

ある三教融合の様相―『北斗本命延生經』玄元真人註試論―

三浦 國雄

小序

筆者はこれまで、『道藏』所收の『北斗本命延生經』（具名は「太上玄靈北斗本命延生眞經」）に附せられた三種の注釋に關心を抱き、そのうちの二註まで初步的な考察を行なってきた。⁽¹⁾『道藏』に收められている注釋というのは以下であり、実際には多くの注釋が世に出た痕跡は認めうるものの、⁽²⁾これら以外に現存する本經典の注釋は確認されていない。

①玄陽子徐道齡集註、乾陽子徐道玄校正、全五卷、元の元統二（一三三四）年、徐道齡後序。

②崆峒山玄元真人註解竝頌、全三卷、刊記なし。

③傳洞眞註、全三卷、刊記なし。（以上、收藏順）

右のうち、筆者が一應の考察を施したのが①と③であり、今回は残されていた②が対象になる。③の成書年代は北宋から南宋の慶元三（一一九七）年以前ということまでは判明しているが、⁽³⁾小論の主題である②については北宋の

眞宗（在位／九七七～一〇二二）以降の成立ということまでは分かっているものの、⁽⁴⁾どこまで時代を下げうるか、本稿の課題の一つである。むしろ注釋者に關する消息は、生卒年はもとより何も遺されていない。

これら三註の關係であるが、それぞれ個人的な注釋者のアプローチの仕方がまるきり異なっているせいか、互いの説を引用することはなく、讀んだのか讀んでないのか、相互の影響關係は見出しがたい。依據した底本については、三本共通の祖本と云うべきものを推定しようが、⁽⁵⁾卷數を見ても分かるように①の徐道齡註は、②③では經文と註が終わっているのに呪文や呪符が延々と追加されている。②と③は上中下という卷數は同じであるが、卷中から卷下に至る分章箇所が異なっている。

一、注釋の形式

玄元眞人註は、まずその外枠としての注釋の體裁が以下のように極めて特異である。これは本註の中身を考えてゆく上で重要なので、まずこの問題から入ることにする。

經文―註（註①）―大衆（註②）―頌曰（註③）⁽⁶⁾

つまり、分節された經文に對して、通常の形式に依據した註以外に「大衆」と「頌曰」という語が冠せられた別様の註が加えられ、都合三つの角度から經文がパラフレーズされるわけである。

ここで云う「大衆」（テキストではこの文字の前に圓圈が置かれている）は、邦語では「だいしゅ」と讀み慣わさ

れる佛教のチームであり、多数の佛教徒を指しているが、ここでは特に説法を聴く修行者に對する呼びかけとして使われている。この用法は禪門で多用される。

この玄元註の「大衆」が禪門の方式を襲う呼びかけであるのは、たとえば「大衆」のあとに「汝等曾て聞く、北海の外に一國有り、名づけて婆耶と曰う」（卷上10a）といった文章が續くことから察せられる。さらに云えば、これも禪録でよく見受けられる「咄」（コラツ！）という叱責の叫び、卷中あほか）という語も臨場感を醸し出している。つまり、この「大衆」で導かれる注釋の部分は、自分の説法を聴く聽衆の前で語るといふ體裁を取っており、これは禪門のいわゆる「上堂説法」である。⁷⁾

この「上堂説法」は禪宗の影響を受け、宋代以降の道門において行なわれていた。比較的よく知られているのは南宋の白玉蟾のそれで、「武夷升堂」ほか幾つかの「升堂」（上堂のこと）の記録が残されている。これらは道士たちを相手に實際に行なわれたもので、禪問答の遣り取りの形態を襲いながら、そのテーマの内實は實質的に道教の内丹を巡る問答になっている。たとえば、このようなものもある。「(道) 士云う、如何なるか是れ太上第一義。師云う、急如律令」（「廬士升堂」）。しかしこのことは、玄元真人が實際に壇上で語ったものを記録した、ということの根據にはならないであろう。というのも、ある「大衆」に導かれる文章の中には、直前の註①の注解で提起された問題を「如何是……」と改めて受け止め直しその答えを提示する、註①と註②とが連続しているものもあるからである（卷中「⁷⁾」など）。そうすると逆に、註①も含めた註③に至る全體が上堂説法の記録、という可能性を棄て切れなくなってくるが、ただ、そうだとすると、記録者として門弟子の名前が明示されていないことが氣になる。おそらく玄元註は實際の記録ではなく、その形式を踏襲しただけのものであろう。

この「大衆」に導かれる註文のあとに、註③の「頌曰」という形式が續いている。これは當該の經文解釋の締め括りとして置かれているもので、すべて韻文（七言八句）で記され、散文によるパラフレーズとは全く異なった提示になっている。本稿の「小序」において撰者名の原典の表記に「……玄元真人註解竝頌」とあったことを想起されたい。この「竝頌」という表示は、「頌」というものが「註解」とは別種のレベルのものだということを主張している。無数にある本書中の「頌」を一言で規定するのは至難ではあるが、「頌」なるものは經文の忠實なパラフレーズという束縛を越えた、著者独自の悟境なり見解の表白を確保する装置だと、取りあえずは云っておこう。

ところで、この「頌」という表現形式も本註独自のものではない。道教史上で云うならば、六朝時代に世に出た古靈寶經である『九天生神章經』所收の「太極真人頌二首」（韻文）が早い例かもしれない（道藏2218、14a~b）。實は、玄元真人註もここから「大道は無心と雖も、有情を以て求む可し」という二句を引用している（卷上12）。本經は南宋時代にもよく讀まれ、少なからざる注解が著されたが、このような引用は玄元註の成立年代を考える上であるいは参考になるかもしれない。他にも唐の司馬承禎『太上昇玄消災護命妙經頌』（道藏2212）などもあり、これも玄元註に引かれているが（卷中33）、しかし「頌」を好んだのは何と云っても禪宗であった。

もともと佛教では、佛の教えや佛を讚美する一種の韻文「偈」が通行していたが、これを積極的に取り込んだのが禪宗であった。「古則」（範とすべき古人の禪問答Ⅱ公案）に「頌」（偈頌）を付ける風習は中唐に始まり晩唐に至ってその數を増したと云われるが、宋代に入って、雪竇重顯（九八〇〜一〇五二）の『雪竇頌古』が現れる。百の古則に雪竇が「頌」を施した本書は、のちに圓悟克勤（一〇六三〜一一三五）によって『碧巖錄』として擴充深化され、その後の禪學の主役をこの『碧巖錄』に譲ることになった。いったい宋代は、『景德傳燈錄』に始まる所謂「五

燈錄」をはじめとする唐代の禪者たちの語録の編集がにわかに活潑になった時代である。北宋の覺範慧洪（一〇七一〜一一二八）が『石門文字禪』なる書を著しているが、宋という新しい時代の擔い手であった士大夫たちの間で「文字」（言葉）を通して唐代の禪を自己の心の據り所にしようとする機運が沸き起こる。『雪竇頌古』は、その熱い要望に應えた、宋代禪を代表する畫期的な書物だったのである。なお、「頌」に關して補足しておけば、『景德傳燈錄』卷二九には「讚」「頌」「偈」「詩」、卷三十には「銘」「記」「箴」「歌」と、それぞれジャンル分けされた韻文が収められている。「歌」に編入されている永嘉大師の「證道歌」は玄元註にも引かれている（卷中-282）。

こうした禪の新しい動きは、道教にも影響を與えずにはおかなかつた。北宋時代に張伯端（九八七〜一〇八二）によつて著された『悟眞篇』は、宋以降の道教の主流になる「内丹」においていわばバイブル視された最重要の著作であるが、本書はその教義を全篇韻文で表現するという文體上の特徴を持っている。これは『雪竇頌古』とは限定できないものの、禪宗の影響は否定できないであろう。實際、『悟眞篇』は三教一致の立場を表明していて、たとえばその「自序」に「教えは三に分かると雖も、道は乃ち一に歸す」などと述べられている⁽⁹⁾。あまつさえ、本書の卷末には「歌頌樂府及雜言」と題された三十篇餘りの詩詞が附されている。これは後世、「禪宗歌頌」などと呼ばれているように、悟達の境涯を禪風に歌い上げたものである⁽¹¹⁾。

ここで、このような「頌」という形式に關して『悟眞篇』の他に『玄教大公案』という道典（元一三二四序、道藏S1065）を取り上げたい。本書は、苗善時（生没年不明）が「升堂入室」（柯道冲の序文中の語）において發した語を門生の王志道が編集したものである。苗は十三世紀末に活躍した著名な全眞教徒・李道純の高弟である⁽¹²⁾。勿論、全眞教を信奉する彼は三教一致論者で、本書が「公案」を標榜しているのもそのことと關わっている。しかし、その

「公案」なるものは『道德經』を筆頭に道家・道教の典籍、それに『周易』（四則）から選び抜かれ、『周易』の六十四卦に倣って「六十四則」に仕立て上げられているところが味噌になっている。三教は一致するがその核心は道教にありと云いたげであり、そのような道教が「玄教」と呼ばれているのであろう。⁽¹³⁾ここではその形式に留意したい。

まず、各則ともに俎上に載せられた經文の引用から始まるが、何とそのあとに「大衆」なる語が置かれ、會衆に語りかける口調で獨特の解釋が展開されたあと、各則の末尾が「頌曰」で結ばれるのである。ただし「頌」は共通して韻文ではあるが、五言四句、七言四句、五言八句、七言八句といった不揃いがある。しかし、このような「經文—大衆—頌曰」という體裁はまさしく我々の玄元註と本質的に變わらないではないか。本書は先述したように苗善時の「升堂入室」（内題は「升堂明古 六十四則」）の記録であって、特定の一經の注釋ではない。また、本書は門生の手になる記録であり、文中、「師（苗善時）下座し、端誠に大衆を拜禮し、頌を説きて曰く……」（第二十則）とか、「衆默然として熏禮し開發を請う」（第五十八則）といった、集會の雰圍氣を伝えるような言句も挿入されているから、實際の上堂記録としてよいであろう（もとより編者・王志道の手が加えられているのは否定できないが）。しかし、一經ではないものの、一則だけを見れば特定の道典の注解と云えないわけではない。このように見えてくると、『玄教大公案』の體裁は玄元註のそれと極めて近似してくる。また、苗善時とほぼ同時代の道士・牧常晷はその著『玄宗直指萬法同歸』巻五において禪の公案と道典に頌古を附けている。⁽¹⁴⁾こうした事實は、玄元註の成立を考える上で大きなヒントになるはずである。

一、經文と注釋との距離

本玄元真人註の特異性は、體裁上の問題だけに止まらない。注釋に「頌」のような形式を持ち込んだ時點で、すでに經文に即したパラフレーズという傳統的な注釋の方程式から逸脱している。このような注釋を筆者としては「解體」という語で捉えたい。經文の「解體」は玄元真人の確信犯的な行爲というより、彼の主觀においては經文は彼が注したようにしか見えなかったはずであり、結果的に「解體」になっている、ということなのである。經文を一旦「解體」した上で自己の思想に基づいて再編成してゆく、というのが玄元註の手法と云ってよい。以下、その様相を具體的に見てゆく。

玄元註では、當該の經文と直接關係しないことを縷々述べる箇所が少なくない。一例を挙げておくと、天上から降り立った太上老君が説法をするくだりで、經文は以下のような短いものである。句讀だけ切って引用する。「於是老君昇玉局坐、授與天師北斗本命經訣、廣宣要法、普濟衆生」(卷上 88b)。これに對して玄元註は、冒頭でこそ經文の忠實なパラフレーズを行なうのであるが、それを引き取った例の「大衆」以下では、衆生は七情をほしのままに解放したあげく「愛河に沈溺し、生死を流浪」しているので、太上老君は「此の眞經を説き、世人を化導す」るのだと述べ、經文にはないその説法の内容を饒舌に語る。そこには「這箇シヤコの清淨身心、體は道用に合す。元神は丹關闕」に居り、慧光は玉山を照らす」などという言句が唐突に現れ、讀者を戸惑わせる。

これは玄元真人の思考方式の根本に關わることであるが、彼には内在化、または身體化への傾斜が強い。以下は本

經の冒頭の箇所である。「爾時、太上老君以永壽元年正月七日、在太清境上太極宮中」（卷上118）。以上は經文の途中で、このあと「觀見衆生億劫漂沈、周回生死」という一文が續くのであるが、玄元註はあえてここで分節する。ここでのポイントは「太上老君」の解釋で、玄元はまず「天地の祖、萬法の宗」と定義したあと、「世人は只だ太上老君は碧落の上に在るを知るも、只だ人身中に在るを知らず」と述べる。「頌」では、これを承けて「豈に雲外に眞覺を求むるを須いんや、但だ身中に向いて祖風を覓む」と詠んでいる。極端な例を挙げると、經文ではその太上老君の「分身」が「蜀都」に下降してこの「北斗本命經」を説法するという設定になっているのであるが、「若し道を論じて説かば、蜀都は乃ち是れ身心なり」（卷上119）と、「蜀都」までも内在化され、續く經文の「地神湧出、扶一玉局而作高座」の「地神湧出」は、「心地 意を發するなり」と、衆生の心の動き（意）に變換される。

内在化・身體化の極致と云うべき注釋がある。經文は以下である。「可以本命之日、修齋設醮、啓祝北斗三官、五帝九府四司、薦福消災、奏章懇願」（卷上119）。そもそも本經は、北斗七元星君（北斗七星の神格化）が下界に降臨してくる當の日に祭祀し本經を唱誦することで、災厄から逃れ長壽成仙が保證され、輪廻から免れると説く。その宗旨は決して難解なものではない。七元君のうちどの神が「自己の本命眞君」であり、どの日に降臨してくるかということは、各人の生年月日によって決まっている。この經文に對して玄元註は、まず忠實なパラフレーズを行なったあと、次のように述べる。

自己身中の本命元神に啓祝し、愆を消し禍を散じ、否を去り祥を迎うるを得んことを庶しひねがう。（卷上118g）
ここで經文の「本命之日」の「本命」が「自己身中の本命元神」として受け止められていることに留意したい。「本命」はこの『北斗本命延生經』のキーワードであるが、しかし經文には「自己身中之……」という限定はない。經文中

にそれらしきものが見えるのは「遇本命生辰、告身中元辰驛馬」(卷下^{一〇})だけで、この箇所「身中」は「本命」に附されているわけではない。⁽¹⁵⁾ 續く玄元註は「如何なるか自己身中の本命元神に啓祝す」と自問し、「自己の本心に向いて齋戒し、過を改め善に遷る、便ち是れなり」と答えたあと、さらに以下のような問答を記している。

如何なるか是れ自己身中の元神。蓋し天に北斗有り、人身にも亦た有り、天に三官五帝有り、人身にも亦た有り、九府四司、人身皆然り。蓋し人身に亦た北斗有りとは、乃ち心なり。斗は能く四時を運轉し、衆曜を旋行せしめ、百神を總領す、故に曰く、北斗は心なりと。(卷上^{一〇})

ここで現れている「元神」は、玄元註のみならず中國近世道教内丹派の極めて重要なタームであるが、⁽¹⁶⁾ ここでは「北斗は心なり」という言表に注目したい。北斗が時間と衆星の運行を支配することから、これを内在化させ、「心」に重ね合わせる。右には引かなかつたが、このあと經文の「北斗三官、五帝九府四司」についても、三官^三三魂、五帝^五五臟神、九府^九九竅(身體の九つの穴)、四司^四四肢、という内在化・身體化の徹底ぶりである。玄元真人は道德的行爲が救済の關鍵という考えに立っているが、善惡の判断と行爲の指令は「心」のはたらき、というのが彼の基本的な立場であつた。このことは、玄元真人は何故『北斗本命延生經』に注を書いたのか、何故本經を選んだのか、という疑問に對する有力な答えになるはずである。

この點に關しても他の二註と異なっている。北斗七星は、すでに經文において北斗七元君として神格化されているわけであるが、兩註はどちらもこの神格に對する熱烈な歸依を隠さない。そのことはとりわけ徐註において顯著に見られる。⁽¹⁷⁾ 一方、玄元註は對照的に何のコメントも施さず、これが玄元註の原型かどうかは不明ながら、道藏本では九星と三臺星の神像と各神格を體現する縦長の符篆のみで、最後に九星君をまとめて「頌」一首を賦すだけのシンプ

ルさである（三臺星君についても同様）。その「頌」は読み易くはないが、「誰か知らん九竅天罡を表すを、靈臺變化の機を運幹す、意を忘れ生を見れば應に福を降すべし、心を軽んじ死に落つれば自ら非を成す」（卷中「さ」）などという表現を見れば、やはり神格に對する崇敬よりも自己の内面の問題に收斂されている（「九竅」は人間の體に開いている九つの穴、「靈臺」は心のこと、「意」のはたらきは玄元註では否定的に捉えられる）。

では、「心」の内在化の問題はどうかというと、實は徐道齡註に以下のような言表が記されている。

北斗は天に在りては天の中に居り、人に在りては人の心に居る。心は即ち北斗、北斗は即ち心なり。「即心是佛、即佛是心」の如きは是れなり。（道藏2756、卷4-10b）

一見したところ、これは全く玄元註と同質のように見える。しかしこの註の後文に以下のように述べられることに留意しよう。「若し人心十二時中行住坐臥の間に於いて念念に北斗の禮誦熒符を輟めざれば、必ず本命玄靈を感ぜしめて眞炁を我が身に降し、以て長生を保つ」（卷中「さ」）。徐註においては北斗は天空に巖然と存在し、人は北斗に對する敬虔な禮拜を通してその「炁」をわが體内に取り込むことができるという文脈での言表なのである。このことは徐註に特徴的な「存思」の技法と密接に係している。徐道齡は想像力を驅使した瞑想によって北斗星をわが體内に降臨させる技法を唱道するのであるが、この技法の詳細については拙稿を参照されたい。¹⁸⁾

玄元註の符呪に對する冷淡さも特筆しておかねばならない。經文中に「北斗九辰、中天大神……」で始まる「北斗呪」が掲載されているのであるが、玄元註はそれに對しては何のコメントも加えず、例によって「頌」一首ですませている。一方、傳洞眞註と徐道齡註はその一句毎に注を附す。特に徐註は、符呪には特別なパワーがあると信じていた節があり、その註の卷五はすべて符篆で埋められているだけでなく、どこから採取してきたのか、そのテキストの

巻首には「淨口神呪」を始めとして多くの呪文が列擧されている。⁽¹⁹⁾ なお、このような北斗を内在化させる思考には先例があることを指摘しておきたい。先にも引用した白玉蟾である。彼は『北斗本命延生經』にも關心を抱いていた。⁽²⁰⁾ 彼の「身中の北斗」観には玄元註との同質性を認めることができる。

三、宇宙論と人間観

次に、このような特異な注釋に託された玄元真人の思考方式を探ってみよう。初めに確認しておく必要があるが、玄元註はあくまで注釋であり、また前章で見えてきたように經文の忠實なパラフレーズではない。本章ではこのような章題を立てたけれども、玄元がそういうテーマを立てた上でまとまった議論を提出したわけではなく、もとよりそれらは、筆者がそういう觀點を設定して散在する言句から再構成したものである。

まず、その宇宙論である。經文「我今哀見此等衆生、故垂教法、爲說良緣、令使知道、知身性命、皆憑道生」（卷上-12a）には、宇宙論と人間觀を構成する重要な概念「道」「身」「性」「命」が登場しているが、玄元註はここでは「道」に始まる宇宙生成論しか敷衍しない。「道」は「大道」と云い替えられ、ここから萬物が生成される過程が述べられる。玄元真人においてはこの「大道」こそが彼の思想の至高概念なのであるが、本註ではまず初めに、有でもなく無でもないこのものを玄元流に、「不有中從_上りして有、不無中に於いて無」と定義し、「信_{まじ}に言い難_{かな}き哉」と結んでいる。先取りすることになるが、その人間觀における窮極的概念である「性」について、「道」と並列させつつ

この表現が次のように使われていて興味をそそられる。「大道は虚无中に於いて有、本性は不无中に於いて无、孰か能く指説せんや」(卷上190b)。さて、このような「大道」から萬物が生成される玄元流の生成論を圖示すれば以下のようになっている。

大道↓五太↓(劫終)↓一炁↓混沌↓(九萬劫)↓玄黄↓二炁↓三才↓天・地↓(陰陽昇降)↓萬物(卷上190a)

この萬物に至る生成論の最後に「大道より離るる莫し」と述べるのは、「大道」が宇宙萬物の生成の根源であるとともにもその存在の根據でもあるという含意であろう。

右の「五太」は五つの生成の根源、すなわち、「太易」、「太始」、「太初」、「太素」、「太極」を指す。⁽²¹⁾ この初出は漢代の緯書『易緯乾鑿度』や『孝經鈎命訣』にまで遡りうるようで、これらを生成の根源に設定する宇宙論が「五運説」である。この五運説が「隋唐期以降における道教の宇宙生成論に果たした役割」には、「ほとんど決定的なものがあつたよう」だと云われている。⁽²²⁾ 「五太」の上位に「道」を置くのも、その原型は『真誥』甄命授第一に見え、唐代の『洞神經』(『道教義樞』卷七、混元義所引)などに繼承されると説かれる。⁽²³⁾ 「五太」を組み込んだ生成論は、宋・元にかけての道典に多出しており、⁽²⁴⁾ そういう意味では特段獨創的なものではないが、比較的詳細なものであるのは確かである。この生成過程のうち「玄黄」というのがよく分からないが、ここは陰と陽の萌芽としての「玄黄」が「混沌を激開する」とひとまず解釋しておく他はない。⁽²⁵⁾

さて、この「大道」は人間へと連続している。短い經文「我故示汝妙法、令度天民歸真知命」(卷上190c)に對して長い注解が施されるのであるが、そこにこういう言表がある。

大衆よ、性とは何ぞや、命とは何ぞや。道従り生を受く、之を命と謂い、大道を掌握す、之を性と謂う。(卷上

經文には「性」は見えないのであるが、玄元註は人間存在を捉える場合の基軸の一つである「性―命」軸でこの經文を受け止めようとして「性」にも言及し、この註の後半ではむしろ「性」が主役になっている。「命」とは「大道」から賦與された生命——というのは理解しやすいが、「性」の定義はやや難解である。「大道」の何たるかを把握することが「性」なのだと言っているのではなく、「大道」が「性」なのだ、ということではないだろうか。というのも、このあと「是に知る、人命に限り有るも、本性には生無きことを」と述べられているからである。「性」は人間に分與された「大道」であるから、それは元來、生も無く死も無いというのである。²⁶⁾

「性」については本注釋の隨處で語られるのであるが、その中でも重要なのが「本來無礙の性」という言表である。この場合も、まず宇宙論から語り出される。

竊かに以えらく、二儀を立てて覆載し、玄機を默運し、三才を化して混成し、大いに妙用を開く。是を以て太極分判し、清濁の炁を化して天地の形を爲す。大道變生し、陰陽の精を積んで日月の象を作る。萬象森羅、羣情命物、吹嘘して宰せずして宰し、橐籥して爲す無くして爲し、其の道自然に備わる矣。(卷中一五b)

これは分かり易い生成論ではない。前引のそれとは異なり、ここでは「五太」が姿を消して新たに「太極」が導入されている。この「太極」は前引の「一炁」に相當するはずであり、ここでも「大道」が主役であることを確認しておきたい。ここで云う「立」「默運」「化」「大開」などの動詞の主語(主體)は「大道」であろう。「大道變生」というのも難解であるが、「天地」が形成されたあと、「大道」が姿を変えて形を具えた事物の中に生まれ変わるということではないのか。これは末尾の「其道自然備矣」へ繋がってゆく。「吹嘘」以下は生命體の誕生であり、老子が「道は

無爲にして爲さざる無し」と述べるように、そこに無爲自然のはたらきをする「道」が内在することを云うのである。

このあと文脈は「且つ以えらく、人身の四肢百骸……」を挿んで人間存在へと轉折し、次のように述べられる。「人性未だ色身に入らざるの日、物外に逍遙して自在無爲、何事か得て之れに榮ぐまん」。逆に云えば、「色身」（肉體）に稟受されて人間になった途端、それは本來性を失うのである。續く文章は、この「性」を「本來無礙の性」と呼んで次のように云う。

本來無礙の性を把り、受けて肉體の内在らしむれば、萬種の禍患有りて其の性を損惱せしむ。（卷中中）

このような性論は、張載—朱熹の云う「本然の性」と「氣質の性」を想起させる。³⁷⁾前者は理想態または本來のあり方としての「性」であり、後者は「氣」と結合してその十全なる發現を阻害されている現實態としての「性」であるが、「性」はあくまで一つであり、「氣質の性」とは別のところに「本然の性」というものがあるわけではない。前引玄元真人の表現「人性未だ色身に入らざるの日」の「人性」（または「本來無礙の性」）は「本然の性」であり、それが「色身に入」ったものが「氣質の性」に相當する。朱子學では心が外物と接觸して動いた時、「性」が姿を現すとして、それを「情」と呼ぶ。動靜の觀點から云えば、「性」は靜（心の未發）であり、「情」は動（心の已發）、體用の觀點から云えば、「性」は體（本體）であり、「情」は用（はたらき）になる。玄元真人はその性論において、朱子學の枠組みでもある「性—情」という軸を使うこともある。朱子學では「情」は悪行と放縱への危険性を孕むとはいえ、それ自體否定されるべきものではなく、その發動の仕方が問題であった。「情」のないところに「性」もないし、俗世界と隔絶した叢林ならぬ、錯綜する現實世界で生きねばならぬ士大夫に滅情を強要するほど朱熹は非現實

的ではなかった。⁽²⁸⁾ しかし玄元註では、「情」に對する風当たりは朱子學より強く、唐の李翱のような滅情論に近いところがある。⁽²⁹⁾ このような「情」や「慾」は、玄元註ではしばしば「猿」と「馬」の譬喩（意馬心猿など）で語られる（巻下「まほか」）。なお、玄元註には「衆生本來之性」という表現も見受けられるが（巻中「せ」）、これは「本來無礙之性」と別物なのではない。現實態としての「性」を呼ぶタームがないのでそう云わねばならなかったままで、實質的には朱子學で云う「氣質の性」に近いものであろう。

ただ、玄元真人の「性」論は、朱子學的な「性」で全てが説明できるわけではない。彼の「性即道」説は朱子學の「性即理」というテーゼと置換可能ではあるが、先にも少し觸れたことながら生死の次元で捉えられているところがその核心になつていて、これは朱子學にはない觀點である。たとえば、「人命は限り有るも、本性は生無し」（巻上「せ」）とか、「性は劫終劫始、常在常存の神なり」（巻中「せ」）などと云われる。先に「本來無礙の性」や「眞性」という呼稱を引いたが、「眞如の性は無始自り以來、幾曾ぞ生有り死有らんや」（巻上「せ」）などと云われるように別に「眞如の性」と呼ばれることもある。

この「眞如の性」は、「饒え君 眞如の性を了悟するも、未だ身を抛ちて却つて身に入るを免れず」などと『悟眞篇』にも見えるが（「七絶之一」、前掲王沐本一五九頁）、しかし張伯端がこれを「了悟」しても輪廻は免れがたいと消極的に捉えているのに反して、玄元がこれを輪廻や生死を超越したものとしている差異は看過できない。ここまで来ると、玄元真人の性論の彼方に、佛教教理が視界に入ってくる。佛教の性論と云えば、かの『涅槃經』の「一切衆生悉く佛性有り」がまず想起され、實際、玄元註にも「道心還た波中の月の若く、法性應に火内の蓮の如し」（巻上「せ」、頌）という言葉もあるが、しかし小文は如來藏思想も含めて佛教教理の根幹の一つである佛性論を論じる場

所ではない。ここでは玄元が絶えず意識していた禪學に限定せねばならないが、もとより小論に關わる範圍内での言及になる。徐道齡註の場合、基本は儒道融合であり、前引の「卽心是佛……」のように禪の素養はあり、また佛教にはシンパシーを抱いていたが、注釋上では深入りしていない。傳洞眞は禪佛教には關心はなく、彼の場合その代わりを務めるのが術數ないし方術であった。

さて、「眞如の性」に關しては、たとえば『傳燈錄』に「人人盡く有り眞如の性」などという用例を見出すことができるが（卷三十、杯渡禪師「一鉢歌」）、いったい唐代の禪思想史の畫期は、馬祖道一（七〇九〜七八八）の出現であった。馬祖禪（洪州宗）の核心「卽心是佛」は、「作用卽性」としても捉えられ、「本來性と現實態を無媒介に等置し、ありのままの自己をありのままに是認する」ものであったが、こういう禪は反面、「自墮落で安逸な現實肯定に流れ」る懼れがあり、それを批判し超克しようとしたのが石頭希遷系の禪であった。⁽³⁰⁾ 因みに、この馬祖禪の「作用卽性」に反發したのが若き日に參禪を経験した朱熹である。朱熹からすれば、體と用の混同、そして「氣質の性」に對する無反省な肯定に映ったのである。⁽³¹⁾

さて、「眞如の性」を唱える一方で、それが「色身に入」った現實態としての「性」を見据えた我々の玄元眞人は、類型的には朱熹や石頭希遷のような立場に立っていることが豫想されるが、その間の消息を彼の修行論の觀點から見てみることにしよう。

四、修養法

張伯端の『悟真篇』については先に少し觸れておいたが、そこで提起され、そして宋以降の道教徒たちの共有のテーマとなつていった修養（修行）法は「性功」と「命功」であり、その止揚としての「性命雙修」であつた。「性功」は心性サイドから、「命功」は身體サイドからそれぞれ昇仙を目指すもので、概念として提示すれば「性—命」軸になる。⁽³²⁾ 小論では、玄元のある注釋の言説「性とは何ぞや、命とは何ぞや……」を引いて、玄元は「性—命」軸で經文を受け止めようとしていると述べておいた。小論ではそこから玄元の「性」説へと踏み込んでいって、「命」説については殆ど言及しなかつた。ここで改めて述べたいのは、玄元の「性—命」軸というのは實は張伯端流のそれとは少し様相を異にしているという事實である。ここでは、生死を超越した「性」に對して「命」は有限のものとされていただけで、たとえば李道純が『中和集』所收の「性命論」（道藏本卷四）において提起したような「性—命」論ないし「命」論への關心や深化は見られない。玄元には、内丹で云う「性—命」軸に代わる——あるいはそれを少しずらしたものとして「眞—假」（または「實—假」というロジックがあつたと筆者は考えている。

「本命限期」に自己の本命眞君の祭祀をしないと、死後「淪没三塗、漂沉諸趣、永失人身」（卷中—25a）と述べる經文に對して玄元註は以下のように云う。「正に非ざれば邪を知る勿く、眞に非ざれば假を知る勿し。假を以て眞を顯わし、邪を以て正を知る」。こう述べたあと玄元は、禪錄ではお馴染みの鏡と鏡像の譬喩へと進んで行く。

且如^{たと}えば玉臺に寶鑑を懸くれば、輝輝たる其の中、豈に汝に形骸有らんや。大道玄玄を中に乗らば何^{なんとして}爾か無らん。夫れ寶鑑は本と眞にして、内に現わるる者は虚假の形骸なるも、元假中に隱るる者は乃ち眞なり。當に心鏡を以て拂拭して織塵を絶つべし。性は道に合して沙界^{ガシスガワ}（恆河沙世界）に周く、大道は物として包まざるは無

く、性を含まば則ち無心にして亂れず。(卷中-25b)

右に一應の訓讀を試みたが、當方の讀解力に問題があるとはいえこれはかなり晦澁な文章である。原文が悪文でなければ、テキストの部分的な誤刻の可能性もある。ともあれ、後半を主にして讀めばその大意はこういうことではないだろうか。まず、鏡₁眞、鏡像₁假、という大前提がある。鏡が「眞」なのは、鏡がバイアスをかけず世界をそのまま映し出す、そのはたらきの故であろう。ここでは引かなかったが、すぐあとの註文中に「萬物已に假たるを知り、一心獨照を眞と爲す」とある。鏡像が「假」なのは、それが本體そのものでなくあくまでその像(假象)である上に、その像は廣く「目前の幻化」たる「柳綠桃紅」(卷中-27a)を指すであろうとはいえ、究極のところは現實態としての「色身」に他ならないからであろう。しかし、「假」の中にこそ「眞」はあり、その「假」を「心鏡」で拂拭してゆけば地金としての「眞」(本來の「性」)が顕在化してくる。逆の觀點から云えば、「眞」へは「假」を通してしか至り得ないのであり、そのことは「若本命之日……」で始まる次の經文の註に、「只だ假内に於いて元初の這箇しこ(本來性)を認め、無中に於いて實有の容儀を覓むるを要す」(卷中-27b)と述べられている。要するに玄元においては、「性」は「眞」であり、「命」は「假」として捉え直されている。³³⁾

ここで玄元が「心鏡を以て拂拭す」と述べていたことに注意を喚起したい。「鏡」と云えば、唐の神秀と無學な一介の寺男にすぎなかつた慧能との間に交わされた、明鏡と塵埃を巡る著名な問答を想起させる(敦煌本『六祖壇經』)。この玄元の表現は、人の本性は本來清淨であるから「拂拭」の必要もないという慧能の立場を逆戻しするかのような印象を與えるが、しかし現實態と本來性との落差を問題視する玄元からすれば、塵埃の附着した「鏡」は「拂拭」されねばならないものであった。ただ、上引「心鏡」を含む玄元の注釋は、「時時に勤めて拂拭し、塵埃あらしむる莫

し」と詠った神秀よりむしろ「證道歌」を踏まえるはずである。その一節に云う、「心鏡明なれば鑑（映すはたらき）に礙無し」。また「沙界に周ねし」という語もその續きに見える。「廓念瑩徹 沙界に周ねし」（『景德傳燈錄』卷三十）。ここに、修養の實踐主體として「心」が要請される。

前引のように衆星の運行を支配する北斗は「心」として内在化されていたが、それは「萬縁千行、皆な一心より出るからであった（卷中-27a）。「九清の大羅」（仙界）に登るか、「三塗の苦獄」（地獄）に沈むかは「一心の發」如何に懸かっている（卷中-28）。では、具體的にどうすればよいのか。本命の日に齋戒すべしと説く經文に施された「萬縁千行……」を含むパラグラフはかなり屈曲しているが、そのポイントは、愛欲や物欲を滅却し「善行」を積めば仙界で逍遙しうる、ということであろう。ここで云う「善功」は、「本命の理を知り、清淨齋戒し、塵漏を滅す」（卷中-28a）という狹義のそれと、世俗的、道徳的な意味での善行との兩義を意味するはずである（この注文中にも「從善戒惡」というフレーズが見える）。

右に述べたことは、いわば性功的な修養法であるが、玄元註にはそれとはがらりと様相を異にする、道家・道教的なものも含まれている。以下に引くのは、經文「更能心修正道、漸入仙宗、永離輪廻、超昇成道」（卷上-15a）に對する註の一部である。冒頭に親に孝、君に忠という典型的な儒教倫理、そして天地三光や古今の聖賢に對する敬が説かれたあと、以下の文章に續いている。

「A」更に能く心を洗って六欲の中に向い、性を鍊つて五濁の外に出で、心を灰にして智を養い、跡を隠して光りを韜し、外は其の塵を滌い、内は其の神を保ち、金晶を玉泉に捉え、龍虎を丹鼎に戰わせ、神水もて黄芽に濯ぐ。而して百關は俱に通じ、羊車は靈元を載せ、諸神は盡く悦び、其の形を清淨にし、其の神を保愛す。能く此くの

若き者の如きは、自ら分別無く、自ら愛憎無く……自ら去來無く……自ら染著無く……永えに輪廻を離れ、超昇して道を成す。(卷上-15a)

ここでいう「灰心」や「韬光」などは道家的な考え方だし、「金晶」以下はいわゆる内丹の用語を使つて体内での「丹」の錬成を語っている。ここでは「氣」や「丹」という語は使われていないが、しかし「陰陽交媾し、往來すること無窮にして、一炁を混成し、大丹を錬就し、變化して飛昇す」(卷上-15b)といった別の箇所の註文を参照すれば、ここでも体内で「氣」を操作して「丹」を成就する過程が述べられているのだと解しうる。⁽³⁴⁾ただ、この「性」観は世界の窮極的實在である「大道」から人人に分與された無生無死の完璧なものではなく、「鍊性」などと云われていて、不完全なものという印象を否みがたい。「鍊性」は玄元註では他でも使われているが(卷中-29a)、これは「氣質の性」的な観点から捉えられた「性」であり、さらに「眞如の性」へと鍊磨すべきものと理解すべきなのである。⁽³⁵⁾「鍊性」の語は「心を修め性を鍊る、是れ吾が本身」と、すでに唐宋頃の道書『化度度仙經』に見えている。⁽³⁵⁾この註文のポイントは、「性」「心」といった性功的な修養と、右に述べたような命功的な技法とが混淆して語られているところにある。そういう註文は他にも以下がある。

「B」人身の四肢百骸、動かす所以の者は心なり。乃ち知る、天地は道を稟けて成れば、則ち生有りて死有り、人身は心に因りて運けば、則ち吉有りて凶有るは智に在る、人の行なう所は則ち善惡の召に鑑みる可きを。夫れ心なる者は神なり、神なる者は性なり。性定まれば則ち神安んじ、神安んずれば則ち心運り、心をして沖和正一の炁を運らせば、則ち道は自然に合するのみ。豈に樂と爲さざらんや。(卷中-6a)

一部既引のこの註文はよく讀めない箇所も含めて幾つか問題點がある。「心」の捉え方に關して、こちら「B」で「心」

の活性化が奨められているのは、先ほど確認しておいた「心」が実践主體であるとする主旨と合致する。一方、前引注釋「A」では逆に「洗心」や「灰心」として「心」のはたらきの沈靜化が謳われている。これは一見矛盾のように見えるがそうではない。³⁶⁾ そのことより、「A」では心性のあり方を述べる文脈に内丹的、身體的な技法が接續されているところは唐突な印象を與える。そのことは「B」でも同様で、「心」の指令（「智」のはたらき）によって身體が動くというのは分かるけれども、しかしその對象が「身」から「沖和正一之炁」に轉じるところには論理の飛躍があり、そこからさらに「道合自然」という宇宙論的レベルに飛ぶところは分かり難い。

玄元真人はもとより宋代以降の道教修養論における「性功—命功」という問題意識は共有していたはずであり、注釋の中で彼なりの雙修のあり方を提起しようとしたのかも知れない。しかし、彼の修養論や救濟論を検討してみると、彼に體系的なものがあつたのか、疑問に思えてくる。三教の教義が未整理のまま投げ出されているという印象を否めない。

結びに代えて

以上概観してきたように、玄元真人註の思想的な枠組みは所謂三教一致や三教融合などと呼ばれるものであつたこととは間違いないが、問題はそのあり方である。まず一つ云えるのは、彼は註中でことさら「三教は一致する」といった主張は行なわなかつたという事實である。たとえば「今既に三教流行の國、五常治政の邦に居するを得」（卷上二〇

巴) などとあるように、彼にとつては「既に三教は流行」して、三教融合は前提となっており、これなどは「三教一貫の道」を説いた李道純や「三教一家」を語った陳致虚など、宋元期の道教徒とはやや趣を異にしている。⁽³⁷⁾

その三教融合の内實の問題については、前引の「A」を改めて眺めてみよう。これは見方によっては玄元の三教觀の全體が俯瞰できる註文である。まず玄元は忠孝という儒教倫理を提示し、そのあと「更に」と語を繼いで「洗心」「鍊性」「灰心」といった道家的な修心論に移行し、そして「金晶を玉泉に……」以下、いわば純道教的な體內の氣の鍊功を述べ、ひとまず「其の形を清淨にし、其の神を保養す」と、「形(身體)——神(精神)」軸によって以上の記述をまとめる。⁽³⁸⁾

ついで「能く此くの若き者の如きは」という語を起點に轉折し、「自ら……無し」として「分別」「愛憎」「繫縛」「取舍」「去來」「染著」「煩惱」が全て「無」化される。こうした「無」の論理は、玄元が好む「無爲」を始めとして老莊ではお馴染みのものではあるが、玄元註では禪的な思想文脈で使われている。「無」は「空」に通じ、實際、玄元は「空」も愛用する(その「空」は殆ど「頌」で使われているところが興味深い)。そこで「落空」が批判されているように(巻下149)、「無」といつても「無」が絶對化されているわけではなく、たとえば「箇中の無内の有を決破し、始めて知る 身内有中の無を」(巻上176、頌)などと云うように、一方で「有」の視點が確保されている。この底には前述した玄元の「眞—假」の論理が横たわっているはずである。

この「A」の文章に戻ると、そのあと「大衆」を挿んで、「悟り來たれば十善行を爲し、迷い來たれば十惡業に變ず。省れば則ち智慧圓融、逍遙して無礙、迷えば則ち煩惱して顛倒し、愚癡を妄想し……」と迷悟の文脈が現れ、「好し」を挿んで「正道を心修して漸く仙宗に入り……永えに輪廻を離れ超昇して成道す。能く此くの如き者は玄なるか

な、玄なり」(巻上-15b~16a) という道教的な結びに至る。その途中に置かれている「神形を分かつた」という句を看過すべきではない。「悟り」といつても、「神」(精神) だけでなくあくまで「形」(カラダ) もろとも昇仙になるのである。

禪宗の攝取について補足しておけば、小文の第一章で指摘しておいた「註—大衆—頌曰」という形式自體がすでに禪風であるし、内容的にはその「頌」において禪的な悟境が表白されている。ただ、小論ではその分析までは手が届かなかった。また、玄元自身が「禪」という語を使っている事實にも留意すべきであろう。「玄理を達開すれば頭頭に道、幽機を悟り到れば處處に禪」(巻中-25a) では、「道」と「禪」が並列されている。玄元眞人が「我が太上玄門眞教」(巻中-17a) とか、それに續く經文の註で「玄門眞道」(巻中-17b)、さらには「我が玄極の大道」(巻中-53a) などと呼んだものは、このような儒教を前提としつつ(上引には直接見えていないが)道・禪一如となった(と彼が考えていた)教義のことであろう。⁽³⁹⁾ 「三教一致」は宋代以降、特に道門において盛んに唱道されるのであるが、ここでは「三教」は對等の立場で「一致」しているという體裁を取りつつも、實は「道」や「玄」をその基盤に置く道門の優位性が暗黙の前提になっている。不十分なが以上の考察によつて、我々はそのような事情を玄元眞人註においても見て取ることができたはずである。

最後になつたが、玄元註の成立時期について言及しておかねばならない。これは重要な問題であるが、筆者は現段階では明確な結論を下すことができず、おおまかな推察を述べて責めに代えるしか能がない。本註成立の上限は先述のように北宋の眞宗以降であろうが、問題はその下限である。本註には、實は李白の序と蘇東坡の後序が附せられているのであるが、北宋眞宗以後ということが判明している以上、まず李白序は僞序とせざるを得ない。⁽⁴⁰⁾ 東坡の後序

には『北斗經』のことも「玄元真人」のことも出て來ず、本註のために書いたのかどうか疑われるし、假に東坡作であつたとしても、時代考證上、餘り意味がない。⁽⁴¹⁾

ところで、本註には引用文獻以外に固有名詞の類は一切現れず、その引用文獻にしても宋以前のものに限定されている。「玄元真人」なる人物が活躍した地域も不明で、その道號である「崆峒山」が出身地や活動地に因むとしても、「崆峒山」と呼ばれる山ないし場所は甘肅だけではない。そうすると、狀況證據から推測するほかはなく、その三教一致（特に道禪一如）という思想的内實からして、張伯端『悟真篇』（北宋一〇七五年自序）——白玉蟾（北宋一九四〇南宋一二二九？）——李道純（元初の十三世紀末に活動）と續く潮流に棹さすものと見るのが妥當ではないだろうか。その上、註——大衆——頌という形式面においても、『玄教大公案』のあとに位置づけるのが自然な流れに思えてくる。こういう感觸が妥當だとすれば、玄元真人は元代中期頃の人物という推定がひとまず成り立つ。

ただその場合、言語上の問題が浮上してくる。「玄」字を多用する玄元註に「玄教」という語が使われていないことについてはすでに指摘しておいたが（注39参照）、いま問題にしたいのは俗語の用法である。玄元註では俗語が多用されているのだが、ここで「底」の用法に注目したい。これは現代漢語の「的」に當たるもので、玄元註では以下のように使われている。「但だ人生まれて六尺の軀、……其の體を愛護するも、誰か是れ肯て眞を保ち命を養い、性を鍊り神を存する底ぞ」（卷上「あゝさ」）、「別人豈に你底受用を得て、好んで善功を種えん否」（卷上「たご」）。ところが、たとえば李道純では以下のように「底」の代わりに「的」が使われている。「中間主宰するは是れ甚麼、便ち是れ達卿元有的」（『中和集』「抱一歌」、道藏本卷中22a）。言語史上から見ると、「底」が使われるのは宋代で、元代になると「底」に代わって「的」になるとされる。⁽⁴³⁾ そうすると、玄元註の下限は南宋まで、ということになって來ざる

をえない。今は暫定的な結論として、傳洞眞註（南宋、下限は南宋の一一九七年）↓玄元眞人註（南宋末年）↓徐道齡註（元の一三三四年後序）という三註の先後関係だけ示してひとまず擱筆することにする。⁴⁴⁾

注

- (1) 拙稿は以下。『北斗本命延生經』徐道齡注の諸問題、『文化交渉學のパス・ペクティブ』關西大學東西學術研究所、二〇一六年、『北斗本命延生經』傳洞眞注初探、『東方宗教』一三二號、二〇一八年。
- (2) 右掲『北斗本命延生經』徐道齡注の諸問題 三六〇頁参照。
- (3) 右掲『北斗本命延生經』傳洞眞注初探 二二頁参照。
- (4) 任繼愈主編『道藏提要』第三次修訂版、中國社會科學出版社、二〇〇五年、三二六頁、による。小論は上限に關してはこの説を採りたい。なお、朱越利『道藏分類解題』では成書を元明とする（華夏出版社、一九九六年、三三二頁）。蕭登福『正統道藏提要』は玄元眞人を宋代の人とするが、兩宋のいずれかは特定していない（天津出版社、二〇一一年、七二七頁）。鄭志明「太上玄靈北斗本命延生眞經」的星斗崇拜」では、玄元眞人註を「疑爲元明時代的作品」とする（『道教與星斗信仰』下冊、齊魯書社、二〇一四年、六三六頁）。また、李建徳「明刊『道藏』所收近世『北斗經』注本之生命哲學探析——上」は玄元註の成書時期について「應不能早於北宋末年」とする（『武廟』一一一、高雄關帝廟、二〇一七年、一九頁）。
- (5) 拙稿「若杉家本『北斗本命延生經』について」、『東方宗教』一二三號、二〇一四年、参照。

- (6) 筆者の云う「註①」は無冠で記述が始まるが、冒頭に「解曰」(巻下14b)、「註曰」(巻下16a)という語が冠せられている箇所が巻末に一箇所あつて、形式的な混乱が見られる。
- (7) 禪門における上堂説法の沿革については、柳田聖山『語録の歴史』第四章「示衆より上堂へ」(柳田聖山集第二巻、法藏館、二〇〇一年)参照。「好」に關しては、他にもたとえば「好！回光返照眞空境、笑！鬼哭神號不住停」(巻上17b)の「好」「笑」のような語法がある。
- (8) 山田俊『宋代道家思想史研究』、汲古書院、二〇一二年、三七一頁以下参照。南宋の傅洞眞註も『九天生神章經』を重視していることについては、前掲注(3)拙稿二五頁以下参照。玄元註は他にも一箇所本經から引用している(巻上11a)。なお、道典に見える「頌」については、福井文雅「道教文献に見える頌の機能」、『日本中國學會報』第四十四集、一九九二年、参照。
- (9) 柳田聖山『雪竇頌古』解説、禪の語録(十五)、筑摩書房、一九八一年、二九七頁。
- (10) 王沐『悟眞篇淺解』、中華書局、一九九〇年、二頁。
- (11) 本篇については筆者は考察を試みたことがある。「身と性」『悟眞篇』禪宗歌頌小論―、鈴木哲雄編『宋代禪宗の社會的影響』、山喜房佛書林、二〇〇二年。
- (12) 『玄教大公案』や苗善時については、横手裕「全眞教の變容」、『中國哲學研究』第二號、一九九〇年、同「看話と内丹」、『思想』八一四號、一九九二年、に言及がある。李道純の三教一致思想については、上引横手兩論文、森由利亞「近世内丹道の三教一致論―牧常晁と李道純の三教一致論と性命雙修説を中心に―」、『道教と中國思想』講座道教第四卷、雄山閣、二〇〇〇年、等を参照。

- (13) 「玄教」なる語は、『元史』釋老傳に比較的よく知られた用例がある。龍虎山の正一教天師・張宗演に重用された張留孫(一二四八～一三二二)は至元一五年(一二七八)、世祖から「玄教宗師」の稱號を賜り、大徳年間、「玄教大宗師」を加號されている。丁培仁によれば、「玄教」の用例は唐代あたりにも見えないことはないが、金元間の全眞教徒の間で頻用されたという(『元前道派研究』四川人民出版社、二〇一四年、七五二頁「所謂玄教」以下参照)。
- (14) 牧常晁については前掲注(13)森論文、横手論文「看話と内丹」三七頁以下参照。
- (15) 「身中元辰驛馬」に精しい注を施しているのは傳洞眞註である。前掲注(3)拙稿三五頁以下参照。
- (16) 徐道齡註にも「元神爲一身之主會」(315b)とあり、玄元註でも身體内部を詠つて「元神居於丹闕、慧光照於玉山」と云う。このように道教では元神は頭部に宿るとされるが、この考え方が中醫學にも繼承され、李自珍によつて「腦爲元神之府」と定義されて後世の醫學理論に影響を與えた。この間の消息については、奥野繁生「(腦爲元神之府)をめぐつて」、『日本醫史學雜誌』五七一―二〇一一年、を参照。
- (17) 前掲注(2)拙稿三七二頁以下参照。
- (18) 右掲拙稿徐道齡論文、三七三頁以下。徐道齡の場合は内在化というより照應、アナロジーとすべきであろう。同論文三六九頁以下参照。
- (19) 道教における「符」について筆者は初步的な考察を試みたことがある。「文字の根源へ―道教のおふだ」、堀池信夫・辛賢編『宇宙を驅ける知』明治書院、二〇一四年。元玄真人の場合、ある意味において「頌」が「呪」の代わりをしていると云えるかもしれない。

(20) たとえば以下。「眞師（白のこと）曰、北斗經非太上所作。蓋漢時張正一（張道陵）所紀太上帝之旨以爲之。今人不知經旨、徒然瞻星禮斗。夫人之身所有一氣、東升西沉、上升下降、亦如天地。天地之氣曰陰與陽、人所稟亦如之。若夫天之北斗、晝夜常輪、以分陰陽、以定時刻。故天地以之常存。胡不思、人身一氣統之者誰。能知所統者、則知身中之北斗也」〔海瓊白眞人語錄〕卷一26～3a、道藏2307。このあと白は、『北斗本命延生經』の經文「家有北斗經、六畜保興生」を引いて「身中の北斗」の觀點から獨自の解釋を施す。

(21) 「五太」の中身はテキストによつて出入りがある。たとえば『天皇至道太清玉冊』卷八、數目紀事章などでは「太虛」「太無」「太素」「太質」「太極」としている。

(22) 吾妻重二『宋代思想の研究―儒教・道教・佛教をめぐる考察』、關西大學出版部、二〇〇九年、一八二頁。

(23) 麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』、岩波書店、二〇一八年、一四八頁以下。

(24) たとえば南宋く元初の成立である『領教濟度金書』など。李道純が「道自虛無生一氣、誰爲安名分五太」（道藏本『中和集』卷四、挽邪歸正歌）と詠うのは「一氣」ですむものを「五太」まで細分する必要はあるのか、という批判であろう。

(25) 原註ではこういう文脈で語られている。「……凝一炁、化爲混沌、又經九萬之劫、其中新生玄黃。於是元皇中理精養炁足、激開混沌、二炁潛分、三才始立」。ここで使われている「元皇」なる語は、經文の「北斗呪」中に「元皇正炁、來合我身」（卷中22a）と見えており、「玄黃」はこの「元皇」の誤記ないし同義反復語の可能性もある。「玄黃」なる語の初出は『易』坤卦上六。これを宇宙生成論の文脈で使った例は他にないことはない。たとえば「混沌初分、玄黃定位、天地之狀其形如卵……」（『鍾呂傳道集』論日月、『修真十書』卷十四13

- a)。
- (26) この註文は『西山群仙會眞記』養心章を踏まえている。「西山記曰、從道受生謂之性、自一稟形謂之命、所以任物謂之心……」(卷二¹⁰⁶)。坂内榮夫氏によれば、これは『太上老君内觀經』からの引用という。同氏「修心と内丹」、吉川忠夫編『唐代の道教』、朋友書店、二〇〇〇年、三一〇頁。
- (27) 宋學において最初にこのような性論を唱道した張載の所説については、拙稿「氣質の變革」、『朱子と氣と身體』第二章、平凡社、一九九七年、二五三頁以下參照。
- (28) 朱熹の「情」觀については、緒方賢一「朱子の〈情〉について」、『中國學志』比號、一九九三年、が周到である。
- (29) 「性靜、天之道也。情動、物之感也。但衆生本來之性、因愛物而動情、爲迷邪而失正、皆不能行於大道」(卷中-20)、「奈爾凡夫、昏朦眞性、縱情縱慾、轉輪六道之中」(卷下-15a)。
- (30) 以上、小川隆『禪思想史講義』、春秋社、二〇〇五年、八五頁以下による。
- (31) 『朱子語類譯注』卷一二六、釋氏上、汲古書院、二〇一三年、二四九頁以下、また、拙著『朱子語類抄』、講談社學術文庫、二〇〇八年、四五四頁。
- (32) 『悟眞篇』の性命説とその展開については、松下道信『宋金元道教内丹思想研究』第一篇第一章「全眞教南宗における性命説の展開」、汲古書院、二〇一九年、が詳しい。氏は「性(禪宗)―命(道教内丹)」というテーマから出發する。
- (33) 「演假顯眞」(假を演じて眞を顯わす)というのも同類の論理であろう(卷中-10b~11a)。このような「眞―假」

の論理は杯渡和尚「一鉢歌」にも見ることが出来る。「人人盡有眞如性、恰似黃金在鑛中、鍊去鍊來金體淨。眞是妄、妄是真。若除眞妄更無人。眞心莫謾生煩惱、衣食隨時養色身」(『景德傳燈錄』卷三十)。この箇所については入矢義高氏に言及がある。同氏『空花集』、思文閣出版、一九九二年、三十頁。このような論理は『肇論』の「卽僞卽眞」にまで遡及しうるかもしれない。古賀英彦「中國佛教の佛性論」、『禪學研究』九三號、二〇一五年、五頁。なお、玄元註の「演假顯眞」については、蔡林波「形與眞…道教〈形〉論思想闡釋」にやや異なつた角度からの考察がある(『四川大學學報(哲學社會科學版)』二〇一五年第五期)。

(34) 内丹の技法は分散して断片的に述べられており、むしろこの箇所が最もまとまりのある印象を受ける。

(35) 前掲注(26) 所引坂内論文、三〇八頁に指摘がある。

(36) 靜謐への志向は他の註文でも確認しうる。「夫水性至平、浪起風起、人心本靜、動自物生……」(卷中-29a)。玄元においては「心」は動態と靜態との両面から捉えられるが、しかしこれは中國の傳統思想でもある。「人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也」(『禮記』樂記)。また、「人生而靜、天之性也。感而後動、性之害也」(『淮南子』原道訓)。

(37) 道藏本『中和集』卷三、問答語錄、道藏本『金丹大要』卷一四、三教一家など。

(38) 「身—心」軸の儒教的身體觀に對して、「形(身體) — 神(精神)」軸が道家のそれであることについてはかつて論じたことがある。注(27) 所引拙著第五章二〇二頁以下參照。

(39) 小論では、玄元註において多用される「玄」の立ち入った分析までは踏み込めなかった。ただ、金元開の全眞教徒が頻用したと云われる「玄教」の語は一度も使われていない事實を明記しておきたい。

(40) 『李太白全集』卷三十、詩文拾遺、中華書局、二〇一五年に、『全唐文』卷三四九より採録したとして本序文を登載。

(41) 『蘇軾文集』附録、蘇軾佚文彙編、中華書局、一九八六年、には不採。

(42) 白玉蟾の傳記については以下を参照。宮川尚志「南宋の道士白玉蟾の事蹟」、『内田吟風博士頌壽記念論集』、同朋舎、一九七八年、横手裕「白玉蟾と南宋江南道教」、『東方學報』、京都六八冊、一九九六年。なお、鈴木健郎『白玉蟾における内丹と雷法―中國的神祕主義と呪術の論理―』(二〇〇四年三月東京大學提出學位論文、未刊)は、白玉蟾の雷法のみならず、その禪學と内丹にも目配りがよく利いている。

(43) 太田辰夫『中國語史通考』「八、宋代語法試探」、白帝社、一九八八年。

(44) 筆者は前掲注(5)所引拙稿において、三註の成立順を、暫定的に傳註↓徐註↓玄註としておいたが、本稿では徐註と玄註の順番が入れ替わることになる。