

句曲洞天——四世紀上清道教の度災の府

趙 益

はじめに

「洞天」は道教の重要な理論の一つとして、これまで比較的詳細に研究されてきた。歴史的に見れば、洞天理論の形成に大きく貢献したのは、東晋末の上清道教である。この点は、研究者間の共通認識となっている。エドワード・H・シェーファー (Edward H. Schafer) 氏や三浦國雄氏、イザベル・ロビネ (Isabelle Robinet) 氏は、上清系の洞天説を分析することにより、洞天研究に先鞭をつけた。またフランシス・ヴェルエレン (Franciscus Verellen) 氏も、「洞天の概念は、茅山に起源するものでなかったとしても、少なくとも茅山の伝統のなかで大きな発展を遂げた」と述べている^{*1}。しかし、道教史研究者が「洞天」について考察する場合、依然として、杜光庭の整理した「洞天福地説」にもとづき、わりと長いスパンで議論を展開する傾向にある。それゆえ、初期の「洞天」、とくに上清系が「洞天説」を構想した具体的な状況や、その歴史的な特殊性に関しては、まだ検討の余地が残っている。実際、上清系は早くも四世紀には、既存の観念を継承しながら、かつ自身の教義による新味を加えながら、宗教的な意味での「洞天説」を作ろうとしていた。そこには、「洞天説」の発展段階における極めて重要な特徴が現れている。

1. 上清道教の「洞天説」の成立時期

上清系の洞天理論は、主に『真誥』巻十一「稽神枢第一」に記されている。その第一条^{*2}には、「およそこれ以下の紫書の大字は、いずれも『茅三君伝』に書いてある」^{*3}という陶弘景の注記が見えるが、この注記およびそれ以下の本文の記述によると、『真誥』巻十一の「句曲洞天」に関する記述の大部分は、『茅三君伝』に由来する、ということがわかる。この点については、道教史研究者の間で異論はない。三浦國雄氏は、『茅三君伝』の大部分は、『真誥』の洞天に関する記述の種本になった可能性がある^{*4}と主張しており、またロビネ氏らも、原本『茅三君伝』は「洞天」に関する最も古い記録だと考えている。いずれも妥当な見解である。

ただ、『茅三君伝』の問題はやや複雑である^{*5}。『隋書』経籍志には「太玄真人東郷司命茅君内伝」、『旧唐書』経籍志には「茅君内伝」、『新唐書』芸文志には「茅三君内伝」、『宋史』芸文志には「三茅君内伝」という書名がそれぞれ見え、『雲笈七籤』には三茅君のうち主に茅盈の事跡を記した「太元真人東岳

注1…傅飛嵐 (ヴェルエレン)、程微訳「超越的内在性：道教儀式與宇宙論中的洞天」『法国漢学』第二輯、清華大学出版社、1997年、58頁。

注2…訳者注：趙益点校『真誥』(中華書局、2011年)では、『真誥』の各巻が条分けされ、各条の上に番号が振られている。

注3…「凡此後紫書大字者、竝茅三君傳所記也。』『真誥』巻十一1a。訳者注：『真誥』の訳文は、『真誥研究(訳注篇)』(吉川忠夫／麥谷邦夫編、京都大学人文科学研究所、2000年)を参照した。なお、部分的に表現を改めたところもある。

注4…三浦國雄「洞天福地小考」『東方宗教』第51号、1983年、注14。

注5…趙益『六朝隋唐道教文献研究』鳳凰出版社、2012年、第二章「『漢武帝内伝』研究」を参照。

上卿司命真君伝」が載せられている。これらはいずれも李遵撰となっているが*6、この点については、『真誥』巻八の陶注に「李中候、名は遵。すなわち『茅三君伝』の撰者である」*7とあるのと符合する。ただ、以上の書名にはばらつきがあり、『真誥』に見える書名と完全には一致しない。『真誥』巻十一に、「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。ゆくゆく示すことになろう」*8という定録君(茅固、中茅君)のお告げがあり、そこに陶弘景が「わしは伝紀を持っている」というのは、つまり『茅三君伝』のことである*9と注記している。このことから、古本『茅三君伝』は、三茅君それぞれの伝記をまとめたものだったことがわかる。しかし、それは後にかなりの部分が散逸し、題名にも混乱が生じた。ただいづれにせよ、古本『茅三君伝』に「洞天説」が載っており、それが『真誥』と陶弘景が依拠した資料だという点について疑問の余地はない。

ここで重要なことは、『真誥』が構想し陶弘景が確立した上清系の歴史観では、『茅三君伝』は大茅君茅盈の弟子あるいは属官の中候仙人李遵によって撰述され、定録真君の茅固によって許謚に降授された、と考えられていた、ということである。『真誥』巻十一の「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。ゆくゆく示すことになろう」という部分には、次のような陶注が付されている。

定録君が授けて書きとらせ、こっそり許侯に示させたのである。……「わしは伝紀を持っている」というのは、つまり『茅三君伝』のことである。許長史の甲子の年(興寧二年、三六四)の書に「ついに伝紀を見た」とあることから考えると、この書を口授されたのはあるいは癸亥の年(興寧元年、三六三)のことなのであろう。*10

ここから、上清系の内部では、『茅三君伝』などの宗教史伝は、比較的早くに出現した公式的な宗教文献の一つであり、その成立時期は遅くとも茅山の神降ろしと同時期だった、ということがわかる。茅山の神降ろしは、興寧三年(365)頃にはじまったが、陶弘景は、『茅三君伝』は遅くとも癸亥の年には世に出ていた、と考えている。この癸亥の年は、興寧元年(363)である。『茅三君伝』がさらに古い茅山の伝説をつなぎ合わせてできたものだとすると、上清の洞天説の雛形は、遅くとも四世紀前半には現れていたということになる。

ところで「洞」の観念そのものは、原始的なメタファーとして、古代から中国に存在していた。西晋と東晋の変わり目になると、そのメタファーに含まれるあらゆる意味は深化され、具体的に表現されるようになった。その主な意味としては、「仙館や神託の府、あるいは仙館や神託の府への道」が挙げられるが、三浦氏が結論づけているように、そのモチーフは緯書や初期の靈宝経、文人の

注 6…『雲笈七籤』巻一百四所収『太元真君東岳上卿司命真君伝』には「弟子中候仙人李道子安林撰」とあるが、この「道」は「遵」の誤りだろう。

注 7…『真誥』巻八 2a「李中候名遵、即撰茅三君傳者。」

注 8…『真誥』巻十一 4a「吾有傳紀、具載其事、行當相示。」

注 9…『真誥』巻十一 4b「吾有傳紀者、即是三茅傳也。」

注 10…『真誥』巻十一 4a～b「定録君受作、密令(爾)〔示〕許侯。……吾有傳紀者、即是三茅傳也。按長史甲子年書云未見傳記、則口受此書時、或在癸亥年中也。』『真誥』中華書局、趙益点校、2011年、193頁。

注 11…三浦前掲論文。

注 12…代表的なものとしては、シェーファー氏の研究が挙げられる。Edward H. Schafer, "Mao Shan in T'ang Times", *Society for the Study of Chinese Religions Monograph*, No. 1, Boulder, Colorado, 1989.

注 13…『正統道藏』本『真誥』には「肺」に作るが、陶注の「水至則浮」という文の意味によれば、これは「肺」に作るのが正しいのだろう。「肺」と「肺」は形が似ていて混同しやすい。

注 14…『真誥』卷十一 1a 「其地肥良、故曰膏腴、水至則浮、故曰地肺。」

注 15…同前 5b 「養眞之福境、成神之靈墟。」

注 16…同前 2a 「兵水不能加、災厲所不犯。」

注 17…同前 「可以度世、上昇曲城。」

注 18…地肺の説は、由来の古いものであるかもしれない。『金樓子』志怪に「地肺、荊州濟門西岸安般處也。洪潦常浮不没、故云地肺也」とあり、漢の辛氏『三秦記』に「太一在驪山西、去長安二百里、山之秀者也。……其状似仙人山、一名地肺、可避洪水」とある。

注 19…『真誥』卷十一 2a 「其間有金陵之地、地方三十七八頃、是金陵之地肺也。土良而井水甜美、居其

志怪小説、詩賦のなかにすべて存在していた^{*11}。たとえば、『桃花源記』などの文学作品がその典型である。上清系は、茅山土着の伝説を基礎に、比較的体系化された洞天理論を形成したのだが、これは古い観念が発展し成熟した必然の結果である。このように、初期の讖緯書や古靈宝経、茅山の伝説、上清系の直接の淵源という角度から見ても、さきほど述べた上清道教の「洞天」理論の形成時期に関する結論を裏づけることができる。

四世紀中頃は、依然として典型的な乱世であり、「末世論 (eschatology)」の思想が盛んになった時代でもある。解脱を目指す外来宗教仏教に対する理解が深まってゆき、また「太平の世」を熱望する土着のさまざまな救世運動があちこちで起こった。上清系が「洞天説」を作り出したのは、このような時代背景と密接に関係している。

2. 聖地茅山の特質とその形成要因

「句曲洞天」の成立は、茅山が宗教聖地となったことと深く関係している。宗教聖地とは、実質的には、世俗の修道地が神聖化されたものにほかならない。一般に、宗教の啓示録では、修道地に関する啓示がその重要な内容となっている。『真誥』の啓示では、茅山が神聖化されているのだが、これはまさに宗教の論理に適ったことだと言える。現在、聖地茅山に関する研究は、比較的詳細に行われているが^{*12}、その特質と形成要因については、まだ十分に検討されていない。

聖地茅山の最も重要な場所は、『真誥』によって構想された「金陵の地」である。この「金陵」は「洞虚の膏腴、句曲の地肺」^{*13}と呼ばれる場所であり、「秣陵の金陵」すなわち現実の金陵を指すのではない。陶弘景は「金陵の地」について、「その土地は肥沃であるから膏腴といい、水が押し寄せれば浮き上がるので地肺という」^{*14}と述べている。また、その性質としては、「眞を養うための福地、神仙成就のための神霊の里」^{*15}、「戦乱や水害が及ぶこともなく、災害や疫病が犯すこともない」^{*16}、「登仙して曲城へと上昇することができる」^{*17}ということが挙げられている^{*18}。「金陵」の具体的なようすは、『真誥』本文に「句曲山はその山間に金陵の地がある。その地は三十七、八頃四方であって、これが金陵の地肺である。地味はすぐれて井戸水は甘美であり、その地に住めば必ず登仙して太平聖君にお目にかかることができる」^{*19}、「金陵の土は北邙山ならびに北谷関の土と同様に堅くしまっていて穀物に適している。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。清澄な泉源が人知れずさざ波を立てて流れ、奥深い泉水によってじわじわと潤されているからである。水の色は白っぽい。まったく仙道を学ばなくても、その土地に住まい、その水を飲めば、やはり人を長寿にさせる。黄金のみずみずしい津液によって

すすがれているからであろうか」*20、『『名山内経福地誌』に、「伏龍の地は柳谷の西、金壇の右にあり、高潔な隠棲暮らしにふさわしい」とある。これこそ金陵の福地なのである」*21とある。金陵の福地は、聖人の足跡と伝説上の宝物で彩られており、その一つひとつの足跡、一つひとつ宝物に豊かな象徴的意味があり、神々の啓示に裏づけられている。茅山が上清道教の宗教聖地となり、「金陵」と「金壇」がその象徴的な場所とされるようになった背景には、総じて言えば、山岳崇拜から発展してきた道教の仙山観念があるのだが、茅山自体が持つ特殊な自然的、歴史的要因もまた見逃すことはできない。

なかでも、最も重要なのは、言うまでもなく、茅山周辺にあった固有の民間宗教の雰囲気である。『雲笈七籤』所収の『茅君伝』すなわち『太元真人東岳上卿司命真君伝』は宗教内伝であり、その内容はすべて事実として信じるわけにはいかないが、そこから透けて見えるわずかな歴史的情報は、やはり重視されるべきである。『茅君伝』に登場する「三茅兄弟」の原型は実在したはずである。彼らは当初、関中の華山、恒山（常山）一帯を中心に活動していたが、伝中に描かれた茅盈の修行遍歴から見れば、彼は南方の句曲山に来て修行した可能性が高く、続いて二人の弟もその地に向かったものと考えられる。現在の南京から丹陽、無錫に至る一帯は、いち早く華北から南下した移民の主な居住地の一つだった。三茅兄弟の伝説は、実際のところ、南北の文化融合によって生み出されたものとも言える。また、当然のことながら、句曲山と三茅兄弟との結びつきは、以上のような歴史的事実のほかに、「三位一体」という句曲山の特徴的な山並みとも関係があるかもしれない*22。一般に、民間信仰のうちには、山神信仰が含まれているものだが、句曲山は曲がりくねった三つの峰を持つことから、その山並みは三人の兄弟神にたとえられるようになった。『太元真人東岳上卿司命真君伝』に見える当地の父老の歌には、

茅山は金陵に連なり、江湖 扱りて下流す。
三神 白鶴に乗り、各おの一山頭を治む。
雨を召して早稲に灌ぎ、陸田 苗も亦た柔らかなり。
妻子 咸な保全し、我れをして百憂無からしむ。
白鶴 青天に翔け、何時 復た来たり遊ばん。（『雲笈七籤』巻一百五）

とあり、『真誥』にも「三茅君はかつておのおの一羽の白鶴に乗り、この山々のうちの三つの場所にそれぞれ止まった。当時の人で互いにそれを見た者があり、そこで民謡に歌われた。そこでまた白鶴の止まった場所に因んで句曲の山を分け、大茅君、中茅君、小茅君の三山とした」*23とある。これらはいずれも、民間の山神崇拜を反映したものである。また、以下の陶弘景注からは、原始的な三茅信仰が持っていた民間の淫祠的性質が窺われる。

地、必得度世見太平。」

注 20…同前 4a「金陵之土、似北邱及北谷關、土堅實而宜禾穀、掘其間作井、正似長安鳳門外井水味、是清源幽瀾、洞泉遠沽耳。水色白、都不學道、居其土、飲其水、亦令人壽考也、是金津潤液之所濯耶。」

注 21…同前 4b～5a「名山内経福地誌曰、伏龍之地在柳谷之西、金壇之右、可以高棲。正金陵之福地也。」

注 22…自然環境の要因について言えば、李豊楙氏が、茅山など江南地域に特有のカルスト地形が、「洞」の観念に影響を与えたことを主張している（李豊楙「六朝道教洞天説与遊歴仙境小説」『誤入与謫仙：六朝隋唐道教文学論集』所収、台湾学生書局、1996年）。この点に関しては、もちろん疑いはない。しかし、問題があるとすれば、わずかに南京から無錫までの一帯に限って見ても、茅山は決して最も代表的なカルスト地形帯ではない、ということである。また一方、いち早く「洞」の伝説を豊かに育んだ包山は、茫洋たる太湖をその背景としている。以上からわかるように、現実の山や湖は、もちろん「洞」のイメージの根本母体であるが、ただそれだけによって宗教的な意義が生み出される、というものではない。もし茅山に、その地に固有の神仙的な雰囲気欠けていたなら、単に自然要因だけによって代表的

な宗教聖地となることはできなかつただろう。つまり、自然環境という条件は、可能性としての要素であって、決定的な要素ではないのである。

注 23…『真誥』卷十一 3a
「三君往會各乘一白鶴、各集山之三處、時人互有見者、是以發於歌謠、乃復因鶴集之處、分句曲之山爲大茅君・中茅君・小茅君三山焉。」

注 24…同前 9b「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。遼山西諸村、各各造廟、大茅西爲吳墟廟、中茅後山上爲述墟廟、竝歲事鼓舞、同乎血祀。」

注 25…『史記』「始皇本紀」
「三十六年……秋、使者從關東夜過華陰平舒道、有人持璧遮使者曰……。使者聞其故、因忽不見、置其璧去。……（始皇）使御府視璧、乃二十八年行渡江所沈璧也。」訳者注：『史記』『漢書』の訳文は以下を参照した。小竹文夫／小竹武夫訳『史記（1）』筑摩書房、1971年。小竹武夫訳『漢書（上巻）』筑摩書房、1977年。

注 26…『真誥』卷十一 9a
「如此之時、皆未有瀆、即是從延陵步道、上取句容江（來）〔乘〕路、仍過停饗設耳、非必故詣句曲。……且於時亦未驗此山之靈奇、祀璧之

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。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、白い鶴が帳のなか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。大茅山西にあるのを吳墟廟といい、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扱ふところがない。^{*24}

ところで、秦の始皇帝による南方巡狩もまた、聖地茅山の形成を促した要因の一つである。『真誥』卷十一では、中茅君がお告げのなかで良常山の名の由来を説明しているのだが、その際、秦の始皇帝による南方巡狩とのかかわりを繰り返し強調している。なかでも、始皇帝が始皇三十七年に「丹陽を通った」という話は、実際に『史記』秦始皇本紀に載っていることから事実だったと考えられる。一方、始皇帝が句曲の北垂の山に璧を埋めた、という話は秦始皇本紀に見えないが、そこに次のような記述がある。

三十六年……秋、使者が関東から来る途中、夜に華陰の平舒道を通ったところ、璧を持った男が使者をとめて、……と言った。使者がわけを問うと、たちまち姿をかくし、璧だけが残っていた。……（始皇が）御府に璧を見させたところ、二十八年に行幸して揚子江を渡ったときに沈めた璧であった。^{*25}

このことから、始皇帝が山川を祭祀する際に玉璧を用いていたことは確かだと言える。この点に関して、陶弘景は「この時にはまだ運河はなかったのだから、延陵から陸路を通り、句容、江乗を目指し、途中良常に立ち寄り駕を止めて饗宴を設けただけのことである。必ずしもわざわざ句曲山に来たわけではなかった。……そのうえ、当時はまだこの山がすぐれて靈妙であることが明らかにされていなかった。璧玉を埋めて祀った意図は、なべて山を望祀するためであった。だから中茅君は、「（始皇帝が）足跡を印した山川では、どこでも玉璧で神を祭祀した」と言っているのである」^{*26}と述べている。これはなかなか現実的な見解であるが、いずれにせよ、始皇帝がこの山に望んで祭祀を行なったという話は、彼が金陵（秣陵）で「長江を渡り、その地の気を封じこめた」^{*27}という話とともに、この地に神秘的な雰囲気を与える重要な出来事だった

のである。『真誥』の中茅君のお告げには、始皇帝に続いて、漢の王莽や光武帝、漢の明帝が金を贈って茅山の廟を修築させたことが述べられている。これらの記述は史書には見出せないが、まったくの事実無根ではなかろう*²⁸。なぜなら、始皇帝巡狩の影響力は絶大であり、漢の皇帝たちの祭祀にまで及んでいるからである。たとえば、漢の武帝は始皇帝の影響を受けて、東海の仙山に憧れを抱くようになった。一方、王莽や後漢の皇帝たちは、そもそも大々的に祭祀を行なうことを、みずからの務めとしていた。王莽は晩年、「天地・六宗以下、もろもろの小鬼神の祠が千七百個所に達す」*²⁹という規模の祭祀を行なっていたというから、そのなかに茅山の地方神も含まれていた可能性は十分にある。

3. 「神託の地」から「度災の府」へ

『真誥』巻十一の第一条から第五条までは、「金陵の地」に関する啓示であるが、第六条からは「句曲山の洞」すなわち「金壇華陽洞天」に関する記述である。

大天の中に地中の洞天三十六箇所がある。その第八番目が句曲山の洞天であって、周囲は百五十里、金壇華陽の天と呼ばれる。洞天内の空間は四壁上下すべて石である。上方の平らな部分は地下にあり、たったの十三、四里で上方の土地に出る。東西は四十五里、南北は三十五里、きっちりと四角で平らである。その内部の虚空の部分は（高いところは）百七十丈の高さ、低いところは百丈の高さ。基底部にはやはり原野や丘陵、塚や堰があるが、上部の蓋の部分は真っ平らである。その内部には陰暉夜光と日精の根とがあってこの空間内部を照らし、その明るさは日月に匹敵する。陰暉は夜を支配し、日精は昼を支配し、形は日月のように円く、小暗い空間の中を飛行している。*³⁰

続く第七条から第九条、およびその陶注では、「華陽洞天」について、さらに踏み込んだ議論が展開される。また、第十条以下では、主に聖地茅山の地形的特徴が述べられるが、啓示のなかでとくに焦点が当てられているのは、「洞」に入る「門」のことである。これらの記述から明らかにわかることなのだが、「金壇華陽の天」と「金陵の地」とは決して同一の概念ではない*³¹。金陵の地とは、聖山のなかの肥沃で美しく、かつ修道に適した場所である。一方、華陽洞天とは、大天に存在する「洞天」の一つであり、句曲山にいだかれた空洞のことで

意者、爲通是望山設。所以中君云、所履山川、皆祀以玉璧也。」

注 27… 同前 2b 「過江厭氣。」

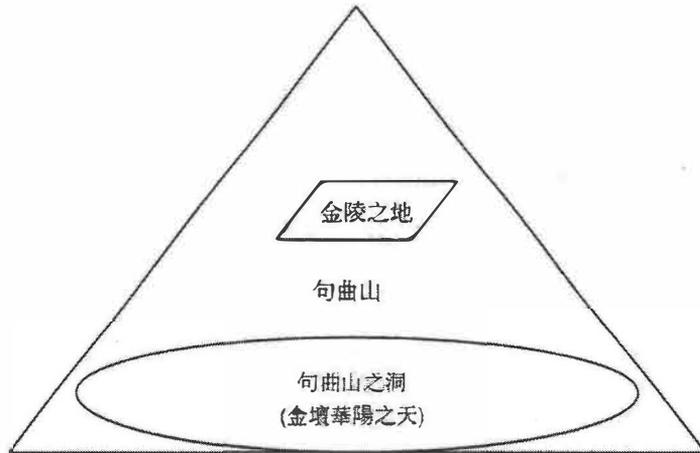
注 28… シェーフアー氏は、これらの記録は事実ではないとしている (Schafer, op., cit., p. 4)。ただ、ストリックマン氏は、「茅山」という地名の由来となったその主人は、最初期には、比較的マイナーな地方神だったかもしれない」と述べており、(M. Strickmann, "Taoism, History of", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1974, Vol. 17, p. 1049)、シェーフアー氏もその点には同意している。もし当時の茅山に、すでに地方神の信仰があったとすれば、王莽の時期の祭祀系統に組み込まれていた可能性があらう。

注 29… 『漢書』「郊祀志」自天地六宗以下至諸小鬼神、凡千七百所。」

注 30… 『真誥』巻十一 5b ~ 6b 「大天之内有地中之洞天三十六所、其第八是句曲山之洞、週廻一百五十里、名曰金壇華陽之天。洞墟四郭、上下皆石也。上平處、在土下正當十三四里而出上地耳。東西四十五里、南北三十五里、正方平。其内虚空之處一百七十丈、下處一百丈、下墟猶有原阜壘偃、上蓋正平也。其内有陰暉夜光、日精之根、照此空内、明竝日月矣。陰暉主夜、日精主晝、形如日月之圓、

飛在玄空之中。』『真誥』趙益点校本、195頁。

注31…小林正美氏は、句曲山全体を度災の地だとしている(『六朝道教史研究』、四川人民出版社、2001年、397頁)。その考えは、全体として見ればとくに問題はないが、ただ具体的な宗教聖地と宗教の「度災の府」という観念との区別がおろそかにされている。



ある。前者は一般の宗教聖地であるが、後者は聖地に特有の、かつ特殊な機能を持った新たな構造である。簡単に図示すれば、以下のようになる。

「句曲山の洞」という構造は、古代の原始的な「洞」の観念に由来する。古代人の考えでは、洞とは、奥深い山や大海原に秘められた幽府であり、経験からは計り知れない神秘の世界だった。そこは必然的に神託や秘宝のありかとされるようになり、やがてそれが「洞」のメタファーの基本的な意味の一つとなった。これは世界中に普遍的な現象である。さきほど簡単に述べたように、「洞」の観念がどのように発展してきたかは、中国古代においても明確にたどることができるのだが、その観念は古い信仰にも取り込まれていた。多くの研究者が指摘しているように、このような信仰は、六朝時代の南方の民間伝説や「靈宝経」群のなかによく見られる。上清系は、これらを介して「洞」の観念を吸収したのである。上清宗教の「句曲洞天」に含まれる基本的な意味として、まず間違いなく挙げられるのは、「山中の閉ざされた靈府、洞仙の館」である。ただ、それ以前の「洞」の信仰と比べた場合、上清の「洞」には明らかな違いが見られる。その「洞天」説は、もはや「神託の府」や「宝の洞窟」ないしは「俗世を離れた桃源郷」という表層的なレベルにとどまらず、それらを基礎にさらに高次元の意味を持つようになった。すなわち、上清の「洞」は「仙人や真人の所領」であり、それはある意味、「洞」が「道」の世界となったことを示している。

注32…『真誥』卷十九「真誥叙録」1a「區貫山水、宣箴洞宅。」

注33…同前「測眞仙位業。」

『真誥』には、「三十六洞天」や「第八番目が句曲山の洞天である」という言葉が見られるが、上清系の成立前後に、実際に組織化され、聖数化され、有機化された「三十六洞天」の体系が誕生していたかどうかは、判然としない。ただ、『真誥』が「山と川を区分し系統立て、洞天の作りについてくまなく述べた」

*32 根本目的の一つは、「真人仙人の位と修行について探る」*33 ことだったわけであるから、当時、道教の「洞天説」が、神々を系譜化する枠組みとして用いられはじめていたとしてもおかしくはなからう*34。「華陽洞天」に限って言えば、全体をつかさどる司命神がいるほか、内部に設けられた一連の宮府にも役職があり、しっかりとした秩序が見られる。上清系が「洞」の観念を取り入れ、それによってこのような神々のパネオンを作り得たのは、「洞」の意味を「道」の世界にまで昇華させることができたからである。また、「洞」の意味がこのように昇華し得たのは、神々の啓示を尋ね求め、そこから究極的な解決に至るのが、そもそも宗教の最終目的だからである。仙山やそこにいだかれた空間——洞——が、おのずと「道」の空間となったとき*35、ついに「洞」は南方神仙道教の基本的な形式概念の一つとなったのである。

ところで、「通」も「洞」の観念に含まれる基本的な意味であり*36、「洞」というメタファーの初期内容の一つである。「通」と「洞」との結びつきは、宗教的な連想に由来するのだが、それはつまり、目に見えない山岳の内部、あるいは大地の奥深くに眠る洞窟へと向かって広がってゆく、というイメージである。さきほど述べたように、「洞」には、おしなべて未知なる神秘の存在が示唆されている。したがって、一つひとつの「洞」は、必然的に有機的な全体となり*37、互いに通じ合い、広大なものとされてゆく。このような考え方は、たいへん古くから存在しており、上清系の「洞天説」のなかにもはっきりと見て取れる。たとえば、『真誥』には、「もろもろの洞天が互に通じ、地下通路の到るところ、あれやこれやの道や水源が四方に行き交っている」*38や「句曲の洞天は、東は林屋山に通じ、北は泰山に通じ、西は峨嵋山に通じ、南は羅浮山に通じていて、いずれも大きな道が通っている。その間には小道や脇道があり、縦横に入り組んでいるところも少なくはない」*39などがある。このような「通」の観念も、「洞」を宗教的に神聖化し、論理化する重要な要素だったのである。

また、原始的な「洞」のメタファーには、神話的テーマもたくさん含まれている。ヴェルエレン氏は、それらを整理して次のように述べている。「洞天の概念を通観してみると、最終的にそれらは、どれも似通ったものに見えてくるのだが、あえて三つの神話的テーマに分けることができる。(1)妊娠の洞、(2)墓葬の洞、(3)天界の洞」と。このうち、(1)の「妊娠の洞」と(2)の「墓葬の洞」には、「超越」「過渡」「再生」という要素が含まれている*40。東晋六朝期に至るまで、このような原始的な信仰観念が、民間伝説のなかには比較的多く残されていたが、上清系の「句曲の洞」は、それらを単にそのまま継承したのではない。というのは、「句曲洞天」の最も重要かつ特徴的な意義は、「道の世界」をもとに「度災の府」——つまり、洞天に入れば、災いを避け、神々に接することができる——という観念を作り出した点にあるからである。この

注 34…中国では比較的早くに統一が成し遂げられたが、一神教が形成されるには至らず、地域性を背景にした多神信仰が保持された。これは古代中国に内在した文化の法則によるものである。このような状況下において、古代の神と鬼の体系は、必然的に空間や地理を背景にして秩序化されるようになった。また同時に、宇宙の空間構造や地理的な観念も、道教が神と鬼の体系を作り上げる際の手段となった(葛兆光『中国思想史』第一巻、復旦大学出版社、484-492頁を参照)。

注 35…「道の空間」に関しては、Kristofer M. Schipper, *The Taoist Body*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 91-93を参照。

注 36…趙益前掲書 216～217頁の議論を参照。

注 37…李豊楙前掲論文 96頁を参照。

注 38…『真誥』卷十一b「衆洞相通、陰路所適、七塗九源、四方交達。」

注 39…同前 7a「句曲洞天、東通林屋、北通岱宗、西通峨嵋、南通羅浮、皆大道也。其間有小徑雜路、阨陌抄會、非一處也。」

注 40…傅飛嵐前掲論文。

注 41…『真誥』卷十一 13a～b「三月十八日、十二月二日、東卿司命君是其日上要總真王君、太虚真人、東海青童合會於句曲之山、游看洞室、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。』『真誥』趙益点校本、202頁。

注 42…同前 5b「養眞之福境、成神之靈墟。」

注 43…同前「帶近洞臺之幽門。」

注 44…同前「神眞限衛。」

注 45…同前「三災不干。」

注 46…同前 2a「句金之壇、其間有陵、兵病不往、洪波不登。」

注 47…同前「句曲之山、金壇之陵、可以度世、上昇曲城。」

観念については、『真誥』卷十一に、はっきりと述べられている。

三月十八日と十二月二日、東卿司命君は、この日に総真王君（王遠）、太虚真人（赤松子）、東海青童（方諸青童君）を天上から迎えて、句曲の山で会合し、洞室を見てまわられる。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。^{*41}

ここに言う度災の府は、金壇や金陵などの「福地」とは異なる。後者は、あくまで「真を養うための福地、神仙成就のための神霊の里」^{*42}であり、災いを避けて聖君に謁見するための場所ではない。「度災」という点について言えば、福地に住むだけでは十分でなく、必ず「洞台の小暗き門を側近くにひかえて」^{*43} いなければならず、そのようにしてはじめて、「神仙真人にがっちり衛らせ」^{*44}、「三災が犯さないようにさせる」^{*45} ことができるのである。当然、このような構想の背景には、後漢以降に展開した讖緯思想の直接的な影響がある。初期の讖緯書は、典型的な預言 (prophecy) の書であり、「天の啓示 (revelation)」であるともされていた。それらは儒者の政治哲学として利用されたばかりでなく、創唱宗教を成立させる論理の一部にもなった。『真誥』の本文では、『河図』中篇を引用し、「句金の壇、そこには丘陵があり、戦乱や疫病が押し寄せず、大波も届かない」^{*46} と言い、また『河図内元経』を引用し、「句曲の山、金壇の丘陵は、登仙して曲城へと上昇することができる」^{*47} と説いているが、このような言説は、「金陵福地」のイメージのもとになったばかりでなく、上清系が「洞天」に「度災の府」という意義を付与する際の理論的基礎の一つとなった。「度災の府」という観念は、上清系が「洞」というメタファーの上に、「道の世界」という意味を付け加えた結果生じたものだが、さらに重要なのは、その観念のなかに宗教の論理的発展の軌跡が刻まれている、ということである。

ところで、「度災の府」の背景には「末世論」がある。それは文明の誕生以来、あらゆる創唱宗教の母体となるものだった。この思想の根本内容は、現代は邪悪と苦痛に満ちた末世であるが、最終的に再生あるいは転世の救世主が現れ、この末世を破壊して太平の王国を開いてくれる、というものである。漢末から魏晋南北朝期にかけては、まさに乱世の時代であり、民間の創唱宗教、宗教的な救世運動 (messianic movement) が相次いで出現した。これら太平を熱望する革命運動は、楽園を建設し、新たな気運を醸成しようとする新時代の「千年王国主義」的、「至福千年主義 (millennialism)」的色彩を帯びていた。靈宝系は民間宗教としての意味合いが強い一派であるが、彼らが最初に作った經典

のなかには、すでにかなり原始的な劫運観と度世説が現れている。一方、上清系は知識人がその整理に参与した論理的な宗教であるが、根っこの部分では、やはり創唱宗教としての性質を有している。彼らは末世の大災害を前提とする「壬辰の劫」という観念を取り入れると同時に、救済のための度災の府を創造しようとしたのだが、「句曲の洞」こそがまさにそれなのである。

『真誥』巻十二から巻十三にかけては、数々の例証を挙げて、この度災の府の働きをさらに詳しく説明している。洞天は、「天仙」と呼ばれる高位の神仙や真人からすれば、単なる任地すなわち仙官の役所に過ぎず、最終的な到達点ではないが、幸いにも洞天に入ることができた者は、「種民」としての資質を持つ信徒だとされる^{*48}。洞天に入った者は、まず「地下主者」となる。「地下主者」にも等級があるが、いずれも「東華宮に名を登録され、上帝の書類に記入され、羅酆宮に隸属せず、三官の役所から指図を受けない」^{*49}。「地下主者」は鬼と仙の中間的存在、いわゆる「仙人としての出発点であり」^{*50}、一歩ずつ段階を追って、最終的に仙位に達することができる。華陽洞天の内部には、易遷館や童初府、含真台があり、それらは「地下主者」の各等級に応じた居場所となっている。前世で功德を積んだ者、あるいは修行に励んだ者は、尸解して洞天に入ることができる。そして、ひとたび得道すれば、多くは仙官としての職位を授かり、天下の洞室宮府をつかさどる。以上の場合を除いては、福地に居住し、功德の量に応じて、「時折り洞天のなかに入る」^{*51} ことができるだけである。『真誥』のこれらの記述が、実質的に表わしているのは、「度世」や「避災」という手段を通して、一歩ずつ天界へ上昇してゆく、というテーマである。以上のように、上清宗教は中国古代の普遍的な「洞」の観念をもとに、知識人の思想や南方の靈宝派の信仰、茅山の民間伝説などさまざまな要素を取り入れたうえに、さらにみずからの独創性を加味し、「洞天説」の典型的なモデルを作り上げたのである。

なお、このことに関連して一つ注目したいことがある。それは上清系の「洞天説」が登場したことにより、実践に関する彼らの考え方も変化したことである。すでに多くの研究者が指摘しているように、民間伝承には、主人公が簡単には見つけられないはずの「洞仙の館」に「うっかり入ってしまい」、そこから一連のストーリーが展開してゆく、というパターンがある^{*52}。このタイプの話は、総じて人間性をめぐる「ためらい」と「ジレンマ」に焦点を当てることにより、人類の愚かさを深く憂える、というテーマを厳粛に描いている^{*53}。しかし、上清の「洞天説」は、明らかに創唱宗教として論理的に高度化されているため、本物の洞府へ「うっかり入ってしまう」可能性と合理性をあからさまに否定する。つまり、「いわゆる洞天や神仙の宮殿は、たとえようもなく靈妙で、あれこれあげつらうこともできなければ、みだりにいい加減なことを言うこともできないのである」^{*54}。陶弘景も同様の解釈を示している。

注 48…『真誥』巻十二には、禁保侯が「種民となるべき者を統括することをつかさどっている」とある。『真誥』巻十二 5b「主領應爲種民者。」

注 49…『真誥』巻十三 1a「度名東華、簡刊上帝、不隸酆宮、不受制三官之府。」

注 50…同前「仙之始也。」

注 51…同前「時入洞中。」

注 52…詳しくは、李豊楙前掲論文の議論を参照。

注 53…傅飛嵐前掲論文。

注 54…『真誥』巻十一 7a「所謂洞天神宮、靈妙無方、不可得而議、不可得而罔也。」

注 55…同前「得入華陽。」

注 56…『真誥』卷十二の定録君のお告げに「句曲有五門、有心立志、清齋三月、登尋此門、皆可即得、得可入、但人自不能齋尋之耳」(3b)とあるが、後文には「左慈初來、亦勤心數拜禮靈山五年許、乃得深進内外東西宮耳」(13a～b)とある。これに対し、陶弘景は「前云三月便得進、與此大殊。恐以深進爲異也」(13b)と述べている。総じて言えば、陶弘景の見解は、上清句曲洞天之理論の一般原則に合致する。

注 57…Schafer, op. cit., p. 6.

それによると、ただの洞窟にうっかり入ってしまうことはよくあるが、たとえば左慈のように「華陽洞天に入れた」*⁵⁵という話はない、という*⁵⁶。また、『真誥』では、真人たちが「華陽洞天」への入り方を繰り返し啓示しているが、シェーファー氏が指摘しているように*⁵⁷、二許にとっても、後世の求道者にとっても、その入り方は謎に包まれたままだったと言える。

以上の変化は、宗教が宗教となるために必要なことだった。うっかり洞天に入ってしまうことなどはあり得ない。堅い信仰心と、苦しみや困難を顧みない強い気持ちがなければ、仙人になることはできない。このようにして、自ら試練を経て、危険をものともせず、たゆまず智慧を磨いて、神秘の洞府への道を発見し、それによって劫のめぐりを超えてゆくことが、おのずと上清宗教の実践上の基本原則になっていった。上清の「洞天説」を旧来の民間神話のモチーフと混同することは、そこに体现された創唱宗教の実践原則をなおざりにすることであり、明らかな誤りである。

上清道教の「句曲洞天」は、独自の由来を持つものであるが、そこに取り込まれた「三十六洞天」の説は、後世さらに多様な展開を見せた。しかし、「句曲洞天」の本質は、あくまで初期創唱宗教による「至福千年主義」の一形態だ、という点にある。後世の道教が体系化した洞天福地説と、上清神仙道教における「句曲洞天」という特殊な構造とは、大部分において一線を画すべきものである。

4. 洞天説と宗教宇宙論

近現代の道教研究は、偶然にも一致して、「洞」の觀念および神仙道教の總体的な「洞天」觀念を宗教宇宙論の範疇に入れている。しかし、このような見解には大きな問題がある。

いわゆる宇宙論 (cosmology) とは、厳密に言えば、天地万物とりわけ私たちの住む世界を構成しているものに対する解釈と探求である。古代中国には、わりと成熟した宇宙論があったが、それらは天地の構成をモデル化して示したものである。たとえば、蓋天説や渾天説、宣夜説などである。科学が未発達だった時代、宇宙についての探求は、主に宗教神学の役割だった。突き詰めて言えば、科学と宗教の宇宙観は同じものではないが、何を対象とするか、という点では一致している。しかし、「洞」および「洞天」の觀念は、宇宙についての解釈およびモデル作りではない。この点が問題なのである。

たしかに、上清の「洞天説」には、「度災の府」の外面的なあり方として、「無限の広がりを持ち、かつ神仙と真人が統治する虚空世界」という意味が含まれている。そして、このような意味は、後に拡張されてゆき、「天地と聖山、肉

体を融合した観念的な宇宙」となった。しかし、その宇宙は「宇宙論」で言うところの宇宙ではない。以下、その理由を三つに分けて述べてゆこう。

第一に、「洞天」という空洞世界は、宇宙についての解釈をモデル化したものではない、ということが挙げられる。山海の奥深くに「洞天がある」という想像は、その洞天がからりと開けた空間タイプだろうと、四方八方に通じるトンネルタイプだろうと、いずれにせよ、「山の高さ、海の広さがわかるのは、その姿があるからだ」*⁵⁸ というような直接観察にもとづくもの、あるいは「鏡の世界」のモチーフを拡張*⁵⁹ したものであるに過ぎない。それは決して天地の構成原理を総体的に理解しようとするものではなかった。たとえば、『真誥』は洞天内のようすを次のように描いている。

その内部には陰暉夜光と日精の根とがあつてこの空間内部を照らし、その明るさは日月に匹敵する。陰暉は夜を支配し、日精は昼を支配し、形は日月のように円く、小暗い空間の中を飛行している。*⁶⁰

しかし、陶弘景の注によれば、この日と月は、「天の日月が（陰陽の）精を分け与えて照らしている」*⁶¹ ものに過ぎない。このように、上清道教の「洞天」とは、あくまで現実世界の模擬構造であり、決して経験の外にある「宇宙」についての解釈ではないのである。

後世の道教は、洞天の持つ「虚空世界」という意味を大きく発展させた。杜光庭の『洞天福地岳瀆名山記序』には次のようにある。

天地が開かれると、清らかな気と濁った気に分かれ、融けては川となり、結ばれては山となった。天には星々が配され、地には洞天が宿された。いずれも偉大な聖人・真人がつかさどっている。そこには神々しくひっそりとした宮府、玉で作られた館、黄金に輝く台がある。あるいは気が結ばれてできた、雲を集めて作ったかきそめの建物があり、あるいは玉のような池、美しい緑の沼からの流れが四隅に注ぎ、あるいは宝石のような木々がその上を覆うように広がっている。そこは鳳凰やみずちが生まれ、麒麟や沢馬が棲む場所であり、太陽と星々の通り道、風と雨、雲と雷の貯蔵庫、そして天地をつなぐ扉、陰陽の回転軸でもある。あるものは海の上にそびえ立ち、あるものは天中に開け、あるものは弱水に取り囲まれ、あるものは大波によって隔てられ、あるものは日の光が届かぬところ、人跡未踏の地にある。これらはすべて真経と秘伝の書に記されている。太史公は次のように言った。「この世界のうちには、名山が五千あり、そのうち五岳を山鎮とし、十山を佐命とする」と。また『亀山玉経』には次のようにある。「大天のうちには三十六の洞天があり、そこにはそれぞれの日月星辰が宿つ

注 58…陶弘景「許長史旧館壇碑」『全梁文』巻四十七「山高海廣、以其有容。」

注 59…「鏡の世界」のモチーフは、古くは『神仙伝』の「壺公」の条にはっきりと見える。東方世界特有の「マイクロ世界」のモチーフは、このような「大小の空間が互いに包含し合って逆転する」という観念にもとづいて形成された。いずれにせよ、「壺天」などのマイクロ世界と経験世界の構造とは、まったく同じなのである。

注 60…『真誥』巻十一 6a～b「其内有陰暉夜光、日精之根、照此空内、明竝日月矣。陰暉主夜、日精主晝、形如日月之圓、飛在玄空之中。」

注 61…同前 6b「大天日月、分精照之。」

注 62…『洞天福地岳瀆名山記序』「乾坤既開、清濁肇分、融爲江河、結爲山嶽、或上配辰宿、或下藏洞天、皆大聖上真主宰。其事則有靈宮闕府、玉宇金台、或結氣所成、凝雲虛構、或瑤池翠沼、流注於四隅、或珠樹瓊林、扶疎於其上。神鳳飛虬之所產、天驕潭馬之所棲。或日馭所經、或星躔所屬、舍藏風雨、蘊蓄雲雷、爲天地之關樞、爲陰陽之機軸。乍標華於海上、或迴疎於天中、或弱水之所繫、或洪濤之所隔、或日景所不照、人跡所不及、皆真經秘冊叙而載焉。太史公云大荒之内、

名山五千、其間五嶽作鎮、十山爲佐。又龜山玉經云、大天之内有洞天三十六、別有日月星辰、靈仙宮闕、主御罪福、典録死生、有高眞所居、仙王所理。」(1a～b)

注 63…『雲笈七籤』卷二十七「十大洞天者、處大地名山之間、是上天遺群仙統治之所。」(2a)『雲笈七籤』中華書局点校本、609頁。

ている。そして神々の宮殿があり、人々の罪と福、死と生をつかさどっている。偉大な真人が住み、神仙の王者が治める場所なのである」と。^{*62} (DZ559,11/55)

また、『雲笈七籤』卷二十七にも次のようにある。

十大洞天は、地上の名山の間に点在している。これは天が神仙たちを遣わして統治させている場所である。^{*63}

この一種の理論体系のうち、「天地が開かれると、清らかな気と濁った気に分かれ、融けては川となり、結ばれては山となった。天には星々が配され、地には洞天が宿された」という部分は、「洞天」生成についての解釈、「太陽と星々の通り道、風と雨、雲と雷の貯蔵庫、そして天地をつなぐ扉、陰陽の回転軸でもある」という部分は、「洞天」の構造についての説明である。また、「人々の罪と福、死と生をつかさどっている」という部分は、「洞天」の働きを述べたものである。このように、ここには理論化へのさまざまなころみが見て取れるが、それらは依然として「洞天」という特殊な世界を解釈するにとどまり、「洞天」が「宇宙」と同列に扱われていないことは明らかである。逆に、この杜光庭の体系では、「日月星辰、風雲雷雨」はあるにせよ、「洞天」はあくまで「辰宿一山岳一江河一洞天」という経験世界の秩序の一部に過ぎない。なお、彼がまとめた体系からは、「度災の府」という「洞天」の原始的意義が失われている。三十六洞天と七十二福地は、完全に神々の系譜と序列を地理的な対応関係に落とし込んだだけのものへと変化し、神々のパンテオンの等級化と秩序化の背景になった。

第二に、宗教宇宙論は、以下のような基本要素を備えていなければならない、ということが挙げられる。(1) 宇宙の起源(創世)、(2) 宇宙の空間・時間の構造、(3) 宇宙の果てあるいは天界の構想。上清系のいう洞天の内部は、からりと開けていて、もう一つの日月があり、神々が往来し、神仙と真人が統治している。その位置づけは、仙界や天界に近く、茅山の地下にある冥府の世界と対をなしている。しかし、ここで指摘しておきたいのは、上清の「洞天」は純粋な「天界」概念ではない、ということである。なぜなら、道教の天界とは、主に、もっと広くかつ「人の世」とは絶対的に相反する「天上」のことを言うからである。具体的に見れば、「洞天」のあり方は、むしろ「仙洲海島」に近い。いずれも現実の世界を模倣し、かつ仙界の要素を備えているが、ワンランク低い仙界(地仙や尸解仙の居場所)として位置づけられている。なお、さきほども述べたように、道教の「天一五岳一仙山洞府、仙洲海島」という構造体系は、じつは等級化された複雑な神々の系譜に応じて作られたものであり、理論的な

意味を持つ天界構造ではない。

第三に、道教は南北朝時代に、徐々にその宗教宇宙論を発展させていったことが挙げられる。彼らは、道家哲学の一元生成論を受け継いだほか、主にインド仏教の宇宙論にもとづきながら、みずからの宇宙観を形成した。道教の宇宙観には、当初「劫運」の観念しかなかったが、その後すぐに宇宙空間の構想が立てられた。たとえば、『魏書』「釈老志」には、「天地の間に三十六天があり、そのなかに三十六宮がある。宮にはそれぞれ一人の統治者がいる」*64 とある。ほかにも、古靈宝経の「三十二天」体系は、宇宙論の方面でとりわけ新たな機軸を打ち出した*65。なお、初期の「三十六洞天」は、聖数体系という点では、このような宗教宇宙論に近いが、それは一種の比喻である可能性が高く、「三十六洞天」が「三十六天」や「三十二天」と同質のものだということにはならない。そもそも、「洞」は中国に古くからあった信仰である。そして、「洞天」の観念は、その「洞」に含まれる基本的メタファーをもとに作られたものである。したがって、それは決して仏教の「天界」を模倣して出来上がったものではない。

南朝期に成立したとされる『元始上真衆仙記』には、「真書」と「真記」*66 という二つの書物が引用されているが、それらは道教の宇宙論を説く代表的な文献の一つと見なすことができる*67。なぜなら、「真書」と「真記」には、「創世」神話としての意味合いと、宇宙の成り立ちに関する説明があり、かつ宇宙の要素たる時間と空間の問題に対する解釈が示されているからである。それらの内容は、盤古の開天神話と元気の観念、陰陽の学説、仏教の劫運理論、古代中国人の宇宙に関する想像と経験を総合したものであり*68、そのなかには「山岳の洞室」についての言及も見える。

『真記』に次のように書いてある。「玄都玉京の七宝山は、周囲は九万里あり、大羅天の上城のうえにある。その七宝宮のなかには七宝台がある。上中下の三つの宮殿があるが、いずれも同じである。宮城の一つの側面には、二百四十もの門がある。上宮は盤古真人と元始天王、太元聖母、中宮は太上真人と金闕老君、下宮は九天真皇、三天真王によってそれぞれ治められている。玉京には八十一万もの天の道があり、それぞれ八十一万の山々の洞室に通じている。得道した聖人たちには、そこに宮殿と屋敷が与えられる。いずれも七宝の宮殿である。またあるものは五岳、あるものは名山にあり、山々の真人たちがそこに住み、計八十一万個所に及ぶ……。」*69 (DZ166,3/270)

ここに説かれている洞室は、「真人たちの住まいである」という点を除いて、『真誥』の「句曲洞天」の基本内容とまったく合致しない。そもそも、「真書」と「真

注 64…『魏書』「釈老志」「又言、二儀之間有三十六天、中有三十六宮、宮有一主。」

注 65…Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, Translated by Phyllis Brooks, Stanford University Press, 1997, pp. 158-159. 王承文氏によると、古靈宝経の一つ『度人経』（『元始无量度人上品妙経』第一巻）に説かれる「大梵隱語自然天書」は、「インド仏教の天界説を参照することによって、道教の宇宙世界に新たな創造と豊かさを与え、……中古道教の宇宙論の発展に直接の影響を与えた」という（『敦煌古靈宝経与晋唐道教』中華書局、2002年、735頁）。

注 66…『元始上真衆仙記』の年代については、余嘉錫『四庫提要辨証』（中華書局、1980年）、柳存仁「道教前史二章」（『中華文史論叢』第五十一輯所載、上海古籍出版社、1993年）の議論を参照。

注 67…柳存仁氏は、『元始上真衆仙記』は道教の『創世紀』だとしている（柳存仁前掲論文）。また、葛兆光氏は、そこに説かれた神々の系譜には、「古代中国人の宇宙の起源および太極、兩儀、天地人三才に関する想像と推論」が潜んでいる、と述べている（葛兆光前掲書、487頁）。なお、饒宗頤「論道教創世紀」（『道家文化研究』第十六輯所載、生活・読書・新知三聯書店、1999年）も参照のこと。

注 68… 葛兆光前掲書、487頁。

注 69… 『元始上真衆仙記』4a～b「真記曰、玄都玉京七寶山、週迴九萬里、在大羅之上城上。七寶宮宮内七寶臺、有上中下三宮如一、宮城一面二百四十門……上宮是盤古真人元始天王太元聖母所治、中宮太上真人金闕老君所治、下宮九天眞皇三天眞王所治。玉京有八十一萬天路、通八十一萬山嶽洞室。夫以得道大聖衆、竝賜其宮第居宅、皆七寶宮闕、或在五嶽、或在名山。山嶽群眞所居、都有八十一萬處……。」

注 70… 『元始上真衆仙記』には、「真書」と「真記」の引用以外にも若干の追加説明があり、そこでは「華陽洞天」のことが言及されている。たとえば、「許穆在华陽洞天、立宅爲真人」や「三茅爲保命・定録・司非監、在华陽洞府、治（北）〔此〕居棲憩」などである。しかし、ここの「華陽洞天」は、茅山の代名詞であるに過ぎず、『元始上真衆仙記』はその意味内容について踏み込んだ議論を展開していない。

記」は「二儀が分かれて」宇宙が生成されるという理論を示し、また天皇と地皇、人皇の系譜を具体的に説くものである。それらは、古くからある「洞」の観念にもとづいて形成された原始的な「洞天」説とは、まったく異なるものである^{*70}。

（原文：中国語 訳者：廣瀬直記）

〔訳者付記〕原文は、趙益「句曲洞天：公元四世紀上清道教的度災之府」（『宗教学研究』、四川大学道教与宗教文化研究所、2007年第3期）、後に趙益『六朝隋唐道教文獻研究』（鳳凰出版社、2012年）に収録。本稿は、趙益氏の許可の上、後者によって訳出した。