

論文概要

論文題目：「全真教の継承と正統性の再発見——明末から道光年間初期に至る龍門派門徒と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰を中心に」

森由利亜

(一) 問題の所在

本研究は明末から清朝道光年間初期に到る時期に、全真教もしくはそれに隣接する信仰領域の信徒として生きた伍守陽(1574-1643)、王常月(1594-1680?)、詹太林(1625-1712)、朱元育と潘靜觀(ともに十七世紀後半)、蔣予蒲(1755-1819)、閔一得(1758 [又は 1748] -1836)等について、彼等がどのように全真教に関わったか、全真教の傳統を貫く正統性をどのように「発見」したかを中心に考察する。彼等のうち蔣予蒲を除く五人はみな全真教龍門派の門徒である¹。蔣予蒲については、管見する限り、彼が全真教に入門したという記録は見当たらず、全真門徒とは呼べないが、彼はその同人等と營む乩壇(扶乩すなわち扶鸞・扶箕による降筆を行う儀禮場)に降した乩書を通じて全真教と関わるのであり、本研究での重要な考察対象となる。

この概要では、本研究で問うことになる問題について簡単な見通しを述べた上で、章ごとの論旨を手短に紹介する。

全真教龍門派とは、蒙古朝の丘處機(長春 1148-1227)を祖師と仰ぐ道派であり、清朝の全真教においておそらく最大の規模を有したと考えられる。光緒年間に羅浮山の酥醪觀に止住していた龍門派道士陳教友(銘珪)は、その著『長春道教源流』(光緒卯酉 [1879] 年序) 卷七「邱長春後全真法嗣紀略」の冒頭で、「今の世の全真教では大抵〔丘〕長春の法嫡を最多とする。いわゆる龍門派である(今世全真教大抵長春法嗣爲多、所謂龍門派也)」²とし、また「世間では、龍門と臨濟とで天下を半分にしている、と言っている。佛教では臨濟宗、道教では龍門派〔が最も盛ん〕という意味である。(世稱龍門臨濟半天下。謂釋之臨濟宗、道之龍門派也)」³とも述べて、ひとり全真教においてのみならず、道教全體においても龍門派が主流であるとの見方が世間に広がっていたことを示唆している。

¹ 全真教の入門者には、道士として出家する者もあれば、在家で修行する者もあり、一概に「道士」と呼ぶと混亂を生ずる恐れがある。そこで本研究では、全真の師のもとに入門して師から法名を授かって全真教に入門した者を、在家・出家を區別せずに呼ぶ場合は一概に「全真門徒」もしくは「全真教門徒」と稱することとする。全真教の支派に位置づけられる龍門派についても同様に「龍門派門徒」と呼ぶ。

² 陳銘珪『長春道教源流』卷七:1a (『蔵外』③119頁)

³ 陳銘珪『長春道教源流』卷六:28b。(『蔵外』③28頁)

それでは、龍門派門徒とはどのようにしてその龍門派門徒としての資格を得るのであるうか。彼等が龍門派門徒である所以はどこにあるのか。最も単純に言えば、龍門派門徒の資格は、まず龍門派の師のもとに入門し、師から龍門派詩に基づいた法名を與えられることによって備わると見ることができる。派詩とは、吉岡義豊（1970）の用語で、當該の派に連なる弟子たちに法名を授ける際に参照されるべくその派に留傳されるどころの、代ごとに使用する文字の順序を定めた詩句の謂いである⁴。例えば、明末伍守陽『天仙正理直論』注には、「邱真人門下宗派曰、道德通玄靜、眞常守太清、一陽來復本、合教永圓明、此二十字爲派者」として、やはり二十字の派詩を載せ¹、陳銘珪も引く清初劉獻廷（1648-1695）『廣陽雜記』には、龍門派について「其法派凡二十字曰、道德通玄靜、眞常守太清、一陽來復本、合教永貞明」として二十字から成る派詩が傳えられていることに言及する。なお、この二例のみによっても知られる通り、二十字は完全に一致するとは限らず、おそらく流派による違いや、若しくは訛傳により細かな差異の生ずることは避けられないものと思われる⁵。また、文字数についても、清末には大幅に増加していたようであり、小柳司氣太（1934）『白雲觀志・附東嶽廟志』に載せる民國十五（1926）年から十六（1927）年の間に抄寫された『諸眞宗派總簿』には、當時白雲觀で認識されていたと思われる正一教も含む道教の新舊八十四の道派に留傳する派詩が示されているが、龍門派の派詩は百文字に増加している⁶。いずれにせよ、このような派詩によって法名を與えられることが、當該の派、この場合は龍門派に入門することの基本的な条件であったと見ることができよう。

問題は、このような派詩を有する龍門派がいつから存在したかである。これについては、古くは伍守陽が『天仙正理直論』注で上掲の二十字を紹介したすぐ後に續けて、「〔丘長春〕眞人が燕京の東の龍門山で掌教であった時に立てた派である（眞人乃在燕京東龍門山掌教時所立派）」と述べ、閔一得は『金蓋心燈』卷一「龍門正宗〈第一代至第七代、凡傳十篇〉」の開頭「張靜虛律師傳」において、丘處機が弟子の趙道堅に初眞戒、中極戒、天仙戒の三壇戒を授けた後に、二十字の派詩を示して彼を龍門第一代律師とする話を載せている。『道藏』

⁴ 「派詩」の機能については、五十嵐（1938）73-75頁参照。なお、五十嵐自身は、調査時に奉天太清宮に傳えられていた百字によって構成される派詩を基準として「宗派頭一百文字」、「宗派頭」と呼ぶ（15頁、73頁）。筆者は森（1994）以来「派詩」の語を用いているが、これは吉岡（1970）に據る。張廣保（2015）は「派字詩」と呼ぶ。

⁵ この句を引用する陳銘珪は、第十九字目の「貞」字は当時「圓」字で伝えられており、「蓋雍正間避廟諱改」とするが、明代嘉靖年間の長春眞人仙派の派詩には同じ字を「元」（郭武〔2014〕）や「延」（張方〔2018〕100頁）に作るものがあり、文字は決して完全に一定しているわけではなく、単純に避諱とも決められないであろう。なお、郭武（2014）や張方（2018）が示す嘉慶年間の碑文や、明末伍守陽、道光年間の閔一得『金蓋心燈』に言及される龍門派詩はいずれも二十字である。

⁶ 小柳司氣太（1934）、97-101頁参照。

所収資料や、陳垣が収集した『道家金石略』中の全真教関連の碑文資料にも、丘處機の時に龍門派という派が存在した證據は見出せず、弟子達の法名からこの派詩に基づく訓名の制度の痕跡も確認できないことは、現在學者の間で確認されており(例えば Goossaert 2001)、さらに『金蓋心燈』の「張靜虚律師傳」に示された傳授の物語が虚構であることは、曾召南(1994)、森(1994)が論證している。龍門派の派詩の觀念をその祖師である丘處機に遡らせることはできず、それはあくまでも後世の信仰の産物であるということが理解できる。

考據學的な觀點からこの問題に迫ったのは前述の清末の學者道士陳銘珪である。陳銘珪は劉獻廷『廣陽雜記』に引く孫宗武の言に基づいて、華山の王刁山で姜善信(1197-1275⁷)が再建した建極宮に龍門派の淵源がある可能性を示唆し、さらに、「長春および〔その他の〕諸々の真人について考察すると、門人たちが派を稱することはなかったようである。〔七眞〕諸派の興隆は明代に始まるのであろうか(考長春及諸眞門人無有以派名者。諸派之興、其起於明代歟)」と慎重に述べている⁸。陳銘珪の説については、王志忠(2000)が全面的に肯定している⁹。王は嘉靖年間から、孫玄清(1497-1569)、閻希言(?-1588)とその嗣派について史書に諸々記載のあることを指摘して¹⁰、『金蓋心燈』で閻一得が述べる、「龍門正宗」は丘處機の時に確立したという説、丘處機以降「單傳」によって綿々と祕密裏に伝えられたとする説について、明確な懷疑を提示している¹¹。ただし、王志忠は、龍門派が全真教の「正宗」として清初王常月の時に皇帝の支持を得て龍門派復興の基礎を固めたとの見方を提示しており¹²、この點は、後にモニカ・エスポジト(Esposito 2013a)が指摘する所の、19世紀の閻一得が「龍門正宗」という丘處機以來の全真教の正統の系譜を構築する意圖に基づいて作ったのが『金蓋心燈』であるという説に照らせば、まさしく閻一得が読んで欲しいように『金蓋心燈』を讀んでしまった面のあることも否めない¹³。とはいえ、『金蓋心燈』における龍門派の起源と王常月に至る單傳を疑った王志忠の考察は、90年代の研究としては實に先進的なものであり、現在でも大いに参照の價值のある見解と思われる。

龍門派とその派詩の起源に関する研究は、その後、2000年代に入って中國大陸の學者によるフィールド文獻學によって収集される碑文の研究を中心に、急速な進展を見せる。それまで、版本によって伝えられた資料においては發見することのできなかつた、中國各地の道觀における全真道士の活動が碑文の検討によって次第に明らかとなったのである。分けて

⁷ 姜善信の生卒年については、張廣保(2015)403頁参照。

⁸ 陳銘珪『長春道教源流』卷七:1a(『藏外』③119頁)。

⁹ 王(2000)、5頁。

¹⁰ 閻希言の派についての新しい研究は、王崗(2011)参照。

¹¹ 王志忠(2000)70頁。

¹² 王志忠(2000)6-7頁。

¹³ Esposito(2013a)、“Introduction”(1-13頁)及びPart I “Creation of Lineage”(86頁)を参照。

も注目されるのが、明代の碑文の上に後世の全真教龍門派およびその他の七真嫡派が伝える派詩と同じ詩が発見されたことである。例えば、郭武(2014)は、英國オックスフォード大学ボドリアン(Bodleian)図書館で嘉靖四十五(1566)年の年記のある碑文の拓本を発見し、ここに全真七真それぞれの派の名称と、それらの派に留傳する派詩とが全て刻まれていることを見出した。郭武の翻刻によれば、この碑文において邱長春の嫡派は、「南無丘祖師仙派。道德通玄靜、眞常守太清、一陽來復本、何教永元明」とされており、「道」字から「明」字に至る二十字の派詩が明らかにされている¹⁴。また、張方(2018)は、王屋山に残る嘉靖三(1525)年立石の碑文「天壇修造白齋道人張公太素行實之碑」の碑陰に、龍門派詩と同じ派詩が「長春眞人仙派傳授圖」とともに刻されているのを発見し、これが2018年時点で知られている最も早期の龍門派字譜であることを指摘している¹⁵。なお、龍門派という呼稱を文獻で最初に使用するの、管見の限り依然として先に觸れた明末の伍守陽『天仙正理直論』注のようである¹⁶。この呼稱が登場する以前において既に上記の派詩を有し、自らを丘處機の嫡派と自任する仙派を、張方は「長春眞人仙派」と呼ぶが、本研究でも張方の呼稱に基づいて明末以前の長春嫡派を自任する諸派については「長春眞人仙派」と呼び、それ以降の「龍門派」と便宜的に區別することとする。

上に挙げた郭武、張方の研究のほか、趙衛東(2008a)、樊光春(2008、2011)、梅莉(2009)、楊立志(2013)、Wang, R.(王崗2013)、王崗(2011、2016)等、多くの道教學者によって中國各地に複数の異なる「長春眞人仙派」の存在を裏付ける碑文が発見されており、從來文獻資料では明末以前には遡れなかった“前＝龍門派”とでもいうべき諸派の存在を遅くとも16世紀まで遡らせ得ることが明らかになっている¹⁷。

なお、これらの系譜が十二～三世紀の七眞たち自身にまで直接遡れることを示す證據は依然として見出されていない。この点について張方は、むしろ「長春眞人仙派」の派詩は個々の系譜を傳つてではなく、併存する諸派を跨いで同時的に擴散していったものであり、派詩

¹⁴ 以上、郭武(2014)。

¹⁵ 張方(2018)、100頁参照。因みに明末伍守陽『天仙正理直論』注には、「邱眞人門下宗派曰、道德通玄靜、眞常守太清、一陽來復本、合教永圓明、此二十字爲派者」として、やはり二十字の派詩を載せるが¹⁵、下線を引いた第十五代「合」字と第十八代「圓」字が嘉靖年間の碑文ではそれぞれ「何」と「元」となっているほかは、同じ派詩が示されていることが注目されよう。なお、嘉靖年間の拓本では丘處機の仙派が「南無」派とされており、「龍門」派という呼び方が成立していないように見えるのも興味深い。

¹⁶ 『道藏輯要』畢4:52a参照。

¹⁷ 張方(2018)参照。また、これらの研究を總括したものとして、張廣保(2011、2015)参照。上記の郭武(2014)の発見からも知られる通り、龍門派以外の七眞の派についても既に明代において派詩が確認されている。これについては、吳眞(2013)、劉迅(2008)参照。

の存在は彼等の系譜が実際にその系譜通りに七真にまで遡ることを意味するものではないであろうと推測している¹⁸。このように、2000年以降の研究によれば、事実上龍門派と見なし得るような「長春真人仙派」としての系譜意識を有する道士たちが、明代において廣範囲に活動していたことが明らかにされている。張廣保（2015）はこれらの研究を總括して、「明代中期以降、王常月が龍門派を中興する以前に、中國大陸の陝西、山東、河南、湖北、江西、雲南等の全ての地において全真教龍門派の道徒が活動しており、その地域を跨いだ廣がり、傳統的な道典の記載を超えている」と述べている¹⁹。

以上、龍門派の觀念の成立、すなわち龍門派のアイデンティティの基本を構成する派詩の觀念の成立について、簡単に學說史を振り返った。全真教の中に、丘祖所傳とされる派詩が伝えられるという發想は、明代中期嘉靖年間には既に明確に現れており、それも廣い範囲に流通している。師から、特定の派詩とともに法名を授かることが龍門派門徒としての基本的な身分證明であるとする、それはおそらく明代の前期まで遡り得る歴史を有しており、またその際には「龍門派」という派名自體は確立していなかった可能性が高いことが了解できる。

ところで、本研究において考察対象とする龍門派門徒、特に伍守陽、朱元育、潘靜觀、閔一得は、龍門派の師から派詩による法名を受けているという事のほかに、自分たちの龍門派に祖師以來の法が伝えられているという点について、個性ある主張を行う傾向がある。すなわち、伍守陽は自己の龍門派に丘處機以來傳わる内丹の祕傳がそなわっていることを強調し、朱元育と潘靜觀は、自分たちの派に「邱祖語録」が伝えられていることを言う。さらに閔一得は、エスポジトが強調するように、王常月が丘處機以來の戒法を傳えておりその傳戒の系譜が金蓋山にも及んでいることを主張する。このように、彼等は自分たちの龍門派を龍門派たらしめるような核心的な傳授について多くの言葉を費やすのである。實は、このように龍門派という傳統を、そこに伝えられる丘處機の法と結びつけて考えるのは、明末伍守陽以來の龍門派に生じた一つの新しい傾向であるように見える。明代の碑文研究に関して筆者が先程來その名に言及している張方（2018）は、明代全真教の特徴を論ずる中で、次のように述べている。

……明代の政府による寺觀合併政策は、元末以來存在した道教各派が相互に交流・攝取し合って相互に道法を學習し合う機運を盛り上げた。一つの道觀に共に起居することで、全真道士と正一道士とは相互に師と仰ぎ、相互に道法を學習したのである。數多の道士たちがみな他派の道法の傳承を兼ねたことから、道教内部の教派の系統や師承には混亂が生

¹⁸ 張方（2018）、132頁。樊光春は、派詩によって自己を丘處機の法裔として規定する狹義の龍門派と、丘處機の系譜に傳なる廣義の龍門派とを區別し、前者は丘處機から續くものではないという主旨を明らかにしている。樊光春（2010）、526頁參照。

¹⁹ 張廣保（2015）、432頁。

じたであろう。このような状況下、「道法の傳承」と「道派の傳承」とを區別するために、全眞教内部の道派の傳承を強化することを意圖した「派字譜」（派詩を指す——森注）が興ったのである。あるいはこのようにいえるであろう、「派字譜」を有するようになって以降、道法の傳承は多元的となっても構わなかったが、道派の傳承だけは必ず唯一無二でなくてはならなかった。派字譜は道派のアイデンティティの唯一の指標となったのである。²⁰

上の引用で、張方は「道法」と「道派」の區別を説いている。ここで言う「道法」とは、(清微法や天心法のような『道法會元』に載せる類の特定の道法ではなく) 師から弟子へと伝えられる「法」を意味し、「道派」とは、師から弟子へと派詩によって伝えられる「派」の系譜を指す。張方によれば、明代中期の全眞教が派詩を導入した原因は、「法」を伝える系譜からは獨立した師承の系譜を作ろうと意圖していたことになるというのである。もっとも、派詩の流布については、洪武年間、王朝側で僧道の實態を把握するために名簿や「周知冊」（本貫と得度日月を記す）を作らせたことに原因があるという見方があり²¹、一概に「原因」を特定するのは難しだろう。上で引いた張方の説明は、明代全眞教が派詩を設けた原因や動機というよりは、むしろ派詩を用いることによって出現した結果として見るほうが分かりやすい。つまり、派詩が全眞道士達の間で普及したことで、様々に兼修される「法」の流れとは異なる、おそらくは王朝からの度牒の給付と密接に結びついた「派」の系統が結果的に作られたと解したい。

筆者がなぜこの見方に注目するかといえば、明代全眞教では「法」の傳授から區別される「派」のアイデンティティが確立されていたとする張の指摘の内容は、本研究で扱う明末伍守陽以降の諸々の龍門派に見える派のアイデンティティとは際だった對照を示すと考えられるからなのである。すなわち、伍守陽等、本研究で扱う龍門派門徒（特に伍守陽、朱元育、潘靜觀、閔一得に代表される者たち）においては、龍門派とはむしろ祖師である丘處機が傳えた「法」によって正統化されるという考え方が見られるように思われる。明末以降の龍門派には、「派」とは祖師の「法」の傳承であるという考え方をする者が、明らかに存在するのである。

この研究では、このような、張方の觀點を参照すれば、明末以降に登場する新しいアイデンティティの構造を有する龍門派門徒を對象の中心の一つに据える。龍門派を龍門派たらしめる正統性の保證を、丘處機以來傳わる傳統として自分たちの傳承の中に彼等が再發見してゆくさまを、伍守陽と朱元育および潘靜觀を中心に、本研究の第二部で扱う。それに先立つ第一部においては、もともとは自分たちが伝える法と丘處機の法とを必ずしも同じとは考えてはいなかったように思われる王常月が、次第に丘處機の戒法を伝える者として、い

²⁰ 張方 (2018)、239 頁。

²¹ 郭武 (2014)。

わば龍門派の象徴として加工されていく状況を見てみたい。すなわち、王常月、詹太林、関一得を扱うのが第一部である。最後に、全眞教の師弟関係の外部から呂祖扶乩信仰によって全眞教にアプローチする、清朝のエリート官僚である蔣予蒲が、どのように全眞教の傳統の正統性をとらえているのかについて、第三部において考察する。

以下、各章の内容を總括してゆきたい。

(二) 本研究の構成

第一部「王常月の戒律と龍門派」では、王常月と彼が傳授したとされる戒、および彼が屬する全眞教龍門派の間の関係について考察する。清初全眞教の研究が本格的に盛んになるのは1980年代終わり頃からと言ってよいと思われるが、その中でも王常月についての研究は最初に着手された部分であった。記念碑的な研究として、陳兵(1988)や、王志忠(2000)が挙げられる。これらは、嘉慶から道光年間に活躍した関一得の『金蓋心燈』を重要な柱とし、該書で説かれている、蒙古朝の丘處機以來三～四百年にわたり衰微していた全眞教が、山西の王常月が順治十三(1656)年に北京白雲觀で設壇傳戒し、初眞戒・中極戒・天仙戒から成る三壇戒を弟子千餘人に與えたことで中興を遂げた、という話を、重要な歴史上の事實と見なして議論の核に据えている²²。

このように、王常月の清初北京白雲觀での傳戒を全眞の中興とみなす見方は、近年においても繼承されるものであるが²³、これに對して、モニカ・エスポジト(Esposito 2013a)は『金蓋心燈』を、丘處機以來の戒律が王常月を経て綿々と傳承される派として龍門派を神話化しようとする意圖に基づいて書かれた書物であると喝破し、王常月の白雲觀における傳

²² 陳兵は、更に王常月の門徒の系譜を傳つて関一得を含む浙江湖州金蓋山の龍門派、杭州金鼓洞へと至る龍門派の展開を覆う。また、日本では五十嵐賢隆(1938)の中で解説され研究者の間では知られている太清宮の祖師である李常明および郭守眞の一派、また甘肅を中心に活動し多くの内丹書を著作した劉一明(1734-1821)、『逍遙山萬壽宮志』に記される南昌西山の龍門道士徐守誠、『長春道教源流』の著者陳教友の系統である廣東羅浮山の龍門派、更に四川の陳清覺に始まる成都二仙庵と青城山の龍門派(碧洞宗)等を視野に収めて論述する。王志忠も、『金蓋心燈』に記された系譜を更に丹念に追い、また陳兵と同じく碧洞宗の系譜を示し、『長春道教源流』を参照して羅浮山の系譜に觸れる。こうした點からも明らかのように、この時代の龍門派の描寫は『金蓋心燈』への依存度が非常に高いと言える。尚、筆者自身は、森(1994)によって、『金蓋心燈』における龍門派の起源に当たる趙道堅の記事が後世の偽作であることと、伍守陽を王常月の弟子とすることがやはり虚構であることを指摘し、『金蓋心燈』が系譜意識を記した書であり、史實を記したものと異なる點を指摘した。

²³ 例えば、吳亞魁(2006)参照。

戒や、彼が初眞戒・中極戒・天仙戒から成る所謂三壇戒を傳戒したことの史實性を疑った²⁴。エスポジトが『金蓋心燈』を龍門派や王常月の神話化を目的として作られた書であるとするのは卓見であるが、その議論には疑問の點も少なくない。そこで、第一部第一章「一人の戒師としての王常月」において、筆者は文献資料を検討して史實の上の王常月像に迫る。ここでは、エスポジトによって後世の偽作の疑いをかけられた『初眞戒律』が、康熙年間には既に世間に流布していることを示す資料を提示し、同書が王常月傳戒活動についての信頼すべき情報を載せる貴重な書であることを示す。同書の記述と、王常月の同時代資料、および小柳司氣太によって記録された北京白雲觀の碑文の内容を検討することを通じて、王常月が同時代の江南においては江蘇・浙江・武當山の諸地域を中心に、道教の戒律を傳授する道士として相當高い知名度を得ていたこと、白雲觀での傳戒は道光年間になって閔一得の『金蓋心燈』が作られた後に白雲觀でも積極的に採用する説になったものであることを指摘する一方、文献資料の言及内容からそれが無かったと斷言することもまた危険であることを指摘する。白雲觀傳戒が行われた可能性を完全に否定することはできないが、いずれにせよ同時代的な影響力はほとんど無いこと、王常月がその傳戒活動により世間に影響を及ぼしたのは彼が金陵（南京）の隱仙庵を中心に活動を行った時（1660年代頃）以降であることを結論とする。

なお、龍門派の流傳において王常月に中心的な重きを置く傾向は、近年の龍門派研究の中では次第に色褪せつつあるとあってよいかもしれない。尹志華（2014）は、清代全眞教研究の新しい地平を開く著作であるが、そこでは全體を順治康熙時代を扱う第一章、雍正乾隆時代を扱う第二章、嘉慶道光を扱う第三章、咸豐から宣統までを扱う第四章に分け、各章の中で武當山、山東嶗山、東北、陝西、華南、四川、浙江、廣東などの諸地域においてどのように全眞教が傳わったか、全眞道士が活動したについて記述する。更に、王常月の傳戒の傳統が一度途絶えた後で²⁵、嘉慶十二年に北京白雲觀で傳戒が復興したことの重要性を説く。また、樊光春（2010）は、尹志華の論に觸れながら、王常月が北京白雲觀で傳戒したという説については乾隆年間以前の文献によって證する術が無いことに觸れ²⁶、白雲觀での龍門派による傳戒は、乾隆五十六年に白雲觀が人を派遣して華山に赴かせ、華山の張本瑞を招いて北京白雲觀で傳戒して、ようやく始まった旨を述べる²⁷。このように、王常月の清初における北京白雲觀傳戒の虚構性が、ごく當然のことであるかのように述べられるようになったこと背景には、おそらく、上述の如く、既に明代中期に、派詩を有して丘處機の後繼を自任する道士たちが數多く存在したことが最近の碑文研究によって明らかにされてきたことや、

²⁴ Esposito (2013a)、12 頁、102 頁、173 頁等参照。

²⁵ 王常月の傳戒が途絶えたとされる閔一得の述懐が『皇極闡關仙經』にあることについての指摘は、森（1998b）59 頁上及び森（1999）255-256 頁参照。

²⁶ 樊光春（2010）、529 頁、注。

²⁷ 樊光春（2010）、529 頁。

また現行の白雲觀における傳戒行事が、王常月とは直接関係のない別の経緯によって白雲觀にもたらされた事実が知られるようになったことが関係するかに思われる。王常月以外にも重要な龍門派道士が見出されてゆくことが研究上大變重要であることは言を俟たない。ただ、そのことによって王常月が、彼に關する謎とともに忘れられてしまうべきでもなからう。本研究第一部における筆者の意圖の一部は、王常月に關する謎を棚上げにせず、正面からこれを論じて筆者なりの解決を圖ることに在る。またその場合、エスポジトが投げかけた疑問を無視することは出来ないのである。

第一部第二章「王常月の三壇戒構想と十七世紀江南金陵佛教における戒律改革運動——王常月・漢月法藏・見月讀體——」は、引き続き王常月について、彼が金陵の地で明末以來進行していた佛教の三壇戒の制度の發達に影響を受けて、金陵で三壇戒を構想したであろうことを論ずる。同時代に金陵佛教の戒律改革を完成させた讀體とその先行者の事跡を参照しながら、王常月を受けたであろう影響について考える。

第一部第三章「王常月「初眞十戒」系譜考」は、王常月『初眞戒律』の中に示される「初眞十戒」の來歴を、「初眞戒」といわれる戒の變遷とともに、道教史の中に辿り、唐末から文獻の上に登場し、宋代以降において唐代に用いられた初眞戒に代わって、道教の出家戒の一つとして使われたことを示す。特に重要な點は、明代に成祖永樂帝からも信賴の厚かった正一道士周思得が、王常月が用いたのと同じ「初眞十戒」を使って道士の出家傳戒を行っている事實の指摘である。これによって、王常月の初眞戒の傳戒が、明朝期におこなわれていた出家傳戒を復興したものとして意味づけることができることを論じる。また、『初眞戒律』の中では王常月が伝える戒を丘處機の傳承とする言及が見られず、後世の関一得に見られるような龍門派をもって丘處機の戒律を伝える派と見る考え方が存在しないことを指摘したエスポジトの指摘に注意を向け、この指摘を筆者独自の結論に結びつけることができることを論じる。筆者は、エスポジトが王常月の傳戒を全面的に懷疑するのとは異なり、王常月が同時代的に評價されていた三壇戒の傳戒師であると見る立場であるので、王常月が自らの戒を丘處機の戒と見なしていないという事實は、王常月において、傳戒は龍門派の傳統の核心やアイデンティティの表象として捉えられているわけではないことを示すものであることを論じる。

第一部第四章「『龍門心法』と『碧苑壇經』——詹太林と関一得における王常月への異なる視座——」では、王常月が康熙二（1663）年に金陵で行った傳戒説法の（部分的な）記録である『龍門心法』とその編者と考えられる詹太林の事跡を考え、さらに『龍門心法』と本来同じ説法の記録であるはずの関一得『碧苑壇經』とを比較する。その結果、『龍門心法』が、王常月の極めて正統的な後繼者とでもいふべき詹太林が弟子とともに編んだ著作である可能性が高いこと、これを改變したと考えられる『碧苑壇經』と比べるとそこに描かれる王常月は、丘處機を尊崇しはするものの、三清を重んじる保守的な道士の面影が一段と濃く表現されていることがわかる。他方の『碧苑壇經』には、王常月と丘處機の関係を強化するための改變が隨所に施されているのである。また、『龍門心法』においては王常月の戒律を

丘處機の戒律と関連づけて説く記述が見える。このことを第一部第三章で行った議論と照らし併せると、そこには自ずから、王常月自身においては傳戒と丘處機とは密接には関連づけられていなかったが、再傳弟子の詹太林の頃から、次第に龍門派の傳承としての戒という考え方が定着し、閔一得に至って龍門派を丘處機の戒律を綿々と伝える派という觀念が成立したであろうという推測が得られる。これにより、『初眞戒律』『龍門心法』『碧苑壇經』『金蓋心燈』を、一律に後世（十九世紀）に作られた、丘處機の戒を伝える龍門派とその中興の祖としての王常月という神話を描く偽託の書であることを示唆するエスポジトの議論を修正することを試みる。

第二部「内丹法と丘處機の秘傳の創造——伍守陽『丹道九篇』と朱元育・潘靜觀「邱祖語録」を中心に」は、丘處機の内丹の秘法を傳承することに自分たちが龍門派であることのアイデンティティを強く認める明末伍守陽を中心に扱い、それと若干の共通点のある考察対象として、「邱祖語録」を伝える朱元育と潘靜觀を取り上げる。まず第二部第一章「問題の所在と伍守陽の著作・傳記的事項・内丹法の概要」では、伍守陽の著作、伍守陽の傳記的な事項に関わる諸点、伍守陽の内丹法について、いずれも先行研究に大きく依存しながら筆者なりの整理を行う。ここで参照するのは、酒井忠夫（1960 原刊、1972 復刻）、柳存仁 Liu Ts'un-yan（1984）による基本的な諸研究、楊銘・唐大潮（1995）、横手裕（2000、2004）、石田志穂（2003a、2003 b）、ポール・ファン＝エンケフォート（Paul G. G. Van Enckevort 2014）等による伍守陽の内丹法の體系を整理した諸研究、総合的な研究としては、丁常春（2007）がある。特に筆者の関心と重なり合う系譜上の正統性についての考察を含むものとしてファン＝エンケフォート（Van Enckevort 2013）がある。更に筆者は吉澤明希（2019a、b、c）も参照している。

第二部第二章「伍守陽『丹道九篇』に記された秘傳と龍門派のアイデンティティ」では、明末の在家の内丹修行家である伍守陽が、『丹道九篇』の中で自己の龍門派に丘處機以来の内丹法の秘傳が伝えられていることを明かしつつ、その秘密を師から傳承される修行の内面的體驗として表現する箇所に着目した。王常月の系譜をめぐっては、時代が下るにつれて王常月の龍門派を丘處機以来の戒律が伝えられる派とする認識が目立つようになるが、伍守陽の龍門派の場合には、丘處機の修行體驗の秘密を直接經驗することに龍門派としてのアイデンティティを見出しているかに見える。

第二部第三章「伍守陽の「眞意」」では、伍守陽が丘處機以来の秘術とする術の根底に共通する「眞意」のコントロールについて、身體の氣を統括する主體を「元神」に置き、さらにそれを無爲なる「回光返照」の境地で統括するというように、内丹理論における氣の制御を一般の士大夫にとってわかりやすく修行しやすい圖式とともに提示したと考えられることを述べる。また、このような伍守陽等の創意によって支えられた術が、かえって丘處機傳來の秘術としての装いをまとっている可能性の高いことを指摘する。

第二部第四章「「邱祖語録」について」では、十七世紀中期の朱元育と潘靜觀が丘處機の語録とされる「邱祖語録」を出版した事情について考察する。まず、十九世紀の傅金銓『齊

一子道書十七種』所収『邱祖全書』のなかにある「邱祖語録」について、それが十七世紀の朱元育と潘靜觀等によって世に出た書物であることを考證によって明らかにする²⁸。さらに、その内容において核となるのが、「宗門の眞訣」すなわち龍門派の秘訣とされる「回光」法であることを指摘し、これもやはり丘處機よりも後の内丹法から抽出されてきたものであろうことを論ずる。最終的には、「邱祖語録」が朱元育・潘靜觀によって作られた書であることを推測し、彼等も伍守陽と同じく龍門派という系譜を祖師の秘術が伝えられる系譜として考えていることを指摘する。

第三部「扶乩と全眞」では呂祖扶乩信仰と全眞教の関係について、特に蔣予蒲を中心に考察する。呂祖扶乩信仰とは、呂祖を信仰する者が、乩壇に呂祖やその他の神仙・鬼神・佛菩薩による言葉を文字の形で降して書（乩書）を生成し、道書を作成したり、あるいは既成の典籍に乩壇に下る神格による序跋や注などを付し、乩書を編集・出版する信仰である。劉樵の三十二卷本『呂祖全書』や邵志琳六十四卷本『呂祖全書』は、そのようにして呂祖の乩壇で生み出される刊行物の代表的な著作と言える。乩壇の信徒たちは、呂祖の弟子として呂祖のもとに入門し、呂祖及びその他の神々の筆を通じて、自己のもつ倫理的な想像力を書物へと形象化してゆく。本研究で注目するのは、そのような呂祖扶乩信仰においては、乩壇の信徒の側で有する知識や想像が形象化する際に、世間でよく知られた傳統を代辨したり、そこに参入するような表現をとることが少なくないという事実である。

この点を考察するために、まず第三部第一章『『太乙金華宗旨』の成立と變遷——諸版本の序・注の記述を手がかりに——』では、『金華宗旨』が異なる乩壇において降されるたびに、乩壇の信徒が呂祖を介して接續する傳統が變更されてゆく状況を見る。すなわち、最初の『金華宗旨』は、第二部第四章で見た十七世紀の潘靜觀が同人とともに毘陵（江蘇省常州武進縣）の乩壇で降筆したものだが、この時の『金華宗旨』は淨明道の文獻として降された。しかし、その後蔣予蒲が自己の乩壇で降した際にはそれは天仙派の文獻となり、更に金蓋山の乩壇では全眞教の文獻として提示されるに至るのである。このように、『金華宗旨』は内容にほとんど變化がないにも拘わらず、異なる傳統の教義を表す書とされ、異なる乩壇の人々が自身の信奉する傳統の教義に觸れ、その傳統に参入するための道具として用いられる。

第三部第二章『『道藏輯要』と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰』では、清朝の官僚である蔣予蒲（1755-1819）が呂祖扶乩信仰を通じて『道藏輯要』を編纂したことを指摘する。蔣予蒲は乾隆四十六年の進士で、官は倉場侍郎に至った清朝の官僚であるが、同時に熱心な呂祖扶乩信仰の信徒であった。彼は四庫全書繕書處分校官のネットワークや父の蔣日綸（1729-1803）、朱珪（1731-1806）、戴衢亨（1755-1811）など清朝高官の関係でつながる同人達とともに北京に「覺源壇」（第一覺壇、覺源本壇、覺源精舍、覺源法壇等複数の呼稱がある）なる乩壇を開く。覺源壇は、呂祖を初祖とし、柳守元を二祖とし、更に觀音など諸神佛を降乩させる

²⁸ 傅金銓については、ヴァルッシ エレナ(Elena Valussi 2009)、謝正強（2005）参照。

乩壇である。この乩壇で、蔣予蒲等は呂祖をはじめとする諸神の降筆を編集して『全書正宗』という書を作る。『全書正宗』とは、乾隆年間に編集された劉樵編三十二卷本『呂祖全書』および邵志琳編六十四卷本『呂祖全書』等、先行する数種の『呂祖全書』に収める呂祖関連の文獻および覺源壇で成立した降筆經典に、乩筆や信徒自身による序跋等を付して編集した蔣予蒲等の呂祖全書である。更に蔣予蒲は、呂祖扶乩信仰を通じて、『道藏』の中にある科儀書や大部の經典、符籙などを繁雑であると批判し、内丹文獻を特に重視しながら『道藏』の文獻を選び分け、それに『全書正宗』の中の呂祖関連文獻および、いくつかの新たに乩壇で創作した文獻を加えて『道藏輯要』を編む。つまり、『道藏輯要』は、清朝の高級官僚たちが自分たちの道教理解に據りながら、自らの乩壇で内丹と呂祖を中心として『道藏』を再編した道家の叢書なのである。士大夫達の道家に対する知識・想像力・信仰を基盤として、彼等にとっての道藏が作られた。ここには、士大夫達がどのようにして道教の傳統の中に手を加えてゆくのかを示す、貴重なサンプルが提供されていると言ってよい。呂祖信仰と内丹は、彼等にとって自分たちと道教とを繋ぐ重要な通路なのである。なお、この章では覺源壇の二祖である柳守元の由來をも追い、それがもともと『呂祖全書』の中で呂祖の弟子とされた柳榮という神格であること、さらに柳榮が貴州や福建の民間で乩神として信仰されていた状況についても指摘する。

第三部第三章「天仙戒現行本の成書と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰」では、現在まで中國の全眞教の傳戒で「天仙戒」の戒本として用いられている『天仙大戒略説』が、實際は蔣予蒲の乩壇である覺源壇で作成された乩書であることを論證する。また、その中で天仙派の信徒が、呂祖を通じて全眞教へと參入することができる仕組みが確保されていることを確認し、その想像力の中のメカニズムを解析する。すなわち、彼等は三清から全眞教南北宗に至るまで道が遞傳されてきたことを述べる一方で、南北宗以降の道派の分裂により次第に全眞教が道の一元性から遠ざかったことを批判し、その一元性を回復するために、乩壇の信徒が呂祖と直接結びついて三清の教えを改めて獲得し、それをもって全眞教の本來あるべき正しい教えと見なすのである。この圖式は、覺源壇で『道藏輯要』が編まれる際にも用いられており、蔣予蒲等が全眞教や道教の傳統に介入するときの手口であったものと理解される。また、このような手段を介して、もともと全眞の師を持たないであろう乩壇の信徒たちが、呂祖への信仰を通じて全眞教の正統を名乗ることも可能と考えられていることを指摘する。

第三部第四章「『道門功課』に見る蔣予蒲等呂祖扶乩信仰者の全眞教への參入」では、前章で検討した『天仙大戒略説』のほかに、天仙派の乩壇で作られた『道門功課』が、覺源壇の信徒たちを全眞教の日々の經典讀誦の儀禮實踐への参加を可能にする文獻であることを指摘する。このような全眞教文獻を作ることで、彼等自身は全眞教の門徒ではないにも関わらず、全眞教の保全の役割を負っているように見えることも注目される。

(三) 結論

以上のような議論を経て、本研究における考察は概ね次の二つの結論へと収斂する。ひとつは、本研究において論じた明末から道光初期にかけての時間軸上に点在する何人かの龍門派門徒が、自分の所屬する龍門派についてそれぞれ異なる正統性の根拠を見出していたという事実に關する結論である。

上で述べたように、張方(2018)の研究によれば、明代中期の全眞教道士は派詩を有する(すなわち、長春眞人仙派に自己が連なるというアイデンティティを有する)ことで、「法」の傳承とは區別される「派」としてのアイデンティティを確立したとされる。つまり、明末以前の長春眞人仙派においては、丘祖の嫡派であることの明證は派詩を有すること、派詩によって師弟の法名が決定されてゆくという一事に存するのであり、その系譜に沿っていかなる法が傳えられるかという點は問われなかった。「法」の傳承は様々な系統の師から受けるので、「法」をもって自分が屬する派の固有かつ排他的な特徴とするわけにはいかなかったのである。果たして、明代中期の長春眞人仙派がそのような「法」とは區別された系統としての「派」を立てているのだとするなら、筆者が上で検討してきた龍門派門徒には、それとは對照的な「派」の意識を持つ者があることになる。すなわち、丘處機の内丹法の祕傳を傳えるとする伍守陽や、朱元育、潘靜觀また(エスポジトによって指摘されたように、)自分の龍門派には丘處機以來の戒が傳えられていると主張する閔一得がその例である。

しかし、本研究においては、これら龍門派の正統を再發見する人々がいる一方で、清初の王常月はそれとはやや異なる性格を示す點をも指摘した。閔一得によって「龍門正宗」の正統性を支える支柱として祭り上げられた觀のある王常月であるが、王自身はむしろ明代に行われていた出家戒である「初眞十戒」の傳戒を復興し、新時代の道教に秩序をもたらそうとした道士であったと考えられる。自身の戒律を丘處機傳來のものとは見ていないところに、「法」と「派」とを分けて考える明代中期以來の長春眞人仙派に近い、保守的な傾向を見て取ることが可能のように思える。このような人物が、次第に丘處機以來の戒律を傳える道士として傳説化してゆく過程があったであろうことを、本研究では議論する。

なお、王常月は明末清初の金陵佛教の影響を受けて道教の三壇戒を構想したことを本研究で考察するが、その三層からなる授戒法が實際に道士社會にいかなる影響を及ぼしたかについては未詳であり、今後の研究課題である。

結論の第二は、扶乩信仰と道教との關係に關わる。蔣予蒲は、全眞教の師弟關係の外部にあるにもかかわらず、呂祖扶乩信仰を通じて、自分たちが書物を通じて得てきた知識や、廣く社會に共有される全眞教に關する想像力を動員して、全眞教や、あるいは『道藏』によって代表される道教のありかたそのものに自在に介入する。本研究では蔣予蒲等はその介入の方法をかなり明確な形で定式化していたことを指摘する。呂祖を師とすること、内丹を重視すること、全眞教に干渉することという三點が、蔣予蒲たちが士大夫としての立場から道教へと關わり、變更を迫ってゆくことを可能にする条件であったのである。このような士大夫からの介入を受けることにより、道教の擔い手も、その内容も少しずつ變化し、新しい時代への適應が進んで行くものと思われる。

以上の二つの結論は全く異なるものというわけではなく、おそらく重要な共通基盤を有しているであろうと筆者は推測する。第一の結論に関わる伍守陽、朱元育、潘靜觀、閔一得といった人々も、また第二の結論に関わる蔣予蒲も、彼等は出家道士であった王常月や詹太林に比べると、何らかの形で、全眞教や龍門派の外部にいる人々や流行からの影響を受けやすかったものと考えられる。例えば、前者の龍門派門徒に共通にそなわる特性として、自己の理論を書物として出版することへの意欲の高さを挙げることができるであろう。第二部第三章で検討したように、伍守陽は「眞意」という、内丹法に関する先端的な理論を丘處機の祕傳に関連づけようとしていたことを推測したが、最先端の理論を丘處機の祕傳として読者に提供するという姿勢に、読者の関心を引こうとする意識が働いているとはいえないだろうか。また、朱元育と潘靜觀は、「邱祖語録」を出版したが、本来祕傳で伝わっているはずの書を公開することにもやはり同様の、読者への意識があるように感じられる。「回光」という語も、やはり当時の内丹における流行を反映しているのではなかろうか。ゴサール (Goossaert 2012) が、中國近世において、道觀の外部に暮らす修養家や、自己修養に勵む士大夫たちが、修養に関わる各種の書物を出版して入門者や読者の獲得を競うような市場的状况、すなわち「自己修養の市場 Self-Cultivation Market」という状況の中に暮らしていることを指摘しているのは示唆に富む²⁹。いずれにせよ、伍守陽や朱元育の読者たちが必ずしも専門的な全眞教門徒とは限らず、むしろ一般の知識人層を多く取り込んでいるものであるとするならば、そのような読者を意識することによって、書の内容が流行や周囲の状況に應じたものへと傾斜してゆくことも充分あり得るように思われる。つまり、彼等が龍門派の新たな正統性を丘祖の師傳として見出そうとする姿勢は、龍門派や全眞教には屬さない外部との関係の影響を受けている可能性を検討する余地があるであろう。

蔣予蒲の呂祖扶乩信仰が、まさしく全眞教の外部からする全眞教への参入の試みであったことは既に上で總括した通りである。呂祖信仰と全眞教の関係において興味深いのは、全眞教は呂祖信仰という、その師弟関係や組織によっては圍い込むことのできない要素を自らのうちに内蔵することによって、外部からの干渉にさらされる可能性があるということである。これもやはり、本研究で扱った人物達による全眞教への関わり方が、全眞教外部の視線や力を内部へと引き込むような傾向を有していることを示しているといえるであろう。

以上、本研究では、明末から清朝道光年間初頭に至るまでの時期に登場する全眞教龍門派門徒、及び呂祖扶乩信仰を行う蔣予蒲について、彼等が實質的には明代中期から龍門派に伝えられている派詩によって代表される正統性だけに飽き足りず、丘處機から傳承される法を發見してゆくことで新しい正統性を見出してゆく様子を描き出した。

なお、本研究では上記のような、明末以降の全眞門徒や扶乩信仰者が全眞教の正統性を再發見もしくはそれに介入するしくみについて注目する一方で、そのような関係を踏まえて彼等がどのような思想内容を構築するかについては手薄となった。この点については今後

²⁹ Goossaert 2012。

の課題としたい。