

# 海保青陵『老子國字解』について

——徂徠學派における『老子』學の一展開——

松井眞希子

## はじめに

日本では徂徠學派が契機となつて老莊思想研究が推進されるようになったことはすでに指摘がある。<sup>①</sup>確かに徂徠學派による老莊に関する書は多く、徂徠晩年の高弟である宇佐美瀧水（寶永七年・一七一〇—安永五年・一七七六）による『老子』王弼注校訂本『王注老子道徳經』（明和七年・一七七〇刊）は、徂徠學派による代表的な『老子』研究書であつた。<sup>②</sup>また、同じく徂徠の高弟である太宰春臺（延寶八年・一六八〇—延享四年・一七四七）と、その門人である宮田金峰（享保三年・一七一八—天明三年・一七八三）による『老子特解』（天明三年・一七八三刊）は、日本人による独自の注解の先驅的著作と位置づけられる『老子』注であり、<sup>③</sup>注釋書としても整つた體裁をもつて<sup>④</sup>いる。

瀧水の門人に海保青陵（寶曆五年・一七五五—文化一四年・一八一七）がいる。青陵は十歳の頃から瀧水のもとで徂徠學を學んだ。瀧水は春臺とともに徂徠學の經學や經世濟民論を繼承したことで知られるが、それを受け繼ぐ青陵もこれまでもっぱら經世家として注目されて

きた。<sup>⑤</sup>青陵はひとまず徂徠學派における經世濟民論者として春臺、瀧水兩者の流れに位置づけることができるのである。

青陵もまた『老子國字解』を著わしている。ただし、この書は武内義雄氏によつて高く評價されているものの、<sup>⑥</sup>具體的内容にわたる研究は多くない。<sup>⑦</sup>

そこで本稿では青陵の『老子國字解』について『老子』學史の観点から検討し、徂徠學派の『老子』研究における同書の位置づけを明らかにしたい。

## 一 海保青陵『老子國字解』の特徴

『老子國字解』は、生前は寫本としてのみ傳つていたらしく、大正十二年（一九二三）、關儀一郎『老子國字解全書』（東洋圖書刊行會）において初めて刊行された。すべて和文で記されており、青陵の講義を筆記したものと考えられる。

『老子國字解』の特色に關しては、同書序文に次のようである。

仁義ヲアシフイフハ仁義ノ表向ヲアシフイフノニテ、内證ハ皆仁

義也、故二鶴ハ老子ハ孔子ノ後ノ人也ト云ナリ、老子ハ孔子ヲ助ケタル人也ト云ヘリ、老子ハ眞ノ儒者也ト云ヘリ、

論語ハ古人ノ智慧ヲ振ヒタルアリサマヲ、其儘ニ書タルモノ也、是ヲ有ト云フ也、孝子ハ智慧ノ出シヨフ也、智慧ノ組ミ立テヨフヲ書キタルモノ也、是ヲ無トイフ也、……無ヲ有テ解シ、有ヲ無テ解スレバ、ワケモヨフ分ルト云フモノ也、老子ヲ論語テ解シ、論語ヲ老子テ解スベキハツノ事也、鶴ハ老子ヲ論語ニテ注スルツモリ也、即チ本文ヲ論語ニテ注シテ見スベシ、(ルビは論者による)

ここでまず注目されるのは、青陵が當時流布していた『史記』老子韓非列傳にある「孔子適周、將問禮於老子」(孔子周に適き、將に禮を老子に問わんとす)という記述(孔老會見譚)を否定し、老子を孔子よりも後の人物とする點である。これは非常に先進的な見方であり、徂徠、瀧水にも見られない考え方である。

また、『論語』が智慧を用いた具體的な様を記した書(「有」)であるのに對し、『老子』は智慧を組み立てる方法を記した書(「無」)であるとし、「無」である『老子』の深意を明らかにするために「有」である『論語』を用いて注をするという。ここには「有」と「無」を智慧のはたらかせ方としてとらえる獨特の理解があるが、さらに注目されるのは『老子』に見える「仁義」批判は「仁義」の表向きに對してであつて内實は「仁義」を説いたものと見て、老子を「眞ノ儒者」とする點である。このように青陵は『老子』を儒家思想に結びつけて解釋している。しかし『荀子』天論篇で、

萬物爲道一偏、一物爲萬物一偏、愚者爲一物一偏、而自以爲知道、無知也。……老子有見於詘、無見於信。……有詘而無信、則貴賤不分。……書曰、無有作好、遵王之道、無有作惡、遵王之路。此之謂也。

(萬物は道の一偏爲り、一物は萬物の一偏爲り、愚者は一物の一偏爲り、而して自ら以て道を知ると爲す、知ること無きなり。……老子は詘に見ること有りて、信に見ること無し。……詘有りて信無くば、則ち貴賤分かれず。……書曰く、好みを作すこと有る無く、王の道に遵い、惡みを作すこと有る無く、王の路に遵う、と。此れを謂うなり。)

と老子が痛烈に批判されているように、古來『老子』が儒家思想と對立する書と考えられてきたことは周知の通りである。このことは春臺や瀧水についても同様であつて、春臺『老子特解』自序には次のようにある。

夫周自文武至於仲尼之時、五百有餘歲、世之衰亂、俗之頹敗、殆乎極矣。……夫仲尼雖既絕望於當世、然猶不忘斯民、欲一康濟之。石門監者所謂知其不可而爲之者、眞知言也。仲尼蓋以天意不可知也。故可已而未已、非好事不知己者也。此乃仲尼之仁也。老聃則不然。身仕周爲賤官、博覽史籍、達觀宇內。以爲先王之道不可行也。天下不可治也。民不可化也。

(夫れ周は文武自り仲尼の時に至るまで、五百有餘歲、世の衰亂、俗の頹敗、殆ど極まれり。……夫れ仲尼は既に當世に絶望すと雖も、然れども猶お斯の民を忘れず、一に之を康濟せんと

欲するがごとし。石門の監者の所謂る其の不可なるを知りて而も之を爲す者とは、眞知の言なり。仲尼蓋し天意を以て知る可からざるなり。故に已む可くも未だ已まず、事を好んで已むを知らざる者に非ざるなり。此れ乃ち仲尼の仁なり。老聃則ち然らず。身は周に仕えて賤官と爲り、史籍を博覽し、宇内を達觀す。以爲えらく先王の道は行ふ可からざるなり。天下は治む可からざるなり。民は化す可からざるなり。」

孔子が混亂した世に絶望しながらも「仁」にもとづく教化を推し進めようとしたのに對し、老子は「先王の道」を實行不可能と考えたといい。また瀟水は『王注老子道德經』の序文で次のようにいう。

老子之書、智者之言也。以智廢智、併廢仁與勇、欲勝而上之。<sup>13</sup>

(老子の書は、智者の言なり。智を以て智を廢し、併せて仁と勇とを廢し、勝りて之に上らんと欲す。)

『老子』は智者の語であり、智によって儒家の智を退け、仁と勇を退けてその上に立とうとするものという。春臺と瀟水もまた『老子』が儒家と對立する書ととらえていたのである。このことから、青陵の『老子』理解が徂徠學派においてもいかに特異であつたかがわかる。では青陵はいかにして『老子』と儒家思想を關聯づけたのであろうか。これまで『老子國字解』に關して、『論語』を用いた注釋箇所を具體的に検討したものや、『老子』の「仁義」批判の語をいかにして儒家思想と結びつけたかについて検討した先行研究は、管見のかぎり見あたらない。そこで次に、『老子國字解』に見える『論語』を用い

た注解を通してこの問題について検討したい。また、同書では『孟子』も多く引用されているため、『孟子』による注釋も検討の對象としたい。

## 二 青陵の「智」

さて、青陵は『老子國字解』の序文で、『論語』を智恵を用いた具體的な様を記した「有」の書、『老子』を智恵を組み立てる方法を記した「無」の書と述べていた。そうすると、青陵は「智」を媒介として『老子』と『論語』及び『孟子』を理解したことになる。では青陵のいう「智」とはいかなるものであろうか。『老子國字解』に用いられた『論語』と『孟子』の記述を検討するに先立ち、青陵の「智」につき先行研究にもとづいて整理しておきたい。

この問題に關して注意されるのは、小林武氏の「海保青陵『老子國字解』について(下)——智と職分——」であろう。小林氏は、本書が「智ノワク法」として富商や豪農たちを對象に講釋されたものという前提のもと、「老子本來の存在論や自然哲學は、「智」の會得、醒めた自己認識、感情のコントロール、用人法、失敗の分析、狀況に應じた機動的な思考などと解された。それらは日常の場におけるレアルな認識と判斷であり、町人の才覺に關わる。青陵『老子國字解』は、町人としての才覺を教える書と言える」という。

このほか、青陵の「智」に關わる興味深い記述が『前識談』<sup>14</sup>に見える。そこで青陵は『莊子』逍遙遊、齊物論、養生主の所説をそれぞれ「我觀我」、「我爲物」、「皆利我」と讀みかえている。

逍遙遊はもと、何物にも束縛されず、心のまま自由に生きるという意味である。しかし青陵は、「己ガ心己ガ身ヲ出デ、遠クヨリ己ガ

身ヲ見ル事」と理解して、これを「我觀我ノ術」という。

齊物論はもと、萬物がみな一つであり究極的な一の世界であることを説いたものである。それに對し青陵は、「我身ヲ色々ニ物ニシテ見テ、其色々ノ情ヲ知ル事ナリ」として同篇を「我爲物」と命名する。

養生主はもと、自己を全うさせるための現實社會との關わり方を論じたものである。青陵はこれを「天理ニ合仕業カ、合ハヌ仕業カト云事ヲ目利ヲスル捷法」と理解する。人間は皆自己を愛し利する存在であるという前提のもと、「天ノ理ニ合ガ己ヲ愛スル第一ノ捷路」であるために、莊子が本篇で「朝ヨリ晩マデ行フ事ゴトニ、一々コレハ生ヲ養フ理カ、是ハ己ヲ利スル理カト問事捷路」であることを説いていと理解し、「皆利我」と命名するのである。

そしてこれらの段階を「莊子三段智ノ養ヒ方」という。つまり、「客觀的な自己認識」、「對象との一體化による内面からの認識」、「自己を愛し利するための理の把握」という三段階が「智」を養う方法であるというのである。

これに續いて、『前識談』では『老子』の「養智」についても言及している。それは「三分二二分ツ養智」といわれる。これはあらゆる事物には上・中・下、あるいは正直と偽りとその中間というように、相反する概念とその中間が三つの定位としてあり、狀況に應じてこの三定位から最適な選擇をすることである。これは、客觀的な狀況把握と臨機應變な選擇といいかえることができる。

以上からわかるように、青陵の説く「智」の含意するところは多様である。しかし、とりわけ重要な點は客觀的な自己認識と狀況把握、臨機應變な選擇、自己を愛し利するための理の把握であらう。すなわち「智」の技法ともいふべき柔軟な認識と判斷が強調されているので

ある。

以上、青陵による「智」について整理した。續いて『老子國字解』に見られる『論語』と『孟子』を用いた注釋を具體的に考察してみた。

### 三 『論語』『孟子』を用いた注釋

#### 1 『論語』

まずは『論語』が用いられている注について検討する。『老子』第二十五章「故道大、天大、地大、王亦大」(故に道は大、天は大、地は大、王も亦た大)につき、青陵は次のように注する。

コレヲ老子ノ四大トイフ也、天地人道也、此天地人道トイフハ自然ノ理也、物一ツヲワケテミレバ、何モカモ皆四ニワレル、ユヘニ自然ノ理トイフ也、箸一本ニテモコレハ上トイヘバ、下モアリ、中モアル也、然レバ上中下トイフ名ハ萬物ニ是非々々アル名也、……扱其三ツヘ心ノハコビアリ、譬ヘハコ、デハ智ニナルガヨビ、コ、デハ愚ニナルガヨビト、心ヲ智ヘハコングリ、愚ヘハコングリスル也、ユヘニ上中下ハ定マリタル位也、其ハコブ心ハ定位ナシ、智ニ居ルトキモアリ、愚ニ居ルトキモアリ、中ニラルトキモアル也、ユヘニコレヲ虚位トイフ也……仁ニテモ義ニテモ天下ノ事物ヲ皆如此ワリテ見テ、其上デキハメルユヘニ父ガ羊ヲ攘ミタル時ニハ、ウソガホンジヤ、ウソヲツクガ聖人ノ意ニ叶フトイフ、智恵ガワクト云フ事也、

あらゆる事物には「上中下」の三つがあり、その三つを適宜取捨選

擇する「心」が一つある。青陵はこのように事物が四つに分かれることを「自然の理」であるとし、一つの「虚位」すなわち「心」が三つの「定位」を臨機應變に取捨選擇することを「智恵ガワク」ことであるとする。

右の文中で用いられているのは『論語』子路篇の「葉公語孔子曰、吾黨有直躬者、其父攘羊、而子證之。孔子曰、吾黨之直者異於是。父爲子隱、子爲父隱、直在其中矣」(葉公孔子に語りて曰く、吾が黨に直躬なる者有り、其の父羊を攘みて、子之を證す、と。孔子曰く、吾が黨の直き者は是れに異なり。父は子の爲めに隱し、子は父の爲めに隱す、直きこと其の中に在り、と)である。本節は「孝」の優先を説いたものと理解される。しかし青陵は、正直と偽りとその中間を三つの虚位とし、状況に應じて取捨選擇するという具體的な例として本節を讀んでいる。そして、そのような態度が「智恵者」であると評す。つまり、「三分二二分ツ智」という觀點から『論語』の記述を『老子』と結びつけたうえで、これを巧みな「智」の用い方の事例と理解しているのである。

『老子』第九章「持而盈之、不如其已」(持して之を盈たすは、其の已むるに如かず)に關しては次のように述べる。

凡ソ何事ニヨラズ流レコミタルハ自然也、モチハコビ無理ニコシラヘタルハ自己流ナリ、左レトモ天下ノ人々或ハ九分目マデアゲタル事ハ、モハヤ唯一分ニテ成就スルコトユヘ、自己流ニモセヨ、ソレデアツテシマヘト云フ、世上一統也、ソレハ甚アシキ「ジヤ、……是ハ不筋ジャト思フタラ、九分九釐シアゲタルコトニテモ、ヤメルガヨヒト云フ也、論語ニハ朝ニ道ヲ聞テタニ死ス

ルモ可也トアリ、即コノ章ノ「也、タトヘ七十マデコレガヨヒト思フテ居リテモ、唯今迄ヨヒト思ヒタル「ガ悪ジャトシツタナラバ、ユウカタ死ヌル其朝デモ、カヘテヨヒ方ヘ思ヒカヘルガヨキ也ト、孔子ノ仰セラレタル也、

青陵は「持して之を盈たす」を「モチハコビ無理ニコシラへる」「自己流」として、この箇所を「誤りに気づいた時點でその誤りを正さなければならぬ」と理解する。ここに見える「筋」とは、『前識談』でいう「天ノ理」とほぼ同義と考えてよい。つまり、青陵は「自己」を愛し利するための理の把握」という「智」の觀點から本章を理解しているのである。そして、その好例として『論語』里仁篇の「子曰、朝聞道、夕死可矣」(子曰く、朝に道を聞きては、夕べに死すとも可なり、と)を用いている。本節は「道」の行なわれていることを朝に聞けば、その日の夜に死んでも構わないと理解される。それを『老子』と同じく「理の把握」という觀點から「死去する當日の朝であつても、誤りに気づけばその誤りを正す」と讀みかえているのである。

ここでは二つの例のみを挙げたが、青陵が『論語』を自身の説く「智」に引きつけてその内容を讀みかえ、『老子』の注釋に用いていることがわかる。同様の例は『老子』第三章や第三十六章など少なくない。

## 2 『孟子』

次に『孟子』によつて『老子』を解釋した例を見てみよう。『老子』第二十七章の「是以聖人常救人、故無棄人。常善救物、故無棄物」(是を以て聖人は常に人を救う、故に棄人無し。常に善く物を救う、故に棄物無し)について青陵は次のように注している。

コレ人デモ物デモノコラズ、此方ノ物ニシテ、ノコラズ此方ノ用ニ立ル法也、皆シバラズニシバツテオク法也、大アルキ、大辨ゼツ、大算用、大カコヒ、大シバリノ法也、是レガ即老子ノ性善ヲトク章也、凡ソ人ノ性ハ己レヲ愛スルモノ也、誰一人己レヲニクムモノハナシ、然ラバ己レガ善キヨフニト思フニチガヒナシ、己レガ善キヨフニト思フヲ性善トイフ也、唯己レヲ愛スルニ上手下手アリ、上手ニ己レヲ愛スレバ、己レガ心ノ思フ通りニユク也、心ノ思フ通りガ即己レガ性也、堯舜コレ也、上手ニ愛シタルユヘニ心ノ思フ通りニユキシ也、下手ニ己レヲ愛スレバ、心ノ思フ通りニユカヌ也、是己レガ性ニアラザル也、桀紂コレ也、……己レヲ善クセント思フ心アレバ、是濟度ノシヨフニテ善フナルハツ也、孟子ノ人皆以テ堯舜トナルベシト云フハ、コノコト也、

『老子』第二十七章のこの箇所は、一般に聖人は善不善を區別せず、あらゆる人や物を活かすと理解されている。<sup>(28)</sup>しかし青陵は、『前識談』と同様に「人ノ性ハ己レヲ愛スルモノ」であり、「己レガ善キヨフニト思フニチガヒ」ないという前提のもと、「自己を愛し利するための「理の把握」の観点からこの箇所を理解するのである。

ここで用いられているのは『孟子』告子篇下の「曹交問曰、人皆可以爲堯舜、有諸。孟子曰、然」(曹交問いて曰く、人皆な以て堯舜爲る可し、諸れ有りや、と。孟子曰く、然り、と)である。これは、人はすべて本來的に善なる倫理的價值をもつという平等の人間觀にもとづき、その點で堯や舜といった聖人でも一般の人と等しい存在であることを説いたものである。<sup>(29)</sup>しかし青陵は、ここでもやはり自己を愛し利するための「智」を通して原文を読みかえ、『老子』と結びつけて

いる。つまり、本來的に備わっている倫理的價值においてではなく、自己を愛し利する「智」において萬人は等しいというのである。もう一つ、『論語』と『孟子』がともに引用されている例を見ておきたい。青陵は第四章末尾の「吾不知誰之子、象帝之先」(吾れ誰の子なるかを知らず、帝の先に象れり)につき、次のようにいう。

己レヲ自由ニスルト云フハ智ノイタレルコトジヤ、……智者ハ先ツ己レガ魂ヲ天ヘアゲテ、己レヲ觀ルコトヲ執行スル也、……己レニ勝ツトイフハ己レヲ自由自在ニツカフトイフコト也、孔子ノ克己ト仰ラル、即魂ヲ天ヘアゲテ、己レヲ他人ニシテ見ル法也、……又魂ニアレバ、誰ガ魂トイフコトナシ、魂ハ獨リバタラキラスルコト出來ル也、……ソコデ智者ハ天下ノ萬物ノ情ヲ知リテ居ル也、平生萬物ヘ魂ヲ入レテ、萬物ニナリテ見ルユヘ也、孟子ニ己レガ性ヲ知レバ、他人ノ性ヲ知ル、他人ノ性ヲ知レハ禽獸草木山水雲霧ノ性ヲ知ル、カクノゴトク知レバ、天ヲ知ルト云ヘリ、是皆魂ヲ天ヘアゲテ、色々ノ物ヘ己レガ魂ヲ入レテ見テ、色々ノ物ニナリテ見ル法也、孔子モ孟子モ皆此法ノ外ニハナキト見ヘテ、皆己レガ魂ヲ出シテ、己レヲ他人ノ通りニ見ル法也、吾誰ガ子ナルコトヲ知ラズト云ハ、己レヲ他人ト一シヨニオクユヘニ、……何トイフ男カ一向シラヌトイフコトニ、己レヲ他人ニセイト云フコト也、故ニ吾誰ガ子ナルコトヲ知ラズト云フ、扱帝ノ先ニ象ドレリト云フハ、心ヲ天ヘアゲテオクベシト云ヘドモ、心ノ住居ナケレバナラヌモノ也、然レバ……何物ヲ吾ト定メテ魂ヲカリニオクベキヤトイハバ、天帝ノ御先祖サマジヤト思フテ、天帝ノ御先祖ノ身ヲカリテ、コレヘ己レガ魂ヲ入りテオクガヨキ也、

『老子』のこの句は一般に、萬物の根源たる「道」は天帝に先んじて存在していたと解釋される。しかし青陵はここにいる「帝の先に象る」主體を「道」ではなく「魂」と解釋し、みずからの「魂」を「天帝の先祖」と一體化させて自己を確立すべきであると説く。これは客觀的な自己認識という「智」にもとづいた理解である。

ここで用いられているのは『論語』顔淵篇の「顔淵問仁。子曰、克己復禮爲仁」(顔淵仁を問う。子曰く、己れを克して禮に復るを仁と爲す)と、『孟子』盡心篇上の「孟子曰、盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣」(孟子曰く、其の心を盡くす者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る)である。『論語』の「克己」は自身を慎むことや私心に打ち勝つこと、『孟子』のこの箇所は本來的に備わっている倫理的價值を全うすることで天の偉大さを理解することができると理解される。しかしながらこれらの記述も、自己の客觀的把握と對象の內面的把握という青陵獨特の「智」にのっとって理解されるのである。

以上、『老子國字解』に用いられている『論語』と『孟子』の記述について検討した。青陵は自身の説く「智」の思想に沿って『老子』と『論語』及び『孟子』を巧みに読みかえて注釋に用いている。これは傳統にとらわれない新しい解釋である。日本の老莊學の特徴の一つに日本人による独自の注解が多く書かれたことが挙げられるが、そのなかでも青陵の理解はとりわけ異彩を放っているといえよう。

#### 四 『老子』の「仁義」批判と儒家思想

前節では「智」を媒介として『老子』が『論語』及び『孟子』と結びつけられていることを見たが、次に『老子』に見える「仁義」批判

海保青陵『老子國字解』について

を、いかにして肯定的にとらえていたのかについて検討したい。

ところで、儒老一致の立場から記されたことされる『老子』注に、林希逸『老子虞齋口義』(以下、口義本と略稱)がある。口義本は江戸初期に日本で廣く讀まれた『老子』注であるため、日本における『老子』と儒家思想の結合という觀點から見ると『老子國字解』は口義本の流れにあるといえなくもない。

しかし、兩者の立場は違うようである。そのことは『老子』の「仁義」批判として最も有名である第十八章の「大道廢有仁義。慧智出有大偽。六親不和有孝慈。國家昏亂有忠臣」(大道廢れて仁義有り。慧智出でて大偽有り。六親和せずして孝慈有り。國家昏亂して忠臣有り)の注からも知られる。まずは口義本の注を見てみたい。

大道行、則仁義在其中。仁義之名立、道漸漓矣、故曰大道廢有仁義。譬如智慧日出、而後天下之詐僞生、六親不和、而後有孝慈之名、國家昏亂之時、而後有忠臣之名。此三句皆是譬喻、以發明上一句也。

(大道行なわるれば、則ち仁義は其の中に有り。仁義の名立ちて、道漸く漓し、故に曰く大道廢れて仁義有り、と。譬えば智慧日に出でて、後に天下の詐僞生じ、六親和せずして、後に孝慈の名有り、國家昏亂の時にして、後に忠臣の名有るが如し。此の三句は皆な是れ譬喻にして、以て上の一句を發明するなり。)

そもそも林希逸は『老子』第一章「道可道、非常道」(道の道う可きは、常の道に非ず)について、「其意蓋以爲、道本不容言。……可道、可名、則有變有易。不可道、不可名、則無變無易」(其の意蓋し

以爲えらく、道は本より言を容れず。……道う可し、名づく可ければ、則ち變無し易無し」と述べ、「道」を言説を超えた形而上的な概念としていた。右の第十八章に見える「大道」についても同様に理解していたであろう。「大道行なわるれば、則ち仁義は其の中に有り」とあるように、林希逸は萬物の根源たる大いなる「道」に「仁義」が内包されていると考えていた。林希逸は「老子」思想の核心である「大道」をすべての事物の存在論的根據ととらえ、そのもとに儒家の「仁義」を包攝したのである。

一方、青陵『老子國字解』を見ると、次のようにある。

大道廢有仁義

民ウツカリトクラシテ一生刑罰ニモアハネバ、争鬪ヲモシラヌトイフハ昇平ナルニテハナシヤ、是ハ即上ニアル人ノ智極々ニタクミナル也、民ハイツカ其術中ニオレドモ、民知ラズ、ユヘニ是ヲ大道トイフ也、隣ノヲヤジガホチリノハナシラスレバ、此方ノムスコ善人ニナル、是隣ノヲヤヂノ智極々ニタクミナル也、是ヲ大道トイフ、ムスコ異見ノ禮ライフヨフニナレバ、異見シツカリトアラハル、也、是ヲ仁義トイフ也、

慧智出有大偽

凡ソ智ノ智トアラハレヌハ大道也、智トアラハル、ハ智ヲツカフ人ノ下手ナル也、ナゼナラバ下デ智トイフヲ知リテ智ヲマナブ也、タクミニ異見ライヘバ、タクミニ言ワケヲスル、タクミニイ、ワケヲスルハ、七分モ九分モウソマジリ也、政モ左様ニテ上ヨリイツル事タクミナレバ、下ノ上ヲ欺クヲタクミニナル也、ユ

へニ智恵上三出デ、下ニ大偽アリ、

「智ノ智トアラハレヌハ大道也」というように、青陵はここでも「智」の観点から『老子』を解釋している。青陵が「大道廢る」と「慧智出づ」を、「上」の「智」が顕在化することと理解したうえで「下」に「異見シツカリトアラハル、」ことを「仁義」とする。つまり、「上」の「智」の顕在化に伴い、「下」の「仁義」もまた顕在化するといふのである。林希逸が「大道」を存在論的に解釋するのに對し、青陵は「智」を核心とする認識論的立場から理解していることになる。

このような理解は、「仁義」が萬物の根源たる「大道」に内包されているとする口義本の理解とは異なるものである。「大道」を形而上の概念とする口義本と、「智」が顕在化していない状態とする青陵との間には大きな隔たりがあるといわざるをえない。

さらに注目されるのは、「政モ左様ニテ」と、青陵が「智」と認識されない教化を政治手法へと轉化している點である。儒家を批判した章として知られる第三十八章の「上徳不徳、是以有徳、下徳不徳、是以無徳。上徳無爲而無以爲、下徳爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲。上義爲之而有以爲。上禮爲之而莫之應、則攘臂而扔之。故失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後禮」(上徳は徳とせず、是を以て徳有り、下徳は徳を失わず、是を以て徳無し。上徳は爲すこと無くして以て爲す無く、下徳は之を爲して以て爲す有り。上仁は之を爲して以て爲す無し。上義は之を爲して以て爲す有り。上禮は之を爲して之に應ずる莫ければ、則ち臂を攘りて之を扔む。故に道を失いて後に徳あり、徳を失いて後に仁あり、仁を失いて後に義あり、義失



て後に禮あり)について、青陵は次のように述べる。

古へ道ノ天下ニ行ハレテオルウチハ、萬民皆ウツカリトシテ何モシラズニ一生スギタル也、此俗ダン／＼衰レバ、ウツカリセヌヨフニナル、是非ヲカミワケルヨフニナルト、手前カツテラスルヨフニナル、ユヘニ徳トイフモノヲ出シテ其俗ヲスクワネバナラヌナリ、ソコデ人々天理ニシタガフヨフニナル、又其俗ダン／＼ヲトロフレバ、天理ヲ己レデコジツケテ、アレモ天理コレモ天理トイフヨフニナル、ユヘニ仁トイフモノヲ出シテ、其俗ヲスクフ也、ソコデ人々愛スルヲ主意ニスル也、愛ノ俗又衰レバ、諂フ風ニナルユヘニ又義トイフモノヲ出シテスクフ也、ソコデ人々分量ヲアワセテツキ合ヨフニナル也、此俗又衰レバ敬ノ意ウスフナルユヘニ、又禮トイフモノヲ出シテ、此俗ヲスクフ也、如此ダン／＼衰へ／＼シテ、禮トイフアテドモナフ頭ヲサゲルトイフヨフナルコトデキタリ、

「古へ道ノ天下ニ行ハレテオルウチ」とは、第十八章でいう「智ノ智トアラハレヌ」状態であろう。「智」が顕在化しない、そのような状態が衰える時代になると、「徳」「仁」「義」「禮」を用いてその衰えた世俗を救うという。ここでは儒家の徳目である「仁」「義」「禮」が、「智」の技法として政治的に應用されているのである。

## 五 徂徠學派における『老子國字解』

青陵は、徂徠學派において徂徠、春臺、濶水の流れに屬する。では、『老子國字解』は徂徠學派の『老子』研究においていかに位置づ

海保青陵『老子國字解』について

けられるのであろうか。<sup>(38)</sup>

徂徠が『老子』に對して否定的であつたことはよく知られている。その一方で徂徠は、『學則』六で「諸子百家九流之言、以及佛老之類、皆道之裂已」<sup>(39)</sup>(諸子百家九流の言、以て佛老の類に及ぶまで、皆な道の裂けしのみ)ともいい、『老子』を「先王の道」の裂けた一部であるとしてその價値を一定程度認めていた。さらに徂徠は、『史記』老子韓非列傳の孔老會見譚にもとづいて、老子を禮樂に長けた人物と考へていた。<sup>(40)</sup>

このような觀點から徂徠は、『老子』第一章「道の道とす可きは、常の道に非ず」の「道」を「先王の天下を治むるの道」とし、「常道」を三皇五帝三王が「禮樂」を作為する際にのつとつた「禮樂の源」と理解した。さらに『老子』の「無爲」を政策の一端と考え、弱體化しつつある江戸幕府の延命策と考へていた。徂徠は『老子』を「先王の道」や政治的觀點から理解し、その價値を肯定していたのである。『葦園十筆』七にはさらに次のようにある。

老子書本語治天下之道也。

(老子の書は本と天下を治むるの道を語るなり。)

徂徠が『老子』を統治の書として理解していたことは明らかである。<sup>(41)</sup>では、春臺はどうであらうか。『聖學問答』卷之上で「老莊楊墨ヨリ以下、諸子百家ノ道術ハイフニ及バズ、後世ノ釋氏ノ道マデモ、皆先王ノ道ノ中ノ一端ト見ユルナリ」というように、春臺は『老子』を「先王の道」の一端と考へており、徂徠の思想を繼承している。その一方で、『聖學問答』卷之下で「凡道トイフハ通名ナリ。何レノ道ニ

テモ、道八道ナリ」といい、『辨道書』で「諸子百家は皆左道なれ共、國家を治る道にて候」というように、「聖人の道」に重點を置きつつも、「諸子百家」にも「國家を治める道」としての價値を認めること、儒家と道家を互いに相對化するに至っている。

春臺の著作には『老子特解』という『老子』注がある。春臺は『老子』第一章「道可道、非常道」冒頭の「道」を「先王の道」、「常道」を「自然の道」として理解している。ここで注目されるのは、春臺がこの箇所を「道の道く可きは、常道に非ず」と訓讀し、「可道」の「道」を「導く」と讀んでいる點である。「道」を「先王の道」とする點は徂徠と共通しているが、「可道」の「道」を「導く」と讀むことにより、政治的觀點をより明確に打ち出している。

ここでは「常道」を「自然の道」と解しており、一見、「常道」を舊説と同様に抽象的概念として理解しているようである。しかし同書では、上古において用いられていた「道（常道）」こそが「衰世」に適用しうるものであり、それが「不治の治」にほかならないともいわれている。「自然の道」と解せられる「常道」もまた、統治の手段として應用されているのである。いわば、『老子特解』の立場は政治的觀點で貫かれていことになる。これは徂徠による「禮樂刑政」を柱とする政治的發想を發展させたものといえよう。

青陵に至っては、『老子』と『論語』を表裏一體のものと考え、老子を「眞ノ儒者」とさえいつていた。『老子』を、儒家と對等のものとしてとらえているのである。青陵は「智」の觀點から『老子』を讀み解いていったが、儒家の徳目である「仁」や「義」を統治手法としてとらえようとする傾向が強い。つまり青陵は『老子』を「智」を中心とする統治術の書に讀みかかえているのである。

このように、青陵の『老子國字解』は『老子』を「先王の道」の一部とする徂徠や春臺の思想や政治的觀點をいっそう發展させたものとなっているのである。

### おわりに

以上、海保青陵の『老子國字解』に引用されている『論語』の記述と、『老子』の儒家批判に對する注釋を通して、青陵が『老子』と儒家思想をどのようなかたちで結びつけたのかについて検討してきた。これまで同書の儒老結合について具體的内容にわたる研究は見られず、また『老子』學史という視點から同書を論じたものも見られなかった。そこで本稿では王弼注及び林希逸注、徂徠學派における『老子』理解などと對照し、その獨特の思想を考察した。

青陵が『論語』や『孟子』を用いて『老子』に注をする場合、多くは青陵のいう「智」という觀點から讀みかえられていた。その「智」は、客觀的な自己認識と狀況把握、臨機應變な選擇、自己を愛し利するための理の把握というような、技法的視點からとらえられていた。そればかりか、「智」は政治的な有用性を認められ、儒家の徳目である「仁」、「義」、「禮」も衰世を救うための手段となり、「智」の技法に從屬するものとされた。青陵は「仁」、「義」などの儒家の徳目を統治者の用いる手段と解釋することによって『老子』と儒家思想を結びつけているのである。

青陵は、徂徠學派における經世濟民論者として太宰春臺や宇佐美淵水の流れをくんでいる。青陵は『老子』と『論語』がそれぞれ「無」と「有」という互いに補完し合うべき書であることとらえ、『老子』と儒家とを對等に位置づけ、「仁」や「義」を統治の手段としてとらえ

ようとしていた。このように見る時、青陵の『老子國字解』は、徂徠や春臺の『老子』を「先王の道」の一部とする思想や政治的立場を發展させ、儒家の閉ざされた領域を超えて、政治術的「智」の観点から『老子』の思想までも廣く包み込もうとするものであったといえよう。

注

- (1) 福永光司「江戸期の老莊思想」(同『道教と日本文化』所收、人文書院、一九八二年、一九七二年初出)に「江戸期において學問としての老莊研究が興ってくるのは徂徠學派に始まるといっても過言ではない」(一一三頁)とある。
- (2) 瀧水校訂『王注老子道德經』については、拙稿「宇佐美瀧水考訂本『王注老子道德經』について―書誌學的觀點から―」(『東アジア文化交渉研究』第三號、關西大學文化交渉學教育研究據點、二〇一〇年)で論じた。
- (3) 清水信子「近世日本における『老子』關連文獻について」(『松山大學院紀要』一三、一九九九年)による。
- (4) 春臺・金峰「老子特解」については、拙稿「太宰春臺『老子特解』について」(『東アジア文化交渉研究』第四號、關西大學文化交渉學教育研究據點、二〇一一年)で論じた。
- (5) 青陵の經世濟民論や政治論について論じた最近の研究に、折原裕「江戸期における重商主義論の成立―海保青陵と本多利明―」(『敬愛大學研究論集』四三、一九九三年)、森岡邦泰「海保青陵の政治言説における能力原理」(『大阪商業大學論集』第五卷第一號、二〇〇九年)、同「經濟主體の創出―海保青陵の場合―」(『大阪商業大學論集』第五卷第二號、二〇〇九年)がある。
- (6) 武内義雄「老子の研究」(『武内義雄全集』第五卷所收、角川書店、一九七八年、一九二七年初出)に「日本の老子注は徂徠學派のものと折衷學派のものが多い。……これらのうち特に價值あるものは太田晴軒の老子全解、海保青陵の老子國字解、東條一堂の老子標注である」(二五六―二五八頁)とある。
- (7) 青陵「老子國字解」を主題として論じた先行研究に、八木清治「海保青陵と『老子』―『老子國字解』をめぐる―」(『日本思想史學』第一二號、一九八〇年)、若水俊「海保青陵と『老子』―『三定位―虚位』認識法に基づく批判精神を中心として―」(『茨城女子短期大學紀要』第一八號、一九九一年)、小林武「海保青陵『老子國字解』について(上)―韓非子の影―」(『京都産業大學日本文化研究所紀要』第四號、一九九九年)、小林武「海保青陵『老子國字解』について(下)―智と職分―」(『京都産業大學日本文化研究所紀要』第五號、二〇〇〇年)がある。
- (8) 原文は谷村太郎編『青陵遺編集』(國本出版社、一九三五年)によった。なお、文中に見える「鶴」とは、青陵の名「臯鶴」のことである。
- (9) 原文は『史記』(中華書局、一九五九年)によった。
- (10) 青陵の孔老會見譚理解については、拙稿「徂徠、瀧水、青陵の『老子』理解―孔老會見譚を中心に―」(『關西大學大学院文學研究科』『千里山文學論集』第八十四號、二〇一〇年)で論じた。
- (11) 原文は王先謙撰『荀子集解』(中華書局・新編諸子集成、一九八八年)によった。
- (12) 原文は天明三年刊本(關西大學総合圖書館藏、中村幸彦文庫)によった。

- (13) 原文は明和七年刊本（松雲堂書店影印）によった。
- (14) 徂徠學派における青陵の「老子」理解の位置づけについては本稿第五節を参照のこと。
- (15) 注(7)所掲論文（一七七頁）より引用。
- (16) さらに小林氏は、青陵の「智」と韓非子の「智」との関係について「韓非子でも青陵でも、欲望や感情のコントロールは、道德的意味からではなく、禍害や失敗をさける智恵のために求められた」（一八三頁）と兩者の「智」の共通性を指摘したうえで、「かりに青陵が『儒老一致』だと言うにしても、それは中國哲學史でいう原始儒家と老子の統一態ではなく、より老子の方に儒家が引きつけられ、しかも法家的發想によって強くデフォルメされたものである」（一九四頁）という。
- (17) 藏竝省自編『海保青陵全集』（八千代出版、一九七六年）所收。本書の正確な執筆年代は明らかでないが、文化十年（一八一三）に筆寫された『洪範談』の題言二則に本書が擧げられていることから、遅くとも文化十年、青陵五十九歳の時には書かれていたことがわかる。
- (18) 以上は『前識談』（五七二―五七七頁）より引用。
- (19) 「莊子三段智ノ養ヒ方」については、小島康敬「江戸思想史の中の老莊思想」（源了圓・嚴紹鏞編『思想』日中文化交流史叢書第三卷所收、大修館書店、一九九五年）にも論じられている。
- (20) 『前識談』（五七七頁）より引用。
- (21) このことについては、注(7)所掲、若水俊「海保青陵と『老子』―「三定位一虚位」認識法に基づく批判精神を中心として―」にも論じられている。
- (22) 原文は青陵『老子國字解』によった。
- (23) 原文は重栞宋本（『十三經注疏』八、藝文印書館、二〇〇七年）によった。
- (24) 邢昺疏に「子苟有過、父爲隱之、則慈也。父苟有過、子爲隱之、則孝也。孝慈則忠、忠則直也」とある。
- (25) 『老子』第四十二章「道生一、一生二、二生三、三生萬、萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」についての注に「凡ソ萬物ハ、草木人獸ヨリ其生スルハ皆左ナケレバナラヌスジニテ、無ヨリ有二出ル也、是レ道ガ一ヲ生ズル也、一物ヲ生ズルトヒトシク一物ニ上下アリ、是レ一ガ二ヲ生ズル也、上下ト二ツアレバ、是非中トイフ名ヲ生ズル也、是二ガ三ヲ生ズル也、……智恵者ハ此二ツノ間ニイテ、二ツヲ勝手ノヨキヨフニツコフ也、……直ト僞ヲ和シテ手ニ持チテ居テ、父ガ羊ヲ攘メバ僞ノ方ヲツカフ也、……扱其二ツヲツコフヲ智恵者トイフ也」とある。
- (26) 『老子』第一章「道可道、非常道、名可名、非常名」についての注に「心ノ守リドコロハ根源ノ理也、左ナケレバナラヌ筋也」とある。
- (27) 邢昺疏に「設若、早朝聞世有道、暮夕而死可、無恨矣」とある。
- (28) 王弼注（注(13)所掲、澗水校訂『王注老子道德經』）に「聖人不立形名以檢於物、不造進向以殊棄不肖」と、河上公注（王弼點校『老子道德經河上公章句』中華書局、一九九三年）に「使貴賤各得其所也。……聖人不賤石而貴玉、視之如一」と、林希逸注（宋刊本、『無求備齋老子集成 初編』所收）に「聖人之道、可以救人、可以救物。其於人物也。亦甚異矣、而未嘗有棄人棄物之心」とある。
- (29) 原文は注(23)所掲、重栞宋本（『十三經注疏』八）によった。
- (30) 趙岐注に「答曰然者、言人皆有仁義之心、堯舜行仁義而已」とある。
- (31) 王弼注では「地守其形、德不能過其載。天謙其象、德不能過其覆。天地莫能及之、不亦似帝之先乎」とあり、この注について、樓宇烈『老子道德經注校釋』（中華書局・新編諸子集成、二〇〇八年）は「以上意爲、

就天地之德性而言、也均有所止、而不能超過載、覆。然而道則淵兮、湛兮、天地都不能及之、所以說、道似天帝之先」(二三頁)と説明する。

また河上公注では「道似在天帝之前、此言乃先天地生也」と、林希逸注では「象似也、帝天也、言其在於造物之始、故曰象帝之先」という。

- (32) 何晏集解に「馬曰、克己約身也」と、邢昺疏に「子曰、克己復禮爲仁者、克約也、己身也、復反也、言能約身反禮、則爲仁矣」と、朱熹注『四書章句集注』中華書局・新編諸子集成、一九八三年)に「克、勝也。己、謂身之私欲也」とある。

- (33) 趙岐注に「性有仁義禮智之端、心以制之、惟心爲正。人能盡極其心、以思行善、則可謂知其性矣。知其性、則知天道之貴善者也」とある。

- (34) 武内義雄「日本における老莊學」(『武内義雄全集』第六卷所收、角川書店、一九七八年、一九三七年初出)に「徳川時代の老莊學について留意すべき點は、日本の學者自身が各自に註解を試みて獨自の見解を披瀝していることである」(二三頁)とある。

- (35) 口義本の「發題」に、「若老子所謂無爲而自化、不爭而善勝、皆不畔於吾書、其所異者、特矯世憤俗之辭、特有太過耳」とある。ここに見える「吾書」とは、林希逸が朱子學の流れにあったことや、同じく「發題」に「吾儒」との語があることから、儒書と考えて間違いない。

- (36) 日本における口義本の流行については、大野出「日本の近世と老莊思想」(ベリカン社、一九九七年)、王廸「日本における老莊思想の受容」(國書刊行會、二〇〇一年)、池田知久「道家思想の新研究―『莊子』を中心として」(汲古書院、二〇〇九年)に詳しい。

- (37) なお、青陵は『老子』第一章の注で「其輕キモノハ上ヘアガラネバナラヌ理アリテアガル、地モ下ヘサガラネバナラヌ理ニテ下ヘサガルト云フ、理ハ左ナケレバナラヌト云フ事也、理ノ左ナケレバナラヌモノヲ

指テイワンニ、此名ナキユヘニ此ヲ道トイフトアリ」という。ここでは「道」が事物や事象のあるべき法則という意味でとらえられており、やはり萬物の根源という形而上的概念とは異なった理解をしていることがわかる。このような林希逸の口義本にもとづいた解釋と徂徠學において發展していった解釋との差異の發生に關しては、前注所掲、池田知久『道家思想の新研究』第十五章「日本における林希逸『莊子處齋口義』が参考になる。池田氏はここでは『莊子』を中心として口義本の盛行や徂徠學派との衝突について論じているが、日本における『老子』學について論じるにあたっては、示唆される點が多くある。なお、この問題については今後引き続き考察を進めていきたい。

- (38) 瀧水は『老子』王弼注を校訂したが、管見の及ぶかぎりでは『老子』について論じてはいない。ただし、瀧水が徂徠の忠實な信奉者であったことから推すと、瀧水の『老子』理解は徂徠のそれに近いものと考えられる。

- (39) 『辨名』(『荻生徂徠』日本思想大系三二六所收、岩波書店、一九七三年)「禮三則」に「以天爲自然者、老莊之意、而古所無焉」(二二〇頁)と、『證園十筆』(西田太一郎編『荻生徂徠全集』一七 隨筆一)所收、みすず書房、一九七六年)三に「老子言自然、而先王禮樂之迹、幾乎早矣」(三七九頁)と、『經子史要覽』(島田虔次編『荻生徂徠全集』一 學問論集)所收、みすず書房、一九七三年)卷之下「子要覽」に「畢竟聖人ノ道ニ反セシ教ナリ。……無益ノ空言ナリ」(五三三―五三四頁)とある。

- (40) 前注所掲、島田虔次編『荻生徂徠全集』一 學問論集)所收(一五頁)。  
(41) 『辨名』「禮三則」に「唯禮樂乃藝之業者、君子所務也。……是以孔子少以知禮見稱、之周問禮於老聃」(二二九頁)と、『證園十筆』七に「老子者、孔子所師學禮也。故知禮莫如老子。……世君子固於禮樂之中、不

自知其爲先王之術也。老子獨超然、有以見於禮樂之源。然生不遭聖王時、無所用其才。故爲書以詔後世（四七九頁）とある。なお、徂徠の孔老會見譚理解については、注（10）所掲論文で論じた。

(42) 『護國十筆』七に、「道者、先王治天下之道。……三皇之時、無有禮樂、而其迹亦各不同矣。雖然、亦必有三皇五帝三王皆由之道焉。此所謂常道也」（四七九頁）とある。

(43) 『太平策』（注（39）所掲、『荻生徂徠』所收）に、「大抵國家ノ治メハ、醫者ノ療治ノ如シ。聖人ノ道ハ、最上至極ノコトニテ、神醫ノ療治ノ如シ。第二等ヲ云バ、老子ノ道也。是ハ療治ヲセヌコトナリ。聖人ノ道ヲ行フコトナラズンバ、只急難ヲ救フテ、小々コトハ手ヲツケズシテ置ニシクハナシ。藥ヲ服セザルハ、中醫ニ當ルト云ヘル古語アリ。是老子ノ道ニ叶也」（四五八頁）とある。

(44) こうした徂徠學の性格については、藍弘嶽「荻生徂徠の「老子」像―「知禮者」・「空言者」―」（日本思想史學會『日本思想史學』第三三號、二〇〇一年）、若水俊「蘭齋と徂徠の「老子」觀」（『茨城女子短期大學紀要』一五、一九八八年）、尾藤正英「荻生徂徠の「老子」觀」（日本歴史學會編『日本歴史』第三〇〇號、吉川弘文館、一九七三年）、野口武彦「徂徠學派における「老子」受容」（同『江戸人の歴史意識』所收、朝日新聞社、一九八七年）が論じている。

(45) 『徂徠學派』日本思想大系三七（岩波書店、一九七二年）所收（六六頁）。

(46) 前注掲載書（二三〇頁）より引用。

(47) 鷲尾順敬編『日本思想圖譜史料』第三卷（名著刊行會、一九六九年）所收（六八頁）。

(48) 第一章の注釋に、「管子云、道者、先王之所以導民也。老子則以爲道

也者、無爲也。如可以導民、則非常道也。常、謂一定不變也」、「此章言道者、自然之道、非先王導民之道也。……大抵老子以自然爲道、以無爲道之本」とある。なお、同書には返り點及び送り假名がふられているが、本稿では返り點は同書にもとづき、送り假名は現代假名遣いに改め、適宜論者が補った。

(49) 本章の音義に「可道、音導」とある。

(50) 第三章の注に、「聖人之治者、老子遠指上古之時而言也。後凡言聖人者放此。……天下之道莫善於無好無爲。上之人有好有爲、則下必有甚焉者、而其禍不可度也。若上無好無爲、則下無營求。上古之道如是、而處衰世者、亦當用此道。所謂不治之治也」とある。

(51) 春臺『老子特解』については、注（4）所掲論文で論じた。