

# 唐代の詩人と道教

——李白を中心に——

土屋 昌明

唐代文学の研究では、文学的伝統を検討するとともに、政治的背景や知的背景（例えば科擧や行卷との関連など）を考慮した研究が行われ、それにつれて宗教的背景の重要性についても認識されてきている。しかし、海外の学界では仏教や道教との関連がまとまった研究成果として発表されているのに、国内ではこの方面の成果があまりあがっていないと言わざるを得ない。特に道教との関連についてその感を強くする。また、道教の背景について検討する際には、「道教」あるいは「神仙思想」として一般化して論じる傾向が強く、唐代道教の個別の状況が看過されている。

一方、近年の唐代道教の研究では、政治史的研究と思想史的研究が盛んである。前者では、国家による道教の管理、政治に対する道教の影響、道擧と崇玄学などについて成果があがっており、後者では、重玄の思想、呉筠や司馬承禎など重要な道士の思想、仏道の対立と融合の問題などが多く研究されている。この場合、思想史的著作を残さなかった一般的な道士のあり方や、道法や儀礼の実際には注意が行きにくいのは仕方がない。それゆえ最近では、こうした問題点から入って儀礼や道士の位階についてめざましい研究が行われている。

したがって唐代文学と宗教、特に道教との関連を研究するとすれば、道教研究の政治史的・思想史的研究成果をふまえ、最近の儀礼や位階の研究成果も視野に入れて研究することが望まれる。つまり、道教に関わる作品の個別の背景をより一層はつきりさせ、唐代の社会・

道教界の状況の中において作品を解釈したい。それは、その詩の含意・味わいの再発見に通じる可能性もある。その上ではじめて、道教に関わる知識・経験・世界観の詩作への反映、文学史のエポックへの作用も考えられるだろう。

さらに、こうした検討を道教史研究に投げ返すことによつて、思想的著作を残さなかつた一般的な道士や地域や個人の道教のあり方の検討にも資することができる。また、詩を作つた詩人本人は当時の道教実践の敏感なる表現者であるから、彼の表現から道法についてのリアリティを得ることができる。

以下、これらの課題について総合的に論じることが筆者にはできないので、その一例として李白を中心に若干の問題を考察したい。李白は道教に特別熱中した詩人として有名であり、本課題において他の詩人と比較して典型的とは言えないが、道教との関連の深刻さにおいては最も重要である。

### 一、道士の同定 — 李白らと焦鍊師

詩人がどのような道教と関連していたかを考えるためには、まず、詩人と道士の交遊を考慮すべきである。そのためには、詩人が交遊していた道士を同定しなければならない。その上で、その道士がどのような道教を実践していたのかを検討し、その道法と詩人との関わりを考えるべきである。またその検討結果が、ほかの問題、例えば伝記上の問題や作品の解釈にも波及することが期待される。李白の場合の一例として「贈嵩山焦鍊師并序」に登場する焦鍊師をとりあげよう。

嵩山に神人焦鍊師なる者有り、何許の婦人なるかを知らざるなり。又た齊梁の時に生まると云うも、其の年貌は五六十と称すべし。常に胎息して穀を絶ち、少室の廬に居る。遊行すること飛ぶが若く、万里に倏忽たり。世に或いは其の東海に入り、蓬萊に登り、竟

に能く其の往を測る莫しとも伝う。余は道を少室に訪ね、尽く三十六峰を登り、風を聞いて寄する有り、翰を灑つて遙かに贈らん。

二室 青天を凌ぎ、三花 紫煙を含む。

中に蓬海の客有り、宛ら麻姑仙かと疑う。

道在れば喧にも染むる莫く、跡高ければ想い已に綿たり。

時に餐す 金鷲の蕊、屢しば読む 青苔の篇。

八極 恣ままに遊び憩い、九垓 長えに周旋す。

瓢を下げて潁水に酌み、舞鶴 伊川に来る。

還帰す 東山の上、独り秋霞を払つて眠る。

羅月をば朝鏡に掛け、松風をば夜絃に鳴らす。

潜光して嵩岳に隠れ、鍊魄して雲幄に棲む。

霓裳何ぞ飄飄たる、風吹転た綿遊。

願わくは西王母と同じく、東方朔を下願し、

紫書僊し伝うべくんば、銘骨して相学ぶを誓わん。

序は、李白が嵩山で焦という女性道士に詩を贈ったことをいう。ここでは焦鍊師の名前を言わないが、「世に或いはうとも伝う」というから、この女性道士は李白が山中で出会った一介の道士ではなく、世間に知られた人だと思われる。詩では鍊師の山中における修行生活が美しく描かれている。結句では西王母にも喩えられる焦鍊師に入門したい気持ちを書く。

この詩の制作年について、序に「余は道を少室に訪ね、尽く三十六峰を登り」と言っているから、李白が嵩山に隠棲していた時の作で

ある。従来の注釈者は、焦鍊師についての詩を他の同時期の詩人も作っていること、また『広異記』にみえる焦鍊師らしき人物の記事を指摘するだけである。

同一人物をとりあげたと思われる詩には次のようなものがある。

①李頎「寄焦鍊師」(『全唐詩』卷一三三二、中華書局活字版、頁一三三九)

得道して凡そ百歳、丹を焼くこと惟だ一身。

悠悠たり孤峰の頂、日に見る 三花の春。

白鶴 翠微の裏、黄精 幽澗の浜。

始めて知る 世上の客は、山中の人に及ばざるを。

仙境は夢に在るが若し、朝雲 親しむべきなるが如し。

何に由りて顔色を賸て、手を揮って風塵に謝せん。

「三花」は、李白の右の詩にも見え、その王琦注は『述異記』を引いて、少室山にある一年に三回花を咲かせる樹のこととする。したがって李頎の詩の「孤峰」は嵩山の少室峰であり、「焦鍊師」は嵩山の焦鍊師のことだとわかる。李頎は洛陽の南の潁水近辺に長く居住していたので、焦鍊師の道観に近かったと思われる。

②王昌齡「謁焦鍊師」(『全唐詩』卷一四四二、頁一四四〇)

中峰 青苔の壁、一点 雲生ずる時。

豈に意わん 石堂の裏、焦鍊師に逢うを得たることを。

炬は香る 浄き琴案、松は影ず 間たる瑤輝。

拜受す 長年の薬、翻翻たり 西海の期。

この詩について、胡問濤・羅琴らは開元十一年（七二三）以前の王昌齡青年時代に編年している。しかし「豈に意わん 石堂の裏、焦鍊師に逢うを得たることを」は、焦鍊師の高名さと、それを知っていて会えずにいた王昌齡の望外の喜びを感じさせる口吻である。この点から推すと、青年時代ではなく、開元二十八年（七四〇）頃に江寧丞に赴任するに際して洛陽で李頎に会ったときの作と考えたほうがよいのではなからうか。

③ 錢起「題嵩陽焦道士石壁」〔全唐詩〕卷三三九、頁二六七二

三峰の花畔 碧堂懸かり、錦里の真人 此に仙を得たり。

玉體纔かに飛びて西蜀に雨らし、霓裳向かわんと欲す 大羅天。

彩雲 散ぜずして丹竈を焼き、白鹿 時に蔵れて玉田を種う。

幸いに桃源に入れば困りて世を去り、方に丹訣を期して一に延年せん。

題に「嵩陽」とあるから焦鍊師のことであろう。「錦里」は成都のことであるから、焦鍊師が四川成都の出身だとわかる。

④ 錢起「省中春暮酬嵩陽焦道士見招」〔全唐詩〕卷三三七、頁二六三二

朝花は暝林に飛び、酒に対して春心を傷ましむ。

流年 素き髪を催し、華簪に映ずるを覚えず。

垂老して知己に過り、恩に酬いて寸陰に看ん。

如何ぞ紫芝の客、相憶うこと白雲のごとく深きを<sup>13</sup>。

「垂老」というから、錢起の年齢を四十歳前後と仮定し、また錢起の生年を七一〇年頃だとすると、この詩は天宝七載頃となる。

⑤王維「贈東嶽焦鍊師」〔陳鉄民「王維集校注」頁五七、中華書局、一九九七年〕

先生は千歳余、五嶽遍く曾て居りたり。

遙かに識る 齊侯の鼎、新たに過る 王母の廬。

孔墨を師とする能わず、何事ぞ長沮に問わん。

玉管には時に鳳来り、銅盤には即ち魚を釣る。

身を竦てて空裏に語り、目を明かにして夜中に書く。

自ら還丹の術有り、時に太素の初を論ず。

頻りに露版の詔を蒙り、時に軟輪車に降る。

山静かに泉は逾いよ響き、松高くして枝は転た竦なり。

支頤 樵客に問う、世上復た何如と。<sup>14</sup>

この詩では「東嶽」とあるから、焦鍊師は泰山にいる。しかし「王母の廬」は『漢武内伝』によれば嵩山にあるので、「五嶽遍く曾て居りたり」とあわせて考えれば、この焦鍊師は嵩山にいたのが今は泰山にいる、ということになる。また「頻りに露版の詔を蒙り、時に軟輪車に降る」つまり天子の詔で召されて山を降りることがあると言っており、皇室からも尊崇されていたことがわかる。次の詩の「焦道士」も焦鍊師のこととみなしてよからう。

⑥王維「贈焦道士」(『王維集校注』頁六〇)

海上 三島に遊び、淮南 八公に預る。

坐して知る 千里の外、跳んで向う 一壺の中。

縮地 珠闕に朝し、天を行くに玉童を使う。

人に飲ましむるに聊か酒を割り、客を送るに乍ち風を分つ。

天老能く行氣し、吾が師 空を養わず。

君に謝して徒だ雀躍するのみ、鴻濛に問うべき無し。<sup>15</sup>

王維が濟州にいたとすれば、焦鍊師が泰山にいたのは開元九年から開元十四年の間、王昌齡は開元二十八年に嵩山で焦鍊師に会い、錢起によれば彼女は天寶年間にまだ嵩山にいたことになるが、この編年はあくまで推測にすぎない。いずれにしても、詩人たちは開元年間の比較的近接した時期に焦鍊師に会ったようである。しかも、彼らは友人同士でかつ道教に関心を持つ程度が比較的高い詩人たちであつて、彼らの道教への関心において焦鍊師は共通項であつたようだ。

焦鍊師に関するもう一つの例証の『広異記』はつぎのような内容である。<sup>17</sup>

唐の開元中、焦練師なるもの有り、道を修めて聚徒甚はだ衆し。黄裙の婦人の阿胡と自称するもの有り、焦に就きて道術を学ぶ。三年を経て、焦の術を尽くせば、而ち固く辞去せんとす。焦は苦めて之を留む。阿胡云う「己は是れ野狐なり。本来り術を学び、今は学ぶべき術無し。義として留むるを得ず」。焦は因つて術を以て之を拘留せんと欲す。胡は事に応じて酬答し、焦は及ぶ能わず。乃ち嵩頂に于いて壇を設け、老君に警告す。自ら言えらく、「己は不才と雖も、然れども是れ道家の弟子なり。妖狐に侮らるるは、恐らくは大道將に墮れんとせん」。言意懇切なり。壇の四角に忽ち香煙の出る有りて、俄かに紫雲を成す。高さ数十丈。雲の中に老君の見れ立つる有り。因つて礼拝して陳べて云う「正法已に妖狐の学ぶ所と為れり。当に更に法を求めて以て之を降すべし」。老君乃ち雲の中に于いて法を作す。神王の雲の中に于いて刀を以て狐の腰を断つ有り。焦大いに歡慶するに、老君忽ち雲の中より下り、變じて黄裙の婦人と作りて去れり。

開元の人で、嵩山の焦という道士であり、信徒を集めて有名だったという条件から、ここに見える焦練師は右にあげた詩の焦練師と同一人物のことであると思われる。彼女に就いた女弟子は狐精だったわけだが、女性の弟子が多かったことを反映しているのであろう。

## 二、仙伝との関わり

従来参照されてきた以上の文献では、焦練師の名前がわからない。そこで道教文献の仙伝（神仙の伝記）を集めた部分で焦姓をあたってみよう。すると、後述するように、『歴世真仙体道通鑑後集』と『雲笈七籤』に焦静真という玄宗期の女性道士が見える。両者について、コロラド大学のクロール教授は同一人物とみている。その根拠は同姓で同時代の女道士という点である。この二つの文献を検討する前に、さらに見るべき別の文献がある。



玄宗の妹である玉真公主が王屋山で道教儀礼を挙行したことを記念する蔡璠撰「玉真公主受道靈壇祥応記」（以下、「祥応記」）に彼女の名前が登場する<sup>19)</sup>。それによれば、天宝元年（七四二）に玄宗皇帝が玉容を現したのを記念して、玄宗は上清玄都大洞三景法師である玉真公主に命じて、翌天宝二年、老子の故郷である譙郡の御真宮に赴いて投簡の儀礼を執行させた。その後、「□を回らし言に旋り、駕を太室に息う。日闕を翳でて玄門に歩み、上清羽人たる焦真静を中峰の絶頂に抱き、訪ぬるに空同吹万の始、丹田守一の妙を以てす」という。

ここにみえる焦真静は、天宝二年に嵩山（「太室」「中峰」）に居た「羽人」（道士）である。これを右にあげた詩に見える嵩山の焦鍊師と考えてよからう。これにより詩と仙伝と碑文の三種の資料が相互に裏付けられる。彼女は、王維の詩に見えるように天子から招かれたり、玄宗の妹という貴顕者が国家行事の一環として彼女を訪れるのであるから、皇室と特別な関係であった。また焦真静は「丹田守一」つまり丹田に精神統一する胎息の呼吸法を得意とすることがわかる。

右の点をふまえて仙伝との関わりを見てみたい。『歴世真仙体道通鑑後集』卷四「焦静真伝」は次の如くである<sup>20)</sup>。

唐の女真なる焦静真は、精思に因る間、有る人の導いて方丈山に至り、二仙女に遇う。「その二仙女」謂いて曰わく、「子は真官ならんと欲さば、東華青童道君に謁して三皇法を受くべし」。名氏を請うに、則ち司馬承禎なり。歸つて承禎に詣つて度することを求め、未だ幾ばくならずして昇天せり。嘗て降つて薛季昌に謂つて曰わく、「先生の得道するや、陶都水の任より高く、当に東華上清真人と為るべし」。

この文献は元代の成書なので、資料的には少々後代になる。しかし『歴世真仙体道通鑑』という本は、各神仙の伝記をつくるにあたって、撰者の見識でなるべく信頼できる資料を使おうとしているように思われるので、この資料も古く基づくところがあるはずである。この資

料では、焦真静の名前について「真」と「静」が入れ違っているものの、「精思」つまり精神統一の瞑想をしている点は「祥応記」と一致し、方丈山（東海）に遊ぶ点は李白の序と一致する。

焦真静が司馬承禎の高弟だったことは他の資料で補うことができる。【雲笈七籤】卷五所収の李渤「真系」に、

先生〔司馬承禎〕の門徒は甚だ多し。唯だ李含光と焦真静のみ其の道を得たり。静真は女質を稟くると雖も、靈識自然なり。精思に因る間、有る人の導いて方丈山に至り、二仙女に遇う。謂って曰わく、「子は真官ならんと欲せば、東華青童道君に謁して三皇法を受くべし」。名氏を請えば、則ち貞一なり。乃ち帰って先生に詣り、亦た欣然として之を授く。

李渤の「真系」は上清経法伝授の系譜にそって伝記をかいたものであるが、ここで焦真静は、玄宗期に茅山を代表する道士であった李含光と併称されており、司馬承禎の二大弟子の一人という、当時の道教界において極めて高い位置におかれている。彼女が瞑想で出会った東華青童道君は南北朝時代の古い上清経に登場する神仙である。

「真系」の一節により、「歴世真仙体道通鑑後集」の文が中唐以前の伝承だったとわかる。そこには玄宗期の道士である薛季昌の名前も見える。薛季昌について、劉処静（撰者は杜光庭とされる）の【洞玄靈宝三師記】に次のようである。

度師なる天台山道元院上清大洞道元先生は紫応君、諱は夷節、字は適中に賜う。……上清の大法を以て句曲の陶真人自り昇玄王真人に伝え、王は体玄潘真人に伝え、潘は貞一司馬真人に伝え、司馬は南岳薛天師季昌に伝え、薛は衡山田田先生良逸に伝う。

これは、李渤「真系」と異なる上清経法の伝授系譜を示している。ここでの薛季昌は司馬承禎との継承性が強調されている。これについて

ては、宋の賈善翔の『高道伝』巻三「薛季昌伝」でも、南嶽で司馬承禎に遇つて三洞の経籙を授かつたことを記しているし、司馬承禎を記念した「貞一先生廟碣」は薛季昌が書している。その継承性を『歷世真仙体道通鑑後集』では焦真静が保証している。それは焦真静が司馬承禎の高弟だつたからこそである。

さらに、『道藏』所収の五代の沈汾『続仙伝』『司馬承禎伝』にも「真系」と同様な文が見出せる。ところが、『雲笈七籤』巻一一三下に所収の『続仙伝』『司馬承禎伝』では、焦真静が謝自然という女性道士に交つてゐる。これは、司馬承禎仙去ののち、李含光の人氣が高まつていつたから、焦真静の後継者は振るわなくなり、北宋に至つてもはや顧みられなかつた、という状況を意味しているのかもしれない。一方、『道藏』本『続仙伝』の「謝自然伝」を見てみると、こちらには謝自然の求道の過程が詳しく物語られている。

謝自然は、蜀の華陽の女真なり。幼くして道に入る。……常に卓文君の人と為りを鄙しみ、毎に焚修して王母・麻姑を瞻禱し、南嶽魏夫人の節操を慕う。年四十に及んで、出でて遠遊し、青城・大面・峨嵋・三十六靖廬・二十四治に往く。尋いで蜀を離れ、京洛を歴て、江淮に抵る。凡そ名山洞府靈跡の所有れば、辛勤して歴覽せざるは無し。後に天台山道士の司馬承禎の玉霄峰に居り、道有りて孤高なるを聞いて、遂に焉に詣る。

このあと彼女は、いくら司馬承禎に仕えても、女性であるがゆえに上法を伝授されないのを嘆いて、海に浮かんで蓬萊へと赴く。そして海上で苦難を経て、海上の山に至り、数人の道士に出会つと、蓬萊は遠くて行けない、天台山の司馬承禎こそ良師であるから、もう一度戻るがよい、と告げられる。それを受け入れた彼女は、天台山に戻つて事情を話し、めでたく司馬承禎から上清法を授かる。

この仙伝は焦真静の伝説と軌を一にしていることに気がつく。謝自然は韓愈の頃に実在したとされる女性道士で、彼女の伝記は右の仙伝と全く異なっている。したがつて右の仙伝はもともと焦真静の伝説だつたのではないだろうか。思うに、李白の前掲の詩序にすでに焦

真静が蓬萊に遊んだことを言っている。右のストーリーで謝自然が尊崇する女仙としてあがる王母と麻姑の二人は、女仙として代表的ではあるが、李白は二人とも焦真静の隠喩に使っている。また③の詩で彼女が四川の出身だとわかっている。さらに⑤の詩で彼女が五嶽を遊歴したことが歌われているが、これは右の「凡そ名山洞府靈跡の所有れば、辛勤して歴覽せざるは無し」に対応する。こう考えると、焦真静の伝説は、本人が在世中からある程度形成されていたのだろう。だとすれば、「謝自然伝」は伝説だとしても、基本的な固有有名はもとの焦真静の経歴を伝えている部分もあるのではなからうか。華陽が出身で、茅山の道教の祖師である魏夫人を尊びつつも、青城・大面・峨嵋などの四川の名山にのほり、古い天師道の聖地（三十六靖廬・二十四治）を遊歴したこと、つまり四川の天師道から入門して、その後、中原を経由して「江淮」おそらく天台山あるいは茅山に行った点などである。

かくして李白が弟子入りまで望み、他の詩人たちが敬意を持ってたずねた女性道士焦真静の略歴が想定できた。彼女は四川の天師道からすすんで司馬承禎の高弟となり、上清経法を得意として、皇室、とくに玉真公主から尊崇されていた。したがって李白ら当該の詩を読むには、そのことを考慮すべきである。とくに李白は、司馬承禎から仙骨ありと認められたことを「大鵬賦」で自己宣伝に使っており、焦真静に会って入門を望んだのも、単に道教への興味だけに発するのではなさそうである。従来、李白は科擧を受けなかったとされてきたが、天宝元年に「高道」科が実施され、李白はそれに応じたのではないかと推測されている<sup>101</sup>。それに応じるにあたっての推薦者が玉真公主だったと思われるが、その玉真公主と焦真静は右のように密接な宗教的関係を持っていたのである。したがって少なくとも、李白の右の詩を、詩人が崇道や遊山で山に入って、たまたま知った女性道士に興味を持った、というレベルで読むことはできないであろう。

### 三、李白の入京問題をめぐって

焦真静が右のようだとすると、玉真公主を歌った李白の「玉真仙人詞」〔全集〕頁四四八〕について再検討が加えられるのではなから

うか。玉真公主は李白を翰林院に推薦した人物として重要であるが、本詩は李白が彼女を直接歌った唯一の詩であり、李白の入京問題を検討するときにしばしば取り上げられる。

玉真の仙人、時に太華峰に往く。

清晨 鳴天鼓し、颺欸もて双龍騰ぐ。

電を弄して手を輟かず、行雲 本より蹤無し。

幾れの時に少室に入るとも、王母応に相違うべし。

従来の研究では、最後の句を、自分はいつになったら西王母にも喩えられる玉真公主に会うことができるだろう、という意にとっている。これを根拠の一つとして、李白が一度目に長安に入ったときに、玉真公主に会見を申し入れて実現できなかったことを歌っているとする。しかし右の詩を平心に読めば、玉真公主は華山をすぎ（「太華峰に往く」）、次に嵩山（「少室」）にいることになる。従来の研究では、嵩山にいる「王母」は玉真公主本人の比喩と解している。はたしてそうだろうか。ところで、彼女は「鳴天鼓」をする。これについて王琦注は、『雲笈七籤』卷四五所引「九真高上宝書神明經」を引用して、中央上下の齒を噛み合わせて鳴らす叩齒の法だとしている。この叩齒は道教儀礼で道壇に入ったり、道士の身体神を飛翔させる発軀の前などにおこなう作法の一つである。『九真高上宝書神明經』という道書は、『道藏』にみえず、『雲笈七籤』にもここに引用されているだけだが、南北朝時代の上清經典と思われる『上清紫精君皇初紫靈道君洞房上經』にもっと長い引用がみえる。それによれば、「鳴天鼓」は存思によって真靈を招くときに行う。そうすると、李白がこの語を使ったのは、玉真公主が儀礼において存思によって真靈を招く道法を実践することを言っていることになる。

この点は史料にも見え、『祥応記』に彼女が王屋山で儀礼を行った時のことを「時に歩虚□□□徐ろに転ずるを聞き、公主乃ち鳴天

鼓して斗精を貫み、延立すること之を久しくして、居室に返れり」と記している。さらに彼女がそのち雨乞いの儀礼をおこなったことを記し、「仙台に登り、洞府に臨み……夫の金龍をして駅伝して壁奠せしむるに、將に礼せんとして俄かに雲□□甘沢流れて尺に盈つ」とある。「金龍」は投籠簡儀礼に使われるもので、彼女が投籠簡を実践したことを意味する。投籠簡は唐代当時の道教儀礼でよく行われており、泰山の「岱嶽觀碑」にその記録が見られる。当時の投籠簡儀礼の次第を敦煌文書 P.2852a によって知ることができる。その内容から、この儀礼次第は朝廷が制定して頒布した公式のものと思われる。それを見ると、儀礼の半ばで道士が密呪をし、いよいよ発炉というところで「都講唱各鳴天鼓」という次第になっている。これにより、玉真公主当時の投籠簡儀礼に「鳴天鼓」を行っていたことが確認できる。

そうすると「颺欸もて双龍騰ぐ」は彼女が存思をして天空に飛翔する（あるいは儀礼で発炉をする）様子を歌っていると考えられる。「颺欸」について、王琦は注を付していないが、安旗氏は疾風の意ととって、『全唐文』卷六二四の馮宿「大唐昇元劉先生碑銘」にある「乘颺駕欸」という句を例示する。しかしこの語は、上清經典で体内神を存思した時に生じる龍のことである。前掲の「上清紫精君皇初紫靈道君洞房上經」に次のようにある。

存するに、月の中に両つの白氣有りて、徑ちに來りて兩足の底蹠の心中に入る。良や久しくして足底各おの化して兩つの白龍を生じて我の左右に在り。左の龍は名を颺精と曰い、右の龍は名を欸亭と曰う。二龍並びに白煙を吐いて、我が鼻の兩つの孔中に入り、徑ちに肺に達す。

このような道法を「上清乘颺欸之道」という。馮宿「大唐昇元劉先生碑銘」の用例はまさしくこの道法を言っているのである。したがって、李白の句は玉真公主の道法を讃えていることがわかる。ちなみに「行雲」も神仙が天に昇ることを言う言葉である。例えば、「上清

紫微帝君南極元君玉經宝訣」に「千乘万騎、風躡雲行、呼吸流霞、白日造天」とある。

こうして玉真公主は飛翔していくのであるから、嵩山にいる「王母」とは玉真公主本人の比喩ではなく、彼女が飛翔して訪ねる女仙である。第二節に論じたことをふまえれば、「王母」つまり西王母とは焦真静のことであろう。李白は前掲の詩で焦真静を西王母に喩えていた。焦真静の略歴と立場が想定された現在、玉真公主という皇族にたいして、それよりえらい立場を西王母に比喩できるのは、司馬承禎の直弟子であり、宗教的な指導者であった焦真静だからこそであろう。当時よく読まれていた『漢武帝内伝』に、西王母ではなくて上元夫人の道法として「鳴天鼓」が見えるのも、焦真静と玉真公主の位相を示すことになる。

さて、このように玉真公主の道法を讃えるのが本詩のテーマだとすれば、これを李白が玉真公主に拝謁を求めた詩だと解釈することはできない。李白がすでに玉真公主のことを知っていて、かつ「祥応記」でみたように彼女が実際に嵩山へ行って焦真静に会った天宝二年三月前後の作と考えるべきである。そうすると、李白が一度めに長安に入ったとき（あるいはその後）に玉真公主に拝謁を求めたとする根拠の一つが消えることとなる（残る根拠は「玉真公主別館苦雨贈衛尉張卿二首」だけ）。状況的に考えた場合、李白と玉真公主の両者は、道教の素養に接点があり、一度目の入京時にいきなり拝謁を願ったと考えるより、嵩山の焦真静あるいは友人の元丹丘を経由したと考えるべきではなからうか。天宝元年に元丹丘が李白より先に長安に入り、玉真公主のために「祥応記」を建てている点から考えて、李白より元丹丘の方が玉真公主の信頼をかり得ているわけであり、そして元丹丘と玉真公主の接点も上清經法の素養にあるのである。

#### 四、詩的イメージの源泉

次に、道教文献が詩的イメージの源泉になった例を述べるが、その前に李白と玉真公主の連絡の問題を若干続けたい。李白と交遊した道士として、元丹丘の師である胡紫陽が重要である。李白の「漢東紫陽先生碑銘」によれば、胡紫陽は元丹丘が長安に入る直前に、嵩山

で彼に法籙（おそらく上清法籙）を伝えた。胡紫陽は長安に招かれたが病気に倒れて果たせなかつた、というから、元丹丘が長安に入ったのは、胡紫陽の替わりだったように思われる。李白は嵩山隱棲時に元丹丘と彼の弟と隨州に訪問し、胡紫陽から道法を学んだという。

彼の道法は「漢東紫陽先生碑銘」に述べられている。それによれば、胡紫陽は修行の最終段階で真人たちの降臨に遇い、「赤丹陽精石景水母」を受けた。かくして「常に飛根を吸い、日魂を呑み、密かに之を修し」たという。つまり、太陽光線中の「飛根」や「日魂」を吸引する道法である。これについて、王注は「真誥」と梁丘子の「黃庭内景經注」に引く「上清紫文靈書」を例示するが、その具体的内容は「道藏」中の古い上清經典「皇天上清金闕帝君靈書紫文上經」や「洞真上清青要紫書金根衆經」にみえる。李白が胡紫陽から教わったという道法や、元丹丘との交遊で学んだものもこのような上清經法であつたと考えてよいであろう。そして、「上清紫文靈書」は玉真公主が伝授を受けた道法として「祥応記」にも見える。このように見てみると、玉真公主と李白は上清經法の素養において親和的だつたことがわかる。

さて以上をふまえて、「上清紫文靈書」の知識が李白の詩的イメージに反映している例をとりあげたい。李白「遊泰山六首」は、胡紫陽を訪れてのち、天宝元年、長安に入る少し前に作られたと考えられる。この詩には道教の用語が少なからず使われているが、本稿では特に其の一をとりあげる。其の一の後半部、泰山にあがった李白がそこで玉女の降臨を想像するシーンである。

洞門 石扇を閉じ、地底 雲雷を興す。

登高して蓬瀛を望み、想象す 金銀の台。

天門 一たび長嘯すれば、万里に清風来る。

玉女の四五人、飄飄として九垓を下る。

笑いを含んで素手を引き、我に流霞の杯を遺る。



稽首して之を再拜し、自ら仙才に非ざるを愧ず。

曠然として宇宙を小とし、世を棄つること何ぞ悠ならんかな。

ここに表現された幻想の美しく悠然とした境地は、李白の文学の面目躍如と言えるであろう。そのイメージの源泉は上清經典にある。この玉女たちは何をしに降りてくるかと言えば、「流霞の杯」を李白にくれようとする。「流霞」について王注は、「抱朴子」の「項曼都は由に入りて仙を学び、十年にして家に帰つて曰く、仙人は流霞一杯を以て我に与う。之を飲めば輒ち飢渴せず」とを引く。その実、「流霞」は太陽光線の精華を吸引する道法を説く上清經典、例えば『皇天上清金闕帝君靈書紫文上経』に頻見する語である。例えば「飛根を採飲し日氣を呑むの法」には、日魂の名の呪文を唱えたあと、「瞑目して握固し、日の中の五色の流霞の皆な来りて一身に接して下は兩足に至るを存見す」とある。

また、李白は蓬萊・瀛州を望んで「金銀の台」をイメージしている。李白の「登高丘而望遠海」に「銀台金闕如夢中、秦皇漢武空相待」とあるように、銀台は西王母の台、金台は瀛州の神仙つまり金闕帝君の台である。そして『洞真上清青要紫書金根衆経』によれば、金闕帝君が住む上清金闕宮には四つの門があり、出入りする神仙が決まっている。門の左右には左に金闕、右に玉闕があり、闕の上には九層の金台がある。門内には「清精玉芝流霞の泉」があるという。つまり玉女たちが上清金闕宮の門内の泉から汲んできた流霞の杯を李白にくれることをイメージしているのである。これら、本詩の語彙の背後にある諸經典は、先に述べた胡紫陽と玉真公主の道法の基づくところでもあった。

ただし解せないのは、この玉女たちの人数である。金闕宮に玉女が三百人いることは經典にみえるが、なにゆえ「四五人」なのか。あるいは彼女たちは五色の流霞の化身だと観念されていたのだろうか。上清經典では、どんな場合に何人の玉女を存思するかは細かく規定されているが、ここでは修辭として「四五人」としたのであろう。あるいは「四五二十人」であろうか。例えば『上清瓊宮靈飛六甲籙』

では、甲子を組み合わせた毎日にあたる六十人の玉女の名前と符が列挙されているが、十人ずつが同じ服飾である<sup>56</sup>。いずれにしても、本詩に玉女が登場するのも上清經典に基づくのである。

要するに、李白のこの詩がもとづく上清經典の瞑想法はかなり具体的に判明する。これを一例として考えれば、李白の詩語は道教の知識を考慮してさらに考察する必要があることがわかる。例えば「赤霞袍」といえば上元夫人のことをいう。「玉京」はたんに神仙世界をいうのではなく、天地が崩壊しても大羅天の玉京山には天書が保存されているという、真に安静な安息地をいう。このほか、錦囊・紫虚篇・天関・金闕などにはすでに検討が加えられたことがあるが、さらに詳しい検討が必要である。このような道教經典の語彙の使用は李白の詩だけでなく、道教の隆盛した唐代の詩人には多かれ少なかれ影響しているであろう。

#### まとめにかえて

以上、李白と関わりを持つ道士の同定から入り、それをふまえて伝記的問題と詩的イメージの問題などを検討した。李白らが崇敬する焦鍊師は司馬承禎の高弟の焦真静であり、玉真公主と宗教的に密接な関連があったこと、李白をめぐる道士は上清經法の存思の道法を得意としたこと、李白の入京の背景に玉真公主との上清經法に関する共通の素養があったこと、李白自身も上清經典を源泉とするイマジネーションを詩作に応用していること、などを例示した。本論では、とりあげた例が少なく、従来の研究の補足的な論述を主とすることを遺憾とするが、さらに具体的な検討は後日を期したい。

また、李白以外の唐代の詩人に対する同様な研究も必要である。詩人のつきあった道士の同定については、八十年代から九十年代に少なからぬ成果があがっている。例えば、王昌齡「武陵開元觀黃鍊師院三首」・韋応物「寄黃尊師」に歌われた道士が黃洞元であること、韋応物「寄劉尊師」・包佶「宿廬山贈白鶴觀劉尊師」が劉玄和であること、李德裕「尊師是桃源黃先生伝法弟子……」「寄茅山孫煉師」

は孫智清であることなどは重要である。また、劉禹錫や白居易が交際した王尊師が長安の著名な道士王旻であること、思想史からの研究では、盧照鄰がいわゆる重玄派の李榮と交際があり、同じく黎元興に關する碑文を残していること、韋応物の道教に対する素養、柳宗元と道士張因の関わり<sup>(60)</sup>、権徳輿が茅山の著名な道士呉筠や『道德経注』を残した道士呉蕃経と交際のあったこと<sup>(61)</sup>、などが研究されている。こうした研究の成果を踏まえて、さらに道士の道法の個性や立場を検討して、詩人たちがそれから何を受けとったか、その検討によって詩がどう読みかえられるか考えていくことが必要である。そのうえで、文学史的エポックの誘引となったかについても考えなければならぬ。

また、唐代の仏教の研究においては、寺院や僧の資料が整理され、宗派や仏教思想の特徴が時間的にも空間的にもある程度把握されていて、文学研究者もそれを利用できる状況にある。例えば小野勝年『中国隋唐 長安・寺院史料集成』（法蔵館、一九八九年）がある。しかし、道教については、そうした基礎的研究が不足がちであり、特に地理的空間的な把握が乏しいように思われる。道教の地域的な特徴の把握は、資料的な困難もあってなかなか行われていないし、具体的な道観や道士の所在については総括的な研究がおこなわれていない。基礎的な作業として、道観の所在と機能、ネットワークに關する検討がもつとおこなわれるべきであろう。それは、道観やそこに居住する道士と詩人との関連の検討と相互に裨益しあうものと思う<sup>(62)</sup>。

#### 注

- (一) 道教と唐代文学というテーマをめぐる、最近の研究には次の著作がある。葛兆光『想像力的世界』（現代出版社、一九九〇年）は同氏『道教与中国文化』（上海人民出版社、一九八七年、坂出祥伸監訳、東方書店、一九九三年）をふまえて、唐代文学と道教の関わりを特に論じている。第三章では、道観が文人たちの精神的な超越と心理的な慰いの場であったことを例示、文人と道教の関係を、厭世観から道教に興味を抱く者と、道教を信仰する者に分類する。第四章では、道教的なイメージが唐詩に天真爛漫なロマン主義的色彩を与え、安祿山の乱を境に、幻想的で逃避

的な色彩へと変わったことを指摘。第六章では、歩虚詞が五代以降に発展する文人たちの「詞」を啓発したとする。要するに、道教は文学に絢爛でロマン主義的な色彩を与えたが、中唐以降の儒学の復興と禪仏教の興隆によって道教的イマジネーションは衰退を余儀なくされていくとする。

『磨石窗『道教文学史』(上海文芸出版、一九九二年)は、第二編で唐代の道教文学を扱う。第一章では、孫思邈・張蠙・司馬退之・葉法善・張果・呉筠ら道士の詩を紹介。第二章では、主要な詩人と道士との交遊と道教との関わりを述べる。第三章では、女冠・呂洞賓・施肩吾らの詩を紹介。第四章では、白居易・李賀・李商隱の道教に関わる詩とその特徴を紹介。第五章では、各種の伝奇にみえる道教神仙的人物や雰囲気を指摘、神仙伝記の伝奇小説へのモチーフ提供を紹介する。李豊楙『憂与遊』(台湾学生書局、一九九六年)では遊仙詩および女冠の研究、同氏『誤入与謫降』(同書局、同年)では孟郊『列仙文』および西王母や神仙の伝説の唐代における受容の研究があり、唐代文学を当時の道教の文脈上において具体的に論じていて重要である。遊仙詩の研究では顔進雄『唐代遊仙詩研究』(天津出版、一九九六年)もある。葛兆光『中国宗教与文学論集』(清華大学出版社、一九九八年)は、宗教と文学の関係についての戦後中国での研究を総括し、隠喻や語彙・句法といった宗教的言語の特性や、寺觀の持つ「自由空間」の意義を研究すべきだと提案。第一章「体験と幻想」は、神秘体験から悟りを得る行き方と、神秘幻想から恐れを得る行き方に中国宗教の特徴を帰納、そうした宗教経験を文学化したものが中国文学だとする。第二章では、仏教を音声主義、道教を書写主義とし、道教は信仰者と文字との距離を広げる方、つまり古代へとさかのぼり、神秘化していった。仏教はその逆に、「不立文字」つまり文字を否定して音声を上とし、過去ではなく今を重視した。李白や李商隱など、道教に興味を持つ文人は神秘的な古めかしい言葉を使い、理解しにくく復古的な文学となる。逆に、白居易のようなわかりやすい詩人は仏教の文字観を受けている、とする。第三章では、第二章の仮説を「碧落」「靈風」「金甌」などの具体的な語彙をもって検証しようとする。孫昌武『道教与唐代文学』(人民文学出版、二〇〇一年)は、第一章において、唐代の煉丹術の興隆状況、文人たちの煉丹・服薬に関する詩作の紹介、煉丹が生活や人生観を表現する隠喻となった点などを論じる。そして仏教史における禪と道教史における内丹の登場を同一の心性重視思想と論じる。第二章では、唐代における神仙思想の特徴を、神仙の世俗化と仙界の芸術化という点でとらえる。その突出した例として李白・李賀・白居易・李商隱を論じる。第三章では、道觀の教と名称、道士と道觀の規模、道觀の機能、政府の道觀管理、道教研究の状況などを総括。第四章では、三教調和の社会的背景、文学にうかがえる三教調和の表現を論じる。このほか、黄世中『道教与唐詩』(漓江出版、一九九六年)がある。欧文では、Edward H. SchaferとPaul W. Krollの一連の研究が重要である。国内で特に「茅山派(上

清派」のタームをあげて詩をよもうとした早い例に森瀬喬三「李賀詩の道教的側面」(初出は『日本中国学会報』第28輯、のち『唐詩新攷』(関西大学出版部、一九九八年)がある。

(2) 「道教的」とか「神仙思想」ではなく、より具体的に当時の道教の状況に結びつけて詩と詩人を考察するとなると、どうしても地域や人物による道教の個性を考えなければならない。したがって、正一派(天師道)や上清派などの流派(教派)をいうタームを安易に使用することは避けるべきである。流派の問題について、小林正美氏は「唐代の道教と天師道」(知泉書館、二〇〇三年)で、唐代の道教教団や道士の位階制度・受法のカリキュラムを調査し、唐代の道教教団は天師道の道士によって構成されていたことを解明し、それによって唐代の道教が天師道の「道教」だったと論じる。「これまで非常に長い間、唐代の道教には上清派や靈宝派や太玄派や正一派等の教派(道流)が存在し、その中で上清派が唐代の道教の主流である、という間違った見解が存続してきた」(前言)。小林氏の説では、三洞の位階が陸修静の「天師道」に基づくとする以上、三洞に基づく位階が行われている唐代の道教がすべて「天師道」と定義されることは論理的必然である。一方、本拙論で問題としたいのは、道士個人や地域による性格である。したがって、従来のタームを安易に使用できないだけでなく、小林氏の論じる「天師道」というタームにも慎重であらざるを得ない。例えば、李白の道教を「上清派」と述べることは、「神仙思想」の影響というよりはむしろ問題がある。かといって、唐代の道教がすべて「天師道」だとして、李白や彼の友人らの道教をどのように表現したらよいのか。「天師道上清派」などというタームを作るわけにもいくまい。思うに、道士にしる詩人にしる、彼ら個人の道法には傾向があるはずである。例えば、小林氏も論述に使用している玄宗期の道士張万福は「昔嘗て江・淮・吳・蜀に遊べり。而るに……唯だ専ら醮祭し、夜中に施設するのみ。近來、此の風、少しく京・洛に行わるるは、良に(宮廷に)供奉する道士の多く此の中の人にして、この鄙俗を持って帝里に施すに由るなり」と言っている(『洞玄靈宝道士受三洞經誡法籙扶日曆』、『道藏』第三二冊、頁一八四)。ここには、「江・淮・吳・蜀」の道士と異なるアイデンティティを持つ長安の張万福の正統意識が窺える。彼が批判する道士には「符章・禁祝を薄解し、小技もて天庭に出入するもの」がいる。これは符や上章といった呪術的傾向の強い道法を得意とする道士のことを言っている。そして「其の靖息・上禁・祭酒・奏章・設醮と道うは元より三洞の上法に及ばず」と「三洞の上法」の優位を主張する。ここを取り上げられている道法は、古い天師道の特徴である。ところが、三洞の位階にはこうした道法の経籙伝授が含まれており、三洞の総体からすれば、こうした道法が劣位なのは当然である。それなのに張万福がとくにこう主張するのは、三洞の法とは別に古い天師道に由来する道法が幅を

利かせていると彼から見えたからである。ところで張万福が自分と異なる道士として批判する「天庭に出入する」ものとは、もちろん特定の一人物をさすのではなからうが、その最たる人物は、睿宗・玄宗から篤い尊崇を受けていた葉法善であろう。『旧唐書』卷一九一「方伎伝」によれば、葉法善は醜が得意であった。しかしその彼も「大洞三景法師」という三洞の上清位を持っている（『岱嶽觀碑』題記）。つまり位階においてはおそらく張万福に劣らないのである。したがって何の位階を持つかが問題ではなく、葉法善が醜を得意としたという個性が問題なのである。本稿ではそれを表現するタームを提出できないが、そのような観点で考察したい。張万福と葉法善については、拙稿「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、二〇〇三年、頁三一九から頁三四二を参照。張万福の当該文献については、丸山安氏が「張万福の道教儀礼学と唐代前半期の道教界」と題して論じている（未刊）。その初校を教示下さった丸山氏に感謝を表したい。

- (3) 王琦注『李太白全集』卷九、中華書局、一九七七年活字版、頁五〇八。本詩に着目した論は多くない。後述のクロール教授の研究、およびそれを承けた Suzanne E. Cahill, *Transcendence and Divine Passion*, p224-225, Stanford University Press, 1993. また、スーザン・ケーヒル（拙訳）「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『道教の歴史と文化』雄山閣出版、一九九八年、頁二四〇がある。

- (4) 二室凌青天、三花含紫煙。中有蓬海客、宛疑麻姑仙。道在喧莫染、跡高想已綿。時餐金鶯蕊、屢読青苔篇。八極恣遊憩、九垓長周旋。下瓢酌颯水、舞鶴來伊川。還歸東山上、独扞秋餞眠。羅月挂朝鏡、松風鳴夜絃。潛光隱萬岳、鍊魄棲雲幄。霓裳何飄飄、鳳吹軋綿遊。願同西王母、下顧東方朔。紫書儻可伝、銘骨誓相学。

- (5) 安旗氏は開元十九年（七三一）ころに編年している。安旗主編『李白全集編年注釈』巴蜀書社、二〇〇〇年新版。

- (6) 得道凡百歲、燒丹惟一身。悠悠孤峰頂、日見三花春。白鶴翠微裏、黃精幽澗濱。始知世上客、不及山中人。仙境若在夢、朝雲如可親。何由瞻顏色、揮手謝風塵。

- (7) 例えば王友勝「李頎詩中人物形象簡論」は、李頎が道士を歌うことが多かったことを指摘して、本詩にも言及するが、焦鍊師について「當時の著名な道士」というだけである。『唐代文学研究』第九輯、頁二二七、広西師範大学出版社、二〇〇二年四月。

- (8) 傅璇琮「李頎考」『唐代詩人叢考』中華書局、一九八〇年、頁八八から頁一〇二。

- (9) 中峰青苔壁、一点雲生時。豈意石堂裏、得逢焦鍊師。炉香淨琴案、松影間瑤輝。拜受長年藥、翩翻西海期。
- (10) 胡問濤・羅琴校注『王昌齡集編年校注』巴蜀書社、二〇〇〇年。
- (11) 王昌齡が開元二十八年(七四〇)頃に江寧丞に赴任するに際して洛陽で李頎と会ったことは、傅璇琮「王昌齡事跡考略」を参照。『唐代詩人叢考』頁一〇三から頁一四一。
- (12) 三峰花畔碧堂懸、錦里真人此得仙。玉體纔飛西蜀雨、霓裳欲向大羅天。彩雲不散燒丹竈、白鹿時藏種玉田。幸入桃源因去世、方期丹訣一延年。
- (13) 朝花飛隙林、对酒傷春心。流年催素髮、不覺映華簪。垂老過知己、酬恩看寸陰。如何紫芝客、相憶白雲深。
- (14) 先生千歲余、五嶽遍曾居。遙識齊侯鼎、新過王母處。不能師孔墨、何事問長沮。玉管時來鳳、銅盤即釣魚。鍊身空裏語、明目夜中書。自有還丹術、時論太素初。頻蒙露版詔、時降軟輪車。山滄泉漱響、松高枝轉疎。支頤問樵客、世上復何如。
- (15) 海上遊三島、淮南預八公。坐知千里外、跳向一壺中。締地朝珠闕、行天使玉童。飲人聊割酒、送客乍分風。天老能行氣、吾師不養空。謝君徒雀躍、無可問鴻濛。
- (16) 陳鉄民『王維集校注』付録「王維年譜」、中華書局、一九九七年。
- (17) 『太平広記』卷四四九所引、中華書局校点本、頁三六七二。
- (18) Paul W. Kroll, "Notes on Three Taoist Figures of the 'T'ang Dynasty", *Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions*, 9, 1981.
- (19) 陳垣『道家金石略』文物出版、一九八八年、頁一三九。玉真公主についての專論に「Edward H. Schafer, "The Princess Realized in Jade", *T'ang Studies* 3, 1985.」があるが、この文献を使っていない。なお、焦真静については前掲の拙稿「玉真公主をめぐる道士と玄宗期の道教」で部分的に論じたことがある。
- (20) 『道藏』第五冊、頁四七四、文物出版等影印本。
- (21) 拙稿「歴世真仙体道通鑑」と「神仙伝」『国学院雑誌』第九七卷十一号、一九九六年十一月。
- (22) 『道藏』第三二冊、頁三〇。

(23) 例えば『洞真上清青要紫書金根衆經』卷下、『道藏』第三三冊、頁四三五に青童君の東華青宮の様子が書いてある。青童君については、神塚淑子「方諸青童君をめくって」、『六朝道教思想の研究』創文社、一九九九年、頁一一三から頁一四八を参照。

(24) 『道藏』第六冊、頁七五二。本書の著者が杜光庭であることは、任繼愈主編『道藏提要』中国社会科学出版社、一九九一年、頁三二八を参照。

(25) 『高道伝』は逸書だが、宋の陳葆光の『三洞群仙録』巻十五に逸文がみえ、『歴世真仙体道通鑑』巻四十「薛季昌伝」はそれと一致しているので、敝一萍氏はそれを『高道伝』の文とみている。敝一萍『道教研究資料』第一輯、台湾芸文印書館、一九九一年再版に所収。

(26) 『道家金石略』頁一二〇。本稿は王屋山の紫微宮址に現存し、私は二〇〇三年夏に実見した。

(27) 『道藏』第五冊、頁九二。次に引く「謝自然伝」は同じく頁八三にみえる。

(28) 『道藏』第二十二冊、頁七八五。

(29) 謝自然の伝記と韓愈の詩については、深澤一幸「仙女謝自然の誕生」『興膳教授退官記念中国文学論集』汲古書院、二〇〇〇年、頁四一から頁四二九を参照。

(30) この問題について深澤一幸氏は、沈汾は焦真静の伝説を謝自然に書き換えたが、その後、「司馬承禎伝」の所だけが、道教界の者によつてもとの焦真静に戻された、と推論している。「仙女謝自然の展開」大阪大学『言語文化研究』二七、二〇〇一年。

(31) 乾源俊「李白「登科」考」、中唐文学学会大会研究発表、平成十四年十月三日。

(32) 魏顓「李翰林集序」、『李太白全集』付録、頁一四四七。「白久居峨眉、与丹丘因持盈法師達、白亦因之入翰林。」「持盈法師」は玉真公主の法号である。

(33) 玉真之仙人、時往太華峰。清晨鳴天鼓、颺歎騰双龍。弄電不輟手、行雲本無蹤。幾時入少室、王母必相逢。

(34) 稗山「李白詞入長安辨」もと『中華文史論叢』第二輯、『20世紀李白研究論文精選集』太白文芸出版、二〇〇〇年、頁一二六から頁一三六。安旗氏はこれを襲い、本詩を開元十八年（七三〇）に編年している。郁賢皓氏は次のように推測する。李白は開元十九年前後に長安に入って玉真公主に拝謁を求めてかなわず、そののち嵩山で玉真公主とつきあいのある元丹丘に本詩を託して玉真に呈して拝謁を願い、それが縁で玉真の推薦を得た、と。郁賢皓「李白与玉真公主過從新探」『天上謫仙人的秘密』台湾商務印書館、一九九七年、頁二四〇。



(35) これについて拙稿「李白の交遊と道教——元丹丘・胡紫陽・玉真公主を中心に——」『専修大学人文科学年報』第三二号、二〇〇二年、注28で、『道藏』第三二冊、頁四九にみえる宋の呂太古『道門通教必用集』巻九に引用された張万福の「鳴法鼓」の説明を指摘したことがある。張万福は太清觀道士であり、玉真公主の入道儀礼に参与した。

(36) 『道藏』第六冊、頁五四七。

(37) 神塚淑子「道教儀礼と龍」『日中文化研究』三、勉誠社、一九九二年、を参照。

(38) 大淵忍爾氏はこの文書を開元年間のものとして判定している。大淵忍爾『敦煌道経』日録篇、福武書店、一九七八年、頁三三〇。この文書を他の儀礼書の記載と比較して、この儀礼の唐代における増訂の様相を分析した論に、周西波「敦煌写卷S.3555与唐代道教投龍活動」『敦煌学』第二十二輯、一九九九年十二月、がある。岳瀆における投龍儀礼の興隆は唐朝の国家儀礼と道教の融合を促進し、司馬承禎が五嶽の神を上清経の神仙に變更するための導入の役割をしたと考えられる。雷聞「五嶽真君祠与唐代国家祭祀」荣新江主編『唐代宗教信仰与社会』上海辞書出版社、二〇〇三年、頁三五から頁八三。

(39) 安旗主編『李白全集編年注釈』頁一一〇。

(40) 『道藏』第六冊、頁五四六。

(41) 『道藏』第六冊、頁五五二。

(42) 元丹丘の事情については前掲の拙稿「李白の交遊と道教」参照。

(43) 李白「憶旧遊寄譙郡元參軍」『全集』頁六六三。

(44) 李白「冬夜於隨州紫陽先生餐霞樓送煙子元演隱仙城山序」に「神農の故郷に入り、胡公の精術を得たり」とある。『全集』頁二九三。

(45) 李白「漢東紫陽先生碑銘」に「始八歲絳仙城山、□□□□□□□□□□有清都紫微之選。九歲出家、十二休糧。二十遊衡山、雲尋洞府、水涉冥壑。神王□□□□□□□□召為威儀、及天下採絳使。因遇諸真人、受赤丹陽精石景水母。故常吸飛根、吞日魂、密而修之。□□□□□□所居苦竹院、置澹霞之樓、手植双桂、棲遲其下。開金陵之墟道始盛於三茅、波乎四許。華陽□□□□□□陶隱居伝昇元子、昇元子伝体元、体元伝貞一先生、貞一先生伝天師李含光、李含光合契乎紫陽」とある。彼を茅山の系譜につなげていることがわかる。『李太白全集』巻三十、頁一四二八。

- (46) 『道藏』第十一冊、頁三八〇。
- (47) 『道藏』第三三冊、頁四二四。その具体的内容については、拙稿「李白の交遊と道教」で紹介した。
- (48) 『全集』頁九二一。題は「天宝元年四月從故御道上泰山」に作る。
- (49) 本詩の道教用語をふまえた解釈に、Paul W. Kroll, "Verses from on High: The Ascent of T'ai Shan," *T'oung Pao* 69, 4-5, 1983.
- (50) 洞門閉石扇、地底興雲雷。登高望蓬瀛、想象金銀台。天門一長嘯、万里清風來。玉女四五人、飄飄下九垓。含笑引素手、遺我流霞杯。稽首再拜之、自愧非仙才。曠然小宇宙、棄世何悠哉。
- (51) 大野実之助氏は王注をふまえつつ「銘酒の名称」とする。『李太白詩歌全解』早稲田大学出版部、一九八〇年、頁一五五。
- (52) Paul W. Kroll, "Li Po's Transcendent Diction," *Journal of the American Oriental Study* 106, 1986.
- (53) この道法については、加藤千恵「真誥」における日月論とその周辺』吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、一九九八年、夏二三八を参照。
- (54) 『全集』頁二二二。
- (55) 『洞真上清青要紫書金根衆經』巻下、『道藏』第三三冊、頁四三五。
- (56) 『道藏』第三四冊、頁一六〇。ちなみに「上清佩符文青券訣」に東方の神仙に祈願するときの符が集められているが、その中に「玉清貝潤邪渠初黙天合曜晨命隱書金玄内文」というのがあり、そこに「玉女二十人を致して、兆の給に駆使して自然の靈薬を取らしむ」とある（『道藏』第六冊、頁五七二）。しかし、これが基づくと思われる「上清高上金元羽章玉清隱書經」では同文を「二十四人」に作っている（『道藏』第三三冊、頁七八〇）。
- (57) Paul W. Kroll 1986を参照。また、上元夫人については、Edward H. Schafer, *Mirages on the Sea of Time*. P77, California U.P. 1985.
- (58) 陶敏『全唐詩人名考証』陝西人民出版社、一九九〇年、頁二二九、頁一九六、頁一九五、頁二二三、頁七〇一、頁七〇三。
- (59) 卞孝萱「劉禹錫交游新考」中華書局『文史』七、一九七八年。
- (60) 砂山稔『海空經』の思想とその著者について「葦苾物と道教」『隋唐道教思想史研究』平河出版、一九九〇年、同氏「柳文初探―柳宗元と道教」大久保隆郎退官記念論集『漢意とは何か』東方書店、二〇〇一年所収）。

(61) 西脇常記「権徳輿とその周辺」(『唐代の思想と文化』創文社、二〇〇〇年)。

(62) この点で、注(一)にあげた孫昌武氏の長安の道観の検討は評価できる。ここで李白に関わる点をいくつか補っておこう。嘉猷観について、孫氏が言うように応聖観ともいい、もと李林甫の宅で、その娘が観主をしていた。彼女は李白が妻をあずけた廬山の李騰空のことであろう(李白「送内尋廬山女道士李騰空三首」『全集』頁一一九〇)。儲光羲に「題応聖観」がある。景龍観について、孫氏が観主の葉法善は武后韋后のときの混乱で殺されたというのは、葉浄能との混同である。太清観について、この観は泰山の投龍簡儀礼と関わっている。睿宗「賜岱嶽觀勅」(『全唐文』卷一九)に道士楊太希の名がある。また、張万福が住した道観であり、皇族と密接な関係を持つ。昭成観について、この観は元丹丘が威儀を勤めたとところで、本観の道士として張若訥(『唐故昭成観大徳張尊師墓誌銘』開元二十七年、『唐代墓誌彙編』頁一四九三)、蕭□裕(『玄元靈応頌』天寶元年、『道家金石略』頁一三三二)がいる。

\*本稿の内容は、日本中国学会第五十五回大会シンポジウム「道教と中国文学」(二〇〇三年十月五日、筑波大学)での発表にもとづいている。

(専修大学)