

# 李白と唐代の道教

## — レトロとモダンの間 —

砂 山 稔

### 序 言

李白が意識的に把持した復古調の道教思想は、唐代に流行した現代的な道教思想と対抗しつつ、謂わば原道教として、現実との微妙なバランスの下に現前している。これが特徴であろう。その詩が人事と自然とのあざといまでの微妙なバランスの上に成立しているように。

盛唐の天宝の初、玄宗と楊貴妃のロマンスが長安の興慶宮の沈香亭で牡丹の花と共に盛りを迎えたとき、李白によって詠じられた絶唱「清平調詞三首」（『李太白文集』巻5、以下『李集』Xと略記する）もそのような詩で、次に掲げるのはその第一首である。

雲には衣裳を想い	花には容 <small>かたち</small> を想う	雲想衣裳花想容
春風 <small>かん</small> 檻 <small>かき</small> を払って	露華 <small>こま</small> 濃 <small>こ</small> やかなり	春風拂檻露華濃
も若し	群玉山頭にて見るに非ずんば	若非羣玉山頭見
かならず	瑤台 <small>お</small> の月下に向いて逢わん	會向瑤臺月下逢

ここで、楊貴妃と比較されるのは、道教の美しい女仙で、群玉山にいとされた西王母である。瑤台も神仙のいるところ。

もっとも李白には、宇宙自然が永遠なるに比して、人間人事の無常が深く深く感得されていた。「春夜宴従弟桃花園序」（『李集』27）の「夫れ天地は万物の逆旅なり、光陰は百代の過客かかくなり」の句は余りにも有名であるが、「擬古十二首」（『李集』22）の「生者は過客為りて、死者は婦人為り、天地は一逆旅にして、同じく悲しむ万古の塵」（其九）は、人間の無常を詠じて更に深刻である。

李白は、一般には酒と月と道教を歌った詩人として知られるが、その背景にはかかる無常観が根底にあった。まず、酒は「客中作」(『李集』20)では「蘭陵の美酒 鬱金の香、玉碗盛り来る 琥珀の光／但だ主人をして能く客を酔わ使しむれば、知らず何れの処か是れ他郷なるを」として、旅愁を慰めるものとして歌われるが、「將進酒」(『李集』3)では「五花の馬、千金の裘、児を呼び將ち出して美酒に換えしめ、爾と同じく銷さん万古の愁い」と結局は死に収斂される万古からの愁いを消すものとして酒が歌われている。次に月は、例えば「月下独酌四首」(『李集』21)で「花間一壺の酒、独酌 相親しむ無し、盃を挙げて明月を邀え、影に対して三人と成る」(其四)と李白にとって極めて親しいものとして詠じられている。

しかし、「把酒問月」(『李集』18)において「青天 月有りてより来のかた 幾時ぞ、我 今盃を停めて一たび之に問う／人は明月に攀じんとするも得べからず、月行 却って人と相隨う」(中略)「今の人は見ず古時の月、今の月 曾經て古人を照らせり／古人今人 流水の若し、共に明月を看ること皆 此の如し」と李白が歌うとき、人間の儚さと月の永遠性が対比されて、月への親近感の依るところが、その永遠性への憧れにあることが明示されるのである。

李白にとって月は永遠なるものの象徴であり、李白の永遠の生への希求は道教への傾斜に端的に表現されている。その李白と道教に関してレトロとモダンの二つの位相から考察する。

## 第一章 李白と李含光・「清真」

李白と親交のあった道士胡紫陽の道教の系譜は李白の「漢東紫陽先生碑銘」(以下「紫陽碑銘」と略称する)に「聞くならく金陵の墟、道 始めて三茅に盛え、四許に波ぶ、華陽□□□□□□陶隱居 昇玄子に伝え、昇玄子体玄に伝え、体玄 貞一先生に伝え、貞一先生 天師李含光に伝え、李含光契を紫陽に合す」と述べられている。陶隱居は梁の陶弘景、昇玄子は隋の王

遠知、体玄は唐の潘師正、貞一先生は李白に「仙風道骨」のあることを指摘した司馬承禎である。李白のこの「紫陽碑銘」の道教史における意義は、言うまでもなく李含光を司馬承禎の道統を伝えた人物としていることであろう。胡紫陽の卒したのは、天宝二年（743年。あるいは元年との説もある）の十月二十三日であるから、この「紫陽碑銘」も天宝の半ば頃までには書かれたと考えられる。とすれば、現存する李含光に関係する碑文である柳識の「唐茅山紫陽觀玄靜先生碑」（『茅山志』巻23、大曆七年、772年の成立）や顔真卿の「茅山玄靜先生広陵李君碑銘并序」（『顔魯公文集』巻9、大曆十二年、777年の成立）よりも相当に早い時期の李含光の顕彰である。通常、茅山派第十三代の宗師とされる李含光は、顔真卿によれば、開元十七年に司馬承禎から大法を伝授された。玄宗は李含光が司馬承禎の道を徧ねく得たので、王屋山の陽台觀に居住させてこれを継承させた。後、李含光は茅山で経法を修めていたが、玄宗は天寶四載の冬には、禁中に招き入れ諮問し、また、道法の伝授を請うたが、李含光は足疾で儀式にむかないことを理由に辞退し、茅山に帰った。しかし、天寶七載（748）の春三月十八日には、玄宗は大同殿で三洞の真經を受け、李含光に遙かに請うて度師とし、玄靜先生の号を与えたとされる。玄宗の李含光に対する尊崇のほどが知られるのである。李白の李含光に対する顕彰の理由の第一は、恐らく、天寶時代の李含光の華々しい名声によるものであろう。

ところで、李白と李含光の関係を考える場合、更に注意されることは、玄宗が李含光に対して、その「清真」さを讃えていることである。まず、「送李含光還廣陵詩序」（『全唐文』巻41）の中では、「玄靜先生（李含光のこと）和を稟けること清真にして、道を楽しむこと虚極なり」と述べている<sup>11</sup>のものがその例である。この「清真」については、やはり、玄宗が「賜李含光養疾勅」（『全唐文』巻36）なる詔勅の中で、「朕毎に清真を重んじ、有道に親しむ」と特に李含光に関して重ねて言っていることが注目される。

李白もまた、周知のように「清真」を重んじた。「古風」五十九首（『李集』2）の「其一」（安旗主編『李白全集編年注釈』巴蜀書社〈中〉は天寶九載成立とする）で次のように言う。「大雅 久しくおこ作らず、吾れ衰えなば竟に誰

か陳べなん（中略）建安自<sup>レ</sup>従り<sup>レ</sup>来<sup>レ</sup>のかた、綺麗 珍とするに足らず」「聖代元古に復し、衣を垂れて清真を貴ぶ、群才 休明に属し、運に乗じて共に鱗を躍らす、文質 相炳煥して、衆星 秋旻に羅なる」と。

従って、玄宗の時代に道教を奉じた天才詩人李白と茅山派道教の宗師李含光がともに「清真」なる文化的価値に連なることが明らかとなったわけである。

「古風」其一では、また李白が生きた時代に復古が実現し、「清真」という「道」のあり方、文化的価値が尊重されて、詩人が輩出したことが述べられている。そしてこれに呼応するように李白の友人の道士呉筠<sup>2)</sup> はじめ李白の復古主義の先駆者とされる陳子昂など一二に止まらない文人がその詩文の中に「清真」の語を用いていることは無視できぬ現象である。しばらく、それらを列挙しよう。

まず、呉筠は「歩虚詞」（『宗玄先生文集』巻中）の中で「寥寥として大漠に升れば、遇うところ 皆 清真なり、澄瑩 元和を含み、氣同じくして自ら相親しむ」と述べ、次に『老子説五厨経注』の著作もあった肅明観の道士尹愔について、孫逖は「道士尹愔（中略）萬物を渾齊すと雖も、独り清真を諳<sup>まも</sup>らず」（『全唐文』巻308「授尹愔諫議大夫制」）と言っている。これらは上記李含光の例と同じく「清真」が道教に関連して語られているものである。

次に陳子昂は「遇崔司議泰之翼侍御珪二使」（『陳伯玉文集』巻2）の中で、「恵風 宝瑟に吹き、微月 清真を懐く」と言い、李白の文壇デビューに縁のあった蘇頌は「授李元紘度支員外郎制」（『全唐文』巻251）の中で、李元紘を「清真にして雑らず、恬雅にして自居す」と述べ、また、玄宗時代の代表的な文人である張説も「邠王府長史陰府君碑銘」（『全唐文』巻231）において、陰氏を「符彩外に發し、清真 内に鎮む」と評価している。更に李白の友人である孟浩然も「還山贈湛禪師」の中で「朝に來たりて疑義を問ひ、夕に話して清真を得たり。」（『孟浩然集』1）と言っているが、最後の例は「清真」が仏教に通ずる概念であったことを示している。このように李白の生きた時代に「清真」は文人達の中で一定の広がりを持っていたのである。

李白が李含光を顕彰した理由の第二の、そしてある意味で最大の理由は、李含光が「清真」さを讃えられていたことにあるのだと史料されるのである。

## 第二章 胡紫陽の「精術」と元丹丘の「談天」

さて、「紫陽碑銘」では、胡紫陽と李含光の関係について「李含光 契を紫陽に合す」（原文「李含光合契乎紫陽」）と言っているが、この「合契」は曖昧な表現である。冷明権は、「李白与随州」<sup>3)</sup>の中で、胡紫陽が李含光の弟子とするなら検討が必要だとしている。「合契」の意味を詹鏞主編の『李白全集校注彙集評』（百花文芸出版社）では「意気相投」と言っている。二人はほぼ、同年配なので意気投合というのが適切であるかも知れない。李白は胡紫陽が李含光にゆかりある道士であると言いたかったのであろう。

李白は、「紫陽碑銘」の外、五つ程の詩文で胡紫陽に言及する。その中の「憶旧遊寄譙郡元參軍」（『李集』12）では、「紫陽の真人、我を邀えて玉笙を吹く、滄霞楼上 仙樂を動かし、<sup>ひか</sup>嘈然として宛も鸞鳳の鳴くに似たり、袖長く管は催して輕拳せんと欲す」と胡紫陽の振る舞いを描写する。「冬夜於隨州紫陽先生滄霞樓送烟子元演隱仙城山序」（『李集』27）では、李白と親友の元丹丘らと胡紫陽との交流の様子が描かれる。「（李白）天下を歴行し、周ねく名山を求む、神農の故郷に入り、胡公の精術を得、胡公 身は日月を掲げ、心は蓬萊に飛ぶ、滄霞の孤樓を起こし、吸景の精氣を鍊る、我が数子を延き、混元を高談す、金書玉訣は、盡く此に在り」と。胡紫陽の術については、「紫陽碑銘」でも「（胡紫陽）召されて威儀及び天下採經使と為る、因りて諸真人に遇い、赤丹陽精石景水母を受く、故に常に飛根を吸い、日魂を呑む、密かにこれを修む」とある。<sup>4)</sup>「赤丹陽精石景水母」等については、『真誥』卷九「協昌期第一」に「日中五帝字曰、日魂珠景、照韜緑映、廻霞赤童、玄炎颯象、凡十六字、此是金闕聖君採服飛根之道、昔受之於太微天帝君、一名赤丹金精石景水母玉胞之經」とある。李白は「余 紫陽と神交し、飽餐の素論、十にその九を得」（「紫陽碑銘」）と言う。あるいは、胡

紫陽は李含光から学んだ『真誥』の知識などを李白らに披瀝したのかも知れない。李白は胡紫陽の実践的な道術を好んだと思われる。

李白は胡紫陽の道教に共鳴していたのであるが、その理由は、彼の説く道が「古仙」と合していたからである。「題隨州紫陽先生壁」（『李集』23）に「神農 長生を好み、風俗 久しく已に成る、復た聞く紫陽の客、早く丹臺の名を署す、喘息 妙氣を飡し、歩虚 眞聲を吟ず、道は古仙と合し、心は元化と并す」と述べるのがその証左である。そして、李白は胡紫陽の死に際して、「紫陽碑銘」では、「ああ紫陽、竟に其の志を<sup>お</sup>天りて以て默化す、昭然として白日に九天に升らざらんか」と嘆じたのであった。

それでは、次に李白の親友であった道士元丹丘について見てみよう。元丹丘については、郁賢皓氏の「李白与元丹丘交遊考」（『李白叢考』陝西人民出版社刊所収）に「江上寄元六林宗」（『李集』12）等の二詩に見える元林宗が他ならぬ元丹丘であると指摘するなど詳細な考察がある。

元丹丘は、李白が「將進酒」（『李集』3）に「岑夫子 丹丘生、酒を進む君停むるなかれ、君がために一曲を歌わん、請う君 我が為に耳を傾けて聴け」と歌う飲み仲間でもあったが、「潁陽別元丹丘之淮陽」（『李集』13）では「吾 元夫子と、異姓にして天倫たり、本と軒裳の契無く、素より烟霞を以て親しむ（中略）我れに錦囊の訣有り、以て君の身を持すべし、當に黄金の薬を餐し、去りて紫陽の窟と為るべし」と言う。この詩の注目されるところは、李白が元丹丘を兄弟同様の親しい友人と考え、胡紫陽の下での修行を勧めているところであろう。「紫陽碑銘」に「天寶の初、威儀元丹丘、道門の龍鳳たるも、禮を厚くして屈を致し、籙を嵩山に伝えらる」と元丹丘が胡紫陽から法籙を授けられたことも記されている。

「元丹丘歌」（『李集』6）は、その元丹丘の様子を活写したものである。「元丹丘 神仙を愛す、朝に潁川の清流を飲み、暮に嵩岑の紫煙に還る、三十六峯 長く周旋す、長く周旋し 星虹を躡む、身は飛龍に騎って耳に風を生じ、河を横ぎり海を<sup>また</sup>過ぎて天と通ず、我は知る爾の遊心は窮まり無きを」「嵩岑」は中嶽嵩山のこと、三十六峯は朝岳・望洛など嵩山の三十六峯である。この詩は真に古雅な趣きで元丹丘が都長安の道観で威儀なる役職に就いたことな

どを感じさせない。これは李白によって余分な部分を削り落とされて描かれたものであろう。

「西岳雲臺歌送丹丘子」（『李集』6）では、元丹丘の「談天」の側面について語る。「西岳崢嶸<sup>そうこう</sup>として何ぞ壯なる哉、黃河 絲の如く天際より来る」（中略）「中に不死の丹丘生有り、明星の玉女 灑掃に備わり、麻姑 背を搔いて指爪輕し／我が皇 手に把る天地の戸、丹丘 天を談じて天と語る／九重に出入して光輝を生じ、東のかた蓬萊を求めて復た西に帰る／玉漿 儻し故人に恵んで飲ましむれば、二茅龍に騎り天に上って飛ばん」麻姑は美貌の女仙、爪が長いとされる。これは西岳華山の雲台峰にあった元丹丘を詠じたもので、冒頭二句からは主に華山の壮大な自然が歌われる。「丹丘 天を談じて天と語る」の「談天」については、『史記』の孟子荀卿列伝（巻74）に騶（鄒）衍が「談天衍」と呼ばれていたこと、そしてその「集解」には「劉向別錄」に「騶衍之所言、五德終始、天地廣大、尽言天事、故曰談天」と注することが参考になる。これは元丹丘が宇宙・自然について多く語る道士であったことを示すが、言うまでもなくこの傾向は李白にこそ顕著なもので、両者はその好尚を同じくしたものであろう。因みに鄒衍は「古風」其十四にも登場する。「與元丹丘方城寺談玄作」（『李集』21）では、また、元丹丘の「談玄」の側面についても触れている。「朗悟す 前後の際、始めて知る金仙の妙／幸に禪居の人に逢い、玉を酌<sup>そく</sup>んで坐ろに相召す」と。李白と元丹丘が「玄」を話題にする場合に道家・道教思想だけでなく、仏教思想も含まれていることを示す作品、但し、私は「金仙」とされ、また禪の思想が関わる。

「聞丹丘子於城北山營石門幽居中有高鳳遺跡僕離群遠懷亦有棲遁之志因叙舊以寄之」（『李集』11）については、武部利男氏は、「詩の題はすこぶる長い、要するに、元丹丘が石門山に幽居を営むのを聞いて、自分もまた隱栖の志があるので、旧交をなつかしく思いだすままに手紙にしたためたのである」とする<sup>9)</sup>。その終わり近くの四句では「聞く君が石門に臥すと、宿昔 契<sup>いよ</sup>弥いよ敦し／方に桂樹の隱に従い、桃花源を羨まず」と言う。詩題にある高鳳は後漢の隱者。「桃花源」は言うまでもなく、「古風」其三十一にも「秦人相謂いて曰く、吾が屬 去るべし、一たび桃花源に往けば、千春 流水を隔

てんと」(『李集』2)と見える東晋の陶淵明の説く桃源郷のことで、このユートピアのイメージ漂わせる「桃花」は李白の詩に頻出する。最後に「題嵩山逸人元丹丘山居并序」(『李集』23)では、「家は本と紫雲山、道風未だ淪落せず、況んや丹丘の志を懐き、冲賞 寂寞に帰するをや」が重要であり、特にその「道風未淪落」の考え方は「古風」の理念と合致するものとして注目される。

### 第三章 謫仙・黄鶴—道教の色彩学

さて、道教・儒教の色彩の色彩観を概括すると、儒教では、青・赤・白・黒(玄)・黄の五色を正色とする考え方が牢固としているが、道教では、青・赤・白・黒(玄)・黄に紅・緑・紫・紺を加えた九色を尊ぶ考え方が魏晋南北朝頃から生まれ、隋唐時代に至っている。李白も表面では五色を前に押し出しているが、その実は、紫・紅・緑などを多用しており、九色尊重に近い。これは山を愛した李白が表面は五岳を前に押し出しながら、司馬承禎の『天地宮府図』(『雲笈七籤』巻27)に説く、王屋山を始めとする十大洞天だけではなく、五岳を含みつつ四明山、峨嵋山、桃源山等が組み込まれた三十六小洞天の山々を愛重したことと類似する。拙稿「道教の色彩学」では、九色から更に絞って、道教では玄・黄・紫の三色を尊重すると考えたが、勿論、道教的詩人とされる李白の場合にもこれは当てはまる。そして、李白は殊にも黄・紫を大層好んだようである。まず、紫について検討すると「古風」に限ってみても、直ちに「紫微」「紫霞」「紫雲」「紫煙」「紫冥」「紫宮」「紫闥」「紫河車」「紫鸞笙」「紫鴛鴦」「紫金經」「紫泥」の例が挙げられる。李白にとって紫色はその道教世界を構成する必須の要素だったと言える。このことに関わる事柄として、「謫仙」と「紫極宮」の問題を取り上げてみよう。

李白を「謫仙人」、即ち天上の仙界から罪によって人間界に流された仙人と呼んだのは周知のように賀知章である。李白の「対酒憶賀監二首并序」(『李集』21)の序文と其一の詩では、次のように云う。「太子賓客賀公、長



安紫極宮において余を一見し、余を呼びて謫仙人と為す。因りて金亀を解き、酒に換えて樂を為す。没後、酒に対して、悵然として懷有りてこの詩を作る」(序)、「四明に狂客有り、風流の賀季真、長安に一たび相見て、我を謫仙人と呼ぶ、昔は盃中の物を好みしが、翻<sup>かえ</sup>って松下の塵と為る、金亀 酒に換えし処、却<sup>うろお</sup>って憶いて 淚 巾を沾す」(其一)。季真は賀知章の字。ここで李白は賀知章のことを「四明有狂客、風流賀季真」としている。それは賀知章が朝廷の官職を辞して故郷の会稽で道士となったことを踏まえているのであろう。因みに賀知章は、礼部侍郎として張説・徐堅と共に『初学記』の編纂に関与しており、『初学記』の「道部」の記述には、一定の影響力を持っていたのではないかと推察される。

李白は賀知章がつけたこの「謫仙」というニックネームがいたく気に入ったらしい。「玉壺吟」(『李集』6)では、「世人は識らず東方朔、金門に大隱するは是れ謫仙」と言い、「金陵與諸賢送權十一序」(『李集』27)でも「吾風を廣成に希いて、浮世に蕩漾し、素より寶訣を受けて、三十六帝の外臣と為る、即ち四明の逸老 賀知章、余を呼びて謫仙人と為す、蓋し實録のみ」と繰り返し、更には「答湖州迦葉司馬問白是何人」(『李集』16)には「青蓮居士 謫仙人、酒肆 名を藏す三十春、湖州の司馬 何ぞ問うを須いん、金粟如來 是れ後身」と述べているからである。ただし、少なくとも李白は、この「謫仙」という表現に、やがて罪を赦されて天上の仙界へと帰って行くという含意がある故にこの表現を好んだのではないだろうか。

ところで、松浦知久氏はこの長安紫極宮での李白と賀知章との対面を天宝の初め(742頃)に李白が二度目に長安に来たときとされる。また、松浦氏は、この「紫極宮」とは、天宝二年三月、天下諸郡の「玄元廟」を改称した老子廟の名称である。このとき、長安の玄元廟は「太清宮」に、洛陽のそれは「太微宮」に改められているから、「於長安紫極宮、一見余」は、正式には「長安太清宮」でなければならないはずである。それにも関わらず李白が「紫極宮」の名を用いたのは、この作品の実作段階では、長安・洛陽のものも含め、老子廟の名としてそれが最も一般的な通称となっていたからだと考えてよい(同氏『李白伝記論-客寓の詩想-』参照)とされた。詹鏜主編

の『李白全集校注彙釈集評』には、「長安紫極宮應是京兆府紫極宮的別称或正名、可能座落在長安城中長安県所轄区域内、或以為即西京太清宮、非也」との反論もあるが、長安に太清宮の外に更に老子廟があったとする考えには無理があり、松浦氏の考えに今は従う。「太清」「紫極」が共に李白に愛好された観念であり、別称として「紫極」を用いることも紫を尊重した李白ならばあり得ることだと言えよう。

では、「謫仙」李白はどのような形で天界に飛翔しようとするのであろうか。その一つの典型的な形が鶴に乗ることであると考えた。「古風」其七に云う。「客に鶴上の仙有り、飛び飛んで太清を凌ぐ、言を揚ぐ 碧雲の裏、自ら道う安期の名」（『李集』2）と。李白の歌う鶴には白鶴、玄鶴等があるが、李白は殊の外、黄鶴を好んだ。「江上吟」（『李集』6）に「仙人待つ有りて黄鶴に乗り、海客無心にして白鷗を随う」とあり、「感興八首」其五に「十五 神仙に遊ぶ、仙遊未だ曾て歇まず、笙を吹いて松風に吟じ、瑟を汎べて海月を窺う、西山の玉童子、我れをして金骨を錬らしむ、黄鶴を逐いて飛び、相呼びて蓬闕に向かわんと欲す」（『李集』22）とあるのがそれである。

李白には、また、黄鶴楼というトポスに関する詩が多数存する。次の黄鶴楼に関する詩は余りにも有名であろう。「黄鶴楼送孟浩然之廣陵」（『李集』13）に言う、「故人西のかた 黄鶴楼を辞し、煙花三月 楊州に下る、孤帆の遠影 碧空に尽き、唯だ見る長江の天際に流るるを」と。黄鶴楼に関する詩を幾つか見よう。①「峨眉山月歌送蜀僧晏入中京」（『李集』7）に「黄鶴楼前 月華白く、此の中 忽ち見る峨眉の客」とあり、②「江夏贈韋南陵冰」（『李集』10）に「我れ且つ君が為に黄鶴楼を槌碎せん、君も亦た吾が為に鸚鵡洲を倒却せよ」とあり、③「廬山謡寄盧侍御虚舟」（『李集』12）に「我れ本と楚の狂人、鳳歌 孔丘を笑う、手に緑玉杖を持ち、朝に別る黄鶴楼、五岳 仙を尋ねて遠きを辞せず、一生 好し 名山に入りて遊ばん」とある等々。更には、月や笛や黄鶴の様子も含めて、次のようにも歌う。④「送儲邕之武昌」（『李集』16）に「黄鶴西楼の月、長江萬里の情、春風 三十度、空しく憶う武昌城」とあり、⑤「與史郎中欽聽黄鶴楼上吹笛」（『李

集』21)に「一たび遷客と為って 長沙を去り、西 長安を望めども 家を見ず、黄鶴楼中 玉笛を吹く、江城五月 落梅花」とあり、⑥「江夏送友人」(『李集』16)では、「雪は点ず 翠雲裘、君を送る 黄鶴樓、黄鶴 玉羽を振るい、西に飛ぶ帝王の州」と言い、⑦「醉後答丁十八以詩譏余槌碎黄鶴樓」(『李集』17)に「黄鶴の高樓 已に槌碎し、黄鶴の仙人 依る所無し、黄鶴天に上りて玉帝に訴う、却って黄鶴をして江南に帰らしむ」と歌う。

この黄鶴の仙人には、従来から費禕と子安の二説がある。①『図経』云、費禕登僊、嘗駕黄鶴、返憩於此、遂以名楼。②『南齊書』卷十五、州郡志下、夏口城拋黄鶴磯、世伝仙人子安乘黄鶴過此上也の二説がそれである。後者の子安については、「登敬亭山南望懷古贈竇主簿」(『李集』11)に「敬亭 一たび首を廻せば、目は尽くす天の南端、仙者五六人、常に聞く此に遊盤すと、谿は琴高の水を流し、石は麻姑の壇に聳ゆ、白龍 陵陽に降り、黄鶴 子安を呼ぶ」とあり、また、「自梁園至敬亭山見會公談陵陽山水兼期同遊因有此贈」(『李集』11)に「黄鶴久しく来たらず、子安 蒼茫に在り」と見えており、共に敬亭山に関する詩であることも注意される。

さて、吉岡義豊氏は、この黄色について次のように指摘する。たとえてみれば、道教という宗教は、中国の民族的カラーといえる。そのカラーはみる人によって、あるいはちがった色彩にうつるかもしれない。しかし中国人自身は、ためらうことなく黄色をえらびとった。黄色は道教徒(中国人)がえらんだ最高の色彩である。・・仙人の住む世界は黄庭とよばれているし、その仙界の代表的人物、仙界の王者としてかつぎだされたのは黄帝である。この黄帝は老子と合体して黄老と併称され、道教の教主にかつぎあげられたのであるが、実は中国民族の始祖として今日まで祭祀尊崇されている。・・一方において、黄色はつねに彼らを夢幻の世界にひきいれる不思議な魔力さえもっていたようである。・・悠久の生命をもつ偉大な河を黄河と呼ぶ如く、黄色は「無為自然」の処世を理想とする人々がえらんだ民族生活のシンボルなのである<sup>9)</sup>、と。道教における「黄」の持つ意味は、この吉岡氏の指摘にほぼ尽くされていよう。

李白の詩には、黄河が冒頭部分に印象的に登場することは誰もが知っていることである。「將進酒」（『李集』3）の「君見ずや黄河の水 天上より來り、奔流し海に到りて復た回らざるを」や「公無渡河」（『李集』3）の「黄河 西より來りて崑崙を決し、咆哮万里 龍門に觸る」などその例であろう。また、黄金は黄金台という建物、仙薬としての黄金、金銭としての黄金、黄金という色彩、例えば、「宮中行樂詞」其二「柳色は黄金のごとく嫩やわらかに、梨花は白雪のごとく香し」（『李集』5）として頻繁に出現する。「飛龍引」其一（『李集』3）に見える丹砂を鍊る黄帝、「廬山謡寄盧侍御虛舟」（『李集』12）に「琴心」の説が引用される『黃庭内景經』、黄雲、黄山、黄花なども然りで、そうした中での黄鶴に対する好尚なのである。黄色の尊重という点では、李白は正に文字通りの道教徒と言えるであろう。

#### 第四章 「古風」と「虚極」

青木正児氏は「李白の詩風」の中で次のように言う。「因って彼が好んで詠ずる題材は、神仙・山水・飲酒・婦女の四者である。前二者は彼の出世間的快樂の対象であり、後二者は其の世間的快樂の対象であった」「次に出世間的な好みとして彼は道教に帰依し、神仙説に心酔した。故に当然此の思想が彼の詩に屢々現れて来る。彼が自己の感遇を詠じた『古風』五十九首の中、九首は神仙の慕ふべきを詠じてゐるが如きは著しい例である」と。但し、筆者の見解によれば、「古風」における道教関係の詩は九首には到底止まらない。

次に、小川環樹氏は李白の「古風」についてその成立の意図にまで踏み込んで次のように述べる。『『古風』は連作五十九首の全体をおおう題であって、一首ずつは特定の題目を有しない。（中略）かれは南朝風のはなやかな裝飾をつけた初唐のスタイルにあきたらず、強靱な背骨をそなえた詩を要求した。そして五言詩が生長し始めた最初の時代、建安年間（二世紀末から三世紀の初め）のたくましい精神を復興させようとした。その意味で、みずから『古

風』と名づけたのである。必ずしも詩人の世界ばかりでなく、世の中にはびこっている安易な沈滞した空気を一掃して、滔滔たる潮流をせきとめ、おしもどし、あらたな水路を開こうとするのが、かれの意図であった」と。また武部利男氏もこう指摘する。「復古の主張をかかげたのは、在来の詩風に反対だったからであるが、単に詩にかぎらず、李白はすべて『当世風』に反対だった」と。実は、この小川氏や武部氏の指摘は、李白の道教思想の特徴を考える場合に極めて示唆に富む指摘である。つまり、李白は道教についても「当世風」には反対であり、その現代風の道教に対して復古を主張したと見られるからである。

それでは、唐代の現代的な道教とはどんなものなのか、これについて考察するために玄宗の妹である玉真公主の道教信仰についての金石資料を取り上げよう。因みに、近年の李白研究では、李白の長安上京は、天宝の初めの一回ではなく、二回であり、第一回目は終南山に寓居したこと、また、李白を玄宗に推薦したのは呉筠ではなく、玉真公主であるとの説が有力である。

さて、玄宗の天宝二載（743）に制作された「玉真公主受道靈壇祥応記」（以下「祥応記」と略称する。陳垣編纂『道家金石略』文物出版社参照）は、「弘道親道士臣蔡瑋撰上、朝請大夫宏農郡別駕上柱国臣蕭誠書、西京大昭成觀威儀臣元丹丘奉敕修建」とされていて、李白の親友元丹丘も関与したものである。この「祥応記」は、「上清玄都大洞三景法師」という道教の位を受けた玉真公主の道教信仰について述べるものであるが、そこには天宝の初めの頃の謂わば現代的な道教の影響の一端が明瞭な形で語られている。例えば、その冒頭近くでは、「故に我が玄元祖帝、龍を服し雲に駕して、玉容を表し、天門に臨みて、真冊を示し、錫うに寶符靈命を以てす、云々」と「玄元」の語が見え、又、「公主 天を承けて、恭しく命を受く（中略）亦た虚極を履みて炯戒を昭らかにする所以なり」と「虚極」の語が見えることが先ず注目される。そして、末尾近くに「時東京法眾玄元觀主王虚貞等、金磬を鼓し、霞軒を翊けて、絳宮の前に陪拜し、碧宇の外に倘伴たり、雲会に稽首し、□聲マ而言う、大君 祚を玄元に受け、天妹 符を女偶に同じするを慶ぶ、詠歌して足らず、斯の文を紀すを願う」とこの「祥応記」が作られた経緯を

述べる。この「玄元」・「虚極」は勿論、老子信仰に関わる言葉である。この玄元觀主王虚貞は実は玄宗の『道德經』の疏の作成に関わった道士であろう。

玄宗の時代になると、国初からの老子に対する尊崇は一層、甚しくなり、玄宗は「我が遠祖玄元皇帝は、道家号する所の太上老君なり」として、天宝二載、天宝八載の二度にわたって老子に対して尊号を贈り、さらに天宝十三載（754）には、大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝の称号を贈るに至っているのである。玄宗が長安・洛陽の両京、及び諸州に老子廟を設置するなど老子に対する尊崇のほどを示していることは、既に前章で見た通りである。

こうした玄宗の老子に対する尊崇は、もちろん『道德經』にも及んでいる。玄宗は早くから茅山派の道士司馬承禎に『道德經』を刊定させて五千三百八十言の真本を作らせ、それに基づいて、自ら『道德經』に注釈を加えてその尊崇のほどを示している。さらに、玄宗は臣下や道士に命じて、自らの『道德經』の注釈に対する疏も作らせている。武内義雄氏は、「王応麟玉海五十三に集賢注記を引いて『開元二十年九月、左常侍崔沔入院修撰、与道士王虚正趙仙甫并諸学士參議修老子疏』とあるは玄宗御疏製作の事をいったらしく、従って疏は玄宗の自作でなく、王虚正等の手に出たらしい」（『武内義雄全集』第5巻老子篇）と指摘する。王応麟は、宋の仁宗の諱を避けて、「貞」を「正」としたと考えられ、先の「祥応記」に見える「東京法眾玄元觀主王虚貞」が当面のその疏の制作に関与した人であろう。そして、この玄宗の『道德經』の注や疏では、『道德經』の説く「道」は「虚極」「妙本」或いは「虚極妙本」とされ、「虚極」の概念が重視されていたのである。拙著『隋唐道教思想史研究』では、初唐の成玄英とその思想を継承した李榮などの道教重玄派の活動について詳説し、李榮が尊重した「虚極」の思想が、玄宗の『道德經』の注や疏の思想に影響を与えたことを指摘している。王虚貞等の『道德經』の疏では、また、「法性清淨、是曰重玄」（巻4）などと述べ、その重玄派の思想の影響下にあることを明示している。また、玄宗の天宝時代の初めには、重玄派によって制作された『本際經』が天下の諸道觀で一年の間、誦經されたという唐代道教史に冠たる事実もあった。要するに

玄宗の時代の道教は、道教重玄派の思想の影響が非常に色濃かったのである。これが李白の時代の現代的な道教の実態だった。それを「祥応記」も如実に示しているのである。ところが、李白の作品の中に「虚極」が一度も現れないことにも顕著なように、李白はこの道教における重玄派の影響を好まなかったようである。というのは、李白の詩の中に唯一見える「重玄」という言葉は、「峨眉山路歌送蜀僧晏入中京」(『李集』7)に「黄金の獅子 高座に承け、白玉の塵尾 重玄を談ず」と仏教的な雰囲気の中で語られているからである。つまり、李白が復古を唱えたその時のモダンな道教とは、重玄派道教の影響下にある道教だったということになる。重玄派道教の影響の大きさを思うべきである。

さて、「祥応記」の全体的な枠組みの問題の考察は、ここまでとしておくが、その中で、「祥応記」には、茅山派の流れを引き、李白の友人でもあった元丹丘の関与があり、また、焦鍊師に関する記述があり、更に玉真公主と楼観に関わる叙述があるということになる。元丹丘については第二章で見たので、ここでは、玉真公主と楼観に関して述べよう。すると「祥応記」では「西京宜陽県の樓観は、昔 文始先生尹真人望氣の所なり(中略)公主 天寶の前歳孟夏月を以て、參靈の印を佩び、疑始の心を混ぜず(中略)」しかし、七日の実修の後、「これより五晨の輝を漱し、九芝の秀を採りて、踵息して気を聴き、形を遺れ絶粒して、動いて違事無し」と楼観滞在が公主の道教修行に効果的であったと語っていることが注目されるのである。或いはこの叙述の背後に楼観派の道士の関与を考えてもよいのかも知れない。

ところで、李白は夙に玉真公主と交流があったようで、「玉真公主別館苦雨贈衛尉張卿二首」(『李集』8)が残されている。詩はしかし、雨に振り込められた無聊を歌うもので、「清秋何を以てか慰めん、白酒 吾が杯を盈すのみ」(其一)など如何にも李白らしい。しかし、こうしたことが縁で、天寶初めの公主による玄宗への推挙となったものであろう。「玉真仙人詞」(『李集』7)には、公主を「玉眞の真人、時に太華の峰に往く、清晨 天鼓を鳴らし、颺歛 双龍を騰らしむ、電を弄して手を輟めず、行雲 本と蹤なし、幾時か少室に入りて、王母応に相逢うべき」と歌っている。

さて、それでは、次に「古風」五十九首の道教世界について考察してみよう。筆者の考えによれば、「古風」に見える復古調の道教思想の位相は、李白の道教思想の中核を形成する。そしてまた、注意されることは、李白の「古風」に見える道教思想が、唐代人の道教思想の骨格部分を的確に代表しているのではないかと見られることである。

終南山の楼観に今も残る欧陽詢の「大唐宗聖観記」には、冒頭に道教の深遠さと楼観の由来を説いた後にこう語る。「昔、周穆西巡し、秦文東獵するや、並びに駕を枉げ轅を回らし、親しく教道を承く。始皇は廟を楼南に建て、漢武は宮を観北に立つ。崇台虚朗にして、雲水の仙を招徠し、間館錯落として、松喬の侶を賓友とす。秦漢の廟戸は相継いで絶えず、晋宋の謁版は今に尚お存す。実に神明の奥区にして列真の会府たり<sup>\*)</sup>」（『全唐文』146）と。ここでは、周の穆王、秦の始皇帝、漢の武帝など神仙を尊重した君主や「松喬」、すなわち赤松子、王喬（王子晋）等の安期生と並ぶいにしへの神仙の名前が挙げられているが、これに老子をはじめとして、西王母、そして李白が殊にも愛重した莊周、黄帝の臣下の広成子を加えれば、「古風」の中の道教的人物・神仙の名がほぼ網羅されることになる。

しばらく、「古風」の中からこれらの道教的人物・神仙を詠じた部分を掲げてみよう。其四十三では「周穆 八荒の意、漢皇 万乗の尊、楽しみに淫して 心極まらず、雄豪安んぞ論ずるに足らん、西海に王母と宴し、北宮に上元を邀<sup>むか</sup>う」と言う。漢皇は漢の武帝。王母は女仙の代表の西王母、上元は『真誥』などに出てくる上元夫人、李白には別に「上元夫人」と題する詩もある（『李集』20）。其三では「秦皇 六合を掃いて、虎視何ぞ雄なる哉（中略）尚お不死の薬を採り、茫然として心をして哀しましむ」と述べ、其十八では「蕭颯たる古仙人、了り知る是れ赤松なるを、予に一白鹿を借し、自ら兩青龍を挟む、笑いを含んで倒景を凌ぎ、欣然として相従わんことを願う」と言い、其四十では「幸いに王子晋に遇わば、交わりを青雲の端に結ばん」と言う。ここでは、「古仙」として、赤松子と王子晋が挙げられているが、第三章で述べた鶴上の仙である安期生もこれに加えるべきであろう。

次に老子・莊子・広成子についてもまた言う。其三十六では「東海 碧水



に汎び、西関 紫雲に乗ず、魯連と柱史と、以て清芬を躡むべし」と。柱史は老子のこと。因みに「送于十八應四子舉落第還嵩山」（『李集』15）では「吾祖橐籥を吹き、天人信に森羅す、根に帰りて太素を復し、群動 元和を熙す」と老子を吾が祖と呼び、復古について語っている。また、「古風」其八では「莊周 胡蝶を夢み、胡蝶は莊周と為る、一体 更にたがひ変易し、万事まことに悠悠たり」と言い、其二十八では「君子は猿鶴と変じ、小人は沙虫と為る、及ばず広成子が、雲に乗じて輕鴻に駕するに」と詠じる。

さて、第一章で見た「清真」について、もう一度考察をしよう。「古風」其一で「聖代復元古、垂衣貴清真」と明言した李白は他の詩文でも様々に「清真」について語っている。「清真」の語は、『世説新語』巻5で、竹林の七賢の山濤が阮咸を賞賛した言葉が初見のようである。李白は「留別廣陵諸公」（『李集』13）では、長安を放逐されてから「家に還りて清真を守り、孤潔 秋蟬を励ます、丹を錬りて火石を費やし、薬を採りて山川を窮む」と言う。この場合には道教修行の一環として「清真」を守ることが歌われている。「避地司空原言懷」（『李集』22）では「家を傾けて金鼎を事とし、年貌 長しえに新たなるべし、願うところは此の道を得て、終然として清真を保たん」とあり、これも道教修行と関わった発言である。「王右軍」（『李集』20）では「右軍 本と 清真、瀟灑 風塵を出ず、山陰 羽客に遇えば、此の好鵝の窟を要む、素を掃いて道経を写し、筆精 妙にして神に入る、書し罷んで鵝を籠にして去る、何ぞ曾て主人に別れん」と言い、また、「鳴臯 歌奉饒從翁清歸五崖山居」（『李集』7）には「我が家の仙公 清真を愛す、才は雄にして草聖 古人を凌ぐ」とある。南宋の楊齊賢は草聖として、後漢の張芝を挙げる（『分類補註李太白詩』）。「送韓準裴政孔巢父還山」（『李集』14）には、竹溪の六逸のうち、三人の人物を評価する中に「韓生 信に英彦、裴子 清真を含む、孔侯 復た秀出、俱に雲霞と親しむ」と言って、裴政の性情を清真と述べている。李白が「清真」を尊重して間断のなかったことが明らかである。

そして、「清」に関して思われるのは、まず、「太清」が頻りに登場することであろう。「古風」其十七で次のように詠じる。「西のかた蓮花山に上れば、

迢迢として明星を見る、素手もて芙蓉を杷り、虚歩して太清を躡む』（『李集』2）と。この場合の「太清」は道教で説く三清境、即ち上清境・玉清境・太清境の一つである太清境を指す。天界では、「清都」も見えるが、「太清」が多用される。「廬山謡寄盧侍御虛舟」（『李集』12）の「先期汗漫九垓上、願接盧敖遊太清」も「古風」其十七と同様の例である。九垓は九天。ところで、「太清」の用法の中には、「留別金陵諸公」（『李集』13）の詩に「香爐 紫煙滅し、瀑布 太清より落つ」と見られるように、そこからまるで廬山の瀑布が流れ落ちるようだとするものがある。この場合の「太清」は、よく知られている「望廬山瀑布」其二「日は香爐を照らして紫煙を生じ、遙かに見る瀑布の長川に挂くるを、飛流直下三千尺、疑うらくは是れ銀河の九天より落つるか」と（『李集』19）の「九天」と類似する。

「九天」については、道教研究者としては、真っ先に『九天生神章』の「鬱單無量天・上上禪善無量壽天・梵監須延天・寂然兜術天・波羅尼密不驕樂天・洞元化應聲天・靈化梵輔天・高虛清明天・無想無結無愛天」（『雲笈七籤』卷16）を思い浮かべるが、李白は古い「九天」、例えば、『呂氏春秋』有始覽（卷13）に見える「九天」即ち「中央鈞天、東方蒼天、東北變天、北方玄天、西北幽天、西方顥天、西南朱天、南方炎天、東南陽天」を考えていたようである。それは、「流夜郎聞酺不預」（『李集』23）に「北闕の聖人太康を歌い、南冠の君子 遐荒に竄す、漢酺 鈞天の樂を奏すと聞く、願くば風吹いて夜郎に到るを得ん」と見えることから窺える。ここでも復古が貫かれているのである。

次に「古風」に見える道教の地上のトポスとしては、蓬萊・瀛洲（これに方丈を加えると三神山）、崑崙山、桃源郷、それに五岳が挙げられ、また、仙薬については、不死の薬、丹液、鍊薬、丹砂が歌われる。

更に「清真」の「真」の部分で代表するのは、「真人」であり、「古風」其五ではその典型について、次のように述べる。「太白 何ぞ蒼蒼たる、星辰上に森列す、天を去ること三百里、邈爾として世と絶つ、中に緑髪かぶの翁有り、雲を披りて松雪に卧す、笑わず亦た語らず、冥棲して巖穴に在り、我れ来りて真人に逢い、長跪して寶訣を問う、粲然として忽ち自ら哂い、授く

るに鍊藥の説を以てす、骨に銘じて其の語を伝えるに、身を竦<sup>しよく</sup>して已に電のごとく滅<sup>き</sup>ゆ、仰ぎ望むも及ぶべからず、蒼然として五情熱す、吾れ將に丹砂を嘗み、永く世人と別れんとす」（『李集』2）と。これが李白の「古風」の道教的世界であった。

## 結 語

韓愈は「薦士」（『韓昌黎詩繫年集釈』巻5）の中で、「国朝 文章の盛なる、子昂始めて高踏し、勃興 李杜を得て、万類は陵暴に困しむ」と言う。これは陳子昂を先駆者とし、李白の復古主義への貢献も含めての評価であろう。李白の代表作「古風」五十九首は、実は復古主義による幻視によって謂わば原道教を把握した著作であり、それは韓愈が「原道」で儒教に対して達成したことを、緩やかながら道教において達成した著作であると筆者は見ている。

道教徒的詩人と言われる李白の作品から期待されるような盛唐当時のモダンな道教に関する情報がそれほど多く得られないことは、筆者の積年の疑問の一つであった。しかし、復古主義を標榜した李白が道教に対する主体的な関わりの中で道教の元型を求め、主としてこの謂わば原道教、プロト・タオイズムを詩に詠じたのだとすれば、疑団は氷解する。この原道教は、歴史的には早期に現れたもの、具体的には魏晉以前のもものが中心とはなるが、道教の基層として通歴史的に現前するものである。それは漢民族の共同幻想とも言えるものであろう。李白が広く中国で愛される所以である。

人生無常の哲理を深く感得していた李白は、隋・初唐の重玄派道教の影響下にあるような緻密な理論的道教ではなく、不死を追求する神秘的で実践的な道教を求めていた。それが彼を李含光の率いる茅山派道教に接近させたのであろう。また、彼のレトロな道教の追求は嵇観との関わりも推測されるがこの嵇観派道教については、他日の課題として、今は擱筆する。

## <注 釈>

- 1) 玄宗は後に見るように「虚極」には特に思い入れがあったようである。
- 2) 神塚淑子「呉筠の生涯と思想」(『東方宗教』54号所収) 参照。
- 3) 冷明権「李白与随州」(『湖北大学学报』1986年第1期所収) 参照。
- 4) 王琦『李太白文集輯註』参照。
- 5) 武部利男「李白」筑摩書房(中国詩文選) 参照。
- 6) 吉岡義豊『永世への願い』淡交社に説くところを筆者が纏めた。
- 7) 青木正児「李白」(青木正児全集第5巻)、小川環樹の武部利男「李白」下(岩波書店)跋、武部利男「李白」筑摩書房(中国詩文選)を参照されたい。
- 8) 愛宕元「唐代樓觀考」(吉川忠夫編『中国古道教史研究』所収) 参照。

### 補註

久保天随、武部、松浦氏の李白関係の著書から多くの学恩を受けた。また、鈴木修次氏の『唐代詩人論』なども参考にしている。中国の研究書では、郭沫若『李白与杜甫』、李長之『道教徒的詩人李白』、孫昌武『道教与唐代文学』も面白く読んだ。テキストは静嘉堂宋蜀本『李太白文集』、宋蜀刻本唐人集叢刊『李太白文集』を用い、宋楊齊賢・元蕭士贇『分類補註李太白詩』、王琦『李太白文集輯註』等を参照した。紙幅の関係で作品の題名は原文のままとし、注釈も最小限とした。なお、黄鶴の仙人に関する『図経』は閩伯里の「黄鶴樓記」(『文苑英華』巻810)によっている。また、焦鍊師のことは、現在構想している王維関係の論文で詳説したい。