

日本中國學會報 第七十五集  
二〇二三年十月七日 發行 拔刷

敦煌遺書佚名『老子道德經義疏』初探

——華嚴教學の影響および成立背景の検討——

吉岡佑馬

# 敦煌遺書佚名『老子道德經義疏』初探

——華嚴教學の影響および成立背景の検討——

吉岡 佑馬

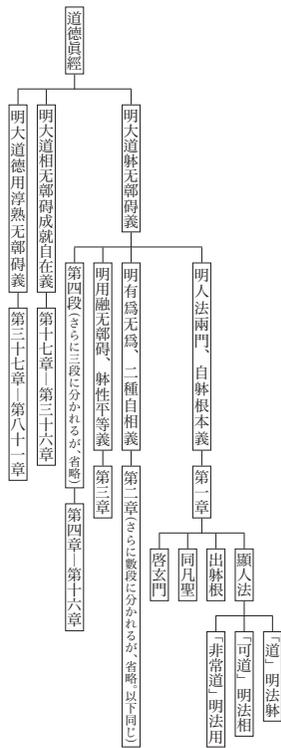
## はじめに

本稿で論じる『老子道德經義疏』<sup>①</sup>（以下、『老子義疏』）とは、成玄英のそれではなく、中國國家圖書館所藏の敦煌遺書（整理番號BD14677號）である。該寫本は首尾を缺いており、その書名は不明であるが、「義疏」の形態を有することから『老子』の「義疏」（『老子義疏』）と推定される。成立年代については、六朝、隋、唐と定説を見ないが、本稿の結論によれば唐代の成立となる。残存状況は、『老子』の「開題」（前半闕）および第一章から第七章（第七章は章疏のみ、紙數にして都合六枚（百四十八行）に止まる（一紙二十八行、毎行二十二至二十四字）。

このような殘卷から實證的に注釋の基本的態度を見出すことは容易ではないが、『老子義疏』（121—123）によると

「道可道」一章……。次「天下皆知」一章……。次「不尙賢」一章……。以此三章准、下七十八章、類皆可知。<sup>②</sup>  
 「道可道」一章は……。次に「天下皆知」一章は……。次に「不尙賢」一章は……。此の三章を以て准ずるに、下の七十八

章、類して皆な知る可し。（開題）  
 とあり、卷頭の三章に准ずることによって、以下の七十八章を知ることができるといふ。これはおそらく『老子義疏』一經全體の科段分け（分科）から導かれるものである。『老子義疏』全體の分科を大まかに整理すると次のようになる。



この分科によると、『老子』八十一章の經文を三段に分ち、それぞれが「大道」の體・相・用を明らかにするという。さらに第一段においても、第一章から第十六章を第一章、第二章、第三章、第四章—第十六章と四段に分ち、第一章から第三章を體・相・用を明らかにする

段に配している。そうすると、『老子義疏』の作者にとつて冒頭の三章は『老子』全體の根本教義が集約された部分であり、この三章に『老子義疏』の基本的態度が表れていると考えてもよいであろう。それゆえ、本稿においては、第一章から第三章および以下残された四章を手掛かりに、『老子義疏』に見られる華嚴思想および唐代道家文獻の影響を検討し、その基本的態度を明らかにしたうえで、唐代『老子』注釋史における『老子義疏』の位置を提示したい。

### 一 華嚴教學の影響

本題に先立ち、『老子義疏』に關する先行研究を一瞥しておきたい。朱大星「國家圖書館藏敦煌遺書BD14677殘卷新探」(『文獻』二〇〇五年〇一期)は、主に文獻學的方面から考察を行い、この義疏が基づく『老子』テキストが道經三十六章+德經四十五章であることを指摘している。さらに、同じく敦煌遺書の李榮『道德眞經注』もまた同様の分章であることから、少なくとも唐代の敦煌地區においては、三十六章+四十五章の『老子』テキストが存在したことを指摘している。この朱氏の文獻學的研究を踏まえたいうえで、具體的に『老子義疏』の成立を検討するのが、注(2)にも挙げた樊波成「唐代佛教徒的《老子》講說—國圖藏敦煌遺書BD14677研究」である。樊氏はこの義疏は沙門の手によつて撰述されたものであり、注釋に表れた佛教思想は華嚴宗、特に唐代沙門の賢首大師法藏(六四四—七二二)のものに近いことを指摘している。また、華嚴思想の影響を踏まえたいうえで、その成立を唐の高宗・武后期に推定されている。

先に結論を述べれば、華嚴宗、特に法藏の影響を否むことはできない。しかし、樊氏の議論においては用語の一致を指摘するに止まらな

おり、『老子義疏』の思想を體系的に検討したうえで、その影響を論じたものではない。よつて、本論においては『老子義疏』の思想を體系的に考察し、より具體的にその影響の解明を試みたい。

#### 一— 體・相・用について

『老子義疏』が大道の體・相・用を以て八十一章を三段に分科していることは冒頭に述べた通りである。以下、第一「道可道」章を例に、その形成について検討を行いたい。

今就「道可道」章内、曲分有四子段義。一顯人法。……就此法内、有三段義。其三者、初一字明法躰。次兩字明法相。下三字明法用。……「前闕九字」明三種、謂聖人體相用。初一字(明聖人躰。次兩字明聖)人相。下三字明聖人用。(127—214)

今「道可道」章内に就きて、曲さに分ちて四子段義有り。一に人法を顯す。……此の法内に就きて、三段義有り。其の三は、初めの一字は法躰を明らかにす。次の兩字は法相を明らかにす。下の三字は法用を明らかにす。……「前闕九字」三種を明らかにするは、聖人の體相用を謂ふ。初めの一字は(聖人の躰を明らかにす。次の兩字は聖)人の相を(明らかにす)。下の三字は聖人の用を明らかにす。(第一章)

これによれば、第一「道可道」章を四段に分け、初段においては「人法を顯す」という。また、「道、可道、非常道」および「名、可名、非常名」に對する分科によれば、前者は法の、後者は聖人(人)の體・相・用を明らかにするものとしている。この人・法と併せて體・相・用を解く解釋法は唐代華嚴宗の疏釋に散見される。一例として法藏『華嚴經探玄記』(以下、『探玄記』)卷三「盧舍那佛品」第三段の「宗趣」を挙げておきたい。

三宗趣者有二。一約人、二約法。人亦二。一化主、二助化。各有體相用。主中内證法智爲體、七日思惟解脫爲相、加說爲用。此三不二唯是一果。助化中……法中亦二。一約義理、二約教事、亦各有體相用義。理中性海爲體、別德爲相、應教爲用。此三不二唯義理。教事中……又上人法復圓融不二爲一宗趣。此四義各三、爲一緣起相即無礙<sup>6)</sup>。

三に宗趣は二有り。一には人に約し、二には法に約す。人に亦た二あり。一には化主、二には助化。各々の體相用有り。主の中に内證法智を體と爲し、七日思惟解脫を相と爲し、加說を用と爲す。此の三は不二にして唯だ是れ一果のみ。助化の中に……法の中に亦た二あり。一には義理に約し、二には教事に約し、亦た各々の體相用の義有り。理の中に性海を體と爲し、別德を相と爲し、應教を用と爲す。此の三は不二にして唯だ一の義理のみ。教事の中に……又上の人法も復た圓融不二にして一宗趣と爲す。此の四義の各々の三、一緣起相即無礙と爲す。

ここで法藏は「盧舍那佛品」の宗趣、すなわち中心思想を解するに人・法に約し、人には「化主」と「助化」の二分、法には「義理」と「教事」の二分があり、それぞれに體・相・用を配するも、それらは相即無礙にして不二であるという。

この『探玄記』と『老子義疏』の體用論を比較してみると、以下の類似點が挙げられる。

- 一、人・法と體・相・用を組み合わせた疏釋。
  - 二、兩者とも人は聖人(化主)、法は根本法(性海)を指す。
  - 三、それぞれに體・相・用を配する。
- 人・法の區分や體・相・用という枠組み自體を用いた解釋は、他の

佛敎文獻にも散見される。しかし、體・相・用を人(聖人)・法(道)にそれぞれ配し、兩者の體用論を説く上記の解釋法は、唐代華嚴宗の疏釋と『老子義疏』にしか見受けられない。また、この體・相・用が相即不二の關係にあるとする點も類似している。

〔闕〕論躰時、相用從躰。論相時、躰用從相。論(用時、躰相從用)〔闕〕法而非躰、一相一切相則无〔闕〕(S.10-2.11)

〔闕〕躰を論ずる時、相用は躰に從ふ。相を論ずる時、躰用は相に從ふ。(用を)論ずる(時)、(躰相は用に從ふ)〔闕〕法にして躰に非ず、一相は一切相なれば則ち无〔闕〕

これは「非常道」の經文疏釋の後に置かれ、「道、可道、非常道」の一句を總括した部分と考えられる。その大部分が缺損しており、全體的な内容は不明であるが、殘存部分によると、法の體・相・用のいづれを主として論じるとしても、それらは相即として離れることはないという。つまり、法のどの面に着目したとしても同じ一法であるため、ある一面においても全體が含まれていることを意味している。また、後半には、個別の一相は一切相と異ならず、一切相もまた一相に異ならずという、圓融思想<sup>8)</sup>が説かれている。これは先の『探玄記』に見た「此の三は不二にして唯だ一の義理のみ」、「此の四義の各々の三、一緣起相即無礙と爲す」とほぼ同義である。そうすると『老子義疏』は體・相・用の相即無礙という點も華嚴宗より攝取したものとと思われる。ただ、それを受容する基盤は既に唐代道家に存在していた。その詳細は次章に譲りたい。

以上、『老子義疏』の體用思想における華嚴宗の影響を検討した。人・法の區分、その人・法における體用論、さらにそれらの相即等、唐代華嚴宗の影響が見受けられる。しかし、これだけでは『老子義

疏』の成立背景を描き出すことはできない。なぜならば、以上の人・法における體用論は、法藏の前代に當たる智儼の疏にも同様のものが見受けられ、これのみではどちらの影響かを断定する證據を缺いてゐるためである。<sup>(10)</sup>この問題を解決する手がかりとして、着目したいのが『老子義疏』の凡から聖への修養論である。

一―二 凡から聖への修養論

始めに、第一章「道、可道、非常道」の疏釋を擧げておきたい。

今就「道可道」章内……今言「道可道非常道」此之一句、明法也、心也、通也。……次釋文。「道」者、法也。但法躰无名、故聖人欲使群有依法成聖、強與立名、名之曰「道」。道者喻也。如世間道路。……能令凡聖同脩、各得果報、无有老(差)失。以此爲喻、故云「道」。「可道」者、明有爲无爲。俱有可法、故稱爲相。「非常道」者、即是无邊大用、曠周三界。无法不法、在善爲善法、在惡爲惡法。无在无不在、一切俱含、言說所不知……故曰「非常道」。(1-27-29)

今「道可道」章内に就きて……今「道可道非常道」此の一句を言ひて、法、心、通を明らかにす。……次に文を釋す。「道」は、法なり。但だ法躰は无名、故に聖人は群有をして法に依りて聖を成さしめんと欲し、強ひて與へて名を立て、之を名づけて「道」と曰ふ。道は喩なり。世間の道路の如し。……能く凡聖をして同じく脩めしむれば、各おの果報を得て、老(差)失有ること無し。此れを以て喩へと爲す、故に「道」と云ふ。「可道」は、有爲无爲を明らかにす。俱に法とす可き有り、故に稱して相と爲す。「非常道」は、即ち是れ无邊にして大用、曠く三界に周くす。法として法ならざるは無く、善に在るを善

法と爲し、惡に在るを惡法と爲す。在ると無く在らざると無く、一切俱含、言說の知らざる所……故に「非常道」と曰ふ。(第一章)

法の本體は無名であるが、聖人は凡夫を法に依つて聖人と成さしむるために、その根本を「道」と名づけたという。そして、法の状態(可道)として、「有爲」と「無爲」を擧げる。法を「有爲」と「無爲」に分別することはアビダルマ佛教以來の傳統であると言われるが、注目に値するのは、この法相を語る部分を「心を明らかにす」る部分とみなす點である。<sup>(11)</sup>これは淨影寺慧遠『大乘義章』等に見られる「心生ずれば法生じ、心滅すれば法滅す。諸法の生滅は皆心に隨ふ」という、心と諸法の相即關係を解いたものと思われる。つまり、元來無名である法の「無爲」(理)と「有爲」(事)は、心の機能によつて生ずる(分別される)ことを述べたものである。また、法用(非常道)が「曠く三界に周く」し「一切俱含」するのも、法があらゆる一面を有するためであらう。

この心が生ずる「有爲」と「無爲」に如何に對峙するかが、『老子義疏』の修養論における、凡と聖を分ける關鍵となる。第一段の第二段(第二章)は「有爲・無爲を明らかにす」る段と措定されており、この一章を手掛かりとして、『老子義疏』における有爲無爲觀を明らかにしておきたい。

今就天下章内有廿句。初十句明有爲門。後十句明无爲門。……次釋文。「天下皆知美之爲美」者、此明一切兆民、皆自美己善名也。「斯惡己」者、斯此也。此明貪有爲美名損己、故云「斯惡己」。皆知善之爲善」者、此明深著美名、故云「善」。善美俱是貪有爲榮名也。不煩多釋。「斯不善己」者、斯此也。言人深貪榮利、損

害處多、故云「斯不善己」。(312-313)

今天下章内に就きて甘句有り。初めの十句は有爲の門を明らかにす。後の十句は無爲の門を明らかにす。……次に文を釋す。「天下皆な美の美爲るを知る」は、此れ一切兆民、皆な自ら己が善名を美みするを明らかにするなり。「斯れ己を惡しくす」は、斯は此なり。此れ有爲の美名を貪るは己を損なふを明らかにす、故に「斯れ己を惡しくす」と云ふ。「皆な善の善爲るを知る」は、此れ深く美名に著するを明らかにす、故に「善」と云ふ。善・美は俱に是れ有爲の榮名を貪るなり。多釋を煩はさず。「斯れ己を善くせず」は、斯は此なり。人深く榮利を貪れば、損害する處多きを言ふ、故に「斯れ己を善くせず」と云ふ。

(第二章)

以上によると、第二章の初めの十句は「有爲の門」であり、後の十句が「無爲の門」である。その「有爲の門」によれば、有爲の美名・榮名・善名を貪ることは、己を損なうことであるという。では、その己を損なうとは如何なる状態を指すか。それは「無爲の門」の以下の一句と合わせ考えるべきである。

「萬物作」者、作動作也。言一切萬物、有爲兆民、各自改變、伏其本性、故云「萬物作焉」。(326)

「萬物作す」は、作は動作なり。言ふところは一切萬物、有爲の兆民、各おの自ら改變し、其の本性を伏す、故に「萬物作す」と云ふ。(第二章)

これによると一切萬物は有爲に囚われており、その本性を伏しているという。つまり、己を損なうとは、無爲である自己の本性を有爲によつて損ない伏することを意味する。そうすると、有爲とはあらゆる

ものに執着する心であり、無爲とはそれを離れた心を意味することになる。さらに、補足として、第一章「常无欲、觀其妙。常有欲、觀其激」(24-28)の疏釋を擧げておきたい。

「常无欲」者、言一切凡聖、躰性非染、故云「无欲」。「觀其妙」者、觀照也。妙好也。正以无欲真心、妙好難見、唯聖照知、故云「觀其妙」。……「常有欲」者、言凡夫妄情取著、故云「有欲」。「觀其激」者、正以妄情取著、如凡夫常用不覺、故……

「常に无欲」は、一切凡聖、躰性は非染なるを言ふ、故に「无欲」と云ふ。「其の妙を觀る」は、觀は照なり。妙は好なり。

正に无欲・真心は、妙好にして見難く、唯だ聖のみ照知するを以て、故に「其の妙を觀る」と云ふ。……「常に有欲」は、凡夫は妄情・取著なるを言ふ、故に「有欲」と云ふ。「其の激を觀る」は、正に妄情・取著にして、凡夫の如きは常用して覺らざるを以て、故に……

これによると、元來凡聖ともに「躰性」は「非染」である。その无欲・真心の本性は、「妄情・取著」に囚われることによつて覺ることができないという。つまり、「躰性非染」である無爲の心(本性)が、有爲の「妄情・取著」に染められているのが凡夫ということになる。以上によれば、『老子義疏』は「有爲」を執着の心、「無爲」を無執着の心と措定している。

次いで、本題である修養論の検討に移りたい。

「同謂之玄」者、玄天也。天者淨也、亦云深也。……「玄之」者、明凡夫望脩、捨穢得淨、故曰「玄之」。「後玄」者、明聖人眞脩、即穢是淨。此是淨中勝淨、故曰「後玄」。「衆妙之門」者、衆多也。妙勝也。門通也。明一切群賢衆聖、行門雖多、要速成道、不出此

淨穢兩門。通凡成聖、故云「衆妙之門」。(34-311)

「同く之を玄と謂ふ」は、玄は天なり。天は淨なり、亦た深と云ふなり。……「之を玄にす」は、凡夫は望脩し、穢を捨て淨を得るを明らかにす、故に「之を玄にす」と曰ふ。「後玄」は、聖人は眞脩し、即穢是れ淨なるを明らかにす。此れ是れ淨中の勝淨、故に「後玄」と曰ふ。「衆妙の門」は、衆は多なり。妙は勝なり。門は通なり。一切の群賢衆聖は、行門多しと雖も、要は速やかに道を成すに、此の淨穢兩門を出ざるを明らかにす。凡を通じて聖を成す、故に「衆妙の門」と云ふ。(第二章)

「玄」は天であり、淨である。その心を玄にすとは、穢れに染まつた心を淨に轉換する事を意味する。凡夫の心は穢れに在り、心を玄にすることが必要となる。すなわち執着を起す有爲の心を非染の本性である無爲に返すことが凡夫の修行となる。しかし、聖人はそれのみならず、「後玄」を究めるものであり、穢であると同時に淨であることが求められる。そして、この穢と淨の兩門は「衆妙の門」であり、凡を通じて聖となるのもこの兩門を修めることに外ならないといふ。要するに、凡夫は心を穢(有爲)から淨(無爲)にすることに務め、聖人は穢であると同時に淨であることが求められている。この聖人の境地を示す「即穢是淨」は『老子義疏』の中で表現を變えながらも數箇所に見えている。

「挫其銳」者……明聖人常在有爲无貪、不貪不止而自息……(56)

「其の銳を挫く」は……聖人は常に有爲に在りて貪ること無く、貪らず止まずして自ずから息むを明らかにす……(第四章)

「解其忿」者……明聖人常在有爲无瞋、不瞋不除而自散……(56)

—(58)

「其の忿を解く」は……聖人は常に有爲に在りて瞋ること無く、瞋らず除かずして自ら散ずるを明らかにす……(同章)

これらはいずれも聖人の「即穢是淨」の境涯を示すものである。すなわち常に有爲に在りながらも無爲(无貪・无瞋)であることが聖人の在り方ということになる。しかし、聖人は有爲にあつて無爲に異なるだけではなく、無爲にあつても有爲に異なる境界が求められる。

「非常名」者、但聖人用周三界。形无不在、在有不異无、在无不異有、有无平等、无鄣无碍、常在有无、如无定所……(57)

「非常名」は、但だ聖人の用は三界に周く。形は在らざること無く、有に在りて无に異ならず、无に在りて有に異ならず、有无平等、无鄣无碍、常に有无に在りて、定所无きが如し……(第一章)

これによると、聖人とは常に有無に在りながらも偏らず、有無に對して平等(無鄣無礙)である存在ということになる。ただ、これは聖人だけに止まるものではない。一切凡聖ともに本性非染であり、一切の凡人も聖人となり得る性質を有する。それゆえ、凡に對しても最終的には有無平等の境地が求められることになる。

「常使民无知」者、令一切兆民、泯於二見、故云「无知」……「使知者不敢爲」者、令有无二見人、不復起見、故云「不敢爲」。「則无不治」者、脩治也。言人脩治自躡平等、則无耶如不正、故云「无不治」。(420-423)

「常に民をして无知ならしむ」は、一切兆民をして、二見を泯

ぜしむ、故に「无知」と云ふ。……「知者をして敢へて爲さざらしむ」は、有無二見の人をして、復た見を起さざらしむ、故に「敢へて爲さず」と云ふ。「則ち治まらざる無し」は、脩治なり。人は自牖平等を脩治すれば、則ち耶如しくは不正无きを言ふ、故に「治まらざる無し」と云ふ。(第三章)

これによれば「一切兆民をして二見を泯ぜしむ」とは「自體平等を脩治」させることであり、凡人もまた固定的な二見に囚われないことによつて、雙方に對し平等・無鄣無礙の境地を修得することができる。そうすると、衆生もまた心を有爲から無爲に轉換するのみならず、有無平等の境地(自牖平等)の修得が求められている。そして、聖人もそのために教化を行うことになる。

以上が『老子義疏』における有無を介した修養論であるが、これらの修養論は如何なる影響のもと形成されたのが問題となる。結論を先取りすれば、法藏教學の影響と考えられる。以下、検討に移りたい。まず法藏『探玄記』卷十三「十地品」の「第六現前地」に見える法界縁起説を見ていきたい。法界縁起説とは「縁起の諸法は①時間的に、②空間的に、③主伴的に圓融無碍に相即相入していると見る思想」などと説明される華嚴宗の縁起の世界観を示す概念である。法藏の前代にあたる智儼は「第六現前地」において、人心の染法・淨法の二門を立て法界縁起説を説き、衆生は染法によつて妨げられているもの的心中には眞如である無分別智(淨)が含まれており、それが「如何に顯現するかを菩提淨分と凡夫染法によつて體系的に述べている」という。つまり、一心は眞妄和合のアーラヤ識であり、常時は染法にあるものの、それと同時に眞如(淨法)が隨縁しているために、淨法の境地に至り得ることを説いている。

これに對し、法藏は前の二門に加えて「染淨合説」を説く。

三染淨合説者亦四門。一翻染現淨門。二以淨應染門。三會染即淨門。四染盡淨泯門。亦如別説。(『大正藏』卷三十五、三四頁中)

三の染淨合説は亦た四門あり。一に翻染現淨門。二に以淨應染門。三に會染即淨門。四に染盡淨泯門。亦た別説の如し。

この別説の所在は明らかでないが、これによると法藏は「染を翻し淨を現す」だけでなく「淨を以て染に應」じ「染に會し淨に即す」ることを經て「染盡き淨泯ず」る境地を説いている。この「染盡淨泯門」は「第六現前地」に見える法藏の法界縁起説における最終段階に位置付けられており、法界縁起の究極的な在り方を示すものと考えられる。では、この「染盡淨泯」は如何なる境地を指すのか。これは同じく法藏の『華嚴遊心法界記』(以下、『法界記』)が参考となる。

第三入事理兩門圓融一方便者、復有二門。一者心眞如門、二者心生滅門。……此即明空有無二自在圓融、隱顯俱同、竟無障礙。言無二者、縁起之法似有即空、空即不空復還成有。二而無二、一際不殊、兩見斯亡、空有無替。……何者空是不滅有之空、即空而常有。有是不異空之有、即有而常空。……空有圓融、一無二故。雙離俱邊、空有一體。(『大正藏』卷四十五、六四頁上)

第三の事理兩門圓融一際に入る方便は、復た二門有り。一は心眞如門、二は心生滅門。……此れは即ち空有は無二にして自在圓融、隱顯俱に同じくして、竟に障礙無きを明らかにす。無二と言うは、縁起の法は有に似て即ち空、空は即ち不空にして復た還て有を成す。二にして二なること無し、一際にして殊ならず、兩見は斯に亡び、空有は替ること無し。……何となれば空は是れ有を滅せざるの空、即空にして常有。有は是れ空に異な

らざるの有、即有にして常空。……空有は圓融、一にして二なること無きが故に。俱邊を雙つながら離れ、空有は一體。

これによると、心の理と事、すなわち空有の二見は、有にして空、空にして有であるが故に、兩者は互いを礙げ合わず無二圓融となっている。このような世界（法）においては、空と有という分別的な二見は滅び去り、一際圓融にして空有は無礙の状態にある。約言すれば事理融通無礙の世界であり、一切のものは互いに縁となつて圓融していることを示したものである。

そして、この空有無礙は「兩見斯亡」が故に實現する境地であると考え、上引の「染盡淨泯」は空有無礙の境地を説いたものと言える。つまり、この三界に遍き法の空有は一際圓融にして無礙であり、兩者は常に相即し礙げ合わず融通しており、それを會得することが「染盡淨泯」の境地なのであろう。

さて、この法藏の空有觀と『老子義疏』の修養論を比べてみると、以下の類似點を擧げることができる。

- 一、凡から聖に至る衆妙の門を心の「穢」と「淨」に措定する。
- 二、聖人（法）は常に有無に在つて有無に平等（無鄣無礙）であるとす。

つまり、兩者とも法の在り方を空有無礙に定め、それを正しく會得することが成聖への道と考えているのである。なお、染淨相即に類似する概念は、早くは隋の吉藏（五四九—六二三）の著作等にも散見される<sup>20</sup>。しかし、體用論の華嚴宗からの參酌および次章における唐代道家の影響を踏まえると、これも法藏教學から攝取したものと考えるべきである。

最後に、本章の検討をまとめておきたい。

- 一、『老子義疏』の體用論には人・法の「體・相・用」を示すものがあるが、これは唐代華嚴宗に散見される疏釋法であり、他の注釋には見受けられない。それゆえ、華嚴宗の影響と見るべきである。

- 二、修養論においては、「穢」（有爲）と「淨」（無爲）の二門を「衆妙の門」に定め、この二門と正しく對峙することが凡から聖への道となる。凡人は初めに、心を穢から本來の淨（牀性非染）へと轉換することを目指す。對して、聖人は常に有無に在りながらも、いづれにも偏らず平等（有無無礙）、という法の在り方と同様の境地が求められる。ただ、これは聖人に止まるものではなく、凡人も聖となり得る性質を有するために、最終的には二見を滅ぼし、有無平等の修得に努めなければならない。この修養論は、法藏の空有無礙觀の構造と類似しており、體用論の援用および次章の検討を踏まえると、『老子義疏』は法藏の空有無礙觀を援用し凡から聖への修養論を築き上げたと考えられる。

以上により『老子義疏』の成立を考えれば、法藏教學の成立以降、すなわち唐の武后期、あるいはそれ以降ということになるが、同時代の道家文献等を閑視して議論を進めることはできない。なぜならば、ある時代には必ず何かしらの思想的趨勢が存在し、その流れの上に思想は形成される。そうすると、『老子義疏』のような思想を有する文献が單獨で發生したとは考え難く、同時代には共通の思想を有する道家文献が存在したはずだからである。そこで、次章においては、前後および同時代の道家文献との内容を比較しその成立背景を検討してみたい。

## 二 唐代道家の影響

本章では「道」「體用論」「修養論」の三項目に沿って、『老子義疏』における唐代道家の影響を検討する。それに先立ち、テキスト上における影響のみを述べれば、前述の李榮『道德眞經注』との分章の一致である。李榮は顯慶二年（六五七）以降の佛道論争に中心的論客として関わっており、七世紀から長く見ても八世紀までを生きた道士である。それは丁度『老子義疏』の推定成立時期とも重なっており、兩者の影響を窺わせるものである。

### 二―「道」

道は道家において最重要のテクニカルタームであり、道家思想の根幹をなす概念である。初唐の佛道論争においても、道を巡って議論は百出していた。佛教側の道に對する論駁は主に道の根源性に向けられたものであったが、それは延いては道の人格的存在である老君（『老子』の否定へと連なるものであった。それに對して道士達は道の根源性を主張するとともに、道教の「教」の絶對的根據である老君の神格性を頻りに唱えていた。初唐の佛道論争に参加していた道士成玄英の『老子道德經義疏』（以下、『成疏』）には、佛道論争における道教側の主張が表れているとされる。成玄英は主に本述の論理を用い道の根源性と物質性の両面を説いていくが、老君を道そのものとして、道の働きを老君の働きとして解釋する箇所も多く見られる。一例として、『老子』第十四章の疏釋を取り上げたい。『成疏』によれば、「此の章は則ち妙體の希夷を顯し、勸めて修學せしむ」とし、さらに章内を六段に分ち、第一段では「一ならずして一、一を散じて三と爲すを明らか」にし、第二段では、「三ならずして三、三を混じて一に

歸すを明らか」にするという。この「三一」とは、道の「眞」（一）と「應」（二）を示しており、眞道は一つでありながらも、散ずれば「夷」「希」「微」の三つとなり、「色ならずして色、聲ならずして聲、形ならずして形」として三界に遍く應ずることを述べている。しかし、この「三一」の理論は、『成疏』以前から道のみならず、老君に對しても援用されており、老君を道そのものとして捉える六朝道教の教義の一端であると思われる。この老君の三一説は同章の『成疏』およびその「開題」においても引用されており、道と老君という意識が『成疏』には見受けられる。これは初唐の佛道論争において、道の根源性および老君の神格性を斥けられていた道教側の一反駁と見ることもできよう。

では、次にこれより少しく時代の下つた、李榮および唐玄宗の『老子』第十四章の解釋を紐解くと、そこには老君と道という意識は全く見受けられないのである。

道遠乎哉、眼所不見、聖人體之、獨見曉焉。名之曰夷。夷、平也。大道甚夷、坦然善謀也。……一不自一、由三故一。三不自三、由一故三。……（李榮注）

道は遠きかな、眼の見ざる所にして、聖人は之を體し、獨り焉を見曉す。之を名づけて「夷」と曰ふ。夷は、平なり。大道は甚だ夷にして、坦然として善く謀るなり。……一は自ずから一ならずして、三に由りて故に一。三は自ずから三ならずして、一に由りて故に三。……

此明道也。夷、平易也。道非色、故視不可見。以其於無色之中而能色焉、故名曰夷。……三者將以詰道、道非聲色形法、故詰不可得。但得夷希微爾。道非夷希微、故復混而爲一。（玄宗注）

此は道を明らかにするなり。夷は、平易なり。道は色に非ず、故に視て見る可からず。其の無色の中に於て能く焉を色すを以て、故に名づけて「夷」と曰ふ。……三者は將に以て道を詰せんとするも、道は聲・色・形の法に非ず、故に詰して得可からず。但だ「夷」「希」「微」を得るのみ。道は「夷」「希」「微」に非ず、故に復た混じて一と爲る。

李榮は「聖人が體する」對象として「夷」「希」「微」を捉えており、三一の不可思議な關係性には觸れるものの、三一としての老君は全く鑑みられていない。また、玄宗注においても同様で、冒頭に「此明道也」とあるとおり、あくまでも道を説明するものとして捉えている。

これは道を、人格的存在としてではなく、萬物の根源としての理法的存在として捉えていることを示している。人格的性格を帯びない道の解釋が成玄英以降の唐代道家における主流となっていたか否かは不明であるが、これも當時の佛道論争と無關係ではないように思われる。成玄英以降の李榮等が参加した高宗期の佛道論争においては、「佛道二教は同歸であるとの前提のもと、帝の前で名理を談じ、帝の心を悦ばせるといふ性格が強かつたようである」という指摘がある通り、道教の根幹を揺るがすような議論は少なかつたようである。その中で、道家は佛教の「法」に匹敵する理法的存在としての道を深化していくようになったのであろう。その到達點は玄宗『御注』・『御疏』（以下、『注疏』）における「妙本」<sup>①</sup>であり、體用論の觀點から「虚無」「自然」「道」の三位一體の「妙本」を説き、道家における理法的存在の根源性を理論的に主張することに成功している。また、李榮や玄宗の道の解釋は

道者、虚極之理也。夫論虚極之理、不可以有無分其象。不可以上

下格其眞。是則玄玄非前識之所識、至至豈俗知而得知。所謂妙矣難思、深不可識也。（李榮注）

道は、虚極の理なり。夫れ虚極の理を論ずるに、有無を以て其の象を分かつ可からず。上下を以て其の眞を格す可からず。是れ則ち玄玄にして前識の識る所に非ず、至至は豈に俗知にして得て知らんや。所謂妙にして思ひ難し、深くして識る可からざるなり。

や「道は、虚極の妙用」（玄宗注）など、理法的性格の強調のみであり、そこに老君＝道というような態度は見られない。

さて、『老子義疏』の道解釋は「道者、法也」というものであった。これは完全に理法的な存在として道が解釋されており、高宗期以降に見られる道解釋と揆を一にする。また、前章において、法藏教學の影響から、唐の武后期あるいはそれ以降の成立であるとの見通しを得たが、それとも徑庭がない。そうすると、『老子義疏』もまた當時の道解釋の趨勢を汲み成立したものとと言える。

## 二二 體用論

『老子義疏』には人・法をそれぞれ體・相・用に分ける體用論が見えていることは先の通りである。その疏釋は唐代華嚴宗の影響を受け成立したものであるとの見通しを得たが、それを受容する基盤は唐代道家にすでにあったと考えられる。晩唐の杜光庭（八五〇—九三三）『道德眞經廣聖義』（以下、『廣聖義』）卷五「道德義」には道德の義を解するに以下の七種が挙げられている。

一本迹 二理教 三境智 四人法 五生成 六有無 七因果  
「本迹」や「理教」を道德の解釋に援用することは、『成疏』等にも見受けられるが、『老子義疏』に限らず、六朝く唐代の道家には「人

「法」によつて道德の義を解するものもあつたことがわかる。その具體の内容は以下の通りである。

四、人法者、人則爲道、法則爲徳。人爲道者、以本迹二身爲體。法爲徳者、以理教二法爲體。

四、人法は、人は則ち道と爲し、法は則ち徳と爲す。人を道と爲すは、本迹二身を以て體と爲す。法を徳と爲すは、理教二法を以て體と爲す。

「本迹二身」とは、「一本迹」に見える「眞身」と「應身」、「理教二法」とは、理法的本體とその「教」を指しており、それぞれを體用論の枠組みで捉えている。また、これを經文に即して言えば、第一章「道く非常道」において「人」を説き、「名く非常名」において「法」を説いたものである。この「人法」解釋は『老子義疏』のそれとは相反するが、これは先の「三一」の議論を發展させたものであり、孟安排『道教義樞』や『成疏』には眞身や應身の相即が説かれている。<sup>②</sup>

以上を踏まえると、「人法」を體用論および相即關係として捉える解釋は、すでに唐代道家に存在していた。『老子義疏』はそれを背景に、唐代華嚴宗の影響を受けつつ人・法の體用論を組み立てたものと思われる。また、その際に「法||道」「人||名」と人・法の順序を逆にしたのは、當時の道家が道を人格的存在としてではなく、理法的存在として捉えていたことと合致する。つまり、『老子義疏』における人・法の體用論は、華嚴思想の影響および當時の『老子』解釋の趨勢をうけ、傳統的な三一の枠組みを體・相・用として受けつぎつつ、道から人格的性格を排除し成立したものと考えられる。そうすると、體用論においても、『成疏』以降の唐代道家の影響が『老子義疏』には表れている。

## 二二三 修養論

唐代の『老子』解釋は、重玄的解釋がその主流とされている。そこで、はじめに重玄的解釋の代表格である『成疏』の修養論を確認しておきたい。

「玄之又玄」、有欲之人、唯滯於有。無欲之士、又滯於無。故說一玄、以遣雙執。又恐行者滯於此玄、今說「又玄」、更祛後病。既而非但不滯於滯、亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣、故曰「玄之又玄」。

「玄之又玄」は、有欲の人は、唯だ有に滯るのみ。無欲の士は、又た無に滯る。故に一玄を説き、以て雙執を遣る。又た行者の此の玄に滯るを恐れ、今「又玄」を説き、更に後病を祛ふ。既にして但だに滯に滯らざるのみに非ず、亦た乃ち不滯に滯らず。此れは則ち之を遣り又た遣る、故に「玄之又玄」と曰ふ。

『成疏』の修養論における到達點は「不滯於不滯」であり「有」にも、「無」にも、「玄（非無非有）」にも滯らないことを志向するものである。これは後代の李榮、玄宗注にも引き繼がれ、唐代道家の代表的な修養論とすることができよう。

しかし、『老子義疏』に表れた修養論は、それとは異なる「有無平等」の境地を志向することは前章に述べたとおりである。では、『老子義疏』だけが異端であつたかと言えばそうではない。『老子義疏』と同じく唐代華嚴宗の影響を受け、その修養論を築きあげたと思われる道家文獻がいくつか存在している。以下、それらを挙げて、『老子義疏』修養論の成立背景を検討したい。

はじめに『太上昇玄消災護命妙經』に對する司馬承禎（六四三―七三五）の注釋書『太上昇玄消災護命妙經頌』には

【經】即色是空、即空是色、若能知空不空、知色不色、名爲照了、始達妙音。

即色是れ空、即空是れ色、若し能く空の不空なるを知り、色の不色なるを知れば、名づけて照了と爲し、始めて妙音に達す。

【注】空色宜雙泯、不須舉一隅。色空无滯礙、本性自如如。

空色は宜しく雙ながら泯ずべし、一隅を擧ぐるを須ひず。色空は滯礙無く、本性自如如たり。

とあり、物質的存在は空であり、空もまた即自的に空であるわけではなく、物質的存在と表裏一體として空である。この「空不空」「色不色」はそれを述べているものと思われる。司馬承禎はこの二句に注して、「空色雙泯」「色空无滯礙」の境地であるとし、それが本性であると述べている。これらの表現は、法藏の「兩見斯亡、空有無替」と類似しており、「色空」の「無礙」を説くのは法藏教學の特色である。また、司馬承禎が生きた時代を踏まえると、これも華嚴思想、乃至華嚴思想の影響を受けた道家文獻の影響と考えても不思議ではない。次に、同じく同時代の王玄覽（六二七―六九八）の『玄珠錄』には

因空以立義、此是即空有。因有以立義、此是即有空。

空に因りて以て義を立つれば、此れ是れ即空の有。有に因りて以て義を立つれば、此れ是れ即有の空。

とあり、鎌田茂雄氏は「華嚴思想を彷彿させるものがある」という。すなわち、先の「空の有」と「有の空」という観法に類似している。また先の『法界記』と同様の表現も見受けられる。

空法不空、不空法不空。有法不有、不有法不有。空法豁爾、不可言其空。若言空者、還成有相。不空而有、有則有礙。

空法は空ならず、不空の法も空ならず。有法は有ならず、不有の法も有ならず。空法は豁爾として、其の空を言ふ可からず。若し空を言はば、還て有相を成す。不空にして有、有なれば則ち礙有り。

この「空法不空……還成有相」は『法界記』の「緣起之法似有即空、空即不空復還成有」と一致しており、いずれも有無が相即關係にあることを述べたものである。他にも『玄珠錄』には

空見與有見、竝在一心中……是故心生、諸法生、心滅、諸法滅。空見と有見と、竝びに一心の中に在り……是の故に心生ずれば、諸法生じ、心滅すれば、諸法滅す。

とあり、『老子義疏』が「可道」を「心を明らかにす」る箇所と措定し、法の有爲と無爲を説いたのと同じく、心有るが故に、諸法が生ずることを説いたものであろう。これも部分的ではあるが『華嚴經』の「三界唯心」との共通性が窺われる。

以上によれば、『老子義疏』に見られる華嚴思想の影響は同時代の他の道家文獻にも表れており、七世紀後半以降、華嚴思想は道家にも影響を與えていたことが明らかとなった。そうすると、『老子義疏』もそのような思想的趨勢の中で、重玄的解釋とは異なる、華嚴思想を援用した修養論を築き上げたものと考えられる。

最後に本章の検討をまとめると、『老子義疏』に表れた道家思想は、ただ華嚴思想の影響によつてのみ成立したのではなく、同時代の道家文獻の思想的背景を十分に踏まえて成立したものであった。「道」解釋においては、人格的要素を排除した理法的存在と措定しており、同時代の道解釋と合致する。「人・法」の體用論においては従來の枠組みである「三一」の理論を踏まえつつ、獨自在唐代華嚴宗の體・

相・用を援用し、そこから道の人格的要素を排除し、成立したものであった。修養論においては、華嚴思想の影響を受けたものであったが、その影響は『老子義疏』のみならず、同時代の他の道家文獻にも表れており、『老子義疏』も同様の影響下で修養論を築き上げていた。

## おわりに

従来、唐代の『老子』注釋史は重玄的解釋を中心として展開されてきた。繰り返しとなるが、重玄的解釋とは、「玄之又玄」を解して、三論教學の正道に措定し、それを『老子』の「道」の在り方に當てはめるものである。初唐の『成疏』、李榮『道德眞經注』、唐玄宗『注疏』はその系譜に連なるものであり、それ以外にも七世紀頃の成立とされる道教教理書の『道教義樞』などにもその影響は見受けられる。それゆえ、唐代『老子』注釋史Ⅱ「重玄的解釋の展開」という認識が定着し、藤原高男「老子解重玄派考」(『漢魏文化』二、一九六一年)や、「隋唐道教重玄哲學」(任繼愈編『中國道教史』上海人民出版社、一九九〇年第六章)などが著された。しかし、本稿で取り上げた『老子義疏』の出現は、その通説に再検討を促すものである。つまり、『老子義疏』の出現によって、唐代の『老子』注釋においては、重玄的解釋のみならず、それとは異なる解釋も行われていたことが明らかとなったのである。

これを玄宗の『注疏』發布による注釋の固定化という観点から見ると、『注疏』發布以前の唐代『老子』注釋史の様相を窺うことができる。『廣聖義』によれば、六朝より玄宗の『注疏』に至るまで『老子』の注釋書は数多く存在していた。これは標準的解釋の不在を意味している。そうした中で、『注疏』の發布によって重玄的『老子』解

釋は『老子』解釋の標準的解釋となり、晩唐の『廣聖義』に引き継がれることとなる。そうすると『老子義疏』は、重玄的『老子』解釋が固定化される以前に産出された唐代『老子』解釋の一つであり、重玄的『老子』解釋が當時絶対唯一のものではなかったことを示す恰好の材料となる。つまり、『老子義疏』は華嚴教學の道家文獻への影響を示すのみならず、固定化された重玄的『老子』解釋發生前夜の唐代『老子』解釋の側面を示している。

## 注

- (1) 中國國家圖書館編『國家圖書館藏敦煌遺書』第三百一十一冊(北京圖書館出版社、二〇一〇年)の呼稱(『老子道德經義疏(擬)』)による。なお、原文の引用は所收の影印による。
- (2) 成立および書寫年代を巡る先行研究については、樊波成「唐代佛教徒的《老子》講說—國圖藏敦煌遺書 BD.14677 研究」(『文獻』1101—1101年〇一期)参照。
- (3) 數字は、左は紙數、右は行數を表す。例えば(一)は第一紙一行目を示す。以下同じ。
- (4) 「」は『老子』の經文を示し、……は省略を示し、( )は筆者が文意によって補ったことを示す。なお、字體は原則として原本に従う。以下同じ。
- (5) 「體」は本體、「相」は(本體の)狀相、「用」は働きを指す。
- (6) 『大正新脩大藏經』(以下、『大正藏』)卷三十五、一四七頁上。
- (7) 他にも「牀用无二」(517)や「相用殊能无部得義」(427—428)などの表現が見える。
- (8) ここでいう圓融思想とは「一の中に萬法を備える」(鎌田茂雄『中國

- 佛教思想史研究』（春秋社、一九六八年）二七三頁）という「二即一切、一切一即」の思想を指す。
- (9) 智儼（六〇二—六六八）は中國華嚴宗の第二祖と言われる。『華嚴經』の注釋として『華嚴經搜玄記』を著した。
- (10) 繰り返しとなるが、體・相・用という枠組みは唐代華嚴宗に始まるものではない。しかし、人・法にそれぞれ體・相・用を配する體用論は唐代華嚴宗に始まるものと考えられる。
- (11) 鎌田氏、前掲注（8）書、三四七—三四八頁、参照。
- (12) 「今言「道可道非常道」此之一句、明法也、心也、通也」とは、「道」  
 〓法・「可道」〓心・「非常道」〓通を指している。
- (13) 『大乘義章』卷三「心生法生、心滅法滅。諸法生滅皆隨於心」（『大正藏』卷四十四、五三一頁上）。
- (14) 通行本の「又玄」を『老子義疏』は「後玄」に作る。なお、他に「後玄」に作るテキストは見受けられない。
- (15) 李道業「義湘の法界緣起觀」（『印度學佛教學研究』四十八—一、一九九九年）三四三頁。
- (16) ウィックストローム、ダニエル「法藏における『華嚴經』と法界緣起—十地品の第六現前地の解釋を通して—」（『龍谷大學佛教學研究室年報』二十一、二〇一七年）七頁。
- (17) 『華嚴經搜玄記』卷三「眞安和合、名阿梨耶」（『大正藏』卷三十五、六十三頁中）。
- (18) 法藏の著作であることを疑う説もあるが、遅くとも八世紀頃には成立していたようである。中西俊英「唐代佛教における「事」的思維の變遷—華嚴文獻を中心として」（『インド哲學佛教學研究』十七、二〇一〇年）参照。
- (19) 「空有無替」という表現は他に見られない。文勢を踏まえると「空有無礙」に作るべきか。
- (20) 工藤量導「吉藏における淨穢の議論」（『印度學佛教學研究』六十九—一、二〇二〇年）参照。
- (21) 初唐の道をめぐる佛道論争については、佐藤康裕「成玄英の教學形成に與えた佛道論争の影響」（『論叢アジアの文化と思想』八、一九九九年）参照。
- (22) 趙晟桓「成玄英『老子義疏』における「道」と「老君」について」（『早稲田大學大学院文學研究科紀要』五十二（第一分冊）、二〇〇六年）参照。
- (23) 「此章則顯妙體希夷、勸令修學」。『成疏』の引用は『中華道藏』第九冊（華夏出版社、二〇〇四年）所收本による。なお、以下特に引用元の注記のない道藏文獻はすべて『中華道藏』所收本による。
- (24) 「明不一而一、散一爲三」。
- (25) 「明不三而三、混三歸一」。
- (26) 「不色而色、不聲而聲、不形而形」。
- (27) 「開題」…「第三法體者……案『九天生神經』云、聖人以玄元始三氣爲體……」、第十四章…「……總此三法、爲一聖人」。
- (28) この点については趙氏、前掲注（22）論文、参照。
- (29) 以下、李榮「道德眞經注」の引用は蒙默編『蒙文通全集』五（巴蜀書社、二〇一五年）所收本による。
- (30) 神塚淑子「『海空智藏經』と『涅槃經』」（同氏『道教經典の形成と佛敎』名古屋大學出版會、二〇一七年）二三三頁。
- (31) 玄宗「注疏」の「妙本」を巡る議論については、高橋睦美「唐玄宗『道德眞經』御注・御疏に見える「沖氣」と「沖用」について」（『集刊東洋學』百十一、二〇一四年）に詳しい。
- (32) 麥谷邦夫「唐代老子注釋學と佛敎」（同氏『六朝隋唐道教思想研究』

岩波書店、二〇一八年）第一節、参照。

- (33) 本稿では、三論教學の中道解釋を「玄之又玄」解釋に援用したものを「重玄的解釋」と呼ぶ。なお、「道教重玄派」については、砂山稔「道教重玄派表微―隋・初唐における道教の一系譜」（同氏『隋唐道教思想史研究』平河出版社、一九九〇年）、中嶋隆藏「重玄派小考―『道德真經廣聖義』所説の検討―」（『日本中國學會報』四十四、一九九二年）参照。
- (34) 鎌田茂雄「玄珠錄にあらわれた佛教思想」（『中國學誌』五、一九六八年）一三四頁。

【付記】脱稿後、朱天助「唐代《老子》的義疏學―敦煌寫卷《老子》BD14677重探」（『宗教學研究』二〇二三年一〇二）が刊行された。本稿とは異なる見解も見られるため、参照されたい。

本研究は、JST次世代研究者挑戦的研究プログラムJPMJ SP2132の支援を受けたものである。