

開元期の長安道教の諸問題

一金仙・玉真公主をめぐる一

土屋昌明

専修大学

はじめに

開元期の長安の道教を理解することは、中国宗教文化史において非常に重要な課題である。また、日中文化交流史からみれば、阿倍仲麻呂や吉備真備・井真成といった遣唐使関連の人びとが住んでいた、最も直接的な地域と時代の問題でもある。

従来、唐代長安の研究において道教への考慮は不十分だったと思われる。それは、唐代の仏教が非常に大きな存在であり、しかも東アジア世界を成り立たせる文化要素において重要なテーマであったため、このテーマへの研究が優先されたことに原因の一つがあるだろう。それに、道教を理解するための基本文献が入手しにくく、かつ文献の成立事情が不明瞭な上に言葉や概念が難解である、という原因もあった。また、唐代の道教の研究が、中国思想史の側面から進められた成果が多かったという点もある。それゆえ、長安という都市における、道教の施設（道観）の存在や機能、道士の宗教文化活動、道教信仰における実際の行為や儀礼といった具体的な問題はあまり探求されず、また靈宝法や上清法など道法の由来をふまえて認識する努力はあまりおこなわれず、神仙や不老不死などの傾向があれば一概に「道教」「道教的」などと認識される傾向が少なくなかった。

しかし、20世紀末から今世紀に入り、基本文献の整理の問題は次々に解決されつつある。具体的な道観の存在と機能についても考慮されるようになってきた（都築晶子 2000, 王永平 2002）。また、都市論のなかに道観を位置づける努力もおこなわれている（妹尾達彦 2003）。さらに、唐代の道士の具体的な問題が解明されつつある。従来の道教史研究をふまえた上で、とくに道士たちの位階の構造とそれに関わる道法の文献の種類およびその史的由来は相当クリアになってきている（小林正美 2003・2008）。また、儀礼の整備とオーソライズの状況も史的に検討されるようになった（丸山宏 2004）。こうした道教研究を今後の唐代長安の研究に吸収していくことが必要だと思われる。

本稿は、唐代の宗教文化のうちで、とくに重要と思われる開元期の長安（部分的

には洛陽)の道教を具体的に理解するために、従来は玄宗を中心に語られてきた長安の道教を、金仙公主・玉真公主らと道教の関わりに軸を移して考えてみたい。金仙・玉真の2公主は唐の睿宗の娘で、玄宗の妹である。李隆基(玄宗)と兄弟仲がよく、皇帝が道教を篤く信仰していたのと同じく、彼女らも道教を崇敬していた。

睿宗は彼女らのために金仙観と玉真観を建設した。金仙はやや早くに亡くなってしまいが、玉真は天宝年間まで活躍した。彼女らは権力の核心近くにおり、この時期の道教の機能をよく体現していると思われる。本稿は、彼女らと道教の関わりを、幼少期の受道の事情から入って、彼女らが本拠とした道観とその周囲の道観の状況、金仙公主の死から窺える道教儀礼と道教文献の問題、玉真公主が修道した王屋山の宗教的な意味、などを考えることにより、唐代開元期の長安における道教の諸状況を具体的に理解しようとするものである⁽¹⁾。

1. 金仙と玉真の生年と受道の年

金仙公主に関する基本史料として、つぎの二つが重要である。

A「金仙長公主墓誌」陝西省の蒲城博物館に現存。以下、「A墓誌」。

B「金仙公主神道碑」同じ博物館に現存。以下、「B碑」。

「A墓誌」は1974年、陝西省蒲城县三合郷武家村の橋陵(睿宗墓)付近で発見された⁽²⁾。墓誌蓋に「大唐故金仙長公主誌石之銘」篆書。墓誌石の外形は、一辺が1.2m、墓誌部分で一辺が1.06mの正方形。全33行、毎行33字。『隋唐五代墓誌匯編』陝西卷第3冊、p.162に拓本写真がある。本稿では拓本を使用。

「B碑」は出土などの詳細は不明である。碑は最近まで屋外に立ったままであったようだ⁽³⁾。『道家金石略』p.118のテキストを使用。

金仙の生年は、没年を「A墓誌」に「壬申の年、建午の月十日辛巳、洛陽の開元観に薨ず。春秋卅有四」とし、「壬申」は開元20年(732)だから、生年は永昌元年(689)である。

玉真の生年は、宋の趙明誠『金石録』(p.498)「唐玉真公主墓誌」に「元年建辰月卒」とあり、『旧唐書』巻83(p.3657)に「薨宝応時」とあるから、没年は宝応元年(762)だと思われるが、享年が不明のため生年を逆算できず、検討が必要である。さきに彼女らの受道の年を決定し、そこから考えたい。

金仙・玉真の入道した時間について、以前の拙稿で扱ったことがあるが(土屋2003)、本稿で若干修訂しておきたい。史料によれば、次のように記録されている。

- ①『冊府元龜』巻53(p.557)に、景雲元年(710)12月、高宗と則天武后を追福するために西城公主(のちの金仙公主)と昌隆公主(のちの玉真公主)を翌年正月に入道させ、長安に道観を作る旨の制を睿宗が出した。

- ②『冊府元龜』同前では、景雲2年(711)3月の制で2公主の改名と道観の名称をその名前からとることをいう。『旧唐書』巻7「睿宗本紀」(p.157)では、二人が法名に改名したのを景雲2年(711)5月とする。
- ③『新唐書』巻83「諸帝公主伝」(p.3656)では、太極元年(712)に二人は道士となり、長安に道観を築いて、史崇玄を師としたとある。
- ④「A墓誌」では金仙は18歳で入道し、23歳で受法したという。
- ⑤「B碑」では金仙は「丙午の歳」に「女道士」となったという。「丙午」は神龍2年(706)である。
- ⑥「玉真公主受道靈壇祥応記」(以下、「祥応記」)に「年甫めて二八、景雲の初めに当って、始めて道を括蒼羅浮真人越国葉公に受く」とある⁽⁴⁾。「葉公」とは、則天武后・睿宗・玄宗に仕えた道士の葉法善である。ここでいう「景雲の初め」を景雲元年(710)と考えれば、受道の師は葉法善ということになる。
- ⑦張万福『伝授三洞経戒法籙略説』(『道蔵』第32冊 p.196, 以下、『道蔵』からの冊数と頁は[32-p.196]のように表示する)に「金仙玉真の二公主は、景雲二年、歳は辛亥に次の春正月十八日甲子、大内の帰真観の中に於て、三洞大法師(中略)太清観主の史尊師(史崇玄)に詣でて道を受け、靈宝自然券を破り、中盟八帙経四十七卷、真文、二籙、佩符、策杖を受く」「先天元年壬子の歳、冬十月二十八日甲子、復た五法・上清経法を受く」とある。これによれば2公主は、景雲2年(711)1月18日と先天元年(712)10月28日に史崇玄に受道した。張万福は当時、2公主の師となった太清観の史崇玄の下にいた道士で、この記事は先天元年12月12日に記した。つまり、公主らが上清法を授かった直後である。張万福は、儀礼の用具や供え物について非常に詳細に記している。これらの点から、その記事は信頼性が高いとみてよい。以上を相互に検討しよう。

①は⑦の前半と一致している。②の『旧唐書』が5月なのは3月が正しいようである。③は⑦の後半の儀礼をさす。そのときはすでに太極から先天に改元していた。

そうすると、⑥の景雲元年の玉真の受道はどう考えたらよいだろうか。二つの可能性がある。一つは、景雲元年に景雲2年以降の2回の受道とはことなる受道儀礼がおこなわれた可能性。もう一つは「景雲の初め」は景雲元年ではなく2年であって、史崇玄による受道を葉法善による受道と書き替えた可能性。

後者の可能性がないではない⁽⁵⁾。というのは、この儀礼の後、先天2年(713)7月3日に史崇玄は太平公主との謀反の共謀で逮捕されたからである。受道の師が謀反者だとすれば、2公主の経歴でその人物の名前を出すわけにいかず、葉法善の名義に替えたという可能性である。

また前者の場合、史崇玄からの受道以前に別の位階を授受したことになる。これは、史崇玄から授かった位階が、景雲2年に「靈宝自然券」「中盟経」「真文二籙」が含まれる靈宝法であり、先天元年に「五法」（靈宝五符・東西禁文・五嶽真形図・三皇内文）および「上清経」という上清法であることからすれば、それ以前に、より下位の道法である三皇法や道德経や正一法の経籙が葉法善から授受されたと考えることができる⁽⁶⁾。

思うに、④によれば、姉の金仙は景雲2年以前に受道しているので、妹の玉真も景雲2年以前に受道をはたして、より下位の道法はすでに授受していたと考えるのがよいのではなかろうか。そうすると、玉真は景雲元年に葉法善に受道し、そのときに「二八」16歳だったということになる。しかし、もしそうだとすると、玉真の生年は695年ということになるが、693年正月（夏正の11月）に、玉真の母である昭成皇后が、則天武後に殺害されているから⁽⁷⁾、この記事と調和しない。あるいは「祥応碑」の「二八」は「十八」の誤りではなかろうか。姉の金仙公主も18歳で受道しているので、妹も18歳で受道したと考えるのは自然である。以上をまとめると、

永昌元年（689）に金仙が生まれる。

長寿2年（693）に玉真が生まれる。

神龍2年（706）に金仙（18歳）が女道士となる。

景雲元年（710）に玉真（18歳）が葉法善に受道（正一法など?）。

同年12月に睿宗が翌年正月の金仙・玉真の受道予定と道観建設を発表。

景雲2年（711）1月18日に金仙（23歳）・玉真の靈宝法の受道を史崇玄が担当

同年3月に金仙・玉真への改名と道観の命名。

先天元年（712）10月28日に金仙・玉真の上清法の受道を史崇玄が担当。

2. 金仙観・玉真観および近接する道観（昭成観・東明観・太清観）

景雲2年（711）3月、睿宗は金仙・玉真のために金仙観・玉真観を置く制を出した。5月には金仙観・玉真観が建設される⁽⁸⁾。これらの道観建設をめぐって、反対する官僚の上申があった⁽⁹⁾。反対する原因の一つは、道観の規模が壮麗で、大きな労働力が必要だったからである。彼女らの道観および近接する昭成観・東明観・太清観はどのような機能があり、どういう関係だったのだろうか。

<金仙観>

金仙観は、皇城の西隣の輔興坊東南隅にあった。「A墓誌」によれば、金仙は「実賦一千四百戸」だった⁽¹⁰⁾。開元18年（730）に皇城の東側の長樂坊に興唐観が造られたが、興唐観と金仙観で皇城を東西にはさむ形になり、両者とも皇城から最も近

い道観として、宮廷との直接的なつながりがあったと思われる。晩唐の杜光庭『道徳真経広聖義』巻1 [14-p.313 上]に、玄宗が『道徳経』の注を石幢四つに造らせ、「左街の興唐観、右街の金仙観に立て、又た諸州の節度使・刺史をして各おの龍興観と開元観の形勝の所に於いて各おの石台を立てて以て不朽に伝えしむ」とある。長安城の左右に鎮座する『道徳経』明皇注の石幢の存在が、金仙観の重要性をあらわしているだけでなく、全国の官制道観のネットワークの頂点にあることを象徴している。これは、玄宗『道徳経』注の完成が開元21年(733)だから、その翌年の開元22年(734)ころのことと思われる。

金仙観と対照されている興唐観は、北側が大明宮に隣接していたため、のちに近道をつくって、行幸の便宜をはかった⁽¹¹⁾。「大唐故尹尊師墓誌銘」によれば⁽¹²⁾、天寶6載(747)に亡くなった尹尊師は、道教儀礼音楽の名人でもあり、宮中の道教の内道場(土屋2007)で国家の安寧を祈祷する道教儀礼である金籙齋や、神々に謝恩して死者を仙界へと救出する羅天大醮などがあると、必ず任に預かった。晩年に興唐観に住んだが、それは「宮闕に近きを取る」つまり興唐観が宮中に近いからであった。このことから類推すれば、金仙観も皇城の西に隣接する道観として、宮廷との往来が盛んだったことが考えられる。

また、興唐観が男性の道士観であるのに対し、金仙観は女冠観だという対称になっている。のちのことになるが、円仁『入唐求法巡礼行記』会昌4年(844)2月条に「二月、右街の金仙観に賀幸したもう。これ女観なり。観中に女道士あり。はなはだ容あり。天子が召見したまいてこころにかなえり。勅して絹一千疋を賜い、遂に中官に宣して観をば修造せしめ内に通ずるに便し、とくに金仙楼を造る。その観は本来、破落せしも、修造して巖麗ならしめ、天子はしきりに賀幸したもう。向後は左街の興唐観に賀幸したもう。これ道士観なり。また〔絹〕千疋を賜いて、特に修造せしめ、銅もて鑄て聖容をば作る。聖容まさに莊校奇絶なり」とある⁽¹³⁾。円仁も、金仙観と興唐観が長安城で左右対称となって男女に配分されていることを認識しているようである。

また円仁の記録によれば、唐末には金仙観が荒廃していたこともわかる。李遠(?~860?)の「隣人自金仙観移竹」という詩からも⁽¹⁴⁾、その状況が窺える。それでも周辺住民の信仰は集めていたらしい。杜光庭『道教靈驗記』「劉將軍取東明観土修宅驗」に、劉將軍という近在の者が、不信心から東明観の土をとって自宅を建造した結果、風狂の病にかかったため、その妻が瞽者の占いに言われて金仙観にお参りし、符をもらってそれを劉將軍の枕元におき、また焚いて水にまぜて飲ませたところ、効き目があった、という故事を伝えている⁽¹⁵⁾。

『唐兩京城坊考』(p.189)には「武宗は会昌中、御容殿を金仙観に建て、宰相の

李徳裕は賛を為る」とある。この「賛」とはおそらく「仁聖文武至神大孝皇帝真容讚」（『李徳裕文集校箋』巻1, p.7）であろう。これもまた、この時期、金仙観が皇帝にちかい立場の道観だったことを示している。

<玉真観>

玉真観は輔興坊の西南隅、金仙観の西側にあった。『唐両京城坊考』（p.189）によれば、玉真観と金仙観の南面は、皇城の安福門と外郭の開運門に通じる街路（安福門街）であり、車馬の往来が激しい繁華な所だった。そのような場所にある女冠観だったから、人の注目を集めたと思われる。張籍（766?~?）の詩に「玉真観」があり、玉真観の内部の女性道士に好奇心を動かされる心理を歌っている⁽¹⁶⁾。白居易（772~846）にはとくに寵愛した女性道士がいた⁽¹⁷⁾。

最近、「唐玉真観女道士尊師董真墓誌銘」が西安市内で出土した（西安市文物管理局蔵）。これは、開元24年（736）8月7日、享年41歳で亡くなった玉真観の女性道士の墓誌銘であり、同時に五方を鎮める「五方真文」の石刻が出土している。

「五方真文」石刻の出土は散見するが、墓誌銘とセットで発掘される例は少なく、詳細な報告が待たれる。

なお、玉真公主の別館が長安南郊外の終南山の楼観という道観に隣接しており、詩人の李白らが立ち寄っている（郁賢皓1997）。ここは玉真が天宝2年（743）に王屋山の靈都観に入ると、楼観に喜捨されたようである。郊外にはほかに、玉真公主祠（延生観）が楼観の近くに、金仙と玉真のために開元期に置かれた仙台観が蒲城にあったようである（樊光春2001, pp.48-49）。また、洛陽の安国観にも玉真の館「九仙公主院」があった。さらに、姚鵠「玉真観尋趙尊師不遇」⁽¹⁸⁾でいう「玉真観」は、その詩で松が院をめぐっていて「山色は楼に満つ」などといっており、詩人が若くして蜀に隠棲していたときに行った青城山の玉真ゆかりの道観であろう。このように、玉真に関連する道観は、長安以外に、終南山・蒲城・王屋山・洛陽・青城山にもあった。

<昭成観>

頌政坊の西北隅、安福門街をはさんで北側の玉真観と向かい合っている。『唐会要』巻50（p.877）によれば、咸亨元年（670）9月23日に太平公主が入道して道士となるために置かれた道観。その後、たびたび改名があり、開元27年（739）に昭成太后の追福のために昭成観とされた。

昭成観の改名について、開元27年につくるのは、『類編長安志』巻5（p.154）もおなじ。ところが『唐両京城坊考』では開元17年（729）につくっており、10年の

誤差がある。思うに、「唐故昭成觀大徳張尊師墓誌銘并序」によれば⁽¹⁹⁾、昭成觀の大徳だった張若訥が開元 27 年 5 月 13 日に死去し、同月 23 日に埋葬されている。もし昭成觀が開元 27 年に改名したとすると、張若訥の墓誌で昭成觀の名称が使われているから、張若訥の死去以前の 4 ヶ月のあいだということになる。それよりは、開元 17 年に昭成太后死去 36 年で昭成觀に改名されたと考えた方がよいと思う。

昭成觀の建築や美術については記録がある。『道教靈驗記』巻 1「上都昭成觀驗」によれば、昭成觀は長安でもっとも巨大な道觀であり、大きな老君像が安置されていたほか、呉道子など当時の著名画家による壁画があったし、同じく巻 8「昭成觀壁画天師驗」によれば、昭成觀の廊下には天師張道陵の壁画があった⁽²⁰⁾。

昭成觀は玉真公主との結びつきが強い。街路を隔てて対面した 2 道觀であるばかりか、昭成觀は昭成太后の追福のための道觀であり、玉真にとっては母親のための道觀である。玉真が道教儀礼に参加する場合には、昭成觀の道士が関与すると考えられる。天宝元年(742)に玉真が終南山の道觀である楼觀において、先祖供養のための道教儀礼である黄籙齋をしたときの記念碑「玄元靈応頌」には⁽²¹⁾、昭成觀の觀主たる蕭口裕の名がみえる。供養の対象には母親も入るはずである。この黄籙齋について、玉真が天宝 2 年(743)に王屋山でおこなった金籙齋でも、昭成觀の管理職たる威儀の元丹丘が建碑を担当している(「祥応記」)。ちなみに元丹丘は、玉真に李白を推薦した道士であり、李白はそれで長安宮中に入るようになる(土屋 2004)。

<東明觀>

『唐会要』巻 50 (p.869)によれば、普寧坊にあり、顕慶元年(656)に孝敬昇儲后が立てた。『唐兩京城坊考』もそれに従い、さらに「規度は西明の制に倣う」つまり西明寺に準じて設計し、殿堂が広くて廊下が長く、凶画彫刻が施され、その規模と出来は比肩できる道觀がなかったという⁽²²⁾。また、觀内には道士の馮黄庭(詳細不明)と李榮(顕慶年間に仏僧と仏道の優劣論を展開した道士)の碑があった。

ここで、東明觀が西明寺に準じて建てられた点に注意すべきである。道教は「東」、仏教は「西」で東西対称の名称になっている(ただし所在地点は東西対称ではない)。西明寺も東明觀と同時の顕慶元年に、高宗と則天武后の間の太子李弘の病氣平癒を祈願して建立された巨大な寺院であり、同一の時期に同様の規格で大がかりな建築をしたのであるから、おそらく東明觀にも太子李弘の病氣平癒を祈願する狙いがこめられていたと考えられる。また、西明寺の設計から東明觀の設計を想定することができるかもしれない。

西明寺の規模については、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻 10 によれば⁽²³⁾、「其の寺(西明寺)の面は三百五十歩、周囲は数里。左右には通衢あり、腹背には塵落あ

り。青槐其の外に列し、淥水其の間に亘りて、臺臺耽耽たり。都邑の仁祠には、此を最と為すなり。而るに廊殿楼台、飛驚して漢に接し(天にとどかんばかりに高い)、金鋪藻棟、眩目して霞に暉く(一面にかがやかしい)。凡そ十院有り、屋は四千余間。莊嚴の盛んなること、梁の同泰(梁代を代表する同泰寺)、魏の永寧(北魏洛陽の永寧寺)と雖も、及ぶ能わざる所なり」とのことである。西明寺は延康坊の西南部にあり、その坊の4分の1の面積に当たる、約12.5万㎡を占有していた⁽²⁴⁾。

東明観がこれと同様な規模を持ち、同数の建築物を擁していたか、不明とせざるをえないが、これに「倣う」という以上、ある程度は共通していたと思われる。また、よく知られているように、西明寺の設計は日本にも将来され、奈良の大安寺の伽藍設計に参照されているので、東明観の設計を考えるには、奈良の大安寺の設計を参照できるかもしれない。『本朝高僧伝』「道慈伝」に次のようにある。「聖武天皇天平九年(737)、帝将に大官寺を新たにせんとして、詔を下して伽藍の制式を覓むるに、時に知る者無し。道慈奏して曰く、臣僧中華に在りし時、西明寺を見て、私かに念ずらく、異日帰国し、苟も盛縁に逢えば、当に此を以て則と為すべしと。諸堂の規を写して、巾笥に襲蔵す。今陛下の聖問は、実に臣僧の先抱なり、と。図を以て上進す……。十四年を歴て成り、額を大安に賜い、慈に勅して主席たらしむ」。

建設がこのような事情であることをふまえれば、東明観が唐王朝と密接につながっていることがわかる。玉真公主当時の状況で、それが最もよく見て取れるのは、東明観の道士の孫文儻の事例である。従来この道士が重要であることは、若干の史料から窺えた。最近、新たにこの道士の墓誌銘「東明観孫思墓誌」(以下、「孫墓誌」)が出土・発表されたので(賈梅 2004)、従来の史料と総合して検討することができるようになった。

「孫墓誌」によれば、孫文儻は玄宗の先天2年(713)10月9日に「春秋六十有三」で亡くなっているから、永徽2年(651)の生まれである。乾封2年(667)に「年甫十六」で勅を奉じて入道し東明観に住んだ。その後、長寿年間(692・693)に四川の青城山で「三洞具法」つまり上清位までの法籙をすべて受けおわった。万歳通天元年(696)4月に勅を奉じて洛陽の明堂で御進講、景龍2年(708)4月に勅を奉じて甘露殿(長安城宮城の内廷の奥の殿堂)で仏道の優劣を仏僧と議論、景龍3年(709)2月に勅を奉じて太白山と昆明池で金竜玉璧を投げる儀礼(投龍簡)、景雲元年(710)8月に勅を奉じて嵩山と北邙山老君廟で金籙齋などを挙行政した。この間、万歳通天2年(697)にも、勅を奉じて泰山にて行事(おそらく金籙齋)、天尊像と二真人像を造っている⁽²⁵⁾。以上の事情から、この道士が則天武後の信任を得て、睿宗もそれを継承していることがわかる。

道教經典の一切経音義に附録した『一切道経音義妙門由起』の序文[24-p.722

下]に、玄宗がいう「諸観の大徳」⁽²⁶⁾のひとりとして孫文儒の名がみえるが、ここでは東明観ではなく「太清観法師」となっている。同じ序文に東明観主として寇義待（詳細不明）という道士の名がみえ、この文を撰した史崇（＝史崇玄）は太清観主だったから、おそらく誤りなからう。つまり孫文儒は晩年、太清観の道士として、金仙・玉真の受道儀礼をおこなった史崇玄や張万福とともに、国家事業としての一切道経の編纂・校訂の仕事に預かっていたのである。

このあと、前述のように、史崇玄は先天2年（713）7月3日に謀反のかどで逮捕され、太清観は廃止された。孫文儒はその直後、同年10月9日に亡くなっている。それなのに立派な墓誌銘が刻され、赫赫たる経歴が伝えられたということは、史崇玄に連座せずに済んだことを意味する。つまり、太清観の道士で史崇玄に協力していた道士でも、必ずしも連座で処罰されたわけではないことがわかる。

また、『一切道経音義妙門由起』の序文にみえる長安の道観は、太清観・東明観・玄都観・宗聖観である（他所では洛陽の福唐観と絳州の玉京観）。このうち宗聖観は長安城内ではなく終南山の楼観にある。一切道経の保管場所としては、規模が大きくて朝廷にも近く、かつ由来も一切道経と一致する東明観が最適ではなかったかと想像される。敦煌本 S.1513「一切道経序」によれば、一切道経は太子李弘が上元2年（675）に病没したのを哀悼して、高宗の勅命で編纂されたのであった。これについても、道教の東明観と仏教の西明寺が対称的に位置づけられているように思われる。西明寺の一切経「西明寺蔵」は、唐代において最も先んじて仏教經典を収蔵した文庫であり、高宗は勅を下して、盛大な儀礼をもって玄奘を慈恩寺から西明寺に迎えて訳経にあたらせた⁽²⁷⁾。

「孫墓誌」には、孫文儒が景龍2年（708）4月に勅を奉じて甘露殿で仏僧と優劣を議論したことが特筆されているが、これは東明観の境内に、やはり仏道論争で活躍した道士の李榮の碑が立っていることを想起させる。『道教靈驗記』「木文天尊見像驗」[10-p.814 上]には、開元7年（719）のこととして、次のような故事を載せる⁽²⁸⁾。四川の寺の柱から切り出された天尊が長安の玄宗の内殿に進められた後、東明観に安置され、公開された。天尊は寺の柱から切り出されたのだから維摩詰像だと仏僧たちが主張して、道観にあることを非難した。玄宗は、天尊の冠が維摩詰ではなく太一天尊のものだと鑑定して、引き続き東明観に置かせた。そのため西明寺の僧徒は夜間にそれを盗みだしたが、天尊をかついでいくら歩いても、東明観の前にたどりついてしまうため、全員逮捕された、という。この故事と、「孫墓誌」の仏道論争の記録、境内の李榮碑の存在をあわせ考えると、東明観は、西明寺を代表とする仏教側との仏道論争における道教側の代表の役割を担っていたと思われる。

＜太清観＞

金城坊の東南隅にある開善尼寺の北にあった。いつから設立されたか不明。『唐兩京城坊考』によれば、安樂公主の居宅だったが、武延秀が誅殺されたあと、勅命で道士の史崇玄が住持した。史崇玄は先天2年（713）に謀反によって誅殺され、太清観も廃止された、という（p.224）。この記述だと景龍4年（710）ころに安樂公主宅に太清観が設置され、史崇玄が住持したようである。しかし、『旧唐書』巻191「方伎伝」（p.5099）では、李嗣真という者が太清観で章懐太子作の「宝慶楽」を演奏し、その曲の「哀思不和」に驚いたが、数日後、章懐太子は則天武后から謀反の嫌疑をうけて庶人に廃されたという。これは調露2年（680）のことであり、これより以前から設置されていたことになる。

前述のように、金仙・玉真の受道儀礼と玄宗による一切道經の編纂には太清観の史崇玄と張万福が携わった。

太清観の史崇玄は重要人物だが、詳しい履歴は不明である。太平公主と密接な関係があったようで、鴻臚卿という皇城内の役職を授かり、紫衣を着て象牙の笏を持ち、宮人しかもてないはずの魚の形の玉符を帯びて、宮中に入出入りする際には、みな道をよけた、という⁽²⁹⁾。『新唐書』巻83によれば、金仙観と玉真観を建設するにあたって、日に1万人もの建設要員を管理する仕事を詔によって史崇玄が担当していた。それで、仏僧らは大規模な道観建設に反対し、段謙なる狂人を雇って承天門に乱入させ、太極殿にのぼって天子と自称させたいと、その狂人に史崇玄のさしがねだと自白させた。僧によるこの謀略は史崇玄を陥れることにはならなかったが、結局、太平公主が李隆基（玄宗）側に敗れると、史崇玄は誅殺された（p.3657）。

張万福の経歴も不明だが、撰述に次のものがある。

『洞玄靈宝無量度人經訣音義』[2—pp.527～] 所属の肩書きなし

『三洞衆戒文』[3—pp.396～] 太清観道士

『洞玄靈宝三師名諱形状居観方所文』[6—pp.754～] 太清観道士

『三洞法服科戒文』[18—pp.228～] 太清観道士

『洞玄靈宝道士受三洞經誡法籙摺日曆』[32—pp.182～] 清都観道士

『伝授三洞經戒法籙略説』[32—pp.184～] 所属の肩書きなし

前述のように、『伝授三洞經戒法籙略説』は、金仙と玉真の先天2年（713）の受道の模様を記しているもので、その直後の成書である。また、『洞玄靈宝道士受三洞經誡法籙摺日曆』によれば、張万福が道観に入ってから50年すぎ、また度師のもとで正規の道士になってから40年余り経ったと述べている。丸山宏氏は、この『洞玄靈宝道士受三洞經誡法籙摺日曆』と、金仙・玉真の受道に言及した『伝授三洞經戒法籙略説』がともに受道のための文献である点に着目して、両者をセットにして考察

し、後者が先天2年の成書であるから、張万福は先天2年(713)ころに50歳以上の年齢だったと推定、かつ直後の史崇玄の謀反に関わって、誅殺された蓋然性が高いと考え、生存年代をかりに650?~713?としている(丸山2004)。この推定に賛同したい。思うに、『一切道経音義妙門由起』序文で、協力した道士のうち張万福を筆頭にしている点から、張万福は当時すでに道教学の大家という評価を得ていたはずである。その『一切道経音義』の一つだったと思われる『洞玄靈宝無量度人経訣音義』をみれば、経典からの的確な引用と音釈から成っており、積年の研究の成果であることが見てとれる。こうした事象は、当時、張万福が相応の経験を積んでいたことをあらわしている。また、撰述には太清観の所属が書かれているが、杜光庭や宋代の儀軌書が張万福の言葉を引用する際には、多くの場合「清都観」道士と記している。また、前述のように、東明観の道士だった孫文儒は、やはり『一切道経音義妙門由起』序文では太清観の道士と記録されながら、彼のアイデンティティは若い時からの住持先である東明観だったと思われ、太清観が廃された後には、また東明観に戻っている事実がある。これらのことから、張万福はさきに清都観に住持し、道教学の専門家として認知されてから太清観に招かれ一切道経音義その他の仕事にあたったと思われる。また、史崇玄の謀反の嫌疑に連座しなかったこともありえる。ただし、開元期の彼の動向の裏付けはとれていない。

『一切道経音義妙門由起』序にはほかに、太清観の道士として劉静儼・田君指・阮孝波・孫文儒・時居貞・単大易・高貞一・張範・田克勤・范仙厦という名前がみえる[24-p.722下]。このうち、前述の孫文儒以外の道士は管見には触れていない。また、睿宗「賜岱岳観勅」(『全唐文』巻19)に楊太希という太清観道士がみえる。「岱嶽観碑」(『道家金石略』p.100)「楊太希造元始天尊像記」(同前 p.102)によれば、楊太希は景雲2年(712)6月に泰山で、先天2年(713)に済源の済瀆廟で祭祀をおこなっている。太清観は、場所も安福門に近く、皇帝と直結した、いわば内道場の役割をはたしていたといえる。

3. 金仙の死と道教儀礼

金仙の生前の仕事として、仏教の関わりで、開元18年(730)に、現北京郊外の雲居寺に仏教の大蔵経を下賜し、寺領として土地を寄進することを奏上したことがある。この点は、塚本善隆(1935)、気賀澤保規(1996)が詳細に検討している。それによれば、金仙公主の雲居寺に対する措置は、

○「大唐新旧訳経四千余巻」(開元一切経)を石経の原本として下賜。送経の使者に長安崇福寺の智昇を任命する。

○范陽県東南五十里の上堡村趙襄子淀中の「麦田荘」と「果園」、雲居寺に隣接

する山林「環山林麓」を寺領として寄進。

○雲居寺第五世当主の玄法（法公）に、下賜の一切経を毎年「通転」することを委ねる。

以上の3点については「なぜ金仙公主がこのような措置を与えたのか、実際のところははっきりしない。彼女が当地に足を運んだ形跡も認めがたい」（気賀澤 1996, p.67）。加地有定氏は、雲居寺石経山の頂上に金仙の建てた供養塔が2基あったという、明の周忱『雙崖集』の記事および松本文三郎「支那の石経」（『宗教研究』第3年第9号、大正7年）によって、2基の供養塔は殺害された母親（昭成太后）および同時に殺害された劉皇后の供養ではないかと推理している（加地 2005, p.74）。この問題は興味深いが、さらに検討するには史料が限られており、今後の研究にゆずるしかない。

本稿では、金仙の道教信仰にかかわる史料をとりあげて、当時の道教の一端を考えてみたい。

「A墓誌」によれば、金仙は開元20年（732）に洛陽の開元観で没し、開元24年（736）に、蒲城にある睿宗の橋陵に陪葬された。『唐両京城坊考』は金仙のいた開元観を長安にあったとしているが、李健超氏の増訂本で洛陽の道德坊にあったことが指摘されている（p.173）。また、「京都に於いて道館を双建す」とあり、その一つは「伊水」（洛陽の川）をのぞむ、とあるから、洛陽の開元観は長安の金仙観とセットで設置されたようである。『唐会要』巻50によれば、洛陽の道德坊には隋の秦王浩の邸宅があり、そこに太真観のほか、景雲元年（710）に道観が設置され、開元5年（717）に金仙が住持して女冠観となり、開元10年（722）に都元観となったとするが、それらと開元観の設置とは記述に矛盾がある。

ところで「A墓誌」は妹の玉真がみずから筆を執ったものである。その書は、端正にして優雅な書であり、この時代の女性の書として珍しい。さらに言えば、玉真の教養の高さを示すのみならず、この書によって、唐代の皇室女性が男性と同様な書法の修練を積んでいたことがわかる⁽³⁰⁾。

本稿で注意したいのは、金仙の埋葬にあたっては、この墓誌と同時に、符籙文と鎮文が刻された刻石が埋葬されていた点である⁽³¹⁾。この刻石は墓誌状で、表面の符籙文と楷書の鎮文と左右に人物像が線刻されている（図1、白黒反転）。この刻石の発掘報告はおこなわれておらず、光緒27年（1901）成書の葉昌熾『語石』巻5に金仙の符籙に言及しているから、19世紀に出土したものである。現在は蒲城博物館に原物が展示されている。これについて、加地2005が、ほかの同様な刻石（「鎮墓石」）とともに詳細に検討を加えている（「A墓誌」および刻石の拓本写真も載せる）。

加地氏によれば、この刻石から、金仙が「上清大洞三景法師」だったこと（この

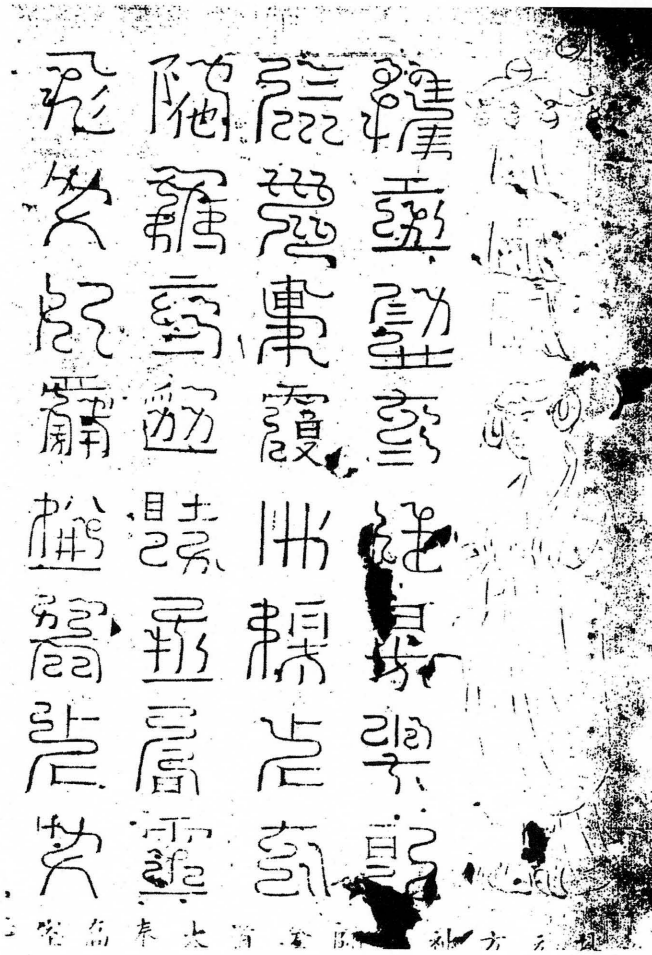


図 1

点は他の史料にみえない)・金仙の本居は長安輔興坊の金仙女冠観だったこと・金仙の名前は「無上道」とされていたこと、などがわかるとし、さらに、鎮文と符籙文について、ほかの史料を総括して次の点が判明したとする。

- 「鎮墓石」は景龍2年(708)に埋葬された艶王妃崔が初出で、景龍から開元のものも多く、墓主名が判明する10人の石のうち8人が皇族か外戚だと確定できる。
- 金仙の鎮文は『太上洞玄靈宝滅度五鍊生尸妙経』(以下、『五鍊経』)の「靈宝黒帝鍊度五仙安靈鎮神五気天文」である。
- 鎮文は黄籙齋のプログラムを反映している。
- 符籙文は『靈宝無量度人上品妙経』(以下、『度人経』)巻1「元始靈書中篇」と題される「大梵隠語」である。

金仙の場合は、北方黒帝にむけた刻石しか発見されていないが、ほかの例及び『五鍊経』の体例からして、東方・南方・西方・中央の刻石もあったはずである。これらに刻まれた符籙文は、元始天尊の命令として、各方角の神々にむけて、死者の肉体と靈魂が安静であるよう守護せよと告げた「符命」である。死者は死後世界（地獄）から救出されると、「南宮」あるいは「天府」という場所に行き、そこで神仙による鍊りなおし（「鍊度」）をうけ、将来には人間世界に更正すると信仰された⁽³²⁾。そのためこの符籙文は、非常に重要な宗教的な役割がある。

以上の点と、上述の金仙・玉真らと関係の深い道観、とくに太清観の状況を総合すると、『五鍊経』を使った当時の皇族の葬儀には、太清観や東明観にいた道士の儀軌、とくに張万福の儀軌書が反映しているのではないかと想像される。

第1に、張万福は『靈宝五鍊生尸齋儀』という、『五鍊経』による儀礼の解説書を書いていたことが、南宋の蒋叔輿編次『无上黄籙大齋立成儀』巻16 [24-p.722]の引用から知れる⁽³³⁾。

第2に、張万福は『洞玄靈宝无量度人经訣音義』[2-p.527]を撰しており、ここでは『度人经』にある「大梵隠語」を誦する際の存念法を解説し、「密呪」も掲載している。本書は、前述のように、張万福が太清観で一切経音義の制作に関わった事情からして、当時の一切経音義の一つである。だとすると、皇帝が勅命で作らせた解説書を、皇族の儀礼で使用したと考えるのが自然である。ほかにも、撰者不明の『洞玄靈宝度人经大梵隠語疏義』があり、「大梵隠語」の詳細な解釈がおこなわれているが、明の『道蔵目録詳注』では、これも張万福の撰とし、靈宝经を研究した福井康順（1987, p.355）もそれに準じている。

第3に、上述のように、太清観は内道場に準じる道観であり、皇族および朝廷との関連は密接である。張万福が公主の受道にかかわる立場であれば、皇族の埋葬に関する儀軌書の注釈に携わるのも理解できる。

次に符籙文について検討したい。符籙文のうち、中央以外の東西南北の天文は『度人经』の「大梵隠語」にもとづく。『度人经』は「召真章」で死者救済における符の重要性を主張している（丸山 2006）。それをうけて『五鍊経』以外の種々の文献でも扱われており、篆書のような奇妙な文字と楷書を対照できる。また、東西南北中央の鎮文は『五鍊経』にしかみえないが、これは刻石にも楷書で刻まれており、『五鍊経』とよく一致する。また『五鍊経』のテキストは『道蔵』本と敦煌本の2種類あるが、全体的にみると両者にはかなり違う成分があるものの、鎮文は両者よく一致していて問題ない（敦煌本にも P.2865 と S.298 の2種あるが、前者が符籙文を備えてまとまっている（図 2））。わかりにくいのは中央天文の符籙文である。中央天文は「大梵隠語」ではないので、その符籙文も「大梵隠語」を使って解読できない。

乙受度五仙鍊形託尸幽戸中房輓經太上清信
 衆真所明地鄉開通万神經營尸安魄鎮億劫長
 寧道成去世奉以雲軒一如明真依舊驛呈軍使
 埋文土中

靈寶皇帝鍊度五仙安靈鎮神中元天文



図 2

そのため、ほかの文献にあたらなければならない。今回、参考にしたのは次の 8 種である。

- ① 張確夫婦墓出土の中央鎮墓石(羅偉先 1990)。埋葬年は北宋の元祐 8 年(1093)。これには、符篆の中央天文と楷書が刻されており、「黃中樞炁，統撰無窮，鎮星吐輝，流煉神宮」とよめる。
- ② 南宋の金允中(13 世紀初～中頃活躍，丸山 2004-2)『上清靈寶大法』卷 18 [31-p.455 下]「玉文真篆品」に「大梵隱語」とともに載せられ、「太上靈寶大羅之天自然玉字黃帝一炁天文」と題されて符籙文があるが翻訳はない。金允中は「本法には此の中央符無し。別本をば此に収入す」とコメントしている。つまり金允中がみた「大梵隱語」にも中央天文は付属していなかったのである。
- ③ 寿王第 6 女墓出土の中央鎮墓石(「西安南郊龐留村的唐墓」『文物參考資料』1958 年 10 期，西安碑林藏)。死亡年は至徳 2 年(757)，埋葬は至徳 3 年(758)。符籙文があるが翻訳はない⁽³⁴⁾。
- ④ 「靈寶黃帝鍊度五仙安靈鎮神中元天文」(王育成 1991)。この中央鎮墓石の出土状況や墓主などの詳細は不明。
- ⑤ 中宗墓(定陵)出土の中央鎮墓石(姜捷 2003)。墓主は中宗皇帝，埋葬年は景雲元年(710)11 月。符籙文があるが翻訳はない。

- ⑥ 敦煌本『五鍊經』P.2865。符籙文はあるが翻訳はない。
- ⑦ 杜光庭『太上黄籙斋儀』卷 57 [9 - p.374 上] の「八天真文」に東西南北中央の「玉文」とその翻訳を載せ、「中方玉文」を「黄中總氣，統撰無窮，鎮星吐輝，流鍊神宮」につくる。本書は唐の昭宗大順 2 年 (891) の成書 (胡孚琛 1995, p.305)，それまでの黄籙斋の儀軌を杜光庭が編集したもの。
- ⑧ 『道蔵』本『五鍊經』[6 - pp.259~]。『道蔵』は明代の印刷にかかるが，テキストがいつごろのものを伝えているのか不詳。

以上のうち，①は楷書と符籙文が同一平面に刻された出土 1 次史料であり，時期も明確なので，これを便宜的に左軸にして，その右に①～⑧を順にならべたのが表 1・表 2 である。この表から，次のいくつかの点に気がつく。

第 1 に，①②③はよく似ており，④⑤⑥は驚くほど相似している。しかし，この 2 グループには文字の違いが存在する。前者で「神」にあたる字は後者では前者の「煉」字と相似する。したがって，この 2 グループは違う系統だと思われる。

第 2 に，⑤中宗墓と⑥敦煌本は完全に一致している。⑤中宗の埋葬は景雲元年 (710) 11 月，金仙・玉真の第 2 回の受道と道観建設を発表する直前である。その

表 1

	① 敦煌本(1900)	② 敦煌本(1900)	③ 敦煌本(1900)	④ 中宗墓(710)	⑤ 中宗墓(710)	⑥ 敦煌本(1900)	⑦ 敦煌本(1900)	⑧ 道蔵(1600)
玉								
中								
統								
玉(宗)								
統								
玉								

表 2

	① 唐高宗(649-683)	② 唐高宗(649-683)	③ 唐高宗(649-683)	④ 唐高宗(649-683)	⑤ 唐高宗(649-683)	⑥ 唐高宗(649-683)	⑦ 唐高宗(649-683)	⑧ 唐高宗(649-683)
道								
星								
仁								
律								
文								
律								
律								
律								

埋葬で使われた『五鍊經』は、太清觀や東明觀など内道場に準じる道觀に収められていたものであろう。それが敦煌本と完全に一致するということは、敦煌本が高宗から睿宗・玄宗初期の一切道經の系統にあるものだということを示しているのではなかろうか⁽³⁵⁾。④の詳細は不明だが、やはり高宗の一切道經の系統であり、その埋葬年は中宗と近い時期、景雲から開元ではなかろうか。

第3に、はじめの8字はどれも相似しているが、後半の8字では⑦および⑧がほかと文字の食い違いをみせる。たとえば、「鎮」にあたる⑦の字は「流」にみえる。⑧の後半にも混乱がみられる。ただし⑦の後半は4字ずつ前後が逆転しているのであり(張勛療・白彬 2006, p.1577)、じつは①②③と同系統であろう。そうすると、③の至徳年間から杜光庭を経由して北宋の張確夫婦墓そして南宋の金允中は同系統の符籙文を使っていることになる。③の至徳年間の符籙文がその後の經典と同一なのは、天寶7年(748)に玄宗の勅命であらたに一切道經の写經と全国への分配がおこなわれたが⁽³⁶⁾、それと関連があるのかもしれない。

第4に、張万福の『靈宝五鍊生尸齋儀』の佚文をみてみよう。張万福は「黄中土

気、総統衆靈、鎮星吐精、流鍊神形」につくっている。第7字と第8字を「衆靈」につくるが、⑤⑥の当該字をみると、第7字に「衆」の「皿」「人人人」が確認できる。①②③⑦の第7字は「無」の篆書形に近い。⑤⑥の第8字は篆書形と比較した場合、「窮」には全く似ていないが「靈」には近い。もし第8字が「靈」ならば、押韻の関係から第16字は「形」とみるべきである。

要するに、④⑤⑥の字形は張万福の翻訳の佚文により近いようだ。確実に古い⑤⑥と唐末の⑦とは相違があり、唐末以降はこの⑦の符籙文と翻訳が主流となった。⑤⑥と⑦の間には系統の違いが存在する。だとすれば⑤⑥を解説するのに⑦の杜光庭の翻訳に全面的に依拠することはできない。

次に「中央天文」の楷書の翻訳をたどっておきたい。杜光庭の翻訳は同じ『太上黄籙斋儀』巻54 [9-p.355 下]にある「真文赤書安鎮法」にみえる「中央玉字」の「中央總靈，黄上天元，始生五老，中皇高尊，黄中總氣，統撰無窮，鎮星吐輝，流鍊神宮，勅撰北帝，過塞鬼門，剪除不祥，莫有当前」の第5～8句と同じである⁽³⁷⁾。これは『靈宝玉訣経』が出典と明記されている。しかし、『靈宝玉訣経』と同じ經典と思われる『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』[6-p.187 中]にある「中央黄天真文赤書玉訣」の楷書は「中央總靈，黄上天元，始生五老，中黄高尊，撰炁監真，總領群仙，典録玄凶，宿簡玉文，催運上炁，普告万神」となっており、かなり異なる（同文が『无上秘要』巻24 [25-p.69 中]にもみえる）。また似た文は、劉宋の道士で道教齋儀の整理につとめた陸修静（406～477）の『太上洞玄靈宝授度儀』で、弟子が靈宝法を奉受する際に、机上の『靈宝五篇真文』にむかって唱える五方の「衛靈神呪」の「中方」の冒頭にみえる [9-p.843 下]。古い順に整理してみると、

A『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』巻上 [6-p.187 中] (『无上秘要』[pp.25-69 中])

「中央總靈，黄上天元，始生五老，中黄高尊，撰炁監真，總領群仙，典録玄凶，宿簡玉文，催運上炁，普告万神」

B『太上洞玄靈宝授度儀』[9-p.843 下]

「黄中理炁，統撰玄真。鎮星吐輝，流棟九天。開明童子，一十二人。元氣陽精，焰上朱煙。同照一室，及得我身。百邪摧落，殺鬼万千。中山神呪，普天使然。五靈安鎮，身飛上仙。」

C張万福『靈宝五鍊生尸齋儀』（佚文）[9-p.473 下]

「黄中土氣，総統衆靈，鎮星吐精，流鍊神形」

D杜光庭『太上黄籙斋儀』巻54 [9-p.356 上]

「中央總靈，黄上天元，始生五老，中皇高尊，黄中總氣，統撰無窮，鎮星吐輝，流鍊神宮，勅撰北帝，過塞鬼門，剪除不祥，莫有当前」

E 杜光庭『太上黄籙齋儀』卷 57 [9-p.374 上]

「黄中總氣，統撰無窮，鎮星吐輝，流鍊神宮」

F 張確夫婦墓

「黄中総炁，統撰無窮，鎮星吐輝，流煉神宮」

G 蔣叔輿『无上黄籙大齋立成儀』[9-p.474]

「黄中理氣，統撰無窮，鎮星吐輝，流鍊神宮」

D『太上黄籙齋儀』卷 54 およびそのもととなった A『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙經』卷上の当該部分の別の呪文には「中山神呪，召龍上雲。制会黄河，九水河源。…」という部分があり，この「中山神呪」とは，「中央真文」の呪文をいう。ほかの方角ではそれぞれ「東山神呪」「南山神呪」などとみえる。B『太上洞玄靈宝授度儀』に同じ神呪の名称がみえており，『靈宝五篇真文』に関連して，同様な神呪を唱えることがわかる。したがって，『五鍊經』は B の当該部分を取りだして⁽³⁸⁾，中央黄天の赤書玉訣を代表させたということなのであろう。ただ，『五鍊經』は六朝時代の古い靈宝經典ではあろうが，その「中央真文」の翻訳は杜光庭のものであって，本当に六朝時代のものを伝えているか（「中央真文」の読み方が B と同じなのか），その符籙文が読めない以上，確証はない。

では，その杜光庭はどういう態度で『五鍊經』の真文を翻訳したのか。E『太上黄籙齋儀』卷 57「八天真文」の序に張万福の『儀軌』を引用している。張万福は「諸天の隱語，八会の玉文は，元始天尊の香林園中に於いて上智童子の為に説きし所なり。下に五苦を抜して遍く九幽より拯う。遷神儀中に於いて石に刊して行用す」という（「諸天の隱語」つまり「大梵隱語」と，「八会の玉文」つまり「八天真文」のうちの「中央真文」）。そして，この文は『五鍊經』冒頭に「天尊は時に長樂舎の香林園中に於いて七千二百四十童子を教化し，法事の粗あら悉きしに，上智童子と輪天童子等，前進して礼を作して上白す…」とあるのを承けている。つまり，「大梵隱語」と「中央真文」から成る『五鍊經』のことをいっている。

杜光庭はこれに対して「今は則ち黄籙齋壇に宜しく此の文を用うべし」という。ここの『儀軌』とは，張万福撰『靈宝五鍊生尸齋儀』をさし⁽³⁹⁾，杜光庭は，この「八天真文」を張万福の『靈宝五鍊生尸齋儀』とちがって，その玉文を黄籙齋の壇の周囲に設置せよといっていると解される。つまり杜光庭は，本来は鍊度に使うはずの真文を，黄籙齋壇の鎮護に使うよう変更している。したがって，『太上黄籙齋儀』卷 57 の「八天真文」は本来の鍊度のためではなく，改変されている可能性がある。これは，符籙文による救済が宋代には失効して鎮墓に変わったという説（Carole Morgan 1996）と軌を一にする。

蔣叔輿編次『无上黄籙大齋立成儀』卷 16 の張万福『靈宝五鍊生尸齋儀』の引用（前出）は、杜光庭の提出する翻訳と一致しない。『无上黄籙大齋立成儀』のその部分は、黄籙齋を建てるときに五方真文を設置して読み上げる次第で、杜光庭の中央真文の翻訳を使っているが、張万福の翻訳を注の形で示して「此れ（杜光庭の中央真文）と同じからず、当に考うべし」と判断を保留している。ここの五方真文は『五鍊経』に出ると明示しており、杜光庭が『五鍊経』を黄籙齋儀に使っておりながら、その文が張万福の説と異なっている点に疑問を付しているのである。

杜光庭による改変の可能性があるにせよ、「中央天文」は『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』『元始五老赤書玉篇真文天書経』など古い靈宝經典をもとに、『五鍊経』のために抜粋されたものではあろう。唐代には張万福と杜光庭のあいだで解釈に食い違いがあったわけで、それを明確にしていくことが、本稿の問題とする時期・地域の道教の理解にはもっと必要である。

4. 玉真と道教經典

上に敦煌本『五鍊経』が高宗の一切道経の系統である可能性を示したが、玄宗の開元時期に一切道経が写経されていたことが敦煌本の題記などからわかる。それは次のようである（王卡 2004, p.23）。

- P.2457『太上正一闕紫録儀』開元 23 年（735）9 月に洛陽の弘道観で写経。
- P.2354『大唐開元立成投龍章醮威儀法則』開元 23 年の写経だと思われる。
- P.3725『唐玄宗老子道德経注』開元 23 年に写経。
- S.2506B→P.2810A+S.2506A+P.4073+P.2810B→P.2380『通玄真経』（『文字』）
開元 27 年（739）2 月に写経。

玉真のおこなった事業として、一切道経の校訂の仕事がある。この点は従来、指摘されていないので、ここで紹介しておきたい。

開元 24 年（736）に玉真は、經典の整理校訂を指揮したようである。「王屋山劉若水碑」（『道家金石略』p.144）によれば、泰山を中心として活動していた道士の劉若水に、「開（元）廿四載に至って、道門威儀使は玉真公主の教えを奉じて、中岳興唐観に詣って経籙を校定するを請う」という。ここにみえる「道門威儀使」は、おそらく「東京道門威儀使聖真玄元両観主」の張探玄だと思われる。「張探玄碑」（『道家金石略』p.136）によれば、張探玄は天師道の鼻祖たる張道陵の子孫とされ、晩年に玉真の王屋山の奉仙観建設に携わり、天宝元年（742）7 月に享年 74 歳で亡くなった。「道門威儀使」は、朝廷が道観や道士を管理するために道士のなかから抜擢した管理職である（『冊府元龜』卷 54）。つまり張探玄は管理職として、玉真からの求めを奉じて、劉若水に指示して開元 24 年（736）に嵩山において道教經典の写経事

業に携わらせたのだと解釈できる。敦煌 P.2457『太上正一閱紫録儀』には、開元 23 年 (735) 9 月に「河南府大弘道觀」で玄宗のために一切經を写經した題記があることから、この時期に洛陽でも一切經の写經事業があったことがわかる(雷聞 2006)。張探玄と劉若水の携わった写經事業はこれと関連がありそうである。

また、彼らはともに王屋山の玉真の道觀設置に関わっているから、この写經事業もあるいは王屋山の道觀に納める經典ではなかろうか。そこで注目されるのが、劉若水が泰山にいたときの經典の授受である。「王屋山劉若水碑」によれば、劉若水は開元初年に東嶽任尊師(詳細不明)に靈宝法である「洞玄中盟八景之要」を授かった後、泰山の日觀台に 10 年いて、それから茅山の任尊師(詳細不明)に認められ、「靈飛六甲・豁落七元・八籙秘文・大洞真要」など上清法を授かったという。それから玉真の写經事業に携わるわけである。ところで、天寶 2 年 (743) に王屋山で玉真がおこなった道法を「祥応記」があげており、そこにも「靈飛六甲」「豁落七元」の名がみられる。

このうち「靈飛六甲」は、現在みられる『道蔵』にある二つの『上清瓊宮靈飛六甲左右上符』『上清瓊宮靈飛六甲籙』と関連すると思われる。これらは同一經典のバリエーションと思われるので、さしあたり総括して『靈飛六甲經』とっておく。『道蔵』本の『靈飛六甲經』は、六十干支の日ごとに瞑想する玉女の姿と名前と呪文が列挙されている。『靈飛六甲經』は『真誥』卷 14 で陶弘景が「このことは『靈飛六甲經』にあり、許長史が書き出した」と注を付けていることから、古い上清經典の一つであることがわかり、『漢武内伝』(『太平広記』卷 3)にも、西王母が授けた十二事の一つに『靈飛』がみえる。

ところが『道蔵』本とは異なる『靈飛六甲經』のテキストが、乾隆 33 年 (1768)、惠安の曾恒徳が撰集した法帖『滋蕙堂墨宝』第 3 にみえる(図 3)。そればかりか、その写本が存在する(図 4)⁽⁴⁰⁾。写本で伝わった部分は一部だが、法帖と写本が一致する部位の文字を比較すると、文字も書風も完全に一致するから、両者は同一のテキストである。写本の書風は流麗な写經体で、玄宗の臣下である鍾紹京の書と伝えられている。写本は一部にすぎないが、法帖はかなりの字数になり、巻末に「大唐開元廿六年太歳戊寅二月己亥朔一日、大洞三景弟子玉真長公主奉勅檢校写」とある。つまり、この『靈飛六甲經』は開元 26 年 (738)、前述の劉若水らが玉真の写經事業に携わった 2 年後に写經されたものなのである。これがはたして、劉若水が茅山の任尊師から授受した『靈飛六甲』や、玉真が使ったものと直接関連するかは不明であるが、少なくとも当時の写經の実物資料として貴重であろう。

行此道忌滯汙經死喪之家不得與人同牀
 寢衣服不假人禁食五辛及一切肉又對近
 婦人尤禁之甚令人神喪魂亡生邪失性災
 及三世死為下鬼常當燒香於寢牀之首也
 上清瓊宮玉符乃是太極上宮四真人所受

図 3

行此道忌滯汙經死喪之家不得與人同牀
 寢衣服不假人禁食五辛及一切肉又對近
 婦人尤禁之甚令人神喪魂亡生邪失性災
 及三世死為下鬼常當燒香於寢牀之首也
 上清瓊宮玉符乃是太極上宮四真人所受

図 4

5. 玉真と司馬承禎

開元 19 年（731）に、玄宗は道士の司馬承禎を招き、王屋山の形勝をみさせ、壇室を置いてそこに住ませた。司馬承禎は玄宗に上言した。「いま五岳の神祠は、みな山林の神であり、正真の神ではない。五岳にはいずれも洞府があり、それぞれ上清真人が降って職に任じられている。山川の風雨、陰陽の気の序は、彼らが制御している。祭祀のための衣装や、お助けする神仙には、すべて決まりがある。五岳の祠廟とはべつに齋醮の祭祀をする所をこしらえるべきだ」と。玄宗は彼の言葉にし

たがって、五岳にそれぞれ真君祠を1カ所ずつ作るよう勅し、その設計や規格はすべて司馬承禎にまかせて道教經典に準じて開発させた⁽⁴¹⁾。玄宗は、玉真と光祿卿の韋縉を王屋山にやって金籙齋を修めさせた。その後の五岳における真君祠の建設を列記すると（雷聞 2003, pp.35-83）,

開元 19 年（731） 5 月 15 日、五岳に老君廟を建つ。

8 月 21 日、勅ありて青城山に丈人祠を建てるよう設計図を長安から派遣。

11 月、都（洛陽）の大弘道觀主の張遊霧と京（長安）の景龍觀の大徳なる楊琬が真君を建てた。また、華山に真君廟を建てた。

開元 20 年（732） 1 月、北岳に真君廟を建てた。同月、青城山に丈人祠を建てる。

開元 20 年（732） 1 月 25 日、廬山に「九天使者廟碑」を建てる。

10 月、南岳に真君廟を建てる。

つまり、司馬承禎が玄宗に提案した意見は、実際に実施されたのである。ここで司馬承禎がいう「いま五岳の神祠は、みな山林の神であり、正真の神ではない。五岳にはいずれも洞府があり、それぞれ上清真人が降って職に任じられている。山川の風雨、陰陽の気の序は、彼らが制御している」という言葉の意味を吟味すべきである。これは、唐の国家祭祀のうち、『旧唐書』『礼儀志』で「中祀」に位置づけられている五岳の祭祀を、実質的な効果のうすいものと断定し、五岳の祭祀を上清経にみえる真君の祭祀より低位に位置づけようとしているのである。司馬承禎がいう五岳の上清真人と洞天福地は『天地宮府図』『三十六小洞天』にみえる⁽⁴²⁾。

第二東嶽太山洞。周回一千里、名を蓬玄洞天と曰い、兗州乾封県に在り、山図公子に属して之を治む。

第三南嶽衡山洞。周回七百里、名を朱陵洞天と曰い、衡州衡山県に在り、仙人の石長生 之を治む。

第四西嶽華山洞。周回三百里、名を惣仙洞天と曰い、華州華陰県に在り、真人の恵車子 之を主る。

第五北嶽常山洞。周回三千里、号して惣玄洞天と曰い、恒州常山曲陽県に在り、真人の鄭子真 之を治む。

第六中嶽嵩山洞。周回三千里、名を司馬洞天と曰い、東都登封県に在り、仙人の鄧雲山 之を治む。

ここにみえる仙人（上清真人）の名前は、六朝時代の上清派道教における神仙の啓示を編集した『真誥』にもみえる。ただし、雷聞氏が指摘するように、これらの神仙は、『真誥』のなかでは五岳と結びつけられていないか、五岳のある山と関連が

あっても、必ずしも『天地宮府図』と一致しない（雷聞 2003, p.56）。また、司馬承禎の説では、五岳は「小洞天」に位置づけられており、その上位に「十大洞天」が存在するのである。「十大洞天」とは、第一王屋山洞、第二委羽山洞、第三西城山洞、第四西玄山洞、第五青城山洞、第六赤城山洞、第七羅浮山洞、第八句曲山洞、第九林屋山洞、第十括蒼山洞である。また、「三十六洞天」の下位には「七十二福地」がある。これら山岳の内部に存在し、地下で相互に通行可能な神仙の世界（＝洞天）を3階層に分類した思考が「洞天福地説」である。これにもとづいて、五岳の祭祀に上清真君の祭祀を置くことは、儒教の国家祭祀における「中祀」である五岳の祭祀を、いわば洞天福地の祭祀の「中」（十大洞天之祭祀＝大，七十二福地の祭祀＝小）に位置づけることになる。これにより司馬承禎は、中国全土の国家安寧を洞天福地の祭祀によって祈願するシステムを樹立しようとしたのではないと思われる。

この問題で注意すべきは、司馬承禎の洞天祭祀のシステムにおいては、儒教の国家祭祀を否定しているわけではない点である。五岳の祭祀についても、五岳の神を「山林の神」と卑小化しているが、その替わりに、ではなく、それとはべつに、上清の神を祭るべきことをいっている。つまり洞天での祭祀をしても、五岳（「中祀」）や昊天上帝への祭祀（「上祀」）に影響するものではなく、そこには並列性が窺える。具体的な施設として、五岳には五岳神の祀廟と真君祠が並立されている。また、長安の都には昊天上帝の祭祀をする「天壇」があり、王屋山の「靈都」には洞天を祭る「天壇」がある（儒教と道教で同一名称を使っている）。天宝の改元では、玄宗が長安での祭祀を親らおこなうが、その直後に、王屋山で国家の安寧と豊穰を祈る金籙齋を玉真がおこなうのである。その洞天祭祀の場所が王屋山という第一洞天であり、それは中国中の地下に連結して存在する洞天世界の第一としての象徴性をそなえている。これは、たんに名山で神仙に祈っためでたい祭礼であるのではなく、唐王朝の国家鎮護をめざした道教祭祀だったといえる。玄宗は司馬承禎を王屋山に住まわせ、玉真が王屋山のふもとに靈都観を建設したのは、貴顕階級の女性が権力にあかして名山に隠居しつつ自分の長生を養っただけの意味ではないと思われる。

まとめにかえて

最後に、金仙・玉真が女性だったという点から考えられる問題を指摘して、まとめにかえたい。

「祥応記」によれば、玄宗の治世が30年におよび、人心が太平に帰したので、李朝皇帝の祖先たる玄元皇帝が玉容をあらわし、靈符を示した。そこでそれを慶賀して、天宝2年（743）3月に詔あって上清玄都大洞三景法師の玉真公主が老子の故郷たる譙郡の御真宮におもむいた。玉真は4月に宮に到着して祭礼をとりおこなっ

た。老子があらわれたというのは、天宝元年（742）正月に長安の丹鳳門近くに玄元皇帝が降臨し、尹喜の故宅から靈符をもとめるよう陳王府参軍の田文秀に言いつけた、という事件を指している。その靈符は終南山の樓觀台の西から発見された。それをうけて2月に玄宗は、長安と洛陽に玄元皇帝廟を設置し、天宝に改元して、2月15日の老子の生誕節に玄元皇帝廟に親祭し、ついで18日に太廟に親祭、20日に昊天上帝を祀った。9月に玄元皇帝廟を太上玄元廟にあらため、天宝2年（743）正月には玄元皇帝に尊号を加えて大聖祖玄元皇帝とし、3月に太上玄元廟に親謁、長安の太上玄元廟を太清宮、洛陽の太上玄元廟を太微宮、諸州は紫極宮とした（『冊府元龜』巻54, pp.564～）。したがって、玉真が譙郡の御真宮（老子廟）におもむいたのは、玄宗が長安で太上玄元廟に親謁したのと並行して老子を祭る目的なのである。

さきに五岳祭祀における儒教と道教の並立を強調したが、玄宗と玉真の天宝改元における祭祀には、男性と女性というジェンダーの並立も存在していると思われる。洞天福地説がもつづく上清經典の鼻祖は魏華存（251～334）という女性であり、彼女の師となる神仙は清虚真人王褒という男性だが、彼は王屋山の神仙なのである。王褒の伝記「清虚真人王君内伝」（『雲笈七籤』巻106, p.2288）は魏華存撰とされる。玉真は、玄宗の太清宮親祭に対応する河南での老子廟祭礼を終えてから嵩山におもむき、中峰の絶頂に上清羽人の焦真静をたずねた。焦真静は司馬承禎の二大弟子で、李含光と併称される女性道士である。焦真静は女性道士の教導をしていたと思われる（土屋 2004）、玉真が改元の老子祭礼にことづけて焦真静と面会したことが記念碑で特筆されているのに注意される。上述のように、金仙觀・玉真觀が女性の道觀だったことから知れるが、長安には少なからぬ女性道士が存在し、その成分は宮中に仕えた女性あるいはそれを目指す女性だったと思われる。その領袖的人物がおそらく玉真だったのであろう。幽州の辺洞玄という女性道士は、修道の末に昇天する際、空中から玄宗の前に降りたって辞去を述べた、という話が杜光庭の『墉城集仙録』（『雲笈七籤』巻116, p.2562）にみえるが⁽⁴³⁾、そこでは辺洞玄の昇仙が玉真の入道（先天元年の上清位の受道をさすと思われる）と関連づけられている。これは、長安の道觀だけでなく、地方の道觀でも玉真が女性道士として尊崇されていたことを示している。しかし本稿では、当時の道教における女性の役割や經典の教義（とくに上清經典）と女性の関連など、具体的な問題は今後の課題とせざるをえない。

靈都觀に入って以降、天宝年間の玉真の活動は史料がない。安祿山の乱で玄宗とともに四川に逃れ、青城山に住んだことが伝えられているが（『青城山志』）、詳細は不明である。

以上、金仙・玉真2公主を軸にして、長安を中心とする唐代開元期の道教の諸問題を論じた。当該時期の皇族およびその関係者を主とする人びとのあいだで、昭成太后への供養をはじめ、高宗・則天武后らの供養のために公主らが受道して道士となり、道観がたてられた。こうした供養では靈宝法の黄籙齋がおこなわれていた。そうした人びとの埋葬には、上にみてきた『五鍊経』による五鍊齋がおこなわれた。これらは、先祖を祭る信仰であり、いわば家族の信仰である。唐代の道教では、老子は李氏皇族の先祖であり、身近な先祖を供養する信仰は老子を祭る信仰へと接続できる。また、写経によって道教文献が各地に配布され、『五鍊経』の例でわかるように、敦煌という甘肅の僻地でも長安の皇族とまったく同じ経典が使用されていた。『五鍊経』が敦煌でも実際の埋葬に使用されたのかは不明だが、少なくともそれは各地に安置されなければならない道教経典の一つであり、各地に安置されることによって国家を守護する目的を持ったと思われる。また、道教経典になかには、各地で転読することによって国家の安寧に寄与すると信じられたものもある。開元29年(741)に、天下の諸道観が日々『本際経』を転読するよう勅が出されている(『冊府元龜』巻53, p.563)。『本際経』は敦煌文書中に多くみられる道教経典の一つである。

靈宝法には金籙齋という、国家の安寧を祈祷する儀礼があり、上に見てきたように当該時期には何度もおこなわれ、その儀礼には長安の内道場に準じるような道観の道士がかかわっていた。また一方で司馬承禎は、上清経の洞天信仰を皇族に理解させ、新たな五岳祭祀儀礼を洞天福地説によって建設した。それによって、より上位の十大洞天での金籙齋を権威化することができたと思われる。高宗と則天武后を追福するために受道した金仙と玉真2公主は、金仙の死でわかるような、先祖の靈の鍊度による再生を信仰し、母親の昭成太后をふくめた祖先を祭る靈宝法の黄籙齋をするとともに、上清経の洞天信仰を実践することで、国家安寧の祭祀に関わることになった。それらは、老子が李氏皇族の始祖という点で統一的に認識されていたと思われる。長安皇城の西に位置する諸道観と道士がそれらの実践に重要な役割を担っていたのである。

注

- (1)玉真公主の専論に Edward H. Schafer, 1985 がある。
- (2)樊光春 1993。陳頭遠 1987, p.46 では、墓誌の発見は 1976 年とする。
- (3)加地有定 2005, p.68 の写真。
- (4)碑石は河南省済源市の奉先観にある。2006 年夏に実物を調査したが、碑面の破損がひどく、判読できる部分はすでに多くない。『道家金石略』p.139 所収が比較的完備している。

- 「祥応記」の題記は「玉真公主朝謁譙郡真源宮受道王屋山仙人台靈壇祥応記」。撰者は洛陽弘道觀道士の蔡瑋。末尾に「天寶之二載」(743)とある。
- (5)加地氏は「景雲二年」の儀礼と判断している。加地 2005, p.69。
- (6)張万福の位階制の認識は小林正美 2003, 丸山宏 2004-1 を参照。
- (7)『旧唐書』卷 51, 后妃伝上, p.2176。そこに「正月」とあるのは周正なので、夏正では 11 月にあたる。
- (8)『旧唐書』卷 7 「睿宗本紀」。同卷 98 「魏知古伝」(『冊府元龜』卷 545, p.6237)。
- (9)この事情については島一 1996 が詳細に論じている。
- (10)『唐会要』卷 6, p.69 によれば、金仙亡き後は玄宗のむすめの万安公主がはいり、「実封一千戸」だった。
- (11)『類編長安志』卷 5, p.148。
- (12)『唐代墓誌彙編続集』p.605, 『隋唐五代墓誌匯編』陝西卷第 4 冊。
- (13)小野勝年 1989, 第 4 卷, p.59。
- (14)『増注全唐詩』第 3 冊, 卷 512, p.1237。
- (15)『雲笈七籤』卷 117, 中華書局, p.2582。
- (16)『増注全唐詩』第 2 冊, p.1920。
- (17)白居易「玉真張觀主下小女冠阿容」『増注全唐詩』第 3 冊, p.452。
- (18)『増注全唐詩』第 3 冊, p.1666。
- (19)『唐代墓誌彙編』p.1493。
- (20) [10-p.802 下・p.826 下] (『雲笈七籤』卷 119, p.2610)。
- (21)『道家金石略』p.132。
- (22)『歴代崇道記』[11-p.2] では、乾封元年(666)の封禪のあと、太宗及び文徳皇后のために東明觀を京師につくったともいう。
- (23)『大正新修大藏經』第 50 卷史伝部 2 (1), 2053, p.275。
- (24)中国社会科学院考古研究所西安唐城工作隊(1990)によれば、延康坊は東西 1,020m, 南北 520m。西明寺は東西が約 500m, 南北が約 250m で、『大慈恩寺三蔵法師伝』の記述にほぼ一致する(李健超 2007)。
- (25)「岱嶽觀碑」『道家金石略』p.81。
- (26)「一切道經音義序」[24-p.720 下]。
- (27)李健超 2006, 『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』卷 10。
- (28)『雲笈七籤』卷 118, p.2593 にもみえる。
- (29)『朝野僉載』, 『太平広記』卷 288, p.2292 (土屋 2003)。
- (30)この件は 2006 年 7 月 9 日に安田女子大で開催の第 5 回書法文化書法教育国際会議で報告したことがあり、発表提要在同会議『論文選』にある。

- (31)この刻石にみえる篆書状の図像文字を指す用語は、道教における他の同様な図像文字と相対化して、儀礼におけるその機能を考慮して命名すべきだと思われるが、本稿ではさしあたり符籙文とする。本資料と「A墓誌」の拓本を提供下さった加地有定氏に深謝を表したい。
- (32)この信仰と地獄観念の思想史的検討は小南一郎 1988 に詳しい。
- (33)この引用の存在は加地 2005 も指摘している。
- (34)小南 1988 がこの史料を検討し、皇族の葬送儀礼と死者の魂の救済など、「具体的な生活の種々相も道教によって規範づけられていた」と指摘するのは重要である。
- (35)北周の『笑道論』に引かれた『五鍊経』には、敦煌本にしかみえない引用文があることも考慮すると、開元期長安の符籙文は南北朝末以前の古い態勢と思われる。
- (36)『混元聖記』巻 9 [17-p.867 中]。
- (37)そこにみえる符籙文は上の①～⑧と似ておらず、『元始五老赤書玉篇真文天書経』巻上の「黄天赤書玉篇真文」[1-p.779 下]にもとづく。しかし、そこに翻訳はないため、『太上洞玄靈宝赤書玉訣妙経』と一致しているのかわからない。
- (38)張勛療・白彬 2006 は『五鍊経』が『太上洞玄靈宝授度儀』からその部分をとったとするが、どの歴史段階で中央天文が作られたかは、より慎重な議論が必要だと思われる。
- (39)『無上黄籙大斋立成儀』巻 15 と巻 18 [9-p.464 下・p.493 上] に引用の張万福『黄籙儀』ととるのも可能かもしれない。
- (40)図 3, 4 は上海書画出版社の影印『滋蕙堂帖』2000 年より。本写本はニューヨークのメトロポリタン美術館所蔵で一部写真がある。Wen C. Fong 1992, pp.129-131。この件は、2007 年 5 月 11 日に西安の西安美術学院で開催された「中国首届道教美術史国際研討会」で報告したことがある。
- (41)『旧唐書』巻 192 「隱逸・司馬承禎伝」, p.5128。
- (42)『雲笈七籙』巻 27, p.610。洞天福地説の思想については三浦國雄 1988 を参照。
- (43)杜光庭『墉城集仙録』は女性修道者の経歴が伝説的に記録されており、それは実際の修道者の経歴を反映しているであろうし、修道者のモデルだったと思われる(楊莉 2003)。また、女性の昇仙は、それ自体が国家をことほぐ吉祥としての象徴性をもっていた(ケーヒル 1998)。

参考文献

(日文)

- 小野勝年 1989 『入唐求法巡礼行記の研究』法蔵館。
- 加地有定 2005 『中国唐代鎮墓石の研究—死者の再生と崑崙山への昇仙』かんぼうサービス。
- 気賀澤保規 1996 「唐代房山雲居寺の発展と石経事業」『中國佛教石経の研究—房山雲居寺石

- 經を中心に』京都大学学術出版会, pp.23-105。
- スーザン・ケーヒル 1998 土屋昌明訳「規範と変容—唐代女性道士の生活における身体と実践」山田利明・田中文雄編 1998『道教の歴史と文化』雄山閣出版, pp.229-255。
- 小南一郎 1988「道教信仰と死者の救済」『東洋学術研究』第 27 冊別冊, pp.74-107。
- 小林正美 2003『唐代の道教と天師道』知泉書館。
- 小林正美 2008「唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成」『東方学』第 115 号, pp.55-72。
- 島一 1996「金仙・玉真二觀の修營問題と玄宗の『道德真經』注疏」『立命館文學』第 544 号。
- 塚本善隆 1935「房山雲居寺研究」『東方学報』京都・第 5 冊副刊。1975『塚本善隆著作集』第 5 卷, 大東出版。
- 都築晶子 2000「唐代中期の道觀—空間・経済・戒律—」吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店, pp.269-296。
- 土屋昌明 2003「玉真公主をめぐる道士と玄宗期の道教」福井文雅編『東方学の新視点』五曜書房, pp.317-342。
- 土屋昌明 2004「唐代の詩人と道教—李白を中心に」『筑波中国文化論叢』23, pp.27-53。
- 土屋昌明 2007「長安道教の内道場について」矢野建一・李浩編『長安都市文化と朝鮮・日本』汲古書院, pp.77-95。
- 福井康順 1987「壺宝經の研究」『福井康順著作集』第 2 卷 道教思想研究, 法蔵館。
- 李健超 2007「空海・橘逸勢の長安留学」矢野建一・李浩編『長安都市文化と朝鮮・日本』汲古書院, pp.96-118。
- 丸山宏 2004「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, 2004-1, pp.420-457。
- 丸山宏 2004「金允中の道教儀礼学と南宋後半期の道教界」同前, 2004-2, pp.459-492。
- 丸山宏 2006「台南道教の符篆について—放赦科儀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, pp.112-128。
- 三浦國雄 1988「洞天福地小論」『中国人のトポス—洞窟・風水・壺中天』平凡社, pp.71-112。
- (中文)
- 陳頭遠 1987「“儻駱道”初考」『文博』1987-3。
- 樊光春 1993「陝西新發現の道教金石」『世界宗教研究』1993-2。
- 樊光春 2001『陝西道教兩千年』三秦出版社。
- 胡孚琛 1995『中華道教大辭典』中国社会科学出版社。
- 賈梅 2004「唐《東明觀孫思墓誌》考釈」『碑林集刊』(十) 西安碑林博物館, pp.50-56, 陝西人民美術出版社。
- 姜捷 2003「關於定陵陵制的幾個新因素」『考古与文物』2003-1, pp.69-74·83。

- 雷聞 2003「五岳真君祠与唐代国家祭祀」荣新江編『唐代宗教信仰与社会-北京大学盛唐研究叢書』上海辞書出版社, pp.35-83。
- 雷聞 2006「国家宮觀網絡中的西州道教」『吐魯番学研究』第2届吐魯番学國際學術研討會論文集, 上海辞書出版社, pp.391-396。
- 羅偉先 1990「成都東郊北宋張確夫婦墓」『文物』1990-3, pp.1-13。
- 妹尾達彦 2003「韋述的《兩京新記》与八世紀前葉的長安」『唐研究』第9卷, 北京大学出版社, pp.9-52。
- 王卡 2004『敦煌道教文献研究』中国社会科学出版社。
- 王永平 2002『道教与唐代社会』首都師範大学出版社。
- 王育成 1991「唐宋道教秘篆文积例」『中国歷史博物館館刊』15·16, pp.46·82-94, 文物出版社。
- 楊莉 2003「從邊緣到中心: 唐代護国女仙与皇室本宗情結」黎志添主編『道教研究与中国宗教文化』中華書局(香港), pp.122-151。
- 郁賢皓 1997「再談李白詩中『衛尉張卿』和『玉真公主別館』」『天上謫仙人的秘密: 李白考論集』台湾商務印書館, pp.241-254。
- 張勛燎·白彬 2006『中国道教考古』線裝書局。
- 中国社会科学院考古研究所西安唐城工作隊 1990「唐長安西明寺遺址發掘簡報」『考古』1990-1。
(歐文)
- Carole Morgan 1996 “Inscribed Stones: a Note on a Tang and Song Dynasty Burial Rite” *T'oung Pao*, 82, 4-5, pp.317-348.
- Edward H. Schafer 1985 “The Princess Realized in Jade” *T'ang Studies* 3, pp.1-23.
- Wen C. Fong 1992 “The Metropolitan Museum of Art” *Beyond Representation*, New-York.

史料書誌(揭載順)

- 『隋唐五代墓誌匯編』天津古籍出版社, 1991~2年 隋唐五代墓誌匯編編集(委)。
- 『道家金石略』陳垣編纂, 文物出版社, 1988年。
- 『金石錄校證』金文明考証, 上海書畫出版社, 1985年。
- 『旧唐書』中華書局, 点校本。
- 『冊府元龜』鳳凰出版社, 点校本。
- 『新唐書』中華書局, 点校本。
- 『道藏』文物出版社等三社, 影印本。
- 『唐会要』中華書局, 1955年。
- 『唐兩京城坊考』李健超增訂, 三秦出版社, 2006年。
- 『類編長安志』黃永年点校, 中華書局, 1990年。

『唐代墓誌彙編統集』周紹良・趙超主編，上海古籍出版社，2001年。

『李德裕文集校箋』傅璇琮・周建国校箋，河北教育出版社，2000年。

『增訂注釈全唐詩』陳貽欣主編，文化芸術出版社，2001年。

『雲笈七籤』李永晟点校，中華書局，2003年。

『宋高僧伝』中華書局，点校本，1987年。

『太平広記』中華書局，点校本，2006年8次出版。

『唐代墓誌彙編』周紹良・趙超主編，上海古籍出版社，1992年。