original) の上清の啓示に属する」<sup>73</sup>としている。その理由らしきものとしては、『真誥』にその名が見えることと、現行本の内容が『無上秘要』の引用に一致することが挙げられている<sup>74</sup>。しかし、筆者は、この經典は最初の上清の啓示に遡るものではないと考える。以下に、そのことを示す徴候を挙げてゆきたい。

第一に、『胎精中記經』の場合と同じように、『真誥』巻五「道授」に、「君曰、仙道有九赤班符、封山墜海 君が言った。仙道に「九赤班符封山墜海」がある、と」(3 a) とあるが、「在世」と記されていないこと。これはこの經典が、二許が「道授」を書き取ったときには、まだこの世に出現していなかったことを示している。

第二に、冒頭近くに「元〔始〕<sup>75</sup>丈人、以傳太上大道君 元始丈人は、それを太上大道君に伝えた」(1 b) とあるように、この經典では、太上大道君の上位に元始丈人という神格を置いている。本節(1)で述べたように、太上大道君の上位に別の神格を置く例は、少なくとも『真誥』と『登真隱訣』の範囲では見られない。よって、これは楊許以降の要素であることが疑われる。

第三に、『九赤班符經』の「五嶽五帝内思變化真形求仙上法」に「若見白炁、則天魔空中之精、來干試(乖)〔兆〕身。當叩左齒三十六通、而誦金玄章之呪一遍。則魔精自滅、眞自來降也 もし白い気を見れば、それは天の魔や空中のもののがやって来て、自分の身を犯し試そうとしている徴候である。左の歯を三十六回かちかち鳴らし、「金玄章の呪文」を一回誦えるべきである。そうすれば、魔やものけは自滅し、真人がおのずから降臨するだろう」(3 a～b) という記述が見えるが、ここの「金玄章之呪」は「金玄章滅魔之呪」(4 b)とも称され、『上清高上金元羽章玉清隱書經』(HY 1 3 4 7)に見える八つの「消魔智慧呪隱文金玄羽章」(1 2 a～1 6 b)のことを指す<sup>76</sup>。それらは制魔や滅試の働きをもっており(1 6 b)、このことから『九赤班符經』の「金玄章之呪」、「金玄章滅魔之呪」と同じものであることが確かめられる。『上清高上金元羽章玉清隱書經』については、ロビネ氏が「大洞真經の訣」に係する偽經 (apocryphe) であり、その内容は『度人經』に見える魔王の歌や水平に配置された天などに着想を得ている、と述べてい

<sup>73</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 166.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> 『無上秘要』巻三十二(5 b)によって「始」を補った。

<sup>76</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 176.

る<sup>77</sup>。『度人経』との先後関係については、今後さらに慎重に検討する必要があると思われるが、いずれにせよ『玉清隠書』が楊許以降の上清経であることは本節（４）に述べたこと、すなわち『上清太上八素真経』における『玉清隠書』に関する記述が後世の付加であることから裏づけられるだろう。よって、『上清高上金元羽章玉清隠書経』の内容に言及する『九赤班符経』は、それよりもさらに後に成立したと考えられる。

第四に、『九赤班符経』に修行の結果として「玉清之天」や「玉清之宮」に上昇することが盛んに説かれていることである。玉清という言葉そのものは『真誥』などにも見えるため、それが見えるからといって、即楊許以降の上清経ということにはならない。ただ、玉清への言及が目立って多いことは、『洞真太上紫度炎光神元变経』など楊許以降の上清経に見られる特徴である。

第五に、『九赤班符経』に次のような五方の数の配当が見えることである。(A)「東一九、南一三、中央一十二（または一）、西一七、北一五」、(B)「東一九、南一八、西一六、北一五、中央一十二（または一）」。

まず、(A)タイプは、古くは『太上靈宝五符序』巻上「仙人把服五方諸天氣経」や「靈宝五帝官将号」などに遡る<sup>78</sup>。これは靈宝経に多く用いられるが、『上清太上八素真経』や『清靈真人裴君伝』（『雲笈七籤』巻一百五所収）などの楊許の時代に遡る可能性の高い資料にも見られる<sup>79</sup>。次に、(B)タイプは『真誥』や『登真隠訣』、内伝などには見出せず、靈宝経に用いられることも非常に少ないが<sup>80</sup>、『上清金真玉光八景飛経』（HY 1 3 6 7。以下、『金真玉光経』）や『洞真太上紫度炎光神元变経』などの楊許以降の上清経に多く見られるものである<sup>81</sup>。したがって、(B)タイプについては楊許以降の上清経であることを示す徴候の一つといえる。

第六に、『九赤班符経』の記述が全体として『玉訣妙経』に非常によく似ていることである。ここでは詳細な比較は避けるが、たとえばまず、『九赤班符経』「五嶽内思刻名定仙上法」（6 a～2 5 a）は『玉訣妙経』巻下「元始五老存思五嶽五帝招靈求仙玉訣」（1 4 b～2 0 a）と近く、とくに五嶽君の姓名が共通している点は注目に値する。また、この部分の埋符の儀式は、『玉訣妙経』巻上「元始靈宝告五嶽靈山除罪求仙上法」（6 a～b）や「東方九氣青天真文赤書玉訣」以下の五方の「赤書玉訣」（8 a～1 6 a）にも近いものが見える<sup>82</sup>。次に、『九赤班符経』「四海水帝内思除罪削簡上法」（2 5 a～3 1 a）は『玉訣妙経』巻上「元始靈宝告水帝削除罪簡上法」（5 a～6 a）に近く、この東海水帝などの四海水帝は『玉訣妙経』巻上の五方の「赤書玉訣」にも見える。このような両者の類似は、

<sup>77</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 243.

<sup>78</sup> 小林（一九九〇）七四～七六頁。

<sup>79</sup> 『登真隠訣』の佚文である『上清明堂元真経訣』「太極真人服四極雲牙神仙上方」は、「仙人把服五方諸天氣経」と用語などの点で極めて近いものであるが、このような五方の数の配当は見えない。

<sup>80</sup> 『真文天書経』巻上（3 9 b～4 2 b）には用いられている。

<sup>81</sup> Robinet 1984, tome 2, pp. 47-49, 神塚（一九九九）一八三～二〇二頁。

<sup>82</sup> 神塚（一九九九）二八二～二八三頁。

王靈期が靈宝經の流行を妬んで新しい上清經を作りはじめたという『真誥』「真經始末」の記述を想起させる。もし、陶弘景のその記述が事実であれば、そのことが最もわかりやすく反映されている上清經が『九赤班符經』であるといってもよいのではなかろうか。

第七に、『九赤班符經』はその成り立ちについて「太上九赤班符、結飛玄紫炁、以成其文『太上九赤班符』は、飛玄の紫氣を凝結させ、それによってその文章を成り立たせている」(31 a)と述べている。これとほぼ同じ記述は、さきほど挙げた『上清高上金元羽章玉清隱書經』にも「消魔智慧呪金玄隱文、皆結飛玄自然之氣、以成其章『消魔智慧呪金玄隱文』は、すべて飛玄自然の氣を凝結させ、それによってその文章を成り立たせている」(16 b)とあり、また『洞玄靈宝自然九天生神章經』の「天尊重告飛天神王。此九天之章、乃三洞飛玄之炁 天尊は繰り返し飛天神王に告げた。この九天の章は、三洞飛玄の氣で出来ている、と」(7 b)という部分にも見える。つまり、楊許以降の上清經や靈宝經によく似ている、ということである。

第八に、『九赤班符經』を伝授する際に「上金三兩」(32 a)を含む法信が必要とされていることである。これについては本節(6)の第十で述べたことと同じである。

以上、第一から第八まで、『九赤班符經』に見える楊許以降の上清經である徴候を挙げてきた。この經典については、楊許の上清經であることを示す材料が一つもなく、むしろ楊許以降の上清經であることが最も確からしいものといえる。

#### (8) 『上清高上玉晨鳳台曲素上經』(HY 1361。以下、『曲素上經』)

この經典について、Robinet 1984は「陶弘景が『真誥』「真經始末」に〕いう〔章靈民が書写した『曲素』の〕巻物は、HY 1361のテキストを含んでいたかもしれない。最初のもの(l'original)は穴が空いていたというからには、改変を被っている可能性もあるだろう<sup>83</sup>や「HY 1361は、最初の(original)状態ではないかもしれない。それはいくつかの断片(HY 412、414、415、416、1381、1337を見よ)を欠いている」<sup>84</sup>と述べている。一方、*The Taoist Canon*は「現行本は、高上玉晨の名のもとにあり、最初の(original)上清の啓示の一部である。……しかし、それは不完全であるように見える」<sup>85</sup>としている。ロビネ氏は、一九八四年の段階では、『曲素上經』が改変を被っている可能性も指摘しているが、現行本については、脱落があるものの、基本的には最初の上清の啓示のものと考えているようである。その理由は、はっきり挙げられていないが、章靈民が書写した楊許の『曲素』の巻物を陶弘景が手に入っていたらしいことや、現行本が『無上秘要』の引用に一致することのようである。

たしかに、『真誥』「真經始末」の記述から見れば、陶弘景は楊許の『曲素』の転写本を手に入れていたようであるし、また『真誥』巻五「道授」には「君曰、仙道有曲素決辭、以招六天之鬼。在世 君が言った。仙道に「曲素決辭」がある。それによって六天の鬼を招く、と。この世に存在

<sup>83</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 188.

<sup>84</sup> Ibid., p. 190.

<sup>85</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 168.



している」(3 b)とあるので、『曲素決辞』は在世七経<sup>86</sup>の一つである。しかし、結論からいえば、楊許の時代に『曲素決辞』が存在していたとしても、現行の『曲素上経』はそれとは大きく異なるものだろう。そして、それは現行本に脱落があるからではなく、むしろ本来なかったものが多く付加されているからだと考えられる。以下に、その理由および楊許以降の上清経であることを示す徴候を挙げてゆきたい。

『曲素上経』は、序文(1 a～2 b)、「高上玉晨曲素憂樂慧辞」(2 b～7 b)、「五帝命魔靈幡」(7 b～10 b)、「太極左真人曲素訣辞」(10 b～15 a)、「太上曲素五行秘符」(15 a～23 a)の五節からなり、このなかに楊許の『曲素決辞』の内容が残されている可能性もある。したがって、ここでは慎重を期して各節ごとに分析する。

まず、序文について見ると、第一に「如是九天鳳文憂樂之曲、玄丘太真、皆九天自然之氣、結而成焉 このように「九天鳳文憂樂の曲」と「玄丘太真の書」は、いずれも九天の自然の気が凝結して出来たものなのである」(2 a)という部分は、この経典が自然の気によって生成されたことを説いている。本節(6)の第九で述べたように、経典の成り立ちを自然という言葉を用いて説明するのは、『真文天書経』や『玉訣妙経』に顕著に見られる特徴である。したがって、序文のこの記述は、楊許以降の上清経であることを示す徴候といえる。第二に、「玄都丈人以鳳文真書憂樂之曲、玄授於道君 玄都丈人は「鳳文真書憂樂の曲」を密かに道君に授けた」(1 b)や「玄都丈人受之於太空、以傳太上大道君 玄都丈人はそれを太空のなかから受け取り、太上大道君に伝えた」(2 b)という部分は、太上大道君の上位に玄都丈人という神格を置いている。本節(1)で述べたように、太上大道君の上位に別の神格を置くことは、楊許の時代以降であることを示す徴候である。第三に、この経典を伝授する際に「上金五兩」(2 b)を含む法信が必要とされているが、上金の規定は、王靈期以降の上清経であることを示す徴候の一つである。

次に、「高上玉晨曲素憂樂慧辞」について見ると、この部分は全体が五帝の曲という韻文からなり、やや難解であるが、筆者が見る限り、楊許以降の上清経であることを強く示す徴候は見られない。「結我自然氣」(2 b)や「帝一固中元」<sup>87</sup>(3 a)、「五帝命靈幡」(3 a)など疑わしい表現はあるが、それらだけによって楊許以降のものとするのはためらわれる。また、『紫陽真人内伝』に周義山が「憂樂曲素訣辞」を受け取ったという記述(9 b)が見えるため、楊許の時代の『曲素決辞』は『憂樂曲素訣辞』という名だったのかもしれない。そうすると、そこに「高上玉晨曲素憂樂慧辞」の内容が含まれていた可能性もある。ただ、この部分には「道授」のいう『曲素決辞』の内容、すなわち「招六天之鬼」のこと

<sup>86</sup> 『真誥』巻五「道授」に「在世」と記されている七つの経典。『八素真経』、『九真中経』、『除六天之文三天正法』、『石精金光蔵景録形』、『飛歩七元天綱之経』、『大洞真経三十九篇』、『曲素決辞』。

<sup>87</sup> 『真誥』には「帝一」の用例が三個所あるが、うち二個所は陶弘景が非真とする部分(巻八12 a～14 a)に見え、残り一個所についても、陶弘景は「此別一法、經中未見其事也」(巻十19 b～20 a)とする。『真誥』のみから見れば、帝一という神格は疑わしいように思われる。しかし、『上清大洞真経』(HY6)には帝一が頻出する。『上清大洞真経』は改変を被っているとされるが、その帝一が楊許の『大洞真経』にもあったものなのか、改変の結果であるのか、現段階の筆者にはわからない。

は、まったく言及されていない。したがって、筆者にはこの部分が楊許の時代のものであることはやはり疑わしく思われるが、いまのところそれをはっきり示すに足る徴候は見出せない。

次に、「五帝命魔靈幡」について見ると、この部分には、五方の魔靈大王を制して修行者を昇仙させる「命魔靈幡」という五帝の符が載せられている。第一に、この部分では、修行者が最終的に向かう場所がすべて玉清宮になっている。本節（7）で述べたように、玉清への言及が集中的に見えることは、楊許以降の上清経であることを示す徴候である。第二に、各符の最後に「如九天信」と記されていることである。『曲素上経』には、この「九天信」が何を指すのかは記されていないが、これは『金真玉光経』の「招霊致真撰魔之符」を指すものと推測される。というのは、「招霊致真撰魔之符」は「一名九天信」（15 a）とされており、「命魔靈幡」と同じく、部屋の五方に置いて使用する五帝の符だからである。もし、この推測が正しければ、「五帝命魔靈幡」の記述は、一般に王霊期の上清経とされる『金真玉光経』<sup>88</sup>よりも後のものと見なされるだろう。

次に、「太極左真人曲素訣辞」という部分は、楊許の『曲素訣辞』に最も近い名をもつが、その中心内容を構成しているのは「玄丘太真書隠文」という符である。この部分については、第一に「上金百両」（11 a）という法信規定が見える。第二に、「謹受曲素憂之辞、五帝命魔靈幡、九天鳳文玄丘太真書、五行秘符 謹んで「曲素憂の辞」、「五帝命魔靈幡」、九天鳳文玄丘太真書」、「五行秘符」を受け取る」（14 b）という記述が見え、「五帝命魔靈幡」や以下に述べる「五行秘符」の存在を前提としている。よって、この部分は全体としては「五帝命魔靈幡」と「五行秘符」以降のものとも見なされる。なお、『上清曲素訣辞録』（HY1381）の前半部（1 a～3 b）は、「太極左真人曲素訣辞」の前半部とおおむね一致するが、以上の第一、第二に挙げたことは当てはまらず、かつそこには「曲素」と「訣辞」という名の二つの符が載せられている。その符には「曲素以威六天之鬼」（1 b）などの説明が付されており、『真誥』「道授」の『曲素訣辞』に対する説明に近い。したがって、『上清曲素訣辞録』の前半部に、楊許の『曲素訣辞』が含まれている可能性もある。

最後に、「太上曲素五行秘符」について見ると、第一に、この部分には本節（7）で述べた（B）タイプの五方の数の配当が見えることが挙げられる。これは楊許以降の上清経であることを示す徴候といえる。第二に、「太上曲素五行秘符」は「太極左仙公撰」（15 a）とされているが、ロビネ氏が指摘するように、太極左仙公は葛玄である可能性が高く、靈宝経の影響を疑わせる<sup>89</sup>。第三に、『真誥』巻五「道授」には、『曲素訣辞』が「在世」とされているが、一方で『五行秘符』については「君曰、仙道有五行秘符、呼魂召魄 君が言った。仙道に「五行秘符」があり、魂を呼び魄を召す、と」（3 a）とあり、「在世」とされていない。つまり、「道授」の時点で存在した『曲素訣辞』は、『五行秘符』を含まないものだったといえる<sup>90</sup>。

<sup>88</sup> 神塚（一九九九）一八三～二〇二頁。

<sup>89</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 190.

<sup>90</sup> 同様のことはロビネ氏も指摘している。Ibid., p. 188.

第四に、『五行秘符』については、『紫文行事決』「紫文決」の陶注に「(人)〔?〕<sup>91</sup>中品經目有五行秘符呼魂召魄。列紀云服五行以呼魂。如此別當復須符也。經既未行、正當且勲斯法」(中品の經目に「五行秘符 魂を呼び魄を召す」とある。『(後聖)列紀』に「五行(の符)を服用して魂を呼ぶ」と言われている。以上のものについては、また別の機会に、その符を求めるべきである。(それについて記す) 經典はまだこの世に通行していないので、しばらくはこの(『靈書紫文』の)方法につとめるべきである)」(行105～106)とあり、陶弘景が「未行」としている。つまり、陶弘景にとって『五行秘符』の真經は、まだ世の中に通行していなかったのである<sup>92</sup>。一方、『四極明科經』卷三(11b)によると、当時すでに『曲素訣辭優樂之曲五行秘符』という上清經が伝授されていたようである。これは「曲素訣辭」や「優樂之曲」、「五行秘符」などを一つにした經典のようであるから、現行の『曲素上經』に相当するものと見てよいだろう。『四極明科經』の成立年代は五世紀末と考えられるので<sup>93</sup>、『曲素訣辭優樂之曲五行秘符』は陶弘景以前に通行していたはずである。にもかかわらず、陶弘景は『五行秘符』を「未行」としている。このことは、『曲素訣辭優樂之曲五行秘符』の「五行秘符」が陶弘景にとっての真經ではなかったことを示唆している。以上のことから、『曲素上經』の「太上曲素五行秘符」は、陶弘景にとっての偽經であると推測される。

以上に述べたことをまとめておくと、楊許の時代に『曲素訣辭』が存在したことは確かであり、その内容が『曲素上經』の「高上玉晨曲素憂樂慧辭」や「太極左真人曲素訣辭」に部分的に残されている可能性は否定できない。ただ、もし残されていたとしても、『曲素上經』全体に占める割合は少ないだろう。また、序文と「五帝命魔靈幡」、「太上曲素五行秘符」については、楊許以降のものである可能性が高い。さらに、「太上曲素五行秘符」が楊許の『曲素訣辭』の一部でなかったことは明らかである。したがって、『曲素上經』は全体として見れば、明らかに最初の上清經ではないといえる。

#### (9) 『太上玉佩金璫太極金書上經』(HY 56。以下、『玉佩金璫經』)

この經典について、Robinet 1984は「『玉佩金璫』はおそらく上清の啓示以前に存在していただろう。それは「石精金光」の符と『玉佩金璫』を含む、かつてのテキストの一部だったように思われる。「石精金光」の符は、当初は『劍經』に属していた。……現行の版本は、上清の最初の(originale)ものであるように見える」<sup>94</sup>と述べ、*The Taoist Canon*は「現行本は、啓示の期間に書き直された最初の(original)上清の版本である」<sup>95</sup>としている。

<sup>91</sup> 「人」は衍字か。『登真隱訣』卷下の陶注に「中品目」に対する言及がある。

<sup>92</sup> 陶弘景のいう「未行」や「未出」はあくまで真經を対象としたものであり、偽經が通行しているかどうか、出現したかどうか、ということとは無関係である。第三部第二章第二節(3)を参照。

<sup>93</sup> 第一部第三章脚注7を参照。

<sup>94</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 215.

<sup>95</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 176.

ロビネ氏がこのように考える理由は、おおよそ以下のように整理できる。第一に、『神仙伝』に「裴君が戴孟に「石精金光符」と同時に「玉珮金璫」を授けた」という話があり、同じ話が『真誥』巻十四（6 a～b）にも見えること<sup>96</sup>。第二に、『真誥』の記述によると、『剣経』は楊許の時代に存在しており、陶弘景もそれをもっていたことである<sup>97</sup>。しかし、筆者の考えでは、『玉珮金璫経』を楊許の上清経と見なすことはできない。これは楊許以降の上清経と見なすべきだろう。以下にその理由および徴候を挙げてゆく。

第一に、『真誥』巻五「道授」には、「君曰、道有石精金光藏景録形。在世 君が言った。道に「石精金光藏景録形」がある、と。この世に存在している」（2 b）、「君曰、仙道有玉珮金璫、以登太極 君が言った。仙道に「玉珮金璫」があり、それによって太極（天）に登る、と」（4 a）とある。これらによると、『石精金光藏景録形』は楊許の時代に存在したようであるが、一方『玉珮金璫』は「道授」の時点では「在世」ではなかった。このことから、『玉珮金璫経』が楊許の時代以前に存在していたと見なすことは難しく、また本来「石精金光」の符と一つのまとまりだったと考えることも難しい。なお、裴君から戴孟への伝授の話が『神仙伝』に見えるということであるが、それが葛洪の『神仙伝』に載っていたかは非常に疑わしい<sup>98</sup>。また、『真誥』の陶注では、「〈出神仙傳〉」と記して、『神仙伝』に登場する人物を示しているが、戴孟に関してはそのような注記がない。

第二に、『登真隠訣』の佚文『上清明堂元真経訣』『茅伝訣』の陶注に「〈此傳所載、於玄真之事、其理已盡。唯有陰陽二景内真符、在金璫経中、未行於世也〉（この伝記の内容は、玄真の事については、その道理をすでに説き尽している。ただ「陰陽二景内真符」だけは『金璫経』のなかにあつて、まだこの世に通行していない）」（4 b）と見えることである。これによると、「此の伝」すなわち『茅君伝』は、玄真の法に関しては説き尽しているが、「陰陽二景内真符」だけは『金璫経』のなかにあつて、まだこの世には通行していない、という。これはつまり、「陰陽二景内真符」を載せる『金璫経』はまだこの世に通行していなかった、ということだろう<sup>99</sup>。一方、『四極明科経』巻三（16 a～b）によると、当時すでに『玉珮金璫太霄隠書』という上清経が伝授されていたようである。これはほぼ現行の『玉珮金璫経』に相当するものと推測される。というのは、「太霄隠書」の名は、現行本の「玉珮太霄隠書洞飛宝経」と「金璫太霄隠書洞飛宝経」の各節に由来すると考えられ、またそれを伝授する際の法信規定（16 b）も、現行本に完全に一致するからである。以上のことをまとめると、陶弘景以前に現行の『玉珮金璫経』に相当する上清経が通行していたが、陶弘景は『金璫経』の真経はまだ通

<sup>96</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 214.

<sup>97</sup> Ibid., pp. 137-140.

<sup>98</sup> 管見の限り、戴孟は広漢魏叢書本系統の『神仙伝』にしか登場しない。広漢魏叢書本の問題点については、小南（一九七四）を参照。

<sup>99</sup> なぜ、陶弘景は「未行」の『金璫経』に「陰陽二景内真符」が載せられていることを知っていたのか、ということが問題になるかもしれないが、これは『茅君伝』の「向説元始天王、太帝君言、是太霄二景隠書玉珮金璫之文章也。又有陰陽二景内真符、與本文相隨」（『雲笈七籤』巻一百四「太元真人東嶽上卿司命真君伝」13 b）という記述によって知ったのだろう。

行していないと述べている。したがって、現行の『玉珮金璫經』は、陶弘景にとっての偽經である可能性が高いと推測される。

第三に、『上清明堂元真經訣』『茅伝訣』に「玉珮隱書、非偉所見耳 『玉珮隱書』は偉（茅季偉）でさえ見ていないものなのだ」（5 b）という東卿司命（大茅君）の言葉が見えるが、これに対して陶弘景が「く玉珮金璫、東卿所祕。既與玄真同類、俱行日月之道。但又恐楊君就二君請之、故及此言也（『玉珮金璫』は東卿が秘密にしているものであるが、「玄真の道」と同類であれば、ともに日月の道（方法）を行なうことに関係しているのだらう。ただ、おそらく楊君が二君にそれ（『玉珮金璫』）を請い求めたために、（東卿が）そう言って（たしなめた）のだらう）」（5 b）と注記していることである。これによると、『玉珮金璫』は大茅君が秘密にしているものだったが、楊羲が二君すなわち大茅君と中茅君にそれを請い求めたところ、大茅君はそれは偉すなわち中茅君さえ見たことがないものだ、と答えたという。この部分は、楊羲は『玉珮金璫』を見たいと思ったが、「中茅君さえ見たことがないものだ」と言って断られた、と解釈できる。そうすると、楊許の時代に『玉珮金璫』が「在世」でなかったことが、改めて確かめられる。

第四に、『玉珮金璫經』に、「玉珮金璫陰陽二景之符」を知らなければ、「日月皇華」を服用したり、「黄氣陽精三五順行之道」を修行したりしても徒勞だ、と述べられていることである<sup>100</sup>。「日月皇華」は『服食日月皇華訣』に、「黄氣陽精三五順行之道」は『上清黄氣陽精三道順行經』（HY 3 3）に相当するものだらう。これらはいずれも楊許以降の上清經と考えられる<sup>101</sup>。よって、それらに対する言及は、『玉珮金璫經』が楊許以降の上清經であることを示唆しているといえる。

第五に、「至中皇元年三月一日庚寅、天徳<sup>102</sup>値合之時、元始下教於寒靈丹殿、瓊臺黄房之内、命五老仙都、披霜羅雲錦之（報）〔蘊〕<sup>103</sup>、鬱森之笈、出玉珮金璫太霄隱書玄真洞飛二景寶經、以傳高聖玉晨太上大道君 中皇元年三月一日庚寅の日、天徳のめぐり合わせがよいときに、元始（天王）は寒靈丹殿の瓊臺黄房に下って教を説き、五老仙都君に命じて、霜羅雲錦（白いうすぎぬで作られた雲のような錦模様のある）の包みに入った鬱森（うっそうとして奥深い）の笈（おいばこ）を開き、『玉珮金璫太霄隱書玄真洞飛二景寶經』を取り出させ、高聖玉晨太上大道君に伝えた」（2 b～3 a）とあり、元始天王が高聖玉晨太上大道君にこの經典を伝授したことになる。これは太上大道君の上位に元始天王<sup>104</sup>を置くものであり、楊許以降の上清經であることを示す徴候の一つである。また、ここに見える中皇元年も、『真誥』や『登真隱訣』、内伝などには一例もないが、楊許以降の上清經には經典の開示に関わる重要な年号としてよく見えるものである<sup>105</sup>。

<sup>100</sup> 「徒修八素眞經、靈書紫文、服日月皇華、咽御飛根、則日精不爲下降、流霞不爲散根」（2 1 a）、「徒修黄氣陽精三五順行之道、黄水月華、未可得飲」（2 1 b）。

<sup>101</sup> 『上清黄氣陽精三道順行經』については、ロビネ氏が「上清の啓示以後であるか、あるいは再編されたかもしれない」と述べている。Robinet 1984, tome 2, p. 95.

<sup>102</sup> 天徳については、吉川（一九九八 a）二二～二三頁を参照。

<sup>103</sup> 『三洞珠囊』巻八（2 7 b）によって「報」を「蘊」に改める。

<sup>104</sup> 元始天王は『真誥』と『登真隱訣』には見えないが、『茅君伝』（『雲笈七籤』巻一百四「太元真人東嶽上卿司命真君伝」）に西王母の師として登場する。

<sup>105</sup> 『高上太霄琅書瓊文帝章經』（HY 5 5）、『洞真上清青要紫書金根衆經』（HY 1 3 0 4）、

第六に、『玉佩金璫經』「九天化生三元九真宝神内諱」（6 b～9 b）に記される三元の真一内神が、楊許の時代の三元真一（三一）の神々とは大きく異なっていることである。楊許の『三一經』の内容を最もよく残しているとされる『金闕帝君三元真一經』<sup>106</sup>の三一は、泥丸宮の赤子（泥丸天帝君）と帝卿、絳宮の真人（絳宮丹皇君）と輔卿、丹田宮の嬰兒（黃庭元王）と彌卿の六体の神々であるが、『玉佩金璫經』では、泥丸宮の上元上真一君、上元明堂宮の上元中真一君、上丹田宮の上元下真一君、中元洞陽宮の中元上真一君、中元絳宮の中元中真一君、中元丹田宮の中元下真一君、下元玄谷宮の下元上真一君、下元陰極宮の下元中真一君、下元丹田宮の下元下真一君を挙げている。これらは三元の神々をさらに上中下に分けたものであり、楊許の時代の三一と比較すると、新しい展開を示しているように見える。ロビネ氏もこの部分の神々が、他の上清經にほとんど見られないものであることを指摘している<sup>107</sup>。

第七に、『玉佩金璫經』の「玄真洞飛二景宝經」（23 b～26 a）という一節に「茅伝訣」の内容が使い回されていることである。この節の内容は、『上清明堂元真經訣』「茅伝訣」の前半部にほぼ一致するが、たとえば「皆修玄真之道、以致漸昇玉清之階 みな「玄真の道」を修行して、ようやく玉清の段階に昇ることができたのである」（25 b～26 a）のような「茅伝訣」になかった玉清に関わる表現が付け加えられている。このように楊許の時代の修行法が使い回され、かつ新たな要素が見えることは、楊許以降の上清經史の展開を示すものといえる<sup>108</sup>。

第八に、『玉佩金璫經』を伝授する際に「上金二両」（26 a）を含む法信が必要とされていることである。これについては本節（3）において述べた。

以上、八点到わたって、『玉佩金璫經』が最初の上清經ではない理由およびその徴候を挙げてきた。この上清經についても、(7)『九赤班符經』と同じように、楊許の上清經であることを示す要素はほとんどなく、楊許以降の上清經あることが最も確からしいものといえる。

#### (10) 『上清玉帝七聖玄紀廻天九霄經』（HY 1368。以下、『七聖玄紀廻天九霄經』）

この經典について、Robinet 1984 は『七聖玄紀』の真偽 (authenticité) を決めるのは難しい。『無上秘要』がこの著作の正確な引用を多く伝えているため、それが六世紀末以前に遡ることは確かである。しかし、このテキストに言及する唯一の上清のテキストは「大洞真經目」である。『九真中經』による言及は不確かである。陶弘景による引用は現行本に一致しない。とはいえ、『七聖玄紀』の専門用語や文体、内容の全体は、上清のその他の書物と完全に調和していることに注意しなければならない。そこに含まれている資料（天の

---

『服食日月皇華訣』、『上清外国放品青童内文』（HY 1362）など。

<sup>106</sup> Andersen 1980, pp. 3-11.

<sup>107</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 215.

<sup>108</sup> なお、ロビネ氏は、この部分は『玉佩金璫經』の名のもとに引用される例がないため、後に付け加えられたものだろう、と述べているが（同上）、引用されていないというだけでそう考えるのは早計だろう。

名、天の録に関する記述、「仙相」への言及)は、とくにHY 4 4 2『後聖列紀』に一致する<sup>109</sup>と述べ、また「上清のテキストのなかに『七聖玄紀』への言及は少ししかないが、それが真であることを疑う重大な理由があるようには思われぬ<sup>110</sup>とも述べている。一方、*The Taoist Canon*は「この経典は最初の(original)上清経群に属しているが、『真誥』卷十四(19 a)の陶弘景による引用は現行本に見えない<sup>111</sup>としている。総じていえば、ロビネ氏は不安要素を残しつつも、最終的にこの経典を(ロビネ氏にとっての)真の上清経であり、また最初の上清経であると判断したようである。

しかし、結論からいえば、筆者は、『七聖玄紀廻天九霄経』は楊許以降の上清経であると考えている。ただ、この経典については、少し謎めいたところもある。ロビネ氏が指摘しているように、「七聖玄紀」という名の経典は、上清経のなかで言及されることが極めて少ない。多くの上清経は、『真誥』「道授」や内伝あるいは『上清太上八素真経』などにおいて、その名が列挙されているが、「七聖玄紀」の名はおそらく『上清太上帝君九真中経』巻下に「太暦謂七聖玄紀、靈策謂玉皇經 「太暦」を『七聖玄紀』と呼び、「靈策」を『玉皇経』と呼ぶ(3 a)と見えるのみである。

このように、一見すると「七聖玄紀」は楊許の時代はおろか、それ以降の上清経作者の間でもあまり知られていなかったかのように思われる。しかし、にもかかわらず、「七聖玄紀」は楊許の時代に存在していたようである。というのは、陶弘景が『真誥』卷十四に「く七聖玄紀中云、赤君下教、變迹作沙門、與六弟子。俱皆顯姓名也」(『七聖玄紀』のなかに「赤君は地上に下って教を説き、姿を変えて沙門となり、六人の弟子と一緒にいる」とある。みな姓名を明らかにしている)(19 a)という注記を残しているからである。この記述によると、彼はどうやら『七聖玄紀』という経典をもっていたようである。彼が偽経を典拠にすることはないとすれば(実際にそのような例は見出し難い)、それは彼にとっての真経だったはずである。

ただ、筆者は、陶弘景のいう『七聖玄紀』を現行の『七聖玄紀廻天九霄経』に当てはめるのは難しいと考える。以下にその理由を述べる。

第一に、ロビネ氏も指摘しているように、陶弘景の引用する『七聖玄紀』の内容が『七聖玄紀廻天九霄経』に見えないこと。また、陶弘景の引用文中に登場する赤君は、『真誥』によると、南嶽赤君すなわち赤松子のことであるが、『七聖玄紀廻天九霄経』には赤松子は一度も登場せず、さらに個々の神仙に関する伝記的記述もない。このことから、陶弘景の引用した部分が、たまたま『七聖玄紀廻天九霄経』から脱落しているというよりは、そもそも二つの経典が別物だった可能性のほうが高いように思われる。

第二に、『七聖玄紀廻天九霄経』には楊許以降の上清経であることを示す徴候がいくつも見えること。まず、「高聖玄紀得道隱名内文上篇」(12 b~17 b)では、七聖(七人の聖人)がそれぞれ「玄紀上篇」について説明してゆくのであるが、その順番を見ると、一

<sup>109</sup> Robinet 1984, tome 2, p. 226.

<sup>110</sup> Ibid., p. 228.

<sup>111</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 178.

番が高聖玉帝君、二番が高聖太上大道君となっている。ここから、この経典では、太上大道君の上位に玉帝君が置かれていることがわかる。なお、この経典の大部分は「高聖帝君曰」という叙述形式からなっているが、この高聖帝君も高聖玉帝君のことだろう。

次に、この経典の序文に当たる部分（1 a～5 b）では、経典の成り立ちを述べる際に「結飛玄紫炁自然之字」と述べられており、また「中皇元年」という年号も見える。さらに、「飛玄紫炁」や「字方一丈」、「解其曲滯」などの表現は、靈宝経との近さをうかがわせる。

次に、これについてはすでに大淵氏が指摘しているが<sup>112</sup>、この経典を伝授する際に「上金七両」（3 2 b）を含む法信が必要とされていること。以上は、いずれもすでに述べたように、楊許以降の上清経であることを示す徴候である。

では、『七聖玄紀廻天九霄経』が楊許以降の上清経だったとすれば、陶弘景のいう『七聖玄紀』は何だったのだろうか。筆者は、それは『正統道蔵』に収められたもう一つの「七聖玄紀」、すなわち『上清七聖玄紀経』（HY 1 3 5 0）に近いものだったのではないかと推測する。陶弘景のいう『七聖玄紀』の内容は、やはり『上清七聖玄紀経』にも見えないが、この経典の内容は「七聖伝」や「八真伝」など、神仙の伝記に関するものだったようであり、また八真の一人として南極真人赤松子が挙げられている。現行の『上清七聖玄紀経』は、目次のような部分しか残っておらず、その詳細な内容はうかがい知れないが、この経典には本来、赤松子の伝記が載せられていたはずである。とすれば、陶弘景のいう『七聖玄紀』の内容がそこに載っていた可能性もあるだろう。

さらに、『七聖玄紀廻天九霄経』の七聖（1 2 b～1 6 b）<sup>113</sup>が、高聖玉帝君、高聖太上大道君、上聖紫清太素三元君、上聖白亀台九靈太真西王母、上聖中央黄老君、上聖扶桑大帝君、後聖金闕帝君であるのに対し、『上清七聖玄紀経』の七聖は、上清太上大道君、紫清太素三元道君、白玉亀台九鳳太真西王母、中央黄老君、扶桑大帝君、金闕聖君、九微太真玉保金闕上相太司命高晨師東海青童であり、太上大道君の前に置かれていた高聖玉帝君が存在しない。このことも、『上清七聖玄紀経』のほうがより古い上清経であることを示唆している。

以上に述べたことをまとめると、陶弘景が『七聖玄紀』という経典に言及していることから、楊許の時代にも『七聖玄紀』が存在していた可能性が高い。ただ、その経典が他の上清経においてほとんど言及されていない理由は謎のままである。『正統道蔵』には、『七聖玄紀廻天九霄経』と『上清七聖玄紀経』の二つの「七聖玄紀」が残されているが、陶弘景のいう『七聖玄紀』は、どちらかといえば、後者に近いと推測される。また、七聖の名から判断しても、『上清七聖玄紀経』のほうが古い上清経であると判断される。一方、『七聖玄紀廻天九霄経』には楊許以降の上清経であることを示す徴候がいくつか見える。したがって、それは楊許の時代の『七聖玄紀』であると認め難い。

<sup>112</sup> 大淵（二〇〇五 b）八三四頁。

<sup>113</sup> 『雲笈七籤』卷八（2 0 b～2 1 a）も参照。



ただ、両者はまったく無関係ではないだろう。というのは、七聖の名のうち、六つは両者に共通するからである。おそらく、『七聖玄紀廻天九霄経』は『上清七聖玄紀経』に何らかの着想を得て作られた経典なのではなかろうか。ロビネ氏は、この経典について『『上清玉帝七聖玄紀廻天九霄経』の最初の版本の断片である』<sup>114</sup>と述べている。しかし、『七聖玄紀廻天九霄経』の大部分は「高聖帝君曰」という叙述形式からなっているが、この高聖帝君は『上清七聖玄紀経』の七聖には含まれていない。よって、『七聖玄紀廻天九霄経』が『上清七聖玄紀経』に着想を得ていたとしても、両者の内容は大きく異なるはずである。

## 五 おわりに——上清経年代表

最後に、以上の補正結果を踏まえ、「上清大洞真経目」に結びつけられる『正統道蔵』所収の上清経のうち、主なものについて、年代表を作ってみた。ここでは、AからDの四つに年代を区分した。背景に色を付けて→を入れた部分は、本章における補正の結果を示す。その他の部分は、おおむねロビネ氏の研究を追認したものである。ただ、部分的に改めたところもあり、それについては脚注に示した。つまり、この年代表は、最終的には、筆者自身の現段階における判断を示したものである。

A：楊許の上清経。(いまのところ改変の跡が見出せないもの。なお、残缺はここでいう改変に含めないこととする。)

B：楊許の上清経。(小さな改変の跡が見出せるが、本来の姿と大きく異なっていないと考えられるもの。)

C：楊許以降の上清経。(楊許の時代に独立した経典として存在したが、大きな改変の跡が見出せ、本来の姿とは大きく異なっていると考えられるもの。)

D：楊許以降の上清経。(楊許の時代に独立した経典として存在しなかったと考えられるもの。)

番号	上清大洞真経目	正統道蔵	年代
1	上清大洞真経三十九章	上清大洞真経	C
2	上清太上隱書金真玉光	上清金真玉光八景飛経	D
3	上清八素真経服日月皇華	上清太上八素真経 洞真太上八素真経服食日月皇華訣	A→B A→D
4	上清飛歩天剛躡行七元	洞真上清太微帝君歩天綱飛地紀金簡 玉字上経	C→A
5	上清九真中経黄老秘言	上清太上帝君九真中経	C

<sup>114</sup> *The Taoist Canon*, vol. 1, p. 179.

		上清太上九真中經絳生神丹訣	A→C
6	上清上經變化七十四方	(無上秘要)	D <sup>115</sup>
7	上清除六天文三天正法	太上三天正法經 上清大洞九微八道大經妙籙	C C
8	上清黃氣陽精三道順行	上清黃氣陽精三道順行經	D
9	上清外國放品青童內文	上清外國放品青童內文	D
10	上清金闕上記靈書紫文	皇天上清金闕帝君靈書紫文上經 太微靈書紫文仙忌真記上經 太微靈書紫文玕華丹神真上經	A A A
11	上清紫度炎光神玄變經	洞真太上紫度炎光神元變經 上清廻神飛霄登空招五星上法經	D D
12	上清青要紫書金根上經	洞真上清青要紫書金根衆經	D <sup>116</sup>
13	上清玉精真訣三九素語	洞真太上三九素語玉精真訣	D
14	上清三元玉檢三元布經	上清三元玉檢三元布經	D
15	上清石精金光藏景録形	(無上秘要)	A?
16	上清丹景道精隱地八術	上清丹景道精隱地八術經	D
17	上清神洲七転七變舞天經	洞真上清神洲七転七變舞天經	D <sup>117</sup>

115 この上清經の年代について、ロビネ氏は何も述べていない。Dに分類したのは、筆者の判断である。その理由は、一つには、『真誥』巻五「道授」で「在世」とされていないこと、また『真誥』や『登真隱訣』など陶弘景の著作から、その上清經の存在を跡づけられないことである。もう一つには、『無上秘要』に所引の佚文に「凡修九真八道、而無此文、亦當絶思於玄尚、無煩徒損口目之功也 総じて『九真八道』を修行しても、この文(『上清上經變化七十四方』)がなければ、玄尚(奥深く尊いもの)に対する思いを絶って、意味もなく口や目などの感覚器官の働きを損なうことを思い悩むことがないようにするべきである」(巻九十一7b～8a)や「夫欲行飛仙之道、佩三元玉檢之文 飛仙の道(飛仙になるための方法)を行ないたいのであれば、『三元玉檢の文』を身に帯びよ」(巻九十三7a)とあること。「九真八道」は『九真中經』のことを指すが、それをこのように低く位置づけることが楊許の時代に行なわれたとは考えられない。また、「三元玉檢之文」は『上清三元玉檢三元布經』に相当するものであるが、これはロビネ氏自身も指摘しているように楊許以降の上清經である。よって、それを実際に佩びることに言及する『上清上經變化七十四方』も楊許以降のものだろう。

116 この上清經の年代について、ロビネ氏は「少なくとも部分的には三六五年に楊羲に啓示された」と述べるにとどまり、楊許の時代に一本の經典として存在したと考えていたのかどうかははっきりしない。*The Taoist Canon*, vol. 1, p. 155. ここでこれをDに含めたのは、筆者自身の判断である。その理由は、基本的に脚注115の場合と同じであるが、とくに「九年得昇玉清之宮。其法妙於大洞度七祖之法 九年で玉清の宮に昇ることができる。その法は『大洞真經』の七祖を濟度する法よりも靈妙である」(巻上21a)のように、『大洞真經』を低く位置づける記述は、楊許以降の上清經であることを示す徴候の一つだろう。なお、氏は『上清大洞真經玉訣音義』所引の『登真隱訣』佚文に『青要紫書』の現行本が引用されていると見ているが、それは陳景元による引用である。Robinet 1984, tome 2, p. 36, 120.

117 Robinet 1984では、「最後のページ(26b～終わり)だけが改変されたのだろう」(tome 2, p. 147)と述べられており、それによればBに分類すべきであるが、*The Taoist*

18	上清大有八素大丹隱書	洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經	D <sup>118</sup>
19	上清天闕三凶七星移度	洞真上清開天三凶七星移度經 上清天闕三凶經	D D
20	上清九丹上化胎精中記	上清九丹上化胎精中記經	A→D
21	上清太上六甲九赤班符	太上九赤班符五帝內真經	A→D
22	上清神虎上符消魔智慧	洞真太上說智慧消魔真經 洞真太上神虎隱文	C A
23	上清曲素訣詞五行秘符	上清高上玉晨鳳臺曲素上經 上清曲素訣辭錄	B→C C
24	上清白羽黒翻飛行羽經	洞真太上飛行羽經九真昇玄上記 太上飛行九晨玉經 洞真上清龍飛九道尺素隱訣 太上五星七元空常訣 上清五常變通萬化鬱冥經	D→B D D <sup>119</sup> C D
25	上清素奏丹符靈飛六甲	上清瓊宮靈飛六甲左右符 上清瓊宮靈飛六甲錄 洞玄靈寶六甲玉女上宮歌章	B A A
26	上清玉珮金璫太極金書	太上玉珮金璫太極金書上經	B→D
27	上清九靈太妙龜山元錄	上清元始變化寶真上經九靈太妙龜山 玄錄	B? <sup>120</sup> →D 120

*Canon* では、「最後のページ（26b～終わり）は、楊羲に啓示された經典群に、この新しいテキストを含めることを正当化するために付け加えられた」（vol.1, p. 159）としている。よって、筆者自身の判断も含め、これを D に分類した。

<sup>118</sup> この上清経について、ロビネ氏は『太丹隱書』は確かに上清の最初の (originaux) テキストと方法を含んでいる。しかし、その現在の形はおそらく当初のものではないだろう」と述べているが、筆者は最初のテキストと方法はほとんど含まれていないと考える。第三部第一章第三節（2-2）を参照。

<sup>119</sup> この上清経とこれに含まれる『白羽黒翻靈飛玉符』（HY 83）は、*The Taoist Canon* では、「上清の啓示に付属している」（vol. 1, p. 171）や「上清の啓示に遡る」（vol. 1, p. 170）とされているが、Robinet 1984 では「厳密に言えば真ではない」（tome 2, p. 200）とされている。筆者もこれらを D に分類すべきだと考える。

<sup>120</sup> この上清経を D に分類したのは、筆者の判断による。これは全三巻からなる大部の上清経であり、ロビネ氏は、このうち巻二は、後に巻一と巻三の間に挿入された偽経 (apocryphe) であるとしている。Robinet 1984, tome 2, p. 220. 一方、巻一と巻三の年代や真偽に関しては、はっきり示しておらず、*Taoist Canon* にもまったく言及はないが、Robinet 2000 において、「巻二は、啓示の後に、最初のものである巻一と巻三の間に加えられた」（p. 204）と述べていることからすると、巻一と巻三は楊許に啓示された最初の上清経である、と考えていたのかもしれない。しかし、『龜山玄録』は、陶弘景の著作や上清の内伝類に、その経名さえ一度も現われないものであり、そのような上清経が楊許の時代にすでに成立していたと考えるのは難しい。また、巻一と巻三の内容にも、本章で指摘した楊許以降の上清経

		上清高上亀山玄録	D
28	上清七聖玄紀廻天九霄	上清七聖玄紀經 上清玉帝七聖玄紀廻天九霄經	A? A→C
29	上清太上黄素四四方	上清太上黄色素四四方經	D
30	上清太霄琅書瓊文帝章	高上太霄琅書瓊文帝章經 洞真太上太霄琅書	D D
31	上清高上滅魔洞景金玄玉清隱書	上清太上玉清隱書滅魔神慧高玄真經 上清高上滅魔玉帝神慧玉清隱書 上清高上滅魔洞景金元玉清隱書經 上清高上金元羽章玉清隱書經	D D D D
32	上清太微天帝君金虎真符	洞真太上金篇虎符真符 洞真太微金虎真符	D D
33	上清太微天帝君神虎玉經真符	洞真太上神虎玉經	D <sup>121</sup>
34	上清太上黄庭内景玉經太帝内書	上清黄庭内景經（雲笈七籤）	A

であることを示す徴候がいくつも見られる。とくに、巻一の序文（1 a～4 a）には『玉訣妙經』に明らかに類似した記述がある。また、『漢武帝内伝』と同じように、王子登が西王母の侍女とされていること（巻一3 a）も、楊許以降の上清經であることを示す徴候といえる。楊許の時代の王子登は、魏華存の師清虚真人王褒（男）のことである。王子登については、小南（一九八四）四二三～四二五頁。

<sup>121</sup> これはストリックマン氏が許榮弟の奥書を手がかりに王靈期の上清經であることを指摘したものである。それに対し、ロビネ氏は、奥書があることは偽經であることの証拠にはならないとし、それは「真であるかもしれない」と述べている。Robinet 1984, tome 2, p. 252. 氏がこのように言うのは、陶弘景によると、許榮弟は王靈期經だけではなく、楊許の真經の写しにも、その奥書を付したとされているからである。よって、ここで氏のいう真は、陶弘景のいう真と同じであると思われるが、この上清經が王靈期のものであることはストリックマン氏以来、比較的広く受け入れられてきたことであるように思われる。よって、本章ではとくに一節を設けて議論しなかった。ここでは、本章で指摘した楊許以降の上清經であることを示すさまざまな徴候が、この上清經にも当てはまることのみを指摘しておきたい。

## 結論

筆者は、序論において次のように述べた。「本稿の目的は、従来の流派史の枠組みを用いずに、六朝道教を担っていた信仰者の輪郭や活動実態をどう描けばよいのかを模索し示すことである。ただ、それを一度に達成することは、いまの筆者の手に余る。そこで、本稿では、これまで上清派と呼ばれていた人々、とくに陶弘景に焦点を当てながら、目的を一步步果たしてゆくことにしたい」と。最後に、この目的をどのくらい果たすことができたのか、本稿第一部を中心に振り返っておきたい。

第一部第一章「陶弘景新考——天師道との関係を中心に」では、従来、上清派の中心人物と見なされてきた陶弘景に、天師道の道士という側面があったことを明らかにした。その根拠として挙げたのは、彼が帛家道に対して天師道を正統な教えと位置づけていたこと、彼が「仙靈籙」をもっていたこと、上章を行なっていたこと、「老君誡」を受けていたことなどである。また、陶弘景が「上清籙」や「上清戒」を持っていなかったと考えられることから、彼を上清派と呼ぶのは難しいことも指摘した。ただ、改めて強調しておきたいのは、筆者がそこで意図したのは、陶弘景を上清派から（上清派と排他的関係にあるという意味での）天師道に移し替えることではなく、従来の枠組みそのものが、陶弘景という人物の上ではうまく機能しないこと、そして、その枠組みによって、これまで陶弘景の輪郭の一部が切断されていた事実を示すことである。つまり、彼には楊許の上清経に最高の価値を置いた側面もあれば、天師道の道士だった側面もある。現実の人物がそうであるように、陶弘景もまた多面体のような存在だったのである。

第二章「六朝道教経典の真偽判別——陶弘景と陸修静の比較を中心に」では、陶弘景と陸修静の真偽判別の結果を比較することにより、六朝道教経典の真偽が、いわゆる古書鑑定のような文献学的次元のみならず、ある経典が天上や真人の世界に由来することを信じることかどうか、という信仰の次元において語られる概念だったことを明らかにした。また、真偽判別の観点から見てみると、従来の研究ではともに上清派と呼ばれていた陶弘景と『太真玉帝四極明科経』の間には、はっきりとした違いがあるが、一方、天師道や靈宝派と呼ばれていた陸修静と『太真玉帝四極明科経』の間には、必ずしもそのような違いがないことを指摘した。ここで筆者が主張したかったのは、従来の流派史の枠組みは、上清経を信奉したか、それとも靈宝経を信奉したかなどによって信仰者を分類していたが、それよりも真偽判別の結果によって見たほうが、彼らの信仰の輪郭がより正確に浮かび上がってくる、ということである。

第三章「太真齋法とその担い手たち——六朝上清儀礼の基礎的研究」では、『無上秘要』『太真齋品』と『洞真太上八道命籙経』、『洞真太上太霄琅書』に見える太真齋法について分析した。結果、それが南齊のころに成立したものであり、その構成と機能は靈宝齋法や指教齋法とほぼ同じであるが、上清経の読誦と使用にその特徴があることなどが指摘できた。ただ、筆者がそこで最も注目したのは、太真齋法を担っていた多様な道士たちである。

それを改めて示しておく、「①三洞経典をすべて伝授された最高位の大洞三景弟子、三洞法師。②三洞経典を伝授されていない三景弟子、大洞法師。③天師道の男官、女官、祭酒。④さまざまな位階にある道士。⑤上の②と④のうち、天師道の治籙も受けた者、治籙を受けずに経典だけを受けた者」である。太真齋法は、上清経に深く関わるという意味では上清儀礼だといえる。しかし、以上のように、それを担っていた道士たちから見る限り、そこに（天師道でも靈宝派でもないという意味での）上清派という枠組みを当てはめるのは難しい。つまり、太真齋法の背後には、従来の流派史の枠組みでは捉えきれない信仰者の活動実態があったということが出来る。なお、本稿の序論第二節において、「経典を歴史資料として扱うのは難しく、そこからだけでは経典の背後にいた信仰者の輪郭や活動実態はなかなか見えてこない」と述べたが、あるいは、そのような人々も太真齋法の場合と同じような構成だったのではなかろうか。これについては、今後の課題にしたいと思う。

第四章「発炉と治籙——正一発炉と靈宝発炉の比較」では、道教儀礼における発炉と出官の儀式において、体内神を出す過程が重複して見えるのはなぜか、という問題を提起した。その答えとして、まず、発炉にはいくつかの種類があり、体内神を出すのは靈宝発炉の特徴であることを指摘した。次に、靈宝発炉は、天師道の治籙をもたず出官することのできない道士が、治籙がなくとも行なえる発炉に、出官の働きを兼ね備えさせたことによってできたものであり、そして、その靈宝発炉が再び治籙をもち出官することのできる道士に取り入れられたことにより、発炉と出官が重複して見えるようになった、という歴史の変遷があったのではないかと推測した。以上は、上清派に直接関わる問題ではないが、あえてここで取り上げたのは、発炉という儀式の変遷の背後に、治籙をもつ道士ともたない道士の二種類の道士が存在し、彼らが相互に深く関わり合っていた活動実態がかいま見られる、と考えたからである。治籙の有無は、必ずしも道士の間に排他的関係を生み出す要素ではないが、一方、その有無は道士の活動に直接的な影響を及ぼすものであり、この時代の道士の自己定位ともなる基本的な区別だったといえるだろう。

本稿の中心をなす第一部で述べたことは、おおよそ以上である。陶弘景と天師道、真偽、太真齋法、治籙という一見ばらばらな主題であるが、筆者としては、それぞれのなかから、流派史の枠組みでは捉えきれない信仰者の輪郭や活動実態を浮かび上がらせるきっかけになる視点を拾い集めたつもりである。従来の枠組みを取り払うことにより、六朝道教の歴史は一見わかりにくくなってしまうかもしれない。ただ、それをより正確に描き出すためには、まず以上のような視点をもっと多く集める必要がある、というのが筆者の見通しである。

以下、本稿の基礎研究と位置づけた第二部「陶弘景文献研究」、第三部「上清経史研究」についても、簡単に整理しておきたい。まず、第二部第一章『紫文行事決』の注釈者についてでは、『紫文行事決』の注釈者が陶弘景であることを論証した。第二章『上清握中訣』、『上清明堂元真経訣』補論では、『上清握中訣』が『登真隠訣』の再編本であること

について、筆者なりの証拠を示し、『上清明堂元真経訣』が『登真隠訣』の佚文であることを確認した。以上の作業は、陶弘景に直接結びつけられる資料を増やすために行なったものであり、第三部においてロビネ氏の研究を補正する基礎にもなっている。というのは、氏はこれら三つの資料を陶弘景のものと考えていなかったからである。

第三章『道迹経』小考では、『道迹経』が顧敏『真迹経』と同類のものではないことを明らかにし、その内容を無条件に茅山の神降ろしの記録と見なすこともできないことを指摘した。第四章『真霊位業図』の作者についてでは、先行研究において、陶弘景の原本『真霊位業図』により近いとされていた『無上秘要』『道人名品』と『道門経法相承次序』所引本について検討し、それらの作者が陶弘景とは考えられないことを示した。なお、この章は、本稿において比較的重要な位置づけにある。というのは、陶弘景を『真霊位業図』の作者と見なすかどうかによって、彼の人物像やその信仰の輪郭が大きく左右されるからである。もし現行の『真霊位業図』を彼の著作と見なすならば、彼が霊宝経や楊許以降の上清経を信奉していた可能性も出てくるだろう。その意味で、この章は第一部第一章と第二章と表裏一体の関係にある。

次に、第三部第一章「楊許の上清経の改変——『九真中経』を例に」では、楊許の時代の『九真中経』が「太一の道」による改変を経て、道蔵本『九真中経』のような内容になっていった過程を明らかにした。第一部との関わりで改めて強調しておきたいのは、陶弘景の時代には、陶弘景が所有する楊許の『九真中経』と、道蔵本『九真中経』のもとになる経典の二つが並存していたが、より広く流布し、より長く後世に伝わったのは、陶弘景にとっての「真経」である楊許の『九真中経』ではなく、彼にとっては「偽経」である改変された『九真中経』だったことである。

第二章「新しい上清経の成立——『紫度炎光経』を例に」では、陶弘景の用いる「出世」や「未出世」などの基本的な言葉の意味について確認しながら、彼が「偽経」と見なした『紫度炎光経』が東晋末に成立したものであり、その内容を伝える道蔵本『紫度炎光経』が、楊羲と二許の残した断片的な記述に脚色を加えながら作られていることを明らかにした。ここでも陶弘景が「偽経」であるとした『紫度炎光経』が、じつは彼以外の多くの信仰者には「真経」として信奉されていたことを指摘した。この章の議論の多くは、第一部第二章の基礎になっている。

第三章「上清経成立年代補正——ロビネ氏の研究を基礎に」では、ロビネ氏の研究成果を追認し、かつ補正するというかたちを取って、「上清大洞真経目」に結びつけられる五十数本の上清経について、楊許の時代のものかそれ以降のものか判断した結果を年代表に示した。なお、ここで楊許以降のものとして示した上清経は、陶弘景にとっての偽経とも言い換えられるものであり、この年代表によって陶弘景がどの上清経を信奉し、あるいはしなかったかがわかる。これは第一部第一章、第二章、第二部第四章における主張の重要な根拠になっているが、同時に筆者の上清経史研究にとっての一里塚でもある。

## 参考文献一覧

日本語の研究書（ローマ字読みアルファベット順。同一著者年代順。）

- ・アンリ・マスpero (Henri Maspero) (川勝義雄訳)『道教』平凡社ライブラリー、二〇〇〇年（原一九七八年）。
- ・————— (持田季未子訳)『道教の養生術』、せりか書房、一九八三年。
- ・エーリク・チュルヒャー (Erich Zürcher) (田中純男／成瀬良徳／渡会顕／田中文雄訳)『仏教の中国伝来』せりか書房、一九九五年。
- ・深谷周道『顔真卿』風媒社、一九七四年。
- ・福井康順『道教の基礎的研究』書籍文物流通会、一九五二年。
- ・—————『福井康順著作集』第二卷（道教思想研究）、法蔵館、一九八七年。
- ・石井昌子『道教学の研究』国書刊行会、一九八〇年。
- ・神塚淑子『六朝道教思想の研究』創文社、一九九九年。
- ・加藤千恵『不老不死の身体——道教と「胎」の思想』大修館書店、二〇〇二年。
- ・金岡照光等編『敦煌と中国道教』大東出版社、一九八三年。
- ・小林正美『六朝道教史研究』創文社、一九九〇年。
- ・—————『中国の道教』創文社、一九九八年。
- ・—————『唐代の道教と天師道』知泉書館、二〇〇三年。
- ・—————編『道教の齋法儀礼の研究』知泉書館、二〇〇六年。
- ・小南一郎『中国の神話と物語り』岩波書店、一九八四年。
- ・窪徳忠『道教史』山川出版社、一九七七年。
- ・楠山春樹『老子伝説の研究』創文社、一九七九年。
- ・—————『道家思想と道教』平河出版社、一九九二年。
- ・前田繁樹『初期道教経典の形成』汲古書院、二〇〇四年。
- ・牧田諦亮『疑経研究』京都大学人文科学研究所、一九七六年。
- ・牧田諦亮編『弘明集研究』卷上、中、下、京都大学人文科学研究所、一九七三、七四、七五年。
- ・丸山宏『道教儀礼文書の歴史的研究』汲古書院、二〇〇四年 a。
- ・宮川尚志『六朝宗教史』弘文堂、一九四八年。
- ・—————『六朝史研究（宗教篇）』平楽寺書店、一九六四年。
- ・—————『中国宗教史研究』同朋出版社、一九八三年。
- ・麥谷邦夫／吉川忠夫編『周氏冥通記研究』（訳注篇）京都大学人文科学研究所、二〇〇三年。
- ・中嶋隆蔵『雲笈七籤の基礎的研究』研文出版、二〇〇四年。
- ・野口鐵郎／坂出祥伸／福井文雅／山田利明編『道教事典』平河出版社、一九九四年。
- ・大淵忍爾『道教史の研究』岡山大学共済会書籍部、一九六四年。



- ・————『敦煌道経』目録編、福武書店、一九七八年。
- ・————『敦煌道経』図録編、福武書店、一九七九年。
- ・————『初期の道教』創文社、一九九一年。
- ・————『道教とその経典』創文社、一九九七年。
- ・————『中国人の宗教儀礼』（道教篇）風響社、二〇〇五年。
- ・大淵忍爾／石井昌子／尾崎正治編『道教典籍目録・索引：六朝唐宋の古文献所引』国書刊行会、一九九九年。
- ・王皓月『靈宝経の研究——陸修静と靈宝経の關係を中心に——』早稲田大学博士論文、二〇一三年。
- ・砂山稔『隋唐道教思想史研究』平河出版社、一九九〇年。
- ・谷川道雄『中国中世社会と共同体』国書刊行会、一九七六年。
- ・————『隋唐世界帝国の形成』講談社学術文庫、二〇〇八年（原一九七七年）。
- ・常磐大定『支那に於ける仏教と儒教道教』東洋文庫、一九三〇年。
- ・山田利明『六朝道教儀礼の研究』東方書店、一九九九年。
- ・横手裕『道教の歴史』山川出版社、二〇一五年。
- ・吉川忠夫『六朝精神史研究』同朋出版社、一九八四年。
- ・————『中国古代人の夢と死』平凡社、一九八五年。
- ・————『書と道教の周辺』平凡社、一九八七年 a。
- ・————『中国人の宗教意識』創文社、一九九八年 a。
- ・————訳『大乘仏典：弘明集・広弘明集』中央公論社、一九八八年 a。
- ・吉川忠夫／麥谷邦夫編『真誥研究（訳注篇）』京都大学人文科学研究所、二〇〇〇年。
- ・吉岡義豊『道教の実態』興亜宗教協会、一九四一年。
- ・————『道教経典史論』道教刊行会、一九五五年。
- ・————『道教と仏教』第一、日本学術振興会、一九五九年。

#### 中国語の研究書（ピンインアルファベット順。同一著者年代順。）

- ・柏夷（Stephen R. Bokenkamp）『道教研究論集』中西書局、二〇一五年。
- ・陳国符『道蔵源流攷』中華書局、一九六四年（原一九四九年）。
- ・陳垣『二十史朔閏表』古籍出版社、一九五六年。
- ・程楽松『即神即心——真人之誥与陶弘景の信仰世界』中国人民大学出版社、二〇一〇年。
- ・傅勤家『中国道教史』商務印書館、一九三七年。
- ・葛兆光『屈服史及其他：六朝隋唐道教思想史的研究』三聯書店、二〇〇三年。
- ・李静『古上清経史若干問題考辨』復旦大学中文系博士論文、二〇〇九年。
- ・劉師培『誦道蔵記』寧武南氏校印、一九三四年。
- ・劉屹『敬天与崇道——中古経道教形成的思想史背景』中華書局、二〇〇五年。
- ・————『神格与地域：漢唐間道教信仰世界研究』上海人民出版社、二〇一一年。

- ・————『漢唐道教的歷史与文献研究』博揚文化事業有限公司、二〇一五年。
- ・劉永霞『茅山宗師陶弘景的道与術』社会科学文献出版社、二〇一〇年。
- ・劉仲宇『道教授籙制度研究』中国社会科学出版社、二〇一四年。
- ・李豊楸『六朝隋唐仙道類小説研究』台湾学生書局、一九八六年。
- ・呂鵬志『唐前道教儀式史綱』中華書局、二〇〇八年。
- ・卿希泰主編『中国道教史』第一卷、四川人民出版社、一九八八年。
- ・————『中国道教思想史』第一卷、人民出版社、二〇〇九年。
- ・任繼愈主編『道藏提要（修訂本）』中国社会科学出版社、一九九一年（一九九五年修訂）。
- ・————『中国道教史』上卷（增訂本）、中国社会科学出版社、二〇〇一年。
- ・蕭登福『六朝道教上清派研究』文津出版社、二〇〇五年。
- ・王承文『敦煌古靈寶經與晋唐道教』中華書局、二〇〇二年。
- ・王家葵『陶弘景叢考』齊魯書社、二〇〇三年。
- ・————『登真隱訣輯校』中華書局、二〇一一年。
- ・————『真靈位業圖校理』中華書局、二〇一三年。
- ・王京州校注『陶弘景集校注』上海古籍出版社、二〇〇九年。
- ・王卡『敦煌道教文献研究』中国社会科学出版社、二〇〇四年。
- ・————『道教經史論叢』巴蜀書社、二〇〇七年。
- ・王明『道家和道教思想研究』中国社会科学出版社、一九八四年。
- ・伍成泉『漢末魏晋南北朝道教戒律規範研究』（儒道积博士論文叢書）巴蜀書社、二〇〇六年。
- ・夏先忠『六朝上清經用韵研究』西南交通大学出版社、二〇一〇年。
- ・謝聰輝『修真与降真——六朝道教上清經派仙伝研究』国立台湾師範大学国文研究所博士論文、一九九九年。
- ・謝世維『天界之文：魏晋南北朝靈宝經典研究』台湾商務印書館、二〇一〇年。
- ・————『大梵弥羅：中古時期道教經典中的仏教』台湾商務印書館、二〇一三年。
- ・宇汝松『六朝道教上清派研究』山東文芸出版社、二〇〇九年。
- ・張超然『系譜・教法及其整合：東晋南朝道教上清經派的基礎研究』国立政治大学中国文学系九十六学年度博士学位論文、二〇〇八年。
- ・張崇福『上清派修道思想研究』（儒道积博士論文叢書）巴蜀書社、二〇〇四年。
- ・趙益『六朝隋唐道教文献研究』鳳凰出版社、二〇一二年。
- ・鍾国癸『陶弘景評伝』南京大学出版社、二〇〇五年。
- ・鍾来因『長生不死之探求——道經「真誥」之謎』文匯出版社、一九九二年。

英語、フランス語の研究書（アルファベット順。同一著者年代順。）

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

- Bokenkamp, Stephen R. *Early Daoist Scriptures*. University of California Press, 1997.
- Pregadio, Fabrizio. (ed.) *The encyclopedia of Taoism*. Routledge, London and New York, 2008.
- Raz, Gil. *The emergence of Daoism: creation of tradition*. Routledge, London and New York, 2012.
- Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. École Française d'Extrême-Orient, vol. 137, Paris, 1984.
- ————. *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*. translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot, State University of New York Press, Albany, 1993. Originally published in French in 1979 under the title *Méditation taoïste* (Paris: Dervy Livres).
- ————. *Taoism: Growth of a Religion*. translated by Phyllis Brooks, Stanford University Press, 1997.
- Schipper, Kristofer. and Verellen, Franciscus. (eds.) *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. University of Chicago Press, 2004.
- Strickmann, Michel. *Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation*. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. 17, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

日本語の論文（ローマ字読みアルファベット順。同一著者年代順。）

- アイクマン・シヨン (Eichman, Shawn) 「八素真経の成立と展開」『東方宗教』第九十三号、一九九九年。
- アンナ・ザイデル (Anna Seidel) 「漢代における老子の神格化について」吉岡義豊／ミシェル・スワミアエ編修『道教研究』第三冊所収、昭森社、一九六八年。
- ———— 「符籙の源泉について」『東方宗教』第五十六号、一九八〇年。
- 福井康順 「道教研究の基礎的諸問題」『東方宗教』第二十五号、一九六五年。
- 船山徹 「陶弘景と仏教の戒律」吉川忠夫編『六朝道教の研究』所収、春秋社、一九九八年。
- フランシスクス・ヴェレレン (Franciscus Verellen) (麥谷邦夫訳) 「儀礼のあかり——陸修静の齋における影響」京都大学人文科学研究所編『中国宗教文献研究』所収、臨川書店、二〇〇七年。
- ギル・ラーズ (Gil Raz) (鈴木健郎訳) 「タオイストの歴史とタオイズムの歴史」田中文雄／テリー・クリーマン編『道教と共生思想』所収、大河書房、二〇〇九年。
- 井上豊 「六丁・六甲神の変容——初期道教と経典を中心にして——」『東方宗教』第八十号、一九九二年。
- 石井昌子 「道教の神々」福井康順／山崎宏／木村英一／酒井忠夫監修『道教1』所収、

平河出版社、一九八三年。

- ・———「『道教の歴史における上清派の啓示』について」『一般教育部論集』第十九号、一九九五年。
- ・———「『道教の歴史における上清派の啓示』について その二」『一般教育部論集』第二十二号、一九九八年。
- ・———「『道教の歴史における上清派の啓示』について その三」『一般教育部論集』第二十三号、一九九九年。
- ・———「『真誥』と神々」砂山稔／尾崎正治／菊地章太編『道教の神々と経典』（講座道教第一巻）所収、雄山閣出版、一九九九年。
- ・———「『九真中経』考」『創価大学人文論集』第十二号、二〇〇〇年。
- ・———「『道教の歴史における上清派の啓示』について その四」『一般教育部論集』第二十五号、二〇〇一年。
- ・———「『道教の歴史における上清派の啓示』について その五」『一般教育部論集』第二十六号、二〇〇二年。
- ・———「『紫度炎光経』考」『一般教育部論集』第二十八号、二〇〇四年。
- ・垣内智之「頭部九宮の存思と太一」『東方宗教』第九十一号、一九九八年。
- ・———「梁丘子の『黄庭経』解釈をめぐる」吉川忠夫編『唐代の宗教』所収、朋友書店、二〇〇〇年。
- ・———「『五老宝経』小考」麥谷邦夫編『三教交渉論叢』所収、京都大学人文科学研究所、二〇〇五年。
- ・———「上清経の構成について」『東方宗教』第百十三号、二〇〇九年。
- ・———「道教における九天説とその周辺」麥谷邦夫編『三教交渉論叢続編』所収、京都大学人文科学研究所、二〇一一年。
- ・神塚淑子「靈宝経と初期江南仏教——因果応報思想を中心に」『東方宗教』第九十一号、一九九八年。
- ・———「小林正美氏の書評に対する反論」『東方宗教』第九十六号、二〇〇〇年。
- ・———「靈宝経における経典神聖化の論理——元始旧経の「開劫度人」説をめぐる——」『名古屋大学文学部研究論集』第百五十三号（哲学第五十一号）、二〇〇五年 a。
- ・———「六朝靈宝経に見える葛仙公」麥谷邦夫編『三教交渉論叢』所収、京都大学人文科学研究所、二〇〇五年 b。
- ・———「元始天尊をめぐる三教交渉」『三教交渉論叢続編』所収、京都大学人文科学研究所、二〇一一年。
- ・金志玟「『大洞真経』の実修における身体——『雲笈七籤』「积三十九章経」を踏まえて」『東方宗教』第百七号、二〇〇六年。
- ・———「『黄庭内景経序』小考——その成立と性格について——」『中国思想史研究』第二十九号、二〇〇九年。

- ・ ——— 「玄師と経師——道教における新しい師の観念とその展開——」 麥谷邦夫編『三教交渉論叢続編』所収、京都大学人文科学研究所、二〇一一年。
- ・ ——— 「伝・訣・経——上清経の形式についての略論」『中国思想史研究』第三十四号、二〇一三年。
- ・ 林佳恵「天師道における上章儀礼の形成」（修士論文概要）『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第五十一輯第一分冊、二〇〇六年。
- ・ ——— 「「発炉」と「復炉」の変容」『アジアの文化と思想』第十九号、二〇一〇年。
- ・ 廣瀬直記『「登真隠訣」訳注稿（一）」』『アジアの文化と思想』第十九号、二〇一〇年。  
[http://toutetsu.gakkaisv.org/tga/A19/001-065\\_A19\\_2010.pdf](http://toutetsu.gakkaisv.org/tga/A19/001-065_A19_2010.pdf)
- ・ ——— 「『九真中経』再考——上清経の真偽をめぐる」『アジアの文化と思想』第二十一号、二〇一二年。[http://toutetsu.gakkaisv.org/tga/A21/001-122\\_A21\\_2012.pdf](http://toutetsu.gakkaisv.org/tga/A21/001-122_A21_2012.pdf)
- ・ ——— 「太真齋法とその担い手たち——六朝上清儀礼の基礎的研究」『東洋の思想と宗教』第三二号、二〇一五年 a。[http://toutetsu.gakkaisv.org/tgt/T32/087-113\\_T32\\_2015.pdf](http://toutetsu.gakkaisv.org/tgt/T32/087-113_T32_2015.pdf)
- ・ ——— 「六朝道教経典の真偽判別——陶弘景と陸修静の比較を中心に」『東方宗教』第百二十六号、二〇一五年 b。
- ・ K・M・シペル (K.M. Schipper) (M・スワミエ Michel Soymié 訳)「五嶽真形図の信仰」吉岡義豊／ミシェル・スワミエ編修『道教研究』第二冊所収、昭森社、一九六七年。
- ・ K=M=シッペール (K.M. Schipper) (福井重雅訳)「「都功」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』所収、国書刊行会、一九七七年。
- ・ クリストファー・シッペール (Kristofer Schipper) (福井文雅訳)「敦煌文書に見える道士の法位階梯について」金岡照光等編『敦煌と中国道教』所収、大東出版社、一九八三年。
- ・ クリストファ・シペール (Kristofer Schipper) (山田利明訳)「靈宝科儀の展開」酒井忠夫／福井文雅／山田利明編『日本・中国の宗教文化の研究』所収、平河出版社、一九九一年。
- ・ 小林正美「書評：神塚淑子著『六朝道教思想の研究』」『東方宗教』第九十五号、二〇〇〇年。
- ・ ——— 「道教の齋法儀礼の原型の形成」小林正美編『道教の齋法儀礼の思想史的研究』所収、知泉書館、二〇〇六年。
- ・ ——— 「唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成」『東方学』第百十五輯、二〇〇八年。
- ・ 小南一郎「「神仙伝」の復元」『入矢教授・小川教授退休記念中国文学語学論集』所収、一九七四年。
- ・ ——— 「道教信仰と死者の救済」『東洋学術研究』第二十七号別冊、一九八八年。
- ・ ——— 「尋薬から存思へ——神仙思想と道教信仰との間——」吉川忠夫編『中国古道教史研究』所収、同朋社出版、一九九二年。

- ・ ——— 「許氏の道教信仰——「真誥」に見る死者たちの運命」吉川忠夫編『六朝道教の研究』所収、春秋社、一九九八年。
- ・ 李劍楠「道教神仙系譜『洞玄靈寶真靈位業図』について」『中国哲学論集』第三十七／三十八号、二〇一二年。
- ・ 前田繁樹「所謂「茅山派道教」に関する諸問題」『中国——社会と文化』第二号、一九八七年。
- ・ 丸山宏「受籙の章について——敦煌出土文書スタイン二〇三号を史料として——」『道教儀礼文書の歴史的研究』汲古書院、二〇〇四年 b。
- ・ ——— 「道教儀礼の出官啓事に関する諸問題」『中国思想における身体・自然・信仰：坂出祥伸先生退休記念論集』所収、東方書店、二〇〇四年 c。
- ・ ——— 「ヨーロッパにおける道教研究の成果」『東方学』第百十三輯、二〇〇七年。
- ・ 宮川尚志「唐室の創業と茅山派道教」『仏教史学』第三号、一九五〇年。
- ・ ——— 「茅山派道教の起源と性格」『東方宗教』第一号、一九五一年。
- ・ 森由利亜「『太乙金華宗旨』の成立と変遷——諸版本の序・注の記述を手がかりに——」『東洋の思想と宗教』第一五号、一九九八年。
- ・ M=ストリックマン ( M. Strickmann ) (宮川尚志／安倍道子共訳)「茅山における啓示——道教と貴族社会——」酒井忠夫編『道教の総合的研究』所収、国書刊行会、一九七七年。
- ・ 麥谷邦夫「陶弘景年譜考略 (上)」『東方宗教』第四十七号、一九七六年 a。
- ・ ——— 「陶弘景年譜考略 (下)」『東方宗教』第四十八号、一九七六年 b。
- ・ ——— 「初期道教における救済思想」『東洋文化』第五十七号、一九七七年。
- ・ ——— 「『黄庭内景経』試論」『東洋文化』第六十二号、一九八二年。
- ・ ——— 「『老子想爾注』について」『東方学報』第五十七冊、一九八五年。
- ・ ——— 「道教における天界説の諸相——道教教理体系化の試みとの関連で」『東洋学術研究』第二十七号別冊、一九八八年。
- ・ ——— 「道と氣と神——道教教理における意義をめぐって——」『人文学報』第六十五号、一九八九年。
- ・ ——— 「『大洞真經三十九章』をめぐって」吉川忠夫編『中国古道教史研究』所収、同朋社出版、一九九二年。
- ・ ——— 「梁天監十八年紀年銘墓と天監年間の陶弘景」砺波護編『中国中世の文物』所収、京都大学人文科学研究所、一九九三年。
- ・ ——— 「陶弘景の医薬学と道教」吉川忠夫編『六朝道教の研究』所収、春秋社、一九九八年。
- ・ ——— 「華陽隱居への道——若き日の陶弘景と草創期の茅山」『中国思想における身体・自然・信仰：坂出祥伸先生退休記念論集』所収、東方書店、二〇〇四年。
- ・ ——— 「道教類書と教理体系」京都大学人文科学研究所編『中国宗教文献研究』所収、

臨川書店、二〇〇七年。

- ・大淵忍爾「「玉皇」についての補註」『中国人の宗教儀礼』所収、風響社、二〇〇五年 a。
- ・———「上清経の小研究」『中国人の宗教儀礼』所収、風響社、二〇〇五年 b。
- ・王宗昱（土屋昌明訳）「『登真隠訣』にみえる天師道」『東方宗教』第九十六号、二〇〇〇年。
- ・尾崎正治「四極明科の諸問題」吉岡義豊博士還暦記念論集刊行会編『道教研究論集』所収、国書刊行会、一九七七年。
- ・R=A=スタン（R.A. Stein）（川勝義雄訳）「宗教的な組織をもった道教と民間宗教との関係」酒井忠夫編『道教の総合的研究』所収、国書刊行会、一九七七年。
- ・R・A・スタン（R.A. Stein）（川勝義雄訳）「紀元二世紀の政治=宗教的運動について」吉岡義豊／ミシェル・スワミア編『道教研究』（第二冊）所収、昭森社、一九六七年。
- ・六朝隋唐時代の道仏論争研究班「『笑道論』訳註」『東方学報』第六十号、一九八八年。
- ・砂山稔「『上清变化七十四方経』と『上清経』——『上清衆経諸真聖秘』と『太平御覧』の引用を軸として」『アルテスリベラレス』第九十五号、二〇一五年。
- ・スティファン・ボーケンキャンプ（Stephen Bokenkamp）（酒井規史／山田明広訳）「転経——古霊宝派の宣教方法」田中文雄／テリー・クリーマン編『道教と共生思想』所収、大河書房、二〇〇九年。
- ・鈴木裕美「『三皇齋立成儀』の成立について」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第五十六輯第一分冊、二〇一一年。
- ・田中文雄「道教法服考」『アジア文化の思想と儀礼：福井文雅博士古稀記念論集』所収、春秋社、二〇〇五年。
- ・テリー・クリーマン（Terry Kleeman）（森由利亜訳）「初期教会史料としての道教の倫理規範について」『東洋の思想と宗教』第二十四号、二〇〇七年。
- ・テリー・クリーマン（Terry Kleeman）（菊地章太訳）「「道」の境界を定める——初期道教教団における宗教的アイデンティティ——」田中文雄／テリー・クリーマン編『道教と共生思想』所収、大河書房、二〇〇九年。
- ・都築晶子「南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐる——」『東洋史研究』第四十七号二、一九八八年。
- ・———「南人寒門・寒人の倫理意識について——東晋後半期の上清派経典を中心に——」『東方宗教』第七十八号、一九九一年。
- ・———「六朝時代の江南社会と道教」谷川道雄／堀敏一／池田温／菊池英夫／佐竹靖彦編『魏晋南北朝隋唐時代史の基本問題』所収、汲古書院、一九九七年。
- ・———「六朝後半期における科戒の成立——上清経を中心に——」麥谷邦夫編『三教交渉論叢』所収、京都大学人文科学研究所、二〇〇五年。
- ・上場正澄「茅山派道教史上における陶弘景の学説——特に『真誥』と『真霊位業図』を中心として——」『橘茂先生古稀記念論文集』所収、一九八〇年。

- ・山田明広「塗炭齋考——陸修静の三元塗炭齋を軸として——」『東方宗教』第百号、二〇〇二年。
- ・———「道教齋における自虐行為の効能およびその衰退について——塗炭齋を中心として」『中国思想における身体・自然・信仰：坂出祥伸先生退休記念論集』所収、東方書店、二〇〇四年。
- ・山田俊「元始天尊と靈宝經經典」砂山稔／尾崎正治／菊地章太編『道教の神々と經典』（講座道教第一卷）所収、雄山閣出版、一九九九年。
- ・吉川忠夫「「静室」考」『東方学報』第五十九号、一九八七年 b。
- ・———「道教の道系と禪の法系」『東洋学術研究』第二十七号別冊、一九八八年 b。
- ・———「王遠知伝」『東方学報』第六二号、一九九〇年。
- ・———「書評：小林正美著『六朝道教史研究』」『東方宗教』第七十八号、一九九一年。
- ・———「日中無影——尸解仙考」吉川忠夫編『中国古道教史研究』所収、同朋社出版、一九九二年。
- ・———「許邁伝」吉川忠夫編『六朝道教の研究』所収、春秋社、一九九八年 b。
- ・———「唐代巴蜀における仏教と道教」吉川忠夫編『唐代の宗教』所収、朋友書店、二〇〇〇年。
- ・吉岡義豊「三洞奉道科誠儀範の成立について」吉岡義豊／ミシェル・スワミエ編『道教研究』（第一冊）所収、昭森社、一九六五年。

#### 中国語の論文（ピンインアルファベット順。同一著者年代順。）

- ・常金倉／張雁勇「『真靈位業図』『九宮』位兩個問題」『遼寧師範大学学報（社会科学版）』二〇一一年。
- ・陳寅恪「天師道与浜海地域之關係」『金明館叢稿初編』所収、三聯書店、二〇一五年。
- ・丁培仁「關於『上清經』」『宗教学研究』二〇〇〇年第二期。
- ・傅飛嵐（Franciscus Verellen）（呂鵬志訳）「二十四治和天師道の空間与科儀結構」『法国漢学』第七輯、中華書局、二〇〇二年。
- ・廣瀬直記「『紫度炎光經』的成書——上清經典的真偽問題」『宗教研究・2013』宗教文化出版社、二〇一三年。
- ・———「発炉小考」（会議論文）、『「道教与文学」国際学術研究会予稿集』、二〇一五年 c。
- ・———「上清經典年代補正——基於賀碧来先生的研究」（会議論文）、第四回日米道教研究会会議、二〇一六年。
- ・呂鵬志「天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論」『中央研究院歷史語言所集刊』第七十七本第一分、二〇〇六年。
- ・———「天師道旨教齋考」（上篇）、（下篇）『中央研究院歷史語言所集刊』第八十本第三分、第四分、二〇〇九年。



- 張敬梅「正一之法与上清之法——兼論唐代道經与道派的關係」『中国道教』二〇〇四年第四期。
- 劉屹「「元始系」与「仙公系」靈宝經的先後問題——以「古靈宝經」中的「天尊」和「元始天尊」為中心」『敦煌学』第二十七輯、二〇〇八年。
- ————「“元始旧經”与“仙公新經”的先後問題——以“篇章所見”的古靈宝經為中心」『首都師範大学学報（社会科学版）』二〇〇九年第三期。
- 劉永霞「『洞玄靈宝真靈位業图』研究」『形象史学研究』二〇一二年。
- 丸山宏「陸修靜『太上洞玄靈宝授度儀』初探」『第一屆道教仙道文化國際研討会論文集』、二〇〇六年。
- 施舟人（Kristofer Schipper）「道教的清約」『法国漢学』第七輯、中華書局、二〇〇二年。
- 司馬虛（Michel Strickmann）（劉屹訳）「最長的道經」『法国漢学』第七輯、中華書局、二〇〇二年。
- T. C. 拉塞爾（Russell）（劉雄峰訳）「『周氏冥通記』中的神啓和故事」『「周氏冥通記」研究』（道教学訳叢）所収、齊魯書社、二〇一〇年。
- 許麗玲「『周氏冥通記』初探」『「周氏冥通記」研究』（道教学訳叢）所収、齊魯書社、二〇一〇年。
- 楊聯陞「老君音誦誡經校积」『中央研究院歷史語言研究所集刊』第二十八号、一九五六年。
- ————「道教之自搏与仏教之自撲」『仏教史学論集』塚本博士頌寿記念、一九六一年。
- 楊立華「論道教早期上清經的“出世”及其与『太平經』的關係」『北京大学学報（哲学社会科学版）』一九九九年第一期 a。
- ————「『黄庭内景經』重考」『道家文化研究』第十六号、一九九九年 b。
- 張超然「天師道祭酒親自上天呈章？」程恭讓主編『天問：傳統文化與現代社會』江蘇人民出版社、二〇一〇年。
- 張雁勇「『真靈位業图』校勘举要」『南京曉莊学院学報』二〇一一年第一期。

英語、フランス語の論文（アルファベット順。同一著者年代順。）

- Bokenkamp, Stephen R.. “Sources of the Ling-pao Scriptures.” *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 2, ed. by Michel Strickmann, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, 1983.
- ————. “Daoist Pantheons.” *Early Chinese Religion*, vol. 2, eds. By John Lagerwey and Lü Pengzhi, Brill, Leiden, 2010.
- Cedzich, Angelika. “Review Article: Early Daoist Scriptures.” *Journal of Chinese Religions*, vol. 28, 2000.
- ————. “The Organon of the Twelve Hundred Officials and Its Gods.” 『道教学研究報：宗教、歴史与社会』第一期、二〇〇九年。
- Kleeman, Terry. “Reconstructing China's Religious Past: Textual Criticism and

- Intellectual History.” *Journal of Chinese Religions*, vol. 32, 2004.
- Kohn, Livia. “The date and compilation of the Fengdao Kejie, the first handbook of monastic daoism.” *East Asian History*, vol. 13/14, 1997.
  - Lagerwey, John. “Zhengyi Registers 正一錄。”『香港中文大学中国文化研究所学报特刊』、二〇〇五年。
  - Ofuchi, Ninji. “On Ku Ling-pao-ching.” *Acta Asiatica*, vol. 27, 1974.
  - Robinet, Isabelle. “Le Ta-tung chen-ching: Son authenticité et sa place dans les textes du Shang-ch'ing ching.” *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 2, ed. by Michel Strickmann, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, 1983.
  - ———. “Shangqing-Highest Clarity.” translated by Livia Kohn, *Daoism Handbook*, ed. by Livia Kohn, Brill, Leiden, 2000.
  - Strickmann, Michel. “The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy.” *T'oung Pao*, vol. 63, 1977.
  - ———. “A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism.” *Journal of the American Oriental Society*, vol. 98, 1978.
  - ———. “On the Alchemy of T'ao Hung-ching.” *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, eds. by Holmes Welch and Anna Seidel, Yale University Press, New Haven, 1979.
  - Zürcher, Erik. “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence.” *T'oung Pao*, vol. 66, 1980.