

唐代の道教教團と天師道

一、はじめに

唐代の道教教團は、各地に存在する道觀とそこに居住する出家道士とによって構成されていた。小稿では、この道觀にいかなる教派の道士が居住していたのか、あるいは道觀に居住する道士にはどのような位階制度が存在していたのか、等を考察する。この考察によって、唐代の道教教團は天師道の道士によって構成されていたことが明らかになるであろう。

二、唐代の道士の位階制度

小林 正美

(1) 道士の位階制度と上清經籙の傳授に關する從來の誤解

一

これまでの道教研究では、唐代の道教には上清派(茅山派ともいう)や靈寶派(洞玄派ともいう)や洞神派(三皇派ともいう)や高玄派(太玄派ともいう)や正一派(天師道ともいう)、あるいは重玄派が存在しているように考えられてきた。そして、これらの諸派の中で上清派が主流であると考えるのが一般的である。そこで初めに、これまでなぜ、唐代の道教教團では上清派が主流であると誤解されていたのか、その原因を考察してみたい。

唐代の道教の主流が上清派であるという誤解は、どうして

生じたのであろうか。それは、唐の李渤「眞系」(『雲笈七籤』卷五所收)と元の劉大彬「茅山志」(HY304)における上清經籙の傳授の系譜を、そのまま上清派の系譜と讀み違えたことに由来する。唐の李渤が「眞系」の序で述べる上清經籙の傳授の次第を系譜の圖で示すと、次のようになる。

楊羲—許謐⁽¹⁾—許翽—許黃氏—馬朗—安季眞—陸修靜—孫遊嶽—陶弘景—王遠知—潘師正—司馬承禎—李含光

ここで、陶弘景以後の王遠知、潘師正、司馬承禎、李含光を上清派の道士と誤解したために、唐代の道教も上清派が主流であると考えてしまったのである。しかし、王遠知、潘師正、司馬承禎、李含光は上清派の道士ではなく、皆、上清經籙を受けた天師道の道士である⁽²⁾。

では、なぜ「眞系」の上清經籙の傳授の系譜を上清派の系譜と見てしまったのであろうか。見方によっては、上清經籙の傳授の系譜をもって、上清經籙を傳授してきた上清派の系譜と見るのは當然とも言える。それだからこそ、この誤解が半世紀もの間續いていたのであるが、しかしこれは、唐代においては上清經籙の傳授が天師道の道士の間でのみ行われていたという事實を知らなかったことから起きた誤解である。

ところで、天師道においては劉宋の末期頃から道士が道館

唐代の道教教團と天師道(小林)

に居住するようになり、梁初には道館に居住する道士の、受法のカリキュラムと位階制度とが整備されている。天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度は『一切道經音義妙文由起』(HY1115)に所收の「正一經」や「正一威儀經」(HY790)の「正一受道威儀」や『三洞奉道科誠儀範』(敦煌資料P2337。以下、『科誠儀範』と略稱)卷四・法次儀の「正一法位」や朱法滿編『要修科儀戒律鈔』(HY463)卷十五・卷十六の「道士吉凶儀」に所收の梁の孟景翼と孟智周の《喪禮儀》や卷九坐起鈔に所引の「盟威法師喪服儀」等から知ることができ⁽⁵⁾。

受法のカリキュラムというのは、天師道に入門した道士が天師道教團のなかで教育を受ける時に、修行の段階に應じて師から授かる經典や符籙の種類を指す。つまり、天師道に入門すると、初めに正一部の經籙を受ける。修行が進むと、次に老子道德經の含まれた太玄部の經籙を受ける。更に修行が進むと、次に三皇經の含まれた洞神部の經籙を受ける。更に修行が進むと、次に靈寶經の含まれた洞玄部の經籙を受ける。そして最後に上清經の含まれた洞眞部の經籙を受ける。これが天師道における受法のカリキュラムの基本型である。また、天師道の道士の位階制度においては、道士が授かっ

た經籙の種類と道士が得る位階の法位とは相關關係にある。

つまり、天師道に入門して、最初に正一部の經籙を授かると、正一道士（正一弟子・正一法師）の法位を得る。次の太玄部の經籙を授かると、高玄道士（高玄弟子・高玄法師）の法位を得る。更に修行が進んで、洞神部の經籙を授かると、洞神道士（洞神弟子・洞神法師）の法位を得る。更に修行が進んで、洞玄部の經籙を授かると、洞玄道士（洞玄弟子・洞玄法師）の法位を得る。更にその上の洞眞部の經籙を授かると、洞眞道士（洞眞弟子・洞眞法師）の法位を得る。更にその上の洞眞部の經籙を授かると、洞眞道士（洞眞弟子・洞眞法師）の法位を得る。そして更に修行が進むと、上清太素交帶・上清玄都交帶・上清白紋交帶・上清紫紋交帶（畢道券）等を受けて最高位の三洞道士（上清玄都大洞三景弟子・三洞法師）の法位を得る。これが天師道における道士の位階制度の基本型⁽¹⁾である。

このような受法のカリキュラムと道士の位階制度の基本型が南朝の梁代初めの天師道教團において確立されるが、この制度は唐代の天師道においても繼承されている。但し、梁末頃より、『洞淵神呪經』と『昇玄經』が天師道の受法のカリキュラムに取り入れられ、これらの經典を受けた神呪道士や昇玄道士が天師道の道士の位階の中に加わる。更に唐代になると、張萬福『太上洞玄靈寶三洞經誡法籙擇日曆』（HY12

30）によれば、洞玄部と洞眞部の間に五法（六甲符・禁山符・五嶽眞形圖・三皇經・靈寶五符）と河圖寶籙が受法のカリキュラムの中に加えられるようになり、それを得た道士の法位も形成される。『受籙次第法信儀』（HY1234）では「受五符法位」の項に五法を受けた道士の法位として洞神三皇内景弟子・太上靈寶无上洞神弟子、「受河圖法位」の項に河圖寶籙を受けた道士の法位として太玄河圖寶籙九宮眞人と記している。しかし張萬福編録『洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文』（HY445）では、經籙の傳授の際に弟子に授ける、度師・籍師・經師の三師の名諱等を、「正一師諱」「五千文師諱」「神呪師諱」「洞神師諱」「昇玄師諱」「洞玄師諱」「上清師諱」の項目順に載せているので、唐代の天師道における經籙の傳授は正一部、太玄部、『洞淵神呪經』、洞神部、『昇玄經』、洞玄部、洞眞部の順に行われていたことがわかり、併せて唐代の天師道における道士の位階も正一道士、高玄道士、神呪道士、洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞眞道士（大洞道士）、三洞道士が基本であったことが知られる。

これまで道教研究者の多くは、梁代の天師道において形成された受法のカリキュラムと道士の位階制度についての知識が不充分であったために、唐代中期の張萬福の著作等に見ら

れる受法のカリキュラムや道士の法位が天師道における受法のカリキュラムであり、天師道の道士の位階であることに気が付かずに行った。そこで、張萬福等の著作に見られる道士の受法のカリキュラムと法位について次のように誤解してしまったのである。つまり、正一部の經籙を受けた正一道士は正一派の道士であり、太玄部の經籙を受けた高玄道士は高玄派（太玄派）の道士であり、洞神部の經籙を受けた洞神道士は洞神派（三皇派）の道士であり、洞玄部の經籙を受けた洞玄道士は靈寶派（洞玄派）の道士、洞眞部の經籙を受けた洞眞道士や三洞道士は上清派（茅山派）の道士である、と誤解してしまった。その結果、唐代には上清派や靈寶派や洞神派や高玄派や正一派などの道教の教派が存在すると考えてしまい、天師道はこの中の正一派に相當するものと見ていた。そのため、唐代の道教全體から見ると、天師道は道教諸派のなかの一つでしかなく、それも道士の位階としては法位の一低い道士が正一派の天師道の道士と見られていたのである。

しかし、これは道士の位階制度を誤解したために起きた大きな誤りである。道士の位階の中で一番低い正一道士も、次の高玄道士も、その上の神呪道士も、更にその上の洞神道士も、昇玄道士も、洞玄道士も、洞眞道士も、そして最高位の

三洞道士も、すべて天師道の道士である。上清經籙を受けた洞眞道士や三洞道士、あるいは靈寶經籙を受けた洞玄道士も、皆、天師道の道士であるから、唐代には上清派の道士や靈寶派の道士は存在していないのである。上清派や靈寶派だけでなく、昇玄派も、洞神派も、神呪派も、高玄派も、また重玄派も存在していない。存在していたのは正一派の天師道だけである。

二

天師道では劉宋の初め頃より上清派の作成した上清經籙を攝取し、天師道の道士の間でも上清經籙は尊ばれ傳授されてきた。天師道における上清經籙の傳授は、道士の位階制度が整備される梁初以降は道士の位階制度に基づいて行われていて、上清經籙は洞玄道士から洞眞道士になる時と、洞眞道士から三洞道士になる時に授けられた。ところが、六朝期の上清派では道士の位階制度は形成されていなかったようであり、これこれの位階の道士でなければ上清經籙の傳授は許されないというような、傳授に關する法位の限定はなかったようである。そこで次に、六朝期の上清派における上清經籙の傳授と道士の位階制度について少しく見ておきたい。

六朝時代の上清派において上清經籙が傳授されていたという事實は、上清派の經典である『洞真太上太霄琅書』(HY1341) 卷五の師資行事や『太霄琅書瓊文帝章訣』(HY129)、あるいは『太真玉帝四極明科經』(HY184) 卷五の太

玄都中宮女青律文において上清經籙の傳授の儀式が記されていることから明らかに知られる。しかし、ここで注意すべきことは、『洞真太上太霄琅書』や『太霄琅書瓊文帝章訣』や『太真玉帝四極明科經』には上清派の道士の位階制度についての具體的な記述が見られないことである。上清派の道士の法位としては、『洞真太上太霄琅書』卷六の「大洞三景弟子」(32a)と『太真玉帝四極明科經』卷五の「大洞法師」(3b)

の法位名が見えるだけである。『洞真太上太霄琅書』卷六齋戒要訣の爲同義救厄疾謝罪請福齋出官訣第十六には「三洞法師」(16b)や「祭酒」(16b)の法位名が見られるが、これらは天師道の法位であって、上清派本来の法位ではない。

天師道の祭酒や道士の法位名が出官儀に見えるのは、この出官儀を天師道の道士が執り行っていたからであろう。出官儀は上清派本来の儀禮ではなく、天師道の傳統的な儀禮であるから、上清派では天師道の出官儀を模倣して自分たちの出官儀を作ってはみたものの、それを實際に行なう場合には天師

道の道士で既に上清經籙を傳授された三洞法師の協力が必要であったものと推測される。

上清派の道士に位階の制度が存在しなかったことは、上清派の道士の法服に位階の違いによる區別がなかったことから推測される。『洞真太上太霄琅書』卷四・存師訣第七では、最後の段で「法服の制、品級各々殊なり、昇降の科、大略左の如し」と記して、あたかも道士の法服に等級があるように述べているが、しかし實際には、それに續く法服訣第八の冒頭では、

葛巾 葛單衣 布褐 布裙 葛帔

竹手板 草履

右、男子の經を受くるに、此の法服を須すつ。(卷四・3a)とあって、男子が經典を受ける際に身に付ける法服一式を列記しているだけで、法服の等級のことは述べられていない。

法服訣第八全體においても、道士の位階の高下を示すような、法服の等級についての具體的な記述はない。これは、上清派の道士の位階制度が發達していなかったため、道士の法服に細かな等級の區別を付ける必要がなかったことを示しているよう。

『太真玉帝四極明科經』卷五には、

太玄都四極明科曰く、凡そ男女同じく上清の道を學び、共に師宗を奉ずれば、室に入りて齋戒し焼香し禮拜するに、當に學ぶ所の深淺上下の次第に隨ふべし。高上が玄監し、身に三寶の奇文を受くるに、登盟備はること、以て第一と爲す。同じく此の徳有らば、先後これに次ぐ。復た同じ年に俱に備ふれば、長幼これに次ぐ。皆、上徳高稱の才を以て大洞法師と爲すなり。互に争ひて己を稱へ、相推敬せざることを得ざれ。復た次序無くんば、四司の糺ただす所と爲る。(卷五・3 a—b)

という一節が見える。これによると、上清經籙の學習のレベルの違いによって弟子の間に多少の序列ができていたようであるが、しかしその序列はせいぜい齋戒・焼香・禮拜等を行なう際にその順番を決める基準となるぐらいの役割しかないようである。またその序列も、同じ上清經籙を受けた弟子同士の場合には受けた時期の早晚によって、あるいは同じ時期に同じ上清經籙を受けた者同士の場合には年齢の長幼によって、高下が決められたようであるから、法位によって區別しなくてはならないほどの、厳格な序列ではないようである。そして上清經籙を受けた者は皆、大洞法師と呼ばれていたのであるから、傳授された上清經籙の違いによって法師の法位

唐代の道教教團と天師道(小林)

名も異なるということもなかったようである。そして『洞眞太上太霄琅書』卷六に見える「大洞三景弟子」が上清經籙を受ける弟子の法位名であることを参照すれば、上清派には上清經籙を授ける法師の法位である「大洞法師」と上清經籙を受ける弟子の法位である「大洞三景弟子」の、二つの法位しか存在しなかったようである。このように見ると、劉宋末・南齊・梁初頃の上清派には道士の位階制度はほとんど形成されていなかったことが知られる。

『洞眞太上太霄琅書』や『太眞玉帝四極明科經』から上清派の状況を推測してみると、上清派では師弟の間での上清經籙の傳授が非常に重視されており、弟子は師から上清經籙を傳授してもらうために師に仕えていたようである。したがって、上清派では一人の師を中心に少數の弟子が集まって、小さなグループを構成し、そのグループが一つの單位となって宗教活動をしていたようである。

劉宋・南齊・梁初頃の上清派には一人の師と少數の弟子とによって構成された小集團が幾つか存在していたが、小集團はそれぞれがばらばらに活動していて、小集團全體を統轄するような教團組織は形成されていなかったようである。但し、上清派の小集團の間では、『洞眞太上太霄琅書』や『太眞

玉帝四極明科經」で説くような教理や戒律や科儀が共有されており、その時点で個々の小集團は同じく上清派に属していたのである。上清派の教理や儀禮には天師道から借用したものが多くあるので、出官儀のように、その活動において時には天師道の道士の協力が必要である場合もあったようである。上清派の教理や儀禮の内容から判断すれば、上清派と天師道との交流は非常に密接であったと推測される。上清派の道士が天師道の儀禮に参加したり、逆に天師道の道士が上清派の儀禮を輔佐したり、あるいは上清派の道士が天師道の道士のもとで修行したりすることが頻繁に行われていたのではあるまいか。

上清派と天師道との交流は徐々に上清派の崩壊を招くことになった。天師道教團が強力になる梁代には、上清派の道士は次々に天師道教團の中に取り込まれてしまったようである。天師道の『正一威儀經』の正一受道威儀では「大洞法師」の法位名が洞眞法師の上位の道士に對する法位として用いられているが、これも上清派の「大洞法師」が天師道の位階制度の中に取り込まれたことを示す證據である。「大洞三景弟子」の法位名も『科誡儀範』卷四・法次儀の「正一法位」の中では「上清玄都大洞三景弟子无上三洞法師」とあって、洞

眞法師の上位の三洞法師の別稱として取り入れられている。また唐初の天師道が編纂した『赤松子章曆』に收める上章の「絶泰山死籍言功章」(卷四・23b)や「遷達先亡言功章」(卷四・24b)には「上清大洞三景弟子」の法位名が見えるので、唐初の天師道には大洞三景弟子の法位の道士が存在していたことは明らかである。

こうして梁代には上清派の道士は天師道の中に取り込まれてゆき、上清派は徐々に衰退し消滅していったのである。最後に残った茅山の陶弘景の小集團も、陶弘景の死後、指導する師を失ったためにしばらくして崩壊してしまい、上清派はこの崩壊をもって完全に消滅してしまったようである。唐代の茅山の道觀には上清派の道士ではなく、天師道の道士が居住していたことが確かめられている。⁹⁾尚、陶弘景の小集團も、陶弘景の弟子たちの間に位階制度が形成されるほどには教團化されてはいなかったようである。梁の普通三年(522)に刻まれた「許長史舊館壇碑」(『茅山志』卷二十)の「碑陰記」では陶弘景の弟子たちの稱號が一律に「上清弟子」となっているが、これも陶弘景の弟子たちの間に位階制度に基づく法位が存在していなかったことを示すものである。

こうして見てくると、唐代の道士の位階制度が上清派のも

のではないことは明瞭であろう。唐代の道士の位階制度は天師道教團の道士の位階制度であったのである。したがって、上清經籙の傳授も、靈寶經籙の傳授も、三皇經籙の傳授も、太玄部の經籙の傳授も、正一部の經籙の傳授も、すべて天師道教團の道士の間で行われていたのであり、唐代の道教には上清經籙を傳授する上清派や、靈寶經籙を傳授する靈寶派、あるいは三皇經籙を傳授する三皇派というような、經籙の傳授に関わる教派は存在していなかったのである。

(2) 道士の法位と天師道の位階制度

唐代の道士の法位はすべて天師道の道士の位階制度に基づくものであることを検証してみたい。初めに、唐代に作成された碑や墓誌や題記に見える道士の法位を調べてみると、唐代に作成された碑や墓誌や題記に出てくる道士のすべての法位が天師道の道士の位階であることがわかる。唐代の碑や墓誌や題記に見える道士の法位名を位階別に整理してみると、正一道士の法位に相當する「正一道士」「正一弟子」、高玄道士の法位に相當する「高玄道士」、洞神道士の法位に相當する「洞神道士」、洞玄道士の法位に相當する「洞玄道士」「洞玄弟子」、五法を受けた洞神三皇内景弟子に相當する「三皇内景弟

子」、洞真道士の法位に相當する「洞真道士」「洞真法師」「大洞法師」「大洞女道士」「大洞三景法師」「上清大洞三景女道士」「上清道士」「上清大洞三景弟子」「大洞三景弟子」「上清弟子」、三洞道士の法位に相當する「三洞道士」「三洞法師」「三洞鍊師」「三洞女道士」「上清三洞道士」「三洞真一道士」「上清玄都大洞三景弟子」「三洞弟子」である。これらは皆、天師道の道士の位階に見られる法位名である。このことから、唐代の道教の道士は天師道の道士だけであり、天師道以外の、別の教派の道士は存在していなかったことが知られる。

また、唐代の著名な道士の法位を見ても、彼らが天師道の道士であったことがわかる。『傳授三洞經戒法籙略說』(HY 1231)や『太上洞玄靈寶三洞經誡法籙擇日曆』や『洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文』や『三洞衆戒文』(HY 178)を著した張萬福は『洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文』と『三洞衆戒文』に「三洞弟子京太清觀道士張萬福編錄」とあって、天師道の三洞弟子の法位を得ていたことがわかるので、明らかに天師道の道士である。『要修科儀戒律鈔』を撰述した朱法滿も「三洞道士朱法滿撰」とあるので、朱法滿が三洞道士の法位をもつ天師道の道士であることがわかる。符籙を用いて

鬼神を統御する方術にたけていたことで有名な葉法善は天師道の代表的な道士であるが、『金石萃編』卷五三の「岱岳觀碑」の儀鳳三年(678)の碑文に「大洞三景法師葉法善」とあるので、葉法善は大洞三景法師の法位を得ている。李渤「眞系」の系譜に載せられている李含光も『太上慈悲道場消災九幽懺序』(HY 543)に「三洞法師玄靜先生李含光」とあるので、天師道の三洞法師の法位を得ていたことがわかる。あるいは劉處靜撰『洞玄靈寶三師記』(HY 444)において劉處靜(あるいは杜光庭)の度師の應夷節、籍師の憑惟良、經師の田良逸は「上清大洞」の法位が冠されているから、全員が天師道の上清大洞三景法師あるいは上清大洞三景弟子であった。

また敦煌資料(S 6454、P 2347、P 2350、P 3770、貞松堂藏本、P 3417)の「十戒經盟文」¹²⁾から、八世紀前半の唐代の敦煌と雍州で行われていた道教が天師道の道教であることが確かめられる。S 6454は天寶十年(751)正月二十六日に敦煌郡敦煌縣玉關鄉豐義里開元觀の男生清信弟子張玄誓が三洞法師中岳先生馬(遊嶽)から十戒・十四持身品を受けた際の盟文、P 2347は景龍三年五月十八日に沙州敦煌縣洪閼鄉長沙里冲虚觀の女官清信弟子唐眞戒が北岳先

生閣(履明)から十戒を受けた際の盟文、P 2350は開元二年(714)正月二十二日に沙州敦煌縣龍勒鄉常安里の男官清信弟子利无上が三洞法師中岳先生張(仁遂)から十戒・十四持身品を受けた際の盟文、P 3770は至徳二年(757)に敦煌郡敦煌縣平康鄉洪文里の男生清信弟子王玉眞が三洞法師中岳先生素(崇術)から十戒・十四持身品を受けた際の盟文、貞松堂藏は開元二年(714)正月二十二日に沙州敦煌縣洪池鄉神農里の女官清信弟子陰志清が三洞法師張(仁遂)から十戒・十四持身品を受けた際の盟文である。P 3417は景雲二年(711)八月に雍州櫟湯縣龍泉鄉凜臺里の男生清信弟子□景仙が三洞法師中岳先生張(□□)から十戒・十四持身品を受けた際の盟文である。

これらの盟文には「三洞法師」と「清信弟子」の法位名が見えるが、三洞法師は言うまでもなく、天師道の最高位の法位である。また清信弟子という法位は、『正一威儀經』の正一受道威儀の天師道の位階を述べる條に「則ち、俗人は清信弟子と坐を同じくするを得ず。清信弟子は清信道士と座を同じくするを得ず。清信道士は正一道士と坐を同じくするを得ず。」と見える。また、『科誠儀範』卷四の法次儀にも「正一法位」の直前に、「清信弟子」の法位が正一道士になる前の天

師道の入門者の呼び名のひとつとして記されている。そして「清信弟子」の注記には「天尊十戒・十四持身(品)、或は十二可從(戒)、六情(戒)等の戒を受くれば、此の號を加ふるを得。」とある。あるいは張萬福『傳授三洞經戒法籙略說』の「戒目」の項の中の「天尊十戒十四持身品」の注記に「此れ清信弟子・久志局¹³⁾の受くる所なり」とあり、敦煌資料の「十戒盟文」は『科誡儀範』や『傳授三洞經戒法籙略說』の説くところと合致している。このことから、清信弟子が天師道の信奉者の法位であることがわかる。つまり、敦煌資料の「十戒盟文」から、唐代の敦煌や雍州の道教も天師道の道教であったことが推測できるのである。

ところで、天師道の道士にとって最高に榮譽のある稱號が「天師」という稱號である。天師の稱號は、本來は張陵、あるいは張陵・張衡・張魯の三師に當てられた特別の稱號であり、一般の道士の法位とは異なるものであったが、しかし唐代になると、一般の道士でも際立って優れた道士の場合には皇帝から「天師」の稱號が與えられた。¹⁴⁾天師の稱號はもともとは張天師に始まるものであるから、當然この稱號は天師道の優れた道士のみに授けられた。それゆえ、唐代の道士で天師の稱號をもつ道士は皆、天師道の道士であると言える。

唐代の道教教團と天師道(小林)

天師の稱號をもつ唐代の代表的な道士には次のような人々がいる。潘師正は『道門經法相承次序』(HY1120)で「天師」と呼ばれており、恐らく天師の稱號をもつ唐代最初の道士であろう。潘師正の弟子の司馬承禎も、睿宗「賜天師司馬承禎三敕」(『全唐文』卷十九)に「司馬天師」とあり、杜光庭『道教靈驗記』(HY590)卷十四の「玄宗大寶觀投龍驗」にも「玄宗皇帝は司馬天師を詣でて、三洞寶籙を受く」とあるので、天師の稱號を與えられた天師道の道士であったことが確認できる。また、司馬承禎の弟子の李含光も李白『唐漢東紫陽先生碑銘』(『茅山志』卷二十四)に「天師李含光」とある。あるいは吳筠も「中元日鮑端公宅遇吳天師聯句」(『全唐詩』卷七八九・嚴維)で「吳天師」と稱されている。北宋の孫夷中『三洞修道儀』(HY1227)には「潘天師」「司馬天師」「吳天師」「葉弧雲、葉廣寒の二天師」とあるので、潘師正や司馬承禎や吳筠の他に、葉弧雲や葉廣寒も天師の稱號を得ていたようである。葉法善も『道教靈驗記』卷十四の「葉法善醮靈驗」の冒頭に「天師葉法善は、括州の人なり」とあって、天師の稱號が冠されている。更に、詩人の李白に道籙を授けた北海の高天師(高如貴)も、天師の稱號をもつ天師道の道士である。これらの天師の稱號をもつ道士たちは皆、三洞法師や大洞法

師（洞眞法師）の法位をもつ天師道の道士であつた。

（3）道士給田制と天師道の位階制度

唐代には土地政策として均田制が施行されたが、田令を見てもみると、道士や女冠（女道士）への給田が天師道の道士の位階制に基づいて施行されていることがわかる。給田を受ける道士の位階が天師道の道士の位階制に基づいているということは、唐代の道士の全員が天師道の道士であつたことを示唆している。そこでこの田令について少しく考察してみたい。

『大唐六典』卷三戸部郎中員外郎には、

凡そ道士の給田三十畝、女冠二十畝。僧尼も亦たこの如し。

とある。また、『白氏六帖事類集』卷二十六の道士の項の「授田令」には、

令に曰く、道士 老子經以上を受くれば、道士には給田三十畝。僧尼 具戒を受くれば、此れに准ず。

とある。ここから、仁井田陞氏は『唐令拾遺』において、開元七年（719）及び開元二十五年（737）の田令を次のように復元している。

諸道士受老子經以上、道士給田三十畝、女官二十畝。僧

尼受具戒准此。

これらの史料によれば、開元年間には給田を受けられる道士は「老子經以上を受けた道士」であつたことがわかる。

また、道宣『集古今佛道論衡』卷内の太宗下勅以道士三皇經不足傳授令焚除事第九に、

貞觀二十二年十月、吉州の上表有りて云ふ、天尊に事ふる者有りて三皇齋法を行なふ、と。依りて其の經を検するに、乃ち云ふ、天師に爲らんと欲し、皇后に爲らんと欲すれば、此の經を讀むべし、と。此れに據りて、國家に言及す。田令を検するに、云ふ、道士の三皇經に通ずる者、給地三十畝、と。公式令を検して、諸し令式の便ならざるもの有らば、奏聞せよ。此の三皇經の文言に異有らば、具に録して以て聞せ、と。勅令有りて、百官議定す。

（中略）

吏部楊纂等議して云ふ、依りて三皇經を讀むに、今、老子道德經と義類同じからず。並びに留むべからず。後を惑はずを以てなり、と。勅旨（に云ふ）其の三皇經は並びに收め取りてこれを焚せ。其の道士の道德經に通ずる者、給地三十畝、と。仍ち著令す。時に、省司は諸州の

牧に下して三皇經を收めしめ、並びに尙書の禮部廳前に聚む。尙書において試みに火を以て熱く。一時に灰燼す。

(大正五二・386 a b)

とある。これによると、太宗の貞觀二十二年(648)に、道士への給田が「道士の三皇經に通じる者、給地三十畝」から、「道士の道德經に通じる者、給地三十畝」に變更されたようである。⁽¹⁶⁾

滋野井恬氏は僧道給田制開始の時期を、高祖の武徳七年(624)の第一次律令公布の時と推定している。そしてその給田令の最初の文章は「諸もろの道士の三皇經に通ずるもの、給田三十畝、女冠二十畝、僧尼の具戒を受くるものはこれに准ず」とあったと推定し、更に太宗の貞觀十一年(637)の田令も同様の内容であったという。そうすると、道士・女道士への授田の資格は、太宗の貞觀二十二年に初めて「三皇經に通じる者」から「道德經に通じる者」に變更されたようである。尙、道世『法苑珠林』卷五十五の捨邪歸正第六にも、同様の記述が見えるが、引用は省略する。

さて、道士への給田が太宗の貞觀二十二年に「道士の三皇經に通じる者、給地三十畝」から、「道士の道德經に通じる者、給地三十畝」に變更されたというが、この「道士の三皇

經に通じる者」とか、「道士の道德經に通じる者」とは、いかなる意味であろうか。この意味を分析することによって、道士への給田の基準となる道士の位階制度を説明してみたい。

貞觀二十二年に變更された田令の「道士の道德經に通じる者、給地三十畝」とは、玄宗の開元年間の田令にいう「道士老子經以上を受くれば、道士には給田三十畝」に相當するものであるから、貞觀二十二年の田令において道士の給田資格とされている「道士の道德經に通じる者」とは、「老子經以上を受けた道士」の意味である。このことから、「道士の道德經に通じる者」とか、「老子經以上を受けた道士」とは、既に老子道德經を傳授された道士たちを指していることがわかる。

同じように、貞觀二十二年以前の田令で授田の基準とされていた「道士の三皇經に通じる者」も、「三皇經以上を受けた道士」の意味であり、それは既に三皇經を傳授された道士たちである。つまり、田令においては、給田を受ける資格をもつ道士を、「三皇經以上を受けた道士」あるいは「老子道德經以上を受けた道士」とするのであるから、給田が施行されるためには、その前提として三皇經や老子道德經を受けた道士の存在する位階制度が整っていなければならないであろう。もしこのような道士の位階制度が整っていなければ、「三皇經

以上を受けた道士」とか、「老子道德經以上を受けた道士」と指定されても、誰がそれに該当するのか決められない。給田を受ける資格をもつ道士が誰であるのかが定まらなければ、給田は實際に執行できないのである。

では、「三皇經以上を受けた道士」や「老子道德經以上を受けた道士」の存在する道士の位階制度とは、どのような制度であろうか。この道士の位階制度には、「老子道德經を傳授された道士の法位とそれ以上の等級の道士の法位」あるいは「三皇經を傳授された道士の法位とそれ以上の等級の道士の法位」が存在していなければならないが、このような位階制度を備えている道教教團は唐代には天師道の教團しかなかったのである。上清派には、既に述べたように、道士の位階制度はほとんど形成されていないから、「老子道德經以上を受けた道士」の位階や「三皇經以上を受けた道士」の位階は上清派には存在しない。それゆえ、唐代の道士への給田が天師道教團の道士を対象として施行されたものであることは明白であろう。

このことを道士の位階制度に即して具體的に述べるならば、唐代の天師道教團の位階制度では「三皇經以上を受けた道士」とは、洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞眞道士、三

洞道士の法位の道士たちを指すから、貞觀二十二年の田令の改正以前は、洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞眞道士、三洞道士の法位の道士たちが給田を受けられたのである。改正後の「老子道德經以上を受けた道士」とは、これに更に高玄道士と神呪道士を加えた、高玄道士、神呪道士、洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞眞道士、三洞道士の法位の道士たちであるから、貞觀二十二年の田令の改正後にはこれらの法位の道士たちが給田を受けられたのである。

給田を受けられる道士が天師道教團の道士だけであるということは、換言すれば、唐代の道士は天師道の道士だけであつたということを示唆している。給田というのは國家の重要な政策であるから、その対象となる道士が天師道教團の道士のみということになれば、給田を受けられない、天師道以外の道士は生活の經濟的基盤を失い、道士として活動することは困難である。それゆえ、唐代には天師道以外の道士は存在していなかったはずである。存在していたとしても、それは例外に近いごくわずかな人々であろう。給田が得られて道觀に居住していた道士は、すべて天師道の道士であつたと見て大過なからう。

ところで、貞觀二十二年の田令における改正の意義につい

て少しばかり觸れておきたい。貞觀二十二年の道士給田に關する田令の改定は、佛教側の資料によると、三皇經に圖讖が書かれていたために燒却處分に付されて、三皇經が道士の間で傳授できなくなったことが原因であるように記されているが、しかし實際にはそうではなく、時の皇帝太宗が道教を優遇するために行った施策のようである。貞觀二十二年の道士への授田の資格變更によって、給田を受けられる道士の基準が「三皇經に通じる者」すなわち洞神道士以上の法位の道士から、「老子道德經に通じる者」すなわち高玄道士以上の法位の道士に二階級下げられることになり、これまで給田が受けられなかった高玄道士も神呪道士も、給田が受けられるようになった。つまり、この變更によって道士側はこれまで以上に多くの田地が受けられるようになったのである。これは明らかに道教側にとって大變有利な法改正である。この點から見て、貞觀二十二年の田令の改定は太宗が道教を優遇するために執った政策であると考えるのが穩當であろう。

また、三皇經が尙書の禮部廳前に集められて燒却處分され、その結果三皇經は遂に道士の間で傳授ができなくなった、という佛教側の資料の記載にも疑わしいところがある。なぜならば、三皇經は貞觀二十二年（648）以降も天師道の

唐代の道教教團と天師道（小林）

道士の間で確かに傳授されているからである。唐の先天元年（712）十二月に記された張萬福『傳授三洞經戒法籙略說』には、洞神道士に傳授される經籙の「三皇法目」の中に「三皇內文」や「三皇大字」や「洞神經十四卷」が載せられている。あるいは、同じく張萬福の『太上洞玄靈寶三洞經誡法籙擇日曆』には、三皇經を含む「五法」が受法の經籙の中に入っている。また、三皇經を受けた洞神道士や三皇內景法師の法位名が貞觀二十二年以後の碑文にも現われている。これらの事實を踏まえると、三皇經の燒却處分という記載にはかなりの誇張があり、信憑性に欠ける。貞觀二十二年の田令の改定によって道教側の給田が大幅に増加したのに比して、佛教側の給田は従前と同様であったから、佛教徒はこの改定に強い不満を抱いていたに違ひなく、その不満の氣持が佛教徒をして道教を貶める記事を書かせたものと思われる。

三、「道家」・「道教」・「黃巾」と天師道

（一）「道家」と天師道

唐代では道教やその信奉者を指して「道家」と呼ぶのが通例である。この「道家」の語は六朝期より、五斗米道や天師道を指す意味で用いられている。劉宋初の『世說新語』德行

篇に、

王子敬、病篤し。道家は上章して應に首過すべし。

とある「道家」は五斗米道を指す。同じ話が『晉書』卷八十八王獻之傳にも、

獻之、疾に遇ふ。家人爲に上章す。道家の法、應に首過すべし。其れ何の得失有るかを問ふ。

と載せられているが、ここでも「道家」は五斗米道を指す。

梁の劉勰の『滅惑論』（『弘明集』卷八所收）では當時の「道家」の用法を次のように三種に分類している。

道家の法を立つるを案ずるに、厥の品に三有り。上は老子を標はし、次は神仙を述べ、下は張陵を襲ひて、太上を宗と爲す。
(大正五二・51b)

これによると、梁代には「道家」という語が第一に老子、第二に神仙家、第三に天師道、を指す意味で用いられていた。「下は張陵を襲ひて、太上を宗と爲す」が天師道を指すのは、天師道では後漢の張陵を教祖となし、太上（太上大道・太上老君）を尊尚していたからである。

「道家」が天師道を指す意味で用いられる用例は、『南齊書』顧歡傳にも見える。

佛道二家は、教を立つること既に異なれば、學者互いに

相非毀す。歡は夷夏論を著して曰く、（以下省略）。

ここに云う「佛道二家」とは「佛家」と「道家」のことであり、「道家」は『夷夏論』述作期の天師道を指す。つまり、劉宋後半期には佛教信奉者の「佛家」と對比して用いられる「道家」は、天師道を指していたのである。謝鎮之「重書與顧道士」（『弘明集』卷六所收）に、

道家の經籍は簡陋にして、多く穿鑿を生ず。靈寶・妙眞の如きに至りては、法華を採撮するも、制用は尤も拙なり。上清・黃庭の如きに及びては、尙ぶ所の服食・咀石・餐霞は、徒だ法の效くべからざるのみに非ず。道も亦た同じくし難し。
(大正五二・42c)

とある「道家」も、三洞説に基づいて靈寶經や『妙眞經』あるいは上清經や『黃庭經』等の道典を信奉していた天師道を指す。

北周の道安『二教論』（『廣弘明集』卷八所收）服法非老第九には、

問ふ、敬んで道家を尋ぬるに、厥の品に三有り。一は老子の無爲、二は神仙の餌服。三は符籙・禁厭。

とある。この「道家」の分類は明らかに梁の劉勰『滅惑論』

(大正五二・141a)

に基づくものであるが、これによると、老子の無爲の思想も、神仙家の服食術も、天師道の符籙・禁厭の法術も「道家」であるから、「道家」には老子や神仙家や五斗米道・天師道を指すだけでなく、老子の思想や神仙家の仙術や五斗米道・天師道の教法を含める場合もあるようである。

陶弘景『真誥』（HY1010）においても三種の「道家」の用例が見える。第一の老子を指す「道家」の用例としては、卷六の「名と身とは孰れか親しき、とは、道家の良（箴）なり」（13a）の「道家」がある。『真誥』には第二の神仙家を指す「道家」の用例が一番多く見られ、真人たちの言葉に出てくる「道家」はおおむね神仙家の意味である。卷十三の「鬼官の北斗君は乃ち是れ道家の七辰北斗の考官なり」（4a）や「道家の北斗に非ざるなり」（3b）や卷十五の「威南威北の兵は道家の天丁・力士・甲卒の例の如きなり」（13b）や卷十八の「此れ蓋し本道の相承せし道家の一事のみ。異と爲すに足らざるなり」（7a）に見える「道家」がそれである。あるいは卷五の「道綬」の注の「當に是れ道家の舊書なるべきか知らず」（1a）、卷十三の注の「道家は常に三官と呼ぶは、是れ此れなり」（4a）、卷二十の「章于の時、未だ眞書を識らず。唯だ是れ道家の常經と言ふのみ」（3b）に見える「道家」も神

仙家を指すようである。第三の五斗米道・天師道を指す用例として卷七の注の「此の四鬼師は、本は亦た道家の祭酒なり」（7a）がある。

このように、六朝時代には老子とその思想、神仙家とその思想、あるいは五斗米道・天師道とその思想が、それぞれ「道家」と呼ばれていたが、しかし同じく「道家」という語が用いられていても、その「道家」が何を指しているのかは、文脈上おのずと明らかであった。例えば、『世說新語』德行篇の「王子敬、病篤し。道家は上章して應に首過すべし」や『晉書』卷八十七王獻之傳の「家人爲に上章す。道家の法、應に首過すべし」に見える「道家」や『真誥』卷七の「道家の祭酒」とある「道家」の場合、文中で上章や祭酒のことを述べていることから、これらが五斗米道や天師道の意味であることは明白であろう。陳の馬樞『道學傳』卷七・孟景翼（『太平御覽』卷六六六所收）に「天監」四年、建安王偉は座において問ひて曰く、道家の科禁は甚だ重し。老子二篇を、盟誓して乃ち授る際に課せられる厳しい科律のことが述べられているので、「道家」とは天師道のことである。同じく『道學傳』卷七・陸修靜の項（『三洞珠囊』卷二所收）に「王公又た問ふ、都て道家

が二世を説くを聞かず、と」に見える「道家」も、天師道の道士陸修靜に對する質問の中に出てくる言葉であることを考へれば、天師道を指していることは明らかであろう。

このように六朝時代の「道家」の用法のなかに五斗米道や天師道を指す「道家」の用例が多く見られることは、六朝時代に既に「道家」の用語が五斗米道や天師道の意味でひろく一般的に用いられていたことを示している。

「道家」が五斗米道や天師道の意味で用いられる用例は唐代の史料にも多く見られる。唐の高宗と天師道の道士潘師正との問答を記した『道門經法相承次序』には「道家」の語が多く見えるが、そのすべてが天師道あるいは天師道の教法の意味である。唐初の天師道が編纂した『赤松子章曆』(HY615)卷二の「官將及び吏兵の人數は、悉く道家の三氣の、事に應じて感じて作る所のものなり」(22a)は上章のことを述べるのであるから、この「道家」は天師道を指している。

唐代初期の佛道論争で佛教側の代表者として活躍した法琳の『辯正論』においても、「道家」の語が天師道を特定する意味で次のように用いられている。

道家節曰

道家の金籙・玉籙・黄籙等の齋儀、及び洞神・自然等の

八齋の法を案ずるに、唯だ三元の節有りて、功を言ひて舉選し、言功章を上るのみ。三會には男女具さに郷居の戸屬を序べ、以て保護を請ふ。正月五日を上元節と爲し、七月五日を中元節と爲し、十月五日を下元節と爲す。恰も此の日に到らば、道士は奏章して天曹に上言し、遷達・延年・益算を得るを冀ふ。七月十五日は道家の節に非ず。(大正五・一・548a)

ここでは天師道の重要な祭日である三元と三會について述べているのであるから、文中の「道家」は天師道の意味である。しかし、ここで法琳が「道家」の中元を七月五日と記するのは虚偽である。なぜならば、天師道の傳統として三元日は正月十五日、七月十五日、十月十五日に決っているからである。法琳が敢えて虚言したのは、中元の七月十五日を佛教の盂蘭盆會のみの祭日に限定しなかったからである。

玄宗皇帝の銘や勅令に見られる「道家」も、天師道を指す意味で用いられている。「慶唐觀紀聖銘」には、

我が遠祖元元(玄宗)皇帝は、道家の號する所の太上老君なる者なり。(『全唐文』卷四一)

とあって、この「道家」は天師道を指している。あるいは「禁屠宰勅」には、

道家の三元、誠に科誡有り。朕は嘗て精意あり、禱ること亦た久し。而も初め未だ福を蒙らず、念は茲に在らず。今月十四日十五日是れ下元齋日、都内の人應に屠宰有るべし。……是の日並びに宰殺漁獵等と、肉の料食とを兼ねるを停めよ。今より已後、兩都及び天下の諸州、毎年の正月七月十月の「三元日」には、十三「日」より起して十五「日」に至るまで、兼ねて宜しく禁斷すべし。

〔全唐文〕卷三五

とあるが、この勅令は天師道の三元日における屠殺の禁止を述べているので、「道家」は天師道を指す。「賜益州長史張敬忠勅」には、

蜀州の青城には、先に常道觀有り。其の觀の置く所、元は青城山中に在り。飛赴寺の僧有り、奪ひて以て寺と爲すと聞く。州既に在郷の節度をして檢校し、相侵さしむること勿らしむ。觀は道家に還し、寺は山外の舊所に依り、道佛の兩所、各々區分有らしむ。〔全唐文〕卷三五とあって、ここの「道家」は青城山にある道觀の所有者を指しているの、同じく天師道の意味である。また玄宗の時の人である徐太亨の「丈人祠廟碑」にも「道家」が次のように見える。

唐代の道教教團と天師道（小林）

夫の丈人山は、本は青城山なり。周回二千七百里、高さ五千一百丈なり。即ち、道家の第五の寶仙九室の天なり。黃帝拜されて五嶽丈人と爲る。因りて以て稱と爲す。……仙都衆妙の奧、福地會昌の域にして、張天師羽化の處なり。

〔全唐文〕卷三五

ここでは天師道の教祖張天師（張陵）の羽化登仙の場所である丈人山を指して「道家の第五の寶仙九室の天なり」と述べているので、この「道家」は天師道の意味である。

以上のほかにも、唐代の史料には「道家」が天師道の意味で用いられている用例が数多くあるが、唐代の「道家」の用例のなかでそれが道教信奉者を指す「道家」の場合には、そのすべてが天師道の意味に解釋できる。これは、唐代の道教の信奉者が天師道であったからである。道教の信奉者が天師道であれば、道教信奉者の「道家」が天師道を指すのは當然であろう。

（2）「道教」と天師道

唐代には所謂道教という宗教を指して、「道教」と呼んでいる。そしてこの「道教」は佛教を意味する「釋教」や「佛教」の語と對比されて用いられることが多い。例えば、『唐會要』

卷四十九の「僧道立位」に、

天授二年四月二日に至り、釋教は宜しく道教の上に在るべし、僧尼は道士の前に處るべし、と勅す。

とあり、これによると、則天武后の天授二年(691)に「道教」と「釋教」の序列を定める勅令が發布されるが、勅令にいう「道教」と「釋教」は道教と佛教を指す。通常、唐代の道教という場合には、この佛教と對比される「道教」を指すのである。

佛教と對比される宗教を指して「道教」と呼ぶことは六朝の劉宋の中頃過ぎから始まり、その最も古い用例の一つとして顧歡『夷夏論』に見える「道教」がある。この「道教」の語は、「道の説いた教え」の意味であり、「道」とは神格としての老子(太上大道・太上老君)を指す。つまり、「道教」は「老子の説いた教え」の意味であり、「老教」とも呼ばれている。¹⁹⁾

佛教と對比される宗教の名稱としての「道教」は、もともととは老子を崇拜する劉宋の天師道の道士たちによって自分たちの信奉する宗教名として創られたものであるから、「道教」はその始めから、天師道の出家道士や在家信者が信奉する宗教の名稱であったのである。換言すれば、「道教」の信奉者は天師道の出家道士や在家信者であったのである。陳の馬樞

『道學傳』卷七・陸修靜の項(『三洞珠囊』卷二所收)に見える「宋の明帝は道教を弘めんと思ひ、廣く名徳を求む」や「先生乃ち大いに法門を敝め、深く典輿を弘む。朝野意を注ぎ、道俗歸心す。道教の興るや、斯こゝにおいて盛んと爲る。」の「道教」は天師道の陸修靜が信奉していた宗教を指している。そして天師道の出家道士や在家信者をまとめて「道家」と呼んでいたのである。²⁰⁾

劉宋の中頃以降には「道教」や「道家」の觀念がこのような意味で用いられているが、唐代の「道教」と「道家」も基本的にはこの意味を繼承している。つまり、唐代の「道教」も天師道の「道家」が信奉する宗教の名稱であった。

實は、六朝時代に「道教」が天師道の「道家」の信奉する宗教であったのは、そもそも「道教」が劉宋の天師道の創唱した宗教の名稱であったからである。換言すれば、「道教」は、劉宋の天師道が三洞説に基づいて作った宗教、すなわち三十六部尊經で説くすべての教えをその教義内容とする宗教の名稱である。²¹⁾「道教」は天師道の創唱した宗教の名稱であるから、その信奉者の多くは天師道の人々であった。そういう意味では、「道教」は天師道の人々が信奉する、天師道の宗教であった。そこで唐代の「道教」も果たして天師道の宗教で

あるのか否かを、具體的に史書の上から檢證してみたい。

『隋書』經籍志卷四の道經の條には、「道教」について比較的詳細な解説がある。この解説の前半部には、靈寶經に基づく宇宙論や、道士の受法のカリキュラムや、符籙の傳授法や、黃籙齋・玉籙齋・金籙齋・塗炭齋等の齋の儀禮や、上章や醮の儀式や、仙藥の服食、等が説かれている。これらは皆、『隋書』經籍志の編纂された唐代初期に行われていた道教思想や當時の道教教團で實施されていた道士の受法のカリキュラムや儀禮を簡潔に述べたものである。この解説の内容から、唐代初期の道教が天師道の信奉する「道教」であったことがわかる。但し、道士の受法のカリキュラムを述べる箇所は少しく説明を要するように思われる。道士の受法のカリキュラムについて「其の受道の法、初め五千文籙を受く、次に三洞籙を受く、次に洞玄籙を受く、次に上清籙を受く。」と記されているが、ここに二云う「三洞籙」とは實際には洞神籙を指すようである。なぜならば、三洞籙とは洞神籙・洞玄籙・洞眞籙の總稱であるが、以下に洞玄籙、上清籙(洞眞籙)と續くを見ると、三洞籙の最初の洞神籙をいう代わりに「三洞籙」と表記したものと推測されるからである。五千文籙、洞神籙、洞玄籙、洞眞籙(上清籙)の受道のカリキュラム

唐代の道教教團と天師道(小林)

は最初の正一籙が欠けているだけで、受道の經籙の順位はまさに天師道の道士の受法のカリキュラムに合致する。したがって、受道の法の記載も唐代初期の天師道の道士の受法のカリキュラムに基づいていることはほぼ間違いないであろう。

また、『大唐六典』卷四・祠部郎中員外郎の「道教」の條には、「道教」についての注記が附されている。ここでは、冒頭に「其の法、老子に出づ」とあり、「道教」が老子に始まることを述べている。次いで、『老子』の「道」の觀念とその「道」を信奉する者が長生不死に至れること、また神格としての「道」(老子)が天上界のすべての神々を統率していること、更に「道」には金玉を溶かして仙藥を作る術や符水を用いて災禍を消滅させる術、等の道術によって鬼神を驅使できる能力があること、あるいは天上界の天宮とそこに居住する神々のことが記されており、最後に全體を締め括って、次のようにいう。

蓋し、老子は殷末に生まれ、周に在りては守藏吏の柱下史と爲り、道書五千言を作爲す。其の要は清靜に在り。理國立身の要は、……に出づ。後漢の張道陵、天師と號して其の化を闡揚するに至り、四海に周あまぬき者、以て其

の徳を顯す。

『大唐六典』卷四・祠部郎中員外郎の「道教」の條の注記は、『魏書』釋老志の寇謙之に關する記載に多く基づいているが、全體としては「道教」の教主である老子とその老子の説いた「道」を説明しており、特に最後に後漢の張道陵によつて「道」（老子）の教えが廣まったと述べて、張道陵を稱える點において、この記述が天師道の「道教」を稱えるのを目的にして書かれていることが知られよう。「道」や天宮の説明において『魏書』釋老志の記述が用いられているのも、注記の作者が北魏・寇謙之の新天師道の思想を天師道の思想と誤解したために起きたことであつて、注記そのものはどこまでも玄宗皇帝の時代の道教である、天師道の「道教」について解説することを意圖しているのである。尙、北魏の寇謙之は唐代には天師道の道士と見なされていたので、『大唐六典』の編纂者が寇謙之の新天師道の思想を天師道の思想と混同したとしてもやむを得ないことである。

『大唐六典』卷四・祠部郎中員外郎での「道教」の解説が、天師道の信奉する「道教」を想定して書かれているのは、祠部郎中員外郎の掌る「道教」が上清派道教ではなく、まさに天師道の「道教」であつたことを意味している。『大唐六典』

が編纂された、唐の玄宗の時代の道教は天師道の信奉する「道教」であつた。『唐會要』卷五十の「雜記」に、

（天寶）六歲五月十三日、後漢の張天師は太師を冊贈せらる。梁の貞白先生陶宏景は太保を冊贈せらる。

とあり、ここからも玄宗が尊崇していた道教が天師道の信奉する「道教」であつたことがわかる。唐代の天師道の「道教」においては後漢の張陵は天師道の教祖として、梁の陶弘景は洞眞部の上清經籙の最高の權威者として尊尙されていたので、玄宗皇帝が張陵に太師、陶弘景に太保を冊贈することは、玄宗が天師道の「道教」を信奉していたことを示すものである。更に、玄宗皇帝には「張天師贊二首」（『全唐文』卷四一）があり、これらの贊からも玄宗が天師道の張天師を崇拜していたことが知られる。尙、「雜記」（『唐會要』卷五十）には、

開元九年十二月、天台山道士司馬承眞（禎の誤り）上言す、今五岳の神祠、山林の神は正眞の神に非ざるなり。

五岳に皆、洞府有り。上清真人有り、降りて其の職に任ず。山川の風雨、陰陽の氣序は、是れの理まむる所なり。冠冕章服して神仙を佐け従ふ、皆名數有り。別に齋祠の所を立てんことを請ふ。上、其の説を奇として、因りて五嶽に勅し、各々眞君祠一所を置く。

という記事を載せている。五嶽における上清真君祠の設置は、恰も唐王室が上清派道教を信奉していたことを示す徴證のようにも見えるが、しかし司馬承禎は天師の稱號をもつ天師道の最高位の道士であったから、當然上清經籙をも厚く尊崇しており、その司馬承禎が玄宗皇帝に上清真君祠を五岳に設置するように進言したとしても、何ら奇異ではない。むしろ、この記事は開元九年頃の道教が三洞説に基づく天師道の「道教」であったことを示す證左となろう。

また、『隋書』卷二十九地理志上の梁州の項には、次のような記事がある。

漢中の人、質樸にして文無く、甚だしくは利に趨らず。性は口腹を嗜み、多く田漁に事へ、蓬室柴門と雖も、食は必ず肉を兼ね。鬼神を祀るを好み、尤も忌諱多く、家人に死有らば、輒ち其の故宅を離る。道教を崇重し、猶ほ張魯の風有り。五月十五日に至る毎に、必ず酒食を以て相饋り、賓旅は聚會して、三元より甚だしき有り。ここに漢中の人「道教を崇重し、猶ほ張魯の風有り」と記しているのが、唐代初期の四川の地域に流行した「道教」が、後漢・張魯の五斗米道の風習を残す天師道の「道教」であったことを示唆している。

唐代の道教教團と天師道（小林）

(3) 「黃巾」と天師道

唐代初期の佛道論争で活躍した道士たちが天師道の道士たちであったことを、佛教側の資料から知ることができる。釋明槃「決對傳奕廢佛法僧事、并表」(道宣『廣弘明集』卷十二所收)で佛教徒の明槃が道教信奉者の傳奕を「傳奕は曾て道士と爲り、身は黃衣を服するも、李老(老子)の無爲の風に遵はず、専ら張陵の兵吏の法を行ふ」(大正五二・169b)と非難していることから、傳奕が天師道の道士であったことがわかる。また、佛道論争に参加した道士たちが、佛教側から「黃巾」という語を付して呼ばれていることから、彼等が天師道の道士であったことが推測される。「黃巾」とは、道宣『集古今佛道論衡』卷乙に、

後漢書云ふ、張魯初め督義司馬と爲り、遂に漢中の太守蘇固を掩殺し、斜谷を斷絶し、漢の使者を殺し、専ら漢中に據ること三十餘載。黃巾を載せ、黃巾を服し、符書を造作し、以て百姓を惑はす。其の道を受くる者、米五斗を出す。世は米賊と號す。初め來たりて學ぶ者、名づけて鬼卒と爲す。後に祭酒と云ふ。各々部衆を領す。夷俗信向す。

(大正五二・372c)

とあるのによると、五斗米道の張魯が身に付けていた法服を指す。また、『集古今佛道論衡』卷乙の周高祖武帝將滅佛法有安法師上論事第一に「黃巾布衣は張氏より出づ。」(大正五二・372c)とあり、「黃巾」は張陵・張衡・張魯の三張の五斗米道に由來する法服と見られていた。

この「黃巾」の語を附して「黃巾李仲卿」(釋法琳「答李道士十異論」。大正五二・175c)や、「黃巾蔡子晃・成玄英」(道宣『續高僧傳』卷三。大正五〇・443a)や、「黃巾西華觀秦世英」(道宣『集古今佛道論衡』卷丙。大正五二・385a)と呼ぶのは、これらの道士を天師道の道士と見ているからであろう。このように、唐代初期の佛道論争で道教側を代表する道士たちが皆、天師道の道士であったということは、唐代初期の道教においては天師道の道士が中心的役割を果たしていたことを示している。更に、先に引用した釋明鑿の「決對傳突廢佛法僧事、并表」に「今の道士は李老(老子)の參朝の服を著けず、乃ち張魯の亂國の衣を披る」と記している、あるいは道宣の『集古今佛道論衡』卷丙・太宗下勅道先佛後僧等上諫事第四に、

今の道士は其の法にしたがず。著る所の冠服は、竝に是れ黃巾の餘りなり。本より老君の裔に非ざるなり。三張の

穢術を行ひ、五千の妙門を棄てて、反つて張禹に同じうし、漫りに章句を行ふなり。

(大正五二・382c-383a)
と記しているのを参照すると、唐代初期の道士(今の道士)は全員が天師道の道士であったようである。

四、道教の教團組織

唐代には、道教の道士は原則として出家道士であり、道觀に居住していた。道士にはすべて自分の歸屬する道觀があり、これを本觀という。本觀には所屬する道士の名稱(簿籍ともいう)が登録されており、その名稱は『大唐六典』卷四・祠部郎中員外郎の道教の條に、

凡そ道士・女道士、僧尼の簿籍は亦た三年に一たび造る。

其の籍の一本は祠部に送る。一本は鴻臚に送る。一本は州縣に留む。

とあるように、玄宗の頃には道士の名稱が三年に一度作られ、その簿籍が道士を管轄する役所の鴻臚寺と州縣の役所に一本づつ送られていた(祠部には僧尼の簿籍が送られていた)。名稱の作成は、『唐會要』卷五十の「雜記」に、

其の年(天寶八年)八月二十日、司封奏す。道士の籍は一載毎ごとに一度、長く恆式と爲せ。

とあるのによれば、天寶八年(749)八月以降は一年に一度行われるようになったようである。名籍は非常に重要なものであり、政府の道士の管理はすべてこの名籍に基づいて行われた。道士への給田もこの名籍に基づいて、貞觀二十二年の田令の改正以前は洞神道士以上の出家道士、改正以後は高玄道士以上の出家道士に對して行われていた。

道觀を管理する役所は崇玄署であるが、唐の杜祐『通典』卷二十五・宗正卿によると、

大唐復た崇玄署を置く、初め又寺觀毎ごとに、各々監一人を置き、鴻臚に屬さしめ、貞觀中に省く。開元中に崇玄署を以て宗正寺に隸ぞさしめ、觀及び道士・女冠の簿籍、齋醮の事を掌る。

とある。これによると、崇玄署は唐の初めは鴻臚寺に屬していたが、玄宗の開元中にその所管が宗正寺に移っている。また、崇玄署は道觀及び道觀に居住する道士・女道士の簿籍(名籍)と道觀で行われる齋醮の儀禮を管理していたようである。『舊唐書』卷四十四職官志の宗正寺の項では崇玄署について、

唐代の道教教團と天師道(小林)

崇玄署、令一人、正八品下。丞一人、正九品下。府二人、史三人、典事六人、掌固二人。令は京都の諸觀の名數、道士の帳籍と、其の齋醮の事を掌る。丞はこれに貳ぐを爲す。

と記している。これによると、宗正寺の崇玄署という役所の長官が都の長安や洛陽の道觀の名稱とその數や、道士の名を記載した簿籍(名籍)、あるいは道觀で行われる宗教儀式の齋醮の事を掌握していたという。

ここで注目すべきは、玄宗の開元年間に崇玄署を管轄する役所が宗正寺に移っていることである。宗正寺は皇室の一族を管理する役所であるから、開元年間に崇玄署が宗正寺に移管されたのは、玄宗が道教を帝室の宗教と見なして特別に保護し、道士を皇帝の一族と同等に扱ったからである。⁽²⁴⁾

玄宗の頃の各地の道觀には道觀ごとに觀主と上座と監齋という役職の道士がそれぞれ一人ずつおり、この三人が道觀内部の事を取り仕切っていたという。『大唐六典』卷四・祠部郎中員外郎には、

每觀、觀主一人、上座一人、監齋一人、共に衆事を綱統す。而も道士の修行に三號有り。其の一は法師と曰ふ、其の二は威儀師と曰ふ、其の三は律師と曰ふ。其の徳高

く、思い精らかなるものは、これを練師と謂ふ。とある。

天下諸州の道觀に居住する道士は、唐代には全員が天師道の道士であった。そして一つの道觀に三洞道士から正一道士に至るさまざまな位階の道士たちが共同生活をしていた。『正一威儀經』の受道威儀では、次のように、道館に居住する道士たちが道館内での登壇や行道や齋戒や講説を行う際に、あるいは居室の使用や日常生活の行住座臥において、法位の序列を亂してはならないと記している。

正一受道威儀。受道は各々法位の尊卑に依れ、叨謬^{ちう}するを得ず。即ち、俗人は清信弟子と坐を同じうするを得ず。清信弟子は清信道士と坐を同じうするを得ず。清信道士は正一道士と坐を同じうするを得ず。正一道士は高玄法師と坐を同じうするを得ず。高玄法師は洞神法師と坐を同じうするを得ず。洞神法師は洞玄法師と坐を同じうするを得ず。洞玄法師は洞眞法師と坐を同じうするを得ず。洞眞法師は大洞法師と坐を同じうするを得ず。登壇・行道、齋戒・講説、私房別室、行住坐臥において、此の位號を以て其の尊卑と爲す。上中下の座は、宜しく相咨^かりて請益の決を白^もすべし。當に自ら謙下して法教を

敬重すべし。威儀を損する勿かれ。

法位の序列の遵守を促す注意事項が、このように『正一威儀經』の正一受道威儀に記されているのは、梁代初期の天師道の道館では清信道士や正一道士や高玄法師や洞神法師や洞玄法師や洞眞法師や大洞法師が共同生活していたからである。唐代の道觀も同様であったと見てよいであろう。もちろん、これらすべての位階の道士が常に一つの道觀に揃って生活しているとはかぎらない。例えば、洞玄道士や洞神道士がたまたま居住していない道觀もあったであろう。しかし、ここで誤解のないように注意しておきたいことは、道觀に居住する道士はあくまでも全員が天師道の道士であるということである。天師道の道士の中の法位の違う道士が一つの道觀で一緒に生活しているであって、決して、上清派の道士や靈寶派の道士等が天師道の道士と共同生活していたというのではない。

唐代の道觀の数は『大唐六典』卷四・祠部郎中員外郎の道教の條によれば、

凡そ天下の觀、總じて一千六百八十七所なり。

一千一百三十七所は道士なり。五百五十所は女道士なり。

とある。これによると、唐の玄宗の頃には道観は中國全土に存在していたようであるが、天下諸州に存在する道観と道士はすべて天師道の道観であり、天師道の道士であった。では、なぜ天師道教團は中國全土に及ぶことができたのであろうか。これには幾つかの要因があると思われるが、何よりも、天師道教團では經籙の傳授が中國のどこでも行うことができたということが大きな要因である。三洞説を唱える天師道にとっては、三洞の經籙の傳授が可能であること、それが天師道の「道教」の傳播にとって不可欠な条件であった。唐代の天師道では經籙の傳授は、その經籙を傳授できる資格をもつ道士がいれば、どここの道観でも可能であったようである。

洞眞部の上清經籙の傳授も同様であり、茅山の道観でのみ上清經籙の傳授が可能であつたのではなく、上清經籙の傳授資格をもつ三洞道士や洞眞道士（大洞道士・上清道士）がいれば、全國のいづこの道観でも上清經籙の傳授は可能であつたのである。⁽²⁵⁾茅山から遠く離れた敦煌にも上清經籙を受けた三洞法師がいるのも、敦煌の道観でも上清經籙の傳授が可能であつたからである。もし茅山に行かなければ上清經籙が受けられなかつたとすれば、上清經籙を受ける者はその都度茅山に向かなければならないので、茅山から遠隔の地の道観に居住

唐代の道教教團と天師道（小林）

する道士は上清經籙を受けることが困難になる。それでは、茅山から遠く離れた地域の道観には上清經籙を受けた三洞道士や洞眞道士（大洞道士・上清道士）の法位の道士が出現できないことになるので、三洞説に基づく天師道の「道教」が僻地にまで廣まることはないであろう。天師道では三洞道士や洞眞道士（大洞道士・上清道士）がいる道観ならば、どここの道観でも上清經籙の傳授が可能であつたからこそ、中國全土で三洞道士や洞眞道士（大洞道士・上清道士）が活動できるようになり、地方の道観でも天師道の「道教」を實踐することができたのである。

五、むすび

以上により、唐代の道教は天師道の出家道士や在家信者が信奉する、天師道の「道教」であつたこと、また唐代の道教教團は天師道の道観と道士のみによって構成されていたこと、更に唐代の道士の法位はすべて天師道の道士の位階制度に基づいていること、そして天師道の「道教」は唐代には中國全土に及んでいたこと、等が明らかとなつた。換言すれば、唐代の道教には上清派（茅山派）や靈寶派や三皇派や高玄派や重玄派のような教派は存在しないこと、また唐代には上清派

(茅山派) 道教なるものも存在しないことが明らかとなった。そうすると、これまで世界の道教研究者の間で廣く信じられてきた、唐代の道教の主流は上清派(茅山派)である、という學説は誤りであり、もはや成り立たないことになろう。この學説は半世紀もの長い間續いてきたが、それが崩れるとなると、その學説に基づいて構築されてきたこれまでの道教史のかなりの部分が修正、もしくは再構築される必要がある。例えば、唐代の道教の教理史や道典の思想解釋はこれまでとは違ってくるはずである。また唐代の道教が天師道の「道教」であるとなれば、宋代の道教もこれまでの研究とは違った様相を呈してくるはずである。また、従来の道教史の理解に基づいて研究されていた唐代の文學や思想や歴史の分野においても、あるいは唐の文化の影響を受けた日本の文學・思想・歴史の研究においても、大きな修正が必要になってくるように思われる。

注

(1) 「眞系」の序には「許謚」の名は見えないが、序には「李君より楊君に至るまで、十三世なり」(巻五・1b)と記されているので、許謚も上清經錄の傳授者の一人に数えられている

ものと推測される。

(2) 拙稿「上清經錄の傳授の系譜の成立について」(『早稲田大學學院文學研究科紀要』巻四七輯・第一分冊。2002年3月)、拙著『中國の道教』(創文社。中國學藝叢書。1998年7月)第三章四 唐の「道教」、参照。

(3) 「眞系」の系譜を上清派の系譜と解釋する學説は、1950年頃に始まる。宮川尙志「唐室の創業と茅山派道教」(『佛敎史學』第一卷第三號。1950年)、同著「茅山派道教の起源と性格」(『東方宗教』創刊號。1951年)参照。詳しくは、早慶中國學會での公開講演「唐代の道教敎團と天師道」(2002年7月6日。早稲田大學文學部)を参照。この講演は早稲田大學道教研究所ホームページに掲載されている。

(4) 拙稿「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」(『東洋の思想と宗教』第十八號。早稲田大學東洋哲學會。2001年3月)を参照。

(5) 注(4)に掲載の拙稿を参照。

(6) 注(4)に掲載の拙稿を参照。尙、唐初の天師道の編纂と推測される『赤松子章曆』巻四の「上清言功章」には「皇老は生を好み、太上は殺を惡み、臣に氣命を賜りて、今日に逮及す。仰ぎて太陽の恩を受け、謬りて師道の澤を蒙り、治籙を賜り置せられ、進みて老君道德五千文尊經・洞神・洞玄・洞淵・洞眞等の法を叨る」(200b)とある。これにより、唐代初期の天師道の道士の受法のカリキュラムが知られる。

しかし、ここには誤寫があるようで、本來は「洞淵」は「洞神」の前に置かれていたものと推測される。道藏本『赤松子章曆』には誤寫が比較的多いので、この箇所も誤寫と見て大過ないであろう。すなわち、この上章文により、唐初の天師道の道士は初めに正一部の治籙を受け、次いで太玄部、洞淵部、洞神部、(昇玄部)、洞玄部、洞眞部の經籙を受けていたことが確かめられるのである。

また、『赤松子章曆』巻五の「三會言功章」には「某は千生の慶幸により、玄風に値遇し、忝くも道門を竊み、身は冠褐を披り、師尊を蒙りて開度せられ、法籙を賜りて以て身を匡し、正一の初階を忝くして、上清の極境に遷る」(9a)とあり、これによっても唐初の天師道の道士の受法のカリキュラムが正一の經籙に始まり、上清の經籙で終るものであったことが確かめられる。

更に例證を挙げれば、唐の吳筠『宗玄先生玄綱論』(HY1046) 學則有序章第十一の冒頭に「道は無方と雖も、學は則ち序有り。故に正一に始まり、洞神に次ぎ、靈寶に棲み、洞眞に息む。」とある。吳筠は『舊唐書』巻百九十二の吳筠傳に「[吳筠]乃ち嵩山に入り、潘師正に依りて道士と爲り、正一の法を傳へらる。苦心鑽仰して、乃ち盡く其の術に通ず。」とあるように、潘師正から正一の法を傳えられた天師道の道士である。したがって、吳筠が述べる、正一・洞神・靈寶(洞玄)・洞眞の修學の順序は唐代初期の天師道で行われていた

唐代の道教教團と天師道(小林)

受法のカリキュラムに基づくものであろう。但し、正一の次に太玄の修學が入れられていないのは、文章表現上の修辭によるものである。

(7) 注(4)に掲載の拙稿を参照。

(8) 道藏本『赤松子章曆』巻四の「遷達先亡言功章」には「上清三洞三景弟子」とあるが、「三」は「大」の誤寫であらう。

(9) 注(2)に掲載の拙著(285—293頁)参照。

(10) 道士の法位名が記載されている唐代の碑や墓誌や題記を列記すると、次の通りである。法位名は()内に示す。

西山觀造像題記(三洞弟子、三洞道士、三洞眞一道士、洞玄道士、高玄道士)。唐國師昇眞先生王法主眞人立觀碑(三洞弟子)。洞玄弟子辯法遷造天尊像題記(洞玄弟子)。益州至眞觀主黎君碑(三洞法師)。岱岳觀碑(二)(大洞三景法師)。岱岳觀碑(四)(三洞道士)。岱岳觀碑(八)(大洞參景弟子)。龍興觀道德經碑額并陰側題名(三洞弟子)。張探玄碑(大洞三景法師)。玉眞公主受道靈壇祥應記(上清玄都大洞三景法師、三洞煉師)。景昭法師碑(三洞法師)。北岳眞君敍聖兼再修廟記(上清道士、洞神道士)。唐石燈記(上清三洞道士、三洞道士、上清弟子)。永仙觀碑(三皇內景弟子)。華陽三洞景昭大法師碑并序(三洞法師)。岱岳觀碑(二)(大道弟子)。岱岳觀碑(二七)(上清玄都大洞三景弟子、三洞法師)。中條山靖院道堂銘并序(大洞女道士)。三聖記碑(上清玄都大洞三景弟子)。白雲先生坐忘論(上清三景弟子)。靈寶院記(正一弟子)。

大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師眞宮志銘（上清大洞三景女道士）。北岳眞君敍聖兼再修廟記（上清道士、洞神道士）。天柱觀記（上清道士）。秦溫寶地券（大道弟子）。太湖投龍記（大道弟子）

以上、陳垣編纂『道家金石略』（文物出版社。1988年6月）所收。

仙雲觀武德造像題記（三洞弟子）。仙雲觀大業造像題記（三洞道士）。辯法遷造像題記（洞玄弟子）。益州至眞觀主黎君碑（三洞法師）。

以上、『巴蜀道教碑文集』（四川大學出版社。1997年12月）所收。

大唐麟趾觀三洞大德張法師墓誌（三洞法師）。大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊誌文（三洞法師）。「故大洞法師齊國田仙寮」墓誌（大洞法師）。大唐故東京大弘道觀三洞先生張尊師玄宮誌銘并序（三洞法師）。聖眞觀故鄭尊師誌銘（大洞（法師））。唐茅山燕洞宮大洞鍊師彭城劉氏墓誌銘并序（大洞鍊師（法師））。以上、『唐代墓誌彙編』（上海古籍出版社。1992年1月）所收。

唐大明宮玉晨觀故上清大洞三景弟子東嶽青帝眞人田法師玄室銘并序（上清大洞三景弟子、三洞法主（師の誤りか）。唐故內玉晨觀上清大洞三景法師賜紫大德仙官銘并序（上清大洞三景法師）

以上、『唐代墓誌彙編續集』（上海古籍出版社。2001

年12月）所收。

上記の法位名のうち「大道弟子」は天師道の在家信者の法位である。

(11) 『道藏提要』（中國社會科學出版社。1991年7月）の「洞玄靈寶三師記」の項では、『洞玄靈寶三師記』の著者は劉處靜ではなく、杜光庭であるという。この見解は妥當であろう。

詳しくは、同項目（328、329頁）を参照。

(12) 大淵忍爾著『敦煌道經 圖録編』（福武出版社。1979年2月）所收。

(13) 「久志局」の三字は衍字であろう。

(14) 『洞玄靈寶三師記』には田虛應について「武宗皇帝は徵して天師と爲し、國に入りて道を傳へしむ」（3b）と記しているが、これを参照すると、「天師」の稱號は皇帝から授與されたようである。

(15) 『唐令拾遺』（東京大學出版會。1933年3月）田令第二十二・二四（開七）（開二五）、『唐令拾遺補——附唐日兩令對照一覽』（東京大學出版會。1997年3月）田令第二十二・田令第九・二四（開七）（開二五）に見える。

(16) 道端良秀『唐代佛敎史の研究』（法藏館。1957年初版、1967年再版）第五章第三節一均田法による僧田、參照。

(17) 滋野井恬「唐代の僧道給田制について」（『唐代佛敎史論』所收。平樂寺書店。1973年12月）參照。

(18) 拙稿「顧歡『夷夏論』における「道教」について——中嶋

隆藏博士の所論に反駁す——」〔早稻田大學大学院文學研究科紀要〕卷四六輯・第一分冊。2001年3月〕 参照。

(19) 注(18)に掲載の拙稿を参照。

(20) 注(18)に掲載の拙稿を参照。尙、「道家」と「道教」については、福井文雅教授に一連の研究があり、それらの論稿は福井文雅『道教の歴史と構造』(五曜書房。1999年11月)の第一章道教(道家)の構造とその成り立ち、第二章道家と道教の系譜とその問題点、第三章道教(道家)についての公式見解―「四庫全書總目提要」『道家類敘』譯注―に收められている。筆者は福井教授とはいささか見解を異にするが、ここで見解の相違について詳しく述べる餘裕はないので、次の三點だけを確認しておきたい。第一は、「道教」が「道(老子)の説いた教え」の意味であること、第二は、「道教」の信奉者の「道家」は天師道を指す、ということ、第三は、「道家」と「道教」が同義であるのは、「道家」が天師道の意味で用いられている場合のみに限定されていること、そして「道家」が天師道以外の意味で用いられるときには、その「道家」は「道教」とは區別されて、「道教」とは違う意味で用いられている、ということである。

(21) 「道教の」成立については、拙著『中國の道教』第二章「道教」の成立、を参照。

(22) ……の箇所には脱字があるう。

(23) 吉川忠夫「唐代巴蜀における佛教と道教」(吉川忠夫編『唐

唐代の道教教團と天師道(小林)

代の宗教』所收。朋友書店。2000年7月) 154、155頁、参照。

(24) 卿希泰主編『中國道教史』(修訂本)第二卷第五章(102、103頁) 参照。

(25) 上清經籙が茅山以外の土地の道觀でも傳授できたことは、以下の事例から確かめられる。「王屋山劉若水碑」(『道家金石略』所收)によれば、劉若水是東岳泰山の日觀臺で任尊師より上清經籙を受けている。あるいは「大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊誌文」(『唐代墓誌彙編』開元〇七六所收)によれば、侯敬忠は中岳嵩山の太一觀で劉合尊師より上清經籙を受けている。「大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師眞宮志銘」(『道家金石略』所收)によれば、劉尊師は南岳衡山で上清大洞三景畢籙を受けている。また「唐大明宮玉晨觀故上清大洞三景弟子東嶽青帝眞人田法師玄室銘竝序」(『唐代墓誌彙編續集』大和〇一九所收)によれば、田法師は京兆の開元觀で三洞法主吳君より上清真訣を受けている。

(付記) 小稿は早慶中國學會公開講演會(第三十七回)での講演「唐代の道教教團と天師道」(2002年7月6日)と中國社會科學院歷史研究所での講演「唐代的道教教團與天師道」(2002年8月13日)に基づいて作成した論文である。

尙、本論文は科學研究費(基盤研究B(2)。課題番號14310010)の研究成果の一部である。