

文化 第八十卷 第三・四号 一秋・冬一 別刷
平成二十九年三月二十五日発行

呉筠 『宗玄先生玄綱論』 中篇の思想

劉

暁

春

呉筠 『宗玄先生玄綱論』 中篇の思想

劉 暁 春

はじめに

呉筠（字は貞節、？―七七八）とは、いわゆる盛唐期に活躍した道士であり、詩仙李白と交遊を持ったと伝えられる文人でもある。そのかれの名著に『宗玄先生玄綱論』（以下『玄綱論』と略称する）があり⁽¹⁾、この書物は、呉筠思想の研究上、独自の意義を有する重要な文献だとみなせる。それは、論著の執筆時期や目的が明確である点で、呉筠のほかの文章とは異なることからの判断であり、『玄綱論』巻頭に附されたかれ自身の「進玄綱論表」によれば、同書とは、天宝十三載（七五四）六月、唐王朝の第六代皇帝玄宗に上呈され、「前哲」が説かず「眞經」に論じられてこなかった「高虚獨化之兆、至士登仙之由」について、解き明かした書物だという。

『玄綱論』の全体は、上篇「明道德」（凡九章）・中

篇「辯法教」（凡十五章）・下篇「析凝滯」（凡九章）の三篇から成る。かつて筆者は、前述した『玄綱論』の特徴をふまえ、「『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―」と題する論文において、同書上篇の分析をおこなった⁽²⁾。まずその概略を示したい。そもそも同書の上篇には初唐の道士である成玄英の「老子疏」（以下成疏と略称する）が引用される。呉筠は、成疏の「道」に関する理解を論述の基盤に据えて上篇を書き始めるのだが、しかしそれをより実践性を帯びたものとして説き直すとともに、統治論に関する成疏の不足や登仙理論の不備を補っていい。それらは、『玄綱論』上呈の対象である玄宗に対し、「道德」の完全性を明示することを目的とした補充にほかならず、『道德經』の教えが、たんに個人の

修道のみを目的とするものではなく、治人を主旨とする儒家の教学をも包括する全体性を持つことを主張するものであった。さらに、玄宗による『老子道德經』の注釈が開元二十年（七三二）の撰述であり、疏の編纂が開元二十三年のことであること、およびそれらの「道」理解と成疏のそれとの共通性から推して、呉筠は、自身の「道德」理解が玄宗のそれと異質なものであることをあらかじめ明示すべく、成疏の「道」理解に関する一段を引用したとも考えられる。

ところで、呉筠思想に対する研究は、従来、神塚淑子氏のそれを始めとして比較的数量多く提出されてきた⁽³⁾。しかし『玄綱論』が有する上記の特徴を前提に据え、その内容や意図にまで論及した研究は、皆無であった。無論、上篇に限らず、中・下篇にも独自の意図が存すると推察されるのだが、それらに関する検討も、これまではおこなわれてこなかった。おおまかに見れば、同書の中篇は登仙の方法を理論的かつ具体的に述べ、下篇は登仙に関する疑惑や誤解を打破するための仮想問答を提示するものである。しかしそのような概括では、中・下篇それぞれの意味を十分に説明したとは言えず、そこで本稿では、中篇全十五章に詳細な分析をくわえ、あわせて中篇全体の特色について考察する⁽⁴⁾。

『玄綱論』上篇には「道德」を主題とする理論が構造

的に示されていた。そして中篇には、そうした理論を基盤に、道教の教義としての登仙の方法に関する議論が展開される。つまり「進玄綱論表」にそれが記した「高虚獨化之兆、至士登仙之由」が、ここでは主題的に説かれるのである。ではその篇題に言う「法教」とは、如何なる意味であるのか。道教において「法教」とは道法の教義を指し⁽⁴⁾、中篇は、この二文字を語義どおり率直に利用するかの如くである。ただし、たとえば『莊子』天下篇に「天下大いに乱れ、賢聖は不明、道德は一ならず」云々とあるその一段に、郭象が「百家、穿鑿す」と注記し、成玄英が「法教、多端」と疏解した点に着目すれば、呉筠のこの命名からは、また違った意図が透けて見える。成玄英所説の「法教」は、文脈上、先秦諸子の様々な教えを意味する。その文脈を踏まえるならば、呉筠は、「法教」の二文字をとくに冠した中篇において、自身が正しいと信じる道法の教義を、幾多の教学との異同を意識しつつ論弁しようとしたとも考えられる。以下、章の順序にしたがって分析をすすめるが、その際には、呉筠が如何なる教学を意識しつつその主張を展開していたのか、またそれはどのような理由にもとづく行為であるのか、といった点の解明にも留意したい。なお考察に際して『玄綱論』以外の呉筠の文章も利用する。それらは

『宗玄先生文集』三卷に収録される⁽⁵⁾。また中篇は第十章から始まるのだが、それは無論、上篇全九章を受ける表記である。

一 「神道設教章第十」と「學則有序章第十一」

「神道設教」という章題は、周知のとおり儒家の經典である『周易』『觀』卦象傳の「觀天之神道、而四時不忒、聖人以神道設教、而天下服矣」を、その典拠とする。聖人が「天」の不可思議な「道」を観察し、それに従って人びとを教化した、という儒家の統治術に関する内容を背景として用いられる表現であり、呉筠は、本章を、かかる儒家の語を借用しつつも、その「教」えが、渾沌とした元初の世界に生まれた「寶章」「玉字」にもとづく根源的なものであることから説き起こす。そしてそれが乾坤天地を生みだし、その後、「无上虚皇」が「元始天王」に命じて「金簡」や「玉章」に文字化させ、「下土」に流布させたものだと述べる⁽⁶⁾。こうした記述に続けて、呉筠は、人間世界における教学の展開を以下のように述べる。

故伏羲受圖、軒轅受符、高辛受天經、大禹受洛書、神道設教、兆於茲矣。

ここでは、伏羲以下の諸聖人がそれぞれに授かった教えに着目したい。伏羲の「圖」や大禹の「洛書」とは、たとえば『漢書』『五行志第七』に、「劉歆以為、伏羲氏繼天而王、受河圖、則而畫之、八卦是也。禹治洪水、賜洛書、法而陳之、洪範是也」とあるとおり、『易』や『尚書』洪範篇がそこから生まれたと認識されたいわゆる「河圖」と「洛書」とを指す。ただし「洛書」に関しては、『周易』繫辭上傳に「河出圖、洛出書、聖人則之」と記されるとおり、『易』の理論的源流としても位置づけられる。

かかる儒家の源泉に対して、「軒轅」黄帝が授かった「符」とは、『黄帝陰符經』（以下『陰符經』と略称する）を指す。『陰符經』は三百字ほどと四百字ほどとの、二種類のテキストが存する短い經典であり、その成立及び選者等に関しては、様々な先行研究があるものの、未だ定説というべきものはない⁽⁷⁾。その内容は兵家思想や道家思想とも関連するとされるが、呉筠がここで『陰符經』に言及するのは、唐代におけるこの經典の盛行という時代情況、およびかれの道士としての系譜と関係する。たとえば唐の太宗が長孫無忌に『陰符經』五十本を写させ⁽⁸⁾、高宗が褚遂良に百二十本を写させたように⁽⁹⁾、そもそも唐代の皇帝は、この書物に対し多大なる関心を抱いていた。そして呉筠

自身も、その『形神可固論』（『宗玄先生文集』巻中）「守神」に、「陰符經曰、經冬之草、覆之不死、露之見傷、火生於木、禍發必尅」との一文を引用するのである。

呉筠の引用文に関して王明氏は、それが現行の『陰符經』本文あるいは玄宗・肅宗期に活躍した李筌の『陰符經』注疏と異なるため、呉筠は『陰符經』の異本を持っていたと推察する⁽¹⁰⁾。しかし山田俊氏も言うところ、当該文章の「露之見傷」句までは伊尹から李筌にいたる七人の注釈を集めた『黄帝陰符經集註』の「鬼谷子注」の一文であって、一方「火生於木、禍發必尅」の二句は『陰符經』の本文であり、それは当時、この經典の語として良く知られたものである⁽¹¹⁾。また朱越利氏の指摘に拠れば、『集註』の諸氏註は同書の撰者李筌の仮託による唐代の偽作だといふ⁽¹²⁾。

李筌にやや遅れつつもほぼ同時期に活躍した張果にも『黄帝陰符經注』があり、その「黄帝陰符經序」には「近代李筌假託妖巫、妄為注述」と見える⁽¹³⁾。李筌や張果両者と呉筠との思想的関係は未詳だが、呉筠の当時、『陰符經』に対しては、その解釈をめぐり諸説が火花を散らすほどに活潑な議論が存した。呉筠は中篇第十六章においても『陰符經』の文章を援用するのだが、これに関しては後述するとして、ここでは、こ

の經典に関するかれの言及が、『陰符經』に対する同時代人の関心の高さを背景とするものだと推察を提示しておきたい。そうした同時代人には、無論、時の皇帝も含まれる。

「高辛」すなわち五帝のひとりである帝嚳が授かった「天經」に関しては、『太上老君年譜要略』の「及乎高辛氏之王天下也、老君敷道布化、濟世為師、談黃庭之妙言」により⁽¹⁴⁾、『黃庭經』がそれに相当すると推測できる。呉筠はその『形神可固論』「服炁」に、「元炁之術」は一般に「口訣」によって伝えられるが、文字に残された僅かな事例として「只如上清禁訣、玉函隱書、百家諸子誥傳詞文、乃至老君祕旨、内外黃庭、灼然不顯不露」と言う。つまり内外『黃庭經』は、呉筠にあっても道術実践上の重要な經典であった。では、それが何故「天經」と称されるのか。その理由に関しては、上清派道教の宗師である梁代の陶弘景が編纂した『真誥』の巻九「協昌期第一」の記事が参考になる⁽¹⁵⁾。そこには、『黃庭内景經』の読誦による魂魄の精鍊の持続によって登仙した記事が載る。つまりこの經典を含む多くの道典が、神仙世界から降されたものとされる伝承が存するのであり、呉筠自身、上清派系統の道經を伝えた道士の系譜に位置する自覚を抱いていたことが、ここから確認される。なお『黃庭經』が前述の『陰符經』以上に、唐代

の人士によって臨模されることの多い道書でもあったことは、言うまでもない。

さて本「神道設教」章は、以下、この四帝による諸経伝授の話題から話を転じ、「又、玄元、民を懲れみ」、そこで乱れた人間世界を教導すべく「帝師」を使わし、さらに「蘇・茅・周・王・裴・魏・楊・許」といった上清派系の道士たちが道教經典に接したと述べる。その上で、かれらの努力により經典や道法が広範に普及したものの、しかしそれらを「周覽」することはできて、その「盡行」は困難だとして、その理由を、「一人之心」がそれら歴代の聖人による「道」を兼修しようとしても、その精神（神）や肉体（形）が疲弊するばかりだからだ、と説明する⁽¹⁶⁾。ここで「一人」と敢えて明記するのは、呉筠が、『玄綱論』の上呈対象である玄宗を意識したからかもしれないが、同時に、教団としての道系の授受よりも個人の実践を重視する呉筠の価値観のあらわれだとみなせる。そうした傾向は、本章を以下のように結ぶその主張からも推察される。

故周覽以絶疑、約行以取妙、則不虧於修習、無廢於閑和、道在至精、靡求其博爾。

呉筠は道典の「修習」について、修道上の疑念を断つという効果を見出すのだが、それでも実践の主眼

に関しては、それを「至精」の追究に置き、「博」学には警戒の念を示す。本章に縷説した儒道兩教の經典の授受を、あたかも否定するかのような主張が、同一章の末尾において説かれるのである。その理由に関しては、続く第十一章の分析とあわせて検討するとしてい。

「學則有序章第十一」では、かれの実践理解が全体的に披露される。同章は以下のような一段に始まる。

道雖無方、學則有序、故始於正一、次於洞神、棲於靈寶、息於洞眞。皆以至靜為宗、精思為用、齋戒為務、慈惠為先。

唐代高宗期の道士である孟安排が編纂した道教の類書『道教義樞』は、その巻一冒頭に「道德義第一」を、巻二冒頭に「三洞義第五」をそれぞれに置く⁽¹⁷⁾。そして「三洞」に対し、「義曰、三洞者、八會之靈音、三景之玄教」云々と述べ、また「釋曰、一者洞眞、二者洞玄、三者洞神」と解説する。一方「正一」に関しては、同書巻二「七部義第六」に、『正一經』の次第として、この三洞に続く「四者」の末尾と位置づける。

概括すれば、孟安排は、『老子道德經』を道教の根本經典として尊崇し、そのもとに諸他の膨大な道教經典を体系化しようとしたわけである。『道德經』に対する絶対的尊崇は、唐王朝による老子崇拜を前提とするものであ

り、かかる体系化の意識は、たとえば『隋書』籍籍志がその子部に『老子』や『莊子』およびその諸注を並べる一方で、巻末に「道經」を置いていたことと比較するならば、隋志の分裂した認識を包括する傾向を帯びる点で、唐王朝の理念にさらに寄り添うものだと判断できる。

おそらく呉筠は、こうした時代の課題を共有するなかで『玄綱論』を著し、まず『道德經』を根本に据える上篇を書き、次いで中篇において、諸道經を全体的に体系化しようとしたのだろう。ただし道典の体系化はそれに止まらず、「神道設教」章における歴代道士の記載に顕著などおり、かれは、道士としての自身の系譜を上清派の流れに置いた。本「學則有序」章でも、上清派の主要經典である『洞眞經』に対し最終的に安息すべき最高の地位を与えた。上清派を上位に置く価値観のもと、道教諸派を体系的に配置したのである。

ただし呉筠は、道教諸派や諸經典をかく体系的に配置したうえで、「至靜」「精思」「齋戒」「慈惠」という実践の効果や意義を、以下のように説き始める。それは、第十章末尾において諸經誦誦の意義を低く抑えたことと呼応する操作にほかならない。

故非至靜則神不凝、非精思則感不徹、非齋戒則眞不應、非慈惠則功不成。神凝、感徹、眞應、功成

者、是謂陟初仙之階矣。

神仙世界への第一歩を踏み出すことが、要はあらゆる実践の目的であり、また結果でもある。呉筠はそうまとめるとともに、これら四種の実践により、「神凝、感徹、眞應、功成」という成果を獲得する必要をも述べる。その上でかれは、この階段へと進んでこそ「吐納」や「導引」にも効果があると述べ、他方、そのような伝統的道術も、もし「神」の凝集を前提とせず単独に実行された場合には、「形」の保養を果たすに止まり、登仙には至らないことを、こう述べる。

若獨以嘘吸為妙、屈伸為要、藥餌為事、雜術為利者、可謂知養形、不知寶神矣。不知寶神者、假使壽同龜鶴、終無冀於神仙矣。

呉筠は雑多な道術を否定するわけではない。ただしそれらが意義を持つのは、あくまでも「神」の凝集を前提としてのことだとするのである。根本的実践と諸他の道術との差異および関連性を明確化するかれの意識は、諸道典を体系的に価値づける認識と重なる。しかも留意すべきは、この根本的実践の根源に、諸道典のみならず『周易』を軸に据える儒教經典をも生み出した絶対の「道」が想定されている点である。すなわち、經典の經典性は絶対の「道」に依拠することで附与されること、逆に言えば、經典とは、「道」が文字化

されたその限定態でしかないことを、かれは主張するのである。

かくして一切の教義、あまたの道典は相対化され、「道」の実現に向かう登仙のための実践の第一義性が強調された。前「神道設教」章の末尾において、かれが「博」学を否定的に捉えていた理由も同様で、呉筠には、旧来の道教諸派による道典読誦の風潮に対し、それを批判し、本質的な道術を追究しようとする意識が存していたのである。

では、本章に言う「神」の凝集、およびそれ以外の、「感」の透徹、「眞」の応現、「功」の成就とは、如何なる実践に拠って獲得できる境涯であるのか、以下の諸章では、右に概述した実践の内容や相互の関係が説明される。

二 「陽勝則仙章第十二」から

「形動心靜章第十五」まで

『玄綱論』上篇「天稟章第四」は、陽氣と陰氣が合し、中人が生まれると述べるのとともに、修行を経て登仙する可能性を有するものも、そうした中人だと捉えている。『陽勝則仙章第十二』も、陰陽二氣の結合によって人は生まれると説き、以下、「陽神」としての「魂」と

「陰靈」としての「魄」とを対置させ、章題のとおり「故に陰勝てば則ち陽竭きて死に、陽勝てば則ち陰銷えて仙たり」と述べる。陰陽の氣と人間の生死とを魂魄に關連づける説法は、『老子道德經』第十章に対する御注・御疏にも見出すことができる。關連する一段を一瞥しておこう。ただし御注・御疏は、人間の死生を論じる上で「虚」と「満」という対概念を使用しており、この点では「陰勝」や「陽勝」といった言葉を用いる呉筠とズレがある。

載營魄抱一、能无離乎。(御注)……魄則陰虚、魂則陽滿、言人載虚魄常須營護復陽。陽氣充魄則為魂、魂能運動則生全矣。

載營魄抱一、能無離乎。(御疏)……既生魄、陽為魂、言人初載虚魄、當營護陽氣、常使充滿、則得生全。若動用不恒、消散陽氣、則復成虚魄而死滅也。¹⁸⁾

陽を陰に「勝」らせるべく、呉筠はいかなる方法を提示しているのか。本章の末尾は、「心澹而虚、則陽和襲、意躁而欲、則陰氣入。明此二者、制之在我、陽勝陰伏、則長生之漸也。漸也者、陟道之始、不死之階也」と結ばれる。「心」を静虚な状態に保ち、「意」が「躁而欲」すなわち貪婪にはたらくことを回避するとともに、その状態を持続させることが肝要なのであ

る。次章「虛明合元章第十三」では、その冒頭の一段で、静虚なる状態をめぐる考察をこのように展開する。

道不欲有心、有心則眞氣不集。又不欲苦忘心、苦忘心則客邪來舍。在於平和恬澹、澄靜精微。

ここで呉筠は、ことさらな意識が「心」の静虚さを乱すと捉えると同時に、そのことさらな意識を刻苦して除去しようとする、やはり作爲的な態度に対しても、否定的に捉える。すなわち「意」の貪婪なはたらきとは、たんに「有心」なる状態だけを指すのみならず、修行者による故意の「虚」志向をも含むのである。逆に、それらの「意」がすべて解消された状態が本章の章題に言う「虚明」なる境界なのであり、かれは、この境界をめぐりさらに議論を敷衍する。

虚明合元、有感必應。應而勿取、眞偽斯分。故我心不傾、則物無不正。動念有屬、則物無不邪。邪正之來、在我而已。

かかる境界を実現する実践主体はあくまでも自分自身だ、とまとめるとともに、かれは、そうした実践主体は対象と然るべき感応関係を取り結んでいることも説く。これらの文章は、第十一章に提示された「神凝、感徹、眞應、功成」の「感」と「應」との解説だとみなせる。その「應」じる在り方について、主体が

ことさらに奪「取」してはならないと述べられる点には、実践主体の意識の在り方に注目する呉筠の思考が示される。続く文章で、かれはそうした実践を「存念」とも言い換え、それを怠る場合には「陰尸之氣」が勝り、逆に勤勉であるならば「陽和之神」が勝るとして、本章を以下のように結ぶ。

使精專無輟於斯須、久於其事者、則尸銷而神王。神王者、謂之陽勝。陽勝者、道其隣乎。

ここで「尸」とは人間の体の内に存し、修仙に対する障害となる「三尸」を意味する。たとえば『抱朴子』内篇「微旨」に、「又言身中有三尸、三尸之為物、雖無形而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死、此尸當得作鬼、自放縱遊行、享人祭醑」というとおりである。呉筠が道教の「尸」概念を「陰氣」と合わせて提示するのは、「陰氣」が「三尸」と同じように修仙に対する障害となるものであり、消滅させなければならぬことを強調したいからであろう。一方、陽和の神が勝る状態を、かれが「神王」と表現した点には注目したい。

「神王」語は、『莊子』養生主篇に、「澤雉十步一啄、百步一飲、不斬畜乎樊中。神雖王、不善也」として用いられる。その『莊子』の原意は、沢に暮らす野生の雉は、餌を啄むことと水を飲むことが大変である

が、かごの中で飼われることは望まず、その理由は、かごの中では、たらふく餌を食べ神が盛んになったとしても、自由を奪われている以上、良いことだとはみなせないというものである。しかし郭象や成玄英は、そのようには解釈しない。原文の「神」を野生の雉のそれと解し、かごという束縛から自由な雉は、その自由さにすら気づかず、「忽然として善の善たるを覺らず」という状態に在ると捉えるのである。成玄英はそれを「至適は適を忘れ、至善は善を忘る」ともまとめる。呉筠の「神王」理解は、郭・成両者の方向に沿うものだと推察される。なお本章末尾の「道其隣乎」からは、『論語』里仁篇の「徳不孤、必有隣」句が連想される。

続く「以陽鍊陰章第十四」は、前章の主旨と同様、「衆人」は陰によって陽を「鍊」するので、その結果、老齡化し、病気に罹り、死亡するに至るのであり、それに対して「道」を修める者は、陽によって陰を「鍊」するので、老境より嬰兒に、あるいは早死により長寿に帰り、「眞道」に合して登仙すると述べる⁽¹⁹⁾。かく述べられる本章の意図は、伝統的な道術のすべてを、陰陽の気の理論のもとに包括する点にあるとみなせる。呉筠は、以下のように幾つかの道術を挙げた上で、それらすべてを「至眞」との契合に結びつける。

所以含元和、抱淳一、吐故納新、屈伸導引、精思靜默、瀟灑無欲者、務以陽靈鍊革陰滯之氣、使表裏虛白、洞合至眞、久於其事者、仙豈遠乎哉。

前述のとおり、呉筠は静虚なる境地をことさらに求める態度には批判的であった。そうした思考は、続く「形動心靜章第十五」にもうかがえる。同章は以下のように入る。

夫形動而心靜、神凝而跡移者、無為也。閑居而神擾、恭默而心馳者、有為也。無為則理、有為則亂。雖無為至易、非至明者不可致也。夫天地晝亦無為、夜亦無為。無為則一、而理亂有殊者、何哉。晝無為以明、故衆陽見而羣陰伏。夜無為以晦、故羣陰行而衆陽息。

ここでは、天地の「無為」について、昼も夜も同様に「無為」としつつも、夜間の「無為」は、いわば内面の騷擾を暗闇によって糊塗したものでしかない、とみなされる。こうした譬喩を用いたかれの意図は、そうした夜間とは逆に、外見的にはいくら活動的であっても、内面において「心靜」にして「神凝」した境地こそが、真に求められるべき在り方であることを示そうとする点にある。そして本章では、かかる意味での無為を、さらに天下の治乱へと拡大する。

是以主明而無為者、則忠良進、姦佞匿、而天下治

也。主闇而無為者、則忠良隱、姦佞職、而天下亂也。故達者之無為以慧、蔽者之無為以昏。慧則通乎道、昏則同乎物。道與物俱無為也、奚可以一致焉。故至人雖貴乎無為、而不可不察也。察而無為者、眞可謂無為也。

一文の末尾からも分かる通り、呉筠にとって眞の無為とは、あらゆる事柄を洞察しながらも、対象に対してことさらなはたらきかけをおこなわず、しかしそれでいて天下の安定を導き出せるような境界である。第十三章では、「虚明合元」の境地において対象との感応関係を築きつつもその対象からことさらに奪取することはない、と述べていた。「神」を凝集させる実践が然るべき感応関係を導き出し、さらに対社会的には、いわゆる無為の政治を実現するという構想が、ここには示される。第十一章に言う「慈恵にあらざれば則ち功は成らず」との主張は、かかる眞の無為の統治を表現するものに相違ない。

『玄綱論』中篇は、その第十二から第十五までの四章を用い、修道の基本構造をひととおり述べ尽くしたと判断できる。中篇第十一章に概括される「神」の凝集以下、四種の実践が、第十二章以降の各章においては、人間を構成する陰陽二氣に即して説き直された。ここで陰陽二氣への特化は、それが現実の人間の

「心」や「意」を形作る要素にはかならないからであり、その上でこそ、「有心」を原因とする意識の暴走を抑制し、かつまた過度な「無心」をも回避するかたちで、安定した「無為」を持統的に追究する実践が可能になるのである、かつまた「神」の凝集以降の目的も遂げられることになる。人間は、かかる実践を経てその体内に登仙の基盤を築き、またその絶対の無為なる感応関係のもとで、実践主体が関わる対象とのおのずから然るべき在り方を実現し、安定した世の中をも現出させることができる。呉筠による登仙の実践論は、以上のような内容と構造とを有していた、とまとめられる。

三 「神清意平章第十六」から 「立功改過章第二十」まで

如上、第十二から第十五までの四章には、呉筠が構想する修道理論の全体が示されていた。では、第十六章以下の文章にはどのような意味が与えられているのか。この問題を検討するとしていたい。「神清意平章第十六」冒頭の一段には「神王」の語が再び登場するのであり、こうした修辭が考察の手がかりとなる。本章は、以下のように始まる。

上學之士、時有高興遠寄、陶然於自得之境、為眞仙可接、霄漢可昇者、神之王也。雖曰神王、猶恐陽和之氣發泄、陰邪之氣乘襲耳。

「神王」の状態に到達したとしても、それでもなお陽氣が発散し陰氣が襲来する危険性がある、と呉筠は言う。かかる事態にはどう対処すれば良いのか。かれは続けて「可入靜室夷心、抑制所起、靜默專一、則神不散而陽靈全、慎無恚其樂康之情、以致陰邪之來耳」、と述べる。「靜室」にこもり「心」を平安にさせることが肝要なのである。呉筠は、これと同じ主張を本章の別の一段でも、「可入室靜慮、存一握固、激其滓濁、候神清氣平」と語る。

この一段に見える「靜室」とは、身心の潔斎をおこなう部屋の名称であり、道仏兩教においてともに使われる言葉である⁽²⁰⁾。また「存一」とは『老子』(第二十二章)の「是以聖人抱一、為天下式」に抛り、「握固」も、同じく『老子』(第五十五章)の「(赤子)骨弱筋柔而握固」という拳を握る姿であって、後世ともに個別の道術とみなされた。

右に呉筠は、「神王」の境涯に至りうる人間であっても、常にかかる道法をおこなわない限り、「樂康」の感情に耽溺し「陰邪」が襲来しかねないことを強調した。なぜ、そうした懸念をことさら表明したのでらう

か。かれにとって修行者が生きる世界とは、欲望渦巻く現実社会にほかならない。そこでかれは、本章の章題でもある「神清氣平」の状態に着目し、内心の鎮靜化を企図したのでらう。この一句を用いるに当たり、かれはおそらく『黄帝陰符經集註』の或る一段を想起していた。同書の本文「至樂性餘、至靜性廉」に対し、李筌が附した以下のような注釈が、それである⁽²¹⁾。

筌曰、樂則奢餘、靜則貞廉。性餘則神濁、性廉則神清。神者、智之泉。神清則智明。智者、心之府。智公則心平。人莫鑒於流水而鑒於澄水、以其清且平。神清意平、乃能形物之情。

李筌の注釈は、「神清意平」との表現を用い、そうした主体によって「物之情」を具体化できると述べる。これもまた、「陰邪」の襲撃に曝されている人間が、どのようにすれば世界と然るべく応じることができるか、という回答に他ならない。おそらく呉筠は、かかる注釈の主張を前提として、「神清氣平」に至ることを求めた。

「神清意平」章はさらに、この状態に至り、「然後省己悔過、務令自新、則轉合於虛靜之途。此亦洗心之一術爾」とまとめる。「洗心」とは『周易』繫辭上傳の「聖人以此洗心、退藏於密、吉凶與民同患」に由来する言葉であり、されば「悔過」の「悔」字に関し

文言が見える。

行欲清、心欲貞。言勿過乎行、行無愧乎心、則遊於四達之衢。四達之衢者、涉道之通達也。

ても『周易』に類出する「悔」字が、かれの念頭には存していただろう。「自新」の「新」も同じく繫辭上傳に「富有之謂大業、日新之謂盛徳」と見える。他方、「悔過」の「過」に関しては、『論語』各篇に言う「改」めるべき「過」が想起される。さらに、「洗心」語が見える繫辭傳の一段は、その後、「是以明於天之道、而察於民之故、是興神物以前民用。聖人以此齋戒、以神明其徳夫」と続くのであり、呉筠の言う「洗心之一術」と、第十一章にかれが提示した「齋戒」とについては、その内容的近似性もうかがえる。

以上呉筠は、登仙を目的としつつも現実世界においては対象との然るべき感応関係を築き上げる実践について、『老子』にもとづく伝統的道術や『陰符經』が説く「心」の安定した境涯という典拠に由来するものであることを示すと同時に、それが『周易』を始めとする儒家の經典が説く日常の実践の一環でもあることを説いた。登仙へと至る実践とは、決して特殊な道術ではなく日常的な倫理的思惟や行動の延長線上にある。日常生活のなかで欲望の誘惑に負けることなく自らを正し続けること、そうした内面の誠実によつてのみ登仙は可能だ、とかれは思念している。日常的修練の真摯な継続を、かれは実践者に対して求めたのであり、続く「行清心貞章第十七」の冒頭にも、以下のような

『論語』憲問篇には、唐石經本で「子曰、君子恥其言而過其行」、皇侃の義疏本では「子曰、君子恥其言之過其行」との一句がある。呉筠が義疏本の同条を知っていたとは断言できないが、それでも日常的な言動のすべてに清らかで正しく在ることが「道」への通路だとするかれの認識は、『論語』の同条と通じるものだろう。そして本章では、内心に羞じるような行為を犯した場合、「天地」や「神明」からの叱責を受けると述べたうえで⁽²²⁾、全体を「故寧受人之毀、無招天之譴、人毀由可弭、天譴不可追也」と結ぶ。ここに言う「天譴」とは、本章の説き起こし方から推して、道教的なそれであるよりも、むしろ儒家の伝統を色濃く受け継ぐ觀念であるように思う。ここでもまた、呉筠の視線は、現実の綱常世界に生きる一般の人間に向けられている。そうした意識を、さらに次章「真人為儔章第十八」では、「道之所至忌者、姪殺陰賊、此誠易戒、至於小小喜怒是非可否、人之常情、甚難慎也」とも表明し、また「又好譽而憎毀者、賢達之所不免。然審己無善而獲譽者不祥。省躬無疵而獲誇者何傷。以此論之、得失在乎己、而靡由其他」とも説明する。修道を妨げ

る直接の原因とは見なせないような普段に発する喜怒哀楽の感情、大悪人とは正反対の賢者達人が抱く毀譽褒貶の感情、それら一概に「悪」とはみなせないような感情にすらも、呉筠はその批判的な観察眼を向け、それらからの脱却を求めるのである。

そして、続く「仁明貞靜章第十九」において、かれは、人間の資質と登仙の可能性とをめぐり以下のような見解を提示する。

夫仁明而貞靜、博達而英秀者、皆天人分氣、降生以濟時利物也。積世功備、則丹臺著名。……有積修累行而不獲昇舉者、何也。前功未著也。有不因修習而自得仙者、往行克充也。夫功無虛構、善不徒施。不可見為而不得、則於我生忘。觀自然羽化、則謂功不由人、皆失之遠矣。

生まれながら「仁明」「貞靜」である資質の優れた人間が、他者の救済という功徳を積んで上天の仙籍に名前が記されることは、当然であろう。しかし問題は、功徳を積み重ねているのに登仙できない存在や、修道という手段に拠ることなく「自然」に羽化した人士が、現実には存在することである。一般の修道者とはもともとより、真摯な人士であれば尚更、登仙の確証を獲るべく煩悶しかねない。ただし呉筠は、そうした逆転現象が発生する理由を、前者は前世における功徳の不足

に、後者は来世における実践での償還に求める。要するに現世における功徳の蓄積のみが肝要だ、と主張するわけである。無論こうした回答で人びとが満足したとは思えず、それ故に『玄綱論』には下篇が用意されるのだが、この問題は脇に置き、呉筠は続く「立功改過章第二十」において、功徳の樹立と過失の改新とを一組の実践とみなしつつ、以下のように言う。

功欲陰、過欲陽。……功不全、過不減、仙籍何由書、長生非可冀。然功不在大、遇物斯拯。過不在小、知非則悛。不必馳驟於立功、奔波於改過。過在改而不復為、功惟立而不中倦。是謂日新其德、自天祐之。

「日新其德」とは前出の表現でもあり、『周易』繫辭上傳をその典拠とする。『抱朴子』内篇「登涉」は、「玉鈴經中篇」を引用することで「立功為上、除過次之」という「立功」と「除過」の前後関係を規定する。ただし呉筠は、自身の徳を毎日新たにする上で「立功」と「改過」とのあいだに差等を設けてはいない。功徳の多寡、罪過の軽重を問うこと無く、目前の対象が陥っている窮状を救い、かつ些細な瑕疵も改めようとするその誠実にこそ、かれは関心を向けるのである。第十九章と同じ主張がこのような表現によって繰り返されるのであり、さらに本章は、そうした内

面の誠実さを「神眞」は明察すると説き、他方、神像

の前で大げさに礼拝するような態度に関しては、「可謂示人以小善、實未為感激之弘規耳」、他人に自分の「小善」を示す態度だとは言えるが、実際のところ神仙を「感激」させる偉大な礼儀とはみなせないと結ぶ。眼前の日常に対して誠実に臨み、そのなかで継続的に功德を積み罪過を減らすこと、呉筠は、中篇の第十六章から二十章に至る五章において、実践の日常性と継続性、この両者の意義を繰り返して説いた。そしてその際に特徴的な事柄は、かれが『黄帝陰符經』に着目するとともに、『周易』や『論語』といった儒家の經典を頻用しつつ、その主張を根拠づけていた点なのである。

四 「制惡興善第二十一章」から

「虚凝靜息第二十四章」まで

呉筠は「陽勝則仙章第十二」に「魂為陽神、魄為陰靈」と述べ、「虚明合元章第十三」では「陽和之神」と「陰尸之氣」とを対置していた。そして「制惡興善章第二十一」においても、人間を構成する陰陽二気およびそれらに対応する「魂」「魄」や「神」「尸」に論及するのであり、以下の教章は、中篇後半を総括するも

のとして位置づけうる。

まず第二十一章は、「陽之精曰魂與神、陰之精曰尸與魄。神勝則為善、尸強則為惡」との一段から始まる。陰陽の二気を善惡の価値観に重ねる思考は、たとえば『道教義樞』巻五「三一義第十六」にも、「魂為陽神、其義主生、好人以善。魄為陰神、其義主死、好人以惡。若不為善伏惡、焉能入正除邪」との表現のものと見出すことができる。また『道德經』載營魄章の成疏にも、「營魂是陽神、欲人之善、魄是陰神、欲人之惡」との一段が見える⁽²³⁾。ただし呉筠は、引き続き以下のように述べる。

制惡興善則理、忘善縱惡則亂。理久則尸滅而魄鍊、乱久則神逝而魂銷。故尸滅魄鍊者、神與形合而為仙。神逝魂銷者、尸與魄同而為鬼。

ここに言う「理」と「亂」とは、「形動心靜章第十五」の「無為則理、有為則亂」句のとおり、修行者の内面における安定と混乱とを意味するが、呉筠は、善惡それぞれの状態についても、継続したその結果を重視する。続く「虚白其志章第二十二」では「神」と「尸」とが対比的に述べられる。本章は大きく二段に分かれ、その第一段の冒頭は以下のものである。

神魂好潔、尸魄好穢。常欲虚白其志、澡雪其形、則神魂樂康、尸魄鍊滅。神康尸滅者、日益清爽、

雖未輕舉、吾必謂之仙矣。

ここでは「神清意平章第十六」に言うその清らかな状態が、やはり同様に推奨される。ただしあわせて、第十六章の中盤に「愼無恚其樂康之情、以致陰邪之來耳」と述べて否定された「樂康之情」が、逆に肯定的に扱われる。しかも呉筠は、その状態に対し「実際には羽化登仙していないが、自分はかならずそれを仙と謂う」とすら捉える。ただし、本第二十二章の後半では、「又悲哀感患者與陰為徒、歡悅忻康者與陽為徒、故心悲則陰集、志樂則陽散、不悲不樂、恬澹無為者謂之元和、非元和、無以致其道也」との見解を提示する。ここに言う「元和」とは、「虛明合元章第十三」のその「元」に相当する。根源的な調和状態を意味する言葉である。実践者は、いったんは「神魂」が「樂康」である状態を目指すわけだが、しかしその状態も超越する必要がある。その超えられた境界を、ここでは「恬澹無爲」なる「元和」と称したとみなせよう。清淨を好むそうした感情の昇華が目指されたわけである。

「委心任運章第二十三」は、目心身口耳鼻との人間が有する感覚知覚の器官について、たとえば目が華美なるものを好み心が名声を尊ぶそうした方、
「靈根」を損なうだけであるから、かくの如き対象を求めてはならない、と端的に述べる。哀樂の感情から

の超越という第二十二章後半の主題を継承する一段である。呉筠には「心目論」と題する論文もあり、『宗玄先生文集』巻中)、知覚感覚器官に関する議論は、これにとつて深い関心を寄せる話題でもあった。五官を具えた生身の人間が、如何にすれば清淨な仙人へと変わりうるのか、そうした課題への切実な想いがかれの胸臆には存していたに相違ない。かかる切実さは、本二十三章が、引き続き衣食の問題へと展開されることから推察される。かれは言う。

惟衣與食、人之所切、亦務道者之一弊耳。然當委心任運、未有不給其所用。且天地之生禽獸也、猶覆之以羽毛、供之以蟲粒、而況於人乎、必在忘其所趣、任之自然爾。

衣食を充足させようとする欲求は、人間が生きる上で最低限の必要条件であろう。しかしそれを満たそうとする行為は、修道の障害ともなる。かくして呉筠は本章の章題にも言う「委心任運」との在り方を推奨する。そうした態度は、一文の末尾に「意識の向かうところを必ず忘却し、おのずからなる在り方に委ねる」と言うとおり、かれの言う「無為」なる在り方を意味する。つまり、衣食の問題にしても、それをことさらに否定する意識は、それを貪る欲求と同様、登仙の修行においては障害とみなされるわけである。では、か

かる境涯には、どのようにすればたどり着けるのか。呉筠は、その關鍵を、おそらくは実践の日常性と継続性に見出していった。

かくして中篇は、登仙の方法を実践主体による絶対の無為の実現を目指す方向へと収斂させ、その最終章に至る。「虚凝静息章第二十四」の全文は、以下のとおりである。

覺與陽合、寐與陰并。覺多則魂彊、寐久則魄壯。魂彊者、生之徒。魄壯者、死之徒。若餐元和、徹滋味、使神清氣爽、至於晝夜不寐、唯虚凝而靜息者、善無以加焉。

「生之徒」や「死之徒」は『老子道德經』（第五十章）に見える表現だが、それぞれに対して魂魄概念を直結させるのは、おそらく呉筠の独創である。「神清氣爽」は第十六章に見える「神清氣平」の謂いに等しく、その前提として『陰符經』の「神清意平」句が想定されていることは、すでに述べた。されば続く「晝夜不寐」との表現も同様の典拠を持つ言葉。すなわち、『黃庭内景經』「口為章第三」の本文「晝夜不寢乃成真」に拠るものだと思われる。玄宗期の梁邱子が撰述した『黃庭内景玉經註』の当該箇所には、「勤修靜定則為真人」との短い注釈が記される⁽²⁴⁾。陽気より成る神魂がその清浄さを維持することにより、人間は

つねに覚醒状態に在るとともに、虚静なる境涯においてじっと安定するに至る。その境涯について、呉筠はこれ以上の素晴らしさは無いと絶讃するわけであるから、この段階に至り、実践者は登仙を果たしたとみなせよう。かれにとって、登仙の実践とは、生身の人間が日常的に継続しておこなえる内容のものであり、その主張をまとめるに相応しい最終章だと判断できる。

おわりに

以上、『玄綱論』中篇全十五章は、大別してふたつの部分から構成されていた。道教のみならずすべての教学ないしそれらが尊崇する經典をも生み出す絶対の「道」から説き起こし、教学や經典を体系化しながらもその形式性を乗り越え、「道」の実現による登仙のその階梯にたどり着くべき四種の実践を、陰陽二氣より成る生身の人間に即して包括的に解説した「形動心靜章」第十五までの六章と、「神清意平章」第十六以下、そうした実践を日常的な生活の場において継続しておこなうことの重要性を縷説した残りの九章、という二大部分である。ただしその後半に関しては、さらに二分し、「制惡興善章」第二十一以下の四章を、先行各章の復唱的なまとめの箇所とみなすことも可能であ

る。

呉筠は、こうした構成の中篇の前半において、『老子道徳經』を根本經典としつつ、あわせて自身がその系譜に属する道教上清派を優位に置く形で幾多の道典を全体的に体系化した。かかる思想的操作は、唐王朝における老子崇拜の理念に寄り添うものであったとみなせるが、ただしかれの真意は、そうした經典に依存する従来の修行よりも、「道」に直接し、絶対の無為を実現するような実践の重要性を高唱する点に存した。そしてその無為の実現によって、一方においては個人の登仙がかない、それと同時に、他方においては無為の政治が実施されると説いた。この点は、『玄綱論』上篇においてかれが示した「道」の構造に合致する理解である。

ただし、呉筠において、絶対の無為とは、普通一般の人間にとって容易に実現できる境界ではなかった。そのためにかれは、中篇の後半において、陰陽二気からなる生身の人間に視点を据え、そうした人間が無為の境界に到達できるよう、日常的な生活の場における継続的な実践の必要を強調した。そしてその際にかれが活用した典拠は、専門的な道典であるよりも、『周易』や『論語』、あるいは『老子』や『莊子』という知識人一般にとっては周知の典籍に由来するものであつ

た。そうした典籍を多用する傾向は、中篇前半においても同様であり、この点に、『玄綱論』が玄宗という世俗の皇帝に上呈された論著であるとともに、呉筠自身の思想的な志向の在処を看取することができる。

この思想的な志向という点では、中篇に『黄帝陰符經』に関連する文言が散見される点も、非常に興味深い。呉筠は、旧来の諸道典に対しては「博」学の否定という形で消極的な態度を示していたが、一方、『陰符經』という唐代になってから着目された經典には、強い関心を示していたのである。こうしたかれの関心の在り方は、道教が帯びる専門性や秘儀性を一般の知識人に向けて解き放つ傾向を持つと捉えられるのであり、さらには、呉筠自身が意識していたか否かは別として、六朝期の道教が、唐末以降、その相貌を変えるさきがけとしての思想的意味を象徴するものだとも思われるのである。

注

- (1) 『道蔵』第23冊（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、一九八八年。本稿で使用する『道蔵』所収の資料は、いずれもこの影印本に拠る）。六七三頁以下。
- (2) 拙稿「『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―」（『文化』79―1²、二〇一五年）。
- (3) 呉筠思想の先行研究については、神塚淑子「呉筠の生涯

- と思想」(『東方宗教』54、一九七九年)・尹志華「呉筠の生命哲学思想初探」(『宗教学研究』2、一九九六年)・李剛「論呉筠的道教哲学思想」(『中国哲学史』1、二〇〇〇年)などを参照。その他、専論ではないが、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)・砂山稔「隋唐道教思想史研究」第二部第七章「虚」の思想」(平河出版社、一九九〇年)・李大華「隋唐道家與道教」(下)第七章「呉筠的道教哲学思想」(広東人民出版社、二〇〇三年)もある。
- (4) 「法教」について、南北朝に成立した『正一修真略儀』(『道蔵』第32冊一七五頁)は以下の表現がある。「今且聊解三洞録文修行大旨、將知至聖神眞宣詔法教、其文其軌、咸謂符會于玄玄之道焉」。
- (5) 『道蔵』第23冊六五三頁以下。
- (6) 『玄綱論』中篇「神道設教章」に「九玄之初、二象未構、靈風集妙、空洞凝華、寶章結於混成、玉字標於獨化、挺乎有無之際、煥乎玄黃之先、日月得之以照臨、乾坤資之以覆載、於是无上虚皇命元始天王、編之於金簡、次之於玉章。初祕上玄、末流下土、降鑿有道、乃錫斯文」。
- (7) 『陰符經』についての研究として、主に次のようなものがある。佐藤仁「陰符經を読む」(『哲学年報』22、一九六〇年)・王明「試論『陰符經』及其唯物主義思想」(この中、「陰符經」の成立について、王明は『四庫全書総目提要』と余嘉錫『四庫提要辨證』の『陰符經』解一条を踏まえながら、論述した)、『道家和道教思想研究』所収、中国社会科学出版社、一九八四年)・宮川尚志「陰符經研究序説」(『中国の宗教・思想と科学』牧尾良海博士頌寿記念論集』所収、国書刊行会、一九八四年)・宮川尚志「陰符經の一考察」(『東方宗教』63、一九八四年)・松本浩一「陰符經の諸注についての諸問題」(『アジア民族における社会と文化』、国書刊行会、一九八四年)・山田俊「宋代に於ける『陰符經』の受容について」(『東方宗教』123、二〇一三年)。
- (8) 「宋」俞文豹『吹劍錄全編』(上海古典文学出版社、一九五八年)。
- (9) 「明」胡応麟『少室山房筆叢』甲部卷五「丹鉛新録二」(上海書店、二〇〇九年)。
- (10) 王明「道家和道教思想研究」(中国社会科学出版社、一九八四年)。
- (11) 注(7)所掲山田論文。
- (12) 朱越利『道蔵分類解題』第一部「哲学」第一類「易与諸子」(華夏出版社、一九九六年)。
- (13) 『道蔵』第2冊七七五頁「黄帝陰符經集註」。
- (14) 『道蔵』第17冊八八五頁「太上老君年譜要略」。
- (15) 『道蔵』第20冊五三七頁「眞誥」卷之九「協昌期第一」に「暮卧、先讀黃庭内景經一過、乃眠、使人魂魄自制鍊。恒行此二十一年、亦仙矣」。
- (16) 『玄綱論』中篇「神道設教章」に「是以龍章雲篆、漸降人間、師資相承、經法彌廣。然可以周覽、難可以盡行、何者。以一人之心、兼累聖之道、神疲形倦、莫究其微」。
- (17) 『道教義樞』は『道蔵』第24冊八〇四頁以下のテキストに拠る。
- (18) 「唐玄宗御注道德真經」および「唐玄宗御製道德真經疏」は、いずれも『道蔵』第11冊所収のテキストに拠る。
- (19) 『玄綱論』中篇「以陽鍊陰章」に「衆人、則以陰鍊陽。道

者、則以陽鍊陰。陰鍊陽者、自壯而得老、自老而得衰、自衰而得老、自老而得疾、自疾而得死。陽鍊陰者、自老而反嬰、自濁而反清、自衰而反盛、自羸而反精、自疾而反和、自夭而反壽、漸合真道、而得仙矣。」

(20) 吉川忠夫「『靜室』考」(『東方學報』、京都大学人文科学研究所、一九八七年)。

(21) 『道藏』第2冊七一九頁『黃帝陰符經集註』。

(22) 『玄綱論』中篇「行清心貞章」に「若言清而行濁、名潔而跡汚、雖醜蔽於外、而心慙於內。心慙於內者、天地疾之、神明殛之、雖力強於道、不可致也」。

(23) 『道藏』第13冊三八一頁『道德真經玄德纂疏』卷之三・載營魄章第十。

(24) 『道藏』第6冊五一八頁『黃庭內景玉經註』卷上「口為章第三」。

《宗玄先生玄纲论》中篇的思想

刘 晓 春

《宗玄先生玄纲论》(下文简称《玄纲论》)是活跃于盛唐时期的道士吴筠的代表作。本文主要以《玄纲论》中篇〈辩法教〉的十五章内容为研究对象进行逐章分析,并适当结合吴筠其他作品,探究吴筠在中篇关于修仙方法的主张及其理论依据。序文主要对研究背景、《玄纲论》上篇研究成果及研究目的进行了介绍。第一章到第四章,将《玄纲论》中篇十五章按内容相关性分为四个部分进行了探讨,并找出了吴筠中篇的理论来源。通过以上四章的分析,吴筠在中篇首先从儒道经典来源方面肯定了上篇确立的“道”的绝对至上地位,其次提出了为实现“道”所必须的四种修炼实践,最后由此四种实践延伸到日常生活的伦理言行的修持及无为的治国之道。而吴筠在论述过程中所使用的理论多依据《周易》《论语》《老子》《庄子》这些为当时一般知识分子所熟知的典籍或《黄帝阴符经》这样在唐代颇为盛行的经典。由此不仅可以窥探出吴筠在创作《玄纲论》时内心的预设受众,更可视作六朝时期的道教于唐末开放性转型的先驱。