

句容茅山の興起と南朝社会

魏斌

永嘉の乱後の流民の南遷と、それがもたらした地域史の変動は、東晋南朝史研究の最も核心的な課題の一つである。この一世紀のあいだ、国内外の学界におけるこの方面の課題（僑姓士族と呉姓士族の関係、僑州郡県および流民の分布、黄白籍、土断など）をめぐるのは、重厚な研究成果が重ねられてきた¹。しかし、史料不足などの影響で、江南に移った人々の新居住地での社会秩序や日常生活の風景は、相変わらず不分明である²。たとえば、江南の移民たちが最も集中していた京口・晋陵・建康以東の長江沿岸地で³、移民たちがもたらした生活習慣や文化的観念は、どのように当該地域に根付いたのか。その近隣の江南在来民に影響はあったのか。江南の在来民は、移民した人々や彼らの文化についてどのように考えていたのか。さらなる細かい地域的史料の分析をしなければ、こうした問題について、具体的な地理空間内での観察をおこなうのはむずかしい。

句容茅山の道教史料群は、この点であきらかに貴重とするに足る。『真誥』や『周氏冥通記』には、茅山における道教活動の細部が大量に記録されており、その価値はつとに知られている。その一方で、より直接的な史料として、碑石や銘文は、原石が多く亡失してしまったため、十分な重視を得ないままである。当時の山中各所に置かれていた記念性の石刻には、句容茅山の地域史を理解させるヒントが豊富に含まれている。なかでも、梁の武帝の普通3年（522）に建康の崇虚館主・道士正たる張繹が主宰して、茅山の南洞の入口に刻して立てた「九錫真人三茅君碑」は、信仰総括の意味を持つこと、はっきりした身分や籍貫を記録した題名があることなどから、その学術的価値はたいへん高い。本稿は、この碑から着手して、関連する石刻および『真誥』『周氏冥通記』などの文献の記載とつきあわせ、社会史の側面から句容茅山の興起およびその意義をあきらかにしたい。

句容茅山は上清派修道の聖地として有名になった⁴。茅山の中の句曲山洞は道教十大洞天之第八位であり⁵、『真誥』の「神啓」でも、「呉句曲之金陵」と「越桐柏之金庭」とが並称され、「養真之福境、成神之靈墟」「呉越の境は唯だ此の両つの金を最も福地と為す」という⁶。しかし、葛洪は『抱朴子』内篇で、当時に修道して仙薬をつくるべき江南の名山を列挙しておりながら、句容茅山はその列に挙げていない⁷。葛洪は句容の人であり、その彼が茅山を看過するのは、東晋初期に至るまで茅山は修道の聖地ではなかったことを意味する。『真誥』および関連の文献によれば、茅山に特殊な宗教的な意味が賦与されたのは、東

注1…研究史の整理は胡阿祥 [2008] 12—33 頁。中村圭爾 [2006] 3—66 頁。

注2…この問題は 1920—30 年代以来、ずっと国内外の研究者から言及されており、移住者と在来住民の学風・言語習慣・族群関係・身分性婚姻圏・土地秩序・物質文化・宗教信仰・社会風気などについて、啓発的な成果が多く出ている。唐長孺 [2011] 338—368 頁、陳寅恪 [2001a] 304—309 頁、陳寅恪 [2001b] 78—119 頁、周一良 [1997] 33—101 頁、中村圭爾 [1987] 359—398 頁、唐長孺 [2011] 1—26 頁、中村圭爾 [2006] 323—383 頁、Michel Strickmann [1977] pp. 1-64、曹文柱 [1988]、李伯重 [2005]。とはいえ、具体的な地理空間において、細部から移住民と在来住民の生活風景をとりあげた研究は依然として多くない。

注3…永嘉の乱後の江南移住民の分布については、譚

其驥 [2009] 206—229 頁、
胡阿祥 [2008] 309—338
頁、葛劍雄 [1997] 307—
412 頁。

注 4…東晋南朝の道教上清
派、特に陶弘景については
研究成果が非常に多い。張
超然がきめ細かい整理を加
えている。張超然 [2007] 1
—21 頁。このほか、索安
(Anna Seidel) [2002] 23
—26 頁。それらに譲り、
本稿では贅言しない。

注 5…張君房編『雲笈七籤』
卷 27「洞天福地」611 頁。

注 6…『真誥校注』卷 11
「稽神枢第一」349 頁。茅
山の宗教地理の概要は、三
浦 國 雄 [1988]、Edward
H.Schafer [1989]。

注 7…『抱朴子内篇校釈』
卷 4「金丹」85 頁。葛洪
が提示している江南の名山
は晋安の霍山、東陽の長山、
太白山、会稽の四望山、大
小天台山、盖竹山、括蒼山
である。『抱朴子』内・外
篇を通覧しても、句容茅山
には言及していない。

注 8…楊羲・許謚父子の神
降ろしと東晋政治・社会
構造との関連については、
Michel Strickmann [1977]
のほか、都築晶子 [1988]。
しかし、これらの研究が注
意しているのは主に楊羲・
許謚父子の籍貫と身分であ
り、神仙三茅君についての
討論は少ない。ほかに、茅
山附近で東莞の移民の劉岱
の墓誌が発見されている。
鎮江市博物館 [1977]。

晋中期の楊羲と許謚父子の降霊に始まるのであり、道館が集中した、真正な意味での修道の聖地となったのは、劉宋以後、とくに斉梁時代を待たねばならない。

いかなる原因が句容茅山の聖地化をもたらしたのか？ 『真誥』などを読めばすぐにわかるのは、神仙の三茅君兄弟が重要な役割を演じていることである。許謚父子の修道は三茅君に導かれており、南朝時代の茅山で毎年おこなわれた最も盛んな信仰の集会もこれと関連している。注意にあたいするのは、三茅君はもと咸陽南関の人で、のちに長江を渡って茅山の主となり、江南の移民と在来住民の昇仙の道と死生の問題を主管していたことである。これはたいへん興味深い現象である。神仙三茅君の「僑民」(移民)としての身分は、永嘉の乱後における流民南遷と関連するのかわ？ 三茅君信仰の興隆と茅山の聖地化は、江南の僑民と在来住民の融合関係を反映しているのかわ？⁸ この点が本稿の問題関心である。

1、普通三年の茅山での立碑

「九錫真人三茅君碑」の原石は残留しておらず、録文は元代の茅山道士たる劉大彬編の『茅山志』にみえる。原碑の内容は五部から構成されている。(1) 天皇太帝が茅君に九錫玉策文を授ける。(2) 三茅君の小伝。(3) 碑銘(茅君の事跡と立碑の縁起などを述べる)。(4) 碑陰題記(立碑時の神異現象を述べる)。(5) 題名(「斉梁諸館高道姓名」唐宋時代の補題があるが、欠録している)。それぞれ『茅山志』の各所にみえ、卷 1「誥副墨」に(1)、卷 20「録金石」に(1)(2)(3)、卷 15「采真游」に(5)⁹がある。そのうち、(1)(2)(3)は、三茅君の策命の文と生平の事跡を記述しており、内容は『茅山志』卷 5「茅君真冑」および『雲笈七籤』卷 104 の李遵「太元真人東岳上卿司命真君伝」に簡略ながら似ている¹⁰。「茅君真冑」と李遵撰の伝記があるため、(1)(2)(3)のうちの関連する内容は校勘の価値があるのみで、史料的な意義は大きくない。おそらくこのため、少数の研究者が(5)の題名の価値を簡略に指摘している以外¹¹、この碑はあまり注意されてこなかったのだろう。

実際のところ、古代の碑石の史料的意义は、その表面に刻された文字にのみあるのではなく、立碑そのものも重要な儀礼の一過程なのである。もし普通三年の三茅君碑の建造が、集団的な宗教的な事件であったとすれば、そこに多くの興味深い歴史の糸口をみいだすことができる。具体的にいえば、なにゆえこの碑を立てたのか？ どんな人々がこの活動に参加したのか？ 立碑の時間と地点の選択には特殊な配慮があったのか？ こうした糸口から着手して分析を進め、碑陰の題名の内容とつきあわせれば、普通三年の茅山の信仰風景とこの碑の史料的价值は、次第にはっきりしてくるだろう。

この立碑には特定の信仰的背景があった。齊梁時代、茅山の信仰活動はすこぶる盛んだった。興隆のさまは山中における道館の林立にみられるとともに、毎年3月18日に道俗が雲集した登山の盛んさにみられる。『真誥』巻11「稽神樞第一」の「三月十八日」条に陶弘景はこう注している。

ただ三月十八日には、いつも官吏や庶民たちが雲集し、車は数百乗、人は四、五千人にもなる。道俗男女でまるで都の市場の賑わいのようであり、見物人たちは、ただ一緒に山に登って、靈宝唱讃を行うだけで、それが終わるとさっさと散らばってしまう。どうして深い誠と密なる契をもって神仙真人たちを目にしたいと願う者などいようか。たとえ時に至誠の心を持った者が一人や二人いるとしても、やはりこのような喧噪猥雑に煩わされて、結局のところ専心に目的を遂げることはできない[『真誥』訳注稿(三)]『東方学報』京都・第70冊、596頁、1998年3月]（唯三月十八日、公私雲集、車有数百乗、人将四五千、道俗男女状如都市之衆。看人唯共登山、作靈宝唱賛、事訖便散、豈復有深誠密契、願睹神真者乎？縦時有所至誠一兩人、復患此喧穢、終不能得専心自達）。

3月18日は大茅君が茅山に来遊する日で、『茅君真胄』に「三月十八日、十二月二日は期して吾が師及び南岳太虚赤真人の二弟の処に游盼するを要むるなり、将に記して之を識るべし。道を好む者有りて我を是の日に待てば、吾自ら当に之を料理し、以て未だ悟らざるものに相教訓すること有らん（三月十八日、十二月二日期要吾師及南岳太虚赤真人游盼于二弟之処也、将可記識之。有好道者待我于是日、吾自当料理之、有以相教訓于未悟）」とある¹²。これほどはっきりと指示されれば、おのずと修道者の目を引くことになるろう。『真誥』にも次のようにある。

仙道を好む者で神仙たらんと志求する者は、あらかじめ齋戒し、この日を待って山に登って請乞するのがよい。志篤く誠の心を持つ者には、三君が親しく会って下さり、御前に招き入れて要道を授け、洞門に入らせ、兵水の災を避け、太平聖君に見えさせて下さる[『真誥』訳注稿(三)]596頁]（好道者欲求神仙、宜預齋戒、待此日登山請乞。篤志心誠者、三君自即見之、抽引令前、授以要道、以入洞門、辟兵水之災、見太平聖君）¹³。

大茅君の来遊は毎年二日あるが、『真誥』からわかるように、12月2日は天気が寒く、「多寒雪」のため、来る人は少なかった。対して3月18日はまさに「江南草長、雑花生樹、群鶯乱飛」の時節であり、登山して神に祈祷するさまは、相当に壮観だった。陶弘景の描写からわかるように、3月18日に登

注9…『茅山志』巻1「誥副墨」、巻20「録金石」、巻15「采真遊」（『道蔵』第5冊550—551、630—632、617—619頁）。ほかに、『曾鞏集』巻50「金石録跋尾」の「茅君碑」条にこの碑について簡単な紹介がある（680頁）。南宋の陳思『宝刻叢編』巻15「建康府」の「梁茅君碑并兩側題名」条に引く『集古録目』『復齋碑録』にも簡単な著録がみえる（『石刻史料新編』第1輯18325頁）。

注10…『茅山志』巻5「茅君真胄」575—581頁。『雲笈七籤』巻104李遵「太元真人東岳上卿司命真君伝」2254—2262頁。「茅君真胄」が東晋中期の『茅伝』の内容により近いと普通は考えられている。「茅君真胄」と李遵の伝記のテキスト対照は、李豊楯[1986]30—31頁。Isabelle Robinet[1984]p.390。筆者はフランス語を学んでいないので、本稿では張超然[2007]90頁を参照した。

注11…劉琳[1981]、劉屹[2005]607頁。

注12…『茅山志』巻5「茅君真胄」580頁。

注13…『真誥校注』巻11「稽神樞第一」364頁。

注 14…こうした祭礼は唐代中期に至るまで盛んだった。『全唐文』巻 377 の唐憲宗大暦 13 年 (778) 柳識「茅山白鶴廟記」に「毎歳春冬には、皆な数千人、潔誠洗念して、此の山に来朝する有り (毎歳春冬、皆有数千人、潔誠洗念、来朝此山)」3828 頁。

注 15…『太平御覧』巻 666「道部八・道士」所引『道学伝』2973 頁。

注 16…『隋書』巻 27「百官志中」に北齊崇虚局の職責として「五岳四瀆の神祀、在京及び諸州の道士の簿帳等の事を掌る (掌五岳四瀆神祀、在京及諸州道士簿帳等事)」とある (755 頁)。梁の崇虚館の職責もこれと類似していただろう。

注 17…『太平御覧』巻 666「道部八・道士」所引『道学伝』に「(張繹) 茅山南洞碑を作り、甚はだ工み (作茅山南洞碑、甚工)」とある (2975 頁)。

注 18…『茅山志』巻 20「録金石」630—632 頁。

山して祈祷した「四、五千人」は、道士だけでなく、世俗の信徒も多かったのである。彼らの主たる活動は登山と、「靈宝唱賛をする」ことであり、儀礼的性質が強かった。陶弘景はこの祭事にすこぶる批判的だが、そこに示されている三茅君信仰の活力は¹⁴、きわめて興味深いものである。普通 3 年に立てられた三茅君碑も、当然ながらこのような信仰背景のもとにできたのである。

立碑の主宰者は「三洞弟子領道士正」たる呉郡の張繹であった。「道士正」は梁武帝の天監 2 年 (503) に設立された道官であり、大小の区分があった。平昌の人たる孟景翼が天監初年に大道士正を担任した¹⁵。三茅君碑の題名からわかるように、張繹は建康の崇虚館主の身分で道士正を兼ねており、道教の事務を統括していた¹⁶。これは、三茅君碑の立碑にはある程度の行政的な色彩があったことを意味している。碑文にいう、

有道士張繹、欣聖迹之預聞、慨真顔之不睹、念至徳之日道、惧伝芳之消歇、故敬携同志、謹鑿伝録、雖復羅衣之屢拂、冀巨石之不糜、面千齡而瀟腎、对万古以披心。但恨言不足以尽意、庶冥鑑之匪尤。

この張繹本人が書いた碑文からわかるように¹⁷、碑を立てて三茅君の「伝録」を書くのは、三茅君の事跡が久遠に伝わること、いわゆる「万古にわたって長く懐いつづける」「碑石を伝えることで名声をのこす」を願ってのことだ。彼がいう「同志」とは、碑陰と碑側に「略見」する 90 人あまりの「齊梁諸館の高道」をさすのであろう¹⁸。この名簿は、齊梁時代の茅山の道教界を知るについては、極めて価値ある研究資料である。若干残念なのは、『茅山志』がこれを「采真游」に著録しており、碑銘のうしろに直接付さなかったため、この題名を利用するのに面倒を来していることだ。

題名は「治丞法身山陰董道盖」までであることは確認できる。問題は誰から始まるかだ。この件の主宰は道士正の張繹だから、彼が題名の首位にあるのが道理だが、題の書き方はそうっていない。題名はふつう館名・籍貫・姓名の三項 (例えば「洞清館主・蘭陵・車齡晩)) を含み、「采真游」の「張繹」の条がそうである。「崇虚館主・道士正・呉郡・張繹。館は本と宋の明帝の敕して潮溝に立て、大法師たる陸修静を供養せしむ。齊の永明に敕して蒋陵里に立つ。陶先生は焉を再興す (崇虚館主・道士正・呉郡・張繹。館本宋明帝敕立于潮溝、供養大法師陸修静。齊永明敕立于蒋陵里。陶先生再興焉)」。書き出しは一般的なかたちに合致しており、そののち崇虚館の興隆の変遷を記述している。張繹につづく徐公休・張玄真・張景遡の諸条にも、「善有道素」「道兼三洞」「秀挺超群」などの文言がみえる。こうした現象はいかに解釈したらよいか? 『宝刻叢編』巻 15「梁茅君碑并両側題名」条に引く『復齋碑録』がヒントを与えてくれる。

碑陰の右側の題には「三洞法師真人殷靈養」とあり、左側の題には「三洞法師魯郡周顛明、己卯を以て誕生し、真を宋末に尋ね、徳は齊梁に茂る」とあり（碑陰右側題三洞法師真人殷靈養；左側題三洞法師魯郡周顛明、以己卯誕生、尋真宋末、徳茂齊梁）^{*19}。

殷靈養・周顛明はともに「采真游」にみえ、題の書き方は「三洞法師曲阿殷靈養、三洞法師魯郡周顛明」となっている。この両者の著録を比較すると、周顛明の題名のうしろには本来「以己卯誕生、尋真宋末、徳茂齊梁」という文言があったのだ^{*20}。このほか、「采真游」の「孫文韜」の条に「南洞碑陰云：文韜心柔容毅、迹方智圓。既業不群物、故異簡刊焉」とあり、孫文韜の題名のうしろにも関連の文言があったことがわかる。したがって、碑陰と碑側に名を題された90人あまりの「齊梁諸館の高道」には、紹介・評価的な文言が少なからず付されていたはずなのである。これらの文言は『茅山志』編纂時に大部分が省略されてしまった。順次からみて、「采真游」の孫文韜は張繹のまえにあった。この点と伝記の内容を合わせ考えれば、「采真游」のなかの「上清道士丹陽葛景宣仙公之胤」から「嗣真館主丹陽句容許靈真」の諸人も、おそらく題名の内容だと推測される^{*21}。

もし張繹から数え始めるとしても、題名は全部で91人となる。身分としては、次の数種類がある。(1) 天師の後裔、天師の九・十世の子孫と孫女を含み、全部で10人。(2) 館主・館主女官・精舍女官、これは題名の主体で、全部で68人。(3) 道士・女官、4人。(4) 三洞法師、3人。(5) 邏主、1人。(6) 法身、5人。題名者の所属道館には、華陽館・崇元館・曲林館・金陵館・北洞館・天市館・方隅館・金陵館・招真館など、茅山にあると確定できるものも少なくない。茅山にないものとしては、たとえば林屋館は太湖の林屋山洞にあったものであろう^{*22}。ただし、絶対多数の道館は位置がわからない^{*23}。

題名者の籍貫の分布も非常に興味深い。上述91人を主とし、「采真游」の張繹のまえ、葛景宣のうしろの数人（明確な記載のある孫文韜を含む）を加えると、晋陵郡の人数が最多で34人、そのつぎは丹陽郡が19人、呉郡が11人、南琅琊郡が8人、つづいて会稽郡が4人（1人は僧）、義興郡が4人、呉興郡が2人、南東海郡が2人、ほかに僑民（移民）が8人、天師後裔が10人、籍貫不明者が2人。主に茅山の周辺地区、とくに近隣の晋陵郡と丹陽郡などの地から来ているほか、同時に太湖周辺の呉郡や義興、さらに遠い会稽などにも及んでいる。身分的には、僑民と在来住民とを含んでいる。

陶弘景の弟子がこの立碑活動に参加しており、碑文の書は弘景の弟子たる孫文韜の手になる。ただし、現存の題名に陶弘景の名がみえないのは、『茅山志』編纂時の省略にかかるのかもしれない。張繹と陶弘景はかつて『法検論』を

注19…『石刻史料新編』第1輯第24冊18325頁。

注20…周顛明は「己卯」年、すなわち劉宋の元嘉16年（439）生まれで、立碑の時に在世したとしたら、80歳以上だった。

注21…『茅山志』巻15「采真遊」617—619頁。そのなかに僧が1人まじっている。「菩提白塔行禪比丘たる会稽の釈智淵、業は五乗を総べ、義は兩教に該る（菩提白塔行禪比丘会稽釈智淵、業総五乗、義該兩教）」。按ずるに、菩提白塔は天監15年に陶弘景が建てたもので、ことは清の顧沅鈞本「梁上清真人許長史旧館壇碑」にみえる（570頁）。『茅山志』巻20「録金石」などに録する碑文にはこの件がみえず、削除されたようである。『陶弘景集校注』172頁を参照。

注22…華陽館・崇元館・金陵館・招真館・林屋館は、いずれも『上清道類事相』巻1「仙觀品」にみゆ（『道蔵』第24冊874—878頁）。曲林館は陶弘景「茅山曲林館銘」（『陶弘景集校注』194頁）にみゆ。北洞館は茅山北洞に、方隅館は茅山北部の方隅山（燕口山）にそれぞれ位置したはずである。天市館は大茅山天市壇伝説に取材しており、金陵館は茅山金陵の地と関連すると思われる（『真誥校注』巻11「稽神枢第一」356・438・362・346頁）。このほか、茅真館・鶴鳴館

は館名からすると茅山の関連であろう。しかし、道館の同名現象はよくあることで、呉郡海虞県虞山にも天師第12代孫の張裕が建てた招真館があった。『琴川志』巻13「虞山招真治碑」(1275—1276頁)。

注23…齊梁の山中道館の地域分布は広い。都築晶子[1995]344—347頁。

注24…『太平御覽』巻666「道部八・道士」所引『道学伝』2975頁。

注25…陶弘景が茅山で何度か居所を変えていることは、「許長史旧館壇碑陰」に刻された小伝にみえる。「永明十年壬申の歳、絨縷山に投じ、中茅岭の上に住し、立てて華陽館と為す。梁天監四年に至り、居を積金の東澗に移す。……十四年冬、徙って此の館に来る。十五年、鬱岡の齋室静齋に移る(永明十年壬申歳、投絨縷山、住中茅岭上、立為華陽館。至梁天監四年、移居積金東澗。……十四年冬、徙来此館。十五年、移鬱岡齋室静齋)」『陶弘景集校注』186頁。

注26…『真誥校注』巻11「稽神枢第一」347頁。

ぐって「往復討論」があり^{*24}、両者は知り合いだった。張繹が茅山に三茅君碑を立てるにあたり、陶弘景はそれに参与したはずである。しかし立碑地点から分析すると、多少の径庭もある。この碑は茅山の華陽南洞に立てられ、南洞碑とも称された。『茅山志』巻7「括神枢・壇石橋亭」に「九錫亭は、南洞に在り、以て九錫文碑の石柱に篆刻するを覆う(九錫亭、在南洞、以覆九錫文碑、石柱篆刻)」とある。同書巻6「括神枢・洞」には「黒虎洞は、華陽南洞九錫碑の左に在り(黒虎洞、在华陽南洞九錫碑之左)」、さらに「黄龍洞は、九錫碑の右に在り(黄龍洞、在九錫碑之右)」とある。碑は石柱状を呈し、篆刻があり、華陽南洞に位置して、黄龍洞と黒虎洞のあいだにあったのであり、元の時には亭におさめられて上に屋根がかぶされていたことがわかる。華陽南洞は大茅山の南麓にあり、陶弘景の住んだ積金嶺・雷平山・鬱岡のいずれともかなり遠い^{*25}。

茅山の地理概況について、陶弘景に概括的な紹介がある。茅山は南北に走る細長い山峰の総称で、山なみが屈折して、「状は左書の巳の字形の如し」となっている。

今日、南にあつて最も高い山を大茅山としている。中央に三つの峰があり、峰々は連なって鼎立しているが、すぐ後方の最も高いのを中茅山としている。すぐ北側の一孤峰で上に石が積み重なっているのを小茅山としている。大茅山と中茅山の間は長阿と呼ばれ、東は延陵、曲阿へと抜け、西は句容、湖孰へと抜けて、連石と積金山となり、尾根が帯のように連なって、堤のような形になっている。中茅山と小茅山の間は小阿と呼ばれ、やはり同様に東西へ抜け、小さな一つの尾根が続いている。小茅山より後方へ行くと、雷平、燕口、方岨、大横、良常の諸山があつて延々と連なり、破崗瀆へと落ちこんでいる。大茅より南にはまた萑山、竹呉山、方山があり、ここから山々が幾重にも重なって呉興の諸山へと達し、〔羅浮まで至つて南海に尽きるのである〕[『真誥』訳注稿(三)]572頁。ただし、この訳文は筆者が準じる『校注』の原文の「[句]曲阿」「湖[就]孰」を反映していない(今以南最高者為大茅山。中央有三峰、連岑鼎立、以近後最高者為中茅山。近北一岑孤峰、上有聚石者為小茅山。大茅、中茅間名長阿、東出通延陵、[句]曲阿、西出通句容、湖[就]孰、以為連石、積金山、馬嶺相帶、状如隸形。其中茅、小茅間名小阿、東西出亦如此、有一小馬嶺相連。自小茅山後去、便有雷平、燕口、方岨、大横、良常諸山、靡迤相属、垂至破崗瀆。自大茅南復有萑山、竹呉山、方山、從此叠障、達於呉興諸山)

^{*26}

『真誥』の記載によれば、茅山句曲山洞には5つの便門があり、それぞれ南

の2便門、東西の2便門、そして北大便門である。「便門」とは、句曲洞天が外界と行きかう門のことで、修道者は重視する。しかし、山南の大洞と北良常洞があきらかである以外、ほかの3カ所はみつけがたい、と陶弘景は述べている。

現在の山南の大洞窟が南側の西よりの通用門である。(南側の)東よりの通用門は柏枝隴の中にあるらしい。北良常洞は北側の大きな通用門であるが、東側と西側の通用門はともに所在がはっきりしない[『真誥』訳注稿(三)]582頁(今山南大洞即是南面之西便門、東門似在枝隴中、北良常洞即是北大便門、而東西并不顕)²⁷。

注27…引用文はいずれも『真誥校注』巻11「稽神枢第一」356・366頁。

まさにこのゆえに、山南の大洞附近は早くから道館が集中する地となった²⁸。しかし、その地の信仰状況はかなり蕪雑である。

注28…陶弘景の記述によれば、南齊初年敕建の崇元館はここにあった。このほか考えられる者に張元妃が造った玄明館、張允之が造った金陵館などがある。『上清道類事相』巻1(877—878頁)「仙觀品」所引『道学伝』。

およそ二十年来、遠近の男女があちこちからやって来て結びつきを持つようになり、数里にわたって十余坊もの建物規模になった。しかし、すぐれた道を学ぶ者は極めて少なく、もっぱら靈宝齋や章符を行うだけであった。最近になって、一人の女性がやって来て洞口に住し、清掃に勤めて洞吏と自称し、いささか巫師の占卜を行っているが、その多くはいい加減なものである[『真誥』訳注稿(三)]598頁(自二十許年、遠近男女互来依約、周流数里、廡舍十余坊。而学上道者甚寡、不過修靈宝齋及章符而已。近有一女人来洞口住、勤于洒掃、自称洞吏、頗作巫師占卜、多雜浮假)。

すなわち、山南の大洞附近は主に「不過修靈宝齋及章符」の道士および巫祝の活動場所だったのである。陶弘景はこれについてとても不満に感じており、こう批判している。「今南便門外雖大開而内已被塞、当縁穢炁多故也」。

この評論は味わい深い。神仙三茅君を「長く万古にわたって懐う」点に意をおいた「九錫真人三茅君碑」は、なぜ陶弘景が「穢炁」と批判する山南の大洞口を選んだのか？

のみならず、南洞の碑が立った普通3年5月には、遠く小茅山より北にある雷平山の麓で、はたして別の碑刻活動があった。すなわち「上清真人許長史旧館壇碑」である²⁹。碑文は陶弘景の撰にかかり、そのなかで「十七年に、乃ち碑壇を繕勒し、仰いで真軌を述ぶ(十七年、乃繕勒碑壇、仰述真軌)」という。これによれば、天監17年にこの碑はすでに刻されて建造されていた。ところが、碑陰の題名のうしろに次のように記されている。「右は王侯朝士刺史の二千石にて過去見在に經法を受けし者なり。普通三年五月五日に略記す(右王侯朝士刺史二千石過去見在受經法者。普通三年五月五日略記)」。時間の記述

注29…この碑の著録は多く、録文の校勘は『陶弘景集校注』171—190頁を参照。また李静[2008]。

注30…『梁書』卷37「謝朏傳」。謝朏は天監14年に寧遠將軍・豫章内史になり、18年に侍中に入り、歩兵校尉を領す。普通元年に貞毅將軍・太尉臨川王長史となった(529—530頁)。

注31…『六朝事迹編類』卷14「碑刻」(141頁)・『宝刻叢編』卷15「建康府」の「梁華陽石碣頌」の条(18324頁)に引く『復齋碑錄』は、いずれもこの碑の碑陽と碑陰のあいだの時間的差異を指摘しているが、碑陰にも実は補刻現象があることに注意していない。ほかに『茅山志』卷20「録金石」では、この碑は唐の大暦13年に「洗刻」されたことが記されており(634頁)、『六朝事迹編類』に「唐紫陽觀主劉行矩等重勒」とあるのは、この「洗刻」を指すと思われる。題名の中軸に「梁武皇帝」とあるのは、重刻の時に改められたものと王家葵[2003]366—367頁はいう。

注32… 麥谷邦夫[2007]。墓碑の発見経緯および研究は、陳世華[1987]を参照。

注33…碑陰に「此の碑に玄孱の宿構なるが如き有ること、略ぼ四事有り。一なる者は、工人の山を鑿つに、唯だ此の碑のみ得て、一石の現成せるが如き有り。二なる者は、衆石悉ごとく跌と作すに堪えず、唯だ碑を指安する所の処に、一石の伏龍するが如きの状有り。

に差異がある。このような差異は、補刻によりできたものである。内容的にみて、許長史の碑陰は陶弘景小伝と題名(上清弟子、皇帝朝臣ら)という二つの部分に分かれる。なかでも、陶弘景小伝は、彼の主要活動を記述し、天監15年に「鬱岡齋室静齋に移る」までとなっている。この点から、小伝は天監17年に刻されたものと思われる。しかし碑陰末尾の「右王侯朝士刺史二千石……」の文を揣摩するに、普通3年に補刻されたのは皇帝と朝臣の題名だけであるようだ。題名に謝朏の官号を「侍中、豫章内史、太尉長史」としており、天監14年から普通元年までの主たる任職をまとめているのも、その証左とすることができる³⁰。上清弟子の題名については、天監17年に碑文および小伝とともに刻されたのであろう³¹。普通3年の補刻は注目に値する。天監17年の刻石は、陶弘景がみずから冥所を立てた時間に近く、おそらく陶弘景が真人の指示にもとづいておこなった、死後の準備の一つだったのであろう³²。後者は興味深い現象である。許長史の碑の補刻は5月5日で、南洞の碑の建立は5月15日、前後わずか10日しか違わない。これは偶然にすぎないのか?偶然でないとしたら、この補刻と三茅君碑の建立とはどのような関連があるのか?

普通3年の茅山南洞口の立碑は、こうしてみると特別の意味があることがあきらかである。建康の道士正により主導され、100人近くの道士と供養人が関わる、きわめて神秘的な色彩のある集団的な立碑活動であり³³、少なくとも以下のいくつかの問題がうかがえる。(1)上清弟子の題名がつかぬ許長史碑と比べて、三茅君碑題名には天師後裔・三洞法師・上清道士など多種の身分がみられるが、彼らはなにゆえに「同志」とされ、共同して三茅君碑の建立に参加したのか?(2)題名者の地域分布からすると、江南の流民が集中する晋陵郡・丹陽郡などの地、江南の土著勢力が強い呉郡・義興郡などの地で、少なからぬ参加者がいる。三茅君はいったいいかなる神仙として、移民と在来住民の共同の崇拜を受けることになったのか?(3)立碑地点はなぜ陶弘景が極力批判する華陽南洞口なのか?時間はなぜ普通3年なのか?なぜ10日前に許長史碑の補刻があったのか? あきらかに、これらの問題を理解する鍵は三茅君信仰の内実にある。

2、「神仙僑民」と江南の新たな郷土

三茅君碑、「茅君真冑」および『雲笈七籤』本の李遵「司命真君伝」によれば、大茅君は名を盈といい、咸陽南関の人で、かつて恒山で道を学び、のちに西城王君についた。漢の元帝(一説に漢の宣帝)のときに昇仙し、江を渡って句曲山に住み、「邦人は因って句曲を改め茅君の山と為す」。のちに彼の二人の弟である茅固と茅衷もまた、漢の元帝の永光年間に江を渡って茅山に至った。漢の哀帝の元寿二年(BC 1年)になって、大茅君は太帝の命を受けて司命東

卿上君となり、赤城玉洞之府を治めるため、茅山を離れた。茅固（中茅君）と茅衷（小茅君）は地仙となり、それぞれ定録真君および保命仙君となって、茅山にとどまった。大茅君が去るにあたり、毎年3月18日と12月2日に来訪すると約束した。以上、三茅君の伝記に関するテキストについては、道教史学者がすでに多くの討論をしてきた。関連意見を総合してみると、基本的に次の点は確認できるだろう。上述の内容をもった三茅君の伝記は東晋中期に現われた³⁴。最重要の証拠は『真誥』巻11「稽神枢第一」にみえる許謚の答信である。

昔、十余歳の頃、述虚の村の隠居の古老が次のように言っていました。茅山の上には昔は仙人がいて、市場があったが、ずっと以前にどこかへ行ってしまったと。その後、包公に会って動静をたずねたところ、その御仁はこう答えました。「今ももとおりの山にいて、他所に行ってしまったわけではない。この山は洞庭の西門であり、太湖の苞山に通じている。だから仙人がその中に住んでいるのである」。ただ、中仙（茅）君一人の名字について話すだけであって、兄弟三人がいるとは言わず、長幼の区別もつけず、司命君が尊い身分で、別に東宮を治所としているとも言いませんでした。後になって伝記（『茅三君伝』）を読み、やっと（神仙の）身分に高卑の差等があり、（仙官の）席次に等級があることを知りました。敬んでお教えを頂戴しましたので、ここにこれまでのやり方を改めます〔『真誥』訳注〕606頁〕（昔年十余歳時、述虚閑者宿有見語、茅山上故昔有仙人、乃有市処、早已徙去。後包公問動静、此君見答、今故在此山、非為徙去。此山、洞庭之西門、通太湖苞山中、所以仙人在中住也。唯說中仙君一人字、不言有兄弟三人、不分別長少、不道司命君尊遠、別治東宮。未見伝記、乃知高卑有差降、班次有等級耳、輒敬承壽命、於此而改）。

『校注』は「未」は「末」につくるべしとする。許謚は永興2年（305）生まれだから、「十余歳」のときは、まさに両晋交替の際であり、そのとき故老の口伝では「故昔有仙人」とのみいわれ、三茅君伝説は無かったのである。のちに包公（鮑靚）のところで、仙人とは茅季偉のことだと聞いた。この説は『晋書』巻80「許邁伝」にその証拠をみいだすことができる。「謂うに、余杭の懸霤山の近く延陵の茅山は、洞庭の西門、五岳に潜通し、陳安世・茅季偉の常に遊ぶ所の処（謂余杭懸霤山近延陵之茅山、是洞庭西門、潜通五岳、陳安世、茅季偉常所游処）」³⁵。三茅君の伝記では、中茅君の名は固、字は季偉だが、許謚は伝記を読むにいたるまえ、あきらかに茅季偉が中茅君のことだとわからなかったのだ。彼はたぶん奇妙に思ったことだろう、なぜ鮑靚は中茅君の「あざな」を自分に告げたのかと。じつは事情はすでに明らかのように、楊羲・許遜らの降神のまえには茅山で茅姓の仙人は、茅季偉しかいなかったのである³⁶。

三なる者は、密石連環し、唯だ柱を安く処に自ら然る培有り。四なる者は、事竟りて、洞内に飛泉忽ち涌けり（此碑有如玄窟宿構、略有四事：一者、工人鑿山、唯得此碑、一石有如現成；二者、衆石悉不堪作跡、唯所指安碑処、一石有如伏龍之狀；三者、密石連環、唯安柱処有自然壙；四者、事竟、洞内飛泉忽涌）」とある（『茅山志』巻20「録金石」632頁）。

注 34…張超然 [2007]113—119 頁参照。

注 35…葛洪は『抱朴子』内篇でまったく茅君に言及しておらず、仙人陳安世だけを「入山辟虎狼符」でとりあげている（巻17「登涉」310頁）。

注 36…後漢の時に陳留の人なる茅季偉がおり、太学生となって、後漢末の党人と関係があったが、学仙の事跡はみえない（『後漢紀』巻22「孝桓皇帝紀下」419頁）。

注 37…張超然 [2007]89—112 頁。山岳を跋渉する修道方法や師の探究に対して、存思と誦読を重視する上清經法はより修行に便利で、官界に身を置く許謚にとってより魅力的だったと張超然は指摘している。しかしそれでも、許謚はなかなか決心できなかった。楊羲はこのために努力をそそぎ、真人は誥示を何度も出して許謚に催促するとともに、そのために仙偶雲林夫人というのを作りだした。後者に関する具体的な討論は李豊楙 [1996]。

注 38…現存する 2 種の版本の『神仙伝』「茅君」は、差異が極めて大きい。『四庫』本は内容が比較的多く、プロットが李遵撰三茅君伝記と相似している。対して『漢魏叢書』輯本は『太平広記』巻 13「茅君」と同じで、比較的簡略である。具体的校勘は『神仙伝校釈』182—189 頁を参照。順次としてみた場合、さきに『漢魏叢書』輯本の内容があり、のちに東晋中期に出た李遵撰本、そして『四庫』本が最も晩出であり、あきらかに李遵撰本を基礎として手を加えてできたものである。

注 39…『史記』巻 6「秦始皇本紀」に齊客の茅焦についての事跡が多く載っている (227 頁)。

注 40…『太平広記』巻 13「茅君」87—88 頁。

しかも鮑靚と許邁の言によれば、当時の茅山の神仙世界における地位は洞庭山に依存していたのであり（「洞庭之西門」という）、その後には遠く及ばない。

許謚が三茅君の伝記を読むにいたるのは、「乙丑年初」つまり興寧 3 年 (365) 初であった。伝記は楊・許の降神活動につれて世に出たものであろう。伝記は真人の誥の補助的テキストであり、目的は許謚を「上道」に帰依させることである^{*37}。ではこうした背景において、「出場」した神仙三茅君兄弟とは、どのような特徴をもっているのか？

三茅君の伝記はまったく新たに構築されたものではなく、その基礎は早く『神仙伝』の茅君伝にみられる^{*38}。しかし、この茅君は幽州の人で、道を斉に学ぶ^{*39}。新たな伝記では籍貫を咸陽南関に改めており、違いが大きい。こうした改変の原因はもはやはっきりしない。注意に値するのは、『真誥』巻 17「握真輔第一」にいくつか関中地区の地理・遺跡・伝説が記録されており、そのあとに陶弘景による興味ぶかい按語がある。「右のこれら前十条は、いずれも楊君が潘安仁（潘岳）の『関中記』の言葉を抄録したものである。白箋紙を用い、行書体であって、とてもすばらしい。きつとつれづれにその中の記事を抜き書きしたのであろう [『真誥』訳注稿 (四)] 『東方学報』京都・第 71 冊、1999 年 3 月、303 頁] (右此前十条、并楊君所写録潘安仁《関中記》語也。用白箋紙、行書、極好。当是聊抄其中事)」。陶弘景は楊羲がなぜ『関中記』を書き取ったか、わかっていないからこそ、「聊抄」つまり暇に任せて書いたというのだ。じつは、三茅君の新たな籍貫からすれば、おそらくそうではない。『真誥』巻 11「稽神枢第一」に定録君の語を記して、茅山金陵の土は堅実で、「そのあたりに井戸を掘れば、長安城鳳門外の井戸水の味とそっくりだ [『真誥』訳注稿 (三)] 573 頁] (掘其間作井、正似長安鳳門外井水味)」という。また「汝はそっと秘密にするように。わしは伝紀を持っているが、そのことを詳しく記載している [同前] (子其秘之。吾有伝紀、具載其事、行当相示)」ともいう。この誥は時間的に、許謚が三茅君伝を読むよりまえであることはあきらかである。なかでも「正似長安鳳門外井水味」という一句は、原籍が咸陽である中茅君の「故土」に対する熟知をあらわしている。ここから判断して、楊羲が『関中記』を書き写したのは、関中の地理的知識を得るためだったのである。李遵撰の茅君伝では、茅君は咸陽から長江を渡って茅山に至り、神仙世界の「僑民」となる。このプロットは早期の『神仙伝』には存在しない。昇仙後のことも「家を去ること十余里にして、忽然として見えず、遠近のものは之が為に廟を立てて之を奉事す。茅君は帳中に在りて、人と言語し、其の出入するに、或いは人馬を発し、或いは化して白鶴と為る (去家十余里、忽然不見、遠近為之立廟奉事之。茅君在帳中、与人言語、其出入、或発人馬、或化為白鶴)」とある^{*40}。この茅君はあきらかに故郷で昇仙したから、郷里の人に守られたのである。なぜ李遵撰の中茅君は、遠く茅山にまで至り、「神仙僑民」となったのだろうか？

『真誥』をよく読むと気がつくのは、これは孤立した現象ではないことだ。『真誥』に登場する神仙は、絶対多数が呉越以外の地区から来た者である。たとえば巻1「運象篇」に南岳夫人が誥示した神仙の名簿があるが、籍貫は咸陽、鄭、衛、幽、沛、常山、長樂、楚、東海、馮翊、涿郡、西域などの地である^{*41}。最も多く現われる数人の神仙、たとえば紫陽真人周君は汝陰の人であり^{*42}、清靈真人裴君は右扶風の人^{*43}、楊羲の仙師たる南岳夫人魏華存は任城の人、ひとしく北方から来ている。なかでも、魏華存は南陽の劉氏に嫁ぎ、夫が亡くなったあと、「真仙の其の兆を黙示せしが為に、中原の將に乱れんとするを知り、二子を携えて江を渡り……洛邑より江南に達す（為真仙黙示其兆、知中原將乱、携二子渡江……自洛邑達江南）」という^{*44}。許邁がついた鮑靚（そのむすめは葛洪に嫁いだ）は、東海あるいは陳留の人で、東晋の大興元年（318）に南渡した^{*45}。河中の人である平仲節は「大胡が中国を乱した時」にあって、長江を渡り括蒼山に入った^{*46}。『真誥』における「神仙僑民」は、身分的にみて普遍的な特徴だったことがわかる^{*47}。

「神仙僑民」の江南への移転の具体的な状況については、『神仙伝』がおもしろい例を提供してくれる。東海郡の人たる王遠（字は方平）は、郷里の陳耽に養われていたが、のちに「蛇蛻」して去り、南に渡って括蒼山に入り、途中で呉郡を通ったときに、「仙人の骨相をもつ（骨相当仙）」胥門の小民たる蔡経の家をやどり、彼が昇仙するのを導いた。のちに再び蔡家に降臨したとき、東海の女神たる麻姑を招き、諸仙術を披露した。蔡経の描写によると、王遠は「羅浮・括蒼等の山に往来し（往来羅浮括蒼等山）」、「天曹の事を主り、一日の中、天上と相反覆する者十数過なり。地上の五岳の生死の事、皆な先に来りて王君に告ぐ。……到る所には則ち山海の神皆な来りて奉迎して拜謁す（主天曹事、一日之中、与天上相反覆者十数過。地上五岳生死之事、皆先来告王君。……所到則山海之神皆来奉迎拜謁）」という^{*48}。王遠は故郷の東海郡で仙去したあと、長江を渡って江南に至り、仙職は「地上五岳生死之事」に関わった。こうしたプロットは「総括東岳」「領死記生」の三茅君とよく似ている。王遠が呉郡で蔡経と接触したことと、三茅君が許謚に導きと教化をしたことも、比較的似通っている。こうした「神仙南渡」の語りは、北方の流民の南遷を想起させられる。分析してみると、「神仙南渡」の原因は、たぶん主に2点となるだろう。第一に、流民たちが崇拜する神仙を江南の新たな居地にもっていったこと。第二に、神仙に関する知識の伝承者と制作者である道士たちが南渡したこと。前者の状況にかかわる記載は少なめなので、しばらく論じないこととする。後者の情況は『抱朴子』内篇、『真誥』などの文献に多くの記載がみえる。こうした記載からすると、道士の集団的な南渡は、後漢末年と永嘉の乱という二つの時期に集中している。後漢末年に南渡した道士で、最も有名なのは干吉（一に于吉につくる）と左慈である。干吉は琅琊の人で、「先に東方に寓居し、呉会に往来し、

注 41…『真誥校注』巻1「運象篇第一」7—9頁。

注 42…『紫陽真人内伝』『道藏』第5冊542頁。

注 43…『雲笈七籤』巻105「清靈真人裴君伝」2263頁。

注 44…『太平広記』巻58「魏夫人」357頁。顏真卿「晋紫虚元君領上真司命南岳夫人魏夫人仙壇碑銘」は文字に若干差異がある（『顏魯公集』巻9、57—61頁）。南岳魏夫人信仰については、愛宕元[1998]。魏華存・劉璞の实在について、南京の象山琅琊王氏墓地出土の劉璞のむすめ劉媚子の墓誌が重要な証左を提供している。具体的な討論は周治[2006]。

注 45…『晋書』巻95「芸術・鮑靚伝」2482頁。『雲笈七籤』巻106「鮑靚真人伝」2318頁。両者の記載する籍貫は異なる。

注 46…『真誥校注』巻14「稽神枢第四」448頁。

注 47…趙益[2006] 93—95頁が上清系の「伝説上の人物」の籍貫について統計をとっている。このほか、王青[2007] 269—272頁も上清系神仙の北方的特徴に注意している。

注 48…『太平広記』巻7「王遠」45—48頁。本条はもと『神仙伝』に出るもので、『漢魏叢書』本『神

仙伝』はこれと同じく、『四庫』本は文字の差異が大きい。具体的な校勘は胡守為校釈『神仙伝校釈』巻3「王遠」92—118頁。

注 49…『三国志』巻 46「呉書・孫策伝」注所引『江表伝』1110頁。

注 50…『抱朴子内篇校釈』巻 4「金丹」71頁。吉川忠夫 [1984]。

注 51…『抱朴子内篇校釈』巻 4「金丹」70頁。

精舎を立てて、焼香して道書を読み、符水を制作して以て治病し、呉会の人はい多く之に事う（先寓居東方、往来呉会、立精舎、焼香誦道書、制作符水以治病、呉会人多事之」といわれ、『太平経』の伝承者でもある^{*49}。左慈は廬江の人で、後漢末に長江を渡って江南に至り、多くの山に彼の伝説と遺跡を残している。彼は江南丹法の伝道者らしく、葛洪はこう述べている。

江東にはもともとその書物はなかった。その書物は左元放から出ている。元放はそれを私の従祖に授け、従祖はそれを鄭先生に授け、鄭先生はそれを私に授けた。だから私以外の道士は全然知る者がいない〔本田訳、平凡社東洋文庫、66頁〕（江東先無此書、書出於左元放、元放以授余従祖、従祖以授鄭君、鄭君以授余、故他道士了無知者也）^{*50}。

江東地区に「先無」の「此の書」とは、左慈が伝えた『太清丹経』『九鼎丹経』『金丹液経』などである。

永嘉の乱以後、南渡した流民には道士も多かった。葛洪はこう述べている。

先年、中原が戦乱のちまたになった時、人はみな四方に流浪した。私も徐州（江蘇省）・豫州（安徽省）・荊州（湖南・湖北省）・襄陽（湖北省）・江州（湖北・江西省）・広州（広東・広西省）と数州の間を転々とするうちに、流寓中の俗人・道士数百人に会った。なかには昔からその名を聞いていた人、それも雲居のかなたにおるように思っていた人もある〔本田済訳、54頁〕（往者上国喪乱、莫不奔播四出。余周旋徐豫荆襄江広数州之間、聞見流移俗道士数百人矣。或有素聞其名、乃在云日之表者）^{*51}。

江南に「流移」した、こうした道士たちが、神仙知識の重要な宣伝者だった。葛洪は皮肉にもこう述べている。

私は昔、しばしばよいかげんな道士たちが貴人の門を訪れ、もっぱら自分の弟子に、「先生はもう四、五百歳になられます」と虚言を言わせるのを見て来た。もし人がその年を問うと、聞こえなかったふりをする。笑みを含んで、うつむいたりあおむいたりして、八十とか九十とか答える。しばらくして自分から、わしは昔、華陰山（西嶽）で五十年穀断ちした。また嵩山・少室山（中嶽）に四十年いた。それから泰山（東嶽）に六十年いた。それに誰それと一緒に箕山（河南省、ほか数説あり）に五十年いた、と言う。自分の弟子たちにも経歴をすっかり説いて聞かせるのだが、内容は同じ。聞く人に合計してもらいたいのである。すると数百歳ということになる。ここでそういう好みの人々は、ワッと沸き立ってその門に殺到する（余

昔数見雜散道士輩、走貴人之門、專令從者作為空名、云其已四五百歳矣。人適問之年紀、佯不聞也、含笑俯仰、云八九十。須臾自言、我曾在華陰山斷穀五十年、復於嵩山少室四十年、復在泰山六十年、復与某人在箕山五十年、為同人遍説所歴、正爾、欲令人計合之、已数百歳人也。於是彼好之家、莫不煙起霧合、輻輳其門矣)⁵²。

葛洪の話は、次のように理解できる。大量の道士が江南地区に流入したあと、信徒を得るために「欺誑（ペテン）」行為をしたと。彼の批判から、多くの江南の旧民が信徒となったと考えられる。『太平御覧』巻716「服用部十八」に引く『名山略記』に「鬱州道の祭酒たる徐誕は常に治席を以て事を為す。呉人の姓は夏侯なるもの有りて来りて誕を師とするに、忽暴として病死せり（鬱州道祭酒徐誕常に治席為事、有呉人姓夏侯来師誕、忽暴病死）」とある。鬱州はもと東海郡に属すから、呉人で北人の祭酒を師とする者がいたとわかる。東晋初期に晋陵や句容に存在したいくつかの仙道の伝承である、魏華存・劉璞—楊羲—許謚父子、鮑靚—葛洪・許邁、紫陽真人周君・清靈真人裴君—華僑も、こうした背景に置いて理解できる⁵³。

江南に来た「神仙僑民」と江南の在来住民との関係はどうだったのか？『真誥』巻17「握真輔第一」に紫陽真人周君が神降しした時に許謚と話した談話があり、検討にあたいする。許謚は問うた、「昔、聞いたことがあるのですが、先生には守一の法がおありとか。どうかひとつ伝授をお願いしたいものです[『真誥』訳注稿(四)309頁]（昔聞先生有守一法、愿乞以見授）」と。紫陽真人は婉曲に拒絶しつつ、解説してこう述べる。

昔、道を君に授けなかったわけは、ほかでもなく呉人と僗人との交わりには分け隔てがあるからなのだ。君は真人だ。しかもすでに大いに天稟のものを備えている。いったい守一の法を用いてどうするつもりなのか[同前]（昔所不以道相受者、直以呉僗之交而有限隔耳。君乃真人也、且已大有稟、将用守一、何為耶？）。

陶弘景の注は「周君は汝陰の人。漢の太尉周勃の七世の孫である。だから僗人と言ったのである（周是汝陰人、漢太尉勃七世孫、故云僗人也）」という。紫陽真人とともに原籍が右扶風の清靈真人は、晋陵の人たる華僑の降霊時の主たる役割をしており、「先後して僑に經書を教授するに、書は皆な五千文と相参じ、多く道家誠行養性の事を説き、亦た識緯有り（先後教授僑經書、書皆与五千文相参、多説道家誠行養性事、亦有識緯）」という⁵⁴。紫陽真人は許謚に守一法を授けようとしなかったが、その一つの重要な原因は「ほかでもなく呉人と僗人との交わりには分け隔てがあるから」であった。ここからすると、僑

注 52…『抱朴子内篇校釈』巻20「祛惑」346頁。

注 53…鎮江丹徒県焦湾侯家店で道教六面銅印が出土し、「東治三師」「□□王氏」「民僑」などの文字が刻されていた。劉昭瑞 [2007]。曾維加 [2011] の推測によれば、その「王氏」はおそらく琅琊の王氏だという。魏華存は在世時に女官祭酒で、「領職理民」といわれている。『太平広記』巻58「魏夫人」358頁。ここで指摘すべきなのは、南渡した移民が持ってきた信仰は道教だけでなく、仏教もあったことだ。吉川忠夫 [1983]。

注 54…『紫陽真人内伝』附録「周裴二真叙」548頁。『紫陽真人内伝』のテキスト分析については、張超然 [2007]23—46頁。

人と呉人のあいだの道法の伝授は、当初はどうやら留保があったようだ。

三茅君の態度は紫陽真人と違う。『真誥』巻2「運象篇第二」にこうある。

東卿司命君は、許長史は慈しみの心があって慎み深いことをとてもよく知っておられます。小有天王が昨日、「この人は今どこにいますか。何の道を修行していますか」とたずねると、東卿君は「彼は私の郷里の男です。内面は真正で、外見は世俗の務めに交わっておりますが、すばらしい才能の人物です。今は上真の道を修めています〔『真誥』訳注稿（一）』『東方学報』京都・第68冊、1996年3月、579頁〕（東卿司命甚知許長史之慈肅。小有天王昨問：“此人今何在？修何道？”東卿答曰：“是我郷里士也。内明真正、外混世業、乃良才也。今修上真道也）。

大茅君は許謚のことを「郷里の男」と称しており、江南の新たな郷土に対するアイデンティティを表出している。陶弘景はこの点に注意して、特に注解してこう述べる、「郷里とは、句容が茅山と境域を同じくしていることを言っているのである。本貫の咸陽の人というわけではない〔同前〕（郷里者、謂句容与茅山同境耳、非言本咸陽人也）」。これは非常に興味深い。じつは、『真誥』の神仙世界の主人公は、茅山に移民した三茅君であり、許謚の修道は主にこの神に導かれた。陶弘景はこう述べる。

南真はもとより教えを授ける師匠、紫微夫人は地上に下って教えを説く師匠であって、いずれも男女の間柄としてつきあうべき者の例には入らぬ。……その他の男性の真人は、ある者はお供として連れて来られた者、ある者は職務として任命されている者である。（中茅、小茅の）二君は、最も頼りになる統領である。今日の人々がこれらの言葉と事柄を読んで、もし右の道理が分からないと、いつまでもその意味が理解できぬであろう〔『真誥』訳注稿（四）〕371頁〕（南真自是訓授之師、紫微則下教之匠、并不関俦結之例。……其余男真、或陪従所引、或職司所任。至如二君、最為領拋之主。今人讀此辞事、若不悟斯理者、永不領其旨）^{*55}。

この観察は非常に鋭い。三茅君の許謚に対する導きは、かなりの程度で句容地方の郷土的なアイデンティティによっている。このような態度は紫陽真人とくらべ相当に異なっている。

三茅君と白鶴廟祭祀の結びつきも、江南土著化の一表現とみることができる。『真誥』巻11「稽神枢第一」の「漢明帝永平二年」条の陶弘景注にこうある。

按ずるに、茅三君は、初め仙道を体得すると白い鶴に乗って山頂に現れた。

注 55…『真誥校注』巻19「翼真檢第一」566—567頁。

その時、村々の住民たちは、みんなしてそれを眺め、同時に靈驗を垂れていただきますようにと祈った。そこで共同して山の東に廟を建てて白鶴廟と呼んだ。神を饗して祀る時には、いつも神々の語る言葉を耳にする者や、白い鶴が帳の中にいるのを見る者や、楽隊の音楽を耳にする者があった。そうしたことから、人々はそれぞれ競って神をもてなし奉仕した。この廟は、現在も山の東の平阿村にあり、尹という姓の女性が巫祝を務めている。山の西の村々までが、それぞれに廟を作った。大茅山の西にあるのを呉墟廟といい、中茅山の後ろの山の上にあるのを述墟廟という。ともに歳ごとに太鼓や舞で神を祀って、犠牲を用いた祭祀と選ぶところがない。思うに、すでに西明公の所管となってしまうっており、もはや真仙の配下ではないのである〔『真誥』訳注稿(三) 592頁〕(按三君初得道、乗白鶴在山頭、時諸村邑人互見、兼祈禱靈驗、因共立廟于山東、号曰白鶴廟。每飡祀之時、或聞言語、或見白鶴在帳中、或聞伎樂声、于是競各供侍。此廟今猶在山東平阿村中、有女子姓尹為祝。逮山西諸村、各各造廟。大茅西為吳墟廟、中茅後山上為述墟廟、并歲事鼓舞、同乎血祀。盖已為西明所司、非復真仙僚属矣)。

陶弘景の記述によれば、白鶴廟祭祀は茅山周辺の集落で極めて盛行していた。その主廟は茅山の東の村中に位置し、廟には巫祝がいて、各村にも分廟があった。形式からすると、あきらかに一種の民間の神祇信仰である。白鶴廟の祭祀の道教的でない色彩を陶弘景も意識しており、「思うに、すでに西明公の所管となってしまうっており、もはや真仙の配下ではないのである」と考えている。しかし、白鶴廟の主は、たぶんもともと「真仙の配下」ではなく、普通にみられる山神の祭祀であつたらう⁵⁶。

鶴は早期の茅君伝にすでに登場しており、茅君の仙去後、民衆は廟を立てて供養し、「茅君は帳中に在り、人と言語し、其の出入するに、或いは人馬を発し、或いは化して白鶴と為る」という。おそらくこの「化して白鶴と為る」というプロットが、新しい茅君伝の構成にインスピレーションを与えたのであろう。『茅山志』巻5「茅君真胄」には次のようにある。

昔し人の至心有りて道を好んで廟に入りて命を請う者は、或いは二君の帳中に在りて人と言語するを聞き、或いは白鶴の帳中に在るを見る。白鶴なる者は、是れ服九転還丹使にして、分形の変化を能くするなり。亦た化して数十白鶴と作るべく、或いは之に乗りて以て飛行すべくも、而れども本形は故より止まる所に在るなり(昔人有至心好道入廟請命者、或聞二君在帳中与人言語、或見白鶴在帳中。白鶴者、是服九転還丹使、能分形之变化也、亦可化作数十白鶴、或可乘之以飛行、而本形故在所止也)⁵⁷。

注 56…臨海白鶴山の山神は白鶴と関連する。『太平御覽』巻 582「楽部二十・鼓」所引『臨海記』2625 頁。原始の三茅君信仰の山神的属性はつとに先学に注意されている。Edward H.Schafer[1989] p.4. 趙益 [2007]。茅山の白鶴は 3 羽で、茅山の三峰が突出した地理的特徴と関連する。

注 57…本条は『初学記』巻 30「鳥部・鶴」所引の李遵『太元真人茅君伝』に簡略に見える(727頁)。「茅君真胄」は確かに東晋中期の茅君伝記に近いことが証せられる。

注 58…『太平御覧』巻 678「道部二十・伝授上」所引『登真隱訣』に「李翼、字は仲甫、七変化を以て左慈に伝え、慈は之を修して、以て変化万端なり。此の経は『茅真人伝』の後に在り、道士は還丹の方の殊に密なるを以て、故に略出し、別に一巻と為せり（李翼、字仲甫、以七変化伝左慈、慈修之、以変化万端。此経在『茅真人伝』後、道士以還丹方殊密、故略出、別為一卷）とある（3025頁）。「神方」はもと新しい茅君伝記の後に附属して、のちに単行本となったことがわかる。

注 59…『茅山志』巻 5「茅君真冑」578頁。『雲笈七籤』巻 104「太元真人東岳上卿司命真君伝」の文字の表現は若干相違する（2259頁）。

注 60…『真誥校注』巻 1「運象篇第一」、巻 9「協昌期第一」第 19、281—282 頁。

注 61…呉越地区の白鶴信仰はつとに伝統があった。『呉越春秋』「闔閭内伝第四」に、呉王のむすめ滕玉が死んで、葬儀をする際に「乃ち白鶴を呉の市中に舞わす」（53頁）。

注 62…神仙が鶴に乗る例は、劉向『列仙伝』巻上「王子喬」にもみえ、昇仙のとき「白鶴に乗って山頭に駐まり、之を望むも到るを得ず、手を挙げて時人に謝し、

「九転還丹」とは、大茅君が二弟に賜った「九転還丹一劑、神方一首、仙道成れり」をさす。新しい茅君伝のうしろには本来、この「神方」が附録してあったのだ⁵⁸。大茅君が二弟に九転還丹を賜ったのは、二弟が「已に老い」、「上清升霄の大術は、老夫の学ぶ所に非ず（上清升霄大術、非老夫所学）」だからである⁵⁹。年をとるのを停める不死の法を二弟に教え、三年の精思ののちに、さらに神丹を賜い、ついに仙道を成就した。このプロットがさしているのは、興寧 3 年の許謚が、すでに「年は六十を出て、耳目は衰えんと欲する（年出六十、耳目欲衰）」老人だったことに似ている⁶⁰。

新しい茅君の伝記は、茅山の地理について詳しく記述しており、『真誥』巻 11「稽神枢第一」の茅山の地理的環境に関する細かい描写は、新しい茅君伝から多く抜書きしている。こうした茅山の「ローカルな知識」は、内容が煩瑣かつ具体的で、茅山の人文地理学について撰者が熟知していたことを示している。推測するに、撰者はおそらく当地の白鶴信仰の伝説を利用しつつ⁶¹、それを仙伝とブレンドし、白鶴が九転還丹使となり、三茅君が鶴に乗るというプロットに転化させたのであろう⁶²。こうした叙述方式によって、「神仙僑民」たる三茅君は土着化を遂げ、江南という新しい郷土を守護する神となった。父老の歌に、「茅山は金陵に連なり、江湖は下流に拠る。三神は白鶴に乗り、各おの一山頭を治む。雨を召して早稲を灌し、陸田も亦た柔に復す。妻子は咸な室を保ち、我をして百べて無憂ならしむ（茅山連金陵、江湖抛下流。三神乗白鶴、各治一山頭。召雨灌早稲、陸田亦復柔。妻子咸保室、使我百無憂）」という⁶³。これは、単に道教の立場からする語りである点を指摘しておくべきだろう。民間神祇が、この地に移ってきた神仙や高僧にとってかわられたり降参したりするのは、道教や仏教の「護教物語」にはよくある。こうした物語は多くの場合、オーラルないしテキストのレベルにとどまり、現実の民間祭祀は相変わらず続くものだ⁶⁴。白鶴廟が、新しい茅君伝記や『真誥』で「句曲真人廟」とされているのも、異なる物語における差異だと理解すべきだろう⁶⁵。

質的にいえば、三茅君はテキスト上で構築されたフィクションの「生命」であり、籍貫・学道の経歴・仙職などを含む「ライフヒストリー」をいかに構築するか、そこに撰者の理念が反映する。新しい伝記が示す情景はこうだ。原籍が関中の三茅君兄弟は、長江を渡って句容茅山に定住し、「神仙僑民」となった。のちに大茅君は、より高い仙職に任じられ、二人の弟を残して茅山を主宰させた。彼らは、江南地区の移民と在来住民の修道と生死の問題を指導するとともに、地方神のかたちで茅山周辺の民衆を護った、と。あきらかに、「関中—茅山」は、作者が三茅君の「ライフヒストリー」を構築する際の地理的骨組みであり、江南の新たな郷土に対する「神仙僑民」のアイデンティティは、作者の潜在的

な理念である。こうした背景からみれば、関中と茅山の地理についての楊羲の関心は⁶⁶、大いに興味をそそられる。楊羲はたぶん呉の人で⁶⁷、彼の上清道法は、南渡の僑民である魏華存およびその子の劉璞から伝えられた。こうした道法伝授における移民と在来住民の関係は、三茅君および『真誥』に登場する大多数の神仙がみな北方から来た、という知識の背景であったはずだ⁶⁸。

3、茅山道館の興起とその信仰風景

東晋興寧年間に出現した新しい茅君伝は、想象中的の聖地茅山を構築した。しかし、「真経始末」によると、楊・許の降神時に書写した上清文献は、太元元年の許謐の仙去から義熙初年まで、約30年間、句容・剡県など小範囲で流伝しただけで、読者も多くない⁶⁹。ここから一つの問題が出せる。すなわち、真人の誥は伝記における三茅君と聖地茅山の「形成」に、どのように影響したのかという点だ。

『真誥』巻13「稽神枢第三」の「許長史今所営屋宅」条の陶弘景注にいわく、

許長史の家は壊れてしまった後、はっきりとその場所を知る者はいない。宋の初めになって、長沙景王と檀太妃が陳という姓の道士を供養し、彼のために道士の庵を雷平山の西北に建てたが、それが現今の北廡である。その後また句容山其の王文清なる者があり、後にこの庵の主となり、(三茅君の)伝記を見て、許氏がその昔ここに家を建てたことを知り、土地の古老に広く問いただした。大明七年(四六三)になって、述墟の老人の徐偶という者がおり、彼の先祖は許長史に使えていたので……当時、そのあたりは草ぼうぼうで何もかも埋もれており、王文清がすぐに草を刈って探してみると、果たして煉瓦積みの井戸が見つかったが、土がほとんど一杯に詰まっていた。そこで、きれいに掘り出してあらためて煉瓦を積んだ。今ではよい水が得られるが、水の色はやや白っぽい。これがいわゆる鳳門外の水の味に似ているという井戸なのだろうか[『真誥』訳注稿(三)]678頁] (長史宅自湮毀之後、無人的知処。至宋初、長沙景王檀太妃供養道士姓陳、為立道士廡于雷平西北、即是今北廡也。後又有句容山其王文清、後為此廡主、見《伝記》、知許昔于此立宅、因博訪者宿。至大明七年、有術虚老公徐偶、云其先祖伏事許長史……于時草菜蕪没、王即芟除尋覓、果得磚井、[上] (土)已欲滿、仍掘治、更加甃累。今有好水、水色小白、或是所云似鳳門外水味也)

王文清は句容の人で、彼が読んだ「伝記」とは、楊・許の降神時に出現した新しい茅君伝である。上引の最後の一句「鳳門外の水の味に似ている」は、『真

数日にして去る。亦た祠を縑氏山の下及び嵩高の首に立てり」とある(68頁)。Edward H.Schafer[1983]は茅山の白鶴のイメージおよびその文学表現について分析している。

注63…『茅山志』巻5「茅君真青」580頁。本条は『初学記』巻30「鳥部・鶴」所引の李遵「太元真人茅君内伝」(727頁)にもみえ、文字が少し異なる。

注64…魏斌[2010]。

注65…新しい茅君伝の記すところによれば、漢代の朝廷は封賜あるいは修廟を3回おこなった。王莽の地皇3年(22年)7月「遣使者章邕賚黄金百鎰、銅鐘五枚、贈之于句曲三仙君」、後漢の建武7年(31年)3月「遣使者吳倫賚金五十斤、献之于三君」、後漢の永平2年(59年)「敕郡県修廟」(『真誥校注』巻11「稽神枢第一」360—361頁)。こうした記事は後漢の文献には全くみえず、Edward H.Schafer[1989]p.4は撰述者の虚構とする。その意図はおそらく朝廷の権威によって三茅君が漢代にすでに茅山にいたことを「宣示」しているのだろう。

注66…楊羲が『関中記』を抜書きしたことは前述した。このほか、楊羲は茅山の地理環境について実地調査もしており、許謐に出した書信でこう述べている。「あなた様の馬を送って来ていただけるのでしょうか。

こちらでは飼葉は都よりも入手が容易です。そちらで幸いにもご不要でしたら、三茅山を巡りたいものです。数日間のことです[『真誥』訳注稿(四)324頁](不審尊馬可得送以来否?此間草易于都下。彼幸不用、方欲周旋三秀。数日事也)。ここでいう「三秀」とは、茅山の三峰をいう。陶弘景の注に「凡云三秀者、皆謂三茅山之峰、山頂為秀、故呼三秀也」(『真誥校注』巻17「握真輔第一」、巻2「運象篇第二」、535・67頁)。

注67…楊羲の籍貫は確定されていない。『真誥』巻20「真胄世譜」に「本似是吳人、來居句容」というが、「本似是」というからには、陶弘景はこの説に疑問を抱いているのである(『真誥校注』592頁)。このほか、楊羲に関するいくつかの後出の伝記では、籍貫について曖昧な示方をしている。たとえば『雲笈七籤』巻106「楊羲真人伝」に「何許の人なるかを知らざるなり」というし(2317頁)、「侍帝農東華上佐司命楊君伝記」は籍貫に言及していない(『道蔵』第34冊、475—480頁)。『三洞群仙録』巻2「楊君司命」条に引く『真誥』では、「句容の人」とする(243頁)。『歴世真仙体道通鑑』巻24「楊羲」では「是れ吳人なるに似る」といい、『真誥』と同じ(238頁)。

注68…三茅君の籍貫は咸陽南関だが、注意すべきは、『真誥』には関中から来た

誥』巻11「稽神枢第一」にもみえ、定録君の誥示によれば、まさに「伝記」の一内容である。王文清が「伝記」を読み、かつ許長史の旧宅を訪れたのは、劉宋の大明年間である⁷⁰。彼の訪問活動から、新しい茅君伝が構築した聖地茅山の風景は、かなり長いあいだ影響力がそれほどでもなかったことがわかる⁷¹。許謚父子が前後して世を去り、彼らの雷平山の館は久しく荒廃し、忘れ去られた。王文清は劉宋の中期に跡地を訪れたわけで、「再発見」的な意味がある。分析してみると、この「再発見」には、いくつかの潜在的な条件がある。第一に、劉宋初期の雷平山では、長沙景王・檀の太妃によって供養された道士廨が建造され、山居する道士が茅山の信仰資源の探索者となったこと。第二に、新しい茅君伝と真人の誥は、茅山道士のあいだで流伝し、探索時の指南テキストとなったこと。第三に、茅山周辺の父老によるオーラルの記憶。こうしたことが王文清の探索経歴からみてとれる。

茅山の信仰資源の「再発見」が、劉宋以後に出現したのは、偶然ではないようだ。先学がすでに指摘するように、山中道館の興起は、まさに劉宋以後の道教史における重要現象であった⁷²。具体的に茅山についていえば、義熙年間(405～418)から、楊・許の手書による上清経は次第に流伝しはじめ、特に王靈期の「造制」を経て、影響は日増しに広がり、「世を挙げて崇奉する」ようになる。梁初に至り、すでに「京師及び江東の数郡、略ぼ有たざる人無し(京師及江東数郡、略無人有)」となった⁷³。義熙以後の上清経のひろがりにつれて、三茅君と楊・許の活動を中心とする茅山の信仰資源も、必然的にだんだん人々の関心を引くようになった、とみてとることができる。ここで一つ提示できるのは、劉宋時期の裴駟が『史記集解』を撰した時、『太原(元)真人茅盈内記』を引用していることだ⁷⁴。これは、当時の知識界が新しい茅君伝に対して、はやくも了解していたことをあらわす。

茅山道館が増加しはじめたのも、劉宋時期からである。前述のように、劉宋初期に長沙景王・檀太妃が陳という道士の供養で雷平山の西北に「道士廨」を建て、大明年間には王文清がその廨主をつとめた。この廨および「左右の空地」は、のちに梁武帝の敕で買い上げられ、陶弘景のために朱陽館が建てられた⁷⁵。山南の大洞口附近には、劉宋初期の広州刺史陸徽が供養した徐という女道士と弟子が住持していた。劉宋の元徽年間、「数人の男子がまた洞口の前にやって来て居住した(有数男人復來其前而居)」、南齊初年には王文清が勅を奉ってここに館を立て、「崇元館と号した。堂宇や廂廊を設けること、誠に様式にかなったものであった。常に七、八人の道士がおり、俸銭と力役を支給された。およそ二十年来、遠近の男女があちこちからやって来て結びつきを持つようになり、数里にわたって十余坊もの建物規模になった[『真誥』訳注稿(三)598頁](号為崇元、開置堂宇廂廊、殊為方副。常有七八道士、皆資俸力。自二十許年、遠近男女互來依約、周流数里、廨舍十余坊)」⁷⁶。また『道学伝』の記載によ

れば、蕭道成は「革命」の際、「道逸を訪ね尋め」、茅山に館を造って、建元2年(480)に義興の人たる蔣負芻に勅して宗陽館で行道せしめ、また晋陵の人たる薛彪之に勅して茅山金陵館主とならせた。永明10年(492)には、陶弘景が中茅嶺に華陽館を創建。建武3年(496)、薛彪之が救をうけて大茅山の東嶺に洞天館を立てた⁷⁷。天監3年、梁武帝は許靈真のために勅して嗣真館を立てた⁷⁸。こうした道館の多くは、皇室の敕建ないし大族の供養で、建康の権力の中心と密切に関連していた⁷⁹。

上述の材料から判断するに、茅山道館は劉宋に興起して、全盛へと向かうのは齊梁のあいだとなる。この点は、前引の許長史碑・三茅君碑題名にも証拠が得られる。なかでも、許長史碑陰に羅列する「王侯朝士刺史二千石過去見在受經法者」は、上清派の活動を支持した皇帝・朝臣の名簿であり、南齊に13人、梁代に7人がみえ、そこには3人の皇帝(齊の世祖武皇帝・太宗明皇帝・梁の武皇帝)および蕭遙光・蕭偉・沈約・呂僧珍ら朝臣も含まれている。

三茅君碑の碑陰には、曲阿の陳師度・劉僧明がそれぞれ館主となった興齊館と齊郷館と、蘭陵の鞠遂が館主となった帝郷館がみえるが、館名から考えるに、これらの道館はおそらく齊梁の皇室と関連がある。これら敕建ないし大族が供養した道館は、純粹に個人の修道を支持した。『道学伝』の「蔣負芻」条に「負芻は又た許長史の旧宅に於て陪真館を立て、劬勞に應接すれば、乃ち館の事を以て第二息の弘素に付し、専ら上法を修むるなり(負芻又于許長史旧宅立陪真館、應接劬勞、乃以館事付第二息弘素、専修上法也)」とある⁸⁰。周子良は、天監14年に「私について朱陽館に移ったが、師の私が後に東山に別れて住まうようになると、もっぱら西館に住まって外向きの仕事を担当し、道俗相手の応対につとめ、誰からも敬愛された(從移朱陽、師後別居東山、便專住西館、掌理外任、應接道俗、莫不愛敬)」⁸¹。これら道俗の人々に應接すべき「劬勞」の館務とは、どのような内容を含んでいたのだろうか? その一つは齋事である。天監14年8月9日に、王法明が中堂で「皇室のために塗炭齋を行った」ととき、周子良も参加した⁸²。同年5月18日に、周子良は舅の徐普明と中堂で「謝家のために大齋を営み(為謝家大齋、三日竟散齋)」とある⁸³。これらの齋事は、主に皇室・大族のためにおこなったもので、手間も大きかった。『太極真人數靈宝齋戒威儀諸經要訣』所引『抱朴子曰』に「洪意謂うに大齋の日数の多き者、或いは是れ貴人、或いは是れ道士、体素より羸劣あり、旦夕六時の禮拜に堪えず。愚は昼三時に焼香禮拜せんと欲し、夜は闕くべきなり(洪意謂大齋日数多者、或是貴人、或是道士、体素羸劣、不堪旦夕六時禮拜。愚欲昼三時焼香禮拜、夜可闕也)」とある⁸⁴。このほか、梁武帝は即位後、陶弘景に煉丹を命じたが、弘景はそれを望まず、とはいえ皇帝の意を奉じざるをえず、積金嶺の東に煉丹する場所を建立した件もある⁸⁵。天監14年に日照りがあり、「国主が民を憂えること、なかなか周到である(国主憂民乃至)」、「道士たちは絶えず上章を

神仙が少なくないことだ。杜契・陳世京・樂長治・孟先生など、鮑靚の先祖も京兆杜陵の人だという(『真誥校注』421・424・380頁)。許邁がとりあげている茅山の仙人なる陳安世も京兆の人である(『太平広記』巻5「陳安世」37頁)。

注69…『真誥校注』巻19「翼真檢第一」572—574頁。許謚が世を去ったあと、その孫なる許黄民が収集保存し、「数巻の書が親族や親しい人々の間に流出していたのである(亦有数巻散出在諸親通問)」、つまり句容の狭い範囲で流传した。元興3年に許黄民が携えて剡県に行き、馬朗の家に滞在して、「しかしその当時、人々は經典の教えを深く研究することを知らず、ただ有難く供養するだけであつた(于時諸人并未知尋閱經法、止裏奉而已)。義熙年間には晋安郡吏の王興が2通を書写し、一つは孔黙が携えて建康に戻り、のちに「經典を焼き尽くし、跡形もなくなってしまった(焚蕩、無復子遺)」。もう一つは王興が自分で携え、のちに「強風に遇って流されてしまい(遇風淪漂)」、『黄庭』一篇を残すのみとなった。つまり楊・許の神降ろし以後の何十年間、こうした資料の流传はごく限られていたのだ。陳国符[1963]19—28頁。

注70…王文清は楊・許の書いた上清經に関心を持ち、句容の葛永真のところから楊羲書の『王君伝』を

得て、大明七年の飢饉で食糧不足のおりに「錢食」として句容の嚴虬のところから許翽書の『飛步経』を得た（『真誥校注』巻20「翼真檢第二」581頁）。この2種の資料は「数巻の書が親族や親しい人々の間に流出していたのである。今、句容で手に入れられるものがそれである〔以上『真誥』訳注稿（四）』381頁ほか（数巻散出在諸親通問、今句容所得者是也）〕。

注71…楊・許の神降ろしは当時、決して秘密ではなかった。『真誥』巻17「握真輔第一」の「今具道夢」条の陶弘景注に「当時、貴族達は楊羲の神降ろしのことを聞きつけると、信じる者はあれやこれやと質問し、信じない者は非難の声をあげた。それでこのように言って励ましたのである〔『真誥』訳注稿（四）』332頁（于時諸貴遊或聞楊降神、信者多所請問、不信者則輿訕毀、故有此言以厲之）（『真誥校注』540頁）。そのとき許謚はまだ官職にあり、そのため神降ろしの内容の一部は流伝したものと考えられる。

注72…都築晶子 [1995]。こうした変化がおきた原因は、孫恩・盧循の乱に対する劉裕の鎮圧と関連があると小林正美 [2001] 198頁は推測している。劉宋時代の江南道教の変化については唐長孺 [2011]。

注73…『真誥校注』巻19「翼真檢第一」572

行った（諸道士恒章奏）、陶弘景も周子良とともに上章して祈雨をおこなった⁷⁶。このような宗教活動以外にも、世俗の雑務に応接すべきときもあった。句容で発見された天監十五年石井欄銘文に「皇帝は商旅の渴乏を愍み、乃ち茅山道士の□永若に詔して井及び亭十五口を作らしむ（皇帝愍商旅之渴乏、乃詔茅山道士□永若作井及亭十五口）」とある⁷⁷。句容茅山の近隣たる、建康の三呉に通じる交通の要道の破岡瀆は、旅人が多く、茅山道士が皇帝の詔を奉じて井戸の亭屋を作ったのである。まさに宗教活動以外の俗務にほかならない。

茅山における道館と宗教人口の増加と関連して、朝廷は茅山の治安を専門に管理する「邏」を設立した。『梁書』巻1「武帝紀上」の天監元年三月条の延陵県華陽邏主戴車の牒にこうある。

十二月乙酉、甘露の茅山に降るや、数里に弥漫せり。正月己酉、邏將たる潘道盖は山石穴中に毛龜一を得たり。二月辛酉、邏將たる徐靈符は又た山東に於て白麋一を見る。丙寅平旦、山上に雲霧四もに合い、須臾にして玄黄の色有り、状は龍の形の如く、長さ十余丈、乍いは隠れ乍いは顕われ、久しくして乃ち西北より天に升る（「十二月乙酉、甘露降茅山、弥漫数里。正月己酉、邏將潘道盖于山石穴中得毛龜一。二月辛酉、邏將徐靈符又于山東見白麋一。丙寅平旦、山上雲霧四合、須臾有玄黄之色、状如龍形、長十余丈、乍隱乍顯、久乃從西北升天」）。

天監元年3月だと、蕭衍はまだ帝を称していないから、華陽の邏は南斉時にすでに設立されていたことがわかる。都合がいいことに、邏將の潘道盖は、天監17年に陶弘景が撰した井欄記にもみえ、「湖孰潘邏」とある⁷⁸。華陽の邏は、おそらく陶弘景が居住した華陽館の付近に設けられたようだ。『真誥』巻11「稽神枢第一」の「積金峰宜建静舍」について陶弘景の注にこうある。

現在では、見張所の正面から少し下ったところにまた一つの穴があって、そこから湧きだす泉はとりわけすぐれている。大水の時にもひどい旱魃の時にも、水量が増減したことがない。色はいささか白みを帯び、口当たりがよく柔らかであって、絶えることなく流れ出している〔『真誥』訳注稿（三）』593頁（今正対邏前小近下復有一穴、涌泉特奇。大水干旱、未嘗増減、色小白而甘美柔弱、灌注無窮）〕。

この邏が華陽邏であろう。このほか、三茅君碑題名にも「宗元邏主呉郡陸僧回」という者がみえる。宗元邏は、おそらく楊超遠が館主となった宗元館と関連があるようだが⁷⁹、具体的な位置は不詳である。邏は主として治安を管理する。どうして茅山に邏が設立されたのだろうか？ 思うに二方向の考慮があったの

だろう。一つは、当然ながら山中道館の安全を保証するためである^{*90}。二つに、山中道館の活動を管理・監視すること^{*91}。茅山道館は純粋な俗外の修道地ではなかったからである。

これらの痕跡から推断するに、斉梁時代の茅山は、実質的には皇家・大族の修道場所としての意味を持っていた。山中の道士は皇室・大族の供養を受け、皇室・大族のために齋をたてて祈祷することが、彼らの「劬勞」の館務となっていた。問題は、なぜ皇室・大族はかくも茅山を重視したかだ。『三洞珠囊』巻2「敕追召道士品」所引『道学伝』にいう、「齊の明帝の踐祚するや、幽祇の未だ協わざるを恐れ、固く隱居に請うて諸名岳に詣り、秩を望んで敬を展べしむ（齊明帝踐祚、恐幽祇未協、固請隱居詣諸名岳、望秩展敬）」^{*92}。つまり「幽祇の未だ協わざるを恐れ」、道士たちにおいて「秩を望んで敬を展べ」てもらうわけで、山中に敕建の、供養的な性質の道館が興起した原因が理解できる。

しかし、上引の『道学伝』も提示するように、「望秩展敬」できる名山は多いのに、なぜ茅山が最も重要な道教の「聖地」となったのか？ あきらかにさらに深層の原因がある。これは、三茅君信仰の魅力と結びつけて考える必要がある。東晋中期に構築された三茅君伝では、兄弟三人はそれぞれ仙職が与えられており、大茅君は「太元真人東岳上卿司命真君」、中茅君は「地真上仙定録神君」、小茅君は「司三官保命仙君」である^{*93}。「天皇太帝敕授玉册文」によれば、その職責はそれぞれ次のようである。

(1) 司命君：「東岳を総括す。又た司命の主に加わり、以て図籍を領録す（総括東岳。又加司命之主、以領録図籍）。

(2) 定録君：「兼ねて地真を統べ、挙げて道有るを保たしむ（兼統地真、使保举有道）。

(3) 保命君：「岱宗を総括し、死を領し生を記す（総括岱宗、領死記生）」^{*94}。なかでも、司命君の地位は最も高く、「泰山の衆真を監し、呉越の万神を総括す（監泰山之衆真、総括呉越之万神）」とあり^{*95}、つまり実質的には呉越の地仙と泰山鬼府の総領である。定録君は「兼統地真」、保命君は「総治鄩岱」であり^{*96}、茅山にそれぞれ「宮室」と「府曹」を持ち、「神靈往来して、生死を相推校すること、地上の官家の如し」であって、司命君の職責の具体的な実施者である^{*97}。彼らの管理のもと、茅山は「神仙真人となって登仙する者および種民」に長生度厄への通路の「治所」となった^{*98}。

この点がはっきりすれば、上引の「幽祇の未だ協わざるを恐れ」の一句と結びつけることによって、茅山道館がなぜ宋・齊・梁の三朝に興隆に向ったか、より深く理解できる。道館を敕建・供養した皇室・大族たちにとって最大の関心事は、普通の民衆と同じように、やはり生死の問題であり^{*99}、三茅君は、まさしくその最も直接的な管理者であった。三茅君にまつわるこうした信仰の

—575頁。早期靈宝經が上清經の影響も受けていることはStephen R. Bonkenkamp[1983]、王承文[2002] 210—220頁。劉宋以後の靈宝經の広範な流行は上清系の神仙についての知識伝播も促進したものとと思われる。

注74…『史記』巻6「秦始皇本紀」裴駰集解に引く『太原真人茅盈内紀』251頁。裴駰は裴松之の子だが、『史記集解』撰述の具体的な時期は不詳である。

注75…『周氏冥通記研究（訳注篇）』巻3「七月十八日夜」条の陶弘景注、183—184頁。

注76…『真誥校注』巻11「稽神枢第一」366頁。

注77…蔣負芻・薛彪之については『上清道類事相』巻1「仙觀品」所引『道学伝』877頁。

注78…『茅山志』巻15「采真遊」・巻20「録金石」617・633頁。

注79…陶弘景と建康の権力の中心との連繋はいうまでもないが、ほかに茅山の女道士である晋陵の人、錢妙真が世を去ったあと、門人が碑を立て、「邵陵王は觀の為に序し、今も具さに存せり」という（『太平御覽』巻666「道部八・道士」所引『道学伝』2973頁）。ほかに、早期の茅山の道館については都築晶子[1995] 321—333頁も整

理している。

注 80…『上清道類事相』
巻1「仙觀品」所引『道学
伝』877頁。

注 81…『周氏冥通記研究
(訳注篇)』巻1「其七月中
乃密受真旨」条、9頁。

注 82…『周氏冥通記研究
(訳注篇)』巻3「八月九日」
条、199頁。塗炭斎の起
源は、いまのところ議論が
ある。王承文[2002] 343
—354頁は早期天師道に
すでにあった斎法だとみて
いる。呂鵬志[2008] 220
—225頁はややおくれて
靈宝斎をまねて成立したと
みている。

注 83…『周氏冥通記研究
(訳注篇)』巻1「周所住屋
南歩廊」条、25頁。

注 84…『道蔵』第9冊、
874頁。『三洞珠囊』巻5
「長齋品」にこの条を引き、
文字が少し異なる。『道蔵』
第25冊、324頁。今本『抱
朴子』内篇にはみあたらない。
本条は本稿査読者の示
教による。記して謝意を表
する。

注 85…『華陽陶隱居内
伝』巻中、『道蔵』第5冊、
505頁。

注 86…『周氏冥通記研究
(訳注篇)』巻2「六月
二十一日」条、126—127
頁。

注 87…『光緒統纂句容県
志』巻17上「金石中」の「梁

想象力は、一旦なにかの助力を得させると、旺盛な信仰活力をあらわすこととなる。ここで宋・齊・梁三朝の統治者の出身が想起される。劉裕は、彭城県綏輿里の人(晋陵郡丹徒県京口里に僑置)^{*100}、蕭道成・蕭衍は、南蘭陵郡蘭陵県中都里人(晋陵郡武進県東城里に僑置)、いずれも茅山東北の近隣地区に位置し、長江を渡った僑民の集中する地である。三茅君碑の題名では、晋陵郡・南蘭陵などが人数で最多の地区の一つでもあった。この地区の僑民の信仰状況について、『冥祥記』に具体的な事例が伝わっている。物語の主人公は劉宋の元嘉年間に晋陵の東路城村にいた劉齡である。

元嘉九年三月二十七日、父暴かに病亡せり。巫祝並びに云う「家に當に更に三人の喪亡する有るべし」と。隣家に道士祭酒有り、姓は魏、名は叵、常に章符を為し、村里を誑化す。齡に語って曰く「君が家の衰禍の未だ已まざるは、胡神を奉るに由るが故なり。若し大道に事えば、必ずや福祐を蒙らん。意を改めざれば、將に門を滅するを来さん」と。齡は遂に亟く祭酒を延き、罷めて法を奉らず。……像は中夜に於て又た光を放つて赫然たり。時に諸祭酒は二十許りの人有れども、亦た靈驗を惧畏して密かに委去する者も有り。叵等の師徒は猶お意を盛んにして止めず。被髮し禹歩し、刀索を執持して、云く「仏を斥けて胡国に還らしめ、中夏に留つて民の害を為すを得ざらしめん」と(元嘉九年三月二十七日、父暴病亡。巫祝并云：家當更有三人喪亡。隣家有道士祭酒、姓魏名叵、常為章符、誑化村里。語齡曰：君家衰禍未已、由奉胡神故也。若事大道、必蒙福祐。不改意者、將來滅門。齡遂亟延祭酒、罷不奉法。……像於中夜又放光赫然。時諸祭酒有二十許人、亦有懼懼靈驗密委去者。叵等師徒猶盛意不止。被髮禹歩、執持刀索、云：斥仏還胡国、不得留中夏為民害也)^{*101}。

これは仏教の立場からの叙事であり、いろいろな信仰勢力が晋陵の東路城村で緊張関係にあったことを反映している。当地の祭酒は20人前後もいて、道教信仰の盛んだったようすがうかがえる。これと関連して、南東海郡郟県にも道教と民間信仰の衝突があった。

郟県西郷に楊郎廟有り。県に一人有りて、先に之に事え、後に祭酒の侯褚に就きて大道に入るを求め、譙郡の樓無隴の褚に詣でるに遇い、共に祠舎に至れば、神坐器服を焼かる(郟県西郷有楊郎廟。県有一人、先事之、後就祭酒侯褚求入大道、遇譙郡樓無隴詣褚、共至祠舎、焼神坐器服)^{*102}。

樓無隴は原籍が譙郡の僑民である。この記事では、「大道に入るを求め」る者は最終的に楊郎神の懲罰をうけるから、その叙述立場はあきらかに民間神廟

の方にある。しかし、そうした叙述立場を措いてみれば、京口・晋陵の僑民における道教信仰は、極めて普遍的であったことがわかる^{*103}。劉宋以後、京口・晋陵における僑民の政治的地位の上昇につれ、道教活動は相応の「助力」を得たと考えられる。これが、もしかしたら茅山道館と宋・齊・梁三朝の皇室との関係を密接にした原因だったかもしれない。

しかし、『冥祥記』の物語についてみると、僑民の「大道」に対する認識と理解は、およそ「神は飲食せず」「師は錢を受けず」、符章解厄などのレベルにとどまっており^{*104}、上清派の存思昇仙の法などが流行していたとはいいがたい。のみならず、僑民の「大道」に対する信仰は純粹でもない。上述の二つの記事には、巫祝・神廟・仏教などいくつもの信仰勢力が登場する。このほか、晋陵南沙県に移り住んだ臨淮射陽の人たる王敬則は、母が女巫なのに、みずからは「道士に詣でて卜す」、さらに暨陽県の神廟で「神を引きて誓を為す」とあり^{*105}、その信仰はかなり多元的である。事実上、南朝時期の天師道は、経義において民間の巫道に多くの批判をしているとはいえ^{*106}、日常信仰のレベルにいたれば、民衆は両者をはっきり分けられたわけではなかった。永嘉の乱後に南渡して茅山に隠居した、博昌の人たる任敦はこう嘆じた。「衆人は善を慕うと云うと雖も、皆な外に耳に好ましきのみ、未だ真心の与に金を断つべき者を見ず（衆人雖云慕善、皆外好耳、未見真心可与断金者）」^{*107}。この感慨は民衆の多元的な信仰心理をいっているのであろう。

任敦の感慨には、齊梁時代の茅山の道教世界を理解する重要なヒントが隠されている。齊の明帝の「幽祇の未だ協わざるを恐る」、梁の武帝の即位後の「猶お自ら上章す」^{*108}、陶弘景への煉丹の命令、皇家の塗炭斎・謝家の大斎などの記載からすると、齊梁の皇室・大族が茅山道館を供養した目的は、かなり实际的だったのである。これは南洞口附近の道士たちに対する陶弘景の批判を想起させる。「すぐれた道を学ぶ者は極めて少なく、もっぱら靈宝斎や章符を行うだけであった」[前出]。

陶弘景の批判において、最も味わうべきは「行うだけ」という言葉だ。明らかに、修道者には二つのレベルがあり、より低いレベルが「もっぱら靈宝斎や章符を行うだけ」、より高いのは「上道」なのだ。しかし「上道」と「靈宝斎や章符」とは対立関係ではなく、「上道」を修める者は同時に「靈宝斎や章符を修める」こともおこなう。たとえば、南岳夫人魏華存は「女官祭酒と為るも、故より猶お章符を以て示迹す」とある^{*109}。陶弘景の道団もこれと同様に、王法明は皇家の塗炭斎をしたし、周子良と徐普明は謝家のために大斎をした。

周子良の姨母は「常々いろんな符の服用を実修し、いつも彼に（符を）書かせた（常修服諸符、恒令為書）」といい、周子良・潘淵文に命じて共同して条疏辞牒を作り陶弘景のために上章をした^{*110}。ほかに、前掲のように、天監14年の日照りで、「諸道士は恒に章奏するも、永く雲氣無し」というなか、陶

石井欄題字」条、398頁。

注 88…『茅山志』巻8「稽古篇・陶真人丹井」590頁。

注 89…「上清真人許長史旧館壇碑」『陶弘景集校注』186頁。

注 90…茅山で強盗事件が発生したことは、『周氏冥通記』巻3「七月十三日」条に記されている。「十三日夜の一更の刻のこと、突然、盜賊に襲われた。六、七人はいたようである。どいつもみんな手に杖を握り（十三ター更忽被寇、似有六七人、皆執杖）」（『周氏冥通記研究（訳注篇）』178頁）とある。強盗した者は「天子さまの親衛隊（御杖）」と自称している。この事件が周子良に与えた心理的影響は小さくなかった。「ここ最近、強盗事件に巻きこまれないかとたえず心配しています（比者恒憂与盜事）」と言っている（186頁）。

注 91…天監7年に陶弘景は敕を奉じながら煉丹が成らず、「服を改め氏を易え」、茅山から浙東に逃亡した（『華陽陶隱居内伝』巻中、506頁）。茅山の道館が朝廷の管理と監視を受けていたことがみてとれる。

注 92…『道蔵』第25冊、306頁。この事件は陶弘景の事跡に関するその他の記載にみえず、事実かどうか確認が必要である。しかし、齊の明帝は即位前後に高氏・武氏の子孫を虐殺し

たので、内心は不安だったことはまちがいない。

注 93…『茅山志』巻 5「茅君真冑」578—579 頁。

注 94…『茅山志』巻 1「誥副墨」551 頁。

注 95…『真誥校注』巻 12「稽神枢第二」384 頁。『茅山志』巻 5「茅君真冑」は「都統吳越之神靈、総帥江左之山元」につくる(579 頁)。

注 96…『周氏冥通記研究(訳注篇)』巻 4「十二月二十一日」条、219 頁。

注 97…『真誥校注』巻 11「稽神枢第一」・巻 12「稽神枢第二」357・381—391 頁。

注 98…『真誥校注』巻 11「稽神枢第一」348 頁。この問題についての検討は魏斌[2012]。

注 99…この点は楊羲が自分のために設けた仙職、すなわち「東華青童君を輔佐して司命の任務に当たり、吳越の神靈や人鬼を監督し、一切すべてを取り締まることとなった[『真誥』訳注稿(四)]407 頁(輔佐東華為司命之任、董司吳越神靈人鬼、一皆閑摂之)」とするのが理解しやすい(『真誥校注』巻 20「翼真檢第二」592 頁)。楊羲の授職は『真誥』巻 2「運象篇第二」にみえ、具体的には「生死を処断し、鬼神に賞罰を与え、千靈に指図し、山を封じこめ雲を召し(理

弘景と周子良も共同して章奏を作り祈雨をおこなった。陶弘景編『登真隱訣』にも、章符について立ち入った記述がある^{*111}。これらから考えるに、齋法・章符は、齊梁時代の茅山道館では共有されていた道法活動であった。

この点が明確になったので、前文に提出した問題に答えることができる。すなわち、なぜ三茅君碑と許長史碑題名には明らかな差異があるのか? 許長史碑はすべて上清弟子で、三茅君碑は天師の後裔・三洞法師・上清道士などいろいろな身分の者がいる。この差異は、陶弘景を核心とする上清道団と茅山道教の関係を明示しているのだ。齊梁時代の茅山の「諸館」には、おそらく複数の共有された道法活動があり、陶弘景が提示した「靈宝齋や章符」とは、その複数の道法活動に対する概括した言い方だと理解してよいだろう。上清道団の修道方式は、これを超えており、存思し誦読する上清の「大道」をより重視し、その他の道士との違いになっていたのだ^{*112}。これまでの道教史研究では、上清・靈宝・天師などの道教教派のフィールドの分別が重視され、注目すべき成果があがってきたが、道教の日常的な風景においては、「異」も重要ではあるが、「同」も看過できないのである^{*113}。畢竟、日常的な民衆信仰の実践は、主として齋法・章符などの道法活動なのである。

三茅君碑の立碑地点の疑問も、かくしておのずと解ける。南洞口は陶弘景から「穢炁」の地と批判されていたが、大茅山にはもとより大茅君の洞府があり、とくに山頂と山南の洞口は最も「神聖」であった。なかでも山頂は「吉日のたびに、遠近の道士がみな登上して、焼香礼拝する(毎吉日、遠近道士咸登上、焼香礼拝)」、許謐も「謹んで足を運んで大茅山の山麓に赴き、特に(真仙として)採録され、この目で温顔に接し、この耳で玉音を拝聴させて下さい[『真誥』訳注稿(三)]599 頁(操身詣大茅之端、乞特見采録、使目接温顔、耳聆玉音)」という。対して、山南の大洞口は「大開」し、参拝に便利である。山南にはさらに、南便門とされる小洞口もあり、「やはり石で穴口を塞いでいる。ただ精進潔齋して司命君(茅盈)に心を向けなさい。また常に二日の日に山に登り、お迎えしてお願いすれば、自然に私に会うことができよう[同前 595 頁(亦以石填穴口、但精齋向心于司命。又常以二日登山、延迎請祝、自然得見吾也)]」という。この何方所か立碑に適した大茅山の「聖地」のうち、山頂は登るのに不便で、「もはや草や木はなく、石を積み重ねて小さな祭壇が作られている。かつては瓦葺きの小屋があったが、風に吹き倒されてしまった[同前 598 頁(無復草木、累石為小壇。昔經有小瓦屋、為風所倒)]」、南便門は「小穴がたいそう多いので、すぐには見分けにくい[同前 595 頁(小穴甚多、難卒分別)]」、いずれも遠く、洞口が大きく開いて、「好ましい流れがあるが、石だらけである。少し下に下ると平坦になる[同前 598 頁(有好流水而多石、小出下便平)]」、かつ道館が密集している大洞口附近の方が便利である^{*114}。

性質からみれば、南朝時代の茅山は、「神仙真人となって登仙する者および

種民」の共同の聖地であり、上清道士の舞台であるだけではない。なかでも、「神仙真人となって登仙する者」には多くの修道団体を含み、「種民」には善行をする民衆も含む^{*115}。両者は毎年3月18日に登山して集う「道俗」でもある。三茅君は上清系の道士によって構想された神仙ではあるが、その齊梁時代における信仰活力は、一般の「道俗」の信仰実践と不可分である。陶弘景は、天監4年に祈雨のために上章した時に、三茅君が靈驗あらたかに雨を降らせ、「白鵠の詠、今に復興せん（白鵠之詠、復興於今）」『周子冥通記』巻2』と願っている。こうした心理こそ三茅君信仰を理解するカギであろう。

要するに、三茅君が茅山周辺の「道俗」から崇拜されたのは、一つには、新しい郷土の「土著化した神仙僑民」の身分を護ってくれるのに有益であり、もう一つには、三茅君が学道者の昇仙の道と民衆の生死の問題という、南朝「道俗」が最も関心をもっていた問題を主管していたからである。

以上により、立碑の時期についてもある程度推測できる。周知のように、梁武帝は即位の初年に道法を尊重していたが、天監4年以後は次第に仏教尊重に傾き、「博く経教を采り、撰して戒品を立て（博采経教、撰立戒品）」、天監18年4月8日には「弘誓の心を発し、菩薩戒を受け（発弘誓心、受菩薩戒）」、天下に大赦して、「皇帝菩薩」となった^{*116}。仏教が日増しに隆盛する枠組みのもと、道教の先行きは樂觀を許さなかった。隋の費長房撰『歴代三宝紀』巻3に、天監16年6月「諸州の道士館を廃省す」とあり^{*117}、その事実性こそ確認できないものの、仏教が成長し道教が後退する趨勢であったことはあきらかである。普通3年は、梁武帝が受戒した3年後である。そこで道士が「聖地」たる茅山に三茅君碑を建立し、天皇太帝が三茅君に九錫玉册文を授けたことや、三茅君の小伝と茅君の事跡を詳しく書き込み、碑陰に90人あまりの「齊梁諸館の高道」と信徒衆を題刻し、ほぼ同時に許長史が碑陰に「王侯朝士二千石過去見受経法者」のリストを補刻した。このような重い信仰の総括と記念的行為は、道教徒が仏教隆盛の「圧迫」下でおこなった対応だったと理解することができるかもしれない^{*118}。張繹が撰した碑文に「念至徳之日道、惧伝芳之消歇」云云というのは、おそらくそういう意味ではなかったろうか。

結語

永嘉の乱後の流民の南遷は、江南社会に深刻な影響を与えた。皇室・士族・庶民・軍士および僧・道士・巫祝など、いろいろな人々から成る膨大な人群が、短時間に集中して江南地区におしよせた。彼らが携えて来た文化観念や生計習慣・信仰伝統も、江南地区に入った。このため、関連する区域の社会・歴史を相当に変容させた。このような影響は、流民が最も密集した建康以東の長江沿岸と京口・晋陵地区にあらわれている。「徐兗化」は東晋以後のこの地区の重

生断死、賞罰鬼神；撰命千靈、封山召雲）「三霍山を統括され、万神を遍く統御され、北帝の下命を受けて酈山に制勅を出される（総括三霍、総御万神、対命北帝、制勅酈山）」とある〔『真誥』訳注稿（一）』588頁〕〔『真誥校注』54頁〕。この条は楊羲の「白記」である。ほかに、前述のように、故郷の東海郡から江を渡って江南に至った神仙の王遠からもらった先職も「地上五岳生死の事」だったのと同関係する。

注100…『宋書』巻1「武帝紀上」1頁。『南齊書』巻1「高帝紀上」1頁。『梁書』巻1「武帝紀上」1頁。蕭衍は秣陵県同夏里三橋宅の出身である。

注101…釈道世著『法苑珠林』巻62「占相篇」所引『冥祥記』1865—1866頁。

注102…『太平広記』巻295「侯恪」所引『異苑』2348頁。

注103…徐兗地区の道教信仰の伝統については、陳寅恪[2001c]、劉屹[2011]。

注104…施舟人（Kristofer Schipper）[2002]。

注105…『南史』巻45「王敬則伝」1127—1128頁。暨陽も江を越えた移民の重要な居住地で、『世説新語』「術解」に引く『郭璞別伝』では、永嘉の乱後「結親暱十余家、南渡江、居于暨陽」

という(705頁)。『日知録』
卷31「郭璞墓」を参照(顧
炎武『日知録』1763頁)。

注106…王承文[2002]
296—319頁。

注107…『三洞珠囊』卷
1「教導品」に引く『道学
伝』、『道蔵』第25冊296
頁。

注108…『隋書』卷35「経
籍志四」1093頁。

注109…『太平御覧』卷
671「道部一三・服餌下」
に引く『上元宝経』2991
頁。

注110…『周氏冥通記研
究(訳注篇)』卷2「六月
四日」・卷3「七月二日」
82・145頁。また卷1「夏
至日」には「叔母は『黄庭経』
の三一の法を実修し、『魏
伝』『蘇伝』および「五岳(真
景図)』『三皇(内文)』『(靈
宝)五符』などを供養して
いた(姨母修黄庭三一、供
養魏伝蘇伝及五岳三皇五符
等)」という(43頁)。

注111…『登真隱訣』卷
下「章符」74—79頁。

注112…興味深いのは、
陶弘景が「不遇修靈斎及
章符」の道士に対して批判
しているが、彼自身も笑わ
れる対象だったことだ。撰
作年代不詳の『桓真人升仙
記』(『道蔵』第5冊513
—517頁)に、もともと
雑役をしていた陶弘景の弟
子の桓真人(すなわち桓法
闡)が昇仙し、このとき弘

要な特徴というべきであろう。

『真誥』における「神仙僑民」のストーリーは、こうした移民社会の反映である。『真誥』の神仙世界の基本的特徴の一つは、江南の神仙世界において「神仙僑民」が優位にあることで^{*119}、あわせて江南の新しい郷土に対するアイデンティティを形成させようとしていることである。なかでも影響が最も大きいのは、原籍が咸陽で茅山に僑居した三茅君であった。彼らに賦与された職責は「泰山の衆真を監し、呉越の万神を総括する」ことであり、江南の僑民と在来民衆の昇仙の道と生死問題を統括している。このような「宗教的想象力」は、東晋政治における僑民の優位と一致しており、と同時に、より「開放」した体制に対する江南の寒門・寒人の渴望も含み持っていた^{*120}。

「宗教的想象力」の背後は、土著化へと向かう江南の僑民である。永嘉の乱後に江南に入った流民群は、最初の優待政策を経たあと、東晋中後期から「土断」されて江南人となる運命に直面するようになる^{*121}。僑人士族は相変わらず、自分の北方の郡望を標榜するが、事実上はすでに江南人となっており、江南の新しい郷土との関係はずっと密接になっている。土著化した江南の僑民たちは、自分たちと経歴が似た神祇を受け入れたいと、より強く望んでいたことはあきらかであり、移住者と在来住民の両者の色彩を融合させた神仙三茅君は、それゆえに成長発展する余地を得た。江南の新しい郷土に対する三茅君のアイデンティティも、在来住民の容易に受け入れるところとなった。これは移住者と在来住民の融合した政治体制のもとで、両者の民衆が相互に作用しあってもたらした一種の協調である。句容茅山の聖地化のプロセスが現前させているものは、まさしくこのような信仰風景なのである。現実世界と同様に、神仙世界の移住者と在来住民の融合はモノラルな移民化ではなく、表面的には移民化としてあらわれるが、深層では土著信仰の基盤が保持されている。南朝江南の社会文化にみられるのは、まさしくこのような複合した様相なのである。

最後に指摘しておきたいのは、茅山本体に「僑置」の影がうつっていることだ。大茅君の名号は「太元真人東岳上卿司命真君」で、保命君は「岱宗を総括し、死を領し生を記す」とされ、信仰上の職責はいずれも東岳泰山と関連する。このような観念には来歴がある。周知のように、漢から晋の民衆の死生問題は、もともと泰山府君が管理していたもので、永嘉の乱後、泰山は長い間にわたって胡人の政権の統治下となり、江南に移住した流民は死後にどこに帰るのか、誰にでも見やすい問題の一つとなった。こうした背景のもと、三茅君は仙人の身分で泰山の生死のことを「断裁」する役職に任じられ、管理機構を句容茅山と会稽東南滨海の霍山にそれぞれ設置し^{*122}、上述の信仰的な難題をある程度は解決した。「神仙僑民」は江南の新しい郷土に依存しつつ、その権力は依然として、胡人の統治下に淪落した泰山信仰に関わっていた。これは、江南の移住者と在来住民の関係の反映であり、「聖地」茅山の信仰意義のありかでもある。

梁武帝中期の、仏教が日増しに隆盛する形勢のもと、道教徒が「聖地」茅山で三茅君信仰を総括する記念石刻を建造し、あわせて許長史碑陰に「王侯朝土刺史二千石過去見在受經法者」のリストを補刻したのには、ある程度、宗教抗争の意味があったのである。

付記：本稿は教育部新世紀優秀人材支持計画（CNET—12—0436）・教育部人文社会科学研究企画基金項目（No.12YJA770041）の成果の一部である。匿名の査読者から修正意見をいただいた。記して謝意を表する。

文献（掲出順）

典籍

- 『雲笈七籤』：李永晟点校、北京・中華書局、2003年。
『真誥』：吉川忠夫・麥谷邦夫編『真誥校注』朱越利訳、北京・中国社会科学出版社、2006年。
『抱朴子』：王明『抱朴子内篇校釈』北京・中華書局、1985年。
『道蔵』：文物出版社・上海書店出版社・天津古籍出版社、1988年影印本。
『茅山志』：『道蔵』第5冊。
『曾鞏集』：北京・中華書局、1984年。
『宝刻叢編』：『石刻史料新編』第1輯第24冊、台北・新文豊出版公司、1982年。
『全唐文』：北京・中華書局、1983年。
『太平御覧』：北京・中華書局、1960年。
『隋書』：北京・中華書局、1973年。
顧沅鈞本「梁上清真人許長史旧館壇碑」：『石刻史料新編』第3輯第2冊、台北・新文豊出版公司、1986年。
『陶弘景集』：王京州校注『陶弘景集校注』上海・上海古籍出版社、2009年。
『上清道類事相』：『道蔵』第24冊。
『琴川志』：『宋元方志叢刊』第2冊、北京・中華書局、1990年。
『梁書』：北京・中華書局、1973年。
『六朝事迹編類』：上海・上海古籍出版社、1995年。
『後漢紀』：北京・中華書局、2002年。
『太平広記』：北京・中華書局、1961年。
『神仙伝』：胡守為校釈『神仙伝校釈』北京・中華書局、2010年。
『史記』：北京・中華書局、1982年。
『紫陽真人内伝』：『道蔵』第5冊。
『顔魯公集』：上海・上海古籍出版社、1992年。

景は彼に頼んで自分は どうしていつまでも昇仙できないか尋ねるよう依頼した。このことは『周氏冥通記』の周子良が昇仙前に「群仙来遊」したときの談話に情景が似ている。天監末期の陶弘景は、すでに非常に微妙な心理状態にあったと麥谷邦夫 [2007] は指摘している。どうして彼の昇仙は弟子より遅いのか。この点は上清大道に対する人々の疑念を容易に引き起こした。

注 113…劉宋以後の上清派の儀礼化・教団組織化の趨勢は、靈宝派と似て、実際には当初の個人的修仙の理念から離れていったことに神塚淑子 [1999] 287—291 頁は注意している。

注 114…本段の引用文は『真誥校注』巻 11「稽神樞第一」363—367 頁。

注 115…種民の概念は『太平経』巻 1—17「太平経鈔甲部」の「種民定法本起」条にみえる（1—2 頁）。東晋南朝時期の種民思想の流行は、道教の終末論と関連すると小林正美 [2001] 435—458 頁は指摘している。

注 116…『統高僧伝』巻 6「義解二・釈慧約伝」469 頁。諏訪義純 [1997]、顔尚文 [2010]。

注 117…『歴代三宝紀』巻 3「天監十六年」条、45 頁。『仏祖統紀』巻 37「天監十六年」条には「敕して

天下の道観を廢して、道士は皆な俗に返らしむ」とある(350頁)。

注118…陶弘景は仏を夢みて「其の菩提記を授かり、名づけて勝力菩薩と為す」という(『梁書』巻51「陶弘景伝」743頁)。天監十五年に茅山に菩提白塔を建てたのもこの背景の下に理解できる(王家葵[2003]30—32頁)。

注119…上清の修仙思想が南朝で流行したのは、神仙世界における人の「卑小化」があり、これはおそらく江南豪族が北方の貴族に屈服した政治的現実と関連すると小南一郎[1992]はみている。

注120…都築晶子[1988]。

注121…土断に関する研究は多い。胡阿祥[2008]89—111頁、安田二郎[2003]。南徐州の状況はかなり特殊で、最近の研究は小尾孝夫[2010]を参照。

注122…魏斌[2012]。

『晋書』：北京・中華書局、1974年。

『三国志』：北京・中華書局、1982年。

『初学記』：北京・中華書局、2004年。

『呉越春秋』：周生春『呉越春秋輯校彙考』上海・上海古籍出版社、1997年。

『列仙伝』：『道蔵』第5冊。

『三洞群仙録』：『道蔵』第32冊。

『歴世真仙体道通鑑』：『道蔵』第5冊。

『周氏冥通記』：麥谷邦夫・吉川忠夫編『周氏冥通記研究(訳注篇)』京都・京都大学人文科学研究所、2003年。

『華陽陶隱居内伝』：『道蔵』第5冊。

『光緒統纂句容県志』：『中国地方志集成・江蘇府県志輯』南京・江蘇古籍出版社、1991年。

『宋書』：北京・中華書局、1974年。

『南齊書』：北京・中華書局、1972年。

『法苑珠林』：周叔迦・蘇晋仁校注『法苑珠林校注』北京・中華書局、2003年。

『南史』：北京・中華書局、1975年。

『世説新語』：余嘉錫『世説新語箋疏』上海・上海古籍出版社、1993年。

『日知録』：黄汝成集釈『日知録集釈』上海・上海古籍出版社、2006年。

『三洞珠囊』：『道蔵』第25冊。

『登真隱訣』：王家葵『登真隱訣輯校』北京・中華書局、2011年。

『桓真人升仙記』：『道蔵』第5冊。

『太平経』：王明編『太平経合校』北京・中華書局、1960年。

『統高僧伝』：『大正蔵』第50冊史伝部二。

『歴代三宝紀』：『大正蔵』第49冊史伝部一。

『仏祖統紀』：『大正蔵』第49冊史伝部一。

論文

胡阿祥[2008]：『東晋南朝僑州郡県与僑流人口研究』南京・江蘇教育出版社、2008年。

中村圭爾[2006]：『六朝江南地域史研究』東京・汲古書院、2006年。

唐長孺[2011]：「読抱朴子推論南北学風の異同」『魏晋南北朝史論叢』北京・中華書局、2011年、338—368頁。

陳寅恪[2001a]：「東晋南朝之吳語」『金明館叢稿二編』北京・三聯書店、2001年、304—309頁。

陳寅恪[2001b]：「魏書司馬睿伝江東民族条釈証及推論」『金明館叢稿初編』北京・三聯書店、2001年、78—119頁。

周一良[1997]：「南朝境内之各種人及政府对待之政策」『魏晋南北朝史論集』

- 北京・北京大学出版社、1997年、33—101頁。
- 中村圭爾 [1987]:『六朝貴族制研究』東京・風間書房、1987年。
- 唐長孺 [2011]:「南朝の屯、邸、別墅及山沢占領」『山居存稿』北京・中華書局、2011年、1—26頁。
- Michel Strickmann[1977]:“The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”, T'oung Pao, Vol.63, no.1, 1977, pp.1-64.
- 曹文柱 [1988]:「六朝時期江南社会風氣の変遷」『歴史研究』1988年第2期。
- 李伯重 [2005]:「東晋南朝江東的文化融合」『歴史研究』2005年第6期。
- 譚其驤 [2009]:「晋永嘉喪乱後之民族遷徙」『長水集』上冊、北京・人民出版社、2009年、206—229頁。
- 葛劍雄 [1997]:葛劍雄主編『中国移民史』第2卷、福州・福建人民出版社、1997年。
- 張超然 [2007]:『系譜・教法及其整合:東晋南朝道教上清經派的基礎研究』博士学位論文、台湾政治大学中国文学系、2007年。
- 索安 (Anna Seidel) [2002]:『西方道教研究編年史』呂鵬志、陳平等訳、北京・中華書局、2002年。
- 三浦國雄 [1988]:「洞天福地小論」『中国人のトポス』東京・平凡社、1988年、71—112頁。
- Edward H.Schafer[1989]: Mao Shan in Tang Times, Monograph No.1, Revised edition, Boulder, Colorado:Society for the Study of Chinese Religions, 1989, pp.1-9.
- 都築晶子 [1988]:「南人寒門・寒人の宗教的想像力について」『東洋史研究』47-2, 1988年、24—55頁。
- 鎮江市博物館 [1977]:「劉岱墓誌簡述」『文物』1977年第6期。
- 李豊榘 [1986]:「漢武内伝研究——漢武内伝的著成及其衍変」『六朝隋唐道類小説研究』台北・学生書局、1986年。
- Isabelle Robinet[1984]: La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoisme, École française d'extrême-Orient, 1984.
- 劉琳 [1981]:「論東晋南北朝道教的变革与發展」『歴史研究』1981年第5期。
- 劉屹 [2005]:『敬天与崇道——中古經道教形成的思想史背景』北京・中華書局、2005年。
- 都築晶子 [1995]:「六朝後半期における道館の成立」附録「南朝道館表」『小田義久博士還暦記念東洋史論集』京都・龍谷大学東洋史学研究会、1995年。
- 李静 [2008]:「〈許長史旧館壇碑〉略考」『宗教学研究』2008年第3期。
- 王家葵 [2003]:『陶弘景叢考』濟南・齊魯書社、2003年。
- 麥谷邦夫 [2007]:「梁天監十八年紀年有銘磚和天監年間的陶弘景」京大

- 学人文科学研究所主編『日本東方学』第1輯、北京・中華書局、2007年、80—97頁。
- 陳世華 [1987]：「陶弘景書墓磚銘文發展現及考証」『東南文化』1987年第3期。
- 李豐楙 [1996]：「魏晉神女伝説与道教神女降真伝説」『誤入与謫降：六朝隋唐道教文学論集』台北・學生書局、1996年、163—183頁。
- 愛宕元 [1998]：「南嶽魏夫人信仰の変遷」吉川忠夫編『六朝道教の研究』東京・春秋社、1998年、377—395頁。
- 周冶 [2006]：「南岳夫人魏華存新考」『世界宗教研究』2006年第2期。
- 趙益 [2006]：『六朝南方神仙道教与文学論考』上海・上海古籍出版社、2006年。
- 王青 [2007]：「〈漢武帝内伝〉与道教伝経神話」『先唐神話、宗教与文学考論』北京・中華書局、2007年。
- 吉川忠夫 [1984]：「師受考」『六朝精神史研究』京都・同朋舎、1984年、425—461頁。
- 劉昭瑞 [2007]：「鎮江出土東晉道教印考釈」『考古發現与早期道教研究』北京・文物出版社、2007年、158—167頁。
- 曾維加 [2011]：「“永嘉南渡”与天師道的南伝——再論焦湾侯家店道教六面銅印」『世界宗教研究』2011年第3期。
- 吉川忠夫 [1983]：「五・六世紀東方沿海地域と仏教——撰山棲霞寺の歴史によせて」『東洋史研究』42—3、1983年、1—27頁。
- 趙益 [2007]：「句曲洞天：公元四世紀上清道教的度災之府」『宗教学研究』2007年第3期 [廣瀨直記訳、『洞天福地研究』第5号、22—36頁]。
- Edward H.Schafer [1983]：“The Cranes of Mao-shan”、M.Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A.Stein*, Vol.2, MCB XXI, Bruxelles, 1983, pp.372-393.
- 魏斌 [2010]：「宮亭廟伝説：中古早期廬山の信仰空間」『歴史研究』2010年第2期。
- 陳国符 [1963]：『道蔵源流考』上冊、北京・中華書局、1963年。
- 小林正美 [2001]：『六朝道教史研究』李慶訳、成都・四川人民出版社、2001年。
- 唐長孺 [2011]：「錢塘杜治与三吳天師道的演變」『山居存稿続編』北京・中華書局、2011年、182—201頁。
- Stephen R.Bonkenkamp [1983]、Sources of the Ling-pao Scriptures、M.Strickmann、ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A.Stein*, Vol.2, MCB XXI, Bruxeles, 1983, pp.434-486.
- 王承文 [2002]：『敦煌古靈宝経与晋唐道教』北京・中華書局、2002年。

- 呂鵬志 [2008] : 『唐前道教儀式史綱』北京・中華書局、2008年。
- 魏斌 [2012] : 「仙堂与長生：六朝会稽海島の信仰意義」柴新江主編『唐研究』第18卷、北京・北京大学出版社、2012年、99—125頁。
- 陳寅恪 [2001c] : 「天師道与滨海地域之關係」『金明館叢稿初編』北京・三聯書店、2001年、1—46頁。
- 劉屹 [2011] : 「東部与西部：早期道教史的地域考察」『神格与地域：漢唐間道教信仰世界研究』上海・上海人民出版社、2011年、173—243頁。
- 施舟人 (Kristofer Schipper) [2002] : 「道教的清約」『法国漢学』第7輯、北京・中華書局、2002年、149—167頁。
- 神塚淑子 [1999] : 『六朝道教思想の研究』東京・創文社、1999年。
- 諏訪義純 [1997] : 「梁武帝仏教關係事跡年譜考」『中国南朝仏教史の研究』東京・法蔵館、1997年11—78頁。
- 顏尚文 [2010] : 「梁武帝受菩薩戒及舍身同泰寺与“皇帝菩薩”地位的建立」『中国中古仏教史論』北京・宗教文化出版社、2010年、250—319頁。
- 小南一郎 [1992] : 「尋薬から存思へ——— 神仙思想と道教信仰との間———」吉川忠夫編『中国古道教史研究』京都・同朋舎、1992年、3—54頁。
- 安田二郎 [2003] : 「僑州郡県制と土断」『六朝政治史研究』京都・京都大学学術出版会、2003年、453—524頁。
- 小尾孝夫 [2010] : 「南朝宋齊時期の国軍体制と僑州南徐州」『唐代史研究』第13号、2010年、3—27頁。
- [もと中国社会科学院『歴史研究』2014年第3期、22—44頁。翻訳：土屋昌明]