

## 陰符經考異の思想

末木 恭彦

## 一 問題の所在

考異『陰符經考異』の考え方を陰符『陰符經』の他の注釋と對比して検討する。これが本稿の試みである。考異の考え方は、まだ十分明らかでないと言い難い。ここに、この検討を試みる理由が一つある。

本論に入る前に、考察の対象とするものを簡単に説明しておく。考異は、陰符の注釋の一つである。その撰者は、南宋の道學系の人物と考えられる。それは、久しく朱熹であるとされていた。しかし、これには疑問がある。筆者は、蔡元定がその撰者と考えている。今は詳論する餘裕はないが、その理由を要約すれば次の通りである。(1)考異と蔡氏注が一致すること、(2)考異は朱熹の思想に近く、ほぼ朱熹と同時代のものであること、(3)蔡元定に陰符の注があったと傳えられていること、(4)蔡元定は朱熹の同時代人であり、その高弟、共同研究者である、などである。

陰符は道教系の文獻の一つである。この書について、諸説の公約數的なところをとると次のように言える。陰符は、唐宋の道教の理論的なテキストの一つである。現行のものも、遅くとも、唐代半ば玄宗朝

の頃には成立を見ていた。その最終的な確立に關與したのが、李筌であろう。その淵源は北魏の寇謙之の道教にたつらなり、更に、或は戰國末期以前に溯るかもしれない。また、文字から言えば、老子や易繫辭傳に極めて近いものがある。

陰符の注は、考異の他にも数多い。今回は、李筌の注を選んで、これを考異と對比する。李筌は道教系の人物である。その名は陰符の成立、傳承上重要な位置を占めている。これは前に見た通りである。李筌の注と稱されるものが、果して李筌の手になるかは疑問である。しかし、それは、陰符の注として早い時期のものである。即ち、唐末五代頃のもの、早ければ唐代半ばに溯る可能性がある。そして、張注や考異は、李筌への批判の言を示している。李筌の注は、影響力をもった注と考えられる。但し、李筌の注はいくつか問題を孕む。これは、二に詳しく考える。張注についても、そこで觸れる。

李筌の注も、考異も、同じ陰符に施された注である。これは對比するに都合がよい。又、對比を通じて、考え方の異同を見てとれる。ここから、考異の考え方の特色を明らかに得よう。ここで李筌や考異の性格を考えるならば、この特色は、道教的思惟に對する道學的思惟の特色という一面が認められる。この考察は、また、道教的思惟と道學

的思惟の關聯という問題を視野に收めうるものである。これも本稿の検討を試みる一つの動機となっている。

本稿の結論を豫め示せば、次のようである。李筌の陰符解釋は機を中心とする。これと對照して見ると、考異も、機を中心とする解釋の一變型と見做しうる。しかし、考異は機を忘れ去るぎりぎりのところにある。考異は、李筌の注と對比するところ見られる。これを以下論じてゆくのであるが、始めに、李筌の陰符解釋が機を中心としていることを見る。次に、その機が考異でどう扱われているか検討する。最後に、この考異と機の關係を考異の思想上の問題として考察して本稿を結ぶことにする。

## 二 李筌注をめぐる問題

本論に入るに先立ち、一で残した李筌注をめぐる問題を考えておく。李筌の注には、いささか問題がある。即ち、李筌の名を冠する注釋が二種現存している。『黃帝陰符經集註』一卷所收の李筌注（七家注所引）及び『黃帝陰符經疏』三卷（李疏）の二つである。この兩者は、互に全く異なる。いずれが、眞に李筌のものであろうか。ここに、これが問題となる。

李疏は李筌のものでない——これはほぼ確實に言えることである。李疏が袁淑眞集解『黃帝陰符經集解』三卷（袁氏解）とは、同一のものである。これがその論據である。李疏は、袁氏解が作り換えられたと思われる。

李筌は、陰符の傳承上重要な人物とされている。又ほぼ唐の玄宗頃の人とされている。その存在は、しかし、多分に傳説的である。このことは、その傳記に考えることができる。彼の傳記は、杜光庭『神仙

感遇傳』(感遇傳) 卷五に見える。これに據れば、李筌は開元中に江陵節度副使となるが、後、李林甫に排斥せられ、その終るところを知らないと言ふ。開元は、唐玄宗の年號、西紀七一三年より七四一年である。しかし、李筌について、いまだ少し遅い年號も傳えられている。「太白陰經序」「進太白陰經表」は、ともに、李筌の名が署せられている。その日付は、それぞれ、唐永泰四年、乾元二年とされている。永泰は、代宗の年號、七六五年改元である。乾元は、肅宗の年號、七五八年改元である。この二篇の文章は信憑性を疑われる。だが、この年號は玄宗朝を遠く離れる譯でない。李筌は玄宗頃の人とされていたと言ひ得よう。感遇傳所載李筌傳は、大部分を彼が陰符の傳承を驪山老母に得たとの説話が占めている。この説話の内容は李疏序とほぼ同一のものである。その官歴は、とつてつけたように加えられるにとどまる。この傳記から、李筌は傳説的な存在と言ふほうがよいであろう。尙、その説話に據れば、李筌は、神仙の道を好み、名山を巡訪し、嵩山虎口巖の石壁中に寇謙之の藏した陰符を發見したと言ふ。ここから、彼が道教系の人物であることを確認できる。又、陰符は彼によって再發見されたことになる。

袁淑眞は北宋の人ではないかと思われる。その傳記は未詳である。その時代を知る手掛りは、各種の目錄類である。その名の認められる最初は、『四庫闕書目』(闕書目)である。『崇文總目』『新唐書』藝文志にはその名は見えない。闕書目は、宋紹興初年(一一三二)に成立する。袁氏解の成立は、宋建國以後南宋初迄の間に限定されていると言つてよいであろう。紹興改元が宋南渡間もないことを考えれば、袁氏解はその僅かの時間よりも、北宋期に成つた可能性の方が大きいであろう。

袁氏解と李疏は、袁淑眞・李筌にそれぞれかけられている。この二つはほぼ同一である。少くとも、どちらか一方の名は假託である。袁淑眞と李筌を比べるならば、李筌の方が假託するに價する名である。袁淑眞は李筌に比して無名である。李筌は、陰符に關して重要人物である。袁淑眞にわざわざ假託されることは無いであらう。袁淑眞のものとという方が信頼性は高い。ここから、袁氏解が李疏に作り換えられたと考える。

李疏序にも、ここで觸れておく。この序の成立は、既に唐末である可能性が高い。この序は既述の通り感遇傳所載李筌傳とほぼ同一内容である。感遇傳は、唐末五代の人杜光庭の撰である。従って、序の成立を唐末以前に考えられる。ただ、斷っておけば、唐末迄に成立したのは、序の中心を占める陰符傳承の説話である。それが序という形であったかは明らかでない。従って、これと李筌の注が本來一致するものかは不明である。

七家注所収は、唐代に溯る可能性がある。七家注所引は張果の注(張注)が名指して批判を加えている。七家注所引は張注に先行している。張果も玄宗頃の人と伝えられ、高名の道士である。彼も多分に傳説的であり、その陰符注も僞託の可能性が極めて大きい。だが、『雲笈七籤』十五に張注陰符がそっくり收められている。『雲笈七籤』は宋眞宗(九九八—一〇二二)の時成立している。これが張注の下限である。『崇文總目』『新唐書』藝文志は、張果の陰符注を記している。唐末には、既に現存の張注が存在した可能性は高い。この張注に七家注所引は先行する。七家注所引も既に唐末に成立していたであらう。ところで張注の李筌批判は逐條的である。その多くは七家注所引と對應がつく。但し、對應のつかぬところも残る。七家注所引の前に單行の

李筌注があり、七家注はそれから採っているものと窺われる。

このように、七家注所引及び李疏序は唐代に溯る可能性がある。李筌は、玄宗頃の人と伝えられる。又、張注が示すように、七家注所引は古くから李筌に繫けられている。李疏序も、李筌傳と主旨であるように、李筌に古くから繫けられている。このことは、しかし、これらが李筌のものであると保證する譯でない。僞託の可能性を斥けることはできない。七家注所引と李疏序が古くから李筌の陰符解釋と考えられていた、こう確認するのが限度である。

以上を踏まえて、本稿は、李筌の陰符解釋として、七家注所引と李疏序をとりあげ、併せ考える。李疏も參考として見てゆく。李疏を棄てないのは、本稿が考異の考察を主眼とするからである。考異は李筌の解釋に言及している。考異は李筌の注を知っている。その李筌注はいずれのものか明らかでない。明らかなのは、考異の李筌への言及が李疏序に對應がつくことである。李疏序と李筌の注は、既述したように、その關係が明らかでない。李疏について言えば、考異の當時、袁氏解が李疏の形となっていた可能性は十分ある。袁氏解は北宋のものと考えられた。李疏に作り換えられたのは、その後であれば、いつでも可能性を考えられる。考異の當時、既に李疏となっていなかったとは言えない。考異は、淳熙乙未(一一七五)の序をもつ。李疏も考異が見た可能性を否めない。ここに、李疏も參照する理由がある。

### 三 李筌注の陰符解釋

李筌の陰符解釋は、「機」を中心としている。李疏序は、陰符が機について述べた書との理解を示している。又、その機はあらゆる事象の根源にあるものと考えられている。即ち、あらゆる事象が機から考

えられるものとなっている。

A、黄帝陰符三百言、百言演道、百言演法、百言演術、參演其三混而爲一、聖賢智愚各量其分、得而學之矣、上有神仙抱一之道、中有富國安人之法、下有強兵戰勝之術、聖人學之得其道、賢人學之得其法、智人學之得其術、小人學之受其殃、識分不同也、皆內出於天機、外合於人事、若巨海之朝百谷、止水之含萬象、其機張、包宇宙括九夷不足以爲大、其機彌、隱微塵納芥子不足以爲小、觀其精微、黄帝八景不足以爲學、察其至要、經傳子史不足以爲文、任其巧智、孫吳韓白不足以爲奇、是以動植之性成敗之數死生之理無非機者、一名黄帝天機之書。(李疏序)

「黄帝天機之書」の言は、陰符經が天機について述べるとの理解を示している。その機は「丁度大海が百谷を朝え、止水が萬象を含むようなものである」と譬喩されている。これは、機があらゆる事象に向かいあい、それらを含みこむことを示している。事象と機の關係にふれて、「動植の性・成敗の數・死生の理は機でないものはない」と言われている。性・數・理は、動植の存在・成敗・死生という現象の根源にあつて、それを決定づけるものと言える。その性・數・理が機である。従つて、機はあらゆる事象の根源にあつて、その事象を決定づけるものと言ふことができる。以上のような點から、李筌が機を中心としていふ言つてよいであろう。

その「機」とはどのようなものであろうか。七家注所引に従えば、まず、機は人間の外に存在すると考えられる。機は目に見えるものがある。

B、爲天下機者莫近乎心目、心能發目、目能見機、秦始皇東游會稽、項羽目見其機、心生於物、謂項良曰、彼可取而代之、晉師畢至

於淮淝、符堅曰見其機、心死於物、謂符融曰、彼勍敵也、胡爲少耶、則知生死之心在乎物、成敗之機見於物焉。(七家注、心生於物節)〔※曰は目の誤と考えられる〕

C、季主凌夷、天下莫見凌夷之機、而莫能知凌夷之源、霸王開國之機、而莫能知開國之源、君子得其機、應天順人、乃固其躬、小人得其機、煩兵黷武、乃輕其命、易曰、君子見機而作、不俟終日、又曰、知機其神乎、機者易見而難知、見近知遠。(同、其盜機也節)

Bには、「目に其の機を見る」と言われている。Cには、「機は見易いが知り難い」という語がある。これらの表現が、端的に機の目に見えるものであることを示している。その機の例をBは二つ擧げる。秦の始皇帝が會稽へ東游したこと、晉の軍が淮河淝水まで進出して來たことの二つである。この例から、機は目に見える一つの事件であると言える。その事件は、實は、次に來る開國や滅亡の豫兆である。Cは、機につなげて、「季主凌夷」「霸王開國」を言う。Cは、又、言う、君子が機をとらえるならば、天や人の動きに順應して、躬らの存在を確固としたものにする、小人が機をとらえると、軍事を騒がせ、命を輕んずる、と。豫兆は、正しくとらえるならば、自己へ利益をもたらす。正しくとらえないならば、かえつて災を招く。Bの例は、このことをよく示している。項羽は、秦の衰退に乗じ、秦を倒すことに成功している。符堅は、晉の勢力を見誤り、淝水に大敗し、滅亡へと轉落を急いでいる。

機は、しかし、人間の内面に深くかかわつて考えられている。これは、既に、Bにも窺ふことができる。機が精確に微にいり把らえられるには、心・神・志がよくまとめられている必要がある、そう考えられている。

D、兩葉掩目、不見泰山、雙豆塞耳、不聞雷霆、一椒掠舌、不能立言、九竅皆邪、不足以察機變、其在三者、神心志也、機動未昧、神以隨之、機兆將成、心以圖之、機發事行、志以斷之。(同、九竅之邪節)

九竅は、人體が外界に開かれているところである。これを通じて、外界は知覺される。その外界への窓口に狂いがあれば外界にある機は把握しえない。そして、機に正しく對應してゆくには、神・心・志をはたらかせる必要がある。即ち、機は外在する。しかし、その機を知り、正しくそれに應えてゆくには、人間の内面的なもののはたらしが不可欠である。ここで、それらが分散していると、機に對應できないことになる。「心分るれば、則ち機精ならず、神分るれば、則ち機微ならず」(同、警者善聽節)の語もある。内面的なものがよく統御されていて、始めて機に正しく應えられるのである。

このような機が中心に据えられるとは、どういうことであろうか。七家注所引の場合、注意を引くのは、機が大事の豫兆として目に見える形であらわれると考えられていることである。ここに、人間界に起つて來る大事を豫め知ろうという意識を見て取れる。BCは、大事の豫兆を正しくとらえることが、成功や利益をもたらすと考えられていることを示していた。即ち、大事を豫知することは、己が利益、成功への願いに強く結びついている。同時に、豫兆を見誤ることは身の破滅につながる。機を考えることは、こうした破滅への恐怖、成功や利益への希求を根底に考えてよいであろう。従つて、こうした恐怖を避け、希求を満すために、大事の豫兆を正しく知ろうとする——これが七家注の機を考える根にある思いであろう。尙、次の點に注意を拂つておく。機と結びつけられる大事は、國家の興亡の様に一回限りのも

のが考えられている。

ここで、參考として、李疏の機の考え方も見ておく。それは、七家注所引と異っている。その差は、例えば、七家注所引が機を人事に限定するのに比べ、李疏は宇宙論的な思考も示すことに現れている。このことを手掛りとして、李疏の機をめぐる考え方を検討してゆくことにする。李疏には、天機と熟した形で機が用いられることが多い。このことが、そもそも、李疏の機の宇宙論的な傾向を窺わせている。次に引く例も、天機が宇宙の運行の中で考えられていることを示している。

E、心既知之、故使人用心觀執五炁而行、觀逆順而不差、合天機而不失、則宇宙在乎掌中、萬物生乎身上。(李疏、天有五賊節)

ここでは、五炁の運行をとらえて行動してゆくならば、その順逆にたがうことなく、天機を失なうこともなく、宇宙・萬物すべてを我がたりおさえ得ると言っている。これに據れば、天機は五炁の運行中にある。天機は、五炁の運行という宇宙的視野の中に把握される。ただ、断つておけば、觀執とか宇宙在乎掌中云云という語は、陰符中の語をそのまま承けている。觀執は、陰符冒頭の「觀天之道、執天之行、盡矣」を踏む。宇宙在乎掌中云云は、天有五賊節の「宇宙在乎手、萬物生乎身」を踏む。陰符そのものが、天や宇宙を視野に收め、それをとらえてゆくことを考えていると言える。その解釋が宇宙論的に擴大しても、それは必然の勢のなせるわざと言つてよいのかもしれない。しかし、七家注所引は、この點も飽く迄人事の範圍で考えている。それは、同じ天有五賊節に次の注を施すことに見ることができ

F、黃帝得賊命之機、白日上昇、殷周得賊神之驗、以小滅大、管

仲得賊時之信、九合諸侯、范蠡得賊物之急、而霸南越、張良得賊功之恩、而敗強楚。(七家注)

ここに話題となっているのは、黃帝、殷湯王、周文王、管仲、范蠡、張良である。一應、皆人間と言え。その人間のなした功業が語られている。宇宙論的傾向は李疏の特色と見做し得る。

李疏の天機は、宇宙の中に考えられているが、人間の押さえることのできるものとも考えられている。「天機に合する」という言い方がそれを示している。この言い方は、既にEに見えている。又、次の例にも見える。

G、君臣之道貴其公正、若能動用合其天機、應運同其天道、此則人安其心、物安其體、五行安其位、嶽瀆安其靈。(李疏、天發殺機節) Eにしる、この例にしる、「天機に合する」ことは、人間の或る種の行動が、その行動を爲す人間自身にもたらすものである。ここから、その種の行動を能く行うならば、人間は意圖的に天機を繰り寄せることができると考えられる。似た例として、「天機道德の炁を善用す」という言い方も見えている。

H、人之運動、皆以手足進退爲利、禽鳥運動皆以翹羽鼓炁、心動翹鼓、无所不之、上下由之、況人最靈、不能善用天機道德之炁、固躬養命以致長生久視乎。(同、禽之制在炁節)

「天機道德の炁を善用す」、この言い方は、天機を善用の目的語としている。天機は、人間の制御下に置きうることになる。天機は、人間が手繰り寄せ、それを自己の制御下に置き得るものである。

天機をおさえるならば、何がもたらされるであろうか。Eでは「宇宙掌中に在り、萬物身上に生ず」と言われている。この表現自體は、既述の通り、陰符の語「宇宙在乎手、萬物生乎身」を踏む。同じ語を

消化して、次に引くIは言われている。EをIと照し合わせて、その意味を考えてみることにする。

I、故心能之士有所圖、必合天道、此則宇宙雖廣、觀覽只在手中、萬物雖多、生殺不出於術内。(同、天性人也節)

「宇宙掌中に在り」と對應するのは、「宇宙は廣いけれどもそれを見とめることは手中にある」という部分である。「宇宙掌中に在り」は宇宙の中のあらゆる事象を隅々まで知り得ることと考えられる。「萬物身上に生ず」は、「萬物は多いけれども、その生死は術の中からは、ずれるものでない」という部分に對應する。「萬物身上に生ず」は、宇宙内の全生死を制し得ることと考えられる。ここから振返って、Eを考えれば、天機をおさえる時、宇宙の全事象を知り得、その内の全生死を制し得ると考えられる。同じ問題について、Gは、天機に合すると、「人其の心を安じ、物其の體を安じ、嶽瀆其の靈を安ず」と言う。天機をおさえるならば、人・物・五行等がそれぞれに安んずると考えられている。又、Hは、天機道德の炁を善用するならば、「躬を固め命を養い以て長生久視を致す」と言う。機をおさえるならば、自己の肉體、生命は確固としたものとなり、とこしえの生すら望むことができるかとされている。これらの例が示すことは、天機をおさえることが、世界や人間の安定し持續する状態を實現し得るということであると考えられる。

以上が、李疏の天機の考え方のあらましである。これに附して、いくつか説明を補っておく。第一に、李疏の求める安定した状態は、生死ということに即いて考えられている。これは、次のような例に示されている。Iには、死生を術内に収めるといふ考えが見える。Hには、長生久視を致すと言われる。尙、生死は一回限りのものである。

李疏は、一回限りの生死に關して安定したものを求めていると言え  
る。第二に、天機は對をもつて語られている。ここから、天機は、そ  
れを同列に置かれるものを持ち、その對を含む全體の中の一要素であ  
ると考えられる。Hは天機と道德の炁を並列し對としている。Gは、  
「動用天機に合する」と「應運其の天道に同ず」を對にしている。E  
も「逆順を觀て差わず」と「天機に合して失わず」と對表現をする。  
Gの例は、天機と天道が同列に並ぶ。天道も天機も同じ天の中の或る  
一面と考えられる。ここに、天機が全體の中の一要素という面を考え  
ることができるところで、李疏では、天は陰陽の總名であり、その  
陰陽の中に五炁を考えている。五炁が天の具體的な現われである。従  
つて、天機は、五炁の運行の上にとらえられる一つの要素と言えらる。  
このことは、Eの例に確かめられる。Eは、逆順と天機を並べて、  
る。逆順は、文脈上、五炁の運行の一側面を指していると扱えられ  
る。従つて、天機も、五炁の運行の他の一面を指すと言えよう。天機  
が對を持っていることは、五炁の運行として現われる宇宙の中の一因  
子であることを示すと考えられる。

李疏についても、機が考えられるとはどういうことか、考察を加え  
ておく。李疏の場合、機は、主として天機として、宇宙の運行という  
視野の中でとらえられている。天機は、宇宙の中の一因子であるにと  
どまる。その天機は、人間が手繰り寄せ、その制御下に置き得る。そ  
の時、世界や人間に持続的な安定した状態がもたらされる。ここか  
ら、李疏の基底に、世界や人間の持続的な安定した状態を實現した  
い、そうした意識を見てとることができる。李疏が機を考えるのは、  
このような願望を宇宙全體の運行から考えようとしているものと言え  
るであろう。

以上、李筌に歸せられている陰符解釋が機を中心に据えているこ  
と、及び、その機がどのように考えられているかを見て来た。ところ  
で、機を中心に据える解釋は、李筌にのみ見られるものではない。張  
注も、又、機を中心にしている。

J、陰符自黃帝有之、蓋聖人體天道之機也。(張注序)

これは、張果の陰符の概括である。陰符を聖人體天道之機と言  
う。聖人體天道は機にかかる語である。即ち、陰符を機としてとら  
えている。「天機經」も、また、機を中心とする陰符解釋である。こ  
れは、題目では分らないが、陰符についての注である。この題目が機  
を中心として陰符を解していることを示している。ここで注目に價す  
るのは、張注も天機經も五代以前に溯る可能性の大きいことである。  
二つとも雲笈七籤に採用されている。ところで、五代唐末のものと思  
えられる陰符注は、七家注・張注・天機經の三つが現存するのみであ  
る。ここから次の可能性を示唆し得る。唐末五代の陰符解釋は機を中  
心にしていた、と。但し、機自體の理解は互に異なる。この詳細はこ  
に省く。機の語自體は陰符中に用いられている。機を中心とするこ  
は、この陰符の文に基くと云える。機の解釋は、しかし、互に異なる。  
これは、機の讀みこみが異ると言えるであろう。ここから、又、次の  
理解も許されるであろう。唐末五代の諸解釋は、機を重視して陰符を  
とらえる理解のいくつかの變型を示している、と。

#### 四 考異と機

考異の陰符解釋は、機を重視していると言ひ難い。しかし、機は重  
要な位置から全くはずれた譯ではない。考異は、依然、機を中心とす  
る解釋の一變型とも目し得る。だが、機は忘れ去られるぎりぎりのと

ころにある。これが考異の機の扱いと考えられる。以下、これを検討してゆく。

考異は、機を重視していると言ひ難い。

K、大要以至無爲宗、以天地文理爲數、謂天下之故皆自無而生有、人能自有以返無、則宇宙在手矣。(考異、序)

これは、考異の陰符の内容要約である。「大要云云」の句がそれを示している。ここには、機の字は見えていない。ここから、考異が機を要と見ていると考えることはできない。

しかし、機は重要な位置から全くはずれた譯ではない。考異の陰符理解はKに要約されている。このKの意は、考異本文との對應を通じて讀み解きうる。そのようにして、Mを讀む時、考異にあつても、機がなかなか重要な位置を占めることが理解される。以下、Mを考異本文と一々對應させながらMの意を明らかにしてみる。

至無の語は、「天地の性爲る所以の者」に對應する。

L、天地之所以爲性者、寂然至無、不可得而見也、人心之所稟、即天地之性、故曰天性人也、人心之自然而然、不知其所以然者、機也、天之所以動、地之所靜者也、此機在人、何所不至、爲堯舜、爲桀紂、同是機也、惟立天之道以定之、則智故去而理得矣。(考異、天性人也節)

ここでは、至無は寂然至無の形で現われており、「天地の性爲る所以の者」の屬性として語られている。そして、「得て見る可からず」の句と並べられている。至無が感覺的にとらえられないあり方を指していることと窺われる。又、至無の天地の現象の根本にあるものと想定されていることも窺われる。このLには機が言及されている。機は、人間にあつては、人間のいかなるあり方も決定してゆく。しかし、機は人

間に限られるのではなく、天地についても考えられている。ここから、機は、天地のあらゆるあり方を決定しているとも推測される。機は、人間の場合、人心の自らなる動きである。それは、天地の動靜と同じものとされている。人心は、天地の性爲るものである。寂然至無なるものは、人心を貫き、人間のありようをいかなるものであれ決定していつている。そして、機は、その根本にあるものが貫いて、人間や天地をいかなるあり方であれ決定していつているものと考えられる。

次に、天地文理の語は、陰符中に見えている。その陰符の文と、その考異は次の通りである。

M、(「愚人」以天地文理聖、我以時物文理哲)

人見天有文地有理以爲聖也、不知其所以聖、我以時之文物之理而知天地之所以聖、天文有時、地理有物、哲知也、以天地之常言之、其道固如是。(考異、「」内陰符本文)

天地文理は、考異に「天に文有り、地に理有り」と言われている。これは、天文地理という言い方に示されるように、天地が秩序を持つこと自體を指しているのである。Mに従えば、この天地文理は、人の目に聖、即ち超越的な素晴らしい事態と映る。普通の人は、しかし、こう見るにとどまる。どうしてかく素晴らしい事態があるのか、それは知らずにいる。だが、その秩序の在り様は知り得るものである。その鍵が時と物である。時は天文中に把えられ、物は地理中に把らえられ、その時と物の秩序として把えるならば、天地の秩序の在り様も知り得るのである。Mはそう告げている。ここから考えて、天地文理は、天地の秩序そのものである。その秩序は、感覺を通じて存在を認められる。そして、その秩序の在り様は、時物という現象を通じて明



らかにし得るものである。

數は、宗と對にして用いられている。宗は、考異本文或は陰符本文中に見ることのできない文字である。序が、脈絡の整理に導入した概念と思われる。數も同様であろう。しかし、陰符中に「日月の數」という語がある。これが數には反映しているかもしれない。「日月の數」に考察を加えておく。

N、〔日月有數、大小有定、聖功生焉、神明出焉〕

日月者人不知其神也、日之數大運三百六十日、月之數小運三百六十辰、天地變化不外乎三百六十、聖功之所以生、知此而已、神明之所由出、由此而已。(同)

これは、Mと同じ考え方の用いられていること明白である。Mで聖とされているものに、聖功、神明が當る。それは、又、天地の變化に當る。Mは、時物文理を通じて聖たる所以がとらえられるとする。それに當るのが、日月の數三百六十である。その日月の數は、このNに據れば、天地の諸現象の根底にあるものであり、それ自體は數學的に把えられるものと言ふことができる。この日月の數について、又、次の言がある。

O、盜機者即五賊流行天地之間、上文所謂日月之數也。(同、其盜機也節)

ここには、日月之數は、五賊の天地の間に於ける流行であると言われている。五賊は、陰符の語で、考異は五行と解している。従つて、日月の數は、五行の運行を數學的に把らえたものと言ふことができる。この日月の數は、Mの聖、即ち天地文理の現れかたに當つた。又、このNでは、盜機と同一視されている。

以上の考察を踏まえて、Kの前半「以至無爲宗、以天地文理爲數」

の句を讀み解くと、次のように理解される。天地の萬事萬象は、根底にその現象と次元を異にする。その現象をもたらしものを持つている。その根底にあるものは、感覺的に把えられるものではないが、五行の運行の規則として數學的にとらえられるものである。と。Mは、續けて「天下の故皆無自りして有を生じ、人能く有以て無に返れば、則ち宇宙手に在り」と言ふ。この部分は、前半に述べるところを繰り返していると考えられる。この無は、前半に言ふ寂然至無、即ち根底にあるものであろう。有は、無との對から、現象であると言へる。こゝを見るならば、「無よりして有が生ず」といふ言ひ方は、無が根底にあるものといふことから當然出て來る認識である。又、「有以て無に返る」といふことは、現象からその根底にあるものをとらえることとなる。日月の數を把らえることと一致している。後半は、前半に述べた點を語を換えて繰り返していると見做せる。

Kは、考異の陰符の要約であつた。考異は、陰符を上記のように把らえたと言へる。陰符は、考異に據れば、天地の現象の根底にあり、その現象をもたらしものを示していると言へる。陰符を讀むならば、その根底にあるものを把え、それを通じて、天地のあらゆる現象を把えられることになる。ここから、考異は陰符を一つの世界認識の書として見ていると言ふことができる。

上記の検討は機が必ずしも輕視されていないことも示している。その第一の證は、機がしばしば見出されたことである。例へば、Lは、機が天地の現象の根本に想定されていることを示している。又、Oは、日月の數が機として把らえられることを示している。即ち、日月の數が盜機であるとしている。ここに、機は、一つの像を結んでいる。それは、現象の根源にあるものを指し、日月の數という形で現われる。

考異は、天地の現象の根底にあり、その現象をもたらしものを陰符に見ていた。それは、五行の運行の規則として數學的にとらえられるものであった。機は、こうした考異の陰符理解の核心を示している。機は、考異に重要な位置を占めていると言いうるであらう。考異は、また、機を中心とする解釋の一變型と考えることができる。

機は、しかし、考異にあって忘れ去られるぎりぎりの淵にある。考異は自己の用語として機を用いていると考え難い。機を中心思想を示すものとして、意圖的に用いているとは考え難いのである。LもOも陰符本文に機の字が用いられている。考異は、それを承けて機を用いていると考えられる。Lは、「天性人也、人心機也、立天之道以定人也」という文に施された注である。又、Oも、「其盜機也云云」という文への注の一節である。又、考異には、統一的な機の説明が無い。考異中には、數箇所、機とはかくかくである、或は、それに類した表現が見られる。LやOがそれである。他に次の例も見ると。

P、天地萬物主於人、人能食天地之時、則百骸理矣、動天地之機、則萬化安矣、此爲盜之道也、時者春秋早晚也、機者生殺長養也、(考異、故曰食其時節)

これらの例は、機について、それぞれ異なる語を用いて説明している。共通した一つの像を示す努力を示していない。ただ、文脈に合わせて、それが何を指すか、それを注記しているにとどまる。これらから、機は考異の用語となっておらず、陰符本文の用法に依據したものであると考えられる。一步進めて言えば、考異は、機と異なるところで陰符を考え、機と異なるところへ考えを進めていこうとしていると言える。ここから、考異が機を忘れかけていると見ることが出来る。そして、考異が機に代えて陰符の中心と考えたものは、一種の世界認識であった。

## 五 機と世界認識

### ——考異における思想の展開

唐末五代の陰符解釋は、「機」を中心にしていた。考異も、機を中心とする解釋の一變型と見做し得た。しかし、考異の場合、機は忘れ去られるぎりぎりのところにあつた。このことは、以上で明らかになつたであらう。考異は、機にかえて、一種の世界認識を陰符解釋の中心に据えた。これも、議論の過程で明らかになつたことである。世界認識は、機を忘れかけた代りに浮上して來たものと考えられる。

ここに、一つ疑問が生じてくる。考異はどうして機を顧みず、世界認識を試みようとしたのか。これを最後に考察しておく。この點、私は、現在次のように考えている。機は一回限りの印象がつきまとう。考異の求める世界認識は、恒常的な規則性である。このゆえに、考異は、機をとりこむことができなかつた、と。

機は一回限りの印象がつきまとう。七家注所引の場合、機は、大事の豫兆として目に見える形で現われるものである。その大事とは、國家の興亡のような一回限りのものが考えられている。又、李疏は次のようである。機は宇宙運行の中の一因子であり、それをおさえるならば、世界や人間の安定した状態をもたらさうものである。その安定した状態は、主として、生死という一回限りのものに即して考えられている。李筌の注を介して見る時、機は一回限りのものと結びつけられて考えられている。機に一回限りの印象がつきまとうのは、これにとどまらない。機がそもそも一回限りの印象を色濃く持つ。機の主要なイメージの一つとして、弩の發射装置がある。これを働かせると矢は發射する。その矢は往ったきり戻るものではない。

考異の求める世界認識は、恒常的な規則性あるものであつた。考異

は、陰符を一種の世界認識の書と見ていた。それは、天地の現象の根底にあるものへの關心に表れていた。現象の根底にあるものとして、考異が見出したのは、五行運行の規則として數學的に表されるものであった。それは、例えば、日月の數と言われる。この言い方の許されることが、その恒常的規則性であることを示している。日月の運行は恒常的な規則性をもつものである。ところで、恒常的規則性と一回限りとは相反するものである。恒常的な規則性を求めるならば、一回限りのものとならない。機は、前述の通り、一回限りの印象が色濃く、考異は、恒常的な規則性へ目を向けている。従って、考異は機へ關心を寄せることが許されなくなる。ここに、機が考異の陰符解釋で中心に置かれることになつた理由を考へることができよう。

考異は機から世界認識に轉換を見せている、この轉換は、しかし、機の中にその芽を見ることができよう。これは、考異の機の字への解から既に豫想される。機は、そもそも、世界認識と無縁のものではない。七家注所引の場合、機は人間界の大事を豫告するものであった。人間界は、一つの世界である。大事とは、天下の興亡などが考えられている、それは人間界という世界をすべて巻き込む動きである。機はそれを豫告する。機を通じて、世界を覆いつくす動きを把握することになる。七家注所引も、機が世界を認識するものとして扱っていると見える。李疏は、七家注より一層明白に世界認識と絡んでいる。李疏は、天機を問題としている。これは、宇宙運行の一因子であった。機を通じて宇宙の運行を把握できる。李疏の考え方に據れば、機を中心とする時、そこで世界認識が行われていると言へる。これより、考異が世界認識を中心に据え換へたことも、その根は、機を中心とする解釋の内に在つたと言つてよいであらう。考異は、その機を中心とする解釋

からの展開として、世界認識を考へているのではないかと思われる。ここで振返つて見るに、陰符は道教系の書であった。ここに考察を加えた七家注所引は唐末頃のものであり、参考とした李疏は北宋頃のもので考えられた。考異は南宋の道學系のもので考えられた。このことを考慮するならば、考異が機から世界認識へ轉じたことは、又、次のように考へられるのではないだろうか。即ち、陰符解釋における道教的なものから道學的なものへの轉換である、と。又、道學的なものが道教的なものをどう受け止めたか、その受け止め方を示している、と。そして、ここから、やや大膽に思考を飛躍させれば、又、次のように考へられる。道學は、その世界認識に當つて、道學の中で形成された思考を大いに吸収している、と。その時、道教の中では一回的過程への關心であつたものを、恒常的規則的なものへの關心へと轉じている。ここから、又、道學の中で、恒常的な規則的なものへの關心は注意するに値するであらう。

尙、陰符解釋に機を中心とすることは、唐末頃の一般的傾向であつた可能性を考えられた。機に代へ世界認識を中心とするのは、考異であり、南宋のものであつた。ここから、機から世界認識への展開は、陰符解釋における唐末的なものから宋代的なものへの展開として考へてよいのかもしれない。但し、陰符の宋代の解釋は他に多く殘されている。陰符經における唐末と宋代としてとらえることは、宋代の陰符解釋の検討を行うまで留保しておく。

注(一) 本稿は、『陰符經考異』の思想的功夫」と題して、日本中國學會三十五回大會(一九八三・十、廣島大學)に於て口頭發表したものに手を加えたものである。その時、功夫の語は、中國語のクワンフ、即ち修煉とい

う意味をおわせ、發表の内容にそぐわない、そういう指摘をいただきたい。その意見に従って、題を改めた。このことを含め、意見を寄せてくださった先生方に、この場を借りて、謝意を表しておく。

- (2) 考異については、酒井忠夫「朱子と道教」、『朱子學入門——朱子學大系第一卷』、明德出版社、一九七四、大槻信良「朱子における道佛二教探究の態度」、『千葉大學文理學部紀要(文化科學)』第一卷二號、一九五四)などに紹介されている。拙稿「朱熹と道教をめぐる一側面——『陰符經考異』考」、『東方學』六十輯、一九八〇)も、本稿と同じ意圖に基く試みであった。しかし、これは、考異の撰者を朱熹と考えたため、全面的に再検討する必要がある。

(3) これについては、稿を改めて報告する豫定である。

- (4) これは、前掲拙稿に於て示した見解である。詳しくは、それを、特にその注6を参照のこと。尚、陰符についての研究として、次のようなものがある。松本文三郎「陰符經之哲學」、『東洋哲學』第一編二・三・四・七・八・九號、一八九四、佐藤仁「陰符經を讀む」、『哲學年報』二十一輯、一九六〇)、王明「試論『陰符經』及其唯物主義思想」、『哲學研究』一九六二年五期)。尚、最近、松本浩一、宮川尚志も陰符研究を進めているが、筆者はまだその成果に觸れる機會を得ていない。

(5) いずれも『正統道藏』(影印縮印本、臺北、藝文印書館、一九七七)所收本に據る。

- (6) このことの議論は、既に、次のようなものがある。劉師培「讀道藏記」、『劉申叔遺書』、影印本、京華書局、一九七〇再版、黃帝陰符經疏。張岱年『中國哲學史史料學』(北京、生活・讀書・新知三聯書店、一九八三)第五章内。王明前掲論文(注4参照)。劉師培は、李疏を偽撰と辨じている。七家注にはとくに觸れない。王明は、李疏の注の部分のみ李筌の撰と認める。七家注には觸れない。張岱年は、王明説に同じっている。七家注については、宋人の偽撰としている。この王明・張岱年の説

は賛成しがたい。尚、李筌の思想は、現代中國では注目されている。任繼愈主編『中國哲學史』第三冊(北京、人民出版社、一九六四)は、これに一章を立てる(五編七章)。侯外廬主編『中國思想通史』四卷下(北京、人民出版社、一九六〇)も簡単に論じている(十七章)。

(7) 前掲正統道藏所收本に據る。

(8) この點は、既に、劉師培が指摘している(前掲書)。

(9) 前掲正統道藏所收本に據る。尚、同じ文章が『雲笈七籤』一二に載り、少し語句の違いが認められる。

(10) 李筌撰「神機制敵太白陰經」、『叢書集成』初編影守山閣叢書、商務印書館、一九三七)に、この二篇の文章は、收められている。

(11) 清徐松輯本『宋史藝文志廣編』、世界書局、一九七五再版)に據る。但し、闕書目は撰者を袁淑貞に作る。これは、貞と眞の字が似るための誤と解した。

(12) 清錢侗輯釋本『粵雅堂叢書』十五集、影清咸豐三年刻本、臺北、華文書局、一九六五)に據る。

(13) 排印標點本(北京、中華書局、一九七五)に據る。

(14) 張果の傳記は次のところに見られる。『續仙傳』中(又、『雲笈七籤』一一三下引)、『太平廣記』三〇など。

(15) 張注が李筌注を引き批判を加えるもの、總てで十四條、うち次の四條は、七家注所引に相當する語を見い出せない。尚、張注も正統道藏本に據る。

(一) 李筌以陰爲暗、以符爲合、以此文爲序首、何味之至也。(觀天之道節)

(二) 筌不知師是衆、以爲兵師、誤也。(蒼者善聽節)

(三) 筌引孫子云視卒如愛子、可以之俱死、何也。(天之至私節)

(四) 筌不瞭天道、以愚人聖人體道愚昧之人而驗天道、失之甚也、(愚人以天地文理聖節)

(16) 劉師培は、宋人の傳えた李筌注が李疏であったと推測している。(前掲書)

(17) 考異の李疏への言及は次の通りである。

筌之言曰…百言演道、百言演法、百言演術、道者神仙抱一、法者富國安民、術者強兵戰勝、而不知其不相離也、一句一義三者未嘗不備、道者得其道、法者得其法、術者得其術、三之則悖矣、(序)

これと引用Aを比べると、考異序が李疏序を踏まえていることが明らかである。尙、考異は、『朱子遺書』(影康熙中呂氏寶誥堂刊本、中文出版社、一九七五)を主とし、他本を參考とする。

(18) 天機の語自體は、既に、『莊子』に見えている(大宗師、天運、秋水)。尙、莊子は、様々に機を用いている。機を考える時、莊子と易の「幾」の影響を考へる必要があるであろう。後の課題としておく。

(19) 故知天地則陰陽之二炁、炁中有子、名曰五行、五行者天地陰陽之用也、萬物從而生焉、萬物則五行之子也、(李疏、首節)

尙、五行は炁と考えられ、五炁(同前)とか、五行之炁(天有五賊節)と言われている。

(20) 李疏には、天機の形をとらない機の用例もかなりある。しかし、その機は整理して用いられているとは言い難い。

(21) これも正統道藏に收められる。

(22) 例えば、張注では、機が自然と一體化する手だてと考えられている。機は、それによって自然の行を執ることができると考へられている。そして、機によって、自然の理に契合することができると考へられている。それは、例えば、次の語に見ることが出来る。

執自然之行、无所執也、不執之以手、而執之以機、機變通而天所繫、故能契自然之理、其斯之謂符、照之以心、契之以機、而陰符之義盡矣。

(張注、觀天之道節)

(23) 機は、又、佛教に於て機根などの形でしばしば用いられている。従つ

て、唐末の陰符解釋に於る機も、その影響があるのかもしれない。これも後の課題である。

(24) 五賊五行也。(考異、天有五賊節)

(25) 盜機自體は、陰符本文の語。盜も陰符本文中に見え、天地・萬物・人の關係をこの語で示している。盜機は、そうした世界の關係の中に認められる機という意味と考へられる。盜機と言ふも、機というも大差無い表現である。

(26) 廣韻は、機に次の解説を施している。

會也、萬機也、說文云、主發謂之機、書曰、若虞機、傳云、機弩牙也。これは、少くとも六朝から宋初にかけて、機の基本像として弩牙を考へていたことを示している。機を弩牙とする解は、この時代、他の例も見られる。但し、宋代に入ると、織具を第一の像とする理解も有力になる。集韻は、織具説をとっている。

(27) 機には、注23に示しように、佛教との關聯が考へられる。機をとらないことは、又、この方向からも考へられるかもしれない。

(28) これに類似した指摘を、既に、島田虔次がしている。「道教もしくは道教的东西が朱子學に與へた影響としては、……宇宙的なものへのパトス、天地・世界を底の底ですべているものへの衝動、そのようなものを重要であった」と、『朱子學と陽明學』、岩波書店、一九六七、第一章一。但し、島田は、總論として述べるにとどまる。本稿は、個別の問題の分析を通じてこのことに思い到つたものである。

(29) 正統道藏は、二十一種の陰符注を收める。このうち、半数近くは宋代のものとして推測される。考證の信憑性にかなり疑問があるが、『道藏子目引得』(哈佛燕京學社引得25)は十二種を宋人のものとしている。

(一九八四・二・一二稿、四・三〇修訂)

付記 本稿は昭和五十七年度文部省科學研究費(奨勵A)「道教と宋學の接點」による研究成果の一部である。