

『老子指歸』と王弼『老子』注における差異

高橋 睦 美

はじめに

前漢末の人物嚴遵の著書とされる『老子指歸』については、近年さまざまな形で言及されつつあるが、主に中國で廣く認められているのは、嚴遵は玄學の先驅的存在であるという理解である。そのことについて、筆者は以前拙稿A^①のなかで疑義を提示した。

但し、拙稿Aにおける検討は、『老子指歸』の思想的特徴を明らかにすることによって重點を置いたものであり、具體的な六朝玄學の比較對象を設定した上で、『老子指歸』との異同を對照的に整理することとは行っていない。本稿では、前稿において課題として残していた點について検討し、前稿の補完を行いたいと思う。その比較の對象としては今回王弼を取り上げた。その理由は、ひとつには拙稿Aのそもその問題關心が先行研究に言う「六朝玄學の先驅」なる『老子指歸』の評価に對する再検討を行いたいという所から發しているからである。すなわち、六朝玄學を考える上で重要な人物であり、また『老子』に注釋を施している王弼の注を、『老子指歸』と比較することは、『老子指歸』の思想的な位置を明らかにすることにつながると思わ

れる。嚴遵は前漢末の人物だが、現存する『老子指歸』が嚴遵の自著であるかどうかについては必ずしも確證があるわけではない。その點からしても『老子指歸』の思想的な位置付けについて検討することは重要な意味をもつと考える。王弼注は古い『老子』注の中では著者および成立時期が明確な希有な存在である。そのような注釋との思想的な距離を明らかにすることは、決して無駄ではないだろうと思われるのである。

さて、本論では兩者の『老子』解釋の手法について比較を行っていくが、兩者の『老子』解釋を見ていく上で注意すべきだと思われるのは、各々の『周易』の扱い方ではないかと思う。通説としては、王弼は『老子』を以て『周易』を解したと言われるが、その逆、すなわち『周易』によって『老子』に注釋を施す部分もあり、王弼の思想構造において『老子』と『周易』とがいかなる位置を占めているのかということは極めて重要な問題である。

それに對して、嚴遵は『周易』に注釋を付けたわけではないが、『漢書』に見える傳では、嚴遵は市で賣卜して生計を立てていたとされ、實際に『老子』解釋書である『老子指歸』には、明らかに『周易』

の考え方を援用したと思われる部分が間々見られる。

このように、兩者の共通點として『周易』を以て『老子』を解するという性格がうかがえることは間違いないが、それを『老子指歸』の玄學先驅説へと短絡するのではなく、兩者の注釋を細部において比較し、その異同を明らかにする必要があると思われる。そのために、まずは『老子指歸』と王弼『老子』注における『周易』利用の方法について確認していきたい。

一、『老子指歸』に見える『周易』の語

『老子指歸』に見える『周易』に關係の深い言説、または思想については、すでに先行研究である陳廣忠・梁宗華『道家與中國哲學 漢代卷』においてほぼ集められている。しかし、先行研究ではそうした例を擧げるのにとどまり、嚴遵の『周易』利用がいかなる傾向を有するものであるかということについては十分明らかにしていない。そこで、先行研究が擧げる『老子指歸』中の周易の利用の仕方について、その特徴を改めて検討する必要があるだろう。本節の内容は以前拙稿^③ Bで言及した内容と重複するが、第二節以下の検討と關係するためここに述べておく。以下、『老子指歸』中の『周易』に關連する文章と、そのもととなつている『周易』の文章を比較していく。兩資料でその内容がある程度一致すると思われる部分についてはゴチック、語句が一致する部分については傍線を付す。「」で示したのは資料として擧げた『老子指歸』の文章に對應すると思われる『老子』本文である。

① a 「昔之得一者、天得一以清」

確然大易、乾乾光耀、萬物資始、雲蒸雨施、品物流形、元首性命、玄玄蒼蒼、無不盡覆。(確然たり大易は、乾乾として光耀し、萬

物資りて始む、雲蒸^{のぼ}り雨施し、品物流形して、性命に元首たり、玄玄蒼蒼として、盡く覆わざる無し。)(『老子指歸』「得一」)

① b 象曰、大哉乾元。萬物資始、乃統天。雲行雨施、品物流形。大明終始、六位時成、時乘六龍、以御天。乾道變化、各正性命。(象に曰く、大なるかな乾元。萬物資りて始まりて、乃ち天を統ぶ。雲行き雨施し、品物流形す。大いに終始を明らかにすれば、六位時に成り、時に六龍に乗り、以て天を御す。乾道變化して、各おの性命を正す。)(『周易』乾・象傳)

② a 「地得一以寧」

故能信順柔弱、直方和正、廣大無疆、深厚清靜、萬物資生、無不成載。(故に能く信順柔弱、直方和正、廣大無疆、深厚清靜にして、萬物資りて生じ、成載せざる無し。)(『老子指歸』「得一」)

② b 至哉坤元、萬物資生、乃順承天。坤厚載物、徳合无疆、含弘光大、品物咸亨。(至れるかな坤元、萬物資りて生じ、乃ち天に順承す。坤厚くして物を載せ、徳は無疆に合し、含弘光大、品物咸な亨る。)(『周易』坤・象傳)

右は現存する『老子指歸』中、現行の『周易』の文章とは若干異なっているものの、その語が『周易』に基づくことを明示する文章である。

① a は『老子』の「天得一以清」に對する解釋である。そこで利用されている『周易』乾卦は、説卦傳に「乾、天也」とあるように天を象徴する卦であり、いずれも「天」に關係するといふ共通點から、この部分の『老子指歸』は乾卦の文章を用いているのであろう。そして② a に見えるように、同章の『老子』は以下に「地得一以寧」と續くが、そこでも『周易』の文章を用いて解釋を施している。坤卦は説卦傳に

「坤、地也」とあるように地を象徴する卦であり、①の例と同様の関連性からここに用いられていると考えられる。

さて、上の例の傍線部を見ると、現行の『周易』のテキストと比較した場合、若干の文字の異同が見られる。『老子指歸』が書かれた當時に通行していた『周易』のテキストがどのようなものであったかは定かではないが、『老子指歸』中に見える他の『周易』に關連する文章においても「易曰」等の語を用いていないことを考えると、『老子指歸』中の『周易』の文章は「引用」というより「利用」と言うべきなのかもしれない。ちなみに現在馬王堆帛書や上海博物館藏戰國楚竹書等の『周易』のテキストが発見されており、本文については対照が可能である。しかし①②に挙げた象傳はそうした帛書・竹簡には含まれておらず、確認することが出来ない。とまれ、①b・②bがそれぞれ「大哉乾元」・「至哉坤元」と言い、乾・坤の徳を賞揚する文章であるのに對し、『老子』の注釋である『老子指歸』の①aはその代わりに「乾乾光耀」なる語を用いてその有様についての文章とし、②aにはそのような言い換えに類する言葉もない。抑も『老子指歸』は『周易』の注釋ではないので乾坤を賞揚する必要はないのであるが、『老子指歸』が『周易』を用いる場合、『老子』の注釋として相應しい形に加工した上で用いている可能性があると思われる。そして更にこの他にも、『老子指歸』中には、ある意圖をもって、意識的に『周易』の文章に改變を加えた上で用いていると思われる例が存在する。例えば、以下の文章である。

③ a 故天地之道、一陰一陽。陽氣主徳、陰氣主刑、刑徳相反、和在中央。(故に天地の道は、一陰一陽。陽氣は徳を主り、陰氣は刑を主り、刑徳相い反するも、和は中央に在り。)(『老子指歸』

『老子指歸』と王弼『老子』注における差異

〔以正治國〕

③ b 一陰一陽之謂道。(一陰一陽之を道と謂つ。)(『周易』繫辭上)

③ aと③ bを見ると、『周易』には「道」とあるのみなのに對し、『老子指歸』は「天地之道」としている點が異なっている。字面ではそれだけの違いだが、『老子指歸』における「天地」の位置づけを考えると、③ aの行った改變の持つ意味は決して小さくないと思われる。拙稿Aに述べた通り、『老子指歸』における生成の思想を大まかに整理すると、「道」「徳」「神明」「太和」は「無」の階層に屬し、「天地」「陰陽」「萬物」は「有」の階層に屬する。とすると、『周易』に言う「一陰一陽」としての「道」は、『老子指歸』の中では「天地の道」とされて「有」の階層に屬することとなる。『老子指歸』の「無」の段階の「道」と、『周易』の「一陰一陽」の「道」は、『老子指歸』の立場では等號で結ぶことは出来ない。そこで『老子指歸』は「道」の「天地」の段階におけるあらわれ—すなわち逆から言えば「天地」にとつての法則—という意味で『周易』の語を「天地の道」として利用しようとしたと考えられよう。これは『老子指歸』の思想構造に合致させる形での改變と思われる。

さて、次に見るのは、文章の改變ではなく、その主題を變えることである。『老子指歸』の論理に『周易』を組み入れたと思われる例である。

④ a 故和者、道徳之用、神明之輔、天地之制、群生所處、萬方之要、自然之府、百祥之門、萬福之戸也。故智者見之謂之智、仁者見之謂之仁。天下以之、日夜不釋、莫之能觀。(故に和とは、道徳の用、神明の輔、天地の制、群生の處る所、萬方の要、自然の府、百祥の門、萬福の戸なり。故に智者は之を見て之を智と謂い、

仁者は之を見て之を仁と謂う。天下之を以て日夜釋かざるも、之を能く觀る莫し。(『老子指歸』「天之道」)

④b一陰一陽之謂道。繼之者善也、成之者性也。仁者見之謂之仁、知者見之謂之知。百姓日用而不知、故君子之道鮮矣。(一陰一陽之謂道と謂う。之を繼ぐ者は善なり、之を成す者は性なり。仁者は之を見て之を仁と謂い、知者は之を見て之を知と謂う。百姓は日び用いて知らず、故に君子の道は鮮し。)(『周易』繫辭上)

④aと④bの傍線部は、句の前後が逆である以外はほとんど一致する。兩者の相違する點は、まず④bの『周易』の文章の主題が「道」であるのに對し、『老子指歸』は「和」を主題とする文章となっている點である。『老子指歸』において「和」とは「無」の階層の最も下に位置し、④aに言うように、「道德」の作用であり「神明」の輔弼である。また、「有」の階層の天地を制し、萬物の處所となる。對して④bは「道」は仁者が見ればこれを仁と思ひ、智者が見ればこれを智であると思ひ、百姓は日々用いてもその何であるかを知らないものであると述べる文章である。『老子指歸』はこの文章を用いているのだが、『老子指歸』の「道」は、その「道生」篇において「無無之無」、「虛之虛」等とも稱され、決して知覺の對象にはなりえないものとされる。だとすると「智者」・「仁者」によって、その作用の一部を知覺される④bの「道」を、『老子指歸』の「道」と同一視することは出来ない。そのため、④aでは主題を「道」ではなく、そのあらわれである「和」へと變えたのであろう。③・④の例から見ると、『老子指歸』は、『周易』の「道」は『老子指歸』において考える「道」には相當せず、「道」のあらわれとしての段階に當たると考えることよって、『老子』・『周易』各々の論理を齟齬なく調和させようとし

ていると思われる。但し、このように『老子指歸』の論理と『周易』の文章が抵觸しない場合には、文章の改易や理解の變更を行わない。

以上のように、『老子指歸』に見える『周易』を用いた文章が『周易』本来の文章および内容とどのように異なるのかということに着目してみていくと、『老子指歸』は『老子指歸』の設定する思想の枠組みに合わせる形で『周易』の文章を改變し取り入れていることが看取される。あくまでも『老子指歸』自身の思想構造が前提にあり、『周易』はその思想を構築する重要な要素ではありつつも基調ではない。それは『老子指歸』がそもそも『老子』の注釋書である以上當然ではあるけれども、經典としての『周易』よりも、『老子』、というよりはそこから展開される『老子指歸』の思想が優先されていることは注意されてよいと思う。そしてもう一點、『老子指歸』が利用する『周易』の文章はその殆どが傳であることにも注意したい。例えば、拙稿Bにおいて指摘したように、『淮南子』繆稱訓で利用される『周易』の文章はその多くが經文であり、ある文章のまとめの一語として用いられている。それと比較した場合、『老子指歸』の引用がほぼ全て傳であるという情況は、『老子指歸』の『周易』利用が經典としての權威を借りたり、單に斷章取義的なものに終わらず、『周易』の論理を自説構築の材料にしたということではないかと考えられる。拙稿Aで述べたように、『老子指歸』の生成論を構築する重要なチームである「神明」「太和」や陰陽に関わる議論等は、『老子』ではなく『周易』に見える要素であり、思想的な語彙や概念において『周易』に負う所は少なくない。『老子指歸』は『周易』の傳に述べられる語彙や概念を材料として『老子指歸』の論理として再構築していたと言えるだろう。それはあくまでも『老子』の注釋であることに起因するのだが、しか

しそのようにして構築された『老子指歸』の議論が、『老子』そのものともやや離れたものとなっている点は注意しなければならない。では、『老子』と『周易』、いずれにも注釋を施した王弼は兩書の思想をどのように関連づけていたのだろうか。

二、王弼注における『周易』と『老子』

(一) 王弼『周易』注の中の『老子』

「はじめに」で述べたように、王弼の『周易』注については、古くから老莊に基づいた解釋であるとの評價がなされてきた。ただし、近年の研究においてはそのような一面的な評價は見直され、老莊的な要素を含むという側面があることは認めつつも、基本的には易傳を以て經文を解釋する、王弼以前の易注の手法を襲うものであり、また『周易』以外の儒家的な思想をもつてなされている注釋であるという面も明らかにされている。一方その『老子』注について見てみると、『老子』のある章の文章を他章の注文に用いるなど、『老子』を以て『老子』を解釋する例が間々見える。王弼において『老子』の分章や『周易』各卦の區別がどの程度意識されていたのかという点についてはまた別の問題もあるものの、『周易』において『周易』の語を用いて解釋することと合わせ、その方法が王弼の一貫した注釋スタイルであり、その意味ではごく当たり前の手法を用いていると言える。そのような注釋の中で『老子』注中の『周易』の語はどのように利用されているのだろうか。

そのことについて考える前に、王弼注における『周易』・『老子』の結びつけ方について、まずはその『周易』注の中で確認してみると、その関連づけ方には二つのパターンがあることが看取される。

『老子指歸』と王弼『老子』注における差異

その一つ目として、『周易』・『老子』各々の本文の内容自體に共通性を有するが故に結びつけられていると考えられるケースがある。以下、「」で挙げるのは『老子』及び『周易』の本文、それ以外は王弼の注である。傍線を付したのは『王弼』注と『周易』の関連部分である。²⁰

① a 「謙、亨。君子有終。」

「象曰、鳴謙、志未得也。可用行師、征邑國也。」

夫吉凶悔吝、生乎動者也。動之所起、興於利者也。故飲食必有訟、訟必有衆起。未有居衆人之所惡、而爲動者所害、處不競之地、而爲爭者所奪。是以六爻雖有失位・无應・乘剛、而皆无凶咎悔吝者、以謙爲主也。(夫れ吉凶悔吝は、動より生ずる者なり。動の起る所は、利より興る者なり。故に飲食には必ず訟有り、訟には必ず衆起有り。未だ衆人の惡む所に居りて、動者の害する所と爲り、不競の地に處りて、爭者の奪う所と爲ること有らず。是を以て六爻、位を失い、應ずる无く、剛に乗すること有りと雖も、而れども皆な凶咎悔吝无きは、謙を以て主と爲せばなり。)(『周易』謙卦・上六・象傳・注)

① b 「上善若水。水善利萬物而不爭、處衆人之所惡、故幾於道。」(上善は水の若し。水善く萬物を利して争わず、衆人の惡む所に處る、故に道に幾し。)(『老子』第八章)

① a の謙卦はその象傳に「地(坤)の中に山(艮)があるのが謙である。君子は多いものを減らして少ない者を増し、物(の程度)をはかり考え施しを公平にする」とあるような謙讓の徳を意味し、この卦のあり方に則ってこそ、君子は終わりを全うすることができることを述べる卦である。そうすると、尊位となる「上六」の位は、その志を

全くすることができない爻のように見える。實際象傳にいう、「謙讓の徳を以て鳴らす、軍を動かしても領邑の中だけにとどめるべきだ」という言葉もそのように見える。しかし王弼はこれを次のように理解する。すなわち、「吉凶悔吝は動から生じるものである。動は利から起るものである。よって飲食によって必ず争いが起り、争いには必ず衆くの人が關係する。しかし、衆人のにくむ所に居て動くものに害されたり、競うことのない所において争う者に奪われることは決してない。そのようなわけで（謙卦の）六爻は（六五が陰爻でありながら陽位にある）失位、（初と四、二と五の位がそれぞれともに陰爻である）无應、（六四の陰爻が九三の陽爻の上にくる）乘剛がありながら、いずれも凶・咎・悔・吝とされていけないのは、謙の徳を主としているからである。」と。つまり、上六は一見「謙」には見えないのだが、謙卦は全ての爻において謙讓の徳を主としており、上六も決してそのあり方に背くものではない。そしてその論據となるのが、『老子』の第八章にいう「上善」のあり方なのである。『老子』の水に譬えられる萬物を制しながら他と争わないあり方と、上六という尊位に在っても「謙」の徳を全うする態度とを結びつけて理解しようとしているのである。次の例も、本文同士の關連が比較的見やすい例である。

② a 「象曰、天與水違行、訟。君子以作事謀始」

契之不明、訟之所以生也。物有其分、職不相濫、争何由興。訟之所以起、契之過也。故有徳司契而不責於人。（契の明らかならざるは、訟の生ずる所以なり。物に其の分有り、職相い濫さざれば、争何に由りて興らんや。訟の起る所以は、契の過なり。故に有徳は契を司りて人を責めず。）（『周易』訟卦・象傳・注）

② b 「而不責於人、有徳司契。」

有徳之人、念思其契、不令怨生而後責於人也。（有徳の人、其の契を念思して、怨をして生じて後に人を責めしめざるなり。）

（『老子』第七十九章・注）

訟卦は訴訟を含む人の争いについて述べる章であり、この王弼注は「契（割り符）が明らかでないことが、争いの起る理由である。物事において分が明らかでそれぞれの職務に亂れがなければどうして争いが起るだろうか。争いが起る理由は契に過りがあるからである。だから有徳者は契を司って人を責めないのだ」という。「訟」が起る理由を「契」にそもそも誤りがあるからだ、というのが王弼の「謀始」の解釋なのである。そしてその「君子」を『老子』の「有徳」と同じものだとする。両者を結びつける鍵となっているのは、『周易』の「訟」と、君子が謀るその「始」、すなわち「契」の關連性である。以上は『周易』・『老子』各々の本文において互いを想起させるような要素が見える場合である。

このように王弼において『周易』と『老子』の本文同士の近接ということは重要な問題であったと思われるのだが、一面では必ずしも表面的な關連にとらわれない形で、内容理解を有機的に結合させていくという意識も強く働いていたと考えられる例も存在する

③ a 「上六、振恆、凶。」

夫靜爲躁君、安爲動主。故安者、上之所處也。靜者、可久之道也。處卦之上、居動之極、以此爲恆、无施而得也。（夫れ靜は躁の君爲り、安は動の主爲り。故に安は、上の處る所なり。靜は、久しかるべきの道なり。卦の上に處り、動の極に居る、此を以て恆と爲す、施無くして得るなり。）（『周易』恆卦・注）

③ b 「重爲輕根。靜爲躁君。」

凡物輕不能載重、小不能鎮大。不行者使行、不動者制動。是以重必爲輕根、靜必爲躁君也。(凡そ物輕は重を載する能わず、小は大を鎮むる能わず。行かざる者は行か使め、動かざる者は動を制す。是を以て重は必ず輕の根と爲り、靜は必ず躁の君と爲るなり。)(『老子』第二十六章・注)

③ aは「恆」である理由について、③ bに基づきつつ解釋を行ってゐる。『周易』本文は「振ぶくこと恆なるは、凶」つまり、常に搖れ動いてゐるのは凶だという内容であるから、「靜」は「躁の君」であるとする③ bを結びつけたのであろう。これらは上に挙げた①・②と同様、本文同士の内容的關連によって結びつけられている例である。しかしこの「靜」・「躁」についての王弼の言及はここだけに留まらない。そしてそこでは單純に『周易』のある卦と『老子』のある章とを結びつけているというだけでは説明しきれない關連のさせかたが看取されるのである。

④ a「六二、咸其腓、凶。居吉。」

咸道轉進、離拇升腓、腓體動躁者也。感物以躁、凶之道也。由躁故凶、居則吉矣。處不乘剛、故可以居而獲吉。(咸道轉進し、拇を離れ腓に升る、腓は動躁を體する者なり。物に感じて以て躁たるは、凶の道なり。躁に由るの故に凶、居れば則ち吉。處りて剛に乗らず、故に以て居りて吉を獲べし。)(『周易』咸卦・注)

④ b「治大國若烹小鮮。」

不擾也。躁則多害、靜則全眞。(擾さざるなり。躁なれば則ち害多く、靜なれば則ち眞を全くす。)(『老子』第六十章・注)

④ c「躁勝寒、靜勝熱、清靜爲天下正。」

躁罷然後勝寒、靜無爲以勝熱。以此推之、則清靜爲天下正也。靜

『老子指歸』と王弼『老子』注における差異

則全物之眞、躁則犯物之性、故惟清靜、乃得如上諸大也(躁罷みて然る後に寒に勝つ、靜は無爲にして以て熱に勝つ。此を以て之を推せば、則ち清靜は天下の正と爲すなり。靜なれば則ち物の眞を全くし、躁なれば則ち物の性を犯す、故に惟だ清靜のみ、乃ち如上の諸大を得るなり。)(『老子』第四十五章・注)

④ aの注の文章を見ると、「腓」に感じてまだまだ動いてはいけないという内容で、「躁」を戒める内容である。しかし先の例とは異なり、今度はこれに合致する『老子』の本文は存在しない。その代わりに見いだせるのは、同様の内容を述べる王弼自身の注文である。④ b・④ cはいずれも「躁」の害惡、「靜」の全眞を説く内容で、「躁」を凶とする④ aとその主張は通じている。ただ、④ bの『老子』本文には「靜」「躁」についての言及はない。一方④ cは本文自體に言及があり、それを解釋したものとして注文中の「靜」「躁」への言及がなされている。ということは、④ bの注文は④ cで得られた「靜」「躁」についての考え方を應用した解釋であると考えられるだろう。そして、おそらくは④ cの注釋においても③ bの理解が念頭に置かれていたと思われる。というのは、「靜則全物之眞、躁則犯物之性」の部分は④ cの本文から直接導かれないが、③ bの「靜」が「君」である、つまりは、「靜」が根本のあり方であり、「躁」は末端の現れである、という考え方を考慮することで、「靜」が「物の眞」を全くするもの、「躁」が「物の性」を犯すものである、ということの意味がより明確になるからである。そして、そのような『老子』において構築された「靜」「躁」の議論をもって『周易』を解釋しようとしたのが④ aの注と考えられる。というのも、『周易』においては「躁」を害惡とする言及は見られないからである。ここからは、王弼が『老子』内部における

個別の章の内容を相互に關連付けて統一的な理解によって把握し、さらにそれを『周易』の解釋に應用するという、老・易總合的な解釋を行っていると言える。そのことは、次の例からも見ることが出来る。

⑤ a 「六五、或益之、十朋之龜、弗克違、元吉。」

以柔居尊、而爲損道、江海處下、百谷歸之。履尊以損、則或益之矣。(柔を以て尊に居るは、而ち損道と爲す、江海は下に處り、百谷之に歸す。尊を履むに損を以てすれば、則ち之を益す或り。)

〔周易〕損卦・六五・注

⑤ b 「江海所以能爲百谷王者、以其善下之、故能爲百谷王。」(江海の能く百谷の王爲る所以は、其の善く之に下るを以て、故に能く百谷の王爲り。)(『老子』第六十六章)

⑤ a は明らかに⑤ b に基づいて解釋を行っている。しかし、⑤ b に王弼は注を施していないので、第六十六章をどのように理解していたかは分からない。しかしこの本文のみからでも⑤ a の陰文を以て陽位である五に在る君主を『老子』のよく下ることで王たる「江海」によって説明しているであろうことは理解できる。そしてこれも上に見たのと同じく『周易』と『老子』各々の本文の内容的な近似から結びつけられた例であると言える。しかし、以下の資料を見て欲しい。

⑤ c 「大國者下流。」

江海居大而處下、則百川流之。大國居大而處下、則天下流之、故曰大國者下流也。(江海は大に居りて下に處れば、則ち百川之に流る。大國は大に居りて下に處れば、則ち天下之に流る。故に「大國は下流す」と曰うなり。)(『老子』第六十一章・注)

⑤ d 「譬道之在天下、猶川谷之於江海。」

川谷之與江海、非江海召之、不召不求而自歸者也。行道於天下者、

不令而自均、不求而自得、故曰猶川谷之與江海也。(川谷の江海におけるや、江海之を召すに非ず、召さず求めずして自ら歸する者なり。道を天下に行う者は、令せずして自ら均し、求めずして自ら得、故に「猶お川谷の江海におけるがごとし」と曰うなり)

〔老子〕第三十二章・注

王弼はこの⑤ c・⑤ d の『老子』本文内容が⑤ b と同様の内容であるとして解釋を施している。これらの注釋から、王弼において「江海」が「川谷」(あるいは「百谷」・「百川」)に王たることの具體的な解釋を見ることが出来る。おそらくは⑤ a の「尊位に在るのに損をもつてするので、(皆が)この君に益せんとする」という理解も、⑤ c の「大に居りて下に處る」、⑤ d の「川谷の江海におけるや、江海之を召すに非ず、召さず求めずして自ら歸する者なり」という理解を反映させたものであろう。ここでも、王弼は『老子』各章を統一的に理解するような解釋を施し、そこで得られた解釋をさらに『周易』の解釋にも反映させていると言える。

さて、以上王弼の『周易』注をもとにその注釋方法についての検討を行った。その結果、王弼は『周易』に『老子』を用いて注釋を施す際、兩者の中で類似する内容を選択し、思想的に緊密に結びつけた上で『老子』の言葉を用いており、またその『老子』についての理解自体も特定の章に基づくだけでなく、いくつかの章を總合的に解釋した上で得たものもあったことが看取された。それでは、王弼の『老子』注ではどのような形で注釋を行っているのだろうか。次の節においては、王弼『老子』注の中における『周易』の用いられ方について見ていきたい。

(2) 王弼『老子』注の中の『周易』

以下は前節とは逆に『周易』の思想を用いて『老子』に注釋を施している例について見ていく。その上で『老子指歸』との注釋態度上の異同についても言及していきたい。

① a 「不出戸、知天下、不闕牖、見天道。」

事有宗而物有主、途雖殊而其歸同也、慮雖百而其致一也。道有^レ大常、理有^レ大致。執古之道、可以御今、雖處於今、可以知古始。故不出戸・闕牖、而可知也。(事に宗有りて物に主有り、途殊なると雖も而れども其の歸は同じきなり、慮百ありと雖も其の致は一なり。道に大常有り、理に大致有り。古の道を執れば、以て今を御すべく、今に處ると雖も、以て古始を知るべし。故に戸を出で牖を闕わずして、知るべきなり。)(『老子』第四十七章・注)

① b 「天下同歸而殊塗、一致而百慮。天下何思何慮。」(天下歸を同じくして塗を殊にす、致を一にして慮を百にす。天下何をか思い何をか慮らんや。)(『周易』・繫辭下)

① a の注は「戸口から出ずとも天下のことを知り、窓から窺わずとも天道を見る」ことが出来る理由として、「事物には宗主があり、途すが殊なっているとしてもその歸する所は同じであり、思慮が百出しようとその至る所は一つである。道には大常有り、理には大致がある。よって古の道を執れば今を御することが出来、今にありながら始めを知ることが出来る」からであるという。すなわち、萬事萬物はそれぞれ異なるようであるが實は一なる道に歸するのだから、強いて外に求める必要はないということを『周易』の「一致而百慮、天下何思何慮」に基づいて説明しているのである。このような萬事萬物が結局は一に歸

するものであるがゆえに、という説明の仕方自體は『老子指歸』とも共通する。

① c 由此觀之、天地人物、皆同元始、共一宗祖。六合之内、宇宙之表、連屬一體。(此に由りて之を觀れば、天地人物、皆元始を同じくし、共に宗祖を一にす。六合の内、宇宙の表、連なりて一體に屬す。)(『老子指歸』「不出戸」)

① c の資料でも「天地人物は皆元始を同じくし、一つの宗祖を共有する。だから六合の内、宇宙の表は『連屬一體』である」ということから説明を行っており、その主旨は王弼とよく似ている。ここにおいて『周易』の語を借りることなく注釋を施している點は異なるが、その前文において『周易』の別の文章に基づいて次のように述べている。

① d 天圓地方、人縱獸橫、草木種根、魚沈鳥翔、物以族別、類以群分、尊卑定矣、而吉凶生焉。(天圓地方、人縱にして獸橫、草木種根あり、魚沈み鳥翔び、物は族を以て別れ、類は群を以て分れ、尊卑定まりて、吉凶生ず。)(『老子指歸』「不出戸」)

① e 天尊地卑、乾坤定矣。卑高以陳、貴賤位矣。動靜有常、剛柔斷矣。方以類聚、物以群分、吉凶生矣。(天は尊く地は卑くして、乾坤定まる。卑高以て陳なり、貴賤位す。動靜常有りて、剛柔斷まる。方は類を以て聚まり、物は群を以て分れ、吉凶生ず。)(『周易』繫辭上)

① d は① e に基づいた文章であると考えられる。『老子指歸』は王弼とは異なり、事物の分種に關する議論について『周易』の別の言葉を用いて説明しているのである。このように、王弼も『老子指歸』も共にその『老子』中に『周易』を利用することは同じであるだけでなく、その『老子』注の注釋の觀點にも類似點がありつつも、ある『老子』

の文章に對して『周易』中のどの文章を關連づけるかは必ずしも同じではない。次の例を見てみよう。

② a 「其安易持、其未兆易謀」

以其安不忘危、持之不忘亡、謀之無功之勢、故曰易也。(其の安にして危を忘れず、之を保持して亡を忘れず、之を無功の勢に謀るを以て、故に易と曰うなり。)(『老子』第六十四章・注)

② b 「危者安其位者也。亡者保其存者也。亂者有其治者也。是故君子安而不危、存而不忘亡、治而不忘亂。」(危うしとは其の位に安んずる者なり。亡ぶるとは其の存を保つ者なり。亂るとは其の治を有つ者なり。是の故に、君子は安くして危を忘れず、存して亡を忘れず、治にして亂を忘れず。)(『周易』・繫辭下)

ここで王弼が『周易』のこの文章を引いているのは、ひとつには『老子』の本文にも「安」への言及があることからの連想であろう。内容の面から言えば、「安」が持し易く「未兆」が謀り易い理由について、「安定した状態の時に危険を忘れず、何かを有する時に失うことを忘れず、これを無功の状態において謀るから容「易」というのだ」と説明しており、『周易』の文章は一句めの解釋として重要な位置を占めている。但し、『老子』の文章が本来「物事には安定した、あるいは微細な段階があり、そこでなら容易に對處できる」という意味であることからすると、そこからはややずれた解釋になっている。これに對して、『老子指歸』は『周易』の異なる部分に基づいて解釋を行っている。

② c 未疾之人、易爲醫也。未危之國、易爲謀也。萌芽之患、易事也。小弱之禍、易憂也。(中略)積微之善、以至吉祥、小惡不止、乃至滅亡。(未だ疾まざるの人は、醫を爲し易きなり。未だ危か

らざるの國は、謀を爲し易きなり。萌芽の患は、事とし易きなり。小弱の禍は、憂い易きなり。(中略)積微の善は、以て吉祥に至り、小惡止まざれば、乃ち滅亡に至る。)(『老子指歸』「其安易持」右に傍線で示した部分はおそらく『周易』坤卦、文言傳の「積善之家、必有餘慶。積不善之家、必有餘殃」をふまえた言葉であろう。『老子』本文に戻ってみると、「其安易持、其未兆易謀」の、とりわけ二句めに對する注である。またその注釋の内容自体も「まだ病氣になつていない人は治し易い。まだ危うくない國は謀をなし易い。芽生えたばかりのことは對處し易い。小さな禍は憂い易い」というもので、

「未疾」「未危」という表現に『老子』本文の「安」に對する解釋を含まかと思われるが全體に二句めのニュアンスを強く出した注釋となっている。しかし先に見た王弼の注に較べ、より『老子』本文の意圖に沿う理解であると言え、この點で兩者の視點は若干異なっている。このことは、この章についてだけ見ると王弼が「安」という文字上の類似からなれば強引に『周易』を結びつけたかのように見えるかもしれない。しかし以下の資料を見ると、王弼が② a で② b を引用しているのには他の理由が有ることが分かる。

③ a 「禪然而善謀」

垂象而見吉凶、先事而設誠、安而不忘危、未兆而謀之、故曰「禪然而善謀」也。(象を垂れて吉凶を見し、事に先んじて誠を設け、安にして危を忘れず、未だ兆さずして之を謀る、故に「禪然として善く謀る」と曰うなり。)(『老子』第七十三章・注)

③ b 「天生神物、聖人則之。天地變化、聖人效之。天垂象、見吉凶、聖人象之。」(天神物を生じ、聖人々に則る。天地變化し、聖人々に效う。天象を垂れ、吉凶を見し、聖人々に象る。)(『周

易・繫辭上

右の王弼注は繫辭上傳の文章の他に、さきに見た繫辭下傳の文章を引用している。ただ、ここでは『老子』本文に「安」に對する言及はない。② a にみた『老子』本文との共通點は、いずれも「謀」に言及していることである。② a の注釋は一見單に『老子』の一句目に「安」字があることから② b の語を用いていたように見えたが、實は『老子』の「謀」を説明するための『周易』の「謀」が考えられた上でのことであつたことが分かる。つまり、王弼は「善謀」という行爲の具體的な内容を述べる文章として② b の文章を捉えた上で、それを『老子』の「謀」に對する統一的な理解として反映させていると思われる。そのことは、③ a を見ると、その注釋には② b・③ b の『周易』の文章だけでなく、② a に見えた『老子』「未兆而謀」の語も用いていることから確かめることができよう。それに對して『老子指歸』では、其安易持篇と勇敢篇（王弼本の第七十三章對應部分）の間に、そのよなな解釋上の連關は見られない。つまり、『老子指歸』は② c の文章を解釋するための『周易』の文章を選択しているのに對し、王弼は「謀」という概念を解釋するための『周易』の文章を選択していると言ふことが出来る。

以上見た所から言えることは、王弼は『周易』注に見たのと同様、『老子』の異なる章にある概念について、『周易』を利用しつつ統一的な理解を示そうとしている。『老子』の異なる章に對して同じ『周易』の語をもつて注を施すことで、個々の『老子』の章において述べられることが決して別々の内容ではなく、同じ内容を別の側面から述べられるものであることを示そうとしたのが、王弼『老子』注の特徴であろう。王弼は『老子』において總合的・統一的な解釋を行い、『周易』につ

『老子指歸』と王弼『老子』注における差異

いてもそれを行うだけでなく、兩者それぞれにおいて構築した思想を相互に關連させ、調和させようとしていた。そしてその調和的理解をもとに『老子』・『周易』各々に對する注釋を行つていたと考えられるのではないだろうか。このような注釋手法は、同じく『周易』を用いて『老子』に注釋を施し、またその解釋の視點においても類似性を有する『老子指歸』には見られない。しかしそれは、必ずしも『老子指歸』において『周易』と『老子』の總合的解釋を志向する意識の缺如を示すものではないと筆者は考える。拙稿 A において明らかにした、『老子指歸』中において展開される「道」「徳」「神明」「太和」の構造、これが『老子指歸』における『老子』内部での論理的統一と『周易』との總合の試みであつたのではないかと思われるのである。前述した通り、この構造を組み立てている思想的要素は、『老子』、『周易』いずれをも含んでいる。そして『老子指歸』はこの構造を用いることで、『老子』に見える生成論と實踐論に對し、共通の思想的根據を與えようとしていた。これは方法こそ異なるものの、王弼の注において志向されたことと軌を一にするものではないだろうか。

三、『老子指歸』と王弼『老子』注における差異

ここまでは、『老子指歸』と王弼『老子』注の注釋方法の共通點及び違いについて、その『周易』との關わりから検討を加えてきた。その結果、兩者はその注釋の手法において異なるものの、その志向する方向性は類似しているのではないかと結論を得た。

ここで、兩者の『老子』注を比較するために、もう一つ別の角度からの検討を行いたい。それは、『老子』第四十二章の解釋についてである。この章は所謂道家の認識論について考える場合に極めて重要な

資料として言及されてきた所であるが、この章の解釋について『老子指歸』と王弼『老子』注を比較してみると、そこには重大な差異があると思われる。以下、その點を確認していく。

まず、『老子指歸』の解釋についてである。

①「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和。」

道、虛之虛、故能生一。有物混沌、恍惚居起。(中略) 渾然大同、無終無始、萬物之虛、爲太初首者。故謂之二。一以虛、故能生一。二物竝興、(中略) 謂之神明。存物物存、去物物亡、智力不能接而威德不能運者、謂之二。二以無之無、故能生三。三物俱生、(中略)、一清一濁、與和俱行、天人所始、未有形朕圻堦、根繫於一、受命於神者、謂之三。三以無、故能生萬物。清濁以分、高卑以陳、陰陽始別、和氣流行、三光運、群類生。有形蓄可因循者、有聲色可見聞者、謂之萬物。(道は、虚の虚、故に能く一を生ず。物有りて混沌、恍惚として居起す(中略) 渾然大同にして、終無く始無く、萬物の虚にして、太初の首爲る者なり。故に之を一と謂う。一は虚たるを以て、故に能く二を生ず。二物並びに興る、(中略) 之を神明と謂う。物に存すれば物存し、物を去れば物亡ぶ、智力の接する能わずして威徳の運らす能わざる者、之を二と謂う。二は無の無たるを以て、故に能く三を生ず。三物俱に生ず。(中略) 一は清一は濁、和と俱に行き、天人の始まる所、未だ形朕圻堦有らず、根一に繋し、命を神より受くる者、之を三と謂う。三は無たるを以て、故に能く萬物を生む。清濁以て分かれ、高卑以て陳なり、陰陽始めて別かれ、和氣流行し、三光運し、群類生ず。形蓄有りて因循すべき者、聲色有りて見聞すべき者は、

之を萬物と謂う。)(『老子指歸』「道生一」)

②萬物萬形、其歸一也。何由致一。由於無也。由無乃一、一可謂無。已謂之一、豈得無言乎。有言有一、非二如何。有一有二、遂生乎三。從無之有、數盡乎斯、過此以往、非道之流。故萬物之生、吾知其主、雖有萬形、沖氣一焉。(萬物萬形は、其の歸一なり。何に由りて一を致すか。無に由るなり。無に由りて乃ち一、一は無と謂うべきか。已に之を一と謂う、豈に言無きを得んや。言有一有り、二に非ずして如何。一有り二有り、遂に三を生ず。無

従り有に之き、數斯に盡き、此を過ぎて以往、道の流に非ざるなり。故に萬物の生ずるや、吾其の主を知る、萬形有りと雖も、沖氣一なり。)(『老子』第四十二章・王弼注)

①は「道」を「虚之虚」とした上で次々に「一」・「二」・「三」に當たるものが生じてくるさまを述べている。その中で、「一」について見てみると「有物混成」という『老子』の語を用いており、この段階で已に「有」の要素が包含されていることが見て取れる。確かに「三」が「無」とされることから分かるように「道」から「三」までは「無」の階層に属してはいるのだが、それは「無終無始」、「未有形朕圻堦」等という人間には知覚し得ない性質であるという意味での「無」である。その中に「一」・「二」・「三」という段階があり、次第に「有」へと分化していくというのが『老子指歸』の第四十二章に對する理解である。そのような考え方の中における「道」は天下有始篇に「夫道之爲物、無形無狀、無心無意、不忘不念、無知無識」と述べられるように、物としていかなる形状も有さないが故に知覚しえない物、として考えられる。これが『老子指歸』における「無」の内容である。

對して王弼においては、何らかの物が生じるとは考えられていない。全ての物が一に歸するのは「無」により、「無」によって「一」であるのだが、「一」であるとした以上はすでに「無」ではなくなくなってしまう。そうすると「一」であることと「一」であるとする事の「二」が生じてしまい、ついには「三」を生ずることになるといふのである。ここにいう「有」とは物ではなく、「一」であるとする事である。そうだとすれば「無」を説明しようとしたとたんにそれは「無」ではなくなくなってしまうことになるだろう。王弼における「無」とは、形状を有さないが故に知覺の對象にならないという意味ではなく、經驗的な把握のしようがない、換言すれば論理的にしか措定しえない存在という意味での「無」なのである。

兩者の差異については明らかに思ったと思われるが、この兩者の解釋の違いはどこに根ざすのかといえ、それは『莊子』齊物論篇の論理が應用されているか否かという所に求められる。先に見た王弼注の論理が『莊子』齊物論に據るものであるということについては夙に指摘があるが、この點こそが『老子指歸』と王弼注とを隔てる要因であると思われる。

③有始也者、有未始有始也者、有未始有夫未始有始也者。有有也者、有無也者、有未始有無也者、有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣、而未始有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣、而未始吾所謂之其果有謂乎、其果無謂乎。天下莫大於秋豪之末、而大山爲小。莫壽於殤子、而彭祖爲夭。天地與我並生、而萬物與我爲一。既已爲一矣、且得有言乎。既已謂之一矣、且得無言乎。一與言爲二、二與一爲三。自此以往、巧曆不能得、而況其凡乎。故自無適有、以至於三、而況自有適有乎。無適焉、因是已。〔莊子〕齊物

『老子指歸』と王弼『老子』注における差異

論

この『莊子』の文章中、二番目に傍線を付した部分を『老子』の解釋として應用したのが王弼の注であるが、『老子指歸』の解釋も間接的ではあるがこの章と關係がある。というのは、拙稿四において述べたことだが、『淮南子』の椒眞訓は③の前半傍線部の文章を生成の各段階として解釋しており、用いられるタームは異なるものの、その構造は『老子指歸』の生成論と類似しているのである。『淮南子』と『老子指歸』との間の直接的影響關係については確たることは分らないが、『老子指歸』の構築した議論が漢代の水準により近いものであったということは言えると思う。

さらに、王弼の注釋が認識論的なものとなっていたことは、王弼が「言」のもつ限界性に意識的であったことを示していると思われる。「言」にとらわれて居る限り、それを越えた「意」に本當の意味で到達することは出来ないということに氣づいていたからこそ、王弼は「無」に對して上のように解釋したのであろう。そしてさらに言えば、『老子』・『周易』についても表面上の異同を越えた統一の解釋を行い得たのもそのような意識があったからではないかと思われる。それは、王弼自身の言葉で言うならば「象を忘るる者は、乃ち意を得る者なり。言を忘るる者は乃ち象を得る者なり。意を得るは象を忘るるに在り、象を得るは言を忘るるに在り」(『周易略例』「明象」ということであらう。「意」を得るために「象」「言」を用いることがあっても、「意」を得た以上は「象」「言」はもはや必要ではない。王弼の『周易』解釋を語る上ではしばしば言及される發言ではあるが、この言葉は王弼の『周易』解釋のみならず、『老子』と『周易』各々の思想を融和的に解釋するという、その方法論としても機能していたと言えるであらう。

う。すなわち、本来『老子』の「言」であり、『周易』の「言」であるとしても、そこに内包される「意」が共通するのであれば、その「言」に拘泥せずに兩者を結びつける、さきに行った検討からうかがえたのは、まさしくそのような姿勢であったと思う。

おわりに

以上の検討で、従来の研究の『老子指歸』は玄學の先驅であるという説に対し、その具體的な共通点および相違点を、少なくとも王弼注との間で明らかにすることが出来たと思う。このことにより、『老子』の解釋史の中で長らく等閑視されてきた感のある『老子指歸』の思想的な位置づけを考えることが可能になるのではないかと思われる。

『老子指歸』はその注釋の視點や方向性において確かに王弼注と類似した性格を有していた。また、嚴遵のものとはされる『周易』に関する書物は現存しないが、『老子指歸』を見る限りでは漢代に盛行した象數易的な性格がうかがえないことも、あるいは『王弼』との類似に數えることが出来るかもしれない。しかしその一方で、「言」に關わる王弼の所謂認識論に類する議論は、『老子指歸』では展開されなかった。このことは、漢代的黃老思想から六朝的老莊思想への移行のひとつの例として考えることが出来るのではないだろうか。そして、古代道家思想と中世のそれとの連續の形を考える上でも一つの手掛かりとなると思われる。

注

(1) 『老子指歸』と王弼との思想的類似について指摘した早いものとして
は任繼愈『中國哲學發展史・秦漢』「漢代中後期道家思想的演變和道教

的產生」(人民出版社・1985)がある。

(2) 『老子指歸』の思想について『集刊東洋學』97號(2007)。

(3) 例えば、易傳を書いた北宋の程頤は次のように言う。「王弼注『易』、元不見道、但却以老莊之意解說而已。」(『程氏遺書』卷第一・二先生語一)また、『四庫提要』には、「王弼盡黜象數、說以老莊」という。

(4) この點に關しては、田永錫『王弼思想與詮釋文本』(光明日報出版社・2003・9)が言及している。田氏は、この書の第三章・第二節「王弼『老子注』與漢代『老子』注的共同點」において、王弼注とそれ以前の注釋、具體的には河上公注と嚴遵注の共通點を、①宇宙生成論の内容を有する、②「道」を無形無象の存在であると認識している、③「無爲」の主張の三點としてまとめる。更に第三節「王弼『老子注』與漢代『老子』注的差異」においてはその相違點について考察し、①王弼注には天人感應の思想が見えないこと、②王弼注に修身養生の思想が見えないこと、③王弼注に氣化宇宙論の思想が見えないこと、④王弼が儒家思想と『周易』の思想を運用して『老子』を解釋していること、の四點を挙げている。第三節④においては、何故か『老子指歸』に見える『周易』引用については言及がなく、専ら王弼についてのみ述べられている。

(5) 孫以楷主編 陳廣忠・梁宗華著『道家與中國哲學』漢代卷(人民出版社・2004・6)。該書では、本論に挙げた直接的な語句の引用の他、思想的な要素として『周易』に關係するものも例として挙げている。

(6) 『老子指歸』の思想的位位置―『淮南子』との比較を手掛かりに―『文化』第71卷3・4號(2008・3)。

(7) 『老子指歸』のテキストについては、王德有點校『老子指歸』(中華書局・1994年第一版・1997年第二版)を使用した。

(8) a 故聰明博達、智慮四起、觀陰之綱、得陽之紀、明鬼神之道、通萬物之理、仰則見天之裏、俯則見地之裏、教民不休、事至不止、以此致平、非所聞也。(『老子指歸』「上德不徳」)

b 故能彌綸天地之道、仰以觀於天文、俯以察於地理。是故知幽明之故。
〔周易〕繫辭上)

a・b はいずれも聖人のあり方について述べた文章であり、前後の文章が兩者で異なるものの、傍線部分の理解には違いが見られない。このことから、『老子指歸』中の『周易』の文章が現行本と異なる状況を、單に嚴密・正確な引用をするという意志がないことや、あるいはテキストそのものの相違に根ざすものであるという可能性はあるにしろ、何らかの意圖のもとになされた改編であったと考えることが出来ると思う。

(9) 注(4) 前掲書。

(10) 一例として、①從事、謂舉動從事於道者也。道以無形無爲成濟萬物、故從事於道者、以無爲爲君、不言爲教、綿綿若存、而物得其眞。〔老子〕第二十三章「道者同於道。」・注) の場合は「行不言之教」の語が第二章に、「綿綿若存」の語が第六章に見える。

また、②太上、謂大人也。大人在上、故曰太上。大人在上、居無爲之事、行不言之教、萬物作焉而不爲始、故下知有之而已。〔老子〕第十七章「太上知有之。」・注) の場合は「處無爲之事、行不言之教、萬物作焉而不辭」の語が第二章にある。これらは『老子』の他章の語を以て解釋を施す例である。また、①・②では共に第二章の文章が引かれているが、このように各所の注釋に類似する文章が用いられるのも王弼注の特徴である。

(11) 王弼注のテキストについては樓宇烈『王弼集校釋』中華書局・1999(9)を用いた。

(12) 例えば、福永光司『老子』(朝日新聞社・朝日選書・1997第一刷)第四十二章に指摘がある。また、堀池信夫『漢魏思想史研究』(明治書院・1988)第三章「魏晉期の思想」は該章を含む資料から王弼の「無」について詳細な検討を加えている。本節の議論では堀池氏の説を参考にした。

『老子指歸』と王弼『老子』注における差異

(13) 注(12) 前掲二書。