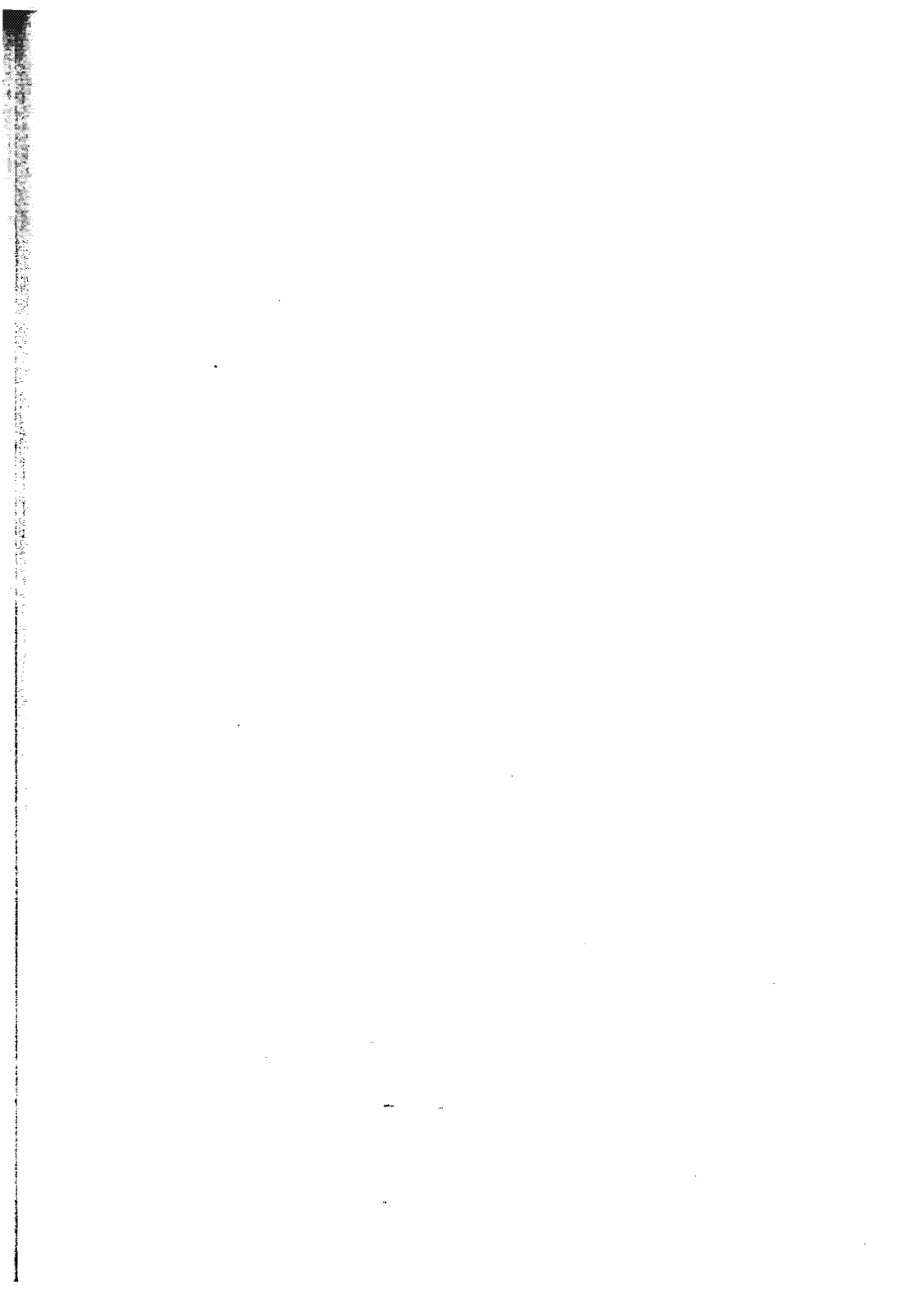


道教史

秋月觀暎



## 一、古代の神々と信仰

「道教とは何か」ということが、世界の道教研究者を集めて開かれる国際道教研究会議の席  
まえおき

上、改めて討議を要する重要な課題として確認されたのは僅か十年前、一九七二年のことである。このことは道教の分野に関する学問的研究の立遅れを示すよりも、「道教」なるものが如何に容易に把握したい茫漠たる内容をもっているか、ということ物語る証左でもある。されば『道教史』を概説するに当たって、まず最初に道教とは如何なる宗教を指すのかについて、予めその輪郭を簡単に限定しておくのが望ましいのであるが、「道教とは何か」は本書の主題であり、かつその専論の収載も計画されていると聞くので、限られた紙面を道教の概念規定に費やすことを敢えて避け、本書を通読された読者自身の把握にこれを委ねることとし、直ちに本論の叙述を進めることにする。

今世紀の初頭から開始された殷墟甲骨文の解説、研究の進展によって、長らく架空の存在と  
殷人の天帝と

考えられてきた殷王朝は初めて歴史的実在の世界に引き戻され、中国の古代史研究は画期的な  
中国人の天神

発展を遂げるに至った。幸いなことに、これによって我々もまた中国の思想・宗教の根底を貫  
き流れている天神の概念の原初的な起源について初めて一つの確かな目安をうることができた。亀甲獣骨に刻

られて出土したいわゆる甲骨文の内容は卜辞ぼくじであり、殷代の人々が帝すなわち彼等の祖先神に対して神意の啓示を求めた記録に他ならない。その啓示の範囲は人間の吉凶・禍福・天候・狩獵・祭祀・戦争等、自然界、人間界に起こるすべての事象にわたっており、殷の王者はこの祖先神の示す占いの結果によって、自らの行動の進退の可否を判断した。このような亀卜を用いた予占の行為は、人間の未来の運命は定まっていると考えるところに初めて成立するものであり、ここに殷代の人々の抱いていた深刻な宿命観の存在を窺いうる。

ところが殷周革命をへて出現する周王朝の人々の信仰と尊崇の対象は帝から天へと移行しており、かつて殷人にとって帝が殷民族に対して恩寵をたれる祖先神であったのに対し、周人にとって天はいずれの民族にも私的な関係をもたない公平無私な至上神であり、君主の道德的な行動の如何によって、天はその国の禍福の運命を左右し、いわゆる天命を与えるという新たな觀念をもつにいたり、かつて殷の人々がもった決定論的な運命観の重圧を、普遍的な人格的至上神としての天の存在を確定することによって克服し、僅かにもせよ、人間の自由な行動の主体性を見出していることは、中国の思想・宗教史の上に特記されるべき画期的な進展であるといつてよい。『書経』等に見出される周王朝の天命主義的な殷周革命理論の成立はその最たるものであり、やがてこれが儒教の政治・道德における特有の倫理觀念、さらには道教の功過こうか応報おうほうの觀念に結び付く確かな道筋を見定めることができるのである。

いうまでもなく、分封建国の制と呼ばれる周王朝の政治体制の実態はヨーロッパ中世のいわゆる封建制ではなく、氏族制を基盤とする血縁的な分封制であつて、政治的、倫理的原理としての天（神）崇拜と並んで、祖神崇拜の存続する余地を残しており、政治体制が氏族的組織の上に立つ以上、祖神と天神の両者に対する崇拜は必ずしも矛盾せず、逆に祖天両神は互いに反発することなく、両者の間に新たな血縁的融合関係を成り立たしめるに

至っているようで、このような融合の精神的基盤の中から、最も宗教的な面を發展させたものが墨家もくかの人格的な天の所説であり、政治的、倫理的な面を發展させてきたのが、他ならぬ儒家及び道家の理神論的な天の所説であるということができよう。そして、これらの宗教的な天の觀念は、孔子、墨子、孟子、莊子、荀子等にあつて様様な言説となつて展開するが、今日最も非宗教的な思想とされている孔子の思想にしても、決して天神、祖神を無意味なものとして放棄することを勧めている訳ではない。孔子が平生から天に祈つていた事実を告白している『論語』(述而篇)の言葉は、孔子が至上神としての天に篤い信仰をいだき、心底に深い祈りを秘めていたことを物語るものであり、その根底に深い宗教的な天への志向の潜んでいることは否定すべくもない事実である。

しかしながら、このような儒家の天(神)の觀念がそのまま後世に維持されてゆく訳ではなく、戦国末から盛んとなる陰陽五行説の影響をうけて、『春秋』伝や『孟子』等に認められる理神論的な傾向が現われ、これによつて天(神)は逆にその人格的な性格を薄め、宇宙や世界の原理的な存在へと斜傾し、宗教的信仰の対象から哲學的思索の対象へと変質する様相を示す。しかし、これとて儒家の非宗教的性格として捉えるべきものではなく、宗教性と並ぶ天(神)の新しい原理化、哲學化の思想系統の出現として位置づけるべきであらう。前漢思想界を風靡する天人合一説では、天も神も有意志の人格神であるよりは宇宙世界の根源的な理法とされ、これに基づいて儒家独自の災異觀、感應説が展開されることになっており、むしろ、これが漢代の思想界を席卷する趣から呈するにいたっているのである。

#### 神仙への憧憬

陰陽五行説に基づく天(神)の理法性の強化の傾向と、ほぼ時を同じくして、やがて道教々説の中枢部を形成する新しい所説が生まれつつあつた。それは他ならぬ原初的な神仙説であり、不老不死の神仙となる為の方術を説くものである。中国古代の歴史について最も信頼しうる『史記』の「封



劉安(『神仙伝』)

神仙説が様々な形で説かれていたことが知られる。

例えば紀元前三世紀前半までに記されている『楚辞』の「遠遊」篇には、黄帝が竜に乗って昇天したこと、漢代において代表的な仙人とされる赤松子のこと、丹丘の飛仙の羽人のことなどの神仙説話が既に見えている。たとい「遠遊」篇の成立年代に若干の疑問があるにしても、年代的に信頼しうる「天問」篇にも「不死の国」、「蓬萊山、王子喬」などの名が見え、「齢をのべて死せず」とか「彭祖は長い寿命——神仙伝によれば七百六十七歳とも、八百歳ともいう——を受けたというが、どうして長生きできたか」という疑問が語られており信頼してよい。時代はやや降るが『漢書』に「賓客方術の士数千入」が傘下に集まったと記される淮南王の劉安(BC. 一七九—一二三)は、自らも仙人となって昇天したというだけでなく、彼自身に「神遷黄白の術」を述べた「中篇」八巻の著述のあったことが知られており、この地方に不老不死を旨とせず神仙道が盛んであったことは間違いない。

『禪書』には、紀元前三、四世紀ごろの渤海沿岸の国である「斉や燕の諸侯王達が東海上にある」と説かれていた三つの神山——瀛州・方丈・蓬萊——に人を遣して、仙薬を求めしめようとしたことや、当時の「諸侯達は神仙説に心をよせない者はなかった」と記しており、有名な秦の始皇帝(在位BC. 二二一—二一〇)が方士徐福(市)をして数千人の童男童女を連れて、東海に不死の薬を求めしめた有名な事件以前に、既に

まじ。

また『淮南子』(墜形訓)には、上記の東海の三神山説と系統を異にする崑崙山の不死伝説が記されており、その山中には「飲めば死なない水」、「登れば死なない山」などがあって、「太帝の居」と呼ばれる神仙の国のことが記されているが、最近の中国における考古学的発掘資料の中には、この『淮南子』や『山海経』など漢代文献に見える昇仙説が、崑崙山の山嶽信仰と結合した数多くの事例が発見されており、数年前には長沙市城の東南の楚の墓から、戦国中期末ごろの帛画の昇仙図が出土しており、さらに古いものとしては、同じく長沙郊外の楚墓から晩周の帛画昇仙図が出土しているほどである。神仙説については本書に専論が予定されており、多くはそれに委ねるが、戦国末期に至って各地に見出される神仙説は、これまで信じられてきたように、山東半島沿岸に現われる、いわゆる歷気楼(海市)に起源を求めるだけではなく、崑崙伝説をふくめ、より多元的な発生を考えるのが妥当のようで、西方異民族羌族(甘粛・新疆)の昇天觀念の影響も改めて十分考慮さるべきであろう。

## 二、原始道教々々とその動向

### 太平道と五斗米道

中国の正史は過去の歴史を記すに当たって、宗教に対しては極めて冷淡であり、宗教に関する記述は甚だ乏しいが、僅かな例外の一つとして『魏書』は新たに仏・道両教の歴史を「釈老志」の一項を設けて詳述している。「釈老志」は北魏時代の道教の成立について寇謙之が「三張の偽法を清整」して、のちに新天師道と呼ばれる最初の道教々々を組織したことを特筆しているが、この三張とは後漢末の原始道教々々である五斗米道を統率した張陵はじめ三人の指導者の名である。



寇謙之

後漢末にはこの五斗米道としばしば混同されるほど類似の活動を行なった太平道教団が併存しており、独自の教法はやがて五斗米道の中に組み込まれる結果となっており、独自の教法はやがて五斗米道の原初的な起源はまずこの二つの原始道教々団の歴史から説き起こさなければならない。

中国の歴史の上に記録される大小無数の政治的・反乱の中で、何等かの宗教的性格を帯びるものが頗る多い事実は注目に値する現象であるが、これらの妖賊ようぞくとか教匪きょうひと呼ばれる反乱集団のうち、特に濃厚な宗教的性格と巨大な世俗的勢力とを併せもったものに後漢末の黄巾こうしんの乱、即ち太平道教団の反乱がある。この黄巾の乱は首領張角によって率いられ、中平元年（一八四）華北地方において反乱を起こしており、後漢王朝あげての鎮圧対策にもかかわらず、歴大な数にのぼる各地の民衆の熱狂的な参加のもとに、約二十年にわたる頑強な抵抗を繰り広げ、後漢政權に決定的な打撃を与えている。ところで、この反乱の膨大なエネルギーは農村における階層分化と、私的大土地所有の激化が最大の政治課題となっていた後漢末期にあつて、宦官かんがんら権力階級の不法な経済的侵奪に対して抵抗する貧窮農民を吸収して、大規模な農民革命軍の組織に成功したことによるのであるが、これら農民の革命運動の思想的な基盤が独特な現世的性格をもつ太平道教団の教法によって、強力に支えられていたことを注目しておく必要がある。

太平道の教法は後漢の順帝の際（一二六—一四四）に山東出身の干吉かんきちが感得した「太平清領書」に基づくとされているが、『後漢書』（皇甫嵩伝こうぼうそうでん）の記事によれば、張角は自ら大賢良師と称し、「黄老の道わうらうのちう」を奉持して弟子を養



成して教団を統率しており、人間の病苦の原因を当人の罪過におき、これを懺悔告白せしめ、さらに靈力ある符水や呪説を用いて病氣を治す新しい教法が大きな効果をあげたため、百姓が太平道を信仰し、僅か十余年間で数十万人もの信者の獲得に成功、郡国を連結するように華北八州一人の人々が太平道の教法になびかない者はない有様であった。反乱に際して彼等はみな黄巾をつけ「蒼天（後漢王朝）はすでに死んだ。黄天（新しい政權）がまさに樹立される。甲子（一八四年）の歳、今こそ革命成就の時である」と叫んで、革命の正当性と必然性を宣伝したことが伝えられている。

ところで、この時代には類似の反乱が続出したにもかかわらず、独り太平道のみが巨大な勢力を築いて後漢王朝を揺がしえたのは、太平道教法が従来の單純素朴な呪術的療病信仰だけではなく、独自の所説を説いたことを想像せしめるものがある。例えば「太平清領書」を伝えた太平道の「開祖干吉の死後、弟子達は干吉が登（尸解）したと信じ、これを祭祀して福祥を求めた」といわれ、また太平道の師は神仙の象徴、あるいは神靈とされる「九節杖」を持って布教しており、事実『太平経』の中にも白日昇天して尸解——骸を地上に残して昇天する——仙人となる所説が見えていることから、太平道の教法に神仙説が含まれていたことは疑いなくであろう。従って張角が奉持したといわれる「黄老の道」に既に著しい宗教的な傾斜があったとしても決して不思議ではない。

元来、中国の思想史上に黄老の觀念は頗る多彩な性格をもつて顕現しており、戦国時代末期ころ初めて現われる「黄老」は清淨無為を尊ぶ政治技術としての「百姓を安集する」いわゆる「黄老の術」であるが、前漢末から後漢に入るに従って「黄老の学」、即ち処生哲学を説く黄帝老子の道家哲学、さらに進んで「黄老の言」即ち神仙を仰慕し、不老不死を求める方術を説く神仙黄老の觀念が現われ、遂に後漢末に至って現われる黄老の觀念は「黄老の道」、即ち黄老君を祀って長生福祥を祈り求める祈願の対象されており、張角の奉持したいわゆる「黄老

の道」はこの所説を指すものに他ならず、この黄老信仰こそ、現世主義的精神の上に肉体的療病信仰と政治的革新運動とを有機的に統合し、「衆徒をして死を畏れず」、官軍をして「鬪志を奪って敵すべからざ」らしめる強大なエネルギーの原動力となったものである。

この太平道とほぼ時を同じくして、張陵によって率いられる五斗米道の教団が出現し、二代の張衡、三代の張魯にわたり、約二十余年間、陝西から四川の地域に宗教、政治ならびに軍事にわたる支配権をもつ宗教王国を築き上げたが、魏の曹操の軍門に降つてのちは魏政権に協力しつつ、僅かに宗教活動を認められている。この教団の教法は張魯の時代に完成され、「信者に対して『老子五千文』を誦読せしめ、病人があれば静室に入れ、これまで犯した罪過を告白し」て神の有しを乞わしめており、その際、天地水の三官（神）に対し三通の懺悔文を捧げて神々に誓約せしめるいわゆる「三官手書」を行なわしめ、多くの信者を集めたと記されている。五斗米道の名もこれらの信者から五斗（約五升）の米を入信料として供出させたことによるが、かくして拡大された勢力下の地域を二十四治区に分け、信徒を鬼卒、鬼吏、姦令、祭酒の階級に分けて教団の組織化を進め、後漢末の分裂的政治状況の中にあつて隠然たる勢力を築き上げた。

しかしいづれにせよ、太平道と五斗米道は後漢政権に叛旗を翻した妖賊であり、中国の支配層の手になる『後漢書』以後の正史や、道教々団と対立を続けてきた仏教側の道教批判の格好の攻撃目標として取りあげられ、妖言をもって人々を惑わす危険な反国家集団として宣伝されてきており、この様な評価が今日なお両教団に対する認識を誤らしめ、単なる治病を目的とした低次の呪術的教団と見る傾向も見られるが、五斗米道の教法は『老子道德経』の注釈書である『老子想爾注』（スタン・漢文書 六八二五）を介して検討すれば、『太平経』の所説とも密接な関連のあることが認められ、想爾注には早くも「道教」の称谓が用いられているばかりでなく、天神の查

察にむけての内面的倫理を規定した「道誠」の厳格な遵守が要求され、これによって天曹より仙寿、天福が授けられると説かれており、道の具顕者としての黄帝を神仙境たる崑崙山こんろんに住まわしめ、太上老君をして道誠を以て人々の教化に当たらしめている。また「道を行なう人に道神が宿り、人々が世を避け死を托して太陰中を過ぎることがあっても、生を復して死亡することがないので長寿たりうる」こと、逆に「品行を積むことができない者は太陰中より真死に赴き、死亡して地官に属さしめられる」と述べており、道教の基本的教説である三官（元）応報の説が五斗米道に既に説かれていたことを物語っている。彼等が曹操の攻撃をうけ、漢中の根拠地を捨てて逃散するに際し、蓄積した「宝貨糧食は天下万民のものであり、私心をもって破棄することは天道にそむく」ものとして、封蔵して去ったと伝えられる行動の中に、道誠の実践を厳しく要求する五斗米道教法の中に潜む真摯な宗教的精神を看得せしめるものがある。

#### 原始道教々団

#### 成立の基盤

黄巾きんぎょの乱と呼ばれる太平道教団の人々の集団的行動について、『後漢書』は断片的ながら「華北の人々が財産を棄売して流移し、道路を埋めつくし、ひしめき合いながら進み、目ざす教団に至り着かず病死する者が何万人にもほった」とか、「天下の人々が張角の所説に惑い、赤ん坊を背負って至る婦人も数十万人を数えた」とか記しているが、これに対し「郡県の官吏はその様な状況を生み出す原因が解らず、かえって張角が善道をもって教化するので民衆が帰服するのだ」と考え戦意を喪ったとも記されているが、このような行動に民衆を駆り立てる切実な宗教的、社会的欲求は何であったのか、当時の歴史的状況の推移を見つめてみよう。

中国華北の農業生産は、春秋末から急速に増進し、農村における階層分化の中から、新しい私的大土地所有者としてのいわゆる豪族が発生し、それまで自作農を中心に地縁的な共同体的性格を保ってきた自治的村落、すな

わち「里」の存在は解体を余儀なくされることになる。これに伴って里共同体の人々の精神的な拠り処であり、里共同体の祭祀の対象である「社」神の存在価値は薄れ、その宗教的權威も低下し、これまで里の構成員であることよって保証されてきた社会的保護はもちろん、「社」神の精神的な庇護すら期待しえない不安な生活を強いられ、ここに中国の精神史上初めて共同神から個人神に向かう新たな精神的志向の発現を見ることになる。たまたま後漢末の中央政治は外戚、宦官の抗争によって混乱しており、繰り返される大規模な饑饉と疫病の蔓延に苦しむ貧窮農民の深刻な恐怖と苦痛を、太平社会の樹立と長生福祥の実現によって救済せんとする新たな個人的宗教こそ、「黄老の道」を奉持する太平道であった訳である。さらにこの教法を摂取しつつ、強大な宗教王国の実現を目ざしたのが五斗米道教団であると考えてよい。

ところで、五斗米道の信奉する神格は必ずしも明快ではないが、例えば『老子想爾注』に「仙寿天福を求めんと欲すれば、要は道を信するにあり」と説かれる道とは、即ち「自然であり、無名であり、崑崙であり、さらには太上老君である」と説かれており、「天曹必ず人を審す」といわれる至上神としての神格を、太上老君とする考え方が既に成立していたことを示している。老子が長い歴史の経過の中で、様々な人物に変身しながら人々の救済者として顕現した様子を説く『老子變化経』（スタイン漢文書 二二九五）において、たび重なる変化の最後の応願が後漢の順・桓帝の約三十年（一三二—一五五）の間に限定されており、これまで老子神仙化の時期とされてきた延熹（一五八—一六七）年間とはほぼ年代を接していることから、概ねこの年代が老子の神格化の時期であったと考えてよい。

### 三、道教々々の成立と教学の発達

#### 天師道の形成と発展

後漢末に相次いで起こった太平道と五斗米道を同一の教団と見るのは誤りであるが、兩

教団の間に当初から密接な関連のあったことは否定し難い事柄である。事実、五斗米道は『太平経』が道に象徴される天神の説を伝達する者をさす「天師」の名をもって、教団名とするに至ったことは、太平道の教法が五斗米道に継承され、實質的に合体の形となったことを推測せしめるものがある。五斗米道が天師道の名称で呼ばれる時期については確証はないが、黄巾（おうきん）の乱が鎮定され、太平道教団が分解してからもなく、恐らく三世紀初頭まで遡りうるものと思われる。以来、天師道は南北朝を通じて、文字通り道教を代表する存在としての地位を保ち、その後も歴代天師の統率のもとに連綿として今日に及んでおり、今なお張天師六十四代の子孫が台湾に残っていることも、六朝以降、道教々々派ならびに教学の複雑な隆退の中であって、とにかく天師道教団が伝統的地位を保ってきたことを物語るものであろう。

しかし、漢中（せんちゆう）（陝西）に独立した宗教王国を築き、二十数年間にわたる神政々々治を行なった張魯（ちやうろ）政權も、三世紀の初期（二二五）、魏の曹操の征討をうけて降服しており、張魯はじめ教団幹部が魏政權より列侯等の地位を与えられ優遇されているものの、これによって教団の組織的な結合は返って稀薄となり、天師の統制力は社会的にも宗教的にも著しく弱体化する結果となった。

あたかもこの頃、かつて中国北辺を押えていた匈奴（きゆうと）勢力に代わって、西北諸民族が華北に侵入し、中国はいわゆる五胡十六国の争乱時代に突入し、晋政權は江南に移って東晋王朝として再生することになるが、張魯の投降

後、漢中から魏の鄴都（河内）に移された天師道の幹部並びに信者の多くは、東晋王朝を慕って南下し、初期道教々々天師道の教線は、これを契機に江南地方に拡張されることになるが、これら拡散した天師道信徒が南北朝初期の政治的分裂時代の劣悪化した社会的条件の中で、再び政治的な運動に走る者が続出していることは注目すべき現象である。

西晋末に起こった王室司馬一族間の政権争奪事件、いわゆる八王の乱（三〇一）の首謀者趙王倫は、かつて山東の琅邪に封ぜられた際に土地の天師道信者集団に接近しており、参謀の張秀もその際の信徒の一人であった。また東晋王朝を事実上転覆する孫恩・盧循の反乱も明らかに天師道教団による政治的反乱である。孫恩の叔父である孫恭も琅邪の熱心な天師道信者の生まれであり、かつて天師道の布教者杜子恭から降神の秘術を授けられ、反乱を企て誅されているが、その際に孫恩は殘党を率いて再び反乱を起こし、征東將軍と称して江浙地方に割拠した。その衆徒は自ら長生人と呼び、戦死した者を水仙として葬っており、また婦人達は行動の妨げとなる嬰児を水中に投げて、「汝の仙堂に登るを賀す。我等後に汝にしたがわん」と言ったことは有名である。孫恩が敗れて水中に身を投じた際も、衆徒は彼が水仙となったと信じて疑わず、数百人の人が彼の後を追って海中に投身したと伝えられており、天師道教法の中の神仙説が単に観念的な憧憬ではなく、現実の実践的な戦闘行動を支配する深い宗教的信仰として定着していたことを明らかに物語っている。六朝の貴族文化を代表する名筆家王羲之も山東より南に移った屈指の北方貴族であるが、その家は代々天師道の信者であり、その子である凝之・徽之の兄弟も異常なまでに徹底した天師道の信奉者であった。

このように天師道は既にこの時代、南北の両地域にわたり、社会各層の人々の深い信仰を集めていたが、天師道の地域的、階級的な拡散は自ら教法そのものの分化をもたらさずにはおかなかったようで、王凝之が孫恩の軍

に攻撃された際に何等の防禦手段もとらず、ただ静室に入って大道の助力を禱請したまま殺されている事實は、上層貴族層における大道なるものが、かつて道の具頭者としての天神の人格的な性格を一步進め、やがて天尊に凝集される最高神的な性格を与えられるに至ったことを窺わしめると共に、王凝之、孫恩の両者が相攻めぐ關係に立っている事實は、天師道教団が既に有力信徒間の政治的対立關係を止揚するほどの統制力を失っていたことを示すものに他なるまい。

### 新天師道——北魏の 国家道教——の出現

東晋王朝を慕って南遷した北方貴族によって、天師道が江南の各地に拡がるのとは対照的に、五胡の侵入に耐えて北方に留まり通した漢人貴族の中からも、すぐれた道教の指導者が現われる。他ならぬ北魏の嵩山（河南）の道士寇謙之（三六五—四四八）である。

元来、中国の正史類は何故か宗教に対して関心が薄いようで、宗教現象を故意に無視する傾向が強いが、文字通り稀有の例外として『魏書』は「釈老史」を設けて、仏教及び道教の歴史を詳細に記録しており、北魏時代の道教については幸いに豊富な資料に恵まれている。

寇謙之は自ら後漢の名族寇恂こうじゆん之の十三世の孫と称しているが、その真偽のほどはともかく、少なくとも北魏の胡族政權樹立に当たって、いち早く協力的態度をとった漢人貴族の家に生まれており、若くして仙道を好み、張魯の天師道に志し、十数年にわたる修行を続けたすえ、神瑞二年（四一五）に突然太上老君の降下に遇った。その際に「天師張陵りやうりやうが世を去ってから地上には仙骨のある者がなかったが、嵩山の寇謙之は天師の位を授けるに相応しい人物である。汝に天師の位と、『老君首誦新科之誡らうきんしゆしよんしんかのかい』（二十卷）を授ける。この経誡は初めて世に出るのであるから、汝はこれを宣布し、かつて三張の天師道が信者から租米や錢税を徴収し、男女合氣の術を教えるなどの過を正し、道教を改革せよ」と命じられ、また大道は清虚であるべきものであり、礼度（戒律）を重んじ、服

食（服藥法）閉練（瞑想法）の修行をすることを求められ、同時に太上老君の従者から弟子十余人と共に服氣（呼吸法）、導引（按摩法）、辟穀（食餌法）等の長生術も会得した。

さらに泰常八年（四二三）には太上老君の玄孫と称する仙人李譜文を通じて九州真師、治鬼師、治民師、継天師の辞令と、嵩山が統括している広漢平土（中國）の方万里の土地の宗教的支配権を与えられ、現実の政治上の王者である北方泰平真君（北魏皇帝）を補佐すべきことを命ぜられている。そこで寇謙之は始光元年（四二四）にこれら授与された經典等を太武帝に献上するが、たまたま失脚中の貴族崔浩の巧みな協力と推挙をうけて太武帝に拜謁を許され、その崇敬を受けることに成功し、以後、両者は手を携えて新天師道をもって北魏政権のいわば国教とすることに専心する。

「釈老志」に記す道教国教化の具体的過程は省略するが、要は崔浩の推挙に心を動かされた太武帝は李譜文の言を信じて実践に移してゆく。まず寇謙之を軍国の師となし、嵩山の道士四十名を都に迎え、新誠の制度に従って天師道場を設け、寇謙之ならびに崔浩を朝廷に入れて軍事、政治の顧問とするだけでなく、さらに寇謙之の奏請により、太武帝は四四〇年を太平真君と改元、自ら天師道場の道壇に詣でて符籙（お墨つき）を受けており、これを皇帝即位の際の必須儀礼として定着せしめている。この際に北魏皇帝が受ける符籙とは太上老君より牧土宮主李譜文を通じて、広漢広土即ち中国を治める皇帝としての正統的地位の保証を意味しており、これによって道教は北魏の国教としての地位を確定することになる。

言う迄もなく、北魏政権は五胡十六国を統一した遊牧民鮮卑族が漢民族を支配したいわゆる征服王朝であつて、中国の伝統的な儒教の政治理念による限り、天の附託に依って漢民族を統治すべき正統的な天子の資格を欠いており、そのため儒教的な天命に代わるべき道教的な天命を意味する符籙を授与されることによって、漢土



統治の正統的な天子の名分を確保せんと図ったもので、太武帝が二人の進言に容易に動かされ、新天師道の国教化に向けて急速に傾斜した理由も、この点に求めて誤りないであろう。

ともあれ道教が公式に国家宗教となつてのち、北魏全土の州鎮に百人の道士をもつ道壇が設置され、道教一辺倒の政策の赴くところ、遂に太平真君二十三年（四四六）中国最初の廢仏の勅詔の発布となり、激しい全国的な断崖が繰り広げられることになるが、まもなく寇謙之が病死し、崔浩もまた太武帝の怒りに触れて誅殺され、帝もまた没するに及んで、廢仏は中止され、仏教はたちまち昔日にもまさる隆盛を取り戻している。しかし、このような急速な復仏後も道教尊崇は崩れることなく、北魏の滅亡まで維持されるが、道教々団の退勢は覆うべくもなく、国家権力に依附する宗教の限界を如実に示している。

ところで「釈老志」には新天師道成立の詳細な記述に比べ、この教団の運営の実態に関する記述が少ないが、これを補うべき「雲中音誦新科之誠」（二十卷）の残巻と推定される『老君音誦誠經』（一卷）が『道蔵』の中に収められている。

既に述べたように、寇謙之の道教改革の標榜は三教の偽法、すなわち五斗米道教法の清整にあるが、この誠經の内容は単なる教法のみに止まらず、教団の組織、運営、布教活動等の多方面に及んでおり、その要点を整理するならば、

- (1) 寇謙之は張陵以後空席となつていた天師の地位を嗣いだ者であり、老君の誠經を奉持して新天師道の教徒を統率すべきこと。
- (2) 誠經は教団の根本規範であり、その伝授、書写、唱誦等に当たっては慎重に取り扱うべきこと。
- (3) 天師張陵の後、各地の道官・祭酒（教団の聖職者）によって、恣に歪められてきた経録の伝授、銭税の徴

収、男女間の規制等の紊亂を是正すべきこと。

(4) 道官・祭酒の役は世襲が原則ではなく、然るべき後継者を求めるべきである。これらの人々が布教の為に教徒の家に向うく場合は威儀を正し、慎重な態度を保持すべきこと。また裕福な家だけではなく、貧戸にも進んで布教に当たるべきであり、奴婢に対する非人格的な対応を厳しく戒むべきこと。

(5) 長生の道を祈り求めるには老子五千文を読むことが最も肝要であること。

このほか注目されるのは、専ら療病のために罪過を悔悟する三官手書の法が後退し、これに代わって、

(6) 長寿その他の人々の現世的な欲求の実現を、大道に対する上章(願文)によって禱請する焼香、祈願の法が説かれ、その際、食事を供養する齋会の法事を勧めていること。

(7) 三世にわたる転生、輪転の所説が出現していること。

(8) 死亡者を葬る為の法事儀礼が詳細に規定されていること。

が目をひく。後者は恐らく仏教々説の影響と見て過りではないが、不老不死を最高価値とする道教の思想と明らかに矛盾するこれらの新教説の出現は、今後に盛んとなる仏教々説撰取の風潮の先鞭をなすものである。

### 神仙思想の集大成

初期の神仙思想を集大成し、道教々学を初めて体系化した葛洪(二八三—三四三)の『抱朴子』が完成したのは東晋の建武元年(三一七)のことである。『抱朴子』の内篇は神仙の实在を力説し、神仙になるための仙薬の製造法と服用法、及びそのほか延命を求める補助的な仙術を二十巻にわたって詳述したものである。神仙術については本書の中に専論が予定されていることでもあり、道教史の展開を述べるに必要な範囲に止めるが、『抱朴子』の説く仙薬の特色はいわゆる金丹の術であり、還丹・金液の薬法からなっている。

還丹とは丹砂と呼ばれる朱色の硫化水銀に熱を加えて乾溜すると銀色の水銀となり、一方、水銀は硫黄を化合させることによって再び硫化水銀となる還元の性質を指しており、これに対して金液とは金が高い熱によって液化するものの、再び固形に復して美しい光沢を永久に失わない不変の性質を指しているが、この還元・不変の特性を備える二つの物質を人体に作用させることによって、肉体の老化を防ぎ、不老不死の生命を保つことができるといふ発想に基づく処方である。

その内容は、

- (1) 金丹を昇仙の最上薬とし、以下、単に性を養う中薬、病を除く下薬の三種に分類される沢山な薬剤の効能と調製法。
- (2) 無為自然の實踐と体得による精神的養生法。
- (3) 生命活動を活発ならしめるための肉体的養生法。



葛洪

(4) 穀物の摂取を避けて腸中を清潔ならしめるための生理的養生法。

(5) 仙薬の製造の前提とされる神秘的な禁忌、儀礼。等にわたっている。

このような幅広い合理的な知識は、永年仙道に関心をもってきた家門の人々、特に葛玄かっげんや鮑靚ほうせいらによって伝承されたものが少なくない。彼が自らを神仙道の正統派をもって自負し、彼の金丹の仙術と異なる不老長生法を説く民間信仰に対して、「長

生の道は祭祀して鬼神に事えることではなく、昇仙の要は神丹にある」と執拗に非難、攻撃を浴せており、張角等の反乱についても「小術に仮託し、民衆を糾合して遂に逆乱を企て、進んでは延年寿益をもって務とせず、退いては消災治病をも行なっていない」と罵っている。また、長生福祥を求め、神に悔悟して治病を求め、神を宣伝しながら、実際には小術をもって愚民を騙し、政治的目的のために利用したに過ぎないと断じているが、その当否は別として、少なくともこの時点において、神仙術は明らかに階級的な分裂を呈していたことを示している。自ら道教々学の正統をもって任じた彼が、学修によって神仙に到達できることを力説した点は、専ら帝王を対象として説かれてきた至難の神仙術をより広く解放するものではあったが、『抱朴子』に説かれる煩瑣な金丹の製造は人々にとって易容なことではなく、神仙信仰によって昇仙を求める他力的な救済の所説が正統的なものとして承認されるまでには、なおしばらく時間を要することを思わしめるものがある。

#### 道教々学体系の整備

北魏の寇謙之こうけんしによって国家宗教としての新天師道教団が確立したころ、あたかも、これに刺戟をうけるかの如く、江南の地域にあっても、これまでの天師道とは系統を異にする新たな道教々派の活動が開始されている。その中心となったのは宋代の陸修静りくしゅうせいと梁代の陶弘景とうこうけいの二人の道士である。

まず陸修静（四〇六—四七七）は呉国の宰相の子孫と伝えられ、若年より脱俗の志があり、広く国内の名山や真人を訪ねて修行してのち、宋朝の天子（文帝・明帝）に道を説いて知遇をえ、鄴都（南京）北郊の天印山の崇虚館に住んで道教の研鑽を続け、ここで初めて上清派系の經典を入手する。この經典は興寧二年（二六四）、茅山（江蘇）にあって仙道修行中の許穆きよむつ（謚）の靈媒である揚羲のもとに、神仙の魏華存ゑいかんが降臨して口授した啓示をまとめて筆録したものであるが、陸修静はこのほか宋朝庇護下の恵まれた環境にあって入手した『三皇経』や、靈宝

系の經典等を整理し、さらに泰始七年（四七一）には、最初の道教經典目錄である『三洞經書目錄』を作成している。この目錄は、単に既存の經典類を網羅するに止まらず、經典の伝承、教派、学系などの系統的な整理を行なっていることが極めて注目される。陸修静は本来、天師道系の道士であるが、靈宝系の葛氏道に対しても協同的な立場をとっており、彼の分類体系である包括的な三洞——洞真・洞玄・洞神——説が、今日に至るまで『道藏』に依用されていることは、道教々学史上において占める陸修静の頗る高い地位を物語るものであり、彼が敢えて天師と称される所以でもあろう。なお『三洞經書目錄』に収録された經典類の卷数は不詳であるが、一説には千二百二十八卷ともいわれており、前述の『抱朴子』に掲げる道經類の卷数に比較すれば、その後、約一世紀半の間に概ね二倍に増えたことになり、実数はともかく、当時における道教々団の教典整備の進展状況を窺わしめるものがある。

ところで、この陸修静に帰せられる三洞説を承け、茅山の上清派を中心として道教の教理体系を三洞四輔——太清・太平・太玄・正一——の七部の枠組をもって集大成したのが、次の陶弘景（四五六一—五三六）である。彼はもと斉朝に仕えた下級官吏であったが、仙道に志して陸修静の高弟である孫遊岳から上清派の教説を修得しており、その後各地を巡歴して研鑽を深め、三十七歳の折に茅山に隱居するが、南朝の齊・梁王朝の信頼が厚く、國政の助言を委嘱され、山中宰相とも呼ばれており、単に道教々学に埋れることなく、変転する現実の政治に対する幅広い識見をもって活躍している。彼が常に陸修静と並び称されるのは、彼が道教經典の整備に大きな功績があったからであり、中でも上清道教学の淵源を示す『真誥』を校訂、編纂し、さらに葛洪の金丹術に対応する新たな神仙術、つまり内面的な精神の純化によって道と合一し、長生久視に至るいわゆる守一の仙道理論を説く『登真隱訣』を著しており、これによって道教の教学的な基礎が確立し、教団組織の一体化への基盤が整えられ

たことは不滅の功績であるといつてよい。また彼が仏教の曼荼羅にも比せられる『洞玄靈宝真靈位業図』を編纂し、初めて元始天尊を道教神格の最高位に位置づけていることもまた、道教の基本的な神学の大綱が既に形成されたことを物語るものであり、陶弘景が茅山において道仏二堂を立てて隔日に礼拝したとか、曇鸞大師より『観無量寿経』を学んだとかの行跡が伝えられていることも、この時代における道仏相互間、特に靈宝經典の成立に及ぼした大乘經典の影響関係に十分注目する必要があることを示唆するものである。

### 道教と仏教の

### 教理的交流

新天師道の『老君音誦誡経』には道教本来の所説になじまない転生、輪転等の輪廻思想や、死者葬送の儀礼が説かれていることは既に指摘したが、非創唱宗教である道教が仏教に対抗しうる經典と教学を整備するまで、長年にわたる仏教摂取の態度のあったことは否定しえない事実であるが、両者の交渉関係は単純ではない。

中国の思想史を華やかに彩どる三教間の宗教論争は、魏晋以来、明末に及ぶまで、ほぼ絶えることなく続けられ、いわゆる老子化胡・夷夏礼俗・神滅不滅・因果応報・沙門不敬等、数々の問題にわたって種々の論議を繰り広げているが、道教神学の形成期である六期時代における信仰上の論争の焦点は、靈魂の滅不滅論を踏まえて展開される因果応報論であったといつてよい。かつて仏教が後漢の人々を「嬰(嬰)然として自失せしめ」、魏晋の人々の「心を寒からしめた」輪廻、三世因果応報説は、本来、徹底した現世主義の立場に立つ道教々説と相い容れないものであるにもかかわらず、唐初に至って「道教の説く三世因果、罪福応報の教説は、すべて陸修静が仏經から盗んだものである」との非難が出されていることは、三世応報説が既に道教々説の中に組み込まれていたことを物語るが、確かに隋代以前の成立である『太上洞玄靈宝業報因縁経』には、仏教の応報説と見間違う三世輪転——輪廻、転生の字句がそのままに現われることも少なくない——が説かれているのを見る。しかし、道教が

仏教の教説をそのまま撰取している訳では決してなく、文字通り巧みな換骨奪胎が行なわれていることを見逃してはならない。元來、道教の応報説は現世における罪福応報の觀念と善惡功過こうかの檢察を説く、いわゆる三元思想の所説から成つており、これを統撰する応報の主宰者は天・地・水の三官である。応報はこの三官が一切衆生の善惡功過を檢察した結果によって与えられる賞罰に他ならず、応報の及ぶ範圍がたとえ現世一身から三世——過去・現在・未來——の家族にまで拡張されることがあつても、輪転の内容はその賞罰の結果に過ぎない。いうまでもなく仏教の応報説の核心は業ごうの思想にあり、応報は他者から与えられるものではなく、自己の形成した業自体の働きに從つて輪廻転生する。その結果が即ち応報に他ならない。この様に三世思想そのものは仏教々説の模倣にほかならないが、応報を業の發動作用に帰する仏教と、これを三官の賞罰と説く道教との間には依然として本質的な相異があり、道教々説の基本的な立場が失われていないことは注意を要する。

しかしながら、道教の応報説の主体をなす三元思想——人間の禍福の運命は正月、七月、十月の各十五日を上・中・下の三元の日とし、この日に天・地・水の三官がそれぞれ人間の善惡の行爲を檢察して天神に報告、人間の運命を決定する——自体が既に仏教の影響を受けているのであつて、新天師道の三會の日——正月、七月の七日、十月五日は信者の集會日であり、所屬の本治において道官らの講話を聴き、家族の戸籍の変動を逐一報告する日とされており、もしこの義務を怠れば天神の保護を失うばかりでなく、天曹てんそうの奪算だつざんの対象となる——の所説をもとに、五・六世紀、広範な流行を見せた仏教の七月十五日の盂蘭盆會うらんぼんえの行事に附會して成立したものである。ところが盂蘭盆會の經典である肝腎の『仏説盂蘭盆經』ぶつせつうらんぼんえきやう自体は、いわゆる疑偽經典ぎぎきやうであつて、『仏説報恩報盆經』に中国的民俗信仰を加えて偽作されたものであることを想起するならば、六朝期における道仏両教間に繰り広げられた教理上の交渉の複雑微妙な關係の実態が推測されるであらう。

#### 四、隋・唐帝国と道教

##### 隋王朝の統一と道教

後漢王朝の崩壊後、中国の歴史は三国、五胡十六国を経て南北朝に及ぶ、いわゆる分裂時代から、一転して隋唐帝国の集権的統一の時期を迎えるが、この再統一に至る歴史の転換は自ずから道教史の上にも大きな影響を及ぼすことになっている。『登真隱訣』を著し、新しい神仙理論を説いた陶弘景が武帝の求めに応じて、神丹の製造を企てながら失敗に終わった理由として、中原の統一がまだ完成していないため精妙な薬劑を入手できなかったことをあげ、武帝もこれを納得したという『隋書』(経籍志)の記述は、そのような氣運を象徴するものとして意味深いものがあろう。

まず、それまで北方胡族国家に依附して、国家道教の組織をつくりあげた新天師道教団と、南方貴族制社会の比較的自由な空氣の下で、教理的な活動を続けてきた天師道、上清道などの間に、直接的な接触のあったことを明証する材料はないが、歴代政權を差し挟んで繰り広げられた道仏兩教の間の思想的、政治的な確執の体験を通じて、南北の道教諸派の中には教説的にも、組織的にも道教としての一体感が徐々に芽ばえつつあった。しかし文字通り統一的な道教々団と称しうる実体ができあがるのは、いうまでもなく統一政權、隋唐王朝の律令体制下においてである。

隋王朝の最初の元号である「開皇」とは天地一新の時代を告げる道教の年号である。本来、仏教信者である文帝が隋帝国の創業にあたって、敢えて道典より年号を採用したことは、彼がその翌年、国立宗教研究所である玄都觀を都に設け、北周武帝の宗教彈圧政策後の道仏二教の復興に着手していることから見て、文帝が個人的な



信仰を超えて、国家的視点から道教に保護を加えた政治的態度と一貫するものがあり、『隋書』（経籍志）が限られた紙面をさいて、二代の煬帝に対して神仙術を説く徐則や、唐王朝の対道教政策に最も重要な役割を果たす茅山派道士の王遠知らの、すぐれた道士達が出入したことを記しているのも、短命ながら隋朝が道教に深い関心を持ち続けた王朝であったことを示唆するものであろう。さらに道士王延を中心に進められた『玄都観一切経』の完成や、王遠知らによる盛んな教学研究の活動は、来たるべき唐代における道教の発展の重要な素地となるものであったといつてよい。

## 唐 帝 国 と

### 道教々団の關係

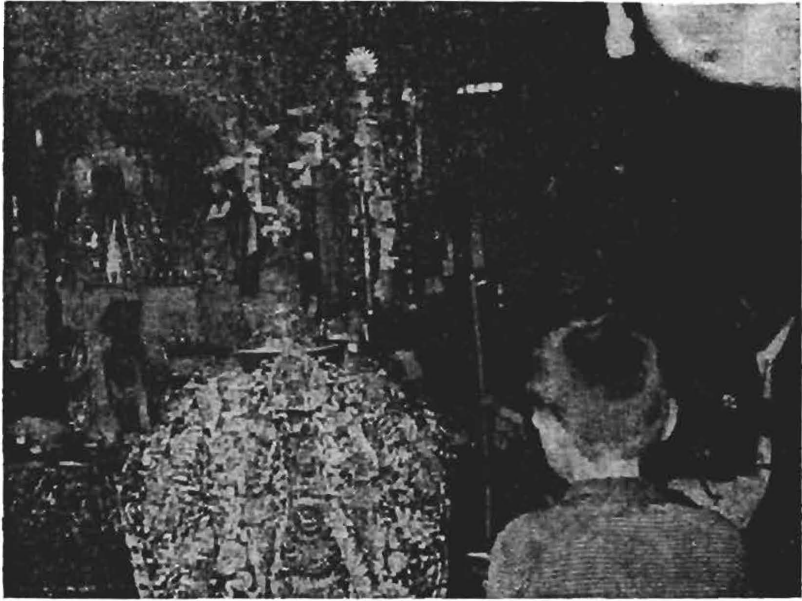
隋末に起こった全国的な反乱を最終的に鎮定したのは、当時、突厥対策の為に山西にあった李淵、李世民の父子である。李淵即ち唐の高祖は六一八年、隋の禪りをうけて長安において即位するが、唐王朝はたまたま道教の祖師とされる老子が李（耳）姓であることから、老子を唐王室の祖先として終始絶大な尊崇を怠らなかつた。唐王室をもって老子の後裔とする工作は、英傑李世民、後の太宗に賭けた上清派の総帥王遠知の献策にかかると考えられるが、李淵集団の根拠地であった山西の地は新天師道教団の有力な地盤であり、唐朝の老子尊崇の基本的な背景を新天師道の太上老君信仰に求めうるか否かは、今後、なお検討すべき課題である。

ともあれ、六朝道教の大成者陶弘景の教学を承けた王遠知に対する太宗の崇敬の念は厚く、彼のため茅山に太平観を建立しており、唐室の帰依をえた王遠知はこの道観を拠点として、唐代道教発展のために指導的役割を果たすこととなる。彼はかつて新天師道の本拠である嵩山において修行した経験を有しており、王遠知こそ南北朝道教を統合する唐代道教々団の最初の指導者として、相応しい人物であった訳であるが、この王遠知について上清道を統率する潘師正（五九四—六八二）も茅山から嵩山に移り住んで、高宗、武后の厚い信任のもと、唐代道教

の教学体系の完成に貢献している。さらにその弟子司馬承禎(六四七—七三五)もまた嵩山において上清道の奥義を授けられてのち天台山に住み、茅山との間を往来しており、弟子李含光(六八三—七六九)に至って再び茅山に帰栖して上清道を振興しているなど、茅山を中心とする教学活動が各地の名山を拠点とする諸教派を連繫し、統一的な道教々団の形成に大きく貢献したことを窺わしめる。かくして茅山の上清派は唐代道教々学の中心的な地位を占め、以後、上清道として天師道と並ぶ道教の主流派を形成することとなる。

唐代における道教々団の隆盛は唐室の熱心な信仰と唐朝の道教重視政策によるところが大きい。特に教学上の発展を導く重要な契機となったのは、唐初、仏教の僧尼の肅正と、寺院の整理を訴え出た傅奕の建言書に端を発する道仏両教間の白熱した宗教論争であり、その結果、却ってさらけ出された道教側の教学上の劣勢を挽回するため、道教側は仏典の剽窃(ひょうせつ)によって最高の理論經典『太上真一本際経』や『太上一乗海空智藏経』を造作する一方、道教々説の枢要をまとめた『道教義枢』を世に送っている。また再三に及ぶ一切道経の書写に加えて、後世『道藏』の模範となった道藏『三洞瓊綱』(三千七百卷)を編修し、各地の主要道観に存置せしめるなど、大きな教学的活動の成果をあげるに至った。なお、有名な『仏説父母恩重経』は、これまで家族制度を重視する中国伝統の孝道の倫理と、真つ向から対立する仏教の出家制度の矛盾を緩和するため、仏教々団が偽作したものと思われているが、この經典は、実は玄宗朝における『孝経』重視政策に協力する道教側によって造作された『老君父母恩重経』を、仏教側が模倣して偽作した經典なのであって、巧まずして唐代道教々団の積極的な教化活動の一端を浮彫りにする結果となっている。

ところで、道教に対する唐朝の態度は一見手放しの保護政策がとられたと考えがちであるが、それは一面的であり、唐朝の道教重視政策の根底に、道教々団を国家の行政的支配下に隷属せしめるための厳しい対策のあるこ



亡くなった両親の墓に参列する孤子（台北市・法公宮）

とを見逃してはならない。この点は仏教々団に対しても基本的に何等変わるところはなく、仏道両教団に対する唐朝の姿勢は唐朝の誇る法制、いわゆる律令格式中の祠部格ならびに道僧格に明確に規定されており、教団に対する行政的な指導と規制に当たった尚書省の祠部は祠部格に規定する僧尼、道士女冠どうしじよかんに対する出家の許可、告牒の発給、寺観に対する給田ならびに寺観における国營の宗教行事を司っており、これに対して道僧格は鴻臚寺こうらの管轄に属しており、唐朝が道士女冠、僧尼の規制と取締りのため、特に制定した法令である。元来、中国では南北朝以降、国家による宗教々団の取締りは次第に厳しくなる傾向にあるが、唐が一般刑法である唐律に従属する単行の道僧格を制定したことは、道士達を取締る規範が教団内部の戒律から一般刑法へと移されたことを意味する。現在、この格文は散逸しているが、日本に残る『令集解』の諸注釈によって復元しうる数ヶ条の

条文によれば、道士等の唐律に照らして徒一年以下の犯罪は告牒（出家許可証）を没収し、還俗せしめることで実刑を免除しているものの、それ以外はすべて唐律の規定に従って嚴重に処罰されることになっている。そればかりでなく、逆に唐律に規定のない行動、例えば道士らが教化の爲に行なう民家の歴訪や、俗服の着用などまでが処罰の対象とされており、唐朝の道仏両教団に対する厳しい国家統制の実態を窺わしめるものがあろう。

しかしながら、その一方において唐朝は道士の身分を唐王室の族籍を司る役所宗正寺に移隸し、老子に「太上玄元皇帝」の尊号を奉り、『老子道德経』を科挙（かきよ高等文官試験）の科目に加えるばかりでなく、各戸に備えさせ、さらに国立の道学研究所崇玄学を設置し、老子の生年を紀元前一三〇一年と定めて道曆を創設し、誕生日を国家の祝日とするなど一連の施策を行なっている。しかし、これらは唐王室に仮託された老子の尊崇によって唐朝の權威を高めようとするもので、純粹な道教保護政策と見るには当たらない。ただ、唐朝は早くから三百余りの全国諸州に道觀の建立を行なっており、皇族・親王・貴族等による寄進を除いても、唐末においてなお約二千余りの官設道觀と一万五千余人の道士らの数が記録されている。唐代道教々団の繁栄は正に未曾有のものであるが、道教々団の関心は、庶民階層から専ら支配階層に移されたことは否定できず、王室の永命と国家安泰の祈願が道觀における重要な祭醮（さいじょう）として制度化されるに至っては、最早、道教々団は本来の宗教的・社会的使命を放棄したものと いわざるをえない。たまたま、武宗の会昌（八四一—八四六）年間の廃仏事件のあおりを受けて弾圧され、唐代の華やかな国家道教の命脈はこれによって衰退の一路を歩むことになる。

## 五、宋代の道教と新道教の出現

### 宋王朝の道教信仰

唐王朝三百年の歴史は玄宗朝に起こった安史の乱（七五五—七六三）を境として、前後二つの時期に分けることができる。その前期における集権的な官僚政治の時代と、後期に出現するいわゆる武人（節度使）政治の時代は、まさに対照的な様相を示しており、前期に認められる二つの政治的安定期、即ち太宗の貞観、玄宗の開元の時期は、また道教に対する唐王朝の尊崇と規制が共に極点に達した国家道教繁栄の時代であり、後期は各地の節度使（藩鎮）勢力が独立的な傾向を強め、それぞれの地方において特色ある文化を形成する時代であって、道教もまた中原の動乱を避けて分散し、五代以降のいわゆる庶民抬頭の時代に



玉皇上帝（台北市・指南宮）

向けて、辺隅の地方政権下において着実な発展を遂げる時代である。例えば唐末、僖宗（八七三—八八八）の逃避行に従い、蜀（四川）の青城山に移り住んだ道士杜光庭が前蜀政権の礼敬をえて、戦乱によって散逸し去った道經の蒐集、編輯に当たり、道教史上、不朽の業績の一つと称される『道門科範大全集』（八十七卷）等の著述を達成しているのは、その好適な事例であろう。

しかしながら、五代道教の最大の特徴は、各地に進出した道教が地方の様々な民間信仰と接触して次第に庶民

化し、唐代の国家道教は一転して治病、驅邪、除災、役鬼等の現世利益的な呪法に教法の重点を移してゆくことであり、張天師の符をえて鬼神を動かし、病氣を治す「天心正法」を体得したと伝えられる閩(福建)の道士譚紫霄等の活躍のほか、専ら済生利民の利益を掲げる玉皇、許真君、呂(洞賓)祖等、宋代以降の庶民信仰の対象とされる有力な神格が徐々に姿を現わしてくるのもこの時代である。

さて宋王朝の太祖である趙匡胤は唐代後半期に見られる武人政治の弊害にこりて、政治権力の集中的掌握と統一後の文化振興に努力を傾けており、道教に対しても中央に左街道録の官を設置し、各地に分散した道教々団の再編成と統一的な支配を回復している。その後宋朝の歴代皇帝はいずれも道教に深い関心を示しているが、再び宋王朝を道教に対する国家的祭祀に駆り立てるのは、あたかも宋王朝が契丹との戦いに敗れて政治的な危機を迎えた際、真宗が「道教を尊奉することによって宋朝は永続するであろう」との宮門に降った天書を信頼し、道士出身の宰相王欽若の勧めもあって、全国各地に天慶観を建立し、この日を国家の記念日とするなど熱心な尊奉を行なうからであり、さらにこれを一歩進めたのは、第二の天書事件ともいべき宋趙の守護神趙玄朗の降下の直後、敗戦の失意にあった真宗がこれを宋室の聖祖とし、「昊天玉皇大帝」の尊号を奉るなど、狂信的な道教信仰に憑かれてからである。

ともあれ、ここで宋朝の祖神「昊天玉皇大帝」が国家の最高守護神として登場することは、間もなく玉皇が天尊に替わって道教徒の身近な最高神として定着することからも、道教神学史上の重要な転機となるものであり、宋朝が敢えて玉皇を選択したのは、李唐ならぬ趙宋が太上老君をもって守護神とするのは許されぬことであり、当時ようやく民衆の信仰を集めつつあった玉皇の人氣と權威を宋朝の祖神の中に包摂し、道教諸神の上に君臨せしめることを狙ったものであろう。ひたすら偉大な祖神の恩寵と庇護に頼らざるをえない危機に追い込まれた宋

朝の、極めて巧妙な宗教的思想工作であったといふべきであろう。これらの一連の天書事件は、茅山系統の道士と側近の廷臣によって仕組まれた工作と見られるが、真宗はその後竜虎山より第二十四代張天師を宮中に召聘しており、宋朝が単に上清道のみならず天師道とも密接な交渉をもったことを暗示している。

その後宋朝の道教に対する傾倒はさらに深まり、真宗は宮中の万寿殿に歴代天子の神位を祀る従来の制度を拡張し、全国に万寿宮觀を設けて天子の永命を祈願せしめているほか、各地の大きな道觀に有力官僚を派遣し、道觀に対する国家の保護と管理を兼ね行なう宋代特有の「提拳」の制度を施行している。玉隆万寿宮の事例では『宋史』列伝に載る二十六名の官僚がこれに任ぜられており、第一級の文人官僚である真徳秀や洪邁の名が含まれていることは、この制度の重要性を裏書きするものであり、特にこの制度が宋代の地方文化に及ぼした影響は興味ある研究課題といえる。

さて宋代の道教は教学の面においても見るべきものがあり、真宗の際には張君房等の道藏『大宋天宮宝藏』（四五六五卷）、また徽宗の時代には『万寿道藏』（五四八一卷）の編纂が行なわれている。いずれも現存しないが、その内容は前者の精要をとった『雲笈七籤』（二二三卷）によって窺うことが可能であり、宋代道教々学の概説書ともいふべきこの道典は、今日の道教研究においても極めて重要な資料となっている。なお、『大宋天宮宝藏』の中にはマニ教の經典『明使摩尼經』が収められていた形跡のあることが指摘されており、当時のマニ教の中国布教の熱意と、その実績の一端を窺わしめるものとして注目される。もちろん、その後の道藏編纂の際には削除され、現行道藏の中には見当たらないが、唐末以降に成立する新しい道教經典の中に、マニ教々説の影響または剽窃と見られるものが部分的に残存しており、道教に対する外来宗教の影響を明らかにする為にも、今後、この点に関する研究を促進する必要がある。

北宋の命運にかけりを生じつつあった末帝徽宗（一一〇〇—一一二五）の時代、特に道士林靈素が側近に入ってから後の宋朝の道教に対する傾倒ぶりは凄まじいものがある。林靈素は北魏の寇謙之の例に倣うかのように、徽宗は最高天界の主宰者である「長生大帝君」の生まれ代わりであり、その閣僚らも天上の神霄界玉清府において補佐に当たる神々の降臨した人々であるといつて、宋朝首脳陣の神秘的な權威を宣伝し、徽宗の心を捉えることに成功した。史上に類例まれな徽宗の道教への心酔が始まるのはこれからであり、道士女冠の国家的な序列を僧尼の上にあげ、道官に二十六等級を設けて一般の文武官階と併行させ、さらに仏教の仏を道教風の「大覺金仙」、菩薩を「仙人・大士」、僧を「徒士」、寺を「宮」、院を「觀」に改称せしめるなど、仏教を道教の中に包摂する急激な方策を実施している。さすがにこの改制は僅か一年にして回復されるものの、数年後の北宋の滅亡に至るまで、徽宗の異常な道教への傾倒ぶりは変わることなく継続されている。

### 新道教の興起

北宋王朝の滅亡を招く靖康の難（一一二六）以降の数十年間は、漢民族の勢力が北方の女真民族金国の圧迫をうけて、後退を余儀なくされた混乱の時期であり、徽宗の子康王構（南宋の高宗）が一二二七年南京において即位するものの、華北の地は金の勢力下におかれ、楚、齊等のいわゆる傀儡政権が相次いで樹立されるなど、政情は頗る不安定であり、人々は相次ぐ戦禍と饑饉にさいなまれ、互いに相喰むという極限状況を展開したが、この時期こそ近世のいわゆる新道教諸派が出現する、中国宗教史上の最も活発な創造的活動の時代である。あたかも靖康の難の翌々（一一二八）年、これら一連の宗教活動に先鞭をつけるかのように、後の淨明道の本山である西山（江西）の玉隆万寿宮の道士何真公が戦禍に苦しむ人々を救うため、いちちやく教主許真君に禱請し、淨明經典を授けられており、西山の許遜仙道教団、即ち後の淨明道が早くも現実社会の民衆の苦悩を救う濟生利民の実践的な宗教活動を開始していることと共に注目する必要がある。



さて新道教のうち成立が最も早かったのは汲県（河南）の蕭抱珍が天眷（二三八—一四〇）年間に始めた太一教である。この教団の教法の特徴は符籙と祈禱によって病氣と災難を救うことにあり、符のもつ神秘的な靈力を重視していることは、新道教に認められる非呪術的傾向と若干の違いがあるが、民衆の現実の苦悩の救済を第一義としていることにおいて新道教諸派の一つに加えるべき教派であるといつてよい。この太一教が征服王朝である金、元と密接な関係を保ち、その信頼と保護を受けているのは、恐らく太一教の符呪の儀法が兩國の人々の信奉するシャマンの祭祀と共通するものがあつたからであろう。教法の内容や教団活動の実態については、第四代の教主が戦禍の犠牲となつた無縁の遺骸を集めて葬り、民心をえた逸事などが伝えられるほかは不詳であり、漸く七代までの嗣師系譜をたどりうるものの、それ以後の動向はほとんど不明である。

次に現われるのは、山東の劉徳仁が開いた（一一四二）真大道教である。この教派の特徴は、ただ天に向かつてひたすら禱り、符籙、鍼灸を用いずに病氣を治す秘訣を伝え、金丹術や神仙説に触れないことにある。ただ儒仏道三教の基本教説にわたる教誡として、例えば他人に対しては自分に対すると同じくし、權勢ある者に近づかず、私心を去り、足るを知り、貧賤を苦にせず、他人を頼らず自力で生き抜く等の日常倫理と処生訓の堅持を求めており、いわば倫理実践教団ともいえる性格をもっていたようである。恐らく上記の如き社会的混乱の極限の中にあつては、神秘的な呪術や来世的な救済説よりも、人間が共に生き抜く為の集団的規範への信頼と実践こそ、より切実な救済宗教として機能するものであつたのであろう。その後歴代の嗣師はいずれも金、元朝の崇敬を受けており、特に五代以降は元朝から正一教や全真教と並ぶ優遇をうけ、教団の社会的地位を確立したことを窺わしめるが、教団の教線が華北から江南に進出し、組織が膨張するに伴い、嗣師をめぐる内紛が続いて衰退し、明王朝の出現をまたがずして滅び去つてゐる。

次に最も有力な教派である全真教は咸陽(陝西)に生まれた王重陽が開祖であり、人生におけるたび重なる挫折に絶望して身を持ち崩しながら、苦惱の生活を送るが、四十八歳(一一五九)の折に突如、甘河鎮において神仙に出遇い、口訣を授けられ、妻子を捨てて懸命な修行に励んだすえ、一一六三年(一説に一一六七)に全真教を開創した。以後五十八歳で病没するまで、七人の弟子と共に布教に従事し、ほぼ華北全土に教線を拡張している。この全真教の教説は「立教十五論」という門弟に与えた教誡の中に具体的に示されているほか、何故か体系的にまとまった所説を窺うべきものは存在しないが、信者に対して仏教の『般若経』、道教の『道德経』、『清淨経』、儒教の『孝経』を読むことを求めているように、その教説は基本的に三教同源論の上に立ち、戦乱の死者の冥福を祈る齋醮(まつり)以外、旧道教の説く符籙(おふだ)や禁呪(おまじない)等の迷信的な利益信仰を排除し、専ら打坐を主とした厳しい内面的な修行を説いており、不老不死の神仙を追求することなく、専ら内的な修練を意味する「真功」と、外的な利他の実践を意味する「真行」によって、窮極の実在たる道と合一する宗教的実践を説いて民衆を指導した点に大きな特色を備えており、宋朝の庇護のもとに墮落しつつあった旧道教に対して企てられた明確な道教の革新運動であったといつてよい。

教団の開祖重陽の没後、七真人の一人である馬丹陽をへて、三代の丘処機(長春真人)は元朝の厚い尊信を受けて民衆の救済に大きな成果をあげ、華北全域に教線を拡大することに成功している。その急激な発展過程において仏教との間に摩擦を生じて対立するが、元朝の主催する道仏の教理論争に敗れ(一二八〇)、独自の革新的な主張も次第に隆をひそめ、遂に教団興隆期に示した活力を回復することがなかった。しかし、教団は滅びることなく、江南の正一教と対峙して民国に至るまで存続した。

## 宋代道教々々の動向

南宋以降の新道教々々の出現の経緯を系列的に概観してきたが、宋代道教々々の展開は単純ではなく、新旧両道教々々の説の中に、錯雑した新しい動向のあることを注目しておく必要がある。まず、その一つの動向は南宋の道士白玉蟾（一一三四—一二三〇）のころ、『抱朴子』以来の伝統的な金丹術が、薬材を錬って不老不死の実現を求めらるゝ外丹の説と、金丹術の用語を用いて守一——心中の真神を覘じ、精神を集中・純化して、道と合一する——の錬成を説く、いわゆる内丹の説との分化が認められ、さらに元代中期の全真道士である陳致虚らが、「立教十五論」に説かれている打坐を主とした内面的な修鍊法の上に、この内丹の説を結びつけるに至って、一旦、金丹道はこの全真北宗の中に包摂されるが、元末ごろに至って逆に全真北宗は単なる北宗として金丹道の中に没入する様相を呈するなど、全真教本来の革新的な宗教性が旧道教の金丹道と結びついて稀薄となつてゆく交渉関係であり、その二つは江南の竜虎山を本拠とする天師道——元代以降は正一教と呼ばれる——の中に、唐末、五代にかけて各地の民間信仰に流行する巫呪、即ち人間に様々な不幸をもたらす悪霊の祟りを驅逐するための諸呪法が、あたかも宋王朝の統一的、集権的な支配体制の確立に対応するかのようになり、既成の道教諸派、特に天師道の神霄雷法を中心に統合され、体系的な再編成を被つて、『道法会元』『上清靈玉大法』等の大部な呪法儀礼書としてまとめられ、新たな權威をもつて広汎に流布してゆく道筋である。いわゆる新道教諸派がこれら旧道教の呪術的教法の排除を掲げていることは既に述べたが、元初（一二九七）に開宗される浄明道もまた、林靈素等によって進められる正一教系の呪法「五雷大法」等において、既に祖師許遜（真君が雷法最高の靈威ある神格とされているにもかかわらず、これら正一、天心、円通、混元等の諸呪法のもつ迷信的な要素を却け、かつ自らの浄明法を清整し、専ら道理に基づく新たな倫理的、実践的な教説を主唱したのが注目される。

## 浄明道の新教法

最近、漸くその実体が明らかとなった浄明（忠孝）道は、近世に出現する新道教諸派の中にあっても頗る特異な存在であり、自ら標榜する基本的な主張の中に、教化の対象として農民重視を唱え、これを帝王、貴族、官僚と対等に扱い、儒教道德の形式化を批判して厳しい内面的な倫理の実践を強調し、功（善行）過（罪過）の計量を神から切り放して個人の責任に委ね、煩雑な呪術的教法を除去して主知主義的な教説を樹立すると共に、現世における民衆の社会的な救済を唱え、出家主義を否定する等、誠に近世的な思想を基盤とした独自の所説を展開した教派である。その来歴は古く晋朝の許遜（二三九—三〇一）にまで溯り、これを祖師として西山（江西）の遊帷観（玉隆万寿宮の前身）を本拠に、「孝悌之教」と「済生利民」の実践を説いたことに始まり、上記のように靖康の難の翌々年、許遜仙道教団の道士何真公が戦禍に苦しむ難民の救済を許（遜）真君に祈って、「浄明の秘法」いわゆる浄明法を授けられ、ついで元初の玉隆万寿宮の道士劉玉（一二二—一三〇一）が、浄明法に含まれる雑多な呪術的教法を清整して浄明道を開宗したものであり、その後清朝に至るまで西山を中心に独自の教団活動を続けている。

その教理面において最も注意されるのは、自ら浄明忠孝道とも称するように、忠孝の徳目を重視するが、忠とは世俗的君主に対する道德ではなく、「万神を主宰する心中の君に対する」ものであり、孝とは形式ではなく「父母の心を満足せしめる」ものでなければならぬという、厳しい内面的な宗教的倫理を説いていることであり、近世中国においては階層を超えて広く信奉された道德的実践の手引書『功過格』がこの教団によって作製されていることも不思議ではない。また教説は儒教的倫理の内面的実践のうえに老荘的な悟得、仏教的な救済、道教的な昇仙の所説を調和して、頗る体系的構造をもつ三教の融合を達成していることも見逃されてはならない。

ところで、浄明道の出現を見る南宋以後の中国宗教史は、あたかも抬頭する庶民階級に足場を据えた道教の目

覺ましい活動を主要な契機として展開したと見ることができ、三教の融合、新道教諸派の相次ぐ出現、功過格等の善書（勸善書）の広汎な流行は、独り道教史のみならず、近世中国宗教史の展開を支える基本的な動向であるといつてよく、これら三つの新しい動向の主軸となった浄明道教団の近世道教史、延いては近世中国宗教史上に果たした役割は頗る大きなものがあることを指摘しておきたい。

## 六、明・清時代の道教

### 明王朝の

#### 道教々団統制

唐宋五代の変革を承ける宋王朝の政治体制は、君主絶対制ともいわれる強力な集権的な専制君主制であったが、これを實質的に完成したのが明王朝である。このような政治体制は自ずから宗教々団に対する厳しい統制となって現われており、初代の太祖は即位後まもなく道教々団の中央統制機関である玄教院を設置し、嚴重な試験によって放漫に流れた道士女冠の資質の淘汰を行なったが、この政策はさらに玄教院を改組した道録司（道録司）の設置（一三八二年）によって促進されており、中央、地方にそれぞれ教団の行政を管轄する道紀司等の官を置き、道官の任免、道士の戸籍、度牒（度牒）の給付等に当たらしめているほか、これまで道士最高の称号であった天師号を天子の權威を侵すものとして強引に廃止し、これを真人（真人）と改めている。如何にも明朝の教団に対する強力な国家統制を象徴する措置であるといえよう。ただ明朝が僧道の数を制限する厳しい措置を講じながら、憲宗（一一六四—一一八七）の際に国家が公然と度牒の販売を始めたことは、如何に軍事費の膨張による明朝財政の窮乏があったとはいえ、明らかな政策的破綻といわなければならず、このため道僧の質的な低下による社会的不信を増大し、やがて道仏両教団は将来にわたって回復し難い大きな打撃を受けるこ

とになっている。

しかしながら、明朝といえども道教々団の統制を単に俗官の権力的な規制に委ねた訳ではなく、明朝と道教諸派の指導者との間には、相変わらず頗る緊密な接触が保たれており、例えば浄明道の嗣師劉淵然（一三五—一四三二）は太祖によって右正一、成祖の際に道録司に任ぜられ、さらに教団最高の行政的官職である左正一に進められ、最高の聖職者を意味する真人の地位を与えられている。このように聖俗両面にわたる最高位を受けた指導者としては、このほか正一教の張正常、張宇初等が最も有名である。これらは正一、浄明等の有力教派の指導者が明朝の宗教行政に深くかかわっていたことを示すだけではなく、明王朝が抗租、抗糧運動に発する農民反乱の高揚に対処して、隠然たる勢力をもつ教派の社会的な影響力を教化政策に利用する政治的工作の跡を示すものであることを注意しておきたい。

明初に勅修された『大明立成玄教齋醮儀』によれば、明朝は道教々団の統制に当たって中国を南北の地域に二分し、主として華北を全真教、江南を正一教に統轄せしめる基本方針を立てているが、全真教の道士が明朝の主要な道官に任ぜられた事例は稀であり、明朝との関係が頗る疎遠になっていたことを思わしめるばかりでなく、全真教の本山である長春宮において正一教の大醮の祭りが行なわれるなど、明朝における全真教の勢力は正一教に比較して明らかに後退し、元朝における昔日の繁栄は失われたものと見てよい。

最後に見逃すことができないのは、教學面において見るべきものが少ない明代の道教にとって、唯一の大きな遺産ともいふべき『道藏』編纂の事業のあることである。今日われわれが用いている道教の一切経いわゆる『道藏』は、正統十年（一四四五）に編纂されたいわゆる『正（統道）藏』（五三〇五卷）と、万曆三十五年（一六〇二）に続けて編修された『統藏』（二八〇卷）とを合せて刊行したものであり、これを民国時代に影印したものが

一一二〇冊からなる現行のいわゆる上海版『道藏』であり、今日の道教研究に対する貢献は極めて大きなものがあるといわねばならない。

### 清代教団道教の衰退

久しく北虜南倭の外患に苦しんだ明王朝を倒して登場した清王朝は、いうまでもなく満州民族による征服王朝である。清朝の中国文化に対する態度は、いわゆる漢文化同化政策によって、自ら進んで中国文化に同化しようとした北魏王朝とは対照的であり、優れた中国文化に対し民族の警戒を怠らなかつた。この態度は道教に対しても変わるところはなく、清初、僅かながら接触をもった正一教に対する清朝の態度も目を追って冷却の度を増し、天子が正一天師から謁を賜る従来慣例は徐々に主客の地位をかえ、道光年間（一八二一—一八五〇）に至って、遂に天師の拝謁はおろか、天師の参内すら中止されるに至っており、道教々団に対する清朝の対応姿勢の変化を鮮明に物語っている。またかつて正一教と中国の南北に勢力範囲を分ち合った全真教も金丹道と混雑し、新道教のリーダーとしての革新的な主張も精彩を失い、次第に墮落の傾向をたどっており、事実上の本山ともいえる白雲觀の第七代の住持王常月による教団改革の努力も虚しく、衰退の途を歩むことになっている。

また浄明道も明末以降の動静は不詳であるが、全真教の法嗣である徐守誠（？—一六九二）が西山（江西）に住んで浄明道を研究し、長く浄明道の本山玉隆万寿宮の宮事を掌っており、その宮事を承継した浄明道の周徳録と共に、聖典『太上靈宝浄明宗教録』の刊行に当たっているなど、幾多の見るべき教団活動のあったことを窺うるが、徐守誠が西山に入って最初に師事して浄明道を学んだのが、孔子六十七代の孫に当たる孔常桂であることに見られるように、このころ道教の諸教派道士の間に、相互の隔壁を超えた自由な交流が展開されていることは注目すべき現象である。あたかもこの動向を裏付けるかのように、上記『太上靈宝浄明宗教録』は浄明道の伝統

的な祖師系譜を改め、新たに二人の真人を加えているが、その一人は既に民衆の中にあつて「有求必応」(願うことは必ず満たされる)の靈験をもつ近世神仙のヒーローとして、民間に絶大な人気をもっていた呂(洞賓)祖であり、他の一人は儒仏道の三教ならびに諸子百家の学に通じ、金丹道を組織し、さらに全真教の祖師にまで祭り上げられ、かつ優れた呪法の使い手として、前代未聞の幅広い教学的、呪術的權威をもっていた白玉蟾である。

これはこの二人を浄明道の祖師に加えることによつて、清初の浄明道教団の大衆化、庶民化を図つたものと考えられて誤りないやうで、まさに清代の道教がいわゆる三教混淆に向かう近世の中国宗教界の大きな潮流の中にあつて、浄明道をも一つの核として大きく交流し合い、それぞれの特色を薄めながら、近世の民間信仰の坩堝くわうの中に統合されてゆく動向を象徴するものと見て大過ないであらう。いづれにせよ、三教混淆の潮流の中に、本質的な教法を放棄した道教々団の清代における衰退は当然のことといえるが、本来の道教は寧ろこれによつて、中国民衆の日常的な宗教的欲求に応えるより庶民的な民間信仰の中核として生き続けることになつたと考えてよいであらう。

一九四九年、中華人民共和国の成立以来、中国における宗教々団の存続は困難となり、人民の宗教的信仰の自由は否認されないまでも、僧道は「念経祭神」の生活を放棄し、「還俗転業」して農業生産に専心せざるをえない状況におかれており、現在、本来の僧道の宗教活動は皆無の状態にあると伝えられている。新中国の文化政策の基調は今日まで小刻みな振幅が繰り返されているものの、社会主義的政権の下において、今後、道教が再び復興されることはまずありえないであらう。ただ、社会主義的体制の下にあつても、人間の心に潜む宗教的欲求がこのまま消滅するとは考え難く、政治的な規制の中における人々の宗教的心情の変貌に、今後とも重大な関心をもつて見守つてゆく必要がある。



執筆にあたって参酌した諸文献を、いちいち注記することをしなかったが、ただ主な著書については最後に掲げて、謝意を表すと共に、兼ねて諸者の参考の参考に資することとした。一言、記して了承を求めておきたい。

#### 参考文献

- 常盤大定『支那に於ける仏教と儒教道教』東洋文庫、一九三〇年。  
久保田量遠『支那儒仏道三教史論』東方書院、一九三一年。  
許地山『道教史』商務印書館、一九三四年。  
傳勤家『中国道教史』（中国文化叢書）、商務印書館、一九三七年。  
吉岡義豊『道教の研究』法蔵館、一九五二年。  
福井康順『道教の基礎的研究』理想社、一九五二年。  
酒井忠夫『中国善書の研究』弘文堂、一九六〇年。  
宮川尚志『六朝史研究——宗教篇』平楽寺書店、一九六四年。  
大淵忍爾『道教史の研究』岡山大学共済会書籍部、一九六四年。  
H・マスベロ『道教——不死の探求』川勝義雄訳、東海大学出版会、一九六六年。  
吉岡義豊『永生への願い』（世界の宗教9）、淡交社、一九七〇年。  
窪徳忠『道教史』（世界宗教史叢書）、山川出版社、一九七七年。  
曾布川寛『崑崙山への昇仙』（中公新書）中央公論社、一九八〇年。  
池田末利『中国古代宗教史研究』東海大学出版会、一九八一年。  
拙著『中国近世道教の形成』創文社、一九七八年。