

靈宝經十二部「本文」の文献的問題から道教の文字説へ

土屋昌明

はじめに

道教では經典が格別に重視されると同時に、文字は宇宙の本源であり、經典の本源であり、言葉に先んじて存在すると考えられた。この点をジョン・ラガウエイ (John Lagerwey) 氏は、ジャック・デリダ (Jacques Derrida) がソシュールをめぐって述べた指摘と対照させている *¹。デリダによれば、「文字言語、レットル文字、アンスクリプション感覺的文字表記は、エクリチュール西欧的伝統においては、つねに精神、ヴェルブ息、ロゾス言霊、言葉、にたいして外面的な身体、物質と看做されてきている」*²。このような伝統からすれば、言葉に先んじる文字というものは想定しにくい、道教ではそれこそが伝統である。しかも、このような文字が「氣」と結びついている点は、西欧の伝統と同様である。つまり、西欧では文字は発音をする「息」(souffle)と関わり、道教では文字は「氣」(souffle)と関わる。

本研究では、ここで問題とされている道教における文字(「書」「文」)・息(「氣」)・言葉(「語」「音」)の相関関係をもう少し詳しく分析してみたい。そのためには道教の文字説を整理しておかなければならない。これに関して、かつて拙稿で『雲笈七籤』巻7にみえる文字の項目の訳注を試み、初歩的な考察を加えたことがある *³。しかし、六朝隋唐時期の道教において、文字に関するまとまった議論は、靈宝經を十二部に分類したうちの「本文」の項目で展開されたため、それに関わるテキストは『雲笈七籤』以前に複数伝わっている。それが最も典型的にみえるのは、梁の宋文明撰の『通門論』下巻とされる敦煌写本 P.2256、続いて隋代の成立とされる『玄門大義』、初唐成立の『本際經』、則天武后後に成立の『道教義樞』、北宋に編集された『雲笈七籤』巻7「三洞經教部」に引用される『道門大論』などである。これらに見える文字に関する記述には、共通する部分が多く、継承関係が想定される。このうち、『本際經』は『通門論』に比べると明らかに新しい観点が加えられており、『道教義樞』は『本際經』によっていることが表明されている。したがって、この二つのテキストは改めて検討することにした。

残る『通門論』と『玄門大義』と『雲笈七籤』巻7所引『道門大論』には直接的な継承関係が考えられる。この三者の関連について定説をうちだしたのは、大淵忍爾氏であった。大淵氏によれば、P.2256は宋文明の『通門論』下巻であり、それは『玄門大義』の藍本であり、『雲笈七籤』巻7所引『道門大論』は『玄門大義』の同書異名だという。この説については、すでに数名の研究者が疑義を提出している。とくに劉屹氏は、大淵氏が P.2256 を『通門論』と命名した

注 1… John Lagerwey, “Écriture et corps divin en Chine.” In *Corps des dieux*, edited by Charles Malamoud and Jean-Pierre Vernant, pp.275-285. Paris: Gallimard, 1986.

注 2… ジャック・デリダ『根元の彼方に グラマトロジーについて』足立和浩訳、現代思想社、75頁。原書名: Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit, 1967, pp.52.

注 3… 拙稿「唐代道教の文字観」『専修大学人文科学研究月報』第249号、1～43頁、2011年2月。

説に対して、精緻な文献学的検討を加えた。そこで本稿は、まずこの問題について整理を加え、その後に、これらのテキストにみえる文字説を分析してみた。

1. 宋文明『通門論』と P.2256

宋文明『通門論』とされる敦煌文書について、まず大淵忍爾氏の所説をまとめておく^{*4}。本文献はペリオが敦煌で発見、フランス国立図書館が所蔵している P.2861 と P.2256 であり、唐の開元 2 年 (714) の写本である。P.2861 はいわゆる「靈宝経目」、P.2256 はそれに続く「十二部」の説明である。また、P.2256 の「十二部」と同一の文が P.3001 にある。この P.2256 が『通門論』だと判定できるのは、つぎの三つの根拠による。

第一に、P.2256 には『玄門大義』にみえる「十二部」の説明と同一の文が複数ある。大淵氏は際だって共通する文章を 4 例あげている。

第二に、『玄門大義』で「宋師旧挙」「旧云」とある文と同一の文が P.2256 にみえる。

第三に、『三洞珠囊』巻 7 「二十七中法門名数品」に「宋文明通門下云」として引用される文と同一の文が P.2256 にみえる。

ところで撰者とされる宋文明は、『太平御覧』巻 666 所引『老子聖紀』(大淵氏の指摘の通り実は『道学伝』)によれば、梁の簡文帝のころの人で、『通門論』という靈宝経の義疏を作ったとある。したがって本書は 549 年から 551 年頃の成書となる。

この説に対して劉屹氏は、この文献についての王卡氏^{*5}・王宗昱氏^{*6}・馬承玉氏^{*7}の検討を批判的にふまえながら、つぎのように述べている^{*8}。大淵氏による第一と第二の根拠は、『玄門大義』と P.2256 とが密接な関係にあることの証拠にはなるが、P.2256 が『通門論』である根拠にはならない。つまり根拠となるのは第三点だけである。

劉屹氏は、まず宋文明の著作を 4 種類だったと推定する。

- ①『靈宝経義疏』またの名を『通門』あるいは『通門論』
- ②『靈宝雜問』
- ③『道德義淵』または『道德義泉』
- ④宋氏『四非』

また、①の『通門論』の引用文をつぎのように整理する。

- ・『三洞珠囊』巻 7 「二十四氣品」所引
- ・『三洞珠囊』巻 7 「二十七中法門名数品」所引 (大淵氏の根拠の一つ)
- ・『三洞珠囊』巻 8 「諸天年号日月品」所引

以上の引用文の分析から、つぎのようにまとめる。

注 4…大淵忍爾『道教とその経典』創文社、1997 年。

注 5…王卡「靈宝経目再校讀」『道家文化研究』第 13 輯。

注 6…王宗昱『《道教义枢》研究』上海文化出版社、2001 年。

注 7…馬承玉「敦煌本古靈宝経作者质疑」『宗教学研究』2005 年第 1 期。

注 8…劉屹「敦煌本“通門論”卷下」(P.2861 + 2256) 定名再議」『文献季刊』2009 年 10 月第 4 期、47 ~ 55 頁。

- ・『靈宝經義疏』と『通門論』は同一の著作である。
- ・本書は靈宝經の中の特定の名詞術語に対して經義を説く注釈をつけたものである^{*9}。
- ・①に近いものとされる『一切道經音義妙門由起』「明天尊」第二に引用された『靈宝經疏』は宋文明の作とは限らない。
- ・『靈宝經義疏』が宋文明の認める書名であり、『通門論』は後人がつけた呼称である。

さらに劉屹氏は、つぎの問題についても具体的な文献をあげて説明した。

- ・P.2256で宋文明について「宋法師」といっており、「法師」の他の用例からして、これは自称ではあり得ない。
- ・P.2256にあげられた戒律名は『昇玄内教經』にもとづくもので、『昇玄内教經』は570年代以前に南方で作られて北方に伝わった經典であるから、P.2256は早くとも570年代以降の成書であって、宋文明が梁簡文帝の時（550年代）に本書を作ったとされるより後となる。
- ・大淵氏が根拠の第三とした『三洞珠囊』巻7「二十七中法門名数品」に「宋文明通門下云」として引用される文とP.2256の議論とを比較すると、議論の内容に食い違いが存在する。だからこの引用はP.2256の作者が『通門論』を引用したものである。つまりP.2256は陸脩静と宋文明とP.2256の作者の三者の意見が混じっている。
- ・『玄門大義』には「一家同宋法師」として「三元八会」の解釈があがっており、これは宋文明の説と合致するはずだが、P.2256における「三元」の説明とは一致するものの、『三洞珠囊』巻8「諸天年号日月品」所引の『通門論』とは一致しない。

以上から劉屹氏は、P.2256は宋文明『靈宝經義疏』の観点について引用と取捨をしているのであって、宋文明の『靈宝經義疏』あるいは『通門論』そのものではない、と結論する^{*10}。

本稿では、この劉屹氏の結論を妥当と考えるが、宋文明本人の著作ではないとする論拠を逐一検討することは当面の目的ではないので、以下の行論で劉屹氏の説に何点か言及するにとどめる。ひとまずこの文献を使う場合は『通門論』や『靈宝經義疏』という名称を使わず、P.2256として示すことにする。

2. P.2256「本文」について

以下、P.2256の「本文」に関する部分をみてみよう。比較的優れた校点本は『中華道藏』第5冊の王卡氏によるものである（以下「中華道藏本」）^{*11}。これにもとづきつつ、さらに校訂を加えたものを下に示す。「中華道藏本」には詳細な校注があるが、本稿では割愛する。〔 〕内は「中華道藏本」が補った文字。（ ）

注9…この劉氏の議論は、道教經典の疏の体例について考える時にも参考になると思われる。六朝末から唐初の道教經典の疏について、吉岡義豊氏がP.2353『老子道德經開題序訣義疏』と『道藏』の『太上洞玄靈宝三元玉京玄都大献經』の注釈の体例は相似しており、後者は成玄英のころの同学が作成したとみている（『道教と仏教第2』238頁）。ほかに『太上洞玄靈宝昇玄内教經中和品述議疏』もそれに準じていると砂山稔氏が指摘している（『隋唐道教思想史研究』平河出版、199頁）。このような例は、『本際經疏』（P.2361、P.3027）『玄門大論』『道教義枢』『雲笈七籤』巻49にもみえるという指摘がある（山田俊『唐初道教思想史研究』平楽寺書店、195頁）。

注10…大淵氏は当初の論文では、P.2256が『通門論』だと断定していたわけではなかったように思われるが、のちに改訂された『道教とその經典』では定論とみなされている。

注11…校点本として姜伯勤の論文がある。姜伯勤「敦煌本宋文明道教佚書研究」潘重規編『吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊』文津出版社、2000年、65～105頁。この校点には問題が多い。たとえば、第124行「故曰理也」を「故自理也」につくる、第123行「此

三元八会通誦之文者」を一文とみる、「雲」字を「云」字につくる、など。

内は本稿で補った文字。また本稿では、以下に行なう『玄門大義』と『雲笈七籤』との対照の便宜のために、段落を変更して記号を付し、『玄門大義』にみえないセンテンスに下線を施してある。

〔第一部〕本文一條，有二義：一者叙變文，二者論應用。

變文有六：

A 一者陰陽之分，有三元八會之炁以成飛天之書，又有八龍雲篆明光之章也。

B 此三元八會〔之書，變〕通誦之。文者，分也、理也。〔分〕析二儀，故曰分也；理通萬物，故曰理也。諡法：經緯天地曰文。此經之出，二儀以分，萬物斯理，經緯天地，〔故〕曰文也。

C 《真迹》紫微夫人說：今三元八會之〔書〕，太極高真所由也；雲篆明光之章，今所見神靈符書之字是也。

D 陸先生《文統略》云：混元既判，分爲三才，謂之三元；三元既立，五行成具，三五合和，謂之八會，爲書之先；

E 次則八龍雲篆明光之章，自然飛玄之炁結炁成文，字方一丈，肇於未天之中，二儀持之以開，三景持之以明，百神持之以化，品物資之以生。

F 案《真迹》紫微夫人說：三元八會建文章〔之〕祖，八龍雲篆是其根宗所起，有書〔之〕始。而先生既明八會爲先，八龍爲〔次〕，次者既在未天之中，先者何容方在既判之後？《赤書》又云：靈寶赤書五符真文，出於元始之先。

G 即此而論，則三元應非三才之三元，五行非天地之五行也。而此正應是三寶丈人之三元，三元自有五德，不容闕三才既判之三元五行也。何以言之？《九天生神章》云：天地萬物，自非三元所育，九元所導，莫能生也。又曰：三元爲天地之首，九元爲萬物之根，故知此三元在天地未開，三才未生之前也。

H 篆者，撰集雲書，謂之雲篆也。此三元八會（之文，八龍雲篆之章，皆是天書。三元八會）則《五篇》方丈、《內音》八字例是也。

I 二者演八會爲龍鳳之文，謂之地書。書者，舒也。舒布情狀，故曰舒也。此下皆玄聖所述，以寫天文。

J 三者軒轅之世，蒼頡傍龍鳳之勢，採鳥跡之文爲古文，即爲古體也。

K 四者周時史籀變古文爲大篆。

L 五者秦時程邈變大篆爲小篆。

M 六者秦後盱陽變小篆爲隸書，此爲六也。

N 就第二中，又有雲篆明光之章，爲順形梵書，條例支流爲六十四種，播于三十六天十方衆域也。今經書相傳，皆以隸字解天書，相雜而行也。

O 二者論應用。第一部本文八會之文，凡一千一百九字。其六百六十八字，是三才之元根，生天立地，開化人神，萬品之所由。故云〔有〕天道、地道、

人道、神道、此之謂也。脩用此法，凡有四條：一者主召九天上帝，校神仙圖錄，求仙致真之法；二者主召天宿星官，正天分度，保國寧民之道；三者攝制鄴都六天之炁；四者勅令水帝，制召龍鳥也。

P 其二百五十六字，論諸天度數期會，大聖真仙名諱位號，所治宮府城臺處所，神仙變化升降品次，衆魔種類，人鬼生死轉輪因緣。

Q 其六十三字，是五方元精名號，服御求仙，練〔神化〕形，白日騰空之法。餘一百二十二字，闕無音解也。

補訂

B 「文者，分也、理也」は『玄門大義』「釈名第二」にもみえる。「〔分〕析二儀」は『玄門大義』では「既能分辨二儀」に、「理通萬物」は「既能理於萬物」につくる。「諡法」は『尚書』「大禹謨」の「乃武乃文」の孔穎達疏に「諡法云：經緯天地曰文，克定禍亂曰武」とある。『諡法』は儒家の文献であろうが、宋文明の著作と思われる S.1438 にも、「外典」と称して儒家經典が引用されている。儒家經典も参照するような疏の方法が宋文明のスタイルだったのかもしれない。

C 「『真迹』紫微夫人説：今三元八會之〔書〕，太極高真所由也」は『玄門大義』「釈名第二」の「本文」の説明にもみえる。紫微夫人の言葉は『真誥』巻1にみえる。

D 「陸先生《文統略》」は陸脩静の書物らしいが他書にみえない。その引用は文脈では E まで続くようであり、王卡氏の句読もそのように読んでいる。

E 『太上靈寶諸天内音自然玉字』巻1〔道蔵 2-532 上〕^{*12}に「二儀持之以判，三景持之以分，上聖乘之以光，五嶽寶之以靈，一切得之以生」とある。敦煌本では「然」と「飛」の間に「凝」字があるが、衍字であろう。

F この下線部がないと、陸脩静の問題点がはっきりしなくなるのに、『玄門大義』では省略されている。これはおそらく『玄門大義』における段落の変更（後述）とあいまって、『玄門大義』が陸脩静の見解から距離を置くようになることを示している。「符」は「篇」につくるべきである。『赤書』の引用文は『元始五老赤書玉篇真文天書經』巻上〔道蔵 1-774 中〕にみえる。

G 『九天生神章』の引用文は『雲笈七籤』巻16所引『九天生神章』（ただし「三氣為天地之尊」を脱す）および『洞玄靈寶自然九天生神章經』序〔道蔵 5-843 下〕にみえる。

H P.2256では「撰」字のわきに踊り字は存在しないようにみえるが、「篆者，撰。撰集雲書，謂之雲篆」につくるべきだと思われる。『雲笈七籤』はそうにつくっている。（ ）内の16字を「中華道蔵本」は脱しているが、その理由は説明がないようであり、不明である。ここの『玄門大義』『雲笈七籤』の当該部には「雲篆明光，則五符五勝之例是也」とあり、文脈からみてこのセンテンスがあった方がよいように思われるが、脱文かどうかは判断できない。

注 12…『正統道蔵』は〔道蔵〕として冊数とページ数を示す。例えば〔道蔵 2-532 上〕は、上海書店ほか出版の三段本『正統道蔵』第2冊第532頁上段を意味する。

N 「又有雲篆明光之章」は、もとの敦煌本では「又省堂一篆明光之章」につくっている。「中華道藏本」は『玄門大義』によって「省」を「有」の誤り、「堂」を「雲」の誤り、「一」を衍字とみた。「堂」と「一」については肯んぜられるが、「省」はそのままだが正しいのではなかろうか。なぜならこの一句は『真誥』巻1の「演八会之文、為龍鳳之章、拘省雲篆之跡、以為順形梵書」に基づくからである。

3.『玄門大義』の「古今変文」について

つぎに『玄門大義』の当該部分を示す。句読点は『中華道藏』第5冊の丁培仁氏の点校による。P.2256 と共通する段落に対応する符号をつけておく。

今汎論古今變文，凡有六種：

A 一者陰陽初分，有三元五德八會之炁，以成飛天之書，後撰爲八龍雲篆明光之章。

D 陸先生解三才，謂之三元，三元既立，五行咸具。以五行爲位，三五合和，謂之八會。爲衆書之原。

E 又有八龍雲篆明光之章，自然飛玄之炁結空成文，字方一丈，肇於未天之内，生立一切也。

F 按《真迹》紫微夫人說三元八會建文章之祖，八龍雲篆是其根宗所起，有書之始。而先生云，八會是三才五行，便在既判之後。《赤書》又云，《靈寶赤書五篇真文》出於元始之先。

G 即此而論，三元應非三才，五德非五行也。此正應是三寶丈人之三炁耳。有五德。故《九天生神章》云：天地萬物，自非三元所育，九炁所導，莫能生也。又曰：三炁爲天地之尊，九炁爲萬物之根。故知三元在天地未開、三才未生之前也。

一家同宋法師，八會只是三元五德。三元者，一曰混沌太無元高上玉虛之炁，二曰赤混太無元無上紫虛之炁，三曰冥寂玄通元無上清虛之炁。五德者，所本有三，即陰、陽、和。陰有少陰、太陰，陽有少陽、太陽，就和中之和五德也。

H 篆者撰集，雲書謂之雲篆，此即三元八會之文、八龍雲篆之章，皆是天書。三元八會，則五文八字之例是也。雲篆明光，則《五符》、《五勝》之例是也。

O 八會本文凡一千一百九字。其《五篇真文》合六百六十八字，是三才之元根，生天立地，開化人神，萬物所由。故云有天道、地道、神道、人道，此之謂也。《玉訣》云，修用此法，五篇皆分字數。各有四條：一者主召九天上帝，校神仙圖籙，求仙致真之法；二者主召天宿星官，正天分度，保國寧民之道；三者攝制酆都六天，內音天有八字之氣；四者勅命水帝，制召龍

魚也。

P 其諸天内音天有八字，三十二天合二百五十六字，論諸天度數、期會大聖、真仙名諱、位號，所治宮府、臺城、處所、神仙變化、升降品次、衆魔種類、人鬼生死、轉輪因緣。

Q 其六十三字是五方元精名號、服御求仙、練神化形、白日升空之法。餘一百二十二字，闕無音解。

I 二者演八會爲龍鳳之文，謂之地音、地書。此下皆玄聖所述，以寫天文也。

J 三者軒轅之時，蒼頡傍龍鳳之勢，採鳥跡爲古文，以代結繩，即體也。

K 四者周時史籀（音宙）變古文爲大篆。

L 五者秦時李斯變大篆爲小篆。

M 六者秦後程邈變小篆爲隸書，有云漢謂隸書曰佐書，此乃程邈獄中所造，出捉徒隸，故以隸爲名。此即爲六也。

N 就第二中，又有雲篆明光之章，爲順形梵書文，別爲六十四種，播於三十六天，令經書相傳，皆以隸字解天書，相離而行也。

補訂

G 「此正應是三寶丈人之三炁耳，有五德」の「耳」は、P.2256を参考にして「自」の誤写とみて、「此正應是三寶丈人之三炁，自有五德」であろう。

H 「篆者撰集，雲書謂之雲篆」は「篆者，撰集雲書，謂之雲篆」である。「五文八字」は書名の括弧が必要（後述）。

O 「三者攝制酆都六天，内音天有八字之氣」は原文で隣の行の「内音天有八字」が混入したものであろう。

P 「論諸天度數、期會大聖、真仙名諱、位號，所治宮府、臺城、處所」は「論諸天度數期會、大聖真仙名諱位號、所治宮府臺城處所」であろう。

J 「即體也」は原文から「古」が脱したもので、「即古體也」につくるべきである。

N 「爲順形梵書文，別爲六十四種」の「文」は「分」、「令經書相傳」の「令」は「今」、「相離而行也」の「離」は「雜」という校正が必要であろう。

4.『雲笈七籤』巻7「本文」について

以下に『雲笈七籤』巻7「三洞經教部」の該当部分を検討したい。その前に、この『雲笈七籤』のテキストについて検討しておくべきことがある。

まず、本稿で扱う冒頭からの6項目は『道門大論』にもとづいていることが、冒頭に『道門大論』という書名を明示していることから知れる。『道門大論』は逸書である。当該部分は『玄門大義』と共通した内容であるが、Nを「雲篆」項目として独立させており、手が加わっていることが予想される。

また、当該部分は『三洞神符記』[道蔵 2-142]にもみえる。『雲笈七籤』の

注 13…任繼愈主編『道藏提要』中国社会科学出版社、2005年第三次印刷、35頁。『三洞神符記』に引用された典籍は隋唐以前のものとあり、『雲笈七籤』に全文見えることから、北宋以前の成書とみている。大淵忍爾氏もそのようにみている。

注 14…ただしこの場合、巻7の後半は一読して雑多な感じをうけるのであり、巻6から巻7に続く文脈と明らかに違和感がある。『雲笈七籤』巻7の後半に『道門大論』とは関係ない、各書からの引用を続けて編集したのはなぜか、という疑問が生じる。

当該部分以下、文字を論じた32項目すべてがそこにみえ、文章もほとんど同じである。ただし『三洞神符記』の末尾には「太上敷落五篇」があるが、『雲笈七籤』にはない。『三洞神符記』は著者も成立年代も不明である。両者の前後関係について、『雲笈七籤』が『三洞神符記』にもとづいていると考えられている^{*13}。ただし、これについて私見では若干疑念がある。

『雲笈七籤』の当該部分は「三洞經教部」として巻6から続いており、巻6・巻7それぞれの冒頭に『道門大論』の書名があり、この書からの引用であることが示されている。それなのに、巻7の『道門大論』だけ『三洞神符記』にもとづくような編集作業をおこなうか疑問である。『道門大論』は逸書なので、当該部分を原典に当たれないが、それがもとづくと思われる『玄門大義』は『雲笈七籤』巻6・7の章立てとほぼ並行している（ただし文字はかなり異なる）。したがって巻6・7の文章は、もともと同一のテキストから編集されたのではなかろうか。そう考える方が、巻7だけわざわざ『三洞神符記』にもとづくと考えより合理的である。そうだとすると、『三洞神符記』より『雲笈七籤』巻7の文章が先にあり、『三洞神符記』がそれを使ったことになる^{*14}。

『雲笈七籤』については、李永晟氏が校点した北京中華書局「道教典籍選刊」の活字本（以下「校点本」）が、現在もっとも優れたテキストであるから、文字と句読点をそれに準じつつ、便宜的に改行を加えた。「校点本」が人名に付した傍線は省略し、書名に付した波線は《 》で示す。P.2256に共通する段落に同じ記号をふる。

《雲笈七籤》卷之七、三洞經教部、本文

說三元八會六書之法

《道門大論》曰：

A 一者陰陽初分，有三元五德八會之氣，以成飛天之書。後撰爲八龍雲篆明光之章。

D 陸先生解三才謂之三元。三元既立，五行咸具。以五行爲五位，三五和合，謂之八會，爲衆書之文。

E 又有八龍雲篆明光之章，自然飛玄之氣，結空成文，字方一丈，肇於諸天之内，生立一切也。

F 按《真誥》，紫微夫人說：「三元八會之書，建文章之祖。八龍雲篆，是根宗所起，有書之始也。」又云：「八會是三才五行，形在既判之後。」《赤書》云：《靈寶赤書五篇真文》出於元始之先。」

G 即此而論，三元應非三才，五德應非五行也。此正應是三寶丈人之三氣，三氣自有五德耳。故《九天生神章》云：「天地萬化，自非三元所育，九氣所導，莫能生也。」又曰：「三氣爲天地之尊，九氣爲萬物之根。」故知此三元在天地未開、三才未生之前也。

宋法師解八會祇是三氣五德。三元者：一曰混沌太無元，高上玉皇之氣；二曰赤混太無元，無上玉虛之氣；三曰冥寂玄通元，無上玉虛之氣。五德者，即三元所有。三五會即陰陽和。陰有少陰、太陰，陽有少陽、太陽，就和中之和，爲五德也。

H 篆者，撰也。撰集雲書，謂之雲篆。此即三元八會之文，八龍雲篆之章，皆是天書，三元八會之例是也。雲篆明光，則五符五勝之例是也。

O 八會本文，凡一千一百九字，《五篇真文》合六百六十八字，是三才之元根，生立天地，開化人神，萬物之由。故云有天道、地道、神道、人道，此之謂也。《玉訣》云，修用此法，五篇皆分字數，各有四條。一者主召九天上帝，校神仙圖籙，求仙致真之法。二者主召天宿星官，正天分度，保國寧民之道。三者攝制酆都六天之氣。四者勅命水帝，制召龍鳥也。

P 其《諸天内音》，一天有八字，三十二天合二百五十六字。論諸天度數期會，大聖真仙名諱位號，所治官府臺城處所，神仙變化昇降品次，衆魔種類，人鬼生死，轉輪因緣。

Q 其六十三字，是五方元精名號，服御求仙、鍊神化形、白日騰空之法。餘一百二十二字闕无音解。

I 二者演八會爲龍鳳之文，謂之龍書。此下皆玄聖所述，以寫天文也。

J 三者軒轅之時，倉頡仿龍鳳之勢，採鳥跡之文爲古文，以代結繩，即古體也。

K 四者周時史籀，變古文爲大篆。

L 五者秦時程邈，變大篆爲小篆。

M 六者秦後盱陽變小篆爲隸書。又云：漢謂隸書曰佐書。或言程邈獄中所造，出於徒隸，故以隸爲名。此即爲六書也。

雲篆

N 又有雲篆明光之章，爲順形梵書文。別爲六十四種，播于三十六天。今經書相傳，皆以隸字解天書，相雜而行也。

補訂

D 「爲衆書之文」は、「校点本」にも示すように、P.2256 にしたがって「爲衆書之先」につくるべきである。

F 「又云」は、このままでは『真誥』の引用となってしまうが、陸脩静の語への言及である。『玄門大義』が「而先生曰」につくっていることを参照すべきであろう。

また「三氣五德」は『玄門大義』が「三元五德」につくるのにしたがうべきである。三元について「一曰混沌太無元，高上玉皇之氣；二曰赤混太無元，無上玉虛之氣；三曰冥寂玄通元，無上玉虛之氣」とある句点は削除し、「混沌太無元高上玉虛之氣；赤混太無元無上紫虛之氣；冥寂玄通元無上清虛之氣」につくるべきである。これらは『靈寶洞玄自然九天生神章經』序（『雲笈七籤』卷

16 所引) の三宝君の氣と同一である。

H 「三元八會之例是也。雲篆明光,則五符五勝之例是也」とある部分は、P.2256 では「三元八會,則五篇方丈内音八字例是也」につくる。これにもとづき「校点本」は、「方丈」は「真文」の誤写あるいは「方丈」のまえに「真文」が脱しているとした。つまり、本来の文は「三元八會,則五篇真文内音八字例是也。雲篆明光,則五符五勝之例是也」あるいは「三元八會,則五篇真文方丈内音八字例是也。雲篆明光,則五符五勝之例是也」となるとみる。しかし『玄門大義』は「三元八會則五文八字之例是也。雲篆明光,則五符五勝之例是也」につくっている。つまりここは、三元八會と雲篆明光の例を対句的に提示している。したがって『雲笈七籤』では「則五文八字」という 5 字が脱漏しており、「三元八會則《五文》《八字》之例是也。雲篆明光則《五符》《五勝》之例是也」につくるべきであろう。

N 「爲順形梵書文。別爲六十四種」は、P.2262 によって「文」を「分」の誤りとみて、「爲順形梵書。分別爲六十四種」につくるべきである。

5. テキストの比較

この三つのテキストを比較すると、以下のような問題に気がつく。

5-1. 段落の変更

この三つが継承関係にあることは明らかであるが、段落に変更が加えられている。三つの段落を対照させると、つぎのようになる。

P.2256	A-B-C-D-E-F-G- -H-I-J-K-L-M-N-O-P-Q
玄門大義	A- - - -D-E-F-G-*H-O-P-Q-I-J-K-L-M-N
雲笈七籤	A- - - -D-E-F-G-*H-O-P-Q-I-J-K-L-M-N

つまり、『玄門大義』と『雲笈七籤』（『道門大論』）では、P.2256 の O-P-Q が H に続くように前に移動し、それにつれて I-J-K-L-M-N の部分が後ろに移動している。これはどういうことであろうか。

P.2256 の構成を確認しておこう。該当箇所は宋文明が陸脩静の「靈宝經目」のうしろに解説を加えた文章である。宋文明は、陸脩静の分けた「十二部」に準じて、新たな分類をしている。その十二条とは「第一本文、第二神符、第三玉訣、第四靈図、第五譜録、第六戒律、第七威儀、第八方法、第九衆術、第十記伝、第十一讀誦、第十二表奏」である。そして「第一本文」から順次議論を進める。まず「本文」には二つの意味があるとして、「一なる者は変文を叙す。二なる者は応用を論ず（一者敘變文。二者論應用）」と二部立てにする。そして「変

文」には六種類あるとして、一に三元八会飛天の書・八龍雲篆明光の章、二に地書、三に古文、四に大篆、五に小篆、六に隸書を説明する。つぎに割り込む形で「第二の中に就きて雲篆明光の章有りて……」という補足をいれ^{*15}、「二なる者は応用を論ず」として、「本文」の二つめの「応用」の説明をはじめめる。これで「第一部」の「本文、八会の文」は終わる。つぎに「第二部」として「神符」、「第三部」として「玉訣」、「第四部」として「靈凶」というように陸脩静のたてた十二条にそって論述していく。このように、宋文明の解説は非常に秩序だてて整理されている。

ここでは「本文」の説明は、二回別々におこなわれている。「本文」の説明の前一つは陸脩静の説に対する補訂であり、後一つは「靈寶經目」に付属した陸脩静の説をそのまま採用している。ところが、六種類あるうちの二つめに「地書」を説明する頭出しの言葉が「二者」であり、また「応用」を論ずる説明の頭出しの言葉も「二者」であるところから、後の「二者」以下の文章が前の「二者」の部分と入れ替わる形に『玄門大義』では変更されたのである。『雲笈七籤』（『道門大論』）はそれを継承している。こうなることにより、別々に説明されていた「本文」の文章が連続したものになった。

宋文明は「本文」を説明するために「変文」と「応用」という構成を設け、その「応用」にあたる O-P-Q は、陸脩静が十部の靈寶經を十二部に分類したときの「經之本源」をそのまま使用したのである。だから、これは誤って文が重複しているのではない。P.2256 には「宋法師は陸先生の述ぶる所の後に於いて、名づけて靈寶部属と為し、区品十二を条例す」とある^{*16}。つまり宋文明は、陸脩静の「經之本源」の説明では不満足であり、それに改訂と補充をしつつ、陸脩静が作った説明はそのまま、「八会」の文字の「応用」を説いたものとして生かしたわけである。なぜ「応用」なのか。それは、陸脩静の狙いに沿おうとするからである。「靈寶經目」の末尾につぎのようにある。

十部の旧目及び新名録は記すること前の如し。陸先生は此の十部靈寶經に就きて（中略）体と用とを総括し、分別條貫して、合せて十二種有り^{*17}。

つまり陸脩静は、この部分で「体と用とを総括して」述べているのである。またこれに続いて「此の法を脩用するに、凡そ四科有り」ともいい、天書を儀礼で使用する際の四科をあげている。宋文明はそれを「応用」としてまとめたのである。したがって O-P-Q は、宋文明が陸脩静の考えを尊重して立てた一種の構想にもとづいており、その位置は、P.2256 が本来なのである。

ところが『玄門大義』においては、宋文明が構想した「変文」「応用」の区別を不要と判断し、天書の「変文」だけに注意、天書の「応用」を天書の構成要素の説明に変更した。これにより、O-P-Q は雲篆の説明となってしまった。

注 15…「就第二中」として挿入された文章は、いかにも取ってつけた感じがする。P.2256 が宋文明本人の手になっていないとすれば、この部分は後人が手を加えたもの考える方がよいかもしれない。

注 16…宋法師於陸先生所述後、名為靈寶部属、條例區品十二。「中華道藏本」は「名為靈寶部属條例、區品十二」と句点をふるが、「條例」は「條列」の意の動詞ではなからうか。P.2256「第五部譜録」に「録者、鎮録之也。條列神明位次名諱、而使學者受而鎮録之」とある。同じ項目に「録之用者、條牒名録、以付學人」とある「條牒」も同意であろう。ちなみに、姜伯勤氏は「宋法師於陸先生所述後、名為靈寶、部属條例、區品十二」と句読している。

注 17…十部舊目及新名録記如前。陸先生就此十部靈寶經（中略）總括體用、分別條貫、合有十二種。[中華道藏、5-511 上]

しかし本来 O-P-Q は三元八会の説明であった。P.2256 の C にあるように、三元八会の書と雲篆明光の章は用途が異なり、八会は「高真の由る所」、雲篆は「今見る所の神靈符書の字」である。この C は『玄門大義』と『雲笈七籤』では削除されている。つまり、天書をすべて雲篆とする解釈の拡張がおこなわれ、道士や信徒が道教儀礼で目の前にする、篆書に似た読めない文字はすべて雲篆であり天書だとされたのである。

5-2. 「一家」について

つぎに P. 2256 には、『玄門大義』と『雲笈七籤』の*の段落が存在しない。『玄門大義』の*には「一家同宋法師」とある。宋法師は宋文明のことであるから、宋文明ではないある者が宋文明と同意見だというのである。これは、宋文明以外のある者の著作を参考にしていることを意味する。『玄門大義』は宋文明の説によっているのに、なぜこだけ宋文明と同じ意見を参照する必要があったのだろうか？ 同じならば、「一家」としてわざわざ匿名で示す必要はないように思われる。そのためか、この部分を承けた『雲笈七籤』は「宋法師解」という直接的な言い方に変更し、別人の存在を消している。

当該部分をよく読んでみよう。『玄門大義』が「一家同宋法師，八會只是三元五徳」というのは、ある者は、陸脩静の説とは違って、宋文明と同じように、「八会」を「三元五徳」とみている、という意である。P.2256 ではそのことが G にみえるから、G は宋文明の説ということになる。G は陸脩静の『文統略』なる書の意見に異を唱えている。陸脩静の意見を翻訳してみよう。

混元がわかれて三才となる。これが三元であり、三元があらわれれば、五行すべてがととのう。三と五を合わせると、これが八会であり、文字の先蹤である。そのつぎに八龍雲篆明光之章があらわれる。これは自然飛玄之気が結ばれて文様となり、その字は一丈四方であって、未天の中にあられる。天地はこれによって開け、日月星辰はこれによって明るくなり、生命はこれによって生まれ、物産はこれによって生じる。

これに対して、宋文明は『真誥』の紫微夫人の説と『赤書』（「靈寶經目」の「太上洞玄靈寶五篇真文赤書」）を参照しつつ疑問を提示する。

陸脩静先生は、八会が先で、八龍をつぎとしておりながら、つぎとなるものが未天の中にあられるとすれば、先となるものは混元がわかれた後にあるはずがあろうか？ したがって、三元とは三才の三元のことではなく、五行は天地の五行のことではないのであって、三元は三宝丈人の三元のことである。この三元にはもともと五徳がそなわっているのであって、三才

が分かれた三元五行であるはずがない。つまり、この三元は天地未開、三才未生の前なのだ。

宋文明は「三元」について、陸脩静の解釈は間違っており、それは三宝丈人の三元の気のことだと述べている^{*18}。これは宇宙の生成以前に三元が生じ、そこから天書が生成して、その後に宇宙が生成したと考えている。陸脩静が、雲篆を未天の先としながら、五行の後としていることに反対し、八会も雲篆も天地に先んじて生じたことを明示したいのである。

ところで「一家」が説く「混沌太無元高上玉皇の気」「赤混太無元無上玉虚の気」「冥寂玄通元無上玉虚の気」は、実は「靈宝洞玄自然九天生神章經序」^{*19}の説明にある三宝君の祖氣（三宝丈人）と同一である。したがって一家の説明は、宋文明の説と実質的には同じであって、より詳しく説明したにすぎない。

「五徳」について、『三洞珠囊』巻7[道蔵25-334下]に宋文明『通門上』が引用されており、そこにつぎのようにある。

洞玄經云：三元以三氣置立三天。三天者，始氣為清微天，元氣為禹餘天，玄氣為大赤天。宋文明通門上云：少陰、太陰、少陽、太陽，又与中和之氣合以成五氣。五氣就前玄元始三氣成數為八^{*20}。即大洞經云：三元各八，合為二十四氣。衆生品族，於是而生也。此氣散之為雲霧，合之為形影，出之為分化，入之為真一。又此氣之本，謂元始大梵之氣，分而為三，即成上三天也。

つまり宋文明の『通門論』には、陰には少陰と太陰、陽には少陽と太陽、そして中和の気があり、合わせて五気となる、と述べた部分が存在したのである。したがって『玄門大義』の「一家同宋法師」の後半部分（「五徳」の説明）は、『通門論』を引用していることが確認できる^{*21}。

この部分の引用の仕方をよく観察してみよう。

『三洞珠囊』＝「宋文明通門上云：少陰、太陰、少陽、太陽，又与中和之氣合以成五氣」

「一家同宋法師」＝「五徳者所本有三。即陰陽和。陰有少陰太陰，陽有少陽太陽，就和中之和，五徳也」

『三洞珠囊』は『通門論』から直接引用している書き方であり、「一家」は『通門論』にもとづきつつ説明し、『通門論』があくまで「気」の説明としているものを、「徳」のもとづく所として書き換えている。つまり「一家」は、「三元」「五徳」を宋文明より詳しく具体的に説明しているのである。

注 18 …このP.2256における「三元」の説明は、劉屹氏の指摘の通り、『三洞珠囊』巻8「諸天年号日月品」所引の『通門論』と合致しない。『三洞珠囊』ではつぎのようにある。「三天正法經有上皇先生也，今看似老子以上皇元年下為周師者，定是天上後之上皇也。會似通門論上卷說云：有前三元、中三元、後三元。以相為例是也。似玄門論第七引洞神經第六云：有前三皇君、有次三皇君、有後三皇君之似也。」[『道蔵』25-352] つまり『通門論』では「三元」について前・中・後の分け方をしている部分がなかったのである。この部分はP.2256にはみえない。これはP.2256が『通門論』そのものではない一例である。

注 19…『雲笈七籤』巻16所引。

注 20…『通門論』の引用がここまでではなく、このまえまでするのは、劉屹氏の指摘の通りであろう。

注 21…この部分もP.2256にはみえず、P.2256が『通門論』の節略であることの証拠となることを、劉屹氏が指摘している。

「一家」の一段を『玄門大義』の編者が入れたものと考えてよいとしたら、『玄門大義』の編者が見ていたテキストも、我々が現在見ている P.2256 と同じく、「三元」について三宝丈人の「三気」の名称まで踏み込んだ説明はなく、『通門論』の五気の説明もなかったのである。だからこそ「一家」の説を導入して、よりわかりやすい説明を補ったわけである。したがって「一家」のテキストは、宋文明の系統をひいてはいるが、より説明的なテキストであり、また『玄門大義』の編者にとっては二次的な地位にあった。

これと似た例が『雲笈七籤』巻7「八頭」に見える。『玄門大義』および P.2256 と対照してみよう。

P.2256「第二神符」＝此六文八體，或今字同古，或古書同今。符彩交加，共成一法，合爲一用，此其同也。

『玄門大義』「釈神符第二」＝此六文八體，或今字同古，或古字同符，更相加減，共成一法。合爲一用，故同異無定也。

『雲笈七籤』＝此六文八體，或今字同古，或古字同今。符彩交加，共成一法。合爲一用，故同異無定。此依宋法師所説，未見成文^{*22}。

『雲笈七籤』巻7「八頭」の地の文は『玄門大義』から継承したものだが、P.2256 および『玄門大義』には、この「此依宋法師所説，未見成文」の一句は存在しない。明らかに地の文ではなく、コメントがまぎれこんだものである。上来の検討から、このコメントの「宋法師」とは宋文明のことであり、その「所説」とは『通門論』（『靈寶經義疏』）だとしてよい^{*23}。この編者は、当該部分（「八頭」）が宋文明の説であることを知っているが、下敷きにしたテキストにはこの部分がなく、別の『通門論』系のテキストを見て、当該部分を編んだのではなかろうか。この例が『玄門大義』にみえる「一家」と同一だと断定はできないが、状況的にはよく似ている。

別の例が『玄門大義』「釈威第七」にある。そこでは、宋文明の説に対して別の説を置き換えている。

論齋功德者，宋師舊舉六條。今家大明二種。一者極道，二者濟度。極道者，洞神經云：心齋坐忘，極道也。濟度者，依經總有三籙七品^{*24}。[道蔵 24-738 下]

「宋師」は宋文明のことである。「今家」は「今一家」ではなかろうか。宋文明の所説は P.2256 の「第七部威儀」の第二義にみえる。「一家」はそれをより

注 22…「此の六文八体は、或いは今字は古と同じく、或いは古字は今と同じ。符の彩は交ごも加へ、共に一法を成す。合はせて一用と為すが故に同異に定め無きなり。此れ宋法師の説く所に依るも、未だ成文を見ず。」

注 23…劉屹氏によれば、『通門論』は後人による呼称だという。その一方で、『靈寶經義疏』という呼称も通用した形跡がある。玄嶽『甄正論』巻上に「(宋)文明等於道陵所造偽經之中，創制義疏以解釋之」とみえる。『大正蔵』2112-561 上。

注 24…「齋の功德を論ずる者、宋師は舊に六條を擧ぐ。今家は大いに二種を明らむ。一なる者は極道、二なる者は濟度。極道なる者は、洞神經に云はく、心齋坐忘は、極道なり。濟度なる者は、經に依るに総べて三籙七品有り。」

明らかにしており、その方が優れていると『玄門大義』の編者は考えている。「一家」は宋文明にない「極（極）道」という概念を「済度」と組み合わせている。この「極道」と「済度」は『雲笈七籤』巻37〔校点本810頁〕で「二種齋」とされるもので、そこでは『本相経』にもとづくとする^{*25}。『本相経』は、『法華経』や『維摩経』や『般若経』を模倣している、と唐初の法琳が『辯正論』巻8で非難している。つまり「今一家」のテキストは、梁の宋文明を継承しつつ、隋から初唐の道教教義を先取りするような議論をしていたのである。

5-3. 五文八字と五符五勝について

Hでは「雲篆明光は、則ち五符五勝の例は是れなり」という1センテンスが、P.2256にはないが『玄門大義』と『雲笈七籤』には存在する。これは、三元八会の例として『五文』『八字』があり、雲篆明光の例として『五符』『五勝』がある、という意である。

『五文』は、「五篇真文」のことと思われる。『元始無量度人上品妙経四注』〔道蔵2-202上〕で『元始無量度人上品妙経』の経文「五文開廓，普植神靈」について、唐の薛幽棲の注を引いて「五文なる者は、即ち真文五篇なり（五文者、即真文五篇也）」とある。P.2256の「靈宝経目」では、五篇真文の載る部分が欠損しているので、「靈宝中盟経目」によると^{*26}、「太上洞玄靈宝五篇真文赤書上下二卷」につくる。これは、『道蔵』では『元始五老赤書玉篇真文天書経』にあたると思われる。ところが、P.2256のOで「五篇真文」は668字とされているのに、『元始五老赤書玉篇真文天書経』〔道蔵1-776〕に載っている雲篆は672字であって一致しない。では672字のこの本は古いものではないかといえ、そうではなく、この本は北周の『無上秘要』の系統を引いており、おそらく唐代の「五篇真文」においても、この系統が使用されていたのであろう。ただ、「五篇真文」の玉訣（楷書に翻訳したもの）である『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』巻上〔道蔵6-186〕では、雲篆を楷書に訳したものが668字あってP.2256と一致する。では、672字と668字では五方のどこの文字が相違しているか、『元始五老赤書玉篇真文天書経』と『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』を対照させると、南方天文のうちの2種の字数だけに食い違いがみられる^{*27}。杜光庭の『太上黄籙斋儀』巻54〔道蔵9-352〕の「鎮壇真文玉訣」にみえる「太上靈宝真文」にも「五篇真文」が使われており、『靈宝玉訣経』を出典として示してあるが、この南方天文の字数は、『元始五老赤書玉篇真文天書経』と同じである（つまりP.2256とは一致しない。ただし中央天文の字数は64字も減らされている）。このような「五篇真文」の字数の不一致は、その流伝と応用に関係すると思われる。

「八字」は、諸天に配された八字ずつの雲篆のことをいっていると思われる。「靈宝経目」にある「太上洞玄靈宝諸天内音自然玉字上下二卷」、『道蔵』では『太

注25…同文は『太上洞玄靈宝業報因縁経』巻4にみえる。『本相経』が隋以前の道教経典の文を点綴していることは、山田俊「校本『太上妙法本相経』及び解題」熊本大学研究叢書3、2002年10月を参照。

注26…P.2337の『三洞奉道科戒儀範』、以下、経目の名称は、小林正美『六朝道教史研究』184頁の「靈宝経の分類表」を参照。

注27…この点については、張勳燎・白彬著『中国道教考古』线装书局、2006年、1504頁以下に指摘がある。

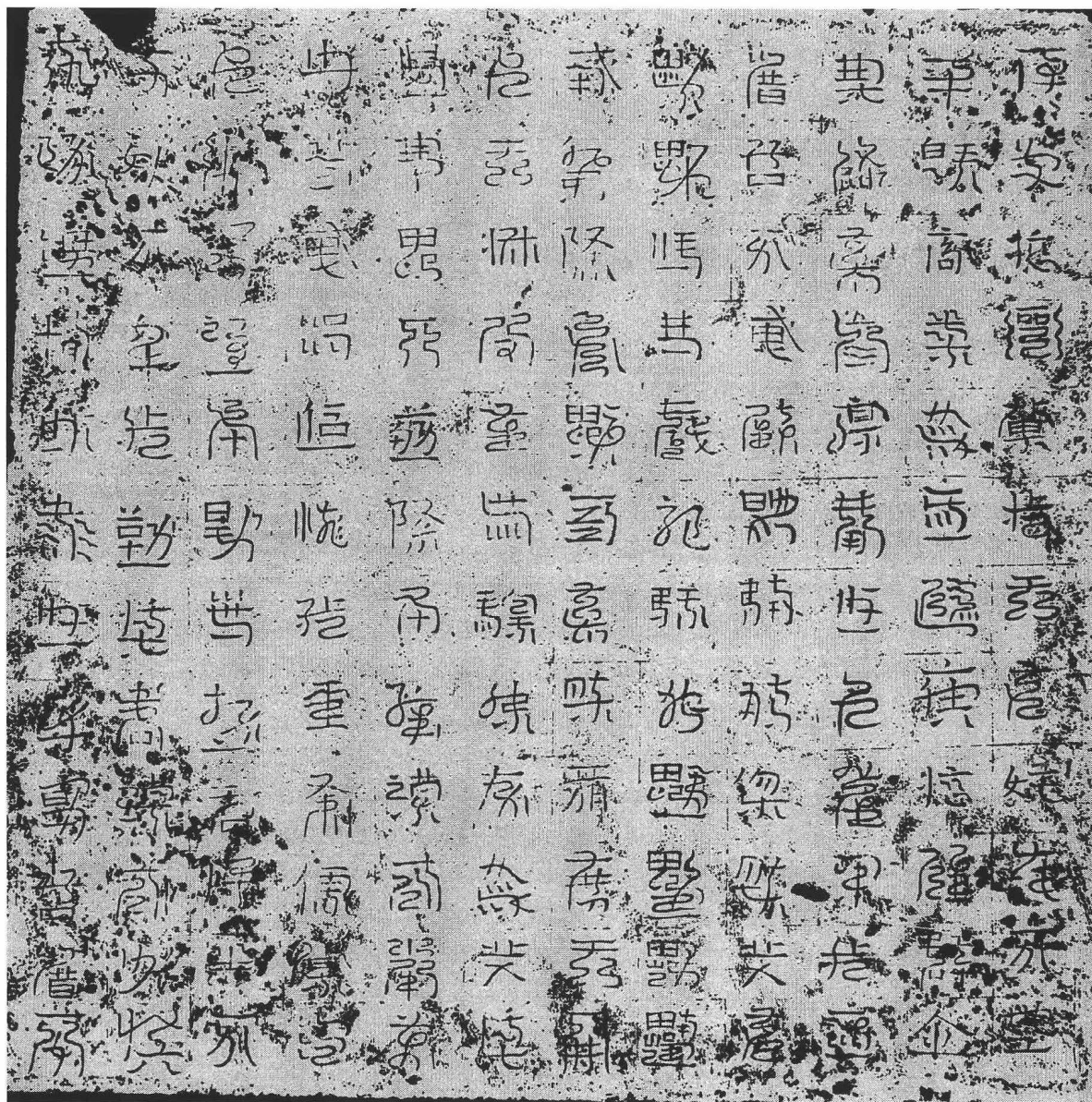


図1 参考例、「五篇真文」の中央玉篇真文の刻石（拓本反転）、唐代

注 28…「大梵隱語」は『太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經』にも使われているため、敦煌本や出土物のテキストを参照することができ、拙論で一部比較を試みたことがある。拙論「開元期の長安道教の諸問題—金

上靈寶諸天内音自然玉字』にあたる。そこにあげられた玉字は「大梵隱語」といわれ、三十二天に8字ずつ（つまり東西南北に64字ずつ）、あわせて256字であり、P.2256に「其二百五十六字」とあるのに一致する。したがって、「諸天内音」と「大梵隱語」とは同一のものをさしている^{*28}。

「五符」は「靈寶經目」では「太上洞玄靈寶天文五符經序」とある。これは『道藏』の『太上靈寶五符序』と関連する^{*29}。『太上靈寶五符序』には巻下に「皇人太上真一經諸天名」があり、その雲篆は「五篇真文」と共通するものを使っ

ているが、全部で 60 字である。

「五勝」は「靈宝中盟経目」で『太上靈宝自然五勝文』とあり、「靈宝経目」に「太上洞玄靈宝大道無極自然真一五称符上経」とある。つまり「五勝」は「五称」である。『道蔵』では『太上無極大道自然真一五称符上経』にあたる。しかし、この経に「五称符」は載るが、雲篆は載っていない。

『玄門大義』H に『五符』『五勝』があることにより、これらが Q に言及される 63 字の「五方元精名号」と関連するようにみえるが、上にみたように本来は接続する文脈ではなく、P.2256 でいう天書の字数と經典にみえる雲篆の字数は合致しない。八会の文字について説明する P.2256 の当該部分の主旨からすれば、668 字と 256 字の説明だけで終わり、「雲篆明光は、則ち五符五勝の例は是れなり」の 1 句がみえなくても文意は通じる。

5-4. 雲篆と「梵書」について

『雲笈七籤』は、P.2256 の N を「雲篆」という項目に立てている。もともと N の第 1 センテンスは、『真誥』の紫微夫人の言葉によっている。これについて、『真誥』→P.2256→『玄門大義』→『雲笈七籤』の順で原文を対照させてみよう。

『真誥』

別陰陽之分，則有三元八會群方飛天之書，又有八龍雲篆明光之章也，其後逮二皇之世，演八會之文，為龍鳳之章，拘省雲篆之跡，以為順形梵書，分破二道，壤（壤）真從易，配別本支，乃為六十四種之書也。遂播之于三十六天十方上下也，各各取其篇類，異而用之，音典雖均，蔚跡隔異矣，校而論之，八會之書是書之至真，建文章之祖也，雲篆明光是其根宗所起，有書而始也。今三元八會之書，皇上太極高真清仙之所用也，雲篆明光之章，今所見神靈符書之字是也。

P.2256（以下 3 例は校訂した形で示す。N の校訂を参照）

六者，秦後盱陽變小篆為隸書。此為六也。就第二中，又省雲篆明光之章，為順形梵書。條例交流，為六十四種，播于三十六天十方衆域也。今經書相傳，皆以隸字解天書，相雜而行也。二者論應用。第一部，本文八會之文……

『玄門大義』

六者，秦後程邈變小篆為隸書。有云漢謂隸書曰佐書。此乃程邈獄中所造，出捉徒隸，故以隸為名。此即為六也。就第二中，又有雲篆明光之章，為順形梵書，分別為六十四種，播於三十六天，今經書相傳，皆以隸字解天書，相雜而行也。（つぎの項目）釋本文第一……

仙・玉真公主をめぐって」
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、365～395 頁、2008 年。「金仙公主の墓葬からみた玄宗期長安道教の文字観」、國學院大學中國學會『國學院中國學會報』第 57 輯、21～38 頁、2012 年 3 月。なお、「五篇真文」と「大梵隱語」の関係、その仏教との関わりについては謝世維氏が先学の成果を踏まえて詳細に論じている。謝世維『大梵彌羅』第 5 章、台湾商務印書館、2013 年。

注 29…「靈宝経目」の「太上洞玄靈宝天文五符経序」と『道蔵』の『太上靈宝五符序』との関連については、小林正美『六朝道教史研究』第 1 篇第 1 章に詳論されている。

『雲笈七籤』

雲篆：又有雲篆明光之章，為順形梵書，分別為六十四種，播于三十六天。
今經書相傳，皆以隸字解天書，相雜而行也。

ここで問題となるのは「梵書」の意味である。『真誥』の紫微夫人の言葉によると、「梵書」は雲篆を省略し、真をこわして安きについたもので、その支流に 64 種の文字があり、これが「三十六天十方上下」に広がったという。ここでいう「梵書」は、「拘省雲篆之跡」「分破二道，壞真從易」という表現からして、「三元八会群方飛天之書」「八龍雲篆明光之章」といった天書より低いレベルのものとして扱われている。また「播之于三十六天十方上下也，各各取其篇類，異而用之」という表現からは、この文字があちこちで通用していることが読みとれる。それゆえ、紫微夫人のいう「梵書」はサンスクリットをさしていると考えてよいであろう^{*30}。梵書の 64 種とは、西晋の竺法護訳『普曜經』卷 3「現書品」[大正蔵 3-498 中]にいう、世界（「閻浮提」）で使用された「六十四書」= 64 種の文字のことをさしていると考えられる^{*31}。紫微夫人の言葉のなかの「三十六天」は、『漢書』『西域伝』などで古くから西域の諸国を「三十六国」と称し、梁の慧皎『高僧伝』卷 1「竺法護伝」でも、竺法護が西域の 36 の言葉と文字を習得したというから、「三十六天」とは「三十六国」の意であろう。そうすると、紫微夫人の説は、西域諸国で使われている文字の源は梵字であり、その梵字は天書に由来しているという意である。これは、仏教と道教が真理の上では同一だが、道教の方が上位にあることを前提にした説明である。

N の第 1 センテンスは、明らかに紫微夫人の言葉に準じているから、この「梵書」は梵字のことである。これは、雲篆の応用についての補足を『真誥』から導入したことになる。なぜ「第二中に就きて」つまり「第二部神符」について言及するかといえば、「第二神符」は「神符」の雲篆をめぐって「為用」と「異同」に分けられているが、その「異同」において、外国の文字について言及しているからである。その説明によれば、天書が翻訳されて「形と声と並び用い」られた結果、「八体六文」が生じたのだが、その八番目の文字として「戎夷書」があり、その形姿は「昆虫に類する」とある。これの源流が雲篆であることを示す材料を付け加えようとしたのである。

ところが「第二部神符」には、「故以此雲篆之文六十五條為神真之信，召會群靈，制御生死，保持劫運，安鎮五方也」とある。つまり雲篆の符文は、神真に認められる資格をあらわすものであり、それにより神霊の助けを招いたり、生死を乗り越えたり、劫の運行を保持したり、東西南北中央すべての方角の鎮めをしたりできる、という。これは、例えば『太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經』で、死者のために五方を安鎮し、死者を南宮に送って身体の鍊り直しをする儀

注 30…京都大学人文科学研究所の『真誥』訳注をはじめ、神塚淑子『六朝道経思想の研究』『空海の文字観』創文社、1999 年・謝世維『天界之文：魏晋南北朝経典研究』臺灣商務印書館、2010 年、いずれも「梵書」をサンスクリットと解している。

注 31…この 64 という数字は『ラリタヴィスタラ (Lalitavistara)』にみえ、『普曜經』はその異本の漢訳であるから、64 という数字は、漢訳で付け加えられたものではない。『ラリタヴィスタラ』については、外蘭幸一『ラリタヴィスタラの研究』大東出版、1994 年を参照。

礼で、東西南北の「大梵隱語」と「五篇真文」の「中央天文」を組み合わせた雲篆を刻した石板を使うようなことをさしていると思われる。そのため、「梵書」を紫微夫人の文脈から引き離すと、「大梵隱語」のことをさすとも受け取れるのである。

『玄門大義』では、「省」が「有」に変更され、「條例支流」といったバリエーションをさす語や、「十方衆域」という広く普及している意が省略された。その結果、これを継承した『雲笈七籤』（『道門大論』）では、本来は梵字の説明だったものが雲篆の説明になってしまった。

この「順形梵書」が雲篆の説明になり得るのは、雲篆の「梵」書として「大梵隱語」が天書として例示されているからでもある。前述のように、「大梵隱語」は一天につき64種の玉字を使う。『靈寶無量度人上品妙經』卷12[道蔵1-79下]に「雲章寶篇，六十四體，支變八千，陰陽氣交，化生赤文，無文不神，無文不明，無文不立，無文不形，無文不化，無文不升，是為大梵，天中之天」という一節があり、雲篆の「大梵隱語」を「六十四体」といつている。これは、『真誥』で梵書が六十四体の文字になったといつているのと同じである。それゆえ「梵書」は、P.2256から『玄門大義』に継承されたとき、つまり梁末から隋代において、サンスクリットの意から「大梵隱語」の意に変えられた（誤読された？）のである。

これに続く「今ま經書相伝するに、皆な隸字を以て天書を解し、相雜へて行はる」という一文の「相雜」は、天書にフリガナのように隸書の翻訳をつけたことだと思われる。したがって、この一句は「就第二中」以下の付け加えられた文ではなく、地の文の「隸書」の説明につながるべきであり、しかもその「隸書」の説明に対する注解の文であろう。

ここでいう「隸書」とは楷書のことであるが、雲篆に楷書をフリガナのようにふる例は明代の『道蔵』にみえる（図2参照）。

宋文明のころの道士が天書に隸書をあてて翻訳していたことは、つぎの例からわかる。唐の僧である玄奘は『甄正論』で、宋文明を批判してつぎのようにいつている。

今の道士の受くる所の法・真文及び上清、其の詞は皆な玉字を以て文を為し、其の字は小篆に似て又た小篆に非ず。道家の明真行道には、壇の五方に於いて各おの一真文を施し、其の文書には玉字を作り、宋文明等は隸書を作りて以て之を訳す。文明の此の状に拠れば、益ます字の偽なることを彰らかにせり。若し玉字は本より是れ諸天真人の書する所ならば、文明は是れ近代の道士、説法の会に預らず、又た集經の真人と相ひ交接せず、如何に文明は玉字を識りて易ふるに隸書を以てするを得んや。即ち玉字は是れ文明の作る所にして、篆書の体を改め、偽に玉字の名を立てれば、所以



図2 参考例、雲篆に楷書をふる（『元始无量度人上品妙經』巻5）

注 32…「今道士所受法真文及上清、其詞皆以玉字為文、其字似小篆又非小篆。道家明真行道、於壇五方各施一真文、其文書作玉字、宋文明等作隸書以譯之。據文明此狀、益彰字偽。若玉字本是諸天真人所書、文明是近代道士、不預說法之會、又與集經真人不相交接、如何文明得識玉字而易以隸

に還た自ら隸書を以て其の偽字に易ふること彰らかなり *32。

ここでいう真文は、鎮壇のための「五方真文」のことだと思われる。玄嶷は宋文明が「五方真文」に隸書の翻訳をつけることをとりあげ、宋文明が自分で玉字（＝雲篆）を捏造して書いたうえで隸書をつけたのだと断定している。このことから、道士が天書に隸書をふっていて、しかもそれを仏教側から偽の証拠だと非難されていたことがわかる。

以上のようなテキストの変容は、梁から隋において道教が仏教に対抗するための理論化あるいは変容の痕跡として考えられるのではなかろうか。この点を

つぎに考えてみたい。

6. 文字説と仏教

書。即彰玉字是文明所作、改篆書體、偽立玉字之名、所以還自以隸書易其偽字。」[大正蔵 52-561b] ただし句読点を改めた。

P.2256 の当該部分における文字の生成と変容をまとめると下のようになる。

陰陽

|

三元八会の氣＝飛天の書＝八会の文、1109 字（五篇真文 668 字、諸天内音 256 字、五方元精名号 63 字、缺無音解 122 字）＝天書

|

八龍雲篆明光の章＝神靈符書の字＝天書

|

龍鳳の文（以下は玄聖が述べたもので、それで天書を写した）＝地書

|

古文、別名は古体（倉頡が作った）

|

大篆（史籀が作った）

|

小篆（程邈が作った）

|

隸書、別名は佐書（盱陽が作った）

陰陽が分かれ、三宝丈人の三元とそれにそなわる五徳から三元八会の氣が宙空に漂い、それが結ばれて八会の文となり、さらに八龍雲篆明光の章となった。それが玄聖によって龍鳳の文に翻訳された。倉頡はそれにならって古文を作った。古文は大篆へ、そして小篆・隸書と書き換えられた。龍書よりのちの書体は、すべて玄聖が「述べた」ものである。それによって天書を書き写し、地上の人々にとって読めない天書を読めるようにした。

この過程を P.2265 は「変文」という。これは「本文」の「応用」と対照されているから、天上の文字である「本文」が変じた地上の文字のことをいうのであろう *33。要するに、書体の変遷を述べたものにほかならない。宋文明は靈宝經の本源を説明するために、宇宙の発生と文字の発生と靈宝經とを結びつけるだけでなく、そこに書体の変遷を結びつけている。なぜそのような理論化が必要だったのだろうか？ それは、仏教界における訳経行為を、道教における天書の翻訳という考えに読み替え、以て仏教と相似した論理の上で道教が一段優れていることを示すためではなかったろうか。

注 33…「変文」の意味については、敦煌変文の解釈に関わって議論が多い。佛教の「変文」と比較しつつ、P.2265 の「変文」は「機によって変化する通俗化した道教經典」だとの意見もある。李小荣『变文讲唱与华梵宗教艺术』上海三联书店、2002 年、20 頁。

注 34…Bokenkamp, Stephen R. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997.

注 35…船山徹『仏典はどう漢訳されたのか：スートラが經典になるとき』岩波書店、2013年12月。

注 36…『高僧伝』巻1「安世高伝」。吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝』岩波文庫、2009年。その44頁の注に「天書」の語の用例を紹介している。

注 37…謝世維『天界之文』第2章「聖典與傳譯：道教經典中的「翻譯」」を参照。

六朝後半の靈寶經典は、仏教の諸觀念を導入して理論化を進めた。とくに、天書とされた「五篇真文」や「大梵隱語」などにおけるその具体的な様相は、ボーケンキャンプ氏が先駆的な研究をおこなったほか^{*34}、最近では前掲の謝世維氏が『天界之文』『大梵彌羅』で先学の研究を総括しつつ詳細に論じている。

周知のように、仏教の語彙にはサンスクリットなど、いわゆるインド語からの音訳が多い。「仏陀」「陀羅尼」「何羅闍」などは、そうした音訳の例である。六朝時代の僧が仏典を中国語に翻訳する際には、もともとの発音を保存しようとして、いわゆるインド語の発音を漢字によって示したのである。偈頌には、このような音訳の語彙だけで作文されたものがある。また、仏典翻訳のときには、西域の僧がまずインド語で原文を朗読し、それからそれを中国語に訳出して、漢人の僧がその場でそれを聞き書きする場合もあったという^{*35}。

このような仏教經典の音訳語は、六朝時代の道教經典に少なからず流用された。本稿で問題としている「梵」字は、サンスクリットでブラフマン (brahman) とされる語の漢訳語であり、それを道教經典では究極の原理(「道」)の意で使っている。

語彙の問題だけでなく、仏教徒の翻訳概念や方法も道教界に影響した。P.2256 をめぐる文字説に関してみれば、3点を指摘しておきたい。

第一に、P.2256 で文字の始原を「天書」といっているが、宋文明と同時代の僧の慧皎は、天竺では文字のことを「天書」というといっている^{*36}。つまり、仏教經典とは、「天書」によって「梵音」(仏の声)をあらわしたものであり、それを漢字に翻訳したものである。P.2256 では、そのアナロジーによって靈寶經の由来を考えている。すなわち靈寶經とは、「道」が「氣」によって文様(＝天書)を示したものに由来し、それは「梵音」(「道」の声)をあらわし、それを漢字(＝地書)に翻訳したものだと考えたのである。この文字説は、仏教における「天竺と中国」という地理的な平行の関係を、「天と地」という空間的な上下の関係に置き直したといえることができる^{*37}。

第二に、仏典の翻訳のために、訳経僧が「高僧」として尊敬されたが、P.2256 でも翻訳のために「玄聖」が設定された。玄聖のトップは天真皇人であった。天真皇人の名前は、P.2256 の当該部分にはみえないが、「第十一部讚頌」にすぎのようにある。

而して天真皇人は之を演ずるに、仍りて大梵の音を用いて、而も此の間(＝地上)の物を名づれば、即ち此の間の物は玄都(＝仙界)の事に合す。故に知る、真人聖人の一音は、通じて衆物に施すべきなるを^{*38}。

これがもとづくのは『靈寶无量度人上品妙經』巻1である。

38…而天真皇人演之、仍用大梵之音、而名此間之物、即此間之〔物〕合玄都之事。故知真人聖人之音、可通施眾物也。

諸天中なる大梵隱語無量の音、旧文字は皆な広長一丈あり、天真皇人は昔し其の文を書きて以て正音と為す^{*39}。

注 39…諸天中大梵隱語无量之音、舊文字皆廣長一丈、天真皇人昔書其文以爲正音。[道蔵 1-7 上]

この経文をうけて、唐の開元期の張萬福の撰と思われる『洞玄靈宝度人經大梵隱語疏義』にはつぎのようにいう。

諸天中なる大梵隱語無量の音、第一解、諸天中大梵第一科。「諸天中」なる者は、三十二天に各おの八字有り、諸天中の八方に在り。「大梵」なる者は、元始大梵の氣、合離して以て音を成すなり。天真皇人は昔し其の文を書き、「洞章」に敷き訳して、申ぶるに解説を以てす^{*40}。

注 40…一解、諸天中大梵第一科。諸天中者、三十二天各有八字、在諸天中之八方。大梵者、元始大梵之炁、合離以成音也。天真皇人昔書其文、敷譯洞章、申以解說 [道蔵 2-519 下]。

これらの説によると、原始の「氣」は音声であり、また文字でもある。そして天真皇人はそれを翻訳し、地上の物に名を与えた。つまり、天真皇人は翻訳者である。

第三に、以上からわかるように、天書は表音文字だと観念されている。サンスクリットの語を漢字で音訳する方法を、「氣」の顕現としての篆書体（雲篆）に結びつけているのである^{*41}。

一つ具体的な例をみてみよう。図 3（次頁）は玄宗の妹である金仙公主の埋葬に使用された「大梵隱語」の「北方天文」である。

この雲篆は天書として顕現したものが伝えられたと観念されていた。この雲篆の楷書の翻訳は『靈宝无量度人上品妙経』巻 1 [道蔵 1-7] で確認でき、以下のごとくである（図と一字ずつ対応している。次頁の表も参照のこと）。

注 41…表音の文字列を読誦するに際して、仏教の転読や梵唄の影響が考えられる。謝世維『天界之文』第 5 章「音誦與救度：太上洞玄靈寶空洞靈章」を参照。中国語および六朝文学に対する梵唄の影響は、普慧『南朝佛教与文学』第 5 章「诗歌声律与佛教」北京、中华书局、2002 年を参照。

獲無自育、九日導乾。
坤母東覆、形攝上玄。
陀羅育邈、眇炁合雲。
飛天大醜、聰監上天。
沙陀劫量、龍漢瑛鮮。
碧落浮黎、空歌保珍。
惡奕無品、洞妙自真。
元梵恢漠、幽寂度人。

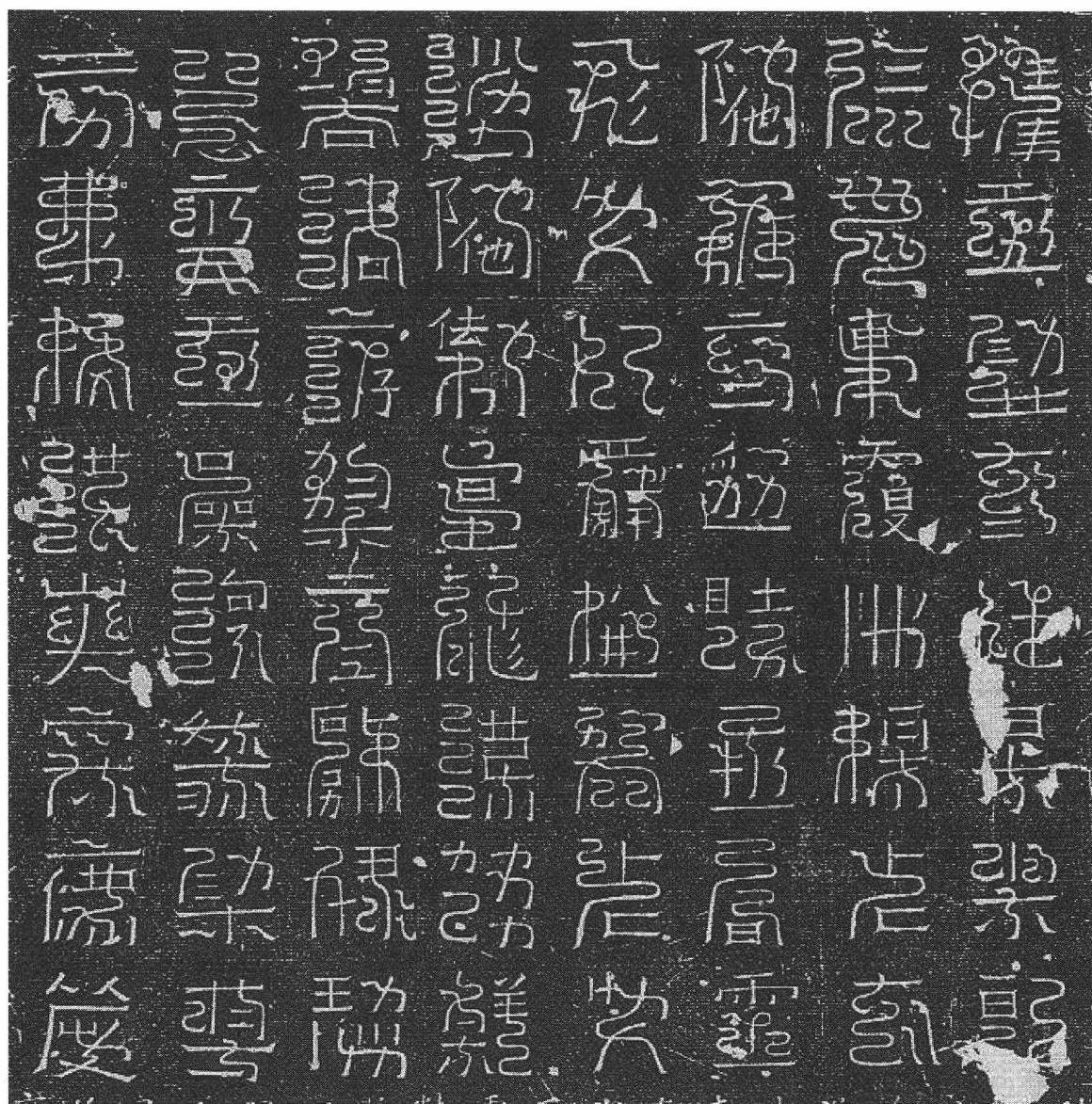


図3 金仙公主の北方天文、唐代

元	惡	碧	沙	飛	陀	坤	獲
梵	奕	落	陀	天	羅	母	無
恢	無	浮	劫	大	育	東	自
漠	品	黎	量	醜	邈	覆	育
幽	洞	空	龍	總	眇	形	九
寂	妙	歌	漢	監	厖	攝	日
度	自	保	瑛	上	合	上	導
人	真	珍	鮮	天	雲	玄	乾

これは、2句ずつで北方の八天の音をあらわしているのであり、句そのものに意味はない。例えば最初の2句は「皓庭霄度天」の音をあらわす。日本の呉音で発音してみると「カクムジイク、クニチドウケン」となり、入声音が多くてつまった感じがするのがわかる。ここでは漢字は表音として使われている。そして、この文字列は、中古の漢字音で発音（読誦）されていた^{*42}。そのため、八天の音は脚韻をふんでいる。「乾（仙）・玄（先）・雲（文）・天（先）・鮮（仙）・珍（真）・真（真）・人（真）」（括弧内は韻字）の八字である^{*43}。この最初の2句の「皓庭霄度天音」について、『諸天内音』巻4はつぎのように説明している。

皓庭霄度天音第一。皓庭霄度天の中に自然の書八字有り。文に「獲無自育、九日導乾」と曰ふ。天真皇人曰はく、其の八字は、飛玄自然の書にして、字は方一丈、文彩煥曜として、八方を洞明す。元始は下教して其の字を撰して其の音を解せしめ、合せて霄度天中の大梵隱語无量の音と成し、以て道君に付し、霄度天中の宿して仙名有る者をして、度して応に道人たるを得べからしむるなり。

霄度獲靈運、无量洞得眞。

自抗不終劫、育生保長年。

九會應玄機、日童披夜還。

導蕩長夜戸、乾門鍊五仙。

天真皇人曰はく、其の章は霄度天中に^{おい}以て五方飛玄の炁を合せ、以て八字自然の音に和し、无量洞章と曰ふ^{*44}。

ここでは、皓庭霄度天の音を天真皇人が書写したことを述べたあと、五言八句から成る詩「無量洞章」が示されている。これが上掲の『洞玄靈宝度人經大梵隱語疏義』にいう「洞章に敷き訳す」である。この詩も「真・年・還・仙」で脚韻をふんでいる。この詩の各句には「大梵隱語」の「獲無自育、九日導乾」が一語ずつ装填されている（太字）。さらに、つぎのような解説が続く。

霄度天は元洞天を去ること九萬九千気なり。「霄度」は是れ元始の始開の気の、無色の中に溟滓たるなり。「獲無」は是れ龍漢の天の飛天神人なり。元始始開の際、獲無は運に乗って出で、自然の精を凝らして霄度天を立つるなり。故に「无量」にして「真を得る」と曰ふなり。霄度既に立って「自ら抗さば」、天の「劫を終へず」。「育」なる者は、霄度天王の内名なり。常に象輪の車に駕して、九玄の門に遊行し、九機の度を転じて、以て劫会の期に「応じ」、天運の終って「日童」光を停むるや、学者の人を拔度して、

注 42…雲篆と楷書を対照させれば、雲篆の内に楷書が隠蔽されていることに気がつく。その雲篆の発音を暗示している。

注 43…韻字は中古音で示した。魏晉時期の江南の音韻では、これらが通韻していた。これらの例は『真誥』にもみえる。赤松祐子『『真誥』中の押韻字に見える言語的特性』、吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、1992年、471～510頁を参照。

注 44…皓庭霄度天音第一。皓庭霄度天中有自然之書八字。文曰、獲無自育、九日導乾。天真皇人曰、其八字、飛玄自然之書、字方一丈、文彩煥曜、洞明八方。元始下教使撰其字解其音、合成霄度天中大梵隱語无量之音、以付道君、使教霄度天中宿有仙名者、度應得道人也。霄度獲靈運、无量洞得眞。自抗不終劫、育生保長年。九會應玄機、日童披夜還。導蕩長夜戸、乾門鍊五仙。天真皇人曰、其章以霄度天中合五方飛玄之炁、以和八字自然之音、曰无量洞章。

灌ぐに水母の精を以てし、「導く」に太和の氣を以てし、「長夜」の魂を撰召して、九幽の「戸」を出づるを得しめ、皆上って天の「門」に詣り、「五」神を「鍊る」を受けて、進んで朱陵の宮に昇って、福祿を天堂に受けて、無為に逍遙して、永に自然に居らしむるなり *45。

注 45…霄度天去元洞天九萬九千炁。霄度是元始始開之炁，溟滓無色之中。獲無是龍漠之天，飛天神人也。元始始開之際，獲無乘運而出，凝自然之精而立霄度天焉。故曰无量而得真也。霄度既立而自抗，不終天劫。育者，霄度天王之内名。常駕象輪之車，遊行九玄之門，轉九機之度，以應劫會之期。天運之終而日童停光，拔度學者之人，灌以水母之精，導以太和之炁，攝召長夜之魂，得出九幽之戶，皆上詣天門，受鍊五神，進昇朱陵之宮，受福祿於天堂，逍遙無爲，永居自然也。

注 46…この例は、前掲の拙稿「金仙公主の墓葬からみた玄宗期長安道教の文字観」で論じたことがある。

この説明は「洞章」の解説になっている。「」内は「洞章」の語である。この解説によって「洞章」を解説すると、つぎようになる。

霄度に獲の靈は運び、无量にして洞^{おお}いに真を得ん。
自ら抗って劫を終へず、育は生かして長年を保つ。
九会に玄機に応じ、日童^{ひら}夜を披きて還るに
導いて長夜の戸を蕩^{やぶ}り、乾の門に五仙を鍊らしめん。

つまり、宇宙生成の元始において霄度天が出現したこと、それを出現せしめた王は「獲無」といい、その名は「育」ということ、その天王の力によって、生者は不老不死を得て、死者は死後世界（地獄）から救済されて天に昇って肉体の鍊り直しを受けること、を讃えているのである *46。

要するに雲篆は、音を示しているという点では、仏教の音訳語と相似した表音文字の方法を使っているが、その一字一字は別の詩句（「洞章」）の音を導き出し、その詩句は意味を備えている点では道教独特の方法でもあった。

7. 書体の問題

ところで、天書を漢字に翻訳できるとなると、一つの問題が生じる。漢字はもともと梵音をあらわす文字ではないのに、なぜ天書を隸書（＝楷書）で翻訳できるのか、という問題である。

この問題は、宋文明と同時代の仏教界において議論されていた。梁の僧祐『出三蔵記集』巻1の「胡漢訳経音義同異記」の一部を翻訳して示そう

むかし文字を造った人は全部で三人いた。年長は名を「梵」といい、その文字は左から右へ書いた。二番目は「佉楼」といい、その文字は右から左へ書いた。年少は「蒼頡」といい、その文字は上から下へ書いた。梵と佉楼は天竺にいて、黄帝の史官の蒼頡は中国にいた。梵と佉楼は淨天を手本として文字を造り、蒼頡は鳥跡の文様によって文字を造った。画いた文様は確かにことになっているが、道理を伝えるという点では同じである。仰いで仏陀の説を尋ねてみるに、64種類の書がある。例えば鹿輪書と転眼書とでは筆法がことなり、龍鬼書と八部書でも書体がことなる。ただ梵と佉

楼は、世の中でもっともすぐれた文字である。だから、天竺の諸国はこれらを天書とよぶ。西域諸国の写経はすべて梵字を祖としているが、三十六国のあいだには相違する書体がある。これは、例えば中国に篆書や籀書などの変化した書体があるようなものだ。思うに、蒼頡が造った古文も、世の推移につれて変化した。古文が籀書に変わり、籀書が篆書に変わり、篆書が変わって隸書になったように、その変化は少なくない。八体から派生したものに、仙龍書や雲芝書があり、二十四書として楷書・篆書・隸書・籀書・行書・草書・八分書・小篆がある。書体の名称や種類は数多くあるが、これらは実用的ではない。文字の根本をたずね、その意義を考えるなら、漢字の主旨は六体に備わっている。敏速に対応できる点では、隸書が最重要である^{*47}。

これによれば、梵（サンスクリット）と佉楼（カロシティ）と蒼頡は一つの真理（仏の声）から生まれた兄弟であり、それゆえにサンスクリットを漢字に翻訳できるのである。

P.2256 は、この僧祐の説明を意識して書かれているように思われる。両者を比較してみると、つぎのような点に気がつく。

第一に、僧祐は蒼頡が古文を作った後、世の推移につれて書体に変化し、それが隸書となったが、隸書が最も実用的であり、だから仏教の浄天の語（天書）を隸書に翻訳するという。つまり、隸書は梵の弟である蒼頡の流れであるから、翻訳が可能であり正しくおこなわれ得るという前提である。これは、玄聖によって天書から隸書に変えられたのだから、天書と隸書とを雑えて書くことができる（＝翻訳できる）という P.2256 の考えと通じている。

第二に、梵と佉楼は浄天を手本とし、蒼頡は鳥跡を手本とした。浄天とは天上であり、その書は天書であるが、鳥跡は地上の書（＝地書）である。しかもその二つは、道理を伝えるという点では同じなのである。仏教も道教も天→地（天書から地書へ）の翻訳可能性を述べている。相違するのは、翻訳が可能な理由である。仏教は兄弟という血縁関係を前提とするが、道教は「玄聖」が「述べる」^{*48}、つまり弟子が師を「祖述する」ような師弟関係を前提とする。

第三に、インドに 64 種類の書があり、西域 36 諸国に広がっているが、それらの写経はすべて梵字を祖としていると僧祐はいう。これは P.2256 で導入された『真誥』の紫微夫人の言葉と共通している（両者とも『普曜經』にもとづいていると考えられる）。つまり、仏教の文字説を上清派道教の文字説に書き換えたものを、P.2256 は道教の仏教に対する優位のために靈寶經の説明へと導入し、梁末以降、それが雲篆の重要性を強調する説へと進んだのである。

第四は相違点だが、僧祐は天竺と中国という空間的な観点に立つが、P.2256 は宇宙の始原からの玄聖の度重なる翻訳という、時間的な観点に立っている。つまり時間を遡及すればするほど、古ければ古いほど、その文字は尊いという

注 47…「昔造書之主凡有三人：長名曰梵，其書右行；次曰佉樓，其書左行；少者蒼頡，其書下行。梵及佉樓居于天竺，黃史蒼頡在於中夏。梵佉取法於淨天，蒼頡因華於鳥跡。文畫誠異，傳理則同矣。仰尋先覺所說，有六十四書，鹿輪轉眼，筆制區分，龍鬼八部，字體殊式。唯梵及佉樓為世勝文，故天竺諸國謂之天書。西方寫經，雖同祖梵文，然三十六國往往有異。譬諸中土，猶篆籀之變體乎。案蒼頡古文，沿世代變，古移為籀，籀遷至篆，篆改成隸，其轉易多矣。至於傍生八體，則有仙龍雲芝；二十四書，則有楷篆隸。名實雖繁，為用蓋渺。然原本定義，則體備於六文，適時為敏，則莫要於隸法。」蘇晋仁ら点校『出三藏記集』北京：中華書局、1995 年、12 頁。

注 48…「玄聖」は孔子をさす用語であった。『後漢書』「班固伝」注に引く『春秋演孔図』による。「述べる」も孔子の言葉「述べて作らず」にもとづく。

概念にもとづいている。

天書を隸書で翻訳することの道教界の議論としては、P.2256 でつぎのように説明している。

二なる者は変通を論ず。凡そ天書玉字、本文は梵音に出ると雖ども、行教説法するに至っては、亦た類に随って解するを得るなり。『赤書真文』の如きは、本は是れ三元八会、梵天之音なるも、今は隸書を以て伝写し、又た此の音を以て語を訳す。伝写には則ち篆隸両存するも、語を訳するには則ち此（の音）は顕らかなれど梵（の音）は隠るなり。『九天生神章』に及んでは、篆文は伝はらず、梵音は出でず、但だ隸字にして此の音有るのみなり。『内音玉字』に至っては、則ち異同有り、同なる者は亦た隸字を以て篆書を伝ふ、異なる者は此の音を以て梵語を訳さず、故に其の文は単複分つべからざるなり *49。

注 49…者論變通。凡天書玉字，雖本文出梵音，至於行教説法，亦隨類得解也。如《赤書真文》，本是三元八會、梵天之音，今以隸書傳寫，又以此音譯語。傳寫則篆隸兩存，譯語則此顯而梵隱也。及《九天生神章》，篆文不傳，梵音不出，但有隸字而此音也。至於《内音玉字》，則有異同，同者亦以隸字傳篆書，異者不以此音譯梵語，故其文單複不可分也。P.2256「第十一部讚頌」。

注 50…至於梵音為語，單複無恒，或一字以攝衆理，或數言而成一意。

注 51…『洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義』〔道蔵 2-520 上〕

注 52…書は梵書、音は梵音、而隨地上之用。地上之音顯其外、大梵之音隱其中。以此物覆梵音、梵音蘊不用、隱在於内。故言隱。語以明応変之事

これによれば、天書は梵（＝道）の音声を表わす文字となるが、それを儀礼や説法のような地上の用としては、同類の地書（＝隸書）に翻訳して、その隸書の発音で解釈できる。『赤書真文』（「五篇真文」）では雲篆と隸書が併存するが、隸書によって訳しているので、隸書の文字の発音が前面に出て、梵音は隠されている。『九天生神章』では、雲篆は伝わっていないため、梵音はわからず、隸書による発音しかない。『内音玉字』では、隸書によって雲篆を解釈しているものと、隸書の発音によって訳さないものがある、という。この『内音玉字』の部分は、『出三蔵記集』の僧祐の説明に「梵音を語と為すに至っては、單複に恒無く、或いは一字以て衆理を摂り、或いは數言にして一意を成す」*50 とあるのによっていると思われる。要するに、天書の梵音は隠れていても、地上の用としては隸書の発音によって同類の発音がおこなえる、という考えであろう。

唐の張万福は、この宋文明の説を承けて、「大梵隱語」（「内音玉字」）という名称について、つぎのように解釈している *51。

書には是れ梵書、音には是れ梵音、而して地上の用に随ふ。地上の音は其の外に顯はれ、大梵の音は其の中に隠る。此の物を以て梵音を覆ひ、梵音は蘊して用いず、隠れて内に在り。故に「隱」と言ふ。「語」は以て応変の事を明らむるなり *52。

「大梵隱語」の文字は「梵書」であり、発音は「梵音」である。それが書体を変えて地上の文字として地上の発音が与えられる。それによって真の音声（梵音）は隠れる。それは、地上の「用」であり「応変」だというのである。

漢字の発音によって梵音が隠されるというこの論理は、おそらく仏教界からの批判を念頭に置いている。唐の僧である玄奘は「もし天書玉字が諸天真人の書いたものならば、宋文明は近代の道士であって、天真の説法の会に参加できたわけでもなく、また道教經典を集めた真人とも交接していないのに、どうして天書玉字を理解して隸書でふりがなをふれるはずがあろうか。(天書と称するものを自分で書いて自分で翻訳しているにすぎない)」(前掲『甄正論』)といっている。

要するに、P.2256の文字説は、仏教側の意見を換骨奪胎して、宇宙未開に生成した天書についての理論化を進め、仏教に対抗しようとしたものではなからうか。そして、上にみてきたようなP.2256や「一家」の説、『玄門大義』、『雲笈七籤』(『道門大論』)におけるテキストの変容——天書をすべて雲篆として解釈を拡張する、『五符』『五勝』を雲篆明光の例としてあげる、「梵書」の意味を読み替えて雲篆の「大梵隱語」として項目に立てる——は、このような理論化の進展の痕跡を反映していると考えてよいのではなからうか。

結語

P.2265やそれに関連する文献によれば、原始の文字は天地生成の先に生じた。万物は文字のあとに生じたのだから、万物の名(言葉)は文字のあとに与えられたことになる。その一方、原始の文字は「道」の「音」(梵音)をあらわすものだとされた。つまり「氣」は「音」であり「書」である。天真皇人が天書を書き写したとき、それを「正音」とした。つまり「梵音」にもとづいて、地上の物の「音」(=名)を決めた。一つ下のバージョンに文字が翻訳されると、下のバージョンの文字の「音」が表に顕われ、その上のバージョンの文字の「音」は隠れる。文字の変化(「変文」)では、顕と隠の反復がおこなわれるのである。そして、このような文字説は、仏教に対抗する理論化によって錬られた。P. 2256は唐の開元期の写本であるが、同時期の長安の道士である張萬福は、つぎのような問答を想定している。

問うて曰はく「西域天竺の音は多く梵音と同じなるに、中国の音は異れるは、何ぞや」と。答へて曰はく、「音は故より是れ真文の音なるのみ。道は音を以て彼を化し、文を以て此を化するが故なり」と^{*53}。

ここでは「梵音」はサンスクリットに近いとされている。「道」は「音」によってインドを教化し、「文」=文字によって中国を教化した。インドも中国も真理においては同一であり、それは「道」であり「梵」である。「道」=「梵」の音は、サンスクリット(音声言語)となったが、中国では真文(文字)となった。

注 53…「問曰、西域天竺之音多與梵音同、而中國音異、何也。答曰、音故是真文之音耳。道以音化彼、以文化此故也。」張萬福『洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義』[道藏 2-519 下]。

もちろんその優劣について、張萬福は続けて「真文は三才の本為り、言教は布化の末に在り、本は末に勝るなり」という^{*54}。つまり文字は宇宙の根本であり、言葉による教えは教化の末端にあるから、根本の方がすぐれているのである。「布化の末」とは、老子がインドに行って仏を教えたという化胡説をふまえている。

注 54…「真文為三才之本、言教在布化之末、本勝末也。」同前。

以上のように考えてくると、宋文明が文字説を整理したのは、道教が仏教の概念を導入していき、一つのアポリアに陥ったためではなかったろうかと思われる。もし陸脩静のいうように、混元がわかれて三才五行がそろってから雲篆が生じたとすると、「道」の音（梵音）がインドの音であることと真文との優劣が問題となる。つまり、インドの音に近いものが雲篆に先んじることになってしまう。そこで宋文明は、陸脩静に反対して、文字は天地とともに生じたのではなく、天地に先んじて梵音とともにあった、と主張したのではなかろうか。十二部「本文」のテキストの変容において、雲篆を重視していったのも、同じ動機からではなかったか。このような理論化を経たからこそ、張萬福は「真文は三才の本為り、言教は布化の末に在り、本は末に勝るなり」と仏教に対する道教の優位を主張できたのであろう。

宋文明の雲篆と隸書を根拠に、天書は偽だと仏僧が批判した例を上にもみた。宋文明が五方を鎮安する儀礼において、自己の身体を「道」と同一化させ^{*55}、みずから筆をふるって雲篆を書き、それを読み上げたとすれば、天書の顕現は彼自身の息＝氣（souffle）につながり、天書の生成を反復する形となるのではなかろうか。

注 55…ラガウエイ氏が、道士が儀礼において現在でも、自己の身体を老子＝「道」と同一化することと文字の問題を関連させているのは重要であろう。Lagerwey 前掲論文。