

『元始天尊説生天得道經』と「佛道圖文碑」「霍習墓幢」

— 宋金元三朝道教の歴史性と地域性問題 —

山田 俊

序

『道藏』「洞眞部・本文類」に収録される『元始天尊説生天得道經』（以下『生天得道經』と略す）は唐代撰と目される短篇の道典である。¹⁾北宋初期の石刻資料「佛道圖文碑」が本經を引用し、清・牛誠修編『定襄金石攷』が収録する金・承安五年（一二〇〇）の石刻資料「霍習墓幢」が冒頭で「元始天尊説生天得道經」に言及していることから、九〇〇年代後期の北宋、一二〇〇年代の金朝に於いて本經が受け入れられていたことが確認される。本論は、こうした『生天得道經』に対する基礎的考察を行い、併せて宋金元三朝道教の地域性と歴史性に就いて考察するものである。

一、『生天得道經』

(一)、『生天得道經』の内容

『生天得道經』は、『道藏』本の他に、『道藏輯要』本、柳守元『道門功課』「晚壇切課」所收經文（『道藏輯要』所収）、『太

上玄門晚壇功課經』「太上玄門晚壇功課」所収経文(道藏輯要)所収、超然子『生天經頌解』の経文部分(道藏)所収)等が有り、何れも文字上の違いは無い。一方、「佛道圖文碑」が引く経文と伝世テキストとの間には少なからざる文字上の違いが確認される。

先ず、『道藏』本に基づいて、簡単に『生天得道經』の内容を見ておこう。『生天得道經』はその冒頭で、元始天尊が大羅天玉京山で諸天仙衆のために「身心を略め啓き(略啓身心)」、「道要を明かに宣べ(明宣道要)」することで、十方の得道神仙は「微奥」を得たとする(『生天得道經』01a08)。大羅天玉京山の語、衆生のために当該經典の秘奥が説き明かされるという書き出し等は、何れも六朝〜唐の道典に多く見られる常套表現である。²⁾

その「微奥」とは、

「善男子善女人よ、齋戒を行うことは、一切の有為を超える渡し場であり、真理への路を明らかにすることだ。こうした真理を体得すれば、本経を受持することが可能となり、様々な迷いの原因を退け、永遠に執着を断つことが出来るのだ。こうして、(迷いの原因となる)雑念が外界から入ることはなくなり、意識が内面から外界へと出て行くこともなくなる。この様な正念の状態では、五臓はさっぱりとし、六腑は整い安定し、三百六十の骨節の様々な滞り、十悪の行い、百八十の煩惱の行い、多くの苦悩を生み出す罪の源などが全てきれいに取り除かれるのだ」(善男子善女人、依憑齋戒、作是津梁一切有爲、顯諸眞路。體此法相、乃可受持、能屏衆緣、永除染著。外想不入、内想不出。於正念中、皆得五臟清涼、六腑調泰、三百六十骨節之間、有諸滯礙、十惡之業、百八十煩惱之業、衆苦罪源、悉皆除蕩) (『同』01b01)

「齋戒」を修めることは「一切有爲」を超える「津梁」であり、真理への「路」を明らかに開くことでもある。こうした「法相」を体得することで、本経を伝授されることが許され、その教えに基づくことで様々な「縁」を退け、「染著」を永遠に取り除くことが可能となる。こうして、「外想は入らず、内想は出ず」と言われる「正念」の境地に到り、この「正念」

の維持によって、五臟六腑は健康裡に調い、身体的苦痛と「十惡の業、百八十煩惱の業、衆苦の罪源」等の心の迷いの双方が全て解消されるのである。

「そこで、太和の眞炁を導いて身の丹田や五臟六腑に注いで潤し、心目によって眞炁が清らかな耀きを放っていることを内観する。道は明らかに輝いているが、それはかすかであり、一切が無で、ほのかに暗い。正しく無為たに到達し、時間を超越し、清らかな意識を常に維持することで、修道者は悟得するのである。ここに至ると道の力が助け支え、法の薬しんりが助けるが、更に飲食を節制すれば、鬼戸を駆除し、六根を静かに安寧とさせ、八識を清らかに照らし出し、五蘊が実は空であると悟り、三元を奥深く悟り、得道成真を完成して、自然と飛昇得度するのだ」(即引太和眞炁、注潤身田・五臟六腑、心目内観、眞炁所有、清靜光明。虛白朗耀、杳杳冥冥、内外無事、昏昏默默。正達無爲、古今常存、總持淨念、從茲解悟。道力資扶、法藥相助、仍節飲食、驅遣鬼戶、安寂六根、淨照八識、空其五蘊、證妙三元、得道成真、自然昇度)(同)01b/06)

この段階で次に具体的に修めるべきは、「太和眞炁」を導いて身体の丹田と五臟六腑に導き潤し、「心目」に依ってその「眞炁」が「清靜」な光を放っていることを「内観」することである。明暗・有無を超越した「道」の様を理解することで、修道者は「淨念」のみを維持し悟得する。この「淨念」は先に見た「正念」に相当しよう。この境地に到達すると、「道力」「法薬」が常に修道者を助け、加えて「飲食を節」することで「鬼戸」を駆除し、「六根」を安寧させ、「八識」を迷いの無いものとして照らし出し、「五蘊」の全てを空と観じ、「三元」を悟り、「得道成真」を完成することになる。こうして元始天尊が『生天得道經』の教えを説き終えると、「諸天仙衆」は、この様な「大乘經典」に出会うことが出来、自身の「道果が圓明」となったことへの謝辞を述べ、「偈」を説いて、その無為の境地を表明して本經は終わる(『同』02a/02)。

一卷という短い經典でありながら首尾の体裁が整い、仏教の空思想の影響を受け、外界との関わりを断つことで内面を

維持する事が重視され、心身両面の得道、内観、「鬼尸」の驅除などが言われる等、六朝と唐の道教思想で議論された内容を含んでおり、先行研究が本経を唐代の撰と見做すのは一先ずは妥当な見解と思われる。

(二)、『生天得道經』の受容に就いて

(1)、誦經対象としての『生天得道經』

本経を唐代頃の撰と見做す従来の見解が妥当であろうことを確認したのだが、しかし、唐代道教の様々な類書、北宋・真宗の天禧年間(一〇一七〜一〇二二)に編集された『雲笈七籤』等には本経への言及は見られず、撰述直後に歓迎された痕跡は窺えない。

後世の道教文献が本経に言及する場合には二種の事例が窺える。一つは、科儀等に於ける誦經の対象である。北宋末と南宋初に寧全真・王契真が整理したとされる『上清靈寶大法』は「一請道士看誦」として「太上洞玄靈寶无量度人上品妙經若干卷、太上洞玄靈寶九天自然生神章經若干卷、太上洞玄靈寶九真妙戒金錄度命妙經若干卷、太上靈寶天尊説救苦妙經若干卷、太上元始天尊説生天得道經若干卷」(『上清靈寶大法』6611b09)等の經典を列挙し、「已上の功德、並びに用いて資薦し、六道四生、孤魂滯魄、各の苦を離れ、同じく生成を遂げる(已上功德、並用資薦、六道四生、孤魂滯魄、各離苦、同遂生成)」(『同』6612b10)と、これら諸經を誦誦することで死者の魂が救済されると述べる。同様の事例は、南宋と元初に寧全真・林靈眞等が整理した『靈寶領教濟度金書』(3082a06)・南宋・呂元素が集成し胡湘龍が編校した『道門定制』(0507b03)・南宋十三世紀頃の整理とされる蔣叔輿『无上黃籙大齋立成儀』(1202b03)等でも誦經対象の經典の一つに『生天得道經』を挙げている。こうした状況は明朝十四世紀頃の撰とされる宋宗眞『大明玄教立成齋醮儀範』(01b03)でも同様であり、現代の道觀での「晚課」で唱えられる經典に『生天得道經』が含まれるに至る。要するに、本経は短篇であるが故に誦誦が

容易であり、科儀に於ける幾つかの道典と共に誦經の対象とされていたのである。本論後段で見る「佛道圖文碑」は、その碑陰に「陰符經、太上老君常清靜經、太上昇元消災護命經、太上天尊說生天得道經」等を併せて刻しており、これも又同様の背景を持つものである。³⁾ 更に言えば、「佛道圖文碑」の状況が特殊事情とは考えにくいことから、『生天得道經』が幾つかの道典と共に読誦されることは、遅くとも北宋初期までには広く行われていたと考えられる。⁶⁾

(2)、『生天得道經』の内容に就いて

二つ目は、本經の内容が注目された事例である。

超然子王吉昌『生天經頌解』（『道藏』所収。以下『頌解』と略す）は本經の唯一の注釈である。王吉昌は金末元初に活動した全真教道士とされ、『頌解』は十三世紀前半の撰と見做されている。⁷⁾ 『頌解』は『生天得道經』の各句に「頌」の形式で注釈を付け、その立場は煉丹（内丹）を主とする。例えば、經文「明開道要」に対して「道要は玄微にして有無に非ず、無中に有形の軀を生就す。有中に無形の體を鍊出し、自在に逍遙して物外に居る（道要玄微非有無、無中生就有形軀。有中鍊出無形體、自在逍遙物外居）」（『頌解』02a02）と、有無を超越した「道要」の立場から「無形の體」を「鍊出」すること、「物外」に「逍遙」する境地を目指すとして解釈し、又、「外想不入、内想不出」に対して「六門は長く閉ざされ緊く牢關し、三戸をほしまま往還するを縦ことなし。二物は調和し寶鼎に収められ、一條の銀は崑山より焰出す（六門長閉緊牢關、莫縱三戸恣往還。二物調和取寶鼎、一條銀焰出崑山）」（『同』03a03）と、「外想不入」を「六門」を堅く閉ざすことで、「三戸」を身体の内外を自由往来させないことと解釈し、「内想不出」を「二物」即ち陰陽を「調和」させて体内の「寶鼎」に収めるとして煉丹の完成と解釈する。又、「乃得五臟清涼、六腑調泰」に対して「青龍は火裏に寒霧を噴き、白虎は潭中に赤煙を吐く（青龍火裏噴寒霧、白虎潭中吐赤煙）」（『同』03a07）と、「青龍・白虎」による丹の鍊成と解釈し、「百八十煩惱之業」を解消した

境地を「極陽無相の體を鍊就し、自然と煩惱は相干せず（鍊就極陽無相體、自然煩惱不相干）」（『同』03b/03）と、「煩惱」から自由となった「極陽」即ち純陽の「無相體」の鍊成と解釈する。そして「得道成真自然昇度」という最終境地を「金丹は煉就され長生を保ち、玉性は玲瓏として萬法は空なり（金丹煉就保長生、玉性玲瓏萬法空）」（『同』03a/08）と「金丹」の完成による「長生」の達成と、「萬法が空」であることの得悟と解釈する。「頌解」は『生天得道經』の内容を一貫して内丹の完成による「長生」の達成と「萬法空」の得悟を説く經典として解釈するのであり、全真教徒がその教理に即して読み込んだ一例と言えよう。

南宋の鄭思肖（一二二四—一三一八）『太極祭鍊内法』（『道藏』所収）の「序」は次の様に述べる。

太極祭鍊内法とは、葛仙公の祭鬼の法である。人が死ぬと魂が上昇し魄が下降するのが正常な在り方である。変則的な場合、魂魄の上昇下降が不可能となり、昏冥の中に堕ち沈み、飢渴に対する欲望、暗闇に対する意識などが絶えず、果てしなく暗い夜から救われることは永遠に無い。葛仙公はこれらを憐れみ、その教えの中に祭煉の道を用意した。「祭」とは飲食を設けて飢渴を救うことである。「鍊」とは（祭鬼の法を行う者の）精神によってその暗黒を切り開いてやることだ。こうして、暗黒世界に堕ちた者達は、氷が溶ける様にその迷いから解消され、本来の在り方に復帰する、この様にこの法は偉大なのだ（太極祭鍊内法者、葛仙公祭鬼之法也。人死魂升而魄降、是其常也。其變也、則有魂魄不能升降、而滯滯於昏冥之中、其飢渴之慾、幽暗之識、茫茫長夜、无有已時。是以仙翁憫之、在法中有祭煉之道。所謂祭者設飲食以破其飢渴也。所謂鍊者以精神而開其幽暗也。至使滯滯之徒、釋然如冰消凍解、以復其本真、則其法大矣）（『太極祭鍊内法』序 03b/04）

「葛仙公」が創設した「太極祭鍊内法」とは「祭鬼の法」であり、死後の魂魄が分かれてそれぞれ天に昇り地に下ることが出来ず、彷徨い苦しむものを救済する方法とされる。具体的には「設飲食」によって「飢渴」から救い、「精神」によって「幽暗」から救うとされる。この「祭鍊内法」の実施に在っては、「我の祭鍊、専ら深靜の域を主とす（我之祭鍊、専

濟之情、與夫受鍊更生之狀、瞭然在吾心目間。此通冥之法也。〔同〕下(15601)

と、この在り方が達成されることは、「無念」「一心不動」であると同時に、「火降水升」と内丹が完成することを意味し、その様が「泰宇發光、虛室生白」と描写されている。これは『生天得道經』の「清靜光明、虛白朗耀」の句が意識されたものであろう。このことで、天界、修道者、地獄は一貫することになり、これが魂魄の救済が「吾心目間」に在るという「通冥之法」とされている。『生天得道經』自体には「靜坐」の語は見られないが、「屏衆縁、永除染著、外想不入、内想不出、於正念中、皆得五臟清涼、六腑調泰」等の句を「靜坐」を意味するものと解釈した上で、鄭思肖が言う「太極祭鍊内法」の説明に導入したと言えよう。「太極祭鍊内法」が「祭鬼」のために『生天得道經』を重視していたことは、上述した『上清靈寶大法』の冥魂救済と共通するものである。南宋の『生天得道經』を巡る共通認識であったと言うことが出来る。⁽⁸⁾

撰者自身による至大三年(一三〇九)の「進經表」が附された、元・衛琪註『玉清无極總眞文昌大洞仙經』は、經文の「守胃塞死戸」に対する注釈で以下の様に述べる。

胃を守り死戸を塞ぐ「死戸とは、そこからの侵入を恐れる部位である。精炁は物となり、遊魂は變じ、變じれば化してしまふ。こうなると、どうして再生することが有ろうか。離れたものが再び一つになることはなく、慎まねばならない。孩童が胃脘を守り、死戸を遮り塞ぐと、飲食は既に消え、人の道に生まれ変わるのだ。「得道經」は「飲食を節制し、尸鬼を驅除する……」と云う」(守胃塞死戸「死戸、人所懼入也。精炁爲物、遊魂爲變、變則化矣。安能復生。離者不可復合、可不慎歟。孩童守胃脘、遏塞死戸、飲食既消、則人道生矣。得道經云、仍節飲食、祛遣尸鬼、云云」)(『玉清无極總眞文昌大洞仙經』0725a(09))

「飲食」を節制することが「死戸を塞ぐ」という養生の要であるとして「得道經」を引き、『生天得道經』の「仍節飲食、祛遣尸鬼」の句に着目している。又、「太清八景觀」に対する注釈では、

太清八景觀「妙行觀門とは（觀の字は全て去声である）、三部八景を内觀することだ。太清は下丹田のことである。『生天經』は「即ち太和の真炁を導き、丹田に注ぐ」と言う、三部八景は心目に在る」（太清八景觀「妙行觀門、皆去聲。内觀三部八景也。太清下田是也。生天經云、即引太和真炁、注想丹田、三部八景則在心目」）（『同』09f13a05）

と言ひ、「下田」にある「太清」を「内觀」することに關して「生天經」の「即引太和真炁、注想丹田」の句を引く。引用文中には含まれていないが、「三部八景、則在心目」という表現から『生天得道經』の「心目内觀」の句も意識されていると思われる。衛琪は『生天得道經』の養生の面に注目していると見えよう。

元代頃の撰述と推測される『靈寶五經提綱』は、「洞玄靈寶九天生神章經、太上老君說常清靜妙經、高上玉皇心印妙經、太上洞玄救苦拔罪妙經、太上生天得道眞經」等を誦誦することの意義と、個々の經典の内容について概説している。『生天得道經』に就いては、

「太上生天得道眞經」は、「元始天尊が一切天人のために明らかに示した修行の近道である。道の奥妙を伝えるのは有言に始まり無言に終わり、天福を修めるのは有為に始まり無為に終わるのだ。この經典は、頓・漸の二つの門を開き、始・終の理の全てが述べられており、誠に得道への手段であり、昇天への梯子なのだ（仰惟太上生天得道眞經、乃元始天尊爲一切天人顯示修行之捷徑也。夫傳道妙者、始於有言、終於無言、修天福者、始於有爲、終於無爲。若此經者、頓漸之門雙啓、始終之理畢陳、實得道之筌蹄、昇天之梯級也）」（『靈寶五經提綱』08b02）

と、本經を「修行之捷徑」とし、「有爲」に始まり「無爲」に終わる教であり、「頓漸之門」「始終之理」の全てが明かされているとする。「有爲・無爲」の表現は、『生天得道經』が「飲食」の節制を説くことから始まり、最終的に空無の境地の得悟を述べることを指すものであろう。こうした理解を踏まえて、『生天得道經』の内容全体に就いて「經意を推尋するに、用力工夫に、凡そ六節入道の初有り（推尋經意、用力工夫、凡有六節入道之初）」（『同』08b08）と、「入道之初」には六

種の段階が有るとする。「齋戒」、「廣建福田、精修妙行」による「衆縁」からの解放、「内想不出、外想不入」という「正念」に拠って「煩惱業障」を取り除く、「真炁」を養い「太和」を充実させる、「飲食」の節制に拠って「眞元」を養い「鬼尸」を駆除し「嗜慾」を断つ、「六根」を清め「五蘊」を空とし「虚妙」の境地に至る、の六種である。本経の内容をこの様な具体的な修養の段階を示すものと理解した上で、

この六を信じて実践出来るならば、心は集中し形は解放され、骨肉は一つとなり、太虚へと至り、万物の変化を自在に見ることが可能となる。その後、道の本体の完全さと真心の不可思議さを目にする。有為に始まり無為に終わる、ここに至って自然と無言の裡になることなのだ(信能行此六者、則心凝形釋、骨肉都融、可以遊行太虚、縱觀萬化。然後

見道體之全、真心之妙。始於有爲而終於無爲、至此而自然默識也)(同) (88b/08)

と、この過程を経ることで、「心骨」が一体と化し、「太虚」の境地へと至り、万物の変化を知り尽くすことが出来る。そして、「道體之全、真心之妙」を得悟し、「無爲」へと至るとされている。『靈寶五經提綱』は『生天得道經』の全体を正確且つコンパクトに整理したものと見えよう。

『北斗本命延生經』の注釈の一つ玄元真人註『太上玄靈北斗本命延生眞經註解』は、その撰述時期に定論が無く、南宋以降、或は元・明の間の撰述等と推測されている。⁹⁾ 本注は「虔誠獻禮、種種香花、時新五果……念此大聖北斗七元眞君名號、當得罪業消除、災衰洗蕩、福壽資命、善果臻身」(『太上玄靈北斗本命延生眞經註解』上/96a/0)の注文に於いて、衆生の賢愚の差異は明確に区別されており、そのために「太上」の教えは「賢者をして善に進めしめ、愚者をして其の惡を戒めしむ、是を以て方便もて機に隨いて教化す(俾賢者進於善、使愚者戒其惡、是以方便隨機教化)」(同)上/20a/0)と、それぞれの機根に応じた異なったものとして教化されなければならないと述べる。そのため、「太上」の教化は無限の内容を持つものとされ、その具体的内容は誰にも詳細に解き明かすことは出来ない。だから、「故に生天得道經は云う、『杳杳冥冥たる清靜

の道、昏昏黙黙たる太虚の蹤。體性は湛然として無所住、色心は都な寂として眞宗に「たり」と是れなり（故生天得道經云、杳杳冥冥清靜道、昏昏黙黙太虚蹤。體性湛然無所住、色心都寂一眞宗是也）」（『同』上 20b05）と、『生天得道經』がその立場をこの様に表現しているのだとする。

明の伍希徳・伍守虚『仙佛合宗語録』（『道藏輯要』所収）は、「禪家」の「攝心寂滅」に言及した個所の注釈で『生天得道經』の「心目内觀眞炁、……自然修度」の句を引いた上で、「佛經の言う所の佛理、皆な此と同じ（佛經所言佛理、皆與此同）」（『仙佛合宗語録』21b07）と仏典に説かれる道理と同じであると見做す。この「攝心寂滅」の「大用」を説明する本文に「答えて曰く、古に云う、自ずから天然の眞火候有りて、柴炭及び吹嘘を須もといず、と（答曰、古云、自有天然眞火候、不須柴炭及吹嘘）」（『同』21b07）と「天然眞火候」と有ることから、この「大用」自体が内丹的観点から理解されていることが窺え、そこからの連想で『生天得道經』に言及したものと思われる。

最後に、撰述時期不明の文献ではあるが、『靈寶大鍊内旨行持機要』は、本経を九度唱えながら「炁」を丹田に導くとし、本経の読誦とそれによる煉功とを一体視している（『靈寶大鍊内旨行持機要』01a02）⁽⁵⁾。

この様に、『生天得道經』の内容が注目されている場合では、内丹的観点、死者の魂魄の救済の観点、飲食の節制等の養生の観点、仏教との共通性の観点等が確認される。そして、これらは、現在確認される資料から言えば、概ね金・南宋以降に限られていると言える。全眞教の場合もその中に含まれていたのである。

(三)、「佛道圖文碑」所引経文に就いて

次に「佛道圖文碑」所引経文について検討する⁽⁶⁾。長安国子監から出たとされる本「碑」には北宋太平興国五年（九八〇）の記述が有り、程章燦氏に由って「佛道圖文碑」と命名されたものだが、本「碑」が引く『生天得道經』経文は『道藏』

本と大きく異なる。こうした石刻資料と伝世資料との間に違いが見られるのは奇異なことではないが、「佛道圖文碑」の場合、併せて刻されている『太上老君常清靜經』『太上昇元消災護命經』が『道藏』所収テキストとほぼ一致することからすれば、『生天得道經』のみが杜撰な作業であったとは考えにくい。恐らくは「佛道圖文碑」が収録した様な内容の『生天得道經』が流通していたと考えられる。

以下、細かい字句の異同は措き、比較的大きな違いを見るならば、

即引太和眞炁、注潤身田・五臟六腑、心目内觀、眞炁所有（『道藏』本）

則引太和清淨道氣、令人身心、則以心眼内觀、空無有物（『佛道圖文碑』本）

『道藏』本では「太和眞炁」を「身田・五臟六腑」へと注ぎ、その「眞炁」の有り様を「内觀」すると有るが、「佛道圖文碑」本では、「清淨道氣」を「身心」へと導くことで、一切が空であることを「内觀」するとされている。即ち、『道藏』本はより身体論的記述になっているのに対し、「佛道圖文碑」本では万物を空と見る姿勢が強く出ていると思われる。同様のことは、

昏昏默默、正達無爲、古今常存（『道藏』本）

昏昏默默、政以無爲、古今都忘（『佛道圖文碑』本）

と、『道藏』本では「虚白（＝道）」が「古今」を超越して常存することを述べているのに対し、「佛道圖文碑」本では、その「古今」を忘れ去るべきことが言われている点にも窺える。又、『道藏』本の、

善男子善女人、依憑齋戒、作是津梁一切有爲、顯諸眞路（『道藏』本）

と些か読みにくい「作是津梁一切有爲」という個所が、「佛道圖文碑」本では、

乞作強縁一切有爲（『佛道圖文碑』本）

となつてゐる点にも窺える。「乞」の字は「勿」と推測されるが、この推測が誤りでなければ、「強縁一切有爲を作す勿れ」と有爲的行為の否定と読めるであらう。又、

皆得五臟清涼、六腑調泰、三百六十骨節之間、有諸滯礙、十惡之業、百八十煩惱之業、衆苦罪源、悉皆除蕩（『道藏』本）
從五臟六腑、三百六十骨節、一一毛孔中、出諸生滅業、十惡業、百八煩惱業、計諸一根細細出氣、令諸罪根一時遠送

（『佛道圖文碑』本）

この個所は、五臟六腑を整えて、心身から煩惱業等を取り去ることを言う点では同様だが、「佛道圖文碑」本は、一つ一つの「毛孔」からそれを排出することが強調されている。これは、例えば唐の道教經典に「一一毛孔放大光明」（『道藏』所収『無上内秘眞藏經』「惠澤品」02/09a/07）等と『華嚴經』を踏まえた表現として見られる様に、六朝〜唐の道典にしばしば見られる表現である。又、

仍節飲食、驅遣鬼尸（『道藏』本）

須節五穀、必去三尸（『佛道圖文碑』本）

とある個所は「佛道圖文碑」本の方が、五穀の節制による「三尸」の除去という、より直接的な表現となつてゐる。

この様に、有爲を否定して空無を重んじる立場、仏典に基づく表現、道教技法のより素朴な表現等から見ると、「佛道圖文碑」がより早期のテキストを保持しているのではないかと思われる。空無を重んじてゐる点では、共に刻されている『太上老君常清靜經』『太上昇元消災護命經』が何れも空無を重んじる内容であることから、より一貫性が高いと言えよう。更に、

能屏衆緣、永除染著、外想不入、内想不出（『道藏』本）

内除妄想、外想不入、内想不出（『佛道圖文碑』本）

と有る個所は『道藏』本の方が字句が整っている様に思われ、

空其五蘊、證妙三元（『道藏』本）

空期五蘊、證取三乘（『佛道圖文碑』本）

と、「佛道圖文碑」本の、空の境地に至った後の「證取三乘」という、些か意味を解しにくい個所は、『道藏』本では「證妙三元」と「三元」と置き換えてられている。これ等からも、『道藏』本が整理を経たものである可能性が窺えよう。

以上の推測に誤りが無ければ、「佛道圖文碑」本がより早期のテキスト内容を保持しており、『道藏』本は修改を経た後のもものと推測される。この修改は或は近世に至る読誦テキストとして採用される過程で進められたものかとも推測されよう。『生天得道經』の変遷と地域的伝播に関して、「佛道圖文碑」は看過出来ない情報を提供していると言える。

(四)、「霍習墓幢」に就いて

『定襄金石攷』巻一は金朝「承安五年四月（二二〇〇）」の記述のある石刻資料「霍習墓幢」を収録する（以下「墓幢」略す）。『生天經頌解』の撰述よりも早い時期に立石された可能性を残す資料である。『定襄金石攷』の解説は「元始天尊」の画像を含む本「墓幢」は「東霍村南」に在るとする。「東霍村」は現在の山西省忻州市定襄県南王郷東霍村に相当し、金朝一二〇〇年当時は河東北路忻州市定襄県に属していた。即ち、本「墓幢」は当時の北方金朝山西地区に於いて『生天得道經』が受容されていたことを示す具体的資料と言える。¹²⁾

「墓幢」は冒頭で「元始天尊説生天得道經「經文不録」と述べた上で、「霍公」に関する記述を始める。

公の姓は霍、諱は習、字は倣臣、古襄東霍里の出身である。祖の名は興、父の名は春、何れも農業・養蚕を家業とし家財は豊かであった。公は祖父の仕事を受け継ぎ、家業をよく治め、蓄財は益々増えていった。公の性格は高潔で正直、

行いも規のりを外れることはなく、物言いも正しかった。家庭内では父兄によく仕え、外では目上に仕え、霍一族からその孝を称えられ、郷党からその悌を称えられていた。友人との付き合ひには忠信を心がけ、金銭のやり取りを持ち込むことはなかった。近くに独身者で困っている者がいれば、常に穀物・絹布などを施していた。そして、太原府の天慶觀の三宝元壇下で太一法籙を授かり、守澄と道号した。寺觀を修復したり、新たに廟宇を建立するなどを率先して行った。公は董氏を娶った。胡里の董常の次女である。彼女は貞潔で、舅姑に孝を尽くし、又た道教を崇拜したので、郷里の人々は皆な「積善の家には、必ず余慶が有るものだ」と言った。……公の享年は六十四歳、病により寢室で逝去した。その子は棺桶死衣装を用意し、蒙山の麓に送り届け埋葬した。又、年月が過ぎ去るのを恐れ、父の行いを記して石に刻み著そうと思ひ、私を訪ね、その文を著すことで父の善行を顕彰することを求めた。私は親しくしていたので、断るのは不義理と思ひ、序録した上で銘を撰述した。その銘には、……。南王里郷貢進士外甥の邢孝が撰した。

承安伍年四月□□日、次男霍汝貞が建てる（公姓霍、諱習、字傲臣、古襄東霍里人也。祖曰興、父曰春、皆曰農桑爲務而致富足。公紹祖父之業、居家能理、由是蓄積愈増。公性高直、行不踰方、言不失止。内能事其父兄、外能事其長上、遂使宗族稱其孝、郷黨稱其悌。與朋友交、莫不曰忠信爲心、未嘗以財賄爲念。□隣里有鰥寡不得其所者、常曰粟帛遺之。又於太原府天慶觀三寶元壇下、授太一法籙。道號曰守澄。至於修飾寺觀、啓建廟宇、靡不爲首。公娶董氏、迺胡里董常之次女也。志慕貞潔、孝承舅姑、抑又欽崇道教、俾郷人咸曰積善之家、必有餘慶。……享年六十有四、因病而殂於寢室。其子爲之棺槨衣衾、哀以送之於蒙山之下、而窆措之。又恐歲月逾遠、志其父之行事、欲曰刻石著紀、故就於僕、曰求其文、用彰厥善。僕曰至親、義不敢辭、輒曰次序錄之、而後爲之銘。銘曰、……。南王里郷貢進士外甥邢孝撰。承安伍年四月□□日、次男霍汝貞建）¹³

霍習は当初家業である養蚕に勤しみ、勤勉な性格が幸いして家計も豊かであった。友人との交わりは「忠信」を心がけ、独り身で困窮している者があれば備蓄を進んで放出していた。「太原府天慶觀三寶元壇下」で「太一法籙」を授かり、「守

澄」と道号した。そして、寺観の修復、廟宇の建立を率先して行った。妻の董氏もまた貞潔に努め舅姑に尽くし、「道教」を信仰していた。以下は一族が繁栄したことを述べ、霍習は病により六十四歳で逝去したと有る。本「墓幢」は、冒頭で言及される『生天得道經』との関わりに就いては述べていない。しかし、本論上で確認した様な『生天得道經』の受容状況を踏まえるならば、太原府天慶観で誦経されていた、或いは、「太一法籙」の伝授の際に伝授誦経された、或いは少なくとも、霍習の日常的信仰活動に於いて身近な經典であったこと等が推測される。

霍習が「太一法籙」を伝授された太原府天慶観だが、一二〇〇年当時の太原府には、陽曲・大谷・平晋・清原・榆次・沁・文水・交城・孟・壽陽・徐溝の十一県が属しており、⁽⁶⁾金朝各地に建立された天慶観の何れが太原府天慶観であるのか特定は出来ないが、例えば、「宋邢昺墓詩碑。西南十里晋祠奉聖院南。原と上に宋相寇準・文彦博・陳堯佐・范仲淹等十四人所贈の詩有り。碑 陽曲縣天慶観中に在り（宋邢昺墓詩碑。西南十里晋祠、奉聖院南。原上有宋相寇準・文彦博・陳堯佐・范仲淹等十四人所贈詩。碑在陽曲縣天慶観中）」（中國省志彙之十三 山西通志」卷五十七「古蹟一・太原府・太原縣」。華文書局、一九六九年。p.111上）と、太原府陽曲県に天慶観があつたことは間違いない。一方、そもそも東霍村の在る忻州市定襄県には、元好問「忻州天慶観重建功德記」（一二五〇年）に依れば、唐代に七聖観と称され、後に白鶴観と改称され、北宋・大中祥符二年の道教制度の整備により天慶観とされた道観が有ると言う（周烈孫・王斌（校注）『元遺山文集校注』。巴蜀書社、二〇一三年。p.1194）。そして、『山西通志』によれば、「州署 東門街宣化坊に在り。明洪武初に建てらる。／道正司 天慶観に在り（州署在東門街宣化坊。明洪武初建／道正司在天慶観）」（『光緒山西通志』卷三十八「公署二・忻州」。p.777下）と、道正司が後にこの天慶観に設置されることになる。即ち、霍習の出身地である東霍村近辺は一定程度の道教が整備されていた地区であることが推察される。それにも関わらず、太原府天慶観で「太一法籙」を授かつたというのは、当時の授籙制度との関係に由るものであろう。

「定襄金石攷」の解説は続けて、承安四年の「高忠墓幢」に拠ると、高忠と妻の李氏も「蕭真人壇下」で「太一法籙」を授かったとあり、近隣地区の同時期の入道であることから授かった法籙や教えも同じものであり、「蕭真人」は天慶観主師であろうか、と推測している (p.922)。

これら資料に見られる「太一法籙」に就いては、この時期の北方で活動していた太一道の「太一三元法籙」が直ちに想起される所であろう。太一道に就いては不明な点が多いが、陳垣、窪徳忠、卿希泰各氏の研究により、そのあらましは解明されている。¹⁶⁾これ等に拠れば、開祖・蕭抱珍から五祖・蕭居壽の間に河南・河北を中心に信仰活動を拡大していた太一道は、金朝一二〇〇年当時は三祖・蕭志沖の時代に相当する。この時期は、泰和五年(一二〇五)に金・章宗が亳州太清宫で再度の祈皇嗣を行い、その後、蕭志沖に中都太極宮の主持を命じている。又、泰和七年(一二〇七)に蕭志沖は禳蝗災を執り行い、道教提点に任ぜられ、元通大師の号を賜っている。即ち、太一道が一定程度の公的活動を確保していた時期と言える。

太一教は「太一三元法籙」を以って知られる符籙派とされるが、この「太一三元法籙」は一般人が修習出来るものではなく、一般的齋戒科儀に於ける符籙とは異なり秘密裡に伝授されるもので、教主以外は知り得ないとする見解がある。¹⁷⁾これは「太一三元法籙」を伝嗣の「衣鉢」と見る立場であろう。しかし、太一道に関連する諸文献に見られる「籙」には、所謂「衣鉢」を意味するものから、在俗信者に授けられるものまで、様々な性質のものが混在しており、陳垣氏の解釈にも幅が見られる。¹⁸⁾従って、「墓幢」に見られる「太一法籙」が太一道で伝授される一般的法籙である可能性を完全に否定することは出来ないのだが、当時の太一道の活動地区が主として河南・河北に限られ、山西地区での活動が確認されていないことと、天慶観主師が「蕭真人」と蕭姓とされているが、太一道で蕭姓を名乗るのは祖師に限られており、この「蕭真人」が太一道祖師とは無関係とすべきであろうこと等から、霍習・高忠等の在俗信者夫婦が太一道の法籙を伝授されたとは考えにく

いであろう。残る可能性は、「太一法籙」の語が旧来の道教の法籙の略称であることである。例えば、唐代の撰とされる『太一三五正一盟威籙』には、「太一正一童子一將軍籙品第一、太一正一童子十將軍籙品第二」以下、「太一正一」の語を冠する籙が多数列挙されている。こうした籙の何等かの総称或は略称が「太一法籙」であったとするならば、金帝室が全真教を初めとする新出の道教との関わりを深めつつあった大きな流れの中で、山西地区では旧来の道教の伝籙も依然として維持されていた、ということになり、『生天得道經』はこうした旧来の道教の継承の中で重視されていたことが窺えるのである。

以上の検討に大過が無いとすれば、『生天得道經』は南宋以降、旧来の道教から重視されると同時に、金朝領土内でも受容されており、新出の全真教も着目していたことが窺える。そして、本經の撰述時期は北宋九八〇年以前であることは間違い無いが、こうした受容状況と諸文献の引用状況から推測すれば、九八〇年をさ程遡ることの無い時期と推測される。

結語に代えて

『生天得道經』は『道藏』には『元始天尊説得道了身經』(以下『得道了身經』と略す)と『二經同卷』として収録されているが、両經の撰述時期は異なるとされる。⁹⁾『生天得道經』とは異なり、現行『道藏』所収文献で『得道了身經』に言及するものはほとんど確認されない。僅かに『道藏輯要』所収の明・伍希德著、伍守虛校注『仙佛合宗語録』の「吉王朱太和十九問」「長沙王朱星垣二問」、同『天仙正理直論増註』「火候經第四」「煉己直論第五」「胎息直論第九」等が現行本と一致する文を引用するに留まる。

『得道了身經』冒頭は次の様に始まる。

この時、元始天尊は玉清聖境の清微天宮の鬱羅簫台の森羅淨泓の上で、虚無自然でありながら有為の真聖の姿を現し、

元始の無極大道を広め、混沌が分かれる前の先天の奥深い真理を説き明かし、清静無為の全真大道を論じた。諸天仙衆のために、この「生天得道全真了身經」を説いたのだ（爾時元始天尊、在玉清聖境清微天宮、鬱羅蕭臺之中、森羅淨泓之上、現虛無自然有爲眞聖相、恢元始無極大道、闡揚混沌未分先天眞奧妙、論清靜無爲全眞大道。爲諸天仙衆、説此生天得道全真了身經）（『得道了身經』 01a02）

「元始天尊」が当該經典の名を「生天得道全真了身經」と述べているのは、明らかに『生天得道經』を踏まえていると思われる。『生天得道經』の「略啓身心」と言う経旨が「生天得道全真了身經」という経題に見て取れる。又、『得道了身經』に二度見られる「外想不入、内想不出」の語も『生天得道經』に見られた。即ち、撰述時期・背景は異なるものの、『得道了身經』は『生天得道經』を踏まえていると考えられる。

『得道了身經』にはその他の道教文献と一致する内容を確認することも出来る。先ず、上記冒頭に続く箇所は、『太上老君内日用妙經』（『道藏』所収。以下『日用經』と略す）と多く一致する。²⁰ 両文献の冒頭は「夫修煉了身、飲食有則」（『得道了身經』 01a07）、「夫日用者、飲食則定」（『日用經』 01a02）と、それぞれの経題に沿って書き出しとなっているが、何れも「飲食」の節制を重視する。「飲食」の節制に就いては、『生天得道經』を引く後世の幾つかの文献が重視していた事例を確認した。即ち、『日用經』と『得道了身經』の撰述自体が『生天得道經』の受容の下で行われていた可能性が窺える。

『日用經』と『得道了身經』の撰述時期の前後関係は明白ではない。『得道了身經』は、「飲食」の節制から始まり、「外想入らず、内想出さず、一念を起すことなく、萬事俱に忘（外想不入、内想不出、莫起一念、萬事俱忘）」（『得道了身經』 01a10）れる段階を経て「性の定まり命の住まり、性命雙全、形神俱妙、道と眞を合す（性定命住、性命雙全、形神俱妙、與道合眞）」（『同』 01b03）る段階へと展開することを言い、その過程で「心火は下降し、腎水は上昇す（心火下降、腎水上昇）」（『同』 01b08）る内丹を言う。「三千日」の煉成を経て「眞身」を完成し、「生死を脱離」した結果、「全真道果」を達成する（『同』 02a02）。

そして、「眞神仙胎」の完成のために「飲食」の節制が必要であること、逆に「飲食を不節制」と「聖胎」は完成しないことが再確認される(同 02b06)。「得道了眞經」のこれ以後は具体的な煉丹用語が列挙され、『日用經』とは一致しなくなる。『日用經』は後半に進むほど個条書き的な記述が目立ち、文としての纏まりが弱くなる。例えば、「得觀内境、神自言語……妙哉、玄之又玄」(『日用經』01b04)の部分は、前後の文意の繋がりが必ずしも明確ではなく、何らかの文献から必要箇所のみを抜粋して列挙したかの様な印象すら受ける。

次に、元・李道純(二二八八〜一三〇六頃)の『中和集』卷三「問答語録」にも『得道了眞經』と類似の内容が見られる。『得道了身經』は、上述した様に「聖胎」の達成のための具体的方法を論じているのに対し、『中和集』は弟子に対する李道純の説明として、「身心」を比喩する「種種異名」を列挙する内容となっているが、両者は明らかに共通の内容を含む。特に留意されるのは、『得道了身經』の「中宮胎意爲黃婆、金情木性爲夫婦。……一性攝情、爲金木併。陰陽還返、爲水火交。火與木同源、兩性一家。南二東三同成五、南二心神火也、東三肝木性也、此是火生於木也。水與金同源、兩性一家、北一西四同成五、北一腎精水也、西四肺金情也、此是水生於金也。中五屬土、土者意也」(『得道了身經』03b01)の部分である。ほぼ同様の内容が『中和集』にも見られ(『中和集』0220a10以下)、『中和集』のこの部分は孫功進氏の一連の研究に拠ると、『周易參同契』の「三五與一」「三物一家」説と『悟眞篇』の「三家相見」説に基づいて李道純が整理した煉丹思想とされる²⁾。現存資料に拠る限り、これらの説は李道純撰述文献にしか見られないことから、『得道了身經』の撰述は李道純以降と言ふことになる。即ち、『得道了身經』は十三〜十四世紀にかけて李道純によって整理された内丹説を踏まえて撰述されたことになる。

この様に見ると、『得道了身經』という文献は、『生天得道經』を踏まえ、『日用經』と共通の内容を含み、李道純が整理した煉丹思想を踏まえるなど、幾つかの先行文献・思想を踏まえ、「性命雙全、形神俱妙」「全眞道果」という全真教の

遂行という観点から纏められたものと言うことになる。このことは、『生天得道經』が、読誦の対象として広く受容される一方、思想的材料としてもその後の道典に影響を与え、全真教もそれを重視していたということを意味しているのである。

(注)

- (1) 任卿愈主編『道藏提要(修訂版)』(中國社會科學出版社、一九九一年)は『生天得道經』の撰述時期を明言していない(p.24)。Kristofer Schipper & Franciscus Verellen, 道藏通考 *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004 は『金石萃編』卷二二五が収録する「大宋太平興國五年」刻碑文が『生天得道經』に言及し、宋の『秘書省目錄』に言及が見られ、宋代の科儀書に引用が見られることから、唐代の撰とする(pp.555-556)。丁培仁『増注新修道藏目錄』(巴蜀書社、二〇〇七年)は唐の撰とする(p.123)。一方、潘雨廷『潘雨廷著作集 道藏書目提要』(上海古籍出版社、二〇〇三年)は『生天得道經』を唐以後の撰と推測しつつも(p.130)、本論後段で見ると『得道了身經』を『生天得道經』と同一作者の撰とし、宋代頃に二つに分かれたと推測する(p.131)。唐以降、恐らくは宋代に於いて撰述された本經が何らかの理由で二經に分割された、という見解であろう。蕭登福『正統道藏總目提要』(天津出版社有限公司、二〇一一年)は大略唐代の撰とする(p.36)。
- (2) 拙著『唐初道教思想史研究—太玄眞一本實際經』の成立と思想—「第四章 『本實際經』の体裁について」(平樂寺書店、一九九九年)を参照。
- (3) 道家道教思想に於ける内外の関わりに就いては、拙著『宋代道家思想史研究』(汲古書院、二〇一二年。p.23以下)を参照。
- (4) 張凱「白雲觀道士一日」(『世界宗教文化』二〇〇〇年第四期)、甘紹成「青城山道教科儀演禮程序與音樂安排」(『中國音樂(季刊)』、二〇〇三年第四期)等を参照。
- (5) 「佛道圖文碑」に就いての詳細な紹介は、程章燦「宋代石刻刻工輯補」(『文獻』一九九四年第四期)、李崧「關於九六八年京兆府國子監裡的『佛道圖文碑』」(『考古與文物』二〇一一年第三期)等を参照。これらに拠れば、「陰符經」が乾德六年(九六八)に、「太上老君常清靜經、太上昇元消災護命經、太上天尊說生天得道經」が太平興國五年(九八〇)二月から三月にかけて刻されたと思われる。

- (6) 柳存仁「五代到南宋時的道教齋醮」(和風堂文集 中)所収。上海古籍出版社、一九九一年)は、遅くとも南宋に至るまでに齋醮法事を執り行う者が念誦する道教經典には『度人經』『洞玄靈寶自然九天生神玉章經』『太上洞玄靈寶救苦拔罪妙經』『太上九真妙戒金錄度命拔罪妙經』『元始天尊説生天得道經』等が含まれ、靈寶系經典の勢力が強くことは明らかであると述べているが(pp.755-756)、『その時期は若干早める』ことが出来よう。
- (7) 『洞元虛靜大師申公提點墓誌銘』は、申志貞が「超然子王君」と活動をともにした時期を二二四〇年以前のことと記す(『甘水仙源録』8/26b/03)。
- (8) 『太極祭鍊内法』に就いては、横手裕「一人で言う亡魂救済—鄭思肖の太極祭鍊内法」(『アジア遊学』一一〇号、二〇〇八年)を参照。又、劉陶「『太上洞玄靈寶淨妙經』考察」(『宗教學研究』二〇一九年第一期(總第二二二期))は、唐代の撰と目される『太上洞玄靈寶淨妙經』の思想を『太極祭鍊内法』の原型とする。
- (9) 『北斗本命延生經』に就いては、拙稿「明昌二年碑文『太上玄靈北斗本命延生經』について」(『文彩』第十四号、二〇一八年)を参照。尚、鄭志明「『太上玄靈寶北斗本命延生真經』的星斗崇拜」(潘崇賢・梁発主編『道教與星斗信仰』所収。齊魯書社、二〇一四年)は玄元真人註を元々明の撰、李建徳「『北斗經』注本之生命哲學探析—上」(『武廟』十二、二〇一七年)は宋代の撰(pp.17-19)、『三浦國雄「若杉家本『北斗本命延生經』について」(『東方宗教』一一三三号、二〇一四年)は南宋以降の撰、蕭登福『正統道藏總目提要』は宋代の撰(p.727)とする。
- (10) その他、元末の鄧紳・章希賢『道法宗旨圖衍義』にも「元始生天得道經曰」(『道法宗旨圖衍義』下(01b01))と引用が見られる。
- (11) 『佛道圖文碑』は北京図書館金石組編『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編 第三十七册北宋』(中州古籍出版社、一九九〇年)収録に拠る。
- (12) 本石刻史料に就いては、王新英「金代喪葬禮俗舉要—以金大石刻資料爲中心」(遼寧省博物館館刊)二〇一三年)に言及が有る。
- (13) 『定襄金石攷』卷一所収。『遼金元石刻全編 二』所録に依る(北京圖書館出版社、二〇〇三年。pp.921-922)。
- (14) 李昌憲『金代行政區劃史』(上海古籍出版社、二〇一五年。pp.331-333)を参照。
- (15) 『高忠墓』自体は未確認である。
- (16) 陳垣『南宋河北新道教考』「卷四 太一篇」(中華書局、一九八九年版。p.110以下)、窪徳忠『道教史』「第五章 2、太一教と真大道教」(山川出版社、一九八三年版)、卿希泰『中國道教史 第三卷(修定版)』「第八章 道教在金與南宋的發展・改革及道派分化」「第一節 蕭抱珍與太一教的創立。太一教的基本特徵及其在金代的發展」(四川人民出版社、一九九六年)。

- (17) 宋福利「太一教二代教主嗣教及教派分合考證」(『新郷學院學報』第三卷第一期、二〇一六年)。
- (18) 例えば、王若虛「清虛太師侯公墓碣」、同「太一三代度師蕭公墓表」に拠る「南宋初河北新道教考」の見解(p.112、p.121)等。尚、太一道の根幹を占める「太一三元法籙」の実態は不明だが、卿希泰は「太一神」を呼び出し制御する「符籙」と「天、地、水三官」の「神」であろうと推測する(『中國道教史』第三卷)p.4、p.5)。一方、劉仲宇は「三元布經」に由来する「檢天・檢仙・檢地」と推測する(『道教授籙制度研究』第三章「授籙制度在古代社會中的演變(下)」)。中國社會科學出版社、二〇一四年。p.127以下)。
- (19) 『道藏提要』は『得道了身經』の撰述時期を金元の全真教の撰とし(p.25)、「性命雙修」、「全真道果」、「全真無爲」、「神全無欠爲全真」等の語が見られることをその根拠とする(p.25)。「道藏通考」は『得道了身經』に就いては撰述時期を明言していないが、「3.B.9 The Quanzhen Order」に分類しつつる以上、全真教文献と見做していることは間違ひ無き。「増注新修道藏目録」は『得道了身經』を金元の際の全真教經典とする。「道藏書目提要」の見解に就いては注(一)を参照。「正統道藏總目提要」は撰者を金元の間の全真教道士とする(p.36)。
- (20) 『道藏通考』は『日用經』を全真教文献と見做し、撰述時期については言及していないが、元末明初の董漢醇『群仙要語纂集』と一部一致すると指摘する。「道藏提要」は撰述時期に就いては言及していないが、本經の「姉妹篇」とする「太上老君外日用妙經」に就いて宋元の間撰と推測する(p.40)。しかし、『外日用妙經』は全体が三字句からなり、明らかに誦誦を念頭に於いた撰述であり、題目の類似性以外には『日用妙經』との共通点はない様に思われる。呉保春・蓋建民「道教建築意境與道教體道行法關係範式考論—以龍虎山天師府爲中心」(『世界宗教研究』二〇一七年第三期)は、根拠は示していないが『日用經』を唐代頃の撰とする(p.91、注⑤)。「増注新修道藏目録」は、曾慥『道樞』「甲庚篇」が誤って「太上内日月經」と引くものが『日用經』に相当することから、『日用經』を北宋の撰とする(p.137)。しかし、『道樞』「甲庚篇」が引く「太上内日月經」の内容は現行『日用經』とは一致しないため、丁氏の見解は保留とした。「正統道藏總目提要」は社会道德が強調されていた北宋時代の撰とする(p.63)。
- (21) 孫功進「李道純丹道易學思想淺探」(『周易研究』二〇〇九年第二期)、同「李道純内丹思想的特色」(『聊城大學學報(社會科學版)』二〇〇九年第一期)、同「李道純内丹性命思想探析」(『集美大學學報(哲學社會科學版)』第二卷第三期、二〇〇九年)、同「李道純易學視野下的内丹煉養論」(『東岳論叢』第三卷第二期、二〇一四年)等。又、婉甄「李道純道教思想研究」(『中國學術思想研究輯刊』二編第二八冊、二〇〇八年)は、李道純がその「漸法三乘」思想と張伯端の「三五圖局說」を融合した結果と見る(p.103)。

※本稿は「中國哲學史的多元書寫范式暨紀念蕭蓬父先生逝世十周年學術研討會」(二〇一八年十月十一〜十二日、於武漢大學)に於ける口頭報告原稿「『元始天尊説生天得道經』与『佛道圖文碑』、『霍習墓幢』—宋金元三朝道教の歴史性と地域性的問題—」(中国語を翻訳修正したものである)。