

「漢武帝内傳」の成立（下）

小 南 一 郎

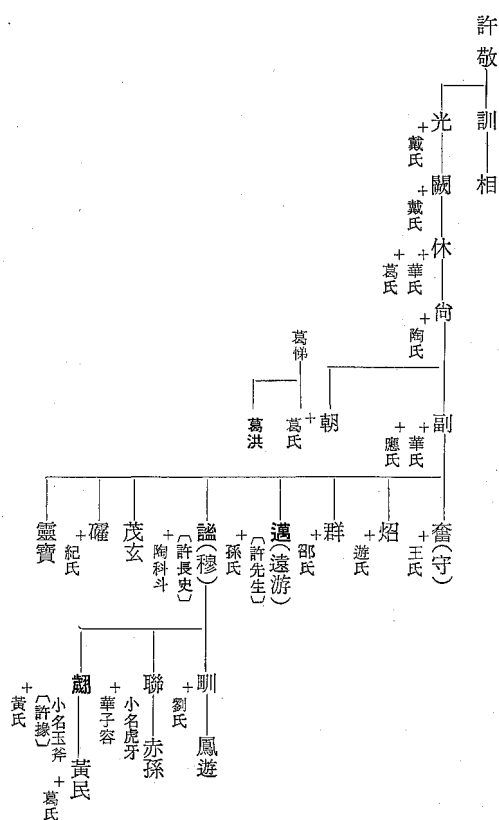
四 靈媒たちの技法と社會

梁の陶弘景が編纂したとされる道書「眞誥」（道藏太玄部第六三七冊～第六四〇冊）の核を成しているのは、東晉時代、哀帝の興寧三年（三六五年）夏を中心にして數年間、特に集中的には二年ほどの期間に、江南の地で行なわれた神降ろしの際に神々が語った言葉の記録である。この核になる記録（眞授と呼ばれている）を中心に、その儀式の關係者たちの宗教的な體驗（例えば夢で神仙と交渉すること）の記録と、更にそれらを輔い説明するための道教理的・傳記的資料を集めて「眞誥」二十卷（元來は七卷）はできている。¹⁾

「眞誥」に記録された神降ろしの儀式は、建康の東南六十公里に位置する茅山（句曲山）山中の許氏の山館で夜間に行なわれた。記録に残る日付けで見れば、興寧三年の六月にはほとんど毎夜のように神降ろしが行なわれて、衆眞たちが降臨し、後には少し間隔を置くようになるが、ひと月に數度、様々な神仙たちが神降ろしの場を訪れ、色々のことを人々に向かつて語っている。

神降ろしの場では、楊羲と呼ばれる人物が靈媒となって神々を招いた。降臨した神仙たちは、楊羲に語りかけ、或る場合には書きとるようにと指示して様々な事柄を伝える。この神仙たちの語りかけた言葉を、楊羲と許氏一族の許謐（許

表一 丹陽句容許氏系譜（「眞誥」眞胄世譜による）



長史）や許邁（許先生）たちが書き寫して記録としたのである。この神々のおつげの記録が「上清經」と呼ばれる一群の道書に成長し、上清派（茅山派）と呼ばれる道教の一派が成立することになるのである。なおこの神降ろしの儀式は許氏一族が中心になって行なわれていたのであるが、郗愔（字は方回）もこれに關係して、神仙たちから言葉をかけられている（例えば卷三6b・7b）。この郗愔は、佛教信者で「奉法要」の著者として知られる郗超の父親である。

許氏一族は、もともと後漢時代の末（正確には中平二年、一八五年）に汝南郡から江南に渡ってきたとされ、丹陽郡の句容縣都郷吉楊里に居を定めて、吳王朝に参畫すると共に、地主としてこのあたりの土地の開発につとめていたらしい。永嘉の亂に前後して北方から渡來した貴族たちと對比するとき、許氏はすでに江南の土着の豪族の一部であったと言つてよいであろう。「眞誥」眞胄世譜に記す詳細な系譜にも見えるように、許氏は、丹陽の陶氏、晉陵の華氏、そして抱朴子

葛洪を出した句容の葛氏など江南の豪族たちと排他的にいく重にも重なる通家の關係を結んでいる（表一）。

許氏は代々吳に仕えていたが、許禰の時代になつて東晉の元帝の政權に出仕し、その子で、「眞誥」に記録される神降ろしを主催した許謐は、許長史と呼ばれているように、東晉王朝に仕えて尙書郎・郡中正・護軍長史・給事中・散騎常侍などの官にあり、簡文帝とも接觸をもつた。許謐の兄である許邁（許先生と呼ばれる）

は、王羲之との交りで知られるが、出仕はせず、宗教的雰圍氣を持った人物としてその一生を送った。しかし「晉書」卷三二に見えるように、簡文帝と接觸し、廣接之道（房中術？）を勧めたりしている所から言っても、まったく現世に興味を持たぬ人物ではなかったであろう。

靈媒の役をつとめた楊羲については、眞胄世譜もその詳しい出自は分からないとしている。もともと吳郡の人で句容に移居したらしいとされる。彼は、許謚や許邁と、神明の交りを結んでおり、許謚の推薦を受けて簡文帝の公府舍人の職を得たこともある。

許氏一族は、楊羲がその役に當たる以前から、いろいろな人物を靈媒に立てて神降ろしの儀式を行なっていた。「眞誥」によって名の知られる者を挙げると、李東、華僑、羊權などがそうした靈媒をつとめたことのある人物である。李東は、許氏一族がいつも「祭酒」として神々との交渉に當たらせ、また許邁が師事した人物であるが、道教の組織の中で言えば、天師道の吉陽治（治は各地に置かれた教會組織）の左領神祭酒の役をつとめる人物であった。華僑は晉陵の華氏に屬する人物。もともと「神鬼」と通じていたが、のちに「眞仙」が憑依するようになり、特に裴清靈、周紫陽（周義山）といった神仙と許謚との間を取り持っていた。しかし輕はずみな性格から神仙たちのことばを他人に漏したため、許氏專屬の靈媒の役目はずされてしまった。この華僑に代って靈媒の役目に就いたのが楊羲なのである。

楊羲は、晉の成帝の咸和五年（三三〇年）の生れ。幼いころから「通靈の鑒」があり、許邁や許謚は彼のそうした宗教的な能力を重んじて交りを結んでいた。永和五年（三四九年）に「中黃制虎豹符」を受け、翌六年には魏夫人（魏華存）の長子の劉璞から「靈寶五符」を受けるなどして、楊羲は道教の実修者としての経験と知識とを深めていった。彼には、以前から眞仙の憑依があり、京師にいた時にも、自分の家にいたときにもそうした現象があつて、そうした能力を買われて許氏の靈媒をつとめることになったのであろう。そうして前述のように、この楊羲を靈媒として行なわれた、興寧三年

から數年間の許氏の山館での衆仙の降臨の記録が承け繼がれつつ、その中から上清經と呼ばれる一群の道教經典と教理とが形成されることになるのである。

このように許氏の人々は以前からその心中の宗教的な要求を、靈媒を使った神降ろしの實修によって満たしていた。^②興寧三年以後數年間の降神の記録もそうした流れの中のひとこまである。しかしそれと同時に、興寧三年の夏、毎夜のように衆眞が降臨してきていることは、その儀式的意味するものがこれまでのような許氏一族のいわば、日常的な宗教的要求を満たすものではなく、神仙たちのことばが人々にとって新しい啓示であつたろうことを暗示している。神々の降臨の回數の多さは、その儀式を行なう人々の神の啓示への希求の深さをものがたるであろう。そうしてそれが新しい啓示であつたればこそ、以前の神降ろしの記録はほとんど失われても、この時の記録は書き寫されて傳播し、新しい道教運動の源流となりえたのである。

この茅山での啓示が六朝精神史の流れの中でいかなる位置にあつたのかについては、M・ストリックマン「茅山における啓示——道教と貴族社會——」の論文がよく纏めている。^③この論文の主旨を要約して述べれば次のようになるであろう。

永嘉の亂によつて北方の權力と文化とが江南へ流れこむ以前は、南人たちはその心靈上の要求を、吳越の巫によるエクスタシーをとまなう祭儀、あるいは「抱朴子」に見えるような、道を保有し奇蹟を行なう内學者・有道の士への崇信、この二者によつて満たしていた。西晉の滅亡によつて北方の支配者が江南へ入りこむと、南人たちは政治的に彼らに屈服すると同時に、精神的にも北方から渡來した天師道の祭酒たちの支配下に入ることをよぎなくされた。そうした中で、南方の土着の傳統と北來の傳統とを變容し超越すべく、南人たちによつて努力が重ねられた。茅山での啓示はその努力の記録を保存している。

このストリックマン氏の巨視的な狀況分析を頭に入れつつ、前篇の論文で分析してきた^④、「漢武帝内傳」の基盤となつ

ている神女説話を核とした傳承が、こうした精神史の一つの激動期の中で、いかなる位置を占め、いかなる變容を遂げたのかを、以下に見ていってみようと思う。

この章の初めに、「眞誥」に纏められたのは興寧三年夏から數年間の神降ろしの記録だと述べたが、實は「眞誥」開卷冒頭の一條は、それより六年以前、升平三年に羊權に悞綠華という神女が降臨した際の記録である。

最初に悞綠華が羊權に贈った詩が記録されるがそれは省略し、その後には次のような説明文が付いている。⁵⁾

悞綠華は、自分では南山の人と言ったが、いずれの山であるか分らない。女性で、年齢は二十ばかり。上も下も青色の衣服を着て、容貌は非の打ちどころがなかった。升平三年十一月十日の夜に羊權のところに降臨した。これ以後しばしばやって來るようになり、一ヶ月に六度も訪れて來た。自分のもとの姓は楊であると語った。かの女は羊權に詩一篇を贈り、あわせて火浣布の手巾一枚と金と玉の條脫^{うでわ}それぞれ一個とを贈った。條脫は大きくて特に精好であった。

神女は次のように羊權に語った。あなたはくれぐれも私のことを他人に漏らしてはなりません。私のことを漏らせば、二人とも罪を得ることになります。と。この女性のことを「他の人に」尋ねてみると、彼女は九嶷山中にすむ道を得た女性の羅郁^{らいく}なのである。宿命の時（前生のことか）、師母のために郭婦の玄州（？）を毒殺したことがあって、この昔の罪が消えていないため、臭濁の下界に謫^{なが}され、その罪を償うのだ、と。彼女は羊權に尸解^{しかい}の藥を與えた。いまは湘東山にいる。この女性はいま九百歳にもなるのである。

この悞綠華降臨の記録は、その大筋でこれまで分析してきた杜蘭香や成公智瓊の降臨の物語りとよく合致していると言えるであろう。神女悞綠華は地上の男性のもとに降臨して、詩を贈ると共に火浣布の手巾や金玉の條脫といった非日常的な贈り物をもたらす。また神女は自分のことを他人に漏らしてはならないと言う。加えて羊權と悞綠華との關係は、詩の

中では「金蘭」とか「三益」とか述べて親密な友人関係にあるのだとしているが、これは兩人が同祖であることからくる變更であつて、本來は夫婦の關係になるはずであつたと考えられる。このように兩者がよく重なり合うことから考えて、興寧三年夏以前に許氏一族の間で行なわれていた神降ろしの儀禮は、成公智瓊などの物語りを生み出した基盤にほとんどそのまま重なるであろうことが推測される。記録に留められた神女降臨譚の多くが、民間説話を引きつぎつとも同時に士大夫階層の人々の觀念に由來するであろう要素を多分に含んでいるのは、許氏と同様の士人の家に靈媒として入った巫覡たちが宣傳した物語りであつたからだと理解できるであろう。

しかし「眞誥」の中にあつて、この愕綠華の一條は少しく特異なものである。これ以外の條にあつては、神仙たちは愕綠華の如く華やかで物語りのな氣圍氣は持っていない。もっとしかめつつらをして人々に高所から教訓を垂れる存在なのである。たしかに興寧三年夏以後にあつても、靈媒の楊羲と神女の九華安妃とは「伉儷」の關係にあるとされてはいるが、兩者の夫婦關係は神降ろしの儀禮の中心的な要素ではなくなつてしまつてゐる。興寧三年夏以降の茅山での降神の儀禮の記録が新しい啓示として道教の一派を生み出し得たのは、それが從來の神女降臨の傳承を乗り越えて、新しい精神の規律を人々に示し得たからに違ひない。

陶弘景が纏めた茅山の靈媒の記録として、もう一種「周氏冥通記」（道藏洞眞部記傳類第一五二冊）が現在まで傳へられている。この書物の主人公である靈媒の周子良は、楊羲の場合に比べて、ずっと孤獨である。

周子良は、建武四年（四九七年）餘姚に生まれた。周氏はもともと汝南に本貫があり、建康に寓居していたが、子良の父の周耀宗のときになつて餘姚へ移り住んだのである。周氏はもともと江左に聞こえた家がらであつたとされる。しかし家運はだんだんと傾き、郡の五官掾をつとめていた父が天監二年（五〇三年）に死んだあと、孤兒となつた周子良は母方で

養育され、とし十歳のとき、姨母（母の姉）と共に永嘉に移った。周氏はもともと俗神（帛家道）に仕える家からであったが、そうした因縁もあったのであるう、子良は永嘉の天師治（天師道の教會）に身を寄せた。

天監八年、陶弘景は東方の海岸地帯への旅に出た。浙江を下る途中、潮のぐあいが悪く、目的地の餘姚に行くことは断念し、山水が美しいと聞いたこともあって、永嘉郡へ足を延ばした。そうして永嘉で天師治堂に立ちより、そこで周子良を見つけることになった。當時、周子良は十二歳であった。

周子良は陶弘景に會うと、その弟子になりたいと申し出て許された。それ以後、彼は陶弘景の旅につき従って雑用にあたりと共に、陶弘景から「仙靈錄」「老子五千文」「西嶽公禁虎豹符」などの道教の初歩的な經典や護符などについて教示を受けた。天監十一年、陶弘景が茅山に歸還したのにもなつて、周子良も茅山に入った。茅山に入ってから、一歩進んで「五嶽圖」や「三皇内文」などの道典について教えを受けた。十二年の秋には、周子良の親戚一同が茅山にやって来てそこに住むことになる。そうして天監十四年（五一五年）五月二十三日、夏至の日に、周子良にはじめて神が降り、それ以後さまざまな神靈たちが彼のもとを訪れるようになる。その神々の現世を棄てるようにとの指示に従つて、次の年の十月、周子良は毒藥を服して自殺した。ときに年は二十歳であった。

その死後、彼が書き残していた天監十四年五月から翌年の七月までの間の降神の記録が発見され、陶弘景はそれを四卷に纏め、周子良の略傳と降神の始末とを附録として、梁の武帝に上呈した。これに對し武帝からは自筆の勅答が降された。周子良自殺の年の十二月のことである。これが「周氏冥通記」四卷成立の由來である。

周子良に初めて神が降った時の様子を「周氏冥通記」卷一は、次のように記録している。少し長くなりよく讀めない部分もあるのであるが、降神現象を生々しく傳えているので、以下に譯出してみよう。

夏至の日の正午の少し前、宿舍の戸の南の牀で眠っていたが、目覺めて朱善生（親戚の少年）に言つて簾を降させ、

また眠った。まだ十分に寝ついていないとき、ふと一人の人物が現れた。身の丈は七尺ばかり、顔つきは口と鼻が小さく（？）ただけらしい眉で、いささか鬚があつて白いものが雜つていた。年齢は四十ほどで、朱い上衣と赤い幘（頭巾）を着け、その上に蟬冠を冠り長い纓を垂らしている。紫色の革帶ははが七寸ほど、それに鞆囊をさげ、

鞆囊には龍の頭の形をした飾りが着いている。足には兩頭の舄を穿き、舄は紫色で、歩くとき索索と音がした。従者は十二人。二人は裾をかがげ、頭上に二つの髻を結つて、その髻は永嘉の地の老夫人の髻のような格好である。紫色の衫（短かい一重の上衣）に青色の袴（ズボン）、履は袴とゆるやかに結ばれていた（？）。三人は紫色の袴褶に平巾の幘を着け、手にはそれぞれ簡を持っている。簡には字が書いてあるが、よく讀めない。更に七人の従者がいて、みな白い布の袴褶と白い履と靸を着け、それぞれに持ち物がある。一人は坐席を挟み、一人は如意棒と五色の毛扇を握り、一人は大きな巻物を握り、一人は紙と筆と大きな硯を持ち、その硯は黒色で、筆は世に普通にある筆と變らない。一人は繖（きぬがさ）を手にし、繖は毛羽のようでもあり綵帛のようでもあつて、まだら文様で美しい。繖の形は圓く深く、柄は黒色ではなはだ長い。屋内に入ったあと、繖は簷の前の所にもたせかけられた。他の二人は共に囊（細長い囊）を持っている。囊の大きさは小さな柱ほどで、文書が入っているようである。席を挟んでいた人物がそれを書牀の上に敷きのべた。席は白くて光澤があり、草縷の方は荳子のようであるが、織縷の方は特別に太い（草縷・織縷は編む際の經の材料と緯の材料を言うか）。侍者の六人は室内に入ると、子平の牀の前に倚つて立った。

この人物は室内に入るやいなや、顔をしかめて言った、「住む場所が近すぎる。」そう言った後、座に就いて、書牀に臂をついて倚りかかった。この時、筆と約尺（折尺？）とが共に校の上に置いていたが、それをとって格（筆たて？）の中に入れ、格を北の端に移した。侍者に尋ねるには、「どうして凡（脇息）を持ってこなかったのだ」と。答えた、「すぐそこまでお出かけになるとのことと、持ってまいりませんでした。」それから子良に向かつて言った、「私はこ

の茅山の府（華陽洞天府）の丞だ。あなたが行いを慎んでゐるのを嘉して、會いにやって來た。」子良はそれを聞いて立ち上がり衫を整えた。返事をする前に、むこうの方が尋ねた、「今日は吉日で、もう正午になろうとしている。あなたは齋戒を爲しましたか。」答えた、「いつも通り朝拜と中食とをいたしました。」「特別の」齋法については存じておりません。」そうすると言った、「中食をやったのであればそれでよい。ただ夏に晝寢するのは身體に良くない。眠ってばかりいてはならない。」そこで答えた、「身體が弱く、なにかをしようとすぐくたびれて眠くなり、自分でもどうにもなりません。」言った、「少しばかり休息するのならかまわない。」

風が立って繖が吹き倒されそうになったので、侍者に命じて繖に氣を付けさせた。赤豆（子供の名）が庭で遊んでいたが、走ってきて繖に近づきそうになると、侍者が手でさえぎって追いはらった。徐郎善もやって來て架子から甌を取ろうとし、この侍者に觸れると、郎善はびっくりかえた。この侍者は手を引いて助け起こした。この人物が尋ねた、「こんな小さな子供がどうしているのか。」子良が答えた、「この子の家は錢塘にあり、姓は俞と言うのですが、しばらくここに寄寓しています。」そこで言った、「裸にならせてはならない。善神が見ているから。」重ねて尋ねた、「郎善はいかなる人物か。」子良が答えた、「家は永嘉にあります。陶先生をたよって來ています。」それで言った、「陶には立派な心がけがあるので、人々にたよられるのだ。」

また子良に語った、「あなたの父は、昔いささかの過ちがないではなかった。その罪を赦されてからもう三年になり、今では平隱な場所にいる。彼が自分から言うには、墳墓は越の地にあつて、故郷を離れたままではあるが、現在の墓地を離れたいとは思わない。〔ただ墓の〕南側の穴があいている。それを塞いで欲しい、と。彼は今度、私と一緒に來たいと願っていたが、役所での事務處理がまだ終つておらず、來ることができなかった。來年の春には王の家に生まれかわるであろう。過去の罪が完全には消えていないので、もう一度、世に生まれるのだ。あなたは前生で

福を積んだので、正しい教えに値^あうことができ、今生でも人と神の心に違^{ちが}うことがないのだ。録籍を調べてみると、あなたの壽命はまだ四十六年残^{のこ}っている。生命を受けて人となっている時には、この世間にひどく執着する。「しかし一旦」死んで神となれば、今度は幽冥世界の方に心がひかれることになる。その實際について比較してみれば、幽冥世界の方が勝っている。いま役所の方には一つあいた官^{ポスト}があつて、あなたをそれに當てようと思つている。任命のさたはもう定まりかかつているから、辭退などせぬように。來年の十月に迎^{むか}ひにこよう。前もつて十分な用意をしておくようにと思つて、やつて來て告げたのだ。もしこの命令に従^{したが}わないときには、三官（天地水の三つの彼岸の役所）の符がやつて來て「強制的に召し出す」ことになる。あだやおろそかな事ではないのだ。」

子良は懼れで顔色が變つた。

この人物が言つた、「あなたはこの世に留まりたそんな様子であるが、罪ばかりを種^{くさ}えてどうするのだ。我々の洞（華陽洞天）の中の職に就くことができれば、目の當たりに天真（天界の真人）に會い、聖なる役所へも遊行^{ぎやうぎん}することができる。天下にこれにまさる場所が無いことを思つてみなさい。」子良^{わたくし}は、このように言われて、「仰せに従^{したが}います」と答えた。

「この人物は」次のようにも言つた、「あなたは幼年のときから今まで、小さい過失がなかったわけではない。自ら反省して懺悔をなすように。もしそれをしなければ、身の累^{おそ}いになることもある。なべて道を修する者は、みな裸體となつたり冠を脱いで髻^{まげ}を露^{あら}わにしたり、無辜^{むこ}の者にひどいうちをしたりしてはならない。立ち居^{たちゐ}ふるまいも飲食も、全て科^{さだめ}に依つて行なわねばならない。後にまた告げることもある。今日はこれまでにして、もう役所の方へ還ろう。いま傳えたことについてあなた自身の心がなお定まらぬにしても、どうかなおざりにしないでほしい。慎しんで私のことばを守り、眞理と縁もなくその日その日を過^{すご}している世間の人々にはこの事を知らせてはならない。

山中の「氣」を同じくする人々には知らせてもかまわない。」

こう言うと座を立ったが、まだ扉を出ないところで、門のそばに令春や劉白たちがいるのを見て、また言った、「子供たちを壇や靖（道教の儀禮を行なう建物）に近づかせてはならない。靖の中には「眞經」が収められているのだ。先に火を出した大屋の基壇の所には、いまも「幽冥界の」吏や兵が守りにっている。彼らを輕卒に辱かしめることがあつてはならない。あした子供たちが無知でしかしたことが、その累を家主にまで及ぼすことになる。あなたの姨（おば）の病氣は原因が深く、死ぬことにはならぬにしても、なかなか快癒はしない。」子良はそこで尋ねた、「どんな風に治療をすればよいのでしょうか。腹中にしこりも有りますが、病氣はいつごろ快癒いたしましょう。」答えた、「すぐに快癒させることはできない。歲月がたつ内に自然とよくなるだろう。腹中のものもすぐ治すことができる。のちほどあなたに「その治療法を」告げよう。」

令春たちが行ってしまうと、階をおりて姿を消した。

ここには、周子良の半眠半醒の朦朧とした意識の中に訪れてくる神（茅山の下にある華陽洞天府の役人）の幻覺がよく描かれている。現實の風景と訪れてきた神の幻影とが二重寫しになり、特に繖が風にあおられて倒れる所などは、新鮮な情景の描寫である。

この一段を讀んで誰もが氣づくであろうように、訪れた神の言葉は、實は周子良の心中にある屈折が生み出したものである。例えばこの神は晝寢などをしていてはならないと言ひ、周子良の辨解を聞いて、まあよかろうと認めているが、これは周子良自身が晝寢をしていることに對してやましさを感じていたことが生み出した對話であつたにちがいない。また父親のお墓を越の地に残したまま茅山に入つたことに對する後ろめたさが、その墳墓についての父親自身の意志を神が傳えてくれるという幻想を導き出したのである。周子良は神との對話と信じているのであるが、實はその内容は彼自身の

内心の直截な表明であつたのである。凡そ人々の生み出す幻想というものは、それを荒唐無稽なものとして打ち棄てぬ限り、かえつてそこから人々の飾らない内心を窺う手がかりを捜し出すことができるであらう。

「周子冥通記」によれば、この最初の神の降臨に引き續いて様々な神仙や女仙たちが周子良のもとを訪れ、彼に教訓を與えたり、經典を傳えたり、神仙世界での出來事を語ったりしている。しかしその詳しい記録はその年の七月までであつて、それ以後の神仙との接觸については簡単な目録しか残されていない。その目録から見ると、周子良のもとに神仙が降るだけでなく、彼自身の方から天上や地中の洞天や東海の島にある神仙世界を訪問したりしている。ただ残念ながら彼が訪れた神仙世界の詳しい情景は目録だけからは窺い知ることができない。

周子良を最初に訪れた神は、現世に留まって罪を重ねるよりは、この世を棄てるようにと勧める。周子良には神仙世界での官位が約束されているというのである。加えてその官に就くのは來年の十月だと指定している。周子良は、時にはもう少し現世に留まりたいと神仙に向かつて願つたりしているが、結局は神仙たちの言う通り次の年の十月、自から毒を仰いで死んでしまった。

周子良を訪れる神仙たちは、言うまでもなく彼の心中にのみ存在する幻影にすぎない。ところが周子良はその神仙たちの命令に従つて自ら死を選んだ。自らの生み出した幻想に現實の肉體の方が殺されてしまうことがあることを示す典型的な例である。しかし幻想に殺されたのは、彼の精神が特に虚弱だったことだけにその原因が求められるべきではないであらう。その幻想を支える傳承と當時の社會的状況があつてはじめて幻想が人を殺すほどの力を持ち得たのである。

靈媒、或いはその前身であるシャマンたちが、ヒステリー患者でも性格異常者でもなく、彼らの生きる社會の持つ矛盾や問題點を最も鋭敏に感受しそれに解決を與えようとする強烈な個性の持ち主であつたことは、最近の民族宗教學の成果の教える所である。もし靈媒やシャマンが異常であるとすれば、それは彼らが通常の人間の日常生活を超えた高い精神性

を持っていたからである。古代のシャマンたちは、人々の共同的な日常生活の背後にあるものを見ることができ、人々の生活に意味を與えるべく選ばれた人物であったのである。

もちろんこうしたシャマンたちの精神的な高さは時代を降るにつれて失なわれてゆき、やがては人々の現世的欲求にのみ媚るものとなってしまう。孤獨の中で自らの幻想に殺された周子良は、こうした共同社會の中における個性的な存在としての中國の巫覡の傳統のほとんど最後に位置する人物と見なしてよさそうである。しかし彼ら六朝期の靈媒たちが、なお社會の動きに鋭く反應する存在であり得たことは、例えば彼らの言葉の中に佛教思想の影響を受けたと考えられる用語や考え方が散見することからも窺われるであろう。「眞誥」の衆眞たちの言葉の中には佛教的用語が挟まれ、本無理を論ずる神仙がいたりするはか、特に佛典「四十二章經」の盜用があることがよく知られている。しかしこの事實も盜用とといった言葉で理解すべきでなく、靈媒たちが佛教思想の流入に鋭く反應し、それを柔軟に吸収しようとしていたことを物語るものと考えるべきであろう。時代の思想的狀況に鋭く反應できることは、靈媒たちが單に古くからの傳統的な宗教技法を守っているだけに留まらず、この時代にあつても彼らが人々の精神の内部を純粹な形で顯在化する力をまだ完全には失なっていない保障となっていたのである。

周子良に向つて語られる神仙たちの言葉は、實は彼自身の内心での葛藤であり自問自答であつた。そうしてそれは單に一人の靈媒の個人的な内心の自問自答というに留まらず、靈媒の鋭敏な精神が捕えた、當時の社會を生きる人々の心中の葛藤であつたが故に、多くの人々の心をそるものを持っていたのである。同様に楊羲に向かつて神仙たちが語る言葉は、許氏一族の人々の心にわかまるものをはっきりとした形にとり出そうとするものであり、より廣く言えば許氏を含む江南土着の豪族たちの精神的な情況を顯在化しようとするものであつた。もしそうであるとすれば、楊羲や周子良といった靈媒を通じて顯在化される當時の人々の精神の奥底を占めていた問題とはいかなるものであつたのであろう。

そうした人々の心中の矛盾葛藤は、神仙世界と現實世界との關係の中に象徴的に示されていると言えるであろう。まず第一に、神仙たちの世界を清淨なものとし、それを視點にして見るとき、この現實の世の中は穢れに満ちたものだとされている。すでに引用した神女の惘縁華の言葉にも、「先の罪の未だ滅えざるを以って、故に謫せられて臭濁に降る」とあって、現世は臭濁と言いかえられている。また「眞誥」卷九には次のような一條がある。⁽¹⁹⁾

「太上九變十化易新經」に言う、若し汚いものの上を歩いたり、さわがしい場所に足を踏み入れたりしたときには、身體を洗い、解形を行なってそれを拂わねばならない。その方法は、竹の葉十兩と桃の皮を平らに剝いて白い部分を集めたもの四兩とを用い、清水一石二斗でもって釜の中で煮、ひとたび沸騰したものを汲み出して適當な溫度まで「冷ます」。これで身體を洗えば、全て身體にしみついた穢れは除き去られる。……天人たちが下界におりたあと、天上に戻ると、必ずこの水によって自らを清めるのである。」

ここでは天人が下界に降ることが、汚い場所に足を踏み入れることと同一視されている。

「周氏冥通記」卷二では現世は「塵俗」と呼ばれている。⁽²⁰⁾

「神仙が尋ねた」、天上界での官位や職務は、現世の侍中や公卿と比べてどうだ。周子良が答えて言った、眞仙や高靈がどうして「塵俗」と比べられましょう。

この世の人々は「塵濁之人」「肉人」と呼ばれる。靈媒は神仙たちに對し自分自身のことをこんな風に言う。「眞誥」卷十一⁽²¹⁾

愚心鄙近にして、亦た肉人穢濁、精誠懇^{けんとう}ならざるを以って、よく上達するなし。悟らざりき、已に高聽に暢し、省察を蒙るを得しを。

このように現世の人間は穢れに満ちたものとして神仙たちの前にひれ伏さねばならない。現世とそこに生きる人間が穢

れたものとされるのは、神仙世界の清淨さを視點にしてそれが顧みられたからである。

神仙世界は單に清淨であるのみならず、そこには現世の相對性を超えた絶對的なものがあるとされる。『眞』という言葉がそれを象徴するであろう。「眞誥」卷一にいう。

夫れ眞人となるを得たる者は、事々みな盡く眞を得たるなり。

このように清淨で絶對的な神仙世界と對比して、現世が穢れて價值が相對化した世界と位置づけられるとき、そうした觀念は人々に鋭い二者擇一を迫ることになる。おまえはこの兩者の内のどちらに身を置こうとするのか、と。「周氏冥通記」卷二にいう。

龍にかけらせ霄そらをはせる才能は、當然のこととして世の中を涉わたつてゆくには役立たない。榮華を求めてさまざまな計略をめぐらす心が、どうして神人や眞人たちの思いに合致することがあるう。

神仙は、この言葉につづけて、より具體的に次のように言う。

世間のことに執着し、親類友人に心を牽かれ、富貴に目を奪われ、美味や欲望の充足を願ったりしてはならない。これはいずれも罪を積む場所であり、身を煮る鼎や鑊かまなのだ。私の言葉をよくよく思いめぐらし、こうしたものを望んだりしてはならない。もしこれらを棄てることができれば、仙道はもうやすやすたるものなのだ。

「眞誥」では、より具體的に、官界との關係を斷つようと神仙たちはしばしば戒めている。卷十四には次のような一句がある。

『道』は簪によりて喪わる。良まことに哀しむべし。

簪は冠を止めるための短い棒のことで、冠は官位を象徴する。この部分の注はそれを次のように説明している。

簪とは、人の仕宦衣冠を貪るを謂う。此ためれが坐たに『道』に務むるを得ず。

同じく卷二では、神仙は次のように言う。¹⁸

玉の醴、金の漿、交生の神梨、方丈の棗、玄光の靈芝、「こうした長生のための仙薬を」私は山中の許道士にあげます。人間の許長史にはあげません。

こうした靈薬は、山中に道士として修行する許謚に傳授しても、官界で長史の任にある同じ許謚には傳授しないと言うのである。

こうした觀念とそこから導き出される二者擇一の問いかけに忠實に反應した周子良は、自殺によって現世を棄てぬわけにはゆかなかったのである。

そうして、このような現實社會と神仙世界とを鋭く對立させる觀念を支えていたのは、彼らの強い唯心論的な傾向であろう。茅山での啓示がそれまでの神仙・道教思想を越えていたのは、なによりもその唯心論的な傾向の深さによっていたのだと思われる。

「眞誥」卷二では、神仙の雲林右英夫人が許謚に答えて次のようにいう。¹⁹

玉の醴、金の漿、交梨と火棗、これらは騰飛の薬として、金丹とは比べものにもならないものです。あなたは身體がまだ「眞正」でなく、穢れたおもいが懷の内に満ちているので、こうしたものはやって来ようとは思いません。もし「眞正」がまだ純一でないならば、「道」もあなたに特別に目をかけることがなく、そうしたことを尋ねてもならないのです。

火棗や交梨の樹はすでにあなたの心中に生えています。ただ心中になお荆棘があつてそれと雜り合っているため、この二本の樹が見えないのです。

ここでは、世界の果ての神話的な土地に生える「生命の樹」に來源するであろう火棗や交梨が、人の道心の純粹さに對

應して心中に成長するものとなっている。

不死のための修行についても同様である。ここでは修行のための手段はほとんど問題にならず、精神の純一さこそが仙道の獲得を可能にするのだとされている。⁽²⁰⁾

むかし道に心は依せてはいても道を求める方法を知らぬ人物がいた。彼はただ朝夕ごとに一本の枯木に向って拜跪し「長生をお與え下さい」と言いつづけた。二十八年間、これを倦むことなく續けたところ、ある日突然、その枯木に華が咲き、華には蜜のように甘い液體が付着していた。一人の人がこれを食べるようにと指示をした。そこでこの華と液體とを取って、兩方とも食べた。食べ終ると、その場で仙人となった。

「眞誥」の本文は、「心を用いること精誠の至り」であつたからこうしたことが起つたのだと言う。仙人になるための修行の方法は問わず、心の精誠だけを計ろうとするこうした説話は、自力による修行を重視する「神仙傳」の仙人たちの傳記をその唯心的傾向の深さで越えていたと言えよう。

「周氏通冥記」においても、道との関り合いが純粹に個人の心の問題として捉えようとされている。卷二の次のような言葉がそれである。⁽²¹⁾

道を得るは悉く方寸^{こころ}の裏に在るのみ、必ずしも形^{かたち} 勞し、神 損ずるを須^{もち}いざるなり。

あるいは「眞誥」卷四では、定錄君が次のように告げている。⁽²²⁾

いま「神仙修行を」懈^{おこた}たりそれを疑ったりするのは、「神仙の」有り無しについて無闇に推測しようとするからだろう。もし無いのだという心で我々に待すれば、我々も存在しないのである。「空」の中に「眞」があるのに、あなたはそれを見ずにいる。神仙の存在を示す徴候が少ないなどと言ってはならない。

すなわち、神仙は人がその存在を信ずるときはじめてその人にとって存在するのだと言うのである。唯心論の一つの極

致と言えるであろう。

しかし彼らの精神がこのように強く唯心論に傾くことは、決して彼らが當時の現實社會に興味を持たなくなってしまうたことを意味するのではないのである。むしろその逆なのである。當時の世の中は「眞誥」の中に次のように補えられている。卷八。

いま六天の横縦にして、太平の微薄なる、靈は以って順を助くるに足らず、適だ群姦を招くに足るのみ。所以に神光は披越して、邪は正任に乗ず。高齡の徳なきこと久し。鬼訟の紛錯たる、積めり。許長史よ、將にこれを理めんと欲するや。

「高齡なるものの徳なきこと久し」というのは、具體的な爲政者を背後に考えているのであろうか。同卷にはまた次のような一條もある。

天子に憂いあり。上相の座は動く。いま聊か讖を作りて、密かに以って相い示す。

という神仙の言葉を前書きにしてその讖文が記録されている。注によれば、この讖文は「みな晉代のことを説き、並な明徴があつた」ものである。

またこの章の最初に述べたように道士の許邁は房中術を以って宮廷に近づいたのであるが、それに關連するであろう、皇帝の廣嗣の術を述べた一條も「眞誥」の同卷に見える。神仙の中候夫人は「九合内志」という書物を引いて次のように言う。

公よ、試みに竹を宮中の北宇の外に植え、美しき人をその下に遊ばせてみなさい。そうすれば天上に機神（北斗の神）を感じしめ、大いにあと繼ぎをもたらし、受胎してはすこやかに、誕生ののちは長壽であります。

これに加えて神仙たちの言葉の中に、當時あるいは一代前の有力者たちの名前がしばしば見え、特に闡幽微篇（卷十五

・十六）には、彼岸での死者たちの位づけという形で、前代の著名人たちがさまざまにあげつらわれている。

このように見てくるとき、神降ろしに熱中していた人々は、信仰の中に現世を忘れていたのではなく、逆に現世に対する深い執着がむりやりに變形されて、神仙との交渉の幻想を織り上げていたことが知られるのである。

幻想の中の神仙たちの言葉を通して窺われるのは、東晉時期の江南の豪族たちがきわめて矛盾した心をもって現實社會に對していたことである。一方では現世の全て（彼らにとって官界での活動が現世ということの大部分を占めたであろう）を棄てて別の絶對的な價値の存在する世界に入りたいと望み、他方ではこの現世に對する強い執着を棄て切れずにいたのである。深い唯心論的な傾向は、恐らくこの二つの矛盾する願望を調和するためのものであったと考えられる。

神降ろしの儀禮の中に現れる神仙たちという虚構の存在の持つ社會的な意味は、専門の宗教社會學者たちの手によってより深く探求されるであろう。ここでは以上のような専門外の人間の初步的な指摘を記しておくに留めたい。ただこれに關連してもう一つ、私の追求する神仙の物語りとの關係で取り擧げておきたいのは、神降ろしの場に現れる神仙たちの行動の描寫とその言葉についてである。「漢武帝内傳」の、七月七日夜における西王母、上元夫人と漢の武帝の會合の場面の記述が獨特の文體を持っていることについては、この論文の前篇の最初に指摘したが、その獨特の文章は「眞誥」に記録された神仙たちの言葉と行動の描寫にきわめて類似しているのである。

「内傳」の奇妙なぐあいに飾られた羅列的な表現と共通する神仙の言葉として「眞誥」卷二に見える南嶽魏夫人の言葉を例に擧げてみよう。

虚妄なる者は徳の病やまい、華銜やまなる者は身の災、滯やまなる者は失の首、恥やまなる者は體の簫。此の四難を遣りて然る後に始めて以て道を問うべきのみ。是に於いて靈軫の轅を鳴らすこと、日びに彷彿たるあるなり。

ここには、「内傳」の、前篇論文ですでに例に挙げた「恣なれば則ち裂身の車、淫を破年の斧と爲なす」云云のように息が長くないにしろ、同様に日常の言葉でない、不完全な對句を用いた羅列的な表現が見える。神仙たちの教誨の中にこうした文體がはさまれてくること、兩者に共通しているのである。

また神仙たちの言葉のほか、その容貌や服飾の描寫、及び行動の筋書きにも、その表現に兩者共通する所が多い。その例として第一卷の、九華眞妃が最初に降臨する際の描寫を挙げてみよう。²⁸前にも述べたように、この九華眞妃は楊羲と伉儷の關係を結ぶ神女である。

興寧三年乙丑の歲、六月二十五日の夜、紫微王夫人が降臨された。夫人はもう一人の神女と共にやって來た。その神女は雲錦の襪(ワンピース)を着し、上が丹あかく下が青くて、文様があつてキラキラしかった。腰には緑の繡ぬいとりの帶をしめ、帶には十あまりの小鈴がぶら下り、その鈴は青色や黄色のものがいりまじっていた。左には玉佩を帶びていた。その佩は世間にある佩と變りなく、ただ少し小さいという點で異なるのみであった。衣服はキラキラと輝き、部屋の中を明るくするさまは、太陽光線の中に映る雲母を見るようであった。豊かな髪とつややかな鬢とはきちんと結われ、頭の頂上で髻まげを作り、餘った髪は腰のあたりまで垂れていた。指には金の指輪をはめ、白い眞珠の腕輪をつけて、見たところは年のころ十三、四ばかりであった。左右には二人の侍女がいて、一人の侍女は朱い上衣を着、青い章囊を腰につけ、手にも一つの錦の囊を持っていた。囊は長さが一尺一、二寸ばかりで、書物が入っている。書物は十卷ばかりもあるであろう。白玉の檢で囊の口が閉じてある。檢の上に刻された文字を見ると、「玉清神虎内眞紫元丹章」とあった。もう一人の侍女は青い上衣を着て、白い箱を捧げ持っていた。それは絳あかい帶で縛られており、白い箱は象牙の箱のようであった。二人の侍女は年のころ十七、八ほどはありそうで、とてもきちんと装よそおっていた。神女も侍女も顔はつややかで、汚れない様は玉のようであった。よい香りがただよい、嬰香(外國産の香料)を焚いているかの

ようであつた。

「神女は」最初、扉から入ってきたとき、紫微夫人のあとについていた。夫人は扉を入るとすぐ告げられた、「今日は大切なお客さまがみえました。ここに來られて好みを結ぼうとされるのです。」これを聞いて私（楊義）はすぐ立ち上った。夫人が言った、「立ち上る必要はありません。一緒に坐つて、互いに挨拶するだけでよろしい。」夫人は南向きに坐った。私は、この夜はもとも承床（承塵か）の下に西向きに坐っていた。神女は入ってくると、同じ床に東向きに坐った。それぞれ左手でもって挨拶の禮をなした。禮が終ると、紫微夫人は言った、「この方は、太虛上眞元君である金臺李夫人の末娘です。太虛元君はむかし彼女を龜山（西王母の住む山）にやつて上清の道を學ばせました。道の修行が完成すると、太上からの任命書を授かり、紫清上宮の九華眞妃という職務に就いたのです。その際に安という姓、鬱嬪という名、靈簫という字を賜りました。」紫微夫人は、今度は「世間でこんな風な人がいるのに會ったことがありますか」と私に尋ねた。私は答えた、「靈尊」は高く秀でておられ、比較すべきものもありません。」夫人はそれを聞いて愉快そうに笑われ、「あなたは彼女をどう思いますか。」私は何も答えなかった。紫清眞妃は、坐に就いて久しくなるのに少しもものを言わなかった。眞妃は初めから手の中に三個の棗を握っていた。それは、色は乾した棗のようで、形は大きく、中には核がなく、また棗の味はせず、梨のような味がするのであった。眞妃はまず一個を私に下さり、つづいて一個を紫微夫人に與え、自分のもとに一個を留めると、それぞれ食べるようにと言った。棗を食べ終つて、ややあつて眞妃は私に、年はいくつで、何月に生まれたのか、と尋ねた。私はすぐさま、三十六で庚寅の年の九月の生まれです、と答えた。眞妃はまた言った、「あなたの先生の南眞夫人（南嶽魏夫人）は司命として權威があり、その身につけた「道」は高度で秀れた術を備え、まことに立派な徳の宗となつておられます。あなたの有徳の風聞は久しい以前から耳にしておりましたが、思いがけなくも今日、前世よりの因縁によって、お會

いできる喜びを得ました。どうか不可思議なめぐりあわせによってお會いできた後も、長くお側に侍らせていただきたく存じます。」私はこれに答え、自らの名をのって言った、「俗世に沈湎し、世塵に汚れるばかりのこの身は、天上の神々との間に雲ほどの隔りの高下の差があつて、敬意を伝えるすべもございませんでした。しかるに尊神がわざわざ御光臨下さり、喜びに躍り立つ心は限りもございません。どうかお教えを賜つて、この身の蒙昧をお拂い下さり、民ぐさたる私をお救い下さいますように。これが常^{つね}ひごろ變らず願っている所でございます。」眞妃は言った、「あなたはここでお話しをするのに、へり下った言葉づかいをしてはなりません。へり下った言葉づかいは、この場にふさわしいものではないのです。」いささか間があつて眞妃はまた告げられた、「短かい文章を作つてお贈りしたいと思ひます。あなたにお書き取りいただいて、私の氣持ちをお伝えしたいのですが、そうしていただけますか。」私は、お言ひ付け通りにしますと答え、紙をたたみ筆に墨を含ませた。すぐさま口頭で言葉を傳えて、「眞妃は」次のような詩を作った。

その詩はここでは省略する。紫微夫人も楊羲に詩を贈る。つづけて紫微夫人は言う。

「今日は私は二人の因縁をまとめる主人であり、また一方では唱意の媒客（？）でもあります。」紫微夫人は次のようにも言った、「明日は南嶽夫人が歸つてこられます。私は眞妃と一緒に雲陶のあたりまで迎えに出ねばなりません。明日歸られぬ場合には、數日後のこととなりますよう。」またややあつて紫微夫人が言った、「もう歸ります。明日もまた眞妃と一緒にやつて來ましよう。」牀を下りたと思うとその姿が見えなくなった。眞妃は少し後に留まつて言った、「私の氣持ちを十分にお傳えできませんでしたが、お心は忘れがたく思います。どうかあなたも俱に〔お贈りした詩を〕詠じていただきますように。明日またやつてまいります。」そう言つて私の手を取つて握ると、牀を下り、扉から出ない内に、ふっとその姿は見えなくなつた。

以上少し長い引用になったが、これは九華眞妃の最初の降臨の場面の描寫である。この中に思わせぶりに眞妃の侍女が捧げ持つ道典の名が見えているが、やがて楊羲は眞妃の所持する「神虎内眞丹青玉文」「上清玉霞紫映内觀隱書」「上清還晨歸童日暉中玄經」などの傳授を受けることになる。

一方「漢武帝内傳」では、上元夫人の降臨の場面が次のように描寫されている。

上元夫人が到着した。到着に際しては「西王母の到着のときと」同様に雲中に簫や鼓の音が聞かれた。到着したのを見ると、文武の官千餘人がつき従って、それが全て女子であつた。年齢は全て十八、九ばかり、容姿は端麗、大部分の者が青い上衣を着て、その光彩は太陽に輝くよう。まことに靈官と呼ばれるにふさわしい様子であつた。上元夫人は、年齢は二十餘り、天の成せる容質は清らかに輝き、秀いでた眸は明るく光つた。赤霜の袍を服していたが、その複雑な文様は目をくまますよう。錦でも繡でもなく名づけがたいものであつた。頭には三つに分かれた髻を結び、餘つた髪は腰まで垂れていた。九靈夜光の冠を戴き、六出火玉の佩を帶び、鳳文琳華の綬（腰に下げる色どりのあるひも）を垂らし、流黃揮精の劔を腰にしていた。

上元夫人は殿に上ると、西王母に向かって再拜した。西王母は坐つたままそれをおし止めると、一緒に北向きに坐るようにも言った。夫人は厨（食事）を用意したが、その厨の立派で珍貴なことは西王母が用意したものとは異らなかつた。西王母は武帝に命じて言った、「この方は眞元（三天眞皇）の母親で、尊貴な神人なのです。立つて拜をするように。」帝は上元夫人を拜し、挨拶をしたあと座にもどつた。……帝は席をはずすと跪いて感謝の意を表わして言った、「臣は天性凶頑にして、混亂と穢れの中に成長し、壁と向ひ合つたように閉ざれて、廣々とした目を開くすべもございませんでした。それでも生命を惜み死を畏れて、天の靈神たちを敬い尊んでまいりました。今日お教えを受けることができましたのは、これこそ天のお恵によるのでございます。聖なる御命令を疑うことなく、我が身の範と

いたします。そのようにして始めてつまらぬ劣った臣めが、長生を獲ることができるようになります。どうかお哀れみと御加護をお垂れ下さり、民ぐさたる私にお恵みを賜りますようお願いいたします。」夫人は帝に席に戻るようにと言った。……帝はそこでまた西王母の巾笈の中にまきもの巻子の小さい書物が、紫錦の囊に納められて入っているのを見つけた。帝は、「その書物は仙靈の方なのでしょうか。その題名を目にすることができましようか」と尋ねた。西王母は笈からそれを取り出して示して言った、「これは五嶽眞形圖です。以前、青城山の仙人たちが私のところに來て欲しいといったので、いまあちらに行つて授ける所なのです。これは三天太上がこの世にもたらされもので、その文は嚴く祕められ、どうしておまえのような穢れた肉體を持つものが佩びたりしてよいものでしょう。いまはひとまずおまえに靈光生經を授けましよう。これによつて神と通じ志を固く保つことができます。」

以下、いろいろないきさつがあつて、結局は武帝に對する經典傳授が行なわれ、そのあと上元夫人が歌を唱し、西王母がそれに答歌をする。明朝になつて二人の神女は歸つてゆく。歸るに際して上元夫人は少しあとに留まり、武帝に對してそれらの經典を更に誰に傳授すべきか指示を與える。

「内傳」の上元夫人降臨の際の筋書きやその記録法には、例えば登場人物の坐る位置が注意深く記されているように、「眞誥」の九華眞妃の降臨の記録といくつか重なる點が見えるほか、特に神女の顔だちや衣服、持ちものの詳細な描寫という點で、兩者はよく一致している。そしてこれは「周氏冥通記」の神の描寫の部分でも見た所である。こうした文章が神降ろしの記録の基本的な特色なのであり、更に推測すれば、神の容貌や衣服のありありとした描寫は、神の姿を心中にはっきり描き出そうとする道教の實修と關係をもつものかも知れない。

このように見てくるとき、「漢武帝内傳」の七夕の場の文章は、靈媒たちの神降ろしの記録のための文體（純粹な自動手記であつたかどうかには疑問が残るが）をその基礎にしていることが知られる。そして「内傳」と「眞誥」との神女

の描寫を比較して見るとき、九華眞妃に比べ上元夫人の描寫がいささか裝飾過多になっているように感じられるであろう。この描寫の差違の距離が、「内傳」が神降ろしの實修をその基盤としながらも、そこから少し離れた「場」と精神の中で成立したことを暗示するのである。

もうひとつ、靈媒による神降ろしの記録の中で注目すべき點は、そこに神々の間でなされる「共語」という部分が見えることである。降臨した神々は、主として人間に向かって教えや戒めを説くのであるが、時として人間をそっちのけにして神々どうしが話しをする。それが神たちの「共語」として記録されている。例えば次のようなものである。「周氏冥通記」卷二に言う。⁽³⁰⁾

〔降臨した〕衆仙たちは、彼らの間でしばらくの間「共語」をした。子良^{わたくし}のことを論じているらしいのであるが、その言葉の意味ははっきりとは分からない。

神仙たちの間で自分のことについて何か氣になることを話し合っているらしいのであるが、周子良にはそれがよく聴きとれない。同じく卷三にも「自共語良久」とあって、上の例と同様である。卷四では夢の中で神仙たちの共語を聴くのであるが、この場合は彼らの語る内容が理解できる。⁽³¹⁾

十四日の夜、許仙侯たち五人が「共語」をしているのを夢に見た。許仙侯が言った、「この宇^{たても}に住まうようになってから、それほど久しいと思わぬ共に、もう二百年ほどにもなった。」そうすると別の一人がそれに答えるのが聞こえた、「兆^{きざし}の劫^{きやく}だとしてあつという間であるのだから、この二百年ほどがどうして長い年月であらう。」

「眞誥」にも神仙たちの共語の場面がいくつか見える。卷一には、⁽³²⁾

これ以下は眞人たちが共語するだけで「お告げはなかった」。

という注記がある。また卷八には、神仙たちの言葉を「旁聽」すると表現されている。⁽³³⁾

都相はいま大曹吏に逮えられ、其の妻の形（刑）嬰桃はまだ身の振り方が決つていず、ちやうど代りの人をこの家の中から求めているところだ。これは茅小君の言葉を傍から聞いたもので、書きとるようという命令によって「書いたもの」ではない。自發的に記録して「許長史に」見せるものである。

ここでは都歆の屬する都氏一族の死者のことが神仙たちによって論ぜられている。

第一卷の王子喬の降臨についての次のような記録も興味深い。

別に一人の神仙がいて、年ははなはだ若く、極くあかぬけした風姿であつた。芙蓉冠をそびやかせ、白い眞珠を衣服の縫い目に綴つて、劔を帯びていた。この人物が來たのはこれまでに絶えて見たことがなかつた。金庭山中のことについていろいろ論じ、衆眞たちと言葉を交したが、理解できぬ部分もあつた。紫微夫人、紫清夫人、南眞夫人の三人の女眞にはうやうやしい禮を執つたが、他の人たちとは對等の言葉を交していた。彼は桐柏山眞人の王子喬だとのことであつた。私には少しも語りかけなかつた。他の場合も同様に、初めて降臨した眞人は、いつもすぐには私に語りかけぬのであつた。

このように降臨してきた神仙どうしで行なわれる共語の内容は、金庭山や二百年以前のことなど神仙世界（現世を空間的、時間的に超越した世界）のことと、もう一つはその儀禮の關係者についての神仙たちの間での人物評價を中心としたうわさ話である。

神降ろしの場合の神仙たちの直接のお告げは、人間に向かって告げ下されるという關係で、その内容は教訓的なものを離れられない。それに對して、人間を前にしながら人間の存在を忘れてしまったようにしてなされる神仙どうしの共語は、より文學的なふくらみを持った形で神仙世界の存在とその獨自の價值觀を人間に暗示することを可能にしている。この論文の最後の部分で分析することになるのであるが、「漢武帝内傳」はこの神仙どうしの共語の記録という技法を存分に利

用して漢の武帝をあげつらい、筆者「たち」の思う所を具象化して表現しているのである。

注

- (1) 「眞誥」については、張爾田「眞誥跋」(内藤博士頌壽記念史學論叢、一九三〇年)、胡適「陶弘景の眞誥跋」(慶祝蔡元培先生六十五歲論文集下冊、一九三五年)のほか、最近では石井昌子氏に「眞誥の成立に關する一考察」(道教研究第一冊、一九六五年、のちに「道教學の研究」一九八〇年)をはじめとする一連の論考がある。

- (2) 中國における神降ろしの實修およびそれにまつわる傳説一般については、許地山「扶箕迷信底研究」(一九四一年、長沙)を参照。

- (3) 「道教の總合的研究」(一九七七年、東京、圖書刊行會)所收。

- (4) 小南「漢武帝内傳の成立」(上)(東方學報京都第四十八冊、一九七五年)以下、前論と略稱する。

- (5) 「眞誥」道藏本卷一第一葉。以下「眞誥」の本文の引用には、石井昌子編「稿本眞誥」第一〜四冊(大正大學道教刊行會、一九六六〜六八年)の校定をも参照した。

愕綠華者、自云是南山人、不知是何山也。女子年可二十。上下青衣、顔色絕整。以升平三年十一月十日、夜降羊權。自此往來、一月之中輒六過來耳。云本姓楊。贈權詩一篇、并致火浣布手巾一枚、金玉條脫各一枚。條脫乃太而異精好。神女語權、君慎勿泄我、泄我則彼此獲罪。訪問此人、云是九嶷山中得道女羅郁也。宿命時、曾爲師母毒殺乳婦玄州。以先罪未滅、故令謫降於臭濁、以償其過。與權尸解藥。今在湘東山。此女已九百歲矣。

なおこの愕綠華の條は「太平廣記」卷五七にも「眞誥」の文として引用されているが、だいぶ書き改められたものである。

- (6) 羊權の姓の羊と愕綠華の姓の楊が通じたことは、「洛陽伽藍記」の著者楊衒之が羊術之と書かれることから知られる。

「漢武帝内傳」の成立(下)

- (7) 「周氏冥通記」については、幸田露伴「神仙道の一先人」(露伴全集卷十五)にその内容の全般的な紹介があり、また福井康順「周氏冥通記について」(内野博士還曆記念東洋學論集、一九六四年)は書誌學的な検討を加えている。

- (8) 「周氏冥通記」卷一、道藏本第八葉より。

夏至日、未中少許、在所住戸南牀眠。始覺、仍令善生下簾、又眠。未熟、忽見一人、長可七尺、面小口鼻猛眉、多少有鬚、青白色。年可四十許。著朱衣赤幘、上戴蟬、垂纓極長。紫革帶、廣七寸許、帶鞞囊、鞞囊作龍頭。足著兩頭鳥、鳥紫色、行時有聲索索然。從者十二人。二人提裾、作兩髻。髻如永嘉老姥髻。紫衫青袴、履縛袴極緩。三人著紫袴褶、平巾幘、手各執簡。簡上有字、不可識。又七人。並白布袴褶白履鞹。悉有所執。一人挾坐席、一人把如意五色毛扇、一人把大卷書、一人持紙筆大硯。硯黑色、筆猶如世上筆。一人捉繖。繖狀如毛羽、又似綵帛、斑駁可愛。繖形圓深、柄黑色極長。入屋後倚簷前。其二人、並持囊。囊大如小柱、似有文書。挾席人舒置書牀上。席白色有光明、草縷如荊子、但縷尤大耳。侍者六人、入戸並倚子平牀前。此人始入戸、便皺面云、居太近。仍就座、以臂隱書板于時筆及約尺悉在板上、便自捉內格中、移格置北頭。問左右、那不將兒來。答曰、官近行、不將來。乃謂子良曰、我是此山府丞。嘉卿無愆、故來相造。子良乃起整衫、未答。仍問曰、今是吉日、日已欲中、卿齋不。答依常朝拜中食耳。未曉齋法。又曰、中食亦足。但夏月眠不益人。莫恒貪眠。又答、體羸、有小事竟覺倦倦如欲眠、不能自禁。曰、小小消息無苦。因風起吹繖欲倒。仍令左右看繖。赤豆在庭中戲、走來垂至繖邊、左右以手格去。郎善又來、架子上取塼。觸此左右、善郎便倒地。此左右以手接之。此人問(問)、那得此小兒

子。子良答、家在錢塘、姓俞、權寄此住。又曰、勿令裸身、善神見之。又問郎善何人。子良答、家在永嘉、依藤陶先生。又曰、陶有美志、爲人所歸投。又語子良曰、卿父昔不無小過、釋來已三年、今處無事地。自云、墳塚在越、雖自羈迴、亦不願移之。南頭有一坎、宜塞去。其今欲同來、有文書事未了、不果。明年春、當生王家。以其前過未盡、故復出世。卿前身有福、得值正法。今生又不失人神之心。按錄籍、卿大命乃猶餘四十六年。夫生爲人、實依於世上、死爲神、則戀戀於幽冥。實而論之、幽冥爲勝。今府中闕一任、欲以卿補之。事目將定、莫復多言。來年十月當相召。可逆營辦具、故來相告。若不從此命者、則三官符至。可不慎之。子良便有懼色。此人曰、卿趣欲住世種罪何爲。得補吾洞中之職、面對天真、遊行聖府。自計天下無勝此處。子良乃曰、唯仰由耳。又曰、卿自幼至今、不無小愆、可自思悔謝。若不爾者、亦爲身累。凡修道者、皆不裸身露髻、枉濫無辜、起止飲食、悉應依科。卿復相告、言窮於此、今還所任。方事猶疑、冀非遠耳。卿勸吾言、勿示世中悠悠之人。山中同氣、知之無嫌。便下席、未出戶、見門上有令春劉白等。乃又曰、勿令小兒輩逼壞墻。墻中有真經。前失火處、大屋基、今猶有吏兵防護。莫輕滯慢。其輩無知、事延家主。卿姨病源乃重、雖不能致斃、亦難除。子良因問、不審若爲治療。腹中又有結、病何當得除。答曰、不可即除、歲月之間、不知若爲耳。腹中亦有卒可差、別當向卿言。令春等去、便下階而滅。

- (9) M. Eliade, „Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy”, 原本は佛語、パリ、一九五一年、またフィンダイゼン『靈媒とシヤマン』和譯一九七七年) など。

- (10) 「真誥」卷十三第十一葉。
張玄寶者定襄人也……昔在天柱山中、今來華陽內、爲理禁伯。理禁伯主諸水雨官也。此人善能論空無、乃談士。常執本無理、云、無者大有之宅、小有所以生焉云云。

晉代の格義佛教流行の中で、般若や空の理解のため「本無」とか、「心無」とかの論が立てられたこと、湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教

史』第九章(北京、一九五五年)、また同氏『魏晉玄學論稿』(北京、一九五七年)などに詳しい。

- (11) 「朱子語類」卷一二六、釋氏の部に「真誥」が「四十二章經」を使用しているとの朱熹の指摘が見え、胡適「陶弘景的真誥攷」は兩者を對照してそれが陶弘景の作偽であることを結論づけた。しかし石井昌子「真誥の成立をめぐる資料的検討——登真隱訣・真靈位業圖及び無上祕要との關係を中心に——」(『道教學の研究』、一九八〇年)が指摘するように、「真誥」が材料としたものの中にすでに「四十二章經」が使用されている。すなわち陶弘景の作偽で「真誥」につけ加えたのではなく、恐らくこの佛典が靈媒たちの心に少なからざる影響を及ぼしており、その結果、神降ろしの場で神々に「四十二章經」を換骨脱胎した内容の言葉が吐かせることになったのであろう。

- (12) 「真誥」卷九第十三葉から。

太上九變十化易新經曰、若履淹穢、及諸不靜處、當洗澡浴與解形以除之。其法用竹葉十兩、桃皮削取白四兩、以清水一斛二對於釜中煮之、令一沸、出適寒溫、以浴形、卽萬淹消除也。……天天下遊、既反、未曾不用此水以自澣也。

この條「登真隱訣」卷中第七紙にも見える。

- (13) 「周氏冥通記」卷二第八紙。

此中諸位任、何如世上侍中公卿耶。子良答曰、眞仙高靈、豈得以比於塵俗。

- (14) 「真誥」卷十一第十九紙。

愚心鄙近、亦以內人穢濁、精誠不懇、無能上達。不悟已暢高聽、得蒙省察。

- (15) 「真誥」卷一第九紙。

夫得爲眞人者、事事皆盡得眞也。

- (16) 「周氏冥通記」卷二第一紙。

華陽童乃言曰、夫騰龍駕鸞之才、理非涉世之用。榮華壽考之心、豈會神眞之想。……勿區區於世間、流連於親識、眷眚富貴、希想味欲。

此並積罪之山川、煮身之鼎鑊。善思此辭、勿足爲樂。若必寫此、則仙道諸矣。

(17) 「眞話」卷十四第五紙。

道喪由響、良可哀矣。

〔注〕響者謂人貪仕宦衣冠、坐此不得務道。

(18) 「眞話」卷二十紙。

玉醴金漿、交生神梨、方丈火棗、玄光靈芝。我當與山中許道士、不以與人間許長史也。

(19) 「眞話」卷二十九紙。

玉醴金漿、交梨火棗、此則騰飛之藥、不比於金丹也。仁侯體未眞正、穢念盈懷、恐此物輩不肯來也。苟眞誠未一、道亦無私也。亦不當試問。火棗交梨之樹、已生君心中也。心中猶有荆棘相雜、是以二樹不見。

(20) 「眞話」卷十二第十二紙。

昔有一人、好道而不知求道之方。唯朝夕拜跪、向一枯樹、輒云乞長生。如此二十八年不倦。枯木一旦忽然生華。華又有汁、甜如蜜。有人教令食之。遂取此華及汁、並食之。食訖、即仙矣。

(21)

葛洪「抱朴子」の段階の神仙思想が自力によって得仙をめざすことに特徴があったこと、拙論「魏晉時代の神仙思想——神仙傳を中心にして——」(『中國の科學と科學者』一九七八年)を参照。

(22) 「周氏冥通記」卷二第九紙。

得道悉在方寸之裏耳。不必須形勢神損也。

(23) 「眞話」卷四第一紙。

今之所以爲憊難者、蓋闇推於有無之間耳。以無期我、我亦無也。空中有眞、子不覩之。不可謂罕彷彿矣。

(24) 「眞話」卷八第八紙。

今六天之橫縱而太平之微薄、靈不足以助順、適足以招群奸。所以神光披越而邪乘正任矣。高齡之無德、久矣。鬼訟之紛錯、積矣。許長史將欲理之耶。

「漢武帝內傳」の成立(下)

(25)

「眞話」卷八第十一紙。
天子有憂、上相座動。今聊作讖、密以相示。

(26)

「眞話」卷八第十紙。
公試可種竹於內北宇之外、使美者游其下焉。爾乃天感機神、大致繼嗣。孕既保全、誕亦壽考。

なお許邁が簡文帝にとりいつたこと、陳寅恪「天師道與濱海地域之關係」第四章(『陳寅恪先生論集』、一九七一年)にも言及がある。

(27)

「眞話」卷二第四紙。
虛妄者德之病、華術者身之災、滯者失之首、恥者體之箭。遭此四難、然後始可以問道耳。於是靈軫鳴轅、日有彷彿也。

なお「漢武內傳」が「其の文の排偶華麗」な點で「王子年拾遺記」や「眞話」と「體格が相い同じい」こと、「四庫提要」卷一四二も指摘している。

(28)

「眞話」卷一第十一紙以下。

與寧三年歲在乙丑六月二十五日夜。紫微王夫人見降。又與一神女俱來。神女着雲錦襪、上丹下青、文彩光鮮。腰中有綠繡帶、帶係十餘小鈴、鈴青色黃色更相參差。左帶玉佩、佩亦如世間佩、但幾小耳。衣服儼儼有光、照朗室內、如日中映視雲母形也。雲髮鬢髮、整頓絕倫。作髻乃在頂中、又垂餘髮至腰許。指着金環、白珠約臂。視之年可十三四許。左右又有兩侍女。其一侍女着朱衣、帶青草囊。手中又持一錦囊。囊長尺一二寸許、以盛書、書富有十許卷也。以白玉檢檢囊口、見刻檢上字、云、玉清神虎內眞紫元丹章。其一侍女着青衣、捧白箱、以絳帶束絡之、白箱似象牙箱形也。二侍女年可堪十七八許、整飾非常。神女及侍者顏容瑩朗、鮮徹如玉。五香麝芬、如燒香嬰氣者也。初來入戶、在紫微夫人後行。夫人既入戶之始、仍見告曰、今日有貴客來、相詣論好也。於是某即起立。夫人曰、可不須起、但當共坐。自相向作禮耳。夫人坐南向。某其夕先坐承床下、西向。神女因見、就同床坐東向。各以左手作禮。作禮畢、紫微夫人曰、此是太虛上眞元君金臺李夫人之少女也。太虛元君昔遣詣龜山學上清道。道成、受太

上書、署爲紫清上宮九華真妃者也。於是賜姓安、名鬱嬪、字靈籙。紫微夫人又問某、世上曾見有此人否。某答曰、靈尊高秀、無以爲喻。夫人因大笑、於爾如何。某不復答。紫清真妃坐良久、都不言。妃手中先握三枚棗、色如乾棗、而形長大、內無核、亦不作棗味、有似於梨味耳。妃先以一枚見與、次以一枚與紫微夫人、自留一枚、語令各食之。食之畢、少久許時、真妃問某年幾、是何月生。某登答言、三十六、庚寅歲九月生也。真妃又曰、君師南真夫人、司命秉權、道高妙備、實良德之宗也。聞君德音甚久、不圖今日得叙因緣歡。願於冥運之會、依然有松蘿之纏矣。某乃稱名答曰、沈湎下俗、塵染其實。高卑雲邈、無緣稟敬。猥虧靈降、欣踊罔極。唯蒙啓訓、以祛其闇、濟某元元、宿夜所願也。真妃曰、君今語不得有謙飾。謙飾之辭、殊非事宜。又良久、真妃見告曰、欲作一紙文相贈、便因君以筆運我鄙意、當可爾乎。某答奉命。即襲紙染筆。登口見授。作詩如左。……今日於我爲因緣之主、唱意之謀客矣。紫微夫人又曰、明日南嶽夫人當還。我與妃共迎之於雲陶間。明日不還者、乃復數日事。又良久、紫微夫人曰、我去矣。明日當復與真妃俱來詣爾也。覺下牀而失所在也。真妃少留在後而言曰、冥情未滅、意氣未忘、想君俱咏之耳。明日當復來。乃取某手而執之、而自下牀、未出戶之間、忽然不見。

〔漢武帝內傳〕道藏本第十紙（守山閣叢書本により文字を改めた）上元夫人至。來時亦聞雲中簫鼓之聲。既至、從官文武千餘人、皆女子。年同十八九許、形容明逸、多服青衣、光彩耀日、真靈官也。夫人年可廿餘、天姿清輝、靈眸絕朗。服赤霜之袍、雲彩亂色、非錦非繡、不可名字。頭作三角髻、餘髮散垂之至腰。戴九靈夜光之冠、帶六出火玉之佩、垂鳳文琳華之綬、腰流黃揮精之劍。上殿向王母拜。王母坐而止之。呼同坐北向。夫人設廚。廚之精珍與王母所設者相似。

(30)

王母勅帝曰、此真元之母、尊貴之神、女當起拜。帝問寒溫、還坐。……帝下席跪謝曰、臣受性凶頑、生長亂濁、面牆不啓、無由開達。然貪生畏死、奉靈敬神。今日受教、此廼天也。輒戢聖令、以爲身範。是小醜之臣、當獲生活。唯垂哀護、願賜元元。夫人使帝還坐。……帝又見王母巾笈中有卷子小書、盛以紫錦之囊。帝問、此書是仙靈之方邪。不審其目可得瞻眎否。王母出以示之。曰、此五嶽真形圖也。昨青城諸仙就我求請、今當過以付之。廼三天太上所出、其文秘禁極重。豈女穢質所宜佩乎。今且與汝靈光生經、可以通神動志也。

(31)

〔周氏冥通記〕卷二第十二紙。衆仙自共語良久。似論子良事、不正了其旨。

(32)

〔周氏冥通記〕卷四第十四紙。十四夕、夢見許仙侯等五人、自共語。許云、自宅此宇、未足久、便已近二百許年。又聞一人答、兆劫尚復修爾、此何足爲遠。

(33)

〔真誥〕卷一第七紙。自此後諸真共語耳。

(34)

〔真誥〕卷一第十五紙。都相今爲大曹吏所逮。其妻形嬰桃受事未了、方索代人於此家。此自是旁聽小君之言語耳。不令書之、爲自疏識以示耳。

又有一人、年甚少、整頓非常、建芙蓉冠、著朱衣、以白珠綴衣縫、帶劍。都未曾見此人來。多論金庭山中事。與衆真共言、又有不可得解者。揖敬紫微紫清南真三女真、餘人共言平耳。云是桐柏山真人王子喬也。都不與某語。又前後初有真人來見降者、時皆自不即與某共語耳。

五 「五嶽眞形圖」と六甲靈飛等十二事

「漢武帝内傳」の七夕の神女との會合の場面は、前半の西王母と武帝二人の會合の部分と、後半の西王母と武帝に更の上元夫人が加った三人の會合の部分の二つに分けて考えるのが便利であろう。

前半部分は、降臨した西王母が武帝に「青い桃^①」を與えて二人してそれを食べたあと、武帝の請いに應じて西王母は「養生之要」を語り、それだけでは満足せぬ武帝に對して更に元始天王から傳授された「長生之術」を傳えるという内容から成っている。この前半部分は、例えば西王母が持ちだす桃の数が七つだとされているように七夕の傳承に強く結びついている。この七夕という場面設定の上に長生のための教訓が傳えられるのであるが、その教えは後半部分で傳授される經典の性格よりもずっと古い要素を留めたものと考えられる。そうしてこの部分は、西王母の侍女たちが「玄靈之曲」を唱う部分が少し時代の新しい付加と考えられるのを除いて、物語りとしても、基本的には「博物志」卷三（土禮居黃氏叢書本）や「漢武故事」の一節の内容をそれほど越えるものではない。例えば「漢武故事」は西王母と武帝の七夕での會合を次のように記している^②。

主上（武帝）は出迎えて拜したあと、西王母を座にいざなうと不死の藥を請うた。王母は言った、「太上の藥として、中華の紫蜜、雲山の朱蜜、玉液と金漿とがあります。それに次ぐ藥としては、五雲の漿、風實雲子、玄霜と絳雪とがあり、上は蘭園の金精を握り（？）、下は圓丘の紫柰を摘んで「不死の藥とすることができます」。しかし帝は滯情を發散させることがなく、慾心がなおいいため、まだ不死の藥を招きよせることはできません。」そう言うとき桃を七個取り出して、王母自身は二個を食べ、帝には五個を與えた。

ここで不死の藥として擧げられている神話的な藥物の名は、「内傳」においては「長生之術」として元始天王が西王母に傳授した要言の中に、

西瑤瓊酒、中華紫蜜、北陵綠阜、太上之藥、風實雲子、玉津金漿……北采玄都之綺華、仰漱雲山之朱蜜……其次藥有八光太和、斑龍黑胎、文虎白沫……上屈蘭圓之金精、下摘圓丘之紫柰……五雲之漿、玄霜絳雪。

とその全てが見える。「内傳」の藥名リスト自體にも亂れがありそうであるが、しかし「漢武故事」のものに比べればなお完全なものと言えよう。すでに前篇で指摘したように「内傳」の藥名リストは押韻しており、その韻は尤部と之部とが通韻するなど、上古音の系統に通じるきわめて古い要素を留めたものであった。このことは、この藥名リストがその起源を相當古い時代に持っていることを示唆するであろう。それが一種の呪文として傳承されたが故に、そうした古風な韻による一段が六朝時代にまで生き延びて來たのである。そうした呪文を「漢武故事」が斷片的に借用したのに對し、「内傳」の方はそっくりそのまま内部に取りこんだのである。なおこの藥名リストは、「無上祕要」卷七八の、地仙藥品、天仙藥品、太清藥品、上清藥品、玉清藥品のリストとよく對應する。このことについては第七章で「漢武帝内傳」と「道迹經」との關係を考える際に、もう一度ふれることになる。

このように考えてくるとき、「漢武帝内傳」の七夕の場面の前半部分には、きわめて古い傳承をそのまま承けている要素が多いであろうと推定される。もし更に大膽に推論を行なうならば、この前半部分の中でも特に古い要素は、武帝が西王母の與える桃を食べるといふ部分であって、それは生命の木の實を食べることによって永生を得るといふ英雄神話的な傳承の流れを汲んだ筋書きであったと考えることができよう。

これに對し、後半部分を形成している中心的な要素はより新しいものである。この前半と後半との二つの部分がもとから一つのものではなく、大きくは一つの傳承の中にありながらも、それぞれに獨自に發達して來たものが後の

時代に結合されたのであろうことは、前半部分で最高神とされているのが「原始天王」であるのに對し、後半にはその名が見えず、代つて「太上」がその位置を占めていることから窺われる。そうしてこの後半部分の筋書きの中心を成しているのは「五嶽眞形圖」と六甲靈飛等十二事の傳授をめぐる二人の神女どうし、或いは神女と武帝との交渉である。以下に、七夕の場面の後半の成立を考える手段として、「五嶽眞形圖」と六甲靈飛等十二事という二つの道教經典の來歴とその性格について考えてみよう。

「五嶽眞形圖」については、「内傳」の中に西王母による次のような説明がある。³⁾

むかし上皇清虛元年（道教の神話的な太古の年代）、三天太上道君は天上からこの世界を見おろし、河や海の大小、丘や山の高低を觀察し、天柱を建てて地理を安定させ、五嶽を置いてその鎮^{おさ}えに擬しました。「また」崑崙山^{たか}を貴くしてそこに靈仙たちを住まわせ、蓬萊山を尊んでそこを真人たちの住み家とし、水神を極陰^{みなもと}の源におちつかせ、太帝を扶桑の墟に住まわせました。このようにして方丈の山は司命の神の居間となり、滄浪の海島は九老たちが生活する座敷となりました。「十の海島には」それぞれ祖洲・瀛洲・玄洲・炎洲・長洲・元洲・流洲・生洲・鳳麟洲・聚窟洲という名が付けられ、それらはみな滄流大海の玄津の中にあつて、あたりの海水は碧色のものと黑色のものとが流れをなし、波立つとき、もろもろの精靈たちをゆさぶるのです。仙人や玉女たちは、こうした滄溟の海中に集い居て、それぞれの名は推し測りがたくても、その實際の様子ははっきりと見て取ることができるのです。そこで山と源の形態にのっとり、大河や大山がわだかまる様を見られ、丘がめぐり、山がそびえ尾根が続いて、ぐるぐるつながっている形が字に似ている所から、その形を取つて名を付け、正しい名號を定められました。山嶽の形をうつし取つた圖は玄臺に祕藏されていますが、それが靈眞^{わりふ}の符としてこの世に傳えられ、仙人たちはこれを傳章のようにして腰に佩^おびています。道士がこれを手にして山川をめぐるとき、百神群靈たちが親しく出迎えていろいろと世話をやいてくれま

す。

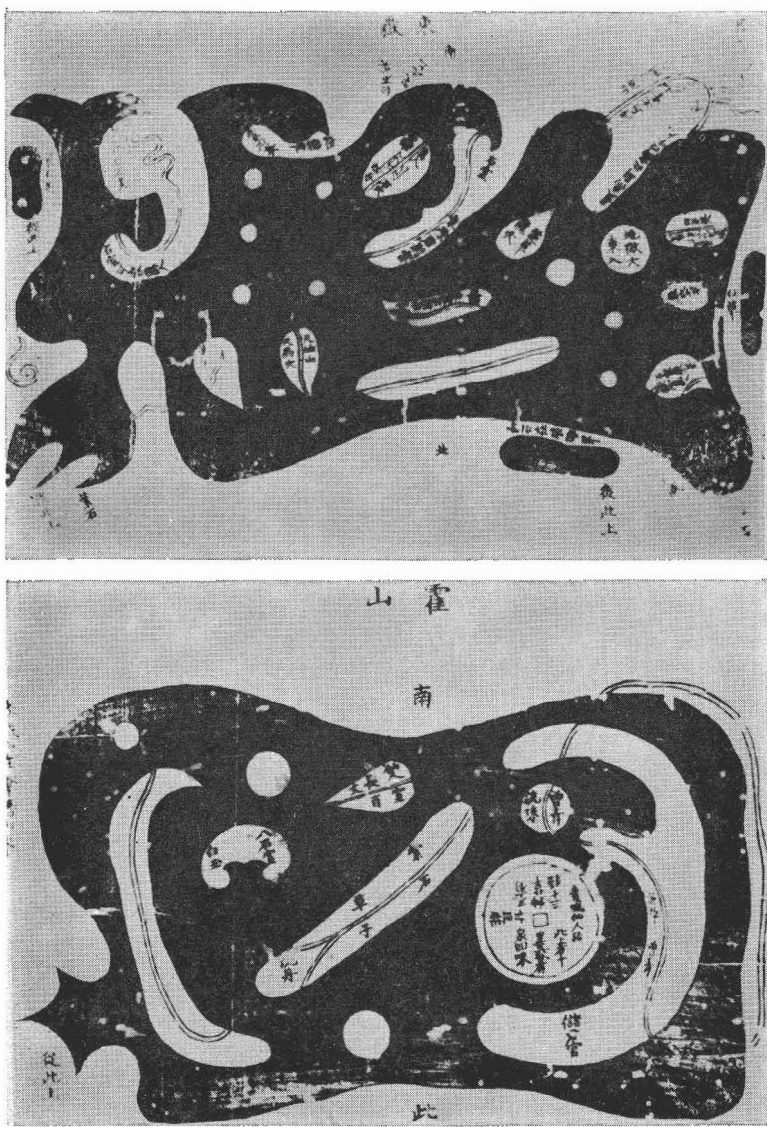
ここに言うように「五嶽眞形圖」は、天上から見下ろしてこの地上の山河の形を平面圖として寫しとったとされるものである。^①そうしてその「五嶽」という名稱からも知られるように、元來は大地の鎮めとして置かれた五嶽の圖が中心となっていた。しかしシペル氏も指摘するように、「漢武帝内傳」の考えている「眞形圖」は、崑崙山・蓬萊山・海中の十洲を中心として描く「神洲眞形圖」とも呼ぶべきものであったことが、この西王母の説明から窺われる。ただ前引の「眞形圖」の説明の中で、崑崙山以下海中の仙島を述べた部分は文章的に見ても後から挿入されたものらしく、前後の續きぐあいが良くない點から考えれば、この「眞洲眞形圖」は「内傳」の編者「たち」が古い「眞形圖」の權威を假りて、意圖的に作り上げたものであったのかも知れない。

この「五嶽眞形圖」は、二種類の系統のものが現在に伝えられている。^②その第一種は、泰山近邊に石刻として残りシャバンヌが『泰山』にいくつか集めているもの^③の系統のものである。これは中嶽を中心に他の四嶽が四方に配されて一枚の圖を成すのであるが、五嶽それぞれの圖はきわめて圖案化されている。もう一種類のものは、その圖の效力を述べる符文と五嶽それぞれの獨立した圖に、更に霍山・潛山・青城山・廬山の眞形圖が加わったものである。^④「洞玄靈寶五嶽古本眞形圖」(道藏洞玄部靈圖類)を例に取れば、眞形圖は天上から見た山嶽の平面圖として、前の系統のものよりずっとリアルであり、その説明文によれば「黒いのは山の形、赤いのは水源、黄色の點は洞穴の口である」とあって、原來は彩色されていたらしい。また圖中に山の登り口や仙人の宮殿、特殊な産物が細字で附記されている。この附記中には、それぞれの山について「夏禹がここまで登った」という記述があり、後に述べる江南での禹の傳説と道教との關係から考えても、この種の圖は、近世になってからでっち上げられたものではなく、相當古い來源を持つものと思われる(圖一)。

この二つの系統の「五嶽眞形圖」の内、六朝時代の江南の地での道教運動と關りのあるものとして、後者の系統の「眞

形圖」の來歴を追ってみようと思う。

「五嶽眞形圖」については、「雲笈七籤」卷七九の符圖の章に、これに関連する文章がいくつか集められている。その題目だけを挙げれば次のようなものである。



圖一 五嶽眞形圖より 東嶽圖・霍山圖（宮内廳書陵部所藏道藏洞玄靈寶五嶽古本眞形圖）

五嶽眞形圖序 東方朔

五嶽眞形神仙圖記

王母授漢武帝眞形圖

（内傳）のひき寫し

五嶽眞形圖法并序（葛洪）

請五嶽儲佐等君

鄭君所出

授圖祭文・受圖祭文

晉鮑靚施用法

これらの文章が書かれた年代はみな確定しにくいのであるが、この目録からだけでも「五嶽眞形圖」の傳承が葛洪の關係者に結びつけて考えられていたことが

知られるであろう。すなわち葛洪のほか、鄭君（葛洪の師の鄭思遠）、鮑靚（葛洪の嶽父）の名が見える。こうした文章を實際に彼らが書いたかどうかについては、むしろ疑うべき點が多い。しかし葛洪自身「抱朴子」内篇遐覽十九に^⑧

私は〔師の〕鄭君から聞いたのであるが、道書の重要なものとして「三皇内文」と「五嶽眞形圖」にまさるものはない。

と言っており、「五嶽眞形圖」を傳承した人々が葛氏道の神仙術をその信仰の起源に置いていたらしいことだけは推測できよう。

もう一つ「雲笈七籤」のこれらの文章を読んで知られるのは、その背後にあった「五嶽眞形圖」が前に上げた二種の「眞形圖」の内の第二類の方に屬したであろうということである。すなわち五嶽のほかに、南嶽衡山に屬するものとして霍山と潛山があつて、他の四嶽の場合とは違つた特別の地位を與えられているのである。東方朔の「五嶽眞形圖序」は次のように言う。^⑨

〔黃帝は天下の山々を經めぐつたあと〕四嶽にはみなそれぞれ佐命の山があるのに、南嶽だけは孤立して輔佐のないことを見てとり、そこで三天太上道君に上章して、霍山と潛山とに命を下し〔南嶽の〕儲君となしてほしいと申しのべた。この上奏は許可された。黃帝はそこで自から霍山と潛山とに至り、親しくその形を寫しとつて五嶽圖のあとに續けた。また青城山に丈人となるように命じ、廬山を使者の役目をつけた。

この文章が五嶽の眞形のあとに霍山、潛山、西城山、廬山の圖を付け加えた第二類の「眞形圖」に對應することは明らかである。また鄭君が傳えた所の「諸五嶽儲佐等君」の文章は、五嶽とそれに附屬する山の一覽表を作っているが、次のような内容である。

東嶽泰山君　羅浮・括蒼佐命

南嶽衡山君 黃帝所命霍山・潛山儲君

中嶽嵩高山君 少室・武當佐命

西嶽華山君 地肺・女几佐命

北嶽恒山君 河逢・抱犢佐命

この表から見ても、他の山々が佐命（建國の重臣）とされているのに對し、霍山と潛山が儲君（皇太子）とされていて、この二山が特別あつかいを受けていることが知られる。すなわち第二類の「五嶽眞形圖」を形成し傳承した人々は霍山と潛山とに特別な注意をはらっていたのである。ちなみに言えば、この表で泰山の佐命がずっと南方の羅浮山と括蒼山だとされているのも、この類の「眞形圖」とかわつた人々を考える場合、見逃がせない點である。^⑪

潛山は廬江の天柱山のことである。すなわち長江と淮水にはさまれた地域を東西に走る大別山脈の東端に位置する高峰である。霍山も元來はこの天柱山のことであつたが、後に述べるようにある時期、會稽の赤城山（天台山の支峰）にあてられていた。第二類の「眞形圖」の霍山も赤城山を指している。

廬江の天柱山は時に南嶽に比定されることがあつた。南嶽の名は「尙書」舜典篇（すなわち元來の堯典篇）や「爾雅」釋山などに見えるのであるが、その位置については様々な議論がある。ただ漢の武帝が南嶽を霍山（天柱山）に比定して以來、六朝時代にはしばしば霍山が南嶽として登場する。「史記」封禪書にいう、^⑫

其の明年（元封五年）、上（武帝）は南郡を巡り、江陵に至りて東し、登りて瀾（潛）の天柱山に禮し、號して南嶽と曰う。

また干寶「搜神記」卷十三にいう、^⑬

漢武は南嶽の祭りを廬江灊縣の霍山の上に徙す。

郭璞の「爾雅」の注（左傳昭公四年正義所引）も同じである。¹⁴

霍山は今の廬江郡の灊縣にある。灊水がこの山から出る。別名を天柱山という。漢の武帝は、衡山が遠すぎるところから、その神をここに移した。いまこの地方の民衆たちも、この山を南嶽と呼んでいる。

漢の武帝以前の南嶽が湖南省南部の九嶷山であったかどうかの問題には立ちいらぬにして、六朝時代の人々が廣く、南嶽の祭りを霍山（天柱山）に移したのは武帝だと考えていたらしいことは、こうした資料によって知られる。潛山や霍山に特別の注意をする「五嶽眞形圖」の傳承と漢の武帝が結びつきうる一つの原因がここにあったのであり、「眞形圖」の傳授の起點において武帝が大きな役割りをになうという「漢武帝内傳」の根本的な筋書きも、これに關連しつつ物語り化されたものと考えることができるであろう。

こうした意味から、六朝期における霍山の祭祀について、もう少し追求してみたい。南朝の人々が五嶽の内でも特に霍山の祭祀を重視したのは、淮水以北の地を失なうて江左に都を移したあと、實際に祭祀が行なえるのは南嶽だけであり、それも遠い荆楚の地の南にある九嶷山でなく、都に比較的近い霍山（天柱山）を南嶽とする傳承を便利だとしたからであろう。東晉時代、穆帝の昇平年間（三五七—三六一）に、何琦は五嶽の祠を修すべきことを論じた文章を作っている。

「宋書」禮志四（「晉書」禮志上もほぼ同文）に載せられたその論は、大略次のように主張している。

唐虞以來、天子は天下を巡狩して五嶽の祭祀を行なってきた。しかし永嘉の亂で中原の地が失なわれ、五嶽の祭祀は廢れてしまった。ただ灊の天柱山だけは王者の範圍の中に留まり、元來は中央政府の役人が天柱山の祭祀を行なうて來たのであるが、東晉王朝中興に際して、そうした官が置かれることなく、廬江郡の役所が役人をおくつて四季ごとの祭祀を行なうて來た。しかしそれも咸和年間（三二六—三三四）以後廢れたまま現在に及んでいる。いま行なわれているのは、淫昏の鬼の祭りで、正しい祭祀ではなく、またそれは人民たちに多額の出費を強いている。大惡人が滅ばされたいま、舊

來の典式を復活させるべきで、お供え物や祭文については古い記録がないので、禮官に命じて手本を作らせればよい。いま行なわれている「妖孽」の祭りは、定めに因り、その甚しいものを除き去らねばならない。

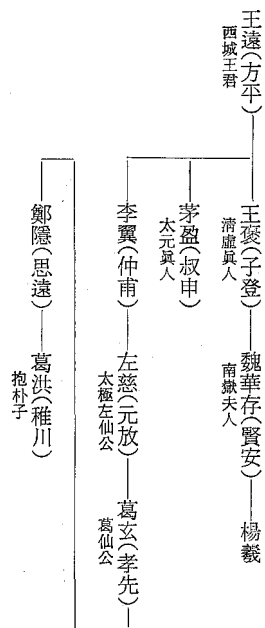
以上に要約した何琦の主張の根本は、いま民間で盛んに行なわれている祭りに代って、國家の手で、五嶽の祭祀の中に位置づけられた天柱山の祭祀を行なうて欲しいと言うものである。

何琦は「晉書」卷八八に本傳がある人物で、當時の權力者の何充の從兄に當たる。政治の世界に出ることに避け、「養性を善くし、老いて衰えることがなかった」とその傳にあるように、隱者の風貌をとって世を渡った。恐らくはこの何琦の主張の背後には次のような打算が働いていたであらう。すなわち何琦や何充の屬する何氏は廬江郡潯陽の名族で、天柱山の祭祀の國營化はその故郷の高山の格を上げることにつながり、何氏に有形無形の利益をもたらすものであったと考えられるのである。ただこの何琦の主張は結局省みられることがなかったと「宋書」や「晉書」は言う。

これよりちょうど一世紀が過ぎたころ、宋の孝武帝は、大明七年（四六三年）に江北の地に巡狩を行なった。その間、二月丙辰の日に詔が出され、「霍山、これを南嶽と曰う。實に維れ國の鎮にして、靈を韞み瑞を呈し、宋の道を肇光す」ということで、使者を遣して奠祭を行なわせることになった（「宋書」孝武帝紀）。

これに關連して同年六月には、かかりの役人から、霍山を奠祭するに際し、いかなる官のものが使者に立ち、牲饌には何を用い、いかなる器によつて食物を神に薦めればよいか分からない、という奏上があった。それに答えた殿中郎の丘景先の議論が「宋書」禮志に引かれている。丘景先は、「周禮」では宗伯が川嶽の祀りにあたり、また山海（「山海經」のことか）に霍山を祭るに太牢と告玉とを以つてすとあるといった例などによつて、太常の官のものが節しよしを授けられて使者に立ち、太牢の料理に璋幣をそえて神に薦め、その場合の食器には陶製と匏製の器に用いるのがよいと主張し、それが認められた。

表二



葛氏道と呼ばれる神仙術もこの山に強く結びついていたらしいことである。

「眞誥」卷十二の注や「茅山志」卷五の最後の部分の記述から葛氏道を中心とした傳説的な道教師承の系譜を復元すると右の表(表二)のようになる。

左慈については「神仙傳」卷五に傳記があり次のようにいう。左慈、字は元放、廬江の人である。五經に明らかで、兼ねて星氣による占いにも通じていた。漢王朝の命数が盡き天下が亂れようとしているのを見て、嘆じて言った、「この衰亂の世にめぐり合わせて、官位の高いものは危うく、財の多いものは殺されよう。當世の榮華など執着するに足らない。」そう言うて道を學び、特に六甲に明るく、鬼神を役使し、行厨(神仙の食物)を術力で取り寄せることができた。天柱山中で思いを凝らし、石室中に「九丹金液經」を得た。……のちに左慈は自分の意志を葛仙公(葛玄)に告げ、「霍山に入つて九轉丹という最高の丹藥を調合するつもりだ」と傳えた。そうしてそのまま仙去してしまった。

この傳記の前半部分の天柱山で「金丹仙經」を神人から授かったことについては、「抱朴子」内篇金丹第四にも見える。そうしてこの左慈の鍊丹修行に關連して天柱山と霍山の双方の名が見えているのである。

鄭思遠の最後について、「抱朴子」内篇遐覽十九は次のように言う。

鄭君(鄭思遠)は單に五經に明らかで、仙道を知っていただけではない。九宮、三奇、推步、天文、河圖、洛書、

以上の例は、國家の祭祀に組みこまれようとする霍山(天柱山)の祭りの様相を伝えるものであるが、霍山は一方では何琦から「妖孽」と呼ばれているような民衆層に根をおろした宗教信仰が廣く行なわれる場でもあった。⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿ ㏀ ㏁ ㏂ ㏃ ㏄ ㏅ ㏆ ㏇ ㏈ ㏉ ㏊ ㏋ ㏌ ㏍ ㏎ ㏏ ㏐ ㏑ ㏒ ㏓ ㏔ ㏕ ㏖ ㏗ ㏘ ㏙ ㏚ ㏛ ㏜ ㏝ ㏞ ㏟ ㏠ ㏡ ㏢ ㏣ ㏤ ㏥ ㏦ ㏧ ㏨ ㏩ ㏪ ㏫ ㏬ ㏭ ㏮ ㏯ ㏰ ㏱ ㏲ ㏳ ㏴ ㏵ ㏶ ㏷ ㏸ ㏹ ㏺ ㏻ ㏼ ㏽ ㏾ ㏿ 㐀 㐁 㐂 㐃 㐄 㐅 㐆 㐇 㐈 㐉 㐊 㐋 㐌 㐍 㐎 㐏 㐐 㐑 㐒 㐓 㐔 㐕 㐖 㐗 㐘 㐙 㐚 㐛 㐜 㐝 㐞 㐟 㐠 㐡 㐢 㐣 㐤 㐥 㐦 㐧 㐨 㐩 㐪 㐫 㐬 㐭 㐮 㐯 㐰 㐱 㐲 㐳 㐴 㐵 㐶 㐷 㐸 㐹 㐺 㐻 㐼 㐽 㐾 㐿 㑀 㑁 㑂 㑃 㑄 㑅 㑆 㑇 㑈 㑉 㑊 㑋 㑌 㑍 㑎 㑏 㑐 㑑 㑒 㑓 㑔 㑕 㑖 㑗 㑘 㑙 㑚 㑛 㑜 㑝 㑞 㑟 㑠 㑡 㑢 㑣 㑤 㑥 㑦 㑧 㑨 㑩 㑪 㑫 㑬 㑭 㑮 㑯 㑰 㑱 㑲 㑳 㑴 㑵 㑶 㑷 㑸 㑹 㑺 㑻 㑼 㑽 㑾 㑿 㒀 㒁 㒂 㒃 㒄 㒅 㒆 㒇 㒈 㒉 㒊 㒋 㒌 㒍 㒎 㒏 㒐 㒑 㒒 㒓 㒔 㒕 㒖 㒗 㒘 㒙 㒚 㒛 㒜 㒝 㒞 㒟 㒠 㒡 㒢 㒣 㒤 㒥 㒦 㒧 㒨 㒩 㒪 㒫 㒬 㒭 㒮 㒯 㒰 㒱 㒲 㒳 㒴 㒵 㒶 㒷 㒸 㒹 㒺 㒻 㒼 㒽 㒾 㒿 㓀 㓁 㓂 㓃 㓄 㓅 㓆 㓇 㓈 㓉 㓊 㓋 㓌 㓍 㓎 㓏 㓐 㓑 㓒 㓓 㓔 㓕 㓖 㓗 㓘 㓙 㓚 㓛 㓜 㓝 㓞 㓟 㓠 㓡 㓢 㓣 㓤 㓥 㓦 㓧 㓨 㓩 㓪 㓫 㓬 㓭 㓮 㓯 㓰 㓱 㓲 㓳 㓴 㓵 㓶 㓷 㓸 㓹 㓺 㓻 㓼 㓽 㓾 㓿 㔀 㔁 㔂 㔃 㔄 㔅 㔆 㔇 㔈 㔉 㔊 㔋 㔌 㔍 㔎 㔏 㔐 㔑 㔒 㔓 㔔 㔕 㔖 㔗 㔘 㔙 㔚 㔛 㔜 㔝 㔞 㔟 㔠 㔡 㔢 㔣 㔤 㔥 㔦 㔧 㔨 㔩 㔪 㔫 㔬 㔭 㔮 㔯 㔰 㔱 㔲 㔳 㔴 㔵 㔶 㔷 㔸 㔹 㔺 㔻 㔼 㔽 㔾 㔿 㕀 㕁 㕂 㕃 㕄 㕅 㕆 㕇 㕈 㕉 㕊 㕋 㕌 㕍 㕎 㕏 㕐 㕑 㕒 㕓 㕔 㕕 㕖 㕗 㕘 㕙 㕚 㕛 㕜 㕝 㕞 㕟 㕠 㕡 㕢 㕣 㕤 㕥 㕦 㕧 㕨 㕩 㕪 㕫 㕬 㕭 㕮 㕯 㕰 㕱 㕲 㕳 㕴 㕵 㕶 㕷 㕸 㕹 㕺 㕻 㕼 㕽 㕾 㕿 㖀 㖁 㖂 㖃 㖄 㖅 㖆 㖇 㖈 㖉 㖊 㖋 㖌 㖍 㖎 㖏 㖐 㖑 㖒 㖓 㖔 㖕 㖖 㖗 㖘 㖙 㖚 㖛 㖜 㖝 㖞 㖟 㖠 㖡 㖢 㖣 㖤 㖥 㖦 㖧 㖨 㖩 㖪 㖫 㖬 㖭 㖮 㖯 㖰 㖱 㖲 㖳 㖴 㖵 㖶 㖷 㖸 㖹 㖺 㖻 㖼 㖽 㖾 㖿 㗀 㗁 㗂 㗃 㗄 㗅 㗆 㗇 㗈 㗉 㗊 㗋 㗌 㗍 㗎 㗏 㗐 㗑 㗒 㗓 㗔 㗕 㗖 㗗 㗘 㗙 㗚 㗛 㗜 㗝 㗞 㗟 㗠 㗡 㗢 㗣 㗤 㗥 㗦 㗧 㗨 㗩 㗪 㗫 㗬 㗭 㗮 㗯 㗰 㗱 㗲 㗳 㗴 㗵 㗶 㗷 㗸 㗹 㗺 㗻 㗼 㗽 㗾 㗿 㘀 㘁 㘂 㘃 㘄 㘅 㘆 㘇 㘈 㘉 㘊 㘋 㘌 㘍 㘎 㘏 㘐 㘑 㘒 㘓 㘔 㘕 㘖 㘗 㘘 㘙 㘚 㘛 㘜 㘝 㘞 㘟 㘠 㘡 㘢 㘣 㘤 㘥 㘦 㘧 㘨 㘩 㘪 㘫 㘬 㘭 㘮 㘯 㘰 㘱 㘲 㘳 㘴 㘵 㘶 㘷 㘸 㘹 㘺 㘻 㘼 㘽 㘾 㘿 㙀 㙁 㙂 㙃 㙄 㙅 㙆 㙇 㙈 㙉 㙊 㙋 㙌 㙍 㙎 㙏 㙐 㙑 㙒 㙓 㙔 㙕 㙖 㙗 㙘 㙙 㙚 㙛 㙜 㙝 㙞 㙟 㙠 㙡 㙢 㙣 㙤 㙥 㙦 㙧 㙨 㙩 㙪 㙫 㙬 㙭 㙮 㙯 㙰 㙱 㙲 㙳 㙴 㙵 㙶 㙷 㙸 㙹 㙺 㙻 㙼 㙽 㙾 㙿 㚀 㚁 㚂 㚃 㚄 㚅 㚆 㚇 㚈 㚉 㚊 㚋 㚌 㚍 㚎 㚏 㚐 㚑 㚒 㚓 㚔 㚕 㚖 㚗 㚘 㚙 㚚 㚛 㚜 㚝 㚞 㚟 㚠 㚡 㚢 㚣 㚤 㚥 㚦 㚧 㚨 㚩 㚪 㚫 㚬 㚭 㚮 㚯 㚰 㚱 㚲 㚳 㚴 㚵 㚶 㚷 㚸 㚹 㚺 㚻 㚼 㚽 㚾 㚿 㜀 㜁 㜂 㜃 㜄 㜅 㜆 㜇 㜈 㜉 㜊 㜋 㜌 㜍 㜎 㜏 㜐 㜑 㜒 㜓 㜔 㜕 㜖 㜗 㜘 㜙 㜚 㜛 㜜 㜝 㜞 㜟 㜠 㜡 㜢 㜣 㜤 㜥 㜦 㜧 㜨 㜩 㜪 㜫 㜬 㜭 㜮 㜯 㜰 㜱 㜲 㜳 㜴 㜵 㜶 㜷 㜸 㜹 㜺 㜻 㜼 㜽 㜾 㜿 㝀 㝁 㝂 㝃 㝄 㝅 㝆 㝇 㝈 㝉 㝊 㝋 㝌 㝍 㝎 㝏 㝐 㝑 㝒 㝓 㝔 㝕 㝖 㝗 㝘 㝙 㝚 㝛 㝜 㝝 㝞 㝟 㝠 㝡 㝢 㝣 㝤 㝥 㝦 㝧 㝨 㝩 㝪 㝫 㝬 㝭 㝮 㝯 㝰 㝱 㝲 㝳 㝴 㝵 㝶 㝷 㝸 㝹 㝺 㝻 㝼 㝽 㝾 㝿 㞀 㞁 㞂 㞃 㞄 㞅 㞆 㞇 㞈 㞉 㞊 㞋 㞌 㞍 㞎 㞏 㞐 㞑 㞒 㞓 㞔 㞕 㞖 㞗 㞘 㞙 㞚 㞛 㞜 㞝 㞞 㞟 㞠 㞡 㞢 㞣 㞤 㞥 㞦 㞧 㞨 㞩 㞪 㞫 㞬 㞭 㞮 㞯 㞰 㞱 㞲 㞳 㞴 㞵 㞶 㞷 㞸 㞹 㞺 㞻 㞼 㞽 㞾 㞿 㟀 㟁 㟂 㟃 㟄 㟅 㟆 㟇 㟈 㟉 㟊 㟋 㟌 㟍 㟎 㟏 㟐 㟑 㟒 㟓 㟔 㟕 㟖 㟗 㟘 㟙 㟚 㟛 㟜 㟝 㟞 㟟 㟠 㟡 㟢 㟣 㟤 㟥 㟦 㟧 㟨 㟩 㟪 㟫 㟬 㟭 㟮 㟯 㟰 㟱 㟲 㟳 㟴 㟵 㟶 㟷 㟸 㟹 㟺 㟻 㟼 㟽 㟾 㟿 㠀 㠁 㠂 㠃 㠄 㠅 㠆 㠇 㠈 㠉 㠊 㠋 㠌 㠍 㠎 㠏 㠐 㠑 㠒 㠓 㠔 㠕 㠖 㠗 㠘 㠙 㠚 㠛 㠜 㠝 㠞 㠟 㠠 㠡 㠢 㠣 㠤 㠥 㠦 㠧 㠨 㠩 㠪 㠫 㠬 㠭 㠮 㠯 㠰 㠱 㠲 㠳 㠴 㠵 㠶 㠷 㠸 㠹 㠺 㠻 㠼 㠽 㠾 㠿 㡀 㡁 㡂 㡃 㡄 㡅 㡆 㡇 㡈 㡉 㡊 㡋 㡌 㡍 㡎 㡏 㡐 㡑 㡒 㡓 㡔 㡕 㡖 㡗 㡘 㡙 㡚 㡛 㡜 㡝 㡞 㡟 㡠 㡡 㡢 㡣 㡤 㡥 㡦 㡧 㡨 㡩 㡪 㡫 㡬 㡭 㡮 㡯 㡰 㡱 㡲 㡳 㡴 㡵 㡶 㡷 㡸 㡹 㡺 㡻 㡼 㡽 㡾 㡿 㢀 㢁 㢂 㢃 㢄 㢅 㢆 㢇 㢈 㢉 㢊 㢋 㢌 㢍 㢎 㢏 㢐 㢑 㢒 㢓 㢔 㢕 㢖 㢗 㢘 㢙 㢚 㢛 㢜 㢝 㢞 㢟 㢠 㢡 㢢 㢣 㢤 㢥 㢦 㢧 㢨 㢩 㢪 㢫 㢬 㢭 㢮 㢯 㢰 㢱 㢲 㢳 㢴 㢵 㢶 㢷 㢸 㢹 㢺 㢻 㢼 㢽 㢾 㢿 㣀 㣁 㣂 㣃 㣄 㣅 㣆 㣇 㣈 㣉 㣊 㣋 㣌 㣍 㣎 㣏 㣐 㣑 㣒 㣓 㣔 㣕 㣖 㣗 㣘 㣙 㣚 㣛 㣜 㣝 㣞 㣟 㣠 㣡 㣢 㣣 㣤 㣥 㣦 㣧 㣨 㣩 㣪 㣫 㣬 㣭 㣮 㣯 㣰 㣱 㣲 㣳 㣴 㣵 㣶 㣷 㣸 㣹 㣺 㣻 㣼 㣽 㣾 㣿 㤀 㤁 㤂 㤃 㤄 㤅 㤆 㤇 㤈 㤉 㤊 㤋 㤌 㤍 㤎 㤏 㤐 㤑 㤒 㤓 㤔 㤕 㤖 㤗 㤘 㤙 㤚 㤛 㤜 㤝 㤞 㤟 㤠 㤡 㤢 㤣 㤤 㤥 㤦 㤧 㤨 㤩 㤪 㤫 㤬 㤭 㤮 㤯 㤰 㤱 㤲 㤳 㤴 㤵 㤶 㤷 㤸 㤹 㤺 㤻 㤼 㤽 㤾 㤿 㥀 㥁 㥂 㥃 㥄 㥅 㥆 㥇 㥈 㥉 㥊 㥋 㥌 㥍 㥎 㥏 㥐 㥑 㥒 㥓 㥔 㥕 㥖 㥗 㥘 㥙 㥚 㥛 㥜 㥝 㥞 㥟 㥠 㥡 㥢 㥣 㥤 㥥 㥦 㥧 㥨 㥩 㥪 㥫 㥬 㥭 㥮 㥯 㥰 㥱 㥲 㥳 㥴 㥵 㥶 㥷 㥸 㥹 㥺 㥻 㥼 㥽 㥾 㥿 㦀 㦁 㦂 㦃 㦄 㦅 㦆 㦇 㦈 㦉 㦊 㦋 㦌 㦍 㦎 㦏 㦐 㦑 㦒 㦓 㦔 㦕 㦖 㦗 㦘 㦙 㦚 㦛 㦜 㦝 㦞 㦟 㦠 㦡 㦢 㦣 㦤 㦥 㦦 㦧 㦨 㦩 㦪 㦫 㦬 㦭 㦮 㦯 㦰 㦱 㦲 㦳 㦴 㦵 㦶 㦷 㦸 㦹 㦺 㦻 㦼 㦽 㦾 㦿 㧀 㧁 㧂 㧃 㧄 㧅 㧆 㧇 㧈 㧉 㧊 㧋 㧌 㧍 㧎 㧏 㧐 㧑 㧒 㧓 㧔 㧕 㧖 㧗 㧘 㧙 㧚 㧛 㧜 㧝 㧞 㧟 㧠 㧡 㧢 㧣 㧤 㧥 㧦 㧧 㧨 㧩 㧪 㧫 㧬 㧭 㧮 㧯 㧰 㧱 㧲 㧳 㧴 㧵 㧶 㧷 㧸 㧹 㧺 㧻 㧼 㧽 㧾 㧿 㨀 㨁 㨂 㨃 㨄 㨅 㨆 㨇 㨈 㨉 㨊 㨋 㨌 㨍 㨎 㨏 㨐 㨑 㨒 㨓 㨔 㨕 㨖 㨗 㨘 㨙 㨚 㨛 㨜 㨝 㨞 㨟 㨠 㨡 㨢 㨣 㨤 㨥 㨦 㨧 㨨 㨩 㨪 㨫 㨬 㨭 㨮 㨯 㨰 㨱 㨲 㨳 㨴 㨵 㨶 㨷 㨸 㨹 㨺 㨻 㨼 㨽 㨾 㨿 㩀 㩁 㩂 㩃 㩄 㩅 㩆 㩇 㩈 㩉 㩊 㩋 㩌 㩍 㩎 㩏 㩐 㩑 㩒 㩓 㩔 㩕 㩖 㩗 㩘 㩙 㩚 㩛 㩜 㩝 㩞 㩟 㩠 㩡 㩢 㩣 㩤 㩥 㩦 㩧 㩨 㩩 㩪 㩫 㩬 㩭 㩮 㩯 㩰 㩱 㩲 㩳 㩴 㩵 㩶 㩷 㩸 㩹 㩺 㩻 㩼 㩽 㩾 㩿 㪀 㪁 㪂 㪃 㪄 㪅 㪆 㪇 㪈 㪉 㪊 㪋 㪌 㪍 㪎 㪏 㪐 㪑 㪒 㪓 㪔 㪕 㪖 㪗 㪘 㪙 㪚 㪛 㪜 㪝 㪞 㪟 㪠 㪡 㪢 㪣 㪤 㪥 㪦 㪧 㪨 㪩 㪪 㪫 㪬 㪭 㪮 㪯 㪰 㪱 㪲 㪳 㪴 㪵 㪶 㪷 㪸 㪹 㪺 㪻 㪼 㪽 㪾 㪿 㫀 㫁 㫂 㫃 㫄 㫅 㫆 㫇 㫈 㫉 㫊 㫋 㫌 㫍 㫎 㫏 㫐 㫑 㫒 㫓 㫔 㫕 㫖 㫗 㫘 㫙 㫚 㫛 㫜 㫝 㫞 㫟 㫠 㫡 㫢 㫣 㫤 㫥 㫦 㫧 㫨 㫩 㫪 㫫 㫬 㫭 㫮 㫯 㫰 㫱 㫲 㫳 㫴 㫵 㫶 㫷 㫸 㫹 㫺 㫻 㫼 㫽 㫾 㫿 㬀 㬁 㬂 㬃 㬄 㬅 㬆 㬇 㬈 㬉 㬊 㬋 㬌 㬍 㬎 㬏 㬐 㬑 㬒 㬓 㬔 㬕 㬖 㬗 㬘 㬙 㬚 㬛 㬜 㬝 㬞 㬟 㬠 㬡 㬢 㬣 㬤 㬥 㬦 㬧 㬨 㬩 㬪 㬫 㬬 㬭 㬮 㬯 㬰 㬱 㬲 㬳 㬴 㬵 㬶 㬷 㬸 㬹 㬺 㬻 㬼 㬽 㬾 㬿 㭀 㭁 㭂 㭃 㭄 㭅 㭆 㭇 㭈 㭉 㭊 㭋 㭌 㭍 㭎 㭏 㭐 㭑 㭒 㭓 㭔 㭕 㭖 㭗 㭘 㭙 㭚 㭛 㭜 㭝 㭞 㭟 㭠 㭡 㭢 㭣 㭤 㭥 㭦 㭧 㭨 㭩 㭪 㭫 㭬 㭭 㭮 㭯 㭰 㭱 㭲 㭳 㭴 㭵 㭶 㭷 㭸 㭹 㭺 㭻 㭼 㭽 㭾 㭿 㮀 㮁 㮂 㮃 㮄 㮅 㮆 㮇 㮈 㮉 㮊 㮋 㮌 㮍 㮎 㮏 㮐 㮑 㮒 㮓 㮔 㮕 㮖 㮗 㮘 㮙 㮚 㮛 㮜 㮝 㮞 㮟 㮠 㮡 㮢 㮣 㮤 㮥 㮦 㮧 㮨 㮩 㮪 㮫 㮬 㮭 㮮 㮯 㮰 㮱 㮲 㮳 㮴 㮵 㮶 㮷 㮸 㮹 㮺 㮻 㮼 㮽 㮾 㮿 㯀 㯁 㯂 㯃 㯄 㯅 㯆 㯇 㯈 㯉 㯊 㯋 㯌 㯍 㯎 㯏 㯐 㯑 㯒 㯓 㯔 㯕 㯖 㯗 㯘 㯙 㯚 㯛 㯜 㯝 㯞 㯟 㯠 㯡 㯢 㯣 㯤 㯥 㯦 㯧 㯨 㯩 㯪 㯫 㯬 㯭 㯮 㯯 㯰 㯱 㯲 㯳 㯴 㯵 㯶 㯷 㯸 㯹 㯺 㯻 㯼 㯽 㯾 㯿 㰀 㰁 㰂 㰃 㰄 㰅 㰆 㰇 㰈 㰉 㰊 㰋 㰌 㰍 㰎 㰏 㰐 㰑 㰒 㰓 㰔 㰕 㰖 㰗 㰘 㰙 㰚 㰛 㰜 㰝 㰞 㰟 㰠 㰡 㰢 㰣 㰤 㰥 㰦 㰧 㰨 㰩 㰪 㰫 㰬 㰭 㰮 㰯 㰰 㰱 㰲 㰳 㰴 㰵 㰶 㰷 㰸 㰹 㰺 㰻 㰼 㰽 㰾 㰿 㱀 㱁 㱂 㱃 㱄 㱅 㱆 㱇 㱈 㱉 㱊 㱋 㱌 㱍 㱎 㱏 㱐 㱑 㱒 㱓 㱔 㱕 㱖 㱗 㱘 㱙 㱚 㱛 㱜 㱝 㱞 㱟 㱠 㱡 㱢 㱣 㱤 㱥 㱦 㱧 㱨 㱩 㱪 㱫 㱬 㱭 㱮 㱯 㱰 㱱 㱲 㱳 㱴 㱵 㱶 㱷 㱸 㱹 㱺 㱻 㱼 㱽 㱾 㱿 㲀 㲁 㲂 㲃 㲄 㲅 㲆 㲇 㲈 㲉 㲊 㲋 㲌 㲍 㲎 㲏 㲐 㲑 㲒 㲓 㲔 㲕 㲖 㲗 㲘 㲙 㲚 㲛 㲜 㲝 㲞 㲟 㲠 㲡 㲢 㲣 㲤 㲥 㲦 㲧 㲨 㲩 㲪 㲫 㲬 㲭 㲮 㲯 㲰 㲱 㲲 㲳 㲴 㲵 㲶 㲷 㲸 㲹 㲺 㲻 㲼 㲽 㲾 㲿 㳀 㳁 㳂 㳃 㳄 㳅 㳆 㳇 㳈 㳉 㳊 㳋 㳌 㳍 㳎 㳏 㳐 㳑 㳒 㳓 㳔 㳕 㳖 㳗 㳘 㳙 㳚 㳛 㳜 㳝 㳞 㳟 㳠 㳡 㳢 㳣 㳤 㳥 㳦 㳧 㳨 㳩 㳪 㳫 㳬 㳭 㳮 㳯 㳰 㳱 㳲 㳳 㳴 㳵 㳶 㳷 㳸 㳹 㳺 㳻 㳼 㳽 㳾 㳿 㴀 㴁 㴂 㴃 㴄 㴅 㴆 㴇 㴈 㴉 㴊 㴋 㴌 㴍 㴎 㴏 㴐 㴑 㴒 㴓 㴔 㴕 㴖 㴗 㴘 㴙 㴚 㴛 㴜 㴝 㴞 㴟 㴠 㴡 㴢 㴣 㴤 㴥 㴦 㴧 㴨 㴩 㴪 㴫 㴬 㴭 㴮 㴯 㴰 㴱 㴲 㴳 㴴 㴵 㴶 㴷 㴸 㴹 㴺 㴻 㴼 㴽 㴾 㴿 㵀 㵁 㵂 㵃 㵄 㵅 㵆 㵇 㵈 㵉 㵊 㵋 㵌 㵍 㵎 㵏 㵐 㵑 㵒 㵓 㵔 㵕 㵖 㵗 㵘 㵙 㵚 㵛 㵜 㵝 㵞 㵟 㵠 㵡 㵢 㵣 㵤 㵥 㵦 㵧 㵨 㵩 㵪 㵫 㵬 㵭 㵮 㵯 㵰 㵱 㵲 㵳 㵴 㵵 㵶 㵷 㵸 㵹 㵺 㵻 㵼 㵽 㵾 㵿 㶀

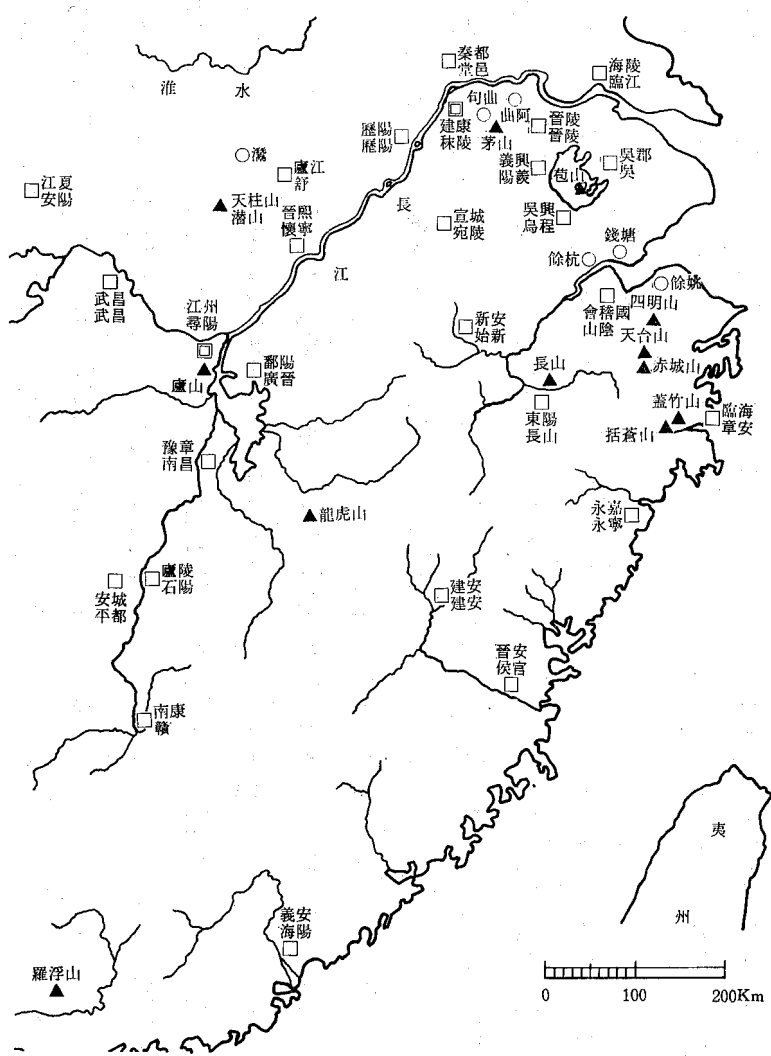
識記の全てにわたって、精しく究めていない分野はなかった。太安元年（三〇二年）、張昌の亂が起り、江南の地が大混亂になるであろうことを察知して、そこで笈を負い仙藥の原料を持ち、入室の弟子たちを引き連れて、東のかた霍山に入った。以後、その所在を知るものがない。

このように左慈と鄭思遠と、葛氏道の源流に位置する二人までが霍山に入って行く方知れずになっているのである（なお後述するように左慈の師の李仲甫も南嶽霍山と關係を持っている）。更に注意すべきは、上に引用した「宋書」などの場合と違って、彼らの傳記に現れる霍山が天柱山の別稱ではないことである。左慈の行跡の中には天柱山と霍山とが並立して出てくる。また鄭思遠は「東のかた霍山に投じた」とあり、霍山は東方に位置している。葛洪の言う霍山が天柱山でないことは「抱朴子」内篇金丹第四の次の文でも明らかであろう。¹⁷

現在、中國（中原地帶）の名山には「戰亂のため」行くことができない。江東（江南）の名山で行くことのできるものとして次のようなものがある。霍山が晉安郡にあり、長山、大白山が東陽郡にあり、四望山（四明山のことか）、大小天台山、蓋竹山、括蒼山が共に會稽郡にある。

すなわち霍山は晉安郡（現在の福州一帯）にあると云うのである。晉安の霍山が現在のいかなる山に比定されるのかは分からない。ただ廣州の羅浮山への指向などと共に、これも葛洪の南方の海岸地帯の山々への憧れを伝えるもので、次に述べるように東海に臨む山が東海中の仙島を通じあっているという觀念がその背後にあってこうした山々が重視されたものと推定される。

霍山が晉安郡にあるとするのは「抱朴子」だけに見えるものらしく、六朝期の道教書は普通は霍山を天台山系に屬する赤城山（赤城は天台の南門とされる。孫綽「遊天台山賦」參照）に當てている。現行の第二種の「五嶽眞形圖」も霍山の圖に赤城山であるという注記を加えている。加えて「眞誥」卷九の注は霍山を説明して次のようにいう。¹⁸



圖二 東晉州郡圖 回國都・州 □郡・國 ○縣

山) が道教の内部で南嶽に比定されていたらしいこと、更に東華山(方諸という海中の仙島にあるとされる山)が霍山と結びついていて、この道教内部の南嶽が東海の仙島との連絡から海からそれほど隔たらぬ地に求められたらしいことが推

霍山、赤城もまた司命の役所である。ただ太元真人(茅盈)と南嶽夫人(魏華存)だけがここにいて、李仲甫は西方にあり、韓衆は南方にいて、他の三十一人の司命(の官の仙人たち)は全て東華にいて、青童(方諸青童君)が司命とされるのは、こうした司命たちを統率するからである。

ここで注目すべきは、先に左慈の師として名を挙げた李仲甫も霍山の司命府と関係して出現していることと、南嶽夫人の名が見えて恐らくこの霍山(赤城

定されるなどの點である。

ここで南嶽と密接に連絡を持っていたと考えられる東海の仙島の方諸山について簡単に述べておこう。

「無上祕要」卷四は、「眞迹經」の紫微夫人の言葉を引いて次のように言う²⁰（なおこの「眞迹經」が茅山での神降ろしの記録から出ることについては第七章に述べる）。

方諸山は正方形である。だから方諸と呼ばれるのだ。一つの面のはばが一千三百里、四つの面を合わせて五千二百里。山の高さは九千萬丈。「方諸山以外に」長明大山、夜月高丘があり、それぞれ周廻^{まわり}が百里。玄寒山という山もある。

方諸の東、西、南の各面にそれぞれ小方諸山があり、大方諸から三千里離れている。小方諸もそれぞれの面がおのおの三百里である。大方諸は會稽の南にあつて會稽と向かい合い、會稽の海濱から七萬里の距離にある。東北に向かえば陽谷郷（太陽の出るところ）があつて、これも方諸から六萬里の距離にある。

また「無上祕要」卷二二は、「洞眞經」「道述經」「眞迹經」を引いて、この方諸の仙島にある東華方諸青宮の詳しい紹介をし、この青宮には六つの門があつてそれぞれの門を通る仙官たちが定まつており（ちなみに西王母は西門を出入する）、門内に方諸青宮、玉保青宮、玉華青宮があつて、上相青童君以下がそこに役所を持つことを述べている。

この道教の方諸島の説は、古い東海の三神山の傳承を受けたものであるう。しかしその島の形が眞四角になつてしまつているところからも見られるように、三神山の傳説が觀念的に整理されて受けつがれているのである。恐らく生命の起源の信仰に結びついた壺形の仙山などは、もうこの方諸島には無くなつていたのであるう。また方諸という名も、月から陰水を取るための鏡鑑類に通ずるなど²¹、方士たちの呪術と關係をもつものである。古い傳承が受け繼がれつつも、大きく變質をし、元來の生命觀に結びついた要素が失なわれて觀念化していった跡を、この方諸島のあり方からも見てとることが

できそうである。²²

少し方諸島の方へ廻り道をしたが、本題にもどって、霍山が瀋の天柱山から南方の天台山一帯の山々へ移ったことについて、井上以智爲氏は次のように説明されている。²³ 北方の土地を失なうて江南に都を置いた南朝政權が實際に祭祀のできるのは、五嶽の内の南嶽霍山だけであつた。しかしぐあいの悪いことに天柱山は都建康の西方にあつて、南嶽というには方向が合わない。そこで都の南方に名山を求めて會稽郡の赤城山が南嶽に比定されることになったのだ、と。ただ前にも見たように晉宋王朝の内部では南嶽の祭祀に關し天柱山のみが問題になっていた。したがって天台山一帯の山々を南嶽霍山に比定することを強調するのはある特殊な人々（葛氏道の流れをくむ南方系の道教を信奉する人々）のみであつたのかも知れない。²⁴

霍山（赤城山）にいる南嶽夫人魏華存は、前章で述べた茅山の靈媒楊羲の師の劉璞の母親であり、許氏の主權する神降ろしの場にしばしば訪れ、教誨の言葉を發している。この南嶽夫人の事跡については、その弟子の范邈が書いたとされる「南嶽魏夫人内傳」があり、その内容を現在からまほば窺うことができる。²⁵

それによれば、南嶽夫人魏華存は、任城の人。晉の司徒であつた魏舒の娘である。若いときから神仙や眞道に心を寄せ、閑居を好んだ。兩親に強いられて南陽の劉文（字は幼彥）に嫁いで劉璞と劉遐の二子をなしたが、子供たちが成長して手がからなくなった後は、家族たちと起居の場を別にし、専ら齋戒を事としていた。身を淨めること百日（三ヶ月）にして、ある日、太極眞人の安度明、東華大神の方諸青童、扶桑碧河湯谷神の王景林、眞人小有仙王・清虛眞人の王褒が魏夫人のもとに降下した。王褒が言うには、我々は扶桑太帝君の命により、あなたに「神眞之道」を傳えるためにやって來たのだ、と。王褒は侍女に命じ、玉笈の中から「太上寶文八素隱身大洞眞經・靈書八道紫度炎光石精金馬神虎文・高仙羽玄等の經、凡そ三十一卷」を出して夫人に授けた。また王景林も夫人に「黃庭内景經」を授けた。これ以後、夫人のもとに眞人たち

がしばしば訪れてきた。

夫人は中原が亂れるであろうことを知って、子供たちをつれて江を渡り東南の地にやって來ると、更に心をこめて眞を修した。凡そ世に在ること八十三年、晉の成帝の咸和九年（三三四年）、夫人は王褒と東華青童（方諸青童君）の與える靈藥を服して世を去った。神劍に身を託して尸解した夫人は陽洛山に入り、王褒の指示に従ってそこで五百日の清齋を修しつつ「大洞眞經」を讀む一方、張道陵ら眞人たちの教えを受けた。この修行が完成した所で龜山九靈太眞の西王母、金闕聖君、南極元君が現れ、こうした神々に導びかれて夫人は天上に昇り、上清宮に參臺した。そこで太微帝君、中央黃老君、扶桑太帝君、金闕後世君などの神々から「玉札金文」を授かり、紫虛元君の位につき、上眞司命・南嶽夫人の職務を領し、秩は仙公に比し、天台大霍山の洞臺の中に役所を置いて、人間たちの中で道を奉じて仙になる資格のある者たちに對する教育の任に當たることとなった。

こうした、受錫の事ゝが終ったあと、夫人は王屋山の小有洞天の中で三ヶ月の齋戒を行なう。齋戒がすむと夫人の居る小有清虛上宮の絳房の中に、九微元君、龜山王母、三元夫人、馮雙禮珠などの衆眞が降り「夫人の仙官赴任のための送別會が開かれた」。その會は夫人が主賓で、夫人の師の王褒が主人をつとめた。神肴がいっぱい並び、觴のやりとりがあったあと、眞人たちは侍女に命じて音樂を演奏させ、まず西王母が節をうちつつ歌を唱う。馮雙禮玉が雲璈を弾じつつそれに答歌をし、更に他の眞人たちもそれぞれに歌を唱った。そうしている時、司命府の神仙の下僚たちと南嶽の神靈たち（夫人の赴任さきの役所の役人たち）が夫人を迎えにやって來た。西王母をはじめとする眞人たちは、夫人につきそって東南のかた天台の霍山臺まで同道した。その途上、句曲の金壇（茅山の洞天）の茅叔申（茅盈）のもとにたちより、そこで二日二夜の宴會を開いたあと、茅叔申も夫人と共に霍山までやって來た。夫人が霍山の役所におちついたあと、神仙たちはそれぞれに別れを告げて歸っていった。

以上に要約した魏夫人の傳記（恐らく「南嶽魏夫人內傳」によるのであろう）は、魏夫人の修行の次第と經典傳授の描寫のほか、特に仙界で官位を受ける手つづきと任地へ赴任する際の儀禮（特に送別の宴會）を詳細に描寫していて、この傳記を形成した人々の興味がいかなる所にあつたのかを窺わせて興味深い。そうしてこの傳記も霍山（天台赤城）を南嶽と考える傳承の上にあり、南嶽への赴任の途上でわざわざ茅山に茅盈を訪れたりして、茅山もこの傳承の中に組み込まれていたことが知られる。

こうした江南の地での南嶽に關する傳承についての追求は、もう少し時代をさかのぼらせることができそうである。南嶽魏夫人の師は、王屋山にある小有洞天の支配者の清虛真人王褒（字は子登）であつた。この王褒の師とされるのが西城王君と呼ばれる王遠（字は方平）である。この王遠は茅山の主である太元真人茅盈の師でもある（表二を参照）。

この王遠（方平）の名は、「三國志」吳志十二の虞翻傳の裴注が引く「吳書」に見える。²⁸

〔孫策が江南平定のため會稽に攻めこんだとき、會稽太守の王朗はそれに抵抗しようとして孫策に破れた。郡の功曹であつた〕虞翻は、王朗を守つて廣陵へ行くつもりであつた。ところが王朗は王方平の「記」の「急いで來たりて私を迎えよ。南嶽に私を尋ねるがよい」という言葉に惑わされて、南方へ向かつた。東部侯官まで來て、更に交州（ベトナム）に身を寄せようと考えた。虞翻は王朗の諫めて言つた、「これはでたらめな書物です。交州に南嶽などないのに、どこへ身を寄せるといふのですか。」これを聞いて王朗は交州へ行くのを思い止つた。

ここでは、南嶽は漠然と戰亂の中で身を寄せるに足る聖地と考えられているようであるが、この南嶽に王方平（王遠）が人々を待っているという亂世の豫言書的な書物があつて、會稽太守の心をも動かししたのである。ちなみにこの王遠は「五嶽眞形圖」の傳授とも間接的につながっている。すなわち「神仙傳」卷七帛和の傳では、帛和は西城山王君（王遠）のもとにゆき、太清中經神丹方、三皇天文大字、五嶽眞形圖を石壁中に感得したとされる。このように王遠——王褒——

魏華存とつながる上清派遣道教の傳説的な創始者たちの傳記がさまざまな所で南嶽と關係を持ち、その位置は王方平の傳承や葛洪が考える漠然たる南方の「海に臨む」靈嶽というものから、やがて會稽郡の天台山一帯の山々にその焦點がしばらくして來たらしいことを知り得るのである。

もう一度「五嶽眞形圖」にもどって考えてみると、天地の始めに大地の五鎮として置かれた五嶽の眞形圖のほかに、霍山と潛山（すなわち天柱山）、青城山と廬山の圖を付け加えたのは、恐らく六朝期の長江流域の人々が自分たちに近い信仰の山々を重視してのことであつたろうと推定される。そうしてその内でも中心になる霍山は海に近い山々から選ばれ、その山は東海中の仙島と密接な連絡があると考えられていたのである。恐らくそれが「五嶽眞形圖」から「神洲眞形圖」が導き出される原因となつたのであらう。

「漢武帝内傳」における「五嶽眞形圖」の傳授も、この段階の第二類の「眞形圖」を背景にして物語り化されている。その一證を挙げれば、「眞形圖」の中の霍山以下の附加の山々の中で、青城山だけがとび離れて蜀に位置している。そうして「内傳」において、西王母が漢の武帝に示す「眞形圖」が、「青城の諸仙」たちの求めに應じて彼らに與えるはずのものであつたと説明され、「眞形圖」と青城山との關連が暗示されているのである。²⁷更に大膽な推測を書き加えれば、「内傳」において、次に考える六甲靈飛等十二事が東海の仙島の主の方諸青童君に由來するものとされているのと對比するとき、東極の仙島の方諸に對し、青城山を西極の聖山とする觀念があつたのかも知れない。

以上これまでとした考證を通して明らかにしたかった最も重要な點は、「漢武帝内傳」が、六朝期の南方の政權のもとにある道教の傳承と深いかかわり合いを持ちつつ成立したもので、そこには北來の貴族たちの支配下にある南方土着の人の政治や社會に對するいささか屈折した意識が反影しているであらうと言ふことである。

表三 六甲靈飛等十二事對照表（・洞玄靈寶三洞奉道科戒營始卷五による）

漢武帝內傳	紫陽真人內傳	眞誥（卷五）	*上清大洞眞經目
1 五帝六甲左右靈飛之符	黃素神方五帝六甲左右靈飛之書四十四訣 黃（王）先生（王屋山）	黃素神方四十四訣	上清素奏丹符靈飛六甲一卷 上清太上黃素四十四方一卷
2 太陰六丁通眞通虛玉女之籙			
3 太陽六戊招神天光策精之書			
4 左乙混沌東蒙之文	大素傳左乙混沌東蒙之籙 上魏（衛）君（嵯冢山）		
5 右庚素收攝殺之律	右庚素文攝殺之律 上魏（衛）君（嵯冢山）		
6 壬癸六遁隱地八術之方	隱地八術 李子耳（陸渾山 潛入伊水洞室）	丹景道精隱地八術	上清丹景道精隱地八術上下二卷
7 丙丁入火九赤班文之符	九赤班符 陰先生（岷山）	九赤班符封山墜海	上清太上六甲九赤班符一卷
8 六辛入金致黃水月華之法	黃水月華四眞法 九老仙都君（太冥山）	黃水月華服之化而爲月	
9 六巳石精金光藏影化形之方	石精金光藏影化形 司馬季主（季羽山）	石精金光藏景錄形	上清石精金光藏景錄形一卷
10 子午卯酉八稟十訣致六靈威儀	太丹隱書八稟十訣 甯先生（峨嵋山）	太丹隱書八稟十訣	上清大有八素大丹隱書一卷
11 辰戌丑未地眞曲素之訣 長生紫書三五順行	憂樂曲素訣辭 臧延甫（岐山） 青要紫書三五順行 幼陽君（陽洛山）	曲素訣辭以招六天之鬼 青要紫書金根衆文	上清曲素訣詞五行祕符一卷 上清青要紫書金根上經一卷
12 寅申巳亥紫度炎光內視中方	紫度炎光內視圖中經 墨翟子（鳥鼠山）	紫度炎光夜照神燭 紫度炎光內視中方（卷九）	上清紫度炎光神玄變經一卷

「五嶽眞形圖」と並んで「漢武帝内傳」の七夕の場の筋書きを作っているのは、「靈飛六甲等十二事」の傳授である。これは上元夫人から武帝に與えられている。十二事の目録は「内傳」に二度列擧されていて、兩者にはいささかの文字の異同があるが、表三の上欄に示すような名を持った符や籙の類である。

この十二事の持つ威力について、上元夫人は次のように説明している。²⁸

「たとえ「五嶽眞形圖」を持っていたとしても」この十二事を闕いたなら、いかにして山靈を召し、地神を朝さしめ、萬精を總攝し、百靈を驅策し、虎豹を來らせ、蛟龍を役使することができましよう。

あるいはその魔術的な能力について次のような説明もある。なおこの一文は韻をふんでいる。²⁹

百靈を驅策し、日月の華精を致し、形影を藏匿し、萬物を化成し、水火に出入し、杳冥を唾叱し、徹視反聽し、千精を收束し、虎豹に乗りて以って驅馳し、月華を采りて以って長生し、八地に隱淪し、辰星を回倒し、久視し身を輕くし、天と相い傾く（天が崩れるまで長生する）。

このほかに「五帝六甲通眞神」の術、「致靈の途」などと呼ばれているように、この十二事は、特に眞人神仙と交渉する際に不可缺のものと考えられていたもののようである。

漢の武帝は西王母の口ぞえによって、この十二事を傳授されることになる。ただ「これは太虚にある群文の一つで、眞人赤童がこの世にもたらしたものであって、傳授には男女の別がある」。そのため上元夫人の持つ十二事を直接に武帝に傳えることができない。そこで青眞小童の所持する同じ内容の十二事が武帝に傳授された。

この六甲靈飛等十二事は、靈驗あらたかそうな名前が列擧されていてまず人を驚かせるのであるが、具體的な内容については、「五嶽眞形圖」以上にその詳細な所を知り得ない。そこで外側からの接近でしかないのであるが、この十二事のリストと重なる所の多い道教經典名を載せている「紫陽眞人内傳」をまず取り擧げてみよう。³⁰

「紫陽真人内傳」は、周義山（字は季通）という人物が、修行を積んで天上の太微宮に昇り、そこで紫陽真人の位を授けられて葛衍山の紫陽宮に治するようになるまでの傳記である。その筆者は華僑であるとされる。華僑という人物については、すでに前章に、楊羲の前任者として許氏の靈媒をつとめた者としてその名が見えた。すなわちこの「紫陽真人内傳」も茅山における宗教活動に關係しつつ生み出されたものであることが知られる（表四、四七五頁を参照）。

「陽紫真人内傳」は、「南嶽魏夫人内傳」と異なつて、その修行の過程の記録にたくさんのだ典の名が載せられていることと、「内視」が重視されていることにその特徴がある。内視というのは自己の體内の神々を透視することであるが、「紫陽真人内傳」では、外的な道教修行の進展と自己の體内の神々の内視が完全になつていく過程とが並行しているのである。この「内傳」の内容を、その筋書きをのみ、次に示そう。

漢代の人、周義山は、若いときから服氣などの實修を行なうと共に、陰德を積んでいた。そうする内、陳留の市場で芒履を賣っていたみすばらしい人物を仙人だと認めて、いろいろと援助をする。その好意に感じた仙人は、周義山の家を訪れて靜室（道教修行を行なうへや）に入ると、自分は中嶽仙人の蘇林だと本名をあかした。

蘇林は、自分が修行中に岑先生、仇先生、涓子などから授かった道術について説明すると共に、周義山が導引や服氣を行ないながら効果が上がらないのは、體中に三びきの穀蟲がおり、また三尸も死んでいないからだと言つて、殺蟲の方を傳授する。周義山がこの教えに従い食餌療法につとめると、五年にして、身體に光澤が生じ、自分自身の五臟を徹視することができるようになった。そこで再び蘇林のもとに行き、飛仙要訣を授けてほしいと願つた。蘇林は、もう自分には教えるべきことがないと言ひ、新しい師を求めて名山を巡るがよいと教えた。

名山を巡る途上、蒙山で衍門子に會ひ、「龍蹻經」と「三皇内文」とを授かると共に、王屋山の清虛洞宮には仙人が多いからそこに行くようにとの指示を受ける。

王屋山などでいろいろの仙人たちから種々の道書を授かったあと、周義山は三ヶ月の齋戒をして嵩高山に登り中央黃老君に會った。黃老君は、白元君と「無英君」が見えるかと尋ね、白元君しか見えないと答えると、更に遊行していろいろの要訣を授かってくるように、「(そうしたのち)おまえに『上眞道教』を授けよう、と言う。

周義山は更に様々な神話的な山々を巡って、そこにいる神仙たちからそれぞれに道書を授かった。最後に西方に旅をし、空山に登って、そこに左右に無英君と白元君を従えた黃老君がいるのを見た。そこで再拜して、『上眞要訣』を請うたところ、黃老君はおまえの體内の洞房中を還視してみよと言う。周義山が内視したころ、自分の體内にも、空山にいるのと同じでたちをした無英君と白元君がいるのを發見した。

黃老君の指示により、もどって常山の石室中で、周義山は九十餘年の齋戒を行なう。やがて白元君、無英君、黃老君は、「大洞眞經」三十九篇を周義山に授け、それを十一年間、晝夜を分かつ習した彼は白日昇天し、天上の太微宮で紫陽真人の位を授かり、葛衍山にその役所を置くことになった。

この傳記で重要な役割りを果たしている、體内の神々を内視する修行については、マスベロの『道教』に詳しい。^①宇宙というマクロコスモスと體内のミクロコスモスとが對應するという觀念が内視の修行の背後にあったものであるが、ここでもう一つ注目すべきは、宇宙と人間の身體との對應の中間に洞天というものを置くのが、中國の道教の特色である。

天・地・人が構造的にも對應していることについては、「茅山志」卷六に引く次のような言葉がそれをよく表わすであろう。^②

天の「無」の部分^③を空^④と言い、山の「無」の部分^⑤を洞^⑥と言い、人の「無」の部分^⑦を房^⑧と言う。山腹中の空虚な部分を洞庭^⑨と言い、人の頭中の空虚な部分を洞房^⑩と言う。

この洞庭がすなわち名山の下にある洞天のことである。茅山の下にある華陽洞天（金壇華陽之天）については、「眞誥」

卷十一以下の稽神樞篇に詳しい。それによれば、天下に三十六の洞天があり、句曲（茅山）の洞天はその第八にあたる。華陽洞天の大きさは週迴（まわり）が一百五十里、周壁はみな石でできており、五つの門があって地上と連絡している。洞内では陰暉夜光と日精之根とが玄空中にかかって日月のような光を送り、草木や水澤も外と異ならず、鳥が飛び風や雲がおこって、そこが洞天の内部だとは氣付かない。この句曲洞天から、東方には林屋山（太湖の苞山）へ、北方には岱宗（泰山）へ、西方には峨嵋山へ、南方には羅浮山へ地中の大道が通じている。後漢時代末の建安年間に、左元放（左慈）がこの洞天の中を探って陰宮に至り、茅三君から神芝を授けられた。

こうした洞天は、天と人との接觸の場でもある。例えば天上の道教經典は、その複製がある洞天に置かれ、それが地上にもたらされたのだとされている場合も少なくない。「紫陽真人傳」の多くの聖山の遍歴も、聖山にある洞天を訪れて天との接觸を強くするためのものであり、それが反比例的に自己内部の洞房の神々の直視をも確實なものにするという天・地・人の三位一體の修行であったのであろう。

このように「紫陽真人傳」は、聖山を巡る修業が自分自身の身體への内視の深まりになると言う、大宇宙＝小宇宙の並行觀念を枠組みとして成り立っている。こうした枠組みの中で、この「内傳」のもう一つの特徴である、おびただしい經典名の列擧がなされている。周遊した聖山のそれぞれでその山に住む仙人や真人から經典（或いは要訣）を授かるという形式でその列擧がなされるのである。そうして列擧された經典名の中には、「漢武帝内傳」の六甲靈飛等十二事の目録と重なるものが多い。それを表三に書き加えた。

また六甲靈飛等十二事及び「紫陽真人傳」とよく重なる經典名は、「眞誥」卷五にも見えている。「眞誥」卷五の記述は「紫陽真人傳」のように傳記の形式は取らず、その注によれば裴君（裴清靈）の言葉として伝えられたものである。裴清靈は表四のような關係で中央黃老君に結びつき、また華僑に降って周義山と共に許謚に、旨意を通傳したとされる

完全に切り離されていて、その曰く^{いふ}ありげな名前のみが利用されたのだということになるう。

もう一つここで指摘すべきは、「紫陽真人内傳」から知られるように、十二事のリストの來源を深るとその大部分が陝西省から四川省にかけての中國西部の聖山に住む神仙から傳授されたものとされていて、「五嶽眞形圖」が江東の土地と強く結びついているのと對照を成していることである。すなわち「漢武帝内傳」の七夕の場の後半を構成する二つの經典傳授の場は、その源流をたどると主として江南で展開した「五嶽眞形圖」の傳承と、中國の西部に起源する十二事の傳承とが結合して作り上げられたものであることが知られる。そうしてこの二つの要素の結合は、東晉時代の茅山での神降ろしの場にすでにそれが見られるように、兩晉時代にもう準備されていたのである。もし想象を逞しくすることを許されるならば、次のように考えることができるのではないだろうか。すなわち兩者は共に護符的性格が強いのであるがその起源を異にしており、江南の神山信仰の中で獨自に展開しつつあった「五嶽眞形圖」の傳承に、遁甲孤虛や内視という知識人層の觀念的呪術という傾向の強い六甲靈飛等十二事が結びついて「漢武帝内傳」の基盤をなすものが作り上げられたのだ。そうしてこうした情況は、單にこの小説的な作品だけに限られるのではなく、南方の土着の傳承の上に北方からの觀念性が結びついて新しい展開を示すという、江南の道教全體の流れにもあてはまるものであったのである。

この章の最後に「五嶽眞形圖」と一對のものであり、また前篇第三章に論じた神女説話の性格にも關連する所のあることから、「三皇文」にも少し言及しておこうと思う。すでに引用したように「抱朴子」内篇遐覽十九に、「余^{われ}鄭君に聞くに言う、道書の重きもの、三皇内文・五嶽眞形圖に過ぐるはなく、これを帛仲理が山中で感得したのだと言ひ、「神仙傳」卷七の帛和（字は仲理）傳には、より詳しく、西城王君（王方平）の指示により帛和が西城山の石室中でその北壁を熟視していると、三年目に石壁上に「太清中經神丹法」「三皇天文大字（すなわち三皇文）」「五嶽眞形圖」が刻されているの

が見えるようになったと記す。後世まで「三皇文」と「五嶽眞形圖」とは一括してとりあつかわれて、唐代には兩者がひとまとめにして焚書のうき目を見たりしている。³³

「三皇文」の三皇とは、天皇・地皇・人皇を指す。この「三皇文」が「五嶽眞形圖」と對になることについて、シペル氏は、「眞形圖」が宇宙を水平に切ったものであるのに對し、「三皇文」はそれを垂直に切ったものであるからだと言う。³⁴あるいはそうかも知れない。「紫陽眞人内傳」では、衍門子が周義山に「龍蹠經」と「三皇内文」とを與えるとき、その呪力について「以って神靈を召き、以って百鬼を刻す」（眞誥卷五も同じ）と言うように、その效能の點でも「五嶽眞形圖」と基本的に一致している。

この「三皇文」は、佛教徒側から西晉時代に鮑靚が偽造したものとして非難を加えられている。道安の「二教論」や甄鸞の「笑道論」下などに、晉の元康年間（二九一―二九九年）に鮑靚が「三皇經」を作ったが、その事が露見して彼は誅殺されたと言っているのがそれである。

道教側でも「雲笈七籤」卷四の三皇經說の條に「三皇經」を引いておおよそ次のように言っている。³⁵

むかし天皇の治世のこと、上天は天皇に天經一卷を授け、天皇はそれによって天下を治めて二萬八千歳に及んだ。

地皇と人皇の時代にもそれぞれ上天は經一卷を授けた。三皇が授かった經三卷が三墳と呼ばれ、また三皇經とも呼ばれた。三皇に續いて八帝がそれぞれ八千歳のあいだ天下を治めたが、上天はまた八帝のそれぞれに經一卷を授けた。

これが當時、八索と呼ばれたものである。

このように「三皇經」の起源を述べたあと、續けて言う。

三皇八帝の後になると、その文はまた隠れてしまった。晉の武帝の時代になり、晉陵の鮑靚という人物がいて、官は南海太守にまで至ったのであるが、その彼は若くして仙道を好み、晉の元康二年二月二日に嵩高山に登り、石室に

入って清齋していると、突然「古三皇文」が現れてきた。それは全て石の上に字として刻されたものであった。そのとき「三皇文傳授の」師となるべき者がいないところから、鮑靚はおきてに従い、四百尺の絹を信とし、自分一人で盟ちかいをなしてその文を受けた。のちにそれを葛稚川（葛洪）に伝え、種々の傳授の流れがあつて現在に至っている。

鮑靚、字は太玄、については「晉書」卷九五に傳があり、學は内外を兼ねて天文・河洛の書に明かるかったこと、南陽中部都尉から南海太守となつたこと、仙人の陰君（陰長生）から道訣を授かつたことなどが記されている。特に注意すべきは、「晉書」卷七十二葛洪傳にも見えるように、葛洪が彼に師事し、更に鮑靚の女むすめを妻としてしていることである。それに加えて「眞誥」卷十二によれば、鮑靚とその妹が茅山の下にある華陽洞天で地下主者の位にあるとされ、同じく卷十四では鮑靚が鬼師の范疆を通じて許長史に接觸しようとしており、その注に鮑靚は許先生の師であるとされている。^{②⑤}「三皇文」が本當に鮑靚によつて偽造された（或いは感得された）かどうかは確かめることができない。ただここでは「三皇文」を傳承する人々がその經典が鮑靚や葛洪を通じて世に廣まつたと考えていたこと、また鮑靚をめぐる傳承が茅山での宗教活動の中にも流れこんでいたことを知るだけで十分であろう。

もう一つ付け加えれば、福井康順氏も指摘される通り、鮑靚が手に入れたものが「古三皇經」と呼ばれているように、この段階の「三皇文」は六朝後半の時期に道教教團内で普通に行なわれていた「三皇文」とはちがつた内容のもので、恐らくより古い傳承を留めたものであつたと推定されることである。現在普通に傳わる道教經典の前身が、魏晉時代に原始的な道典として存在し、それを止揚する形で六朝後半期に新しい經典が作られ、その作り直されたものが後世に廣く行なわれたという例は、「古靈寶經」の場合とも重なり、こうした事實の背後にあつたであろう道教の質の變化はまた「漢武帝内傳」の成立と間接的に關連すると考えられるので、もう一度、第七章で言及することになる。

「雲笈七籤」卷六に引く鮑南海（鮑靚）序目は次のように言う。^{②⑥}

小有三皇文（小有は王屋山にある洞天の名）というのは、もともと大有（天の名）からもたらされたもので、みな上古の時代に三皇たちが授かった書物なのである。天皇が一卷、地皇が一卷、人皇が一卷の凡そ三卷で、みな上古の三皇の時代に傳授された書物なのである。その字體は符文に似、また篆文に似、古書（古文か）に似ていて、それぞれに定まった字數がある。神寶君（洞神の教主）がそれを地上にもたらし、西靈眞君が編纂して書物とした。その本文は小有洞天の玉府の中にあり、仙人たちがこれを授かって、それぞれの名山の石室の中にこれを藏した。ほかはみな缺損があるが、ただ蜀郡の峨嵋山にのみ、その全文が備っている。むかし仙人の智瓊が皇文二卷を義起に示したが、義起にはそれが理解できず、そのためこの經文はもとに戻された。王公（王遠）は帛和が心をこめて修行を行なっていることからこれを授け、それが賢者たちに伝えられて、今の世にまで行なわれている。

ここでは、鮑靚から葛洪に傳わったのは少し違った傳授經路が記され、帛和が主要な役割りを果たしている點で「仙傳」卷七の彼の傳の記事と重なる。そうしてこの傳承の中に第二章で述べた神女の成公智瓊と弦超の名前が見えているのである。「三皇文」の傳授の中で、あとに續かない挿話のようにして智瓊と弦超のことが見えるのは、恐らく元來は「三皇文」が智瓊から弦超に伝えられて世に廣まったという傳承があったからであり、そうした神女傳説を乗り越えようとする人々によって傳授は成功しなかったのだと變形されながらも、古い傳承の名殘として二人の名が少し唐突にここに留められているのであろう。

このように仙人の成公智瓊から弦超への「三皇文」の傳授は、弦超の理解能力（恐らく道教についての素養）の不足ゆえに成功しなかったとする筋書きの中で神女を齋く巫覡であつたろう弦超のみが切り棄てられ、成公智瓊は仙人となり、神女にまつわる幻想の方は道教傳承の内部に取り込まれようとしているのである。前に纏めて分析した神女たちの傳説の中で、杜蘭香は禱祠について尋ねられたとき「淫祀は益なし」と斷定したり、或いは自分は「運數に應じて」降下したの

だと述べているように、神女たちが民間信仰の中から成長しながらも、すでにこの時代の知識人的な神仙・道教思想に相當深く關つていた。³⁸このように神女たちのあり方が知識人たちの觀念性にそのような方向に變質するにつれて、元來その神女を齋くものであった巫覡たちの影が薄くなつていったのである。そうしてこの事は、より廣い視野から言えば、道教儀禮の中での靈媒的な人々の地位が低下し、道教が知識人の觀念性に應^{こた}えるものとして成長する過程とも並行しているのである。

注

- (1) 桃の色が青いとされることは、決してそれが未成熟だということではなく、あるものに與えられた矛盾した色彩はそのものが現實を超えた統一體であることを意味し、それ故に大きな力を持つと考えられたこと、小南「桃の傳説」(『日本の文様』第二十一卷、一九七五年)を参照。「内傳」にも、玄い霜、絳い雪といった仙藥の名が見え、こうした命名法の流行した一時期があったことを推測させる。
- (2) 「漢武故事」(魯迅「古小說鈞沈」本)
上迎拜、延母坐、請不死之藥。母曰、太上之藥、有中華紫蜜、雲山朱蜜、玉液金漿。其次藥有五雲之漿、風實雲子、玄霜絳雪、上握蘭園之金精、下摘圓丘之紫奈。帝滯情不遣、愁心尙多、不死之藥、未可致也。因出桃七枚、母自噉二枚、與帝五枚。
- (3) 「漢武帝內傳」道藏本第十三紙以下。
昔上皇清虛元年、三天太上道君、下觀六合、瞻河海之短長、察丘嶽之高卑、立天柱而安于地理、植五嶽而擬諸鎮輔、貴昆陵以舍靈仙、尊蓬丘以館真人、安水神乎極陰之源、栖大帝乎博桑之墟。於是方丈之阜爲理命之室、滄浪海島、養九老之堂、祖譚玄炎長元流生鳳麟聚窟各爲洲名、並在滄流大海玄津之中。水則碧黑俱流、波則振蕩群精、諸仙玉女聚於滄溟、其名難測、其實分明。廼因山源之規矩、觀河嶽之盤曲、陵回阜轉、山高墮長、周旋委蛇、形似書字。是故因象制名、定實之號。畫形祕於玄臺、而出爲靈眞之信。諸仙佩之、皆如傳章。道士執之、經行山川、百神群靈、尊奉親迎。
- (4) 小川琢治博士は「五嶽眞形圖」を中國の地圖の内、原形を保存するものとして最も早い時期のものの一つとされる(『支那歴史地理研究』、一九二八年)。
- (5) K・M・シベル「五嶽眞形圖の信仰」(道教研究第二冊、一九六七年)。
- (6) 「五嶽眞形圖」の系統については、井上以智爲「五嶽眞形圖に就いて」(内藤博士還曆祝賀支那學論叢、一九二六年)に詳しい。
- (7) E. Chavannes, "Le T'ai Chan—Essai de Monographie d'un Culte Chinois," Annales du Musée Guimet, tome 21, 1910, Paris.
- (8) この第二の系統の「眞形圖」の内でも頗る原形に近いと、小川琢治博士が考えられる、富岡鐵齋舊藏の古版本は、殘念ながらその所在が知られない。
- (9) 「抱朴子」内篇遐覽十九(高明氏考釋による。以下同じ)。
余聞鄭君言、道書之重者、莫過於三皇內文、五嶽眞形圖也。
- (10) 「雲笈七籤」卷七十九。
察四嶽並有佐命之山、而南嶽獨孤峙無輔。乃章詞三天太上道君、命霍山潛山爲儲君。奏可。帝乃自造山、躬寫形像、連五圖之後。又命

青城爲丈人、署廬山爲使者。

- (11) たとえば「神仙傳」卷二王遠傳に、この王遠は「常に崑崙山に在り、羅浮括蒼等の山に往來す」とある。この王遠が「漢武帝内傳」の傳承の背後にあって重要な存在であったこと、以下に説く如くである。

- (12) 「史記」封禪書第六。

其明年冬、上巡南郡、至江陵、而東登禮灊之天柱山、號曰南嶽。

- (13) 干寶「搜神記」卷十三。

漢武徙南嶽之祭於廬江灊縣霍山之上。

汪紹楹校注「古小說叢刊、一九七九年」を参照。

- (14) 「春秋左氏傳」昭公四年「四嶽」正義。

郭璞注爾雅云、霍山今廬江灊縣、灊水出焉。別名天柱山。漢武帝以

衡山遼曠、故移其神於此。今其土俗人皆呼之爲南嶽。

- (15) 「後漢書」列傳十四馬援傳に

初卷人紀汜、詆言稱神、有弟子數百人。坐伏誅。後其弟子李廣等宣言、汜神化不死、以誑惑百姓。十七年、遂共聚會徒黨、攻沒皖城、殺皖侯劉閔、自稱南嶽太師。遣謁者張宗將兵數千人討之。復爲廣所敗。於是使援發諸郡兵、合萬餘人、擊破廣等、斬之。

とあり、皖城（潛山縣）を占領した宗教的反亂者の首領が、南嶽太師と名のつてゐることから、當時すでに天柱山が南嶽として民衆的な信仰の一つの中心であつたことが推測される。

「抱朴子」内篇遐覽十九。

- (16) 鄭君不徒明五經、知仙道而已。兼綜九宮三奇、推步天文、河洛讖記、莫不精研。太安元年、知李辰之亂、江南將鼎沸。乃負笈持仙藥之機、

將入室弟子、東投霍山、莫知所在。

- (17) 「抱朴子」内篇金丹第四。

今中國名山不可得至。江東名山之可得往者、有霍山、在晉安、長山

太白、在東陽、四望山大小天台山蓋竹山括蒼山、並在會稽。

- (18) 「眞誥」卷九第二十一紙「大方諸宮青君常治處也」注。

霍山赤城亦爲司命之府。唯太元真人南嶽夫人在焉。李仲甫在西方、

- (19) 韓衆在南方、餘三十一司命皆在東華。青童爲大司命、總統故也。

ちなみに言えば、魏晉南北朝時期の志怪小説に記録された江南系の物語りの中に司命神が出現し、ちょうど北方の泰山府君と同じような役割（すなわち死者たちを支配する）を果たしている。恐らくこうした土着的な傳承をうけて道教の司命の府が霍山・赤城山（時に東嶽と呼ばれる）に形成されたものであらう。中國古代の司命神一般については、稻畑耕一郎「司命神像の展開」（中國文學研究五、一九七九年）を参照。

- (20) 更に付け加えれば、文選卷十一の孫綽「天台山賦」の李善注は「名山略記」を引いて、天台山が崑崙仙公山と呼ばれたと記す。このようにして、表二に示した直接葛洪につながる祖師たちの全てが、霍山・赤城山・天台山に關係を持ったと考えられていたことが知られる。

- (21) 「無上祕要」卷四第十紙（道藏太平部）。

紫微夫人曰、方諸山正四方、故謂之方諸。一面長一千三百里、四面合五千二百里。上高九千萬丈。又有長明大山、夜月高丘、各週迴百里。又有玄寒山。

方諸東南西南面又各有小方諸山、去大方諸山三千里。小方諸亦方面各三百里。大方諸對會稽之南、看去會稽岸七萬里。東北看則有陽谷鄉、又去方諸六萬里。

なおこれとはば同様の内容の記事は「眞誥」卷九第十二紙以下にも見える。

れていたようである。茅盈が「東嶽上眞卿司命君」と呼ばれる（眞誥卷一第二紙）のもそのためであろう。また同時に東嶽治鬼（司命）といった觀念もあったのかもしれない。注十八参照。

(25)

顧氏文房小説に收められた「南嶽魏夫人傳」は、恐らく「太平廣記」卷五八（「集仙錄」受び「本傳」に出ずとする）の魏夫人の傳記を使用したので、その最後に眞眞卿に言及することからも、それが更に眞眞卿「晉紫虛元君領上眞司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘」の魏夫人の傳記の部分を利用したものであったと推定される。この眞眞卿の文章がもとづいたのが「南嶽魏夫人内傳」であったことは、その序の部分に、小有清虛眞人王褒の命を受けて中候上仙の范邈が書いた傳記を略引することからも知られる。ここに見える魏夫人が紫虛元君・上眞司命・南嶽夫人として南嶽霍山に鎮することになるまでの筋書きは「太平御覽」卷六七八が「南嶽魏夫人内傳」を三葉にわたって引用するのともよく合致する。

(26)

「三國志」五十七吳書十二虞翻傳裴松之注引「吳書」。
翻始欲送朗到廣陵。朗惑王方平記、言疾來邀我、南嶽相求、故遂南行。既至侯官、又欲投交州。翻諫朗曰、此妄書耳、交州無南嶽、安所授乎。乃止。

なお同様の言葉は、後漢時代の革命的な雰囲気をもつたものとされる敦煌本「老子變化經」に、老子がさまざまな時代にいろいろな名前で出現したとする中に「漢時には號して王方平と曰う」とあった。あと、「大白の横流するとき、疾き來たりて我れを遂に、南嶽に相い求めよ。以て厄を度すべし」とある。この「老子變化經」についてはアンナ・ザイデル「漢代における老子の神格化について」(道教研究第三冊、一九六八年)を参照。

(27)

蜀の青城山は時に赤城山とも呼ばれ、天台の赤城山と對になる山であったらしい。時代は降るが「太平御覽」卷四四が「玉眞經」を引いて「黃帝封爲五嶽丈人、乃嶽瀆之上司、眞仙之崇秩。……一名赤城、一名青城都、一名天谷山。亦爲第五大洞寶仙九室之天」。

(28)

「漢武帝内傳」第十四紙。
凡闕此十二事者、何以召山靈、朝地神、總攝萬精、驅策百鬼、來虎豹、役蛟龍乎。

(29)

「漢武帝内傳」第十八紙。
唯驅策百靈、致日月之華精、藏匿形影、化生萬物、出入水火、唾叱杳冥、徹視反聽、收束千精、乘虎豹以驅馳、采月華以長生、隱淪八地、回倒辰星、久視輕身、與天相傾耳。

(30)

「紫陽真人内傳」(「道藏洞眞部記傳類第一五二冊」)。この書物については、吉岡義豐「道教經典史論」(大正大學、一九五五年)第一部第三章に紹介がある。

(31)

H・マスベロ「道教」(遺稿集Ⅱ、パリ、一九五〇年。川勝義雄和譯、東海大學、一九六六年。のちに平凡社東洋文庫三二九)

(32)

「茅山志」卷六第十紙(「道藏洞眞部記傳類第一五三冊」一五八冊)。
眞人曰、天無謂之空、山無謂之洞、人無謂之房。山腹中空虛謂洞庭、人頭中空虛謂洞房。

(33)

「法苑珠林」卷五五(大正藏五三・七〇八ab)。
至大唐貞觀二十二年、有吉州囚人劉紹略妻王氏、有五嶽眞仙圖及舊道士鮑靜所造三皇經合一十四紙。上云、凡諸侯有此文者、必爲國王、大夫有此文者、爲人父母、庶人有此文者、錢財自聚、婦人有此文者、必爲皇后……州官將爲圖讖……勅旨云、三皇經文字既不可傳、又語涉妖妄、宜並除之。即以老子道德經替處。有諸道觀及以百姓人間有此文者、並勒送省除毀。其年冬、諸州考使入京朝集、括得此文者、總取禮部尙書廳前、並從火謝也。

(34)

K. M. Schipper "L'Empereur Wou des Han dans la Légende Taoïste" École Française D'Extrême-Orient, 1965, Paris. など「漢武帝内傳」の内容の内、道教教理に關する部分は、すでにこのシペル氏の研究によつて詳細な検討が加えられている。

(35)

「雲笈七籤」卷四第十紙以下。
三皇經云、昔天皇治時、以天經一卷授之。天皇用而治天下二萬八千

歲。地皇代之。上天又以經一卷授之。地皇用而治天下二萬八千歲。人皇代之。上天又以經一卷授之。人皇用而治天下亦二萬八千歲。三皇所授經、合三卷、爾時號爲三墳是也。亦名三皇經。三皇後又有八帝、治各八千歲。上天又各以經一卷授之、時號爲八索是也。……自三皇八帝之後、其文亦隱。至于晉武皇帝時、有晉陵鮑靚、官至南海太守。少好仙道。以晉元康二年二月二日、登高高山、入石室清齋、忽見古三皇文、皆刻石爲字。爾時未有師、靚乃依法以四百尺絹爲信、自盟而受。後傳葛稚川、枝子相傳、至于今日。

なお三皇文については、福井康順『道教の基礎的研究』書籍文物流通會、一九五二年）第二篇第一章を参照。

(36) 楊羲の先任の靈媒であつた李東が鮑靚の教えを許通に傳えていた。

「眞誥」卷十三第二紙の注にいう。

李東曲阿人。乃領戶爲祭酒、今猶有其章本。亦承鮑南海法。東才凡劣、而心行清直、故得爲最下主者使。是許家常所使。永昌元年（三二二年）先生年二十三、就其受六甲陰陽行厨符。

(37) 「雲笈七籤」卷六第十一紙。

序目云、小有三皇文、本出大有。皆上古三皇所受之書也。天皇一卷、地皇一卷、人皇一卷、凡三卷、皆上古三皇時所授之書也。作字似

(38)

符文、又似篆文、又似古書、各有字數。神寶君所出、西靈眞人所撰。此文在小有之天玉府之中、諸仙人授之、以藏諸名山石室。皆不具足、唯蜀郡峨嵋山具有此文。昔仙人智瓊以皇文二卷見義起、不能解、遂還之。王公以帛公精勤所得、傳之賢達、宣行至今。

竹田晃「杜蘭香說話について」(東方學會創立二十五周年記念東方學論集、一九七二年。なお前篇論文でこの論文を注記する際、筆者の氏名を誤り記したこと、つつしんでお詫び申し上げたい)を参照。ただ竹田氏はこうした神女說話と道教との結びつきが後來的なものであることを主張されるが、例えば劉宋の初めにその基礎的な部分ができていたとされる道典「太上洞淵神呪經」卷四に、

道言、中國有三千九萬人應仙。秦川漢蜀三吳之中、孫道留・王子寧……支道林等三千人、爲杜蘭香採藥、悉來武當宮中。今世道士、一心愛此三洞法、亦得與此仙人等相值耳。

とあって、支道林らが杜蘭香のために藥を採るため武當宮中に來たりして、この時代の神女說話がすでに複雑に道教信仰とからみ合っていたことを窺わせる。この武當宮は、恐らくは道教の、また後には佛教の聖地ともなる武當山中の洞宮であろう。またこの「神呪經」中には麻姑の名も見える。

六 會と厨——神々との共食

「漢武帝内傳」の七夕の武帝と神女たちとの會合の場面が、前半は西王母の七個の桃に端的に示されるような古くからの七夕の傳承と、後半はそれと少し來源を異にする新しい道教信仰と密着した傳承の上に纏められていることを分析してきた。しかしこの二つの部分は、本來互いになにの關係もなかったのに「漢武帝内傳」が纏められる時になり、機械的に

前後に結合されたのではない。すなわち、「詩經」國風時代までその起源を遡ることができる一つの文化複合（それは現在の我々が知り得るものよりもずっと豊かな内容を持っていたにちがいない）としての七夕傳承が、本來人々の生活に深く根をおろしたものであり、道教もまた人々の生活の中から成長してきたという要素を大きく持っているところから當然豫想されるように、七夕の傳承は初期の道教信仰の上に大きな影をおとしている。「漢武帝内傳」の七夕の場の前半と後半との結合も、道教教團内に取り入れられた七夕傳承の上に成り立っていたと考えられるのである。

七夕の行事を分析した際、正月七日の人日の行事と七月七日の七夕の行事とがひとまとまりの祭日であったことを指摘した。この人日と七夕を特別の日とする考え方は、初期の道教教團の中にも見ることができ、すなわち教團を成す道教として我々に知られるものの内の最も早いものの一つである張陵（張道陵）の教團、或いはその教えを嗣ぐ人々の中で、正月七日・七月七日という日付けが重要視されていたことを窺わせる資料は少なくない。

釋道安の「二教論」（廣弘明集卷八）は佛教の立場から道教の虚妄を攻撃するものであるが、その中の服法非老第九の章に李膺の「蜀記」を引いて次のように言う。¹⁾

張陵は「蜀の」鶴鶴山に入り、自から天師と稱した。後漢の嘉平の末年、彼は蟒蛇に吞まれてしまった。息子の張衡は危い所を逃がれたあと、父親の屍を捜したがどこにも見付からない。識者たちから「父を見棄てたという」譏りを受けることを畏れ、詐術を設けて、父親が靈化したのだということを示そうとした。生きたまま鶴の足をひもで縛るとそれを絶壁の上に置き、光和元年（一七八年）、使者を巡回させ、正月七日に天師は玄都に昇られると「信者たち」に「告げさせた。米民（五斗米道の信者）や山獠（山中の異民族のもの）たちは、このことから「張陵の死について」でたらめを言い傳えるようになった。親の死を利用して自分の利益を計るとは、惡逆これに過ぎるものはない。

このことは釋玄光「辯惑論」（弘明集卷八）や「古今佛道論衡」にも見え、佛教徒が道教を攻撃する際の格好の材料と

されていたようである。實際に張陵が蟒蛇に吞まれて死んだのかどうかは分からない。しかし正月七日が祖師の命日として天師道の教徒たちに傳承されていることを背景にしてこうした話ができたことは確かであろう。道教を悪く言おうとするものが勝手に正月七日という日を設定したのでなく、正月七日に天師が昇天したという道教内の傳承をもとに、實は昇天したのではなく蟒蛇に吞まれたのだという資料を提出するからこそ、眞實味があり、天師の神性を剥ぎ取るのに有効であつたのである。

魏晉南北朝時代の天師道信者にとって正月七日と七月七日とが極めて重要な日付けであつたことを推測させるもう一つの點は、天師道の教義の中心をなす内容と教團の教會組織とがこの日に啓示²され定められたとされていることである。

後漢時代の道教信仰がすでに民間信仰に密着したものである、また方士たちの呪術的な内容のものである段階にまで發展していたことを端的に示すものとして、その内部に信徒たちを結びつける教會組織が確立していたことが特筆されるであろう。東方の黃巾教徒の組織においては、それは「方」と呼ばれ、三十六の教會組織（三十六方）が置かれていた。それに對し漢中に根據地を置き、やがて全國にその信仰を廣めた五斗米道——天師道では、教會組織は「治」と呼ばれ、基本になるものとして二十四治が置かれた。この五斗米道の二十四治が定められたのが漢安年間の正月七日、七月七日と十月五日だとされている。

「無上祕要」卷二三の正一氣治品は「正一氣治圖」という書物を引用して次のように言う。³

太上は、漢安二年（一四三年）正月七日、日中の時に、二十四治を地上に降した。「二十四治は」上の八治、中の八治、下の八治から成り、天の二十四氣に應じ、また「天の」二十八宿にも合する。これを天師張道陵に預け、これに依據しつつ教化を行なうようにと命じた。

上皇元年七月七日、無上大道老君が設立した上品治の八品（以下に陽平治以下の八治が列擧されるが、ここでは省

略)。

無極元年十月五日に正眞無極太上が中治の八品を設立した(昌利治以下の八治が列擧されるが、省略)。

無極上皇二年正月七日、無爲道君玄老が下治八品を設立した(雲臺治以下の八治を列擧するが、省略)。

天師は、漢安元年七月七日に二十四治を定めて嗣師(張衡)に預け、「また別に四治を加えて」二十八宿に應ずるようにした(剛互治以下の四治を列擧。省略)。

嗣師は、建安二年十月五日に天師の教化の及んだ所に(?)八品の治を設立し「上の二十八治に」附屬するものとした(滴沅治以下の八治を列擧。省略)。

係天師(張魯)が太元二年正月七日に設立した八品の遊治(峨帽治以下の八治を列擧。省略)。

この「正一氣治圖」の言うところを要約すれば、太古の時代(上皇・無極などの道教の神話的な太古の年代)の七月七日・十月五日・正月七日に天上に設立された二十四治の組織が、漢安二年(一四三年)に張道陵に授けるという形で地上に降され、更に張道陵の後を繼いだ天師道の指導者たちによって正月七日・七月七日・十月五日という日付けを守りつつ教會組織が擴充されていったというのである。

實際にこうした日どりで教會組織が設立されたのかどうかは確めるすべがない。しかしここで重要なのは、正月七日・七月七日・十月五日という日付けが祖師の命日であり、また教會組織が設立された日として、魏晉南北朝時期の天師道教徒にとって宗教的にきわめて重要な日付けであったことが推測できることである。そうしてそれが單に教團の創立記念日として祝われる日であっただけでなく、天師道の教團活動の基盤をなす、教團の信者把握のための種々の實務的な行事が儀禮の形式を通して行なわれる日でもあったのである。

三元の日の行事が盛んになる以前に、その前身として三會日という祝日があったという議論は以前に紹介したことがあ

るが、この三會日の日付けがここで問題にしている正月七日と七月七日と十月五日なのである。この一年に三度の一組になった祭日は、單なる季節の行樂の日ではなかった。三會日とあるように、道教信徒たちが各々の所屬する教會本部（本治）に會合する日であったのである。そうしてその會において信徒たちの名簿の確認が行なわれた。劉宋時代の陸脩靜「陸先生道門科略」に言う。

天師（張道陵）が「治」を立てて教團内の聖職を置かれたのは、ちようど現世の官僚組織に郡や縣や城や府があつて萬民を治めているのと同様なのである。道を信奉する者はみな戸籍に編入され、それぞれ所屬する「本治を」持たせ、正月七日・七月七日・十月五日の一年三度の會合の日には、民衆たちはそれぞれの本治に集合するようにと命ぜられた。「そのとき本治の指導者である」師は、戸籍を調べ直し、死んだものは戸籍から外し新たに生まれたものを戸籍に載せ、人口を正しく調べ名簿を確定する（「と共に」、さまざまに命令を伝え、民衆たちにおきてを知らしめなければならぬ）。この日には天上の官僚や大地の神々がみな本治に會し、文書を取り調べるのである。「だから」師も民衆も行ないを慎しんで嚴かにせねばならない。酒を飲んだり肉を食べたり、騒いだり笑ったりしてはならない。會が終つて家に歸つた信徒は、「この會で」傳えられた科おきてや禁令、或いは威儀（宗教儀禮の行ない方？）を家の全ての者に教え、一家そろつて守り行なうように務めなければならない。このようにすれば、道による教化は廣く傳わり、家も國も太平になるのである。

これが天師の定めたおきてである。しかるに現在はこのが正しく行なわれていないとして、「陸先生道門科略」は續けて次のように言う。

しかるに現在の人々は、道を信奉すると言っても、多くは「この三」會に赴かない。或いは距離が遠いことを理由にし、或いはそちらに行きたくないと言って（？）、本來の師の所へは行かず、わざわざ別の治に行ったりする。「治

の方でも」ひたすら酒食のふるまいを盛大にして信徒たちを誘いこみ、立派な掟や正しい教えの方はほったらかしにして宣傳傳のつとえることをしない。則るべき典のりも古來の章も、このようにして地に墜ちてしまい、元もとになる大綱おおづなが緩んでしまえば、小さい綱目はみな亂れて秩序がなくなってしまう。「師の方は道教の」掟を知らず、信徒からの獻上物にのみ心を注ぎ、道民の方は正邪も分からず、「どこの治の」御馳走「が盛大であるかということ」ばかりに聴き耳を立てている。上も下も共に道から外れ、掟を守り行なう者など絶えてない。

この「道門科略」が述べるように、本當に天師道成立の當初には三會日の制度が嚴密に行なわれていたかどうかには疑問が残る。しかし最少量次のようなことは確認できるであろう。

一、この三會日は、天師を信奉する教團にあつて、その組織の根本に關する重要な日であつた。すなわちこの日には、信徒たちは所屬の治に集まり、教徒としての身分の再確認が行なわれ、また掟を師から傳えられた。

二、この日には信徒から師にむかつて獻上物が捧げられ、信徒たちは御馳走をふるまわれた（このことが三會日の制度を亂すものになっていると考えられている）。

三、こうした儀式の場には天神たちが降下して立ち合ふとされた。

第三の、この日に天神たちがそれぞれの治に降下して、その來臨のもとに儀式が行なわれると考えられたことについて補えば、「赤松子章曆」卷二の三會日の章に次のように言う。

正月五日の上會、七月七日の中會、十月五日の下會、これらの日は天への上章を行ない、功（善行）を言上すべき日である。疾風暴雨、日月の昏晦、天地の禁閉にも關りない。この日には天帝と一切の大聖たちが共に降下して治堂（治の正殿）に集う。神々は形を分かつて全ての治堂にその姿を現わし、萬里のかなたであつても、いささかも變るところがない。

この三會日の儀禮が道教の教團組織とどのような觀念を基盤にして結びついていたのかを知るため、もう一度「陸先生道門科略」を引用してみよう。

道の科さだめによる宅録（家ごとに置かれる信徒の名簿）は、民衆たちの第二の戸籍であって、男女の口數は全てこれに記録されておらねばならない。家を守護している天の官吏も、この宅録を正本として、そこに載る人々の行動に常に保護を加えようとしているのである。一年に三度の遷言（三會日における本治での報告？）に際しては、そのやり方に定まった掟があつて、口數に増減があればみな「本治にある」命籍を改めなければならない。

三會の日には、天上の三官と萬神たちがみなして命籍を吟味する。もし人數が増えても上告してないと、天の役所にその名前がなく、人數が減つても命籍から除いてないと、名籍が不正確ということになる。いま人々が道教に入信したとき、ある場合には最初に教化を受けた一人「が登録された」だけで子々孫々に至るまでそのまま受け継がれたりしている。三會の日に本治へ文書で通知することもせず、よりどころがないため本師も「正確なところを」知ることができず、それゆえ以前の報告された年のままにしておく。「その結果」死んでから久しくなり骨も腐つてしまつたのに命籍には猶お生きしていると記載され、或いは生れてから年を経て白髪になつてもまだ記録されていない場合もあり、或いは妻を娶つても上告されず、或いは嫁いでも戸籍から除かれず、その結果として百歳の童男や處女がいるということになる。このようにして生者と死者とが混亂し、現存者と不在者との「記録が」不正確になる。

病氣に罹つた時にも、本來の師のもとには赴かず、他の治の道官に告げて「病氣の平癒を」祈つてもらつたりする。その道官も彼の所屬を尋ねたりすることもなく、倉卒に病人のための「天の役所への」上章文を作つてやる。病氣に苦しむ人の録籍がもとそこにはないのに、この時になつて突然に上章文が「天の役所に上せられる。これでは」家を守る天の役人の職掌の外であり、三師も扱わず、天の三つの役所にも帳簿がなく、司命神のもとにも名前が屈い

ていない。地上で心をこめて祈願しても無駄で、いかに多数の文書を天に上章しても、法に外れているのであるから、
「大道」はその人を救いはしない。こうした道理を思いみなくてよいものだろうか。

道を信奉する際のおきてとして、師は「その治に保管する」命籍を第一に重要なものとし、道民は信（ささげもの）を第一に重要なものとする。師は、道民のために三天に對しその名をつらねて上告し、家を守護する天の役人たちに、その名簿によりつつ保護を加え、禍いや災難を斥け^{しりぞ}てくれるように、と請願する。

一年に三度會するのが定めではあるが、「それができない場合にも」最少限一度だけ、十月五日には信をもって本治にやって來る必要がある。またもし家内が安全で恙なければ、五人の客を招いて上厨（上等の宴會）を設ける。もし人数が減った場合には、厨は設けずとも、信を本治にもたらすことは定め通り缺かしてはならない。もしこの「命信」が本治にやって來ないと、命籍が天に上告されない。たとえ他^{ほか}でいかにお金をかけて厨會や祈福を行なったとしても、この信が缺けていることの補いにはならない。だから教えにも言う、「千金は貴しと雖ども、未だ本齋の信命には如^{しか}ず」と。道を信奉している家でも、命信を本治にもたらさないことが、ややもすると多年になることがある。そうなると三天はその名籍を削除し、家を守護していた天の役人も天の役所に歸ってしまう。「道の氣」がもうその家を覆って「保護すること」がなく、鬼や賊に傷つけられ、死亡や病氣や横死にみまわれる。「ところが」不幸にみまわれた家では、こうした道理を少しも覺ることなく、かえって師を咎め道を怨む。哀しいことではないか。

この數段の記述からも知られるように、陸修靜の考える道教教團の組織の根本の構造は、道教の聖職者が天の役所（天曹）と道民との間にあって、兩者の間の連絡を獨占的に取り扱うものであった。その際の基礎になる據り所は、道民の家にある宅録と、本治にある命籍と、天曹にある帳簿なのである。したがって道民がいかに眞心をこめて祈ったにしても、この文書行政的機構の必要とする手続きを缺き、教會の仲介が得られなければ、なんの効果もないのである。ましてやこ

の機構に組みこまれていない巫覡たちを介しての「淫祠」に效驗のないことは言うまでもなく、「淫祠」的信仰はこの「科略」の中で厳しく非難されているのである。

このように三會日は、教團組織が成立した日であると共に、宅録や命籍の改訂が行なわれて、教團がその基礎において正しく組みかえなおされる日でもあった。そうしてまた教團の経済的基礎をなす「信」が道民から教會に奉納される日でもあった。

この「信」の内容は、天師道が社會の各層に廣がると共に象徴的な物品に變化したのだと思われるが、元來は「五斗米」がその中心であった。「要修科儀戒律抄」卷十に引く「太眞科」には次のようにある。⁸

家ごとに靖（靖室）を立て、信米五斗を大切にし、造化（天地の創造者）が五性の氣を調和させたことを立（？）てる。家中の人々の命籍はこの米にかかっているのである。年ごとに「會」を正しく守り、十月一日には「五斗米を」みな天師治に集めて「天倉」に納め、また五十里の亭中にも蓄える。このようにして凶年において餓えた人々が往來する際に食糧が不足するのを防ぎ、また旅をする人たちが食料を携えなくてもよいようにする。

この五十里亭中に食糧を蓄えるという規定は、張魯以來の「義舍」の制を承け繼いだものである。⁹天師治の天倉に五斗米を納めるため集まるのは十月一日だとされているが、主要な儀式は十月五日に行なわれたようである。上引の段につづけて「太眞科」は次のように言う。¹⁰

十月一日に米を天師治に集めるのは、十月の初めは太陽の元氣が始めて生ずるので、人々に壽命を與え生命力を盛んにさせることができるのである。十月五日の清旦に天師治で朝會が行なわれる。行列し皆して治堂の前庭に入ると、北を向いて一齊に拜禮をし、地に伏したまま堂上で主者が命令を傳えいましめをのべるのを聴く。勝手に雜食をたずさえて治の門を入り「眞正」を穢し損ずることがあってはならない。十月五日には生籍を天に言上する。七月七日の

中會には生命籍を度し（？）、中外の法氣合會の功（？）を評定して位を進める。正月七日は道官たちの官位昇進の會で、善行の勸獎や遷官のさたがある。

このように三會日の内でも、正月七日と七月七日が道教の修行者あるいは道官のための日であるのに對し、十月五日は一般の道民に直接關りのある日であったことが知られる。なお「玄都律文」では、七月七日から十月五日の間に天祖米を納めるようにと規定して次のように言っている¹²。

男官、女官、籙生、道民に制す。天祖米は天の重寶であり、命籍の大信である。輕々しく考えることがあってはならない。その身の禍と福との原因は、全てこの天祖米にかかっているのだ。七月七日に供出するのを上功となし、「大きな福を授かる」。八月に供出するのを中功となし、九月に供出するのを下功となし、十月五日に納めるのは功も過もないのである。これらはみな本治に納められる。掟に違つて「天祖米を期日通りに納めない」と、命籍が天上の擔當の役人に報告されず、「その災いは」上は七世の祖にまで及び、下は子孫代々に傳わる。家長は罰として二百日の壽命が削られ、家人たちは二紀（六百日）の壽命が削られる。

また「玄都律文」は、このようにして納められた天祖米の内、百分の七十をそれぞれの治で使用し、百分の三十だけを上級の天師治に送るようにも規定している。

このように七月七日の日付けをふくむ三會日は、初期の道教教團にとってきわめて重要な日であったのである。そうして小説成立の場を追求しようとする私にとって何よりも興味があるのは、これらの日に行なわれる祭禮の筋書きであり、それに伴う「幻想」がいかなるものであったかということである。

道教が一つの確立した宗教であることの具體的な表れは、教理があり教團組織があるほかに、独自の宗教的な儀禮を持

っていたことにも見られる。道教の儀禮の中では、これまで塗炭齋、黃籙齋、靈寶齋など齋とよばれる儀禮が主として注目されてきたようである。こうした齋の中で、人々の強い宗教心が行動に示されるという點で、たしかに道教の宗教的側面を窺うための重要な手がかりである。しかし、ここでは、より民衆的、より日常生活的な「厨」と呼ばれる儀禮の方に注目してみたいと思う。

厨というのは、一言で言えば共食の儀禮である。道教徒同志の共食儀禮であると共に、より原初的には神人共食の場であつたと考えられる。

三會の日にも共同の食事が行なわれたことは、前引の「陸先生道門科略」が、信徒たちは教會が供する御馳走ばかりを氣にしていると嘆じていることや、逆にこの日には雜食を持ちこんではならないと規定していることから知られるであらう。「玄都律文」も次のように言う。¹³

律に曰う、男官、女官、主者は、三會の日に「厨」に供するために「租米」を分配させよと。しかるに近ごろでは、道官たちは民衆たちの方に「會」のための必要品を準備させている。こうしたことはみな科典おきてに合わない。律に違えば罰として壽命を一紀（三百日）だけ削る。

すなわち會での食事などのために本治に蓄えられた天租米を用いるのが本來の形式だと言うのである。「玄都律文」はまた次のように言う。¹⁴

律に曰う、道士、女官、主者は、邪僞を誅罰し、天下を清寧にし、民庶を禮でもって受け入れ、群生を養育する「ハの務め」である。三會の吉日には、飾ることなく天上の役人に應對し、愚俗を教化し、功德を敷き廣げて、人と鬼とがそれぞれあるべきようにあらしむる「ハの務め」であると。しかるに近ごろでは、道官たちは畜生を殺して料理し、それを厨會に出している。これは冥法に背き、生あるものを殺して「自からの」長生を求めるのでは、生命から遠ざ

かるばかりである。この掟を犯すものは、禍いは子孫に及び、主者も罰として壽命一紀が削られる。

こうした條文から、三會日には參會者に食事がふるまわれ、ある場合には家畜を殺して料理することもあったことが知られる。

この厨の儀式は三會日に行なわれるだけに限られず、さまざまな場合に厨が設けられた。「陸先生道門科略」には次のように言う。¹⁵

男の子が生まれて一ヶ月になったら、紙百枚と筆一對とを本治に納めて、十人の客を招いた上厨（上等の厨）を行なう。女の子が生まれて一ヶ月になると箒と塵取りを一つづつと席一枚を本治に納めて中厨を行なう。婦を娶ったときは、十人の客を招いて上厨を行なう。籍主（宅録の筆頭人）はこうした場合に必ず宅録をたずさえて本治に出むき、新しい宅録を受け取ると共に、本治に保管されている命籍に正しく書き加える。

このような一種の人生の通過儀禮に伴なう厨のほか、重大事件に直面して行なう願厨、死者（或いは生者）の罪を除くため（？）の解厨などの名が見えている。

こうした厨の儀禮は、宗教的精神の興奮から泥の中を轉げまわる塗炭齋に典型的に示されるような齋の儀禮に比すれば、きわめて平靜で日常生活に密着したものであり、恐らく共同體の共食儀禮として、その根源は先秦時代の郷飲酒の儀禮などにまで遡る古い性質を留めた行事であったと考えられる。そうしてここで考えたいのは、この儀禮が形式として古いものであるだけでなく、その行事の間に古い「幻想」をも保持していたということである。

この厨の場には天神たちが降臨するとされる。神々が降臨する故にその場は嚴肅なものだとされているのである。「玄都律文」に言う。¹⁶

律に曰う、男官、女官、籙生、道民が解厨に参加する場合、家主は齋戒し前もって客として招く人々に通知をして

おく(?)。招かれた者たちは、きっちりと身づくろいをし、穢れた所に足を踏み入れることがあってはならない。みな沐浴をし、衣裙を改め、幘、褐、袴褶を着ける(?)。裙や履や露衣を着て「儀式に臨み」至眞を軽んじ冒すことがあってはならない。なぜかと言えば、この律は天官の威あるものや神仙たちが降臨する「がために設けられたもので」、決して軽々しいものではないからである。参會者たちは心をひきしめて神々の姿を想い描き、勝手な言葉や世間の不急のことをしゃべることがあってはならない。

そうして参會者たちは降臨した神々と同じ食物を食べる。その時、この食物はすでに地上のものではないものに變成していた。すなわち神々が用意した食物を参會者たちもお相伴すると考えられたのである。「漢武帝内傳」において、西王母も上元夫人も、武帝のもとに降臨すると、教えを垂れる前にまず自から「膳」を設け「厨」を設けたが、その内容は「膳(天厨)の精なること非常にして、豊珍の肴、芳華百果、紫芝は菱甍、紛若たる填櫟、清香の酒、地上の有る所にあらず」と飾って描かれている。これもこうした厨の場の食物がすでに「地上の有る所」のものでなくなっているという幻想を基礎にした筋書きであったと考えられる。

先秦時代の郷飲酒禮などの共食儀禮が、單に郷人たちのリクリエーションに止まるのではなく、その背後に宗教的な基礎觀念(恐らく祖靈たちとの共食という觀念)があつて行なわれる行事であつたろうことは想像にかたくない。ここで追求している厨の儀禮も、その共食の儀禮を支えていたのは、全世界的に見られる「よもつへぐい」の觀念であつたと考えられる。そうしてこの場合、現世の人間が「よもつへぐい」を避けるというのではなく、逆に彼岸の食物を攝ることによって彼岸の存在に近づき、現世的存在の束縛を超えてゆこうとするものであつた。

仙道の修行を積んで一定の段階に到すると「行厨」(天から下される辨當)を招き致すことができるようになるとされる。例えば「太上靈寶五符序」卷中の靈寶三天方の條は、太清に上昇するための丸藥の處方を述べたあと、それを服しつ

づけて六年目になると「行厨かたえ 邊にあり、位は仙人となる」とされる。現世の材料を用いた薬方によって身を養う内、ある段階になると彼岸の食物によって身體を養うことができるようになるのである。「五符序」によれば、行厨を招き寄せることができるようになった後にはもう次の段階はなく、「天と相い傾き、變形千化し、太清に上升する」という最高の境地が待つばかりなのである。既に引用した「玄都律文」にも、厨は生（長生）を求めるためのものであるとされていた。神々と共に彼岸の食物を攝ることによって、現世的な時間の中にある生を超えて、永遠の生命に近づくことができるのである。

ちなみに燉煌文書の中に「佛説三厨經」と稱する偽經（S.二六七三、二六八〇）があり、その中に「觀音は我れに法を受け、仙人は我れに糧を賜う」などの句が見えるところからも知られるように佛教と道教が混淆した民間信仰の様相を窺わせるものであるが、この「三厨經」にも、「仙人と玉女は我が神に事え、天官の行厨もて身を供養す。我が顔色をして常に充悦ならしめ、年を延ばし壽を益すこと數萬年なり」という句がある。天官の行厨により永生を得られるという觀念が廣く民衆層にまで廣がっていたことが知られよう。

このような、神々との共食によって現世に束縛された人間としての存在を超えることができるという觀念は、さまざまな幻想の形をとって道教の傳承の中に現れている。道教（あるいは仙道）修行者をめぐる説話の中にしばしば華美な食物の描寫が現れるのは、こうした觀念が基礎にあったからであろう。

祭りの場に鬼神たちが集まり飲食が行なわれるという幻想は、別の論文に引用したことがあるのであるが、「晉書」卷九四夏統傳の例が参考になる。¹⁸ 夏統が目撃したのは、先人を祠るために女巫の章丹と陳珠の二人が迎えられ、この女巫たちの舞いと共に靈鬼たちの酒宴がくりひろげられるありさまであった。¹⁹

丹と珠とは中庭に在りて輕歩徊舞し、靈は談し鬼は笑い、觸さかづき（觸か）を飛ばせ榮さかを挑げ、酬酢すること翩翩たり。

また「紫陽真人内傳」はその最後に「周裴二眞敍」という文章を附録し、茅山の靈媒の華僑がまだ俗神に仕えていた時期のことを次のように記している。²⁰

江乗の令、晉陵の華僑は、先祖代々「俗神」を奉じていた。あるとき突然に夢に多くの鬼神が現れ、彼らと遊行したり飲食したりした。鬼たちが與えるものを華僑は彼らと一緒に飲み食いしたのである。華僑も酔ってしまい、家に歸るといつも飲み食いしたものを吐いた。そのようにして數年が過ぎ、鬼たちはだんだんと華僑に才能のある人物を推舉するようにと迫るようになった。華僑は已むを得ず前後十人あまりを推舉したが、推舉された人物は皆な死んでしまった（冥界で仕事についたのである）。鬼の方では、華僑が推舉した者たちに才能があったことから、彼には人を見る目があるとし、いよいよ多くの人物の推舉を迫るようになり、少しでもぐずぐずしたり言いつけに背いたりすると、すぐさま罰を加えた。華僑は「このままでは」きつと鬼たちのために身を亡ぼすであろうと畏れ、そこで「俗」を棄て「道」に入った。祭酒である丹陽の許治のもとを訪れ、「奉道の法」を授かると、鬼たちはみな消散し、二度とやって來ることがなくなった。

ここでも群鬼たちとの飲食のことがわざわざ記録されている。これは華僑が俗神を奉じていた時のことであった。「晉書」夏統傳の二人の女巫たちの場合と考えあわせ、こうした鬼神たちとの飲食という幻想は巫覡たちの降神の儀禮の中にすでにそれがあり、恐らく本來は巫覡たちの宗教的實修に伴なう幻想であつたものが、神仙思想や道教にも取り入れられたものであらう。

多くの宗教儀禮の場と同様に、この神々との共食の場も、その幻想の中で、現實的な空間ではなくなっていたものと推定される。「眞誥」卷十七の夢の記録は、蓬萊山で酒食をふるまわれるものである。²¹

四月九日戊寅の夜、四更、夢に北に旅して高山に登った。……目が覺めてから思い出すには、山に登りつづけて半

日ほどで頂上に達した。そこにはたくさんの宮室、數千間があつて、重なりあつて建ち、それぞれを區別しがたかつた。山の四面はみな果てしない水面に圍まれ、そこがどこなのか分からなかつた。目を移して天を見上げると、天の中央に一匹の白い龍が見えた。龍の身の丈は數十丈で、東に向いて空中を飛び、その光彩はまばゆく天に輝いた。そうする中、今度は東の方角に、白衣の美しい女性が現れ、彼女もまた空中を飛んで西に向うのが見えた。彼女は龍に近づくと、まっすぐ龍の口の中に入り、間もなく出てきた。三たび龍の口の中に入り三たび出て、そこでその行動を止め、もどつて來て私の右側に私の方を向いて「立った」。そのとき私の左側にも一人の老人がいるのに氣が付いた。その老人は繡ぬいとりの上衣と裳を着け、芙蓉冠をかぶり、赤い九節杖を杖ついて立ち、一緒に白い龍を眺めやつた。私は老人に、彼女はいかなる女性で「何のために」龍の口にとびこんだりするのか、と尋ねた。老人は答えた、これは太素玉女の蕭子夫という者で、龍の氣を取つて形からだを鍊きたえているのです。彼女は間もなく役目をもらつて官に就くでしょう、と。私はまた尋ねた。あなたはどなたで「どうして」この場所まで登つて來られたのですか。老人は答えた。私は蓬萊公の洛廣休で、ここは蓬萊山だ。私はここに役所を持つてゐるのだ、と。……私は老人とこの女性と席しきものを敷いて一緒に山上に坐し、三人して北方の海水と白い龍とを望みやつた。その場には酒食も用意され、酒の中には石榴ざくろの子のような果物が入つていて、それも併せて食べた。槃おぼろは世間の槃と變りなく、槃の中には鮭さかなが用意されていた。ひきつづきこの場へ許玉斧ら四人が加わつて互いに詩を作り合つたりする。宴がはて山を下りた所で目が覺める。これは靈媒の夢が記録されたもので、その詳細が分からない「周氏冥通記」の後半の周子良の神仙世界への遊行も、恐らく同様のものであつたと推定される。そうしてこの蓬萊山で酒食をふるまわれるという幻想は、恐らくは儀式的な神々との共食の場がすでに現實の空間でなくなり、神仙世界に直結したものになるという觀念の上に成り立つたものであらう。神々との共食の場が現實を超えたものになるという幻想は、もう一つの方角としてその場の時間が現實のものではない

という形をとる。これはある食物（特に果實——生命の果實の後を承けるものであろう）を食べたことの思い出が長大な時間の経過を思いおこさせるという定まった筋書きを取ることが多い。例えば「藝文類聚」卷八七に引く「馬明生別傳」には次のような一段がある。²²

仙人の安期生は神女に會った。「神女は」^{なづめ}厨膳^{くしん}を設けた。安期生は言った、「女郎^{おんな}と西海のほとりまで行き、そこで休息したとき、棗^{なづめ}を食べましたが、とびきり美味でした。このあたり（現世を指すか）の棗は小さくて、あれには及びません。あの時の棗の味はよく覚えており、あれからいかにほどもならぬと思う間に、もう二千年が経ってしまいました。」神女が言った、「むかしあなたと一緒に棗を一個を食べましたが、二人で食べてもその一個を食べ盡すことができませんでした。このあたりの小さな棗が、どうしてあの時の棗に比べられましょう。」

次の「眞誥」卷十三の展上公の場合には、直接には厨や膳という言葉は出てはいないが、同様の觀念を背景にしていたと考えられる。²³

むかし高辛氏の時代に仙人の展上公なる者がいた。伏龍の地に李^{すもも}を植え、李はその土地いっぱいになり満ちわたった。展先生は今は九宮内の右司保の官に就いている。彼がよく人に語るには、むかし華陽のもとで白い李を食べたが、その味は特にすばらしかった。あれからいかにほども経たぬと思う内に、たちまち三千年が過ぎ去ってしまった、と。

このような仙人や神々どうしの超現實的な時間に關する會話を俗人が傍聽するという話しの枠組みは、「搜神記」卷十七の度索君という廟神についての挿話の中にも見える。²⁴

蘇という名の士人がいた。母親が病氣になったので「度索君の廟に」出かけて禱った。廟の主簿（神官）が言った、「度索君はいま天上の士人と會われるので、少しお待ち下さい。」やがて西北に音樂が聞こえ、度索君がやって來た。それから間もなく一人の客人が訪れてきた。早い角のある冒子^{もろこし}をかぶって單衣を着、頭には長さ數寸もある五色の毛

が生えていた。この客が去ると、また一人の人物がやって來た。白布の單衣を着て高い冠をかぶっていた。その冠は魚の頭のような格好である。その人物が度索君に向って言った、「むかし廬山に行つて、一緒に白い李を食べましたね。そんなにむかしの事とも思えないのに、もう三千年にもなつてしまいました。月日の經つのは速いもので、悵然たるを禁じ得ません。」客が去つたあと、度索君は蘇にむかつて言った、「さきほどやつて來たのは南海君なんだ。」このように神々との共食の場は、幻想の中で現實を超え、食物は天上の食物となり、その場が時間的にも現實的な枠を超えたものであることを印象づけるような神々どうしの會話が取り交されるのである。神々の間の共語を傍聽するという幻想は、すでに第四章で検討した神降ろしの記録の中に見えるものであった。

「漢武帝内傳」もこうした場の幻想の傳承を律儀に守っている。西王母は上元夫人に向つて次のように語るのである。²⁶

「むかし夫人と^{あなた}一緒に玄隴朔野に登り、曜眞の山にまで足をのばして、王子童に會いました。……そのち朱火丹陵へ行き靈瓜を食べましたが、それはとても美味でした。あれからいかほども經っていないと思う内に、もう七千年にもなりました。」

このように追跡してきた神々との共食の幻想を最も生き生きと文字に定着したものととして、仙女麻姑の物語を擧げることができる。H・マスペロの『道教』も指摘する²⁷ように、「神仙傳」の麻姑の條は「厨の祭りに關する幻想的な要素のまじった記述」であり、「この理想化された物語りのなかに、道教の律文によって規定されたあらゆる特色を拾いだすことができる」のである。その物語りは七月七日の厨の場を舞臺としたもので、その儀禮のもつ氣圍氣——それは參會者たちの共通の幻想を基礎としたものである——をよく傳えている。

麻姑の物語りは、現行の「神仙傳」の卷二と卷七とに兩見する。テキストとしては顏真卿の「麻姑仙壇記」の引く「神仙傳」が最も信賴できるであらう。²⁸

王遠、字は方平、東海の人である。（中略。王遠が仙去するまでの事跡が記される。）王遠は東方の括蒼山へゆく途上に呉（蘇州）を通り、胥門の蔡經の家に滞在して戸解を教え、「蔡經は」蟬の脱け殻のように「身體だけを残して王遠と共に仙去した」。蔡經は、仙去してから十餘年がたって、突然に家へ歸ってきた。その容貌は若々しく、鬢や髪は黒々として豊かであった。家人に向って言うには、七月七日に王君（王遠）が訪ねてこられるから、その日には御馳走や酒をたくさん用意して従官たちを供應するように」と。その日になると蔡經の家の者たちは、甕や器を借りてきて、食べものや飲みものを百石あまりも作ると、座敷の前の庭に陳べた。この日、王君が本當にやって來た。

到着に先だって、鐘や太鼓や簫管の音と人馬の聲が聞こえた。近鄰の人々もびっくりしたが、どこにそうした人々がいるのか分からなかった。一行は蔡經の家に到着し、家の者たちは來訪してきた一隊を目に見た。王遠は、遠遊冠をかぶり、朱い上衣を着、「腰に」虎頭の鞆をさげ、五色の綬と劔を佩びて、顔色は黄色っぽく、まばらな口ひげを生やし、中くらいの背丈の人物であった。王遠は羽車に乗り、五匹の龍にそれを引かせ、龍はそれぞれに色が異っており、前後に旗さしものや従官などがいて、その威儀の盛んなさまはあたかも大將軍のようであった。十二人の先導者がいたが、彼らはみな蠟でその口を封じていた。樂隊はみな龍に乗って天から下り、庭の上空に留まっていた。従官はみな背丈が一丈あまりで、彼らは地上の道は通らずにやって來た。一行が到着すると、従官たちはみな姿を消し、どこにいるのか分からなくなった。ただ王遠が坐っているのが見えるだけであった。ほどなく王遠は蔡經の父母兄弟を引見した。

それが終ると「王遠は」人を遣って麻姑を招いた。麻姑がいかなる神なのか誰も知る者がなかった。麻姑への傳言は次のようなものであった。「王方平が謹んで申し上げる。久しく人間たちのところにやって來ることがなかったが、いまこちらに來ている。麻姑には、しばらくこちらにまいられ、一緒にお話しいただくことはできないだろう

か」と。間もなく返事があった。使者の姿は見えず、返事の言葉だけが聞こえた。言うには、「麻姑わたくしは再拜して「御挨拶いたします」。お目にかからぬことが、またたく間に五百年にもなっていました。尊卑の身分は厳しく隔てられ、御挨拶いたすにもその術すべもございませんでした。わざわざお便りを下さり、承れば彼の地におられるとのこと。すぐおうかがいたします。「ただ」先に命令を受け、蓬萊へ巡察のためまいらねばなりません。いますぐに出發し、ほどなく歸ってまいります。歸ってまいればすぐにお目通りをさせていただきますので、どうか今いましばらく御出發おたちになりませぬように」と。

それから二刻ばかりたって、麻姑が到着した。到着の際には、またまず人馬の聲がし、到着したのを見ると從官は王遠の場合の半分であった。

麻姑が到着すると、蔡經はまた家中の者たちに麻姑と會わせた。麻姑は美しい女性で、年は十八、九ばかり。頭の上に髻まげを結び、餘った髪は腰まで垂れていた。衣服には文采あやもようがあるが、錦あやぎぬでも綺あやぎぬでもなく、きらきらしく輝いて、その名は知られず、みな現世のものではなかった。麻姑は入ってくると王遠に向かって拜をなし、王遠はそれに對し立ちあがって「返禮をした」。

坐が定まるとそれぞれが「行厨」を用意した。みな金の盤に玉の杯を用い、限りなくすばらしい御馳走であった。料理の材料はほとんどが華であって、香氣は部屋の内外に満ちわたった。脯はしにくを擲ないて食べるようにと勧められたが、それは麟の脯とのことであつた。

麻姑が口にはさんだ、「この前にお會いしてから、東海が三度くろはたけも桑田くろはたけになるのを見ました。さきほど蓬萊にまいりましたが、また水はこの前にお會したときより淺くなって、ほぼ半分になっております。また陸地になるのではないでしょうか。」王遠が笑って言った、「聖人がたもみな海中にもゆくゆくは沙塵が起つようになるだろうと言っておられ

れる。」

麻姑は、蔡經の母親や婦^{つま}たちにも會いたいと言った。蔡經の弟の婦は、お産をして十日あまりがたったばかりであった。麻姑は遠くから彼女を見ただけでそのことを知り、言った、「ああ、そこで止まって近寄ってはなりません。」すぐさま少量の米を求め、それを床の上にほうり投げた。米によってその穢^{けがれ}を祓^{はら}うことができるのとのことであった。見てみるとその米はみな丹砂となっていた。王遠が笑って言った、「麻姑^{あな}はまったく年が若い。私は年を取ってしまった。こんな風なたっしやな目くらましをやる氣はなくなってしまった。」

王遠が蔡經の家人たちに言った、「あなたたちに美酒をあげよう。この酒は實は『天厨』から出たもので、その味は釀^もく、俗人が飲むに適したものではない。飲めば腸を爛れさせることにもなりかねない。いまこの酒を水で薄めるが、いぶかったりせぬように。」そう言うで一斗の水を一升の酒に加えてかき回わし、蔡經の家人たちに授けた。人は一升ばかりを飲んでみな酔ってしまった。しばらくして酒が盡きると、王遠は侍者たちに命じた、「わざわざ〔天上で〕取りに歸る必要はない。一千錢を持って行って餘杭の老女から酒を買ってくるように。」間もなく使者がもどってきて、一つの油囊に入った五斗ほどの油がもたらされた。使者が餘杭の老女の返事を傳えて言った、「地上の酒ではお口に合わぬのではないかと心配いたします」と。

麻姑の爪は鳥の爪のようであった。蔡經はそれを見て心中に思うには、「背中がひどく痒い時には、あの爪で背中を搔いてもらったらさぞよい氣持ちだろう」と。王遠は、すぐさま蔡經が心中に考えていることを知って、人に命じ蔡經をひきすえて鞭打たせた。そして言うには、「麻姑は神人だ。おまえはなぜ輕々しくもその爪で背中を搔いてもらいたいなど考えるのか」。鞭が蔡經の背中に當たるのが見えるだけで、鞭をふるう人の姿は見えなかった。王遠が蔡經に告げた、「おれの鞭はあだおろそかには受けられぬものなのだぞ」と。

この麻姑の降臨の話について附言すれば、その中心に上清派の神話的な祖師である王遠（王方平）がいることから分かるように、この物語りは「神仙傳」の中でも恐らく最も新しい層に属するものと考えられ、より古い形を留められる断片のいくつか「列異傳」の中に見える。また「歳華紀麗」卷一の「上元送酒」の條は古詩の「漢武は桃の核を窺い、齊侯は棗花を問う、上元に應に酒を送り、來たりて蔡經の家にあるべし」という句を引用しており、この古詩の出來た時代は知られぬが、蔡經の家で神仙たちが酒を飲むという物語りが上元節にも關係を持っていたことを窺わせる。

以上に長く引用した「神仙傳」の麻姑の條は、七月七日における神々との共食を筋書きとし、超現實的な空間と時間が語られるなど、厨の儀禮に伴なう幻想が華麗に物語り化されているが、前述のようにその内容が細部まで「漢武帝内傳」と重なるというだけに留まらず、恐らくは「内傳」の編者「たち」は麻姑の物語りを下敷きにし、それに手を入れるという形で「内傳」の重要な部分を纏め上げたものと考えられる。そのことは、例えば先に降臨した西王母が上元夫人を招く際の細節が「神仙傳」の記述と符合しすぎるほど合致することからも推測される。「内傳」のその部分の記述は次のようなものである。

西王母は侍女の郭密香を遣して上元夫人に傳言を送った。その傳言にいう、「わたくし、王九光母は謹しんで御挨拶いたします。前にお會いしてから四千年あまり、天の公事に奔走しますうちに、久しくお目にかかることもないままとなつてしまいました。劉徹（武帝）は道を好んでいるとのこと、たまたまこちらにやって來て會つてみました。劉徹のことをはつきりと見ましたが、その修行を助けて完成させてやることができそうです。しかしその肉體にはしまりがなく精神も汚れ、腦血は淫にして漏、五臟は穢れ、關胃は彭勃として、骨には津液がなく、外と内とがばらばらになり、肉ばかりが多くて精が少なく、腫子はきよときよとして、三尸は手のつけようもなく暴れまわり、玄白も時を得ておりません。彼に至道を語り聞かせても、仙となる才能はありません。私は久しく人間世界におり

ますが、まことに臭濁で「堪えがたく思います」。しかし時々はここにやって来てわずかな念いでも寫^{うつ}えることも必要かと思ひます。凡庸な君主と對坐しておりますと、鬱鬱として心は樂しみません。夫人には、しばらくこちらにおいでになるお氣持ちはございませんか。もしおいで下さるのであれば、しばらくお待ちいたしましょう。」

武帝は上元夫人がいかなる神仙であるのか知らなかった。また見てみると、侍女は殿のきざしを下りると、そのまま姿が見えなくなった。

間もなく郭侍女が歸り、上元夫人の方からも侍女が遣わされて便りがあつた、「わたくし、阿環（上元夫人の名）は再拜し御挨拶いたします。遠く絳河より隔たり、官事に煩らわされて、お目にかからぬことが五千年ちかくにもなりました。「しかし」玉顏^{おほか}を戀^{なつか}い懷^{なつか}しく思うことは絶えることがございません。郭密香がやって来てお便りを賜りましたが、承われば、御尊體は劉徹のもとに降臨されたとのこと。お招きを被りました上は、取るものも取りあえず参じますべき所、先に大帝君の勅を被り、玄洲にまいって天元（天の住民——地上の住民の「元元」のもじりか）たちの戸籍^{あらた}を檢めよとのことでございます。いましばらくあちらにまいり、すぐ戻ってまいります。戻りましたら、衣裝を整えました上、「参上したいと存じます」。どうかもうしばらくそちらにお留り下さいますように。」

この部分は、劉徹の惡口の所（この部分は内傳の編者が意圖的に附け加えたと考えられる。第八章を参照）を除けば、その筋書きの細節まで麻姑の物語りと一致している。例えば、招かれた上元夫人が、いま公用があるので玄洲（麻姑の場合蓬萊）へ行って仕事をすませたあと、すぐそちらに行きますと答える部分など、兩者に傳承關係を考えねばその一致は理解しがたいであろう。そうして表現が誇大化する傾向があるという點から言つても、「内傳」が「神仙傳」を利用したことは確かである。加えてそうした意圖的な筋書きの利用があつても、それが自由な剽竊によるものではなく、七夕の傳承の枠を外れることがなかったことに注目せねばならない。

このように追跡してきて、「漢武帝内傳」の七夕の場の描寫と筋書きとが、道教儀禮の中でも古い日常生活的な要素を多分に留めた厨の儀禮に伴なう幻想にその基盤を置いていることが明らかになってきた。前論第三章末で述べた「幻想的な物語りの場」も、完全に空中に浮いて存在するのではなく、人々の生活に密着した儀禮とそれに伴なう幻想に根を持っていたことが知られるのである。

注

(1) 「廣弘明集」卷八釋道安二教論(大正藏五二・一四〇c)

蜀記曰、張陵入鶴鳴山、自稱天師。漢嘉平末、爲蟒蛇所噬。子衡奔出、尋屍無所。畏負清議之譏、乃假設權方、以表靈化之迹。生麋鶴足、置石幢頂、到光和元年、遣使告曰、正月七日天師昇玄都。米民山嶽遂因妄傳。販死利生、逆莫此之甚也。

(2) 天師道の教理の傳授について「雲笈七籤」卷六第十九紙、正一經の部分では次のように言う。

玉籙云、昔元始天王以開皇元年七月七日丙午中時、使玉童傳皇上先生白簡青籙之文。……漢末有天師張道陵、精思西山。太上親降、漢安元年五月一日、授以三天正法、命爲天師、又授正一科術要道法文。其年七月七日、又授正一盟威妙經、三業六通之訣、重爲三天法師、正一真人。

この一段からも、教義の傳授について七月七日という日付けが極めて重要であったことが知られよう。

(3) 「無上祕要」(道藏太平部第七六八冊・七七九冊)卷二十三第四紙以下。

太上漢安二年正月七日日中時、下二十四治。上八中八下八、應天二十四氣、合二十八宿。付天師張道陵、奉行布化。

上皇元年七月七日、無上大道老君所立上品治八品。……

無極元年十月五日、正真無極太上立中治八品。……

無極上皇二年正月七日、無爲道君玄老立下治八品。……

天師以漢安元年七月七日立二十四治、付嗣師、以備二十八宿。……

嗣師以建安二年十月五日、天師所布、立八品配。……

係天師以太元二年正月七日所立八品遊治。……

天師道の治については、陳國符「南北朝天師道考長篇」設治第四

「道藏源流考」附錄、一九六三年、北京)に詳しい。

(4) 小南「西王母と七夕傳承」(東方學報京都第四六冊、一九七四年)注二六。

(5) 「陸先生道門科略」(道藏太平部第七六一冊)第二紙。

天師立治置職、猶陽官郡縣城府治理民物。奉道者皆編戶著籍、各有所屬。令以正月七日、七月七日、十月五日、一年三會、民各投集本治。師當改治錄籍、落死上生、隱實口數、正定名簿、三宣五令、令民知法。其日天官地神咸會師治、對校文書、師民皆當清靜肅然、不得飲酒食肉、諠譁言笑。會竟民還家、當以聞科禁威儀、教勅大小、務共奉行。如此道化宣流、家國太平。

而今人奉道、多不赴會。或以道遠爲辭、或以此門不往、捨背本師、越詣他治。唯高尚酒食、更相街誘。明科正教、廢不復宣、法典舊章、於是淪墜。元綱既弛、則萬目亂潰。不知科憲、唯信曉是親。道民不識逆順、但有饌是聞。上下俱失、無復依承。

この會についても、陳國符「南北朝天師道考長篇」宣化第三章の章に詳しい。

(6) 「赤松子章曆」(道藏洞玄部表奏類第三三五・三三六冊)卷二第五紙。

(7)

三會日 正月五日上會 七月七日中會 十月五日下午會
右此日、宜上章言功。不避疾風暴雨、日月晷晦、天地禁閉。其日天帝一切大聖俱下、同會治堂。分形布影、萬里之外、響應齊同。

「陸先生道門科略」第三紙。

道科宅錄、此是民之副籍、男女口數、悉應注上。守宅之官、以之爲正。人口動止、皆當營衛。三時遷言、事有常典。若口數增減、皆應改籍。……三會之日、三官萬神更相揀當。若增口不上、天曹無名。減口不除、則名簿不實。今人奉道、或初化一人、至子孫不改。

三會之日又不投狀、既無本末、本師不能得知、爲依先上年。或死骨爛、籍猶載存。或生皓首、未被紀錄。或納妻不上、或出嫁不除。乃有百歲童男、期頤處女。如此存亡混謬、有無不實。至於疾病之日、不歸本師、而告請他官。他官不尋所由、便爲作章。疾病之身、錄籍先無、今章忽有、非守宅所部、三師不領、三天關籍、司命無名、徒碎首於地、文案紛紛、既不如法、道所不濟。如此之理、可不思乎。

奉道之科、師以命籍爲本、道民以信爲主。師爲列上三天、請守宅之官、依籍口保護、禳災却禍。雖一年三會、大限以十月五日齋信一到治。又若家居安全、設上厨五人。若口數減落、厨則不設、齋信如故。若命信不到、則命籍不上。雖復別有重貽厨福、不解此信之闕。故教云、千金雖貴、未若本齋之信命。奉道之家、不齋命信動積年歲。如此三天削落名籍、守宅之官還天曹。道氣不復覆蓋、鬼賊所傷害、致喪疾天橫。轉軻之家、永不自覺、反咎師怨道。可不哀哉。

(8)

「要修科儀戒律抄」(道藏洞玄部戒律類第二〇四冊)二〇七冊 卷十 第二紙。

家家立靖、崇仰信米五斗、以立造化 and 五性之氣。家口命籍、係之於米。年年依會、十月一日同集天師治、付天倉及五十里亭中、以防凶年飢民往來之乏、行來之人不裝糧也。

(9)

「三國志」魏書卷八張魯傳。
諸祭酒皆作義舍、如今之亭傳。又置義米肉、懸於義舍、行路者量腹取足。若過多、鬼神輒病之。

「漢武帝內傳」の成立(下)

(10)

「要修科儀戒律抄」卷十第二紙引太真科。
十月一日、到集米天師治者、十月初、太陽元氣始生、故令人受命主生。十月五日清旦、朝會天師治。列行集入治堂前、北向俱拜、伏地聽堂上主者宣令科戒。不得私資雜食詣治門、穢損正眞。十月五日言上生籍、七月七日中會、度生命籍、考進中外法氣合會之功、正月七日、衆官舉遷次會、勸賞遷職。

(11)

七月七日が梁代においても道教修行者の昇進の日であったこと、「周氏冥通記」卷第三十一紙の次のような記述からも知られる。
保命仍將往、共定錄省察良久、乃作讚上東華、曰、周玄秀德、心志虛清、謹按紫格、可刻仙名。東華乃更命、以七月七日會仙官、檢名簿、因得齋品目、位合中仙、更奏上仙、爲保晨司。……青君命云、如牒。仍作簡文曰、惟周太玄、因業樹茲、刻名仙簡、爲保晨司。

ちなみにこうした煩瑣な仙官升任の次第は現世の官界における手續きをそのまま模したものであろう。

(12)

「玄都律文」(道藏洞真部戒律類 制度律第十二紙。
律曰、制男官女官錄生道民。天租米是天之重寶、命籍之大信、不可輕脫。禍福所因、皆由此也。七月七日爲上功、八月爲中功、九月爲下功、十月五日輸者、無功無過。皆輸送本治。違法則命籍不上吏守人。上延七祖、下流後代。家長罰算二百日、戶口皆各罰二紀。

(13)

「玄都律文」第十二紙。
律曰、男官女官主者、三會之日所以供厨、使布散租米。而比者衆官令使百姓以供會。此皆不合科典。違律罰算一紀。

(14)

「玄都律文」第十五紙。
律曰、道士女官主者、誅罰邪僞、清寧四海、受民以禮、養育群生。三會吉日、質對天官、教化愚俗、布散功德、使人鬼相應。而比者衆官烹殺畜生、以供厨會。不合冥法。殺生求生、去生遠矣。犯者殃及後世、主者罰算一紀。

(15)

「陸先生道門科略」第三紙。
若生男滿月、齋紙二百筆一雙、設上厨十人。生女滿月、齋掃帚羹箕

各一枚、席一領、設中厨五人。娶婦設上厨十人。籍主皆齋宅錄詣本治、更相承錄、以注正命籍。

(16) 「玄都律文」第十三紙。

律曰、男官女官鑲生道民、至於解厨、家主齋戒、宿請客言刺。被請之身皆嚴整、勿履穢汙。悉沐浴、換易衣裙幘褐袴褶。不得著裙履露衣、輕冒至眞。所以爾者、此律是天官之威、神仙降臨、非小故邪。皆正心存想、不得亂語說流俗不急之事。

(17) 大正藏經八五一四一四b。牧田諦亮『疑經研究』(京都大學、一九七六年)第十二章「三厨經と五厨經」を参照。

(18) 小南「魏晉時代の神仙思想——神仙傳を中心にして——」(『中國の科學と科學者』一九七八年)五八三頁。

(19) 「晉書」卷九四夏統傳。

丹珠在中庭輕步徊舞、靈談鬼笑、飛觸挑桀、酬酢翩翻。

(20) 「紫陽真人內傳」第十八紙。

江乘令晉陵華僑、世奉俗神。忽夢見群鬼神、與之遊行飲食。群鬼所與、僑共飲酒。僑亦至醉、還家嘔吐所飲噉之物。數年諸鬼遂課限僑舉才。僑不得已、先後所舉十餘人、皆至死亡。鬼以僑所舉得才、有知人之識、限課轉多。若小稽違、便彈治之。僑自懼必爲諸鬼所困。於是背俗入道、詣祭酒丹陽許治、受奉道之法。群鬼各便消散、不復來往。

なお同様の記事は「眞誥」卷二十第十三紙にも見える。

(21) 「眞誥」卷十七第六紙以下。

四月九日戊寅夜鼓四、夢北行登高山。……覺憶、登山半日許、至頂上、大有宮室數千間、鬱鬱不可名。山四面皆有大水、而不知是何處。某因仰天、天中見一白龍、身長數十丈、東向飛行空中、光彩耀天。因又見東面有白衣好女子、亦於空中行西、向就白龍、徑入龍口中、須臾復出。三入三出乃止、又還某右邊向某。而又覺某左邊有一老翁、著繡衣裳芙蓉冠、柱赤九節杖而立、俱視其白龍。某問公、何等女子、徑入龍口耶。公對曰、此太素玉女蕭子夫、取龍氣以鍊形也。此人似

方相祿爲官也。某又問、翁何人、來登此宇。公答曰、我蓬萊仙公洛廣休、此蓬萊山、吾治此上。……某與公及此女、以數席共坐山上、俱北向望海水及白龍。并有設酒食。酒中如石榴子、合食之。桀亦如世間桀、桀中蛙也。

(22) 「藝文類聚」卷八七。

馬明生別傳曰、安期生仙人見神女、設厨膳。安期曰、昔與女郎遊息於西海之際、食棗異美。此間棗小、不及之。憶此棗味久、已二千年矣。神女云、吾昔與君共食一枚、乃不盡。此間小棗、那可相比耶。

(23) 「眞誥」卷十三第八紙。

昔高辛時、有仙人展上公者、於伏龍地植李、彌滿其地。展先生今爲九宮內右司保。其常向人說、昔在華陽下食白李、味異美、憶之未久而忽已三千年矣。

(24) 「搜神記」卷十七。

有一士姓蘇、母病往禱。主簿云、君逢天士、留待。聞西北有鼓聲而君至。須臾一客來、著皂角單衣、頭上五色毛、長數寸。去後復一人、著白布單衣、高冠、冠似魚頭、謂君曰、昔臨廬山共食白李、憶之未久、已三千歲。日月易得、使人悵然。去後、君謂士曰、先來南海君也。

(25) 「漢武帝內傳」第十五紙。

吾嘗憶昔日與夫人共登玄鸞朔野、及曜眞之山、視王子童。……後造朱火丹陵、食靈瓜、其味甚好。憶此未久而已七千歲矣。

(26) H・マスベロ『道教』(東洋文庫和譯本五十二頁)。

「神仙傳」卷二、また「顏魯公文集」卷十三「撫州南城縣麻姑山仙壇記」所引葛稚川「神仙傳」

王遠、字方平、東海人也。……遠欲東之括蒼山、過吳住胥門蔡經家、教之尸解、如蟬蛻也。經去十餘年、忽還家。容色少壯、鬢髮鬢黑。語家人言、七月七日、王君當來過。其日可多作飲食、以供從官。到其日、經家乃借金器、作飲食百餘斛、羅列布置庭下。是日王君果來。未至、先聞金鼓簫管人馬之聲、比近皆驚、莫知所在。及至經

金、舉家皆見。遠冠遠遊冠、朱衣、虎頭鞶囊、五色綬、帶劍、黃色少髭、長短中形人也。方平乘羽車、駕五龍、龍各異色、前後應節、旌旗導從、威儀奕奕如大將軍也。有十二伍伯、皆以蠟封其口。鼓吹皆乘龍從天而下、懸集於庭。從官皆長丈餘、不從道衢。既至、從官皆隱、不知所往。唯獨見遠坐耳。須臾引見經父母兄弟。因遣人與麻姑相聞。亦莫知麻姑是何神也。言王方平敬輟、久不到民間、今來在此。想麻姑能暫來語否。須臾信還、不見其使、但聞其語。曰、麻姑再拜、不相見忽已五百餘年。尊卑有序、修敬無階。煩信承來在彼、登山（當）顛倒。而先受命、當按行蓬萊、今便暫往、如是便還、還即親覲、願未即去。如此兩時間、麻姑來。來時亦先聞人馬聲。既至、從官半於方平也。麻姑至、蔡經亦舉家見之。是好女子。年可十八九許。頂中作髻、餘髮散垂至腰。其衣有文章、而非錦綺、光彩耀目、不可名字、皆世所無有也。入拜方平。方平爲之起立。坐定、各進行厨。皆金盤玉杯、無限美膳。多是諸華、而香氣達於內外。辨脯而食之、云麟脯。麻姑自說云、接待以來、已見東海三爲桑田。向到蓬萊、又水淺於往日會時、略半耳。豈將復爲陵陸乎。方平笑曰、聖人皆言、海中行復揚塵也。麻姑欲見蔡經母及婦等。時經弟婦新產十數日。麻姑望見之、已知、曰、噫且止勿前。即求少許米來。得米擲之墮地。謂以米法其穢也。視其米、皆成丹沙。方平笑曰、姑固年少也。吾老矣。了不喜復作此曹狡獪變化也。遂謂經家人曰、吾欲賜汝輩美酒。此酒乃出天厨。其味醇醲、非俗人所宜飲。飲之或能爛腸。今當以水和之。汝輩勿恠也。乃以斗水合升酒、攪之以賜經家人。人飲一升許、皆醉。良久酒盡。遠遣左右曰、不足復還取也。以千錢與餘杭姥乞酤酒。須臾信還。得一油囊酒五斗許。信傳餘杭姥答言、恐地上酒不中

(28)

尊飲耳。麻姑手爪似鳥。經見之、心中念言、背大癢時、得此爪以爬背、當佳也。方平已知經心中念言、即使人牽經鞭之。謂曰、麻姑神人也。汝何忽謂其爪可爬背耶。但見鞭着經背、亦莫見有人持鞭者。方平告經曰、吾鞭不可妄得也。

「列異傳」（魯迅『古小說鈞沈』本）第三三條、第三六條。例えば第三十五條の麻姑の手の段に、

神仙麻姑降東陽蔡經家。手爪長四寸。經意曰、此女子實好佳手、願得以搔背。麻姑大怒。忽見經頓地、兩目流血。

とあって、神仙の怒りの激しさは、この説話の原始性を表わすと思われる。なお靈媒的な人物の背中に自然と鞭のあとのみずぶれが表れるというのは、神靈現象の一種として理解されよう。

(29)

「漢武帝內傳」第九紙以下。

王母遣侍女郭密香與上元夫人相問。云、王九光母敬謝。但不相見四千餘年。天事勞我、致以愆面。劉徹好道、適來視之。見徹了了、似可成進。然形慢神穢、腦血淫漏、五藏不淳、開胃彭勃、骨無津液、浮反外內、突多精少、瞳子不爽、三尸狡亂、玄白失時、語之至道、殆恐非仙才。吾久在人間、實爲臭濁。然時復可游望、以寫細念。庸主對坐、悒悒不樂。夫人肯暫來否。若能屈駕、當停相須。帝不知上元夫人何神人也。又見侍女下殿、俄失所在。須臾郭侍女返。上元夫人又遣侍女答問。云阿環再拜、上問起居。遠隔絳河、擬以官事、遂替顏色、近五千年。仰戀光潤、情係無違。密香至、奉信、承降尊於劉徹處。聞命之際、登當顛倒。先被大帝君勒、使詣玄洲、校定天元。正爾暫往。如是當還、還便束帶、須臾少留。

七 靈寶派と上清派——「内傳」の位置

前章の末において、「漢武帝内傳」の一部分が「神仙傳」の麻姑の物語りを元として、それに手を加えて出来たものであることを推定した。實は「漢武帝内傳」には、それ以外にも他の書物の記事を取りこみ、それにあまり變更を加えぬまま使用したと考えられる部分が多い。極言すればこの「内傳」は一種の繼ぎはぎ細工で出来ているとも言ひ得るものがある。

「内傳」の七夕の場以外の部分が、「史記」「漢書」等の歴史書の記事を意識的に利用してゐるであらうことについては、この論文前篇の最初に述べた。しかしより重要であるのは、七夕の神女たちとの會合の部分が、「神仙傳」以外にも、いくつかの道教書の換骨脱胎によって成り立っていることである。そうした部分が重要であるのは、單に外的な材料を意圖的に利用したというに止まらず、一つの系統を持った傳承の中での材料の選擇であり、内的な必然性を持った發展としての換骨脱胎であつたと考えられるからである。そうした材料として特に「道迹經」「眞迹經」と「内傳」との關係に注目したい。「道迹經」と「内傳」との關係がはっきり分かる二つの部分を取り擧げてみよう。

「内傳」の七夕の場の記述の中には、西王母の誦する相當に長い仙藥のリストが含まれている。以前にも述べたようにこのリストは韻を踏んだもので、恐らくその背後には古くからの口承の傳承があつたと考えられる。そのリストが「無上祕要」卷七八に引用する「道迹經」及び「洞眞太上智慧經」の内容とよく一致しているのである（表五）¹。

この表について簡単に説明すれば、「漢武帝内傳」の藥名リストが高級な仙藥から低級なものへの順にならんでいるのを左側に置き、それに對應する「無上祕要」（玉清藥から太清藥まで「道迹經」、天仙藥・地仙藥は「智慧經」）のリスト

表五 藥名リスト對照表

	漢武帝內傳	道迹經, 太上智慧經
玉	ナ シ ナ シ 金瑛夾草 廣山黃木 ・ ・ ・ 至於太上之藥 乃有 中華紫蜜 北陵綠阜 太上之藥 風實雲子 ・ ・ ・ ナ シ ナ シ ナ シ 紫虬童子 九色鳳腦 ナ 太眞虹芝 天漢巨草 ・ ・ ・ 有得食之 後天而老 此太上所服 非中仙所保	六淳發榮 玄光八角 風實雲子 帝垣玉闥 金敷英英 廣天黃木 ・ ・ ・ ナ シ 中華紫蜜 北陵綠阜 ナ シ ・ ・ ・ 上和九轉之飛玉 下咽青玄之霞寶 太虛結鑠 素女懷抱 紫虬童子 九色鳳腦 太極隱芝 絳樹日道 太上虹李 天漢大草 ・ ・ ・ 右有得食之 後天而老 此玉清所服 太上所保
上	其次藥有 八光太和 班龍黑胎 ・ ・ ・ ナ シ ナ シ 左倉神光 右飲玄瀨 ・ ・ ・ 有得食之 後天而逝 此天帝之所服 非下仙之 所逮	其次上清幽芝太上九時有 八光太和 班龍黑胎 ・ ・ ・ 左服玉童之光 右把玉女之氣 上招神光 下飲玄瀨 ・ ・ ・ 右有得食之 後天而逝 此天帝之所服 太上之寶貴 非太極之所聞 中眞之所逮
太極藥	其次藥有 ナ シ ナ シ 九丹金液 紫華紅英	其次太上之品四眞常珍乃曰 九石鍊煙 丹液玉滋 冠首流珠 琳華石精 圓鑪金液 紫華紅英
太清	太清九轉 五雲之漿 玄霜絳雪 騰躍三黃	太清九轉 五雲之漿 玄霜絳雪 騰躍三黃
天仙	東瀛白香 炎州飛生 ・ ・ ・ 高丘餘糧 精石瓊田 ・ ・ ・ 子得服之 白日昇天 此飛仙之所服 地仙之所見	東瀛白香 滄浪青錢 ナ シ 高丘餘糧 精石飛田 ・ ・ ・ 右亦能使上飛舉超體霄眞矣 此天仙之所服 飛仙之所研 非陸遊之所聞 山客之所見
地	其下藥有 松柏之膏 山薑沈精 ・ ・ ・ 如此下藥 略舉其端 子得服之 可以延年 雖不 長享無期 上升清天 亦能 身生光澤 還髮童顏 役使 鬼神 得爲地仙	太上道君曰其下藥有 松柏脂脂 山薑伏精 ・ ・ ・ (順不同) 右其類繁多 略舉一端 服之爲能小益 不能永申 高 可七百年 下可三四百歲 恐 不便長享無期 上昇清天也 亦能身生光澤 還白童顏 役 使千神 得爲地仙

を右側にならべた。玉清藥・上清藥・太極藥などの区分は「内傳」には無く、「無上祕要」の区分によってそれを表示した。表には句を單位とする兩者の異同のみを記し、例えば「内傳」の「生子大道」が「道迹經」の「靈妃所討」に對應するなど字形と發音の相似に由來する文字の異同は多いが、それらは一切表示しなかった。

このように對照させてみると、この二つのリストに傳承關係があつたことはすぐ讀みとれるであろう。ただ兩者の傳承の前後關係は簡單には定めにくい。しかし「道迹經」のリストの方が仙藥の貴賤の段階をはっきりつけて構成されていたと考えられるのに對し、「内傳」では、その順序を亂してはいないにしても、區分の方は明確でなくなっている。「内

傳」のリストに新たに區分けをして「道迹經」が利用したと考えるより、「道迹經」のリストを利用する際に「内傳」の記述がその區分けをあいまにしたと考える方が蓋然性が高いであろう。もしそうであるとすれば、「内傳」の編者にとって必要であったのは仙藥のリストに伴う神仙的な氛圍氣であつて、天界の構造に對應する藥物と神仙たちのランクづけといった教理的な要素の方は必ずしも必要としていなかったことになる。

兩者の傳承の前後關係について、同様のことは「道迹經」のもう一つの部分（「無上祕要」卷二十所引）と「内傳」の記述との重なりあいについても言うことができる。「道迹經」のこの文は、茅山のぬしである茅盈の傳記の斷片であつたと思われる。それは次のような内容である。

西王母は、茅盈のために音樂を奏させた。侍女の王上華には八琅の璫を弾くように命じ、また侍女の董雙成には雲和の笙を吹くように命じ、また侍女の石公子には昆庭の金をうつように命じ、また侍女の許飛瓊には震靈の璜を打つように命じ、また侍女の琬絕青には吾陵の石を拊つように命じ、また侍女の范成君には洞陰の磬を拍つように命じ、また侍女の段安香には纏便の鈞をならすように命じた。このようにしてさまざまな樂器の音が完全に調和し、靈な音樂が空を駭せた。王母は侍女の于善賓と李龍孫とに命じて玄雲の曲を歌わせた。その辭は次のようである。

「大象は寥たりと云うと雖も、我れは九天の戸を把る。雲を披きて八景（輿の名）を汎べ、儵忽として下土に適く。大帝は扶宮に唱い、何ぞ風塵の苦しきを悟らん。」

この「道迹經」の斷片は、「漢武帝内傳」の「坐上に於いて酒觴數過す。王母は乃ち侍女の王子登に命じて八琅の璫を彈ぜしめ、また侍女の董雙成に命じて雲酥の笙を吹かしむ」以下の奏樂と唱歌の一段にそのまま重なる。兩者の大きな違いと言えば「内傳」に見える、玄靈（玄雲）之曲が「道迹經」のものより長くなっていることだけである。そうして、例えば「道迹經」の玄雲曲中の一句「雲を披きて八景を汎べ」が「内傳」の「雲を披きて靈輿を汎め」に對應し、八景と

いう語を分かりやすい靈輿（八景は天神の乗り物の名）と言いかえている所からも、「内傳」が「道迹經」を受けつぎつつ、道教教團内部に限られず、より廣い人々を讀者に豫想して編まれたことが知られるであろう。後にも關係するので、音楽を奏する侍女を兩者對照させて表示し、加えて陶弘景の「洞玄靈寶眞靈位業圖」第二女眞位の「西王母侍女」の項に見える名を順序を動かすことなく左欄に示した（表六）。

「漢武帝内傳」の一部（それも主要な部分）が茅盈の傳記を換骨脱胎して出来たであろうことは、「茅山志」三神紀卷五の部分に記載されている茅盈の事跡の内、西王母と上元夫人の降臨の場面が、その言葉づかいまで「内傳」の記述と一致していることから豫想される。ただ「茅山志」は元の劉大彬の編纂とされるもので時代の點から決定的な證據として

挙げることはできないのであるが、卷五の茅盈の傳記の一部分が「神仙傳」の彼の傳記をそのまま使用していることから類推して、この西王母との交渉の場面も同様に六朝期に出来た茅盈の傳記（恐らくは「太元眞人茅君内傳」）をそのまま使用していると考えてよいと思われる。

このように「道迹經」には、その現存する斷片から見ても、「漢武帝内傳」と重なる記事が多かったことが推察され、それは恐らく「内傳」の方が「道迹經」を利用したのでと考えられるのであるが、それならばこの「道迹經」とはいかなる道典なのであろう。

「道迹經」の編者の名は知られないが、これと内容的にもほぼ重なる、雙生兒の關係にあるとも言える道典に「眞迹經」があり、その編者は南齊の道士の顧歡である。顧歡、字は景怡、一の字は玄平、吳郡の鹽官の人。「南齊書」卷五四高逸傳及び「南史」

表六 西王母侍女一覧

道 迹 經	漢 武 帝 内 傳	眞 靈 位 業 圖
王上華 董變成 石公子 許飛瓊 宛絕青 范成君 段安香 于善賓 李龍孫	王子登 董變成 石公子 許飛瓊 阮靈華 范成君 段安香 安法嬰	王 上 華 董 雙 成 苑 絕 青 地 成 君 郭 密 香 于 密 賓 李 密 明 張 密 子

卷七五隱逸傳にその傳が立てられている。彼の名は、佛教と道教の對立を調停するというふりをしながら、實は道教の中國での有効性を稱揚した「夷夏論」の筆者として記憶される⁴。そうして彼の「眞迹經」は、すでに第四章で述べた、東晉時代、興寧年間における茅山での神降ろしの記録を、彼なりに整理して作ったものである。すなわち陶弘景の「眞誥」と基本的に同じ材料によって、「眞誥」と同じような性格の書物を、より早い時期に顧歡は編んでいたのである。

しかし陶弘景は「眞誥」の中で、顧歡のこの仕事をきびしく批判している。「眞誥」卷十九では、まず「眞迹」という名がよくないとし、また根本の記録の中に後人が増損僥改した部分があるのに顧歡にはそれが辨別できず、加えて「眞迹經」が眞人たちの詩や誠めや應酬などをそれぞれ部門別に收録したため本來の體裁が失なわれてしまっている等々と非難が加えられている。こうした批判は、一見すると「眞迹經」の書物としての體裁のみを問題にしているようであるが、恐らく嚴しい言葉の背後には、顧歡と陶弘景との間の道教信仰に對する考え方に質的な違いがあり、その隔たりがこのような非難を生んだものと考えられる。

「道迹經」「眞迹經」と「眞誥」との関係については、すでに石井昌子氏の「眞誥の成立に關する一考察」の論文が基礎的な検討を加えている。石井氏は「無上祕要」が引用する「道迹經」と「眞迹經」の斷片を全て引き出して「眞誥」の本文との重なりぐあいを比較検討し、兩者が合致するもの（九條）、部分的に合致するもの（五條）、全く合致しないと考えられるもの（八條）という三つの場合があることを示した上で、兩者の關係に考察を加えられた。

すなわち陶弘景は、「眞迹經」や「道迹經」が材料としたと同じ神降ろしの記録に取捨選擇を加え、更にそれに彼自身が入手した「三君の手書」を加えて「眞誥」を作り上げたことが知られるのである。そうであるとするれば、原材料から「道迹經」や「眞迹經」が採用しながら「眞誥」には取られなかった部分に陶弘景の選擇基準が端的に示され、道教信仰に對する兩者の考え方の差もそこから窺うことができるであろう。石井氏が引き出された例を比較することによって、そ

のおおよその方向は見出させるようである。

陶弘景は、神降ろしの記録の中から、哲學的、道德的、あるいは唯心論的傾向の強いものを撰び出す一方で、仙人たちの傳説にまつわる幻想的な記述は除き去っている。例えば眞人たちの歌の中でも⁽⁸⁾

待つ無し 太無の中、待つ有り 大有の際、小大は一波を同じくし、遠近は一會を齊しくす。絃を鳴らす 玄霄の嶺、金簫は八氣を運らす。奚んぞ靈酒を酣^{たのし}まざらん、眇目して九裔に娛しむ。有無は玄運に得、二待も亦相い蓋う。

といった、有待・無待の思想的内容を含んだ歌謠は採用されるが

丹明は上清に煥き、八風は太霞を鼓す。我が神霄の輦を廻らせ、遂に玉嶺の阿に造^{いた}る。咄嗟す 天地の外、九圍みな吾が家なり。上に日中の精を採り、下に黃月華を飲む。靈觀す 空無の中、鵬路に間邪なし。顧みて魏賢安（南嶽魏夫人）を見るに、濁氣は爾の和を傷つく。

といった遊仙の歌謠は採用されていない。以前から仙人たちの事迹の記録を飾ってきた「神仙世界」を暗示する幻想は切り棄てられ、道德的教訓や思想の表明に視線が向けられているのである。つきつめて言えば、人々の間で支えられていた共同の幻想は棄てられ、かわって個人の心のあり方が興味の中心となり、それを倫理によって律しようとする方向へ、陶弘景を中心とする道教がその重心を移しつつあったと理解できよう。そうして我々にとって重要なことは、前に挙げた「漢武帝内傳」と重なる内容を持った「道迹經」の二つの断片は、いずれも陶弘景によって切り棄てられた部分に属していることである。より廣く言えば、「漢武帝内傳」の内容は、陶弘景らの道教ではすでに重視されぬものになっていたのである。陶弘景の主要な著述のどこにもこの書物の名が見えぬことも、そのことを傍證するであろう。

六朝期の茅山での宗教活動を考える場合、興味深い資料となる記事が「眞誥」卷十一に見える。すなわちこの卷の「三

月十八日、十二月二日、東卿司命君（茅盈）は、この日に總眞王君（王遠）や太虛真人（赤松子）や東海青童（方諸青童君）と句曲の山（茅山）で會合し洞室（洞天の内部）を見てまわる。道を好むもので神仙たらんと望む者は、あらかじめ齋戒してこの日を待ち、山に登って願いごとをすればよい。志あつく誠なる心を持つ者には、三君が親しく會つて下さり、御前に近く招いて、要道を授けて下さる」云々の條に付けられた注には次のように言う。

いま十二月二日は、寒くて雪が降ることが多いところから、ほとんどどこからもやって来る者はいない。三月十八日のほうは、いつも官吏や民衆が雲集し、車は數百輛、人は四五千人にもなる。道俗男女の「雜踏する」様は、あたかも都の市場のようである。それらの人々を見ているに、ただ山に登って「靈寶唱讚」を行なうだけで、それがすむと、そのまま歸ってしまう。深い誠と密なる契をもって神人眞人たちに會おうとする者などいはいない。……ただ隱居（陶弘景）の住むあたりは、山が險しく俗界とは隔絶されていて、年久しく無關係の者がたち入ることもなく過ごしてきた。

この一條からも、茅山における宗教活動が大きく二重の構造になっていたことが窺われる。官吏たちをも含めた民衆的な祭祀は、神々の月日を定めた會合の日はこの山に登り、「靈寶唱讚」のを行なうて歸つてゆく。それに對して陶弘景一派の人々は、こうした民衆的な祭祀を「誼穢」なものとして退け、「深い誠と密なる契」を以て神人眞人たちと對しつゝ、別に獨自の哲學と宗教とを構築していたのである。

同じく「眞誥」卷十一の注には次のような記事も見える。

三君（茅君の三人兄弟）が道を得ると、白い鵠に乗って山頂に留まった。このとき村々の住民たちはつぎつぎとこれを目撃し、靈驗のあらんことを祈った。そこで共同して廟を山の東に建て、白鵠廟と呼んだ。いつも祭祀の際には、言葉が聞こえたり、白い鵠が帳の中にいるのが見えたり、伎樂の聲が聞こえたりした。そこで人々は競って供養し奉

侍した。この廟はいまも山の東の平阿村の中にあり、尹という姓の女子が祝とな^{かんなぎ}っている。「こうした俗信は廣がって」山の西方の村々までが廟を建てている。大茅の嶺の西にあるのを吳墟廟といい、中茅の嶺の後の山上にあるのを述墟廟という。これらの廟では、みな歳ごとに音楽とおどりが行なわれ、それは「道教で嫌われる」血祀と異なるところがない。思うにこれらは西明公（鄭都の支配者）の支配下にあるもので、真人仙人の僚屬などではないのである。

ここでも注の筆者は、在地的な信仰の對象を西明公に屬するものだとする一方、自分たちの宗教活動を真人仙人に関わるものとして、民衆的信仰から高く隔った所にあることを標榜しているのである。

この茅山にも曾って「靈寶齋」を實修する道教教團があった。同じく「眞誥」卷十一には、南齊の初年、句容の人の王文清が勅を受け、茅山に崇元館を建て、堂宇廂廊といった建物が置かれたことを記す。その崇元館には堂に七八人の道士がおり、遠近の男女がここに身を寄せ、數里にわたる範圍に廨舍十餘坊があったという。しかしここでも「眞誥」の注者は、その教團においては「上道」を學ぶ者は甚だ寡く、靈寶齋および章符を修するに過ぎざるのみ」と言つて、自分たちの「上道」をめざす宗教信仰に劣ることを強調している。

ここで「眞誥」の言い方に倣つて、民衆信仰的な要素の強い、「靈寶唱讚」や「靈寶齋」を實修している人々の道教信仰を廣く靈寶派と呼び、それを超えたと信じている陶弘景らの道教を上清派と呼ぼう。すなわち茅山における宗教活動は、古くからの、民衆的な靈寶派の道教と、新しい上清派の道教との二重構造になっていたのである。そうして、恐らく自からの信仰の純粹さを強調するためであらう、上清派の人々は、その發達の母胎となつてきた道教信仰の中の古い要素を容赦なく切り離してゐるのである。その傾向は、大きくは道教の清整運動のひとつとして位置づけられるのであるが、ここで特に注目したいのは、上清派の人々が、葛玄・葛洪らのいわゆる葛氏道の宗教活動にもあまり價値を認めていないことである。

「眞誥」卷十二の「葛玄は變幻に巧みではあったが、身の用いかに拙かった。現在はまだ不死を得ているだけで、仙人ではない」云々という條の注に、次のように言う。^⑩

葛玄、字は孝先。抱朴子葛洪の從祖で、すなわち鄭思遠の師にあたる。若い時代に山に入り仙を得た。……かれの「傳」に、東海中の仙人が手紙をよこして彼のことを仙公と呼んだとある。だから抱朴子葛洪も同様に仙公と呼んでいる。許長史の問いにいまこのように（「眞誥」本文にあるように）眞仙が答えているのであるから、彼は地仙であるに過ぎない。「靈寶」が彼のことを太極左仙公と言うのは、このことから見てもでたらめであろう。

ひきつづいて「眞誥」の本文は、葛玄の師の左慈（字は元放）のことを述べ、左慈は現在小括蒼山におり、若々しい顔色をしているのは「鑪火九華丹」の效用によるのだと述べるが、その注に言う。^⑪

九華丹とは太清中經「神丹」法のことである。……凡そ以上の諸人たちは、術解を多く修得しておりながら、仙人の位がなお低いのは、彼らがみな「三品高行」を聞いておらぬからなのである。

「抱朴子」においては最高の求仙の方途であった鑪火九華丹といった煉丹術が、ここではすでにごく低い仙階までしか修行者を導かないものとなってしまうている。「靈寶」は葛玄を太極左仙公と呼んだとあるように、靈寶派の道教の中には葛氏道の神仙術もその重要な構成要素として流れこんでいたのである。

しかし陶弘景一派は、自分たちの道教はそれを超えたとずっと高いものであると標榜する。葛洪らが神仙たちのいる天を太清天と呼んでいた所から、ここでも煉丹術を太清中經法だと言うように、煉丹術や神仙術を中心とする道教を太清天に屬するものとし、それに對して陶弘景を中心とする道教は、天のより高い位置に上清天（更に玉清天）を設けて、自分たちの教えはそちらに屬すると主張して、自からの質の高さを示そうとしたのである。^⑫

同様に上清派が「抱朴子」やその流れを受けた「神仙傳」の神仙術を超えたことを示すものとして、仙人より更に高い

段階のものとして眞人が存在することが強調される。それはすでに「紫陽真人内傳」において、その主張の一つの中心を成している。この「内傳」のはじめに、周義山がまだ俗界にあったころの挿話として次のような記事がある。¹³

漢の侍中の蔡咸は、陳留の高士にして、亦た頗る道を知る。……咸は大いに請問を發し、また神仙の道、變化の事を論ず。君（周義山）はすなわち凝黙内閉し、神を斂め虚靜にして、頷きてこれに和するも、一も答えざる也。

高士たちの清談の中で論ぜられる神仙の道について、一つも返答しない周義山を描いている所に、知識人的な神仙術に同調しない筆者の精神のあり方を見ることができよう。

更に周義山が修行を積む過程の中でも、仙人と真人との階層的な高下の差が強調されている。周義山が樂先生に教えを請おうとすると、衍門子はそれを止めて言う。¹⁴

樂先生は仙の下なるものにすぎません。あなたは真人なのです。真人が仙人に教えを請うのは、矛盾しているではありませんか。あなたが真人と會ったとき、その真人があなたの師となるのです。

原始道家のものとはちがった性格の真人が新たに出現し、それが仙人によりも上位にあるとする考え方は、すでに後漢時代末の「太平經」に見えるものであるが、江南の思想的情況の中で言えば、自力の修行を強調する「抱朴子」などの神仙思想を越えるために、真人の存在が導入され、その真人の仙人に對する優越性が強調されたのである。

上清派が乗り越えようとしていた「靈寶」というのは、「眞誥」の注からも窺われるように、「靈寶五符」の段階の靈寶經の教えであった。靈寶經典の複雑な傳承については、これまでに、主として「寶」という語の意味を古代まで遡って検討したカルタンマルク氏の仕事と、¹⁵六朝以降の靈寶經の展開をあとづけた福井康順氏の仕事とがある。「靈寶五符」という經典は、福井氏が後世につながる靈寶經の一段階前のものとして「古靈寶經」と呼び、またカルタンマルク氏は「五符」を出発点として古代に遡ってゆくように、古代的な靈寶傳承の最後に位置するものであった。この「五符」が六朝時代に

止揚されて「靈寶度人經」を生み、以後の靈寶經の傳承は「度人經」を主流として展開してゆくのである。

「靈寶五符」の本來のおもかげを現在に最もよく傳えているとされるのが、道藏洞玄部神符類（第一八三冊）所收の「太上靈寶五符序」三卷である。この「五符序」が魏晉時代の「五符」そのままでないことは確かであるが、しかしそこからこの時代の靈寶信仰の特質を抜き出すことが可能である。ここで特に注目したいのは、この書物が記す「靈寶」傳授についての傳説である。「五符序」の記す「靈寶五符」の傳承は、かいつまんで言えば次のような經路を取っている。

黃帝の曾孫の高辛氏帝嚳が天下を正しく治めて天地の心を得たとき、九天眞王、三天眞皇という「天人神眞の官」が彼のもとに降たり、「九天眞靈經」「三天眞寶符」「九天眞金文」を授けた。ただ帝嚳はそれを十分に理解することができず、その經典を青玉の匱に封じて鍾山の峰に藏した。降つて堯の時代になつて大洪水がおこり、舜が登用した禹がその洪水を治めた。天地が平らいだあと、巡狩して鍾山に至つた禹は、上帝を祀つたあと峰に登つて帝嚳の封じた書を手に入れた。そこに現れた眞人が、口訣をもつて長生の道を教え、眞寶服御の方^{ほう}を示した。

禹は會稽の野で論功行賞をし、神々を東越の山に召集したあと、自からはこの世から身を隠そうとした。ただ天の降した經典の内容が奥深くて、群生たちがその根本の意味を悟っていないことを慍れんで、別に「眞靈の玄要」を撰し、天官の寶書^{ほうしょ}を集め、それを整理して編纂し、「（太上）靈寶五符天文」と名づけた。その本文を玄臺の中に藏したほか、別に一通を作り、金英の函^{はふ}に封じ玄都の章で封印したあと、川澤の水神に命じ、震水洞室の君に預けさせ、三千百會^{さんひやくかい}を待ち、水師に傳授し伯長（霸者）の助けとなすようにと指示した。それが終ると禹は靈方を服してすがたを隠した。

時代が降つて吳王闔閭の十二年、孟春正月、闔閭は江湖に軍船を浮べて敵國に威を示し、包山（太湖——東洞庭湖中の島）で休息をした。そのとき包山隱居の龍威丈人と號する者が吳王の使者として包山の下にある洞室・洪穴の奥を窮めるように命じられた。隱居はそこであかりを持って穴中を探り、一百七十四日で戻ってきた。

歸ってきたあと隠居が述べるには、七千餘里も行った所で、各地からの地穴が一つに會合している場所に出了た。その中央には周圍五百里の金城玉屋があり明月が輝いていた。その城門には「天后の別宮」と題され、扉の上には「太陰の堂」と題されていた。隠居はそこで三月の齋戒を行なったあと城中に入った。城中を見まわる内、玉房の中の北机の上に一卷の赤い素の書物があるのを見つけた。隠居はその書物を手に入れて戻ると、それを闔閭に獻じたのである。

闔閭はこの「天文」を貰んだが、そこに書かれた言葉は理解できなかった。そこで使者を遣わし、魯の大夫の孔丘のもとに行つて尋ねさせた。孔丘は自らが聞いた「童謠」を按じて、それが禹から傳つた「靈寶符太上眞文」であろうと言ひ、もし吳王が山林に幽居することができれば、その意味を教えようと言つた。使者が歸つてそのことを告げると、闔閭は嘆息しただけで、再びはその解釋を求めようとはしなかった。闔閭はこの靈文を祕藏していたが、のちに暇なおりに見ようとした所、封印もはずれていないのに、その書物は失なわれていた。

以上に節略して示した筋書きからも知られるように、「靈寶五符」の傳承は、江南の地の禹王や闔閭の傳説と密接な關係を持っていた。そうしてカルタンマルク氏の指摘されるように「靈寶五符」傳承の骨組みの部分は、すでに「越絶書」にあったと考えられる。

「甄正論」巻中の引く「吳楚春秋」「越絶書」には次のようにある。¹⁹⁾

禹は洪水を治めて牧徳の山まで來ると、そこで神人に會つた。神人は禹に言つた、「あなたの身體を勞し、あなたの心慮を役して洪水を治めているが、それは眞劍な方法ではないのではないか。」禹はこの人物が神人だと知つて、再拜して教えを請うた。神人は言つた、「私には「靈寶五符」があり、それで蛟龍や水豹を役使することができる。あなたがこれを手に入れられれば、すぐにも仕事は完成するだろう」と。禹は稽首してそれを請うた。そこで五符を授けると同時に禹を誡めて言つた、「仕事が終わったらこれを靈山にかくすように。人々の間に流傳させてはならない」

と。禹はこれを用い、その仕事はみごとに完成した。仕事が終わると、これを洞庭（太湖）の苞山の穴中に藏した。

吳王闔閭の時代になって、龍威丈人という人物が、洞庭の苞山でこの五符を得て、吳王闔閭に献上した。吳王は五符を手に入れると群臣たちに示したが、誰もそれが分かる者がいない。魯の孔丘がものごとくに廣く通じて古を好み、多くの書物を読んでいると聞いて、使者を遣し、五符を持って行って孔丘に尋ねさせた（以下省略）。

比較してみれば、両者が一つの傳承に出るもので、「越絶書」になく「五符序」に詳しい包山（苞山）の穴中の描寫は、洞天説の發展を承けて附け加えられたものであることが推測される。

「越絶書」成立の事情については、今なお不明な點が多い。ただこの書物が吳の地方の細かい地名の説明やそれにまつわる事蹟の記述に力を入れていることから見ても、吳から會稽にかけての地で行なわれていた物語りを基礎にして成立したものであることが推測される。その物語りには専門の語り手がいたらしく、純粹に娛樂のために語られるのではなく、多方に呪術的なものと結びついていることにその時代性が示されている。

禹が治水に勤める間に特別な經典を授かり、それによって治水事業を完成させることができたという筋書きは、「尚書」洪範篇の「洪範九疇」の傳説と重なっている。恐らく兩者はもともとは同じ傳承に出たものが、江南の地での展開の内にその經典が「五符」と呼ばれることになったのであろう。

このように見てくるとき、「靈寶五符」という經典は、南方での禹の神話や吳王闔閭の傳説など江南（それも江東）の地での古くからの傳承を受けてまとめられたもので、この段階での靈寶の信仰は江東の土地と強く結びついた在地性の強いものであったことが知られよう。また前に見たように茅山での大衆的な「靈寶」の祭祀は、日月を定めた神々の會合に合わせて行なわれるものであったが、恐らくこれは先秦時代からの「靈寶」の觀念を多分に留めた、例えば「史記」封禪書に見える「陳寶」の祭祀と重なる部分が大きかったものと考えられる。²⁰すなわちきわめて古い民衆的な共同の幻想を基

礎にした祭祀の様式がこの地の人々の間になお根強く残っていたのである。

北朝の寇謙之、南朝の陸修靜などの道教の清整運動は、房中術の排除などが特徴的に示すように、生命感にあふれた民衆層の共同の信仰傳承を切り棄て、ある部分はそれを止揚して、知識人たちの心をそそる個人の内面を問題にした哲學的、倫理的なものにしてゆこうというものであった。そうした中で古い在地的、民衆的要素を多分に留めた「靈寶（五符）」の信仰は、どうしても乗り越えられる必要があったのである。「五符」から「度人經」への靈寶の發展は、こうした古い要素を切り棄て、思想的に昇華し（すなわち信仰よりも哲學的な面を強調し）、より普遍性を持つものへの變身であったのである。このようにして「五符」は忘れられ、以後の靈寶の傳承は新しい「度人經」を中心にして展開してゆくことになるのである。

より廣く言えば、三國兩晉南北朝期は、その上限を知り得ない太古からの多くの傳承が、ここで一旦斷絶し、新しく編成しなおされる時期だったと規定できよう。道教内部での經典の書きかえはその極く小さなあらわれであったのである。「漢武帝內傳」と密切な關係をもつ事からの中にも、そうした時代の大きな變化はひしひしと押し寄せている。さきに「五嶽眞形圖」と對になるものとして取り擧げた「三皇文」も、六朝時代の後半期に新しい「三皇經」に編成しなおされたという²¹。また三會日という節日も、同じころほぼ同じ日取りを持った三元日へと組織がえがなされている²²。

もしここでヨーロッパの民俗學の知識を應用してよいとすれば、古來のゲルマン的な祭日に重なるようにして（あるいは意圖的にぶつけるようにして）キリストや聖者たちの祭日が設定され、古來の傳承の中にあつた生命力にあふれるものをキリスト教化し、穩健なものに變えていったように、三會日から三元日へのうつりゆきの過程にも、古くからの民衆的エネルギーの發揚される祭日を穩便なものにしてその生命力を中和してしまおうという企てを見ることができそうである。「荆楚歲時記」に見られるように、この時代に五節句をはじめとして、現在までうけつがれている年中行事の多くが成立

するのであるが、古い共同体社會の中で生きつづけてきた傳承的な宗教行事を止揚し、その本來の民衆的エネルギーを季節の行樂の中に吸収してしまおうとするものであったと理解できるであろう。

漢代末期の社會の混亂の中で古くからの共同体が破壊され、多くの傳承は共同体と運命を共にして消え去った。しかしその中のいくつかは、共同体を越えた廣範な人々の心の中に、それまでとはちがった形で根を下ろすことによって、全國的な普遍性を獲得していった。しかし、普遍性を獲得しえたのは、共通の幻想を背景にした宗教反亂などがあったとは言え、結局は共同体の傳承の中にあつたエネルギーを安全に制御することができたものに限られていたのである。

「漢武帝内傳」の背後にあつたひとまとまりの傳承は、共同体を越えた幻想として普遍性獲得への方向に一步を踏み出したが、その強い共同幻想という性格から、道教清整運動の中で個人的、思想的要素が強調される段階になって、道教發展の本流から離れたものになっていったのである。そのことは南北朝期の道教思想家たちの誰もが「漢武帝内傳」に言及しないことから、確かめられるであろう。

恐らくこのことは「内傳」という命名のしかたからも窺われそうである。上清派の傳説的な祖師たちは、それぞれに「内傳」と名付けられた傳記を持っている。「隋書」經籍志史部雜傳類に見える「内傳」と呼ばれている書物を列挙してみると次のような例がある。

漢武内傳三卷

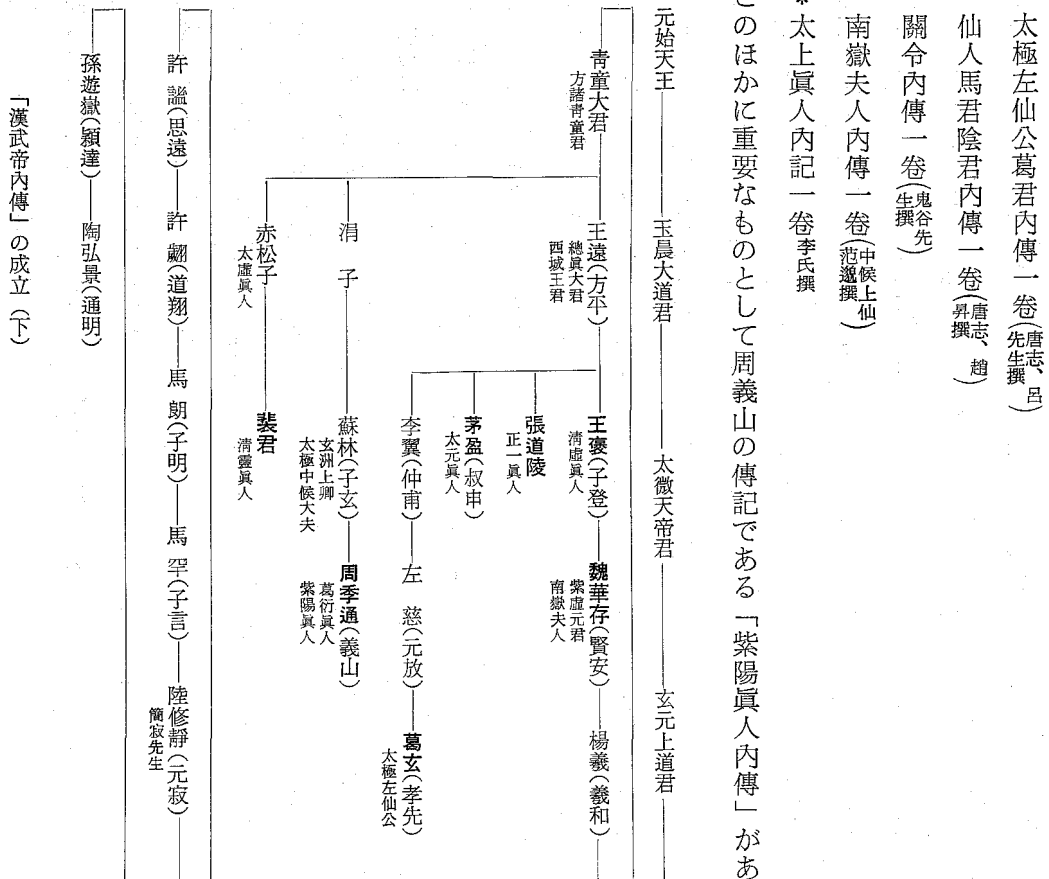
太元真人東鄉司命茅君内傳一卷(弟子李還撰)

清虛真人王君内傳一卷(弟子魏華存撰)

清虛(靈)真人裴君内傳一卷(七歲、弟子鄧子雲撰)

正一真人三天法師張君内傳一卷(唐志「弟子」王長撰)

表七 上清派系譜 (人名のゴチックは内傳のある真人)



この一覽表を見ると、上清派の祖師たちの内傳は「○○真人○君内傳一卷弟子○○撰」という基本の形式によって書かれたらしいこと、しかも内傳は上清派の先師たちだけに限られず、天師道や葛氏道の始祖たちの傳記もこの名稱でもって纏められていることが知られる。特に注目されることは、「眞誥」の中で「靈寶」派が葛玄を太極左仙公と呼ぶのは僭稱だと非難されていたが(五一八頁)、ここにはその名を冠せられた葛玄の内傳があることである。

内傳という名の真人たちの傳記が盛んに

編纂された時代を想定すれば、興寧三年の衆眞降臨前後の上清派の形成期であったとすることができよう。葛洪の「抱朴子」の神仙思想を受けつぎつつ神仙世界の幻想をそこに織りこんだ「神仙傳」の時代があったとすれば、そのすぐあとを「内傳」の時代が襲い、その中から上清派の信仰が生み出され展開してゆくのである。張天師や葛玄の内傳があることは、天師道や葛氏道がこの形式を借用してその始祖の傳記を書いたのではなく、準備期の上清派が以後の展開のためさまざまな流派の道教を集大成して自己のものとしていたことの表れだと理解したい。

こうした「内傳」は、その内容から言うと、單に眞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、すでに「南嶽魏夫人内傳」や「紫陽眞人内傳」で見たとように、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って、「内」という語が「傳」の冠されているのも、そのことと關連するのであらう。

ただ上清派の信仰の展開の中で、このような「内傳」に結びついた教えという段階はすぐに乗りこえられていつてしまった。例えば「眞誥」には、「内傳」と呼ばれる書物は一條も引用されていない。「隋志」に「内傳」という名の傳記を持つことが記されている眞人たちの事跡が「眞誥」の本文や注に引かれることは多いのであるが、茅盈の場合には「茅傳」、王褒の場合には「王清虛傳」、魏華存の場合には「南嶽夫人傳」、周義山の場合には「周紫陽傳」などと記されていて、決して「内傳」と呼ばれることがない。恐らくこれは偶然のことではなく、陶弘景を中心とする一派の人々が「内傳」という形式で宣傳される教えの内容をあきたらず思い、自分たちはそれを超えているのだという意識でもって、意圖的にそうした名を避け、一部分は「傳」自體を書き改めていたものと思われる。

「周氏冥通記」卷一の注には、「〔周子良の〕の姨母^{おば}は、黃庭と三一を修し、魏傳、蘇傳と五嶽、三皇、五符などを供養していた」とあって、魏夫人の傳記と蘇君（周義山の師の蘇林）の傳記が、「五嶽眞形圖」や「三皇文」「靈寶五符」と共に供

養の對象となっている。周子良の姨母は、茅山に入って陶弘景のそばに居ながらも、恐らく上清派の最先端をゆく思想とは無縁に、古い形の道教儀禮を守っていたのである。そうしてこれまで「漢武帝内傳」との関係で取りあげてきた「五嶽眞形圖」「三皇文」「靈寶五符」などと一緒に魏夫人傳や蘇君傳が「供養」されている。「漢武帝内傳」は、眞人の傳記ではないが、他の「内傳」と同様に梁代の思想的情況の中では相當に古くなつてしまつた内容をかかえていたのである。

上清派の祖師たちの内傳の中でも、「太元眞人茅君内傳」は、その内容が茅盈個人の事跡に限られず、さまざまな道教知識の集大成といった性格を持っている。「茅山志」の引用や「太平御覽」をはじめとする類書などに残る佚文をくみ合せて見ると、その内容は、彼自身の傳記のほかに、茅山・泰山・羅浮山の洞天のこと、五清天のこと、神々の乗りものや持ちもののこと、靈芝のこと、鍊金術や金丹のことなど、きわめて多彩である。恐らくこれは茅君というのが本來は茅山（句曲山）の山神であり、その地が上清派の活動の中心となつたがために他の祖師たちと同じような稱號を與えられるようになりはしたが、上清派の系譜の上では傍流であつて、それゆゑに古い要素が整理を加えられぬまま彼の傳記の中に多くまざることになつたことによるのであらう。

前にも述べたように「茅山志」卷五の茅盈の傳記の内容は時代の降るものでなく、多くの部分は六朝期の資料からなり、特にそうした原資料の中でも「茅君内傳」が重要な部分を占めていたと推測される。この卷の茅盈の事跡によつて六朝期の彼にまつわる傳説の輪郭をほぼつかめるのではないかと考えられるのである。そこに見える彼の傳記の主要な部分を要約して示せば次のようなものである。

茅盈、字は叔申、咸陽の南關の人である。漢の景帝の中元五年（BC. 一四五）に生まれた。茅固、茅衷の二人の弟があつた。茅盈は十八歳のとき家を棄てて恒山に入ると、「道德經」「周易傳」を読み、服食の修行に勤めた。六年にして夢に太玄玉女が現われ、西城王君（王遠）を師とするようにと教えた。すぐさま西城にゆくと、三ヶ月の齋戒をしたあと、王

君に會った。王君から、志あるに似たり」と認められて、そのまま洞宮に留まり下働きに勵むうち、十七年目には衣服や書物の管理に當たることを許された。

二十年目に、王君を従つて白玉龜山にいたり、西王母に目通りした。西王母に向かつて長生の要を請うと、王母は茅盈に元始天王・搏桑大帝君から伝えられた要言（玉佩金璫の道、太極玄眞の經）を傳授した。

西城に戻ったあと、茅盈は王母から伝えられた要訣によつて修行に勤めた。三年たつと、王君は九轉還丹一劑と神方一首を授けたあと、もう家に歸るようにと指示する。そうして言うには、「おまえの道はすでに完成している。百年の後、私を南嶽に尋ねてくるように。おまえに吳越の地域をつかさどる仙官の任を與えるであろう」と。

家にあること五十三年、父母がみまかったあと、迎えの仙官たちがやつて來て、茅盈は去仙する。出發に際し、彼は「自分はまず句曲山（茅山）に足を留め、やがて天命を待つて、大靈山に鎮し、赤城山に居ることになろう」と告げた。時に元帝の初元五年（BC. 四四）のことで、年は一百二歳であつた。

茅盈は句曲山に留まると、その洞宮に遊んで、吳越の境にその靈化を及ぼした。二人の弟も官を棄てて兄のもとに至つて、不死の法を授かり、更に王君の口ぞえで仙官を請うて、定録君と保命君の位を得た。

茅盈は句曲山に留まること四十三年、哀帝の元壽二年（BC. 一）八月十八日、南嶽赤眞人（赤松子）、西城王君、龜山王母、方諸青童君が同席する場で、彼に對し、天皇大帝からは神璽玉章といった印璽が、大微天帝君からは八龍錦輿・紫羽華衣といった車馬服飾が、太上大道君からは金虎神符・流金の鈴といった執りものや佩びものが、金闕聖君からは四節、燕胎、流明の神芝・長曜靈飛夜光洞草といった靈藥が、それぞれ使者を介して授けられた。また司命上眞東嶽眞君の位を授かり、吳越の神靈を統率し、江左の山元を總統することになったと告げられた。ひきつづいて五帝君がそれぞれの方角の色（東帝なら青、南帝なら朱など）の車に乗り從官をつれて降下し、茅盈に九錫文を授けた。

任官の儀式が終ったあと、西城王君と西王母がその場にのこり、王君は、天厨^{てんく}を設け、王母は侍女たちに命じて音楽を奏し、玄雲の曲^{うた}を唱わせた。王君と王母は茅盈の二人の弟にも會った。

やがて西王母は侍女の郭密香を遣して上元夫人に挨拶を伝え、この場に加わるようにと招いた。二時^{ふたとき}ばかりあって上元夫人が女ばかりの従官をつれて到着した。茅盈の二人の弟は上元夫人に向って教えを請うた。上元夫人は二人の志をあわれんで、三元流珠・丹景道精・隱地八術・太極綠景の四つの經典を傳授した。西王母も、司命君茅盈に玉佩金璫・太霄隱書・洞飛二景内符を授けた。

經典傳授のことも終り宴も果てると、西王母と上元夫人は去り、茅盈も二人の弟に別れを告げ、王君につれられて赤城玉堂の府におもむく。出發に際し弟たちに向かつて、自分は一年に二度、三月十八日と十二月二日に、王君や赤松子と共にこの茅山を訪れることにするから、道に心を寄せる者たちはこの日に私を待つように、親しく教えを垂れるであらう、と傳えた。

以上に節略して示した茅盈の傳説は、恐らく元來の彼の傳記ではなく、二人の弟の事跡が後から加わったために少し混亂しているように見えるが、それにしてもこうした傳説は恐らく六朝時代の中期までには纏めあげられていたであろうと考えられる。ここには天厨があり、玄雲の曲が唱われ、上元夫人が出現するように「漢武帝内傳」の主要な部分がほとんどそろっている。加えて、そうした登場人物や筋書きだけでなく、表現までがまるごと重なっているのである。例えば茅盈は初めて西王母に目通りしたとき、次のように述べて教えを請う^こ。

叩頭して自から陳べて曰く、盈^{わたくし}は小醜賤生、枯骨の餘なるも、敢えて不肖^{ふせう}の軀^みを以って龍鳳の年を慕い、朝菌の質をもつて積朔の期を求む。遠流を仰ぐと雖ども、能く濟^{わた}る莫^なし。常に恐らくは一旦、鑽訪^{せんぼう}の難きに死し、笑いを世俗の夫に取らんことを。王君の、盈の丹苦を哀れまるるに遭遇^{おそ}し、粗^{おおよ}そ治身の術を受けたり。豈に圖らんや、今日一

たび聖姿を覩^み、恍惚大象、神夢に淪るが如し(？)。生を救い死より護り、これを乞丐に歸せよ(？)。願わくは長生の要を賜わり、暫らく行尸の身を悟らしめよ。

「漢武帝内傳」では武帝が西王母に向つて次のように言っている。

帝は跪きて曰く、徹^{わた}は醜賤^{くし}生にして、枯骨の餘なるも、敢えて不肖の軀を以つて龍鳳の年を慕い、朝花の質を以つて晦朔の期を希^{ねが}わんと欲す。遠流を樂^{たの}うと雖ども、以つて濟るを知る莫し。塗路は堅塞して、要する所も寄する無し。常に恐るらくは、一旦、鑽仰の難きに死し、笑いを世俗の夫に取らんことを。豈に圖らんや、今日光會に遭遇し、一たび聖姿を覩^みんとは。精神の飛揚し、恍惚大夢、以つて世千年を涉り、死歸の日に救護せらるるが如し(？)。乞ひ願わくは哀語を垂れ、徹元元に賜らんことを。

兩者の間に書承による繼承があつたことは確かで、私は、この六朝中朝には成立していたと考えられる茅盈の傳記、あるいはその一段階前のものを材料にし、それを武帝の求仙の物語りの枠組みの中で纏めなおして「漢武帝内傳」が成立したのだと推定する。²⁸

道藏本の「漢武帝内傳」には、そのあとに多くの仙人たちの事跡を並べた「漢武帝外傳」が附録され、その内容の大部分は現行の「神仙傳」に載る仙人たちの傳記と重なっている。兩者の關係は、單に彼らの事跡の記録の筋書きが重なるというのみならず、その言葉づかいまでも同じである部分が多く、兩者の間に書承の關係があつたことは確かである。この「外傳」の部分も元來は「内傳」と呼ばれていたであろうことは、例えば「後漢書」の李賢注が「漢武帝内傳」として引用しているのと同じ記事が道藏本の「外傳」の中に見出だされることから推定でき、²⁹「隋志」の三卷本、「日本國見在書目錄」などの二卷本の「漢武内傳」は、現在の「内傳」と「外傳」とを并せてできていたであろうと考えられる。

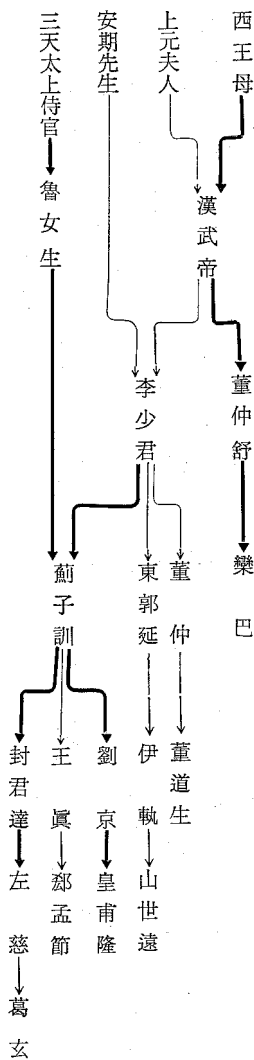
この「漢武帝外傳」は、多くの仙人の傳記から成ると言っても、現行本の「神仙傳」のように神仙たちの傳記を系統もなくたくさん集めて出来ているといった性格のものではなかった。すなわちこの「外傳」の部分は、「五嶽眞形圖」と六甲靈飛等十二事の傳授に係する人々の傳記が核となつて構成されているのである（表八）。この表からも知られるように、「五嶽眞形圖」の傳授にはいくつかの系統があつて、それがここに一つに纏められているのである。「外傳」の魯女生の傳の中でも、³⁰

魯女生が「三天太上侍官より得た」「五嶽圖」は、西王母のものとその文章が全く同じい。いま世間で見られるものは、李少君、董仲舒および魯女生から傳つたものではないか。

と言つて、「五嶽圖」には李少君・董仲舒・魯女生のそれぞれに由來する三つの系統を考えている。西王母→漢武帝→董仲舒→樂巴と伝えられた「五嶽眞形圖」のその後のなりゆきについてよく分からない。他の二つの系統について、シ
 ペル氏は、魯女生から薊子訓を経て葛玄に伝えられたのは、禹の製作にかかるとされる古い「五嶽圖」であり、李少君→
 薊子訓→劉京→皇甫隆へと傳わったのは、海中の仙島を中心とした「神州眞形圖」であつたと考えている。^⑪

「漢武帝外傳」に集められている仙人たちの傳記は、恐らく現行の「神仙傳」の祖本が纏められる際の素材になったも

表八 漢武帝外傳經典傳授系譜
(太線の矢印は五嶽圖の傳授)



のの一つで、このひとま
とまりの素材が葛洪の持
っていた神仙たちの傳記
資料ときわめて近かった
ことは、「抱朴子」内篇
論仙第二に引用する、董

仲舒が撰したという「李少君家録」に、

李少君は「不死の方」を持っていたが、家が貧しく、不死を得るための藥物を買い手ができなかった。それゆえ漢の王朝に出仕し、手段を講じて必要な財貨を集め、道が完成すると仙去した。

とあり、ひきつづいて引用される「漢禁中起居注」には、

李少君が仙去する直前、武帝は夢で彼と共に嵩高山に登った。登山の中ばで、龍に乗り節しるしを持った使者が雲の中から降ってきて、言うには「太乙が李少君を召しておられます」と。武帝は目が覺めてから左右の者に語った、「もし夢の如くであれば、李少君はもう私を棄てて行ってしまふのだ」と。數日たって、李少君は病氣と稱し、死んだ。しばらくたってから、武帝がその棺を開かせた所、死骸はなく、ただ衣冠だけがそこに在った。

とあるが、この二つの引用文の内容が、そのまま「漢武帝外傳」の李少君傳に見えることから知られる。

そうして注目すべきは、「外傳」の李少君傳に彼の上表として、

陛下は、心に玄妙を思い、長生を甄あきらめんと志す。ここに於いて道術を招誘し、遠しとして至らざるは無し。精誠は靈を感じしめ、天神はここに降り。宿命の適かなう所に非らざるよりは、孰たれかよく諧合せん。然れども丹法の禁は重く、宜しく臭腥を絶つべく、仙法は物を養はぐみ、仁は蠢動に充お（及およか）ぶ。而るに陛下は、侈奢を絶ち、聲色を遠ざくることあたわず。殺伐は止まず、喜怒は除かず、萬里に不歸の魂あり、市朝に流血しかばねの形あり。神丹の大道は未だ成るを得べからず。

と言ひ、武帝の道が完成しない理由を列擧するが、これは「内傳」が擧げる理由と基本的に同じである。またこの李少君傳には、栢梁臺が焼けてもろもろの祕書妙文が失なわれたという一節もあり、加えて李少君の修行過程で安期先生は彼をつれて「東は赤城に至り、南は羅浮に之ゆき、北は太恒に至り、西は玉門に遊ぶ」と、赤城山と羅浮山の名が見える。この

二つの聖山は、「五嶽眞形圖」の信仰の江南での發展を述べた所で見たように、魏晉南北朝時代、左慈から葛洪につながる人々の中で重視された山で、こうした李少君の傳記も葛氏道に關係を持つ人々の中で成長したのであることを窺わせる。ただこの「漢武帝外傳」の内容がそのまま葛洪のものであったとは考えられぬことは、「抱朴子」が述べる帛和（馬明生）の感得した「五嶽眞形圖」への言及が少しもないことから知られる。しかし同時に完全に無關係ではなかったことは、上に例に引いた「抱朴子」の引用する李少君の傳記からも窺われた。そうして現行本「神仙傳」の祖本を纏め上げた人々が見ていた材料の一つがこの「外傳」（もちろんその時代には「外傳」と呼ばれていなかった）と重なることは、祖本「神仙傳」を編纂した人々が葛氏道の流れの中で、葛洪の神仙思想を風化させつつ承け繼いだ人々であったという私の推定と矛盾しないであろう。「外傳」の内容は、祖本「神仙傳」が纏められるのとはほぼ同時期の神仙思想を定着したものである。

恐らく「外傳」を形成するもとなった一群の「五嶽圖」と靈飛十二事の傳授の傳承の中には、その一齣として、他の神仙たちとそれほど離れぬ分量で記述された漢武帝の傳も立てられていたと考えられる（あるいは李少君傳と一つになっていたのかも知れない）。そこに武帝の西王母との會見の記事があっても、それは「博物志」や「漢武故事」のものをそれほど超えるものではなく、ただ經典の傳授という面に重點が置かれて記述されていたと考えられるのである。

その一段の記事が、形成期の上清派道教の「内傳の時代」の影響を受け、「内傳」という形式を積極的に利用し、神降ろしの場の幻想とその記述法を取りこみ、特に茅盈の傳記を換骨脱胎して、武帝と西王母と上元夫人との會合の物語りを長大に膨らませたのである。その結果、「内傳」といわゆる「外傳」とは元來は一つのものであったものが、現在に傳わるように武帝の經典傳授の部分だけが大きくなって「漢武帝内傳」を形成し、それ以外の部分は「外傳」としてひと纏めに附録されるという、いささかバランスを失った形態の書物が残されることになったのであろう。

注

- (1) 「無上祕要」(道藏太平部第七六八冊〜七七九冊) 卷七八第一紙以下。
- (2) 「無上祕要」卷二十第十五紙。
西王母爲茅盈作樂。命侍女王上華彈八琅之璈、又命侍女董變成吹雲和之笙、又命侍女石公子擊昆庭之金、又命侍女許飛瓊鼓震靈之璫、又命侍女宛絕青附吾陵之石、又命侍女范成君拍洞陰之磬、又命侍女段安香作繼便之鈞。於是衆聲徹合、靈音駭空。王母命侍女于善寶、李龍孫、歌玄雲之曲。其辭曰、大象雖云寥、我把九天戶、披雲汎八景、儼忽適下土、大帝唱扶宮、何悟風塵苦。
- (3) シペル氏も「三茅傳」(茅盈の兄弟三人の傳記)と「漢武帝内傳」とが、その言葉つかうまで重なることを表示している。K. M. Schipper, "L'Empereur Wou des Han dans la Légende Taoiste", (前掲) Introduction pp. 16.
- (4) 「夷夏論」については、吉川忠夫「夷夏論争」(京都大學教養部、人文第十七集、一九七一年)を参照。
- (5) 石井昌子「眞語の成立に關する一考察」(道教研究第一冊)前掲。
- (6) 「無上祕要」卷二〇第十紙(出道迹經)。
無待太無中、有待大有際、小大同一波、遠近齊一會、鳴絃玄霄顛、金籥(吟嘯)運八氣、奚不酣靈酒(液)、眇目娛九裔、有無得玄運、二待亦相蓋
この條「眞語」卷三第四紙に重なる。
- (7) 「無上祕要」卷二〇第十一紙(出道迹經)。
丹明煥上清、八風鼓太霞、迴我神霄輦、遂造玉嶺阿、咄嗟天地外、九圍皆吾家、上探日中精、下飲黃月華、靈觀空無中、鴨路無間邪、顧見魏賢安、濁氣傷爾和、勸研玄中思、道成更相過
この歌は魏夫人の傳記の一部で、魏夫人の受賜の際に太極真人が歌った、扇空の歌である。
- (8) 「眞語」卷十一第十三紙。
今臘月二日多寒雪、遠近略無來者。唯三月十八日、輒公私雲集、車
- (9) 有數百乘、人將四五千、道俗男女、狀如都市之衆。看人唯共登山作靈寶唱讚、事訖便散。豈復有深誠密契、願覩神眞者乎。……唯隱居所住中、巖巖斷清、年得無遊雜。
- (10) 「眞語」卷十一第九紙。
按三君初得道、乘白鶴在山頭。時諸村邑人互見、兼祈禱靈驗。因共立廟於山東、號曰白鶴廟。每饗祀之時、或聞言語、或見白鶴在帳中、或聞伎樂聲。於是競各供侍。此廟今猶在山東平阿村中、有女子姓尹爲祝。逮山西諸村、各各造廟。大茅西爲吳墟廟、中茅後山上爲述墟廟、並歲時鼓舞、同乎血祀。蓋已爲西明所司、非復眞仙僚屬矣。
- (11) 「眞語」卷十二第三紙。
葛玄、字孝先、是抱朴從祖、即鄭思遠之師也。少入山得仙。……傳言、東海中仙人寄書呼爲仙公、故抱朴亦同然之。長史所以有問、今答如此、便是地仙耳。靈寶所云太極左仙公、於斯妄乎。
- (12) 「眞語」卷十二第三紙。
九華丹是太清中經法……凡此諸人術解甚多、而仙弟猶下者、並是不聞三品高業故也。
- (13) 福井康順「葛氏道の研究」(東洋思想史研究、一九六〇年)第三章は、葛氏道から茅山道への繼承の面を強調されるが、その内容を止揚しての繼承であつたこと、忘れてはならないであろう。なお靈寶派と上清派との間隔については、吉川忠夫「師受考——抱朴子内篇によせて」(東方學報京都五二、一九八〇年)にも言及がある
- (14) 「紫陽真人内傳」第一紙。
漢侍中蔡咸、陳留高士、亦頗知道、……咸大發請問、及論神仙之道、變化之事。君乃凝默内閉、歛神虛靜、頷而和之、一不答也。
- (15) 「紫陽真人内傳」第七紙。
樊先生、仙之下耳。子乃眞人也。以眞問仙、不亦頌乎。子遇眞人、乃子之師也。
- (16) 吉川忠夫「眞人と革命」(東洋學術研究十七・五、一九七八年)を参照。

- (9) M. Kaltenmark, "Ling-Pao : Note sur un Terme du Taoisme Religieux", (*Mélanges* II, Bibliothèque de L'Institut des Hautes Etudes Chinoises, Vol. XIV, 1960, Paris)

- (17) 福井康順「靈寶經の研究」(東洋思想研究四、一九五〇年)。

- (18) 例えは「抱朴子」卷十一には「靈寶五符」が已に引かれているのに「五符序」卷中第二十二紙には「弟子葛洪曾聞之於鄭君」といふ言葉がある。なお「真誥」卷二十第二紙に「楊書靈寶五符」一卷、本在句容葛家間。泰始某年、葛以「示陸先生」とあつて、楊羲の抄寫した「五符」一卷が句容の葛氏一族の中で傳へられており、陸修靜もそれを見たことが知られる。

- (19) 玄嶽「靈正論」卷中(大正藏五二一五六四a)

禹治洪水、至牧德之山、見神人焉。謂禹曰、勞子之形、役子之慮、以治洪水、無乃怠乎。禹知是神人、再拜請誨。神人曰、我有靈寶五符、以役蛟龍水豹。子能持之、不日而就。禹稽首而請。因而授之。而誡禹曰、事畢、可祕之於靈山、勿傳人代。禹遂用之、其功大就。事畢、乃藏之於洞庭苞山之穴。至吳王闔閭之時、有龍威丈人、於洞庭之苞山、得此五符、獻之於吳王闔閭。吳王得之、示諸群臣、莫能識之。聞魯孔丘者、博達好古、多所該覽。令使齋五符以問孔丘。

- (20) 「史記」封禪書に

「秦」文公獲若石云。于陳倉北阪城祠之。其神或歲不至、或歲數來。來也、常以夜光輝、若流星、從東南來、集于祠城、則若雄鷄。其聲殷云、野鷄夜雊。以一牢祠、命曰陳寶。

その「集解」の引く臣瓚の注に、

陳倉縣有寶夫人祠。或一歲二歲、與葉君合。葉神來時、天爲之殷殷雷鳴、雉爲雊。

とあつて神々の會合(それも男女の神の會合)という筋書きがその宗教觀念の重要な要素になっていたことが知られる。なお雷鳴と共に神が到着するという筋書きは「漢武故事」の西王母の到着の際の記述にも見える。「是夜漏七刻、空中無雲、隱如雷聲、竟天紫色、有頃王母

「漢武帝內傳」の成立(下)

至」。

- (21) 福井康順「道教の基礎的研究」第二篇第一章六「三皇文・三皇經」前掲。

- (22) 吉岡義豐「道教と佛教(第二)」第二篇第三章を参照。

- (23) 例えは、「Die Religionen der Menschheit 19-1 Germanische und Baltische Religion」(Stuttgart, 1975) 第八章を参照。この書物に、
いはは、水垣沙氏の御教示を得たものである。

- (24) 例えは厨の儀禮も「雲笈七籤」卷四の三皇説の部分に述べるところによれば、衆生たちが昏迷にして頓悟させたいので、まず「厨食、章書、雜法、黃赤之道(房中術)などの雜化淺近なるを教え」それから徐々に深い教えに入つてゆく。だから「當に知るべし、章、厨、雜化は漸導の義たりて、奉道と名づく」と雖ども、未だ正理を知らざるを」とあつて、房中術などと共に正式の道教信仰には屬さぬものとされている。

- (25) 「周氏冥通記」卷一第十一紙。

姨母修黃庭三一、供養魏傳蘇傳及五嶽三皇五符等。

- (26) 劉大彬「茅山志」卷五第三紙。

叩頭自陳曰、盈小醜賤生、枯骨之餘。敢以不肖之軀、慕龍鳳之年。朝菌之質、求積朔之期。雖仰遠流、莫之能濟。常恐一旦死於鑽訪之難、取笑於世俗之夫。遭遇王君、哀盈丹苦、粗受治身之術。豈圖今日一觀聖姿、恍惚大象、如淪神夢。救生護死、歸之乞丐。願賜長生之要、暫悟行尸之身。

- (27) 「漢武帝內傳」第五紙以下。

帝跪曰、微小醜賤生、枯骨之餘。敢以不肖之軀、而慕龍鳳之年。欲以朝花之質、希晦朔之期。雖樂遠流、莫知以濟。塗路堅塞、所要無寄。常恐一旦死於鑽仰之難、取笑於世俗之夫。豈圖今日遭遇光會、一觀聖姿、而精神飛揚、恍惚大夢。如以涉世千年、救護死歸之日。乞願垂哀語、賜微元元。

- (28) 「漢武帝內傳」が孝盈の傳記に出ること、シペル氏前掲論文(注3)

に詳しい。なお孫克寛「道教茅山宗神話」(廣文月刊一一、一九六八年)は、「太玄真人(茅盈)内傳」の方が「漢武帝内傳」を模倣したと考えている。

- (29) 「後漢書」方術列傳卷七二の李賢注に引く「漢武内傳」「漢武帝内傳」四條は、いずれも道藏本「外傳」にあたる部分である。

- (30) 道藏本「漢武帝外傳」第六紙。

其五嶽圖、與王母文正同。今得見於世間者、豈不由李少君董仲舒及女生得之。

- (31) K・M・シベル「五嶽眞形圖の信仰」(道教研究第二册)前掲。

- (32) 葛洪が纏めた原本「神仙傳」と現行本の「神仙傳」の祖本になるものとの間には一定の距離があったであろうという推定は、拙稿「魏晉時代の神仙思想——神仙傳を中心にして」(前掲)の最後に述べた。

八 「漢武帝内傳」の成立

以上の各章で「漢武帝内傳」の素材となっていると考えられる傳承のいくつかを取り上げ、それぞれの來歴と性格とを検討してきた。このように見てくるとき、たしかに「漢武帝内傳」はさまざまな素材を、あまり加工せぬままつなぎあわせた繼ぎはぎ細工であるという印象をまぬがれないであろう。しかし同時に、繼ぎはぎされた素材のそれぞれが、決して手あたり次第に集められたものではなく、一つの古くからの傳承の核があり、それをめぐる儀禮と幻想があつて、その核を中心にしてそれぞれの素材が結び付き合っていることを論じてきた。そうしてそれらの素材が「内傳」という形式のもとに纏められ文字に定着されたことには、精神史展開の上の一つの時代と密接な關連があつたのだということも明らかにしようとしてきた。すなわち「漢武帝内傳」のこうした素材の選擇とそれを「内傳」という形式を借りて定着したことに、

- (33) 「抱朴子」内篇論仙第二。

按董仲舒所撰李少君家錄云、少君有不死之方、而家貧無以市其藥物。故出於漢、以假塗求其財、道成而去。又按漢禁中起居注云、少君之將去也、武帝夢與之共登嵩高山。半道、有使者乘龍持節、從雲中下。云、太乙請少君。帝覺以語左右曰、如我之夢、少君將舍我去矣。數日而少君稱病死。久之、帝令人發其棺、無尸、唯衣冠在焉。

- (34) 「漢武帝外傳」第十紙。

上表云、陛下思心玄妙、志艷長生。於是招誘道術、無遠不至。精誠感靈、天神斯降。自非宿命所適、孰能諧合。然丹方禁重、宜絕臭腥。仙法養物、仁充蠱動。而陛下不能絕奢侈、遠聲色。殺伐不止、喜怒不除。萬里有不歸之魂、市朝有流血之形。神丹大道、未可得成。

- (35) 注(31)を參照。

すでにこの作品の、時代の中での位置と意味とが加かっていたのである。

しかしまた、このような大局的な視點からの作品の位置づけが不可欠であると同時に、この作品を最終的に纏め上げた編纂者「たち」がなにをこの作品に托そうとしていたのかを追求することも忘れてはならない。この最終的な編纂者がその編纂の作業を通してなにを爲そうとしていたのかを考えて、この論文のしめくりにしようと思う。

前章で西王母の侍女のリストを對照した際、「漢武帝内傳」のものと道教關係の書物に見えるものとが大部分重なり合いつながり、侍女の頭である王上華が「内傳」では王子登になっていて、兩者に違いのあることを示した（表六）。この王子登という名が王上華という名の單なる書き誤りではないことは、「内傳」でもう一個所、この物語りの最初に西王母の使者として武帝のもとを訪れ、西王母が七夕に訪れるであろうと告知する神女の名が王子登だとされていることから知られる。「内傳」ではこの王子登に相當重要な役割りが與えられているのである。王子登の登場の場面は次のように記述されている。^①

四月戊辰の日、武帝はよる承華殿にくつろいでいた。東方朔と董仲舒とがお相手をしていた。その時、突然に一人の女性が姿を現わした。青い着物を着て、すばらしい美貌であった。武帝はびっくりして尋ねると、その女性は答えて言った、「私は壻城玉女の王子登です。西王母のお使いとして崑崙山よりまいりました」と。「西王母からの傳言を」武帝に傳えた、「あなたが四海に君臨する支配者としての尊嚴をそこなうことも氣にかけず、道を尋ね永生を求め、帝王としての位を無視してしばしば高山大嶽に祈禱していると聞きました。なかなか勵んでおられることです。教えることができそうです。いまから百日の間、潔齋を行ない、俗世のことにかかずらわぬように。七月七日には、たずねてまいることにいたしましょう」と。武帝は席から下り跪いて仰せを畏むむね返事をした。言葉が終る

とその女性はフツと姿を消した。

このあと更に東方朔がこの玉女について説明をし、彼女は西王母の使者として世界の四方の果てまで往來していること、かつて西王母の命によって北燭仙人に嫁したことがあることなどが明らかにされる。

「漢武故事」では、西王母の七夕における來訪を告知するのは、青鳥である。青鳥が西王母の使いをするというのは「山海經」大荒西經以來の傳説であるが、それを「内傳」は青衣の女子に入れ替え、更にその名を王子登だとしているのである。

この王子登という名は、真人の王褒を字で呼んだものと同じで、その王褒は、王遠の弟子、魏夫人の師として上清派の師承の中で極めて重い位置を占めている（表七）。そうして王褒が男の真人とされていたことは、「眞誥」卷一の初めに見える男の真人二十三人と女眞十五人のせいぞろいの記述の中に、男の真人のがわに「清虛少天王王子登」と見える所から疑い得ない。しかるに「漢武帝内傳」は西王母の第一の侍女にその名を與え、北燭仙人の配偶者であったという物語り的な經歷まで付け加えているのである。

あるいは王子登という人物については、後世の上清派が採用した以外の違った性質の傳承があったのかも知れない。王褒の師の王遠が、上清派の最初期（あるいはその一段階前の時期）の傳説の中にさまざまな姿を現わしているのに對し、王褒の方にはそうした傳説が多くないのは、かえって彼が王遠とは別の系統の傳承に屬していたことを暗示するとも言えよう。しかしたとえそうであっても、上清派の重要な真人である茅盈の傳記を利用しつつ「漢武帝内傳」を纏め上げた編纂者が、上清派の中での王子登の位置を知らなかったとは考えられない。上清派の師承の系譜をよく知りながら、しかも西王母の侍女にわざわざ王子登という名を與えたとすれば、編纂者の上清派の宗教活動に對する立場はきわめて微妙な屈折したものと考えざるを得ないであらう。

漢の武帝が長生を得たかどうかについては、確かに神仙となり長生を得たとする全面肯定の傳説はないにしても、さまざまな取りざたがあったようである。例えば「異苑」卷七（太平廣記卷二二九にも引用あり）には、武帝の死後、その梓宮中に収めたはずの五符と瑤杖とが民間で買われた。追求してみるとそれを賣っていた人物の姿かたちは武帝にそっくりであった、という一條がある。これは恐らく民間傳説に近いもので、ここでは武帝は完全には死にきっていないようである。「漢武帝内傳」も、その最後の部分で、こうした傳説を取り入れて武帝は最低の段階で尸解することだけはできたとしている。

しかし本來、神仙思想や道教思想の中では、漢の武帝の求道に對してあまり同情が示されていない。「抱朴子」内篇の述べるところの主調がすでにそうであるが、「漢武帝内傳」とそのあらすじで重なるものとして道教經典「三天内解經」卷上の記事を挙げれば、そこには次のようにある。²

漢の武帝は「上道飛仙の法」を學ぼうとした。太上は再び東方朔を遣わして漢の統治に力をかせようとした。「しかるに」武帝も東方朔が眞人であることには氣付かず、一般の官吏人民と異ならぬ者として、特別な扱いをすることはなかった。西王母と上元夫人も、ともども車にのって武帝のもとに降臨し、その「道」を完成させてやろうとしたのであるが、武帝には、心に悟り、神靈の恩澤を感受して、穢濁を棄ててしまふことができず、世間の榮譽を貪り、殺伐を止めることがなかった。天・地・水の三つの官に血やくしよによって拘引され、被髮して冤罪を訴える者たちが「武帝を」鬼官に告發し、加えて情欲を絶つことができなかったことから、「道」はついに完成せず、肉體は太陰に歸したのである。

このように武帝は道を完成させることができなかったとするのが、神仙思想から道教信仰につながる思想の主流であった。しかし帝王という存在自體が仙道と相い背くものであるという思想は、神仙思想の中では重要な要素であっても、上

清派道教の中では必ずしも強調されない。その唯心論的傾向は、道教徒の各個が官に在るか山林にあるかの選擇を迫っても、帝王の權力は個人の心の外にあるものとしてあまり問題にされないのである。このような上清派道教（より廣く言えば知識人的な道教）の全體的な流れと對比するとき、「漢武帝内傳」の七夕の場における、武帝に神仙となる才能も資格もないことを強調する執拗な記述は、「内傳」の編纂者の一つの主張にもとづくものであったと考えねばならない。

「漢武帝内傳」が茅盈の傳記をそのまま受けついだ部分であろうとして前章（五三〇頁）に引用した條においても、神仙の前にひれふし哀れみを請う修行者をそのまま武帝に入れ替えるとき、地上の絶對的支配者の權威は完全に失なわれてしまつて、皮肉な寓意的な構造を持つことになるであろう。特にその最後に編纂者は、武帝に自分のことを「徹わだか元元」と言わせ、神仙たちの前では地上の帝王も元元（庶民）に過ぎぬことを印象づけようとしているのである。

道教修行者の傳記の一部をそのまま帝王の行動に入れ替えただけに止まらず、「内傳」の編者はより積極的に、地上の帝王も神仙たちの目から見れば何の權威もないことを表わす言葉と情景とをさまざまに形で付け加えている。前に對比した「神仙傳」の麻姑の條と「内傳」との重なり合いの中でも、「神仙傳」に無くて「内傳」で付け加えられたのは「武帝のところに降臨しても何の意味もないではないか」と言つて反對する上元夫人の言葉であつた。

「内傳」の七夕の場を通じて、この上元夫人が武帝に對し厳しい言葉を吐く。第四章で述べたように、神降ろしの幻想の中には、神々の間での共語が靈媒に聞こえてくるという場面があり、その神々の共語は多く靈媒自身のことあげつらわれているらしく、ひどく氣になるものであつた。この神降ろしの際の幻想の一つの形式が「内傳」の記述の中に活用され、西王母と上元夫人とは、武帝をそっちのけにしておいて、武帝に神仙になる資格があるかどうか、經典を傳授すべきかどうかを議論するのである。例えば、武帝にはその資格がないと言つて經典の傳授をしる上元夫人を西王母は次のよ

うに言つて説得する。

私のもつ「五嶽眞形圖」は、太上天皇が編まれたもので、その文は寶妙にして天仙たちが信わりよとしてゐるものです。どうして劉徹（武帝の實名）などに授けてよいものでしょう。ただ彼がひたすらなる心をもつて、しばしば大川高嶽に祈願し、つとめて齋戒を修し、神仙の感應を待ち、現世を超えようと志しながら、立派な師に會うことがないまま「その努力もむなしくなっているの」それ故、私たちは下界に降りて彼に會つてやったのです。……私がいま「眞形圖」を劉徹に授けるのは、彼がきつと道を得ることができると思つてのことではありません。ひたすらで誠なる心にその效驗をあらしめ、惑うことなく仙を求めるよう彼を導こうとするものであつて、そうすることによつて「より廣く」道による教化に心をよせる人々を誘い勵まし、またこの世を醉生夢死の中に渡つてゆく者たちにも、天地の間に「靈眞の事」の存在することを知らしめ、それを信ぜぬ狂夫たちの「主張を」退けようとするものです。私の意圖はここにこそあるのです。しかしこの人（武帝）は、性氣が淫にして暴、身につけた精は不純であつて、どうして眞人仙人となり、空を飛んで縦横に十方に往來することができましよう。努力して修行すれば、不死が得られるにすぎません。

武帝の口ぞえをする西王母自身も、武帝が道を得られるとは思つていない、武帝と接觸をもつたのは「眞靈の事」がこの世に存在することを廣く人々に知らせたいがためだ、と言ふのである。

また六甲靈飛等十二事を武帝に傳授するやうにとの上元夫人からの手紙を受けとつた扶廣山の青眞小童は、次のやうに返事をする。

承けたまわれれば、夫人は阿母のお招きで劉徹の家に・出向かれたとのこと。天靈の至尊たる御身おんみが、臭濁の中に下降されたりしよとは意外のことでした。……劉徹には、神仙を求め慕う心はあつても、仙を得べき才うづわではご

さいません。どうしてこの術を行尸（歩く屍）に漏し傳えてよいものでしょう。阿昌は近ごろ天帝のもとで、たくさんの者たちが上言しているのを目にしました。彼らが訴えるには、山鬼は山野に哭し、祭られぬ魂が邊疆の地に號び、軍旅を興こしては却って功勞ある者を族滅し、恩賞慰勞を忘れて士卒たちに刑罰を加え、白骨は無殘にちらばり、萬民を不安のどん底に落とし、淫亂にして殘酷、しかも行ないは放肆、その罪はすでに太上のもとで顯らかになり、人の怨みは天の氣に反映して、騒がしい非難の聲は各所に聞こえております。決して永遠の生命など得られますまい。このように武帝は神仙たちによってさんざんに惡口を言われながら、ただひたすら「叩頭流血」して教えを請うているのである。

このように執拗に武帝を虐待する「内傳」の編纂者には、恐らく一つの主張があつたのであろう。上に見た王子登という玉女の登場と考え合わせる時、次のような想定も可能ではなからうか。

南北朝期以降の道教は、清整運動を進める中で民衆信仰的な要素を棄て去り、觀念化し唯心論的傾向を強めてゆくのと同比例して、信仰と君主權の對立關係についてはほとんど言及されることがなくなる。信徒個人が官界にあるべきか山林にあるべきかの自問自答はあつても、現實の俗權と宗教的價值體系が鋭く對立するものだという觀點は風化していつてしまふ。俗權を犯さぬ範圍に限って宗教的世界を築こうとするのである。冠謙之、陸修靜、陶弘景といった道教界の大物たちが君主と積極的に接觸を持つとき、こうした變質は促進されずにはおらなかつたであらう。

しかし信仰と俗世の權力とが相い入れないものだとする觀念は、道教信仰の本來的な要素の一つであつたと言えるであらう。「靈寶五符序」では、吳王闔閭は君主である限り「五符」の意味は明せないと言われてその探求をあきらめたのであり、また「神仙傳」の中にも君主權と神仙追求とがあい入れないものであることを傳える話が多く收められているのである。

南北朝期以降の道教がどのように民衆的な要素を棄て、君主權とも和解してゆこうとするとき、それにあき足らぬ人々
がいて、古來の民衆信仰の幻想を核に、神仙の存在が現世的な權威を高く越えたものであることを強調して「漢武帝内
傳」が纏められたのである。

「漢武帝内傳」が最終的に纏められた時代は、このような想定から言うと、道教の流れの中での「内傳の時代」より一
時期おくれて、上清派の教理が自らの持つ傾向をはっきり現わしてきた時期に、それと對抗する意味をもって編纂されたと
推定される。南北朝期の上清派道教の理論家たちが一様に「漢武帝内傳」を強いて無視しているのは、實はこの作品の
持つそうした意味を十分に知っていたからなのだと考えることができるであろう。

「漢武帝内傳」は、現世の絶對的な支配者である漢の武帝も、神女たちの目から見れば極くつまらぬ存在にすぎないとい
うことを繰り返して強調している。そうした視點は、とりもなおさず現世の支配體制の重みを相對化し、更にわれわれ自
身にとっての現實の意味をも問い直おさせずにはおらない。われわれに絶對的な重みをもって迫る現實世界の價值體系も、
他の價值體系の上に築かれた別の世界から見なおすとき、それはいかにもみすばらしいものでしかない。

西王母は、自分が持ってきた桃について説明して言う。^⑧

「この桃は三千歳に一度實を結ぶもので、中國の土地は地味が薄くて、植えても育ちません。」

このような大きな時間の流れ、あるいは廣大な空間を視點に入れるとき、われわれが執着している「中國の土地」はい
かにも地味が薄く、現實世界の中での喜怒哀樂もその絶對的な意味を失なうて、一様に哀愁の色を帯びて歸ってくるこ
とになる。

李義山の「碧城詩」に言う、^⑨

「漢武帝内傳」の成立（下）

「武皇内傳 分明に在り、道^いう莫^なかれ 人間^{じんかん}すべて知らずと」

人間（人間世界）を、それを超えた價值體系によつて見たす視點を獲得し、そこを據點に現實に關りあい、現世の價値の相對化のあと、哀愁の色を帶びて歸ってくるものを單に感傷の中に留めるのではなく、強い精神力と獨自の價值體系でもつて再構成することができたとき、長編小説が成立してくるのだと言えよう。そうして「碧城詩」に言い、また「漢武帝内傳」自體も「この世を醉生夢死の中に度^{わた}る人々に、天地の間に、靈眞の事があるのを知らしめるためだ」と言うように、そうした作品は、現實生活のまった中にとじこめられている人々に別のものの見方を傳えるものであり、現實生活もそうした外からの視點を得てはじめて、その意味を結晶化させることが可能になるのである。

ふりかえつて「漢武帝内傳」を見てみると、長編小説として、そうした契機はもちながらも、きわめて不十分な作品だと言わざるをえないであらう。それは編纂者たちに、現實を解體して再構成するための鞏固な價值體系と精神力がなかったというだけでなく、それを可能にする精神的、文學發展史的な成熟を缺いていたためなのである。

中國小説史の流れを見るとき、唐代というのは、傳奇小説作品に見るように、短篇小説の一つは發展・完成期ではあったが、長篇小説の分野では、「遊仙窟」といった作品はあるにしても、停滯期でしかなかったように見える。南北朝期にその萌芽を見せた長篇小説は、そのまま宋代まで大きな發展を示さぬままに留まるのである。

他の文學ジャンルでも同様であらうが、長篇小説の場合、特にその内容の展開が新しい文體の開拓と密接に結びついている。文體と内容について、因果關係を含めず現象面だけで言うとき、新しい文體が新しい内容を可能にするといい得よう。すなわち、南北朝期の長篇小説が萌芽以上に成長できなかったのは、神降ろしの際に靈媒が用いる記録のための文章をもとにした文體の限界がそこにあったのである。長篇小説を成り立たせるためには、現實の社會と生活とに密着しえる饒舌な文體が準備されておらねばならない。神降ろしの幻想を寫す文體は、たしかにその詳細な人物や情景の描寫によつ

て一つの可能性を開きながらも、古來の傳承の時代的な制約である「美文意識」を棄てることができなかった。長篇小説の眞の發展のためには、日常生活の中での口頭語を基礎にした白話の新しい文體の開拓が待たれていたのである。¹⁰⁾

注

(1) 「漢武帝内傳」第一紙。

四月戊辰、帝夜間居承華殿。東方朔董仲舒侍。忽見一女子、着青衣、美麗非常。帝愕然問之。女對曰、我壻宮玉女王子登也。向爲王母所使、從崑山來。語帝曰、聞子輕四海之尊、尋道求生。降帝王之位、而屢禱山嶽。勤哉、有似可教者也。從今百日清齋、不閑人事。至七月七日、王母暫來也。帝下席跪諾。言訖、女忽然不知所往。

(2) 「三天内解經」(道藏正一部第八七六冊) 卷上第八紙。

漢武帝欲學上道飛仙之法。太上又遣東方朔、輔助漢治。武帝又不知朔是眞人、而爲吏民、令不異於凡人。西王母上元夫人皆輪駕降於武帝、欲成其道。武帝不能開悟、仰感靈澤、棄蕩穢濁。而貪世榮、殺伐不止。三官有血罪相牽、被髮告冤、稱訴鬼官。又情欲不絕、遂道不成、歸形太陰。

ここで「太上がまた東方朔を遣わした」とあるのは、すでに第四・五紙に「太上は眞人及び王方平、東方朔を遣し、漢世を輔助せんとす」とあったからであらう。ここに王方平(王遠)の名が見えることも注目に値する。なおこの「三天内解經」については、楊聯陞「老君音誦誠經校釋——略論南北朝時代的道教清整運動」(歷史語言研究所集刊第二十八本上、一九五六年)を参照。

(3) 「漢武帝内傳」第十六紙

吾之五嶽眞形文、迺太上天皇所出。其文寶妙而爲天仙之信。豈復應下授之於劉徹也邪。直以孜孜之心、數請川嶽、勤脩齋戒、以求神仙之應、志在度世、不遑明師。故吾等有以下眎之耳。……吾今所以授

「漢武帝内傳」の成立(下)

(4) 「漢武帝内傳」第十九紙。

微眞形文者、非謂其必能得道。欲使其精誠有驗、求仙之不惑。可以誘進向化之徒、又欲令悠悠者知天地間有此靈眞之事、足以却不信之狂夫耳。吾意在是矣。然此子性氣淫暴、服精不純。何能得成眞仙、浮空參差十方乎。勤而行之、適足以不死耳。

承阿母相邀、詣劉徹家。不意天靈至尊、迺復下降於臭濁中也。……微雖有心求慕、實非仙才。詎宜以此術傳泄於行尸乎。阿昌近在帝處、見有上言者甚衆。云、山鬼哭於叢林、孤魂號於絕域。輿師旅而族有功、忘賞勞而刑士卒。縱橫白骨、奢擾黔首、淫酷自恣、罪已彰於太

(5)

後漢時代末以來の太平道や五斗米道の道教運動が反國家的で社會革命的であつたものが、抱朴子につながる神仙術の中ではその傾向が弱められ、道教内部で「三張の僞法を除く」とする清整運動が展開する中で、道教信仰が反國家的な行動よりも、國家と結ぼうとする新しい傾向を強めていったこと、宮澤正順「抱朴子と張角一派」(宗教文化第十一輯、一九五六年)を参照。抱朴子の段階ではなお君主の求道という行動には根本的な矛盾があるとされていたものが、やがてはその矛盾を強調することもなくなつてゆくのである。

(6)

吳王闔閭のもとから「靈寶五符」が失なわれてしまふという結末と、柏梁臺に天より火が降つて「眞形圖」以下がその圖と共に焼失してしまつたという「漢武帝内傳」の筋書きも、決して無關係ものではないであらう。

(7)

小南「魏晉時代の神仙思想——神仙傳を中心にして」(中國の科學と

(8) 科學者』所收、一九七八年) 參照。
「漢武帝內傳」第三紙。

此桃三千歲一生實耳。中夏地薄、種之不生。

(9) 李商隱「碧城三首」其三(玉谿生詩集箋注卷三)。

(10) 小南「漢字の表現」(『日本語の世界』三、一九八一年)に長篇小説を可能にするものとしての白話表現についていささか述べたところがある。