

『老子』玄宗注疏の「理身」と「理国」

堀池 信夫

一 序論

唐の玄宗皇帝の手になる『老子』解釈書、『道德真経注』すなわち『老子玄宗注』と、その注の疏解たる『道德真経疏』すなわち『老子疏』とは、いずれも唐代の『老子』解釈の代表的なものとされている。

これらのうち注は、玄宗が集賢院学士陳希烈等の侍講による補佐を受けながら、手づから執筆したものであり、実際に皇帝の自著と称してもよいものである。ゆえに、そこには皇帝としての意識が強くはたらいており、玄宗自身の政治的目的も色濃く反映している。玄宗の政治的目的とは、まずはみずからが支配者として他を圧して超越しているとの位置づけとその確認であり(1)、ついで唐という国家を安定裡に統治しようとの、理国〔治国〕(2)の思

想を主張することであった(3)。

一方、疏は玄宗の注をさらに疏解せんがために、主に玄宗の意を受けた集賢院学士たちによって編纂著述されたものであり、いわば「奉勅撰」といった性格の書物である。もちろん、その撰述目的は注と同様で、玄宗の理国〔治国〕の主張を強化せんとするものであった(4)。そしてその撰述には、監修者の立場からの玄宗の意向が反映していたと思われる(5)。ただ、疏の撰述のスタイルには、注の出典不指示部分の出典を示したり、注の文意の通りによくところを通りやすくしたり補遺を加えたりなど、学問的に一層精確な文献として整備するといった色彩の濃いところがあつた。また疏は、注において皇帝自身がみずからの個人的野望を伏在させていたところがあつたのに対して(6)、そうした皇帝個人の意志に関わる直接的政治性よりも、一般的な、ないし客観的な記述を目標そうとする方向があり、また哲学的側面においても矛盾

的な事態を生じないように意を払い(7)、論理的なバランスを失しないように努めているかにも見える。

これら両書は開元二十年(七三二)に完成し、その翌年に玄宗は、士庶の一家に一本を蔵せよとの命を発する(8)。そしてこれ以後、両書は唐朝を通じて「老子」解釈の標準テキストとなったのである。標準テキストとなるにあたっては、皇帝の権威という一種の強制力も働いていたであろうが、また両書が理国(「そして理身」)を主目的としており、そのことは唐朝治下の士庶にとつても意味あるものだった(9)ということが大きな理由だったであろう。以下、これら注疏の目的である理国あるいは理身の思想を分析してゆくが、その前に玄宗自身が語る「老子注」「老子疏」の撰述の目的を、あらためて確認しておこう。

道徳生畜の源を明らかにして、此に尽くさざるはなし。而してその要は理身・理国に在り。(「道徳真経疏釈題」)(10)

さて、理身理国(「治身治国」)の思想、すなわち「身を理め、国を理める」思想は、中国思想の歴史において、古くから存在したものであった。それはふつう、自己自身の涵養と国家の経営とを一貫するものと考え、自己自身の修養(「の方法・結果」)をそのまま視線平行移動的に拡張して国家統治(「の手段・方法」)を行おうというものであった。したがってそれは、まずは支配者ないし支配階級を対象とするものであった。そしてまた当然ながらその最

終目的は「理国」すなわち国家統治にあり、その「理国」の目的達成のためにそれに先立って「理身」(「自己の涵養・修身」)がまず必要とされた。つまり「理身理国」の思想においては、「理身」は必ず前提であり、「理身」がなければ「理国」はない。ペクトルは常に自分の「身」から「国」へという方向性をもつ。「理身理国」においては、その意味で「身」の涵養・修養が基本であり、根幹であった。

ところで先に、理身理国(「治身治国」)の思想は中国思想史において古くから存在しているものと述べた。本稿で検討の対象とする玄宗「老子注疏」の理身理国は、歴史的には道家思想の流れのもとにあるといえるものであるが、ただ、いまは道家のみならず、中国思想全般における治身治国の思想を確認するために、まず儒教の資料を取りあげることにしたい。

「大学」の「古の明徳を天下に明らかにせんと欲する者は、先ず其の国を治む。その国を治めんと欲する者は、先ず其の家を脩(とよ)う。其の家を脩えんと欲する者は、先ず其の身を修む。……身、修まりて后、家、脩う。家、脩いて后、国、治まる。国、治まりて后、天下、平らかなり」(11)という文、すなわち「修身、齊家、治国、平天下」という口号において知られる治身治国論は、おそらく中国史上最も著名なものである。そしてこの文は、みずからの身の修養・涵養を第一とし、修養・涵養されたみずからの身をもって、次第に周囲を感化・教化し、やがてそれが一国・天下に

まで推し及ぼされるとするものである。この文のベクトルもやはり「身」から「国・天下」へと向かっている。そしてそのベクトルの内容、つまり感化・教化についての具体的内容を規定するものは、「大学」の場合そのベクトルの原点である「修身」の段階に込められているといえる。その「修身」の内容は、「その身を修めんと欲する者は、先ずその心を正す。その心を正さんと欲する者は、先ずその意を誠にする。その意を誠にせんと欲する者は、先ずその知を致す。知を致すは、格物にあり」ということであった。つまり「心を正す」「意を誠にする」「知を致す」と、段階的に内面を正してゆく倫理的陶冶の推進がその内容であり、その核心はついに「格物」にあるとする。「格物」について宋代以後、朱子学と陽明学との間に解釈上の差異が生じたという事件は、思想上非常に有名であるが、しかしいまはこの問題には立ち入らない(12)。ここでは古注鄭玄説と新注朱子説を取りあげて、「格物」の意義の一端を垣間見てみる。

【古注鄭玄説】

格とは来なり。物とは猶お事のごときなり。其の善に知ること深ければ則ち善物を来らす。其の惡に知ること深ければ則ち惡物を来らす。言うところは、事は人の好む所に縁りて来るなり。(『礼記』『大学』鄭玄注)

【新注朱子説】

格とは至なり。物とは猶お事のごときなり。事物の理を

窮め至し、其の極處の到らざる無きを欲するなり。(『大学』章句) 朱子注)

鄭玄においては物事の眞の認識は対象(物事)へ関わる姿勢によって違が生ずるということ、則ち対象への人の「善なる」関わり方こそが修身の根本であり、それが「格物」であるとする。一方朱子は、「格物」とは「窮理」の事であり、修身の根本は事物の「理」を正しく究め、それによって修身のあるべき方向性を定め、そしてそれによって到達点に至ることであるとす。

これらの解釈のいずれが妥当であるかを秤量することは、いまはそれほど問題ではない。押さえておくべきは、いずれもが「格物」を内面的・倫理的陶冶への基盤・基準とし、そこから具体的な内面的陶冶の實踐を経て、次第に他へ、そして天下にまで推し及ぼす、としている点である。このような、格物という基準点から出発し、その基準に準じつつ内面的な陶冶を積み重ねること、これが『大学』の治身治国論の核心であり、それはまた儒家の修身論の典型であったと見てよいだろう。

ついで、同じ問題について道家の場合についても見ておく。ここでは『老子』を見てみるのが順当である。『老子』に次のような文がある。

善く建つ者は抜けず。善く抱く者は脱せず。子孫、祭祀して輟まず。これを身に修むれば、其の徳乃ち真なり。これを家に修むれば、其の徳乃ち余あり。これを郷に修むれば、其

の徳乃ち長なり。これを国に修むれば、その徳、乃ち豊なり。これを天下に修むれば、その徳乃ち普ねし。故に、身を以て身を觀、家を以て家を觀、郷を以て郷を觀、国を以て国を觀、天下を以て天下を觀る。吾、何を以て天下の然るを知らんや、此を以てなり。(『老子』第五十四章)

この文の「建」て、「抱」き、「拔」けず「脱」せざるものとは何か。文中には省略されていて明言されていないが、諸注釈によると、それは「道」であつたり、「徳」であつたり、「一」「中」等々、さまざまである。いまここでは、どれか一つに絞りきらず、これらを総合的にとらえて、要するに根底とか基底、あるいは根源や基盤といったものと見ておくことにする。

さてそこです、**「祭祀」**とは祖先のために子孫が筆頭的・根本的に行わねばならない倫理項目である。そしてそういった根本を了解し、身に修め、さらに展開して家においてそれを修め、さらに郷において修め、国において修め、そして天下において修めるまでに至れば、天下がいかにしてかくあるのかということをおのずから了解できる、とする。身に修めるもの、家において修めるもの等々は、先の**「大学」**の八条目と同じではないが、身から天下へのベクトルという点については、**「郷」**を除くすべての語が一致している点は注意すべきである。**「老子」**、すなわち道家思想においても、儒家と同様の治身治国の論理が存在していたことを明確に示す事柄だからである。つまり治身治国の伝統的パターン

ンは、儒家と道家とを問わずに存在していたのである。また**「大学」**の場合は、その基準点は修身の**「格物」**にあつたが、**「老子」**の場合は**「諸注釈によれば」**それは**「道」「徳」**等々の根源たるもの、根底たるものであつた。そしてその根源・根底たるものについて、**「老子」**自体の言明に次のようなものがある。

是をもつて聖人の治は、其の心を虚にし、其の腹を實たし、其の志を弱くし、其の骨を強くす。(『老子』第三章)

この文においては、**「聖人の治」「治国」**は、自己の涵養ないし修身ということにもとづくこととされる(13)。ここでは治国と修身との中間の家や郷は省略されているが、例のベクトルはここにもそのまま現れている。

さてこの**「老子」**第三章の場合、自己の涵養ないし修養とは、**「心」とか「志」という精神的なことがら**についてはそれらへの関心を最小に制限しているのに対し、一方**「腹」「骨」という身体(肉体的)・物理的なことがら**に対してはこれを重視している。すなわち、**「老子」**の治身治国論における治身・修身とは、まず**はみずからの身体・肉体そのものの充実とそれに根ざす自己涵養を主なものとみていた**いえるだろう。そしてその身体涵養が**「聖人の治」「治国」**の基礎になる、あるいは**身体涵養の方法が、治国の方法となる**のである。同じく自己涵養を基盤にする治身論といつても、儒教的な内面的陶冶とはこの点で明らかに異なっている。

このついでに、六朝期の『老子』解釈である『老子』「河上公注」における治身論を見ておきたい。ここでは、『老子』同様の身体涵養論的治身論が一層展開している(14)。「老子」第三章「其の腹を実たす」への「河上公注」に、次のようにある。

道を懐いだき、一を抱きて、五神を守るなり。

ここにいう「五神」とは、同じく『老子』第六章「谷神死せず」への「河上公注」に、

人能く神を養えば則ち死せず。神とは五蔵の神を謂うなり。

肝蔵は魂、肺蔵は魄、心蔵は神、腎蔵は精、脾蔵は志なり。

五蔵尽く傷めば、則ち五神去るなり。

とあるところの、人間の五つの臓器に宿る「五蔵神」のことである。「河上公注」の場合の治身は、実際のところ、これらの臓器の神を守ることということであった(15)。これは、『老子』における身体涵養論をめぐって、その身体概念をさらに細分化して臓器のレベルからの涵養を象徴化して説くものともいえよう(16)。つまり、「河上公注」においては、身体の肉体的性、あるいは身体の物理性・即物性(17)は、一層細分化され強化されているといえるのである。

以上を要約するなら、儒家と道家の治国治身論は、治身から治国へというベクトルは共通であったが、しかし治身の段階において、その方向性には歴然とした差異があった。儒家が「身」をいわずに内面的、あるいは精神的なものととらえ、その倫理的陶冶を

重視していたのに対し、道家は「とりわけ『老子』と『河上公注』への解釈の流れにおいて」「身」の肉体的性を重んじた。そしてその肉体的重視は時代が降るにしたがって、詳細性・細分化を増していったということになるだろう(18)。

そこで、いよいよ唐玄宗『老子注疏』そのものの治身治国(「理身理国」)論の検討に移るわけであるが、『玄宗注疏』のそれは、それまでの伝統的な道家的治身治国論と同様なのか、それとも違っているのか、ということが問題となるだろう。もし伝統を継承した、伝統と同様のものであるとしたなら、それはさしたる新味のないものということになるだろうし、一方、そうではないとすると、ならばそれが具体的にはどういう構造をもつものなのかを明らかにし、その構造をもった(「歴史的」)理由・根拠を明らかにしなければならぬだろう。そこにこそ、玄宗の解釈の特質(玄宗が主張したかったこと)が浮き彫りになるであろうからである。

ところで、この治身治国のベクトルにおいて、極めて根本的な問題が存在する。それは、そもそも自己自身の涵養(肉体的にせよ、精神的にせよ)と、国家の統治とが、なぜ一貫的であるのかということと、そしてあわせて、何ゆえにそれは「身」から「天下」へという方向性(ベクトル)をもつのかということである。

その説明についてなかなか明解な説明が見られないことは、実際『大学』への古典的解釈(鄭玄・朱熹ともに)においても明らかであった。

ただ、この一貫の問題については有力な回答として気の感応ゆえに、ということがある(19)。これは中国思想の伝統として正当な回答である。だが気の感応は基本的に双方向的であり、身から天下への方向性ということについては説明できない。それについては自身を出発点に次第に他へ拡張してゆくベクトル、まず自分にとって最も近い自分自身から、そして身近なところから遠方へと、**「修己治人」「親親」**の口号などでなじみの、非常に経験的な事態として理解されるほかはないかもしれない。

局所的な見方としては、たとえばある国家において支配的な地位にあるもの**「君主」**の主観的視点というものを考えてみる。その場合には国家と身体との一貫性・連続性というものも想定しうる。つまり君主にとっては、自己の涵養と国家経営とは、いづれも直接われ自身に関わり、われ自身が主体的に管理・調整・維持し関与すべきものとしてある。それゆえそれらに対しては、別箇のものとして対処するよりも、一つの統一的な事態と見て対処する方が、より現実的・实际的でありうるといった可能性である。ベクトルもこれによって変化はしない。古代中国思想の多くが為政者**「あるいは支配者・社会的上位者」**のために発話されているものであったのはもとより論をまたない。また、ひとり古代のみにとどまらず、中世・近世と、以降もその事情はずっと持続していたし、場合によつては現代においてすらも、それはまだ継続しているのではないかと思われるふしもある。治身と治國の一貫性

の議論の現実性は、実際のところ、こういった文脈においてこそ担保されていたと見るほうがより事態に即するものかもしれない。

二 『玄宗注疏』の理身論

さて、玄宗の**「老子注疏」**の理身論からは、全体的に道家の伝統的な**「すなわち『老子』—『河上公注』の系譜における」**身体・肉体涵養という契機がずいぶんと希薄になっているという感じを受ける。これは**「感じ」**にすぎないのだが、ただこのことは、玄宗**「老子注疏」**の理身理國論は、戦国・六朝以来伝統の道家的身体涵養論の系譜とは直接つながらずに、もう少し別の文脈にあるのではないかとの可能性を示唆する。つまり**「老子」**以来の文脈ではなく、なんらかの別の要素・事態が入りこんできているのではないかということである。そこで以下、その可能性を確かめるため、まず玄宗自身の理身論についての発言を見てみる。

玄宗は、その**「道德真經疏釈題」**において、**「老子」**は次のような箇所**で理身を語っている、と指摘する。**

理身には、則ち**「私を少なくし、欲を寡くし」**(第十九章)(20)、**「心を虚しくして腹を実たす」**(第三章)を以て務めとす。故に経に曰く、**「常無欲、以て其の妙を観る」**(第一章)

と。又曰く、「得難きの貨を賈ばず、欲すべきを見ず」(第三章・第六十四章)と。又曰く、「其の兎を塞ぎ、其の門を閉じ、其の鋭を挫き、其の紛を解く」(第五十二章・第四章・第五十六章)と。

すなわち「理身」を説くのは『老子』の第十九・三・一・三・五十二・五十六章であるとして、その経文の断片を引用しているのである。とはいえ、ここで断章的に引用されている経文のみでは、その文がどのような意味合いにおいて理身を説いているのか(つまり身体涵養論的な意味を含むのか否か)、判断としない。以下、玄宗が指摘する順序にしたがい、当該の経文とその玄宗の注・疏を検討し、玄宗の考える理身の内容をうかがってゆこう(21)。

まず第十九章からである。

〔第十九章〕

〔経文〕私を少なくし、欲を寡くす。

〔玄宗注〕私邪を少なくして貪欲を寡くす。

〔玄宗疏〕巧を絶ち利を棄てんと欲求すれば、則ち当に私

邪を少なくし貪欲を寡くすべし。

経から疏に至るまで、すべて理身のためには私邪・貪欲などのよこしまな欲望、すなわち私欲を減少させなければならぬとする点で一致している。ところで疏は、第十九章のこの部分に先立つ箇所で、「この三者(聖智・仁義・巧知)は絶棄せしむべきの

みにして、いまだ修行を示さず」「此の三者は、且つ絶棄せしむべきも、未だ修行有らず」と述べている。つまり疏は、「聖智・仁義・巧知」などの欲望を抑制・減損するのみならず、そのためには「修行」の段階を必要とするといっている。ということは、疏によれば欲望否定とは知的・意識的に了解され、あるいはその上で実践に向かえばよいというような、それほど単純なものではないということである。そして、この点については、実は玄宗の注の他の箇所でも、もう少し違った形で指摘されている。「老子」第三十八章「無名の朴も亦た將に欲せざらんとす。欲せずして以て静なれば、天下自ずから正し」への注文に、

言うところは、人君すでに無名の朴を以て蒼生を鎮静すれば、此の無名を執りて迹有らしむべからず。將に迹を尋ねて本を喪い、復た有為に入らんとするを恐れんとするなり。故に此の無名の朴に於いても亦た將に兼ね忘れ、無欲を欲せず、無欲も亦た忘れ、泊然清静なれば、天下自ずから正しからん。

とある。この注は文脈全体としては理身論と言うよりもむしろ理国論であるが、その後半においてたんなる無欲は、その無欲たることを意欲するがゆえに、結局有欲となるのであり、その無欲たることをも欲しないことが重要だと指摘している。つまり、無欲を欲するという一つの意識的な、あるいは意図的な無欲は、それが意識・意図されることによって実現されるものである以上、真

の無欲の実現ではない、真の無欲はそのレベルを越える地平に求められなければならないというのである。そのようなレベルでの無欲であるならば、そこには意識すること・思惟することから脱しているところの意識それ自体あるいは思惟それ自体、ないし意識そのものあるいは思惟そのもの以外何もない事態、が成立しているはずである。この無欲状態とは、意識それ自体・思惟それ自体以外は何もない事態として個別の人間（とりわけ玄宗自身）のうちで成立しているはずのものであるから、したがって可能性としてそういった意識（それ自体）・思惟（それ自体）は、あらゆるものに対応でき、あらゆるものを取り込みうる。全体を把握・受容し、全体に対応しうる無限の可能性をもつ。たんなる無欲を越えてその先にある無限の無欲、超絶的無欲である。つまり玄宗の求めた無欲とはそういった無欲であったといえる(22)。

そこで、第十九章の疏にもどる。そこには、欲望否定への意欲をも否定する段階、そこに成立する全体的把握ということに向けて、「修行」という言葉が導入されている。では、その「修行」とはどのようなものと考えられているのか。

一般に道教的文脈においては、「修行」とはおもに肉体的な修練を意味することが多い。疏のこの「修行」の指すものも一見そういういたものかとも思われる。実はその答えは同じ『老子』第十九章「素を見、樸を抱き、私を少なくし、欲を寡くす」への疏に示されている。

聖を絶ち、仁を棄てんと欲求すれば、則ち常に真素を見よ。
仁を絶ち、義を棄てんと欲求すれば、則ち質樸を懐抱せよ。
巧を絶ち、利を棄てんと欲求すれば、則ち常に私邪を少なくし貪欲を寡くすべし。

この三つの疏文の内、最後の一文は先にも引用したものであるが、その「私邪を少なくし、貪欲を寡くす」する部分が、見たとおり「真素を見る」とことと「質樸を懐抱」することとに対応している。「真素を見る」「質樸を懐抱」するという表現はかなり抽象的であるが、はっきりしているのは、それが直接的な肉体の涵養・修養を意味するものではないことである。そこでここで暫定的にいうならば、疏において「修行」と表現される部分は、実際は肉体的なものというよりも、欲望の徹底的な否定という形において示される一種の内面的・精神的問題であった、ということである。

ただ、欲望否定の徹底、つまりこの場合は欲望の否定をさらに否定するということであるが、これもまた通常の思惟・意識あるいは知性とは異なるレベルの思惟・意識を想定するものであるといえる。欲望には本能的・無意識的なものから意識的なものまで様態は複層的であるが、無欲すらも否定することとはそういったあらゆるレベルでの、欲望を生起させる意識・思惟そのものを、減殺させるということでもあるだろう。その状態はもちろんいわゆる無意識・潜在意識等とは異なるし、意識の遮断された空白でもない。意識それ自体がそれとしてまっさらになっている状態、

あるいは白い意識とでもいうような状態である。あるいは思惟というものが「思惟する」という動的位相以前において「それ自体としてそのままにある状態とでもいおうか。しかしそのまっさらな白い状態こそ、まさに「真素を見る」ものである。それはまさに、ある種の超越的境地・超越的な意識の状態である〔そしてそれはそれゆえに、あらゆるもの、全体に対して対応可能である〕。したがってそれはもちろんまったくの空白・無意味な空白ではない。疏における「寡欲」「無欲」とはすなわち精神をこのような超越的白の状態に定位せしめることを意味しているといえるだろう。

第十九章の注疏の理身の論は、直接的・物理的に身体を涵養しようとするものではなく、むしろ内面的・精神的な涵養の構想においてある（とりわけ通常の意識・思惟を越えて、あらゆるものを把握し、対応しうる超絶的な意識の態様を構想する）ものだった。それは伝統的な身体涵養論の道家・道教の無欲論からみたら、方向性をかなり変えたものだったといえるだろう。

ただここで一点指摘しておくならば、『玄宗注疏』において「無欲」は以上のようなものと定位されているのであるが、以下の議論においてはその高度の定位がつねに第一義的にあらわれるというわけではないということである。文脈によっては、日常的水準における無欲をいっていると考えるべきものもあり、その意味では「無欲」の意味が純粹に単層的に用いられているわけではない。

のである。ただ『玄宗注疏』の「無欲」の基本的意義は、やはり無欲を意欲することをも越えようとするものであって、それは、意識の超越的白の状態への到達を意味するものであった。そういうものであったととらえておくべきである。

〔第三章〕

〔經文〕其の心を虚しくして、

〔玄宗注〕心、欲すべきに乱さる所と為らざれば則ち虚なり。

〔玄宗疏〕夫れ心を役して境を逐わば、則ち塵事汨昏す。

感を静め真を全うすれば則ち情欲作らず。情欲作らざれば則ち心虚なり。『莊子』曰く、虚室に白を生ず、と。心虚なれば則ち純白自ずから生ずるを謂うなり。故に曰く、其の心を虚しくす、と。

〔經文〕其の腹を実たす。

〔玄宗注〕道德、内に充つれば則ち矜衒なし。亦た屬厭して止まるが如く、貪求を生ぜず。

〔玄宗疏〕腹とは含受の義なり。足れば貪欲ならず。道德をして内に充たし、貪欲を生ぜざらしむ。故に云わく、其の腹を実たす、と。

この第三章の解釈も、やはり欲望についての議論である。

前半、注は欲望によって乱されない心意を「虚」であるとして、『老子』の「虚」の主張の意味をバラフリーズする。疏は、心意における意図的な操作、すなわち無欲を意志するようなそれを行わずに、心意においても「無為」状態となることによってこそ、根本的な欲望の発生を抑止しうること、そして欲望発生への停止が「虚」であると、玄宗の主張を心意の具体的な動きに即しつつ（その抑止の方法として）説明する。あわせて『莊子』の引用によって『老子』と玄宗とによる「虚」の主張を補強する。ここでは心意における意志することの抑止において、「純白」が「自ずから生ず」として、心意中の意志・意図する部分の剥奪状態を一種のまっさらな白化として説明する。

後半の「腹」「骨」については、先には経文と「河上公注」が肉体的な涵養を主張するものであったことを見た。ところがこの部分の注はそういった肉体方向へのベクトルを示さない。むしろ「道徳」の内なる充満、すなわち虚となった心へのその充満が、欲望の奔出をとどめることになるものとする。この注の場合、「道徳」とは一般的な倫理道徳というよりも、『老子』の思想という意味に限定しての「道徳」の意味である。肉体を物理的に涵養することではなく、『老子』の思想の本質を了得し（この場合「道」であろう）、それを心に満溢させることによって、もはや心意中にそれ以上の意志する部分の余地をなくし、欲望の奔出を抑止しようとの論である。先に見てきた見方に連続させていうなら、意

識の超越的な白い状態を心意中に充満させることということになるだろうか。

疏は注を承けつつ、お腹が一杯になればそれ以上食欲はおこらないという日常的な喩え（その限りでは身体的であるが）を通じて、「道徳」を心意の内に充満させることにより、心意中にもはやありとあらゆる欲望を生じさせなくするという、欲望阻止を説く。

この注疏も、身体涵養というよりも、心意の根本的な感動阻止・欲望抑止という方向で『老子』を解する。これもまた従来の身体涵養論的伝統とは方向性を異にしているのである。

〈第一章〉

〔経文〕常無欲、以て其の妙を觀る。

〔玄宗注〕人、生まれながらにして静なるは、天の性なり。

物に感じて動くは、性の欲なり。若し常に清静を守り、心を解き、神をゆるめ、正性を返照すれば、則ち妙本を觀るなり。

〔玄宗疏〕欲とは性の動なり。境を逐いて心を生ずるなり。

言うところは、人、常に無欲にして正性清静、道源を反照すれば、則ち妙本を觀見す。……又解して云わく、欲とは思存の謂なり。言うところは、欲に思存する所有りて教を立つるなり。

常に無欲なる者は法性(23)清静にして、言説より離るるを謂うなり。思存する所無ければ、則ち道の微妙を見るなり。

經文に「無欲」とあることもあって、この注疏も明確に欲望否定論である。まず注においては「性」という概念が導入されているが、もちろんこの場合の「性」は宋学の天理人性の「性」のごとく細密に検討された概念ではない。むしろ「孟子」以来(あるいは「夫子の性と天道をいうや」との「論語」以来)、漢魏を経してきた古典的伝統を背負うものといえる。「孟子」によれば、当時「性」についてはさまざまな説が存在していたというし(24)、孟子の後の荀子(25)、漢代の荀悦・仲長統の性論(26)、西晋の郭象の性の可換論(27)等々、戦国・兩漢・魏晋六朝を通じて「性」はしきりに論ぜられてきた。そしてそれらを通じての「性」の最大公約数的な性格は、天から人間に賦与されたもの(天性)、という点にあった。玄宗の「性」も、基本的にそうした伝統を継承するものとみてよい(「玄宗自身「天の性」といつている」(28))。

そこで玄宗注によると、「天の性」は本質的に静なるものであるが、物と接触することによって「性」の「欲」の部分が突き動かされ、それが発動してしまう、とする。すなわち欲は性の一部分であり、性にもともと包含されている自然的・天与のものであり、ただ外物の刺激を受けることによって発動するところが欲であるとする。しかもそれが「心」である。したがって「心」は「欲」

を含む人間の精神的事態全般である。よって「欲」のいまだ発動しない「天与の性」とは、いまだ外物と接触せざる純粹なままの「静」なる精神的事態である。それは人間において精神的當為を可能にするところの純粹なる精神、あるいは意識それ自体、あるいは具体的意識を成立させるところの精神・意識の場ともいえるべきものであり、さらには思惟することを可能にし成立させている、思惟それ自体・そのもの、というようなものとも考えられる。人間における天与の本来的「性」とはそうした純粹状態である。そして天与の本来的性そのものであるためには、「動」に至らぬことが重要である。外物との接触のない本来的な清静を維持しなければならぬ。そしてそのための方法として玄宗注は心や精神の寛解が必要であるとす。それは心や精神に対して、外物からの刺激を受けとめない、「反応しない心意・精神の境位を定立すること」が必要であるということである。欲望を否定しその欲望を否定する意欲をも否定する「無欲」に至ることである。その「無欲」のあり方は、まさに「正性を返照する」と、性の本来性に返るという表現がなされる。そしてその本来性を維持しうるならば「玄宗において至高と位置づけられる」(「妙本」(29)を了得「觀」しうるであろうとするのである。

疏は、まず玄宗注において「性」の一部分とされていた「欲」について、むしろそれを「性の動」と規定し、本来「静」であるところの「性」が、外物と接触することによってすでに動かされ

てしまった状態が「欲」であるとする。つまり疏においては、欲は性そのものであり、性の状態変化、とくに性が励起状態になっている場合、と見るのである。注においては性の部分とされていた欲は、疏では性の状態・態様の変容としてとらえるのである。そこでこの疏では、「欲」の減損・抑制〔無欲〕は「性」の不励起状態としてとらえ返されることになる。ゆえにこの場合、「無欲」とは性を清静の状態に定位せしめることとされ、またそれよってこそ「性」の本来性が維持されると見るのである。「性」の「静」であることが本来の状態であるとするのは注と等しいが、「動」となるとき性の全体が欲になるか、あるいは性の部分が欲になるかという点で微妙な相違があるとはいえる。さてそこで、性の清静のために必要とされることは、心があらゆる認識の対象〔境〕から隔離されることである。心意をあらゆる認識の対象から遮断するのである。まさに意識において、意識そのもの以外何もない、そのような状態を措定するのである。一般に意識とは意識の対象〔境〕があつて成立するものであつて、意識・精神そのもの以外何もない、というようなことはありえないが(30)、この状態はこれはずでに見たような意識の超越的な白の状態のような超越的境界に同定してよいものである。そして疏は、そのような「無欲」によつて性が清静であれば、そこにおいて、注と同様、「妙本」を親見〔了得〕しうるとするのである。

なお疏は、或説として、欲とは人間の「思惟する〔思存〕」

という避けがたい本性のことであり、そうした「思惟する」欲があるからこそ様々な規範〔教え〕を樹てて、そしてそこから逆に〔本来「道」に即していたはずの〕人間の本来的あり方から、乖離する方向に進むようになってしまふと説く。無欲こそが本来の清静なる性を保つ方途であるとする点は、疏の基本的方向性であるが、ここで思惟とその道具としての言語〔言説〕とを指摘し、それを欲望〔をもたらずもの〕と規定している点には注意すべきである。思惟そのものや言語自体は価値的には中立的なものであるが、それらへの懷疑は『老子』の「無知」論や「不言之教」論、『莊子』の「得意忘言」論以来、道家思想には伝統的な事態であつた(31)。また玄宗に直近の時期では、後述する王玄覽のような人物もすでに出ていたこともあつて(32)、言語への懷疑の表白は道家・道教的環境においては決して特異なことではなかつた。実際のところ彼らの眼は、言語へ懷疑を提起することにより、さらにその先にあるものに向けられていたと見られるのである。

次いで、玄宗の記述順にしたがつて、もう一度第三章である。
 〈第三章〉

〔經文〕得難きの貨を貴ばず。

〔玄宗注〕得難きの貨とは、性分に無き^な所のものを謂うなり。

求むるも得べからざるが故に得難きと云うなり。

夫れ、本分に安んぜず、效の無き^な所を希^{ねが}うなり。

〔玄宗疏〕人の生を受くるや、稟くる所に分有れば、則ち稟

くる所の材器は是れ身の貨宝なり。分外に妄りに求むれば、求むるも得べからず。故に得難きと云うなり。夫れ、性分に安んぜず、聡明を希慕するは、且に天真を失わんとし、尽に私盜と成るなり。

〔經文〕欲すべきを見ず。

〔玄宗注〕既に尚賢の迹を無みし、得難きの貨を求めざれば、是れ見る可きの欲無くして、心、惑亂せざるなり。

〔玄宗疏〕聡明を希慕するは、是れ欲すべきを見るなり。欲心興動するは、乱に非ざれば何ぞや。今、既に賢能を崇貴せず、亦た妄りに分を越えるを求めざれば、則ち欲すべきの事を見ずして、心、惑亂せざるなり。

再度の第三章引用もまた欲望否定論である。引用前半の經文は、手に入れることのできにくい（貴重な）貨材を求めべきではないとするものであるが、これに対して注は、「得難きの貨」を人間に本来的に賦与されている「性」の「分」限を越えているものごととする。人間にとつてあたえられた「分」以上のものである過大な欲望は持つべきではなく、そのようなことにはよい結果（効）はもたらされない、所与の「性」の「分」内にとどまるべきであるとする。この「分」論は当然ながら西晋の郭象以来の「分」論を継承するものであつて、ある意味で皇帝たる玄宗が、

他に対して説く議論として当然ともいえるものである。

一方、前半の疏は、人間には生まれつき賦与されている「分」があり、その「分」自体、すでに貴重なる財貨である。したがつてその「分」以上のことを求める必要はなく、求めてもその甲斐はない。本来的な「性」「分」を越えて、それ以上の聡明さ・賢能（「性・分」を越えるものを疏はこのように規定する）を求めても、それはその人にとつて本来的なものであるところの「天真」を失い、かえつて「私盜」ともいふべきものに墮してしまふとする。やはり「分」論ではあるが、すでに付与されている「分」それ自体を「貨宝」として、いるところに特徴がある。「貨宝」としての「分」をもつものがそれ以上のことを望むのはよくないとの議論は、玄宗の主張とはまさに対照的である。それゆえこの部分については、臣としての君に対する一種の諫言が込められている可能性も認められる。とりわけ玄宗が意図していた「妙本」になる」という思想(33)を背景に見るならば、これは相当強烈な諫言であるともいえるのである。

後半は、やはり欲望抑止論であるが、玄宗注は前段に論ぜられた事柄を承けて、欲望を抑制するならば、心には惑亂が生じなくなるという。

後半の疏も、やはり疏が前段から説き来つたことを承け、欲望抑制によつて心に惑亂の生じないことをいう。これら注と疏は、結論的にはまったく同じである。ただ注の欲望の意味が個別的な

間の「性」の「分」を越えるものとしての欲という意が強く、人間一般「あるいは玄宗自身を除く臣下一般」に対して述べているものという側面が濃く見えるのに対し、疏の欲望は「とくに後半においては」表面的には臣下として聡明さ・賢能さへ向かう欲としている。これは、見方によると皇帝が抱く皇帝以上の超絶的なものにならんとする欲望を隠微に比喩していると読みとれないところもない。いずれにしても注・疏ともに「心」が欲望に傾くことと「惑乱」を嫌忌しており、「惑乱」の生じていない本来的な「心」、それは「性」の清静に通ずるものだろうが、をその求めるところとするのである。

この第三章経文と同文の経文が第六十四章経文にもある。

〔第六十四章〕

〔経文〕是を以て聖人は不欲を欲し、得難きの貨を貴ばず。

〔玄宗注〕得難きの貨とは、性分に無き所の者と為す。今、

聖人は欲に於いて不欲なり。分の外に營為せず。

故に常に其の自然の性を全うす。是れ、得難きの貨を貴ばざるなり。

〔玄宗疏〕此れ、聖行を明らかにして以て凡を斥くるなり。

得難きの貨とは、内は性分に無き所を謂い、外は珠犀宝貝を謂うなり。聖人は欲に於いて無欲なり。

内には性分の無き所に務めず、外には累徳の宝貨

に營まず。故に、得難きの貨を貴ばず、と云うなり。

注は第三章と同様、「得難きの貨」とは「性」にあたえられている「分」を越えてしまっているものこととし、そのようなものを欲すべきではないとする。聖人は、本来普通の人間と同様な欲望はもたないし、したがって欲望という点においては無欲である。それゆえ、「性」の「分」を越えるようなものについても、まったく関心を示さない。だからこそ聖人は本来的所与としての「性」を全うしているのだ、とするのである。聖人が老子のことか、孔子のことかはともかく、聖人は不欲でありつつ「性」の「分」内のことを全うするという論は、これこそ玄宗自身がその立場にあつて言いたかつたことにちがいない、と思わせるものがある。

疏は、この場合は、これを聖人の行を示すものであり、それが凡人とは違うものであることをまず指摘する。そして「得難きの貨」を、「性」の「分」にはもともと含まれていない、それを越えるものであるとするが、この点は先ほどの第三章の解釈とは異なり、注の解釈に近づいている。一方、外面においては文字通り財貨のこととし、そして聖人はこれらの内外いずれについても無欲であるとする。疏は、注が内面的な「性」の「分」を越えるものと規定していた点を承けて、この場合は具体的な宝物のことと視野に入れつつ、物質的欲望の抑制を説くものととらえているのである。そして、そのことはこの疏は全体として実質的に第三章

の注の主張を承けるものになってしまっていることを示す。

〔第五十二章〕

〔經文〕其の兌を塞ぎ、其の門を閉ず。

〔玄宗注〕兌とは、愛悦なり。目は色を悦び、耳は声を悦び、六根は各々悦ぶ所有り。縦たていままにすれば則ち患を生ず。是の故に、之を塞ぎ、六根の愛悦を縦いままにせざれば、則ち禍患の門は閉ず。故に終身勤勞せざるなり。

〔玄宗疏〕此れ、絶欲・守母の行を明らかにするなり。兌とは、悦なり。耳目は声色を愛悦し、鼻口は香味を愛悦す。六根は各々悦ぶ所有るを謂うなり。門は出入を以て義と為す。諸根色塵の由る所を言うなり。若し、其の愛悦の視聽を塞げば、則ち禍患の門、閉ず。禍患の門、閉ずれば、則ち終身勤勞有ること無し。

これもまた欲望否定論であるが、否定の対象が感覺的なものに絞られている。注は、感覺的な欲望を根源から否定するために、感覺器官の遮断をいうが、その遮断のためには如何にすればよいのかという具体的対処法には説き至っていない。予測されるのは、心意による意志的な感覺遮断であるが、そうであつては、その遮断を意欲すること自体が欲望ということになってしまう。しかし

すでに見たように、玄宗注の「無欲」論は、單層的なものではなく、無欲を意欲することまでも否定する徹底した欲望抑止論であつた。したがつてこの文も感覺器官遮断への意欲もさらに否定されてのうえでの遮断であつたろうとの推測は成り立つし、おそらくそう考えた方が適切であらうと思う。ただ一点、これを道家思想伝統のフィジカルな修身論と対比して見ると、玄宗注の理身論の方向性がかなりくつきりと見て取れる場面であるといえるだろう。

一方、疏は、「行を明らかにするなり」として、欲望発生抑止の修行的方法を明らかにするものとしてゐる。だが、その修行の内容は必ずしも具体的に説明されていない。しかし先に「修行」について見たところからすると、疏のいうところはやはり肉面的・精神的な欲望抑止論であるのは確かと思われる。

ついでながら、注においても疏においても、この引用の前後に身体修養を具体的に語るところは見られない。この点においても、玄宗注疏には肉体に具体的に働きかける傾向性の希薄であることが確かめられる。

〔第四章〕

〔經文〕其の鋭を挫き、其の紛を解く。

〔玄宗注〕道は冲和を以てするが故に、能く鋭利を抑止し、紛擾を釈散す。

〔玄宗疏〕挫は抑止なり。鋭は鋭利なり。解は釈散なり。紛は多擾なり。冲虚の用、物、これに違ふもの無し。

故に鋭利の心、多擾の事、道の冲和を念おもえば、自ずから抑止釈放せしむるなり。此れ則ち、文(34)を約するに明道の用を以てするなり。

この引用の場合、經文には欲望抑止の何らかの具体的方法が示唆されているように見えるところがある。そこでその注や疏には、何らかの具体的な方策が解き明かされているのではないかとの期待も生ずるのであるが、だが見てのとおり、注も疏も、それが「道」や「冲虚」の「用」(機能)に依拠することのみを述べ、何らかの具体策に及んでいないわけではない。

〔第五十六章〕

〔經文〕其の兌を塞ぎ、其の門を閉ず。

〔玄宗注〕了悟する者は、法において愛染すること無く、言において執滯すること無し。故に云わく、其の兌を塞ぐ、と。既に愛染すること無ければ、則ち嗜欲の門、閉ず。

〔玄宗疏〕具(35)に「天下有始」章〔第五十二章〕に釈せる所の如し。彼かしこには則ち道の清静を約して以て六根の愛悦(36)を塞ぐ。此こなたには則ち教に困りて忘を弁じ、將に滞言の累を息わせんとするなり。

言において執すること無し。故に云わく、其の兌を塞ぐ、と。榮辱の主と為らず。その門を閉ず、と謂うべし。

〔經文〕其の鋭を挫ぎ、其の紛を解く。其の光に和し、其の塵に同じくす。

〔玄宗注〕〔なし〕

〔玄宗疏〕この四句、已に上經の「道冲」章〔第四章〕に出づ。彼かしこには則ち道に就きて以て功を論ず。此こなたには則ち人に擬りて以て行を明らかにす。上下両經、互いに其の文を挙ぐるは、物を濟し身を修むるの義において功有るを以ての故に、重(37)ねてこれを言うなり。

これらの引用文のうち、前半の經文は第五十二章と同文であり、後半は第四章と同文である。一方、注・疏の文は第四章に付された注・疏の文とは異っている。

まず前半の注は、「道」に達して「了悟」したものは、すでに感覺器官の遮断を行いてあるもの解する。だが相変わらず、どのようにして感覺器官を遮断するのかについては言及されておらず、いわば飛ばされてしまっている。

前半の疏は、この經文への解釈はすでに第五十二章において済んでいることを前提とする。第五十二章は「六根の愛悦を塞ぐ」という感覺器官遮断を論ずるものであったが、この章は、「忘」

れることを明らかにするものとする。「滞言の累」「言において執すること無し」とするように、「忘」れるべきものはまず言語である。「言を忘る」は『莊子』の「得意忘言」以来、とりわけ陶淵明の「飲酒」詩其五において人口に膾炙した著名なフレーズであるが、これは当然ながら玄宗期の知識人にとってはまったく親しいものであった⁽³⁸⁾。そしてそれは、またもや言語へのネガティブなとらえ方としてあらわれているわけである。具体的には言語の過剰多用によって生起する不都合を解消しつつ、「唐代という時代の中において」挙措進退上の保身の成立を説こうとするものでもあった。

引用後半の經文には注はない。疏は、第四章では「理身」(「欲望抑止」)について「道」の「用」に即するものと解していたが、ここでは人間における「行」(修行)について説くものとする。そしてそれによって、上下両経(『老子』の上篇(第四章)と下篇(第五十六章)の意)が対応完結するものになる、とする。ここでは「行」について説明するとしているが、しかしやはりその具体的説明はない。もちろんすでに見てきたところから、その「行」の意が、内面的・精神的なものであろうことは容易に推測できることである。

以上より、玄宗自身が『道德真經疏釈題』においてみずから指摘していた理身論の実態は、端的にいえば欲望抑止論(無欲論)

にはかならなかつた。ただその欲望抑止は単層的なものではなく、欲望を抑制しようと思志することをも欲として否定する、日常的な認識を越える高次な、あるいは一層深められた否定のうえに構築されるものであり、内面的・精神的層位として、日常的なものを越えるレベルにあるものであった。それは一種超絶的な白い意識状態ともいうべきものであり、そのような高度に研ぎ澄まされた精神的営為への指向性をもつ理身論は、当然ながら、道家的伝統において身体に直接関わり、直接働きかけるものとされてきた治身論とは、まったく異なる方向を向くものであった。また玄宗が『道德真經疏釈題』において指摘する理身論の条々は、一見ラングラムに引用されているように見えるものであったが、以上に見てきたところから推測できるように、そこには欲望抑止——無欲を志向することをも欲として否定する深められた否定論——という一貫した論理が備わっていた。

結局、玄宗注疏における理身論は、注と疏とにおいて少々の方向性の違いはあったものの、肉体を何らかの形で直接操作し、取り扱う古典道家的なものとは異なつて、著しく内面化され、精神的なものに偏局されたものとなつていた。だがその一方、それによつてみずから通常のレベルとは異なる超絶者⁽³⁹⁾になるといふベクトルにおいて構想されてもいる、そういった面をもつものでもあった。玄宗注疏の理身論の特質はまさにこの点にあったといえるだろう。またこの事態は、『老子』から「河上公注」に至るま

でに示されていたような「治身」の内容・方法は、玄宗注疏には継承されていなかったということを示している。治身の「身」の内容が変わってしまったということでもよいであろう。では、なぜこのような変化が生じたのか。実はこれには歴史的な理由があったのである。

三 司馬承禎の『坐忘論』

『老子』や「河上公注」における「治身」の「身」は、いってみれば物理・物質的な身体、肉体そのものを指していた。また「治身」の「治」にはその身体に対して直接的・物理的に働きかけるという意味もあった。その伝統的な方法を具体的にいえば、吐古納新、導引、食餌や薬物などであるが、その一つの頂点的在り方は、「抱朴子」に示された外丹であった。不老長生のための丹薬を錬り、それを服用する方法である。しかしこの方法は、丹を錬るという作業中に有毒の素材を用いてしまう可能性があり（実際、水銀系の薬品が必須とされていた）、そのために治身の目的に反してかえって命を落とす人々が出てきてしまった。目的にまったく反する方法的欠陥のため、この方法は次第に衰微し、やがて外丹はその代替的方法である内丹に移行するようになる。この移行はだいたい隋代に起こったと考えられている(40)。

内丹は外丹とは異なり、内面的・精神的ないし心理的方法にもとづいて、心の内に丹を生成し、その心の内に生成された丹を（心の内で）服用することによって不老長生を得ようとの、一種の仮想的方法である(41)。その仮想的方法とは、どのようにするのか。外丹には具体的に様々な素材や薬品や器具があり、そしてその加工技術というスキルがあった(42)。だが内丹には、当初、そのような目に見えるような具体的スキルは存在していなかった。利用されたのは行気や服気など、古典古代以来存在していた養生技法であり(43)、その技法としても、当初はさまざまな方面からの寄せ集めのなものであって、一定の理論のもとにシステムティックに整備統合、組み立てられたものではなかった。さらに加えて、丹の生成において決定的である心、ないし精神の内面を操作する理論と方法も未だ確立してはいなかった(44)。

しかし不老長寿をめざす技法の頂点としての外丹が、内丹に移行していったという事実は、単純にいきってしまえば、養身・治身の内容が、身体に直接働きかける方向から、精神的・心理的あるいは内面的陶冶という方向に変容していったということを示している(45)。そして道教においてそういった精神的・心理的あるいは内面操作の方法が、初めて理論的に提起されるのが、唐初の道士司馬承禎の『坐忘論』である(46)。「坐忘論」自体は内丹の書ではない(47)。しかし隋代の内丹への変化という経験を経た後の作である。内丹に限らず、養身・治身が、内面的な方向に向かって

いたといふことの象徴的著作であつた。

司馬承禎は、武則天期から玄宗期にかけて生きた道士である。晋の司馬氏の末裔であるといひ、二十一歳のときに道士となり、茅山派の正統を継ぐ巨匠潘師正に師事し、その才能と努力によつてついに茅山派の最高指導者に到達する(48)。その名は遠く都にまで聞こえ、則天武后に一度、睿宗に一度、玄宗に二度、召されてゐる。

司馬承禎の有名な理身理国の発言として、睿宗との間で交わされた問答が残つてゐる(49)。睿宗が司馬承禎にその術を問う。すると、

〔承禎の答〕「道経」(「老子」)の旨、道を為して日に損す。

損の又損、もつて無為に至る、と。且つ心目知見するところのものは、毎にこれを損して尙未だ已まず。あに又異端を攻め(50)、其の智慮を増さんや。

〔睿宗再問〕理身の無為なれば則ち清高ならん。理国の無為なるは如何ぞ。

〔承禎再答〕国はなお身のごとし。「老子」曰く、心を澹に遊ばせ、氣を渾に合し、物の自然に順いて私無し、と。「易」に曰く、聖人は天地と其の徳を合す、と。是れ、天は言わずして信あり、為さずして成るなり。無為の旨、理国の道なり。

【老子】玄宗注疏の「理身」と「理国」

これが司馬承禎の理身理国の発言である(51)。理身とはすなわち道を為すことである。それは知(「知見」)を滅殺することである。滅殺に滅殺を重ねて、ついにはもはや滅殺するものの何もない無知の究極・無為に至ることとするのである(52)。欲望の否定のさらにまた否定という、玄宗の無欲論とよく似た構造を持つ議論といえるだろう。そして司馬承禎は、その理身の論理は理国にも適用され、天の無為なるがごとくであればすべてを成就できるのでだとする。「国はなお身のごとし」というアナロジーが理身と理国の間を結合する。身と国との一貫という定石を踏まえる論である。司馬承禎の思想の方向性の一端が、ここに現れてゐるといえる。

この理身理国の発言からも窺えるように、司馬承禎の修養は(とりわけ身体修養とは)、道家伝統の身体涵養論とは明確に異なつてゐた。内面的・精神的な修養という面が表に現れ出てきてゐるのである。玄宗に先立つ司馬承禎の理身論において、身体修養とは、じつは精神面における修養であるという了解が明確に成立してゐたのである。司馬承禎「坐忘論」(53)は、一方で外丹から内丹への移行という歴史的流れを背景に(54)、道教において精神的修養のプロセスを、初めて示した記念碑的著作として重要なものであつた。

【坐忘論】「序」(55)によると「坐忘論」の主張の要点は「安心坐忘之法」にあるといふ。「坐忘」の語はいうまでもなく「莊子」

に由来するもので(56)、修養の際、座して瞑想するという具体的な挙措・方法を示すものである。一方「安心」は、その内容を細かく尋ねるならばもちろん様々に解しうる言葉ではあるが(57)、単純にいつてしまえば「心を安んずること」であつて、決してフィジカルなことを意味していない。これは明確である。このことから「坐忘論」の修道の論旨が精神的方面に向かつていることが確認できる。「坐忘論」「序」の「安心坐忘」をいう部分の周辺を引く。

おおよす。その「枢翼」(58)を兼ねて以てこれに編叙す。

そこで「序」が修道の階梯を示すとしている『坐忘論』の篇次を見てみる。その篇次は「信敬」「断縁」「収心」「簡事」「真観」「泰定」「得道」の順序で、その後「坐忘枢翼」が付録される。「坐忘枢翼」以前の七篇が、修道の深まりのプロセスを示しているということになる。以下、「序」にしたがつて、修道の深まりという側面から、『坐忘論』の内容の大概を見てゆくことにしたい(59)。

〈信敬篇〉

この篇は修行の第一段階を説くものである。いわゆる堅信であり、堅心である。道教を信じ、忠実なる信仰者として誠信を尽くすこと、信仰(の対象)道、その他)に対して、それを信じ、崇

敬を捧げること、そしてその信仰のもとに修行を積むこと、である。「信は是れ修道の要なり。敬仰尊重して、決定かたらず疑うこと無き者、これに勤行を加えれば、道を得ること、必せり」と。信仰への決心であるから、まずはその信仰を正しいものとして了解することが前提である。正しいか正しくないかの判断は、まさに理性によるみずからの判断に属する事柄であり、信仰そのものとは異なる、いわばまだ知的な事柄である(60)。ただこのような信仰心をもつということは、実際にはそれほど容易なことではない。司馬承禎は「和氏の璧」「伍子(子胥)の誅」の例をあげるが、その実際の困難性は、「(和氏の璧・伍子の誅など、その真価が知られるのは難しいことであつた……)」。形器著らかなるに、心緒は迷う。理事、萌せるに情思は忽かなり「物事の実際が明らかになつていても、心はまだ迷うものである。事柄の筋道が見えていても、気持ちにはそれに対してはつきりしない」。況んや、至道の色味を超えるをや」というほどのものである。しかしそれにもかかわらず、この修行、則ち坐忘を完遂するなら、そこに待つてゐるのはこの世を絶する素晴らしい境地であると説く。「夫れ坐忘とは、何の忘れざる所ならんや。内に一身を覚え、外に宇宙を知らず(61)。道と冥一し、万慮、皆遺る」と。一種の広宣的言辭と見てよい。ただ司馬承禎は、この境地は、言語表現においてはありふれた感じがするため、かえつてこれを信用できないものがあるかもしれないが、この信仰の道には確かに深遠で素晴らしいものが

あるのだという。「坐忘論」が修道のための一種のマニュアルであることを示す部分でもある。

此れ則ち言は浅く意は深し。惑う者、聞きて信ぜず。宝を懐いて宝を求む、其れ之をいかんせん。故に経「『老子』第十七章」に云わく「信足らざれば、不信有り」と。道を信ずるの心足らざるものは、乃ち不信の禍、これに及ぶを謂う。何の道か、これ望むべけんや。

司馬承禎によるならば、信仰への決心がしっかりと固まっただけで、道の探究の修行の末に大輪の花を咲かせることができるのである。理性において信仰の道の正しさを了解し、それを意志として決定的にすること、それが基本中の基本である。「道」に対する理性における「信」、そしてその正当性に対する「敬」こそが重要であった。「夫れ、信とは道の根なり。敬とは徳の蒂なり。根深ければ則ち道は長ずべし。蒂固ければ則ち徳茂さかなるべし」と。内面的修養の第一歩は、まずはかくの如く信仰に対して意志し、意欲することであった。したがってこの段階は、「玄宗注疏」に指摘されていた、無欲を欲することを否定する高次の無欲とは、まったくちがうレベルである。司馬承禎はここからどのように進んでゆくのか。

〈断縁篇〉

第二篇は「断縁」である。これは信仰心の固まった者が、具体

「老子」玄宗注疏の「理身」と「理国」

的に修行の手順に入ってゆくにあたって、修行に差し障る俗世間との縁、俗縁を断つことを説くものである。仏教の出家のことであり、修行行動に入るための環境整備である。広く見れば修行にかかわることではあるが、直接的に「身」体そのものに関わることではない。ここは「坐忘論」の「摩訶止観」依拠が明確なところである。ただ現実的問題としては、内面的修養に至るために確かに重要なステップではある。

断縁とは、有為・俗事の縁を断つを謂うなり。事を棄つれば則ち形は勞せず。無為なれば則ち心自ずから安し、と。

ここで「心自ずから安し」といっているとおりに、司馬承禎の修行の目的はやはり「安心」にあるのである。ただ、ここでは当時の出家行動に対する司馬承禎の認識が興味深い。

あるいは徳（对人的恩恵）を顕らかにし、能を露あわにして、人に己を保つを求む。あるいは慶弔を問うを遺あれてもって往還を事とす。あるいは隠逸を修めるに仮りて、情は昇進を希む。あるいは酒食を激しく致してもって後恩を望む。……凡そ、此の類、皆まさにこれを断つべし。……旧縁は漸しだに断ち、新縁は結ぶこと莫かれ。

周知のように玄宗の時代は、出家すれば免税および国家による衣食給付が受けられるという一種の宗教優遇政策が採られていた(62)。つまり出家イコール卑小な利欲達成という図式が成立していたのである。そういう時代において、司馬承禎はむしろ宗教がめ

ざすものの本質を見据えて、それに注意を喚起していたともいえるのである。ただ、彼自身の生きる基盤もじつは唐朝のその宗教施策に依拠するところが大きかったのであるから、彼のこの議論は微妙なものでもあった。ともかく俗縁を断つ環境の形成によって修行への道筋が出来上がるのである。マニユアルとしては懇切なものだったといえるだろう。

〈収心篇〉

第三番目の篇は「収心」である。「坐忘論」の修養の直接的対象である「心」をいよいよ問題とするのであるが、ここは「心」を客体的にとらえて説明する部分である。そして「坐忘論」においては、一定の階梯までは「心」そのものの主體的・主観的側面にまでは入り込まず、この客体的対象の説明態度のもとに議論が深められてゆく。

さてこの篇における一つの問題は、篇名の「収心」とは何かである。この篇の後文に「心を収めて境を離る」「心の放逸、縦いままに任せて収めざれば、唯だ塵疏を益すのみ」との記述があり、それによると「収心」とは心をコントロールすること、あるいは心を「境^ニ対象から」回収すること、という意味ととることができさる。「心」とは「収」(コントロール・回収)される対象であり、一種の操作対象的なものとされている。つまり客体的対象的にとらえられているのである。そこでその「収」すべき「心」は、も

う少し具体的にはどのように表象されているのか。司馬承禎の説
明はこうである。

夫れ、心とは、一身の主、百神の師なり。

心とはわれわれの身体を支配する主体たるものであり、また信仰行動も心に依拠するものであるから、道教的信仰における神々の師父ともいえるものであるとする。つまり信仰対象である神々も実はわれわれの心に根拠づけられており、あるいはわれわれの心の内に宿るものとされているのである。だが、われわれの身体を支配する主体でありつつも、そこに神々が宿ることが知られる。それは、心がある種の空間表象をともなっていることが知られる。その限りにおいてここでの心はまだ客体的である。

空間的・客体的に表象される心という点については、神々を根拠づける、あるいは宿す心の、さらにその根源にある「道」についての議論においてさらにはつきりする。

其の心の体を源^源ぬれば、道を以て本と為す。將に心に受けんとすること莫かれ。若し、心、これを受ければ即ち心は満つ。心満つれば、道居る所無し。……心、安くして虚なれば、則ち道自ずから来たりて止^{とど}まらん。

ここでの心は、そこに「道」が入り込む一種の容器性において表象されている(63)。この点についてはさらに「坐忘論」「泰定」篇に、おいても「心は道の器宇と為す」と述べられている。だがこうした空間的表象をあたえられつつも、心は現実的・実在的な

空間とは同じくはない。やはり「秦定」篇の語であるが次のようにいう。

夫れ心の物たるや、体に即せば有に非ず。用に随えば無に非ず。馳せずして速く、召かずして至る。……悪を縦いままにすれば九幽遙かに匿ず。善を積めば三清何ぞ遠からん。忽ちに来たりて、忽ちに往く。動と寂と名づくる能わず。時として可、時として否、蒼龜も能く測る莫し。其の調御を為すや、豈に鹿馬の比ならんや。

心は具体的にこれが心だと取り出して指示できるようなものではないから「有に非ず」である。しかし心の作用というものはわれわれは日常的に理解しているので「無に非ず」でもある。しかもその作用は、いまこれを考えているかと思うと、すぐ次に別のことを考えているというように、瞬速移動する。良いことも考えるし、悪いことも考える。考える内容に限定はない。無限である。そのようなものはわれわれの日常世界においては心以外にはない。そしてその融通無碍さの加減はふつうの意味ではわれわれのコントロールの範囲を越えている。たとえばわれわれがいま何かを考えているとき、考えている対象については考えているわけだが、「考える」という事態そのものは考えることよって起こっているのではない。「何かについて考える（考えようとする）」ときに、起こってしまう事態である。その意味ではむしろ心はわれわれをコントロールしている主体とも考えられる(64)。馬や鹿を制

御するのとは訳がちがうのである。ただ、心はコントロールしがたいものではあっても、ここでは客体としての表現がなされているし、経験として確かにわれわれ個々人の身体内にある。一方、司馬承禎によると、心そのものはあくまでも「道」ではない。心は「道」に根拠づけられており、あるいはむしろ「道」の容器・受け皿、あるいは枠のようなものともいえる。それゆえその心自体は完璧なものではない。具体的にいえば、それは経験的に知られているように悪にも善にも走るものである。悪についても善についても、すでに見たように無限の可能性をもつ。しかも重ねて経験的にいえば、悪の方に傾きがちでもある。心が悪に傾きがちなのは、司馬承禎によるとそれが本来的に動的なものであり、コントロールしがたいものであるからである。先に見たように心は瞬速移動可能なものであり、さらには「覚醒中は」四六時中動き続けているものといってもよい。

夫れ心は……、動なれば則ち昏を成す。

われわれの心はいつでも何らかの形で動いているものであり、心はおおむね「昏」、すなわち悪に向かいがちである。その心は「欣びて幻境の中に迷い、唯だ実には是なり」と言いて、甘んじて有為の内に宴するのみ」という迷えるものである。それは「但だ、心神は被染せられ、蒙弊は漸いよ深く、流浪すること日々に久しくして、遂に道と隔た」っている(外物とそれにもなう欲望に)汚染されている心だからである(考えるということはふつう何か

について考えることだから、外物との接触にほかならず、ゆえに汚染されるのである)。あるいは「牛馬は家畜なり。放縦にして猶自ずから鯁(不服従の心)を生じて駕御を受けず。鷹頭は野鳥なり。人に繁絆せられ終日手に在りて、自然に調熟す。況や心の放逸、縦いままに任じて収めざるをや。唯だ鷹疏を益すのみ」のごときものである。コントロールされる心は、「道」と隔絶された悪・迷えるものである。では、その悪であり迷える心を、悪・迷いから立ち戻るようにコントロールするためにはどうしたらよいのか。

心を収め、境を離れ、有する所無きに住し、一物に著せざれば、自ずから虚無に入りて、心は乃ち道に合す。

心が悪・迷いの方向に向かうのは、もちろん心が動いているからこそである。心が対象(境・物)に向かつて動いてしまい、それに執着してしまうからである(汚染される)。そこで、必要なのは「心を収め、境を離」れること、すなわち執着している対象から回収・コントロールすることである。「収心」という本篇の題目はまさにこのことをいう。

この心を回収することについて、さらに見てみる。先には「一物に著せず」「虚無に入りて……道に合す」としていたが、また次のようにもいう。

今、若し能く心垢を浄除し、神本を開釈するを、名づけて修道と曰う。復た流浪すること無く、道と冥合し、安んじて

道の中に在るを、名づけて帰根と曰う。根を守りて離れざるを、静定と曰う。静定、日々に久しくして、病消え、命復し、復して又続げば、自ずから知と常とを得。知なれば則ち明らかならざる所あり、常なれば則ち永く変滅すること無し(65)。生死を出離するは寔に此れに由る。是の故に、道に法り、心を安んじて、著する所無きを貴ぶ。

心の回収とは、人間が生を受けてより過ごしてきた日常経験(と欲望)の累積という汚染を濯ぎ払い、本来的な虚なる心に戻ることである。汚染を払うとは、経験的に積み重ねてきた欲望・執着の対象から離れること、心を離すことである。そうして本来の虚に立ち戻った心には、虚なる受け皿・枠として「道」が帰入することが可能となる。心が空間表象をもって現されていたことの意味が、ここにおいてはつきりする。心はたんに空虚ではなく、「道」がその空虚を満たすことによつてはじめて十全なものとなりうるのである。そしてその状態こそが「道」に冥合した(瞑想によつて「道」に精神を一致させた)状態といえるのである。そしてその「道」への冥合の究極は、事実としての生死を離脱した(精神における)永遠の生命の獲得ということになるだろう。この「道」との冥合、そして永遠の生命獲得とは、「昏」に向かう動的な心を停止させることによつて達成されるものである。心を常に安定させ、静なる状態に保つておくこと、そのように心をコントロールするのである。

今則ち、乱を息めて照を滅せず、静を守りて空に著せず。之を行いて常有れば、自ずから真見を得るなり。

〔心は〕起るるに随つて制し、務めて動かざらしめ、久久にして調熟すれば、自ずから安閑を得るなり。昼夜、行止、坐臥、及び事に応ずるの時を問うことなく、常に須く意を作して之〔心〕を安んずべし。

司馬承禎において、修養すべき「心」とは以上のようなものであった。「心」は「道」を得るために、あるいは心に「道」を満たすことによる「道」への到達のために、具体的に陶冶可能なものとして、「坐忘」の修養の一つの中心となるものであったといつてよいだろう。そしてすでに気づいているのであるが、この心の理論は、先に見た『玄宗注疏』第一章および第三章の解釈ときわめて似ている。第一章の解釈は、欲は天与の性の一部分であるが、天与の本来の性そのものになるためには欲を發動させないこと、「動」に至らぬ清静でなければならぬとするものであった。第三章の解釈は「老子」のいう「道徳」を心意内に満溢させることによつて、もはやそれ以上の欲望に走る心を抑止しようとの論であった。『玄宗注疏』のこうした論は、司馬承禎のこの理論を踏まえたものであった。

〈簡事篇〉

「簡事」とは、事柄を簡単にする、ということである。「道」

を得るために、あるいは「道」に到達するために、最低限必要なものを除き、それ以上の余分なことはすべて切り捨てよ、との趣旨である。あるいは、欲望を捨棄せよという無欲論でもある。ここから「心」の修養の具体的道程の説明に入ることになる。

人間が俗世間を離れて修道の道に進むことを決め、そのように振る舞うのならば、そのときに必要なことは、修道にとつての不要事をすべて切り捨てることである。「断縁」において、様々な社会的な交渉・交友関係は断ち切られて、外側から見たならば酒豪の環境は整っている。次は、他との関係ではなく、自らの内なる不要事である。

夫れ、人の生なるや、必ず事物において営まる。事物は万を称す。……生の分有るを知り、分の無き所に務めず。事の当有るを識り、当に非ざるの所に任ぜず。事の当に非ざれば、則ち智力を傷め、務むるに分を過ぐれば、則ち形神に弊す。身すら且つ安んぜざるに、何ぞ情の道に及ぶをや。是をもつて修道の人は要須く事物を断簡すべし。其の閑要を知り、軽重を較量し、其の去取を識り、要に非ず、重に非ざるものは、まさに之を断つべし。

断つべきものの具体内容は、「人、食するに酒肉有り。衣るに羅綺有り。身に名位有り。財に金玉有り。此れ並びに情欲の余好なり。益生の良薬に非ず」等々である。ただし、酒肉・羅綺・名位・金玉などは確かに贅なものではあるが、しかし最低限生さる

ための衣食は必要である。そこで、司馬承禎は、「蔬食弊衣は性命を延ばすに足る。豈に酒食羅綺を待ちて生と為なさんや」と、そこは認める。これは、次の篇「真観」の冒頭においても繰り返し説かれる。

収心・簡事は日々に有為を損す。体は静にして心は閑たり。方に能く真理を觀見せんとす。故に經〔「老子」第一章〕に曰く、常無欲、以て其の妙を觀る、と。然れども修道の身におけるも、必ず衣食に資る。事に靡すべからざる有り、物に棄つべからざる有り。當に須く襟を虚しくして之を受け、目を明らかにして之に当たり、以て妨げと為すこと、心に煩燥を生ずること、勿かるべし。

しかし最低限必要なものといつても、その見極めのためにはやはり目をしっかり見開いて本當に根本的に必要なものか否かは見分けなければならぬ。そこで、贅にすぎるものももちろん、最低限ぎりぎり必要なものよりもちよつと以上の余計なもの、そのあたりにはとくに注意を払い、これを捨てなければならぬとする。そこは非常に厳格で厳しい。

生において要用なき者は並びに須く之を去るべし。生において用ありといえども、余有る者も亦た之を捨つべし。

「道」の探求のためには本當にぎりぎりまで捨て去ることを意志せよというのである。欲望の限界的捨象の主張である。しかしこのリジッドな欲望捨棄も、あくまでも欲望を捨て去ることを欲

するレベルでの無欲論である。欲望を捨てることを欲するその意志を否定するにまでは至っていないのである。

〈真観篇〉

「真観」とは「真理を觀見すること」である。とすると、「真理（真）」とは何か、「觀見（觀）」とは何か、ということがここでの問題である。司馬承禎は、まず「觀」についてからこの議論を開始する。

夫れ觀とは、智士の先んぜる鑒、能人の善き察なり。儻かに來る禍福を究め、動靜の吉凶を詳らかにす。機前に見るを得て、之に因りて造り適く。深く定(66)を衛るを折り、功は生を全うするを務む。始めより末に之く。行いに遺累無く、理、此れに違ふこと無し。故に、これを真観という。

これにもとづいて「觀」を説明すると、それはまず洞察することであり、あるいは見る力のことである。過去と未来を突き抜けて全てを見通す眼力のことといえる。そしてその力は、

一餐一寝、居損益の源と為る。一言一行、堪れて禍福の本と成る。巧を作して其の末を持すと雖も、拙にして其の本を戒むるに如かず。本を觀て、末を知るは、また躁競の情に非ず。是の故に、「収心」「簡事」は、日々に有為を損し、体は静にして心は閑として、方に真理を觀見せんとするなり。故に經〔「老子」第一章〕に云わく、常無欲、以て其の妙を

観る、と。

のごとくみずからの内なる執着を断ち切ることであるという。それは心というものは何かを知り、棄てるべきものをすべて棄て去った後、すなわち「収心」「簡事」篇の修養過程を経て「無欲」の状態をひとまず達成することによって獲られるものとする。だがこの「無欲」には注意すべきところがある。道の修行に入った者として、衣食を免れることはできない。それゆえ、司馬承禎はすべてを切り捨てよといいつつも、生と修養にぎりぎり最低限必要なものは除かれるとするのである。この「無欲」もまた、「無欲」を欲することをも否定するところの、いわゆる意識の知の否定の水準には到達していない。だが司馬承禎は、そのレベルの無欲に達した者は、それによつて真理を観見することができるようになるとする。その様子は表面的には普通人と変わらないようであるが、しかしその深奥においてはすでに、普通人とは一線を画する、別の存在になっているとするのである。

衣食は虚幻なれば、実まことに営たくむるには足らず。塵幻を出離せんと欲する者は、故に衣食を求むるに、営求の事有りと雖も、得失の心を生ずること莫なければ、則ち、事有るも事無く、心、常に安泰なり。物と求むるを同じくすれども、貪ると同じからず。物と得るを同じくすれども、積むと同じからず。貪らざるが故に憂うれい無し。積まざるが故に失無し。跡は毎つねに人と同じけれども、心は常に俗と異なる。此れ実まことに行の宗

【老子】玄宗注疏の「理身」と「理国」

要にして、力ちからめて之を為すべきものなり。

この段階もまだ「力めて之を為すべき」意志・意図をはたかせている。だがこの「観」の段階に達したならば、断簡、すなわち「断縁」篇「簡事」篇では棄て去ることの不可能であった事柄について、それらを超越する事ができるようになるという。

前に断簡せりと雖も、病びょうには除き難むづかしき者有り。且したく法に依りて之を觀ぜん。色病の重おもきが若ごとき者は、当に染せらるゝと觀ずべし。色は想に由るのみ。想、若し生なまれば終ついに色事無し。若し色を知るも、想、外に空なれば、色心は内に妄まごりて、妄心は空の想なるのみ。誰をか色主と為さん。故に經【定志經】に云わく、色とは全て是れ想なるのみ。想は悉く是れ空なり。何ぞ色有らんや、と。

「断縁」「簡事」によつては達成されなかつたものに、その段階では非常に除きにくかつた（精神的・身体的な）さまざまな病がある。しかしこの段階では、それを「観」によつて除去できるとするのである。「観」とはすべてを見通すことであつたが、この場合は、病がもたらされるのは心が汚染されているからだといふことを見通すことによつて、病を克服しようとするのである。病氣の治療のためにはまずその原因を知ることが大切であるといふ、一種の病因論的論理である。そしてその汚染は一般には「色」（物質的存在・あるいは一般に感覚の対象となつてゐるもの、すなわち「心」に対する「境」）に起因している。しかしその色と

は一方「想」(感得したものを表象する力、あるいは意識・精神・心)によって生ずるものでもある。そこでその「想」が「空」であるのならば、そこから生まれる「色」も「空」ということになる。そのように「観」じてしまえば、汚染の原因たる「色」一切は霧散することになる。それゆえ「観」によって病は除かれることになるのである。

「観」にはまた、やや異なるものもある。「天命を知る」ということも、その「観」の一種である。

若し苦貧の者なれば、則ち審らかに之を観ずるに、誰か我に貧を与えしや、と。(然るに)天地は平等にして、覆載すること私無し。我、今、貧苦なるは天地(のせい)に非ざるなり。父母、子を生むに富貴ならしめんと欲す。我、今、貧賤なるは、父母に由るに非ざるなり。人と鬼とは、自ら救うに暇無し。何ぞ能く力有らんや。貧と我とを將つて、進退を尋察するに、従りて來たる所無し。乃ち我が業なるを知れり、乃ち天命なるを知れり。業は我由り造り、命は天由り賦さる。業と命との之れ有るや、猶お影響の形声を逐うがごとし。既に逃ぐるべからず、又、怨むべからず。唯だ智有る者のみ、因りて之れを善みし、天を楽しみ、命を知る。貧の苦しむべきを覺えず。

貧困をもたらししたのは天地でも父母でもない。他者も鬼神も私の貧困を救ってはくれない。考えるに、貧困は誰のせいでもない、

自分自身の「業」であり、天命でもある。そのように「観」ずることによって、心を「樂天知命」の境地に達せしめることができる。むしろ貧困をも樂しむような、そういった境地に至るべきであるとする。このような「真観」は、いわば無欲を欲することの完成形態であるといえる。本来ふつうにはコントロールしがたい心を一種の操作対象として、そこにコントロールすることによって成就するもの、そういったものであった。

また病氣の際に、我が身は虚しいものである、無であると「観」ずることによってその病氣を克服しうるとも、承禎はいう。これも、現実にはなかなか為し得ることではないが、「真観」の段階にまで至っているものならば、可能となると見ていたのである。

病ある者の若きは、当に此の病、我が身有るに由れば、我れ若し身無ければ患は託する所無し、と観ずべし。……身、今、老病にして、氣力衰微するは、屋の朽ち壞れて居止するに堪えず、自ら須く捨離して別処に安を求むべきが如し。身、死して、神逝くもまたかくの如し。若し生を恋いて、死を惡み、変化を拒違すれば、則ち神識は錯乱して、自ずから正業を失わん。

ただしこの文において注目すべきは、病氣の克服ということよりも、必ずしも死を否定しない、身体の軽視、あるいは無視・否定という点である。一般的な道教教理の面からするならば、死は否定されて永遠の生命が願望されなければならないし、そのため

には身体は無視されるどころか、徹底的に保養されなければならぬはずである。にもかかわらず、司馬承禎がこのことを割合簡単に見ているのは、彼の思想の方向性が身体のたんなる不老長寿願望のレベルを越えていたことを示している。彼の無欲の思想は、無欲を欲することの否定の論理には至っていなかったが、しかし確かに宗教的な達成・到達という精神的な充足の方向に向かってきた。

是の故に、心は諸欲を捨て、有る所無きに住ま^まる。情を除き、信を正し、然る後に旧の癡愛を返観すれば、自ら厭薄生ず。若し境に合するの心を以て、境を観ずれば、終身、悪有るを覚えず。如し境を離るるの心を得て、境を観ずれば、方^ためて能く是非を了見するなり。

〔泰定篇〕

「泰定」篇の「定」とは、俗を出離しきった状態、また「道」の真理に向かつて本格的な歩みをまさに開始しようという、そのところを意味する。

夫れ、定とは、俗を尽くすの極地、道を致すの初基なり。そしてその状態は、修道のプロセスも相当に進み、静・安をひとまず完遂し、いよいよ「道」の真理に直接参入しようかというほどのところに來ている。

静を習うの功を成し、安を持するの事を畢う。形は橋木の

「老子」玄宗注疏の「理身」と「理国」

如く、心は死灰の若し。感無く、求無く、寂泊の至なり。無心は定において定まらざる所無し。故に曰く、「泰定」と。 「泰定」は、心を客体的に操作するのではなく、それを主体そのものにとらえて、主体それ自体において「あるいは即して」顕れてくる問題を説く段階である。その問題とは、「道」に到達しようとするとき、「心」のうちにおのずから顕れてくる「天光」である。司馬承禎は右の文をまとめる形で「莊子」「庚桑楚」を引用しつつ、次のようにいう。

「莊子」に云わく、宇^{こゝろ}、泰^{あや}いに定なれば、天光を發す、と。宇とは則ち心なり。天光とは則ち慧なり。心は道の居宇と爲す。虚静至極なれば則ち、道、居^{とど}まりて慧生ず。慧は本性より生ず。適^{あた}に今有るに非ず。故に天光と曰う。

「泰定」の段階に至ると、心に「天光」が發する。「慧」は「収心」篇に「夫れ心は……静なれば則ち慧を生ず」ともあり、「心」を虚静なる状態に到達せしめ（つまり「道」をそこに宿らせうる状態になり）、「道」がその内に充滿しようとするとき、天より發する光のごとく心に啓示されるものである。これはふつう「心」を客体化し、意識のレベルにおいて操作することによって、心を一定の段階にコントロールすることとは異なるのである。「心」において、あるいは「心」に即して、心の内に、おのずから顕れ、發してくるものである。慧がこのようなものとして發現するのは、一つにはその後をやってくる「道」が、心のごとく操

作的なものではなく、また思索的・論理的には必ずしも把握できぬものであつて、それまでの心に対する意識的・対象的アプローチにおいては到達しうるものではないことを告げ知らせるものであつた。天光のごとく、おのずから心の内に発し顕れるという、慧の現れ方自体がそのことを示しているのである。

司馬承禎によれば、その慧は我以外のなにか他のもの由来するものではない。我も彼も、すべての人間において、その本来の本性に由来しているものであるという。人間が本来的に備えている、本来の所与である。人間が本来的に備えているものとしては、心もその範疇に入るわけであるが、心と慧とのちがいは、慧は心が「定」の状態に達するという条件のもとに発現するものであるということである。心における汚染的滞留物が一掃され、それが虚になつたときにはじめて、つまり心の修養が尽くされ、その段階に達したときに、そのことを告げ知らせるかのよう、天光として心内に光り輝くものである。その意味でこのとき顕れる天光は慧は、確かに心がある一定の境地に至つたことを示す、すばらしいものであつたといえる。

しかし慧は、心と同様、もともと人間の本性に備わっているものであつた。そのかぎりにおいては心と同様、人間の日常生活によつてすでに汚染・混濁されている可能性がある。そしてそれは心の汚染が一掃されることによつて、あらためてその輝きも顕れてくるものであつた。それゆえ慧は、心の汚染があるかぎり発現

しえないものであり、ある意味ではもともと世俗の尾をひきずつている可能性がある。そこに慧の弱点がある。

但し「慧は」貪愛すれば濁乱して遂に昏迷に至る。凜い雪れんいせつぎ、柔なや挺たくして、純静なるに復帰すれば、本真の神識、稍稍しうしうに自ずから明らかなり。今の時、別に他の慧を生ずると謂うに非ず。

「泰定」とは、心が「定」に到達して、そこにあらためて「慧」が発現する段階であつた。その発現は心の虚なる状態として確かに一定のすぐれた境地を示すものであつた。この「慧」に依拠し、活用するのなら、確かにある種の到達を果たしうる。

慧、既に己おのれに生じ、宝として之を懐けば、多知を為して以て定を傷つくること勿かれ。慧を生ずるの難きに非ず。慧にして用いざるを難きと為すなり。貴にして驕る能わず、富みて奢る能わざるを、俗過無しと為す。故に長生富貴を得。

だがこの慧は、それが立ち顕れても、上記のような問題を含んでいない。それゆえそれはそのまま依拠することで十全なるものではない。それは、「もと鹿を逐うを期するも、免を獲て帰る。得る所は、蓋し微なり」というようなものにとどまるものであつた。慧は重要であるが、まだその先はある。

定にして動かず、慧にして用いず、徳にして恃まざるを、道過無しと為す。故に深く常道を証あやまかにするを得。慧なれば能く道を知るも、道を得るに非ざるなり。人、慧を得るの

利を知るも、未だ道を得るの益を知らざるなり。

したがって「道」の真理に到達するためには、困難な事であるが、慧を不要にしなければならぬ。「天光」は越えられなければならない。天光を越えてさらに高い真理への途を進まなければならないのである。

《得道篇》

「得道」は「坐忘論」最後の階梯である。この段階に至ると、人は心に「道」を獲得し、身と心といずれもが「道」と一致・冥合して、「神人」となる。そして「道」とはどのようなものかということが、この段階においてはじめて説き明かされる。

夫れ、道とは神異の物なり。靈にして性有り、虚にして象無し。随うも迎うるも測る莫く、影響あるも求むる莫し。所以を知らざるも、然らずして之を然くす。生に通じて匿くるもの無し。これを道と謂う。至聖は之を古に得て、妙法〔道教〕は之を今に伝う。……上士、信を純にし、克己して勤行し、心を谷神に空しくすれば、唯だ、道は来たり集う。道に至力有りて、形神を染易す。形は道に随いて通じ、神と一となる。形神合一す、之を神人と謂う。

この文において明確であるのは、司馬承禎における「道」とは、「神異」であり、「靈にして性有」るものであることである。客観的・論理的に説明される哲学的概念にとどまらぬ宗教概念であ

り、それ自体が神格・神性を示すものとされるのである。心の内に神格たる「道」を「来たり集」わせる、すなわち心に「道」を充滿させたものは、心が「道」そのものになっていることである。それが「道」に冥合・合一したということである。それはまた人間が「道」になったということでもある。そしてその状態にあるものを「神人」というのである。その神人たるものは、水火を踏みて害無く、日月に対して影無し。存亡は己れに在り、出入に間無し。身は滓質為りて、猶お虚妙の至るがごとし。況わんや其の靈智の益々深く、益々速きをや。

古の此の道を貴ぶ所以は、何ぞ日々に求めて以て得、罪有るを以て免れざらん

山に玉有り。草木、之に因つて彫せず。人、道を懐けば、形態、之を得て、永く固し。資は薰りて日々に久し。質を変じて神と同時。鍊神して微に入り、道と冥一す。

のごとく、まさに不可能事のない超越者であった。このように「超越者になる」こと、これが坐忘の修行の完成であった。

ところでこの文の最後の部分で司馬承禎は「鍊神」という語をもちいている。が、これは必ずしも彼において内丹的なものと思識されていたもの用法ではないと思われる。司馬承禎の「道」への到達までのプロセスは見てきたとおり、内面において「神」を鍊ること、まさにこれであったが、丹についてはむしろ下文に、「神丹に仮りて以て質を鍊る」とあり、「質を鍊る」部分として

位置づけられていたからである。ただ司馬承禎において丹は坐忘とは「軌を異にするも帰を同じくす」るものともとらえられていた。彼においては、アプローチの差異はあるものの、道教の修養として坐忘と丹とは並立しうるもの、道教にとつて謹直に信仰を進めるといふ点においては、内丹も坐忘も結局は一条のものと考えられていたのである。

嘗て試みに之を言えり。夫れ上清の隠秘は精修の感に在るなり。神丹に仮りて以て質を鍊るは、智識、之が為に洞忘す。道德の開宗は、勤信、惟だ一なり。虚心をこころ凝みて以て累をた滌ぎ、形骸之を得て影を絶す。方便、善巧なるも、俱にとも道源に会あまる。心体、相い資り、理は車室をこ踰ゆ。外に従い内に因り、軌を異にするも帰を同じくす。奥蹟に該通し、議と黙とに違ちがうこと無きは、二者（坐忘と丹）の妙なり。故に、孔・釈の能く鄰する所に非ず。

司馬承禎が最後にいっているのは、これらの道教の修養論は、儒教や仏教に匹敵するどころではなく、それらよりさらに高度なものであるのだという位置づけの確認である。そしてこの道教的信仰の無上性を強調することによって、「坐忘論」全体は終わるのである。

司馬承禎「坐忘論」の修養とはもっぱら「心」を中心とする内面の陶冶、それも修行のじやまになる多くのものをどんどん棄捨

して行く、無欲の徹底を説くものであった。その無欲の果て、本来コントロールしがたい心を空虚の状態にコントロールし、そこに「道」を宿らせ、充満させて、「道」に到達しようというものであった。

こうした欲望の捨棄の徹底という内面的修養によって「道」に到達しようとする構想は、基本的に玄宗の『道德真経注』における「理身」と通底しているといえる。確かに両者のそれぞれの無欲の間には、無欲を意欲することまでを否定するかどうかにおいて差異するところがあった。しかし玄宗の理身論が、「老子」――「河上公」以来の身体涵養論から精神涵養論の方向に転換していたその因由について、司馬承禎の存在が非常に大きなものであったのは確実なことといえるだろう。

四 王玄覽『玄珠録』の「坐忘行心」

外丹から内丹への移行の時期に、司馬承禎によって内面の修養過程の整理・マニュアル化が行われたことは、玄宗の理身論が精神涵養論に向かっていたという問題に一つの回答を与えるものであった。司馬承禎の道教史における時期的な位置、彼の当時における社会的名声・影響力、玄宗との個人的関係等々からして、それは一つの妥当な答えとみてよいだろう。

ただ、玄宗の前にあったのは司馬承禎だけだったとしてしまうと、それでは必ずしも十分ではない。問題の一つは、『坐忘論』が「老子」解釈の流れの中から内面への方向性を導き出してきたものではなかったという点がある。それは承禎の思想が、「老子」という古典テキストから直接導かれてきたものではなかったということに一つの理由がある。そこで、『老子』にかかわる解釈として、とくに内面への方向性を強くもつものが玄宗の前に存在していたかどうか。

ところですでに見たとおり、『坐忘論』の思想は、玄宗の無欲を欲することをも欲しない、という論理的段階にまでは、必ずしも至っていない。無欲を欲することをも欲しないということ、を端的にいつてしまえば「非無」である。玄宗の前にそのような内的「非無」の段階までを射程にいれた「老子」解釈は存在していたのか。これが二つ目の問題である。

そしてこの二つの問題に答える文献は存在している。王玄覽の『玄珠録』がそれである。

王玄覽は、武則天期に活躍の最後のピークを迎えた道士であり(67)、高宗期に生まれ、武則天期に没する。司馬承禎よりも二十歳ほど年長であったが、ほぼ同時代の人といつてよい。ただ、司馬承禎が道士として茅山派の正統的な教育を受けて華々しく活躍、大成したのに対して、王玄覽は最終的には正規の道士にはなったものの、その修行過程は、承禎とは対蹠的に、いわば野にあって

独学したという趣が濃かった(68)。その晩年、彼の評判を耳にした武則天によって都に招かれるが、その上京の途次、病を得て客死してしまふ。承禎とは異なり、結局中央において活躍するチャンスをもてなかった人物であった。

さて司馬承禎「坐忘論」には、「経」として、『老子』などの古典以外に、『西昇経』『定志経』等々の道典がしばしば引用されている(69)。この時期、道士として修行し、職能的宗教者になってゆくプロセスは、ほぼマニュアル化され、カリキュラム化されていた。司馬承禎や王玄覽と同時代の張万福がそれを整備した人物であり(70)、そのマニュアルにおいては修行階梯のどの段階においてどのような道典を履修すべきかが明確に規定されていた。正規の道士としての教育を受けた司馬承禎は、『坐忘論』において(も)ちろんその議論にとつて適切なもののみであったが、『老子』をはじめ、その他の道典を「経」としてしばしば引用していた。これに対して、王玄覽はおそらく古典を含む道典を相当に読み込んだであろうが、はたしてシステムティックな教程として学んだかどうかはわからない。『玄珠録』に引用される文献としては「老子」がもつとも目につき(71)、その他のものはあまりよく分からない。『老子』の引用が特別はつきりとしているということは、『玄珠録』が「老子」に即した議論(それは「老子」の独自の解釈ともいえるだろう)であったことを明瞭に物語るものといえる。

さて、王玄覽の思索について、王大霄は「玄珠録序」において、

「坐忘して心を行す〔坐忘行心〕」ものと述べている。これは、瞑想を通じて内面において真理を求めたということであり、もう少し具体的に言えば、瞑想という方法によって、内面において『老子』の「道」の真理性、その本質を探索したということである。瞑想による真理探究では、その瞑想や思索を外側から観察しただけではよく分からない。ただ、王玄覽の『玄珠録』に語られているものは、実は彼の内面の動きを言葉に出したものであるが強いものであった。そこで以下、彼の「坐忘行心」的な、内面的な「道」の探求を、『玄珠録』によりつつ見てゆくことにする(72)。

『老子』の「道」を探索する彼の思索にあっても、中国思想において、とりわけ『老子』の血脈をひく思想の流れにおいて伝統的であった、「道」と「もの」(衆生)とを二層に分ける世界の認識のパターンは継承されていた。すなわち、まず「万物は道を棄けて生ず」(『玄珠録』巻上)と、「道」が世界の生成者であるという伝統的・基本的な位置づけは継承されていた。だが王玄覽において特徴的であったのは、「道」が万物を生ずるという事態について、「道と衆生と相因りて生ず」(『玄珠録』巻上)のごとく、「道」と「もの」(衆生)との生成関係を、相対(相因)的なものととらえていた点であった。王玄覽においてはこの相対(相因)的なとらえ方は「道」と「もの」という存在の基本関係においてのみ適用されたのみならず、「道」そのものに対しても適用された。

王玄覽において「道」は『老子』第一章「道可道、非常道」にもとづいて、「可道」「常道」の二層があった。「可道を仮道と爲し、常道を真道となす」(『玄珠録』巻上)であった。これら「可道」「可道」は、「但だに可道のみ可ならず、亦た是れ常道も可なり。但だに常道のみ常ならず、亦た是れ可道も常なり」(『玄珠録』巻上)と、相対(相因)的なものとされた。ここには『老子』の「道」を絶対の静的固定的位相にのみとどめおくのではなく、相対転化の無窮の運動の位相においてとらえようとする、王玄覽のダイナミックな思索がある。

だが、王玄覽の思索はこのような、いわば素朴な形而上学の段階にとどまったままのものではなかった。王玄覽において重要な問題となっていたのは、以上のような形而上学を可能にする、認識と言語それ自体という、さらに根源的な問題であった。認識と言語は、言葉を換えていうなら、いずれも人間を世界につなぎとどめるものであり、あるいは束縛するものであった。それゆえ、「道」への超脱を企てるにおいては、桎梏となりうるもの、そうとらえられていた。

そこで、人間の認識を一切無化せんとする彼の議論について、まず見てみる。

一切の衆生、道を欲求するに、まさ当に知見を滅すべし。知見、滅尽すれば、乃ち道を得ん。衆生死滅するののち後、知見は自然に滅すると雖も、何ぞ苦しみて(修行)修を勤むるに仮

つて、強いて知見を滅せしめんや。

【釈】死は、自らに由りて死せず。死する時は、他に由りて死す。死して後、知見は滅す。此の滅は、並びに他に由る。「輪廻の」後、身、生に出るの時、生まるるの時は、他に由る会し。知見も生まるるに隨いて起る。所以に身は被縛せられて道を得ず。若し、身の、未だ滅せざるの時に在りて自らに由りて知見を滅せしむれば、当に身滅するの時に至るも先に以て「知見は」無し。「己」の、「輪廻の」後に生まるるの時、自然に生を受けず。生無ければ知見無し。是の故に、解脱を得るなり。〔玄珠録〕卷上)

これは「道」の認識に至るには、日常的な見ることと知ること、あるいは見て知ること、ないし見て理解して知ること、要するに認識を無化すべきことの「主張」と、それについてのより細微な「釈解」である。その「主張」においては、強いてする知見の無化消滅には疑問を呈し、その「釈解」においては、生死を超越し、生死を越える輪廻をも超越することを説き、その境界において真の「知見無」きこと、つまり認識の根源的無化が成し遂げられえて、解脱（「道」を得ること）が達成されるとする。その知見の滅除の仕方は、日常的・常識的なレベルにおけるものではなく、輪廻生起のはるか以前に知見の消滅を期し、輪廻における後生を生ぜしめずして、その知見の消滅をはかるという、徹底した水平

にまで突き詰めてなされるものとする。

巡（観、見）を將つて以て人に約（対応）するは、人に隨えば、始終有り。巡を將つて以て環（無窮の世界）に約するは、環に隨えば、始終無し。何を以ての故なるや。人と環と、共に巡を生ずるが故なり。

〔割注〕其の巡する所は、三相有り。亦た四相あり。人に隨う、環に隨う、自らに隨う、空に隨うなり。

【難】此の巡する所は何方に在りや。人と環と、元より「その量は」増さず。云何に巡の有ることを得んや。

【答】諦に此の巡を觀るに、人と環との外には在らずして此の巡の有ることを得るなり。巡は又、声色に非ず。畢竟、皆な空なり。行する者、当に知を以うべきなるも、巡に於いて知るは、其の巡は既に空なれば、知も亦た空なり。其の知、既に空なれば、則ち無知に同じきなり。無知の中は、巡も無く、空も無し。空無ければ則ち知も無し。知無ければ、誰か當に与るべけんや。此等、既に知の有らざる無く、亦た知の無きこと有ることも無し。又曰く、其れ若し知有れば却つて無知と名づくること有らん。「一方」其の知、元より有らざれば、無知の無きことの有ることも無からん。心の中は本より無知なり。境に対して、始めて知を生ず。

心の中、無知に非ざれば、「境に」対して無知を剩あまさず。人道木火、亦た然り。故に、曰く、無常は有らしむべく、有常は無からしむべし。対と不對の有るに因れば、知は有り、不知も有り。対と不對に因らざれば、知も無く、不知も無し。知有りて不知有れば、所として知らざる有り。知無く不知も無ければ、所として知らざる無し。故に曰く、旧国・旧都は之を望みて暢然たり。況んや無知・至性・至体の郡邑に帰るをや。則ち、洞然として妙たるなり。（『玄珠録』卷上）

この文は、「主張」と「論難」とそれへの「答」とからなる。まず、「巡」つまり「見ること」による「認識」というものが、有限の人間と（無限の環状的に展開する）世界とに対応しつつ存在していることが主張される。「論難」では、人も世界も本来限界あるものであり、その人なりの、あるいはその世界なりの、限界あるものの外に別に「巡」というものの存在する余地はないはずだとして、「巡」の存在に疑問を呈する。「答」において、「巡」とは人と世界の外にあるものではないこと、そして、しかしそれは人と世界の外にあるものではなくとも、また内にあるものでもないこと、つまりそれは「空」であるとされる。そして「空」なる「巡」によつてもたらされる「知」もまた、それゆえに「空」であった。「空」なる「知」は「無知」に等しく、「無」なる「知」には「無」であるがゆえに、もはや「巡」も「空」も「知」も、

そして「無知」もない。見ることと知ることと、そして知ることとの否定をも、すべて無化するのである。「有知・不知、無知・無不知」の果て、徹底した「知」の無化が目指されるのである。

以上、認識の無化についての王玄覽の思索であつた。続いて、言語の虚妄性についての王玄覽の主張である。

十方諸法、並びに言い得べし。言える所の諸法は、並びに是れ虚妄なり。其の不言の法もまた此れに對して妄なり（「すべての存在者は言語にもたらしうる。だが言語にもたらされるものはすべて虚妄である。また言語にもたらされないものも虚妄である」。言える法は既に妄、言わざるの法もまた妄なり。此等、既に並びに是れ妄なれば、何処いすこにか是れ真あらんや。即ち妄等の法、並びに悉く是れ真なり。此等、既に悉く真なれば、前の者は何故に妄と言えるや。言を起こすが故に妄を説く所以と為し、言を起こすが故に真を説く所以と為すなり。（『玄珠録』卷上）(73)

言語は日常においては、現実の写像である。それゆえに、現実には言語によつて把握可能であり、言語によつて把握されるものは現実であるといえる。日常的思惟においては、人は言語によつて現実を明瞭に把握し、思惟し、語ることができる。とするならば、その一方、言語にもたらされないものについては、思惟することも語ることもできないことになり、沈黙をもつて對せざるを得

ない。だが単純な事実であるが、言語は写像であつて実在そのものではない。それゆえ、言語にもたらされている実在は虚妄である。あるいは、言語にもたらされている限りに於いて、実在もまた虚妄であるということになる。

一方、日常においては、言語にもたらされえないものには沈黙をもつて対する以外にはなかつた。なぜなら、言語にもたらされて思惟の対象となるものは現実そのものではなく、じつは現実の写像にすぎず、また言語にもたらされえないものは思惟の対象とはならないからである。たとえば形而上的なものなどは、本来思索不可能であり、思惟の対象とならず、沈黙をもつて対処する以外にはないものであつた。にもかかわらず、思惟は言語にもたらされえないものを思索することができると。しかし、その思索の実際といへば、実際のところ言語を介して、言語に借りることによつてのみなされえているにすぎない。それゆえ、言語にもたらされえないものの思索は、これもまた虚妄ということになる(74)。

これが、王玄覽による言語の虚妄性の指摘である。

以上、王玄覽は認識と言語について、徹底的な懐疑的・批判的視線においてとらえていたのであるが、その懐疑・批判、あるいは否定の方向性は、すべてが意識の知を越えるならなる内面に向かつていたといえる。言葉を換えるなら、それはすべて知のさらなる内面に向けての思索であつた。そして彼はこういった思索のもとに、『老子』の「道」解釈を展開したのである。つまり、『老

子』の「道」を、究極的には心意の内面における純化のベクトルのもとに把握しようとしていたのである。

大道は玄寂を師とす。其の心に息むこと有る者を、此処に名づけて寂と為す。其の息まざること有る者を此処に非寂と名づく。明らかに知れり、一処中に寂有ることと、不寂有ることとを。其の心に起ること有る者は、是寂、是不寂なり。

其の起らざる者は、無寂、無不寂なり。此の如き四句、大道は其の中に在り。(『玄珠録』巻上)

この文は、般若の中道観の「四句」の論理的パターンによつて構成されている。「四句」とはまた、「テトラレンマ」とも呼ばれる。テトラレンマの基本は、ヘテーゼンヘ反テーゼンヘテーゼと反テーゼンヘテーゼの否定と反テーゼの否定」という四つの句によるパターンである。やや具体的形式としては「有」へ「無」へ「有・無」へ「非有・非無」ということになる。そしてその第四句「非有・非無」において最終真理に到達すると考えるのである。だがテトラレンマは論理的形式ではあるが、日常の論理では成立しないものである。論理的に誤謬であるといつてもよい。簡単に説明すると、一つの「全体」とは「有る」と「無い」とによつて構成されるものである。そしてそれすべてである。しかし「非有非無」は「全体」の内には居れない概念であり、その外に位置せざるをえない概念である。「全体」とは本来「すべて」である。「すべて」のその外にあるとは、「全体」とは「すべて」であるという前提的規

定と矛盾することになる。よってテトラレンマは誤謬である。そこでこの誤謬的テトラレンマをあえて駆使して進められる思索とは、もはや日常の水平での真理をめざすものではない。常識では考えることさえもできかねる、飛躍した〔あるいは沈潜した〕超越的地平における真理をめざすものでなくてはならない。

ところで右記の引用文は、極めて整ったテトラレンマの形式をもっている。具体的には、「是寂」「是不寂」「是」「寂・是不寂」「無寂・無不寂」である。最初の出発点である「寂」それ自体がすでもはや日常的なものを越えたものである。あるいは素朴な「道」の形而上学をすでに通り過ぎてしまった水平、すなわち言語にもたらされるものも、もたらされないものも、すべて否定された後の、静謐寂然たる、まさに「寂」たる境地である。「大道」「至道」への道程は、この日常性を超越した「寂」から始まる。続く「不寂」「寂・不寂」というテトラレンマは、「寂」からさらに否定に否定を重ねて、より深遠静謐な次元に向かって進む〔沈潜してゆく〕プロセスである。そして第四句の「無寂・無不寂」は、もはや最初の「寂」の超越の水平からは、はるか遠くへだたっている、深く沈降した境域であり、「寂」の水準から見たなら有りうべくもない、誤謬的というしかないほどの、至静至寂・絶対静寂であり、あるいはそれらなどをもさらに通り過ぎた、一層深く静かな、「大道」「至道」の次元であった。

王玄覽の「道」の解釈はこのようなものであった。すなわち、

「老子」の「道」を解釈するにおいて、すべてを「心に起る」事態ととらえたうえで、それをテトラレンマに乗って徹底的に内面に向けて突き詰め純化してゆこうとするものであったのである。

王玄覽は武則天期の人であり、しかも一度も都に上がらなかった。それゆえ、玄宗との面識はあるはずもなく、また玄宗が彼の著作を読んだ可能性も低い。王玄覽の思想は、それを「心に起る」ものとして、「老子」の「道」を内面において徹底的に、しかも非常に深いレベルにまで思索・純化するものであった。だがしかし、それはそれゆえに逆に「道」解釈をかなりのつびきならぬ（もはやそれ以上の展開可能性を塞がれてしまっているかのような）ところにまで追いつめたものだったともいえる。「老子」の解釈は、すでに「非有非無」の段階である「寂」の境域を出発点とし、そこからさらにもう一度テトラレンマを適用して論理を深めるといふ、いわば二重テトラレンマともいふべき「無寂・無不寂」のような境域にまで踏み込んだのである(75)。玄宗が王玄覽の思索を知っていたかどうかはともかく、彼の時期の思想界にはそのような深淵な思索の状況が確かに存在していたのである。

五 『玄宗注疏』の理国論

以上「玄宗注疏」の理身論と、その理身論の歴史的背景について見てきたが、すでに指摘したように、理身論は理国論の前提であり、その根幹、基盤となるものであった。そこで、以下その玄宗の理国論の問題についてうかがってゆくことにする。

玄宗の「理身理国」論の形式的特徴の第一は、「理身」と「理国」とを並列的に挙げつつも、しかしながら閑説する内容の帰結はほとんどが「理国」にある点である。つまり、玄宗には「理身」の論理の細心な追究があったが、それらは結局は「理国」に向かっていたのであって、玄宗における「理国」がいかに重要性をもっていたかがよく分かるところである。もちろん玄宗は皇帝であったのであるから、それは当然といえば当然のことでもあった。そこで玄宗自身が理国論を説くものとしている「老子」の文章について、それらの特徴を説くことにしたい。玄宗は理身論と同様、「道德真經疏釈題」において、「老子」の理国論について次のように述べている。

理国には則ち「矜尚華薄を断ち」(第三十八章)、「無為不言」(第二章)を以て教えとなす。故に経に曰く、「道は常に無為にして為さざる無し。侯王、若し能く守らば、万物將に自ずから化せんとす」(第三十七章)と。又曰く、「我、無為にして、人、自ずから化し、我、無事にして、人、自ずから富み、我、無欲にして、人、自ずから樸なり」(第五十七章)

「老子」玄宗注疏の「理身」と「理国」

と。

これによれば、理国を説くのは「老子」の第三十八・二・三七・五十七章である。すでに理身論において見たことと同様であるが、玄宗が理国論を説いている章は、実際にはこれらにとどまるものではない。だがいまはさしあたり、以上の四つの章をめぐって注疏の解釈をみることにする。

まず第三十八章である。この章は「老子」下篇の冒頭に当たるものであるので、従来から重要な章と認識されていたものである(76)。

〈三十八章〉

〔経文〕是を以て大丈夫は其の厚きに処り、其の薄きに処らず。其の実に処り、其の華に処らず。

〔玄宗注〕有為は道の薄きなり。礼義は徳の華なり。故に聖人は無為の事に処り、其の厚きに処りて、その薄きに処らざるなり。礼義の行を退け、其の華に居らざれば(77)、自ずから其の実に居るなり。

〔玄宗疏〕大丈夫とは有道の君子なり。即ち前の上徳の君子なり。道德とは無為なり。これを厚実と謂う。礼義とは有為なり。これを華薄と謂う。言うところは、聖人、道德の化を先にす。故に、厚きに処り、実に処ると云う。礼義の教えを後にす。故に華薄に

居らずと云う。

ここにあげた「老子」三十八章経文の前文には、「道↓徳↓仁↓義↓礼」の順序で規範の価値が低下することを説いている。そして「夫れ礼は忠信の薄きなり」として、「薄」とはその順序では最低の「礼」〔すなわち儒教〕に対応するものとしている。そこで逆にいえば、「薄」に対する「厚」とは「老子」の「道」であるということになる。この「老子」経文は「大丈夫」なる士人層にある者は、「道」を根本的規範とすべきであということ説くものといえる。

注は有為である礼義〔儒教を規範とすること〕を退け、道の無為にしたがうことを優位に置くべきとする。

疏は大丈夫とは有道の君子であり、さらに聖人もいう。その君子・聖人は道徳無為による教化・治世にしたがい、礼義の教え〔儒教〕を二次的なものとすべきこととする。

注疏とも、「道」を「礼」よりも優位に置き、「道」の「無為」にしたがうべしと解している。ところで、この三十八章の冒頭の経文に「上徳は徳ならず。是をて徳あり。下徳は徳を失わず。是を以て徳無し」とあり、これへの玄宗注に、

徳とは道の用（用能）なり。…故に徳に上下有り。上古は淳樸なれば、徳の用は彰らかならずして、徳の称すべきこと無し。

故に「徳ならず」と云う。而れども淳徳散ぜざれば、無為にして化は清なり。故に「是を以て徳有り」と云う。徳、下衰

するに遠（た）んで、功用稍（少）く著（あ）らかなり。心、道を体すると雖も、迹、有為に涉れば、徳の称すべきものを、執る。故に「失わず」と云う。迹、矜有に涉るは、上に比べて（超）為（た）り。故に「是を以て徳無し」と云う。

とある。「無為にして化は清なり」とするところから見てとれるように、玄宗注はこの第三十八章全体を治世論、すなわち理国論と解している。そこで、下徳について「心、道を体すると雖も、迹、有為に涉る」とあることから、玄宗は上徳を「心」に「道」を体してしかも「無為」であることと、とらえていたことが分かる。この「心」と「道」との関係は、司馬承禎を踏まえたものであり、しかも玄宗の理身論においても一つの鍵となるものであった。したがってこの場合、玄宗は理国の根本は聖人〔君主〕の内面的な無為にあると見ていたといえる。

《第二章》

〔経文〕是を以て聖人は無為の事に処り、不言の教を行う。

〔玄宗注〕無為の事とは、事無きなり。寄するに事の名を以てするが故に、「処」と云う。不言の教とは、言を忘るるなり。寄せるに教の名を以てするが故に、「行」と云うなり。

〔玄宗疏〕是を以てとは、下を説きてもつて上を明らかにするなり。夫れ智詐を飾る者は、拱黙せりと雖も無

為に非ざるなり。真素に任ずる者は、終日指搦すると雖(78)も未だ始めより晏然ならざるにあらざるなり。故に聖人は諸法性空なるを知り、自から矜執すること無ければ、則ち天下を理むる者は、当に浮偽を絶ちて純徳に任(79)ずべし。百姓はこれに化し、各々其の分に安んず。各々其の分に安んずれば、則ち擾れず。豈に無為の事に非ざらん。言は己より出づるも、皆天下の心に因れば、則ち終身言(80)うも、未だ嘗て言わざるなり。豈に不言の教に非ざるや。

この章は「老子」經文に言語輕視が見えるが、玄宗注はこれを「言を忘る」つまり「莊子」の「忘言」のことと解する。またそれは「教」化の方途でもあり、その方途とは「事無き」こと、つまり無言・無為のこととする。注はこれが為政の根本であるとしているのである。

疏は、より詳しくまた現実的である。聖人(君主)は存在者の所与の本質(性)が空(無)であることを了得しているものである。それゆえ一切にとらわれることなく、「純徳」(三十八章の「上徳」対応する)にそのあり方を任せている。ゆえに、それに教化される百姓は、おのずから各々の「分」を越えることはなくなり、それゆえ世の中も乱れることもない。これこそがまさに聖人の無為である、と。ところで聖人「君主」は、現実にはさまざま

に言語を發する。聖人(君主)であるから政治的言語である。しかし疏は、聖人から發せられる言語は、天下の心に沿っているものであるから、聖人が一生政治的に發言しつづけても、その發言は聖人自身の發言とはいえず、無言と同じである、不言の教でないわけがない、とする。玄宗の注では、みずからの政治的態度の根本を内的な無為あるいは無言に置くとしていた。一応それが彼の信念であったといえるだろう。だが彼は、現実には為政者として政治を執行しないわけにはゆかず、發言もしないわけにゆかない。疏が、玄宗のその理念と、一方彼が置かれた現実とを、いかにして整合しようとしているかを見るべきである。

〈第三十七章〉

〔經文〕道は常に無為にして為さざる無し。侯王、若し能く守らば、万物將に自ずから化せんとす。

〔玄宗注〕妙本は清淨なり。故に常に無為なり。物、恃(80)みて生じ、而して為さざる無し。侯王、若し能く道の無為を守らば、則ち万物自ずから君の無為に化して、淳樸たり。

〔玄宗疏〕道性は清淨、妙本は湛然たり。故に常に無為なり。万物、恃頼して生成す。感ずること有れば必ず応ず。故に為さざる無きなり。夫れ有為なる者は則ち為さざる所有り。故に無為なる者は則ち為さざる

所無きなり。

侯王、若し道の清浄無為無事を守らば、則ち万物將に自ずから君の善教に感化して淳樸たらん。

経文は、君主が「道」の無為を遵守するならば、万物はおのずからその無為に感化・教化されるであらうという。

注は君主が「道」の無為を遵守するならば、万物はその君主の無為に感化・教化されて淳樸となるであらうと、ほぼそのまま経文の意をパラフレーズする。

疏の前半の注目点は、注をパラフレーズして、万物は「道」に依拠して生成するとの生成論をまず明確にする点である。そこには万物は「道」に依拠して生成するがゆえに、必然的に「道」に感応するとの論理がある。これはいわゆる「氣」の感応とはレベルを異にし、「道」と万物とが生成において一連・連続しているとの同一性にもとづくものである。

疏の後半は、その論理にもとづいて、君主が「道」の無為を遵守するならば、民衆は君主のその無為（これは「善教」とされる）に必然的に感化されると、感応にもとづいて説明する。

〈第五十七章〉

〔経文〕故に聖人云わく、我、無為に而て、民、自ずから化し、我、無事に而て、民、自ずから富み、我、静を好〔而〕みて、民、自ずから正しく、我、無欲に而

て、民、自ずから樸たり。

〔玄宗注〕無為なれば則ち清静。故に人自ずから化す。無事なれば則ち擾れず。故に人自ずから富む。静を好めば則ち性を得る。故に人自ずから正し。無欲なれば則ち和を全うす。故に人自ずから樸たり。此れ無事にして天下を取るなり。

〔玄宗疏〕此れ、無事にして以て天下を取るを釈するなり。我とは聖人を謂うなり。夫れ聖人の徳は伎巧を尚ばず。体道の主の貴ぶ所は無為なり。無為の為は禁忌する所無し。下は上の無為に化す。故に「而て、民、自ずから化す」と云うなり。

上に賦斂無ければ、下は煩擾せず。耕田鑿井、家は給り民は足る。故に「而て、民、自ずから富む」と云うなり。人、生まれながらにして静なるは、天の性なり。上、静を好みて物を以て揺れること無ければ、則ち(81)下、君徳を被り、性に率いて「〔而〕て、民、自ずから正し」と云うなり。人君、誠に能く内に沖和を守り、外に欲を営むこと無ければ、則ち下の感化、自ずから純朴たらん。

経文は聖人の「無為」「無事」「好静」「無欲」を並列し、これらによることによつて安穩なる為政が実現することを説く。

注は、「無為」「無事」「好静」「無欲」なることよって、「天下を取る」とする。この注自体は、比較的忠実に經文をパラフレーズしているといえる。ただ一点、「天下」の問題について第五十七章經文「政を以て國を治め、奇を以て兵を用う」への注に、

天下を在宥するは、無為を貴ぶ。政教を以て國を理め、奇詐して兵を用うるが若きは、斯れ皆合せず。ただ無事無為のみ、以て天下を取るべし。

とあるところが注意される。すなわち、この五十七章においても無事無為であつて天下を取ることができるとしているのであるが、それは彼がみずから「玄宗が帝位に就くまでさまざまの紆余曲折はあつたが」(82)帝位に就くにあたつて、天下統一のための創業的功業を必要としなかつた立場を端的に反映しているとみることができるし、また「政教を以て國を治め、奇詐して兵を用うる若きは合せず」とは、これまた一大中華帝国の君主として、あえて奇道を用いずとも、正々堂々たる正道を歩んでおればよいとの彼の立場を反映するものとみることが出来る。第五十七章經文「天下、忌諱多くして民弥いよ貧し」への注に、「政を以て國を理むるば、動もすれば忌諱多くして、人、作業を失するが故に、弥いよ貧しからしむ」とあり、同じく第五十七章經文「人、利器多くして、国家滋いよ昏し」への注には、「利器とは権謀を謂うなり。人主、権謀を以て多と為して、実に反ること能わざれば、下、則ちこれに応ずるに詐譎を以てす。故に國家をして滋いよ益ます昏

乱せしむるなり」といい、さらに同五十七章經文「人、伎巧多くして、奇物滋いよ起る」への注には、「人主、伎巧を以て多と為し、素を見ること能わざれば、下、則ちこれに應ずるに奢泰を以てす。故に淫奇の物をして滋いよ起らしむ」という。

権謀・伎巧などの余計な作為をなさずとも、無為無事であることにおいて天下を保有することはまったく可能であるといつた。これらは、玄宗の立場からして当然ともいふべき主張であつた。すなわち玄宗においては、理國それ自体は無為であること、無事であることにおいて、すでに達成されていることであつた。しかも、最初に引用しておいた注の文に「無事」「好静」「無欲」を並列していたところからして、第五十七章の注全体において「無為」「無事」とは、要するに「無欲」と等しいのである。

さて、第五十七章の疏である。それはまず、注の「無為なれば則ち清静。故に人自ずから化す。無事なれば則ち擾れず。故に人自ずから富む。静を好めば則ち性を得る。故に人自ずから正し。無欲なれば則ち和を全うす。故に人自ずから樸たり。此れ無事にして天下を取るなり」に対して、「此れ、無事にして以て天下を取るを釈するなり」として、注の解釈を全面的に受容し、「無為」の化を称揚する。具体的には、反苛斂誅求というきわめて現実的な問題を指摘する。同時に君主の感化による民衆の「性」の実現、君主の内面的達成こそが民衆の純朴性を可能にするとの、「先に見た感應論を根底に置きつつ」玄宗注の意圖に沿つたパラフレール

ズをおこなっている。ただ、经文「人、利器多くして、国家^い滋^いよ昏^もし」への注「利器とは権謀を謂うなり。人主、権謀を以て多と為して、実に反ること能わざれば、下、則ちこれに應ずるに詐譎を以てす。故に国家をして滋^いよ益^まます昏^もれせしむるなり」への疏には

此れ、上の「奇を以て兵を用う」を釈するなり。利器とは権謀なり。夫れ、権謀は「道」に適うに在り。已むを得ずして方に用いんとするに、人君、若し権謀を多用して実に反ること能わざれば、下、これに應ずるに必ず詐譎を以てす。故に云わく、滋^いよ益^まます昏^もれす、と。

といっているところが注意を引く。この疏は、注のように権謀について頭から否定的ではない。最終的にはもちろん否定的ではあるが、「已むを得ずして用いる」ものとして、また「多用」しないうという条件付きではあるものの、その使用を全面否定しているのではない。ここには臣下の論としての疏の立場が漏れ現れていると見ることができる。疏が注の解釈を引き受けつつも、ある意味でより現実的な解釈の立場をとろうとしていたことが明らかとなる場所である。

六 結論

以上、玄宗の『道德真経疏釈題』で玄宗自身が指摘していた、「老子」の理国論を説く章を検討してきた。注と疏とをさらに細心に読むならば、もちろん理国を説く章はこれらに限られない。ただ右に見てきた諸章には、やはり玄宗の理国論の本質・特色がはっきりと現れていたといえる。それは、君主の無為〔無欲〕を前提とし、かつそれを中軸とする、いわば心的態度論、心術論、畢竟、心術的理身論がそのまま理国論として機能している、そのようなものであった。理国という非常に実際の課題に関して、たんなる政治技術ではなく、理念を説くことは有り得てよい。だが、理念といつても、統治という点からみるならば、心術のみならず、現実に向けてより具体的・現実的、つまり実際のな面に積極的なところがあつてしかるべきであろう。仮に心術的な議論にとどまるにしても、たとえば司馬承禎が述べたような「国はなお身のごとし」というようなことを、国と身がなにゆえにアナログなものであり、なにゆえに等同に対応可能となるのか、そういつたことを具体的に説明するだけでもよかつた。それによって理身と理国とが、確かに君主としての玄宗にとっては、同様の対処対象としてあつたということが、推論可能となるからである。だが、それにしても、中華帝国としての唐王朝の君主として、巨大な国家を統治する玄宗が、たんに心術を説くのみでは、政治思想としてはいかにもたよりない。老子の政治思想が、もともと「無為」を中心とするものであることを念頭に置くにしても、である。実際、

心術的無為〔無欲〕論が、現実の施政においてどうしても矛盾的になってしまふ場合もありうる。たとえば、「不言の教」の主張がそれであった。この問題については疏が非常にトリッキーな解釈をあたえて、ほとんど辻褃合わせ的な論理を展開していたのは、すでに見たとおりである。第五十七章の権謀の解釈も同様であった。たんに心術論的な解釈では、限界があるといわざるをえない。それなのになぜ、玄宗は理国論を理身論的心術論に帰結するのか。

玄宗の眼前にあつた思想的条件、とりわけ道教的な伝統における条件として指摘できるのは、身体・肉体的な方向性によって、内面的修行・修養の論理が相当深められていたことと、その一方そのプロセスについてのシステマティックな整備が進んでいたということである。そしてこのことは、玄宗の「老子」解釈に、実際大きな影響をあたえた。玄宗の理身・理国論が心術論であることが、まさにそのことを物語っている。

そして玄宗が、このような立場をとり、態度をとつたのは、ほかでもない。玄宗はたんに君主として、統治者として、政治的至高者として、国家に君臨するのみならず、国家以上の世界、すなわち宗教的な世界を含め、あらゆる規範を越えて、全宇宙を超越する至高者、超越的審級そのものになること、そのことを希求していたからである(83)。

玄宗の「老子」への注釈は、まず皇帝の著としてあつた。玄宗は皇帝であるから、中華帝国・律令国家としての唐王朝は、すで

に彼の手の内にある。その統治の現実には「歴史的現実としては種々の問題があつたのは当然であるが」儒家・法家の思想によつて一応過不足なく機能していた。律令とはまさにそのことを示すものであり、そして日常の国家経営はこれによる。そのかぎりにおいては、玄宗は英邁なる君主として朝に臨めばよかつた。「開元の治」は玄宗のこの側面を浮き彫りにするものである。さらに、現実のこの国家統治以上のことを考えるなら、さしあたりそこには仏教があり、道教がある。だが、鎮護国家としての宗教は、実情としてすでに玄宗の庇護のもとにある。加えて宗教的世界は、とりわけ道教の祖たる老子は、玄宗自身の先祖でもあつた(84)。その血の連鎖ということからいうなら、玄宗は老子と等同である(85)。その意味では宗教世界もすでに玄宗の手の内にあつた。結果、玄宗の手の内には、彼岸も彼岸もすべて既在し、現前していた。それゆえ彼にとつて到来すべきものとは、もはや彼岸と彼岸とを越えること、それ以外にはなかつた。

彼の野心的意図ははっきりしていた。彼の理身・理国論が「無欲」の心術論に帰結するのは、それゆえであつた。政治的技術も理念も、それ自体は結局彼岸にあるものである。加えて、彼岸たるべき宗教世界も、既存のそれはすでにみずからのものであつた。彼岸と彼岸を一挙に越えること、その世界の構想はまた一方においてみずからの内なる広大な世界への沈潜でもある。彼岸と彼岸とを超越することは、そのことにおいて達成する以外にはない。

そしてそのための思想的・論理的準備は、歴史的にすでに彼の眼前に整えられていたのである。

とはいふものの、「老子注」において玄宗はそのことを露骨に、すなわち表面的に直接見えるように語ったわけではなかった。だがその意志は、「妙本」の概念の中に、隠微に込められていたのである。そして彼がその意志を現実において露わにし始めるのは、「老子注疏」完成から七年ほどのことになる⁽⁸⁶⁾。

玄宗の「老子」注釈の中心はやはり「妙本」にあった。「妙本」に込められたもの、それは玄宗の、みずから全宇宙を越える存在とならんとする意志であった。そして「老子」玄宗注とは、そのことを密かに込めた著作であったのである。

注

(1) とりわけ注に用いられる「妙本」概念は、皇帝としての玄宗がさらにみずから超越的審級に上昇位置せしめようとする思想的な試みであったことも、別稿において論じた。拙稿「妙本」の形成―「老子玄宗注」思想の成立―（『論集 原典』『古典学の再構築』研究成果報告集Ⅱ、二〇〇三）参照。

(2) 玄宗注疏における「理国」「理身」は、「治国」「治身」とまったく同義である。「理」字は、「治」字が高宗の避諱であることによる書き換えである。

(3) 彼のその意図は玄宗の『道德真経疏釈題』（『全唐文』巻四一）に明確

に述べられている。その詳細は後述する。

(4) やはり『道德真経疏釈題』に示されている。

(5) 実際、玄宗が折に触れて疏の撰述に容喙していた可能性は高い。すなわち、玄宗は『道德真経疏釈題』において、「聖祖（老子）、訓（垂）れて厥の孫に謀を貽す。理の余を聴きて、伏して講疏に勤む。今、復た一二、其の要妙なる者を詮疏するも、書は言を尽くさざれば、粗大綱を挙げて、以て学者に裨助せんとするのみ」と述べている。「伏して講疏に勤」め、「要妙なる者を詮疏」したとする点に、疏の制作に玄宗自身が関与していた可能性を認めることができる。

(6) 拙稿「妙本」の形成」参照。

(7) 一つの事実として指摘できることは、「妙本」の概念について、注においては概念上一義的に受け取ることのできない一種のブレがあったのに対し、疏ではそれを一義的に把握できるように意が払われていることである。拙稿「注」の「妙本」・「疏」の「妙本」―唐玄宗「老子注疏」への一視点―（『坂出祥伸先生退休記念論集 中国思想における身体・自然・信仰』東方書店 二〇〇四）参照。

(8) 『旧唐書』『玄宗本紀』。

(9) たんに思想の論理的側面のみでなく、政治的な意味での利害をも含む多様な意味においてである。

(10) 『全唐文』巻四一。

(11) 『札記』『大学』篇。

(12) ついでにいえば、この『大学八条目』は朱子以前司馬光・王安石の旧法党・新法党の対立からはじまり、その後道学派对新学派（思想史的には一応、程顥は司馬光派であり、司馬光派の旧法党は道学派となり、

王安石の新法党は新学派となったとされる)の対立として宋代一代をめぐる儒教内の内訌的思想闘争が引き続くことになる。なお、道学派が新学派を批判する大きな根拠として、新学派はこの「大学八条目」にみえる「修身」の理念を貫けない、ということがあった。

(13) 楠山春樹「老子」の思想の形成史的考察(『東洋の思想と宗教』第二二号、二〇〇三)は「老子」思想の一つの特質をへ柔弱による統治論とする(なお、楠山論文は、このへ柔弱による統治論)は、原本「老子」という想定上のテキストから、郭店本のテキストに至る「老子」説の展開という構想にもとづき、郭店本段階における最新の説にあたるとする)。私見では、ただ、そのへ柔弱の根底にはやはり「実腹・強骨」という前提があるのではないかと考える。なお郭店本には「老子」第三章にあたる部分はない。

(14) 坂出祥伸「老子河上公注」の身体観(内藤幹治編「中国的人生観・世界観」東方書店、一九九四)

(15) 五臓神を守ることとは、一般にこれら五臓の神をイメージし、これらに思念を集中させることによつて、そうした神々を保全するものとされる。なおこうした思念の集中を「存思」あるいは「存想」という。

(16) 臓器とはいってもそこには五臓神という神格が想定されていて、たんなる臓器ではないといわれるかもしれないが、しかしまずはさしあたり実質的には臓器そのものの涵養であることは確かである。

(17) この場合、文面的には「五臓神」という信仰的概念に媒介されているが、だがなぜ五臓神を守るのかといえ、それは五臓そのもののを守り、それによつて不老長生を希求するからであつて(「老子」第六章「河上公注」)、結局それは身体そのものの永続性の確保を目指しているの

である

(18) いうまでもなく「老子」においても内面・精神への方向性は哲学の根本的部分であつたし、「莊子」においても「齊物論」をはじめ精神的な営為側面は重要であつた。が、「老子」から「河上公」への解釈の歴史的趨向(それは道教への流れということになるだろうが)において、身体そのものへの興味が重要なものであり続けた点をここでは強調しておきたい(坂出祥伸「老子河上公注」の身体観参照)。

(19) 前掲坂出祥伸「老子河上公注」の身体観にそれが論ぜられている。(20) (へ)内に補つたのは、「老子」の章番号である。

(21) 「道德真経釈題疏」の記述にしたがつて玄宗注疏を分析してゆく方法はすでに島一「玄宗の「道德真経」注疏について(上)(下)」「立命館文学」第五二五号・第五二六号、一九九二)において採られたものであるが、本稿はそれとは解釈の視点を異にしているので、方法的には島論文を踏襲した。

(22) そしてそれを獲得しうるものは、まさに玄宗自身であつたといえよう。(23) もと「性」字なし。藤原高男「唐・玄宗御製道德真経注疏校本(巻)」(『徳島文理大学紀要』第三九号、一九九〇、一九九一)によつて補つた。

(24) 「孟子」には告子の性説およびその他の学者の性説が載せられている。

(25) 孟子の性善論に対する荀子の性悪論の主張は今さら述べるまでもない。

(26) 堀池信夫「漢魏思想史研究」参照。

(27) 堀池信夫「漢魏思想史研究」参照。

(28) 漢魏隋唐の性論を通じて、とも重要な議論は「性三品説」であつた。これは天与の性の可換・不可換性をめぐつての論理的処理方法の一環

と見なせるものであるが、その詳細については今は触れない。ただ玄宗期の知識人にとっては、その知識は一種の当然の前提として共有されていただろうと考えられる。

(29) 「妙本」についての詳細は、拙稿「妙本」の位置」、拙稿「二つの「妙本」、拙稿「一注」の「妙本」・「疏」の「妙本」——唐玄宗「老子注疏」への一視点——」、拙稿「妙本」の形成——「老子玄宗注」思想の成立——」を参照。

(30) 哲学的には超越論的理性とか、絶対理性・絶対精神のようなもの設定はありうるが、しかしそれら超越論的理性等々も、根本的には主客の枠組を前提とするものであり、客体をまったく遮断・排除して孤立的にそのもののみがあることが重要とされているわけではない。

(31) さらにいえば魏晉六朝の「言尽意・不尽意」問題につながるものでもある。

(32) 本稿で後述する「四 王玄覽「玄珠録」の「坐忘行心」」参照。

(33) 拙稿「妙本」の形成——「老子玄宗注」思想の成立——」参照。

(34) 「文」字、もと「人」に作る。藤原高男「唐・玄宗御製道德真經注疏校本へ巻」により改めた。

(35) もと「且」に作る。藤原によって改めた。

(36) 「悦」字、もと「説」字に作る。藤原によって改めた。

(37) 「重」字、もと「望」字に作る。藤原によって改めた。

(38) 「得意忘言」は「莊子」、王弼「周易略例」、六朝期の「言意の弁」等の歴史的展開があった。

(39) この超絶的知を獲得しうる身体は、玄宗があらゆるものを超絶する「妙本」そのものにみずからアイデンティファイすることを考えていた

ことと対応する（拙稿「妙本」の形成」参照）。

(40) 外丹から内丹への移行はふつう以上のように了解されている。だが、もう少し細密に見れば、内丹とは梁代の天台僧惠思が禪道修養のために、外丹の力を借りつつ内丹を行おうと述べた（「南嶽思大禪師立誓願文」〔大正大藏〕四六巻七九一頁c）とこころに始まる。ただこの場合の「内丹」が、後世にいわゆる「内丹」と同じものかどうかはあまりはっきりとはしない。後世にいう道教の内丹は、隋の道士蘇元朗が、外丹の練丹技術の行き詰まりから一氣に内丹の道を見いだしたといわれており（「古今圖書集成」山川典、神仙部引、蘇元朗）、外丹の弊害から、ということではないようである（坂出祥伸「隋唐時代における服丹と内観と内丹」〔中国古代養生思想の総合的研究〕平河出版社、一九八八）。あわせていえば、こうした段階において、内丹の技法は恐らく外丹における炉鼎での陰陽坎離竜虎鉛汞の交媾をなざるものではあったろうが、だからといって丹田を中心とする気の体内循環とか、三関逆行などの、後世にオーソドックスとなるような理論ではまだなかったと思われる。

(41) 丹を内面において生成するための技術としては、伝統的な身体技法（吐古納新、存思その他多様な方法）も取り入れていたが、それらはいくまでも養生法といふべきものの範囲にあるものであり、丹の生成のための内丹としては補完技術的なものであった。内丹における丹の生成は、瞑想を通じての内面操作が決定的なものである。

(42) そのスキルの多くは化学的方法であったと考えられるが、もちろんその方法には口伝などの秘法もあり（しかもいろいろな流派があった）、今日残存する文献からはその実態の完全な復元は実際のところなしが

たい。

(43) 先注で示したように吐古納新その他、内丹に取り入れられた伝統技術は、丹の生成のためには補完技術的なものであった。

(44) 蘇元朗の方法は、内面において気を運行させることと、その大まかな経路を示しているが、「内面における鍊丹」といったような具体的技法、あるいはシステムティックなところには及んでいないし、あるいは内面での鍊丹に至る以前の、精神的諸行法や、その理論・実践法をシステム化するところまでも必ずしも及んでいない。

(45) ただし外丹が完全に壊滅してしまったということではなく、その後も内丹と外丹は並行してあり続けた。唐代以降の外丹実践としては、唐の韓愈「故太学博士李君墓誌銘」、宋の葉夢得「避暑錄」巻五などに丹薬を服用して死亡した人々のことが記されている。一方、内丹と外丹を併用する例もあり、「上洞心丹経訣」(「道藏」芸文版第四冊)の場合には、外丹を行う前提としての精神浄化のための技法として内丹を位置づけている(坂出祥伸「隋唐時代における服丹と内観と内丹」)。なお陳国符「中国外丹黄白法経訣出世朝代考」(「道藏源流統考」所収)によると、「上洞心丹経訣」の成立は、唐代太宗以後、肅宗以前という。

(46) 司馬承禎が「坐忘論」を著したのは晩年であった。彼もその若き時代には、フィジカルな養生・養生法を探究しており、薬物の使用なども志していた。内面的・精神的修養への転換は、彼が仏教思想に触れながら以後のことである(李大華・李剛・何建明「隋唐道家与道教」(広東人民出版社、二〇〇三)。そして、「坐忘論」に決定的な影響をあたえた仏教文献は「摩訶止観」であった。司馬承禎の「坐忘論」の修養階梯が、じつは「摩訶止観」をなぞったものであるということとは良く

知られていることである。

(47) 「摩訶止観」になぞらえているということからも、それが本来内丹の書とはいえないものであることは明らかである。

(48) 司馬承禎の伝記資料には、「旧唐書」巻一九二、「新唐書」巻一九六、「歷世真仙体道通鑑」巻二五、「茅山志」、「玄品録」、「王屋山貞一先生廟碣」(「金唐文」巻三〇六)などがある。今は、今枝二郎「司馬承禎について」(秋月観映「道教と宗教文化」(平河出版社、一九八七所収)および神塚淑子「司馬承禎「坐忘論」について」唐代道教における修養論」(「東洋文化」第六二号、一九八二)などにまとめられた承禎の伝にしたがう。

(49) 「旧唐書」巻一九二「司馬承禎伝」。

(50) 「異端を攻む」は「論語」「為政」。

(51) 同様の話柄が「新唐書」巻一九六「司馬承禎伝」に載るが、文章表現に若干の差がある。「新唐書」は、「旧唐書」よりも節略されている。

(52) この場合、損することが知的なものであるのは最後の「あに又……其の智慧を増さんや」から了解できる。

(53) 「坐忘論」「序」に、「時、少しくも留まらず。恨む所は朝菌の年、すでに知命を過ぐるに、燭道の要、なお未だ精通せざるがごときなり。ために、寸陰の速きこと景燭の如くなるを惜しみ、経旨を勉尋す」とあることから、司馬承禎(六四七―七三五)の五十歳を過ぎてからの著作であり、時期は六九七年(則天武后神功元年)よりやや後ということになる。

(54) くりかえすが、「坐忘論」は決して内丹の書ではなかった。後述するよ

うに「坐忘論」中に「丹」に言及するところはあがあるが、それは「坐忘論」みずからの立場としてではない。また「坐忘論」が、内丹の表徴の一つである気の内的循環をいわないこと、もっと広くは気についての言及が極端に少ないことも、それを補強する。ただ、「坐忘論」付録の「坐忘枢翼」には、後世の三関逆行の内丹技法につながるような記述もあることから、これが後世の内丹に大きな影響を与えることになるとは確かであると思われる。ここで重要なことは、むしろそれがあくまでも内面修養論であり、加えてそこに一定の修行過程・プロセスというものを示した点である。こうした内的な修行プロセスの確立が、やがて内丹の修行・修養プロセスの整備につながってゆくのであろう。

(55) 「全唐文」巻九二四、「雲笈七籤」巻九四。

(56) 注釈を入れるまでもなく、「莊子」「大宗師」篇である。

(57) この「安心」の語を中心にした「坐忘論」の研究に、中嶋隆蔵「坐忘論」の安心思想とその周辺」(『集刊東洋学』七三、一九九五)がある。

(58) 「坐忘枢翼」のこと。道蔵本「坐忘論」の末尾に付されている。この「序」は「雲笈七籤」本と「全唐文」本に付されているものであるが、

実は「雲笈七籤」本と「全唐文」本には「坐忘枢翼」は付されていない。

(59) 「坐忘論」の各篇の序次にしたがっての分析は、すでに神塚淑子「司馬承禎「坐忘論」について」で行われている。今はとくに内面・精神面における「修道の深まり」という視点から、各篇の要点を追ってゆく。

(60) ただ、そのみずからが判断する正しさの基準は相対的である。端的に言って、みずからの歴史的・地理的・教育的・生活的経験に依拠する

ところが大きいのは当然である。

(61) この二句は、「莊子」「大宗師」の「坐忘」の部分への郭象注である。

(62) 唐朝のこの宗教優遇政策(に見えるもの)が、じつは国家経済を傷めつけていたのはいうまでもない。この出家・入道への免税・給付の政策は玄宗が始めたものではなかったが、玄宗時代まで引きずられていた、唐朝の失政の一つといってもよいものだった。出家・入道と官界の政策の関係については拙稿「王玄覽の肖像」(『新しい漢字漢文教育』第三八号、二〇〇四)参照。

(63) その限りにおいては「道」もその容器に入り込む空間表象においてとらえられているといえる。こうした表象の背景には「老子」第四章「道は沖にして之を用う」という「道」自体の空間性が背景にあると思われる。

(64) こうした表現はやや自己言及的である。心は主体そのものともいえるが、それが客体的に表現されざるをえないところにこのような問題は起因する。

(65) ここはいうまでもなく「老子」第十六章にもとづいている。

(66) 「定」とは「泰定」篇に「定とは尽俗の極地、致道の初基」とあるように、俗を離れ、そこから本格的に「道」やその他、修行の最終目的に至らんとする第一歩の境地を意味する。司馬承禎によれば、「定」は「道」に至るのみでなく、その他「道」と比較して低い境地、否定的な境地を目的としても、日常的世俗的境地を脱する境地は「定」の語によって示されるとする。「収心」篇に、「盲定」「自定」などの語が見えている。「泰定」は泰なる「定」であって、ネガティブな意味は少ない。

(67) 以下、王玄覽の伝記的事柄については、王大霄「玄珠録序」(「道蔵」太玄部。また「道蔵精華」第十四集之三)による。

(68) 王大霄「玄珠録序」によると、王玄覽は四川綿竹の人。茅山派遣道の修行をしようとしたらしいが、結局果たさず、ついに独学で終わった。

四十七歳の時によく四川成都至真觀に籍を得る。その後七十二歳の頃、その名聲が京師に達し、則天武后の神功元年(六九七)に都に召されるが、その上京の途次、羽化してしまった。

(69) 本稿における「坐忘論」の引用文においては、「老子」以外の道典引用部分は、「定志経」に関する一条のみであったが、引用しなかった部分には「西昇経」その他の引用がしばしば見えている。

(70) 張万福については丸山宏「道教儀礼文書の歴史的研究」(汲古書院、二〇〇四)参照。

(71) 王玄覽の思想においては、仏教的論理が重要な役割を果たしており、道典と同時に仏典も相当読んでいたことが分かる。王大霄「玄珠録序」によると、「一教の経論、悉く遍く披討し、其の玄奥を究む」ということであった。

(72) 王玄覽とその「玄珠録」についてはすでに拙稿「王玄覽の肖像」(「新しい漢文教育」第三八号、二〇〇四)において一部記した。

(73) この文章についてのより精細な解釈は、拙稿「玄珠録」の思想(未刊)に示した。参看。

(74) この文については、ひとまず以上のように理解するが、もちろんこれと異なるアプローチも可能である。

(75) 王玄覽の「道」解釈のように、またその他を含めて、玄宗の時代にまで堆積されていた「老子」の「道」解釈は、非常に多様かつまた複雑

・深化していた。そうした輻輳した「道」解釈の状況を一気に突破するための、玄宗の理論的試みが「妙本」概念であったといえるが、「妙本」にはまた玄宗の皇帝としての政治的意図も込められており、その意味では以下の理国の議論と深く関係する。拙稿「妙本」の形成——「老子玄宗注」思想の形成——参照。

(76) たとえば王弼は「老子」第三十八章に非常に長く、詳細な注釈を加えている。

(77) もと「居らざれば(不居)」の二字なし。藤原によって補う。

(78) もと「則」に作る。藤原によって改めた。

(79) もと「任用」に作るが、藤原にしたがい「用」字を衍字とみて削った。

(80) もと「時」に作る。藤原によって改めた。

(81) もと「及」に作る。藤原によって改めた。

(82) 拙稿「妙本」の形成——「老子玄宗注」思想の形成——参照。

(83) そしてこのことを明らかにするものが「妙本」の概念であった。

拙稿「妙本」の形成——「老子玄宗注」思想の形成——はそのことを主題とする。

(84) 唐王朝は李姓である。それゆえ、唐王朝の祖先は老子であるとされた。

唐朝老子祖先説の形成の経緯については、拙稿「妙本」の形成——「老子玄宗注」思想の形成——参照。

(85) 儒教の祖先祭祀の論理が、このことを担保する。拙稿「妙本」の形成——「老子玄宗注」思想の形成——参照。

(86) 玄宗の「老子」解釈は開元二十年(七三二)に行われた。玄宗の超越的審級へのその意志が、現実には露わになってくるのは開元二十七年(七三九)からである。この意志はその後、天宝十二、十三載(七五三、

七五四)、安録山の乱(七五五)の直前まで、長い期間にわたって進められた。具体的には老子の尊号と、玄宗自身の尊号の連動において示された。拙稿「『妙本』の形成——『老子玄宗注』思想の形成——」参照。あわせて本稿付録「玄宗尊号老子尊号連動年表」参照。

付録「玄宗尊号老子尊号連動年表」

高祖武德三年（六二〇）

高宗乾封元年（六六六）

睿宗永昌元年（七八九）

中宗神龍元年（七〇五）

先天二年（七一三）

開元初年

開元二年（七一四）正月

開元二年二月

開元二年閏二月

開元二年七月

開元二年

開元二年

老子廟建立（『唐会要』卷五〇）

老子を上玄元皇帝と称す（↓老子の尊号の変化）（『旧唐書』・『高宗本紀』・『唐会要』
卷五〇）

老君の称に戻す。

老子を玄元皇帝と称す（『旧唐書』卷七）

王侯以下の荘宅の寺觀への変更禁止（『唐会要』卷五〇「雜記」）

劉子玄が河上公注を批判（『劉子玄伝』）。『老子』テキスト研究始まる。

姚崇の上奏による偽濫僧の淘汰（遺俗）（『旧唐書』・『玄宗本紀』・『旧唐書』・『姚崇伝』）

仏寺創建の禁・寺觀造営の禁（『資治通鑑』卷二二二）

僧尼に父母を拜せしむ（『唐会要』卷四七・『册府元龜』卷六〇・『唐代詔令集』卷一一三）

百官と僧道の往還禁止（『册府元龜』卷一五九）

民間の写経・鑄仏の禁止。

武后のシンボル「天枢」を棄滅。

開元五年（七一七）

開元五年

開元七（一七）年（七一九）

開元九年（七二一）

開元九年三月

開元九年

開元一〇年（七二二）

開元一〇年正月

開元一〇年

開元一〇年

開元一〇年六月

開元？

開元一二年（七二四）

開元一二年

武后のシンボル拜洛受図壇および顯聖侯廟を棄滅。

武后の祭祀の中心、洛陽の明堂を棄滅。

僧道の造籍。

玄宗、司馬承禎をを迎え厚遇する（『旧唐書』「隱逸伝、司馬承禎」）

司馬承禎に三体による「老子」を書写させ、景竜観の石柱に彫る（『冊府元龜』卷五三・

「旧唐書」「隱逸伝、司馬承禎」）

司馬承禎の上前に基づき五岳に真君祠を置く

玄宗、司馬承禎の天台山に帰るにあたり詩を贈る（『旧唐書』「司馬承禎伝」）

阿京・諸州に玄宗皇帝廟及び崇玄学を置き、道徳経・莊・列・文等を習わしむ（『冊府元

龜』卷五三）

僧道の余分な田は一切没収。

百官とト祝の人、交友来往を禁ず。

みずから孝経に訓注し、天下に頒つ（『旧唐書』「玄宗本紀」）

道俗の左道を禁ず。

僧尼の試験制。

無尽蔵院閉鎖。三階教の禁。

開元一三年（七二五）

封禪を実施。

開元一三年

孔子旧宅に行幸、奠祭を設く（『旧唐書』『玄宗本紀』）

開元一三年

開元礼の編纂開始。

開元一五年（七二七）

天下の村坊小寺を破却。

開元一七年（七二九）

玄宗誕生千秋節の創設。

開元一八年（七三〇）

集賢院学士陳希列に道徳経を講じさせる（『旧唐書』『玄宗本紀』）

開元一九年（七三一）

私度僧の禁。

開元？

仏寺に対し僧尼の行状取締りを命ず。

開元？

僧道の戒律を守らざるを禁ず。

開元一九年

僧俗往還の禁。

開元二〇年（七三二）

玄宗、「老子」に親しく注す。

開元二〇年九月

「老子」疏を修む。左常侍崔沔、道士王虚正・道士趙仙甫および集賢院諸学士（『玉海』

五三「芸文志」）

開元二〇（「二三？」）年一二月

「道徳真経注疏」完成。天下に公布。

開元二一年（七三三）正月

士庶の家に「老子」一本を蔵せしむ。貢挙に「老子策」を加える。（『旧唐書』『玄宗本

紀』）

開元二四年（七三六）

御注金剛経頒布。

開元二五年（七三七）

開元二六年（七三八）

開元二七年（七三九）二月

開元二七年八月

開元二七年

開元二九年（七四一）正月

開元二九年正月

開元二九年

天宝元年（七四二）

天宝元年2月

天宝元年

天宝元年

僧尼は祀部に、道士は宗正寺に隸す。

開元寺觀の設置（『唐会要』卷五〇）

玄宗に尊号「開元聖文神武皇帝」を加う（『旧唐書』「玄宗本紀」）

孔子に文宣王を追贈（『旧唐書』「玄宗本紀」）

開元寺觀にて天長祝寿・奄輿觀にて国忌行事をおこなう。

兩京および諸州に玄宗皇帝廟を置く（『通典』卷五三・『通志』卷四二・『旧唐書』「玄宗本紀」・『唐書』「玄宗本紀」）

京師に崇玄宗、諸州に道学を置く。（『通典』一五「選舉」）崇玄宗學生に「道德經」を學ば

させる。

玄宗皇帝を夢に見、その像を宮中に迎え、諸州の開元觀に玄宗の眞容を分置す（『資治通

鑑』卷二一四）。玄宗皇帝眞容と玄宗・肅宗の像、および李林甫と陳希烈像を脇侍に安置

（『唐会要』卷五〇・『新唐書』「李林甫伝」）

開元觀を開元天宝觀と改称（『唐会要』卷五〇）

玄宗、尊号「開元天宝聖文神武皇帝」を加える（『旧唐書』「玄宗本紀」）

兩京の玄宗廟を改めて太上玄宗皇帝宮となす（『旧唐書』「玄宗本紀」）

莊子を南華真人と号し、文子を通玄真人、列子を冲虚真人、庚桑子を洞虚真人と号す（『旧

唐書「玄宗本紀」

天宝二年（七四三）正月

天宝二年正月

天宝二年三月

天宝三載（七四四）

天宝三載

天宝五載（七四六）

天宝六載（七四七）三月

天宝七載（七四八）

天宝八載（七四九）閏六月

天宝八載閏六月

天宝八載

天宝一二載（七四三）一二月

天宝一三載（七五四）二月

天宝一四載（七五五）一〇月

「老子」玄宗注疏の「理身」と「理國」

玄宗皇帝を「大聖祖玄宗皇帝」と追尊す（「旧唐書」「玄宗本紀」）

崇玄学を崇玄館に改める（「册府元龜」卷五四）

太上玄宗皇帝宮を改めて長安を太清宮、洛陽を太微宮となす（「旧唐書」「玄宗本紀」）

玄宗等身の金銅天尊像・仏像を諸州の開元觀、開元觀に安置す（「旧唐書」「玄宗本紀」）

「唐会要」卷五〇）

天下民間に「孝經」一本を藏するを詔す（「旧唐書」「玄宗本紀」）

「道德經」を諸經の首位に置く。

群臣、玄宗に尊号「開元天宝聖文神武應道」を加うるを請う（「旧唐書」「玄宗本紀」）

兩京・諸郡の千秋觀を改めて天長觀となす。（「唐会要」卷五〇）

「聖祖玄宗皇帝」の尊号を改めて「聖祖大道玄宗皇帝」とする（「旧唐書」「玄宗本紀」）

玄宗の尊号を「開元天地大宝聖文神武應道皇帝」とする（「旧唐書」「玄宗本紀」）

兩京ならびに十道の一大郡に一觀を置き、真符・玉芝をもって名となす。（「金唐文」卷

四〇・「旧唐書」「礼儀志」・「册府元龜」卷五四）

玄宗に尊号「開元天地大宝聖文神武孝德称道皇帝」を加える（「旧唐書」「玄宗本紀」）

老子を「大聖祖高上大道金闕玄元天皇帝」と称す（「旧唐書」「玄宗本紀」）

「道德經」の御注・義疏を天下に頒つ（「旧唐書」「玄宗本紀」）

大宝一五載〔至徳元載〕（七五六）

至徳三載（七五八）

上元二年（七六一）

玄宗退位、上皇となる（「旧唐書」「玄宗本紀」）

上皇を「太上至道聖皇帝」と称す（「旧唐書」「玄宗本紀」）

玄宗崩御、諡は「至道大聖大明孝皇帝」（「旧唐書」「玄宗本紀」）

付記・本稿は平成十四年度文部科学省科学研究費補助金（特定領域研究（A））による研究成果である。

（筑波大学大学院人文社会科学研究所）