

は『李俊民集』楊輿集 楊弘道集』所収(吉林文史出版社、二〇一〇年。pp.205-206)を用いた。

(20) 『其「後記」』云「余留於王屋清虛洞側、獲眞篆仙經二品、一曰元精、二曰丹華。玩其眞跡、味其經旨、乃知龍章鳳篆與世筆殊絶、聖法仙經暨凡文異軫。徒懷悵望、深恨不睹其人。然精習彌久、探蹟淵微、希髣髴而已。又睹『眞皇寶籙』及知上古帝王丹寶並傳、莫不遐年。逮及夏禹、以丹寶授益。益事禹日淺、民不歸益而歸啓。自是、帝王丹道遂止。劉君而下、又亡繼之者、可勝悼痛。維玉置秘文、流運道氣、而有昇沈之期、故遭遇之者、誠萬世之一耳。余今不敢泄慢天寶、復藏之名山、以俟其人。此「記」以歲月考之、知其往中巖時所藏也」(『觀記』p.121)。尚、具体的状況は不明ではあるが、「丹訣」に続けて「後記」と有ることからすると、この「後記」は何処かの時点で「丹記」に付されたものと見做すべきであろう。

(21) 「又按『司馬別記』曰「余届王屋清虛洞側、獲眞篆仙經二品、一曰元精、一曰丹華。又親『玉皇寶籙』。乃知上古丹寶並傳、而莫不遐年。自夏禹後遂止、亡有繼者。余不敢漫泄、復藏於名山、以俟其人。開元十七年仲秋十五日記」(『宮碑』p.205)

(22) 司馬煉師承禎に遭遇して煉丹の奥義を伝授されるといふ逸話は、例えば、「朗然子劉眞人詩跋」(『金文最』卷二十四。陳垣『道家金石略』、文物出版社、一九八八年、p.1004)が、金人が神仙司馬承禎に会い、「金液還丹火藥訣」を授けられた、と述べている様に、金人にとっては特異な逸話ではなかったと思われる。

(23) 『道教史に於ける王屋山の重要性に就いては、姚景強「王屋山道教的兩箇高峰期」を参照。但し、姚論文は金朝に関するは眞元派の存在を前提とした議論を行っている。

(24) 「曩時臣朝仙壇、遇于白雲司馬鍊師、言「余届王屋清虛洞側、獲眞篆仙經二品、一曰元精、二曰丹華。翫其眞跡、味其經旨、方知龍章鳳篆與世筆殊絶、聖法仙方與凡文異軫。空懷悵望、深恨不覩其人。然精習彌久、探蹟淵微、希其髣髴而已。爰昔抱朴眞人、劉元精・丹華二經、授冲和先生、冲和先生授天台隱居劉君、劉君元祖、古瀛州濮海郡人也。繼拜般陽李眞人、受金液之訣。時龍集己亥、適株林、於宇廡處獲九鼎神丹。即感上方、錫號太素眞人蓬萊仙君、恒遊世間、廣闡大洞妙眞之元、及採訪正言、善誘民心、度有德者、務觀天猷。且上聖之談經也者、眞仙以時而賦人。然則眞仙以經法天、其天人之事、當何如哉。故高士所貴乎履道而已矣」(『繼説終篇』01a02)

(25) 王氏第一論文が指摘する、李景元が師より教えを伝授された「戊辰年」、『洞眞繼篇』を「文帝」から授かった「甲子年」は、従って、歴史上の歳としては、元・致和元年(一三二八)或は明・洪武二十一年(一三八八)、そして元・泰定元年(一三三四)或は明・洪武十七年(一三八四)等が該当すると思われるが、仮託の可能性も否定出来ない。

付記…本稿脱稿直前、二〇一七年七月一日日王卡教授御逝去の訃報が舞い込んだ。生前の学恩に深謝申し上げるとともに、本論を御覧頂き、御指導頂く機会を逸したのが悔やまれてならない。衷心より御冥福を御祈り申し上げる。

- 化眞經」に見られるからである。
- (13) 拙稿「宋代に於ける『陰符經』の受容について」(『東方宗教』第二二三号。二〇一四年)を参照。尚、巻下「宗玄章第二十」の「二者在乎道」以下の注釈は、無名氏注「洞曰」「頌曰」という形式に乱れが生じ、全体が無記名注でありながら、注文に詩・詞の引用らしき記述が見られる様になる。
- (14) 『道藏經目錄』は「上方無極至道開化眞經」三卷。上方鈞天演範眞經」(04/13b/05)と、霽雲曰『道藏目錄詳註』は「上方無極至道開化眞經」三卷。言、修齊治化之道」。上方鈞天演範眞經「言、集德符天體道願神至德二相昭清理法等三章皆以忠孝慈愛爲主」(『國學基本叢書』本、台湾商務印書館、一九六八年。巻四、p.48)と二經を併記する。そもそも、「眞元」の語は極めて一般的用語として多くの道教文献に於いて様々な意味合いで用いられているものにも関わらず、『開化眞經』演範眞經』の二經に「上方眞元」の語が見られないことは、これらの語を含むそれ以外の「眞元派」經典と、この二經は撰述経緯を区別する必要があるであろう。
- (15) 任繼愈主編『道藏提要』(修訂本)(社會科學出版社、一九九一年)は、『眞元妙經品』に就いて、「唐明皇序」、『上方大洞眞元妙經』經文は唐代の撰、「神峯先生」に仮託した『洞眞經元品』、『仙經神應品』、『後序』は後人の「釋經」とし、『後序』中に見られる「時師逍遙」は「金人時雍」であることから、本文獻は南宋の時に時雍の弟子が撰したものとす(pp.321-322)。『上方大洞眞元妙經圖』上
- 方大洞眞元陰陽降圖書後解」『上方大洞眞元圖書繼說終篇』は宋代の撰(pp.323-325)、『上方鈞天演範眞經』も宋代の撰とする(p.884)。
- (16) 南宋・吳自牧「三月「佑聖眞君誕辰附」は「三月三日上巳之辰、…此日正遇北極佑聖眞君聖誕之日」(『夢梁錄』巻二。『學津討源』第十一冊所収。新文豐出版社、一九八〇年。p.322上)と述べ、南宋・洪邁「夷堅志」には「婺州鄉俗、每以三月三日眞武生辰、闔郭共建黃錄醮、禳災請福」(『夷堅志』戊卷六「婺州兩會首」。明文書局印行、一九八二年。p.100)と見られる。陳器文「玄武神話、傳說與信仰」第三章「民間祭祀的文化過程」(麗文文化事業股份有限公司、二〇〇一年)を参照。
- (17) この点に就いては、既に今井宇三郎『宋代易學の研究』第三章「太極圖考(一)三、道家說(太極先天之圖)」(明治圖書出版株式會社、一九五八年)が指摘している。尚、王氏論文は今井著には言及せず、第一論文で、『眞元妙經圖』の内容は宋元時期に流行した『周易』象數圖書、或は金丹修煉圖書と類似しているとし(p.167)、『眞元妙經圖』に見られる諸図は宋代『易』學圖書中に多く見られるものだが、その説明文は宋代儒學宇宙論と道教内丹修煉術を論じているとする(p.179)。
- (18) 詳細は拙稿『淵源道妙洞眞繼篇』的養生思想以及中醫文獻(『正學』第六輯、二〇一七年)を参照。
- (19) 紙幅の関係で、「觀記」「宮碑」の全文掲載は割愛するが、元好問「通仙觀記」は「元遺山文集校補」所収(巴蜀書社、二〇一三年。pp.1211-1212)李俊民「重修王屋山陽臺宮碑」

述時期を、早くとも南宋、遅ければ元とし、元代浄明派道士が撰述した可能性が最も高いとする (pp.432-437)。

(6) 本論は、第十七回遼金西夏史研究会大会 (二〇一七年三月二〇日、於皇學館大學) に於ける口頭発表「所謂金朝道教『真元派』に就いて」に基づく。司会を担当された松下道信氏 (皇學館大學)、及び質問された各位に深謝申し上げる。

(7) Robinet 論文、『道藏通考』、王卡論文のそれぞれが「真元派」に属する經典に比定するものは以下の通りである。

	Robinet	『道藏通考』	王卡
『上方靈寶無極至道開化真經』	○	○	○
『上方鈞天演範真經』	○	○	○
『上方天尊說真元通仙道經』	○	○	○
『上方大洞真元妙經品』	○	○	○
『上方大洞真元妙經圖』	○	○	○
『上方大洞真元陰陽降圖書後解』	○	○	○
『上方大洞真元圖書繼說終篇』	○	○	○
『修真歷驗鈔圖』	○	○	○
『淵源道妙洞真繼篇』	○	○	○
『真元妙道要略』	○	○	○
『太上清靜元洞真文玉字妙經』	○	○	○

(8) Robinet 氏は「草衣子」を北宗七真の一人・邱處機と推測するが、これは正しくない。詳細は拙稿「草衣子」小攷 (『名古屋大學哲學論集』第一七号 (神塚教授退休記念号) 所収。二〇一八年) を参照。

(9) 『道藏通考』(p.1216)。尚、『道藏通考』が『太上清靜

元洞真文玉字妙經』を「真元派」の經典と見做す根拠は不明である。『道藏通考』は「修真歷驗鈔圖」を「唐代の撰 (…)」(pp.401-402)、「真元妙道要略」を「五代の撰 (p.407) として「真元派」とは切り離している。「真元妙道要略」の撰述時期に就いては、夙に翁同文「真元妙道要略の成書時代及相關的火藥史問題」(『南洋大學學報』第五期、一九七一年。後に『宋史研究集』第七輯収録。中華叢書編委員會、一九七四年)が、火藥を巡る記述から、五代末年から北宋初以前の十余年間の撰述と推測し、朱越利、唐五代時期的參同陰丹術 (『天問 (丁亥卷)』所収。江蘇人民出版社、二〇〇八年) は北宋初と推測する。

(10) 『道藏通考』(pp.1218-1221)。尚、『道徳眞經全解』が「時雍逍遙」と記すことから、時雍の号が「逍遙」であることは確認出来るが、その字を「堯民」とするのは、「真元派」經典の記載から『道藏通考』が帰納したものである。

(11) 李申「話說太極圖——易圖明辨」補 (知識出版社、一九九二年) は、『真元妙經圖』の「氣運之圖」には北宋中期以降に隆盛した「五運六氣」説が見られると指摘し (pp.26-27)、「その成立は元初の陳致虚以降とする (p.42)。又、『真元妙經品』の伏犧「易・神農「本草」黄帝「内景」を「三墳」と称する表現は、金・劉完素に始まると指摘している (pp.27-29)。尚、『真元妙經品』の「三墳七部」の語は、『通仙道經』の「皆通三墳之典、亦明七部之經」(01/07a/05) を踏まえると思われる。

(12) 何故ならば、「次去其恐怒善思憂則正……」という記述は「後序」では第二段階にあるが、最初に伝授される「開

189)。王卡氏は先ず「真玄妙道與真元妙經圖—兼論周子「太極圖」之淵源」(『世界宗教研究』一九九三年第二期)、王屋山與上方真元道派」(『中國道教』二〇〇〇年第二期)で「真元派」に就いて論じるが(これらの論考は後に王卡「道教經史論叢」に収録される。巴蜀書社、二〇〇七年)、Robinet論文には言及していない。次いで、注(3)張助燎・白彬の論考の後に「王屋山上方真元道派續考—兼論道教金丹派易學淵源」(『濟源職業技術學院學報』第十一卷第四期、二〇一二年)で補論する。但し、張助燎等の論考には言及していない。王氏諸論を論者は迂闊にも看過していたが、二〇一五年、中国四川省で開催された国際学会「回顧與展望：道教與宗教文化研究所建所三十五周年暨道教學術研究前沿問題國際論壇」に於ける論者の報告「金朝初中期道家道教思想史再考—以時雍『道德真經全解』爲例」に対して、北京世界宗教研究所の尹志華氏よりその存在について教授され、その直後に同学会会場にて王卡氏自身からも指摘を受けたものである。

(3) 張敬梅「司馬承禎與道教名山」(『中國道教』二〇〇四年第六期)、李留文「天下第一洞天：王屋山道教傳統的形成」(『中華文化論壇』二〇〇九年第二期)、張方「第二届王屋山道學文化研討會總述」(『世界宗教研究』二〇一一年第五期)、葛榮晋「王屋山與全真道」(『商丘師範學院學報』第二十八卷第八期、二〇一二年)、姚景強「王屋山道教的兩箇高峰期」(『老子學刊』第六輯、道學研究、二〇一五年)、孫偉杰・蓋建民「黃道十二宮與道教關係考論」(『中國哲學史』二〇一五年第三期)等。一方、高懷民「宋元明易學史」

(廣西師範大學出版社、二〇〇七年)は、「真元妙經品」を唐代の撰とする胡渭の説をそのまま紹介し(pp.182-183)、陳睿宏「宋代圖書易學之重要輯考—『大易象數鉤深圖』與『周易圖』一系圖說析論」(政大出版社、二〇一六年)は「太極圖」の源流を考察する作業に於いて胡渭の立場を紹介した上で、「然歴來學者亦有存疑者」(p.198、注13)と注記している。

(4) Kristofer Schipper and Francisus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 道藏通考 (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), p.1216.

(5) 張助燎・白彬「成都宋墓出土真元石刻與「太上真元大道」」(『考古』二〇〇四年第九期所収、pp.65-72。後)、張助燎・白彬著「中國道教考古」⑤「拾玖 江蘇・陝西・河南・川西南朝唐宋墓出土鎮墓文石刻之研究」(第三節、河西宋墓真元石刻与「太上真元大道」に所録。綫裝書局、二〇〇六年)。張氏論文は、成都地区より出土した北宋墓の石刻に「太上真元大道五篇真元」の文字が見られることを根拠に北宋期成都地区に於ける「太上真元派」の存在を主張するものだが、派の実態を考察するものではない。又、「真元派」文献の撰述時期については朱越利「道藏分類解題」(華夏出版社、一九九六年)に依拠して「金元時」とするが、朱「分類解題」に「真元派」の概念は見られず、又、朱氏は個々の文献の撰述時期の全てを「金元時」とはしていない。その他、李養正「太極圖」、「無極圖」、「太極先天圖」蘊義及源流考辨(李養正原著、張繼禹編訂「道教經史論稿」所収。華夏出版社、一九九五年)は、「真元派」諸経の撰

あり、これらが関連付けられるのは、『繼説終篇』以後であり、それが「上方四経」と関連付けられるのは『上方大洞眞元妙經呂品』注になってからであることが確認される。即ち、「眞元派」という立場からこれらの文献が整理されるのは、早くとも『繼説終篇』以降である可能性が高い。又、既に指摘した様に、『洞眞繼篇』全体の撰述時期が元朝一三三〇年代以降となれば、注釈者李景元の師とされる「子明」は、現実的には元朝一三〇〇年代前後の人物となり、その「子明」の師とされる「逍遙」も元・成祖の頃の人物とするのが現実的であろう。従って、一一五九年に『道德眞經全解』の「序」を撰じた金・時雍が実際の撰述に参画していたことはあり得ないのであり、『洞眞繼篇』「論」が述べる師承に関する言説は元・明の際に案出されたものと考えざるべきである⁴³⁾。時雍を「眞元派」関係者と見做す先行研究の理解は見直す必要が有る。時雍『道德眞經全解』に「上方」「眞元」等の語が全く見られない点は重く見るべきである。

この様に見るならば、所謂「眞元派」經典とされる文献の中で、金朝道教資料として扱うことが可能なものが有るとすれば、「上方四経」に限定されることに

なる。しかし、これらの經典も当時より「眞元派」の文献として認識されていた訳ではなく、実際の撰述者も歴史人物としての時雍とは無関係であり、元好問・李俊民の碑文も、所謂「眞元派」とは無関係であったと考えられる。

(注)

(1) 詳細は拙稿「金朝中期道家道教思想史再考―以時雍《道德眞經全解》爲例―」（蓋建民主編『回顧與展望：青城山道教學術研究前沿問題國際論壇文集』。巴蜀書社、二〇一六年）を参照。

(2) Isabelle Robinet, *Rechercher sur l'alchimie intérieure (neidan): L'école française d'Extrême-Orient de Kyoto*, vol.5, 1989-1990. *École française d'Extrême-Orient de Kyoto*. Robinet氏は後に王氏第一論文を参照し、The Encyclopedia of Taoism, edited by Fabrizio Pregadio, Routledge, 2008. にて当該文献の撰述時期を大凡十二世紀以降とし、儒教倫理と道教内丹、仏教思想を統合し、上清派と靈宝派の影響を受けていると整理している (pp.1269-1270)。又 Farzeen Baldrian-Hussen, *Inner Alchemy: Notes on the origin and use of the term Neidan*, Cahiers d'Extrême-Asie, vol.5, 1989-1990 は「太極圖」との関わりから「眞元派」の四經典に言及し、概ね宋代以降の撰述とするが、詳細な検討は行っていない (pp.188-

明、是眞神道、而終未達其性。太陽元精、以何因緣至太一君、易名龍虎」(4102a03) という、「太陽元精經」が「太一君」によって「龍虎(經)」と改名したという記述は、『眞元妙經品』の注が「此經亦如古文龍虎上經在金碧經中」(0103a03) と述べる内容と一致する。

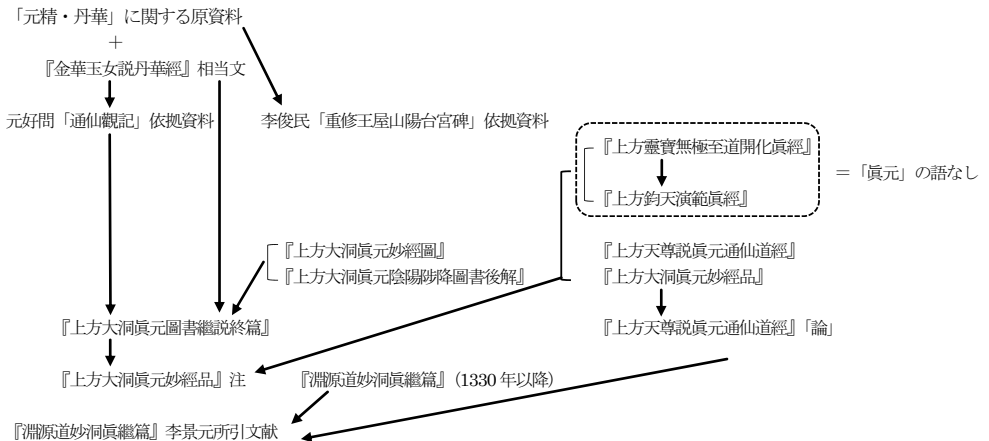
以上の状況から推測するならば、元好問「觀記」が引く「後記」は、「鍊師」に関する原資料のヴァリアントの一つであり、『繼說終篇』はそれに基づきつつ、真仙の伝授系譜に焦点を当てて不断の伝承として改作したものと考えられる。即ち、『繼說終篇』は「眞元派」とは本来無関係の「元精・丹華」に関する原資料を改編することで「眞元派」に関する伝授を作り上げたのであり、当該記述は『繼說終篇』に由って初めて「眞元派」に関する記述と整理されたと見做さなねばならない。

結論

前述した「眞元派」諸經の相互関係を含めて、全体の見通しを示すと、図(3)の様になる。

この図から、所謂「眞元派」經典として早期に撰述されたものは「元精・丹華」を巡る故事とは無関係で

図(3) 【総括図】



さて、両文献が言わんとしていることを総合するならば、「元精・丹華」に集約される外丹の教えの伝授は既に断たれていたが、それを唐の司馬鍊師が王屋山で再発見したものの、伝授すべき人物を直ぐには得られなかったため、再びそれらを山中に埋蔵した。それを「壬辰之變」の際に再発見した者がいた。これらは全て、道教の名山である王屋山に於ける出来事であり、王屋山の宮觀は称揚すべきである、というものである。即ち、「觀記」「宮碑」から窺えることは、北宋以前の丹法に関する言説が金末元初に於いても継承され重視されていたという事なのであり、「眞元派」等の特定の道派に関する認識がそこに介在している訳ではないのである。⁽²⁴⁾

次に、元好問「觀記」が引く「後記」が「二曰丹華」に続けて述べる一段は、「宮碑」が引く「別記」には見られないが、その部分に相当する記述が『繼說終篇』に見られる。⁽²⁵⁾しかし、元好問「觀記」が述べる「丹訣」に相当する記述は『繼說終篇』には無く、『繼說終篇』が「丹訣」の内容よりも、「元精・丹華」の伝授に関心があったと考えられる。「後記」冒頭部の記述は『繼說終篇』とほぼ一致するが、「後記」が引

く『眞皇寶籙』に該当する記述は『繼說終篇』には見られない。この部分は李「宮碑」も「玉皇寶籙」として述べる内容とほぼ一致することから、両者が目撃した原資料にこの記載が有ったと思われる。『繼說終篇』はそれに代えて「元精・丹華二經」に関する「抱朴真人」以下の伝授を述べる。これは、元好問「觀記」が言う「劉君而下、又亡繼之者」という記述を踏まえつつ、『繼說終篇』撰者が実は伝承されていたのだ、と述作したものであろう。又、元好問「觀記」では、「劉君」以後に断絶した教えは、今は公開すべき時期では無いとの「鍊師」の判断により再度埋蔵されるという文脈が明確だが、『繼說終篇』では、真仙による伝授系譜と「鍊師」とがどの様に関わるのが不明であり一貫性が無い。更に、『繼說終篇』に見られる、「天台劉隱居」が「金液之訣」を「般陽李真人」から伝授され、「九鼎神丹」を「株林宇嫗處」で得たという記述は、『金華玉女說丹華經』の「金華玉女」が述べる「昔吾與天衆朝會太一神君、聞無上大道、演度天人、宣說法要。其一名金液、其二名九轉神丹。以授衆眞、普救世苦」(6403a06)と一致する。更には、「元眞曰、予當受玉皇寶籙・太陽元精經、然知其靈化至

晶光。元眞拜跪於齋壇之上、唵嚩之際、太一與無
 央仙悠隱於玄中。其始末大略如此（元好問「通仙觀
 記」p.1211）

元好問が「其始末大略如此」と概述した「丹訣」の内
 容は実質上前述した『雲笈七籤』卷六十四所収「金華
 玉女說丹華經」を節略したものである。「觀記」が統
 けて引く「丹訣」の「後記」に依ると、²⁰⁾

・「司馬鍊師」は王屋山で「元精・丹陽」の「二品」
 を得た。

・「眞皇寶籙」を見ると、「上古帝王丹寶」の伝授は、
 「劉君」に至つて断絶したとある。

・「鍊師」はこれらを一旦埋蔵し、然るべき人物の出
 現を待つこととした。

とされている。最後に元好問は「鍊師」のこれらの所
 為の時期を「中巖に往く時」と推測している。

次に李俊民「宮碑」だが、「丹訣」に就いての言及
 は無く、直ちに「司馬別記」なる文献に言及してい
 る。²¹⁾「司馬別記」からは以下の内容が知られる。

・「司馬鍊師」は王屋山で「元精・丹陽」の「二品」
 を得た。

・「玉皇寶籙」を見ると、「上古丹寶」の伝授は既に断

絶しているとある。

・「司馬鍊師」はこれらを一旦埋蔵し、然るべき人物
 の出現を待つこととした。

・以上は開元十七年のことである。

「觀記」と「宮碑」は多く類似するが、相違点も確
 認される。先ず、李俊民が目睹した「司馬別記」には
 「開元十七年」と明記されていたが、元好問が目にし
 た「後記」には記載が無かった様で、元好問はその時
 期を推測している。仮に元好問が目睹したのものにも同
 様の記載が有れば、その時期を推測する必要は無い。
 従つて、元好問が目睹した原資料には時期に関する記
 述は無かったと推測される。次に、「丹寶」の伝授が
 「劉君」で断たれたという記述は、李「宮碑」には見
 られない。そして、「觀記」に見られる「丹訣」につ
 いては李「宮碑」は言及していない。これらの相違点
 から考えると、元好問と李俊民がそれぞれ基づいた原
 資料に違いが有ったと推測され、当時既に幾つかのヴ
 アリアントが有ったと想定される。元好問が引く「後
 記」が「二日丹華」に続けて述べる一段が李俊民が引
 く「別記」には見られないのも、このヴァリアントの
 一つと考えられる。²²⁾

真人授仙公三鼎訣、仙公問陰陽變化・五行相制之義。真人以爲仙公問上法、乃說金華法。仙公未究其理、又問其制度。真人知仙公未達、乃順其意、又說丹華也」(『神符經』55a02)の内容からすると、注釈者の理解では、より高度な教えを尋ねる「仙公」に対して、「太極真人」は「金華法(≡元精)」を説いたが、それを「仙公」が究めることが出来なかつたため、「丹華」を説いたとされており、「金華(≡元精)」の教えは「丹華」の教えより高度ということになる。又、「十真人說丹華訣、仙公猶未究其妙。真人知仙公志尚華器、遂轉其義、授神符訣焉」(『神符經』55b02)という注から、「神符訣」は「丹華訣」よりも更に具体的であることが分かる。即ち、「金華(≡元精)」→「丹華」→「神符訣」の順でより平易な内容となつていと考えられる。

そして、「金華玉女說丹華經」を『雲笈七籤』巻六十四が収録し、『雲笈七籤』巻七十二が収録する『眞元妙道修丹歷驗抄』が「無上法母」と「大道君」の対話として「元精經」を引用していることから、「元精・丹華」の二経は北宋までには成立していたことが分かる。「神符經」の撰述時期を特定する材料を欠くが、「元精・丹華」と関連することから、両文献

とそれほど隔たる時期ではないであろう。「神符經」の注はこれら三経以降の撰述と思われる。即ち、これらの三経典は外丹を教えを説く一連の文献として撰述され、北宋までは確実に流伝していたことが窺える。しかしながら、「金華玉女」「無上法母」の両名は、「眞元派」諸経の何れにも見られない点は注意すべきである。

次に、金末元初の元好問「通仙觀記」(一二三八年。以下「觀記」と略す)、李俊民「重修王屋山陽臺宮碑」(一二三九年。以下「宮碑」と略す)の内容に就いて見ていく。「觀記」と「宮碑」の内容は「眞元派」經典の一つ『圖書繼說終篇』とも関わる。元好問「觀記」に依れば、「壬辰之變」(金・天興元年一二三三)の際に或る人物が「鍊師」が埋藏した「丹訣」を王屋山「石穴」で発見したとされる。その「丹訣」の内容は元好問に由つて以下の様に要約される。

壬辰之變、人有得鍊師所藏丹訣於此山石穴中者、曰、眞元君周覽八極、天老相、風后侍、方明・力牧・常界先・昌宇從。六宮宮主、悉以天衆會於天壇雲臺、論三洞秘文、普明法要。問答已竟、太一現深明輪問、雲軒羽蓋、滿空界、山川雲日、黯無

は『神符經』に「大鼎有三品、品有三鼎、化夭壽年、下品三鼎、化病立痊者也。上品之三、其一名曰金華」「元君所作曰太陽元精、太上大道元君陽丹、太一曰龍虎丹、黃帝曰金華丹也」。其二名曰丹華「按丹華經曰、太清宮左瓊室神丹名、是謂天地元寶生丹。金華玉女於天壇授黃帝九轉神丹」。其三名曰神符、即其是也」(3901)と見られることから、「金華玉女」が「天壇」で「黃帝」に授けた「九轉神丹」を指し、それが「丹華」に他ならない。即ち、「九轉神丹」は「太一神君↓金華玉女↓黃帝」と伝授されている。

一方の「元精經」は纏まった形では現存せず、その実態は不明だが、

按元精經云、大道君曰、太陽元精、是左正之靈、與道合并服之、身輕而長生（『修真歷驗鈔圖』08a04、
『雲笈七籤』所收「眞元妙道修丹歷驗抄」7224p04）

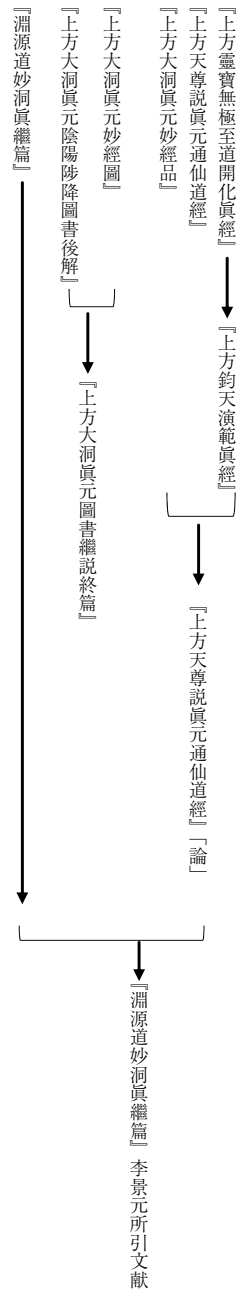
又曰、火能固物、堅存元氣、服元精者、氣質永固、神合元和、以通靈焉。元者則眞火之精也（『修真歷驗鈔圖』08a05、
『雲笈七籤』7224p01）

等の引用や、『金華玉女說丹華經』の「元精至矣。通靈上藥」という記述から、鍊丹に関する文献と推測さ

れる。

次に、『神符經』は「太極左仙公（葛玄）の「鄭隱思遠」に対する説法を主な内容とし、「鄭隱思遠」は嘗て「太一元素君」から「无價寶」に関する教えを受けている。「无價寶」は近世以降の道教文献では先天的本来性を意味する場合が多いが、ここでは外丹として語られている。この「无價寶」が「神符丹」であり、これが本文献の主題である。この「无價寶」神符丹は、「太上道君↓太一元素君↓皇人↓太極无極元眞君↓……↓太極眞人徐來勒↓太極左仙公葛玄↓鄭思遠」と伝授されている。そして、『神符經』が言う外丹の教え（大鼎）には「金華・丹華・神符」の三種が有るとされ、注は、「金華」＝「太陽元精」は「太一元素君」が作成したと述べ、『丹華經』に依れば、「丹華」は「太清宮左瓊室」に藏され、「天地元寶生丹」とも称され、「金華玉女」が「天壇」で「黃帝」に授けた「九轉神丹」のこととされている。即ち、「金華（元精）・丹華・神符」は一纏まりで扱われていたことが窺え、注釈者は「丹華經」を目撃していたと思われる。更に、「太極左仙公葛玄」が嘗て「太極眞人徐來勒」から教えを伝授された場面に関する注釈「太極

図(2) 【真元派】 經典關係図



三、「元精・丹華」を巡る故事について

次に、王氏が「真元派」の源流と見做す「元精・丹華」に就いて考えてみたい。王氏は「元精」＝「太上元君說太陽元精經」、「丹華」＝「金華玉女說丹華經」と見做すが、『道藏闕經目錄』が「上清無上大道法母元君說太陽元精經。上清金華玉女說丹華經」(『道藏闕經目錄』下二四〇)と並記するものも該当する。更に『太極左仙公說神符經』(以下「神符經」と略す)もこれ等と関わる。

「上清金華玉女說丹華經」に相当すると思われる『金華玉女說丹華經』(『雲笈七籤』卷六十四所収)は、「金華玉女(＝玄女)」の「太極元真帝君」に対する説法を

主要内容とする。ここでは、「太極元真帝君」は既に「玉皇寶籙・太陽元精經」の教えを受けていることから、「元精經」→「丹華經」という教授の順が想定されていることが分かり、この順が『道藏闕經目錄』の記載順に反映していると思われる。そして、『金華玉女說丹華經』の「元真曰、元精至矣。通靈上藥、止於是耶、尚在妙用乎。玄女曰、有之。昔吾與天衆朝會太一神君、聞無上大道、演度天人、宣說法要。其一名金液、其二名九轉神丹、以授衆真、普救世苦」(6403b/05)という記述から、「元精」以外にも「金液」と「九轉神丹」の丹法が有り、「金華玉女」はそれを「太一神君」から授けられていることが分かる。「九轉神丹」

て、『圖書繼說終篇』の冒頭には「曩時臣朝仙壇遇于白雲司馬鍊師」(01a02)、及び「及乎陰德益著、嘉禎遐降自然、臣朝金闕、遊宴玉京耶」(02b07)、等の表現が見られる。このことから、『圖書繼說終篇』は『圖書後解』を承けるものであることが窺え、冒頭の教えの伝授に関わる部分、教説は努めて伝えねばならないという「逸人」の発言は、一連の記述と見ることが出来る。しかしながら、『圖書繼說終篇』の構成は錯綜している。先ず、白雲司馬鍊師↓逍遙↓子明↓李昉という順で司馬鍊師の教えが伝えられているとし、その内容は王氏論文が指摘する様に「元精・丹華」「金液之訣」「九鼎神丹」等を「大洞妙眞之元」と称し、「眞元」の教えの基礎とされている。この説明を「子明」から聞いた「李昉」が記したのが本文献とされ、「眞源門下李從昭、志而著之已」(03a06)と有ることから、「李昉」が「眞源門下李從昭」と考えられる。しかし、それに続く「子明」の発言は、「子明」という名は見られるものの、その内容は六朝の靈寶經『九天生神經』を軸とした三洞教主・三宝丈人とその教えの開示、道教の教えは応病与薬であるという「化身十方」を述べ、最後に『因縁經』(『太上洞玄靈寶業報因

縁經」06(2a07)を引用するもので、「上方・眞元」とは無関係である。そして、「次問道經曰」から始まる一段は、龍漢・延康・赤明の三劫に於ける開劫度人の伝統、「大洞妙眞之元」(06a02)等に言及するが、これも「上方・眞元」とは無関係である。これを要するに、先の二「圖書」の内容を継承する部分は、『圖書繼說終篇』の一部であり、そこに「子明」を主たる登場人物とする文章が前後に加えられていると考えられる。

最後に、『洞眞繼篇』三巻は同一人物が編纂した文献とは見做し難く、特に巻下は宋代以降に好まれた幾つかの文章を寄せ集めて収録するものである。三巻全体の撰者として李景元の名を冠するものの、問題となる「論」の撰者は李景元自身とは見做し難く、全体として元朝・成宗の御世以降の編纂と推測される。⁽¹⁸⁾

以上から推測される諸經典撰述の前後関係を一先ず整理しておくならば、図(2)の様になるであろう。

ねばならず、この「十號」(『眞元妙經品』02a07)は「化均」に記されていると述べる。この「十號」は『通仙道經』末尾に収録される「上方天尊說眞元通仙道經」(16b05)に見られるものと一致する。従って、「上方天尊說眞元通仙道經」が『眞元妙經品』を踏まえていると推測される。『眞元妙經品』が「上方大洞眞元妙經品」に続けて収録する「洞眞經違品」「仙經神應品」を併せて王氏は『眞元妙經品』の本文と見做すが、『洞眞經違品』は三洞、四輔、三墳、七部等を論じ、『道德經』『通玄眞經』『冲虚眞經』『南華眞經』の四經に就いて説明し、最後に「先師之言」として『老子』『易』に基づく教えを説いており、「上方大洞眞元妙經品」の内容との関連性は無い。又、「仙經神應品」は玄武こと「眞元」に係る經典「眞元經」を誦えることが齋す功德を述べるものであり、これより、「上方大洞眞元妙經品」の「眞元」が本来玄武を指すものであることが知られる。ここに見られる三月三日の「眞元仙節之辰」(04b08)に就いて、王氏第一論文は、通常二月十五日老子降誕「眞元節」と日付が異なる点を本文献が金元の際に撰述された根拠の一つとするが、三月三日「眞元節」は「眞武」生誕節である。最後の¹⁶⁾

二「品」は文中に「眞元」「眞元經」「上方大洞經」等の語が見られ、「眞元」の思想と『眞元妙經品』を念頭に置いていることが窺えるが、この二品は、「上方大洞眞元妙經品」とは本来無関係の文章が何らかの理由で挿入されたものと見做すべきであろう。

『眞元妙經圖』は「眞元之教」を天下に明らかにするために「天」より十二「圖」が下されたことと記すが、本文献には五「圖」しか見られず、『圖書後解』の七「圖」と併せて十二「圖」となることから、両文献が本来は一つの文献であったと推測されるのは、Robinet及び王氏第一論文が指摘する通りである。しかし、『眞元妙經圖』の冒頭の記述以外は「上方」「眞元」等とは無関係である。この十二「圖」の内、「虚無自然之圖」「三儀冥有之圖」「五行推進之圖」「臣朝金闕之圖」は説明文の内容と「圖」とがほぼ対応するが、それ以外の「圖」は説明文と対応しない。十二「圖」の多くが説明文と本来無関係な図を借用したに過ぎないことが分かる。両文献は既存の幾つかの資料の寄せ集めで構成されたものと考えるべきであろう。『圖書後解』の最後に「臣朝金闕之圖」が有り、修道者が「金闕」に拝謁する段階で終わっているのを承け

の問答がなされる。下篇では「崑崙之天」に於いて同派の教えが「紫虛真人」に伝授されるまでの経緯が「上方天尊」により語られる。即ち、『通仙道經』の内容は、主要神格である「上方天尊」が經典を巡る因縁を説くという、道教經典としては一般的なスタイルを採るものではあるが、逆に、『開化眞經』『演範眞經』との関わりは本文には全く見られず、『通仙道經』は本来独自の經典として撰述されたと目される。従って、先に見た「後序」「論」が言う様な階梯が本来想定されていたとは見做し難い。

この『通仙道經』の末尾に「上方天尊說眞元通仙道經」と題して、「太清時公」と「子明」の問答が収録されている。その中の「眞元派」經典と関わる部分には次の様に有る。

夫修道作德者、凡有其五焉。一修道於身者、所謂心閑性恬、愛氣養神、少私寡欲、益壽延年、諸僞咸盡、其德乃眞人之行。一修道於家者、所謂父慈子孝、兄友弟順、夫信妻賢、上下和睦、其德乃有餘之方。一修道於郷者、所謂尊奉耆艾、撫育童幼、教誨愚鄙、而百姓和集、上下信向、其德乃久長矣。一修道於國者、所謂君信臣忠、朝不壅塞、

禮樂自興、百官稱職、禍亂不生、萬寶豐熟、其德乃充實矣。一修道於天下者、所謂不言而化、不教而治、平易而無爲、和一而大通、比屋可封、化被異域、其德乃周普矣（『通仙道經』2a/06）

修道の展開を身↓家↓郷↓国↓天下とする立場は『通仙道經』には見られず、『開化眞經』に見られる。従って、この問答は（眞元派）經典に限定するならば『開化眞經』を踏まえると考えられは、『開化眞經』『演範眞經』の内容を踏まえ、それらを『通仙道經』と関連付けるといふ観点から撰述されていることになる。

『眞元妙經品』は、「唐明皇御製序」「上方大洞眞元妙經品」「洞眞經遠「原同」品」「仙經神應品」から構成される。¹⁵「唐明皇御製序」は偽撰だが、「眞元」「上方開化」等の語が見られることから、他経の内容を踏まえていると思われる。「上方大洞眞元妙經品」は、「明皇開化天尊」が「宣教上國」に於いて「太素清虛真人」等に語る場面から始まる。その内容は、かつて、「十極之天・五明之宮」に於いて「諸先聖」が明らかにした「大洞眞元」の教えとされる。それを耳にした「太素清虛真人」は、「天人」に対して、「道」を進めるには「十號」を唱えて「障難」を先ず取り除か

者、在乎動其機。……故性有巧拙、至可以動靜者、此之謂也(上/16b06)

洞曰、……寔曰其神之神所以神、其眞之眞所以眞(上/22b05)

洞曰、……故云、君子得之固窮、小人得之傾命也(中/05b07)

洞曰、……觀天道者、神仙之法則。順而行之則昌、逆而用之則死(下/06a07)

洞曰、……道君稱爲不神之神(下/19b03)

等の「洞曰」は本文全体を煉丹の文脈で解釈する中で『陰符經』を引いている。別稿で指摘したが、『陰符經』を煉丹の文脈から解釈するのは南宋以降に盛んとなり、又、『開化眞經』巻下注が多用する詞も『陰符經』注釈では南宋以降に多く見られる。こうした状況から、『開化眞經』注は、早くとも南宋を遡ることは無いと考えられる。¹³⁾

『演範眞經』に見られる「在昭清覺靜慧之郷」(01b04)、「居恐怒喜思憂之郷」(01b05)等の語は『開化眞經』巻下本文「夫空色者、所謂恐怒喜思憂之屬也。夫明素者、所謂昭清覺靜慧之屬也」(下/18b10)を踏まえ、その結果に達成される「無神之神」の語も

『開化眞經』に「誠不神之神、乃道沖之道」(下/22a06)と見られる。即ち、『演範眞經』は『開化眞經』を踏まえると推測される。更に『演範眞經』に「仙眞爲元一之晶、善備於神也」(01b08)と見られる「元一」の語は『開化眞經』本文には無く、『開化眞經』注に「明中元一炁、相輔得長春」(下/10b07)と見られる。『演範眞經』は『開化眞經』の注も踏まえる可能性が窺える。『演範眞經』はこの様に『開化眞經』と関わるものの、その文中に「上方」「眞元」等の語は見られない。又、経題に含まれる「鈞天演範」の語も内容と無関係であり、経題と内容とが対応していない点で『開化眞經』と同じである。¹⁴⁾

『通仙道經』は経文中に「上方」「眞元」等の語が多く見られ、経題と内容の対応が確認出来る。更に、『鈞天」(12a08)、「陟降」(02b03)等の、『演範眞經』の経題を彷彿させる語も見られ、或いは、逆に『通仙道經』の内容を参照して、先の二経の経題に後からこれらの語が加えられた可能性も窺える。『通仙道經』上篇では、「十方大明仙君」と「天尊」の間で「太極之運」「大教」を巡る問答が行われる。中篇では、「清都仙君」と「天尊」との間で、「十方仙君」に就いて

「妙有眞無、道德兼濟」と、「道」と「徳」を兼ね、有無自在の境地と言える。「後序」とは表現こそ異なるが、社会的人倫道德から始め、段階を経て『大洞經』で一定程度の境地に至る点では同じである。

しかし、「論」は更にその先を述べる。次に伝授される『大洞圖書』と「自然篇」は、永遠不滅に存在する「一」こそが、万物を生み出す根源であると述べ、この「一」は、陰陽の調和がとれた「沖氣」の状態とされる。即ち、『大洞經』で一旦は最高境地に至った者に対して、その根源的存在について改めて説明しているのである。正に経題「淵源道妙洞眞繼篇」が示す、「淵源」を「洞眞」に「繼つけて」説くものと言えよう。そして最後に伝授される『妙眞之經』は、「清微天主」による「空洞妙眞帝一無爲之道」、「禹餘天生」が「東華妙有帝眞」に授けた「救生之徳」、「大赤天主」が明かした「太虚眞無玄一度人之教」等が順に紹介され、そのことで「十二經絡」は整い、「妙有之道、眞無之宗」が達成される。「後序」が述べていた最終境地に至った者に対して、「論」は更に補足説明として二經典を位置付けているのであり、ここに至って総合的な整理がなされたと見えよう。

(二)

次に、「後序」「論」による諸經典の整理が個々の經典の内容に即したものであるのかを検討したい。

『開化眞經』巻上・中は社会的人倫道德を中心に論じ、道教的要素は見られない。巻下「宗元章第二十一」は「聖人」を軸に三教一致を述べ、「修真章第二十一」には「脩眞」「元炁」「長生」「神仙」等の語が見え、道教的內容への言及が多くなる。これらの状況は「後序」「論」の理解とほぼ一致する。『開化眞經』の無記名注は三卷全体を通して本文に比較的忠実であるが、「洞曰……」は巻上冒頭から「元神」の語を軸に身体論、修身・修養論として正文を解釈しており、王氏第一論文が「付会」と称する所以である。そして、「頌曰……」は「洞曰……」と概ねその主旨を一にしてゐる。これら注の撰述時期を特定する材料を得ることは出来ないのだが、

洞曰、人之元神、能用元道之道、元道之徳、觀天地之機、依天地之理（『開化眞經』上 025b02）

洞曰、……仍能依觀天道地理、陰陽大小定法（上

14b02）

洞曰、……是以百骸理者、在乎食其時。萬化安

「經品」「後序」は『大洞經』に言及した後に続けて以下の様に述べる。

原經大義、先聖偕言人而内外之道也。其内靜也、
運沖和之氣、先進道德仁義禮則明、明則寡欲、寡
欲則奚爲而奚不爲。其外動也、由柔遜之心、次去
其恐怒善思憂則正、正則知止、知止則無可而無不
可。然後四體生焉、三主全矣。於是可以遠害、可
以保身、而考終命、其返眞宅。誠哉、善言、不
可忘之。斯之爲眞元之道、無極者也(『眞元妙經品』

〔後序〕06a06)

この「先・次・然後」の三段階は個々の經典に対応するのではなく、『上方開化經』『演範經』↓『眞元經』↓『大洞經』と伝授される中で進展していく教えの内容を整理したものと思われる¹²⁾。その階梯は、先ず「道德仁義禮」の社会的規範に通じることで「寡欲」となり、外界に対して「柔遜之心」を維持出来る「靜」の境地に至る。次に、「恐怒善思憂」等の感情を取り去り自己抑制し、「可・不可」の相対区別を超える。最終段階では、「保身」「考終命」等の身命の維持と、「返眞宅」と根源への復帰が達成される。「眞元」の教えはこの『大洞經』の段階で最終境地に至るとされて

いる。

次に、『洞眞繼篇』「論」では、「開化之經」は「臣父子之道」を論じ、「天下・國・郷・家・身」のそれぞれの立場でその教を解釈する。この『禮記』に来源する立場を治めることで、ようやく「妙眞之門」へと入る。次の『演範之經』は「群生」を啓蒙することを目的とし、「道德五常之式」↓「攝養沖和之氣」↓「明照住世之科」と深められて行く。「道德五常」という社会倫理から「攝養沖和之氣」という内面的個人修鍊へと展開し、世俗に在りながら自らを律する「科」の説明へと展開し、そのことで漸く「妙眞之宮」へと入ることが可能となる。そして、『眞元之經』は「不善」を改めるための「大慈」を説き、内外双方の充実が目指される。この境地に至ってようやく「眞元」と号することが可能となる。そして、『大洞之經』は、「清微天宮妙無上帝」が明らかにした「龍章大洞之典・鳳紀眞元之科」であり、「雌一之玄、雄一之祕」であるとされる。修道者がこれを学べば、「妙有眞無、道德兼濟」の境地に至り、「妙眞」と一体となる。「雌一之玄、雄一之祕」は『大洞眞經』に見られる存念を念頭に置いたものであろう。そこで得られる境地は

君之道、貴乎仁愛於天下。修之於國、言忠臣之道、貴乎敬順於長上。修之於「郷」(卿)、言輔佐之道、貴乎恭敬惠義。修之於家、言孝悌之道、貴乎禮樂和睦。修之於身、言虛靜之道、貴乎保護沖和。如斯罔闕、方當洽于妙眞之門。次授『演範之經』、所謂明皇教主、開化群生。始論道德五常之式、中論攝養沖和之氣、終論明照住世之科。從茲弗怠、將契妙眞之宮。又其次授『眞元之經』。所爲眞元教主、貴乎務改其不善、令爲其大慈。内則沖虛而無爲、外則神化而有益。如是用之、方號眞元。再授『大洞之經』、所爲清微天宮妙无上帝、啓龍章大洞之典、垂鳳紀眞元之科。故有雌一之玄、雄一之祕。天地得之以清寧、日月得之以明照、陰陽得之以升降、物我得之以長久。若人習學大洞、妙有眞無、道德兼濟、仍合妙眞。繼授『大洞圖書』及『自然篇』、言人稟天地、道法自然、但有形無情、悉由一爾。故聖人無爲也、不先物爲也。因其自然而推之、及乎法象圖書、明日月尚有數、而大小豈無定。凡生成之類、罔不有之。故萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和。蓋得和者則生、失和者何足以言哉。竟授『妙眞之經』。初明清微天主、

傳空洞妙眞帝一無爲之道。中演禹餘天主、授東華妙有帝眞救生之德。終說大赤天主、敷太虛眞無玄一度人之教。及乎調十二經絡、所貴安和欣樂、然後集妙有之道、眞無之宗。故得元氣爲生化之基、陽神乃登仙之奧、道德兼濟、即名妙眞。以上經範、咸化衆生、邁革非爲、頓徂善道。若出家修行人、自有高上明師度之。或在家奉眞者、豈無均天

教典誘諸(『洞眞繼篇』下(Or.48))

本論ではこの一段を便宜的に『洞眞繼篇』「論」と呼ぶ。この「論」は「經範」と称して、經典伝授の順を「開化之經」(＝「開化眞經」)↓「演範之經」(＝「演範眞經」)↓「眞元之經」(＝「通仙道經」)↓「大洞之經」(＝「眞元妙經品」)↓「大洞圖書」(＝「眞元妙經圖」)、「圖書後解」(「繼說終篇」)・「自然篇」(?)↓「妙眞之經」(＝「洞眞繼篇」とし、『眞元妙經品』「後序」が「大洞經」の伝授までしか言及していなかったのに加えて、更に『大洞圖書』・「自然篇」、『妙眞經』の伝授にまで言及する。即ち、これら經典群を「論」は階梯を持つものとして整理していることが分かる。

では、これ等の整理では個々の經典の内容はどの様に位置付けられているのであろうか。先ず、『眞元妙

次に、これら諸經典の状況を確認しながら王氏説を検証してみたい。

二、所謂「眞元派」經典群の外延に就いて
(一)

王氏は「上方四経」を「上方天尊」に仮託した「眞元派」の基本四經典と見做すが、『開化眞經』『演範眞經』の二経には「上方天尊」は登場せず、「上方・眞元」の語も見られず、経題以外に「眞元」との繋がりを示す要素は無い。一方、『通仙道経』には「上方天尊」が登場する。『眞元妙経品』は「後序」で「上方四経」を関連付けるが、それはあくまでも「後序」の立場ではない。

「眞元派」諸経を、明『正統道藏』は三洞四輔の各部に別個に収録するが、これを張繼禹主編『中華道藏』（華夏出版社、二〇〇四年。第三〇冊）は、『開化眞經』『演範眞經』『通仙道経』『眞元妙経品』『眞元妙経圖』『圖書後解』『繼説終篇』『洞眞繼篇』の順に纏めて収録する。それは、王氏・道藏通考が指摘する『眞元妙経品』『後序』と『洞眞繼篇』『論』の記述に依ると思われる。『眞元妙経品』『後序』は次の様に述べ

る。

時師逍遥、與太清羽客詳議曰、夫『上方開化經』及乎『演範經』者、誘引初地修行之人。其次『眞元經』者化、導中品明玄之士。又其次『大洞經』廼出世之梯航、寔登眞之徑路爾「古『大洞經』三十九章、道君玉註微妙難識。故上方天尊、祖述演説、經傳于世。惟務度人矣」（『眞元妙経品』

06a02)

「初地修行之人」を想定したのが「上方開化經」（『開化眞經』）と「演範經」（『演範眞經』）で、次の「中品明玄之士」を想定したのが「眞元經」（『通仙道経』）で、そして、「大洞經」（『眞元妙経品』）は「出世之梯航」と俗世を超越した者を想定しているとされる。そして、「大洞經」に関する注は、嘗て「道君」が解説した「大洞經三十九章」は難解であったため、「上方天尊」が「度人」のために改めて説いたものと、上清經典「大洞眞經三十九章」と関連付けている。

『洞眞繼篇』は、「尤蒙師長仁慈、授開化之經而論之」（『洞眞繼篇』下04a06）と述べ、続けて以下の文を収録する。

所爲明皇天尊主君臣父子之道。故修之天下、言聖

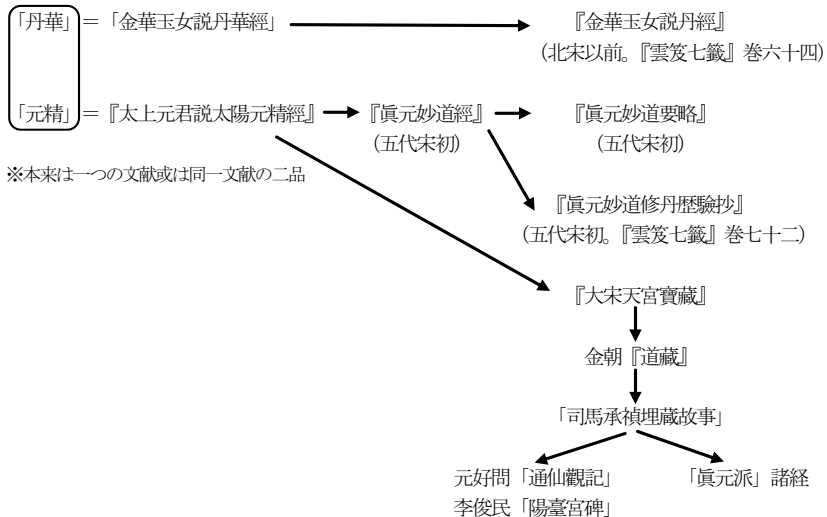
る「眞元派」の師承系譜とほぼ同じであり、「眞元派」が金元の際に実在していたことを示す。

(3) 「王屋山上方眞元道派續考―兼論道教金丹派易學淵源」(王氏第三論文)

・元好問「觀記」、李俊民「宮碑」が司馬承禎以来の伝授が断たれているのに対し、『圖書繼説終篇』の中で時雍は途切れることなく伝授されていると述べ、時雍は「眞元派」の伝承を司馬承禎が得た上古丹経に仮託し、金末「眞元派」が唐代の上清派乃至は晋代の葛洪に淵源することを主張している。
・「丹華経」と「元精経」は北宋以前に既に流传していたことから、元好問・李俊民が引く「司馬別記」の内容、及び時雍が王屋山で司馬錬師と遭遇したという故事も「眞元派」道士が作り出した物語である。

・「元精経」の影響を受けた『眞元妙道経』(佚)が唐末五代には王屋山に伝えられていたと推測される。それに基づいて、唐末五代→宋初に編纂された『眞元妙道要略』『眞元妙道修丹歴験抄』が現存する。
以上の王氏説を整理すると図(1)の様になる。

図(1) 【王卡説】



『易』学思想との関わりの考証である。この内の第一・二を中心に王氏論考を整理すると以下の様になる。

(1)、「眞玄妙道與眞元妙經圖―兼論周子『太極圖』之淵源」(王氏第一論文)

・「上方靈寶無極至道開化眞經」(以下「開化眞經」と略す)、「上方鈞天演範眞經」(以下「演範眞經」と略す)、「通仙道經」、「眞元妙經品」の四経(「上方四経」)は「上方天尊」に仮託して概ね十三世紀初に撰述され、「淵源道妙洞眞繼篇」(以下「洞眞繼篇」と略す)は宋元の際(十三世紀六〇年代)に撰述され、「上方大洞眞元妙經圖」(以下「眞元妙經圖」と略す)と「圖書後解」は本来一つの文献であった。

・「開化眞經」の上・中巻は儒家の忠孝仁義・修齊治平を論じ、下巻は三教合一と道家の修真煉性、仏教の空を論じている。その注は逐句的であるが、「洞曰」「頌曰」等の注は道教内丹の煉気養神の術に付会している。

・「眞元派」は葛洪が得た「元精・丹華」二篇を基とし、葛洪↓沖和先生↓劉元祖と伝えられ、劉元祖は一般李真人から「金液之訣」を授かり、株林宇樞処で「九鼎神丹」を授かっている。後に時雍は劉元祖

から「眞元妙經圖」を授かり、王屋山の仙壇で司馬天師に逢っている。時雍はそれを子明に伝え、子明は李昕に伝えた。李昕が「眞元妙經圖」「圖書後解」の撰者である。

・「洞眞繼篇」の上・中二巻は医家臟腑経絡を述べ、下巻は医家理論と内丹法とを融合し、併せて儒家の忠孝仁義の教えを取り込んでいる。注釈者「眞元門生李景元」は金元の際の北方道士で、子明の門下と考えられ、至元元年(一二六四)に「玄帝」伝授に仮託して自ら「洞眞繼篇」を撰し注釈した。又、元至元五年(一二六八)に師より教えを伝授されている。¹⁾

(2)、「王屋山與上方眞元道派」(王氏第二論文)

・元好問「通仙觀記」(一二三八年)と李俊民「重修王屋山陽臺觀宮碑」(一二三九年)に依れば、「眞元派」経書は、金宣宗貞祐二年(一二二四)から哀宗天慶元年(一二三三)の間に、唐開元十七年に司馬承禎が王屋山に埋藏した上古丹訣二篇に仮託して王屋山道士が撰述したと考えられる。「通仙觀記」が引く司馬承禎「丹訣後記」の内容は「圖書繼說終篇」が述べ

活動時期を金く元期と見ており、それが事実とすれば、「新道教」以外の金朝道教の一具体例として看過出来ない事例と言えよう。本論では、この「眞元派」に就いて考えてみたい。⁽⁶⁾

一、先行研究検証

Robinet 論文が用いた「ecole」の語は必ずしも明確な道派を意味するものではないのだが、少なくとも一定程度の共通思想を共有するグループの意味では用いられている。Robinet 論文は「ecole Zhenyuan」に属する經典の撰述時期に就いて明言はしていないものの、⁽⁷⁾ 黃庭堅、李昉、草衣子等の名が見られることから、全体として十二世紀を遡ることはあり得ないとする。⁽⁸⁾ その一方で、これら經典には、より古い時代の道教に通じる思想が見られるとし、上清経との類似、「眞一」思想の受容、『老子』の哲学、「太極」の重視等を挙げている。

『道藏通考』は同派の特色を総説して、歴史事実を自由に書き換える傾向、周敦頤「太極圖」を重視する立場、「玄天上帝」の語の使用などから、これら經典群は概ね明代の撰述であろうとする。⁽⁹⁾ そして、『上方

天尊說眞元通仙道經』（以下『通仙道經』と略す）に見られる「太清時公」を『道德眞經全解』の編者である金・時雍（字は堯民、号は逍遙）と見做し、『上方大洞眞元妙經品』（以下『眞元妙經品』と略す）は師である「時逍遙（即ち時雍）」と弟子である「逍遙門下」との間答を記録し、『上方大洞眞元陰陽陟降圖書後解』（以下『圖書後解』と略す）は「時堯民（即ち時雍）」が「仙君」に教えを請う場面から始まり、『上方大洞眞元圖書繼說終篇』（以下『圖書繼說終篇』と略す）は「子明」と北宋初期の「李昉」との間答で始まり、そこには時雍と唐の司馬承禎も登場するとする。⁽¹⁰⁾ 『道藏通考』がこの様に整理しつつも、これら經典群の撰述時期を概ね明代と見做している以上、時雍を実際の撰者と見做しているとは考えられず、「眞元派」の象徴的人物と見做していると推測される。

次に王卡氏の一連の論考の論旨は大きく三つに分けることが出来る。第一は、「眞元派」諸經典の内容分析と、その撰者が時雍及びその門人であることの検証。第二は、金末元初の元好問、李俊民の著述を材料に当時に於ける「眞元派」の实在を証明し、その思想の源流を辿る作業。第三に、「眞元派」の思想と宋元

金朝道教「眞元派」再考

山田 俊

序

金朝の道家道教研究は儒教・仏教に比べると遅れていると言わねばならない。その原因の一つは、この時期の道教研究が金朝後半から元朝初期にかけて成立した全真教、太一教、真大道教などの所謂「新道教」に集中していた事に在る。しかし、こうした新しい道教の背景を探る意味でも、金朝全体の道家道教思想の解明が不可欠であることは言うまでもない。¹⁾又、近年の中国では石刻資料等を用いた研究が精力的に進められているが、道家道教研究に限って言えば、伝世文献資料との付き合わせが十分とは言えない。石刻資料等の有効活用のためにも、文献資料に依る検討は万全を期さねばならない。

本論で検討を試みる「眞元派」とは、相互に関連性が有るとされる経典群の撰述母体に与えられた名称で、論者が確認し得た限りでは、Isabelle Robinet氏が初めて「*école Zhenyuan* (英文概要では“*Zhenyuan school*)”の語を用い、その後、中国の王卡氏が提唱²⁾し、以後の中国研究者が概ね王氏の立場を踏襲するものである。³⁾又、『道藏通考』も“*“True Origin” (Zhenyuan) school*」の語を用いるが、⁴⁾Robinet・王論文には言及しておらず、独自になされたものと思われ、王氏と見解を異にする部分も有る。又、張勛燎・白彬兩氏は「眞元派」に関しては王氏の立場を支持しつつ、そのプロトタイプである「太上眞元派」が北宋に成立していたとする。⁵⁾王氏はこの「眞元派」の