

正一教・玄教と江南の在來道觀

酒井規史

一、序言

元代史の研究においては、當時作成された碑文や政府から發給された行政文書が、元朝の統治システムを説明するため(1)に不可欠な資料として注目されてきた。それらの資料は具體的な事例に即したものが多く、一般的な傳世文獻よりも當時の状況を明らかにできるためである。

元代の道教の研究においても、それらの資料を用いることで、元朝による道教教團の管理や、教團組織の實態の解明が進んできた。とりわけ、高橋文治氏・宮紀子氏らによる研究は、元代の道教を理解する上で、非常に大きな役割を果たしている(2)。

本稿では上記の研究の恩恵を受けつつ、先行研究が比較的小さい元代の江南の道教について、道觀を基軸としてその概況を把握しなおしてみたい(3)。元代において、江南の道教は龍虎山の張天師を頭目にした「正一教」、および龍虎山出身の道士の形成した分派である「玄教」が管轄することになった。華北の全真教や眞大道教、太一教などの金代に出現した新興教派は教線を擴大すると同時に、自らの教派の道觀を建設していく場合が多かった。それに對し、江南の舊南宋の領域には、各地に傳統のある道觀(以下、在來道觀と稱す)が存続しており、それらの道觀(とりわけ大規模な道觀)の管轄は正一教・玄教にとつて非常に重要な課題であつたと考えられる。そこで、本稿では正一教・玄教の勢力と在來道觀がどのよ

うに交渉したのかを考察することにする。具體的には、杭州の洞霄宮・廬山・武當山の事例を取上げる。そして最後に、道教史上における重要な名山である茅山の事例について考えてみたい。それによって、當時の教團組織や教派について、従来よりも實態に即した理解をすることができようであろう。

二、正一教と玄教による江南道教の管轄

(一)はじめに、元代において張天師が江南の道教を統括するようになったいきさつについて、簡単に確認しておきたい。後漢の張陵の末裔、つまり張天師を自稱する人々が、おそらくは唐末から江西の龍虎山に據拠をおくようになった。そして、宋代になると高名な三十一代天師の張虛靖を輩出するなど、同時代の記録も残されるようになる。ただし、第三十五代の張可大までの張天師の事蹟は詳しくはわかっておらず、現在残されている傳記資料もどこまで信頼が置けるものかはよく分からない。しかし、元朝が江南の舊南宋の領域を支配するにあたって、江南の道教の首領として張天師を選じたことから、南宋時代、すでに張天師の權威が確立されていたと考えてよいであろう。⁽⁴⁾

そして、張可大の息子である第三十六代天師の張宗演は至

正一教・玄教と江南の在來道觀(酒井)

元十四年(二二七七)の二月に、世祖フビライから江南の道教を管轄する權利を與えられた(『元史』卷九・世祖本紀)。『龍虎山志』卷上「人物、上」「天師」「第三十六代張宗演」の項目には、張宗演にあたえられた權限が記されている。それによれば、

仍給三品銀印、令主江南道教事。得自出牒度人爲道士、諸路設道錄司、州設道正司、縣設威儀司、皆屬焉。

とあり、張宗演は江南の道教を管理するとされ、俗人に度牒を發給して出家させ道士とする權利、各地の路・州・縣といった行政單位ごとに道錄司・道正司・威儀司という道官(道教を管理するための官吏。道士が任命される)を設置する權利を認められたという。つまり、前代の宋代では朝廷が握っていた①度牒の發給と②道官の任命という權利を承認されたということになる。そして、この權利は以後の張天師にも繼承されていた。

(二)さらには、龍虎山出身の道士たちが「玄教」というグループを形成していくことになる。⁽⁶⁾ そのはじめは張宗演に従って入朝した張留孫にさかのぼる。張宗演はフビライの招きを受けて大都に滞在したものの、數年後に龍虎山にもどってし

まった。そして、いわば張天師の代理人のような存在として首都に残ったのが張留孫であつた。張留孫は天候を操る奇跡や病氣治療によつて、皇帝や皇族の信頼を得て、獨自の地位を確立した。⁽⁷⁾

その結果、張留孫は至元十五年（一二七八）に「玄教」というグループの頭目である「宗師」とされるようになる。「龍虎山志」卷中「大宗師」には、その際の聖旨が残されているが、それを見ると、張留孫は「玄教宗師」という稱號を賜つたほか、「江南諸路道教都提點」であり、かつ「淮東・淮西・荆襄等路の道教」を管轄するとされた。この「淮東・淮西・荆襄等路」は文字通りにとると、淮河の南側から長江の北側までをさす。つまり、華北の全真教と江南の正一教のいわば中間にあたる領域を管轄するとされたのである。⁽⁸⁾そして、「龍虎山志」卷下「大元敕賜大上清正一萬壽宮碑」に「天師および臣（張留孫）に由り、制授して各宮觀を主るものは百人ばかり」とあるように、各地の道觀の住持を任命していった。

(三) 元朝は當時の道教をグループに分けて統括する地域を定め、各グループのリーダーは各地の道觀の人事權や度牒の發給權を掌握していた。⁽⁹⁾ また、グループ内部で紛争が起きた

際には、グループのリーダー（例えば歴代の張天師など）に決裁をおおぐこともしばしば行われていた。

張留孫、そしてその地位を繼いだ吳全節などの玄教宗師は上述したように「玄教」というグループの頭目となつた。そして、政府の中央で皇帝・皇族のみならず政治家とも密接な關係を築き、龍虎山の張天師をもしのぐ權勢をほころぶようになった。⁽¹⁰⁾ さらに、管轄地域の曖昧さから、正一教と利權が衝突する事態も發生するようなこともあつた。⁽¹¹⁾ しかし、現在までに知られている事例においては、張留孫や吳全節は龍虎山の張天師に對する忠誠心を終始たもつていたように思われる。また、龍虎山で出家した道士を中央へ招聘したり、みずからの弟子として受け入れるなど、龍虎山の道士たちとの關係も維持していた。⁽¹²⁾

なお、張天師と玄教宗師の配下にいる道士たちの中には、龍虎山の道觀で修行したのち、中央の張留孫や吳全節に弟子入りする、もしくは配下となる例も見える（玄教の三代目宗師の夏文泳など）。そのため、そのような道士たちは正一教の道士とも玄教の道士ともいえる場合が多い。よつて、以下、龍虎山で出家した道士、および歴代の張天師と玄教宗師の弟子（さらにその弟子など、支配下にあつた道士たち）を「龍虎山系の

道士」と稱することにす。

そして、龍虎山系の道士たちは各地の道觀に住持として派遣され、そこを基盤として宗教活動を行うようになった。その勢力範囲はほぼ南宋の舊領域全てにわたっており、當時の正一教・玄教が朝廷の保護を背景として、非常に大きな権勢を持つようになっていたことがわかる。¹³⁾

三、江南の大宮觀—洞霄宮の事例—

(一) 上述のように、正一教・玄教が江南の道觀を管轄する権利を得ていたとはいえ、龍虎山系の道士を江南地域の全ての道觀に送り込み、直接支配するのは物理的に不可能であった。また、各地の傳統ある大規模な道觀には多くの道士が在籍し、いくつかの「支院」(ある道觀の出身の道士たちが新たに創建した道觀)があるものさえあった。さらに、武當山や茅山といった、いわゆる名山といわれるような各地の聖地には、それだけに複数の道觀が存在しており、地理的條件もそなわっているため、大きな勢力を持つている場合もあった。

そこで、正一教・玄教は大宮觀や名山の権利を承認した上で間接的に支配をしていたようである。以下、いくつかの事例を通して、考察することにした。

正一教・玄教と江南の在來道觀(酒井)

(二) まず、杭州の洞霄宮の事例についてみてみよう。洞霄宮は杭州の西側、天柱山と大滄玄蓋洞天という舊來からの聖地の付近に建てられていた道觀である。唐代、天柱觀が建てられ、朱法滿や閻丘方遠といった著名な道士が活動していたことで知られている。北宋の大中祥符五年(一〇二二)には洞霄宮と改名し、宋代における江南の主要な道觀のひとつであった。また、洞霄宮は宋代から甲乙住持の制度(ある道觀内部で道士を育成し、その道觀出身の道士で住持の座を繼承していく制度)をとって内部で道士を育成し、その道士たちが「支院」(分家の道觀)を作ることで勢力を擴大していった。とくに南宋時代の終りから元初にかけては、支院の創建が盛んに行われていた。¹⁴⁾

元代に入ったあと、洞霄宮も正一教・玄教と關わらざるをえなくなった。洞霄宮の人事任命権が正一教に掌握されたためである。『洞霄圖志』巻五「住持題名」には、歴代の洞霄宮の住持や知宮事、同知宮司、つまり道觀の上位三名の名簿が記されている。そこには、任命された時期についても記載があるが、それを見ると至元十五年(一二七八)十一月、郎道一と貝守一は住持に、吳處仁は知宮事に、郎如山は副宮事に一括して任命されている。いずれも「道教所の割付」や「師の

割」(「割付」、「割」は行政文書の一種類)を受けたとも記されている。

この「道教所」は、江南地域の道教を管理するために新設された「江南道教所」であり、正一教がその運営をしていた。「師」とは張天師をさしており、道教所の割付と張天師の割付がほぼ同じものとしてあつかわれているのは、江南道教所が實質的に張天師の支配下にあつたからである。⁽¹⁵⁾

つまり、傳統ある道觀である洞霄宮も、内部の人事について張天師の認可を受けねばならなくなつたのである。行政上の手續きという側面もあつたとはいへ、朝廷ではなく、龍虎山の張天師に人事異動の許可を求めるようになったのは大きな變化であつた。

(三) 上述したように、洞霄宮は宋代より甲乙住持の制度をとつており、『洞霄圖志』に收められている各種の資料からは、南宋から元代の前半にいたる歴代の住持は洞霄宮出身の道士たちであつたことがわかる。洞霄宮の近くの杭州の諸道觀(開元宮・宗陽宮・佑聖觀など)には龍虎山系の道士たちが住持として派遣されたが、洞霄宮の住持の座までは明け渡すことはなかつた。正一教・玄教も洞霄宮の住持たちの利權を認め

て、共存共榮をはかつたようである。⁽¹⁶⁾

また、元代前半の洞霄宮の住持たちは周邊の道觀も管轄する權利を承認されていた。例えば、郎如山は「住持兼本山諸宮觀事・浙西道教都提點」という肩書きをもつていた(洞霄圖志「卷五・住持題名」)。これは、洞霄宮およびその支院、さらには浙西地域の道教を統括するという意味である。

この洞霄宮のように、ある地域に有力な道觀が存在する場合には、その道觀の住持を周邊の道教を管轄する道官に任じていたようである。たとえば、慶元路・玄妙觀の陳可復(任士林「慶元路道錄陳君墓誌銘」、廣德路・仁壽觀の金善信(黃潛「體仁守正弘道法師金君碑」)などが道官に任命されている。ただし、それらの道官の任命權は張天師や玄教宗師が掌握していたため、江南各地の道教は間接的に龍虎山の勢力の支配を受けることになつたのである。

四、代祀と在來道觀——廬山と武當山の事例——

(一) 前節までで述べたように、正一教・玄教が江南地域の道教を管轄する權利を持つていたとはいへ、完全に支配をする方向で動いていたわけでもなかつた。むしろ、各地の道觀の權益を保護する動きも見せていた。

それが明らかにわかるのが、代祀における玄教宗師（および龍虎山系の道士）の活動である。「代祀」とは皇帝の代理となつて、各地で祭祀を行うことである。⁽¹⁷⁾代祀は、龍虎山の勢力が地方の道觀と接觸をもつ機會であり、各地の道觀の運営を監督する目的があつたものと思われる。その一方で、地方の道觀からすれば、政府中央とのパイプをもつ龍虎山系の道士たちに自らの利權を主張する良い機會でもあつたようである。

(二)以下、歴代の玄教宗師が代祀に行つた記事を確認することにした。まず初代の玄教宗師である張留孫は、至元十七年（一二八〇）にクビライの命を受け、中使の咬難とともに江南に祭祀をしに赴いている（袁桷「有元開府儀同三司上卿輔成贊化保運玄教大宗師張公家傳」）。その際には、龍虎山・閤皂山・茅山という道教の主要な名山にも赴いたという（『元史』卷十一・世祖本紀）。この江南祭祀は元朝が江南を接收した直後に行われており、江南の人材を推擧させるという役割も擔つていたようである。また、至元二十四年（一二八七）にも代祀をおこなつており、この際には有力な龍虎山系の道士である王壽衍も同行していた（『龍虎山志』卷下の「大元敕賜大上清正一萬壽宮

正一教・玄教と江南の在來道觀（酒井）

碑」、王禕「元故弘文輔道粹德真人王公碑」）。

張留孫の後を繼いだ吳全節は、非常に精力的に代祀を行っている。⁽¹⁸⁾吳全節の事蹟を記した虞集の「河圖仙壇碑」（『道園學古錄』卷二十五）から、代祀の記述をとりあげると以下のようになる（括弧内は筆者がおこなつたもの）。

・（至元）二十六年、奉詔祠南嶽。
・（至元）二十八年、奉詔從開府（筆者注「開府」は張留孫をさす）徧祠岳瀆諸名山。

・（元貞）二年、奉詔祠中嶽・淮瀆・南嶽・南海。

・大徳元年、奉詔祠后土・西嶽・河瀆・江瀆。

・（大徳）八年、（中略）、奉旨降御香于江南諸名山。

・（至大）三年、公奉聖旨、設醮于龍虎・閤皂・句曲（≡茅山）

三山。

・延祐元年、公奉旨設醮于龍虎・閤皂・句曲三山。

・（泰定）三年、奉旨設醮于龍虎・閤皂・句曲三山。

これを見てもわかるように、吳全節は頻繁に代祀を行つており、特に至大年間からは龍虎山・閤皂山・茅山のいわゆる「符籙三山」をたびたび訪れているのに注目される（詳しくは後述）。吳全節は各地の道觀の權益確保に奔走したようであり、同じ「河圖仙壇碑」には、

東南道教之事、大體已定於開府之世、而艱難險阻、不無時見於所遭、裨補扶持、彌縫其闕、使夫羽衣黃冠之士、得安其食飲於山林之間、而不知公之心力之罄多矣。

とあり、張留孫が「東南道教」、つまり江南の道教の基礎を作るとあり、張留孫がそれを安定に導き、道士たちが安心して暮らせるようにしたと賞賛している。この虞集の記事がしめすように、玄教宗師は代祀の名目で江南各地をめぐり、各地の道士の利益を保護する役割も持っていたようである。

續く三代目玄教宗師の夏文泳も延祐五年（一三一八）に「上旨を奉り、龍虎・三茅・閻皂三山に代祀」したといい、やはり吳全節と同じく、符籙三山で代祀を行っている（黃潛「特進上卿玄教大宗師元成文正中和翊運大真人總攝江淮荆襄等處道教事知集賢院道教事夏公神道碑」）。四代目の張德隆も「數（しばしば）上旨を被り、函香もて嶽鎮海濱、汾陰后土、龍虎・武當の諸山に代祀」したという（黃潛「玄靜菴記」）。やはり、これまでの玄教宗師と同じく、各地の聖地で代祀を行っていた。おそらく、各地で祭祀を行いながら、各地の道觀とのコネクションを作っていたものと考えられる。

また、玄教宗師だけではなく、龍虎山系の道士も代祀に派遣されていた。上述したように、王壽衍は至元二十四年の張

留孫の代祀に同行している。さらに、趙嗣祺は「東南の名山」で祭祀したとされている（虞集「仙都山新作玉虛宮碑」）。おそらく彼らも張天師や玄教宗師の意をくみながら、各地方の道觀と接觸をもっていたと考えてよいであろう。

(二) 以下、江南の名山で代祀を受け入れた際の資料をみてみることにしよう。まず、廬山の例から紹介したい。「廬山太平興國宮採訪真君事實」（HY一二七六。以下、「真君事實」と略稱する）巻四の「降香設醮意旨」には以下のようにある。

江州路太平興國宮、欽奉朝廷專遣使臣咬難與宣授玄教宗師・總攝兩淮荆襄等路道教・江南諸路道教都提點張留孫、齋擎聖旨、捧降御香、詣九天採訪真君大殿、焚炷光、啓福庭。本宮欽此。謹涓今月二十七日修建謝恩清醮一座、所集殊科、上祝皇帝陛下、恭願聖壽無疆、皇圖鞏固、民康物阜、海晏河清者。

(四 a b)

これは至元十七年に張留孫が代祀を行った際に、「御香」（皇帝から下賜された香）を受け入れた際のものである。歴代の玄教宗師による代祀のさきがけとなったものであり、醮の儀禮が行われたことが記されている。

廬山は太平興國宮という、宋代において最大規模の道觀を

擁しており、長江流域のほかの道観とネットワークを形成していた。⁽¹⁹⁾元代においても、江南の重要な道観のひとつであった。それゆえ、張留孫も元朝が南宋を滅亡させて間もない時期に廬山を訪問したと思われる。

なお、廬山の太平興國宮の住持に關しては詳細な記録が残っているわけではないが、管見のかぎりでは龍虎山系の道士が住持になった記録は見えず、太平興國宮出身の道士が住持となっていたようである。また、『眞君事實』卷六の「重建地主祀祝版」では、太平興國宮の住持である周得一が「江州〔路道教都提點・管轄諸宮觀〕、知宮事（道観の序列第二位）の周承源が「江州路道錄・提舉諸宮觀」、副知宮事（道観の序列第三位）の劉宗傳が「江州路道判」とされており、周邊地域の道官を兼職していたことがわかる（三十三b～三十四^a）。これも洞霄宮と同じく、有力な道観である太平興國宮の住持たちが周邊地域の道教の管轄をしていたようである。なお、この肩書きは至元十六年のものであり、張留孫が代祀に訪れる前のものであるが、おそらくその権利は追認されたものと考えられる。

(四) 玄天上帝（眞武神）信仰の聖地である武當山は、元朝が江

正一教・玄教と江南の在來道観（酒井）

南を支配した當初から玄教宗師の張留孫と關わりを持つようになった。⁽²⁰⁾おそらく、張留孫が首領である「玄教」の管轄範圍の中で武當山は最大の規模を誇る勢力であったこと、また、宋元戰爭の激戦區でもあった湖北を安堵する上でも武當山を掌握することにメリットがあったのであろう。

張留孫が至元十七年に代祀を行った際、武當山を訪れたことをしめす明確な資料はないが、掲俟斯の「大五龍靈應萬壽宮碑」によると、

先大宗師上卿張留孫初總攝江淮荆襄道教、奏以其山葉希眞朝觀、天子大信其道。至元二十三年、詔改其觀爲五龍靈應宮、以希眞主之。

とあり、これによれば、初代玄教宗師の張留孫の推舉によって武當山の道士である葉希眞は入朝し、皇帝の信頼を得たという。その結果、至元二十三年（一二八六）に五龍靈應「觀」は五龍靈應「宮」への格上げをはたしている。張留孫は至元十七年に江南各地をまわった際、葉希眞と接觸していたか、もしくはその道士としての評判を聞いていたと考えられる。

この五龍靈應宮は元代における武當山の主要な道観であり、その後も代祀の場所となった。上述の「大五龍靈應萬壽宮碑」には以下のような記述もある。

仁宗皇帝天壽節、實與玄武神同、遂加賜其額、曰大五龍靈應萬壽宮、仍甲乙住持、歲遣使以是日建金籙醮、祝釐其山。自是累朝歲遇天壽節、一如故事。

これによると、仁宗皇帝の誕生日が武當山の主神である玄天上帝と同じため、「歳ごとに遣使」して金籙醮が行われていた、つまり代祀が毎年行われていたという。代祀には必ずしも道士が行くわけではなく、官僚が行く場合もあった。しかし、上述のとおり、四代目の玄教宗師である張德隆は武當山でも代祀を行っているので、毎年行われる代祀に龍虎山系の道士がおもむいた場合もあったと考えられる。

なお、武當山の五龍靈應宮では上記の引用箇所でも「甲乙住持」であったと明記しているように、武當山で育成された道士たちが住持の座を繼承していたようである。同じ碑文には葉希真から侯道懋、續道成へと住持の座が繼承されたことと記されている。つまり、武當山の道士たちによる道觀運營の権利は認められていたのである。

しかし、やはり五龍靈應宮が玄教の傘下にあったのは間違いない。それは、上述の揭傒斯の「大五龍靈應萬壽宮碑」が、至元二年（一三三六）に吳全節が私費を投じて五龍靈應宮に玄武殿を建設したことを契機として書かれていることから分

かる。また、吳全節は至大二年（一三〇九）に修真庵を修真觀に昇格させるなど、ほかの道觀にも關與しており（『大嶽太和山志』卷十二「修真觀記碑」）、玄教宗師が武當山の道觀の利權を保護していた。武當山に龍虎山系の道士を住持として派遣することはしなかったものの、武當山の道觀に關與し續けていたようである。

五、宮觀志の編纂

（一）現在、『道藏』などに残されている宮觀志は數々あるが、元代に編纂されたものも多い。²² 筆者は、この中には代祀、および龍虎山の勢力との交渉を契機にしたものもあると考えている。例えば、前節であげた廬山では『廬山太平興國宮採訪眞君事實』、武當山では『武當福地總眞集』（HY九六〇）が編纂されている。また、以下で述べるように洞霄宮の『洞霄圖志』、茅山の『茅山志』（HY三〇四）の編纂にも、玄教宗師である吳全節が關與しているのである。以下、それぞれの宮觀志の編纂について検討してみたい。

（二）『眞君事實』の冒頭には葉義問による紹興二十四年（一一五四）の序文が冒頭に付されており、もともとは南宋時代に

いったん完成していたことが知られる。それに元代の記事を加えて増補されたのが、明代の『道藏』に収められている『眞君事實』の版本である。

増補された部分として特に注目されるのは、巻四の「元朝崇奉額」という項目であろう。最初の「聖旨文字」には、龍虎山の張天師に江南道教の管轄をみとめた、至元十四年の世祖フビライの聖旨が収録されている（一a―三b）。また、張留孫が代祀に來た際の記事や國家祭祀が行われた記事など、廬山の太平興國宮と龍虎山系の勢力や朝廷との關わりを明示するための資料を付加している。つまり、もともと完成していた宋代のテキストに増補をおこなったのは、歴代の名山であることに加えて、元朝でも重要な聖地であることを明示することによって、道觀の利權の保護を訴えるねらいがあつたと考えられるのである。

(二) 『武當福地總眞集』が編纂されたのも、至元年間における張留孫の二度にわたる代祀（十七年、二十四年）が終つた數年後、至元二十八年のことである。『武當福地總眞集』巻中の「宮觀本末」の項目には、五龍靈應宮・紫霄宮・佑聖觀・王母宮・雲霞觀の五つの道觀について記されている。おそら

正一教・玄教と江南の在來道觀（酒井）

く、『武當福地總眞集』の編纂當時、この五つの道觀が武當山の主たる道觀であつたと考えられる。

しかも、五龍靈應宮と雲霞觀については、張留孫が賜額に盡力したことが記されており、玄教との關わりを明示している（巻中・十b、巻中・十三a）。これは上記の廬山の場合と同じく、玄教とのつながりを明示して利權を確保するねらいがあつたと推測される。

(四) 洞霄宮の事蹟を記した『洞霄圖志』は、住持の沈多福の要請によつて鄧牧と孟宗寶が編纂したものである。その序文は玄教宗師の吳全節が記しており、以下のように記されている。

大德九年夏、予奉旨搜賢、知葉玄文・鄧牧心（筆者注：鄧牧）隱餘杭天柱山、卽而徵之、固辭不起。（中略）後六年、代祀南來。道士孟集虛（筆者注：孟宗寶）出所編洞霄圖記。

これによると、大德九年（一三〇五）に「搜賢」に來た吳全節は葉玄文と鄧牧に接觸し、二人を推舉しようと思つたが固辭された。上述の「河圖仙壇記」によれば、大德八年（一三〇四）に吳全節は代祀を行つており、その際に洞霄宮を訪れたようである（繫年がずれているが、各地を回つていたために年を越

した可能性もある)。その後、至大三年（一三二〇）に代祀に来た際、孟集虛に『洞霄圖志』を見せられたという（もうひとり著者の鄧牧は大徳十年に死去していた）。

南宋末期から同書が編纂された大徳九年にかけて、洞霄宮の歴代住持たちは、自らが中心となり新たな道觀を創建していた時期であった。『洞霄圖志』巻一を見ても、龍徳通仙宮・冲天觀・洞晨觀・元清宮・元陽觀・沖真觀・玄同觀・明星宮などが洞霄宮に關連する道觀としてあげられている。また、そのうちの冲天觀、洞晨觀、元清宮の沿革を記した碑文が同書の巻六に収録されている。これらの資料からは、當時の洞霄宮の勢力の大きさがうかがえる。

上述のとおり、洞霄宮の住持たちは周邊の道觀を管轄する権利も得ていたので、『洞霄圖志』に記されている道觀は單に洞霄宮と關連するというだけでなく、その勢力のおよぶ範圍を示していると考えられる。この『洞霄圖志』の編纂には、洞霄宮の勢力範圍を明確にし、玄教宗師の吳全節の承認を得て、その上で朝廷の保護を求めるといふ側面もあったと推測されるのである。

(五) 以上にとりあげた、廬山・武當山・洞霄宮については、

いずれも龍虎山系の道士が住持として派遣されたことはないようであり、甲乙住持の道觀として運営されていたと考えられる。また、複数の道觀がひとまとまりになった勢力でもあった。張天師や玄教宗師を頭領とする龍虎山系の勢力は、それらの在來道觀の利權を認めつつ、共存共榮の道を摸索したようである。

在來道觀の側でも政權中樞とコネを持つ龍虎山系の勢力の承認を得て、自らの權益を確保することをねらったものと思われる。ただし、龍虎山系の勢力は無制限にその權益を認めるわけではなかった。そのため、各地における宮觀志の編纂には、在來道觀が持つ權益の範圍を明確にするという側面もあったのではないかと考えられるのである。

六、龍虎山の勢力と茅山の交渉

(一) ここで問題になるのが、元代の江南道教における茅山の位置づけであろう。元代の茅山は上清經錄を傳授する道場であり、その傳授が行われていた元符萬寧宮を中心に、玉晨觀や乾元觀などの傳統を有する道觀も存在する一大勢力であったと考えられる。

それゆえ、從來の道教研究において、元代の茅山では「茅

山派（茅山宗）という流派が形成されていたとされることも多い。⁽²³⁾ 元代における茅山がどのように龍虎山系の勢力と交渉していたのかを考えるのは、道教史を考える上でも意義があることであろう。以下、前節までの考察をもとに、元代の茅山と龍虎山系の勢力との交渉について明らかにしてみたい。

(二)『茅山志』を見ると、これまでに見た例と同じく、代祀を機会にして龍虎山の勢力と接觸を持っていたことがわかる。同書の巻四には、代祀を受け入れた際の記事がいくつか残っている。その冒頭にあるのが至大三年（一三一〇）のものであり、以下のように記されている。

至大三年庚戌歲五月三日

上清大洞經錄無上三洞法師・元景真人臣王道孟、欽奉皇帝聖旨。伏以有國有家、祇荷財成之造、蓋高蓋厚、敢忘祈謝之誠。緘辭遠叩於名山、徼福永延於景運。謹遣玄教副師・總攝江淮荆襄等處道教所事・崇文弘道玄德真人吳全節、恭奉香幣、詣三茅山元符萬寧宮・上清宗壇、修建金籙寶齋三晝夜、滿散祇陳三界衆真清醮三百六十分位。伏願覆育無私、鑒觀有赫、天長地久、三宮同康壽之祺、雨順風調、四海樂雍熙之治。

正一教・玄教と江南の在來道觀（酒井）

(十五b~十六b)

これによると、王道孟が吳全節の代祀を受け入れ、ともに金籙齋を行っている。なお、この王道孟は上清經錄傳授の第四十四代の宗師とされる道士であり、當時の茅山の道士のトップであつたと考えられる。

また、代祀のあとに茅山の利權が伸張している場合が見受けられるのにも注目したい。まず、延祐元年（一三二四）に吳全節が代祀に來た二年後の、延祐三年（一三二六）に、茅山の開祖である三茅君に對する賜號が行われている。この際、三茅君の稱號に新たな二文字が加えられている。また、三茅山それぞれの道觀に賜額がなされた。その際の誥文も、『茅山志』巻四に收録されている（十九a~二十一b）。

この賜號と賜額については、吳全節自身が「國朝封する所の三眞君の制詞、三峯觀の賜額敕書は具さに（筆者注：『茅山志』）在り、みな予が奏請する所の者なり」と序文に記しており、自らの關與を明言している（『茅山志』序文・三a）。

さらに、『茅山志』巻四の「勅賜崇禱萬壽宮」の項目には、其建康路三茅山崇禱觀、可準玄教副師掌教真人吳全節所請、賜號曰崇禱萬壽宮。主者施行（夾注：延祐六年三月

日）とあり、吳全節の要請により、延祐六年（一三一九）に崇禱「觀」

から崇禎萬壽「宮」への格上げが行われたという。これは夏文泳（のちに三代目の玄教宗師となる龍虎山系の道士）が代祀を行つた延祐五年（一二二八）の直後に許可が下りており、代祀の際に茅山の道士から依頼を受けたものと考えられる。それを夏文泳が吳全節に取り次いだものであろう。

これらの記事を見ると、茅山も龍虎山系の勢力と交渉し、そのことで利益を供與されていたようである。この點に關しては、これまでに見てきた廬山や武当山の事例とかわりはない。

(三)しかし、茅山は宋代以降、これまで見てきた名山とはちがつて、特殊な位置づけをされていた。それは、龍虎山、閻皂山とともに、符籙（經籙）の傳授を許された特別な道場（宗壇）とも稱される²⁴だつたといふことである（以下、この三つの山を「符籙三山」と稱す）。つまり、龍虎山・閻皂山・茅山の三山が符籙、すなわち道士が入門する際に必要となる符（おふだ）や籙（道士が使役できる神々の一覽表）の發給と經典の傳授をつかさどる場所だつたのである。三山における符籙の傳授がどのように行われていたのかは不明な點が多いが、南宋時代には、この三山のそれぞれが符籙を發給する權利を獨占的に認

められていたようであり、南宋時代の資料にもこの三山についての記述が見受けられる。

例えば、岳珂による「程史」卷八の「玉虛密詞」には、「今茅山・龍虎・閻皂、實に三壇有り、符籙は天下に徧し」と記されている。三山が明確にひとまとめにされており、「三壇」と稱しているのも宗壇の存在を念頭においた表現であろう。また、周必大が慶元二年（一一九六）の十二月に記した「臨江軍閻皂山崇眞宮記」（『平園續稿』卷四十）には、「（御書）閻の後に傳籙の壇を設く。蓋し法として籙を授くるを許さるるは、ただ金陵の茅山・信州の龍虎とこれ（筆者注：閻皂山）と三と爲す」とあり、明確に三山のみが經籙の傳授を許されたとされている。

この狀況は元代でも續き、『元典章』には、龍虎山と閻皂山において法籙の傳授が行われていたといふ記述が残っている（禮部卷六・典章三十三「爲傳法籙事」と「閻皂山行法籙」）。残念ながら茅山における法籙の傳授の實施についての具體的な記録は残されていないが、『茅山志』には經籙を傳授してきた歴代の「宗師」たちの記述が残っており、上清經籙の傳授を繼續していたことが知られる。²⁴

(四) 上述の通り、『茅山志』には至大三年の代祀から詳細な記事が残されているが、その六年前の大徳八年に三十八代張天師の張與材が「正一教主・主領三山符籙」という權利を承認されたことが注目される(『元史』卷二百一・釋老傳、『龍虎山志』卷上)。これは文字通り、符籙三山における符籙の傳授を管轄するという職掌を得たことを意味する。つまり、世俗的に出家に必要な度牒だけではなく、宗教活動にも不可欠な符籙の發給の權利を掌握したということになり、江南地方における張天師の權勢はさらに大きなものになったと考えられる。そして、その權益は以後の張天師たちにもそのまま認められていった。

この張與材に對する符籙傳授の管轄權の承認には、龍虎山の勢力による江南道教の支配をいっそう強化する目的があったと考えられる。²⁵⁾ 吳全節が大徳八年に江南に「江南の名山」に代祀に向かっているのも、張與材に對する權利の承認と關係しているのではないかと推測される。世俗の度牒に對して、道士の宗教活動に欠かせない符籙の掌握について、江南各地の在來道觀に通達を行ったと考えてもおかしくはないであらう。

(五) 『茅山志』卷三十三の「特賜玉印劍還山省劄」は、茅山における經籙の傳授を考える上で非常に興味深いものである(六a、七b)。これは「三茅山掌教真人」、つまり當時の茅山の宗師である劉大彬に出された劄符(上級の機關から發給される行政文書)を再録したものである。この劄符はおもに、劉大彬からの報告をもとに集賢院の官員たちが上奏した内容と、それに對して出された仁宗の聖旨の引用からなっている。以下、その概要を見てみることにしたい。

その劉大彬が訴えた内容は以下のとおりである。茅山の宗師には、北宋の徽宗から賜った九老仙都君の篆文が刻まれた玉印と、玉の柄をもつ法劍が代々傳えられていた。至元十二年(一二七五)、それを四十二代宗師の翟志穎が祕藏してしまひ、行方がわからなくなった。四年後の至元十六年、四十三代宗師の許道杞が法劍だけは探し出した。そして延祐四年(二三一七)の七月、白い兔が元符萬寧宮の法堂に現れ、(壁の)レンガの穴の中に消えた。すると、そこには印が残されており、洗ってみたところ、かの玉印であったという。

その後、その玉印は建康路の總管府と、行中書省をとおして政府中央に届けられた。集賢院がこの玉印のことを上奏したところ、仁宗は「張上卿」すなわち張留孫にその處理をま

かせ、茅山の宗師に渡して管理させるように指示する聖旨を下した。「特賜玉印劍還山省箆」はその際の仁宗の聖旨もとに發給されたものなのである。この箆符が實際に發給された時期は不明であるが、集賢院が上奏を行った延祐四年の十二月からさほど経つてはいないころであろう。

この箆符は様々な點で興味深いのが、まず注意したいのは、茅山の宗師が代々傳授されていたという法印をわざわざ政府中央に送り、さらに張留孫がもう一度茅山の宗師にあたえるという煩瑣な手續きをとつてゐることである。これはすなわち、茅山の宗師の權威の裏づけである法印に對して、張留孫がいわばお墨付きをあたえたものといえよう。

また、法印が再度出現した延祐四年に注目すると、一月に第三十九代張天師である張嗣成に對して、張與材と同じ「主領三山符籙」の權利が認められてゐる（『元典章』卷六「有天師戒法做先生」）。つまり、張天師の符籙に對する權利が更新されたのと同じ年に、茅山の宗師の法印が出現してゐるのである。これは、あらためて上清經籙の傳授について、龍虎山の勢力がその上に立つて支配をしてゐることを演出するねらいがあつたのではないかと推測されるのである。

(六) なお、先に引用した箆符では茅山の聖旨のことを「三茅山掌教真人」と稱してゐる。この「掌教真人」という稱號は、全眞教や眞大道教など元代の道教の各グループの頭目にあたえられていたものである。このことから、茅山の勢力は、茅山の宗師を頭目としたひとつのグループとして認められていたことを意味しているとも考えられる。また、『元史』卷十一の世祖本紀には、至元十七年の十二月、茅山の第四十三代宗師である許道杞が「別に道教を主るよう命」ぜられたともあり、茅山の勢力が獨立した教派として承認されたとも取れる記述がある。

さらに、第四十六代宗師の肩書きは「上清經籙四十六代宗師・主領三茅山道教・住持元符萬寧宮事」となっており、「三茅山の道教」を管轄するとされている（『句容金石記』卷六「三清閣石星門記」）。しかし、この「三茅山の道教」が独自の教理を持った教派という意味なのか、單にその管轄地域を示すものなのかは判然としない。

上述のとおり、茅山は上清經籙の傳授を行う道場であつた。元代の茅山の元符萬寧宮の正殿には茅山の祖師である三茅君が祀られており（『茅山志』卷十七・a、b）、祖師を特別に尊崇していたことがわかる。また、たとえ茅山で出家していな

くとも、上清經錄の傳授を受けた道士は（名義上とはいえ）茅山の宗師の弟子ということになるので、茅山の宗師は江南の道士たちに廣く尊崇されていたと考えられる。よつて、茅山の宗師を中心にした独自の教派を形成していたとしてもおかしくはない。

しかし、現在までに残されている資料を見るかぎり、茅山の道士たちが独自の教理を持って、ほかの地域の道士たちとはちがう特別な宗教活動をしているような事例を見ることはできない。玄教宗師の吳全節と上清經錄第四十四代宗師の王道孟が共同で儀禮を行つていることもそれを裏付けている。彼らの教法に大きな差があつたのであれば、共同で儀禮を行うことはできないからである。

また、これまで見てきたように、元代の茅山は龍虎山系の勢力の支配下にあつた。つまり、茅山の宗師は上清經錄の傳授をつかさどるといふ独自の立場をもつていたものの、人事権の掌握や道觀の管轄といった、實権をふるうことができる範圍は茅山の周邊の道觀に限定されていただけと思われ。

(七) 茅山の宮觀志である『茅山志』の編纂も、代祀が契機となつたようである。吳全節による序文には、以下のようにあ

正一教・玄教と江南の在來道觀（酒井）

る。

實聞至大庚戌、予以祀事至茅山。因閱其山之舊志、遺闕甚多。嘗以語之四十四代宗師牧齋王真人、未幾、真人傳眞、山志無所聞。後五年、復祀其山、又以語之嗣宗師劉眞人。十又三年、爲泰定丙寅。天子用故事醮其山、予實代禮、始獲睹其成書。

（序文・二b）

これによれば、『茅山志』の編纂は、至大三年に吳全節が茅山に代祀でやってきたことに端を發する。當時の宗師（第四十四代）である王道孟に吳全節は山志が欠けていると指摘した（これは暗に『茅山志』の編纂をうながしたものと思われる）。王道孟はまもなく死去したものの、次の延祐元年に代祀に來た際、第四十五代の宗師である劉大彬に『茅山志』の編纂を繼續させている。そして、劉大彬は茅山で出家した道士であり、かつ文人としても高名だった張天雨たちに協力させ、『茅山志』の編纂を進めていく。最終的に、『茅山志』は天曆元年に完成することになる。⁽²⁶⁾

この『茅山志』の編纂は、茅山の歴史、宗師の傳記、道觀の記錄、歴代の詔敕などを集めた一大プロジェクトであった。茅山の宗師たちの側からすれば、これまで見てきた宮觀志と同じく、代々信仰を集めてきた名山であることを主張し、上

清經錄の傳授の聖地でもある茅山の地位をアピールする機會でもあつたであろう。また、上清經錄の傳授の系譜を明らかにすることで、茅山の宗壇としての獨自性、宗師の權威を主張する好機でもあつたと考えられる。

しかし、張天師や玄教宗師の側からすれば、『茅山志』の編纂によつて上清經錄を傳授する資格がある宗師の系譜を明確にさせ、その傳授の權利を濫用しないようにさせるねらいもあつたのではないかと思われる。また、宗師の勢力がおよぶ道觀を明示させるのも目的のひとつであつたであろう。

なお、吳全節による『茅山志』の序文を見ると、上述した「特賜玉印劍還山省筭」が収録されている「雜著」という項目について言及し、「則ち仁宗が先の開府張公（筆者注…張留孫）の奏する所を用い、玉章を還賜せし始末有り」とわざわざ述べている（序・三a）。この「雜著」の項目は末尾にあり、茅山が龍虎山系の勢力の支配下に入っていることを明示するために劄符が付け加えられたとも考えられる。この『茅山志』の編纂の事情を見ても、龍虎山系の勢力は茅山の宗師たちの權利を一定の範圍で認めた上で、その支配下においていたという推測が裏付けられるのではないだろうか。

七、結語

以上述べてきたように、元代の正一教・玄教は江南の道教を管轄する權利を朝廷より承認され、各地の在來道觀の人事權を掌握していた。しかし、由緒ある聖地や、大規模な道觀には甲乙住持の道觀も多く、道士を直接派遣できない場合も多かつた。そのような場合は利權を追認して共存をはかつていたようである。在來道觀の側も、むしろ張天師や玄教宗師のコネクションを使い、自らの權利を保護しようとすることもあつたようである。

正一教・玄教による江南道教の人事權の掌握、そして代祀の舉行により、各地の道觀と龍虎山の勢力が接觸するようになった。これは宋代以前にはあまり見られないことであり、いわば道教史上の畫期と考えられる。これにより、江南道教における張天師の地位が確定し、明代以降もその形勢は續くことになった。

明の太祖は、四十二代天師の張正常に「正一嗣教護國闡祖通誠崇道弘德大真人」という稱號をあたえ、「天下の道教を領する」權限をみとめた（『明太祖實錄』卷三十四・洪武元年八月甲戌）。元朝の滅亡にともなつて玄教は消滅したものの、明代

においても張天師が道教界で大きな存在としてあつかわれる状況が續くことになったのである。明代以降における龍虎山系の勢力と江南の在來道觀の交渉については、機會をあらためて考察することにした。

注

(1) 高橋文治氏の一連の研究は、近年、『モンゴル時代道教文書の研究』（汲古書院、二〇一一年）にまとめられた（個々の論考については、以下の注で初出を示すことにする）。宮紀子「龍虎山志」からみたモンゴル命令文の世界―正一教教團研究序説―（『東洋史研究』第六十三卷第二號、二〇〇四年）は『龍虎山志』を中心にして、歴代張天師や玄教宗師に關する行政文書とその形式が整理されており、非常に參考になる。

(2) 元代の江南道教の概要については、陳兵「元代江南道教」（『世界宗教研究』一九八六年第二期）を参照。ただし、主要な道士や教理についての概括であり、道觀の運営についてはふれていない。

(3) 元代の「正一教」の概念については、石田憲司「正一教について―元代における正一教の起源を尋ねて―」（『中國思想における身體・自然・信仰』所收。東方書店、二〇〇四年）において検討されている。

(4) 松本浩一「張天師と南宋の道教」（『歴史における民衆と文正一教・玄教と江南の在來道觀（酒井）

化』所收。國書刊行會、一九八三年）、王見川「龍虎山張天師的興起與其宋代的發展」（『光武通識學報』創刊號、二〇〇四年）、滋賀高義「元の世祖と道教―特に正一教を中心として―」（『大谷學報』第四十六卷第三號、一九六六年）を参照。

なお、元朝ではその支配下に置かれた各種のグループの代表者を、中央政府に派遣させて人質として管理し、それを「内附」と稱していた。乙坂信子氏は、張天師が入朝したのはその「内附」という形式にのっとったものとする。同氏の「國家と道教教團―一三世紀モンゴル政權による彈壓と優遇の構圖―」（田中文雄・丸山宏・淺野春二編『講座道教第二卷・道教の教團と儀禮』雄山閣出版、二〇〇〇年）を参照。

(5) 本稿で『龍虎山志』を引用する際には、元代に元明善によって編纂され、明代に増訂された『龍虎山志』（杜潔祥主編『道教文獻（第一冊）』所收。丹青圖書有限公司、一九八三年）を用いる。このテキストについては前掲の宮氏論文で詳しく検討されている。また、元代の歴代張天師の事蹟については、注1前掲の宮氏論文と孫克寬『元代道教之發展』（東海大學、一九六八年）を参照。

(6) 道教の概要については、曾召南「元代道教龍虎宗支派玄教紀略」（『世界宗教研究』一九八六年第一期）、柳希泰主編『中國道教史（修訂版）第三卷』（四川人民出版社、一九九六年）第九章第五節を参照。

(7) 張留孫の事蹟については、顧敦録「元玄教宋師張留孫年表

并序」(『東海學報』十卷一期、一九六九年)、同「張留孫與元初政治」(『宋史研究集』五、中華叢書編審委員會、一九七〇年)および注1前掲の宮氏論文を参照。

(8) 玄教の管轄地域については、高橋文治「承天觀公據について」(『追手門學院大學文學部紀要』第三十五號、一九九九年)と、劉曉「元代道教公文初探—以《承天觀公據》與《靈應觀甲乙住持符牌》爲中心—」(『東方學報』(京都)第八十六冊、二〇一一年)で考察されている。兩者の見解には相違があるが、正一教と玄教で舊南宋の領域の道教を管轄していたと考える點では同じである。

(9) 元代では道教の各グループが度牒を發給していたことについては、高橋文治「張留孫の登場前後—傳授文書から見たモンゴル時代の道教—」(『東洋史研究』第五十六卷第一號、一九九七年)を参照。

(10) 宮氏の注1前掲論文では、歴代の張天師と玄教宗師の稱號の推移から、張天師と玄教宗師の立場が逆轉していたことを指摘している。

(11) 高橋氏の注8前掲論文では「承天觀公據」をもとに、張天師と玄教宗師が異なる人物を承天觀の住持に認定してしまつたため、トラブルが起きた案件を紹介している。なお、劉氏の注8前掲論文も同じ碑文をとりあげるが、碑文の理解などは高橋氏と異なる點がある。

(12) 元代の主要な龍虎山系の道士については、注5前掲の孫氏

の著作に師弟關係の一覽表が載せられている(二二二頁—二一七頁)。

(13) 龍虎山系の道士が勢力を廣げた範圍については、卿氏の注6前掲編著を参照。

(14) 元代の道教における甲乙住持の制度については、注8と注9前掲の高橋氏論文を参照。なお、宋元時代における洞霄宮の住持の制度については、別稿を發表する豫定である。

(15) この符牌の發給については、注1前掲の宮氏論文でふれられている。また、『洞霄圖志』のテキストに關しては、王宗昱「洞霄圖志」的版本」(連曉鳴主編『天臺山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集』所收。浙江古籍出版社、二〇〇八年)を参照。本論文における引用は知不足齋叢書本による。

(16) ただし、元代の杭州城内の宮觀は龍虎山系の勢力によって支配されるようになったため、従來に比べると杭州地域における洞霄宮の地位は相對的に低下したと思われる。その詳細については、また機會をあらためて考察することにした。元代の杭州における道教の概況については、林正秋「杭州道教史」(中國社會科學出版社、二〇一一年)を参照。

(17) 元代における代祀については、森田憲司「元朝における代祀について」(『東方宗教』第九十八號、二〇〇一年)で概括されている。また、金海南「水戸黃門「漫遊」考」(新人物往來社、一九九九年)では、道士が代祀の名目でスパイの役割をはた

していたのではないかと指摘している。しかし、両者ともに代祀と地方道観の関係についてはふれていない。

(18) 吳全節の事績については、注5前掲の孫氏著書の上編第四と宮氏論文を参照。

(19) 宋元時代の廬山については、横手裕「佐命山三上司山考」『東方宗教』第九十四號、一九九九年、吳國富『廬山道教史』(江西人民出版社、二〇一一年)を参照。

(20) 元代の武當山については、王光徳・楊立志『武當道教史略』(華文出版社、一九九三年)第三章で概括されている。玄教と武當山の関係についてもまとめられており、本稿の記述もその成果に據っているものである。

(21) 元代における道観の格付けの制度は宋代のものを踏襲しているようである。宋代の道観の格付けについては、唐代劍『宋代道教管理制度研究』(綫裝書局、二〇〇三年)の中篇(制度篇)を参照。なお、『武當福地總真集』によると、この昇格は至元十六年とある。その場合、張留孫の代祀よりも早く昇格をしていることになる。

(22) 元代に述作された道教関係の書籍については、劉永海『元代道教史籍研究』(人民出版社、二〇一〇年)に整理されている。

(23) 注2前掲の陳兵氏論文では「茅山派」、注5前掲の孫氏著書や注6前掲の卿氏編著では「茅山宗」とされている。

(24) なお、この「宗師」という稱號は宋代から使われており、元正一教・玄教と江南の在來道観(酒井)

代の玄教などの「宗師」よりも古い稱號である。南宋の金允中は『上清靈寶大法』(HY二二一三)の中で宗師についてふれている(卷十・十六a~b)。

(25) 小林正美氏は、龍虎山の勢力が三山の符籙發給の權利を掌握したのは、茅山が獨立した流派を形成しないように牽制したとしている。同氏『中國の道教』(創文社、一九九八年)を参照。

(26) 『茅山志』の編纂については、盧仁龍『《道藏》本《茅山志》研究』(『社會科學戰線』一九九二年第二期)を参照。

(キーワード) 道教、元代、道観、張天師、玄教