

## 唐代後半に見える儒道一致思想について

——羅隱『兩同書』をめぐる——

坂内榮夫

羅隱（八三三～九〇九）字は昭諫、新登（浙江省杭州市新城縣）の人である。彼は『甲乙集』等の詩集により、批判風刺に富む詩人として中國文學史上に著名な人物である。ところが、彼はまた『兩同書』なる書物を著している。これは、書名からも窺われるように、儒道一致を述べた書である。本稿は、『兩同書』を手がかりとして、唐代後半の儒道一致思想について考察しようとするものである。

まず、羅隱の生きた時代背景を考える意味から、傳記を簡単に見ることにしよう。羅隱の傳記に關わる資料は数が少なく、沈崧が撰した『羅給事墓誌』、『吳越備史』卷一「羅隱傳」、そして『舊五代史』卷二十四の本傳などが主なものである。羅隱の生涯は、大きく二つに分けることができる。科學を受験し、また地方官の幕客になったりして各地を轉々とした前半生と、郷里の杭州に歸り、錢鏐に仕えた後半生である。そのうち前半生については、特に不分明な點が多い。『舊五代史』卷二十四「羅隱傳」では次のように述べる。

羅隱、餘杭の人なり。詩もて天下に名あり。尤だ詠史に長ず。然

唐代後半に見える儒道一致思想について

れども、譏諷する所多く、故を以て第に中らず。……唐の廣明中、亂に因りて郷里に歸る。節度使錢鏐 辟して從事と爲す。

羅隱、餘杭人。詩名於天下、尤長於詠史、然多所譏諷、以故不中第。……唐廣明中、因亂歸郷里、節度使錢鏐辟爲從事。

羅隱は詩人として名聲は天下に鳴り響いていたが、世の中を風刺する事が多かったために、科學に及第しなかった。唐の廣明中（八八〇～八二）に反亂を避けて郷里に歸り、郷里の節度使錢鏐に召されて從事となったのである。

長安で科學を受験していた時期、節度使や觀察使といった地方官の幕僚となる機會を得たが、うまく行かなかつた様である。これは『吳越備史』に、簡單ながら次のように觸れられている。

初め湖南に從事たり、淮・潤を歴るも、皆な意を得ず。乃ち新登に歸る。

初從事湖南、歷淮潤、皆不得意。乃歸新登。

また、羅隱の殘した文章からも、河中節度使令狐綯、宣武節度使鄭處誨、湖南觀察使于瓌等の幕職官となった事が推測される。

ついで「唐の廣明中、亂に因りて郷里に歸る」とある。廣明中とは黃巢の亂（八七四～八八四）の最中である。特に、元年の十二月には黃

巢が都の長安を占領している。おそらく、羅隱は反亂軍が長安に迫りつつある世情騒然とした中、世間の混亂を避けて郷里に歸つたのである。以上が羅隱の前半生であるが、概して放浪と困窮に明け暮れた前半生と言えらるう。

杭州に歸つて錢鏐に仕えた後の事績については、「羅給事墓誌」に比較的詳しく述べられている。

始め光啓三年を以て、計吏に隨ふを罷め、迹を本藩に投ず。乃ち淮浙錢令公吳越國王の將に國歩を清め、事に羣彥を求め、永圖を光贊せんとするに遇ふ。錢塘縣を置くに因り、策表を以て上請し、詔下りて之を可さる。……秘書省著作郎を拜し、辟されて鎮海軍節度掌記と爲る。……天祐三年、司勳郎中に轉じ、鎮海節度判官に充てらる。開平二年、給事中を授かり、三年に至り鹽鐵發運使に遷る。……開平三年春を以て寢疾し、冬十二月十三日 西國の舍に歿す。享年七十七歲なり。

始以光啓三年、罷隨計吏、投迹本藩。乃遇淮浙錢令公吳越國王、將清國歩、聿求羣彥、光贊永圖。因置錢塘縣、以策表上請、詔下可之。……拜秘書省著作郎、辟爲鎮海軍節度掌記。……天祐三年、轉司勳郎中、充鎮海節度判官。開平二年、授給事中、至三年、遷鹽鐵發運使。……以開平三年春寢疾、冬十二月十三日歿於西國舍、享年七十七歲。

このように、羅隱の後半生を見ると、光啓三年（八八七）に錢鏐に仕えてから、錢塘縣令を振り出しに、著作郎、鎮海軍節度掌記となり、光化三年（九〇〇）頃には觀察判官（鎮海軍使院記）となり、天祐三年（九〇六）に司勳郎中、鎮海節度判官になり、開平二年（九〇八）に給事中になり（『年譜』は前年に比定）、翌三年（九〇九）には鹽鐵發運使

に移り、その年の十二月に病のために七十七歳で死去したのである。以上の後半生は、前半生に比べて、吳越國に仕えたため、安定した生活、順調な暮しを送ったと言えよう。

最後に、ここでは觸れなかったが、羅隱は吳越國に仕えた時に（景福二年八九三）、上清派の道士閻丘方遠の弟子となった。これは、閻丘方遠も錢鏐に仕えたという事情によるのであるが、これを含めて羅隱と道教の關わりについて、次章に見てゆくこととする。

## 二

閻丘方遠（？～九〇六）字は大方、舒州宿松（安徽省宿松縣）の人である。彼の傳記は『續仙傳』卷下「閻丘方遠傳」や『吳越備史』卷一に見えるが、ここでは吳越國での事績が中心となるため、『吳越備史』を中心に傳記を見ることにしよう。

方遠 幼きより辨慧なり。廬州道士陳玄悟に學び、尋いで法籙を天台玉霄宮葉藏質に傳へらる。方遠 雅より儒學を好み、卷を披き之が趣（趣）を得る毎に、必ず曰く、葛稚川・陶隱居は俱に吾の師友なりと。太平經を銓して十三篇と爲す。景福庚戌の歲、始めて餘杭大滌洞に居し、初めて入りて王に謁す。……是れ由り王厚く禮遇を加へ、天柱宮を重建し、以て之に居らしむ。王 奏して紫を賜ふを請ひ、又 敕もて號を玄同先生と賜ふ。

方遠幼辨慧、學于廬州道士陳玄悟、尋傳法籙于天台玉霄宮葉藏質。方遠雅好儒學、每披卷得之趣、必曰、葛稚川・陶隱居俱吾之師友也。銓太平經爲十三篇。景福庚戌歲、始居餘杭大滌洞、初入謁王。……由是王厚加禮遇、重建天柱宮、俾以居之。王奏請賜紫、又敕賜號玄同先生。

閻丘方遠は幼い時から聰明であり、陳玄悟、葉藏質と言った道士から教えを受けた。彼は常に儒學を好んでおり、また、道教經典の太平經を十三篇にまとめた。景福二年（八九三）に錢鏐に初めて拜謁し彼の知遇をえて、餘杭大滌洞の天柱宮に住していたのである。これは、『天柱觀記』（『洞霄圖志』卷六）にも次のように見えている。

上清道士閻丘方遠は、道衆三十餘人と教跡を主張し、毎年春秋の四季に國の爲に焚修するを請ふ。鏐 特に與に殿堂を刱建し、兼ねて基址を移す。

請上清道士閻丘方遠與道衆三十餘人、主張教跡、毎年春秋四季、爲國焚修、鏐特與刱建殿堂、兼移基址。

閻丘方遠は弟子達とこの地にやってきて教化を行い、吳越國の爲に齋醮を行うことを願った。そのため錢鏐は天柱宮を再建して住まわせたのである。また、閻丘方遠の師事した道士は、『續仙傳』によれば他にも左元澤・劉處靜等を數えることができる。つまり、彼は薛季昌に始まる上清派の系譜を集成する地位に位置している上清派道士なのである。

次に、羅隱との關わりについて『吳越備史』は次のように述べる。

江東の羅隱は毎に方遠に就きて子書を授かる。方遠 必ず瞑目して授け、餘に他論無し。門人夏隱言 方遠に謂ひて曰く、羅記室は令公の上客なり。先生何ぞ之と語らざるか。方遠曰く、隱は才高きも性下し、吾 書を授くるに非ざれば、他事に及ぶを欲せずと。而るに隱は亦た師事の禮を盡す。

江東羅隱每就方遠授子書。方遠必瞑目而授、餘無他論。門人夏隱言謂方遠曰、羅記室令公上客、先生何不與之語。方遠曰、隱才高性下、吾非授書、不欲及他事。而隱亦盡師事之禮。

唐代後半に見える儒道一致思想について

羅隱は閻丘方遠の弟子となり、方遠にその品性を嫌われながらも弟子の禮を盡くしたのである。この事は、『洞霄圖志』卷四「草堂」の條にも次のように見えている。

（草堂は）錢氏の創る所なり。唐昭宗の景福二年、武肅王 表して以て閻丘先生を居らしむ。……御史中丞羅隱、皆入室する者なり。錢氏所創、唐昭宗景福二年、武肅王表以居閻丘先生。……御史中丞羅隱、皆入室者也。

更にまた、羅隱自身に方遠の死去を傷んだ「題玄同先生草堂三首」〔甲乙集〕卷六〕という詩が残されていることからその事實は確かめられる。

では、次に羅隱と道教の關わりについて見ることにしよう。彼の道士に關する詩を見ると、その中に道教との關係の深さを見ることができさる。

まず、「寄第五尊師」〔甲乙集〕卷五〕では以下のように言う。

朱黃は日を擽びて尸鬼を囚へ、青白は時に臨みて腦神に注ぐ。先生を訪れて經訣を問はんと欲すれど、世間に自由の身は得難し。

朱黃揀日囚尸鬼、青白臨時注腦神、欲訪先生問經訣、世間難得自由身。

ここで、最初の句の「朱黃」という語は、『眞誥』卷十に「故に朱黃の精を受けて尸鬼の路を塞ぎ、二景の薰を引きて淫亂の炁を遏むるなり（故受朱黃之精、塞尸鬼之路、引二景之薰、遏淫亂之炁也）」とある。「朱黃の精」の事であろう。また「尸鬼」は、『黃庭內景經注』に「人死すれば則ち三蟲出でて尸鬼と爲る（人死則三蟲出爲尸鬼）」とあり、更に『眞誥』にも見える語である。この句は、所謂三尸を消滅させることを言っているようである。そして、次句の「青白」は、『太上玉佩金

璿太極金書上經<sup>①</sup>に述べる、天上来に存在する「青陽の氣」と「白煙の氣」を指していると思われる。『同經』には更に次のように見えている。

青白分明にして、我が泥丸に適き、寶液は精を閉ざし、身神を鍊柔す。

青白分明にして、我が明堂を鎮む。

青白分明、適我泥丸、寶液閉精、鍊柔身神。……青白分明、鎮我明堂。

また、「腦神」という語は、『黃庭内景經』に頻出する言葉であり、ここでは泥丸に住む神（泥丸神）のことを指している。また、『眞誥』卷六にも「上 腦神をして虧けざらしめ、下 三田をして充盈せしむ（上使腦神不虧、下令三田充盈）」とみえている。この句の意味は、泥丸九宮（その中には各々體內神が住んでいる）に「青陽の氣」と「白煙の氣」をめぐらせる、行氣の術を述べているようである。そして、最後の二句では仙道修行の意欲を述べているのも注目されよう。また、第五尊師とは後に引く第五將軍のように思われ、おそらく閭丘方遠の弟子であろう。そして、「吳門晚泊寄句曲道友」（同 卷九）には『眞誥』でも度々言及されている許邁の名前が見えている。

次に「寄程尊師」（同 卷九）では「三秀の紫芝は夢寐を勞し、一番の紅蓮は朝晡を恨む（三秀紫芝勞夢寐、一番紅蓮恨朝晡）」と三茅山を意味する「三秀」の語を使い、更に同じ程尊師に送った「送程尊師東游有寄」（同 卷九）では次のように言う。

絳簡 便ち應に右弼に朝すべく、紫旄 兼ねて合に東卿に見ゆべし。

絳簡便應朝右弼、紫旄兼合見東卿。

ここの「右弼」というのは、『眞誥』卷一に「桐柏真人右弼王領五嶽司侍帝晨王子喬」とある桐柏真人王子喬の事であり、「東卿」は『雲笈七籤』卷一〇四に「太元真人東嶽上卿司命眞君傳」として立傳する大茅君（茅盈）の事である。この兩神仙は、陶弘景が編纂し閭丘方遠が校訂を加えた『洞玄靈寶眞靈位業圖』の第二右位と第二左位に各々その名前が見えている。兩者とも上清派の仙人であるのは言うまでもない。

そして、「第五將軍於餘杭天柱宮入道因寄」（同 卷十）には「交梨火棗の味は如何……（交梨火棗味如何）」と言ひ、「寄誥尊師」（『文苑英華』卷三二九）には「荊棘を茂り交梨を種へんと欲す……（欲茂荊棘種交梨）」と言う。この「交梨火棗」や「荊棘云々」とは、『眞誥』卷二に次のように言うのを踏まえているのは明らかであろう。

玉醴金漿、交梨火棗、此れ則ち騰飛の藥、金丹に比せざるなり。……火棗交梨の樹、已に君の心中に生ずるなり。心中に猶ほ荊棘の相ひ雜ふる有り。是を以て二樹見はれず。審らず、荊棘を剪りて此の樹を出して單生せしむべくんば、其れ實に幾くぞ好き。

玉醴金漿、交梨火棗、此則騰飛之藥、不比於金丹也。……火棗交梨之樹、已生君心中也。心中猶有荊棘相雜、是以二樹不見、不容可剪荊棘出此樹單生、其實幾好也。

そして、この「誥尊師」とは、閭丘方遠の弟子の誥師道（八四四）九一一）ではないかと想像されるのである。そのほか、羅隱は『洞玄靈寶三師記』「應夷節記」に「衡陽の羅隱 眞讚を撰す（衡陽羅隱、撰眞讚）」と上清派道士應夷節の肖像に讚を作っている。

以上見てきた通り、羅隱の詩から、『眞誥』を初めとしてその他の上清派經典にも親しみ、上清派道教に對してかなりの素養を持つてお

り、深い關係にあつた事が窺われるのである。

さて、このような道教に對する深い知識をどうして身につけたのであろうか。羅隱の生涯を振り返ってみると、錢鏐に仕えた時期に閻丘方遠から得た、と考へるのが最も自然な解釋であらう。つまり、羅隱が師事したというのは單なる文飾ではなく、眞に師としての閻丘方遠の存在は、大きなものであつたと言へよう。

閻丘方遠の存在が大きかつたのなら、羅隱に思想的影響を與へたという事も推測されよう。そこで次に、方遠の影響を考へるためにも、『兩同書』に見える儒道一致思想を検討することにしよう。

### 三

『兩同書』は貴賤・強弱・損益・敬慢・厚薄・理亂・得失・眞僞・同異・愛憎の十篇からなつてゐるが、各篇末において、貴賤から厚薄までの前半五篇は老子の語を、理亂から同異までの後半四篇（最後の愛憎篇は孔子曰を缺いてゐる。末尾の部分は、現在失われたと思はれる。）は孔子の語を引いてそれぞれ篇の結びとしてゐる。つまり、前半は道家の思想を、そして後半は儒家の思想を、それぞれ羅隱自身の儒道一致の立場から解釋したものである。そして、前半五篇は、老子に基づく語を篇名としてゐる。

では、次に『兩同書』の内容を見てゆくことにするが、ここでは道家・儒家についてそれぞれ代表的な一篇を中心に見てゆくことにする。まず、道家については、「厚薄篇」第五を見ることにする。

夫れ松柏の性 貞ならざるに非ざるも、終に以て速かに朽ち、冰雪の性 液ならざるに非ざるも、竟に以て遐延す。此の二者は、豈に天の之をして然らしめんや。良に以て養の致す所なり。

唐代後半に見える儒道一致思想について

夫松柏之性、非不貞矣、終以速朽、冰雪之性、非不液矣、竟以遐延。此二者、豈天使之然哉、良以養之所致也。

ここは、養生について述べている篇であるが、誤つて扱えば長壽の松柏もすぐに腐つてしまふし、正しければ氷も夏を越せる、これは全て養生によるという。

……故に壽の長短有るは、養の厚薄有るに由るなり。悲しきかな、飲食男女は、人の大欲 焉に存す。人皆な其の自ら厚きを欲せざる莫きも、其の厚の薄たる所以を知らず。人皆な其の薄を爲すを惡まざる莫きも、薄の厚たる所以を知らず。

故壽之有長短、由養之有厚薄也。悲夫、飲食男女者、人之大欲存焉。人皆莫不欲其自厚、而不知其厚所以薄也。人皆莫不惡其爲薄、而不知薄之所以厚也。

だから、養生の正しい方法（厚と薄を正しくする事）を行えば、壽命はのばせるのだが、世間の人は、性欲食欲を満足させること（厚）が、實は人の眞の生命を弱める（薄）ことであり、薄がかへつて厚であることを知らない。そのためにかへつて壽命を縮めてしまふという。

……夫れ美玉もて蛙に投じ、明珠もて雀を彈ち、貴ぶ所を捨てて賤き所を求む。人は即ち以て惑ふと爲す。今 至尊性命の重きを以て、自ら嗜慾の下に輕んず、豈に惑はずと爲すを得んや。

夫美玉投蛙、明珠彈雀、捨所貴而求所賤、人即以爲惑矣。今以至尊性命之重、而自輕於嗜慾之下、豈得爲不惑乎。

美玉を蛙に投げつけたり、明珠で雀を狙つたりするのは、人は誰でも惑つてゐると分かるが、欲望を追求して生命をすり減らす事が惑うことに他ならないことに、人は氣が付かない。

……夫れ神大はだ用ふれば則ち竭き、形大はだ用ふれば則ち勞

る。神形俱に困しみて長生を求むる者、未だ之を聞かざるなり。人主爲る者、誠に能く内に神氣を寶ち、外に嗜欲を損らし、馳騁の誠を念ひ、頤養の言を崇び、永く神仙の壽を保ち、常に聖明の主と爲る、豈に休からずや。故に老氏曰く、其の身を外にして身は存すと。其れ是の謂か。

夫人大用則竭、形大用則勞、神形俱困、而求長生者、未之聞也。爲人主者、誠能内寶神氣、外損嗜慾、念馳騁之誠、宗頤養之言、永保神仙之壽、常爲聖明之主、豈不休哉。故老氏曰、外其身而身存、其是之謂乎。

そして、最後に君主のあり方に結び付けて、君主は正しい養生の道を實行して、長壽を保ち、安定した政治を行う明君にならなければならぬと説いている。そして、結びに引いた老子の七章も、一見厚に見える欲望を追求する事が、實は薄に他ならず、欲望を抑える事が眞の厚であり、そうすることによって、長壽が得られると解釋しているのである。また、ここで長壽を願うためには欲望を抑えなければならぬ、という養生理論を説いている。これは、すでに『呂氏春秋』「情欲篇」に「聖人は節を修めて以て欲を止む、故に其の情を過ごし行なはず（「聖人修節以止欲、故不過行其情也」とあり、嵇康「養生論」や孫思邈の『千金法』等にも見えるもので、養生思想としては極めて一般的であり、特異なものとは言えない。また、この篇では「拘魂制魄」と『抱朴子』に見える表現も使っている。

次に儒家について述べる篇では、「理亂篇」第六を取り上げることにする。

夫れ國家の理（治）亂は、文武の道に在り。……然れば則ち文は

以て理を致し、武は以て亂を定む。文は理を致すと雖も、必ずしも其の亂を止めず。武は亂を定むと雖も、必ずしも其の理に適はず。故に亂を防ぐは武を用ふるに在り、理を勵くるは文を用ふるに在り。手足の遞ひに使ひ、舟車の更ごも載するが若きなり。

夫國家之理亂、在乎文武之道也。……然則文以致理、武以定亂。文雖致理、不必止其亂、武雖定亂、不必適其理。故防亂在乎用武、勵理在乎用文、若手足之遞使、舟車之更載也。

國家の治亂は文武の用い方にかかっている。文武はそれぞれ役割が決まっております、状況にあわせて、兩者を適切に使ひ分けねばならないという。

……然るに夫の文は之を道びくに徳を以てし、徳は内誠に在りて、誇飾に在らざるなり。武は之に示すに威を以てし、威は自全に在りて、強名に在らざるなり。

然夫文者道之以徳、徳在乎内誠、不在乎誇飾者也。武者示之以威、威在乎自全、不在乎強名也。

しかし、文武は各々徳・威として表面に現れるが、徳は自分の誠を表す事であつて外側を飾りたてることではなく、威は自分を充實させる事であつて名聲を擧げることではない。

……然れば則ち文武は理國の利器なり。而るに盜竊する者、亦た何ぞ嘗て文武の道を以て天下を亂さざらんや。……則ち理有るも其の亂無き能はず、唯だ人主の制する所なればなり。

然則文武者、理國之利器也。而盜竊者、亦何嘗不以文武之道亂天下乎。……則有理不能無其亂、唯人主之所制也。

文武は國を治める優れた道具であり、國を盜む者も文武の道を利用する。従つて、たとえ今は治まっても亂れないとは言えず、君主が

文武の權柄をしっかりと握っていないならぬのである。

……苟くも亦た能はざれば、則ち簡易の文・恬淡の武有りとなすも、適に其の亂を助くるに足るなり。安んぞ其の理を得べけんや。故に聖人は文武の道もて理まらざるを得ず、賊臣は文武の道もて亂れざるを得ず。文武に去就の私有るに非ず、蓋し人主の其の柄を失へばなり。故に孔子曰く、天下に道有れば、禮樂征伐天子より出づと。其れ是の謂か。

苟亦不能、則雖有簡易之文、恬淡之武、適足助其亂也。安可得其理乎。故聖人不得文武之道不理、賊臣不得文武之道不亂。非文武有去就之私、蓋人主失其柄也。故孔子曰、天下有道、禮樂征伐自天子出、其是之謂乎。

君主が文武の道を制御できなければ、天下は混亂して治まらない。賊臣が文武の權力を握って治めたならば、平和に治めることはできない。あくまでも君主が制御し正しく用いなければならぬのである。そして、『論語』「季氏篇」の言葉も、君主が文武の權柄をしっかりと握って、君主から全ての命令が出されなければならないと解釋しているのである。

以上の二篇を見ると、いづれも「人主爲る者、誠に能く内に神氣を寶ち……」「唯だ人主の制する所なればなり」と君主に結び付けて論じている。これは、上の二篇だけではなく他の篇にも共通した特徴であり、『兩同書』の基調といふことができる。試みに他篇の例を挙げれば次のようである。

故に夫れ人主の尊を稱する所以は、其の有徳を以てなり。苟くも其の徳無ければ、則ち何を以て萬物に異ならん。（『貴賤篇』第二）

唐代後半に見える儒道一致思想について

故夫人主所以稱尊者、以其有徳也。苟無其徳、則何以異於萬物乎。

蓋し人君の損益する所有ればなり。然れば則ち益は主の儉より大なるは莫く、損は君の奢より大なるは莫し。（『損益篇』第三）  
蓋人君有所損益也。然則益莫大於主儉、損莫大於君奢。

天下を理むるは、必ず賢臣の用を求む。……賢臣もて任ずると雖も、終に以て權を失ふべからず。（『得失篇』第七）

理天下者、必求於賢臣之用。……賢臣雖任、終不可以失權也。殊に惡を聞きて善に遷れば、永く有道の君と爲り、善を悦びて惡を忘るれば、長く不義の主と爲るを知らず。（『愛憎篇』第十）  
殊不知聞惡而遷善、永爲有道之君、悅善而忘惡、長爲不義之主。

このように、君主に結び付けて論じているのは、『兩同書』全體を通じての特徴と言える。また、各篇末に引かれた老子・孔子の言葉も、すべて君主のあり方を説いた言葉として解釋されている。つまり、『兩同書』では、君主はどうあるべきか、理想の君主とはどのようなものかという問題を追求するのに、孔子・老子の言葉が利用されているのである。則ち、『兩同書』では、理想の君主像を追求するという君主論の形を取って論旨が展開されており、この君主論という形式を取っている點が、『兩同書』の特徴と言えよう。従って、羅隱は儒家・道家雙方とも理想の君主像を述べた教えであり、その意味において兩者は一致する、ということ『兩同書』全體で主張していると考えられる。

もちろん、君主と結び付けて論じる事は羅隱の獨創とは言えない。そもそも『老子』の君主論的解釋は、古くから『韓非子』「喻老篇」に見えている。また「厚薄篇」に見える、養生思想と君主とを結びつ

けて論じるのは、文中に「夫れ神大はだ用ふれば則ち竭き……」と引用することから明らかのように、『史記』「太史公自序」に引く司馬談の「六家要指」に見えており、この篇の立論に示唆を與えた事は確かだと思われる。ただ、更に古く君主と養生を説く例が『呂氏春秋』「先己篇」に見える。

昔は先聖王 其の身を成して天下成り、其の身を治めて天下治まる。

昔者先聖王、成其身而天下成。治其身而天下治。

これは、自分の身體を治めることにより、天下を治めるといふ、治身治國の理論である。この理論は、『黄帝内經素問』卷三「靈蘭秘典論篇」第八にも同様に述べられている。

故に主 明なれば則ち下安んじ、此を以て養生すれば則ち壽ありて、世を殞するまで殆ふからず、以て天下を爲むれば、則ち大いに昌んなり。主 不明なれば、則ち十二官危ふく、道をして閉塞して通ぜざらしめ、形は乃ち大いに傷れ、此を以て養生すれば則ち殃ありて、以て天下を爲むる者 其の宗 大いに危ふし。

故主明則下安、以此養生則壽、沒世不殆、以爲天下則大昌。主不明則十二官危、使道閉塞而不通、形乃大傷、以此養生則殃、以爲天下者其宗大危。

従つて、このような養生と君主との結び付きは、戰國時代以來の養生思想の通例と言へる。また、これと同系統の養生思想は、『老子』河上公注、『抱朴子』「地眞篇」にも見えている。更に、「厚薄篇」には『抱朴子』に見える表現があつたので、この篇の養生思想には、『抱朴子』も影響しているかも知れない。

一方、「理亂篇」に見える、君主は文武の權力を自ら握っていなけ

ればならないという統治論は、『韓非子』「二柄篇」、「淮南子」の「主術訓」等とその先例を見ることが出来る。

人主は刑徳を以て臣を制するものなり。今の人々に君たる者は、其の刑徳を釋つて、臣をして之を用ひしむれば、則ち君は反つて臣に制せらる。(「二柄篇」)

人主者以刑徳制臣者也。今君人者、釋其刑徳而使臣用之、則君反制於臣矣。

また、他の篇についても『韓非子』「主道篇」、「呂氏春秋」の「觀表篇」、「淮南子」の「主術訓」、「列子」の「列禦寇篇」等に類似の内容を擧げることが出来る。しかし、『兩同書』は、儒と道を對等の比重で取り扱い、全篇にわたつて體系的統一的に君主を媒介とした儒道一致論を展開している。つまり、部分的にはそれぞれ先例が見られるが、全體的には君主論的儒道一致論として統一されているのである。この事から考えれば、君主を媒介とした儒道一致論を『兩同書』の特徴と捉えないわけにはいかないであろう。では、羅隱は何故君主論という形を取つて儒道一致を主張したのであるうか。その理由について次に考へてみたい。

そもそも、君主について羅隱は、以前から考察を重ねていたように思われる。『兩同書』の中には『左傳』『史記』の引用が數多く、歴史書を繙いて君主について思ひを凝らしていた事が窺われる。その事にも見ることが出来る。『讒書』には君主について述べた條が、數多く見えており、その中の一條「解武丁夢」(卷一)では、『尚書』「說命」や『史記』「殷本紀」に見える、殷の武丁が夢に聖人を見て、勞役に従つていた罪人傳説を宰相につけた話について、次のように述べ



ている。

商の道の削らるるや、武丁之を嗣ぐ。且つ祖宗の傳ふる所、我に圯壞するを懼る。……厥れ左右有るも、民心歸せず、然る後胥靡の升すべきを念ひ、且つ非常を致して不測に出んと欲するなり。乃ち用て夢を假りて象を徵め、以て商命を活かす。……武丁下民の天命を畏るるを以て、故に權を設けて以て之を復す。唯だ聖のみ能く神たり、何の夢か之れ有らん。

商之道削也、武丁嗣之。且祖祖宗所傳、圯壞於我。……厥有左右、民心不歸、然後念胥靡之可升、且欲致於非常而出於不測也。

乃用假夢徵象、以活商命。……武丁以下民之畏天命也、故設權以復之。唯聖能神、何夢之有。

武丁は、罪人の傳説を宰相につけて、去りかけた天命を呼び戻そうと考へ、夢にかこつけて傳説を宰相にするという奇策を用いて、殷の天命を存続させたのだという理性的解釋を羅隱は下している。

羅隱が君主について思索を加えていた理由については、次のように考へることができよう。彼は、科擧を受験し官僚を志したことに見られるように、現實の政治・社會に關心を持っており、また現狀に批判の氣持ちを抱いていた。従つて、現實の政治・社會のあり方について考へをめぐらしていた事であろう。政治について考へることは、則ち君主のあり方について考へることになり、政治批判は君主への批判とならざるを得ないのである。そのため、羅隱は君主について思索を加へることになつたと思われる。従つて『兩同書』で君主論が顯著に現れているのは、現實批判精神に富む羅隱の、個人的な資質によるためである、とひとまず言う事ができよう。しかし、理由を羅隱の個人的性向に限定してしまうのは、恐らく一面的にすぎるだろう。もっと視

唐代後半に見える儒道一致思想について

野を廣げて考へてみる必要があらう。

周知のように、羅隱の生きた唐末の時期は、既に混亂の時代であつた。唐王朝の支配能力は既に著しく低下しており、特に黃巢の亂以降は各地に群雄が割據し、實際的には五代と變わらない動亂の時代に陥つていた。羅隱が感じた矛盾不合理も、このような時代がもたらしたという側面も存在しよう。戰亂の續く時代、民衆は疲弊し人心は荒廢していた事は想像に難くない。このような時にあつて、人々は戰亂を終焉させ太平の世をもたらず、優れた人物の出現を願わないわけにはいかない。戰亂を厭い太平を希求する氣持ちは、必然的に平和をもたらず明君の出現を願うことになる。この氣持ちは、貧窮と放浪に苦しんだ羅隱にとつては、一層痛切であつたらう。『兩同書』を書くにあつたつて、理想の君主像を追求するという形を取つたのも、廣い意味で、この混亂の時代の影響も考へなくてはなるまい。そして、その事は後に引く同時代の陸希聲が『老子』注の中で、治國に積極的に関與するといふ、羅隱と同じ立場に立っていることにも見る事ができよう。また、羅隱が『太平經』を研究していた閻丘方遠に師事した原因の一つには、羅隱自身の太平を願う氣持ちも數えることができよう。そして、更に想像を加へるなら、羅隱が筆を取るにあつたつて、當時吳越を治めていた錢鏐の存在を全く意識していなかつた、とは考へ難いように思われる。羅隱は、おそらく錢鏐への要望を込めて、『兩同書』を書き上げたのではなからうか。

次に羅隱が儒道一致を唱へた背景について考へてみたい。『兩同書』は今まで見てきたように、前半は道家後半は儒家のことを述べ、全體的に見ると儒道一致を述べている。しかし、各篇を見ると道家の内容を説く篇にあつても『周易』『尚書』『毛詩』『禮記』等の儒家の經典

が援用され、また後半の儒家を説く篇でも『老子』『莊子』等道家の書が用いられるという、儒道融合の様相を示していた。これは、單なる古典主義・教義主義ではなく、儒と道が兩同であるという理念の現れと解釋できる。そして、この儒道一致や儒道融合思想というのは、唐代後半から顯著になったとされる傾向である。しかし、羅隱が儒道一致を唱えたのには、もつと直接的な要因影響が考えられないであらうか。このことを考えるに際して忘れてはならないのが、前に言及した閻丘方遠の存在である。前章に述べたように、羅隱にとつての閻丘方遠は、非常に大きな存在であった。そこで、次に閻丘方遠の儒道に對する考えを検討し、唐代思想史上における『兩同書』の位置について考へてみることにしよう。

## 四

閻丘方遠は、先の『吳越備史』に「雅もとより儒學を好む」と見えたように、儒教に對しても素養があつた。また、『吳越備史』ではひき續いて、吳越王との初對面の時、道教に興味を抱かなかつた錢鏐に、閻丘方遠が『春秋』の話をして厚遇を得た挿話を載せており、ここに、閻丘方遠の儒教に對する竝々ならぬ造詣を窺うことができる。

そして、『續仙傳』卷下「閻丘方遠傳」には、閻丘方遠が教えを請うた左元澤の語として、次のような言葉を載せている。

元澤 之を奇として方遠に謂ひて曰く、子 老子に云ふを聞かずや、吾に大患有るは、吾に身有るが爲なりと。蓋し身は無爲従りして有爲を生ず。今却つて本に反る、是を無爲と曰ふ。夫れ無爲は無を言へば即ち空に著き、有を言へば即ち礙を成し、有無を執れば即ち滯を成す。但だ有無の一致に於て、泯然として無心なれ

ば、則ち道に庶幾し。且つ釋氏 此を以て禪宗と爲し、顔子 此を以て坐忘と爲す。易に云ふ、思ふ無きなり、爲す無きなり、寂然として動かず、感じて遂に天下の故に通ずと。其の歸は揆を一にするなり。

元澤奇之、謂方遠曰、子不聞老子云、吾有大患、爲吾有身。蓋身從無爲而生有爲、今却反本、是曰無爲。夫無爲者、言無即著空、言有則成礙、執有無即成滯。但於有無一致、泯然無心、即庶幾乎道。且釋氏以此爲禪宗、顔子以此爲坐忘。易云、無思也、無爲也、寂然不動、感而遂通天下之故。其歸一揆。

ここで、有無を一致させて無心であることが、道教の言う道であり、それを佛教では禪の教えと呼び、顔回は坐忘（『莊子』大宗師篇）と呼び、「繫辭傳」の言葉もその意味であると、三教一致を主張している。閻丘方遠の師匠筋にあたる左元澤に、このような三教一致が見られる事は、閻丘方遠にも同様の思想を受け継いでいたのではないかと推測される。

次に、『太平經聖君秘旨』<sup>19</sup>という書がある。これは、治理の避諱から唐代の文獻と推定できるが、道教文獻の常として作者を特定することは困難である。しかし、既に福井康順博士（『道教の基礎的研究』第二篇第一章第六節）や王明氏（『太平經合校』前言）が言及しておられるように、『宋史』藝文志四 神仙類に「閻丘方遠 太上經秘旨一卷」と類似する書名が見えている。また本書は閻丘方遠と關係の深い『太平經』の名前を冠しており、内容を見ても、方遠が専修していた守一の方法について多く述べている。以上の事などを考えると、方遠の著作である可能性はかなり高いといえよう。その中に次のように述べている。

其の内を脩むれば、反つて外に應ず。内は以つて壽を致し、外は以て理を致す。筋力を用ふるに非ずして、自然に太平を致す。守一の法、外は則ち仁を行ひ恵を施すを功と爲し、其の報を望まず。忠孝も亦た同じ。

守一の法、以て萬端を知るべし。……夫れ守一は、以て世を度すべく、以て災を消すべく、以て君に事ふべく、以て不死たるべく、以て家を理むべし。……

脩其内、反應於外。内以致壽、外以致理。非用筋力、自然而致太平矣。

守一之法、外則行仁施惠爲功、不望其報、忠孝亦同。

守一之法、可以知萬端。……夫守一者、可以度世、可以消災、可以事君、可以不死、可以理家。……

ここでは、守一の道術の効果の中に、「仁」「忠孝」「事君」「理家」という儒教の徳が取り込まれており、儒道一致が意圖されていると言えらる。また、最初の一條は長壽と治（國）が同列に論じられており、先に觸れた治身治國による儒道一致論が述べられている。たとえ閻丘方遠の著作と断定できないにしても、唐代における儒道一致の一端を示す資料とはいえよう。

閻丘方遠の著作として断定でき、かつ思想を窺うに足るものは、現在傳わっていないため、彼の思想を明確にすることは困難である。しかし、閻丘方遠が屬していた上清派には、中唐頃から派として儒道一致・三教一致の思想が流れていたように思われる。古くは玄宗時代の道士吳筠には、羅隱と同名の『兩同書』という著作のあった事が知られている（『宋史』藝文志四 雜家類）。この書は現在残されておらず、内容については窺う術はない。しかし、吳筠は儒教に深い素養を持ち、

また佛教を敵視していた（『宋高僧傳』卷十七神皇傳）ことから考えると、吳筠の『兩同書』は儒道一致を述べたものと考えて大過ないと思われる。下つて、左元澤には明確に三教一致の思想が見えるのはいま述べた通りである。また、閻丘方遠の師匠と自らの師匠が同門である杜光庭は、『太上老君說常清靜經註』<sup>20</sup>の中で、次のように明確に三教一致を述べている。

三教の聖人、説く所は各おの異なるも、其の理は一なり。

三教聖人、所説各異、其理一也。

更に、閻丘方遠の孫弟子にあたる五代の王棲霞にも儒道一致の思想が存在していた事が窺える。<sup>21</sup>

このような上清派の思想的傾向の中にあつて、閻丘方遠の立場を考えると、彼は薛季昌から始まる上清派系譜の集約點に位置している道士であり、思想的にも如上の傾向を受け継いでいたと考えられる。更に方遠自身、儒教に對して造詣が深く、師匠の左元澤に三教一致思想が見えていた事も考え併せると、彼に儒道一致思想があつたこととは、かなり可能性が高いと考えられる。羅隱が、上清派道教に詳しく、閻丘方遠に深く師事していた事から考えると、彼が『兩同書』の中で儒と道を對等に捉えて儒道一致を唱えた背景として、閻丘方遠の思想的影響を考える事ができるのではないかと、と思われる。

翻つて、唐代思想史を考えてみると、古くは隋の『文中子』「問易篇」に三教一致の主張が見える。ただし、この書は成立に問題があるので暫くおく。唐に入つて玄宗の『老子注』に三教融合の態度が見えているのは、既に指摘のあるところである。<sup>22</sup>また、盛唐から中唐の王顔（七二八〜八〇二）なる人物は、三教の一致を實踐していたことを次

のように記されている。

道儒釋は、代(世)に三教と謂ふ。公は皆 深趣を討論し、損益を擬議し、俱に妙極に臻る。三にして之を一にし、心は釋空に歸し、體は儒有に服し、總じて道に冥す。(陳垣編『道家金石略』「唐故魏州刺史王府君神道碑銘并序」)

道儒釋者、代謂三教。公皆討論深趣、擬議損益、俱臻妙極。三而一之、心歸釋空、體服儒有、總而冥道。

そして、大歷七年(七七二)に書かれた、「資州刺史叱干公三教道場文」では佛道(儒)の一致を次のように述べている。

金人流化する有りて、開悟方便の門あり、寶籙内宗に、冲融自然の理あり。法は本と別無く、道も亦強名なり。化に隨ひて生ずる所、同に妙用に歸す。故に二儀 一より生じ、萬象 三より起り、途を殊にして歸し、體は本と異なる無きを知る。(『金石萃編』卷九十六、『道家金石略』)

有金人流化、開悟方便之門、寶籙内宗、冲融自然之理。法本無別、道亦強名、隨化所生、同歸妙用。故知二儀生一、萬象起三、殊途而歸、體本無異。

續いて、中唐の僧侶神清の著した『北山錄』にも儒佛道三教の一致が唱えられており、白居易の「三教論衡」に儒佛一致が見えているのは周知の事である。また、李德裕(七八七〜八四九)が、茅山の崇元觀の南に老君殿院を建て、その中に老君・孔子・尹真人の三體の神像を祭つたのも、儒道融合の一例と言えよう(『三聖記碑』、『李文饒文集 別集』卷七)。これには、睿宗が自ら老子・孔子・顔回の贊を作つた同様の先例がある。(『老子孔子顔回贊』、『山左金石志』卷十二)。そして、この中唐の時期、劉禹錫や皮日休、司空圖らによって『文中子』が再評價さ

れてくるのも、三教一致の流れと無關係ではないだろう。

そして、唐末の樂朋龜の書いた「西川青羊宮碑銘」には「故に道儒の二門、經綸 揆を一にするを知る(故知道儒二門、經綸一揆)」と述べ、同じく唐末の陸希聲が著した『道德眞經傳序』には次のように儒道の一一致を述べている。

仲尼は五(三)代之文を聞き、以て其の衰を扶く。老氏は三皇の質に據り、以て其の亂を救ふ。其の揆は一なり。

仲尼闡五(三)代之文、以扶其衰、老氏據三皇之質、以救其亂。其揆一也。

更に、五代になると胡仲堯という人物の平生の態度を評して、次のように儒道融合・儒道雙修の態度が見えていたことを徐鉉は述べている。

黃老の術を師として以て方寸を虚しくし、曾閔の行を躬にして以て閨門を睦ましむ。(洪州奉新縣重建闕業觀碑銘并序)『徐公文集』卷

二十六)

師黃老之術、以虚方寸、躬曾閔之行、以睦閨門。

このように、唐代には中唐の頃から一般士大夫の間にも儒道一致、三教融合の傾向が見えるようになり、その流れが顕著になってきたと考えられる。このような傾向は、唐代の老子の注釋を概観することにより、そのあらましを窺うことができる。

まず、貞觀期の成玄英の著した『道德經義疏』を見ると、そこには儒教との關係について次のように述べている。

俗人の儒教は、亦 謙柔を尙ぶ。我の法門は、本と靜退を崇ぶ。

然るに儒俗の謙柔は、猶ほ封執を懷く。我の靜退は、貴ぶは虚志に在り。異と爲す所以なり。(『道德眞經玄徳義疏』卷十二「道生一章

第四十二

俗人儒教、亦尙謙柔、我之法門、本崇靜退。然儒俗謙柔、猶懷封執、我之靜退、貴在虛忘、所以爲異也。

成玄英は重玄派の道士であるが、佛道論争華やかな頃であり、ここでは明確に、道教と儒教の道は異なるものであると主張している。

同じく、高宗期の重玄派道士李榮の『道德眞經注』でも事情は同様であり、道德と仁義について次のように述べている。

故に大丈夫の經國理家、脩身立行を擧ぐるには、必ず須く此の道德の厚實を取り、彼の仁義の華薄を去るべし。則ち俗禮を捐て眞道に歸せん。(同 卷十一「上徳不徳章 第三十八」)

故擧大丈夫經國理家、脩身立行、必須取此道德之厚實、去彼仁義之華薄、則捐俗禮歸眞道。

ここでも、道德を取り仁義を遠ざけると言い、儒道の一一致を説く姿勢は見られない。それが、玄宗の『御註道德眞經』や『御製道德眞經疏』になると三教調和の傾向が見え始め、先に序文を引いた唐末陸希聲の『道德眞經傳』になると、はっきりと儒道一致を唱えるようになっている。十八章の傳に、まず次のように述べる。

後世 其の意に通ずる能はず、乃ち仲尼に合せざるは、此と後章に在りと謂ふ。ああ、老氏の誣を受くるや久し、吾 今乃ち闡きて之を明らかにせん。

後世不能通其意、乃謂不合於仲尼、在此與後章也。於乎老氏之受誣久矣。吾今乃闡而明之。

『老子』十八章と十九章は、孔子の教えに合わないと言われているが、それが誤りであることを今明らかにすると宣言している。そこで、次の十九章「絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈、絶巧棄

唐代後半に見える儒道一致思想について

利、盜賊無有。此三者以爲文不足、故令有所屬。見素抱樸、少私寡欲」の傳を見ると、次のように論じている。

老氏は世人の道に迷ふこと已に久しきを病み、或者の過差の論を擧げ、皆 文教以て治を致すに足らずと謂ひ、遂に絶ちて之を棄てんと欲す。故に特に「此三者以爲」と云ふ。然らば老氏の指に非ざること明らかなり。……夫れ能く「見素抱樸」なれば、則ち木訥にして仁に近く、「少私寡欲」なれば、則ち質直にして義を好む。此れより以て其の漸に反れば、知るべし老氏の術 焉んぞ仲尼に合せざる者有らんや。且つ此の章の末、「少私寡欲」に在るのみ、然れば則ち「絶仁棄義」は、豈に老氏の指ならんや。

老氏病世人迷道已久、擧或者過差之論、皆謂文教不足以致治、遂欲絶而棄之。故特云此三者以爲。然明非老氏之指也。……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。

ここで、まず儒道一致を説く障害となる「絶仁棄義」は「或者の過差の論」を擧げたのであって、老子の本意ではないと解釋している。そして「見素抱樸」と「少私寡欲」が老子の眞の意圖であり、それは各々「木訥にして仁に近し」「論語」「子路」十三「質直にして義を好む」(同「顔淵」十二)にあたるかと理解している。すなわち、老子の教えは孔子の教えと矛盾するものではなく、儒道は一致すると主張しているのである。

以上見たように、唐代の中頃から儒道一致の傾向が、士大夫の間にまで顯著になってきたことが、概ね窺えるのである。そして、この傾向は唐末の陸希聲の『道德眞經傳』になると、明確に認められるので

ある。このように見てくると、『兩同書』に見えた儒道一致思想も、唐代に見える士大夫の儒道一致傾向の一つとして、位置づけることができるだろう。また、陸希聲に見える儒道一致思想は、孔子と老子の教えが矛盾せず一致することを主張しており、『兩同書』の君主論による儒道一致論と同一の精神的態度を示している。両者が同時代人であることを考えると、唐末の時期には、このような姿勢がかなり士大夫に広まっていたと考えられる。

## 五

今まで述べたように、唐末の激動期を生きた羅隱は、閻丘方遠に師事して道教に深い素養を持っていた。そして、彼の著した『兩同書』は君主論による儒道一致を主張した。羅隱が君主を全面に押し出したのは、彼自身の個人的要因や廣く時代の影響が考えられ、また儒道一致については、方遠の思想的影響を考えてよいと思われる。この儒道一致思想は、唐代中頃から士大夫の間に顯著に見られるようになった傾向であり、羅隱と同時代の陸希聲にも、儒道の一一致を指向する同様の精神的態度が明確に見られる。こうしてみると、羅隱の唱えた儒道一致論も、唐代士大夫間に見える儒道一致思想の流れの一つとして捉えられよう。

最後に付け加えるなら、唐代に見えるこの儒道一致の傾向は、中唐から北宋にかけての政治・社会・制度・思想等の大きな轉換期、所謂唐宋の變革と時を一にして現れてくることになる。この時期は、啖助・陸淳らによる春秋學の成立、宋學に連なる「聖人學んで至るべし」という人間觀の轉換、柳宗元の合理主義、思想家としての劉禹錫等という様々な興味深い動きや人物が現れてきた時期である。これら

の唐代思想史に占める位置、また儒道一致論との関わり等について、これから考えを深めてゆこうと考えている。しかし、それらについては今後の課題としたい。

注(1) 『羅隱集』附錄 中華書局一九八三。なお、以下本稿に引用する羅隱の文章は、上掲書による。但し、『兩同書』は道藏本により文字を改めた所がある。

(2) そのほか、汪德振編『羅隱年譜』(民二十六 上海商務印書館)、中島みどり「吳越備史 羅隱傳譯注」(小川環樹編『唐代の詩人』所收)がある。また、羅隱に觸れた論考として、本田濟「五代の風氣とその文章」(『東洋思想研究』所收)がある。

(3) このことについては、『吳越備史』、『唐才子傳』卷九、『舊五代史』引「五代史補」にも述べられている。

(4) 同様の事は、『吳越備史』、『舊五代史』、引「湖泉日記」でも、やや簡略に述べられている。

(5) 『道藏』一三八冊。

(6) 景福年間に庚戌の年は存在しない。この年代は『續仙傳』「閻丘方遠傳」による。

(7) 『知不足齋叢書』所收。

(8) 以下に觸れる上清派の系譜は、拙稿「王棲霞とその時代——五代道教初探——」『東方宗教』七十二 一九八八 参照。

(9) 『道藏』六三七〜六四〇冊。

(10) 『雲笈七籤』卷十一。

(11) 『道藏』三〇冊。

(13) 羅隱が道教と関わりを持ったのは、閻丘方遠に師事した時が最初ではなかった可能性が考えられる。『吳越備史』に「淮・潤を歴る」と、前

半の時期潤州にいたことを述べていたが、潤州とは上清派の聖地茅山のある土地である。また、この詩題に「句曲の道友」という語が見えている。これは、羅隱が潤州にいた時期、その地で共に道教を學んだ友人の意味に解釋できる。とすれば、前半の放浪時代、茅山のある潤州に立ち寄って、その時に上清派道教を學んだ可能性も考えられる。

- (13) 『眞誥』卷二 陶弘景注に次のように見える。「凡そ三秀と云ふは、皆な三茅山の峯を謂ふなり。山頂 秀爲り、故に三秀と呼ぶなり。(凡云三秀者、皆謂三茅山之峯、山頂爲秀、故呼三秀也)」

(14) 『道藏』七十三冊。

(15) 『道藏』一九八冊。

(16) 本書の成立時期であるが、姚士麟の跋文には「兩同書の若きは諸集の外に後出すれば、即ち置格は排比にして、持論は雅贍、五代の一種の著述を具ふるに足るなり(若兩同書後出諸集之外、即置格排比、而持論雅贍、足具五代一種著述也)」と根拠は不明ながら、後年の著作であることを述べている。また、『讖書』のように断片的な短文の集成ではなく、首尾一貫した體系的な著作である事も考え併せると、身邊の安定した後半の吳越時代の著作であろうと推定される。

(17) 『甲乙集』には、民衆を苦しめる政治を批判した「蜂」等の詩が収められている。

(18) 『道藏』七五五冊。

(19) この治身治國理論は、唐代後半にあつては、儒道一致論の展開に格好の論理を提供したように思える。この場合、治身∥道 治國∥儒という對應が考えられる。すると、「六家要指」にも見えていた治身治國理論と唐代のこれとは、一見同一ではあるものの、兩者の持つ思想的意味合は異なると思われる。しかし、この理論の展開に關しては、稿を改めて考えたい。

(20) 『道藏』五三三冊。

唐代後半に見える儒道一致思想について

(21) 前掲 注(8) 拙稿参照。

(22) 中嶋隆藏 『六朝思想の研究』 附篇第三節「唐玄宗皇帝の老子崇拜と『道德經』理解」 平樂寺書店 一九八五。

(23) 『道藏』六〇九冊。

(24) 『道藏』三六八冊。なお、島一「陸希聲『道德眞經傳』とその周邊」『集刊東洋學』五四 一九八五に、陸希聲は治國に積極的に関わるといふ立場であるとの指摘がある。

(25) 『道藏』四〇七〜四一三冊。

(26) 聖を絶ち智を棄つれば、民利は百倍し、仁を絶ち義を棄つれば、民孝慈に復り、巧を絶ち利を棄つれば、盜賊有ること無し。此の三者は以て文足らずと爲す。故に屬する所有らしむ。素を見はし僕を抱き、私を少なくし欲を寡くすと。

(27) 五代杜光庭の『道德眞經廣聖義』では、儒教も「柔弱謙敬」を根本としており、道教と一致することを五經を引用して論じている(四十二章)。

附記

本稿は、一九八九年十月に大谷大學で開かれた、日本中國學會での口頭發表原稿を補訂したものである。發表時、本田濟・中嶋隆藏・村上嘉實各先生に御敬示を賜り、また楠山春樹先生にも御指教に與つた。ここに謹んで感謝の意を表します。