

終南山子午谷の磨崖碑と第三大洞天

土屋昌明

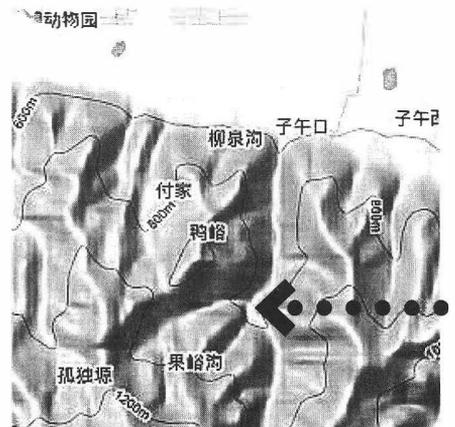
司馬承禎のいう洞天で終南山に関連するものは、第三大洞天西城山と第十一小洞天太白山であった。

第三大洞天西城山は、「太玄惣真之天」といい、上宰王君（王遠）が統治していることになっており、場所は未詳という。ただし司馬承禎は『登真隱訣』を引いて、疑うらくは終南太一山かと言っている。この『登真隱訣』の言及は逸文であり、どのような意味で西城山が終南太一山なのか裏付けがとれない。

第十一小洞天は「太白山洞、玄德洞天」「仙人張季連、連終南山」とある。したがって司馬承禎の認識では、第三大洞天之太一山と第十一小洞天の太白山とは別のものであることになる。つまり、太一山は終南山であり、太白山はその終南山に連続していることになる。

この第三大洞天が終南山だとすれば、第三大洞天、太一山、長安の南北軸（子午線）上の場所、終南山へと入っていく子午谷、子午谷に存在する玄都壇、子午谷で発見された磨崖碑などがどう関わることになるのだろうか。

陝西省南部地図（上）
子午谷付近地形図。矢印の西側峰の先端に玄都壇があり、北側に金仙観が作られた（下・© Googlemap）



終南山は第三大洞天か

『元和郡県志』巻1によれば、「終南山在(京兆府万年)県南五十里。按経伝所説、終南山一名太一、亦名中南」とある。これによれば、終南山は長安の南にあり、太一山とも中南山ともいう。「終南」と「中南」は音が通じており、「中南」は真南の意味だと思われるから、終南山は長安の真南、都城の南北軸上の山という含意があるのだと思われる。

『文選』に載せられた張衡「西京賦」に「於前則終南太一、隆岷崔峯」とある。張衡は天文にも詳しい博学だったから、おそらく漢の長安城が子午谷と天齊坑を結ぶ南北軸に造営されたことを承知していたであろう。だとすると、張衡がいう「終南太一」は子午谷を形成している山地を指していることになる。ところが、唐の李善注には『漢書』曰、太一山、古文以為終南。『五經要義』曰、太一、一名終南山、在扶風武功県」とあり、これによれば、『元和郡県志』巻1のいう「経伝」と同じ説が『五經要義』にみえるものの、場所は「扶風武功」とあり、子午谷より西である。ということは、この太一山は太白山を指しているように思われる。

このように、唐代には太一山と太白山が混同される場合があるようである。李善は「蓋終南、南山之総名、太一、一山之別号耳」と結論している。これを参考にすれば、司馬承禎の認識は、おそらく次のようだったのではなかろうか。すなわち、長安の真南にある山塊を終南山といい、その山を太一山といい、そこが大洞天、小洞天の太白山はそこより西に位置するものの、この終南山に連なっている。

そうすると、唐の当時に長安で勢力を持っていた道士を輩出していた楼観は、この司馬承禎の認識にどう位置づけられるのだろうか。唐代に終南山の道教は楼観が主たる根拠地であり、楼観の道士も楼観台のことを「終南山説経台」と称している。第十一小洞天の太白山は実際の山というより、楼観の道士の居所のことだとも考えられる^{*1}。要するに、終南山といっても、長安の真南の場所(第三大洞天)と、それより西の楼観台近辺(太白山に近い、第十一小洞天)という二カ所が含意されているようである。

これについて、司馬承禎の言った「終南の捷徑」という言葉が想起される。司馬承禎が長安に招かれ、天台山に帰るときに、終南山で修道したことのある盧蔵用が、終南山にも優れた場所があるのに、なぜ天台山に帰らねば修道できないのか、と言った。これに対して司馬承禎は、自分から見れば、終南山は朝廷に仕官する早道のように見える、と答えたという^{*2}。終南山で修道してから仕官した盧蔵用に対する痛烈な皮肉である。盧蔵用は、睿宗の末年の一切道経の編纂に関わっていたことが『一切道経音義妙門由起』序によって知られる。そして彼自身、『道德経』の注釈を書いていたことが、『道德真経集解』序説に

注1…吉川忠夫『中国古代人の夢と死』東京：平凡社、1985年、206頁。

注2…劉肅『大唐新語』巻10、北京：中華書局、1984年、158頁。

よって知られる。つまり盧蔵用という人物は、道教の知識に長けていることが個性の側面なのであった。その盧蔵用に対する司馬承禎の皮肉から、当時の道教の状況を示唆するいくつかの前提がうかがえる。

盧蔵用の意見は、朝廷における司馬承禎の評価の高まりにつれ、盧蔵用のように終南山の修道によってステイタスをつけた者の評価が相対的に下がることを懸念しているのであろう。もし司馬承禎が終南山での修道を認めれば、終南山の価値を認めたことになり、盧蔵用は自分のステイタスを維持できる。司馬承禎の答えは、盧蔵用だけでなく、同じく終南山で修道して朝廷に出入りする者にも皮肉となりうる。終南山で修道して朝廷に出入りする者には、樓観の道士もいる。このことからわかるように、司馬承禎のこの発言は、天台山と終南山樓観の道教が異なるアイデンティティを持っていたことを表していると解釈できるのではなかろうか。と同時に、司馬承禎も終南山を考慮せずに洞天福地思想を長安の朝廷に勧められるほど、終南山の道教の勢力が弱かったわけではない。つまり、司馬承禎にとっても、何らかの形で終南山を洞天福地思想に取り込んだ方が得策だったのであろう。それが、終南山を第三洞天に関係させる意見となって、司馬承禎の洞天福地思想に反映されているのではなかろうか。

終南山の太一山と西城山を同一の場所とみる記載は、『道蔵』でこの司馬承禎の言及だけである。六朝時代の上清経で西城山は、王遠が上清経を封蔵した名山としてみえるが、その具体的な場所はよくわからない。司馬承禎より後において、杜光庭は『洞天福地岳瀆名山記』で西城山を蜀州にあるとしている。これは天師張道陵が西城山で修道した伝説があったからであろう。例えば宋末元初の趙道一編の『歴世真仙體道通鑑』巻18の「張天師伝」では、そのように言及されている。また、元の『茅山志』では王遠がいた西城山は益州にあるとしており、これは青城山の一山とみているようである。

したがって、第三大洞天西城山を終南山の太一山とみる考えは、洞天思想における司馬承禎の新意といえる。おそらく、「西城」の意味を「西の京城」と考えれば、長安城の南にある終南山がそこにあたるとしたことなのであろう。

盧蔵用について、『大唐新語』の劉肅によれば、仕官する前には「嘗辟穀練氣、頗有高尚之致」だったが、仕官してから墮落したという。盧蔵用が終南山のどこで修道したのかはわからないが、当時、終南山で辟穀や練気による修道をおこなっていた人々がいたのであり、彼らは相対的に知識階級に近かったようである。司馬承禎と近い時の人で、司馬承禎と直接の関係もあったと考えられる詩人の王維は、「終南山」という詩で、次のようにうたっている。

太乙近天都、連山到海隅。
白雲回望合、青靄入看無。
分野中峰變、陰晴衆壑殊。

欲投人処宿、隔水問樵夫。

王維によれば、終南山は連続した山塊で、なかでも帝都に近い、つまり真南にあるのは太乙（太一）山だという。司馬承禎の説にもとづけば、この詩は第三大洞天を詠じていることになる。この終南山には隠棲して修道する人物（「人」）がおり、王維は彼を訪ねて山に登り、きこりに彼の隠居を尋ねる。この詩は、第一連で山をふもとから望み、第二連で中腹に上がって雲霧の中に入り、第三連で雲上に出て上と下を見ている。つまり王維の視点は山に接近し登るにつれて移動している。その後、「隔水」というからには、ある程度水幅のある谷川に降りる。王維が訪ねようとする人の隠棲場所は、山の麓ではなく、また太一山の上の方でもない。この人は長安の真南にある子午谷付近で修道しているのではなかろうか。

終南山は長安に近かったため、朝廷に入る近道となると同時に、中国各地にある洞天への近道でもあった。じつは盧蔵用は終南山のあと嵩山に入っている。譚峭という者の場合は、終南山から中国中の洞天を巡っていく。『続仙伝』（『雲笈七籤』巻113下）には、次のようにある。

譚峭、字は景昇、國子司業の洙の子である。子供の頃から聡明で、長ずるにおよんで儒教經典や歴史書を涉獵し、記憶してしまうので問えばわからないことはない。文章を書かせれば清麗であった。父の洙は進士になるよう教え諭した。しかし峭はそれをよしとせず、かえって黄老の学や諸子の学、周穆王や漢の武帝・茅君など列仙の内傳を好んで研究した。ある日、父に終南山に出遊したいと申し出た。父親は南山なら長安に近いので、それを許した。終南から、太白・太行・王屋・嵩・華・泰岳を経て、ぐるぐると名山を遊歴し、二度と帰ってこなかった。

譚峭、字景昇、國子司業洙之子。幼而聰明、及長頗涉經史、強記問無不知。屬文清麗。洙訓以進士爲業。而峭不然、迴好黄老諸子及周穆漢武茅君列仙内傳、靡不精究。一旦告父出遊終南山。父以南山近京都、許之。自經終南・太白・太行・王屋・嵩・華・泰嶽、迺遊歷名山、不復歸。

譚峭は、終南山から修道に入って、太白山（第11小洞天）・太行山（北岳？第5小洞天）・王屋山（第1大洞天）・嵩山（第6小洞天）・華山（第4小洞天）・泰山（第2小洞天）を経巡り、結局、仕官の道には戻らなかった。彼の終焉の地は青城山（第5大洞天）である。彼がはじめ終南山に出遊したいと言い出したとき、進士となるべき将来を心配する父親がそれを許したのは、終南山なら近いから自分の影響力を保持できる、つまり科挙の勉強をさせることができると思ったからである。それは、科挙の勉強のために寺や道観に入った

注3…李之勤「再論子午道の路線和改線問題」西北大学歴史研究室編『西北歴史研究』1989年号、三秦出版、1989年。

注4…本論の一部は、拙稿「唐の道教をめぐる高句麗・新羅と日唐留学生の諸問題」専修大学社会知性開発研究センター『東アジア世界史研究センター年報』第4号、2010年3月、139～165頁で発表しているが、訂正した部分がある。

注5…卞麟錫氏は、その後「唐長安의 新羅史蹟」(서울, 아세아문화사, 2000年6月)でこの刻石について詳しく論じている。

注6…周偉洲「長安子午谷金可記摩崖碑研究」樊光春・崔炳柱・張応超『道学尋真』陝西省社会科学院道学研究中心・韓国世界金仙学会、2003年。同論文の修訂版が『中華文史論叢』2006年第1期(総第81輯)、287～302頁に掲載されている。

注7…2007年5月の現地調査による。

り、別業にこもったりする風潮があったからである。ところが譚峭は、それを方便として洞天での修道に入って行ってしまった。譚峭が好んで研究したものに、『穆天子伝』のほか、『漢武帝内伝』『茅君内伝』などの内伝類があるのが見逃せない。『茅君内伝』には、司馬承禎が基づいた洞天之記述があったはずだからである。

以上のことから、終南山は洞天の一つとして、唐代においては帝都に近いゆえの特徴を持っていたことがわかる。それだけに、終南山の道教をめぐる問題は山積しているが、本稿ではひとまず、第三大洞天に含まれるのであろう終南山の子午谷付近をめぐる関連の事跡を検討しておきたい。

子午谷の磨崖碑と修道者の元逸人

1989年に、西安から関中へぬげる終南山中の古道を調査していた西北大学の李之勤が、子午谷付近で磨崖碑を発見した*3。これは本稿で問題とする第三大洞天に関連する出土遺物であり、私どもの2011年度の調査で拓本の実物を精査する機会を得たので、まずこの課題を検討しておきたい*4。

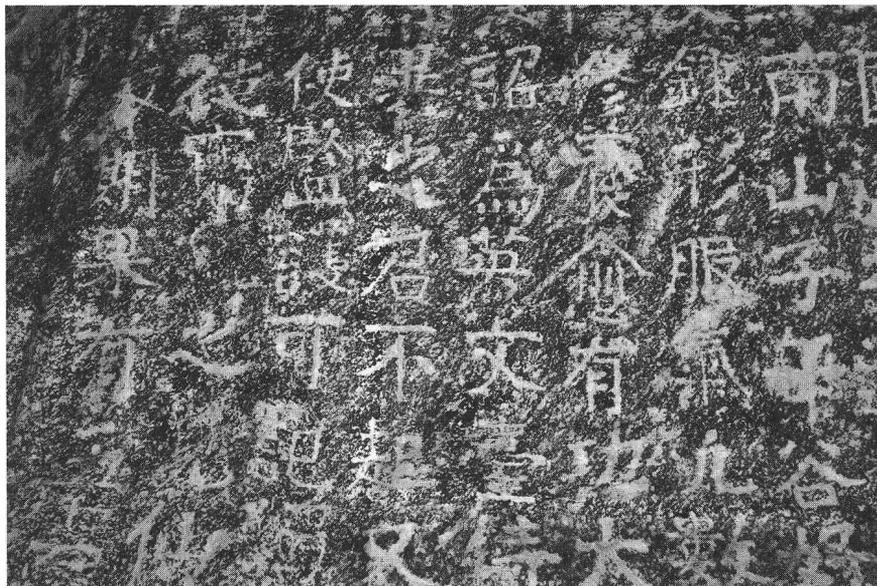
本磨崖碑については、発見後、1990年代後半に韓国の高麗大学の卞麟錫が現地を調査・研究した*5。2000年3月になって、碑文が巨石に刻されているのに鑑み、陝西師範大学の周偉洲と西北大学の周曉陸・賈麦明らが苦心の末に拓本を採集、これにより文字の詳細が判明した*6。石碑はその後、保存のために摩崖から切り出されたが、その際に破断してしまった。現在は破断したものにワイヤーをかけて固定し、長安県博物館の裏庭にある石刻展示ギャラリーに置かれている*7。

この磨崖碑には、杜甫の「賛元逸人玄壇歌」と『続仙伝』の「金可記伝」が刻されていた。拓本による文字は次のようであった。

- | | |
|-----------------------|------|
| 杜甫讚元逸人玄壇歌 | (1) |
| 故人昔隱東蒙峯已佩含景蒼精龍故人今居子午 | (2) |
| 谷獨向陰巖結茅屋屋前太古玄都壇青石漠漠長 | (3) |
| 風寒子規夜啼山竹裂王母晝下雲旗翻知君此計 | (4) |
| 誠長往芝草琅玕日應長鐵鎖高垂不可攀致身福 | (5) |
| 地□□□ 金可記傳 金可記者新羅人 | (6) |
| 宣宗朝□□章賓于國遂擢進士第性沈黙有意於 | (7) |
| □□□□□因隱終南山子午谷好花果於所□□ | (8) |
| □□□□□□及鍊形服氣凡數年歸本國未幾 | (9) |
| □□□□□□隱修養愈有功大中十一年十二□□ | (10) |
| □□□□□言奉玉皇詔爲英文臺侍□明年二月二 | (11) |
| □□□□□上昇宣宗異之召不起又□玉皇詔辭以 | (12) |

- 掌□遣中使監護可記獨居□□□□□ (13)
- 中使窃窺之見仙官□□□□□ (14)
- 肅及期果有五雲□□□□□□□ (15)
- 滿空須與昇天□去。 (16) *8

これを見やすく整理すると次のようになる。



注8…周偉洲の前掲論文所載の活字および前掲の拙稿で掲出した酒寄雅志氏らの解釈を参考にしつつ、今回、樊光春氏所蔵の全套本によって修訂した。関庚三氏の「陝西省出土古韓人石刻初探」所載の釈文では、一部本稿で見えない文字が読み取られているとともに、判読できない文字を推定している。ただし杜甫の詩の部分については取り上げていない。<http://blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=idisgil&logNo=40013080888&parentCategoryNo=53&viewDate=¤tPage=1&listtype=0>

図1 磨崖碑全套本
図2 磨崖碑局部

杜甫賛元逸人玄壇歌

故人昔隱東蒙峰、已佩含景蒼精龍。
故人今居子午谷、獨向陰巖結茅屋。
屋前太古玄都壇、青石漠漠長風寒。
子規夜啼山竹裂、王母昼下雲旗翻。
知君此計誠長往、芝草琅玕日應長。
鉄鎖高垂不可攀、致身福地□□□。

金可記伝

金可記者、新羅人。宣宗朝□□章賓於国、遂擢進士第。性沈黙、有意於□□□□因隱終南山子午谷。好花果、於所□□□□□□□□及鍊形服氣。凡数年、帰本国。未幾□□□□□□□□隱修養愈有功。大中十一年十二□□□□□□言奉玉皇詔、為英文台侍□。明年二月二□□□□□□上昇。宣宗異之、召不起。又□玉皇詔、辞以□□□□□□掌□遣中使監護。可記独居□□□□□□□□□□□□中使窃窺之、見仙宮□□□□□□□□□□□□□□。及期、果有五雲□□□□□□□□滿空。須臾昇天□去。

この磨崖碑（以下、石刻）は杜甫（712～770）の「賛元逸人玄壇歌」と「金可記伝」から成っている。この金可記の伝記は五代の『続仙伝』所載の「金可記伝」と同じ内容である。『続仙伝』は昇仙した人の事例を集めた伝説集である。周偉洲氏によれば、刻石の右下角に本文と同じ書体の小字で「転写劉礼」とあるとのことで、この人物の経歴はまったく不明だが、書者の名前と思われる。

まず、この石刻はいつごろのものかという問題について検討しておきたい。この問題について、道教史と長安の都市史から推測して南宋以前という説^{*9}、文中に「玄」字を避けていないことから宋の真宗の大中祥符5年（1012）以前の北宋という説がある^{*10}。

私見では、元の駱天驥『類編長安志』巻5の「玄都壇」条に杜甫の当該詩が言及されている^{*11}。『類編長安志』は1296年の成書で、序文によれば「わたしの家はもともと長安で……元初の戦後、関中の前進士の碩儒故老がなお百人も生き残っていた……彼らは遠くは樊川・韋・杜〔長安の南郊外〕に遊び、近くは雁塔や龍池に遊び、そこにある周・秦・漢・唐の遺址は、すべて登覧し、ときには故事を談じ、ときには詩文をうたった。わたしはいつもそれに従行したので、耳に聞き目に見たものは、疑問があるたびに再三質問した」と述べている。また同じ序文で「秦中の古今の碑刻」を編集したとも述べており、実際にこの書物には多くの碑刻が言及・参照されている。つまり駱天驥は『類編長安志』を編むにあたって、みずから長安近辺の遺跡を実地で観察するとともに、現地にある碑刻をも参照していたことがわかるのである^{*12}。それゆえ、『類編長安志』の「玄都壇」の項に杜甫の当該詩が記されているのは、おそらく駱天

注9…李健超・金憲鏞「陝西新發現の高句麗人、新羅人遺跡」陝西省考古研究所『考古与文物』1999年第6期、59～71頁。

注10…周偉洲、前掲論文。

注11…『類編長安志』巻5、中華書局点校本、151頁。

驥が現地で玄都壇と杜甫の詩の関わりを見聞したのだと想像される。この時すでにこの石刻が存在したと考え、従来の説と通じあう*¹³。

ところで、この場所に杜甫の詩が刻されたのは、単に杜甫が著名な詩人だという理由（したがって、この石刻は少なくとも杜甫が死後に詩人として著名になった以後のもの）だけでなく、「元逸人」という者がこの場所で隠棲していたことも考慮されている。杜甫の詩と「金可記伝」は、ともにこの場所で修道した者を記しているのであり、顕彰しているのは、元逸人と金可記の事跡である。したがって、「元逸人」は誰のことなのか考えておく必要がある。

この問題について、先行研究はいずれも「唐の天宝期の有名な道士」としか述べていない*¹⁴。しかし、杜詩の実証的な研究で成果をあげている郁賢皓によれば、この「元逸人」は李白の友人である元丹丘のことだと推定している*¹⁵。そこで、この推定を検証しておきたい。

杜甫の当該詩から元逸人を考察する条件を拾ってみよう。元逸人は子午谷で隠棲した道士である。そこには漢代の玄都壇があり、福地の一つだった。彼は「東蒙峰」に隠棲したことがあり、杜甫と友人である。

元逸人が「東蒙峰」に隠棲したことがある点について、清の錢謙益の注によれば、東蒙峰は終南山の峰の一つだという。しかし、杜甫の「与李十二白同尋范十隱居」に「余亦東蒙客、憐君如弟兄」という句があり、これによって杜甫も東蒙峰に行ったことがあるとわかる。杜甫の「与李十二白同尋范十隱居」は、杜甫が李白とともに天宝4載（745）秋に山東に遊んだときの作である*¹⁶。したがって、東蒙峰は山東の東蒙山のことである。だとすると、杜甫と李白がともに東蒙山に遊んだときに、元逸人もそこにいたのである。もし元逸人が元丹丘だとすると、元丹丘は道士であり、李白の親友だったのであるから、李白と杜甫と元丹丘とがつれだっていたと考え、合理的である。したがって、郁賢皓の推定は可能性が高い。

元丹丘は、天宝2載（743）には長安にある昭成観という道観の「威儀」を務めていた*¹⁷。この昭成観は、玄宗の妹の玉真公主の住持した道観である。元丹丘はこのような皇族の道観の威儀職を担当できる、道士としてのキャリアを備えていたのである。彼は、同年（天宝2載）の作である李白「漢東紫陽先生碑銘」（『茅山志』所収）によれば、陶弘景→王遠知→潘師正→司馬承禎→李光含→胡紫陽→元丹丘という法籙伝授の系譜の上に位置づけられており、司馬承禎の弟子につらなる者である。李白は元丹丘によって玉真公主に紹介され、その玉真公主の推薦をうけて翰林院にはいったと思われる*¹⁸。

このように考えると、杜甫の詩で元丹丘が子午谷に隠棲したというのは、天宝4載以降の時期に、子午谷の玄都壇付近に元丹丘が関わる道観が経営されていたことを意味しているのではなからうか。現在、そのような遺跡は発見されていないが、玄都壇は発見されている（後述）。そうすると、この道観の宗

注12…『類編長安志』駱引「僕家本長安……兵後関中前進士碩儒故老、猶存百人……遠遊樊川・韋・杜、近則雁塔・龍池、其周・秦・漢・唐遺址、無不登覽、或談故事、或誦詩文、僕每從行、故得耳聞目睹、每有闕疑、再三請問」。

注13…ただし当該詩は今本の『類編長安志』が引くものと石刻本では文字の異同がある。

注14…李健超・金憲鏞の前掲論文「陝西新發現の高句麗人、新羅人遺跡」。張沢洪「唐五代時期道教在東亞文化圈的傳播—以金可記・崔致遠為中心」石源華・胡礼忠主編『東亞漢文化圈与中国關係』中国社会科学出版社、2005年、168～184頁。周偉洲の前掲論文。

注15…郁賢皓『李白叢考』陝西人民出版社、1982年、108頁。

注16…傅璇琮・陶敏『唐五代文学編年史』初盛唐卷、瀋陽：遼海出版社、1998年、796頁。

注 17…「玉真公主受道靈壇祥応記」にみえる。陳垣『道家金石略』文物出版社、139頁。この史料については、拙稿「玉真公主をめぐる道士と玄宗期の道教」福井文雅編『東方学の新視点』五曜書房、2003年、317～342頁。同じく「開元期の長安道教の諸問題—金仙・玉真公主をめぐる—」日文研叢書42『古代東アジア交流の総合的研究』国際日本文化研究センター共同研究報告、王維坤・宇野隆夫編、国際日本文化研究センター、2008年、365～395頁で検討したことがある。

注 18…拙稿「唐代の詩人と道教—李白を中心に—」『筑波中国文化論叢』23、27～53頁。

注 19…玄都観は、『長安志』によれば、宇文愷が長安城を築いたときに、坂を『易』の乾卦にみだてて、九五の貴位にこの道観と興善寺を配置して鎮護したという。

注 20…杜光庭『洞天福地岳瀆名山記』の「七十二福地」には「翠微山在西安府、終南太一観」とある。しかしこの翠微山が子午谷付近の山を指すのかはわからない。現在、子午谷よりやや東に翠華山があり、その麓にも子午村と太一宮という地名が残っている。そして、その奥の標高2600メートルほどもある高い山が終南山とよばれている。

教的な設立理念には二つの要素があったと考えてよいのではなかろうか。その一つは、この場所が、玄都壇による長安の南北軸上の南の鎮めであり、帝都を鎮護する宗教的重要性を朝廷から期待されていたこと（実際には、唐の長安城は漢の長安城より東に造られているため、正確に南北軸上ではないが）、それゆえおそらく長安城内の朱雀大路（＝長安城の南北軸線）にある玄都観という道観と関係があったのではないか^{*19}。もう一つは司馬承禎のいう大洞天の一つであることである。杜甫は詩のなかで「福地」という語を使っているが、司馬承禎の「七十二福地」のなかにこの場所が入っておらず、「洞天福地」のことを修辭の関係（平仄など）で「福地」と言ったのであろう^{*20}。

要するに、司馬承禎のいう第三大洞天は、終南山にあるとはいえ、北朝の道教を継承してきた楼観を直接対象にした場所ではなく、長安城の南北軸線という漢代以来の天人相関の宇宙観に由来する古跡を基本として、長安城の真南から唐の東南西（長安より北方に洞天は存在しない）を結びつける宗教的なネットワークのポイントとしてイメージされ、そこでの祭祀と修道のための道観が存在していたのではないかと思われるのである。

新羅留学生の金可記と洞天

石刻に記されたもう一人の道士である金可記は、唐の宣宗(846～873在位)のときの新羅人である。金可記の伝記で宋元のものには従来次のようなテキストが知られている。

- ①『続仙伝』（五代南唐の沈汾撰）巻上（明の正統『道蔵』所収）
- ②『雲笈七籤』（北宋）巻113下の『続仙伝』（明の正統『道蔵』所収）
- ③『太平広記』（北宋）巻53「神仙」の『続仙伝』
- ④『歴世真仙體道通鑑』（元）巻36（明の正統『道蔵』所収、以下『真仙通鑑』）

①は924年ころに伝説を編纂したものらしいが、テキストの由来は不明である。『正統道蔵』本の印刷は明代である。

②は北宋の道士・張君房が『大宋天宮宝蔵』を編纂する際にべつに編集した『道蔵』のダイジェスト版であり、天聖5年(1027)ころに進上された。伝来の文を集めた本で、北宋当時に伝わった『続仙伝』にもとづいている。印刷は明代である。この『正統道蔵』本以外にも版本が存在するが、本論では参照せず、『道蔵』本をもとに中華書局点校本を参照した。

③は北宋の太平興国2年(977)に太宗の勅命で編纂が始まり、同6年(981)に進上された。これも伝来の文を集めた本で、北宋に伝わった『続仙伝』に基づく。明代の版本が伝わっており、それにもとづいて校正した中華書局点校本を参照した。

④は宋末元初(1280年前後?)の道士・趙道一の編纂にかかるが、印刷は明代である。伝来の古い文を集めたものと思われる^{*21}。書名は表示されてい

ないが、伝来の『続仙伝』にもとづいていることが伝記の順次から明らかである。

これらのテキストは大同小異であるが、石刻本だけは字数が短く、若干文意が異なる部分がある。しかし石刻本が「金可記伝」を抜粋したものであることは明らかである。問題は、上の①から④のどれにもとづいたか、あるいはそれ以外にもとづくものがあったのか、いつ誰がどうして刻したのか、という点である。以下、『雲笈七籤』にもとづいて「金可記伝」を翻訳し（部分的に〔 〕で文意を補足）、うしろに原文を付して校勘すべきところを（ ）内に補っておく。

金可記は、新羅の人である。賓貢進士であって、性格は沈静で道の修行をたしなみ、奢侈を好まなかった。ときには気を服したり体操をしたりして、自分なりに楽しみとしていた。博学強記で、文をつづると清く麗わしい文となった。容姿にすぐれ、挙動や話しぶりには中華の風格が備わっていた。科挙に合格しても仕えず、終南山の子午谷に隠れ住んで茅屋をいとなみ、隠棲の趣きをしたって、手ずからめずらしい花や実をたくさん植えた。いつもお香を焚いて静かに坐し、瞑想しているごとくであった。また『道德経』と道教書をつねに読みふけていた。その後三年して、新羅に帰国を考へ、海をわたって帰ったが、再度入唐した。そのときは道服を着て、せつかく来たのに終南山に入り、陰徳を行うようつとめたため、人がなにか無理なことを求めても、一生懸命に仕えて、ほかの人にはおよびもつかなかった。大中十一年（857）十二月に上表して言った、「わたくしは玉皇の詔を奉じて、英文台侍郎となります。来年二月十五日に昇仙するでしょう」。その時、宣宗は頗るそれを奇特と思い、中使を派遣して入内させようとしたが、金可記は固辞して就かなかった。さらに玉皇の詔を見せるよう求めると、いまは別仙が管掌していて人間世界には残っていない、と答えた。けっきょく宮女四人と香薬および金綵を賜った。さらに中使二人を派遣して専ら面倒をみさせた。しかし金可記は〔神仙と邂逅するための〕静室に一人たたずみ、宮女や中使ですらほとんど近づけなかった。夜な夜な室内にいつも人が談笑する声が聞こえるため、中使が部屋の中をぬすみ視たところ、仙官と仙女がそれぞれ龍と鳳の上にまたがって、儼然と相対しており、彼らの侍衛も少ないのが見えたので、宮女と中使は彼らを驚かさないうよう〔近づかないこと〕にした。二月十五日〔老子の聖誕祭〕に春のひかりが美しく、花卉が爛漫なおりに、果して五色の雲に鶴が鳴きながら飛び、鸞と白鵠がはばたいてやってくると、つづいて笙や簫など吹奏楽や打楽器が鳴り、羽蓋や瓊輪や幡幢が空に充ち満ち、神仙たちがたくさん降臨して、金可記を迎えて昇天していった。この様子にむかって並んでいた人々は谷を埋めるほどで、神仙の昇天をながめて讚歎しない者はいなかった。

注 21…拙稿「『歴世真仙體道通鑑』と『神仙伝』」『國學院雜誌』第 97 卷 11 号、155～169 頁。

金可記、新羅人。賓貢進士、性沈静好道、不尚華侈。或服氣鍊形、自以為樂。博学強記、属文清麗。美姿容、拳動言談、迴（＝迴）有中華之風。俄擢第不仕、隱於終南山子午谷葺居、懷退逸之趣、手植奇花異果極多。常焚香静坐、若有念思、又誦『道德』及諸仙經不輟。後三年、思歸本国、航海而去。復來、衣道服、却入終南、務行陰德、人有所求無阻者、精勤為事、人不可儲（＝儲）也。大中十一年十二月上表言、臣奉玉皇詔、為英文台侍郎。明年二月十五日当上昇。時宣宗頗以為異、遣中使微入内、固辞不就。又求見玉皇詔、辞以為別仙所掌、不留人間。道（＝遂）賜宮女四人、香藥金綵、又遣中使二人專看待（＝侍）。然可記独房（＝居）静室、宮女中使多不接近。每夜聞室内常有人談笑声、中使窃窺（之）、但見仙官仙女各坐龍鳳之上、儼然相對、復有侍衛非少、而宮女中使不敢輒驚。二月十五日春景妍媚、花卉爛熳、果有五雲唳鶴、翔鸞白鵠、笙簫金石、羽蓋瓊輪、幡幢滿空、（仙仗極衆）、迎之昇天而去。朝列士庶觀者填溢山谷、莫不瞻礼歎異焉。

『続仙伝』は神仙の話を集めているが、読んでみると一概に荒唐無稽な虚構ではなさそうであり、その点は『四庫全書総目提要』もすでに指摘している。この金可記の伝記も部分的に事実を反映しているのではなかろうか。まず金可記という人物の实在について、『全唐詩』巻 506 に章孝標の「送金可紀歸新羅」という詩が伝わっている。章孝標は元和十四年（819）の進士で、秘書省正字に除せられた官僚詩人であるから、この詩は時代的に不適切ではない*²²。したがって、この詩によって金可記の实在と新羅への帰朝は事実を反映しているとみてよい。

「金可記伝」にみえる「賓貢進士」とは外国からの留学生のための科挙の合格者のことである。新羅からの留学生は相当数にのぼり*²³、金可記昇仙より十年ほど後に長安に来た新羅の崔致遠の文章によれば*²⁴、新羅の留学生は期限を 10 年間として長安と洛陽の国子監で学籍をとり、新羅から「買書金」をもらい、唐の朝廷から「讀書糧」と「冬春時服」を提供された。長安の国子監には新羅人が専門に通るための新羅馬道があったという。賓貢の試験は進士科の「別試」としておこなわれたようである*²⁵。

金可記がいったん帰国して二度目に終南山に入ったとき、どこに隠棲したかは記されていないが、文意からすれば、やはり子午谷であろう。この石刻は子午谷で発見されたから、この石刻を造った者も、金可記は子午谷に隠棲し、おそらく玄都壇から昇仙したと考えたのだろう。現地を実際に調査してみると、玄都壇は周囲をなだらかな山並みに囲まれ、北側と東側に溪流の流れる空間にそびえたっており、腰の部分で西山と連続しているが、東・南・北は垂直に近くきりたった自然の弧峰上にある（本誌の「2010 年度現地調査報告」所載の写真を参照のこと）。玄都壇に立つと、そこが陰陽の調和した快適な場所であ

注 22…傳璇琮編『唐才子伝校箋』第 3 冊、中華書局点校本、1990 年、「章孝標」の項による。

注 23…『唐会要』巻 36「附学読書」（中華書局活字本、668 頁）によれば、開成 2 年の新羅の留学生は先住の者も含めて 216 人だという。新羅から唐への留学生については、巖耕望「新羅留唐学生与僧徒」『唐史研究叢稿』（九龍新亜研究所、1969 年）が詳しい。

注 24…崔致遠『孤雲集』巻 1、影印評点韓国文集叢刊 1、民族文化推進会、1990 年、159 頁。

注 25…張伯偉「賓貢」小考『作為方法的漢文化圏域外漢籍研究叢書第 2 輯、北京：中華書局、207～235 頁。

ることが感じ取れる。金可記はそこから昇仙したと考えるのは当然の想像だ。樊光春氏らの調査によれば、玄都壇は海拔 880 メートル、谷から壇までの高さは 145 メートル、周囲の山は海拔 1500 メートルほど、壇は漢代の創建で、後漢以降の貨幣や宋代以降の建築用の磚などが出土、その位置は漢の長安城の南北中心線上で、長安の北の巨大クレーターである天齊坑と対になっており、GPS 調査では、玄都壇は東経 108° 52′ 54.5″、北緯 34° 01′ 58.1″、対して天齊坑は東経 108° 52′ 49.5″、北緯 34° 42′ 65.2″である *26。

金可記が召された「玉皇」とは、六朝時代の道教の上清経にみえる天帝であり、唐代に尊崇が高まり、宋の真宗（998～1022）が尊崇することで道教の最高神に位置づけられた。『続仙伝』の伝説は玉皇信仰を多くとりあげている。では、石刻の文は何に基づいているのだろうか。冒頭部分に注目してみると、

金可記者、新羅人。宣宗朝□□章資於国、遂擢進士第。（刻石本）

金可記、新羅人也。資貢進士、性沈静好道、不尚華侈。（道蔵本『続仙伝』）

金可記、新羅人。資貢進士、性沈静好道、不尚華侈。（『雲笈七籤』）

金可記、新羅人也。資貢進士、性沈静好道、不尚華侈。（『太平広記』）

金可記、新羅人也。唐宣宗朝以文章資于国、性沈静好道、不尚華侈。（『真仙通鑑』）

これでわかるように、冒頭に金可記の資貢進士の時期が唐の宣宗朝だったことを明記しているのは刻石本と『真仙通鑑』だけである。「金可記伝」本文に「大中」の年号や「宣宗」が現れるので、金可記が宣宗当時の人であることはすぐにわかるが、刻石本は金可記が宣宗朝に進士になったことをとくに強調している書き方だといえる。『真仙通鑑』の「金可記伝」は『続仙伝』によっているはずで、それが道蔵本より刻石本に近いということは、『真仙通鑑』と同系統の『続仙伝』のテキストが存在したと推定できる。さらに両者を比較すると、『真仙通鑑』にある「唐」が刻石本にはない。これは、劉礼が転写した『続仙伝』の冒頭のこの一文には「唐」がなく、劉礼も「唐」を書かずに「宣宗」だけで「唐の宣宗」と了解できたことを意味するのであろう *27。そうすると、この石刻は唐末に造られたと考えるのが妥当ではなかろうか。

『続仙伝』の沈汾の序には、「神仙のことは国史に書かないため、民間に散じてしまう。まして中和年間（881～885）に黄巢の乱で兵火がおこったあと、古典籍すらなくなってしまったのに、筆を執って神仙のことを述作しようとする者があるはずもない。世代が久しくなり、伝える者は次第に稀になった。このさき寂として伝わる話がなくなるのは惜しまれる。いまそれゆえ神仙の記事を編録し、分かって三巻にまとめた」*28 とある。これによれば、沈汾は中和年間をかなり過ぎてから、中和年間以前の伝記を記録したのである。したがっ

注 26…樊光春「終南山玄都壇考」『中国道教』2007 年第 6 期。楊遼「終南山玄都壇調査記」『三秦道教』2007 年第 3 期。天齊坑については、本誌所載の土屋の調査報告を参照のこと。

注 27…周偉洲前掲論文を参照。

注 28…『続仙伝』『道蔵』第 5 冊 77 頁。「又以国史不書、事散于野。矧当中和年、兵火之後、墳籍猶欠、詎有秉筆紀而述作。処世斯久、人漸稀伝。惜哉、他時寂無遺声。今故編録其事、分為三巻」。

て、金可記が857年に上表して翌年に昇仙し、その後、中和年間までにこのめでたい話が伝記になっていたのであろう。劉礼という者をもし唐末の人とみてよければ、彼はその伝記から「転写」したのであって、『続仙伝』から転写したのではないということになる。

まとめ

金可記は外国人が神仙になった珍しい例であった。この伝記が磨崖碑に刻されたのは、金可記の事跡が単に珍しいからではなく、道教が外国人にすら昇天の機会を与えるものであることを表象できるからである。そして、それは唐王朝の吉祥のシンボルでもあったのだ。これは、女性が昇天する事跡が称揚されたことと同様な特殊性を帯びていたのではなかろうか。杜光庭の『墉城集仙録』には、道教の実践から男性と同様に昇仙した女性の事跡が集められている。杜光庭の集めた事跡は、女性一般のモデルとして推奨されたわけではない。この点について、スーザン・ケーヒルが次のように述べているのは、金可記についてもあてはまるように思われる。「杜光庭は、普通の男性あるいは女性の範囲を超えた完全性の例として彼女らをえりすぐったのである。彼女らは杜光庭の門下の教えによって可能となる究極の解放の証しであった。女性ですら死の運命からの自由を獲得するという事実は、上清派の奇跡的な効用の証拠である以上に、「道」の下における平等性の欠如のしるしであろう。ある皇帝の御代で彼女らの出現は、吉祥の前兆とされ、困難な時代においてさえ、天命の継続の徴候と考えられた」*²⁹。

したがって、この伝記を磨崖碑に刻して洞天たる子午谷に配置したのは、唐の皇帝や皇族から認められつつ子午谷で修道した元丹丘や金可記の存在を公示し、その名を称揚するだけでなく、唐王朝の天命を言祝ぐためでもあったと言えるのではなかろうか。洞天がそうした一種の宗教的な装置を配備する場所としての機能を持っていた例なのではないかと思われるのである。

ちなみに、のちの時代には、この金可記の事跡は、道教が朝鮮半島の人々にも学びうるとともに、道教の神が異域をも管轄下に置いていることの事例とされた。正統9年(1444)の序のある『天皇至道太清玉冊』「玉笈靈文章」に次のようにある。

『道鑑』に載るはなしによれば、新羅人の金可記は、自分の国が言葉は野卑で夷狄の風があるのを嫌い、中国に入って、中国の言葉を学び、黄老の道を学んだ。そうして二十四年、あるとき異人に会って、天心靈秘の要や飛昇変化の道を授かった。そこで妙道を一途に思い、道教の諸品の仙經をとえ、九年のあいだやめなかったので、天帝は靈範たる經典を与えた。そこで終南山に隠棲した。唐の宣宗大中十一年二月十五日になって朝

注 29…スーザン・ケーヒル (Suzanne Cahill) 「規範と変容—唐代女性道士の生活における身体と実践—」 拙訳、山田利明・田中文雄編『道教の歴史と文化』雄山閣出版、1998年、229～255頁。

廷に上表して言った。「わたくしは玉皇の詔を奉じました。わたくしを英文台侍郎にのぼすとのことであります。来年二月十五日に、わたくしは上昇することになりました」。帝はこれを奇特とし、中侍を派遣して面倒をみさせた。その飛昇の日には、周囲で眺める住民たちがあふれた。みな空中の神人の言葉を耳にした。曰く、「新羅王は仁柔をたっとび大徳をそなえ、弱い者いじめをして隣国の地を侵攻することなく、大国の心を裏切らず、中国への貢納をとどこおらせず、戦争で人々の命を惨殺するようなことをしない。金可記は、新羅の王族の者である。上帝は詔をだして、白日に昇仙させ、英文台侍郎に昇格させることとした。新羅・朝鮮・耽羅・百濟など東海の岸のすべての国々は、みな王がいて国を主宰しており、東華帝君の管掌するところである。およそ強国はそれらの地を奪って属郡にしようとする。中国への貢納をやめて、自分のものとし、戦争と殺人をこのんで人々の命を惨殺するような者は、死して九幽に閉じ込められ、風刀によって身を切られ、萬劫も赦されない……ただ新羅人のみ世々に功あったがゆえに、金可記は天闕に上昇することとなったのだ」。言葉がおわると、たちまち簫鼓の音が空に響き、鸞鶴が飛び舞い、幡幢が降りてきて、金可記を迎えて天に昇って見えなくなった、と。これによって考えてみるに、新羅・朝鮮・百濟・耽羅はいずれも東海の岸にあり、天地の清靈の氣を得ているから、みな道を学ぶことができる、という証拠である。

按道鑑載、新羅人金可奇者、耻其國言語之鄙、有夷狄之俗、乃入中國、習中國之言、學黃老之道、二十四年、忽遇異人、授以天心靈秘之要、飛昇變化之道。於是精思妙道、誦道教諸品仙經、九年不輟。天帝錫以靈範。於是隱於終南山。至唐宣宗大中十一年二月十五日上表於朝、言臣奉玉皇詔、陞臣為英文臺侍郎。明年二月十五日、臣當上昇。帝異之、遣中侍視之。其飛昇之日、居民環堵而觀者萬計。皆聞空中神人之語曰、新羅王尚仁柔多大徳、不以強凌弱侵鄰國之地、無欺大國之心、毋遏中國之貢、不尚戰攻而殘殺生民之命。金可奇者、新羅王之族人也。上帝有詔、白日冲舉、陞英文臺侍郎。其新羅朝鮮耽羅百濟東海之濱、所有國土、皆有王以主之、皆屬東華帝君所掌。凡強國奪其地為属郡。遏中國之貢為已有、尚戰殺而殘生民之命者、死又九幽、風刀考身、萬劫不赦……獨新羅人有功於世、故能上昇天闕。言畢、忽聞簫鼓震空、鸞鶴翩躚、幡幢自空而下、迎之昇天而去。以是論之、新羅朝鮮百濟耽羅皆在東海之濱、得天地清靈之氣、皆可學道、是其驗也。^{*30}

注 30…『道蔵』第 36 冊、
421 頁(文物出版等影印本)

ここにみえる金可記の事跡は『道鑑』にもとづくというが、『道鑑』が何の書をさすのか不詳である。この「道」が「通」で「通鑑」の誤りだとしても、上でとりあげた『歴世真仙體道通鑑』の伝記には、ここにみえる神人の言葉はない。本書の編者朱権は、明の太祖の第十七子である。それもあってか、金可

記の事跡を冊封と朝貢にもとづく中華思想の下で解釈していて興味深い。

【追記】詹宗祐『隋唐時期終南山区研究』（中国文化大学史学研究所博士論文、
中华民国 92 年 6 月）は、終南山の自然環境と人間生活との関わりを文献記述
から詳細にまとめており、非常に参考になる。しかし本稿では十分に参照でき
なかった。詹氏は、終南山の道観に関する文献記述について基本的な指摘をし
ているが、洞天福地および玄都壇と摩崖碑の問題は扱っていないようである。