

隋書經籍志道經序の道教教理

——特に無上秘要との関連について——

興膳宏

一

『隋書』經籍志は、『漢書』芸文志に次ぐ第二の図書目録であるとともに、また六朝四百年間における學術文化の総合的な歴史記録として重要な意義を有している。その目録学史上での貢献は、まず何よりも經・史・子・集という典籍の四部分類法を、実質的に定着させたことにある。經籍志は先秦から隋末唐初に至るまでに存したすべての書を四部に分かち、さらに各部をいくつかの子目に細分して、それぞれの系統に属する書を排列し、各書目の後には序を設けて、諸分野の書がたどってきた歴史の跡を簡約に概括している。これら四部の書目と序を以て本篇あるいは内篇とすれば、そのあと附篇あるいは外篇ともいふべき形で、道經と仏經の両部に関して子目名と卷数、そして道教と仏教の教理と歴史が叙述されている。道經と仏經はもちろん後漢から六朝にかけてはじめて出現した典籍であり、ある意味では最も六朝的な特色を備えた分野ともいえるであろう。因みに道經三百七十七部の一千二百十六卷⁽¹⁾という数字は、子部の儒家と道家の書を合わせた一千五十五卷を

上回り、仏經一千九百五十部の六千一百九十八卷は、子部全体の六千四百三十七卷にほぼ匹敵する。

道經・仏經の序として書かれた文章は、六朝期における二つの宗教の展開の跡をうかがうための貴重な資料である。ことに道經の序は、後に触れる『魏書』釈老志を別にすれば、ほとんど唯一といってもよい六朝道教のための概論である。この文章がしばしば六朝期における道教の実態を示す文献として利用されるのも当然であろう。ところが、ここに一つ困った問題がある。一般に『隋書』經籍志（以下「隋志」と称する）の序は、そのもとづくところの原資料がかなり明らかである。この書の編者は『漢書』藝文志を始めとして、學術文化の各領域の基準的な資料の中から、きわめて多くの大小の記述を抽出して、それらを一つの体系化された論理の内に組みこんでゆくという方法を取っている²。その端的な例として、道經と隣接する仏經の序は、隋志よりも一世紀先んずる六世紀半ばに著わされた魏收の『魏書』釈老志に、原拠のほぼ大半を仰いでいることが挙げられる。だが道經の序については、そのもとづくところの原資料が実ははなはだ曖昧なのである。なるほど仏經の序と同じく釈老志を拠り所とした箇所も、いずれのちに見るようにはないが、その記述全体に占める比率は、仏經の場合にくらべて遙かに小さい。ことに道教の教理や儀礼について説かれた、いわば序の中枢をなす前半部分（以下それらを併せて教理と呼ぶことにする）には、釈老志の影はほとんど感じられず、むしろ釈老志の記述と食いちがっていることさえ珍しくないのである。

だから厳密にいえば、道經序が描き出した六朝道教の実態は、時間的な位置づけがきわめて明瞭さを缺いている。ここに記される道教の神々について、受道の法について、齋と称される宗教儀礼について、いつごろからまたいかなる歴史的経過を経てかかる実態に至ったかということ、我々はほとんど知ることができない。いいかえれば、これらもろもろの記述によって、六朝道教のありかたをどれくらいの時間的な幅を以て説明できるのかが不明なままになっている。この文章を六朝道教史の概論としてさらに有効に利用するためには、これらの記述を具体的な歴史的展望の中で、より確実なものにしてゆ

く作業が不可缺であろう。小論を草する意図もまたそこに存する。

道経序の内容の検討に入る前に、まず「隋志」の撰述に関するいくつかの事実を明らかにしておく必要がある。それらは微妙な形で外面から道経序の中味にも関連してくることが考えられるからである。経籍志を含む『隋書』の十篇の「志」(テーマ別の歴史)は、実は他の本紀・列伝とは別の目的のもとに編纂されたものである。その間の経緯を説明する初唐・劉知幾の『史通』外篇古今正史の記述によれば、魏徵を総監とする五朝の正史、すなわち南朝の梁・陳、北朝の齊・周・隋五王朝の紀伝計二百五十二卷の編纂が唐太宗の貞観十八年(六四四)に完了したのち、再び太宗の勅命を受けて、これら五朝について十篇の「志」が編纂の緒についた。⁽³⁾撰述の任にあずかったのは、左僕射于志寧、太史令李淳風、著作郎韋安仁、符璽郎李延寿の四人であり、先の五史の編者の中では、令狐德棻一人だけが引きつづいて「志」の編集事業にも参与した。令狐德棻はおそらく監修者として加わったのであろうが、最終的には長孫無忌等の名で上進されているから、途中で監修者が交替したものと想像される。⁽⁴⁾「志」三十卷は、太宗の死後はじめて完成し、『五代史志』の名で呼ばれた。その名が示すように、これらは南北五朝の「志」として本来編まれたものにほかならない。いまそれが『隋書』中に編入されているのは、隋が五朝の最後に位置するからである。『旧唐書』高宗本紀及び北宋の天聖二年(一〇二四)刊本の『隋書』原跋によると、「志」の編纂が始まったのは太宗の貞観十五年(六四二)、完成した書が長孫無忌を代表者として上進されたのは、高宗の顕慶元年(六五〇)五月のことである。⁽⁵⁾

さて、十志の執筆者としては、上記の于志寧以下四人の名が挙げられているが、個々の巻ごとに経籍志の執筆者が誰であったかについては、容易に決しがたい。『隋書』宋刊本原跋の案語が経籍志の著者を魏徵に特定するのは、すでに前述した『史通』の記述を裏切るものであるが、清の学者姚振宗の『隋書経籍志考証』は諸説を勘案したのち、李延寿と敬播の手に成った初稿に魏徵が刪訂を加えたものであろうという説を提起している。⁽⁶⁾だが、これとて定説とするにはなお難点があり

そうに思われる。道経序の筆者を誰と考えるかも、そうした問題点の一つに数えられよう。

先に名を挙げられた十志の編纂者の中で、道教と特に深いかわりを持っていたのは李淳風（六〇二―六七〇）である。『旧唐書』卷七十九の李淳風伝によると、彼の父播^はは隋の世に高唐の尉をつとめたが、秩祿の低いことに不満で、ついに官を捨てて道士となり、黄冠子と号したという経歴の持ち主である。^⑧彼はまた『老子』の注を書いたとも記されている。李淳風は幼時から道教的な雰囲気の中で育ち、道書についても相当深い教養を備えていたにちがいない。『旧唐書』はただ「淳風は幼にして俊爽、博く羣書に渉^{わた}り、尤も天文・曆算・陰陽の學に明らかなり」と記すにとどまるが、いま道藏太玄部に收められる道教の秘儀を記した書『金鎖流珠引』二十九卷は、中華仙人李淳風の注を以て伝わっている。自ら「中華仙人」と名のるところからすれば、終始官途にありながらも、彼はほとんど専門の道士と同じ立場に心を置いていたといえるだろう。

『五代史志』の執筆について、『旧唐書』は「其の天文・律曆・五行志は、皆な淳風の作る所なり」との美しい、経籍志との関係には全く言及しないが、かなりの専門的知識を要したはずの道経序に、李淳風が無関係だったとは考えにくい。確証は得にくいにしても、彼の貢献はかなり大きかったと見てよいのではないか。

ところで、図書目録に道経・仏経が含まれるようになったのは、南齊の王儉（四五―四八九）の『七志』を以て嚆矢とする。『七志』は、漢の劉向・劉歆父子の『七略』の体に倣った七部分類の目録であるが、「隋志」によると、七部のほかに道・仏の両部が附載されていた。^⑨次に道経・仏経を含む目録を作成したのは、梁の阮孝緒（四七九―五三六）である。その編むところの『七錄』は、書名こそ『七略』以来の七部分類を継ぐように見えるが、実質的には「隋志」の四部分類にかなり近似しており、道・仏両部も附載ではなく、七部中の二つの分野を構成するものとして扱われている。^⑩この書自体はとうに佚してしまっただが、その序だけが『広弘明集』卷三に收められて伝わる。阮孝緒は明らかに仏経の方を重んずる立場を取っており、「釋氏の教えは、實^{まこと}に中土^{ちゅうど}を被^{おほ}い、講説諷味せられて、軌^きを孔籍^{くうせき}に方^{あた}ぶ」と最大級の賛辞を寄せるのに対して、道経につい

てはわずかに「仙道の書は、由來尚し」と述べるにとどまり、仏法録を外篇第一として、仙道録の前に置いている。この序列は著者の価値観の反映であるが、その理由を阮孝緒自らに語らしむれば、次のようなことになる。「王（侯）は既に道を先にし佛を後にするも、今は則ち佛を先にして道を後にす。蓋し宗ぶ所に同じからざる有るは、亦た其の教えに淺深有るに由るなり」。すなわち彼自身は仏教を「深」とし、道教を「淺」とする見解を示したわけである。

仏を先に道を後に排列したことは、阮孝緒個人の見解であるとともに、また梁という時代の雰囲気も反映するものである。『七録』が編まれた普通年間（五二〇—五二六）といえば、武帝の仏教への傾倒がいっそう速度を加えつつあった時期である。「隋志」は全面的に『七録』の影響をこうむりながらも、再び道・仏の順序を逆転させることによって、阮孝緒に異を唱えている。それについての説明は何もなされていないが、今度もまたその背後に唐初の時代風気が感じられるのは事実である。

『唐会要』卷四十九僧道立位の条によれば、太宗の貞観十一年（六三七）正月十五日の詔によって、「道士女冠」が「僧尼の前」に坐るべきこと、つまり道教の仏教に対する優位が宣言されている。これは『広弘明集』卷二十五に載せられる「道士をして僧の前に在らしむる詔」に対応するものである。それに関連する沙門智実の上表には、詔の趣旨を要約している。「伏して詔書を見るに、国家の本系は、出づるに柱下（老子）自りし、尊祖の風は、前典に形わる」（『広弘明集』卷二十五）。老子を以て唐室の祖とする先例は、建国間もない高祖の武徳三年（六二〇）五月、晋州の羊角山に老子廟を建てたという『唐会要』（卷五十尊崇道教）の記事に見えている。その原拠となったであろう玄宗御製「慶唐観紀聖銘」（道藏洞神部記伝類「龍角山記」所載）によれば、唐の開国に先だって老君がこの山に現われて、わが子孫による天下平定を告げ、さらに建国後の武徳三年四月に再び老君が出現して、かつての預言が実証されたことを述べたという。かくて高祖はこの山に廟を建てて老君を祠ったのであり、玄宗の世に至って、羊角山を改めて龍角山と称したとされる。太宗は、高祖の老子尊崇をより明確な形で引き継

いだのである。

次いで、高宗の乾封元年（六六六）、といえば『五代史志』が上進されてから十年後であるが、その二月に老子に対して「太上玄元皇帝」の尊号が奉られている¹³（『旧唐書』高宗本紀）。このあと玄宗の治世において王室の道教信仰が極点に達するまでには、なお多少の曲折がありはするが、「隋志」が編纂されていた太宗・高宗の時代にあって、道教の地位がほぼ一貫して上昇気運に乗っていたことは確かである。「隋志」の編者が『七録』の順序を改めて、道経を仏経の前に置いたのは、やはりそうした時代の動きへの一つの敏感な対応と見るべきではあるまいか。

二

道経序の長さは、仏経序の約三分の二程度だが、『魏書』釈老志の道が仏に対して極端に短いアンバランスぶりに比べれば、分量の上ではほぼ対等の扱いとしてよからう。道・仏ともその前半では教理が述べられ、後半では漢以後の歴史が述べられるという構成になっている。但し、仏経序の後半部が訳経の歴史を中心としてかなり詳細な叙述を有するのに対し、道経序のそれは国家道教の歴史に偏して、しかも記述がやや粗略に流れる恨みがある。後半部は『魏書』釈老志の記事を援用した箇所が多いことからすれば、「隋志」の不備はまたその拠った釈老志の不備を示すものともいえる。ここでは「隋志」の編者が最も力を入れて論じている前半部の道教教理の内容を逐次窺いつつ、その背景についての考察を進めてゆくことにしよう。

叙述はまず道教の最高神たる元始天尊の登場によって始まる。（『隋志』の底本には中華書局版『隋書』を用いたが、併せて殿版等を参照し、標点や段落には私見を以て改めた箇所が少なくない）。

道經者、云有元始天尊、生於太元之先、稟自然之氣、沖虛凝遠、莫知其極。所以說天地淪壞、劫數終盡、略與佛經同。以爲天尊之體、常存不滅。每至天地初開、或在玉京之上、或在窮桑之野、授以祕道、謂之開劫度人。然其開劫、非一度矣。故有延康・赤明・龍漢・開皇、是其年號。其間相去、經四十一億萬載。所度皆諸天仙上品、有太上老君・太上丈人・天眞皇人・五方天帝及諸仙官、轉共承受、世人莫之豫也。

道經なる者は、云う、元始天尊有りて、太元の先に生まれ、自然の氣を稟け、沖虛凝遠にして、其の極を知る莫しと。所以に天地の淪壞、劫數の終盡を説きて、略ぼ佛經と同じ。以爲えらく天尊の體は、常に存して滅びずと。天地の初めて開くに至る毎に、或いは玉京の上に在り、或いは窮桑の野に在りて、授くるに祕道を以てすれば、之を開劫度人と謂う。然れども其の劫を開くは、一度に非ざるなり。故に延康・赤明・龍漢・開皇は、是れ其の年號なり。其の間相い去ること、四十一億萬載を経。度する所は皆な諸天仙の上品にして、太上老君・太上丈人・天眞皇人・五方の天帝及び諸仙官有り、轉た共に承受し、世人之に豫ること莫きなり。

ここに見るような道教の最高神としての元始天尊の称号が成立した時期が、六世紀の東魏・西魏から北周に至る数十年間にあることは、すでに福永光司氏が甄鸞の「笑道論」（五七〇年成立）やそれを承けた法琳の『辯正論』（六三三年ころ成立）など成立年代の確実な文献を拠りどころとして立証されている（『昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神』『中哲文学会報』第二号、一九七六年。のち『道教思想史研究』所収、一九八七年、岩波書店）。ただ、天地の生成に遙かに先んずる混沌の世に至高の存在として姿を現わした神の像が、それらに先立つ四世紀東晋の葛洪（二八四—三六四）の名に託される『枕中書』（別名『元始上真衆仙記』、道藏洞真部譜錄類）に、「元始天王」の名によって見えていることは、やはり充分注目されてよいだろう。ことに元始天王の出現が「劫」の概念と密接なかわりを持っている点は、この神がのちの元始天尊の原型たる条件をよく備えたものであ

ることを示唆していよう。

「眞書に曰く、昔二儀未だ分かれず、溟滓鴻濛めいじつこうもうとして、未だ形を成すこと有らざりしとき、天地日月は未だ具わらず、状は雞子たまごの如く、混沌として玄黄なり。已に盤古真人有り、天地の精にして、自ら元始天王と號し、其の中に遊ぶ。溟滓として四劫を経、天形は巨いなる蓋かさの如く、上に係かかる所無く、下に根ざす所無し。天地の外は、遼かに無端に屬つらなり、玄たる太空は、響無く聲無く、元氣は浩浩として、水の形の如し。……

復た四劫を経て、二儀始めて分かれ、相い去ること三萬六千里、崖石は血を出だして水と成り、水は元蟲を生じ、元蟲は濱牽ひんけんを生じ、濱牽は剛須ごうしゆを生じ、剛須は龍を生ず。天始天王は、天の中心の上に在り、名づけて玉京山と曰う。山中の宮殿は、並びに金玉もて之を飾る。常に仰いで天氣を吸い、俯して地泉を飲む。

復た二劫を経て、忽ち太元玉女を生み、石澗積血の中に在り。出でて能く言ものいひ、人形具足して、天姿絶妙、常に厚地の間に遊び、仰いで天元を吸い、號して太元聖母と曰う。元始君は下に遊びて之を見、乃ち與ともに氣を通じ精を結び、招きて上宮に還る。……

元始君は一劫を経て、乃ち一たび太元母に施し、天皇の十三頭なるを生む。治むること三萬六千歳、書して扶桑大帝東王公と爲し、號して元陽父と曰う。又た九光玄女を生み、號して太眞西王母と曰う、是れ西漢夫人なり。……」（道藏本による）。

ここに再々現われる「劫」は、久遠の時間を意味する点で、道經序の「劫」の概念につながるものを持ちながらも、一方では、長大な一元的時間の流れを表わすだけで、劫末における「天地淪壞」のイメージを具体的に提示しない点で、道經序

のそれとの間にある距離を感じさせる。道教でいう「劫」の概念について、序ではわずかに「略佛經と同じ」というにとどまるが、これが仏教でいう kalpa の道教的転用であることは言を俟たない。参考までに仏經序で説かれる劫末の概念は次の通りである。「然る後に大水大火大風の災有りて、一切之を除去し、而うして更に生人を立てて、又た淳朴に歸せしむ、之を小劫と謂う。一小劫毎に、則ち一佛世に出づ」。だが、こうした仏教思想の直接の影響に加えて、火災や洪水などの災異を天の下す譴告として理論づけた春秋学や讖緯の学なども、おそらく「劫」の概念を形成するための底流として備わっていたにちがいあるまい。

ここに示される道教の「劫」の独自性は、天地の終滅と再生を四つの年号によって性格づけていることである。延康・赤明・龍漢・開皇という四種の年号は、赤明と龍漢の順序が入れかわっているのを除いて、『魏書』（15） 稽老志にそのまま見えており、寇謙之によって集成された北魏道教において、すでに「劫」の概念がかなり具体的にできあがっていた事実を推測させる。但し、この年号についての記事は稽老志の叙述をほぼそのまま用いてしまったために、これらの年号が意味するところを必ずしも正確に伝えていない恨みがある。北周の武帝の時代に編纂されたと見られる『無上秘要』一百卷（道藏太平部）は、六朝期における道教のありかたを示す総合的かつ体系的な類書であるが、その卷六劫運品によって、四種の年号についての考察を進めてみよう。（16） ここでは『洞玄靈書經』を引いて次のようにいう。

「天尊言えらく、龍漢の後、天地破壊し、其の中は渺渺として、億劫も光無く、上に復た色無く、下に復た淵無し。風澤は洞く虚しく、幽幽冥冥として、形無く影無く、極無く窮無く、混沌として期無く、號して延康と爲す。赤明の光を開くに至るに逮び、天地復た位す」。

「二劫の周れば、天地又た壞れて、復た光明無し。五劫の中、幽幽冥冥、三氣混沌として、運に乗じて生じ、開皇に至る」。

るに逮び、天地復た位す」。

ここに述べられることを要約すれば——「龍漢」のちに天地が崩壊して暗黒の世が訪れ、それを「延康」と称する。その後、「赤明」に至って天地が再生するが、劫が尽きたのち又も暗黒の世となり、「開皇」に至ってようやく混迷を脱して秩序を回復する、というのである。すなわち四つの年号は、龍漢↓延康↓赤明↓開皇の順に並ぶことになる。この順序は、劫運のことを記す他の文献、たとえば『道教義枢』序（唐・孟安排編、道藏太平部）所引の『靈寶經』、および『雲笈七籤』卷三（道藏太玄部）に引かれる「靈寶略記」や、同卷四に引かれる「靈寶經目序」等に徴しても何ら変るところがない。¹⁷のちに見るような元始天尊が「天書」を出して衆仙を度したのは、赤明元年のこととされている。「隋志」の筆者は、当然これらのことを前提とした上で劫数に関する記述を行なったと考えてよからう。

いささか想像をたくましくすれば、これら四つの年号は、或いは漢末以来の実際の歴史の展開を踏まえて名づけられたものではなかっただろうか。すなわち後漢（龍漢）の滅亡後、中国全土は分裂と混乱に陥り（延康）、その混迷状態はようやく晋の全国統一によって收束を見るが（赤明）、東晋以後さらに南北に再分裂し、久しくその状態がつづいていた。というのが、道教の教理が一応の体系化をなす北周までの歴史の跡である。第四の年号「開皇」は、そうした分裂と混乱がやがて最終的な統一と太平へと導かれるべき理想の世、仏教にいう弥勒淨土の如き未来の世として構想されたものではなかったか。『道教義枢』序に引かれる『靈寶經』の一節は、そうした想像をいっそう刺激せずにはおかない。「（赤明の世に）我過去せし後、一劫交^{こも}も周りて、天地又た壞れ、復た光明無し。開皇元年に至り、我始青天中に於て、元始天尊と號し、法教を流^{ひろ}め演べて、諸天真を度す」。同経によれば、先の赤明の世においては「無名之君」と号していた最高神が、この新たな開皇の世に始めて「元始天尊」と名のって、姿を現わすのである。この開皇の世のことは、『靈寶經目序』でも次のように描写されている

(注17参照)。「赤明 運を革め、靈文興れり。……一劫の周りて、又た復た運を改め、遂に五劫を積む。開皇已後に迨びて、上皇元年、元始教えを下して、大法流行し、衆聖演べ暢ぶ」。

ところで、隋の文帝楊堅は北周の靜帝から天下を禪られた西歷五八一年二月、年号を「開皇」と定めた。隋が南朝の陳を併合して、三百年になんなんとする分裂に終止符を打つのはそれから八年後のことだが、建国最初の年号に「開皇」が選ばれたのは、統一と太平の実現への抱負と祈念を籠めてのことだったように思われる。『隋書』(卷六十九)王劼伝所収の劼の上書に、『河図帝通紀』なる緯書を引いて、「赤應隨、協靈皇」(赤、隨に應じ、靈皇に協う)の二句が見えるが、それに対する王劼の解釈は次のようになされている。「赤應隨(隨)とは、赤帝 精を降し、感應して隋を生むを言うなり。故に隋は火德を以て赤帝天子と爲す。協靈皇とは、協は合なり。大隋の德、上靈天皇帝に合するを言うなり。又た年號の開皇は、『靈寶經』の開皇の年と相い合す、故に協靈皇と曰う」と。そこに同時に引かれるもう一つの緯書『河図皇參持』には、また「開皇色、握神日」(開皇色あり、神日を握る)とあるが、王劼はそれを「開皇色とは、開皇の年に服色を易うるを言うなり。握神日とは、羣神を握持し、明照 日の如きなり」と解釈している。この記述に徴しても、開皇の年号が道教の教理に触発されたものであることは、ほぼ間違いないまい。『三洞珠囊』(唐・王懸河編、道藏太平部)卷八・諸天年号日月品に引く『二教要録』が、隋のこの年号を元皇君の年号に象ったものというのも、上述の推測を側面から裏づけている。道書における天の官界は、しばしば地上における現実の官僚機構の反映であるが、年号もまた地上の現実から無縁ではありえなかったわけである。

さて、序の本文で元始天尊の存在を劫数の終尽と関連づけて、「天尊の體は、常に存して滅びず」というのは、一見すると天地の崩壊した状態にあっても、天尊が不斷に現在しているような印象を与えるが、実はそうではあるまい。劫運による混沌の訪れとともに、天尊は一たん天地の間から姿を隠してしまうのである。そのことはすでにこれまでに引用した諸經にも示唆されているが、「隋志」からややのちの初唐期に編まれた『道教義樞』卷二・七部義所載の『靈書經』には、そのこ

とがいつそう明瞭に示されている。「元始天尊、太上道君に告ぐるに、龍漢の時、我無形を爲して常に存し、世に出でて教化す。我過去せし後、億劫光無し。赤明に至るに逮び、我又た世に出でて、無名の君と號し、靈寶を以て教化す。開皇に至るに逮び、靈寶眞文もて、三象を開通せしめ、我始青天中に於て、元始天尊と號す」。そして新たな劫を開くにあたって、天尊は再び姿を現わすのである。

この最高神元始天尊が存する玉京山のことは、先に引いた『枕中書』に見えているが、同書にはさらに『真記』なる道書によるとして、そのありさまを具体的に描写している。「玄都玉京七寶山は、週迴九萬里、大羅(天)の上に在り。城上に七寶宮あり、宮内に七寶臺あり。上中下の三宮有りて一の如し。宮城は一面に二百四十門あり、四方に八行の寶林を生じ、綠葉朱實、五色の芝英あり、上に萬二千種の芝有り。沼中の蓮花は、徑度十丈。上宮は是れ盤古真人・元始天王・太元聖母の治むる所、中宮は太上真人・金闕老君の治むる所、下宮は九天眞皇・三天眞王の治むる所なり。玉京には八十一萬天路有りて、八十一萬山嶽洞室に通ず。夫れ得道の大聖衆を以て、並びに其の宮第居宅を賜う。皆な七寶の宮闕にして、或いは五嶽に在り、或いは名山に在り。山嶽は羣神の居る所の都にして、八十一萬處有り。古今に言う有り、九九八十一とは、是れ天路玉京山に終るなりと」。

玉京山を中心とする天上の聖なる世界は、『枕中書』において、すでに選ばれた得道者のみが住みうる場であるが、ここではまだ終末觀に由来する「種民」の考えは見られない。降って北周の『無上秘要』に引用される經典になると、玉京山は劫末において一切の存在が壊滅したのち、少数の選良つまり「種民」(善民)が難を避けて、来たるべき新たな劫に生き残るための場として、はっきりと性格づけられるようになる。いま卷六劫運品に引く『洞真三天正法經』を以て例証とすれば、「天地の氣の反する、之を小劫交と謂う。小劫交われば、則ち萬帝は位を易え、九氣は度を改め、日月は運りを縮め、陸地は九泉に涌れ、水母は五河に決かれ、大鳥は龍門に屯み、五帝は會を玄都に受く。此の時に當りて、凶穢は種を滅ぼし、善

民は焉に存す」という。さらに天の運ること九千九百周にして訪れる大劫については、同卷に引かれる『洞玄玉訣経』に、「天地大劫の交わらんと欲するや、諸天の至眞尊神妙行眞人は、下りて五嶽に遊び、遙かに天下を觀る。至學の人は、洪流天に彌あまねきとき、皆な五龍を以て之を迎え、福地に登りて、元始天尊と同一ともに没し同に生ぜしむるなり」と描写されている。⁽¹⁹⁾もちろん元始天尊によって開示される聖典も玉京山に蔵されて、水火の難に損なわれることがない。「大羅天宮臺、七寶玄臺。右は大羅天中の玉京山上に在り。大劫の周る時、三洞神經は、並びに其の中に在りて、災いの及ばざる所なり」(『無上秘要』卷二十一・仙都宮室品所引『洞玄経』)。道経序には玉京山に関する具体的な描写を缺くが、筆者の頭にはあらまし上述の如きイメージがあつたものとして、我々は読む必要があろう。⁽²⁰⁾

先に挙げた道経序冒頭の後段には、元始天尊によって秘道を授けられたもろの「天仙」のことが記されている。このうち第一に名を挙げられる「太上老君」は、いうまでもなく老子の神格化されたイメージであり、元始天尊及びこの序には名の見えない太上道君とともに、三位一体の神格を形成する重要な存在である。玉清天に在る元始天尊、上清天に在る太上道君に対して、老君はいわゆる「三天」(あるいは「三清」)の一つである太清天に在るとされるのだが、夙に福永光司氏に指摘があるように、「隋志」が書かれた唐初期においては、この三神がまだ一体化された存在として認識されるには至っていなかった可能性が強い。⁽²¹⁾但し、既述の『枕中書』には、玉京山中の七宝宮を上中下の三宮に分かった上で、上宮に盤古真人・元始天王と太元聖母、中宮に太上真人と金闕老君、下宮に九天真皇と三天眞王をそれぞれ配当しているように、天上の神々を三つのヒエラルキーに区分する考えには、かなり久しい来源があつたと想像される。『無上秘要』卷八十四・得太清道人名品には、多くの神々にまじって、「太清老君中の尊者」として「太上老君」の名が見えている。『無上秘要』は、「太清天」と「上清天」の間にいま一つ「太極天」を置く四天説の立場を取っているのだが、⁽²²⁾現行本では缺けて敦煌抄本の目録にのみ題名の見える「得上清道人名品」と「得玉清道人名品」には、あるいは太上道君と元始天尊の名が記されていたのかもしれ

ない。⁽²³⁾ かく考えれば、道経序の書かれた時期は、「三清」説の確立する一歩手前の段階にあったとも見られよう。

太上老君を始めとして列ねられる神々の名の序列にも、一定の意味があるように感ぜられる。そのことを検討するために、『無上秘要』巻四十九・三皇齋品に載せられる一つの願文（『三皇齋立成儀』による）の冒頭部を引いてみよう。

「太上洞神三皇の弟子なる臣某、謹みて太上道君・太上老君・太上丈人・三皇玉君・九老仙都君・九氣丈人・玄都仙官・太玄眞神・上下三十六天靈司官君・太清の神・五方の天帝・二十八宿中外の星官・五嶽の眞官佐命・諸山四海四瀆八澤九源名山洞府の水神潜宮（仙官？）・宇宙の内なる一切の衆靈に上啓す。…」

すぐ気づくのは、道経序の「太上老君・太上丈人・天真皇人・五方の天帝及び諸仙官」という排列法がこの願文のそれと基本的に一致している点である。『無上秘要』所載の願文では、このほか三皇齋品のもう一つの願文や、巻五十塗炭齋品のそれもほぼ同じ排列法によっている。⁽²⁴⁾ 道経序に名に見える神々のうち、願文に記述のないのは「天真皇人」ただ一人だが、この神はいずれ後段で改めて考察するように、諸神の中ではかなり特殊な役割を帯びており、その天界での位置づけは必ずしも明白でない。その点を除いて、道経序の神々の序列は、少なくとも北周以後における標準的な神々の地位を反映したものになっているのではあるまいか。道経序では名が見えぬ太上道君が、願文では太上老君の上位者として位置づけられていることも、「三清」説の確立という問題に関連して、一つの注視すべき現象であろう。

「隋志」に先んずる『魏書』釈老志は、道教の神々を列叙するに当って、ややちがった様相を呈している。「最高なる者は無極至尊、次を大至眞尊と曰い、次は天覆地載陰陽眞尊。次は洪正眞尊、姓は趙、名は道隱、殷の時に道を得るを以て牧土の師たるなり」。このように釈老志の神々の名は、明らかに道経序のそれと異なっており、また北周の道教のありかたを反

映する「笑道論」や『無上秘要』に見える神々ともちがっている。最高神「無極至尊」は、むろんのちの元始天尊に相当する存在であり、それはたとえば法琳の『辯正論』（卷二・三教治道篇下）に引かれる『宝玄経』で、元始天尊の十号の第二を「無極」とし、また『辯正論』の同じ巻に引用される「自然懺謝儀」で、帰命の対象となる元始天尊を「東方無極、太上靈寶天尊」と称していることなどからも証せられよう。⁽²⁵⁾

すでに述べたように、道経序はことに道教の教理を扱った部分で、釈老志をほとんど祖述していないが、それは釈老志の教理に関する記事の貧弱さによると同時に、また六朝末から唐初にかけての道教教理が、北魏のそれとかなり実態を異にしていたという事情とも関連しているのではあるまいか。これまでも再々引用した『無上秘要』では、南朝茅山道教の經典『真誥』からの豊富な引用が目だつように、道経序の背景に存する当時の道教は、寇謙之の北魏道教の知るに及ばなかった新たな要素を吸収しつつ、一つの大きな教理体系を確立する方向に進みつつあったと思われる。

三

道経序は引きつづき元始天尊の開示した経について述べる。

所説之經、亦稟元一之氣、自然而有、非所造爲、亦與天尊常在不滅。天地不壞、則蘊而莫傳、劫運若開、其文自見。凡八字、盡道體之奧、謂之天書。字方一丈、八角垂芒、光輝照耀、驚心眩目。雖諸天仙、不能省視。天尊之開劫也、乃命天真皇人、改囀天音而辯析之。自天真以下、至于諸仙、展轉節級、以次相授。諸仙得之、始授世人。⁽²⁶⁾然以天尊經歷年載、始一開劫、受法之人、得而寶祕、亦有年限、方始傳授。上品則年久、下品則年近。故今授道者、經四十九年、始得授人。

説く所の經は、亦た元一の氣を稟^うけ、自然にして有り、造爲する所に非ず、亦た天尊と與^{とも}に常に在りて滅びず。天地壞れざれば、則ち蘊^つまれて傳わる莫^なく、劫運若し開けば、其の文自^あずと見^みわる。凡そ八字にして、道體の奥を盡し、之を天書と謂う。字は方一丈、八角にして芒^{ひかり}を垂れ、光輝照り耀きて、心を驚かせ目を眩^{くら}ます。諸天仙と雖も、省視する能わず。天尊の劫を開くや、乃ち天真皇人に命じて、天音を改囀^せせしめて之を辯析す。天真自り以下、諸仙に至るまで、節級を展轉し、次を以て相い授く。諸仙之を得て、始めて世人に授く。然れども天尊は年載を経歴して、始めて一たび劫を開くを以て、受法の人は、得て寶のごとく祕し、亦た年限有りて、方^{まさ}に始めて傳授す。上品は則ち年久しく、下品は則ち年近し。故に今道を授くる者は、四十九年を経て、方めて人に授くるを得^う。

ここに引いた「諸仙得之、始授世人」までの部分は、前章で考察した冒頭の一段とともに、孟安排の『道教義樞』序中に採録されている。『老子』や『靈寶無量度人經』『度人本行經』といった道教教典からの引用にはさまれて、道經序の文章が収められていることは、すなわちその内容が六朝末から唐初に至る道教教理の本質をつくものと見なされていたことを思わせる。

この一段の要諦は、劫初における「天書」の出現に尽きるが、そこで元始天尊の下に在って重要な役割を果たすのが「天真皇人」という神である。この神の名はすでに前段にも見えていたが、その出現は元始天尊よりもかなり早い。成立年代の確かな道教文献に始めて彼の名が見えるのは、おそらく東晋の葛洪の『抱朴子』地真篇においてである。「昔、黃帝東のかた青丘に到り、風山を過^よぎりて、峨眉山に到り、天真皇人を玉堂に見、請いて眞一の道を問う。皇人曰く、子^{きみ}既に四海に君たり、復た長生を求めんと欲するは、亦た貪ならずやと」。また同じく葛洪の名に託される『枕中書』にも、三皇に召されて三天真王とともに「九龍の輿に駕する」「天上の大聖」として、天真皇人の名が見える。『枕中書』では、天真皇人に関

する記事につづいて、「八帝」そしてその苗胤とされる大庭氏・庖羲・神農・祝融・五龍氏のこと記され、さらに降って夏の禹王・殷の湯王・周の武王のいわゆる「三王」へと記述が及ぶ。⁽²⁷⁾さらに『雲笈七籤』卷三の「道教所起」によると、天真皇人は峨眉山上において『靈寶經』を黄帝に授け、また牧徳の臺において帝嚳にそれを授けたとされ、同卷の「天尊老君名号歴劫経略」によると、彼は太上老君とともに開明の国に天下って、『靈寶真文』『三皇内経』各十四篇を五龍氏に授けたといわれる。⁽²⁸⁾このほか『雲笈七籤』の各所に現われる天真皇人も、やはり黄帝軒轅氏と常に何らかのかかわりを持つ存在として描かれている。⁽²⁹⁾

かくの如く見てくると、天真皇人は天上の聖典を地上の聖王に伝授する役割を帯びた神、いいかえれば天の世界と人の世界との間に介在する使徒のような性格の神である。道教教典では前述のようになりに古くから登場する神でありながら、神々の世界における天真皇人の地位は意外にも定かでない。梁の陶弘景(四五六―五三六)の名に帰せられる『真霊位業図』(道藏洞真部譜録類)は、神々の世界の地位の序列を示す表だが、そこに天真皇人の名は見出せないし、『位業図』との影響関係が考えられる『無上秘要』卷八十四の得太清道人名品・得太極道人名品にも、彼は登録されていないのである。だから、前段で彼の名が太上老君・太上丈人に次いで第三位に置かれているのも、この序での便宜的な処置という感じがしないではない。というのは、次に見るように、この序において天真皇人は缺くべからざる存在であり、彼をここに登場させる以上は、その名を神々の序列のどこかにはめこまなければならないだろうからである。

道教教典において天真皇人がなうもう一つの役割は、劫初に「天書」が開示されるに当って、元始天尊の助力者として、超越的な天のことに秩序を与え、序の表現を用いれば「天音を改嚮して之を辯析」し、天仙たちに「道體の奥」を伝達したことである。そのことはさまざまな道書に記録されているが、道経序の文脈に最も近い形で書かれているのは、『無上秘要』卷二十四・真文品に引用される『洞玄諸天内音経』である。かなりの長文にわたるが、次にその要所を掲げておこう。

「元始天尊は時に五老の上帝・十方の大聖衆・無極至眞諸君丈人と與に、赤明世界の栢陵舎に於て、香園の中、長桑の下に坐す。天尊は駕を廻らし、諸天は席を降す。是の時、雲霧鬱勃として、四景冥合し、三日三夜、玄陰解けず。天地光無きこと、龍漢の前の如く、幽幽冥冥たる有り。五老の上帝、前進して禮を作し、天尊に上りて白す。……」

天尊告げて曰く、『今日座を同じくして、歡樂遇い難し。諸天は瑞を發し、靈應は自然に、玉字煥爛として、天光を障蔽せん。未だ通ぜざるの始め、始めを書の冥きに致す。日の慶い時の合するは、嘗て有る所希なり。今當に普く四衆の爲に、天の妙瑞を開き、一切の人を度すべし、咸な四座をして眼を閉じ地に伏せしめよ』と。是に於て大聖衆、同時に眼を閉じ、地に伏して命を聽く。俄頃の間、天氣朗らかに除れ、冥闇豁りと消えて、五色の光明、五方に洞徹す。忽ち天書有りて、字は方一丈、自然にして見わる。空玄の上、五色光中、文彩煥爛たり、八角にして芒を垂れ、精光眼を亂して、看るを得可からず。

天尊普く四座の大衆に問う、『靈書八會し、字に正形無く、其の趣き宛奥にして、尋ね詳らかにす可きこと難し。天既に應を降し、妙道宣明なれば、便ち筆を注けて、其の正音を解し、皇道の既に暢ぶるをして澤を十方に被わしむ可し』と。天真皇人稽首して禮を作し、天尊に上り白して曰く、『生死に隨運して、億劫を展轉し、屢しば侍座を経るも、未だ今日のごとく、聖道に遭い値い、諸法門を開き、天書の自然至眞なるを見ること有らず。斯の八會の氣は、五和の音に合し、愚情の短思もて、能く洞く明らかにする所に非ず。今既に座次に廁わり、仰ぎて玄妙を覩る。命を被りて狼狽するも、敢えて情を藏さず。逆えて用て振え惶れ、神の守る無きが若し。輒ち見る所を竭して、其の音を解し注さん。冀わくは萬有の一たび合することありて、來生を開示せんことを。及ばざるの體は、惟だ曲さなる感みを蒙らん』と。是に於て筆を按り、太眞は筵を拂い、玉女は巾を執り、金童は香を揚げ、月宮は花を散じ、日精は灌ぎ津し、五老は監試し、三界は眞を衛る。……

天真皇人曰く、『大梵の隱語、無量の音、天には飛玄自然の氣有りて、五音に合和し、以て天中無量の洞章を成す。上は諸天の玄奥を演^のべて、大有の開明を讃^{たた}え、中は自然の氣を理めて、普く仙を學ぶの人を度し、下は生死の命を度して、長夜の魂を抜き出だす。元始の妙法は、億劫に長く存し、其の音既に朗らかにして、其の道^{こゝろ}焉に行なわれん』と。大法開明して、諸天は慶を稱す。無極大聖衆・至眞諸君丈人・五老の上帝・十方の尊神・神仙玉女、一時に行香し、旋行すること三^{さん}市にして、頌を作りて曰く、云云。：

天尊、四衆至眞に告ぐ、『今日座を同じくして、一劫の中に、天の靈奥を開き、自然の玉書もて、一切の人を度す。其の福は弘く普く、廣く衆生を益せん。大法既に陶^のびて、恩^{あま}币^{あま}ねからざるは無く、無極世界は皆な光明を受けん。……』

天書の出現のありさまを描くに始まって、天尊の命を受けた天真皇人がその内容を「辯析」し、一切存在があまねく救いを受けるに至るまで、道經序の文章はこの『内音經』の叙述に沿った形で進められていることが理解できよう。『雲笈七籤』卷七・三洞經教部の天書の条に引く『諸天内音經』、及び玉字の条に引く『内音玉字經』は、いずれも上記『内音經』と同じ出自を持つ經典の節録と解せられる。⁽³⁰⁾ 北周の時代の道教經典を多く引用する「笑道論」(觀音侍道章)が、『諸天内音八字文』を引いて、「梵形空より落ちて、九靈推重す。天真皇人解して曰く、『梵形とは、元始天尊の龍漢の世に於ける號なり。赤明の年に至りて、觀音と號す』と」というのは、明らかに「天書」の出現のときのことを指しており、こうした元始天尊の劫初における「天書」開示の話が、少なくとも北周の時期までは確実にさかのぼれることを実証してみせている。

ところで、天真皇人は、ここでは天の意思を諸仙に伝達する仲介者としての働きをしている。彼によって筆授された「天書」が、いわゆる『靈宝經』である。この章の初めて見たように、天真皇人はこの聖典をさらに人界の黄帝や帝嚳といった聖王に伝授する役目をも帯びていたのだった。すなわち彼は天―仙(神)―人という異なった三つの次元をつなぐ使命を与

えられた神として、道教の諸神中でも特異な地位を占めるといいうるだろう。

こうして諸仙にもたらされた經典が、「節級を展轉し、次を以て相い授く」ることは、たとえば「隋志」の筆者の一人である李淳風の『太玄金籙金鎖流珠引』序に、「太玄三五太玄金籙なる者は、即ち天始天尊の太上大道君に傳えたるなり。…道君は紫清太素高虚洞曜三元上道君に傳え、君は紫晨太微天帝道君に傳え、君は紫明太微九道高元玉晨道君に傳え、又た太上老君に傳う。…」というような、伝授の系譜を指している。各種の道教經典について、それぞれに伝授の系譜があったことは、『無上秘要』卷三十二の衆聖伝経品に多くの道経を引いて示す如くである。

また、これらの道経が「寶のごとく秘せられて」、長い年限を経てのち始めて伝授されるものであったことは、『無上秘要』の衆聖伝経品につづく伝経年限品に例示される通りである。その一つ、『洞真七転七変僊天経』のいうところによれば、『上清宝経』三百卷、『玉訣』九千篇、『符图』七千章は、元来みな万劫を経て一たび伝えられるものであったが、のち規律がゆるめられて、七百年ごとに伝授が認められるようになったという。⁽³¹⁾ この類の内容を持つ記事は種々あるが、いま一つ『洞玄五称文経』の示す例を挙げてみよう。

「太上太極真人曰く、道を學ぶ者は、此の經を受けし後、四十_、年にして一人に傳うるのみ。壽_{よわいなが}延き者は、四百年にして一人に傳う。地仙を得たる者は、四千年にして一人に傳う。天仙を得たる者は、四萬年にして一人に傳う。無上洞寂太上至眞を得たる者は、四萬劫にして一人に傳う」。

「學道者」↓「延壽者」↓「地仙」↓「天仙」↓「無上洞寂太上至眞」と、次第に得道者の序列が上昇してゆき、それに伴って四十年↓四百年↓四千年↓四萬年↓四萬劫と、伝授を許される年限が長くなってゆくのが一目でわかる。これは道経

序がいう「上品は則ち年久しく、下品は則ち年近し」の例証と見なすことができよう。「今道を授くる者は、四十九年を経て、方めて人に授くるを得」という叙述も、上記の「道を學ぶ者」が「四十年にして一人に傳」えうることに、多少の関係がないとはいえない。

いまここに一端を垣間見たように、道経序の簡略な記述には、北周前後の数多い道教經典の多様な内容を、最大公約数を以てまとめたような側面があるといえそうである。『無上秘要』に引かれるような種々の道書の分析を通して、おぼろげながらその背景が浮かび上ってくるのを覚える。

四

道経序は前段で經典が天上から人界へともたらされた由来を述べたあと、叙述を地上における授道の実態へと向けてゆく。

推其大旨、蓋亦歸於仁愛清靜。積而修習、漸致長生、自然神化、或白日登仙、與道合體。其受道之法、初受五千文籙、次受三洞籙、次受洞玄籙、次受上清籙。籙皆素書、紀諸天曹官屬佐吏之名有多少。又有諸符、錯在其間。文章詭怪、世所不識。受者必先潔齋、然後齎金環一、并諸贄幣、以見於師。師受其贄、以籙授之、仍剖金環、各持其半、云以爲約。弟子得籙、緘而佩之。

其の主旨を推すに、蓋し亦た仁愛清靜に歸す。積みて修習し、漸く長生を致して、自然に神化し、或いは白日登仙して、道と體を合す。其の道を受くるの法は、初めに五千文籙を受け、次に三洞籙を受け、次に洞玄籙を受け、次に上清籙を受く。籙は皆な素に書き、諸天曹官屬佐吏の名多少有りと紀す。又た諸符有りて、其の間に錯る在り。文章は詭怪にして、

世の識らざる所なり。受くる者は必ず先ず潔齋して、然る後に金環一つ、並びに諸贄幣を齎^{もたら}して、以て師に見ゆ。師は其の贄を受けて、籙を以て之に授け、仍りて金環を剖き、各おの其の半ばを持ちて、云^こに以て約と爲す。弟子は籙を得て、緘じて之を佩ぶ。

ここでは初めに道経の精神が「仁愛清靜」の四字に要約されている。それは『老子』のことばでいえば、「上仁は之を爲して、而^{しか}も以て爲す無し」(第三十八章)、「躁は寒に勝り、靜は熱に勝り、清^{きよ}靜もて天下の正と爲す」(四十五章)、「故に聖人云えらく、我無爲にして民自^{おの}ずから化し、我靜を好みて民自^{おの}ずから正し」(第五十七章)に響きあうものを持っているよう。また『無上秘要』卷三十五・授度齋辞宿啓儀品によれば、修道者が道の実践の第一段階として授けられる「十戒」は、「心に惡み妬まず」(第二)、「仁を守りて殺さず」(第三)、「貞を守りて義に讓る」(第四)、「不色不欲」(第五)、「口に惡言無し」(第六)、「酒を斷ちて行を節す」(第七)、「人の己れに勝るを嫉^{にく}まず」(第八)、「經教を評論するを得ず」(第九)、「鬪亂口舌するを得ず」(第十)、「舉動施爲、平等一心」(第十一)であるが、ここに含まれる精神をつきつめていえば、「仁愛清靜」の四字に帰結するともいいえよう。

さて、道を修習するための具体的な実践方法として提示されているのが、「五千文籙」以下の四種の「受道の法」である。これらは J. Lagerwey 氏によってすでに指摘されているように、『無上秘要』に記載される受道の儀典にそのまま対応するものが見出される。⁽³²⁾ すなわち「五千文籙」は卷三十七の「授道德五千文儀品」に、「三洞籙」は卷三十八の「授洞神三皇儀品」に、「洞玄籙」は卷三十九の「授洞玄眞文儀品」に、そして「上清籙」は卷四十の「授洞眞上清儀品」におのおの対応している。もっとも『無上秘要』では、元来「授道德五千文儀品」の前に、現行本では缺ける第三十六卷「授十戒品」のあったことが、敦煌本の目録によって確認できる。⁽³³⁾ これは卷三十五・授度齋辞宿啓儀品の次のような記述からも裏づけられ

る。「諸行道は、皆な御製新儀を用う。其の用うる日数は、十戒は一日、五千文は三日、三皇は五日、眞文は七日、上清は九日」。道経序では、この五段階の最初の「十戒」が省略されて、四段階になったと考えてよからう。

そして『無上秘要』卷三十七から卷四十に至る関係各章では、それぞれの段階における受道の儀法のこまごまとした規程が細叙されている。道経序の「三洞録」に相当する「授洞神三皇儀品」(卷三十八)を以て例とすれば、まず祭壇の設営のしかた(設壇法)に始まって、天皇・地皇・人皇の鎮坐の方法(三皇鎮坐法)、贄幣についての規程(三皇本命信・三皇法信)、香爐を開く儀式(入壇焼香発爐法)、天皇(北)・地皇(西南)・人皇(東北)への拝礼、儀典の一方の当事者たる師の太元上君への上啓、盟文の宣読、三神の存思、儀典歌の朗詠(伝経詠)、弟子への経の授与、陽歌三首の朗詠とつづき、次いで仙官を送る儀式(還仙官法)、香爐を閉じる儀式(復爐法)、收めの誦歌(遊誦)に至るまで、諸種の經典に拠りつつ、細部にわたる式次第が延々と連ねられてゆく。さながらこれは儒家における『儀礼』の道教版である。

贄幣に関して、道経序では単に「金環一つ、並びに諸贄幣」とあるだけだが、『無上秘要』の関連箇所を閲すれば、やはり授道の各段階ごとに異なった規程のあったことが知られる。すなわち第一段階の「授道德五千文儀」(序の五千文録)では、「受五千文法信」として、「人ごとに須く白綾五十尺、金龍一枚」と定められており、「若し功行有るも、貧窮にして独り辦ずるに堪えざる者は、宜しく分に隨いて之を量るべく、經に依りて准と為す可からず」との免除規定が注記されている(出『隱注経』)。それに対して、第二段階の「授洞神三皇儀品」(序の三洞録)では、まず「三皇本命信」として、本命は年齢と身分に随って定められることが記され、さらに「三皇法信」としては、「白絹四百尺、貧者は四十尺」と規定された後に、貧窮者に対しては先の場合と同様の免除措置が講ぜられている。⁽³¹⁾「三皇本命信」に、「金龍三枚、庶人用金環」とあるのは、道経序にいう「金環一」に相当するものである。第三段階の「授洞玄眞文儀品」(序の洞玄録)では、さらに贄幣の種類が増えて、「六等信物法」が規定され(但し、内容が記されるのは五種)、五帝の信とするための五色の綵五疋、九天の信とするための金龍(重

さ二兩)九枚、五嶽の信とするための金龍(重さ二兩)五枚、二十四生氣の信とするための金錢二万四千、それに年齢に随った本命の綵がその中味である。かく見てくれば、道経序の「齋金環一、并諸贄幣」は、やはり一種の公約数的な記述法といふべきであろう。

こうした煩瑣な手続きと長い期間にわたる苦しい修業を積んで、受道者たちが目ざすのは、『昇玄内教経』(『無上秘要』卷四十六昇元戒品)の表現を借りれば、「七祖 天に生まれ、衣飯自然に、身は神仙なるを得て、白日に晨に登る」ことにほかならぬ。「白日登仙」は、修業者たちの願望の最高形態における実現を意味している。それだけに、仏教界との論争においては常に攻撃の目標にされており、たとえば「笑道論」でも、天師張道陵の「白日昇天」は、老子が仏に化したという話と同質の虚妄性を示すものとして批判されている。⁽³⁵⁾

天から信者に授けられる符籙が奇怪な文字によって記されることはよく知られる通りだが、『無上秘要』卷二十六の靈宝符効品や卷二十七の上清神符品には、多くの符に関する解題が見られる。それらの文字についていえば、「東方青帝靈宝赤書玉篇文」の百二十字はみな「元始自然の書」によって、「南方赤帝靈宝赤書玉篇文」百四十八字は「南方梵寶昌陽丹靈眞老君自然の書」によって、「中央黄帝靈宝赤書玉篇文」百四十四字は「中央玉宝元靈元老君自然の書」によって書かれたという類である。序に「文章は詭怪にして、世の識らざる所」と称する所以であろう。すべて四部から構成されていた「隋志」道経目録の第四類符録(録)十七部一百三卷(注(一)参照)は、明らかにこの類の符籙を収めるものだったはずである。

序に「受くる者は必ず先ず潔齋す」とのみ記される受道の潔齋についても、『無上秘要』卷三十四の授度品にかなり具体的な記述を見出すことができる。すなわち伝授の際には必ず導師があつて、まず神に感應を求め、然るのちに室に入り香を焼いて、神前に祈りをささげ、かくて授度の儀式が始まるのである。⁽³⁶⁾そこにはまた次のように記されている。「凡そ經師傳授の時には、皆當に法の如く、別處に清齋して、人事に交わらず。先ず神明に啓告して、諸を密感に求め、徐ろに乃ち之を

傳うべし」。もしも神の意思に反して伝授がなされるならば、師も受道者も規律によって罰を受けねばならない。受道者の七代の祖先の魂魄は長く地獄に閉じこめられ、本人もまた生命を失うことになる⁽³⁷⁾とされる。

受道の儀式に必要な贄幣についての細かな規定は先にもすでに見たが、また、『無上秘要』卷三十四の法信品に多くの例が引かれている。贄幣はいわば信仰の堅さの物質的な証^{あか}しであり、神が財宝を求めるのも、信仰心の堅固さを試そうとしてのことにほかならない。ことに「財を貴びて道を貴ばざる」末世にあつては、それが必要とされる⁽³⁸⁾。道経序が記載する「金環を剖」いて師弟の約とすることは、種々の「法信」の一つのありかたを示すものとして、同卷により具体的な記事が存している。これは『洞真大洞真經』三十九章を受けるに当つての規定として、同経に記されるものである。

「紫金もて環^{つく}を爲り、環^{さしわたし}の徑は一寸。環を截^たち破りて、分けて兩半と爲し、經師及び弟子は、當^{まさ}に各おの一半を帶びて、終身之を佩ぶべし。青絲もて繩を爲り、繩の長さは九尺、各おの半ばを割きて以て纏^{まと}い繞^{めぐ}らし、此の半環を縛り、又た合わせて之を帶ぶ。青錦一尺八寸、各おの半ばを分かちて囊^{ふくろ}を爲り、以て此の金の半環及び青絲の繩を盛る。環を分かつこと各おの畢^{おわ}りて、弟子三拜して經を受く」。

このほか『洞真紫度炎光神玄變經』の場合には、「五帝仙官に請う」ための五色の錦各五十尺、「五方の信を誓う」ための紫金五両、「三元宮に聞えしめる」ための沈香五斤、「盟丹の信と爲す」ための真珠一斤、「死氣の道を斷つ」ための書刀子^(ペーパーナイフ)一本、「七元の精を請う」ための金珠七個、「炎光の信と爲す」ための絳^{あか}い紋^{あやぎぬ}七十尺が必要とされる。また『洞真曲素訣辞經』に規定される『玄丘大真書隱文』を受ける場合は、白絹四十尺、青襟十尺、金環三双、香九両が、『洞真素靈大有妙經』の場合は、上金三両、紫紋百尺、青縑二十七尺、赤絲五両、沈香一斤、丹一両が、それぞれ贄幣として用意

されねばならない。⁽³⁹⁾さらに『黄庭經』(『洞真黃帝內景經』)については、古くは玄靈之錦九十尺、金簡文鳳之羅四十尺、金鈕九双によって、「割髮歆血勿洩之約」に代えていたが、これらの品々はいずれも「神郷之奇帛」で、赤縣(中国)にはありえないものであるために、いまでは錦に代えて白絹を、羅に代えて青布を、また鈕に代えて金釧をそれぞれ用いて、誓いの信^{あかし}と⁽⁴⁰⁾しているという。

かく見てくると、「金釧を割」いて「以て約と為」したという道經序の記事は、当時のすべての受道のありかたについて適用される絶対的な規定ではなかったように思われる。おそらくそれは、受道に当たっての「法信」の形を示す最も典型的な例として、ここに記されたものではなかったか。道經序の儀典に関する記述には、これに限らず、その内容が六朝から唐初に至る道教儀礼のどれだけの部分をカヴァーしうるか、慎重な検討を要することを忘れてはなるまい。

五

次の一段では、道教の儀典の中でも、特に「潔齋」のありかたについて述べられている。

其潔齋之法、有黃籙・玉籙・金籙・塗炭等齋。爲壇三成、每成皆置縣絕、以爲限域。傍各開門、皆有法象。齋者亦有人數之限、以次入于縣絕之中、魚貫面縛、陳說愆咎、告白神祇、晝夜不息、或一二七日而止。其齋數之外有人者、並在縣絕之外、謂之齋客。但拜謝而已、不面縛焉。

其の潔齋の法は、黄籙・玉籙・金籙・塗炭等の齋有り。壇三成(層)を爲^{つく}り、成毎に皆な縣絶^{めんさい}を置き、以て限域と爲す。傍らに各おの門を開き、皆な法象有り。齋する者は亦た人數の限り有り、次を以て縣絶の中に入り、魚貫面縛して、愆^{けん}

咎を陳説し、神祇に告白して、晝夜息まず、或いは一二七日にして止む。其の齋數の外に人有る者は、並びに縣蕪の外に在り、之を齋客と謂う。但だ拜謝する而已にして、面縛せず。

これに関連して、法琳『辯正論』卷二の三教治道篇下（大正蔵五二四九七a b）には、潔齋の法を検討する上で、貴重な資料が收められている。そこではまず「道門の齋法には、略二等有り」として、その一を「極道」、その二を「済度」と名づけている。「心齋坐忘は、至極の道なり」という『洞神經』のことばで説明される「極道」の齋法に対して、第二の「済度」は三籙七品の十類に分かたれる。⁽⁴⁾以下しばらくその順序に従って、それぞれの齋を定義づければ次のようになる。なお、ほぼ同様の定義づけを行なう『道教義枢』卷二の十二部義の文章を括弧の中に引いておく。

〔三籙〕

一 金籙齋…上は天災を消し、帝王を保鎮し、正しく分度を理め、天下を太平ならしむ。

（上は天災を消し、帝王を保鎮す）。

二 玉籙齋…兆民を救度し、惡を改めて善に従い、過ちを悔いて罪を謝し、恩を求めて福を請う。

（人民を救度し、福を請いて過ちを謝す）。

三 黃籙齋…九玄七祖を拔度して、五苦八難より超出せしめ、幽夜永歎の魂を救いて、地獄長悲の罪を救う。

（下は地獄九玄の苦を抜く）。

〔七品〕

一 洞神齋…仙を求め國を保つの法。

（『道教義枢』では三皇齋。仙を求め國を保つ）。

二 自然齋…眞を學び身を修むるの道。

(眞を修め道を學ぶ)。

三 上清齋…聖に入り虚に昇るの妙。

(虚に昇り妙に入る)。

四 指教齋…疾やまいを救い災はらいを攘はらうの急。

(災いを攘い疾いを救う)。

五 塗炭齋…過とがちを悔い命を請うの要。

(過ちを悔い命を請う)。

六 明眞齋…幽夜の識を抜く。

(九幽の魂を抜く)。

七 三元齋…三官の罪を謝す。

(三官の罪を謝す)。

こうして「隋志」と同時代の資料によって齋を区分してみると、道經序は唐初のころ行なわれていたはずの十種の齋のうちから、「三籙」に属する三種と、「七品」に属する一種の名を記していることが明らかになる。一方、「隋志」に先んずる時代の道教の実態を示す『無上秘要』では、齋の種類や名称にかなりのちがいが見られる。同書の齋に関する記述は、卷四十七から卷五十七までの十一卷を占めるが、うち最初の齋戒品(敦煌本目錄では序齋品)及び受法持齋品(同じく伝經齋品、以上いずれも卷四十七)の二章は、齋についての一般論にとどまっており、各種の齋をめぐる詳論は卷四十八靈寶齋宿啓儀品から始まっている。以下、その齋の名称を掲げておく。

- 1 靈宝齋（卷四十八）
- 2 三皇齋（卷四十九）
- 3 塗炭齋（卷五十）
- 4 盟真齋（卷五十二）
- 5 三元齋（卷五十二）
- 6 金籙齋（卷五十三）
- 7 黃籙齋（卷五十四）
- 8 太真下元齋（卷五十五）
- 太真中元齋（卷五十六）
- 太真上元齋（卷五十七）

靈宝齋とは、同巻に收められる上啓の文章に見える「無上大法靈寶自然齋」の名が正規の名称であり、文字通り靈宝の大道に帰命するための齋にはかならない。『辯正論』が「眞を學び身を修むるの道」と定義する自然齋がこれに相当する。卷四十九の三皇齋は、『辯正論』にいう洞神齋のこと（『道教義樞』では三皇齋と名づけることに注意）。卷五十の塗炭齋、卷五十一の盟（明）真齋、卷五十二の三元齋はともに『辯正論』では「七品」中に名が見え、卷五十三の金籙齋、卷五十四の黃籙齋の二種は、同じく「三籙」中に見える。問題は卷五十五から五十七までの三巻を占める太真齋法だが、その冒頭に「上學の士の、飛仙となつて、靈を致し眞に通じ、景を太空中に騰あがりげ、九天に上昇するの道を求めんと欲する」者のために設けられた齋法というところからすれば、『辯正論』に「聖に入り虚に昇るの妙」と説明される上清齋につながるものと推定できる。

上に見た通り、『無上秘要』に載せられる齋は八種で、『辯正論』のリストのうち、玉籙齋と指教齋に相当する齋を缺いて

いる。また「三籙七品」といった区分もいまだなされておらず、齋の順序も『辯正論』や『道教義枢』とは明らかに異なっている。道経序の齋名の並べかたが、「黄籙」「玉籙」「金籙」「塗炭」と、「三籙」に属する三齋を連ねたあとで、「七品」中から塗炭齋だけを例示していることは、筆者の齋についての概念が『辯正論』や『道教義枢』の著者のそれとほぼ等質のものであったことを暗示しているのではあるまいか。そしてまた北周から唐初にかけて、齋のありかたにはいくらかの変動があり、次第に「三籙七品」という整序された形に体系化されてきたであろうという推測をも可能にするであろう。⁽⁴²⁾

思うに、これらの齋が成立するためには、道教史の上でいくつかの段階が必要とされたであろう。「帝王を保鎮する」ための金籙齋や、「兆民を救度する」ための玉籙齋が出現するには、道教が国家の宗教としての地位を保証されているという条件なしには考えられないことである。一般に宗教儀礼の成立がそうであるように、齋もまず個人の済度という目的から始まったとしてよいのではないか。その意味からも、罪の告白による魂の救済を図る塗炭齋は、いわば齋の原型としての性格を持つように思われる。

塗炭齋について記す最も古い文献は、梁の玄光の「辨惑論」(『弘明集』巻八、大正蔵五二・四九a)である。玄光によると、塗炭齋は後漢の張魯から始まったといわれ、元来は辺境異民族の教化のために創出されたものだったという。その儀式は、泥の中を這いずりまわって、黄土を顔面に塗りつけ、頭を柱に懸けて⁽⁴³⁾埏埴し、あるいは打擲するといふかなり手荒い行法から成っていた。東晋の義熙初年(五世紀初頭)に、道士の王公期なる者が「打拍」の部分だけを取り除き、その後宋の陸修靜(四〇六―四七七)によって、泥を額に塗りつけ、後ろ手に縛り(反縛)、頭を柱に懸ける形式に修正されたらしい。⁽⁴⁴⁾「辨惑論」からやや時代が降る甄鸞の「笑道論」(『広弘明集』巻八、大正蔵五二・四九c)や道安の「二教論」(同上、大正蔵五二・四〇c)にも、ほとんど同じ内容が記されている。⁽⁴⁵⁾北周のころには、陸修靜による修正を経た行法が定着していたこと、『無上秘要』塗炭齋品に見る如くである。この儀式の中でしばしばくり返される上啓文の中には、かならず次のような一節がある。

「謹みて相い攜え率いて、天師の旨教を承け、塗炭を建議し、身の中壇に露わにして、骸^{からだ}を束ね自ら縛り、髪を散らし額に泥ぬり、欄格の下に頭を懸け髪を銜^{くは}む」。

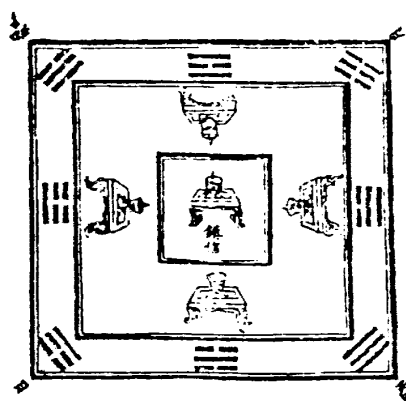
同じ上啓文によれば、この儀式は「燈を然^もやし明^{ひる}に續けて、諸天を照耀せしめ、三日三夜、各おの六時に行道して、某^{それがし}が家の億曾萬祖父母伯叔兄弟の先に亡び後に死せるもの、下は某が身に及ぶまで、無鞅^{むおう}無數劫億宗以來行なう所の罪負を懺謝^{さんしや}する」ものとして、定式化されていた。

自分の犯した罪はそれを告白することによって消滅し救われるという考えは、三張道教以後にあっても、神仙思想家として著名な魏の嵇康の「釈私論」に理論化されている⁽⁴⁵⁾（嵇康の「与山巨源絶交書」や「幽憤詩」は、その実践として書かれたものと見ることができ⁽⁴⁶⁾）。もちろん仏教においても、懺法は罪を脱し福を祈るための重要な作法であり、こうしたさまざまな懺悔の思想を直接間接に吸収しつつ、塗炭齋は定着していったと想像できる。「辨惑論」以下の仏教擁護の立場で書かれた諸論が、もっぱら

无上秘要卷之五十二

三元齋品

壇圖^{以紅泥爲壇三層上頓青几朱}
五變年隻上各致香爐一座



塗炭齋のみを非難攻撃の対象としているのも、この齋の成立の早さと、道教儀典中に占める位置の大きさを暗示しているようである。そして罪を謝する行為は、およそ齋の基本原理として他の齋にも大なり小なり反映している。道経序に、「魚貫面縛して、愆咎を陳説し、神祇に告白して、晝夜息まず」とあるのは、唐初に定着していた「三籙七品」の中でも、特に齋の典型としての塗炭齋を意識して書かれたのではないかと思われる。

そのほか道経序に窺われる齋の記述に関連して、なおいくばくかのことを補足しておきたい。「壇三成を爲す三三三」という祭壇の作りかたについては、『無上秘要』三元齋品に掲げられる壇図が具体的なイメージを与えてくれる。図の説明には、「紅泥を以て壇

三層を爲り、上に青几案五隻を頓く。每隻の上には、各おの香爐一座を置く」と記されている。『史記』封禪書や『漢書』郊祀志に見える漢の武帝が太一を祠ったときの壇も、やはり三層から成っていたというから、この壇の形には古代以来の祭祀の形式が余映をとどめているとも見られよう。⁽⁴⁶⁾但し、三皇齋品にはやや異なった形の壇の作りかたも記録されている。

「靈壇は、壇方二丈四尺、纂^{くみひも}もて四門を開き、纂の内は方にして、方ごとに各おの九燈を列ね、壇に對して^{そなえもの}醯を設く。二云」。

これこそまさに「縣繩を置き、以て限域と爲す」ものにちがいない。三皇齋品の太上道君・太上老君等にささげる願文(上章)によると、「玉庭に四九の燈を列ね、象を三十六天に法る」とあるから、四面に安置された計三十六の燈は、すなわち三十六天の象徴にはかなるまい。序の「傍らに各おの門を開き、皆な法象有り」とは、こうしたことを指していよう。

序に、齋者は「次を以て縣繩(かこみ)の中に入る」とあるのは、『無上秘要』靈寶齋宿啓儀品の記事が参考になる。「齋官は尊卑の次序もて治(修道の室)の戸に入り、戸外に於て叩齒すること三通す」(出『金籙經』)、「初め齋堂に入るに、法師は前に在り、衆官は次を以て之に隨う。各おの三たび香を捻み、左に回りて高座を繞ること一周、東に向きて叩齒すること二十四通」(出『明真經』)。

また「縣繩」中に入るを得ない「齋客」については、次に挙げる金籙齋品の記事が近似している。

「明達の大法師、中央に頭を披り髪を散らし、訣に依りて塗炭し、六時に請謝し、中央に事を行なう。清信男女の、國を佐けて祈請するが若きは、當に門外に於て、散髪塗炭して陳請すること、春は則ち九日九夜、夏は則ち三日三夜、秋は

則ち七日七夜、冬は則ち五日五夜、四季の月は則ち十二日十二夜なるべし」。

齋法に関する道経序の記事も、『無上秘要』を資料として見る限りでは、やはり各種の齋の特徴をつなぎ合わせて構成したような印象が強い。

さて道経序では、道教儀典のつづきとして、次に諸種の災いや病いを除去するための祭祀について記されている。

而又有諸消災度厄之法。依陰陽五行數術、推人年命、書之如章表之儀、并具贅幣、燒香陳讀。云奏上天曹、請爲除厄、謂之上章。夜中、於星辰之下、陳設酒脯餅餌幣物、歷祀天皇太一、祀五星列宿、爲書如上章之儀以奏之、名之爲醮。

而うして又た諸もろの消災度厄の法有り。陰陽五行の數術に依り、人の年命を推して、之を書くこと章表の儀の如くし、并びに贅幣を具え、香を燒きて陳べ讀む。天曹に奏上して、爲に厄を除かんことを請うと云い、之を上章と謂う。夜中、星辰の下に於て、酒・脯ほしく・餅むきもち・餅こめもち・餌こめもち・幣物を陳設し、天皇・太一を歷祀し、五星列宿を祀りて、書を爲すこと上章の儀の如くして以て之を奏す、之を名づけて醮しやうと爲す。

これら「消災度厄の法」についての記事は、かなり具体的にその場の状況を記しており、当時の齋法を知る上で貴重な資料であることはまちがいない。前段の記述が塗炭齋を意識して書かれたところが多いとすれば、この「消災度厄の法」は、諸齋中でも多分に三皇齋（洞神齋）を中心にまとめられたのではないかという印象が強い。『無上秘要』三皇齋品は、すべて『三皇齋立成儀』からの引用によって成っているが、同品によって三皇齋の儀式を大まかにまとめれば、次のようになる。

靈壇のしつらえかたについては、すでに前段で見た通りだが（三二ページ参照）、天皇・地皇・人皇の三皇の座にはそれぞれ

案つくえが置かれ、棗を盛った盤さら・酒を満たした杯しきもの・席・香爐が排列される。また三皇内文を朱書した青い幡のぼり三つが、三本の竹竿に結びつけて立てられる。壇中央には香案かうづくえ一つ、その上に香爐一つが置かれ、また燭台一つが置かれる。壇上にはすべて席しきものが敷きめぐらされる。壇の四方に置かれた器具と合わせれば、すべて香爐八、案四、盤さら三十九、杯さかづき三十九、それに一日の祭祀に用いる脯ほしにくや棗を入れるためのうつわ（七奠合二になる。一日に用いられる酒は四斗五升、棗は百三十五、脯は四十五斤である。⁽⁴⁷⁾

この齋の行なわれる時間については――

「此の齋は經に依れば、應まさに子午の時に食すべきも、今人多く能くせざれば、猶お常法に依りて、唯ただ夜半にのみ行道し、畢おわれば、醯そなえものを座に下して、共に福を受く。餘り有らば、家人の敬信する者に分かつを聽ゆるす。法は三日と雖も、亦た一日一夜にす可し。山中窮乏の處は、亦た醯やを停めて、止ただ燈を燃もやす可きのみ」。

すなわち「常法」によれば、三皇齋は夜半を中心に行なわれる儀式だったことになる。以下一々の瑣細な式次第も刻明に記されている。その複雑な過程の中で導師は三皇眞君の前に香をたてまつり、酒を酌んで、天・地・人の「眞氣」の來臨を請い、祭主の祖先以来の数多の罪障が許されるよう、そして祭主をして「疾患の除き癒いやされ、身體は輕強に、災厄より度脱して、永く無疆を保たしめよ」と祈るのである。⁽⁴⁸⁾ そのあと、導師はさらに東・北・西・南各九天、つまり三十六天の「帝王神君・衆仙靈官」に向かつて、同様の祈りをささげて罪の許しを請うのだが、その願文中に必ず見えるのは、「某（祭主）は身春（冬・秋・夏）三月の中、甲乙寅卯辰の日時に於て、行年（49）本命有り」という文句である。ここには祭主の年齢が記されたものと考えられ、道經序にいう「人の年命を推す」とは、おそらくこのことを指すかと推察できる。

このほか、『無上秘要』では、道藏本で闕卷になっている卷五十八から六十四の間に、「攘災品」なる章の存在していたことが、敦煌抄本目録によって確認できるが、ここにも「消災度厄の法」に関連する記述のあった可能性は充分にある。⁽⁹⁰⁾ 道經序の記事は、上述の如き齋法を中心に、その他の「攘災」の法をも視野に収めつつ書かれたものではあるまいか。

序に記す「醺」の法式に関しては、『辯正論』卷二の三教治道篇下（大正藏五二五〇〇a）で述べられるところが、道經序の記述を傍証し、また補足するものであろう。著者法琳は、当時の道士が「五千の妙門」すなわち『老子道德經』を棄てて、もっぱら「三張の穢術」を行なう典型的な例として、陶弘景によって撰せられた『衆醺議』十卷を挙げ、手厳しく批判するのだが、そこには醺法の実態が次のように描き出されている。

「營む所の醺（醺）法は、備さに珍奇を列ね、廣く綾綵を班き、多く蒸魚・鹿脯・黃白（金銀）・蜜粿（蜜でこねた餅）・清酒・雜果・鹽・豉・油・米等を用う。先ず章を奏^{たてまつ}って將軍吏兵を請喚す。道士等は皆な手版を執り、神に向かいて臣と稱し、叩頭再拜して、恩を求め福を乞うこと、俗と並びに同じ」。

法琳はまた張陵の「鬼道」の延長にはかならない道士の「祭醺」が、梁から陳にかけて盛んに行なわれたことを証言している。⁽⁹¹⁾ 陶弘景が実際に醺法を確立したかどうかはひとまず別としても、道經序に記される醺の実態が南朝末期に盛行したものの流れを汲むことは、おそらく確かであろう。「醺」は古くは供え物を捧げて神を祭る行為を指していたのであり、『漢書』郊祀志下の「或るひと言えらく、益州に金馬碧雞の神有り、醺祭して致す可しと」や、宋玉「高唐賦」（『文選』卷十九）の「諸神に醺し、太一に禮す」等は、いずれもそのような意味である。東晋のころになると、道教の祭祀の一つとしての「醺法」が、すでにいくらか姿を現わしはじめている。『抱朴子』卷十一仙藥篇の「徐徐に王相の日を擇^{えら}び、醺祭を設くるに

酒脯を以てし、祈りて之を取る」や、同卷十六黄白篇の「凡そ黄白を作るには、皆な太乙・玄女・老子を立てて、醮祭に坐し、九丹を作る法の如く、常に五香を焼きて、香絶えず」などに、それを窺うことができる。ことに後者の例では、醮祭に当って太乙神が祭られていることに注意する必要がある。道経序にいう「醮」が、そのさらなる延長線上にあることはいうまでもない。

序の道教儀典をめぐる記述の最後は、疾病を除く法その他に充てられている。

又以木爲印、刻星辰日月於其上、吸氣執之、以印疾病、多有癒者。又能登刃入火而焚勅之、使刃不能割、火不能熱。而又有諸服餌・辟穀・金丹・玉漿・雲英、蠲除滓穢之法、不可殫記。

又た木を以て印を爲り、星辰日月を其の上に刻す。氣を吸いて之を執り、以て疾病に印すれば、多く癒ゆる者有り。又た能く刃に登り火に入りて之を焚き勅し、刃を使って割かしむる能わず、火をして熱せしむる能わず。而うして又た諸もろの服餌・辟穀・金丹・玉漿・雲英（雲母）、滓穢を蠲除するの法有るも、殫くは記す可からず。

ここに挙例される疾病の療法等は、多分に呪術的性格を帯びているが、それらが当時の道教の一側面を代表するものであったにしても、残念ながらいま比較検討して事実としての重みを確かめるための他の資料に缺ける。ただ、『無上秘要』卷六十七から七十三に至る闕卷部分には、敦煌抄本目録によれば、「療衆病品」「去三尸品」の二章の存在したことが確認できるので、あるいはこうした章に何らかの関連記述が見出されたかもしれない。この二品に付された序の、「痾を蠲きて以て體を康らかにし、尸（三尸）を去りて以て意を定む」の句が、わずかにその内容を暗示している。

六

道經序の後半部を占める道教の歴史については、それが直接に教義を述べるものでないゆえに、ここでは論の対象とせず、ただ一二の問題点を指摘するにとどめる。

序はまず上古の黄帝・帝嚳・夏の禹王等が神人に遇って、「道經符籙」を受けたが、あまりに遠く時代が隔たるために、文献にもその事跡が記されないと述べたあと、『漢書』藝文志に著録される道書の流三十七家には、いまだ「上天官符籙の事」が見えず、ただ『黄帝』四篇・『老子』二篇のみが、「最も深旨を得た」書であるという。そこから叙述は一足飛びに六世紀梁の陶弘景のことに移って、武帝との交渉を中心に叙したのち、陳のことはごく簡略に片づけて、以後は主として『魏書』釈老志に拠りながら、北朝の道教について、その歴史を展望している。

その全体の構成を見わたして特徴的なのは、国家道教中心の視点である。ここには三張も、于吉も、魏伯陽も、葛洪も、誰一人としてその名を見ることがない。道教史の展望のためには、ことに魏伯陽『周易參同契』から葛洪『抱朴子』へと流れてゆく、鍊金鍊丹の術を主軸とした、南朝系の個人中心の道教を缺かすことができないのだが、道經序ではその部分が大きく缺落しているのである。教理を述べた前半部でも、「金丹」は服餌・辟穀などとともに、「nefrit 殫くは記す可からず」として割愛されている。「隋志」の筆者は釈老志の内容を祖述することにさして積極的ではなかったが、国家道教を終始視野の中心に据えている点では、期せずして釈老志と同じ方法論に立っていたことになる。その内容は、歴代の正史における封禪書や郊祀志の一変形というるかもしれない。よくもあしくもこれは「隋志」道經序の特色であり、また六朝道教史概論としての限界を示すものでもあらう。

さて、ここでもう一度教理に関しての叙述をふり返ってみよう。劫を超えて不滅の元始天尊の登場から始まる一連の記述には、隋志に先行する『無上祕要』にその裏づけを有するものが少なくないこと、すでにこれまで再三にわたって指摘した通りである。その要所を道経序の記述の先後にしたがって、改めて表示してみることとする。

道 経 序

『無上祕要』

- 天地淪壞、劫數終盡……………卷六・劫運品
- 或在玉京之上……………卷二十一・仙都宮室品
- 天尊之開劫也、乃命天真皇人……………卷二十四・眞文品
- 展轉節級、以次相授……………卷三十二・衆聖傳經品
- 亦有年限、方始傳授……………卷三十二・傳經年限品
- 其受道之法、初受五千文錄……………卷三十七・授道德五千文儀品
- 次受三洞錄……………卷三十八・授洞神三皇儀品
- 次受洞玄錄……………卷三十九・授洞玄眞文儀品
- 次受上清錄……………卷四十・授洞眞上清儀品
- 又有諸符、錯在其間……………卷二十六・靈寶符效品、卷二十七・上清神符品
- 受者必先潔齋……………卷三十四・授度品
- 然後齋金環一……………卷三十四・法信品
- 其潔齋之法……………卷四十八・靈寶齋宿啓儀品、卷四十九・三皇齋品、卷五十・塗炭齋品、卷五十一・盟眞齋品、卷五十二・三元齋品、卷五十三・金籙齋品、卷五十四・黃籙齋品、卷五十五卷

五十七・太眞齋品上中下

またあくまで推測の域を出ないことではあるが、「消災度厄の法」等が、現在では闕卷になっている「攘災品」(卷五十八から卷六十四の間)や「療衆病品」「去三尸品」(卷六十七から卷七十三の間)に関連する可能性もすでに前章で述べた通りである。さらに項目を挙げるにとどめられた「服餌・辟穀・金丹・玉漿・雲英」等については、『無上秘要』卷七十五(闕)に「習断穀品」「辟虚飢品」「学休糧品」が、卷七十六に「服五气品」「咽雲牙品」「餌玄根品」が、卷七十八に「地仙薬品」「天仙薬品」「太清薬品」「太極薬品」「上清薬品」「玉清薬品」が、卷七十九から卷八十二に至る四卷(闕)に、「四薬丹品」「琅玕丹品」「九轉丹品」「降晨丹品」「金液丹品」「神玄丹品」「仙母丹品」「飛騰丹品」「洞神丹品」「眞人丹品」が、それぞれ含まれている。

こうして全体をながめわたしてみると、そこに一つの顕著な現象が存することに気づく。それは道経序の叙述が全般的に『無上秘要』一百卷の構成法に類似していることである。小論の冒頭で述べたように、隋志の各序が学術文化の各領域における最も基準的な文献に根拠を置いているという事実から類推すれば、道経序の筆者は『無上秘要』を道教教理に関する最も基本的な資料とみて、その全体の構成に準拠しながら構想をまとめたものではあるまいか。もちろん『無上秘要』が成立した北周の時代から、道経序が書かれた唐初に至るまでの間には、道教の教理上にも少なからぬ変遷のあったことが考えられ、その一部についてはこれまでも言及したはずである。しかし、それは序の筆者の構想が『無上秘要』の構成法を基準としながら具体化していったという仮説と、何ら矛盾するものではなからう。『無上秘要』を始めとする六朝後期の道教関係文献と、唐代に入って出現した諸文献との間に道経序を介在させることによって、道教史の流れにおける多くの事実が今後さらに闡明にされてゆく必要がある。その意味からすれば、このさして長いとはいえぬ道経序の文章は、まさに道教史の「衆妙の門」たるに恥じぬ存在といえようか。

注

- (1) 道經の子目と卷数は次の通りである。「經戒三百一部、九百八卷。餌服四十六部、一百六十七卷。房中十三部、三十八卷。符籙十七部、一百三卷」。
- (2) 「隋志」各序が拠った資料の考証については、興膳宏・川合康三「隋書經籍志序訳注」(一)(七)『中国文学報』第二十五冊(第三十二冊、一九七五年)一九八〇年、京都大学中国文学会刊)を参照されたい。
- (3) 『史通』外篇古今正史、「初、太宗以梁・陳及齊・周・隋氏並未有書、乃命學士分修、事具於上。仍使秘書監魏徵總知其務、凡有讚論、徵多預焉。始以貞觀三年創造、至十八年方就、合爲五代紀傳、并目錄凡二百五十二卷。書成、下於史閣。唯有十志、斷爲三十卷、尋擬續奏、未有其文。又詔左僕射于志寧、太史令李淳風、著作郎韋安仁、符璽郎李延壽同撰。其先撰史人、唯令狐德棻重預其事。太宗崩後、刊勒始成。其篇第雖編入隋書、其實別行、俗呼爲五代史志」。
- (4) このほか、『北史』卷百序伝によると、十志の編集責任者は褚遂良とされている。「(貞觀)十七年、尚書右僕射褚遂良時以諫議大夫奉敕修隋書十志、復準敕召延壽撰錄」。『旧唐書』卷七十三李延壽伝には、「嘗受詔與著作佐郎敬播同修五代史志」とある。
- (5) 『旧唐書』高宗本紀に、「顯慶元年、五月己卯、太尉長孫無忌進史官所撰梁陳周齊隋五代史志三十卷」。「宋天聖二年隋書刊本原跋」に、「(貞觀)十五年、又詔左僕射于志寧、太史令李淳風、著作郎韋安仁、符璽郎李延壽同修五代史志。凡勒成十志三十卷。顯慶元年五月己卯、太尉長孫無忌等詣朝堂上進、詔藏祕閣」。
- (6) 「隋書宋刊本原跋」に、「案魏徵本傳、…又經籍志四卷、獨云侍中鄭國公魏徵撰」という。但し、旧新『唐書』の魏徵伝とも、そうした記事は見えていない。
- (7) 「大抵是志初修於李延壽、敬播有網羅滙聚之功、刪定於魏鄭公、有披荆剪棘之實、撰人可考見者凡三人」(『隋書經籍志考証』)。
- (8) 『旧唐書』卷七十九李淳風伝に、「李淳風、岐州雍人也。其先自太原徙焉。父播、隋高唐尉、以秩卑不得志、棄官而爲道士。頗有文學、自號黃冠子。注老子、撰方志圖、文集十卷、並行於代。淳風幼俊爽、博涉羣書、尤明天文・曆算・陰陽之學。…(貞觀)十五年、除太常博士、尋轉太史丞。預撰晉書及五代史、其天文・律曆・五代志、皆淳風所作也」。
- (9) 「隋志」総序に、「元徽元年、秘書丞王儉又造目錄、大凡一萬五千七百四卷。儉又別撰七志。一曰經典志、紀六藝・小學・史記・雜傳。二曰諸子志、紀今古諸子。三曰文翰志、紀詩賦。四曰軍書志、紀兵書。五曰陰陽志、紀陰陽圖緯。六曰術藝志、紀方技。七曰圖譜志、紀地域及圖書。其道佛附見、合九條」。
- (10) 同上に、「普通中、有處士阮孝緒、…更爲七錄。一曰經典錄、紀六藝。二曰記傳錄、紀史傳。三曰子兵錄、紀子書・兵書。四曰文集錄、紀詩賦。五曰技術錄、紀數術。六曰佛錄。七曰道錄」。
- (11) 『唐公要』卷五十尊崇道教に、「武德三年五月、晉州人吉善行于羊角山見一老叟、乘白馬朱鬣、儀容甚偉。曰、『謂吾語唐天子、吾汝祖也。今年平賊後、子孫享國千歲』。高祖異之、乃立廟于其地」。
- (12) 「唐明皇御製唐觀紀聖銘」に、「肇我高祖之提劍起晉、太宗之仗鉞入秦、鵬搏風雲、麟闢日月、夏臣醜而已去、殷鼎輕而未徙。老君迺洗然華浩、白驥朱鬣、見此龍角之山、示我龍興之兆。語絳州大通堡人吉善行曰、『吾而唐帝之祖也。告吾子孫、長有天下』。於是一開赤伏而萬姓宅心、一麾白髦而六合大定。…善行以武德三年二月、初奉神教、恐無明徵、未之敢洩。至四月、老君又見、曰、『石龜出、吾言實』。于時太宗爲秦王、討宋金剛、總戎汾絳。晉州長史賀若孝義以其狀上啓、遽使親信杜昂就山禮謁、俯仰之際、靈貌察焉。昂馳還曰、『信矣』。迺遣昂・善行乘駟表上。比至長安、適會鄒州獻瑞石龜、有文曰、『天下安、千萬日』。高祖徵其二異、拜善行朝散大夫、命舍人柳憲往祠焉。玉帛既陳、尊儀復見。また「夫戴角之類、龍爲之長。羊也定形而不易、龍也神化而無端、龍蓋五土之精、國家乘土而王、故改山號、名龍角焉」。

(13) 『旧唐書』高宗本紀下に、「乾封二年、二月己未、次亳州、幸老君廟、追號曰太上玄元皇帝。創造祠堂、其廟置令丞各一員」。

(14) この一段は、唐・孟安排『道教義樞』序に、次のような形で引用されている。「儒書經籍志云、元始天尊生於太無之先、稟自然之氣、冲虛凝遠、莫知其極。天地淪壞、劫數終盡、而天尊之體、常存不滅。每至天地初開、或在玉京之上、或在五方淨土、授以祕道、謂之開劫度人。然其開劫、非一度矣。故有延康・赤明・龍漢・開皇、是其年號耳。其所度人、皆諸天仙聖、無量上品、有太上老君・天真皇人・五方天帝及諸仙官、轉共承受」。

(15) 『魏書』積老志に、「又稱劫數、頗類佛經。其延康・龍漢・赤明・開皇之屬、皆其名也。及其劫終、稱天地俱壞」。なお、道教における劫の觀念の展開については、小林正美「道教の終末論」(『六朝道教史』所收、一九九〇年、創文社)に詳論が見える。小林氏によれば、「龍漢・延康・赤明の順は各靈寶經で一定しているが、その後の劫は順不同である」(四四八ページ)という。

(16) 『無上秘要』の成立に関しては、『統高僧伝』卷二「積彥琛伝」(大正藏五〇—四三六C)に記事がある。「及周武平齊、尋蒙延入、共談玄籍、深會帝心、勅預通觀學士、時年二十有一。與宇文愷等周代朝賢、以大易老莊陪侍講論。江使外假俗衣、內持法服、更名彥琛。武帝自續道書、號無上秘要。于時預霑編綜、特蒙收採」。『周書』武帝紀によれば、武帝が通觀學を設立したのは、建德三年(五七四)六月のこと。彥琛が通觀學士となったのは、武帝が亡くなった宣政元年(五七八)の六月以前の約半年に限定される。『無上秘要』の編纂は、五七四年ごろ開始され、以後數年を費して完成したものと思われる。『無上秘要』は全百卷、現行道藏本のうち三十二卷を缺く。『旧唐書』經籍志・『新唐書』藝文志には七十二卷として著録されており、早くから缺本のあったことが知られる。敦煌遺書中に、殘缺部分を含む目録が存する。注(50)参照。なお『無上秘要』の研究には、John Lagerwey:

WU-SHANG PI-YAO. Somme taoïste du VI^e siècle (Ecole Française d'Extrême-Orient. Paris. 1981) があり、引用される道經典籍の個々の内容を簡約に説明している。Introduction における『無上秘要』の体系性をめぐる論は、ことに示唆に富む。また砂山稔『隋唐道教史研究』(一九九〇年、平川出版社)の第三章「宇文邕の『道教実花序』について」にも、「通觀と『無常秘要』」の節がある。『道教義樞』序に、「靈寶經云、『元始天尊、以龍漢之年、出法度人。滅過去後、天地破壞、無復光明、男女灰滅、淪於延康、幽幽冥冥。億劫之中、至赤明開光、天地復位、我又出世、號無名之君、出法教化、度諸天人。我過去後、一劫交周、天地又壞、復無光明。至開皇元年、我於始青天中、號元始天尊、流演法教、度諸天真」。

(17) 『雲笈七籤』卷三に引く「靈寶略紀」に、「過去有劫、名曰龍漢、爰生聖人、號曰梵氣天尊、出世以靈寶教化、度人無量、其法光顯大千之界。龍漢一運、經九萬九千九百九十九劫、氣運終極、天淪地崩、四海冥合、乾坤破壞、無復光明。經一億劫、天地乃開、劫名赤明。有大聖出世、號曰元始天尊、以靈寶教化、其法興顯、具如上說。赤明經二劫、天地又壞、無復光明、具更五劫、天地乃開。太上大道君以開皇元年託胎於西方緣那玉國、寄孕於洪氏之胞、云云」。

(18) 同卷四に引く「靈寶經目序」に、「夫靈寶之文、始於龍漢、龍漢之前、莫之追記。延康長劫、混沌無期、道之隱淪、寶經不彰。赤明改運、靈文興焉。諸天尊奉、各有科典。一劫之周、又復改運、遂積五劫。迨于開皇已後、上皇元年、元始下教、大法流行、衆聖演暢」。

(19) 『三洞珠囊』卷八・諸天年號日月品に、「今按二教要錄云、上皇元年、乃是人皇君之年號也。在周前一十七君、年代極懸也。或可周家象此以稱、或可象天上年號也。會似地皇君稱赤烏元年、吳孫權亦稱赤烏元年也。似元皇君號開皇元年、隋家亦象號開皇元年是也」。

(20) 『笑道論』の第十・崑崙飛浮(『弘明集』卷九、大正藏五二—一四六a)にも、種民のことが記されている。「文始傳云、『萬萬億萬萬歲、

一大水、崑崙飛浮、爾時飛仙迎取天王及善民、安之山上、復萬萬億歲、大火起、爾時聖人飛迎天王及人、安于山上」。

(20) 玉京と並んで元始天尊の在るべき場所とされる「窮桑之野」については、道教文献中に使用された例を見出せないままである。『史記』周

本紀の正義に引く『帝王本紀』に、「黃帝生於壽丘、在魯城東門之北、居軒轅之丘。山海經云、此地窮桑之際、西射之南、是也」とあるが、現行本『山海經』では、「窮桑」ではなく、「窮山」に作られる。なお、『道教義樞』序に引用される「隋志」では、「窮桑」は「五方淨土」に改められている。注(14)参照。

(21) 前掲福永氏論文の第二章「道教三清説の成立と元始天尊の出現」参照。『無上秘要』卷七十八には、地仙藥品・天仙藥品について、太清藥品・太極藥品・上清藥品・玉清藥品があつて、四天説の立場を取っていることがわかる。これは敦煌本「無上秘要目錄」(注(23)参照)

に見える得太清道人名品(道藏本卷八十四)・得太極道人名品(同上)・得上清道人名品(道藏本では闕)・得玉清道人名品(同上)に対応する。なお、陶弘景撰とされる『洞玄靈寶真靈位業图』(道藏洞真部譜籙類)は、玉清に元始天尊、上清に太上大道君、太極に金闕帝君、太清に太上老君をそれぞれ配する。太清・上清の神々の名が、『無上秘要』卷八十四の太清・太極の神名と一致するものが多いことからすれば、両者はもとの根から出たものと察せられる。

(23) 敦煌本「無上秘要目錄」(p.2861)は、奥書に開元六年(七一八)二月八日、道士馬処幽及びその甥の道士馬抱一によって書写された旨記される。大淵忍爾『敦煌道經』目錄篇(一九七八年、福武書店刊)に、道藏本の構成と対照して紹介され、また同図録篇(一九七九年、福武書店刊)には、原本の全文が影印されている。Lagerwey氏の WU-SHANG PI-YAO (注(16)参照)には、目錄のフランス語による訳注がある。(四九〜七一ページ)

(24) 『無上秘要』卷四十九に、「太上洞神三皇内景弟子小兆臣某甲等謹上啓、

太上道君・太上老君・太上丈人・三皇玉君・九老仙都君・九氣上人・玄都仙官・太玄眞神・上下三十六天靈司官君・五天帝・太清諸靈官・宇宙之内一切衆靈」(出『三皇齋立成儀』)。同卷五十塗炭齋品冒頭に、「宿啓先依常朝法竟、稱治職位號上啓、太上無極大道太上大道君・太上老君・太上丈人・無上玄老十方靈寶天尊・已得道大聖衆至眞諸君丈人・玄中大法師天師君・上相上宰・四司五帝・三界官屬・一切神靈」(出『玉清誡』)

(25) 『辯正論』卷二・三教治道篇下(大正藏五二・四九八a)に、「寶玄經云、自然應化、有十種號。一號自然、二號無極、三號大道、四號至眞、五號太上、六號老君、七號高皇、八號天尊、九號玉帝、十號陛下」。また「自然懺謝儀」を引いて、「臣等歸命東方無極太上靈寶天尊云云」という。

(26) 『道教義樞』序では、ここまでの部分が次のように引用される。「所説之經、亦稟元一之氣、自然而有、非所造爲、亦與天尊常存不滅。天地不壞、則蘊而莫傳、劫運若開、其文自見。凡有八字、盡道之奧、謂之天書。字方一丈、八角垂光、光彩照曜、驚心駭目、雖諸天仙、不能省視。天尊之開劫也、乃命天真皇人、吹轉天音而辯析之。眞人已下、至于諸仙、展轉節級、以次相授、諸仙得之、始授世人矣」。

(27) 『枕中書』に、「故能召請天上大聖及地下神靈、無所不制。故天真皇人・三天眞王駕九龍之輿、是也。次得八帝、大庭氏・庖羲・神農・祝融・五龍氏等、是其苗胤也。今治五嶽、是故道隆上代、弊極三王。三王、夏禹・殷湯・周武也」。

(28) 『雲笈七籤』卷三・道教所起に、「今傳靈寶經者、則是天真皇人於峩嵎山、授於軒轅黃帝。又天真皇人授帝籙於牧德之臺」。また同卷の天尊老君名號歷劫經略に、「後五龍氏興焉、天真皇人・太上老君降下開明之國、以靈寶眞文・三皇内經各十四篇、授五龍氏」。

(29) K. M. Schipper: INDEX DU YUNJI QILIAN Tome 1 (École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1981) に「索引検索するべし」

卷六・三洞經教部・三洞及び三洞品格、卷二十九・稟生受命の稟受章においても、天真皇人の名は黄帝とともに見えている。

- (30) 『雲笈七籤』卷七・三洞經教部の天書に、「諸天内音經云、忽有天書、字方一丈、自然見空。其上文彩煥爛、八角垂芒、精光亂眼、不可得有。天真皇人曰、斯文尊妙、不譬於常、云云」。また玉字に、「内音玉字經云、天真皇人曰、諸天内音、自然玉字、字方一丈、自然而見空玄之上、八角垂芒、精光亂眼、靈書八會、字無正形、其趣宛奧、難可尋詳。皆諸天之中、大梵隱語、結飛玄之氣、合和五方之音、生於元始之上、出於空洞之中、隨運開度、普成天地之功」。

- (31) 『無上秘要』卷三十一・伝経年限品に引く『洞真七転七変舞天経』に、「凡上清寶經三百卷、玉訣九千篇、符圖七千章、舊科皆萬劫一傳。自六天罷退、三道正明、運度相促、至道應行、改科七百年聽傳。若七百年内、有至心骨相應玄、錄字上清者、皆得依盟而傳」。

- (32) WU-SHANG PI-YAO Appendix: notes bibliographiques, p. 276.
(33) 敦煌本目錄では、授度齋辭啓品、授十戒品、授五千文品、授三皇品、授真文品、授上清品の順序で構成される。

- (34) 「三皇本命信」に、「本命隨年數、天子用疋數、公侯用丈數、庶人用尺數、三坐亦爾。天子用紫綾、自他用絹、隨方色、悉置人皇案上。金龍三枚、庶人用金環」(出『靈寶齋經』)。「三皇法信」に、「信用白絹四百尺、貧者四十尺。其鎮生本命及信三種、若有功行、貧窮不堪辦者、可隨分量力爲之、不可以此爲准」(同上)。

- (35) 『笑道論』十四張齋取經の章に、「化胡經曰、迦葉菩薩云、如來滅後五百歲、吾來東遊、以道授韓平子、白日昇天、又二百年、以道授張陵」とい、「漢書云、張陵者、後漢順帝時人、客學於蜀、入鶴鳴山、爲蛇所吞」と反駁される。また十八・老子作仏の章にも、「蜀記、張陵蛇瞰、而注白日昇天。漢書、劉安伏鍼、乃言長生不死、道家誣老子作佛、詎可怪哉」とある。

- (36) 『無上秘要』卷三十四授度品に、『洞真黃素四十四方経』を引いて、

「凡傳授之時、有經之師、當先求感應、然後傳之。當入室燒香、密願神明、乃心拜經前、微祝之曰、云云」。

- (37) 「若子不慎神明、違而傳、二人依黃素之科、子受冥考、七祖魂魄、長閉地獄、身亦將亡、仙安可冀」(同上)。

- (38) 『無上秘要』卷三十四法信品に引く『洞玄三元品誠品』に、「天尊曰、大道何其貴人財寶、強使作功。故觀其慳心、質求其意、有而弗散、將何求哉。窮而發心、志意堅明、勤苦師門、勞不爲憚、道已鑒之、如此之輩、則功感諸天。故施財以對心、推心以對財、其功等爾。占人求心、末世求財、占人非心不仙、末世非財不度。所以爾者、末世貴財而不貴道。以黃金萬斤、仙經一部、施於窮山、末世乃當貪取此金、豈貪仙經。黃金剋爲身患、仙經剋得命長、亦公知如此、只自不能免於慳貪。既自不能免於慳貪、安得名爲道耶。故非道弘人、此之謂也」。

- (39) 『無上秘要』法信品に引く『洞真曲素訣辭経』に、「凡受玄丘大眞書隱文者、白絹四十尺、青襟一十尺、金環三雙、香九兩。白絹以代曲素之敵血、青襟以爲七百年三傳之誓、金環以爲誓心不洩之約、晚香以爲明靈之盟。また『洞真素靈大有妙経』に、「凡受大有妙経者、齋上金三兩、紫紋百尺、青縑一十七尺、赤絲五兩、沈香一斤、丹二兩、詣師求受」

- (40) 法信品所引の『洞真黃庭内景経』に、「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、以代割髮敵血勿洩之約。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、鈕可用金環、亦足誓信九天、制告三官、皆奉有經之師」。

- (41) 『辯正論』卷二・三教治道篇下(大正蔵五・一四九七a)に、「竊覽道門齋法、略有二等。一者極道、二者濟度。極道者、洞神經云、心齋坐忘、至極道矣。濟度者、依經有三錄七品、云云」。

る、洞神齋、太一齋、指教齋、塗炭齋が挙げられる（出『道門大論』）。また別に十二齋として、金籙齋、玉籙齋、黃籙齋、上清齋、明眞齋、指教齋、塗炭齋、三元齋、八節齋、三皇子午齋、靖齋、自然齋が記されている（出『玄門大論』）。

- (43) 「辨惑論」に、「又塗炭齋者、事起張魯、氏夷難化、故制斯法。乃驢輶泥中、黃鹵泥面、擣頭懸搗、挺埴使熟。此法指在邊陲、不施華夏。至義熙初、有王公其（期）次貪寶憚苦、竊省打拍。吳陸脩靜甚知源僻、猶泥揆額懸縻而已」。

- (44) 「笑道論」二十一・樹木聞誠枯死の章に、「或爲塗炭齋者、黃土泥面、驢輶泥中、懸頭著柱、打拍使熟。自晉義熙中、道士王公期除打拍法、而陸修靜猶以黃土泥額、反縛懸頭。如此淫祀、衆望同笑。道安「二教論」では、服法非老九の注に、ほぼ同内容の記事がある。

- (45) 嵇康「釈思論」に、「值心而言、則言無不是、觸情而行、則事無不吉」。また、「然數子、皆以投命之禍、臨不測之機、表露心識、獨以安全。況乎君子無彼人之罪、而有其善乎。措善之情、其所病也。唯病病、是以不病、病而能療、亦賢於療矣」。拙稿「嵇康——孤獨の求道者——」（日原利国編『中国思想史』上、一九八七年、ぺりかん社）参照。

- (46) 『史記』封禪書に、「上遂郊雍、至隴西、西登崆峒、幸甘泉。令祠官寬舒等具太一祠壇、祠壇放薄忌太一壇、壇三垓、五帝壇環居其下、各如其方」。

- (47) 『無上秘要』卷四十九・三皇齋品に、「三皇座、各一案。各一盤、一杯、一席、一香火。碧幡三首、青竹竿三條。壇中央、又施一香案、一香火、燭盤鉢一具。壇上舒席令滿。都合用香火八具、案子四枚、香燈如法七寸、盤三十九枚、升杯三十九枚、七奠合二具。一日用酒四斗五升、棗一百三十五枚、脯四十五斤、云云」。その他酒や棗脯の量等についての注記があるが、略す。

- (48) 地皇眞一君への祈禱文による。その全文は次の通り。「臣今清齋絕塵、爲某甲建立洞神三皇齋禮謝。願以今行道燒香禮謝之誠、仰降地皇三元

靈眞氣來輔某身、乞解除先世已來下逮某身、犯逆后土九地之精、諸丘山水源金石草木鳥獸昆蟲殺害之愆、如此之類、凡一千二百條事、皆令消釋。乞某形離地官、名除地錄、魄脫地府、神超地域、地下諸神、咸共擁衛、使疾患除愈、身體輕強、災厄度脫、永保無疆」。

- (49) 例えば、東上九天帝王神君衆仙靈官への祈願に、「某身於春三月之中、甲乙寅卯辰日時、有行年本命、衝破厭殺元辰刑害災禍疾病流風毒注虛弱一切諸摧折墮落之厄者、皆令消釋。乞某身與眞氣合德、景福流光、萬禍絕滅、年命脩長」。また北上九天帝王神君衆仙靈官への祈願には、「某身於冬三月之中、壬癸亥子丑日時、有行年本命、衝破厭殺元辰刑害災禍疾病水腫泄痢疾厄痞滿諸風波沈溺之厄者、皆令消釋。乞某身與眞氣合德、景福流光、萬禍絕滅、年命脩長」。

- (50) Pelliot 3327 の道經殘卷は、『無上秘要』攘災品の一部と推定されている。大淵忍爾『敦煌道經』目録篇参照。また、CATALOGUE DES MANUSCRITS CHINOIS DE TOUEN-HOUANG. Fond Pelliot chinois de la Bibliothèque Nationale, Vol III, 1983, p. 269.

- (51) 「從漢末張陵以鬼道行化、遂有道士祭醮、爰及梁陳、盛行於世。佛法易染、習俗生常、天下僞濫、莫過於此。依周禮及郊特牲等、國家祭天、自有儀式。醮者祭中一名、盡爵曰醮、三史九流、亦無道士、爲國攘災、奏章行醮也」（『辯正論』三教治道篇下）。

附記

この小論は、もともと京都大学人文科学研究所の福永光司教授を代表者とする研究班で企画された論文集のために起草したものが、種々の理由で同書の出版計画が中止されたため、ここにいささかの筆削を加えて印に附することとした。文中、福永教授から賜わった教示に深謝する。一九八二年十月十八日、パリの寓居にて成稿。一九九二年十二月七日、補訂畢。