

『上清太上開天龍蹻經』の文献的研究

山田 俊

序

『上清太上開天龍蹻經』五卷〔『正統道藏』第五十六冊。以下『龍蹻經』と略す〕は多くの道教文献を引用しつつ道教教理を整理した文献である。⁽¹⁾類似文献である唐初の『道教義樞』（以下『義樞』と略す）に比べると完成度は決して高くはないが、それでもあえて本論で取り上げるのは、この『龍蹻經』が後代の道教文献にそれなりに引用されているからである。『龍蹻經』の撰述時期に就いては諸説有り、未だ定論を見るに至っていない。⁽²⁾本論後段の検討を先取りすれば、現行本と同内容を含む道典が唐代に流通していたことは間違いないが、多くの文献を引く『義樞』は『龍蹻經』には言及していない。この様に『龍蹻經』は依然として文献上の問題を残しており、本論は『龍蹻經』全体の文献問題及びその内容に就いて基礎的な考察を試みるものである。

一、「龍蹻」を巡る物語

『龍蹻經』は「上清太上開天龍蹻經」と題されているにも関わらず、「上清太上開天龍蹻經」の名は各巻の経題のみに見られ、それ以外では最終品末尾で「龍蹻」の語が見られるだけである。更には、本経前半は「太上三十六部」を自称とし、後半は「太上開天上經」を自称としている。本経全体の主旨も「龍蹻」とは関わりが無く、全体も均一性に欠く。こうした状況を考察するには、道教史にける「龍蹻」の語の扱いを先ず整理しておく必要が有る。

「龍蹻」の早い例は晋『抱朴子』「内篇・雜應」に見られる。この世界を周流することを可能とする三種の「乘蹻」

術の第一に「龍蹻」は挙げられ、潔斎した上で実践すれば、「龍蹻」が最も遠くまで至ることを可能とする『抱朴子』「内篇・雜應」p.275⁽³⁾。又、『同』「内篇・遐覽」は「龍蹻經」と併せて「鹿盧蹻經」の名も記し、『同』「内篇・遐覽」p.333⁽⁴⁾「蹻」に関する幾つかの文献が流通していたことが窺える。「雜應」に見られる「龍蹻」の性格は『龍蹻經』巻五末尾が「汝諦聽すべし。吾が蹻符を受け、虚に昇り无に入るは、皆な此れ従り起く。經は是れ逕路にして、趣道の來由なり。符は是れ玄樞にして、入道の法戸なり」『龍蹻經』05(09a05)と、「蹻符」を身に付けた者は「昇虚入无」が可能であるとされるものや、「龍蹻符」と言うは、雲綱蹻を舉り、虚に昇り无に入り、氣に乗り龍を御し、上りて玉帝に至る」『同』05(09b07)と、雲綱蹻を渡つて虚無に至り玉帝の下に至ることを可能とするという性質と基本的に一致する。『龍蹻經』の「龍蹻符」の性質は、『抱朴子』に見られる比較的早期の觀念に根差すものと一先ずは考えられる。

これ以降の事例は「龍蹻」の伝授に関わる故事となる。代表的なものを撰述時期に見ていく。六朝頃の撰と目される『紫陽真人内傳』では、「龍蹻經」に精通する蒙山の變先生を紫陽真人が訪ねて行く。迎えに現れた衍門子が訪問目的を尋ね、紫陽真人が變先生に謁見することを望む旨を告げると、

衍門子は「變先生は下級仙人に過ぎない。あなたは真人なのだから、真人が仙人に教えを請うのは宜しくありません。あなたが真人に出会った時、その人こそがあなたの師なのです。中級仙人以下はあなたが学ぶ者ではありません」と。そこで『龍蹻經』を取り出して授けた。(紫陽は)「三皇内文」で神靈を招き百鬼を驅使して、少室山へと戻った(門子曰、變先生、仙之下耳。子乃真人也、以眞問仙、不亦頌乎。子遇真人、乃子之師也。中仙已下、非子所學。乃出龍蹻經以授之。三皇内文以召神靈、以効百鬼、乃退齋少室山)、『道藏』第九冊、『紫陽真人内傳』07b06g。

既に「真人」の地位にある紫陽が「仙之下」に過ぎない變先生を訪ねるのは不適切であると拒絶した上で、衍門子は帰山する紫陽真人にあつさり「龍蹻經」授ける。「龍蹻經」は「符」としての性格を残すものであり、紫陽真人が既

に授かっている「三皇内文」も「符」としての「龍躡」に類似している。即ち紫陽真人にとり「龍躡」は殊更求めるべきものではないとされているのである。

『抱朴子』『紫陽真人内傳』には黄帝は登場していなかったが、唐・王瓘『廣黄帝本行記』では黄帝が雲台上り青城天国の都に入り、審先生から「龍躡之經」を授けられている。そして、更に審先生に「眞一之道」に就いて尋ねると、「仙」になったばかりの審先生は「三皇天真之官」ではないため「眞一の道」は理解出来ず、「皇人」に会うべきであると言う（『道藏』第八冊、『廣黄帝本行記』05a10）。「龍躡之經」は（こ）でも「眞一之道」とは区別され、それ程重視されていない。『雲笈七籤』所収「紫陽真人周君内傳」の「聞蒙山欒先生能讀龍躡經」（『道藏』第三十八冊、『雲笈七籤』10611b09）という記述は基本的に『紫陽真人内傳』に拠り、「龍躡經」「三皇内文」を併せて授け、同程度に扱っている。

一方、唐・王損之『玄珠心鏡註』は以下の様に「蘇君内傳」を引く。

「東仙卿蘇君内傳」を見ると、蘇君は得道し、金闕（帝君）を訪れ「書」を授けられた後、鸞車に乗り、巨靈滄海を超え、西方の衍山に登り、紫陽宮に入り、張子房真人に拝謁した。子房は侍女に雲蘊を開かせ、「龍躡經十卷」を取り出し蘇君に授け、「守一」の根本は守空無寂であり、寂の裡の元神なのだ、と告げた（按東仙卿蘇君内傳云、蘇君道成、詣于金闕受書後、乘鸞車、越巨靈滄海、西登衍山、入紫陽宮、謁真人張子房、子房命侍女開雲蘊、取龍躡經十卷、以授蘇君也。要而言之、守一之元、即是守空無寂、寂中元神也）（『道藏』第十七冊、『玄珠心鏡註』08a07）。

得道した蘇君が金闕（帝君）から教えを授けられた後に、衍山の紫陽宮で張子房から「龍躡經十卷」を授けられる。そして、併せて「守一之元」の根本が「守空無寂、寂中元神」であると口伝される。「守一之元」が「龍躡經十卷」の要点であるとするならば、それは「符」と言うよりは、何らかの教理的内容を備えたものと考えられる。「龍躡經十卷」と巻数が見られるのも本文献が初出であり、その巻数から「符」の如き簡単なものではなく、既に經典としての体裁を備え

た文献がイメージされていることが分かる。そして、得道し金闕から教えを授かった後に受けるものとして「龍蹻經」は位置付けられており、より重視されている。つまり『廣黃帝本行記』とは系統の異なる故事と言える。

五代・杜光庭の名を冠する『太上黃籙齋儀』には天真皇人が黃帝に「三一經・龍蹻經」を同時に授けたと有り、『道藏』第十五冊、『太上黃籙齋儀』5214a09)、「天真皇人」という伝授者の身分の高上と併せて「龍蹻經」の位置付けが高くなっていることが分かる。北宋・張君房『雲笈七籤』では、黃帝は先ず峨嵋山で天真皇人から「靈寶五芽之經」を授かった後に、青城山で寧封眞君から「靈寶龍蹻之經」を授かる。ここで黃帝に「龍蹻之經」を授けた人物は天真皇人ではなく寧封眞君とされ、「龍蹻經」には「靈寶」の語が冠せられており、その位置付けに変化が見られる。一〇五〇年頃の北宋の李思聰『洞淵集』には、青城山で寧真人(君)が黃帝に「龍蹻經」を授けたと有る(『道藏』第三十九冊、『洞淵集』0201b05)。これは、『廣黃帝本行記』と同系統の故事だが、『廣黃帝本行記』では寧先生は「仙」に過ぎず、「眞」之道は理解出来ないとされていたが、『洞淵集』では「寧真人(君)」とその地位は高くなっており、それは「龍蹻經」の位置付けの高上と連動している。これは、「天真皇人」が「龍蹻經」を伝授したという別系の故事との融合(混同)の結果かもしれない。

南宋頃の撰と目される蔣叔興『无上黃籙大齋立成儀』は、「三一經・龍蹻經」の二經が天真皇人から黃帝に授けられたと述べている(『道藏』第十五冊、『无上黃籙大齋立成儀』2116a01)。これは『太上黃籙齋儀』と同じ立場である。同じく南宋の寧全眞・王契眞『上清靈寶大法』は、金闕後聖玄元老君が様々な時代に様々な姿で降臨し教化したことを述べる一段で、黃帝の時代には広成子として「靈寶道誠經」を説き、夏禹の時代には真寧子として「五篇眞文經・龍蹻經」を説いたとする(『道藏』第五十一冊、『上清靈寶大法』010a01)。即ち、真寧子の正体は実は金闕後聖玄元老君であったとされ、その高い位置付けは「五篇眞文經・龍蹻經」の価値の高上と連動している。元・劉大彬『茅山志』「上清大洞寶經篇目」

は「上清太上龍躡經」(『道藏』第九冊、『茅山志』「上清大洞寶經篇目」0904a04)と、「龍躡經」を「上清經」の中に含ませている。他の文献が「靈寶」の語を冠したり、「三皇文」と併用していたのを鑑みれば、「龍躡經」は三洞のそれぞれの脈絡で受け入れられていたと言えよう。⁽⁴⁾

以上の状況から、甯先生から黄帝に「龍躡經」が伝授されたという故事は唐『廣黄帝本行記』頃から見られ始め、当初は「眞一(三一、守一)」の教えとは区分され、「眞一(三一、守一)」は「(天)皇(眞)人」によって授けられるべきものとされていた。五代・杜光庭の名を冠する『道教靈驗記』が「青城山。昔、黄帝 龍師真人甯先生に詣で、龍躡經を受け、飛雲を御するの道を得る」(『道藏』第十八冊、『道教靈驗記』1407b10)と述べるのも「御飛雲之道」と初期の「符」の性質を残すタイプと思われる。北宋『雲笈七籤』収録文献では天皇真人から「靈寶五芽之經」を授かった後に甯封眞君から「靈寶龍躡之經」を伝授されており、南宋『無上黃籙大齋立成儀』では天皇真人が直接「三一經・龍躡經」を黄帝に伝授していた。これらでは「龍躡經」の位置付けが相対的に高まっており、それは甯先生が甯真人(君)と称されたり、金闕帝君の下現の姿と説明されたりする等、甯先生の称揚と連動するものであった。この様に「龍躡經」は徐々にその地位が高められ、そして「靈寶龍躡之經」と称され、やがて「上清經」の一つとして数えられる様になり、現行の「上清太上開天龍躡經」という経題へ繋がるものと思われる。それは後述する様に、上清が三洞の教えの全てを包含し、それらの教えが『龍躡經』で開陳されているとする現行『龍躡經』の理解とも附合する。こうした変化は現存文献からは宋代頃から確認されるが、実際にはより早い時期から生じていたであろうから、唐代にはその兆しが現れていたと推測される。以下に確認する様に、唐初の李少微がその注に引用していたのは、そうした背景を持つものであろう。尚、上引した文献中に「十卷」と見られるのが五卷本の現行本とどの様に関わるのかは未詳である。

二、「龍蹻經」の外的検討―品題・経名等

現行『龍蹻經』の全十三品の題名と、各品に見られる自称は以下の通りである。

卷数	品題	自称
卷一	黄帝請問甯君訣第一	玉帝開天上經
卷二	三洞通生元置品第二	三洞尊經
卷二	通生官屬元置品第三	三洞三十六部
卷三	至道法身應生相好元置品第四	三洞三十六部
卷三	元始應演三洞三十六相元置品第五	太上開天上經
卷三	天尊法身應生三界三十六相元置品第六	太上開天元置品經
卷三	九色寶光各生八景八十一好元置品第七	太上開天元置品經
卷四	應身三清三十六相元置品第八	太上開天元置品經
卷四	天尊應降爲三界三十六相元置品第九	太上開天元置品經
卷四	九京九山通生天人八十一好元置品第十	太上開天元置品經
卷五	元始化身而立三清三十六相元置品第十一	太上開天元置品經
卷五	元始化身而生三界三十六相元置品第十二	太上開天元置品經
卷五	元始化身通生境界而植人神八十一好元置品第十三	太上開天元置品經 三洞身光相好應化通生七十二相

先ず、第一品題のみが「訣」と称し、「元置品」の語を含まない⁽⁵⁾。第五品以下では「三十六相」「八十一好」の語が繰り返し見られるが、これは各品の内容との整合性が問題となる。次に、各品の自称だが、第一―第四品は概ね「三洞

三十六部」と自称し、第六品以降は「太上開天元置品經」で一貫している。第五品は「太上開天上經」と中途半端な表現となっているが、これは第五品の「爲諸大聖而演太上開天上經」(『龍躡經』03/03b/07)という記述と一致し、第五品は本来「太上開天上經」の語を用いており、「元置品」の語が抜け落ちたのではないことが窺える。又、第六～第十三品は冒頭部分に共通の定型表現が見られる。例えば第六品には「甯君 黃帝に告げて曰く、吾 昔 天尊の大羅天に於いて太上開天元置品經を演ずるを承く」(『同』03/06a/06)と有る⁽⁶⁾。第一～第四品にはこの定型表現が見られず、第五品は「是の時黃帝、甯君の爲めに天尊開化の事を演べるを拜受し已る」(『同』03/03b/01)と、やはり中途半端な表現となっている。第五品末尾は「故名三洞三十六相也」(『同』03/06a/03)と述べ、品題と内容の整合性を図っている。後段で改めて触れるが、こうした末尾の表現は第五～九・十一・十三品(前半)のみに見られ、この点で第五品は第六品以下と共通しており、第五品は第一～四品と第六以下を橋渡しする性格を備えていると考えられる。以上の諸品の関係を整理すると以下の様になる。

卷一・第一品
卷二・第二品
卷二・第三品
卷三・第四品

卷三・第五品

卷三・第六品	卷五・第十三品(前半)
卷三・第七品	卷四・第十品
卷四・第八品	卷五・第十二品
卷四・第九品	
卷五・第十一品	

卷五・第十三品(後半)

即ち、第一―第四品は「太上開天元置經」とは本来無關係の文獻、第六―第十二、第十三品（前半）は本来「太上開天元置經」と題されていた文獻、第五品はその両者を繋ぐ品と推測される。更に、第六―九、十一―十三品（前半）は体裁の共通性からより関連性の強い文獻と推測される。つまり、第一―第四品の「太上開天元置經」とは無關係の諸品と、第六品以下の「太上開天元置經」を自称する諸品とが第五品を介して合わさった上で、「太上開天元置經」に由来する「開天」の語が冠され、そして、第十三品末尾の「龍蹻」に関する記述が付け加えられ、經文全体が「開天龍蹻經」と称されることになったと整理される。

次に、こうした編纂の時期を『龍蹻經』の引用状況から考えてみたい。道教文獻が現行『龍蹻經』相当文を引用する場合、「元置經」「開天經」「龍蹻經」等と称している。宋代迄には撰述されていたとされる『太上靈寶洪福減罪像名經』が「洞神十二部尊經」の一つとして「信禮元置品經」(『道藏』第十冊、『太上靈寶洪福減罪像名經』1308)の名を掲げるが、經名の提示に留まり、現行本との一致は確認出来ない。次に宋・謝守灝『混元聖記』が「按開化置品經曰、……從大羅下生三境、次生九天、立九帝爲三寶之玄律、二十七天爲境界之修品、三十六部爲三境之玄根。下爲三十六天之城宅」(『道藏』第三十冊、謝守灝『混元聖記』0203a/08)と引く「開化置品經」は、「大羅已下而生三境、合爲七分、傍備太空、通爲聖境」(『龍蹻經』卷二「通生官屬元置品第三」0208b/03)、「敷九帝而立九天仙・眞・聖位、爲三寶之玄津、二十七位、爲境界之修品。三十六部、上爲三境之玄根、下爲三界三十六天之感宅」(『同』卷三「至道法身應生相好元置品第四」0302a/04)等の現行本の複數箇所を整理したものと見做され、必ずしも正確な引用ではないが、現行本相当文が「開化(元)置品經」と称されていたことを確認出来る。又、元・劉惟永『道德眞經集義大旨』が「開天元置品經云」(『道藏』第二十三冊、劉惟永『道德眞經集義大旨』上04408)と引く文は現行『龍蹻經』卷三第五品「玄元始氣、遍備身光、三氣化形而演三洞。始爲青光、上生於天。元爲白光、中生於人。玄爲黃光、下生於地。元始天尊於此三色、合生九光、遍起法身。光明洞耀」(『龍蹻經』

卷三「元始應演三洞三十六相元置品第五」(03/05b/02)とほぼ一致する。これら少数の例では、「元置」の語が経文に見られない品を「元置品經」として引用していることから、宋の頃の頃には、これら経文が現行本と同様の品題を冠して流通していたことが確認出来る。

一方、宋以降の撰と見做される傳洞眞『太上玄靈北斗本命延生經註』の注文が「開天經云」「道藏」第二十八冊、『太上玄靈北斗本命延生經註』上(02a/10)と引くものは、その前半は現行本と対応しないが、後半の「下生三界、萬物流形」(「同上」(02b/07))は現行本「下生三界、品物流形」(「龍躡經」卷一「黃帝請問雷書訣第一」(01/08a/03))とほぼ一致する。これらの引用は本經の内容に即した呼称で引用されているものと言えよう。

最期に、「龍躡經」と称された引用文はより早期の文献に見られる。『元始无量度人上品妙經四注』(以下『度人經四注』と略す)所収の唐・李少微注が、「按龍躡經、四梵以上、次有三清太清十二天、九仙所居」(『道藏』第三冊、『度人經四注』01/29b/08)と引くものが現行本第一品の「又登四梵、漸昇太清、登入九仙、次昇上清、登入九眞、次昇玉清、昇入九聖」(『龍躡經』01/09a/06)と一致し、又「按龍躡經、元始有十號、一曰自然、二曰无極」(『度人經四注』02/28b/09)と引くものが、現行本第九品の「内含四梵三十六相、應生十號、託跡諸天。一號自然、是物根本。二號無極」(『龍躡經』04/05a/02)と一致し、「龍躡經」云、三界劫壞、混沌無形」(『度人經四注』03/03a/06)が現行本第一品の「三界劫壞、混沌无生」(『龍躡經』01/09b/06)と一致する。これら李少微注が引く「龍躡經」が現行本卷一〜卷四と一致することから、唐初には現行本相当文が流通していたことが窺える。そして、『龍躡經』の内容の大半が「龍躡」と関わらず、最終品に僅かに「龍躡」の語が見られるに過ぎないのにも関わらず、李少微注が「龍躡經」の名で引用していることは、本經が「龍躡經」の名で流通していたことを示す。従って、現行本への整理とその命名は唐初には完了していたことになる。その時期は上段で検討した「龍躡」の語の位置付けの高まりとほぼ重なりと言え⁽⁶⁾。

三、『龍蹻經』の内的検討―各品の内容

次に、現行『龍蹻經』の各品の内容に就いて検討する。

(一)、卷一「黃帝請問甯君訣第一」

本品冒頭の「軒轅黃帝、夙に仙津を植え、上は神情に感じ、誕れながらにして靈にして特に秀で、位は天帝を承けるも、道に復り眞を求む。玄闕に清齋し、雲臺山を越え、甯君に拜參す」(『龍蹻經』01/01a/03)と、黃帝は先天的に優れた資質を持ちながらも道を求め、教えを求めて「雲臺山」を越えて「甯君」に会いに行つたという件は『廣黃帝本行記』等の黃帝故事を踏まえるものである。「植仙津」の「植」は本来性として備わることを意味する字として本經全体に見られる。

本品は先ず、「洞玄靈寶五篇・通生洞神仙經」が「色像」を備えるのに対し「大洞聖教」は「虛无」であると、三洞の「洞眞」を至上とする。続けて、龍漢・赤明・上皇の三劫に於ける開劫度人・十二事に言及する。これらは一般的概念だが、そこに見られる「上清十二眞天・太清十二仙天」(『同』01/02a/04)等の諸天の名は、例えば『太上玄靈北斗本命延生眞經註』の徐道齡注が「經云」として引く「玉清聖境十二聖天……上清真境十二眞天……太清仙境十二仙天」(『道藏』第二十八冊、『太上玄靈北斗本命延生眞經註』01/04b/08)と一致し、何らかの先行文献に拠っていることが分かる。その後、三洞の經法、及び天尊の教えは感應によつてあらゆる衆生に通じ、その教えは天尊の応身としての相を具え、衆生は天尊の応身を本性として受けると述べ、天尊と人の感應を意味する「通性」の概念と衆生の本来性を述べる。「通生」とは唯一の教えが教授される側の機根に於じて様々な内容と具体的神格の姿を以つて全ての境界に顯現するという意味である。その後、この「通生」の際の天尊の法体・応身・化体という三身に就いて述べ、その生成と関わる玄・元・始の三氣と、これらが生み出す二十四帝・三界二十四宮・三界三十二天・七十二宮・人身八十一關節・三百六十神等

が列挙される。これらの記述は多分に数字合わせの意味合いが強く、その教の根拠は必ずしも明確ではないが、三三元・三千六百闕節等は、例えば、『金闕帝君三元眞一經』『九天生神經』等の六朝期道典を踏まえるものと推測される。最後に、欲界・色界・無色界の三界と、大小劫会による天地崩壊が述べられ、その際に本経を転読すれば衆生は救済されるとする。「三千三百度」を「小劫」、「九千九百度」を「大劫」とする例は、例えば『元始五老赤書玉篇眞天文書經』を始めとする道典に見られ、『度人經四注』所引成玄英注が「赤書云」(『度人經四注』03/06b/10)述べる様に、これが当時の標準的理⁽¹⁾解であったことが窺えるが、『龍躡經』には「六千六百度」を「中劫」とする理解も見られ、これは他の文献には見られない。尚、転読すべき本経の名は明示されていないが、文脈から「三洞三十六部」を指すと思われる。

(2)、卷二「三洞通生元置品第二」

第二品より品題に「元置」の語が含まれる。第二品冒頭は「是の時、黄帝 甯君に拜參し、三洞尊經、三品傳道を請問す。啓問の説き已り、又た拜し稽首し、復た訣を請いて曰く、三洞尊經、上は三境三十六天・三十六部を生ず。既に境界を生じ、各の三十六天有らば、三十六天は亦た是れ三十六部なるか、と」(『龍躡經』02/01a/03)と述べる。これは、第一品の内容を踏まえ、更に三十六天と三十六部の関係に就いて尋ねたものと思われ、第二品は第一品の内容を継承すると見做せる。甯君は三洞、開劫度人、天尊の三身等の第一品で述べられていた内容を先ず繰り返し、その後、衆生の五種の機根の別、それと関連する三種の応感の別に就いて述べる。この個所で注意されるのは、「同一天と雖も、咸て五種有り。一は三洞三界、二は應化三界、三は反出三界、四は流來三界、五は輪迴三界」(『同』02/02b/05)と有る「五種」が、『義樞』卷七「三界義第二十三」に見られる「又三界に凡て四種と爲すは、一は三界に應化す。……二は三界に輪迴す。……三は三界を流來す。……四者は三界を返出するなり」(『道藏』第四十一冊、『義樞』07/01b/10)と一致する点である。『義樞』

がより具体的説明であるのに対し、『龍蹻經』は名称の列挙に留まる。又、「應感に三種あり。一は豁爾虛空、二は質礙形色、三は緣慮心體」(『龍蹻經』02/03b/01)の「三種」も『義樞』に「法不出三者」(『義樞』07/01b/08)として見られるが、こちらは『龍蹻經』の方が具体的である。この様に、『龍蹻經』と『義樞』とは共通する内容が見られるが、典拠を明記することを基本姿勢とする『義樞』に『龍蹻經』の名が見られず、両者の関係は審らかにし得ない。又、「受報各異」に就いて述べる一段「一は未だ三界繫縛之位に入らず。其の域に生ずると雖も、三界因に非ざれば、生滅より出で、四人天に上生するなり。二は無色業に感生す。上は色慾を出で、猶お四輕塵なれば、捨識増修し、妄形なるも神淨なり。三者は色界の業に感生す。色深重なれば、六塵を漸捨し、三度重拾し、十八天に報ず。四者は慾界の業に感生す。六慾に耽染するが故に六天に感ず。五者は三惡道業に感生す。六慾三毒に耽するがために、生れて畜生・餓鬼・地獄道に落つるなり」(『龍蹻經』02/04a/08)は唐初の『本際經』卷四「道性品」の「一者未入三界繫縛之位、雖生其域、非三界因。二者能生无色界業。三者能生色界之業。四者能生欲界之業。五者能生三惡道業」と一致する。『本際經』を踏まえているとするならば、李少微注も『本際經』引用していることから、『本際經』↓『龍蹻經』↓李少微注の順が想定される。以上の第二品の内容は「三洞通生元置品」という品題と整合性を持つものと言える。

(3)、卷二「通生官屬元置品第三」

第三品冒頭に黄帝の質問は無く甯君の発言から始まり、第二品の継続の如き体裁となっている。元始天尊が大羅明霞觀で「三洞三十六部」を説教したと言う冒頭の記述も(『同』02/04b/07)第一品を継承する。又、後出品から見られる様になる定型表現はまだ見られない。

先ず、第一品と同様に「大洞聖教」「洞玄眞教」「洞神仙教」の三教の格付けが言われ、「大洞聖教」が三教の全てを

包含するとする。そして、再び開劫度人を説くが、「故に龍漢劫の時に於いて、號して无形天尊となり、應じて玉清天寶聖君となり、以て大洞の尊玉帝となり、九萬九千九百九十億萬氣を生ず。一氣は各の九萬九千九百九十億萬里を生じ、『同』02(09b/09) 以下の内容は全体として六朝の『九天生神章經』を踏まえる。続く段落では、二十四帝、三百六十神、八十一好などの対応関係を述べるが、その内の「言いえらく、二十四帝は化して二十四神となり、二十四神は化して二十四氣となる。氣は亦た神と成り、神は亦た氣と成る。之を散せば雲霧となり、之を合せば形影となる。之を出さば造化となり、之を入れれば眞一となる。上は三元と結び、下は萬物と結ぶ」(『同』02(07a/02) は、『三洞珠囊』卷七「二十四氣品」が引く「上清三天君列紀經云」(『道藏』第四十二冊、『三洞珠囊』07(16a/07)と一致する。⁽¹³⁾ 続く段では十層の天界等の説明がなされ、最後の段では「九土靈祇」(『龍蹠經』02(09b/08)の説明がなされるが、その内容は、『洞真太上道君元丹上經』が収める「洞真素靈中經」(『道藏』第五十五冊、『洞真太上道君元丹上經』14p/09)に見られるものと一致する。⁽¹⁴⁾

本品の内容も幾つかの六朝〜唐の道典に拠りつつ、数字を軸に諸教理が列挙されている。それらは相互に矛盾するものではないが、特に相互に有機的に連携している訳でもない。尚、第三品中の「同稟官屬」(『龍蹠經』02(07a/01)の語が本品題の根拠と思われる。

(4)、卷三「至道法身應生相好元置品第四」

第四品は冒頭に「是の時黃帝、雲臺山を越え、甯君に參拜し、三洞・三等開度・應接天人を請問す。次に三寶通生境界を問う。又た境界通生天人を問う……」(『同』03(01a/03)と見られ、これは第一品冒頭の「軒轅黃帝、夙植仙津……」以下の記述とほぼ一致し、第一品の内容を踏まえた展開となっている。第四品冒頭では、天尊の開劫度人、大羅明霞

觀に於ける「三洞三十六部」の説法が展開する。その「三洞九帝、九天生門、仙・眞・聖位、各の九品二十七位有り。……昔 初劫龍漢に於いて、大羅天明霞觀中に開圖し、三洞三十六部を演じ、境界を應生し、各の三十六天有り、内に十號を演ず。混沌天元の玄・元・始の氣、應じて玄象となり、明光は洞煥、九色は重暉、八景は圓明にして、相好を生じ、境界を應生し、體を化して人を成す。人天の果報は凡聖等からず。三身相好は上中下殊れり。人神を開立し、皆な化體を稟す」(『同』03/01a/08) という内容は、「三洞通生元置品第二」の「仙・眞・聖位、三洞玄尊、三寶立位、三號亦別。故於龍漢初時、元始開圖、應爲玉清天寶聖君、號爲大洞无形天尊、而說大洞十二部經……」(『同』02/01b/09) 以下とほぼ一致し、「十號」の語も第一品に「吾昔承大帝昔往初劫龍漢開圖、内溟混沌、十號化身、託迹諸天」(『同』01/07b/09) と見られる。つまり、第四品のここまでは、ほぼ卷一・二の焼き直しと言える。

第四品の主要内容は、「至道玉帝無形天尊」の「歴代化身」の具体的状況であり、これは『龍蹻經』では初出である。「化身」の「十號」は「第一號源・第二號混・第三號沌・第四號溟・第五號滓・第六號濛・第七號瀆・第八號始・第九號元・第十號玄」(『同』03/02a/10) とされ、この「十號」は「源」+「混沌、溟滓、濛瀆」+「始・元・玄」から構成され、例えば、『太上洞玄寶元上經』(15)の「内號」第一〜十号と「外號」第十号の等と一致するが、『道藏』第十冊、『太上洞玄寶元上經』20b/06)、『太上洞玄寶元上經』では第七号以下の「外號」には神君の名も付されており、より詳細な記述となっている。又、『龍蹻經』にも「内演十號」(『龍蹻經』03/01b/08) と見られることから、『龍蹻經』にも「内號」の觀念が背景に有ることが窺え、『龍蹻經』は『太上洞玄寶元上經』を踏まえたものと思われる。尚、本品の内容はその品題である「應生相好」と整合性を持つと言える。

(5)、卷三「元始應演三洞三十六相元置品第五」

第五品から品題に「三十六」等の数字が含まれる様になる。第五品は、具体的姿を備えた教えの門(「相門」)に対する黄帝の問いから始まる。甯君の答えは七十二相・三種応身・八十一好・九一などを軸に展開する。本品に見られる「此の妙无に於いて、漸に顯に應教し、意神を示す。次に志神を立て、復た次に念神す」(『同』034b05)と言う「意神、志神、念神」の語が隋の「玄門大論三一訣」が引く「孟法師云」に「第六太平三二」[「意神、志神、念神。出第一卷自占盛衰法」]、『道藏』第三十七冊、『雲笈七籤』49a02)と見られるものと一致し、又、「三念發迹し、應教は起用す。故に正智従り實智を生ず。復た次に實智より權智を生ず。此の權智に於いて、三寶を顯かす、精神氣なり」(『龍躡經』0304b07)の「正智・實智・權智」等の語も「玄門大論三一訣」の「論其相生者、正智生實智、實智生權智、無生於洞、洞生於空、空生於始、始生於元、元生於玄也」(『雲笈七籤』49b06)と一致する点が注意される。即ち第五品は六朝末の「三一」思想を踏まえる。又、「色心を體となすと云うは、寂地なる本身、眞一妙智を以て體となす。三洞を體となすと云うは、階次を修進し、品に應じて元を立て、果を證し位に昇り、廣く一切を度すを、大智の慧原となす。色は累礙なり。階法を昇進し、九聖以還、皆な進品を求む。既に慾累に滯れば、並びに色有ると云う。眞道の累の盡き、惟だ妙心のみ有れば、道果を上證し、一切徳を具え、寂として見るべからず、名づけて妙无となす。動時に隨迎し、物と同じく體有り、心色は妙なると雖も、物の之を見るを得、故に妙有と名づく」(『龍躡經』0305a03)は、『義樞』「法身義第二」の「舊云……」(『義樞』01a05a06)にほぼ相当する。『義樞』「舊云」に見られる「玄通大智慧源」の語が『龍躡經』の文と一致することからも、『龍躡經』も同じ先行文献に依ってまとめたものと考えられる。尚、本品は末尾で「故名三洞三十六相也」と述べて品題との整合性を図っているが、本品の内容は「三十六相」とは無関係である。

(6)、卷三「天尊法身應生三界三十六相元置品第六」

第六品から冒頭に定型表現が見られる。本品の冒頭部分では、玄・元・始から三十二天、三十六位などへ論が展開していく。第六品で注目されるのは、「少陽之氣、各の一天となり、皆な東方九氣青天となる」(『龍蹻經』03/07a/03)以下に見られる、「東方九氣青天」に属する「東方太皇黃會天・大明玉完天・清明何童天・玄胎平育天・元明文舉天・上明七曜摩夷天・虛无越衡天・太極濛翳天」の諸天を四方に就いて述べる個所である。この個所は六朝期の『太上靈寶諸天内音自然玉字』にほぼ同様の記述が見られる(『道藏』第三冊、『太上靈寶諸天内音自然玉字』03/2b/07)。本品の主要内容は三十二天に就いて述べるもので、本品末が「故示應經三十六相也」と述べて品題との整合性を図ってはいるが、品題の「三十六相」と内容の三十二天とは基本的に無関係である。

(7)、卷三「九色寶光各生八景八十一好元置品第七」

第七品では、第五品に見られた「九一」に再度言及する。しかし、第七品の「至一始聖、混爲蒼光。皇一始聖、洞爲赤光。帝一始聖、浩爲青光。元一元眞、昊爲綠光。眞一元眞、景爲黃光。天一元眞、遯爲白光。玄一玄仙、融爲紫光。太一玄仙、炎爲碧光。正一玄仙、演爲烏光」(『龍蹻經』03/08b/09)という「九一」は、第五品の「妙而无礙、應爲至一。光明无上、應爲皇一。百神聖宗、應爲帝一。純粹湛然、應爲眞一。萬善之長、應爲元一。司陰眞宰、應爲天一。虛通无礙、應爲玄一。長生大主、應爲太一。盟威法王、應爲正一」(『同』03/04a/08)とは異なる。一方、第五品には「元始天尊於此三色、合生九光。遍起法身。光明洞耀、始生於混、混爲蒼光、混生於洞、洞爲赤光、洞生於浩、浩爲青光、元生於昊、昊爲綠光、昊生於景、景爲黃光、景生於遯、遯爲白光、玄生於融、融爲紫光、融生於炎、炎爲碧光、炎生於演、演爲烏光。九色光耀、瑩徹法身」(『同』03/05b/05)と見られ、第七品の「九一」は寧ろこちらに近い。即ち、第五・七品はそれぞれ個別に「九一」について説明し、

それらを全体的視点から統一整理してはいないのである。尚、本品も末尾で「故有九九八十一好也」(『同』03/09b/09)と述べて品題との整合性を図っているが、本品の内容は「八十一好」とは無関係である。

(8)、卷四「應身三清三十六相元置品第八」

第八品の内容は三十六天を列挙することを主とし、その点で品題と一致する。本品の三十六天は、基本的に『上清外國放品青童内文』『無上秘要』『雲笈七籤』等に見られるものと一致するが、これら文献に見られる「第二十九太極無崖紫虛洞幽梵迦摩夷天」「第三十三無色玄清洞微妙梨答想天」等は『龍躡經』の三十六天には見られない。『龍躡經』ではこれらに代えて「高虛清明天」「無想無結無愛天」の二天を載せるが、この二天は通常の三十六天には含まれず、例えば、『九天生神章經』が言う「九天」に「高虛清明天生神章第八、無想無結無愛天生神章第九」と見られるものに相当する。しかし、『九天生神章經』の残りの七天は『龍躡經』では別に見られることから、『龍躡經』の三十六天は三十六天系の諸天に九天系の二天を混入させたものであることが分る。一方、南宋・董思靖『九天生神章經解義』が「大藏疏」「明義」に基づいて述べる天界の説明には『龍躡經』と一致する個所が多い。特に、「洞元化應聲天生神章第六。……明義云、勸修眞戒、令不惑亂、故顯此天應宣五德。……靈化梵輔天生神章第七。疏云、此天人神靈變化輔梵炁以成化也。……高虛清明天生神章第八。明義云、此天、示以虛玄高遠、清明洞耀、瑩鑿形軀、降炁三元、生人三宮、内爲五藏、九府華蓋、上應金華、宮號高虛清明天也。此天中人、業行高遠、見地虛明、上生重霄、超出三界、上進仙品、升解脫門」(『道藏』第十冊、『九天生神章經解義』03/19a/05)と見られる「明義」の内容と『龍躡經』(04/03a/02' 04/03b/06)との一致が注目される。董思靖が目撃した「明義」なる文献は六朝期に流布していた『九天生神章經』の注釈の一つと思われ、⁽¹⁶⁾『龍躡經』はそれに依つたものと推測される。

(9)、卷四「天尊應降爲三界三十六相元置品第九」

本品は先ず三十二天、十号等に就いて述べるが、これらは卷一・三等に既に見られたものである。本品の主要内容は「第一鬱單无量第一上天」以下の三十二天の状況とそこに住む衆生の寿命、機根の「麤・淨」などを列挙する部分である。この部分は『度人經四注』の李少微注が「壽歳の数、根塵の染淨、龍蹻經に見ゆ」(『度人經四注』0254b06)と述べており、その内容は概ね現行『龍蹻經』一致する。但し、現行『龍蹻經』と比べると、李少微注所引では「太極平育寶奕天帝大擇法門」の衆生の寿命が「一萬九千三百二十七萬三千五百二十八萬三千二百萬歳」(『度人經四注』0254a08)であるのに対し、『龍蹻經』では「一兆九千三百二十七萬三千五百二十八億三千二百萬歳」(『龍蹻經』0625b05)等と桁数に違いが有る。李少微注が「龍蹻經」に基づきつつ桁数を減らす理由を想定しにくいことから、「龍蹻經」が現行『龍蹻經』至るまでの間に桁数が増加したと推測される。尚、本品の品題は「三十六相」とされているが、本品の実質内容は三十二天であり、品題とは整合していない。

(10)、卷四「九京九山通生天人八十一好元置品第十」

本品の主要部分は三清聖境の玉京山の十名を「三清聖境、玉京之山、山有十重、而有十名。一曰蓋天首山、二曰彌玄上山、三日羅玄洞虛山、四曰高上眞元山、五日衆寶幽劫刃山、六曰无色大覺山、七日周觀洞玄山、八曰景華太眞山、九曰不思議山、十曰太玄都玉京太山」(『同』0412b07)と紹介する部分である。この十名は六朝期の『洞玄靈寶玉京山步虛經』(『道藏』第五十七冊、『洞玄靈寶玉京山步虛經』02b06)に見られるものと一致する。『龍蹻經』では「内に天尊の應じて身好を爲すを顯かす」(『龍蹻經』0413a05)と、天尊の応身としての相好と十山とが関連付けられている。この様な理解は、例えば、六朝から唐にかけての撰述とされる『洞玄靈寶昇玄步虛章序疏』が十名を述べた上で、「山は身なり、亦た太上の身な

り」(『道藏』第十八冊、『洞玄靈寶昇玄步虛章序疏』049(09))と十山と太上身とを関連付けているのに見られる。本品は最後に「この山は應化して、天人を通生し、三界に降生し、上は四梵となり、下は應化を生ず。……亦た人首を生じ、頭は崑崙かたどに象られ、……皆すべて玉京崑崙の生好を受く」(『龍蹠經』047(3a08))と天尊とその応身としての山と人体との対応を述べて終わる。尚、本品の題は「九京九山……八十一好」とされているが、その内容は「八十一好」とは無関係であり、山も「九山」ではない。

(11)、巻五「元始化身而立三清三十六相元置品第十一」

第十品で述べられていた天尊と山と人体との対応を承けたものと推測されるが、本品は「腦に九宮有り、九天は身に應ず。心に九孔有り、九聖は洞明たり。下部九名、應垂して體を生ず」(『同』0501a09))と、天尊の応身と人体との対応を述べる。「腦九宮」の「腦九宮は、第一太皇宮、太上君后 之に居す。第二玉帝宮、玉清神君 之に居す。第三天庭宮、上清神君 之に居す。第四極眞宮、太極神君 之に居す。第五丹宮、眞君 之に居す。第六流珠宮、神仙 之に居す。第七丹田宮、上元赤子眞人帝君 之に居す。天帝君 之に居す。第八洞房宮、左に无英公子有り、右に白元君有り、中は黄老三魂たりて之に居す。第九明堂宮、左に明童眞官有り、右に明女眞官有り、中に明鏡眞官有りて之に居す」(『同』0501b01))という記述は、北周『無上秘要』が「洞真太上素靈大有妙經」に拠って引く内容とほぼ一致し(『道藏』第四十一冊、『無上秘要』0511b04a)、「君」と「妃」が入れ替わり、前後の順に一部入れ替りが見られる部分のみ異なる。又、「上に九人有り、三三位を爲す。左に韓衆有り、右に范蠡有り、中に大成子有り、左腎は司徒公たり、右腎は司空公たり、中に太一君有り、左に青腰玉女有り、右に白素玉女有り、中に玄光玉女有り。玄光玉女は、道の元氣の生成の母なり」(『龍蹠經』0502b01))と見られる体内神の名称等に就いては、『雲笈七籤』卷十八所収「老子中經」の「第十九神仙」の

記述と一致する。⁽¹⁷⁾ 即ち、本品は身体に関する記述を中心に展開するものであり、品題に「三十七相」と見られるものの、内容は「三十七相」とは無関係である。

(12)、卷五「元始化身而生三界三十六相元置品第十二」

本品の内容も第十一品を受ける形で体内神について述べているが、その内容は、『金闕帝君三元眞一經』が「靈寶經曰」『道藏』第七冊、『金闕帝君三元眞一經』04a07)として述べるもの、又『三洞珠囊』「人身中二十七生氣君者」が引く「老子枕中開闔經」『道藏』第四十二冊、『三洞珠囊』0724a06)が述べるものと類似しており、これら先行文献に拠るものであろう。尚、本品の品題は「三十六相」となっているが、内容は「三十六相」とは無関係である。

(13)、卷五「元始化身通生境界而植人神八十一好元置品第十三」

本品は元始天尊の法体と応化のための応体而言及し、妙一から展開し、三元の洞真部・洞玄部・洞神部へと言及する。この「三」を基に、二十四・七十二・三百六十の数字に関わる諸相が述べられ、三百六十骨へと続く。この辺りの記述は卷二に既に見られたが、本品での記述は、『洞玄靈寶課中法』「解籙略說正一之儀」、『三洞珠囊』卷七「二十四氣品」などの記述とよく一致している。

続く一段で、改めて「甯君 黃帝に告げて曰く、吾 昔、元始天尊の三洞身光相好應化通生七十二相を演ずるを承け、本跡はかた雙ながら顯らかに、上は三境を生じ、福力は莊嚴にして、无量功德あり」(『龍蹻經』0508a04)と見られるが、一つの品で冒頭の定型表現が繰り返されるのは本品のみである。又、その「演」の内容が「太上開天元置品經」ではなく、「三洞身光相好應化通生七十二相」と称されているのも例外的であり、品題の「八十一好」とも一致していない。即ち、

本品はここから以下が異質であり、三界三十六相としての応化、人との感応による神識が発生し、それが人の「正性」となること等が言われている。又、「八十一好、九九化生」(『同』05/08b2)と述べて品題との整合性を図っているが、内容との関連性は見られない。

この後、黄帝は甯君に対して「開天要訣」を開陳してもらったことへの謝辞を述べ、その上で、「三洞聖路、元始通生」の真髓に就いて尋ねる。『龍躡經』全体の性格からすれば、それは「通生」の概念を軸とした元始と衆生の相関関係となるはずだが、甯君の答えは、本論冒頭に見た「昇虛入无」を可能とする「躡符」こそが「符是玄樞、入道法戸」であると述べるものである。甯君は続けて、「吾が此の籙を奉じれば、大道は無象なるも、應相にて立形し、應相にて生天し、始めて相體と名づく」(『同』05/09b04)と、「此籙」を奉ずれば、無形の大道が応相として具体的に姿を現し、諸天を現すことになる^{と述べ}、そして、「凡そ仙道を學ぶも、未だ即成すべからず、皆な先縁を藉^かりれば、仙相は後感す」(『同』05/09b06)と、「仙道」の学習は「即成」が可能なものではなく、「先縁」を踏まえた「後感」が有つて初めて可能であると述べる。即ち、黄帝にはこの「先縁」が備わっていたことで、今、甯君から「龍躡符」が授けられ、「雲綱躡舉、昇虛入无」が可能となったのである。「龍躡符」を巡るこの一段の記述は、明らかに黄帝と「龍躡符」を巡る故事に基づくものであり、『龍躡經』で論じられてきた「通生」とは無関係である。従つて、『龍躡經』という経題に対応する經典末尾の一段として付加された感が強い。

結語

冒頭で述べた様に、『龍躡經』は典拠を明記しておらず、本論はその内容から依拠したであろう文献を推測しながら分析を加えて来た。しかし、『龍躡經』と撰述時期を接する唐初の文献に就いては、それらと『龍躡經』との前後関係、

或いは直接引用関係があるのか、双方が同一文献に基づいているのか等は明確にし得なかつた。しかし、概ね六朝の唐の道教經典に基づいてその教理内容を集約したものであることは確認し得たであろう。全体の構成について整理しておくならば、大凡以下の様な推測が可能である。第一、四品は品題と内容とが一致し、又、品題に具体的な数字が含まれていない点でも共通し、更には「太上開天上經」の経名も文中に見られない。第五品以下では品題に具体的な数字が含まれる様になるが、その数と各品の内容とは基本的には無関係であり、同時に各品の末尾で品題に見られる数字に言及する一文が見られるが、その一文も各品の内容とは無関係であり、品題との整合性を図るために付加された様に思われる。第八品のみは「三十六相」という品題と「三十六天」の内容が対応している様に思われるが、続く第九品も「三十六相」を品題に掲げていることからすると、第八品での一致は偶然ではないかと思われる。この状況は第十三品の途中まで続き、第十三品の後半では仕切り直した後に「龍蹻符」を巡る一段が加えられ、黄帝と龍蹻符を巡る逸話や、『龍蹻經』という本經の経題との整合性が図られている。

以上の様な状況は先に検討した『龍蹻經』の外的整理とほぼ一致するものであり、双方を改めて整理するならば、本經全体の撰述は、大きく以下の様に整理出来ると思われる。

第一品～第四品

第五品～第十三品前半…「太上開天上經」

第十三品後半…「龍蹻符」

即ち、幾つかの段階的編纂を経て、第十三品後半が撰述された段階で現行の『龍蹻經』として整理され、「開天龍蹻經」の名が冠されたものと推測される。又、『義樞』と共通の文献に関心を持ち引用しつつも、相互の関連が窺えないことから、唐初という同時期に別個に編纂作業が進められたものと一先ずは推測しておきたい。

(注)

- (1) 本論が引く『道藏』所収文献は、『正統道藏』(藝文印書館、一九七九年)に依拠した。
- (2) 本経の撰述時期を、任卿愈主編『道藏提要(修訂本)』(中國社會科學出版社、一九九五年)は南北朝初期以降とし(p.1070)、朱越利『道藏分類解題』(華夏出版社、一九九六年)は六朝とし(p.55)、丁培仁『増注新修道藏目錄』(巴蜀書社、二〇〇七年)は南朝とす(p.76)。Kristofer Schipper & Franciscus Verellen, 『道藏通考』*The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004 は、現行本は六朝の古本に基づき宋代頃に増補されたとし(p.1847)、蕭登福『正統道藏總目提要』(天津出版社有限公司、二〇一一年)は卷一のみが後漢、卷四―五は晋の撰とする(p.1312)。
- (3) 王明著『抱朴子内篇校釋(増訂本)』(新編諸子集成(第一輯)中華書局、一九八五年)。
- (4) その他、『歷世眞仙體道通鑿』(甯封子)の注は「策雲龍、以遊八極」(『道藏』第八冊、『歷世眞仙體道通鑿』03/01b/08)、「符」の性格を残し、『歷世眞仙體道通鑿』(周義山)(14/01a/03)も『紫陽真人内傳』を踏まえるが、周義山が蒙山の欒先生を尋ねて「衍門子」と出会っており、その後の遣り取りは省略されて、「龍蹠經」(三皇内文)が伝授されている。
- (5) 蕭登福『正統道藏總目提要』が卷一のみを別扱いする根拠の一つと推測される。
- (6) 第六品「甯君告黃帝曰、吾昔承天尊於大羅天而演太上開天元置品經」(『龍蹠經』03/06a/06)、第七品「甯君告黃帝曰、吾昔承天尊於大羅天而演太上開天元置品經」(『同』03/07a/09)、第八品「甯君告黃帝曰、吾昔承天尊、於大羅天、爲諸大聖而演太上開天元置品」(『同』04/01a/03)、第九品「甯君告黃帝曰、昔往龍漢、元始開圖、无形无名天尊、於大羅天、上生三清三十六天、下生三界三十六帝。身放五色、應化身光、爲諸天帝而說太上開天元置品經」(『同』04/04b/06)、第十品「甯君告黃帝曰、吾昔承天尊於大羅天、而演太上開天元置品經」(『同』04/12b/05)、第十一品「甯君告黃帝曰、吾昔承天尊於大羅天、爲諸天帝而演太上開天元置品經」(『同』05/01a/04)、第十二品「甯君告黃帝曰、吾昔承天尊於大羅天、而演太上開天元置品經」(『同』05/02b/10)、第十三品「甯君告黃帝曰、吾昔承天尊於大羅天、而演太上開天元置品經」(『同』05/06b/10)等。
- (7) 『道藏通考』は宋以前の撰述は有りえないとするが(p.1105)、『増注新修道藏録』は南北朝から唐初の間とす(p.100)、『正統道藏總目提要』は大凡そ南北朝の梁陳の際の撰述とする(p.388)。
- (8) 李少微は、唐の貞觀年間(六二七―六四九)から高宗の時代に活動した成玄英より若干早い時期の人物とされる。砂山稔『隋唐道教思想史研究』(平河出版社、一九九〇年、p.274)を参照。
- (9) 品題に含まれるもう一つの重要概念「元置」に就いては、現行『龍蹠經』でも自称以外には見られず、他の道教文献にも思想・宗

教語彙としての用例は見られない。その意味に就いては暫時未詳とせざるを得ない。

- (10) 「開劫度人」に就いては、神塚淑子『道教經典の形成と仏教』（名古屋大学出版会、二〇一七年。pp.36-73）を参照。
- (11) 三劫の一つ「中劫」の語は仏教文献に見られるが、「六千六百度」という数字とは関係しない。恐らく『龍蹻經』の撰者が「九千九百度」「三千三百度」から單純に案出したものと推測される。
- (12) 拙著『唐初道教思想史研究―太玄眞一本實際』の成立とその周辺―所収「校本『太玄眞一本實際』を参照（平樂寺書店、一九九九年、p.82）。
- (13) 『洞玄靈寶課中法』『解籙略說正一之儀』（『道藏』第五十三冊 08a/09）にも同文が見られる。『洞玄靈寶課中法』の撰述時期に就いて、『道藏通考』は初唐とし（p.472）、『道藏提要』は符籙と内丹が融合した宋元時代の撰述と思われるとし（p.986）、『増注新修道藏目錄』は宋元とし（p.312）、『正統道藏總目提要』は大凡そ南北朝とする（p.1213）。
- (14) 本經の撰述時期に就いて、『正統道藏總目提要』は魏晉南北朝或いは晉に間違いないとする（p.1305）。
- (15) 本經の撰述時期に就いては、『道藏提要』は唐以前の道經であろうとし（p.277）、『道藏分類解題』は唐と思われるとし（p.49）、『増注新修道藏目錄』は南北朝末から唐初の間とし（p.103）、『正統道藏總目提要』はおおよそ魏晉の際とする（p.375）。
- (16) 現存しない『九天生神章經』の注釈が六朝時代に流布していたことに就いては、拙著『宋代道家思想の研究』（汲古書院、二〇一二年。pp.373-375）を参照。
- (17) 蕭登福『道教内丹溯源及修煉法門中的黃庭說與炁海神龜說』（湖南大學學報（社會科學版）第二十九卷第一期、二〇一五年）に指摘が見られる。