

上清經と靈寶經の終末論

一 序 言

上清經や靈寶經が作成された東晉中頃から劉宋中頃にかけての時期は、ちょうど道教徒たちの間で終末論が盛んに唱えられていた時期である。この頃の道教徒たちは近い將來のこの世の終末時には必ず大災が起こって天地が崩壊すると信じており、何とかして神仙になってこの大災から身を護り、大災後に出現する太平の世まで生き延びたいと願っていた。上清經や靈寶經はまさにこの終末論を背景にして形成されたのである。

小 林 正 美

本稿では上清經や靈寶經に現われている終末論がどのようなものであるのかを解明したい。上清經としては、終末論について詳述する『除六天之文三天正法』と『上清後聖道君列紀』（道藏四四二）を用いる。初めにこの二經典の成書年代に關する文獻學的考察を行ない、次いでこの二經典を通じて東晉中頃の上清派の終末論について考察する。更に、靈寶經に現われている終末論について分析し、上清派の終末論との關係を考察したい。

二 『除六天之文三天正法』と『上清後聖

道君列紀』の成書年代

(1) 『除六天之文三天正法』

一

『眞誥』卷五甄命授第一の「道授」に「君曰、道有除六天之文三天正法。在世。」とあり、『除六天之文三天正法』という經典が『道授』の編纂された時代に既に世に存在していたように記している。『道授』は、『眞誥』の「道授」の

項の最後で陶弘景が「右一卷。有長史書又據書。」と記すところに従えば、一卷本で東晉の許長史(謚。三〇五—三七六)と許據(謚。三四二—三七二)の書寫本があったようである。

この記載を信頼すれば、『道授』に「在世」とある『除六天之文三天正法』は許長史と許據が共に存命中の東晉・咸安元年(三七二)までに成立していたことになる。そして

上清經は『眞誥』卷十九翼眞檢第一にある次の記載、即ち、
伏尋上清眞經出世之源始於晉哀帝興寧二年太歲甲子紫虛元君上眞司命南嶽夫人下降授弟子瑯琊王司徒公府舍

上清經と靈寶經の終末論

人楊某使作隸字寫出以傳護軍長史・句容許某・并第三息上計據某某。(九b)

によれば、東晉・興寧二年(三六四)に南嶽魏夫人(魏華存)が楊羲に降下して授けたことに始まるようであるから、『除六天之文三天正法』も興寧二年(三六四)以後の作と推定される。つまり、『除六天之文三天正法』は『眞誥』の記載を信ずる限り、東晉・興寧二年(三六四)から咸安元年(三七二)までの間、即ち東晉・廢帝の在位期(三六五—三七二)の頃の作と考えられる。

梁代に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』(道藏一 一一七)卷五の「上清大洞眞經目」に「上清除六天文三天正法。一卷。」(一a)とある。この記載から、梁代の上清經のなかに一卷本の『上清除六天三天正法』という經典が存在していたことが知られる。また北周末に編纂された『無上秘要』(道藏一一三〇)卷四十七受法持齋品に「洞眞除六天之文三天正法經。右、男受、投書不祭。女受、當祭、不投書。皆齊七日、或三日。」(七b一八a)とあるところから、北周末に『洞眞除六天之文三天正法經』という上清

經が存在し、傳授されていたことが知られる。この『洞眞除六天之文三天正法經』と、先の『上清除六天文三天正法』とは經名がほぼ一致しているところから、同一の經典と見てよいであろう。そしてこれらの經典は同じく經名の一致から考えて、東晉期の上清經である『除六天之文三天正法』と同一の經典か、もしくはそれを少しく改變した經典と思われる。

ところで、『無上秘要』には『洞眞三天正法經』という經典からの引用文が五條ほど見える。この『洞眞三天正法經』は卷四十七受法持齋品に引く『洞眞除六天之文三天正法經』と同じで、その經名を略稱したものと思われる。なぜならば、『無上秘要』のなかには『洞眞除六天之文三天正法經』以外に『洞眞三天正法經』の經名に相當する經典はなく、更に、卷三十一や卷六十五に所引の『洞眞三天正法經』には「除六天文三天正法」（卷三十一・十b）や「六天之文三天正法」（卷六十五・八a）の語が見え、『洞眞除六天之文三天正法經』との密接な連關が窺えるからである。

即ち、『洞眞三天正法經』は『洞眞除六天之文三天正法經』

と同一の經典で、その經名を簡略化したものと推察される。そこで次に、この『洞眞三天正法經』を手掛りにして、東晉期の『除六天之文三天正法』の内容を推察してみることにする。

二

『雲笈七籤』（道藏一〇二六）卷二の劫運の條と『三洞珠囊』（道藏一一三一）卷九劫數品に『上清三天正法經』が引用されている。この引用文と『無上秘要』卷六劫運品に所引の『洞眞三天正法經』とを照合してみると、兩者は符合し、同一の經典であることがわかる。

また、道藏本『太上三天正法經』（道藏一一九四）の冒頭の一段（一a一行目―一b四行目）は『雲笈七籤』卷二十一天地部の總序天に引く『三天正法經』とほぼ同文である。『三天正法經』は『上清三天正法經』の略稱であろうから、北宋の『上清三天正法經』には道藏本『太上三天正法經』と同じ内容のものが含まれていたようである。この點は『雲笈七籤』卷八の「釋除六天玉文三天正法」（二二b）の

解説が道藏本『太上三天正法經』の内容と合致するところからも、確かめられる。

更に、北周・甄鸞の『笑道論』に『三天正法經』が三條ほど引用されているが、このうちの二條(大正五二・一四五a、b・一五一b、c)は道藏本『太上三天正法經』の冒頭文を節略した内容になっている。この『三天正法經』は經名的一致から見て、北周末期に存在した『洞眞三天正法經』と同一本であろうから、北周末期の『洞眞三天正法經』にも道藏本『太上三天正法經』と同じ内容の文章が載せられていたようである。

このように見てくると、唐・宋の『上清三天正法經』と北周末期の『洞眞三天正法經』は同一の經典であり、これらの經典には道藏本『太上三天正法經』の一部が含まれていたものと推察される。換言すれば、道藏本『太上三天正法經』には『洞眞三天正法經』(即ち、『上清三天正法經』)の一部が収められているのである。

道藏本『太上三天正法經』には「太上告後聖君曰、此五條出四極明科第十一篇中篇。」(九b—十a)とあって、「太

上告後聖君」の五條の文が『四極明科』第十一篇中篇から引用したものであることを明記している。このことから、道藏本『太上三天正法經』が『洞眞三天正法經』(即ち、『上清三天正法經』)の一部と『四極明科』との合編であることが知られる。『四極明科』より抄出した五條を除く部分が『洞眞三天正法經』に含まれていたと考えればよいであろう。⁽²⁾

また、道藏本『上清大洞九微八道大經妙籙』(道藏一三八四)の冒頭の一節は道藏本『太上三天正法經』の末尾の部分とはほぼ同じである。道藏本『上清大洞九微八道大經妙籙』も『太上三天正法經』と同様に、『洞眞三天正法經』の一部を利用して作成された經典であろう。

さて、『洞眞三天正法經』は東晉期の『除六天之文三天正法』と同一の經典であろうか。先に經名の類似から、梁代の『上清除六天文三天正法』や北周の『洞眞除六天之文三天正法經』は東晉期の『除六天之文三天正法』と同一の經典か、もしくはそれを少しく改變した經典と推測したが、これに誤りがなければ、『除六天之文三天正法』は『洞

眞三天正法經」と同一か、もしくはほぼ同じ内容の經典と
いうことになる。なぜならば、先に述べた如く、『洞眞三
天正法經』は『洞眞除六天之文三天正法經』の略稱である
からである。

しかし、東晉期の『除六天之文三天正法』と『洞眞三天
正法經』との關係は單に經名の類似からだけでなく、内容
の面からの検討も必要であろう。この場合に、参照すべき
重要な資料は『雲笈七籤』卷四に所收の陸修靜の「靈寶經
目序」である。この「靈寶經目序」は劉宋・元嘉十四年
(四三七)に陸修靜が記したものである。この中に次のよう
な注目すべき一節がある。

按經言、承唐之後、四十六丁亥、其間先後、庚子之年、
殒子續黨於禹口、亂群填戸於越川、強臣稱霸、弱主西
播、龍精之後、續祚之君、罷除僞主、退翦逆民。

〔雲笈七籤〕卷四・五a)

ここに引く「經」の文章は『雲笈七籤』卷二の劫運の條
に引く『上清三天正法經』の次の一段を節略したものであ
ろう。

自承唐之後、數四十六丁亥、前後中間、甲申之年、乃
小劫之會、人名應定、在此之際、陽九百六、二氣離合、
吉凶交會、得過者、特爲免哉。然甲申之後、其中壬辰
之初、數有九周。至庚子之年、吉凶候見、其道審明、
當有赤星見於東方、白彗干於月門、祇子續黨於蟲口、
亂群填戸於越川、人啖其種、萬里絕煙、強臣稱霸、弱
主蒙塵。

〔雲笈七籤〕卷二・七a—b)

陸修靜の「靈寶經目序」に引用する經文が『上清三天正
法經』の一部を要約したもののようであるところから、劉
宋の元嘉十四年(四三七)頃に『上清三天正法經』(即ち、
『洞眞三天正法經』)とほぼ同じ内容の經典が既に存在してい
たように推測される。この經典こそ東晉中頃に作成された
『除六天之文三天正法』であろう。

陸修靜が「靈寶經目序」で引用している經典が『除六天
之文三天正法』であるとすれば、「靈寶經目序」の引文が
『上清三天正法經』とほぼ一致するところから見て、『除六
天之文三天正法』の内容は『上清三天正法經』(即ち、『洞
眞三天正法經』)とほぼ同じ、少くとも一致する部分の多い

ものと推測される。この點は『洞眞三天正法經』の思想からも確認できる。『洞眞三天正法經』で說かれる終末論や三天と六天の對立觀は東晉中頃の上清派において既に形成されていたものであるから、『洞眞三天正法經』の思想は東晉中頃の上清派の思想と符合し、この經典が東晉中頃の上清派の人々によって述作されたと想定しても、不自然ではない。このことから、東晉期の『除六天之文三天正法』は『洞眞三天正法經』とほぼ同じ内容のものであったと推察される。

(2) 『上清後聖道君列紀』

『洞眞三天正法經』と密接な關係にあるのが『上清後聖道君列紀』である。兩經典には重複する部分や類似の表現が見られ、一方が他方に基づいて作成されたことを窺わせる。『上清後聖道君列紀』に、

子戴圓容神冠、受書爲上清金闕後聖帝君、上昇上清、
中遊太極宮、下治十天、封掌兆民、及諸天河海、神仙
地源、陰察鬱絕、

(二b)

とある一節は道藏本『太上三天正法經』の

太上告後聖九玄帝君曰、君受號爲上清金闕後聖帝君、
上昇上清、中遊太極、下治十天、封掌萬兆、及諸天河
海、神山地源、陰察群靈、

(七a-b)

と似た表現になっている。先に検討した如く、道藏本『太上三天正法經』は『四極明科』より抄出の五條以外はすべて『洞眞三天正法經』に含まれていたようであるから、右の引文は『洞眞三天正法經』に載せられていたと考えてよいであろう。更に『洞眞三天正法經』は東晉期の『除六天之文三天正法』とほぼ同じ内容と思われるので、右の引文は『除六天之文三天正法』に既に收められていたと推察される。そうすると、『上清後聖道君列紀』と道藏本『太上三天正法經』と類似する一節があることは、前者が東晉中頃に作成された『除六天之文三天正法』を見て書かれた可能性のあることを示唆しているよう。

また『上清後聖道君列紀』の

唐承之年、積數有四十六丁亥之間、前後在中、中間鳥
獸之世、國祚啓竭、東西稱霸、以扶弱主、主有縱橫九

一之名、逮號光迹、冒元其後。甲申之歲、已前已後、種善人、除殘民、疫水交其上、兵火繞其下、惡惡並滅、凶凶皆沒、好道陸隱、善人登山、流濁奔瀉、御之鯨洲、都分別也。到壬辰之年三月六日、聖君來下、光臨於兆民矣。

(三b—四a)

という一段も、『上清三天正法經』(『三洞珠囊』卷九劫數品と『靈寶七籤』卷二劫運に所收)の次の一段の劫災の思想に依據するものであらう。

自承唐之後、數四十六丁亥、前後中間甲申之年、乃小劫之會、人名應定、在此之際、陽九百六、二氣離合、吉凶交會、得過者將爲免哉。然甲申之後、甲申之前、其中壬辰之初、數有九周。

(『三洞珠囊』卷九・三b—四a)

『上清三天正法經』は『洞眞三天正法經』の別稱であるから、『上清三天正法經』も東晉期の『除六天之文三天正法』とほぼ同じ内容と見てよいであらう。そうすると、『上清後聖道君列紀』の劫災の思想が『上清三天正法經』のそれに類似しているのは、前者が『除六天之文三天正

法』に依據して書かれたことを示唆していよう。

『上清後聖道君列紀』が『除六天之文三天正法』に基づいて作成されたとすれば、その成書はいつ頃であらうか。

『上清後聖道君列紀』には甲申の年前後に終末の大災が発生し、壬辰の年の三月六日に聖君が出現するように記されているので、その成書は甲申の年(三八四)以前であらう。そして『除六天之文三天正法』が興寧二年(三六四)から咸安元年(三七一)までの間に成立しているから、『上清後聖道君列紀』はいかに早くとも興寧二年以後でなければならず、恐らくは咸安元年(三七一)以後の三七〇年代前半の作であらう。⁽⁴⁾

三 上清經の終末論

『除六天之文三天正法』と『上清後聖道君列紀』とに基づいて、東晉期の上清派の創始者たちの終末論について考えてみたい。『除六天之文三天正法』そのものは現存していないので、その全貌を知ることとはできない。しかし既に検討してきたように、『無上秘要』に所收の『洞眞三天正

法經』や、『三洞珠囊』と『雲笈七籤』に所収の『上清三天正法經』、及び道藏本『太上三天正法經』は、それぞれ『除六天之文三天正法』の一部を傳えるものであるから、これらの斷章からその思想のおおよそを知ることができよう。そこで『除六天之文三天正法』の終末論の考察にはこれらの逸文を用いることにする。

『上清三天正法經』(『雲笈七籤』卷二劫運の條に所收)ではこの世の終末の到來を佛教から借用した劫の思想に基づいて説いている。それによると、劫には大劫と小劫の二種があり、小劫は九天が三千六百周、大劫は九千九百周する期間であるという。そして九天の一周を次のように記している。

天關在天、西北之角、與斗星相御。北斗九星、則天關之綱柄、玉晨之華蓋、梵行九天、十二辰之氣、斗綱運關、則九天並轉。天有四候之門、九天合三十六候、一晝一夜、則斗綱運關、經一候之門、晝夜三十六日、則經三十六候、都竟、則是九天一輪、三百六十輪爲九天一周。九天一周、則六天之氣、皆還上三天、三天改運、

上清經と靈寶經の終末論

促會以催其度。

(卷二・五b一六a)

これによると、九天の一輪の期間は九天が三十六候を経る期間である。そして一候の間を通過するのに三十六日かかるから、九天の一輪の期間は、即ち三十六日の三十六倍の一千二百九十六日(約三年七ヶ月)である。九天の一周は三百六十輪であるから、その期間は一千二百九十六日の三百六十倍の四十六萬六千五百六十日(約一千二百七十八年)である。そうすると、小劫は一千二百七十八年の三千六百倍の四百六十萬八百年であり、大劫は一千二百七十八年の九千九百倍の一千二百六十五萬二千二百年である。

この大劫と小劫の期間は同じ『上清三天正法經』でも一定しておらず、右の文の後で地機の廻轉の度數によつて大劫の期間を次のように述べている。

地機在東南之分、九泉之下、則九河之口、吐翕靈機、上通天源之淘注、傍吞九洞之淵澳、以十二時紀推四會之水、東廻一晝一夜、則氣盈並湊、九河之機、晝夜三十三日、機轉西北、廻東北、張西南、翕東南、張則溢、翕則虧、周於四會天源、下流通波、是爲一轉。三百三

十轉爲一度、一度則水母促會於龍王、河侯受封於三天、三千三百度、謂之陰否。陰否則蝕、陰蝕則水涌河決、山淪地沒、九千三百度爲大劫之終、陰運之極。

(卷一・六 a—b)

これによると、一轉とは地機が四方の天源を一周することとで、その期間は三十三日である。一度は三百三十轉であるから、その期間は三十三日の三百三十倍の一萬八百九十日(約三十二年)である。一小劫は三千三百度、大劫は九千三百度であるから、小劫の期間は三十一年の三千三百倍の十萬二千三百年、大劫は三十一年の九千九百倍の二十八萬八千三百年である。この地機による小劫と大劫の期間は、先の天關による小劫と大劫の期間よりはるかに短い。これは天關の方では三十六を基礎單位にして、三十六日の三十六倍の三百六十倍の三千六百倍を小劫となし、地機では三十三を基礎單位として、三十三日の三百三十倍の三千三百倍を小劫の日數とするのであるから、當然の差異である。大劫や小劫の期間に天關と地機とによってこのような大きな差異が生ずるのも、その考えが天文學的な知識に基づ

くものではなく、單に三十六や三十三という數を基礎にして天地の運行を觀念的に組み立てたにすぎないからである。大劫や小劫の期間の曖昧さは同じ『上清三天正法經』の次の記載にも窺われる。

自開皇已前、三象明曜以來、至于開皇、經累億之劫、天地成敗、非可稱載。九天丈人、於開皇時、算定元元、校推劫運、白簡青籙、得道人名、記皇民譜錄、數極唐堯、是爲小劫一交。其中損益有二十四萬人、應爲得者。自承唐之後、數四十六丁亥、前後中間、甲申之年、乃小劫之會。……………自承唐之後、四十六丁亥、是三劫之周。又從數五十五丁亥、至壬辰癸巳、是也。則是大劫之周。

(卷一・七 a—b)

これによると、日月星の三象が光輝いて以來、開皇の劫に至るまでに無數の劫を經、その間天地の興廢を繰り返した。開皇の劫のときに九天丈人が天地の運行を測定して、唐堯(堯帝)の時が小劫の終りの時期に當たり、堯帝以後、四十六の丁亥を數える頃の甲申の年が小劫の會であると算定した。四十六の丁亥とは丁亥の年を四十六回繰り返すこ

とであるから、六十年の四十六倍の二千七百六十年間を意味する。即ち、堯帝から二千七百六十年はど後の甲申の年が小劫の終りであるという。そして堯帝から四十六丁亥は三劫の周であるというから、堯帝から二千七百六十年は第三小劫の終末期に當たるのであろう。更に、五十五回目の丁亥から壬辰・癸巳の年までが大劫の終りの時期であるという。即ち、堯帝以後、六十年の五十五倍の三千三百年後到大劫の終りが來るといふのである。この小劫や大劫の間は先の小劫や大劫の期間よりも格段に短い。このように小劫や大劫の期間については同一の『上清三天正法經』の中でも齟齬があるのは劫の期間について一定の考えがまだ形成されていなかったからであらう。

小劫や大劫の終りの状況については『上清三天正法經』に詳しく説かれており、それによると、小劫の終りには次のような状態になるという。

小劫交、則萬帝易位、九氣改度、日月縮運、陸地通於九泉、水母決於五河、大鳥屯於龍門、五帝受會於玄都。當此之時、凶穢滅種、善民存焉。

(卷二・四b)

また、大劫の終りについては次のように描寫している。

大劫交、則天地翻覆、河海湧決、人淪山沒、金玉化消、六合冥一、白尸飄於無涯、孤爽悲於洪波、大鳥掃穢於靈嶽、水母受事於九河、五龍吐氣於北元、天馬玄轡以徒魔、赤鎖伏精於辰門、歲星滅王於金羅、日月昏翳於三豪之館、五氣停暈於九嶺之顛、龍王鼓華於東井之上、河侯受對於九海之下、聖君顯駕於明霞之館、五帝科簡於善惡。當此之時、萬惡絕種、鬼魔滅跡、八荒四極、萬不遺一、至於天地之會、自非高上三天、所不能顧、自無青籙白簡、所不能脫也。

(卷二・五a-b)

この二つの記載によると、小劫の終りにも大劫の終りにも天地に異變が生ずるが、小劫のときの方が異變の規模は小さい。小劫の終末の異變では、帝王は交替し、日月の運行は速まり、陸地は陥没して地下の九泉に通じ、河川は氾濫し、大鳥が龍門に屯し、五帝が玄都で會合する、という。ところが、大劫の終りには天地は轉覆し、河海は湧溢し、山岳は沈没し、金玉は溶解し、この世界は消滅してしまふという。そして小劫の終りには惡人は滅亡し、善人の

みが生き残れる。大劫の終りには聖君が出現し、五帝が善人と惡人を簡別し、惡人や鬼魔は悉く滅亡し、青籙白簡を所有する者のみが災害から免れ得るといふ。大劫の終りに聖君が出現するといふのは、大劫の終末の後に聖君によって太平の世が開かれることを示唆するものである。

『太上三天正法經』でも大劫の終末に天地が崩壊してすべてが無形の空無に歸した後、聖皇（聖君）が出現することを述べて次のように記している。

天陽地激、三五及靈、流光極崖、竟天鬱冥、自下無外、悉還無形、六天群祇、靡有不平、太一促運、眞道當行、九天有命、收攝賈生、周天徧地、莫有所停、聖皇顯蓋、控駕紫庭、推校十方、列奏玉清。（八 a—b）

東晉期の上清派ではこの世の終末期に現われる聖君、即ち上清金闕後聖帝君の降臨の年を壬辰の歳と定めており、

『太上三天正法經』でも、

太上告後聖九玄帝君曰、君受號爲上清金闕後聖帝君、上昇天清、中遊大極、下治十天、封掌萬兆、及諸天河、神山地源、陰察群靈、皆總領所關、勤搜上眞、輔

正三天、滅除凶惡、今故出衆書八靈眞籙相付、宜加精勤、授於骨分、使爲聖主、除祇存種、反正三天、令至承唐之年・壬辰之歲、吾道當行。（七 a—b）

と記しており、『上清後聖道君列紀』にも、

到壬辰之年三月六日、聖君來下光臨於兆民矣。（四 a）と述べている。聖君の出現の年を壬辰の歳に定めた理由は明確ではないが、右の『太上三天正法經』に「承唐之年・壬辰之歲」とあるところから推測すれば、先に引用した『上清三天正法經』で堯帝より數えて五十五回目の丁亥から次の壬辰・癸巳の年までの間が大劫の終末期である、と説くことに關係しているように思われる。即ち、堯帝から五十五回目の丁亥（三千三百年）を経た後の壬辰の年に大劫が終り、この時に金闕後聖帝君が現われて太平の世が開かれると考えるようである。

ところで、この世の終末である大劫の終る時期について、『上清三天正法經』と『上清後聖道君列紀』との間にいささか差異がある。『上清三天正法經』によれば、先に見た如く大劫の終末期は堯帝の頃より數えて五十五回目の丁亥

の年（三千三百年後）から次の壬辰・癸巳の年までの間である。ところが、『上清後聖道君列紀』には、

唐承之年、積數有四十六丁亥之間、前後在中、中間鳥獸之世、國祚啓竭、東西稱霸、以扶弱主、主有縱橫、九一之名、逮號光迹、昌元其後。甲申之歲、已前已後、種善人、除殘民、疫水交其上、兵火繞其下、惡惡並滅、凶凶皆沒、好道陸隱、善人登山、流濁奔蕩、御之鯨洲、都分別也。

（三b—四a）

とあって、大劫の終りを堯帝から四十六回目の丁亥（二千七百六十年）の後の甲申の年前後と考えるようである。この時期はちょうど、『上清三天正法經』にいう小劫の終りに相當するから、『上清後聖道君列紀』の説は『上清三天正法經』の説を誤解したところに生じたものである。しかし、甲申の年の終末説は後に述べる如く、葛氏道の靈寶經や『太上洞淵神呪經』、あるいは天師道の『正一天師告趙昇口訣』の終末論において採用されることになるのである。

これまで上清經の終末論を見てきて、東晉中頃の上清派が唱えた道教の終末論は、佛教から攝取した劫の思想に潤

色を加えて形成されたものであることがわかる。東晉期の
上清派の人々はこの終末論に基づいて自分たちが大劫の終
末期に生きており、近い將來に劫災が起こり、天地は崩壊
する、という危機感を抱きつつ、種民や仙官となって終末
後に出現する金闕後聖帝君の太平の世にまで生き延びるこ
とを祈願していたのである。太平の世を見たいという願望
は、早くに興寧三年（三六五）に楊羲に降った真人たちの
言葉を通じて語られている。九華眞妃は楊羲に「蓋聖皇之
方駕、於今有二十八年也。」（『眞誥』卷二・八b）と述べて、
興寧三年を一年目と數えて二十八年目の壬辰の年（太元十
七年）に金闕後聖帝君が出現して太平の世が開かれること
を告げ、更に楊羲に「復二十二年、明君將乘龍駕雲、白日
昇天。」（『眞誥』卷二・九a）と述べて、楊羲が二十二年目の
太元十一年（三八六）に白日昇天して終末時の劫災を避け
られることを告げている。また、定錄中候のお告げにも、
「寅獸白齒、亦能見機、遂得不死、過度壬辰。」（『眞誥』卷
二・十四a）とあり、右英夫人の詩にも「事事應神機、保爾
見太平。」（『眞誥』卷二・十四a—b）とあって、許聯（寅獸

白齒」は虎牙の意味で、虎牙は許聯の幼名である。⁽⁶⁾が不死を得て太平の世を見ることができると豫言し保證している。あるいは、興寧三年(二六五)十二月六日の右英夫人のお告げでは、許謚が「師傳金闕、撫極種人」と(『眞誥』卷三・十三a)あって、太平の世において金闕後聖帝君を補佐して種人(種民)を統治するように述べている。これらの例からも、上清派の創始者たちが太平の世に生きることをいかに強く願っていたか、その熱望のほどが推し測れよう。

太平の世を治める金闕後聖帝君という神格は終末論を唱えた東晉中頃の上清派の人々によって初めて説かれた神格で、それ以前の文獻には見出せない。この神格が上清派の創始者たちの間で信仰されていた形跡は先に見た如く、興寧三年に楊羲へ降った真人たちの言葉の中に「聖皇」や「金闕」という名で現われている例や、『眞誥』卷十一「稽神樞第一の「太平聖君」(十三b)や卷九協昌期第一の「金闕聖君」(二十四b)あるいは『大洞眞經』三十章の「金闕後聖太平李眞天帝上景君」や『太上三天正法經』の「後聖金闕帝君」(三b)や『上清後聖道君列紀』の「上清金闕後聖

帝君」(一a)等々の諸例にはつきりと認められる。金闕後聖帝君は種々の上清經のなかに現われており、上清派がこの神格をいかに厚く信仰していたかがわかる。上清派の人々が金闕後聖帝君を尊崇するのも、彼等がこの世の終末の到來を堅く信じていたからである。

上清派による上清經の作成もこの終末觀に基づくものである。上清經では、終末時の劫災においても死亡しない神仙(種民や仙官)になるには何をなすべきか、が説かれているのである。上清派の根本聖典である『大洞眞經』で神々の存思によって修道者本人と七代の祖先たちが天上界に昇仙できるように述べるのも、『大洞眞經』を信奉し、その修道法(存思法)を實踐すれば、本人及びその祖先たちは皆天上界の神仙となり、劫災のときにも死亡を免れられると考えるからである。例えば、三十八章の帝卿章で「我身騰玉清、七祖離幽都、長保不終劫、萬世爲仙家。」(『上清大洞眞經』道藏六。卷六・十b)とあるのはこのことを示すものである。

『大洞眞經』や『除六天之文三天正法』や『上清後聖道

君列紀』以外にも、『上清高上玉晨鳳臺素上經』（道藏一三六二）のような古上清經に「得佩曲素鳳炁、則見太平、奉迎聖君、身昇玄都、受仙上眞也。」（二a）とあつて、『上清高上玉晨鳳臺素上經』に説く修道法に依れば、身は天仙になつて金闕後聖帝君の太平の世まで生き長らえるように述べている。あるいは『眞誥』卷九協昌期第一に所引の『苞玄玉籙白簡素經』には「不存二十四神、不知三八景名字者、不得爲太平民、亦不得爲後聖之臣。」（二b）とあり、これにより、上清派の説く體內二十四神の存想法が種民や仙官（種臣）になるための修道法であつたことが知られる。

四 靈寶經の終末論

上清派の終末論は葛氏道や天師道にも波及し、この兩派もまた終末論を唱えた。葛氏道では葛巢甫が東晉・隆安年間（三九七—四〇二）に『靈寶赤書五篇眞文』を作成したが、これも終末論に立脚してゐた。⁷⁾更に、葛氏道では劉宋・永初元年（四二〇）前後から一連の元始系靈寶經を編纂したが、これらの靈寶經も終末論を背景にして形成されたもの

のである。次に、元始系靈寶經の終末論がいかなるものであり、それが上清經の終末論とどのように關連しているのかを見てみたい。

一

靈寶經の終末論も上清經と同様に、劫の思想に基づいてゐる。そこで初めに靈寶經の劫の思想について検討しておくことにする。

『太上諸天靈書度命妙經』（道藏三三。以後『度命妙經』と略す。）には劫についての詳しい記載が見られる。それは靈寶經の劫の思想の典型を示していると思われるので、長文に亘るが、煩を厭わず引用すると、次の如くである。

天尊告太上道君曰、龍漢之時、我爲無形常存之君、出世教化。爾時有天有地、日月光明、三象備足、有男有女、有生有死、雖有陰陽、無有禮典、亦無五味衣被之具、混沌自生。我以道化噉、漸漸開悟、知行仁義、歸心信向。是時年命、皆得長遠。不信法者、命皆短促。我過去後、天地破壞、其中眇眇、億劫無光、上無復色、

下無復淵、風澤洞虛、幽幽冥冥、無形無影、無極無窮、混沌無期、號爲延康。

逮至赤明、開光、天地復位、始有陰陽、人民備足、而有死生、我又出世、號無名之君、以靈寶教化、度諸天人。其時男女有至心、好慕承奉經戒、頗不怠倦、皆得道眞。骨肉俱飛、空行自然。縱未得道、皆壽命長遠、死上天堂、世世更生、轉輪不滅、後皆得仙。

吾過去後、一劫之周、天地又壞、復無光明、五劫之中、幽幽冥冥、三氣混沌、乘運而生。逮至開皇、靈寶眞文、開通三象、天地復位、五文煥明、日月星宿、於是朗曜。四時五行、陰陽而生我於始青天中、號元始天尊、開張法教、成就諸天。始有人民、男女純朴、結繩而行、無有禮典、亦無五味、亦無衣裳、亦無五彩、亦無文章。裸身露宿、鳥獸同羣、以道開化、漸漸生心、知有仁義、禮樂轉興、蔽形食味、參以五行。於是宣化、流演法音、廣施經典、勸戒愚蒙、歸心信向、漸入法門。

(十一b—十三a)

これによると、元始天尊が出現した劫のときには天地は

存在し、元始天尊が出現しない劫には天地は崩壊し、宇宙は混沌とした状態になるようである。龍漢の劫のときには元始天尊が無形常存之君の名で出世すると、天地は生成し、日月星辰は輝き、人間の男女も現われたが、次の延康の劫には元始天尊がこの世から退去したので、天地は破壊し、光明もなく、宇宙は眞暗闇の混沌とした状態になった。

次の赤明の劫に元始天尊が無名之君という名號で現われると、天地が再生し、日月も輝き、人間も出現した。赤明の劫の後の五劫の間は、元始天尊が退去したために、天地は再び崩壊し、光明もなくなり、宇宙は暗い混沌に歸した。そして開皇の劫になると、五篇眞文が現われ、天地も再生し、日月星宿も輝き、この時には元始天尊は元始天尊の名で出世したという。ここでは五篇眞文がこの世に出現した時期を開皇の劫に當てているが、同じ『度命妙經』に

元始天尊答曰、汝見眞文在光中不。此文以龍漢之年出於此土。時與高上大聖玉帝、撰十部妙經、出法度人。

(一b)

とあつて、五篇眞文と靈寶經が龍漢の劫のときにこの世界

に現われたように説いてもいる。五篇眞文と靈寶經の出現

(卷三・一a—五a)

の時期については靈寶經の間でも統一されておらず、四注本『元始無量度人上品妙經』(道藏八七。以後、四注本『度人經』と略す。)には、

赤明開圖、運度自然、元始安鎮、敷落五篇、赤書玉字、

八威龍文、保制劫運、使天長存。(卷三・六a—七b)

とあって、五篇眞文が赤明の劫のときに出現したという。

また、劫の順序についても、龍漢・延康・赤明の順は各靈寶經で一定しているが、その後の劫は順不同である。例えば、『洞玄靈寶自然九天生神章經』(道藏三二八。以後、『九天生神章經』と略す。)では赤明の後に上皇、續いて開皇の劫を置いているが、『度命妙經』では開皇の劫の後に上皇を立てている。

各劫の状況についても靈寶經の間で多少異同がある。四

注本『度人經』では、

龍漢・延康、眇眇億劫、混沌之中、上无復色、下无復淵、風澤洞虛、金剛乘天、天上天下、无幽无冥、无形无影、无極无窮、冥滓大梵、寥廓无光、

上清經と靈寶經の終末論

とあって、龍漢の劫のときも、延康と同様に、宇宙は形影もなく光明もない、眞暗な混沌の状態であったという。

このように、靈寶經の劫の思想には不統一な面もあるが、宇宙の歴史を劫の思想によって考えている點は各靈寶經の間で共通している。

靈寶經の劫の思想で興味深い點は、現在の劫の終末時期を豫言する記載が極めて少ないことである。現今の劫の終末の時期を明言しているのは『九天生神章經』ぐらいである。『九天生神章經』には、

大運將期、數終甲申、洪流蕩穢、凶災彌天 (五b)

とあって、甲申の年に現在の劫が終わり、その時に洪水の劫災が起きるといふ。他の靈寶經では現在の劫がいつ終るとははっきり述べていない。これは靈寶經の作者たちが終末の時期を豫言することを敢えて避けているからであろうか。それとも、靈寶經の作者たちや靈寶經の信奉者たちは終末期を、『九天生神章經』で説く如く、甲申の年と堅く信じていたので、繰り返して述べる必要を感じなかったか

らであろうか。『元始五老赤書玉篇眞文天書經』（道藏二二）以後『五老赤書玉篇』と略す。卷上の「西方白帝符靈寶七炁天文化生黑帝氣」という護符の解説に「行佩此文、度甲申大水洪災、以黑書白繪七寸佩身、」（二十五^a）とあって、この護符を身に佩びていれば甲申の年の大水の洪災から逃れられるように述べているのは、甲申の年に終末の劫災が発生すると信じられていたからであろう。

終末の時期を甲申の年としたのは、先に述べた如く、上清派の『上清後聖道君列紀』の終末論に依據するものである。この世の終末の劫災が甲申の年に起こると説く『九天生神章經』で「開皇」や「上皇」という劫の名が用いられているが、これらの劫の名稱が『上清三天正法經』や『上清後聖道君列紀』に見えるという点からも、『九天生神章經』の終末論が上清經のそれを繼承したものであることは明らかであろう。

二

ところで、東晉中頃の上清派の人々がこの世の終末が丁

亥（太元十二年。三八七）から壬辰（太元十七年。三九二）の間に、あるいは甲申の年（太元九年。三八四）前後に始まると説いたのは、近い將來に實際に終末が来ることを確信し、それを豫言しているのであるが、劉宋の初めに作成された『九天生神章經』で、既に過ぎてしまった甲申の年をわざわざ終末の時期とするのは、何の意味があるうか。次の甲申の年、即ち劉宋・元嘉二十一年（四四四）を豫定するものであろうか。『九天生神章經』以外の靈寶經では、劫災については多く言及しながらも、その到来の時期を明言していないのは、靈寶經の作者たちがその時期の明示を敢えて避けたとも考えられる。終末を漠然と近い將來のこととした方が終末への不安と太平の世への期待を持続させることができ、明確な期日を豫言して人々に不信感を持たせるよりも、反って宗教的な効果があるとも言えよう。

靈寶經の終末論が上清派のそれを繼承していることは、太平の世の聖君と種民の思想を説いているところにも窺われる。『五老赤書玉篇』にはそれを身に佩びていれば、大劫や小劫の大災から逃れて、太平の世まで生き長らえ、聖

君の種民になれるという各種の符が載せられている。例えば、その一つに九天玉眞長安神飛符がある。この符について次のように解説している。

九天玉眞長安神飛符、出元始清明上光氣後。赤書四劫見於三天北元玉關之上・玄都紫微上宮舊格。朱書白素上、以佩身。履大陽九・大百六・大劫之交洪災三會、佩之、千毒不加、身過水火之難、得見太平爲聖君種民。其文今封南霍石碕、四萬劫一出。

(卷中・三b—四a)

これによると、終末の劫災の際に九天玉眞長安神飛符を身に帶びていれば、水火の難を逃れて太平の世まで生き延び、聖君の種民になれるという。同様の考えは、次の元始五老三元玉符や靈寶玉篇眞文大劫小劫符命の場合にも見られる。

元始五老三元玉符與靈寶玉篇眞文大劫小劫符命、同出太玄都玉京山紫微上宮。此文固天三元之炁、以禳大小陽九・大小百六・大小劫會之災、度學者之身。玄都宿有金名、皆得見此文。佩之、得免大災爲聖君種民。皆

白日昇天、上朝玄都上宮、功德未備、即得尸解、轉輪成仙、隨運沈浮、與眞結緣。
(卷中・十七a—b)

これらの符の解説に見える「聖君」は東晉期の上清派の終末論で説かれた金闕後聖帝君に由來している。それは同じ『五老赤書玉篇』の卷下で「金闕後聖帝君」(二b)や「金闕後聖」(四b)の名を擧げているところからも確かめられよう。『五老赤書玉篇』以外の靈寶經でも、太平の世に出現する聖君は金闕後聖帝君と考えられている。四注本の『度人經』に「聖君金闕之臣」(卷四・一b)という語句が見えるが、この聖君は下に「金闕」の語が附されているところから明らかなように、金闕後聖帝君である。『洞玄靈寶二十四生圖經』(道藏一三九六)に「後聖李君」(三a)とあるが、この後聖(聖君)も『上清後聖道君列紀』にいう「上清金闕後聖帝君李」(一a)と同じ神格である。

聖君のみならず、靈寶經の終末論という種臣や種民も上清派の終末論に由來する。『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』(道藏三五二)卷上・元始五老禳大劫洪水召蛟龍水官度災眞文玉訣の條に大劫の終末時に太平の世まで生き延びられる

種臣の選別が行なわれるように述べている。また『九天生神章經』でも終末時に種人（種民）の選別が行なわれるという。これらの種臣や種人が上清派の終末論という金闕後聖帝君の仙官（種臣）や種民に由來していることは、先に引用した『五老赤書玉篇』に「聖君の種民」とあり、四注本『度人經』に「聖君金闕の臣」とあるところから明らかに知られよう。

このように多くの元始系靈寶經で太平の世の聖君や種臣や種民について述べ、ほとんどすべての元始系靈寶經が劫災に言及しているのは、元始系靈寶經が終末論を根底に据えて形成されたからである。それ故、靈寶經にはこの世の終末に起こる大災を迴避して太平の世まで生き長らえるための方法が説かれていたのである。換言すれば、靈寶經では、靈寶經を信奉しその修道法を實踐する者は、必ず太平の世の種臣や種民になれると説くのである。この點は上清經と同じである。道教の根本聖典である上清經と靈寶經が終末論を背景に成立した、という點は、道教の宗教としての特徴を考えるうえで極めて重要であらう。

五 結 語

以上、上清經と靈寶經の終末論を見てきて、上清經も靈寶經も共に終末論を背景にして成立していることが明らかとなった。終末論によれば、この世の終末は天地の運行によつて必然的に到來するものであるから、終末そのものを避けることはできない。上清經も靈寶經も、この必然的な終末を前にして、人々がいかにすれば、終末時の大災から身を安全に護り、終末後の太平の世まで生き長らえて、聖君の種臣（仙官）や種民（仙民）になれるか、を説くことが主眼であると言える。呪符の效用を説き、經典の讀誦を勧め、體內神の存思などの修道法を述べるのも、要するに、いかにすれば、終末の大災の折に死亡を免れて太平の聖君に見えらるるか、を説いたものである。この點は、上清經や靈寶經のみならず、東晉の後半期と劉宋期に作成された多くの道教經典にも共通している。劉宋初めの葛氏道の『太上洞淵神呪經』や東晉末期の天師道の『女青鬼律』や劉宋期の天師道の『老君變化無極經』や『正一天師告趙昇

口訣』や「大道家令戒」や『上清黃書過度儀』など、あるいは北魏の寇謙之の新天師道の『老君音誦誡經』でも、終末論を根底に据えて種々の教義が説かれているのである。

註

(1) 『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』の成書年代については拙稿『太上靈寶五符序』の成書過程の分析(上)、『東方宗教』第七十一號所收)の注(3)と(6)を参照。

(2) 道藏本『太上三天正法經』の構成と成書年代に関する論文として尾崎正治『『太上三天正法經』成立考』、『東方宗教』第四十三號所收)がある。しかし本稿はこの論文とは見解を異にするものである。

(3) 東晉期の上清派の終末論については、拙稿「東晉期の道教の終末論」(鎌田茂雄博士還暦記念論集『中國の佛教と文化』所收)を参照。また、三天と六天の對立觀については、拙稿「劉宋期の天師道の『三天』の思想とその形成」(『東方宗教』第七十號所收)を参照。

(4) 『眞誥』卷十四「稽神樞」第四に載せる楊羲の書に「後聖李君紀」(十四)という經名が見える。この經典はその經名からすると、金闕後聖の李君についての傳記のように見えるが、この經名を記す箇所には「昨夜東卿至、聊試請問李主本末。東卿見答、令疏如別爲以上呈。願不怪之、省訖付火。」と述べた後

上清經と靈寶經の終末論

に、「此楊君與長史書。今有華擲周君傳、記李主事殊略、未見別眞手書傳。依此語、則爲非也。此前似有按語。今闕失一行。」という注記が入り、續いて「是後聖李君紀也。大都與前者略同。然東卿復兼有注解。注解近萬餘言、大奇作也。昨來多論神化之事、聊及李主耳。」とある。陶弘景の注記に従えば、「是後聖李君紀なり。」の前に「按語」が一行分脱落していることになるので、「是後聖李君紀なり。」は直前の本文を受けてはいないようであるが、前後の文脈から察すれば、「後聖李君紀」は司馬季主のことを記しているようである。しかし、「後聖李君紀」を司馬季主の傳記と解すると、司馬季主を「後聖李君」と呼ぶことに不自然さを覚える。なぜならば、司馬季主を「後聖李君」と呼ぶことは司馬季主が李姓ではないところから無理があるし、實際に、司馬季主を「後聖李君」と呼ぶような例を他に見出せない。假に「李君」を「季君」との誤りと解してみても、司馬季主の季は姓ではないから、司馬季主を「後聖季君」と呼ぶことは不自然であるし、司馬季主を後聖(帝君)とする考えも東晉期の上清派にはない。やはり『後聖李君紀』はその經名通りに、金闕後聖李君のことを記したものと解するのが適當であろう。そうすると、この經典に司馬季主のことが記されていたように述べる先の楊羲の一文はどのように考えたらいであらうか。これは『後聖李君紀』が主に金闕後聖李君について述べながら、その中に司馬季主の事跡も記されていたと解すべきであらう。先の楊羲

の書にも「昨來多く神化の事を論じて、聊か季主に及ぶのみ。」と述べるところからも、『後聖李君紀』が司馬季主のことのみを専ら説いたものではないことが知られよう。

さて、そうすると、この『後聖李君紀』と『上清後聖道君列紀』との関係が問題になる。『上清後聖道君列紀』は金闕後聖李君について述べるものであるから、その内容は『後聖李君紀』と通じ合うものであらう。『上清後聖道君列紀』にも司馬季主が二十四真人の一人に数えられているが、しかし、司馬季主の事跡は全く述べられていないから、その點で『後聖李君紀』とは異なる。『後聖李君紀』は『上清後聖道君列紀』と全同ではないが、極めて近い關係にある經典と考えられる。假に道藏本『上清後聖道君列紀』を『後聖李君紀』の一部分と想定してみると、『後聖李君紀』は先の陶弘景の注記によれば、楊羲(三三〇—三八六)が許長史(三〇五—三七六)に與えた書の中にその名が見えるのであるから、『後聖李君紀』は楊羲と許長史が共に存命中の太元元年(三七六)以前に存在していたことになり、『上清後聖道君列紀』の成立を興寧二年(三六四)以後で、三七〇年代前半の作とするわれわれの推定とも矛盾なく合致する。即ち、『上清後聖道君列紀』は『後聖李君紀』の一部が獨立してできたものと思われる。

因に、『洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』(道藏一三〇二)に『後聖李君經』(十五b)という經典の名が見える。その内容は記されていないが、經名から察するに、金闕後聖帝

君である李君について書かれたものであらう。そうすると、『後聖李君經』は『後聖李君紀』や『上清後聖道君列紀』と關係のある經典と思われる。『洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』という東晉期に作成されたと推せられる上清經に『後聖李君經』が引かれているのは、東晉中頃に『後聖李君紀』や『上清後聖道君列紀』が作成されていたことを示す證左にならう。

また『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』(道藏六三九)に「靈書紫文上經是後聖李君自少學道所受修行要文者也。……侍聖君列紀者、命玉童十人、並司察有書之道士、言功紀罪、上聞上清。」(三b—四a)とあって、ここに「聖君列紀」という經典が見える。この『聖君列紀』はその前に後聖李君の名があるとところから察するに、後聖李君の傳記のようであり、先の『後聖李君紀』や『後聖李君經』と同じものと思われる。『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』は東晉期の上清經の『靈書紫文』に相當するものと推定されるので、ここに『聖君列紀』の經名が引かれているのは、金闕後聖帝君の傳記である『聖君列紀』が東晉期の上清派の間で尊尙されていたことを示唆しているよう。

(5) 堯帝の時を小劫の終りとするのは、『史記』卷一五帝本紀に「堯又曰、嗟、四嶽、湯湯洪水滔天、浩浩懷山襄陵、下民其憂、有能使治者。」とある如く、堯の時代に大洪水が起きたという傳説が行なわれていたので、この大洪水を小劫の終りに

發生する小災と見たからであらう。

(6) 『眞誥』卷二十に「有云寅獸白齒者、虎牙也。」(十二b)や「中男、名聯、字元暉、少名虎牙。」(九a)とある。

(7) 注(3)に掲載の拙稿「東晉期の道教の終末論」を参照。

(附記)

道藏番號は『道藏子目引得』(哈佛燕京學社引得第二十五號)に依る。尙、本稿は平成元年度文部省科學研究費一般研究Cの研究成果の一部である。