

「黄庭内景經序」小考 ―その成立と性格について―

金 志 玪

はじめに

『黄庭内景經』という書物は實に多様な方面から注目されてきた。道教史において『黄庭内景經』を下敷きに様々な經典が作られ、種々の注釋が書かれるなど、多彩な解釋史を持つのみならず⁽¹⁾、書道史においては『黄庭内景經』の寫本が王羲之の『黄庭經』(外景經)寫本とともに書道家の注意を集めてきた⁽²⁾。また現代の研究においては、醫學知識に基づいた體內神の觀念が『黄庭内景經』の獨特な思想として注目され⁽³⁾、王明氏は『黄庭内景經』を「内丹派養生之書」、「宗教思想と醫學とが混合した道書」と性格付けた⁽⁴⁾。

その中で、『黄庭内景經』を巡る重要な議論の一つであつた「内景經」と「外景經」の先後問題について⁽⁵⁾、王明氏は「内景經」を『黄庭經』の原形とみなされたが、麥谷邦夫氏は「外景經」が先行することを立證し、「外景經」にない「内景經」の特色として、體裁の面においては、三十六章で分章され、首章と終章が序結の構造を成している點、さらに内容の面では「外景經」にみえない體內神の名前と服色が明示され、上清經由來の存想法が加えられていることを指摘した⁽⁶⁾。

さらに兩經の違いは、それぞれがどのように讀まれてきたかという受容の面において浮き彫りにされると思われる。『黃庭外景經』は、その冒頭に冠する「老君閑居して七言を作る」という一句が端的に示すように、老子の傳承と結び付けて讀まれたとみられるが⁷⁾、『黃庭內景經』はこのような老子の傳承とかけ離れ、新たな天觀念と神系譜のもとに書き直されたものである。それは、東晉興寧二年（三六四）に始まる茅山（江蘇省句容縣）への衆眞降臨と上清經典の開示、その中心にあつた靈媒楊羲と許謐一家の宗教活動を背景としていた。

上清經典は眞人たちによつてもたらされた天書、すなわち啓示經典であることを標榜し、宇宙の元氣が文字に凝縮されているとする經典生成説を裏付として、經典の讀誦を最高の修行法とした。特に『大洞眞經』と『黃庭內景經』の讀誦が、上清道教において最も肝心な修行であつたことは周知の通りである。ところが、葛洪が『抱朴子』（三二七年頃成立）で『老子』の暗誦批判と並んで『黃庭經』の讀誦を批判していることから知られるように⁸⁾、『黃庭經』（外景經）の讀誦は『黃庭內景經』の出世（三六四年頃）以前に廣く用いられていたのである。

このように道經の誦經が廣まっている状況で『黃庭內景經』讀誦の獨特の意味を明らかにするためには、それが何を規範にして、どのように行われていたかという誦經の内實を検討する必要がある⁹⁾。これに關しては、まず、六朝時代に出された『黃庭內景經』の誦經のマニユアルがその端緒を提供してくれる。

現在に傳わる史料は、陶弘景（四五六―五三六）の編した『登眞隱訣』に載せる「誦黃庭經法」、太眞玉帝四極明科經』（五世紀―六世紀初）の『黃庭內景經』の誦經法があり、また『雲笈七籤』所收の『上清黃庭內景經』はその二つの『黃庭內景經』の誦經法を網羅した「推誦黃庭內景經法」を付している。以上の誦經法の分析を通じて『黃庭內景經』の讀誦が持つ獨特な面貌が示されられると思われる。そのなかで注目に値するのは、『登眞隱訣』所載

の「誦黃庭經法」に對する陶弘景の注である。陶弘景は「誦黃庭經法」を偽作とみなし、眞正な啓示による「正しい」誦經法は『黃庭內景經』の序文に備わるといふ。その眞偽の判斷はさておき、ある書物の序文に該當典籍の主旨を解説する文章ではなく、修行のマニュアルが書かれているといふことは、道教經典の文獻的性格の一端を示すものと考えられる。現行『黃庭內景經』の序文は、質的に異なる二つの文章で構成されている。一つは唐代の注釋者の序文であり、もう一つは誦經の科儀を語るものである。本稿では、後者がまさしく陶弘景のいう東晉期の『黃庭內景經』の序文であることを明らかにし、その成立と性格について考察していきたい。

一 様々な『黃庭內景經』の誦經法、そして『南嶽魏夫人內傳』

東晉時代に『黃庭內景經』の實踐がどのようなものであったかについて具體的な情報を得ることは困難であるが、『眞誥』と『登眞隱訣』という獨特点書物を通じて、斷片的ではあるものの、相當詳細な様子までのぞいてみることはできる。これらはいずれも陶弘景が楊羲（三三〇—三八六？）、許謚（三〇三—三七六）、許翽（許謚の子、三四一—三七〇）の三人の文稿を集めて整理し、注を加えて撰じたものである。その三人の文稿、所謂「三君手書」の性格は、基本的に楊羲に降臨した眞人たちの教えを記録した啓示文獻である⁽¹⁰⁾。

その中でも『眞誥』握眞輔篇は、靈媒楊羲の夢の記録や許謚の修行のメモ、修行の場となる靜室の造り方など、修行の現場をありありと伝える重要な記録を載せる一篇であり、『黃庭內景經』の修行に關しては、誦經の際に記したメモがみられる。

ど、それぞれ『黃庭内景經』の言葉であるが、これらの語句が書かれたのは、誦經の途中に立ち上がり席をはずさなければならぬ場合、その次から読みつづけるため、読み終わったところの文句をしるしとして書きつけたのだという。陶弘景が何を根據にこのように理解したかは定かでないが、彼の理解による限り、經文の書き込みがない他の場合は、經典を最初から最後まで途切れることなく通讀していたことになる。

十回の讀誦を單位としていたことは、恣意的なことではなく何らかの規定に基づいたものと考えられる。『黃庭内景經』の終章である第三十六章には「十讀して四拜し太上に朝す」とあり、恐らくこれが『黃庭内景經』の誦經に關する最古の規定であろう。『黃庭内景經』の中で第三十六章は、他の章とは異なり、誦經のマニユアル的性格を持ち、經典傳授にかかわる規約と禁忌、誦經の儀範を記している。

沐浴し盛潔にして肥・蕪を棄て、室に入り東に向き玉篇を誦し、約ね萬偏を得れば義は自から鮮かなり。散髮し無欲なれば以て長く存し、五味は皆至り正氣は還る。心を夷らかにし悶えを寂かにして煩冤することなかれ。過數已に畢れば體神は精なり、黃華玉女は子に情を告げん。「真人既に至りて六丁を使ひ、即ちに隱芝（修行者）に大洞經を授けん」と。十讀して四拜し太上に朝す。先づ太帝に謁し後に北に向き、黃庭内經玉書暢ぶ。授くる者を師と曰ひ受くる者は盟ふ。雲錦・鳳羅・金鈕の纏、以て割髮に代へ肌膚全し。手を攜へて山に登り液丹を飲り、金書玉景乃ち宜ぶべし。傳ふるに授くべきを得て三官に告げ、七祖をして冥患を受けしむるなかれ。太上の微言は神仙を致し、不死の道は此の眞文たり。

沐浴盛潔棄肥蕪、入室東向誦玉篇、約得萬偏義自鮮。散髮無欲以長存、五味皆至正氣還。夷心寂悶勿煩冤。過數已畢體

神精、黃華玉女告子情。真人既至使六丁、卽授隱芝大洞經。十讀四拜朝太上。先謁太帝後北向、黃庭內經玉書暢。授者曰師受者盟。雲錦鳳羅金鈕纒、以代割髮肌膚全。攜手登山歆液丹、金書玉景乃可宣。傳得可授告三官、勿令七祖受冥患。太上微言致神仙、不死之道此眞文。（『黃庭內景經』沐浴章第三十六）

ここには十回の誦誦を單位として一回りを終えたら「太上」と「太帝」という神格に拜禮すること、萬回の誦誦を目指すこと、經典を授けられるには獻物をそなえ師と誓いをたてること、誦經の前に齋戒を行なうことなどがうたわれているが、これらは比喻ではなく、許謚の例でみるようにその一つ一つが實踐の指針となっていたのである。

しかし、『黃庭內景經』の第三十六章だけでは『黃庭內景經』の誦經法を完全に把握することは難しい。特に禮拜する神格と方角についての説明が不備である。まず「太上」という神格は、第一章に「上清紫霞 虛皇の前に、太上大道玉晨君、蕊珠に閑居して七言を作り、……是れを黃庭と爲し内篇と曰ふ」とあり、『黃庭內景經』を著したとされる「太上大道玉晨君」（以下太上道君と略稱）を指す。第三十六章はこの太上道君に北向拜禮するように説いているのである。しかし「太帝」については『黃庭內景經』のどこにも、これがどのような神格なのか、どの方角に向いて拜禮するのかなどについて何の説明もない。

他の上清經の場合は、經典の由來と名稱の解説、修行に用いる時間帶、體を向ける方角、叩齒の回数、呪文の唱え方、目の閉じ方や手の握り方、存思の後に唾液を飲み込む回数、そして何を思い描いて瞑想するか、といった修行に際しての詳しい指針、すなわち「口訣」（口傳の秘訣）が付されている。口訣は譬えて言えば、書

かれた樂譜だけではわからない、師匠から直接教えてもらう演奏法とコツのようなものである。上清經典に共通する特徴の一つは、師から口傳されるべき口訣が、眞人によるものとして文書化されている點であるが、『黃庭内景經』の場合はこのような口訣が缺けており、しかも本文自體は他の上清經における祝文に相當する韻文の形式をとっているところで例外的とされる。

現在残っている史料をみる限り、『黃庭内景經』の場合は誦經法が別行していたようである。その一つが『登眞隱訣』に載せる「誦黃庭經法」である。ここには次のような二つの口訣が収められている。

拜祝法

『三九素語玉精眞訣』に曰く、東華の玉篇、黃庭内景經を誦するに、「十讀して四拜す」、「先に太帝に謁し後に北に向く」と云ふも、經序に旨訣無きなり。太帝は東のかた應に朝禮すべし。太帝は紫晨君なり。北に廻り太上に禮祝す。十讀して既に竟れば、起ちて太帝に向き再拜す。拜し畢れば、長跪して瞑目し、祝して曰く、「小兆某甲、謹んで金書玉經を讀み、十轉既に周し。乞ふらくは龍輶に登り、天神下降し、六丁を役使し、七祖 飛昇し、我 上清に登らんことを」と。畢れば、目を開き咽液すること十過、叩齒すること九通。次に北に向きて再拜し、長跪して祝して曰く、「上皇太眞よ、我をして虚に昇り、清齋澡鍊して、金書を誦詠し、七玄披散し、上に帝廬に朝し、年を延ばし長く存し、名を籙書に刻せしめよ」と。畢れば、臨目して叩齒すること九通、咽液すること十過。都て畢れば、後に常所に還り經を轉ずるなり。

存神別法

清虛「靈」真人曰く、凡そ黃庭內經を修むるに、應に帝君填神混化玄眞の道に依るべし。讀み竟りて禮祝し、畢らば、正坐して東に向き、臨目して内に身神の形色長短大小を存し、其の名字を呼び、還りて本宮に填せしむ。此の法を修めざれば、誦すること萬遍なりと雖も、眞神守らず、終に感效無し。……今故に經中の要節を抄して相示す。平坐して臨目し、叩齒すること三十六通、乃ち神を存す。髮神蒼華 字は太元、形長二寸一分。……已上の面部の七神、同じく紫衣・飛羅裙を衣、並びに嬰兒の形なり。之を存すること審正にし、一面に羅列し、各々其の宮に填せしむ。畢れば、便ち叩齒すること二十四*通、氣を咽むこと十二過。(下略)⁽¹³⁾

右のごとく、「誦黃庭經法」は『三九素語玉精眞訣』の引用（「拜祝法」と清靈眞人の口訣（「存神別法」）とで構成され、拜禮法と瞑想法を示している。「拜祝法」は第三十六章の「十讀四拜朝太上、先謁太帝後北向」の拜禮法を下敷きとして敷衍し、「四拜」とは太帝と太上、それぞれに二拜ずつ禮することと解釋し、太帝は「紫晨君」として東に配している。「存神別法」は誦經の後に體內神の存思をまとめて行うようにしている。

ところが『登眞隱訣』にこれを収録した陶弘景は、この誦經法を「僞を以て僞を立て、愆妄の甚だしきもの」として強く批判する。その理由として擧げているのは、叩齒の回数と咽液の回数が一致しないこと⁽¹⁴⁾（『眞誥』に記載されている他經典の誦經法を調べてみると、兩回数は一致している）、祝文に敬語が使われていないこと⁽¹⁵⁾、神格ごとに定められた『黃庭內景經』の名稱と一致しないこと⁽¹⁶⁾、そして「大洞を誦すること萬過にして、七祖方

めて九宮の仙なるを得。今黄庭を詠ずること十遍にして、便ち帝廬に朝宴するを乞ふは、亦た過ならざらんや」というように、『黄庭内景經』に『大洞眞經』を凌ぐ權威をあたえている點などである⁽¹⁷⁾。昇天と七祖の救済が可能なのは『大洞眞經』のみとし、『黄庭内景經』はただ一身の救済に止まるものに限定しようとする、陶弘景の道經の位階づけに對する意識も窺えるが、より注目されるのは、陶弘景がこの方法をデタラメとする、その根據である。「誦黄庭經法」に對する陶弘景の總評は次のようである。

黄庭の序、已に誦讀の法を備載す。若し此の二事を知らずして、修むる者便ち感效無ければ、則ち兼ねて應に之を説くべし。乃ち更に怖畏・疾病及び遇穢の法を論ずるも、而るに了に此に及ばず。神王・王君、寧ぞ當に分明に指して告めを垂れんことを欲せざるべけんや。經此の如くんば、事理盡くさず、便ち都て修むべき者無し。……右の此の禮祝・存神の兩法は、皆想ふに傳は出づること東晉の間よりす。竝びに眞書無く、假りに要秘と云ふ。其の辭事乖淺なるを觀るに、必ず應に是れ夸競の徒、僞經に傍擬し、此の訣を構造すべし。……併せて之を論ずるに、前篇の禮祝は猶ほ小勝ると爲す。此の存神の文は、佗雜を牽引し、庸陋なること已甚しく、後學を疑誤し、其の弊は淺からざらん。若し吾が據る所を以て非と爲さば、想ふに諸君眞本を覓めて見示すべし。若し必ず其れ有らば、則ち吾れ口を緘じ舌を結び、終身復たは敢へて道を學ぶと言はざるなり。

黄庭之序、已備載誦讀之法。若此二事不知、修者便無感效、則兼應說之。乃更論怖畏疾病及遇穢之法、而了不及此。神王・王君、寧當不欲分明指的垂告耶。經如此、事理不盡、便都無可修者矣。……右此禮祝・存神兩法、皆想傳出自東晉

間。竝無眞書、假云要秘。觀其辭事乖淺、必應是夸競之徒、傍擬僞經、構造此訣。……併而論之、前篇禮祝、猶爲小勝。此存神之文、牽引佗雜、庸陋已甚、疑誤後學、其弊不淺。若以吾所據爲非、想諸君可覓眞本見示。若必其有者、則吾緘口結舌、終身不復敢言學道也。〔『登眞隱訣』卷下誦黃庭經法注〕

右のような陶弘景の痛烈な批判の核心は、「誦黃庭經法」が「眞書」・「眞本」ではなく「僞經」によって作られたものであるという點にある。陶弘景のいう「眞書」とは、楊羲と許氏父子によって書かれた啓示文書、すなわち「三君手書」のことである⁸⁾。三君の手によって記された言葉に對する陶弘景の信念は、「眞人の旨、一句一字、皆深き意 其の間に在る有り。精しく之を辨ずれば、乃ち其の理を知る」〔『登眞隱訣』卷下入靜注〕というところからも窺われるように、絶對的というべきものであった。要するに、「誦黃庭經法」は、その據るところの『三九素語玉精眞訣』と「清靈眞人口訣」とが楊羲らに示された眞正な啓示書ではなく、啓示書であるかのように装った「僞經」であり、「誦黃庭經法」はそのような「僞經」によって作られた作法だからデタラメだというのである。その一方、彼が『黃庭内景經』の誦經法を載せる「眞書」とみなしているのは「黃庭之序」(以下陶弘景のいう「黃庭之序」は「黃庭内景經序」と表記する)である。陶弘景はその序に誦讀の方法が備わっており、それは「神王」「王君」という神格によるものであるという。「黃庭内景經序」の存在については、前に掲げた「誦黃庭經法」所引の『三九素語玉精眞訣』にも言及があった。陶弘景と『三九素語玉精眞訣』、いずれも「黃庭内景經序」について言及していることから、『黃庭内景經』と「黃庭内景經序」は早い時期から一つのセットとなつて讀まれていたと推察される。さらに、陶弘景が「黃庭内景經序」を「眞書」と認めて

いたなら、それは楊羲らによって書かれた「三君手書」を意味する。この問題については次節で詳述することにして、ここでは「誦黃庭經法」を含めて、六朝時代に『黃庭内景經』の修行法がどのように考案されたかについて少し考察することとしたい。

陶弘景が「誦黃庭經法」を東晉期の偽作と判定し、『登真隱訣』に載せてまで注意を促したことは、裏を返せば、それほど「誦黃庭經法」が『黃庭内景經』の修行に用いられていたことを物語るのではないだろうか。またこの記載より、東晉期から『黃庭内景經』をめぐる様々な誦經法が作られていたことが窺える。次にそのような六朝期の誦經法をもう一つ挙げる。それは五世紀末から六世紀初のものとしてされる道教科儀書（儀式の規定を集めた典禮書）『太眞玉帝四極明科經』⁽¹⁹⁾（以下『四極明科』と略稱）に見えるものである。以下、この誦經法を「四極明科誦黃庭經法」と稱することとする。

太玄都四極明科に曰く、室に入り黃庭玉景内經を誦するに、當に燒香して清齋し、身に法服を冠すべし。戸に入り北に向き、四拜して長跪し、叩齒すること二十四通。「高上萬眞玉晨太上大道君に上啓す、某甲今室に入り、玉經を誦詠するに當り、神を鍊り藏を保たんとす。乞ふらくは胃宮は華榮し、身は虛に乗るを得、上に帝庭に拜せんことを」と。畢れば、還りて東に向き、四たび太帝に揖す。又た叩齒すること十二通。「扶桑大帝暘谷神王に上啓す、某甲今室に入り、玉經を披詠す。乞ふらくは靜室をして芝英自ら生じ、玉華寶耀あり、三光洞明し、萬偏ならば胎仙、帝靈と同一するを得しめんことを」と。畢れば、東に向き誦經すること十偏を一過と爲し、一たび竟れば便ち還りて北に向き四拜し、東に向き四揖し、復た

啓するを須^もひざるなり。(下略) (『太眞玉帝四極明科經』卷四)

(20)

「四極明科誦黃庭經法」も『黃庭内景經』第三十六章の「十讀四拜朝太上」、「先謁太帝後北向」を下敷きとしている。まず「十讀四拜」とは、十回の誦經を一セットとして、その前後に太上と太帝のそれぞれに、四拜することと解されている。ただ、太帝より先に太上に拜禮すると定めている點は三十六章の内容と異なる。なお、北向拜禮する神格は「太上大道君」、東向拜禮する神格は「扶桑大帝暘谷神王」とされる。拜禮の仕方は「拜」と「揖」、叩齒の回数はそれぞれ二十四回と十二回、と區別されていることから、兩神格の上下關係がわかる。前掲の「誦黃庭經法」と「四極明科誦黃庭經法」、いずれも太上と太帝という二神格に對する拜禮を中心に儀式化されていることが見て取れる。

またこれらの誦經法は『黃庭内景經』の第三十六章の他にも共通の基盤を持つ。まず、「誦黃庭經法」の「拜禮法」が引く『三九素語玉精眞訣』という經典名は、陶弘景の注に「魏傳目に玉精眞訣三九素語有り」とあり、『南嶽魏夫人内傳』に記された經典目の書名であるという⁽²¹⁾。陶弘景は『黃庭内景經』の誦經法を語る神として「神王」と「王君」に言及し、「四極明科誦黃庭經法」も太帝を「扶桑大帝暘谷神王」として、「神王」に言及する。これらの諸神格こそ『黃庭内景經』の誦經法を語る神聖な權威となっていたであろうが、南嶽魏夫人はもとより、神王と王君も『南嶽魏夫人内傳』に登場する神格である。要するに、これら誦經法はみな南嶽魏夫人の傳承をその背景としているのである。

『南嶽魏夫人内傳』⁽²²⁾は魏華存(二五一—三三四)という女性が上清真人の降臨と教授によつて南嶽司命紫虛

元君という真人となる修行の過程を描いた傳記である。魏華存は許謚一家に降臨した衆眞の中で「玄師」とよばれ、彼らの師匠として崇められた。また「内傳」は六朝時代において、かかる茅山の啓示と密接な関係を持つて形成されたものであるが、先學の指摘する通り、それは單なる物語ではなく、それ自體が經典として修行の模範となり⁽²³⁾、さらにその中には、主人公が用いた修行法や經典が收録され、様々な上清經の出處ともなっていた⁽²⁴⁾。特に『黃庭內景經』は、『眞誥』に「掾（許翽）魏傳中の黃庭經を抄す」（卷二十翼眞檢）とあるように、許翽によつて『南嶽魏夫人內傳』から鈔寫されて、始めて單行したと考えられる⁽²⁵⁾。このことは『黃庭外景經』にない『黃庭內景經』の新しい側面を考える際に『南嶽魏夫人內傳』が重要な手がかりとなることを物語ると同時に、『黃庭內景經』の誦經法の形成に『南嶽魏夫人內傳』が決定的な影響を與えた可能性を示す。

しかし現在『南嶽魏夫人內傳』は散佚し、『太平御覽』、『太平廣記』、顏真卿（？―七八五）の「晉紫虛元君領上眞司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘」（以下「魏夫人仙壇碑銘」と略稱）等に概略の筋書きが傳わり、『登眞隱訣』や『眞誥』に佚文（恐らく原文に近いもの）を散見するのみである。ここでは「魏夫人仙壇碑銘」所引の『南嶽魏夫人內傳』の佚文から『黃庭內景經』とかかわる箇所を拾い上げ、『黃庭內景經』の誦經法に關する手がかりを探つてみたい。

幼彥（魏夫人の夫）後に脩武令と爲り、夫人は心に幽靈を期し、精誠^{はなは}苦だ盡す。子息の粗ぼ立つるに逮び、乃ち室宇を離隔し、別寢に齋し、清脩すること百日、忽ち太極眞人の安度明、東華大神の方諸青童、扶桑碧河湯谷神王景林真人、小有仙王清虛真人王褒の來降する有り。褒夫人に謂ひて曰く、「聞くならく、

子は密かに眞氣を緯^{おさ}む、と。太帝君 我に敕して子に神眞の道を授けしむ」と。青童曰く、「清虚は爾の師なり」と。……是に於いて、景林又た夫人に「黄庭内景經」を授け、晝夜に誦讀せしむること萬遍、得て乃ち鬼神を洞觀す。此れ乃ち不死の道なり。……王君乃ち夫人の向^{さき}に授かる所の書、存思の指歸、寶經の節度、行事の口訣を解語し、諸の要 粗ぼ訖り、徐ろに乃ち別れ去る。

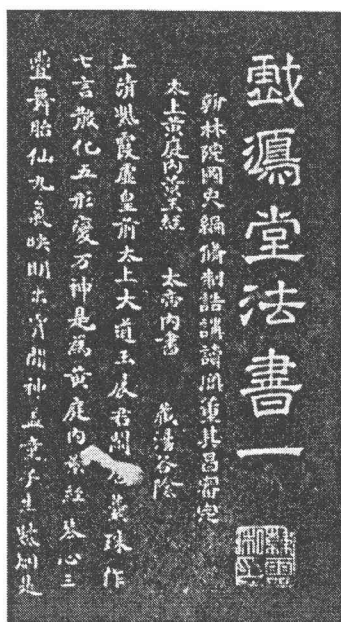
幼彦後爲脩武令、夫人心期幽靈、精誠苦盡。逮子息粗立、乃離隔室宇、齋于別寢、清脩百日、忽有太極真人安度明、東華大神方諸青童、扶桑碧河湯谷神王景林真人、小有仙王清虚真人王褒來降。褒謂夫人曰、聞子密緯眞氣。太帝君敕我授子神眞之道。青童曰、清虚爾之師也。……於是、景林又授夫人黄庭内景經、令晝夜誦讀萬遍、得乃洞觀鬼神。此乃不死之道也。……王君乃解語夫人向所授書、存思指歸、寶經節度、行事口訣、諸要粗訖、徐乃別去。〔顏魯公文集〕卷九晉紫虛元君領上眞司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘〕

右に掲げた内容からはまず、「四極明科誦黄庭經法」にあった「扶桑大帝湯谷神王」について、また陶弘景が「黄庭内景經序」とかわつて言及した「神王」「王君」についての情報が得られる。兩神はいずれも魏夫人に修行に關する口訣を授ける師に當る。「王君」は魏夫人の師、清虚真人王褒のこと、「神王」は清虚真人に命じて魏夫人に「黄庭内景經」を傳授させた太帝君、すなわち扶桑碧河湯谷神王（＝景林真人）を指す。この「扶桑碧河湯谷神王景林真人」という神格は「四極明科誦黄庭經法」において東向拜禮する「太帝」とされていたが、これはいったいどのような神格であらうか。

扶桑大帝と湯谷神王（以下原文以外は、「湯谷」と統一する）は、あるいは一つの神格とされたり、あ

るいは二つの神格とされたりするが、これは『山海經』の「湯谷の上に扶桑有り、十日の浴する所、黒齒の北に在り。水中に居り、大木有り、九日は下枝に居り、一日は上枝に居る」⁽²⁶⁾に基づくものである。扶桑は遠い東の海に浮かぶ、十個の太陽を持つ木であり、その根を湯谷に沈めているが、十個の太陽のうち九つは湯浴みさせ、一つのみを昇らせる。扶桑大帝はこの扶桑を治める神であり、湯谷神王は、扶桑が根づいている湯谷、すなわち「太陽が湯浴みする谷」（「湯谷」の場合は「太陽の谷」の意）を司る神として想定されたのであろう。つまり、太陽が昇ってくる東海の神木である扶桑と、太陽の谷である湯谷（湯谷）は、いずれも「光輝の大本」の象徴であり、「景林」も景、すなわち光の溢れる林であるから、十日を持つ扶桑と同様の象徴である。

楊羲の筆跡を残していると思われる「黄素黄庭經」は「太帝の内書、湯谷の陰に藏す」と題されている（圖二）



〔圖二〕 戲鴻堂帖所收楊羲黄庭内景經

参照）⁽²⁸⁾。この題では『山海經』の象徴がそのまま用いられ、『黄庭内景經』は太陽とともに湯谷に秘藏された扶桑大帝の奥義書として意味づけられている。「四極明科誦黄庭經法」が扶桑大帝を東に配當したのは、このことを踏まえたのであろう。ちなみに、六朝末期に實在していたと思われる上清經目において『黄庭内景經』は、「紫虛元君南嶽上眞魏夫人在世受經限」として「上清太上黄庭内景玉經太帝内書一卷」（『三洞奉道科戒儀範』卷五）と題されている。この經名は『魏夫人内

傳』の筋書きをそのまま反映し、太上道君が著し、扶桑大帝の内書とされた『黄庭内景經』の位相を明確に表している。

このように『黄庭内景經』は『南嶽魏夫人内傳』と不可分の關係を持ち、『南嶽魏夫人内傳』に基づいて讀まれたとみられる。それはさらに第十七章の「是昔太上告我者」の一句が、湯谷神王から魏華存への「黄庭内景經」傳授という文脈で解釋されたことから窺われる。それを検討する前に『黄庭内景經』の言葉づかいについて付言しておきたい。「外景經」、「内景經」のいずれにおいても『黄庭經』の獨特な言葉づかいとして、一人稱代名詞の「我」「吾」、二人稱代名詞の「子」が用いられる。これらは『黄庭經』が口訣、すなわち師から弟子へのお告げや、神に對する祝願文から形成されたことを示すものであり、讀誦および瞑想の流れにおいて對話ないしモノローグの効果を出すと考えられる⁽⁹⁾。

さて問題の第十七章は「是れ昔 太上 我に告ぐるもの」とある。この部分の梁丘子注は「我とは扶桑太帝君自ら謂ふなり。言ふところは我が道成り、昔道君授くるに黄庭の術を以てするを承くるなり」とあり、「黄庭内景經」は「太上」が「我」すなわち扶桑大帝に授けた經典である、と扶桑大帝がみずから修行者に向けて發話する場面と解釋する。この箇所の前後および經文全體を見ても、「我」を扶桑大帝と解釋できる手がかりは見当たらないが、この「告」の傳授關係は、最初の啓示者である「太上」と、發話者の「我」、そしてそのお告げを聞くものの三者で成り立っている。こういう三者の關係を梁丘子は『南嶽魏夫人内傳』の「黄庭内景經」傳授の文脈に置き、「我」を扶桑大帝と解したのである。いうまでもなく「太上」は『黄庭内景經』の第一章でいう、「黄庭内景經」を著した神の太上道君であり、扶桑大帝（＝湯谷神王）は『南嶽魏夫人内傳』で魏華存に「黄庭内景經」を與えた神で

ある。すると、『黄庭内景經』を読む修行者は次のような系譜の中に入ることになるであろう。

太上道君↓扶桑大帝↓魏華存、あるいは讀誦者

このような構造において『黄庭内景經』の讀誦者が、魏華存の神秘的な經典傳授の話に自分自身をオーバーラップさせて誦經を行うであろうことは容易に想像できる。そして太上道君と扶桑大帝の兩神格は、前に掲げた第三十六章の「十讀四拜朝太上、先謁太帝後北向」にみえるように、誦經に伴う拜禮儀式の中核をなしていた。『南嶽魏夫人内傳』を参照すれば、この禮拜法は、傳經の師にあたる扶桑大帝を先に拜禮し、その後、經典の由來するところの太上道君に拜禮するものである。太上道君が北に配當されるのは、『南嶽魏夫人内傳』において魏夫人が昇仙する場面で「北のかた上清宮に詣る」とあり、太上道君をはじめとして衆眞の集う上清宮が北天に想定されていたことによるものであらう⁽³¹⁾。

以上で考察したように、『黄庭内景經』の誦經儀式は、『黄庭内景經』を著した上清天の太上道君と、人間界に『黄庭内景經』を傳えた扶桑大帝に對する拜禮法を設け、魏夫人の修行を聖なる模範とし、それに修行者を同化させるものであったといえる。かかる六朝時代の『黄庭内景經』の修行法は、いずれも『南嶽魏夫人内傳』に登場する眞人の口訣を名乗り、その神聖性を修行法の權威としていたのである。

陶弘景は、湯谷神王と清虛眞人による眞正な修行法が「眞本」として『黄庭内景經序』に備わっていると斷言した。陶弘景の認めるところの眞本は、前述した通り楊羲と許氏父子、三人の手稿のみである。『黄庭内景

『南嶽魏夫人内傳』から抄出されたことを考え合わせれば、魏夫人に降臨した兩神格の口訣があるとされる「黄庭内景經序」も、直接『南嶽魏夫人内傳』から由來する可能性が考えられる。すくなくとも、その「黄庭内景經序」が『南嶽魏夫人内傳』や許謚らの修行と密接なかわりを持つものであることは間違いない。

二 二つの序文

現行『黄庭内景經』は道藏本と雲笈七籤本、いずれも長い序文を載せる。道藏本『黄庭内景玉經註』三卷（洞玄部玉訣類）には「黄庭内景玉經訣」と題するものが付され、ここに梁丘子の序とともに、『黄庭内景經』の由來と別稱、經典の傳授科儀、誦經の方法が記されている。この内容は後述するように、注釋者である梁丘子の序として認識されがちだが、『雲笈七籤』所収（卷十一・卷十二）の『上清黄庭内景經』と見比べると、そうは考えられない。配列順序は異なるが、同じ内容が雲笈七籤本では「梁丘子注釋叙」と「務成子注叙」と題し、二つの序文として載せられているからである。

善本として使われる雲笈七籤本『上清黄庭内景經』は務成子注（唐末—宋初？）として知られ、道藏本『黄庭内景玉經註』は現存最古の注である梁丘子（白履忠、唐開元年間、八世紀初）⁽³²⁾注である。ところが、「務成子注」は第一章と第二章が梁丘子注と異なるのみで、他の章は梁丘子注をそのまま載せたものである。そして「務成子注叙」は、道藏本「黄庭内景玉經訣」から「梁丘子注釋叙」部分（B）を除いた部分（A）に注を施したものであり、もし雲笈七籤本を「務成子注」と呼ぶのであれば、務成子が精力的に注を施したのは本文ではなく、

むしろ序文のほうである。この「務成子注叙」の後ろには『黄庭内景經』の題名を解説した「釋題」と「誦黄庭内景經訣」が、卷十二の末には「推誦黄庭内景經法」が付されている。「誦黄庭内景經訣」は、前節に掲げた「四極明科誦黄庭經法」と同文であり、「推誦黄庭内景經法」は『四極明科』卷四・卷五に見える『黄庭内

道藏洞玄部玉訣類 黄庭内景玉經訣	
A (務成子注叙) ① ② ③	B (梁丘子注釋叙) C (釋題)

雲笈七籤卷十一 上清黄庭内景經	
A 務成子注叙 ① + 務成子注 ② + 務成子注 ③ + 務成子注	C 釋題

〔表一〕二つの序文

景經』及び上清經一般の誦經法に、『登真隱訣』所収「誦黄庭經法」の「存神別法」を合わせたものである。要するに、雲笈七籤本の「務成子注」は、『黄庭内景經』の誦經法を復元しようとする意識が強く、六朝時代の種々の誦經法を網羅しようとしたものと考えられる。

次に道藏所収「黄庭内景玉經訣」の全文を挙げ、二つの序について検討することとしたい。配列順序は道藏本に従う。「黄庭内景玉經訣」は、雲笈七籤本の題名を借りて表記すると、A「務成子注叙」部分、B「梁丘子注釋叙」部分に區切ることができる。雲笈七籤本の「釋題」は、道藏本では『黄庭内景玉經註』卷上の始めに付されているが、この部分をCとする。Aの部分には割り注が含まれており、三つの段落に分けられるが、これらを①②③とする。なお雲笈七籤本の①②③は務成子の注を付載するが、比較の便をはかって載せなかった。以上を簡略に表にすれば〔表一〕のようになる。次は「黄庭内景玉經訣」の全文である。

黃庭內景玉經訣

A ①扶桑大帝君命賜谷神仙王傳魏夫人[★]

黃庭內景玉經者、一名太上琴心文。琴、和也。誦之可

以和六府、寧心神、使人得仙也。一名大帝金書。扶桑大帝君宮中靈誦此經。以金簡刻書之、故曰金書。

一名東華玉篇。東華者、東方諸宮名也。

海青靈君所託、其中玉女仙人傳誦之、刻玉書之、故爲玉篇也。當清齋九

十日、誦之萬過、使調和三魂、制鍊七魄、除去三尸、安和六府、五藏生華、色反嬰孩。百病不能傷、災害不得干。萬過既畢、自然洞觀鬼神、內視腸胃、得見五藏。其時當有黃庭真人、東華玉女、教子之神仙焉。此文不死之道也。子有仙相、得吾此書也。此文羅列一形之神室處、胎神之所在耳。恒誦詠之者、則神室明正、胎真安寧、靈液流通、百關調暢、血髓充溢、腸胃虛盈、五藏結華、耳目聰明、白髮還黑、朽齒更生。所以却邪痼之紛若者、謂我已得魂精六緯之姓名也。形充神寧、而曰欲死、不可得

也。故曰、內景黃庭爲不死之道。受者齋九日、

或七日、或三日、然後受之。授者爲師、受者奉

焉。結盟立誓、期以勿泄。古者、盟用玄雲之錦

九十尺、金簡鳳文之羅四十尺、金鈕九雙、以

代割髮歃血不泄之約。此物是神鄉之奇帛、

非赤縣之所有也。今錦可用白絹、羅可用青

布、鈕可用金釧、亦足以誓信九天、制告三官

矣。皆奉有經之師。散之寒栖、違盟負誓、七祖

受考於湯谷河源、身爲考鬼於風刀也。湯谷神

也。^訣②一人受書、得傳九人。審視形氣、必慈仁

忠信、耽玄注真者、不毀真正、敬樂神仙、乃可

示耳。非其才、是爲漏泄。謹量可授、亦誠難也。

又先求感應、推訊虛靈者、乃佳也。審可傳者、

亦將夢以告悟。臨時之宜、亦玄解於心矣。宣

泄之科既重、傳之者良爲嶮巇。有黃庭內經

之子、寧不慎密之哉。清虛真人曰訣、夫內景

之金書、神真之秘傳也。

黃庭經者、扶桑大帝君

③讀黃庭內景經者、常在別室、燒香潔盛、乃執之也。諸有此經、辟百邪。若入山林及空暗之地、心中震怖者、正心向北、讀內經一過、即神靜意平、如與千人同旅而止。能讀之萬過、自見五藏腸胃、及天下鬼神、役使在己。若困病者、心存讀之、垂死亦愈。大都忌食六畜・魚臊・五辛、淹滯之事。若脫履之者、沐浴盥漱、燒香於左右、讀經一過、百病除也。

右小君者。事臥過乃眠、使人身體自割。得三四過乃佳也。

右小君者。事臥先讀黃庭經一

B 夫萬法以人爲主、人則以心爲宗。無主則法

不生、無心則身不立。心法多門、取用非一。有無二體、隨事應機。故有凡聖淺深、愚智真假、莫匪心神辯識運用之所由也。但天下之道、殊塗而同歸、百慮而一致。從竊入妙、權實則有二階、胎跡符真、是非同乎一見有。黃庭內景經者、東華之所秘也。誠學仙之要妙、羽化之根本。余褻習未周、而觀想粗得。裁靈萬品、

模擬一形。義有四宗、會明七字。指事象論、內外兩言。絀聰隳體之餘、任噓從咽之暇、舐筆磨墨、輒貽原筮。

黃庭內景玉經註卷上

梁丘子註

C 黃者中之色也。庭者四方之中也。外指事

即天中人中地中。內指事即腦中心中脾中。故曰黃庭。內者心也。景者象也。外象論即日月星辰雲霞之象也。內象論即血肉筋骨臟腑之象也。心居身內、存觀一體之象色。故曰內景也。

*この十五字は道藏本にないが、『郡齋讀書志』と雲笈七籤本によつて、元來あつたものとして書き加えた。

*「仙」はもと「山」に作るが、人偏が摩滅したように右に寄つており、雲笈七籤本に従つて「仙」と改めた。

まず、内容の面においてAとBを読み比べてみると、Aは『黄庭内景經』の由來と別稱、誦經の靈驗、修行と傳授に際しての禁忌や規定、誦經法を説く口訣の類を集めたものであるが、Bは存思を心神辨識の運用によつて説明し、内景經の描寫を「指事」と「象論」という原則で理解することを述べており、まさしく注釋者の序に相當するものである。⁽³⁾ 文體の面においては、Bは『易』の文句がしばしば出てくる理知的なものであり、かつ「余の鑒習すること未だ周ねからざるも、觀想し粗ぼ得たり」のように謙遜の言葉をまじえているが、Aは「子は仙相有りて、吾が此の書を得たり」とあるように、生々しい口訣風のものであり、両者が同じ著者によるものであるとは到底考えられない。

ところが、この兩序はすべて梁丘子の序文として認識されがちだったようである。その代表的な例として、次の『郡齋讀書志』の記事が挙げられる。

黄庭内景經一卷。右「大帝内書、藏陽谷陰」と題す。三十六章、皆七言の韻語なり。梁丘子叙に云ふ、「扶桑大帝 暘谷神王に命じて魏夫人に傳へしむ。一名、東華玉篇なり（A）。黄とは中央の色、庭とは四方の中。外に指す事は即ち天心地なり。内に指す事は即ち肺心脾の中なり。故に黄庭内景と曰ふ」と（C）。

黄庭内景經一卷。右題大帝内書、藏陽谷陰。三十六章、皆七言韻語。梁丘子叙云、扶桑大帝命暘谷神王傳魏夫人。一名東華玉篇。黄者中央之色、庭者四方之中。外指事即天心地、内指事即肺心脾中。故曰黄庭内景。（『郡齋讀書志』卷十六 神仙類）

ここに引用された部分はAとCの一部であり、この記事を見る限りは、「黄庭内景玉經訣」のすべてが注釋者の梁丘子のものでしょうか。しかし、雲笈七籤本では、「梁丘子注釋叙」と題されたのはBのみであり、Aは「務成子注叙」と題されている。つまり雲笈七籤本ではAが「務成子注叙」と區別されているのに對して、晁公武はA・B・Cをすべて梁丘子の序文とみなしたのである。恐らくそれは、晁公武が見たテキストでは、これらの文章が區別されずにいたためであろう。

以下ではAの①②③を便宜上「玉經訣」と呼び、「玉經訣」が例の「黄庭内景經序」とどのような關係にあるかを検討することとしたい。まず『黄庭内景經』には誦經法を含む序があり、その序は『南嶽魏夫人内傳』から由來した可能性が高いものであることは前述のとおりである。「玉經訣」は「扶桑大帝君、暘谷神神王に命じて魏夫人に傳へしむ」と始まり、①の割り注に「湯谷神神王口訣」、②の割り注に「清虛眞人口訣」とあり、一見して『南嶽魏夫人内傳』との強い繋がりを示す。務成子もここに「暘谷神王は當に是れ大帝の臣なるべし。此の經を授くるの時、青童君と俱に來たり。夫人は初め修武縣中に在るなり」⁽³⁴⁾と注し、この序を『南嶽魏夫人内傳』の文脈に歸屬させている。このことは、①②を總括する箇所にある次の注からも明らかであり、さらに「玉經訣」のあり方について示唆する言及がある。

「清虛眞人口訣。夫れ内景黄庭經とは、扶桑大帝君の金書、鍊眞の秘言なり」。二十六字、本經に注する所なり。案ずるに此の二篇、是れ傳授の科格を説く。扶桑・東華の金書・玉字の本文に非ず。止だ是れ二匠の南眞に授くる時の口訣なるのみ。故に題・注を並べて之を言ふなり。

清虛眞人口訣。夫内景黄庭經者、扶桑太帝君之金書、鍊眞秘言矣。二十六字本經所注。案此二篇、是說傳授科格。非扶桑東華金書玉字本文。止是二匠授南眞時口訣。故竝題注言之也。〔雲笈七籤〕卷十一上清黄庭内景經務成子注叙)

務成子は、①と②は南眞(南嶽魏夫人)が湯谷神王と清虛眞人から「黄庭内景經」を授けられた際に受けた口訣であるといい、さらには、これら口訣を「本文」から區別している。それは言い換えれば、務成子の見た『黄庭内景經』には「玉經訣」が三十六章の本文と一緒にあったことを物語る。そして務成子は「玉經訣」の割り注について次のように理解している。つまり①②は、魏夫人が湯谷神王と清虛眞人から授けられた口訣であり、「本經」、すなわち『黄庭内景經』に注した人は、それぞれが誰の口訣であるかを、「湯谷神仙王口訣」、「清虛眞人口訣」のように題して記し、その口訣の内容に注をつけたのだ、と。この「何字、本經所注」という言い方は「務成子注叙」で、③を除き(この場合は注を補っている)、「玉經訣」の割り注の部分に對してすべて用いられている。³⁵⁾要するに、務成子の目にした『黄庭内景經』には、本文以外に注が付記された序があったのである。

そうすると、第一に、梁丘子は「玉經訣」の著者ではない、第二に、務成子が見た『黄庭内景經』には、割り注を含めて「玉經訣」が丸ごと付いていた、という結論となる。それならば、「玉經訣」はいつの時代まで遡るものであろうか。

『無上秘要』には「玉經訣」と同文がみえ、その年代推定に重要な手がかりをあたえてくれる。『無上秘要』は北周武帝(五六〇―七八)の北齊平定の後に編纂が始まり、隋の開皇三年(五八三)には完成されたとされる

「玉經訣」	『無上秘要』
A①黃庭內景玉經者。一名太上琴心文。一名大帝金書。一名東華玉篇。 (中略) 受者齋九日、或七日、或三日、然後受之。授者爲師、受者奉焉。結盟立誓、期以勿泄。古者、盟用玄雲之錦九十尺、金簡鳳文之羅四十尺、金鈕九雙、以代割髮歃血不泄之約。此物是神鄉之奇帛、非赤縣之所有也。今錦可用白絹、羅可用青布、鈕可用金鑲、亦足以誓信九天、制告三官矣。皆奉有經之師。(下略) (湯谷神王口訣也)	卷三十 經符異名品 一名太上琴心文。一名東華玉篇。 右出洞真黃庭內景經。 卷四十七 受法持齋品 洞真太上黃庭內景玉經。 右受者齋九日、或七日、或三日。 卷三十四 法信品 凡受黃庭經者、經盟立誓、期以勿洩。古者、用玄靈之錦九十尺、金簡文鳳之羅四十尺、金鈕九雙、以代割髮歃血勿洩之約。此物是神鄉之奇帛、非赤縣之所有。今錦可用白絹、羅可用青布、鈕可用金鑲、亦足以誓信九天、制告三官。皆奉有經之師。 右出洞真黃庭內景經。

〔表二〕「玉經訣」と『黃庭內景經』

た部分と同文がみえ、「黃庭經」と題され、『藝文類聚』卷八十五(布帛部・羅)と『初學記』卷二十七(羅)にみえる同文は「太上黃庭經」と題されている。このことから考えると、「玉經訣」において「湯谷神仙王口訣」

から、『無上秘要』所引の部分は六世紀後半以前のものとなる。「玉經訣」と『無上秘要』にみえる同文を對照したのが〔表二〕である。〔表二〕

で明らかのように、「玉經訣」で「湯谷神仙王口訣」と題されている①の文が、『無上秘要』には「洞真黃庭內景經」「洞真太上黃庭內景經」の題名で引用されている。ちなみに『太平御覽』卷四百八十(人事部・盟誓)・卷八百十六(布帛部・羅)にも『無上秘要』卷四十七・卷三十四に引用され

と題した①の部分が『無上秘要』編纂當時の『洞真黃庭内景經』に収められていたことは明らかであり、それは現行道藏本のように「黃庭内景玉經訣」と題されて經と分離されず、『洞真黃庭内景經』の本文として扱われていたことがわかる。

またA①の部分は、顏真卿の「魏夫人仙壇碑銘」、『太平御覽』と『太平廣記』所引の『南嶽魏夫人内傳』の佚文とかなりの一致をみせる。一致する部分を挙げると、次のようである。

【魏夫人仙壇碑銘】於是、景林又授夫人黃庭内景經、令晝夜誦讀萬遍、得乃洞觀鬼神。此乃不死之道也。（范邈爲立傳。其略云）

【太平御覽】於是、景林真又授夫人黃庭内景經、一名太上琴心、一名大帝金書、一名東華玉篇。令晝夜誦之。（卷六百七十八 南岳魏夫人内傳曰）

【太平廣記】於是、景林又授夫人黃庭内景經、令晝夜存念、讀之萬遍、後乃能洞觀鬼神、安適六府、調和三魂、五臟生華、色反嬰孩、乃不死之道也。（卷五十八 出集仙錄及本傳）

【玉經訣】扶桑大帝君命陽谷神仙王傳魏夫人。黃庭内景玉經者、一名太上琴心文。一名大帝金書。一名東華玉篇。十日、誦之萬過、使調和三魂、制鍊七魄、除去三尸、安和六府、五臟生華、色反嬰孩。……萬過既畢、自然洞觀鬼神、内視腸胃、得見五藏。……此文不死之道也。（湯谷神仙王口訣）

「魏夫人仙壇碑銘」と諸類書にみえる『南嶽魏夫人内傳』の文は、恐らく『南嶽魏夫人内傳』を要約ないし

略述したものと考えられるが、右の對照からわかるように、それは①「湯谷神仙王口訣」の文章とほぼ一致する。つまり「玉經訣」の一部は、『無上秘要』においては『洞真黃庭內景經』の文として引用され、「魏夫人仙壇碑銘」「太平御覽」「太平廣記」においては『南嶽魏夫人內傳』の文として引用されているのである。この事實から「玉經訣」は『黃庭內景經』の一部であると同時に『南嶽魏夫人內傳』の一部であったということが了解される。この一致關係はどう説明されるべきであろうか。

『黃庭內景經』が許翽によって『南嶽魏夫人內傳』から抄出されたことについては前に述べた。このことを勘案して推定可能なのは、許翽が「黃庭內景經」を抄寫する際に、それと一緒に『南嶽魏夫人內傳』から湯谷神王の口訣と清虛真人の口訣を抜き書きしたことである。「玉經訣」の①「湯谷神仙王口訣」と②「清虛真人口訣」が『南嶽魏夫人內傳』から由來したものであるなら、序文としては唐突な「玉經訣」の口訣風の高壓的な語調や命令口調も、『南嶽魏夫人內傳』の文脈においては容易に理解できるのである。

しかし「玉經訣」のすべてが『南嶽魏夫人內傳』を出處としてゐるわけではない。残りの③は「右小君言」と題されているが、「小君」にあたる神格は『南嶽魏夫人內傳』に登場しないので、③を內傳と關連づけるのは難しい。ただ、「小君」とは『眞誥』あるいは『登眞隱訣』において、許氏一家に様々な教えを下す三茅君の一人である小茅君（茅衷、字思和）が「小君」と記され、「右○○言」とは、眞人たちの啓示を記録する三君手書の獨特な書き方であるので、③も楊羲、許氏らの手稿と關連するものと考えられる。

③の注「暮に臥し先ず黃庭內景經を讀むこと一過にして乃ち眠れば、……三四過を得れば乃ち佳なり」に、務成子は「山世遠 孟先生の法を受け、暮に臥し先ず黃庭內景經を讀むこと一遍にして乃ち眠れば、人の魂魄

をして自ら制めしむ。但だ此れを行ふこと二十一年にして亦た仙たり。是れ萬過に合するが爲なり。夕に三四過を得れば乃ち佳なり。北岳蔣夫人云ふ、此の經を讀めば、亦た人をして病無からしむ。是れ不死の道なり」と注を補っているが、この文は『眞誥』卷九・卷十五に同文が見え⁽³⁶⁾、務成子は『眞誥』を参照して③の割り注に省略された部分を補ったと考えられる。③の注が『眞誥』の記事を要約しているものなら、③の「小君言」も『眞誥』か『登眞隱訣』か、どちらかを出處としたのではないだろうか。しかし、『眞誥』や現行『登眞隱訣』にはこの文章が見あたらない。この問題に關しては、黄伯思（一〇七八—一一一八）の「跋黄庭内景經後」が重要な端緒を提供する。

（前略）魏傳の青籙文に謂ふ所の「起安啓年（興寧二年）に經乃ち始めて傳ふ。道を得たるの子、當に玉文を脩むべし」とは、黄庭内景は乃ち其の一なり。亦た「琴心文」と名づけ、又た「太帝金書」と名づけ、又た「東華玉篇」と名づく。楊・許仙去せしより、大いに世に傳はる。而るに積載既に久しく、轉寫に誤り多し。……惟だ華陽（陶弘景）の『登眞隱訣』に載する所は、乃ち楊許の舊本、以て據依すべし。今衆本を參讐し、而して『隱訣』を以て是正す。眞語を失はざるに庶幾し云。

魏傳青籙文所謂「起安啓年經乃始傳。得道之子、當脩玉文」、黄庭内景乃其一也。亦名琴心文、又名太帝金書、又名東華玉篇。自楊許仙去、大傳于世。而積載既久、轉寫多誤。……惟華陽登眞隱訣所載、乃楊許舊本、可以據依。今參讐衆本、而以隱訣是正。庶幾不失眞語云。（『東觀餘論』卷下跋黄庭内景經後）

黄伯思は『黄庭内景經』の諸本の中で、楊羲と許氏父子による「舊本」は『登眞隱訣』所収本であり、これをもって諸本を校讐したという。現行道藏本の『登眞隱訣』は三卷のみの殘卷であるが、『舊唐書』に記す二十五卷本の『登眞隱訣』⁽¹⁸⁾、あるいは陶弘景の撰した三秩二十四卷の『登眞隱訣』(『雲笈七籤』卷百七華陽隱居先生本起錄)にはおそらく『黄庭内景經』が載せられていたのであろう。もちろん『舊唐書』に記す二十五卷本の『登眞隱訣』が陶弘景の『登眞隱訣』そのものであるとは斷言できないし、黄伯思の見た『黄庭内景經』が、陶弘景が載せたそれと同じであるかどうかは確かめようがないが、少なくとも宋代までの『登眞隱訣』に『黄庭内景經』が收録されていたことは確實であらう。黄伯思の跋文を踏まえると、特に傍線を引いた部分は「玉經訣」の①に當たるので、黄伯思のみた『登眞隱訣』所収の『黄庭内景經』に「玉經訣」が含まれていたことは明らかである。そうであれば、陶弘景自身が『黄庭内景經』、しかも序の付されたものを『登眞隱訣』に載録したことになる。すると、③の出處が『登眞隱訣』であることは自ずとわかる。

陶弘景が「誦黄庭經法」の一句一句に批判の注を施した際、その批判の根據とした一つは「黄庭内景經序」であつた。そうであれば、「誦黄庭經法」の注から「黄庭内景經序」の内容を汲み取ることも可能であらう。ここでは、「玉經訣」を陶弘景のいう「黄庭内景經序」と假定した上で、「誦黄庭經法」と、それに對する陶弘景の批判から「黄庭内景經序」の内容に關する手がかりを得て、それを「玉經訣」の内容において確認していくことにする。

・ 陶弘景は「黄庭の序、已に誦讀の法を備載す」という。↓「玉經訣」③に「常に別室に在り、燒香潔盛

し、乃ち之を取るなり」云々とある。

陶弘景は「存神別法」に對し、「黃庭内景經序」には「怖畏」、「疾病」および「遇穢」の場合における對處方法を述べているが、「存神別法」の内容については言及がないという⁽³⁹⁾。↓「心中に震怖する者」、「病に困しむ者」、「施汚を履む者」の場合における誦經法が「玉經訣」③に書かれている。↓③は「黃庭内景經序」の一部であつた。

「誦黃庭經法」所引の『三九素語玉精眞訣』は、「黃庭内景經序」に「十讀四拜」に関する説明がないという。これについて陶弘景は「謂ふところは、黃庭の前序。朝謁の法を説かざるを言ふ」と注し、朝謁の法は第三十六章に「十讀四拜朝太上、先謁太帝後北向」と説かれているので、序で再び言う必要がないという⁽⁴⁰⁾。↓「玉經訣」には拜禮法について説明がない。また「黃庭内景經序」は『黃庭内景經』の前に付されていた。

『三九素語玉精眞訣』の祝文に「十轉既周、乞登龍輶」とあるが、これについて陶弘景は讀誦の数も少ないのに昇天を請うと批判し、「經序は本より萬遍なれば、方に五藏を徹視するを得るを云ふのみ」⁽⁴¹⁾という。つまり、「黃庭内景經序」には萬回讀誦を終えたら五藏をみることができるといふ内容がある。

↓「玉經訣」①に「萬過既に畢れば、…五藏を見るを得」とある。

『三九素語玉精眞訣』の祝文に「七祖飛昇、我登上清」とあるが、陶弘景はこれに對し、「按ずるに黃庭是れ五藏を調和し、魂魄を制鍊す。本より七祖を昇化する法に非ず。又た内黃庭、止だ是れ死せざるのみ」⁽⁴²⁾という。すなわち、「黃庭内景經序」には「調和五藏、制鍊魂魄」の内容と『黃庭内景經』

が不死をもたらずものであるという内容があった。↓「玉經訣」①に「調和三魂、制鍊七魄……安和六府、五藏生華」、「内景黄庭爲不死之道」とある。

・『三九素語玉精眞訣』にある扶桑大帝への祝文、「小兆某甲、謹讀金書玉經」に對し、陶弘景は祝文を唱える際には、該當神格に對應する『黄庭内景經』の別名を呼ばなければならないとし、⁽⁴³⁾「東華は之を玉篇と謂ふ。今太帝に啓して玉經と云ふは、將た濫りならざらんや」と指摘し、また太上道君への祝文「清齋澡鍊、誦詠金書」に對し、「太上は之を琴心黄庭と謂ふ。而るに乃ち搏桑の目を説く。何ぞ兩祝皆乖くことを期せんや」という⁽⁴⁴⁾。つまり、「黄庭内景經序」には神格ごとに『黄庭内景經』を稱する呼び方が決まつており、「東華↓玉篇」、「太上↓琴心黄庭」、「大帝↓金書」という對應關係を示す内容があった。↓「玉經訣」①に「黄庭内景者、一名太上琴心文。一名大帝金書。一名東華玉篇」とあり、注にはその名稱の意味と命名の理由が説明されている。

・陶弘景は「神王・王君、寧ぞ當に分明に指^{いさ}め告めを垂れんことを欲せざるべけんや」というので、「黄庭内景經序」には湯谷神王と清虛真人王君の口訣があった。↓「玉經訣」①②の注に「湯谷神仙王口訣」、「清虛真人口訣」と記されている。

以上、「玉經訣」と陶弘景のみた「黄庭内景經序」の内容が一致していることが確認される。また③の内容が陶弘景のみた序文に含まれていたことも確認できた。そして務成子のいう「本經の注」、つまり「玉經訣」の割り注についてであるが、當然のことながら、注がなければそれが湯谷神王の口訣か、清虛真人王君の口訣

か知りようがない。しかし陶弘景は確かに「神王」と「王君」に言及していた。従って、これらの注は陶弘景が目にした「黄庭内景經序」にも存在していたはずである。

最後に、③の注に『眞誥』にみえる山世遠の修行法が要約されていることについてであるが、敢えて推測するならば、それは、その内容を熟知している人物、例えば許翽などが、必要なことだけを書きつけたものではないだろうか。山世遠については、許氏らの「玄師（幽玄の世界から来る師）」である南嶽魏夫人が「道を學ぶには當に山世遠の如くすべく、人事を去るには清虛真人の如く、深幽を歩くには當に周紫陽の如くすべし。何ぞ道を得ざること有らんや」⁽⁴⁵⁾と教え、修行の模範として『黄庭内景經』を讀誦した山世遠を挙げている。

以上の検討から、「玉經訣」を陶弘景のいう「黄庭内景經序」とみなして差し支えないであろう。まとめると、「黄庭内景經序」が付された『黄庭内景經』、すなわち陶弘景が楊羲と許氏父子の三君の手書と認めた『黄庭内景經』は、『南嶽魏夫人内傳』から「黄庭内景經」とともに湯谷神王口訣と清虛眞人口訣を一緒に鈔寫した①②、小茅君より教示された誦經法を備えた③、實修用に編集されたものと考えられる。「玉經訣」と『黄庭内景經』第三十六章をあわせて考えると、『黄庭内景經』の讀誦は、入門（盟誓↓師資↓齋戒↓傳授）↓齋戒（物忌）↓入室誦經（焼香↓拜禮↓誦經（存思を伴う）↓拜禮）といった、一連の儀禮を想定していたものである。

要するに、六朝時代の『黄庭内景經』は楊羲・許謐・許翽によって儀禮的規定が備えられたものであり、その成立年代は、許氏一家に茅山の啓示が始まる三六四年以降、許翽没年の三七〇年以前と想定できる。

『黃庭内景經』の誦經法を語る序文は、後代の序文と錯綜することはあっても、六朝初期の原形を失わず現行本まで受け継がれている。そして、この序文は誦經の方法を語るといふその性格上、後には『黃庭内景經』の讀誦のための「訣」として伝えられるようになったのであろう。

おわりに

經典の讀誦とその靈驗に對する信仰は、六朝時代の宗教的風景を描く際にかかせない一面と思われる。先學の研究で明らかにされた通り、佛教においては『維摩經』と『法華經』をはじめとする佛典の讀誦が盛んに行われ、儒教の古典『孝經』の讀誦は治癒と救済の神秘的な効果を持つと信じられた⁽⁴⁷⁾。道教において經典の讀誦は、後漢末の太平道や天師道の時代から主要な修行法であり、六朝時代には道教修行の中心となっていたといっても過言ではない。『黃庭内景經』の讀誦もこのような六朝時代のエートスを共有し、宗教的實踐の流れを汲むものといえる。

本稿では、六朝時代の『黃庭内景經』修行の記録、修行のマニユアルを通じて『黃庭内景經』讀誦の持つ特徴を探り、修行のマニユアルという性格を持つ「黃庭内景經序」の存在とその成立について考察した。六朝時代に出された『黃庭内景經』誦經のマニユアルは、いずれも茅山に降臨した真人の啓示という神聖なる權威を借りて成立し、その神聖なる權威とは、主に『黃庭内景經』と不可分の關係にある魏夫人の傳承に基づくものである。諸誦經法は、その詳細においては異なるものの、魏夫人の「黃庭内景經」傳授の傳承に基づき、經典の由來するところの太上道君と扶桑大帝に拜禮を設け、誦經を儀式化したという點においては共通する。かかる儀禮

を伴う『黄庭内景經』の修行は、修行者の身を、魏夫人の「黄庭内景經」修行の場という聖なる時空に重ねるものであったといえよう。

このような『黄庭内景經』の讀誦の儀式化はすでに四世紀に、すなわち『黄庭内景經』の出世の當時から進められていた。『黄庭内景經』は誦經法の輪郭を示す終章を備え、傳經法と誦經法を「序」に付したものであった。この序は陶弘景にいわせてみれば唯一真正な啓示によるものであり、現行本においてもなお梁丘子の序と並んでいる。

經典の由來、傳經と誦經の科儀をその内容とする序文が『黄庭内景經』の一部であったことは、上清經の形式を語るうえでも、また六朝時代の道經のありかたを考える際にも大きな意味を持つ。上清經の文獻的特徴としては、まず内容的には、眞人の口訣を名乗る經典の由來に關する叙述と、その傳授と修行にかかわる科儀類を備えている點、そして文體的には、韻文體と散文體が混在している點が挙げられる⁽⁴⁸⁾。上清經の中で『黄庭内景經』と『大洞眞經』は、韻文體のみの形式を取る例外的なものともみなされているが、類書における兩經の引用例をみれば、六朝時代の『黄庭内景經』は、序文が經文と一體をなしており、『大洞眞經』は傳經法および「玉注」が經文と一體をなしていたことが知られる⁽⁴⁹⁾。この事實によるならば、兩經は他の上清經と同様に韻文と散文の混合體の形式を備えていたことになる。そして「黄庭内景經序」は三人の眞人による口訣の形式をとり、「玉注」は『大洞眞經』三十九章を著したとされる各道君の口訣を名乗り、「黄庭内景經序」と「大洞眞經玉注」は「序」と「注」と、それぞれ呼稱は異なっているが、神の啓示とされ、經文と同等に扱われた點で共通する。

眞人の啓示への信仰に絡む、かかる性格の注と序は、上清經に限らず、他の六朝道經や後代の道經の中でも見い

だすことができる。六朝時代の『道德經』に、仙人葛玄に託してその神聖な由來と誦經法を語る「序訣」が付されたことは廣く知られている⁽⁹⁾。また靈寶經の『五符序』（五符についての序）が六朝時代の經目において『五符序經』、もしくは『五符經』と記されていたことや⁽¹⁰⁾、『靈寶度人經』にその誦經法を語る「道君の序」が經の一部として付されていることは⁽¹¹⁾、序が經として崇められ、經として讀まれたことを傳えてくれるものである。また清代に下れば、神降ろしと扶乩（自動筆記）によって書かれた經典を多數収めている『道藏輯要』において、呂祖（呂洞賓）をはじめとする諸仙人による序文と注が散見される。この意味において『黃庭內景經』の例にみられる「衆眞の啓示による序文」は、啓示文獻としての道教經典の相貌を示すものといえよう。

注

- (1) 『黃庭經』のさまざまなヴァリエーションの概括は王明「黃庭經考」（『國立中央歷史言語研究所集刊』第二〇上、一九四八）第五節「黃庭經學說之來源及其衍變」を参照。三五—三六一頁。正統道藏内に『黃庭內景經』の注釋としては、梁丘子の注の外、全眞教の劉處玄の『黃庭內景玉經註』がある。『重刊道藏輯要』には梁丘子注の他、二種類の注を載せる。その内『太上黃庭內景玉經』は清代の扶乩信仰によって作られたものであり、呂洞賓の啓示とされる注と鍾離權をはじめとする衆仙の序が付されている。なお清の蔣國祚の『黃庭經注』は内丹説を以て「内景經」と「外景經」を解したものであり、蔣國祚は『黃庭內景經』を内丹「南宗の祖述」とみなしている。また『道藏精華』所載の『黃庭經秘註二種』は明の李一元の注とあるが、

李一元は「内景」を玉液陰丹・龍・汞（眞陰）にあて、「外景」を金液陽丹・虎・鉛（眞陽）にあて、「内景經」と「外景經」とが内丹術において相互補完的な關係にあるととらえている（蕭天右輯『道藏精華』第十四集之一、民國四十六年—六十八年、臺北自由出版社）二八九頁。

- (2) 中國書道史では「黃素本黃庭經」、すなわち楊羲の黃庭内景經寫本が王羲之本として誤認されるなど、王羲之の「外景經」寫本との間に混同があつたらしい。これについては中田勇次郎氏の「黃庭經諸本鑑賞記」（『中田勇次郎著作集：心花室集』第二卷「中國書道史論考」二五社、一九八四、二三〇—三〇〇頁）を参照されたい。中田氏の論考は主に王羲之本の鑑定を中心とするが、それにあわせて宋元代の多くの文人が内景經寫本を愛護していたことを提示している。楊羲の書とされる『黃庭内景經』について中田氏は「風韻の高雅なもので、唐人の及ぶところではない。書品の高さからいえば、外景經のいずれよりもすぐれていると言つてよいほどのものである」（二八六頁）と評している。

- (3) 卿希泰編『中國道教史』第一卷第三章第六節「上清派的出現：『大洞真經』和『黃庭經』的基本思想」（四川人民出版社、一九八八、三三六—三七七頁）がその代表的なもので、『黃庭内景經』がより多く醫學知識に基づいている點で、『大洞真經』を「原始的」なものとして『黃庭内景經』に新しい思想の展開をみる。

- (4) 王明氏、注（一）前掲論文、三三八頁。

- (5) 歴史的には「内景經」を重視し、「外景經」を補助的なものとみる見解が主流をなしていたようで、王明氏の見解もそういう流れと軌を一にするものである。一方、歐陽修は『集古錄跋尾』卷十「黃庭經」において「今道藏別有三十六章曰黃庭内景、而謂此一篇者爲外景。又有分爲上中下三部者。流俗所行、又別有中景者、

皆非也。所謂内景者、乃此經之義疏爾」（『歐陽文忠公集』卷百四十三）といい、つとに「外景經」が「内景經」より先に成立していることを指摘した。現代の研究者の中ではアンリ・マスペロが『道教の養性術』（持田季末子譯、せりか書房、一九九〇、原著初出一九三七）において「外景經」の思想を中心に叙述し、『黄庭内景經』は「古代の原典の思想とはまるで別個の思想を開陳してしまっている」として、『黄庭内景經』が黄庭經の一つのヴァリエーションであると指摘している。同書、一〇六頁。

- （6）王明氏は太康三年（二八八）に魏夫人が「黄庭内景經」を受けたとする『茅山志』の記録に基づき、『黄庭内景經』の草本が二八八年の時點にあつたとみる。麥谷邦夫氏は『黄庭内景經』試論（『東洋文化』第六十二號、一九八三）において、許翽（三四一—三七〇）が『南嶽魏夫人内傳』より『黄庭内景經』を抄したという『眞誥』の記録と、『黄庭内景經』の内容検討から「内景經」の後出を考證した。魏夫人在世の時に『黄庭内景經』の草本があつた可能性は排除できないが、現在に傳わる『黄庭内景經』は『南嶽魏夫人内傳』に由來するものであり、『南嶽魏夫人内傳』を撰じた范邈が楊羲に現れた仙人の一人であることを勘案すれば、『南嶽魏夫人内傳』も楊羲の手によるものとみるのが穩當であろう。よつて、現行『黄庭内景經』は楊羲以降のものと見るのが當を得ていると思われる。

- （7）老子と『黄庭經』の結び付きについては、『列仙傳』に朱璜が「老君黄庭經」を授かつたという記事がみえる。『列仙傳』の成書年代は問題であるが、後漢の延熹八年（二六五）に刻された邊韶の「老子銘」に「出入丹廬、上下黄庭」（『隸釋』卷三）の語がみえ、老子と「黄庭」（ここでは「丹廬」とともに天宮を指す）の結びつきが後漢時代に存在していたことが確認される。黄老君の信仰とも絡み、『黄庭經』は老子と結びつき易

いものであったであろう。なお『雲笈七籤』卷十二『太上黃庭外景經』の序にも「黃庭經なる者は、蓋し老君の作る所なり」とあり、「外景經」は神格化された老子に淵源するものとして讀まれた。

- (8) 『老子』暗誦の批判は『抱朴子』内篇釋滯「五千文雖出老子、然皆泛論較略耳。……但暗誦此經、而不得要道、直爲徒勞耳、又況不及者乎」。これについては宮澤正順「葛洪の老子批判について」(『東方宗教』五十
六號、一九八〇)に詳論がある。

『黃庭經』讀誦の批判は『抱朴子』内篇祛惑「五原有蔡誕者、好道而不得佳師要事、廢棄家業、但晝夜誦詠黃庭、太清中經、觀天節詳之屬、諸家不急之書、口不輟誦、謂之道盡於此。然竟不知所施用者、徒美其浮華之說而愚人。又教之但讀千遍、自得其意、爲此積久、家中患苦之、坐消衣食、而不能有異、己亦慚忿、無以自解、於是棄家、言仙道成矣」。

- (9) 『黃庭内景經』が上清文獻と關連づけて行われた研究は管見の限り、イザベル・ロビネ氏が『黃庭内景經』と茅山派との關連性を示唆しながら、上清經の瞑想の根幹となるものとしてその内容を概括したものである(Isabelle Robinet, tr. Julian F. Pas and Norman J. Giradot, *Taoist Meditation*, Chapter 2, *The Book of Yellow Court*, State University of New York Press, 1993 (原著は一九七九年), 55-96) そして麥谷邦夫氏の前掲論文のみである。

- (10) 『眞誥』卷十九眞誥叙錄「眞誥者、眞人口授誥也。猶如佛經皆言佛說」。なお『眞誥』の成立と性格について、Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelations, Taoism and the Aristocracy” (*Young Pao* 62, 1977, 1-63) 神塚淑子『眞誥』に「つ」(『六朝道教思想の研究』第一篇第一章、創文社、一九九九、

一七一—一二二頁）を参照。麥谷邦夫氏の「陶弘景年譜考略（上）」（『東方宗教』第四十七號、一九七六、五九—六一頁）によれば、『眞誥』の成立年代は五〇〇年頃と推定される。

（11）『眞誥』卷十八握眞輔「右此是長史自讀黃庭遍數也。……云「長谷」「出日」等、亦是經中語。當是讀至此句、忽有事應起、故疏誌處也」。

（12）口訣に關する研究は、吉川忠夫「師受考——『抱朴子』内篇によせて」（『六朝精神史研究』同朋舍、一九八四）を参照。

（13）『登眞隱訣』卷下誦黃庭經法 拜祝法「三九素語玉精眞訣曰、誦東華玉篇黃庭内景經、云「十讀四拜」、「先謁太帝後北向」、經序無旨訣也。太帝東應朝禮。太帝紫晨君也。廻北禮祝太上矣。十讀既竟、起向太帝再拜。拜畢、長跪瞑目、祝曰、小兆某甲、謹讀金書玉經、十轉既周。乞登龍輶、天神下降、役使六丁、七祖飛昇、我登上清。畢、開目咽液十過、叩齒九通。次北向再拜、長跪祝曰、上皇太眞、使我昇虛、清齋澡鍊、誦詠金書、七玄披散、上朝帝廬、延年長存、刻名籙書。畢、臨目叩齒九通、咽液十過。都畢、後還常所轉經也」。

存神別法「清虛「靈」真人曰、凡修黃庭内經、應依帝君填神混化玄眞之道。讀竟禮祝、畢、正坐東向、臨目内存身神形色長短大小、呼其名字、還填本宮。不修此法、雖誦萬遍、眞神不守、終無感效。……今故抄經中要節相示。平坐臨目、叩齒三十六通、乃存神。髮神蒼華字太元、形長二寸一分。……已上面部七神、同衣紫衣・飛羅裙、竝嬰兒之形。存之審正、羅列一面、各填其宮。畢、便叩齒二十四*通、咽氣十二過。……」存神別法の「清虛真人」は、陶弘景の注に「按裴君」とあり、裴君は清靈真人裴玄仁の

ことであるので、「清虛」ではなく「清靈」と思われる。また「二十四」はもと「二十通四」に作るが、「通」は衍字として削った。

- (14) 同上、誦黃庭經法 拜祝法注「若以十咽爲十遍、則叩齒亦宜同。今九過之義、義無所取」(二a)、「叩咽之法、又前後倒用。兩法非異、而俯仰不同。統體而論、皆違眞例」(二b)。存神別法注「既非制邪大祝、乃復四九叩齒。存神如此、經例所無也」(三a)、「此數、又乖七神之理」(三b)。

- (15) 同上、拜祝法注「且臣而稱我、亦乖謙請之禮。飛步祝、以名與我相雜者、此是祝星時、以我對彼惡人耳。非如今親對太帝而自稱也」(二a)、「太帝稱臣、而太上更不可。眞法朝祝、皆止姓名、無臣我之例」(二a)。

- (16) 同上、拜祝法注「東華謂之玉篇。今啓太帝而云玉經、將不濫耶」(一b)、「太上謂之琴心黃庭。而乃說搏桑之目、何期兩祝皆乖耶」(二a)。

- (17) 同上、拜祝法注「經序本云、萬遍方得徹視五藏而已。今始得十轉、便乞登龍輶」(一b)、「按黃庭是調和五藏、制鍊魂魄、本非昇化七祖之法。又內黃庭止是不死而已、何上清之可騰乎」(一b—二a)「使我昇虛、事同前譏」(二a)、「誦大洞萬過、七祖方得九宮之仙。今詠黃庭十遍、而便乞朝宴帝廬、不亦過乎」(二a)。

- (18) 『眞誥』及び『登眞隱訣』に見える「眞書」、「眞本」、「眞手」という語は、いずれも楊羲、許謐、許翽によつて鈔寫されたものを指す。『眞誥』卷一九翼眞檢「眞誥敍錄」には「三君手書」の特徴や筆跡についての陶弘景の詳論がある。大淵忍爾『道教史の研究』(岡山大學共濟會書籍部、一九六四、二九三

—二九七頁）も合わせて参照されたい。

(19) 『太眞玉帝四極明科經』の成立年代については三つの説があるが、すべて六世紀以前成立と見ている。

吉岡義豊氏は「四五〇年から五〇〇年の間」（『老子河上公本と道教』酒井忠夫編『道教の総合的研究』所収、創文社、一九七八、三一九頁）、小林正美氏も「劉宋・南齊期」（『昇玄經』の成立年代とその編纂者）『平井俊榮博士古稀記念論集：三論教學と佛教諸思想』所収、春秋社、二〇〇〇、三六四頁）とみているが、大淵忍爾氏は「大約五〇〇年の前半位、齊末から梁の頃」（『初期の道教』創文社、一九九一、二八六頁）と考え、尾崎正治氏は「六世紀前半には江南地で成立」という（『四極明科の諸問題』『吉岡義豊博士還暦記念道教研究論集—道教の思想と文化—』國書刊行會、一九七七、三六〇頁）。

(20) 『太眞玉帝四極明科經』卷四「太玄都四極明科曰、入室誦黃庭玉景內經、當燒香清齋、身冠法服。入戸北向、四拜長跪、叩齒二十四通。上啓高上萬眞玉晨太上大道君、某甲今當入室、誦詠玉經、鍊神保藏。乞胃宮華榮、身得乘虛、上拜帝庭。畢、還東向、四揖太帝。又叩齒十二通。上啓扶桑大帝暘谷神王、某甲今入室、披詠玉經。乞使靜室芝英自生、玉華寶耀、三光洞明、萬偏胎仙、得同帝靈。畢、東向誦經十偏爲一過、一竟便還北向四拜、東向四揖、不須復啓也。……」。

(21) 『登眞隱訣』卷下誦黃庭經法、『三九素語玉精眞訣』に關する陶弘景の注「中品目有三九素語、魏傳目有玉精眞訣三九素語、即應是此經也。但未行世。世中有僞者、無此訣也」。つまり、『三九素語玉精眞訣』は『南嶽魏夫人內傳』に記された經典名に基づいて作られた僞經であると判斷している。

(22) 『眞誥』卷七陶弘景注「范中候名邈、即是撰南眞傳者」。『隋書』卷三十三經籍志「南嶽夫人內傳一卷」、

『舊唐書』卷四十六經籍志「紫虛元君南岳夫人內傳一卷、范邈撰」。

- (23) 六朝時代の内傳については、小南一郎「漢武帝内傳の成立」(『中國の神話と物語』第四章、岩波書店、一九八四、四〇九—四一〇頁)を参照。氏は「内傳」は、その内容から言う、單に真人たちの傳記や修行の過程を記録したというにとどまらず、……その書物自體が一つの道教修行の指針として、修行者たちにさまざまな教えを垂れるものであったのである。「内傳」が盛んに編まれた時代には、それは一種の經典であつて、内という語が傳に冠されているのも、そのことと關連するのである」と指摘している。

- (24) 麥谷氏は小南氏の指摘を踏まえ、『登眞隱訣』の陶弘景注を根據として内傳に經典が附載されていたことを明らかにし、「内傳類はそれ自體がその構成要素として經典を内包する紛れもない經典であつたと考えられる。従つて、『魏夫人内傳』の原形は、上清派の師資關係や經典傳授の系譜化とそれにまつわる種々の教義の解説を目的とし、傳授された經典の目録並びに一部の經典を附載するという形態をもつ一種の上清經典であつたと考えられる」と指摘している。注(6)前掲論文、三三—三四頁。

- (25) 麥谷邦夫氏、注(6)前掲論文、三三頁。

- (26) 『山海經』海外東經「湯谷之上有扶桑、十日所浴、在黑齒北。居水中、有大木、九日居下枝、一日居上枝」。

- (27) 道教文獻において「景」が光輝を意味することについては、マックス・カルタンマルク「景」與「八景」(『福井博士頌壽記念東洋文化論集』早稻田大學出版部、一九六九、一一四七—一二五四頁)を參

照。

(28) 黄素黄庭經については中田勇次郎氏の注(2)前掲書参照。圖版は同書の圖版三十二「楊羲黄庭内景經、戲鴻堂帖所收本」より。

(29) 麥谷邦夫氏、注(6)前掲論文、五三頁。前田繁樹「黄庭經とその時代」(砂山稔・尾崎正治・菊地章太編集『道教の神々と經典』(講座道教第一卷)雄山閣、一九九九、一六〇—一六一頁)。

(30) 『黄庭内景玉經』靈臺章第十七「是昔太上告我者、左神公子發神語、右有白元併立處、明堂金匱玉房間」。

本文だけをみると「告」の内容は、神公子と白元君という體內神および明堂の存想法と見受けられる。梁丘子の注は「我者、扶桑大帝君自謂也。言我道成、昔承道君授以黄庭之術也。言此道不遠、止在丹田」とあり、「是昔太上告我者」を太上が太帝に「黄庭内景經」を傳授したと解釋しているものの、「黄庭の術」が明堂・丹田の存想法を指すと見ていることには大差がない。

(31) 『顏魯公文集』卷九魏夫人仙壇碑銘「於是、龜山九靈太眞西王母、金闕聖君、南極元君、乃共來迎夫人、遂白日升晨、北詣上清宮玉闕之下。太微天帝、中央王「黄」老君、三素高元君、太上玉晨大道君、太素三元君、扶桑大帝君、今「金」闕後聖君、各令使者致命、授夫人玉札金文、位爲紫虛元君領上眞司命南嶽夫人。比秩仙公、使治天台大霍山洞臺之中、主下訓奉道教授當眞仙者」。

(32) 『舊唐書』卷百九十二白履忠傳「白履忠、陳留浚儀人也。博涉文史、嘗隱居于古大梁城、時人號爲梁丘子。……開元十年(七二二)……入閣侍讀。十七年(七二九)……辭以老病、不任職事。……著三玄精辯論一卷、註老子及黄庭内景經、有文集十卷」。

(33) 梁丘子注の特徴については、垣内智之「梁丘子の『黄庭經』解釋をめぐつて」(吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇)に詳論がある。

(34) 『上清黄庭内景經』(『雲笈七籤』卷十一) 務成子注叙「暘谷神王當是大帝之臣。授此經之時、與青童君俱來。夫人初在修武縣中也」。

(35) 同上、「琴、和也。……使得神仙。此十七字本經所注也」、「故曰金書。此二十一字本經所注也」、「刻玉書之爲玉篇。此三十三字本經所注」、「暘谷神仙王口訣。此七字本經中所注」。

(36) 同上、「山世遠受孟先生法、暮臥先讀黄庭内景經一遍乃眠、使人魂魄自制。但行此二十一年亦仙矣。是爲合萬過也。夕得三四過乃佳。北岳蔣夫人云、讀此經亦使人無病。是不死之道也」。

(37) 『眞誥』卷九協昌期「山世遠受孟先生法、暮臥先讀黄庭内景經一過乃眠、使人魂魄自制鍊、恒行此二十一年亦仙矣。是爲合萬過、夕得三四過乃佳。北嶽蔣夫人云、讀此經亦使人無病、是不死之道也。……右二條ム書」(二三b)。卷十五に同文有り。

(38) 『舊唐書』卷四十七經籍志道家「登眞隱訣二十五卷、陶弘景撰」。『郡齋讀書志』卷十六神仙類「登眞隱訣二十五卷。右梁陶弘景撰」。

(39) 『登眞隱訣』卷下誦黄庭經法 存神別法注「黄庭之序已備載誦讀之法。若此二事不知、修者便無感效、則兼應說之。乃更論怖畏疾病及遇穢之法、而了不及此」(三a)。

(40) 同上 拜祝法注「謂言黄庭前序不說朝謁之法。按此經中十四字已足明其事、何假復須發序」。

(41) 原文は前注(17)を參照。

(42) 原文は前注(17)を参照。

(43) この批判はそれ自體が興味深い。神格ごとに『黃庭內景經』を稱する呼びかたに決まりがあるから、祝文を唱える際も對象神格に該當する書名を呼ばなければならないという、正しい儀禮を定めようとする陶弘景の嚴格主義が窺えるところである。

(44) 原文は前注(16)を参照。

(45) 『眞誥』卷十二稽神樞「學道當如山世遠、去人事如清虛真人、步深幽當如周紫陽。何有不得道邪。……右南嶽夫人言」。

(46) 六朝時代の佛教において、特に劉宋から梁にかけて佛典の轉讀が盛んに行われたことについては、船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程」(『東方學報』京都第六十七、一九九五)を参照されたい。佛菩薩の觀想および應現を伴う菩薩戒の受戒儀式の詳細を明らかにしたこの論考は、道教の傳經儀式を考えるうえでも示唆に富む。佛教の佛典誦詠と道教の誦經儀禮に關する研究は、山田利明「道教における誦經の思想」(『六朝道教儀禮の研究』第二篇第三章、東方書店、一九九九)を参照。

(47) 吉川忠夫氏は「六朝時代における『孝經』の受容」(『六朝精神史研究』同朋舎、一九八四)において梁・陳の儒者の間に「孝經信仰」と呼ぶべき宗教的エートスが形成されていたことを論じている。

(48) 神塚淑子「上清經の形成とその文體」(注(10)前掲書、第一篇第三章、一六五—二一〇頁)を参照。

(49) 六朝時代の『大洞眞經』は恐らく、現在の『雲笈七籤』卷八三洞經教部「經釋」所載の「釋三十九章經」の文と、『上清高聖太上道君洞眞金元八景玉籙』(以下「八景玉籙」と略す)を含めていたと思われる。「釋三十

九章經」の内容は、東晉末から梁初までの成立と考えられる「玉注」もしくは「道君玉注」と呼ばれたものの切要である。『八景玉籙』は太上道君の『大洞真經』の修行の過程を描く傳記と傳經の科法とを記し、その末尾には「晉永和十一年歲在乙卯、九月一日夜半、受經於紫微王夫人。凡二萬二百三十字、其大洞真經一萬字」とあり、それが『大洞真經』の一部であったことを示す。これは『八景玉籙』の文が『無上秘要』などの類書において『大洞真經』と題されていることから裏付けられる。「玉注」は一卷として別行していたが、陶弘景の『登真隱訣』收錄の後に『大洞真經』と合卷されたと思われる。太上道君の傳記と『大洞真經』の傳授法は永和十一年（三五五）の紀年を持つものであり、恐らく『大洞真經』の韻文部に次ぐ古層部をなすものと考えられる。『大洞真經』と玉注については、拙稿「『大洞真經』の實修における身體―『雲笈七籤』『釋三十九章經』を踏まえて」（『東方宗教』第百七號、二〇〇六）を、特に太上道君の傳記との關係については、同論文の注一五を参照されたい。

- (50) 『舊唐書』經籍志に記われる葛洪撰「道德經序訣二卷」は、武内義雄氏の『老子原始』（弘文堂、一九二九）において敦煌寫本との對照を通じて一應復元されたが、大淵忍爾氏はさらに詳しい考證を加え、全文を成立順に五段に分け、誦經法を語る部分（『太極隱訣』部分）の成立は、靈寶經の形成とかわるものであることを明らかにした。大淵忍爾「老子道德經序訣の成立」（注（18）前掲書、第三篇第三章）参照。

- (51) 『靈寶五符序』は『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』卷四の靈寶中盟經目では「太上洞玄靈寶五符序經一卷」と記され、『無上秘要』においてはしばしば「洞玄五符經」と題される。『五符序』の「序」の意味について

は、五符の由來を叙述する内容の外、様々な長生方や道術を記していることから、序文の意味ではなく、緯書名にみえる「序」の用法で用いられたとする見解がある。マックス・カルタンマルク『太上靈寶五符序に關する若干の考察』（川勝義雄譯、『東方學』六十五、一九八三）を参照。山田利明氏は最初はこの説に疑問を示したが、後には「五符序」が「靈寶上序」と呼ばれる例を擧げてカルタンマルク氏の説を支持する。「五符序」が符瑞の性格を持つことは否定できないし、まさしく六朝時代の道經に貫通する重要な性格である。しかし「上序」は、「上經」が「天上界の、この上ない神聖な經典」の意であるように、神によつて叙述された「天上の序文」の意味で用いられたのではないだろうか。また宋文明の『通門論』と推定されるペリオ文書 No.2256 に「太上洞玄靈寶天文五符經序、右二件、舊是一卷」と記されているように、「經」と「序」の二件として理解されていたことは明確である。それを緯書の例、すなわち『春秋命歷序』の場合のように、「序列」もしくは「序數」の意味と取ることにはいささか無理が感じられる。『靈寶五符序』に關しては、山田利明『『靈寶五符』の成立とその符瑞の性格』（安居香山編『識緯思想の綜合的研究』國書刊行會、一九八四）と、同氏『五符序』形成考―樂子長をめぐつて（『道教と宗教文化』平河出版社、一九八七）、小林正美『『太上靈寶五符序』の成書過程の分析（上）（下）』（『東方宗教』第七一・七二號、一九八八）を参照。

(52) 『度人經』の道君序の誦經儀については山田利明『『靈寶度人經』誦經儀の形成』（注（51）前掲書、第二篇第四章、二六三―二八八頁）を参照されたい。