

文化 第七十九卷 第一・二号 — 春・夏 — 別刷
平成二十七年九月二十五日発行

『宗玄先生玄綱論』 上篇の思想

—— 成玄英老子疏引用の意図を中心に ——

劉

暁

春

『宗玄先生玄綱論』 上篇の思想 ——成玄英老子疏引用の意図を中心に——

劉 暁 春

はじめに

呉筠（字は貞節、？—七七八）は、唐代の玄宗期から代宗期にかけて活動した、上清派遣教の流れを汲む道士である。彼の事跡を伝える基本資料としては、權徳輿（七五九—八一八）の「呉尊師傳」（『宗玄先生玄綱論』巻後）⁽¹⁾と「宗玄先生文集序」（『宗玄先生文集』巻首）⁽²⁾、そして『舊唐書』⁽³⁾と『新唐書』⁽⁴⁾に記載される呉筠の伝がある⁽⁵⁾。従来の呉筠研究の一つには、こうした伝記資料やその他の記事にもとづいて彼の事跡を整理する試みがあり⁽⁶⁾、現時点では、麥谷邦夫氏の論考である「呉筠事跡考」が最も完備している⁽⁷⁾。麥谷氏は、国内外の先行研究を渉猟しつつ、呉筠の事跡について、その出生から逝去までを、行跡・交遊など四つの時期に分けて詳論するとともに、呉筠の道教史上における位置づけを再検討している。

呉筠の著作については、『新唐書』藝文志に、「神仙可學論」一卷・『玄綱論』三卷・「明真辨偽論」一卷・「輔正除邪論」一卷・「辯方正惑論」一卷・「道釋優劣論」一卷・「心目論」一卷・「復淳化論」一卷・「著生論」一卷・「形神可固論」一卷が著録されているが、その内の幾つかは既に散逸している。幸い、本稿で取り上げる『宗玄先生玄綱論』⁽⁸⁾（以下、『玄綱論』と略記する。）は呉筠の主著の一つとして現存し、呉筠の思想方面における研究では、主要な資料として利用されてきた。例えば、西脇常記氏は、權徳輿と交流を持った道士としての呉筠に着目し、『玄綱論』の他に、「神仙可學論」などの呉筠の論著を総合的に分析しながら、その思想の全体を概観した⁽⁹⁾。また、神塚淑子氏は、呉筠の生涯を明らかにするとともに、『玄綱論』をはじめ

め、「神仙可學論」・「形神可固論」・「心目論」などを分析の対象として、彼の修道理論、宇宙生成論、人間生成論を考察した⁽¹⁰⁾。両者の研究は、いずれも『玄綱論』とそれ以外の呉筠の著作を併用して検討を加えるものであり、このような資料の用い方から言えば、中国や米国の研究者も大きな違いはない。

『玄綱論』巻首に附す「進玄綱論表」によれば、この論著が玄宗へ上呈するという明確な目的意識を持って著されたことや、天寶十三載（七五四年）という最終的な成書年代が分かる⁽¹¹⁾。この二点は呉筠の他の文章と違う特徴であり、それ故に筆者は、『玄綱論』を、他の文章から独立させて考察すべきだと考えている。そもそも成書年代とその目的とが明確であることは、『玄綱論』が上呈される前の開元二十年（七三二年）には『唐玄宗御注道德真經』⁽¹²⁾が、開元二十三年（七三五年）には『唐玄宗御製道德真經疏』⁽¹³⁾が完成している点を踏まえれば、『玄綱論』とこの二種類の老子注との比較が可能であるということの意味する。つまりこの論著の道教思想史上の位置を推察することが可能なわけである。ただしこの問題について、本稿では詳細な検討は行わない。

『玄綱論』は、上篇「明道德」・中篇「辨法教」・下篇「析凝滯」の三篇からなる。その内容を概観すると、

上篇では「道德」を根柢に据えた上で、万物の生成過程や人間観、神仙思想、社会統治論などについて理論的な解説を行い、中篇では「進玄綱論表」に「至士登仙之由」⁽¹⁴⁾と見える登仙の方法について具体的に述べ、下篇では登仙に対する疑惑や誤解を打ち破るための仮想問答を提示する。

三篇それぞれの間には、緊密な関連性が存している。ただし上篇全九章の場合、特に注目されるのは、その三つの章に、成玄英（生卒不詳）の老子疏と一致する文章が見えることである。玄宗へ上呈する文章の最初の篇の中に、呉筠はなぜ自分より前の道士の文章を引用したのか。『玄綱論』上篇ないし全文の内容を深く分析する上で、この引用の問題は重要である。だが、管見の限りでは、この点に着目して『玄綱論』を分析した研究は見当たらない。そこで、本稿は、『玄綱論』全体を分析する前提作業として、呉筠が『玄綱論』上篇で成玄英の老子疏を引用した意図を解明しつつ、上篇に収める全九章の内容を検討していくことにしたい。

一 成玄英老子疏の引用状況

成玄英は唐の太宗に召された経歴を持つ唐初の道

士である。彼の著作の一つである老子疏は、現在完全な形では残っていない。その一部は敦煌写本（ペリオ二五一七）の中に含まれている他、五代十国期の前蜀・強思齊『道德真經玄德纂疏』および北宋・李霖『道德真經取善集』などが老子疏を引用しており、そこには敦煌本に見えない記述もある。この点については、成玄英に關する先行研究が既に考察を行っている⁽¹⁵⁾。

『玄綱論』が引用する成玄英の老子疏について、先行研究は、強思齊『道德真經玄德纂疏』卷一所引の文章との比較を行っている。まずは、次頁所掲の表にもとづき、引用状況を概観したい。表の左側は『玄綱論』上篇であり、「道德章第一」、「元氣章第二」、「真精章第三」、「天稟章第四」、「性情章第五」、「超動靜章第六」、「同有無章第七」、「化時俗章第八」、「明本末章第九」の全九章からなる。右側は成玄英の老子疏である。個別の文字の違いはあるが、成玄英の老子疏と一致すると考えられる箇所は、「道德章第一」の太字部分A、「元氣章第二」の太字部分B、及び「同有無章第七」の太字部分Cである。

ただし、先行研究の中には、成玄英疏の引用という事実に対し、懐疑的なものもある。John Calvin Didier 氏⁽¹⁶⁾は『道德真經玄德纂疏』卷一の冒頭に、「榮曰」とあることから、以下の文章を全て唐の李榮の老子注と判断する。しかし嚴靈峰氏⁽¹⁷⁾及び山田俊氏⁽¹⁸⁾が言うとお

り、この注釈の中程には「成道以虚通為義、常以湛寂得名」とあり、冒頭の「成」字は、文脈上「成疏」のことと取るのが自然である。筆者も両氏の主張に従いたい⁽¹⁹⁾。また、顧歡『道德真經注疏』卷一を見れば、そこには「疏道以虚通為義、常以湛寂得名」⁽²⁰⁾ という疏がある。これにより『道德真經玄德纂疏』に記される「成」字が「成疏」のことと推察されるのである。

さて、呉筠はなぜ成玄英の老子疏を『玄綱論』の中に、このように配置したのか。その理由について、章を改め、本文をその巻頭から順に考察する。

二 「道德章第一」の分析

「道德章第一」では、主に「道」・「徳」・「自然」という三つの概念が解説される。

まずは「道」の解説を分析する。「道德章第一」の冒頭部分において、呉筠は成玄英の老子疏の「道」解釈を引用し、道の根源性を以下のように述べる。

虚無之系、造化之根、神明之本、天地之源。（道とは）虚無の繋がり、造化の根拠、神明の根本、天地の根源である。）⁽²¹⁾

ここで呉筠は、成玄英の老子疏を利用し、道を一切の存在と変化の根源としての絶対的な「無」として位

吳筠『玄綱論』上篇	強思齊『道德真經玄德集疏』卷之一所引成疏
<p>【道德章第一】</p> <p>A：道者、何也。虛无之系、造化之根、神明之本、天地之源。其大無外、其微無內、浩曠無端、杳冥無對。至幽靡察而大明垂光。至靜無心而品物有方。混漠無形、寂寥無聲。萬象以之生、五音以之成、生者有極、成者必虧、生生成成、今古不移、此之謂道也。</p> <p>德者、何也。天地所稟、陰陽所資、經以五行、緯以四時、牧之以君、訓之以師、幽明動植、咸暢其宜。澤流無窮、群生不知謝其功。惠加無極、百姓不知賴其力、此之謂德也。然則通而生之謂道、道固無名焉。畜而成之謂德、德固無稱焉。嘗試論之、天地人物、靈仙鬼神、非道無以生、非德無以成。生者不知其始、成者不見其終。探奧索隱、莫窺其宗、入有之末、出無之先、莫究其眚、謂之自然。</p> <p>自然者、道德之常、天地之綱也。</p>	<p>道可道、非常道。（「道可道章第一」）</p> <p>榮曰、道者、虛極之理體、不可以有無分其象、不可以上下極其真、所謂妙矣難思。深不可識、聖人坦茲玄路、開以教門、借圓通之名、目虛極之理。以理可名、稱之可道、吾不知其名。</p> <p>成道以虛通為義、常以湛寂得名、所謂無極大道、是眾生之正性也。A：天道者、何也。虛無之系、造化之根、神明之本、天地之源。其大無外、其微無內、浩曠無端、杳冥無對。至幽靡察而大明垂光。至靜無心而品物有方。混漠無形、寂寥無聲。萬象以之生、五音以之成、生者有極、成者必虧、生生成成、今古不移、此之謂道者也。</p>
<p>【元氣章第二】</p> <p>B：太虛之先、寂寥何有。至精感激、而真一生焉。真一運神、而元氣自化。元氣者、無中之有、有中無、曠不可量、微不可察、氤氳漸著、混茫無倪、萬象之端、兆朕於此。於是清通澄朗之氣浮而為天、濁滯煩昧之氣積而為地、平和柔順之氣結而為人倫、錯謬剛戾之氣散而為雜類。自一氣之所育、播萬殊而種分。既涉化機、遷變罔窮。然則生天地人物之形者、元氣也。授天地人物之靈者、神明也。故乾坤統天地、精魂御人物。固有陰陽之革、神無寒暑之變。雖群動糾紛、不可勝紀。滅而復生、終而復始、道德之體、神明之心、應感不窮、未嘗疲於動用之境矣。</p>	<p>B：元氣太虛之先、寂寥何有。至精感激、而真一生焉。真一運神、而元氣自化。元氣者、無中之有、有中無、曠不可量、微不可察、氤氳漸著、混茫無倪、萬象之端、兆朕於此。於是清通澄朗之氣浮而為天、濁滯煩昧之氣積而為地、平和柔順之氣結而為人倫、錯謬剛戾之氣散而為雜類。自一氣之所育、播萬殊而種分。既涉化機、遷變罔窮。然則生天地人物之形者、元氣也。授天地人物之靈者、神明也。故乾坤統天地、精魂御人物、固有陰陽之革、神無寒暑之變。雖群動糾紛、不可勝紀。滅而復生、終而復始、道德之體、神明之心、應感不窮、未嘗疲於動用之境矣。</p>
【真精章第三】	
【天稟章第四】	
【性情章第五】	
【超動靜章第六】	
<p>【同有無章第七】</p> <p>C：因道、包億萬之數而不為大、貫秋毫之末而不為小、先虛無而不為始、後天地而不為終、昇積陽而不為明、淪重陰而不為晦。本無神也、虛極而神自生、本無氣也、神運而氣自化。本無質、凝委而成形、形本無情、動用而虧性、形成性動、去道彌遠。故溺於生死、遷於陰陽、不能自持、非道存而亡之也。故道能自無而生於有、豈不能使有同於無乎。有同於無、則有不滅矣。故生我者道、滅我者情。苟忘其情、則全乎性、性全則形全、形全則氣全、氣全則神全、神全則道全。道全則神王、神王則氣靈、氣靈則形超、形超則性徹。性徹則返覆流通、與道為一。可使有為無、可使虛為實、吾將與造物者為儔、奚死生之能累乎。</p>	<p>C：道重說、包億萬之數而不為大、貫秋毫之末而不為小、先虛無而不為始、後天地而不為終、昇積陽而不為明、淪重陰而不為晦。本無神也、虛極而神生。本無氣也、神運而氣化。本無質、凝委而成形、形本無情、動用而虧性、形成性動、去道彌遠。故溺於生死、遷於陰陽、不能自出、非道存而亡也。故道能自無而生於有、豈不能使有同於無乎。有同於無、則有不滅矣。故生我者道、滅我者情。苟忘其情、則全乎性、性全則形全、形全則氣全、氣全則神全、神全則道全。道全則神王、神王則氣靈、氣靈則形超、形超則性徹。性徹者、返覆流通、與道為一。可使有為無、可使虛為實、吾將與造物者為儔、奚死生之能累乎。可道為體、可名為用、可道者、即是言名、雖復稱可、物直隨機、而有聲有說、非真常凝寂之道。</p>
【化時俗章第八】	
【明本末章第九】	

置づける。そしてこの絶対的な「無」について、とくに以下のような性格を強調する。

至幽靡察而大明垂光、至靜無心而品物有方。混沌無形、寂寥無聲。（道は）この上なく幽暗で察知できないが、大いなる輝きは光を注ぎ、またこの上なく静かで特定の意志を持たないが、万物の生成には秩序をもたらず。ぼんやりとして形がなく、ひっそりとして音もない。）⁽²²⁾

道は「至幽靡察」・「至靜無心」・「無形」・「無聲」と形容されるとおり、人間の感覚を超越し、また人間的な意志や感情を持たない。それが絶対的な「無」の性格なのであり、しかしそれ故にこそ、万事万物を秩序立てることが可能な存在なのである。

また、このような「道」は生成の能力をも保有している。

萬象以之生、五音以之成。生者有極、成者必虧、生生成成、今古不移。此之謂道也。（万象は道によって生じ、五音（宮・商・角・徵・羽）は道によって成立する。生じたものには終わりがあり、成立したものは必ず欠損するが、生成は今も古も変わらない。これを道というのである。）⁽²³⁾

「道」は、有形無形の万象万物を生成する。そうして生成された存在は有限だが、生成の主体である「道」

は、時間的に変化しない不変性を持つと呉筠は解説する。

以上、「道」は究極的な根源として、絶対的な「無」という性格を持つとともに、万物を生成する存在である。そうであるならば、万物生成の場において、「道」はどのような具体性を持ちながら働いているのか。この問題に応えるため、呉筠は次に「徳」を登場させた。

呉筠はまず、「徳」を以下のように定義する。

天地所稟、陰陽所資。經以五行、緯以四時、牧之以君、訓之以師。（徳は）天地が受けたものであり、陰陽が拠りどころとするものである。五行や四季によって（世界を）秩序立て、これによって（民衆を）率いるものは君主であり、これを教えるものは師である。）⁽²⁴⁾

このように、「徳」は森羅万象や自然現象をそれぞれに成立させる一方、君主による統治や師匠による教育の根本ともなる。こうした定義に続き、呉筠は「徳」の役割を次のように説明する。

澤流無窮、羣生不知謝其功。恵加無極、百姓不知頼其力。此之謂徳也。（徳の）恩沢が行き渡ること限度はないが、生み出されたものどもは徳の功德に感謝することを知らない。恵みの施しは極まりがないが、人間は自分が徳の力に頼っていることを知ら

ない。これを徳というのである。(25)

「徳」は万物に対し、それとは悟らせずに完成させる働き方を持っている。

以上、「道」と「徳」とを個別に説明した上で、呉筠は、「道」と「徳」との関係を以下のように捉える。

然則通而生之之謂道、道固無名焉。畜而成之之謂徳、徳固無稱焉。(そうであるならば、(万物の生成過程に)貫通して、(万物を)生みだすものを道と言うが、道にはそもそも名前がない。(万物を)養って育成するものを徳と言うが、徳にはそもそも称谓がない。)(26)

ここでは万物を生み出す性格を「道」と、それを完成させる性格を「徳」と言う。このような「道」と「徳」の関係は、『老子』五十一章の「道之を生じ、徳之を蓄ふ」という表現に基づく論述であるが、その「道」も「徳」も、一定の名称を越える絶対的な存在とされるように、要するに「道」における万物を完成させる側面が「徳」なのである。

こうした「道」と「徳」の関係について、呉筠は成玄英による下記のような考え方を踏襲する。

道生之、徳畜之。(成疏)至道虚玄、通生萬物、上徳慈救、畜養群品。……(至道は虚無玄妙であり、あまねく万物を生み出し、上徳は慈愛に満ちた救

済を行い、様々な生物を養う。……)(27)

この章の中で、もう一つ注目すべき点は「自然」の位置づけである。呉筠は第一章の最後に、「自然」は「道徳」の恒常的な在り方を意味するとして、次のように述べる。

自然者、道徳之常、天地之綱也。(自然とは、道徳が常に施されている状態であり、天地の綱紀である。)(28)

つまり、「道」や「徳」と別の実体として「自然」が存在するというわけではないのである。「自然」とは、あくまでも「道徳」、というよりも絶対の「道」が有するその恒常的な性質なのである。しかし、こうした呉筠の考え方と異なり、成疏の中には、

人法地、地法天、天法道、道法自然。(成疏)……道是迹、自然是本。以本收之迹、故義言法也。……(……道は形跡であり、自然は根本である。根本が形跡を収めるので、このような意味から

「法」と言うのである。……)(29)

と「自然」が道の根本とされる。「自然」は道よりさらに上位の概念として存在しているのであり、「自然」の位置づけにおいて、両者は認識を異にするわけである。

さて、第一章では、呉筠は「道」・「徳」・「自然」の定義と関係を明確にすることで、『玄綱論』上篇の基礎

的な理論の組み立てを作り出した。成疏を引用することによって、呉筠は道の絶対的な根源性を強調し、それは成疏の主張でもあるのだが、しかし彼は、成疏の思想のすべてを肯定した上で、成疏を引用したわけではなかったのである。

三 「元氣章第二」の分析

万物生成の根本としての「道」は、「徳」によって万物の個別的な生成過程に参与するのである。では、生成のそれぞれの面において、「道」の働きはどのように具体化されるのか。生成の過程は、どのようなものとして想定されているのか。こうした問題について、呉筠は「元氣章第二」以降において説明を行っている。

第二章は、全文が成玄英の老子疏である。呉筠はまず、万物が生成される場面での絶対的な「道」を、以下のように「至精」と表現する。

至精感激、而真一生焉。真一運神、而元氣自化。

（至精が（生成への力量を）充溢すること、真一が生じる。真一が神をめぐらすことで、元氣がおのずと変化する。）⁽³⁰⁾

ここでは、その「至精」が「感激」すること、つまり生成への力量を充溢させることによって「真一」

が生じると説き、その「真一」が「神」を流通させ、「元氣」としておのずから変化すると述べている。「神」を流通させる「真一」にしても、その過程において「自化」する「元氣」にしても、天地万物の生成過程における「道」のあらわれだと言えよう。第二章は次の部分において、そうした「元氣」について、さらに詳しく説明を加えている。

元氣者、無中之有、有中之無。曠不可量、微不可察。氤氲漸著、混沌無倪。萬象之端、兆朕于此。於是清通澄朗之氣浮而為天、濁滯煩昧之氣積而為地、平和柔順之氣結而為人倫、錯謬剛戾之氣散而為雜類。自一氣之所有、播萬殊而種分。（元氣は無の中の有であり、有の中の無である。その広々したさまは測りきれず、その細かさは察知できない。元氣は盛んに活動して徐々に形を現し始め、その広がりには際限がない。万象の端はここに兆しとして現れる。かくて、（元氣の中の）清通澄朗の氣は上昇して天となり、濁滯煩昧の氣は積み重なって地となり、平和柔順の氣は結合して人間となり、錯謬剛戾の氣は散らばって雜類となる。一つの元氣が生み出したものから、万物へとその氣を拡げつつ種類が分れる。）⁽³¹⁾

「元氣」は、「無」と「有」という「道」の二つの側

面を同時に内在させる。それ故に、絶対の「道」と同様、人びとに察知されることなく、しかし万象の端緒として、天地・人・物（の形）を育成することになる。ただし、こうした「元氣」は、「道」の生成作用の一面である。呉筠は、別の一面として「神明」に言及する。

然則生天地人物之形者、元氣也、授天地人物之靈者、神明也。（そうであるならば、天地人物の形を生み出すのは元氣であり、天地人物の靈を授けるのは神明である。）⁽³²⁾

つまり、「元氣」は天地万物の形体を作り、「神明」は天地万物の靈妙さの根拠となる。また、このような生成作用を持っている「元氣」と「神」の性質を、彼は以下のように説明する。

氣有陰陽之革、神無寒暑之變。（元氣には陰陽の变革があるが、神明には寒暑のような変化はない。）⁽³³⁾

「元氣」は生成の形態として変化をし、一方、「神」は不変なのである。

この第二章において、呉筠は、万物の生成過程における「道」の二つの面として、「元氣」と「神（神明）」とを提示した。つまり、成玄英の老子疏におけるこの二つの概念に着目したわけだが、見られる通り、

この引用において、生成における形態的な側面としての「元氣」の説明は詳細だが、「神（神明）」については必ずしも明確ではない。かくして呉筠は、続く「真精章第三」において具体的な説明を行なうことになる。

四 「真精章第三」から

「同有無章第七」までの分析

「真精章第三」では、「神明」について、次のように説明する。

太極不能自運、運太極者真精。真精自然、惟神惟明、寔曰虛皇、高居九清、乃司玄化、總御萬靈。

（太極はみずからを運らすことができず、太極を運らすのは真精である。真精は自然であり、神であり明であり、その実質を虚皇という。高く九天の玉清境に居り、かくして玄妙な変化を司り、万靈をすべて統御している。）⁽³⁴⁾

「神明」を解説するにあたり、呉筠が「真精」と「虚皇」に言及する点に注目したい。「真精」は「太極」を運らす主体としての「道」であるから、第二章の「至精」を意味すると考えてよいであろう。このような生成の根源としての「真精」が、天地万物に「靈」を授ける作用を担っている場合、呉筠はそれを

「神明」と言った。さらに、このような「神明」を、呉筠は、上清派遣教の文献に頻出する「虚皇」という神格になぞらえ、より具体的に把握しようとする⁽³⁵⁾。

『玄綱論』中篇「神道設教章第十」にも、「无上虚皇命元始天王、編之於金簡、次之於玉章。(无上虚皇は、元始天王に命じて、これを金簡に編み、玉章に順序立てさせる)」⁽³⁶⁾という一段がある。ここで言及される「虚皇」とは、「元始天王」の上位にいる神仙世界の最高神として、道教の經典を編纂させる存在である。

「虚皇」に続き、呉筠は「虚皇」から生まれた「神真」たちの存在状況についても言及し、天上世界を概観する。その目的は、そうした天上世界が、地上の世界を生み出す直接的な根源であるとともに、地上の人間にとっては、登仙して帰着すべき理想郷でもあることを具体的に示すためである。呉筠は、第三章の後半に、以下のような一段を置く。

清濁體異、真凡莫同。降氣分光、聿生人中。賢明博達、周濟為功、為君為長、俾物咸通、爰歷世紀、玄勳允充、德挾天壤、名書帝宮。……神形合契、白日輕舉。所謂反我鄉、歸我常、與道無疆、而孰知其方。(気の清濁はその本質が異なり、真と凡とはそれぞれが違っている。(道は)気を降し光を分けて、かくして人間の内面に(その違いを)

生み出す。賢明であり博識であり、あまねく救済することを功德とし、君主となり領袖となり、万物をみな通じさせ、そのようにして幾世を経るうちに、玄妙な勳功が確かに充ち足りると、その徳が天界まで輝き、その名前が天帝の宮殿の中に書かれる。……神と形が道に合致すれば、白日輕挙する。所謂「我の郷に反り、我の常に帰す」とは、道と区別がない状態であるが、いったいだれがその方法を知っているだろうか。⁽³⁷⁾

神仙たちは、「清濁真凡」様々な気を地上の世界に降す。それらが人間の内面に入り込み、賢明で博識な人間は全体的な救済を行い、君主となった場合には、一切万物を伸びやかにさせ、最終的に、白日登仙できると説明するのである。その際に、呉筠は、気の変化運行によって、天上世界を人間世界と結びつけた上で、人間による登仙の可能性と、「神形合契」という「道」に帰する登仙方法を提示した。「神明」と形体とが「道」に合致すれば、「反我郷、歸我常」というように、人間としての本来の状態に復帰することができるのである。

第三章の前半と後半を合わせて見るならば、『玄綱論』におけるこの章の位置づけについて、以下の二つの点に注目したい。

一つは、この章に言及される神仙世界と白日登仙が、『玄綱論』中篇において、より詳細な説明がなされていることである。つまりこの章の内容は、それらの総論的な位置づけを持っているわけである。もう一つは、この章の内容が以降の各章とも緊密な関係を持っていることである。第一の点については、中篇と合わせて考察する必要がある、後日、改めて検討を加えたい。そこで以下、第二の注目点について、第四章以降の内容と合わせて検討してみよう。

まず、第三章に言及したような「清濁真凡」様々な気が人間の中に降って、人間に形体を付与することについて、呉筠は「天稟章第四」において、その様相を具体的に説く。

故稟陽靈生者為睿哲、資陰魅育者為頑兇。(そのため陽気の霊を受けて生まれるのは睿哲であり、陰気の魔魅をとって育成されるのは頑凶である。)⁽³⁸⁾

或善或否、二氣均合而生中人。(善であったりそうでなかったり、陽気と陰気が均しく合わさって、中人を生み出す。)⁽³⁹⁾

これらの説明によれば、人間は生得的な気の質的な違いにより、「睿哲」・「頑兇」・「中人」という三種類に分かれる。このように、人間が三種類に分かれるのは、それぞれの受けた気が異なるからである。

三者各有所稟、而教安施乎。教之所施、為中人爾。(三者にはそれぞれ受け取ったものがあるが教化はどのように施すのか。教化が施されるのは中人だ。)⁽⁴⁰⁾

この三者は、受け取った気がそれぞれに固定的である。しかしながら、呉筠は「中人」だけは教化が可能な対象と見なす。その理由は、前文に記されたように、「中人」が陰気と陽気の両方を受けた存在だからである。この点について、呉筠は、「為善則和氣應、為不善則害氣集(善を行えば和氣が応じ、不善を行えば害氣が集まる)」というように、後天的な変化が可能だと解説する。

さて第三章の最後では、「神形合契、白日輕舉。所謂反我鄉、歸我常、與道無疆、而孰知其方」⁽⁴¹⁾という形体と「神明」両方を「道」と合致する白日登仙の方法、すなわち「道」に復帰する方法を提示しているが、第五章から第七章までは、その方法に対する理論的な説明を行っている。

登仙の方法を説明するためには、まず、登仙の主体である「中人」についての説明から着手しなければならぬ。生得的な気が、なぜ後天的に変わらうのか。この問題に答えるために、「性情章第五」では、まず「性」と「情」という概念を提示する。

以性動為情、情反於道。故為化機所運、不能自持也。(性が動くことによって情として現れ、情は道に背反する。そのため化機に行使されることになり、(長寿や短命、生死を) 自律的に保つことができない。)⁽⁴²⁾

「性」が動く、「情」が現れ、「情」が現れると「道」に背反する。その結果、絶対的「道」から形体と「性」を受けた人間は、「化機」すなわち変化の枢要の影響を蒙って長寿や短命、生死を自分では操作することができなくなる。ここに言う「性」について、呉筠は具体的に説明していないが、ここまでの議論を見ると、それは、人間の中に宿る「神明」だと理解できる。一方、「情」については、後文の「故君子黜嗜慾、隳聰明、視無色、聽無聲、恬澹純粹、體和神清、虛夷忘身、乃合至精、此所謂返我之宗、復與道同。(そのため、君子は嗜欲を却け、聰明を破れば、無色の色を見て、無声の声を聞くことができ、外物に対してあつさりとして、ありのままでいられると、体は穩やかで、神は清らかになり、欲望を捨て去ると自分自身を忘れて、そうすることで至精に合致する。これが所謂「我の宗に返り、復た道に同ず」である)」⁽⁴³⁾という表現を見れば、「嗜慾」や「聰明」に相当すると言えよう。では、人間が「至精」に合致すること、あ

るいは「道」と一体化することの障害としての「情」とは、いったいどのような状態なのか。換言すれば、「性」が動くとは、どのような状態を意味しているのか。この点について、呉筠は第六章で詳しく解説する。

「中人」にとって、登仙の枢要とは「道」と一体化することであるが、その方法を説明する前に、まず「道」の状態を明確にしなければならない。そのため、呉筠は「超動靜章第六」の冒頭において、第四章の論述方法と同様に、「至無」という絶対的な「道」から説き始め、動きもするし、静かでもある「道」の在り方を強調して描写する。

故靜者天地之心也、動者天地之氣也。心靜氣動、所以覆載而不極。(そのため、静かなのは天地の心であり、動くのは天地の気である。心が静かであり気が動くのは、(天が) 覆い(地が) 載せるのは極まりがない根拠となっている。)⁽⁴⁴⁾

ここでは、「道」の静の側面を「天地之心」、動の側面を「天地之氣」と表現する。したがって、人間が、もし「道」と一体化したならば、その境界は、必ず「道」の絶対的状态と同様に、「雖翱翔宇宙之外而心常寧、雖休息毫釐之内而氣自運(大いなる天地の外に羽ばたいても心は常に安定し、微細な場所内で休んで

も気はおのずと運る」、「形存道同（形体は保たれ、道と合致する）」⁽⁴⁵⁾というような状態になるはずである。これは、心を安らかにしていると同時に、気を運らして形体も保存する状態である。要するに、人間は「道」と一体化することを求めれば、「動而不知其動者（動いてもそれが動という状態とは認識しない）」⁽⁴⁶⁾及び「靜而不知其靜者（静かでもそれが静という状態とは認識しない）」⁽⁴⁷⁾という「動靜を超える（超動靜）」という状態を求めなければならない。さらに言えば、人間は心を安からにし、且つ自分の形体を保存する状態に到達すれば、人間世界の誘惑に影響されない存在となれる。これがすなわち、相対的な「靜」を超え、自在に動いている「至靜」の状態なのである。

故不為物之所誘者、謂之至靜。（そのため、物に誘惑されない状態を、至靜という。）⁽⁴⁸⁾

逆に見れば、第五章に言及した「性」が動き「情」として現れた状態とは、動いた場合、その動きにとらわれて動きを超えられない状態である。更に、ここで注目すべきは、呉筠が、「動靜」の概念を用いながら、人間の「道」と一体化する方法を理論的に説明した点である。また、成玄英の老子疏を見れば、

孰能安以久、動之以徐生。（成疏）雖復安靜、即靜而動、雖復應動、心恒閑放而生化群品也。此明寂

而動。（ある時には安靜であるとしても、それは靜でありながら動なのであり、ある時には応じて動くとしても、心は常に穩やかに開放され、様々な生物を生じ変化させる。これは寂でありながら動という状態を明らかにしている。）⁽⁴⁹⁾

是以君子終日行、不離輜重。（成疏）……言君子達人終日行化、同塵處世、而不離重靜、此即動而寂者也。（……君子・達人は、一日中実践し、汚れた世の中に身を置きながらも、重・靜なる状態から離れない。これは動でありながら靜という状態である。）⁽⁵⁰⁾

雖有榮觀、燕處超然。（成疏）重言重靜之人、雖有榮華之宮觀、燕寢之處所、以游心虛澹、超然物外、不以為娛、處染不染也。（ここでは、重・靜である人は、飾り立てられた道觀や寛ぎの宮室があっても、心を虚無恬淡な状態に落ち着かせ、外的な事物を超越して、それらを喜びの対象と見なさず、汚れた世俗にいても汚れないことを再度説明している。）⁽⁵¹⁾

という「動また寂」、「寂また動」の「重靜」と名付けられた「動靜」相即の概念がある。呉筠の「動靜」についての論述は、成玄英の老子疏の「動靜」より、人間の具体的な登仙の実践と関わっている。この点に、

呉筠が『玄綱論』上篇の理論体系を構築するための苦心も読み取れるだろう。

以上第一章から第六章まで、呉筠は、成玄英の老子疏が提示した抽象的な枠組みに基づきつつも、登仙のための思想を中心に据えて論述を行ってきた。呉筠は、天上世界と地上の人間世界それぞれの様態、及び相互の関係、さらには形体を持つている人間が「道」と一体化する方法を説明した。これらの説明をまとめつつ、また、自説の正当性を強調するために、続く「同有無章第七」において、呉筠は再び成玄英の老子疏を引用することになる。

第七章では、呉筠は主に前六章の大意を成玄英の解釈で繰り返しながら、既に叙述した所説の正当性あるいは成疏の文脈との一致性を確認する。本章はまず、「道」の究極的な根源性と絶対性から説き始め、「道」から人間までの生成過程を述べ、その上で、この生成過程の段階として、「神」・「氣」・「形」・「情」・「性」といった概念を用いながら、人間が生死の世界をさまよう原因を述べている。

夫道、包億萬之數而不為大、貫秋毫之末而不為小、先虛無而不為始、後天地而不為終、……本無神也、虛極而神自生。本無氣也、神運而氣自化。氣本無質、凝委而成形。形本無情、動用而虧性。

形成性動、去道彌遠。故溺於生死、遷於陰陽、不能自持。非道存而亡之也。（そもそも道は億万もの数量を包み込んでいるが、大なる存在とはならず、微細なもの末端まで貫通しているが、小さな存在とはならず、虚無に先んじて存在しているが、始原とはならず、天地が生まれた後もまだ存在しているが、終局とはならない。……そもそも神は実体を持たないが、虚がきわまることで神はおのずから生まれる。そもそも気は実体を持たないが、神が動き出すことで気はおのずから変化する。そもそも氣に実質はないが、凝聚することによって形体を持つ。そもそも形体には情がないが、（意識感情を）働かせることで本来の性を損なうことになる。形体が生成され本性が動揺すると、道から益々遠ざかる。したがって、死生の領域に沈淪し、陰陽の変化に左右されて、みずからを自律的に保つことができない。道が内面に備わっていないが失うことになるわけではないのである。）⁽⁵²⁾

呉筠は成疏のこの部分を利用し、前文の各章を要約したとみなせよう。この部分に続けて呉筠は、人間が「道」と一体化する方法を論じている。その結論となる箇所は、以下のとおりである。

故道能自無而生於有、豈不能使有同於無乎。有同

於無、則有不滅矣。(そもそも道は無から有を生み出すことができるのだから、どうして有を無と同じくさせられないことがあるうか。有が無と同じくすれば、有は不滅になる。)(53)

「有」・「無」という「道」の相即する両側面について、人間が不滅の存在になるための肝心なものであることが明言される一段である。呉筠は、成疏に見える「有」・「無」という語をもって、人間が生死に惑わされない存在となる可能性を提示したわけである。

本章の叙述を見ると、前六章の内容をほぼすべて含んでいることが分かる。では逆に、前六章の文章は、呉筠にとって如何なる意味を持っていたのだろうか。

成疏の引用以外の第三から第六章までの叙述には、本章には述べられない特徴が、二点ある。その二点こそが、呉筠にとって、成疏を乗り越え、みずから説明する必要があると考えられる事柄なのであった。

その一つは、第七章と比較して具体性が高い点である。特に天上世界と人間世界及び両者の関係についての説明がそれであり、呉筠は、登仙の主体である中人について述べるなか、登仙の可能性や登仙できない原因、登仙のための方法も具体的に論じた。

もう一つの点は、第七章が理論的な叙述に傾斜していることとは異なり、実践的な描写が多いことであ

る。「道」と一体化する方法について、成玄英の老子疏は僅かに「有」・「無」という存在概念を使いながら、「道」と一体化する根拠を述べていた。一方、呉筠は動静という実践にも関わる概念によって、人間の登仙方法を詳細に説明した。要するに、成疏の理論性・抽象性を基盤に据えながらも、それをより具体的・実践的に述べようとしたわけである。

上篇の全体構造から見ると、呉筠の論述の特徴である具体性と実践性は、続く二つの章とも関連する。この関連性を手掛かりとして、『玄綱論』上篇の最後の二章に目を移したい。

五 「化時俗章第八」・「明本末章第九」の分析

以上第七章までにおいて、呉筠は、成玄英の老子疏を引用し、その「有無」超越的な「道」の理論に基づきつつも、自身が構想する登仙についての思想を概括的に叙述した。ただし上篇の論述はそれでは終わらない。かれは「化時俗章第八」・「明本末章第九」を付け加え、人間社会の統治方法へと主題を展開させるのである。まず、「化時俗章第八」の内容について、以下の資料から考えてみたい。

道德者、天地之祖。天地者、萬物之父。帝王者、

三才之主。然則道德、天地、帝王一也。(道德とは、天地の宗祖である。天地とは、万物の父親である。帝王とは、天・地・人物という三才の主人である。そうであるならば、道德・天地・帝王は一つである。)⁽⁵⁴⁾

夫道德無興衰、人倫有否泰、古今無變易、性情有推移。故運將泰也、則至陽真精降而為主、賢良輔而姦邪伏矣。(そもそも、道德には盛衰はないが、人倫には否と泰があり、古今(という時間)には変易がないが、(人間の)性と情には推移がある。そのため、運数が泰へと進めば、純陽である真精が降って君主になり、賢良な人が君主を補佐し、邪悪な人は屈服する。)⁽⁵⁵⁾

故非執道德以撫人者、未聞其至理者也。(そのため道德を把持することなく人を治めようとする者は、究極の道理を耳にしたことがない存在である。)⁽⁵⁶⁾

本章において、呉筠はまず「道德」・「天地」・「帝王」という三者が一体の関係を明言する。「道德」という概念は、第一章以後、提出されていなかったが、本章において再び登場することとなった。その理由は、本章が、「道德」による人間社会の統治の必然性を論じるものだからである。つまり、一切万物の発生から完成ま

でを全体的に捉える必要から、彼は改めて「道德」概念に言及することとなったのである。

そして呉筠は、「道德」の不変性を強調すると同時に、歴史的な治乱の相違が存在する理由を、「人倫の否泰」と「性情の推移」に由来させる。「道德」による人民の統治こそが、地上に恒久的な安定をもたらすのである。

第八章に続いて、「明本末章第九」では、政治の現場における「道德」と儒家の徳目との比較を行う。呉筠はまず、「仁義禮智」という儒家の徳目を「帝王政治之大綱也」⁽⁵⁷⁾と肯定的に評価した。更に言うと、

道之所尚存乎本。故至仁合天地之徳、至義合天地之宜、至禮合天地之容、至智合天地之辯、皆自然所稟、非企羨可及。矯而效之、斯為偽矣。(道が尊ぶのは、本を保持することである。そのため、この上ない仁は天地の徳に合致し、この上ない義は天地の正しいあり方に合致し、この上ない礼は天地の儀容に合致し、この上ない智は天地の識別能力に合致し、これらはいずれも自然に受け取ったものであり、意識的に望めるものではない。傲慢に行うことは、偽りに他ならない。)⁽⁵⁸⁾

とあるように、「至仁」「至義」「至義」「至禮」という道德を根本として依拠した徳目を肯定し、その意味に

において正しい「仁義禮智」を肯定した。このような考え方は成玄英の老子疏にもある。

絶偏尚之仁、棄執迷之義。（偏重された仁を絶ち、妄執された義を捨て去る。）⁽⁵⁹⁾

成玄英は正しい「仁義」とそうではない「仁義」を区別している。もとより成玄英と呉筠の思想の中にかがえる「仁義禮智」に対する否定的な考え方は、『老子』第十九章「絶仁棄義、民復孝慈」⁽⁶⁰⁾からの継承であるに相違ない。ただしここで注目すべき点は、呉筠が、「仁義禮智」を実現するため、それを作為的に求めることを批判していることである。つまり、「道德」に依拠しながら正しい「仁義禮智」を行う理想的な状態は、実際には「仁義禮智」を実現しながらも、当の「仁義禮智」を意識しない状態なのである。この論理と第六章に言う「超動靜」の不作為的な状態とは、認識の態度において共通する。つまり呉筠は、第七章までに述べた登仙方法の論理を、本章の統治論にも応用したわけである。

ここまで呉筠は「仁義禮智」について、肯定的な評価と否定的な評価を整合的に論じたが、統治論において、「仁義禮智」と「道德」の位置づけあるいは具体的な応用方法はどのように考えられているのか。これについて、呉筠は次のように論述した。

内道德而外仁義、先素朴而後禮智。將敦其本以固其末、猶根深則條茂、源濬則流長。非棄仁義、薄禮智也。（内に道德を持ち、外に仁義を行い、素朴を先とし、礼智を後とする。その根本を重んじて、その末節を固めようとすることは、木の根が深く張るとその枝が茂くなり、川の源が深いとその流れが長くなるようなものである。仁義を捨て礼智をかるんずるのではない。）⁽⁶¹⁾

然則道德為禮之本、禮智為道之末、執本者易而固、持末者難而危。故人主以道為心、以德為體、以仁義為車服、以禮智為冠冕、則垂拱而天下化矣。（そうだとすれば、道德は礼の根本であり、礼智は道の末端である。根本を守るとは容易でしかも堅固であり、末端を守るとは困難でしかも危うい。そのため、君王は道を心と見なし、徳を体と見なし、仁義を車や衣服と見なし、礼智を冠や冕と見なせば、手をこまねくだけで、天下は治まる。）⁽⁶²⁾

まず、「道德」と「仁義禮智」の関係について、「道德」は「仁義禮智」の本として、「仁義禮智」は「道德」の末として扱われている。その上で、呉筠は統治方法について、「仁義禮智」の両面性を把握することにより、単純に「仁義禮智」を廃棄するのではなく、根

本としての「道德」をもって正しい「仁義禮智」を実現する方法を提出した。『玄綱論』の性格は、玄宗に対する上皇の論著という点からも分かるとおり、そもそも帝王に対する統治論の提唱という目的を具える。本章の叙述が、そうした目的に沿った内容を持っていることが分かるだろう。要するに、この二章は「道德」に関する論理を統治論に応用するものであり、この点では、成玄英の老子疏よりもその論述の汎用性は狭まるのだが、その意図は逆に明確化されている。

以上、呉筠の『玄綱論』上篇の各章を分析してきた。呉筠は、「道德」の絶対的な根源性から説き起し、「道」の生成の役割を具體的に述べ、「道」によって、生成した人間を上中下の三種類に分けて、「中」の段階にある人間の登仙と「道」への復帰の繋がりを強調し、さらに、「道德」が現実社会の統治に応用される必然性を述べた。これが『玄綱論』上篇全体の大筋なのである。

おわりに

本稿では呉筠の『玄綱論』上篇を中心に、その各章を分析しながら、呉筠による成疏引用の意図を考察してきた。

上篇の内容は、基本的に成疏の「道」に関する理解と相違するものではない。ただし末尾二章までにおいて、呉筠はその理論をより具体的・実践的に説き直す一方、末尾二章では、統治論に関する成疏の不足を補った。上篇に引用された成疏は、前七章の理論上の枠組みを提供してはいる。だが、呉筠は成疏に対し、登仙の理論として見た場合、不足があると判断したようである。

最後に、本稿では、『玄綱論』は玄宗の御注・御疏と比較する検討を行っていないのだが、強思斉が編纂した『道德真經玄德纂疏』が玄宗の注疏に加え、唐代の道士李榮及び成玄英の注釈を採用していることから推察されるように、玄宗の老子理解は成玄英のそれと通じ合う部分があると思われる。呉筠は玄宗のそうした思想的背景を理解していた上で、自分自身の理論を玄宗に納得させるために、「道」に関する成疏を引用しながら、『玄綱論』の思想体系を構築したとも考えられる。

では、『玄綱論』全体の中で、このような上篇はどのような位置づけをもつのか、それを明らかにするためには、まず中篇や下篇それぞれの内容を説明する必要がある。次なる課題としたい。

注

- (1) 『道藏』 23冊、六八二頁（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、一九八八年。なお、本稿で使用する『道藏』所収の資料は、いずれもこれに拠る。）
- (2) 『道藏』 23冊、六五三頁。
- (3) 『舊唐書』 卷一九二（中華書局、一九七五年）。
- (4) 『新唐書』 卷一九六（中華書局、一九七五年）。
- (5) その他、『洞霄圖志』 卷五・『三洞群仙錄』 序及び卷二十・『唐詩紀事』 卷二十三・『玄品錄』 卷四・『唐才子傳』 卷一・『歷世真仙體道通鑑』 卷三十七・『茅山志』 卷十などにも、断片的な記述が見えるが、先行研究によれば、呉筠の事跡について、最も信頼出来る資料が「宗玄先生文集序」と思われる。
- (6) 盧仁龍「呉筠生平事跡著作考」（『中国道教』 一九九〇（4）、中国道教協会、詹石窗「呉筠師承考」（『中国道教』 一九九四（1）、中国道教協会）があり、盧國龍『中国重玄学』第六章（三八〇頁—四八〇頁、人民中国出版社、一九九三年）では、呉筠の事跡にも言及している。なお、この他に李白との関連について考察した研究もあるが、これらについては省略する。
- (7) 麥谷邦夫「呉筠事跡考」（『東方学報』（85）、京都大学人文科学研究所、二〇一〇年）。
- (8) 『道藏』 23冊に収める。
- (9) 西脇常記「権徳輿とその周辺」（『唐代の思想と文化』 創文社、二〇〇〇年、初出は一九七八年）。
- (10) 神塚淑子「呉筠の生涯と思想」（『東方宗教』（54）、日本道教学会、一九七九年）。

- (11) 「道士臣筠言、臣聞道資虛契、理藉言彰。臣曩棲岩穴之時、輒撰修行之事。伏以重玄深而難蹟其奧、三洞祕而罕窺其門、使向風之流、浩蕩而無據、遂總括樞要、謂之玄綱。冀循流派而可歸其源、闡幽微而不泄其旨。至於高虛獨化之兆、至士登仙之由、或前哲未論、真經所略、用率鄙思、列于篇章。……所述舊文、謹隨表奉進、輕瀆宸衷、伏增戰越。臣筠誠惶誠恐、頓首頓首。謹言。天寶十三載（七五四年）六月十一日中嶽嵩陽觀道士臣筠表上」（『道藏』 第23冊、『玄綱論』「進玄綱論表」、六七三頁—六七四頁）。
- (12) 『無求備齊老子集成』 所収『石刻道德經十一種』「河北易縣龍興觀道德經幢」を参照する。
- (13) 『冊府元龜』 卷五十三・帝王・尚黃老を参照する。
- (14) (11) を参照する。
- (15) 藤原高男『道德經義疏』と「河上公注」（『東方学』（61）、東方学会、一九八一年）など。
- (16) John Calvin Didier “Way Transformation: Universal Unity in Warring States through Sung China-The Book of Transformation (Hua Shu) and the Renewal of Metaphysics in the Tenth Century” Chapter 1.3 “a dissertation presented to the faculty of Princeton University in candidacy for the degree of doctor of philosophy” 1998.
- (17) 嚴靈峰「輯成玄英『道德經開題序訣義疏』」（『經子叢書』 第六冊、国立編譯館、一九八三年）。
- (18) 山田俊「真一」の思想」（『唐初道教思想史研究——『太玄真一本際經』の成立と思想』 所収、平楽寺書店、一九九七年）。
- (19) Jan De Meyer 氏と John Calvin Didier 氏の結論に反論し、

強思齊は、呉筠の文章を成玄英の老子疏として使っていると推測した。しかし、論拠が定かではない。蒙文通氏は『道德真經玄德纂疏』卷之一が『玄綱論』と一致すると指摘していないが、この部分を成玄英の「道德經開題」の内容と判断した。しかし、その判断理由は示されていない。且つ、成玄英の「道德經開題」を見ると、この部分と繋がる内容がない。

(20) 『道藏』第13冊、顧歡『道德真經注疏』卷之一。なお、顧歡は南齊の人物であるが、『道德真經注疏』は唐代以降に編纂され、顧歡に仮託された書物と考えられている。たとえば、蕭登福『正統道藏総目提要』（文津出版社、二〇一一年）は、本書に唐代や宋代の老子注を多く含んでいることから、その作者を南宋の人と推察する。本稿では、ひとまずこれに従う。

(21) 『道藏』第23冊、『玄綱論』「道德章第一」。

(22) 同上。

(23) 同上。

(24) 同上。

(25) 同上。

(26) 同上。

(27) 『道藏』第13冊、『道德真經玄德纂疏』卷之十四・道生之章第五十一。

(28) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「道德章第一」。

(29) 『道藏』第13冊、『道德真經玄德纂疏』卷之七・有物混成章第二十五。

(30) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「元氣章第二」。

(31) 同上。

(32) 同上。

(33) 同上。

(34) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「真精章第三」。

(35) たとえば、「玉清三元宮 上第一中位 上合虛皇道君應號元始天尊」(『道藏』第3冊に収める陶弘景『洞玄靈寶真靈位業圖』)とある。

(36) 『道藏』第23冊、『玄綱論』中篇「神道設教章第十」。

(37) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「真精章第三」。

(38) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「天稟章第四」。

(39) 同上。

(40) 同上。

(41) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「真精章第三」。

(42) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「性情章第五」。

(43) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「性情章第五」。

(44) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「超動靜章第六」。

(45) 同上。

(46) 同上。

(47) 同上。

(48) 同上。

(49) 『道藏』第13冊、『道德真經玄德纂疏』卷之四・古之善為士章第十五。

(50) 『道藏』第13冊、『道德真經玄德纂疏』卷之七・重為輕根章第二十六。

(51) 『道藏』第13冊、『道德真經玄德纂疏』卷之七・重為輕根章第二十六。

(52) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「同有無章第七」。

(53) 同上。

(54) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「化時俗章第八」。

(55) 同上。

- (56) 同上。
- (57) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「明本末章第九」。
- (58) 同上。
- (59) 『道藏』第13冊、『道德真經玄德纂疏』卷之五・絕聖棄智章第十九。
- (60) 朱謙之『老子校釋』（中華書局，「新編諸子集成」本，一九八四年）。
- (61) 『道藏』第23冊、『玄綱論』上篇「明本末章第九」。
- (62) 同上。

《宗玄先生玄纲论》上篇的思想 ——以成玄英老子疏引用意图为中心

刘 晓 春

《宗玄先生玄纲论》（下文简称《玄纲论》）是活跃于唐玄宗到唐代宗时期的上清派道士吴筠的代表作。本文主要以《玄纲论》上篇中三处对成玄英老子疏的大篇幅引用为研究线索，对其上篇的思想内容与结构进行了逐章分析，从而对吴筠引用成玄英老子疏的创作意图进行了推断。序文主要对研究背景进行了介绍。第一部分通过表格，对《玄纲论》上篇的章目及引用状况进行了说明，并对比了强思齐《道德真经玄德纂疏》中的成疏原文。第二部分到第五部分，以《玄纲论》与成疏相关性为基准，分四部分对《玄纲论》上篇第一章到第九章的内容进行了分析。最后，通过以上分析，虽然吴筠《玄纲论》上篇的思想与成玄英老子疏中对道的理解并非大相径庭，但较之成疏，吴筠对于登仙理论的具体性、实践性描述的超越是不可否认的。而通过唐玄宗御注、御疏创作的思想背景来看，吴筠之所以引用成疏可以推测为为了增加自己文章对唐玄宗的说服力。最后，《玄纲论》上篇在全文中的思想地位，将作为今后课题，有待通过分析中、下篇来探讨。