

六朝道教と『莊子』

——『真誥』・靈寶經・陸修靜——

はじめに

周知のように、老子という謎に満ちた伝説的人物と、その老子が書いたとされる『老子』という書物は、道教の成立と展開に密接に関わってきた。老子は、もちろん道教の教祖ではないが、最初の道教教団である太平道と五斗米道のときからすでに、老子という人物は神格化されて尊崇され、『老子』という書物は聖典として道教の中で重要な位置づけを与えられていた。太平道の張角は『黃老道を奉事』（『後漢書』皇甫嵩伝）していたし、五斗米道では、教区の指導者である祭酒が信者たちに『老子』五千文を学習させることを司ったという（『三國志』魏書・張魯伝注引『典略』）。

それに対し、老子と同じく「道」の思想を説いたとされる莊周という人物と、莊周が著した『莊子』という書物が、道教と結びつくのは少し遅れる。

『莊子』刻意篇には、「吹呴呼吸、吐故納新、熊經鳥申するは、

六朝道教と『莊子』（神塚）

神塚 淑子

寿を為すのみ。此れ導引の士、養形の人、彭祖寿考なる者の好む所なり」といい、不老長生を求めて身体を鍛錬する「養形の人」は、「純粹にして雑ならず、静一にして変わらず、淡にして無為、動けば天行を以てす」る「養神の道」に達しない低い次元の者であるとする記述が見える。このように、そもそも、『莊子』の思想は、神仙思想とは相い容れない面を持っている。

晋の葛洪（二八三～三四三頃）は、『莊子』に説かれる万物斉同の思想が、神仙の觀念とは大きく隔たっていることを批判して、「或いは復た死生を斉しくして異なる無しと謂い、存活を以て徭役と為し、殂歿を以て休息と為す。其の神仙を去ること、已に千億里なり、豈に耽玩するに足らん」（『抱朴子』釈滞篇）と述べている。もともと、この前後の文で、老子に対する批判をも述べているし、『莊子』の「寓言譬喩」は取るべき所としてある程度の評価もしているので、必ずしも、『莊子』に対してのみ強く批判しているとは言えないのであるが、死生をも斉しきものと考^①える万物斉同の思想は、不老不死を求める神仙思想とは明らかに

大きな隔たりがある。

しかし、隋の時代には、『莊子』は道教の中で重視されるようになっていたことが、『隋書』経籍志・道經の部に、「大業中（六〇五～六一六）、道士の術を以て進む者、甚だ衆し。其の經を講ずる所以は、由お老子を以て本と為し、次に、莊子及び靈寶・昇玄の屬を講ず」とあることから確認できる。さらに、唐の玄宗の開元二十九年（七四一）には、『莊子』は『老子』『列子』『文子』とともに、崇玄学で生徒が学ぶべき科目とされ、科挙の明經科に準じた試験が行われることとなり（道挙）、ついで、天宝元年（七四二）には、莊子は南華真人、『莊子』は『南華真經』と名称を改め、列子・文子・庚桑子もそれぞれ真人の号と真經の名称で呼ばれることとなった。⁽²⁾

隋唐の時代に至るまでの前段階において、『莊子』はどのような過程を経て、道教の中に取り入れられていったのであろうか？この問題は、道教史のみならず、道家思想、仏教思想をも含めた六朝宗教思想史研究の一つの重要なテーマである。

本稿では、『抱朴子』が書かれてから約半世紀後、四世紀の後半に起こった上清派道教の文献『真誥』と、上清派よりやや遅れて作成された靈寶經、そして、洞真（上清）・洞玄（靈寶）・洞神（三皇）の三洞を総括して後世に続く道教の枠組みを整え、道教興隆の基礎を築いた陸修静（四〇六～四七七）の事跡と著述を主な対象として、この問題を検討することにした。

一 上清派道教の形成と『莊子』

まずはじめに、上清派道教の形成期における『莊子』の受容について見ていこう。

東晋王朝の成立から数十年経った四世紀後半に、江南の地において、道教の新しい動きが起る。東晋の興寧・太和年間（三六三～三七七）に、茅山にある許謐（三〇五～三七六）の山館で行われた神降ろしに始まる上清派道教がそれである。この時、靈媒の楊羲（三三〇～三八六？）のもとに降臨した真人たちが、楊羲と許謐・許翽（三四一～三七〇）父子に授けたとされる經典とお告げの言葉を、のちに梁の陶弘景（四五六～五三六）が収集整理して、「運題象第一」「甄命授第二」「協昌期第三」「稽神枢第四」「闡幽微第五」の五篇に編集し、それに、楊羲と許謐・許翽父子の手紙や夢の記録などを収めた「握真輔第六」、および、陶弘景自身の手になる「真誥叙録」「真經始末」「真胄世譜」の文を収めた「翼真檢第七」の二篇をあわせて合計七篇とした書物が『真誥』である（道藏本のテキストでは二十卷に編成されている）。

『真誥』は上清派道教の形成期の状況を知るための最も重要な資料であるので、本章では、『真誥』の中に『莊子』がどのように取り入れられているのかを見ていきたい。

『真誥』の中で『莊子』の思想の影響が顕著に見られるのは、真人に関する記述の部分である。真人というのは、上清派道教が

構想した宗教的世界観である仙・人・鬼の三部世界観^③において、仙の世界の最も上層に位置する存在であるとされている。『真誥』の冒頭「運象篇第一」（巻一、二a～四b）には、南岳夫人魏華存が弟子の楊羲に示したという真人の名の一覧——男性の真人二十三名、女性の真人（女真）十五名——が見える。

そもそも、真人という語そのものが、『莊子』に見えるものである。『莊子』大宗師篇に、「何をか真人と謂う。古の真人は……」に始まる一連の文章があり、真人とはいかなる存在であるかを説明している。それによれば、真人とは、運命があるがままに受け入れ、「生を説ぶ」ことも「死を惡む」こともせず、「其の心は忘れ、其の容は寂かに」「自ら其の適しみを適しむと」する精神の自由を得た超越者であるとされている。『真誥』に出てくる真人たちの性格は、この『莊子』大宗師篇の定義をふまえている。

『真誥』では、真人たちがどのような場所でのどのような暮らしをしているかについては、真人みずからが五言詩の形式で語っている。時には人間世界とも往来しながら、風と光に乗って天空の果てから果てまで自在に移動する真人の姿は、『莊子』逍遙遊篇の大鵬の飛翔にも似ている。俗世を超越した精神の解放、スケールの大きな飛翔という点で、『真誥』の真人は、まず『莊子』の逍遙遊の思想を受容していると言える。

真人たちが五言詩のやりとりによって、やや哲学的な議論をし

ている場面もある。『真誥』巻三「運象篇第三」（二b～五a）に見える真人たちの詩がそれである。そこでは、『莊子』逍遙遊篇や齊物論篇に出てくる「有待」「無待」という語彙・概念^④を用いて、真人とはいかなる存在であるかということが議論されている。この「有待」「無待」に関する五言詩の応酬については、前稿で述べたことがあるのであるので、ここではその概略を簡単に記すにとどめておきたい。

まず、真人のひとりの右英夫人が、茅山の山館にやって来たことについて、「我は有待の来を為す（有待の立場でやって来た）、故に乃ち滄浪を越ゆ」と歌ったのに対し、紫微夫人は、「有待は徘徊して眊するも（有待の者は徘徊してあちこち見るが）、無待は故より当に浄らかなるべし（無待の者はもとと清らかである）」と歌う。『莊子』に述べるように、「有待」とは依存する対象があること、「無待」とは何者にも依存しないことをいう。「有待」よりも「無待」の方をすぐれたものとする紫微夫人の言葉は、それをふまえている。

そのあと、桐柏真人、清靈真人、中候夫人、昭靈李夫人、九華安妃、太虚南嶽真人、方諸青童君、南極紫元夫人らによる五言詩の応酬が続く。その内容は、「無待」を高く評価する方に傾きながらも、議論の重点は、「有待」と「無待」の対立を超えた齊同の哲学を説くことに移っていく。たとえば、中候夫人は、「無待は有待に愈るも、相い遇えば故より和するを得」と言って、「有

待」と「無待」の調和を説き、太虚南岳真人は「太无の中に無待にして、太有の際に有待なり。大小 同じく一波にして、遠近 斉しく一会す」と言つて、「有待」と「無待」の対立を超え、大小・遠近の相違も無きものとなる万物斉同の高い境地があることを説く。同じことを、方諸青童君は、「長短は少多無く、大椿も須臾に終わる。奚ぞ天順に委ねて、神を縦にして空同に任せざるや」と、『莊子』に見える「大椿」という語や『莊子』の思想にもとづく「天順」という語を用いて表現し、対立を止揚したところにある、万物のあるがままの自然に随うべきであることを説いている。

以上のような真人たちによる五言詩の応酬は、「有待」と「無待」という『莊子』に出てくる語彙・概念を用いて、真人の境地を説明したものとして注目される。そして、詩の応酬の結果、真人のあるべき姿として最終的に説かれている、あらゆる相対的対立を超えた万物斉同の立場というのも、『莊子』の思想にもとづくものである。「有」と「無」の一方に執われずに、「斉物」の立場で「運に委ねる」というあり方を尊ぶことは、別の箇所でも、中候夫人の詩として、「坦夷にして天真を觀、累を去りて衆情を縦いままにす。寂を体すれば機駟を廢し、有を崇べば則ち生を攝む。焉んぞ斉物の子の、運に委ねて経る所に任ずるを得んや」(『真誥』卷四、八a)と見える。

前稿で指摘したように、「無待」の優位性を認めつつも、「有

待」と「無待」の対立を超えた斉同の思想の方に重点を置く考え方は、郭象の『莊子』注と共通している。⁷⁾これらの五言詩は、文学のジャンルでは遊仙詩の中に位置づけられるものであり、思想史の上では、郭象の『莊子』注を含めた魏晋玄学の思想の流れを承けて出てきていると言えよう。

これらの五言詩が誰によって作られたかについては、上述のように、『真誥』では、霊媒の楊羲のもとに降臨した真人たちが告げたものとされていて、その作者を知ることができないが、実際には、楊羲およびその周辺の人々によって作られたものと考えるのが自然であろう。『真誥』の中にしばしば登場する重要な女性の真人、南岳夫人魏華存(二五三―三三四)は、もともと実在の人物で、『晋書』卷四一に伝がある魏舒(二〇九―二九〇)の娘であり、南陽の劉文に嫁したという。魏華存には二人の息子がいたが、楊羲は長男の劉璞から、永和六年(三五〇)に靈宝五符を授かったことが、『真誥』に見える(『真誥』卷二〇、一一a)。また、『世說新語』の注によれば、魏華存の次男、劉遐の子の劉暢は、王羲之の娘を娶ったという。⁸⁾王羲之は、『真誥』において、真人が語った言葉の中にも登場している。また、興寧年間の茅山の衆真降臨に相前後して、魏華存をはじめ、『真誥』に登場する真人たちの伝記が「内伝」という名でいくつか著されている。「内伝」の内容は、文学的なふくらみを持つ物語性豊かなものであり、その文体は、修辭的な美文調の部分を含んでいる。⁹⁾

『真誥』の五言詩は、おそらく、「内伝」の作者たちとも密接につながり、王羲之のような東晋の貴族文化を代表する人たちともつながりを持つ場所にいた人々によって作られたのではないかと推測される。

ともかく、『真誥』においては、上清派独特の宗教的世界観である仙・人・鬼の三部世界の中で、最も上位を占める真人という存在のあり方が、『莊子』の逍遙遊の思想と万物斉同の哲学を用いて説明されている。四世紀後半、『莊子』は上清派道教の中に、このような重要な位置づけをされて入ってきたことが確認できる。

さらにまた、真人になるための修道の方法として説かれる事柄にも、『莊子』の思想が関連している。『真誥』においては、真人になるための方法として、存思の道術が重視されている。存思とは、精神を集中することによって、日月星の神々や体内神などの神的存在と交感することである。『真誥』によれば、存思の道術を実践するにあたって、心を専一にすることが何よりも大切であるということが繰り返し説かれ、強調されている。^⑩『真誥』には、許謚が書写したという經典の断片の文字として、「仙者心学」（卷一八、五a）という四字が見える。これは、実修の際の心のあり方を問題にする『真誥』ないしは上清派の立場をよく表している。存思の道術の一つである「五星を歩むの法」についての説明の中で、「苟くも能く心に内鏡を研く者は、是れ感 神に

発すと為す」（『真誥』卷九、二a）とあるのも、その一例である。^⑪

『真誥』では、さらに、存思の道術を行う時だけではなく、平常から、雑念を払い心を虚にして「真」なる「道」に臨むことが重要であると説かれている。「毎に懷を空しくして以て真に向かい、誠を單して以て道に汎ぶ」（『真誥』卷四、三a）ことや、「夷真内に練る」（『真誥』卷六、一三b）ことが、真人への道の要諦として繰り返し説かれているのである。このように、心を空虚の状態にすることによって、「神」と交感し、「道」に近づくという考え方は、『莊子』の「心齋」「坐忘」の思想と共通する。^⑫

以上に述べたように、『真誥』においては、真人のあり方を説明する表現や、真人になるための修道について考え方の中に、『莊子』の逍遙遊の思想と万物斉同の哲学、および、「心齋」「坐忘」の思想が取り込まれているのである。

『真誥』において、さらに注目されるのは、『莊子』の著者、莊周についての記述が見えることである。「莊子は長桑公子を師とし、其の微言を授かる。之を莊子と謂う。抱犢山に隠れ、北育火丹を服し、白日升天し、上のかた太極闡編郎に補せらる」（『真誥』卷一四、一四b）という記述がそれである。この箇所には、陶弘景が、「長桑は即ち是れ扁鵲の師、事は魏伝及び史記に見ゆ。世人、苟も莊生の此の如きを知らば、其の書は弥いよ重んず可きに足る」という注を付けている。つまり、莊周は、扁鵲の師

として『史記』卷一〇五「扁鵲伝」に名が見える長桑君に師事して微言を授かり、それが『莊子』という書物になったこと、その後、莊周は山中に隠れ、丹藥を服用して白日昇天し、仙界で太極圖編に任命されたことを言っている。このように莊周が昇仙して仙界の役人になったというような記述が出てくるのは、『真誥』において、過去の著名な人々や、茅山の神降ろしの当事者と同時代の人たちが今、仙界や鬼の世界でどのような地位にいるのかということに大きな関心が払われ、多くの仙官や鬼官のことが列挙されていることと関連する。⁽¹³⁾ 莊周のことも、それらの中の一員として出てきているのである。

興味深いのは、陶弘景がわざわざここで、莊周がこのような仙官になったことがわかれば、『莊子』の書はますます重視するに値すると注記していることである。陶弘景は『莊子』という書物をきわめて高く評価していた。そのことは、陶弘景の『真誥』編纂方針にも表れている。陶弘景は、『真誥』を七つの篇に編纂した理由を説明して、次のように述べている。

仰ぎ尋ぬるに、道經の上清上品、事は高真の業を極め、仏經の妙法蓮華、理は一乘の致に会し、仙書の莊子内篇、義は玄任の境を窮む。此の三道は以て万象を包括し、幽明を体具するに足る。而して並びに各々七卷なるは、当に是れ璇璣七政、以て八方を斉うが故なり。隱居の製する所の登真隱訣も亦た七貫と為す。今、此の真誥を述ぶるも、復た七目を成

す。五七の数、物の理備わる。(『真誥』卷一九、一b)⁽¹⁴⁾
ここで陶弘景は、『莊子』内篇を、道教の上清經、仏教の法華經と並ぶものとして高く評価し、自分が『登真隱訣』と同様に、『真誥』を七篇にまとめたのは、それらに倣ったからであると述べている。そして、『莊子』内篇を、「玄任の境を窮」めたもの、すなわち、玄なる仙界に身を置く者の境地を究めたものであるとしている。陶弘景のこのような『莊子』評価は、『真誥』の中で真人の世界が『莊子』の文章と思想をふまえて描かれていることと呼応していると見てよいであろう。

二 靈宝經と『莊子』

次に、靈宝經における『莊子』の思想の受容について見ていこう。

靈宝經と総称されるものは、その成立年代を異にする多重的な層から成り、複雑な様相を呈している。⁽¹⁵⁾ 本稿では、敦煌写本の宋文明「通門論」(ペリオ二八六一の二、および、同二二五六)の初めの方に見える陸修靜の「靈宝經目」に名前が見える經典を考察の対象とする。

「靈宝經目」では、靈宝經を「元始旧經」と「新經」の二つに大きく分けて經典名と卷数を記している。ここに記された經典が、現在の道藏本のどれに相当するのか、また、これらの經典は

いつ頃、誰の手によって作られたかについては諸説があつて、まだ明らかではない点が少なくないのであるが、ここでは、『真誥』卷一九「真經始末」(一一b)の「葛巢甫、靈宝を造構し、風教大に行わる」という記述、および、『道教義樞』卷二の「從孫(葛洪の從孫)巢甫に至りて、晋の隆安(三九七)四〇一」の末を以て、道士仁延慶・徐靈期的徒に伝う。世に相い伝え、今に於いて絶えず」という記述にしたがつて、葛巢甫および、その流れを引く人々によって、四世紀末から五世紀にかけて作られたものと考えておく。靈宝經は、当時広く中国社会に浸透してきた仏教の存在を強く意識して作られたものであり、輪廻転生・因果応報思想をはじめとする仏教の教理・思想が多く吸収され、その文体も漢訳仏典によく似ている¹⁷。

靈宝經のうち、『莊子』の受容が最も顕著に見られるのは、『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸經要訣』(道藏第二九五冊)である。これは、陸修靜の「靈宝經目」の中で、「新經」の一つとして挙げられている「太極真人敷靈宝齋戒威儀諸經要訣下一卷」に相当するものと考えられている。「靈宝經目」では、「新經」のことを「葛仙公の受くる所の教戒訣要、及び行業を説くの新經」と説明しており、葛仙公(葛玄。葛洪の從祖)が太極真人から授けられたものということになっている。

『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸經要訣』には、「太極真人曰く」として二十一条の文が記載されている。その内容は、靈宝齋法の具

体的な手順や心構え、齋を行うことの功德、道を得ようとする者が学ぶべき重要な道經、あるいは、仙道を学ぶ目的とその要諦などで、これらの事柄が短く札記風に書かれており、所々に「左仙公曰く」として注記が入っている。左仙公というのは、葛仙公のことで、葛玄は仙界において太極真人の左仙公の位に就いたとされることから、このように呼ばれている。

その二十一条の中の一つに、莊周が登場する文がある。それは次のようなものである。

太極真人曰く、莊周は太上南華仙人なり。其の前世に道を学ぶの時、願言すらく、「我 道を得て仙を成し、才智洞達すれば、当に世に出でて世人中に化し、道德經五千文を敷演して、道意を宣暢すべし」と。恵子は是れ其の弟子なり。爾の時、亦た言う、「先生 若し道を得て、能く出处自在ならば、弟子 願わくば侍從して、微言を唱讃し、玄旨を通達し、道源を洞觀して、以て世羅を解かん。俗人の華競の心を檢し、之を導くに自然法門を以てせん。故より玄の又玄、衆妙の門なり」と。後、並びに願う所を得て、書を著して皆道意に通ず。

世人 今においては是れ仙真上人なるを知らざるは、莊子の造る所、多く寓言なるを以てなり。大鵬・大椿・冥靈は、皆実録の語なり、虚しく発するに非ざるなり。夫れ大処は則ち此の大物を生ず。今、閭苑・崑崙・蓬萊・北海中は、悉く是

の神物有るなり。小処は則ち小物を生ず。若し皆眼に見ゆるを有と為し、見えざるを無と為さんと欲すれば、天下の無とする所多からん。⁽¹⁸⁾

ここで、引用の前半では、莊周が前世において、得道の後は『老子道德経』によって人々を教化しようという誓願を立て、弟子の恵子もそれに従うことを誓い、その願いどおりになったという話が出てきている。すでに別稿で述べたことがあるが、靈宝経においては、元始天尊や天真皇人などの主要な神格について、仏教の本生譚に倣って前世物語が作られている。⁽¹⁹⁾ 仙界において太極左仙公の位に就いたとされる葛仙公の前世物語も、「新経」の一つである『太上洞玄靈宝智慧定志通微経』（道蔵第七五八冊）に、長文にわたって記されている。⁽²⁰⁾ このことを考え合わせると、『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸経要訣』の中に莊周の前世物語が出てきているのは、莊周を神聖視しようとする表れであると見ることもできる。引用の冒頭で、莊周を「太上南華仙人」と称しているのも、同じく莊周の神聖視の表れである。莊周を「南華仙人」と称することに關しては、『隋書』経籍志子部道家類に、「南華論二十五卷。梁曠撰、本三十卷」「南華論音三卷」なるものが著録されており、前者は、『旧唐書』経籍志では「南華仙人莊子論三十卷、梁曠撰」と記されている。梁曠は北周の人であるから、その頃には、『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸経要訣』で出てきた南華仙人という名称が『莊子』の注釈にも用いられるようになってい

ることがわかる。⁽²¹⁾

右の引用の後半では、莊子がすぐれた仙人・真人であることを今の人々が知らないのは、『莊子』の書物に寓言が多いからであるとし、そのように寓言を虚構と見なして非難するのは正しくないと述べている。そして、寓言が虚構ではなく「実録」であることの理由を説明して、人間の目には見えなくても実在している物があるのだと言っている。このような説明のしかたは、『真誥』で陶弘景が仙・人・鬼の三部世界の存在について述べているときの、「正だ是れ隠顕小小の隔たりのみ」と言っている説明とよく似ている。⁽²²⁾

以上のように、『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸経要訣』においては、莊周が登場し、太上南華仙人の称号が付与され神聖視されている。そのことと関連して、この經典においては、『莊子』に出典を持つ語彙・思想概念が、重要な意味を持つものとして出てくる。『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸経要訣』に見える『莊子』に由来する語彙・思想概念として注目されるのは、「真人」という概念と、「兼忘」という語である。

まず、「真人」という概念について見ていくことにしよう。

『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸経要訣』では、靈宝経と並んで老子道德経と上清経（大洞真経三十九章）が最重要の經典として高い位置づけがなされている。⁽²³⁾ そのことを述べた文の中に、「真人」とその世界についての説明がある。

太極真人曰く、靈寶經は衆經の宗にして、以て言宣し難し。五千文は、衆經に微妙にして、大帰義一なり。洞真三十九篇は、三十九真人之を説く者にして、蓋し無生の文なり。此の真人之を伝出するのみ。其の人は道德真氣、自然に混化して真人と成り、老子の儔ならん。無窮の劫を経歴して、道を学ぶの人に非ざるなり。世人、宿恩至り、功德満足し、洞真經を得る者に非ざれば、能く此の義を知る莫し。道う所の者は、皆是れ無上三天の自然宮室、万物山川なり。其の山川万物は、名は世上と同じき者有るも、世の山川万物に非ざるなり。皆、自然の物にして、聞く可くして弁じ難し。洞真玉清經は、略ぼ其の義を解するも、覲縷すること能わず、豈に思議す可けんや。⁽²⁴⁾

ここで太極真人は、上清經の大洞真經三十九章を説いた(伝出した)三十九真人のことを、「道德真氣、自然に混化して真人と成」った者であるとされている。つまり、この三十九真人は、道を学び、その結果として真人に至ったというのではなく、そうした因果の法則を超越して「自然」に真人になった存在であるとされている。そして、大洞真經三十九章に出てくる山川万物は「自然の物」であり、その名は地上の物と同じであっても、実際は地上の物とは異なることを語り、洞真經はまことに人間の思考を絶した不可思議なものであると感嘆している。⁽²⁵⁾ このように、三十九真人の説明として、真人という存在と、真人によって説かれ

た山川万物が、因果の法則を超越した「自然」なるものであるとしていることは、『莊子』の「真人」の觀念に由来し、のちに元始天尊をめぐる仏教・道教論争の中でかわされる「自然」と「因縁」の議論⁽²⁶⁾につながるものとして注目される。

ところで、注意しなければならないのは、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』は靈寶經の一つではあるが、右の引用で言われていることは、上清經の大洞真經三十九章を説いた真人のことであるという点である。葛仙公が登場する靈寶經は、靈寶經のみならず、老子道德經と上清經も重視する傾向があり、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』もそうである。その中で、『莊子』の真人の觀念につながるものが、上清經の真人として説明されているわけで、このことは、真人という觀念が上清經に特有のもの、もしくは、上清經を特徴づけるものと考えられていたことを示唆している。

次に、「兼忘」という語について見ていきたい。「兼忘」という語は、『莊子』天運篇に、「親をして我を忘れしむるは易く、天下を兼ね忘るるは難し。天下を兼ね忘るるは易く、天下をして我を兼ね忘れしむるは難し」と出てくる。また、『莊子』には、「兼忘」と似た意味の言葉として、「兩忘(ふたづなから忘る)」という語も出てくる。『莊子』大宗師篇の、「泉涸れ、魚 相与に陸に処る。相与するに湿を以てし、相濡らすに沫を以てするは、江湖に相忘るに如かず。其の堯を誉めて桀を非らんよりは、兩つながら

忘れて其の道に化するに如かず」という文がそれである。「兼忘」もしくは「両忘」という語は、物我の意識や相対的な価値判断をすべて忘却し、より高度な、至大の世界の中に自己を解放することを意味している。『莊子』の中において、これは万物斉同の哲学につながるきわめて重要な概念となっている。

『太極真人數靈宝齋戒威儀諸經要訣』の中で、「兼忘」という語は、次のような文脈で出てくる。

仙道を学び長生久視し、無期の年劫を享け、宗廟を安んじ、門族を興し、七世父母の苦厄を度し、天堂に昇り、後世に賢明なる子孫を出さんと欲すれば、当に靈宝真文を受けて、是の齋を行うべし。自ら此の大福を得。大福は人を度するを先と為す。所以に人を先にして己を後にし、倚伏兼忘し、其の忘るる所を忘れ、志は玄と同す。⁽²⁸⁾

この文では、靈宝齋を行う目的と、その要諦が述べられている。靈宝齋を行う目的として、長生久視、宗廟・門族の安泰と興隆、子孫繁栄など、きわめて現世的な事柄が挙げられ、それが七世父母の済度という祖先供養の要素と組み合わさっていて、ここには、靈宝齋の思想的特徴がよく表れている。続いて、靈宝齋によって大福を得るための要諦は、「人を度する」こと、すなわち、他者救済であると言っている。他者救済という大乘思想は靈宝經の特徴であり、ここには仏教からの影響が強うかがえる。ただし、その「人を度する」ことの重要性を説明して「所以に」

以下に述べられた文は、『老子』と『莊子』をふまえた表現がなされている。「人を先にして己を後にし」は、『老子』の「是を以て聖人は、其の身を後にして身先んじ、其の身を外にして身存す」(第七章)や「敢えて天下の先と為らず」(第六十七章)という文に基づいていると考えられるし、「倚伏」という語は、『老子』五十八章の「禍は福の倚る所、福は禍の伏す所」をふまえている。そして、その「倚」と「伏」(禍と福)の両方を忘却し、さらに、忘れたということ自体も忘れて、心は玄(道)と同化するという記述は、上に述べた『莊子』の「兼忘」の思想をふまえている。このように、『太極真人數靈宝齋戒威儀諸經要訣』の中に『莊子』の「兼忘」という語が用いられ、「兼忘」が靈宝齋を行う場合の要諦であるとされているわけである。

ところで、「兼忘」という語は、この『太極真人數靈宝齋戒威儀諸經要訣』以外の靈宝經にも見える。『太上洞玄靈宝智慧本願大戒上品經』(道藏第一七七冊)がそれで、この經典は、陸修靜の「靈宝經目」では、『太極真人數靈宝齋戒威儀諸經要訣』の次に名前が挙げられている。

『太上洞玄靈宝智慧本願大戒上品經』には、願を立て戒を守ることについて、太極真人が葛仙公に対して述べた言葉が列挙されている。この經典には、三箇所「兼忘」という語が出てくるが、その中で最も重要なものは、葛仙公の「人生宿世因縁本行の由」についての質問に対して太極真人が答えた次のような言葉で

ある。

夫れ道は無なり。彌絡すること窮まり無きも、子之を尋ねんと欲すれば、近く我が身に在りて、乃ち復た有なり。有に因りて以て無に入り、念を積みて以て妙を得。万物の芸芸たるは、譬えば幻のごときのみ。皆当に空に帰すべし。人身も亦た然り、身死すれば神逝くこと、之を喻うること屋の如し。屋壞れば則ち人立たず、身敗れば則ち神居らず。当に念を制して以て志を定め、身を静めて以て神を安んじ、炁を宝として以て精を存し、思慮兼忘し、冥想内視すれば、則ち身神並一なり。身神並一なれば、真身為るに近し。此れ実に宿世本行に由る。念を積み感を累ね、功は一切を済い、徳は万物を蔭い、因縁輪転して、罪福相対す。生死相滅し、貴賤相使し、賢愚相傾き、貧富相欺き、善惡相顕われ、其の苦無量なるは、皆、人の行願の得る所なり。道に非ず 天に非ず、地に非ず人に非ず、万物の為す所に非ず、正に心に由るのみ。⁽²⁹⁾

ここには、「道」「有」「無」「精」「神」「氣」「兼忘」など、中国古典に由来する語彙・思想と、「宿世本行」「空」「念」「因縁輪転」「罪福」など、漢訳仏典に由来する語彙・思想の双方が出てきていて、靈宝經における身体観や、悟りへの道筋についての考え方が集約的に示されている。⁽³⁰⁾人は普通は死によって「身」から「神」が去り、「空」に帰することになるが、それを押しとどめ

て、「身」から「神」が去らない「身神並一」の状態に至ることが可能であるとし、それは、「念」「身」「氣」を制御して静かに保つことによって「志」「神」「精」を安定させて、「思慮兼忘し、冥想内視」することであるという。ここに、「兼忘」という語が出てきている。「身神並一」の状態に至ることは、「真身」となるに近いとあり、「真身」となることが、修道の窮極の境地であると考えられている。そして、そのような「真身」を得る方向に行くか、それとも、相対的価値観の中で無量の苦しみを味い、輪廻転生を繰り返すかは、「宿世の本行」によるのであって、すべては、その人の「心」に由来するのだと述べている。

『太上洞玄靈宝智慧本願大戒上品經』では、このほかに二箇所ですべて「兼忘」という語が用いられている。「唯だ仙を学ぶの道士は、当に因縁を兼忘し、生死を絶滅し、同じく玄に帰して、以て妙門に入るべし」(四a)、「罪福は他に由らず、諒に自ら爾の身より発す。大賢は故に口を閉ざし、諸の惡縁を絶たんと欲す。念を滅し兼忘に歸し、倚伏 長泯を待つ」(十六a)とあるのがそれである。罪福は己の身に起因するという因縁の理を認めた上で、惡縁を断ち切るための方法として、「念を滅し」、因縁そのものを「兼忘」して、斉同の玄妙なる境地に入ることが説かれている。

以上、『太上洞玄靈宝智慧本願大戒上品經』に出てくる「兼忘」という語について見てきた。このように、靈宝經の中で、

「兼忘」という語が悟りへの道筋の重要な事柄として用いられているのは、ちょうど靈宝經が作られたのと相前後する時代において、仏教の方で「兼忘」という語がしばしば用いられたことと関連すると考えられる。たとえば、支遁(三一四―三六六)の「文殊師利讚」(『広弘明集』巻一五)には、「類に触れて清邁を興し、目撃して兼忘に洞す」(大正蔵第五二巻、一九七上)といひ、廬山の慧遠(三三四―四一六)の「沙門不敬王者論」(『弘明集』巻五)には、「夫れ沙門と称するは何ぞや。其の能く蒙俗の幽昏を發ひらき、化表の玄路を啓ひらき、方に將に兼忘の道を以て天下と同じく往き、高きを希む者をして其の遺風を挹み、流れに漱ぐ者をして其の余津を味わしめんとするを謂うなり」(大正蔵第五二巻、三三上)といっている。後者の例が示すように、東晋の仏教界で大きな影響力を持っていた慧遠が、仏教の立場を「兼忘の道」と表現していることは、注目しておいてよいだろう。上にも述べたように、靈宝經の作成は、仏教の存在を強く意識して行われた。「兼忘」という語について言えば、この言葉がもともと『莊子』に基づくものであることは言うまでもないが、靈宝經の作者たちが「兼忘」という語を、重要な概念として靈宝經の中に用いたのは、このような仏教側の潮流の影響も受けていた可能性が考えられるのである。

三 陸修静と『莊子』

ここまで述べた上清派道教の興隆と靈宝經の作成の流れを承けて、五世紀中頃になると、道教の諸流派を統合しようという動きが起こってくる。その役割を担う中心人物となったのが、陸修静(四〇六―四七七)である。陸修静の事跡と著述を見ると、『莊子』をいろいろな形で取り入れようとしていることがわかる。

まず、陸修静の事跡の中から、『莊子』との関わりを見ておきたい。陸修静の事跡を知るための伝記資料は、陳国符氏によって、陳の馬枢『道学伝』や唐の李渤「真系」(『雲笈七籤』巻五)その他から輯集されている³¹⁾。

陸修静は若い頃から各地の名山をめぐるなどして隠逸の生活を送り、元嘉年間に一度、文帝に召されることはあったが、まもなく都を離れ、廬山に住んだ。文帝から孝武帝に替わった癸巳の年(四五三)の冬、門人を率いて、三元塗炭扇を行ったという(後述)。泰始三年(四六七)、明帝に召されて上京する途中、九江王から「道仏の得失と同異」について質問され、陸修静は、「仏に在りては留秦と為り、道に在りては玉皇と為る。斯れも亦た途を殊にするも致を一にするのみ」と答えた。³²⁾都に至ると、陸修静は、明帝が尚書令の袁粲らに命じて設けさせた宴席で、玄言の士・沙門たちと論争を行い、相手を論破して王公たちの賞賛を受けた。それから十日もたたないうちに、再び華林園の延賢館で会が開か

れ、その時には、明帝みずから臨席して、「道」について陸修静に質問した。さらに、王公たちから、道家が三世のことを説いていないことを指摘された陸修静は、次のように答えたという。

經に云う、吾は誰の子なるやを知らず、帝の先に象たりと。

既に已に先有れば、居然として後有り。既に先後有れば、居然として中有り。莊子に云う、方び生じ方び死すと。此れ並びに三世を明らかにす。但だ言約にして理玄なり、世は未だ悟ること能わざるのみ。

ここで、陸修静は『老子』第四章と『莊子』齊物論篇の文を用いて、仏教の三世説と同じことが、すでに中国で説かれていたと主張している。陸修静のこの答えが全く荒唐無稽な詭弁であることは言うまでもない。『老子』第四章の文は、「道」が「帝」(天帝)に先だって存在するものであることを述べたものであり、『莊子』齊物論篇の「方生方死」という文は、生と死は、可と不可、是と非などと同じく相対的な概念であることを述べたものであつて、仏教の三世説とは何の関係もない。なぜ、陸修静はこのような詭弁を弄してまで、三世説が中国思想の中にあつたことを主張したかったのか、その背景には、仏教との関係の中で、道教が置かれていた状況がある。

陸修静と王公たちとの問答が行われた泰始三年というのは、ちょうど道士の顧歆(四二〇～四八三)が「夷夏論」を著したとされる年である。「夷夏論」は、仏教と道教が互いに非難し合っ

ているのを調停するという名目で著されたもので、その主張のポイントは、「道は則ち仏なり、仏は則ち道なり。其の聖は則ち符し、其の跡は則ち反す」「道は固より符合す。……俗は則ち大いに乖く」(『南齊書』卷五四「高逸伝」および『南史』卷七五「隱逸伝」の顧歆伝)、すなわち、仏教と道教は、その根源的な真理(「道」)は同一であるが、教化の具体的なかたち(「跡」)は異なっているということにある。そして、「跡」が異なるのは、「夷」(インド)と「夏」(中国)の「俗」(風俗)が異なることによると説明し、結局、中国においては、道教こそが教えとしてふさわしく、仏教は必要ないということを主張している。顧歆がこのような強弁とも見える道教擁護、仏教排斥の論を著したことにについて、吉川忠夫氏は、『高僧伝』『統高僧伝』『真誥』の記事を引用しながら、宋齊の頃には、仏教が「巫祝信仰や道教信仰を圧倒しつつ、中国社会に着実に浸透し」、仏教の攻勢に対する道教の劣勢は明らかで「道仏両教が競合の関係にあるというよりも、道教の犠牲のうえに仏教の発展はあつたというべき」状況にあり、このような仏教の攻勢を「中国固有文明そのものの破壊」と意識した顧歆の危機感が「夷夏論」を生んだ背景にあつたと指摘しておられる³⁴⁾。

顧歆の「夷夏論」は、仏教側からの反発を招き、しばらくの間、激しい論争が繰り広げられることになった。謝鎮之・朱昭之・朱広之・慧通・僧敏、および、明僧紹による反論(「正二教

論」は、『弘明集』巻六・巻七に収められ、袁粲による論駁の文は、『南齊書』と『南史』の顧歡伝に収められている。「夷夏論」をめぐる論争の中で、陸修静がどのような態度を取ったのかは不明であるが、吉川氏が指摘されたような顧歡の危機感⁽³⁶⁾は、そのまま陸修静にも共通するものであったことは容易に推測できる。上に述べた九江王との問答において、陸修静は道教と仏教は「殊途一致」であると見なしていることや、仏教を「留秦」⁽³⁵⁾、道教を「玉皇」と表現している点などから、道仏二教の関係についての陸修静の考え方は、基本的に顧歡と同じであったことは間違いない。陸修静は明帝への回答の中で、『老子』と『莊子』を並んで挙げているが、「夷夏論」にも、「国師道士は、老莊に過ぐる無し」と、老莊を併称している文があり、このような姿勢も共通している⁽³⁶⁾。陸修静と顧歡は、思想的にきわめて近いところにいたと見られる⁽³⁷⁾。しかも、陸修静の場合、後述するように、靈宝経を中核として道教を統合することを企図していたのであるが、その靈宝経は、仏教の三世輪廻・因果応報の思想を吸収して、教理の中心に据えているものであった。陸修静が明帝の質問に対して、詭弁を弄してまでも、三世説が中国思想の中にあったことを主張しなければならなかったのは、このような事情があったからと考えられる。

明帝との問答のあと、陸修静は朝廷で厚遇され、明帝が陸修静のために北郊の天印山に建てた崇虚館に住むことになる。泰始七

年(四七一)四月、明帝不豫の際には、崇虚館で人々を率いて三元露齋を行い、国のために祈祷した。その時、館の堂前に黄気が現れて宝蓋の状をなす符瑞が出現し、陸修静はこのことを上聞したという(『宋書』符瑞志下に見える)⁽³⁸⁾。これと同じ年に、陸修静は明帝の勅を受けて、「三洞経書目録」を撰述している(『笑道論』に見える)⁽³⁹⁾。元徽五年(四七七)三月、陸修静七十二才で都において死去。詔によって、廬山の故居は簡寂観と名づけられた。

以上が、陸修静の事跡の概略である。隠逸者としての前半生を経て、宋の明帝の時代には、天子からの厚い信任を背景にして、道教界の重鎮の地位に至った人物であると言える。その陸修静が最も力を入れて取り組まなければならなかったことは、仏教に比べて劣勢であった道教の勢力強化であり、そのためには、道教を統合する必要があった。

道教の統合ということについては、のちに元の張天雨が、陸修静のことを「三洞を総括し、世の宗師と為る」(『玄品録』巻三)と評しているように、洞真(上清)・洞玄(靈宝)・洞神(三皇)の三洞を総括統合するという形であらわれた。陸修静は元嘉一四年(四三七)に著した「靈宝経目序」(『雲笈七籤』巻四)の中で、自らを「三洞弟子陸修静」と称し、三洞の經典全体を総括統合する立場をとることを表明している。また、上述のように、泰始七年(四七一)には、明帝の勅を受けて「三洞経書目録」を撰

述した。

三洞のうち、陸修静と洞神（三皇）との関係については、伝授の系譜の中で名前が挙がっている（『道教義枢』巻二「三洞義」）だけで、詳しいことはよくわからない。実質的に重要なのは、洞真（上清）と洞玄（靈宝）である。

陸修静と洞真（上清）との関わりを示す資料としては、『真誥』翼真檢第七の「真經始末」の記述が挙げられる。東晋中期に茅山において真人たちから靈媒楊羲に授けられた經典（上清經）とお告げの言葉の記録文書（「三君手書」）が、百余年の間にどのような軌跡をたどったかを記している中に、「陸修静南下し、崇虚館を立つ。又、取りて館に在り。陸亡じ、随いて廬山に還る」（『真誥』巻一九、一五a）という短い記事が見える。陸修静が都に出て、崇虚館に住んでいた時、上清經は爰季真という人物の手にあつたのであるが、それを陸修静が都の崇虚館に取り寄せたこと、そして、陸修静が亡くなった後は、その遺骸とともに廬山に還ったことを、『真誥』のこの記事は示している。

後述するように、陸修静が早くから身近に接し、精通していた道經は、上清經ではなく靈宝經である。しかし、陸修静は上清經に対しても、このように関心を持ち、自分の手に入れようとしていた。⁽⁴⁾そして、陸修静が道教統合の枠組みとした三洞の中で洞真（上清）は最初の位置に置かれ、また、これも後述するように、齋の分類においても、陸修静は「洞真上清の齋」というものに対

して、別格の位置づけをしている。陸修静は、陶弘景からは『真誥』の中で厳しい評価を下されているが、陸修静自身としては、『三君手書』やその思想の流れにつながるものに対して、大きな注意を払っていたことがわかる。

三洞のうち、陸修静が最も深く関わりを持ったのは、洞玄（靈宝）である。陸修静が三十二歳の時に書いた「靈宝經目序」は、『元嘉十四年某月日、三洞弟子陸修静、敬んで諸道流に示す』という言葉で始まり、靈宝經の開劫度人説のことを述べたあと、今、靈宝經が世に興隆すべき時であるにもかかわらず、「頃者以來、經文紛互し、似非相乱る」というありさまで、「遂に精粗糅雜し、真偽混行せしむ」という事態に至っているのを憂え、靈宝經に対して整理の手を加え、「旧目已出、並びに、仙公の授事する所の注解を條」して、靈宝經の目録を作ったことを述べている。世に始めた（つまり、作成されつつある）靈宝經に対して、陸修静が早くから関心を寄せていたことがわかる。

現在、道藏に収める陸修静の著述（後人による節録も含む）としては、「靈宝經目序」のほか、『太上洞玄靈宝衆簡文』（道藏第一九一冊）、『洞玄靈宝五感文』（道藏第一〇〇四冊）、『太上洞玄靈宝授度儀』（道藏第二九四冊）、『洞玄靈宝齋說光燭戒罰燈祝願儀』（道藏第二九三冊）、『古法宿啓建齋儀』（『無上黃籙大齋立成儀』巻一六、道藏第二八一冊）、および、『陸先生道門科略』（道藏第七六一冊）がある。⁽⁴⁾最後の『陸先生道門科略』は、当時

の天師道教団の規律が乱れている点を列挙し、教団組織を立て直すための具体的な方法を述べたものである。これが書かれたのは、陸修静が、仏教に対抗しうる道教を作り上げようと企図したとき、民間に基盤を置く教団組織として、古くからの伝統を持つ天師道があり、天師道のあり方を改革し教団組織としての基礎を固めることが、現実問題として必要とされたからであると考えられる。『陸先生道門科略』以外の、現存する陸修静の著述は、いずれも靈宝經や靈宝齋などの儀礼に関する内容のものである。陸修静の活動の中心が、靈宝經を整理し、靈宝齋を整備することによって、教理と儀礼の両面で道教を新しく立て直すことにあったことが、その著述を通してもうかがわれる。

陸修静の著述の中で、『莊子』と直接的な関わりがあるものは、『洞玄靈宝齋說光燭戒罰燈祝願儀』と『洞玄靈宝五感文』である。

『洞玄靈宝齋說光燭戒罰燈祝願儀』は、「燭光齋外說」「法燭叙」「授上品十戒選署禁罰」の三つの部分から成り、齋の意義や、齋の理論などが説かれている。⁽⁴³⁾ その「燭光齋外說」の冒頭に、『莊子』のことが出てくる。

燭光とは、猶お莊子の謂う所の燭火のごときものなり。光の微なる者と為す。原ぬるに夫れ齋法は至精なるも、行う者は常に粗にして、実に五濁の垢障、深く蒙いて啓き難し。曲穴に処りて、太陽の照らす所に非ざるが如く、幽闇より延引す

るは、宜しく燈燭の明を以てすべし。今、燭光を以てするは、斯れの謂なり。⁽⁴⁴⁾

ここで陸修静は、齋の役割は、人々を暗闇から引き出す松明の光であり、『莊子』の「燭火」のようなものであると言っている。『莊子』の「燭火」は、逍遙遊篇に見えるもので、堯が天下を許由に譲ろうとして、「日月 出づるに、燭火 息まざるは、其の光におけるや、亦た難からずや」と語ったという話を指している。⁽⁴⁵⁾ 堯が、許由の大きな徳を太陽や月に喩え、自分の小さな徳を「燭火」に喩えているところである。『莊子』本文の趣旨は、太陽や月のような大きな光が輝いているときには、「燭火」は無用だということであるが、陸修静は敢えて、その「燭火」という微かな光（「光の微なる者」）を齋に喩えているわけである。

陸修静が齋を『莊子』の「燭火」のようなものだと言った意図を推測してみるに、齋というものは、太陽や月に喩えられるような圧倒的な力を持つてすべての存在を照らし出す光源ではなく、松明の光のように小さな光ではあるが、暗闇の中でひとりひとりの人間のために確実な導き手となってくれる光源であることを言おうとしたのではないかと思われる。靈宝經では、新たな劫の始まりごとに、暗闇の中に光明が現れ、忽然と出現した天書とともに元始天尊が説法を行うという設定になっている（開劫度人説）ので、太陽や月の光は、元始天尊の説法の象徴であると言える。それに対して、齋は、「五濁」に汚れ「幽闇」の中にいて光を求

める人間ひとりひとり（無明の地獄に墜ちた人々をも含めて）に對して、手元足下を照らし出して歩むべき道を示してくれる松明の光のようなものであることを、陸修靜は言おうとしているようである。

『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』の中には、「夫れ人の体は聖真に非ずして、身を五濁に処く。三尸強盛にして、内に攻賊を生じ、九竅四閥、各おの趣く所有り。施為の向かうところ、動きて死地に入り、天年を傷つくを致し、命は天寿を終えず、惡を犯して非を為し、罪を幽司に結ぶ」（三a）とか、「夫れ人の先身、重罪惡對有れば、則ち廕蓋の裏む所と為り、六蔽開かず、心意曲狹、氣性逆戾にして、五欲に迷著し、其の外を窺う莫し」（四b）など、人間の惡の面に注意を払った記述が多く見える。「聖人、百姓の五欲に奔競し、自ら定むること能わざるを以ての故に齋法を立つ」（六a）という文もある。惡に陥りがちな普通の人間、あるいは、すでに地獄に墜ちた死者をも含めて、すべての人々を対象として、「厄を救い難を抜き、災病を消滅して、死人の憂苦を解脱し、一切の物を度」（一〇b）せんとするものが、齋であることを陸修靜は強調している。陸修靜が「燭火」を齋に喩えたことは、『莊子』本文の本来の趣旨からは離れてしまっているが、暗闇の中で惑う人々の導きの光の譬喩としては、効果的なものと言えよう。

陸修靜の著述の中で、もう一つ、『莊子』との関わりがあるの

は『洞玄靈寶五感文』である。『洞玄靈寶五感文』は、「五感」というものについて述べた前半部分と、「衆齋法」と名づけられた後半部分から成る。前半部分は、癸巳の年（四五三）の冬に、陸修靜が門人たちを率いて三元塗炭齋を行ったとき、「嚴寒 肌を切する」中、嚴重な「科禁」を守りつつ、何日間も続けて行われる齋の厳しさに耐えかねて、門人たちに懈怠の心が生じるのではないかと懼れて、齋を行う者が深く心に留めるべき五つの事柄を、「五感」として列挙したものである。「五感」とは、父母の重恩を思うこと、我を守るために惡事を犯して地獄に墮ちた父母の苦しみを思うこと、修道の初心を忘れず亡父母が福堂に上ることを願うこと、この教えを開いた太上衆尊大聖真人の恩を思うこと、我が師の恩を思うことの五つである。ここには、父母の恩を思う「孝」という儒教的觀念と、輪廻転生を前提とした死者供養という仏教的觀念とが融合している。仏教を吸収しつつ、それを中国固有の思想と融合させたものを新しい道教の教理・儀礼とし、それによって、仏教に對抗しうる道教を作り上げようとした陸修靜の立場が、ここの文からもよくうかがわれる。

後半部分の「衆齋法」では、「齋には各々法有り、凡そ十二法」（五a）と言い、第一に「洞真上清の齋」二法（絶群離偶・孤影夷齡）、第二に「洞玄靈寶の齋」九法（金籙齋・黄籙齋・明真齋・三元齋・八節齋・自然齋・洞神三皇の齋・太一の齋・指教の齋）、および、「又曰く」として「三元塗炭の齋」、以上の合計

十二法が挙げられている。この十二の法の中で、もつとも詳細で具体的な説明がなされているのは、最後の「三元塗炭の齋」である。ついで、第二の「洞玄靈宝の齋」の九つの法についても、記述のしかたに繁簡の差はあるが、それぞれの齋の目的と具体的な手順についての説明がある。それに対して、第一の「洞真上清の齋」については、具体性に乏しくわかりにくい。しかし、この「洞真上清の齋」が『莊子』と関わりがある。本文と原注からなるが、本文の箇所のみ挙げれば、次のとおりである。

其の一の法：群を絶ち偶を離る。無為を業と為す。胃を寂にし、申を虚しくす。神を眠らし、炁を静かにす。形を遺れ^{わす}体を忘れ、無にして道と合す。

其の二の法：影を孤にして豁を夷にす。⁽⁴⁶⁾

非常に短い文であるが、本文に付された原注も参考にすれば、一番目の法は、要するに、朋友や妻子との交わりを絶ち、ただ一人でいるというもので、これは、無為を事とするものであり、食事を攝らず、「神」を眠らせ、「氣」を静め、「形体」(身体)を忘却し、「無」になって「道」と合一するというものである。二番目の法も、一番目の法とほとんど違いはないようである。「無為を業と為す」とあるのは、次の「洞玄靈宝の齋」が「有為を以て宗と為す」(五b)とあるのに対応している。「洞玄靈宝の齋」として挙げられた九つの法が、壇や門、香火などを用意し、複数の人数で、一定の日数の間、決められた手順どおりに行われるとい

う具体的なものであるのに対して、この「洞真上清の齋」は、ただひとりで自己の内面と向き合って行われる精神的なものである。

「洞真上清の齋」は、その説明から見て、『莊子』の「心齋」「坐忘」に近いものであることがわけるが、ここには、「心齋」「坐忘」という語そのものは出てきていない。それが出てくるのは、唐の孟安排が、隋末頃成立の『玄門大義』に基づいて編纂した『道教義枢』である。⁽⁴⁷⁾『道教義枢』巻二「十二部義」に、次のようにある。

其の齋の功德を論ずるに、凡そ二種有り。一は極道、二は済度なり。極道とは、洞神經に云う、心齋坐忘し、道を極むるに至ると。本際經に云う、心齋坐忘し、空を遊び飛歩すと。済度とは、經に依れば三籙七品有り。三籙とは、一は金籙齋。上は天災を消し、帝王を保鎮す。二は玉籙齋。人民を救度し、福を請い過を謝す。三は黄籙齋。下のかた地獄九玄の苦より抜く。七品とは、一は三皇齋。仙を求め国を保つ。二は自然齋。真を修め道を学ぶ。三は上清齋。虚に昇り妙に入る。四は指教齋。災を禳い疾を救う。五は塗炭齋。過を悔い命を請う。六は明真齋。九幽の魂を抜く。七は三元齋。三官の罪を謝す。⁽⁴⁸⁾

ここでは、齋の功德を「極道(道を極める)」と「済度」の二つに分け、「極道」の説明として、『洞神經』と『本際經』を挙

げ、その中に「心齋坐忘」という語が出てきている。この『道教義枢』の文とほぼ同じ記述が、法琳『辯正論』にも見える。⁴⁹『道教義枢』と『辯正論』に言う「済度」の齋は、その名称に若干の違いはあるものの、陸修静『洞玄靈宝五感文』の「洞玄靈宝の齋」と「三元塗炭の齋」をあわせたものに相当し、「極道」の齋は、『洞玄靈宝五感文』の「洞真上清の齋」に相当すると見られる。つまり、『洞玄靈宝五感文』の「洞真上清の齋」に相当するものが、『道教義枢』と『辯正論』では「心齋坐忘」という語を用いて表現されていることになる。その説明として出てきている「空を遊び飛歩す」という表現は、まさに、『真誥』に見える真人たちのさま、あるいは、存思の道術を行う者たちが思い描く天上世界のさまを表す言葉であり、その点から見ても、この「心齋坐忘」の齋が、上清派道教を特徴づけるものであることを示している。『洞玄靈宝五感文』には「心齋」「坐忘」という語は出てきていないが、陸修静の意識としては、「洞真上清の齋」と『莊子』の「心齋」「坐忘」とが結びついていたと推測してよいであろう。

「洞真上清の齋」（「極道」の齋）と「洞玄靈宝の齋」（「三元塗炭の齋」を含める。「済度」の齋）の違いについては、『辯正論』の、「坐忘の一道は、独り生死の源を超え、済度の十齋は、同じく哀憂の本を離る」という文がよくまとめている。「心齋坐忘」で表現される「洞真上清の齋」は、ただひとりで道を修め、生死をも超越する高い精神的境地をめざす個人的・内面的な性格の強

いものであり、一方、「済度」を主眼とする「洞玄靈宝の齋」は、すべての人々が共に悲哀憂苦を離れ幸福に近づくことを願って行われる集団的・儀礼的なものである。

もつとも、麥谷邦夫氏が指摘しておられるように、六朝から唐初にかけての諸文献を見ると、齋の種類や名称について、必ずしも統一的に整理されてはいなかったようで、『太上洞玄靈宝業報因縁経』巻四（七b）持齋品や、『雲笈七籤』巻三七に引く『道門大論』などには、少し異なった説明が見られる。⁵⁰右に挙げた『道教義枢』と『辯正論』の文においても、「済度」の「七品」の一つとして「上清齋」という名称が挙がっており、これと「極道」の「心齋坐忘」の齋とはどういう関係にあるのか、ここだけではわかりにくい（後文参照）。

しかし、大きな傾向としては、六朝末から唐初頃には、道教の齋を「洞真上清の齋」と「洞玄靈宝の齋」に大別することが行われ、「洞真上清の齋」は、『莊子』の「心齋坐忘」のようなものと考えられていたと見てよいだろう。そのような齋の分類の構想は、陸修静の『洞玄靈宝五感文』にまで遡る。上述のように、陸修静の活動の中心は、靈宝経を整理し、靈宝齋を整備することであり、それを通じて、仏教の攻勢に対抗しうる道教を作り上げることを企図した。齋について言えば、陸修静が、衆生済度の大乗思想を基盤に置く靈宝齋に力点を置いていたことは、上述の『洞玄靈宝齋說光燭戒罰燈祝願儀』の文によって明らかであるし、

『洞玄靈宝五感文』においても、自ら門人たちを統率して行った三元塗炭斎のほかに、「洞玄靈宝の斎」の九つの法について、かなり具体的に(実際には構想段階であったのかも知れないが)述べている。しかし、その一方で、その「洞玄靈宝の斎」の前に、いわば別格扱いのような形で「洞真上清の斎」を置いていところ、三洞の構想とも通じる、道教統合に当たった陸修静の意図を感じ取ることができるように思われる。

厳密に言えば、靈宝經そのものの中に、すでに「洞真上清の斎」に通じるような内容の記述が若干見える。前章にも挙げた『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸經要訣』の中に、「斎の時、皆 心は玄真に注ぎ、永く外想無し。……上士は道を室内に得。幽谷に処ると雖も、外想 一毫も絶たざれば、亦た徒勞して力を損するのみ」(二一a)とか、「道士は遠く人跡を絶ち、静かに名山に棲み、是の長斎を修め、独り幽谷に処れば、則ち復た法師を選ばず、唯だ心は口と談ず。人間に是の斎を修めれば、道士は服食五穀、断ちて餌する所無きのみ」(二一b)などあるのがそれである。これは、前章に述べたように、『太極真人敷靈宝齋戒威儀諸經要訣』が上清經に対して高い位置づけをしていること、換言すれば、上清經ないしは上清の思想をも靈宝經の中に取り込もうという姿勢で書かれていることと関係すると思われる。上述の、『道教義樞』と『辯正論』の文において、「済度」の「七品」の一つに「上清斎」という名が挙がっているのも、これと同様であっ

て、靈宝經そのものの中に、すでに、上清經ないしは上清の思想を取り込もうとする動きがあり、それを承けて、「済度」の斎の一つとして「上清斎」が挙げられるに至った可能性がある。

しかし、陸修静は敢えて、「洞玄靈宝の斎」とは性格の異なる斎として「洞真上清の斎」というものを別に立て、「洞玄靈宝の斎」よりも前に置いた。これは、麥谷氏が指摘するように、「仏教側の塗炭斎攻撃に対するために、『莊子』の説を借りて、仏教の坐禪、觀法に相当するものが道教にも存することを主張する^⑤」という狙いがあった可能性が考えられる。

このように「洞真上清の斎」を一つのカテゴリーとして立てたことは、洞真上清・洞玄靈宝・洞神三皇の三洞のうち、洞真上清を最も上位に置き、三洞の名の下に道教を総括統合しようとした陸修静の考え方の、斎の面での現れと見ることができる。唐の李渤の「真系」(『雲笈七籤』卷五)では、楊羲↓許翽↓許黄民↓陸修静↓孫遊嶽↓陶弘景↓王遠知↓潘師正↓司馬承禎↓李含光の順に、上清の経録が授受されたと述べられている。この系譜は、歴史的事実とは合わないものも含まれるのであるが、ともかく、このように陸修静が上清派の系譜の上に位置づけられるに至ったのは、道教の枠組みを定めた三洞についての、陸修静のこうした考え方が関係していると見られる。そして、陸修静が三洞の上位に置いた洞真上清は、これまで述べてきたように、真人の世界という発想や心斎坐忘の修養法など、『莊子』の思想にもとづく部分

が多い。そういう点から見ても、陸修静は『莊子』の思想を重視し、道教の重要な一部分として積極的に取り入れたと言えるのである。

おわりに

本稿では、六朝道教の中に『莊子』がどのように取り入れられていったのかという問題を、『真誥』と靈宝経と陸修静の三者に焦点を当てて考察した。六朝道教の中に、『莊子』が取り入れられていった過程に目を向けることを通じて、六朝道教の展開の様相が鮮明に浮かび上がってくる。

『真誥』においては、上清派道教の独自の宗教的世界観である仙・人・鬼三部世界の中で、最も上位を占める真人という存在のあり方が、『莊子』の逍遙遊の思想と万物斉同の哲学を用いて説明され、得道のための方法として上清派が重視した存思の道術では、『莊子』の「心齋」「坐忘」の思想と通じる考え方が見られる。そもそも、『莊子』の思想は、個人的・天上志向的（超越的）で心のあり方を重視する上清派の思想とは、親近性があると言える。

上清派にやや遅れ、仏教思想を多く吸収して作られた靈宝経では、「身神並一」の「真身」に至るための修道の過程において、『莊子』の「兼忘」という語が、重要な意味を付与されて用いら

れている。これは、同時代の仏教において悟脱の境地が「兼忘」という語で表現されていることを意識している可能性がある。また、莊周という人物についても、『真誥』では昇仙して仙官となったと記されていたのが、靈宝経では、仏教の本生譚を模して、莊周の前世物語が作られている。集団的・地上的（現世中心的）な性格の強い靈宝経の思想は、『莊子』の思想とは本来、遠いように思えるが、靈宝経における『莊子』の受容は、いわば、中国仏教（老莊の語を多く用いて漢訳され、老莊思想を介して解釈された仏教）を経由してのものという面が強いと考えられる。

五世紀において道教の統合を図った陸修静は、『莊子』を積極的に道教の中に取り込もうとした。仏教側からの道教批判に答えた言葉や、靈宝斎についての説明の中に、『莊子』の語句が、やや強引な解釈をして用いられているところに、それはうかがわれる。陸修静が道教統合の枠組みとした三洞の考え方は、『莊子』の思想に近いものを多く持つ洞真上清を上位とするものであり、また、三洞のうち、陸修静が道教の実質的な中心とした洞玄靈宝はすでに、『莊子』の思想を尊重し、莊周を神聖化する考え方が織り込まれたものであった。このような過程を経て、『莊子』は六朝道教の重要な要素となっていたのである。

注

- (1) 『抱朴子』 積滯篇「又五千文雖出老子、然皆泛論較略耳。其中了不肯首尾全舉其事、有可承按者也。但暗誦此經、而不得要道、直為徒勞耳。又況不及者乎。至於文子・莊子・閔令尹喜之徒、其屬文筆、雖祖述黃老、憲章玄虛、但演其大旨、永無至言。或復齊死生、謂無異以存活為徭役、以殂歿為休息、其去神仙、已千億里矣、豈足耽玩哉。其寓言譬喻、猶有可采、以供給碎用、充御卒乏、至使末世利口之奸佞、無行之弊子、得以老莊為窟藪、不亦惜乎」
- (2) 『旧唐書』 玄宗紀下「(開元)二十九年春正月丁丑、制兩京・諸州各置玄元皇帝廟并崇玄學、置生徒、令習老子・莊子・列子・文子、每年准明經例考試」
- 同「(天寶元年)二月……莊子号为南華真人、文子号为通玄真人、列子号为冲虚真人、庚桑子号为洞虚真人。其四子所著書、改為真經。崇玄學置博士・助教各一人、學生一百人」
- (3) 『真誥』 卷一六、四 a (陶弘景注「天地間事理乃不可限以胸臆而尋之。此幽顯中、都是有三部、皆相關類也。上則仙、中則人、下則鬼。人善者得為仙、仙之謫者更為人。人惡者更為鬼、鬼福者復為人。鬼法人、人法仙、循環往來、触類相同。正是隱顯小小之隔耳」)
- (4) 『莊子』 逍遙遊篇「夫列子御風而行、冷然善也。旬有五日而後反。彼於致福者、未數數然也。此雖免乎行、猶有所待者也。若夫乘天地之正而御六氣之弁、以遊無窮者、彼且惡乎待哉」
- 同・齊物論篇「罔兩問景曰、曩子行、今子止。曩子坐、今子起。何其無特操与。景曰、吾有待而然者邪。吾所待又有待而然者邪。吾待蛇蚺蜩翼邪。惡識所以然。惡識所以不然」
- (5) 拙著『六朝道教思想の研究』(創文社、一九九九年) 第一章「『真誥』について」七六頁〜八九頁参照。
- (6) 『莊子』 逍遙遊篇「上古有大椿者、以八千歲為春、八千歲為秋」。同・知北遊篇「生非汝有、是天地之委和也。性命非汝有、是天地之委順也」
- (7) 『莊子』 逍遙遊篇の郭象注に、「苟有待焉、則雖列子之輕妙、猶不能以無風而行。故必得其所待、然後逍遙耳。而況大鵬乎。夫唯与物冥而循大變者、為能無待而常通。豈獨自通而已哉。又順有待者、使不失其所待。所待不失、則同於大通矣。故有待無待、吾所不能齊也。至於各安其性、天機自張、受而不知、則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待、況有待之巨細乎」とある。拙著『六朝道教思想の研究』 第一章「『真誥』について」八五頁〜八六頁参照。
- (8) 『世說新語』 品藻篇注「劉瑾集敘曰、瑾字仲璋、南陽人。祖遐、父暢、暢娶王羲之女、生瑾。瑾有才力、歷尚書・太常卿」。吉川忠夫「書と道教の周辺」(平凡社、一九八七年) 六章「南真仙昇——魏夫人仙壇碑——」参照。また、近年、南京象山から出土した琅邪の王氏一族の墓誌のひとつに、劉璞の長女、劉媚子が王羲之のいとこ王建之の妻であったことが記されており、魏華存の長男、劉璞も王羲之と関わりを持つことが明らかになった。堂蘭淑子「南嶽魏夫人の家族と琅邪の王氏——王建之妻劉媚子墓誌を中心に——」(『桃の会論集』三集、二〇〇五年) 参照。
- (9) 小南一郎「中国の神話と物語り」(岩波書店、一九八四年) 第四章「漢武帝内伝」の成立、拙著『六朝道教思想の研究』 第一章第三章「上清經の形成とその文体」参照。
- (10) 詳しくは、拙著『六朝道教思想の研究』 七〇頁〜七五頁を参照された。
- (11) 上清經の一つである『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經』(道藏第一〇二七冊) に、「子欲步綱、澄心虚靜、不思哀憂、不念榮味。於是廻行三匝、登星啓祝、使魂魄二神俱過靈閣、豁然縱体、奄忽自忘、盛潔乃步」(八 a)、「真靈從太無之鑑以察於纖介之心。可不慎歟」(二八 b) などとあるのも、同様のことを述べている。
- (12) 「心齋」「坐忘」の語は、『莊子』の中に次のように見える。『莊子』人間世篇「顏回曰、吾无以進矣、敢問其方。仲尼曰、齋、吾將語若。有心而為之、其易邪。易之者、暋天不宜。顏回曰、回之家貧、唯不飲酒茹葷

者、数月矣。如此、則可以為齋乎。曰、是祭祀之齋、非心齋也。曰、敢問心齋。仲尼曰、若一志、无聽之以耳而聽之以心、无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳、心止於符。氣也者、虛而待物者也。唯道集虛。虛者、心齋也」

『莊子』大宗師篇「顔回曰、回益矣。仲尼曰、何謂也。曰、回忘仁義矣。曰、可矣、猶未也。他日、復見。曰、回益矣。曰、何謂也。曰、回忘礼学矣。曰、可矣、猶未也。他日、復見。曰、回益矣。曰、何謂也。曰、回坐忘矣。仲尼蹵然曰、何謂坐忘。顔回曰、墮肢体、黜聰明、離形去知、同於大通、此謂坐忘。仲尼曰、同則无好也、化則无常也。而果其賢乎。丘也請從而後也」

- (13) 拙著『六朝道教思想の研究』第一篇第一章「『真誥』について」三四頁～五二頁参照。ちなみに、茅山の神降ろしよりやや遅れて成立したと考えられる『元始上真衆仙記』（道藏七三冊）には、「莊周為太玄博士、治在荆山」（八b）とあり、『洞玄靈寶真靈位業圖』（道藏七三冊）には、「第三右位、……韋編郎莊周」（一一b）とある。『元始上真衆仙記』については、小南一郎「尋葉から存思へ」（吉川忠夫編『中国古道教史研究』、一九九二年、同朋舎出版）参照。

(14) 『真誥』卷一九、一b「仰尋道經上清上品、事極高真之業、仏經妙法蓮華、理會一乘之致、仙書莊子內篇、義窮玄任之境。此三道足以包括万象、体具幽明、而並各七卷者、当是璇璣七政以齊八方故。隱居所製登真隱訣亦為七貫。今述此真誥、復成七目。五七之數、物理備矣」

- (15) 拙著『六朝道教思想の研究』第一篇第五章「上清經と靈寶經」二七三頁～二七五頁参照。

- (16) 靈寶經の成立に関しは、Ofuchi Ninji “On Ku Ling-pao-ching” (ACTA ASIATICA 27, 1974)、小林正美「劉宋における靈寶經の形成」（『東洋文化』第六二号、一九八二年）をはじめ、諸説がある。それらの諸説について、詳しくは拙稿「靈寶經における經典神聖化の論理——元始旧經の「開劫度人」説をめぐって——」（『名古屋大学文学部研究論集』哲学五一、二〇〇五年）注6、同「六朝靈寶經に見える葛仙公」（『麥谷邦夫

編『三教交渉論叢』、京都大学人文科学研究所、二〇〇五年、所収）第四節参照。

- (17) 拙稿「靈寶經と初期江南仏教」（『東方宗教』第九一号、一九九八年）参照。

(18) 『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』一八b～一九a「太極真人曰、莊周者、太上南華仙人也。其前世学道時、願言、我得道成仙、才智洞達、当出世化世人中、敷演道德經五千文、宣暢道意。恵子是其弟子、爾時亦言、先生若得道、能出処自在、弟子願侍從、唱讚微言、通達玄旨、洞觀道源、以解世羅也。檢俗人華競之心、導之以自然法門、故玄之又玄、衆妙之門也。後並得所願、著書皆通道意。世人于今不知是仙真上人、以莊子所造多寓言。大鵬・大椿・冥靈、皆實録語也、非虛發矣。夫大処則生此大物、今閭苑・崑崙・蓬萊・北海中、悉有是神物。小処則生小物。若欲皆眼見為有、不見為無、天下之所無多矣」

- (19) 拙稿「靈寶經に見える本生譚」（『麥谷邦夫編『中国中世社会と宗教』、道氣社、二〇〇二年）。

(20) 靈寶經における葛仙公の位置づけ、および、葛仙公の前世物語については、拙稿「六朝靈寶經に見える葛仙公」（注16）所掲参照。

- (21) 『周書』韋復伝「復又雅好名義、虚襟善誘。雖耕夫牧豎、有一介可称者、皆接引之。特与族人処玄及安定梁曠為放逸之友。」「太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣」に見られる莊周の尊崇と、梁曠撰『南華論』については、盧國龍「道教哲学」（華夏出版社、一九九八年）二三八頁～二三九頁、王承文「敦煌古靈寶經与晋唐道教」（中華書局、二〇〇二年）二七九頁～二八七頁に指摘がある。

- (22) 注(7)参照。

(23) 小林正美「靈寶齋法の成立と展開」（同氏編『道教の齋法儀礼の思想史的研究』、知泉書館、二〇〇六年、所収）、注(20)所掲拙稿参照。

- (24) 『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』一九b「太極真人曰、靈寶經者、衆經之宗、難以言宣。五千文、微妙衆經、大帰義一也。洞真三十九篇、三十九真人説之者、蓋無生之文矣、此真人伝出之耳。其人道徳真氣、混

化自然成真人、老子之儔矣。経歴無窮之劫、非学道之人也。世人非宿恩至功德満足、得洞真経者、莫能知此義。所道者、皆是無上三天自然宮室、万物山川。其山川万物、名有世上同者、非世之山川万物也、皆自然物、可聞難弁。洞真玉清経、略解其義、不能覲縷、豈可思議也」

- (25) 『太極真人敷靈宝斎戒威儀諸経要訣』においては、上清経(大洞真経三十九章)に対する尊重のしかたが老子道德経・靈宝経とはやや異なり、地上において妄りに誦すべきではないものとされていること、拙稿「六朝靈宝経に見える葛仙公」(注(16)所掲) 参照。

- (26) 拙稿「元始天尊をめぐる三教交渉」(麥谷邦夫編『三教交渉論叢統編』、京都大学人文科学研究所、二〇一一年) 参照。

- (27) 『莊子』天運篇「以敬孝易、以愛孝難。以愛孝易、以忘親難。忘親易、使親忘我難。使親忘我易、兼忘天下難。兼忘天下易、使天下兼忘我難」同・大宗師篇「泉涸、魚相与處於陸、相呬以濕、相濡以沫、不如相忘於江湖。与其譽堯而非桀也、不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也」。大宗師篇のこの文のあとの方には、「魚相忘乎江湖、人相忘乎道術」という文が出てくる。この「相忘」も「兼忘」「兩忘」と同様の意味である。

- (28) 『太極真人敷靈宝斎戒威儀諸経要訣』一一b「学仙道欲長生久視、享無期之年劫、安宗廟、興門族、度七世父母苦厄、昇天堂、後世出賢明子孫、当受靈宝真文。行是斎、自得此大福。大福、度人為先。所以先人後己、倚伏兼忘、忘其所忘、志与玄同」

- (29) 『太上洞玄靈宝智慧本願大戒上品経』二a・b「夫道、無也。彌絡無窮、子欲尋之、近在我身、乃復有也。因有以入無、積念以得妙。万物芸芸、譬於幻耳、皆当帰空。人身亦然、身死神逝。喻之如屋。屋壞則人不立、身敗則神弗居、当制念以定志、靜身以安神、宝炁以存精、思慮兼忘、冥想内視、則身神並一。身神並一、近為真身也。此実由宿世本行。積念累感、功濟一切、德應万物、因縁輪転、罪福相對。生死相滅、貴賤相使、賢愚相傾、貧富相欺、善惡相顕、其苦無量、皆人行願所得也。非道非天、非地非人、非万物所為矣、正由心耳」

- (30) ここに述べられた事柄と類似する内容のことは、靈宝経「元始旧経」の『太上洞玄靈宝三元品戒功德輕重経』(道蔵第二〇二冊)にも見える。拙稿「六朝靈宝経に見える葛仙公」(注(16)所掲) 参照。

- (31) 陳国符『道蔵源流考』(中華書局、一九六三年版)三八頁～四四頁。馬枢『道学伝』についても、陳国符氏による輯佚が『道蔵源流考』四五四頁～五〇四頁に掲載されている。また、鐘国発『陶弘景評伝』(附「寇謙之評伝」、《陸修静評伝》)(中国思想家評伝叢書、南京大学、二〇〇五年)には、陸修静についての詳細な研究が収められている。また、吉川忠夫「仏道論争の中の陸修静」(『禪文化研究所紀要』二四、一九九八年) 参照。

- (32) 『三洞珠囊』卷二「勅追召道士品」に引く関連部分を以下に掲出しておく。「道学伝第七云、陸修静字元徳、呉興東遷人也。……太始三年三月、乃詔江州刺史王景宗以礼敦勸、發遣下都。先生辞之以疾。頻奉詔。帝未能致、弥增欽佇。中使相望、其在必至。先生乃曰、主上聰明、遠覽至不肖、猥見採拾。仰惟洪眷、俯深慚惕。老子尚委王官以輔周室、仙公替金錫佐呉朝。得道高真、猶且屈、余亦何人、寧可独善乎。即命弟子陳飄之出都也。初至九江、九江王問道仙得失同異。先生答、在仏為留秦、在道為玉皇。斯亦殊途一致耳。王公称善。至都、勅主書計林子宣旨、令住後堂。先生不樂、權住驃騎航尾客子精舍。勞問相望、朝野欣属。天子乃命司徒建安王尚書令袁粲設広讌之礼、置招賢座、盛延朝彦、広集時英、会于莊嚴仏寺。時玄言之士、飛辯河注、碩学沙門、抗論鋒出、倚角李积、競相詰難。先生標理約辞、解紛挫鋭。王公嗟扑、遐邇悅服。坐畢、奏議於人主。旬日間、又請会於華林延賢之館。帝親臨幸、王公畢集。先生鹿巾謁帝而昇。天子肅然增敬、躬自問道、諮求宗極。先生標闡玄門、敷釈流統、並詣希聖微、莫非妙絶。帝心悅焉。王公又問、都不聞道家説二世。先生答、経云、吾不知誰之子、象帝之先。既已有先、居然有後。既有先後、居然有中。莊子云、方生方死。此並明三世。但言約理玄、世未能悟耳。朝廷欲要之以榮、先生眇然不顧。宋帝乃於北郊築崇虚館以礼之、盛興造構、広延勝侶。先生乃大敞法門、深弘典奥、朝野注

意、道俗帰心。道教之興、於斯為盛也」

- (33) 唐長孺氏は、仏教哲学によって老莊を解釈することは、ここに始まるとする。唐長孺「錢唐杜治与三吳天師道的演片」(『魏晉南北朝隋唐史資料』第二期、一九九三年) 六頁。

- (34) 吉川忠夫「六朝精神史研究」(同朋舎出版、一九八四年) 第十三章「夷夏論争」四九七頁～四九九頁。

- (35) 「留秦」の語、わかりにくい、前注所掲吉川論文では、蘭相如の故事をふまえて、「中国に流伝してその地にそのまま留まることとなった仏教を、秦に留められる運命となったやも知れぬ和氏の壁にたとえた」ものと解釈する。今、吉川氏の解釈に従う。

- (36) このことは、注(33)所掲唐長孺論文に指摘がある。

- (37) 顧歡が袁粲の駁論に答えた文に、「神仙有死、權便之說。神仙是大化之総称、非窮妙之至名。至名無名、其有名者二十七品。仙變成真、真變成神、或謂之聖、各有九品。品極則入空寂、無為無名。若服食茹芝、延寿万億、寿尽則死、藥極則枯、此修考之士、非神仙之流也」(『南史』隱逸伝上・顧歡伝)とあり、顧歡が、仙↓真↓神(聖)という位階説をとっていたことがわかるが、これは、『道教義樞』「位業義」に載せる陸修靜の考え方と一致する。「陸先生云、起自凡夫、積行成道、始化曰仙。仙化成真、真化成聖」(卷一、一三b)

- (38) 『宋書』符瑞志下「泰始七年四月戊申夜、京邑崇虛館堂前有黄氣、状如宝蓋、高十許丈、漸有五色。道士陸修靜以聞」

- (39) 『笑道論』(『弘明集』卷九)「三十一、道經未出言出者、……臣笑曰、修靜宋明時人、太始七年因勅而上經目」(大正藏五一、一五一中)

- (40) 『真誥』卷八、一四aに「石四條、別一手書。陸修靜後於東陽所得、不与諸迹同。辞事偽陋、不類真旨、疑是後人所作」とあり、三君手書を陸修靜が探し求めていたことと、陸修靜が手に入れたものを陶弘景は後人の偽作と疑っていたことがわかる。また、『真誥』卷二〇、二bに「楊書靈宝五符」巻、本在句容葛案間。泰始某年、葛以示陸先生。陸既數述真文赤書・人鳥五符等、教授施行已広、不欲復顯出奇迹。因以絹物与葛

六朝道教と『莊子』(神塚)

請取、甚加隱閉。顧公聞而苦求一看、遂不令見。唯以伝東陽孫遊嶽及女弟子梅令文。陸亡、亦随還廬山」とあり、楊羲の書写した靈宝五符を句

- 容の葛案から絹物と引き替えに手に入れ、自分の不見識を隠すために、顧歡に見せなかったという。ちなみに、顧歡も「三君手書」の搜収整理を試み、「真迹」と名づけるものをまとめていたが、その名称を陶弘景は批判している。『真誥』卷一九、二a「真誥者、真人口授之誥也。猶如弘經皆言弘説。而顧玄平謂為真迹。当言真人之手書迹也、亦可言真人之所行事迹也。若以手書為言、真人不得為隸字。若以事迹為目、則此迹不在真人爾。且書此之時、未得称真。既於義無旨、故不宜為号」

- (41) 前注参照。

- (42) 陸修靜の著作として、法琳『辯正論』卷八に、「必然論一卷、榮隱論一卷、遂通論一卷、帰根論一卷、明法論一卷、自然因縁論一卷、五符論一卷、三門論一卷、右八論陸修靜撰」(大正藏五二、五四六下)とあるが、いずれも現存しない。

- (43) 『洞玄靈宝素說光燭戒罰燈祝願儀』については、フランシスクス・ヴェレン「儀礼のあかり——陸修靜の齋における影響」(『京都大学人文科学研究所編『中国宗教文献研究』、臨川書店、二〇〇七年)、呂鵬志「唐前道教儀式史綱」(中華書局、二〇〇八年)一八八頁～一九〇頁参照。

- (44) 『洞玄靈宝素說光燭戒罰燈祝願儀』一a「燭光者、猶莊子所謂燭火也。為光之微者。原夫齋法至精而行者常羈、実五濁垢障、深蒙難啓。如処曲穴、非太陽所照、延引幽闇者、宜以燈燭之明。今以燭光、斯之謂也」

- (45) 『莊子』逍遙遊篇「堯讓天下於許由曰、日月出矣而燭火不息、其於光也、不亦難乎。時雨降矣而猶浸灌、其於沢也、不亦勞乎。夫子立而天下治、而我猶尸之、吾自視缺然。請致天下」

- (46) 『洞玄靈宝五感文』五a、b「一日、洞真上清之齋。有二法。其一法、絶群離偶(原注・捨朋友之交、無妻奴之累。孤相独宴、泊然窮寂、形影相对)。無為為業(原注・端推好然、無所一為。胎息後視、心所神機)。寂胃(原注・胃以受食為有事、既虚息不食、則泊然寂定也)。虚申(原注・請齋以昇為期、至申而食。今既不食、徒有此中虚過而已)。眠神

(原注…神司外、務躁動。今既無事、怡靜内蔵、故謂之眠。靜炁(原注…炁者、体之化、神之舜。神動則炁奔。今神遂内、後則炁靜体寧。神?)。遺形忘体(原注…形以有待故接物。体之以有累不可忘。今内無飢寒之切、外無纏縛之累、洞達虛漠、故不知四大之所在也。無与道合(原注…道体虚無、我有故隔、今既能忘、所以玄玄)。其二法、孤影夷齡(原注…皆与上同、但混合形神、調經有異)」

(47) 『道教義樞』の成立とその教理学については、麥谷邦夫『道教義樞』と南北朝隋唐期の道教教理学(『同氏編』『三教交渉論叢』、京都大学人文科学研究所、二〇〇五年、所収)に詳しい。

(48) 『道教義樞』卷二「威儀者、三元本有威儀俯仰之格三千四百。龍漢之後、文多不備。此以末世不堪、故略不伝耳。其論齋功德、凡有二種。一者極道、二者濟度。極道者、洞神經云、心齋坐忘、至極道矣。本際經云、心齋坐忘、遊空飛歩。濟度者、依經有三錄七品。三錄者、一者、金錄齋。上消天災、保鎮帝王。二者、玉錄齋。救度人民、請福謝過。三者、黄錄齋。下拔地獄九玄之苦。七品者、一者、三皇齋、求仙保国。二者、自然齋、修真學道。三者、上清齋、昇虚入妙。四者、指教齋、禳災救疾。五者、塗炭齋、悔過請命。六者、明真齋、拔九幽之魂。七者、三元齋、謝三官之罪」(二〇b-二a)

(49) 法琳『辯正論』卷二「三教治道篇」「公子問曰、竊覽道門齋法、略有二等。一者極道、二者濟度。極道者、洞神經云、心齋坐忘、至極道矣。濟度者、依經有三錄七品。三錄者、一曰金錄。上消天災、保鎮帝王、正理分度、太平天下。二曰玉錄。救度兆民、改惡從善、悔過謝罪、求恩請福。三曰黄錄。拔度九玄七祖、超出五苦八難。救幽夜求歎之魂、濟地獄長悲之罪。七品者、一者洞神齋。求仙保国之法。二者自然齋。修真修身之道。三者上清齋。入聖昇虚之妙。四者指教齋。救疾攘災之急。五者塗炭齋。悔過請命之要。六者明真齋。拔幽夜之識。七者三元齋。謝三官之罪。此等諸齋、或一日一夜、三日三夜、七日七夜。具如儀典。其外又六齋十直甲子庚申本命等齋。通用自然齋法。坐忘一道、独超生死之源。濟度十齋、同離哀憂之本。始末研尋、其功甚大」(大正蔵五二、四九七上)

(50) 注(47)所掲麥谷論文一四二頁～一四四頁。ちなみに、『太上洞玄靈宝業報因縁經』卷四(七b)持齋品には、「齋者、二種不同。一者極道、二者濟度。極道者、為發心學道、從初至終、念念持齋、心心不退。復有二門。一謂忘心、二謂滅心。忘心者、始終運意、行坐忘形、寂若死灰、同於槁木、滅想滅念、惟一而已。滅心者、隨念隨忘、神行不系、歸心於寂、直至道場」とあり、『莊子』齊物論篇に見える「死灰」「槁木」の語が用いられている。

(51) 麥谷氏はこれを、『玄門大義』(『道教義樞』)の段階のこととして述べておられる。注(47)所掲麥谷論文一四三頁。

キーワード…六朝道教、莊子、真誥、靈宝經、陸修靜

Abstract

Taoism in the six dynasties and Zhuangzi:
Zhengao (真誥), Lingbao scriptures (靈寶經) and Luxiujing (陸修靜)

KAMITSUKA Yoshiko

Laozi was tied to Taoism early. However, it is after mid-fourth century that Zhuangzi was combined with Taoism. It is important to examine the process how Zhuangzi was combined with Taoism in the six dynasties.

In this article, I focus on Zhengao (真誥), Lingbao scriptures (靈寶經) and Luxiujing (陸修靜). In Zhengao, the vocabularies and the thought of Zhuangzi are used for the description of Zhenren (真人) which occupies the important position in a religious view of the world of Shangqing (Supreme Purity) school. In Lingbao scriptures which were written under the influence of Buddhism thought, Zhuangzhou (莊周) is called Taishang Nanhua xianren (太上南華仙人), and the state of the enlightenment is expressed in a word jianwang (兼忘) of Zhuangzi. Luxiujing unified Taoism to be opposed with the power of the Buddhism in the fifth century. According to his writings, he made much of the thought of Zhuangzi.

Keywords: Taoism in the six dynasties, Zhuangzi, Zhengao, Lingbao scriptures, Luxiujing