

中国の洞窟観念と身体の問題—洞天思想をめぐって

土屋昌明（専修大学）

「洞天」とは何か—中国の洞窟観念

『太平広記』巻十四「嵩山叟」に次のような話がある。

①嵩山叟、晋時人也。世説云、嵩山北有大穴、莫測其深淺。百姓每歲遊觀其上。叟嘗誤墮穴中。同輩冀其儻不死、投食於穴。墮者得而食之、巡穴而行。十許日、忽曠然見明。有草屋一区、中有二仙对碁。局下有数杯白飲。墮者告以飢渴、碁者与之飲。飲畢、氣力十倍。

晋の時に嵩山叟[すうざんそう]とよばれる人がいた。「世説」に次のような話がある。嵩山の北に大きな穴があり、その深さはどれくらいかわからない。人々は毎年、そこに見物に来訪し、お祭りしていた。嵩山叟は誤って穴の中に落ちてしまった。友人たちは彼が穴の中で死んでいないことを願って、穴に食べ物を投げてやった。彼はこれを食べて生きながらえ、地上に上がれないため穴にそって奥へ進んだ。十日ほど進むと、忽然として視界が広がって明るくなった。そこには茅葺きの家が一つあり、中では二人の仙人が碁を打っていた。碁盤のわきに何杯か白い飲み物があった。彼は二人に「すみません、腹が減ってのどがかわいているんです」と言うと、碁を打っていた二人は彼にその白い飲み物をくれた。飲み終わると、氣力が十倍も充実するのを感じた。

明るくなったということは、そこは暗い洞窟とは別の空間なのである。仙人がいるのは、そこが神仙世界であることを示している。ここまで、嵩山叟はたまたま神仙世界に入り込んでしまったが、そこが神仙世界だとは認識しなかったことを説いている。

②碁者曰、汝欲留此否。答不願停。碁者教云、從此西行数十歩、有大井。井中多怪異、慎勿畏之、必投身井中。自当得出。若飢、可取井中物食之。如其言入井。中多蛟龍、然見叟輒避其路。於是隨井而行。井中物如青泥而香美、食之了不飢。半年許、乃出蜀青城山。因得歸洛下。

碁を打つ人は彼に聞いた。「おまえはここにいたいか」。「いたくありません」。「ならば、ここから西に数十歩行くと、大きな井戸がある。井戸の中には奇妙なものが多くいるが、冷静に恐れず、必ず井戸の中に身を投じなさい。おのずと脱出することができるはずだ。もし腹が減ったら、井戸の中のもの食べるがよい」。

そこで彼は、言われた通り井戸に入った。中には蛇の類がたくさんいたが、彼を見ると

すぐに道をあけた。かくして、井戸の穴にそって進んだ。井戸の中のものはいくらかの青い泥のようだが味がよく、これを食べるとまったく腹が減らない。半年ばかりすると、四川の青城山に出た。このため、洛陽に帰ることができた。

穴の内部にもう一つ穴があり、それは別の通路となっていて、はるか彼方に通じている。そして内部には、食べると腹が減らなくなるような、仙人の食糧がある。

③問張華、華曰、此仙館丈夫。所飲者玉漿、所食者龍穴石髓。子其得仙者乎。遂尋洞却往、不知所之。

のちに彼は、この経験について博学者の張華に質問した。張華が言うには、「碁を打っていた者は、神仙の宮館の門番だ。飲んでいたのは玉のエキス、食べたのは龍穴の石の髓だ。あなたは仙人になれたはずだよ」。この話を聞いた彼は洞窟に戻っていき、行方知れずになつた。

張華（二三二～三〇〇）は西晋の人で、『博物志』の著がある。それにかこつけて、この話の謎解きをする役割として登場する。張華の話聞いた嵩山叟は、自分が迂闊にも仙人になるチャンスを逃したことに気がつき、洞窟に戻っていったが、仙人になれたかどうかはわからない。以下は、この話とは別のコメント。

④玄中記云、蜀郡青城山有洞穴、分為三道、西北通崑崙。茅君伝云、青城是第五洞九仙宝室之天、周回二千里、十洞天之一也、入山十里得至焉。出神仙拾遺。

『玄中記』によれば、蜀郡の青城山に洞窟があり、中は分れて三つの道となり、西北は崑崙山に通じているという。『茅君伝』によれば、青城は第五洞、九仙宝室の天とよばれ、その広さは二千里、十洞天の一つであり、山に入って十里でそこに至ることができるという。『神仙拾遺』に出る。

この話は、唐末の道士の杜光庭（八五〇～九三三）の『神仙拾遺』（『神仙伝拾遺』）が出典とされている。冒頭に「世説」とあるが、劉義慶（四〇三～四四四）『世説新語』の体例と合わないので、同じ著者の『幽明録』の逸文だと思われる。『玄中記』と『茅君伝』の文は、杜光庭が編集した時に付加したものと思われる。

青城山は、四川省都江堰市[とこうえんし]にある山地で、天師道発祥の地の一つ。天師道（五斗米道）の創始者の張道陵（張陵、張天師）は晩年、青城山に入って百二十三歳で昇天したとされる。山中、最も有名な常道観[じょうどうかん]に天師洞という洞窟がある。河南の嵩山から四川の青城山まで、地図上で千キロ以上離れており、実際に地下の道が存在するわけではない。

杜光庭は『玄中記』および『茅君伝』を引用し、この話は洞天での実体験を述べている

と前提している。その上で青城山の洞窟は第五洞天であり、複数の名山に通じていることを説明している。『玄中記』は、晋の郭璞[かくはく]（二七六～三二四）の作とされ、超常的な話を集めた本。『茅君伝』は、江蘇の南京にある句曲山[こうきょくざん]（茅山）に棲む茅君という神の伝記である。両者とも、書物は無くなって佚文しか残っていない。

したがって、右の伝説は唐末までには洞天の話と認識されていたことがわかる。その洞天の特徴の要点は、

要点1 名山の洞窟内部は神仙が住む別世界になっており、天地があつて明るく、宮殿や建物があり、現実世界と違わない。そこには仙人がいる。

要点2 洞窟内部には神仙が食べる特殊な食糧があり、それを授かると仙人になれる。

要点3 洞窟内部の通路は、他の名山の洞窟に通じている。

要点4 こうした洞天は全国に散在し、ベストテンを「十洞天」という。

洞窟の内部と性質

第一に、嵩山叟は嵩山の穴に墜落し、地上に上がれなくなった。しかもこの穴は、上から見ると嵩山叟の姿が見えないし、声も聞こえないほど深い。だから友人たちは、彼が死んでないことを期待して、食糧を投げ込んだ。

この話の背景には、穴が祭祀の対象であり、穴の中に神が棲んでいる、という信仰があったように思われる。原文で「百姓毎歳遊觀其上」とあるが、「百姓」（一般の人々）が穴の上に集うのはなぜか？ おそらく、毎年決まった時期に、例えば九月九日の節句で「登高」した時に、山中にある穴にお参りし、供物を供えた風習が背景にあったのではないか。

洞窟に供える古い例は他にもある。晋代の伝説を集めた干宝（?～三三六）の『搜神記』によると、益州には黄石公の霊を祀った洞窟があった¹。

益州之西、雲南之東、有神祠。尅山石爲室、下有人奉祠之。自稱黃公、因言此神、張良所受黃石公之靈也。清淨不烹殺、諸祈禱者、持一百錢、一雙筆、一丸墨、石室中前請乞。先聞石室中有聲、須臾、問來人何欲。既言、便具語吉凶、不見其形。至今如此。

益州の西、雲南の東に神祠がある。山石を開鑿して石室を作り、その下でお祭りをした。「黄公」と自称しており、そのためこの神は、張良が教えを受けた黄石公の霊だと言われている。清浄で動物を殺して犠牲とすることはせず、祈禱する者たちは、一百錢と筆一本と墨一つを持って、石室の中に入っていってお願いをする。するとまず石室の奥から声が聞こえ、しばらくすると、来意を聞かれる。それを述べると、吉凶を詳しく語ってくれるが、その姿は見えない。今に至るもこのように続いている。

筆と墨は、張良に一篇の書を授けた黄石公らしいアイテムである。『史記』の張良と黄石

¹ 『太平広記』巻二九四

公の物語は有名で、もともと黄石公は石の神だったから、それが洞窟と結びついて崇敬の対象になっていたと考えられる。

またこの祠は、動物を殺して犠牲にしないことが特筆されている。これは五斗米道（天師道）の特徴でもある。当時の民間の祠などでは、酒や肉が備えられていたが、天師道では当初から酒や肉を供えることに反対していたのである²。

天師道の伝説によれば、張良は張道陵の先祖とされていた³。その張良の先生である黄石公への祭祀が天師道と結びついて、ここで祭祀が続けられていたのである。ここから類推するに、嵩山翁の例は、民間で信仰されていた洞窟を洞天思想によって再解釈したものとみてよいと思う。

第二に、嵩山叟は、深い穴に墜落したのに死ななかった。それは、この洞窟の入口が井戸のように直下ではなく、下に向かう斜面だったことを意味する。鍾乳洞は一般に、水流によって洞穴が作られるので、横穴になることが多いが、天上が崩落して、外部に穴が通じると、そこは急傾斜だったり、直下に広がったりする場合がある。私の経験では、終南山の西楼観台の穴は直下であった。嵩山の南にある禹洞は、足下を滑らせたなら、奥の暗闇まで転げ落ちていくほどの急傾斜だった。こうした特徴は、人が入ることを拒んでいる。逆に言えば、嵩山叟の場合は**偶然性**が強調されている。

第三に、嵩山叟は穴の奥へと進んだ。彼はタイムツを持っていないから、暗闇を手探りで進んだはずだ。これは奥が横穴だったことを意味する。彼が進む先は暗闇である。暗闇は死と結びついている。その暗闇を手探りで進むのは、死の世界を歩むことである。だからこれは、宗教的なイニシエーションとなりうる。

暗闇の先には明るい世界がある。そこは、永遠の生の世界である。このような洞窟のイメージに、「死と再生」（ミルチャ・エリアーデ）、「洞窟は大地の子宮であり地下の墓である」（エーリッヒ・ノイマン）といった説明をあてはめることも可能であろう。確かに、石の穴である洞窟は「陰」であり女性性を帯びている。

ただし、洞窟や大地の女性性を洞天の構造と比較すると、相違する特徴も目立つ。アメリカの中国文学者ジン・ワンは次のようにいう⁴。

中国とオーストラリアの例に見られる石の洞窟と宗教との関連は、そのような象徴形式が、石器時代に炉端でもあり聖域でもあった洞窟というさらに古い原型から展開したことを示しているようである。しかし指摘しておかなければならないのは、中国の人々が西洋の人々と同じくイニシエーションや宗教活動の舞台として石窟に魅了されたとはいっても、洞窟のイメージにつきものの子宮のシンボリズムへの西洋の強い愛着に、中国は到底及ばないということである。……これら（中国の女媧・西王母・観音など地母神の神的な力を

² 『三天内解経』、『道蔵』所収

³ 『二十四治図』、『雲笈七籤』所収

⁴ 『石の物語』三二二頁、廣瀬玲子訳、法政大学出版局、二〇一四年。

持つ存在)の母なる形象はそれぞれが自律的に力を振るうようであって、グレート・マザーの一の団として概念化されることはきわめて稀である。

案ずるに洞天は、洞窟が持つ原型より、同時代の人間世界がモデルになっている側面が重要ではなかろうか。

嵩山叟が会った仙人は、囲碁を打っていた。囲碁は白と黒の石を並べ、白は「陽」、黒は「陰」という二種類の「気」の動向を示している。このことを後漢の班固(三二～九二)は「奕旨」という文で碁の名人にこう語らせている⁵。

⑤碁局が必ず方正なのは、地の規則をかたどっている。碁盤の線が必ず直角に交差しているのは、宇宙の法則性の表れである。碁石に白と黒があるのは、陰陽の区別である。その碁石が碁局に並ぶのは、天文に倣っている。

つまり囲碁は宇宙のシンボルである。それを仙人が打っているのは、あたかも宇宙の気の動向を彼らが観察しているかのようだ。しかし、彼らは仙人といっても「神仙の宮館の門番」にすぎない。要は、門番が暇つぶしに囲碁をやっていただけのことだ。これは、人間世界にありがちなことで、それを仙人もやっているのが面白い。そんな下っ端の仙人がくれた飲み物でも、嵩山叟の飢えは癒え、気力十倍となった。まして神仙の宮館に住む、偉い仙人から薬を授かったら、不老不死は間違いない。そのような類推を導く設定なのである。その背後には、仙人にも上下関係があり、それによって構成される仙人の官僚的構造が予想できる。これは、原始の洞窟が持つ神話的原型によっているのではなく、人間世界の官僚制度に由来する。つまり洞天は、城壁で囲まれた、官僚たちの棲息する宮殿のメタファーなのである。

洞天では、時間と空間は一般庶民のそれとは全く異なる。空間はどこまでも続き、時間は経つのを忘れる。嵩山叟の話には見えないが、洞窟の内部が、日常的な時間と空間を超越する性質を持つことに関して、梁の任昉[じんぼう]が伝える話⁶。

⑥信安郡の石室山のこと。晋の時代に王質がたきぎをとりに山中に入ったところ、石室で童子が数人、碁を打ちながら歌を歌っていた。王質がこれを見物していると、童子はある物を彼にくれた。棗の実のようであった。これを食べると腹が減ったのを感じなくなった。しばらくして、童子が彼に言った、「どうしていつまでもいるのか」。そこで王質は立ち上がり、たきぎを切るつもりで持ってきた斧を見ると、木の柄が朽ちていた。村に帰りつい

⁵ 『古文苑』卷十七、四部叢刊「局必方正、象地則也。道必正直、神明徳也。棋有白黒、陰陽分也。駢羅列布、效天文也。」

⁶ 『述異記』卷上、四庫全書「信安郡石室山、晋時王質伐木、至、見童子数人、棋而歌。質因聴之、童子以一物与質、如棗核。質含之、不覚飢。俄頃、童子謂曰、何不去。質起、視斧柯爛尽。既帰、無復時人。」

たが、自分の顔見知り誰もいなくなっていた。

童子は仙人であり、彼らは年を経て若返ったのだと思われる。そんな異空間が日常のすぐ隣に存在している。

茅山の道教による洞天の構想

洞天の内部について、より具体的に述べているのは『真誥』[しんこう]稽神枢[けいしんすう]である。『真誥』は、梁の陶弘景[とうこうけい]（四五六～五三六）の編になるが、実質的には神降ろしの記録である。この神降ろしは、いまの江蘇省南京近くの句曲山（茅山）の麓で五世紀半ばにおこなわれた⁷。『真誥』稽神枢は、「嵩山叟」で杜光庭が引用していた『茅君伝』（『茅君内伝』）に基づいている。

⑦大宇宙の中に地中の洞天三十六箇所がある。その第八番目が句曲山〔茅山〕の洞天であって、周囲は百五十里、金壇華陽の天と呼ばれる。洞天内の空間は四壁上下すべて石である。上方の平らな部分は地下にあり、たったの十三、四里で上方の土地に出る。東西は四十五里、南北は三十五里、きっちりと四角で平らである。その内部の虚空の部分は（高いところは）百七十丈の高さ、低いところは百丈の高さ。基底部にはやはり原野や丘陵、塚や堰があるが、上部の蓋の部分は真っ平らである。その内部には陰暉夜光と日精の根とがあってこの空間内部を照らし、その明るさは日月に匹敵する。⁸

『芸文類聚』巻七に『茅君内伝』を引いて「大天之内有地中之洞天三十六所、羅浮山之洞、周回五百里、名曰朱明曜真之天」とあることから、『真誥』のこの文は『茅君内伝』に由来し、『茅君内伝』には洞天のことがより詳しく出ていたことが想定される。

⑧洞天の内部空間には、いずれも石段があり、くねくねと曲がって門口へと続いており、往来し上下できるようになっている。忽卒に出入りする者はここが洞天の中だとはまったく気がつかないで、あい変わらず自分では外界の道路だと思っている。⁹

⁷ 「嵩山叟」が劉義慶（四〇三～四四四）の作だとすると、ほぼ同時代ということになる。

⁸ 『真誥』巻十一、頁一九五「大天之内有地中之洞天三十六所、其第八是句曲山之洞、週廻一百五十里、名曰金壇華陽之天。洞墟四郭、上下皆石也。上平處、在土下正當十三四里而出上地耳。東西四十五里、南北三十五里、正方平。其内虚空之處一百七十丈、下處一百丈、下墟猶有原阜壟偃、上蓋正平也。其内有陰暉夜光、日精之根、照此空内、明竝日月矣。」趙益点校本、中華書局、二〇一一年（以下、原文と句読点はこれによる）。訳文は『『真誥』訳注稿（三）』『東方学報』第七〇冊、一九九八年三月。

⁹ 『真誥』巻十一、頁一九六「虚空之内皆有石階、曲出以承門口、令得往来上下也。人卒行出入者、都不覺是洞天之中、故自謂是外之道路也。」

下線部は、洞天に入り込む**偶然性**を強調している。『茅君内伝』によれば、洞天内部には、太陽と月の光はもちろん、草木や川の流れ、空を飛ぶ鳥や雲や風など、自然の景観も外と同じである。そして句曲洞天は、東は林屋山洞天（蘇州）、北は泰山洞天（山東）、西は峨嵋山[がびざん]洞天（四川）、南は羅浮山[らふざん]洞天（広東）に地下の大道でつながっている。そればかりか、その途中、枝分かれした小道から他の洞天へも通行できる。華陽洞天には、茅君の三兄弟が居住する宮殿がある。ここは、天下の十洞天の第八洞天に列せられている。

以上のように、「嵩山叟」の話と『茅君内伝』の洞天説とは共通性がみてとれる。ここから、「嵩山叟」の話は、当時の道教でおこなわれていた洞天説にもとづいているとみてよい。

また、「嵩山叟」の話については、洞天説にもとづく以前に何らかの洞窟に対する民間信仰がベースにあったことを想定してみた。茅山の洞天説についても同様な情況がみてとれる。

『真誥』巻 13 によれば、許家は小茅峰の北の雷平山の西南に住んでいた。また『真誥』巻 11 のつぎの記述によれば¹⁰、その許家の所在地は良常山の西南にあたる。

良常山の西南垂に住むのによい場所があり、司命君の往時の別宅があった場所である。ここも丹薬を調合するのによい。

これに対する陶弘景のコメントにこうある¹¹。

司命君は初めて長江を渡った時、ここに宅舎を立てて、親しく身を清めて神鬼と応答した。今按ずるに、「垂」という言葉の意味は、このような辺際ということだ。ここはきっと許長史の宅舎の後ろ、大横山の西に位置するのであろう。

良常山には華陽洞天の北口があった。『真誥』はつぎのようにいう¹²。

茅山の北側の洞窟の入口のある一山を良常山という。もともとやはり句曲山と連なっていて、同一の呼び名であった。

つまり、この良常山は小茅峰に続いた山であり、そこには茅山の洞天の北口たる洞口があり、その西に許家は住んで降霊をおこなったのである。良常山は、茅司命君が「親しく身を清めて神鬼と応答した」場所であった。つまり、外地から来た茅君が在地の「神鬼」

¹⁰ 「良常山西南垂有可住處、是司命往時別宅處也。亦可合丹。」『東方学報』第 70 冊、『真誥』訳注稿」596 頁（京都大学人文科学研究所、1998 年 3 月）。

¹¹ 『真誥』巻 11 「司命初過江、立宅於此、以自蕩滌質對神鬼。今按、垂之爲言、如是邊際。此正應在長史宅後大横之西。」

¹² 同前「茅山北垂洞口一山、名良常山。本亦句曲相連、都一名耳。」「訳注」590 頁。

と接触した場所であった。その在地の「神鬼」は、死者が山の神になったものと思われる。陶弘景は『真誥』巻11で「北良常洞は北側の大きな通用門である……北面の大洞窟は今もなお鬼神が通行しているが、真人や仙人はまったくこの五門からは出入りせず、あつという間に隙間のない所を通り抜ける」とコメントしている¹³。ここでいう「鬼神」は、茅君が応接した「神鬼」と同一であろう。陶弘景は、洞天の入口を探索した際、大茅山の近くの東や西などの洞口は発見していない¹⁴、そこを「鬼神」が通行しているということもいわない。ところが陶弘景は、北の洞口の場所を認識しており、茅君がやってきたころと同様に「鬼神」が通行しているという。つまり、良常山には在来の山の神が住み、その通行口が良常洞だと信じられていたのである。そこへ茅君信仰が入り込み、在来の洞窟信仰と習合した。その時に構想されたのが茅山の洞天思想だったのである。

洞天の地下ネットワークの由来

四世紀中頃の『茅君内伝』の洞天説では、すでに地中の洞天三十六箇所があり、その第八番目が句曲山〔茅山〕の洞天であると言っていた。つまり、すでに中国の各地に存在する洞窟信仰を統合した構想になっていることがみてとれる。したがって、中国各地の洞窟信仰との関わりを解きほぐしていくことが必要だが、これはかなり困難な作業であることが予想される。本稿ではさしあたり、『真誥』でしばしば言及される江蘇・蘇州の林屋洞と河南・済源の王屋洞についてみておこう。

林屋洞は蘇州の太湖の中程に浮かぶ島に存在する。この島には包山とよばれた丘陵があり、その地下に巨大な洞窟がある。この洞窟は地下のホール状で、床部分が水流によって削られて、結果として石が林立する形状になっている場所がひろがっている。おそらくそれが林屋洞という名称と関連している。

この洞窟は、道教で靈宝経とされる経典が出現したとされている。靈宝経を崇敬するグループは道教史で「靈宝派」と称される。葛洪（283～343）の『抱朴子』内篇・弃問篇によると、靈宝経には「正機」「平衡」「飛龜授祿」という三篇があり、呉王が石を伐って宮室を作ろうとしたとき、石の間から、紫色の文字の金簡をみつけたのがそれだという。呉王は、これを読むことができず、使者を遣わして孔子に質問したところ、孔子は「これこそは靈宝の処方、長生の法術だ。禹王がこれを服用し、水の世界に隠居し長生を得て、天の紫庭に参列した。禹は、これを名山の石箱の中に封印した」と答えたという。

これと似た話が、緯書の『河図緯象』に見える。それによると、呉王闔閭は、龍威丈人に命じて太湖の包山の地下洞窟に入らせたところ、百七十四字の書物一卷を手に入れた。

¹³ 「北良常洞即是北大便門……北大洞猶有鬼神去來，而真仙人出入，都不由五門，皆歛爾無間」訳注 582 頁。

¹⁴ 現在立ち入り可能な華陽洞は、陶弘景のときはほとんど埋没しており、内部はごく小さな穴があるだけだったようである。陶弘景はそれを西門と比定していない。注2の拙稿を参照のこと。

呉王はそれを読めず、禹の時代のものだという。

この百七十四字は、字数からして論説などではなく、何かの秘訣であり、おそらく呪文のようなものと想像される。またそれは、読めなかったのだから、古文字で書かれていたのである。

これらと同様な話が、古い道教經典の『太上靈宝五符序』卷上に見える（要旨）¹⁵。

呉王は治世の十二年正月に、包山の隠居、号は「龍威丈人」を訪ねて、包山の洞窟探索を依頼した。龍威丈人はタイマツの火をたよりに、百七十四日かけて洞窟の奥を巡って帰還した。その報告によれば、洞窟の奥、七千里も行ったところに巨大なホールがあり、そこにはドアのように無数の穴が集まっていた。その穴の先には、さらに街道が続いている。そのホールは天上が見えないほど高く、太陽や月もある。そして宮殿楼閣が立っており、「天后の別宮」「太陰の堂」などと看板がかかっていた。彼はそこが神仙の館だとわかったので、三日齋戒してから中に立ち入った。部屋に入ると北側の机に、赤い字で書かれた一巻の書物が置いてあったが、彼にはその文字は読めなかった。彼はそれを手にとって持ち出した。すると部屋のドアが背後で自動的に閉まり、部屋の中から音楽が流れてきた。彼は恐ろしくなって、それ以上は先に進まず、その書を持って引き返し、洞窟から脱出した。

さて、龍威丈人はその書を呉王に献上したが、呉王はその書の文字が読めなかったため、使者を派遣して孔子に見せた。孔子は、みずから知っている童謡にもとづき、赤鳥から授かったという使者のウソを見抜きながらも、その書が禹から伝えられた『上天太上靈宝真經』であることを使者に教えてやった。使者は孔子の指摘に恐縮して、ウソをついたことを白状した。孔子の傍らにいた弟子の子路が、こやつは呉王の命令をうらぎる奸臣だから、手打ちにすべきだ、と孔子に進言した。孔子はそれを制止しつつ、こう言った。「この書物は天官の靈妙なる蘊蓄であり、大聖が著したものです。上にあつては太和と陰陽の気について、下にあつては道の教えと養生の要領を説いています。仙人でなければこの文字を使うことはできず、君王の身ではその法術を習得できません。呉王が世間から離れて自然の運行に身を任せ、深い山中に隠棲して煩いから自由になることができた時に、私は、道の奥深い言葉であるこの靈妙なる文字の極意を、王にお伝えしましょう」。呉王は孔子の話聞いて、自分には無理だと絶望し、それからはこの文字を解釈しようとしなくなった。そしてこの書物は、箱にしまつてあつたのに行方知れずになってしまった。その後、呉王の国は越王勾踐によって併呑された。

『河図緯象』で百七十四字とあつたのが、『太上靈宝五符序』では洞窟探検の日数になっている。つまり、洞窟を探索する一日が、一文字を解読することのアナロジーなのだ。それは、その文字が簡単には解読できないからである。ここには、文字と洞窟の中国的な関係が予想されるが、この問題は本稿では省略したい。

¹⁵ 『太上靈宝五符序』卷上、『道蔵』所収。

さて、以上の三つの資料（『抱朴子』『河図緯象』『太上靈宝五符序』）が同じソースにもとづくのは見やすい。また、『太上靈宝五符序』の話が最も後出だと考えてよかろう。『抱朴子』は四世紀中頃までのもので、『河図緯象』は緯書だから後漢から三国時代、つまり三世紀の伝承だと思われる。そうすると、『抱朴子』のあとのようだが、記述の内容には林屋洞窟のことが語られておらず、『河図緯象』の方が後出のように思われる。葛洪が手元に持っていた文献は、師承からの伝来であり、後漢のものも含まれていると考えてよいだろう。

いずれにせよ、『太上靈宝五符序』の話が『抱朴子』より後出だと考えられ、『抱朴子』は『茅君内伝』とほぼ同時期なので、『太上靈宝五符序』は『茅君内伝』の洞天説を導入して、それを禹王の伝説と習合させ、靈宝経の出現という、彼らの道教（靈宝派）にとって最重要の神話を創造したのだと思われる。江蘇には、古くから禹王の墓とされる洞窟があり、司馬遷も『史記』の太史公自序で、若いときの大旅行で「禹穴」を探索したことに言及している。このような禹王の神話と洞天説を結びつけることで、靈宝経の権威化をはかったのであろう。

その林屋洞と茅山が地下でつながっているという茅山の洞天説は、靈宝経と茅山の道教（上清経を主とする）の何らかの現実を反映していると想定される。茅山と包山には共通する神話が多く、「茅」と「包」は発音が似ている。本発表では詳論できないが、もしかしたら何らかの混同が歴史的に生じた可能性もあり、解明はまだ進んでいない。

王屋山は、『真誥』でしばしば降臨する魏華存という女神と関連している。魏華存は、王褒という神仙から上清經典を伝授された¹⁶。永嘉の乱で西晋が混乱し、華北にいた貴族たちが江蘇に移住したのにもない、魏華存のもとにあった上清經典が江蘇に伝わった。『真誥』で神降ろしを担当した楊羲は、魏華存の家に伝わった上清經典を知悉していた。それゆえ、『真誥』の神降ろしには王屋山のことが言及されている。

こうした事情をリアリティをもって理解するために、私は王屋山現地の調査を三回おこなった。

王屋山の洞天としての核心地域は、天壇山と王母洞にあると思われる。天壇山の山頂付近は、数十メートルの断崖絶壁となり、南・東・北側が開けて四角い壇状にそそりたっている。天壇山頂上から北を眺めると、数キロの彼方に、やはり断崖絶壁のそそりたつ峰がある。その断崖は横方向に岩石の層が複数走っており、「王」の字に見える。その下段と中段と頂上近くに、複数の洞窟が眺められる。この峰は、さらに北にある五斗峰（海拔 1772メートル）に続いている。

天壇山から北の峰までは、ぽっかりと谷間の空間があいている。谷間の西側はなだかな丘陵が続き、天壇山の峰を降りて、その丘陵沿いに洞窟まで歩いて6時間とのことである。谷間の東側は低くなって川（大店河）が流れており、下流に司馬承禎の住持した清虚観があり、その付近を通過して済源市内にある済瀆廟へと続く（現在ではダムによる人工湖

¹⁶ 杜光庭「天壇王屋山聖跡叙」、『道蔵』所収。

がある)。その東側には峻立する崖が北の峰から続いており、その空間を囲っている。天壇山上からは、はるか彼方の北の峰の中段の洞窟（王母洞）が望まれ、現地の話では、湧水も眺められるよしである。この谷間を挟んで、南の天壇山と北の洞窟は対照関係にあるように見える。

北の峰の中段にある大きな凹み付近には、複数の廟が存在する。大きく凹んだ奥に洞窟の入口があり、それが王母洞である。この洞窟付近からわき出る水は大店河に注ぎ込む。

王母洞の入口は、一人が立ち入れるほどの狭さで、内部は鍾乳洞である。10メートルばかりで洞窟が狭まっているが、体が小さい者なら、這いずりながらさらに内部に入り込める。奥は立って歩ける高さになり、左方向に進む。さらに3メートルばかりで突き当たり、そこから右方向に洞窟は続く。しかし、突き当たりの前あたりから先は水没しているために進めない。廟の管理人の話では、水没している地点は潜水する必要があるが、春には水がひいて、歩いて入ることができるとのこと。水没地点の先は80～100メートル続き、奥は部屋のように広がって、集会ができるほどの空間があるとのことである。

また、この王母洞の入口の下の崖にも深い洞窟があったが、入った者が帰らないという事故があり、現在はコンクリートで封鎖されている。

王母洞がある峰の上に靈山洞という洞窟がある。王母洞から東に崖沿いを迂回し、東側の尾根に至ったら尾根沿いに山上へ1時間ほど登る。きりたった崖につくので、崖の上まで岩場を登攀する。崖の上部につくと、洞窟の入口がいくつか並んでいる。洞口は五つあり、「洞天門」などと彫られた明代の石刻が残存している。どこから入っても中はつながっており、いくつかの洞窟が入り組んでいる。内部には無生老母を祀った人工的な石室があるほか、直下に続く洞窟があり、その崖の中段にある王母洞に続くと現地ではいわれている。内部を20メートルばかり進むと、出口が二つあり、どちらもその崖の反対側に出る。左側の出口に進むと、崖の反対側にぽっかりあいている穴から上半身を出す格好になる。身をおせば一人が立つことのできる余地はあるが、下は30メートルはあろうという断崖である。南西の彼方に天壇山が眺められる。もう一つの出口からは崖の上にあがることができ、頂上には五祖廟がある。この靈山洞からは王屋山の全景が眺められる。山が馬蹄形に囲んでいる空間に突き出る格好で靈山洞の峰が位置している。

文献にみえる王屋山は、そこで採れる長生の薬草で修行する場所であった。『真誥』巻5につぎのようにある。

君曰はく、昔し毛伯道・劉道恭・謝稚堅・張兆期らは、皆な後漢の時の人なり。道を学んで王屋山中に在りて、四十餘年を積ひましくし、共に神丹を合す。毛伯道は先に之を服して死し、道恭も之を服して又た死せり。謝稚堅・張兆期は之を見て、此くの如くんば敢て之を服せず。並びに山を捐てて歸去せり。後に伯道・道恭の山上に在るに見へ、二人とも悲憫し、遂に就きて道を請ふに、之に茯苓持行方を与へ、之を服して皆な数百歳たり。今猶ほ

山中に在り¹⁷。

現在でも多くの薬草が採集される¹⁸。こうした薬草と、王褒から『上清経』を伝授されたという魏華存とは関連が深い。『魏夫人内伝』につきのようにある。

魏夫人なる者は、任城の人なり。晋の司徒劇陽文康公舒の女、名は華存、字は賢安。幼にして道を好み、静黙恭謹なり。莊老と三伝五経百氏を読んで、該覽せざるは無し。神仙を志慕して、真を味はひ玄に耽り、冲拳せんことを欲求す。常に胡麻散・茯苓丸を服し、気液を納れ、攝生すること夷静たり。親戚往来すとも、一たびも関見する無く、常に間処に別居せんことを欲むるも、父母は許さず。年二十四にして、強られて太保掾南陽劉文、字は幼彦に適ぐ。二子を生む。長は璞と曰ひ、次は瑕と曰ふ。幼彦は後に修武令と為る。夫人は心に幽霊なるを期し、精誠なること彌いよ篤し¹⁹。

彼女が服していた「胡麻散と茯苓丸」のうち、「茯苓丸」は上掲の『真誥』にみえ、王屋山で採れるものとされていた。彼女の結婚前の居宅は任城、結婚後の居宅は修武と考えられるが、これらは王屋山からそれほど遠くない。魏華存が薬草を服していた伝承は、王屋山の薬草が実際に流通していたことを背景としていると考えることができる。

孫思邈『孫真人備急千金要方』巻 6 に、魏夫人の薬方を引用して「河内太守魏夫人」という。「河内太守」とは、魏華存の夫が修武令だったことを踏まえていると思われる。つまり、魏華存による薬方が初唐まで伝えられていたことがわかる。

初唐の垂拱 4 年（688）の「大唐懷州河内県木澗魏夫人祠碑銘」によれば、河内県の木澗には、初唐に魏夫人祠が存在した。しかもその碑に「建立の始め、年代は詳らかにする莫し」とあり、早い時期に魏夫人祠が存在したようである²⁰。

17 『真誥』「君曰、昔毛伯道・劉道恭・謝稚堅・張兆期、皆後漢時人也。學道在王屋山中、積四十餘年、共合神丹。毛伯道先服之而死、道恭服之又死、謝稚堅・張兆期見之、如此不敢服之。並捐山而歸去。後見伯道・道恭在山上、二人悲愕、遂就請道、與之茯苓持行方、服之皆數百歲。今猶在山中。」

18 済源市地方史志辦公室『王屋山志』中州古籍出版社、1996年。現地には薬草の博物館もある。王屋山と薬草の関係は、その後、孫思邈と関連づけられて現在に至っている。孫思邈と王屋山をめぐる伝説については、山下一夫「王屋山の伏虎説話——孫思邈伝説の成立をめぐる」『洞天福地研究』第 5 号、2014 年 3 月、37～50 頁を参照。

19 『魏夫人伝』「魏夫人者、任城人也。晋司徒劇陽文康公舒之女、名華存、字賢安。幼而好道、静黙恭謹。讀庄老、三傳五経百氏、無不該覽。志慕神仙、味真耽玄。欲求冲舉。常服胡麻散・茯苓丸、吐納気液、攝生夷静。親戚往来、一無關見、常欲別居間處、父母不許。年二十四、強適太保掾南陽劉文、字幼彦。生二子、長曰璞、次曰瑕。幼彦後為修武令。夫人心期幽霊、精誠彌篤。」

20 愛宕元「南嶽魏夫人信仰の変遷」吉川忠夫篇『六朝道教の研究』所収。吉川忠夫「南真昇仙—魏夫人仙壇銘」『書と道教の周辺』。小南一郎「漢武帝内傳の成立」『中国の神話と物語り』。

現地調査によると²¹、この碑は現在の河南省沁陽市の北、太行山脈の山麓にある木澗寺という寺院の門前に立っていたとされている。このことから、現在、木澗寺とされている地点が、初唐以前の早い時期には古い魏夫人祠の跡地だとされていたことがわかる。この地に古くから魏華存を祀る廟が存在したのは、『魏夫人内伝』の伝説に基づくと思われる。

『真誥』巻5に載る裴君の誥で王屋山に言及し、その陶弘景のコメントに「此の山〔王屋山〕は河内泌（沁）水県に在り、即ち濟水の出づる所の源なり」という²²。このコメントでは、王屋山は河内にあるとあっており、魏夫人祠と王屋山は同じく河内だと考えられていたことがわかる。

魏夫人の薬方は王屋山の神である王褒と関連させられている。『魏夫人内伝』の末尾に、つぎのようにある。

初め、王君（王褒）は夫人に告げて曰はく、学者は当に疾を去り病を除くべし、と。因りて甘草穀仙方を授け、夫人は之を服す。夫人は隸（書）を能くし、小有王君并（内）伝を書き、事甚はだ詳悉なり²³。

これによれば、王褒は魏夫人に「甘草穀仙方」を授けた。王褒には他にも薬方に関わる伝承がある。魏華存の薬方は、王屋山の薬草に由来したため、王屋山の神である王褒から伝授されたという伝説となったのではなかろうか。「王褒伝」は魏華存撰とされており、王褒の薬方はおそらく魏華存が持っていた薬方の反映なのだと想像される。

以上、王屋山をめぐる地形と景観、およびそこで採れる薬草といった自然環境が、洞天としての必要条件を満たし、魏華存という宗教者と結びつき、それが上清経の伝承となって、茅山に至ったことを考察してみた。したがって、茅山と王屋山がともに洞天として地下でつながっているのは、こうした宗教上の実際関係を反映しているとみてよいと思う。

洞天と身心変容の実践

洞天の現場でいかなる修行がおこなわれ、それによるどのような身心変容が目標とされていたのか、以上の資料では言及するものが多くない。そこで視点を変えて、唐代に受け継がれた洞天思想から洞天の現場での宗教実践を探ってみたい。その宗教実践に言及して

²¹ 2011年8月と11月に現地調査をおこなった。鈴木健郎「平成23年度第2回洞天調査報告」『洞天福地研究』第3号、92～107頁、2012年3月。

²² 趙益校点『真誥』91頁。このコメントは、『太平御覧』巻663所引『名山記』に『王君内伝』としてみえる。「名山記曰：嶽洞方百里，在終南太一間，或名桂陽宮，多諸靈異。又曰：王屋山洞周廻萬里，名曰小有清虛天。按王君内傳云：在河内沁水縣界，濟水所出之源也。北有太行，東南有北邙嵩山。内洞天，曰：日月星辰，雲宮草木，萬類無異矣。宮闕相映金玉鏤飾者，地仙所處，即清虛王君所居也。」

²³ 「初，王君告夫人曰、學者當去疾除病。因授甘草穀仙方，夫人服之。夫人能隸書小有王君并傳，事甚詳悉。」

いる人物は、詩人として有名な李白である。

唐代において洞天思想は、司馬承禎（643～735）が『天地宮府図』で「十大洞天」「三十六小洞天」「七十二福地」を提示したことで、非常に流行した。時の皇帝である玄宗は、司馬承禎を重用し、洞天での道教祭祀をおこなった。

司馬承禎の洞天思想を考えるには、『上清天地宮府圖經』2巻を検討すべきである²⁴。『上清天地宮府圖經』は伝存していないが、『雲笈七籤』巻27所載の『天地宮府図』がそれであろう。その序文である「天地宮府図叙」には次のようにいう。

夫道本虚無²⁵、因恍惚而有物²⁶。氣元冲始²⁷、乘運化而分形。精象玄著、列宮闕於清景。幽質潜凝、開洞府於名山。元皇先乎象帝²⁸、独化卓乎真宰²⁹。湛爾冥寂、感而通焉。故得瓊簡紫文、方傳代學。瑯函丹訣、下濟浮生。誠志攸勤、則神仙應而可接。修鍊克著、則龍鶴昇而有期。

至於天洞區畛、高卑乃異。真靈班級、上下不同。又日月星斗、各有諸帝、並懸景位、式辨奔翔。所以披纂經文、據立圖象、方知兆朕³⁰、庶覲希夷³¹、則臨目内思、馳心有詣³²。端形外謁、望景無差。乃名曰『天地宮府圖』。

其天元重疊、氣象參差、山洞崇幽、風煙迅速。以茲縑素、難具丹青、各書之於文、撰『圖經』二卷。真經所載者、此之略備。仙官不言者、蓋訣而未詳。

「得瓊簡紫文、方傳代學」「瑯函丹訣、下濟浮生」「誠志攸勤、則神仙應而可接」は、洞天における修養の効果を説いている。修養の最後の結果は「修鍊克著、則龍鶴昇而有期」である。

「披纂經文、據立圖象」「方知兆朕庶覲希夷」とあるが、「兆朕」は身体、「希夷」は虚寂玄妙、つまり感覚を喪失して、坐忘の境地に至ること、そうすると「臨目内思、馳心有詣」、つまり心神が洞天に馳せ跳び、「端形外謁望景無差」、洞天で修養するのと同じ効果が得られる。

²⁴ 馬端臨『文献通考』巻8

²⁵ 『莊子』刻意、「虚無恬淡、乃合天徳」。

²⁶ 『老子』第21章：「道之為物、惟恍惟惚」。注に：「恍惚、無形不繫之嘆」と。また云う「恍兮惚兮、其中有物」。

²⁷ 『淮南子』原道訓：「冲而徐盈」。注云：「冲、虚也」。

²⁸ 『老子』第4章：「吾未知誰之子、象帝之先」。

²⁹ 「独化卓乎真宰」はもと「独化卓然真宰」につくるが、前句の對句であるはずである。『上方天尊說真元通仙道經』参照。『莊子』齊物論：「若有真宰而特不得其朕」。郭注：「萬物萬情、趣舍不同、有若真宰使之然也」。

³⁰ 『抱朴子』内篇道意：「不能跡其兆朕乎宇宙之外」。

³¹ 『老子』：「視之不見名曰夷、聽之不聞名曰希」。

³² 『莊子・人間世』：「瞻彼闕者、虚室生白、吉祥止止。夫且不止、是之謂坐馳。」成玄英疏：「苟不能形同槁木、心若死灰、則雖容儀端拱、而精神馳騫、可謂形坐而心馳者也。」司馬承禎『坐忘論』「可謂坐馳、非坐忘也」

このことから、『天地宮府図』は洞天の実際状況を描写した圖畫を主とし、言葉による解釋を加えたものだと考えられる。言葉による解釋は、基本的に『雲笈七籤』卷27に見ることができるものであろう。これはおそらく、直接に洞天へ赴いて修養することができない人物（例えば玄宗を代表とする皇族や宮廷の女性・官僚）を念頭に置いて作ったものであって、「臥遊」の方法で「臨目内思、馳心有詣」することを目的としたものなのである。

司馬にとって洞天は、まず身体を忘れる場であり、「神」「形」雙修のための根據地であった。だから洞天は坐忘と服氣相互にとって優良な環境を備えていなければならない。とくに洞天には『服氣精義論』で扱われている気や藥草を備えており、最後には金丹を製造する自然条件がある。

司馬承禎にとって「坐忘」という実践が重要である。彼の『坐忘論』によれば³³、真の坐忘とは、長生修煉の基礎あるいは初始の段階である。長生の修煉は、「形」と「神」との俱全であるべきだ。「形」の修養のためには服氣をしなければならない。「形」の最終的な飛翔には金丹が必要であるが、そのまえに形神俱全を用意できなければ、金丹があっても役に立たない。以上のような坐忘・服氣・金丹の実践について、優れた気と素材を提供できる自然条件を備えているのが洞天である。

では、実際にはどのような実践をしたのだろうか。それを語る資料はないが、李白の詩が参考になる。李白は若い時期から司馬承禎に私淑しており、彼が洞天思想を知悉していたことは明らかである。

李白の「遊太山・其一」は、天寶元年に泰山に登った経験を歌っている³⁴。その中に、次のような一節がある。

……

飛流灑絕巘，水急松声哀。
北眺嶠嶂奇，傾崖向東摧。
洞門閉石扇，地底興雲雷。
登高望蓬瀛，想象金籙台。
天門一長嘯，萬里清風來。
玉女四五人，飄搖下九垓。
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。

泰山は司馬承禎のいう第二小洞天である。「洞門」とは洞天の入口だが、それは閉じられている。ということは、李白は洞天に入ることができなかった。それゆえ、高きに登って

³³ 王屋山にあった『有唐貞一先生廟碣』の碑陰に刻されたもの。

³⁴ 『李太白全集』卷20、頁921。王琦云；一作天寶元年四月从故御道上泰山。

蓬萊瀛州を望んでいる。この部分の参考として、武部利男氏の解説を見ておこう。「道教では神仙のすみかを洞天といい、天に通じるという意味をもつ。したがってこの詩における「洞門 石扉を閉じ」という句からも、神仙のにおいが感じられるのである。「地底 雲雷を興す」は青木正児先生の「李白」（集英社・漢詩大系）に「想像するに、洞の内が深い穴になっていて、その底に水の落ちる音が物凄く響くのであろう」と解釈されるのが妥当と思われる³⁵。

李白がここで洞天に思いを致していることからわかるが、この詩には「神仙のにおいが感じられる」どころか、多くの道教用語が用いられている³⁶。例えば「流霞」は『皇天上清金闕帝君靈書紫文』にみられる道教用語であり³⁷、太陽光線の精華をいう。私見では、「金銀台」とは、李白の「高丘に登って遠海を望む（登高丘而望遠海）」で「銀台金闕如夢中，秦皇漢武空相待」という「銀台金闕」のことであろう³⁸。「金闕」とは、金闕帝君の金闕宮のことである。『洞真上清青要紫書金根衆經』卷下に次のようにある。

上清金闕宮在三元宮之北，相去五萬里……台外有四門，門有兩闕，一闕金，一闕玉……
内有清精玉芝流霞之泉。……玉童玉女各三百人，散香其間，闕上有九層金台。³⁹

ここで想起すべきは、洞天の内部にも太陽や月があることである。つまり李白は、本来こうした太陽光線の精華を取り込んだり、「流霞」を飲んだりする行為を、洞天の内部にある太陽や月や星々を前にして実践しようとしていたのではなかろうか。

また、泰山は洞天であり、それゆえに李白は洞門を探っているという点である。李白が、名山への巡礼を「洞門の入口を探る」と表現していたことは、「送王屋山人魏萬還王屋并序」（安旗 1032 頁）にもみえる。

仙人東方生、浩蕩弄雲海。
沛然乘天游、獨往失所在。

……

十三弄文史、揮筆如振綺。
辯折田巴生、心齊魯連子。
西涉清洛源、頗驚人世喧。
採秀臥王屋、因窺洞天門。

³⁵ 武部利男『李白』中国詩文選、筑摩書房、1973年、33頁。

³⁶ Paul W. KROLL、「Verses from on High: the Ascent of T'ai Shan」、*T'oung Pao*、69、4-5、1983。

³⁷ Paul W. KROLL、「LiPo's Transcendent Diction」、*Journal of the American Oriental Society*、Vol.1. 106-1、1986、pp99-117。

³⁸ 王琦『李太白全集』222頁。

³⁹ 『道藏』第33冊、435頁。

……

「秀を採って王屋に臥し、因って洞天門を窺う」とは、魏万が王屋山で修道していたことをいう。

泰山はこの当時、玄宗が開元 13 (725) 年に泰山に登って封禪を挙行した。その後、司馬承禎の建議を受け入れて、五岳名山の上真人を祀った。李渤「王屋山貞一司馬先生伝」に次のようにある⁴⁰。

於王屋山自選形勝，置壇宇以居之。先生因上言，今五嶽之神祠，皆是山林之神，非正真之神也。五嶽皆有洞府，各有上真人降任其職，請別立齋祠。帝從其言。因置真君祠，其形像制度，皆請先生推按道經，創為之焉。

司馬承禎の建議によれば、五岳には洞天があり、そこに上真人が棲んでいるから、皇帝は真人を祭祀して国家の安寧を祈願すべきなのである。玄宗はこの建議を容れて、開元 19 年 (731) から開元 20 年 (732) にかけて、五岳に真君祠を建立し、青城山には丈人祠を、廬山には九天使者廟を建立した⁴¹。したがって、天宝元年に李白が泰山に登った時には、泰山ではすでに真君祠の祭祀がおこなわれていたのである。李白がこの詩でいうところの洞天とは、泰山の山中に存在するとされる洞天的なことであると同時に、その核心となる洞窟の周辺に（あるいは洞窟をふさぐ形で洞窟内に入っていけるような構造で）実際にあったであろう泰山真君祠のことでもあるのだと思われる。つまり、当時はすでに国家による祭祀対象となっていたその洞窟には、国家から管理された道観が建立されているため、当時の李白の持っていた道教の法籙（印可状）では、立ち入ることが許されなかったのであろう。それで李白は泰山の別の場所で瞑想をおこないつつ、自分の資格の低さを嘆いたのだと思われる。以上の李白の詩語は上清経に典故を持っており、李白がめざした実践を分析することで、上清経にみえる実践方法の中に、洞天でおこなうことが前提されているものを探ることができる可能性がある。

ちなみに、彼はこの数年後に、当時の道教の最高位にあたる上清経法の法籙を授かったことが、彼の詩作品から推定できる。

参考文献（注に掲出以外）

小南一郎「壺型の宇宙」『東方学報』六一、一九八九年三月

大室幹雄『囲碁の民話学』せりか書房、一九七七年

三浦國雄『中国人のトポス：洞窟・風水・壺中天』平凡社、一九八八年

⁴⁰ 『全唐文』巻 712

⁴¹ 雷聞『郊廟之外—隋唐国家祭祀与宗教』北京三聯書店、2009 年。拙稿「第一大洞天王屋山洞の陽台観と紫微宮の現況」、『洞天福地研究』第 3 号、35～54 頁、2012 年 3 月。