

「成玄英の思想について」

——重玄と無爲を中心として——

砂 山 稔

序 言

初唐の時代、佛道二教の角逐の中にその鋭鋒を現わした西華法師成玄英は、道家・道教思想上において極めて注目すべき對象であるにも拘わらず、管見の及ぶ限り、彼の思想についての専論はなく、その全貌を解明する試みは、永く等閑視されてきた。

小論は、こうした状況に鑑みて、三つの側面から成玄英の思想の解明を試みた。

その第一は、重玄と無爲の二概念を手掛りに、彼の道教思想の中心的内容を闡明することであり、第二は、本迹の概念に注目して、彼の道教思想の主要な諸範疇を貫く論理を把握することであり、第三は、初唐の代表的な道教教理書である道教義樞の思想との比較を通じて、初唐の道教史上における彼の道教思想の位置を確認することである。小論は、こうした手法により成玄英の思想の核心に肉迫せん事を目指したものである。

大方の御叱正を切望する次第である。

一、成玄英略傳及び著述

成玄英、姓は成、實名は英、字は子實、陝州の人。名に玄の字を冠し、成玄英と通稱するのは、その重玄の道を奉じる道士であった爲である。初め東海に隱棲していたが、唐の貞觀五年（A.D. 六三二）に、太宗に召されて京師長安に赴いた。（新唐書 藝文志）

長安に居を移して五年の後、貞觀十年（A.D. 六三六）には、成玄英は、早くも理論派道士として頭角を表わし、道士蔡子晃と共に、僧門の俊秀慧淨と議論を闘わせている。（續高僧傳）

翌貞觀十一年（A.D. 六三七）、太宗は唐の皇室の世系が道教の開祖たる老子に淵源することを理由に道教・佛教の先後關係を道教を先とし佛教を後とする詔勅を下し、老子廟を修復して廟戸二十人をその管理に充てた。これは云う迄もなく、唐朝皇室と道教との結合が公式に認められた唐代宗敎史上の大事件であり、成玄英にとっても生涯の痛快事であったとみえ、老子道德經開題にも特にこのことを書き記している。

貞觀十七年（A.D. 六四三）、西華觀法師秦英、事に坐して誅せらる。（樂古今佛道論 成玄英が西華法師の號を受け西華觀に居住するのは、或いは實治通鑑）

はこの後の事かと推定される。

貞觀二十年(A. D. 六四六)、吉州の民、劉紹略の妻王氏が古の道士鮑觀の三皇經を圖讖として用いる事件が起つた。即ち、三皇經受持の功德として「凡諸侯有此文(三皇經)者、必爲國王、大夫有此文者、爲人父母、庶人有此文者、錢財自聚、婦人有此文者、必爲皇后」なる事があると言傳したのである。(法苑珠林、集古今伝遺、卷)

この事件に際し、當時、西華觀に在つた成玄英は、清都觀道士張惠元と共にその眞僞の鑑定に當り、こうした内容を含む三皇經を鮑觀の眞作と斷じた。この後、三皇經は司直によつて妖妄とされ尙書禮廳で焚棄された。この事件の結果、貞觀令の道士に對する給田規定「道士通三皇經者、給地三十畝」が、開元令の「諸道士受老子經以上、道士給田三十畝、女官二十畝」の如く變化し、道士の給田を受ける爲に精通すべき經典が三皇經から老子道德經に轉換されることになった。(補註)

成玄英の三皇經に對する先の措置は、三皇經が國家によつて定められてゐる身分秩序の枠を超え出ようとする反體制の動きに利用されたのを機に、自らの最も尊崇する老子道德經の道教教團内部での位置を高めようとする姿勢を看取させる。

さて、長安にあつた成玄英の事跡のうちで、最も彼の思想の解明に役立つのは、翌貞觀二十一年(A. D. 六四七)、太宗が沙門玄奘に命じて五通觀において老子道德經を梵語に翻譯させた際、成玄英が道士蔡子晃と共に道教側を代表してこの事業に加わつた折の彼の言動である。

(梁古今佛道證)

五通觀は隋の開皇八年(A. D. 五八八)に、文帝が道士焦子順の爲に建立した道觀であるが、京師の道觀における老子道德經の翻譯は、とりもなおさず、道教の西方傳播を意圖したものであり、佛教側の資料で

は玄奘が中心になつたかに描かれるが、實際は、成玄英、蔡子晃が主としてこの事業を統括し、玄奘はその梵語の知識によつてこれに加わつたと云うのが事の眞相なのであろう。

そして、この折の事跡から、成玄英は、老子道德經序訣を老子道德經と不可分の重要なものと考へていたこと、又、佛教の中でも、主として、中論、百論等、所謂三論の學に長じそれを道德經解釋に援用しようとしたこと、更に、玄奘の齎した佛教の新知識には拒否的であつたことを把握して置かねばならない。

さて、成玄英は、高宗の永徽中(A. D. 六五〇〜六五五)、郁州に流謫された。その理由は明らかではない。この流謫の地に於いて、成玄英は、老子道德經義疏五卷(以下老子義疏と略稱する)、老子道德經序訣義疏一卷(以下序訣義疏と略稱する)——杜光庭の道德眞經廣聖義に云う老子講疏六卷はこの二つの著述を合わせたものである。——更に、老子道德經開題一卷(以下老子開題と略稱する)及び、莊子疏三十卷を著わした。これらの著作のうち、序訣義疏については敦煌本スタイン文書第五八八七號に残卷が存するが、小斷簡なのでその思想内容は充分には窺ひ難い。けれども、序訣に義疏を施すという成玄英の序訣に對する尊重ぶりは、五通觀における道德經の梵譯の際の彼の態度と呼應していると言つて良い。次に、老子義疏に關しては、敦煌本ペリオ文書第二五一七號(P. 2517)の殘卷、及び道德眞經玄徳纂疏、道德眞經注疏、道德眞經取善集の引用するところにより、老子義疏の當初の様子を復原することが可能であり、現に、蒙文通氏、藤原高男氏等により輯本が公刊されている。更に、老子開題に關しては、敦煌本ペリオ文書第二三五三號(P. 2353)に、首尾若干を缺くものの、略、完本に近い寫本が現存している。そこで、老子義疏、老子開題、莊子疏を検討

してみると、その所説は相互に密接な関連を有しており、これから推測すると序訣義疏も同様の内容を有して居たのであろう。そして、莊子疏の序において、成玄英は「研精譚思三十年矣」とその述作に意を用いた事を記しているから、その倉卒の作ではないことは明らかであり、且つ、それらは永徽中の著述であるから、これらの點を總合すると、上記の四著作は、成玄英が京師長安において第一線の道士として活躍していた貞觀時代における彼の思想の結實と理解して良く、それ故に、貞觀時代の道教思想の重要な一端を我々の前に開示するものと認められるのである。これに加えて、p二五一七の老子義疏の殘卷が、夙に、羅振玉氏によって高宗時代の寫本と指摘されていることは、これらの四著作が、その撰述後間もない時代に世に行われたことを示すものであり、初唐の道教思想界に、一定の影響を與え得たことを暗示するものであろう。

成玄英には、他に靈寶度人經の註釋があり陳景元の四註本に収録されているが、その所説を見ると、上記の四著作との関連は密接ではなく、且つ、彼が最終的に奉じた重玄の道についての言及もないので、以下の成玄英の思想の解明は、この靈寶度人經註を除く四著作、就中、老子義疏、老子開題、莊子疏に依據して議論を進めて行くことにする。

二、成玄英の思想

(一) 重玄と無爲

成玄英は極めて秩序だった思索を得意とする道士であった。それ故に、老子開題、老子義疏、莊子疏の三著作は非常に緊密な連關の下に敘述されているし、また、彼が自らの奉ずる道教の中心的内容に何を

「成玄英の思想について」

据えていたかを把握するのは、些程、困難ではない。

例えば、莊子疏の序文では、成玄英は、莊子の思想を把握する際の重要概念として、道徳、重玄、無爲、獨化の四概念を置いていたことが知られる。

夫莊子者、所以申道徳之深根、述重玄之妙旨、暢无爲之恬淡、明獨化之宵冥、鉗鍵九流、括囊百氏、諒區中之至教、實象外之微言者也。ところが、老子開題では、道教の正法の宗體に關する敘述において、成玄英は、歴代の道徳經解釋者達の宗旨の相違を、嚴君平の旨歸は玄虚を、顧歡の堂誥は無爲を、孟智周・臧玄靜は道徳を、梁武帝は非有非無を、孫登は重玄を宗旨としていたと概観し、孫登を正とした後、

宜以重玄爲宗、无爲爲體。

と述べている。この老子開題の規定は、成玄英が自己の奉ずる道教の中心的内容を表わす概念として重玄と無爲の二概念を据えていたことを端的に示している。そこで、我々は、莊子疏の序文の四概念のうち、更に的を絞って重玄と無爲が成玄英の道教思想を特徴づける内容を有する概念であると理解して大きな誤りはなからう。重玄と無爲の語は、老子開題、老子義疏、莊子疏の三著作の隨處に現われ、それぞれが、成玄英の思想世界で重要な意義を擔わされているからである。さて、それでは、論歩を進めて重玄と無爲について個別的に検討を加えよう。

(1) 重玄と妙本

それでは、成玄英は、重玄と云う言葉にどのような内容を附託して居るのであろうか。その點の考察に入ることにする。

先ず、重玄の語は、重玄の道、重玄の理、重玄の境として使用され

る。

(1)重玄之道、本自無名、從本降迹、稱謂斯起。(老子第一
章、後疏)

(2)至於重玄妙理、超絕形名。(莊子則陽
篇、疏)

(3)所以執滯名教未達眞源、故於重玄之境、有不信之心也。(老子第二十
三章、後疏)

この重玄の道は、(1)に依れば、萬物の名稱を成立させる存在であり、その意味では、萬物を秩序あらしめる存在であると言える。

ところで、成玄英は、道德の關係を規定するに際して、道について、

(4)道是虛通之理境、德是志忘之妙智、境能發智、智能尅境、境智相會、故稱道德。(老子總序
道經總序)

と述べるから、先の(2)(3)の例と、この道についての規定を勘案すると、萬物を秩序あらしめる重玄の道は、人間が了解すべき眞理である故に重玄の理と呼ばれ、また、人間の認識の對象である故に重玄の境とも呼ばれたのである。

さて、この重玄の道、重玄の理、重玄の境と言われる重玄は、道理、境の或る在り方を説明している譯なのであるが、その點を説明する爲に、老子問題における道德の五つの解釋に注目しよう。この道德に對する五つの解釋の立て方は、吉藏の三論文義における中解釋の手法に依據している點でも注目に價するが、ここでは次の如くに云う。

第一依訓釋者、道、無也、德、有也。(中略)第二依義釋者、道以虛通爲義、德以尅獲受名。(中略)第三待對釋者、道以德爲義、德以道爲義。(中略)第四所表釋者、道以不道爲義、德以不德爲義。(中略)第五无方釋者、耶教正言、悉應自然、稱禪瓦鬘、无非至道、所以道无不在、所在皆通、隨物方圓、曾无執滯。(後略)

第二の依義釋は、先の(4)の道德に關する規定と軌を一にする解釋で

あり、成玄英が最も多用する道德の解釋でもある。それは兎も角、この五つの解釋のうち、最後の无方釋が成玄英にとって究極的な意義を持つ道德解釋であり、ここでは、萬物に遍在し、且つ何物にも執われない在り方こそ究極的な道の在り方なのだと言われている。

この無方釋に説かれる道の在り方と、重玄の道と呼ばれる際の重玄たる道の在り方はどのような關わりを持つのか。この點に考察を移そう。そうした際、實は、成玄英が老子問題において道教の正法の宗體として重玄と無爲を立てた後、次のように重玄について明確な規定を下しているのを看過する譯にはいれない。

所言玄者、深遠之名、亦是不滯之義、言至深至遠、不滯不著、既無滯有、又不滯无、豈唯不滯於滯、亦乃不滯於不滯、百非四句、都无所滯、乃曰重玄、故經云、玄之又玄、衆妙之門、隱訣頌云、玄玄至道宗、上德體洪无也。

この規定に依れば、重玄とは、成玄英にとって何よりも道教修行者が究極的に到達すべき、至深至遠の、有無に滯着することなく、滯不滯に滯ることのない、つまりは、何物にも執われない内面的な悟入の状態と云う意義を擔つて居たことが知られる。

そこで、この悟入とは如何なることかと言うと、それは、成玄英にとっては人間の持つ對象である眞理を認識する働き、即ち、智が、その對象として、即ち、境として存在する眞理或いは道と冥合することなのであった。それは、既に(4)の資料からも明らかなのであるが、また、次のようにも言う。

境智相會、故能妙極重玄。(老子第十六
章、後疏)

また、境智の冥合は、同時に境智の對立が消滅することでもある。道契重玄、境智雙絕。(老子第五十
六章、後疏)

このように思考して来ると、結局、成玄英にとって、重玄とは、至深至遠の、何物にも執われない、更に正確に言えば、その執われないことにも執われない道の在り方を指す言葉であり、それは同時にこの道と冥合した、即ち、境智の對立を超えた道教修行者の究極的な悟入の状態を示す言葉であった。

この重玄と呼ばれる道の在り方、悟入の状態は、裏を返せば、自然と云うことになろう。

自然者、重玄之極道也。(老子第二十
三章、義疏)

夫迹混人間之事、心證自然之理、而窮原徹際、妙極重玄者、故在於顯則爲人物之所歸、處於幽則爲神鬼之所服。(莊子天地
篇、疏)

このように、重玄と自然は、略、同様の意味を擔つて、成玄英の思想世界に位置づけられているのである。

さて、自然、即ち、ありのままと言うことは、道家・道教思想上においては、古來から重要な概念であり、成玄英の莊子疏が依據した郭象の莊子注の思想世界においても重要な役割を擔っていた。けれども、成玄英の生きた時代には、自然は、重要ではあるが思想的深化を待つ概念として存在していたのであり、それを成玄英は、重玄、即ち、何物にも執われない、そして、その執われないことにも執われないと規定し直したのであると云えよう。

そして、その背景には、南北朝末期から隋唐に亘る、江南に興起し、やがて、唐の都長安にも隆盛を見た佛敎學、就中、三論との思想的影響關係を無視することはできないのである。⁹⁾

けれども、成玄英は、この佛敎學の成果を單に受容するのみではなく、その超尅をも目指していた。即ち、三論の到達した道の在り方、悟入の状態を示す非有非無・中一と重玄との關係を成玄英は次の如く

「成玄英の思想について」

語る。

行人雖捨有無、得非有非無、和二邊爲中一、而猶是前玄、未體於重玄理也。(老子第七十
九章、義疏)

この非有非無の立場を淺解とする考えは、既に、道教の正法の宗體を立てる際にも、梁の武帝の非有非無を宗とする見解を超えたところに重玄の立場を置いてのことからも明らかである。

それでは、次に、重玄とともに、道に關わる重要な概念として、成玄英がしばしば用いる妙本なる概念について検討を加えよう。そうすることによって、重玄の意味が、一層、明確になると想定されるからである。

妙本は、萬物の名稱を成立させる道の意味や、道教修行者の悟入すべき道の意味に用いられる場合があり、その際には、重玄と極めて近い内容を備えている。

けれども、妙本概念の特色は、その物質(氣)的性格を多く擔つているところにある。

至道妙本、體絕形名、從本降迹、肇生元氣、又從元氣、變生陰陽、於是陽氣清浮、昇而爲天、陰氣沈濁、降而爲地、二氣昇降、和氣爲人、有三才、次生萬物。(老子第四十
二章、義疏)

妙本一氣、通生萬物、甚自簡易、其唯道乎。(莊子在有
篇、疏)

この妙本は、多く動くものと靜止するものとの關係、即ち、動寂によって説明されるが、それは、重玄が多く境智の關係を用いて説明されるのと對蹠的である。

妙本虛寂、迹用赴機、傍通四方、凝照九表。(莊子山水
篇、疏)

第一、示妙本虛寂、寂而不動、第二、示垂迹應感、動而不寂、(後略)。(莊子應帝
王篇、疏)

そして、重玄が道の在り方を示す概念であり、その意味で自然と云う概念の延長上に立つ性格をより多く持つとすれば、成玄英の場合、妙本はより多く物質的性格を負わされた、道そのものを示す概念である。そのことは、道・妙本が、夷・希・微であり、それは、精・神・氣の三者が一體となった聖人の法體であり、物質（氣）的性格を多く擔うが故に絶無ではないとされることによっても明白である。

妙本希夷、故稱無狀無物、迹能生化、故云之狀之象。（老子第十四章、義疏）

第三法體者、（中略）臧宗道又用三一爲聖人應身、所言三一者、一精二神三氣也、精者靈智慧照之心、神者無方不測之用、氣者色象形相之法、經云、視之不見、名曰夷、精也、聽之不聞、名曰希、神也、搏之不得、名曰微、氣也、惣此三法、爲一聖體、經云、此三者、不可致詰、故混而爲一也。（老子開題）

（臧宗道云）不見是精、不聞是神、不得是氣、既不見不聞不得、即應云無色無形、何爲乃言夷希微耶、明至道雖言無色、不遂絶無、若絶無者、遂同太虛、即成斷見、今明、不色而色、不聲而聲、不形而形、故云夷希微。（老子第十四章、義疏）

最後の例も臧宗道、即ち臧玄靜の説を繼承しており、ここでは、太虚は全くの虚無の意味に用いられているのであるが、その点から考えて、吉藏の三論玄義の次の記述も参照するべきであろう。

問、伯陽之道、道曰太虚、牟尼之道、道稱無相、理源既一、則萬流並同、什肇抑揚、乃諂於佛。

答、伯陽之道、道指虚無、牟尼之道、道超四句、淺深既懸、體何由一、蓋是子佞於道、非余諂佛。

ここでは、吉藏は、道家・道教の道を全くの虚無、絶無ときめつけている。しかし、成玄英は、道は物質（氣）的な性格をも帯びるが故

に絶無ではないと反駁しているのである。思うに、道家・道教思想の系譜においては、道は全く物質的性格を洗い落された、單なる「意味」として存在するという思考は持たれず、何らかの形で物質的性格を随伴して存在するものとして常に思考されたものであろう。

さて、この妙本と云う概念は、道家・道教思想の系譜においては、道を示す言葉として、その後も繼承されたようである。玄宗の老子道德經の注、及び疏には、盛んに妙本の語が使用されているのである。

無名者、妙本也。（老子第一、玄宗注）

無名者、虚極妙本、未立強名也、妙本之始、無有無名、從本降氣、開闢天地、天地相資以爲始。（老子第一、玄宗疏）

(2) 無爲と理教

成玄英の思想世界において、無爲は重玄とともに重要な意義を擔う概念であることは既に指摘した。それでは、成玄英は無爲の語に如何なる内容を賦與していたのか、次にこの点について考察を加えよう。

成玄英の無爲の用法を見ると、最も注目されるのは、聖人による臣民に對する統治、及び聖人による萬人に對する救済の双方に關わって無爲の語が用いられていることである。前者は、聖人による臣民に對する政治的支配に關わるものであるから、「無爲の治」と言う表現に集約されようし、後者は、聖人による萬人に對する宗教的救済を目的とする教化に關わるものであるから、「無爲の法」と云う表現に集約され得るものである。

そこで、まず、成玄英は無爲の治についてどのように考えたのかを檢討してみよう。

成玄英は、現實の政治社會におけるヒエラルヒーの存在を肯定する。司職有爲、事累繁擾者、人倫之道、君在上任物、合天道無爲也、

君位尊高、委之宰牧、臣道卑下、竭誠奉上、故君道逸、臣道勞、不可同日而語也、天道君而無爲、人道臣而有事、尊卑有隔、勞逸不同、各守其分、則君臣咸無爲也、必不能鑿理、即勞逸失宜、君臣亂矣。(莊子在宥篇疏)

君主は上位に居て無爲にして臣下を統括し、臣下はそれぞれの職官にあつて事に當る。それぞれが政治社會における諸階層に在つてその分を守ることが政治の要諦たる無爲に叶うのだと成玄英は言う。そして、この政治社會における分限、即ち、身分は固定的なものであり、君臣がこの分限を冒すならば、禍亂が生ずると彼は云う。

無爲者、君徳也、有爲者、臣道也、若上下無爲、則臣僭君徳、上下有爲、則君濫臣道、君濫臣道、則非主矣、臣僭君徳、豈曰臣哉、於是上下相混、君臣冒亂、既乖天然、必招危禍、故無爲之言、不可不察。(莊子天道篇疏)

この身分が天然のものであり、それが不變なものであることは、自然の秩序の中にある萬物、就中、萬人が本來的に改易できぬ肉體的及び精神的資質を保有して居ることによって裏付けされる。

夫稟受形性、各有涯量、不可改愚以爲智、安得易醜以爲妍、是故形性一成、終不中途亡失、適可其分内、待盡年矣。(莊子齊物論篇疏)

稟受形質、保守精神、形則有醜有妍、神則有愚有智、既而宜循軌則、各自不同、素分一定、更無改易、故謂之性也。(莊子天地篇疏)

萬人は肉體の美醜、精神の愚智をその生命を稟受した時から、性分として保有している。そして、この性分内に止まる限り、——それは同時に政治社會の身分内に止まることを意味するが——萬人はその安寧を奪われず、そこに自得し逍遙遊する道が開かれていた。

夫物之生也、形氣不同、有小有大、有夭有壽、若以性分言之、無不

自足、是故以性足爲大、天下莫大於豪末、無餘爲小、天下莫小於大山、大山爲小、則天下無大、豪末爲大、則天下無小、小大既爾、夭壽亦然、是以兩儀雖大、各足之性乃均、萬物雖多、自得之義唯一。

(莊子齊物論篇疏)
太古の聖人は政治を行う場合には、この萬物、萬人の性分に依據して百姓を統治した。そして、それは、萬人の自然に従つた政治でもあつた。それが無爲の治なのである。

古之君、謂三皇已前帝王也、言玄古聖君、無爲而治天下也。(莊子天地篇疏)
萬人が自然の性分の中に自得し、政治社會において與えられた身分に満足して、そのそれぞれの職分を盡し、君主は無爲垂拱してこれを統括する。このような無爲の治の思想は、既に西晉時代の郭象の莊子注において確立されており、成玄英は、この六朝隋唐社會における最も卓拔な政治思想である郭象の政治思想のまた最も忠實な繼承者であつた。

けれども、成玄英にとって、現實社會はこの理想的な無爲の治が完成している状態であるとは考えられていなかった。そして、それは君主の側に責任のあることではなく、専ら被治者である萬民が眼前の欲望に捉われてその性分を見失つてしまつてからであると言された。

夫蒼生所以失性者、皆由滯欲故也、既而無欲素樸、眞性不喪、故稱得也。(莊子馬蹄篇疏)

萬人は富貴聲名を求め、喜怒哀樂に執着し、精神の平靜を失い、迷妄の囚になつてゐる。成玄英はそれを精神を拘束する四六の病に犯され、また、變轉窮まりない十二の心識に搖動されると見る。これが萬人の現實相なのであり、それ故に、聖人による宗教的な教化が必要なのである。

聖人慈悲救物、轉無爲之妙法、治有爲之蒼生。(老子第二)

しかしながら、成玄英はこの無爲の法に先述の無爲の治の思想を超えた役割を與えている譯ではない。何故なら、聖人による萬人に對する宗教的な教化も、萬人は有欲を去つて自然の性分の中に自得し、政治社會において與えられた身分に満足してそのそれぞれの職分を盡すことを教えるより外はなかつたからである。

この間の事情は、成玄英の理教、機根・權實・頓漸などの諸概念を驅使した宗教的教化に關する論述を検討すると、一層、明白になる。

この中、理教の理は、人間が了解すべき究極の眞理であり、既述した如く、重玄の理とも呼ばれ、また、自然の理とも稱される。

この理は虚通の眞理であるが故に、普遍的であり、教が對象に應じた個別的なものであるのと對蹠的であり、また、理教の關係は本迹の關係として把握されるが故に、理は教を生み出し、教を通じて理が説明されると言われる。

夫體道至人、虛夷寂絕、從本降迹、感而遂通、故能理而教、無謂而有謂、教而理、有謂而無謂者也。(莊子齊物)

道理虚通、既無限域、故言教隨物、亦無常定、(中略)理無崖域、教隨物變。(莊子齊物)

理能生教 (中略) 理亦因教而明。(莊子大宗)

そして、教は人間の持つ上・中・下の三種の機根——道教の眞理を悟る能力——に應じて三種に分かたれる。このうち、上根の人は機性が明敏であつて究極の眞理を悟ることができ、中根の人はこれに比べて、機性がやや劣り、下根の人は根性が愚鈍であつて究極の眞理を悟り得ないとされる。中根の人に對する教についての成玄英の記述は曖昧であるが、上機の人と下機の人に對する教については、前者を聖人

の實智に依る頓教大乘の教とし、後者を聖人の權智に依る漸教小乗の教と明確に述べ、しかも、實智の權智に對する優位が主張されるから、結局は、頓教大乘の教は、漸教小乗の教に優ると言うことになる。

ところで、既に述べたように、上機の人は究極の眞理である至道を悟るのであるが、成玄英にとつて究極の眞理とは重玄の理に他ならぬから、頓教大乘の教とは、重玄の理を體得させることを内容とすることになる。

それでは、頓教大乘の教から排除された下根の者に對する漸教小乗の教とは、一體、何であらうか。ここに用意されたのが無爲の法せしよなのである。

成玄英にとつて、聖人の萬人に對する宗教的な教化の内容である無爲の法は、聖人の臣民に對する政治的な支配を補完し成就させるためのものであり、その目的とする所は、萬人が欲望に捉われることを廢し、政治社會の中に與えられた身分に満足して、自然の性分に自得し、逍遙遊することを教えることであつた。聖人は萬人に宗教的な教化を施すとは云つてもそれは萬人に性分を超えさせ無爲の治を冒すことではない。

(聖人) 順齡黎之心、因庶物之性、雖施於法教、不令離於性本。(莊子法有)

このように、無爲の治を補完し成就する爲に設けられたのが無爲の法であり、それが、とりもなおさず下根の者に向けられた漸教小乗の教なのである。

老子開題では、成玄英は重玄と無爲を自らの奉ずる道教の正法の宗體であるとし、重玄について説明した後、無爲について次のように言

う。

言无爲者、鏡像蒼生、麋狗萬物、雖復揮斥八極、而神氣无變、故爲則无爲、无爲則爲、豈曰拱嘿而稱无爲哉、故經云、損之又損之、以至於无爲、又云、道常无爲、而无不爲、序訣云、无爲之文、汗之不辱、飭之不榮也。

聖人は萬物、萬人のあるがままに従って統治し教化する。宇宙の極までほしいままに行っても神氣は變化しない。だから、教化をして教化せず、統治をせずして統治するのである。どうして山林に隱遁して拱嘿しているのを无爲と言えようか。この無爲の規定は、重玄の規定に比して曖昧であるかの感は免れ難いが、上來の論考を勘案して讀むならば、およそ、このような意味に讀み取れよう。

(二) 本迹の論理に寄せて

さて、成玄英の道教思想の諸範疇の關係を最も整合的に把握し得る主要な範疇は本迹である。

この本迹(或いは本跡)は、佛教では通常、本は法身、迹は佛陀の八相を意味するが、例えば、天台智顛が理事、理教、理行、體用、權實の五種の立場から本迹を論じているように、成玄英の時代には、佛敎學の基本的な範疇の一つとなっていた。

けれども、成玄英の本迹なる範疇を考察する場合には、佛敎學のこうした影響の外に、莊子注の著者、郭象の所以迹・迹との關係が最も注目されなければならぬであらう。

ところで、郭象の所以迹と迹との關係は、最も典型的には自然と個物との關係として把握され、且つ、この所以迹||自然は個物を存在せしめる理法として、一切の物質性を洗い落された概念として成立している。

これに對して、成玄英の本迹の本は、既に掲げた資料の中で「重玄之道、本自無名、從本降迹、稱謂斯起」至道妙本、體絕形名、從本降迹、肇生元氣「妙本一氣、通生萬物、甚自簡易、其唯道乎」と云われるように、「從本降迹」たる本として、郭象の自然概念の展開である重玄概念として一切の物質性を洗い落された理法としての性格を有すると同時に、個物とその物質性において延長上にあり、且つ、個物の本源的な存在である妙本概念という性格をも擔っている。

このように、成玄英の本迹の本は、個物を存在せしめる理法であると同時に個物と物質性において延長上にある本體であるが故に、郭象の説く所以迹では不十分であり、本體論的な意義をも擔う本が定立されたのである。

ところで、成玄英においては、この本迹兩者の關係は、最も端的には「從本降迹」と「攝迹歸本」という形式で表現される。

至陽之原、表從本降迹、故言出也。(莊子在宥篇疏)

至陰之原、示攝迹歸本、故曰入窈冥之門。(莊子本義篇疏)

この本とは、本源的なものであり、他者を生出するものである。また、迹とは、派生的なものであり、他者へ會歸するものである、と規定できる。

成玄英にとつて、最も本源的なものは重玄という在り方を持つ妙本たる道であるから、これらが他者を出生する過程が「從本降迹」と云われることは既に見た通りである。この場合、本迹の關係は次の如くも表現される。

義有四重、第一、示妙本虚凝、寂而不動、第二、示垂迹應感、動而不寂、第三、本迹相即、動寂一時、第四、本迹兩忘、動寂雙遣。

(莊子遺帝王篇疏)

一、本、二、迹、三、非本非迹、四、非非本迹。(莊子逍遙遊篇疏)
 この二つの四句分別のそれぞれの第二句を「従本降迹」、第三句を「攝迹歸本」に變換することは可能で、それ故、成玄英の本迹兩者の關係は「従本降迹」「攝迹歸本」と云う形式で貫かれていたと云えよう。そして、先の四句分別に依れば、動寂の關係も、本迹の關係として把握し得ることも注目に價する。

ところで、成玄英は本源者の内部にも、更に本迹の關係を考える場合もある。

始、道本也、母、道迹也。(老子第五十章疏)

これは、「道與自然、互其文耳」(莊子德充符篇疏)と言いつつも、「道是迹、自然是本」(老子第二十五章疏)と規定することがあるのと同様であり、それは、重玄即本、妙本即迹とも置き換えられ、成玄英が本源者たる道の内部にも本迹の關係を持ち込んで思考していたことを示すものである。

さて、重玄の道は本として「従本降迹」と云う過程を経て、迹を生し出すが、この迹によって、「攝迹歸本」と云う過程を経て重玄の道を體得するのが修行者の悟入である。

況喪道日久、流没生死、忽然反本、會彼眞原、歸其重玄之郷、見其至道之境、其爲樂乎、豈易言乎。(莊子即陽篇疏)

この過程は、道徳の關係に即して言えば、虚通の道から生出された徳によつて道を獲得することであり、境智に即して言えば、境から發生した智によつて境に冥合することであり、また、理教に即して言えば、理から生出された教によつて理を悟ることである。従つて、「攝迹歸本」の過程は、修行者が己の悟入を獲得する行爲、即ち、自利行の過程とも云うことができる。これに對して「従本降迹」の過程は、また、聖人が重玄の道を體得した後、更に、衆生の救済に向う行爲、

即ち、利他行の過程を示す場合にも用いられる。

治身者、攝動歸寂、以成己行、從寂起動、以應蒼生、動不乖寂、故無傷害、所以内外兩行交歸於己也。(老子第六十義疏)

ところで、成玄英は重玄を自利行、無爲を利他行と明確に云う場合があり、且つ、自利行の成就の後に利他行に入るといふ段階的な考え方が強い。

既重玄行足、自利道圓、爲物師宗、故此下明利他也。(老子第四十章疏)

前章廣明、無爲上善、虛己利他。(老子第九義疏)

既自利道圓、遠之聖境、故能返還界内、慈救蒼生、又解、迷時以三清爲三界、悟即三界是三清、故返在塵俗之中、即是大羅之上。(老子第十五章疏)

勿論、成玄英には自利行の成就の後、利他行を行なう過程が前提され、それをも含めて重玄と考え、また、利他行を行なう前には自利行の成就が前提されて、それをも含めて無爲と言ふ場合があるが、總括的に見るならば、修行者の迷妄の地平からの、何ものにも執われずその執われないことにも執われない境地の獲得、即ち、自利行の成就、度世の完成を重玄と表現し、聖人が有欲の衆生を教化し、あるがままの性分の中に自得させる利他行のあり方、度人のあり方を無爲と考えると理解して良いのである。(補註)

そして、この自利行の成就に至る過程が「攝迹歸本」であり、利他行が廣汎に行われる過程が「従本降迹」であつて、ここにも本迹の論理が貫かれていることを見逃してはならないであろう。

さて、成玄英の道教思想の他の若干の範疇、即ち、空(無)有、體用、精神氣についてはどうであらうか。空有、體用は、本迹、動寂に關連して、次のように云われる。

斯蓋即本即迹、即體即用、空有雙照、動寂一時。(莊子逍遙遊篇疏)

従つて、空有、體用にも、動寂と同様、本迹の論理が貫かれていてと理解される。

また、精神氣は、後代には三奇と呼ばれ、隋唐時代の氣の思想の系譜の中で重要な位置を占めると言われるが、成玄英はこの三者を前述した如く「精者、靈智慧照之心、神者、無方不測之用、氣者、色象形相之法」と規定する。この場合、精を物質的なものと言うより、精神的な要素として捉えているのが注目され、又、この三一の關係を次のように説く點も留意されるに價する。

言眞精無雜、實非虛假、於三一之中、偏重舉精者、欲明精是氣色神用之本也。(老子第二十章、義疏)

色は空に對する、用は體に對する概念であり、體用は本迹の關係で把握されているのは、既述の通りであるから、精は本、神氣は迹の如く規定されていると理解して良からう。

このように、成玄英の道教思想における主要な範疇である道德、境智、理教、動寂、空有、體用、精神氣、さらには、自然と道、重玄と妙本、そして、自利行である重玄、利他行である無爲などに、餘す所なく「從本降迹」「攝迹歸本」關係にある本迹の論理が貫通しているのを考察してきた。眞に、本迹の論理は、成玄英の道教思想全般を貫通する論理だったのである。

(三) 成玄英の道教思想と道教義樞

さて、それでは、成玄英の道教思想の道教思想史上の位置を明確にするために道教義樞の思想と比較してみよう。

道教義樞については、福井康順氏、吉岡義豊氏、鎌田茂雄氏、大淵忍爾氏の諸研究を経て、若干の曲折はありながらも、今日、その作者

「成玄英の思想について」

と成立年代について定論に近いものが出され、則天武后時代の道士、孟安排の手になったものとされている。だが、その成立の背景については、従来の研究において論じ盡されたとは云えない状況にある。實は、本章は道教義樞の思想と成玄英の思想を比較しつつ、道教義樞の成立の背景に觸れ、その則天武后成立説の補強をも目指しているのである。

この道教義樞は吉岡氏も既に指摘されている通り、隋代に成立した道教教理書、玄門大義の所説を繼承し、宋代の雲笈七籤にも影響を與えた、唐代道教史上、極めて重要な地位を占める道教教理書である。

ところで、結論を先に言えば、筆者は、この玄門大義、道教義樞の成立の背景には、藤原高男氏によつて「老子解重玄派」と名づけられた、杜光庭の道德眞經廣聖義に記される「重玄の道」を解明した道士の一團を含む、隋から初唐にかけての道教の一學派、即ち、重玄派道教の存在があると考えている。この重玄派道教の存在の指摘とその論證は別稿に譲るが、實は、この重玄派道教の中で最も有力な道士の一人が成玄英であり、初唐の末期にこの重玄派道教の教理を整理したのが孟安排の道教義樞だったのである。それ故に、成玄英の道教思想と道教義樞の思想の比較が、道教義樞成立の背景、即ち、重玄派道教の展開を解明することになるのである。それは同時に、重玄派道教の存在を指摘した別稿の論旨の補強を兼ねるのである。

さて、それでは、成玄英の道教思想と道教義樞の思想とを具體的に比較してみよう。

まず、三寶義についてみると、成玄英は、老子道德經の中の「慈」「儉」「不敢爲天下先」をそれぞれ「道寶」「經寶」「師寶」の三寶としてしているが(老子六十七、義疏)、道教義樞では、

請問經云、一者道寶、二者太上經寶、三者大法師寶。(卷一、三寶)
と言われ、共に北周の無上祕要の三寶品に引用される洞玄請問經の所説を繼承している。

次に、五種心について見よう。これは、成玄英の道教思想と、道教義樞の思想との類似を端的に示す好個の例なので、煩を厭わず引用する。まず、成玄英は云う。

然誓心多端、要不過五、一者發心、二者伏心、三者知真心、四者出離心、五者無上心、第一發心者、謂發自然道意入於法門也、第二伏心者謂伏諸障惑也、就伏心有文文(武)尸三解、解有三品、惣成九品、通前發心、爲十轉行也、第三知真心、有九品、即生彼九宮也、第四出離心、有三品、即生彼三清、所謂仙眞聖也、第五無上心、謂直登道果至大羅也、善結者結此五種心、始終無替也。(老子第二十七章、七章、義)
この五種心について、道教義樞では、位業義と道意義において論及される。その位業義の記述をみてみよう。

證位品者、始自發心、終乎極道、大有五位、一者發心、二者伏道、三者知眞、四者出離、五者無上道、均此五心、總有四位、前之二心、是十轉位、第三一心、是九宮位、第四一心、是三清位、第五一心、是極果位、前四是因、後一是果。(卷一、位業義)

この第二心については、成玄英は伏心と云い、道教義樞の位業義は伏道心と言っているが、道教義樞の道意義では、第一自然道意、第二研習道意、第三知眞道意、第四出離道意、第五無上道意を擧げ、第二の研習道意については、次のように説明する。

二者、研習道意、謂研習以解伏諸煩惑。(卷三、道意義)

これは、成玄英の伏心についての説明と、略、同内容のものであり、彼此合すると、この五種心、五種道意説が、成玄英の道教思想と道

道教義樞の思想とに繼承された考え方であり、先の三寶義とともに重玄派道教に繼承された考え方であると理解されるのである。

さて、成玄英は道徳を重視しこれに對して前述の如く五種の解釋を立てる。それは、道を無、虛通、徳、不道、徳を有、尅獲、道、不徳と解し、最後に徳を含む常在の道を立てたものである。これと同様に、道教義樞も道徳を重んじ道徳義を劈頭において、道を理、通、導と解し、徳を得、成、不喪と解する。これらの解釋のうち、兩者に共通するのは、道を虚通、或いは通、徳を尅獲、或いは得とする理解である。兩者は次のように云う。

道以虚通爲義、徳以尅獲受名、爲道能通物、物能得道故也。(老子)

言通者謂能通生萬法、變通無壅(中略)言得者謂得於道果。(道教義樞卷一、道徳義)

このように、双方ともに、道が萬物に徧通し、それ故に人は悟入することができることを強調するのである。そして、成玄英にも道を理とする見方があったが、道教義樞は更にこれを重視し、理を道の第一義においた點も注目ししよう。また、成玄英は、道徳義を解釋した際、専ら、經證として老子と莊子を用いたが、道教義樞は、消魔經、自然經、太平經などの道教經典を驅使していることが相違點として掲げられよう。ところで、重玄派道教を一つの流れとして見た場合、成玄英を他の道士と畫然と區別するところは、莊子を特に尊重する姿勢である。恐らく、成玄英は、當時の道教界において、何よりもその莊子理解に長じた道士として著われ、それ故に今日まで、莊子疏が完書として傳わたのだらう。

さて、次に理教に關してみると、成玄英は理を普遍的、教を限定的なものとして、理は教を生じ教によって理が解明されるとし、理教に即しては、頓漸、權實を立てるのみであるが、道教義樞では、理教に

方便と究竟の二解釋を立て、また、理教に即して、頓漸、權實のみならず、更に、詳略、淺深、廢興を立てるなど、道教教理が深化展開されている。これは、境智義をはじめとして、成玄英の道教思想と道教義樞の思想を比較すれば、全般的に言えることであるが、動寂と本迹に關する兩者の考え方を比較すると更に鮮明になる。

既述したように、成玄英は本迹の論理を重視し、動寂をもこの論理の下に置いたが、この本迹の關係は「從本降迹」「攝迹歸本」としてのみ理解されていた。けれども、道教義樞の動寂義では次のように云う。

釋曰、動以應動爲義、故無所不動、寂以本寂爲義、(中略)由此而言、義通四句、一動寂句者、即含兩義、一者由跡顯本、本之言寂、即是動寂、二者攝迹歸本、亦名動寂、經云、今當反神還乎無爲湛寂常恒不動之處、二寂動句者、亦含二義、一者由本乘跡、(補註)之言動、即是寂動、二者從本起跡、亦名寂動、三動動句者、即是動而又動、從跡起跡、分身化身、即是其義、四寂寂句者、即是寂而又寂、非跡本寂、寂至無宗。(卷十、動寂義)

道教義樞の寂動句の第二の解釋は「從本起跡」とあるが、これは動寂句の第二の解釋「攝迹歸本」と對と推察されるから、成玄英の「從本降迹」「攝迹歸本」と云う本迹の把握の仕方と同様のものと理解される。しかし、義樞はこれに、新たに、「由跡顯本」「由本乘跡」又、「從跡起跡」「非跡本寂」なる本迹の關係を定立している。それは、成玄英の道教思想の深化展開であると云えよう。

さて、それでは、今まで述べてきた、成玄英の道教思想と道教義樞の思想の比較の上に立って、第一にその繼承關係にあること、第二に、後者が前者を深化展開していることについてどのように理解すべ

きであろうか。第一の點については、兩者が同じ重玄派道教に屬したが故に密接な繼承關係を有すると解釋できる。そして、第二の點については、兩者の著作の撰述された時代の相違にその理由を求め得よう。

成玄英の老子開題、老子義疏、莊子疏、序訣義疏は、高宗の初年、永徽年間に著わされた。そして、その述作の意圖は、老子開題において道教における教主と教法の二項目を立てて論述しているように、武徳貞觀時代の佛道論衡を受け、就中、法琳の道教には教主と經典がない故に、政治的支配と宗教的(道德的)教化の具たる「教」と稱し得ぬとの批判に應えて、何よりも道教を儒教・佛教と比肩し得る「教」として確立せんが爲に、教主と教法を闡明するところにあつたのである。

これに對して、孟安排の道教義樞は、高宗期における重玄派道教の展開を受けて道教教理の整理を目的として則天武后時代に書かれたものであつた。もし、道教義樞の成立を吉岡氏の論じられた如く、高宗の初年時、顯慶・龍朔年間に置くとすると、それは恰も成玄英の著作が始めて世に流布した時と重なり、當時における重玄派の代表的道士であつた成玄英の道教思想よりも、道教義樞の思想が何故に既述の如く深化展開されているかが理解し難い。それ故に、筆者は道教義樞の成立を則天武后時代に置く説に暫く左袒したい。そのようにしてこそ、成玄英の道教思想と道教義樞の思想との關係が充分に把握し得るからである。

結語

西華法師成玄英は高宗の永徽年間に、老子道德經開題、老子道德經

義疏、老子道德經序訣義疏、莊子疏なる一連の著述を公けにした。その述作の意圖は、道教を儒教・佛教と比肩し得る、政治的支配と宗教的教化の具たる「教」として確立するにあつた。それ故に、老子開題は、教主と教法の二項目を立てて論述されている。

この道教の教法の中心的内容に据えられたのが重玄と無爲である。このうち、重玄は、何物にも執われない、そして、その執われないことにも執われない、萬物の本源たる道の在り方と、この道に冥合した道教修行者の究極的な悟入の状態と云う内容を有して居り、就中、道教修行者の悟入に力點が置かれていた。これが成玄英の重玄の思想である。

一方、無爲について言えば、萬人が自然の性分の中に自得し、政治社會において與えられた身分に満足して、そのそれぞれの職分を盡し、聖人はこの萬人のあるがままに従つて統治をする、これが無爲の治であるが、現實においては、萬人は眼前の欲望の囚となつて性分を見失つている、それ故、萬人にその有欲を廢して自然の性分の中に自得することを教え、無爲の治を補完する、これが無爲の法である、このように無爲の宗教的教化によって無爲の政治的支配の貫徹を目指したのが成玄英の無爲の思想であつた。

さて、重玄は道家思想における自然概念を南朝に興起した佛敎學、就中、三論の思想を攝取することにより深化したもので、成玄英はこれを三論の到達した非有非無・中一を超克したところに置いていた。また、成玄英の無爲の思想は、西晉の郭象の思想を忠實に繼承し、それを道教思想の中に組み入れたものである。こうした點は、初唐の道家・道教思想が前代のそれを繼承しつつ、佛敎思想をもその内に攝取して、猶、展開している有様を示すものであろう。

ところで、成玄英の道教思想全般を貫通する論理は「從本降迹」「攝迹歸本」關係にある本迹の論理である。この本迹の論理は道教義樞に見られるように、以後の道教思想にも繼承されたが、これと佛敎思想における體用の論理は如何なる關係に立つのかは、猶、検討を要する課題である。その際、既述した物質性を洗い落された重玄と、その物質性において萬物と延長上にある本源たる妙本との關係が、道家思想における自然と道との關係を繼承してはいるものの、實は、周濂溪において「自無極而爲太極」と表現され⁽⁹⁾これは小論の云う本迹の論理に従うと思われる——、朱子によつて、「無極而太極」と表現された——この背後には、體用の論理が貫徹される——、無極と太極の關係と著しい類似を見せること、及び、太極圖は、本來、唐代の道教思想の中で形成されたことを勘案する必要がある。

最後に、成玄英は、隋・初唐における道教の一學派、道教重玄派の貞觀時代における代表的道士であり、その道教思想は、則天武后時代の道士、孟安排の道教義樞の思想にも繼承、展開された。この成玄英、道教義樞を含む重玄派道教と、唐代の代表的な道教の潮流である茅山派道教、就中、潘師正、司馬承禎、吳筠との道教思想史上の關係についての考察は、成玄英の道教思想の玄宗の老子道德經注及び疏への展開に關する検討とともに今後の課題として、一まず、筆を擱く。

註(1) 大淵忍爾「敦煌殘卷三則」(「福井博士頌壽記念東洋思想論集」所收) 參照。

(2) 羅振玉「雪堂校刊羣書叙錄」。但し、筆書は未見、王重民「敦煌古籍叙錄」に依つた。

(3) 藤原高男「老子解重玄派考」(「漢魏文化」二)

(4) 郭象の思想については、福永光司「郭象の莊子解釋」(「哲學研究」三

- 十七—二) 同氏「郭象の『莊子注』と向秀の『莊子注』」(『東方學報』京都三十六) 戸川芳郎「郭象の政治思想とその『莊子注』」(『日本中國學會報』十八) 等を参照されたい。
- (5) 福井文雅「儒道佛三教における氣」(『氣の思想』所收) 参照。
- (6) 福井康順「道教の基礎的研究」、吉岡義豊「道教と佛教第一」、鎌田茂雄「中國佛教思想史研究」、大淵忍爾「道教史の研究」及び同氏「道藏の成立」(『東方學』三十八) 参照。
- (7) 拙稿「道教重玄派表徴」(『集刊東洋學』四十三) 参照。
- (8) 小林正美「三教交渉における『教』の觀念」(『吉岡博士還曆記念道教研究論集』)
- (9) 周濂溪の説は、本来、このようだったとも云われる。島田虔次「朱子學と陽明學」参照。

(一九八〇、二、二〇脱稿)

補註

- (1) 仁井田陞「唐の僧道・寺觀關係の田令の遺文」(『塚本博士頌壽記念佛教史學論集』所收) 参照。
- (2) 麥谷邦夫氏は度世を自己救済、度人を他者救済の意味に使用されている。「初期道教における救済思想」(『東洋文化』五十七)
- (3) 「跡」の字、原文は脱するが、意をもって補う。

(一九八〇、七、七補註)