

※『道藏』所収文献は、「巻数／紙数表・裏／行数」を「01/05b/08」等と表記した。出処を明記していない文献は『道藏』所収である。

- 則如碎石取玉也、苦志忘機則性昇於九霄也。賢者苦中樂也、愚者樂中苦也。賢者苦盡而甘來、愚者則樂極而哀也。經云、恩生於害、害生於恩。樂道而苦盡、則通其清也」(『至真語錄』066/09)。
- (26) 「恩生於害、七情恩憐於僞六賊、暗害於真。害生於恩、害生者、慧劍斷愛欲也」(『陰符經注』15a/08)。
- (27) 「復詢禍者何也。答曰、禍者、人之欲也、預造於愆也。人若業有一分天降於十分禍也、人若善有一分則天賜於十分福也。經云、絕利一源、用師十倍。人若不生於萬惡則勝修於萬善也、人若不著於萬物則勝施其萬惠也。經云、三返晝夜、用師萬倍。達其無爲則清福有其萬倍也、迷其有爲則僞福匿於禍也」(『至真語錄』14a/08)。
- (28) 「復詢拙者何也。答曰、拙者、至性而通賢、外貌似其愚拙則謂之返朴也。真慧而通文、僞形而憨拙則謂之伏藏也。對其僞迷隱則拙明也。對其真悟顯則拙達也。通於世則物達也、通於道則真達也。見其俗土則應於萬有而機變、自然通有也、見其知音則應於萬無而機變、自然通無也。外拙而真非愚也。經云、性有巧拙、可以伏藏。至巧而若拙則明者諳也」(『至真語錄』20a/07)。
- (29) 「古之悟道之人、內性善巧、方便哀人、外如惡拙、可以伏藏內光、隱而不顯也。河上公云、如美玉處石、似明珠在蚌蛤、禽之異、巧鸚能語、鐵籠拘囚、拙鳩訥聲、萬枝縱橫、所以世人僞巧則生萬禍、真拙則生於清福、故天不言而自然變通、天無情而自然不老、人要明於天道、忘言則窮造化之妙、忘情則明亘古之容、人之所欲、多巧則多愆、多情則多患、忘世斷情、則乃樂道保命之要」(『陰符經注』05b/07)。
- (30) 「復詢毀者何也。答曰、毀者、有毀者愚、不知賢也。無毀者賢、知其愚也。愚者學惡而抑其善也、賢者勸惡而歸其善也。愚者生愆而著其相、求福也。賢者泯愆而忘其相、守道也。迷者有惡而有善也、悟者無惡而無善也。有善者無常也、無惡者有常也。有常則謂之道也。經云、愚人以天地文理聖、我以時物文理哲。無於毀則濁念忘也」(『至真語錄』21a/03)。
- (31) 「賢賜其禱、大地衆生、總造業不改、禱聖賢、萬禍難免、中華女男、都崇真有志不祈天地、善福常侵。我以時物文理哲、我以周天十二時、窮萬物之變文、俊顯萬華、理明顯萬、通哲極闡、萬化自然、清靜無爲也。自然道也、清者天也、靜者地也、无者性與道體同也、爲者施恩不望其報也」(『陰符經注』15b/06)。
- (32) 「復詢忘者何也。答曰、忘者、念其道則忘於世也、念其正則忘於邪也、謂之迷悟也。念道則修其真也、念世則養於身也。念正則通至理也、念邪則修色身也。念真則有其功、無愆也。養身則無其功、有愆也。念其正則有行也、無著也。念其邪則有著也、無行也。經云、心生於物、死於物。達理明其樞機則真忘念也、外無實也」(『至真語錄』21b/01)。
- (33) 「心生於物、著於物外也。死於心、死則通於靈物也。世求生則性歸死路、達道則守死、神遊生路」(『陰符經注』12b/07)。

※ 本稿は、シンポジウム「道教史の新たな展望」(平成二十七年三月、於皇學館大学)に於ける口頭発表「劉處玄『黃帝陰符經注』

論者の見解とは異なる。又、丁原明氏等著は、劉處玄に「先性後命」「性主命從」の思想が見られるとし（p.234）、「陰符經注」は「内丹の修煉性命は空の思想である」（p.235）と論じているが、そこに引用されている「陰符經注」には「性・命」の語は見られない。「陰符經注」が「性・命」に言及するのは、丁原明氏等著（p.232）も引用する「命得性而久、性得命而壽」（02b/01）の句のみである。所謂煉丹の立場としての性命思想を劉處玄が了解していたことは間違いないもの、それが『陰符經注』の中核思想の一つであるかどうかは別問題である。

(20) 原文は「不萬變之惡」であるが、「不」では意味が通じないことから、「不」は「有」或は「爲」の誤りであろうとする前掲蜂屋氏著の見解（p.131注（13））に従い、字を改めて解釈した。

(21) 「元神」の語は煉丹関連文獻では好まれ、王重陽も「性者是元神、命者是元氣」（『重陽真人授丹陽二十四訣』01a/07）と述べ、所謂「性命」の「性」を「元神」に当て嵌めている。例えば、劉恒「心性靈明之階——早期全真道情欲論思想研究」（巴蜀書社、2010年）が述べる様に（p.114）、こうした「元神」は「先天之性」として解釈されることが多い。しかし、やや時代を遡るならば、北宋・曹道沖の『靈源大道歌』は、「元和（＝元氣）」と「神」を体内で養うことを「養元神」と表現し、この場合は「性・命」という図式を必ずしも前提とするものではない。「元神」の語に就いてはより慎重に検討する余地が残っている。尚、曹道沖が用いた「元神」の語に就いては、拙著『宋代道家思想史研究』（汲古書院、二〇一二年、p.171以下）を参照。

(22) 前掲強昱氏論文は「内丹学の火候、鼎爐、藥物等の諸重要概念が劉處玄の関心を引かなかったことは、これらと実践修煉の密接な関係が、問題解決にさして必要ではなかったことを説明している」（p.24）と述べており、この理解は論者の見解に近いが、注（7）に紹介した強昱氏自身の見解とは矛盾する様に思われる。

(23) 「五行顛倒」の内丹史上の意味については、前掲拙稿「唐淳『黄帝陰符經注』の思想と道教思想史上の位置」及び、「夏元鼎思想研究之一——悟真篇講義」を中心に——（九州中國學會報）五三卷、二〇一五年）を参照。

(24) 「玉鼎烹鉛液、金鑪養汞精」（『修真十書』『還源篇』02/06b/01）、「九陽還轉、七返通靈」（劉處玄『黃庭經註』01b/07）、「七返明元、九還丹結」（『同』39b/01）、「龜蛇蟠繞、陰盡去朝元」（譚處端『水雲集』「長生先生作滿庭芳讚道釋寄助緣盧公武德」下1/8a/09）、「龍虎咆哮、神光燦現」（馬鈺『丹陽神光集』「贈衆道友」08b/06）、「金間隔、玉花開」（馬鈺『洞玄金玉集』「過靖遠鎮閻公問予曰幾時東遊以詩答之」02/02b/03）、「圓光照體、二八無虧」（劉處玄『仙樂集』01/05b/08）、「金木間隔、黃婆能使之合併」（『紫陽真人悟真篇註疏』02/06b/03翁葆光註）等。

(25) 「復詢苦者何也。答曰、苦者、苦於身心也。世之迷者、苦己貪生則入於死路也。苦心用機則性沈於罪地也。道之悟者、苦己鍊形

(13) 劉處玄の『黃庭經注』には「仙升九天、鬼沈九地。聖九生死、悟難迷易」(『黃庭經注』13b/04)と類似の表現は見られるが、「沈下鬼」の語は無く、『至真語錄』にも「沈下鬼」の語は見られない。この点は、前者は『黃庭經』の解説という特定された内容であり、後者は劉處玄と弟子との間の問答という閉鎖的空間での記録という点を考慮すべきであろう。尚、劉處玄の經典注釈活動が大定二十二年以降に属するものであろう点に就いては、前掲蜂屋氏著(p.87)に指摘が有る。

(14) 拙稿「六朝から唐の道教文献に見られる夷狄と外道」(『交野論叢』三教交渉論叢)所収。二〇〇五年、道氣社を参照。

(15) 例えば、『仙樂集』に「魂魄散爲鬼、陰陽聚成仙」(0217a/08)と有るのは、「仙」となるためには「陰陽」が一体化することが不可欠であることを述べるものである。又、『黃庭經注』には「陰陽相貫、萬化生成」(『黃庭經注』37a/05)、「萬化生成、皆稟陰陽」(『同』42b/05)等と見られ、万物の生成に「陰陽」の二氣の存在が不可欠であることを示している。『至真語錄』には「閑者道也。至道閑則閑連陰陽而生於物也」(『至真語錄』10a/01)と見られ、万物を生成するためには「陰陽」が不可欠であるが、それが肯定されるためには、「至道」が「閑」の状態を維持しながら「陰陽」を巡らす必要が有るとされている。

(16) 『仙樂集』にも「卦爻明坐臥、陰盡變純陽」(『仙樂集』02/05b/04)、「陽純陰盡、蛻殼免沈淪」(『同』04/10b/08)等と「陰」の克服が見られる。又、『黃庭經注』にも「陰盡陽純、無眠無夢」(『黃庭經注』04a/01)、「陽純陰盡、跨鶴朝眞」(『同』08a/07)と見られる。又、「太極含光、陰變純陽。神丹一粒、光徧十方」(『同』29b/04)は、「陰」が「純陽」へと転ずることで「神丹」が完成すると述べる。

(17) 「清平功行、眞非捨取。陰陽之外、先天之祖」(『仙樂集』03/02a/05)、「巨初容貌、有形難似。陰陽之外、出離生死」(『同』03/04a/02)、「至道希夷、今古誰知。陰陽之外、覺妙幽微」(『同』03/07b/07)、「陰陽之外、鳥兔常隨。任他人世、說是言非」(『同』03/09a/03)、「海變桑田。巨貌無衰。陰陽之外、生滅難催」(『同』03/10a/06)。

(18) 類似の表現として、「出却陽陰、一無罣礙」(『仙樂集』03/06a/10)、「出了陰陽、性超寒暑」(『同』03/21a/06)、「出了陰陽、仙壽永無窮」(『同』04/01a/10)、「四相心無、自然樂有餘、出了陰陽現巨初」(『同』04/12a/08)、「出了陰陽殼、沖和離坎交」(『同』05/03a/08)、「覺了陰陽外、至眞明道大」(『同』05/08a/04)等と見られる。『至真語錄』にも「五行之數盡則其形衰死。陰陽之外則其神無死也」(『至真語錄』04b/09)、「無則陰陽之外也。爲則萬化之明也」(『同』22a/09)等と見られる。

(19) 前掲丁原明氏等著は劉處玄『陰符經注』に見られる「性」を「形而上」の先驗的存在と理解し(p.228)、強昱氏論文も「性」を「先驗的形上原理」と理解してゐる(p.240)。丁原明氏等著は更に、日常的「性」はその本来性を喪失した状態に在り、その本来性の回復が求められていると述べてゐる(p.237)。これ等は多分に宋学的理氣論、或は仏教の仏性思想の影響を前提とした議論であり、

次に、「全真道的特徴」として、前掲丁原明氏等著（p.211）、強昱氏論文（p.232）は、その三教合一的思想を指摘する。その上で、強昱氏論文は、宋元時期に成熟した内丹修煉の理論が『陰符經注』では簡略化されているとし、その原因を、秘密保持の必要性和、理性的自覚による内丹修煉の洗練化に求めている（p.243）。強昱氏論文のこの立場は、「朱熹の著述以外のほとんど全てが、内丹修煉を重要な対象と見做し、『黄帝陰符經』の内在的価値を明らかにしようとしている」（p.238）という理解を前提とするものである。しかし、管見に依れば、宋代の『陰符經』注で鍊丹を主要テーマとするものは寧ろ少なく、『陰符經』＝鍊丹文献という前提を一先ず措いて個々の注釈を個別に検討する必要がある。一方、王宗昱氏論文は、北宋に始まり劉處玄に到るまで、『陰符經』の内丹的角度からの注釈は決して多く無くと述べ（p.172）、論者の立場に比較的近い。尚、宋代の『陰符經』注釈の見取り図については、注（一）の諸拙稿を参照された。

- (8) 「保命頤神養氣、抱一免沈下鬼」（『仙樂集』01/05b/05）、「至死常清靜、忘情完性命。超昇免下鬼、大羅朝賢聖」（『同』02/08b/08）、「守道眞無罪、迷難悟則易。天青萬象、明昇仙免下鬼」（『同』05/03a/06）、「飽暖身閑意、苦形降伏易。命住道通眞、陽純免下鬼」（『同』05/07b/02）、「限到變骷髏、知空一念休。命生免下鬼、道去瀛洲」（『同』05/08b/04）、「通經明正理、道覺眞無比、混世却無心、昇仙免下鬼」（『同』05/18a/08）。尚、本論で使用される劉處玄の著述は何れも『道藏』所収本を使用したか、前掲蜂屋氏著、白如祥氏輯校『全真道文化叢書 譚處端 劉處玄 王處一 郝大通 孫不二集』には劉の著述の排印加点本が収録されている。

- (9) 「迷陰沈下鬼、抱道眞超彼」（『仙樂集』02/16a/02）、「心違道德、只爭名利。弗修性命、怎免下鬼」（『同』03/12b/07）、「下鬼上仙路、昇沈悟與迷」（『同』05/14a/02）。

- (10) 前掲『全真七子與齊魯文化』は全真七真の中でも特に劉處玄は空への言及が多くと指摘する（p.221）。尚、前掲強昱氏論文は、この「氣」の稟し方を命定論と理解し（p.233）、丁原明等著も同様に命定論の立場に立（p.229）。しかし、「虚心」「至性」が介在する以上、少なくとも「論衡」が言う様な単純な命定論と見做すことは出来ない。

- (11) 全真教に於いて「尚陽」が一貫して重視されて来た点に就いては、張廣保『金元全真教史新研究』（p.296）が言及する。尚、内丹用語である「靈耀」「腎海金龜」「上重樓玉汞」等の詳細な検討は前掲蜂屋氏著（p.131（注）6-8）を参照された。

- (12) 「小人得之輕命、小人得時、欺謾天地、不敬賢聖、不尊國法、不仁不義、自強他弱、害物傷人、愆極則天報、君子重性、得通賢聖、小人輕命、失墮傍生」（『陰符經注』11b/01）、「人之無道、似蠹木之樹、天眼有日見、用斧用鋸、片時朽爛、誠得魂飛魄散、濁性永墮幽冥」（『同』14a/09）、「生者死之根、世之求生之厚、利多則害身、入於死路也。死者生之根、抱道不求生、德多則全身入於生路也」（『同』15a/05）。

号、二〇一四年)及び「唐淳『黃帝陰符經注』の思想と道教思想史上の位置」(『熊本県立大学文学研究科論集』第七号、二〇一四年)等を参照。

(2) 劉處玄に就いては、前掲蜂屋氏著の「第一部 第二章 劉長生の生涯と教説、牟鍾鑿・白奚・常大群・白如祥・趙衛東・葉桂桐著『全眞七子與齊魯文化』(齊魯書社、二〇〇五年)の「第四章 全眞七子在山東的修道與傳教活動」の各節、前掲丁原明氏等著の「第六章 劉處玄的『全眞』哲學思想」、王宗昱「評劉處玄的『黃帝陰符經注』」(『第二屆全眞道與老莊學國際學術研討會論文集(上册)』所収)等を参照。但し、丁原明等著は、劉處玄『陰符經注』に特定した議論を展開していないため、却って『陰符經注』の特質が分かりにくい結果となっている。一方、前掲強昱氏論文は劉處玄『陰符經注』に特化した詳細な專論であるが、その理解は論者と異なる点が多い。

(3) 王宗昱編『金元全眞教石刻新編』所収(北京大學出版社、二〇〇五年、p.17)。

(4) 趙衛東「東華帝君與金元全眞道」(『齊魯文化研究』二〇〇八年、総第七輯)に依れば、『金蓮正宗記』は一二二八年から一二四一年の間に撰述されたとされる(p.220)。

(5) 以上の伝記資料は、白如祥輯校『全眞道文化叢書 譚處端 劉處玄 王處一 郝大通 孫不二 集』(齊魯書社、二〇〇五年)に纏められており閲覧に便利である。

(6) 前掲蜂屋氏著は、『至眞語録』の内容のほとんどが『道德經』の解説であることから、実はこれが劉處玄の「道德經注」であった可能性を指摘し(p.97、p.121)、丁原明氏等著も『至眞語録』は『道德(經)注』である可能性が高いとする(p.207)。尚、龔顯曾撰、王承略整理『金藝文志補録』は「陰符經一卷 劉處元『自號長生子』」(p.96)と記し、孫德謙撰、張雲整理『金史藝文略(殘稿本)』は「陰符經一卷 劉處元撰」(p.187)、「長生真人至眞語録一卷 劉處玄撰」(p.205)と記し、孫德謙撰、張雲・王正一・郭偉宏整理『金史藝文略(初稿本)』は「劉處玄 陰符經注一卷、道德經注、黃庭經注」(p.291)と記す(これら書誌文獻は、何れも王承略・劉心明主編『二十五史藝文經籍志考補萃』第二十一卷所収。清華大學出版社、二〇一三年)。

(7) 前掲蜂屋氏著は『陰符經注』を、天人の相関と王重陽以来の内丹術を論じるものと総括する(p.135)。劉處玄『陰符經』に即しつつ、劉の他の著述も参照した極めて適切な総括と思われるが、それが劉處玄のみに特徴的であるかと言えば些か疑問が残る。一方、前掲強昱氏論文は抽象論に無関心であるという、「陰符經注」の負の特徴に言及し(p.233)、前掲王宗昱氏論文は、劉處玄が彼以前の『陰符經』注釈を十分に理解していたとは思われないと、解釈・説明の不明瞭さ、不明確な論旨、稚拙な表現などを特徴として指摘す(p.175)。

を述べようとするものであるのに対し、『至眞語録』は『道德經』との関わりの濃いテーマが先に有り、その行論の展開上で『陰符經』の本文が想起されているものである。従って、両者の『陰符經』に対する姿勢という前提がそもそも異なっているのではあるが、或は、「想起」されたという点こそが、『至眞語録』の編者が『陰符經』を常に念頭に置いていたことの証左なのかもしれない。仮に『至眞語録』に見られる発言内容の源流を劉處玄まで遡ることが出来るとするならば、両文献に於ける『陰符經』解釈の違いは、『陰符經』に対して確定した解釈が存在していなかったことを意味し、劉處玄は『陰符經』に対してある程度自由な解釈をしていたことを示唆するものであろう。それ程に、『陰符經』は随時な解釈を許容するものであったと言うべきなのであり、『陰符經注』の眼目が見えにくかった理由の一つもその点に在るのではないか。

(注)

- (1) 劉處玄が「讀書」を重視した点に就いては、蜂屋邦夫『金元時代の道教——七眞研究——』（汲古書院、一九九八年。p.95, p.101以下、p.127）、強昱「劉處玄『黄帝陰符經注』的思想學說」（丁鼎主編『崑崙山與全眞道——全眞道與齊魯文化國際學術研討會論文集』所収。宗教文化出版社、二〇〇六年）、丁原明・白如祥・李延倉著『早期全眞道教哲學思想論綱』（齊魯書社、二〇一一年。p.210以下）、李延倉「論劉處玄的經典觀」（熊鐵基・梁發主編『第二屆全眞道與老莊學國際學術研討會論文集（上冊）』所収。華中師範大學出版社、二〇一三年）等が指摘する。又、張廣保『金元全眞教史新研究』（青松出版社、二〇〇八年）は、『清和真人北遊語録』の二次資料に基づき、全眞道は劉處玄の時に至って戒律の形式で門徒に讀書を義務づけたと述べる（p.216）。劉處玄が道士としての薰陶の多くを馬丹陽から受けていたであろうことに就いては、蜂屋氏著に指摘が有る（p.82, p.88）。又、馬丹陽が認可した河上公『道德經注』は劉處玄も目にしていた様だが、王重陽・馬丹陽の両者が注目した唐淳『陰符經注』を劉處玄が見ていた痕跡は確認出来ない。尚、中国近世期に於ける『陰符經』受容の全体的見通しに就いては、拙稿「北宋『陰符經』諸注淺析」（中、日、韓宗教學術論壇——道教與中國文化）豫稿集。二〇一二年一月、中國泉州）、「宋代に於ける『陰符經』の受容について」（『東方宗教』一三三

録」の立場と一致するが、「可以伏藏」を内なる光を外側に頭わさないと解釈している点では、『至眞語録』の肉体と結び付ける立場とは異なっている。⁽²⁹⁾

「毀」を巡る議論では、『至眞語録』は、相対的観点から自身と異なる立場の者を否定する行為を批判し、重要なものは正否を超越した境地に至ることとする。⁽³⁰⁾しかし、そこに引かれている『陰符經』「愚人以天地文理聖、我以時物文理哲」の句は、「毀」の説明とは無関係であり、「毀」の議論中に見られる「愚・賢」の例として、『陰符經』の「愚」と「我（＝賢）」を借用しているに過ぎない。『陰符經注』は「愚者は（自ら）その命を失いながら、天に告げて安樂を求め、日頃から過ちを積みながら、聖人に禱って福を求めている……」等と述べ、『陰符經』本文に具体的に即した解釈となっている。⁽³¹⁾

最後に、『至眞語録』が「忘」の題目を掲げる個所では、事実上は「念」が議論されており、ここでは「念世」「念邪」等を批判する。「念世」に相当する「養身」は「色身」を意味し、現象的身体、その身体に伴う欲望を追及することは執着しか生み出さず、従って、これらを忘れ去る「忘世・忘邪」が「念道・念正」であるとされている。『陰符經』は、「念道・念正」であれば「功・行」を齋し、「念世・念邪」であれば「著・愆」を齋すことの傍証として引用されている。⁽³²⁾『陰符經注』は、「心生於物」を外界の事物に執着して心が動くことと解釈し、「死於心」を心の働きが死ねば靈妙な境地に通じることと解釈する。世人は生を追求し死路へと向かうが、達道者は死を守ることで、その神は生の道に遊ぶとされる「神」は、⁽³³⁾先に見た「至性」に相当すると思われる、その具体的解釈は異なっている。

この様に比較するならば、『至眞語録』と『陰符經注』とは、『陰符經』本文の具体的解釈に就いて随分と違いが有ることが分かる。無論、『陰符經』本文を念頭に置いた枠組みが与えられている以上、両者の解釈は大きく矛盾するものではない。又、両者に共通する語句も見られる事から、一定程度の共通理解が有ることも間違いない。しかしながら、それ以上の具体的解釈では両者は大きく異なっているのである。『陰符經注』は少なくとも『陰符經』本文に即してその内容

おわりに

『至眞語録』は依るべき經典の一つとして『陰符經』を引用している。しかし、その理解は『陰符經注』の立場と必ずしも一致するものではない。最後にその点を確認しておきたい。

「苦」を巡る議論で『至眞語録』は、道を悟る者とそうでない者との間には、苦を極めた結果に樂を得るか、樂を追求した結果に苦に至るかという違いが有るとし、『陰符經』の「思生於害、害生於恩」の句を引く。²⁵ ここに見られる「入於死路」「性沈於罪」等の表現は『陰符經注』の理解に通じ、「碎石取玉」の句も「人之有道、如石中藏玉」(『陰符經注』1407)と見られるが、『陰符經注』は、「思生於害」を、七情の恩が偽りの六賊を憐れむことで真が害されると解釈し、「害生於恩」を、「害が生」じたならば智慧の剣で愛欲を断つと解釈しており、²⁶ その具体的解釈は全く異なる。

次に、『至眞語録』は、僅かな欲望に対して十倍の報いが下り、僅かな善行に対して何倍もの恵みが至ることを『陰符經』の「絶利一源、用師十倍」を引用して述べ、万悪の滅却が万善よりも価値が有り、万物への無執着が何物よりも勝ることを『陰符經』の「三返晝夜、用師萬倍」を引用して論じている。²⁷ ここでは、『陰符經』本文の「師」の語には全く言及しておらず、『陰符經』の「十倍・萬倍」の表現を単に借用しているに過ぎない。『陰符經注』の理解は既に検討したが、その解釈は全く別ものである。

「拙」を巡る議論では、『至眞語録』は真実の「明達」の外観は「拙」の様であり、そうであって初めて「賢・文・無・道」に通じることが可能となるとし、『陰符經』の「性有巧拙、可以伏藏」の句を、「至性」の「至功」は「拙」の様であり、²⁸ かりそめの肉体は患者の様であるべきだと解釈している。「至性」の語が『陰符經注』で重要な概念として扱われていたのは既に見た通りである。『陰符經注』が、「性有巧拙」の句を「内性善巧……外如惡拙」と解釈している点では『至眞語

哮也。前朱雀行則後玄武隨也。金翁守庚辛則黃婆伴甲乙也。巨海撈金則崑山鑿玉也。黃芽長則白雪生也。玉花開則金蓮結也。三光照則七寶明也。二八無虧則六三無缺也。金木間隔則水火相逢也。恍惚之中則隱顯難測也。道之用也。〔同〕16a(02)

様々な万物を生み出す働きと、人が丹を鍊り上げる働き、この両者は同じであると、万物を生み出す造化の働きと、鍊丹のプロセスとが同一視されている。「玉鼎烹鉛」以下は鍊丹に関する様々な用語が散りばめられており、これらは特定の文献にまとまって見られるものではないが、劉處玄自身の著述を含み鍊丹関連文献に散見するものであり、鍊丹に関する常用句が列挙されたものと見做すことが出来る⁽²⁴⁾。そして、これらを総括して、「道之用」と締め括る。即ち、万物を生み出す造化の働き、人が丹を鍊る営為、この両者は本来は区別されることの無い道の用^{はたらき}そのものと見做されているのである。従って、この在り方に逆らうことは自身を亡ぼすことになる。既に「天發殺機、龍蛇起陸、人發殺機、天地反覆」(『陰符經注』04a10)の注に見た様に、陰に属する外界の事物に執着することは内なる陰を増長させ、内なる陽を亡ぼすことになる。その結果、「下則腎海金龜泄、上則重樓玉汞消」と鍊丹のプロセスは破壊され、「魂迷魄散、眞性無主」とその主体性は喪失され、「死沈下鬼」と「下鬼」に沈むことになるのである。

以上を総括するならば、鍊丹の完成は「身外之身」を獲得することであり、それは、人の個々の「性」を修めて「至性」へと到らせることに他ならない。それは同時に万物を生み出す「道」の無限の働きと自己とを同一化することであり、そのことで個々の存在は「下鬼」に沈むことを免れることが出来るのである。

悟金枷玉杵、石火風燈、世之夢幻。遠濁惡而近於清善、外應人道、內行太上、祖佛之真趣、萬法歸一、混世而性如蓮出水、謂之全其德、此乃上仙萬化之明達也) (『同』 02b07)

五行が顛倒すれば「眞水」は上昇するが、それに逆らえば「腎水」は下り「死路」に入るとされていることから、「五行顛倒」に由って目指すべきは、所謂「心火」の下降と「腎水」の上昇とで両者を一体化させる錬丹術であることが分かる。下降せず上昇した「腎水」が水の在るべき在り方であることから「眞水」と称されているのである。この「五行顛倒」の術自体は唐代頃より見られるもので特筆すべきものではないが、ここで確認しておきたいのは、中略を挟んで、こうした「五行顛倒」による錬丹の完成と万物との関わりが論じられている点である。錬丹を完成させた聖人は万物を生み出す造化の働きと自身とを一体化させている。その結果、万物を特別視することはなく、万物に対する執着は消え去り、自己を含む一切を混沌と一体化させた境地へと至る。それは外界の事物を「夢幻」と認識する境地であり、内面的には「身外之身」を修得した境地、「水から出た蓮」、即ち先に述べた「至性」の境地に相当するものと言えよう。

『陰符經』の末尾を飾る「愚人以天地文理聖、我以時物文理哲」(『同』 15b02)の注はやはり次の様に述べている。

万物を生み出す働きは人が(錬丹によって)生み出す働きとは異ならない。天地が炁を巡らすことで万物は様々に変化する。(人が)玉鼎で鉛を煮れば、金爐では汞を鍊る。(錬丹は)七返して靈妙なレベルに通じ、九還して丹を完成する。姪女が離宮ならば嬰兒は坎戸だ。亀蛇が蟠遶すると龍虎が咆哮するのだ。前方を朱雀が進めば後方に玄武が随うのだ。金翁が庚辛を守ると黄婆は甲乙を伴うのだ。巨海で金を撈すくえば崑崙山で玉を穿つのだ。黄芽が長ずると白雪が生じるのだ。玉花が開くと金蓮が結ばれるのだ。三光が照らせば七宝が輝くのだ。二八が無虧であると六三も完全であるのだ。金木が間隔すると水と火が出会うのだ。恍惚の中で隠顕が窮め難い様に、これが道の働きなのだ(萬物造化與人造化無異也。天地運炁、物通變也。玉鼎烹鉛則金爐鍊汞也。七返通靈、九還丹結。姪女離宮則嬰兒坎戸也。龜蛇蟠遶則龍虎咆

て一つとなる様に、あらゆる個別性を超越した存在とされている。即ち、個々の衆生の具体的在り様を示す性の語と、この性を修養し「元神・道」のレベルにまで昇華させたものを意味する性の語とが有り、後者は又「至性」とも称されているのである。

さて、『仙樂集』には「鉛汞・黄芽・白雪・嬰玉・龍虎」等の鍊丹語句が処々で使用されており、鍊丹自体が一つの重要なテーマとなっていることが窺えるのに対し、『陰符經注』では、正面切つて鍊丹に言及した箇所は実はさ程多くない。このことは、『陰符經注』撰述に於いて鍊丹を論じること自体がそれ程重要ではなかったことを示唆していると言えよう。²²⁾

『陰符經注』「五賊在心、施行於天、宇宙在乎手、萬化生乎身」(『同』02b05)の注は次の様に述べている。

「五賊在心」とは、五行顛倒のことである。「在心」とは真水が上昇することである。(五行顛倒に)逆らえば、心の竅みちが通ぜず腎水が下行する、これは死への路である。聖人の道に至らず道を行わない者達は、全てこの様である。古の道を悟った賢者の説は多くは異なるのだ。……聖人は時空を掌握し、陰陽の変化に通じ、天地と広く交わる。「萬化生乎身」とは、様々に変化して万物の形を作り上げることだ。万物の中で、人のみが至尊至貴である。(人は)造化の働きを我が物とし、内に「身外之身」を修めるのだ、これを得道と言う。万物の変化に通じ、外界に対しては物を救い、衆生を憐れむ。金玉等の財宝は手枷足枷に過ぎず、火打石の火・風前の灯の様に儚なく、世間は夢幻に過ぎないと悟るのだ。濁悪を遠ざけ清善に近づき、外界では人の道に対応しながらも、内面では老子・釈迦の眞の境地を實踐し、万法を一つへと帰し、世俗に在りながら、その性は水から出た蓮の様である、これをその徳を完全なものとすると言ひ、これが上仙が万物の変化に明らかに達したと言うものである(五賊在心者、五行顛倒也。在心則眞水上昇也。逆則心竅不通、腎水下行、死路也。世之不達聖人之道、不行道之人、皆如此。古之悟道賢達之士多異説。……聖人掌握宇宙、陰陽變通、地天交泰。萬化生乎身、萬化成形也。萬物之中、唯一人物至尊至貴也。奪造化、內修身外之身、謂之得道。通萬化、外救物、哀衆生、

となり、五眼が円明となり、四相を滅して、仏と呼ばれることになったのだ、仏とは人の性のことであり、性は神なのだ。性は神、神は性、単に名が違うだけだ。仏教では性が四相を滅した時、それを仏と言う。道教では神が四相を忘れた時、仙と言うのだ（世人不知萬物之中最靈最通者自己元神、有通天徹地輝耀。古之賢聖、盡是悟道修真、從凡入聖。西天

一佛、至二十八代佛、未修行時、都是衆生、爲六根清淨、五眼圓明、泯四相、名爲佛、佛者人之性也、性者神。性是神、神是性、只是異名。釋門性除四相、謂之佛。道門神忘四相、謂之仙）（『同』09b10）

現実の具体的性は様々な在り方として存在し、その一例として、修行前の仏が大勢の衆生と同様に凡人の一人であった点を挙げている。しかし、全ての衆生に共通するのは、人は「万物の中で最も靈妙で、最もあらゆる事柄に通じる」存在、即ち、「元神」を備えている点であるが、ほとんどの衆生がその事に気付いていないのである。⁽²¹⁾ その性を修養することで、「六根清淨、五眼圓明、泯四相」を達成し、その結果として実現される聖人を仏教は「佛」と称し、道教は「仙」と称した。従って、「佛・仙」とは修養された性に他ならず、それが以下に見られる「至性」なのである。

「天人合發、萬變定基」(『同』05a06)の注は、

優れた性は極点に通じ具体性を超克しており、様々な変化して自然とあらゆる事柄に通じるのだ。丁度、最高の善は方円・曲直が自在で、多くの流れが清く流れて江河淮済に通じ、やがて大海に入って全てが一に帰する様なもので、これを深く通じると言うのだ（至性通極無物、萬變自然萬通、如上善方圓曲直、萬派清通於江河淮済、入巨洋而混成歸一、謂之深通）（『同』05b03）

人の性は個別具体的概念であるために、その存在形態は様々だが、その中に「至性」と称される性が有る。この「至性」は天及び世間のあらゆる事柄に通じることが出来る。その天理にまで通じる「至性」を備えた者は、「道の常」なる在り方と一体となっており、その在り方は具体的現象の次元を超克し、「上善」の如く自在で、多くの川が大海へと辿り着い

(「人心之機」)も又、性そのものに他ならないのである。

「火生於木、禍發必剋、姦生於國、時動必潰、知之修鍊、謂之聖人」(『同』09b08)の注は、

「火生」とは、人の心が日常的に関わる場所で生じる様々な悪のことである。「於木」とは人の性のことだ。人の念おもいが無明の火を発すると、木の性(即ち人の性)を燃やしてしまうのだ。……「知之修鍊」とは、五金八石の外丹を鍊ることでなく、性命を修めて理に達し玄に通じることだ。三教ではこれを悟道と言う(火生、人心日常觸處、不萬變之惡。於木者、乃人性也。念發無明火、則焚其木之性也。……知之修鍊、非燒五金八石之修鍊、修性命則達理通玄。三教謂之悟道)(『同』09b10)

『陰符經』本文の「火生於木」を、日常的に接觸する様々な事物に対して人の「念」が「無明の火」を発してしまうと、その「火」が人の性を燃やすことになる、と解釈する。これは、外界の事物に対する迷いである「無明の火」によつて、我々個々の存在が減びへと向かうことを意味する。既に見た「沈下鬼」はまさにそうした状態の一つと言える。従つて、「無明の火」を発しない様に、我々は個々の性を修養する必要がある。性を修養すれば、理に達し玄に通じるレベルまで昇らせることが可能となり、それが『陰符經』本文が言う「知之修鍊」であり、その結果、完全なる性を獲得することが出来、その境地を三教の何れもが「悟道」と称しているのである。

この「性」の修養に就いて、「故曰、食其時、百骸理、動其機、萬化安、人知其神而神、不知不神而所以神也」(『同』08b10)の注よは、

世人は万物の中で最も靈妙で、最もあらゆる事柄に通じているのが自分自身の元神であることを知らず、天に通じ地に徹する耀はきが有ることを知らないのだ。古の聖人・賢者は誰もが道を悟り眞実を修めた者達で、凡人より聖人に入つた者達だ。西天の第一仏から第二十八代仏に至るまで、誰もが修行する以前の段階では衆生に過ぎず、六根が清淨

ばならないと理解されていると言えよう。⁽¹⁸⁾

(三)、性と鍊丹

性の語が中国思想史上の重要概念であることは言うまでもなく、『陰符經』本文もその語を用いている。同時に、近世以降の鍊丹思想では、性・命が常に重要な概念として言及されて来た。そこで、『陰符經注』に見られる性の語をその鍊丹思想との関わりを念頭に置きながら見て行きたい。

まず、「天性、人也。人心、機也。立天之道、以定人也」(『陰符經注』03b02)の注は次の様に述べる。

人の天性には、それぞれ善・悪、巨・微の違いが有る。その求めるものにも、文・武、道・俗、貴・賤、高・下等の違いが有る。人の性は、古より今に至るまで、投胎換殻、販骨更形を繰り返し(＝転生を繰り返し)、蟻がぐるぐる⁽¹⁹⁾と回るが如く、未だ嘗てその転生を止めたことはないのだ。人心の機は、日々常に様々に変化し、それぞれに、巧・拙、正・邪、深・浅、慈・毒、孝・逆、寛・窄、長・短、清・濁、賢・愚、愛・憎、是・非の違いを生じるのだ。その心の機を見るならば、それが人の性であることが知れよう(人之天性、各有善惡巨微。所慕文武道俗、貴賤高下。人之性、自古至今、投胎換殻、販骨更形、如蟻巡環、未曾暫止。人心之機、日常萬變、各有巧拙、正邪深淺、慈毒孝逆、寛窄長短、清濁賢愚、愛憎

是非。察其心機、則知人性也) (『同』03b03)

ここでは人性を極めて多様なものとして述べている。即ち、性とは、例えば朱子学が言う本然の性の如き、万物が共有する唯一絶対の真理などではなく、具体的に存在し活動する個々の人々の在り方そのものを指す概念なのである。⁽¹⁹⁾そして、その具体的個々の人々は、「投胎換殻、販骨更形」等の技術により転生を繰り返すが、その繰り返し自体も具体的性に他ならない。性が具体的個々の人々の在り方を指すとなれば、「巧・拙、正・邪……」等の語で表現される人々の心の働き

ことが分かる。

これ等に見られる「陰陽の秀炁」の陰が先に見た様な単純に否定されるものとしての陰気ではないことは明らかである。即ち、根源の一炁は一であるため、そのままでは万物を生成する作用へと直接展開は出来ず、万物を生成するためには先ず陰陽へと二分化する必要があると認識されているのであろう。だからこそ「陰陽の秀炁」と「秀炁」の語が付されているのであり、既に見た様に「沖和」を得ることが重要であったのである。従って、ここでの陰陽の実体は「一炁」の作用形態と見做すべきものである。¹⁵⁾ 又、「瞽者善聽、聾者善視、絶利一源、用師十倍、三反晝夜、用師萬倍」(『同』11b06)の注は次の様に述べている。

「三反晝夜」とは、一反で、上元が福を賜い、気が降り清らかとなる。二反で、中元が罪を許し、神異にして靈驗がある。三反で、下元が厄を解消し、命が通じて陰は陽へと変わる(三反晝夜、一反、上元賜福、氣降而清。二反、中元赦罪、神異而靈也。三反、下元解厄、命通陰變爲陽也)(『同』12a08)

『陰符經』諸注の多くが「三反晝夜」を昼夜の別無く精進を維持することの効果と解釈するが、ここでは、「上・中・下」の「三元」が齎す効果と解釈されている。その効果は、一反、二反、三反と重ねることに深くなり、陰を陽へと転じて行き、最終段階では、否定されるべき陰を滅して、所謂の純陽の存在に至るとされている。¹⁶⁾

この様な万物を生み出す働きとして不可欠の陰と、滅すべき陰の二種の違いは何に由るのかに就いては、『陰符經注』は答えを与えてくれている。一方の『仙樂集』には、「陰陽之外」という表現が多く見られる。¹⁷⁾ これ等では、「陰陽之外」が生死・生滅等を超克した「先天之祖」「覺妙幽微」「烏兔常隨(＝煉丹の完成状態)」等の境地を意味していることから、陰陽は「生死」「難催」等の生滅流転する現象を意味することが分かる。従って、現象が生み出されるためには陰陽の二気の存在が不可欠であると同時に、生滅流転する現象は克服されねばならず、そのためには陰陽としての陰は超克されね

と「眞陽」の一体化として言われているのである。「秀炁」を生み出すという点では、この天地は先の「天外天」に等しいが、ここで天地と言われているのは、「一炁」から「陰陽」「五方正炁」へと展開したものである。このことは又、「天生天殺、道之理也、天地萬物之盜、萬物人之盜、人萬物之盜、三盜既宜、三才既安」(『同』08a06)の注でも以下の様に見られる。

「天地萬物之盜」とは、天地の四季が変化して造化の働に通じ、万物を生成することである。万物の中に内包されている天地陰陽の秀炁が、万物が盗んだ秀炁なのだ。「萬物人之盜」とは、人が盗んだ万物の精が、天地の秀炁を奪い取ったものであるということである。(天地の秀炁を奪い取るといふことは) 欲念を無くし、清静にて命を保守することである。「人萬物之盜」とは、人が求めるのは万物の華やかさであり、眼は五色を見、耳は五音を聞き、舌は五味を味わい、腥膻を酔飽しようとする。その結果、縦邪・生姪・喪命となり、楽が極まると衰退するのだ(天地萬物之盜、天地四時而變通造化、生成萬物。萬物之中、所藏天地陰陽之秀炁、萬物所盜秀炁也。萬物人之盜、人所盜萬物之精、奪天地之秀炁也。浪欲念、清靜保守命也。人萬物之盜、人所欲萬物之華景、眼觀五色、耳聽五音、舌餐五味、酔飽腥膻。縦邪生姪喪命、樂極則衰) (『同』08a06)

天は季節ごと自然と炁を放ち、それにより万物を生み出し育み、衰退させる。そして、天の炁によって生み出された万物はその内側に「天地陰陽の秀炁」を内包している。この「天地陰陽の秀炁」を内包する点を『陰符經』本文が「天地は万物の盜」と述べているとする。そして、この点を更に人に限定して言えば、人は万物の精を奪取するが、しかし、その本来は「天地の秀炁」である精は、人が誕生した時点で既に人の存在根拠となっているものであるから、それを「盗む」と言っても、実は欲念を無くして、清静の状態で自身の命(二氣)を維持することに他ならないのである。その点を『陰符經』は「萬物は人の盜」と述べているのだとする。即ち、「陰陽の秀炁」は天地↓万物↓人という順で継承されている

に転生し苦悩を受けるといふ觀念自体は、六朝～唐の道教文献に普遍的に見られるものである。⁽¹⁴⁾ 劉處玄『陰符經注』の「沈下鬼」等の表現は、六朝～唐以来の道教思想を継承しつつ、現実に存在する衆生の具体的な多様な在り方を想定した表現であると考えられよう。

(二)、「陰と陽」

「身外之身」を得るか「下鬼」に堕ちるかは、陰・陽の何れが勝るかに起因した。外界の事物に執着する欲望が陰に属し、外界の事物も陰に属することから、内外の陰が相乗効果によつて内なる陽に打ち勝とうとする。それを防ぐために、外界の事物はいずれも実体の無い空無であると見做し、それに対する欲望が生じない様にする必要が有つたのである。この様に、陰は否定すべき概念として言及されることが極めて多いのだが、『陰符經注』を詳細に眺めるならば、陰陽の語の用い方はもう少し複雑な様である。「天有五賊、見之者昌」(『陰符經注』02a04)の注は以下の様に述べる。

天には五方の正炁があり、それは人の身中では神の母となる。一日十二時の中で、(五方の正炁は)自然と循環し、その至妙なる働きは極まりない、これが無の中に天地が有るということで、陰陽の優れた炁を伝え万物を生み出すのだ。……「五賊」とは真陽である。天の真陽が真陰と出会うと、五賊は北海の宝を盗むのだ。「寶之者昌」とは、「萬

物人之盜」の様なものである(天有五方正炁、在人身中爲神之母也。周天十二時中、自然抽添運轉、至妙無窮、謂之無中有天地、傳陰陽秀炁、生於萬物。……五賊者真陽也。天之真陽、見其真陰、五賊盜其北海之寶。寶之者昌、如萬物人之盜也)(『同』02a06)

先ず注意すべきは、「無」が所謂空無の無ではなく、「五方正炁」の無限の働きを形容する語とされている点で、その「無」の中の天地が「陰陽の秀炁」を伝え、万物を生み出すとされている。即ち、「五方正炁」が無限の働きを以つて万物を生み出す際に、それは「陰陽秀炁」と認識され、それは身中の「神之母」としても認識されているのである。そのことが「真陰」

優れた人の性は純陽の存在だが、外界の事物に執着する欲望は陰に属する。人が外界の事物を追い求めて止むことがないと、この陰と陽とが闘ぎ合い、内なる陽が負け人は「下鬼」へと堕ちて行く。逆に、「至道」を理解し、外界の事物が全て空無であることを悟れば、内なる陽が陰に打ち勝ち、性は純陽の存り方を取り戻す。この段階では「三丹」が完成し、形骸としての肉体を脱出し、「身外の真身」を得るようになる。即ち、陰陽二気の闘ぎ合いの中、陽氣が勝れば「身外身」を得るが、陰氣が勝れば「下鬼」へと堕ちるのである。⁽¹¹⁾

この他、劉處玄『陰符經注』に見られる、「欺謾天地、……害物傷人」等の罪を重ねると天の報いとして「傍生に失墮」し、道を修めなければ陰氣の勝り「幽冥に墮ち」、世間の事物に過度に執着し続けると、その者は「死路」に陥る等と見られる、「失墮傍生」「永墮幽冥」「入於死路」等もほぼ同じ意味と言えよう。⁽¹²⁾

この様に、劉處玄『陰符經注』は様々な場面で、修道の結果に辿り着く境地と、その対極に位置する「沈下鬼」とを対照的に記していることが窺える。『仙樂集』を含むこうしたある種の図式的説明は、これら著述の撰述時期が大定二十二年後に靈虚觀と称される道觀を建立して、より広い大衆を相手に説法を始めた時期と重なることと関わるのかもしれない。即ち、より多様な大衆を対象とした布教活動下での教説の一環と考えることが出来るのではないか。⁽¹³⁾

「沈下鬼」という表現は道教文献には多く見られないが、馬丹陽の詩に「もし道から離れば、直ちに死亡する。身は苦惱に出会い、(残された) 家族にも幸せと繁栄は無い。長く下鬼に沈み、万劫もの間罰を受ける。形骸は完全に失われ、魂魄は全て滅び去るのだ」(若是退道、即時死亡。身遭苦楚、家無吉昌。永沈下鬼、萬劫受殃。形骸俱喪、魂魄俱亡)(重陽教化集)「丹陽繼韻」(01/15/04)と見られる。この「沈下鬼」の用法は劉處玄と同じであり、或は彼らの間での共通認識であったのかもしれない。

「沈下鬼」の語そのものは道教文献には多く見られないが、正道を修めることを怠ったために死後に人道ならぬ「傍道」

る。¹⁰⁾ 続けて、こうした「天之道」の理に逆らい、「濁惡邪姪」の限りを尽くせば、病を増して短命となり、死後は地獄に墮ちて苦悩を受け、その苦しみが終わった後は人以外の存在に転生すると述べている。逆に「天之道」の理に従えば、「炁・性・命」を正しく維持することになる。この「虚心」に相当する状態の維持が「无爲萬法」を理解することに他ならず、これが正しい教えであり、「傍門小法」とは全く異なるものなのである。

「天發殺機、龍蛇起陸、人發殺機、天地反覆」〔同〕04a10) の注では、

「人發殺機」とは、人の性とは純陽の優れた耀きである。人心は常に世間の万物に執着し、火宅・恩愛七情を追い求め、名誉を争い利益を競う。その夢中になる物は酒色財氣等の様々な歡樂で、その執着は止むことが無い。その一つ一つの欲情は全て陰に属するのだ。(本来は純陽であるはずの) 人の性が陰に執着すると、下は腎海の金龜が泄れ、上は重樓の玉汞が消え、魂は迷い魄は散じ、真実の性は抛り所を失う。(こうなると) 外界の事物の陰が旺んとなって内側の陽が衰え、物を追い求めた結果、死んだ後に下鬼に墮ちることになる。人がもし、パツと至道に明らかとなり、万物の存在(が実は空であること)を明らかに悟れば、これを、陽が陰を殺すと言うのだ。この様であれば、その性は明らかな月の如く、心は天の様に清らかとなり、どこまでも雲は無く、自然とその光が森羅万象を照らすのだ。「人發殺機」とは、多くの陰を蹴散らし、自然と魂魄が清く静かとなり、陰陽が顛倒し、天地が反覆し、造化の生成の結果、三丹が結ばれ、天地の桎梏を脱け出て、形を脱ぎ捨てて、身外の真身を明らかにすることなのだ(人發殺機者、人性乃陽之靈耀也。人心總所愛欲於世之萬物之有、戀火宅恩愛七情、争名競利。所迷酒色財氣、種種歡愛、所著無有盡期。念念欲情、皆屬於陰也。性著於陰、下則腎海金龜泄、上則重樓玉汞消、魂迷魄散、眞性無主。外陰旺則内陽衰、逐物死沈下鬼。人若頓明至道、悟徹萬物之有、謂之陽殺其陰。性如皓月、心清似天、萬里無雲、自然光顯、森羅萬象。人發殺機、散盡群陰、自然魂清魄靜、陰陽顛倒、天地反覆、造化生成、三丹而結、出天地之殼、蛻形顯身外真身)〔同〕04b04)

ことになる。もし、天の道に基づいて、常に善であれば炁は中和を得て、常に清ければ性は明らかとなり、常に情を忘れれば命を保ち、常に染まることがなければ道に明るく、常に天の規則に違わなければ罪は無い。世俗の福を修めず道を抱けば、真実の福を全うし、傍門小法に迷わなければ、突如として無為の万法を理解するのだ。だから、三界に拘束されることはなくなるのだ（觀者、五眼圓明也。明其天眼・慧眼・法眼・道眼・神眼、五光明徹、則五蘊歸空、見其天道也。

天中復有天外天、在地之上、清炁天也。至高八萬四千里高天也。在人身、各受天之一炁。炁有厚薄、冲和則生賢聖。逆而散則沈下鬼。道者天地萬物之外、虛无之體。在人身瞥見巨容、以虛心則至性與道相洽也。……若不依天理、縱濁惡邪姪、多病夭壽、死沈地獄受苦、

盡則墮於傍生、失其人身。若依天之道常善則炁和、常清則明性、常忘情則保命、常無染則明道、常不犯天條則無罪。不修世福抱道、全

其眞福、不禱傍門小法、頓明无爲萬法。所以三界無拘盡矣（『同』01a05）

「天外天」とは、万物を生み出す根源的炁である「清炁天」を指す。その「天外天」と人身とは対応し、「清炁天」を「一炁」として稟して人は生まれる。しかし、その「一炁」の稟し方には「厚・薄」の個人差があり、中和の状態で稟すれば、賢人・聖人として生まれるが、中和に背く形で稟したならば、「下鬼」へと墮ちることになる。「一炁」の語のみが用いられているものの、「冲和」と有る以上、「一炁」は万物を生み出す際に分化展開していくと認識されているのであろう。『陰符經』本文の「天之道」の語に基づき、この「天外天」は道でもあるとされ、人が「虚心」である時、その人の「至性」は道と一体となる。即ち、「天之道」とされる「天外天」は万物を生み出す根源の「一炁」であり、人はそれを稟して具体的存在物として誕生するが、その際の炁の稟し方に偏りが有ると「下鬼」に転落することになる。そして、「虚心」或は「至性」が問題とされている以上、この「一炁」の稟し方は偶然で決定されるものではなく、人の心の在り方が関与していることが分かる。即ち、ここで問題とされているのは、現実的問題としては、現世での心の在り方が来世の状態を決定するといふ議論なのであり、だからこそ、「虚心」を維持するために万物を空と見るべく五眼の円明を達成する必要があるのである。

劉處玄『陰符經注』の特徴を問われると返答に窮するのが正直な所であろう。全真教の特徴とされる三教一致や、鍊丹に関する記述等は見られるが、三教一致が全面的に主張されている訳ではなく、唐淳『陰符經注』の様に鍊丹思想で全体が貫かれている訳でもない。鍊丹に関する作品を多く収録する『仙樂集』と比較するならば、『陰符經注』の鍊丹的要素は少なく、『陰符經注』の眼目は別の所に在るとせねばならない。⁽⁷⁾

一方の『仙樂集』に目を転じるならば、『陰符經注』にも見られる「沈下鬼」の句がしばしば用いられていることに気付く。例えば、命・神・氣・一を維持すれば「下鬼に沈む」ことを免れ、清静を維持すれば「下鬼を免れ」て大羅天へ昇り、道と一体となって真に通じれば純陽となつて「下鬼を免れ」、空を理解し雑念を取り去れば転生の際に「下鬼を免れ」、經に通じ正理に明らかとなつて、俗世に対して無心であれば、昇仙して「下鬼を免れ」る等と見られる。⁽⁸⁾ 逆に、陰に迷えば「下鬼に沈み」、道德に背き性命を修めなければ「下鬼」へと落ち、「下鬼」か「上仙」かは悟りか迷いかの違いである等とも見られる。⁽⁹⁾ この様に、『仙樂集』では「沈下鬼」の回避が重要な事柄として強調されているのである。

さて、『陰符經注』に戻ると、「觀天之道、執天之行、盡矣」(『陰符經注』01a40)の注は次の様に述べている。

「觀」とは、五眼が完全で明らかなことである。天眼・慧眼・法眼・道眼・神眼を明らかにし、その五種の光が明らかに徹すれば、五蘊は空へと帰り、天道を見ることになる。天には天外天が有り、それは地上遙か上空の清炁の天だ。それは八万四千里の高さに及ぶ。人身では、それぞれが天の一炁を受けている。炁を受ける際には厚・薄の違いがあり、それらの中和を得ると、賢者・聖人として生まれる。(この中和に)逆らえば(我々の身心は)散り去り、下鬼へと落ちる。道は天地万物を超えた存在であり、その本体は虚無である。人身に於いて道の恒常なる存在を考へるならば、虚心であれば、その優れた性が道と一致するのだ。……もし、天理に基づかず、濁悪邪姪を恣にすれば、病が多く短命となり、死んだ後に地獄に墮ち苦悩を受け、そこでの生が終われば人以外の存在に転生し、人の姿を失う

庭内景玉經注』（以下「黃庭經注」と略す）に相当すると考えられる。『甘水仙源錄』卷二所収の秦志安「長生真人劉宗師道行碑」、陳致虛『上陽子金丹大要列仙誌』所収「長生真君」、『金蓮正宗仙源像傳』、『牟平縣志』所収の閻士選「劉長生傳」等は同一系統である。一方、一二九四年頃に「歷世眞仙體道通鑑」を編纂した元・趙道一の「歷世眞仙體道通鑑續編」卷二所収「劉處玄」は「師遂註道德・黃庭・清靜等經：有大虛・安閑・仙集・般陽・大成・大同・神光・至眞語錄等集行于世」（『歷世眞仙體道通鑑續編』02.07a.08）と、「演陰符」に代わって「清靜經」注を加え、更に「至眞語錄」を加えている。この記述は、王世貞「劉處玄傳」（『有像列仙全傳』卷八。『藏外道書』三十一冊所収。巴蜀書社、一九九四年）、『掖縣志』所収の「傳」で共通し、これ等は別系統と言えよう。⁽⁵⁾

即ち、現存する劉處玄著の中で、比較的早期の伝記資料に見られる『仙樂集』『陰符經注』『黃庭經注』は劉の真筆である可能性が高く、又、劉が『陰符經注』で『清靜經』に言及していることから、劉が『清靜經注』を撰述していた可能性も認められよう。一方、『歷世眞仙體道通鑑續編』及び王世貞「劉處玄傳」に見られる「至眞語錄」は現行『道藏』所収『無爲清靜長生真人至眞語錄』（以下「至眞語錄」と略す）に相当すると思われるが、「來人」と「長生子（〓劉處玄）」の問答形式であることから、第三者の記録と見做される。

以上より本論では、『仙樂集』『陰符經注』『黃庭經注』を一次資料、『至眞語錄』を二次資料として扱う。尚、『至眞語錄』には『陰符經注』と一致する表現を確認することが出来、劉の立場を踏まえていると思われるが、後段で述べる様に、『至眞語錄』と『陰符經注』の『陰符經』解釈は必ずしも一致するものではない。⁽⁶⁾

二、劉處玄『陰符經注』の思想

(一)、「沈下鬼」

受容の一例として、本論では劉處玄『陰符經注』を主たる材料に、その思想眼目が何処に在るのかを考えてみたい。⁽²⁾

一、劉處玄の生涯とその著述について

劉處玄（一一四七～二〇三）、字は通妙、道号は長生子、金朝全真教の道士、所謂る全真七真の一人である。劉處玄の伝は、秦志安（一一八八）『金蓮正宗記』（元・秦定丙寅（一二三六）の劉志玄「序」が有る）、尹志平『清和真人北遊語錄』（段志堅に由り一二三七年に編纂）、史志經「靈虛宮碑」（一二六三年に王志靜により立石）⁽³⁾、李道謙『七真年譜』（一二七一年編）、同『甘水仙源錄』（二二八八年編）、劉天素・謝西蟾『金蓮正宗仙源像傳』、趙道一『歷世眞仙體道通鑑續編』、陳致虛（一二九〇～？）『上陽子金丹大要列仙誌』、王世貞（一五二六～一五九〇）『劉處玄傳』、清・乾隆二十三年（一七五八）刊『掖縣志』、民国二十五年刊『牟平縣志』等に見られ、その生涯は概ね明らかにされている。これ等に依れば、劉は皇統七年（一一四七）七月十二日、山東東萊（現在の山東省掖県）の武官莊で生れ、大定九年（一一六九）九月、萊州にて全真教祖師王重陽に拜師する。翌年春、王重陽は汴州にて逝去し、王重陽の喪が開けた大定十四年、劉は洛陽へと向かい市井にて修鍊生活に入る。大定二十一年、故郷の武官莊に戻り長期に亘る布教活動に入る。大定二十二年、武官莊にて道觀（後に靈虛觀と称される）を建立し、大定二十五年、譚處端が逝去すると、劉は全真教第四代任掌教を受け継ぐ。承安二年（一一九七）、劉は金朝章宗に召され、「道」を巡る問答を行う。泰和三年（一二〇三）二月六日、劉は靈虛觀にて逝去、享年五十七歳。至元六年（一二六九）に元・世祖が「長生輔化明德真人」の号を贈り、至大三年（一三二〇）に武宗が「長生輔化宗玄明德眞君」と加号している。

秦志安『金蓮正宗記』は劉没後二〇～三〇年に当る一二二八～一二四一年の間の撰述と推定され、最も早期の伝記資料である。⁽⁴⁾これに拠れば、劉には「仙樂」「太虛」「盤陽」「同塵」「安閑」「修真」等の作品と、「注道德」「演陰符」「述黃庭」の注釈が有ったとされる。「仙樂」は現行『道藏』所収『仙樂集』に、「演陰符」は劉『陰符經注』に、「述黃庭」は『黃

劉處玄思想再考——『黄帝陰符經注』を中心に——

山田 俊

はじめに

『黄帝陰符經』（以下「陰符經」と略す）は小部な文献ながら宋代以降多くの注釈が撰述され、中国近世以降の道教史では、全真教開祖・王重陽が重視し、二祖・馬丹陽も唐淳『陰符經注』と河上公『道德經注』の閲読のみを弟子達に許した点が指摘されて以来、所謂早期全真教と『陰符經』の関わりが注目されて来た。しかし、王重陽と馬丹陽が同じく早期全真教に属するとは言え、王重陽が中立的立場に立つのに対し、馬丹陽は必ずしも文献閲読を推奨していた訳ではない。又、全真七真の一人・劉處玄は馬丹陽の実質上の弟子であるにも関わらず、逆に自ら『陰符經注』を撰述している。即ち、『陰符經』が早期全真教内で一定の位置を得ていたことは間違いないものの、その扱いは一様ではないのである。『陰符經』の受容に限って言えば、早期全真教に属する人物の立場は個別に具体的検討を加える必要が有ろう。⁽¹⁾

王重陽・馬丹陽には『陰符經』の注釈は無く、その『陰符經』理解の全貌を窺うことは出来ない。一方、劉處玄には『黄帝陰符經注』（以下「陰符經注」と略す）が残る。そこで、『陰符經』を巡る諸問題の検討、及び早期全真教に於ける『陰符經』