

## 陸希聲『道德真經傳』の思想と論理

中嶋隆藏\*

従来、唐代後半の思想史を論ずる者は、おおむね韓愈の「原道」「原性」、李翱の『復性書』とがその後の宋明性理学の勃興を生み出す呼び水の役割を果たしたことを強調している。思想界において道仏二教が甚大な影響力をもち、官界進出にも詩文作成能力の有無が重視され、儒学の知識もそれを補う程度であればよしとされ、儒教は、三教の中では相対的に劣勢の地位に置かれていた時代に、道仏二教を排除して儒教を尊崇すべしと力説し、それが時を隔てた北宋後半に大きな反響を呼んだのであるから、そのかぎりにおいては、彼らが、結果的に儒教の再評価、再興に一定の役割を果たすことになったことは疑いがないであろう。しかし、儒学史という観点からではなく、中国思想史全体、あるいは、唐代思想史、唐宋思想史という観点からすれば、その評価は当然異なって来る。従来のいわゆる定説に囚われない検討が欠かせない。韓愈と李翱の思想が唐代後半にどれだけの影響力を持ったのか、これを資料に基づいて具体的に追跡する必要がある、そのためにはひとまず、彼らから離れて唐代後半期、とりわけ唐代末期の思想状況を具体的におさえなければならない。こうした観点に立つとき、是非とも注目されるべき人物の一人が陸希聲であり、その『道德真經傳』なのである。

陸希聲の『道德真經傳』は、ただ単に老子と孔子の教えが符合することを主張するに止まらず、五經や後の所謂四書、とりわけ「繫辭伝」を中心とした『周易』と「中庸」「樂記」等の諸篇を中心とした『礼記』によって『道德経』を読替えようとするところに特色がある。そこに老子の教えこそ伏羲、文王、孔子という儒家の三聖人の教えを包括しようとする序文の強烈な主張にも関わらず、実は却って無意識のうちに儒学の主体性を取り戻そうとする姿勢がにじみ出ていると筆者は考える。ただ、それにもかかわらず、その説明を展開するに当たって、「体・用」「理・事」「実・権」などといった仏教とりわけ三論、天台の教学、あるいはそれらの影響下にある隋唐道教教理学、たとえば『道教義枢』などといったものに頻用される諸対概念を駆使して構造的な理論

\* 日本東北大学文学研究科

に組み立てているのは、いかに道仏両教の論理が当時の思想界において骨肉と化していたかを物語る。

その現実の状況から出発して逐一段階を逐いつつ実現すべきであるという「復帰」の思想は、もとより老莊の「復帰」や易の「復」「性情」などの思想に由来し、そしてまた、やや先行する李翱の『復性書』の主張をも当然ながら踏まえつつ、それらの理論的貧弱性を大幅に拡充し、さらに仏道両家が習用する「権・実」の論理を背後にして陸希声自身が再構成したものと考えられる。時代的にはやや遅れる強思齊の『道德真經玄德纂疏』や杜光庭の『道德真經広聖義』が、三教融合とはいいいながら道教思想を軸にしての解釈に終始し、しかも理論的体系性に於いて些か問題があると見受けられるのに対して、陸希声の『道德真經伝』の場合は、実質的には儒教思想を軸としての『道德經』解釈であり、その説明概念に仏道両学共用の語彙を駆使した理論展開は、従来のものに比べて相当程度全面的で体系的であると認められる。

キーワード：唐代後半の思想史 宋明性理學 陸希声の道德真經伝 李翱の復性書  
復帰の思想

本論文は、もとより『道德經』解釈史あるいは唐宋思想史における陸希声『道德真經伝』の思想史的位置づけを最終的目標として望みつつ起稿されるものである。しかし、個々の問題の着実な解明を待たずに鳥瞰図を性急に描こうとしても円満な成績を上げることはおぼつかない。私見によれば、唐末の陸希声『道德真經伝』は当時の思想状況を把握するのにきわめて重要であると認められるにもかかわらず、その研究は現在必ずしも十分ではなく、ために、唐宋思想史の理解に大きな偏りが生じていると見受けられる。したがって、本論文では、焦点を、唐末の陸希声『道德真經伝』の一書に絞り、そこに頻出する主要な對概念と全体を貫く論理とを検討し、またそれらを駆使して主張される基本思想を解明することを最優先課題とするものであり、直接、『道德經』解釈史あるいは唐宋思想史における陸希声『道德真經伝』の

思想史的立場づけを試みようとするものではない。予め読者の了解を得ておきたい。

## はじめに

『雲笈七籤』巻一「道德部・総叙道德」の末尾<sup>1</sup>に「唐陸希声道德経伝序云」として979字の文章が収められている。この文章の前には、「唐呉筠玄綱論道篇」の一文、その前には、「唐開元皇帝道德経序」の一文、更に前には「混元皇帝聖紀序」がおさめられているという具合で、巻一全体の構成を概観すると、その歴史的事実のほどはともかく、編者から見て、<sup>2</sup>「道德」につい

<sup>1</sup>『道蔵』（文物出版社、上海書店出版社、天津古籍出版社共同出版、1988）、頁22-26。

<sup>2</sup>『雲笈七籤』巻一、道德部の「総叙道德」には、「老君指帰」「老君指帰略例」「韓非子主道篇」「淮南鴻烈」「葛仙公五千文経序」「混元皇帝聖紀序」「唐開元皇帝道德経序」「唐呉筠玄綱論道篇」「唐陸希声道德経伝序」の順序でそれぞれの文章が引用されている。「韓非子主道篇」から「唐陸希声道德経伝序」まで、ほぼ歴史的順序にそって配列されているように認められることからすると、編者は、「老君指帰」と「老君指帰略例」とは「韓非子主道篇」に先行するもので、先ず、「老君指帰」が著され、次いで、その略例である「老君指帰略例」が著され、それから「韓非子主道篇」が著された、と見なしているのではなかろうか。もとより現在のわれわれは、「老君指帰」は、前漢末の嚴君平の『道德経指帰』と見なされるものであること（王德有点校『老子指帰』（道教科籍選刊、北京、中華書局、1994）「老子指帰輯佚」）、「老君指帰略例」は三国魏の王弼の『老子指略』と見なされるものであること（王維誠、北京大学国学季刊第七卷第三号。樓宇烈『王弼集校釈』所引、中華書局、1980）を知っている。

だが、『隋書』卷三十四「経籍志」に「老子指帰十卷嚴遵注」、『旧唐書』卷四十七「経籍志」に「老子指帰十四卷嚴遵志」「老子指帰十三卷馮廓撰」、『新唐書』卷五十九「芸文志」に「嚴遵指帰十四卷」と記録されるように、それらは「老子指帰」と称されてはいても「老君指帰」とは称されていないこと、とりわけ『旧唐書』では嚴遵のものと馮廓のものと二種の「老子指帰」が存在していたとされていること、が注目される。ちなみに、五代の強思齊の『道德真經玄德纂疏』巻一（三社共同出版『道蔵』13：359頁中段）に「嚴曰、道德彰非自然、功名顯非真素」と引く句は、『雲笈七籤』巻一、道德部の「総叙道德」に「老君指帰曰」として引かれる文章の末尾とやや対応しており、強思齊が見た嚴遵の注は、確かに「老君指帰」と関わるものであると思われるが、ただし、『隋志』には嚴遵注として「老子指帰十一卷」のほかに「老子二卷」という記録もあり、『道德真經玄德纂疏』に引かれるものが『老子指帰』から

て概説する代表的な文章を古いものから唐末のものまで順に並べて、「道德」に対する歴代の見解がどう展開してきているかを辿りつつ、さらに、編者が生きた北宋時代前半期における「道德」理解の核心と標準とを示そうとしたものであると見受けられる。してみると「唐陸希声道德経伝序」なる文章は、唐代最末期から北宋初期における「道德」観を代表するものとして収録されたものであるらしい。

文中、「混元皇帝聖紀序」というのは、「混元皇帝聖紀」からの引用が同じく『雲笈七籤』の卷三十七「斎戒叙」と卷一百二とに見出される<sup>3</sup>ことからして『混元皇帝聖紀』の「序」であることは確かであるが、ただ『混元皇帝聖紀』が何時、誰によって著されたものかはよく分からない。『旧唐書』卷四十七「経籍志」の「道家」の条に「太上老君玄元皇帝聖紀十卷尹文操撰」の記録があり、また『新唐書』卷五十九「芸文志」の「神仙」の条に「楊上器注太上玄元皇帝聖紀十卷」の記録があり、密接な関係が推測されるものの、しかしいずれも『混元皇帝聖紀』と直接関係するか否かは分からない。これに対して、「唐開元皇帝道德経序」というのは、玄宗皇帝御注の『道德経』の序文であり、<sup>4</sup>「唐呉筠玄綱論道篇」というのは、呉筠の『玄綱論』「道篇」<sup>5</sup>であるところからして、「唐陸希声道德経伝序」というのは、陸希声の『道德真経伝』の序文<sup>6</sup>であることが知られる。

---

のものなのか、『老子注』からのものなのかは定めがたい。また、『隋志』には「老子指略」も「老君指帰略例」も記録されていないのに、『旧唐志』には「老子指例略二卷」「老子道德指略論二卷楊上善」、『新唐志』には「王弼老子指例略」「老子指略論太子文学」との記載が見えている。『老子指例略』については『旧唐志』では撰者の名が記されていないのに、『新唐志』には王弼だとされ、『老子道德指略論』については『旧唐志』の「楊上善」が『新唐志』では「太子文学」に変わっているのも注目される。以上からすると、その編纂態度にきわめて杜撰なところがある『雲笈七籤』の編者は、撰者を付記していない「老君指帰」と「老君指帰略例」を前にして「老君指帰」「老君指帰略例」という標題だけを頼りに、これらを最も古いものと考えたのではなかろうか。

<sup>3</sup> 三社共同出版『道蔵』22：257頁、22：689頁下段—691頁中段。

<sup>4</sup> 三社共同出版『道蔵』11：716頁上段。

<sup>5</sup> 三社共同出版『道蔵』23：674頁中段、676頁上中段。

<sup>6</sup> 三社共同出版『道蔵』12：115頁。

## (1) 陸希聲の事跡と『道德真經傳』の撰述年代

『旧唐書』には、陸希聲について言及するところはないようだが、『新唐書』には記事が散見している。中でも卷一百十六には、武后朝で宰相の任にあった陸元方と血において連なる人物、即ちその三人の子、陸象先、陸景倩、陸景融のうちのひとり、玄宗朝で工部尚書、東京留守を歴任した陸景融の「四世孫」としてその文字通りの略伝が収められており、次のように云う。

「希聲博学、善属文。通易、春秋、老子。論著甚多。商州刺史鄭愚表為属。後去、隱義興。久之、召為右拾遺。時儉腐秉権、歳数歉。梁、宋尤甚。希聲見州縣刈敝、上言當勤視盜賊。明年、王仙芝反、株蔓数十州、遂不制。擢累歙州刺史。昭宗聞其名、召為給事中、拜戸部侍郎、同中書門下平章事。在位無所輕重、以太子少師罷。李茂貞等兵犯京師。興疾避難。卒、贈尚書左僕射、諡曰文。」<sup>7</sup>

ちなみに『新唐書』『芸文志』には、「陸希聲周易伝二卷」「陸希聲春秋通例三卷」（以上卷五十七）「陸希聲道德経伝四卷」（卷五十九）「李観集陸希聲纂」「陸希聲頤山詩一卷」（以上卷六十）という記載が見えており、「博学、善属文。通易、春秋、老子。論著甚多」という略伝の記載を裏付けている。また、周勛初主編『唐人軼事彙編』卷二十四「陸韜」の条には『金華子』上と『唐語林』二とにもとづいたとして陸韜の軼事を記録するが、その中に、「長子希聲、好学多芸、勤於読史、非寝食未嘗釈卷、中朝諸侯子弟好読史者、無及希聲。昭宗朝登庸、辞疾不就、出遊江外、獲全危難」（1995年、上海古籍出版社、1377頁）という記事が見え、同じく卷二十九の「陸希聲」の条には、『楊文公談苑』『詩話総龜』『宣和書譜』『書小史』などによったとして書聖である二王以来の伝統をもつ「撥鐙法」を受け継ぎ、またこれを沙門の誓光に授け、これが機縁で誓光が翰林供奉となるや詩を誓光に寄せて不遇を訴え、誓光の推薦を得て貴倖に招かれ後に宰相になったことや、思いを寄せた余媚娘を「側室、女奴」は置かないという約束でようやく娶った後、二年ほど「劈牋沫墨、更唱迭和」であったことが記されている（1603-1604頁）こと、卷三十「誓光」の条に、古調詩を多作し草書に巧みな誓光が

<sup>7</sup> 中華書局評点本、4238頁。

「五指撥鐙訣」を陸希声から伝授された経緯を『宋高僧伝』によったとして記している(1698頁)<sup>8</sup> ことなど、いずれも『新唐書』の略伝の記事を裏書きするものであろう。

さて略伝中、「明年、王仙芝反」というのは、本紀によれば、僖宗の乾符二年(875)六月のことであるから、召されて右拾遺となり、州縣の疲弊を座視し得ず、上書して農民反乱勃発の危険を訴えたのは、その前年に当たる乾符元年(874)ということになる。王仙芝の乱が、先ずは曹濮二州を陥し、翌三年九月には汝州、十一月には郢、復二州、十二月には申、光、廬、寿、通、舒の六州、四年二月に鄂州を陥とすという具合に、「株蔓数十州」したのは、乾符四年(877)四月になってからだとすると、上書は裁可されなかったものの、歙州刺史に擢累されたのは、その年の四月以降、ということになる。このことと前引『唐人軼事彙編』卷三十「瞿光」の条に「聞陸希声謫宦于豫章、光往謁之」という(1698頁)のところがどう関わるのかは不明だが、恐らくこの時期に沙門瞿光と知り合い二王以来の草書の法を伝えたことで、後、昭宗朝での抜擢が実現することになる。ところで乾寧二年(895)正月己巳に戸部侍郎同中書門下平章事となる前には、給事中であったというのであるから、昭宗がその名を耳にし召して給事中としたのは、それより以前ということになる。朝廷から地方に出て歙州刺史となり、あるいは豫章に謫宦されていたのは、877年頃から894年頃までの間の10年間から15年間ほどであろうか。乾符五年(878)二月に王仙芝が誅に伏したとはいうものの、続いて三月、黄巢の乱が起こり、中和四年(884)七月に黄巢が誅に伏するまで7年、併せて10年が経過し、その後も、兵乱は続行するのであるが、恐らくは、僖宗が病没し、後を昭宗が嗣いだ文徳(888)、龍紀(889)、大順(890-891)、景福(892-893)、乾寧(894-898)と短期間に年号がめまぐるしく変更される時期に、陸希声の評判を耳にした昭宗によって朝廷に召されて給事中の任に就き、しばらくの後、乾寧二年(895)正月己巳に戸部侍郎同中書門下平章事と

<sup>8</sup>『金華子雜編』は新文豊出版『叢書集成新編』第86冊230頁上、『唐語林』は第83冊728頁上、『宣和書譜』は第52冊593頁下に該当文あり。『宋高僧伝』は『大正藏經』第50冊898頁中段に該当文あり。『詩話總龜』は四部叢刊初編集部『增修詩話總龜』卷二十六に該当文あり。『楊文公談苑』は『五朝小説大観』、『書小史』は『四庫全書』子部芸術に収めるというも未見。

なるが、その年の四月には、罷免されて太子少師となり、略伝によれば、太子少師でもって官を退かされたようである。翌三年六月庚戌、李茂貞が京師を侵犯するに及んで、車輿を駆っていち早く避難したらしい。略伝ではこれに続けて、すぐ「卒」の字を記しており、恰も避難の際の混乱の中で没したような書きぶりである。だが、『唐人軼事彙編』巻二十四の陸韜の条に引用される記事によれば、「昭宗朝登庸、辞疾不就、出遊江外、獲全危難」（1377頁）というわけで、恰も、昭宗の登庸にもかかわらず病気を理由に出仕しなかったので天寿を全うできたといった書きぶりである。王朝末期の大混乱の中で各種伝聞が入り乱れていたのであろうが、真相はどうであったか、今では闇の中にある。

残された資料から推察される陸希聲の事跡はほぼ以上のようなものである。ところで、彼がものしたとされる多くの著述、少なくとも当面問題の『道德真經傳』の作成時期は果たしていつ頃であろうか。先に見た事跡を参考すれば、一つは、商州刺史鄭愚の属僚を離れてから召されて右拾遺となる前までの義興隱棲時代、もう一つは、王仙芝の乱が広がりを見せ始めた時期に歙州刺史に擢累され、あるいは豫章に謫宦され、恐らくは昭宗が即位してしばらく後に召されて給事中になるまでの時代、との二つの時期が考えられる。ただ、略伝中に「久之、召為右拾遺。時儉腐秉權、歳数歉。梁、宋尤甚。希聲見州縣剝敝、上言當勤視盜賊。」とあるのに注目し、これが、『道德真經傳』の主張を耳にした僖宗の関心と呼んで朝廷に召されたものの、結局は、僖宗の関心にも関わらず、その主張が生かされずに終わったことを物語ったものだとして理解することが許されるならば、『道德真經傳』著述の時期を義興隱棲時代と見ることができよう。『道德真經傳』の主張からすれば、王仙芝、黄巢の大乱が起こった後の時代も当然ながら考えられるが、その主張の実行を朝廷に期待するには、時既に遅しの感があるのは否めない。

## (2) 『道德真經傳』序に見える主張とその思想背景

『雲笈七籤』巻一「道德部・総叙道德」がその末尾を締めくくるに当たって『道德真經傳』の「序」を引いていることは編者にそれなりの理由が有っ

てのことであろう。それはともかく、この序には『道徳真経伝』の主張が、集約された形で示されている。以下、末尾に「呉郡陸希声序」と記す『道徳真経伝』の序文<sup>9</sup>を、便宜、六段に分けてその主張を辿ることにしよう。

「大道隠、世教衰、天下方大乱、当是時、天必生聖人、聖人憂斯民之不底于治、而扶衰救乱之術作、周之末世其幾矣、於是仲尼闡五代之文、以扶其衰、老氏挾三皇之質、以救其乱、其揆一也、蓋仲尼之術興於文、文以治情、老氏之術本於質、質以復性、性情之極、聖人之所不能異、文質之變、万世不能一也、易曰、顯諸仁、以文為教之謂也、文之為教、其事彰、故坦然明白、坦然明白、則雅言者詳矣、易曰、藏諸用、以質為教之謂也、質之為教、其理微、故深不可識、深不可識、則妄作者衆矣。」

術もしくは教がこの世に登場する必然性、存在する理由を説く一段である。大いなる道が隠没してしまい世俗を導く教えが衰微して天下が大混乱に陥ったとき、天は必ず聖人を生み出して天下を衰乱の状態から救済しようとする。周の末世が正しくその時期に当たり、天はこの世に仲尼と老氏とを送り出したのである。天によって生み出された聖人の一人仲尼は、五帝の世に行われていた「文」の「教」によって人々に「情」を治める「術」を示して衰退した世俗を扶けようとし、もう一人の聖人老氏は、三皇の世に行われていた「質」の「教」によって人々に「性」に復える「術」を示して混乱した世俗を救おうとしたのである。二人の聖人が示した「術」には「教」の上での相異があるものの、いずれも人々の「性情」を陶冶して天下の混乱を扶救することを目的とする点では変わりがなく、そのことは、易の「繫辞伝」に「顯諸仁、藏諸用」と見えることから裏付けられる。ただ、「文」によって「情」を治めるべく様々の「事」を教える仲尼の「教」が坦然明白であるのに対して、「質」によって「性」に復えるべき「理」を教える老氏の「教」は深遠難解である。

以上の所論は、一見するところきわめて明快である。だが、厳密に考えてみると、実はなかなか分かり難い。先ず社会状態もしくは時代状況の差違の認定である。「以扶其衰」とされる場合の「衰」すなわち衰退と「以救其乱」とされる場合の「乱」すなわち混乱とが同一時代のことを指しているの

<sup>9</sup> 三社共同出版『道蔵』12：115頁。

か、あるいは異なる時代のことを指しているのかということが問題となる。同一時代の同一なる社会状態であれば、対処し解決すべき問題は当然同一であり、わざわざ異なる「教」など立てる必要は無いはずである。時代の相違に応じて社会状態が異なっていればこそ「教」の違いも必要になるはずであろう。「文質之変、万世不能一也」というのは、時世が異なり状況が異なることによって「教」の「文」「質」は分かれ、三皇の世には「質」が行われ、五帝の世には「文」が行われていたというのはそのことを示すのであって、そうであれば、時代の相違を超えた普遍なる「教」は存在し得ず、また一時代に「文」「質」両教が同時に共存しうることもないと説くものであろう。ところが、陸希聲は、仲尼と老氏とは、ともに「天下方大乱」の「周之末世」という同一時代の同一社会において天が混乱衰退せる状況に苦しむ天下の人民を相異なる「教」によって救済させるべく誕生させた聖人だといっているのである。「以扶其衰」と「以救其乱」とは方法に於いて異なるが、「性情之極、聖人所不能異」なので「其揆一也」である、という。この考えは、本来「性」と「情」を兼ね備えた統一体としての人間について、ひとまずその「情」と「性」とを分けたうえで、「情」に対しては「文以治情」という方法を取り、「性」に対しては「質以復性」という方法を用いて救済を図るというものであり、陸希聲自身も「繫辭伝」の「顯諸仁、藏諸用」を引いて論ずるように、人間に対する働きかけの次元もしくは対象を異にする文質両教は相互依存相互補完の関係にある以上、両教は同時に兼修されねばならない、とする考え方である。これは、「五代之文」「三皇之質」「文質之変、万世不能一也」という時世の違いによる文質両教の交代という考え方とはそぐわないものであろう。要するに、この一段に見える「文質之変、万世不能一也」という言明は、表現上の巧みさという点ではなるほどと思わせるところがあるものの、その主張の論理的一貫性という点からすると全体の文脈を混乱させているのである。

「夫唯老氏之術、道以為体、名以為用、無為無不為、而格于於皇極者也。楊朱宗老氏之体、失於不及、以至於貴身賤物。莊周述老氏之用、失於太過、故務欲絶聖棄智。申韓失老氏之名、而弊於苛繳刻急。王何失老氏之道、而流於虚無放誕。此六子者、皆老氏之罪人也。而世因謂、老氏之指、其歸不合於仲尼。故訾其名則曰、槌提仁義、絶滅礼学、病其道則

曰、独任清虚、何以為治。於乎世之迷、其来遠矣。是使老氏受誣於千載、道德不行於当世、良有以也。」

老氏の術すなわち「教」の特質とその「教」が実現したものとその六人の追従者達の老氏理解の偏向と彼らの偏向がもたらした弊害とを略説する一段である。「道」を「体」とし「名」を「用」とする老氏の術は、無為の実践によって無不為なる結果を導き、ついには『尚書』に説かれる「皇極」を実現するものである。これに対して、老氏の術の「体」を中心に置きつつも不十分なままに終わっている楊朱の場合、我が身を貴とぶものの外物を賤しむという結果に陥っている。老氏の術の「用」を祖述しながら行き過ぎがある莊周の場合、聖人や智者をひたすら否定するという結果に陥っている。老氏の術の「用」たる「名」を見失った申不害や韓非子の場合、「苛繳刻急」の弊害がある。老氏の術の「体」たる「道」を見失った何晏や王弼の場合、「虚無放誕」の行き過ぎがある。これら六人によって代表されるような老氏の術に対する理解の偏向とそれが生み出す弊害からすれば、彼らはすべて老氏にとって「罪人」というべきであり、彼らのような偏向した理解を老氏の術の神髄だと誤解するならば、それは、まさしく仲尼の「教」と合致せず、仲尼の説く仁義礼楽を否定し君主の統治行為を不要とするものだという他はなく、そうである以上、これが世上で長年退けられ続けて来たのも当然である。

老氏の術を「体」と「用」、「道」と「名」という二種の対をなす四つの概念に振り分け、それぞれへの偏向を、追従者六人といっても実質的には四類だが、これらに当てはめて説明しているのは、当てはめ方がいかにも類型的に過ぎるものの、一つの整理の仕方としては興味深い。ただ、「是使老氏受誣於千載、道德不行於当世、良有以也。」というのは、本序文の後段に見える、漢の文帝の政治や司馬遷の理解を肯定し評価するという所論とは食い違っており、また魏晉時代の老莊思想の流行や唐代全般とりわけ玄宗時代に道德經尊崇などという周知の歴史的事実を想起すると、あまりにも誇張した主張というべきであろう。

「且老氏本原天地之始、歴陳古今之變、先明道德、次説仁義、下陳礼樂之失刑政之煩、語其馴致而然耳。其秉要執本、在乎情性之極。故其道始於身心、形於家國、以施於天下、如此其備也。而或者尚多云云、豈不

謂厚誣哉。昔伏羲画八卦象万物、窮性命之理、順道德之和。老氏亦先天地本陰陽、推性命之極、原道德之奧。此与伏羲、同其元也。文王觀大易九六之動、貴剛尚變、而要之以中。老氏亦察大易七八之正、致柔守靜、而統之以大。此与文王、通其宗也。孔子祖述堯舜、憲章文武、導斯民以仁義之教。老氏亦擬議伏羲、弥綸黃帝、冒天下以道德之化。此与夫子、合其權也。此三君子者、聖人之極也。老氏皆變而通之、反而合之、研至變之機、探至精之頤、斯可謂至神矣。」

この一段は、老氏こそが時間と空間とを超越し、天地万物、とりわけ人間社会のあらゆる問題を貫く道理を洞察し個々具体的問題に対処しうる「教」を示し得た聖人であり、衆目の一致する儒家の偉大な聖人達の洞察と「教」とがいずれも部分的なものに止まっているのとは比較にならないことを強調する。

老氏は天地の始源を究め古今の変遷に通達したが、人々への教化の順序として、先ず道德を明らかにし、次いで仁義、その後に礼樂の欠陥や刑政の弊害に言及する。その根本を押さえた「術」の核心は「情性」の極致を成就し保全するところにあり、その具体的実践は、「道」を身心から、家国、そして天下へと順次実現していくというものである。老氏の「術」は伏羲と「元」を同じくしており、伏羲が八卦を定めて万物の在り方を象徴し、生命の道理を究め道德の調和に順おうとしたことの更に「極」「奥」を追究している。また、文王と「宗」を通じており、文王が易の九六の在り方を踏まえて剛を貴び変を尚びつつ中によって統率しようとしたことの対極を追究している。さらに、孔子と「權」を合しており、孔子が堯舜を祖述し文武を憲章して仁義の教えによって民を導こうとしたことに比してより本源に遡りより根底のものを目指している。

要するに、老氏の術は、「聖人之極」とされる伏羲、文王、孔子それぞれの「術」すべてに対応しつつ、それぞれのより根底より本源なるものを目指しているものであり、その意味で、「至神」と称されるというのである。

易の教えができあがるに当たって、伏羲が先ず八卦の原理を創出し、文王がこれを六十四卦に拡充し、最後に孔子が十二翼を加えたという了解は、陸希聲当時既に読書人共有のものであったであろうが、このような了解を踏まえて、陸希聲は、老氏の術はこの易の教え全体を包摂しその根源を問題とし

ているというのである。同じく天が世に送り出した聖人と言っても、孔子と老子とでは、部分的現象的次元の問題を明らかにしているだけの孔子と全体的根源的次元の問題を明らかにしている老氏とでは、格段の相違があるというのである。序文冒頭に、孔子の術は「以文治情」を「教」とし、老氏の術は「以質復性」を「教」とする、といわれる所以であろう。

「而王弼以為、聖人与道合体、老氏未能体道。故阮籍謂之上賢垂聖之人。蓋同於輔嗣。豈以老氏經世之迹未足充其所言耶。斯不然也。於乎聖人之在世也、有有迹、有無迹。故道之不行也、或佺身歷聘、以天下為其憂、或蔵名飛遯示世、故不能累。有迹無迹、殊途同歸、斯實道義之門、非徒相反而已。然則仲尼之所以出、老氏之所以処、老氏之所以黙、仲尼之所以語、蓋屈伸隱顯之極也。二子安能識之哉。」

この一段は、老氏は孔子に及ばない、とする王弼以来の偏見を、主に易伝の論理を用いて是正しようと図るものである。王弼は、無について論ずる老氏は道を体得しておらず、無について言及しない孔子こそは道を体得しているとし、阮籍が上賢垂聖之人と評するのもこの考えに立つものであろうが、孔子と老子の間に認められる「出」と「処」、「語」と「黙」、「有迹」と「無迹」、という表面上の相違も実は「殊途同歸」であり、王弼や阮籍にはそのことが理解できなかったのであるという。

「司馬遷統序衆家、以道德為首、可謂知本末矣。班固作古今人表、乃紬老氏於第三品、雖其名可誦、而道可貶乎哉。於戲老氏之術見棄於当代久矣。斯數子者之由也。且仲尼親見老氏、歎其道曰猶龍乎、從之問礼無間然、著在紀伝。後世不能通其意。是以異端之説紛然。蓋述之者不窮其源、故非之者不尽其致。」

この一段も、前段と趣旨を同じくしている。

司馬遷が『史記』「太子公自序」の中に父司馬談の「六家要指」を引いて道德家を六家の首位にしているのは本末を弁えたものである。これに対して班固が『漢書』「古今人表」で老氏を退けて第三品に並べている。たとい名を退けても道を貶めることはできないであろう。長い年月の間、老氏の術がこの世で棄却されてしまうことになったのは、まことにこれらの徒輩のせいである。そもそも仲尼が老氏にお目通りしたおり、その道術に感嘆して「まるで龍のようだ」と口にし、付き従って礼を学び尽くしたことは、『史記』

や『礼記』などといった紀伝に明証がある。ただ後世の継承者や批判者がその術の真意を知らず、異端の説が紛然と起こっただけなのである。

「噫斯伝之不作、則老氏之指或幾乎息矣。今故極其致顯其微、使昭昭然与群聖人意相合、有能体其道用其名、執古以御今、致治如反掌耳。自昔言老氏術者、独太史公近之。為治少得其道、唯漢文耳。其他詖辭詭説、皆不足取。」

最後の一段では、老氏に対する歴代の誤解と批判を一掃しその真意を明らかにするためにこの『道德真經傳』を著さざるを得ないことを述べて、序文を結んでいる。すなわち、この『道德真經傳』を著さなければ、老氏の趣旨が埋没してしまう。いま、ことさらにその極致をきわめ幽微を明らかにし、明々白々にそれが諸聖人の真意と一致していることを示すのである。もしその「道」を「体」しその「名」を「用」とすることができ、「古」来不変の術によって當「今」の事態を統「御」するならば、治世を実現することは手のひらを返すように容易いことであろう。古来、老子の術に言及する者の中では、太史公司馬遷だけが老氏の真意に近く、政治においてわずかにしる老氏の道術を体得しているのは漢の文帝だけであり、その他のあらゆる僻説はいずれも取るに足りないものである、という。

この序文を一読してすぐ気がつくことは、論の基調に『易』の所説を据えていることである。『易』の所説を中軸として儒術と道術とを折衷し、老氏の道術によって諸聖人の儒術の包摂を図っているのである。文中使用される諸概念の中、「道」と「名」、「屈」と「伸」などの対語を用いるのが『道德經』に見える他は、「文」と「質」、「情」と「性」、「事」と「理」、「用」と「体」、「有迹」と「無迹」、「顯」と「隱」、「語」と「黙」、「出」と「処」、「末」と「本」、「中」と「大」などの対語は、いずれも『周易』の經・伝や注・疏に見えるものである。その意味からしても、陸希聲の『道德真經傳』が彼の易学を尤も重要な基盤とした『道德經』解釈を示すものであり、易学中の諸概念を用いて老氏の道術が仲尼の術と合致するばかりでなく、実は仲尼のみならず文王さらには伏羲をも含めた儒家の諸聖人すべての儒術とも即応しうる絶対のものであることを主張しようとしたものであることが確かめられよう。

### (3) 『道德真經傳』に見える陸希聲の立場と注釋形式

明正統道藏所収の『道德真經傳』は、分段した經文を「經」と標示して先に掲げ、その後ろに經文に対する解説を「伝」と標示して掲げるという体裁をとっている。ただ、唐代通行の河上公注本や王弼注本がいずれも全体を81章に分段し章名を表示しているのとは異なって、分段はしているものの第何章といった表示はしていない。また、その分段も、上記二本とは異なって、84章という形式である。この違いは、王注本での第三十二章を二つに分け、第四十二章と第四十三章を一つに合わせ、第五十二章を二つに分け、第六十三章を二つに分け、第六十四章を二つに分けていることに起因している。

さて、序文を一瞥した際に既に確認したように、陸希聲は、老氏の術は孔子の術とは符合せず、仁義礼樂を否定し政治を拒否するものだという世人通有の誤解を是正することを意図しているわけであるが、その主張とそれを裏付ける解説とは伝中にも散見している。以下、一、二の例を挙げてこのことを確認しよう。

まず、老氏に対する世人の誤解を是正しようとの発言について一瞥しよう。

王注本第十八章に該当する「大道廢焉有仁義、…国家昏乱有忠臣」の經文に対する「伝」には、

「夫老氏之指、執古御今、故辨其必然之理、蓋不得已而為之者。於乎老氏之受誣久矣。吾今乃闡明之」との前書きの後、冒頭の「大道廢焉有仁義」という句について、「記不云乎、大道之行也、人不独親其親、不独子其子、貨惡其棄於地、不必蔵於己、力惡其不出諸身、不必為己、故姦謀不興、乱賊不作、外戸不閉、是謂大同。当此時也、鑿井而飲、耕田而食、日出而作、日入而息、帝何力於我哉、下知有之而已、豈容行仁義於其間哉。大道既隠、人各親其親、各子其子、貨力為己、仁義為治、以正君臣、以篤父子、以睦兄弟、以和夫婦、百姓親而譽之、而仁義始彰矣。由此言之、樸散為器、豈非大道廢焉有仁義耶。是仲尼興歎於襍賓、老氏垂文於道論、其指一也。」(12:121頁)

との解説を載せている。この章と『礼記』の「礼運」篇にいうところが相応じており、仲尼すなわち孔子と老氏との指し示すところが一致しているというのである。

伝の前文中に「後世不能通其意、乃謂不合於仲尼、在此与後章也」という「後章」とは、第十八章のすぐ後に続く第十九章のことであろう。第十九章の「絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈、絶巧棄利、盜賊無有、此三者以爲文不足、故令有所属、見素抱樸、少私寡欲」という經文を解釈した伝文中には、

「夫聖智所以利物、而物有因利受害者、則反責於聖智、故或者乃謂絶而棄之、則可以利百倍矣。仁義所以和民、而民有因和得怨者、則顧尤於仁義、故或者復謂放而棄之、則可以和六親矣。巧利所以資人、而人有因資致盜者、則歸過於巧利、故或者又謂絶而棄之、則可息效數矣。…我則不然、聖智者成器之長也、仁義者群倫之美也、巧利者工用之善也、苟其事將弊、吾必因而救之。…於乎夫能見素抱樸、則木訥而近仁矣、少私寡欲、則質直而好義矣、自此以反其漸。可知老氏之術焉有不合於仲尼者。

且此章之末、在少私寡欲耳。然則絶仁棄義、豈老氏之指哉。」（12：122頁）

と見える。陸希聲はあらゆる物事には、それが生まれざるを得なかった時点にもった肯定的側面と長く存在した後を生ずる否定的側面とがあり、したがって、それによって利益を享受する者と損害を被る者とがあるという事実があることに注目する。すなわち、聖智は器を成すものの中で最もすぐれたものであり、それゆえに物を利するものであるが、しかし中には利に因って害を受ける者がおり、かれらは逆に聖智を責めるのである。また、仁義は各種の人倫関係の中で最も美しいものであり、それゆえに民を和かにするものであるが、しかし中には和に因って怨みを得る者がおり、かれらは逆に仁義を尤めるのである。巧利は工芸実用の中で最も善いものであり、それゆえに巧利は人に役立つものであるが、中には役立つものに因って盗みを行う者がおり、かれらはその咎を巧利に帰してしまうのである。ところで、世間には、ただ、聖智を責める者がいるのにだけ目を向けて、聖智に対し絶ち棄ててしまえばその利は百倍になると主張し、仁義を尤める者がいるのにだけ目を向けて、仁義に対し放ち棄ててしまえば六親を和かにできると主張し、咎を巧利に帰してしまう者がいるのにだけ目を向けて、巧利に対し絶ち棄ててしまえば略奪を息ませることができると主張する徒輩がいる。しかし、それは、それらが生み出された時点に於ける本来の肯定的側面には少し

も目を向けずに、ひたすら、それらが長く存在する中で漸次副次的に生じてくる否定的側面だけに目を向けた偏頗な主張であって、決して全体を見通した大局的な主張ではない。『論語』に見える「木訥而近仁」「質直而好義」といった孔子の言葉は、ここでの「見素抱樸」「少私寡欲」などといった老氏の言葉と呼応するものである。「絶仁棄義」は決して老氏の終局目的ではなく、「少私寡欲」こそが意のあるところである。ほぼ以上のようなことが、陸希声の言わんとするところであろう。

前掲二条によって既に明瞭ではあるが、もう一つ、孔子の教と老氏の教と呼応するものであるという陸希声の立場を明瞭に窺わせる注釈の実例を一瞥しよう。

先ず、王注本の第十六章にあたる「致虚極、守静篤、万物並作、吾以觀其復、夫物芸芸、各歸其根、歸根曰静、静曰復命、復命曰常、知常曰明、不知常、妄作凶、知常容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道、道乃久、歿身不殆」という經文に対する伝である。

「致虚玄而妙極者、有德之用也。守静専而篤実者、得道之体也。其用無方、故万物並作。其体湛然、以觀其復。雷在地中者、天地之復也。動在静中者、聖人之復也。復其見天地之心乎、天地以聖人心為心也、故凡物芸芸、復則歸於根、庶事靡靡、復則歸于理。理者事之源也、静者動之君也、性者情之根也。夫人生而静、天之性、感物而動、人之情。情復于性、動復于静、則天理得矣。易曰、窮理尽性、以至於命。故能窮天之理、則能尽人之性、能尽人之性、則能知天之命。故曰、歸根曰静、静曰復命也。自天命而觀之、則万物之性可見矣。故曰、天命之謂性、性命之極謂之至頤。然則性命之理、由頤而生也。故能率其性、則入於頤矣。頤可以通理、通理之謂道、能修其道、則復於性矣、可以接物、接物之謂教。故曰、率性之謂道、修道之謂教。然則繼可伝之教者在於善、成可常之道者在乎性。至頤之体、深不可識、仁智則滯於所見、百姓則用而不知、故体道君子、蓋亦希矣。故曰、繼之者善也、成之者性也、仁者見之謂之仁、智者見之謂之智、百姓日用而不知、故君子之道鮮矣、顯諸仁、藏諸用、鼓万物而不与聖人同憂、盛德大業、至矣哉。此仲尼極言道德之奧性命之頤也。夫道之所以為常者、以其善応万物、而万物不能累也。唯能知道之常、則能常善救物、而不為万物所累、其用也微、其理也彰。故

能知其常、則謂之襲明矣。不知救物之善道、乃欲妄作於法教者、則天下之民斯被其害矣。唯能知夫常道明於善救、則如天地之覆載、無所私於万物、故百姓歸而往之、推而戴之、乃可以合道之常而終身無吝也。」

(12: 120, 121頁)

ここには、「体」と「用」、「理」と「事」、「性」と「情」、「静」と「動」などといった各種の対概念が自在に用いられている。これらの諸対概念についての検討は節を改めて行うことにして、先ずは、ここで論拠として用いられている文献が問題になろう。『周易』の「復卦彖伝」「説卦伝」「繫辞伝」、『礼記』の「楽記」「中庸」、そして李翱の『復性書』もその中に数えられるであろう。いずれも儒家の文献である。とりわけ「繫辞伝」の一段を引いて、「此仲尼極言道德之奥性命之頤也」というのが注意される。すなわち、序文では、伏羲は「窮性命之理、順道德之和」であったが、老氏は「推性命之極、原道德之奥」であり、孔子については「祖述堯舜、憲章文武、導斯民以仁義之教」であるとされてはいても、「推性命之極、原道德之奥」であるとはされていなかったのに、ここでは孔子も「極言道德之奥性命之頤」であるとされて、「道德」「性命」への洞察が老氏とほとんど同じだとされているのである。このような孔子理解のもとに、『道德経』と『周易』とのいずれにも見える「復」「命」という概念を媒介として「帰根曰静、静曰復命、復命曰常、知常曰明」を説く老氏の教を「窮理尽性以至於命」を説くと理解される孔子の教によって説明しようというのである。

次に、王注本の第四十七章にあたる「不出戸而知天下、不窺牖而見天道、其出弥遠、其知弥少、是以聖人、不行而知、不見而名、不為而成」という経文に対する伝である。

「夫聖人之為治也、必推其身心、以及於天下。故當食而思天下之飢、當衣而思天下之寒、愛其親以及天下之老、愛其子以及天下之幼。夫如此、不俟出戸而天下可知矣。夫聖人之治也、必反諸身心、以合於天道。故己好生、則知天道之生万物也、己成務、則知天道之成四時也、己樂善、則知天道之与善人也。天以懸象示其道、聖人亦以身心合於道、又安用窺牖而後見天道哉。夫不能反推於身心、而囂囂然、自以天下為己任、勞其神、苦其形、孜孜矻矻、有為於天下之事者、吾見其不能為治矣。何者、夫天下之事、一日万機、不能秉要執本、而務治其末、則形神勞矣。夫神

大勞則竭、形大勞則弊、形神俱勞、則危殆及之矣、徒勤勞於末流、竟不得其万一。是以其出弥遠、其知弥少。故記曰、欲治天下、先治其國、欲治其國、先治其家、欲治其家、先治其身、欲治其身、先治其心、欲治其心、先誠其意。故君子不誠、无（万？）物皆反、推於身心之謂也。夫不行天下、而能察知人情、不見天象、而能名命天道、則不為勤勞之事、而能成乎至治、反推身心故也。孔子曰、唯天為大、唯堯則之。又曰、無為而治者、其舜也歟。此之謂也。」（12：135頁）

謂うところがきわめて漠然としたものに止まっている經文に対して、伝文は、『孟子』の「反」や「推」の思想、司馬談の「六家要指」に見える「形神」論、『礼記』の「大学」「中庸」の修己治人論、『論語』の「泰伯」「衛靈公」などの語句を動員して具体的な為政者論、とりわけ君主の修己治人論を構成している。

わずかに二例ではあるが、先に挙げた二例も併せて見れば、陸希声の傳が目指すところは明白であろう。儒家の文献によって『道德經』を再解釈し、『道德經』が儒家の主張と対立するものではなく、それと見事に相応じて共に天下に治を致すものであることを示そうとしているのである。

#### （4）『道德真經傳』に頻出する主要對概念

第一節で『道德真經傳』の序文を一瞥した際、文中に用いられる説明概念として、「道」と「名」、「屈」と「伸」などの『道德經』に見える對概念以外に、「文」と「質」、「情」と「性」、「事」と「理」、「用」と「体」、「有迹」と「無迹」、「顯」と「隱」、「語」と「黙」、「出」と「処」、「末」と「本」、「中」と「大」などの對概念があることを注意しておいたが、ここでは、あらためて陸希声が伝中で用いる對概念を取りあげて考察しよう。

##### （I）「体」と「用」、「理」と「事」

「体」と「用」、「理」と「事」、の二種の對概念は、王注本第一章該當經文に対する伝文中に先ず用いられる他、多くの章の伝文中に用いられており、陸希声の理論に於いて重要な役割を担わされている概念である。

「夫『道』者体也、『名』者用也。夫用因体生、而体本無用。『名』因『道』立、而『道』本『無名』。体本無用、則用無不可、故曰『可道』。所『可道者』、以体當用耳、以体當用、是『物』之理、非『道』之『常』、故曰『非常道』也。『道』本『無名』、則『名』無不可、故曰『可名』。所『可名』者、以『名』求体也、夫以『名』求体、是『物』之變、非『名』之『常』、故曰『非常名』也。始所謂『道』者『常道』、『名』者『常名』、非『可道』之『道』、『可名』之『名』。何則、『常道』『常名』、不『可道』不『可名』。唯知体用之說、乃可『玄』通其極耳。然則、体『道』者皇、順『物』之理也。用『名』者帝、適『物』之變也。順理適變、而不及其上者王、故上得之為神、中得之為聖、下得之為哲、偏得之為賢才、無所得為衆人。所謂『無名』者、『道』之体、動靜之先也。『有名』者、『道』之用、善惡之元也。体為『名』本、故能離動靜、原之則『天地之始』也。『名』因用立、故能生善惡、極之則『万物之母』也。故皇者守『無名』、而帝者行『有名』。守『無名』、故無為而無不為。行『有名』、故為之而無以為。皇者順『物』之理、因其『無欲』而守以清靜、故曰『常無欲以觀其妙』、『妙』謂靜以照理、微『妙』『玄』通者也。帝者適『物』之變、因其『有欲』而行以節文、故曰『常有欲以觀其微』、『微』謂動以照事、殊途同歸者也。所謂『此兩者』、言『始』与『母』也、即『無名』『有名』之術也、『同』於体而『異』於用者也。『玄』也者、事理俱照者也。能知夫『無名』之術、微『妙』『玄』通、『有名』之術、殊途同歸、靜以制變、動以歸根、動靜不殊、即事理『玄』会矣。夫事理『玄』会、則『物』不能累。故退藏於密吉凶与民同患、鼓天下不与聖人同憂。斯至神之頤也。『出』則為『衆』、入則為『妙』、未有不由斯『道』也。」（12：116頁）

ここで陸希聲は、「体」と「用」、「理」と「事」という二種の対概念を駆使して經文の説明を試みている。とりわけ、「唯知体用之說、乃可『玄』通其極耳」というように、体用の論理こそが關鍵であるという。

まず、「体」「用」について考えよう。

經文冒頭の「道」と「名」とを「体」と「用」という対概念をもちいて、「『道』者体也、『名』者用也」と宣言する。伝の序文に「老氏之術、道以為

体、名以為用」といい、第三十七章該当經文に対する伝文に「首篇以常道為体、常名為用」（12：131頁）というのも同じ謂いである。ただし、この伝文中に「所謂無名者、道之体、動靜之先也、有名者道之用、善惡之元也」（12：116頁）と見えるほか、ほかの伝文中にも「道之体」と「道之用」とを対にして説明する箇所があることから明らかなように、「道」だけについてもこれを「体」と「用」とに分けて説明したり、第六章該当經文に対する伝文に「夫唯谷神不死、則可以尽天地之体用、玄者天之体也、牝者地之用也、体玄而用牝、聖人之術也」（12：117頁）といい、第十五章該当經文に対する伝文中に「夫徳用微妙、道体玄通」（12：120頁）などというように、「道」と「徳」、「天」と「地」、「玄」と「牝」などについても「体」と「用」という概念によって説明していることに留意しなければならない。かくして、ここで「『道』者体也、『名』者用也」というのは、「道」は「体」以外のなにものでもなく「体」とは「道」以外のなにものでもなく「名」は「用」以外のなにものでもなく「用」とは「名」以外になにものでもないと断定するものではなく、ただ、「道」と「名」との関係は「体」と「用」との関係で把握されるということを意味すると理解される。

ところで「体」と「用」とは如何なる関係を表す対概念なのであろうか。この伝文中に見える「用因体生、而体本無用」とは、個々の具体的作用は本体に基づいて発生するが、本体にはもともといかなる具体的作用も所属しないということである。「体本無用、則用無不可」とは、本体にはもともといかなる具体的作用も所属しないからどんな具体的作用も自在に行われるということであろう。また、「所『可道者』、以体當用耳、以体當用、是『物』之理、非『道』之『常』」とは、「可道」はいかなる具体的作用も所属しない本体を個々の具体的作用に於いて考えたものだが、それは個々の具体的事物の道理ではあっても、もとより道の常ではない、ということであろう。「所『可名』者、以『名』求体也。夫以『名』求体、是『物』之變、非『名』之『常』」とは、「可名」は作用としての名を本体に於いて探求したものだが、それは個々の事物の変相ではあっても、作用としての名の常相ではない、ということであろう。

要するに、体と用との関係は、絶対無限定の「体」があればこそ、それに因ってあらゆる限定的なる「用」が成立し、無限定なる「体」は「用」によ

って限定的に自己を表し、限定的なる「用」は無限定なる「体」によって根拠づけられている、というものであって、道と名、常道と可道、常名と可名などのそれぞれの関係は、すべてこのような「体」と「用」との関係において把握される、というのであろう。

次に「理」と「事」について考える。

伝文中の「所『可道者』、以体當用耳、以体當用、是『物』之理、非『道』之『常』」と「所『可名』者、以『名』求体也、夫以『名』求体、是『物』之變、非『名』之『常』」とについては上に見たとおりであるが、ここで注意されることは、「以体當用、是『物』之理」とか「以『名』求体、是『物』之變」といわれるように、「理」も「變」もともに「物」の次元で考えられており、「理」は「体」、「變」は「名（即ち用）」の観点から考えられていることである。換言すれば、「物」の次元における「体」的側面をさして「理」といい、「用」的側面をさして「變」というのであろう。なお、伝文の以下の叙述からして、ここに「物之變」として見える「變」は、以下では「事」という表現にも置き換えられているようであり、とすると、「事」は「物」の次元における「用」的側面を指しているもので、「理」と対になる概念と見て問題ないであろう。

「然則、体『道』者皇、順『物』之理也。用『名』者帝、適『物』之變也。順理適變、而不及其上者王、故上得之為神、中得之為聖、下得之為哲、偏得之為賢才、無所得為衆人」というのは、「物」の次元における「理」「變（事）」に対する得不得、知不知の度合いによって「皇」「帝」「王」「神」「聖」「哲」「賢才」「衆人」の差違が認められることをいうものである。説明がないので不確かではあるが、「皇」「帝」「王」と「神」「聖」「哲」とを書き分けているのは、あるいは、前者を為政者、後者を非為政者と区別する意図があるのであろう。ともかく、「理」に順うものを「皇」あるいは「神」、「變」に適うものを「帝」あるいは「聖」、「理」に順い「變」に適うしかたが「皇」「神」、「帝」「聖」には及ばないものを「王」「哲」とし、理解に偏頗なところがあるものを「賢才」、まるで無理解なものを「衆人」としているようである。その体得の程度によって上中下に区別していることに示されているように、「理」の理解は「事」の理解に比べて一段上にあり、「事」に適うことは「理」に順うことに比べると一段下にある

とされている。このことは「理」「事」が「物」の次元における「体」「用」の関係を示すものであることから来るものであろう。

「皇者順‘物’之理、因其‘無欲’而守以清静、故曰‘常無欲以觀其妙’、‘妙’謂静以照理、微‘妙’‘玄’通者也。帝者適‘物’之變、因其‘有欲’而行以節文、故曰‘常有欲以觀其微’、‘微’謂動以照事、殊途同歸者也」とは、「理」を照らし出すには、「無欲」「清静」「静」であることを要すること、「事」を照らし出すには、「有欲」「節文」「動」であることを要すること、照らし出された「事」は様々であるが、それらは最終的に帰一すること、をいう。

「‘玄’也者、事理俱照者也。能知夫‘無名’之術、微‘妙’‘玄’通、‘有名’之術、殊途同歸、静以制變、動以歸根、動静不殊、即事理‘玄’会矣。夫事理‘玄’会、則‘物’不能累」とは、無名の術である静が照らし出す「理」によって有名の術である動が照らし出す「變（事）」を制御し、動が照らし出す「變（事）」によって静が照らし出す「理」に帰一し、このような「動」「静」相即のもとで「事」「理」の玄妙なる融合が実現すること、をいう。

なお、「事」と「理」との関係については、王注本第十六章該当經文に対する伝文に「凡物芸芸、復則歸于根、庶事靡靡、復則歸于理、理者事之源也」（12：120頁）と見えており、事と理とが末流と本源との関係にあること、また、第二十二章該当經文に対する伝文に「聖人知道之紀、抱道之子、以理会事、以事会理、事理冥会、故可以為天下法則也」（12：124頁）と見えており、事と理とが相即すべきものであること、などが窺われる。いずれも、第一章該当經文に対する伝文によって検討してきた上来の「事」「理」觀と相応するものである。

## （Ⅱ）「本」と「末」、「源」と「流」

先ず、「本」と「末」について考える。

王注本第十三章該当經文に対する伝文に、

「夫高必以下為基、辱必以寵為本。故辱之与寵、猶響之尋（与？）声。

福兮禍所伏、寵兮辱所倚、声發則響應、寵至則辱隨。俗情趨末、則驚辱

而不驚寵、道心親本、故驚寵而甚於辱。故曰寵為下者、言寵為辱本。…  
且大患者、吉凶之事、有身者、大患之本。是以執有其身、則有大患。」

(12:119頁)

と見える。ここでの「本」と「末」とは、具体的事象の上に認められる原因と結果との関係を示していると認められる。

また、第三十八章該当經文に対する伝文に、

「上徳之用、法乎自然、故無以為而無為也。下徳之用、法乎無為、故有以為而為之也。夫仁者兼愛、皆有為而為、能無以仁為功者上也。義者禁非、亦有為而為、能有以義為利者上也。何則、若以仁為功、則滯於為仁矣。若不以義為利、則徇於非義矣。夫礼之上者、所以辨上下定民志、至於陳玉帛尚往来、斯礼之末節也。今礼敬於人、人未之答、彼誠失礼之微者、我乃艷然変色、奮肱而引之、則失礼復甚於彼矣。夫礼所以防争、失之於末、則反以起争。斯乃世俗之常情、不達礼之大本故也。…然則仁義礼智、皆聖人適時之用、所以与世汚隆隨時升降者耳。故執古御今、則以道德為之本、礼智為之末、化今復古、則以礼制為其始、道德為其終。…在於尋流還源、去末歸本、正礼義以反仁徳、用有名而体無名、則自然之道、不遠而復矣。…安處於道德之本、不滯於礼智之末者耳…」(12:131頁)

と見える。ここでの「本」「末」関係には、「体」「用」関係、並びに「源」「流」関係の意味がふくまれており、先に見た因果関係とは異なっている。第三十七章に該当する經文に対する伝文「故有無為之心者、必有無為之迹、後世将尋其迹、而忘其本、故為無為、而至有為」(12:130頁)の中に見える「心」「迹」、「本」「迹」いうのも、ここでの「体」「用」関係としての「本」「末」と同様と見てよいであろう。

次いで、「源」と「流」について考える。

第三十八章該当經文に対する伝文には、

「且上徳無為、自然合道、失於上徳法乎無為、故曰、失道而後徳耳。夫法乎無為、徳業著矣、有為而為、仁功見矣、裁而利之、上義明矣、制而防之、上礼立矣、故曰、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後礼也。夫失於彼者得於此、此天下之常理也。…故曰、論礼於淳樸之代、非狂則悖、

忘礼於澆漓之日、非愚則誣。在於尋流還源、去末歸本、正礼義以反仁德、用有名而体無名、則自然之道、不遠而復矣。」(12:131, 132頁)という文字も連ねられている。これからすれば、「源」「流」とは川源から河口に至るまでの間に漸次、不断に細から大へと形態を変え、清から濁へと性質を変えていくと見なされている川の流れの本源と末流とをイメージした概念のようである。従って、河口よりも下流、下流よりも中流、中流よりも上流、上流よりも川源へと、その性質は混濁なるものから純清なるものへと純度が高まっていき、価値的に低いものから高いものへと変質していくと考えられ、且つ、川源へ向けての遡行が一足飛びへのそれではなく河口、下流、中流、上流へと順次の遡行に由るほかに方法がないと考えられているようである。ただ、既に挙げたように第十六章該当経文に対する伝文中「庶事靡靡、復則歸于理、理者事之源也」と見える「源」も同じと見てよいかどうか、それは、むしろ「体」「用」における「体」のように、「体」すなわち「源」は、そこから「用」すなわち「流」が出てくるものの、しかし、「用」すなわち「流」とは全く次元を異にしているものという意味合いのものと考えるべきであろう。

### (Ⅲ)「神」と「形」、「心」と「身」

王注本第四十二章該当経文に対する伝文に、

「夫真精之体、生妙物之用、氣形既具、万物生焉。夫陰陽相交、而為冲氣、冲氣運化、而成万物、…。夫人受天地之中以生、所謂命也。其始有精爽、謂之魂魄、魄者陰也、魂者陽也、陰陽化淳、而冲和之氣、行乎其間、所以成形神也。故冲和之氣全、則神与形相得、神与形相得則為生、冲和之氣散、則神与形相離、神与形相離則為死。」(12:133頁)

という。また、第四十七章該当経文に対する伝文に、

「夫天下之事、一日万機、不能兼要執本、而務治其末、則形神勞矣。夫神大勞則竭、形大勞則弊、形神俱勞、則危殆及之矣。」(12:135頁)

という。これらによれば、形神とは、陰陽二氣が交わることで生ずる冲和の氣が運行する中から生まれ、これが十全な状態で合一することによって物の生が成立し、疲労して分離すると物の死が招来する、というものである。こ

ここでは、相互依存の関係で説かれるだけで、体用、本末といった関係では説かれていないが、ただ、王注本第七十二章該当経文に対する伝文に、

「夫心者神之所常居也、無以嗜欲褻之、則不狎矣。神者形之所以生也、無以多事勞之、則不厭矣。」（12：145頁）

といており、これによれば、神と形とは相互に依存しつつも、形に比べると神のほうがより根底的であると考えられているらしい。

以上のような形神関係を前提として心身関係が考えられているようである。前引第四十二章該当経文に対する伝文に、形神への言及に続けて、

「道也者域中之所尊也、雖大包天地、細入毫芒、要而言之、在於身心而已。是以為道之人、務治身心之要、…懲忿窒慾、則其心日明、其心日明、則可以益於理矣。為益之美、莫美於遷善改過、遷善改過、則其身日正、其身日正、則可以損其事矣。」（12：133, 134頁）

といている。また同じく第四十七章該当経文に対する伝文に、形神への言及に先立って、

「夫不能反推於身心、而囂囂然自以天下為己任、勞其神、苦其形、孜孜矻矻、有為於天下之事者、吾見其不能為治矣。」（12：135頁）

といている。同じく、第七十二章該当経文に対する伝文に、

「夫小人之所以不畏威而弗去惡者、心之過也、大威至而不可解者、身之禍也。聖人則不然、知其心、所以去其過、愛其身、所以畏其禍、故能養其生、而全其形矣。」（12：144, 145頁）

といている。

前引第七十二章該当伝文をも踏まえてこれらを見れば、形神がともに具わって生が成就し、生があることで身心が存在することになるが、身心のもとである形神を保全するには、身を愛し心を知る必要があるとされていることから、まず、形神は身心に先行する上位概念であり、身心は形神より後に出てくる下位概念であり、形神の完全なるを期すれば、身心を治める要点を把握しそれをひたすら実践することが得道者にとって不可欠であることが了解される。伝文中に「身心」という熟した用語が頻出する所以である。ただ、両者の間にはやはり先後事理の関係が無いわけではないようで、「身心」の中の「心」は「理」と関わり、「心」を知れば「理」が増益するとされ、しかも「理」が増益すれば「身」が正しくなり、「身」が正しくなれば「事」

が減少していくというように、「事」と関わる「身」は「理」と関わる「心」に対して従属的であるという関係も了解されるのである。

#### (IV) 「性」と「情」、「静」と「動」

「体」と「用」、「理」と「事」に関わって「性」と「情」、「静」と「動」という対概念が用いられている。これらについて王注本第二章該当経文に対する伝文と既に引いた王注本第十六章の経文に対する伝文とによって検討する。

先ず「性」と「情」とについて考える。

第二章該当経文に対する伝文中に以下のように見える。

「夫人之性大同、而其情則異。以殊異之情、外感於物、是以好惡相繆、美惡無主。將何以正之哉、在乎復性而已。何則、情之所生、必由於性。故聖人化情復性、而至乎大同、所謂有無之相生者、情性也、情性之相因、猶難易之相成也。夫為治者、以情乱性、則難成、以性正情、則易成…。聖人將復其性、先化其情、…」(12:116頁)

大同なる「性」に対して殊異なる「情」が立てられ、殊異なる「情」は大同なる「性」に因って生ずること、生じた後は「性」と「情」とは相互に関わり合い、殊異なる「情」によって大同なる「性」を乱せば統治は実現せず、大同なる「性」によって殊異なる「情」を正せば統治が実現されること、聖人は大同なる「性」によって殊異なる「情」を化し正すことで殊異なる「情」を大同なる「性」に復帰させる、というのである。ここには、「性」と「情」との関係を、「本」と「末」もしくは「源」と「流」といった関係で捉える姿勢が窺われる。

また、既に引用した第十六章該当経文に対する伝文によれば、性情関係は、理事に於ける事の次元でのこと、「心」という次元に於いてのことであり、それは地下の根と地上の樹との関係で捉えられるとされており、理事の関係そのものとしては捉えられていないが、源流の関係で捉えられる理事の関係と平行関係にあるとはされているようである。

次に「静」と「動」とについて検討するが、先ず、前引第十六章該当経文に対する伝文によれば、人間の場合、生まれてまだいかなる外物との接触も

ない時点での静なる状態が性であり、なんらかの外物との接触の後に動いた状態が情であり、動いた情は静かな性へ復らなければならず、動から静への復帰は事から理への復帰、天理の体得を実現する。その意味で、性と動との関係は、源流、君臣、根樹の関係に擬せられる、という。

更に、前引王注本第一章該当経文に対する伝文によれば、「動」と「静」とは道の体用における用の次元で問題になることであり、事理の認識に関わるものである。すなわち、動なる在り方は事理における事を照らすものであるのに対して、静なる在り方は事理における理を照らすものであるとして、その働きには相違があるが、しかし働きに相違があるものの、静によって変なる動を制御し、動によって根なる静に帰一するというように、両者は相互に依存し、玄会するべき関係にあるという。

#### (V) 「實」と「名」、「實」と「權」

先ず、「実」と「名」について検討する。

王注本第二十五章該当経文に対する伝文中に次のように見える。

「混成為天下之母焉。其体不可以名得、故不知其名。其用不可謂無名、故字之曰道。夫字因名立、名因用生、既与之為字、則知其有名矣、尋其名、未知所謂、究其用、見其極大。因強名其用、謂之為大焉。於其用、則名為大矣、於其体、則実已逝矣。名去実其遠乎、曰、其去不遠、在知其反。以名反実、以事反理、大施於家國、小施於身心。不能反躬、則天理減矣。」(12:125頁)

「以名反実、以事反理」とあるところからして、名実の関係は、事理の關係に擬せられているようである。さて、実には本来名などはないものの作用がある以上それに即しての仮の呼称が求められるが、呼称にはそれを表現するための名が用いられねばならない。こうして呼称が成立するには名が前提になり、名が成立するには作用が前提になり、作用は本来名などをもたない実に基づくのであるから、実と名との間には本来既に渡り得ない懸隔が存在している。しかしながら、名が成立する因由がもともと実を何とかして指示しようとするところに在るとすれば、呼称を表現する名から用へ、用から体への復帰を不断に志向する中でしか名を本来もたない実への同一化は果たされない、というのであろう。

王注本第三十二章該当經文の伝文中に次のように見える。

「夫唯無名之体、故能制有名之用、亦既有名、名將遊矣、故亦將知止、止其所也、遊止其所、名止其實、事止其理、知止而止、故不至危殆。然則、所謂名止其實、亦實其名也、故循名而督實、按實而定名。名實相当、則国治、名實不当、則国乱。名生於實、實生於名、名實相生、反相為情。故有道之君、操契以責名。…故審其名、以復其實、考其實、以正其名、則是非之見若白黒、故判為兩、合為一、是非隨名實、賞罰隨是非。是以見其象、致其形、循其理、正其名。故曰、名自命、則事自定也。因名命之、隨事正之。」（12：128頁）

ここでは、名は本来実から生まれながら、名が生まれた後には、その名から逆に実が生まれるという事態があることもあって、名実の間には必然的に乖離懸隔が生じ、それを拡大させないためには、名をそれがもともと生ずる因由であった実に戻させるべく、実による名への督責が求められ、同時に、実をそれがもともと生ずる因由であった名に帰一させるべく、名による実への規制が求められる、ということが主張されている。名実の関係は、一方では、実から名が生まれ名から実への回帰が言われ、他方では、名から実が生まれ実から名への帰一が言われていて、一方向的な関係ではなく、双方向的関係であるとされていることが注意される。そこから名が生まれてくる実と名から生まれてくる実とは次元を異にしていると認められ、これらを同じく実という同一の表現で指示することが妥当であるかどうかおおいに問題であるが、それは等閑に付されているようである。

次に「権」と「実」との関係についてはどうであろうか。

王注本第三十六章該当經文に対する伝文中に次のように見える。

「夫聖人之淵奥、莫妙於権実。実以順常為体、権以反經為用。権所以濟実、実所以行権。権実雖殊、其歸一揆。老氏既以実導人、立知常之教、又以権濟物、明若反之言、…小用之於身心、大用之於天下、廢興与奪、覆却相資、斯自然之理、以反為合者也。…」（12：129, 130頁）

また、第四十章該当經文に対する伝文中に次のように見える。

「夫権者、以反為動而合於正者也。実也者、以弱為用而制於強者也。天下之物、皆生於有形、有形之物、必生於無形。天下之事、皆生於有兆、有兆之事、必生於無兆。故知、反之為動、必生於弱之為用、則動微之

幾、必生於静冥之理。然則、幾生於理、終歸於理、権生於実、終反於実。此皆道之通変、覆却相濟者也。」（12：132, 133頁）

ここに、権と実との関係が示されているのである。本筋に反するのが権であるが、権が行われるのは、権自体を成就するのが目的ではない。実をそのままに行えば却って実を行うことで成就しようとする目的が果たされず、やむなく権を行うことで実が成就しようとする目的を実現するほかない状況にあるからである。その意味で、権は実から生まれるのであるが、もとよりそれが行われるのは終局的には実を成就するためである以上、権はあくまでも実への反帰を志向するものでなければならない、というのであろう。

以上の他にも伝文中には、「道」と「器」、「道」と「徳」、「理」と「用」、「無名」と「有名」、「無為」と「有為」、「無形」と「有形」、「無兆」と「有兆」、「無為」と「有為」、「実」と「虚」、「心」と「迹」、「本」と「迹」、「始」と「末」、「始」と「終」、「生」と「死」、「内」と「外」などというように、各種の対概念が随所に使用され、重要な意味を担わされているのであるが、上来の検討によってそのおおよそが了解されたことでもあり、ここでは省略に従うことにしよう。

## （5）復歸の思想

前節における各種主要対概念の検討において既に明らかに窺われたことであるが、ここで改めて『道德真經傳』の中心思想について確認しておこう。

経文を解釈するに当たって、伝文が繰り返し用いた説明方法は、経文から窺われる老氏の主張は決して儒家の主張と矛盾するものではなく、むしろ、五経や論孟などの所説と相通相補の関係にあると認められるとする観点に立っているものである。とりわけ、『易』の経・伝や『礼記』の「中庸」、「楽記」、「大学」等の主張を繰り返し援用し、それらを論拠にして老氏の真意についての釈明を試みており、唐初の子学正義などにおいて『老子』を援用して経義を解釈しようとするのとは好対照をなしている。玄学的風潮下の唐代初期から儒学の再評価が叫ばれ始めた唐代末期への思想的変化を窺わせる。

さて、『道德真經伝』全体を通貫する主張は、「復帰」の思想である。すなわち第十四章該当経文に対する伝文に、「雖千變万化、復帰於無物」「唯能執古無為之道、御今有為之名者、乃可以還淳反樸、復於太古之初矣」（12：120頁）と見え、第二十八章該当経文に対する伝文に、「唯体実而用虚、則常德乃充足、徳既充足、則可以復帰於無名之樸、」（12：126頁）と見え、第三十八章該当経文に対する伝文に、「老氏挙其失礼之甚、譏其起争之由、將使人反礼之本、復帰於太一者耳」（12：131頁）と見え、第五十八章該当経文に対する伝文に、「民皆樂其生、而遂其性、故淳淳然帰於樸厚」（12：139頁）と見え、第六十五章該当経文に対する伝文に「將以塗民耳目、使反於愚拙也」（12：142頁）と見えるように、「復帰」の主張が随所に登場している。そこで以下に、先に見た「体・用」、「理・事」、「本・末」、「源・流」、「神・形」、「心・身」、「性・情」、「静・動」、「実・名」、「実・権」などの諸対概念についてこの「復帰」の思想がどのように表明されているかを確認することにしよう。

先ず「体・用」について見るに、道と名を説くに当たって体用問題を論ずる第一章該当伝文中には体用に関わっての復帰への言及は無いが、第五十二章該当伝文中に、「明者内景謂体也、光者外照謂用也、出応於事、反帰於理、是以用帰体、故曰、用其光復帰其明也、以用帰体、則与道合」（12：137頁）と見える。第一章該当伝文に「夫用因体生、而体本無用、…体‘道’者皇、順‘物’之理也、用‘名’者帝、適‘物’之變也」（12：116頁）とも見えており、用が体へと復帰すべき理由が察知される。

次に「理・事」について見るに、第十六章該当伝文に、「凡物芸芸、復則帰于根、庶事靡靡、復則帰于理、理者事之源也、」（12：120頁）と見え、第二十五章該当伝文にも、「以名反実、以事反理」（12：125頁）と見える。

「本・末」、「源・流」、については、第三十八章該当伝文に、「化今復古、則以礼制為其始、道德為其終、…在於尋流還源、去末帰本、正礼儀以反仁徳、用有名而体無名、則自然之道、不遠而復矣、」（12：132頁）と見え、第二十章該当伝文に、「故衆皆逐於末、…我独反於本、…」（12：123頁）と見え、また、源流の関係で把握される理事において事から理への復帰が説かれていることも「理・事」の項で既に見たところである。

次に、「神・形」、「心・身」については、神と形、心と身が並立的に提示されたり、形神、身心と二字熟語として提示されることがおおむねであることもあってか、形から神への復帰や身から心への復帰ということは主張されてはいないようである。

「性・情」については、第二章該当伝文に、「夫人之性大同、而其情則異、以殊異之情、外感於物、是以好惡相繆、美惡無主、將何以正之哉、在乎復性而已、何則、情之所生、必由於性、故聖人化情復性、而至乎大同」（12：116頁）と見え、第十六章該当伝文に、「性者情之根也、夫‘人生而静、天之性、感物而動、人之情’、情復于性、動復于静、則天理得矣」（12：120頁）と見えるほか、随所に情を性に復すべきことが主張されている。「静・動」についても、「性・情」の項に見えたとおりである。

「実・名」については、第二十五章該当伝文に、「以名反実、以事反理、大施於家国、小施於身心、不能反躬、則天理滅矣、」（12：125頁）と見え、「実・権」についても、第四十章該当伝文に、「権生於実、終反於実」（12：132頁）と見える。

以上、「神・形」、「心・身」などには明瞭な主張は窺われないが、「体・用」、「理・事」、「本・末」、「源・流」、「性・情」、「静・動」、「実・名」、「実・権」などの諸対概念の場合、「用から体へ」、「事から理へ」、「末から本へ」、「流から源へ」、「情から性へ」、「動から静へ」、「名から実へ」、「権から実へ」というように、いずれの場合にも復帰すべきことが主張されていることが確認されるのであって、「復帰」こそが『道德真經傳』を貫く核心思想であることが了解される。

では、こうした「復帰」は、どのようにして実現されるべきだというのであろうか。「復帰」を実践するという場合、「用」「事」「末」「流」「情」「動」「名」「権」などの離去されるべきものを即座に全面否定して、「体」「理」「本」「源」「性」「静」「（名実の）実」「（権実の）実」などの復帰すべきものの全面実現を目指すということも一つの有力な方法であろう。所謂頓悟的方法である。しかし、また一方、「用」「事」「末」「流」「情」「動」「名」「権」などをついには離去されるべきものとしつつも、ひとまずはこれらに依拠しつつ順序次第を逐って徐々に、「体」「理」「本」「源」「性」「静」「（名実の）実」「（権実の）実」などに接近して

いき、最終的にはその全面実現を目指すというのも有力な方法であろう。所謂漸修的方法である。これら二種の方法のどちらを『道德真経伝』は主張しているのだろうか。

既に挙げたように、第三十八章該当経文の伝文に「然則仁義礼智、皆聖人適時之用、所以与世汚隆随时升降者耳、故執古御今、則以道德為之本、礼智為之末、化今復古、則以礼制為其始、道德為其終、…在於尋流還源、去末歸本、正礼義以反仁德、用有名而体無名、則自然之道、不遠而復矣、…安処於道德之本、不滯於礼智之末者耳」（12：131, 132頁）と見え、第四十七章該当経文の伝文には「夫聖人之為治也、必推其身心、以及於天下」とし、『礼記』『大学』篇を踏まえつつ「故記曰、欲治天下、先治其国、欲治其国、先治其家、欲治其家、先治其身、欲治其身、先治其心、欲治其心、先誠其意、故君子不誠、无（万？）物皆反」（12：135頁）と駄目を押しているのが見える。

これらによって明らかなように、『道德真経伝』の立場は、復歸すべき所へ即時に全面的に超出することを主張するものではなく、あくまでも段階を逐って順次復歸すべきことを主張するものである。

この段階的復歸の主張を支えるのが、「反推（第五十四章該当伝文では「反観」、第六十二章該当伝文では「反」という）身心」という実践論である。第四十二章第四十三章該当経文の伝文に、「是以為道之人、務治身心之要、…懲忿窒慾、則其心日明、其心日明、則可以益於理矣、為益之美、莫美於遷善改過、遷善改過、則其身日正、其身日正、則可以損其事矣、」（12：133, 134頁）というのがその要領である。そして、ここに明言されるように、心身において反推される過程で、理と事とは常に対の関係で心身において反推する対象として意識されており、事を除外して理だけが問題になっているのではない。第二十二章該当伝文に、「以理会事、以事会理」という往復運動の結果として最後には「事理冥会」という段階に到達することがいわれ（12：124頁）、第五十二章該当伝文に、「既得其体、以知其用、既得其用、復守其体、体用冥一、応感不窮」という段階に到達することがいわれる（12：137頁）のも、心身における反推に関わってのことであろう。

そして、身心において反推する場合の大原則が、より根底的なるものによってより表層的なるものを「正」し「制」という方向からのものである

ということも、より表層的なるものからより根底的なるものへの復帰が目的であることからして自然に了解される所であって、第三十二章該当伝文に「夫唯無名之体、故能制有名之用」（12：128頁）といわれ、第五十二章該当伝文に「以理正事」（12：137頁）といわれ、第二章該当伝文に「以性正情」（12：116頁）といわれ、第一章該当伝文に「静以制変（動）」（12：116頁）といわれ、第三十六章該当伝文に「権所以濟実、実所以行権」（12：129頁）とか「実能制権」（12：130頁）といわれるのは、いずれもそのような事情を物語るものである。

## 結語に代えて

従来、唐代後半の思想史を論ずる者はおおむね韓愈と李翱の名を挙げ、韓愈の「原道」「原性」、李翱の『復性書』とがその後の宋明性理学の勃興を生み出す呼び水の役割を果たしたことを強調している。思想界において道仏二教が甚大な影響力をもち、官界進出の際には詩文作成能力の有無が重視され、儒学の知識もそれを補う程度であればよしとされ、儒教は、三教の中では相対的に劣勢の地位に置かれていた時代に、道仏二教を排除して儒教を尊崇すべしと力説し、それが時を隔てた北宋後半に大きな反響を呼んだのであるから、そのかぎりにおいては、彼らが、結果的に儒教の再評価、再興に一定の役割を果たすことになったことは疑いのないところであろう。ただし、儒学史という観点からではなく、中国思想史全体、あるいは、唐代思想史、唐宋思想史という観点からするならば、その評価は従来のそれを鵜呑みにすることはできない。いわゆる定説に囚われない検討が欠かせないであろう。<sup>10</sup> いずれにしろ韓愈と李翱の思想が唐代後半にどれだけの影響力を持っ

<sup>10</sup> そうした試みの一つとして筆者は、かつて「成玄英の一中思想とその周辺」（『三論教学の研究』平井俊崇監修、春秋社、1990）を著し、唐初の道士成玄英の「老子」「莊子」註釈を中心とする基本思想の解明を図り、「唐玄宗皇帝の老子崇拜と道德経理解」（『神觀念の比較文化論的研究』源了圓監修、講談社、1981）を著し、玄宗老子注の基本思想を考察し、「重玄派小考」（『日本中国学会報』第44集、1992）を著し、唐末五代の道士杜光庭の基本思想に言及し、それらを基礎として「従現存唐代道德経諸注看唐代老学思想的演变」（四川大学宗教学研究所『宗教教学研究』1992.1/2）を

たのか、これを資料に基づいて具体的に追跡する必要があるが、そのためにはひとまず、彼らから離れて唐代後半期、とりわけ唐代末期の思想状況を具体的におさえる必要がある。こうした観点に立つとき、是非とも注目されるべき人物の一人が陸希声であり、その『道德真経伝』なのである。既に20年近く前に友人島一氏が先駆的仕事を世に問うていることに敬意を表するものである。<sup>11</sup>

島氏も指摘するように、陸希声の『道德真経伝』は、ただ単に老子と孔子の教えが符合することを主張するに止まるものではなく、五経や後の所謂四書、とりわけ「繫辞伝」を中心とした『周易』と「中庸」「楽記」等の諸篇を中心とした『礼記』によって『道德経』を読替えようとするところに特色がある。そこに老子の教えこそ伏羲、文王、孔子という儒家の三聖人の教えを包括しうるとする序文の強烈な主張にも関わらず、実は却って無意識のうちに儒学の主体性を取り戻そうとする姿勢がにじみ出ていると筆者は考えるのだが、それにもかかわらず、その説明を展開するに当たって、体用、理事、実権などの仏教とりわけ三論、天台の教学、あるいはそれらの影響下に

---

著し、唐初公認の河上公注、唐初諸道士の道德経註釈、玄宗の『道德経注』、李約の『道德真経注』、王真の『道德経論兵要義述』、陸希声の『道德真経伝』、強思齊の『道德真経玄德纂疏』、杜光庭の『道德真経広聖義』についてそれぞれの註釈の基本思想を抽出しつつ、道德経解釈を通して窺われる唐代思想史の展開を素描したことがある。また、近年刊行の『中国老学史』（熊鉄基、馬良懷、劉韶軍共著、福建人民出版社、1995）は第五章を「唐代的老学」にあて、唐代老学を概観しつつ成玄英、玄宗、王真、杜光庭それぞれの道德経解釈を考察している

<sup>11</sup> 風に島一氏は、中唐以後の唐代の儒教のありようを知るための手がかりとして陸希声の『道德真経伝』が重要であることに注目し、『集刊東洋学』第54特集号「唐宋変革期の諸問題」（東北大学中国文史哲研究会、1985年11月）に「陸希声の〈道德真経伝〉とその周辺」という論文を発表している。論文の中で、島氏は、『道德真経伝』が多く儒教の經典に依拠していることを確認しつつ、同時に、『道德真経伝』を通して窺われる陸希声の世界観、人間観、社会観、政治論を体系的に把握し再構成し、これを韓愈や李翱、更には唐末の李璣、皮日休、林慎思などの思想と比較することを試みている。その結果、礼、刑、法を批判する陸希声の主張は、主に先行する韓愈の「原道」の主張を批判するものであり、また、同時代の李璣、皮日休、林慎思などの主張とも一線を画するものであったと、その思想を位置づけている。示唆に富む有益な見解である。ただ、小論とは必ずしも見解を同じくしないところがあり、また、考察視角も大きく異なっている。

ある隋唐道教教理学、たとえば『道教義枢』<sup>12</sup> などといったものに頻用される諸対概念を駆使して構造的な理論に組み立てているのは、いかに道仏両教の論理が当時の思想界において骨肉と化していたかを物語る。

その現実の状況から出発して逐一段階を逐いつつ実現すべきであるという「復帰」の思想は、もとより老荘の「復帰」や易の「復」「性情」などの思想に由来し、そしてまた、やや先行する李翱の『復性書』の主張<sup>13</sup>をも当然ながら踏まえつつ、それらの理論的貧弱性を大幅に拡充し、さらに仏道両家が習用する樞実論理を背後にして陸希聲自身が再構成したものと考えられる。時代的にはやや遅れる強思齊の『道德真經玄德纂疏』や杜光庭の『道德真經広聖義』が、三教融合とはいいいながら道教思想を軸にしての解釈に終始し、しかも理論的体系性に於いて些か問題があると見受けられる<sup>14</sup>のに対して、陸希聲の『真經伝』の場合は、実質的には儒教思想を軸としての『道德経』解釈であり、その説明概念に仏道両学共用の語彙を駆使した理論展開は、従来のものに比べて相当程度全面的で体系的であると認められる。

以上要するに、儒学の復興を唱えた韓愈や李翱に遅れることおよそ半世紀にして、陸希聲が著した『道德真經伝』は、韓愈や李翱が釈老排斥を叫んだのとは異なって、儒家の諸經典を論拠にして『道德経』を注釈するという形式を採り、その際、仏道両教で頻用される概念を駆使し、老荘の主張を襲用するというきわめて変則的な形態をとりつつも、実は却って、後に性理学として再生を図ろうとする儒学にとって、資するに足る土台固めを密かに且つ

<sup>12</sup> 『道蔵』三社共同出版、24：803頁。

<sup>13</sup> 島一氏は「上清派道教と韓愈、李翱の思想」（『学林』第32号、中国芸文研究会、2000年）において、李翱「復性書」の思想が、李渤の「真系」に伝えられた司馬子微の思想を「易」「大学」「中庸」に本づき儒教の立場で改変したものであることを論じ、「李翱「復性書」の形成と「道德真經注疏」」において、李翱の「復性書」は、梁肅、李観との関係で玄宗の道德真經注疏を論拠としながら、それを否定的に克服することで誠明の源を開こうとしたものだとして論じている。

<sup>14</sup> 玄宗の道德真經注疏の疏釈を眼目とする杜光庭の『広聖義』が、見かけ上の規模の壮大さにも関わらず論理的整合性に於いて極めて問題が多いことは前掲拙稿「重玄派小考」に論じたとおりであり、強思齊の『玄德纂疏』は、玄宗の注疏、河上公、嚴君平、李崇、成玄英の注の纂集を主眼としたもので、道教信仰の立場から各章題下に記した強思齊の主張は重玄の闡明を期すとはいうものの簡略に過ぎる。

着実に進行していたのである。玄学や仏学を基礎とした儒家經典の疏釈が勢力を張っていた隋唐の際の学風は、唐一代三百年の時間を経過する中で、仏道両学に拠りつつも儒家經典を援用して道家經典を疏釈するという学風へと漸次変化してきているのではないかと認められる。

（本文於中華民國九十年十一月八日通過刊登）

附記：

小論は、もともと2001年3月、日本漢学研究国際研討会に出席のため訪台した折り、中央研究院歴史語言研究所の陳鴻森先生のお勧めによって研究所の講演会で概要を発表したものだが、講演後、先生から『歴史語言研究所集刊』に発表してはとのお勧めを受けたのを機に原稿を整理し、また論文審査委員会からの懇切丁寧な助言を受けて修訂増補を施したものである。改めて感謝申し上げたい。

## 引用書目

- 周勛初、『唐人軼事彙編』、上海：上海古籍出版社本、1995。  
張君房、『雲笈七籤』、影印明正統道藏本、三社共同出版『道藏』、1988。  
陸希聲、『道德真經傳』、影印明正統道藏本、三社共同出版『道藏』、  
1988。  
劉昫、『舊唐書』、北京：中華書局標点本廿四史、1975。  
歐陽修、『新唐書』、北京：中華書局標点本廿四史、1975。

## 陸希聲《道德真經傳》之思想與邏輯

中嶋隆藏

日本東北大學文學研究科

歷來，唐代思想的研究者多以韓愈的〈原道〉、〈原性〉、及李翱的《復性書》作為其後引發宋明性理學勃興的代表作。當時，佛道兩教在思想界具有極大影響力，仕宦與否的關鍵雖取決於寫作詩文的能力，若能具備儒學知識則更佔優勢，惟儒學在三教之中則呈相對劣勢。韓愈與李翱力倡排抑佛道、獨尊儒教，直到北宋後半葉仍引來極大的反響。由此觀點，韓愈與李翱對於儒教之復興貢獻極大，固無庸置疑。然而，若就中國思想史整體而言，或就唐代思想史、唐宋思想史而言，此種評價便必須受到修正。究竟韓愈與李翱的思想在唐代後半具有多大的影響力，必須按照具體資料重新檢討，同時也必須針對唐代後半期、特別是唐末葉的思想狀況作具體的分析。基於此，筆者認為陸希聲及其《道德真經傳》，尤其值得矚目。

陸希聲的《道德真經傳》不僅主張符合孔子、老子之教，其特色是透過五經或四書，尤其是《易傳》和《禮記》〈中庸〉、〈樂記〉等篇章來重新解讀《道德經》。筆者認為，雖然其序文極力強調老子之教涵括了伏羲、文王、孔子等儒家三聖之教，實質上卻在不知不覺中堅守恢復儒學主體性之立場。只是它在展開論述時，頻頻使用了「體・用」、「理・事」、「實・權」等來自佛教之三論、天台教學、或隋唐道教教理學（例如《道教義樞》）等之相對概念，可見佛道兩教的思維方式在當時的思想界已經成為主要的基幹。

陸希聲重新架構了「復歸」思想，他主要本於老莊的「復歸」，以及《周易》的「復」、「性情」等思想，並參考李翱的《復性書》的主張，大幅擴充了上述理論的貧弱性，更以佛道兩家所習用的「權・實」邏輯加以重構。年代稍後的強思齊《道德真經玄德纂疏》、杜光庭《道德真經廣聖義》諸書，表面上主張三教融合，但其解釋始終以道教思想為主軸，理論體系也存在若干問題。相較而言，陸希聲的《道德真經傳》則實際以儒家思想解釋《道德經》，他使用佛道兩教共用的語彙來展開論述，而且較當時可見的其他著作來得更為全面且有體系。

（中央研究院中國文哲研究所 陳瑋芬譯）

關鍵詞：唐代後半の思想史 宋明性理學 陸希聲の道德真經傳 李翱の復性書  
復歸の思想

## The Thought and Reasoning of Lu Xisheng's *Daode zhenjing zhuan*

Ryuzo Nakajima

Graduate School of Arts and Letters, Tohoku University, Japan

Historically, most scholars have taken Han Yu's *Yuandao* and *Yuanxing* and Li Ao's *Fuxing shu* as the representative works marking both the culmination of Tang thought and the initiation of the Neo-Confucian *xingli* teachings of the Song and Ming dynasties. During this period, when ability at poetic composition was among the deciding factors for government appointment, while Buddhism and Daoism were both extremely influential among intellectuals, those who could fully express Confucian learning were advantaged as Confucianism was prominent among the three teachings. The denigration of Buddhism and Daoism and exaltation of Confucianism by Han Yu and Li Ao remained influential and repeatedly echoed until the latter half of the Northern Song. By this reasoning, Han Yu and Li Ao's contribution to the revival of Confucianism was undoubtedly great. However, from the perspective of Chinese intellectual history, or even just from the perspective of Tang or Song thought, this evaluation needs some reconsideration. In order to examine Han Yu and Li Ao's influence during the latter half of the Tang we need to critically re-evaluate some contemporary material. We must also reconsider the intellectual situation during the latter half of the Tang, and in particular, the final years of the dynasty. Based on these considerations, the author finds Lu Xisheng's *Daode zhenjing zhuan* especially worthy of study.

Lu Xisheng's *Daode zhenjing zhuan* not only advocates the equivalence of the teachings of Confucius and Laozi. Of particular interest is its re-reading of the *Daode jing* from the perspective of the Five Classics and Four Books, the *Zhongyong* and *Yueji* chapters of the *Liji* in particular. The author considers that despite Lu Xisheng's insistence in his preface that Laozi's thought contained the teachings of the three Confucian sages, Fuxi, King Wen and Confucius, he actually, perhaps unconsciously, adopted a subjective Confucian perspective. However, as in the unfolding of his argument Lu Xisheng frequently uses terms such as 'substance and function *ti/yong*'

'pattern and phenomena *li/shi*' 'substance and expedience *shi/quan*' borrowed from the Buddhist *Sanlun* school, and notions developed in *Tiantai* teachings and Daoist thought of the Sui-Tang period (such as expressed in *Daojiao yishu*). Clearly, Buddhist and Daoist concept and patterns were already important elements within the intellectual world of the period.

Lu Xisheng's re-structuring of the notion of 'return *fugui*' was based on the one hand on the '*fugui*' concept in Lao-zhuang thought, the ideas of '*fu*' and 'nature and emotion *xingqing*' of the *Yijing*. On the other hand relying on Li Ao's *Fuxing shu* he greatly elaborated upon the weaknesses of the above theories by combining them with the logical concept of '*shi/quan*' favored by the Buddhists and Daoists. Slightly later works, such as Qiang Siji's *Daode zhenjing xuande zuanshu* and Du Guangting's *Daode zhenjing guangsheng yi* while superficially advocating the merging of the three teachings were fundamentally Daoist in their explanations and annotations. Their theoretical stance thus remained problematic. In comparison, Lu Xisheng's *Daode zhenjing zhuan* actually used Confucian thinking to explicate the *Daode jing* while using Buddhist and Daoist terminology to develop his arguments. He thus produced a more complete system of thought than his contemporaries.

**Keywords:** late Tang thought, Neo-Confucian Philosophy, Lu Xisheng,

*Daode zhenjing zhuan*, Li Ao