

唐代道教の文字観—『雲笈七籤』巻7 訳注研究

土 屋 昌 明

明の文人である陳繼儒は『僊曝談餘』（宝顔堂秘笈本）で、「道家の字学」は北宋の『雲笈七籤』巻7「三洞經教部」「本文」の章に詳しく載っているといつて、その項目をあげている。それをもとの『雲笈七籤』によって列挙すると、つぎの32項目である。三元八会六書之法・雲篆・八体六書六文・符字・八頭・玉字訣・皇文帝書・天書・龍章・鳳文・玉牒金書・石字・題素・玉字・文生東・玉籙・玉篇・玉札・丹書墨籙・玉策・福連之書・琅玕瓊文・白銀之編・赤書・火鍊真文・金壺墨汁字・瓊札・紫字・自然之字・四会成字・琅簡藥書・石碩。これらの項目では、道教の文字に関する用語が説明されている。陳繼儒は、それにつづいて、天竺（インド・西域）の64種類の文字名を列挙している。その64種類の名称は、仏典『普曜經』巻3などにあげられたものである。要するに、陳繼儒にとっては、天竺の文字を代表するのがこの64種類だったのに対して、中国の道教の文字を代表するのが『雲笈七籤』巻7の32項目だったのである。

これは、文人が道教の文字についての知識を『雲笈七籤』から得ていたことの一例にすぎない。『雲笈七籤』という書物は、一般に「小道蔵」といわれ、膨大な量の道教經典をダイジェストしたものである。それだけに、道教の文字に関する文章を集めた巻7は、道教の専門家たちのみならず、一般の文人たちにすら影響が大きかったことが、上述の陳繼儒の例からわかるのである。

そこで、道教の文字観を理解するために、この『雲笈七籤』巻7を読んでみたい。ところで『雲笈七籤』は非常に読みにくいのだが、それは『雲笈七籤』が類書であり、北宋までに伝わったおびただしい数量の道教文献から抜粋して編纂されたからである。したがってこれを読み解くには、そのもとづくところを確認しながら読む必要がある。この点で、北京中華書局「道教典籍選刊」の活字本[李永晟2003]は、『雲笈七籤』の現在もっとも優れたテキストである。しかし私見では、このテキストも当該章については校勘が不十分なところがあり、より精度の高い校勘が必要である。また読解するためには、校勘だけでなく、もとづくところを明確にした訳注も必要であると考え。本稿の第一の目的はこの点にある。

当該部分のもとづくところとして、基本的につぎの3種類の文献がある。第一に、『正統道蔵』本の『三洞神符記』[道蔵2-142]である（以下、『正統道蔵』は『道蔵』と表記し、所蔵本は[道蔵]で示し、冊数とページ数を示す。たとえば[道蔵2-142上]は上海書店ほか出版の三段本『正統道蔵』第2冊第142頁上段を意味する）。『雲笈七籤』当該部分の32項目はすべてそこにみえ、

文章も文字の違いが若干ある以外は同一である。ただし『三洞神符記』の末尾にある「太上敷落五篇」は当該部分にみえない。『三洞神符記』は著者も成立年代も不明である。両者の前後関係について、『雲笈七籤』の類書という特性から考えると、『雲笈七籤』が『三洞神符記』にもとづいていると、とりあえずは考えるべきである。これについて従来の研究に異論は出ていない。

ただし私見では若干疑問もある。『雲笈七籤』の当該部分は「三洞經教部」として巻6から続いており、巻6・巻7それぞれの冒頭に『道門大論』の書名がある。それなのに、巻7の『道門大論』だけ『三洞神符記』にもとづくような編集作業をおこなうだろうか、という疑問である。巻6の「十二部」と「三十六部」は、そこがもとづいている『道蔵』本『洞玄靈宝玄門大義』（後述）の章立てとほぼ並行しており、巻7も同様である[大淵 1997, p226]。したがって、巻7だけわざわざ『三洞神符記』にもとづくと考えより、巻7も『洞玄靈宝玄門大義』にもとづく考える方が自然である。ただしこの場合、巻7の後半に『洞玄靈宝玄門大義』とは関係ない、各書からの引用を続けて編集したのはなぜか、という疑問が生じる。巻7の後半は一読して雑多な感じをうけるのであり、巻6から巻7に続く文脈と明らかに違和感がある。それならむしろ巻7は『三洞神符記』としてひとまとまりだったと考えた方がよい。あるいは巻6の『道門大論』も巻7同様に、なにかの經典からの孫引きとみるべきかもしれない。『雲笈七籤』の類書たる特質からみてもそうである。ただし『雲笈七籤』巻49にもう一カ所みえる『道門大論』は孫引きとは思われず、したがって巻6も孫引きとは限らない[大淵 1997, p226]。

このような編集作法としての疑問だけではない。『三洞神符記』には南北朝時代の古い道教經典のほか、初唐の成書とされる『三洞殊囊』からの引用がある。『雲笈七籤』が『三洞神符記』にもとづくすると、『三洞神符記』は『雲笈七籤』が編纂された北宋以前、『三洞殊囊』が編纂された初唐以後の成書だと考えられる。しかし、唐代の文献に『三洞神符記』という書名が引用された例は、いまだ見いだされていない。これは『三洞神符記』が『雲笈七籤』巻7を、北宋以後にそのまま独立させたということを示しているとも考えられる。

いずれにしても、『雲笈七籤』当該部分および『三洞神符記』が、南北朝時代の經典によりつつ、おおむね唐代に流通していた道教の文字論を反映しているという点は首肯される。なお『三洞神符記』の活字版が張繼禹主編『中華道蔵』第5冊(華夏出版社)にある。

もとづくところの第二として、冒頭からの6項目は『道門大論』にもとづいている。それは冒頭に『道門大論』という書名を明示していることから知れる。『道門大論』は佚書であるが、『道蔵』の『洞玄靈宝玄門大義』と同書異名と考えられ、隋から初唐(620年前後)の成書と考えられている[大淵 1997, p229]。そこで本稿は当該部分の読解に『道蔵』本『洞玄靈宝玄門大義』(以下、『玄門大義』)を参考する。なお『玄門大義』の活字版が『中華道蔵』第5冊にある。

第三に、『道門大論』の当該部分は敦煌本の宋文明『通門論』にもとづいている。この書名は敦煌本には記載されていないが、諸文献にみられる佚文から想定された[大淵 1997]。またの名を『靈宝經義疏』といい、ペリオが敦煌で発見、フランス国立図書館が所蔵している P.2861 と P.2256 である。この『通門論』も佚書であり、敦煌本は唐の開元 2 年(714)の写本である。撰者の宋文明は、『太平御覧』巻 666 所引の唐の尹文操『老子聖紀』によれば、梁の簡文帝のころの人であるから、本書は 549 年から 551 年頃の成書である。陸修静の「靈宝經目録」が載っており、この経目については従来多くの研究がある。しかし後半の靈宝經十二部の概論は、それほど注目されてこなかったように思われる。本稿が問題とするのは、この後半部分である。

この写本は文字の誤写が非常に多い。釈読として、かつて姜伯勤の論文[姜 2000]が全文を活字におこしたことがある。しかしこの論文には、釈読の問題(たとえば第 124 行「故日理也」を「故自理也」につくる)・句読の問題(たとえば第 123 行「此三元八会通誦之文者」を一文とみる)・誤植の問題(「雲」字を「云」字につくる)など、問題が少なからず存在する。『中華道藏』第 5 冊に王卡による校釈があり参考になるが、若干満足できない部分がある。たとえば 512 頁第 10 行以下に「三元八会之文、八龍雲篆之章、皆是天書」の 16 字が脱漏しているなどの問題がある。

このほか、当該部分は 7 世紀末の則天武后期の成書と思われる『道教義枢』にもみえる。引用文はほとんど『玄門大義』を踏襲する形になっており、校勘において参考にできる部分もあるが、『玄門大義』にもとづきつつ他書を参照したものなので、本稿では基本的に訳注に反映させないことにする。

以下、『雲笈七籤』巻 7 の原文を訓読し、注の形で文章のよりどころと校勘を示していく。その読解を通して、当該部分の問題点を検討し、唐代の道教の文字観を考察したい。原文の底本は、もっとも古い版本である明代の『正統道藏』本とし、李永晟の校訂本を参考する。底本が明かに誤りで、李永晟の校訂本で正しく直された部分は、そのまま原文とする。底本には節のタイトルがついているので、それにもとづいて節に分けてタイトルごとに算用数字を配し、原文の段落は底本の通りとした。訓読文は便宜的に段落分けしてある。原文と訓読には、注の番号を()内につけてある。漢字の字体は原文においてなるべく底本に忠実につくったが、電子処理できない場合は正字を使い、訓読と訳注では当用漢字を使用した。

1 説三元八會六書之法

道門大論曰、一者、陰陽初分、有三元五德八會之氣、以成飛天之書。後撰爲八龍雲篆明光之章(1)。陸先生解三才謂之三元。三元既立、五行成具。以五行爲五位、三五和合、謂之八會、爲衆書之文(2)。又有八龍雲篆明光之章。自然飛玄之氣、結空成文。字方一丈、肇於諸天之内、生立

一切也(3)。按真誥、紫微夫人說、三元八會之書、建文章之祖。八龍雲篆、是根宗所起、有書之始也(4)。又云、八會是三才五行、形在既判之後(5)。赤書云、靈寶赤書五篇真文出於元始之先(6)。即此而論、三元應非三才、五德應非五行也。此正應是三寶丈人之三氣、三氣自有五德耳(7)。故九天生神章云、天地萬化、自非三元所育、九氣所導、莫能生也。又曰、三氣爲天地之尊、九氣爲萬物之根(8)。故知、此三元在天地未開、三才未生之前也(9)。宋法師解、八會祇是三氣五德。三元者、一曰混沌太無元高上玉皇之氣。二曰赤混太無元無上玉虛之氣。三曰冥寂玄通元無上玉虛之氣。五德者、即三元所有。三五會即陰陽和。陰有少陰太陰。陽有少陽太陽。就和中之和爲五德也(10)。篆者撰也。撰集雲書、謂之雲篆(11)。此即三元八會之文、八龍雲篆之章、皆是天書。三元八會之例是也。雲篆明光則五符五勝之例是也(12)。八會本文凡一千一百九字。其篇真文合六百六十八字、是三才之元根、生立天地、開化人神、萬物之由(13)。故云有天道地道神道人道、此之謂也(14)。玉訣云、修用此法、五篇皆分字數、各有四條。

一者主召九天上帝、校神仙圖籙、求仙致真之法。二者主召天宿星官、正天分度、保國寧民之道。三者攝制鄮都六天之氣。四者勅命水帝、制召龍鳥也(15)。其諸天内音、一天有八字、三十二天合二百五十六字。論諸天度數期會、大聖真仙名諱位號、所治官府臺城處所、神仙變化昇降品次、衆魔種類、人鬼生死、轉輪因緣。其六十三字是五方元精名號、服御求仙、鍊神化形、白日騰空之法。餘一百二十二字闕无音解(16)。

二者、演八會爲龍鳳之文。謂之龍書。此下皆玄聖所述、以寫天文也(17)。

三者、軒轅之時、倉頡傍龍鳳之勢、採鳥跡爲古文、以代結繩。即古體也(18)。

四者、周時、史籀變古文爲大篆(19)。

五者、秦時、程邈變大篆爲小篆(20)。

六者、秦後、盱陽變小篆爲隸書。又云、漢謂隸書曰佐書。或言、程邈獄中所造、出於徒隸。故以隸爲名。此即爲六書也(21)。

『道門大論』に曰はく、

一なる者は、陰陽の初めて分るるに、三元五徳八会の氣有りて、以て飛天の書と成る。後に撰せられて八龍雲篆明光の章と爲る(1)。

陸先生は三才を解して之を三元と謂ふ。三元既に立ちて、五行咸な具はる。五行を以て五位と爲し、三五和合す、之を八会と謂ひ、衆書の文と爲る(2)。

また八龍雲篆明光の章有り。自然飛玄の氣、空に結ばれて文と成る。字は方一丈、諸天の内に肇まり、一切を生み立つるなり(3)。

『真誥』を按ずるに、紫微夫人説けり、「三元八会の書は、文章の祖を建つ。八龍雲篆は、是れ根宗の起くる所、書有るの始めなり」(4)。

又た云はく、「八会は是れ三才五行、形は既判の後に在り」(5)。

『赤書』に云はく、「『靈宝赤書五篇真文』は元始の先に出づ」(6)。

此れに即きて論ずれば、三元は応に三才に非ざるべく、五徳は応に五行に非ざるべきなり。此れ正に応に是れ三宝丈人の三氣にして、三氣に自より五徳有るべきのみ(7)。

故に『九天生神章』に云はく、「天地万化は、三元の育くむ所、九氣の導く所に非ざる自りは、能く生ずる莫きなり」。又た曰はく、「三氣は天地の尊^な為り、九氣は万物の根為り」(8)。故に知る、此の三元は天地未開、三才未生の前に在るなり(9)。

宋法師の解に、八会は祇だ是れ三氣五徳なるのみ。三元なる者は、一には混洞太無元高上玉皇の氣と曰ふ。二には赤混太無元無上玉虚の氣と曰ふ。三には冥寂玄通元無上玉虚の氣と曰ふ。五徳なる者は、即ち三元の有する所なり。三五会すれば即ち陰陽和す。陰には少陰と太陰と有り。陽には少陽と太陽と有り。和中に就くるの和を五徳と為すなり(10)。

篆なる者は撰なり。雲書を撰集す、之を雲篆と謂ふ(11)。

此れ即ち三元八会の文、八龍雲篆の章は、皆な是れ天書。三元八会の例は是れなり。雲篆明光には則ち『五符』『五勝』の例は是れなり(12)。

八会の本文は凡そ一千一百九字なり。其の(五)篇真文は合はせて六百六十八字、是れ三才の元根、天地を生立して、人神を開化し、万物の由^{もと}なり(13)。

故に「天道と地道と神道と人道と有り」と云ふ、此の謂ひなり(14)。

『玉訣』に云はく、「此の法を修用するに、五篇は皆な字数を分かち、各おの四条有り。一なる者は九天上帝を召し、神仙の図籙を校するを主^{つかさ}どり、仙を求め真を致すの法なり。二なる者は天宿星官を召し、天の分度を正すを主どり、国を保ち民を寧かにするの道なり。三なる者は酆都六天の氣を撰制す。四なる者は水帝に勅命して、龍鳥を制召するなり」(15)。

其の『諸天内音』は、一天に八字を有し、三十二天合はせて二百五十六字。諸天の度数期会、大聖真仙の名諱位号、治むる所の官府台城の処所、神仙の变化昇降の品次、衆魔の種類、人鬼の生死、転輪の因縁^{あげつ}を論らふ。其の六十三字は是れ五方の元精の名号にして、服御して仙を求め、神を鍊^のて形を化し、白日騰空するの法なり。餘の一百二十二字は闕して音解無し(16)。二なる者は、八会を演^のべて龍鳳の文を為る。之を龍書と謂ふ。此れより下は皆な玄聖の述ぶる所にして、以て天文を写すなり(17)。

三なる者は、軒轅の時、倉頡は龍鳳の勢^{なら}に仿ひて、鳥跡に採りて古文を為り、以て結繩に代ふ。即ち古体なり(18)。

四なる者は、周の時、史籀は古文を変じて大篆を為る(19)。

五なる者は、秦の時、程邈は大篆を変じて小篆を為る(20)。

六なる者は、秦の後、^{くよう}盱陽は小篆を変じて隸書を為る。又た云はく、漢に隸書を謂ひて佐書と

曰ふ。或いは言ふ、程邈は獄中にて造る所、徒隸より出づ。故に隸を以て名と為すと。此れ即ち六書と為すなり(21)。

(1) 天地の生成とともに文字の生成があったことを述べている。ここの文章はもともと『通門論』にもとづく。「一なる者は、陰陽の分るるに、三元八会の氣有りて、以て飛天の書と成り、又た八龍雲篆明光の章有るなり。此れ三元八会は通じて之を誦す。文なる者は、分なり、理なり。二儀^わを析く、故に分と曰ふなり。理は万物に通ず、故に理と曰ふなり。謚法に、天地を経緯するを文と曰ふと。此の経の出づるに、二儀以て分れ、万物斯ち理ありて、天地を経緯する、これを文と曰ふ。『真迹』に紫微夫人説けり、今ま三元八会の文は、太極高真の由る所なり。雲篆明光の章は、今ま見る所の神靈符書の字なり（一者、陰陽之分、有三元八会之氣、以成飛天之書。又有八龍雲篆明光之章也。此三元八会通誦之。文者、分也、理也。析二儀、故曰分也。理通万物、故曰理也。謚法、經緯天地曰文。此経之出、二儀以分、万物斯理、經緯天地曰文也。真迹紫微夫人説、今三元八会之(文)、太極高真所由也。雲篆明光之章、今所見神靈符書之字也)」。底本「陰陽初分」を『通門論』は「陰陽之分」につくるが、『玄門大義』が「陰陽初分」につくるのにしたがうべきである。「一者」とは、「一」の説明ではなく、6項目あるうちの第一という意味。

(2) 「三元五徳八会」の名称に検討を加える。陸先生は南朝宋の道士の陸修静。ここでは、陸修静の説をパラフレイズしている。つまり、三元とは天地人の「三才」のことであり、三元が現れれば、つづいて木火土金水という物質の元素である五行もすべてそろそろ。五行は五徳である。五行は五つの方位でもあるから、三元と五行とをあわせれば天地の八つすべての位になるので、これを八会という。この八会の書がのちに諸書にみられる漢字の源となった、というのである。底本の文章は『通門論』によっており、『通門論』の著者である宋文明が陸修静の説をとりあげて検討している文章である。『通門論』では(1)の『通門論』の文章につづけて、つぎのようにいう。「陸先生の『文統略』に云はく、混元既に判れて、分れて三才と為り、之を三元と謂ふ。三元既に立ちて、五行成な具はる。三五合和す、之を八会と謂ひ、書の先と為る（陸先生文統略云、混元既判、分爲三才、謂之三元。三元既立、五行成（成）具。三五合和、謂之八会。為書之先）。陸修静の『文統略』については不詳。底本「為衆書之文」について、『通門論』は「為書之先」につくるが、『玄門大義』が「為衆書之原」につくるのにしたがうべきである。

(3) 『通門論』では(2)の『通門論』の文章につづけて「次には則ち八龍雲篆明光の章、自然にして飛玄の氣を凝らし、氣を結んで文と成り、字は方一丈、未天の中に肇^{はじ}む。二儀は之を持して以て開き、三景は之を持して以て明らかに、百神は之を持して以て化し、品物は之に資せられて以て生ず（次則八龍雲篆明光之章、自然凝飛玄之氣、結氣成文、字方一丈、肇（肇）於未天

之中。二儀持之以開、三景持之以明、百神持之以化、品物資之以生)」とある。一丈は唐代では3.11mであるが、要は巨大な文字となって現れることをいっている。

(4)「八会」について、神仙の紫微夫人の説をあげて検討している。この説は、上の(1)にあげた『通門論』の文章のうしろにつづくつぎの文章によっている。『真迹』を案ずるに、紫微夫人説けり、三元八会は、文章を建つるの祖なり。八龍雲篆は、是れ其の根宗の起くる所、書有るの始めなり（案真迹、紫微夫人説、三元八会、建文章祖。八龍雲篆、是其根宗所起、有書而始）。これは、東晋の興寧年間（363～365）の神降ろしの記録を梁の陶弘景が編集した『真誥』巻1の文章とほぼ同文である。これによれば、(1)と同じく三元八会と八龍雲篆がいずれも文字の根源として並称される文脈で、三元と五行はセットになっておらず、それらが合わさって八会となるという陸修静の説明と一致しないのである。

(5)「既判」とは混沌が天地に分かれたあとをいう。ここは底本では「又た曰はく」として引用しており、(4)の『真誥』の続きであるようにみえる。しかし、その内容は八会を三才五行とみており、陸修静の説と同様となっている。『玄門大義』が底本の「又曰」の部分で「而先生曰」につくり、陸修静の説に言及しているとするのにしたがうべきである。つまり、陸修静の説が『真誥』の紫微夫人の説と食い違っていることを指摘しているのである。『真誥』によれば、「三元八会」の書は、文字の祖たるものであり、「八龍雲篆」は、物の根本が生じてくるものであり、文字の始めであった。しかし陸修静によれば、八会とは三才と五行であり、それが現れたのは天地が分かれたあとだ、という。またここは、八会の「形」が天地の分かれたあとにあるごとく陸修静がいつている点も指摘している。これは『通門論』に引く陸修静の説に「混元既に判れて、分れて三才と為り、之を三元と謂ふ。三元既に立ちて、五行は成なる具はる」とあることによっている。『通門論』ではこの問題を八会と八龍の前後関係から述べて、「先生既に八会を先と為し、八龍を次と為すを明らむれば、次なる者は既に未天の中に在るに、先なる者は何ぞ方に既判の後に在るを容れんや（先生既明八会為先、八龍為次、（次）者既在未天之中、先者何容方既判之後）」といい、八会が宇宙の未分化の段階にあったことを強調している。

(6)「五篇真文」が天地未分化のときに現れたことをあげて、陸修静の説との食い違いを指摘している。『赤書』の引用文は(5)の『通門論』の文章のあとにみえる。この文章は『元始五老赤書玉篇真文天書経』巻上[道蔵1-774中]にみえる（「五篇真文」は図を参考）。

(7) 以上の説のまとめ。ここの文章は(6)の『通門論』の文章のあとにつづくつぎの文章による。「此に即きて論ずれば、則ち三元は応に三才の三元に非ず、五行は天地の五行に非ざるなり。而して此れ正に応に是れ三宝丈人の三元、三元に自より五徳有り。三才を開くは既判の三元五行なるを容れざるなり（即此而論、則三元応非三才之三元、五行非天地之五行也。而此正応は三宝丈人之三元、三元自有五徳。不容開三才既判之三元（元）五行也）」。「三宝丈人」とは、三

洞（大洞・洞玄・洞神）の三種類の尊神を現出させる根源の三種類の気のこと。『靈宝洞玄自然九天生神章經』序（『雲笈七籤』卷 16 所引）による。

(8) 『九天生神章』の引用文は(7)の『通門論』の文章のあとにみえる。そこでは底本の「天地万化」を「天地万物」につくる。この文章は『雲笈七籤』卷 16 所引『九天生神章』（ただし「三氣為天地之尊」を脱す）および『洞玄靈宝自然九天生神章經』序[道藏 5-843 下]にみえる。

(9) 以上により、三元が天地未開のときの根源の三気であることを示す。ここの文章は(8)の『通門論』の文章につづいてみえる。

(10) 宋法師は梁の道士宋文明のこと。底本「三氣五徳」は『玄門大義』が「三元五徳」につくるのにしたがうべきである。ここでいう三元の「混洞太無元高上玉皇の気」「赤混太無元無上玉虚の気」「冥寂玄通元無上玉虚の気」は『靈宝洞玄自然九天生神章經』序（『雲笈七籤』卷 16 所引）の三宝君の気と同一である。ただし「混洞太無元高上玉皇之気」は「混洞太無元高上玉虚之気」、「赤混太無元無上玉虚之気」は「赤混太無元無上紫虚之気」、「冥寂玄通元無上玉虚之気」は「冥寂玄通元無上清虚之気」につくるべきである。「宋法師の解」とあるが、この文章は『通門論』にみえない。ところが『三洞殊囊』卷 7[道藏 25-334 下]に所引の宋文明『通門上』には「少陰・太陰・少陽・太陽、又た中和の気と合はせて以て五氣と成り、五氣は前の玄・元・始の三氣に就きて、数を成して八と為る（少陰太陰少陽太陽、又与中和之気合以成五氣、五氣就前玄元始三氣、成数为八）」とある。つまり、五徳は三元が備えた陰陽の傾向であり、陰には少陰と太陰、陽には少陽と太陽、そして陰陽の中和の五種のあり方があって、三元と五徳が組み合わさることで陰陽が調和する、というのである。『三洞殊囊』の当該文は『通門論』の佚文と思われるが、敦煌本『通門論』にはみえないのに、『玄門大義』には当該文がある。この例から、敦煌本『通門論』には脱文があり、『玄門大義』で地の文とみえるものが、じつは『通門論』の佚文の可能性があることを考慮すべきだと思われる。

(11) 「雲篆」について述べる。篆を撰とするのは発音の近似による解釈である。ここの文章は(10)につづく『通門論』にみえ、「篆者撰集雲書、謂之雲篆」につくる。これは、敦煌本の「撰」字のわきにもとは踊り字が存在し、「篆者撰、撰集雲書、謂之雲篆」につくるべきだと思われる。

(12) 底本の「三元八会の例は是れなり（三元八会之例是也）」とある部分は、(11)につづく『通門論』では「此れ三元八会の文、八龍雲篆の章は、皆な是れ天書なり。三元八会は則ち五篇方丈内音八字の例は是れなり（此三元八会之文、八龍雲篆之章、皆是天書。三元八会則五篇方丈内音八字例是也）」とする。これにもとづき、李永晟の校訂は「方丈」は「真文」の誤写あるいは「方丈」のまえに「真文」が脱しているのではないかという。その説によれば、底本は「三元八会則五篇真文内音八字例是也」あるいは「三元八会則五篇真文方丈内音八字例是也」となる。ここで「方丈」は内音の文字が「方一丈」であることをさす考えるのであろう。しかし

『玄門大義』は「三元八会則五文八字之例是也」につくっている。底本はここにつづいて「雲篆明光則五符五勝之例是也」とある。この説明によれば、天書には「三元八会の文」と「八龍雲篆の章」という二種類があり、前者の例と後者の例は対照すべきものとなる。したがって『玄門大義』が前者の例としてあげている「五文八字」というものを省略することはできない。そうすると底本では「則五文八字」という5字が脱漏していると考えるべきである。つまり、底本のこの部分の原文は「此即三元八会之文、八龍雲篆之章、皆是天書。三元八会則五文八字之例是也。雲篆明光則五符五勝之例是也」となるべきである。後者の「五符」「五勝」は二種類の道書の名であるから、前者の「五文」「八字」も二種類の道書である。「五文」は『五篇真文』のことである。『元始無量度人上品妙經四注』[道蔵 2-202 上]で『元始無量度人上品妙經』の經文「五文開廓、普植神靈」に唐の薛幽棲の注を引いて「五文なる者は、即ち真文五篇なり(五文者、即真文五篇也)」とある。『八字』は『諸天内音自然玉字』が諸天に八字ずつの玉字を配していることにもとづいていっている。『五篇真文』は『元始五老赤書玉篇真文天書經』などにみえ、『諸天内音自然玉字』は『太上靈寶諸天内音自然玉字』[道蔵 2-532]がそれに該当する。後者の『五符』は『太上靈寶五符序』[道蔵 6-338]がそれに該当し、『五勝』は『抱朴子』巻 17 と巻 19 にみえる「八威五勝符」であろうが、『上清道類事相』巻 3 などにみえる「五勝文」「五勝符」との関連は不詳である。あるいは「五勝」は「五称」で、『太上無極大道自然真一五称符上經』[道蔵 11-632]がそれに関連するとも思われる。

(13) 底本「其篇真文」について、李永晟の校訂は「其」を「五」の誤りとみて「五篇真文」としているが、これと一連の(16)にみえる「其諸天内音」では「其」字があるから、ここは「五」が脱漏していると判断して「其五篇真文」につくるべきである。ここは八会の 1109 字の分類について説明している。この 1109 字は、この文章以下で説明される 4 分類の天書の総数である。つまり「五篇真文」668 字+「諸天内音」256 字+「五方元精名号」63 字+「無音解」122 字=1109 字となる。「五篇真文」の 668 字については、『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』巻上[道蔵 6-186 中]にみえる「五篇真文」の翻訳(玉訣)では 668 字でここのとおりだが、『元始五老赤書玉篇真文天書經』にみえる「五篇真文」の天書は 672 字あり、ここより 4 字多い。ここは『通門論』の「本文」の説明における「変文」「応用」という二義のうち、後者の「応用」を説明した文章にもとづいている。『通門論』の文はつぎのようである。「二なる者は、応用を論ず。第一部は、本文。八会の文は、凡そ一千一百九字。其の六百六十八字は是れ三才の元根、天を生じ地を立て、人神を開化し、万品の由る所なり(二者、論応用。第一部、本文。八会之文、凡一千一百九字。其六百六十八字是三才之元根、生天立地、開化人神、万品之所由)」。したがって、底本はここまで『通門論』の叙述順次にそって「変文」の論を進めてきたが、ここで「応用」の説明を『通門論』の叙述順次の後からもってきたわけである。以下、今度は「応用」の叙述順次

にそって進む。

(14) ここの文章は(13)の『通門論』の文章につづいている。その出典は未見。

(15) この引用文は「五篇真文」の「玉訣」である。「玉訣」とは、天書を通用の書体（隸書あるいは楷書）に翻訳したものをいうが、ここではそれをふくめた解説の經典をさす。『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』巻上の「真文赤書玉訣」や『元始五老赤書玉篇真文天書經』の「五篇真文」の解説では、一節ごとにここの引用文に類する説明が入っているが、引用文そのままの文章はみえない。ここの意味はつぎのようである。「この法を修め用いるには、「五篇真文」は東・南・中央・西・北それぞれに真文があり、それぞれをさらに四節に分ける。第一は、九天上帝を召して、神仙の図籙を校正すること。つまり神仙になる道である。第二は、天宿星官を召して、天行の規則を正すこと。これは国家人民を安寧にする道である。第三は、酆都六天の気すなわち地下世界の気を統攝すること。第四は水の神に命令して、水中の龍魚を制御して雨水を調整することである」。ここは(14)の『通門論』につづくが、『通門論』は「此の法を修用するに、凡そ四条有り（修用此法、凡有四条）」として、『玉訣』の引用とはしていない。

(16) 『太上靈寶諸天内音自然玉字』巻1[道蔵 2-532]にみえる「天文」は256字である。ここまで『通門論』の説にもとづく六種類の文字のうちの第一のもの、つまり天書についてである。

(17) ここから以下は『通門論』では底本の(12)にあたる部分のつづきである。つまり、いったんここまで「応用」の文章を挿入したが、今度はまた「変文」の文章にもどるのである。「龍書」を『通門論』は「地書」につくっており、『玄門大義』は「地音地書」としている。『通門論』は「二なる者は、八会を演べて龍鳳の文と為す。之を地書と謂ふ。書なる者は舒なり。情状を舒布す、故に舒と曰ふなり。此の下は皆な玄聖の述ぶる所にして、以て天文を写す（二者、演八会為龍鳳之文、謂之地書。書者舒也。舒布情状、故曰舒也。此下皆玄聖所述、以写天文）」という。『通門論』も『玄門大義』も「地書」を「龍書」としておらず、「龍書」をいうのは『三洞神符記』と底本だけである。したがって、これらの継承過程でこの変更がおこなわれたことになる。この変更はつぎのような考え方によっている。つまり、八会を変化させて作った「龍鳳の文」は「地書」つまり地上の書であり、『真誥』巻1には「其の後に二皇の世に逮び、八会の文を演べて、龍鳳の章を為り」とあり（後述2の(1)）、「二皇」とは伏羲と女媧であるから、「地書」である「龍鳳の章」は伏羲がつくったのである。ところで伏羲は文字の創成者とされる。『尚書正義』の孔安国「尚書序」に「古者伏羲氏^{いにしえ}の天下に王たるや、始めて八卦を画き、書契を造り、以て結繩に代ふ（古者伏羲氏之王天下也、始画八卦、造書契、以代結繩）」とある。「書契」とは文字のことである。彼がつくった書体は「龍書」という。唐の韋統『墨藪』（十万卷楼叢書本）「五十六種書」に第一として「太昊庖犧氏は景龍の瑞を獲て、始めて龍書を作る（太昊庖犧氏獲景龍之瑞、始作龍書）」とあり、庖犧氏は伏羲氏であるから、「龍書」は伏羲のつくつ

た書体ということになる。したがって、「龍鳳の章」と「地書」と「龍書」は同一の書体である。ここで「地書」が「龍書」に変更している問題については、2の「雲篆」の問題にからめて後でもう一度述べる。

(18) 底本「傍」は、李永晟の校訂のとおり、『通門論』にしたがって「仿」につくるべきである。「古文」は戦国時代の六国の文字をいう。忘れ去られた古文が漢代に出現した伝承は、南北朝末から隋唐期に重視された。『尚書正義』の孔安国「尚書序」に「魯の共王に至って好んで宮室を治む。孔子の旧宅を壊して、以て其の居を広めんとし、壁中において先人の蔵せし所の古文の虞・夏・商・周の書、及び伝たる論語・孝経を得るに、皆な科斗文字にして……科斗の書は廃せられて已に久しく、時人は能く知る無し（至魯共王好治宮室。壊孔子旧宅、以広其居。於壁中得先人所蔵古文虞夏商周之書、及伝論語孝経、皆科斗文字……科斗書廃已久、時人無能知）」とある。

(19) 史籀が大篆を造ったことは、『説文解字』叙に「宣王に及んで太史籀は大篆十五篇を著はす(及宣王太史籀著大篆十五篇)」とある。

(20) 『玄門大義』は「程邈」を「李斯」につくるが、『通門論』は底本と同じく「程邈」につくる。これについては(21)で検討する。

(21) 『通門論』は「六者、秦後盱陽変小篆為隸書、此為六也」につくる。『玄門大義』は「六者、秦後程邈変小篆為隸書、有云漢謂隸書曰佐書、此乃程邈獄中所造、出捉徒隸、故以隸為名。此為六也」につくる。したがって底本は、正説は『通門論』によりつつ、或説は『玄門大義』によっていることがわかる（この採り方は『道教義枢』[道蔵 24-817]と同じ）。晋の衛恒「四体書勢」（『晋書』巻 36、p1062）は『説文解字』叙によりつつ、程邈のつぎのような故事を伝える。

「或いは曰はく、下土の人なる程邈は衙獄吏と為り、罪を始皇に得て、雲陽に幽繫せらるること十年、獄中^おに従いて大篆を作り、少き者は増益し、多き者は損減し、方なる者は員^{まじか}ならしめ、員なる者は方ならしめ、之を始皇に奏す。始皇之を善とし、出して以て御史と為し、書を定めしむ。或いは曰はく、邈の定する所は乃ち隸字なりと（或曰、下土人程邈為衙獄吏、得罪始皇、幽繫雲陽十年、從獄中作大篆、少者増益、多者損減、方者使員、員者使方、奏之始皇。始皇善之、出以為御史、使定書。或曰、邈所定乃隸字也）」という。ここにみえる、隸書を造ったのは程邈だとする説は、『説文解字』叙にはなかったが、衛恒は或説としてとりあげた。さらに『通門論』と同時代の梁には、隸書を造ったのは程邈だという定論すらあった。庾肩吾の『書品』（張彦遠『法書要録』巻 2、人民美術出版社、1986 年）に「隸体の発源を尋ぬるに、秦の時の隸人なる下邳の程邈の作る所、始皇見て之を重んず（尋隸体発源、秦時隸人下邳程邈所作、始皇見而重之）」と断定している。それに対して『通門論』および底本は、程邈が隸書を作った説をあくまで或説としている点で、衛恒の説に近い。ただし盱陽のことは衛恒も述べていない。

2 雲篆

又有雲篆明光之章、爲順形梵書。文別爲六十四種、播于三十六天(1)。今經書相傳、皆以隸字解天書、相雜而行也(2)。

又た雲篆明光の章有りて、順形の梵書と爲る。文は別に六十四種と爲り、三十六天に播く(1)。今ま經書の相伝ふるに、皆な隸字を以て天書を解し、相雜へて行はるなり(2)。

(1) この項は、『通門論』では前項の第二の補足として「就第二中又省堂篆一明光之章、爲順形梵書、条例支流爲六十四種、播于三十六天十方衆域也。今經書相伝、皆以隸字解天書、相雜而行也」とあり、『玄門大義』でも「就第二中又有雲篆明光之章、爲順形梵書、文別爲六十四種、播於三十六天。令經書相伝、皆以隸字解天書、相離而行也」とつくって前項に続いている。つまり、本来この文は1の「変文」の説明の第二である(17)の「二者、演八會爲龍鳳之文。謂之龍書。此下皆玄聖所述、以寫天文也」の補足なのである。それが底本では「雲篆」の項目として独立したわけである。したがってこれは、「地書」のバリエーションの説明だったものが、「雲篆」の説明に変わってしまっているのである。この部分は、本来は『真誥』巻1の紫微夫人の言葉にもとづいている。「今ま請ふ、書を爲るの本始を陳べん……陰陽の分を別けて、則ち三元八会群方飛天之書有り、又た八龍雲篆明光の章有るなり。其の後に二皇の世に逮び、八会の文を演べて、龍鳳の章を爲り、雲篆の跡を拘省して、以て順形の梵書を爲る。二道を分破し、眞を壊して易きに従ひ、本と支を配別して、乃ち六十四種の書と爲るなり。遂に之を三十六天十方上下に播く。各各其の篇類を取り、異にして之を用ふ。音典は均しと雖も、蔚跡は隔異せり。校して之を論ずれば、八会の書は是れ書の至眞、文章を建つるの祖なり。雲篆明光は是れ其そ根宗の起くる所、書有るの始なり。今ま三元八会の書は、皇上太極高真清仙の用ふる所なり。雲篆明光の章は、今ま見る所の神靈符書の字は是れなり（今請、陳爲書之本始也……別陰陽之分、則有三元八会群方飛天之書、又有八龍雲篆明光之章也。其後逮二皇之世、演八会之文、爲龍鳳之章、拘省雲篆之跡、以爲順形梵書。分破二道、壊眞從易、配別本支、乃爲六十四種之書也。遂播之于三十六天十方上下也。各各取其篇類、異而用之。音典雖均、蔚跡隔異矣。校而論之、八会之書是書之至眞、建文章之祖也。雲篆明光是其根宗所起、有書而始也。今三元八会之書、皇上太極高真清仙之所用也。雲篆明光之章、今所見神靈符書之字是也）。『真誥』では「梵書」の位置づけはあきらかに「地書」に相当し、天書たる八会や雲篆より下位とされている。この「梵書」は仏教の「梵字」（サンスクリット）を指すようであるが、『雲笈七籤』では「雲篆」と「梵書」のこの関係が変化しているように思われる（後述）。李永晟は「爲順形梵書文。別爲六十四種」と句読をつけている。

(2) この文は(1)と文脈がつづかない。(1)は1の(17)の補足であるから、(2)は1の隸書の説明のまとめの文である。これは宋文明が実際におこなっていたことを書いているようである。唐の玄奘『甄正論』[大正蔵 52-561b]に「道家は明真の行道に、壇五方に於いて各おの一真文を施す。其の文書には玉字を作る。宋文明等は隸書を作りて以て之を訳す(道家明真行道、於壇五方各施一真文。其文書作玉字。宋文明等作隸書以訳之)」とある。したがって底本がこの文章を雲篆の項にしたのは、文意に変更を加えたことになると思われる。

3 八体六書六文

一曰大篆、二曰小篆、三曰刻符、四曰蟲書、五曰摹印、六曰署書、七曰殳書、八曰隸書(1)。王莽時、使司徒甄豐校定文字、復有六書。一曰古文、孔子壁中書。二曰奇字、古文異書。三曰篆書。四曰佐書、即隸書。五曰繆篆、所以摹印。六曰鳥篆、翻言也(2)。倉頡始書、已應有筆。詩云彤管、則是筆也。而言蒙恬造筆者、蓋恬爲秦將、三世有名、制削筆精、能獨擅名也(3)。漢和帝時、蔡倫始造紙、爾前唯書簡牒。牒者、詮牒語事也。簡者、在簡而不繁也。但知、本是天書金簡、餘地書已下八體六文、皆從真出外。學者自更詳之。又未知何時書於此經在紙作卷(4)。今謂劫初已自有筆、太真所書、何言無也。及以八體六文等耶。以天尊造化具一切法也。後人承用、自有前後耳(5)。六文、一曰象形、日月是也。二曰指事、上下是也。三曰形聲、河海是也。四曰會意、武信是也。五曰轉注、考老是也。六曰假借、令長是也(6)。

一に曰はく大篆、二に曰はく小篆、三に曰はく刻符、四に曰はく蟲書、五に曰はく摹印、六に曰はく署書、七に曰はく^{しゆ}殳書、八に曰はく隸書(1)。

王莽の時、司徒の甄豐をして文字を校定せしめ、復た六書有り。一に曰はく古文、孔子の壁中書なり。二に曰はく奇字、古文の異書なり。三に曰はく篆書。四に曰はく佐書、即ち隸書なり。五に曰はく^{びゆう}繆篆、摹印する所以なり。六に曰はく鳥篆、幡に書する所以(2)。

倉頡の書を始むるや、已に^{とうかん}応に筆有るべし。詩に彤管と云ふは、則ち是れ筆なり。而るに蒙恬は筆を造ると言ふ者は、蓋し恬は秦の將と爲りて、三世に名有り、筆精を制削し、能く独り名を^{ほしいまま}擅にすればなり(3)。

漢の和帝の時、蔡倫は始めて紙を造れば、爾前には唯だ簡牒に書くのみ。牒なる者は、牒に語事^{そな}を詮ふるなり。簡なる者は、簡にして繁ならざるに在るなり。但だ知る、本と是れ天書の金簡、餘の地書已下の八体六文は、皆な真より外に出づ。学者は自より更に之に詳らかなれ。又た未だ何れの時に此の經を書くに紙に在りて巻を作るかを知らず(4)。

今ま劫初に已に自より筆有りと謂ふは、太真の書く所、何ぞ無しと言はんや。八体六文等を以^{もち}ふるに及ばんや。天尊の造化は一切の法を具ふるを以てなり。後人承用すれば、自ずから前後有

るのみ(5)。

六文とは、一に日はく象形、日月是れなり。二に日はく指事、上下是れなり。三に日はく形声、河海是れなり。四に日はく会意、武信是れなり。五に日はく転注、考老是れなり。六に日はく假借、令長是れなり(6)。

(1)から(5)までは『通門論』にはみえず、『玄門大義』では「积本文第一」として底本の2の文章に続けている。ここは、『説文解字』叙(および衛恒「四体書勢」)において、古文以降の八体としてあげたものによっている。大篆と小篆は2で既出。刻符は割り符に刻する書体のこと。虫書は筆画を虫(蛇)や鳥の形に似せており、旗などに使う。摹印は『説文解字』の清の段玉裁の注によれば、印面に応じて筆画を曲がりくねらせた書体で、つぎにみえる「繆篆」のこと。署書は、段玉裁によれば、署名や題字などに使われたもの。殳書は、やはり段玉裁によれば、兵器に書かれたり刻されたりしたもの。

(2) 書体としての「六書」を解説する。「幡に書する所以」は、底本では「翻言」につくるが、『玄門大義』は「幡に書する所以(所以書幡)」につくる。この文は『説文解字』叙(衛恒「四体書勢」)にもとづき、『説文解字』叙では「鳥篆」を「六曰鳥虫書、所以書幡信也」につくり、『玄門大義』と相似している。晋の崔豹『古今注』卷上(畿輔叢書本)には「信幡は、古の徽号なり。官号を題表する所以、以て符信と為す。故に謂ひて信幡と為すなり(信幡、古之徽号也。所以題表官号、以為符信。故謂為信幡也)」とある。

(3)「倉頡が文字を創始したからには、当時すでに筆があったはずである。だから『詩経』に「彤管」という言葉があり、これは筆のことである。しかるに蒙恬が筆を造ったという説があるのは、おそらく蒙恬は秦の将軍となって、三世にわたって有名だったため、筆の精巧なものを製作した功績によって筆の製作者としての名声を独占したのだ」と説明している。『詩経』の「彤管」という語は「邶風」の「静女」にみえる。その句は「静女其れ變たり、我に彤管を貽る(静女其變、貽我彤管)」。後漢の鄭玄の「箋」は「彤管は筆の赤い管なるものなり(彤管筆赤管也)」という。蒙恬に関するこの議論は、晋の崔豹『古今注』卷下の記述に似ている。「牛亨問ひて日はく、古へ書契有りてより已来、便ち^{いらい}應に筆有るべし。世に蒙恬造筆と称するは、何ぞやと。答へて日はく、蒙恬の始めて造るは、即ち秦筆なるのみ。枯木を以て管と為し、鹿毛を柱と為し、羊毛を被と為し、所謂蒼毫なり。兔毫の竹管に非ざるなりと。又た問ふ、彤管とは何ぞやと。答へて日はく、彤なる者は赤き漆なるのみ。史官事を載するに、故^{ことさら}に彤管を以てするは、赤心を用いて事を記せばなりと(牛亨問曰、自古有書契已来、便應有筆。世称蒙恬造筆、何也。答曰、蒙恬始造、即秦筆耳。以枯木為管、鹿毛為柱、羊毛為被、所謂蒼毫、非兔毫竹管也。又問彤管何也。答曰、彤者赤漆耳。史官載事、故以彤管、用赤心記事也)」とある。『古今

注』には倉頡の名前は出てこないが、設問の仕方と蒙恬に対する認識、さらに彤管の例など、ここが『古今注』にもとづいていることが想定される（ただし、余嘉錫『四庫提要弁証』によれば、『北戸録』巻2に『董仲舒答牛亨問』という書名でこの蒙恬の筆のことが引用されている。したがって、『古今注』とはべつに伝わっていたのかもしれない）。

(4)「後漢の和帝の時(88～105 在位)、蔡倫が初めて紙を造ったから、それ以前には「簡牒」に書くだけだったことになる。「牒」とは、それに言葉や事柄を記しておくものである。「簡」とは、簡単なメモ書きをしておくものである。もともと天書だけが金簡であり、ほかの地書（龍鳳の書）以降の上述した八体六文は、すべて文字の真から外にはずれていることがよくわかった。道を学ぶ者はしっかりとこのことを承知しておくべきだ。一方、道教の經典を紙に書いて經卷を作るようになったのはいつからかはわからない」という。蔡倫が後漢の和帝の時(88～105 在位)に初めて紙を造ったことは、宋の范曄『後漢書』「蔡倫伝」で「古くから文字は、竹簡を編んだものに書かれていた。絹を使ったものを紙と叫ぶが、絹ものは高価であり、竹簡は重いため、いずれも不便であった。蔡倫が工夫して木の皮やぼろ切れ・麻・網などで紙を造り、元興元年(105)にこれを和帝に献上した」という故事にもとづいている。(4)で「地書已下」といつているが、底本がもとづく『玄門大義』ではすでに地書について説明があるものの、そこにあたる底本の1の(17)では「地書」を「龍書」に変更したため、ここでいきなり地書の名称が登場することとなっている。そして、ここでいう「六文」は、3の(2)でいう「六書」のことである。つまり用語が前後不対応となっている。

(5) 以上のような筆記具の歴史的な事情と道教の文字の出現とのあいだの矛盾を釈明している。「いま天地の開闢からすでに筆があるというのは、太真が筆を執って書いたという以上、筆がないわけがない。また上述の八体六文などの書体を使うにはおよばない。なぜなら、天尊の造化は一切の存在を具備しているからである。後の人がそれを襲って使用したため、文字におのずと違いが生じたにすぎない」という。つまり、歴史的に変化した様相から文字の生成を想定すべきではないのである。(3)から(5)で唐突に筆記具のことが議論されているのは、道教經典の叙述と史書との矛盾について釈明するためである。これは、仏教との論争においてこの問題を解決させる必要があったためだと思われる。たとえば、唐の玄奘は『甄正論』巻上[大正蔵2112-p561 中]でつぎのようにいう。「但し筆の起くるや六国に基づき、秦人の蒙恬方始めて筆を造ると称せらる。秦より以前は皆な木を削りて之を書き、或いは之を契と謂ひ、或いは之を札と謂ひ、或いは之を觚と謂ひ、元より筆の号無し。豈に天尊以に称して筆と為すこと有らんや（但筆之起称基於六国、秦人蒙恬方始造筆。自秦以前皆削木書之、或謂之契、或謂之札、或謂之觚、元無筆号。豈有天尊以稱為筆）」。

(6) ここは『通門論』では「第二部神符」に「至於符中有書、参以図象。書中有図、形声並用。

故有八体六文、更相顯發」とあるのにつづいてみえる。『玄門大義』では「釈神符第二」にみえる。六文は一般に六書といわれ、漢字の成り立ちについての分類であり、その名称と順次には諸説がある。『漢書』『藝文志』に「古者八歳にして小学に入る。故に周官に保氏いにしえは国子を掌養し、之に六書を教ふと。象形・象事・象意・象声・転注・仮借を謂ふ。造字の本なり(古者八歳入小学。故周官保氏掌養国子、教之六書。謂象形・象事・象意・象声・転注・仮借。造字之本也)」とあり、その唐の顔師古の注によれば、象事は指事、象意は会意、象声は形声のことである。『説文解字』叙および衛恒「四体書勢」は、あげている例が(6)の文章とほぼ共通しているのに、その順次は指事・象形・形声・会意・転注・仮借となっており、(6)では指事と象形が前後して「象形・指事」の順になっている。『隋書』『経籍志』の「小学」の序では、象形・諧声・会意・転注・仮借・処事の「六義」とする。「六義」という語は衛恒と共通しているが、いずれも「六文」という言い方はない。ほかに、『周礼』『地官』『保氏』の漢の鄭衆の注では「六書、象形・会意・転注・処事・仮借・諧声也」とある。これらは「六書」ないし「六義」であるが、「六書」の意味で「六文」ということもあった。『隋書』『経籍志』の「小学」の序で西域の文字を漢字と比較して「後漢に仏法の中国に行はれしより、又た西域の胡書を得たり。能く十四字を以て一切の音を貫き、文省かれて義は広し。之を婆羅門書と謂ふ。八体六文の義と殊別せり(自後漢仏法行於中国、又得西域胡書。能以十四字貫一切音、文省而義広。謂之婆羅門書。与八体六文之義殊別)」とある。『隋書』『経籍志』のこの序では、「六書」「六義」「六文」は同義となっている。しかし、(6)の文脈で「六文」をとりあげたのは、(4)で「地書已下の八体六文」の議論をしたからであり、その「六文」とは(2)でいう書体としての「六書」であった。『通門論』がいう「六文」は漢字の成り立ちとしての意味であるから、(6)の文脈と齟齬するようである。

4 符字

一切萬物、莫不以精氣爲用。故二儀三景、皆以精氣行乎其中。萬物既有、亦以精氣行乎其中也。是則五行六物、莫不有精氣者也。以道之精氣、布之簡墨、會物之精氣、以却邪僞、輔助正眞、召會群靈、制御生死、保持劫運、安鎮五方(1)。然此符本於結空、太眞仰寫天文、分置方位、區別圖象符書之異。符者、通取雲物星辰之勢。書者、別析音句銓量之旨。圖者、畫取靈變之狀。然符中有書、參似圖象。書中有圖、形聲並用。故有八體六文、更相發顯(2)。

一切の万物は、精氣を以て用と為さざる莫し。故に二儀三景は、皆な精氣を以て其の中にめぐ行らず。万物既に有りて、亦た精氣を以て其の中に行らず。是れ則ち五行六物、精氣有らざる者莫きなり。道の精氣を以て、之を簡墨に布き、物の精氣を会して、以て邪偽を却け、正眞を輔助

し、群靈を召会し、生死を制御し、劫運を保持し、五方を安鎮す(1)。

然らば此の符は結空に本づき、太真仰ぎて天文を写し、方位に分置し、図象符書の異を区別す。符なる者は、雲物星辰の勢を通取す。書なる者は、音句銓量の旨を別析す。図なる者は、靈變の状を画取す。然れども符の中に書有るは、参するに図象に似す。書の中に図有るは、形声並びに用ふ。故に八体六文有りて、更ごも相ひ発顯す(2)。

(1)「すべての存在は精氣の作用によって発現している。それゆえ天地にせよ日月星辰にせよ、すべて精氣をその内に運行させている。万物が存在するのもやはり精氣の作用によっているのである。したがって物質の五つの元素にせよ時間の六つの要素（歳時日月星辰）にせよ、すべてに精氣の作用がある。「道」の精氣を墨と簡にひろげ、存在の精氣をあつめ、それによって邪偽なものを避け、真のあり方を補助し、諸靈と交流して、生死の境を乗り越え、劫の動向を保持して、五方向を安らかにする」という。この文章はもと『通門論』『論応用』『第二部神符』の「一者叙其為用」による。

(2)「それゆえ符とは天地始原の天書にもとづき、太真があおぎみてその天書を写したものであり、方位によって分けて配置し、図像と符書という違いを区別するのである。符は天空にある雲や星の態勢を取り入れる。書（文字）は、発音や言葉や意味を明確にする。図は変幻自在なありさまを画きとる。符のなかに文字があるのは、文字を図象に似せてまじえているのである。文字のなかに図があるのは、形と音をともに用いているのである。それゆえ八体六文があつて、相互に引き立て合う」という。ここはもと『通門論』『論応用』『第二部神符』の「二者異同」の前半による。(1)と(2)はもともと別に論じられていたが、『玄門大義』『釈神符第二』の冒頭で一段とされ、底本はそれにもとづいている。

5 八顯

八顯者、一曰天書、八會是也。二曰神書、雲篆是也。三曰地書、龍鳳之象也。四曰内書、龜龍魚鳥所吐者也。五曰外書、鱗甲毛羽所載也。六曰鬼書、雜體微昧、非人所解者也。七曰中夏書、草蓺雲篆是也。八曰戎夷書、類於蜚蟲者也。此六文八體、或今字同古、或古字同今。符彩交加、共成一法、合爲一用。故同異無定也(1)。此依宋法師所說、未見正文(2)。而三洞經中符有字者、如古文尚書中有古字與今同者耳(3)。

八顯なる者は、一に曰はく天書、八會是れなり。二に曰はく神書、雲篆是れなり。三に曰はく地書、龍鳳の象なり。四に曰はく内書、龜龍魚鳥の吐く所の者なり。五に曰はく外書、鱗甲毛羽の載する所なり。六に曰はく鬼書、体を雜へて微昧、人の解する所の者に非ざるなり。七に

曰はく中夏書、雲篆を草蓺（摹範）す。八に曰はく戎夷書、蜺虫に類する者なり。此の六文八体は、或いは今字は古と同じく、或いは古字は今と同じ。符の彩は交ごも加へ、共に一法を成し、合はせて一用と為す。故に同異に定め無きなり(1)。

此れ宋法師の説く所に依るも、未だ正文を見ず(2)。

而らば三洞経中の符に字有る者は、『古文尚書』中に古字の今と同じ者有るが如きのみ(3)。

(1) 符の書法にはいろいろな書体を使うことをいう。「この六文八体は、あるものは今字が古字と同じく、あるものは古字が今字と同じである。符を書くにはこれらを使いつつも、あわせて一つの書き方をしている。一つの使用に供するため同異に規定はない」という。ここは『通門論』『論応用』『第二部神符』の「二者異同」の後半にもとづく。「八顚」は『通門論』『玄門大義』とも「八体」につくり、本文中でも「八体」につくっているのに、底本は「八顚」を見出しにしている。これは、底本の3で書体としての「八体」を優先させたため、もともと「八体」として伝承されたものをわざわざ「八顚」に変更したのであろう。「顚」は底本の4で「故に八体六文有りて、更ごも相ひ発顚す」とあるのによると思われる。また、「草蓺」は『通門論』が「摹範」につくるのにしたがうべきである。『玄門大義』も「模範」につくる。

(2) 「此れ宋法師の説く所に依るも、未だ正文を見ず」とは、宋文明の『通門論』に上のような説明があるが、それがもとづくような例を知らない、ということであろう。この一文は『玄門大義』にないが、『三洞神符記』にはある。その内容が文脈から離れていることから、おそらく『玄門大義』へのコメントの文字がそのまま底本に引き継がれたのであろう。

(3) 「三洞経の中の符に今体の字がまざっている場合があるのは、『古文尚書』の中の古文に今文と同じものがあるのと同様である」という意味である。ここは『通門論』『論応用』『第二部神符』の「二者異同」の後半にもとづき、(1)に続けて「洞経中符、今字与古不變者、因而用之。猶如古文尚書中有与今字同者也」とつくる。したがって、底本の「字」のまえに「今」があるべきである。『古文尚書』は孔子の旧宅の壁中から出た「壁中書」であり、古文で書かれていた。

6 玉字訣

太上道君於南丹洞陽上館、爲學士王龍賜說此靈文玉字之訣。但未知定是何世所注。學者尋之(1)。又說諸修行符醮五方思存禳災等法。然正是解訣八会之文(2)。而就本文、理中復明理、如解真文中更明感通之理、定志經又云出思微之義。事中復有事、如玉訣中復明傳經及盟授威儀之事。然諸經中凡有解訣、皆通謂之玉訣也(3)。

太上道君は南丹洞陽上館に於いて、学士の王龍賜の為に此の靈文玉字の訣を説く。但だ未だ定

めて是れ何れの世の注する所なるかを知らず。学者は之を尋ねよ(1)。

又た諸もろの符醮・五方・思存・禳災等を修行する法を説く。然らば正に是れ八会の文を解説す(2)。

而らば本文に就きて、理の中に復た理を明らかにすること、真文を解する中に更に感通の理を明らかにし、『定志経』に又た「思微」の義を云ひ出すが如し。事の中に復た事あること、玉訣の中に復た伝経及び盟授威儀の事を明らかにするが如し。然らば諸経の中に凡そ解説有るは、皆な通じて之を玉訣と謂ふ(3)。

(1)から(3)までは直接的には『玄門大義』「釈玉訣第三」にもとづく。太上道君が南丹洞陽上館で学士の王龍賜に訣を説いたことは、『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』卷上[道蔵 6-184 上]にみえる。「靈文玉字の訣」とは「靈宝赤書玉訣」のこと。「それがいったいいつの時代に注釈されたのかはわからない。道を学ぶ者はそれを検討せよ」は、『通門論』にはみえず、『玄門大義』にはみえる。

(2) 底本「符醮・五方・思存・禳災等を修行する法」について、『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』[道蔵 6-184 上]に個別の訣がみえる。符醮には「元始靈宝五帝醮祭招真玉訣」、五方の東には「東方九氣青天真文赤書玉訣」、思存には「元始五老存思五岳五帝招靈求仙玉訣」、禳災には「元始五老鎮靈求仙禳災赤書玉訣」などである。

(3) ここは『通門論』に「第三部、玉訣、一条有二儀。一者、序理中更明理。訣者、決也。解決玉書八会之文、故曰玉訣。而就本文、理中復更明理。如解真文中更盟感通之理、定志更出思微之義也。二者、事中復有事。如玉訣中明伝経盟授威儀之事也。凡外決皆通謂之玉訣、亦參在経中、亦在別卷也」とある。この文章では、玉訣について宋文明が、真文のなかでべつの理を述べているものと、訣のなかでべつの行事を述べているものとの二つに分けて説明していることが明示されている。『玄門大義』はそれを一つにまとめたのであり、底本はそれを承けている。したがって(3)は「理の中にさらに理を明示することとは、真文を解釈する中にさらに感通の理を明示し、「定志」の訣にさらに「思微」の説を出しているようなしかたである。また、事の中にさらに事があるとは、玉訣の中にさらに伝経や盟授威儀の事が明らかにされているようなしかたである」という意味である。「定志」と「思微」がワンセットの訣とされていることは、『太上洞玄靈宝智慧定志通微経』[道蔵 5-888 中]にみえる。底本で『通門論』および『玄門大義』によっている部分はここまでである。

7 皇文帝書

『三皇経』云、皇文帝書、皆出自然、虛無空中、結氣成字。無祖無先、無窮無極。隨運隱見、

綿綿常存(1)。

『三皇經』に云はく、「皇文帝書は、皆な自然に出で、虚無空中に、氣を結んで字を成す。祖無く先無く、窮まること無く極まること無し。運に随って隠れ^{あらわ}見るも、綿綿として常に存す」(1)。

(1)「皇文帝書」は「三皇天文」のこと。『雲笈七籤』巻6「三洞品格」につぎのようにいう。『洞神』第六に又た云はく「仙人曰はく、皇文は乃ち是れ三皇已前の鳥跡の始大章なる者なり」。第三に又た云はく「皇文帝書は、皆な自然に出で、虚無空中に、氣を結んで字を成す」。又た云はく「本源は無異なり。三皇に至って各おの一部を受け、分れて三元と為るは、三オの道なり」。第十三巻に云はく「三元八会は、自然にして文を成し、方丈にして空に懸かり、字字各おの現はる」。第十四に云はく「得失は人に由るも、此の文は滅せず、聖真之を宝とし、太極宮中に鎮けり（洞神第六又云、仙人曰、皇文乃是三皇已前鳥跡之始大章者。第三又云、皇文帝書、皆出自然、虚無空中、結氣成字。又云、本源無異也。至于三皇、各受一部、分為三元、三オ之道也。第十三巻云、三元八会、自然成文、方丈懸空、字字各現。第十四云、得失由人、此文不滅、聖真宝之、鎮太極宮中也）」ここに引く『洞神經』第三巻と底本の文は同じである。ここの説明によれば、皇文帝書は底本の(1)で記述された八会の章と同じものとされているようである。

8 天書

諸天内音經云、忽有天書、字方一丈、自然見空、其上文彩煥爛。八角垂芒、精光亂眼、不可得看(1)。天真皇人曰、斯文尊妙、不讐於常。是故開大有之始、而閉天光明、以竇其道、而尊其文。其字宛奧、非凡書之體。蓋貴其妙象、而隱其至真也(2)。

『諸天内音經』に云はく、「忽として天書有り、字は方一丈、自然として空に見はれ、其の上は文彩煥爛たり。八角に芒を垂れ、精光は眼を乱し、看るを得べからず」(1)。

「天真皇人曰はく、斯の文は尊妙、常に讐へず。是の故に大有の始を開き、而も天の光明を閉ずるに、其の道を宝つ^{たも}を以て、其の文を尊ぶ。其の字は宛奥にして、凡書の体に非ず。蓋し其の妙象を貴んで、而して其の至真を隠す」なり(2)。

(1)「忽然として天書があらわれる。その字は一丈四方で、自然に空中に現われ、その字の上は輝かしく彩どりがある。字の八角に光芒を垂らし、きらびやかな光は眼を乱して、直視できないほどだ」という。ここの文は『太上靈宝諸天内音自然玉字』巻3「大梵隱語無量洞章」[道藏

2-545 下]にみえる。『一切道經音義妙門由起』[道藏 24-733 下]にはここの部分だけが引用されている。

(2)「この文字は貴く奇特なもので、常にある文字にたとえられるものではない。そのためこの文字こそが宇宙を開闢し、宇宙が劫の到来によって天の光明を閉ずるに際しても、その文字によって道を保つがゆえに、その文字を尊ぶ。その字はくねくねと曲折しており、凡俗の書体ではない。神妙なる造型を尊び、内に至真を隠しているのだ」という。この天真皇人の語は『太上靈寶諸天内音自然玉字』巻 3「大梵隱語無量洞章」[2-547 上]にみえる。「凡書の体に非ず」「天書の無形に非ず」、「蓋」を「真」につくる。

9 龍章

靈寶經云、赤明開圖、運度自然。元始安鎮、敷落五篇、赤書玉字、八威龍文、保制劫運、使天長存(1)。此之龍章也(2)。

『靈寶經』に云はく、「赤明は図を開き、運度は自然。元始は安鎮す、敷落の五篇、赤書玉字、八威龍文、劫の運を保制し、天をして長存せしむ」(1)。此れは之れ龍章なり(2)。

(1)「赤明の劫には天地の図が開き、運の進みは自然のまま。元始天尊は敷落五篇、赤書玉字、八威龍文を安置し、世界の劫の運びを制御し、天をして永遠ならしむ」という。『靈寶經』の文は『靈寶無量度人上品妙經』巻 1[道藏 1-4 下]の「元洞玉曆」ではじまる一節にみえる。これに対する唐代の注が『元始無量度人上品妙經四注』巻 3[道藏 2-225 中]にみえる。これは本經で三十二天・三十二帝の隠された名称をあげたあとに誦する韻文の一節である。

(2) これが「龍章」のことだと底本で指示していることばだが、「敷落五篇、赤書玉字、八威龍文」がなぜ「龍章」とよばれるのか不明。あるいは「八威龍文」のことを「龍章」といっているとも思われる。

10 鳳文

紫鳳赤書經云、此經舊文、藏在太上六合紫房之内。有六頭師子巨獸夾牆、玉童玉女侍衛鳳文(1)。

『紫鳳赤書經』に云はく、「此の經の旧文は、蔵せられて太上六合紫房の内に在り。六頭の師子巨獸の牆を夾み、玉童玉女の鳳文を侍衛する有り」(1)。

(1)『紫鳳赤書經』は『道藏』にみえず、『太平御覽』巻 673(5a)に『太上經』の引用として「龍

景九文紫鳳赤書經旧文、藏在太上六合紫房之内。天人侍衛其經」とここに相当する文章がみえる。この經典は『雲笈七籤』卷4「玄都九真盟科上品伝經篇」に引く『玄都上品』第五篇に『紫鳳赤書』とみえるほか、同じく卷9・卷106にも『紫鳳赤書』という名称がみえる。『無上秘要』卷34〔道藏25-117下〕に『洞真龍景九文紫鳳赤書經』の引用があり、このことから6世紀までにはまとまっていた古い上清經であることが想定できる。

11 玉牒金書

三元布經、皆刻金丹之書、盛以自然雲錦之囊、封以三元寶神之章、藏於九天之上大有之宮。謂之玉牒金書(1)。又云、以紫玉爲簡、生金爲文、編以金縷、纏以青絲(2)。太上太真科云、玉牒金書、七寶爲簡。又名紫簡(3)。

『三元布經』に、「皆な金に刻して丹書し、盛るに自然雲錦の囊を以てし、封するに三元寶神の章を以てし、九天の上の大有の宮に藏す」(1)。之を玉牒金書と謂ふ(2)。

又た云はく、「紫玉を以て簡と為し、生金もて文を為し、編むに金縷を以てし、纏むるに青糸を以てす」(3)。

『太上太真科』に云はく、「玉牒金書は、七宝をば簡と為す。又た紫簡と名づく」(4)。

(1)『三元布經』は、『上清三元玉檢三元布經』〔道藏6-211上〕に「『高上三元布經』は乃ち上清三天の真書にして、上真玉檢飛空の篇なり。上元には檢天大録、下元には檢地玉文、中元には檢仙真書。是くの如きの宝篇は、高上は皆な金に刻して丹書し、設く^おに自然雲錦の囊を以てし、封するに三元寶神の章を以てし、九天の上の大有の宮に藏す（高上三元布經乃上清三天真書、上真玉檢飛空之篇。上元檢天大録、下元檢地玉文、中元檢仙真書。如是宝篇、高上皆刻金丹書、設以自然雲錦之囊、封以三元寶神之章、藏於九天之上大有之宮）」とある。『雲笈七籤』卷9「积太上三元玉檢布經」および『太平御覽』卷676(7a)に(1)とほぼ同文がみえる。

(2)『三元布經』によれば、玉字を金に刻して赤で字を埋めるのだろうが、これをなぜ「玉牒金書」というのか不明。

(3) 出典未見。

(4)『一切道經音義妙門由起』〔道藏24-734上〕に引く『太上太真科經』に「凡そ諸もろの真經は、皆な空に結んで字を成し、聖師出でて化し、写して以て施行す。玉牒金書は七宝もて簡と為す。後世は竹木縑紙もて代充す（凡諸真經、皆結空成字、聖師出化、写以施行。玉牒金書、七宝為簡。後世竹木縑紙代充）」とある。『太平御覽』卷676(4a)にも同文がみえる。

12 石字

本行經云、道言、昔禪黎世界隊王有女字絁音。生仍不言、年至十四。王怪之焉。乃棄女於南浮長桑之阿空山之中。女行山周市、忽與神人會於丹陵之舍栢林之下。神執絁音右手、題赤石之上、語絁音曰、汝雖不能言、可憶此也。天爲其感、愍其疾、遣朱宮靈童、下教絁音治身之術、授其赤書八字。絁音於是能言(1)。

靈寶玉訣經云、道告阿丘曾曰、汝前生與南極尊神同在禪黎世界。於丹陵之舍栢林之下、同發道意。爾時南極姓皇、字度明、執汝右手、俱題赤石、以記姓名。南宮即書汝筆跡、題於南軒。今猶尚在、石字亦存。汝憶之不。丘曾心悟、舉目即見南極所主南壁刻書云、太甲歲七月一日、皇度明王阿丘曾、同於丹陵栢林下發願。合二十三字、字甚分明(2)。

『本行經』に云はく、「道言ふ、昔し禪黎世界の隊王に女^{むすめ あざな かいおん}の字は絁音なるもの有り。生まれて^よ仍りて言はず、年は十四に至る。王は之を怪しむ。乃ち女を南浮長桑の阿の空山の中に棄つ。女は山を行きて^{めぐ めぐ}周り^ふ市るに、忽と神人と丹陵の舍の栢林の下に会へり。神は絁音の右手を執りて、赤石の上に題して、絁音に語りて曰はく、汝は言う能はずと雖も、此を憶^{おぼ}ゆべきなり、と。天は其の感を爲し、其の疾^{あわれ}を愍み、朱宮靈童を遣りて、下りて絁音に治身の術を教え、其の赤書八字を授けり。絁音は是に於いて能く言へり」(1)。

『靈寶玉訣經』に云はく、「道は阿丘曾に告げて曰はく、汝の前生は南極尊神^{とも}とともに禪黎世界に在り。丹陵の舍の栢林の下に於いて、同に道意を^そ発せり。爾の時に南極の姓は皇、字は度明なるもの、汝の右手を執りて、俱に赤石に題して、以て姓名を記せり。南宮は即ち汝が筆跡を書して、南の軒に題す。^{な お}今も猶尚在り、石字も亦た存す。汝は之を憶ゆるや、と。丘曾は心に悟り、目を挙げて即ち南極の主たる所の南壁の刻書を見るに、太甲の歲七月一日、皇度明王阿丘曾、同に丹陵の栢林の下に於いて発願す、と云ふ。合はせて二十三字、字は甚だ分明なり」(2)。

(1) 神が赤石に字を書した例をあげる。「太上道君が語った。むかし禪黎世界の隊王に絁音とよばれる娘がいた。生まれてからずっと口をきかないまま、十四歳にまでなってしまった。王は正常でないと思い、娘を南浮長桑のすみの荒れた山中に棄てた。娘は山を行きて周回していると、たまたま丹陵の舍の栢林の下で神人と出会った。神人は絁音の右手を執って、赤石の上に字を題して、絁音にこう語った。「おまえは口をきくことができないが、この字をおぼえることはできよう」。天が感応をおこし、彼女の病を不憫に思って、朱宮靈童を下して絁音に治身の術を教え、その赤書八字を授けたのである。絁音はかくしてしゃべることができるようになった」。

『本行經』は、陸修静「靈寶經目」に「本業上品一卷。已出。卷目云、太上洞(玄)靈寶真文度人本行妙經」とあるが『道藏』には未収。『無上秘要』卷15[道藏25-32下]の「赤明天帝」の

項および『雲笈七籤』巻102の「赤明天帝記」に所引の『洞玄本行經』にこの話がある。この文章はその省略版のようである。さらに短くされたものが『三洞殊囊』巻3[道藏 25-316]にもみえる。

(2)「道が阿丘曾に告げた。おまえの前生は南極尊神といっしょに禪黎世界にあった。丹陵の舎の栢林の下で、南極尊神とともに道意を発したのだ。その時、南極尊神の皇度明というものが、おまえの右手を執って、いっしょに赤石に字を題して、姓名を記したのだ。南宮はそこでおまえの筆跡を書き写して、南の軒に題してある。それは今なお残り、石字もある。おまえはこのことを覚えていないか、と。丘曾は心にはっとして、目を挙げて南極尊神が主宰する場所の南壁の刻書を見つめると、「太甲の歳七月一日、皇度明と阿丘曾、共に丹陵の栢林の下に於いて発願す」という字が見えた。合計二十三字、字は非常にはっきりしていた」。この文章は『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』巻下[道藏 6-195 上]にみえ、「刻書」の文の「王」がなく、「栢林」を「栢林舎」につくる。底本の「王」は「与」につくるべきかもしれない。

13 題素

五符經云、五符一通、書以南和之^{きぬ}繒。南和赤色繒也。封以金英之函、印以玄都之章、付震水洞玄之君(1)。

仙公請問經云、道德上下經及洞真玄經・三皇天文・上清衆篇詠等、皆是太上所撰而爲文。書於南和之繒。故曰題素也(2)。

『五符經』に云はく、「五符一通、書するに南和の^{きぬ}繒を以てす」。南和は赤色の繒なり。「封するに金英の函を以てし、印するに玄都の章を以てし」、「震水洞玄の君に付す」(1)。

『仙公請問經』に云はく、「『道德』上下經及び『洞真玄經』『三皇天文』『上清衆篇詠』等、皆な是れ」「太上の撰する所にして文を爲る」。南和の繒に書す。故に題素と曰ふなり(2)。

(1)『太上靈寶五符序』巻上[道藏 6-316 下]にみえる。「南和の繒」については『太上靈寶五符序』巻下[道藏 6-336 中]も参照のこと。『太平御覽』巻676(1b)に『明科經』として同文あり。

(2)本經は陸修靜「靈寶經目録」にみえるが、本經名では『道藏』に未収で、『太上洞玄靈寶本行宿緣經』として、本經の下巻が収められている。この文章は[道藏 24-669 中]にみえ、「洞真玄經」を「洞真洞玄經」、「所」を「故」につくる。

14 玉字

内音玉字經云、天真皇人曰、諸天内音自然玉字、字方一丈、自然而見空玄之上。八角垂芒、精

光亂眼(1)。靈書八會、字無正形、其趣宛奧、難可尋詳(2)。皆諸天之中大梵隱語、結飛玄之氣、合和五方之音、生於元始之上、出於空洞之中、隨運開度、普成天地之功(3)。天尊命天真皇人、注解其正音、使皇道清暢、澤被十方(4)。皇人不_レ敢違命、按筆注解之曰、形魂頓喪、率我所見、聊注其文(5)。五合之義、其道以足開度天人也。和合五方無量之音、以成諸天內音。故曰五合之義也(6)。

『内音玉字經』に云はく、「天真皇人曰はく、諸天內音自然玉字は、字は方一丈、自然にして空玄の上に見はる。八角に芒を垂れ、精光は眼を乱す」(1)。

「靈書八會は、字に正形無く、其の趣は宛奧にして、尋ね^{つまび}詳らかにすべきこと難し」(2)。

「皆な諸天の中の大梵隱語にして、飛玄の氣を結び、五方の音を合和し、元始の上に生じ、空洞の中に出で、運に随って度を開き、普く天地の功を成す」(3)。

「天尊は天真皇人に命じて、其の正音を注解せしめ、皇道をして清暢ならしめ、十方に沢被せしむ」(4)。

皇人は「敢えて命に違はず、筆を按じて之を注解して曰はく、形魂頓ろに喪はれ、我が見る所に率ひ、聊か其の文に注せり」(5)。

五合の義は、「其の道は以て天人を開度するに足る」。「五方無量の音を和合し、以て諸天の内音を成す」。故に五合の義と曰ふ(6)。

(1) 『太上靈寶諸天內音自然玉字』卷3「大梵隱語無量洞章」[道藏 2-545 下]にみえる。前出。

(2) 同上[道藏 2-546 下]にみえる。

(3) 同上[道藏 2-547 上]に天真皇人のことばとしてみえる。

(4) 同上[道藏 2-545 下]に天尊のことばとしてみえる。「元始天尊は天真皇人に命じて、大梵隱語の正眞の音について注解させ、それによって道の教えを俗人にもわかりやすくさせ、十方の世界に広げさせようとした」。

(5) 同上[道藏 2-547 上]に天真皇人のことばとしてみえる。「天真皇人は、その命令のままに、筆を執って注解した。そしていうには、恥ずかしながら、我見にしたがって、聊か文字に注解をした」。(1)から(5)までそれぞれ『無上秘要』卷24「真文品」[道藏 25-66]にみえる。ここで天真皇人が筆を執ったことをいっており、それゆえ3で筆の歴史的な創成との前後関係が問題にされた。おそらく底本の編集は、3でいう「太真」を「天真皇人」と同一とみているのである。しかし、じつは「太真」と「天真皇人」の同一性は唐代以前は必ずしも明確ではない[謝世維 2008]。ここには、両者を同一と認識する唐代の神觀念が反映している。

(6) 同上[道藏 2-562 中]にべつべつにみえる。「五合の義」もそこにみえるが、道藏本では文章

としては連続していない。

15 文生東

太平經云、文者、生於東、明於南。故天文東北、故書出東北、而天見其象。虎有文章、家在寅。龍有文章、家在辰(1)。文者、生於東、盛於南(2)。是知真文初出在東北也(3)。

『太平經』に云はく、「文なる者は、東に生じ、南に明らかなり。故に天文は東北に生じ、故に書は東北より出で、而して天は其の象を見はす。虎に文章有りて、家は寅に在り。龍に文章有りて、家は辰に在り」(1)。「文なる者は、東に生じ、南に盛んなり」(2)。是れ真文初めて出づるは東北に在るを知るなり(3)。

(1) 『太平經』 卷 65[道藏 24-443 上]にみえる。

(2) 同上。原文では(1)と(2)のあいだに「負而上天、離為文章在南行。故三光為文、日最大明。故」がある。

(3) 説明の文章であり、『太平經』の文ではない。

16 玉籙

玉清隱書、有帝簡金書玄玉籙籍、可以傳玄羽玉經也(1)。又云、自非帝圖玉籙者、不得聞見上皇玉慧玉清之隱書金玄隱玄之羽經也(2)。

『玉清隱書』に、「帝簡金書・玄玉籙籍有りて、以て『玄羽玉經』を伝ふべきなり」(1)。又た云はく、「帝図玉籙に非ざる自りは、上皇の玉慧玉清の隱書・金玄隱玄の羽經を聞見するを得ざる」なり(2)。

(1) 『上清高上滅魔洞景金元玉清隱書經』[道藏 33-770 中]に「出玉清隱書隱玄羽經……有帝簡金書百玉籙籍之名者、乃得授伝之耳」につくる。『太平御覽』 卷 679(1b)にもほぼ同文がある。

(2) 『上清太上玉清隱書滅魔神慧高玄真經』[道藏 33-748]に「上皇玉慧玉清隱書者、乃高上之訣辞、玉帝之靈章也。一名洞景金玄隱玄羽經……自非真仙之名帝図玉籙者、不得聞見」につくる。

17 玉篇

衆篇序云、元始命太真按筆、玉妃拂筵、鑄金爲簡、刻書玉篇。五老掌籙、秘於九靈仙都之宮。雲蘊而授葛仙公之經也(1)。

『衆篇序』に云はく、「元始は太真に命じて筆を按ぜしめ、玉妃は簪を払って、金を鑄して簡を為り、玉篇を刻書す。五老は籙を掌り、九靈仙都の宮に秘す」。「雲もて蘊して而して葛仙公の經を授くるなり」(1)。

(1) 本經は『太上洞玄靈寶妙經衆篇序章』といい、『道藏』に未収。敦煌本に S.6659、S.5733 + P.2386、京博守屋本 253 がある。本經の敦煌本には『元始五老赤書玉篇真文天書經』が多く抄出されているが、ここの文章も『元始五老赤書玉篇真文天書經』卷上[道藏 1-774 下]にみえる。また『太平御覽』卷 676(7a)などでは「衆篇序」の名称で同文がみえる。「元始天尊は太真に命じて筆を執らせ、玉妃が庭の塵を払って、金を鑄造して簡を造り、玉篇をそこに刻書した。五老がその籙を掌管し、九靈仙都の宮に秘藏した」という。葛仙公の經を授けたという部分は本經の地の文であろう。

18 玉札

金根經云、太上大道君以大洞真經付上相青童君、掌籙於東華青宮、使傳後聖應爲真人者(1)。此金簡玉札出自太上靈都之宮、刻玉爲之(2)。

『金根經』に云はく、「太上大道君は『大洞真經』を以て上相青童君に付し、東華青宮を掌籙せしめ、後聖の応に真人と爲るべきの者に伝へしむ」(1)。「此の金簡玉札は、太上靈都の宮より出で、玉を刻して之を爲る」(2)。

(1) 『洞真上清青要紫書金根衆經』卷下[33-431 下]にみえる。また『太平御覽』卷 679(2a)にも「金根經」としてみえるが、「刻玉爲之」を「刻玉爲札」につくり、そのあと「結金爲簡、書以朱文、編以朱繩之結」まで引用する。

(2) ここの文章は『洞真上清青要紫書金根衆經』卷下[33-431 下]では上相青童君のことばとなっている。

19 丹書墨籙

太真科云、丹簡者、乃朱漆之簡、明火主陽也。墨籙者、以墨書文、明水主陰也。人學長生、遵之不死。故名丹簡墨籙、秘不妄傳(1)。

『太真科』に云はく、「丹簡なる者は、乃ち朱漆の簡、火の陽を主とするを明らむるなり。墨籙なる者は、墨を以て文を書せるもの、水の陰を主とするを明らむるなり。人の長生を学ばや、

之に遵へば死せず。故に丹簡墨籙と名づけ、秘して妄りには伝へず」(1)。

(1)『太平御覧』巻 676(4a)にみえる。本経は佚書で、輯本がある〔大淵 1997〕。「丹簡というものは、朱の漆をぬった簡で、火が陽を主宰することを明示している。墨籙というものは、墨で文字を書いたもので、水が陰を主宰することを明示している。人が長生を学ぶのに、これらに遵えば不死となる。だから丹簡墨籙と名づけてあり、秘密にして妄りには伝授しない」という。ここの文章はタイトルには「丹書」とあるが、文中には「丹簡」とする。

20 玉策

天皇手執飛仙玉策。人皇手執上皇保命玉策。地皇手執元皇定録玉策(1)。

天皇は手ずから飛仙玉策を執る。人皇は手ずから上皇保命玉策を執る。地皇は手ずから元皇定録玉策を執る(1)。

(1) ここの文章は出典が示していないが、『洞神八帝妙精経』〔道蔵 11-387〕にみえる。本経の道蔵本は初唐には『三皇経』(『洞神經』)第 6 巻を成していたと考えられる〔大淵 1997、p252〕から、ここの文章も『三皇経』第 6 巻の文章ということになる。ただし、『太平御覧』巻 674 (4a) に『太真科』として同文がみえ、上の 19 の文につづいている。このことおよびほかの項の文が多く『太平御覧』にみえることから、底本と『太平御覧』の密接な関連が透視できる。

21 福連之書

三十九章経曰、太上有瓊羽之門。合延爲胎命之王、玄一爲三氣之尊、元老爲上帝之賓。並扶兆身、神臺刊名於福連之簡(1)。又曰、太上金簡玉札、名爲福連之書(2)。

『三十九章経』に曰はく、「太上には瓊羽の門有り。合延を胎命の王と爲し、玄一を三氣の尊と爲し、元老を上帝の賓と爲す。並びに兆^{なんじ}が身^{たす}を扶け、神台にて名を福連の簡に刊す」。又た曰はく、「太上の金簡玉札は、名づけて福連の書と爲す」(1)。

(1)『雲笈七籤』巻 8「积三十九章経」第 7 にそのままみえる。『太平御覧』巻 676(3b)には、『大洞玉経』の引用として後半部分だけみえる。

22 琅玕瓊文

飛行羽經云、金書玉籙乃琅玕瓊文也(1)。

『飛行羽經』に云ふ、「金書玉籙は乃ち琅玕の瓊文」なり(1)。

(1)『無上秘要』卷 31[25-104 上]所引の『洞真廻元九道飛行羽經』にみえ、「玄映上道玉清高靈之文、皆授宿有玄名九天刻簡、來世金書玉籙琅玕瓊文、応為真人者」につくる。

23 白銀之編

金房度命經云、太常靈神都宮中有金房度命迴年之訣。皆鑄金爲簡、刻白銀之編、紫筆書編也(1)。

『金房度命經』に云ふ、「太常靈神都宮の中に金房度命回年の訣有り。皆な金を鑄して簡と爲し、白銀の編に刻して、紫筆もて編に書く」なり(1)。

(1) ここの文章は『洞真金房度命緑字回年三華宝曜内真上經』[道藏 33-628 上]にみえ、そこでは「太常靈神都宮」を「太帝靈都宮」につくっているが、底本と同文である『太平御覽』676(7b)は「太帝靈神都宮」につくっている。道藏本では底本と少し違って、「金」を「黄金」、「之」を「結」、「編」を「文」につくる。

24 赤書

玉訣經云、元始赤書五篇真文、置以五帝、導以陰陽、轉輪九天之紐、運明五星之光也(1)。

『玉訣經』に云はく、「『元始赤書五篇真文』は、置くに五帝を以てし、導くに陰陽を以てし、九天の紐を轉輪し、五星の光を運明する」なり(1)。

(1)『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』卷下[道藏 6-195 中]にみえ、「導」を「遵」につくる。

25 火鍊真文

本相經曰、吾昔赤明元年與高上大聖玉帝於此土中鍊其真文、以火瑩發字形。爾時真文火漏餘處、氣生化爲七寶林。是以枝葉成紫書金地銀鏤玉文其中。及諸龍禽猛獸一切神蟲、常食林露、真氣入身、命皆得長、壽三千萬劫。當終之後、皆轉化爲飛仙、從道不輟、亦得正真無爲之道(1)。

『本相經』に曰はく、「吾れ昔し赤明元年に高上大聖玉帝と此の土中に於いて其の真文を鍊り、^{かえい}火瑩を以て字形を発す。爾の時に真文の火は余処に漏れて、氣生じて化して七宝林と為る。是れ枝葉を以て紫書金地・銀鏤玉文を其の中に成る。諸龍禽猛獸・一切の神虫に及んでは、常に林露を食し、真氣は身に入り、命は皆な長きを得て、寿は三千万劫なり。当に終ふべきの後は、皆な転化して飛仙と為り、道の輟まざる^よ従りは、亦た正真無為の道を得る」(1)。

(1)「わたしはむかし赤明元年に高上大聖玉帝とこの世界においてかの真文を鍊り、火の輝きによって字形をあらわした。その時、真文の火がよそに漏れてしまい、その氣が化して七宝林となった。これは紫書金地・銀鏤玉文が枝葉となっている林である。いろいろな龍・鳥・猛獸・すべての神奇な虫たちは、つねに林の露を食べ、それで真氣が身に入って、彼らの命はみんな長くなっており、寿命は三千万劫である。終わるべき年の後では、みんな転化して飛仙となり、道の作用が終わらない限り、正真の無為の道を得ることになる」。ここの文章は道蔵所収の『太上妙法本相經』にはみえないが、敦煌本 P.3091 に同文がみえる。

26 金壺墨汁字

聖紀云、浮提國、獻善書二人。乍老乍少、隱形則出影、聞聲則藏形。時出金壺四寸。上有五龍之檢、封以青泥。壺中有黒汁若淳漆、灑木石、皆成篆隸科斗之字、記造化人倫之始。老君撰道經垂十萬言、皆寫以玉牒、編以金繩、貯以玉函。及金壺汁盡、浮提二人乃欲剖心瀝血以代墨焉(1)。

『聖紀』に云はく、「浮提の国は、善書二人を^{ある}献ぜり。乍^{わか}いは老い乍いは少く、形を隠して則ち影を出し、声を聞きて則ち形を蔵す。時に金壺の四寸なるを出す。上に五龍の檢有りて、封するに青泥を以てす。壺中に黒汁の淳漆の若き有りて、木石に灑げば、皆な篆隸科斗の字を成し、造化人倫の始を記す。老君は『道經』を撰して十萬言を垂れ、皆な写すに玉牒を以てし、編むに金繩を以てし、貯^おくに玉函を以てす。金壺の汁の尽くるに及んで、浮提の二人は乃ち心を割って血を瀝ぎ以て墨に代へんと欲す」(1)。

(1)「浮提の国が二人の善書を献上した。一人は年長で一人は若く、姿形を隠しつつ影をうつしたり、声が聞こえるのに姿形をくらしたりする術ができた。時には四寸ほどの金壺を出す。その上には五龍のかぎりの檢があり、青い泥で封泥とした。壺の中には素の漆のような黒い汁があり、これを木石にそそげば、すべて篆隸科斗の文字となり、造化人倫の始が書いてあった。老君は『道經』を撰して十萬言を書いたが、これを彼らがすべて玉牒に書き写し、金繩で玉牒

を編み、玉函にしまった。金壺の汁が尽きたときには、浮提の二人は胸を切り裂いて血を漑ぎ、それで墨に代えようとした。『聖紀』について、宋の謝守灝『混元聖紀』巻6[17-838]にもこの話がみえるから、ここの『聖紀』は謝守灝『混元聖紀』がもとづいている唐の尹文操の『老子聖紀』のことと思われる。もとの話は晋の王嘉『拾遺記』巻3にみえる。

27 瓊札

玉清隱書金虎符云、鬱儀赤文、招日同輿。結璘黃章、與月共居(1)。上清消魔經、啓洞門於希林、尋靈跡於丹穴。發九天之朱匱、望上清之瓊札。玄書既刻於玉章、絳名始刊於靈闕。四遇三元於玄宮、六造五老於靈室(2)。

『玉清隱書金虎符』に云はく、「鬱儀赤文は、日を招いて輿こしを共にす。結璘黃章は、月と居を共にす」(1)。

『上清消魔經』に、「洞門を希林に啓き、靈跡を丹穴に尋ぬ。九天の朱匱あを発け、上清の瓊札を望む。玄き書は既に玉章に刻され、絳あかき名は始めて靈闕に刊せらる。四たび三元に玄宮に遇ひ、六たび五老に靈室まいに造る」(2)。

(1)『太上玉晨鬱儀結璘奔日月図』に『太上隱書中篇』の言葉として説明がみえる。『上清太上帝君九真中經』に鬱儀結璘の説明がある。金虎符と神虎符は太上道君から授けられる二種類の符。『神虎隱文』は『智慧消魔真經』「入定品」からそのままって単独になっている。したがって金虎符も『智慧消魔真經』と関連していると考えられる。

(2)「希林に奥深き門をひらき、神仙の跡を丹穴に尋ねもとめる。九天にある朱ぬりの箱をあけ、上清の瓊札をみる。黒々とした書が玉章に刻されており、朱書きの名前が霊なる門闕に掲出されている。三元に遇わんと玄宮に四たび訪れ、五老に会わんと靈室に六たび赴いた」。(1)と(2)はともに『洞真太上説智慧消魔真經』巻1[道藏 33-600 中・上]にみえ、「靈闕」を「虚闕」、「玄宮」を「玄台」につくる。

28 紫字

八素經云、八素眞經玄文、生於太空之内、見於西龜之山玄圃之上積石之陰(1)。八素高玄羽章、靈文鬱乎洞標、紫字煥乎瓊林。神光流輝於九元、金音虚朗於紫天。文威煥赫、氣布紫庭、衆眞晏禮、稱慶上清(2)。

『八素經』に云はく、『八素眞經』の玄文は、太空の内に生じ、西亀の山・玄圃の上・積石の

陰に見はる。八素高玄羽章の、靈文は洞標に鬱たり、紫字は瓊林に煥たり。神光は輝きを九元に流し、金音は朗きを紫天に虚かす。「文威は煥赫として、氣は紫庭に布き、衆真は晏礼し、上清を称し慶ぐ」(1)。

(1)『洞真太上八素真經服日月皇華訣』[道藏 33-477 中]にみえる。ただし道藏本は「責石之陰」のつぎに「金堂玉字之裏」という文があり、それにしたがうべきである。

29 自然之字

玉帝七聖玄記云、爾乃廻天九霄、白簡青籙、上聖帝君受於九空、結飛玄紫氣自然之字、玄記後學得道之名。靈音韻合、玉朗稟眞。或以字體、或以隱音。上下四會、皆表玄名、空生刻書廣靈之堂。舊文有十萬餘言、字無正類、韻無正音。自非上聖、莫能意通。積七千年而後、題崑崙之室北洞之源。字方一丈、文蔚煥爛。四合垂芒、虛生曖曖、若存若亡。流光紫氣拂其穢、黃金冶鍊瑩其文。遂經累劫、字體鮮明。至上皇元年九月十七日、七聖齊靈、清齋長宮。金青盟天、脆誓告靈、奉受靈文。高上解其曲滯、七聖通其妙音。記爲廻天九霄得道之篇、刻以白銀之簡、結以飛青之文、藏於雲錦之囊、封以啓命之章、付於五老仙都左仙公、掌録瓊宮也(1)。

『玉帝七聖玄記』に云はく、「爾して乃ち『廻天九霄』は、白簡青籙もて、上聖帝君は九空に受けて、飛玄紫氣自然の字を結んで、後學得道の名を玄記す。靈なる音は韻合し、玉しき朗きは真を稟く。或いは字体を以てし、或いは隱音を以てす。上下四會、皆な玄名を表はし、空に生じて広靈の堂に刻書す。旧文は十萬餘言有り、字には正類無く、韻に正音無し。上聖に非ざる自りは、能く意通する莫し。七千年に積んで而後、崑崙の室の北洞の源に題す。字は方一丈、文の蔚たること煥爛たり。四合に芒を垂れ、虚に生じて曖曖として、存するが若く亡ずるが若し。流光紫氣は其の穢れを払ひ、黃金冶鍊して其の文を瑩かす。遂に累劫を経て、字体は鮮明たり。上皇元年九月十七日に至って、七聖齊しく靈にして、長宮に清齋す。金青もて天に盟い、脆もて誓って靈に告げ、靈文を奉受す。高上は其の曲滯を解し、七聖は其の妙音に通ず。記して廻天九霄得道の篇と爲し、刻するに白銀の簡を以てし、結ぶに飛青の文を以てし、雲錦の囊に藏し、封するに啓命の章を以てし、五老仙都左仙公に付して、瓊宮に掌録せしむるなり」(1)。

(1)『廻天九霄』は、白簡青籙で、上聖帝君が九空において授けて、飛玄紫氣自然の字を結んで、後學の得道の名をくろぐろと記したものである。靈なる音はしらべを合し、うつくしきひびきは真の氣をうけている。その真の氣は字体でもあり隱音でもある。上下四會、いずれも神仙となるべき名を表わし、空中に生じて広靈の堂に刻書される。もとの文は十萬言あまり、字

には正類がなく、韻にも正音がない。上聖でなければその意味に通じることはいできない。七千年に及んでのち、崑崙の室の北洞の源に題された。字は一丈四方、文字はかがやかしい。四方向に光芒を垂れ、虚空に生じて朦朧とし、存在するようでもあるし存在しないようでもある。流れでる光と紫の気は万物の穢れを払い、黄金のように冶鍊してその文字をかがやかす。たびかさなる劫を経て、字体は鮮明となる。上皇元年九月十七日に至って、七聖はみな靈妙として、長宮で清齋する。金青によって天に盟い、供え物をおくって誓って靈に告げ、靈文を奉納する。高上はその曲滞した文字を解し、七聖はその文字の妙音に通じている。廻天九霄得道の篇と記して、白銀の簡に刻し、飛青の紐で結び、雲錦の囊^{ふくろ}に納めて、啓命の印章で封印する。そして五老仙都左仙公に付託して、瓊宮に収蔵させる」。ここの文章は『上清玉帝七聖玄記廻天九霄經』[道蔵 34-63 上]にみえる。また『無上秘要』卷 24「真文品」[道蔵 25-70]にここの引用文がそっくりみえる。また部分的には、『無上秘要』卷 32「伝経年限品」[道蔵 25-110 中]、『三洞殊囊』卷 8[道蔵 25-349 中]にもみえる。「金青」は『真誥』卷 9 に「青帛二十尺、金環二双」とあり、絹布と腕輪のセットと思われる。「上皇元年」は、『三洞殊囊』卷 8「諸天年号日月品」[道蔵 25-349]所引『文始内伝』によれば、老子が周の師となった年。道蔵本と『無上秘要』卷 24 はともに、底本の「上皇」を「中皇」、「十七日」を「七日」につくっている。

30 四会成字

玉帝七聖玄記云、七聖玄記廻天上文、或以韻合、或以支類相參、或上下四會以成字音、或標其正諱、或單復相兼。皆出玄古空洞之中、高眞撰集以明靈文(1)。後學之人、若有玄名者、得見此文、青空揀名。四司所保、五帝記名也(2)。

『玉帝七聖玄記』に云う、「『七聖玄記廻天上文』は、或いは韻を以て合し、或いは支類を以て相參じ、或いは上下四會して以て字音を成し、或いは其の正諱を標はし、或いは單復相兼ぬ。皆な玄古空洞の中に出で、高眞の撰集^{えら}して以て靈文を明らかにする。後学の人、若し玄名有る者は、此の文を見るを得て、青空に名を揀ばる。四司の保つ所をば、五帝は名を記すなり」(1)。

(1)『七聖玄記廻天上文』は、韻によってならんでいたり、種類によって集めてあったり、上下四方でまとまって字音を構成したり、正諱を表わしたり、単字復字が兼ねてあったりする。すべて玄古の空洞の中から出て、高位の神仙が撰集して靈文を明らかにしたものだ。後学の人で道を得べき者は、この文を見ることができ、青宮に名前が掲出される。五帝が四司の保持する人の名を記すのである」。ここの文章は『上清玉帝七聖玄記廻天九霄經』[道蔵 34-63 中]にみえる。ただし、「後学之人」以降は底本と違いがあり、道蔵本は『無上秘要』卷 31「遇経宿分

品」[道蔵 25-102 上]と同じであるから、おそらく底本の方に省略があると思われる。「青空揀名」について、底本には「揀」字に「初角切」という割り注があるが「揀」の意で訳した。道蔵本は「空」を「宮」、「揀」を「疏」につくる。

31 琅簡藥書

八素經云、西華宮有琅簡藥書、當爲真人者、乃得此文(1)。

『八素經』に云う、「西華宮に琅簡^{ずい}藥書有り、當に真人と爲るべき者、乃ち此の文を得ん」(1)。

(1)『上清太上八素真經』[道蔵 6-649 中]にみえ、「西華宮有琅簡藥書於紫宮、當爲真人、乃得此文也」につくる。『太平御覽』卷 673(2b)の引用は、ここの文章に近い。

32 石磧

三洞珠囊云、西王母以上皇元年七月、於南浮洞室下教、以授清虛真人王君、傳於夏禹。禹封文於南浮洞室石磧之中(1)。磧亦有作此磧者。故五符云九天靈書猶封於石磧、是也(2)。今檢諸字類、無此磧字也。玉訣下云、五老真文封題玉磧、亦其例也(3)。孔靈符會稽記云、會稽山南有宛委山。其上有石、俗呼爲石簀。壁立干雲、累梯然後至焉。昔禹治洪水、厥功未就、齋於此山。發石簀得金簡字、以知山河體勢。於是疏導百川、各盡其宜也(4)。

『三洞珠囊』に云ふ、「西王母は上皇元年七月を以て、南浮洞室に於て下教し、以て清虛真人王君に授け、夏禹に伝ふ。禹は文を南浮洞室の石磧の中に封ず」(1)。

磧は亦た此の磧に作りし者有り。故に『五符』に「九天の靈書は猶ほ石磧に封ず」と云ふは、是れなり(2)。

今ま諸もろの字類を検するに、此の磧の字無きなり。『玉訣』下に云ふ、「『五老真文』は玉磧に封じ題す」とは、亦た其の例なり(3)。

孔靈符『会稽記』に云ふ、「会稽山の南に宛委山有り。その上に石有り、俗に呼んで石簀と爲す。壁立雲を干せば、梯^{おか}を累ねて^{はし}然る後に^{つら}焉に至る^{ここ}。昔し禹の洪水を治むるや、厥^その功未だ就らざる^なとき、此の山に^{さい}齋す。石簀^あを^{よろ}発けて金簡の字を得て、以て山河の体勢を知れり。是に於て百川を疏導し、各おの其の宜しきを尽くせるなり」(4)。

(1)『三洞殊囊』の佚文のようである。ここは「石磧」が西王母に由来して禹に伝えられた天書を格納したものだったことをいう。(2)から(4)は、その「磧」字の別の字形について用例をあ

げて紹介している。『三洞殊囊』として引用される文は、『太上靈宝諸天内音自然玉字』巻4末尾[道蔵2-563中]にみえる。ただし道蔵本は「磧」につくる。

(2)『五符』の引用文は『太上靈宝五符序』巻下[道蔵6-335下]にみえる。

(3)『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙經』巻下[道蔵6-194中]にみえる。

(4) 孔靈符は南朝宋の役人で会稽(現在の浙江・会稽)の人。『宋書』巻54、『南史』巻27に伝がある。『会稽記』は佚書。魯迅による輯本がある。

まとめ

以下に、底本の編集において先行テキストへの変更が解釈にどのような効果を与えるか考察し、今後検討すべき問題を提示する。最後に、このテキストがベースにしている南北朝末から隋唐の道教の文字観について、若干私見を述べたい。

『三洞神符記』が底本に先行するととりあえず前提すると、底本はそれにほぼ完全によっている。『三洞神符記』は『玄門大義』によっている。『玄門大義』は『通門論』によっている。つまり『雲笈七籤』(北宋) ← 『三洞神符記』(唐代) ← 『玄門大義』(初唐) ← 『通門論』(梁)という関係である。しかし、『通門論』と『玄門大義』のあいだで段落の入れ替えと項目立ての変更がおこなわれた。これが底本の文章をわかりにくくさせている。そこで、どのように改変されたかを確認しておこう。

『通門論』の該当箇所は宋文明が陸修静の靈宝経目録のうしろに解説を加えた文章である。その部分の冒頭に「宋法師は陸先生の述ぶる所の後に於いて、名づけて靈宝部属条例区品十二と為す(宋法師於陸先生所述後、名為靈宝部属条例区品十二)」とある。その十二条とは「第一本文、第二神符、第三玉訣、第四靈図、第五譜録、第六戒律、第七威儀、第八方法、第九衆術、第十記伝、第十一讃誦、第十二表奏」である。そして第一の「本文」から順次議論を進める。まず「本文」には二つの意味があるとして、「一なる者は変文を叙す。二なる者は応用を論ず(一者叙変文。二者論応用)」と二部立てにする。そして「変文」には六種類あるとして、一に三元八会飛天の書・八龍雲篆明光の章、二に地書、三に古文、四に大篆、五に小篆、六に隸書を説明する。つぎに割り込む形で「第二の中に就きて雲篆明光の章有りて……」という補足をいれたあと「二なる者は応用を論ず」として、「本文」の第二の応用の説明をはじめ、「第一部」として「本文、八会の文」、「第二部」として「神符」、「第三部」として「玉訣」、「第四部」として「靈図」というように陸修静のたてた十二条にそって第一部から第十二部までを論述していく。以上の宋文明の解説は非常に秩序だって整理されている。ここでは「本文」の説明は二回べつべつにおこなわれている。「本文」の説明の前一つは陸修静の説に対する補訂であり、後一

つは目録についた陸修静の説をそのまま採用している。ところが、六種類あるうちの第二に地書を説明する頭出しの言葉が「二者」であり、また応用を論ずる説明の頭出しの言葉も「二者」であるところから、後の「二者」以下の文章が前の「二者」の部分と入れ替わる形に『玄門大義』では変更されたのである。こうなることにより、べつべつに説明されていた「本文」の文章が連続したものになった。しかし、本来べつべつの説明だったので、その文脈はつながっていない。

さらに『玄門大義』は、「釈本文第一」として『通門論』では扱っていない大篆以降の八体について『説文解字』叙などにもとづいて述べ、倉頡・蒙恬・蔡倫といった、文字に関わる当時においてすでに有名な伝説との矛盾を釈明する文章をつけている。ただしこの部分は、あるいはもとの『通門論』にも述べられていた宋文明の文章かもしれない。というのは、訳注で示したように、敦煌本の『通門論』は省略が多く、いまみる『通門論』より『玄門大義』がみていた『通門論』のほうが文章が多いからである。いずれにしても、それを『雲笈七籤』は継承している。

そして、『玄門大義』はつぎに「釈神符第二」として、『通門論』の「第二部神符」にすすみ、それ以降はその順次にそって説明を進めていく（ただし内容には出入が少なくない）。以上の変更は、「天書」とくに「五篇真文」を漢字（書）の歴史の上に際立たせ、「地書」に対して超越する位置にあることを強調する作用を持っている。

『雲笈七籤』は、『玄門大義』が新たに立てた「釈本文第一」を「3 八体六書六文」として項目立て、『玄門大義』が『通門論』「第二部」にもとづき新たに立てた「釈神符第二」を「4 符字」と「5 八頭」として項目立て、『玄門大義』が『通門論』「第三部」にもとづき新たに立てた「釈玉訣第三」を「6 玉字訣」として項目立てたのである。そして『通門論』および『玄門大義』の第四「靈図」以下を切り捨てて、それらが備えていた靈宝經典の概論的な側面を採用しなかった。かくして、『通門論』から『玄門大義』への変更で漢字の歴史の上に際立たせられた「天書」は、多くのバリエーションを持って示されることになる。

さらに『雲笈七籤』は、「6 玉字訣」まで『玄門大義』をほぼ踏襲しつつ、「変文」に補足する形で割り込ませられていた一段を「2 雲篆」として項目立てた。これには問題がある。この部分は、前述のように『真誥』の紫微夫人の言葉によっている。これについて、『真誥』→『通門論』→『玄門大義』→『雲笈七籤』の順で原文を対照させてみよう。

『真誥』

別陰陽之分、則有三元八会群方飛天之書、又有八龍雲篆明光之章也。其後逮二皇之世、演八会之文、為龍鳳之章、拘省雲篆之跡、以為順形梵書。分破二道、壞（壞）真從易、配別本支、

乃為六十四種之書也。遂播之于三十六天十方上下也。各各取其篇類、異而用之。音典雖均、蔚跡隔異矣。校而論之、八会之書是書之至真、建文章之祖也。雲篆明光是其根宗所起、有書而始也。今三元八会之書、皇上太極高真清仙之所用也。雲篆明光之章、今所見神靈符書之字是也。

『通門論』

六者、秦後肝陽變小篆為隸書。此為六也。就第二中、又（有）省堂（雲）篆一（衍字）明光之章、為順形梵書。條例交流、為六十四種、播于三十六天十方衆域也。今經書相伝、皆以隸字解天書、相雜而行也。二者論応用。第一部、本文八会之文……

『玄門大義』

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

『雲笈七籤』（玄門大論）

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

ここで問題となるのは「梵書」の扱いである。『真誥』の紫微夫人の言葉によると、「梵書」は雲篆を省略し、真をこわして安きについたもので、その支流に 64 種の文字があり、これが「三十六天十方上下」に広がったという。ここでいう「梵書」は、「拘省雲篆之跡」「分破二道、壞真從易」という表現からして、「三元八会群方飛天之書」「八龍雲篆明光之章」といった道教の文字より一段低いものとして扱われている。また「播之于三十六天十方上下也、各各取其篇類、異而用之」という表現からは、この文字があちこちで通用していることが読みとれる。それゆえ、紫微夫人のいう「梵書」は仏教の梵字のことをさしているのであろう¹。梵書の 64 種とは、西晋の竺法護訳『普曜經』卷 3「現書品」[大正蔵 3-498 中]にいう、世界（「閻浮提」）で使用された「六十四書」= 64 種の文字のことをさしていると考えられる²。紫微夫人の言葉のなかの「三十六天」は、『漢書』『西域伝』などで古くから西域の諸国を「三十六国」と称し、梁の慧皎『高僧伝』卷 1「竺法護伝」でも竺法護が西域の三十六の言葉と文字を習得したというから、「三十六天」とは「三十六国」の意であろう。ただし、『真誥』がいう「梵書」は、ストレートに天竺の梵書をさすのではなく、『上清外国放品青童内文』[道蔵 34-8]でうかがえるように、道教の天書の支流として東西南北上下の六国の各六つの「内文」ととらえている可能性に留意し

¹ 京都大学人文科学研究所の『真誥』訳注をはじめ、神塚淑子[1999]・謝世維[2007]など。

² この 64 の文字についてはサンスクリット語で現存する『ラリタヴィスタラ (Lalitavistara)』にみえ、64 という数字には根拠があるといえる。『ラリタヴィスタラ』については、外園幸一『ラリタヴィスタラの研究』（大東出版、1994 年）を参照。

ておいたほうがよいと思われるが、これについては別に論じたい。

では「梵書」の扱いはどのように変更されたのであろうか。『通門論』では「第二中に就きて、雲篆明光の章を省きて、順形の梵書と為す有り」といっている。つまり「第二」文字が変化した第二段階において、龍鳳の文とともに「梵書」があるという。この部分はあきらかに紫微夫人の言葉に準じている。しかし、紫微夫人が「演八会之文、為龍鳳之章」といったあとにつづけて「梵書」のことを述べているのところが、『通門論』は梵書の部分を文字の変化の第二段階から離して、うしろに補足のようにつけたしているのである。それが「第二中に就きて」という文言である。つぎに「条例交ごも流れ、六十四種と為り、三十六天十方の衆域に播くなり」と、紫微夫人の言葉を省略し、そのあと「今ま經書相伝するに、皆な隸字を以て天書を解し、相雜へて行はる」という。この最後の一文は梵字のことをいっているのだろうか？ もし梵字のことをいっているのなら、「經書」は仏典のことであり、仏典は「隸字を以て天書を解し」ていることになる。隸書という語は楷書の意ととれる。また「天書」を梵字の意とすることもできる。たとえば『通門論』の著者の宋文明と同時代の慧皎は『高僧伝』巻1「安世伝」で、天竺では文字のことを「天書」というといっている³。そうするとこれは、梵字で書かれた經書を楷書に翻訳する、いわゆる漢訳仏典のことをいうのだろうか。そうではなく、「今ま經書相伝するに、皆な隸字を以て天書を解し、相雜へて行はる」という一文は、補足のために入れた挿入の文章から、もとの地の文に戻ったのである。つまり『通門論』が道教の「天書」から述べてきた文字の変遷の六段階をしめくくって、道教の經書を伝えるときに、三元八会や八龍雲篆などの天書を隸書によって翻訳して伝えたものを「相雜へて行はる」といっているのである。

宋文明のころに存在した道教經典の古文書で、天書とそれに対する隸書の翻訳をまじえて書いている事例はないが、少なくとも、当時の道士が天書に隸書をあてて翻訳していたことはつぎの例からわかる。唐の僧である玄奘は『甄正論』[大正蔵 52-561b]で、『通門論』の宋文明を批判してつぎのようにいっている。

「今ま道士の受法せし所の真文及び上清の其の詞は、皆な玉字を以て文と為し、其の字は小篆に似て又た小篆に非ず。道家は明真の行道に、壇の五方に於いて各おの一真文を施し、其の文は書いて玉字を作り、宋文明等は隸書を作りて以て之を訳す。文明の此の状に拠れば、益ます字の偽りなるを彰かにす。若し玉字は本よりは是れ諸天の真人の書く所ならば、文明は是れ近代の道士、説法の会に預らず、又た經を集むるの真人と相交接せず、如何んが文明は玉字を識りて易ふるに隸書を以てするを得んや。即ち彰かに玉字は是れ文明の作る所にして、篆書の体を改め、偽りて玉字の名を立て、還た自ら隸書を以て其の偽字に易ふる所以なり（今道士所受

³ 吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝』第1冊（岩波文庫、2009年、p44）の注に「天書」の語の用例を紹介している。

法真文及上清其詞、皆以玉字為文、其字似小篆又非小篆。道家明真行道、於壇五方各施一真文、其文書作玉字、宋文明等作隸書以詛之。掘文明此狀、益彰字偽。若玉字本是諸天真人所書、文明是近代道士、不預說法之會、又與集經真人不相交接、如何文明得識玉字而易以隸書。即彰玉字是文明所作、改篆書體、偽立玉字之名、所以還自以隸書易其偽字)」。)

ここでいう真文は「五篇真文」のことだと思われ、「玉字」というのは天書のことである。玄嶷は宋文明が「五篇真文」に隸書の翻訳をつけた文書を取りあげ、宋文明が自分で玉字を捏造して書いたうえで隸書をつけたのだと断定している。この例から類推すれば、「今ま經書相伝するに、皆な隸字を以て天書を解し、相雜へて行はる」という一文は、仏典のことではなく、道教經典のことをいっていると考えられる。

ところが、『玄門大義』の段階で、訳注で述べたように、天書に関する段落の入れ替えがおこって文脈がわかりにくくなり、当該部分は雲篆の説明の補足であるかのように変更された。そして『雲笈七籤』では、「梵書」の議論であったものが「雲篆」と立項され、この部分の由来は消失してしまった。ここでいう「梵書」は道教の「大梵天」の書であり、雲篆で書かれた「大梵隱語」のことをさすように変わっているのである。

この「梵書」が「大梵隱語」と解釈されうるについては、両者の名称の相似だけでなく、字数の一致も影響している。文献としては唐代ではないが、『靈寶無量度人上品妙經』卷12[1-79下]に「雲章宝篇、六十四体、支変八千、陰陽気交、化生赤文、無文不神、無文不明、無文不立、無文不形、無文不化、無文不升、是為大梵、天中之天」という一節があり、雲篆の「大梵隱語」を「六十四体」といっている。これは、当該部分のまえて梵書が六十四体だっているのと同じなのである。

さらに「大梵隱語」という名称について解釈した唐の張万福(7世紀末から8世紀初に長安で活躍)は『洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義』[2-520上]で「隱語」の「語」の二種類の意味を解釈しているが、その一つにつぎのようにいう。「書には是れ梵書、音には是れ梵音、而して地上の用に随ふ。地上の音は其の外に顕はれ、大梵の音は其の中に隠る。此の物を以て梵音を覆ひ、梵音は蘊して用ひず、隠れて内に在り。故に隠と言ふ。語は以て応変の事を明むるなり(書是梵書、音是梵音、而随地上之用。地上之音顕其外、大梵之音隠其中。以此物覆梵音、梵音蘊不用、隠在於内。故言隠。語以明応変之事)」。つまり道教の「梵書」は、地上の必要に応じた方便の文字だという。真の天書は梵書の背後に隠されており、地上の道教儀礼に用いられる梵書は外に顕われた「応変」なのである。この「地上の用」「応変」という位置づけは、前述の宋文明が『通門論』で文字を論じた際に「一なる者は変文を叙す。二なる者は応用を論ず」といっているのを想起させるものがある。

ここで強調しておきたいことはつぎの点である。『雲笈七籤』卷7で述べられている隋唐の道

教の文字観によれば、根源的な「道」が「五篇真文」および「大梵隱語」を主とする「天書」となって天地開闢に顕現し、宇宙と万物を生成してコントロールするのであるが、それは「道」そのものではなく、「道」の「用」であり、それが地上に顕現し、書体を変えて地上の文字として世界にあまねく広がるのは、人間の求めに応じた感応であり「応変」だという点である。この「応変」のために、つねに天真皇人をはじめとする神仙や聖人がそれを一段低い文字に翻訳してやらなければならない。つまり、真の本体である「道」は、音声として宇宙に遍満しているのであり、それは凡俗の視角も聴覚も超越しているのである。これをもって仏教との関係を考えてなら、仏教の「梵書」も仏陀という翻訳者を介してあらわれた「梵音」の顕現であり、中国仏教の場合はそれがさらに僧を介して翻訳されたものだということになる。

梁の僧祐『出三蔵記集』巻1の「胡漢訳経音義同異記」で文字の創始について、つぎのような意味のことをいっている。「むかし文字の造った人は全部で三人いた。年長は名を「梵」といい、その文字は左から右へ書いた。二番目は「佉𑖅𑖦𑖫𑖞𑖓𑖛𑖜𑖟𑖠𑖡𑖢𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕

うて曰はく、西域天竺の音は、多く梵音と同じ。而るに中国の音の異れるは何ぞやと。答へて曰はく、音は故より是れ真文の音なるのみ。道は音を以て彼を化し、文を以て此を化するが故なりと。又た問はく、音なる者は言なり。文なる者は書なり。書は言を尽さずとは、文は則ち劣れりと為すと。答へて曰はく、然らず。書は言を尽くさずとは、是れ世間の文なるのみ。真文は三才の本為り、言教は布化の末に在り、本は末に勝るなり（問曰、西域天竺之音、多与梵音同。而中国音異何也。答曰、音故是真文之音耳。道以音化彼、以文化此故也。又問、音者言也。文者書也。書不尽言、文則為劣。答曰、不然。書不尽言、是世間之文耳。真文為三才之本、言教在布化之末、本勝末也）。ここでは、おそらく仏教からの議論を想定した問答が二つ提出されている。一つは、天竺の発音が「梵音」と同じであるという前提のもと、中国の発音がそれと異なるのはなぜか、という質問である。それに対する答えは、「道」は音声で天竺を教化し、文字で中国を教化した、というものである。これによれば、「大梵隱語」の音声は天竺の発音＝サンスクリットと同一であり、仏教は道教と同一の「道」にもとづきつつ、異なることば（文字言語に対する音声言語）による教えだといっていることになる。もう一つの問答は、『易』「繫辭伝」の「書は言を尽くさず」にもとづき、文字は音声より劣る、つまり文字の教(道教)は音声の教(仏教)より劣る、という問題に対して、「真文」こそが宇宙生成の根源であって、音声の教は「道」の教化の末流であるから、やはり「真文」つまり文字の教こそが優れているのだといっている。すなわち、訳注で示してきた「大梵隱語」と「天書」の概念によって、仏教を「道」の教の末流に位置づけることで、道教の優位を主張していることがわかる。「道」がことばも文字も超越した「音声」であるという思考は、もちろん「道可道、非常道。名可名、非常名」というように、老子がことばと文字を否定しているところから出発しているが、それがサンスクリットと同一なのは、老子が西に行って仏を教えたとする化胡説とも重なっている。また、隋唐期にまとまっていったこのような道教の文字観は、正一経、三皇経、靈宝経、上清経といった諸経典を尊重する、南北朝期に複数存在した教派的な道教を、「道」の音声としてのあり方と地上での「文」＝文字としてのあり方という思想を共有する点で統合し、「道教」としての同一性を持たせる役割をはたしたと思われる⁴。こうした諸問題については、本稿では紙幅の関係で踏みこんだ議論ができないので、機会をあらためて詳述したい。

参考文献

伊藤聡 2011 「梵漢和語同一観の成立基盤」『中世天照大神信仰の研究』法蔵館、pp423-451。

⁴ この問題については、王承文の議論[王承文 2007]が参考になる。

- 王承文 2007 「靈宝「天文」信仰と古靈宝經教義の展開」京都大学人文科学研究所編『中国宗教文献研究』京都：臨川書店、pp293-335。
- 大淵忍爾 1997 『道教とその經典』東京：創文社。
- 神塚淑子 1999 『六朝道教思想の研究』東京：創文社。
- 吉川忠夫・船山徹訳 2009『高僧伝』岩波文庫。
- 姜伯勤 2000 「敦煌本宋文明道教佚書研究」潘重規編『吳其昱先生八秩華誕敦煌学特刊』台北：文津出版社、pp65-105。
- 謝世維 2007 「聖典与伝訳—六朝道教經典中的「翻訳」」台北：中央研究院中国文哲研究所『中国文哲研究集刊』第31期、pp185-233。
- 謝世維 2008 「道教伝経神話的建立与転化：以天真皇人為核心」台北：国立清華大学『清華學報』新38卷第2期、pp291-326。
- 小林正美 『六朝道教史研究』創文社、1990年。
- 小林正美 『中国の道教』創文社、1998年。
- 砂山稔 『隋唐道教思想史研究』東京：平河出版社、1990年。
- 土屋昌明 「長安道教の内道場について」矢野・李浩編『長安都市文化と朝鮮・日本』東京：汲古書院、2007年、pp77～95。
- 土屋昌明 「開元期の長安道教の諸問題—金仙・玉真公主をめぐる—」日文研叢書42『古代東アジア交流の総合的研究』国際日本文化研究センター共同研究報告、王維坤・宇野隆夫編、京都：国際日本文化研究センター、2008年、pp365～395。
- 丸山宏 「張万福の道教儀礼学と唐代前半期の道教界」『道教儀礼文書の歴史的研究』汲古書院、2004年、pp420～457
- 丸山宏 「台南道教の符篆について—放赦科技の九龍符命とその歴史を中心に—」『年報 人類文化研究のための非文字資料の体系化』第3号、神奈川大学、2006年、pp112-128。
- 吉川忠夫・麥谷邦夫編『眞誥研究 譯注篇』（京都大学人文科学研究所研究報告）京都大学人文科学研究所、2000年。
- 王承文 『敦煌古靈宝經与晋唐道教』北京：中華書局、2002年。
- 王卡 『敦煌道教文献研究』北京：中国社会科学出版社、2004年。
- 王宗昱 『《道教義枢》研究』上海文化出版社、2001年。
- Fabrizio Pregadio ed. *The Encyclopedia of Taoism*, Routledge, Newyork, 2008.

* 本稿は平成20年度専修大学長期在外研究の成果の一部である。

参考図「五篇真文」(道蔵本)

右四十八字篆文

[illegible]

右十六字祕篆文

右四十八字篆文

與
 在
 遠
 順
 燕
 昭
 羣
 林
 與
 戴
 澤
 茂
 翫
 楚
 重
 圍
 局
 流
 花
 花
 庚
 斯
 就
 林
 福
 雙
 飛
 規
 快

右四十八字篆文