

玄宗による創業神話の反復と道教の新羅への伝播

土屋 昌明

はじめに

唐の玄宗は、道教によってみずからの治世を導こうとしたが、そのエポックの一つとして、高祖・太祖が唐を創業するときに老君（老子）の出現があり、その助言によって李氏王朝の創業を成功させた、という創業神話を再起動させた点を指摘できる。その重要な実践の一つとして、創業の聖地たる龍角山の道観である慶唐観を修築し、国家安寧のための道教儀礼をおこない、開元十七年（729）に巨大な記念碑を建立した。この碑「大唐龍角山慶唐観紀聖之銘」の碑文は、全文1170字、玄宗みずから作文・揮毫したもので、碑陰には9名の諸皇子、30名の皇族ら貴顕者、40名を超える官僚や爵位ある者などの肩書きと名前が列記されている。興味深いことに、その中に3名のいわゆる戎夷（唐の周辺諸族）の名もみえる。この碑文には、玄宗の道教信仰の特徴がうかがえるばかりか、玄宗の道教信仰と周辺諸族、とくに新羅との関係についても考察を促すものがある。本稿では、この石碑「大唐龍角山慶唐観紀聖之銘」を中心に、創業神話およびその反復の舞台たる龍角山をめぐる玄宗の道教信仰の特徴とその新羅との関わりを考察してみたい。

「大唐龍角山慶唐観紀聖之銘」にみえる創業神話

「大唐龍角山慶唐観紀聖之銘」は、従来の研究でほとんど扱われていない。最近では、中国社会科学院の雷聞教授が、龍角山慶唐観の宗教史的な位置づけを問題としてとりあげているのが注目される⁽¹⁾。

これを材料とするにあたっては、テキストの問題がある。古くは『八瓊室金石補正』巻五十三、近くは『全唐文新編』巻四十一などは碑陰を採録していない。『山右石刻叢編』巻六が碑陰も載せて比較的完好だが、不確定の字がある。従来、陳垣『道家金石略』所収のテキストが⁽²⁾、もっとも信頼性が高かったが、簡体字であり、誤植もある。最近、『三晋石刻大全・臨汾市浮山県巻』が、拓本の写真と釈文を載せており、これが最も優れている。

まず冒頭を少し省略し、唐の創業神話が述べられる部分を下に示す。

肇め我が高祖の劍を掲げて晋に起き、太宗の鉞を仗きて秦に入るや、鵬の風雲に搏ち、麟の日月に^う祈つがごとし。夏の臣は醜じて已に去るも、殷の鼎は軽くして未だ徒らず。老君は迺ち洗然として華皓、白き驥に朱き髦にして、此の龍角の山に見れ、我が龍興の兆を示し、絳州の大通堡の人なる吉善行に語って曰はく：「吾は而ち唐帝の祖なり。吾が子孫に告げよ、長く天下を有たんと」。是に於いて一たび赤伏を聞けば、而ち萬姓は心を宅き、一たび白旄を^{さしまね}麾けば、而ち六合大いに定れり。傳に曰はく：「有聲の聲、百里を過ぎず、無聲の聲、四海に延及す」。夫の神の明德を唱へ、人祇に翕^あひ叶ふ者に非ざらんか。

善行は武徳三年二月を以て初めて神教を奉ずるに、明徴無きを恐れ、之を敢て洩らさず。四月に至り、老君又た見れて曰はく「石龜出で、吾が言は實たらん」と。時に于いて太宗は秦王と爲り、宋金剛を討つて、汾絳を總戎せり。晋州長史の賀若孝義は其の状を以て上啓せんとし、遽かに親信たる杜昂を使用して山に就きて禮謁せしむ。俯仰の際、靈貌察せり。昂は馳せ還りて曰はく「信なり！」と。迺ち昂と善行を遣りて駟に乗って表上せしむ。長安に至るころほひ、適たま郇州のひとの瑞石を獻ずるに會ふ。龜の如くして文有りて曰はく、「天下安んずること、千萬日ならん」と。高祖は其の二つの異を徴し、善行に朝散大夫を拜せしめ、舍人の柳憲に命じて往きて焉を祠せしむ⁽³⁾。

高祖李淵が晋に決起し、李世民は続いて秦に入つて、鳳凰や麒麟のような戦いをすすめ、隋の勢力は衰弱したが、新たな正統たる王朝はまだ建立されるところまで至っていなかった。その際に、仙人の姿を呈した老君が、この龍角山にあらわれ、唐王朝の「龍興の兆」を示そうと、絳州の大通堡の人である吉善行にこう語った。「わたしこそ唐帝の祖先であるぞ。わが子孫に告げよ、万歳まで天下を治めなさいと」。かくしてこの天命を聞いた人々は、気持ちを唐の統一に結集させることとなった。これは『韓詩外伝』にいわゆる「声のある声は百里までしか届かないが、声無き声は天下に及ぶ」というものであり、神の明德と人の心とが一致した結果である。

老君のお言葉をいただいた吉善行は、武徳三年二月から龍角山で「神教」（道教）を奉ずるようになったが、みずからの崇敬が足りないせいで老君のお答えが万が一なかった場合を恐れて、老君を祭祀していることを公にしなかった。その二ヶ月後、四月になって老君が再度現われて言うには、「石龜が出現したら、わたしの言葉が現実となる」とのこと。この頃、李世民は秦王となって宋金剛を打ち、山西地域を鎮圧していた。晋州長史の賀若孝義は、老君が出現して、石龜の出現が唐王朝の体制を固める時期だとお言葉があったことを吉善行から聞いて、それを李世民に伝えようとし、その準備のために、麾下の杜昂を龍角山に遣って老君を奉祀している場所を確認させた。杜昂が拝殿で拝礼すると、老君の姿が靈妙に見えた。殿内に老君が降臨したように見えたのである。杜昂は馳せ還って賀若孝義に言った、「これはホンモノであります！」。そこで賀若は、老君に感靈した当事者たる杜昂と吉善行を早馬に乗せて上京させた。彼らが長安への入城を待っている時、たまたま郇州の者が瑞石を献上してきた。見ると龜のような格好で、表面に文字があり、「天下安んずること、千萬日ならん」とあった。これこそ老君の言葉の実現を意味する石龜である。

李淵はこの二つの奇跡を勘案して、吉善行に朝散大夫を授け、舍人の柳憲に命じて龍角山に行つ

て老君廟を祀らせた。

ここまで、唐の創業神話と龍角山の聖地たる由来を示し、龍角山に対する唐王朝による公式祭祀が始まるまでを述べている。

ここに見える創業神話は、別の史料に見えるものと若干の相違がある。北宋の趙明誠は『金石錄』で「唐龍角山紀聖銘」をとりあげ、『高祖実録』の文（逸文）と対照させている。

『高祖実録』を案ずるに、武徳三年四月辛巳、晉州の人なる吉善行は羊角山に於いて白衣の老父の白馬に乗りて朱鬣なるに見ゆ。善行に謂ひて曰はく、「吾が為に唐の天子に語れ、吾は老君、汝の祖なり。今年、賊を平らげし後、汝は當に帝と為るべし。天下は太平、必ず百年の國を享くるを得て、子孫は且に千歳なるべしと」。太宗は使者なる杜昂を遣って祭を致さしむ。須臾にして神は復た見れ、昂に謂ひて曰はく、「歸りて天子に語れ、我は食さず、何ぞ祭を為すを煩はさんと」。高祖は之を異とし、廟を其の地に立てて、善行に朝散大夫を授く⁽⁴⁾。

この伝説を玄宗の碑文と比較すると、杜昂が太宗の使者として描かれ、晉州長史の賀若孝義の存在が消えている。この『高祖実録』は、『宋史』巻二〇三によると、二十巻で許敬宗・房玄齡等の撰となっているので、玄宗の碑文より先に成立していたはずである。玄宗より後の史料を見ると、北宋の韓望の撰になる「慶唐觀碑銘」では、『高祖実録』と同一のストーリーである。『山右石刻叢編』巻六で指摘するように、この文脈だと「賊を平らげし後、汝は當に帝と為るべし」の「賊」は李世民が戦っていた宋金剛であり、老君のいう「天子」は李世民ということになる。これは、符命をうけたのは李淵ではなく李世民だとしていた者によって、人物の設定が変更されたのであろう⁽⁵⁾。玄宗の碑文に見える晉州長史の賀若孝義という人物については不詳だが⁽⁶⁾、『冊府元龜』巻三十三（341頁）によると、玄宗は開元十一年四月に霍山を毎年二回祀るよう晉州刺史に命じているから、賀若孝義は晉州刺史の下で、創業神話に関わる祭祀に直接関与していた人物だったのであろう。彼は、龍角山で老君を祀っていた吉善行の言葉の確認を麾下の人物におこなわせ、証人たる両者を早馬で長安に駆けさせている。この展開からして、彼はくだんの神話において重要な立場にある。玄宗の碑は、この神話に関わる当地に建立されたものであるから、辻褃合わせのために本来の伝承に登場しなかった賀若孝義を持ち出すことはないであろう。したがって、賀若に関連するトピックは、本来の伝承にあったものが、『高祖実録』では省略に伏され、その後、省略されたストーリーが事実として伝えられたとみることができる。そして、すでに如上のようだった伝承を、玄宗がみずからより詳細に叙述したのは、当地の関係者に対する重視を反映しているのであろう。

この伝承は当地の道教教団と関わりがあったようだ。と言うのは、玄宗の碑文によれば、吉善行は山上の老君廟で祭祀をしているから明らかに道教徒であり、おそらく当地の道士であろう。また、この伝承は道教教団内に伝えられたものと思われる。唐末五代の道士である杜光庭の『録異記』に、同様な伝承がみえる。

唐の高祖の武徳三年、老君は羊角山に見はる。秦王は吉善行をして入りて奏せしむ。善行は

老君に告げて云はく、京に入るは甚はだ難し、物の験と為す無しと。老君曰はく、汝の京に到るの日に石の亀に似たるを献ずる者有らん、験と為すべしと。既に朝門に至るに、果して邵州より石の亀に似たるを献ずる有り、下に六字有りて曰はく、天下安んずること千萬日なりと⁽⁷⁾。

杜光庭は、道教教団内に伝わった多くの神仙伝説を編集してこの書をなしたと思われるが、この話でも賀若孝義は消去され、吉善行は秦王（李世民）によって入京させられており、李世民がこの霊験を受けた者と変更されている。ただし、北宋の謝守灝の『混元聖記』巻八では、杜光庭の伝承に賀若孝義も付け足され、内容もふくらんでおり、賀若孝義の話が後まで伝わっていたことがわかる。

ここまで、玄宗の碑文によって、上に見たような創業神話が碑の建立された地（龍角山）をめぐって創られ伝承されていたこと、これが本来の形に近い（李世民を受命者とする変更が加わっていない）創業神話であること、玄宗がその神話とそれに関する当地の事情に重視の姿勢を示していたこと、などを指摘した。

創業神話における老君

次に、この神話における老君の出現が持つ意味について考えてみよう。

この碑文によると、老君が降臨してお言葉を垂れたことについて、「一たび赤伏を聞けば、而ち萬姓は心を宅き、一たび白鬚を麾けば、而ち六合大いに定めり」と言っている。つまり「赤伏符」＝天命を示した神符が出現することで、人心が団結し、戦乱を収めることができる、という考えである。これは、後漢の劉秀の戦略にあやかっている。『後漢書』「光武帝紀上」に次のようにある。

光武は先に長安に在るの時、同舍の生彊華は關中より赤伏符を奉れり。曰はく、「劉秀は兵を發して不道を捕ふ、四夷は雲集して龍のごとく野に闘ふ、四七の際には火を主と為さん」。群臣は因って復た奏して曰はく、「受命の符は、人の應ずること大と為す。萬里に信を合はせ、議せずして情を同じくすること、周の白魚も曷ぞ焉に比ぶるに足らん。今は上に天子無く、海内淆亂せり。符瑞の應、昭然として著聞せば、宜しく天神に答へて、以て群望を塞たすべし」⁽⁸⁾。

劉秀の臣下たちは、受命の符によって大衆の意思を団結させることができると主張している。つまり赤伏符は、天人相関説にもとづく神秘的な霊験を利用した一種の政治的プロパガンダに使われたわけである。唐の創業神話では、受命符の宗教的な根拠を天人相関説から老君の言葉に換骨奪胎しつつ導入している。政治勢力が道教勢力と結託してこれを利用したわけである。

高祖らは、当地の軍閥を圧伏する際にも、老君の霊験を使った。そのことが、この碑文に紹介されている。

是の歳の仲秋、及び五年三月、晋州より奏するに、老君の言はく、我が亳の廟の中に、枯れし柏の更生せるは、子孫の當に王たるべし、と。又た云はく、我が神兵は軍の劉黑闥を伐つを助ければ、立夏には當に平らぐべし、と。事は迺ち言の如し。皆な事に先んずるの讖ならん⁽⁹⁾。

老君の言葉として、老君廟の枯れた柏から新芽が出たことは、自分の子孫（李姓）が王になることを表わしている、自分の派遣した神兵が助けるので、夏までに敵を倒すことができる、などと老君が述べた、という靈驗を宣伝したのである。

以上のように、当地をめぐる老君出現の靈驗は、道教にもとづく受命によって老君の子孫たる李氏の正統性を示し、そのプロパガンダで人心を団結させるための神話であったことがわかる。

それを同じ場で、李氏の子孫たる玄宗が記念することは、この神話を反復し、李氏王朝の正統性と団結の強化を狙ったものだと考えられる。このように玄宗が創業神話を反復したのは、即位直前の李氏の危機に対する反省にもとづいているのではなからうか。これ以前、則天武后が即位して武周が立ち、「武氏」が専横した。それに続いて韋后が力をふるって「韋氏」が専横した。これらをめぐって、玄宗の母の昭成皇后ら李氏の親族が殺された。これは老君の靈驗と齟齬する事態である。李氏に対する老君のかつての靈驗を玄宗があらためて反復することで、李氏にとって不幸であり、老君の加護をうらぎるようなこれらの過去を清算し、老君の加護をあらたにする。高祖は、莽新のあと赤伏符で受命した劉秀にあやかったが、玄宗は、その高祖にあやかって再び老君から受命される。これが玄宗による道教祭祀（先祖神としての老君への祭祀）の動機になっていると思われる。と言うのも、この年（開元十七年）玄宗は、先考に配慮するデモンストレーションを複数こなしており、龍角山の祭祀もその一環ではないかと思われるのである。玄宗は、まず八月五日に自分の聖誕祭を大々的におこない（このとき皇帝の聖誕祭を千秋節とし、その後、天宝七載に天長節と改称）⁽¹⁰⁾、龍角山での老君祭祀の石碑を九月三日に建立し、十一月から先考の九廟をみずから祭り、先代皇帝の墓参りに出かけている。

（開元）十七年十一月庚寅、親ら九廟を享る。辛卯、京師を發し、丙申、橋陵に謁し、帝は陵を望み、涕泣哀感して左右す。奉先縣は管する所の萬三百戸を以て陵寢に供奉し、縣内の大辟罪已下を曲赦す。戊戌、定陵に謁す。己亥、獻陵に謁す。乙巳、乾陵に謁す。戊申、宮に還る⁽¹¹⁾。

橋陵は睿宗（昭成皇后）、定陵は中宗、獻陵は高祖、乾陵は高宗（則天武后）の墓陵である。このうち、橋陵に埋葬された睿宗は、玄宗の父親であり、昭成皇后は遺体を失ない、道教儀礼で身体の練り直しをした。橋陵を望んで涕泣したというトピックは、『冊府元龜』では「孝徳」に分類されている⁽¹²⁾。創業の聖地における祖先神たる老君への祭祀と先考の陵への墓参は、玄宗にあっては李氏の復興と団結を祈念し、内外にアピールする一連の行為とみてよい。

碑文では続いて、唐の創業後も老君の加護が続いて、玄宗自身の御代にまで至っていることを、種々の吉祥の出現によって説明している。

爾後、太宗の貞觀には則ち喬雲の廟宇に泊ぶことあり、高宗の垂拱には則ち卿雲の神座に涌くことあり、今又た祠の中の栢樹は、蒲萄の裏りて根を托するあり、門の端の根木は、枯枝翁りて還た茂るあり……識者は以て太和の陳朽を暢ぶるの徴、王會の殊鄰を納るるの象と為す。彼の虚應ならんを懼れ、揺然として夕に惕る⁽¹³⁾。

太宗と高宗の二代にめでたい雲が宮殿内に降りたことがあった。そして玄宗の御代では、老子廟の栢樹に蒲萄が寄り添って根を託し、門の立ち枯れが再び盛んに茂り始めた。これらは老君の加護が過去においてあり、今またそれを受ける兆しが出現している、ということなのである。碑文はそのことをまとめて、次のように述べている。

夫維、幽容の昭見するは、偉事なり。神の帝に符を告するは、瓊瑞なり。祥を善行に發するは、吉類なり。慶雲の代を重ねるは、鴻懿なり。戎果の附植せるは、合異なり。槁れし幹に華の滋るは、蕃熾なり⁽¹⁴⁾。

つまり、高祖のときに老君が出現したこと、老君が皇帝に符を授けたこと、吉善行に言葉を垂れたこと、太宗と高宗の宮殿に慶雲が降りたこと、老子廟の栢に蒲萄が寄り添ったこと、この六つの事件はすべて、唐帝国の幸福をことほぐ老君の意思の表現であり、この天下の繁栄と幸福を証明するものなのである。この指摘は、玄宗が道教によって国家の安寧を図り、王朝の創業神話と同様な手段によってそれを実現することの宣言でもある⁽¹⁵⁾。

老君と戎夷

ここで注目したいのは、この六つの吉祥の中の「戎果の附植せるは、合異なり」という句である。これは具体的には、この文の前段でいう「老君祠の中の栢の樹には、蒲萄が寄り添って根をつけた」を承けている。したがって「戎果」とは蒲萄のことをいう。蒲萄は西域で育つ植物であり、それゆえ「戎」であり「異」となる。これについて「以て太和の陳朽を暢ぶるの徴、王會の殊鄰を納るるの象」と「識者」が指摘したという。「王會」は王が諸侯・四夷を招き集めることをいう。『逸周書』「王會」に「成周の會、墀上には赤帟陰羽を張る」とあり⁽¹⁶⁾、その晋の孔晁注に「王城既に成り、大いに諸侯四夷を會むるなり」とある。つまり「殊鄰を納る」とは、遠くの国々からの入朝＝戎夷（周辺諸族）の貢納をいう。ここでは、老君がみずからの子孫をことほぐ吉事の一つに、戎夷からの入朝・貢納という事項があることを言っているのである。老君がそれをことほぐるのは、それが「合異」にかなっているからである。「合異」とは、『莊子』「則陽篇」にもとづく言葉で、全体と部分の関係をいう語である。

少知は太公調に問うて曰はく、何をか丘里の言と謂ふと。太公調曰はく、丘里なる者は、十姓百名を合して以て風俗と為すなり。異を合して以て同と為し、同を散じて以て異と為す。今、馬の百體を指せども馬たるを得ず。而れども馬の前に係れる者は、其の百體を立てて之を馬と

謂ふなり⁽¹⁷⁾。

これは、唐の長安の道士である成玄英の疏によれば、次のような意味である。小さな村では、十個の姓の百人それぞれの言い分をまとめて一つの風習を形成する。それを一人ずつに分散させれば、一人一人の説となる。馬の頭・尾っぽ・背なか・お尻という名はあるが、それぞれでは馬たり得ない。これが「同を散じて以て異と為す」の意である。しかし、いま目の前にいる、頭・尾っぽ・背なか・お尻のあるものは馬にほかならない。これが「異を合して以て同と為す」の意である⁽¹⁸⁾。

つまり「合異」とは、荘子が述べた、全体と部分の関係をいう論理学の一種にもとづく語であり、唐と戎夷の関係をそれにもとづいて解釈した語なのである。これをもって玄宗の考えを類推すれば、次のようになる。戎夷はそれぞれ名を持った異なる部分であり、それそのものでは大きな名を表わさない。それらは唐と合わさって全体を構成するものである。唐も戎夷と合同することで唐たり得る。これこそ老君の教えに則った道理であり、それを承けた荘子のいう「合異」である。

この考えにもとづくかのように、玄宗の石碑を建立した際の道教儀礼には、新羅と龜茲と沙陁が関わっていた。碑陰に列記された皇族と閣僚に続いて「特進新羅国王金興光」「特進龜茲王天山郡開国公白孝節」「特進永壽郡王沙陁輔国」の名がみえるのである。

「金興光」は、新羅の聖徳王（702～737）のことである（後述）。

「白孝節」は龜茲国王である。『新唐書』「西域上」に次のようにある。

開元七年、王の白莫苾は死し、子の多市は立ち、名を孝節と改む。十八年、弟の孝義を遣りて來朝せしむ⁽¹⁹⁾。

白孝節は開元七年（719）に龜茲王に立つと、名を唐風に改め、龍角山の儀礼に名を列した翌年、弟の孝義を唐に遣っている。『冊府元龜』卷九七一によれば、それ以前にも開元九年六月に使いを遣って唐に「馬」と「狗」を献じている。白孝節が龍角山の儀礼に名を連ねたいわれは不明だが、開元十七年にこの儀礼のために玄宗と龜茲の間で何らかのやりとりがあったはずであり、それは他の史料にみえない。白孝節に言及する文献はわずかであり、この碑文は貴重である。『新唐書』卷二二一上「西域上」によれば、龜茲は高祖が受禪したときに、蘇伐勃駝が使いを遣って入朝したという。

「沙陁輔国」は、『新唐書』卷二一八「沙陁伝」によれば、龍朔初年に唐の名将たる薛仁貴に従って鉄勒を討った沙陁金山の子である。沙陁は、歐陽脩によれば、西突厥の別部の処月の種だという。五代の「李克用墓誌」の研究によれば、沙陁は大きくは沙陁部と朱邪部から成り、太宗から高宗の時期にすでにこの両者の姓の者がみえるが⁽²⁰⁾、この玄宗の石碑建立の時期は、沙陁姓が首領だったことがわかる。『新唐書』によると、沙陁輔国は先天年間（712～713）に吐蕃の圧迫を避けて北庭（現在のウルムチの東北）に移動し、唐に入朝した。開元二年に金満州都督を領し、母の鼠尼施を鄯国夫人とした。その後、永壽郡王を爵した、という。『新唐書』では、いつから

永壽郡王だったか不明だが、玄宗の碑文によって、開元十七年の段階では永壽郡王だったことが確認できる。彼の職名については、南宋の鄭樵『通志』巻二十九で若干補うことができる。

沙陁氏は西北の蕃、突騎施の首領なり。神龍に右驍衛大將軍蒲州都督張掖公沙陁金山あり。開元に左羽林大將軍永壽郡王沙陁輔國あり。左金吾大將軍同正酒泉公沙陁盡忠あり⁽²¹⁾。

これによれば、沙陁輔國は左羽林大將軍も拝し、永壽郡王のまま開元年間に亡くなったようである。また、母親を鄯国夫人に出した時期について、『冊府元龜』巻九七五（11284頁）では、『新唐書』の記載と違って開元十六年三月としつつ、「金満州都督沙陁輔國之母」とある。そうだとすると、開元十六年から開元十七年に永壽郡王を拝したことになる。

以上の三者は、老君がみずからの子孫をことほぐ吉事の一つとしての、戎夷からの入朝・貢納であった。この三者が唐王朝の儀礼に参加するのは、当時の政治体制として当然ではあるが、ここで強調しておきたいのは、そこに道教の理念が反映している、という点である。彼ら三者の儀礼参加は、老君による吉事であり、老君の「無為にして為さざる無し」という思想の作用だと考えられていたのである。

戎夷が唐に入朝するのは、老君の無為自然の感化だ、という考え方は、高祖が山西で挙兵した初期の伝承にすでに端緒がみられる。『大唐創業起居注』巻一に次のような話がある。

丙申、突厥柱國康鞘利等は馬を并べて至れば、之を城東の興國玄壇に舍らしむ。鞘利らは老君の尊容を見て、皆拜す。道士の賈昴は見て同郡の温彦將に謂ひて曰はく、「突厥來りて唐公に詣るに、先に老君に謁する、尊卑の次を失はずと謂ふべし。天の遣る所に非ずんば、此の輩は寧んぞ禮を知らんや」と⁽²²⁾。

これによると、高祖らは当時すでに「興國玄壇」という施設を持っていた。「玄壇」という名称が道教に由来するのは明らかであり、そこには「道士」もいる。「壇」は道教儀礼のための施設であり、おそらく戦勝を道教儀礼によって祈祷したのである。しかも突厥人たちは、そこに宿泊したのだから、壇があっただけでなく、殿宇もあり、中に老君の像が置かれていたのである。これは道観と同じだ。突厥人は、高祖に拝謁する前に老君像に敬礼した。高祖より老君の像を先に拝礼したのは、老君が高祖の先祖であるから、彼らは自然と拝礼したのである。そのような尊卑の順次をわきまえるのは、礼を知らない突厥の風習としては有り得ない。だから道士は驚いた。なぜ突厥人はそうしたのか？ それは、彼らをよこしたのが老君だからであり、だからこそ彼らは自然と礼をおこなったのだ、と考えているのである。これは、礼は人を教化し、その礼で最重要なのは祭であり、祭る気持ちは外から来るのではなく内から生じるものだ⁽²³⁾、とする儒教儀礼の考え方にもとづきつつ、その内からの気持ちが真実であるがゆえに、それは宇宙の根本真理たる「道」すなわち老君に発しているのだ、と考えているのである。

以上を要するに、唐の道教では、老君の無為自然の感化は戎夷にも及び、それによって戎夷が入朝して老君を拝し、老君の子孫たる皇帝を拝するのであり、それによって「合異」となって唐

帝国の安寧がもたらされ、老君の子孫は繁栄する、と考えられていたと言えるのではなかろうか。

新羅聖徳王と道教

新羅の聖徳王をめぐる問題に戻ろう。彼は、則天武后時期以来、唐に対して頻りに朝貢・賀正使の派遣を行っていたほか、王子・王弟を唐に遣って宿衛や国学に入らせるなどしていた。『三国史記』巻八によれば、入唐の回数は四十回を超える。例えば『冊府元龜』に次のようである。

（十六年）七月丙辰、新羅金興光は従弟の金嗣宗を來朝せしめ、且つ方物を獻ずれば、果毅を授け、宿衛に留む⁽²⁴⁾。

金嗣宗は聖徳王の父方の従兄弟とのことで、「果毅」という武官として長安に留まったという。これが開元十六年七月であるから、翌年に建立された龍角山の石碑に金興光の名が列せられるについては、金嗣宗が関与していたとも考えられる。このように新羅と玄宗の関係は非常に密接であり、新羅は唐にならった制度をおこなっていたからには、聖徳王は龜茲や沙陁に比べられないほど、上述したような玄宗の道教信仰を承知していたであろう。しかしその具体的な状況は、史料が不足しており、考察することができない。以下、若干の史料から、この問題を考える糸口を考えてみたい。

第一に、聖徳王が亡くなったときに、玄宗が新羅に『道德經』を贈ったことである。聖徳王のあと、孝成王二年（738）のことである。『三国史記』「新羅本紀・孝成王」に次のようにある。

二年春二月。唐玄宗は聖徳王の薨ずるを聞き、悼惜すること之を久しくす。左贊善大夫の邢璣を遣り、鴻臚少卿を以て往きて弔祭せしめ、太子太保を贈り、且つ嗣王を開府儀同三司新羅王と為せり。……三月、金元玄を遣りて唐に入りて賀正せしむ。夏四月、唐の使臣の邢璣は老子道德經等文書を以て王に獻ず⁽²⁵⁾。

738年二月に唐の玄宗は聖徳王の昇遐を聞いて、久しく哀惜した。聖徳王に対する玄宗の親愛感が表わされている。玄宗は、左贊善大夫の邢璣を鴻臚少卿として遣わして弔祭させ、故王に太子太保の職を贈り、また嗣王（孝成王）を開府儀同三司新羅王に冊封した。三月、孝成王は金元玄を唐に遣って新年を祝賀し、翌四月に邢璣は『道德經』などの書物を王に献上した。玄宗が、父親を失ったばかりの息子に『道德經』を贈ったのはなぜか？ 道教の教理から考えると、『道德經』は「理身理国」の教を説いているから、身をおさめるよう孝成王にその教を伝えたと解釈できる。ただ、この贈与において玄宗は、使臣を通して『道德經』を献上させている。これは、聖徳王と玄宗の親密な関係を反映しているのではなかろうか。つまり、自身が親しくしていた聖徳王が『道德經』を学んでいたのにならって、その息子も『道德經』を学ぶように期待したのではなかったろうか。

第二に、聖徳王が737年に亡くなってからわずか五年ほどのちに、玄宗は道士と『道德経』を新羅に送り込んでいる。「大唐故道門大徳玄真觀主皇甫尊師墓誌銘並序」によれば⁽²⁶⁾、天宝初年(742)に秘希一と皇甫奉源という道士が新羅に派遣された。その墓誌にこうある。

祥符を尹真人の故宅に發し、聲教を遐く布かんと、詔有りて童誦を以て三洞法主の秘希一に隨ひて經を新羅に傳ふ。

「童誦」は道教儀礼で經典の朗誦に必要とされる。したがってこれは、新羅に『道德経』と道士が唐から送り込まれ、彼の地で道教儀礼がおこなわれていたことを示す歴史上唯一の一次史料である⁽²⁷⁾。道士らは、「声教を遐く布かん」とあるように、域外での道教の布教ないし儀礼の実践を前提として新羅に向かっている。この点、『太上老君道德経』が刻された石幢の玄宗序文に次のようにあるのが注目される。

遂令雕刻，免勞繕寫，用□廣尋，異三教之興隆，俾□之清靜，凡在遐邇，知朕意焉⁽²⁸⁾。

この石幢は、玄宗が「大唐龍角山慶唐觀紀聖之銘」と同じ開元十七年に龍角山に立てたものと思われる。欠損のために詳しく積読できないが、玄宗がこの石幢に『道德経』を刻みこませたのは、書き写す手間をはぶかせ、それによって『道德経』を広く伝えさせ、「遐邇」つまり遠くにも近くにも、老君の感化による治世をするわが意をわからせよう、との目的であることが宣明されている。「凡そ遐き邇きに在りて、朕が意を知らん」とは、「皇甫奉源墓誌」の「声教を遐く布かん」の意であろう。龍角山の碑に聖徳王の名が列せられたことと、のちに新羅（景德王に代替わりした）が道士と『道德経』を受け入れたことには、一脈通じるものがあるように思われる。

第三に、道教經典を集めた『道蔵』所収の『龍角山記』によると、玄宗が老君を祀った龍角山は、地下で新羅とつながっているという。

按ずるに『圖經』に云はく、真珠洞なる者は、龍角山の東南峰の側に在り。洞の闊さ八尺、深さ四十八尺なる有り、内に漸いよ廣く深く、測るべからず。毎に珠の洞より出づる有りて、此に困って號と為す。先天二年並びに大曆中、嘗て勅使ありて玄元皇帝を祭醮し、龍壁を以て洞中に投ず。晋の天祐年に至り、奉有りて新羅に使する者、其の國に暨至りて、向の二寶の俱に水中より汎び出づるを見る。既に長安に還って、困りて表して以て之を進む。其の洞内には往往にして笙簫管磬の音を聞くなり⁽²⁹⁾。

これによれば、龍角山の東南峰の傍らに真珠洞という深い洞窟があり、玄宗の先天二年(713)および大曆年間に勅使によって玄元皇帝を祀る道教儀礼がおこなわれ、龍壁が洞窟に投げ込まれた。後晋の天祐年間(904~907、天祐は後晋ではなく唐末の元号)に唐から新羅に使した者が、彼の地の庭園の池で、その龍壁を見つけて長安に持ち帰ったという⁽³⁰⁾。

この龍壁は、道教で国家安寧を祈願する金籙齋でおこなわれる投龍簡のことをいっている。こ

の儀礼は唐宋時代に名山でさかんにおこなわれ、河南の嵩山では則天武后がおこなった投龍簡の金簡が⁽³¹⁾、江蘇の茅山の華陽洞では玄宗のおこなったものと思われる金龍が発見されている⁽³²⁾。茅山の道教を伝える『真誥』によれば、中国には三十六の名山があり、それは洞天と呼ばれて、地下の神仙世界を備えている。その神仙世界には名山の神が棲んでおり、各地の洞天は相互に地下でつながっている。名山にある洞窟は、その地下世界への入口である。したがって洞窟に龍簡を投げ込むのは、その地下世界へ国家安寧の祈願のメッセージを投げ込むためである。玄宗から尊崇された道士である司馬承禎は、全国の道教聖地を十大洞天・三十六小洞天・七十二福地に分類して玄宗に提示した。司馬承禎は開元十五年（727）に、五岳への祭祀に並行して、洞天としての五岳の神に対する道教儀礼をおこなうよう玄宗に進言し⁽³³⁾、これが開元十九年に実現した⁽³⁴⁾。十大洞天に対する筆者の現地調査によれば、未調査の二つの大洞天を除いて、他の八つの大洞天には確かに深い洞窟があり、現在でも道観がそれを守っている⁽³⁵⁾。

創業神話で老君が現われた龍角山は、司馬承禎のいう洞天福地に属していない。これは、司馬承禎の準じる洞天が唐代以前のものであるからだと思われる。しかし玄宗は、龍角山を洞天思想によって解釈している。碑文に次のようにある。

汾陽の龍角山なる者は、天帝の福を降すの庭、高祖の師を用ふるの道、峰上には華池靈府有り、下には石穴洞宮有り。氣は姑射に接し、神仙を集むるの別館たり。脈は霍鎮に通じ、珠玉を潤すの鄰家たり⁽³⁶⁾。

龍角山には洞窟があり、その内部に「洞宮」つまり洞窟内の神仙の棲む宮殿があって、伝説の仙山である姑射山や、高祖に用兵の道を教えた神の棲む霍山に通じているのである⁽³⁷⁾。その龍角山の真珠洞に投げ込まれた龍璧が新羅で発見されたのは、神仙が洞天をくぐって新羅に届けた、と考えるわけである。では、龍角山と新羅が洞天でつながっている、というのは何を意味するのか？ これは、唐の創業神話と新羅の関係を反映しており、龍角山の碑に聖徳王が名を列したことが関係しているのではなかろうか。つまり、現実の事象としては、新羅でも唐と同様な投龍簡の儀礼が行なわれ、その儀礼で龍璧を使っていたことを反映しているのではなかろうか。新羅で発見された龍璧の年代が、「先天二年（713）」と特定されている点も興味深い。

それにしても、この『龍角山記』の記事はいつごろの伝承で、信頼性はあるのか。そこには『図経』という書が引用されているが、『図経』が何の本を指すのか不明である。また『龍角山記』には、本論で扱っている玄宗の碑文がおさめられているほか、金代の文章まで載せている。したがって、本書は早くとも金代以降の成書ということになる。しかし、宋の孫景文が「熙寧辛亥（1071）冬」に撰した「天聖宮記事碑」に、次のように同一の話がみえる⁽³⁸⁾。

初め觀の東南、其の峰は峭拔にして、藤蘿盤屈し、素より洞宮有り、之を珍珠と名づけて、多く年を歴る所なり。唐の大曆中、嘗て勅して玉簡金龍を以て此の洞に投ず。晉の天福の間に至って、奉有りて新羅に使する者、其の國に及至りて、向の二寶の俱に汎きて水中より出るを見る。既にして長安に還り、因って表して以て之を進む。又た其の洞の内、毎に風恬霧霽あり、

往往にして笙簫管磬の聲を聞くこと、鈞天の九成して、彷彿として耳に在るが若し⁽³⁹⁾。

こちらでは、年号が「天福」になっている。天福年間（936～943）となると、新羅はすでに滅亡しているから、「天祐」と似た字の誤りであろう。いずれにしても、孫景文は『龍角山記』と同じソースにもとづいていることがわかる。この「天聖宮記事碑」の「天聖宮」とは、唐代に龍角山に建てられた道観（慶唐観）の後身であり、この碑は当地の資料にもとづいて書かれたと思われる。したがって、『龍角山記』の新羅で龍壁を見た伝承は、唐末から五代の伝承ということになる。

また、孫景文は先天二年のことに言及していない。しかし、『龍角山記』にみえる別の史料によれば、先天二年に龍角山において、皇族が老子を祭祀することで国家の安寧を願う金籙齋を実施していた。

維れ大唐先天二年、歳は癸丑に次る、七月癸亥朔、五日丁卯、誥を奉る投龍修功德使の道士楊太希、勅を賚送して玄元皇帝の法服を此の廟に賜ひ、齋醮行道を設くる所は五日にして便ち廻る。五方に本命の文繒・錢・絹等の物を鎮綵し、金闕天尊像一所を敬造して、奉りて太上皇元始天尊像一所を為り、奉りて皇帝の為に二真人を侍者と為し、奉りて金仙と玉真の二公主の為に其の像を師とす⁽⁴⁰⁾。

この史料は、おそらく慶唐観に伝来した文書が刻石として残されていたものであろう。そのような例は、王屋山陽台観などにもみられる。それが『龍角山記』に編集されたものと思われる。龍角山には道教神像だけでなく、玄宗および皇妹の金仙公主と玉真公主の像も設置されていたのである。彼女たちはこの一年前に、先代の皇族を祀るため出家して道士となった。「楊太希」は、睿宗「賜岱岳観勅」などでは長安の太清観の道士とされている。太清観は金仙・玉真二公主らの出家入道を挙した。つまり、皇族の道教祭祀を任された長安の道観である。ちなみに、まさにこの史料に言及された時期、先天二年七月三日に太清観の史崇が誅殺され、太清観は廃止される⁽⁴¹⁾。このように皇族と直接結びついた道教儀礼で使われた信物が、洞天を通過して新羅で発見されたとされるには、唐の玄宗の道教と新羅（聖徳王）の密接な関係が前提されていると推測させるものがある。

結語

天宝改元のときに玄宗は、老君による創業神話をもう一度反復し、老君の神助によって、李氏の団結と唐の天下（新羅を含む）の安寧を祈祷しようとした。その祈祷は、天下の名山の洞天福地で道士によってもおこなわれた。その一環として、秘希一と皇甫奉源らの道士と『道徳経』を新羅に派遣し、その祈祷を新羅でも実行しようとしたのであろう。それは、上述のように、道教が戎夷を感化し、戎夷が唐と「合異」することによって、唐帝国は繁栄する、と考えているのである。この点は、玄宗時代の道教の特徴として重要なものではなからうか。

新羅の聖徳王時代に唐の道教がどの程度受容されていたか、一次史料がないため、本論でも屋上屋を重ねる推測しかできないが、おそらく聖徳王の時期には道教儀礼がおこなわれていたと考えてよいのではなからうか。唐側の史料では、新羅は山の神をまつことを好むといい、大祀では三山、中祀では五岳ほか六つの山岳、小祀では二十四の山岳を祭祀の対象としており、隋や唐の祀典とはかなり違っている⁽⁴²⁾。その一方でこれは、名山の大洞天を十、小洞天を三十六、福地を七十二に分類して祭祀する唐の道教と親和性があるように感じる。

また、道教が東は朝鮮半島に伝えられたことは間違いなく、古代日本にも道教に由来する文物や思考法は多くみられる。西はトルファンの交昌に五世紀には伝わっていたことが出土物から証明されている⁽⁴³⁾。南はベトナムの北部が唐の版図となって伝わった模様である。このように唐の周辺に道教が展開したのは、道教が六朝時代に宗教体系を整えて以降、玄宗時期を第一の最高潮とするとと思われる。それは、唐人が広く移動して、彼らの道教信仰の必要から生じただけでなく、唐の華夷秩序を老君の感化によるもの、宇宙の根本原理たる「道」の自然の帰結と考える玄宗とその道教信仰が関わっていた。唐の道教がもたらした道教文化の伝播現象を、「東アジア道教文化圏」として考察することが可能かもしれないが⁽⁴⁴⁾、その場合には、玄宗の道教のこうした特徴を考慮するべきであろう。

付記

本稿の一部は、2014年7月26日（土）明治大学で開催された「第7回 東アジア石刻研究会」において「唐玄宗の道教とその東伝をめぐる諸問題」と題して発表し、氣賀澤保規教授をはじめ、参加者から貴重なご教示をいただきました。記して謝意を表します。

本研究は、JSPS 科研費24320009の助成を受けたものです。

註

- (1) 雷聞「龍角仙都---一个唐代宗教空間的塑造与轉型」『復旦學報（社会科学版）』2014年第6期、88～98頁。唐の創業神話については李豊楸『六朝隋唐仙道類小説研究』第六章（台湾学生書局 1986年）が重要だが、この碑文は使っていない。
- (2) 陳垣『道家金石略』文物出版社、1988年、112頁。
- (3) 「大唐龍角山慶唐觀紀聖之銘」「肇我高祖之提劍起晉，太宗之仗鉞入秦，鵬搏風雲，麟斫日月，夏臣醜而已去，殷鼎輕而未徙。老君迺洗然華皓，白鬢朱髦，見此龍角之山，示我龍興之兆，語絳州大通堡人吉善行曰：“吾而唐帝之祖也，告吾子孫，長有天下”。於是一聞赤伏，而萬姓宅心，一麾白旄，而六合大定。傳曰：有聲之聲，不過百里，無聲之聲，延及四海。非夫神唱明德，翕叶人祇者歟。善行以武德三年二月初奉神教，恐無明徵，未之敢洩。至四月，老君又見曰：“石龜出，吾言實”。于時太宗爲秦王，討宋金剛，總戎紛紜，晉州長史賀若孝義以其狀上啓，遽使親信杜昂就山禮謁。俯仰之際，靈貌察焉。昂馳還曰，信矣！迺遣昂、善行乘駟表上，比至長安，適會邠州獻瑞石如龜，有文曰：“天下安，千萬日”。高祖徵其二異，拜善行朝散大夫，命舍人柳憲往祠焉。」劉沢民主編『三晉石刻大全・臨汾市浮山渠卷』山西人民出版社、2014年。
- (4) 『金石錄』「案『高祖實錄』：武德三年四月辛巳，晉州人吉善行，於羊角山見白衣老父乘白馬朱鬣，謂善行曰：“為吾語唐天子，吾為老君，汝祖也。今年平賊後，汝當為帝，天下太平，必得百年享國，子孫且千歲”。太宗

遣使者杜昂致祭，須臾，神復見，謂昂曰：「歸語天子，我不食，何煩祭為」。高祖異之，立廟於其地，授善行朝散大夫。」金文明校註『金石錄校証』卷二十六、上海書畫出版社、1985年、476頁。

- (5) 『冊府元龜』卷二十七によると、房玄齡・許敬宗らが貞觀十七年に『高祖實錄』と今上實錄（太宗實錄）を太宗に進上し、太宗は褚遂良に朗読させた。太宗は挙兵の初めに瑞祥を得たというシーンを聞いて感動し、自分は天下を得た今でも父（高祖）のことを思ってやまない、とつぶやいて涙がやまず、褚遂良に巻を取めさせたという。おそらく高祖の瑞祥のことが書かれていたのであろう。『冊府元龜校訂本』鳳凰出版社、2006年、274頁。
- (6) 賀若氏という復姓は、漠北の拓跋部の関連の姓であり、あるいは北周に活躍した賀若敦（『北史』卷六十八）につながる一族ではなかろうか。『太平広記』卷四〇四に李氏の女性が賀若氏に嫁入りする話があり、その賀若氏は河南の鞏県にいる。
- (7) 『録異記』「唐高祖武德三年，老君見于羊角山。秦王令吉善行入奏。善行告老君云：入京甚難，無物為驗。老君曰：汝到京日，有獻石似龜者，可為驗。既至朝門，果有邵州獻石似龜，下有六字，曰：天下安，千萬日。」『太平広記』卷一三五、中華書局点校本970頁。この話は『大唐創業起居注』の次の話の翻案のようである。「辛丑，太原獲青石，龜形，文有丹書四字，曰「李治萬世」，齊王遣使獻之。翠石丹文，天然映徹，上方下銳，宛若龜形。神工器物，見者咸驚奇異。帝初弗之信也，乃令水漬磨以驗之，所司浸而經宿，久磨其字，愈更鮮明。於是內外畢賀，帝曰：「上天明命，賜以萬吉。恭承休祉，須安萬方。孤以寡德，寧堪預此。既為人下，不容以之頒告。宜以少牢祀石龜，而爵送龜人，用彰休慶。」
- (8) 『後漢書』卷一上「光武帝紀上」「光武先在長安時同舍生彊華自關中奉赤伏符，曰：劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍闕野，四七之際火為主。群臣因復奏曰：受命之符，人應為大，萬里合信，不議同情，周之白魚，曷足比焉？今上無天子，海內淆亂，符瑞之應，昭然著聞，宜答天神，以塞群望。」中華書局点校本21頁。
- (9) 「大唐龍角山慶唐觀紀聖之銘」「是歲仲秋及五年三月，晋州奏老君言我毫廟之中，枯柏更生，子孫當王。又云：我神兵助軍伐劉黑闥，立夏當平。事迺如言，皆先事之讖也。」
- (10) 『冊府元龜』卷二、校訂本18頁。
- (11) 『冊府元龜』卷三〇「十七年十一月庚寅，親享九廟。辛卯，發京師，丙申，謁橋陵，帝望陵，涕泣哀感左右。奉先縣以所管萬三百戶供奉陵寢，曲赦縣内大辟罪已下。戊戌，謁定陵。己亥，謁獻陵。乙巳，謁乾陵。戊申，還宮。」校訂本305頁。
- (12) 『冊府元龜』卷二十七、校訂本276頁。
- (13) 「大唐龍角山慶唐觀紀聖之銘」「爾後，太宗貞觀則喬雲泊於廟宇，高宗垂拱則卿雲涌於神座，今又祠中栢樹，蒲萄覆而托根，門端根木，枯枝翁而還茂，疊黛豐本，撲翠繁柯，聚祥煙之青靄，黜黜一色，散佳氣之葱鬱，鱗鱗萬重，識者以為太和暢陳朽之徵，王會納殊鄰之象。懼彼虛應，揺然夕惕。」
- (14) 「大唐龍角山慶唐觀紀聖之銘」「夫維幽容昭見，偉事也，神告帝符，瓊瑞也，發祥善行，吉類也，慶雲重代，鴻懿也，戎果附植，合異也，槁幹華滋，蕃熾也。」
- (15) のちの天寶改元の際に、国を挙げて道教にもとづく祭典が繰り広げられたが、そのときの事情は、この六つの事件を反復するものだったと考えられる。
- (16) 「成周之會，壇上張赤帟陰羽」
- (17) 『莊子』「少知問於太公調曰、何謂丘里之言。太公調曰、丘里者、合十姓百名而以為風俗也。合異以為同、散同以為異。今指馬之百體而不得馬。而馬係於前者、立其百體而謂之馬也。」『莊子集釈』中華書局、新編諸子集成、909頁。
- (18) 『莊子集釈』中華書局、新編諸子集成、909頁。
- (19) 『新唐書』卷二二一上「開元七年、王白莫苾死、子多市立、改名孝節。十八年、遣弟孝義來朝。」中華書局校点本、6232頁。
- (20) 森部豊・石見清裕「唐末沙陀李克用墓誌訳注・考察」『内陸アジア言語の研究』18、2003年、17～52頁。森

部豊「五代の代北におけるソグド系突厥と沙陁」『東洋史研究』62(4)、2004年三月、60～93頁。

- (21) 『通志』卷二十九「沙陁氏西北蕃、突騎施首領也。神龍右驍衛大將軍蒲州都督張掖公沙陁金山。開元左羽林大將軍永壽郡王沙陁輔國。左金吾大將軍同正酒泉公沙陁盡忠。」
- (22) 『大唐創業起居注』卷一「丙申、突厥柱國康鞘利等并馬而至，舍之於城東興國玄壇。鞘利見老君尊容，皆拜。道士賈昂見而謂同郡溫彥將曰：突厥來詣唐公，而先謁老君，可謂不失尊卑之次。非天所遣，此輩寧知禮乎？」
- (23) 『唐大詔令集』卷六十七「祭圓丘明堂並以高祖太宗配詔」（高宗乾封二年十二月）「禮曰。化人之道。莫急於禮。禮有五經。莫重於祭。祭者，非自外至也。自內生於心也。」
- (24) 『冊府元龜』卷九七五「(十六年)七月丙辰、新羅金興光使從弟金嗣宗來朝、且獻方物、授果毅、留宿衛。」校訂本11284頁。
- (25) 『三國史記』卷九「二年春二月。唐玄宗聞聖德王薨、悼惜久之。遣左贊善大夫邢璣、以鴻臚少卿往弔祭、贈太子太保、且嗣王為開府儀同三司新羅王。……三月、遣金元玄入唐賀正。夏四月、唐使臣邢璣以老子道德經等文書獻于王。」
- (26) 胡戟・榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』No.293、2012年、北京大学出版社。
- (27) しかも、玄宗がこの数年後に日本に道士を連れて行くよう要求した問題とも関わると考えられる。土屋昌明「道教の新羅東伝と長安の道観—「皇甫奉諫墓誌」を中心に—」日本道教学会『東方宗教』第122号、2013年十一月、1～33頁。
- (28) 玄宗「太上老君道德經之幢序」劉沢民主編『三晋石刻大全・臨汾市浮山県卷』山西人民出版社、2014年、17頁。
- (29) 「按《圖經》云：真珠洞者，在龍角山東南峰側有洞闊八尺，深四十八尺，內漸廣深，不可測，每有珠出於洞，因此為號。先天二年並大曆中，嘗勅使祭醮玄元皇帝，以龍璧投於洞中。至晋天祐年，有奉使新羅者，置至其國，見向之二寶俱汎出水中。既還長安，因表以進之。其洞內往往聞笙簫管磬之音也。」
- (30) この資料については、次の拙論で言及したことがある。土屋昌明「洞天思想の東アジアへの流伝と平安時代の漢詩文—『本朝文粹』を中心に—」小山利彦編著『王朝文学を彩る軌跡』武蔵野書院、2014年五月、371～387頁。
- (31) 神塚淑子「道教儀礼と龍」『日中文化研究』三、勉誠社、1992年。同氏「則天武后期の道教」吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店、2000年。
- (32) 廣瀬直記「蘇州句容洞天福地調査記録」『洞天福地研究』第四号、2013年六月、27～62頁。
- (33) 土屋昌明「第一大洞天玉皇山洞の陽台観と紫微宮の現況」所収「補説、司馬承禎による玄宗の受法について」『洞天福地研究』第三号、2012年三月、35～54頁。
- (34) 雷聞『郊庙之外—隋唐国家祭祀与宗教』北京三聯書店、2009年。
- (35) 詳細は『洞天福地研究』の各号に報告がある。
- (36) 「汾陽之龍角山者、天帝降福之庭、高祖用師之道、峰上有華池靈府、下有石穴洞宮、氣接姑射、集神仙之別館、脈通霍鎮、潤珠玉之鄰家。」
- (37) 「霍山」は山西省霍県の東南にあり、創業神話に霍山の神が登場する。玄宗「祠霍山勅」に「河東冀方，其鎮惟霍，神為天吏，山有嶽靈，在昔皇業初興，肇蒙嘉祉」とある。『全唐文新編』卷三十四、421頁。前稿「洞天思想の東アジアへの流伝と平安時代の漢詩文—『本朝文粹』を中心に—」で、この霍山を三十六小洞天之第一たる福建の霍山としたのは誤り。霍山神のことは『大唐創業起居注』卷一が最も本来の姿であろう。「甲子、有白衣野老，自云霍太山遺來，詣帝請謁。帝弘達至理，不語神怪，逮乎佛道，亦以致疑，未之深信。門人不敢以聞，此老乃伺帝行營，路左拜見。帝戲謂之曰：「神本不測，卿何得見？卿非神類，豈共神言？」野老對曰：「某事山洞，山中聞語：『遺語大唐皇帝云：若往霍邑，宜東南傍山取路，八月初雨止，我當為帝破之，可為吾立祠廣也。』」帝試遣案行，傍山向霍邑，道路雖峻，兵枉行而城中不見。若取大路，去縣十里，城上人即遙見兵來。」帝曰：「行逢滯雨，人多疲濕，甲仗非精，何可令人遠見？且欲用權譎，難為之朽，山神示

吾此路，可謂指蹤。雨霽有徵，吾從神也。然此神不欺趙襄子，亦應無負於孤。」顧左右笑以為樂。」

- (38) 明の嘉靖十一年、許安纂修『浮山県志』卷七。浮山県地方志弁公室整理『明清浮山県志』山西出版集團ほか出版、2010年。
- (39) 初（慶唐）觀之東南，其峰峭拔，藤蘿盤屈，素有洞宮，名之珍珠，多歷年所。唐大曆中，嘗勅以玉簡金龍投於此洞。至晉天福間，有奉使新羅者，及至其國，見向之二寶俱汎出水中，既還長安，因表以進之。又其洞之內，每風恬霧霽，往往聞笙簫管磬之聲，若鈞天九成，彷彿在耳。
- (40) 「維大唐先天二年歲次癸丑，七月癸亥朔，五日丁卯，奉誥投龍修功德使道士楊太希，賚送勅賜玄元皇帝法服於此廟，所設齋醮行道五日便迴，五方鎮綵本命文繪錢絹等物，敬造金闕天尊像一所，奉爲太上皇元始天尊像一所，奉爲皇帝二真人爲侍者，奉爲金仙玉真二公主師其像。」『道藏』第十九冊、692頁。
- (41) 太清觀については、雷聞「唐長安太清觀与《一切道經音義》的編纂」『唐研究』第十五卷、2009年、199～226頁。土屋昌明「長安の太清觀の道士とその道教—史崇玄と張万福を中心に」『専修大学人文科学年報』第43号、2013年三月、109～136頁。
- (42) 濱田耕策『新羅国史の研究』「祀典と名山大川の祭祀」吉川弘文館、2002年。
- (43) 周菁葆・邱陵『絲綢之路宗教文化』新疆人民出版社、1998年。
- (44) 東アジアの道教については、遊佐昇・野崎充彦・増尾伸一郎『アジア諸地域と道教』【講座道教】第六卷、雄山閣、2001年。この課題を研究するためには、増尾伸一郎氏の研究成果が重要である。また、「東アジア道教文化圏」を考えようとする大陸の研究者も出ている。孫亦平『東亜道教研究』北京：人民出版社、2014年。