

# 中国近世思想史に於ける司馬光、『法言』、『老子』 —性・質・学・諸子を中心に—

山田 俊

## 序

司馬光『道徳眞經論』に関する従来の研究は、『道徳眞經論』を、北宋『老子』注釈史を踏まえ、儒教的観点に抛り「仁義」を「道」の「體」、「禮樂」を「道」の「用」と解釈し、「窮理盡性」を軸に「誠」を重視するものと論じられてきた。<sup>1)</sup>一方、『老子』注釈としては、その注釈方針は理解しにくいとも指摘されている。<sup>2)</sup>司馬光の『法言注』も類似の性格を持つ。北宋・治平二年(一〇六五)の国子監刻李軌注『揚子法言』に基づき、元豊四年(一〇八一)、司馬光は『揚子法言集注』を編纂する。これには晋・李軌注、唐・柳宗元補闕、北宋・宋咸注、呉秘注が収録される。しかし、

司馬光『法言注』はこれら諸注の影響をほとんど受けていない。

司馬光『法言注』の重要概念には「質」「性」が有り、「質」は「學」と、「性」は「因循」と関わる。この「因循」が司馬光が『老子』を評価する際のキーワードであり、『法言注』と『道徳眞經論』に一貫する立場があることが分かる。従って、両注釈を参照することで彼の立場はより明確となる。

一方、近世以降の『老子』諸注では『法言』が一定程度援用されていることが窺えるが、その観点は司馬光とは明確に異なる。結果として、『道徳眞經論』は、『老子』注釈史から見ると異質な注釈となる。本論は司馬

光『法言注』を手掛かりに、北宋思想史に於ける『法言』『老子』の問題の一斑に考察を加えるものである。

## 第一章 近世思想史に於ける『法言』

### 第二節 近世思想に於ける『法言』受容概観

宋人の揚雄及び『法言』への言及には一定のパターンが有る。第一に「揚子吃、不能劇譚」「揚子投天祿閣」「揚子無子」等の揚雄を巡る言説に関わる議論である。第二に揚雄の王莽評価に関するもので、所謂「劇秦美新」等の真意を巡るものである。第三は孔子の教えを継承する者として孟子・荀子・揚雄・韓愈を列挙し、その中で揚雄を顕彰するものである。これは韓愈以降の唐・宋の古文家に多く見られ、時に揚雄を諸子から除外し聖人・賢者に列し、或いは異端と対置させることになる。<sup>4</sup> 諸子の問題は『法言』諸注でも重要な主題となる。

以上が事実確認的色彩が強いのに対し、「性」を巡る議論は思想的踏み込みが見られる。この場合、孟子・荀子・揚雄・韓愈の四子の「性」説を巡る議論となる。例えば、歐陽脩は「性」は涵養すること自体が重要であり、善悪を議論することは無意味とし、李觀は聖

人は生まれながらにして「性」が仁義智信を具現化しているのに対し、賢人は学ぶ必要がある、この「賢人之性」が揚雄の言う「善惡混」に相当するとする。<sup>6</sup> 劉敞は人の「性」は必ず善だが、そこには個人差があり、凡人は努力しても堯舜にはなれないが、誰もが学ぶことで「性」を涵養する必要があるとする。<sup>7</sup> 王安石は善悪の差は「情」に現われ、揚雄を含む諸子の「性」説は誤りとする。李清臣は告子と四子の「性」説はそれぞれ命・徳・情・意・才を「性」と誤解したものとし、これらは何れも「性」ではないが、「性」から派生した概念であることから、これらから「性」へと辿り着くことが可能とする。<sup>8</sup> 二程は、揚雄・韓愈の「性」説は「才」を「性」と論じたに過ぎず、「性」は全て善で、「才」に善・不善の別が有るとする。<sup>9</sup> 蘇軾は諸子の議論は議論自体を目的とした不毛なものに過ぎず、「性」と「才」を区別し、善・悪は「性」そのものの性質ではないとした。<sup>10</sup>

この様に、揚雄を巡る言説、揚雄を含む「性」説、更には異端・諸子等に関心が集中していたことが窺え、これらが宋人の『法言』に対する興味を惹起した一因であったと考えられる。

一方、『法言』各篇から多く引用する『太平御覽』を見ると、中でも「學行」と「吾子」の両篇からの引用が圧倒的に多い。冒頭両篇に着目した可能性も否定出来ないが、それなりの理由も想定し得よう。「學行」篇序は「天生民を降して、倅侗顓蒙たり。情性を恣にし、聰明は開かず。諸に理を訓う。學行を撰す」と、天が生じた当初の人は蒙昧であったため「理」を教える必要があり、「學行」篇を撰述したと述べる。「吾子」篇序は「周より降り孔に迄び、王道を成す。然る後、誕章乖離し、諸子微を圖す。吾子を撰す」と、孔子に至り「王道」は一旦完成したものの、やがて諸子が旗印を描きながら乖離していった。そのため「吾子」篇がこれに続くとされている。即ち、序に従えば、両篇は蒙昧として生まれた人が「王道」を学ぶことの重要性和、そこから逸れた諸子の問題が論じられていることになる。『太平御覽』も又、学問・諸子と関連して『法言』に着目していたと言えよう。

## 第二節 北宋『法言』注

### (一)、宋咸『法言』注

次に司馬光『法言集注』が収録する北宋の二つの注

釈を見ていく。

宋咸(九九五)<sup>(15)</sup>「重廣注揚子法言原序」(一〇三七)は、孔子の学風が衰退した後に諸子が陸統と出現したが、聖人の学問を受け継いだ者は揚雄と孟子のみであった。『孟子』には趙岐注が有り、その學術を伝えたが、『法言』の李軌の注は簡略に過ぎ、柳宗元の刪定は僅かで「亡誤」を補い切れていないとする。又、『詩經』「書經」の「小序」の体に倣い、『法言』各篇末に位置していた「序」を各篇の前に移動したとし、ここには『法言』を經に準ずるものと見做す意識が窺える。諸子と区別される「聖人之法」を伝える『法言』の注釈の不備を痛感し、『法言』の主旨を正確に伝えることを目的としたものと言える。

### (一)、「性」

『法言』「脩身篇」の「人之性也、善惡混。脩其善則爲善人、脩其惡則爲惡人」に対する宋咸の理解は比較的単純で、『論語』の「中人以上可以語上、中人以下不可以語上也」(「雍也篇」と「上智與下愚不移」(「陽貨篇」)を基調とし、孟子「性善」を上品に、荀子「性惡」を下品に、揚雄「善惡混」を中品に配当し、三説揃うことで「性」論は完備するとする(宋本揚子法言「脩身篇」

p.104)。そして、生来の「質」は変更し難いという『法言』の句に対し、「質とは性のことだ。性には能力差があり、それは学問とは関わらない。だから学んでも効果が無いのだ(質、猶性也。言、性有能否、不由於學。故爲無益)」(『同』「學行篇」p.10)、と「質」と「性」を同一視し、「學」による変更は不可能とした上で、「性は学問と関わりなく得られるが、誠性は性の中に潜んでいる(性雖否學則得之、既得之則誠性亦在其中矣)」(『同』「學行篇」p.70)と、「誠性」は生得のものだが、「質」に内包されており、「生まれながらにして誠が顕現しているのは聖人だけだ。聖人以下はどうして学ばないでよかろうか(自誠而明、聖人而已。明誠以降、何嘗不由乎學)」(『同』「學行篇」p.68)と、「學」による「誠」の顕現化を説く。『禮記』「中庸篇」を踏まえた「性・質」を巡る議論の俎上に在ることが窺える。

## (2)、諸子・異端

宋咸注の教箇所に異端の語が見られる。『非』とは異端の学術のことだ。『是』とは正経の学術のことだ(非、謂異端之術。是謂正經之術)(『同』「學行篇」p.75)、『司馬遷の立場は雑駁ではあったが、それでも礼楽儒学の説を含み、聖人の道として取り上げることが出来る。

劉安は異端の病に泥んでいた。だから『取り上げない』と言うのだ(司馬遷雖雜、尚有禮樂儒學之說、於聖人之道、可取而用之。於劉安溺異端之病者也。故曰、鮮取焉)(『同』「君子篇」p.295)、異端を「正経」に対置させ、「禮樂儒學之說」を「聖人之道」とする一方、劉安は「異端之病」に耽溺したとする。劉安の立場は「聖人之道」に悖り、人々を「雜說」へ誘う「左道」として「淮南游仙化金之說」とも称され(『同』「君子篇」p.296)、宋咸が言う「異端」とは「聖人之道」に反する説であることが分かる。一方、諸子に就いて『法言』は、「道」はあらゆる所に通じ、「堯、舜、文王」に通じるのが「正道」、それ以外に通じるのを「他道」と言う。この「他」を宋咸は「邪・曲」と理解し(『同』「問道篇」p.120)、「諸子の雑説でも聖人の道理に達することが出来る」と言っているのだ(言、諸子雜說、亦可適於聖理也)(『同』「問道篇」p.121)と、「諸子雜說」は「聖理(堯、舜、文王の教)」を目的とするものではないが、「聖理」に辿り着く可能性は残されており、その点で「異端」と区別されている。

## (二)、呉秘『法言注』

## (1)、「性」

呉秘注は「天が五行を生じるので、人の性とは仁義礼智信なのだ（天生五行、其性、仁義禮智信）」（『同』「學行篇」p.66）と、天から賦与された「仁義禮智信」を「性」の本質とする。<sup>17</sup>「形が異なれば、性も異なる（形殊、性別）」（『同』「問明篇」p.166）とは、同一種の間で「性」は共通することを言うものであり、「仁義禮智信」は人に共通する「性」の本質であり、従って「羣人」と「聖人」の「性」は本質的に同じとなる。その上で、「天地の姿に似せ、五常の性を抱くのだから、違いが有ろうか？ 異なっているのは道だけだ（肖天地之貌、懷五常之性、豈有異乎。所不同者、惟道耳）」（『同』「問明篇」p.166）と、「五常之性」は共通するが「道」は「不同」であるとする。「不同」とは「道」の実践の仕方、即ち学問に由る「性」の涵養の差異と推測される。天与の「性」はその在るべき在り方を当初は顕現しておらず、「学んで道に至れば、質と性はいよいよ完全となる。學而至道、質性愈全」（『同』「學行篇」p.70）、「学習と性」とで完成する（習與性成）（『同』「脩身篇」p.105）等と、「學（習）」によって初めてその「性」は完成するとされているからである。

呉秘注は「仁義禮智信」の中でも特に「禮」を重視する。「礼楽が無ければ禽獸であり、礼楽に違えば貉である（無禮樂則禽、異禮樂則貉）」（『同』「問道篇」p.126）と、人は「禮樂」を学ぶことで初めて「禽」と区別され、「聖人が礼制を設けなければ、人は君子にはならない（聖人無禮制、則人不成君子）」（『同』「先知篇」p.225）と、「聖人」が制定した「禮」が有るからこそ「君子」が出現するとされる。「禮」に由って涵養することで人の「性」は初めて顕現する。<sup>18</sup>従って、「禮」とどの様に関わるのかが学問の価値を決めることになる。「徳を尚び」、「禮を薄じ<sup>かん</sup>」た道家が批判されているのはそのためであり（『宋版揚子法言』「問道篇」0409a）、この点が異端と関わる。

## (2)、諸子・異端

「諸子とは恵施・公孫龍・莊子・老子・申不害・商鞅の類だ（諸子若恵施・公孫龍・莊・老・申・商之類）」（『宋本揚子法言』「吾子篇」p.97）と呉秘注は述べ、彼等を「聖人の正路を塞ぐ」塞路者」とする（『同』「吾子篇」p.102）。その上で、「諸子の異端でも、もし聖人の道に通じることが出来れば、よいのだ（猶諸子之異端、若能自通於聖人之道、亦可也）」（『同』「問道篇」p.121）と、諸子は異端

ではあるものの、「聖人の道」へ到達すれば許容されている。それは「聖人の道に順えば、諸侯で異聞を学んでいた者も、それを捨てる（既從聖人之道、則諸侯習其異聞者、棄之）」（同「五百篇」p.200）と、「異聞」を習っていた「諸侯」でも、「聖人の道」に従えば、「異聞」を放棄することが有り得るからである。即ち、諸子と異端を「聖人の正路」を妨げる者と同一視した上で、異端から「正路」への転向の可能性を残していることになる。

諸子に関してもう一つ注意すべきは『老子』の扱いである。『法言』「問道篇」が言う「有取焉」「無取焉耳」という『老子』に対する二種の態度に関して、『老子』は仁義礼と「道」を区分した上で、「道」を重視し「仁義」「禮學」を軽んじた、だから「採らない（無取）」のだと呉秘注は言う。一方、『孔子家語』は孔子が礼に就いて老子に教えを請うたと述べていることから、老子は礼を深く理解していたはずとし、その立場は虚無を基調とする「道德二篇」とは異なるとする（同「問道篇」p.124）。即ち、老子その人と『老子』とを区別し、前者は評価すべきだが、後者は認められないとする。呉秘の立場からすれば、老子その人は諸子と区別され、

「聖人之路」を理解した者となる。一方、莊子は『老子』に基づき「禮學を絶滅」しようとし（同「問道篇」p.138）、「齊物之論」を作って「聖人を非し」った「道家流」であると批判されている（同「君子篇」p.300）。以上、北宋の両注に見られる「性」の内実と学問との関わり、諸子・異端と聖人の教えについて概観した。

## 第二章 司馬光

### 第一節 『法言』注

皇祐二年（一〇五〇）の司馬光「乞印行荀子揚子法言状」<sup>1)</sup>「興館閣諸君同上」は、戦国・秦・漢諸子の中で『荀子』、『法言』のみが「正術」を論じた優れた書である、しかし、異端である『莊子』、『列子』や末術である「醫方」ですら刊行されているのにも関わらず、『荀子』、『法言』は文献的に未整理で、多くの版本が民間に流布しているものの、文字の誤りや意味が通じない点も見られる、校訂作業を経た「雕板」を国子監に送り刊行すべき、と訴える。<sup>2)</sup>

『法言』のテキストが未整理であるという見解と一貫する様に、司馬光『法言注』は本文校訂・字義・字音の考証などが中心で、思想的 content に立ち入った注釈

は寧ろ少ない。その中で例外的に長文なのが「脩身篇」の「人之性也善惡混」に対する注釈である。その内容を概観しておくならば、「性とは人が天から受けて存在していることだ（夫性者、人之所受於天以生者也）」（『宋本揚子法言』「脩身篇」p.105）と、「性」は天から生を与えられた人が存在していることを指す。万物は陰陽二気から構成されるため、全ての存在には必ず善・悪双方が備わる。聖人・愚人もその点では同様だが、善と悪の比率に違いがあり、聖人の悪は極めて少量なため、善によって自然と淘汰されていく。愚人はその逆である。これが『論語』の「惟上智與下愚不移」の意味とされる（『同』「脩身篇」p.105）。そして、「聖人に悪が無ければ、どうして学問が必要だろうか。愚人に善が無ければ、どうして教が必要だろうか（必曰聖人無惡、則安用學矣。必曰愚人無善、則安用教矣）」（『同』「脩身篇」p.105）と、聖人・愚人を問わず善悪双方が含まれている以上、「性」を生来のままに任せておいてはならず、「學」ぶことで善を徐々に増し悪を減らさねばならない。これが『尚書』「多方」の「惟聖罔念作狂、惟狂克念作聖」の意味とされる。即ち、『法言』「脩善則爲善人、脩惡則爲惡人」の句を、学問により善悪の量を調整するこ

とと理解する。従って、「だから、揚雄は人の性は善悪が混ざると考えたのだ。混ざるとは、善悪が心の裡に共に在るということだ。個人が何を選んでそれを如何にするかにかかっているのだ。善を修めれば善人となり、悪を修めれば悪人となる、この道理は極めて明確だ（故揚子以爲人之性善惡混。混者善惡雜處於心之謂也。顧人所擇而修之何如耳。修其善則爲善人、修其惡則爲惡人、斯理也）」（『同』「脩身篇」p.105）と、<sup>(20)</sup>「人之性善惡混」を学問の在り方次第で善にも悪にもなるものだとし、学問に関わる者の主体的選択如何に拠っているとす。<sup>(21)</sup>

この様に「性」の善悪の問題と学問との関わりが特に丁寧述べられていることは、司馬光の日頃の関心がここに在ることを示す。以下、この点を軸に『法言』注』全体の内容を見ていく。

### （一）、「性」

天与の錯綜した事象に司馬光は関心を向ける。「性」の多様性を認める司馬光が『法言』に着目したのは当然と言えよう。「天性は自然で、増減することは出来ない（天性自然、不可増損）」（『同』「問道篇」p.122）。『法言』が言う「道德仁義禮」を司馬光は変更不可能な「天性」

と理解し、<sup>(2)</sup>そのため、「天地の理、人物の性は全て自然より生じ、変更させることはできない。智者はそのことを了解しているので、(性に)任せて導くだけなのだ(言天地之理、人物之性、皆生於自然、不可彊變。智者能知其可以然、則因而導之耳)〔宋本揚子法言「問道篇」p.126〕と、「自然」に基づく「天地之理、人物之性」の変更は不可能なため、それに「因」って「導」くのみと強調する。後天的変更が不可能な「性」はその持前に沿うことしか出来ない。「頑石朽木は、造化の働きでも変えることは出来ない。昏君愚人は、聖人も向上させることはできない(頑石朽木、造化所不能移。昏君愚人、聖人所不能益)〔同「五百篇」p.206〕と、「昏君愚人」は生まれながらの在り方であるため、それは「聖人」でも変更することとは出来ないのである。しかし一方で、『法言』「問明篇」の、鳥・獸が「形・性」を異にする「鳳・麟」にはなれないのに対し、「群人」と「聖人」の関係は別だという記述に対し、司馬光は「聖人と(群)人は皆な人だ。形・性は異ならない以上、聖人に近づくことは可能なのだ(聖人與人皆人也。形性無殊、何爲不可跂及)〔同「問明篇」p.166〕と、「人」と「聖人」は「性・形」が共通しているため、「人」は「聖人」に近づき得るとする。

変更不可能な持前である「性」を前提としつつも、「人」が「聖人」に近づき得るのは、「質」の概念と関わる。「質」とは、政の大体である。質が優れていても、礼樂でそれを飾らねばならない。『周書』は『梓の木で(器を)作るなら、既に粗削りしていれば、赤く青く塗ることを考えなければならぬ』と言う(質者、爲政之大擘也。質既美矣、又須禮樂以文之。周書曰、若作梓材、既勤撲斲、惟其塗丹雘)〔同「先知篇」p.178〕と、「政治之大體」である「質」は、それがたとえ優れていても、更に「禮樂」によって磨き上げる必要が有る。「性」と区別されるこの「質」の涵養が学問と関わる。

## (二)、学

学問に就いて司馬光は言う。「顔淵を例に、学ばなければ常人のままであると述べているのだ。孔子に遭って教えられ、聖人に近づくことを願ったのだ。他物を変化させて黄金とするのと、何が違うのか(借問顔淵、不學亦常人耳。遇孔子而教之、乃庶幾於聖人。化佻物爲黄金、何以異此?)〔同「學行篇」p.73〕。学ばなければ優れた資質も「常人」のままだが、学ぶことで「聖人」に近づくことが可能となる。「聖人」と「常人」は「性」

の次元で本質的に異なるが、「質」を涵養することで「聖人」に近づくことを目指さねばならないのである。「目は日の光に拠って、見ることが出来る。心は聖道に拠って、知を備えることが出来る（目因日光、然後能有見。心因聖道、然後能有知）」〔同〕「五百篇」(p.204)と、「聖（人の）道」に依る（＝「學」）ことで知的活動が初めて可能となる。「生まれながらに知る者がおり、学んで知る者がいるが、知るといふ点では同じだ、とはこのことだ（或生而知之、或學而知之。及其知之一也、此之謂矣）」〔同〕「學行篇」(p.70)と述べつつも、「中庸篇」を踏まえて「生まれながらに知る、その明智を一人で巡らし、事物の機微を深く究めるもので、常人の及ぶ所ではない（生而知之、獨運明智、極深研幾、非常人所能逮）」〔同〕「脩身篇」(p.11)と述べるのは、「生而知之」（＝「聖人」）と「學而知之」（＝「賢人」）の本質的差異を踏まえつつ、共に学問が必要であるとするものである。

学問はこの様に対象を設定して、そこに近づくべく努力する行為として司馬光は理解する。従って、学の目標が異なれば学の在り方も異なる。「聖人が仙を学ばないのは、道が異なるからだ。聖人は多知に務め、仙人は長生に務める（言、聖人所以不孝仙者、道不同故也。

聖人務多知、仙人務長生）」〔同〕「君子篇」(p.302)と、「仙」のための学問の存在を認めつつも、その「道」は「聖人」の学問とは異なるため関心を向けられない。目標を設定してそこへ近づくことが学問であるならば、様々な努力目標、即ち「道」が有り得ることになる。その一つが異端である。

### (三)、異端

『法言』に異端の語が見られない箇所でも司馬光は敢えて異端の語を使う。例えば、自身が「習」う対象に泥んだ結果、それが「非」であることに気付かない、これを司馬光は「習小道」と称し、続けて「聖人之道」と異端に言及する〔同〕「學行篇」(p.70)。即ち、異端とは「聖人の道」に対する概念であると同時に、「習小道」という知の在り方を指す。この知の在り方は諸子か否かを分ける基準となる。「小知に拠って立てば、孔子の道とは異なる（以其小知立、異於孔子之道）」〔同〕「君子篇」(p.93)、「諸子の道は時には僅かに有用だが、正しい在り方に沿うものではないため、奥深い所まで到達することは出来ない（言、諸子之道、雖時有用、而非順正、不可以致遠）」〔同〕「君子篇」(p.295)と、「諸子之道」の本

質は「小知」「小用」であり、「致遠」は望めない。諸子もまた知の在り方の問題として理解されている点で異端と異ならない。老荘に就いては、「『子貢に違ふ』とは、老・荘の徒の類を言う、聖人の道は『難知而不可及』であることを知らず、追隨して（聖人の道を）誇るのだ。これは読書するものが注意しなければならぬ（違子貢、謂若老莊之徒、不知聖人之道難知而不可及、遂從而非之。此觀書者所宜慎也）」（『同』「問明篇」p.188）と、「聖人之道」を否定している点では老荘は評価出来ず、読書の際に注意すべきと批判する一方、「鄒衍は、淫侈を制御して節儉に戻った。莊周は、浮躁を正して貞靜に帰った。莊子の天地人の常道と合するものは、所謂の徳である、それ以外は誤りだ（鄒衍、抑淫侈以歸節儉。莊周、矯浮躁以返貞靜。其言合於天地人之常道者、所謂徳也、否則皆過言也）」（『同』「問神篇」p.195）と、諸子である「鄒衍・莊周」は「歸節儉」「返貞靜」と、諸子より「聖人之道」へと転向した結果、「天地人之常道」に合し得た点は評価し得るが、それ以外の側面は取るべきではないとする。即ち老荘を例に述べているのは、老荘という枠組みではなく、あくまでも個々の知の在り方が問題とされるべきという点なのである。

## 第二節 司馬光の其他の著述

司馬光が『法言集注』を編纂したのは元豊四年（一一〇八）とされるが、司馬光は『法言』により早くから関心を持っていた。「人性善惡混」に対する司馬光注は「性辯」の題で治平三年（一一〇六）正月二十日の撰述とされる。恐らく前年に「國子監刻李軌注『揚子法言』十三卷」が刊行されたことに触発されたものであろう。治平三年は『資治通鑑』編纂に着手し始めた時期に近く、『資治通鑑』の『法言』引用の状況から、『資治通鑑』と『法言集注』の編纂は並行して行われていたことが窺える。更に、既に見た「乞印行荀子揚子法言状」は皇祐二年（一一五〇）の撰であり、更に早くより『法言』の重要性を認識していたことになる。又、先行研究に拠ると、上段で検討してきた司馬光の立場は彼の『中庸』注釈にも同様に見られるとされる。<sup>26)</sup>とするならば、司馬光の立場は注釈の対象に左右されないことが予測され、この点は後段の『道德眞經論』の考察とも関わる。そこで、次に司馬光の他の著述の状況を概観しておく。

## (一)、「才・性・徳・學」

司馬光は人事の適性を論じる際に「人之材(才)性」の語を多く用いる。「人の材性には適正がある(夫人之材性、各有所宜)」（『司馬光集』「論財利疏」p.614）、「人の才性にはそれぞれ得意とする所があり、官の職業にはそれぞれ担うべきものがある(夫人之才性、各有所長、官之職業、各有所守)」（『同』「作中丞初上殿劄子」p.821）、「人の才性にはそれぞれ出来る事と出来ない事とがあり、強要してはならない(誠以人之才性、各有能否、不可牽強)」（『同』「辭免館伴劄子」p.873）等ほぼ定型句であり、一〇六〇年代のこれらの文では、「人の材(才)性」の多様性が前提となっている。だが、生まれながらの資質に多様性が有るといふ人間観はより早期の「才徳論」の理論として知られる。「才とは天から授かったものだ。徳とは人が獲得するものだ(所謂才者、存諸天。徳者、存諸人)」と、「才」は以て生まれたものであり、「智・愚・勇・怯」等が該当し、「存諸天」即ち変更不可能とされる。前段で見た「性」に相当する。一方の「徳」は「存諸人」、即ち後天的涵養が求められ、「善・悪・逆・順」が該当する（『同』「才徳論」p.430）。前段で見た「質」に相当する。涵養を要する「徳」が学問と関わる点

については、最晩年の「進孝經指解劄子」に、「私が思うに、古の五帝三王の頃より、学ばないで聖徳を達成した者はいない(臣竊惟自古五帝三王、未有不由學以成其聖徳者)」（『同』「進孝經指解劄子」p.1034）と、如何にすぐれた資質を備えていても、それを学問によって磨き上げなければ、努力目標である「聖徳」に近づくことは出来ない<sup>(27)</sup>と述べられている。

## (二)、異端

司馬光は「乞印行荀子揚子法言状」で既に異端の語を用いていた。「論風俗劄子」で展開されている老莊批判では、「國之政治」の根本は優れた人材の獲得に在り、優れた人材は「正術」による涵養にかかっている。それにも関わらず、近年は「老莊之言」を好む輩が多く、その傾向が「科場」にまで波及している。「老莊之言」とは、「虚無之談・荒唐之辭」を恣にし、「仁義・禮學」「堯舜・周孔」を否定し、現実問題から目を背ける「匹夫獨行之私言」とされる（『同』「論風俗劄子」p.973）。「論風俗劄子」が撰述された熙寧二年（一〇六九）という時期は荆公新法も施行され、王安石との関係が既に微妙になっている時期であることから、清・顧棟

高『司馬光年譜』の按語が指摘する様に、荊公新学批判が念頭に在るのかもしれない。<sup>(28)</sup> 翌熙寧三年に王安石に宛てられた第一書簡が孟子・老子の句を引きながら新法を批判しているのも確認される（同）『與王介甫書』(p.125)。しかし、「論風俗箴子」の批判が「虚無・荒唐」を恣にする非「正術」の側面に向けられている点は留意すべきである。晩年の一〇八四年の『迂書』『釋老』に到るも依然と「釋老」を評価する発言も見られるからである。

或る者が尋ねた「釈老に取るべき点は有るかか?」。迂叟「有る」。或る者「どこだ?」。迂叟「釈の空の思想、老の無為自然の思想は取るべき点だが、それ以外は不要だ」。或る者「空であれば人は善をしようとはせず、無為であれば人は治められないであろう、どうしてだ?」。迂叟「そういう意味ではない。空とは利欲の心を無くすということだ。善であれば死んでも朽ちることはない、これは非空と言える。無為とは因任するということで、治まれば多くの事柄を一日でこなせる。これは有為と言える」(或問「釋老有取乎?」。迂叟曰「有」。或曰「何取」。曰「釋取其空、老取其無為自然、捨は無取也」。

或曰「空則人不爲善、無爲則人不可治、奈何?」。曰「非謂其然也。空取其無利欲之心。善則死而不朽、非空矣。無爲取其因任、治則一日萬幾、有爲矣」(同)『迂書』『釋老』(p.1516)。

「釋老」に取るべき点は有るかという問い自体が『法言』を髣髴させる。<sup>(29)</sup> 司馬光は仏教の「空」、老子の「無爲自然」のみは評価し得るとする。但し、「空」とは「無利欲之心」の意味であり、「無爲自然」とは「因任」のこととし、実際には「非空」「有爲」に等しいとする。同じ頃の『迂書』「無爲贊貽邢和叔」は、世間の「黃老」を学ぶ者は「心如死灰、形如槁木」を「無爲」と見做すが、それは誤りであるとした上で、「心を治めて正しくあり、躬を保つて静かである、進退に節度が有り、得失は天命なのだ。道を自身の内に守り、達成されるかは天に任せる。それ以上何をなすと言うのか、自然のままだ(治心以正、保躬以靜。進退有義、得失有命。守道在己、成功則天。夫復何爲、莫非自然)」(同)『迂書』「無爲贊貽邢和叔」(p.1515)と、成功するか否かは「命・天」であり、それは人にはどうすることも出来ない以上、「自然」に任せ静観するしかない、それが「無爲」の正しい意味とする。これは「才徳論」とも一貫する、人為的変更



の語は第一章に「玄とは、非有非無、微妙の極致である（玄者、非有非無、微妙之極致也）」（『同』01.02a.02）と見られ、「世俗（常人）」は「道體」を言語表現を越えた「非有非無」の根本と理解していることになる。しかし、これは老子の真意ではなく、「道」は言語で説明し得るはずと司馬光は言う。こうした「世俗（常人）」の立場は「凝滯於物」と称される。「凝滯於物」は「楚辭」「漁父」を踏まえ、対象に固執するあまり自在さを喪失した在り方を指す。第二十五章「樂與餌、過客止」の注でも司馬光は「衆人凝滯於物」（『同』02.05b.10）と、「物」に拘るのを「衆人」の立場としている。一方の「苛察繳繞」は『史記』「六家要旨」が名家の過激な弁舌を批判した語である。司馬光自身にも「此苛察繳繞之論」の句が有る（『司馬光集』「體要疏」p.397）。即ち、「世俗（常人）」の「道」理解は、自身の立場に過度に固執するあまり、自在さを喪失した極端な立場と見做されているのであり、これは異端の知の在り方に関する司馬光の理解に通じるものと言えよう。

では、「道」はどの様に理解すべきと司馬光は考えているのか。第一章注は続けて、万物は「有」であるが、聖人は「無」を否定しない。「無」によって「神化之微妙」を究めることが出来るからだ。「無」は重要ではあるが、聖人は「有」を否定しない。様々に異なる万物を表現する必要があるからだ、と述べる（『同』01.01b.05）。即ち、司馬光は「道」は有無の双方から説明すべきと考えており、先に見た「釋老」と一貫する立場である。司馬光は言語表現を越えた存在（『同』「非有非無」）自体を否定している訳ではない。第二章は「姿形の有る美・善は誰もが知っているが、それは究極の美ではない（美善有迹、爲衆所知、非美之至者也）」（『同』01.02a.05）と、「迹」を越えた「美・善の極地」の存在を認めつつも、「衆」が理解出来ない以上、議論の対象とはならないとする。彼の関心は様々な形態を以って存在する具体物に向けられており、それらへの対処法が議論されている。従って、認識不可能な「美・善の極」とか「非有非無」等は議論の対象外とされているのである。

## （二）、社会通念の批判

『老子』には社会通念を批判する表現が見られる。第十八章「大道廢、有仁義」を司馬光は「道とは仁義を内包して本体とし、それを誠で実践し、外側には現れていない。だから道が実践されている裡は仁義は隠

れているのだ。道（の本体）が喪失すると仁義が現れる（道者涵仁義以爲體、行之以誠、不形於外。故道之行、則仁義隱。道之廢、則仁義彰）（『同』。01/08b05）と、「道」の「體」は「仁義」を含むが、それは通常は外には現れていないと解釈し、「仁義」を必ずしも否定しない。第三章では、「賢者を貴ぶべきことは誰もが知っている。しかし、末流の弊は名声を争って長く乱れる。だから老子はそれを正し、人々が実を貴んで名を貴ばないことを望んだのだ（賢之不可不尚、人皆知之。至其末流之弊、則争名而長亂。故老子矯之、欲人尚其實、不尚其名也）」（『同』。01/02b07）と、「賢」の世俗的価値は誰もが知るが、「末流之弊」はそれに執着してしまう。だから無執着であるべく、老子は「不尚賢」と述べたとする。又、第十九章「聖智は民を利用する方法である。しかし、末流の弊となると、聖智を騙って民を害する。だから老子はこれを正したのだ（聖智所以利民也。至其末流之弊、乃或假聖智以害民。故老子矯之云爾）」（『同』。01/08b02）と、「絶聖棄智」は「末流」の誤りを訂正するための表現とする。この様に、『老子』に見られる社会通念の否定を「末流」の誤りを是正するための表現と見做すことが多い。「末流之弊」が自身の観点や立場に過度に執着

するとは、『法言注』に見られた「習小道」の理解である。とすれば、問題はやはり学問の対象との関わり方、目標に向けての自身の律し方に在ることになる。第四十六章「心を空っぽにして静かに万物を見る（虚静以觀萬物）」（『同』。03/04a03）とは、「萬物」に対して「静」なる在り方で対することを言い、それは第八章「争いは最低の在り方だ。物と競うことがなければ、怨むこともなく、何の過ちも生じない。だから特にこれを称賛するのだ（争者、事之末也。與物無競、莫之怨惡、何過之有。故特美之）」（『同』。01/04b05）と、万物の差異に拘ると「争」が生じるため、万物に差異が有るのを自明として受け入れる必要がある。それは、万物が個々の在り方で存在するのに任せることを意味し、これは先に見た「因」「因任」の立場で、「自然」の概念とも関わる。

### （三）、「自然」

『道德真經論』は「自然」の語を多用する。第二十九章では、「物或行或隨或响或吹……」等の万物の様々な在り方に対し、それを万物の「自然の性」とし（『同』。02/04a02）、聖人はその「物の自然に任」せなければならぬとする（『同』。02/04a03）。従って、

第十章「善く民を愛する者は、その自生に任せて損なうことをしない。善く国を治める者は、物の能力に任せ、勞せずして成功する（善愛民者、任其自生、遂而勿傷。善治國者、任物以能、不勞而成）」（『同』。0105a05）と見られる「任其自生」の語も万物の「自然」に任せることを意味する司馬光の統治論と言える。第二十八章「材は外側に現われ、（許容量が異なる）器の様に、それぞれに能力が有る。聖人は個々の可能な働きに任せ、衆官の長であるのだ（材見於外則如器、各有所能。聖人因其所能用、爲衆官之長）」（『同』。0203b07）と、「材」とは可視化的な具体的能力であり、聖人はその個々に異なる能力に応じて全体を統括する。既に見た司馬光の才徳論である。

この「任自然」は司馬光の学問観とも関わる。第六十四章「衆人の心の用い方がその分を過ぎると、余計な物となる。故人の学の本質は不学に在り、衆人が過度に走ったものを元に戻そうとしたのだ。万物の生成は全て自然に拠る。聖人はそれを補うだけで、強いて何かをすることは無いのだ（衆人用心過分、更成贅疣。故人所學者、在於不學、以復衆人之所過。萬物生成、皆不出自然。聖人但以輔之、不敢強有所爲也）」（『同』。0403b03）と、「衆人」

の「用心」は「過分」、即ち自身の「自然」に背き易い。それならば「不學」の方がよい。「萬物の生成」は「自然」でなければならず、「聖人」は「自然」に任せて、強要してはならないのである。

以上、『道德眞經論』の立場は『法言注』で確認された立場と一貫していることが分かる。第二十二章「道は曲がっていても、夏に通じるにはこの道に由る。川は曲がっていても、海に通じるにはこの川に由る（塗雖曲而通諸夏則由諸。川雖曲而通諸海則由諸）」（『同』。0203a08）、第三十二章「有為の教は、道と比べると、大小の点で絶對的に異なるが、最終的には道に辿り着くのだ（有爲之教、比之於道、大小絶殊、然亦終歸於道）」（『同』。0205a07）等は『法言』の異端理解を踏まえた解釈であることは明らかであり、<sup>36)</sup>『道德眞經論』の編纂時期が『法言注』より遅れる可能性を示唆するものである。

## 第二節 『道藏』所収『老子』注釈と『法言』

『道藏』が収録する近世以降の『老子』注釈には『法言』の引用が見られ、『老子』と『法言』の一定程度の関係性を確認出来る。『老子』注釈に於ける『法言』の位置付けの象徴的事例が李霖『道德眞經取善注』（以

下『取善集』と略す)に見られる。『取善集』は第十五章「渾兮其若濁」で先ず王弼注を引き、改行して『法言』「問道篇」の「合則渾、離則散」を引く(『道藏』第二十三冊。『取善注』。03/07b/07)。第三十三章「自勝者強」では王雱注・孔子語の引用に続けて、改行して『法言』「問道篇」の「勝己之私之謂克」を引く(『同』。05/21a/04)。これは『法言』を『老子』注釈に準じる文献として引用していることを示す。更に第四十七章「不出戸知天下、不窺牖見天道」では李霖が自注の中で『法言』「問神篇」の「人心其神矣乎、操則存、舍則亡、能常操而存者、其唯聖人乎」を傍証として引く(『同』。08/01b/04)。『取善集』の『老子』の優れた(善)注釈を集めるもの」という前提から言えば、李霖は多くの『老子』注釈と同等に位置付け得る文献として『法言』を扱っていると言える。又、元・劉惟永『道德真經集義』が収録する『老子』諸注の中にも『法言』を引くものが確認される。劉惟永は『老子』の諸注を網羅的に引用した後、「諸子傍証」と題して諸子を引用し『老子』注釈を補足するが、この諸子の中に『法言』は含まれていない。少なからざる『老子』注釈が『法言』を引用している状況を踏まえた上での劉惟永のこの態度は、『法

言』を諸子と区別していることを示す。

以上の二例から、近世以降『老子』注釈では『法言』は諸子と言うよりは『老子』の注釈の一つとして扱われていたことが窺える。『法言』を諸子以上の文献と見做す点で、北宋以来の『法言』観を承けるものと言えよう。

#### (一)、江澂『道德真經疏義』

近世以降の『老子』注釈の中で、『法言』の引用数が圧倒的に多いのは江澂『道德真經疏義』(『道藏』第二〇冊。以下、江『疏義』と略す)である。『宋徽宗禦解道德真經』(以下、徽宗『禦解』と略す)を踏まえた太学生江澂の「疏解」だが、徽宗『禦解』は『法言』を特に重視しておらず、江『疏義』の『法言』引用は江澂個人の見解に拠る。江『疏義』の『法言』引用の大半は、『莊子』『孟子』『尚書』等と並べて関連語句を『法言』から引用するに留まるが、注目すべき例を見るならば、第十八章「大道廢、有仁義」の句を徽宗『禦解』は道↓徳↓仁↓義という順に徐々に「道」から乖離していくと『老子』に忠実に解釈し、「仁以立人、義以立我」という立場を「道」から最も遠い在り方とする(『道德

真經疏義』。05/01a05)。これに対して江『疏義』は以下の様に述べる。

道の偉大なる全体性は渾淪の裡に潜み、徳は道から分出し、剛柔の働きへと分岐する。道は究めることができず、道がその（混沌とした）在り方を失うと徳が出現する。徳の働きは無限なので、徳がその（全体的）在り方を失うと、仁（という個別性）が現れる。仁は実践が可能で、実践することと義に近づく。だから仁が失われると義が出現する。これが道から益々遠くなるということだ。しかし、根本から論じれば、道は唯一の絶対性なのだ。『法言』「問道」が「合わせれば混沌と一つになり、分散すれば一つ一つとなる」と言うのはこのことだ（道之大全、冥於渾淪之中、徳分於道、判爲剛柔之用。蓋道不可致、故道失而徳。徳不可至、故徳失而仁。仁可爲也、爲之則近乎義。故仁失而義。所以去道爲愈遠。即其本而論之、則道一而已。楊子所謂「合則渾、離則散」者、此也）（『同』。05/01a10）。

「大道廢、有仁義」を仁義に対する否定ではなく、混沌とした大道の不可知な根源性が一時的に喪失することとで、そこに内包されていた実践可能な作用としての

仁義が初めて顕現すると解釈し、『法言』「問道篇」の「合則渾、離則散」の句を引用する。だが、『法言』「問道篇」自体は「道徳仁義禮」は人に本来備わるべきものであり、一つでも欠けている場合は人ではないと、「道徳仁義禮」を横並びの要素とするもので、そこに本体論的発想は見られない。

第二十章「貴求食于母」の句を徽宗『禦解』は、「嬰兒慕、駒犢從」（『同』。05/19a03）と、子が母を慕う様に「道」のみに従うべきと、『法言』「問道篇」を踏まえる。江『疏義』は、

道は万物と一体であり、「善く貸し且つ成り」（四十一章）、万物を漏れなく覆育するので、天下の母と言えるのだ。生気の有る物、形状の有る物は、全て一瞬も道から離れることはない。揚雄「法言」「問道篇」は「赤子は親を慕い、仔馬・仔牛は親に従う」と言うが、万物が道のみを求めているのではないことを述べているのだ（道行於萬物、善貸且成、覆育無外、可以爲天下母也。凡有生之氣、有形之狀、豈有須臾離道者哉。揚雄著「問道篇」有曰「嬰兒慕、駒犢從」、以明萬物唯道之求、本於性之自然、而非或使也）（『同』）。

0520(a03)。

万物は「道」から生まれ常に「道」と一体であり、人が「道」を求めるのはその本性に基づくとし、「法言」「問道篇」の句を引き、万物が本性として「道」を求めることを述べていると理解する。「法言」「問道篇」の句の原義は、礼を知らないのは禽獣に等しいと、「嬰兒慕、駒犢従」を禽獣の事とするものであり、宋人の注釈もこの原義から外れるものではない。呉秘に至ってはそれを道家批判に繋げる。即ち、江澂の様な積極的意味で「法言」「問道篇」の句は一般的には解釈されていないのであり、江澂の理解は「老子」に付会したものと云える。

この様に、江「疏義」は徽宗「禦解」に比較的忠実ではあるものの、その「法言」の引用は必ずしも「法言」の原義に忠実ではなく、「老子」注釈に付会したものであり<sup>38</sup>「法言」注釈史とは異なる観点から「法言」を援用していることを示す。

## (二)、その他の注釈

『老子』注釈で『法言』の特定の句が特に注目されるという顕著な傾向は確認されないが、「脩身篇」の

「性」の善悪を論じた条の後半の「氣者、所適善惡之馬歟」の句が比較的目に付く。この句を最も早く引くのは北宋・王雱である。王雱は第十章に於いて、人を構成する主要要素を精・神・氣とし、精・神が充実していれば氣を制御できるが、そうでないと氣は「不常」となり「非道」に陥るとする。それを「志者、氣之帥也」「孟子」「公孫丑上」と「氣者、所以適善惡之馬歟」(『法言』「脩身篇」)を引いて傍証する(『道藏』第二十一冊。『道德真經集註』0211a07)。王雱注は『孟子』「法言」の句を用い、感情に影響する氣を制御すること、即ち『老子』第十章「專氣致柔」の「專」の字の重要性を述べるのである。

北宋・章安『宋徽宗道德真經解義』は徽宗「禦解」を踏まえ、静・柔の状態に集中することを重視し、氣を制御することの重要性に就いて、「蹶者趨者、是氣也、而反動其心」(『孟子』「公孫丑上」)と「氣者所以適善惡之馬歟」を引く(『道藏』第二十冊。『宋徽宗道德真經解義』0219a01)。この立場は劉惟永『道德真經集義』が引く王安石の『老子』注の立場を継承するものと考えられる。王安石は氣に関する議論に終始し、『老子』と『孟子』の根本的一致を言う(『道藏』第二十三冊。『道德真經集義』

15/16b08)。王雱注が「專」を重視していたのも一連の立場であろう。

彭紹『道德眞經集註』が引く南宋・清源子劉驥の注は、『老子』「却走馬以糞」「戎馬生於郊」の句を心の状態を意味すると解釈し、その心の状態は「氣の盛衰」と深く関わりとする。その傍証に『莊子』「逍遙遊篇」の「野馬・塵埃」の句と『法言』「脩身篇」の句を引く（『道藏』第二十二冊。『道德眞經集註』12/06a010）。『莊子』「逍遙遊」と『法言』「脩身篇」の組み合わせは、危大有『道德眞經集義』が引く南宋・呂知常注に継承され、呂知常は「氣即道也、道即炁也」とした上で、「運其精氣、泝流直上、補其腦血、養其根本、以養其身」（『道藏』第二十二冊。『道德眞經集註』07/01b04）と続け、より養生的理解へと展開させる。

徽宗『禦解』は第十章「專氣致柔、能如嬰兒乎」に對し、『易』「楊子雲集」『孟子』等を引き、『孟子』の「至大至剛」は「行義」を、『老子』の「專氣致柔」は「復性」を言うとし、「至剛」「致柔」の双方を重視する。この立場は劉惟永『道德眞經集義』が引く南宋・趙實庵の注釈に継承される。趙實庵は『孟子』と徽宗『禦解』に拠り志による氣の制御を説き、『老子』は

「志弱」と言うが、「治道」の観点からは「志意」が「大剛」であることが求められ、剛と柔は一体でなければならぬとする（『道藏』第二十三冊。『道德眞經集義』07/37a04）。

以上、宋代の『老子』注釈から第十章を中心に氣を制御することの重要性に関して『法言』「脩身篇」の句が援用されることが比較的多いことが窺え、この時期の『老子』注釈が『法言』に注目する際の一つの傾向であると言える。

#### 結語

宋代の『老子』注釈が注目した第十章「專氣致柔」の句に司馬光『道德眞經論』は全く関心を示さない。修めるべき学問はそこにはないと認識していたのである。司馬光の関心は、人間性とその涵養に係る学問、そして学問に向かう人の知の在り方に在り、それは彼の『法言注』の理解と一致し、それが『道德眞經論』でも一貫していたことを思えば、それが近世『老子』注釈の関心と如何に異なるものであるかが知られる。司馬光には『法言』或は『老子』の主旨を明らかにするという明確な意識は無かったのかもしれない。自身

の関心が向かう文句に対してのみ注釈を施したのであり、先行注釈の影響を受けていない点、施注にむらがる点などは、こうした姿勢に拠るものであろう。

(注)

- (1) 盧國龍『北宋儒學三派的「老子」三注』(『道家文化研究』第八輯。上海古籍出版社、一九九五年)、劉固盛『宋元老學研究』(巴蜀書社、二〇〇一年)、尹志華『北宋「老子」注研究』(巴蜀書社、二〇〇四年)等を参照。しかし、現行『道德真經論』には「窮理」「盡性」の語は見られない。魏濤『司馬光與理學關係問題辨析』(『鄭州大學學報』(哲學社會科學版)、第四十六卷第六期、二〇一三年)は、司馬光の思想には所謂の理學家風の体用思想は欠如していると指摘する。
- (2) 尹志華『試論司馬光對「老子」的注解』(『現代哲學』二〇一九年第三期)は「司馬光對「老子」作了注解、其動機何在、筆者尚不清楚」(p.149)と言った。
- (3) 「劇秦美新」については、田中麻紗巳『兩漢思想の研究』(研文出版社、一九八六年)、岡村繁『揚雄の文学・儒学とその立場』(『中國文學論集』第四、一九七四年)、郭焯『從宋人關於揚雄仕莽的爭論看忠節觀念的強化』(『四川大學學報』(哲學社會科學版))二〇一八年第四期)等を参照。
- (4) 川合康三『古文家と揚雄』(『日本中國學會報』第五十二集、二〇〇〇年)、劉成國『論唐宋間的「尊揚」思

想與古文運動』(『文學遺產』二〇一一年第三期)、同『宋代尊揚思潮的興起與衰歇』(『史學月刊』二〇一八年第六期)等を参照。

- (5) 『中國古典文學基本叢書 歐陽脩全集』(『答李詔第二書』(中華書局、二〇〇一年。p.668)。
- (6) 『直講李先生文集』(『禮論第四』(『四部叢刊初編』第一四〇冊。上海書店、一九八九年。02/07b)。
- (7) 『公是集』(『論性』(廣雅書局版『公是集』46/01a)。
- (8) 『王安石全集』(『原性』(王水照主編『王安石全集』第六冊。復旦大學出版社、二〇一七年。p.1234)。王安石の「性」説に就いては、寺地遵『天人相関説より見たる司馬光と王安石』(『史學雜誌』第七十六編第十号、一九六七年)、近藤正則『孟子性善説をめぐる北宋諸儒の議論について』(『李觀・司馬光・蘇軾及び王安石の場合を中心として』(『學藝國語國文學』第十八号、一九八三年)等を参照。
- (9) 『四子論上』(『全宋文』第七十八冊。上海辭書出版社・安徽教育出版社、二〇〇六年。p.356)。
- (10) 『理學叢書・二程集』(中華書局、一九八一年。p.252 p.7)。
- (11) 『中國古典文學基本叢書 蘇軾文集』(『子思論』(中華書局、一九八六年。p.94)。
- (12) 『蘇軾文集』(『揚雄論』(p.110)。
- (13) 中國國家圖書館所藏『宋劉通判宅仰高堂刻本』(『纂圖分類題五臣注揚子法言』(『國家圖書館出版社、二〇一七年。以下『宋本揚子法言』と略す。p.68)。
- (14) 『宋本揚子法言』(p.89)。
- (15) 宋咸の伝は『宋史翼』(吳伯雄點校『浙江文叢 宋史翼』。

- 浙江出版集團・浙江古籍出版社、二〇一六年。pp.519-520)を参照。宋咸に就いては、張鈺翰「北宋揚雄『法言』」、『太玄』疏解著述考』(『理論界』二〇一三年第七期)を参照。
- (16) 『纂圖互註揚子法言』(中國子學名著集成編印基金會「中國子學名著集成」、一九七八年。p.1)。「宋本揚子法言」には一部落丁と欠字があるため、必要に応じて宋・唐仲友臺州刻本『宋版揚子法言』(巴蜀書社、一九八八年)、明初覆刊南宋建陽坊肆六子本『纂圖互註揚子法言』(「中國子學名著集成」所収)で補った。尚、『宋本揚子法言』の張燕嬰「序言」は「輒改原文的情況」(p.2)と、司馬光『集注』は諸注を収録する際に節略したとする。この点は、司馬光より若干先輩の晁迥(九五—一〇三四)『法藏碎金錄』が引く「李軌注」(『全宋筆記』第八編七。大象出版社、二〇一七年。p.311、p.314)が『四部叢刊』本『李軌注法言』に確認されるにも関わらず、司馬光『集注』に収録されていない点からも窺える。司馬光の節略に就いては、王茵「揚子法言』歴代校注本傳録」(『文獻』一九九四年第三期)を参照。
- (17) 呉秘注に就いては王茵「揚子法言』歴代校注本傳録」を参照。
- (18) 「禮義」によって「人」が「鳥獸」と区別されるのは自然な在り方であり、強制には当たらず(『宋本揚子法言』「學行篇」p.78)。「聖人之教化」は「自然之道」に順うもので、「刑」等の強制力に先んずるとされる(『同』「先知篇」p.223)。呉秘注には「刑」の強制力を優先した秦政に対する批判が多く見られる(『同』「寡見篇」p.191、p.193)。
- (19) 李文澤・霞紹暉校點『司馬光集』(四川大學出版社、二〇一〇。p.493)
- (20) 司馬光の「中庸篇」の解釈と関わることに就いては、郭曉東「論司馬光對『中庸』「性」與『誠』的詮釋・從經學史與道學史的雙重脈絡考察」(『復旦學報』(社會科學版)二〇一〇年第五期)に指摘が有る。但し、郭論文は、衛湜『禮記集說』所引の断片的資料に拠るため、「性」と「質」を区分しないなど、その整理には不十分な点が残る。
- (21) 司馬光の「性」を巡る議論に就いては、寺地遵「天人相関説より見たる司馬光と王安石」、同「司馬光における自然觀とその背景」(『東方學』第三十二輯、一九六六年)、近藤正則「孟子性善説をめぐる北宋諸儒の議論について」、夏長樸「司馬光疑孟及其相關問題」(『臺大中文學報』第九期、一九九七年)等を参照。又、陳睿超「司馬光易學宇宙觀研究—以『潛虛』爲核心—」(北京大學出版社、二〇二〇年)は司馬光『潛虛』「性圖」により、司馬光の「性」は「差異物質」であり、「形而上的普遍之性」ではないとする。この見解は本論の理解と一致するが、一方で陳者は、『列子』「天瑞」に依り、「質就是性」とし、司馬光の「性」は張載の「氣質之性」に相当するとする。この点に就いては本論とは見解が異なる。少なくとも、『潛虛』には「氣質」の語は見られない。
- (22) 司馬光『法言注』に見られる「自然」の概念は、「光曰、天則無爲自然而萬物生成。君則垂衣端拱而百姓乂安。是其事逸也。天則陰陽往來、生生日新、君則求賢訪道、一日萬幾、是其道勞也」(『宋版揚子法言』「孝至篇」13/106)と「陰

陽」の往来で万物が日々新たに誕生することを「無爲自然」と称し、無作為を意味する。寺地遵「司馬光における自然観とその背景」は、天に象徴される自然は独自の意思を持つ活動であり、人が自然を知るには限界が有ると司馬光は理解していたとする。

(23) 「極深研幾」は「易」「繫辭上」に拠るが、司馬光は「法言」の「聖人則異賢人矣」の注にも用い(「學行篇」p.78)、「聖人」を形容する語とする。

(24) 「溫國文正司馬公文集」(四部叢刊初編一三九冊)は「善惡混辨」(723a)と題する。夏長樸「司馬光疑孟及其相關問題」を参照。

(25) 『資治通鑑』は一〇六〇年代中頃から実質上の編纂が始まり一〇八四年に完成したとされ、『法言』「序」は一〇八一年に書かれている。『資治通鑑』に見られる司馬光の『法言』解釈には『法言注』と一致するものが確認され、宋咸注も引かれている。一方、『法言』のテキストの扱いに就いては、『資治通鑑』は一貫して「宋・呉本」に基づいて『法言』を引用する。『法言注』は「宋・呉本」に従う箇所もあれば、「李本」に基づいて改めた箇所も見られる。即ち『法言注』でのテキスト考証が『資治通鑑』には反映されていないことになる。以上から、『法言注』と『資治通鑑』の編纂は並行して行われたか、或は『法言』に関する司馬光メモの様なものがあり、それが両者の撰述に活用されたと考えられる。但し、『法言』のテキスト考証のみは最終的作業となり、それは『資治通鑑』には反映されなかつたと推測される。

(26) 郭曉東「論司馬光對『中庸』「性」與「誠」的詮釋」を参照。但し、郭論は司馬光『法言注』「道徳眞經論」には言及していない。

(27) 「才徳」双方を備えない者の場合、「徳」有る者が優先される。田中謙二「資治通鑑」(ちくま學芸文庫、二〇一九年。pp.3749)、方壘「解讀」徳才兼備、以徳爲先——從司馬光「取人四分法」談起(「党政干部論壇」二〇〇〇年第一期)等を参照。

(28) 馬巒・顧棟高「司馬光年譜」(中華書局、一九九〇年。p.130)。

(29) 「老子之言道徳、吾有取焉耳。及捶提仁義、絶滅禮學、吾無取焉耳」(「宋本揚子法言」「問道」p.124)。

(30) 拙著『宋代道家思想史研究』(汲古書院、二〇一二年)では、司馬光の因循と積極爲の枠組みを、内・外論として考察し、内的因循を踏まえつつ外界に積極的に展開していく営為と解釈した。尚、司馬光言う所の「空」「無爲」に就いては、魏濤「司馬光與理學關係之再討論」(「晋陽學刊」二〇一三年第四期)に簡単な言及が見られる。

(31) 本論で使用する『道藏』所収文献は、『正統道藏』(藝文印書館、一九七九年)に拠る。

(32) 「道體」を「非有非無」とする立場が唐代に極点に達したものであることは言うまでもない。それを司馬光は「世俗」理解として批判する。この姿勢は「論風俗筭子」に見られる批判と一貫するものである。

(33) 「漁父曰、聖人不凝滯於物而能與世推移」(「中國古典文學基本叢書 楚辭」。中華書局、二〇一四年。p.308)。

(34) 「名家苛察繳繞、使人不得反其意、專決於名而失人情」  
〔史記〕。中華書局、一九八二年。p.3291)。  
(35) 尚、『法言』「問道篇」の「及撻提仁義、絕滅禮學、吾  
無取焉耳」に対して、呉秘注が「道」と「仁義」を『老子』  
は分離してしまったと批判しているのを先に見たが、司馬  
光は「道」と「仁義」の一体を『老子』は説くと理解する。  
そのためか、『法言』の上記箇所には司馬光は注文を施し  
ていない。

(36) 『法言』「問道」「塗雖曲而通諸夏則由諸、川雖曲而通諸  
海則由諸」〔宋本揚子法言〕「問道」p.121)

(37) 江『疏義』に就いては、江淑君『宋代老子學詮解的義  
理向度』(臺灣學生書局、二〇一〇年)を参照。

(38) 無論、江『疏義』の『法言』引用の全てが付会な訳で  
はなく、第四十七章「不出戸、知天下。不窺牖、見天道」  
の句の『疏義』は、その一段全体が『法言』「問神篇」を  
基調とするものである(『道藏』第二十一冊。『道德眞經疏  
義』。09/27b/08)。

※本論は、第七十二回道教学会(二〇二二年)での口頭報告「中  
国近世思想史上の司馬光『法言注』と『道德眞經論』—性・質・  
学・諸子を中心に—」に基づく。また、論文化はJSPS科  
研費JP19K00052の成果の一部である。