

尹志平『清和真人北遊語錄』における『道德經』注釋について

日比野 晉 也

はじめに

全真教は金末に王重陽（一一一三—一一七〇）が開いた道教一派である。開祖である王重陽の仙去後は、七真と呼ばれる弟子達の活動によってその名聲は廣まり、丘處機（一一四八—一二二七）の代になると金王朝から招きを受けるまでになった。彼はチンギス・カンの招きに應じて現在のウズベキスタンまで赴き、チンギス・カンの信任を得た後は河北一帯の道教を統括するまでの勢力となった。元の建國後もその勢力は衰えず、王朝の祭祀を行うなど、元王朝と非常に密接な関係を築いていく。

全真教の特徴として、禪宗の不立文字を取り入れた點が挙げられ、經典への執着は戒められていた。しかし、例外扱いされていた經典がある。その一つが本稿で取り上げる『老子道德經』である（以下、『道德經』と略稱）。とりわけ代表的な注釋である『河上公注』が全真教において重視されていたことは既に指摘されているとおりである。^{〔一〕}『河上公注』の内容は養生思想を説くものであり、數ある『道德經』注の中でも最も有名なものの一つであることは言うまでもない。

王重陽の最後の弟子である丘處機が仙去した後、教團を率いたのは尹志平（一二六九—一二五二）である。彼

は最初馬丹陽（一一二一—一一八三）に弟子入りし、その後劉處玄（一一四七—一二〇三）の教導を受け、最終的に丘處機の元で大成した。丘處機亡き後、教團の擴大を進めるなど全眞教の發展に貢献した人物である。この

尹志平の說法をまとめたものが『清和真人北遊語錄』

（道藏第三十三冊）である。その中には彼が弟子たちに示した修行の心構えや、王重陽らの語を用いた說法が収められており、當時の全眞教思想を知る上で必要不可欠なものである。また注目すべき點として、『道德經』の講義が収められていることが挙げられる。講義方法としては郭志全に主に行わせ、尹志平はそれを補足することで弟子たちに内容をより深く理解させようとしている。ここでは『河上公注』だけでなく、徽宗や蘇轍によって書かれた注釋も取り上げられている。つまりこの講義を分析することは、この時代どのように『道德經』が讀まれ、受容されていたかを理解する上で必須の作業である。

本稿では『清和真人北遊語錄』の内容と『河上公注』を比較し、『河上公注』が當時の全眞教の教理にどのよ

うに影響を与えていたのかを検討するとともに、徽宗『宋徽宗御解道德眞經』（道藏第十一冊）・蘇轍『道德眞經註』（道藏第十二冊）といった宋代の『道德經』注との關連についても検討したい。²⁾

一 『清和真人北遊語錄』と『河上公注』について

1 尹志平と『清和真人北遊語錄』について

まず尹志平の経歴について簡単に觸れておきたい。³⁾ 尹志平、字は大和、號は清和子。山東省蓬萊の人である。傳記資料によれば、元々道教的名ものに憧れ、自身で修行も行っていたという。丘處機の元で大成した後は彼を支え、チンギス・カンの招きに應じ、三年をかけて行った西遊の旅のきっかけを作った人物である。丘處機亡き後は教團を引き繼いで全国各地に布教を行い、教團發展の基礎を固めた。また弟子の宋德方・李志常に命じて『道藏』を編纂させるなど、⁴⁾ 當時の全眞教に大きな足跡を残した人物である。その著作としては詩集である『葆

光集』（道藏第二十五冊）と本稿で取り上げる語錄をまとめた『清和真人北遊語錄』が残る。「北遊」というのは、尹志平が現在の遼寧省に赴いた時に行われた説法をまとめたものであるため、このように名附けられた。⁵⁾

『清和真人北遊語錄』（以下『語錄』と略稱。）の形式としては尹志平が弟子の間に答える形で展開される。この中には尹志平の語だけではなく、王重陽を始めとするいわゆる全真七眞の人々の語録が引用されているため、初期の全真教の思想を検討するための重要な資料といえる。この中で特に注目すべきは『道德經』の講義である。

『語錄』は全四巻で構成されているが、そのうちの第三、四巻にわたって『道德經』の講義が収められているのである。他にいくつか經典の名は見えるが、ここまでの量を割いているのは『道德經』だけであり、尹志平が『道德經』に強い關心を持っていたことを示すものである。⁶⁾

『語錄』に収められる『道德經』の講義は一二三三年、尹志平が六十四歳の時に義州の通仙觀で行われたものであり、彼の最晩年の思想を示すものであろう。『語錄』

の中で取り上げられている注は『河上公注』・蘇轍『道德眞經註』・徽宗『宋徽宗御解道德眞經』である。他に王重陽らの語を用いて解説を加えているところもある。いわば、これまで説かれてきた教説をベースに尹志平なりの『道德經』解釋を説いたことになる。

2 『河上公注』との關連について

まず、『語錄』の内容と『河上公注』との關連について検討する。『河上公注』の特色の一つは治國思想を治身思想に置き換えて解釋を行うという點である。⁷⁾ いわば養生思想を根幹に据える内容であり、それまでの道教でも非常に重視されていたことはよく知られている。全真教においても例外ではなく、馬丹陽が次のような語を残している。

師曰く、道を學ぶ者は須く廣く經書を見て、人の心思を亂し、人の道業を妨ぐべからず。河上公注道德經、金陵子注陰符經の二者の若きは、時に看るも亦

た妨げざるも、亦た一切讀まざるに如かず。(『丹陽真人語錄』⁽⁸⁾)

ここでは、經典への執着は戒められているが、讀まないことに越したことはないという條件付きではあるものの、『河上公注』はたまには見ても良いとする。ただし、なぜ『河上公注』、そして金陵子こと唐淳が著した『黃帝陰符經注』が例外扱いされているのかについて、具體的な理由は述べられていない。⁽⁹⁾考えられる理由として王重陽は鍾離權・呂洞賓から内丹術を授けられたという説があり、王重陽は内丹にも通じていた。そのため、内丹術の萌芽ともいふべき養生思想との關連から受容されていたと推測される。この流れを受け、尹志平もまた『河上公注』を評價していた。以下、『語錄』の中に見られる『河上公注』に言及している箇所を取り上げ、その關係を検討したい。まず、なぜ『河上公注』を用いるのかという點について、以下のようにある。

師曰く、諸家の説各おの理有り。然れども河上公は、神人なり。故に其の注性命に於ては則ち詳しく、外事に於ては則ち略すは、却つて諸家罕に治内の事を言うが如し。修行人聽受し得て用いること最も多きは、河上公に如くは莫し。夫れ『谷神不死』の一章は、道用の極致と爲すも、初學者便ち用を爲さんと慾すれば、則ち之を失す。我謂えらく必ず先ず前五章の義を行い盡くして、始めて此の谷神の道を用うべし。是の故に第六章と爲す。(『語錄』卷二)⁽¹⁰⁾

先程の馬丹陽より『河上公注』を用いる理由を尹志平はより具體的に述べる。それによれば、河上公は神人であるから、性と命については詳しく、「外事」については簡略だという。この「外事」とは性と命以外のことという意味であろう。このような理由から、全眞教の修行においては『河上公注』が最も有用であるとする。これは『河上公注』に述べられている治身思想に關心を持っていたことを示すものである。ただし「谷神不死」章

より前の五章をしつかりと學んだ上でこの章を用いるべきであると説く。「谷神不死」章を「道用の極致」とまて言うのであるから、この章は尹志平にとって重要な意味をもつものであり、調息法と關連して全眞教では受容されていたようである。

続いて、『語錄』において「谷神不死」章はどのように扱われているかを見ておきたい。その前に全眞教内において、調息法がどのように取り入れられたのかについて見ておきたい。次に掲げるのは王重陽が馬丹陽に調息法を傳えた時、丘處機が内容を盗み聞きした出來事について述べた記録である。

俺丹陽と同じく祖師に遇いて道を學ぶに、俺をして重ねて塵勞を作させしめ、少しも息むを容さず、丹陽と玄妙を默談す。一日その戸を閉じ、俺竊かに之を聽くに、正に谷神不死調息の法を傳う。之を久しくして戸を推して入れば、即ちその説を止む。俺此より後、塵勞の事畢われば、力めて聞く所の法を行

う。…丹陽は一世の修行に非ず、此の世に至りて功行已に備わり、此の谷神の道を用うるは其の時に當たるのみ。故に速やかに其の驗を見わす。俺の功行未だ備わらず、縦い其の法を行うも、久しくして驗無きは、固より其れ宣なり。修行の人、必ず先ず全く世事を抛ち、齊しく萬行を修め、一物をして累せしめず、一心致虚、寂として寂する所無きの地に至りて、功行兼備すれば、則ち福至る。福至れば則ち心開き、一點の光明透入し、即ち天地の根、二物自然に合して一と爲り、方めて綿綿の道を用いて以て之を存養し、之をして充實せしむれば、則ち永劫死せず。故に張平叔云う有り、鼎内に若し眞の種子無ければ、猶お水火を將て空鍋を煮るがごとしと。

（『語錄』卷二）⁽¹⁾

丘處機と馬丹陽は王重陽に弟子入りした時期は同じであるのに、王重陽は馬丹陽だけに「谷神不死調息の法」を傳えていたという。ここの張平叔の言葉、すなわち

『悟眞篇』の引用を見るに、「谷神不死調息の法」とは要するに内丹修養法をいうと見て間違いないであろう。ちなみに、『悟眞篇』から引用された詩は七言絶句六十四首の五番目の詩であり、該當箇所を示すと「嚙津納氣是人行、有物方能萬物生、鼎内若無眞種子、猶將水火煮空鑪」⁽¹²⁾とある。ここで述べられる「眞種子」とは内丹の修行によって得られる「金丹」であろう。ここでは修行を行い、體內に生み出した金丹を養い、身體に巡らせることで不死が得られるという。身體に巡らせる方法について、丘處機は以下のように述べる。

ここでは丹が順に結ばれてゆくことを述べるが、先ほどの尹志平の説法に沿って理解するならば、生み出した金丹を「綿綿の道」を用いて養い、下丹から上丹まで巡らせることによって不死を得ると考えられていたことが分かる。

では、具體的に王重陽が述べていた調息法とはどのようなものであったのだろうか。『道德經』の原文にはもちろん調息法を説明した文は見られないが、『河上公注』にはそれに當たる内容が書かれている。『河上公注』ではこの「谷神不死」の章には「成象」という題が冠されている。そこには以下のようにある。

惟だ無爲清淨なれば、是れ至極と爲り、無漏の驗と爲る。三年漏れざれば、則ち下丹結ぶ。六年すれば則ち中丹結び、其の事已に具に言うべからざる有り。九年にして上丹結び、泥丸に轉入し、三宮を升降し、變化は無窮なり。千億化身と雖も、亦た此れより出づるなり。何を以て能く此を致すや。曰く、必ず心地平常にして、以て本と爲す。心平らかなれば則ち

神定まり、神定まれば則ち精凝まり、精凝まれば則ち氣和し、粹然として面に見われ、四肢に發し、自然に非ざる無し。〔語錄〕卷二⁽¹³⁾

谷神は死せず〔谷は、養なり。人能く神を養えば則ち死せず、神とは五臓の神を謂う。肝は魂を藏し、

肺は魄を藏し、心は神を藏し、腎は精を藏し、脾は志を藏するなり。五藏盡く傷わるれば、則ち五神去る、是を玄牝と謂う〔言うところは不死の道は、

玄牝に在り。玄は、天なり。人に於ては鼻と爲す。

牝は、地なり、人に於ては口と爲す。天人を食うに五氣を以てし、鼻より入りて心に藏す。五氣清微なれば、精神の聰明、音聲の五性と爲る、其の鬼を魂と曰い、魂は雄なり、主に人鼻より出入し、天と通ず、故に鼻を玄と爲すなり。地人を食うに五味を以てし、口従り入りて胃に藏す。五味濁辱なれば、形骸骨肉、血脉六情と爲る。其の鬼を魄と曰い、魄は雌なり。主に口より出入し、地と通ず、故に口を牝と爲すなり。〕。牝の門、是を天地の根と謂う〔根は、元なり。言うところは鼻口の門は、乃ち是れ天地の元氣の従りて往來する所に通ずるなり。〕。綿々として存するが若し〔鼻口の喘息呼嚕するに、當に綿綿微妙にして、存すべきが若く、復た有る无きが若くすべし〕、之を用いるも勤めず。〔氣を用いれば常に

寛舒にして、當に急疾懃勞すべからざるなり〕。

〔『河上公注』卷一〕⁽¹⁴⁾

丘處機が盗み聞きしたという調息法はこの箇所の記述に基づくものと考えてよいだろう。王重陽が馬丹陽にどのように調息法を説いていたのか十分にはわからないが、丘處機がその調息法の實踐に取り組んでいたこと、さらにその内容を『悟真篇』に説かれる内丹術と同一視していたことは明らかである。つまり、丘處機の時期には既に全真教は『悟真篇』の存在を知っており、その内容にも觸れていた。この修行を行うことができれば、全真教という「悟り」へ至ることができないと考えられていたのである。尹志平にとって、『河上公注』の第一章から第五章は氣を養うための準備段階であり、第六章のこの調息法は修行の發展なのである。そしてその修行を踏まえた上で具體的な内丹の修行へと展開していくのであろう。全真教の修行過程としては「先性後命」といわれるが、尹志平は「命功」の修行を説くために『河上公

注』を用いていたことが分かる。

他にも尹志平が『河上公注』を引用している箇所として次の文が挙げられる。

弟子經中の「出生入死の義」を問う。師曰く『河上公注』取るべし。「十有三」とは、蓋し十に三有るを言い、四體九竅、或いは七情六慾是れなり。之を出づれば則ち生の道、之に入れば則ち死の道。惟だ人生生の厚きを以てすれば、則ち動きて死地に之く。故に善の生なる者は、死地に入ること無からしめ、虎兇甲兵と雖も、俱に害を爲すこと能わず。〔『語錄』卷三〕⁽¹⁵⁾

ここでは『道德經』第五十章について述べている。これだけでは具體的にどのようなことを言おうとしているのかは分かりにくい。この箇所が『河上公注』ではどのように述べられているのかを見てみよう。「貴生」と題された第五十章には以下のように見える。

出生入死（出生とは情慾五内を出でて、魂定まり魄靜まるを謂う、故に生く。入死とは情慾胸臆に入り、精勞し神惑うを謂う、故に死す）生の徒十有三、死の徒十有三（言うところは生死の類に各おの十三有り、九竅四關を謂うなり。其の生くるや、目妄視せず、耳妄聽せず、鼻妄嗅せず、口妄言せず、舌妄味せず、手妄持せず、足妄行せず、精妄施せず。其の死するや是に反す）人の生、動の死地十有三（人の生を求むるに、動作之に反するは十三死地なり）。〔『河上公注』卷三〕⁽¹⁶⁾

ここでは生と死について解説が加えられており、上記の尹志平の解説はこの注釋を踏まえていることがわかる。すなわち五臟から生ずる情慾を捨て去ることで魂魄が安定し長生となるが、胸臆に情慾があれば精神は疲勞し困惑して死に至るというのである。「七情六慾」の語は佛教にも見られる用語であるが、これを尹志平は『河上公注』の「九竅四關」（尹志平は「四體九竅」とする）に對

應させているようである。

尹志平はこのように『河上公注』を用いて解説したのに續き、王玉陽の語を用いつつ、悟りに至るために必要な過程である「種性」を消滅させる方法を述べる。それが以下の部分である。

玉陽大師言有りて最も切なり、云う、修行を要せんと慾するに假軀を罵す。蓋し言うに人をして業根絶たずして死地有らしめる者は、皆此の假軀のためなり。能く諸の業根を斷ち、其の死地なからしめんとするは、惟だ丹陽師父一人のみ。若し一分の業未だ盡きざれば、則ち猶お一分の報有り。…此れ人習多くして全惡に至りて、終に自省せざる所以なり。己の惡を將て去り盡くすに如かず、則ち是れ無對にして、外惡何に従りてか生ぜん。修行の人止だ是こ自ら治む。或いは獨居し、或いは百千人と居るも、亦た止だ自ら治むるのみ。既に此の理を明らかにすれば、即ち人當下に承當するを要す。然らざれば則ち

來生も又た是の如し。何ぞや。蓋し習性中に種子を帶着するが故のみ。是を種性と謂うなり。〔語錄〕
卷三⁽¹⁷⁾

尹志平は「業根」を絶つことができず、死んでしまうのは「假軀」のためであるといい、「業根」を絶つことができたのは馬丹陽のみであるという。ここの「業根」とは前世から所行によつて受ける報いのことを指す。また、人は自省に缺けるため「習」と呼ばれる、煩惱の残り香が多く残つて惡に至るとする。この「習」を修業によつて消し去ることで、馬丹陽のように「業根」を斷つことができるのだという。これができなければ、來世もまた「習」が残されたままであるとする。また「習」は因果により自らの性の中にも帶着しているために「種性」という。つまり、修行によつて前世からの因縁である「習」を消し去り、更に附着している「種性」をも消滅させれば悟りに至ることができることになる。そしてその修業は先程の調息法を踏まえた上で行われるものである

ろう。

ここまで尹志平が『語録』の中で『河上公注』について言及している箇所を見てきた。これらを見ると、「命功」にあたる内丹術について、尹志平は『河上公注』に依據して述べていることがわかる。また、『河上公注』に書かれていることはあくまでも内丹修行の前段階であり、それらを踏まえた上で内丹の修行を行うことも述べられていることがわかる。尹志平は内丹術の過程として、体内に氣を循環させる方法を身に着けた上で、『悟真篇』の方法も用いた内丹の修行へと移り、さらに悟りに至るため「種性」を除去するという段階的な修行法を説いていたといえる。このように、この時期の全真教において、内丹術の方法がより具體的になってきていたと考えられる。

二 徽宗『宋徽宗御解道德真經』・

蘇轍『道德真經註』との関連について

ここまでは主に『語録』に引用される『河上公注』の

内容を検討した。ここからは『語録』の中に見られる他の注釋に目を向けてみたい。『道德經』の講義の際には『河上公注』だけではなく、徽宗・蘇轍の注を用いて説法を行っている。これらの注について、尹志平はどのようにとらえていたであろうか。¹⁹⁾

1 徽宗『宋徽宗御解道德真經』の場合

まず、徽宗『宋徽宗御解道德真經』（以下『徽宗注』と略す）について述べる。注を著した徽宗（一〇八二—一三三五）は言うまでもなく、北宋を代表する文化人であり、北宋の歴代皇帝の中で最も道教に歸依した人物である。道士林靈素の重用など、道教の歴史を語る上で缺かすことのできない人物である。

この注の特徴としては、『易』や『莊子』などの道教文獻を数多く引用し注釋に反映しているという点、さらには他の儒教文獻についても言及していることが挙げられ、儒道一致の思想が説かれている。²⁰⁾

尹志平が『語録』において取り上げるのは次の五十四

章に言及する一箇所のみである。五十四章では以下のようにある。

志全曰く、五十四の注多く政和を宗とす、政和は多く『易』『莊』を引く。師曰く、三玄本より一宗、徽宗道性本^{もと}より高し、故に焉を取る。吾れ謂えらく此れを知ること難きに非ざるも、此れを行うこと難しと爲す。吾初め道門に入り、但だ老宿の所行の徳を見るのみ、後に透して此の經を觀るも、都て此れ前人の所行なり。今日の教門凡そ一切の外事、樂餌を以て過客を止むるに異なる無ければ、甚だ此に住著すべからず。當に前人の所行の道を捨て、且つ能くその本を失わざるべし。〔語錄〕卷四⁽²¹⁾

「政和」や「此經」は『徽宗注』のことを指す。郭志全は第五十四章の注の多くでは『徽宗注』が用いられていると述べ、尹志平は『徽宗注』を用いる理由として、「三玄」、つまり『道德經』・『易』・『莊子』の根本は同じ

であり、徽宗の道性が高いためでであると述べる。道性とは佛性と對比される概念であり、ここでは道教的な悟りに至るための素質として用いられている⁽²²⁾。ここで尹志平が「此れを知ること難きに非ざるも、此れを行うこと難しと爲す。」と言っているのは、『道德經』五十四章に述べられている自らの徳を充實させてゆくことを指すのであろう。また「樂餌を以て」以下の句は『道德經』三十五章に見られる。「一切の外事」とは前に述べられる老宿の徳や前人の行いを指し、尹志平はそれらに執着することを戒めている。では具體的に『徽宗注』第五十四章にはどのような注が附されているのであろうか。以下のようにある。

善く建つる者は拔けず〔中を建てて以て上下を該^かめ、故に拔けず〕。善を抱く者は脱せず〔一を抱きて以て萬變に應ず、故に脱せず〕。子孫以て祭祀して輟まず〔中を建てて道を外れず、一を抱きて精を離れず、是の若き者は、豈に一國と當年とのみに行われ

んや。蓋し將に天下と來世とに及ばんとす。其れ傳
わるや遠し」。之を身に修むれば其の德乃ち眞なり。
之を家に修むれば其の德乃ち餘る。之を郷に修むれ
ば其の德乃ち長し。之を國に修むれば其の德乃ち豊
かなり。之を天下に修むれば其の德乃ち普し〔之を
身に修むれば其の德乃ち眞とは、所謂る道の眞以て
身を治むるなり。之を家に修むれば其の德乃ち餘り、
之を郷に修むれば其の德乃ち長しとは、所謂る其の
緒餘以て人を治むるなり。之を國に修むれば其の德
乃ち豊かに、之を天下に修むれば其の德乃ち普しと
は、所謂其の土直以て天下國家を治むるなり。其の
修むること彌いよ遠くして其の德は彌いよ廣く、我
に在る者皆な其れ眞なり。彼に在る者は特だ其の未
なるのみ。故に餘りて而る後に長く、豊かにして而
る後に普きも、道に於て外と爲す〕。故に身を以て
身を觀、家を以て家を觀、郷を以て郷を觀、國を以
て國を觀、天下を以て天下を觀る〔萬物皆な我に備
わり、身に反りて誠、樂しみ焉より大なるは莫し。

故に身を以て身を觀て身治まり、此の類を推すなり。
天下に常然有り、之を以て天下を觀て天下治まる〕。
吾何を以て天下の然るを知るや、此を以てなり〔簡
にして天下の理得らる〕。〔徽宗注〕卷三⁽²³⁾

『徽宗注』第五十四章の注としては、『道德經』に原文
に沿って自らの德を天下まで行き渡らせることで國家を
治めることを説く。尹志平の解説を見る限り『徽宗注』
に對する言及は徽宗自身の道性の高さのみであり、注釋
の原文を用いて解説を行っているわけではない。この簡
所のみで具體的な影響を見ることは難しいため、『語錄』
の中の別の箇所を用いて考察してみたい。「外事」につ
いて、前章で取り上げた箇所以外に『語錄』には以下の
ようにある。

學人正に道德を以て根源と爲すべし、外事萬變有り
と雖も、皆な是れ虛動、然るに隨いて之に應じるも
吾れの湛然の眞體未だ嘗て動かざるなり。黃金鑄諸

器物を以てするが如く、然るに形狀萬に同じからざる有るも、金の眞體未だ嘗て變わらざるなり。故に云う、念に應じて隨時に到り、念に應じて隨時に到り、了として障礙無く、自ら根源有らん。若し心上未だ見る所あらず、此の詞旨趣を知るを能わざれば、即ち正に積功累行し、功行既に至れば、明らかに應響有らん。〔語錄〕卷二²⁴

ここでは外事は變化してゆくが、實態の無いものであるという。そのため自らの眞體は虚ろなものである外事に動かされることは無いとする。先程の尹志平の説法と合わせてみると、執着すべきではない、變化する「外事」に應じることがあっても自らの内面を強固なものにすることを説いている。そして「念に應じて隨時に到り、了として障礙無く、自ら根源有らん。」と丘處機の詩を引用し、「障礙」がなくなれば、自らの根源を手にすることができるとする。⁽²⁵⁾「障礙」とは佛教という悟りの障害となるもののこと、また根源とは自らの本性を指すも

のであろう。『徽宗注』では「我に在る者皆な其れ眞なり」とあるが、同等のものであると考えて良いと思われる。このように『徽宗注』に對しては明確な評價を下してはいないものの、當時廣く讀まれていた解釋の一つとして用いていたと考えられる。

2 蘇轍『道德眞經註』の場合

蘇轍（一〇三九—一一一二）は北宋を代表する政治家・文人である蘇軾（一〇三七—一一〇一）の弟である。蘇轍自身も優れた官僚であり、文化人としても著名である。蘇軾が道教に興味を持っていたことは有名であるが、蘇轍も同様に、道教に深い關心を持っていた。例えば彼が著した『龍川略史』には金丹や養生に關する内容が多く見られる。これらを見るに、「内丹術」と言つてよいかは微妙ではあるが、少なくとも當時の養生思想には深い關心を持っていたことがわかる。そのような中、彼は『道德眞經註』（以下「蘇轍注」と略す。）を著している。特徴としては儒佛一致という考えのもと『老子』を解釋

している點である。⁽²⁶⁾

『語錄』の中では二箇所取り上げられている。『蘇轍注』はどのように評價されていたのか。まず、そのうちの二箇所である第三十五章について検討する。

この注について、尹志平は以下のように述べている。

大象を執る一章を講ず、諸家の説を引く。内蘇子由云うに、大象即ち淡にして無味、視聽すれども見聞するに足らざるの大道なり。上此の道を執れば、則ち天下往かざる者無し。樂餌は治むる術なり。一時の善治、人をして親附せしむること能わざるに非ず、過客の止まるが如し。然れども以て久しくすべからず。師曰く、解經の人道本を悟る、故に辭を費やさず、子由當たれりと爲す。⁽²⁷⁾『語錄』卷四

これは三十五章の解説の中で『蘇轍注』に觸れている部分である。「解經の人道本を悟る、故に辭を費やさず、子由當たれりと爲す。」と述べるように、ここで尹志平

は蘇轍が道というものの本質を理解していたという點を評價している。では、『蘇轍注』は具體的にどのような箇所を説明しているのか。それは以下のものである。

樂と餌には、過客止まる。道の出口は、淡乎として其味無し。之を視れども見るに足らず、之を聽けども聞くに足らず、之を用うれども既くすべからず〔樂を作り餌を設けて、以て來者を待つは、豈に以て過客を止むるに足らずや。然るに樂やみて餌盡くれば、彼ら正に之を捨てて去るべし〕。『蘇轍注』

卷二⁽²⁸⁾

これらを見ると、「樂を作り餌を設くるは、以て來者を待ち、豈に以て過客を止むるに足らずや。」とあるように、尹志平が『徽宗注』について言及した箇所と同じ喩えを用いて述べていることもわかる。尹志平の言も少ないが、『徽宗注』について述べている内容とほぼ同じである。もう一つ『語錄』の中で取り上げられているの

が七十三章であり、以下のようにある。

蘇子由總解して云う、敢えてせざれば則ち生き、敢えてすれば則ち死すは、此物理の大常なり。然るに或いは敢えてする者は生を得、或いは敢えてせざる者は死を得るは、此れ或いは然るのみ。世遂に其の或いは然るを僥倖し、其の常理を忽せにす。耳目を以て天を觀、其の曲を見て其の大全を睹す。未だ天網の疏にして失すること多しと疑わざること有らざるなり。惟だ能くその終始を要して、その變化を盡くして、然る後其の恢恢廣大にして、疏なりと雖も失せざるを知るなり。師曰く、子由の説之を得たり。孰かその故を知らんや。(『語錄』卷四)⁽²⁹⁾

この文章を見るに、七十三章の蘇轍の注を尹志平は好意的に受け止めていたことがわかる。では、『蘇轍注』はどのように述べているのか。以下のようにある。

敢えてするに勇ならば則ち殺され、敢えてせざるに勇ならば則ち活く。兩者は、或は利あり或は害あり。天の惡む所、孰か其の故を知らん。是を以て聖人すら猶お之を難しとす〔敢えてせるに勇なれば則ち死し、敢えてせざるに勇なれば則ち生くるは、此物理の大常なり。然り而して敢えてする者或いは以て生を得、敢えてせざる者或いは以て死を得るは、世遂に其の或いは然るを僥倖し其の常理を忽せにす。〕。天網恢恢、疏にして失せず〔世耳目を以て天を觀、其の一曲を見て其の大全を觀す。以て善にして禍を得、惡にて福を得る有るは、未だ天網の疏にして失すること多しと疑わざること有らざるなり。惟だ能くその終始を要して、その變化を盡くし、然る後其の恢恢廣大にして、疏なりと雖も失せざるを知るなり〕。(『蘇轍注』卷四)⁽³⁰⁾

ここで郭志全は七十三章について『蘇轍注』をほぼそのまま引用して解説をしていることがわかる。その上で、

おわりに

尹志平は蘇轍が附した注釋の中に見られる因果應報的な考え方に賛同し、全真教の教えも蘇轍の解釋と似たものであるという評價を下しているといえる。

以上『徽宗注』・『蘇轍注』が尹志平ら全真教側にどのようなに受容されたのかについて検討した。『徽宗注』に關しては、取り上げられている箇所が一つのみであり、他に言及が見られないことから、具體的な受容について判斷を下すことは困難である。しかし、言及箇所を見る限りでは、徽宗に對しては道性の高さを評價しており、更に「志全曰く、五十四の注多く政和を宗とす」とあるように、當時廣く用いられていたものの一つとして取り上げたと考えられる。『蘇轍注』の場合は、七十三章では全真教の教義との一致點を見出し、道の本質を理解していると評價している。ただ兩注ともにこの箇所以外で取り上げられてはおらず、具體的な論評については窺うことができない。このため、兩注は部分的に取り上げられてはいたものの、『河上公注』ほど重視されているわけではなかったと考えられる。

本稿では尹志平の『語錄』に見える『道德經』解釋を取り上げ、當時全真教では『道德經』がどのようにに受容され、弟子たちに説かれたのかについて分析を行った。資料による限界はあるものの、要點をまとめると次のようになる。

全真教が内丹術用語を用いて修行の方法を伝えていたこと、王重陽や馬丹陽が『河上公注』を受け入れていたことは一定程度知られていた。しかし、丘處機の時代になると、『河上公注』を内丹の修行と結び附けて理解するようになっていた。尹志平もそのような理解をふまえて『河上公注』は内丹術を理解するための一助であり、それは『悟真篇』の理解を背景として行われていた。

また『河上公注』は多く講義に取り上げられているがその他の注はあくまでも部分的に取り上げられているだけである。まず『徽宗注』であるが、徽宗の道教的素質

は高かったという點と、『道德經』第五十四章の解釋として、當時一般的であったものの一つという點から取り上げていた。次に『蘇轍注』に對しては好意的な評價を下し、第三十五章の場合は、蘇轍の注釋が道の本質を把握しているという點を認めている。第七十三章では郭志全が『蘇轍注』をそのまま引用して解説を行い、尹志平もその注釋を高く評價している。つまり、『道德經』第七十三章にある因果應報の内容を、當時の全真教も同一視していたということができよう。ただ兩注からの引用は全て合わせても三箇所のみであり、『河上公注』のように明確に影響を與えていたとは考えにくい。

この時期の全真教は教團の擴大が進み、知識階級にも信者を増やしていた。つまり、信者の増加に伴い、いかに自分たちの教えを合理的に、正當性をもって伝えるかということが養成されるようになっていたとも考えられる。『語録』の中に見られる『道德經』の解説は、そのための論理的準備であったともいえよう。つまり、『語録』に示された『道德經』理解が以後の全真教における

一つの思想的バックボーンを爲したと考えられるのである。今後は尹志平の詩集である『葆光集』や、關連文獻の分析を行い、内丹思想との關わり、『道德經』解釋史における位置づけなどの點についていっそうの解明を試みたい。

註

- (1) 窪德忠『中國の宗教改革—全真教の成立—』（法藏館、一九六七年）、蜂屋邦夫『金代道教の研究—王重陽と馬丹陽—』（汲古書院、一九九〇年）等参照。なお『河上公注』は『道藏』には『道德眞經註』（道藏第十二冊）という經名で納められているが、本稿では便宜上『河上公注』で統一する。また、『河上公注』の句點等については王卡校訂『老子道德經河上公章句』（中華書局、一九九三年）を参考にした。

- (2) 『道藏』は文物出版社・上海書店・天津古籍出版社による影印のいわゆる三家本（一九八八年）に據る。出典は本文中の引用は經名と三家本所收の卷數で示し、注では三家本所收の卷數と該當箇所頁數を示す。

- (3) 尹志平の生涯とその思想については、張廣保『尹志平學案』（齊魯書社、二〇一〇年）、Stephen ESKILD, *SEN, The Teaching Practices of the Early Quanzhen*

Taoist Masters (State University of New York Press

二〇〇四年) 張翔宇「尹志平時代における全真教の擴張・山西地方の世候との交流を中心に」(『文化』79號195—212頁、東北大學文學會、二〇一六年)などを参照。

(4) 窪一九六七年、190—191頁参照。

(5) 李志全「清和演道玄德真人仙迹之碑」(陳垣『道家金石略』所收、文物出版社、一九八八年)。

(6) 尹志平の『道德經』に對する立場については趙衛東「尹志平『道德經』註釋理論探析」(『宗教學研究』二〇一六年第三期、二〇一六年)に詳しくまとめられている。この中で趙氏は三教合一の思想が強いことを強調している。

(7) 『河上公注』については、楠山春樹『老子傳説の研究』(創文社、一九七九年)、小林正美「河上真人章句の思想と成立」(同『六朝道教史研究』所收、創文社、一九九〇年)、坂出祥伸「『老子河上公注』の身體觀」(同『道家・道教の思想とその方術の研究』所收、汲古書院、二〇〇九年)、堀池信夫『老子注釋史の研究—櫻邑文稿1—』(明治書院、二〇二〇年)等参照。これらの先行研究によれば現在の形になったのは五世紀頃であるという。

(8) 「師曰、學道者不須廣看經書、亂人心思、妨人道業。若河上公注道德經、金陵子注陰符經二者、時看亦不妨、亦不如一切不讀」。(王顧中集『丹陽真人語錄』、『道藏』二二—二七〇四中)。

(9) 唐淳の『黃帝陰符經注』については山田俊「唐淳『黃帝陰符經注』の思想と道教思想史上の位置」(『熊本縣立大學大學院文學研究科論集』第七號所收、二〇一四年)等参照。

(10) 「師曰、諸家之說各有理。然河上公、神人也。故其注於性命則詳、於外事則略、却如諸家罕言治內之事也。修行人聽受得用最多者、莫如河上公。夫『谷神不死』一章、爲道用之極致、而初學者便慾爲用、則失之矣。我謂必先行盡前五章之義、始可用此谷神之道。是故爲第六章」。(『道藏』三十三—一七〇上)

(11) 「俺與丹陽同遇祖師學道、令俺重作塵勞、不容少息、與丹陽默談玄妙。一日閉其戶、俺竊聽之、正傳谷神不死調息之法。久之推戶入、即止其說。俺自此後、塵勞事畢、力行所聞之法。：丹陽非一世修行、至此世功行已備、用此谷神之道當其時耳。故速見其驗。俺之功行未備、縱行其法、久而無驗、固其宜也。修行人、必先全拋世事、齊修萬行、使一物不累、一心致虛、至寂無所寂之地、功行兼備、則福至。福至則心開、一點光明透入、即天地之根、二物自然合而爲一、方用綿綿之道以存養之、使之充實、則永劫不死矣。故張平叔有云、鼎內若無真種子、猶將水火煮空鍋」。(『道藏』三十三—一七〇中—一七〇下)

(12) 「悟真篇」においてはこれまで数多くの研究がなされている。以下を参照。吾妻重二「『悟真篇』の内丹思想」

『宋代思想の研究』所收、關西大學出版部、二〇〇九年
 「もと坂出祥伸編『中國古代養生思想の總合的研究』、平
 河出版社、一九八八年」、松下道信「全眞教南宗におけ
 る性命説の展開」（松下二〇一九年所收「もと東京大學
 中國哲學會『中國哲學研究』15、二〇〇〇年」、鈴木健
 郎「内丹の技法と思想——『悟眞篇』の例」（東京大學
 宗教學研究室『東京大學宗教學年報』第14號、一九九六
 年）、王沐『悟眞篇淺解』（中華書局、一九九〇年）等。
 またこの句はテキストによって異同が見られるが、本稿
 では先行研究を踏まえ翁保光『紫陽真人悟眞篇註疏』
 『道藏』二一九三四下）に據る。

(13) 「惟無爲清靜、是爲至極、無漏爲驗也。三年不漏、則
 下丹結。六年則中丹結、其事已有不可具言者。九年上丹
 結、轉入泥丸、三宮升降、變化無窮。雖千百億化身、亦
 自此出。何以能致此。日、必心地平常、以爲本。心平則
 神定、神定則精凝、精凝則氣和、脾然見於面、發於四肢
 無非自然。」（『道藏』三十三—一六四中）

(14) 「谷神不死（谷、養也。人能養神則不死、神謂五藏之
 神。肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志。五藏盡
 傷、則五神去矣）、是謂玄牝（言不死之道、在於玄牝。
 玄、天也、於人爲鼻。牝、地也、於人爲口。天食人以五
 氣、從鼻入藏於心。五氣清微、爲精神聰明、音聲五性、
 其鬼曰魂、魂者雄也、主出入人鼻、與天通、故鼻爲玄也。

地食人以五味、從口入藏於胃。五味濁辱、爲形骸骨肉、
 血脉六情。其鬼曰魄、魄者雌也。主出入於口、與地通、
 故口爲牝也。）。牝之門、是謂天地根（根、元也。言鼻口
 之門、乃是通天地之元氣所從往來也）。綿綿若存（鼻口
 呼吸喘息、當綿綿微妙、若可存、復若无有、用之不勤
 「用氣常寬舒、不當急疾慙勞也」）。（『道藏』十二—一中）
 (15) 「弟子問經中出生入死之義。師曰『河上公注』可取。
 十有三者、蓋言十之有三、四體九竅、或七情六慾是也。
 出之則生之道、入之則死之道。惟人以生生之厚、則動而
 之死地。故善之生者、使無入死地、雖虎兇甲兵、俱不能
 爲害。』（『道藏』三十三—一七〇下）

(16) 「生入死（出生謂情慾出五内、魂定魄靜、故生。入死
 謂情慾入于胸臆、精勞神惑、故死）生之徒十有三、死之
 徒十有三（言生死之類各有十三、謂九竅四關也。其生也
 目不妄視、耳不妄聽、鼻不妄嗅、口不妄言、舌不妄味、
 手不妄持、足不妄行、精不妄施。其死也反是）人之生、
 動之死地十有三（人之求生、動作反之十三死地也）。」（
 『道藏』十二—一四下）

(17) 「玉陽大師有言最切、云、慾要修行罵假軀。蓋言使人
 業根不絕而有死地者、皆爲此假軀也。能斷諸業根、使無
 其死地者、惟丹陽師父一人而已。：此所以人多習至全惡、
 而終不自省。不如將己之惡去盡、則是無對、外惡何從而
 生。修行人止是自治。或獨居、或與百千人居、亦止自治

而已。既明此理、即要人當下承當。不然則來生又如斯。

何哉。蓋習性中帶着種子故耳。是謂種性」。(『道藏』三十三—一七一上)

(18) 習について尹志平は『語錄』卷二に王重陽の「五行不

到之處、父母未生之時也」の語を引用し、以下のように述べる。「吾少日粗學陰陽、故知人皆不出陰陽。且此生處受五常之性、即前生所好、既習以成、則有以感之也。

謂如前生好仁、今生必得其本相、好禮必得火相、好義好智必金水相之類。所好不一、則必得五行不純駁雜之相。

此之謂習性感化、又謂之因果。今之福業貴賤、皆不出五行因果也。本來之性有何習、無習有何感。無感無習是五行不到之處、父母未生之時也。學人既知今之所相、是多生所習、便當盡除去。當從最深重處除去、漸至諸習淨盡、心形兩忘、恍然入仙界。」(『道藏』三十三—一六七中—一六七下)。ここで尹志平は「習」を因果とし、

「習」を消し去ること王重陽が述べる「五行不到之處、父母未生之時也」の境地である仙界に昇ることができる、つまり悟りを得ることができるとする。

(19) 宋代の『道德經』解釋については山田俊『宋代道家思想史研究』(汲古書院、二〇一二年)、元代初の『道德

經』解釋については三浦秀一『中國心學の稜線—元朝の知識人と儒道佛三教』(研文出版、二〇〇三年) 参照。

(20) 徽宗の『道德經』注については、萬曼璐『大智併觀』

—宋徽宗『老子』注反映的儒道融合思想—」(『南京師範大學大學院學報』第1期、二〇一六年) 等参照。また徽宗と道教との關係については宮川尚志「宋の徽宗と道教」(『東海大學文學部紀要』第23輯、一九七五年)、松本浩一「徽宗と道教政策」(『アジア遊學』「徽宗とその時代」、勉誠出版、二〇〇四年) 等参照

(21) 「志全曰、五十四注多宗政和、政和多引易莊。師曰、

三玄本一宗、徽宗道性本自高、故取焉。吾謂知此非難、行此爲難。吾初入道門、但見老宿所行之德、後觀透此經都是前人所行。今日教門凡一切外事、無異以樂餌而止過客、甚不可住着於此。當捨前人所行之道、且能不失其本」。(『道藏』三十三—一七七下—一七八上)

(22) 「道性」については鎌田茂雄『中國佛教思想史研究』

(春秋社、一九六八年)、山田俊『唐初道教思想史研究—『太玄真一本際經』の成立と思想』(平樂寺書店、一九九九年) 等参照

(23) 「善建者不拔(建中以該上下、故不拔)。善抱者不脫

「抱」一以應萬變、故不脫」。子孫以祭祀不輟(建中而不外乎道、抱一而不離於精、若是者、豈行一國與當年。蓋將及天下與來世。其傳也遠矣)。修之身其德乃真。修之家其德乃餘。修之鄉其德乃長。修之國其德乃豐。修之天下其德乃普(修之身其德乃真、所謂道之真以治身也。修之家其德乃餘、修之鄉其德乃長、所謂其緒餘以治人也。修

之國其德乃豐、修之天下其德乃普、所謂其土苴以治天下國家也。其修彌遠其德彌廣、在我者皆其真也。在彼者特其末耳。故餘而後長、豐而後普、於道爲外」。故以身觀身、以家觀家、以鄉觀鄉、以國觀國、以天下觀天下（「萬物皆備於我矣、反身而誠、樂莫大焉。故以身觀身而身治、推此類也。天下有常然、以之觀天下而天下治矣」。吾何以知天下之然哉、以此「簡而天下之理得矣」）。『道藏』十一・一八七二下・一八七三上

(24) 「學人當以道德爲根源、外事雖有萬變、皆是虛動、然隨而應之、吾之湛然真體未嘗動也。如以黃金鑄諸器物、然形狀有萬不同、而金之真體未嘗變也。故云、應念隨時到、了無障礙、自有根源。若人心上未有所見、不能知此詞旨趣、即正積功累行、功行既至、明有響應。」（『道藏』三十三・一六七下・一六八上）

(25) この詩は彭致中『鳴鶴餘音』（道藏第二十四冊）の卷之五に「夢遊仙」（『道藏』二十四・一八四下・一八五上）として收められている。

(26) 蘇轍の『道德經』注に關しては市來津由彦「蘇轍の老子解について」（東北大學教養部『東北大學教養部紀要』第43號、一九八五年）、佐藤鍊太郎「蘇轍『老子解』と李贄『老子解』」（東方學會「東方學會創立50周年記念東方學論集」、一九九七年）、砂山稔「蘇轍と道教——服虔『芑賦』・『靈寶度人經』・『抱一』・『三清』を中心に——

（同『赤壁と碧城——唐宋の文人と道教——』所收、汲古書院、二〇一六年）等参照。

(27) 「講執大象一章、引諸家之說。內蘇子由云、大象即淡乎無味、視聽不足見聞之大道也。上執此道、則天下無不往者。樂餌治術也。一時之善治、非不能使人親附、如過客之止。然不可以久。師曰、解經人悟道本、故不費辭、子由爲當。」（『道藏』三十三・一七七下）

(28) 「樂與餌、過客止。道之出口、淡乎其無味。視之不足見、聽之不足聞、用之不可既。（作樂設餌、以待來者、豈不足以止過客哉。然而樂闋餌盡、彼將捨之而去。」）（『道藏』十二・三〇六上）

(29) 「蘇子由總解云、不敢則生、敢則死、此物理之大常。然或敢者得生、或不敢者得死、此或然耳。世遂僥倖其或然、而忽其常理。以耳目觀天、見其曲而不睹其全。未有不疑天網之疏而多失也。惟能要其終始、而盡其變化、然後知其恢恢廣大雖疏而不失也。師曰、子由之說得之、孰知其故。」（『道藏』三十三・一七八下）

(30) 「勇於敢則殺、勇於不敢則活。兩者、或利或害。天之所惡、孰知其故。是以聖人猶難之（勇於敢則死、勇於不敢則生、此物理之大常也。然而敢者或以得生、不敢者或以得死、世遂以僥倖其或然而忽其常理）。…天網恢恢、疏而不失（世以耳目觀天、見其一曲而不覩其大全。有以善而得禍、惡而得福者、未有不疑天網之疏而多失也。惟

能要其終始、而盡其變化、然後知其恢恢廣大、雖疏而不失也。」(『道藏』十二―三一九上―三一九中)
なおこの蘇轍の注は南宗の五祖とされる彭耜『道德真經集註釋文』(道藏第十三冊)、金の趙學士『道德真經集解』(道藏第十二冊)にも引用されており、廣く受け入れられていた解釋だと考えられる。

附記…本論文は第六十九回日本道教學會大會(廣島大學・二〇一八年十一月一〇日)において研究發表を行った原稿を加筆・修正したものです。學會當日、會場にて御教示してくださいました先生方、査讀をしていただいた先生方にはこの場を借りて改めて感謝申し上げます。