

全眞教の成立

窪 徳 忠

- 一 はしがき
- 二 従來の道教教團の性格
- 三 全眞教團の教説
- 四 従來の道教教説との關係
- 五 むすび

一 は し が き

全眞教は、ここにことあたらしくいうまでもなく、十二世紀のなかばごろ、金朝治下の華北地方において、眞大道教にややおくれて成立した、新しい道教教團の一派である。全眞教が、眞大道教とともに、太平・五斗米兩道のよくな道教的宗教集團をもふくめた従來の道教教團にくらべて、いささか異なつた性格をもち、實踐的、庶民的、合理的

である上に、儒佛二教なかんずく佛教、とくに禪宗の教説を多く攝取しているという特色をそなえていることは、いまでは、ほぼ周知の事實となつて⁽¹⁾いる。そうして、これらの特色のうちの最後にあげたもの、すなわち儒佛二教の攝取という點は、なかでも特筆に値する大きな特色といふことができる。そのために、これら金代に成立した道教教團は、しばしば道教の改革派だとか、革新道教などとよばれてきた。なかには、右の他教攝取という點をとくに重視したためであろうが、全眞教は、儒教でも、佛教でも、道教でもなく、あくまで全眞教という新宗教であつて、とくに初期においては道教とよぶにはあたらないというような、まことに極端な評價を與える人さえいるほどである。⁽²⁾

私は、このような、的はずれといつてもよいような、いきすぎたみ方には賛成できないにしても、革新道教とよぶのはふさわしいと考へたので、機會あるごとにそのようにのべ、従來の道教教團、たとえば茅山・正一兩派などとは、「全く異なつた」特色をそなえていると、全眞教の注目すべき性格と道教史上において占める特異な位置とを強調してきたのである。

もつばら私の説明の仕方のいたらない點にその原因があるのであらうけれども、右のような説明をするたびごとに必ずといつてよいほどしばしば、それでは全眞教は道教ではないのではないかと、道教というよりはむしろ新しい形の佛教とよんだ方がより適切ではないか、といった風の反論や質問をうけた。その都度私は、不十分ではありながらも、然らざる旨、すなわち道教の一派とみるべきである由を説明する一方、右のような反論をうけずにすむ説明をするための適切な根據を、道藏所收の多くの道教經典のなかからさがしだすことについて、私なりに努力を拂いつけていた。その結果、最近になつて、ごくわずかではあるけれども、かなり適切な根據になると思われる資料を拮拾することができた。と同時に、いままで、全眞教にしかみられないとばかり考へて、強調していた特色の二、三が、

實は全眞教關係以外の諸道典のなかに散見しているのに氣づいた。いいかえれば、全眞教の特色と考えていたものを、従来の道教の教説のなからみいだしたのである。

そこで、ここに改めて、全眞教の特色をくり返えしてのべるとともに、佛敎的な要素をとくに多く攝取しているとはいうものの、やはり道教とよぶべきだという點について、私見を開陳し、従來私の不十分な説明について向けられた反論や質問に對する答えとしたいと思う。けれども、みた範圍はきわめてせまく、従つて資料的にはまだまだ不十分である。その上、見落しや考えちがひも多いであろう。さらには、管見を主張するに急なあまり、曲解や附會すらあるかもしれない。これらの點について、細大となく、博雅の御示教、御叱正がえられれば、私としてこの上もない幸いである。

まず、順序として、全眞教が中國道教史の上において占める特異な位置を明らかにするために、従來の一、二の道教敎團の内容について説明したのち、全眞教の特色の一端を紹介すべく、便宜上、既發表との重複をいとわず佛敎の攝取という點についてのべ、ついで従來の道教の教説との關係に及ぼうと思う。なお、本來ならば、全眞敎團の成立前史ともいふべき、開祖王重陽の開敎にいたるまでの経緯についてもふれるべきであるけれども、この點については簡單ながらしばしば發表しているので、重複しすぎることをおそれて、ここでははぶくことにしたい。

二 従來の道教敎團の性格

従來の通説にしたがえば、北宋朝以前に存在した道教敎團としては、「道教の開創」とよびならわされてきた、後漢の末期に成立した五斗米道、および太平道、一に上清派ともよばれている茅山派、五斗米道の系統をひくととなえ

ている天師道——元代以降には正一教と稱した——の四者があげられるであろう。場合によつては、さらに、北魏の寇謙之によつてひらかれた新天師道を加えてもよいかもしれない。けれども、私はこれらのうちの太平道と五斗米道とは、道教教團としては数えない。それは、この兩者が、私の「道教」というものに對する概念規定からややはずれるような内容と性格とをそなえていることによるためである。

以前から私は、道教とは、中國古代に民間で行なわれていたさまざまな信仰を基盤とし、神仙説を中心として、それに道家、易、陰陽、五行、卜筮、讖緯、醫學、占星などの諸説や、巫の信仰を加え、佛教の體裁や組織にならつてまとめられた、不老長生を主な目的とする現世利益的な自然宗教と規定している。もちろん、この規定が片よつたものであり、不十分であることは、私自身も十分に承知している。そうして、すでに一部の専門家からその點についての指摘をうけている。たとえば、大淵忍爾博士からは、「漢民族全體の、或は所謂常民の、現實生活に基く願望としてあるもの」という把え方をすべきであつて、私のような把え方では、それぞれの時代による道教の内容の廣狹をつくして把握するのが困難であり、ひいては、誤つた認識におちいるおそれが多分にある、という反論をうけている⁽³⁾である。

たしかに、大淵博士のいうところには一理があり、その考え方にも共鳴はする。けれども、それではどう規定するかという段になると、大淵博士にもいまだに具體的な説明はない。そうして、「漢民族全體の願望としてあるもの」では、決して「道教」の説明にはならないであろう。道教研究の最終目的のひとつは、あるいみからいえば、「道教」の概念規定の確立におかれなければならないと思われる。ところが、従來、そのような立場からする研究は、一、二をのぞいて、ほとんどみられなかつたといつても過言ではない。そのために、とんでもない筋ちがいの説や、的はず

れの議論が提出されることがないではなかつた。さきにあげた、初期の全眞教を道教とよぶにはあたらないうようなみ方は、その一例といつてよいであろう。そこで私は、はなはだおこがましいけれども、このような面に對する専門家の注意を喚起して、道教研究發展の一素材とすべく、あえて不十分な試見を提出しているのである。單なる私の個人的な見解による概念規定であり、試見でもあるから、今後私としても大いに考えを重ねていくつもりではあるけれども、大方の示教がえられれば、これにすぎる幸はないと思つてゐる。

それはとにかく、右にのべたような私の道教に對する概念規定に照らして考えてみると、太平・五斗米兩道には、道教教團とはよびにくいような、一、二の點がみいだされるのである。

その第一は、のちに簡単に説明するように、神仙説が兩者の中心思想となつていないらしいことである。もつとも、神仙傳卷四に收められた、五斗米道の開祖と傳えられている張陵の傳には、かれは晩年になつて長生法を學んで黃帝の九鼎丹法を會得したけれども、家が貧乏で藥材をかう錢がなく、丹藥をつくることができなかつた。のち四川の鶴山にいつて道書をあらわしてから、丹藥をつくることに成功し、その半劑を服用して四方を遊びあるき、ついに二人の高弟とともに上天した、とみえている。⁽⁴⁾丹藥とは、いうまでもなく、不老長生藥であり、「上天」とは「仙人になつて天に上つた」といういみであるから、神仙傳の記述が事實とすれば、すでに開祖のときから、五斗米道は神仙説と密接な關係があつたことになるわけである。けれども、現存本の神仙傳は、福井康順博士のいうように、おそらく後人の手が加えられているであろうから、その記述をそのまま信用することはできない。その上、福井・大淵兩博士もとくように、五斗米道は神仙説とは無關係であつた。⁽⁵⁾

太平道については、三國志の吳志卷一の孫策傳の註にひく江表傳に、太平道をひらいた于(干)吉が、孫策が諸將

や賓客を招待した際に、仙人鐔と名づける小さな「くわ」を杖にしてあらわれたと記されている點に、神仙説との關係がほのみえるだけである。けれども、その杖に「仙人鐔」と名づけたからといつて、それが直ちに太平道の中心思想として神仙説がとりいれられていたことにはなるまい。私は、これは單に當時人々にもてはやされていた仙人という名稱をかり用いただけにすぎないのではないかと考える。この點については、大洲博士も私と同意見らしく、太平道の教法の中心を治病にしている。

第二には、後世道教の教祖とよばれるようになった老子との關係、ひいては道家との關係がほとんど認められないことがあげられる。もつとも、歴世眞仙體道通鑑卷二十に收められた于吉の傳には、かれは老君から太平清領書を授つたとみえている。⁽⁶⁾老君とは、老子を神格化したものである。従つて、もしこの記述が正しいとすれば、太平道の所依の經典である太平清領書は老子から親授されたことになり、太平道と老子との關係はきわめて密接となる。けれども、他書にはこのような記述がない上に、當時老子を老君と稱したとは思われないから、右の記述は事實ではなく、従つて太平道と老子との關係は、ほとんどないにひとしかつたとみてよいであろう。ただし、于吉のちをうけて太平道を組織化した張角は「奉事黃老道」していた人物だつたといわれている。「黃老道」の實態は、説明が附されていないので、よくわからないけれども、桓帝が宮中に「黃老浮屠」をあわせまつたことなどから推すと、あるいは黃帝や老子に對する信仰であつたかもしれない。とすれば、ここに老子との關係がほのみえるわけだが、諸書に傳えられる太平道の内容や教法によれば、黃老信仰がその中心となつていたとは思われない。おそらく、その名をかり用いたにすぎず、實質的な關係はなかつたとみるべきであらう。

五斗米道についても、事情はほとんど同様である。神仙傳には、張陵は、四川の鶴鳴山において、柱下の史すなわ

ち老子から新出正一盟威の道を授つたとみえている。けれども、神仙傳が前述のような性格のものである以上、その記述は信用できない。ただ、張陵の孫の張魯が教徒に道徳經を讀誦させた點に、老子もしくは道家との關係がうかがわれる。しかし、これとても、道徳經の内容が教法の中心となつていたとは考えられないから、いわば表面的な關係にすぎまい。これら兩道が黃老道なり、道徳經なりとわずかながらも關係づけたということは、その内容によつたのではなく、當時世にもはやされてきたこれらのものの名をかり用いることによつて、人々をひきつける手段にしたのではないかと考えられる。

そのほか、易などをはじめとする諸説をとり入れた形跡もなければ、不老長生を主な目的としていたとも思われな⁽⁷⁾い。こんなことから私は、これらの兩者を道教教團とはみないのである。けれども、當時の民間信仰を基盤とし、現世利益を中心としていることは事實である。しかも、のちの道教がこの兩者を祖型として成立していることもまた事實である。だから、いわばこの兩者は、道教の萌芽といふべきものであろう。私がこの兩者を道教的宗教集團とよぶのは、そのためである。

なお、張陵が五斗米道をひらいたのは、神仙傳その他の道教側の諸資料によつても、辯惑論や二教論にひく蜀記その他の佛教側の諸資料によつても、その晩年のころであつた由である。そうして、蜀記などによると、かれは後漢の靈帝の光和元年（一七八）に死んだという。従つて、五斗米道創唱の時期は、おそらく靈帝朝、溯つても桓帝朝の末のことであつたであらう。これに對して、于吉は順帝朝に太平清領書を得たとのことである。かれが、その經名にちなんで、自己の教えに太平道と名づけて活動をはじめた時期はわからないけれども、弟子の宮崇が順帝にその書をたてまつっているから、まずは順帝朝とみてよいであらう。これらの推測が正しいとすれば、太平道は五斗米道に

やや先んじて成立したことになる。従つて、五斗米道を「道教の開創」とみるのは、あやまりといわなければならぬ。それにもかかわらず、五斗米道を「道教の開創」とみるのがふつうとなつていたのは、五斗米道の系統をひくくと自稱していた天師道が、後世道教界の中心的存在となつていたためではなかつたかと思われる。

以上のべたような理由によつて、私は北宋以前にあつた道教教團としては、茅山派と天師道の兩者を、範圍をやや擴げれば新天師道を加えた三つを、考えているのである。けれども、ここではそのようないみは別にして、太平道、新天師道および茅山派の三者について、その内容のごく概略を概説風に紹介し、もつて全眞教の特色を明らかにするよすがにしたいと思う。まず太平道からはじめよう。

曲陽の泉水のほとりで太平清領書を得た于吉が、その書に基づいて行なつたことは、江表傳によれば

立精舎。燒香。讀道書。制作符水。以治病。

であつた。精舎といい、燒香というのは、ふつうにみれば、まずは佛教系と考えられる。おそらく、その影響と解釋して大過ないであろう。ただし、宮川尙志博士によれば、精舎は、はじめ儒學を教授する場所であつたのが、のち佛教に轉用されたということである。⁽⁸⁾ つぎの道書をよんだという道書は、もちろん太平清領書であろうが、その書をよむこともまた、佛教の經典讀誦と一脈の共通性があるように思われる。つぎの符水をつくつて人々にのませ、病氣を治したことは、當時の民間で信ぜられていた呪術的な治病法の採用と考えて、ほぼ大過ないであろう。そうして、「以治病」とあるから、かれの始めた教法は呪術的な治病が中心であつて、それに佛教的な儀禮を加味したものであつたように思われる。江表傳には、前掲文につづいて、「吳會人。多事之」と記されているから、かれのとつた治病法は、當時の人々の心にあつて、意外な成功をみたにちがいない。もつて當時の民間における呪術信仰の流行をうかがうに

たるであらう。

于吉のあとをついで太平道の教主の位置につき、組織をまとめあげたのは張角である。かれは、みづから大賢良師と號して多くの弟子を養つたが、その教法は、後漢書卷七十一の皇甫嵩傳などによれば、治病を請うてくる病人に、自分の犯した罪を反省して、悔い改めさせたのちに、符水のをませ、さらに九つの節のある杖をつかつて呪術を行なつて、病氣をなおすことであつた。そうして、入道後日が浅いのかかわらず病氣がなおつた者に對しては、信仰心のあつて由を賞し、病氣のなおらない人に對しては、不信心だからだとのべたという。これは、完全に呪術的治病法であるから、張角のころになると、太平道の中心がこの點におかれていた由が、ますます明らかになつていくわけである。なお、かれがかかる治病法をとつたのは、太平清領書に、天神が人間の善惡の行爲を鬼神たちに監視させ、その結果によつて生命を増減するから、病氣を治して長生するためには、自己の犯した罪を反省して善行を行ない、神意をさとらなければならぬと記されていたために相違あるまい。その名残りは、現存の太平經のなかに散見している。⁽⁹⁾要するに太平道は、呪術的な民間の信仰を中心とするものであつたと考えられる。

北魏の寇謙之のひらいた新天師道は、その名の示すように、天師道の改革派である。魏書の釋老志によれば、新天師道の成立とその内容は、つぎのようなものであつた。

はやくから仙道を好んで絶俗の心をもつていた寇謙之は、若いころから「張魯の術」すなわち五斗米道を修めて、服餌法を實行していたけれども、すこしも効果がなかつた。そのうち、ふとしたことから人間界に流罪されていた仙人の成公興を知り、そのすすめに従つて、隱遁することになつた。成公興は、かれに三日のあいだ潔齋させたのち、華山の石室につれていき、藥草をとつてたべさせた。するとかれは、それ以後、食事をしなくとも、すこしもひもじ

さを感じないようになつた。これが服餌法である。こうして數年たつたある日のこと、成公興は、あとで薬をもつてくる者がいるが、疑つたりおそれたりしないでその薬を服用するようにいい置いて、でかけていつた。やがて、その言葉どおりに、ある人が薬をもつてきた。みると、毒虫がうごめいている汚物である。さすがの寇謙之も、成公興の言葉にもかかわらず、おそれて逃げだしてしまつた。歸つてきてそれを知つた成公興は、お前は帝王の師になることができるけれども、仙人になることはできないといつて歎息した。

こうして、七年の歳月がたつたとき、成公興は、自分の死後、沐浴をせよ。すると、自分を迎えにくる者を見ることのできるだろうといひ残して、死んでしまつた。かれがその言葉どおりにすると、翌日はたして、一人は法服を、一人は鉢と錫杖をもつた二人の童子があらわれた。かれが童子たちを死體を安置してある室に案内すると、成公興はすつと起きあがり、童子たちの持參した法服をつけ、鉢をもち、錫杖をとつて、どこかへいつてしまつた。

のち寇謙之は嵩山にうつり、相かわらず一心に修行をつづけていた。すると、神瑞二年（四一五）十月、突然、雲にのり龍にまたがつた太上老君が、多くの仙人や玉女を従えて下つてきて、寇謙之につきぎのように告げた。辛亥の年（四一一）に嵩岳鎮靈集仙宮主が、天師張陵が世を去つてからのちは、その位置にふさわしい修善の者がいなくなつたために、天師の職はながいあいだ空位になつていたけれども、いま嵩山で修行をしている道士寇謙之は、行ないは自然の道にかない、人々の規範となる才がある上に、眞理を體得して、天師にふさわしい人物であると上奏してきてた。そこで、いま自身でたしかめに来たのだが、みれば、たしかに上奏のとおりである。だから、あたかも世にできるべきめぐりあわせとなつている雲中音誦新科之誡二十卷をさずけて、天師に任命する。元來、大道は清虚なものであるから、この新科を世にひろめるとともに、あるべきはずでない三張の偽法、租米錢税や男女合氣の術などを除去し

て、道教を清整せよ。また、大道をふみ行なうためには、禮度を第一とし、さらに服食や服氣を加えよと告げたのち、従えてきた十二人の仙人たちから、服氣、導引、口訣などの法を授けさせた。こうして、かれは辟穀の法をえて長生術を體得し、體内の氣がさかんになつて、身體が軽くなり、顔色も青年のようになつたが、十餘人の弟子たちも、同時に長生術を會得することができた。

以上の魏書釋老志の記述に對して、すこしく説明を加えよう。服餌とは、さきにもふれたように、草根木皮もしくは金屬岩石類などを材料としてつくつた藥をのんで長生きをしようとする長生法のひとつである。この長生藥のうち最上のものが、いわゆる金丹である。服氣は、いわば深呼吸法で、導引はマッサージによる、辟穀は火食をさけることによつて、それぞれ長生の目的を達しようとする長生法である。そうして、仙人の教導による修行や、老子を神格化した太上老君からの直傳を強調しているから、新天師道が神仙説を中心とし、不老長生を目的としていることは明らかである。禮は儒教の重視するところであり、道德經の中心思想のひとつは「清虛」である。従つて、新天師道が儒教の教説をいれ、道德經の思想や老子の存在をきわめて高く評價していることもまた明らかである。おそらく、はつきりと老子を道教の開祖ととくようになつたのは、新天師道に始まつたと考えても、さほどあやまりではあるまい。もつとも、老君という言葉はすでに抱朴子にみえている。三張の偽法とは五斗米道、租米錢税とは五斗米道で教徒からとつた五斗米その他を、男女合氣の術とは房中術をさすにちがいない。だから寇謙之の構想は、五斗米道および天師道、ならびに當時行なわれていた道教的雜術を整理改革して、「清整」された道教を確立する點にあつたわけであろう。私が、新天師道を改革派というのは、そのためである。なお、入山前の潔齋、もしくは沐浴などがとかれているから、潔齋に關する一應の規定もそなわつていたのかもしれない。

いまひとつ興味ふかく感ぜられるのは、仙人成公興が法服をつけ、鉢をもち、錫杖をついて立ちさつたということである。ここに寫された仙人の格好は、おそらく、當時一般に考えられていたものの反映にちがいないまい。その姿は、いうまでもなく佛像のそれであるから、仙人の姿は佛像から學んだ結果と思われる。従つて、これは道佛二教の習合の具體例、ひいては新天師道が佛教を攝取していた一例ともなるであらう。なお、北魏時代につくられた道像が佛像に酷似していることも、その裏書となるであらう。⁽¹⁰⁾

魏書の釋老志には、前段につづいて、さらにつきのような記述がある。

泰常八年（四二三）十月、太上老君の玄孫と稱する牧土上師李譜文が下つてきて、寇謙之が道士となつて以來、多くの人々に道教の奥儀を授けた功勞を賞で、嵩山の神が統轄している一萬里四方にわたる地を授けるとともに、九州眞師をはじめとする四録や、鬼神を劾召することのできる天中三眞太文錄などのおふだ類、禮拜、衣冠、儀式、祭壇の種類などのかいてある錄圖眞經という經典、さまざま金丹の處方を下賜し、さらにその造立が完成すれば眞仙になれるという天宮靜輪の法をも傳えた。そうして、地上ではまさに末劫が到來しかけているときだから、教法の實行はきわめて困難だが、壇宇をたてて朝夕禮拜し、身をつつしんで藥をねり、長生術を學んだ人々は、眞君の種民になることができる。天地のあいだには三十六天があり、それぞれの天にある宮殿には、無極至尊を最高神とする神々がいる、と告げた。その上、寇謙之を自分の子とし、従えてきた赤松子、王子喬、韓終、張安世、張陵などの仙人たちと友人にさせた。寇謙之が、來世や現世のわからないことどもについて質問すると、仙人たちは一々くわしく教えてくれた。

以上の記述から、新天師道には、崇拜對象としての多くの神々とその系統、儀式や儀禮、服制、經典、世界觀など

宗教敎團としての組織と體裁とが、ほぼ完全にそなわつていたことが明らかに看取されるであらう。そうして、これらは、ほとんどが佛敎のそれを攝取しているといつてよい。新天師道が、一般に道敎の大成といわれているゆえんである。なお、右のような魏書釋老志の記述は、新天師道の内容と成立の經緯が、すべて神授によるものである由を人々につよく印象づけるべく、寇謙之がつくりだした話であつて、歴史的事實でないことはいふまでもあるまい。

こうして内容と體裁とをととのえた寇謙之は、自己の構想を實行にうつすべく、道書をとぎの皇帝太武帝にささげたが、幸いにして寵臣宰相崔浩の推輓をえて、太武帝の崇奉を獲得し、ついに新天師道を國家的宗教とすることに成功した。魏書の釋老志には、都の東南に天師道場をたてて、五層の壇をつくり、そこで一日六回宛の禮拜や、月々の齋會を行なつたが、その齋會の折にはつねに數千人の人々が參會したと記されている。だから新天師道は、短日月のあいだにかなり多くの信徒を獲得したにちがいない。かれら信徒たちは、なんのために新天師道に入信したのだろうか。その點はわからないけれども、おそらく、「身をつつしんで藥をねり、長生法を學んで、眞君の種民になること」におかれていたことと臆測される。「藥をねる」とは金丹をつくることだから、新天師道でも、いわゆる金丹道が重視されていたことは、まちがいない。また、鬼神劾召のおふだもさかんに使用されたであらう。従つて、五斗米道や太平道に比べて、内容や體裁が格段にととのつた新天師道にしても、呪術性がかなり濃厚だつたことだけは、否めない事實であらう。

道敎に呪術性が色こくみいだされるのは、なにも六世紀以前だけに限られてゐるわけではない。唐代にしても、宋代にしても、事情はまつたく同様であつた。唐代では、呪いやおふだが廣く人々から信ぜられ、除災招福、延祚などを目的とするまつり、すなわち齋醮がしきりに行なわれた。金丹もまたすこぶるもてはやされ、これを服用して長生

を求める傾向がつよかつたが、唐の太宗以下七人の皇帝が、道士のすすめた金丹を服用して、かえつて生命を縮めたと伝えられている。

茅山志卷十に收められた王遠知の傳によると、即位前の唐の高祖にひそかに符命を傳えて、將來必ず天下を統一するであろうとつけたのは、王遠知であつたと記されている。かれは、茅山派第十代の祖師とされている道士であるが、かなり政治的才能にたけた人物であつたらしい。⁽¹¹⁾

唐の王室は、老子と同じく李姓だといつたので、老子を祖先、道教を同族の宗教とみなして、他の宗教とは別扱いをしている。老子に玄元皇帝という尊號をたてまつり、道士を宗正寺に所屬させたことなどは、そのあらわれである。唐室が老子を自分たちの祖先と信ずるようになったのは、太上老君が示現して、自分が唐室の祖先だといふ神託を下した神秘的な事件による結果であるが、宮川博士もいふように、この事件も實は王遠知のさしがねであつたらしい。⁽¹²⁾従つて茅山派は、唐初から王室と密接に結びつき、その外護をうけた點ではむしろ天師道をしのいでいたように思われる。

茅山派の開祖は、ふつう、茅山をひらいた三茅君だといわれている。けれども、茅山志には、晋の司徒魏舒の娘の魏華存がその第一代の祖師だと記されている。同書卷十にかかげられたその傳によると、かの女は、わかひころから老莊の書に親しみ、胡麻散や茯苓丸を服用していたが、二十四歳のとき、父母の命で強制的に結婚させられて、二人の子をもうけた。のち、夫が汲郡の修武縣の縣令になつたので、任地に同行はしたものの、夫婦の交わりをたつて別室で齋居し、結婚前と同様に服餌法を實行しながら道書をよんで暮していた。すると、太康九年（二八八）十二月十六日の夜半に、突然太極真人や青童道君など數人の仙人たちが來降して、太上寶文、大洞真經など三十一卷の道經を

授け、存思指歸や行事の口訣を傳えた。かの女が八十三歳になつたとき、清虚青童君がふたたび下つてきて二粒の靈藥を授けた。かの女はこの丹藥を服用して上天し、紫虚元君の位についた、ということである。この傳えがどこまで信用できるかわからないけれども、茅山派が三世紀の末か四世紀のはじめごろ成立したことだけは、ほぼまちがいないと思われる。

茅山志その他に收められたこの派の歴代の祖師や道士たちの傳記などに基づいて、この派の内容を考えてみると、符呪や長生法が中心となつていたように思われる。すなわち、第二代祖師の楊羲は、魏華存の長子から靈寶五符を授けられて、鬼神を賞罰し千靈を攝命したといひ、茅盈も鬼神の役使にすぐれていた。第二十六代祖師の笮淨之は、符をかき水を呪して疾病や邪氣をのぞき、第四十三代祖師の許道杞は用符の法にすぐれて、風雷を呼吸し鬼神を役使し、その傳えをうけた第四十四代祖師の王道孟は、符によつて蝗害をはらい、雨を祈つて大いに靈驗があつた由である。第九代祖師の陶弘景は辟穀、導引の術に、第十二代祖師の司馬承禎も辟穀、導引、服餌の法に通じていた。魏華存は、前述のように、服餌法を實行し、その上、仙人から授けられた丹藥を服用して上天したといわれている。茅盈は、西城の王君すなわち王方平から賜わつた九轉還丹によつて、その道を成就して成仙している。楊羲は「服日月之華法」を傳へられていたといふが、これはおそらく服氣法の一つであつたであろう。第八代祖師孫游嶽は、第七代祖師陸修靜から穀精丸を服する法を傳へられたといふが、これは金丹の一種に相違ない。楊羲は、中黄子から「制虎豹法」を授けられたが、これはいうまでもなく呪いの一法である。このようにならずかの例からだけでも、茅山派が呪いやおふだ、金丹その他による長生法を中心としていたことが明らかになるであらう。¹³⁾

さらにこの派では、尸解がとかれていたようである。尸解とは、刀や棒などを自分の死體のようにみせかけて仙人

になる方法である。歴世眞仙體道通鑑卷二十一に收められた鮑靚の傳には、上戸解法は刀を、下戸解法は竹か木をつかうが、たとえば上戸解法は、神丹をとかした水を筆につけて、刀の刃の左右に太上太玄陰生符をかく。すると、刀はたちまちかいた人の形にみえるようになるから、その刀を床のなかにおくと、人々はその人がすでに死んだと思ひこむ、とかいてある。⁽¹⁴⁾けれども、のちには木から落ちたり、刀で斬られたりする戸解法もとかれるようになった。楊羲の傳にみえる「劔解之道」とは、おそらく刀で斬られる戸解法であろう。もつとも、のちには道士の死去を戸解と記すようになったから、陶弘景が告逝篇をつくつて、即日戸解したという「戸解」を、「成仙」とつてよいかどうかは、簡單にはきめられまい。それにしても、茅山派で戸解がとかれていたことだけは、事實であろう。

茅山派のごく概略の内容は大體右のようなものであつたから、天師道のそれとほぼ同様であつたとみてよからう。しかも、第四代祖師の許翹の傳には、かれは死後張魯と關係を生じたと記されているから、⁽¹⁵⁾おそらく天師道の影響をうけている點が多かつたであらう。けれども陶弘景は、その著「眞誥」卷二の冒頭において

清虛眞人授書曰。黃赤之道。混氣之法。是張陵受教施化。爲種子之一術耳。非眞人之事也。吾數見行此而絕種。未見種此而得生矣。百萬之中。莫不盡被考罰者矣。千萬之中。誤有一人得之。得之遠至於不死耳。張陵承此。以教世人耳。陵之變擧。亦不行此矣。⁽¹⁶⁾

と、張陵の行なつた「黃赤之道」を攻撃している。従つて、茅山派と天師道とは、類似する内容と傾向とをもちながらも、さほど親しい關係にはなかつたように推測される。

以上、きわめて大雑把に、太平道、新天師道および茅山派の内容について紹介した。このような大雑把な紹介によつても、北宋以前の道教の内容がかなり呪術性のつよいものであつたことだけは、ほぼ了解されたことと思ふ。道教

側は、論争や論難により、もしくは積極的な方法によつて、佛教の中國傳來以來しきりにその要素を攝取して、宗教としての體裁をととのえるようにつとめた。その結果、一應の體裁だけほととのつたけれども、そのよつてたつ基盤が呪術性のつよい民間の信仰におかれ、中心の教説が神仙説であつた以上、呪術性の拂拭は至難であつた。しかも、その呪術性のつよい點が、人々にもてはやされる大きな要素であつたのであるから、呪術性の拂拭をのぞむこと自體が、實は無理だつたのかもしれない。それでは、儒教でも、佛教でも、はたまた道教でもなく、しかもこれらの三教をはなれるものでもないとまでいわれている全眞教においては、この點はどうだつたであろうか。つぎに、全眞教の考察にうつらう。

三 全眞教團の教説

全眞教關係の資料は、かなり數多く道藏のなかに收められているとはいふものの、その教理や性格の全貌を明らかにするには、なお十分でないうらみがある。ことにその教理は、開祖王重陽以下の全眞道士たちのこした詩集や語録、もしくは傳記にみえる言動などを綜合して考えても、世界觀などくわしい點はつきりさせることができない。そこで、教理というにはいささか方向のちがつている嫌いはあるが、全眞道士の修行や修養の心得、もしくは目的という面から、その教説をさぐつてみることにする。その中心資料となると思われるのは、ふつう全眞教立教の根本精神をあらわしているといわれている重陽立教十五論である。この書は、王重陽の作といわれているけれども、その點については再考を要するであらう。それにしても、そこには王重陽の意図が明示されていると思われるので、この書を中心として考えていくことにしたい。立教十五論の抄譯は、從來しばしば紹介されているが、その原文はまだ紹介

されたことがないので、まずその全文を掲出することによろ。

第一住庵 凡出家者。先須投庵。庵者舍也。一身依倚。身有依倚。心漸得安。氣神和暢。入真道矣。凡有動作。不可過勞。過勞則損氣。不可不動。不動則氣血凝滯。須要動靜得其中。然後可以守常安分。此是住安之法。

第二雲遊 凡遊歷之道有二。一者。看山水明秀。花木之紅翠。或翫州府之繁華。或賞寺觀之樓閣。或尋朋友以縱意。或爲衣食而留心。如此之人。雖行萬里之途。勞形費力。遍覽天下之景。心亂氣衰。此乃虛雲遊之人。二者。參尋性命。求問妙玄。登巖嶮之高山。訪明師之不倦。渡喧譁之迅水。問道無厭。若一句相投。便有圓光內發。了生死之大事。作全眞之丈夫。如此之人。乃眞雲遊也。

第三學書 學書之道。不可尋文而亂目。當宜探意。以合心捨書。探意探理。捨理探趣。探得趣則可以收之。入心久久。精誠自然。心光洋溢。智神踴躍。無所不通。無所不解。若到此則可以收養。不可馳聘耳。恐失於性命。若不窮書之本意。只欲記多念廣。人前談說。誇訝才俊。無益於修行。有傷於神氣。雖多看書。與道何益。既得書意。可深藏之。

第四論合藥 藥者。乃山川之秀氣。草木之精華。一溫一寒。可補可泄。一厚一薄。可表可托。肯精學者。活人之性命。若盲擊者。損人之形體。學道之人。不可不通。若不通者。無以助道。不可執著。則有損於陰功。外貪財貨。內費修眞。不足今生招愆。切忌來生之報。吾門高弟。仔細參詳。

第五論蓋造 茅庵草舍。須要遮形。露宿野眠。觸犯日月苟。或雕梁峻宇。亦非上士之作。爲大殿高堂。豈是道人之活計。斫伐樹木。斷地脈之津液。化道貨財。取人家之血脉。只修外功。不修內行。如畫餅充飢。積雪爲糧。虛勞衆力。到了成空。有志之人。早當覓身中寶殿。體外朱樓不解修完。看看倒塌。聰明君子。細細察詳。

第六論合道伴 道人合伴。本欲疾病相扶。你死我埋。我死你埋。然先擇人。而後合伴。不可先合伴。而後擇人。不可相戀。相戀則繫其心。不可不戀。不戀則情相離。戀欲不戀。得其中道可矣。有三合三不合。明心・有慧・有志。此三合也。不明著外境。無智慧性愚濁。無志氣乾打闕。此三不合也。立身之本。在叢林。全憑心志。不可順人情。不可取相貌。唯擇高明者。是上法也。

第七論打坐 凡打坐者。非言形體端然。瞑目合眼。此是假坐也。眞坐者。須要十二時辰。住行坐臥。一切動靜中間。心如泰山。不動不搖。把斷四門。眼耳口鼻。不令外景入內。但有絲毫動靜思念。卽不名靜坐。能如此者。雖身處於塵世。名已列於仙位。不須遠參他人。便是身內賢聖。百年功滿。脫殼登眞。一粒丹成。神遊八表。

第八論降心 凡論心之道。若常湛然。其心不動。昏昏默默。不見萬物。冥冥杳杳。不內不外。無絲毫念想。此是定心。不可降也。若隨境生心。顛顛倒倒。尋頭覓尾。此名亂心也。速當剪除。不可縱放。敗壞道德。損失性命。住行坐臥。常勤降聞見。知覺爲病患矣。

第九論鍊性 理性如調琴絃。緊則有斷。慢則不應。緊慢得中。琴可調矣。則又如鑄劍。剛多則折。錫多則捲。剛錫得中。則劍可矣。調鍊性者。體此二法則自妙也。

第十論匹配五氣 五氣聚於中宮。三元攢於頂上。青龍噴赤霧。白虎吐烏煙。萬神羅列。百脈流沖。丹砂晃朗。鉛汞凝澄。身且寄向人間。神已遊於天上。

第十一論混性命 性者神也。命者氣也。性若見命。如禽得風。飄飄輕舉。省力易成。陰符經云。禽之制在氣。是也。修眞之士。不可不參。不可泄漏於下士。恐有神明降責。性命是修行之根本。謹緊鍛鍊矣。

第十二論聖道 入聖之道。須是苦志多年。積功累行。高明之士。賢達之流。方可入聖之道也。身居一室之中。性

滿乾坤。普天聖衆。默默護持。無極仙君。冥冥圍遶。名集紫府。位列仙階。形且寄於塵中。心已明於物外矣。

第十三論超三界 欲界・色界・無色界。此乃三界也。心忘慮念。即超欲界。心忘諸境。即超色界。不著空見。即超無色界。離此三界。神居仙聖之鄉。性在玉清之境矣。

第十四論養神之法 法身者。無形之相也。不空不有。無後無前。不下不高。非短非長。用則無所不通。藏之則昏默無跡。若得此道。正可養之。養之多則功多。養少則功少。不可願躡。不可戀世。去住自然矣。

第十五論離凡世 離凡世者。非身離也。言心地也。身如藕根。心似蓮花。根在泥。而花在虛空矣。得道之人。身在凡。而心在聖境矣。今之人。欲永不死。而離凡世者。大愚不達道理也。言十五論者。警門中有志之人。深可詳察知之。

以上が、立教十五論の全文である。一讀しただけで、少くとも全眞教の性格や内容が、前に紹介した新天師道や茅山派のような従來の道教のそれとは、かなりちがった傾向をもっていることは看取できるであろう。つぎに、全眞道士の詩詞や語録などにみえる關係の記述と對照しながら、その點についていささか説明を加えてみよう。

完顏璫の撰文にかかると「終南山神仙重陽真人全眞教祖碑」と題する王重陽の傳記——以下完顏璫碑と略稱する——には、王重陽は教徒に般若心經、道德經、清靜經、孝經をよむようにすすめ、文登縣や福山縣などの山東半島北部沿岸地帯にある五州縣においてかれが組織した五つの會の名稱には、たとえば三教平等會(萊州)、三教金蓮會(寧海州)、三教玉華會(登州)といったように、必ず「三教」の文字を冠した、と記されている。この「三教」が儒・佛・道の三教をいみしていることは、いうまでもない。だから、儒佛二教の要素を、従來より一層多くかつ體系的に攝取して、在來の道教の傾向と内容とを改革しようというのが、新しく道教教團を組織するにあたつてえがいた、王重陽の構想

であつたにちがいあるまい。

完顏璫碑によつても、他の多くの傳記によつても、王重陽は、幼少のころから、科擧に應ずべく儒學の勉強にいそしみ、將來に對していただいていた夢と抱負を無残に打ちくだかれてからのちは、日夜酒にひたる自暴自棄的な生活を送つていたということである。しかし、その間かれは、佛教に歸依して安心の境地をえようと試みたらしい。しかも、かれの詩集のひとつである重陽全眞集の卷五に收められている「減字木蘭花自註」のなかには、「七年風害。悟徹心經。無罣礙」という一句があるから、その行道はかなり高度にまで達していたに相違ない。⁽¹⁹⁾一方、佛道二教の交渉は、周知のように、古くからきわめて密接であつた。従つて、新道教教團の樹立に際して、王重陽が儒佛二教の攝取を考えた場合、より多くの比重が佛教にかかるであろうことは、至極當然なりゆきであつたであろう。その傾向は、立教十五論の内容からも、十分にうかがうことができる。

立教十五論を通讀すれば、佛教にあまり關心のない人でも、佛教とくに禪とかなり共通する點の多いことに氣がつくであろう。もし佛教の研究者や禪の専門家であつたならば、おそらく、これでも道教なのかという感じをいだくのではないかとさえ思われるほど、佛教色がつよい。そこで、佛教との關係について、條を逐つて説明していこう。

第一條は、全眞教が出家主義にたち、中道を重視する旨をのべたものである。從來の道教も、出家主義によつていたことはたしかであるが、これほどまでにはつきりと出家主義を標榜した派はなく、たとえば天師道の天師は、妻帯が許されていた。全眞道士は、たとえば全眞清規の指蒙規式の冒頭に

大凡初眞童蒙。出家。尋問明師。然後投禮。既然。出家聽從師訓。長必成人師。⁽²⁰⁾

とあるように、俗縁をたつて出家することが要求されていた。俗縁をたつて出家することは、のちにもふれるように、

全眞教においては「修道」の前提条件とされていたのである。王重陽は、妻子をすてて出家したのち、あるいは「活死人の墓」で獨居し、あるいは劉將村の茅庵で二、三の道友とともに修行に打ちこんだ。かれはまた、俗縁にひかれて入道をしる馬丹陽を、異常な努力をかさねた擧句に出家させることに成功したが、その際かれは、馬丹陽の庭園内にたてさせた庵に獨居しつつ、馬丹陽夫妻に向かつて、俗縁をたつべき由を詩詞によつてくどいまでにさとした。⁽²¹⁾この馬丹陽が、入道後王重陽の隨一の高弟となり、かれなきあとの全眞教團の興廢を一身になつて、その教理的組織者ともいへべき立場を全うし、初期全眞教團の基礎を確立した、きわめて重要な人物である。

これに對して、全眞教團の政治的組織者ともいへべき立場にたち、元代におけるめざましい發展の基礎をきずいたのは、丘長春であるが、かれは十九歳にして家をすて、ただひとり崑崙山にこもつて修行をした。風痺という奇病を治してもらおうとして王重陽のもとを訪れた譚長眞も、連れてかえろうとしてやつてきたその妻を離別して、王重陽の弟子になつた。⁽²²⁾王重陽は、この馬丹陽、譚長眞、丘長春の三名をつれて、崑崙山中にひらいた煙霞洞で、しばらくのあいだ修行と教導に従事している。他の例ははぶくが、これらの例によつただけでも、出家主義が遵守されていたことが明らかになろう。中道の重視については、儒教の中庸思想を攝取した結果とも考えられる一方、佛教の多く中道主義にのつとつたあらわれとみることもできるであらう。まさに、全眞教のよつてたつ三教合一的傾向を示めず典型的な一例である。全眞教が中道主義を重視する由は、第六條や第九條にも、明瞭に示めされている。

全眞教では、庵内における修行とならんで、各地を行脚し、すぐれた道士をたずねて道の奥儀を求めることが要求されていた。たとえば、馬丹陽は丹陽真人語録で

師(馬丹陽)曰。昇平快活。莫過於閑。道人若住庵稍倦。結一兩人作伴。掛搭腋袋。拖條拄杖。且歌且遊。撞着好

山好水。且爲盤桓。不可食程途。²³⁾

といつてゐる。その行脚は、雲遊もしくは雲水とよばれた。第二條は、その際の心構え、またはそのあり方をといたものである。これは、禪の雲水に相當するであろう。王重陽は、重陽全真集卷十二に收められた「畫堂春」と題する一詞で

雲水王三悟悟。甘河鎮祖師遇。元本靈明便惺惺。也眞箇詩詞做。

と、みずから「雲水」と名のつてゐるから、雲遊が禪からの攝取であることは疑いない。重陽全真集卷三の「留客住」には

雲水長遊清閑。得遇識汞知鉛。氣滿精牢神聚。云云。

とあり、同書卷二の「述懷」の冒頭の一句で「水雲遊歷到西方」と、同書卷九の「悟眞歌」では「棄穴趲墳雲水遊。雲水遊分別有樂」と、同書卷十三の「點化道友」という副題をつけた「蘇幕遮」では

覓清涼。搜穩步。若要飄蓬。除是風狂。做也肯依憑雲水去。占得清閑。走入逍遙路。

と詠じ、重陽分裂十化集卷上の「與丹陽」のなかでは「害風遊歷水和雲。六葉輪廻鐵板分」と、同書同卷の「燕心香」では

謔號王風。實有仙風。性通禪釋。貫儒風。清談吐玉。落筆如風。解著長篇。揮短句古詩風。斤運成風。鵬化搏風。恣雲遊。列禦乘風。冬寒閉戶。念見高風。更坐無鏹眠。無被任霜風。

とのべてゐる。これらの詩詞によつて、王重陽は自身で雲遊を實行するとともに、人々にもしきりにすすめていたことがわかる。馬丹陽以下の弟子たちも、師の教えをまもつて、師とほとんど同様な態度をとつてゐるが、ここでは馬

丹陽の場合を紹介するだけに止めよう。

馬丹陽は、その詩集洞玄金玉集卷一の「復贈李大乘」と題する詩の第二首目で、李大乘に對して

喜賢回首作同流。悟取壺中天下遊。雲水不須勞足力。自然步步到瀛洲。⁽²⁴⁾

とおしえ、同卷の「和長安藥王二郎韻」と題する七絶では

雲遊水歷過中牟。得遇重陽師太獎。許我將來了了歸。洞天三十六仙長。

と詠じているから、その態度は王重陽のそれをほぼそのままうけていたといつてもよいであろう。けれども、かれには師王重陽の態度にやや附加した點が認められる。前掲の丹陽真人語錄の末尾で、「撞着好山好水。且爲盤桓。不可食程途」とのべていること、および布教行を「雲遊」または「遊歷」とよんでいることがそれである。⁽²⁵⁾ おそらく、發展の解釋とみてよからう。かれには、なお雲遊にふれたつぎのような詩詞がある。

風害颯颯風馬出。西北雲遊月餘日。却思舊隱復歸來。便把環墻重跳入。(洞玄金玉集卷一、仲冬二十八日復入環墻)

水歷雲遊憑有則。順行逆行人莫測。箇内幹旋天地機。了達根源眞一得。(同書同卷、別隴州)

長生有路好追尋。譬似無常好歇心。雲水閑遊尋好伴。自然得遇好知音。(同書同卷、贈衆道友第二首)

腹内丹經免得擔。麻衣紙襖勝欄衫。我今拂袖歸寧海。道伴雲遊十有三。(同書同卷、行化到黃羊店。會王公解元。話及黃英卿殿試五十三歲及第。有詩自詠。予因借韻賦十絶第二首)

火坑跳出沒家擔。坦蕩蓑衣勝著衫。雲水内遊蓬島路。自然大藥結成三。(同書同卷、贈武陟縣薛押司第二首)
識破浮生只恁麼。自然身影却嫌多。雲遊到處通玄路。接引人々離苦波。(同書同卷、和道友韻)

風仙留下一葫瓢。菴主姜公有分消。還汝背心當省悟。微予雲水恣逍遙。(同書同卷、還姜菴主葫瓢并背心以詩贈之)

崑崙三鬢馬風哥。雲水飄飄且恁麼。修鍊珠玕常恨少。觀瞻身影却嫌多。(同書同卷、述懷)

□道馬風絕世華。□年雲水樂天涯。□峯山下超然悟。□上常開五葉花。(同書卷二、和京兆府楊學錄詩第二首)

□人雲水又重來。□甲金庚秀我才。□元公成正覺。□塵不染性靈開。(同書同卷、再遊終南大平宮。復用前韻)

贈知宮元德茂。題眞君殿前西命燈亭壁)

重陽師父論雲遊。非歷人間處處州。踏碎洞天成雅趣。趨開世網不耽憂。(同書同卷、和平涼府戶判耿朝列第一首)

□論壺中雲水遊。□端午正訪神州。□圭閑飲閑行步。□頃心開道不憂。(同右第二首)

雲水飄飄任自然。往來遊歷沒牽纏。萬緣勘破心無著。坦蕩逍遙一散仙。(同書同卷、贈平涼府趙菴主)

□子雲遊內四夷。□情疎盡得嘉期。□生玉牝天無暮。□長金嬰道不遲。(同書同卷、繼于五郎韻)

四句有六霜侵鬢。拂袖雲遊。休要剛留。譬似無常。限到頭。(漸悟集卷上、卜筮子、出家入道)

雲水不遊芳草徑。內行持。功成行滿。獨何之赴瑤池。(同書同卷、楊柳枝、贈雲中子蘇鉉)

これ以上の例をあげるのは、あまりにわずらわしいのではぶくが、いかにかが雲遊を重視していたかがわかるであらう。また、李志常、李眞常、王志謹、劉道寧、李志源、史志經、劉志源、楊至道、楊明眞、陶彥明などの傳記には、かれらが雲遊を行なつた旨の記述がある。これらのことから、雲遊が大切な修行のひとつとされるとともに、全眞道士がその實行にはげんだことが納得されるであらう。

なお、本條の「若一句相投。便有圓光內發。了生死之大事」という一段は、全眞教がいわば漸悟より頓悟を重んじ

ている由をあらわしているとみてよいのではなからうか。そうして、「圓光」、「生死之大事」などの用語は、おそらく禪よりの影響と考えて大過ないであらう。

第三條は、書を學ぶ際の心得であるが、その精神は禪の不立文字に通ずるところがあるように思われる。入道前の王重陽は、完顔璿碑によると、辯舌がさわやかだつたらしいが、重陽全真集卷十三の「訓徒衆」と副題した「蘇幕遮」のなかで「道無言。禪沒說」といつているところから推すと、入道後は、禪の影響をうけて多言をしりぞけるようになったていたらしい。馬丹陽に對しては

人云口是禍之門。我道舌爲禍本根。不語無言絕討論。性難昏。便是長生保命存。(重陽教化集卷二、憶王孫誠丹陽

語言)

とおしえている。馬丹陽が多言をしりぞけた例としては、丹陽真人語錄の

師(馬丹陽)過青社。有邀師齋者。在坐有衲僧數人。其中有一僧。聘其博辯。以言詰難。紛紜不止。師徐言答曰。倘除一身外餘事。皆不知。其僧赧然失色。不能措辭。

という一條があげられるであらう。

そもそも全真教では、晋真人語錄に「心清意靜。天堂之路。心荒意亂。地獄之門」とあるように、道士の態度もしくは修行の心構えとして、「清淨」もしくは「清靜」がきびしく要求されていた。この場合の「清淨」、「清淨」とは、いわゆる「きよらか」ではなく、「常要清淨。莫起纖毫塵念」(丹陽真人直言)、「有内外清淨。内清淨者。心不起雜念。外清淨者。諸塵不染著。爲清靜也」(重陽真人授丹陽二十四訣)といわれているように、雜念妄想をおこさず、またそれにとらわれないことであつた。⁽²⁹⁾ 讀書の範圍が廣ければ多識にもなり、雜念妄想もおこるであらう。そうすれば、

必然的に多言になるであろう。そこで王重陽は、後段で多言、多識をいましめるとともに、讀書の際の心得を示めし
たことと思われる。

このような王重陽の意をうけた馬丹陽は、のちにもふれるように「忘言爲用」という一方、

師(馬丹陽)言。學道者。不須廣看經書。亂人心思。妨人道業。若河上公注道德經・金陵子注陰符經二者。時看亦
不妨。亦不如一切不讀。紫廬都地養氣最爲上策。(丹陽真人語錄)

のとべているが、こうなれば、不立文字そのものといつても差支えないであろう。全眞教が不立文字を標榜していた
ことは、當時の識者からも認められていた。たとえば王鶚は、雲山集の序のなかで、「宋末金初。有所謂全眞家者。
以心傳心。不立文字」とのべている。⁽³⁰⁾ただし、のちにふれるように、この點は、時代が下つて布教傳道がさかんにな
るにつれて、しだいにくずれていつた。本條の末尾近くの「人前談說。誇訝才俊。無益於修行」という一句は、道德
經の第二十章の「絶學無憂」や同第五十六章の「知者不言。言者不知」のいみと、共通する點があるように思われる。
そこで私は、王重陽は道德經と禪の不立文字とをあわせて、本條をたてたのではないかと臆測する。

馬丹陽は右にひいたように、河上公註の道德經と金陵子註の陰符經だけは、ときにはみてもかまわないといつてい
る。これは王重陽が、重陽全眞集卷十三の「浣溪沙」のなかで

理透陰符三百字。搜通道德五千言。書風一任。書風虔。

と詠じ、同書卷八の「紅窓迥」の冒頭に

五千言^{三カ}二百字。兩般經。祕隱神仙好事。

とよんでいる意をうけた結果に相違ない。ところが、どういうわけかかれは莊子をよむことには賛成していない。洞

玄金玉集卷一の「到馬坊見小李講師看南華經」で

尋文討古要多知。悟徹南華迷更迷。不若萬緣齊擊下。淨清得一上天梯。

と詠じ、丹陽真人語録のなかで

師(馬丹陽)一日呼僕(王頤中)。良久而赴。問那裏去來。僕對曰。午臆睡方足。神情湛然。床頭有莊子書一冊。因拈而讀之。所以不在此也。師曰。夫道要心契。若復以文字繫縛。何日是了期。所以道悟徹南華迷更迷。

といましめてゐるのは、その證據である。馬丹陽が莊子をしりぞける理由について、御示教がえられれば幸いである。不立文字に關連して、いささか横道ながら教化別傳について一言ふれておきたい。全眞教關係の諸資料には、全眞教が教化別傳を標榜していたとは記されていないけれども、王重陽の教導はまさに教化別傳といつてよいであろう。完顏璘碑に、弟子の列に加えてもらうべく雲集する人々に對して、「誚罵捶楚。以磨鍊之」とあり、歷世眞仙體道通鑑續編卷一の王嘉の條には、孟宗獻に大鯉をたべさせ、馬丹陽以下に羊肉と鯉の「ごつた煮」をたべさせようとしたなど、二、三の話がみえているが、それらはみな「玄妙之教」であつたというから、王重陽は教化別傳的教導を實行していたとみて差支えあるまい。これまた、禪の影響というべきであらう。

第五條は、眞我もしくは自己の本性の大切なことを、建物にたとえてのべたものであるが、その考え方は、自己の本性を佛性そのものとみる禪のそれと軌を一にするのではなからうか。全眞教では、外形や外觀にとらわれず、本質を問題とするのが、事物を考へる場合の根本的な態度のひとつとされているが、本條もそのあらわれとみてよいであらう。王重陽が活死人の墓をうめてのち、劉蔣村にかまえた庵は、元遺山の撰文にかかる「重陽眞人碑」によれば、「庵不樸二屋」という状態であつた由であるから、おそらく粗末な茅庵であつたに相違ない。⁽¹⁾馬丹陽の庭園内にたて

た全眞庵もまた、ほとんど同様なものであつたらしい。これらは、本條の趣旨を文字通りに實行した例となるであろう。

第六條は、道友の意義、道友をえらぶ際の心構えとその基準などの説明である。全眞教で道友の必要性を認めていた由は、第二條に關連してひいた丹陽眞人語録からもうかがわれるであろう。以前、本條に「伴」や「戀」などの語の散見するところから、本條のいみを誤り解して、全眞教は妻帯を許すとかれたことがあつた。けれども、第一條によつて明らかかなように、全眞教は本來出家主義がたてまえであり、妻帯は嚴にいましめられていた。従つて、その説のあやまりであることは、いうまでもない。現に、王重陽以下すべての全眞道士は、妻子との縁を絶つて入道している。たとえば、馬丹陽の妻孫氏は、夫の入道後、そのあとをおつて女冠すなわち女道士となつたが、王重陽はかの女の入道を許す際に、馬丹陽をわざわざ堂の外においだして同席させず、入道後は別の庵をつくつてかの女をすまわせ、別々の生活をさせている。⁽³²⁾ 全眞教では、酒色財氣を修行の四大障害に數えているが、馬丹陽が丹陽眞人語録で

師(馬丹陽)曰。酒爲亂性之漿。肉是斷命之物。直須不喫爲上。酒肉犯之。猶可恕。若犯於色。則罪不容於誅矣。何故。蓋色者甚於狼虎。敗人美行。損人善事。亡精滅神。至於殞軀。故爲道人之大孽也。

とのべているように、女色はなかでもやかましくいましめられていたのである。⁽³³⁾ また、本條の後段の「全憑心志。不可順人情。不可取相貌」も、外形より内面を重視している一例となろう。

なお、全眞教には、飲酒、食肉、殺生、偷盜などの諸戒がたてられていた。これらの諸戒の制定は、清規とともに、禪の影響に相違あるまい。清規は、名こそ同じだが、佛教のそれが修行道場における規則であるのに對して、全眞教の場合は規則にそむいた際の罰則であり、そのあいだに多少のちがいがあつた。もつとも、その罰則の種類は、罰油、

罰香、罰茶などと、佛教のそれに酷似している。

全眞教では、禪と同じく、打坐すなわち坐禪を大切な修行方法のひとつとして重視したが、その心構えと結果の説明が第七條である。古今の道教教團のうちで、打坐をとりいれたのは、寡聞ながら、全眞教以外には知らない。しかも馬丹陽が

師(馬丹陽)言。學道人。行住坐臥。不得少頃心不在道。行則措足於坦途。住則凝情於太虛。坐則勻鼻端之息。睡則抱膺下之珠。久而調息。無有間斷。而終日如愚。方是端的功夫。非干造作行持也。(丹陽真人語錄)

といい、「打坐長要心定。行住坐臥。皆是行道」(丹陽真人直言)というのによれば、禪とえらぶところが無いといえるであろう。⁽³⁴⁾ そうして、打坐を重視したのは、見性の最善の方法と考えたからであつた。見性は臨濟禪の一特色だから、見性の重視は、畢竟全眞教が臨濟禪の影響をうけている由をはつきり物語る、有力な證據となるように思われる。こんなことから私は、王重陽が歸依したのは臨濟禪ではなかつたかと臆測している。重陽全眞集卷二には、「仁法師説三六。弟子王喆。小名十八郎。遂悟一十八戒」と題する藏頭の一詩が收められているが、ここに「弟子王喆」と記されている點に基づいて推測すると、かれが佛教に歸依した際の師は、仁法師なる人物であつたように思われる。なお、王重陽はかなり多くの僧侶と交わりがあつたらしく、かれらと應酬した詩詞が重陽全眞集に數多く收められている。全眞教に佛教色がこいのは、けだし當然であろう。

王重陽は重陽全眞集のなかで

釋道從來是一家。兩般形貌理無差。識心見性全眞覺。知汞通鉛結善芽。(下略)(卷一、客戰公問先釋後道)

金剛四句首摩訶。其次須尋六字歌。仗起慧刀開般若。能超彼岸證波羅。識心見性通眞正。知汞明鉛類蜜多。(下略)

(同卷、呂善友索金剛經偈)

莫哦吟。莫追尋。這箇玄機。奧最深。如何識本心。好鈴擔。好登臨。明月孤輪。照玉岑。方知水裏金。(卷四、長思仙鄒公問識心見性)

などと詠じて、見性重視の意途を示めしている。一方、當時の識者が全眞教の見性を重視する由を熟知していたことは、たとえば「玄門掌教宗師誠明真人道行碑銘」の撰者の王磐が

噫。全眞之教。以識心見性爲宗。損己利物爲行。不資參學。不立文字。

と評していることによつても明らかであろう。ちなみに、この文につづいてかれは「自重陽王真人。至李眞常。凡三傳。學者漸知讀書。不以文字爲障蔽」と記し、王鶚も雲山集の序の前引文につづいて「然重陽祖師以降。急於化人。皆有教言。以惠後學」とのべているから、「不立文字」を標榜した初期の特色は、時代が下るにつれてしだいにうすれ、李志常ごろにはくすれさつていたわけである。

晋真人語録には見性の内容を

如何見性。答曰。只要無心無念。不着一切物。澄澄湛湛。内外無事。乃是見性。

と説明してあるが、丘長春は簡潔に「神定氣和乃是見性也」とのべている。さきにふれたように、「清淨」が要求されたのは、このためである。見性するためには、自身で悟らなければならない。そこで「自悟」が強調されるようになる。だから王重陽は馬丹陽に「汝一日自當悟矣」(歴世眞仙體道通鑑續編卷一、王嘉條)といい、馬丹陽は「學道者。必在自悟」(丹陽真人語録)という。そうしてさらに「無心無念」(晋真人語録)が要求されることになる。

第八條は、定心と亂心との相違、および定心をもつことのすすめであるが、本條によれば、定心が禪の無心にあた

ることは明らかである。しかも、かかる境地を、禪と同様、無心と表現する場合さえある。

得其真趣絶搜尋。物物般般總不侵。碧落湛澄非有意。白雲來往本無心。盈盈明月增佳致。云云。（軍陽全真集卷十、

詠書）

夫道。以無心爲體。忘言爲用。以柔弱爲本。以清淨爲基。云云。（丹陽真人語錄）

無心者。非同猫狗蠢然無心也。務存心於清淨之域。而無邪心也。故俗人。無清淨之心。道人無塵垢之心。非所謂俱無心。而與木石猫狗一般也。（丹陽真人語錄）

などは、その例である。そこで、無心の境地になつて見性すべく、全真道士はしきりに打坐を行なつたのである。

第十二條は、大乘佛教でいう自利と利他、全真教でいう真功と眞行の説明だが、これについては後述にゆする。末尾の「形且寄於塵中。心已明於物外矣」という一句は、第七條の「一粒丹成。神遊八表」、第十條の「身且寄向人間。神已遊於天上」や第十五條の「身在凡。而心在聖境矣」などととも、表現こそちがえ、禪の境地との一致を物語つていよう。

第十三條は三界の説明であるが、佛教の説にもとづいていることは、喋々するまでもあるまい。道教の三界については、雲笈七籤卷三の「道教所起」の條には

若爲名三界。一者欲界。有六天。即從度人經。太皇黃會天。數滿六天。是欲界。人壽命萬歲。人在世生。不犯身業・殺・盜・邪淫之罪。來生即登此天之中。無六欲染著故。生此天。二者色界。有十八天。即以次取之。其天人壽億萬歲。若一生之中。不犯身業貪嗔之罪。得生此天。三者無色界天。其中人壽命億劫歲。若人一生之中。不惡口・兩舌・妄言・綺語。當來過往得居此天。

とあり、同卷の「道教三洞宗元」の條には

自玄都玉京已下。合有三十六天。二十八天是三界内。八天是三界外。其三界内者。欲界・色界・無色界。從下六天爲欲界。次十八天爲色界。次四天爲無色界。三界合二十八天。其三界勝境。身相端嚴。從欲界天已上。人壽命長遠。皆以黃金薦地。白玉爲墀。珠玉珍寶。自然而有。雖復歡樂。並不免生死⁽³⁵⁾。

とみえている。雲笈七籤は北宋の眞宗朝の編だから、おそらく唐末には、道教でも佛説をいれて三界がとかれるようになっていたのであろう。従つて、全眞教がはじめてときだしたわけではない。けれども、そのとき方がちがつている。その差を一言でいえば、立教十五論が佛敎的なのに対して、雲笈七籤は道教的特色となるであらう。ここに、全眞教のとく三界の特色がある。

無形の相である法身の説明が第十四條であるが、「法身」という表現といい、「不空不有」以下の説明の仕方といい、禪家の態度そのままといつて差支えないであらう。ただし「用則無所不通、藏之則昏默無跡」というくだけは、道に對する道德經の説明と共通點が認められ、法身自體も道德經の「道」と無關係とは思われない。

以上、佛敎的——というよりはむしろ禪的——な傾向のみえる立教十五論の條項について、多少の補足をしながら、大難把な説明を試みた。けれども、全眞教の佛敎的傾向は、これだけに止まらない。重陽真人授丹陽二十四訣には、全眞教に内外の兩三寶があり、前者は精氣神を、後者は道經師を、それぞれいみするといふ一段がある。これが、佛法僧をさす佛敎の三寶からの着想であらうことは、説明を要すまい。ただし、「三寶」といふ語だけは、すでに道德經にみえている。また丹陽真人語録には

師(馬丹陽)在黃縣西郊馬從仁庵内。唱曰。縱日消萬兩黃金。正好蠹衣淡飯。言。去歲過外關。聞人誦此語。喜其

有理。故記之。不知何人作。有馬元之曰。此語是順長老輩江集中語也。師言。奇哉是言也。

という一節がある。すなわち、意識の點では全眞道士と禪僧とがまつたく一致していたわけである。洞玄金玉集卷二には、「赴子午鎮千道會」と題する一詩が收められている。よつて馬丹陽のころ千道會と稱する法會が行なわれていた由が明らかになるが、これもおそらく佛教の千部會にならつた法會であつたであらう。

全眞道士の修行は、前述のように、眞功・眞行の内外二修にわかれているが、私はこれまた佛教攝取の一例とみる。晋眞人語録には

若要眞功者。須是澄心定意。打疊精神。無動無作。眞清眞淨。抱元守一。存神固炁。乃眞功也。若要眞行。須要修行纏德。濟貧拔苦。見人患難。常懷拯救之心。或化誘善人。入道修行。所爲之事。先人後己。與萬物無私。乃眞行也。

とあり、盤山棲雲王眞人語録には

或問曰。如何是功行。答云。合口爲功。開口爲行。如何是合口爲功。默而得之。無思無慮。緘口忘言。不求人知。韜光晦跡。此是合口爲功也。如何是開口爲行。施諸方便。教人行持。利益群生。指引正道。是開口爲行也。⁽³⁷⁾

とあり、終南山祖庭仙眞内傳卷下の于善慶傳には、きわめて簡明に

修身養性爲功。立觀度人爲行。

とみえている。⁽³⁸⁾ そうして、晋眞人語録に「有功無行。道果難成。功行兩全。是謂眞人」とあるように、二修兼備の人、すなわち功行兩全の人が眞人とされたのである。甘水仙源錄卷一所收の「全眞第二代丹陽抱一無爲眞人馬宗師道行碑」には、馬丹陽が弟子の劉眞一に「汝等欲作神仙。須要積功累行。縱遇千魔百難。慎勿退惰果爾」とのべたとある

から、かれは功行兩全のものを「神仙」とよんでいたわけである。真人、神仙とは、ふつう仙人をさす語であるが、全眞教ではそれを得道者、悟りの境地に達した人のいみに使つていたことになる。自利利他圓滿を理想とする大乘佛敎の説にてらせば、その攝取である由はきわめて明白であろう。なお、馬丹陽のいう、千魔百難にあつても退かないという心構えは、禪の不退轉の勇猛心にあたるのではなからうか。

重陽敎化集卷二の「化丹陽」で、王重陽が「凡人修道。先須依此一二箇字。斷酒色財氣。攀緣愛念。憂愁思慮」とのべているように、眞功を行なうためには、俗縁、一切の欲望、雜念妄想をはらうことが、その前提となる。そのために全眞道士は、托鉢を行ない、日に一食に止め、睡眠をとらなかつたりなどしたが、もつとも普遍的に行なつたのが打坐であつた。睡眠をとらないとはいへ、横になつてねないだけで、これを消陰魔もしくは煉陰魔と名づけてゐる。この修行は、今日禪僧のあいだで實行されている由である。

眞行とよぶ外修は、人をすくい世を救ふことなので、全眞道士たちは、きそつて各地に道觀を建立し、人々を導入させ、病氣をなおし、俘虜をあがない、饑餓や兵亂などの災害をさげさせるべく努力を重ねた。このようなみ方からすれば、丘長春がまねかれてチンギズハーンに會つた際に、敬天愛民をとき、不孝を最大の罪とし、人を殺すこと⁽³⁹⁾の不可を強調したのは、かれが眞行をつもうとつとめたあらわれにほかならないのである。

ところで、私の規定に従えば、道教は不老長生を主目的とし、その目的實現の方法として、服氣、辟穀、服餌、導引、房中などの養生法をとく宗教である。ところが、全眞教ではいわゆる不老長生を主張しないために、このような養生法はほとんどかなかつた。藥の重要性は認めながらも、それに執着しないようにすすめる立敎十五論の第四條は、その一例となるであろう。王重陽はさらに進んで、藥をつかわずに病氣をなおしたこともある。「全眞第二代丹

陽抱一無爲真人馬宗師道行碑」によると、馬丹陽が病氣で死にかけたとき、前引の重陽教化集卷二所收の「化丹陽」にみえる十二字をあげ、これ以外に良薬はないといそえたところ、馬丹陽の病氣はおつたということである。丘長春がチンギズIIハンから長生薬をきかれた折に、衛生の道はあるが長生の薬はないと答えたことも、薬ひいては金丹や服餌法を否定したいみになる。

けれども、立教十五論の第十條をはじめとして、多くの全眞教關係の詩集その他の資料には、龍虎、水火、鉛汞、嬰兒姪女などの金丹道の用語がしきりに使われている。だから、なかには、全眞教は金丹を是認していたように考える人もあるかもしれない。けれども、金丹道が全眞教に結びついた元末以後はとにかく、少くとも元初のころまでは、金丹を否定していた。王重陽が、重陽全眞集卷九に收められた「贈道友」、および同集卷十所收の「友人求問」などの詩のなかで「不論金丹不論仙」と詠じ、馬丹陽が洞玄金玉集卷一の「萊州節副内奉贈古詩。徒單内奉。昨日偶得一觀。因繼元韻。幸賜采覽」と題する詩で「鑪中鍊就丹無價」とよんでいるのは、その鐵證である。そうして、使われている金丹道の用語は、表現こそ同じながら、意味内容がちがつている。さきにあげた龍虎などは、重陽真人授丹陽二十四訣によれば、すべて性命または神氣をあらわす別稱だとし、金丹という名稱については、王重陽は「本來眞性喚金丹」(重陽全眞集卷二、金丹)といい、王志謹も

或問曰。道家常論金丹。如何即是。答云。本來眞性是也。以其快利剛明變化融液。故曰金。曾經煅煉。圓成具足。萬劫不壞。故名丹。(盤山棲雲王真人語錄)

と、「本來の眞性」といういみに改めているのである。また不死の人については、

問曰。不死之人何也。答曰。不死者。爲其人身清靜無垢。惜眞炁在丹田。精血不衰。其人不死也。(重陽真人金關

玉鎖訣

といい、長生不死については

丹陽又問。何者名爲長生不死。祖師答曰。是這眞性不亂。萬緣不掛。不去不來。此是長生不死也。(重陽真人授丹陽二十四訣)

というように、ちがつた解釋を施しているのである。馬丹陽は漸悟集卷上に收められた「贈吳知綱」の第二首で

學道休迷導引。不宜修飾容儀。相違世俗。處無爲生計。水雲無繫。

と導引を、丹陽神光燦所收の「贈姜師兄」で

持功打坐。禮土哦吟。浪霞辟穀。看經符水。精專存想。啾咽勞形。多迷房中之術。服還元。水火爲憑。且不罪遮般般。功法錯了修行。

と辟穀、符水、金丹、房中を讀書とともにしりぞけている。眞仙直指語錄卷上にひく「長春丘真人寄西州道友書」の又有房中探戰之術。耗亂精神。敗德惑衆。名標鬼錄。跡墮⁽⁴⁾鄂都也。

によれば、丘長春もまた房中術をしりぞけていたことがわかる。同書にはまた丘長春のつぎのような言葉がみえてい

る。
有人問。調息綿綿如何。丘曰。但令如龜喘息。乃是道人活計。不可著他。古人云。神水不離身。華地日日新。若能常得飲。便是大羅人。

また、清和真人北遊語錄卷二には

師(尹志平)曰。祖師(王重陽)在崑崙山日。長春師父。從之已三年。時年二十三。祖師以丹陽師父宿世功行至大。常

與談論玄妙。以長春師父功行未至。令作塵勞。不容少息。一日。祖師閉戶。與丹陽論調息法。師父竊聽於外。少間推戶入。即止其論。師父內思之。調息爲妙。則吾之塵勞事。與此正相反。自此之後。有暇則力行所聞之法。^七

とある。これらの記述によると、王重陽も調息法の重要性を認めて、これだけは行なっていたようである。全真教で調息だけを許容した理由はよくわからないけれども、私はいまのところ、打坐の折の呼吸法、もしくは佛教の數息觀にあたるものと考えた結果ではなかつたかと臆測している。

以上のような點を綜合して、天師道や茅山派のような従來の道教教團と比べてみると、そのあいだに大きなちがいのあることは、あまりにも明白である。宋代の道教は一口に襍糞道教とよばれて、呪いやおふだ、金丹などが重んぜられたが、なかでも以前から信ぜられていた金丹は、とくに一般からもてはやされていた。一方、儒佛二教の側からは道教に對する批判や非難の聲がたかまりつつあつた。そのような風潮のなかにあつて、全真教が、儒佛二教とくに佛教の要素を多く攝取するとともに、あえて金丹道の用語のいみを改めて使用する方向をとつたことは、開祖王重陽を中心とする初期の教團幹部が、従來の金丹道からの脱皮を企圖していた由を物語るのではないかと思われる。この推測にしてあやまりがないとすれば、それは、神仙思想の止揚もしくは内面化と、従來の道教のあり方への反省や批判にもとづく、新教團の樹立となるであろう。ここに、私は全真教のもつ、注目すべき性格と意義とを認めて、道教史上において占める、その特異な位置を強調してきたのである。いつてみれば、北魏の寇謙之による改革に匹敵する、もしくはそれをもこえるような大きな改革と考えたのである。

けれども、いまにして思えば、私のこのようなみ方は、全真教の性格や内容に對する單なる一面觀でしかなかつた。あまりにも従來の道教とちがう特色に目を奪われすぎたために、その面にのみとらわれて、他の一面すなわち従來の

道教との關係に注意を拂わなかつた結果にはかならない。それでは、從來の道教との關係は、一體どうであつたのだろうか。つきに、その點についてのべることにしよう。なお、自暴自棄な生活にあけくれしていた王重陽の同心の動機となつたのは、ふつう「甘河の遇仙」とよばれている、劉蔣村の甘河鎮で呂純陽などの仙人たちにあつたという神秘的な事件である。⁽⁴³⁾ その際、かれは「祕語五篇」を興えられたといわれているが、金蓮正宗記卷二の重陽王真人の條によれば、その祕語とは金丹道關係の口訣であつた。⁽⁴⁴⁾ 従つて、入道直後の王重陽は、おそらく金丹道を修めたであらうし、全眞教に金丹道の用語がつかわれるのは、ひとつにはその影響ではなかつたかと考えられる。

四 從來の道教教説との關係

太上老君年譜要略によると、北宋の太祖は建隆元年（九六〇）に、老子の故宅を道觀とした亳州の太清宮に使を遣わして老子をまつり、太宗は淳化四年（九九三）に同宮の重修を行ない、眞宗は大中祥符七年（一〇一四）に同宮に行幸して老子の尊像に親謁するとともに、老子に太上老君混元上德皇帝という尊號をたてまつつた。教主道君皇帝と稱して道教に感溺した徽宗は、崇寧元年（一一〇二）に張商英に詔して亳州太清宮碑記を撰述させて、みずから筆をとつてその碑首の篆額をかいた、⁽⁴⁵⁾ ということである。徽宗はなお、道德經にみずから註を施している。⁽⁴⁶⁾ 一方、雲笈七籤卷三の道教本始部では、老子の道教の教祖である旨が強調されている。このような點からみると、宋代においても、老子の道教の教祖としての地位にはいささかのゆるぎもなく、その信仰も唐代同様さかんであつたといつてよいであらう。とすれば、全眞教を道教とよぶべきか否かという問題を考える場合には、なにはともあれ、傳統的な老子とその信仰とに對して全眞教のとつた態度如何が問われなければならない。そこで、まず老子に對する態度もしくは老子

との關係をとりあげてみよう。

もつばら私のみ方の粗洩なためによるのであろうが、いままでのところ、老子との關係をはつきり表明した資料としては、わずかに重陽全眞集卷六に收められた、つぎの一詞しかみいだしてはいない。

聖老子。元姓李。今正是遺風起。向他方求出。離明位從坎畔。清涼地。(漁家傲李公求、第一首)

しかし、ここに「聖老子」とのべ、「今正是遺風起」と詠じていることは、王重陽の立教に際しての意中と意氣込とを明示して餘蘊がないように思われる。すなわちかれは、自己の教風こそが遠く老子の眞意をつぐ正統であつて、従来の道教は老子の意途からはづれたもの、もしくはそれに副われないものと自負していたにちがいない。従つて、この詞から推測すると、かれは老子の意途に忠實に副う教説をつくりだすつもりであつたに相違ないと考えられる。そのいみで、この詞はきわめて貴重な資料と思われる。教徒に道德經の讀誦をすすめる一方、しばしば道德經の章句をひいて教徒におしえ、道德經に吻合する教説のみえているのは、そのためにほかなるまい。なお、かれが老子の考へに副おうとしたひとつの原因は、道德經以外の道經はすべて偽書だという南北朝以來の佛教側からの道教攻撃にこたえようとした點にあるのではないかと考えられる。

このような王重陽の考へをうけた馬丹陽以下の全眞道士も、師とほぼ同様な態度をとつてゐる。つぎに、王重陽の場合をふくめて、その一、二の例をかかげよう。

能下手便曉。這元元。爲甚得通三一法。都緣悟徹五千言。立起本根源。(重陽全眞集卷四、望蓬萊醴泉鏡、第九首)

龍華三會。默識逍遙。觀自在。要見眞空。元始虛無是祖宗。(同書卷五、減字木蘭花自註、第二首)

師(馬丹陽)曰。劉高尚居環堵四十年。別無他事。但虛其心。實其腹。去其華。忘其名。棄其利。清其神。全其氣。

丹自結。仙自成。(丹陽真人語錄)

師(馬丹陽)曰。道以柔弱謙下爲本。(同書)

師(馬丹陽)答曰。夫道。以無心爲體。忘言爲用。以柔弱爲本。以清淨爲基。(同書)

問曰。何者是神仙抱一。抱一者。天下人身之根本。一者。是萬物之根本。一者爲道也。(中略)萬物者從一生。萬物是長養。一生二。二生三。三生萬物。(重陽真人金關玉鎖訣)

このうち、第二の「元始」は、あるいは元始天尊をさしているのかもしれないが、はつきりしない。ただし、のちにふれるように、全眞教で元始天尊の存在を是認していたことは、事實である。第三の「虛其心。實其腹」は道德經の第三章に、第四・第五の「柔弱」は道德經第三十六章の「柔勝剛強」や、同書第七十六章の「柔弱處上」に、第六は同書第四十二章に、それぞれよつたものにちがいない。なお、清和真人北遊語錄卷三以下には、尹志平が元の太宗五年(一二三三)十月に弟子をあつめて郭志全に道德經の講義をさせながら全眞教の教説を説いた由がくわしく記され、金蓮正宗仙源像傳の冒頭には、簡略ながらも老子の傳がかかげられている。これらも、全眞教と老子との關係を示めす一例とすることができるであろう。また、重陽真人金關玉鎖訣には、

又行三里。見一座大山。名是彌須山。山東坡有一隻青羊。是老君之羖。西坡見一隻白羊。是夫子之羖。正南見一隻黃羊。是大覺金仙之羖。三箇羊兒。引接大衆入山。云云。

という一節がある。即位のはじめから道教に心を傾けていた北宋の徽宗は、宣和元年(一一一九)ついに佛教的名稱を一切抹殺し、寺院を宮觀、僧侶を徳士、尼を女徳士、菩薩や羅漢を仙人、大士とよぶようにしたが、その折、佛は大覺金仙と名づけられた。⁽⁴⁷⁾従つて、ここに記された大覺金仙とは、佛の謂にほかならず、右の文意は、結局全眞教の

三教合一的傾向を示めているわけであるが、老子を尊崇していた一例に加えることもできるであろう。それにしても、徽宗が翌宣和二年に兒戲にひとしい形式的廢佛をやめ、佛教的名稱を復活しているのにかかわらず、ここに、佛を佛といわずに、あえて大覺金仙とよんでいることは、全眞教の從來の傳統に對する考えや佛教に對する態度をうかがわせて、まことに興味ふかく感じさせられる。

元來、全眞教では五祖七眞の説がたてられている。五祖とは、全眞教の五人の宗祖といういみで、東華帝君、鍾離權、呂純陽、劉海蟾、および王重陽の五人をさし、七眞とは馬丹陽、譚長眞、劉長生、丘長春、王玉陽、郝廣寧、孫不二の、王重陽門下の七人の高弟である。全眞教側の傳えによれば、その道統は東華帝君↓鍾離權↓呂純陽↓劉海蟾とつたえられ、王重陽は「甘河の遇仙」で、鍾離權以下の三名から道要を傳えられたことになつている。そのくわしいことおよび五祖宗祖説とその成立についてははぶき、⁽⁴⁾ここでは東華帝君と老子との關係についてだけ考えてみたい。東華帝君は、いわば全眞教の教祖的存在とされているが、さきにのべたように、王重陽が老子の「遺風」をつぐと考へていた以上、當然東華帝君と老子との關係が問題とならざるをえない。もし、東華帝君が老子より道要を傳えられているならばとにかく、両者が無關係であつたとするならば、そこに矛盾が生ずるためである。全眞教では、この兩者の關係をどのようにといているであろうか。まず、全眞教で傳えている東華帝君の傳を紹介しよう。

東華帝君の姓は王。ただし、その世代や名字、號などはつまびらかでない。太上すなわち老子の道を立て崑崙山に隱棲し、東華帝君と號した。のちまた五臺山の紫府洞天にうつつたので、紫府少陽君ともいう。のちに終南山の凝澗に示現して、道要を鍾離權に傳えた。以上が、金蓮正宗仙源像傳の東華帝君の條にみえている略傳である。一方、歴世眞仙體道通鑑卷二十の王玄甫の條には、姓は王、名は玄甫といい、漢代東海の人である。白雲上眞に従つて得道

し、華陽真人とも號した。六月十五日にこの世に下り、十月十六日に上天したが、いつの時代のことかわからないとあり、金蓮正宗記卷一の東華帝君の條には、姓は王、字は玄甫で、東華子と號した。白雲上眞から金丹の靈文や大丹の秘訣などの秘法を傳えられ、三年のあいだ拳々服膺したのち、崑崙山の煙霞洞に退居して庵を結んで東華觀と稱した。のち五臺山にうつたが、その功績をみとめた天眞から東華帝君の號を賜つた、と記されている。

これらの傳によつても實在の人物ではなく、神仙的な傾向がつよく感ぜられるが、金蓮正宗仙源像傳の編者は東華帝君の傳をのべたのちに

帝君。蓋青陽之元氣。萬神之先也。居太晨之宮。紫雲爲蓋。青雲爲城。仙僚萬億。校錄仙籍。以稟命於老君。所謂王姓者。乃尊高貴上之稱。非其氏族也。

という仙傳拾遺の説をひいて、「斯言蓋得之歟」とその説に贊成し、雲笈七籤卷十一にひく上清黃庭内景經の務成子注鈔の「一名東華玉篇」の條の註には

東華者。方諸宮名也。東海青童君所居也。其中玉女仙人。皆誦詠之。刻玉書之爲玉篇。⁽⁴⁹⁾

とみえている。仙傳拾遺なる書は現存していないが、諸書に散見するその佚文から考えると、神仙傳や列仙傳に類似する、神仙の傳記を集めたものであり、その内容からみておそらく宋代の撰と推測される。⁽⁵⁰⁾とすれば、宋代以前に神仙のひとりと考えられていたのであるから、東華帝君が實在の人物でないことは、いうまでもない。それはとにかく、金蓮正宗仙源像傳には東華帝君は「太上」の道をえたとあり、金蓮正宗記卷一の東華帝君の條の贊にも

且全眞之道。醞釀久矣。自太上傳之於金母。金母傳之於白雲。白雲傳之於帝君。

と、その道統を跡づけて説明している。このように「太上」の道を傳えられたという存在を拉しきたつて全眞教の教

祖的立場にすえ、王重陽にいたるまでの道統をたてていることは、全眞教が「太上」の道をつぐものであること、い
いかえれば、王重陽の老子の「遺風」をつぐものという意図を具體的に道統の上にあらわしたものに相違あるまい。
すなわち、王重陽は、自己の教説は道教だと考えていたのである。

重陽全眞集卷五の「掛金燈劉蔣庵」で王重陽は

謹按黃庭。糾整表裏。通賢聖水心。炎炎火焰猛勁。漚鍊出眞清淨。

と詠じ、重陽真人授丹陽二十四訣には黃庭經をひいて馬丹陽におしえているが、それはおそらく雲笈七籤卷十一にか
ける上清黃庭内景經の梁丘子注釋の敍に、「黃庭内景經者。東華之所祕也」とみえるように、黃庭經を教祖東華帝
君に關係ある道經とみとめたためにほかなるまい。また、金蓮正宗記の東華帝君の條には、東華帝君は崑崙山の煙霞
洞に退居して庵を結んだとみえている。王重陽は崑崙山で馬丹陽、譚長眞、丘長春たちを教導すべく庵を結んだとき、
その庵に煙霞洞と名づけた。おそらく、東華帝君の結んだ庵の名にちなんだ結果の命名であろう。ちなみに、吉岡義
豊博士は

又、劉蔣の庵居生活は種々に趣向の凝らされたものであつた。それ等の趣向は、すべて勸人教化の方便でもあつ
た。庵に金燈を掛けて、その意を詠んだ詩のあることなどによつても、このことは納得されるし、この庵居生活
そのものが、實は教化の方便であつたと見られる。

という。⁽⁵¹⁾私は、劉蔣の庵にどのような「種々」の趣向がこらされていたのか、またその關係資料をみいだしてない
から、よくわからないけれども、吉岡博士がその一例としてあげる「庵に金燈を掛けて、その意を詠んだ詩」とい
うのは、「詩」ではなく、右にかかげた重陽全眞集卷五所收の「掛金燈劉蔣庵」という「詞」の謂である。「掛金燈」とは

詞の調名のひとつであつて、普通名詞ではない。それにもかかわらず吉岡博士は、これを普通名詞ととり、「金燈を掛け」とよんだために、劉蔣庵には「金燈を掛け」るような趣向がこらされていたと解釋したのであるが、それが誤認である以上、そんな趣向は全然こらされていなかつたわけである。王重陽の多くの傳記やその詩詞に、このような趣向にまつたくふれていないのも、その反證となるであろう。そのほかの「種々」な趣向に關しては私にはわからないから、その點については吉岡博士の示教にまちたいと思う。

全眞教の最高神については、ふれている資料がみあたらないので、よくわからない。わずかに神名にふれているものとしては、さきに一言した、重陽真人授丹陽二十四訣で馬丹陽の質問にこたえてひいた黃庭經の一節があげられる。すなわち

丹陽又問。何者爲三命。祖師(王重陽)答曰。黃庭經云。存精是元始天尊。存神是太上道君。存炁是太上老君。名曰三命也。然後。再尋三命枉費工夫。神炁相同。太上再留方便之門。轉化人道常有也。在三者。東華帝君是心也。化十方諸靈大帝是腎也。

というのがそれである。この一節のいみはよくわからないが、王重陽が元始天尊、太上道君、太上老君や諸靈大帝といつたような、從來の道教でといていた神々の存在を是認していたことだけは、この文から推しはかつてよいであろう。そうして、東華帝君が元始天尊、太上道君、太上老君の三神をまとめたもの、もしくはその三神の意をうけるものというような設定をしていたこともまた事實であつたであろう。こんなことから私は、全眞教としては元始天尊、太上道君、太上老君を、いわゆる玉清、上清、太清の三清のような最高神と考へていたのではないかと臆測する。この點も、全眞教が從來の道教信仰によつていた由を示めす一例となるのではなからうか。なお、王重陽は「黃庭經云」

といつてゐるけれども、私のみた範圍では、道藏所收の黃庭内外景經には、ともに相當文がない。おそらく現存の道藏所收の黃庭内外景經は、ともに金代に存したものの完本とは異なるのではなからうか。

前節でふれたように、全真道士は清淨または清靜であるべきことが要求されていた。たとえば

只要塵凡事屏除。只要心中清淨兩箇字。其餘都不是修行。(重陽全真集卷十、玉花社疏。重陽教化集卷三、三州五會化緣榜)

惟要長清長淨。勉力行之。(中略)常處無爲清淨自然之理。更要發煙火。如此作用。眞神仙也。(丹陽真人直言)

夫道。但清淨無爲。逍遙自在。不染不着。此十二字。若能咬嚼得破。便做箇徹底道人。(丹陽真人語錄)

道則簡而易行。但清淨無爲。最上乘法也。(同書)

故道家留丹經子書。千經萬論。可一言以蔽之。曰清淨。(同書)

師(馬丹陽)曰。清淨者。清爲清其心源。淨爲淨其炁海。心源清。則外物不能撓。故情定而神明生焉。炁海淨。則邪欲不能干。故精全而腹實矣。是以澄心如澄水。養炁如養兒。炁秀則神靈。神靈則炁變。乃清淨所致也。(同書)

師(馬丹陽)曰。凡學道之人。切須法天之道。斡旋已身中造化。十二時中。常清常淨。不起纖毫塵念。則方是。修行日就月將。無有間斷。決做神仙。(同書)

というように、しきりに清淨たるべしとすすめているのである。このように強調する根據は、太上老君說常清靜妙經のつぎのような説におかれていたにちがいない。所引文の「人能常清靜。天地悉皆歸」という冒頭の一句が、重陽真人授丹陽二十四訣および丹陽真人語錄にひかれていることや、全體の趣旨が全面的に全真教にとりいれられているからである。

人能常清靜。天地悉皆歸。夫人神好清。而心擾之。人心好靜。而慾牽之。常能遣其欲。而心自靜。澄其心。而神自清。自然六欲不生。三毒消滅。所以不能者。爲心未澄。慾未遣也。能遣之者。內觀於心。心無其心。外觀於形。形無其形。遠觀於物。物無其物。三者既悟。唯見於空。觀空以空。空無所空。所空既無。無無亦無。無無既無。湛然常寂。寂無所寂。慾豈能生。慾既不生。即是眞靜。眞靜應物。眞常得性。常應常靜。常清靜矣。如此清靜。漸入眞道。既入眞道。名爲得道。雖名得道。實無所得。爲化衆生。名爲得道。能悟之者。可傳聖道。(中略)衆生所以不得眞道者。爲有安心。既有安心。即驚其神。既驚其神。即著萬物。既著萬物。即生貪求。既生貪求。即是煩惱。煩惱妄想。憂苦身心。便遭濁辱。流浪生死。常沉苦海。永失眞道。眞常之道。悟者自得。得悟道者。常清靜矣。

全眞教で、欲、煩惱、雜念妄想をはらうようにすすめる根據は、まさにここにおかれていたと思われる。しかも、清靜ならば眞道に入ることができるが、それだけでは名實ともにそなわつた得道ではなく、衆生を化してはじめて眞の得道といえるのとくくだりにいたつては、大乘佛教の影響をはつきり示めすと同時に、全眞教で功行兩全のものを神仙というのと、まつたく軌を一にしている。王重陽の教説のかんりの部分は、本經によつていっていると、決して過言ではあるまい。だからこそ王重陽は、道德經とともに本經の讀誦を人々にすすめ、馬丹陽がその語録に本經を引用し、劉通微や李道純が註をつくり、尹志平が「清靜經。是人修行之要妙」と稱しているのである。⁽⁶³⁾

太上老君説常清靜妙經の編述年代は、わからない。けれども、右のように佛教の影響がつよいその内容からみて、おそらく唐代の作ではないかと臆測する。ところが、卷末に附された葛仙翁(葛玄)の言によると、はじめ口傳で傳えられていたのを西王母がうけ、西王母から金闕帝君をへて東華帝君に傳えられ、それを葛玄がうけたことになつてい

る。そうして、「太上老君説」と冠されているように、太上老君のといたものとされてきた。これらの點も、全眞教が老子↓東華帝君↓王重陽という道統をもつているところの好都合である。そこで王重陽は、その内容と源流系統との兩方面から、本經を自己の教説のよりどころのひとつにすることにしたのはないかと推測される。本經をとりいれている點も、全眞教を道教とみなさなければならぬ理由のひとつに數えることができるであらう。

馬丹陽が、河上公註の道德經とともに、金陵子註の陰符經だけは、たまにはよんでもよいといつたことは、前述した。七真人のひとつりの劉長生もその註をつくつて⁶⁴いる。これらは、王重陽が前引のように道德經とともに賞揚し（重陽全眞集卷八、紅窓通）、また重陽全眞集卷十所收の「玉花社疏」や重陽教化集卷三所掲の「三州五會化緣榜」で

陰符經註云。神是氣之子。氣是神之母。子母相見。得做神仙。

といい、立教十五論の第十一條に「禽之制在氣」という陰符經の一句を引用し、重陽真人金關玉鎖訣に、「神仙抱一」、「富國安民」、「強兵戰勝」という陰符經の三つの章名をひいている態度にならつた結果であらう。従つて、王重陽以下の初期の教團幹部が、陰符經を重視していたことは確實である。この經を重視した理由も、清靜經や黃庭經の場合と同じく、王重陽の教説の一部がこの陰符經にもとづいていられる。つぎにその一、二の例をあげよう。

「玉花社疏」や「三州五會化緣榜」で、王重陽は、「夫玉花者。乃氣之宗。金蓮者。乃神之祖。氣神相結。謂之神仙」とのべたのちにつづいて、前掲の陰符經の文をかかかけているのであるが、金陵子註の黃帝陰符經——以下金陵子註本と略稱——の原文は、つぎのとおりである。

神是炁之子。炁是神之母。道經曰。既知其子。復守其母。淳（金陵子）曰。子母相守。神仙之道。⁵⁶

一體全眞教では、性命の奥儀を悟ることがその根本儀とされていた。王重陽は、重陽真人授丹陽二十四訣のなかで

丹陽の質問に對して

丹陽又問。何名見性命。祖師(王重陽)答曰。性者是元神。命者是元氣。名曰性命也。

と答えているように、性命は別に神氣ともよばれる。そうして、見性その他の方法によつて修行して、性命を知ることが要求され、性命を知つた者が悟りの境地に達したものを、得道者、神仙、全眞の丈夫だつた。この考えは、金陵子の言葉をもつていえば、母と子である神と氣を守つた神仙であつて、兩者は用語や表現こそちがえ、そのいみはまったく同様であり、得道者を神仙というところまで一致している。だから私は、全眞教でとく神と氣との關係は、陰符經の説によつたものと考ええる。そうして、金陵子が「道經曰」としてひく「既知其子。復守其母」の一句は、道德經第五十二章の語である。従つて、全眞教の神と氣との關係は、陰符經を通して道德經の考えに結びつくことになるのである。

金陵子註本の「君子得之固窮。小人得之輕命」の條の註のなかには

故悟其性。養其命。乃得延年。則長生矣。

という一句がある。これは明らかに、全眞教で性命の奧儀を悟れば眞人だといつて一致することに一致する。王重陽は、この一句をえて、おそらくわが意をえたりという感をふかくしたことであろう。前節で私は、悟りの境地に達した人、得道者を、眞人または神仙というのは、大乘佛教からの攝取であり、あたかも全眞教だけにしか認められない表現であるかのようにのべた。ところが、金陵子註本の卷上の前言のなかには

凡人爲神仙。仙字人傍著山。凡人修鍊。性如山嶽。神氣不動不搖。故人傍著山也。夫神仙二字。得道之人稱也。

と、得道者をさして神仙と明言している一段がある。従つて、得道者を神仙と稱するのは、なにも全眞教のみにみら

れる特色でないばかりか、大乘佛教からの攝取だけでもない由が明らかになる。

金陵子註本には正大己丑（一二二八）の序が巻頭に附されているから、金末の版であることはまちがいない。版本になつていたかどうかは明らかでないが、大定二十三年（一一八三）に死んだ馬丹陽が本經を推薦し、大定十年（一一七〇）に死んだ王重陽が、その教説のなかに本經の説をとりいれているのであるから、その以前に存在していたことだけは確實である。本經の序の撰者の孟綽然は、金陵子はいつごろの人かわからないとのべている。しかし、金陵子の註のなかには、のちにひくように「呂真人曰」という一語や、禪に關係した趣旨がみえている。この「呂真人」が呂純陽のいみだとすれば、呂純陽が一般からもてはやされたころ、すなわち北宋の中期以後の人のように推定される。この点にもとづいて、私は本經の成立を北宋の中期以後と考える。文中にはまた、「釋氏云」の一語がある。このことと禪に關係した趣旨のうかがわれることから、金陵子は佛教にもかなり注意をはらつた道士であり、佛教の教説を加味して本經を撰述したように考えられる。王重陽は、前述のように、佛教に歸依して、かなり行道をつんだらしいから、本經を閱讀して、その説に共鳴するところが多かつたであろう。そこでかれは、本經と自己の學んだ大乘佛教とを合採して、得道者即神仙、真人説をたてたのではないかと臆測される。要するに、從來全眞教だけの特色と考えられていた得道者を神仙とよぶことは、單に大乘佛教だけからの攝取ではない。その先縦は、すでに北宋中期以後の道教の教説のなかにみいだされるのである。

金陵子註本巻下の強兵戰勝演術章下の前文のなかには

淳（金陵子）曰。聖人。將修行噓兵法。可以治亂。直指一心。噓夫爭勝。心不動。則百邪無所入。性濁則氣亂。生路遠矣。心靜則道生。神仙自來。

という一段がある。ここにいう兵法をもつて修行にたとえる説き方は、王重陽が重陽真人金關玉鎖訣のなかで採用している方法である。おそらくかれは、その着想を右の文からえたのであろう。また末尾の一句は、太上老君説常清靜妙經の趣旨と一致している。これもまた、王重陽の意に合致したであらう。

金陵子註本卷下の「故曰食其時。百骸理。動其機萬化安」の條の註には

丹田者。性命之本。道士思神。比丘坐禪。皆聚真氣於臍下。良由此也。丹田有神龜。呼吸真氣。非口鼻而呼吸也。とみえている。前段には、全真教のとく打坐の心構えに通ずるところがあるから、王重陽が修行の一法として打坐を採用した根據のひとつは、おそらくこの記述に求められるのではなからうか。というよりは、むしろ全真教の打坐の祖型がここにあるといつた方が、より適切かもしれない。後段は、表現こそ神龜などと道教のだが、調息の重要性の指摘であり、全真教の調息法を許容するいき方と、まったく無關係とはいえないように思われる。

全真教が内外の兩三寶をとくとき、それが佛教の三寶からの着想であろうことは、前にのべたとおりである。ところが、金陵子註本卷下の「三反晝夜」の註には「淳曰。三反者。神氣精也」と、全真教の内三寶に相當する字句が記されている。全真教という内三寶は、ここにもとづくといわざるをえない。あるいは太平經鈔癸部卷十にみえる

令人壽治平法。三氣共一。爲神根也。一爲精。一爲神。一爲氣。此三者共一位也。本天地人之氣。神者受之於天。精者受之於地。氣者受之於中和。相與共爲一道。故神者乘氣而行。精者居其中也。三者相助爲治。故人欲壽者。

乃當愛氣尊神重精也。⁽⁵⁶⁾

という説にもとづくのかもしれない。いづれにしても、全真教という内三寶は、必ずしも佛教のみからする着想といふことはできず、從來の道教の説と佛教の説との合採といわざるをえない。

重陽教化集の卷首にかかげられた范曄の序のなかには、王重陽が馬丹陽夫妻を入道させようとして苦心をしたことをのべたくだりがあるが、そこには

至於鎖庵百日。密付玄機。謂石火光陰。難得易失。如不早悟。虛過一生。下手速修猶太遲也。

とみえている。一方、金陵子註本の「故曰食其時。百骸理」の條の註には、「呂真人曰。天機深遠。下手速修猶太遲」の一句がある。従つて、馬丹陽にすみやかな入道をすすめた語は、すではやく金陵子本にも收められていたのである。おそろく、この語は、呂純陽關係の資料にも收められているのであろうが、いまのところ、みいだしてはいない。

また、「甘酒嬌荒。志猛不固其性命」という語が金陵子註本の卷下にみえているから、酒色をいましめる全眞教のいき方と共通點が認められる。このように、全眞教の教説と金陵子註本とのあいだには、かなりふかい關連がみいだされるのである。馬丹陽が本經をよむのをさまたげなかつたのは、けだし當然であらう。

ところで、積功累行は全眞道士の重要な修行であるが、これが佛教攝取の一例とみられることは、前述したとおりである。ところが、その表現自體はすでに全眞教の成立以前から行なわれていた。その一、二の例をあげれば、つぎのとおりである。

言。欲内制魔試。外伏遐落。必須積行累功。其德深重。方可遠伏也。(道德眞經注疏卷六)⁽⁵⁷⁾

惠虛曰。神仙可學否。張老曰。積功累行。肉身昇天。在於立志堅久耳。(混元聖紀、卷九)⁽⁵⁸⁾

惟太上仁。人爲行也。乃積功累行於天。天乃聽信。(太平經卷一一)⁽⁵⁹⁾

天下之事。孝爲上第一。人所不及。積功累行。前後相承。無所有失。(同書卷一二四)

道人曰。黃白之術。役天地之數。非積功累行。不可求之。(三洞群仙錄卷一七、陳葆光の條)⁽⁶⁰⁾

このほかにもあるが、はぶく⁽⁶¹⁾。また、全眞教がよつてたつ三教合一の考えにしても、道德眞經集註雜說卷下にひく谿堂謝逸の壽亭記には

孔子所謂仁者壽。老子所謂死而不亡者壽。釋氏所謂無量壽。三聖人者。其言雖異。其意則同。

とあり、⁽⁶²⁾道法會元卷二五三には「三教殊途而同歸」とあるから、⁽⁶³⁾全眞教成立以前からとかれていたわけである。もつとも、三教を調和しようという動きは以前からみられるから、當然のことといえよう。さらに、太上黃庭内景玉經の第三章や上清黃庭内景經卷十一には、「晝夜不寢乃成眞」と、⁽⁶⁴⁾全眞教の消陰魔に相當する記述があり、全眞道士が修行のために入つた環堵については、眞誥卷十八に

所謂靜室者。一曰茅屋。二曰方溜室。三曰環堵。⁽⁶⁵⁾

とあつて、そのつくり方が説明されている。その上、全眞という言葉さえも北宋以前の道書にみえているのである。⁽⁶⁶⁾従つて、従来ややすれば全眞教のみの特色と考えられがちであつたかなり多くの要素が、以前の道教の教説のなかにみいだされるのである。

五　　む　　す　　び

以上、全眞教の道教史上において占める特異な位置を明らかにすべく、北宋以前の一、二の道教教團の内容と性格を概説したのち、全眞教の佛教攝取について立教十五論を中心として説明し、ついで従來の道教教説との關係に及んだ。その結果、全眞教が禪の影響を多分にうけてはいるものの、その反面、従來の道教の教説との關係も意外に密接であり、従來の道教と「全く異なつた」ものではないことが明らかになつたと思う。しかし、考えてみれば、これは

當然のことである。由來、佛教傳來以後の中國宗教史の大宗を形成した佛教と道教は、儒教をふくめて、互いに他を攝取しながら、みずからの宗教體制をととのえたのである。それは、佛教にとつては中國佛教として大成することであり、道教にとつては宗教としての體裁を確立することであつた。その場合、道教としては、よつてたつ基盤のもつ呪術性の拂拭が大きな問題であつた。そのために、儒佛二教からの攻撃や非難にこたえるべく、あるいは儒教を、あるいは佛教を、それぞれ攝取して、その上にたつて自教の教説を形成していかざるをえなかつた。北魏の新天師道、梁の陶弘景の教説もその一例であろうが、全眞教もまたその線からはずれるものではなかつた。その際のいき方としては、從來の教説と新しい要素とを合採して、從來のそれを止揚する態度がとられるのが當然であろう。全眞教もまたその一例にすぎない。しかも、呪術性の拂拭という點は、不徹底に終つた。これは、あるいは道教のもつ宿命かもしれない。

全眞教の研究は、以前からかなり行なわれているといつてよい。しかしその研究は、まことにおこがましいいい方ではあるが、その表面にあらわれた特色のみに着目して、その紹介に終始し、廣く他の、もしくは従前の道教との比較をしてのそれはあまり手がつけれなかつた。この點は私も同様であつた。そのために、いわば一局部にのみとられるような成果しか發表されていなかつた。全眞教はあくまで全眞教という新宗教であつて、とくにその初期において道教とよぶにはあたらないうようなみ方は、まさにその典型的な一例といえるであろう。もつとひろい視野にたつてみなければ、その全體としての性格や位置をみうしなう危険が多分にある。やはり、道教史全體の流れの上からながめていかなければならないのが、とるべきあたりまえの態度であろう。

ところで、王重陽は、幼少のころから儒學の勉學にいそしみ、ついで佛教に關してもある程度研鑽をつんだ。その

上で道教の教説に共感をおぼえて、新しい教團を形成した人である。しかもかれは、かなり深刻に人間としてのあり方になやんだ人である。おそらくかれは、その失意のあいだに人生とは何かという命題に苦惱したにちがいない。その苦惱の擧句にえらんだのが、道教であつた。かれがその苦惱の最中に與えられたのは、金丹道の口訣であつた。しかしかれは、それだけでは満足しえなかつたにちがいない。そこで、従來の素養の上にたつて、全眞教という新しい教説をうちたてたと考えられる。おそらくかれには、従來の道教を改革しようといつたような考えはなかつたのではなからうか。かれは、自分が従來おかれていた立場の解決を、自分なりに解決したその考え方によつて、人々の苦惱の解決を計ろうと思つた結果、全眞教という新しい教説をときだしたように考えられる。全眞教が自己自身の發見を最終の目的としているのは、そのためにほかならないのではなからうか。それが、たまたま禪の教えと共通し、従來の道教の教説のなかにも、かれの當時の意にあうものがみいだされたために、それらをあわせて、自己の教説としたように考えられるのである。全眞教のもつ特色は、このように考へてはじめて、生きた解釋が與えるように思われなければならない。重ねて大方の御示教を請う次第である。

(昭和四一・七・一三稿)

〔附記〕 本稿は、結城教授の在職中に組織された、本研究所の中國宗教班の「中國における佛教と道教」と題する班研究の成果の一部である。この組織は、今後もおつづけにいくつもりである。

註

1 これらの特色のあることは、全眞教にふれた諸論考にしばしばのべられている。くわしくは拙稿「金元時代の道教教團の性格」(和田博士遷曆記念東洋史論叢) 参照。

- 2 吉岡義豐博士「道教と佛教第一」(日本學術振興會刊)一七三頁以下参照。なお、これに對する私の考え方については、拙稿「長春真人とその西遊」(東洋文化研究所紀要第二九冊)二二頁〜二五頁を参照されたい。
- 3 括弧内の文は、大淵博士「道教史の研究」四頁によるが、他は直接私に話されたところである。
- 4 神仙傳は道藏精華錄所收本によつた。
- 5 福井博士の説は、同博士「道教の基礎的研究」第一章の二に、大淵博士の態度は同博士前掲書七頁以下に、それぞれみえてゐる。
- 6 歷世眞仙體道通鑑卷二十は道藏一四二冊所收。
- 7 なお、太平・五斗米兩道の詳細については、福井・大淵兩博士の前掲書、宮川尙志博士「六朝史研究——宗教篇」(平樂寺書店刊)および大淵博士「太平道の發生と五斗米道」(加藤博士選曆記念東洋史集説)を参照されたい。
- 8 宮川博士前掲書八一頁参照。
- 9 たとえば太平經卷九六・一一一・一一二・一一八(道藏七五二〜五卅)などにみえる。
- 10 松原三郎氏「北魏の道教像」(佛教藝術三三)参照。なお、宮川博士前掲書の口繪にも道像の寫眞が收められている。
- 11 茅山志卷十は道藏一五四冊所收。
- 12 宮川博士前掲書一八一〜二頁参照。
- 13 楊羲については茅山志卷十、茅盈は同書卷五(道藏一五四冊)および同書卷二十の「九錫真人三茅君碑文」(道藏一五六冊)、管淨之は同書卷二十六(道藏一五七冊)所收の「沖隱先生墓誌銘」、許道杞と王道孟は同書卷二十七(道藏一五七冊)所收の「華陽道院碑銘」、司馬承禎は續仙傳卷下(道藏一三八冊)と歷世眞仙體道通鑑卷二十五(道藏一四三冊)、陶弘景は歷世眞仙體道通鑑卷二十四と茅山志卷十、孫游嶽は茅山志卷十に、それぞれ關係の記述がみえている。
- 14 歷世眞仙體道通鑑卷二十一は道藏一四三冊所收。

- 15 その原文は「許子。遂能委形冥化。從張鎮南之夜解。鎮南即天師第三代系師魯也」である。張魯は魏の曹操から鎮南將軍に封ぜられたから、このようによんだのであろう。茅山志卷十所收。
- 16 眞詰卷一は道藏六三七冊所收。
- 17 重陽立教十五論は道藏九八九冊所收。
- 18 「終南山神仙重陽真人全眞教祖碑」は、甘水仙源錄卷一（道藏六一一冊）所收。
- 19 重陽全眞集は道藏七九三冊〜七九五冊所收。
- 20 全眞清規は道藏九八九冊所收。
- 21 王重陽が馬丹陽夫妻に與え、馬丹陽がこれにこたえた詩詞をあつめたのが、重陽教化集（道藏七九五冊〜七九六冊）、重陽分梨十化集（道藏七九六冊）である。
- 22 馬丹陽、譚長眞、丘長春の傳記ははなはだ多いが、その中心となるものは甘水仙源錄（道藏六一一冊）に收められている。
- 23 丹陽真人語錄は道藏七二八冊所收。
- 24 洞玄金玉集は道藏七八九冊〜七九〇冊所收。
- 25 布教のための行脚を「雲遊」とよんだ例としては、洞玄金玉集卷二の「大定十八年八月一日。復往西北。雲遊過鳳鳴。蒙道友有詩餞行。謹繼嚴韻」なる詩題が、「遊歷」とよんだ例としては同書卷五の「予因遊歷西北。抵華亭。化到李大乘。遂借喬君章韻以贈之。兼示道衆」なる詩題が、それぞれあげられる。
- 26 漸悟集は道藏七八六冊所收。
- 27 李志常、楊明眞、陶彥明については終南山祖庭仙眞内傳（道藏六〇四冊）所收の傳に、その他の道士については甘水仙源錄所收の傳にみえている。
- 28 晋真人語錄は道藏七二八冊所收。

- 29 重陽真人授丹陽二十四訣は道藏七九六冊所收。なお清靜については次章参照。
- 30 雲山集は道藏七八三冊く七八四冊所收。
- 31 元遺山の撰文にかかる「重陽真人碑」は現存せず、その一部が至元辯偽錄卷三（大正新修大藏經五二卷）にひかれているにすぎない。辯偽錄によると、その内容にあきたりない點があつたという理由で、全真道士の手によつて破壊された由である。本文にひいた文は辯偽錄所收文によつた。
- 32 歷世眞仙體道通鑑後集卷六（道藏一五〇冊所收）の孫仙姑の條による。なお、歷世眞仙體道通鑑續編卷一の馬銜の條参照。
- 33 長春真人西遊記卷上（道藏一〇五六冊所收）に、劉仲祿が西行に處女を同行させようとしたところ、丘長春が「齊人獻女樂孔子去魯。余雖山野。豈與處子同行哉」といつて拒否した話がのつているが、これもその一例とならう。
- 34 丹陽真人直言は道藏九八九冊所收。
- 35 雲笈七籤卷三は道藏六七七冊所收。
- 36 道德經六七章に「我有三寶。持而保之。一曰慈。二曰儉。三曰不敢爲天下先」とあり、同じく三寶とはいえ、佛教の三寶とはちがつている。
- 37 盤山樓雲王真人語録は道藏七二八冊所收。
- 38 終南山祖庭仙眞内傳卷下は道藏六〇四冊所收。
- 39 丘長春がチンギズハーンに招かれて中央アジアのその許に赴いた動機と顛末、およびかれの略傳については、拙稿「長春真人とその西遊」（東洋文化研究所紀要一九冊）参照。
- 40 丹陽神光燦は道藏七九一冊所收。
- 41 眞仙直指語録は全真道士の諸語録の拔萃のようなもので、間々節略した部分があるけれども、現存しない語録が收められているので、貴重である。本條もそのひとつである。同書は道藏九九八冊所收。

- 42 清和真人北遊語録は、丘長春なきあと全眞教主の位置についた尹志平の語録である。道藏一〇一七冊所收。
- 43 「甘河の遇仙」の内容と意義については、拙稿「王重陽の遇仙說話について」（東亞論叢第六輯）参照。
- 44 金蓮正宗記卷二は道藏七五冊所收。
- 45 太上老君年譜要略は道藏五五四冊所收。
- 46 それは、「宋徽宗御解道德眞經」と題して道藏三五九冊に收められている。
- 47 宋史卷二二宣和元年正月乙卯の條。なお同書同卷同年九月乙巳の條参照。
- 48 註43同稿参照。
- 49 雲笈七籤卷十一は道藏六七九冊所收。
- 50 いままで拮拾したところによれば、仙傳拾遺の佚文は、三洞群仙録や太平廣記にみえている。收められた仙人や道士は唐代までの人が多いが、少くとも太平廣記にひかれているから、その以前の撰述と思われる。
- 51 吉岡義豊博士「道教の研究」（法藏館刊）一四五頁参照。吉岡博士は「金燈を掛けて、その意を詠んだ」というが、前掲の「掛金燈」詞をみても、「その意を詠んだ」とは思われない。
- 52 太上老君說常清靜妙經は道藏三四一冊所收。ここに「太上老君說」と冠されているとはいうものの、太上老君のといたものでないことはいうまでもない。實際の撰者は不明。
- 53 馬丹陽は丹陽真人語録で清靜經を引用する。劉通徴は馬丹陽の弟子だが、かれがつくつた太上老君說常清靜經頌註は道藏六一四冊に、李道純の太上老君說常清靜經註は道藏五三三冊に收められている。尹志平の言は眞仙直指語録卷下（道藏九九八冊）にみえている。

54 劉長生註黃帝陰符經は道藏五七冊收。

55 金陵子註黃帝陰符經は道藏五七冊所收。その書名は劉長生の註釋本と同じく、「黃帝陰符經註」である。

- 56 太平經鈔發部は道藏七四七冊所收。
- 57 道德真經注疏は顧歡撰という。道藏四〇六冊所收。
- 58 混元聖紀卷九は道藏五五三冊所收。本書は宋の謝守灝撰。
- 59 太平經卷一一一は道藏七五四冊所收。
- 60 三洞群仙錄卷一七は道藏九九五冊所收。
- 61 積功累行という語は、なお上清靈寶大法卷一三(道藏九四五冊)、上方靈寶無極至道開化真經卷下(道藏七六六冊)、庚道集卷三(道藏六〇二冊)にもみえるが、これらの書は成立年代がはつきりしないので、はぶいた。
- 62 道德真經集註雜説は宋の彭耜撰。道藏四〇三冊所收。
- 63 道法會元はおそらく宋代の編と思われる。道藏九三八冊所收。
- 64 太上黃庭内景玉經は道藏一六七冊所收。上清黃庭内景經は道藏六七九冊所收。
- 65 眞赜卷一八は道藏六四〇冊所收。本文にひいた文につづいてそのつくり方がのべられている。
- 66 全眞という言葉は、たとえば道德真經玄徳纂疏の序と卷一(道藏四〇七冊)、冲虚至徳眞經四解卷一七(道藏四六五冊)、通玄眞經註卷二(道藏五二〇冊)、雲笈七籤卷六〇などにみえる。なお、馬丹陽(丹陽真人語録)や丘長春(玄風慶會録)は、廣成子という仙人の語を引用し、眞仙直指語録卷上によれば、丘長春は天皇眞人という神仙の語を引用する。重陽教化集卷二の香山會と題する詩には玉皇の名がみえている。これらは、全眞教が古來の仙人の崇拜から離れようとしながらも、完全には離れえなかつたことを物語る證據となる。さらに、除災招福のまつりである醮を行ない、風神、雨神、三官、三尸などの民間に親しまれていた信仰をとりいれていることは、やはり呪術性から完全に脱却できなかつた由を物語つていよう。これらの點については、いづれ折をえて發表したいと考えている。