

『純陽帝君神化妙通紀』に見える

全眞教的な特徴について

森 由 利 亞

一 考察の目的

中國において、北宋以來、現在に至るまで親しまれている神仙として、呂洞賓の名を擧げることができる。呂洞賓は、所謂八仙の中でも特に高い人氣を博してきた仙人としてその名を知られており、中國近世宗教史の上で無視することのできない存在である⁽¹⁾。

呂洞賓信仰については、これまでに少なからず專論が發表されており、特に宋代についての基礎的研究は、近年急速な進展を示しているといえる⁽²⁾。しかし、それ以後の時代に關しては、書誌學的研究はあるものの、まだ手つかずの點が多い⁽³⁾。小論は、宋代よりも後の時代における呂洞賓信仰を考へるための一つの出発點として、元朝期に成立した『純陽帝君

神化妙通紀』を對象に選り、若干の考察を試みるものである。

『純陽帝君神化妙通紀』（以下『妙通紀』と略稱）は、元朝の苗善時によつて編まれ、『正統道藏』（二五九、帝一七）中に收められて今日に傳えられている。萬曆年間に成立した『續道藏』所收の『呂祖志』をひとまず措くならば、『道藏』中の呂洞賓資料としては最大の規模を有する。『妙通紀』には、呂洞賓が様々な地方に自在に出現して人々を感化したありさまを傳える事跡譚を豊富に收めているが、本書に匹敵するほど大規模に呂洞賓の事跡譚を蒐集した文獻は、『妙通紀』以前には存在しなかつた⁽⁴⁾。規模の大きさという一點から言つても、『妙通紀』は呂洞賓信仰の歴史を跡づける上で無規することのできない資料なのである。

『純陽帝君神化妙通紀』に見える全眞教的な特徴について（森）

しかし、『妙通紀』を單なる事跡譚の集積としてのみ捉えたのでは、この資料の性格を見誤る恐れがある。なぜなら、『妙通紀』の内容は、編者苗善時の全眞教士としての立場を如實に反映しているからである。『妙通紀』が全眞教の立場から作成されたという点については、既に馬曉宏氏の指摘がある。しかし、それが『妙通紀』の具體的な内容にどのように反映されたか、という点については、いまだ充分な指摘が行われているとは言い難い。そこで、小論では、『妙通紀』に見える全眞教的な特徴を、『妙通紀』中の具體的な記述に則して明らかにしてみたい。

『妙通紀』における全眞教的な特徴を明らかにするため、ここでは『妙通紀』の他に、全眞教とは離れた立場から制作された『純陽呂眞人文集』所收の文獻を用い、これを『妙通紀』と比較する。兩書を對照することによって、全眞教という教派の立場が、『妙通紀』の内容にどのように反映されているのかを、より明確に示すことができよう。

はじめに、比較對照する二つの文獻について、その成立を中心に、それぞれ解説しておきたい。

二 『妙通紀』

(1) 體裁と内容

『妙通紀』の成立に觸れる前に、この文獻の體裁と内容について一言しておきたい。

『妙通紀』は、「石肆求茶第十一化」「度老松精第十二化」のように、「化」を以て章を分けている。苗善時の序文によれば、本來、本書は「一百二十化」から成っていたようである。しかし、『道藏』に收められる頃までには、少なからず脱落を生じ、實質は九十五篇が傳わるのみである。

その内容は主として二つの部分に分けて考えることができる。「瑞應明本第一化」から「神應帝王第十化」までの十篇は、呂洞賓の生誕から、彼が鍾離權という仙人に出會つて道を得るまでの、所謂鍾呂傳道を中心とする一連の過程を描く。第十一化以下の八十五篇は、唐末・五代以來、呂洞賓が様々な地方に出現して人々を感化したさまを描いており、多くの短編の事跡譚から成る。

(2) 『妙通紀』の成立

『妙通紀』の成立は、私見によれば、元朝期、十四世紀の前半、西曆一三二〇～一三五〇年の間であったと考えられる。し

かし、『妙通紀』そのものには、成立年月もはっきりと記されてはおらず、また苗善時自身の生没年も不明なため、この成立年代の決定には幾分の推測を交えざるを得ない。以下に、簡略にその推論の根拠を記す。

『妙通紀』成立の上限は、はっきりしている。『妙通紀』の序文のすぐ後に、至大三年（一二二〇）、元朝の武宗が全眞教の所謂五祖——東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽——のうち、鍾離權以下の四眞君に「帝君」の號を贈る旨を記す制詞が示されているからである。

これに對して、成立の下限の確定は難しい。ここでは、『妙通紀』とは別に、苗善時が編著に携わった文獻を『道藏』中から取り出し、その成立年代を手掛かりとして、彼の著作活動の大體の幅を推測してみたい。そこから、成立の下限として妥當な年代を導くよりほか、方法はなさそうなのである。苗善時の關わった文獻を掲げると次の通りである。

- ① 『靜庵瑩蟾子語錄』卷之三（一二八八年）『道藏』七二九、
卑五—十
- ② 『玄教大公案』（一三二四年）『道藏』七三四、下—二
- ③ 『太上洞神三元妙本福壽眞經』序（一三二四年）『道藏』
三四三、女—二

『純陽帝君神化妙通紀』に見える全眞教的な特徴について（森）

（一）内に示したのは各文獻の成立年代である。これは、それぞれの文獻に付された序文に載せる年代によって求めた。

『靜庵瑩蟾子語錄』には李道純の門弟、柴元阜の序文が付されており、そこに「至元戊子」（一二八八）とある。『玄教大公案』は王志道の序に「泰定甲子」（一二三四）とある。また『太上洞神三元妙本福壽眞經』序には、苗善時自身が「泰定甲子」と年號を記している。⁸⁾

これを見る限り、彼の著作活動は、大體西曆一三二四年前後を頂點としていたようである。しかも、②に挙げた『玄教大公案』の王志道の序文は、苗善時を「仙翁」と呼んでおり、當時、彼がすでに高齢に達していたことを窺わせる。西曆一三二四年の時點で、ある程度の高齢に達していたとするなら、苗善時の著作活動の期間が十四世紀の後半にまで及ぶことは、まず無いと考えられる。

(3) 苗善時（字太素、號實庵）

『妙通紀』のほか、上に挙げた三篇の『道藏』所收文獻も、苗善時の傳記的な情報はほとんど收めていない。にもかかわらず、これらの資料はひとつの重要な事實を傳えている。それは、苗善時が全眞教に屬しているという事實である。苗善時が、李道純の高弟であったことは、既に横手裕氏によって

指摘されている。⁽⁹⁾ 李道純は、全眞教の所謂南宗の系譜における最も著名な思想家の一人である。

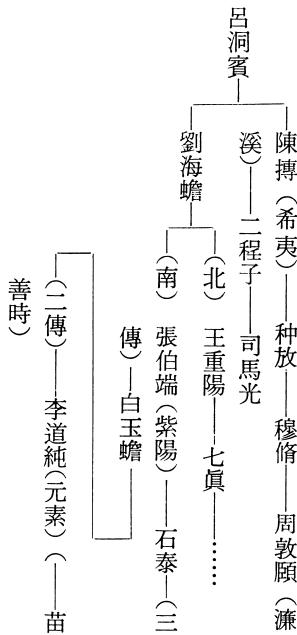
二人の師弟關係を最も客觀的に示す資料は『靜庵瑩蟾子語錄』である。李道純の語錄である『靜庵瑩蟾子語錄』は、その各卷を彼の弟子たちが分擔して編集に當たっている。その卷三の卷頭に「知堂實庵苗善時編」という文字があり、この卷が苗善時によって編まれたことが分かる。

また、苗善時は、自分の師が全眞教の系譜に屬していることを、『妙通紀』の中で次のように記している。

眞人授希夷先生易妙及心易、希夷後授種放、放授穆脩、脩授周濂溪、周授二程、程授溫公司馬光。海蟾帝君受易發明仙道、復南授張紫陽。張作周易參同契、授石泰之後三傳至諸葛玉蟾、又二傳至清庵李元素先生。北授重陽帝君王某、王乃以易妙・河圖洛書、分裂十化丹陽七眞。後開金蓮萬朶、玉樹千株、代不乏人、皆祖襲純陽帝君餘廕也。(眞人 希夷先生に易妙及び心易を授け、希夷後に種放到授け、放 穆脩に授け、脩 周濂溪に授け、周 二程に授け、程 溫公司馬光に授く。海蟾帝君 易を受けて仙道を發明し、復た南は張紫陽に授く。張 周易參同契を作り、石泰に授くるの後三傳して諸葛玉蟾に

至り、又た二傳して清庵李元素先生に至る。北は重陽帝君王某に授け、王は乃ち易妙・河圖洛書を以て、梨を分けて十たび丹陽を化す。七眞 後に金蓮萬朶を開き、玉樹千株、代々人に乏しからざるは、皆な純陽帝君の餘廕を祖襲すればなり。⁽¹⁰⁾

ここに記された系譜を圖化すると、次のようになろう。



呂洞賓から陳搏を経て司馬光へと至る不可解な系譜を、苗善時がいかなる根據に基いて掲げているのかは詳らかにしない。しかし、呂洞賓から劉海蟾を経て、南北に分かれる系譜が、全眞教の道統であることははっきりしている。ここで、苗善時はその師清庵李元素先生、すなわち李道純を全眞教の南宗の系譜に位置づけているのである。

横手氏の指摘によれば、白玉蟾から李道純への系譜は、史實としての信憑性に缺けているようである。⁽¹¹⁾しかし、少なくとも苗善時自身は、自分と自分の師が全真教の系譜に属していることを明確に意識しているのである。

三 『純陽呂眞人文集』と「呂眞人本傳」

『妙通紀』と比較対照する文献として取り上げるのが、『純陽呂眞人文集』等に收められた「呂眞人本傳」（以下「本傳」と略稱）である。これは、呂洞賓が誕生してから、鍾離權に従って道を得、その後宋朝の太祖と徽宗皇帝の前にあらわれるまでを描いた、呂洞賓の傳記である。その内容は、『妙通紀』の第一化から第十化までと、ほぼ重なる。

(1) 『純陽呂眞人文集』

「本傳」は明刊の『純陽呂眞人文集』所收のものが、現在われわれが見ることのできる最も古いものである。管見の限りでは、『純陽呂眞人文集』の版本は四種類確認でき、各本の間には、文字の異同、特定の序文や篇の有無などにおいて若干の相違がある。⁽¹²⁾それらの相違は、明代の『純陽呂眞人文集』の版本の系列を調べるうえで重要であるが、『妙通紀』との比較において特に問題を生ずるわけではないので、今は

『純陽帝君神化妙通紀』に見える全真教的な特徴について（森）

説明を省略する。小論では、最も流布している『道書全集』本（海王邨古籍叢刊）をテキストとして使用する。⁽¹³⁾

この『純陽呂眞人文集』は、南宋乾道二年（一一六六）、劍津（現福建省）の陳得一（號は谷神子）によって書かれた序文を備えており、この書物の起源が南宋期にまで遡りうることを示している。⁽¹⁴⁾しかしながら、南宋期における『純陽呂眞人文集』がいかなる内容や形態を備えていたか、ということについては、ほとんど何も知ることができない。また、『純陽呂眞人文集』には、永樂二十年（一四二二）、第四十四代天師張宇清の付した序文がある。そこには、南宋の陳得一が呂洞賓の詩文を印行したが、その版木は長らく失われていたこと、明代に諸々の善本を求めて、それを版木に起こした者があり、この刊行が實現したこと等が述べられている。⁽¹⁵⁾これを見た限りでは、南宋に刊行された『純陽呂眞人文集』の善本が明の永樂年間まで伝わっていたようではある。しかし、それがいかなる本で、まだどのようにして伝えられてきたのか、といったことについては不明である。

いづれにせよ、現在伝えられている『純陽呂眞人文集』の内容が南宋期のものそのままでないことは確かである。『純陽呂眞人文集』の中には、乾道以降の年號を含む記事や、明

らかにそれよりも成立の遅れていると考えられる文章が含まれているからである。⁽¹⁶⁾つまり、『純陽呂真人文集』は南宋から明代にかけて徐々に形成されてきたものであり、その全體がある一時期に成立したものではないのである。したがって、「本傳」の成立を考える場合には、まずは「本傳」の中から、その成立年代を決定しようとするような證據を取り出してこなければならぬ。

(2) 「本傳」の成立

「本傳」は、成立年代を測定するための手掛かりに乏しい資料である。しかし、一箇所だけではあるが、その成立時期を示唆する記述を見出すことができるのである。呂洞賓が鍾離權から道を授かったことを述べた後、次のような記述が見える。

洞賓初遊江淮、試靈劍、遂斬長蛟之害。隱顯變化不一、迨今四百餘年。其對雲房發大誓願、至今浮沉濁世行化度人。(洞賓初め江淮に遊び、靈劍を試し、遂に長蛟の害を斬る。隱顯變化一ならず、今に迨(いた)るまで四百餘年。其の雲房に對して大誓願を發してより、今に至るまで濁世に浮沈して行化し人を度す。)

ここに、「迨今四百餘年」と述べていることに注目したい。

これは、呂洞賓が鍾離權(雲房は鍾離の號)から道を得て、はじめに江南に遊んで大蛟を退治し、以來四百餘年、自在に姿かたちを變えて世間に現れ続けているということを言うものである。そこで「本傳」の記述に基づいて、この記述に現れた「今」が何時のことであるかを逆算してみよう。この「今」という時點こそ、「本傳」の編者の生きていた時代を指していると思われるからである。

「本傳」の記述によれば、呂洞賓は貞元十四年(七九八)に生まれ、六十四歳で得道している。したがって得道したのは西曆八六二年ということになる。これに單純に四百年を加えれば西曆一二六二年。更に、江南で大蛟を斬ったり、また「四百餘年」と述べていることなどを考慮して餘計に見積もって計算しても、一三〇〇年に達するかどうか、といったところであろう。つまり、「本傳」の中で使用されている「今」とは、十三世紀の末から十四世紀のごく初頭の頃を指している、と考えられるのである。

「迨今四百餘年」と類似的表現は、實際に十四世紀のごく初頭に成立した他の呂洞賓傳においても使用されている。元朝大徳八年(一二三〇四)、西域の辛文房によって編まれた『唐才子傳』の「呂巖」條に、次のような表現を見出すことがで

きる。

後往來人間、乗虚上下、竟莫能測。至今四百餘年、所在留題、不可勝紀。(後、人間に往來し、虚に乗じて上下し、竟に能く測る莫し。今に至ること四百餘年、所在に題を留むること、勝てて紀す可からず。)

『唐才子傳』の「呂巖」條は、「本傳」とはかなり異なる内容を傳えるものであり、呂洞賓の生年も得道の年令も記されていない。しかし、この「呂巖」條では、呂洞賓が咸通年間(八六〇—八七四)に科擧に及第し、黃巢の亂を避けて終南山に逃れて後、太華山で鍾離權から『靈寶畢法』を授かったと述べており、この傳の時代設定そのものは、「本傳」の時代設定とさして變わらないことがわかるのである。

以上によって、筆者は、「本傳」が十三世紀末から十四世紀初頭にかけて成立したのではないかと推論する。つまり、『妙通紀』にわずかに先立って、あるいは遅くともほぼ同時期には成立していたものといえよう。しかし、現在の段階でこの推論を最終的な結論とすることに對して、筆者は躊躇をも感じている。この年代推定を決定的なものにするためには、「迨今四百餘年」という一句だけでは、根據としてあまりにも貧弱であるように思われるからである。したがっ

『純陽帝君神化妙通紀』に見える全眞教的な特徴について(森)

て、ここではあくまでひとつの試案として「本傳」の成立年代を十三世紀末から十四世紀初頭に求めることをもって、ひとまずの結論とするに止める。

四 『妙通紀』と「本傳」の比較對照

(1) 共通點

次に、『妙通紀』の「瑞應明本第一化」から「神應帝王第十化」までを、「本傳」と比較對照する。『妙通紀』第一化から第十化までは、呂洞賓の出生から所謂鍾呂傳道の過程を中心に描いたものであり、その内容は「本傳」とほぼ重なっている。ここでは先ず、『妙通紀』と「本傳」の〈場面對照表〉によって両者が場面展開の上で重なり合っていることを確認しておきたい。〈場面對照表〉には、二書の中に配列された場面を順序どおりに取り出して並べてある。表上段の大文字のアルファベット(A~J)は、大きな場面設定を示す。それぞれの大きな場面の中で起こった小さな出来事は、表中段に小文字のアルファベット(a, b, c……)で示した。下段の中の○×は、これらの小場面が兩書の中に存在するかしないかを示したものである。(○||有)この表を見れば、小場面については兩者の相違も目立つものの、場面B、D、Hを除

〈場面対照表〉

終南山での道の傳授	E			D	C		B	A				大場面	小場面
	a	c	b	a	b	a	廬山に遊び、火龍神人から天遁劍法を授かる。	d	c	b	a		
												権、苦竹真人の記について打ち明ける。	権、黄白の術を得ることを拒否する。(三千八百の功行を満すに匹敵する。)
洞賓、權に從って終南山は鶴嶺にある小洞に至る。	×	○	○	○	○	×	×	×	○	○	○	妙通紀「本傳」	
	○	○	○	×	○	○	○	○	○	○	○		

F

k	j	i	h	g	f	e	d	c	b
権、洞賓に詩一章を贈る。	靈丹が授受される。	『靈寶畢法』が授受される。	権、「朝元に期あり」とて、再び終南山を立ち去らなければならぬ旨を傳え、洞賓の功行が完成して後、再會することを約す。	施真人・鄭真人に至る。洞賓、兩真人に詩を贈り激賞される。	権、洞賓に對し、先天遁神劍法を授ける。	洞賓、權と本格的な問答を取り交わす。	權歸還し、若干の間答を交わす。	権不在の間、書物によって獨習する。	権、天池の會に赴くため、呂を置いて終南山を去る。
×	×	×	○	×	○	○	○	×	○
○	○	○	○	○	×	○	○	○	○

J	I	H	G		
				m	l
政和中、徽宗の夢に現れる。	宋太祖のもとに現れる。	五代には華山で麻衣道者となり、陳搏と劉海蟾を點化する。	洞賓が廣く江南地方に遊んだことを記す。 華峯羽谷に四十餘年隱棲し、李奇他多くの諸仙を得度させる。	別離	權、洞賓に功德を積んだ後に昇天することを勧めるが、洞賓これを拒否し、天下の衆生を度盡するまで昇天しないことを誓う。
×	○	○	○	○	○
○	○	×	○	○	○

②1) いて、大場面の展開は両者に共通していることが知られよう。

以上によって、『妙通紀』と「本傳」とに描かれた鍾呂傳道が、基本的に同じ場面展開を共有していることを、明らかにし得たかと思う。この共通點があつて、はじめてわれわれはこのふたつの文獻を比較することが可能となるのである。そこで、次に『妙通紀』と「本傳」との差異を指摘し、そこ

『純陽帝君神化妙通紀』に見える全眞教的な特徴について(森)

から『妙通紀』の有する特徴を摘出してゆくこととしたい。
(2)相違點

『妙通紀』と「本傳」との間に見られる、最も大きな違いは、『妙通紀』においては全眞教の道統が何度か言及されるのに對して、「本傳」においてはそれが全く無いという點であろう。まずは、『妙通紀』において「道統」が意識されているということを明らかにしてみたい。

はじめに、鍾呂傳道の場面の末尾、呂洞賓が鍾離權に別れを告げる場面に注目したい。これは〈場面對照表〉で言えばF-1にあたる。鍾離權は別れに臨み、呂洞賓に對して、いづれ自分と同じように昇天することを勧める。ところが呂洞賓は師の勧めを斷り、天下の衆生を度し盡くすまでは昇天しないことを誓う。

この場面を『妙通紀』・「本傳」双方について見てみたい。まず、「本傳」の記述である。

〔鍾離權〕謂洞賓曰、吾即昇天。汝好住世間、修功立德、他時亦當〔如〕我。⁽²²⁾ 洞賓再拜曰、岳之志異於先生。

必須度盡天下衆生方上昇、未晚也。於是翔鸞衫鳳・金幡玉節、仙吹嘹唳、鍾離先生與捧詔二仙、乘雲冉冉而去。

(洞賓に謂て曰く、「吾即ち昇天せん。汝好みて世間に住

まれども、功を修め徳を立つれば、他時亦た當に我の「如く」なるべし」と。洞賓再拜して曰く、「岳の志は先生に異なる。必ず天下の衆生を度し盡すを須ちて方（はじ）めて上昇するも、未だ晩からざるなり」と。是に於いて翔鸞衫鳳・金幡玉節、仙吹嘹唳たり。鍾離先生捧詔の二仙と、雲に乗り冉冉として去る。）

これに對して、『妙通紀』の記述は次のようになってゐる。

〔鍾離權〕再屬曰、吾去後、好住人間、功德圓時、亦當如吾昇玉虛矣。帝君再拜曰、弟子之志、則異於先生。必須度盡天下衆生方上昇、未晩。師曰、小子勉之、眞心慈憫。奈衆緣輕業重、此去所度合有五百弟子、冀吾道統者三五人而已。比及邂逅相見、珍愛寶重。言訖、與施太玉・鄭思遠二仙乘雲輶、金幢玉節、羽儀仙樂、冉冉而去。（再び屬して曰く、「吾去りて後、好みて人間に住まべし」と。帝君再拜して曰く、「弟子の志は、則ち先生に異なる。必ず天下の衆生を度し盡すを須ちて方めて上昇するも、未だ晩からず」と。師曰く、「小子之を勉め、眞心慈憫せよ。奈んせん、衆は緣軽く業重ければ、此去度する所、合して五百の弟子有りしも、吾が道統を襲ふ

者は三・五人のみなりき。邂逅し相ひ見ゆるに比及（およ）んでは、珍愛寶重せよ」と。言ひ訖りて、施太玉・鄭思遠二仙と雲輶に乗り、金幢玉節、羽儀仙樂あり、冉冉として去る。）

この『妙通紀』の記述は、その前半部について言うなら「本傳」とほとんど變わるところがない。しかし、最後に鍾離權の言葉「小子勉之……」が加えられている點で、「本傳」とは異なっている。ここで注意したいのは、『妙通紀』で特に加えられている鍾離權の言葉の中に、「道統」という語が使用されている點である。鍾離權は呂洞賓の誓願を聞いてそれを勵ます一方、これまで自分は五百人を得度させてきたがその中で「吾が道統」を繼いだ者は僅かである、と言っているのである。『妙通紀』においては、鍾離權から呂洞賓への道の傳授の背後には何らかの「道統」が意識されているようである。

『妙通紀』において呂洞賓がある「道統」を受け繼ぐ者と考えられていることは、次のような例からも知ることができ。苗善時は、「瑞應明本第一化」に付した「豸章」の中で、呂洞賓が後に他の聖人や神仙とは比較にならぬほど偉大な神仙となることを暗示して、次のように述べる。

況繼嗣玄元道統名、襲紫府仙宗、爲天人聖師、神化无方、隱顯莫測。豈可以常賢聖共語哉。(況んや玄元の道統の名を繼嗣し、紫府仙宗を襲ひ、天人聖師と爲り、神化方无く、隱顯測る莫きをや。豈に常の賢聖を以て共に語る可けんや。)

ここで苗善時は呂洞賓を指して「玄元の道統の名を繼嗣する」者と述べている。「玄元」とは玄元皇帝、すなわち老子のことである。呂洞賓は老子の道統を繼ぐ者とされているのである。

『妙通紀』の中では、鍾離權から呂洞賓へと傳えられる道は「吾が道統」もしくは「玄元の道統」といった、何らかの道統に關わるものとされている。これは「本傳」には見られない『妙通紀』の特徴である。それでは、『妙通紀』で言及されている「道統」とは、具體的にいかなる系譜を有しているのであろうか。いま、『妙通紀』の中で行われる二つの授受(劍法の授受・經典の授受)の系譜に基づいて、この道統の内容を示してみたい。まずは、劍法の授受の系譜について見てみることにしよう。

『妙通紀』においても、「本傳」においても、呂洞賓にはある劍、もしくは劍法が授けられる。「本傳」は、その授受に

『純陽帝君神化妙通紀』に見える全真教的な特徴について(森)

ついて次のように述べる。

後遊於廬山、始遇火龍真人、傳天遁劍法。(後廬山に遊び、始めに火龍真人に遇ひ、天遁劍法を傳へらる。)

(場面對照表)場面B參照。

ここでは、火龍真人という人物が、廬山において、「天遁劍法」という劍法を呂洞賓に授けたことになっている。他方、『妙通紀』では「密印劍法第七化」の中で、劍および劍法の授受について述べているが、そこでは、「先天遁神劍」という劍が終南山において鍾離權から呂洞賓へと授けられたことになっているのである。これに苗善時は注して、

此寶劍无中有太上、親授東華手、諸祖列仙、密密傳得之。(此の寶劍 无中に太上有りて、親しく東華の手に授け、諸祖列仙、密密傳へて之れを得。)

と述べている。つまり、この劍はもとをただせば太上、すなわち太上老君から東華帝君へと傳えられ、そこから諸祖列仙へと傳えられたというわけである。この「諸祖」とは、ここでは主として鍾離權と呂洞賓を指して言っているともみてよいであろう。そもそもこの注は、鍾離權から呂洞賓への劍の傳授に付されているからである。いま、『妙通紀』におけるこの劍の傳授の系譜を圖化すれば次のようになろう。

太上老君——東華帝君——鍾離權——呂洞賓

これは全眞教の道統の系譜である。ここに登場する東華帝君とは全眞教の所謂五祖の筆頭に掲げられる神格であり、全眞教の道統を記した志泰安の『金蓮正宗記』（二二四二）に「第一祖」と記されている。そして、この太上老君から東華帝君を経て呂洞賓へと至る系譜は、苗善時と同時代の全眞教士である劉志玄によって編まれた『金蓮正宗仙源像傳』（二二二六）に説かれた全眞教の教祖たちの系譜と重なる。つまり、『妙通紀』に描かれた「先天遁神劍」の授受は、當時の全眞教の道統説に沿って行われていると考えられるのである。

「先天遁神劍」が太上老君以來、全眞教の祖師たちに伝えられてきたという設定は、苗善時の着想のようである。ただ、前述の『金蓮正宗記』では、東華帝君が鍾離權に「青龍劍法」を授け、鍾離權が呂洞賓に「天遁劍法」を授けたことが記されている。或いは、苗善時は「青龍劍法」と「天遁劍法」という二つの異なる劍法の授受を、「先天遁神劍」の授受に一本化し、上に示したような系譜を作り上げただけかもしれない。しかし、全眞教の祖師の間に伝えられてきた劍を一本化すれば、劍の授受は、そのまま道統の繼承の象徴となる。苗善時は、この道統の繼承を強調するために、「先天遁

神劍」授受の設定を考案したように思われる。

今度は經典の授受について、その背後にある系譜を明らかにしてみたい。

ここで注目したいのは〈場面対照表〉場面F—bである。終南山の鶴嶺にある洞天で、鍾離權と呂洞賓が語っている。そこに蓬萊上宮からの使者が現れ、鍾離權に「天池の會」へ赴けとの詔書を示す。かくて、鍾離權はしばらく洞天を留守にすることを餘儀なくされる。出發する鍾離權に、呂洞賓は一首の詩を鍾離權に贈る——。ここまでの展開については、『妙通紀』も「本傳」もほぼ同じである。しかし、その後で『妙通紀』と「本傳」との間に重要な違いが生じるのである。まず、「本傳」から、呂洞賓の詩が示された後に續く一節を引用しよう。

蓋慮雲房之不返也。雲房曰、汝但駐此。我去不久。遂望東南、乘紫雲、冉冉而去。（蓋し雲房の返らざらんことを慮りしならん。雲房曰く、「汝但だ此に駐まれ。我去ること久しからず」と。遂に東南を望み、紫雲に乗り、冉冉として去る。）⁽³⁰⁾

次に、呂洞賓の詩が示された直後の一節を『妙通紀』から引用してみよう。

此詩恐師去急不同也。師笑於袖中出靈寶昇玄消災護命經一卷、付真人。再屬曰、此經乃師東華帝君授受。中言眞空重玄之妙、剖劈有无色聲妄幻。子當熟味。吾不久回。珍重、珍重。(此の詩は師の去ること急にして回らざらんことを恐るなり。師笑ひて袖中より『靈寶昇玄消災護命經』一卷を出し、真人に付す。再び屬して曰く、「此の經は、乃ち東華帝君を師として授受す。中には眞空重玄の妙を言ひ、有无色聲の妄幻なることを剖劈す。子當に熟味すべし。吾久しからずして回らん。珍重、珍重」と。)

「本傳」では、呂洞賓が詩を鍾離權に贈った後、そのまま二人は別れるが、『妙通紀』では『靈寶昇玄消災護命經』が鍾離權から呂洞賓へ授けられたとされている⁽³²⁾。しかも、『靈寶昇玄消災護命經』は、そもそも東華帝君から鍾離權へと授けられたという。したがって、この經典は、

東華帝君——鍾離權——呂洞賓

という系譜にそって授受されてきたものであることが分かる。この系譜は、最初の太上老君を缺くだけで、以下は先の「先天遁神劍」の授受の系譜と同じである。『靈寶昇玄消災護命經』は、全眞教の道統にそって傳授されてきた經典と見な

『純陽帝君神化妙通紀』に見える全眞教的特徴について(森)

されているのである。

呂洞賓が授かる『靈寶昇玄消災護命經』とは、おそらく『太上昇玄消災護命妙經』のことではないかと思われる。『太上昇玄消災護命妙經』は、敦煌文書にも見出すことのできる、歴史のある經典である⁽³³⁾。見ての通り、兩者の名稱は甚だ似通っているが、『靈寶昇玄消災護命經』と『太上昇玄消災護命妙經』を同一視する理由は他にもある。すぐ前の引用に見えるように、鍾離權は呂洞賓に『靈寶昇玄消災護命經』を授けるにあたって「中には眞空重玄の妙を言ひ、有无色聲の妄幻なることを剖劈す」と説明しており、實際に『太上昇玄消災護命妙經』には「空即是空」、「入衆妙之門」、および「沈滯聲色・迷惑有無」からの離脱等が説かれているのである。「空即是空」、「入衆妙之門」は「眞空重玄の妙」に、「沈滯聲色・迷惑有無」は「有无色聲」に相當すると見てよからう。苗善時の師である李道純が『太上昇玄消災護命妙經』に注を施していることも、この推論に説得力を付與している⁽³⁴⁾。しかしながら、この經典が〈東華帝君——鍾離權——呂洞賓〉という系譜を経て傳えられたとする苗善時の説が、何處に根據を置くのかは、今のところ不明である。經典授受の系譜も、先の劍法の授受の場合と同じく、全眞教の道統の繼

承を強調するために、苗善時が考案した恐れ無しとはしない。
い。

以上のことから、次のように言えよう。すなわち、『妙通紀』においては、鍾呂傳道は全眞教の道統の繼承であるとされておき、しかも、編者苗善時自身、道統を強調するための意圖的脚色を施した疑いがある、と。

五 結 論

小論で比較對照した文獻、『妙通紀』（第一化〜第十化）と「本傳」とは、その内容はいづれも鍾離權から呂洞賓への傳道を中心としており、そこに展開される場面は、若干の例外を除いて、ほぼ同じ順序で配置されている。物語として見るならば、それらは大同小異の内容である。

しかしながら、『妙通紀』と「本傳」の記述の間の差異を檢討してゆくと、そこに『妙通紀』だけがもつ特徴が見えてくる。『妙通紀』においては、鍾呂傳道の物語は、あくまでも全眞教の道統の繼承として意味づけられているのである。つまり、『妙通紀』における鍾呂傳道は、全眞教という教派から切り離しては考えられないのである。

他方、「本傳」の側では、何らかの道統説によって鍾呂傳

道を限定するということはない。「本傳」は、特定の教派の立場と不可分に結びつくということはない。

ところで、「本傳」とそれを収める『純陽呂眞人文集』は、明代以降、目を見張るような普及を遂げた。『純陽呂眞人文集』は、明代においては繰り返し刊行され、現在でも少なくとも四種の明刊本を見ることができるといえる。また萬歴年間までには『呂祖志』も完成し、『續道藏』に収められたが、これは『純陽呂眞人文集』を増補したテキストであり、當然のことながら、「本傳」もそこに収められている。

清代になると、義陵（現湖南省）の劉體恕と江夏（現湖北省）の黃誠恕は、『呂祖全書』三十二卷本（西曆一七四二年）を編纂するにあたり、『純陽呂眞人文集』の内容は——その篇次は改められ、黃誠恕による注と増補を加えられながらも——ほぼそのまま受け継がれた。「本傳」は、『呂祖全書』本文の冒頭を飾っている。

他方、『妙通紀』はといえば、明の正統十年（一四四五）に『道藏』の成立した時、少なからず脱落を生じるに至っていたことは、前述した通りである。後に『妙通紀』は、乾隆四十年（一七七五）に錢塘の邵志琳増輯『呂祖全書』六十四卷本に収録された。しかし、全體として、後世における

『妙通紀』の展開の度合いは、『純陽呂真人文集』に及ぶべくもないのである。

ある文献がその後どのような道をたどるかは、偶然の要素に左右されるところが大きいこと、言うまでもない。しかしながら、特定の教派と結びつくか否かという、『妙通紀』と「本傳」とが示した内容上の差異は、この二つの文献が引き受けることとなるその後の運命に、幾分かは反映されているように思われてならないのである。少なくとも、「本傳」の中に描かれた鍾呂傳道が、具體的な教派への偏向を示していないということは、「本傳」が民間信仰の中で多くの擔い手を獲得して行ったことを考える上で、見落とすことのできない点であることは確かであろう。

注

- (1) 八仙については、趙翼『陔餘叢考』(一七九〇)卷三十四「八仙」條、浦江青「八仙考」(『清華學報』十一、一九三六年)、蘇英哲「八仙考」(『近畿大學教養學部研究紀要』二十三—、一九九一)等参照。

- (2) 小野四平「呂洞賓傳説について」(『東方宗教』三十二號、一九六八)、F. Baltrian-Husseins, *Yuekyang and Lü Tzu-ngpin's Ch'iu-yuan Ch'un: A Sung Alchemical Poem*, 『純陽帝君神化妙通紀』に見える全眞教的な特徴について(森)

Religion und Philosophie in Ostasien, 1985; Liu Tung-pin in *Northern Sung Literature*, Cahiers d'Extrême-Asie, 1986. 馬曉宏「呂洞賓神仙信仰溯源」(『世界宗教研究』一九八六年第三期)、森由利亞「宋代における呂洞賓説話に関する一試論」(『早稲田大學文學研究科紀要別冊第七集』哲學・史學編、一九九〇年)等がある。

- (3) 書誌學的研究としては、吉岡義豊「呂祖の信仰と中國の民衆神」(『日本佛教學年報二』一九五五年)、馬曉宏「道藏」等諸本所收呂洞賓諸目簡注——呂洞賓著作考略之一」(『中國道教』一九八八年第三期)、同「呂洞賓文集考——呂洞賓著作考略之二」(『中國道教』一九八八年第四期)、同「呂洞賓詩詞考——呂洞賓著作考略之三」(『中國道教』一九八九年第一期)同「呂洞賓經誥考」(『中國道教』一九八二年第二期)等を参照。

- (4) 『妙通紀』では、呂洞賓の事跡譚は第十一化以下に八十五篇を収める。(注六参照。)『妙通紀』に先だって、『純陽呂真人文集』卷二—三に收められた呂洞賓の事跡譚が成立していた可能性もあるが、『純陽呂真人文集』所收の事跡譚も七十一條(版本によっては七十條)を数えるのみであり、『妙通紀』には及ばない。

- (5) 馬曉宏「呂洞賓神仙信仰溯源」(『世界宗教研究』一九八六年第三期)九五頁、参照。

- (6) 『妙通紀』序に「僕不揣井觀管、量於諸經、集唐宋史傳、撫收實跡、削去浮華、績成一百二十化、析爲六卷」とある。しかし、現存の『妙通紀』は七卷・一百八化から成り、しかもそのうち第二十化から二十四化までの五化、および第二十六化から第三十三化までの八化は脱落し、實質は九十五化しか傳わっていない。尙、『妙通紀』の篇數については注二前掲拙論六〇頁上段、一八二五行でも言及したが、第二十化から第二十四化の脱落を見落していた。本注記をもって訂正する。又、同箇所『妙通紀』の記述のうち、「本傳」に相當する部分を第一化から七化までと分析したが、本論第四章に述べる如く、第一化から第十化までに改め、訂正したい。尙、この訂正により注二前掲拙論の論旨に何らかの變更が生ずることは一切無い。
- (7) それぞれ、『靜庵筆蟾子語錄』序、一丁左、『玄教大公案』序、六丁右、『太上洞神三元妙本福壽眞經』九丁右参照。
- (8) 『玄教大公案』序、五丁右、七行。
- (9) 横手裕「全眞教の變容」三三頁上（『中國哲學研究』2一九九〇）参照。
- (10) 『妙通紀』「襲明印第九化」象章。（卷三、四丁。）
- (11) 横手裕、上掲論文、三三頁下一九行～三三頁上参照。
- (12) 筆者自身が確認し得た四種類の本とは以下の諸本。①明・隆慶五年（一五七一）、江東の姚汝循の刊行。八卷。内閣文庫藏。②明・新刊道書全集』所收本。①の重刊本で萬曆十一年（一五八三）、福建建寧府浦城雲石の楊長昞の刊行。③明・崇禎九年（一六三六）、呂一經ら刊行。十卷。内閣文庫藏。④天理圖書館藏本。八卷。（卷八缺）。
- (13) 前注②参照。『純陽呂眞人文集』の頁數は中國書店（海王古籍叢刊）本『道書全集』による。
- (14) 前掲『道書全集』八四〇頁下。
- (15) 前掲『道書全集』八四〇頁上。
- (16) 「懷孕師尼」（前掲『道書全集』八五四頁上）に「景定」の年號が、「黃襖翁」（同八五六頁下）に「嘉定」の年號がある。
- (17) 前掲『道書全集』八四九頁上。
- (18) 『唐才子傳』卷十「呂巖」條。古典文學出版社（中國文學參考資料小叢書第一輯）版 一七七頁参照。
- (19) 「巖子洞賓、京兆人、禮部侍郎呂渭之孫也。咸通初中第、兩調縣令。更值巢賊、浩然發栖隱之志、攜家歸終南、自放跡江湖。」中略」巖既篤志大道、遊覽名山、至太華、遇雲房。上掲『唐才子傳』卷十「呂巖」條。
- (20) もっとも、この暫定的な結論を積極的に否定する材料も見つかっていない。
- (21) 因に、元の趙道一『歷世眞仙體道通鑑』卷三十一「鍾離權」條（『道藏』一四四、淡上）の後半部（同卷二丁左、八

行目以下)も、この場面対照表に組み込むことができ、その場面展開は、B、C—a、F—a、F—b、F—c、F—d、F—g、F—h、F—m、Gの順となる。文字は「本傳」に極めて近い。尙、『體道通鑑』自體は「延祐庚寅」(一三四)のような年號を有する傳も載せるものの(「莫月鼎」参照)、『鍾離權』條は至大三年の加封のこと(本論三三頁上段参照)を載せず、一三二〇年より早い時期に成立したテキストに基づいている可能性がある。「本傳」・「鍾離權」條・『妙通紀』の關係は錯綜し、その成立の先後は俄かには斷じ難いが、三者におおよそ共通する場面展開が、十四世紀初期には定着をみていたことが、注目される。

(22) 原文「他時亦當我」は解し難い。『妙通紀』によって我字上に如字を補う。

(23) 前掲『道書全集』八四九頁上。

(24) 『妙通紀』「肥遯華峯第八化」。(卷三、一丁)。

(25) 『妙通紀』「瑞應明本第一化」象章。(卷一、二丁左)。

(26) 前掲『道書全集』八四五頁上。

(27) 呂洞賓が「天遁劍法」を火龍真人から授かったことを説くものとしては、注二前掲『歷世眞仙體道通鑑』「鍾離權」條が早い。卷三十一、二丁、左、参照。

(28) 『妙通紀』「密印劍法第七化」。(卷二、九丁)。

(29) 『金蓮正宗記』(『道藏』七五一六、致四一八)卷一、四丁、

『純陽帝君神化妙通紀』に見える全眞教的な特徴について(森)

右参照。

(30) 前掲『道書全集』八四六頁下。

(31) 『妙通紀』「神變傳經第五化」(卷二、五丁)。

(32) なお、「本傳」では鍾離權が呂洞賓に『靈寶畢法』を授けることを言う(場面対照表)場面F—i参照)。しかし、『妙通紀』では、『靈寶畢法』は『鍾呂傳道集』・『西山群仙會眞記』とともに激しい非難の對象となっている。「明玄體道第六化」象章・「度施肩吾第七十一化」詩象参照。

(33) P二四七一・S三七四七。大淵忍爾『敦煌道經 圖録編』(福武書店 一九七九)六四六頁参照。

(34) 『太上昇玄消災護命妙經註』李道純註(『道藏』五〇、收九)参照。