

重玄派小考

——『道徳眞經廣聖義』所説の検討——

はじめに

六朝末隋唐時代の道教において、「重玄」思想が盛行し「重玄派」道士が活躍した、という指摘がなされてから久しい。その後、折にふれて幾つかの論考も發表され、徐々に共通の理解が形成されつつあるかに見える。近頃では通史や概説といった書物の中にも、一章を立てて、重玄哲學とか重玄派思想とかを解説するものが出てきた。道教研究の上で看過できない問題だとの認識が定着したことを意味するであらう。

従來の研究のうち管見に及んだもの數點をあげて論ずるのは不十分との謗りを免れないであらうが、それらは、すべて『道徳眞經廣聖義』の所説に依據して、重玄なり重玄派なりを認定している。しかも見解が岐れ、必らずしも歸一を見ていない。たとえは重玄派の範圍を、『道徳經』解釋の分野に限るべきか、道教全體に擴大するべきか、時代を、六朝末から唐宋へと廣くとるか、隋・初唐に限るか、など論者の見解が多様なのである。

本論では、各論者がひとしく依據する『廣聖義』所説について若干

の考察を加え、重玄思想、重玄派研究を進める一助にしたいと考える。

中嶋隆藏

一、『廣聖義』の分類

従來の諸研究が、重玄派の存在に論及する時、例外なく依據する資料がある。『道徳眞經廣聖義』の卷五「釋疏題明道徳義」の上下二篇五千言について四段に分けて説く「第四宗趣指歸」中の一文である。一見するところ論旨明快で何の問題もない文章だが、再讀三讀してあれこれ考えてみると、意外にも、問題だらけの文章なのである。一體どういふことなのか、まずは本文を一讀してみよう。

道徳尊經は衆義を包含す、指歸意趣は隨いて君宗あり。河上公、嚴君平は皆な理國の道を明らかにす。松靈仙人、魏代の孫登、梁朝の陶隱居、南齊の顧歡は皆な理身の道を明らかにす。符堅の時の羅什、後趙の圖澄、梁の武帝、梁の道士寶暉は皆な事理因果の道を明らかにす。梁朝の道士孟智周、臧支靜、陳朝の道士諸糝、隋朝の道士劉進喜、唐朝の道士成玄英、蔡子晃、黃玄曠、李榮、重玄弼、張惠超、黎元興は皆な重玄の道を明らかにす。

何晏、鍾會、杜元凱、王輔嗣、張嗣、羊祜、盧氏、劉仁會は皆な虚極無爲理家理國の道を明らかにす。此れ注解の人の意の同じからざるを明らかにするなり。

又、諸家の真學立宗、同じからず。嚴君平は虚玄を以つて宗と爲す。顧歡は無爲を以つて宗と爲す。孟智周、臧玄靜は道德を以つて宗と爲す、梁の武帝は非有非無を以つて宗と爲す。孫登は重玄を以つて宗と爲す。宗旨の中、孫氏を妙なりと爲す。

又、此の經は自然を以つて體と爲し、道德を用と爲す。之れを修むる者は、國に於いては則ち無爲無事にして自から太平を致す。身に於いては則ち抱一守中にして自から道果に登る。之れを得る者は空を排し景に駕し久視長生す。國に於いて道德を失なえば則ち必らず敗亡す。身に於いて道德を喪なえば則ち淪滅を致す。故に上士勤人に在りては之れを抱きて式と爲すなり。

「宗趣指歸」の文章は、この後に、もう一段あり、上卷三十六章下卷四四章の所説の眼目や上卷三十六章と春夏秋冬四時の道との對應、下卷四五章と金木水火土五行の徳との對應、玄虚恢廓冲寂希微を全體の根本とすること等を説いており、すべて四つの段落から成る。四つの段落がどう關係して「宗趣指歸」の一章を構成しているのか、識者にとつてはそもそも問題にもならないことなのであろうが、不明の筆者には何とも理解しにくいのである。

さて第一段では「道德尊經は衆義を包含す、指歸意趣は隨いて君宗あり」「此れ注解の人の意の同じからざるを明きらかにするなり」というのが眼目であろう。『道德經』に包含される多様な教義の中から、それぞれの注解者が何を根本の教義として見出したしているのか、といふのであるから、これを分類して學派なり宗派なり存在を認定するの

は、至極當然だと思われよう。だが果たしてそうであらうか。

『廣聖義』序の記録によると、河上公は漢の文帝の時代、陝州に降り河濱に住んだ人物、嚴君平は漢の成帝の時代、蜀に住んでいた人物、兩者の間には時代、地域の隔たりがある。「皆な理國の道を明きらかにし」ているという理由だけで、派の同一を認定できるであらうか。「皆な理身の道を明らかにし」たと一括される人々はどうであらうか。松靈仙人は姓名年代いずれも不明とされ、孫登は魏の文帝明帝時の人とされ、顧歡は南齊、陶隱居は梁の武帝時の人とされる。陶顧兩者は時代が重なるが、他の二者とはどうであらうか。

「事理因果の道を明らかにす」と評された人々のうち、羅什と圖澄は時代が隔たった佛僧、寶路は道士である。佛道二教に通じた梁の武帝はともかくとして、道士と佛僧を同じ派と認定できるのかどうか。また時代も隔たっている。

「虚極無爲理家理國の道を明らかにし」たとされる一群の人々のうち、何晏、鍾會、杜元凱、王輔嗣は同時代人だが、何王はともかく四人を一括できるのかどうか。また時代が異なる張嗣、羊祜、盧氏、劉仁會をも一括して同一の派と見ることができるとかどうか。

「皆な重玄の道を明らかにする」と一括されている人々についても事情は似たものがあるのではなからうか。

この一段の文章が、學派なり宗派なりの存在を説くものではないとすると、それでは、一體、何を説こうとしたものであるのかが問題にならう。『道德經』の根本教義をどこに在ると見るか、それについての理解が、時代によって變遷していることを示そうとした文章ではないか、これが筆者の見解である。すなわち、前漢一代では、『道德經』は理國の道を明らかにするものとして理解されていたが、三國以

後に事情が變わり多様な見解が生まれ、たとえば、理身の道、あるいは虚極無爲理家理國の道、を明らかにするという理解が盛んになるが、更に事理因果の道を明らかにするものとの理解も加わって、南北朝時代の『道德經』理解は複雑な様相を呈するが、梁朝以後に現われた重玄の道を明らかにするものとの理解が、隋、唐の道士達の間で広く受入れられた、というわけである。その際、敘述の順序が、理國、理身、事理因果、重玄、虚極無爲理家理國となつてゐることが不都合のように思われるかも知れないが、『廣聖義』の敘述は、たとえば、陶隱居、顧歡の順とか羅什と圖澄の順とか、時代の先後に無頓着なところがあること、虚極無爲理家理國の道を明らかにしたと一括されてゐるのは三國から南北朝前期までの人物に限られ、それ以後の人がまるで認められず、これらの人々を全體の中で最も高く評價するというには何とも不自然であること、などを考慮すると敘述の順序に評價の高低を見ようとの立場はとる必要がないであらう。

第二段で重要なのは、冒頭の「諸家の稟學立宗、同じからず」である。學派なり宗派なりを考えようとすれば、まず、この一段こそが問題とされなければならないのに、第一段に見える重玄とのかかわりで、重玄を宗旨とする孫登が諸家の中で妙と評價される、とするとこのだけが注目されるだけである。ここに稟學立宗の相違として掲げられてゐるのは、虚玄、無爲、道德、非有非無、重玄の五種の宗旨であるが、もし、第一段で説かれてゐるのも學派なり宗派なりに關わるものであるとすれば、そこに見える理國、理身、事理因果、重玄、虚極無爲理家理國の五種の道と、第二段に説かれる五種の宗旨との間には何らかの對應關係が認められて然るべきではなからうか。だが、呼稱からする對應は、重玄のわずか一語にとどまり、また、内容からする

對應は、有るか否かも疑われるという事態に達するのである。たとえば五種の宗旨のうち「妙なり」と評された重玄を宗旨とする孫登であれば、當然、五種の道のうちの「重玄の道」をこそ明らかにした人々の中に一括されて然るべきであるのに、彼が明らかにしたのは「理身の道」だという。また孟智周や臧玄靜などは道德を宗旨としていたのであり重玄を宗旨としていたのではないのに「重玄の道」を明らかにしたという。更に、無爲を宗旨とした顧歡は、重玄を宗旨とした孫登とともに「理身の道」を明らかにしたものである。第一段と第二段とを相互に密接な關係があるとして見る以上、こう考えるのが自然というものであらう。それぞれ宗旨を異にする孫登と顧歡とが、「皆な理身の道を明らかにし」といふと一括されてゐること、このことが、「皆な○○の道を明らかにす」と一括されてゐる人々が必ずしも同一の宗旨をもつてゐるわけではないことを證明してゐるのである。

第三段は、『道德經』の根本義に關わる文章だが、ここで、この經を「自然を以て體と爲し、道德を用と爲す」ものと強調するのであれば、どうして、第一段で、明らかにすべきものとして「自然の道」や「道德の道」などを掲げないのであらうか、また、第二段で、孟智周や臧玄靜が道德を宗旨としてゐるのを評價して「妙なり」と言わないのであらうか。何んとも奇妙なことである。

同じく「第四宗趣指歸」の文章である以上、第一、第二、第三、三つの段落は緊密なる關係の下にある統一性ある文章でなければならぬ筈である。だが、統一のとれた文章として理解しようとする、これまで指摘してきたような何とも理解しがたい事態に出會うのである。統一性ある一文と見ることが或いは間違ひであるのかも知れない。

い、という疑念が湧く。因みに成玄英の『道德經序訣開題義疏』の佚文と目されている敦煌文書ペリオ二三五三文書の中に、第二段の稟學立宗の不同を記する文章と酷似するものがある。一見に値しよう。

第三宗體とは、夫れ釋疑解經には、宜しく其の宗致を識るべし。

然るに古今の注疏は玄情おの別かる。而して嚴君平の旨歸は玄虛を以つて宗と爲す。顧徽君の堂語は無爲を以つて宗と爲す。孟智周臧玄靜は道德を以つて宗と爲す。梁武帝は非有非無を以つて宗と爲す。晉の世の孫登は重玄に託して以つて宗に寄すと云う。衆家は同じからずと雖ども、今孫氏を以つて正と爲す。宜しく重玄を以つて宗と爲し、无爲を體と爲すべし。……

第二段の文章と酷似の文章が存在するという事實、これは、第一段や第三段についても酷似の文章が存在するのではないかとこの疑念を抱かせるに十分である。すべて四段から成る「第四宗趣指歸」の文章が、それぞれ獨立した文章の單なる寄せ集めから成るものであったとすれば、相互に十分な關係がないのは何ら怪しむに足りないことになる。

以上、要するに諸家が擧げて依據する「宗趣指歸」の一文は元來、性質を異にした別種資料の集成であると思われ、これを不用意に用いることが躊躇されるような資料であるが、もし、これをままとりある一文として理解しようとする、第一段に言う「皆な○○の道を明らかにす」という表現も、決して、同一宗旨に依る人々を一括しているわけではなく、ただ、『道德經』の中心教義を○○と認めて、その解明につとめた人々を一括しているだけで、その中には宗旨を異にする人々が共存するのを排除していない、ということになる。第一段の文章に依據して、學派なり宗派なりの存在を認定することは困難なの

ではなからうか。

二、『廣聖義』に見える「重玄」義

「宗趣指歸」の第一段と第二段に、それぞれ基準を異にする分類が見えるが、いずれの分類の中にも「重玄」の名が存在している。『廣聖義』が「重玄」に對して相當の關心を拂っているのが窺われる。そこで、以下、『廣聖義』において「重玄」がどう理解されているのかを検討しよう。

『廣聖義』序には、諸家の注釋六十餘種を記録するが、その後、諸家の注釋の相違を述べて次のように言う。

所釋の理は諸家同じからず。或いは深く重玄を了して空有に滯らず。或いは因果を濁推して三生に偏執す。或いは引きて儒宗に合す。或いは越きて空寂に歸す。並びに驪室に探り競いて珠璣を儼り、俱に鍾山に陟り争いて珪瓊を窺い、連城は握に在り照乘は懷に盈たざる莫し。

ここにも一つの分類が示されているが、先きに見た「宗趣指歸」中の二種とはまた別である。「指歸意趣」と「稟學立宗」と「所釋の理」とは違ふと言われればそれまでのことだが、三者がどうかかわるのか矢張大きな問題であろう。とまれ、三生因果、儒宗、空寂などと並べられた重玄とは、それを深く了解すれば空有のいずれにも滯ることがないものだと理解されているようである。ここの文脈からすると、「所釋の理」としての三生因果、儒宗、空寂そして重玄は、ひとしく究極の眞理を明らかにするもので高低優劣の差など無いと理解されるが、ただ『廣聖義』序は表現がまわりくどく、この後に、諸家所釋の理は、それぞれ「内修を語つ」ては「化元に了達」し、「品證を語

「太一の位を陷」んではいるが、しかし「内外の要を惣べ人天の能を兼ねる者」となると「未まだ其の倫あらず」という状況であり、かくして「諸家の染翰ありと雖ども、未まだ衆妙の門を窮めず、多士研精すとも、重玄の境に造る莫き」状況を打破すべく、玄宗皇帝みずからが注を作り疏を製した、という文章が續いているのである。

ここに「重玄」の語が二度見えるが、始めのそれは、空有に滞らないものの内外の要を惣べ人天の能を兼ねるまでには到っていないもの、後ろのそれは、空有に滞らないことはもとより内外人天すべてを兼ねたところに到っているもの、との二重の書きぶりになっているように思われる。そうでなければ、既に空有に滞らず、化元を了達し太一の位を踏んだと認められる者に對して、それでもまだ内外人天すべてを兼ねていないとか、衆妙の門を窮めておらず重玄の境にも造っていないなどと批評する筈はないであらう。

かく『廣聖義』序に見える「重玄」にはやや低い境地を示すものと究極の境地を示すものとの二つの使用例が認められるが、しかし、説明がまったく不十分であり、何とも物足りない。やや詳しい説明を搜すと、『廣聖義』卷五「釋疏題明道徳義」の道徳について三門を立てて説き明かす、その「第三明用」の段に見える。

徳は是れ有ならざるの有にして、既に能く無を理め、亦た能く有を理む。道は是れ無ならざるの無にして、既に能く有を理め、亦た能く無を理む。惑う者、玉貌金容なりと謂う。道を實有と爲す。今、道は是れ虚無なりと明かすは、此れ即ち有の惑を理む。河上公は、道とは空なりと云う。王輔嗣は、道とは無の謂いなりと云う。惑者あるいは、常道は乃ち至上の徳、實は是れ虚無なりと謂う。今、是を以って徳有り」と明かすは、此れ則ち其の無の病

を除く。故に經に、杳冥中に精有りと云うは、此れは是れ一往相翫、名を聞きて病を遣る。其の進悟するに及んでは、義は則ち更に深し。道の無爲るも亦たこの無も無く、徳の有爲るも亦たこの有も無きを明かす。斯れ則ち有無く無無く、執病都べて盡き、乃ち重玄に契い、方めて雙絶すと爲す。故に經に云う、仙道は無にして無ならず、有にして有ならざるなりと、此れ則ち道は必らず徳に資り、徳は必らず道に稟くるなり。

道を無だと説くのは、道を有だと誤認し執着する者の朦を啓くためであつて、道を無だと主張する爲などではない。徳を有だと説くのは、徳を無だと誤認し執着する者の惑を解くためであつて、徳を有だと主張する爲ではない。道は無ならざる無であり、徳は有ならざる有だといふべきである。かく有無いずれの見解にも束縛されないのを重玄である、と説くのであるが、これは序に「深く重玄を了すれば空有に滞らず」と見えるのと同じ理解に立つものである。

因みに「重玄」という語については『太玄真一本際經』卷八「最勝品」(敦煌文書ベリオ二六七四)に、

太極眞一……帝君に告げて曰わく、……夫れ十方天尊、發心の始、皆な兼忘重玄の道を了す。此の解を得たれば、發道意と名づく。漸漸に明了にして一切智を成す。其の餘の諸行は皆な是れ枝條のみ。帝君又た問う、何をか兼忘と謂う。太極眞人答えて曰わく、一切凡夫、烟熅の際従りして愚癡を起し諸有に染着す。功勳を積むと雖ども、滞ること無き能わず。故に空を脩めて其の有滞を除かしむ。有滞淨かなりと雖ども猶お空に滞らば、常に欲有りと名づく。故に正觀を示し、此の空に空たらしむ。空と有と雙つながら淨かなり、故に兼忘と曰う。是れ初めて正觀に入るの相

と名づく。帝君又た問う、何をか重玄と謂う。太極真人曰わく、正觀の人、前に諸有を空し有に於いて著する無し、次に空を遣り空心も亦た淨かなり、及ち兼忘と曰う。而るに既に遣ること有り、空と有とを遣るが故に。心未だ能く淨かならず、對治有るが故に。言う所の玄とは、四方著する無し、及ち玄義を盡くせり。是くの如く行う者は、空に於いて有に於いて滯著する所無し、之れを名づけて玄と爲す。又た此の玄を遣り、都べて得る所無し、故に重玄衆妙之門と名づく。……

と詳細な説明がある。また、既に紹介した敦煌文書P二二三三には、諸家の立場の違いを論じた後に、次の一文が続いている。

言う所の玄とは、深遠の名にして、亦た是れ不滯の義なり。至深至遠にして、不滯不著なるを言う、既に有に滯らず、また无に滯らず、豈に唯だ滯に滯らざるのみならんや、亦た乃ち不滯にも滯らず、百非四句、すべて滯る所無し、乃ち重玄と曰う、故に經に云う、玄之又玄、衆妙之門と。

『廣聖義』に見える重玄の説明に比してはるかに詳細であるばかりでなく、重玄に對する理解にも大きな隔たりがあるようである。『廣聖義』が重玄と認める空有いずれにも滯らない境涯に對して、『本際經』最勝品では、これを兼忘と稱したり玄と稱するだけで、重玄とは稱さないのである。またペリオ二三三三文書でも、有無いずれにも滯らないだけでは不十分であつて、滯らないことにも滯ることがない境涯であつて始めて重玄なのだと述べているのである。『廣聖義』巻五に見える重玄の説明は、『本際經』最勝品やペリオ二三三三三文書に見えるところと比較すると、遙かに前段階にあるものと認められよう。重玄の境涯を、單に空有に滯ることのない境涯だと理解しているか

らであらうか、『廣聖義』は、究極の眞理の體認・體現を成就する手段としての觀法について説くにあたり、「重玄觀」を次のように位置づけてさえているのである。『廣聖義』卷六「玄之又玄、衆妙之門」に對する義釋に次のように云う。

道は三乘の法を以つて級に階りて人を化す。初發心従り極道に至るまで凡を捨てて聖を證す、故に一十四等觀行の門有り。小乘初門に三觀法有り。一に曰わく、假法觀、對持を謂うなり。二に曰わく、實法觀、心照を謂うなり。三に曰わく、遍空觀、入無爲なり。中乘法門觀行に四有り。一に曰わく、無常觀。二に曰わく、入常觀。三に曰わく、入非無常觀。四に曰わく、入非常觀。大乘門中の觀行も亦た四なり。一に曰わく、妙有觀。二に曰わく、妙無觀。三に曰わく、重玄觀。四に曰わく、非重玄觀。聖何門中に復た三觀有り。一に曰わく、眞空觀。二に曰わく、眞洞觀。三に曰わく、眞無觀。此の觀行を以つて其の心を修練し、有従り無に入り、麤階り妙を極め、妙を得て其の妙を忘れ、乃ち無爲の門に契うのみ。

十四觀行のそれぞれが具體的にどのようなものなのか、詳しい説明がなく、その名稱だけでは何とも分りかねるが、要するに問題なのは、初發心により凡夫の位を離れてから道を極めて聖人たるの境を證するまでの過程を十四の段階に分けた場合、重玄が全體のどこに位置づけられるのかということである。大中小の大乗の第三位、小乘初門から數えると第十番目であるから決して低い位置だとは言えないが、しかし、「無爲の門に契う」とされる聖何門の眞無觀、最上位から數えると第五番目の位置であつて、決して高い位置だとも言えない。重玄觀の上位には非重玄觀が用意され、重玄觀の克服が明言されている

ことも見逃すことができない。

玄宗皇帝施注の動機となった「多士研精すとも、重玄の境に造る莫き」状況という文派に出てくる「重玄」と十四觀行を説く段に出てくる「重玄」とは、意味において大きく隔たるようである。とまれ卷五に見える詳細な説明による限り、『廣聖義』の重玄理解は、有無いずれにも滞ることがない境涯をもって重玄と認めているようであり、『本際經』最勝品や、ペリオン三三五三文書に見えるそれとはかなり隔たりにあるとすべきであろう。

ただ、こう理解しようとするに困るのは、重玄と非有非無とをどう區別するのか、その境界が曖昧になってくるということである。「宗趣指歸」の第一段では、五分類の中に非有非無ということが立てられていないので問題は生じないが、第二段では、重玄と並ぶ宗旨の一つに非有非無というのが見えており、そこでは少なくとも區別されている筈だからである。これまた、「明用」を説く段と「稟學立宗」を説く段とが本来無關係の別種資料であり、兩者の統一が圖られていない、と考える他はない。

三、所謂「重玄の道を明らかにし」た人々の『道徳經』解釋

『廣聖義』卷五「宗趣指歸」を説く一章には問題があり、その第一段に依據して重玄派を認定するのが困難であることは既に見てきたとおりであるが、ここで視點を換えて、そこに一括されている人々について彼等の『道徳經』理解の情況を考察しよう。

(1) 臧文靜、孟智周、諸穰

臧文靜について『廣聖義』序には、字は道宗、疏四卷を作る、と見

えるが、現在は零片が残るだけである。張思齊『道徳眞經玄徳纂疏』卷一所引のものをみよう。

但だ老君の法體は、三一を以って身と爲す。身に眞應の別あり。而して解する者、義に三家あり。第一は、一を散じて以って三と爲す。是れ聖人の應なり、三を混じて以って一に歸す、是れ聖人の眞なり。第二に云う、三と一とは俱に是れ應、非三非一は乃ち是れ眞、三と爲し一と爲すは俱に是れ名數。第三に云う、豈に名數を離るるの外に有り、別に名數無きの眞有らんや、即ち此の三一にして非三一は是れ眞、非三一にして三一なるは是れ應、非三一の應、此の應は是れ眞の應なり、三一にして非三一の眞、此の眞は是れ應の眞なり、應の眞は定めて眞と云うべからず、眞の應の應は定めて應と云うべからず、所以に非眞非應にして、而應而眞なり、但だ聖人の感に赴く、機に返りて物に應ず、或いは人間に寄せ、或いは天上に生まれ、隨方顯見、應變隨時なり。妙體の希夷、卒には詳究し難し。

重玄について直接言及するものではないが、臧の論理を窺うに恰好の例であろう。三と一、三一と非三一、應と眞など、對立する側面を保存したままで統一し、統一を維持したままで對立を許容するという論理を用いて、老子の體用一如の存在を説いているのである。『玄徳纂疏』の卷四に引かれる佚文では、「不見」「不聞」「不得」であれば「無色、無形」であるのに、なぜ「夷希微」と言うのかとの質問に、「不色而色、不聲而聲、不形而形」だからだとの回答を用意しているが、有無の關係も相即しているというわけである。ここに、非有非無の論理より徹底したものを認めることができるかどうか不鮮明だが、とにかく非有非無の論理が驅使されていることは明瞭である。なお

『辯正論』卷六に見える臧鏡、臧矜は、臧玄靜と同一人物であろうか。孟智周について『廣聖義』序は、小孟と號す、注五卷と記録する。これまた散佚、零片が残るだけである。たとえば『雲笈七籤』卷四九に、三一につき、用を言えば三に分かれ本を言えば常に一だとするのを引き、『辯正論』卷六「氣爲道本篇」に、陸簡寂、臧矜、顧歡、諸糵など同一見解だとして、精神氣の三氣を合して一聖體としていること、自然を通相の體、三氣を別相の體としていること、などを掲げている。ただ詳しい内容を窺うに足るほどの材料は残っていない。臧矜が臧玄靜と同一人物なら、三と一、用と体とを相即の論理を用いて説くのかも知れない。

諸糵について『廣聖義』序は、玄覽六卷を作ると記録するが、これもまた散佚、『辯正論』卷六「内五喻」「氣爲道本篇」に臧鏡、孟智周などと、その見解が引用されているだけで、それ以上の詳しい資料は残っていないようである。

『辯正論』が、孟、臧、諸の三人を同一見解だとしているのが事實だとすると、三者いずれも非有非無と説く有無相即の論理を用いていることが考えられ、もし重玄ということを非有非無の意味で理解すれば、この三人を重玄の道を明らかにする人々として一括することは問題がないであろう。しかし、『辯正論』が、これら三人と同一見解だとして陸簡寂と顧歡とをあげているのはどうであろうか。『廣聖義』卷五「宗趣指歸」の章の第一段で、顧歡は理身の道を明らかにする人として、重玄の道を明らかにした孟臧二氏とは區別されており、第二段でも、無爲を宗旨とする顧歡は道徳を宗旨とする孟臧二氏とは區別されているのである。『辯正論』の記録と『廣聖義』の記録と、果たして信頼できるのはどれであろうか、識者の高見を俟ちたい。

(2) 劉進喜、蔡子晃、車玄弼

劉進喜について『廣聖義』序は、疏六卷を作ると記す、『集古今佛道論衡』卷丙は、唐の武徳年間に傅奕や李仲卿とともに佛教攻撃に熱心だったと記し、『甄正論』卷下には、『本際經』五卷を造り李仲卿が十卷に増廣したと記録している。疏六卷は現在散佚し、李霖の『道徳眞經取善集』に佚文八條がある。

四四章や七二章の注に欲望への注意を促す敘述があるが、七五章注は、心の有爲無爲の觀點から欲望に言及している。

有爲なれば則ち政は煩、無爲なれば則ち事は簡、簡なれば則ち從い易く、煩なれば則ち治め難し、六情の制し難きは一心の有爲に由る。

一心が有爲であれば六情を抑制できなくなり、無爲であれば抑制できるといふのであるから、有爲を退けて無爲につとめるということになる筈で、六三章注に、

無爲を爲すとは道業を修むるなり、無事を事とするとは道相を見るなり、無味を味とするとは道理に達するなり。

というのは、そのことを言うのであろう。しかし、有爲を否定して無爲を追求するのは飽くまでも無によって有を實現する爲であり、有と有とを完全に退けてひたすら無を實現しようとするわけではない。四九章注に、

然して聖人は無心、感あれば斯ち應ず、應は物の感に隨う、故に百姓を以て心と爲す。既に應に無心、亦た應ぜざるなし。

というように、聖人は有心ではなく無心であることよって、萬物からする多様な感に無窮に應ずることができるのである。劉進喜が用いる語彙にはいくらか佛教風のところがあるが認められるものの、その思考は

『道徳經』三七章「道無爲而無不爲」の枠内にあり、あるいは、非有非無の枠内に止まっていると認められる。重玄の深義を説く『本際經』最勝品が果たして彼の手になるのかどうか、續成問題とも絡んで、色々疑問が湧いてくる。

蔡子晃について『廣聖義』序には記録がない。『集古今佛道論衡』卷丙、『續高僧傳』卷三、卷四、卷二五などにある記録から、唐の貞觀年間に活躍した人物で、内外兩典に通じ『法華經』について佛僧と教理問答を闘わせ、『道徳經』を三論の知識で解説したことが分かる。『道徳經』の注釋の佚文が、顧歡の名を付した『道徳眞經注疏』と李霖の『道徳眞經取善集』に收められ、あわせて一九條になる。彼が用いる語彙には佛教色が濃いのが、彼が好んで用いる言葉に「本」「末」というのがある。『取善集』三三章注に、

若し能く有名の末に止まるを知り、無名の本に復歸するを知らば、此れ則ち不死不生なり。危殆ならざる所以なり。

とあり、五〇章注に、

夫れ衆生、無爲の靜本を失ない、有爲の穢業を造りて、出沒隱顯、生死輪廻す、所以に無從り有に通くを名づけて出生と曰う。有自り無に歸るを名づけて入死と爲す。

とあり、『注疏』の五二章注に、

言うは、一切衆生、五慾に沈淪して根本を知らず、流れに隨い末を逐い、生死に漂浪す。故に老君、本を擧げて之れを示し、天下に清虚の炁有りて道徳と爲り汝の根本たるを明らかにす。

とある。無名、無爲、清虚の炁を本とし、有名、有爲、五慾を末とした上で、本を失ない末を逐えば生死輪廻の世界に漂浪し、末を去って本に歸れば不死不生の境涯に冥一できるといのである。末有を去つ

て本無を求めよとの主張であるが、これまた、一切の働きの絶滅することを意味するのではないこと、『取善集』一三章注に、

無身とは身を以て身と爲さず、造化に冥するを謂う。物我俱に忘るれば、患い何んぞ能く及ばんや。是れ其の身を滅壞して、喚びて無身と作すには非ざるなり。

とあり、『注疏』三七章注に、

道體は凝寂、眞際は不動、故に无爲と曰う。物に應じて動き、物は用いざる無し、故に无不爲と曰う。

というとうりである。以上のような蔡子晃の論理が果たして三論に精通した者の論理なのかどうか、大いに疑わしいところがあり、劉進喜と大同小異と思われるそれは、重玄の深義とはかなり隔たっている。

車支弼について『廣聖義』序には、疏七卷を作る、と記録する。『集古今佛道論衡』や『續高僧傳』にも名が見えず、正體不明の人物だが、『道徳眞經注疏』と『道徳眞經取善集』とにあわせて八條の佚文が見える。佛教色の濃い用語が見えるのは蔡子晃と同じである。また、『取善集』三三章注に

若し生死に往き有累憂悲なれば、斯れ則ち害有り。若し大道に往き無爲安樂なれば、此れ則ち害無し。而して安平泰と言うは、死生の遷る所と爲らざるを、名づけて安と爲し、諸法の不二を、名づけて平と爲し、無爲安樂を、名づけて泰と爲す。

とあり、また同じく四一章注に、

聖人、衆徳を建立し群生を濟度す。潛龍を妙用し玄功は密かに被い、人をして覺らしめず、故に偷の若しと云う。

とあるのを見ると、有無論において、劉、蔡とほとんど隔たりがないように認められる。

残存する資料がいかに不十分であるのに、それによって全體を云云することは無謀だが、これらの資料を見る限りでは、劉、蔡、車いづれの有無論も、『道德經』の「無爲而無不爲」という思考の枠内、あるいは非有非無的思考の範圍にあると言へべきであらう。

(3) 成玄英、李榮

成玄英については語り盡くされている。ここでは彼の『道德經解題序訣義疏』の佚文と目されるペリオ二三五三文書に「第三宗體」と稱する一章があり、玄虛、无爲、道德、非有非無、重玄と並べられた宗旨のうち、孫登が宗旨とする重玄を正と認めていること、また「重玄」を定義して、有無に不滯であるばかりではなく、不滯にも不滯であることだとしていること、また『道德經』注や『莊子』注でも頻りに「重玄」に言及して注意を促しており、『莊子』注の序文でも莊子所説の核心が重玄であることを明言していることを確認しておこう。念の爲、『莊子』大宗師篇の注釋を示しておく。

一とは有を絶す、二とは無を絶す、三とは非有非無。故にこれを三絶と謂うなり。夫れ「玄冥」の境は、妙なりと雖ども未まだ極まらず。故に三絶に至りて方めて重玄に造るなり。

夫れ道は此の四句を超え彼の百非を離る。名言の道は断たれ、心知の處は滅ぶ。復た三絶すと雖ども未まだ其の妙を窮めず。而して三絶の外は道の根本にして、重玄の域、衆妙の門と謂うも、意亦た得難くして差やこれを言ふ。

李榮についても論考が少なくない。成玄英と重玄思想において同じだとする見解もある。正統道藏所收『道德眞經注』『道德眞經玄徳纂疏』敦煌文書ペリオ二五九四、二八六四、三三三七、二五七七、三二七七によって復元される彼の老子注を見ると、常非常、中道、有無と

いった問題にかかわって三翻の論理を用いたところがあり、重玄的思考方法を重視していることが確かめられ、論者が、成玄英と同類と見られるのも成程と肯かれる。しかし又、にもかかわらず、彼の老子注には重玄の語彙を用いることがわずかに二度、重玄についての定義的説明もなく、また、序文では一言すら重玄にふれることがない上、従来の注釋を批評して、魏晉の英儒、齊梁の道士をはじめ彼以前のあらゆる注釋は、空有を洞徹する虚論を開いていない、と述べていること、また彼の『西昇經』注にも重玄的思考が姿を見せないことも見逃せない事實なのである。重玄の主張を表に出す成玄英と、そうではない李榮との間には、立場の上での相違があると思われるべきではなからうか。

黄玄蹟について『廣聖義』序には記録が見えない。『集古今佛道論衡』卷丁に李榮などとともに五蘊義、九斷知義をめぐって佛家と對論したことを載せている。

張惠超について『廣聖義』序には、志玄疏四卷を作ると記録しているが散佚、『集古今佛道論衡』卷丙卷丁に見える張惠元が同一人物なのかどうか、同一人物なら、成玄英、李榮と時期が重なる。

黎元興については『廣聖義』序には、注義四卷を作ると記録するが散佚、『甄正論』卷下に見える益州道士黎興が同一人物なら、澧州道士方長とともに『海空經』十卷を作ったことになる。『海空經』は筆者の見解では、『涅槃經』『攝大乘論』『法華經』『維摩經』などの文章を二三語彙を換えて集成したもので、當時の道典成立の實情を窺わせる恰好の書物だが、たとえば卷五問病品の悉有道性を問題にするところでは、下敷きになった『涅槃經』高貴徳王菩薩品の用語そのままに、一切諸法の不決定を言い、「○○に非ず」とか「○○に非ざるに非ず」などの表現を繰返している。こうした論理は重玄的思考と密接

にかかわっているが、しかし『海空經』には重玄の語は一度も顔を見せしていないこと、これも見逃せない事實であらう。

「宗趣指歸」の第一段に「皆な重玄の道を説く」と一括されているのは、以上十一名である。いずれも六朝末から唐初の人々であるところから、重玄派というものは、この時期特有の存在だとする見解がある。或いはそうかとも思われるが、この第一段にはただ二九名が載るだけで、序に見える六十餘名のわずかに半分は止どまるほか、記録にも出入があり、第一段が果たして六十餘家全體についての検討を経た上での敘述かどうか疑われること、六十餘家にしたところで、『舊唐書』志や『新唐書』志との間に出入があり、きわめて不十分な記録であること、などを考慮すると、第一段に見えるところで、その時期を特定することには慎重でなければならぬと言うべきであらう。

むすび

『道德眞經廣聖義』は、その敘述の統一性という點で問題のある書物であると認められる。諸論者が重玄派の存在を主張する際、舉げて證據として引く、卷五「釋疏題明道德義」の「宗趣指歸」の一文は、すべて四段から成るが、四段相互の關係に整合性がなく、これを不用意に證據とするわけにはいかないようである。また『廣聖義』における「重玄」の意味づけにも曖昧なところがある。

上來検討したように、筆者の「宗趣指歸」第一段に對する見解は、『道德經』の中心テーマがどこに在ると見るか、これが時代によって變遷があることを述べたもので、道教内における學派なり宗派なりの存在を述べようとしたものではない、というものである。また、梁陳から隋唐の時期に「重玄の道を明らかにし」たと一括されている人

々のうち、ほとんどは、「無爲而無不爲」なり「非有非無」といった次元で有無の關係を説明するにとどまっておき、そのことは『廣聖義』卷五に見える重玄の定義とも對應している。これに對して、成玄英や李榮の見解は、『本際經』最勝品やペリオ文書三三五三に見えるのと同じく、有無に滯らないのにも滯らない、というもので、『廣聖義』の定義と次元を異にするが、しかし、成玄英が『莊子』注の序でも莊子所説の核心を重玄だと明言し、老莊いずれの書においても重玄思想の闡明につとめているのに對して、李榮は『西昇經』注ではまるで觸れず、二度言及する『老子』注に對する序でも一言半句の言及すらなく、魏晉齊梁以來あらゆる注釋は有無を徹洞する爲の虚鑰をまるで開いていないとまで斷言して所謂重玄派道士のすべてについてそれを無視殺しているのである。兩者の態度には大きな隔たりがあり、これを一派に括るのが困難であることを窺わせる。

六朝末から唐末に至る時期、重玄ということが道士達を中心に廣い關心を喚んだが、その理解は深淺さまざまであり、これを他の學派・宗派に對抗し、それらとは獨立に存在するものとして重玄派を考へるのは、容易なことではないと言うべきであらう。

注(一)・蒙文通「校理老子成玄英疏敘録——兼論晉唐道家之重玄學派」(一九四六年『圖書集刊』第七期、一九八七年『古學甄微』收録)
・蒙文通「道教史瑣談」(一九五八年初稿、一九八〇年『中國哲學』第四輯)

・藤原高男「老子解重玄派考」(一九六一年『漢魏文化』第二號)
・藤原高男「道士李榮の道德經注について」(一九七九年『香川大學教養部研究報告』一部四七號)

・砂山稔『道教重玄派表微——隋初唐における道教の一系譜』(一九八〇年『集刊東洋學』四三號。一九九〇年『隋唐道教思想史研究』收錄)

・詹石窗「老學重玄宗簡論」(一九八七年『世界宗教研究』總第二九期)
・李剛「道士李榮重玄思想管窺」(一九九一年『叢妙之門——道教文化之謎探微』收錄)

・卿希泰『道教與中國傳統文化』第四章「道教與中國哲學」一九九〇年
・任繼愈『中國道教史』第六章「隋唐道教重玄哲學」一九九〇年

(2) 第四宗趣指歸者、道德尊經、包含衆義、指歸意趣、隨有君宗。河上公嚴君平皆明理國之道。松靈仙人、魏代孫登、梁朝陶隱居、南齊顧歡皆明理身之道。符堅時羅什、後趙羅澄、梁武帝、梁道士靈略皆明事理因果之道。梁朝道士孟智周、臧玄靜、陳朝道士諸糝、隋朝道士劉進喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黃玄頤、李榮、車玄弼、張惠超、黎元興皆明重玄之道。何晏、鍾會、杜元凱、王輔嗣、張嗣、羊祜、盧氏、劉仁會皆明虛極無爲理家理國之道。此明注解之人意不同也。又諸家稟學立宗不同。嚴君平以虛玄爲宗。顧歡以無爲爲宗。孟智周、臧玄靜以道德爲宗。梁武帝以非有非無爲宗。孫登以重玄爲宗。宗旨之中、孫氏爲妙矣。又此經以自然爲體、道德爲用。修之者於國則無爲無事、自致太平、於身則抱一守中、自登道果、得之者排空駕景、久視長生。於國失道德則必敗亡、於身喪道德則致淪滅。故在乎上士勤人、抱之爲式也。……

(3) 第三宗體者、夫釋義解經、宜識其宗致、然古今注疏、玄情各別。而嚴君平旨歸以玄虛爲宗、顧歡君堂語以無爲爲宗、孟智周臧玄靜以道德爲宗、梁武帝以非有非無爲宗、晉世孫登云託重玄以寄宗。雖復衆家不同、今以孫氏爲正。宜以重玄爲宗、無爲爲體。

(4) 所釋之理、諸家不同。或深了重玄、不滯空有。或蕩推因果、偏執三生。或引合儒宗。或趣歸空寂。莫不並探靈室、競擷珠璣、俱涉鍾山、爭窺瑤瑋、連城在握、照乘盈懷。

重玄派小考

(5) 語內修則……得無所得、而了達化元矣。語品證則……蹈太一之位矣。而密內外之要、兼人天之能者、未有其倫。我開元至道昭肅孝皇帝……欽若尊經、本朝家敬、……雖諸家染翰、未窮叢妙之門、多士研精、莫造重玄之境……躬注八十一章、製疏六卷……

(6) 德是不有之有、既能理無、亦能理有。道是不無之無、既能理有、亦能理無。惑者謂、玉貌金容、道爲實有。今明道是虛無、此即理於有感。河上公云、道者空也。王輔嗣云、道者無之謂也。惑者或謂、常道乃至上德、實是虛無。今明是以有德、此則除其無病。故經云、杳冥中有精。此是一往相觀、聞名遣病。及其進悟、義則更深。明道之爲無亦無此無、德之爲有亦無此有。斯則無有無無。執病都盡、乃契重玄、方爲雙絕。故經云、仙道無不無有不有也。此則道必資於德、德必稟於道。

(7) 太極真人……告帝君曰、……夫十方天尊、發心之始、皆了兼忘重玄之道、得此解已、名發道意、漸漸明了、成一切智、其餘諸行、皆是枝條。帝君又問、何謂兼忘。太極真人答曰、一切凡夫、從烟燼際、而起愚癡、染着諸有、雖積功勳、不能无滯、故使脩空、除其有滯、有滯雖淨、猶滯於空、常有欲、故示正觀、空於此空、空有雙淨、故曰兼忘、是名初入正觀之相。帝君又問、何謂重玄。太極真人曰、正觀之人、前空諸有、於有無著、次遣於空、空心亦淨、乃曰兼忘。而有既遣、遣空有故、心未能淨、有對治故。所言玄者、四方无著、乃盡玄義。如是行者、於空於有、无所滯著、名之爲玄、又遣此玄、都无所得、故名重玄衆妙之門。……

(8) 所言玄者、深遠之名、亦是無滯之義、言至深至遠、不滯不著、既不滯有、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。

(9) 道以三乘之法、階級化人、從初發心、至于極道、捨凡證聖、故有一十四等觀行之門。小乘初門有三觀法。一曰假法觀、謂對持也。二曰實法觀、謂心照也。三曰遍空觀、入無爲也。中乘法門觀行有四。一曰無常觀。二曰入常觀。三曰入非無常觀。四曰入非常觀。大乘門中觀行亦四。

一曰妙有觀。二曰妙無觀。三曰重玄觀。四曰非重玄觀。聖何門中復有三觀。一曰真空觀。二曰真洞觀。三曰真無觀。以此觀行、修鍊其心、從有入無、階躋極妙、得妙而忘其妙、乃契於無爲之門爾。……

- (10) 但老君法體、以三一爲身、身有真應之別。而解者義有三家。第一、散一以爲三、是聖人應、混三以歸一、是聖人真。第二云、三之與一、俱是應、非三非一、乃是真、爲三爲一、俱是名數。第三云、豈有離名數之外、別有無名數之真耶、即此三一非三一是真、非三一而三一應、非三一之應、此應是真應、三一而非三一之真、此真是真應、應真之真、不可定言真、真應之應、不可定言應、所以非真非應、而應而真、但聖人赴感、逗機應物、或寄人間、或生天上、隨方顯見、應變隨時、妙體希夷、卒難詳究。

- (11) 有爲則政煩、無爲則事簡、簡則易從、煩則難治、六情難制、由一心之有爲。

- (12) 爲無爲、修道業也。事無事、見道相。味無味、達道理。

- (13) 然聖人無心、有感斯應、應隨物感、故以百姓爲心、既無心應、亦無不應。

- (14) 若能知止有名之末、復歸無名之本、此則不死不生、所以不危殆也。

- (15) 夫衆生失無爲之靜本、造有爲之穢業、出沒隱顯。生死輪迴、所以從無適有、名曰出生、自有歸無、名爲入死也。

- (16) 言一切衆生、沈淪五慾、不知根本、隨流逐末、漂流生死、故老君舉本示之、明天下有清虛絜爲道德、爲汝根本。

- (17) 無身者、謂不以身爲身、冥乎造化、物我俱忘、患何能及、非是滅壞其身、喚作無身。

- (18) 道體凝寂、真際不動、故曰無爲、應物而動、物无不用、故曰无不爲。

- (19) 若往於生死、有累憂悲、斯則有害、若往大道、無爲安樂、此則無害、而言安平泰者、不爲死生所遷、名爲安、諸法不二、名爲平、無爲安樂、名爲泰。

- (20) 聖人建立衆德、濟度群生、妙用潛龍、玄功密被、不令人覺、故云若儉。

- (21) 一者絕有、二者絕無、三者非有非無、故謂之三絕也、夫玄冥之境雖妙未極、故至乎三絕、方造重玄也。……夫道超此四句、離彼百非、名言道斷、心知處滅、雖復三絕、未窮其妙、而三絕之外、道之根本、而謂重玄之城衆妙之門、意亦難得、而差言之矣。……

- (22) 是以往之賢俊、爭探深隱、魏晉英儒、滯玄通於有無之際、齊梁道士、違懲勸於非迹之域、雷同者、望之而霧委、唯事談空、迷方者仰之以雲蒸、確乎執有。或復但爲上機、則略而不備、苟存小識、則繁而未簡、遂使此經一部、注有百家、蒸騰亂驚於仙風、涇渭混流於懸海、佐時導俗、時有關於玄關、微有洞空、乍未開於虛鑪。

- (23) 海空常樂、不變易故、住於寶藏、我等四衆、咸自思惟、海空寶藏、不決定者、當知海空、亦復不定、以是義故、海空寶藏、亦不決定、善男子、當知海空亦復不定、海空非空、亦復非海、非空非非空、非海非非海、非天非非天、非尊非非尊、非人非非人、非鬼非非鬼、非地獄畜生非非地獄畜生、非衆生非非衆生、非法非非法、非色非非色、非心非非心、非有非非有、非无非非无、非常非非常、非幻非非幻、非名非非名、非說非非說、以是因緣、善男子、了解諸法一切法空、以是義故、故名海空、故名智藏。