

〔同〕12.04a(10)。漢代道家に関する「老莊文列」の表現は些か先取りし過ぎの様に思われ、恐らく、これら「老莊文列」の四字は元代に至るまでの間に付加された可能性がある。

(26) 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)

(27) 「勅封東華五祖七眞碑」(張維『隴右金石錄』卷五、pp.34-39。嚴耕望編『石刻史料叢書』所收。藝文印書館、一九六六年)。尚、本碑自身が至大三年(一二二〇)に立石されたと記しているのは大徳六年(一二三〇)の誤りであり、本碑はもともと秦州(現在の甘肅省天水市)西北の天靖山玉泉觀に在ったが、碑文自体は既に消失している等に就いては張維注記を参照。

(28) 拙稿「中国『老子』注釈史的『文子』(未定稿)」(二〇一八年)を参照。張廣保「全真玄学与重玄学、老莊学(未定稿)」(『同』所収)も四子に関する資料を提示しており、大いに参照すべきだが、張氏の報告は全真教がどの様に秦代道家を継承したかという考察であり、本論とは観点が異なる。

(29) 『喻林』の引用状況に就いて、『四庫全書總目提要』は「未免失於疎略」(中華書局、一九八七年版。p.1154下)と述べるが、少なくとも道教文献に就いては、この評価は妥当ではない。

(30) 明萬曆刻本『喻林』(上海辭書出版社、一九九一年)は「自叙」に続けて「喻林書目 採摭諸書」を収録し、それ

に拠れば道教文献は『道藏』に基づくことされる。「喻林書目」が徐大元自身の手になるものかは不明だが、この「書目」は完璧なものではなく、例えば、「黄帝内經素問」は記載されているが、「黄帝内經靈樞」は記載されていない。又、『喻林』が「參同契箋註下篇」と引くものは『道藏』所收文献には見られず、四庫全書「所収『古文參同契集解』卷下「參同契箋註」に相当するが、これも「書目」には記載されていない。

(31) 注(28) 拙稿「中国『老子』注釈史的『文子』(未定稿)」を参照。

※本論は、「第六屆新子学神明文化国際学術大会」(二〇一八年六月二七・二八日、於韓国江陵原州大學校)での口頭発表に基づく。

- 一九八五年版。p.9)。
- (18) 例えば、「通玄經曰、……上多欲則下多詐、上煩擾則下不定。不知一人無爲之本、而救之以刑政之末、無以異於鑿渠以止水、抱薪以救火、名之曰益多。故以湯止沸、沸乃益甚。知其治之本者去火而已」(『集解』08/066/07)、「民常不畏死章第七十四〔此章南華經言、……故五霸法煩刑峻、則民生詐、上多事、下多怨。求多則得寡、禁多則勝少。故以湯止沸、沸乃益甚。知其無爲治之本者、去火而已〕」(『同』10/036/02)等。
- (19) その経緯に就いては、王樹民点校『通志二十略』「禮略第二」所収の「老君祠」に「天寶元年、親祠玄元廟、又於古今人物表升玄元皇帝爲上帝〔其時同制、莊子號南華真人、文子號通玄真人、列子號冲虚真人、庚桑子號洞靈真人、又以其所著之書並爲經〕」(中華書局、一九九五年。p.665)と見られ、『新唐書』卷五十九「藝文二」に「天寶元年、詔號莊子爲南華真經、列子爲冲虚真經、文子爲通玄真經、亢桑子爲洞靈真經」(『新唐書』中華書局、一九八六年版。p.158)と見られる。又、『全唐文』所収の玄宗「勅」も「昊穹眷命、烈祖降靈、休昭之儀、存乎祀典。莊子、文子、列子、庚桑子、列在眞仙。體兹虚白、師元元之聖教、洪大道於人寰。觀其微言、窮極精義、比夫諸子、諒絶等夷。其莊子依號曰南華真人、文子號曰通元真人、列子號曰冲虚真人、庚桑子號曰洞靈真人。其四子所著改爲真經。崇元學置博士、助教各一員、學生一百人」(『全唐文』卷三十六「加莊文列庚桑四子爲真人勅」と述べる。
- (20) 周知の様に、柳宗元「辯列子」「辯文子」「辯亢倉子」(中国古典文学基本叢書「柳宗元集校注」。中華書局、二〇一三年。p.315以下)、『黄氏日抄』卷五十五「諸子一」(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。p.23表)等が夙に伝統的理解に対して疑義を提示している。陳茂仁「王士源「亢倉子」研究」(文津出版社有限公司、二〇〇七年。p.12)、金谷治「7 読む者慎み社を取れ—柳宗元—」(『金谷治中国思想論集「下巻」』所収。平河出版社、一九九七年。p.53以下)等を参照。
- (21) 劉琳・刁忠民・舒大剛・尹波等校点「宋會要輯稿」(上海古籍出版社、二〇一四年。p.2820下)
- (22) 金中樞「論北宋末年崇尚道教(上)」(『新亞學報』第七卷第二期、一九六六年。後に「宋史研究集」第七輯所収。中華叢書編審委員會、一九七四年。pp.291-342)、袁清湘「通玄真經」名称の由来及意義」(『中国道教』二〇〇八年第二期)等を参照。
- (23) 『上方大洞眞元妙經品』に就いては、拙稿「金朝道教『眞元派』再考」(『熊本県立大学文学部紀要』二四卷、二〇一八年)を参照。
- (24) この点に就いては、拙著「宋代道家思想史研究」(pp.9-36)を参照。
- (25) 元・趙道一「歷世眞仙體道通鑿」は唐・應夷節が「老莊文列及周易」の教を受け(『道藏』所収「歷世眞仙體道通鑿」40/076/05)、南唐・聶紹元が「老莊文列」に精通していたと述べる(『同』42/08a/02)。これらは唐・五代の道家の「老莊文列」に関する記述である。しかし、漢・王谷神に就いても「老莊文列」に精通していたと記している

- 英) 疏。王者宗本於天地、故覆載無心。君主於道德、故生而不育」(郭慶藩撰『新編諸子集成 莊子集釋』「天道」中華書局、一九八五年版。p.465) に拠り、「南華經曰、古者約束不以繩索、後世待繩約而固者、是踐其德也」(『集解』04/07a/01) は「(成玄英) 疏。約、束縛也。固、牢也。侵、傷也。德、眞智也。夫待繩索約束、膠漆堅固者、斯假外物、非眞牢者也。喻學會史而行仁者、此矯僞、非實性也。既乖本性、所以侵傷其德也」(『莊子集釋』「駢拇」p.321) の成玄英「疏」に本文を挿入したものに相当し、「南華經曰、無爲而無不爲、萬物自化」(『集解』04/20b/02) は河上公注「吾見道無爲而萬物自化成也」(王卡点校『道教典籍選刊 老子道德經河上公章句』第四十三章注。中華書局、一九九三年。p.173) に拠る。
- (10) 詳細は拙稿「金朝『道德經』注釈資料としての李霖『道德眞經取善集』について」(『熊本県立大学文学研究科論集』、第九号、二〇一六年) を参照。
- (11) 『取善集』では「河上公曰」の直前に「成玄英曰」と有り、成玄英『莊子』疏と混乱した可能性も考えるべきかもしれない。
- (12) 原著は「三皇」とするが、意を以て「三王」に改める。
- (13) 三代を學術の理想時代とする例は、王夫非「博州重修廟學碑」(閻鳳梧主編『全遼金文』。山西古籍出版社、二〇〇二年。p.1125)、党懷英「棗州重修廟學碑」(『同』p.1506)、左容「夏邑縣重修廟學碑」(『同』p.1861)、張令臣「保德州重建廟學碑」(『同』p.2095)、段成己「猗氏縣創建儒學碑」(『同』p.3564) 等に見られる。金朝が儒学を

- 重視し、科挙体制を整備し、礼制度を充実した点に就いては、Tao Jing-shen: Public Schools in the Chin Dynasty/China Under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History (Sunny Series in Chinese Philosophy and Culture)/State University of New York Press: 1995、楊珩「女真統治下の儒学伝承—金代儒学及儒学文献研究」(四川大学出版社、二〇一四年。pp.31-58, pp.119-141)、飯山知保「金元時代の華北社会と科挙制度」(早稲田大学出版部、二〇一一年。pp.71-106) 等を参照。
- (14) 唐・玄宗「用求時弊」(『全唐文』卷三十一「分道德爲上下經詔」)、強思齋「此章明用道匡時」(『道藏』所収『道德眞經玄德纂疏』08/12b/04)、司馬光「故老子矯之」(『道藏』所収『道德眞經論』01/02b/08)、葉夢得「皆矯世之辭」(『道藏』所収『道德眞經集註雜說』下 08b/08 所引「老子解」) 等と見られ、「老子」即ち「矯時」が唐・宋の共通認識であったことが窺える。
- (15) 「小成」は「莊子」『齊物論』の「道隱於小成」(『莊子集釋』p.63) に拠るものだが、金・李霖も「三皇之後、人心不淳厚、大道隱而不見、仁義立而道衰。魚失江湖之游、則濡沫之恩斯重。人失大道之適、則仁義之惠斯隆。三皇嘗大道、二帝爲仁義。莊子曰、道隱於小成」(『道德眞經取善集』03/17b/01) と、『道德經』に即した文脈で、「三皇」以後の「道」の衰退と「仁義」の隆盛を「小成」と結び付けている。
- (16) 踏まえられてくる「莊子」『人間世』(『莊子集釋』p.143) には「古・今」の語は見られな。
- (17) 楊伯峻撰『新編諸子集成 列子集釋』「天瑞」(中華書局、

- (注)
- (1) 本論で用いる『道藏』所収文献は『正統道藏』(藝文印書館、一九七七年)に拠る。尚、加点本には高中華校注『道徳眞經四子古道集解』(華夏出版社、二〇一六年)がある。
- (2) 金朝は拱州保慶軍を睢州として南京路に属させた。『宋崇寧四年始置拱州。……大觀四年廢、復爲襄邑。政和間復爲南路、罷東輔、紹興後沒於金。金置睢州。以襄邑附、屬河南路』(光緒十八年『續修睢州志』卷二。睢州史志編纂委員会『睢州志』。中州古籍出版社、二〇一〇年。p.15)。
- (3) 当時の燕京の仏教に就いては、野上俊静『金帝室と仏教』(『大谷学報』十五卷一、一九三四年。後に『遼金の仏教』所収。平楽寺書店、一九五三年)、包世軒『金元大慶寿寺高僧尋索』(『北京聯合大学学報』第十四卷第一期、三九期、二〇〇〇年)、同氏『金元兩朝燕京大慶寿寺史事通考』(包世軒『北京仏教史地考』所収。金城出版社、二〇一四年)、修洵『北京仏教文化特質と価値』(『北京聯合大学学報』(人文社会科学版)第十一卷第二期、四〇期、二〇一三年)、安寧『略論遼金時期仏教在北京地区的發展』、『民族論壇』二〇一四年第七期、第三五一期)等を参照。
- (4) 当時の会寧府の仏教に就いては、景愛『金上京』(生活読書、新知三聯書店、一九九一年。pp.196-200)、野上俊静『金帝室と仏教』、白鳥庫吉『金の上京について』(『白鳥庫吉全集』第五卷、岩波書店、一九七〇年)、鳥井龍蔵『金上京城仏寺考』(燕京大学哈爾濱燕京学社出版『燕京学報』第三十五期、一九四八年。後に『金の上京城及其の文化』と改題の上、『鳥井龍蔵全集』第六卷所収。朝日新聞社、一九七六年)、都興智『金代女真人与仏教』(『北方文物』一九九七年第三期)、桂華淳祥『金代帝室の仏教信仰に關する一資料』(『印度学仏教学研究』三二(一)、一九八三年)、同氏『金代における宗室と仏教』(『大谷学報』九二(二)、二〇一三年)、李建勛『大定』以後金上京文化面面觀』(『黑龍江農藝師專学報』二〇〇〇年第二期)、金宝麗『金代上京地区仏教發展情況考証』(『黑龍江史志』二〇〇七年第五期)、藤原崇人『梅檀瑞像の坐す都—金の上京會寧府と仏教—』(『環東アジア研究センター年報』(五)、二〇一〇年)、韓鋒『由仏教遺存看仏教文化在金上京的傳播』(『辺疆經濟与文化』二〇一二年第一期、武玉環『遼金社会与文化研究』(中国社会科学出版社、二〇一四年。p.22)等を参照。
- (5) 金朝が蘇門の学を重視していたことからすると、『空性之説』とは或は蘇轍の如き「性」を主軸とする理解を示すものかもしれない。蘇轍の『道徳經』注釈に就いては、拙著『宋代道家思想史研究』(汲古書院、二〇一二年。pp.420-425)を参照。
- (6) 高中華校注も『經史疏』蓋廣引經史之説以爲『聃經』佐證。是書今不在(6.1)と注記する。
- (7) 『集解』(後序(02/6/01)。高中華校注は「繁時、地名、西漢時置縣、治所在今山西繁時。繁時地處滹水之首、古有滹源之稱」と注記する(6.27/6)。
- (8) 王利器撰『新編諸子集成』文子疏義(中華書局、二〇〇〇年)。以下、紙幅の關係上、四子は原著の頁数のみを示す。
- (9) 『南華經曰、生而不有』(『集解』02/06/09)は「(成玄

のが含まれているが、そこには一つの傾向が窺える。³⁰⁾それは、伝統的理解に拠れば、その撰者或は撰述時期が全て唐以前の文献であるという点である。例えば、「西昇經」の引用は恐らくは現行の北宋・陳景元編『西昇經集註』に拠ると思われる。しかし、「喩林」が引くのは『西昇經』の本文であり、伝統的には老子の弟子・尹喜の撰とされる。又、鬼谷子や張良の『陰符經』注は、現行『黄帝陰符經集注』所収に拠ると思われるが、『集注』自体は唐宋の間の撰述と目されるが、鬼谷子は紀元前の人物であり、張良も漢人である。即ち、書誌学的文献撰述時期ではなく、伝統的理解でその撰者・撰述時期が古い時代と見做されるものが引かれているのである。とすれば、『喩林』が『集解』を引用したのは、四子が老子の弟子であるという立場を重く見たためと思われる、それは又、唐・玄宗詔の立場が思想上依然として効力を持っていたことを示すものであろう。『喩林』は『集解』を唐までの道教を保存する一資料と見做していたと考えられる。後世のこうした状況を鑑みると、老子及び四子を一纏まりと見る例としては、『集解』は比較的早期のものと言えるだろう。

『集解』は「四子」と称するものの、実際は『文子』

と『莊子』の引用数が圧倒的に多い。『道德經』と『莊子』を相互に参照するのが一般的現象であることからすれば、『集解』の特色は『文子』を多く引用する点にあるとすべきである。『道德經』注釈史上の『文子』の意義に就いては稿を改めねばならないが、『文子』を引く最も早い『道德經』注釈は五代・杜光庭『道德眞經廣聖義』であり、『文子』を引用する唐・宋の『道德經』注釈は決して多くはない。そして、その大半は『無爲』の説明とし『文子』を引く。これら唐宋の注釈と比べるならば、『集解』はより全面的に『文子』を用し、その「無爲」の理解も独特のものであったと言えるよう。『集解』には仏教思想の影響は見られず、煉丹的解釈もなく、三教一致にも全く言及しない。『道德經』注釈としては原点回帰的な注釈と言うことが出来るが、それは、唐代以来の四子觀念を継承し、宋代までの『道德經』注釈の内容を踏まえつつも、敢えてそれらと一線を画そうとした結果と言えるのではないか。

以後の撰述と目される『上方大洞真元妙經品』の「洞眞經邊品」に於いて、「神峰先生」は『道德經』『通玄眞經文字』『洞靈眞經元倉子』『冲虚至德眞經列子』『南華眞經莊子』に言及している。これも又老子と四子を一まとまりと見る例と言えよう。²³⁾

しかし、これら以外では、寇氏の活動時期の四子的情況を窺える資料は極めて少ない。『集解』『序』より四十数年遡る金朝天会十五年（一一三七）、張嗣京は「威州新建威儀司三清殿記」で以下の様に述べている。

粵自猶龍驅車而西邁、關尹望氣而授書、首播玄風、用警聾俗、莊・列相繼、益闡妙理。大概以虚無自、然爲宗、清静無爲爲趣。爾後、天機泄秘、乃三境、十極之號……〔全遼金文〕、p.1772。

「虚無自然、清静無爲」から出発して道教は様々な内容へと展開して行ったとは、北宋以来の常套表現だが、²⁴⁾ここでは、その最も原初の在り方は「老子↓關尹子↓莊子・列子」と繼承されてきたと述べている。しかし、ここには「文子」の名は見られず、金朝に於ける『文子』の具体的受容状況はやはりよく分からない。²⁵⁾

『集解』以後の情況としては、蒙古乃馬真后三年（一二四四）に元好問が崞県（現在の山西省原平市）鳳凰山

の来儀觀を訪れた際、觀附近には「四子峰」があった。彼は「四子峰有莊・列・元倉・文子祠、土人便謂向上諸人皆嘗隱於此」（元好問「兩山行記」）と述べ、遅くとも金末元初の崞県には四子を祀る祠が有ったことが知られる。更には、元朝大徳六年（一三〇二）立石の「勅封東華五祖七眞碑」は「全眞祖宗之圖」の題目の下、「太上老君」から全真七真人に至る系譜を記す。そこには「金闕玄元上徳皇帝太上老君、無上真人關令尹、太極真人徐甲、通玄真人文子、洞靈真人元倉子、冲虚真人列子、南華真人莊子、東華紫府少陽帝君、正陽開悟傳道眞君鍾離、純陽演正警化眞君呂、海蟾明悟弘道眞君劉、重陽全眞開化眞君王」と見られ、四子は「太上老君」から全真教開祖王重陽に至る全真教系譜に取り込まれている。²⁶⁾本碑撰述の意図は王重陽道法の源流を「太上老君」にまで遡らせることにあり、後世全真教も又老子と四子を重視したことが窺える。²⁸⁾

更には、明・徐大元『喻林』は『集解』そのものを引く。『喻林』が引く道教文献のほとんどは現行『道藏』所収文献に対応箇所を確認出来、『喻林』がかなりの精度で引用していることが分かる。²⁹⁾『喻林』が引く道教文献は現在の学術的観点からすれば様々な時代のも

道、聖人無爲之徳也。故曰、夫恬淡寂寞、虚静無爲、比天地之平、道德之質也。聖人休慮息心、平易恬淡、則憂患不能入、邪氣不能襲。故其徳全而神不虧、年壽長矣。故純粹而不雜、静一而不變、淡而無爲、此養神之道也」(『集解』021a108)。

『莊子』「刻意」(『莊子集解』p.35以下)に拠る本注は、「導引」を實踐せずして「壽」であった「古士」を「忘心養神」「有道守静」を達成した者とする。これが「聖人無爲之徳」に他ならない。「忘心」により「恬淡」を維持することで「憂患・邪氣」の干渉を防ぎ、「徳・神」を全うすることで「壽長」となったのである。従って、「忘心養神」「有道守静」が肝要とされ、それが「莊子」の言う「純粹而不雜、静一而不變、淡而無爲」(『同』p.34)に他ならない。「恬淡」「無爲」に就いては、『文子』「道原」(『文子疏義』p.10)に拠り、「通玄經曰、是以大丈夫、恬然無思、淡然無慮、行乎無路、遊乎無怠、出乎無門、入乎無房。屬其精神、偃其知見、則内修其本、不外飾其末。道德無爲也」(『集解』0513a06)と、内側で根本を修め、外界の些末な事象に捉われないこととしても言われている。『集解』に見られる「養神」は、『莊子』を踏まえながらも、『集解』の基本的立場と一貫性が

有るものとして整理されていると言えよう。

結語

四子を一つの纏まりと見做すのは、実質上、唐・玄宗の天宝元年(七四二)詔より始まる¹⁹⁾。寇氏が四子を老子の教えを継承する戦国時代の人物と本気で見做していたとは些か考えにくい²⁰⁾が、「序」から窺える様に、四子の權威を借りて『道德經』を解釈しようとする姿勢は先行時代の老子と四子に関する觀念を継承するものではあることは間違いない。

老子と並べて莊子・文子・列子・亢倉子を重視すべきとの立場は、北宋の史料にも見出し得る。

政和七年八月一日、宣和殿大學士蔡攸言、莊・列・亢桑・文子、皆著書以傳後世、有唐號爲經、並列藏室。宋朝始加莊・列南華・冲虚之號、以其書入國子學。而亢桑子・文子未聞頒行。乞取其書、於秘書省精加讎定、列於國子學之籍、與莊・列並行。從之(『宋會要輯稿』「崇儒四」)²¹⁾

蔡攸が『亢桑子』『文子』を『莊子』『列子』と同様に「國子之籍」に列すべく上奏していることから、四子としての纏まりが継承されていることが分かる²²⁾。又、金代

不變、靜之至也。所謂無爲者、非謂其引之不來、推之不去、迫而不應、感而不動、堅滯而不流、捲握而不散。謂其私好不害於公道、邪欲不傷於正德。故常虛而無爲、見素抱樸、不與物雜。謂之曰無爲（『集解』02/04b/01）。

本注は『文字』『道德』と「自然」の句をほぼそのまま結び付け（『文字疏義』p.21, p.368）、「無爲」は「守靜」を意味し、その「靜」を「一而不變」と定義する。「無爲」＝「靜」とは、「引之不來、推之不去、……」等と言われる様なあらゆる働きかけを停止した状態を意味するものではなく、「私好」によって「公道」を損なわず、「邪欲」によって「正德」を乱さないことに他ならない。それは、「素樸」を維持して「物」と妄りに混雑しないことにも相当する。即ち「無爲」とは、「私欲」と「公道」等を混乱させない身の処し方を定義するものと言える。又、既に見た様に、『莊子』に基づく「無爲治其内、而不有爲治其外」の句も度々繰り返されているが、「無爲」によって「内」を修めるとは、「通玄經曰、爲正之本、在去聲色。君子行正氣、小人行邪氣。内便於性、外合於義、循理而動、不繫於物者、正氣也。推於滋味、淫於聲色、不顧後患者、邪氣也」（『集

解』02/11a/04）と、内面ではその「性」^{しつまつま}に従い、外側に対しては「義」に従い、「理」を遵守して「物」に捉われない。これが「正氣を行う」こととされる。そして、「滋味・聲色」を貪り、その悪影響を一顧だにしないこと、それが「邪氣を行う」こととされる。本注も、「行正氣・行邪氣」という表現をとりつつも、「内外」に対する主体の在り方で「正・邪」を論じていることが分かる。従って、「通玄經曰、古者至人之治也、棄其聰明、滅其文章、即合於神明無爲之道。神明得其内者、五藏寧、思慮平、筋骨勁強、耳目聰明、堅強而不匱、無所不速」（『集解』01/09b/08）と、『文字』『道原』（『文字疏義』p.14, p.37）に拠る本注は、後半で身体的安寧に言及するものではあるが、それはあくまでも結果に過ぎず、より重要なのは「神明無爲之道」と一体となることとされているの言うまでもない。

本論冒頭で「序」から寇氏が煉丹修仙の立場から離れた経緯を見た。しかし、外的「學」を否定し、「無爲」の実現を追及している以上、何らかの修真的発想は有るはずであろう。『集解』には「養神」の語が見られる。致虚極章第十六「此章南華經、古士不導引而壽、無不忘、心養神也、無不有、道守靜也。此天地之

……服此道者、不欲盈也」(『集解』0315a03)、「通玄經曰、……是以至人不見可欲、心與神處、靜而體德、動而理通」(『同』04109b02)、「通玄經曰、……不分爭而財足、聖人淳樸而不散、淡然無欲、而民自樸」(『同』0410b03)、「通玄經曰、……不求故能得、不行故能坐。天地之道、無爲而備、不求而得」(『同』0817b01)等と、本句の引用に続けて為政者自身の無執著が述べられているのはそのためである。

(五)、「不動胸中則正、正則虛靜、無爲而無不爲也」

この句は『莊子』「庚桑楚」(『莊子集釋』p810)に拠る。『莊子』では「志↓心↓徳↓道」と徐々に議論は本質的なものへと進み、これらを妨げる「六者」を取り去ることで「胸中」は「正」となり、「正↓靜↓明↓虚」の段階を経て「無爲而無不爲」に至ると説く。『集解』はこの句に「古・古聖」等の主語を加え、多く章題注に於いて引用する。更には、これら章題注では「勃志」を否定する「毀志之勃」が特に強調され、「六者」の中でも最も基本的な階段に注目していることが分かる。例えば、

持而盈之章第九「此章通玄經言、末世天子公侯而志驕、用心奢廣、不可長久。驕奢亡國也。南華經曰、古聖毀志之勃。富貴驕奢二者、勃志也。不動胸中則正、正則虛靜、無爲而無不爲也」(『集解』0201a03)。

と見られるのは、「末世天子」の「志が驕」り奢侈に走るのを戒める目的で、「古聖」の「毀志之勃」に言及し、その結果としての「不動胸中則正、正則虛靜無爲而無不爲也」を述べるのであり、その意図する所は先の「法於江海」と同じであることが分かる。

以上、『集解』の常用句を見てきたが、これらは何れも「道」の在り方を意味し、それに依拠した「古」時の為政者の在るべき為政の在り方を意味するものであった。そして、これら常用句は何れも「無爲」の語を含み、寇氏が為政者の在り方として「無爲」を重視していたことが窺える。

寇氏「自序」が「空性」に偏る『道德經』解釈を批判していたことから推測される様に、『集解』が言う「無爲」は所謂の虚無空性の「無爲」ではない。例えば、通玄經曰、太古道人、體守無爲。曰、無爲者、守靜也。守靜能爲天下王。清靜者、道之鑒也。一而

……智詐萌生、盜賊多有、上多欲則下多詐。以書
 智生患、以書知備之、譬猶撓水而欲求清也、難矣。
 故以湯止沸、沸乃益甚、知其無爲治之本者去火而
 己。故曰我無事而民自治」〔集解〕03(04p/06)。

「書智」が様々な弊害を生み出すのにも関わらず、「後
 世之民」は「書智」によつてそれに対処しようとする。
 それは濁つた水を澄ますために更に掻き混ぜる様なも
 ので、原因の究明と対処方法を誤っている。あたかも
 湯を加えて沸騰する湯を冷まそうとする様に、逆効
 果である。「無爲」によつて治めるとは「火」を止め
 ることであり、それは、「上」に在る者が「欲」を解
 消することで「下」に居る者の「詐」を自ずと消滅さ
 せることである。これが「我無事而民自治」に他なら
 ない。この様に、「上」に在る者の統治の方法として「無
 為」が重要であることを述べる文脈で本句は多く用い
 られる。上に在る者が「無欲」であれば、下に居る者
 が自然と感化されるといふ、道家の統治哲学としては
 普遍的な立場を、寇才質は「古」時の優れた在り方に
 関わるものとして述べている点に、注釈としての一貫
 性が窺える。

(四)、「古之善爲君者、法於江海。江海無爲、
 爲天下谷、其德乃足」

この句は『文子』「自然」(『文子疏義』p.325)が、「古」
 の「君」は「江海」の「無爲」に倣うことで却つて大
 きな働きを成し遂げ、「天下谿谷」となることで「徳」
 が完全となったと述べるのに基づく。この句自体が主
 題となる第六十六章題注では、

江海爲百谷王章第六十六「此章通玄經言、上古聖
 人、以道鎮之、退而勿有。法於江海、不爲其大、
 功名自化、故能成其王。人之情性、心服於徳、不
 服於力、徳在讓、不在争。是以古之聖人、欲貴於
 人者、先貴於人。欲尊於人者、先尊於人。欲勝於
 人者、先自弱。欲卑於人者、先自卑。故貴賤尊卑、道
 以制之」〔集解〕09(03p/03)。

「徳」には従い譲り「力」には背き争うという人の「情
 性」の一般的傾向に基づき、他者を尊び優先する「徳」
 を示すことで、その統治は完遂される。そこで、「上
 古聖人」は「道を以つて之を鎮め」、自身の行為とそ
 の成果には執着しなかった。これが「江海」に倣う
 ことである。従つて、統治方法としては統治者自身
 の「欲」が厳しく制限されることになる。「通玄經曰、

を生成する不可思議な働きであり、それが「無爲之大道」の働きに他ならないため、「神明無爲之道」と熟したものと思われる。

『道德經』第五十一章注では、本文「生而不有、爲而不恃、長而不宰」に対して、『文子』の句を少しずつ変えながら引く。冒頭部分のみを見ると『通玄經』曰、大常之道、生物而不有。其生物也、莫見其所養而萬物長、此之謂神明無爲之道也。冲虚經曰、……（『集解』070780/80）と、「大常之道」は万物を生み育みながらも、その「大常之道」の存在が知られることは無い。この様な「大常之道」の働きが「神明無爲之道」である。続けて引かれる『列子』『天瑞』の主旨は、「天地・聖人・萬物」の個々の働きの限界が有るため役割分担が不可欠となり、その結果「有生・有形・有聲・有色・有色・有味」等の差異が生じる。そして、これら差別相を持つ万物を生み出すより根源的造化の働きの想定する必要が生じ、それが「有生生・有形形・有聲聲・有色色・有味味」である。差別相を持つ万物は生滅を繰り返す不常の存在だが、それ等を生み出すより包括的造化は「未嘗終・未嘗有・未嘗發・未嘗顯・未嘗呈」と個別相を超えた「無爲之識」とされる。そのため、

造化の働きは却って様々な個別相への展開を可能とする、『列子』はこの様に述べる。¹⁷⁾『集解』は『列子』のより包括的働きの意味する文を以って「神明無爲」の説明としている。

(三)、「無爲治之本者、去火而已」

この句は『文子』『上禮』（『文子疏義』卷二）の内容に「無爲治之本者」の句を加えたものである。人が社稷を失う、人に殺される、笑い者となる、これらの根本原因は欲に在る。夏には有用な扇も冬には無用となり、冬には有用な裘かむろも夏には無用となる。如何に価値の有る物も何れは無価値の塵芥へと化す。だから、物への執着は毛程の意味も無い。沸騰している湯を冷ますのに熱湯を加えれば却って更に沸くだけで、根本を把握する者は火を止めようとするだろう。聖人は欲の原因となる物に執着せず、欲の根源を取り去るべく事物を簡素化する、というのが『文子』の内容である。『集解』第十九章題注は次の様に述べる。

絶聖棄智章第十九「此章通玄經言、古者聖人立教施政、必察其終始、見其造恩。後世之民、知書而道衰、知數而德衰、知契券而信衰、知機械而實衰。

第一章題注は「南華真經」に拠るとするが、その他の例は全て『文子』の引用に続けて言及されており、寇の意識としては寧ろ『文子』と強く結び付いている。「通玄經曰、無名則無形、大道無形、即靜而無爲、大常之道、不道之道、芒乎大哉。此之謂天府、大道無教也」(『集解』01/02a/04)は『文子』「精誠」一「道原」に拠るが(『文子疏義』p.91, p.38)、『文子』は、「大道」が「無爲」であるとは、万物の根源が「無形・無音」であることの意味し、「真人」はそれに拠って「靈府」に通じ「造化」と一体となり、その「化」は「神」の如く素早くなる、具体性を備えないこの「不道之道」こそが何よりも偉大である、と述べる。これに「天府・大道無教」の句を加えたのが『集解』の注である。

『集解』の次の題注も又、『文子』「精誠」の「不言之言、芒乎大哉」の句を踏まえる。

天下皆知章第二「此章通玄經言、聖人者通於靈府、與造化者爲人、執玄德於心、而化馳若神、無一言而大動天下、是以天心動化者也。是故不言之教、芒乎大哉。不言之辯、不道之道、若或通焉、謂之天府。大道無爲、天地不言之教、萬物自化、不用小成、美有爲言、民惡不善也」(『集解』01/03b/10)。

聖人は「靈府」の奥底に通じ造化と一体となり、その心に奥深い徳を抱く。その徳化は不可思議であり、一言も発することなくして天下を大いに動かす。このことは「天心」が天下を動かしていることに他ならない。だから「不言之教」は偉大であり、「不言之辯」こそが無限の「道」なのである。即ち『道德經』第二章の主旨を、「大道」の「無爲」と一体となった「聖人」は一言も発すること無くして大いに万物を動かす得る、それが「不言之教」であり、その境地に至ることが「天府」に至ることに他ならないとするのである。

(二)、「神明無爲之道」

「神明無爲之道」はこのままの形では四子には見られない。恐らくは『文子』「精誠」の「神明」(『文子疏義』p.92)の語に拠ると思われる。『文子』は、万物が様々に変化する原因は窺い知れず、変化の兆しも確認出来ないが、それでも万物は不断に変化する、それが「神明」であるとする。寇氏はこの「神明」の語と「無爲之道」を結びける。「通玄經曰、道生物也、莫見其所養、而萬物長。此之謂神明無爲之道」(『集解』01/07a/02)と、『文子』「精誠」に加筆した注が示す様に、「神明」は万物

傾向が顕著に見られる。特に多用されるものに就いて以下確認しておきたい。

(一)、「大道無爲、天地不言之大教」

「天府」と称される「大道無爲、天地不言之大教」の句を『集解』は「莊子」に拠るとする。『莊子』には「天地無爲也、而無不爲也」(『莊子集釋』「至樂」p.612)、「夫知者不言、言者不知、故聖人行不言之教」(『同』「知北遊」p.72)、「孰知不言之辯、不道之道。若有能知、此之謂天府」(『同』「齊物論」p.88)等が見られる。「天府」の語は、唐・成玄英疏が「自然之府藏」(『同』「齊物論」p.88)と述べる等、万物を生み出す根源、万物が回帰すべき根源とされている。即ち、「大道無爲、天地不言之大教」が全ての教えの根源であるという意味で「天府」とも称されているのであろう。

『文子』もまた「天府」の語を用いる。『集解』第一章「有名萬物之母」の注は「通玄經曰、有名則有形、天地有形、即靜而不言。大常之言、不言之言、芒乎大哉。此之謂天府、天地無言也」(『集解』01/02a/08)と云う。引用冒頭箇所は通行本『文子』には対応箇所を確認出来ないが、「不言之教」を体得した「聖人」の

徳が万民にまで及ぶことから、「不言之教」の偉大さを述べた『文子』「精誠」の「聖人在上、懷道而不言、澤及萬民、故不言之教、芒乎大哉」(『文子疏義』p.61)と、この「道」に基づく「至人之治」の在り方を意味する「下徳」の「不言之辯、不道之道、若或通焉、謂之天府」(『同』p.40)とを併せたものに相当しよう。「天府」に就いては、徐靈府注が「樸散亡本、故聖人有作而調飾之、使反修其業、通乎自然、藏於天府、取之不減、與之不盈」(『同』p.40)と、「自然」そのものである「道」の不変性・恒常性を示す語と解釈している。『集解』は恐らく成疏・徐注を参照するものであろう。

『莊子』と『文子』とに拠る「大道無爲、天地不言之大教」の句は、既に指摘した様に『集解』第一章題注で夙に引かれている。一般に『道德眞經』注釈は第一章に於いて「常道」「可道」に説明を加えるのを常とするが、『集解』はそれに代えて「大道無教也」(『集解』01/02a/06)、「大道無爲、自然之妙也」(『同』01/02b/03)等の句を述べる。『集解』に見られる本句の使用が概ね前半に集中しているのはそのためである。「道」そのものを抽象的に論ずるより、「古」の在り方として「無爲」を論じたいという寇氏の意識であろう。

國。此其學也」(『集解』03/07b07)。

この章題注で注意すべきは「得道則學、失道而廢」の個所である。『文子』は「得道則學、失道則廢」(『文子疏義』p154)と、「聖王」の優れた統治を意味する「治之綱紀」を示し、それを承けて「道(=「治之綱紀」)を得ればその世は治まり、失えば廢れると述べている。『文子』が言う「立大學以教之」は「治之綱紀」の一つに他ならない。寇氏はそれを「末世立大學而教之」と「末世」の否定すべき事柄と読み替え、「得道則學、失道而廢」と書き換える。即ち、「道」を悟得すれば「學」は自ずと得られるが、「學」に拘れば「道」は失われると、「道」の悟得を優先し、「學」への執着を否定するのである。本注は『文子』に拠りつつも、その文意を読み替えることで寇氏の価値観を強く反映したものとなっている。『集解』注釈の典型の一つと言えよう。補足するならば、「今・古」の図式と関連して『集解』が多用するのが「内・外」の整理である。「南華經曰、古之内直、善道無爲、其二者、與天爲徒。今之人外曲、禮敬有爲、不二者、與人爲徒」(『集解』02/03a05)。「古」の人は「内直」で「道」を修めて「無爲」、専心に「一」のみを修めていたのに対し、「今之人」は「外曲」で

「禮敬」を尊んで「有爲」、多様な虚礼に拘るとする。即ち、「古」と「今」の人々の在り方自体に「内・外」、「無爲・有爲」の差異を設定している¹⁶⁾。しかし、「内」のみを顧みて「外」を忘れてよいという訳ではなく、「通玄經曰、古者聖人守内而不失外、則胸腹充實而嗜欲寡也」(『同』01/09b02)と、「胸腹」が満ちれば「嗜欲」が自ずと減る様に、「古」時の「聖人」は「内」を維持することで「外」も損なわなかつたと述べ、又「道者萬物之奧章第六十二」(此章南華經言、古者聖人之治也、治外乎。必先治内、無爲清靜、正而後行、確乎能其事者而已矣。後世君人者、以己出經式義度、人孰敢不聽而化之、是欺德也」(『同』08/13a01)と、「古」時の「聖人之治」は「内を治」めて「無爲清靜」となることを優先するが、その結果、「其の事を能」くしたと、外界への対応も可能としていたとされる。しかし、「後世君人」は「經式義度」の「外」のみに拘り、その在り方は「欺德」に過ぎないとされる。

四、常用表現

上段で確認した「古」=「無」、「今」=「有」という整理に基づき、『集解』には特定の表現を繰り返す

が批判する「周學」の概念である。

上土聞道章第四十一「此章南華經言、古者言惡乎隱而有是非。皆因周學、言隱於文華、故有儒墨之是非、儒墨是非之彰也、道之所以虧也。周世天下、儒墨之治方術者多矣、皆以其有爲術學亂於天下、不可加矣」(『集解』06/01a/03)。

本題注は『莊子』「齊物論」の「儒墨之是非」(『莊子集釋』p.63, p.74)に「周學」の語を加え、「周學」こそが「是非」の議論を生み出し、そのことで「儒・墨之是非」が喧しくなり「道」が失われ、「有爲術學が天下を亂」したとする。「南華經曰、今周學智巧文華、不足以定天下、民難治矣」(『集解』09/01b/06)、「民之饑章第七十五」(『此章南華經言、周學好智而無道、則天下亂矣……。今周學民巧、難治也、而作是章焉』(『同』10/06a/01))等も『莊子』「肱篋」(『莊子集釋』p.350)の原典には無い「周學」の語を加えて「今」の学の在り方を批判したものである。

「周學」の語の批判的用法は独特だが、「三王」以降の「尚文學」を批判していることから、事實上は三代の学術に対する批判と言えよう。金朝の学術には、儒学を重視し、科挙体制を整備し、礼制研究を充実させ、

三代を学術の理想時代と見做す傾向があると指摘されている。¹³⁾『集解』の理解はこれらに異を唱えるものと言えるが、同時に、「老氏」の学は「世を矯す」ものであるという伝統的理解を襲うものでもあろう。¹⁴⁾

この様に「書學」は偽りの学問であり本質的ではないため、「書學小成之偽」(『集解』04/08b/10)と「小成」の語で呼ばれることになるが、それは「道」がそもそも「學」等では得ることが不可能であるという寇氏の理解に基づく。「通玄經曰、夫道不可以聰聞、聰聞非道、乃學也。道不可以明見、明見非道、乃學也。道不可以辯言、辯言非道、乃學也。斯惡矣」(『同』01/04b/05)は、「文子」(『微明』(『文子疏義』p.304)に基づくが、「文子」は具体性を備えない「道」は認識不能であり、認識し得たと思しき対象は真実の「道」ではないと述べている。「文子」自体は殊更に「學」を否定するものではないが、寇氏注は認識可能な対象を「學」と読み替えて批判的に引用している。更に、

絶學無憂章第二十「此章通玄經言、末世立太學而教之、此其治之技能也。得道則學、失道而廢。夫物未嘗有張而不弛、盛而不敗者也。至其衰也、流而不反、淫而好色、不顧正法。流及後世、至於亡

道可道章第一「此章南華經言、天地無爲不言之教者、古之所大也、而三皇之所以共美也。古之王天下者、奚爲哉。天地無爲而已矣。古者大道不稱、大辯不言、道昭而不道、言辯而不及。後世孰知不言之教、不道之道。若有能知、此之謂天府。大道無爲、天地不言之大教矣。天常無欲、無爲自化、無教言也」〔集解〕0101a03。

『道德經』思想の中核は「無爲不言之教」であり、「大道不稱、大辯不言」と言語表現不可能な「大道」の真意を「天府」と称し、それを「古」の天下に王たる者は悟得していたが、「後世」は見失ってしまったとする。「天府」に就いては後段で改めて見るが、「後世」は言語表現等の智慧に過度に依拠してしまつたために「天府」を見失つたのだと、『集解』は度々繰り返す。第一章「名可名」注は「通玄經曰、書學者、人言之所生也。言出於智、智者詐僞、不知於道。夫著於竹帛之書、鏤於金石之言、可傳於人者、非藏書也。故名可名、非常名也」〔同〕0101b06と、「書學」、即ち文字記載された学問は伝授可能ではあるが、人の智慧―「詐僞」が生み出したものに過ぎないと、本文の「名可名」を文字記載された伝授可能な学問として否定する。こうし

た「書學」に頼ることで、「道・徳」は衰退したと寇氏は見做す。「學」そのものを否定的に述べる『道德經』第四十八章の題注は『莊子』「胠篋」に拠り、

爲學日益章第四十八「此章南華經言、古者三皇民結繩而無文、若此之時、天下太平、則至治矣。此爲道之治也。今遂至使民延頸舉踵而聽學、曰某處有賢者、贏糧而趨學、則內棄其親、而外去其主之事。故兵馬足跡接連乎諸侯之境、車軌轍結連乎千里之外。天下大亂。此爲學之亂、則是上好學知之過也。夫好智之亂天下也、自三王以下者、尚文學是矣。捨夫種種淳樸之民、而悅夫役勞勞學之佞、釋夫恬淡無爲之道、而悅啍啍華誕之意、啍啍華誕之詞、末學縱橫、已亂於天下矣」〔同〕0619a07。「結繩而無文」であつた「古」時に対し、「今」人は「聽學」「趨學」に没頭し、肉親を顧みず、学問の師を追いかける有様である。これこそが「上」に在る者が「學知を好む」む「三王」以来の「文學・末學を尙ぶ」悪弊である。「學」を過度に重視し過ぎる悪弊に就いては、『文字』「精誠」〔『文字疏義』p93〕の句に「周世」の語を加え、「通玄經曰、周世博學多文、不免於亂」〔集解〕0619b05〕と述べ、「周世」の特色とする。これが『集解』

『道徳經』を解釈する際、この図式に固執するあまり、『道徳經』注釈としてはかなり特殊な解釈となっている個所が見られる。例えば、第十一章注は本文全体を「古」と「後世」に分けて注を加える。「三十輻共一轂」を「通玄經曰、上古爲國之道、工無淫巧、其車素而不雕、三十輻共一轂」(『集解』0208a10)と「上古」の優れた統治の在り様として解釈するのは妥当としても、「無・有」の意義を説く本文「當其無、有車之用」を「通玄經曰、後世工爲奇巧、器用遂於刻鏤、歷歲不成、無益於費」(『同』0208a10)と、「後世」の「奇巧」に走った在り方と解釈するのは、かなり特殊な本文理解である。「埴埴以爲器」を「古者」と、「當其無、有器之用」を「後世」とし、「鑿戶牖以爲室」を「古者」と、「當其無、有室之用」を「後世」とするのも同様と言えよう。本文最後の「故有之以爲利」「無之以爲用」の二句は、注釈史的には「有」は「無」を前提とすること存在意義が有ると解釈されて来たものだが、『集解』は「有」を「今器有形者」と、「無」を「古道無形者」と見做し、やはりかなり特殊である。同様な事例は第四十一章注にも窺え(『同』0604b03)、真実の「道」は寧ろ無価値の様に見えるという本文の逆説的表現に対

して、注文は本文の個々の句を「古之士」と「今之士」の内・外に振り分けて説明している。又、本文の「上徳若谷」は通常は真実の「徳」は「谷」の様であると解釈されるが、寇氏は「古之士」の「徳」には言及せず、「棄徳而用才」(『同』0605a05)と、「徳」を捨てて「才」を追求する「今之士」の危険性として説明している。その一方、第四十一章の後半では、本文の内容を何れも「上古之士」の理想的状态と解釈した上で、それと相反する「今士」の状況を本文とは関わりなく挿入している。

これらから、寇氏は『道徳經』本文の「無・有」を概念的に論ずるのではなく、「今・古」の図式から具体的事柄として論じようとしていたことが分かる。その意識が強すぎるあまり、『道徳經』注釈としては独特なものとなっているのである。この様な「今・古」の図式は自ずと「古」||「無爲」・「今」||「有爲」という整理へと展開し、そこに様々な価値観が盛り込まれることになる。以下、それらに就いて見ていきたい。

三、「書學」の否定

第一章題注は次の様に述べる。

而民從……。通玄經曰、其次五帝有制令也。使不得爲非而無賞罰。……通玄經曰、其次三王、主刑賞、平刑而罰暴、利賞而勸善。……通玄經曰、……夏后氏不負言、殷人誓、周人盟【『集解』03/01b/02】。

通玄經上仁篇曰、上古三皇上德無爲者、天下歸之。

……通玄經曰、後世五帝下德有爲者、四海歸之。

……通玄經曰、三「王」(皇)上仁者、海內歸之。

……通玄經曰、商周上義者、一國歸之。……通玄

經曰、五霸上禮者、一鄉歸之。……通玄經曰、七

國無此道德仁義禮五者、民不歸也。不歸、用兵則

攘臂而仍之、天下大亂(同【05/10b/08】)。

等の様に、「上古三皇↓五帝↓三王(商、周)↓五霸↓七國」と世は衰退して来た。理想的「古・昔」は概ね「三皇」時代を指し、「今・末世」は戦国時代を指す。「三王」の時代より「大道」は衰退し始め、殷・周は既に理想的時代ではない。戦国時代を「今」とするのは、『道德經』及び四子の作者を戦国時代の人物と見做す伝統的理解に立つからである。老子当時の衰退し切った世相を理想的「古・昔」と対比させ、在るべき在り方を論じた書として『道德經』は読むべきであるという寇

氏の立場は、「序」が「拯世欲之多敵」と述べていた通りである。

こうした理解に依り、寇氏は四子を引用する際に、四子原典中には見られない「今・古」「戦國」等の時代を明示する語句を多く補う。例えば、「通玄經曰、五霸戦國、諸侯背叛、民人以攻撃爲業、災害生、禍亂作、擧兵爲難、攻城濫殺、使陣死伏尸數十萬、老弱飢寒而死者不可勝計。自此之後、天下未嘗得安其性命也」(『集解』02/2b/06)は「文子」「道德」「上禮」(『文子疏義』p.28p.330)に「五霸戦國、諸侯背叛」の句を加えたものであり、「通玄經曰、戦國用兵而自容、邪人諂而陰謀、遽而驕主、而用其亂人以成其事」(『集解』04/15a/01)は「文子」「上禮」(『文子疏義』p.29)の冒頭に「戦國用兵而自容」の句を加えたものである。「大國者、下流章第六十一」「此章通玄經言、戦國天下公侯、以天下一國爲家、即氣實而志強、大者用兵侵小、小者倨傲凌上。執維堅強、作難結怨、久不爲和、天下大亂。故交結國靜、罷兵不爭、天下太平也」(『集解』08/11b/04)と有る題注は、「文子」「守弱」「道德」(『文子疏義』p.154p.220)の二条を繋ぎ合わせ、「天下公侯」の前に「戦國」の語を加えたものである。次に、『集解』が「今・古」の図式に拠って『道德

〔文子疏義〕p.26)と一致する。⁽⁸⁾又「通玄經曰、聖人見其終始、不可不察也。紂爲象箸而箕子唏其華侈、魯以偶人葬而孔子歎其非禮、見其所始、則知其所終」〔集解〕08(2a07)と見られるのは、徐靈府注「紂爲象橫櫂」〔徐注〕箸以象牙爲之」、而箕子唏〔徐注〕唏其華侈也」、魯以偶人葬〔徐注〕偶人、刻木似人、爲盟器之類也」、而孔子嘆〔徐注〕嘆其非禮」見其所始、即知其所終」〔文子疏義〕p.24)に拠るものであろう。寇氏は徐靈府注本を使用していたと考えられる。

寇氏が『莊子』成玄英疏及び『老子』河上公注を見ていたことは確かである。又「南華經疏云、左陽主生／南華經疏云、右陰主殺」〔集解〕04(19a05)と見られる「疏」は、褚伯秀『南華眞經義海纂微』が引く陳詳道註「詳道註、…左陽主生、故左臂言爲雞。右陰主殺、故右臂言爲彈」〔道藏〕所収「南華眞經義海纂微」〔大宗師〕17(10b01)に同文を確認出来る。しかし、宋・陳詳道注は「註」であつて「疏」ではない。寇氏が「註」と「疏」を間違えたのでなければ、ほぼ同時期の編と目される金・李霖『道德眞經取善集』が引く「河公注」に「河上公曰、左陽主生、右陰主殺」〔道藏〕所収「道德眞經取善集」05(14b05)と見られるのが注意される。『取善集』

所引「河上公注」は通行本河上公注には見られず、金代當時流布していた特殊な注である。寇氏が同様の注釈の類を目睹していたと仮定するならば、「河上公注」を「南華經疏」と誤つた可能性も考えられよう。即ち「南華經疏」は、陳詳道「註」を「疏」と誤つたか、「河上公注」を「南華經疏」と誤つた等が想定される。

最後に、寇氏が四子を引用する際の態度だが、『道德經』各章の題注では比較的纏まつた分量の四子を引用しているため、四子本来の文脈が生かされている。しかし、各章本文の注では、四子の様々な篇の文章を細かく繋ぎ合わせながら引用し、そこに自身の言葉も交え、主語や語彙をかなり自由に書き換えている。そのため、四子本来の文脈はほとんど生かされておらず、ほぼ寇氏自身の注文となつている。それでも尚、四子に拠るといふ姿勢に寇氏は拘つたものと思われる。

二、「今・古」の図式

『集解』のほぼ全章に互つて「今・古」の図式が確認される。この「今」は金朝當時を指すものではない。例えば、

通玄經自然篇曰、太上神化。昔者三皇養化無制令

「嚴經」を講ずる宝巖大師がいたとされる。『道德經』との直接的関わりは確認出来ないが、寇氏はこうした仏教隆盛下での『道德經』解釈に失望したものと思われる。こうした状況を鑑み、莊・列・文・庚の四子こそが老子の教えを直伝する弟子達であるとの認識から、四子に拠ることで『道德經』の真意を正しく理解し、自身の臆断となることを回避しようとしたのである。唐宋の三教交流の延長にあるのであろう仏教思想に拠る注釈を取って遠ざけたことで、彼の注釈は極めて独特なものとなり、先行注釈を参照しつつも、基本的にはその影響から自由である結果となる。⁵⁾

寇氏は同時に「經史疏十卷」も撰述し、両書は「表裏」の関係にあるとする。「經史疏」の内容は不明だが、「經史」を材料に『道德經』に疏を附したものと仮定するならば、四子に基づく注と「經・史」に基づく疏とで万全を期したという所であろうか。⁶⁾

『集解』には大定二十年(一一八〇)に撰述された劉諤庭「後序」が附されている。「後序」が「濶源繁時」の人物と記す以外は劉諤庭に就いては不明だが、「後序」が『集解』撰述当時の思想状況を「天下莫不以空性爲科」(同「後序」01a08)と述べ、寇氏の学問経緯を「不

以名利爲急、酷嗜恬淡之樂」(同「後序」01b01)と述べ、又「庶息天下未達者之謗議也」(同「後序」01b06)と世間の批判を避けようとしたこと、更には「四子古道義十卷」(同「後序」01b06)という題目、「萬世之龜鑑」(同「後序」02a06)の語等は何れも寇氏「序」を踏まえ、「小成」(同「後序」01a07)、「驗之於古、考之於今」(同「後序」02a05)等の表現も『集解』が常用する概念である。即ち、劉氏「後序」は寇氏「序」及び『集解』の内容を踏まえ、寇氏の意を解した上で撰述されたものと考えられる。

一、『集解』所引「四子」

『集解』が引く四子の内、引用回数が多いのは『文子通玄真經』(以下「文子」と略す)であり、次に『莊子南華真經』(以下「莊子」と略す)、そして『列子冲虚真經』(以下「列子」と略す)、『元倉子洞靈真經』(以下「元倉子」と略す)の順である。寇氏が用いた四子のテキストは不明だが、『文子』の引用に「通玄經曰、其與物反矣。注云、長處不智、故謂反矣」(『集解』0903a08)と見られる注は、徐靈府注の「其與物反矣」(徐注)世尚尊高、吾則自卑。世貴矜伐、吾則不爭。長處不有、故謂物反」

君子幸無晒焉。偃息之暇、因援筆而直書之。皆大

定十九年己亥歲元日、古襄寇才質謹序(『集解』序

02a(0)10¹⁾

出身地とされる「古襄」は睢州襄邑(現在の河南省睢県)

寇氏は元來出仕には関心が無く、「及寇」の頃には「恬

淡之樂」に没頭し、「丹經卜筮之術」を窮めたが、「晩年」

に「聃經(『道德經』)に触れたことで、これらから離

れていく。後述する劉諤庭「後序」も「鬼神之説、斥

之於無稽。方術之事、屏之於不用」(『同』後序(02a(0)10)と、

これらは『集解』には見られないとする。

当時は『道德經』の様々な解釈が互いに批判し合い

「百家」の様相を呈していたが、そのことが却って『道

德經』の真意を見失わせていた。又、寇氏が「京都」

に「高道」を訪ね教えを請うた際、彼らの理解が何れ

も表面的で、しかも「空性之説」であることに失望し

たとされる。「空性之説」とは恐らくは仏教の空理を

援用した『道德經』解釈であろう。金朝の首都は初期

は上京会寧府、一一五二年に中都燕京に遷る。寇氏が

「京都」を訪れた「昔」の時期は不明だが、『道德經』

に関心を持った後とすれば、一一七九年と然程隔たら

ない時期と思われ、「京都」は中都となるが、より早

い時期であれば上京となろう。

海陵王の一時期に厳しく制限されたことも有った

が、中都の仏教は熙宗・世宗・章宗の時代に金室との

関係を深め概ね栄えていた。金室が仏教に対して奨励

と管理の両政策を採ったため、中都の大聖安寺・大覚

寺・大永安寺・大慶寿寺等は全て官寺であったとされ

る。こうした中、天会年間(一一三三―一一三七)に仏

覚大師海寧等のために中都に建立された寺は熙宗皇統

初に大延聖寺と改名され、世宗大定七年(一一六七)に

更に大聖安寺と改名されている。熙宗は即位後間もな

く、中都憫忠寺の僧海慧を上京に招き大儲慶寺を建立

し、世宗は大定二年(一一六二)に中都に大慶寿寺を建

立し玄冥禪師顥公を住持させた。大定十三年(一一七三)

に世宗は女真科の試験場を中都憫忠寺に開設したが、

これは当時の仏教の地位の高さを示すものである。そ

して、大定二十六年(一一八六)、大慶寿寺を太子の功

徳院としている。こうして、中都では律・華嚴・密・

浄土・禪の各宗が栄えていた。³⁾一方、同時期の上京に

は儲元寺・宝勝寺等があり、上京宮の側の大儲慶寺に

は「性相之學」に通じた海慧大師及び清慧があり、釈

迦院には尼僧・宣徽大師法性があり、宝勝寺には『華

寇才質『道德眞經四子古道集解』初探

山田 俊

序言

金朝道家道教に関しては、その後期に誕生した全真教等の新しい道教を除くと、撰述時期を金朝と特定出来る文献は限られている。こうした中、本論が検討を試みる寇才質『道德眞經四子古道集解』（『道藏』所収。以下『集解』と略す）は、撰者を金人と特定出来る数少ない道家道教文献の一つであり、金朝当時の実状を知り得る貴重な資料である。

大定十九年（金・世宗一一七九）撰の『集解』「序」は以下の様に述べる。

僕草澤無名之野人也。素不以進取介意、及冠之後、酷嗜恬淡之樂、究丹經卜筮之術。至於晚年、讀古人書、披閱諸子、探蹟聃經之奧、章章有旨、

可謂深矣遠矣。因觀諸家解註、言多放誕、互起異端、朱紫叢亂、殆越百家、失其古道本眞、良可歎也。獨莊・列・文・庚四子之書、廼老氏門人、親授五千言教、各著撰義與相同。其餘諸解、紛紜肆辯、徒以筆舌爲功、虛無爲用、了無所執、又豈可與四子同日而語哉。僕昔隨仕、嘗遊京都、得參高道。講師略扣玄關、盡爲空性之說、不能述道之一二。內省不疚、深其造道而自得、欲以拯世欲之多蔽、悼聖道之不行。又恐膠疑泥惑之流、翻起蜂喧之議、故摭其四子、引其眞經、集爲一編、計一十卷、以破雷同之說、因目之曰四子古道義。又述經史疏十卷、以相爲之表裏。今幸苟完是論、非當恃其臆說、不惟新當時聞見、抑爲千古之龜鑑也、請好事