

唐淳『黄帝陰符經注』の思想と道教思想史上の位置

山田 俊

はじめに

金陵子こと唐淳の『黄帝陰符經注』⁽¹⁾(以下「唐淳『注』」と略す)は全真教開祖王重陽が注目した点と、鍊丹の立場で一貫しているという点で注目される。管見に依れば、唐淳『注』以前に鍊丹の観点で一貫した注釈は撰述されていない。⁽³⁾既に指摘されている様に、全真教七真の一人・馬丹陽(一一三二—一一八三)が「金陵子注陰符」(『丹陽真人語録』)と言及していることから、「金陵子注」撰述の下限は十二世紀後半、即ち南宋高宗期・金朝中頃と考えられる。しかし、馬丹陽が引く唐淳『注』は「神是炁之子、炁是神之母」の句のみで、それが「金陵子」或いは「唐淳」の注であると明言してはいない。この句は、五代後梁の強名子『真氣還元銘』(94a07)、北宋の曹道沖『道德經』注(彭粗『道德真經集註』0522b01)、『雲笈七籤』「神炁養形說」(3416b01)、北宋以後の呂知常『道德經』注(危大有『道德真經集義』0821a04)などが引用し、五代から北宋にかけて『老子』と関連付けて歓迎されていたことが窺える。⁽⁵⁾唐淳『注』も続けて『老子』を引用している(唐淳『注』上01b04)。馬丹陽が「金陵子注陰符」を目撃していたことは間違いないが、唐淳『注』から直接この句を引用した確証が無い以上、早期全真教と唐淳『注』との関係は、唐淳『注』に即して改めて確認しておく必要がある。

唐淳『注』は先行する『陰符經』諸注の内容を必ずしも継承するものではない。既に指摘されている様に、唐淳『注』

が引く「老母曰」の句は『道樞』卷三「陰符篇」と一致するが、唐淳『注』には更に『道樞』のその他の卷と表現上一致する箇所を確認出来る。『道樞』「陰符篇」の一部は北宋以前の鍊丹文献に基づいており、仮に、北宋鍊丹文献↓唐淳『注』↓「陰符篇」の順で撰述されたとすれば、唐淳『注』の文献引用の形式からすれば、これら北宋鍊丹文献に何等かの形で言及したはずと思われる。しかしながら、現行唐淳『注』にはそうした言及が見られない以上、これら北宋鍊丹文献に基づいて『道樞』「陰符篇」が先ず撰述され、その冒頭に「李筌得黄帝陰符之經于神嵩之山、而未知其止也。其後遇驪山姥而問焉。姥曰……」（『道樞』3307b05）とあるのに依拠して、「陰符篇」全体の内容を「老母曰」と唐淳『注』が見倣して基づいたと考えられる。この推測は唐淳『注』の撰述時期とも関わる。『道樞』の撰述時期は一一五〇年前後と推測されており、唐淳『注』が『道樞』の後、馬丹陽の前に撰述されたとなれば、その撰述時期は一一五〇年以後の数十年間ということになる。

一、唐淳『注』の文献問題

次に、やや詳細に唐淳『注』の文献問題に就いて見ておきたい。

（一）、唐淳『注』と先行『陰符經』注

唐淳『注』と先行『陰符經』注との関係は以下の通りである。

<p>唐淳【注】</p> <p>(1) 1</p> <p>夫神者、在目爲視、在耳爲聽、在舌爲言、在鼻則聞香、在手則拳握、在足則行、晝則爲想、夜則爲夢、呼則來、遣則去、在心爲志、言爲文章(唐淳【注】上/01a04)</p> <p>(1) 1 2</p> <p>七賢云、五星、五嶽、五臟、五方、五賊(【同】上/03b/08)</p>	<p>赤松子等『黄帝陰符經集解』</p> <p>(1)</p> <p>赤松子曰、五賊者五行也、在天爲五星、在人爲五臟、於眼爲五色、於耳爲五聲、以至鼻之五香、舌之五味、身之五觸、心之五毒、皆曰五賊(赤松子等『集解』上/03b/10)</p>
<p>唐淳【注】</p> <p>唐淳【注】の二条は赤松子等『集解』とほぼ一致する。(1) 1 2の「七賢」は一般には伊尹等『黄帝陰符經集注』を指すことが多いが、現行伊尹等『集注』に同文は見られない。</p>	<p>唐淳【注】は赤松子等『集解』を踏まえるものであろう。</p> <p>袁淑眞『黄帝陰符經集解』</p>
<p>(1)</p> <p>袁叔真人曰、夫用兵者、雄豪入戰、乃獲其勝。使黃公三畧、呂望六韜、孫子十三篇、以少敵多、以寡敵衆、以弱敵強、迴敗作勝、此三兵法也。豈用師衆而敵寡者也。…章言、孫吳韓白、皆得強兵戰勝之術。凡攻戰之法、兵強陰謀詭詐以命斂命神鬼之行、豈達陰符旨趣哉、古聖人旨趣哉。攝養之方、是謂強兵戰勝(【同】下/06b/01)</p>	<p>(1)</p> <p>至如今古名將、孫、吳、韓白、武侯、諸葛、衛公、李靖、皆善用師、悉能三反晝夜、成功立事(袁淑眞『集解』下/02a/09)</p>

<p>(2) 機在目者、袁叔真人曰、心者欲之源、目者色之根。目主見、心主知。心苟不知、目不能辨、由此言之耳(『同』下/08a/10)</p> <p>(3) 亢倉子曰、貴則語通、富則身通、窮則意通、靜則神通、此四通之義也(『同』下/10a/06)</p> <p>(4) 聖人將飛禽翱翔、喻如羽客者、飛禽乘一氣而上青霄、人不如也。人爲萬物之靈、不能制伏道德之氣、固窮養命、如善用道德之氣者、如龍換骨、如蛇退皮、如蟬脫殼。人則修鍊換形、飛入大羅、上登雲漢、不亦難乎(『同』下/10b/04)</p>	<p>(2) 機在目者、言人動生妄心於物者、皆由目睹而心生。故云、機在目。欲令誠慎其目、勿令妄視邪淫之色、使心於物不生妄動之機、不撓平和之性、以保壽固躬也(『同』下/03a/10)</p> <p>(3) 故亢倉子云、貴則語通、富則身通、窮則意通、靜則神通、此四通之體義、存乎至靜者也(『同』下/05a/07)</p> <p>(4) 禽者羽化百鳥之類也。氣者天地元和之氣也。人之運動、皆以手足進退爲利、禽鳥運動皆以翅鼓氣、以心進退。翱翔雲霄、人不如也。言鳥在空中、尚能乘制元和之氣、心動翅鼓、無所不之、上下由己。況人言最靈、不能善用天地道德之氣、固躬養命、以至長生久視乎。若人善能制道德之氣、則遨遊太虛、大羅兜率。禽鳥不足方也(『同』下/06b/02)</p>
--	---

(1)の「袁叔真人」は恐らくは袁淑真であろうが、現行袁淑真『集解』に同文は確認出来ない。しかしながら、唐淳『注』

後段の「章言孫吳韓白」は袁淑真『集解』に相当しよう。⁽⁹⁾ (2) も現行袁淑真『集解』に完全に一致する記述はないが、袁淑真『集解』と見做すことは可能である。もし、(1) (2) の「袁淑真人」が袁淑真であるとすれば、唐淳が目にした『集解』と現行とでは若干の違いが有ることが考えられる。(3) (4) は何れも袁淑真『集解』と一致する。⁽¹⁰⁾

唐淳『注』	蹇昌辰『黄帝陰符經解』
又師者兵也、衆也。如此言之、則文理可否、言不合道也(『同』 下/07b/03)	師者、衆也(蹇昌辰『解』10b/10)

唐淳『注』の記述は蹇昌辰『解』を批判するものである。⁽¹¹⁾

唐淳『注』が先行『陰符經』注を踏まえるのは以上に限られ、又、それらは唐淳『注』の特色である鍊丹思想とは無関係である。唐淳『注』は先行諸注を参考にしてはいたものの、それらをさほど重視していなかったと言えよう。⁽¹²⁾

(二)、唐淳『注』と先行文献

次に、唐淳『注』とその他の文献との関係に就いて見ておきたい。⁽¹³⁾ 尚、『道樞』に就いては後段で改めて触れる。

太白真人曰、五行顛倒術、龍從火裏出、五行不順行、虎向水中生。眞一子曰、此二十字、少則少焉、妙則妙焉、是謂

泄天地互用之機(唐淳『注』上/05a/05)

「五行顛倒」に関する「太白真人曰」の句は多くの文献に引用されている。⁽¹⁴⁾ 最も早い例の一つが五代・彭曉『周易參同契分章通眞義』(中/21b/08)に見られる(以下「分章通眞義」と略す)。北宋後半以前の撰述と見做されている『西山群仙會眞記』⁽¹⁵⁾も以下の様に述べる(以下「會眞記」と略す)。

太白真人曰、五行顛倒術、龍從火裏出。五行不順行、虎向水中生。少則少矣、妙則妙矣、乃所以泄天地之機（『會真記』

04/01a/04）

唐淳『注』の引用は『會真記』の内容に近く、恐らくは『會真記』に基づくものであろう。

魏伯陽參同契載歌曰、聖人奪得造化意、手扶日月安爐裏、微微騰倒天地精、攢簇陰陽走神鬼、日魂月魄若人識、識者便是神仙子、鍊之餌之千日期、身既無陰那得死（唐淳『注』上/06a/08）

この「歌」は『參同契』の正文には見られないが、『分章通真義』（『分章通真義』上/04b/09）及び幾つかの文献が「古歌曰」として引用している。¹⁶⁾

素問上古天真論曰、余聞、上古真人提挈天地、把握陰陽、呼吸精氣、獨立守神、肌肉若一、故能壽比天地、無有終始

（唐淳『注』上/06b/02）

これは『黄帝内景素問』「上古天真論篇第一」に依るものである。

張夢乾曰、攝乾坤於掌上、聚散三辰、握日月於襟前、捲舒八景（唐淳『注』上/06b/05）

「張夢乾」に就いて『會真記』は「張夢乾三遇海蟾、方得三乘之法」（『會真記』01/06a/03）と述べ、彼は劉海蟾の「三乘之法」を継承しているとされている。¹⁷⁾ 同文は『道樞』「會真篇」（38/04a/01）にも見られる。

老君曰、澄其心而神自清、自然六慾不生、三毒消滅（唐淳『注』上/09a/03）

これは『太上老君說常清靜妙經』（01b/03）に基づくものである。

呂真人曰、天機深遠、下手速修、猶太遲（唐淳『注』下/02b/10）

唐淳より若干遅れる元・王元暉注『太上老君說常清靜經註』は「呂洞賓云」としてこの句を引用する（『太上老君說常清靜經註』22b/02）。「呂洞賓」のこの句は歓迎されていたと思われ、『呂純陽真人沁園春丹詞註解』（08b/10）、『呂祖志』（『藝文志』

06/21a/09)等にも見られる。

施真人曰、心爲使炁神(唐淳『注』下/03a/09)

白玉蟾作『海瓊問道集』(十二世紀末から十三世紀初)に「施肩吾之詩曰」(『海瓊問道集』09a/10)と見られ、唐淳『注』の当時に流布していた言説であることが分かる。

化書云、仰寥廓而不見其跡、處虛空而亦無聞。神明且不遠、君子常正其心(唐淳『注』下/05a/07)

五代の『化書』「游雲」(『化書』015b/03)に基づく。

朗然子曰、有人通得泥丸穴、何必區區鍊大丹。又云、夾脊雙關至頂門、修行徑路此爲根(唐淳『注』下/08a/05)

何れも劉希岳『太玄朗然子進道詩』(03a/05' 06b/09)¹⁸に基づくものである。

醫書云、心重十二兩(唐淳『注』下/08b/10)

『備急千金要方』「心臟脉論第一」に基づく。

以上を要するに、現在確認できる範囲で唐淳『注』が依拠した先行文献のほとんどは『陰符經』の正文とは本来無関係の内容であり、更に、後代の文献中に唐淳『注』と同内容を見出すことが出来ることから、逆に唐淳『注』が後代に与えた影響が少なくないものであることが窺える。

(三)、唐淳『注』と『道樞』

上述した様に、『道樞』「陰符篇」の冒頭に「姦曰……」と有ることに依り、唐淳『注』はそれを「老母曰」として自身の注文中に引用している。松本氏論文が既に両者を対照しているが、補足すれば、「老母曰、甘酒珍饌、伐性之戈矛也。姦聲美色、破骨之斧鋸」(唐淳『注』下/01a/08)は陶弘景『真誥』(02/9b/08)に類似の記載が見られるが、唐淳『注』は恐ら

くは「陰符篇」に基づくと思われる。⁽²⁰⁾ 更に、「老君曰、精中有精、氣中有氣、神中有神、是我自然之道也」(唐淳『注』下/04a/01)は、唯一「老君曰」とされているもので、これは『太上老君内丹經』(03a/02)をオリジナルとするが、唐淳『注』の性質からすれば、やはり「陰符篇」に基づくものである。以下、唐淳『注』と『道樞』のその他の巻を対照しておく。

唐淳『注』	『道樞』
<p>(1) 凡書云、畜之爲元精、施之爲萬靈、舍之爲太一、放之爲太清(唐淳『注』上/02a/09)</p> <p>(2) 故曰、五日一候、十五日一氣、四十五日一節、九十日一季(『同』上/02b/05' 下/04b/05)</p> <p>(3) 太白真人曰、五行顛倒術、龍從火裏出、五行不順行、虎向水中生(『同』上/05a/05)</p> <p>(4) 陰真君曰、北方正炁號河車、東方甲乙成金砂、朱雀調運生金華、金華生天地寶(『同』上/05a/08)</p>	<p>(1) 藏之爲元精、用之爲萬靈、舍之爲太乙、放之爲太清(『道樞』「五化篇」01/08b/02)</p> <p>(2) 五日一候、十五日一氣、一月一鼎、四十五日一節、同此(『同』「九轉金丹篇」注 24/16a/02)</p> <p>(3) 太白真人歌曰、五行顛倒術、龍從火裏出、陰陽不順行、虎向水中生(『同』「甲庚篇」07/18b/03)</p> <p>(4) 陰真君曰、北方正氣者河車也、東方甲乙者金砂也。二者含養、歸于一體、朱雀調運則金花生矣。花者天地之寶也(『同』「衆妙篇」35/01a/04)</p>

<p>(5) 呂真人曰、有人問我、修行法、遙指天邊日月輪〔同〕上 /06a/07) (6) 老子曰、以身爲國、以精氣爲民〔同〕上 /10a/02、下 /01a/04) (7) 天地之數五十有五、大衍之數五十、其用四十有九、五行之數、水一火二木三金四土五、此是生數、又有成數、水六火七木八金九土十、數者三十幅也〔同〕下 /04a/06)</p>	<p>(5) 呂公詩云、有人問我長生法、遙指天邊日月輪、眞知言哉〔同〕「坎離篇」07/16a/04) (6) 聖人以身爲國、以心爲君、以精氣爲民。民安則國斯泰矣〔同〕「虛白問篇」06/02b/01) (7) 易成子曰、道其在斯乎、鉛汞者一也。一者五行之始也。大衍之數五十、其用四十有九者、五行也。五行各有五、五五是爲二十五焉〔同〕「大丹篇」12/10b/05)</p>
	<p>五行生成之數、五十有五。天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十。故一三五七九陽也、其數二十有五。二四六八十陰也、其數三十。而人之身、蓋具足焉〔同〕「傳道中篇」40/17a/03)</p>

(1) 『化書』「道化・紫極宮碑」(01/01a/09)の文だが、唐淳『注』は恐らくは『道樞』「五化篇」に基づく。
 (2) 『混元八景真經』(05/09a/02)⁽²⁾の文だが、唐淳『注』はやはり『道樞』に基づくと思われる。

(4) は五代『金液還丹百問訣』が「故陰真君歌曰」(08a05)と述べるのが早い例で、その内容も唐淳『注』に近い。前半部分は陰長生『金碧五相類參同契』(九四七年以降)の「故經云」(中 05b03)に見られ、「北方正炁號河車」の句は『會眞記』に「陰真君曰」(01/12a06)と見られる。唐淳『注』は恐らく『道樞』「衆妙篇」に依るものである。²³⁾

(6) は、唐淳『注』の性質からすれば『道樞』に依るとすべきだが、この句と「老子」とを結び付けた例は、唐の『太上老君内丹經』に「老君曰、聖人以身爲國、以心爲君。心正則萬法皆從、心亂則萬法皆廢。復以精氣爲民、民安則國霸、民散則國廢」(01b10)と見られる。『悟眞篇』正文の「先且觀天明五賊、次須察地以安民、民安國富、方求戰、戰罷方能見聖人」は『陰符經』に基づくが、翁葆光註(紫陽真人悟眞篇註疏)06b08、陳致虛注(紫陽真人悟眞篇三註)03/19b08)も『内丹經』に依拠して注釈を加えている。即ち、後世の『悟眞篇』注は何れも『内丹經』のこの句を用いている。

このように見るならば、文献の点では唐淳『注』は『道樞』の諸「篇」、『會眞記』、そして以下に見る『鍾呂傳道集』に基づき、「注」の形式で鍊丹の思想を『陰符經』に取り入れたものと言えよう。

二、唐淳『黄帝陰符經注』の思想

唐淳『注』冒頭に附された孟綽然「序」(金朝、正大六年(一二二九))は次の様に述べる。

如『黄帝陰符經』者、章纔止一二、字不過於三百。言雖約而旨益遠、文雖簡而意彌深。或以富國安民爲修鍊之術、或以強兵戰勝爲養攝之方。包羅乎天地、總括乎陰陽。視之無色、聽之無聲。冥冥然、熟察其精眞、杳杳然、莫窮其微妙(唐

淳『注』序/1a04)

この「序」は唐淳『注』が金朝末期に於いて歓迎されていたことを示すが、この「序」が唐淳『注』の内容を正確に理解

しているとすれば、唐淳『注』は「陰符經」第二章「富國安民」を「修鍊之術」と、第三章「強兵戰勝」を「養攝之方」と見做していたことになる。第一章に言及していないのは、「神仙抱」の名が実を現しているとの認識であろう。即ち「陰符經」三章全体を修養論と見做しているのである。こうした唐淳『注』の修養論の中核は「五行顛倒」と「般運」である。

(一)、「五行顛倒」と「般運」

唐淳『注』は「天道」を重視する一方、「地道」にはほとんど言及しない。それは、「天之五賊、逆行陰陽、顛倒相返也。地之五賊、隨地順行、故人有生死矣」(唐淳『注』上(04a02))と、「天之五賊」は「陰陽」の変化に「逆行」するが、「地之五賊」は「陰陽」に「順行」し、生死をもたらしことになるからである。不老長生のためには「陰陽」の働きに「逆行」する「五行顛倒」が必要なのである。

且見地之五行、金生水之類也。天之五行則不然也、即水生金也。∴且見地之五行、木生火。天之五行則不然也、火生木也。∴若要長生、須行顛倒法。如何是五行顛倒法。但取心火發於腎水、水見火化爲氣、其氣上騰、至於肺、肺屬金。是水生金也。其水化爲金液、此是金液來入肝。肝者木也、心者火也。火來生木、肝臟榮旺、目生光明、其黑白自分明。

木得火之性、金得水之情、南方火來生東方木、北方水來生西方金、四象二儀、復配入戊己土。故云、五行不順行、四象合入中宮、名曰五行顛倒術(『同』上(04a06))

一般に五行相生では「金」が「水」を生み、「木」が「火」を生むが、「顛倒」では「水」が「金」を生み、「火」が「木」を生む。これを人体に即すならば、「心火」と「腎水」を一体化して「氣」とし、「金」に相当する「肺」へと送る。即ち、「水」から「金」へと至る「顛倒」である。この「水」は「金液」へと変じ、「木」に相当する「肝」へと至る。これが「心火」が「肝木」へと転換する、「火」から「木」への「顛倒」である。この「顛倒」により、肝臟の働きは活発となり、

眼は光を宿し判断力が高まるとされるのである。又、

火生木者、天道逆行也。木生火者、地道順行也。「禍發必剋」者、地道順行也。木罰而自焚。天道逆行者、木旺而自榮。

夫人身之道、順地之用事、順行則死、用天之道、逆行則生。夫人身爲木、自發火心。無明不覺、敗壞其身。及事至禍發必剋、此則愚人也。若夫聖人、以身爲木、以心爲火、焚其源、修鍊其身、暗換形質、而成聖人矣(『同上』(20))

「人身」は「木」であり、「人身(≡木)」を榮えさせるには「逆行」によって「火」に「木」を生じさせなければならない。

これが「天道逆行」であり、「地道順行」と対置するものである。「地道順行(≡五行順行)であれば、「人身(木)」は「無明(火)」を生じてその身を失うことになるので、「聖人」はそれに逆行するのである。『陰符經』の「火生於木」の句は、先行注釈は何れも五行相生(唐淳『注』が言う「五行順行」)の立場で「火は木より生まれる」と解釈するが、唐淳『注』は、「火が木を生む」と解する。この句の解釈に「五行顛倒」の思想を持ち込んだのは唐淳が初めてであり、極めて特徴的と言えよう。⁽²⁴⁾

唐淳『注』の「五行顛倒」思想が「天道」と「地道」を明確に区別し、「天道」を重視している点は注意すべきである。

唐淳『注』以前の鍊丹系文献で「五行顛倒」に言及するのは彭曉『分章通眞義』で、「太白真人曰、五行顛倒術」の句を引き、「五行顛倒」をその思想の中心に位置付けている。唐淳『注』もまた『參同契』に就いて『分章通眞義』を参照しており、「五行顛倒」に限って言えば、唐淳『注』は彭曉以来の立場を継承していると一先ずは言えるであろう。しかし、以下に見る様に、唐淳『注』が一方で重視した「般運」の語には『分章通眞義』は触れていない。

「天之五賊」に従って「運用」することで長生は達成されるが、この「運用」こそが唐淳『注』が説く「般運」という養生術を意味する。

三反者、神・氣・精也。神返氣、心使神、神使心也。氣返精、精火也。火返下、水上騰。既濟相反、運則度過尾閭、通腦後、脊骨腎脉之間、上行夾脊、雙關、風府、泥丸、百會穴、明堂、洞房、鼻柱骨、流入丹田、復行神龜、尾閭。流而不絶、

血化爲膏、此是神仙般運精氣、入泥丸之處也。…朗然子曰「有人通得泥丸穴、何必區區鍊大丹」(『同』下(07b/07))

「火・水」を一体化させ、それを「尾闕」から発して「脊骨腎脉」を経て最終的に「泥丸」にまで至らせるのが「般運」である。注意すべきは、「朗然子」の句を引き、「泥丸」にまで至らせることが出来たならば、「大丹」に拘る必要はないとしている点である。こうした「般運」の概念は、遅くとも十一世紀以前には撰述されていたとされる『鍾呂傳道集』に早く見られる。⁽²⁶⁾『鍾呂傳道集』も又「心火」の下降と「腎水」の上昇による丹の完成を「顛倒」と称し、その「論河車」では、「蓋人身之中、陽少陰多。言水之處甚衆。車則取意於般運河、乃主象於多陰」(『修真十書』卷十五『鍾呂傳道集』「論河車」1520a/07)と、人体は「陽少陰多」とされ、「水之處」が多く、そこを気を循環させることを「般運」と言う。そして、「五行非此車般運也、難得生成。二氣非此車般運也、豈能交會」(『同』「論河車」1520b/06)と、「般運」でなければ「五行」は生成せず、「二氣」は交わらないとされている。『鍾呂傳道集』と深く関わる『會真記』を唐淳『注』が参照していた可能性が有ることは既に指摘したが、『會真記』にも「五行顛倒」の概念が見られ(『會真記』0111b/04)、「華佗觀五禽之戲而作導引。以爲人之久逸、而炁滯血凝。故屈體勞形、使榮衛通暢。後人因之名爲般運、欲求超脫、誤矣」(『同』012b/05)と、「華佗」が考案した体内の気を巡らす「導引」を後世の人々は「般運」と称したのだが、それに依って神仙昇天を達成しようとするのは誤りであるとする。『會真記』のこうした理解は、唐淳『注』が「般運」により体内の気を豊かにすることとは重視しつつも、鍊丹による不死の追及に否定的であるのと共通すると言えよう。⁽²⁷⁾

先の資料では、唐淳『注』は「般運」を論じる中で、「神・氣精」の概念を重視し、『陰符經』の「三反」をやや強引に「神返氣」、「氣返精」、「火返下」と解釈していた。⁽²⁸⁾「神返氣」の結果、「心神」相即の境地に至る、それが「心使神、神使心」である。「氣返精」は「精」を「火」と変え、下降した「火」と上昇した「水」とを融合させて鍊丹が完成するのである。「般運」による「心火」の下降、「腎水」の上昇の理論と、「三反」の概念とが結び付けられていると言える。この「神・

「氣・精」について、唐淳『注』は次の様に述べる。

人知有陰陽禍福之神、不知自己身中有出入神也。能爲了其生死也。人則知手足舉動之神也、不知天機發動用之至神也。故曰、神中神也。人則知口鼻内出入之氣、不知丹田有眞一之氣。故曰、氣中之氣也。人則知五穀之精、不知本來有眞一之精。故曰、精中精也。老君曰、精中有精、氣中有氣、神中有神、是我自然之道也。老母曰、人則知祭祀之神、不知自己身有三萬六千道精光神、能爲出世之神也（唐淳『注』下/035b/05）

「神」には三種あり、第一は誰もが知る不可思議を意味する「陰陽禍福」の「神」。第二は身体を出入する「神」で、「自己身中有出入神」とは恐らく「手足舉動之神」に等しく、「手足」の実質的働きをする体内神と考えられる。最後が「天機發動用之至神」であり、体内神を理解出来る人もこの「至神」は理解出来ないとされている。唐淳『注』は「天機者、臍下一寸三分也。聖人下手養胎之處」（『同』下/03a/01）と、「天機」を「丹田」と見做し、根源としての「至神」が丹田より生み出されるとする。「氣」には誰もが知る呼吸としての「氣」と、知る人の限られている「丹田」内の「眞一之氣」とが有る。「精」にも誰もが知る五穀のエッセンスとしての「精」と、知る人の少ない「眞一之精」とが有る。要するに、至上の「神・氣・精」は何れも「眞一」と同等とされ、それが「丹田」に内蔵されると見做していることになる。更に、夫人眞精要結成丹者、使北方腎氣朔風也。其精結成丹藥、要化眞一之精。南方心火、化精爲氣、薰蒸四大、純陽流注、人無死生矣（『同』下/11a/08）

ここに見られる「眞精」は「眞一之精」と思われ、「北方腎氣」と「南方心化」が結合することで、「眞一之精」が「丹田」に結実するとされているのである。²⁹⁾

唐淳『注』は先行文献に基づいて、「顛倒」と「般運」を軸とする鍊丹思想を構築していた。これら先行文献の中には『道樞』『陰符篇』も含まれているが、注意すべきは、「陰符篇」自体が説く「顛倒」は天地の融合も意味しているという点で

ある。唐淳『注』は「地道」を「五行順行」と見做して否定するため、「陰符篇」の「天地」融合に関わる部分は注意深く避けているのである。⁽³⁰⁾

(二)、心に就いて

「般運」に就いて唐淳『注』が「心使神、神使心」と述べていた様に、「神・氣・精」を一体化するには心の働きの不可欠である。

「五賊在心」者、五行眞炁也。以心爲主、動則五行隨之。故曰「五賊在心」也。「施行於天」、則並用其心、須依天道。

一切善惡、由心造。凡有施爲、且合天爲道。心有作用、合天之五賊、而運用施行也（同）上 / 05b004

心に由り「五行」の気の流動は制御され、心に由って「五行」は「逆行」へと導かれる。「般運」には心の働きの不可欠なのである。しかし、それはある種の意識的行為とならざるを得ず、「姪邪惑心、氣動神散也。『時動必潰』、神氣離乎身心潰散也。老子曰『以身爲國、以精氣爲民』。民散則國離」（同）上 / 10a01」と、心は容易に惑い、「神・氣」を失わせてしまう。そのため、「般運」の際の心の在り様が極めて重要視されることになり、心の働きの必要以上に逸脱しないように、「天」、「天之五賊」に従わせる必要が生じる。即ち、

「三要」者、耳目口也。目可視其色、耳可聽其聲、口可納其味。心之九竅、受其聲色口爽。故令納邪、可以動乎在三要也。目不視邪色、耳不聽邪聲、口不爽邪味、心竅不納邪、可以靜也。…三要之說、乃防於心、此動靜死生之門戶也

（同）上 / 08b09

「目・耳・口」は外界と接する窓口であるため、それらは容易に「邪」を取り込み、「邪」は「目・耳・口」を動揺させる。

そのため、「目・耳・口」の認識対象を厳しく制限し、心の動揺を防ぐ必要が有る。このことは、「『觀』者六門之觀想也、

釋氏云「攝景歸心、謂之觀想」、故謂之六門之鎖閉、内不出外不入、名觀行法」〔同〕上(02a05)と仏教思想を援用して主体と外界との関わりを制限すべきとも述べている。「六門」は仏教で言う「眼、耳、鼻、舌、身、意」とその認識対象である「色、聲、香、味、觸、法」であろう。⁽¹¹⁾ 更には、

目見一物、無因不動。心着一物、無所不隨。眞心不灰、靈物受病、散蕩眞元。∴「死於物」者、得道之人也、目主見
而心不動、神氣運行、而精炁不泄、此人有生無死〔同〕下(08b02)

「般運」を実行するには心の活動が必要であるため、心そのものを否定することは出来ない。そこで、心を「灰」の如くして、外界の事物に執着しないようにさせることで、「神氣」を巡らせ、「精炁」が漏れないようにさせるのである。⁽¹²⁾ この理想的な心こそが、「故萬物内外、莫不是道也。故見天道運行、又觀人道不別於天道也」〔同〕上(02b09)と言われる様な、「天道」と一体となった境地であり、それは、天と人の一体化を意味するのである。

以上を要するに、唐淳『注』の立場は、『陰符經』正文に基づき伝統的な天人相関の立場に立って天と人との調和を主張し、鍊丹の思想をその関係の中に位置付けていたと言えよう。そして、衰退へと向かうと理解された「地道」がそこに位置付けられることはなかったのである。

結語

唐淳『注』は全真教主王重陽と馬丹陽に影響を与えたとされている。この点に就いて、最後に両者の『陰符經』受容の状況をしておくことにする。⁽¹³⁾

(一)、王重陽と『陰符經』

『陰符經』に就いて王重陽は以下の様に述べている。

既欲修行、終全闡謚、出離塵俗相當。莫憑外坐、朝暮起心香。須是損妻捨事、違鄉土、趨却兒娘。常歸一、民安國富、戰勝又兵強（「滿庭芳」。白如祥輯校『王重陽集』、齊魯書社、二〇〇五年。六四頁）

俗事に対する執着の否定を強調した後、「常歸一、民安國富、戰勝又兵強」と『陰符經』の三題に言及している。「神仙抱一」を「常歸一」とし、不断に「歸一」を維持することが俗事の否定に相当し、「民安國富、戰勝又兵強」もその結果として自ずと達成するとされる。「外坐」と言う形式に拘らず「心香」を重視している点から、心に関わる問題として『陰符經』を見ようとしていることが分かる。唐淳『注』に就いては、「玉花社疏」（同）一五九頁）が「陰符經註」と言及し、「三州五會化緣榜」（同）二五五頁）は「陰符經」と言及している。『陰符經』正文にこの句が無いことから、これが唐淳『注』と見做されている。「玉花社疏」で見ると、

竊以玉化乃氣之宗、金蓮乃神之祖、氣神相結、謂之神仙。陰符經注云「神是氣之子、氣是神之母。子母相見、得做神仙」（「玉花社疏」）同）一五九頁）

「氣」と「神」を一体化出来る者を「神仙」と呼び、「陰符經注」を引くことでそれを傍証している。多くの文献がこの句に言及しているとは言え、唐淳『注』以外に『陰符經』と関連付けるものが無いことからすれば、王重陽が依拠したものが唐淳『注』である可能性は極めて高いと言えよう。

王重陽の養生思想は「氣」と「神」の融合を重視する。例えば、「身有依倚、心漸得安、氣神和暢、入真道矣」（「重陽立教十五論」）「第一住庵」（同）二七五頁）と見られ、又、唐淳『注』が重視した「精・神・氣」もまた、「上中下正開心月、精氣神全得祖風」（「述懷」）同）一九頁、「滋養氣精神」（「望蓬萊」）同）七六頁）等と王重陽も重視している。⁽³⁵⁾「五行顛倒」に就いては、王重陽も「但把五行顛倒使、便教他日遇神仙」（「上兄壽」）同）一四八頁）と言及し、「般運」も「寶結三田搬運過、

明珠透出泥丸」(菊花天)「同」一〇六頁)と見られ、その具体的なルートに就いては、「尾闾過來夾脊上、輓轡長搬、透入泥丸、返老長生別有歡」(採桑子)「同」一二二頁)と述べている。更に、「搬運」の際に重視される、外物への執着が厳しく制限されることに就いては、王重陽も「眞坐者、須要十二時辰住行坐臥一切動靜中間、心如泰山、不動不搖、把斷四門眼耳口鼻、不令外景入内、但有絲毫動靜思念、即不名靜坐」(重陽立教十五論「第七論打坐」)「同」二七七頁³⁷⁾と述べている。こうした唐淳『注』と共通する理解が、王重陽の『陰符經』受容の根底に有ったと考えられる。即ち、王重陽の思想が唐淳『注』の全面的影響下に成立したとは言えないまでも、少なくとも、両者の間に矛盾がないことは間違いない³⁸⁾。更に言えば、両者に共通する点は『陰符經』の正文とは関わらないものであり、鍊丹の角度から『陰符經』に付された唐淳『注』の内容と関わるものである。王重陽が『陰符經』を鍊丹に関わる文献と見做し、一方、唐淳『注』以前に鍊丹の角度で一貫した『陰符經』注が無いことからすれば、王重陽の思想と唐淳『注』との関係は重視すべきと言えよう。

(二)、馬丹陽と『陰符經』

馬丹陽の修養思想も「休問異名爐與竈、沖和上下通顛倒、鉛汞自然成至寶」(贈孫姑)。盧國龍『馬丹陽學案』。齊魯書社、二〇一〇年。六六頁)、「神氣和同、子母得安居」(贈馬懷玉)「同」九七頁、「氣神安、結就無爲九轉丹」(和重陽真人)「同」一二二頁、「保持清淨無爲理、精氣神收寶結三」(贈武陟縣薛押司)「同」一五〇頁)等の様に「顛倒」、「神氣」の融合、「精・氣・神」等を重視する。その一方、「氣神相結淨中清、談笑大丹成」(贈三二居士)「同」一〇八頁、「莫論心肝腎肺、休搜南北東西。勿言震兌坎和離、別有些兒奧旨」(勸劉先生夫婦)「同」八七頁)等と、必ずしも「大丹」等の鍊丹術を評価している訳では無く、「莫論離龍坎虎、休言赤髓黃芽。勿談搬運紫河車、不說嬰嬌女姪。絶慮忘機最妙、澄神養浩尤佳。無爲無作路無差、豁達靈根無價」(贈安靜散人俱守極)「同」八五頁)と述べるに至っては、「搬運」を否定し、「無爲無作路無差」の無爲の境

界を重視している。即ち、馬丹陽は鍊丹の具体的技法には低い位置付けしか与えていないのである。⁽³⁹⁾

さて、馬丹陽は「道德、陰符經卷擔、星冠月帔晃雲衫」(「行化到黃羊店、曾王公解元、話及黃英鄉殿試、五十三歲及第、有詩自詠、予因借韻賦十絶」同)一四八頁と述べ、「道德經」、「陰符經」を携えて陝西より山東に戻ったと有ることから、彼が両書を重視していたことは窺える。又、「滿堂金玉無中有、國富民安神氣秀」(「贈姜道全」同)六八頁と述べ、「老子」の「滿堂金玉」を「無中之有」と見做し、「陰符經」の「國富民安」を「神氣」の維持と見做す等、両文献を独自に解釈している。そして、馬丹陽が両書の注に言及した箇所には、

師言、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。觜盧都地養氣、最爲上策(「丹陽真人語錄」。趙衛東輯校『馬鈺集』齊魯書社、二〇〇五年。二四六頁)

と見られる。即ち、弟子達に「河上公注道德經、金陵子注陰符經」を薦めている訳では決してなく、「廣看經書」により心を乱すくらいなら、むしろどの様な書も読まない方がよいが、時折眺める程度であれば両注は構わない。しかし、読まないのに越したことはないと言うのである。⁽⁴⁰⁾この両注を例外扱いするのは、

彭城何事不迷昏、得遇來投清淨門。便認陰符三百字、好搜道德五千言。就中得一通三妙、向裏通三得一軒。莫使黑雲爲障閉、自然返老復歸元(「耀州劉公夢海蟾學修行、以詩贈之」『馬丹陽學安』一九四頁)

と、「道德經」、「陰符經」を養生や鍊丹の文献と言うよりは、より原理的な事柄を論じるものと見做し、それを理解する手段として両注が認められるということなのであろう。即ち、馬丹陽にとり、唐淳『注』はさほど重視されていた訳ではないことが分かる。王重陽と比べる時、馬丹陽は鍊丹に対して些か淡泊な態度を取っていたと既に指摘されている点も含めて、早期全真教の両者の「陰符經」に対する態度の違いは、全真教と先行道教文献との関わりを総論として画一的に論じることの危険性を示しており、様々な可能性を想定した各論で検討する必要性を示していると言えよう。⁽⁴¹⁾

(注)

(1) 唐淳『注』の撰述時期については、松本浩一「陰符經の諸註についての諸問題」(『アジア諸民族における社会と文化』岡本敬二先生退官記念論集。國書刊行會、一九八四年)は、窪徳忠『中国の宗教改革』(法藏館、一九六七年。一五四〜一五七頁)の北宋中期、錢大昕『補元史藝文史』の金代、孫德謙『金史藝文略』の「淳似非金代人」等を参照し、『通志』「藝文略」に記載が見られず、初期全真教が重視している点から、北宋末金初に北方で撰述されたものとし、金丹の色彩が非常に濃厚であると指摘する。任繼愈主編『道藏提要(修訂版)』(中國社會科學出版社、一九九一年)は唐淳を南宋人とし(九二頁)、胡孚琛主編『中華道教大辭典』(中國社會科學出版社、一九九五年)は、晚唐北宋道士の注語を引用していることから宋金の際の撰とす(三三四頁)、丁培仁『増注新修道藏目錄』(巴蜀書社、二〇〇七年)は宋(或いは金)の撰述とする(一五〇頁)。更に、清・龔顯曾『金藝文志補録』(二十五史藝文經籍志考補萃編 第二十一卷)。清華大學出版社、二〇一三年。九七頁)は「金人」として唐淳『注』を収録している。本論では、全真教との関わり、金人孟綽然の「序」との関わりから松本氏の見解を妥当とし、金朝で受け入れられていた点は間違いなど確認するに留める。

(2) 窪「中国の宗教改革」(一五四〜一五七頁)、及び同氏「全真教の成立」(『東洋文化研究所紀要』第四十二冊、一九六七年。四八〜五二頁)、松本「陰符經の諸註についての諸問題」、蜂屋邦夫『金代道教の研究―王重陽と馬丹陽』(汲古書院、一九九二年)等を参照。

(3) 北宋以来多くの『陰符經』注が撰述されているが、宋代の諸注のほとんどは鍊丹思想と関わりを持たない。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。二〇一二年十二月、中國泉州)及び「宋代に於ける『陰符經』の受容について」(『東方宗教』一三三號、二〇一四年)を参照。

(4) 窪「中国の宗教改革」(一五四頁)、蜂屋「金代道教の研究」(六四、一四七、一五〇、三三二頁)を参照。

(5) 拙著『宋代道家思想史研究』(汲古書院、二〇一二年。一九七頁以下)を参照。

(6) 松本「陰符經の諸註についての諸問題」を参照。

(7) 紙幅の関係で詳細は省略するが、『道樞』卷三「陰符篇」が依拠した先行文献には『道樞』(03/07b/06) → 『冲虚至德真經』(上/01b/10)、『道樞』(03/08a/04) → 『修丹妙用至理論』(06a/10)、『道樞』(03/08b/09) → 『通玄真經』(03/01a/08)・『猶龍傳』(02/05b/06)、『道樞』(03/09a/03) → 『還丹肘後訣』(上/10b/08)、『道樞』(03/09a/08) → 『大丹鉛汞論』(01b/04)・『黄帝太一八門逆順生死訣』

- (13b/01)・『道樞』(03/09b/02) → 『會真記』(01/11b/04)・『分章通真義』(中/21b/08)・『道樞』(03/10b/05) → 『雲笈七籤』(89/06a/04・92/09a/09)・『太上九要心印妙經』(02a/03)・『道樞』(03/10b/08) → 『真誥』(02/09b/07)・『道樞』(3/11b/10) → 『太上老君内丹經』(03a/02)・『胎息精微論』(01b/01)・『道樞』(03/13a/03) → 陰真人注『周易參同契注』(中/02b/09)等が有る。
- (8) 宮澤正順『會稽の書誌的研究』(汲古書院、二〇〇二年)を参照。
- (9) 「孫呉韓白」という表現は、例えば『太平廣記』が引く『神仙感遇傳』に「較其巧智、孫呉韓白不足以爲奇」(『太平廣記會校』卷十四「李筌」。北京燕山出版社、二〇一一年。一九七頁)と見られるものではあるが、それを踏まえた袁『集解』に唐淳『注』に基づいていると考えられる。
- (10) 袁淑眞『集解』については、李筌『黄帝陰符經疏』との関係を論じなければならないが、別の機会に譲る。基礎的考察は、拙稿「宋代に於ける『陰符經』の受容について」を参照。
- (11) 蹇昌辰『解』に関する先行研究に就いては、拙稿「北宋『陰符經』諸注淺析」を参照。
- (12) 拙稿「宋代に於ける『陰符經』の受容について」を参照。
- (13) 出典を確認出来ない引用文は省略した。
- (14) 坂内榮夫「鍾呂伝道集」と内丹思想」(『中國思想史研究』第七号。一九八四年。四二頁)及び陳國符「古歌」考略稿」(『陳國符道藏研究論文集』所収。上海古籍出版社、二〇〇四年。一四三頁)を参照。
- (15) 『會真記』の撰述時期に就いては、暫時、坂内「鍾呂伝道集」と内丹思想」に依る。
- (16) 陳「古歌」考略稿」(一四八頁)を参照。
- (17) 牛道淳『析疑指迷論』も「而能攝乾坤於掌上、搏日月於襟前、捲舒八景、聚散三辰、出有人無、存亡自在、而陰陽不能測矣」(10b/01)と言う。牛道淳『析疑指迷論』は多くの箇所で唐淳『注』を踏まえる。
- (18) Kristofer Schipper & Franciscus Verellen. 道藏通考 *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. The University of Chicago Press. 2004 (以下「道藏通考」と略す)に拠れば、劉希岳は九八八年前後に活動し、その『太玄朗然子進道詩』は十二世紀になって歓迎されたとされる(九三一頁)。劉希岳に就いては、『太玄朗然子進道詩』(07a/03)・『歷世眞仙體道通鑑』(50/04b/03)を参照。至大三年(元・一三二〇年)の「上表」を備える衛琪註『玉清無極總眞文昌大洞仙經』も同文を含む(09/18b/01)。
- (19) 松本「陰符經の諸註についての諸問題」を参照。

- (20) 至元辛卯(元・一二九一年)の「自序」の有る李鵬飛『三元延壽參贊書』は「陰符經曰、淫聲美色、破骨之斧鋸也」(01/07b/02)と言う。『陰符經』正文に「淫聲美色、破骨之斧鋸也」の句が無いことから、『三元延壽參贊書』は唐淳『注』に依拠するものと思われる。
- (21) 本文献の撰述時期に就いては、『道藏通考』は十二世紀前半と見做す。尚、『道樞』卷十七「混元篇」は『混元八景真經』の概要とされるが(『道藏通考』八二四頁)、本引用に相当する文は見られない。
- (22) (5) は『道樞』に依るものとすべきであろう。『純陽真人渾成集』(一二〇〇年代中葉。下/15b/04)、又『呂祖志』(04/08a/09)中にも同文が見られる。
- (23) 閻鳳梧主編『全遼金文』(山西古籍出版社、二〇〇二年)は「孟綽然、薄澤(今山西陽城)人」(三六九七頁)とする。
- (24) 北宋・沈亞夫『黄帝陰符注』は「天有五賊、見之者昌」を相生相克に基づいて解釈するが(沈亞夫『黄帝陰符注』01a/08)、そこに「逆行」の語は無い。南宋翁葆光の『悟真篇』注は「註曰、汞爲震、龍屬木、木生火、木爲火母、火爲木子、此常道之順也。及乎朱砂屬火、火爲離、汞自砂中出、却是火返能生木。故曰兒產母也。太白真人歌曰、五行顛倒術、龍從火裏出、是也」(『紫陽真人悟真篇註疏』04/07b/02)と述べ、「五行顛倒」の立場を取るが、翁葆光と唐淳の関係は不明である。
- (25) 江波戸互「彭曉の煉丹理論―五行の変化に着目して―」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第五八輯。二〇一二年)を参照。
- (26) 坂内「鍾呂伝道集」と内丹思想」を参照。
- (27) 『會真記』にも「心火・腎火」の語が見られる(『會真記』04/09b/05、04/10a/02)。一方、彭曉の著作には「心火・腎火」の概念は見られない。
- (28) 道教は早い段階から「精・神・氣」を一連の概念として重視している。例えば、「令人壽治平法、三氣共一、爲神根也。一爲精、一爲神、一爲氣。此三者、共一位也、本天地人之氣。神者受之於天、精者受之於地、氣者受之於中和、相與共爲一道。…故人欲壽者、乃當愛氣尊神重精也」(『太平經鈔』10/10a/10)、「釋曰、精神炁三混而爲一」(『道教義樞』05/01a/10)等。窪「全真教の成立」(五一頁)を参照。
- (29) 彭曉の著作は「精・神・氣」をさほど重視していないが、一方の『鍾呂傳道集』は「精中生氣、氣在中丹。氣中生神、神在上丹。眞水眞氣合而成精、精在下丹…所謂精氣神乃三田之寶」(『論還丹』16/01b/01)の様に、「三丹田」と結び付けて、それらを「三寶」として重視する。しかし、『會真記』は「三寶」を重視していない。

- (30) 「五行順行」である「地道」を切り離す例は多くは見られない。例えば、一二〇〇年代中葉の録昭聞『凝陽董真人遇仙記』は「陰符經云、火生於木、禍發必尅。姦生於國、時動必潰。知之修鍊、謂之聖人。若人發火、火生則烟起、烟起則不見形影、暗中不覺、損壞其身、不可恣縱六賊三口。只要勸除後馬、屏去萬緣。怕汝不信。火尅金、金尅木、木尅土、土尅水、水尅火、此是五行相尅之法。又如金生水、木生火、此是地道順行、即有生死。只要水生金、火生木、此是天道逆行、豈有生歿乎。大抵修鍊決要、養就水中金、此是五行顛倒法」(『凝陽董真人遇仙記』106/03)と述べているが、むしろ、唐淳『注』に依るとすべきであろう。
- (31) 唐淳『注』よりやや遅れる十四世紀末の何道全『隨機應化錄』(上 056/02)にも同様の記述が見られる。近世以後に或いはこの様な言説が歓迎されていたのかもしれない。
- (32) 外界との関わりを断つことを優先する発想は、北宋の道家思想に普遍的に見られる傾向である。拙著『宋代道家思想史研究』を参照。
- (33) 以下の論述では、蜂屋『金代道教の研究』を参照した箇所が多い。学恩に深謝し上げる。
- (34) 張廣保『金元全真道内丹心性學』(三聯書店、一九九五年)は「早期全真道」は「性命」と「神氣」を結び付け、又「性」＝「神」、「命」＝「氣」という立場と「傳統道教の神氣修煉」と結び付けており、それは王重陽の「神」＝「性」、「氣」＝「命」という内丹思想を継承した基本原則である(八七頁)と述べている。馬丹陽に就いても、その「内丹修煉」に関する「心性」問題は、「心」と「性」を一体化し、「神氣」によって「性命」を解釈し、「清靜」を基本的特色とする「全真内丹心性理論」の体系を作り上げている(七七頁)と述べている。しかし、本書はその一方で、「早期全真道」は、「以氣爲母、以神爲子」という立場を取り、馬丹陽『金玉集』も「氣是神之母、神是氣之子、子母成眞一、眞一脱生死」と述べているが、これは「傳統道教の一般主張」と明らかに異なると論じている(八七頁)。「傳統道教の一般主張」が具体的に何を指すのか不明だが、本論が指摘した様に、「氣是神之母、神是氣之子」の句は五代まで遡ることが出来る。本書は又「後期全真道」には「自然造化の過程」を逆転させる思想が見られ、それは「早期全真道」の内丹理論とは異なると述べているが(九三頁)、しかし、本論で指摘した様に、王重陽の思想の中にも「顛倒」の概念が見られ、それは又、先行する唐淳『注』の中心思想である。
- (35) 窪「全真道の成立」(五一頁)を参照。更に、注(29)「鍾呂傳道集」は「精・炁・神也」を「三寶」と見做している。
- (36) 所謂「早期全真道」の「顛倒」に就いては、張廣保『金元全真教史新研究』(青松出版社、二〇〇八年)に「逆行原則」として言及が見られる(二九三頁)。
- (37) この種の「打坐」は当然のことながら禅の「靜坐」の影響下に在るとせねばならないが、唐淳『注』の立場と矛盾するもの

ではない。

(38) 尚、注意すべきは、王重陽が「又名天地交泰之法、又名坎離交媾、是體交神不交之法、神不交者是清靜之法、千遍不搖不動之法」(『重陽真人金闕玉鎖訣』。『王重陽集』二九〇頁)と述べている様に、「天地」の融合に触れている点であり、これは唐淳『注』の立場とは異なるものである。馬丹陽にも「木金交、天地活、眞眞漸好。澄清湛寂深通奧」(『香山會、馬丹陽次韻』)、『重陽教化集』。『同』二三八頁)、「自然天地兩交流、十分功滿性風流」(『了了功乃內事、非眼前境界、眞清眞淨、自然得之』、『洞玄金玉集』。『馬鈺集』九四頁)と、「天地」融合を意味する表現が見られる。

(39) 窪「全眞教の成立」(三五頁)を参照。又、蜂屋『金代道教の研究』は、王重陽が内丹術から入道してやがてそれを克服したのに対して、その最終的教えを最初から受けた馬丹陽にとり内丹術は当初から方便に過ぎず、内丹道に拘泥することは禁止すらされたと両者を比較し(三三〇～三三一頁)、盧国龍「丹陽評傳」(『馬丹陽學案』所収。齊魯書社、二〇一〇年)は、馬丹陽は鍊丹を理解していたものの、「門戸」、「下手處」の境地には至っておらず、自ずと王重陽との間には違いがあったと指摘している(二八、三〇頁)。

(40) 窪「全眞教の成立」(二六頁)を参照。

(41) 注(39)に指摘した様な精緻な論考も見られる一方、例えば、張廣保『金元全眞道内丹心性學』は、七真は王重陽の立教原則を守りながらもその具体的解釈には違いが有るとし(七七頁)、馬丹陽に就いては「清静無爲」をより強調している(九〇頁)としながらも、全体の論述では「早期全眞道」を一括して論じる傾向にあり、丁原明・白如祥・李延倉『早期全眞道教哲學思想論綱』「第三章 馬鈺的、全眞、哲學思想」(齊魯書社、二〇一一)も同傾向である。又、管見の及んだ限りではあるが、孫亦平「論早期全眞道心性論的理論指歸」(『南京大學學報』(哲學・人文・社會科學)一九九七年第四期所収)、丁原明「全眞道哲學的意蘊及其理論特色」(『商丘師範學院學報』第二八卷第七号、二〇一二年)、李玉用「略論儒家思想對早期全眞諸子的影響——以王重陽、馬鈺和丘處機爲中心」(『孔子研究』二〇一二年第四期)等も「早期全眞道」という括りで一括して論じている。

※本論は、「第一屆東亞宗教文化國際學術研討會・東亞宗教的傳統性與現代性」(二〇一四年五月二十四日～二十五日。於上海)に於ける口頭発表「唐淳『黄帝陰符經注』的思想與其道教思想上的意義(中國語)」に基づく。又、口頭発表及び本論の何れもが平成二十五年(二十七年)度科研費「中国近世期『陰符經』諸注の総合的研究」(課題番号:二五三七〇〇四九)の成果の一部である。