

葉法善と葉淨能

—唐代道教の側面—

問題点の所在

敦煌文獻スタイン六八三六文書に「葉淨能詩」と假題される寫本がある。この「葉淨能詩」は『敦煌變文集』にも收録されており、金剛照光博士は『敦煌出土文學文獻文類目錄附解説』で「散文體、俗文類」に分類されて、「天師と道士葉淨能の物語。道教説話。」といつておられ、吉岡義豊博士は『スタイン將來大英博物館藏敦煌文獻分類目錄道教之部』の「其他(經名未詳)」の部で取り上げられ、「葉淨能という道士のすぐれた法術を説いたもので傳記小説類の一種である。内容はすべて道教にかかわるものであるが、分類上は文學作品の中で扱うべきものである。」といつておられ、概して説話、小説として文學的見地から取り扱われてきているように思われる。

しかし、「葉淨能詩」は後述するように、『道藏』所收の「唐葉真人傳」と題される唐代の著名な道士葉法善の傳と構成、形態及びその内容においても著しく類似していることが指摘でき、その成立に密切な關連を有していたことが考えられる。そうしてみると、これまで考えられてきたように「葉淨能詩」は唐代文學及び敦煌俗文學を研究する上での資料としてあるだけでなく、唐代の道教の構造及びその實

態を考える上でも重要な資料となるものであると思われる。

そこで本稿では上述した觀點に立つて、葉法善の傳が「葉淨能詩」に變化してゆく過程を通して、唐代の道教の構造と實態の一端を見てゆきたいと考えている。

遊 佐 昇

「葉淨能詩」と題されるのは、實は擬題であるのだが、これを文學作品として見た時、いわばプロローグ、エピローグに當る部分と、それには含まれた十の説話部分と、最後にのみ書かれる四言を主とする三十八句から成る偈の部分で成り立っていることで、他の敦煌出土文學作品と比して特殊な形態をもつ作品として考えられている。

そのことから、小川陽一氏は先行する類似の説話を主人公、場所、時間に通一づけることによつて長編の小説に組み立てられたものと考えられ、張錫厚氏は「葉淨能詩」とあるのは「葉淨能話」の誤まりであると、後代の話本と結びつけて考えようとしておられるが、ともに文學史的觀點にとらわれすぎた結論のように思われる。

私は「葉淨能詩」が唐代の道士葉法善の傳と密切な關連の上に成立したものであると考えていると前述した。以下にまずその點について

考察を加えてゆきたいと思う。

葉法善の傳である『道藏』本「唐葉真人傳」がいつ頃成立したかについては、南宋の理宗の淳裕（一二四一—一二五二）という年號がその序に書き込まれていることから見て、南宋の頃、それも十三世紀の中葉と考えてよいように思う。

しかし、それはあくまで『道藏』本「唐葉真人傳」の成立時期を示しているのであって、そこに収録される葉法善の傳、碑文、表奏文などがその時點に作られたということにはならない。序の中にも

余出守括蒼、有表兄張君道統、爲沖眞羽士、一日訪余、出示葉天師傳、

とあるだけで、張道統がその作者であるとはいっておらず、本文中にも

誥文藏於麗水之沖眞、今以李崑所作碑誌及真人前後表奏・批答・制誥・世系、悉輯錄于后、

との記述も見られることから、南宋の時に行なわれたのは、すでに存在し沖眞觀に傳えられていた葉法善の傳や、その他残されていた葉法善に關する資料の編集であつたようである。

そこで、その原本である葉法善の傳の成立時期が次に問題となるが、『太平廣記』卷二六の「葉法善」の項（以下『廣記』本「葉法善」と畧稱する）がその内容からも、その用いられる表現からも作品として長短の差こそあれ明らかに同一の系統を引く作品となつてゐることが指摘できる。

試みに七歳の時、江中に溺れ三年返らなかつたとある部分以下を次に比較して示しておこう。

「唐葉真人傳」 — 「廣記」本「葉法善」

葉法善と葉淨能

年甫七歲、識量溫雅、

貌古老成、父熟視之、

曰、汝幼勤苦、老必

雅貴、於是涉江而遊、

三年不返、家人謂、

已溺亡、及還問其故、

則曰、二青童引我、

飲以雲漿、留連許時、

年十歲、有善人倫者、

子以日角月淵、陸軍

僕背、脩上促下、當

爲帝王之師、及弱冠、

身長九尺、額有二午、

性純潔、自小不茹葷、

獨處幽室、……

このような共通性は、ほぼ全篇にわたつて見られる。これは明らかに共通の祖型となつた文獻があつて、そこから書き改められたものとなつてゐることを示してゐよう。そうしてみると、『廣記』本「葉法善」に次のような記述の見られることに注意が向けられる。

除害殄凶、玄功遐被、各具本傳……

其餘追岳神、致風雨、烹龍肉、祛妖僞、靈效之事、具在本傳、此不備錄……

つまり、葉法善の傳には本傳と呼ばれる傳がすでに存在してゐたのである。すると兩者はその本傳によつて成立したものであり、『廣記』本「葉法善」はそれを簡畧化したものと考えられ、「唐葉真人傳」の

溺於江中、

三年不還、

父母問其故、

曰、青童引我、

飲以雲漿、故少留年、

太上領而留之、

弱冠身長九尺、

額有二午、

性淳和潔白、不茹葷、

常處幽處、……

傳の部分の方が記述の詳細な點から見て本傳に近いものということができよう。

すると、この葉法善の本傳とはいかなるものであつたのかが次に問題となるが、『新唐書』藝文志に

劉谷神 葉法善傳二卷

の記述が見られ、『通志』道家書目に

葉法善傳一卷 劉谷神撰

の記述が見い出せる。ここで撰者とされる劉谷神であるが、『老子』に出典をもつ谷神との名は號か字であろうと思われるものの、具體的にいつ頃のいかなる人物であるかは分らない。しかし、『新唐書』に記される「葉法善傳」二卷が前述した本傳に當ると考えてよろしいと思ふ。

更に、「葉法善傳」が『新唐書』では二卷であつたのが、『通志』になると一卷となつてゐることに注意が向けられる。『通志』の成立するのは十二世紀であるが、その頃には一卷本となつてゐたということ、「唐葉真人傳」の成立する十三世紀中頃に傳わつてゐたのも一卷本であつたと考えられるのである。

結局、「唐葉真人傳」の傳の部分も「葉法善傳」の簡畧本となつてゐたようである。それでは、「葉法善傳」二卷はいつ頃成立してゐたのであろうか。

それを考えるに當つて、『廣記』本「葉法善」に示されてゐる出典の記述が成立の時間に對しておおよその見當を與えてくれる。『廣記』本「葉法善」の末尾に、

出仙傳拾遺及集異記

と出典の記載がある。「仙傳拾遺」はいうまでもなく、唐末五代の道

士杜光庭の撰になるが、もう一つの「集異記」は薛用弱の撰になるものである。薛用弱について詳しいことは分らないが、『新唐書』藝文志に

薛用弱 集異記三卷

と記載され、その注に

字中勝、長慶、光州刺史、

との記述が見られることから、長慶年間（八二二～八二四）に光州刺史の職にあつた人物と思われる。そうすると、正確な年代を指摘することはできないまでも、九世紀の初頭には「集異記」が成立してゐたと考えられよう。「葉法善傳」は當然「集異記」より前に成立してゐなければならぬことから、その成立は遅く見ても九世紀の初頭にまでさかのぼることができ、葉法善の卒したと思われる開元八年（七二〇）から多く見ても百年に満たない、死後さほど時間を経っていない時期に成立してゐたと考えられる。

そうすると、もう一方の「葉淨能詩」がいつ頃成立したのかを問題としなくてはならないが、はつきりと斷定する資料に乏しい。しかし、詳細は後述に譲るが、私は唐末から五代にかけての頃の成立になると考へてゐる。

そこで、以上のことを圖式化してみると、

葉法善——（百年以内）——「葉法善傳」二卷——（ほぼ百年）——「葉淨能詩」

となり、ほぼ百年の時間を隔てて「葉法善傳」二卷から「葉淨能詩」が作製されてゐることに氣付く。この百年の時間に私は注目したい。

この百年の間に「葉淨能詩」が作製される必然性、言葉を変えていえば、その間に唐代の道教自體にその書き變えが行われてしかるべき變化があつたのではないかと考へるからである。

その點について述べる前に、「葉法善傳」二卷から「葉淨能詩」が作製されたと考ふるその根據を先に示しておくことにしよう。

二

「葉淨能詩」は、いわばプロログとエピログに當る部分と、話の中心となる十の説話部分と、最後にだけ書かれる偈の部分から成り立っていると前述した。そこで、それぞれに分解して、「唐葉真人傳」と「廣記」本「葉法善」との比較を加えながら見てゆくことにしたい。

まず、プロログに當る部分であるが、會稽山會葉觀で道士となつた淨能は、日夜修行に勉めた結果、神人より符本一本を授かり、術を自由にあやつれるようになる。時に唐の開元年間、玄宗が道教に傾倒していたこともあつて、淨能は長安へと旅立つという話になつてゐる。ここにはかなりの簡畧化が見られるものの葉法善の傳に見られる修行、傳授、得道の記述に相當してゐると思われる。

第一話の長安に向う途中で、常州無錫の縣令張令の妻が岳神にさらわれて急死したのを淨能が符を用いて蘇生させる話に對しては、ほぼ同様な話として「唐葉真人傳」の張尉の妻の話が擧げられるが、死んで生き返つた張尉の妻を戸媚の疾と見抜き張尉を助けたという結末になつており、嚴密には全く同一の話とはいえない。しかし、「唐葉真人傳」には

若入柱隱形、凌空化鶴、追岳神、致風雨、靈驗之事、不可殫述、とあり、『廣記』本「葉法善」にも、

其餘追岳神、致風雨、烹龍肉、祛妖僞、靈驗之事、具在本傳、此不備錄、

などと記載のあることから、「葉法善傳」二卷には本來記載のあつたものと思われる。

第二話は、長安の策賢坊の娘が野狐の精にとりつかれて氣狂いになつたのを、淨能がその娘を劍で三段に切りつけて救うという話である。この話は「唐葉真人傳」では二つの話となつてゐる。一つは揚州において長史夫人の腹を劍で切り開いて病を取り出した話であり、もう一つは狐にとりつかれた中書侍郎の女を救う話である。この二つの話を合成したものとと思われる。

第三話も二つの話に分けて考えられる。一つは淨能が錢塘江で符を用いて惡虜を退治し、仙藥をとつてきて玄宗に進上する話であり、一つは淨能の術を信じない玄宗の寵臣高力士は玄宗に奏し、淨能を試そうとして地下道を掘り、その中で五百個の太鼓を打たせて妖聲と稱したが、淨能はそれを見破り、符を用いて地下に大蛇を出現させ、太鼓を打てなくさせたという話である。この二つの話はそのままそっくり二つの話として「唐葉真人傳」に記載されている。

第四話は、淨能は玄宗との酒宴の際に道士をよびおこして興をそえるが、突然淨能はその道士の首を切り落してしまふ。ところがその首は酒甕の蓋であり、道士は酒甕に描いた繪であつたという話である。この話は全く同一の話が『廣記』本「葉法善」に見られる。

第五話は、夢の中で龍の肉を食べたという玄宗の話を知り、淨能は符を用いて神人に龍の肉をもつてこさせたという話である。この話に對應する話は見當らないが、第一話と同じく『廣記』本「葉法善」に「其餘追岳神、…烹龍肉、…靈驗之事、具在本傳、此不備錄」とあることから見て、「葉法善傳」二卷には本來記載のあつた話と思われる。

第六話は、開元十三年の早拔の際、玄宗の命によって雨乞いをする話であるが、「唐葉真人傳」に同様の話が見られる。

第七話は、開元十四年の一月十五日に、淨能は術を用いて玄宗を瞬時のうちに蜀都へ案内し、觀燈させた話であるが、これも同様の記載が「唐葉真人傳」及び『廣記』本「葉法善」に見られる。

第八話は、玄宗の皇后に子供がないことから、玄宗は淨能に天曹と地府に子供ができるかどうかを尋ねさせたという話になっているが、この話には對應する話は見當らない。そこで、第一話や五話と同じく本来「葉法善傳」二巻に記載のあった話なのかも考えられるが、私はこの話とあとの第十話の話は「葉淨能詩」の作者によって付加された話ではないかと思つている。この第八話と類似の話は『太平廣記』の中に二つ見い出せる。卷三〇〇の「葉淨能」と卷三八七の「岐王範」の項である。この二つの話で注目されるのは、兩者とも葉淨能の話となつてゐることである。これについては後述したい。

第九話は、八月十五日の夜に、淨能が術を用いて玄宗を月の宮に案内する話であるが、これは「唐葉真人傳」にも『廣記』本「葉法善」にも同様な記載が見られる。

第十話は、淨能が符を用いて玄宗寵愛の宮女を毎夜自分の道觀につれだすが、それと氣づいた玄宗に殺されそうになり、柱の中へ身を隠し、そのまま大羅宮へ歸ると告げる話となつてゐるが、第八話の項で觸れたように同様の話は見當らない。この話だけはこれまでの話と比べて、淨能の行動に異質な點がみられ、唐突の感をまぬがれない。全體の話に結末を導く意味で「葉淨能詩」の作者によつて、「唐葉真人傳」に「若入柱隱形、；靈驗之事、不可彈述、」とあつたように、本来「葉法善傳」二巻に記載のあつた「入柱隱形」の話をもとにして書

き加えられた話であるように思う。しかし、ここに大羅宮へ歸るとして葉法善の傳に見られる昇仙の記述と對應した記載のされてゐることは注記しておく必要がある。

エピソードは、玄宗は淨能が自分のもとを去つてよりのち、日夜思慕し、寢食安からざる日々を送つてゐた。そうこうするうちに、たまたま家臣から蜀川のそばで大羅宮に歸る途中だという淨能と出會つたという報告を受けた。それを聞いた玄宗は、蜀川を望んで涙を流しながら言つたとして、三十八句の偈が最後に書かれるという構成になっている。寫本では次いで「葉淨能詩」と書かれて終つてゐる。この話については、結末を用意した第十話の話自體「葉淨能詩」の作者によつて付け加えられたものになつてゐたことから、葉法善の傳の結末とはいささか趣を異にしてゐる。しかし、偈が最後にだけ出てくる形態については「唐葉真人傳」も全く同一の形態となつてゐるのである。

「唐葉真人傳」では、開元八年に一〇七歳で昇天したと書かれる後に、法善は詩を残していったとして遺詩三首が書かれ、續いて御製の偈が書かれてゐるのである。そうしてみると、これは推測になるが、「葉淨能詩」と書かれるのは、最後にだけ書かれる偈に對しての題であるか、或は「唐葉真人傳」に見られたように續いて書かれる豫定であつた葉淨能の遺詩についての題であつたとも考えられるのである。

こう見てくると、前述したように「葉淨能詩」は先行して存在してゐた「葉法善傳」二巻をベースとして成立せしめられたものであると考えてよいと思われる。そして「葉淨能詩」は、現在考えられているよりも更に道敎色の強い「葉淨能傳」とでも題されるべきものではなかつたかと思われるのである。

ところで、「葉淨能詩」の成立を唐末五代の頃と考へてゐると前述

した。これは初めは口語体を混じえる文体の上からの推測であるにすぎなかった。ところが、この推測を確實にする資料が敦煌文獻中に存在していることを發見した。

スタイン四二八一文書は、前後ともに脱落しており、上下に破損が見られ、約十六行にわたって残されているだけのほとんど断片といふべき文書であるが、この文書は上述してきた私の考えに重要な示唆を與えてくれた。

この文書に對して吉岡博士は『スタイン將來大英博物館藏敦煌文獻分類目錄道敎之部』の「其他(經名未詳)」の部で取り上げられ、「仙傳の一種」といつておられ、大淵忍爾博士は『敦煌道經目錄編』の「失題道經類」の其の他として取り上げられ、「仙傳の一部であるが何人の傳か不明。…(中略)…宮廷と關係を持った道士の傳であらう。」といつておられる。

大淵博士は前掲書で十世紀の寫本であるといつておられるが、その點については文中に「先朝寵焉」とあることから、五代以後の書寫になることは確實で、これは動かし難い。

何故この断片の仙傳に注目するのかわかると、その記述の一部が「唐葉真人傳」即ち葉法善の傳に一致しており、他の部分の記述もおむね「唐葉真人傳」の記述に相應しているからである。次にその一部を比較して示しておくことにする。

スタイン四二八一

(缺) 五中毒殆死、又見

昔青童、曰、天臺苗……

……(缺) ……………

言畢印至、印其腹、

「唐葉真人傳」

十五中毒殆死、又見

青童、曰、勾曲仙人

天臺茅君、飛印相敎、

言畢印至、印其腹、

殊悶絶、良久割(缺)、—— 良久割如、遠訪茅君、……

こうしてみると、二三字句に異同は見られるものの、スタイン四二八一文書の記述は、葉法善の傳の摘記かもしくはそれをベースにして成立した作品であることは間違いない所であると思われる。更に、スタイン四二八一文書の記述は、前掲した部分を除いてかなり簡畧化された記述となつてはいるが、この記述が簡畧化されていることにも注意が向けられる。敦煌文獻中に他にも同様の例のあることが金岡照光博士によつて報告されているからである。

金岡博士はスタイン一六二五V文書の「佛圖澄和尚因縁」と題される寫卷が「高僧傳」卷九神異上(大正藏五十卷)「佛圖澄」の摘記であることを指摘され、それに「因縁」の名が付されていることから、それが「語り物」として演ぜられる際の摘記ではなかつたかと推測しておられる。そうすると、このスタイン四二八一文書には、題名こそ脱落して残されていないが、「佛圖澄和尚因縁」の類と同様の目的で書寫された可能性も考えられる。つまり、このスタイン四二八一文書は「葉淨能詩」が葉法善の傳から成立してゆくその過程を示すものと考えられるのである。それは自ずから「葉淨能詩」の成立時期を確定し、また、「葉淨能詩」が「語り物」の臺本であつたことを示すことになるのである。この點については後述することになる。

このように見てくると、葉法善と葉淨能とは同一人物で、時間の経過を伴う傳承の中で葉法善の名が葉淨能の名に變化していったのではないかとの疑問も生じてくる。次にその點について考えてみることにしよう。

三

まず、葉法善について見ると、開元八年に卒したことが「唐葉真人傳」及び新舊『唐書』に記載されている。この卒年をもとに「葉淨能詩」の記述を見てみると、前述した物語りの大要を記した部分にも示しておいたが、第六話は開元十三年のこととなっており、第七話は開元十四年のこととなっていた。これをそのまま信用すると葉法善と葉淨能は別人ということになる。しかし、これは「葉淨能詩」の作者によって書き加えられたものと考えられ、とりわけて根據とはならない。そもそも葉淨能なる人物自體、「葉淨能詩」では玄宗の治下開元の頃に活躍した人物として記述されているものの正史には全く記載がなく、私の知る限りでも唐から五代までの資料に限ると、「葉淨能詩」を除けば、後述するスタイン二六一五文書に葉淨としてその名が見えるのと、前述した『太平廣記』の中に「廣異記」を出典とした話に二度その名が出てくるだけで、どうも實際に宮廷の中に入り込んでいた人物としては疑わしいようである。やはり、私は「葉淨能詩」における葉淨能なる人物は葉法善の事跡をかりて産み出された人物であると考えたい。しかし、それは「葉淨能詩」の作者によって架空の人物として葉淨能が生み出されたと結論づけるということではない。前述したように葉淨能なる人物の記録が残されているからである。

『太平廣記』に二度その名の見えていた葉淨能は、玄宗治下の頃の人物となっており、子供の有無を占うことを専門とした道士であったことが、その事跡以上に葉淨能の名を有名にし、更には信仰を受ける對象にまで民間で廣がりを見せてゆくようになっていたのではないだろうか。

か。事實、葉淨能が信仰の對象となっていたことが指摘できる記述がスタイン二六一五文書の中に見い出せるのである。

奉諸(請)十方諸佛、諸大井(菩薩)、羅漢、聖僧、一切神祇、奉請房山長、李老君、子(孫)賓、董仲、葉淨、本部禁師、即聞呼即至、聞請即來助弟子威力、

ここで「葉淨」というのは、明らかに葉淨能のことであろう。この葉淨能は『太平廣記』に二度その名の出でくる葉淨能につながると思ふものの、以上のことからだけでは何故葉淨能が葉法善の事跡をかりて一體化され、「葉淨能詩」の主人公にまでされたのかの説明には不十分であろう。

しかし、ここに興味ある指摘ができる。以下に列挙するように、葉淨能撰及び葉淨能が關與して成立したと記される書が多數見つかるのである。

- (一) 葉淨能 太上北帝靈文三卷 (『新唐書』藝文志)
- (二) 大易誌圖參同經一卷 玄宗與葉淨能、一行問答語 (『宋史』藝文志)
- (三) 北帝靈文三卷 唐道士葉淨能撰 (『通史』道家書目)
- (四) 太上北帝靈文一卷 同右(同右)
- (五) 九眞真人九仙經一卷 唐葉淨能撰、羅公遠、僧一行注(同右)
- (六) 天眞真人九仙經一卷 晁氏曰、天真人爲黃帝說、一行、羅公遠、葉法靜注、云云 (『文獻通考』神仙家書目)
- (七) 眞龍虎九仙經 羅、葉二真人註 (『道藏』洞眞部、方法類、珠上、一一二)

この中で現在しているのは(七)の一点に止まるが、これは(五)、(六)で示したものと同一のものであると思われる。それはともかく、この辭の

字を用いる葉靜能なる人物についてであるが、唐代の記録を見ると、章公の時に國子祭酒となつた人物に葉靜能なる道士のいたことが記されている。しかし、次に示すように

六月帝(中宗)遇毒暴殺、…(中畧)…時京城恐懼、相傳將有革命之事…(中畧)…臨淄王(玄宗)率蕭崇簡、鍾紹京、劉幽求、領萬騎及總監丁夫人、自玄武門至左羽林軍、斬將軍韋璿、韋璿及中郎將高崇於寢張…(中畧)…分遣萬騎誅其黨與韋溫、溫從子捷及族弟嬰、宗楚客、弟晉卿、紀處訥、馬秦客、葉靜能…(中畧)…無少長皆斬之…(『舊唐書』卷五一、后妃列傳)

中宗を毒殺し、殤帝を立て、自ら攝政に臨んだ韋后の一派として、玄宗に誅されてしまふ人物である。

すると、前掲した(一)、(四)、(六)、(七)に記載されているように玄宗、一行、羅公遠などと共に注を付けたり、問答をしたりすることは不可能なことになる。それでは、この葉靜能はいったいかなる人物なのかということになるが、史實を記す記録を見る限り、玄宗の時に宮廷に入りをした人物として葉靜能なる人物は見當らない。そこで、『太平廣記』卷二二「羅公遠」の項を見ると、玄宗の前で羅公遠、葉法善、金剛三藏の三人が術競べをしたことが書かれている。こうして見ると、どうもこの葉靜能は葉法善のことではないかと思われてくるのである。更に、既に唐代において葉法善と葉靜能の名が混亂して用いられていたと記す記録もある。唐の大中年間(八四五―八五九)頃の人物と思われる趙璘の「因話錄」を卷五に次のような記載が見られる。

有人撰集怪異記傳云、玄宗令道士葉靜能書符、不見國史、不知葉靜能、中宗朝坐妖妄伏法、玄宗時、有道術者、乃法善也、談話之誤差尙可、若著于文字、其誤甚矣、

また、これは後世のことになるが、葉靜能の著作として前掲した(六)の『文獻通考』の記載には、葉法靜として明らかに法善と靜能の名に混亂をきたした名を見せていた。

こうして見ると早くも唐代において葉法善と葉靜能との間には、趙璘が「因話錄」でいうように混亂が生じており、それが後世まで引續いていたということができよう。

しかし、これは果して單に傳承過程において生じた偶然による誤まりなのであろうか。前掲した著作がすべて葉靜能の名になっていることを見ると、どうもそれだけのことは考えにくい。もし葉法善に著作があったのなら、法善の名を冠した著作が一點でも残されていないのは不自然である。これらの著作はどうも葉法善の事跡にことかりて、後に葉靜能撰及び注として、後に擬作されたものと考えるのが最も妥當な所ではないだろうか。

この問題も「葉法善傳」が「葉靜能詩」に書き變えられたのと同じの問題としてあるように思われる。それと關連して考えてみることにしたい。

實在した葉靜能は、前述したように韋后の時に國子祭酒となつた人物であつたが、同時に『舊唐書』には「善符禁小術」と記され、『新唐書』には「善禁架」と記されておりいわばマジックを専門とした道士であつたようである。しかし、唐代以降、數多く書かれる仙傳の中にその記載は見當らない。これは葉靜能の最後が問題であつたからであるかと思われるものの、道教教理の面で問題とするに足る人物ではなく、單なるマジシャンであつたことにもその要因があるように思われる。しかし、單なるマジシャンであり、政治上で問題を起したことから、その記録が文字の上で抹殺に近いかたちをとつたにして

も、逆に民間の傳承の中では、その最後の悲劇性を伴って十分な興味をもつて傳えられてゆくのではないだろうか。ここで前述した開元の頃の道士葉淨能を思い起こしてもらいたい。ほぼ同一の時期に不可思議な術を用いる葉靜能、葉淨能の話が民間に廣がったとすれば、靜、淨はそもそも音の上からも、字體の上からも混同され易い文字であることにより、同一人物化されるのは至って當然の結果であるといえよう。まして、前述したように葉淨（靜）能には、その名が民間に廣がっていたのみならず、信仰を受ける對象にまでされていた形跡も見られた。しかし、葉淨能、葉靜能には信仰を受ける神格に相應すべき輝かしい事跡が残されていない。それに反して葉法善には、遅く見ても九世紀の初頭にはその傳が作製されていたように豊富な事跡があった。そこで葉淨（靜）能がその信仰を背景として葉法善の事跡をかりて、意圖的に同一人物化されていったのではないだろうか。

四

前章までに葉法善、葉靜能、葉淨能の三人が一體化されていったと考えることを述べた。ここで視點を變えてそのことが行なわれる背景となつた唐代の道教の實態を葉法善の道教者としての位置關係を通して考えてゆくことにしたい。

葉法善の道教思想については、明らかに彼の著作とされるものが残されていないので、道士としていかなる教理を受けついでいたのかという點に注目して、「唐葉真人傳」の記載の中から(一)いかなる師に教えを受けたか、(二)いかなる神格の降臨にあり、いかなる法を受けたのかという點を中心に考えてみることにしたい。

まず、直接教えを受けたか、或はそうであったと思われる人物を列

挙することにしよう。

- (一)、豫章の萬法師
- (二)、青城の趙元陽
- (三)、嵩高の章善俊
- (四)、蒙山の一羽士
- (五)、天臺の司馬練師

初めに師とした萬法師であるが、萬法師とは『歷世神仙體道通鑑』卷三に記載のある萬振のことであろう。萬振は『神仙通鑑』を見ると、符呪を専門として、隋の文帝、唐の太宗、高宗に召された道士で、樂巴の徒と稱していたようである。樂巴は『神仙傳』に記載のある樂巴のことと思われるが、彼もまた符術を専門とした道士のようで、道教教理に關與した人物ではないようである。いずれにしても、萬法師から受けたのは

詣豫章萬法師、求練丹、辟穀、導引、胎急之法、但能經鳥申、吐故納新、食松茹朮、無樂於世、

とだけあることから見ても、單に術的なものに止まったと思われる。次に青城の趙元陽であるが、彼についてはよく分らない。しかし、遁甲、歩玄の術を受けたとだけ書かれることから見ても、ここでも術的なものを受けたに止まろう。

次に嵩高の章善俊である。章善俊についての記録は多く残されていないが、その記載は大同小異であり、術士的な要素の多い人物であったようである。記載も八史、雲躡之道を傳えられたとのみ記すだけである。

次に蒙山の一羽士であるが、これは當然のことだがどのような人物であるかは分らない。仙書一卷と神劔一口を授けられたことが記され

るだけである。

實はこの後に、後述する三神人の降臨にあうのだが、ここまでを一應修行の第一段階とすると、これ以前は術を中心として葉法善は求め、また授けられてきたようである。

最後に天臺の司馬練師、即ち司馬承禎であるが、彼は第十三代の上清派宗師であり、ここで直接上清派の影響を受けることになったと思われるが、それは法善が三神人から傳授を受け、高宗に召されて後のことであり、師事したのではなく、對等の立場としての會見であったとの記述がなされている。その後、次に示すように、

將弟子入西山、洪崖先生學道之所、居涉三年、行上清隱法、と書かれることにもなるが、後述するようにこれはあくまで後日的な變化であると思われる。

こうして見てくると、法善の道教を考える上で最も重要なのは、三神人の降臨であると思われる。これを境にして法善は修業時代を終えるのである。

降臨した三神人は、そのそれぞれが法善に傳授している。それを次に示そう。

第一の神人：神人曰、汝但復坐勿恐、太上遣吾喻汝、汝合得道、蓋昔是太極紫微左仙翁、領校簿書、錄諸仙及天下得道之士名字、增年減筭、一月三奏、緣汝失謹、曾於休暇之日、遊乎八荒、因茲降下人世、更修功累德、行滿之日、當復汝仙位、今汝行三五盟威正一之道、誅斬魘魅妖魔、救護羣品、惠施貧乏、代天行理、但以陰德爲先、不須別有貢、告吾有祕法、欲相傳授、須清齋三日、無使世人知、受吾口訣、不得文字相付、恐傳非人輕泄帝旨、罪延七祖、不得上升、即以符劔封印授之、

葉法善と葉淨能

第二の神人：又一神人曰、卿今退眞、下生人生、宜廣建功德、更受五嶽符圖、天皇大字、及三一眞經、黃庭紫書、八景素書、步躡罡紀、祕密微妙、但是三洞上清上法、上眞須精進修習、晨夕無替、及長存、五千文統理人道、明察天地、勿致輕泄、道當自成、

第三の神人：又一神人曰、至道微妙、非此能言、要當守一、屏去驕淫、每以鳴鐘擊鼓、調理三關、導引吐納、服內外丹、常挹存日月、開閉門戶、朝修太上、則當朱光潛照、無英、白元自來守護、黃老奏書、功成行滿、必當升舉、汝受此言、修行不倦、後期欲至、即許氏旌陽君宅北山峯、重復相見、

三神人の口傳を全文引いたのは、それぞれについて検討を加えたためである。まず、第一の神人の口傳から考えてみよう。

第一の神人の口傳が三神人の中で最も大きなウエイトをもつと考えられるが、そこから分ることは、法善はもと仙界にいたが何らかの失敗をしかして人間界に降下させられていたことであり、その神人を遣わしたのは太上（老君）であること、そして仙界にもどるために三五盟威正一之法を行えと告げられたことである。この三五盟威正一之法とは、明らかに正一盟威のこと、正一派の法である。

次に第二の神人が授けた經典について見てみることにしよう。改めて列記すると

- 五嶽符圖
- 天皇大字
- 三一眞經
- 黃庭紫書
- 八景素書

步躡聖紀

である。第二の神人の言の中で氣になることは、これらの經典を「但是三洞上清上法」といつていたことである。しかし、以上の二神人の傳授は、吉岡義豐博士によつて隋からおそくとも唐のはじめまでには成立してたとされる「正一修真畧儀」(『道藏』正一部、肆上、九九〇)に記される正一派の傳授とほぼ相應しているのである。以下に示しておこう。

正一經

正一朝眞儀

正一齋儀

關奏章表儀

閱籙儀

醮籙儀、

此已上儀注科文、具正一經、其八節、甲子、庚甲、本命、三會、三元、朔望日、或朝禮、或醮閱、或言功奏章、各具本儀、依師授法、行之、

右已上爲正一盟威一部、次進受洞眞、參爲中法法儀、具三道奏道料、

眞文三卷

諸天內音

靈寶真人

八景眞書

老君六甲祕符

靈寶五符

五嶽眞形圖

三皇內文

西嶽公禁山文

己上竝各依本文存思修奏、

此中法部、是爲洞玄、參于上法、具三洞奏道科目、正一籙已釋其文、既歷要門、感應斯驗、參乎中法、具如科條、然三洞靈文、非不周細、修行之要、在於服氣、云云

以上に引いた「正一修真畧儀」は、既に吉岡博士によつて「本書は明らかに『三洞奉道科戒儀範』の影響を受けて作られたものである。もしも詮索的にみるならば、『儀範』は上清派の著作であるから「法次儀」のところにわずかの説明がある以外は正一派のことに言及するところがない。そこで正一派の立場から『儀範』のそのような缺陷を補うために本書が作られた、ともいえる。また『儀範』の論説に合わせるために、すなわち迎合的な意圖をもって本書が作製された、といえよう。」といわれているように、上清派の科儀書である『三洞奉道科戒儀範』と密切な関連の上に成立したものである。吉岡博士はまた「正一派と呼ぶのは、このような(民間における信仰の強い)天師道教團の中で、ある程度思想や教理の面において秩序のある訓練を受けたグループと考えてよいであろう。その意味で正一派は上清派の教理とも無關係ではない。」ともいつておられることからみても、葉法善が授けられた經典に對して神人が「但是三洞上清上法」といつているからといつて、ここで葉法善の受けたのが上清派の傳授であるということにはならない。そうでなく上掲した「正一修真畧儀」に見られた前半部、即ち「右已上正一盟威一部」とある部分を第一の神人に授けられ、第二の神人より「此中法部、是洞玄、參于上法、具三洞奉道科目」とある後半の部分を授けられたと見るべきではないだろうか。つ

まり、法善は正一派の傳授を受けた道士であつたと考えられるのである。

最後の第三の神人の口傳からは、(一)「要當守一」、(二)「無英、白元自來守護」とあることに注意が向けられる。

守一については、吉岡義豊博士に論考があるのでここに再説しないが、博士は五、六世紀のころ陶弘景を中心に大成せられた上清派の中へ大きく取り込まれ、上清派教團の修行の中心にすえられたといわれ、また、後の道教において守一は上清教系道教の専有化して天師道系においては、ほとんど問題にしないともいわれている。しかし、前述したように葉法善の受けたのが正一派の傳授でありながら上清派の影響を強く受けていたことを思い起こすと、少くとも唐代中期頃の天師道教團、正一派においては、かなりの割合で上清派の教理が入り込んでいたと見るべきであつて、これを逆に見ると、ある程度思想、教理面で訓練を受けて傳授を受けたと思われる正一派の道士達は、その獨自性を半ば失つていて、上清派の道士達とほとんど變わらなくなつていたと思われる。しかしこのことは六朝期以降民間で傳統的に修仰を受けていたとされる天師道系の道教も同一の路をたどつたことを意味しない。後述することにするが、これとは別の次元で考えるべき問題である。

次に「無英、白元自來守護」とあつたことであるが、無英、白元は東晉の書とされる華僑撰の「紫陽真人傳」(『道藏』洞眞部「記傳類」) 翔下、一五二)に次のように記載のあるのが見える。

黃老君曰：(中略)：小有爲白元君、大有爲無英君、見白元君下仙之事也、可壽三千年、若見無英君、乃爲眞也、可壽一萬年、また、後文にも無英君、白元君は黃老君の左右に處しているとの記

載も見える。そうすると、第三の神人の言葉は「紫陽真人傳」の記載がその背景となつていふと思われる。そこで、「紫陽真人傳」の性格が問題となるが、撰者の華僑が『眞誥』卷二に上清派の元祖許氏と姻戚關係にあつたことが書かれていることから見て、上清派に傳えられていたもののように思われる。この點については、守一を論じた部分で取り上げたのと同じの問題でもあるので改めて再論はしない。

ここまで「唐葉真人傳」の記載にもとづいて、葉法善を正一派の道士と見るに至つた経過を述べてきたが、更に注意されるのが、法善には子供のいたらしいことである。「歷世眞仙體道通鑑」卷十四の「葉藏質」に

道士葉藏質、字含象、處州松陽人、法善之裔也。

とあるのである。この「法善之裔也」とあるのは、單に血縁關係があつたというだけのことであるのかも知れないが、「唐葉真人傳」によると、法善が出家した道士となるのはかなり遅く、高宗に召されて後のことである。ちなみにそれは三神人の降臨を受けてより、かなりの時間を経て後のことでもある。するとそれ以前においては、道教者であつても妻帯していたと考えることもできよう。この妻帯の問題については、玄宗の初め頃、太清觀主史宗らが勅を奉じて撰じた『一切道教音義妙門由起』(『道藏』大平部、儀上、七六〇)「明開度」引『奉道科戒營始』に見られる次の記述が注意に價する。

所以稱之爲道士者、以其無爲世事、務營常道故也、竝受道威儀、心行異俗、演茲玄化、暢彼皇風、是以不拜王侯、長揖天子、今之道士、卽出家道士、云云

ここには道士は出家であると書かれている。この『奉道科戒營始』は、前述でも觸れた『三洞奉道科戒儀範』のことである。その成立に

つては、梁末頃から初唐までの間として諸説紛紛として未だ定説はないものの、前述でも觸れておいたように、葉法善の頃までには成立していたと見てもよいであろう。この『三洞奉道科戒儀範』は、上清派の科儀書である。すると葉法善の受けた三神人よりの傳授が上清派のものであったのなら、その時點での出家は當然のことになる。しかし、法善の出家はその時點でなされていない。高宗に召された後のことである。すると法善は初め正一派の傳授を受け、高宗に召されて後に上清派の傳授も受けるようになったと見るべきであろう。そうしてみると、前述したように司馬承禎を訪ねることや、その後上清の隱法を行うに至ったことなどが不自然なことではなくなるのである。

さて、そのような葉法善であるが、後世のように見られていたであろうか。序に北宋の徽宗の年號である政和六年（一一一六）と記載のある『太上助國救民總真祕要』（道藏。正一部、對九八六—九八七）の卷三に次のような記述が見られる。

骨隨靈文、唐葉法善天師所傳、出自漢正一天師之遺法也、功驗神奇、莫可擬測、舊以九符、常用傳授、其餘隱祕、莫不聞見、臣昔於九符之外、復得十符、謹續本文之次、別成中卷、確闡元綱、以廣妙用也、其於條律、自如舊本、載之于後云耳

ここには、はっきりと葉法善は漢の正一天師の遺法を傳えると書かれている。『太上助國救民總真祕要』自體序に

臣竊聞、太上開化運真氣、以育群生、正一傳宗闡明成、而顯幽隸然、則神章妙典

とあって、正一派の道士の撰になるようである。

こう見てくると、葉法善はもとは正一派の道士として傳授を受けていたのが、宮廷に入ると上清派の道士に變身しているよう

である。この葉法善に行なわれた變化は、後日葉法善に金紫光祿大夫鴻臚卿越國公の稱號が贈られているように、宮廷内における保身、榮達を意圖したものであったようである。どうもこのような人物は、一般社會で信仰の對象となる人物とはなり得ないようである。

五

ここで先に提示しておいた葉法善の傳が「葉淨能詩」に書き變えられたその背景を考えて本稿の結びとしたい。

結論から先に述べると「葉淨能詩」の成立に葉法善の傳がそのベースとして用いられた背景には、葉法善がもとは正一派の道士であったことが挙げられようし、また、「葉淨能詩」を作製したのは、民間における天師道教團に屬する者であったと考えられるのである。

「葉淨能詩」が道教色の強い「語り物」であったと思われることは前述した。これは言葉を換えていえば、道教側の宣教用としての目的をもっていたということでもある。その點について「葉淨能詩」に見られる次の記述が注目されよう。

玄宗皇帝及朝廷大臣、歡（歎）淨能絕古超今、化窮無極、暴書符錄（籙）、□聖幽玄、人門（聞）罕有、莫側（測）變現、與太上老君而無異矣⁶⁰

ここに見られる太上老君の取り扱いは最上のものとしてであり、信仰を背景としていることは、それが民間におけるものであるだけになおさら否めないであろう。その太上老君と「無異」とされる葉淨能も、やはり太上老君への信仰と同列の方向をもつ存在であったことも否るものではないであろう。この信仰が具體的に見られたものが前掲したスタイン一六一五文書の記述であったのである。太上老君が出て

くるからといって、すぐさま天師道の信仰を背景としているとは断言できないが、前述したように六朝期以来、天師道系の教團が民間で強い信仰を得ていることはすでに指摘のある所である。そうではあるが、その實態となると、民間レベルの宗教状況を表わす資料に缺けるところである。しかし、敦煌文獻中に唐末から五代にかけての僧雲辯の「十慈悲偈」と題される偈が残されている。そのうちの一作「道流」に

道流若也起慈悲、仙鶴靈龜歩歩隨、未省合和傷藥、不曾吟咏諷詩
人、書符專覓邪魔教、鍊藥常尋病士醫、一行好心無悔改、因茲滿
國號天師、

として、唐末五代の宗教の状況をうかがわせる描寫がある。これを見ると、どうもいかげんな道士が多かったようであるが、末句に「因茲滿國號天師」とあることから見ても、天師道系の道教が社會に廣がっていた様子がうかがえよう。

こうして見ると、上清派が隆盛であったとされる唐代の道教においても、民間では天師道系の信仰が影をひそめながらも持續されていたということができ、それが唐王朝の衰える唐末五代において民間社會において再度活性化していったということができようである。そしてそこに「葉淨能詩」の作製される背景も求められると思われる。

註(1) 人民文學出版社。一九五七。

(2) 東洋文庫、昭和四六年。

(3) 東洋文庫、一九六九。

(4) 洞神部、譜錄類、孝下、五五七。

(5) 説話部分を十に分けるのは『敦煌變文集』（註(1)参照）に始まる。

葉法善と葉淨能

(6) 「葉淨能詩の成立について」東方宗教一六。

(7) 『敦煌文學』上海古籍出版社。一九八〇。

(8) 金岡照光「變・變相・變文札記」東洋學論叢Ⅱ、昭和五一。

註(3)参照

(9) 福武書店、一九七八。

(10) 註(8)参照。

(11) 『舊唐書』卷一九二方伎列傳。『新唐書』卷二〇四方伎列傳。

(12) 西野貞治「敦煌俗文學の素材とその展開」人文研究一〇一一。

(13) 「唐葉真人傳」に付される「世系之譜」及び「廣記」本「葉法善」では、葉淨能は葉法善の叔祖にあたるとして血縁のあったことが記されている。

(14) 『舊唐書』卷五一后妃列傳。『新唐書』卷七六后妃列傳。

(15) 萬法師について宮川尚志博士は、鄭榮の「開元傳信記」に記載のある萬

廻のこととされておられるが（『唐の玄宗と道教』東海大學紀要文學部三

〇）、『太平廣記』卷九一、異僧六に分類記載のあるように、佛教者であ

り、練丹、辟穀等の術を授けるのにふさわしい人物ではないようである。

(16) 『仙傳拾遺』卷五、『三洞羣仙錄』卷五、『仙苑編珠』卷下、『高道傳』卷

二、『歷世眞仙體道通鑑』卷三六、『太平廣記』卷四七（『仙傳拾遺』を引

く）。

(17) 許氏旌陽君とは淨明道の始祖とされる許遜のことであろう。許遜につい

ては秋月觀映博士の研究（『中國近世道教の形成』創文社、昭和五三）に

詳しい。

(18) 『道教と佛教第三』第二章三洞奉道科戒儀範の研究。國書刊行會、昭和

五一。

(19) 註(18)参照。

(20) 『道藏』本は『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（太平部、饒、七六〇—七六

一）に作る。

(21) 『道教と佛教第三』第四章道教の守一思想。國書刊行會、昭和五一。

㉓ 吉岡義豊『道教經典史論』第一編第三章三紫陽真人内傳。國書刊行會、昭和三〇。

㉔ 註㉓参照。

㉕ 尾崎正治「道士」在家から出家へ」『酒井忠夫博士古稀祝賀記念論集——歴史における民衆と文化』國書刊行會、昭和五七。

㉖ 吉岡義豊、福井康順、大淵忍爾、秋月觀暎博士に説がある。

㉗ 『敦煌變文集』（註①参照）。

㉘ 陳祚龍「關於五代名僧雲辯的『詩』與『偈』」『敦煌學海深珠』臺灣商務印書館、一九七九。

〔補記〕

本稿の一部は昭和五七年十月二日の日本中國學會、第三回大會（於日本大學）において研究發表したものである。