

# 『老子』注釈史に於ける『文子』——『四子古道集解』補論——

山田 俊

## 【要旨】

金・寇才質《道德真經四子古道集解》即援用《庄子》、《文子》、《亢倉子》、《列子》等四子来解释《老子》、是继承唐・玄宗天宝元年诏之立场的。寇氏《四子古道集解》虽称为「四子」、但实际上《文子》与《庄子》的引用次数最多。从《老子》与《庄子》互相参阅是普通现象来看、寇氏《四子古道集解》的特色即在于多用《文子》。不管如此、中国《老子》注释史上如何接纳《文子》、因孤陋寡闻其专论。

本论以到元代为止、对于道家道教史上的《文子》加以探讨、得出了如此结论：《道德真經四子古道集解》是按其前时期普通文献对于《文子》现实侧面的关心、而为了解释寇才质特色的「无爲」思想、全面援用《文子》的、其与宋代道家界关于《文子》的理解划清界限。

キーワード…司馬光 『方言集注』 『道德真經論』

性・質 諸子

## 序

金・寇才質『道德真經四子古道集解』（以下、「四子古道集解」と略す）は、その「序」から『莊子』『文子』『亢倉子』『列子』の四子の権威に拠って『老子』を解釈しようとする姿勢が窺え、唐・玄宗の天宝元年（七四二）詔以来の立場を継承するものと思われる。<sup>1</sup> 『四子古道集解』は「四子」と称するものの、実際には『莊子』と『文子』の引用が圧倒的に多い。『老子』と『莊子』の相互参照が多く見られる現象とするならば、『四子古道集解』の特色は『文子』の多用に在るとすべきである。しかし、中国『老子』注釈史に於ける『文子』の受容に就いては、寡聞ながらこれまで論じられて来なかつた様である。そこで、本論は近世までを以て『老子』注釈を中心に『文子』の受容について検討し、先稿では論じきれなかつた点を補うことにしたい。

## 一、唐・五代

### （一）

今本『文子』の成立に関しては文献上の議論が有るが、本論ではそれは措く。隋・蕭吉『五行大義』が今本『文子』相当句

を引用することから、唐以降の状況に就いては今本『文子』に  
 拠る議論が可能である。<sup>3)</sup>

唐代の様々な文献が『文子』を引用するが、比較的纏まった  
 量を引くものに歐陽詢『藝文類聚』・魏徵『群書治要』・『文選』  
 李善注・趙蕤『長短經』・徐堅『初學記』・馬總『意林』等が有  
 り、『文子』が一定程度注目されていたことが窺える。興味深  
 いのは、これら文献が引用する『文子』の篇に偏りが見られる  
 点で、特に『藝文類聚』・『文選』李善注・『初學記』・『意林』  
 は何れも『文子』「上徳」からの引用が圧倒的に多く、しかも  
 「上徳」篇第四段の「老子曰」に集中している。中でも「日月  
 明らかならんと欲するも、浮雲之を蔽う。河水清らかならんと  
 欲するも、沙土之を穢す。叢蘭脩まらんと欲するも、秋風之を  
 敗う。人性平らかならんと欲するも、嗜欲之を害う」(『文子疏  
 義』「上徳」, p.286)の一文が人間性維持の困難さを述べる句とし  
 て多用されている。そもそも「上徳」の内容に就いては、唐・  
 元和十二年(八一七)撰述の徐靈府『通玄真經』注(以下、「徐  
 注」と略す)が「上徳、當時の君の徳有る者なるを謂う。夫の  
 三代の道廢れ、五霸の徳衰え、故に宜しく徳を脩めて以て天下  
 を匡し、功の見るべき有り、徳の尊ぶべき有るべし。故に上徳  
 と曰うなり」(同, p.257)と述べ、「三代の道・五霸の徳」が  
 廢れた時代に在つて君主は可視的な優れた「徳」を修めて世相  
 を正すべきを述べているとし、現実的治世の観点から理解する。  
 「上徳」全体が述べるのは人の多種多様性である。「蝮蛇は足を  
 爲めるべからず、虎は翼を爲めるべからず」(徐注。人に全能な

く、物は雙美たらず」(同, p.265)、と蛇に足が無く虎に翼が  
 無い様に人は全能たりえず、「石の生じてより堅く、芷の生じ  
 てより芳せあり。少きより之有り、長じて逾より明らかなり」(徐  
 注。此れ其の性に原づくなり。石堅の芷芳、由お賢者の明にし  
 て、愚者の闇なるがごとし。是れ知る、堅芳は奪うべからず、  
 愚闇も亦た移すことなし。少くして之有り、長じて彌よ篤きな  
 る者が故なり」(同, p.267)、と石の硬さ芷の芳せの如く、賢  
 者の聡明と愚者の闇愚は性に基つき、成長するにつれて益々そ  
 の差は顕著となり、その能力差の変更は不可能である。そのた  
 め「清を以て濁に入らば必ず辱に困しみ、濁を以て清に入らば  
 必ず清を覆う」(徐注。賢愚は並び立たず、清濁は器を同じくせ  
 ず」(同, p.268)、と異なる能力の混在は避けねばならず、「善  
 く人を用うる者、蚘の足の衆きも、相い害せざるが若し。舌と  
 齒、堅柔の相い磨するも、相い敗れざるが若し」(徐注。……言  
 うところは、人の善く衆きを用うる者、其れ由お蚘のごときか。  
 舌と齒、剛柔並び任せ、愚智咸な收め、各のをして其の分に循  
 い、其の才を失わざらしむるなり」(同, p.268)、と人材を巧  
 みに用いる者は愚者と智者のどちらをもそれぞれの分に応じて  
 用い、その才能を損なわない様にしなければならない。即ち唐  
 までの一般的な関心は、『文子』のこの様な極めて現実的統治  
 論に向けられているのである。貞觀二十二年(六四八)に太宗  
 により編纂された『帝範』の「故藜蘭欲茂、秋風敗之」の句に  
 対する賈行の注が『文子』「日月欲明、浮雲蔽之」の句を引き、「此  
 を以て讒の良を害うを喩えるなり」(『帝範』「去讒第六」)と述べ

るのも同じ観点に立つ。<sup>(4)</sup>「四子」を「四眞經」と位置付けた玄宗の天宝詔には種々の思惑があったことは言うまでもないが、その一つに『文子』に対する唐初以来のこうした理解を指摘することが出来、『意林』が『文子』を多引し、徐靈府が『通玄眞經注』を撰述した背景にもこうした状況が存在していたと言えよう。

## (一)

この様に唐代に於いて『文子』が一定程度の関心を集めていたのにも関わらず、現存する唐以前の『老子』注釈が『文子』を引用する例は確認されない。最も早く『文子』を引用する『老子』注釈は唐末五代・杜光庭『道德眞經廣聖義』(以下、『廣聖義』と略す)である。

『文子』は言う「道德は、邪を正し乱を治め、淫乱腐敗を純朴へと化し、淳厚朴実の徳を復活させ、天下を安寧とするものだ」と。これは道德による治国のことだ。道德に務める者は、百禍が降り掛かることはなく、險阻も危険ではなく、刑罰が加えられることはなく、誹謗が向けられることもない。誤りの中に在っても自らは過たず、泥の中に在っても自らは汚れず、他人が迷っても自分は疑わず、他人が騙しても自分は偽らず、他人が喜んで自分も悦ばず、人が畏れて自分も恐れぬ。内に眞実の在り方を維持し、外では人と調和する。無限の寿命を享受し、天にも匹敵する。これが道德で身を治めることだ(『文子通玄眞經』曰、徳者匡邪以爲正、振亂以爲理、化淫敗以爲朴、淳徳復生、天

下安寧、此道德之理國也。道德務者、百禍不能罹、險阻不能危、刑罰不能加、謗讟不能隨。代悖而不謬、代泥而不汚、人惑而不疑、人欺而不詐、人善而不悅、人懼而不怖。内存其眞、外和其人。享無窮之壽、而上資于天。此道德理身也)(『道藏』第二十四冊。『廣聖義』03/19b/06)<sup>(5)</sup>

唐・玄宗『御製道德眞經疏』「釋題」の「其要在乎理身理國」の句に対して杜光庭は『文子』「道德」の「道德者匡邪以爲正」(p.25)の句に着目する。それは唐・宋に広く見られる『老子』を「匡邪」の教えとする理解に拠る。<sup>(6)</sup>この「理國」理論を掲げ、その前提となる「理身」を先ず述べる。「理身」とは「代悖而不謬……」の様に他者の在り方に左右されず、自身の在り方を維持し、同時に他者と調和することとされ、これが「理國」との一体化へと続く。『文子』のこの句は徐靈府注が「道德」一章の題注に引いて治乱を分ける要は君主に在ると述べるもので、治身と治國の一体化を示す句として受容されていたことが分かる(『道藏』p.25)。但し、杜光庭の注釈は『洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經』(以下、『聖紀經』と略す)にほぼ同文が見られ(『道藏』第四十七冊。『聖紀經』05b/10)、『聖紀經』は直後に「文子問老子曰、何謂道德仁義禮邪」(『同』06a/09)と『文子』「道德」(p.219)を引く。『聖紀經』の撰述時期は唐を下らないと推定され、『廣聖義』は恐らく『聖紀經』を踏まえるものであろう。『廣聖義』は続けて、

「文子が老君に尋ねた、理國の根本は何か、と。老君は、根本は理身だ。その身が修められているのに國が乱れ、身

が乱れているのに国が治まっているのは、聞いたことがない、と」。理国とは、「(君主が) 静かに身を修め、養生を完遂すれば、民が混乱することはなく、混乱しなければ怨むこともない」。「統治の根本は満ち足りていることで、満ち足りていないことの根本は奪わないことであり、奪わないことの根本は簡素化であり、簡素化の根本は節用であり、節用の根本は去就であり、去就の根本は無為である」。<sup>8)</sup>「天が高く、地が厚く、日月が照らし、星々が巡り、陰陽が和しているのは、有為ではない。道が正しければ、万物が自然と変化するのだ」。これらは(玄宗『疏』が言う) 尊ぶことの停止、上辺の煌びやかさの破棄、無為不言の教えに相当する。これは『老子』下篇第一章が「立派な男子は篤実なところに身を置き、薄っぺらな所には身を置かず、充実した所に身を置き、煌びやかな所には身を置かない」と述べるものであり、上篇第二章が「そこで聖人は無為の立場に身を置き、不言の教を行うのだ」と述べるものである。「教」とは人を教え、その教えを永遠に伝えなければならぬ。『論語』(述而) が「先生は四つのことを教えた」と言い、『毛詩』(周南) 序が「教えて感化する」と述べるものである。『易』(観) 卦も「聖人は『易』の道によって教を設定した」と言う。「教」とは人を教えるもののだが、世間の多くの教えは全て「有執・有為」を基本としている(文字問老君曰、理國之本如何。老君曰、本在理身也。未聞身理而國亂、身亂而國理者。夫理國者、靜以修身、全以

養生、則下不擾、下不擾則人不怨。爲理之本在於足用、足用之本在於勿奪、勿奪之本在於省事、省事之本在於節用、節用之本在於去就、去就之本在於無爲。夫天致其高、地致其厚、日月照、星辰期、陰陽和、非有爲也。正其道而物自然化也。此乃絶矜尚、棄華薄、無爲不言之旨也。下經首章曰、大丈夫處其厚、不處其薄、居其實、不居其華、是也。上經第二章曰、是以聖人處無爲之事、行不言之教、是也。教者訓教於人、可以垂訓於永久也。論語云、子以四教。詩序云、教化之、是也。易云、聖人以神道設教。言教者、以教於人、而世之衆教、皆以有執有爲爲本) (『廣聖義』03/20a05)。

玄宗『疏』の「理國、則絶矜尚、棄華薄、以無爲不言爲教」の句に對して、『文字』「上仁」(p.435, p.430)・「下德」(p.388)・「精誠」(p.38)の句を引く。『文字』を引くことで、統治者の「修身」が民衆を「不擾、不怨」とさせ、「理國」を達成することを言い、その統治者「修身」の基本が「足用」であり、その根底には「無爲」が有り、この「無爲」は自然界の物化の働きと同じであると述べる。これが『老子』の両章の真意であり、その「教」は『論語』・『毛詩』・『易』等と一致するとする。『老子』第二章「處其厚、不處其薄、居其實、不居其華」の句を、杜光庭は「抱道之君」が行う「上徳之化」としての「無爲」を述べるものと理解し、『文字』「道原」の「大丈夫、恬然無惠、澹然無慮として、無路を行き、無意に遊び、無門より出で、無房に入る。其の精に屬ね、其の知見を偃め、漠然と爲す無くして、爲さざる無し」(『廣聖義』30/20a/10)を引く。「道原」(p.10)のこの句は優れた人物の無爲恬澹とした心の有り様を示す句として歓迎されたもの

である。

唐く五代の『老子』注釈が『文子』を引用する例は他に確認されない。その他には、『陰符經集注』が収める唐・李筌注が『陰符經』の「性」に関する表現を「性・神」の関係と読み換えることで『文子』の引用へと続け、『文子』「守清」を踏まえ、「靜樂」に動揺されず「神」の中庸を維持することを論じている。<sup>9)</sup> 又、晩唐の撰述とされる范憐然『至言總』は、『文子』の「下徳」(p.38)・「符言」(p.196)・「守靜」(p.148)等の句を引用しつつ養身に就いて述べる。<sup>10)</sup> 『文子』「下徳」の「治身、太上養神、其次養形、神清意平、百節皆寧、養生之本也」(p.38)の句を、飲食の節制を重視する文脈で『至言總』は「理身者、太上養形、神清意平、百節皆寧、養生之本也」と「養形」を第一にする内容に修正している。<sup>11)</sup> 『至言總』は『文子』本来の「神・形」双修の表現を「養形」に些か偏重した文脈で読み込んでいると思われる。

以上、唐末までの道家・道教の状況を見たが、『文子』の援用は限られており、又、前節で確認した一般的文献とその関心が異なっていたためか、「上徳」の引用は確認されない。

## 二、宋代以後

### (一)

北宋・太平興国年間(九七七〜九八三)に編纂された『太平御覽』はやはり『文子』「上徳」の引用が圧倒的に多い。天聖七年(一〇二九)の編纂とされる宋・潘自牧『記纂淵海』の引用数は十数例に留まるが、大半は「上徳」に集中している。更

に、咸淳年間(一二六五〜一二七四)編纂とされる南宋・王應麟『困學紀聞』は、文献考証学的考察であるため、単純な『文子』の引用とは異なるが、やはり「上徳」への言及が最も多い。『白孔六帖』に付された宋・晁仲衍の注は『文子』各篇全体に言及しつつも、「九守」「精誠」「上徳」各篇への言及が特に目立つ。即ち、これら兩宋の文献は総じて「上徳」に関心を寄せており、その点で唐代の傾向と変わる所が無い。更に言えば、『太平御覽』・『記纂淵海』・『白孔六帖』晁仲衍注の「上徳」への言及はやはり第四段に集中している。又、王應麟も「上徳」第四段と様々な文献との関わりに着目している。<sup>12)</sup>

こうした中で興味深いのは、南宋・黄震(一一二一〜一二八〇)『黄氏日抄』のコメントである。黄震が「而して其の書を號して通玄眞經と曰うも、然れども偽書なるのみ」(『黄氏日抄』525a)と『文子』を「偽書」と見做し、その理由を四点掲げて論じているのは知られている。<sup>13)</sup> 黄震は偽作者を「黙希子徐靈府」と推測した上で、「謂く黙希子は果して老子に得るもの有るか。吾れ亦た未だ之を信ぜず」(『同』5256a)と徐靈府が老子の教えに基づいていたのか疑問であるとする。その根拠の一つは「老子の談する所は清虚なるに、而して計然の事とする所は財利なり」(『同』525a)と「老子」の「清虚」と「計然(文子)」の「財利」の間には齟齬が見られるからとする。「財利」の語から黄震は『文子』の現実的側面に着目していることが分かる。更に、この偽作は種々の文献の寄せ集めからなり、「法家・術家・兵家」の説が混在した「散雑の類」(『同』5256b)と見做す。

興味深いのは、これ等を列挙した後に「而して上徳の一篇、又た全て諸子譬諭の語を引く」(二同 55/26)と述べている点である。黄震は「上徳」篇を「諸子譬諭語」の寄せ集め、諸子比喩総覧の様な内容と認識しているのである。とすれば、黄震の批判とは別の意味で、『文子』「上徳」は諸子比喩総覧として閲覧に便利な一篇として受け入れられていたことが考えられる。唐末に於いて「上徳」に関心が集中していた理由の一つは或はこの点にも在るのかもしれない。

## (一)

次に宋代以降の『老子』注釈の状況を見ていきたい。北宋至和二年(一〇五五)に編纂されたと目される北宋・陳景元『道徳眞經藏室纂微篇』(以下、『藏室纂微篇』と略す)は次の様に述べらる。

「大丈夫」とは有道の士のことである。『文子』は「大丈夫は、心静かに何も思わず、淡淡と思慮せず、……全てを為し遂げる」と言う。この様であれば、その身を自然に置いて素朴で篤実であり、「上徳」と一体となるのだ。忠信に身を置き誠実に務めれば、上辺だけの華やかさや偽りを行うことがあるか。そのため、些末な礼儀を取り去り、根本である道徳を重視するのだ(大丈夫者、有道之士也。文子曰、大丈夫、恬然無思、愴然無慮、……而無不爲也。夫如是則所處自然樸厚、合乎上徳也。居忠信而務誠實、曷嘗華綺詐偽哉。是故去彼禮義之淺末、取此道徳之大本也)(『道藏』第二十二冊。『藏室纂微篇』06/05b/02)。

『老子』本文の「大丈夫」の説明として『文子』「道原」(51/10)を引く。同章同句に対する『文子』の引用は『廣聖義』と同様であり、今本に見られない「入乎無房」の句を含む点でも両者は一致する。『藏室纂微篇』は『廣聖義』を襲うものである。即ち、杜光庭以来の『文子』引用姿勢が踏襲されていることが窺える。『藏室纂微篇』はその後に自らの句を続け、「忠信・誠實」を重視し、形式的「禮義」を批判し、「自然樸厚」の在り方で「上徳」と一体となることを述べる。『藏室纂微篇』のこの注釈は、彭耜『道徳眞經集註』(『道藏』第二十二冊。10/09b/01)、危大有『道徳眞經集義』が引く呂知常注(『道藏』第二十二冊。06/05b/05)などの十二世紀末の注釈が踏襲し、十三世紀半ばの南宋・薛致玄『道徳眞經藏室纂微手鈔』(以下、『手鈔』と略す。『道藏』第二十三冊。下 07/03)は更にそれを敷衍する。十三世紀末の元・劉惟永『道徳眞經集義』(以下、『劉集義』と略す)が卷八「不尚賢章」の「諸子旁證」(『道藏』第二十三冊。08/31a/01)で『文子』の同句を踏まえるのも『藏室纂微篇』を襲うものである。陳景元を介して杜光庭の観点が継承されていると言える。又、

聖人は天道の自然な在り方を見て、我が身を慎み節用に努め、外観を整えて万物の眞実の在り方を体得する。だから言葉が発しなくてもその教は行われるのだ。もし有為であれば現象に拘ることば万物を損なうことになるが、無為であれば万物を大いに豊かにするのだ。このことから、清静簡易の道を理解し、南面の至術に忠実である者が天下に稀であることが分かる。『老子』が「私を理解する者は稀だ」

と言っているのは、「私」が優れているからだ。『文子』も「臯陶は口が利けなかつたが大理の官に就き、世の中から虐刑はなくなつた、言葉を貴んだと言えようか。師曠は盲目であつた大宰の官に就き、晋国から乱政がなくなつた、目に見えることを貴んだと言えようか。不言の令、不視の見は、聖人が師とするものである」と言っている。(聖人觀天道之自然、而謹身節用、飭容儀以悟物。故不言而其教行。若乃有爲則滯迹損物、既而無爲、則利益甚多。故知清靜簡易之道、誠南面之至術、天下稀及之也。經曰、知我者稀、則我貴矣。文子曰、臯陶暗而爲大理、天下無虐刑、有貴乎言耶。師曠瞽而爲大宰、晋國無亂政、有貴乎見耶。不言之令、不視之見、聖人所以爲師)〔藏室纂微篇〕06(20a/09)。

「聖人」は「天道之自然」に倣い「有爲」を減らし「無爲」へと至り、「清靜簡易之道」と「南面之至術」を実現する。理身と理国の双修が言われている。その例として『文子』「精誠」を引く。『文子』「精誠」は、万物の間の感応が無作爲裡に行われる様に、優れた統治は無作爲でなければならぬ。それは暗愚であつた「臯陶」が優れた統治をして「虐刑」を無くし、盲目であつた「師曠」が宰相となつて晋国を治めたことに象徴されるとする。無爲の治を述べる『文子』を理身・理国の文脈に位置付け直している。『藏室纂微篇』の句は、薛致玄『手鈔』(『手鈔』下28b/04)、元・王守正『道德眞經衍義手鈔』(以下、『衍義手鈔』と略す。『道藏』第二十三冊。1203a/01)が踏襲する。尚、『文子』のこの句は『藝文類聚』(『廷尉』p.882)、『群書治要』(3502a)、『意林』(『文子』p.81)、『太平御覽』(『大理卿』p.1098上)、『玉海』(『漢廷尉

大理』p.2290上、宋・丁度『附釋文互註禮部韻略』(『稽』022a/0)、宋・孫逢吉『職官分紀』(『四庫全書』『大理卿』1943b)、宋『古今合璧事類備要 後卷』(『四庫全書』『大理卿』343a)等の多くの文献が引用し、唐・宋に於いて、「上徳」篇に次いで歓迎された句の一つである。以上の諸例は、玄宗に端を発する理身理国論を『文子』によって敷衍した杜光庭の姿勢に連なる系譜であると言えよう。

次に注目されるのは、北宋・江澂の『道德眞經疏義』である(以下、江『疏義』と略す)。江『疏義』は、北宋・徽宗『御解』(以下、徽宗『御解』と略す)の内容を敷衍するものだが、徽宗『御解』自体には『文子』の影響は見られない。『老子』第四章「淵兮似萬物之宗」の句に対して、徽宗は『莊子』「應帝王」の「鯀桓の審を淵と爲し、止水の審を淵と爲し、流水の審を淵と爲す」を引き、「淵」は「虚・静」であるが故にあらゆる「實・動」が「歸・屬」する所となり、「萬物」が「係」く所、「一化」が「待」る所となるとし、その点で「道之體」に類似するとする。但し、「道」の側には「萬物・一化」の拠り所となろうとする意識は無く、「物」の方で「道」を根本としているに過ぎない。そのため「似し」と称されるのだとする。これを踏まえて江『疏義』は、

波が有つても否定せず、波がなくとも好しとしない、これを「静」と言う。道の本体はこれに類似し、「虚」であるからこそ、あらゆる「実」を包括することが出来、「静」であるからこそ、あらゆる「動」を包摂することが出来る。

物ではない存在こそ物を存在させることが出来るのである。万物が基づくのだ。自らは変化しない存在であつてこそ他者を変化させることが出来るのであり、これが（徽宗が言う）「一化之所待」である。だから「万物の大本の様である」と言うのだ。『文子』が「虚無愉快であることが万物の根源だ」と言うのは、これと意味が一致している（波之非悪、湛之非美、可謂静也。道之體似之、惟虚故足以該天下之窺實、惟静故足以攝天下之羣動。不物而能物物、萬物之所係也。不化而能化、一化之所待也。故似萬物之宗。文子曰、虚無愉快、萬物之祖也、義與此合）（『道藏』第二十冊。江『疏義』02/03/09）。

「疏義」の内容は徽宗『禦解』に基本的に忠実であり、「美・悪」を超越した「淵水」の「虚・静」なる在り方は、「虚・静」でありながらあらゆる「實・動」を覆う「道之體」に類するとする。「不物而能物物、萬物之所係也。不化而能化、一化之所待也」の立場は、「物」「化」に限定されない存在であつて初めてあらゆる「物」「化」を可能とするという『莊子』「大宥」或いは『列子』「天瑞」に見られるが、直接的には『文子』「守眞」の「夫れ生を生じる者は生じず、化を化する者は化さず」〔徐注。唯だ生を生じざる者のみ能く生を生じ、化せざる者のみ能く化を化とす。生じず化せず、故に能く生化の本となる〕（625頁）を踏まえ、『禦解』の内容をより噛み砕いたものと言える。江『疏義』はこの内容を傍証するものとして『文子』「道原」の「虚無愉快者、萬物之祖也」（636）の句を引き、「道之體」を説明している。

第二十章に於いても江『疏義』は『禦解』の内容を忠実に敷衍する。

「理」を究めることで学ぶのは、学の始まりである。だから『老子』は「学問を修める者は日々（知識が）増す」と言う。「理」を究めることで学ぼうとすると、良し悪しを考へ、それを自身の心に求め、（過去の）治乱を参考として、その法則を究めようとする。これは思索・行為を増加させることに拘っているので、憂いが消え去ることはない。孔子が学問が究められていないのは憂いである（論語「述而」と述べているのは、このことである。「道」を究めることで学ぶのは、学の到達点である。だから『老子』は「道を修める者は日々（知識が）減っていく」と言う。「道」を体得して学を立てれば、「手足や体を忘れ、感覺器官の働きを打ち消し、肉体から離れ智慧を捨て去」（『莊子』「大宗師」）り、万事は消え去り、「減らしてさらに減らし」、何物も存在しない時点に戻ることになる。何物も存在していない時点では、無為であつて無不為であり、「寂然と静まりかえつて動かないが、働きかけに応じてあらゆる事に通じる」（『易』「繫辭上」となり、「性命之情」に任せながらも、憂いを忘れることを楽しみ、全てを楽しむことが可能となり、憂いが存在しなくなる。孔子が粗末な食事をし水を飲んでも、楽しいものだ（論語「述而」）と言っているのは、このことである。『文子』は「心が楽しむことがなければ、全てが楽しみとなり、それをやり通すことを道を体得する



と「言う」とする。そうであれば、道を修める者が「日損」し、だから「道」を樂しむことが出来るのは、明らかではないか（學以窮理、學之始也。故經曰、爲學日益。蓋方其務學以窮理、則思慮善否、而求諸心、參稽治亂、而通其度、是未能忘於思爲之益也、能勿憂乎。孔子以學之不講爲憂者此也。學以致道、學之終也。故經曰、爲道日損。及其見道而絕學、則墮肢體、黜聰明、離形去智、而無萬事錯亡、損之又損、而未始有物。夫未始有物、以至於無爲、而無不爲、則寂然不動、感而遂通、任其性命之情、樂以忘憂、無適而不樂焉、故無憂。孔子以飯疏食飲水、樂亦在其中者此也。文子曰、心有不樂、無樂而不爲而終之、以可謂能體道矣。然則爲道日損、故能樂道、於此明矣（【同】05/06b/01）。

「學」には「學之始」である「窮理」と、「學之終」である「致道」の二種が有る。「窮理」では「日益」し、「致道」では「日損」しなければならぬ。「日損」が達成されれば「無爲」へと至り、「性命の情に任せ」て「無憂」の境地に至り、全てを「樂」しむことが出来る。「文子」「守易」(p.138)が物事を「樂」しむことに執着しなければ全てを「樂」しむことが出来る、と言うのは正にこのこととされる。江「疏義」は「無爲」による「致道」を説明する句として「文子」を引用している。

王「衍義手鈔」は、「老子」第三十一章の「用兵」に関する「衍義」の「土地を貪り財寶を利するには非ざるなり」（「道藏」第二十三冊。王「衍義手鈔」08/08a/07）という簡単な句に対して、魏相の「兵」に関する「義兵・應兵・忿兵・貪兵・驕兵」の見解を引いた後（「漢書」「魏相兩吉傳」）、「此の五者、但に人事のみな

らず。是を以て玄同なるものは、取りて以て證り<sup>せむ</sup>と爲し、其の果を證るを以て、已むを得ざるのみ。是れ果して強いること勿し「上文 文子兵道篇と同じ」（【同】08/08b/02）と述べ、この「兵」を巡る理解は「文子」「兵道篇」と同義とする。尚、「衍義」の「非貪土地利財寶也」の句は、『藏室纂微篇』に「蓋義兵以尅定禍亂、應敵爲用、非貪土地利財寶也」（『藏室纂微篇』05/04b/03）と有るのを踏まえるものであろう。又、「大道汎兮章第三十四」の「衍義云う、夫の道は至高無上、至深無下なり」は、「衍義」そのものが「文子」「符言」(p.175)と一致し、王の「鈔」も「文子」「符言」と徐靈府注をそのまま引く（『衍義手鈔』09/06a/03）。ここでは、「徐注、非圓なれば能く圓にして無圓、非方なれば能く方にして無方」（【同】09/06a/06）と、「道」は具体的姿形を持たないが故にあらゆる存在形態が可能であり、そのため「徐注、大圓は無涯、大通は無滯」（【同】09/06a/07）とあらゆる形態と作用を起すことが出来るとする。この「道」の在り方を体得した者は「其れ坐すも慮なく、寝るも夢みず」とされている。尚、「衍義」の内容は「符言」と一致するが、『藏室纂微篇』に「夫道至高無上、至深無下、平乎準而直乎繩、圓乎規而方乎矩」と見られることから、直接的にはやはり『藏室纂微篇』に拠るものである<sup>18</sup>。

明・危大有『道德眞經集義』が収める元・何心山の注には「文子」の引用が見られる。「何氏曰く、老子 文子に語りて曰く、『精神の内に發し、神氣の天に動く』と、専ら精神の以て前知すべきを言うなり」（『道藏』第二十二冊。危大有『道德眞經集義』07/03a/08）、「老子」の「不出戸、知天下」の説明として「文子」「精

誠（588）の句を引き、「精神」の働きが内面で充実していれば、その「神氣」は「天」を動かすほどに外界と感応し、事柄の發生に先んじて感知し得るとする。又、

何氏が言う、千日に互つて智慧を学ぶのは、一日の道を学ぶには及ばない。学ぶこと自体が重要なのではなく、道（道）を学ぶ（こと）が重要なのだ。学問では知見を開発し、蓄積の後に達成される。道は知見を忘れた後に、本来の混沌と一体化した状態に至るのだ。学とは道を追求する手段であり、広くあることは簡約に戻る手段なのだ。無為を修めて、真実を悟り道を達成するには、先に益してから損し、有から無に入り、損して更に損し、無であつても更に無とするこゝとで、道真と一体化する、これが無為の境地である。老子は文子に対して「無為とは、迫られても応じず、求められなくても応えず、滞つて流れないようなものではなく、道理に基づいて事を行い、時宜にに応じて結果を出すことで、天下に任せることで責任を果たし、過つことが無い」と言う、これが無為にして無不為ということだ（何氏曰、千日學慧、不如一日學道。非學自學而道自道也。學則開於知見、積而後成。道則忘其知見、本來混成。學以求道、博所以反約、勤修無爲、悟真道成、先益而損、由有入無、既損而損、雖無亦無、乃合道真、此無爲妙境也。老子語文子曰、所謂無爲、非謂迫之不應、感之不動、堅滯而不流、謂其循理而舉事、因時而立功、任下責成、舉過無事、此乃無爲而無不爲之事（危大有『道德眞經集義』07/05a/04）。）」

「千日學慧」も「一日學道」には及ばず、「學道」は「有」から「無」

の境地へと進み、「無爲妙境」の境地を究めるものである。そして「文子」「自然（588, 236）」の作爲的に動くことをせずに、「循理」に任せる有り方を述べる文を引く。江『疏義』の学問を巡る議論を踏襲するものと見做せよう。この問題は、

何氏注。老子は二度に互つて文子に「言葉には主旨があり、事を行うには主宰者がいる」と語り、「優れた言葉は言葉から離れ、優れた行いは行いから離れている」と言い、「その主旨を見失えば、巧みな言い回しが如何に多くても、寡黙であるのには及ばない」と言うのがこのことである。根本を押さえることが、知り・行い・容易とする手段である。他でもなく、広く知ると少なくともあるのが困難となるとは、多くの事柄も根本を押さえれば知りやすいということだ。広く行くと静であるのが困難になるとは、様々な事柄も主宰者が根本を押さえれば行いやすいということだ。そのため、道を知ることには就いては三種の説が有る。甚だ容易であれば身近であり、知ることが出来なければ味わい、無知であれば全てを忘れる。そのため、道は知り易い様ではあるが、最後は無知に至るのだ。（何氏曰、老子兩語文子以言有宗、事有君、而曰、至言去言、至爲去爲、曰、失其宗本、伎能雖多、不如寡言、此也。乘要執本、則得所以知、所以行、所以易也。無他、泛知則難寡者、衆宗於此而知斯易矣。泛行則難靜、爲躁君於此而行斯易矣。然知道之説有三、甚易者近也、莫能知者味也、而惟無知者忘也。故道由易知、而至於無知（危大有『道德眞經集義』09/22b/03）。）」

先ず、『文子』「微明」(p.36)を引き、『老子』は「微言」を「不言言」と説明し、言語表現を超越することで「至言」に至り、この「至言」が「去言」であるとす。次に『文子』「精誠」(p.100)を引き、もし「至言」に至らなければ「宗本」を見失うことになり、そのため、多くの「伎能」は「寡言」には及ばないとす。何氏はこれらに拠って、物事は根本を把握すれば「所以知、所以行、所以易」となるが、しかし、「道」は「易知」から「無知」へと進まなければならないと述べている。更に、「何氏曰く、人心と天理は、道を以て感ずべく、力を以て争うべからざるなり。其の争わざるを以て天下の能く之と争うなし。守る所は約にして服従するは衆理なり。老子は嘗つて文子に語りて曰く、『聖人の欲人より貴ならんと欲さば、先に人を貴び、人を卑しめんと欲さば、先ず自から卑しくす』と」(危大有『道德真經集義』09/12a10)、「人心」と「天理」は「道」によって感応しなければならず、「力」による「争」は認められないとし、『文子』「符言」(p.207)を引く。

以上、『文子』を引く宋代の『老子』注釈の状況を見てきたが、その多くが『老子』の「無爲」「虚」などの内容を説明するものとして『文子』を参照していたと言えよう。『老子』注釈史に於ける『文子』の援用には明確な傾向が有り、それは『文子』に対する一般的関心とは異なっていたと言える。

『老子』注釈以外では、『雲笈七籤』「論庚申存童子去玄靈訣」の注が、「神機」を外界に漏らし、「外物」を侵入させる「六欲門」(耳・目・鼻・口・身・意)の対処には慎重であるべきとして、『文子』

「道原」の「萬物の總、皆な一孔より闕す。百事の根、皆な一門より出ず」(p.36)の句を引く(『道藏』第三十七冊。『雲笈七籤』「論庚申存童子去玄靈訣・制六欲神法」81/06b07)<sup>2)</sup>。南宋・謝守灝『混元聖紀』「老子之門人」(『道藏』第三十冊。『混元聖紀』06/01a03)の一段は、『文子』各篇の内容を適宜繋ぎ合わせて、「老君」と「文子」の問答を構成している。興味深いのは、その問答が終了した所で、「文子」復た老君従り神丹の方を授り、遂に品仙階を證る(『同』06/07a09)と述べ、『文子』から構成される問答全体を「神丹之方」と理解している点である。例えば、「道德仁義禮」に就いては『文子』「道德」(p.116)を引いて「老君曰く、無爲無形、内は以て身を修め、外は以て人を治め、功の成り事の立ち、天と同じく道と鄰するなり」と述べ、「治國之本」に就いては「上仁」(p.120)を引いて「夫れ静以て身を修め、儉以て養生すれば、則ち下は擾せず、而民は怨まず」と述べ、「命」に就いては「精誠」(p.60)を引いて「夫の道は精を内に藏し、神を心に棲まわせ、静漠恬淡にして、胸中に悦穆とし、廓然と無形、寂然と無聲なり」と述べている。宋末々元初の頃の兪琰『周易參同契發揮』卷五「中篇第一」は「四者渾沌徑入虚無」の説明で、『文子』「微明」(p.37)の句を「冥冥に昧て、無聲に聴き、冥冥の中に獨り曉る有り、寂寞の中に獨り照る有り」と引き、言語による表現が不可能な「渾沌」を説明し、更にそれを「禪家之寂滅」と區別し、『文子』を金丹の文脈で読み込んでいる(『道藏』第三十四冊。兪琰『周易參同契發揮』05/06b05)。これらは、「無爲」と修煉の問題として『文子』を読み込んだもので、『老子』注釈に於ける

比較的単純な『文子』の援用に比べて、より随意に『文子』を読み込んでいると言えよう。

徐靈府『通玄眞經注』「序」は「其の書、上は皇帝帝覇の興亡の兆を述べ、次に道德禮儀の衰殺の由を叙べる」(「序」p1)と述べ、「皇帝帝覇興亡之兆」を論ずることを『文子』の第一義と見做す。元・杜道堅『通玄眞經續義』(以下、「續義」と略す)に寄せられた呉全節「序」(至大三年・一三二〇)が「皇帝王伯の道を發明する所以なり」(「道藏」第二十八冊。「續義」序 01a02)と述べ、黃石翁「序」(至大三年・一三二〇)が「皇帝王伯の蘊を發舒す」(「同」序 02a06)と述べるのは、徐靈府「序」の立場を襲うものであり、『文子』「上徳」に象徴される「三代・五覇」以後の現実的統治論に着目する立場である。一方の杜道堅の「序」は「古の天下に君たる者、太上は無爲、其次は有爲。是の故に皇は道を以て化し、帝は徳を以て教え、王は功を以て勧め、伯は力を以て率いる」(序 03a04)と無爲の道に拠る統治を重視し、「此の文子作りて皇道昭なり」(序 03a08)と『文子』の無爲の道を重視する。即ち、杜道堅『續義』の立場と両「序」の見解との間には微妙な「ずれ」が見られるのであり、それは、『文子』の理解に関する二つの傾向を反映している様に思われる。

#### 結語

『四子古道集解』以前の『老子』注釈に於ける『文子』の引用は極めて限定的であった。そもそも寇才質の時代の金朝の思想界がどの様に『文子』を受容していたのかの状況を窺い得る

資料は極めて限られている。旧稿で述べた様に、少し時代を遡るならば北宋・蔡攸の上奏文に四子を関連付ける立場を見出すことが出来る(『宋會要輯稿』「崇儒四」)。蔡攸は「元桑子」『文子』を『莊子』『列子』と同様に「國子之籍」に列すべきとし、彼が唐以来の四子の觀念を継承していることが分かる。又、恐らくは金朝以降の撰述と推測される『上方大洞眞元妙經品』では「神峰先生」が『道德眞經』『通玄眞經文子』『洞靈眞經元倉子』『沖虛至徳眞經列子』『南華眞經莊子』に言及している(『道藏』第十一冊。『上方大洞眞元妙經品』03a09)。これも『老子』と四子を関連付ける例の一つと言えよう。こうした僅かな事例を除けば、金朝に於ける『文子』の具体的流布状況はやはり審らかにしない。

次に目録等の記載に目を向けるならば、「(北魏)李暹注『文子』十二卷」(唐)徐靈府注『文子』十二卷」(唐或宋)朱辯(玄)撰『文子』十二卷」(「文子(家語)要言」一卷)、『文子統略』一卷」(「文子釋音」一卷)等の記載が見られ、現行『道藏』は徐靈府注本及び朱辯注本(殘卷)を収録し、更に元・杜道堅『通玄眞經續義』を収録する。この様に、北魏、唐、宋、元の各時代に注釈が撰述されているものの、金人注釈の存在は確認されず、金朝に於いて特に『文子』が重視された痕跡も確認出来ない。

『四子古道集解』以後の状況としては、蒙古乃馬真后三年(一二四四)、元好問は崞県(現在の山西省原平市)鳳凰山の來儀觀を訪問し、觀の附近の「四子峯」に「四子峯に莊・列・元倉・文子の祠有、土人便ち謂う、向上の諸人皆嘗つて此に隱す、

と」(元好問「兩行記」<sup>(2)</sup>)と述べている。即ち、遅くとも金末元初の嶗島地区には四子を祀った祠が存在していたことが窺える。又、大徳六年(二三〇二)立石の「勅封東華五祖七真碑」は、「全真祖宗之圖」の題目の下、「太上老君」から全真七真人に及ぶ「全真道教源流」を記載し、そこでは四子は「金闕玄元上徳皇帝太上老君」から全真教開祖王重陽に至る系譜上に位置付けられ、老子と四子が全真教系譜の中に取り込まれている(龍右金石録「卷五」<sup>(3)</sup>)。本碑撰述の意図は王重陽の道法の源流を「太上老君」にまで遡らせることに在るのだから、四子もまたその系譜の中に位置付けられているのであり、後世の全真教もまた老子と四子を重視していることが窺える。

この様な状況下で『四子古道集解』の性質を考えるとどうなるであろうか。『四子古道集解』には、三教一致、煉丹思想、仏教の影響等は一切見られず、『老子』の注釈としては原点回帰的性格を持つ。そして、その特徴としては「無爲」を特に重視していた。こうした思想を展開する注釈として『文子』を多用していたのである。但し、その「無爲」は「虚無空寂」の「無爲」ではない。『四子古道集解』が説く「無爲」は「私欲」と「公道」を区別し、「邪欲」と「正徳」を区別するという、現実的意味を持つものである。その点では宋代までの一般的傾向と一致するが、この様な現実的側面を「無爲」の語で説明しようとし、『文子』を引用している点では宋代までの『老子』注釈と同じ傾向と言える。しかし、宋代までの『老子』注釈に見られた様な限定的な『文子』の援用ではなく、より全面的に『文

子』の様々な篇を引用している点では、一般思想界の関心を踏まえている様にも見受けられるが、『四子古道集解』には「上徳」等の特定の篇に特に関心を寄せる様な傾向は見られない。

この様な状況から憶測するならば、先行時代の一般的な『文子』の現実的側面への関心の高まりを踏まえつつ、彼特有の「無爲」の思想を説明するために『文子』を全面的に援用したものであり、宋代道教界の『文子』に対する理解とは一線を画していると言えよう。そこに『四子古道集解』の基本的姿勢を見ることが出来ると言えそうである。

(注)

(1) 詳細は拙著『金朝道家道教の諸相』(汲古書院、二〇二二年)第一章第五章「寇才質『道德真經四子古道集解』に就いて」を参照。

(2) 今本『文子』の文献問題に就いては、有馬卓也『「文子」研究序説』「老子」引用をめぐって(『中國哲學論集』第十号、一九八四年)、福田一也「竹簡『文子』における『四經』説」(『東北大学大学院 国際文化研究科論集』第十号、二〇〇二年)、李定生・徐慧君「論文子(代前言)」(『文子校釋』所収。湖北教育出版社、二〇一六年)、姜李勤『「文子」思想研究』(巴蜀書社、二〇一七年)、及び『道家文化研究』第十八輯(三聯書店、二〇〇〇年)所収の諸論を参照。『五行大義』に就いては、中村璋八『五行大義校註(増訂版)』(汲古書院、一九九八年)を参照。

(3) 『文子』の引用は王利器『新編諸子集成 文子疏義』(中華書局、二〇〇〇年)に拠り、篇名と頁数を表記する。『藝文類聚』(上海古籍出版社、一九八五年。p.48, p.1389)、『中國古典文學叢書 文選』(上海古籍出版社、一九八六年。p.772, p.1343, p.2347)、『群書治要』(四部叢

- 刊初編』第七十八冊。上海書店、一九八九年。35(02a)・王天海・王朔撰『新編諸子集成續編 意林校釋』(中華書局、二〇一四年。p.85)等に「上徳」の引用が見られる。
- (4) 『帝範』「去讖第六」(『叢書集成初編』第九二七冊。臺灣藝文印書館、一九六六年。p.25)。
- (5) 本論で使用する『道藏』所収文献は『正統道藏』(臺灣藝文印書館、一九七七年)に拠る。
- (6) 唐・玄宗「用求時弊」(『分道徳爲上下經詔』、『全唐文』卷三十一)・強思齋「此章明用道匡時」(『道藏』第二十二冊。『道德眞經玄徳纂疏』08/12b/04)・司馬光「故老子矯之」(『道藏』第二十冊。『道德眞經論』01/02b/08)・葉夢得「皆矯世之辭」(『道藏』第二十二冊。彭耜『道德眞經集註雜説』下/08b/08所引「老子解」等と見られる。
- (7) 『聖紀經』の撰述時期に就いては、王承文「敦煌古靈寶經與晋唐道教」は陸修靜『靈寶經目』編纂の後、南朝後期と推測する(中華書局、二〇〇二年。p.383)。又、Kristofer Schipper & Francisus Verellen: *Daoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. The University of Chicago Press, 2004 (以下、『道藏通考』と略す)は八〜十世紀の間の撰述と推測する(p.551)。
- (8) 二箇所の「去就」の語は『文子』原典では「去驕」となっている。「去就」では意味が通りにくく。
- (9) 『黃帝陰符經集注』(『道藏』第三冊。08b/07)。「文子」の引用は「守清」(p.140)に相当する。
- (10) 范憐然『至言總』(『道藏』第三十八冊。02/01b/07)。范憐然『至言總』の撰述時期に就いては、『道藏通考』は晚唐とし(p.446)、『道藏提要』(修訂本)〔社会科学出版社、一九九一年。p.777〕・朱越利『道藏分類解題』(華夏出版社、一九九六年。p.23)は北宋以前とする。
- (11) 『全校本國學紀聞』卷十「諸子」(上海古籍出版社、二〇〇八年。p.1224)。
- (12) 『黃氏日抄 四二』(王雲五主持『四庫全書珍本二集』。臺灣商務印書館、一九七一年)。偽作に就いては、張心激『僞書通考』(臺灣商務印書館、一九三九年。p.695)等を参照。
- (13) 『藏室纂微篇』の編纂時期に就いては、『道德眞經集義大旨』(『道藏』第二十三冊。上/10b/06)を参照。尚、『藏室纂微篇』を巡る問題に就いては、拙著『宋代道家思想史研究』「第一篇第四章 碧虛子陳景元の思想—『道德經』注を中心に—」(汲古書院、二〇二二年)を参照。
- (14) 『文子疏義』「精誠」(p.87)。
- (15) 『太平御覽』(中華書局、一九八五年)・『玉海』(江蘇古籍出版社・上海書店、一九八八年)・宋・丁度『附釋文互註禮部韻略』(四部叢刊續編)所収。上海書店、一九八四年)・宋・孫逢吉『職官分紀』(四庫全書)所収)・宋『古今合璧事類備要』(四庫全書)所収)。
- (16) 江「疏義」の撰述時期に就いては、江淑君「宋代老子學註解的義理向度」(臺灣學生書局、二〇一〇年。p.292注(3))を参照。尚、『道藏通考』は北宋・徽宗の在位時期(一一〇〇〜一一二五)の撰とし(p.649)、『道藏提要』は「宋人」とのみ言及(p.497)。
- (17) 「莊子曰、鯢桓之審爲淵、止水之審爲淵、流水之審爲淵、淵虛而靜、不與物雜、道之體也。惟虛也、故群實之所歸。惟靜也、故群動之所屬。是萬物之所係、一化之所得也。故曰似萬物之宗。然道本無係、物自宗道、故似之而已」(『道藏』第十九冊。01/09a/02)
- (18) その他、南宋・褚伯秀『南華眞經義海纂微』は「莊子」「人間世」の「心齋」の説明として『文子』「道德」(p.218)に基づく北宋・陳詳道の注釈を引き(『道藏』第二十五冊。褚伯秀『南華眞經義海纂微』08/06a/0)、『文子』「下徳」(p.415)に基づく北宋・陳景元の注釈を引用している(『同』101/07a/08)。
- (19) 何心山、字は處尹。趙孟頫「洛神賦」附載の何心山「跋」には「大徳庚子(一一三〇)」の言及が見られ、元人であることが知られる。
- (20) 「舉過無事」は『文子』原典では「舉無過事」とする。

- (21) 北宋に於ける外物との接触を巡る議論に就いては、拙著『宋代道家思想史研究』(p.9-36)を参照。
- (22) 劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等校點『宋會要輯稿』(上海古籍出版社、二〇一四年。p.2820上)。
- (23) 金中樞「論北宋末年崇尚道教(上)」、『宋史研究集』第七輯收録。中華叢書編審委員會、一九七四年、袁清湘『通玄真經』名稱的由來及意義【中國道教】二〇〇八年第二期)を参照。
- (24) 「上方大洞真元妙經品」に就いては、拙著『金朝道家道教の諸相』第一篇【補論一】「金朝道教『真元派』再考」を参照。
- (25) 目録記載の状況に就いては、丁培仁『増注新修道教目録』(巴蜀書社、二〇〇七年。pp.50-52)・Piet van der Loon『 Taoist Books in The Libraries of The Sung Period 宋代収藏道書考』A critical study and index, Oxford Oriental Institute Monographs, 7, 1984. pp.93-94.を参照。
- (26) 『崇文總目』(『宋元明清書目題跋叢刊 宋代卷第一冊』。中華書局、二〇〇六年。p.82頁下)、『新唐書』『藝文志』(中華書局、一九八六年。p.1518)、『通志』『藝文略』(王樹民點校『通志二十略』。中華書局、一九九五年。p.1609)、『郡齋讀書志』(孫猛校證『郡齋讀書志校證』。上海古籍出版社、一九九〇年。p.474)、『宋史』『藝文志』(中華書局、一九八五年。p.3178)。尚、曾達輝「今本『文字』真偽考」は、『文選』李善注所引の「張湛曰」を「文字」張湛逸注と見做し(p.258)、『今本』には見られな「太平御覽」所引の「文字」を李遐逸注或いは張湛逸注と推測する(p.260)。
- (27) 『遂書堂書目』(『宋元明清書目題跋叢刊 宋代卷第一冊』p.489頁上)、『崇文總目』(p.82頁下)、『新唐書』『藝文志』(p.1518)、『通志』『藝文略』(p.1609)、『郡齋讀書志』(p.475)、『直齋書錄解題』(徐小蠻・顧美華點校『直齋書錄解題』。上海古籍出版社、一九八七年。p.289)、『宋史』『藝文志』(p.5178)。
- (28) 『遂書堂書目』(p.489上)、『秘書省續編到四庫閣書目』(『宋元明清書目題跋叢刊 宋代卷第一冊』p.303頁上)、『通志』『藝文略』(p.1609)、『郡齋讀書志』(p.476)、『宋史』『藝文志』(p.5178)。
- (29) 『秘書省續編到四庫閣書目』(p.306下)、『通志』『藝文略』(p.1609)、『道藏闕經目錄』(『道藏』第五十七冊。p.196/02)。
- (30) 『通志』『藝文略』(p.1609)。
- (31) 『秘書省續編到四庫閣書目』(p.303上)、『通志』『藝文略』(p.1609)。
- (32) 周烈孫・王斌校注『元遺山文集校補』(巴蜀書社、二〇一三年。p.1173)。
- (33) 張維『隴右金石錄』卷五(嚴耕望編『石刻史料叢書』所収。藝文印書館、一九六六年)。
- (34) 張廣保『全真玄學與重玄學、老莊學——三教融合視域中的全真教』(『道家文化研究』第三十二輯。中華書局、二〇一九年)も四子に関する資料を提示しており、大いに裨益された。但し、張氏の報告は全真教がどの様に秦代道家思想を継承したのかを探るものであり、その観点とは本論とは異なる。
- (35) 前掲「寇才質『道德真經四子古道集解』に就いて」を参照。
- ※本論は、「二〇一八中国・瀟陽 第二屆老子與道教文化國際學術論壇」での口頭報告「中國《老子》注釋史上的《文字》(中国語)に基づく。また、論文化はISPS料研費JPI19K00052の成果の一部である。