南人寒門・寒人の宗教的想像力について

――『眞誥』をめぐって――

都築晶子

はじめに
第一章　丹陽句容の許氏と宗教活動
第二章　「家」と社會
第三章　幽界――虚構の世界
　1　幽界の空間
　2　仙界――華陽洞天の構想
　3　鬼界――羅酆宮の構想
　4　虚構の世界の秩序と意義
第四章　『眞誥』の時代
おわりに

はじめに

東晉王朝が北來の流寓貴族の政治的文化的な主導權の下、江南土着の豪族層を壓倒して形成されたのは、確かな事實であろう。川勝義雄氏によれば、東晉初の王敦の亂・蘇峻の亂の平定後、三三〇年代には門閥主義的な貴族體制が確立され、一部の名門を除く大多數の江南土着の豪族・土族は、寒門・寒人の地位に甘んじたと。(1) 周知のように南人の豪族層の

閒から「吳人を駕御」した北人に對する抵抗がなかったわけではない、東晉王朝成立前夜に蹶起した義興の周札の亂がそれである。(2) しかしこの叛亂が卽座に鎭壓されると、直接的な抵抗は跡絕えた。東晉末に至り、三吳地方の土着豪族が多數加わった孫恩・盧循の率いる宗教叛亂が起こる。だが孫恩が北人の道教指導者であることに象徵されるように、それはもはや南人の北人に對する抵抗ではありえなかった。ここに江南社會の宗教・政治・社會變化の刻印をみいだすことも可能だろう。

さて、東晉王朝の政治體制確立から三十數年後、孫恩・盧循の亂に先立つこと三十數年の興寧・太和年閒（三六三―三七一）、首都建康の膝下、丹陽郡の東南の郡境に位置する茅山を中心に、ひそかに神降しが行われた。丹陽句容の寒門、許謐・許翽父子が靈媒楊羲を通して道教の神々――眞人たちの啓示を受けたのである。この啓示は楊羲によって書き取られ、それを許謐と許翽が筆寫した。楊・許の死後、この文書は散佚、一部は改竄・紛失を蒙りながらも、主に吳會地方の南人寒門・寒人出身の隱逸――道士の閒に傳えられた。そして南齊末の五〇〇年頃、茅山派道教の宗祖、南人寒門出身の陶弘景が散佚した文書を蒐集、楊・許の筆跡に準據してその眞僞を糾し、詳細な注を附けて編集し、『眞誥』――眞人の誥（おつげ）――と題した。(3)『眞誥』に集成された文書は啓示の記錄の外、經典の拔粹、楊・許の眞人に宛てた「書」などを含み、その內容も多岐に亙る――仙界を謳った眞人の詩、種々の神仙術、幽界の構想等々。さらに末尾には楊・許自身の夢の記錄と手紙、陶弘景の撰述になる編集の覺書と許氏の家譜が附されている。

周知のように陶弘景は『眞誥』を核心に据えて茅山派道教を集大成し、その後、茅山派は主に寒門・寒人層の信仰を集めて唐代では宗教界の大きな潮流となった。このような宗教史の脈絡からすれば『眞誥』は劃期的な意義を擔うが、その源泉たる楊・許の降神は同時代の人々にほとんど知られることなく終わり、陶弘景に至るまでは歷史の闇に沒していた。だがたとえ伏流であるにせよ、百數十年閒に及ぶ『眞誥』文書の傳承の經緯は、それがこの時代の南人寒門・寒人層に普遍的な意味をもったことを示唆している。かくて問題は、『眞誥』という新たな地平を拓いた楊・許の宗教的な想像力そ

のものと、かかる想像力を生みだした社會狀況を解明することにあると思われる。一體、『眞誥』はその時々の楊・許の精神の投影ともいうべき降神の所産であり、その宗教的想像力はすぐれて南人寒門・寒人としての政治・社會意識を內在せしめている。とすればこの問題を解明することは、先述したような東晉も後半にさしかかる時代の歷史狀況と切り結んだ南人寒門・寒人の政治・社會意識のあり方を探ることでもあろう。

『眞誥』については、道教史の領域から多くの研究がなされ、近年では教義の綿密な分析、全體像を解讀しようとする試みもある。(4) ここで注目したいのは、『眞誥』を當時の社會との關連から把握しようとしたM＝ストリックマン「茅山における啓示——道教と貴族社會——」(5)である。その論旨は概ね以下のようなものである。東晉王朝が成立すると、南人は北來の新しい政治體制たる貴族制、それに伴って渡來した華北の天師道に政治的にも精神的にも屈從する。だが『眞誥』において北方の天師道と、南方の傳統——吳越の巫の憑依を伴う祭儀、舊江南知識人の書たる『抱朴子』などを自覺的に統合し、兩者を超越したより高位の仙界と修道法とに變容せしめた。許氏ら選ばれた南人豪族はこの仙界で仙官になることが約束され、それを通して北人支配者への政治的・精神的屈從を克服しようとしたと。この見解は、南人の精神の軌跡を理解する上できわめて示唆に富む。しかしたとえば、東晉半ばの社會は南人と北人との關係だけではなく、貴族と寒門・寒人との關係の二重の絡み合いにおいて把握されなければならないだろう。その意味で、なお歷史の視座から考察する餘地が殘されていると思われる。

本稿の目的は、『眞誥』の記述そのものに沿って楊・許の宗教的想像力の描く世界像がどのようなものかを解讀し、その世界像が當時の社會とどう相互に關連するのか、かかる想像力がどのような社會狀況に由來するのかを考察すること、こうした回路を通して『眞誥』の基底に潛在する政治・社會意識を探ることにある。從來の『眞誥』研究に屋上屋を架す、しかも迂遠な方法ではあるが、『眞誥』の世界像は、東晉後半から南朝にかけての歷史の水面下に潛むより廣範な南人寒門・寒人層の意識構造に深く根を降ろすものであり、さらには位相を異にはするが、東晉末の孫恩・盧循の亂にも一

脈通ずるものがあると考えるからである。

第一章　丹陽句容の許氏と宗教活動

許氏についてのほとんど唯一の手がかりは、陶弘景が撰述した「眞胄世譜」[6]である。それによれば丹陽句容の許氏は、後漢末に汝南平輿から移住してきた後漢王朝の舊官僚、許光に始まるという。ついで許氏は吳王朝に出仕、移住後三世代以降は、江南土着の官僚の家――丹陽句容の葛氏[7]、丹陽秣陵の陶氏[8]、晉陵（吳の毗陵）の華氏[9]と通婚しており、江南社會に深く根づいていたことを看取できる。

さて三〇七年、安東將軍・都督揚州江南諸軍事・琅邪王睿が建鄴に軍府を開く。許謐の父・許副は安東將軍府の參軍に就官、早い時期から東晉政權に參與し、三二二年の王敦の亂では、南人孔坦が率いた王敦の武將・吳興の沈充討伐軍に參加して縣侯に封ぜられた。許副の弟で勇猛・氣俠を稱せられた許朝は、荊江一帶の諸郡太守を歷任、南人甘卓の糾合した王敦討伐軍に參加するが、半ばで甘卓が暗殺されると自殺して果てた。つまり許氏は多くの南人と同樣、武人として東晉王朝の確立過程に身を投じて官界への進出を謀ったのである――但し後述するように『眞誥』は、許副、許朝のかかるあり方に批判的であるが。

それでは、東晉における許氏の社會的位相はどのようなものか。丹陽郡は、江南社會の中でも豪族勢力の脆弱な地域であったという[10]。許氏がどの程度の豪族なのか判然としないが、許謐の家に限っていえば、數名の「民奴」・「門附」[11]などを確認できるものの、大規模な農業經營を營んでいた形跡はない。とはいえ、許氏は「家世士族」[12]と稱せられた家柄である。たとえば武人として出發した許副も、剡縣令に赴任すると會稽に居た北人名門・謝奕兄弟と交遊したとあり、文人としての素養をみいだせる。だが許謐・許翽兄弟が散騎常侍・通直散騎常侍という實質を伴わぬ三品官に就官した外は、五品以下の地方官・軍府參軍などに止まった。その通婚圈もまた、吳以來の姻戚である葛氏、陶氏、華氏ら、南人寒門の閒

で幾重にも結ばれた閉鎖的なものであり、典型的な南人寒門の家であったといってよい。

許氏は、東晉初から天師道を信奉していたらしい。天師道吉陽治の左領神祭酒で抱朴子葛洪の師・南海太守鮑靚の仙術をも傳える李東が許家に出入りし、災厄を除去する天師道の儀禮を執り行っている(13)。だが道教に深く傾斜してゆくのは、許副の子の世代、東晉王朝成立前夜に生まれた許邁・許謐兄弟においてである。もっともすでに指摘されるように、許氏の通婚圈そのものが一種の宗教空閒であった(14)。許朝の妻は葛洪の姉。葛洪は鮑靚に師事してその女を娶った(15)。また姻戚の華僑は、靈媒としての資質をもっていた。寒門武人として出發した許氏の閒から新しい道教が生まれる素地は、確かに存在したのである。

許邁は仕官を好まず、家を圍繞する宗教的環境によるのであろう、李東と鮑靚に師事、ついで吳郡・吳興の山中で修道し昇仙したと傳えられる。周知のように許邁は會稽に居た王羲之と神仙術を通して交遊があり、「朝臣・時望」の閒にも道士として知られた。許氏の中でこの許邁のみが、史書に名を留めている(16)——但し『眞誥』は、自力本願の煉丹術などの技術による昇仙を重視したそれまでの神仙思想を、技術ではなく精誠(ひたむき)さ、倫理性など〝心〟の深さで超えようとしたものという。このため當時の世評とは違って許邁はもとより鮑靚、葛洪、李東の系譜を餘り高く評價していない(17)。一方、弟の許謐も一時は茅山山麓を開墾して茅山に隱遁しようと試みた形跡がある(卷一一—二〇紙)。だが結局は許邁とは對蹠的に、郡主簿に起官、太學博士・餘姚令・尚書郎・郡中正・護軍長史・給事中・散騎常侍とその生涯を官界で過ごした。その傍ら、おそらく許邁らの影響の下に、しかしそれとは別の地平を拓くことになる宗教活動に踏み込んでいったのである。

許謐が『眞誥』にも登場する眞人から啓示を受ける、その最初の靈媒の役割を果したのは、先にも觸れた姻戚の華僑である。華僑は當初「俗禱」を信じて俗神の憑依に苦しむが、「入道」して「眞仙」を幻視し、その啓示を許謐に傳えた(18)。だが啓示を外部に洩らして靈媒役をはずされ、その後、江乘縣令になったという。この許謐とその子の許翽の宗教活動にさらに新たな局面を拓いたのは、通婚圈の外側から訪れた楊羲である。楊羲、「本(もと)是れ吳の人に似たり、來りて句容に居

す」と。本貫すら曖昧な「地微」（巻一九―六紙）の生まれ。幼い頃から「通靈の鑒」あり、北來の魏夫人（茅山派の祖、眞人として楊羲に屢々降っている）[19]の息子に經典を傳授され、さらに書畫に巧みで、士大夫の傳統的な教養、最新の佛教の知識にも通じていた[20]。楊羲の降神は興寧三年（三六五）に集中しているが、おそらく同じ頃、許謐の推擧によって會稽王昱の司徒公府舍人――寒人の就く九品官[21]――に就官している。かくて『眞誥』の成立には、華僑、楊羲という南人寒門・寒人の二人の靈媒が介在していたのである――ここに當時の南人の精神狀況の一端を窺うこともできよう。

それでは、楊・許の宗教活動はどのような〝場〟を背景としたのか。許謐と楊羲は官界に身を置く傍ら茅山に山館を建て、許翽はそこで修道に專心した。この茅山こそ楊・許の精神の據點であろう。眞人は官僚と修道の兩立[22]――これも山中での修道を重視した『抱朴子』の系譜と異なるが――を說く反面、「東山」（茅山）に隱遁するよう執拗に誘う。そもそも俗界は汚濁した場であり、楊羲への啓示で「今人の風塵の休盛に居る者は、乃ち多罪の下鬼、趣死の考賈なり云々」（巻二―九紙）と嚴しい言辭すら投げつけて隱遁を賞揚する。官界と茅山との間で葛藤する許謐と楊羲の內面の表出でもあろう。この茅山は古くから神仙信仰の場であり、陶弘景の頃にも山麓の述墟（ママ）村などの村々に神仙廟が置かれ、民間の祭祠が行われていた（巻一一―九紙、及び注）。許謐はこう述懐する――少年の頃、述墟（ママ）の「耆宿」から「茅山上に故昔（いにしえ）仙人あり」と聞いたことがあると（同上―一七紙）。一方、『抱朴子內篇』金丹には煉丹に適した山のひとつに地肺山（茅山）を擧げ、許邁は吳興の山中と「茅嶺の洞室」とを往來したという[23]。このように茅山は許謐の信仰の搖籃の地であり、許邁らの影響の下に『眞誥』の主要な舞臺に轉化していったのだろう。

茅山の述墟（ママ）村には、許謐と關わりのある道教徒の家があった。許謐の眞人に宛てた「書」に、茅山を往還する途中、述墟（ママ）の徐汎の家に立ち寄り、また朱家の「靜中」（靜舍の中）に降神に關わる祕すべき文書を置き忘れたと（巻一一―一九紙、一六紙）。陶弘景は、述墟（ママ）村で祖先が許謐の「門生」だったと語る老公徐偶に遇い、徐汎の子孫だろうという（同上―二〇紙注、巻一三―一七紙注）。靜舍は後漢末の五斗米道に遡源し、當時は道教徒の家に附屬して建てられた種々の儀禮のための

施設。[24] 徐・朱の兩家とも道教徒であろう。また五世紀半ば、かつての姻戚、句容の葛粲・葛永眞の家に、楊羲の筆跡になる經典の斷片が殘っていたと（卷二〇―二紙）。楊・許の降神はひそかに行われ、布教しようとした形跡はない。しかし姻戚や茅山の村には楊・許の宗教活動の一部が洩れ傳わり、句容では有力な家でもある許謐を媒介に一種の宗教的な交流圈が存在していたのではないだろうか。

一方、許謐はその宗教活動とおそらく許邁の名聲を背景に官界の貴族とも交流した。それはまた、多分に政治的な意圖を込めた、貴族への接近の試みでもあろう。當時の朝廷の輔佐、會稽王昱とは、後述するようにかなり親密な交際があった。眞人から許謐の「同學」と呼ばれた郗愔（許邁と交遊のあった王羲之の外甥でもある）[25]を筆頭に、南人の名門、吳郡の陸始・陸納兄弟、會稽の孔默など[26]が眞人から啓示を受けている。ただその內容は、修道の勸め、昇仙の可否、病氣の原因の說明と療法などで、後述する幽界の構想などの啓示の核心は伏せられていたようである。その耽溺ぶりで有名だった郗愔をはじめ、陸氏、孔氏はいずれも天師道の信徒でもあった。[27]

しかしここで留意すべきは、降神に對する官界の兩義的な評價である。官界にいた楊羲は、許謐に宛てた手紙でこう述べている――三七〇年に茅山の山館で夭折した許翽の現身（うつしみ）を夢や「睡臥の際」に見て人々に語ったが、「然るに信ぜざること既に著し、遠近の嗤う所」と（卷一七―一九紙）。陶弘景は「諸遊貴」が「楊の降神」を誹毀（ひなん）したと注記している。楊羲の降神、ひいては『眞誥』の眞人の啓示は、官界では信仰と嘲笑・非難との相矛盾する境界に位置したのである。『眞誥』では眞人が啓示を祕すよう屢々告げているが、その理由の一端もここにあったと思われる。この南人寒門・寒人の模索した地平は、たとえば驃騎將軍の地位をきわめた同郡の紀瞻が、建康の烏衣巷に邸宅と庭園を築き、貴族文化を一身に體現したあり方[28]とは明かに位相を異にしたのである。それでは、この『眞誥』の啓示そのものに眼を轉じよう。

『眞誥』の基本的なテーマは、その成り立ちからして楊・許が仙道を修めて昇仙すること、つまり楊・許個人の自己救濟にある。しかしここでの個人は文字通りの個人ではなく、「家」、及び社會との相互關連性の網の目の中に包攝されていると思われる。

許謐らが昇仙を約束された、そもそもの理由はこう説明される——許謐の七世の祖、許肇は、飢饉と疫癘が猖獗をきわめ多數の死者を生じた年に、「家財を施散」し「親ら方藥を營」んで四〇八人の生命を救った。

功は上帝に書せられ、德は靈閣に刊まれ、我が祖根をして宗澤に流れて後緒を蔭光せしむ。故に垂れ條の華を結びて生まれながらにして仙を好ましむ（卷四—一一紙）

許肇の功德は天上界の官廳に記錄されて子孫に流れ及び、自ずと仙道に赴かせた。かくして許氏の中で許邁・許謐・許翽は、修道して昇仙することが豫め約束されていたと。[29] この祖先の功德による子孫の救濟の論理は、ひとり許氏の特權ではなく、より廣範な人々に開かれていた。たとえば「子に過ち無く又功德無きも、先人の功德を藉りて便ち仙を得。所謂先人の餘慶なり」と（卷五—一六紙）——この『易』坤に遡る傳統的な觀念に根ざした救濟の論理は、修道の機緣を個人の天性に限定した自力本願の『抱朴子』に對し、『眞誥』において特徵的に展開されたものという。[30]

一方、祖先の罪過は子孫の救濟の障碍となる。たとえば郗愔に授けられた啓示——郗愔の父・郗鑒は、生前に無幸の人々數百人を殺害し財寶を奪った。その「殃考」は深く重く、怨みを抱く者が「天曹」に訴えている。このため一門滅ぶべきではあるが、郗愔は德を修めること重くひとり免れて天壽を全うしよう。「但し仙道の事、これを去ること遠し」と（卷八—五紙）。修道に勵みながらも昇仙できなかった辛玄子が歎ずるように、「先世の多愆、殃は子孫に流」れるのである（卷一六—六紙）。さらにまた、郗愔への啓示にも示されるように、祖先の罪過は子孫に災厄をもたらした。興寧三年に

降神が集中して行われた理由のひとつは、許謐の家を襲った一連の災厄にあったと思われる。興寧初の許謐の妻・陶科斗の死（昇仙して易遷夫人と呼ばれる）、興寧三年の許謐の病氣、その孫の許赤遜の重病。許赤遜の重病は、許家の「冢訟」に起因すると説明される——許謐の叔父・許朝は、新野郡功曹張煥之を暴殺し求龍馬を枉殺した。この二人は比りに水官に告訴している。水官は死後閒もない陶科斗を墳墓に還らせて許家の「當衰之子」を伺察させようとしていると。(31)張煥之らは許朝に對する怨みを許家の子孫にも及ぼし、その生命を奪って責めを加えようとしたのであろう。その子が許赤遜であり、許朝の殺戮の罪過に起因する冢訟のために生命が危ぶまれたのである。

このように祖先の功德は子孫の救濟を約束し、祖先の罪過は子孫の修德・修道を凌駕して救濟の成就に深刻な影を落し、或は破滅的な災厄をもたらした。その意味で、個人という存在は七世代閒の死者たる祖先も含めた「家」に包攝されるのである。ところでこのような個人と「家」との關連構造は、次元を異にするが、現實の社會秩序——門閥主義的な貴族制に共通する。官僚登用の基準は、東晉半ばの尙書吏部郎王蘊が狀に「某人に地あり、某人に才あり」と記したとあるように、(32)門地——家柄——と個人の才德にあった。だが周知のように、東晉では門地が重視された。つまり個人の身分・官位を決定するのは、唐長孺氏の東晉・南朝の門閥貴族制に對する簡潔な表現によれば「塚中枯骨」——死者たる祖先であった。(33)さらに『眞誥』では許肇の功德は天上界の官廳に、許朝の罪過は「丹簡罪簿」（卷四—一〇紙）に記錄された。地上でも、東晉初から個人の官歷・爵位を詳細に注記した「籍」が尙書に保管されていたという。(34)子孫に影響を及ぼす功德・罪過、官位・身分は、いずれも官廳の簿籍に記錄され保管されたのである。このようにみてくるならば、楊・許の想像力は現實の秩序・制度の地平を離脫するものではなかったといえよう。しかし個人を運命づける「家」の價値基準が『眞誥』では功德・罪過に、地上では門地にあったこと、そこに後述する『眞誥』の社會的意義のひとつが潛在していることを強調しておきたい。

さて災厄は、個人を包攝する「家」の外側にも起因した。「末世は疾多し……夫れ道は內に足ると雖も猶お外事の禍を

畏る」、だが「既に太平に及べば……災煙は消滅し、五毒は形を匿さん」と（巻六―四紙）。末世には修道者の充溢を壓倒して禍が襲い、修道を妨げた。かくて太平が冀求される。[35] つまり個人という存在はまた、末世・太平という社會狀況との相互關連性に包攝されるのである。しかし『眞誥』が現實の社會空間に言及するとき、そこには終末論的な基調が濃厚に漂っている。

頃以來、殺氣は天を蔽いて惡煙は景を弭ざし、邪魔は横起して百疾は雜れ臻る……期せずして禍湊り、意外にして病生ずるは、比日にして來集するなり（巻六―三紙）

終末を髣髴させる狀況が覆い被さり、思わぬ禍と病とが日々に襲いかかる。またいう、「今、六天の横縱にして太平の微薄なる、靈は以て順を助くるに足らず、適だ以て羣奸を招くに足る」と（巻八―八紙）。それだけではない、仙界には終末的な時代の到來を告げる確かな豫兆が存在した。海上の仙島、陰成大山と陽長大山とは、「陽九・百六、曆數の標揭」（終末的狀況の命運の指標）であった。百六の運が近づくと「陽長は水竭き、陰成は水架」し、陽九の運には逆の現象が起こる。「頃者、是の陰成、山の水際は已に高きこと九千丈なり。百六の來るや復た時を久しうする無し」と（巻一四―二〇紙）。[36] 今や、百六の命運が確實に近づきつつあったのである。

ところで遲くとも南朝には次のような救濟思想が體系化されていたという――終末的な狀況を經た後、壬辰の歲に金闕後聖帝君が地上に降臨し、「種民」（終末を生き延びて救濟される民）を統治して太平の世が出現すると。[37] 『眞誥』には先の終末論的な社會認識とともに、この思想が斷片的にだが呈示されている。たとえば興寧三年（三六五）の啓示に二十八年後（三九二年の壬辰の歲）に「聖皇の方に駕せんとす」と（巻二―八紙）。昇仙後、許謐は「金闕に師傅たりて種人を撫極」し、楊羲は「聖君に制を承」けること、許謐の子の許聯は「不死を得て壬辰に過度」することが約束されていた。[38] だが『眞誥』においてこの救濟思想の全體系がどう位置づけられていたのか、この斷片的な記述だけでは見定め難いし、さらに『眞誥』の壬辰說には疑問も提出されている。[39] ただ神塚淑子氏によれば、この救濟思想を述べた經典のひとつ、『上清

後聖道君列紀』（道藏一九八册）の内容は『眞誥』と密接に重なり、加えてこの現存『列紀』と同じものかどうかは不明だが、『眞誥』には『後聖李君紀』・『列紀』という書名もみえる[40]。とするならば、『眞誥』はかかる救濟思想を暗默の前提としていたといえよう。

さてしかし『眞誥』そのものの關心は、むしろ楊・許が〝今〟直面している救濟の場、幽界――この概念は『眞誥』において初めて精緻に展開されたという[41]――に拂われていると思われる。この幽界の中の仙界で南人寒門許氏は特權的な「家」を背景に、寒人楊羲もまた、高位・高官を約束されていた。ここに現實の身分制的秩序の轉倒をみいだすことができよう。もとより小南一郎氏が『眞誥』に先行する『抱朴子』などの魏晉の神仙思想について指摘するように、仙界は地上の社會的身分からは自由な世界として想定された、ただそれは「現實とは別に新しい秩序を用意しようとするものではなかった[42]」と。しかし『眞誥』は、現實とはやや異なる秩序理念をもつ幽界――虛構の世界を構想して終末的狀況の漂う現實の社會に對峙せしめているのではないか。それではこの幽界の構想がどのようなものか、記述に沿って解讀してゆきたい。

第三章　幽界――虛構の世界

1　幽界の空間

陶弘景によれば、『眞誥』の「幽と顯」の世界は、仙・人・鬼の三部から構成される[43]。この虛構の、しかし楊・許にとっては眞實の仙と鬼の幽界は、天上のみならず地表にも存在した。仙界は、古い傳承をもつ西涯の崑崙山の頂、蓬萊・方諸などの海上の島、そして「大天の內、地中の洞天三十六所あり」という山中の洞窟に散在する[44]。一方の鬼界は、「北方、癸の地」――陶弘景の解釋では幽州遼東の遙か北方海上の島、羅酆山にあった[45]。

ところでこの洞天の觀念が文獻に登場するのは、東晉に入ってからであるという。(46) 洞天のある山は人間社會とさほど隔絶されておらず、多く神仙傳說が傳えられ、神仙修行にふさわしい地とされた。さらに後漢半ば以降、方外の士・逸民が政治權力を避け、戰亂期には一帶の民衆が避難した地でもある。たとえば陸渾山（河南）――『眞誥』では、おそらく陸渾眞人郭幼度の居處。女眞の王魯連が「眞人」に仙道を授けられ、桐柏眞人王子喬が修道した山でもある。(47)『眞誥』は陸渾山の洞天には言及していないが、當時「伊水洞室」があると觀念されていたらしい。(48) 一方、後漢末には曹操の辟召を拒絶した胡昭が隱遁し、戰亂が起こると近鄰の千餘家が避難した。(49) 俗塵に對する修道の地、權力に對する方外の地、戰亂に對する太平の地――かかる境域に洞天が構想されたのである。

『眞誥』の主要な舞臺、茅山には、三十六洞天の第八番目にあたる「金壇華陽之天」（華陽洞天）があった。先述したように茅山も神仙傳說の地、俗塵を棄てて修道するのにふさわしい地であり、その一帶は「兵水は加うる能わず、災厲は犯さざる所」、特定の日に登山すれば「兵水の災を辟け、太平聖君に見（まみ）」えることのできる太平の地であった。洞窟の內部の自然の情景は地上さながらに、俗人が紛れ込んでも外界と信じている、さらに四方の洞天に通ずる大道があり、その閒には無數の小道が交錯していると。

幽界には地上と同樣、官僚機構が存在した。地表に散在する仙界はまた眞人・仙人の官府にほかならず、錯綜した統屬關係で結ばれている。たとえば華陽洞天は、中茅君茅固・小茅君茅衷の官府。だがもとより會稽の大霍山の赤城山に治處をもつ司命（大茅君茅盈）の「別宮」、つまり司命の統轄下にある。一方、羅酆山には鬼界の官府、羅酆宮が置かれ、各地の名山、泰山、江河にも一種の支所があった。羅酆宮には北帝の君臨する複雜な官僚組織があるが、この一見孤絶した羅酆宮も司命の統轄下にあったという（卷一三―四紙）。

このように幽界は、山・島・洞窟という境域に位置し、その空閒には統屬關係で結ばれた仙府・鬼府のネットワークが擴がっていたのである。それでは幽界の構造はどのようなものか、まず仙界からみてゆこう。

2　仙界——華陽洞天の構想

茅山の洞窟、華陽洞天には、地上の「大府」にあたる定錄府・保命府が置かれ、それぞれ中茅君・小茅君が統治した。(50) 定錄府には地上の「長史・司馬職」にあたる左・右理中監など、保命府には人閒の生死・自然の調整等々を管轄する保命丞などの仙官が配屬される。この外、地上の太學に似た男女の學道者の居館——易遷館・童初館などが建ち並んでいた。

華陽洞天の仙官は、歷史上の人物——特に後漢半ばから三國時代に集中する——と、半ば傳說的な神仙から構成される。仙官には簡潔な傳記が附され、「道教修行の指針」(51)ともいうべく仙官に至る道程が啓示される。たとえば定錄府右理中監劉翊は、後漢末、董卓が遷都した長安城外で「死を斂め窮を恤み、己を損うて人に分か」った。この傳記は、ほぼ『後漢書』の列傳に沿ったもの。(52) だが列傳が「餓死す」と結んでいるのに對し、『眞誥』はその「陰德」を嘉した太上君が仙官を遣わして仙道を授け、修道して華陽洞天に來たという。先述したように「家」の功德は、子孫に及んだ。たとえば明晨侍郎周羨支は、後漢半ばの河南尹周暢の女。周暢は洛陽城旁で客死した萬餘人の骸骨を埋葬し、その「陰行」により女の周羨支は「化を受けて仙を得」たと。注目すべきは、仙官は後述する鬼官と異なり、地上の貴勢とは無緣の小吏、さらには民や奴にも開かれていたことである。たとえば易遷館中の李奚子の夫は「田舍の人」、陰德を積み鳥雀の命をも憐み、李奚子はそれによって易遷館に來たと（卷一五—三紙、及び注）。このように華陽洞天の仙官の傳記が呈示するのは、現實の社會的身分に關わりなく、本人や家族・祖先の陰德が仙道を修める機緣となり、修道して昇仙し、仙官になることができるという觀念である——先述した許家の人々の救濟の論理を想起されたい。

さてこのようにみてくるならば、陰德は『眞誥』の基底に反覆される基調音であり、仙界に到達するための關鍵であった。この陰德は、具體的には許肇や仙官の傳記が呈示する賑恤・收骨、後述する忠孝・貞廉等々の儒敎倫理をさす。(53) 技術を至上のものとした『抱朴子』も、仙道を修める前提としてひとまず儒敎倫理の實踐を說く。だが『抱朴子』ではその一

項目に過ぎぬ賑恤が[54]、『眞誥』では許肇・仙官の諸例はもとより、たとえば「陰德を行うは施惠より大なるは莫し」（巻六―一〇紙）と、とりわけ重視されていることに注目したい。周知のように賑恤は後漢末から六朝期を通して豪族・士大夫層に要請された重要な倫理的營爲であり、基層社會の統合の契機となった。六朝貴族制は、本來かかる統合を基盤に成立したと思われる。華陽洞天の仙官の閒には、この貴族制の母胎ともいうべき清流派人士とその家族――朱寓の母、夏馥、黄瓊の女、寶武の妹などの名がみえる[55]。ただその傳記は陰德を主眼とし、政治的立場にはほとんど觸れていない。たとえば清流派の領袖・寶武の妹は、七世の祖が「枯骨を藏むるを以て業と爲し、死を活らしむるを以て事と爲」したので易遷館に來たと。清流派人士が神仙に變容した歷史過程については、別に檢討されなければならないであろう。だが臆測が許されるならば、『眞誥』が賑恤など儒教倫理を修め仙官になった例として清流派人士とその家族を擧げたのは、ひとつには官僚と修道の兩立を說くことにあろうが、加えて北來の貴族制本來の倫理體系を宗教的な回路を通して受容したことを示唆するのではないだろうか。但し許謐が官僚、或は豪族として賑恤を行ったかどうかは不明である。

3　鬼界――羅酆宮の構想

羅酆宮は、六天宮から構成される[56]。第一天宮を統治し、六天宮全體に君臨するのが「鬼官の太帝」（巻二三―三紙）たる北帝君。殘る五つの天宮は、北斗君と東・西・南・北の四明公が統治した。各天宮には北帝上相、四明公賓友（宰相）が置かれ、その下に鬼官の官僚機構が位置する。直ちに仙界に赴く眞仙、後述する「地下主者」を除いて、死者はすべて羅酆宮に赴き第一天宮で裁きを受ける。さらに明確に體系化されてはいないが、北帝以下、鬼官は煞鬼等の鬼を統轄して人閒に死をもたらす[57]一方、信徒の「祝」（呪文）に應えてその力を振い病氣を惹起する種々の鬼を倒す[58]――かかる兩義的な役割をも擔っていたとも思われる。

この鬼官の官僚機構は、以下のように概括できよう。(1)朝廷――地上の侍中・尚書・尚書令・中書令・中書監に比定さ

「羅鄴宮鬼官―東晉―」表　※『眞誥』闡幽微より作成

鬼官名	人名	本貫	沒年	最終官	事項	出典
中郎直事	戴淵	廣陵	三一二	驃騎將軍（二品）	「南北之望」と稱されたが共に王敦に殺害さる。	『晉書』巻六九
鬼官司命帥	周顗	汝南	三一二	尚書左僕射・護軍將軍（三品）		同右・巻六九
部鬼將軍	王廙	琅邪	三一二	荊州刺史・平南將軍（三品）	王敦に加擔、ついで病亡。	同右・巻七六
修門郎	紀瞻	丹陽	三一五▲	驃騎將軍（二品）	明帝に「社稷之臣」と稱さる。	同右・巻六八
監海開國伯	溫嶠	太原	三二九	驃騎將軍・開府儀同三司・加散騎常侍（一品）	王敦の亂・蘇峻の亂平定に活躍。成帝の輔佐。	同右・巻六七
西河侯	陶侃	廬江（南人）	三三二	侍中・太尉・荊江二州刺史（一品）	蘇峻の亂平定に活躍。	同右・巻六六
鬼官司命帥	程遐	代▲郡	三三三	〈後趙〉右僕射・領吏部尚書	石虎に殺害さる。	同右・巻一〇五・石勒載記下
南門亭長	郗鑒	高平	三三九	太尉（一品）	王敦の亂・蘇峻の亂平定に活躍。成帝の輔佐。	同右・巻六七
中衛大將軍	庾亮	潁川	三四〇	征西將軍・江荊豫三州刺史（二品）	外戚、一品官を辭退。成帝の輔佐、北伐を試みる。	同右・巻七三
同・長史	郭翻	武昌	三四〇年代	隱逸	庾亮に推擧されて徵召さる。	同右・巻九四・隱逸
修門郎	虞潭	會稽	三四二？▲	侍中・右光祿大夫・衛將軍・開府儀同三司（一品）	王敦の亂で義軍を起こす。許謐の兄・許群は虞潭參軍。	同右・巻七六
期門郎	王允之	琅邪	三四二	會稽內史・衛將軍（二品）	蘇峻の亂で有功。	同右・巻七六
鬼官司命帥	鄧岳▽	陳郡	三四三頃	廣州刺史・平南將軍（三品）	王敦の亂に加擔、周撫と共に鑿中に亡命。蘇峻の亂平定に活躍。廣州に來た葛洪と交流あり。	同右・巻八一、及び巻七二葛洪傳

天門亭長	王波	渤▲海	三四四	〈後趙〉中書監	石虎に殺害される。	同右・巻一〇六・石季龍載記上
內禁御史	何充	廬江（北人）	三四六	揚州刺史・驃騎將軍・錄尚書事・侍中（一品）	穆帝の輔佐。許謐の兄・許奮、許炤は何充參軍。	同右・巻七七
太山將軍	顧衆	吳郡	三四六	尚書僕射（三品）	蘇峻の亂で義軍を起こす。	同右・巻七六
西河侯長史	徐寧	東海	三五〇年代	吏部郎・左將軍・江州刺史（三品）	鮑靚に師事。	同右・巻七四、及び『文選』巻二一注引『稽康讚』
執蓋郎	顧和	吳郡	三五一	尚書令・左光祿大夫・儀同三司（一品）	顧衆の族子。	『晉書』巻八三
廬山侯	魏剣	會稽	三五一	左民尚書（三品）		『眞誥』闡幽微注
侍帝晨	殷浩	陳郡	三五六、	揚州刺史・中軍將軍（三品）	北伐に大敗、桓溫により庶人に廢さる。	『晉書』巻七七
西河侯長史	蔡謨	陳留	三五六	左光祿大夫・開府儀同三司・領司徒・揚州刺史（一品）	蘇峻の亂平定で活躍。司徒就任を拒否、廢さる。	同右・巻七七
西河侯（豫定）	滕含	南陽	三六一	廣州刺史・平南將軍（三品）	蘇峻の亂平定で有功。南人。	同右・巻五七
期門郎（豫定）	謝奉	會稽	三六〇年代	尚書（三品）		同右・巻二〇・禮志中
服罪中	王羲之	琅邪	三六一▲	右軍將軍・會稽內史	王敦の亂に加擔、鄧岳と共に蠻中に亡命、蘇峻の亂平定に活躍。	『晉書』巻八〇
南門亭長	周撫	廬江（南人）	三六五	益州刺史・鎭西將軍（三品）		同右・巻五八
北彈方侯司馬	韋遵	吳郡	東晉半ば	臨川太守（五品）	王羲之の後、臨川太守となる。	『眞誥』闡幽微注
南彈方侯	許副	丹陽	三三一以降	奉車都尉（六品）	許謐の父。	『眞誥』巻二〇

註記（1）沒年の順に並べる。沒年は、『晉書』本紀、吳廷燮『東晉方鎭年表』をも參照した。（2）王允之、謝奉は『眞誥』巻八—九紙に據る。（3）最終官は一部省略する。（4）▲印は陶注に據る。

れる鬼官、たとえば「世の侍中の如し」という侍帝晨など。東晉ではこれらの官はいずれも三品官、貴族が就官し政治過程に關與する要職である。[59] (2)禁軍――曹魏末の禁軍司令官である中衞大將軍、羽林監に比定される南・北彈方侯など。(3)地方軍鎭――「東海に治」す監海開國伯、四鎭など。一萬人規模、數千人規模の鬼兵を領する「鎭處」がそれぞれ數百ケ處あり、相互に統屬關係で結ばれていると。このような羅酆宮の構成は、地方軍鎭が重大な機能を擔った東晉王朝にきわめて類似しているといえよう。さらに羅酆宮では、軍の叛亂、昇進と左遷・免官など、地上の官界さながらのドラマが展開された。たとえば西河侯長史徐寧は「北闕の叛將」を取り逃して免官された、西明都禁郎賈誼は昔「馬融の事（さばき）」を治めて「不當」だったので泰山太守（「守泰山」）に左遷された等々。

鬼官は、すべて歷史上の人物で占められる。(1)歷代王朝の創始者、その下で活躍した將軍、それに對峙した群雄など。(2)クーデタに連坐、或は皇帝や實權者を批判して殺害された官僚など。(3)東晉王朝の重鎭（表參照）。たとえば周の文王は西明公、始皇帝は北帝上相、孫策は東明公賓友。後漢末に關羽と戰い戰死した曹操の將軍・龐德（ママ）[60]、曹魏半ば司馬懿のクーデタで殺害された曹爽派の何晏[61]は共に侍帝晨等々。

ところで『眞誥』は仙官と異なり、これらの人物が鬼官に任官された理由を說明していない。一體、このような鬼官の構成の基底にはどのような意味が潛在しているのだろうか。鬼官の多くは戰亂を遂行した武將であり、戰死・自殺・殺害などの非業の死を遂げた者も少なくない（鬼官のほぼ四分の一）[62]。當時の社會では、非業に倒れた武將を廟に祠り祭祀を行った。かかる武將は威福を恣にし、自らを祠るよう求めて力を振う畏怖すべき存在とされた[63]。たとえば蜀征討の直後、無實の罪で誅殺された曹魏の將軍、鄧艾について[64]。『太平廣記』卷三一八引『幽明錄』に、東晉末の安北將軍司馬恬の夢に鄧艾が現われ京口にある草屋の鄧艾廟の修復を求めたと。道敎はこの祠廟信仰を批判する反面、その敎義體系に取り入れた。東晉末・南朝の『太上洞淵神呪經』（道藏一七〇―一七三冊）に、生前活躍した武將は死後「鬼帥」になると（序―三紙）。かくて鄧艾は他の武將、とりわけ非業に倒れた武將と共に「大鬼主」・「鬼王」となり、その力を恣にして人閒に疫癘と死

をもたらす一方、この経典を奉持する信徒には一轉して小鬼を倒してこれを救った。ここで『眞誥』の鬼官も、『神呪經』の大鬼主・鬼王に共通する兩義的な役割を擔っていたことを想起されたい——『神呪經』ほど整序化されておらず、また同一人物はみあたらないが。とすれば『眞誥』の鬼官の基底にも『神呪經』と同様、武將、とりわけ非業に倒れた武將の力への畏怖という、當時の人々が共有した觀念が潛んでいたと思われる。

さらにまた、南門亭長郗鑒は先述した別の啓示では殺戮の罪過で天曹に告訴されていた。また許謐の父・南彈方侯許副は「何ぞ父、手ら謝弓を殺さん」と、東晉初に多くの殺戮の罪過を犯した許朝と共に鬼官に糾彈されている（卷四—一〇紙）。つまり武將たる鬼官の基底にはその力への畏怖と同時に、殺戮の罪過への非難をみいだすことができるのである。

しかしながらここでとりわけ注目すべきは、鬼官のほぼ三分の一を占める東晉王朝の重鎭である。非業に倒れた戴淵・周顗・程遐・王波など、また許謐の直接・間接の關係者、虞潭・何充、鄧岳・王羲之・徐寧、許副などの名もみえるが、同時にその大半が東晉初から興寧三年に至る政治の樞要にあった三品以上の南人・北人貴族であり、加えて東晉初の內亂で活躍、續いて北伐を試みた高位の將軍である。官僚機構の類似性、東晉貴族の多さからして羅酆宮はあたかも東晉官界の樣相を呈しており、許謐が葛藤しながら生涯を過ごした東晉官界の縮圖といって過言ではない。

東晉貴族もその多くが戰亂を遂行した將軍であり、その力への畏怖と殺戮への非難とが刻印されていただろう。だがこの鬼官の構成には、こうした次元とは別の側面も潛在していると思われる。一體、羅酆宮の官僚機構は體系的に敍述されておらず、陶弘景はそれを「論事參差、前後遞互」と評し「隨問隨答」であろうと解釋する。降神の場で先ず貴族の名を擧げ、その幽界での地位を眞人が答えたのだと。羅酆宮に關する一連の啓示はいわばかかる問答の集大成であろうが、それとは別に次のような記述がある。興寧三年八月二十四日夜、小茅君は楊羲にこう告げる、「（北帝は）謝奉を取りて期門郎（鬼官の一）に補せんと欲す云々」と（卷八—九紙）。會稽の名門、尙書謝奉はおそらく三六〇年代前半に死去しており(65)、早々に降神の場でその幽界での地位が問われたのだろう。つまり楊・許と同時代の貴族の幽界での地位に深い關心が拂わ

れていること、ここに何よりも注目したい。

このような關心のあり方は、當時の社會にかなり普遍的にみいだせる。『眞誥』には羅酆宮の啓示と並んで許翽の筆跡になる辛玄子の說く「冥中の事」に關する記事があり[66]、庾亮・鄧岳・郗鑒・何充・周顗の外、東晉初の豫章太守謝鯤（北人名門）、同じく尙書右僕射鄧攸（三品）[67]の冥界での地位が示される。その內容は羅酆宮の啓示と少し違っており、當時、東晉貴族の幽界での地位をテーマとする複數の流說が存在したことを示唆している。加えてこのテーマはまた、說話の領域にもみいだせるのである[68]。『太平廣記』卷三二一に引く出典不明の書に概略こう述べる——武昌の隱逸・郭翻が死後その少子に憑依し、家人に庾亮・陶侃・王導の「陰世」での地位を問われてこう答えた。庾亮は撫軍大將軍、「東海の東」に居る。初め謝尙を司馬に登用しようとしたが「資望」が足りず、郭翻を任官した。陶侃は「罪謫の侯」に在り、いずれ登用されるだろう。王導は尙書郎、「位は生時に及ばずと雖も、而るに貴勢は異なるなきなり」と。つまり貴族が幽界でいかなる地位に就いているのか、降神の場に通底する問答が行われているのである。『眞誥』にはこの說話と同趣旨の啓示がある、「庾元規（庾亮）、北太帝中衞大將軍と爲り、郭長翔（郭翻）を取りて長史と爲す」と。辛玄子の所說では、庾亮は撫東將軍、東海侯を經て酆臺侍帝晨・右禁監に就任、近く馮懷を司馬に任官するだろうと。『太平廣記』に生前、西府長官庾亮は郭翻を「上佐」に登用しようとしたという[69]。かかる官界の動向は逸速く擴まったであろうし、幽界における庾亮、そして郭翻との關係をめぐる說話も少しずつ形を變えて流布し、『眞誥』にも取り入れられたのだろう。

一體、このような說話を傳えたのはどのような社會層であろうか。郭翻の家は、寒門であった[70]。また王隱『晉書』[71]に、西晉の中牟令蘇韶が死後、從子の下に現れて幽界の官僚組織の一部とその消息を語り、蘇韶は顏淵らと共に修文郎に就官していると告げたと。蘇韶の家、史實として記錄した東晉初の王隱の家も寒門・寒人層である[72]。つまりここでの靈媒役（少子・從子）——幽界の構想の語り手は、楊羲・華僑と同じ階層に屬しており、また說話化して傳えたのもその周邊の人々であろう[73]。羅酆宮の構想はまた、かかる階層の共有する想像力に根を降ろしていたと思われる。

ここで、この説話に潜在する次のモチーフに注目したい。(1)幽界にも地上の「資望」・「貴勢」といった價値秩序が存在すること、(2)南人寒門の隠逸・郭翻と北人貴族の衛將軍謝尚[74]の地位が轉倒し、寒門の蘇韶が孔子の弟子顔淵と同じ地位に就いていること——ここに寒門・寒人の資望・貴勢への深い關心、物語る本人たる寒門・寒人の幽界での地位の轉倒というモチーフをみいだすことができる。それはまた、寒門・寒人の上昇志向の投影でもあろう。一方、羅酆宮の價値秩序は先述したように東晉官界そのものであるが、鬼官はほぼ貴族で占められ、陶弘景が「鬼官の職位は、略生時の貴賤に因る云々」というように地位の轉倒のモチーフは明瞭に呈示されていない[75]。ただ羅酆宮の構想がこの説話と同じ土壌の上に成立したとするならば、その基底には説話と同じ地位の轉倒のモチーフが潜在しているのではないか。その意味で、羅酆宮の東晉貴族には武將の力への畏怖と殺戮への非難、地位の轉倒のモチーフなど多義的な意味が刻印されていたと思われる。しかしここで留意すべきは、説話が單に地上に對する幽界を前提とするのとは異なり、『眞誥』は幽界を仙界と鬼界との二重構造として呈示していることである。とするならば、羅酆宮の東晉貴族についてはこの全體構造において再度検討する必要がある。

4　虚構の世界の秩序と意義

それでは、幽界全體の秩序構造とはどのようなものか、その構造において仙界と鬼界とはどう相互に關連するのか、それは當時の社會においてどのような意義を擔ったのか、この問題を探ってみたい。

幽界には、官僚機構と相互に關連する階位制が存在する。仙界は、仙官の「公・卿・大夫」にあたる眞人と一般の仙官たる仙人とに二分され、さらに仙人にも公卿大夫・御史の階位があったらしい（巻五—一五紙）。この階位制、また階位制と官僚制の相互關連性は明確に整序化されていないが、たとえば眞人から屢々許侯と呼ばれる許謐は、仙界で「伯に封ぜられ侯と作」り（巻二—五紙）、「金闕」の師傅に就官することが約束されていた。またこれとは別の系譜の序列だろうが、

上仙・中仙・下仙、より地位の低い地上を周遊する陸仙、地仙、不死などの階位もある。(76)

この眞仙の序列の下に、「仙の始まり」である三等級の地下主者が位置する。(77) 地下主者は、「至忠至孝」「蕭邈之才」「至貞至廉」、及び七世代閒の祖先に陰徳のある者で、生前に仙道を修めることができなかった者に與えられる階位。たとえば至忠至孝の人は死ぬと地下主者になり、一四〇年後に「下仙の教」を受け、一四〇年毎に「試」(一種の試煉)を經て一階梯を進み、やがて仙官に任ぜられると(巻一六―一〇紙)。つまり地下主者は死後、長い歳月を修道し仙界の階梯を上昇して眞仙に到達できるのである。ここで注目すべきは、陰徳による救濟の論理が地下主者において一段と擴延され、本人や祖先に陰徳があれば生前に修道しなくとも誰しもが仙界への救濟を約束されることである――この地平こそ、選ばれた者の自力本願による技術の完成を絶對視した『抱朴子』に對し、『眞誥』が切り拓いたものという。(78) かくて仙界には何よりも個人とそれを包攝する「家」の陰徳――儒教倫理――を價値理念とし、生前の修道に應じて眞仙から地下主者に至る階位に就き、死後の修道によって順次その階梯を上昇してゆく――このような階位制的秩序が存在したのである。

それではかかる階位制と羅酆宮の鬼官とは、どう相互に關連するのか。この問題に、『眞誥』はほとんど言及していない。ただ鬼官は死者などの種々の群鬼を管轄する要職であっても、仙官とは比べようもない價値の低いものと觀念されたらしい。(79) さらに『劍經』からの筆寫にいう――「英雄の才」あり、天下を平定した者は五帝上相・四明公賓友となるが、「煞伐して酷を積」んだ罪過により「永(とこしえ)に仙に進むの冀(のぞ)なし」と(巻一六―一二紙)。またいう、「上聖の德」ある者は地下主者を經て千年後に「三官の五帝」・四明公となり、千四百年後に中仙になると(同上―一〇紙)。とすれば、たとえば北帝上相始皇帝、東明公賓友孫策は、殺戮と殘酷の罪過に坐して仙界に進めないのである。もっともすべての鬼官に仙界への道が閉ざされていたわけではない。しかしその歳月と道程は、他の地下主者と比べても長く遠い。より下位の鬼官である東晉貴族の多くも郗鑒、許副に象徴されるように戰亂で活躍した將軍、殺戮者であり、仙界に進めるにせよ、困難なものと想定されていたのではないだろうか。このようにみてくるならば、鬼官は幽界の錯綜した階位制――陶弘景によれば

鬼官も含めて「高下數十品」（巻一六―一紙）――の末端に、やや隔絶された形で位置づけられていたと思われる。(80)

さて、楊・許の宗教的な想像力が生みだしたこの虚構の世界は、當時の社會とどう相互に關連し、どのような意義を擔ったのか。羅酆宮の鬼官・東晉貴族は、幽界の階位制の末端に位置した。これに對して南人寒門・寒人をはじめ民・奴に至るまで何よりも陰德――儒教倫理――を修め修道に勵んだ者が、この階位制の上層を占めた。ここに現實の身分制的な秩序の轉倒をみいだすことができる。しかしながらこのことは、現實の社會秩序の根底的な轉倒を意味するものではない。個人を運命づける「家」、階位制的な秩序、それと相互に關連する官僚機構――この現實の世界を成立せしめている構造そのものは、虚構の世界にも深く投影されている。その意味では、この轉倒はあくまでも「士族」としての地平を離脫するものではなかった。ここに、說話に通底する寒門・寒人の上昇志向をみいだすこともできよう。だが『眞誥』は虚構の場に儒教倫理を價値とする秩序を構想し、現實の門地を基準とする秩序に對時せしめた。つまりかかる回路を通して南人寒門・寒人にとって二重の鞏固な障壁であった門閥制に、意識的・無意識的に抵抗したのではないだろうか。一方、鬼官たる東晉貴族には別の刻印――殺戮への非難が付與されていた。とすればこの虚構の場での轉倒は、戰亂への否定・太平への冀求をも意味しよう。一體、楊・許の東晉貴族に對する意識は、相矛盾する兩價的なものであったと思われる――上昇志向と門閥制からの疎外、將軍の力への畏怖と殺戮の否定。楊・許は人間社會の中にではなく、その周緣ともいうべき境域――山・島・洞窟――に、儒教倫理を價値とする太平な世界を構想し、かかる矛盾を克服しようとしたのではないか。そして壬辰の歲、金闕後聖帝君が降臨するという救濟思想が『眞誥』の前提となっていたとするならば、二重の轉倒を經てこの虚構の世界は人間社會の直中に出現するのである。それではこのような想像力は、どのような社會狀況に由來するのだろうか。

許謐・許翽父子が靈媒楊羲を通して眞人から啓示を受けた興寧年間からのほぼ十年に亙る歳月は、また荊江方面を基盤とする西府長官桓溫が名實ともに東晉王朝を壟斷した時代でもあった。(81)

三五六年、北伐に成功して舊都洛陽を奪還した桓溫は建康政府を凌ぐ勢力となり、興寧元年（三六三）には侍中・大司馬・都督中外諸軍事・錄尚書事を兼任、建康政府の中樞をも掌握する。その間、河南方面に進出してきた前燕と攻防戰を展開していたが、興寧二年に前燕軍が洛陽に急迫、洛陽防衛軍は僅かな兵力を殘して退去した。そして翌三年――この年の六月以降に降神が集中するのだが――の二月に長生藥の過飮で哀帝が死去、その一ヶ月後に洛陽は陷落する。かくて桓溫は北方經營からの後退を餘儀なくされるが、この頃から一族を各地の州鎭長官に配置し始めた。建康政府の孤立と緊張は一段と深まっただろう。この建康政府を代表したのは、會稽王昱、後の簡文帝である。會稽王昱は三四四年に幼少の穆帝が卽位して以降、哀帝・廢帝の代を通して輔佐の地位にあり、三七一年に桓溫が廢帝を廢位した後を承けて卽位、翌年死去した。當初、殷浩を揚州刺史に登用して桓溫を牽制するが、三五三年に殷浩が北伐に大敗し桓溫に追放された後はもはや有力な對抗策を打ち出せず、桓溫の擡頭を招くことになった。

許謐も楊羲も、この內外ともに緊迫した政治狀況の圈外にはありえなかっただろう。許謐は「簡文皇帝、久しく俗表の顧を垂る」（卷二〇―八紙）というように、楊羲は舍人として、共に會稽王昱に近い立場にいた。一體、會稽王昱はその身邊に幾人もの術者を集めている。道士・許邁は世繼ぎに惠まれなかった會稽王昱に招かれて「廣接之道」を勸め、(82)『眞誥』にも眞人が會稽王昱に與えた世繼ぎを得るための技法が述べられている。(83)加えて桓溫との緊張關係の中で不安な政治的立場にあったためだろう、會稽王昱が問うた「安危の事」に答えた讖文もみえる――「天文に異變あり、天子に憂あり。上相の座、動かん」と。上相とは、會稽王昱を指すのだろうか。それに續く難解な讖文の一節には「當に變異の紛紛として

來たるを見るべし」と(巻八―一〇～一二紙)。このように許謐・楊義と會稽王昱との關係は、不安な政治狀況を背景に結ばれた宗教を媒介とする私的なものといえよう。

それではかかる關係は、當時の官界においてどのような意味をもったのか。三五〇年代前半、會稽王昱は「寒悴」の卜術者・秣陵令曲安遠を句容令に、同じく殿中侍御史奚朗を湘東太守に任官しようとして名門貴族・吏部尚書王彪之の反對に遭いとり止めている――昔、曲安遠を秣陵令に任官しただけで「談者紛然」とした。秣陵縣より格の高い句容縣、遠小とはいえ湘東郡はいずれも寒悴の卜術者の就くべき官ではないと(84)。東晉末に朝廷を壟斷した會稽王道子(會稽王昱の子)は、寒人を「郡守・長吏」に拔擢した(85)。かかる風潮の中で東晉王朝を崩壞させた叛亂の指導者孫恩の叔父、寒人の道術者たる孫泰も、輔國將軍・新安太守に任官されている(86)。會稽王昱の寒人・卜術者の登用は、その先驅であろう。しかし當時はなお門閥制の枠組みが鞏固に機能し、寒人の進出は阻まれたのである。許謐は「士族」であり寒門であるが、會稽王昱との關係からすればこうした政治動向と無緣ではありえなかっただろう。さらに寒人の舍人楊義にとっては、より深刻であったと思われる。興寧三年七月一日、楊義は眞人にこう問うたという、「貴賤の分、年命の會、多少の定限なるかを知らんと欲す」と(巻二―八紙)。眞人の答えは、楊義の仙界での地位、地上から「白日昇天」する期日についてであった。そして續けてこう反問する、「君、奚ぞ亦た人閒の貴賤に汲汲とし、身を榮辱の肆に投ずるに足らんや」と(同上―一〇紙)。楊義の自らの「貴賤の分」に對する切實な問いかけは、仙界においてのみ約束され、地上の貴賤は否定されるのである。それは同時に、門閥制という障壁との內面的な葛藤と斷念の表白ではなかったか。ここに楊・許が虛構の世界を構築した想像力の源泉のひとつが潛在していたと思われる。

ところで先述したように、『眞誥』には戰亂の否定と太平への冀求、終末論的な社會認識をみいだすことができる。戰亂は過去のものだけではない、興寧三年七月一日の啓示に、「方に交兵は日に會し、三災は向い臻る」と(巻二―一〇紙)。また「黃書赤界之法」(天師道の房中術)の危險性を說く文脈の中で、「流血、野を膏」す戰亂の慘禍を比喩に用いてこう

續ける、「遂に深く北塞に入りて御せざる者の若し。亦た必ず命を匈奴の刀劍に絶たんや。將に身は外に死し、而も家は內に誅せられんとするなり」と（卷六—五紙）。これらの啓示の背後には、北伐が意識されていたと思われる。さらに三六九年の桓溫の北伐は、許氏にも直接影を落とした。楊羲の茅山の許翽に宛てた手紙にこう述べる、「公（會稽王昱）は明日、當に南州に復りて大司馬（桓溫）と別るべし。大司馬、二十六（日）を剋して發するなり。第七似は從征せず」と（卷一八—二紙、及び注）[87]。第七似は許副の第七番目の子で許翽の叔父にあたる許翽その人、當時はおそらく桓溫の揚州刺史府の從事であった。

一體、三四〇年代以降、庾亮・庾翼・褚裒・殷浩（庾亮と殷浩は羅郡宮の鬼官）、そして桓溫と繰り返し試みられ、東晉王朝の貴族間の覇權爭いの樣相を呈した北伐は、江南社會の內部に深刻な矛盾をもたらした。桓溫に對抗するため北伐を企圖した殷浩に、尙書左丞孔嚴（楊・許の降神に關わった孔默は弟という）は「當今、時事の艱難なるは百六の運と謂うべし」という[88]。當時の社會狀況に「百六之運」をみたのは、『眞誥』だけではなかったのである。三五六年の桓溫の北伐勝利の後も戰鬪は止まず、三六〇年頃、尙書吏部郎江逌は「倉庫は內に罄き、百姓は力竭く」と[89]。續いて興寧年閒、天文に異變が生ずると「兵疲人困」に因ると上疏している。三六九年、北伐大敗後に桓溫が移鎭した廣陵方面では「時に（桓）溫の行役、既に久しうして、又疾癘を兼ぬ。死者は十に四・五、百姓嗟怨す」と[90]。楊羲の許謐に宛てた手紙に「頃、疫癘畏るべし。而るに猶お未だ歇まず。益〻以て深く憂う」とあるのは、或はこの頃のことか[91]。

北伐の賦役は、主に吳會地方に集中した。殷浩の北伐のとき會稽內史王羲之はこう指摘する——征役と充運に徵發された民が叛散し、その捕縛を課せられた家族と同伍も亡叛し「百姓流亡し、戶口日に減ず」と[92]。吳會地方の基層社會では、流動化現象が兆し始めていたのである。一方、北伐の軍事力確保のために奴が徵發され[93]、或は戶口調査、土斷が施行されて藏戶が摘發された。三六四年の桓溫の「庚戌土斷」は、特に嚴格に實施されたという。東晉末の孫恩蜂起は、會稽王道子の子・司馬元顯が「東土諸郡の免奴の客と爲る者」を徵發し「東土囂然」とした狀況が直接の契機となった[94]。北伐遂行

のための民と奴の徴發、藏戸の摘發はその先驅ともいうべく、江南の基層社會そのものに變動をもたらす要因となったのではないか。靈媒の鋭敏な精神が終末の豫兆をみいだしたのは、江南社會の疲弊、疫癘の流行といった現象に止まらず、この社會變動にもあったのではないか。吳會地方をみまった飢饉に、會稽內史王羲之は「開倉振貸」して對處した。『眞誥』が繰り返し說く賑恤がかかる社會狀況とどう相互に關連するのかという問題は、別の機會に讓りたいと思う。

おわりに

以上、楊・許の宗教的な想像力と、その想像力がどこに由來するのかを探ってきた。楊・許は、人間社會の周緣——山・島・洞窟——に虛構の世界を構想した。この虛構の場の階位制の上層に位置する仙界は、寒門・寒人をはじめ民衆・奴に至るまで開かれていた。一方、その最下層、北涯の島にある東晉官界にも似た羅酆宮には、許謐の生きた時代の主だった北人・南人貴族が名を列ねている。この虛構の場における現實の社會秩序の轉倒、そこに當時の南人寒門・寒人の矛盾した意識狀況が鮮明に刻印されているのではないか——多くの南人にとって二重の疎外を意味した門閥貴族制の受容と葛藤、戰亂の遂行者たる將軍への畏怖と非難。そしてこの現實の社會は、今や終末的狀況を迎えつつあった。この認識は、桓溫の建康政府への急迫と連年の北伐、江南の基層社會の動搖に對する危機意識の表明でもあろう。楊・許はこの虛構の場に、現實の社會的身分からは自由な、しかし儒教倫理を價値とする、太平な世界を構想して、かかる現實の社會に對峙せしめたのである。このような楊・許の宗教的な想像力は、傳統的な神仙思想、種々の道教經典、當時流布した幽界譚、儒教の倫理觀、さらには現實の社會を成立せしめている構造そのものに依據して驅使されたものである。その意味で、より廣範な南人寒門・寒人層の意識構造に深く根を降ろすものであるといえよう。いうまでもなく『眞誥』の世界は、かかる政治的社會的側面に止まるものではない。修道の方法——精誠な心——を說くものであり、眞人の仙界の詩に謳われるような、時空を超越した、根源的な自由を描いたものでもあることを急いで附け加えておきたい。

ところで、この南人寒門許氏はその後どのような變遷を辿ったのか。楊・許が集中的に降神を行った興寧三年、前燕軍の攻撃を受けて洛陽は陷落、僅かな兵士を率いて洛陽防衛にあたった冠軍長史沈勁は殺害された。沈勁は吳興の寒門豪族、父の沈充が王敦の亂に加擔し、その門戸は官界から排除された——許謐の父・許副がこの沈充討伐軍に參加、官界に地步を築いたことを想起されたい。門戸の再興を賭して北伐軍に志願した沈勁の死を契機に、その直系の子孫は武將の家として南朝官界に浮上してゆく。(95) 一方、官界に深い關心を抱きながらも殺戮を罪過とし父の世代の寒門武人としてのあり方を非難した許謐の直系の子孫は、南朝に入ると道教に身を投じて再び官界に登場することはなかった。その想像力の所産は歷史の水面下において傳承されたものの、時代の趨勢はなお寒門武人沈氏の側にあったのである。あたかも陶弘景の『眞誥』編纂と軌を一にして、梁の武帝の下、陶弘景、そして沈勁一族の子孫で陶弘景とも親交のあった沈約ら寒門が文人として擡頭し、明に暗に政治に一定の影響を及ぼし始めるまでは。(96)

さて楊・許がひそかに降神を行っていた頃、吳郡錢唐では天師道系の道術者、杜子恭が杜治（杜氏の敎會）を營み、「東土の豪家、及び京邑の貴望」の間に信仰を集めていた。楊・許の降神に直接・間接に關わった王羲之、陸納、孔氏一族もそこに含まれている。楊・許が豫感した終末はその三十數年後、この杜子恭の信徒の一部を引き繼いだ孫恩・盧循の亂によって現實のものとなる。改めて說明するまでもなく同じ道教でも、敎義、活動の形態、信徒の階層、地域性など、その位相を異にする。ただ孫恩が人間社會の周緣に位置する水——江・海——の中に虛構の世界を構想したこと、かかる共通した想像力のあり方に注目したい。會稽を根據地とした孫恩の下に集結する途中、女たちは嬰兒を水中に投じてこう告げる、「汝の先に仙堂に登るを賀す」(97)と。

興寧三年生まれともいう陶淵明が敍述した、洞窟を潛りぬけた空閒に擴がる太平な、權力の及ばぬ桃花源をもちだすまでもなく、東晉後半、人閒社會の周緣——山・島・洞窟・江・海などに構想された虛構の世界が、寒門・寒人・豪族・民衆の意識を深く捉えた。そして宗敎の領域では、東晉半ばでは虛構であったものが、三十數年後には、位相を異にするに

せよ現實を轉倒する〝力〟へと轉化してゆくのである。こうした脈絡については、いずれ改めて考察してみたいと思う。

註

（1）川勝義雄『六朝貴族制社會の研究』（岩波書店、一九八二年）二一一―二五五頁。

（2）『晉書』巻五八周處傳。

（3）『眞誥』（道藏六三七―六四〇册）巻一九～二〇「眞經始末」。以下、本文中における本書からの引用は書名を省略する。

（4）近年の研究のみ掲げる。石井昌子『道教學の研究』（國書刊行會、一九八〇年）、小南一郎『中國の神話と物語り』（岩波書店、一九八四年）二九八―四三三頁、吉川忠夫『中國古代人の夢と死』（平凡社、一九八五年）六一―一一〇頁、神塚淑子「『眞誥』について（上）（下）」（『名古屋大學教養部紀要』三〇・三一、一九八六・八七年）など。なお本稿の作成にあたっては、神塚論文（上）に多くの示唆を得た。

（5）『道教の總合的研究』（國書刊行會、一九七七年）、所收。

（6）『眞誥』巻二〇―四～一四紙。許氏の家譜に準據したものという。以下の記述は、特に斷らない限り「眞胄世譜」による。許氏の詳細は、神塚、前揭論文（上）參照。

（7）吉川忠夫「抱朴子の世界（上）」（『史林』四七―五、一九六四年）參照。

（8）麥谷邦夫「陶弘景年譜考略(上)」（『東方宗教』四七、一九七六年）參照。

（9）華氏については、『眞誥』巻二〇―一三紙に「華僑者、晉陵冠族」とある。

（10）大川富士夫『六朝江南の豪族社會』（雄山閣、一九八七年）七六頁參照。

（11）『眞誥』巻八―一紙、及び巻二〇―一紙。

（12）『晉書』巻八〇許邁傳。

（13）陶弘景『登眞隱訣』下―一三紙注に「見晉泰興中（三一八―三二一）曲阿祭酒李東章本云々、其昔常爲許家奏章往來」とある。また『眞誥』巻一三―二紙注。

（14）吉川、及び麥谷、前揭論文參照。

（15）『晉書』巻七二葛洪傳。

（16）『晉書』巻八〇許邁傳、及び巻三二・后妃下孝武文李太后傳。また『眞誥』巻一三―二紙注。

（17）小南、前揭書三一四、四〇一頁、及び神塚、前揭論文（上）一八七―一八九頁參照。

（18）眞仙のひとり、周紫陽の傳記で『眞誥』の內容にも通底する『紫陽眞人內傳』（道藏一五二册）は、華僑の撰述という。

（19）魏夫人については、陳國符『道藏源流攷』上（中華書局、一九六三年）に詳しい。

（20）神塚、前揭論文（下）四四―四五頁參照。

(21) 宮崎市定『九品官人法の研究』（同朋舎・出版部、一九五六年）二五八頁参照。

(22) 一例のみ示す。「在官無事、夷貞内練、紛錯不穢其聰明、爭競不交於胸心者、此道士之在官也」（巻六―一三紙）。

(23) 『晉書』巻八〇許邁傳。

(24) 吉川忠夫「『靜室』考」（『東方學報』京都五九、一九八七年）参照。

(25) 『眞誥』巻三―六紙、巻二―一八紙、巻八―五～八紙、及び『晉書』巻六七郗愔傳。

(26) 『眞誥』巻八―四紙、及び三紙注。

(27) 宮川尚志『六朝史研究　宗教篇』（平樂寺書店、一九六四年）一〇九頁参照。

(28) 『晉書』巻六八紀瞻傳。

(29) 『眞誥』巻四―一一紙、及び巻二〇―一三紙の陶弘景の解釋。

(30) 麥谷邦夫「初期道教における救濟思想」（『東洋文化』五七、一九七六年）、及び砂山稔「陶弘景の思想について――その仙道理論を中心に――」（『吉岡博士還暦記念道教研究論集』、國書刊行會、一九七七年、所收）参照。

(31) 原文「許朝者、暴殺新野郡功曹張煥之、又枉煞求龍馬。此人皆看尋際會、比告訴水官。水官逼許斗（陶科斗）使還其丘墳、伺察家門當衰之子」（巻七―六紙）。續いて「……詣（陶科）斗墓、叱攝煥（張煥之）等、制敕左官、使更求考代」とあり、陶注に「此令楊君爲長史（許謐）家攝還冢訟也……（陶科斗）是喪服中、殃氣尚相關涉故也」という。また丸山宏「正一道教の上章儀禮について――『冢訟章』を中心として――」（『東方宗教』六八、一九八六年）参照。

(32) 『晉書』巻九三・外戚王蘊傳。

(33) 唐長孺『魏晉南北朝史論拾遺』（中華書局、一九八三年）五五頁。また梁の吳郡朱异の言葉、「我寒士也……諸貴皆恃枯骨見輕云々」（『南史』巻六二朱异傳）。

(34) 『通典』巻三・食貨三にみえる梁の沈約の上言、及び宮崎、前揭書一九八頁参照。

(35) 福永光司「天皇と紫宮と眞人――中國古代の神道――」（『思想』六三七、一九七七年）参照。

(36) 陰成大山は「高さ七百里」とある。陶注に「陰成水際出山高、則是高乃應云陽九、而言百六似是誤言」と。とすれば「是の陰成、山の水際より（水面から）已に高きこと九千丈なり」と理解すべきか。ここではとりあえず、陰成大山の水際が九千丈の高さまで上昇していると解釋しておく。

(37) 吉岡義豐『道教と佛教　第三』（國書刊行會、一九七六年）二三五―二四九頁参照。

(38) 許謐は『眞誥』巻三―一三紙、楊羲は巻二―八紙、許聯は巻二―一四紙。

(39) 吉岡義豐『道教と佛教　第二』（豐島書房、一九六七年）二三二頁参照。

(40) 神塚、前揭論文（下）四五―四九頁参照。

(41) 麥谷、前揭註(30)論文参照。

(42) 小南、前揭書一七九―二二二頁、二一二頁参照。

(43) 『眞誥』巻一六―四紙注。また福永、前揭論文参照。

(44) 以下、仙界については『眞誥』巻一二～一四「稽神樞」による。

(45) 以下、鬼界については『眞誥』巻一五～一六「闡幽微」による。

(46) 三浦國雄「洞天福地小論」(『東方宗教』六一、一九八三年)参照。

(47) 郭幼度は『眞誥』巻一―三紙、王魯連は巻一四―一五紙、王子喬は巻三―二紙。

(48) 『紫陽眞人内傳』九紙に「(紫陽君)乃登陸渾山、潜入伊水洞室、遇李子耳、受隱地八術」とある。また註(18)参照。

(49) 『三國志』巻一一管寧傳附胡昭傳注引『高士傳』。

(50) 以下の記述は、特に断らない限り『眞誥』巻一一～一四「稽神樞」による。また吉川、前掲書八二―八三頁参照。

(51) 小南、前掲書四〇九頁。

(52) 『後漢書』列傳七一・獨行劉翊傳。但し楊羲らがみた史書が何であるかは不明。

(53) 福永、及び砂山、前掲論文参照。

(54) たとえば「慈心於物、恕己及人、仁逮昆蟲、樂人之吉、愍人之苦、賙人之急、救人之窮、手不傷生、口不勸禍、……」(『抱朴子内篇』微旨)と。

(55) 紙幅に限りがあるので史書の出典は省略する。川勝、前掲書三―五五頁参照。

(56) 以下の記述は、特に断らない限り『眞誥』巻一五～一六「闡幽微」による。また福永、前掲論文参照。

(57) 『眞誥』巻一五―一〇紙に、偶然「叩齒」の術を行って長生を得た鮑助について「北帝中聞、亦比遣煞鬼及日遊地殃使取之(鮑助)、而此數煞鬼、終不敢近(鮑)助、鬼官問其故、天煞答云……常行叩齒……是以无有緣趣得煞之耳」と。

(58) 『眞誥』には北帝の號を冠した幾つかの「祝」がみえ、それを唱えれば病氣を惹起する鬼を倒せると説く。たとえば「北帝祕祝」は「祝之曰……遊魅罔象、敢干我神、北帝呵制、收氣入淵云々」(巻一〇―一一紙)、また「北帝煞鬼之法」は「祝曰……敢有小鬼欲來見狀……炎帝(北帝)裂血、北斗燃骨、四明破骸、天獸滅類、神刀一下、萬鬼自潰」と(巻一〇―一〇～一一紙)。つまり北帝以下の鬼官は、鬼を威嚇し倒す力をもつとされたのである。

(59) 宮崎、前掲書参照。

(60) 『三國志』巻一八龐悳傳。

(61) 『三國志』巻九曹爽傳、及び同上附何晏傳注引『魏氏春秋』。

(62) 鬼官の總數七十數名中、二十名近く。

(63) 小南、前掲書一五三頁、及び宮川尚志『中國宗教史研究第一』(同朋舍出版、一九八三年)一六六―一六九頁。

(64) 『三國志』巻二八鄧艾傳。

(65) 『世説新語』賞譽篇、同上雅量篇注引『晉百官名』、及び『晉書』巻二〇・禮志中。

(66) 『眞誥』巻一六―六～九紙。陶弘景は「雜有楊君之辭也」という。

(67) 『晉書』巻四九謝鯤傳、同上巻九〇・良吏鄧攸傳。

(68) これらの説話に最初に着目し、羅酆宮と比較検討したのは

陶弘景である。また神塚、前掲論文（上）一九五―一九九頁参照。

(69) 『晉書』巻九四・隱逸郭翻傳、同上巻七成帝紀には庾亮の推擧で徵召されたという。

(70) 同右・郭翻傳に、父は安城太守、伯父は廣州刺史という。

(71) 『太平廣記』巻三一九所引。

(72) 『晉書』巻八二王隱傳に「世寒素」とあり、父は歷陽令という。

(73) 說話の語り手の問題については、小南、前掲書二七八―二九四頁を參照のこと。

(74) 『晉書』巻七九謝尙傳。

(75) このモチーフに最初に着目し、羅酆宮を含めて考察したのも陶弘景である。但し陶弘景は、說話の幽界と羅酆宮とを同一のものとみなし、轉倒の例として說話を擧げている。

(76) たとえば「（謝稚堅、張兆期）故但陸仙耳、無復登天冀也」（『眞誥』巻五―八紙）。

(77) 地下主者の詳細は、神塚、前掲論文（上）一九九―二〇四頁參照。

(78) 麥谷、前掲註(30)論文參照。

(79) 『眞誥』巻一六―七紙に、辛玄子が鬼官たる東海侯、禁元中郎將、吳越鬼神之司に任官されて「方當攝御群鬼、領理是非、處衆穢之中閒、聲交於邪魔之紛紜、事與道德爲闊、眼與盱眞爲踈、熟比照寂於玄境、逍遙於太初哉」――群鬼を管轄する仕事は、仙界（玄境、太初）に比べようもないと。但し楊羲は仙官たる「吳越鬼神之君」に就くとあり（巻二―八紙）、些か問題が殘る。

(80) 陶弘景が『眞誥』をもとに撰述した『眞靈位業圖』では、仙官を六品以上に鬼官を七品以下に想定しており、舊七品以下を流外官とした梁・武帝の九品官制の改革に對應するという（砂山、前掲論文三〇九頁）。

(81) 桓溫については、石田德行「東晉の荊江軍閥――譙國龍亢の桓氏の場合――」（『軍事史學』六―四、一九七一年）、川合安「桓溫の『省官併職』政策とその背景」（『集刊東洋學』五二、一九八四年）參照。

(82) 『晉書』巻三二・后妃下孝武文李太后傳。

(83) 『眞誥』巻八―一〇紙。陶注では、升平五年（三六一）頃の啓示という。

(84) 『晉書』巻七六王彪之傳。

(85) 『晉書』巻六四・簡文三子會稽文孝王道子傳。

(86) 『晉書』巻一〇〇孫恩傳。

(87) 『晉書』巻九八桓溫傳に、この北伐のとき「百官皆於南州祖道、都邑盡傾」と。

(88) 『晉書』巻七八孔嚴傳。

(89) 『晉書』巻八三江逌傳。

(90) 『晉書』巻九八桓溫傳。

(91) 『眞誥』巻一七―一三紙。この手紙は「給事許府君侯」宛てと推定され、許謐の官歷からすれば三六〇年代後半以降のものか。

(92) 『晉書』巻八〇王羲之傳。

(93) 越智重明『魏晉南朝の貴族制』（研文出版、一九八二年）

二二〇—二三二頁參照。

(94) 『晉書』卷六四・簡文三子會稽文孝王道子世子元顯傳。

(95) 『晉書』卷八九沈勁傳、及び『南史』卷三六沈演之傳。

(96) 安田二郎「南朝の皇帝と貴族と豪族・士豪層——梁武帝の革命を手がかりに——」(中國中世史研究會編『中國中世史研究』、東海大學出版會、一九七〇年、所收)、及び吉川忠夫『六朝精神史研究』(同朋舍出版、一九八四年)一九九—二五九頁參照。

(97) 『宋書』卷一〇〇沈約自序、及び『晉書』卷一〇〇孫恩傳。また宮川、前揭註(63)書二三〇—二三一頁參照。

THE RELIGIOUS IMAGINATION OF THE SOUTHERN COMMONERS IN THE EASTERN JIN PERIOD
—On The *Zhengao* 眞誥—

TSUZUKI Akiko

The Taoist classic *Zhengao* is a record of a spirit communication performed by Xu Mi 許謐 and his son together with the spirit medium Yang Xi 楊羲 that took place in Danyang 丹陽 in the second half of the Eastern Jin period. The purpose of this essay is to analyse the world order that is described by these three men's religious imagination and thereby to discover the political and social consciousness that is hidden therein.

Xu Mi and Yang Xi were lower officials from southern commoner families who accepted the northern aristocratic social system even while they were rejected by that system. This position casts a subtle shadow on their spirit communication. This is manifested in their concept of the "family" (*jia* 家), their understanding of the society, and especially their construction of the afterlife (the *xianjie* 仙界 or *guijie* 鬼界) that is seen in the *Zhengao*. The afterlife of the *Zhengao* was situated in the same physical context as human society (complete with mountains, islands and caves). It assumed the existence of the class hierarchy dictated by Confucian morality.

This concocted world reflected the structure of the actual society; however, it also revealed the upset in social position that was coming about between the commoners and the Eastern Jin aristocracy (namely the military leaders who were pursuing wars). This actual overturning of the system of ranking individuals lends significance to the denial of chaos or of any dissension with the aristocratic system which honored family background.

At that time moreover, although the military aristocracy was functioning securely, due to the successive invasions of the north, the social order of the Jiangnan area was beginning to crumble. The *Zhengao* was indeed a product of the religious imagination of the southern

commoners who, by creating a fantasy world, were trying to overcome these various contradictions.

IMPERIAL SACRIFICES IN THE TANG DYNASTY : THOSE PERFORMED BY THE EMPEROR AND THOSE BY A REPRESENTATIVE AUTHORITY

KANEKO Shuichi

In the imperial sacrifices of the Tang, it was the rule that the important state sacrifices (*jiaoji* 郊祀) and the ancestral sacrifices (*zong miao* 宗廟) were performed by the emperor in person. However, there was also a system whereby these were performed on his behalf by a "representative authority" (*yousi sheshi* 有司攝事).

There is a wealth of reference in the sources to the emperor performing the sacrifices in person, but there is little about the "representative authority." Without a clear understanding of the relationship between the two, it is impossible to make proper use of existing references to the imperial sacrifices.

This essay presents several conclusions. First, following the clue that the ceremony to congratulate the emperor (*chaojia* 朝賀) on the day of the winter solstice was cancelled when the emperor performed the state sacrifices in person on that day, we can conclude that there must have been an extremely high incidence of the representative authority performing the sacrifices instead. Second, there were differences in the scale, expense and participants depending on whether the sacrifices were performed by the emperor or by the representative. Moreover, in the case of the emperor, an edict announcing the event had to be issued about two months in advance. Finally, the paper details the ranks of the officials who, as representative authorities, performed the periodic ancestral sacrifices (*zhengji* 正祭). Within this group, the position of the Three Dukes (*sangong* 三公), except for imperial male relatives, was limited to high officials of the Department of State Affairs (*Shangshusheng*