

第七章 明清期における四天王像の変容

1. 異なる寺院の構造

日本と中国の仏教文化は、それぞれ独自の変化を遂げた結果、現在ではかなりの差異を有するものとなっている。特にそれが感じられるのは寺院の構造と神像においてである。おそらく、中国の寺院を訪れた日本人は、必ずと言ってよいほどある種の違和感を覚えるであろう。現在の中国の寺院は、チベット密教系のものでなければかなり同じような構造をもっている。すなわち、まず三門或いは山門と呼ばれる門があり、次に天王殿という前殿があり、そしてその後ろには大雄宝殿と呼ばれる本殿があるのが一般的である。その奥には経堂や法堂などが設けられている。さらに大雄宝殿の両脇には、諸菩薩などを祭った殿宇や、鐘楼・鼓楼、または塔があることも多い。



天王殿（廈門南普陀寺）

天王殿の構造は、だいたいどの寺院でも一様である。天王殿に入ると、まず弥勒仏が正面に座す。この弥勒仏は、日本で一般に考えられている姿とは異なり、腹を抱えて大笑するという布袋和尚の姿で現される。中国では弥勒仏といえば布袋和尚のことであり、また未来仏として菩薩とせず、弥勒仏と

称することが多い。「笑弥勒」という呼び方もある。

この弥勒仏の背面には、大雄宝殿の方に向かう形で、韋駄天尊が降魔杵を持って立つのが普通である。韋駄天の像は日本のものとは若干印象が異なるが、違和感を覚えるほどではない。日本のものと著しくその形象が異なるのは、なんといっても四天王像である。



大雄宝殿（浙江天台山国清寺）

中国の四天王像は、東方持国天が手に琵琶を持ち、増長天は手に宝剣を持ち、広目天は手に蛇を持ち、多聞天は手に傘を持っているのが一般的である。また、天王殿の両側に二体ずつ、中を向いて坐す形が多い。この四天王の形象は、細かな差異があるものの、五台山や普陀山・天台山・九華山などの名山の諸寺、また北京や上海や杭州など都市部の寺廟においてもほぼ同じ形象となっている。



上海玉仏禅寺の持国天王と増長天王



上海玉仏禅寺の広目天王と多聞天王

むろんこの形象は、日本で通常考えられている四天王の姿とは全く異なるものである。本章は主にこの現在の中国の四天王像を中心に、その形象の変容について若干の検討を試みるものである。

2. 四天王の形象について

中国の仏像や道教の神像は、豊かな色を持つことが多いが、四天王像もそれぞれ特定の色彩で塗られることが多い。その形象については、一般的に次のように記される¹⁾。

東方持国天王、身白色、持琵琶。

南方増長天王、身青色、持宝剣。

西方広目天王、身紅色、手繞纏一龍（或いは蛇・蜃）。

北方多聞天王、身綠色、右手持傘、左手持銀鼠。

すなわち白色の持国天、青色の増長天、赤色の広目天、緑色の多聞天である。これは、五行説の配色とも異なっている。ただ、この色については異なる配色をされている像も多く、厳密なものとは言いがたい。また各天王は、琵琶、宝剣、龍、傘と銀鼠を持つとされる。これらはまた宝物であり、それぞれ「風調雨順」を象徴するという。これについて、『鑄鼎余聞』は次のように記す²⁾。

王業在閣知新録曰、凡寺門金剛各執一物。俗謂、風調雨順。執劍者風也。執琵琶者調也。執傘者雨也。執蛇者順也。

すなわち、劍が「風」、琵琶が「調」、傘が「雨」、蛇が「順」を象徴するという。これについて、琵琶や傘はともかく、蛇についてはいささかその結びつけがよく不明確である。そのため、『鑄鼎余聞』ではこれについて、楊慎の説を引いて反駁を加える³⁾。

均案、楊慎芸林伐山云、所執非蛇。乃蜃也。蜃形似蛇而大、音如順。所云似蛇而大、未知何本。

つまり蛇ではなく、蜃であるとする。ただいずれにせよ、「順」という意義とは結びつきにくいものがある。おそらく、風調雨順という意義は、四天王の持ち物とは元来関連が無く、両者は後に関係づけられたと考えるべきであろう。なお、それぞれの宝物については、故意に欠けた状態にすることが多くみられる。例えば、持国天の琵琶に弦を張らない、などである。



安徽九華山の多聞天王石像（傘を持つ）



安徽九華山の持国天王石像（琵琶を持つ）



安徽九華山の広目天王石像（ここでは龍を持つ）



安徽九華山の増長天王石像（剣を持つ）

このような四天王の形象は、清代には標準的なものとみなされていたようである。『修薬師儀軌布壇法』には、諸仏や菩薩の塑像法が記されているが、その中では四天王の像について次のように記す⁴⁾。やはりその持ち物は、琵琶・剣・蛇・鼠とする。

東門中持国天王、白色二手持琵琶。南門中増長天王、藍色持剣。西門中広目天王、紅色持蛇索。北門中多聞天王、黄色持宝鼠。以上四天王、頭戴宝冠、身着天衣、両足並立。如是等相。不論香薬木泥画塑皆可。

むろん、このような四天王の形象は、日本で一般に考えられている四天王像とは大きく異なるものである。日本では東大寺の戒壇院の四天王像などが有名であるが、その他にも、各地域・各時代に作られた数多くの四天王像がある。ただ、その形象は多岐にわたるものの、現在の中国の形象に近いものは少ないように思える。一般的に、日本の四天王像は甲冑を着けた武人の姿で現され、足下に邪鬼を踏み従える。その持ち物は矛や剣、金剛杵、また宝珠などが挙げられ、また各天王固有の持ち物としては、多聞天は宝塔と三叉の鉾、広目天は筆と書であることも多い。例えば太宰府の観世音寺の四天王像では、持国天が左手に金剛杵、右手に宝珠を、増長天は左手に金剛杵を、広目天は右手に筆、左手に巻物を、多聞天は右手に宝塔を、左手には三叉の鉾を持っている⁵⁾。いずれにせよ、現在の中国における塑像とは著しく異なる。

しかしこのような形象は、元来は中国から流入したものと考えられる。中国でも、出土文物に見られる唐代の四天王像は、ほぼ日本のものに近い。またいくつかの儀軌經典に見える四天王の姿は、やはり剣や矛などの武器を執るものが多い。例えば、『阿吒婆嚩鬼神大将上仏陀羅尼經』は次のように記す⁶⁾。

左提頭頼吒毘楼勒叉、右毘楼博叉、毘沙門皆作瞋相、七宝花冠身著

細金甲、龍頭臂釧天衣七宝行纏及履、脚踏葉叉、右亦依此。提頭賴吒執刀按之、毘樓勒叉執叉、毘樓博叉按劍、毘沙門執杵。四天王各領眷属、東方天王領乾闥婆將軍執鐸鈴、南方天王鈴鳩槃荼王執弓箭、西方天王領龍王執劍、北方天王領葉叉王執伏突、其神頭上赤黑雲起。四方天王足下作二童子青衣作之、右執紙筆左執硯盤。

また多聞天、すなわち毘沙門天が宝塔を持つことも、毘沙門に関する幾つかの儀軌經典に共通して見られるものである⁷⁾。

七宝莊嚴衣甲、左手執戟槊、右手托腰上、其神脚下作二夜叉鬼、身並作黑色、其毘沙門面、作甚可畏形惡眼視一切鬼神勢、其塔奉釈迦牟尼仏。

これからすれば、日本の四天王の形象は、むしろ唐代の伝統的な姿をよく反映しており、その後の中国の四天王像は著しい変容を蒙ったために、このような差異が生じたものであると考えられる。

3. 通俗文学の文献に見える四天王

このような琵琶や蛇や傘を持つ四天王像は、寺院の塑像のみならず、より一般的なイメージとしても完全に固定化してしまっている。演劇や語り物などの通俗演芸に登場する四天王は、常にその宝物を持った形で登場するし、これは現代の映画やテレビドラマなどにも引き継がれている。逆に、四天王はその持ち物でむしろそれが何天王であるかが示されることになってしまっている。問題は、この形象がいったいどのように始まったかということである。しかし、これについてはその詳細は不明な点が多い。宋代までの四天王の塑像には、唐の形象と変わらぬものが多い。

むろん、仏教の諸天像には、琵琶や龍などを持ったものが少なくない。例えば、京都蓮華王院三十三間堂にある二十八部衆の像には、そのような例が見られる。摩睺羅王は琵琶を執り、難陀龍王は龍を執り、金色孔雀王は宝剣を

執り、沙羯羅王は片方の手に剣を執り、片方の手には蛇を執る⁸⁾。一方で三十三間堂の四天王の像は、伝統的な形象を保持している。このような諸天の形象が、かえって四天王の形象に影響を与えたことは可能性としてあり得る。

また一方で、四天王と称するものの、元代以降は実質的に「五天王」となっているという現象も考慮する必要がある。この現象は、毘沙門天が中国において、托塔李天王と多聞天という二つの異なる神格に分かれていったことが背景にある。元明代では、托塔天王信仰が発展し、李天王はむしろ四天王の上位者として振る舞い、あたかも帝釈天に該当する役割を果たすようになった⁹⁾。厄介なのは、この李天王の姿がむしろ伝統的な毘沙門天の形象を有している、ということである。すなわち托塔李天王は、その名の通り宝塔を手に持った姿が知られている。後に多聞天が傘を執るようになったことから、ますますその乖離が目立つようになる。ただ、寺院によっては多聞天が宝塔を持っているところもある。例えば、杭州の上天竺の天王殿や、潮州開元寺などでは、多聞天は傘ではなく、宝塔を手に執っている。

このように、寺院によって状況は異なるが、四天王の持ち物にはかなり差異がある。明代の遺構を残すと言われる寺院では、特に多聞天はやはり宝塔を持つことが多い。福建や広東の寺院では、まだ宝塔を持つ多聞天がよく保存されているようだ。



潮州開元寺の多聞天王は宝塔を持つ

ここで注目すべきは、『封神演義』における四天王の形象である。『封神演義』は明末以降に庶民層に大流行し、その信仰に影響を与えるまでとなったが、『封神演義』における四天王の姿は、まさに琵琶や傘などを執るものである¹⁰⁾。

増長天王、魔礼青、掌青光宝剣一口、職風。

広目天王、魔礼紅、掌碧玉琵琶一面、職調。

多文天王、魔礼海、掌管混元珍珠傘、職雨。

持国天王、魔礼寿、掌紫金龍花狐貂、職順。

『封神演義』においては、最後に魔家の四将が四天王に封じられる。また物語中では、傘や琵琶は不思議な力を持つ宝物であり、それを武器として使用する。そして明確に風調雨順を謳う。そのため研究書において四天王を論ずる場合、必ずといってよいほどこの記載が根拠として提示されるのが常である。

持
国
天
王
魔
礼
寿



『封神真形図』より魔礼寿



『封神真形図』より魔礼海



『封神真形図』より魔礼紅

增長天王
魔礼青



『封神真形図』より魔礼青

但し、現在の一般的な四天王の形象と、この記載は部分的に一致しない。例えば、現在の四天王像では、琵琶を持つのは增長天であり、蛇を持つのは広目天である。『封神演義』ではこの両者が逆になっている。また、魔礼寿の持つ宝物は蛇ではなく、貂である。さらに『封神演義』では、多聞天王を多文天王と称する。

この四天王の形象は『封神演義』以外の通俗文学の文献にはほとんど見えない。例えば、『西遊記』にはたびたび四天王が登場するが、彼らが孫悟空と戦う場面でも、琵琶や傘などを使うことはまずない¹¹⁾。

李天王即調四大天王与二十八宿、一路出師来闘。(略)大捍刀、飛雲掣電、楮白槍度霧穿雲。方天戟、虎眼鞭、林林擺列、青銅劍、四明鎗、密樹排陣。彎弓硬弩鵬翎箭、短棍蛇矛挟了魂。大聖一條如意棒、翻來覆去戰天神。

また、四天王の登場する戯曲作品などにおいても、彼らの武器は伝統的な金剛杵や矛などであることが多い。明代の「双林坐化」雑劇にはこのような記載がある¹²⁾。

〔沖末扮多聞天王領鬼力上〕(略) 吾乃北方多聞李天王是也。久居北方毘沙天宮、護持如來教法。因吾神通廣大、變化多般、世尊加吾護世人業又教主。(略)〔東方持国天王乾達婆上〕〔云〕護法西天大世尊、育民潤国鎮乾坤、手執法宝降魔杵、外道邪魔化作塵、吾神乃東方護世乾達婆主、持国天王是也。(略)〔增長天王上〕〔云〕遵持正法大三千、世尊垂教万年伝、威寧八面降魔怪、幾次朝真上帝宣。吾神乃南方護世鳩盤荼主、增長天王是也。(略)〔広目天王上〕〔云〕鎮守天門忠節剛、善驅神鬼布威光、謹遵釈教持齋戒、保国扶危佑下方、吾神西方護世大龍王主、広目天王是也。

但し、『西遊記』では、寺院の描写において次のような記載がある。これからすれば、明代には一般的に四天王を二層目の天王殿に祭り、また風調雨順の意を表すことは一般的であったようである¹³⁾。

正歎息処、又到了二層山門之内、見有四大天王之相、乃是持国、多聞、增長、広目、按東北西南風調雨順之意。

ただ、ここでは四天王の持ち物については記していない。『封神演義』以外には、明確に四天王の宝物について記した記載はほとんど見えないのである。ここで、そもそもこの四天王の形象は『封神演義』の影響によって広まったのではないかという疑いが生ずる。

実際に『封神演義』の民間信仰の影響力を考えると、あり得ない話ではない。例えば、道観における三清が、時に太上老君・元始天尊・通天教主という組み合わせであると誤解されてしまったことは、『封神演義』の影響によるものである。またこの通天教主の他に、申公豹や黄飛虎など、架空の神格

が信奉されてしまうという現象も生じた。さらに、哪吒太子の形象が、明末以後は『封神演義』の形象に塗り替えられてしまい、寺院の金剛像が『封神演義』の鄭倫と陳奇であると思われてしまうなどといった現象がある。

しかしこれには反証もある。例えば、先に見た『鑄鼎余聞』において、四天王の形象を論ずる典拠となっているのは王業や楊慎の著に見える記載である。王業の年代は今ひとつ不明確であるが、楊慎はもちろん明の正徳六年に殿試を第一で合格したことが史書に記載されているため¹⁴⁾、明末の状況を述べていることが判明する。

また『封神演義』と一致しない宝物もある。多聞天の銀鼠である。これも元來は毘沙門天の説話と結びついたものであった。これは不空三蔵の逸話として『宋高僧伝』などにも見えている。すなわち、西方諸国が唐に侵攻しており、不空が毘沙門天の子の救援を請い、その結果神兵により救われたが、そのときに敵兵の弓はみな金色の鼠にかじられて弦がみな絶たれてしまった、というものである¹⁵⁾。それからすれば、多聞天が銀の鼠を持つのはむしろ伝統的な形象であると言えよう。ただ、それにしても托塔李天王の方がむしろそれを持たないのはいささか不可解である。

もっとも、現在見られるような四天王の形象が、明代でも一般的であったかどうかは疑問である。そもそも明代の遺構を残すと言われる寺院においては、四天王の持ち物はかなり異なる場合が多い。特に多聞天は、宝塔を持っている像がかなりある。また、明末の寺院の様相を今に伝える黄檗山の萬福寺は、やはり現在の中国の寺院の形式と同様の山門・天王殿・大雄宝殿という構造を持ち、後ろに法堂がある。その天王殿は、弥勒仏が正面、その背面に韋駄天尊、両脇に内側を向いているといった構造を持っているが、その四天王像では、持ち物は多聞天が宝塔と三叉の鉾で、持国天が宝珠であり、また他の天王も戟などを持ち、琵琶や傘というものではない。



宇治萬福寺天王殿の弥勒仏



宇治萬福寺天王殿の韋駄天尊

これらのことから、現在の四天王の形象は『封神演義』のオリジナルというわけではなく、いずれかの寺院の形象を採用し、それを物語中でアレンジして使用したものであると推定することができる。しかし、その形象が一般

化するには、おそらく『封神演義』の影響はあったと考えた方がよいと思われる。それは例えば、明代において様々な組み合わせがあった八仙が、『八仙東遊記』の出現とそれを根拠とした講談や語り物の影響によって、現在一般に見られるような形に定着した、という現象と似た面がある¹⁶⁾。

4. まとめ

現在の中国の寺廟に見られる仏像や神像の形象のかなりの部分は、明清期において形成されたものである。そしてその形象は、多かれ少なかれ通俗文学や民間信仰からの影響を受けて成立したものである。例えば、五百羅漢像の中に済公が混じっていたり、地藏菩薩像の脇侍が閔公と道明であったり、閔帝が伽藍神として韋馱天尊と一対に祀られたり、伽藍神に華光神が当てられていたり、五台山に楊五郎の像が祭祀されていたりすることは、すべてこういった背景があつてのことである。

四天王の像の変容も、これに類するものがあると考えられる。しかしその過程はいろいろな要因が重なって起こったものであり、ここで論じたのはあくまで要因の一つにすぎないであろう。ただ、上に挙げた諸点をはじめ、明清期における神仏の形象の変容については、もっと注意されてもよいと思われる。

注

- 1) 呂宗力・樂保群『中国民間諸神』下冊（河北教育出版社・2000年改訂版）811頁。
- 2) 姚福均『鑄鼎余聞』卷四（王秋桂・李豊楙編『中国民間信仰資料彙編』20冊・台灣学生書局452頁）。
- 3) 前掲『鑄鼎余聞』卷4。なお楊慎の著は叢書類には『秋林伐山』として収む。
- 4) 『大正新脩大藏經』第19冊 No.928『修業師儀軌布壇法』。
- 5) 『太宰府文化財名選』（古都太宰府保存協会・1998年）22～23頁。
- 6) 『大正新脩大藏經』第二十一冊 No.1238『阿吒婆响鬼神大將上仏陀羅尼經』。
- 7) 『大正新脩大藏經』第二十一冊 No.1248『北方毘沙門天王隨軍護法真言』。
- 8) 『三十三間堂の仏たち』（妙法院門跡・1994年）52～55頁。

- 9) 第一章「哪吒太子考」参照。
- 10) 『封神演義』（人民文学出版社・1979年）1006頁。
- 11) 『李卓吾評本西遊記』（上海古籍出版社・1994年）65頁。
- 12) 『孤本元明雜劇』（台湾商務印書館・1944）第9冊。
- 13) 前掲『李卓吾評本西遊記』475頁。
- 14) 『明史』（中華書局）5081頁。
- 15) 『宋高僧伝』上冊（中華書局・1987年）13頁。なお、毘沙門天と鼠についてより詳しくは、彌永信美『大黒天変相』（法藏館・2002年）363～364頁参照。
- 16) 第五章「八仙過海故事の変容」を参照。

第八章 明代における天師張虚靖のイメージ

1. 天師張虚靖について

北宋期に活躍した第三十代天師とされる張虚靖は、歴代張天師の中でも特に著名な人物である。南宋から元にかけて、江南の道教界においては、張陵の子孫と称する龍虎山の正一派・張天師の権威が確立していく。その過程の中で特別視され、神話的な要素を付加されていったのが、この第三十代天師張虚靖であった¹⁾。

張虚靖は、また通俗文学作品の中で「法力高強な道士」としてしばしば登場する。しかし、そのような民間における彼のイメージと、「儒雅」²⁾と評された、史料に見える彼の姿とは、若干の差異があると思われる。

本章では、この張虚靖について、通俗文学作品から、史書や道教經典に至るそのイメージについて考察する。そして併せて、張天師の系譜の妥当性についても論じたい。

2. 通俗文学作品に見える「張虚靖」

張虚靖の「虚靖」とは号であり、その諱は「継先」とであるとされる。但し、通俗文学作品中では、しばしばその号だけで称されることが多い。

張虚靖は史料によれば、本来は、北宋の徽宗朝の頃の人であるはずである。ところが、彼は仁宗期を舞台とした『水滸伝』の冒頭部分に登場する。これではやや時代が合わない。むろん、これを単純に小説の虚構と片づけるのは簡単であるが、そうではない。その背景には、幾つかの事情があり、ここでの張虚靖は、そのまま第三十代張天師の張継先と決めつけることができないのである。

まず、『水滸伝』の冒頭、第一回には次のようにある³⁾。

洪太尉便問監宮真人道、天師今在何処。住持真人向前稟道、好教太

尉得知、這代祖師、号曰虚靖天師、性好清高、倦於迎送。…看時、只見那一箇道童、倒騎着一頭黃牛、橫吹一管鉄笛、転出山凹來。…真人道、太尉可惜錯過、這箇牧童正是天師。…這代天師、非同不可、雖然年幼、其實道行非常。他是額外之人、四方顯化、極是靈驗。世人皆稱為道通祖師。

梁山泊に集う豪傑たちは、百八の魔星の転生なのであり、龍虎山の伏魔殿に封じ込められていたものである。その彼らを仁宗が派遣した洪太尉が誤って解き放ってしまうのが、そもそもの『水滸』物語の発端である。ここに張虚靖が登場し、仁宗の乞いによって、瘟疫の祈祷を行うことになっている。ここでの張虚靖は、牧童と見まごうほどの年少者として現れる。しかもその若さに似ず、強大な法力を持つ人物とされる。

ところで、張天師の系譜から考えるに、当時の張天師は、第二十五代張乾曜、号を澄素先生という人物であるはずである。むろん、これは機械的に考えたものである。

しかし、実は『水滸伝』のこの部分では、この天師を第何代であるとも、張継先であるとも言っていない。単に「張虚靖」と称するのみである。実は張虚靖の「虚靖」号は、本来は個人に限定された号ではない可能性が高いのである。

一方で、『水滸伝』が基づいたと思われる『大宋宣和遺事』では、有名な蛟退治の話を載せる。ここでは、はっきりと張虚靖は第三十代の張継先であると明言されている⁴⁾。

崇寧五年夏、解州有蛟在塩池作祟、布炰十余里、人畜在炰中者、輒皆嚼嚙、傷人甚衆。詔命嗣漢三十代天師張継先治之。不旬日間、蛟祟已平。継先入見帝、撫勞再三、且問曰、卿此剪除、是何妖魅。継先答曰、昔軒轅斬蚩尤、後人立祠於池側以祀焉。今其祠宇頓弊、故變為蛟、以妖是境、欲求祀典。臣頼聖威、幸已除滅。帝曰、卿用何神、願獲一見、少勞神庥。…此即蜀将関羽也。…仍賜張継先為視秩

大夫虚靖真人。

この蛟退治の話は、張虚靖の逸話として広く知られている。解州に現れた蛟は、古の蚩尤の化身であり、それが災害を起こしているため、特に張虚靖が道教の神将の関羽を使役して追い払う、というものである。

ちなみに、三国蜀の関羽が道教の神として扱われたのも、実はこの頃より始まったと思われる。解州はまた関羽の故郷であり、その縁から張天師の使役神として使われたと考えられる。後に、関帝廟は顧炎武によって「天下に遍し」⁵⁾と嘆かれるまでになるが、その発端は実にここにある。

同様の説話は『三教源流搜神大全』にも見えている⁶⁾。そこではやや話の構成を複雑にしているものの、基本的な構造は変わらない。ただ、見過ごせないのは、そこではこの蛟退治の話を、真宗の大中祥符七年（1014）のこととしている点である。『三教源流搜神大全』の記事でも、これを単に「張天師」と称するだけで、誰であるのかは特定できない。

さらに問題を複雑にしているのが雑劇「関雲長大破蚩尤」の存在である。この雑劇の記載によれば、関羽を使役して蛟に変化した蚩尤を退治したのは、明確に張乾曜のことであるとされているからである⁷⁾。

貧道姓張、名乾曜、道号澄素。我祖伝道法、戒律精嚴。三十二代、輩輩留伝。貧道在這信州龍虎山居住、毎日修行弁道。…小官天朝使命是也。今奉聖人的命、着小官直至信州龍虎山、請虚靜天師。

この雑劇では、主役の張乾曜（張乾曜）を「三十二代天師」とし、さらに「虚靜天師」と称している。むろん、この記載を単なる誤りと見ることもできる。しかし、少なくともこの資料は、張乾曜もまた「虚靖先生」の号を持っていた可能性を示唆するものと言えよう。

もっとも実際に、第二十五代張乾曜と、第三十代張継先の二人の張天師は、非常に混同されやすい面を持っている。いま『歴世真仙体道通鑑』の記載に拠るに⁸⁾、張乾曜については、「宋の天聖八年（1030）、仁宗に招かれて

朝廷に赴き、澄素先生の号を賜った」ことが見え、また張繼先については、「宋の崇寧年間（1102～1106）、徽宗に招かれて朝廷に赴き、虚靖先生の号を賜った」ことが見えている。そしてこの両天師の間に挟まれた第二十六代から二十九代までの天師には、特別に目立つ事績らしきものが見えない。

これについては、通俗文学以外の文献から傍証を得ることができる。まず『龍虎山志』の張乾曜に関する注記である⁹⁾。

陸放翁筆記、信州龍虎山漢天師張道陵後、世襲虚静先生号、錫賦役。自二十五世孫乾曜始、時天聖八年也。今黄冠輩謂始三十二代、謂三十二代為張虚静、非也。

『龍虎山志』の編者は、ここにさらに注記を加え、虚靖先生の号が世襲されていることについては誤りであると見なしている。だがここで「張虚靖」の号が世襲されており、さらに、第二十五代張乾曜を第三十二代と称することが、完全に符合しているのである。簡単に「非なり」と片づけられるものではない。さらに、これについては『続資治通鑑』の記載も傍証となる¹⁰⁾。

甲寅、賜信州龍虎山張道陵二十五世孫乾曜号虚靖先生、以其孫見素為試将作監主簿、仍令世襲先生号、錫其租課。

このように、「大破蚩尤」雑劇の記載と、『続資治通鑑』『龍虎山志』の記載がほぼ一致するのは偶然ではないと推察される。つまり、この当時における「張虚靖」とは、第二十五代張乾曜と、第三十代張繼先との両者が混同されていると見なすべきであろう。何故混同されるかと言えば、それは「張虚靖」という号が、本来は世襲されていたと考えられるからである。さらに、史料においては、第二十四代張正随も、時に張乾曜と混同されることもあるが、それもこの号が世襲されていたことに起因されると考えられよう。

この混同のために「虚靖天師」の活躍する時期は、非常に長く、真宗・仁宗・徽宗などの期間に涉ってしまうことになった。またそのために、有名な

蛟退治の話も、時にはその主体が張乾曜になり、時には張継先であることになってしまったのである。

むろん、文学作品に厳密さを求めるのはそもそも問題があろう。しかしそれを念頭に置いた上で、敢えて『水滸伝』における「虚靖天師」を比定するのなら、第二十五代の張乾曜を指すと考えると、一応、時代的な矛盾は無くなるのである。

さて一方で、幾つかの通俗文学作品においては、時代を無視して、単なる仙人として張虚靖が登場することもある。例えば、薩守堅の得道伝である小説『呪棗記』には、薩真人に道術を授ける人物として張虚靖が登場する¹¹⁾。

忽見有三位道人而来、…（略）…此三人正是張虚靖、王方平、葛仙翁也。因見這個薩君誠心慕道、遠来叩己、于是三人共議、就在半路之中伝他的妙法。

王方平や葛玄と共に現れるのであるから、ここでの張虚靖は仙人として扱われていると思われる。このあたりからしてすでに神話的な色彩が強い。さらにこの小説においては、薩守堅はその後龍虎山に上り、張虚靖の後を継いで天師になっているその息子に面会している。しかし、これはこの張虚靖が継先であるとする、『歴世真仙体道通鑑』の記載に照らしてみた場合問題があると言わねばならない。第三十代天師張継先については、「不娶」とあり、子供がいなかったことになっているからだ。もっとも、これには後述するようにやや怪しい部分もある。

薩守堅の時代を考えると、ここでの「張虚靖」はやはり継先のことではなければならない。ここのところは『呪棗記』の作者が、単純に歴代張天師の父子伝承のイメージをそのまま張継先にも適用してしまったことがそもそも問題であると言えよう。

この他、「張天師」雑劇などにも、「第三十七代張天師」が登場するが、その名前も事績も、全く史実とは合っていない。また小説『三宝太監西洋記』

に出現する張天師も、全編にわたって非常に活躍するが、これは「張某」として名前も明かされず、ほとんど「虚構の張天師」と言ってよいものになっている。

逆にこのような通俗文学作品の中で、具体的なイメージを唯一強く打ち出しているのが張虚靖であるとも言える。結局は張乾曜のイメージも、「虚靖先生」として張継先に合流している感もある。それはやはり、実在した天師張継先の事績が際だっており、彼に張虚靖のイメージが集約されてしまったからであると言えなくもない。

ただ、ここでは仮に『歴世真仙体道通鑑』などを典拠としてみたが、実際にはこれらの史料にも、多くの問題があると考えられるのである。次には、第三十代張継先の伝とその実像について見てみたい。

3. 第三十代天師張継先の事績と思想

第三十代天師張継先（1092～1126）の伝記としては、先にも挙げた『歴世真仙体道通鑑』の記事の他、『漢天師世家』、『龍虎山志』、それに『玄品録』¹²⁾などがある。また、詩文に優れた継先には、主としてその文章を収めた『三十代天師虚靖真君語録』¹³⁾という著があることが知られている。さらに『道法会元』¹⁴⁾には、継先に関連する記事が幾つか存在する。

『玄品録』には継先について次のように述べる¹⁵⁾。

張継先、漢天師三十代孫。九歳得其法、淵默寡言、清癯白皙、眉目真天人也。徽宗遣使召之、既至秩以碧虚大夫、先生方十三歳、辞不受。崇寧四年、再召命弭解州塩池怪事、甚神異、賜号虚靖先生。政和中大内災、命醮禳之。因奏紅羊赤馬之厄、其語秘。

また継先のやや詳細な伝は、また『歴世真仙体道通鑑』『漢天師世家』に見えるが、それらの伝を総合してみると、次のようになる。

張継先、字は遵正。但し『漢天師世家』では字は嘉聞、または字道正とする。号は翛然子。父親は張処仁といい、宋に仕えて臨川県の知県となった人

である。これからも分かる通り、継先は第二十九代天師の子ではなく、傍系から天師を継いだ事になっている。『漢天師世家』では継先は第二十七代天師張象中の曾孫であると言われる。しかし、これについては『歴世真仙体道通鑑』では、第二十六代張嗣宗の後であるとも言い、一致しない。

継先は、わずか九歳にて天師を継いだとされる。或いは『水滸伝』に見える年若きイメージは、この弱年にして天師を継いだことの投影であるかもしれない。その後徽宗に召されること四たび、都に赴く。その後、有名な解州での妖怪退治を行った。これが『宣和遺事』に見えることは先に述べた。そして「虚靖先生」の号を賜るなど、崇道の皇帝徽宗のもとでかなり厚遇されたようである。ただ、世俗の栄誉にはあまり興味がなかったようで、その後はまたすぐに龍虎山に戻っている。靖康二年（1127）に欽宗に召されて出向くが、途中泗州にて没した。時に三十六歳。その著である「大道歌」や「心説」が世に行われた¹⁶⁾。終生娶らなかったため、子が無く、次の天師位は、叔父である第三十一代張時修が継いでいるとある。

『宋史』には、張継先に関しては、徽宗紀の崇寧四年の条に、「賜張継先考法。辛酉、命官分部決号虚靖先生」との記事が見えるのみである¹⁷⁾。林靈素の如くに、方技伝などに伝を立てられることは無かった。実際、史書から推察するに、当時の龍虎山の教勢はさほど強くはない。正一派が江南道教の支配権を握るのは、もっと後、元代になってからのことである。

『玄品録』に「甚だ神異あり」と称せられているように、張継先の「法力高強」といったイメージは、かなり早くから成立していたようだ。これはやはり、雷法との関係が深く影響していよう。

神霄派や清微派などの諸派をどうとらえるかについては、非常に難しい問題があるが、ここでは宋代に興起した、雷法を中心とした新しい道教の派と考えたい¹⁸⁾。雷法は、以降の道教に巨大な影響を与えたものである。神霄派は王文卿が火師汪君の伝を得たと称して創始した派で、大いに流行した。この派の道士林靈素が徽宗に迎合し、「教主道君皇帝」との号を奉り、後に亡国の一因になったということでやや評を落としているが、その影響力の大きさについては否定できない。後の『道門十規』¹⁹⁾に「神霄自汪、王二師而下、

張、李、白、薩、潘、楊、唐、莫諸師」とあるように、張繼先は神霄派の祖師の一人と明確に位置づけられている。

『龍虎山志』に見える記事を見ても、繼先は、王文卿や林靈素、それに徐神翁などともかなり密接な関係があったと記されている。さらに、後世雷法の教説と儀礼を集大成した『道法会元』には、張繼先を中心とした法を数種収録する。卷二五八の「東平張元帥專司考召法」、卷二五九の「地祇馘魔関元帥秘法」、卷二六十の「鄮都朗靈関元帥秘法」などである。関元帥の法で張繼先が主体となるのは、蛟退治の件をふまえてのことであろう。

雷法と張繼先の密接な関係はこのように顕著である。このような雷法を駆使して辟邪を行う、といったその形象が増幅していき、後の通俗文学作品に見えるような張虚靖といったイメージに発展していったことを想像するのは容易であろう。

『明真破妄章頌』²⁰⁾は、張繼先の雷法との関わりを示す重要な資料とされる。

元精元氣与元神、三者无形亦有形、
運用得伝真可見、光明无極是分明。
雷乃先天炁化成、諸天仙聖總同真、
我身一炁相関召、同祖同宗貼骨親。

張繼先は、このように、「身外の雷法」と「体内の鍊氣」を結びつけることにかなり腐心している。この説は、雷法理論の中でも重要視されていたようで、『道法会元』卷七一にも、幾つかの雷法理論とともに引用されている。特にその前の卷七十に収録する王文卿撰、白玉蟾註とする「玄珠歌」との結びつきが強く感じられる。

一方で彼は、清微派などの雷法諸派と、正一派の融合を図っていたようで、『明真破妄章頌』に「万法本来帰一处、何分正一与清微」との言がある。この後、張虚靖より業を受けたとする薩守堅により、雷法はさらに広められ、白玉蟾へと発展していくが、正一派において、雷法導入のきっかけを作ったのがまさに張繼先であったと思われる。南宋以降、龍虎山では「冲虚先生」

との号を賜った留有光など、雷法に通じた道士を輩出するに至る。後に『道法会元』が編纂されたのは、まさに正一派の手によってである²¹⁾。

さらに「心説」²²⁾には次のような説が見える。

夫心者万法之宗、九竅之主、生死之本、善惡之源、与天地而並生、
為神明之主宰、或曰真君、以其帥長於一体也。或曰真常、以其越古
今而不壞也。或曰真如、以其寂然而不動也。

これらの言説からは、張継先が道と禪・儒の融和を意図していたことがうかがえる。また「虚空歌」などには、かなり禪思想への傾斜を思わせる字句がある。ただ「大道歌」「休歇歌」などでは、やはり情を絶ち修養に努めることを重視している²³⁾。

総じて言えば、張継先は、雷法などの新興の術を取り込み、それを消化して伝え、また一方で禪や儒の思想に通じるなど、かなりの多面性を持った人物であることが推察される。一般的な張天師という枠から、かなりはみ出した人物であると言えよう。『三十代天師張虚靖真君語録』には、この他にも多くの詩文を載せており、継先が文章に優れていたという面をもよく伝えている。後世、マジシャン的なイメージばかりが強調されてしまったのは、一面気の毒な感もある。

ところで、『三十代天師張虚靖真君語録』と『歴世真仙体道通鑑』『漢天師世家』に見える記事とでは、時に不一致が見られる。これについては、『龍虎山志』を婁近垣が編纂するにあたって、改めて疑義を呈している²⁴⁾。

まず、第三十代張継先から、第三十一代張時修に天師が引き継がれた件である。張継先には子が無く、そのために天師位は叔父に当たる張時修が「衆に推されて」継いだとする。

しかしここに幾つかの疑問が生ずる。『虚靖真君語録』の「謝職官表」には、「無間顛蒙、義重天倫、推及臣子。雖縁故例、実駭当時」とある。これをどう解釈するかにもよるが、継先には子があったと考えるべきであろう。さらに続けて「伝天師与弟青詞」という青詞があり、「今諸籙之師、兄辞而弟受」

と自ら述べている。

『漢天師世家』によれば、張継先は天師の位を弟の淵宗に継がせたかったが、泗州にて没した時に、張天師の法器である剣と印とを時修に与えた。そのために衆が時修を推した、としている。不可解なことに、『漢天師世家』が基づいたと思われる『歴世真仙体道通鑑』には、時修について「衆推承襲」とあるだけであり、継先の弟や子については言及していない。

つまり、『歴世真仙体道通鑑』と『虚靖真君語録』とでは、継先から時修への嗣教の経緯が全く異なっているわけである。『漢天師世家』はそれを折衷してやや合理的な説明を加えようとしているが、成功しているとは言い難い。

これについては、おそらく『歴世真仙体道通鑑』の記載に問題があると考ええるべきであろう。張継先には、子があり、また弟にいったん天師位を伝えた可能性が高い。すなわち、『漢天師世家』などの張天師の系譜には誤りがあるのである。

しかし、これは『歴世真仙体道通鑑』や『漢天師世家』の記事に虚偽があると言うよりも、張天師の系譜、それ自体に作為があると考えた方がよいと思われる。次にその点について考察してみたい。

4. 張天師の系譜に関する疑問

一般には張天師の系統は、孔子の家系と同じく、初代天師張陵より代々受け継がれて現在に至っていると考えられていた。『元史』釈老伝には、次のような記載がある²⁵⁾。

正一天師者、始自漢張道陵、其後四代曰盛、来居信之龍虎山。相伝至三十六代宗演、当至元十三年、世祖已平江南、遣使召之。…二十五年再入覲。世祖嘗命取其祖天師所伝玉印、宝劍觀之、語侍臣曰、朝代更易已不知其幾、而天師劍印伝子若孫尚至今日、其果有神明之相矣乎。嗟嘆久之。

これによれば、元の世祖フビライは、多くの帝王の後裔すら所在が不明であるのに、張天師の家系は絶えることなく続いている、と嘆じたとされる。現在の道教研究においても、いまだにこの見解をそのまま受け入れているものも少なくない。例えば、任繼愈・陳兵²⁶⁾、秋月觀瑛²⁷⁾、莊宏誼²⁸⁾などの見解は、ほぼ伝統的な見地に沿ったものである。

これに対し、その継続性を疑問視する見解が、福井康順²⁹⁾、窪徳忠³⁰⁾から出された。さらに早いものは、アンリ・マスペロによって出された疑問であるかもしれない³¹⁾。そして、現在では、卿希泰・李剛³²⁾の考察によって、おそらくはその継続性についてはかなり否定されたと考えられる。ここではその説を援用しつつ、第三十代とされる張繼先の前後の系譜について考えてみたい。

マスペロが疑っている通り、『歴世真仙体道通鑑』や『漢天師世家』において、最もその作為的であることを感じさせるのが、第四代張盛から第二十八代張敦復までの不自然な系譜である。これによれば、張盛が龍虎山に移ってから、その後はすべて長子が相続し、しかもみな百歳、九十歳という高齢をもって世を終えている。第二十八代張敦復に至るまで、年八十を超えなかった者はいない。まことに不自然な記録と言わざるを得ない。

ところが、第二十九代張景端は、敦復の「第五子」ということになっている。おそらくこのあたりから漸く記事に信憑性が出てくるものと思われる。さらに張繼先の代になると、傍系からの相続も見られるようになるのである。その後においては、兄弟や親族によって襲われる事例も多々登場する。これから見るに、明らかに第二十八代までの系譜は、後に作成させられたものと見てよい。

そもそも、唐の玄宗の時には、既に張天師の子孫の行方は明確でなく、玄宗はこれを「審定」するよう命じ³³⁾、同じ時期には、張陵の子孫とされる張探玄が、代々官僚の家から出て道士になったことを示す碑文が撰せられている³⁴⁾。それに張天師の専有であるはずの「天師」号は、唐代までは多くの道士によって使われている。寇天師（寇謙之）、陸天師（陸修静）、呉天師（呉筠）、葉天師（葉法善）、杜天師（杜光庭）、李天師（李渤）などの例は枚挙

にいとまがない。これから見るに、張天師の家系だけが特別視されることは無かったと推察される。つまりは、「天師」という語の意味も、北宋までは高位の道士に与えられる尊称に過ぎないと考えた方がよいと思われる。張天師が明確に龍虎山に居た時期にあっても、「鄧天師」と称する一派が存在したほどである。「天師」号に「正一の法旨を継ぐ」という意味があったとしても、それは後世ではかなり形骸化したと考えるべきであろう。

それでは、何時から張天師と称する一派が龍虎山に居するようになったのであろうか。これについては、李剛らは、李翔撰とする『涉道詩』に「獻龍虎山張天師」という詩があることが挙げられる。この時期の特定は困難であるが、唐末であるとする説が有力である。さらに、五代の徐諧『茅山道門威儀鄧先生碑』に「詣龍虎山十九代天師參授都功正一法籙」とあり、さらに、陳喬『新建信州龍虎山張天師廟碑』に「二十二代孫秉一」などとあることにより、張天師の系譜が五代の時に確定せられたとする³⁵⁾。

ところで、ここにも幾つかの齟齬が見られる。例えば、陳喬の碑文に「第二十二代」とされる張秉一は、『歷世真仙体道通鑑』によれば、「第二十一代」である。また、徐諧碑文に、咸通十二年（871年）には「第十九代天師」がいたはずであるが、『歷世真仙体道通鑑』の「第二十代張謹」の項に、唐の懿宗が咸通年間に金籙醮を命じたことを記す。北宋の張君房の撰になる『雲笈七籤』にも、張天師の継承については、ほとんど記載がないのである。さらに、先に見たように、『漢天師世家』に注記として、「第二十五代張乾曜」を「第三十二代」とする例もある。

これらの資料から言えることは、張天師の継承については、おそらく北宋時期においては確定していなかった、ということである。後の元の趙道一の『歷世真仙体道通鑑』になって始めて、道教側としては始めて整った系譜を出してくるのである。ただ、南宋とされる『仏祖統紀』の巻五十二に「天師世次」として、『歷世真仙体道通鑑』の内容と一致する記載が見られるから、この頃には張天師の継承については、それなりの見解が成り立っていたと考えられる。

注意すべきは、龍虎山の正一派というものは五代から始まる、新しい性格

の派であるということである。むろん、初代張天師からの血縁が全く無いとまでは言えないが、途中の代の系譜については、作為されたものであると見なして構わない。唐代に張天師の一族が存在したとしても、それは多くの「天師」の中のワンオブゼムと考えるべきであろう。例えば、『太平広記』などの小説類には、道教系の説話があったとしても、ほとんど「龍虎山の張天師」に関する記載が見られない。恐らく、もし唐代に張天師の一族が存在していたとしても、その影響力は微々たるものであったはずである。

実は『太平広記』には、梁の武帝の時に「張天師道裕」という者があったとの記載がある³⁶⁾。しかし『漢天師世家』などにはこの名はかえって見えない。他の資料にも張道裕の名は見えるが、これを「十二代」とする。『漢天師世家』と比べると、十二代天師の時は唐の高宗の時に当たるとする。つまり全く時代が齟齬している。残念ながら、『漢天師世家』の方が信頼できない記録であるのは、一目瞭然であろう。

しかしこのように、『歴世真仙体道通鑑』の記事の信憑性が問われることになる、第三十代張継先から、第三十一代張時修への継承についても、その記事を疑う必要が出てくる。おそらく、張継先から張時修への継承には、何らかの問題が存在したものと推察される。

また、「虚靖」の号が世襲されていた、とする幾つかの記載も、正しく事実を伝えているのではないかと考えたい。とすれば、「張虚靖」という称号は、ある意味で五代から北宋に渉る張天師の数名を指していた時があり、それが後に張継先一人に集約されたものであると考えられる。そう考えると、幾つかの通俗文学作品に見られる記述も、あながち誤りであるとは決めつけられないのである。

注

- 1) 松本浩一「張天師と南宋の道教」(『歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀記念論集』1982年) 340頁。
- 2) 任繼愈主編『中国道教史』(上海人民出版社・1990年) 548頁。

- 3) ここは、『容与堂本水滸伝』（上海古籍出版社・1988年）に基づいた。七十回本など他の系統では、この部分は第一回ではなく楔子となる。同書5～8頁。
- 4) 『大宋宣和遺事』前集（上海古籍出版社『宋元平話集』上巻・1990年）281～282頁。
- 5) 『日知録』巻30による。
- 6) 『三教源流搜神大全』の巻3「義勇武安王」の項。ここでは『絵図三教源流搜神大全』（上海古籍出版社・1990年）109～111頁の記事に基づいた。
- 7) 『孤本元明雜劇』（台湾商務印書館・1977年）第8冊所収。
- 8) 『歴世真仙体道通鑑』巻19（『道蔵』洞真部紀伝類、S.N.296）。
- 9) 『龍虎山志』（江西人民出版社・1996年）51頁。
- 10) 『統資治通鑑』北宋紀第38巻、仁宗天聖八年の条。但しここでは、台湾・東呉大学陳郁夫「寒泉」（<http://203.68.135.131/dlci/index.htm>）を使用して検索。
- 11) 『呪棗記』鄧志謨編（『明代小説輯刊第一輯』巴蜀書社・1993年）第4巻608頁。
- 12) 『玄品録』張天雨編（『道蔵』洞神部讚録類S.N.781）。
- 13) 『三十代天師張虛靖真君語録』第四十二代天師張宇初編（『道蔵』正一部S.N.1249）。
- 14) 『道法会元』（『道蔵』正一部S.N.1220）。
- 15) 前掲『玄品録』巻5道品。
- 16) ここでは、卿希泰主編『中国道教史』（四川人民出版社・1992年）第2巻647頁などを参照した。
- 17) 『宋史』（中華書局版）巻20。但し、ここでは台湾中央研究院の「漢籍電子文献」の「二十五史」（<http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handyl/>）を使用して検索。
- 18) これについては前掲任繼愈主編『中国道教史』第15章の記載、及び前掲松本浩一「張天師と南宋の道教」、同じく松本浩一「宋代の雷法」（『社会文化史学』第17号・1979年）、さらに横手裕「白玉蟾と南宋江南道教」（『東方学報・京都』第68冊・1996年）など、多くの説を参照した。
- 19) 『道門十規』張宇初撰（『道蔵』正一部S.N.1232）。
- 20) 『明真破妄章頌』（『道蔵』洞神部讚頌類S.N.979）。ただ、これが本当に張繼先の手になる文章であるかは判断が難しい。本章ではひとまずこれを少なくとも繼先の思想を伝えるものと見なす。
- 21) これらについては、前掲任繼愈主編『中国道教史』551～554頁を参照した。
- 22) 「心説」は、前掲『三十代天師張虛靖真君語録』巻1に収録。
- 23) 前掲『三十代天師張虛靖真君語録』巻3。
- 24) 前掲『龍虎山志』52頁。

- 25) 『元史』卷202積老伝。こども前掲「漢籍電子文献」に拠る。
- 26) 「正一道、即天師道、首創于漢末張陵。在道教諸派中歴史最為悠久」、前掲任繼愈編『中国道教史』547頁。
- 27) 「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、道教教派ならびに教学の複雑な隆退の中にあつて、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」、秋月観瑛「道教史」(『道教』第1巻平河出版社・1983年)43頁。
- 28) 「由於正一派自漢末祖天師張道陵創教、流伝至今、一千八百余年、乃歴史最悠久、伝承系統最明確的一派」、莊宏誼『明代道教正一派』(台湾学生書局・1986年)1頁。
- 29) 「ここに問題になるのは張天師一家の性格である。…このことから想像すると、天師の存在は、北宋の初め頃からして史上には著しいようである」、福井康順「道教研究の基礎的諸問題」(『東方宗教』第25号・1965年)15頁。
- 30) 「張盛から第二十三代天師張季文までの『漢天師世家』の記述は、具体性がかけていて、信用がおけないことはたしかである。…張魯までと、そののちとは断絶があるのではなかろうか」、窪徳忠『道教史』(山川出版社・1977年)139頁。
- 31) アンリ・マスペロ著・川勝義雄訳『道教』(平凡社東洋文庫・1978年)196～198頁。
- 32) 「至中晩唐時、逐漸形成龍虎山天師道、并構造出伝承世系」、前掲卿希泰編『中国道教史』第2巻150頁。この段は李剛撰。
- 33) 前掲卿希泰編『中国道教史』第2巻145頁。
- 34) 陳垣編『道家金石略』(文物出版社・1988年)136頁。
- 35) 李翔『涉道詩』は敦煌文書ペリオ3866、前掲卿希泰編『中国道教史』第2巻148～149頁。
- 36) 『太平広記』卷15、前掲「寒泉」(<http://203.68.135.131/d1cgi/index.htm>)による検索。

第九章 張虚靖と地祇酆都法

1. 雷法と地祇酆都法

『道法会元』と『法海遺珠』¹⁾は北宋から明にかけての雷法の状況を伝える貴重な文献である。しかしその記述は体系的に整理されているとは言えず、一見、非常に蕪雑な印象を受ける。但し、ここには神霄各派の法術を始めとして、清微法・天心法・地祇法・酆都法など様々な派の法術に関する記載があり、この時期の雷法各派の状況を知るためには、非常に貴重な資料であると考えられる。

本章ではこれらの資料の中から、特に地祇法・酆都法と呼ばれる系統の法術について取りあげ、第三十代天師とされる張虚靖との関連について考察するものである。

2. 道教における冥界の神将

雷法は北宋の徽宗の頃に林靈素によって朝廷に持ち込まれ、発展した。その後北宋が亡びたため、林に対する評価はあまり良いものとは言えないが、それにしてもこの時期の道教の変革に関するその働きは認められるべきであろう。むろん『道法会元』などでは、林靈素よりも、雷法を伝えた王文卿・張虚靖・薩守堅・白玉蟾といった祖師たちを重視する傾向がやや見られる。

雷法の經典においては、高位の神、或いは王文卿や張虚靖などの祖師が「主法」となり、「元帥」という一連の武神が呼び出され、「将班」または「帥将」として使役されるという形がよく見られる。しかしどちらかと言えば、その法術の実質的な主体であるのは、むしろ元帥神の方である。そのため多くの法術は、「某元帥秘法」「某元帥大法」などといった名称で呼ばれる。

二百六十八巻という大部の經典である『道法会元』の中で、地祇法や酆都法はその最後の十数巻を占める。恐らく、「酆都」すなわち地獄に関連するという性格のゆえに、最後部に配列されたものと推測される。

このような配列自体、中国の伝統的な「天地」の概念から来たものであることは容易に推察される。ただ恐らく、その考え方の基本的な来源となっているのは、より直接的には六朝期の『真靈位業図』²⁾などに見られる序列觀念であろう。

いま『真靈位業図』を見るに、その位階は七つに区分されており、最上位は上第一中位として、元始天尊を中心に多くの諸道君を配す。第二位には太上道君を中に据え、赤松子・西城王君・茅君・南嶽魏夫人などの仙人を列する。これに比して、最下である第七の階層には生前に功績のあった人物を配列する。

その七位の中心になるのは酆都北陰大帝であるが、これもまず太古の炎帝であるということになっている。そして周の文王と武王・斉の桓公・晋の文公・秦の始皇・漢の高祖・後漢の光武帝・魏の武帝曹操・蜀の劉備といった帝王覇者に加え、召公奭や呉の季札などの賢者の名を列挙する。中でも孫堅・孫策・荀彧・孔融・郭嘉・曹洪・曹仁・徐庶・龐徳・何晏・公孫度・劉封・殷浩と、魏晋に活躍した人物の名が目立つ。ただこれらの人物はいかに生前に功績があったとはいえ、あくまで冥界の官吏としての役割しか与えられていないわけである。この他に史上の人物では、天上の第三位に列せられる黄帝・顓頊・堯・舜などの五帝や、孔子や顔回などといった比較的重要視されている人物もいないわけではないが、それにしても一般の仙人たちに比べると相対的に低い位置にいると言わねばならない。

これは六朝期の道教における天地の秩序觀念を示すものであろう。すなわち、生前功績のあった人物は神として封じられるものの、その地位は往々にして地獄の鬼官にすぎない。「道」との関わりが重要なわけである。五帝や孔子などですら、「道」との関わりは薄いと考えられているのだ。だから周の文王や秦の始皇帝といった、生前いかに功績があった人物でも、仙界の秩序から見れば冥界の官吏であることがふさわしいとされてしまう。

『道法会元』には夥しい数の「元帥」或いは「將軍」「天君」「靈官」と呼ばれる神が存在するが、その多くは抽象化されたものである。例えば、雷部の神として知られる鄧天君・辛天君・張天君・陶天君・龐天君・劉天君・荀

天君・畢天君などは、実際の事蹟らしきものはほとんど伝えられない。馬元帥・趙元帥・殷元帥、それに王靈官などは、どの朝代の人物であったかなどが若干語られるものの、事蹟らしきものはほとんど見えない。後の『三教源流搜神大全』³⁾になると、元帥神に関する故事が詳細に語られるようになるが、その多くは後に民間で発達した説話である。

さて、地祇・酈都系の法術で中心になるのは、温元帥・張元帥・関元帥といった神である。温元帥は、名を温瓊といい、狼牙棒と輪を持つ勇猛な姿で知られる。張元帥は、唐の安祿山の乱の時に忠義のために奮闘した有名な張巡である。この張巡と共に戦った許遠もまた元帥神とされる。また関元帥は、三国時代の猛将関羽のことである。後に関聖帝君として広く信仰されるようになる神で、赤兔馬に乗り、青龍刀を携えるという姿が有名である⁴⁾。

ところで地祇・酈都系に配されている元帥は、関羽・張巡・許遠といった史上に有名な武人が多い。また彼らはいずれも忠義の将であり、志半ばにして没している。どちらかと言えば厲鬼、すなわち怨霊としての性格が強い。事実、関元帥などは唐代においては「関三郎」として広く恐れられていたものである⁵⁾。

むろん元帥神自体、それまでの道教における武神とは異なる性格を持つものである。その形象も、三ツ目であったり、三頭六臂であったり、風輪や火輪に乗ったり、異形の神であると言える。驅邪や護法の任にあるため、武器を持った憤怒の相を持つものが多い。恐らくは密教の明王などの護法神の影響を受けて成立したものであろう。ただそれらの元帥神の中でも、関元帥や張元帥の性格は際だっている。

先に見た『真靈位業図』では、曹操や劉備などの三国時代の著名な人物の名が多く見られるのに対し、かえって関羽の名が無い。むろん『真靈位業図』の第七位に見られる神は、実際の信仰とはほとんど関連が無いものと思われるが、このことは少なくとも、六朝期における関羽の知名度がかなり低いことを示すものとは言えよう。

地獄に関わる神が驅邪の力を持つ、ということについては、これも六朝期の『真誥』⁶⁾の「北帝煞鬼之法」などに見えている。

世人有知酆都六天宮門名、則百鬼不敢爲害。欲臥時、常先向北、祝之三過、微其音也。祝曰、吾是太上弟子、下統六天。六天之宮、是吾所部、不但所部、乃太上之所主。吾知六天門名、是故長生、敢有犯者、太上斬汝形。(略)此所謂北帝之神祝、煞鬼之良法。鬼三被此法、皆自死矣。

ここでいう北帝とは、『真靈位業図』の酆都北陰大帝のことであると思われる。但し、幾つかの道教經典では、北帝は北極紫微大帝のことであるとも、またこの両者を合わせた「北陰酆都紫微大帝」であるとも解される。後に驅邪の神としては、天蓬元帥・天猷元帥・真武真君・翊聖真君の所謂「北極四聖」が著名な存在となり、北宋期には代表的な神将とみなされるようになる。真武からさらに発展した玄天上帝にも、冥界神としての一面がある。もっとも、これはそもそも紫微大帝や玄天上帝が北帝の性格を受け継いでいることから派生した現象であると考えられる。さらに冥界の主宰神としては、泰山の神である東嶽大帝がより明確な地位を有するようになって考えられる。

一方で、『道法会元』になると、驅邪の神将の数や役割は増加し、例えば雷声普化天尊と雷部の諸天君、紫微大帝と北極四聖などといった様々な組み合わせが試みられることになる。

3. 地祇法・酆都法の由来

さて『道法会元』の地祇・酆都系の法術と思われるものは、およそ次のようなものである。

- 卷二百五十三 地祇法
- 卷二百五十四 東嶽温太保考召秘法
- 卷二百五十五 地祇温元帥大法
- 卷二百五十六 地祇温元帥大法
- 卷二百五十七 東平張元帥秘法
- 卷二百五十八 東平張元帥專司考召法

- 卷二百五十九 地祇誡魔関元帥秘法
- 卷二百六十 酆都朗靈関元帥秘法
- 卷二百六十一 酆都車夏二帥秘法
- 卷二百六十二 酆都考召大法
- 卷二百六十三 酆都考召大法
- 卷二百六十四 北陰酆都太玄制魔黒律収撰邪巫法
- 卷二百六十五 北陰酆都太玄制魔黒律靈書
- 卷二百六十六 北陰酆都太玄制魔黒律靈書
- 卷二百六十七 泰玄酆都黒律儀格
- 卷二百六十八 泰玄酆都黒律儀格

これ以外にも『道法会元』には、卷三十六に「地祇上将陰雷大法」などがある。

酆都法と地祇法の関係はかなり密接であったと思われる。横手裕氏の指摘によれば、地祇法はまた「小酆都」と呼ばれ、また酆都派は別名「酆嶽」派とも称されることがあった⁷⁾。この「嶽」とはすなわち「東嶽」のことであり、つまりは地祇法を指すものと考えられる。またこの『道法会元』の配列を見ても、「地祇誡魔関元帥秘法」と「酆都朗靈関元帥秘法」が同じ関元帥の法術として扱われている。恐らく酆都法と地祇法はほとんど同じものと見なしても問題はないであろう。

南宋の道士である白玉蟾は、『海瓊白真人語録』⁸⁾の中で次のように述べている。

真師曰、古無酆都法。唐末有大円呉先生始伝此法於世、以考召鬼神。其法中只有法有八将三符四呪法、及有酆都総録院印。後人増益、不勝繁絮似此之類、安有正法。

すなわち、白玉蟾は「いにしえには酆都法無し」と断言している。またさらに、酆都法の幾つかは「後人が増やしたものであろう」と指摘する。実際に

南宋のこの時期においては、天心派や浄明派、それに神霄派から派生した様々な流派、例えば八卦洞神・南宮火府・太乙雷法・金火天丁・九州社令などの諸派が、それぞれ法術と神将を発展させていた様子が、『道法会元』や『法海遺珠』の記載から推察される。唐末にこの法が起こったとすることには不明な点もあるが、南宋期に酆都法が存在したことは、この記事から見ても間違いないと思われる。

また『道法会元』巻二百五十三「地祇法」の序には、地祇法がどのように伝えられたかについてやや詳しく述べられている⁹⁾。

地祇一法、凡数十階、温將軍專司、亦十余本、使学者莫之適從。余初得之盛仙官椿、繼得之李真君守道、再得之於六陰洞微盧仙卿塾、所授之本已大不同。繼而遇時真官、則符篆愈異。晚參之聞判官天佑、及伝之呂真官希真、玄奥始全備矣。呂以道法、自青城而來江浙、名動一時、凡祈晴禱雨、伐廟馘邪、莫非用此呂之法書、悉要而簡。

これを書いたのは南宋期の神霄派において活躍した劉玉である。劉玉は字を清卿といい、徐必大や盧塾を師とし、多くの法術を伝えた。地祇法の他には、金火天丁法の伝授に関わっている。

さらに続いて「地祇諸余論」があり、その中では次のように述べる。

地祇一司之法、実起教於虚靖天師、次顯化於天宝洞主王宗敬真官、青城吳道顯真官、青州柳伯奇仙官、果州威恵鐘明真人、相繼而為宗師。其後如江浙閩蜀湖広嗣法者、何限姓名昭福寧幾人。其書始則有石碑本、繼則有鉄林府地祇、原公夫人廟地祇、五雷地祇、五虎地祇、索子地祇、十字地祇、四凶地祇、聖府地祇。後則有蘇道濟派、温州正派、李蓬頭派、過曜卿派、玄靈統派。如此等類、数之不尽千蹊万径、源析支分。

これらによれば、地祇法はすなわち第三十代張天師とされる張虚靖から伝えられたもので、王宗敬・呉道顯・柳伯寄などが宗師となり、伝授せられた。しかしその後数多くの支派が出現し、「鉄林府地祇・原公夫人廟地祇・五雷地祇・五虎地祇・索子地祇・十字地祇・四凶地祇・聖府地祇」などの諸派が独自に法を伝えていた。劉玉は、盛椿・李守道・盧埜・時真官・聞天佑・呂希真などの諸師から伝を受けて、ようやくその完全な法術を得たとする。この法術は、その後弟子である黄公瑾に伝わった。

また「地祇馘魔関元帥秘法」に付す「事実」においては、やはり張虚靖との密接な関連を伺わせる記載がある。

昔三十代天師、虚靖真君於崇寧年間奉詔旨云、万里召卿、因塩池被蛟作孽、卿能与朕図之乎。於是、真君即篆符文行香、至東嶽廊下、見関羽像、問左右。此是何神。弟子答曰、是漢将関羽、此神忠義之神。(略)即時風雲四起、雷電交轟、斬蛟首於池上。

すなわち、関元帥の故事として有名な、解州における蛟退治の話である。この故事は、その後敷衍されて『三教搜神大全』『宣和遺事』に採録されており、また『関雲長大破蚩尤』などの雑劇にもなっている。そこでは、関元帥は蛟と化した蚩尤を退治したことになっている。

この「事実」は徽宗の頃の人と伝えられる陳希微が書いたものとされる。ここでは退治されるのは蚩尤ではなく、単なる蛟であり、またその言辞も素朴で、最もこの故事の原形に近いものかとも推察される。ただ、この記事は幾つかの点で不可解である。まず、張虚靖は関羽のことを全く知らず、左右の者に聴いて始めてその神像が何であるか分かったというのである。またこれによれば、関羽は東嶽大帝の配下の神と考えられていたようである。むろん『道法会元』の記載などでは、関元帥の称号は「酆都馘魔元帥」であり、東嶽大帝の部下としても問題は無いが、他の資料には東嶽との関連性のある記載に乏しい。

ただこれらの幾つかの記載から、酆都法や地祇法が張虚靖を「祖師」とす

るものと考えられていたことは分かるであろう。

4. 張虚靖と雷法

張虚靖は歴代張天師の中でも特に著名な人物であり、法術に長けていたとされる。その名は継先、虚靖はその号である。第二十九代天師の子というわけではなく、傍流から出て天師位を継いでいる。年若くして知られ、三十六歳にして没している。

張虚靖の故事として最も知られているのは、先に見た解州の蛟退治と、『水滸伝』の冒頭に見られる物語であろう。そこでは、瘟疫を祓って欲しいとの帝の要請に応じて張虚靖は汴京に赴くが、その留守の間に洪大尉によって百八の魔星が解き放たれてしまうことになっている。また『呪禁記』では薩真人に仙術を施す者として登場する。その逸話は多く、宋代を代表する道士とされるイメージについては前章で論じた通りである¹⁰⁾。

ただ、林靈素に比べては、徽宗朝の道教そのものに対する影響は少ない。雷法との関連については、雷法の祖師として扱われるため、関連が深いとされる。拙著でも前にはそのように考えたが、はたして本当に雷法に深く関わったのか、それともあくまで劉玉らによって後から附会せられた伝承にすぎないのか、この点を『道法会元』などの資料から逆に遡って考える必要がある。

『道法会元』巻七十一には、「虚靖天師破妄章」が収録されている。ここに述べられているのは、内丹と雷法の融合を意識したものである。

以心合神 法即是心
 神可通天 呼天叱咤
 金光召雷 妄想行持
 真念降魔 心妄鬼欺
 祖炁陽精 弁真陰陽
 南昌非心 普度有法
 取炁不同 不識元神

印須心印 靈光一点
 先天字号 妄想陰陽
 腎中一点 心下元神
 胆非雷府 誤指雷霆
 七事純陰 不弁真陽

ここに見える説は『明真破妄章頌』¹¹⁾ とほぼ同じものであり、また『三十代天師張虚靖真君語録』¹²⁾ の卷一に収録される「心説」の論とよく似た面がある。これが張虚靖本人の言辞であるかどうかは簡単に判断できないが、かなりその思想を反映したものであると見なすことは可能だと思われる。

『道法会元』の中には、他にも張虚靖を祖師と位置づける法術が存在している。卷百九十五にある「混元一炁八卦洞神天医五雷大法」であり、そこでは紫微大帝・妙道自然上帝・玄天上帝とともに、張虚靖の名が挙げられている。

主法宗派（略）

祖師三十代天師元通弘悟真君張繼先（略）

将班

上清八卦洞神主法大元帥龐靈（略）

上清八卦洞神掌法副元帥劉通（略）

これはすなわち、神霄派の八卦洞神系の法術に属するものである。この法は青城山の張元真が中心になって伝えたもので、龐・劉・陶天君などの元帥を重視する。この卷百九十六に収録する「洞神後序」には、張虚靖の署名があるが、これは些か疑わしく、虚靖の言ではないと思われる。そこではこの法術に見られる二元帥と八将を、陰陽と八卦に結びつけているようだが、かなり浅薄な解釈である。

張虚靖をより法術の中心に据えるのは、やはり地祇・酆都系の法術においてである。まず『道法会元』卷二百五十五の「地祇温元帥大法」では、その

主法と主帥を次のように記す。

主法

祖師三十代天師虚靖張真人 諱繼先

主帥

玉皇殿甫左亢金律令翊靈昭武顯德上将温元帥 諱瓊字子玉

さらに、この後に「虚靖天師訣」が続く。

東嶽幽陰出地祇 箇中玄妙少人知（略）

有符勘合令相随 若然遇得明師旨

召生童一霎時 天上三十六 地下三十六

若要温帥靈折破黄婆星

むろん、これも張虚靖の言であるとは考えにくい。この法術の中では、東嶽大帝と温元帥の関係、それから張虚靖の祖師としての地位が強調される。上奏文の中で温元帥を招請する時は東嶽・天蓬元帥と張虚靖の三者の名が書される。

祖師三十代天師虚靖宏悟真君張

祖師東嶽泰山天齊仁聖帝

祖師天蓬玉真寿元真君蒼天上帝

卷二百五十七「東平張元帥秘法」においては、何故か張虚靖は主法とは位置づけられてない。しかし卷二百五十八「東平張元帥專司考召法」では、虚靖を主法とする。

主法

祖師虚靖元通弘悟真君張繼先

将班

主将通天斬邪大将東平忠靖威烈元帥張巡（略）

副将溟泠五道將軍許遠（略）

聽令郎君小亭侯張応（略）

統兵先鋒大将雷万春（略）

助法顯靈大将南霽雲（略）

止哭大将張遼（略）

飛符捷疾功曹張果（略）

随司十太保

温玉 李文真 鉄勝 劉仲 楊文貴 康応 張蘊 岳昊 孟雲 韋彦卿

このうち、張巡・許遠・雷万春・南霽雲は、いずれも『新唐書』の忠義伝中に伝が収録され、安史の乱の中で忠義のために戦った人物として知られる。東嶽大帝の部下として知られる十太保の神もここに名を連ねる。温玉とされるのは温元帥のことであろう。三国の武人張遼もここに加わるが、やはり忠義の将として知られている。

『道法会元』卷二百五十九「地祇馘魔関元帥秘法」では、主法を紫微大帝に据える法術がある一方で、「又一派」として幾つかの法術を加える。そこではやはり張虚靖が主法となっている。

主法

祖師三十代天師虚靖弘悟真君張 諱継先

将班

東嶽独体地祇義勇武安英済関元帥 諱羽

ここでは、明確に関元帥が東嶽の配下として位置づけられており、地祇法の神将ということになっている。これは先に見た「事実」の記載と密接な関連を持つ。恐らくはむしろ「事実」の記載を受けて作為されたものであろう。

ここでの関羽の号が「武安英済」であることも、やや疑問を感じさせるものである。「義勇武安王」の称号は、既に北宋徽宗の時にあるが、これに「英済」を加えるのは淳熙年間以降となるからである。

ただこの記載からは、少なくとも関羽はもともと東嶽の配下、すなわち冥界の将としての地位を早くから有していたと推察することができる。

卷二百六十「鄭都朗靈閼元帥秘法」でも、主法は張虚靖であり、また神将としては関羽が中心となっている。

主法

祖師三十代天師虚靖張真君

将班

主将鄭都朗靈馘魔大将閼元帥 諱羽

副将清源真君趙昊

飛天八将

韋錫 劉鋤 楊鑑 孟鐸 車鑄 夏鏹 劣鑑 桑銅

これも、恐らくは有名な解州の蛟退治での故事を踏まえたものであるとは考えられるが、幾つかの疑問点もある。例えば、二郎神の称号として有名な「清源真君」を有する趙昊という神将が存在していることである。一般に清源妙道真君として知られるのは趙昱である。或いは異伝承を伝えるものか。また鄭都八将が配下神として見られることも、重要であると考えられる。

この後に続く卷二百六十一の「鄭都車夏二帥秘法」、及び卷二百六十二「鄭都考召法」では、時に関羽の名が見えるものの、主要な神将とはなっていない。また張虚靖に関する記載もほとんど見えなくなる。それに代わって大きな役割を果たしているのが、韋・劉・楊・孟・車・夏・劣・桑の八将である。「鄭都車夏二帥秘法」はこのうちの車・夏の二元帥を中心にした法術である。

先に見た白玉蟾の言によれば、鄭都法では「ただ八将、三符、四呪の法があるだけであり、その他の法術は後から加えられたもの」であったとする。つまりこの言を信ずるならば、八将が中心となる法術の方が古いものであつ

たはずである。実際、「鄮都考召法」の方がより古い法術の体系を反映しているように思える。

ところで、卷二百六十四「北陰鄮都太玄制魔黒律収撰邪巫法」や卷二百六十七「泰玄鄮都黒律儀格」には、徐必大・盧埜・鄭知微などの名が見える。盧埜は劉玉の師で、また地祇法を伝えた人物でもある。このことから考えるに、鄮都法と地祇法は別々の法術であったとしても、共に盧埜・劉玉を経て伝わっていることが分かる。そして劉玉などの主張するところによれば、これらの法術は張虚靖から伝わったものであるとされる。

恐らく鄮都法は、白玉蟾が指摘したように、元来は八将を中心とする法術であった可能性が高い。「鄮都考召法」や「北陰鄮都太玄制魔黒律収撰邪巫法」などに見える傾向は、これに合致するものである。そして「鄮都朗靈関元帥秘法」では、関元帥と八将の結合が行われているが、むしろこの形式は新しいのではないか。すなわち、張虚靖を主法とし、関元帥を中心とする法術は、後から付け加えられたものではないか推察されるのである。

上に見たように、『道法会元』に収録される法術については、むろん単純に判断できるものではなく、幾つもの編纂過程を経てきているものと考えられる。ただそれにしても、新旧の層の相違は存在することが看取される。ここでは張虚靖と鄮都法・地祇法に関する記載について見たが、『道法会元』の中でも張虚靖を主法とし温元帥・張元帥・関元帥などが帥将となる法術は、やや成立が遅い可能性があることを指摘した。

注

- 1) 『道法会元』（『正統道蔵』正一部S.N.1220）、『法海遺珠』（『正統道蔵』太平部S.N.1166）
- 2) 陶弘景『洞玄靈宝真靈位業図』（『正統道蔵』洞真部S.N.167）
- 3) ここでは『絵図三教源流搜神大全（外二種）』（上海古籍出版社・1990年）収録のものを使用した。
- 4) これらの諸神の発展については、呂宗力・樂保群『中国民間諸神』（河北人民出版社・改訂版・2001年）を参照。

- 5) 前掲『中国民間諸神』477頁。
- 6) 陶弘景編『真誥』（『正統道藏』太玄部S.N.1016）
- 7) 横手裕「白玉蟾と南宋江南道教」（『東方学報』京都第68冊・1996年）123～172頁。
- 8) 『海瓊白真人語録』（『正統道藏』正一部S.N.1307）
- 9) これについては、李遠国『神霄雷法』（四川人民出版社・2003年）98～99頁を参照した。
- 10) 第八章「明代における天師張虚靖のイメージ」参照。
- 11) 『明真破妄章頌』（『正統道藏』洞神部讚頌類S.N.979）
- 12) 第四十二代天師張宇初編『三十代天師張虚靖真君語録』（『正統道藏』正一部S.N.1249）