

## 張萬福修醮考

盛唐の道士張萬福が、七世紀末から八世紀初期にかけて、

『一切經音義』の編纂に参加したことは、比較的廣く知られている。<sup>(1)</sup>しかし、張萬福自身の著した文獻で今日までのこされているものには、『三洞衆戒文』や『傳授三洞經戒法錄畧說』、あるいは『醮三洞眞文五法正一盟威錄立成儀』など、道教事に相に關わるものが多く、張氏が夙に儀禮整備に重点を置いた活動を行っていたことがわかる。<sup>(2)</sup>實際、宋の金允中が『上清靈寶大法』卷三九で、靈寶齋の科儀は、劉宋の陸修靜が整備し、盛唐の張萬福がこれを繼承、宋の杜光庭によって大成されたという。しかし、張萬福の著した文獻をみると、靈寶齋法の繼承とともに、三洞の觀念にもとづく儀禮の確立に意を注いだようにも思える。いわば三洞各派に共通する儀禮を形成することで、道教儀禮の總合化を圖ったと考えられるので

張萬福修醮考（山田）

ある。

こうした張萬福の儀禮整備の姿勢が、『一切道教音義』という、道教經典の結集に參畫したことに關わるのか否かは明らかではない。ただ、張萬福には、道教を三洞によって總括しようとした陸修靜の思想を、具体的に儀禮の上で表現しようとする姿勢があったことは、その儀禮文獻に三洞の語を冠せることから明らかである。その立場が、靈寶法を基盤とすることから考えると、張萬福もまた、陸修靜に連なる系統の道士であつたのであろう。

ここでは、張氏の殘した文獻によって、醮齋の儀禮を中心に、その儀禮整備の實態を明らかにしようと思う。はじめに、醮の性格と歴史的な變遷を概括して、六朝中期頃までの醮のあり方を論じておきたい。

山田利明

## 一、醯と道教儀禮

醯が道教の祈願の儀禮であることは、今日比較的廣く知られる。その基本的な概要は、『隋書』經籍志に記される左の記事が、もっとも簡明にその内容を示すものとされてきた。

道教又有諸消災度厄之法、……夜中於星辰之下、陳設酒脯餅餌幣物、歷祀天皇太乙、祀五皇列宿、爲書如上章之儀、以奏之、名之爲醯、

これによれば、醯は夜間に酒脯などを供物として、上章と同じようにに神ないし神としての星辰を祀って、消災除厄を行うことを指している。もちろん、災厄の消除だけではなく、より積極的には福運の獲得など、一般的な現世利益の祈願も行われた。これを醯というのは、その供物に酒を用いるからである。

もともと醯は、例えば『禮記』昏儀に、夫が婦人を迎えるにあたり、「父は親しく子に醯し、これに命じて迎えしむ」とあり、鄭玄は「酌して醯酢なきを醯という」というように、主人が酌して應酬のない飲禮を指した。『儀禮』士冠禮にも同様の記事があるから、婚儀や冠儀においては、廣く行われた禮法であつたようである。なぜ應酬しないかは不明ながら、

『禮記』冠儀に「敬してこれを成す」と鄭玄は注する。つまり、酌する對象を尊ぶ禮法であつた。婚儀・冠儀にこれが用いられるのも、成人した子を一人前の男子として尙ぶことなのかも知れない。<sup>(3)</sup>

一方、祭祀としての醯も、古來多く文獻に記されるところである。その中で『漢書』郊祀志に、宣帝のとき益州に金馬碧鷄の神あり。ある人いう、醯祭して致るべしと。また、戰國期、宋玉の「高唐賦」に、「諸神を醯し、太一を禮す」と。これによって、祭祀に醯を用いることは、戰國時代にまで遡ることが出来る。ただ、「高唐賦」が、諸神の場合は醯、太一の場合は禮と規定することは、この「禮」が、犠牲や血肉を供えるもので、醯とは異なる祭祀法であつたことを窺わせる。

實際、『漢書』郊祀志には、謬忌の上奏を記録して、

天神貴者泰一、泰一佐曰五帝、古者天子以春秋、祭泰一東南郊、日一太牢、七日、爲壇開八通之鬼道、

といい、太一に犠牲が獻じられたことを明らかにする。郊祀志の記録では、當時すでに祭法に多くの亂れがあつたことを見ることが出来るが、およそ犠牲を供え、さらにその數を増すのは、貴尊の神を祭りそこに丁重と尊嚴を加えるためのよ

うである。「高唐賦」が諸神を醯といい、太一を醢というのも、ここに明らかな差異を示すものに他ならない。

同じ太一を祀るのに、『漢書』は太牢（三牲）であり、『隋書』の道教醢は酒脯である。この差はどこに由来するのか。例えば、『抱朴子』卷十六に、鍊丹の方法を説いて、

凡作黃白、皆立太乙・玄女・老子坐、醢祭、如作九丹法、常燒五香、香不絕、

という。ここでは太一は醢によって祀られる。『抱朴子』のいう醢が、酒脯を用いることは、卷十一に名芝を得るための入山法を説いて、王日・相日に開山却害符を祀り、「醢祭を設け、酒脯をもってする」ということから、明らかにすることが出来る。殆ど『隋書』経籍志という醢と同じである。

ところで、『抱朴子』が、犠牲を屠殺して神に供することを退けたことは、夙に知られている。卷九に、當時横行した邪術の教團を指して、「諸妖道百余種、みな生を殺して血食す」というのは、いずれもこれらの邪教團が、犠牲を供えて食を汚し、富を積んで利財に走ったからであるが、葛洪は逆に、道の「清省」なることを求めた。『抱朴子』は、こうした妖道の中で、李家道だけが「非血食」の立場を保ったことを評價している。要するに、葛洪の立場は、いかなる神を祀るにし

ても、「清省」を第一とし、非血食を前提としなければならなかった。葛洪以前にもこうした思想が存在したのか否かは分からない。しかし、葛洪が太一を祀るに際しても、酒脯のみをもってする醢を提唱したことは確かである<sup>(4)</sup>。

五世紀中頃の成立とされる「老君一百八十戒」に、六畜の屠殺を禁ずる（一七六戒）のも、佛教戒の影響だけではなく、こうした清浄・清省を重視する考え方が反映されるのである。犠牲を用いず、酒脯のみをもってする醢が、道教の祭祀法となる基盤には、このような思想的状況が存在した<sup>(5)</sup>。

では、道教の醢では犠牲をすべて廢したのか、というところ必ずしもそうではない。道教醢の古い形態を記録する『靈寶五符序』卷下にある「醢祝之儀」には、

授我靈秘文、清齋降五帝、萬年可常全、丹青畫誓信、五八乃一宣、鴻鸞千歲羽、用茲致天真（卷下・三）、

といい、鴻鸞すなわち大きな鸞を供える。ただしこれは神への供養ではなく、天神を招き送るための鳥である<sup>(6)</sup>。『五符序』では、これを樂子長の要言として記し、その直後に、おそらく『五符序』成立當時の科法と考えられる記事が續く。

肥鳥一頭、酒隨多少、要令三斗以上、令得清醇美者、盛杯十一枚、杯令潔好、（同四紙）

この肥鳥が鴻鷺であるのか、このままでは解しかねるが、この一文とほぼ同文の記事が、『太上靈寶赤書玉訣妙經』卷下の「元始靈寶五帝醮祭招眞玉訣」<sup>(7)</sup>にあり、そこでは「鴻鷺一頭」とあるから、五世紀中頃には、神の乗り物として、地上と天上を結ぶ鴻鷺の意義は薄れ、供餐のための供物として理解されていたことがわかる。もともと、「元始靈寶五帝醮祭招眞玉訣」の科法は、かなり儀禮として整えられたものであり、鴻鷺の他にも「つねに清香の果（果實）をして豊珍の宜しきに随わしむ」など、清潔な珍果を豊盛に供えること、などを指示している。ここには『抱朴子』のいう「清省」の理念はすでない。形式的に醮のもつ本來的な上酒と餐食の形態が伝えられるにすぎない。

しかし、この醮のあり方は、杜光庭にまで繼承され、『無上黃籙大齋立成儀』卷十五<sup>(8)</sup>（醮説）に、

杜廣成先生冊定黃籙散壇醮儀、以爲牲醴血食、謂之祭、蔬果精珍、謂之醮、醮者祭之別名也、（第二紙）

といい、供物をもって祭と醮を分け、醮については蔬果を主とする。ただし、これも「精珍」という條件が付くから、單なる酒脯餅餌からは遠い。いずれにしても、祭と醮を供物によって分け、その祭祀の内容は同じとする。

さて、醮が酒や脯、あるいは蔬果をもって神を祀る來歴は以上のようであるが、その祭祀の形態についてみると、そこには共通した事例があらわれる。

『漢書』の金馬碧鷄の神は、「可醮祭而致」といい、醮祭によってこれを招くことができるというのである。『抱朴子』卷十六にいう太乙や老子の坐を設け、これを醮祭するについても、同卷四に、「祭則太乙元君老君玄女、皆來鑒省」といって、醮祭によって太乙や老子が降下し、鍊丹を見守るといふ。もちろん、祭祀すること自体、神がそこに降臨することを意味するが、『靈寶五符序』の「醮祝之儀」の樂子長要言は、靈寶秘文の傳授儀における招神法である。そこには、先記したように、赤と青の紋繒を信とし、鴻鷺を供える儀法が記される。つまり、神を招き、酒脯などを供える儀式を一つのものとして、醮あるいは醮祭と稱しているようである。<sup>(9)</sup>

本來の道教儀禮の特徴は、その通神法にある。存思によって神と通じ、天上界に昇って神に上奏し（上章）、あるいは神を地上に招く。その意味で『隋書』經籍志が醮を説いて「如上章之儀、以奏之」というのは正しい。

## 二、醮の形態

靈寶儀禮における醮の一つの典型が、先にも記した『靈寶赤書玉訣妙經』にしろされる「元始靈寶五帝醮祭招真玉訣」である。これは、「赤書五篇真文」によって五帝を降下させ、これに祈願する方法を記すもので、初期の靈寶醮の一つと考えられる。

鴻鸞鳥一頭令熟、香酒五斗、每令清香果隨豐珍之宜、……南和丹縉五尺、於案上、請靈寶五篇真文及五符、割碧林之帛五尺、以覆真文符上、安著座後、令符處丹青中、以爲落髮歆血之盟、

成熟した鴻鸞一羽、酒と果實などの供物を規程通りにならべ、祭壇上に赤い紋縉を敷き、その上に靈寶五篇真文と五符を置き、さらに青い紋縉でこれを覆う。『五符序』の「醮祝之儀」を基盤とした科儀である。

このようにして神を降下させ、自陳するという。

乞、真符經圖神靈、侍衛營護某身、登山涉嶺、出入林磽、所求所向、皆得如心、金石開通、神明交接、萬願咸從、……（卷下・二十七）

護符や經典、あるいは諸神靈が道士を守護し、その心に念ずる所はみな叶い、萬願成就するを乞うと。以下、山に入り藥石を求めるに、虎狼に犯されず、三戸消滅して神仙になるを

張萬福修醮考（山田）

願うとある。これは形式化された奏文であるから、祈願の内容も定型化されていて、特に特徴的なところはない。むしろこの奏文に續いて、

又三過上酒、伏地、若私有所陳、自適意啓乞、啓願畢、（同二十七）

とあるところが、祈願上達の醮の中心となる。定形の上奏の後に、求願の啓奏を行う。

この「元始靈寶五帝醮祭招真玉訣」は、いわば靈寶五符や靈寶五篇真文による醮祭法である。陸修靜によって整えられた『太上洞玄靈寶授度儀』<sup>10</sup>の巻頭に、「玉訣云」として、「裂南和丹縉五尺、云々」とはば「五帝醮祭招真玉訣」と同文を引くのは、陸修靜以前、すなわち四〇〇年代の前半に、これらの「玉訣」あるいは「玉訣」の原形が存在していたことを示す。陸修靜が、それらの「玉訣」によって、授度儀の登壇儀を整備したのは、これが靈寶經の授度儀であるためであり、靈寶儀禮の基盤が、樂子長の要言以來の招神法にあることを示すものといえる。

ところで、陸修靜が三洞説によって、道教經典の分類を行ったことはすでに廣く知られている。陸氏の三洞説は上清經を洞真、靈寶經を洞玄、三皇經を洞神とし、この三洞を道

教經典の範圍としてゐるところに、一つの特徴がある。それは、道教および道教經典の範圍が、これらの經典を信奉する教團、あるいは經典そのものを指すことになるからである。その立場から、陸修靜は當時行われていた齋法を、上清齋法・靈寶齋法・三元塗炭齋の三つに分けた（『靈寶五感文』）。そして、そのいずれもが、

道以齋戒爲立德之根本、尋眞之門戶、學道求神仙之人、  
祈福希慶祚之家、萬（莫）不由之、（同第四）

といい、神仙を希求し、福運慶安を願うものは、いずれもこれを修めよと。ただし、陸修靜は、これら上清齋法以下三元塗炭齋までを、全て兼修することを説いてはいない。それら一つ一つの齋法が立德の根本であり、尋眞の門戶であるというのである。陸修靜は、「道士修六齋法、皆出三洞大經」（同一紙）と記して、三洞の各經典に記された齋法を、ここに道教の齋法として整理したわけである。もっとも、これらの齋法のうち、靈寶齋法や三元塗炭齋法の全てが、陸修靜以前に存在したものかどうかは疑わしい。むしろ陸修靜によって創始されたものもいくつか含まれる、とみることも出来る。

さて、これらの齋法の効用は、神仙を求め福運を願うところにある。それは「元始靈寶五帝醮祭招眞玉訣」に記される

醮の祈願の内容と異なるところがない。ところが、『靈寶五感文』に記される靈寶齋の効用は、

其一法は金錄齋。陰陽を調和し國正を救度す。

其二法は黃錄齋。同法のために九祖の罪根を抜く。

其三法は明眞齋。學士自ら億曾万祖の九幽の魂を抜く。

など、死魂の救済を説くもの、あるいは、

其四法は三元齋。學士一年に三過自ら涉學犯戒の罪を謝す。

其五法は八節齋。學士一年八過、七玄および己れの身の宿世今生の罪を謝す。

とあるように、自省懺悔の謝罪を主とするものもある。その代表的な齋法が天師道で行われた塗炭齋である。いずれも滅罪の功德による衆生や死魂の救済、さらにその救済の功德による現世利益の達成を目的とする。<sup>(1)</sup> 陸修靜がこれらの齋法の効用を「立德の本」とし、神仙を求め、福運を希求するものが修めるといふのは、こうした齋の功德の回向の思想によるのである。

それに對して醮の場合は、「靈寶五帝醮祭招眞玉訣」の自陳文に、

清齋沐浴、香熏神室、奉請五帝君五帝靈官真人神仙玉女、

謹以鴻鷺鳥香酒甘果、表於丹心、……、願廻靈駕、暫降某處、臨映丹誠、(二十五紙)

とあるように、神を招いてこれに供養して丹誠をあらわすことが、祈願の達成に通ずる。同じような祈願達成の儀法であっても、その方法は全く異なるのである。

陸修靜が齋法の整備に力を注いだことは、『靈寶五感文』からも容易に読みとることが出来る。しかし、醮についての記録は殆どあらわれない。齋を「立德の本」と位置づける陸修靜の立場からすれば、醮よりはむしろ齋を重視するのは當然といえ<sup>12)</sup>ばいえる。實際、王契眞は『上清靈寶大法』卷五十九の中で、

近世庸妄之流、乃謂靈寶立齋、而正一有醮、(第二十一紙)といひ、近頃の俗妄のものは、靈寶では齋といひ、正一では醮といひ、など混亂した當時の齋醮の解釋を論難しているが、このことはとりもなおさず、靈寶派における齋の重視とともに、齋と醮が祈願上達の方法として廣く行われていたことを示すものといえる。そのために、この兩者の基本的な相違が不分明となり、王契眞の指摘するような解釋が一般に行われるに至ったのであろう。

張萬福修醮考(山田)

### 三、張萬福の醮法

冒頭に記したように、醮自体はもと神の祭祀の一つの形態を示したものであった。その意味でいえば、齋よりも古い歴史をもつ。『抱朴子』の醮などは、後の道教醮の原形といえるであろう。

醮が今日の醮のように、神を招き供養して祈願の達成を願う、という形態をあらわす初期の文獻が「靈寶五帝醮祭招真玉訣」であることもすでに記した。この醮法では、神に對する誠心を表現することを、一つのテーマとしているが、實はこれこそが、後の道教醮のもつ大きな目的ともなるのである。その醮の位置づけを行ったのが、盛唐の張萬福であると考えられる。

先にも記したように張萬福の著述とされる文獻は、道藏中に數点残されている。『三洞修戒文』をはじめとし、『三洞法服科戒文』『傳授三洞經戒法錄畧說』など、三洞を主題とした儀禮書が多い。それは、張萬福が三洞による儀禮整備を志したことを示すもので、その實態は、張萬福の『醮三洞眞文五法正一盟威錄立成儀』によく記される。そこで、ここではこの經典を中心に、張萬福の醮の思想を論じてみる。

さて、張萬福はこの經典の序の中で、醮の機能と性格を以下のように規定して、その位置づけを圖る。

凡醮者所以薦誠於天地、祈福於冥靈、若不精專則不足以通感、盡誠而福不應者未之有也、誠不極而望臻者亦未聞矣、修佩之者、宜竭誠焉、(第一紙)

醮は天地の神に誠を披瀝して、福運を神靈に祈願するものと位置づけ、あくまでも誠を尽くすことで、天地神明と感通すると。こうした明確な醮の性格は、『抱朴子』には見られないところで、特に至誠を奉ずることが目的化している点で、以後の醮の一つの典型を示したといえる。

醮に臨んで誠を示すことは、『赤書玉訣妙經』の「五帝醮祭招真玉訣」にも見える。先にも記したように、そこには、「謹んで鴻鷺鳥香酒甘果をもって丹心を表わす」といい、豊泰な芳果を供えることが誠心の表われとする。この誠心の表現によって、神は「丹誠に臨映し」て福を下すのである。「五帝醮祭招真玉訣」が、『五符序』の「醮祝之儀」を原形とすることは先に論じたが、「醮祝之儀」自体は、「靈寶五符」の傳授儀であり、神との誓盟を行う科法である。つまり、「醮祝之儀」そのものが誠を披瀝する儀禮といつてよい。「五帝醮祭招真玉訣」が丹心を表現するのも、言葉としてはあらわれない靈

寶符の傳授儀における誠心の理念を、形態として反映させたと考えられる。

もちろん、神の降臨を願う以上、そこには相應の誠を示す必要がある。『玄都律文』<sup>(13)</sup>に、

神仙臨降、非小故耶、皆正心存想、不得亂語說流俗不急之事、(第十三紙)

といい、正心に存思して誠を尽くす科法が記される。この場合の正心とは、神への信仰心ということであろう。神を降下させるための一心不亂の信仰といえる。しかし、これは神を降下させる招神法であって、降ろした神に對する至誠の披瀝ではない。例えば、六朝最末期の天師道の科法をまとめたとされる『正一威儀經』<sup>(14)</sup>には、

醮者祈天地神靈之享也、亦有多種所有餅果、並須清潔、不得肉脯葷穢、天官不祐、(第十四紙)

とあり、誠心・至誠を奉呈する旨の記事はない。『正一威儀經』の醮請威儀は、わずか五條にすぎないから、當時の正一醮儀を全て表現したものとはいえないが、しかしむしろそれだけに、醮の理念や性格が記されるのが通常と考えられるから、ここに「醮は天地神靈の享くるを祈る」とのみあるのが、天師道の醮のあり方を示すとみてよい。まさしく天師道の醮



が、神に對する供餐を目的とした例といえる。

ここで想起されるのは、『詩經』楚茨（小雅）に、

以爲酒食、以享以祀、以妥以侑、以介景福

とあることである。茨棘の荒野を拓いて作った収穫で酒食を作り、祖先の神靈に供えもって祀る。これにより大いなる福を祈ると。酒食を供えて福運の來るを祈るというのは、いわゆる戸の儀禮であるが、そこには醯のもつ本來的な意義が見られる。祈願としての供餐である。

因みに、『正一威儀經』では肉脯を辟けるが、「五帝醯祭玉訣」では鴻鷺を用いる。そして、兩者ともにその豐泰と新鮮なることを説き、『醯三洞眞文五法正一盟威錄立成儀』もそれに従う。芳饌を豐泰に供えることが誠心の發露とされた。

ともあれ、張萬福自身が、「設壇座位第一」に、

夫神道非形至誠斯感眞靈、無象啓、必有方修之者、須立壇位、以祈福應也、其壇請依靈寶招眞法、開東西南北王上五門、方二丈四尺、欄纂如法、何者三洞經法、洞玄居中、故用其事、以通上下也、（第二紙）

といい、設壇・壇請の方法は靈寶法にもとづくとするのからみれば、こうした靈寶醯のもつ誠心の奉呈も、この過程で採り入れられ、さらに張萬福によって形態化されたと考えられ

張萬福修醯考（山田）

る。ここでの靈寶招眞法とは、「五帝醯祭招眞玉訣」を指すのであろう。設壇して四方に五門を開き神を降臨させることは、五帝醯祭の設壇法としてこの玉訣に記されるところである。

こうした靈寶法を採り入れたことについて、張萬福は、「洞玄（靈寶）は中乘、したがって（大乘の）洞眞（上清）や（小乗の）洞神（三皇經）に通ずる」からであるという。三洞全体を洞玄によって統一しようとする張萬福の思想が窺えるが、しかしここで醯祭するのは、三洞全てにわたる符籙・符圖である。

置上清位於壇中稍近前、南向、施青絳紋巾、以法錄開安座上、……次北近西六甲位、南向、敷絳巾、以符開安座、……次東頭、三皇位、南向、敷碧巾、以符開安座上、……次東面北頭、五嶽眞形圖、西向、敷絳巾、以圖符安座上、……次南、五符位、西向、敷巾、以安座上、……次南設盟威位、東向、敷絳巾、符安座上、……次北設東西二禁位、東向、敷青巾、以符安座上、……若修七星、即於壇中上清後六甲前、南向、敷紫巾、……河圖附上清亦可、於上清後三皇前、敷青巾南向、……

三洞を象徴する上清籙・靈寶五符（五篇眞文）・三皇經と、六

甲符や東西二禁文、あるいは五嶽眞形圖などを、青ないしは赤の紋巾の上に安置する。これもまた青丹二縉を用いた靈寶法の名残りであろう。靈寶法はこれで血盟を表現したが、ここでは形式として伝えられたようである。なぜなら、靈寶法は青と赤の紋縉の間に符を置いて、盟信を象徴したからである。七星に紫を用いるのは、紫微からの發想であろうか。

いずれにしても、三洞の諸符を用いて三洞のあらゆる神を醮席に降ろすのである。それだけではない。張萬福の著述の一つである『傳授三洞經戒法錄畧說』には、三洞の諸符とともに、六甲符や東西禁文、また五嶽眞形圖などを用いる説明がある。

太玄經曰、天地萬神、皆六甲之部使也、老君行之長生度也、……萬福曰、……六甲者一切之綱紀也、行得其道、萬邪皆代、鬼神爲使、故道士佩之、(卷上・十三紙)

東西禁文、萬福曰、其符離合三皇文、自羊公介君所受、制虎豹蟲狼山川百精之鬼、不敢爲害、……道士秘之焉、

(同・第十四紙)

いずれも、強い伏邪制鬼、あるいは招福益利の効用をもつことが記される。『三洞奉道科戒儀範』(道藏本『三洞奉道科戒營始』卷四)<sup>(15)</sup>には、太上弟子の受錄中に「六甲秘符」があり、

洞神弟子の受錄中に「東西二禁」がある。いずれも『老子道德經』を受けた高玄弟子より二級ないしは三級上位にある。さらにその五級上位に當たる洞神法師受錄中に「五嶽眞形圖」と「靈寶五符」がある。この洞神法師は、「靈寶中盟經目」を受けた无上洞玄法師より一級上で、洞眞法師の上には「上清大洞眞經目」を受けた无上洞眞法師、その上に最上位の无上三洞法師が位するから、「五嶽眞形圖」などは、かなり格の高い符とされていたことがわかる。

このようにみると、張萬福がこの醮法で明らかにしようとしたのは、三洞の總合化であることが知られる。儀禮として三洞を表現すれば、形態的にこのような内容になるというのである。では、なぜこのような醮法を作らなければならなかったのか。

それに對する示唆が、序文の末尾にある。

世人心昧、不覩精微、即云酒脯但生不信、且道法清虛、特忌殄穢、星辰嶽瀆皆是眞仙主之、不究根源源直、信邪說、若斯之類、吁可通哉、知上士之所勸下愚之大笑也、

世人は愚かにして精微にもの知らない。酒脯を用いないのは不信を生むからといい、あるいは道は清虚にして穢汚を忌むとも、あるいは五嶽四瀆はいずれも眞仙が領するともい

など、その根源を知らずに邪説を信じる。上司の勤めはげむ所は、下愚の大笑するところといって、當時の醮法、あるいは儀禮全般がかなり亂れたものであったことを窺わせる。考えてみれば、そのために醮を誠をもって天地に奉ずる科法として位置づけたわけであるが、『傳授三洞經戒法錄畧說』の序にも、

然氣有清濁、人有賢愚、故經有三乘、形分萬等、法門漸頓、蓋有由矣、

とあり、ここにも當時の亂れた經法の狀況が指摘されている。また、同じく張萬福『三洞法服科戒文』も、元始天尊以下の諸神の衣冠を記し、道士の法服を規定する。法服の着衣の規定その効用などにも及ぶが、読み方によっては、當時の法服とその着衣法に混亂があったためとも考えられる。ともあれ、これらの文獻から、三洞を道教の骨格として諸制度を改革しようとした張萬福の姿が浮かび上がる。

三洞によって道教の儀禮を整備するとき、そこに共通する儀禮は、おそらく醮であった。『靈寶五感文』を見るまでもなく、上清齋は無爲をもって獨居する修行法であり、懺悔や禮懺による靈寶齋とは、著しくその様相を異にする。ところが醮は、三洞それぞれに説かれる祈願法であった。これを總合

化することで、三洞説にもとづく醮の確立を圖ったのではないか。

張萬福が自らを三洞弟子と稱した事實は、廣く知られる。すなわち上清道士でもなく靈寶道士でもない。要するに道教の道士という立場である。それは單に經典傳授の問題だけではなく、經典に付隨する經錄の意義にまで及ぶものであった。

#### 四、符錄の傳授

例えば、「五帝醮祭招真玉訣」による靈寶法では、五符ないしは五篇眞文が用いられ、五帝とその従者屬僚が降下する。上清錄では、上皇二十四高眞が降下して醮席に留まる。つまり、用いる符錄によって降下する神々が異なるのである。この符錄は、道士の修行の段階を示す一種の免許狀であるが、儀禮上は、その符錄に應じた神々との交感を規定する。高位の符錄をもつものは、それに應じた高位の神との交感が保障される。符錄が高くなれば、高位の神との交感が出来るだけではなく、より多くの經典に通じることになるから、より多くの神々との交感も容易になる。すなわち、經典の傳授とは、經典に通曉するだけの意味ではなく、その經典を通じて神々

と交感する能力をも備えることになる。したがって、この三洞醮を行う道士は、三洞の各經典に通じ經法を修めたものが當たらなければならない。

『醮三洞眞文五法正一盟威錄立成儀』は、奏文の末尾に、「上清玄都大洞三景弟子奉行三洞醮法事、某嶽先生某帝小兆眞人臣某等、誠惶誠恐謹叩頭再拜上啓」と記す。上清玄都大洞三景弟子とは、『三洞奉道科戒儀範』のいう最高位の法師、すなわち上清玄都大洞三景弟子无上三洞法師である。これが醮を監督して小兆眞人等が式衆に加わる。つまり、この醮を執行するのは、最高位の无上三洞法師であることを明らかにしているのである。

『三洞奉道科』法次儀には、在家の信者である男生女生籙生等を除いて、正一法位を受けたいわば出家としての男官女官から、无上三洞法師に至るまでの十八級に及ぶ法位と戒目、受經目が記録されているが、例えば經典だけをとってみても、高玄弟子の『老子道德經』上下二卷、同『河上公注』、同『想爾注』、无上洞玄法師の『靈寶中盟經』四十七卷、无上洞眞法師の「上清大洞眞經三十九章」を始めとする諸經典、さらにこれに科儀・戒律・仙錄等を修め、最後の无上三洞法師に至るには、上清經一百五十卷を修得しなければならない。

實際に、无上三洞法師にどれだけの道士が任ぜられたのか、そのあたりは不明ではあるが、无上三洞法師の存在なくしては、この三洞醮は成立しない。

張萬福の『傳授三洞經戒法籙畧說』は、その卷頭に三歸戒から智慧觀身三百大戒に至るまでの、法位と受戒の戒目を記録する。今これを移録してみる。なお、( ) 内は原注である。

三歸戒 (此三戒者、初起心入道受、令歸依三寶也)

五戒 (此五戒者、令除五欲、修五德、持五戒、出五濁也)

八戒 (此八戒者、持八事、以契八神、上二戒籙生所受也)

無上十戒 (此十戒者、在俗男女所受、斷十惡、行十善也)

初眞戒 (此初眞戒者、新出家所受、謂始脫俗服、入道也)

七十二戒 (此七十二戒者、正一弟子所受、即仙靈籙輩是也)

百八十戒重律 (此男官女官正一道士所受、老君授于吉者也)

天尊十戒十持身品 (此清信弟子□志局所受也)

太清陰陽戒 (此五千文籙弟子受)

想爾二十七戒 (此太上高玄法師所受)

洞神三洞要言五戒十三戒七百二十戒門 (此三皇弟子所受)

百二十九戒 (此昇玄內教弟子所受)

閉塞六情戒 (此靈寶初盟所受、即破自然券也)

智慧上品大戒 (此靈寶中盟與入峽經同所受)

三元百八十戒（此靈寶大盟所受）

智慧觀身三百大戒（此上清道士所受）

これはあくまで、「傳授を畧説し、要を指し」たもので、完全な受録の戒目ではない。『三洞奉道科』と比較すると、全体に出入があり、法位自体不明確なところも存在するが、例えば三皇弟子所受の「洞神要言五戒十三戒七百二十戒門」は、「三洞奉道科」では「三皇三戒五戒八戒文」（洞神弟子）となっており、戒目が増えていることがわかる。また『三洞奉道科』では、「靈寶中盟」だけが取りあげられているのに對し、これを初盟・中盟・大盟に分け、それぞれに戒目を當てるなど、複雑化している所もある。張萬福の「要を指し」たという言葉から考えれば、あるいは『三洞奉道科』との相違点を探ったともいえるが、受戒の戒目によって道士の法位を規定しようとする張萬福の立場が明らかにされる。<sup>(16)</sup>

『三洞奉道科』の記述は、「正一八戒文」「三皇三戒五戒八戒文」「太上智慧上品戒文」等々、他の傳授の經典や錄文などとともに混雜して戒文が記され、單に戒文が傳授されるかのような印象をあたえる。實際には、戒文・經文ともにその内容に通曉することが求められるから、このような記述ではあっても、戒を遵守することが求められるが、戒と經錄が一体と

なって傳授された觀があるのは否めない。一方、張萬福は、受戒と受經とを分けて考えた。『傳授三洞經戒法錄畧説』卷上に、

凡受戒皆須詣師伏受抄寫誦習、若兼經受者則不須也  
という。受戒に際しては師を訪ねて、抄出するなり讀誦する  
なりの予習を認めるが、經受は別であるというのである。こ  
こには、戒と經を性格の異なったものとし、經典を傳授する  
ような方法を採らない、とする立場が鮮明にされている。

いずれにしても、經典の傳授と受戒が一對となって法位を  
構成する、という考え方が明確になっているところに、張萬  
福の思想の特徴がある。

高位の符錄を有することは、多くの經典に通じ、多くの  
神々と交感しうる能力をもつ。しかし、多くの神々と交わる  
ためには、相應の戒を持して徳を積まなければならない。經  
錄の傳授だけではなく、それを支える持戒の意義を説いたと  
ころに、張萬福の教相・事相一体化の基盤がある。『傳授三洞  
經戒法錄畧説』に、

萬福曰、凡初入法門、皆須持戒、戒者防非、止惡、進善、  
登仙、衆行之門、以之爲鍵、（卷上・第三紙）

という。持戒をもって全ての修行の大本とするのである。<sup>(17)</sup>

張萬福が三洞醮を修めたことは、經典の傳授、戒律の傳授を基本とする法位の確立によって、それまで個々に行われていた醮祭を、三洞のもとに總合化するという新しい道教儀禮を生んだ。それはまた、三洞の經法に通じ、三洞の戒律を受けた无上三洞法師の存在があつて、始めて可能な醮祭であつたのである。

## 五、結語

唐代後半に、齋と醮は一体となり、先ず齋儀が行われ、次に醮が接續する形態となる。もちろん、それ以前の醮においても、神と交わるために事前の潔齋は行われていた。張萬福もまた、「學道不修齋戒、徒勞山林、又云、皆從齋戒、起累功、結宿緣、飛行凌太虛、提攜高上人」(傳授三洞經戒法錄畧說「卷上」)といい、齋戒によって功德を起こし、宿緣を結んで、太虛を上昇して神明との交感が得られるという。ただし、この場合の齋戒は、神を祀るための潔齋であつて、必ずしもいわゆる靈寶齋のような齋儀を指すものではない。

また、齋の後に行われる醮は、謝恩醮と稱され、齋によつて立てた功德の謝恩を目的とした。宋の蔣叔輿『无上黃錄大齋立成儀』卷十五の「醮說」に、「張清都黃錄儀、無謝恩醮、

杜廣成儀始有之」といい、張萬福の「黃錄儀」には謝恩醮なく、杜廣庭の立成儀には始めてこれが記されると。張萬福の「黃錄儀」は現在傳えられないが、張萬福の三洞醮は、明らかに齋とは無關係である。なぜ齋と醮が接續して行われるようになったのか、それは何時頃からか、いまは手がかりがない。蔣叔輿は、黃錄齋に醮が接續するのを、杜光庭によつて始まるというが、黃錄齋以外の齋法はどうであつたのか。あるいは黃錄齋のこの方法が他にも及んだのか。ただ、醮の前の齋戒の儀禮が肥大化して齋におき換えられた、とみることは可能である。殊に靈寶齋のように滅罪を主とする齋法によつて、齋戒を行うことは、張萬福のいうように、「累功」を立てる大きな功德をもつことは確かである。

王契眞は、こうした齋と醮の連結は俗説によるというが、案外、科儀の亂れの中から生まれた俗法が、廣く行われるようになったのかも知れない。

## 注

- (1) 張萬福が『一切經音義』の編纂に參畫したことは、史崇が『妙門由記』の序文に、この音義書の編纂の過程と、奉勅編纂使官制の名を記す中に、「京太清觀大德張萬福」とあることか

ら明らかにされる。『一切經音義』自体は、すでに散佚して傳わらないが、このとき搜集した道經によって、『妙門由記』六篇を著した。現在、『道藏』に収められる『一切道經音義妙門由記』（新文豐社版四）は、唐玄宗の『一切道經音義』序と、史崇の『妙門由記』序、および『妙門由記』本文とで構成される。これら書誌學的研究は、吉岡義豐『道教經典史論』（一九五五年）に詳しい。

張萬福の道教儀禮についての專論は、殆ど見當たらぬ。僅かに、丸山宏『道士張萬福と唐代前半期の道教界』（『社會文化史學』（社會文化史學會）二二）がある。本論においても、これを手掛かりとしたところが少なくない。劉枝萬『中國道教の祭りと信仰』（一九八四年・櫻楓社）も、醮の意義や張萬福の儀禮を論じて有益である。小林正美『中國の道教』（一九九八年・創文社）は、醮の性格を論じてこれまたその理解に益するが、六朝期の醮に限定された観がある。大淵忍爾『中國人の宗教儀禮』（一九八四年・福武書店）は、近・現代の醮をあます所なく論じているが、これは科儀中心の記録であり、特に張萬福に關説するものではない。

(2) 張萬福の著作として傳えられるものを、左に示す。

『三洞衆戒文』（新文豐社版五）

『洞玄靈寶无量度人經訣音義』（新文豐社版三）

『三洞法服科戒文』（新文豐社版三〇）

『醮三洞眞文五法正一盟威錄立成儀』（新文豐社版四八）

張萬福修醮考（山田）

『洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文』（新文豐社版一二）  
『洞玄靈寶道士受三洞經誡法錄擇日曆』（新文豐社版五四）  
『傳授三洞經戒法錄畧說』二卷（新文豐社版五四）

このほかに、『无上黃籙大齋立成儀』中に、「張萬福曰」「張清都曰」として、その著作からの引文と思われるものが數々所存在する。張萬福に「黃籙齋儀」があったことが、それらの引文中より確認されるが、現存していない。

(3) 醮の變遷については、先掲の劉枝萬『中國道教の祭りと信仰』に詳しい。原著『中國民間信仰論集』（一九七四年・台灣中央研究院民族學研究所專刊）。

(4) 拙稿「李家道とその周邊」（『東方宗教』五二号）参照。

(5) 「老君一百八十戒」の成立については、吉岡義豐「敦煌本『太平經』について」（『道教と佛教』第二）、前田繁樹「『老君說一百八十戒序』の成立について」（『東洋の思想と宗教』第二号）、小林正美「大道家令戒」（『六朝道教史研究』）などに論じられる。

(6) 『太上靈寶五符序』（新文豐社版一〇）巻下の「樂子長要言」中の原注には、「鴻鸞者鸞也」とあり、これを天神のための乗り物として位置づける。クリストファー・シペール「靈寶科儀の展開」（『日本・中國宗教文化の研究』・平河出版社）。

(7) 新文豐社版一〇。なお、この「玉訣」の主要部分の譯が、小林正美『中國の道教』（創文社）中に収められる。

(8) 新文豐社版一五。

- (9) 齋と醮の相違点について、齋では神降ろし(招神)はなく、醮では専ら神を降ろして供養する、という見方がある。しかし、この區別の方法は、必ずしも正しいとはいえない。なぜならば、陸修靜の修齋法を記した『洞玄靈寶齋說光濁戒罰燈祝願儀』(新文豐社版一六)に、「天尊言、建齋行道、四天帝王皆駕飛雲綠輶、八景玉輿、從真人玉女、手把花幡前導、風歌後從、……瞻履行道、觀聽法音、天王下降、萬雲朝焉」(第十紙)とあり、四天王以下が齋堂に降下して齋を監臨するという。これを承けて、例えば「无上秘要」卷四八(新文豐社版四二)の「靈寶齋宿啓儀品」には、齋の監臨の神の降臨を乞う上奏文が記され、「請天仙飛仙地仙真人真人聖人三十二天監齋直事……一合來下、監臨齋堂」とある。神名や文体に多少の異同はあるが、この監臨の招請文は、他の齋法科儀中にも見える。ただし、陸修靜の齋法は殆ど野外の祭壇であるから、ここで齋堂というのは、六朝末頃の齋法であろう。醮のように、壇上の神位・簡策に下りて餐食することはないが、神が齋場に降下することは確かであり、この際、招請文の上達が一種の招神法となる。
- (10) 新文豐社版一六。
- (11) 『洞玄靈寶五感文』(新文豐社版五五)・「衆齋法」の金錄齋や黃錄齋の原注には、いずれも齋が終了して天文を燒き、龍簡を投じ紋繒を散じて功德がなることを記している。功德の成就によって、祈願の達成を圖ることになる。
- (12) 新文豐社版五二。
- (13) 新文豐社版五。
- (14) 新文豐社版三〇。本經の成立については、吉岡義豐『道教と佛教』第三(國書刊行會)一四三頁以下に六朝末とする説がある。小林正美『中國の道教』一〇〇頁參照。
- (15) 新文豐社版四一。この經典の成立については、右注(一四)を參照。
- (16) クリストファー・シペール「敦煌文書に見える道士の法位階梯について」(『敦煌と中國道教』講座敦煌四・大東出版社)參照。
- (17) 法位や法錄が、それと對應する神格との交感を促すとする考え方は、『抱朴子』の中にはみられない。しかし、「五帝醮祭招神玉訣」には、五帝君を招請するに際し、道士自身が何年何月何日に、師の某より五篇眞文を傳授されたのかを奏するところがある。それは、招神に用いる五篇眞文の來歴を明らかにすることであり、それによって、道士が五帝を招くにふさわしい資格をもつものを神に諮るのである。靈寶儀禮の中で、招神法に五符の傳授儀が用いられたのは、こうした神との契決を重視したことによるのであろう。
- (18) 張萬福『三洞衆戒文』の序に「乃授天尊要戒及勸戒、三日後、設齋謝恩」とあり、授戒の後に齋を行い謝恩することを記す。達願に對する謝恩の觀念は、このあたりに由來するのかも知れない。