

唐玄宗《道德真經》 注疏之撰述與其思想特徵

[日] 麥谷邦夫

內容提要：《老子》注疏在隋唐初期有一個大的轉折，唐玄宗的御注是其象徵性事件。本文考證了御注完成和公佈的時間、御注是否他人代筆等問題。指出，御注的最大特徵，是開宗明義在第一章便提出“妙本”的概念，從而否定了“道”在存在論上的絕對性和本原性，以“妙本”取而代之。當時，儒釋道論爭激烈，玄宗企圖用“妙本”作為核心，對三教各自主張的最高範疇加以調合。御疏基本上承襲了御注的解釋，但有個別新發揮。

回顧漫長的《老子道德經》注釋史，南北朝末期、隋、唐朝初期是一個大的轉折點，其中唐玄宗的《道德真經》御注和疏的著述是其象徵性的事件，這是不用再加以煩瑣的說明的。御注以及疏所提出的“妙本”這個概念，這是在當時的思想、宗教界領域的激烈的爭論之餘，玄宗企圖用這個概念對儒、佛、道三教進行巧妙的調和，於此同時，又潛意識地暗中主張道教優越性的一個重要概念。但是，關於其著寫的經過，以及在思想史上的位置的確定，還遺留着很多應該解明而未解明的問題。

一、關於御注的著作

易州開元觀的《御注道德真經幢》上刻有玄宗的敕文，其末尾寫有“開元二十年十二月十四日”的年月記載。據此，玄宗的《道德真經》的注釋是完成於開元二十年(732)，這是完全可以確定的。此後，玄宗又接着在開元二十一年正月，下了一個有名的詔敕^①：

其老子宜令士庶家藏一本，仍勸令習讀，使知旨要。每年貢舉人，量減《尚書》、《論語》一兩條策，准數加《老子》策，俾敦崇道本，附益化源。……開元二十一年□月一日。

向來一般以這些為依據，而認為《道德真經》御注是在完成之後直接頒佈的。然而，事實真是如此嗎？

關於記錄御注的頒佈年月的資料有《冊府元龜》卷五十三《帝王部·尚黃老》開元二十三年的一條，其文如下：

二十三年三月癸未，親注《老子》，並修《疏義》八卷，及至《開元文字音義》三十卷，頒示公卿士庶，及道釋二門，聽直言可否。

與此有關的，又有《張曲江集》卷十三中所收的《請御注道德經及疏施行狀》和玄宗對此的御批。從其內容來看，可以確定《施行狀》是與上文有關聯的文章。其文說：

伏奉恩敕，賜臣等於集賢院與諸學士奉觀御注道德經及疏本，天旨玄遠，聖義發明，詞約而理豐，文省而事愜。上足以播玄元之至化，下足以闡來代之宗門。非陛下道極帝先，勤宣祖

^① 《開元聖文神武皇帝注道德經敕》(北京大學圖書館藏藝風堂拓片，陳智超《道家金石略》，第118頁，文物出版社，1988年6月)。《張曲江集》卷七《歲初處分》。《冊府元龜》卷五十三《帝王部·尚黃老》作“開元二十年”是錯誤的。

業，何能迴日月之晷度，鑿乾坤之戶牖，使盲者反視，聾者聳聽。……請宣付所司施行。

可知御注和疏一開始是下賜於集賢院的學士，然後經有司之手而施行的。依據以上史料，可以推測確定御注是在開元二十年初步完成之後，暫時保留在玄宗那裏，等到疏也完成之後，併同注一起同時公佈的。

更可以舉二、三可以補證這一推測的史料。第一，《開元聖文神武皇帝注道德經敕》的附文記錄在御注施行後約經半年的時候，道門威儀司馬秀上奏請求建造御注《道德經》石臺^①。由於這一奏請，到開元二十七年左右，分別在易州、邢州、懷州等地相繼建造了御注《道德經》石臺^②。這些石臺的建造是與御注的施行有密切聯繫的計劃。第二，《冊府元龜》卷五十三開元二十四年說：“八月庚午，都城道士，於龍興觀設齋，發揚御書《道德經》。”這也是與御注《道德經》石臺的建造有關的一連串的活動。第三，敦煌本的御注殘卷的年月的記錄也正是開元二十三年。這部伯希和三七二五號的御注殘卷，祇殘留了道經第三十四章的中部到卷末，但可幸的是在卷尾可以見到以下的記錄^③：

國子監學生楊獻子初校

國子監大成王仙周再校

開元廿三年五月□日令史陳琛

宣德郎行主客主事專檢校寫書楊光喬

① “玄元皇帝道德經御注。右檢校道門威儀龍興觀道士司馬秀奏，望□兩京及天下應修官齋等州，到尊法物，各於本州一大觀造立石臺，刊勒經注，及天下諸觀並令開講。敕旨依奏，開元廿三年九月廿三日。”（藝風堂拓片，《道家金石略》，第118頁）

② 在懷州，道士尹愔在開元二十五年上奏請求建立石臺（《集古錄跋尾》卷六），易州的石臺是建造於開元二十六年（《金石萃編》卷八十三），邢州龍興觀的石臺是在開元二十七年纔被建成的（《金石萃編》，歸有光《震川集》卷五《跋唐石臺道德經》）。

③ 大淵忍爾：《敦煌道經（圖錄篇）》，第489頁，福武書店，1979年2月。

朝議郎行禮部員外郎上柱國高都郡開國公楊仲昌
正議大夫行禮部侍郎上柱國夏縣開國男姚奕
金紫光祿大夫禮部尚書同中書門下三品上柱國成紀縣開
國男林甫

這部殘卷是不是真的是禮部書寫而成的原本是有疑問的，但是，應該注意的是，正是在開元二十三年，禮部製作御注《道德真經》的抄寫本，而流佈在各地^①。

總合以上的討論，可以得到這樣的結論：玄宗的御注初步完成於開元二十年，但沒有馬上公佈，而是經過開元二十一年的“家藏一本”的詔敕，在二十三年併同疏一起首次下賜於集賢院學士命其研討，據其奏請而逐漸施行。在施行的同時，禮部書寫成正本而開始流行。其後，依照司馬秀等的上奏，在兩京以及各地的主要宮觀建造御注《道德經》的石臺。這些石臺建造到二十七年前後基本上已經完成，於是，御注作為《道德經》解釋的標準而廣泛地滲透到全國。

其次，關於御注是不是真的出自玄宗之手這一點，在史料中，有在開元年間玄宗多次召集學者到集賢院，使其講述《老子》等記載。《舊唐書》卷九十七《陳希烈傳》說：“開元中，玄宗留意經義，自褚无量元行衝卒後，得希烈與鳳翔人馮朝隱，常於禁中講《老》、《易》。……玄宗凡有撰述，必經希烈之手。”《新唐書》卷二百儒學下《康子元傳》說：“開元初，詔中書令張說舉能治《易》、《老》、《莊》者。集賢直學士侯行果薦子元及平陽敬會真於說，說藉以聞。竝賜衣幣，得侍讀。子元擢累祕書少監，會真四門博士，俄皆兼集賢侍講學士。……始行果會真及長樂馮朝隱同進講。朝隱能推索老

^① 陳智超：《唐玄宗〈道德經〉注諸問題——與李斌城同志磋商》，《世界宗教研究》1983年第3期。

莊祕義，會真亦善《老子》，每啟篇，先薰盥乃讀。”又《冊府元龜》卷五十三《帝王部·尚黃老》說：“開元十八年十月，命集賢院學士陳希烈等於三殿講《道德經》。”^①依此可知，玄宗與他們一起經常講釋《老子》、《莊子》、《易》等書。但是，這些人物中祇有馮朝隱有《老子注》見於兩《唐志》以外，能瞭解他們對《老子》解釋的史料幾乎無存。加之，刻在開元幢上的敕文云^②：

朕誠寡薄，嘗感斯文，猥承有後之慶，恐失無為之理，每因清宴，輒叩玄關，隨所意得，遂為箋注。豈成一家之說，但備遺闕之文。今茲絕筆，是詢於敷。公卿臣庶，道釋二門，有能起予類於卜商，針疾同於左氏，渴於納善，朕所虛懷。

這樣，可知玄宗平時常努力理解《道德經》的真理，一有心得便加以記錄。所以，縱使參考於《陳希烈傳》中的“玄宗凡有撰述，必經希烈之手”之文，可知御注是出自玄宗自身之手，這點基本上不會有錯。

二、關於疏的著述

關於疏是編纂於何時這一點，如果在前文已引述的張九齡《請御注道德經及疏施行狀》及玄宗對此的御批，是與《冊府元龜》卷五十三開元二十三年的“親注《老子》，並修《疏義》八卷，及至《開元文字音義》三十卷，頒示公卿士庶，及道釋二門，聽直言可否”這條相對應的話，那麼御疏著作完成的年月是開元二十三年。即御注的成立與御疏的成立相隔三年。但是，在這裏應該引起注意的是在

^① “十八年十月，命集賢院學士陳希烈等於三殿講道德經。侍中裴光庭等奏曰，……遂命集賢院學士中書舍人陳希烈、諫議大夫王廼賢、侍講學士宗正少卿康子元、贊善大夫馮朝隱等於三殿侍講，敷暢真文。”

^② 藝風堂拓片，《道家金石略》，第116頁，《金石萃編》卷八十三。

《施行狀》和《册府元龜》中都用了御注和御疏是在開元二十三年同時修撰的寫法。《施行狀》說：“伏奉恩敕，賜臣等於集賢院與諸學士奉觀御注《道經》及疏本。”如果祇依照這句文字的意思來說，玄宗的御注和疏不是分別的，而是併同一起下賜於以張九齡為首的集賢院的學士們，命其在那裏研討。但是，必須特別注意的是，關於御注用“御注道經”的寫法，非常明確的用“御”字冠“注”，而關於疏，祇單寫“疏”或“疏本”並無“御”字。在《册府元龜》開元二十三年中的“親注《老子》，並修《疏義》八卷，及至《開元文字音義》三十卷”一條來看，對於注用“親注《老子》”，而對於《疏義》，單用一個“修”字。當然，這可以讀成“親自注釋《老子》，並親自修《疏義》八卷”，可是一方面又存在着可以指出這種讀法並不很適當的資料。

《顏魯公集》卷十四《贈尚書左僕射博陵崔孝公宅陋室銘》說：“（開元）二十年春，奉敕撰《龍門公宴詩序》，賜絹百疋。延入集賢院修《老子道德經疏》，行於天下。”又《玉海》卷五十三《藝文·老子》中引用的《集賢注記》說：“開元二十年九月，左常侍崔沔入院修撰，與道士王虛正，趙仙甫並諸學士參議修《老子疏》。”據此，可知在張九齡寫《施行狀》以前，王虛正等已在集賢院裏開始進行《老子疏》的編纂。又董道《廣川藏書志》（彭相《道德真經集注雜說》卷上所引）說：“王顧等奉玄宗命撰所注經疏”，與《集賢注記》的記載所同，王顧與王虛正可以考慮為同一人物^①。

由此可知，玄宗的御疏，實際上是御注著寫的延長，開始於開元二十年，由集賢院的學士和若干名道士之手而進行，完成於開元二十三年。但是，如果在疏的《釋題》末尾所寫的“每惟聖祖垂訓，詒厥孫謀，聽理之餘，伏勤講讀，今復一二詮疏要妙者，書不盡言，

^① 武內義雄：《老子的研究》第七章，《武內義雄全集》第五卷，角川書店，1978年3月。

粗舉大綱，以裨助學者爾”，不是完全是虛構的話，那麼也可以考慮為在疏的內容中有相當的程度是反映了玄宗自身的意見。如此，當疏完成後，併同注一起在集賢院作最後的檢討，而認為可以公佈時，司馬秀等上奏請求在兩京及各地主要宮觀建造御注《道德經》的石臺，又一方面，在同年五月，禮部把在集賢院中最後審議完了的御注為了用於科舉而寫成正本。這樣，據以上的研討，可以得出這樣的結論：向來認為御注是完成於開元二十年而首先施行，而御疏是在開元二十三年完成纔頒佈的看法是不正確的，應該是一開始御注和疏就是作為一對而同時公佈於世的。

這裏還有一個關於御注和疏的記載，是《舊唐書·玄宗紀》天寶十四年的“冬十月……甲午，頒御注《老子》並《義疏》於天下”。這個記錄，在《冊府元龜》卷五十四中比這要稍微詳細一點，其文是：“十月，御注《道德經》並《義疏》分示十道，各令巡內傳寫以付宮觀。”天寶十四年(755)，正當自開元二十三年(735)的御注和疏頒佈以來正好二十年。為何在這年又再次頒佈御注和義疏於天下哪？能不能考慮為這並不是單單經過了二十年以後又產生了新的需要，而是別有用意的哪？

縱觀開元二十三年以後的與《道德經》有關的事件，首先值得注意的是《全唐文》中記載的以《分道德為上下經詔》為標題的詔敕^①，此詔下在天寶元年四月。但是，這裏所說的“分道德為上下經”究竟是甚麼意思哪？這句話如果按字面上的解釋，那祇是把

① “四月戊寅，詔曰，化之原者曰道，道之用者為德。其義至大，非聖人孰能章之。昔有周季年，代與道喪。我烈祖玄元皇帝，乃發明妙本，汲引生靈，遂著玄經五千言，用救時弊。義高象繫，理貫希夷。非百代之能備，豈六經之所擬。承前習業人等，以其卷數非多，列在小經之目。微言與旨，稱謂殊乖。自今已後，天下應舉，除崇玄學士外，自餘所試，道德經宜並停，仍令所司更詳擇一小經代之。其《道經》為上經，《德經》為下經。庶乎道尊德貴，是崇是奉。凡在遐邇，知朕意焉。”（《冊府元龜》卷五十四《帝王部·尚黃老》，《全唐文》卷三十一）

《道德經》為上經和下經的二經而已，向來也一直是被這樣理解的。但是，自從魏晉以後，《道德經》已經被分為《道經》和《德經》上下二篇，在稱“道經”為“上經”，“德經”為“下經”的同時，其書的體裁也被分為兩卷而裝訂，這在當時已經是很普遍的現象。特意下詔命令分為上下經是沒有意義的^①。但是，從詔文中所述的“其《道經》為上經，《德(經)》為下經。庶乎道尊德貴，是崇是奉。凡在遐邇，知朕意焉”的詞語的結構來看，其目的在於玄宗出於對老子及《道德經》的深厚的敬仰，而想改變《道德經》在國學、科舉中的地位，給於與儒教經典同樣或超越於儒教經典的位置。所以，不輕意使用“道德”這個帶有至高無上的價值的詞語，而下令變“道經”、“德經”之名稱為“上經”、“下經”。《全唐文》的標題是對詔文內容的曲解。

還有一件重要的事在天寶五年二月發生了。這就是下詔命令改第十章開頭的“載”字為“哉”字而附於第九章的末尾這件事^②。這樣，在天寶初期，玄宗對於《道德經》的地位、名稱以及分章加了一連串的重要的變更。考慮到這些情況，在天寶十四年頒佈御注及疏的時候，當然應當對這些重要的變更有所反映，但事實真是如此嗎？

現行的《道藏》本御注，各卷的經名依然是“道經”、“德經”，第十章的章名也依然是“載營魄章第十”，“載”字沒改也沒有移到第九章的末尾，而且第五十一章的注中有“具如載營魄章”的陳述。由此，可以考慮為這是承受了開元二十三年的御注的系統。加之，

① 在敦煌文獻斯坦因七五號及伯希和二三七〇號的《老子解題序訣》的“(老子)世衰大道不行，西遊天下。關令尹喜曰，大道將隱乎。願為我著書。於是作道德二篇五千文上下經焉。”的一文中，已能看到“上下經”的字語。

② “其載二月二十四日，詔曰，朕欽承聖訓，覃思玄經。頃改《道德經》載字為哉，仍隸屬上句。及乎廷議，衆以為然。遂鉛綜真詮，因成註解。”(《唐會要》卷七十七《論經義》)。

《道藏》本的疏也不用《道經》、《德經》之經名，第十章的章名也同於御注，杜光庭《廣聖義》的體裁也是跟《道藏》本一樣的^①。但是，在這裏有一個問題，就是附在疏的各章的章題之內容。第十章的章題云：

前章明縱慾溺情，驕盈故有咎。此章明養神愛氣，不雜則無疵。營魄已下至滌除，戒修身所以全德。愛人已下至明白，示德全可以為君。結以生之畜之，表玄功之被物也。

在這裏，不寫作“載營魄”而寫作“營魄”，這很明顯地是依據天寶五年的詔文而寫的。可是，在經文沒有把“載”字移至於上章，而使經文及章名與章題成為矛盾。對於這個問題的解釋是非常困難的。但至少可以認為，在天寶五年，詔的發佈之後，經文以及注疏的本文是沒有被改寫，祇是對比較容易修正的章題的標出部分進行了改寫。又關於“上經”、“下經”的經名，在第二十章注和第三十三章疏中有“下經云”，第三十八章及第五十二章的疏中有“上經云”的字樣來引用經文，同樣的在第三十七章章題有“故演暢此章於上經之末”，可以認為這些是天寶元年的詔敕的反映。但是，又可以看到在第四十五章的疏中有“注云直而不肆，上卷《道經》之文也”^②，在第四十八章的疏中有“上卷云”。從這種併用“上卷”、“道經”等稱呼，從而可以推測當時並不是嚴密地依據詔敕而進行改寫的。祇是，疏的《釋題》中有“而經分上下者，先明道而德次之也”，接着用“上經曰”、“下經曰”的說法而引用經文，從此也可以認為《釋題》

① 在此之外，在御注及疏中有關《莊子》《列子》的引用，都沒有反映天寶元年的把《莊子》改為《南華真經》，把《列子》改為《沖虛真經》的詔，這也可以作為一個證明。但是，由於杜光庭《廣聖義》的“義曰”的部分也同樣地仍然使用《莊子》、《列子》的稱謂，所以，不一定是所有的書籍在引用《莊子》、《列子》時，都依照天寶元年的詔，這也是同時必須留意的。

② 這疏是完全錯誤的。“直而不肆”是第五十八章的文字。在《廣聖義》中，這部分的疏是“注云直而不肆，此卷之經文也。”

是有被修正之後而流傳下來的可能性的。如果是這樣的話，可以想像，這種修改的不徹底的原因，可能是因為詔書是下在天寶十四年九月，而在十月爆發了安史之亂所造成的；假定就是完全修正之後的御注和疏已經頒佈，但在以後的動亂中，沒有得到廣泛的流傳。不管怎樣考慮，現在我們能看到的玄宗的御注和疏是開元二十三年頒佈的，假定就算在此後進行了修改，但其書也沒有被廣泛的採用，這點是明確的。

三、御注的《道德經》解釋之特色

御注的《道德經》解釋中最有特色的獨自見解是直截了當地明示在第一章開頭的“道者，虛極之妙用”、“無名者，妙本也。妙本見氣，權輿天地，天地資始”的部分。這裏所說的“虛極”是在第十六章“虛極者，妙本也”所明言的“妙本”的別稱，從而第一章的“道者，虛極之妙用”的意思應該是“所謂道，是‘妙本’的‘妙用’”。這樣，在御注裏所喻的“道”已經不是絕對窮極的根本存在，而是置位於在“道”的背後，作為真正的根源性的實在的“妙本”之“用”了。御注否定了“道”的存在論上的窮極性和根源性，賦與“妙本”而代之以其地位。這是取決於承受了當時的思想、宗教界的激烈論爭之後，而企圖用“妙本”作為核心，對儒佛道三教各自主張的最高範疇加以調和統一的意圖，是很明了的。關於這個論點，已經在別的文章中有所討論^①。這個“妙本”的概念，在成玄英的《義疏》中可以反復地見到，但在他那裏的“妙本”的位置和御注中的“妙本”的位置是有根本區別的。在成玄英那裏，“道”沒有失去其窮極的、根源的

^① 麥谷邦夫：《唐玄宗〈道德真經〉注疏中的“妙本”》，《世界宗教研究》，1990年第2期。

實在性，從本跡論的觀點來解釋“道”和現象世界的關係的時候，“妙本”祇是與“粗跡”為一對對立的概念而已。從這個意義上說，御注的出現是在《老子》解釋史中的一個劃期的事件，這是並不過分的。

這樣，從某種意義上說，御注是超脫過去的《道德經》解釋而獨自存在。作為能體現這種超越羣釋的獨自性的例子，我們來看一看御注對“難得之貨”的解釋。在《道德經》中共有三章有此一句，這是第三章、第十二章及第六十四章。對於第三章“不貴難得之貨”一句的御注以前之解釋是：王弼注為“貴貨過用，貪者競趣，穿窬探篋，沒命而盜。”河上公注為“言人君不御好珍寶，黃金棄於山，珠玉捐於淵。”“難得之貨”都被解釋為所謂珍寶珠玉一類的東西。先於御注而用佛教的概念來解釋《道德經》的成玄英的疏中解釋為“難得之貨，謂隋珠荆璧，垂棘照車也。若使普天貴寶，則盜賊斯生，率土賤珍，則盜竊不起。故言不盜。”第十四、第六十四章也都是如此，與以前的注釋相同。反之，御注的解釋是這樣的：

難得之貨，謂性分所無者，求不可得，故云難得。夫不安本分，希效所無，既失性分，寧非盜竊。欲使物任其性，事稱其能，則難得之貨不貴，性命之情不為盜矣。

在這裏，解釋“難得之貨”為“性分”（就是天賦的本性）所不具備的能力、性質等的意思。御注是否定對“性分”所不具備的東西的追求的，這一主張，在第六十四章“為者敗之，執者失之”的解釋：“凡情不能因任，營為分外。為者示遂，理必敗之。於事不能忘遺，動成執著，執著求得，理必失之”中也體現出來。這些注釋中，雖然還有一部分郭象以來的“安分自得”的思想之殘影，但是把“難得之貨”解釋為人的先天的非物質性本性，這是前所未有的。

這樣的注解，是可以認為與前面已經論述過的“妙本”這個概念的應用有密切的聯繫的。在存在論上“妙本”是窮極的本源性的

最高範疇，但在適用於現實的人的存在的解釋、或證悟的問題上時，“正性”這個概念擔當着中心性的作用。御注在第一章已經表明，“道”是“虛極妙本”的“用”，祇有這個“妙本”纔是天地萬物的本根、本始。由這個“妙本”而產生的“元氣”構成了包括人類在內的現象世界。接着，在“常無慾以觀其妙”一句的解釋中，引用《禮記》樂記篇的“人生而靜，天之性。感物而動，性之慾”一文而說：“若常守清靜，解心釋神，返照正性，則觀乎妙本矣。若不正性，其情逐慾而動，性失於慾，迷乎道原，慾觀妙本，則見邊徼矣。”這裏所說的“正性”是與“妙本”相對應的、正真的人之本質性的基本屬性。所以，返照“正性”也就是認識“妙本”。根據這種認識，御注解釋第十六章“致虛極，守靜篤”一句云：

虛極者，妙本也。言人受生，皆稟虛極妙本。及形有受納，則妙本離散。今欲令虛極妙本，必致於身，當須絕棄塵境染滯。守此雌靜篤厚，則虛極之道自致於身也。

又接着對下句的“歸根曰靜，靜曰復命”注釋為：“人能歸根至靜，可謂復所稟之性命。”這樣，“令虛極妙本，必致於身”與“復所稟之性命”是表裏一體的。此外，“若不畏絕俗學，則衆生正性荒廢，其未有央止之時”（第二十章注）、“天下之至柔者，正性也。若馳騁代務，染雜塵境，情慾充塞，則為天下之至堅”（第四十三章注）、“言人正性，安靜之時，將慾執持令不散亂。故雖慾起心，尚未形兆，謀度絕之，使令不起，竝甚易耳”（第六十四章注）等也有同樣的思想表現。可是，“令清靜之性，不滯於法”（第十五章）、“於聖人清靜之性，曾無減耗。”（第八十一章）等文中所出現的“清靜之性”，以及“常全其自然之性”（第六十四章）、“以輔其自然之性”（同）、“令物乃至大順於自然之性”（第六十五章）等文中所出現的“自然之性”，也是一些與“正性”同一級別的概念。這些概念都是表現本來的“道”所具有的本質性的基本屬性，是人們一直追求希望恢復的東西。但是，御注認為其不是

“道”的屬性，卻是“妙本”的屬性。總之，把“妙本”作為高於“道”的最高範疇而加以確立，通過對“正性”的恢復而回歸於“妙本”，這是御注的思想之核心。

如上所述，在御注中可以見到玄宗的獨自的思想，但是，並不是全部的注釋都是玄宗自身的創造，當然也存在着承襲舊有的《老子》解釋而構成其說的部分。尤其明顯的是，有與成玄英的《義疏》相類似的解釋的章節。其典型的例子是在第二十三章。對“希言自然”一句，成玄英解釋為“希，簡少也。希言，猶忘言。自然者，重玄之極道也。欲明至道絕言，言則乖理。唯當忘言遣教，適可契會虛玄也。”這主張不應該執滯言教，而應該進入於忘言遣教的境界。成疏接着解釋“飄風不終朝，驟雨不終日”為“譬滯言之多，執教生迷，妄為躁行，以求速報。既乖至理，不可久長”，注釋“信不足有不信”為“不能忘言，而執言求理，雖名信道，於理未足。所以執滯名教，未達真源。故於重玄之境，有不信之心也。”這樣，成疏的特色是在於把忘言遣教的教義始終貫徹於一章的解釋之中這一點上。御注這裏也與成疏相對應，解釋“希言自然”為“希言者，忘言也。不云忘言而云希者，明因言以詮道，不可都忘，悟道則言忘。故云希爾。若能因言悟道，不滯於言，則合自然”，注釋“飄風不終朝，驟雨不終日”為“風雨飄驟，則暴卒而害物。言教執滯，則失道而生迷”，注解“信不足有不信”為“執言滯教，不能了悟。是於信不足也”，從而更加徹底地在全句借用這個教義進行注釋。當然，成疏把“重玄”作為另一個支柱來進行注釋，反之，御注並不提到“重玄”這個概念的差異是存在的。但是，他們是基本的注釋的態度是那麼的相似，甚至可以說成是完全相同也並不過分。這樣，可知御注在另一面，對已有的《道德經》解釋也是有充分瞭解的。

御注的又一個特徵，可以從對經文的態度中見出來。一般來

說，認為經典是關係到聖人的制作，其文章的一字一句都不是可以草率對待的，更何況恣意地改寫經典，這是絕對不容許的。這種意識，可以說在儒佛道對於各自的經典都是共有的。可是，玄宗在天寶五年發佈了其旨為把第十章開頭的“載”字改為“哉”字，然後附在前章的末尾的詔敕，這是在前面已經論述過的。這一改寫是比較輕微的，不如說是接近於經文的校對。但是，又有一處御注對經文進行了大幅的變動。這是在第二十章末句的“我獨異於人而貴求食於母”這一句。這句，在已有的王弼本和河上公本等，玄宗御注的改寫以前的版本中都作“我獨異於人而貴食母。”^① 所以，這一改寫是玄宗以獨自的判斷而施行的，然而關於這一改寫的正當性，玄宗自身是這樣主張的：

先無求於兩字。今所加也。且聖人說經，本無避諱。今代為教，則有嫌疑暢理。故義不可移。臨文則句須穩便。便今存古，是所庶幾。又司馬遷云老子說五千餘言，則明理詣而息言。不必以五千為定格。

由此可見，玄宗是有一個潛在性的，為了將這主張正當化而必須提出與此相對應的確鑿的根據，這樣的意識活動。在《史記·老子列傳》中有“言道德之意五千餘言”一句，司馬遷祇敘述了經文的大概字數。玄宗抓住了“五千餘言”而作為自身主張的根據。但是，我們應該考慮到另一方面，在六朝時期已經有拘泥於“五千餘言”這個數字，從而有想確定一種五千字本的《道德經》的嘗試。這種嘗試的代表作是附有葛玄的《老子解題序訣》的五千字本的《道德

^① 據馬敘倫《老子叢詁》。《文獻通考》卷二百一十一《經籍志》道家類有“明皇老子注二卷 疏一卷”一條，馬端臨引用晁氏“唐玄宗撰。天寶中加號玄邁道德經。世不稱焉。又頗增其詞，如而貴食母作兒貴求食於母之類”之說。據此，曾有過作“兒貴求食於母”的御注本，但現在能所見的開元碑、開元幢等都作“而貴求食於母”，與晁氏之說不合，這真如馬敘倫所指出。

經》，這在道教的經籙傳授中一直賦與了很大的意義^①。可是，由於玄宗根本沒有看出這種版本的價值，所以，可以隱約地想像到在他周圍的那些有關於《道德經》講釋的學者們的處境。這些姑且不論，而御注的對於《道德經》經文的態度是比較自由的。這與御注有以皇帝權力為背景是稍有關係，但是，更重要的是為了把《道德經》基於教化的根本，有更進一步明確經義的必要，這是玄宗的真正意圖。

四、御注與疏間的思想的聯繫

這裏想提出的是，御注與疏之間，存在着何種程度的思想的聯關性的問題。關於這點，從御注和疏的成立過程來看，當然是有相當密切的聯關性的存在，這是可以想像的。但是，在於兩者之間也有不容許忽視的差異。一般來說，像《五經正義》這類義疏，首先對經文進行注釋，繼之再對注進行詳釋的解釋，這已是常行之通例。可是，御疏根本不按照這種義疏的體裁，而一門心思地與注一樣直接解釋經文，不採用對注的意義做逐句的延伸性的解釋這一方法。明顯地顯示這點的是，在疏中共有三十三例的注的引用，其中除了僅五例外，都是注文的語句的出典的表明，或是語句的訓誥。這一特徵究竟是怎樣產生的哪？這能不能看作是，此疏不是為了對玄宗御注加以擴大性的解釋而作，而是出於與御注相互補助從而更詳細地解釋經文，這樣的目的是而作成的哪？如果，疏是為了擴大御注而作成的話，當然，把注文標出來而逐條的加以注釋是通常的慣例，但在疏中，可以說是取對注毫無關心的形式，更多的是對經文

^① 五千字本實際上是四千九百九十九字。敦煌文獻中有標有天寶十載的年月記載的斯坦因六四三號、伯希和二五八四號等的五千字本《道德經》。

進行新的注釋。這是不是由於疏終竟是取御疏這種體裁而作成的，所以，能够不太拘泥於御注所作的解釋，而直接埋頭於對經的注解哪？疏又有一個特點，就是引用很多《道德經》以外的書籍，其大半是《莊子》、《列子》、《西昇經》以及五經。在御注中，明確能見到的引文祇有第三十六章中有《周易》，第三十八章中有《莊子》的各一條而已。與此相比，可以說在這方面，疏還是保持了作為義疏的性格。更進一步說，在疏中頻繁地引用《西昇經》，這是強烈地暗示了疏的直接的編纂者是站在親近於道教教義的立場上的，也是強烈顯示疏是一邊沿着御注的主張一邊從道教教義的立場進行敷衍的^①。下面，舉二、三個例子，來討論與御注的思想的關聯。

第五十四章是以“善建者不拔，善抱者不脫”開章的，但在御注中根本沒有與道教教義有關聯的解釋。御注在此是這樣論述的：以道建國而統治百姓的君主，其功績傳於後世，沒有亡國絕祀之憂。如果將此方法從一身、一家、一鄉、一國而播及天下，那麼身、家、鄉、國以及天下全有完德。於是，對從“故以身觀身”以下到“以天下觀天下”的經文解釋是：從一身、一家、一鄉、一國而至於天下，用適應各自修行的方法來觀察身、家、鄉、國以及天下，就能知道是在“能清靜者真”、“能和睦者有餘”、“能順序者乃長”、“能勤儉者乃豐”、“能無為者乃善”的狀態。這種解釋，特別是在後半部分，是與《王弼注》的“以天下百姓心觀天下之道”、《河上公注》的“以修道之身，觀不修道之身，孰亡孰存也”等的解釋都不相同的御注獨自的解釋。與此相對，在疏中，在前半部分是基本上忠實地敷衍御注的，而在“以身觀身”的解釋中，與注的解釋大相徑庭，而是施行了基本於

^① 疏所援用的道教教義，是從南北朝末一直到隋·唐初這一時期，大量攝取佛教教義而形成的。粗見的話，可能認為是用佛教教義來解釋《道德經》，但是，疏的著作者是不可能一點也沒有這是在用佛教教義的意識的。請參看拙稿《南北朝隋初店道教教義學管窺——以〈道教義樞〉為線索》，《日本學者論中國哲學》，中華書局，1986年11月。

道教教義的注釋。疏對御注所說的“清靜者”的解釋是“注云以修身之法觀身能清靜者，謂觀身實相，本來清靜，不染塵雜，除諸有見。有見既遣，知空亦空。頓捨二偏，迴契中道，可謂清靜而契真矣。”這是用佛教中所說的中道觀的觀法來解釋“觀身”的“觀”，可以說是疏獨自的道教教義式的解釋。但是，這種觀法實際上是不可可能具體地適用於“觀家”以下的，疏也祇是照抄御注之說，並沒有什麼發明，在最終句的解釋是“蓋以此觀身等觀而觀之，自我刑國，由內及外，則知之爾。《易》曰，觀我生，觀其生，將欲自觀而觀人也。”這次是以《周易》觀卦的爻辭為依據，而表示把一身的觀法擴大到身、家、鄉、國以及天下的觀察是可能的，但御注祇敘述了“以此觀身等觀之，則可知爾”，所以不免有點唐突之感。順便提一下，《成疏》對前半部分是以自利利他等進行解釋的，但關於在這裏成為問題的部分，基本上是完全承襲《河上公注》的解釋，並不提及觀法。

在疏各處還可以看到同樣的例子。例如第六十三章首句的解釋，御注說：“於為無為，於事無事，於味無味者，假令大之與小，多之與少，既不越分，則無與為怨。若逐境生心，違分傷性，則無大無小，皆為怨對。今既守分全和，故是報怨以德。”而疏在把“無為”、“無事”、“無味”的三無分別作為是與心身口三業相關的教說，然後又述道：

三業既盡，六根塵自息爾。若夫大小之為，多少之事，苟涉有為之境，無非怨對之讎。若能體彼無為，捨茲有慾，悟真實相，無起慮心。自然怨對不生，可謂報怨以德爾。

如果身口意(心)三業消滅的話，那麼六根的塵慾就會自然的消失，以這一條件作為前提而解釋“報怨以德”。這裏也是採取把御注的解釋置至一旁，而借用道教教義直接解釋經文的意義這一方法。

最後，舉幾個疏展開其御注中沒有的獨自的議論或改變御注的說法的例子。其具有代表性的例子，已經在別稿有詳細的陳述，

就是對第二十五章的“人法地，地法天，天法道，道法自然”所發的議論。這是，依據唐初期佛道論爭的一些成果，否定在“道”的上位設定“自然”或者“虛無”這一類的道教教義，而展開其獨自的，把“道”、“自然”、“虛無”規定於唯一絕對的“妙本”之“功用”、“性”、“體”的解釋。又有並不像如此明顯的一個例子，這是對於第三章的“難得之貨”的解釋。疏暫且敷衍御注的“性分所無者”的解釋，而在此後說：“又解云，以人君不貴珠犀寶貝，則其政清淨。故百姓化之，自絕貪取，人各知足，故不為盜。”在某種意義上，這裏明顯的是取使用舊有的解釋將御注獨創的解釋進行希釋，這樣的態度，並且在第三章中以“又解云”來引舊注，如果這還祇是簡單介紹別的注解的話，那麼在第六十四章的“難得之貨，內謂性分所無，外謂珠犀寶貝。聖人於慾無慾，內不務於性分之所無，外不營於累德之寶貨。故云不貴難得之貨爾”的陳述，使御注獨自的解釋和以前固有的解釋完全融合，真有向傳統的注解讓步那樣的感覺。的確，像御注那樣解釋“難得之貨”，是不得不承認在相當程度上是強引附會的注解。也許是疏企圖用不太顯眼的形式來對御注和舊有的解釋進行調和。

酌量如上所述，疏是基本上一方面遵照御注的解釋，而一方面又直接解釋經文，不是以完全從屬的形式敷衍御注的。特別是，在比較明顯地反映大量攝取佛教教義而形成的當時的道教教義部分中，可以看到有不同於御注的疏的獨特性。這是因為御疏是由二部分組成的：第一部分是，在疏的《釋題》中所表明的御注完成後玄宗的新的解釋；第二是受命於玄宗的左常侍崔沔與王虛正、趙仙甫及其他諸學士所編纂的部分。

作者簡介： 麥谷邦夫，1948年生，日本人。現為京都大學人文科學研究所副教授。著有《真誥索引》、《老子·列子》(譯)等。