

## 老子節解考

老子節解の名は、早く經典釋文敍録に見え、隋唐志を経て、宋志に至る歴代の書目に著録されている。一方、その佚文とおぼしき記述が、唐代の道徳眞經注疏、唐末の道徳眞經玄徳纂疏等に引用されて、約四分の一度度残っている。本書について、吳承仕氏の『經典釋文敍録疏證』は、「大抵以守一行氣、還精補腦爲說。誠米賊之遺法」とい<sup>(1)</sup>い、武内義雄博士の『老子原始』は、その作者を葛玄に擬する一方、本書を河上公注の祖本であるとする<sup>(2)</sup>。これら先學の説の當否は別として、ともかくも本書が、道教に密着する老子注であることは、その佚文を一讀して明らかに知られることである。というよりも、本書こそは、道教徒による道教徒のための、殆んど唯一の老子注であると稱してよいであろう。しかも留意されることは、本書が、老子自らの注であると誇稱して傳えられていたことである。

小論は、このような意味をもつ本書について、とくに道教と道徳經との關係に留意しつつ、考察するものである。以下、(一)流傳の狀況、(二)節解の佚文、(三)節解の思想、(四)節解の成立、(五)節解と河上公注、の順序に従つて論をすすめることとしたい。

## 一 流傳の狀況

## 楠山春樹

老子節解なる書は、その名が釋文敍録、隋志に見えることから、おそらくとも、六朝末にあつたことは確かである。しかしこれより以前どこまで遡り得るかという点、その點を推測することはむづかしい。たとえば、武内博士や嚴靈峯氏のいうように本注を葛玄の作とすれば<sup>(3)</sup>、その成立は一舉に三國吳に遡ることとなる。しかし節解の葛玄作説は、實ははるかにおくれ、宋志に至つて初めて見えるものであることからすると、俄かには首肯し難く、また、抱朴子遐覽篇に、「節解經」なる書の名が見えるが、武内博士のいわれるように、これを當面の老子節解であると即斷することには、少しく懸念があるからである<sup>(4)</sup>。

ところで、隋志及び舊新の唐志は、本書の名を著録しているが、その作者をあげていない。また、經典釋文敍録に、「不詳作者。或云老子所作、一云河上公作」とあるよりすれば、本注の作者は、一般的には不明とされていたのであろう。ただ、釋文敍録の附記する「或説」「一説」からすると、おそらく道教の内部では、老子自らの作、或は河上公の作などと稱していたらしい。また、河上公作説は釋文敍録に見えるにとどまるが、老子作説の方は、道教の内部において、むしろ通説となつてもいたようである。

すなわち、まず唐宋五代の道士杜光庭の撰にかかる道徳眞經廣聖義

序(道藏洞神部四〇)は、道徳經の注解六十餘種を列記し、その冒頭に次のごとくいう。<sup>(6)</sup>

節解上下 老君與尹喜解

内解上下 尹喜以内修之旨解注

これよりすれば節解は、老子のいわば自注なのであり、しかもそれは、いわゆる五千文を授けたという尹喜に、併せて傳授した注解であるとされている。さらにその尹喜には、内修の旨を以て解したという「内解上下」があったというのである。

さらに、隋末唐初の人である法琳の辯正論卷二に、次のような記述が見える。

案五千文解節中經序云、令喜辟穀斷米、爲粥三日一食、用上金錢九千、啜白馬血。<sup>(6)</sup>

すなわち、ここにいう五千文解節中經とは、後續する文(九六頁参照)の内容からして、實は當面の老子節解を指すのであり、上文は、その序の一部分を引用したものとと思われるが、さて、その内容は、老子が尹喜に命じて辟穀斷米せしめ、上納金九千を用意させ、白馬の血をすすって盟約せしめた、というのである。こうした經緯は、老子が尹喜に節解を傳授する次第を述べるにはかならず、かくて上文は、まさに廣聖義の所説と相表裏するものと考え得られよう。

なお、唐初の三洞珠囊卷八「諸天年號日月品」に、

老子節解序云、老子以无極靈道元年七月甲子、授關令尹喜五千文節解圖、受以長生也。<sup>(7)</sup>

と見えている。ここに「五千文節解圖」とあるのが何を指しているのか、この點に疑問はあるが、しかしいづれにせよ、上文もまた、いわゆる節解をもって、老子が親しく尹喜に授けたものとする立場で記さ

れていることは否定し難いであらう。

かくて老子節解なる書は、少くとも唐代の道教においては、老子自らの手に成り、また親しく尹喜に授けた注解であるとせられていたことが知られる。なお、この事實は太上混元真錄(道藏洞神部六〇四)なる書によってさらに明白となるが、この點については次章で言及することとしたい。

一方、このような意味をもつ節解は、六朝末から唐代にかけての道教において、まさにそれにふさわしい評價を與えられていたらしく、すなわち、當時の道教においては、次に記すように道徳經傳授の儀が行われていたようであり、その際において節解は、いわば最も深奥な注解として遇せられていた、と考えられるからである。

さて、六朝末から唐初に至るころの作と思われる洞玄靈寶三洞奉道科戒營始(道藏太平部七六一。以後は科戒營始と略稱する)の「法次儀品」は、道徳經傳授の次第を敘する部分において、傳授の對象となる道徳經目を次の如くに敘している。<sup>(8)</sup>

老子道徳經二卷 河上真人注上下二卷 五千文朝儀雜說一卷 關令内傳一卷 戒文一卷 受稱高玄弟子  
老子妙眞經二卷 西昇經二卷 玉歷一卷 歷藏一卷 老子中經一卷 老子内解二卷 老子節解二卷 高上老子内傳一卷 皇人三一表文 兼前稱太上高玄法師

因みに科戒營始は、道教における威儀科戒の類を述べた書であつて、法次儀品とは、信徒が各種の經錄を受けるに從い、その位階稱號の上つて行く次第を述べるもの、上掲の書目はその中の道徳經に關する部分である。すなわち、これよりすると、老子の本文、河上公注等を受けると高玄弟子と稱し、老子妙眞經等とともに老子節解を受ける

と、前稱を兼ねて一段階上の太上高文法師と稱したことが知られる。

また、唐の中宗から高宗にかけての道士である張萬福の撰にかかる傳授三洞經戒法錄略説(道藏正一部九九〇。以後は法錄略説と略稱する)の「道德經目」は、やはり同じような内容を、次のように列記している。<sup>90)</sup>

道德上下二卷 河上公注上下二卷 想爾注上下二卷 大存圖一卷

傳儀一卷 朝儀一卷 齋儀一卷

老君西昇一卷 妙真上下二卷 内解二卷 節解二卷 高上傳一卷

無上真人傳一卷 紫虛錄

ここには、科戒營始のように段階を示す名稱は見えないが、「齋儀一卷」と「西昇一卷」との間に段落の設けられていることから推すと、本書もまた、同じ道德經目の中に、二段階のあることを示している、といつてよいであらう。

兩書目の記載を見ると、その間に多少の出入はあるが、ほぼ共通した書が列記せられているといつてよく、また、これらの文獻を類別すると、(一)道德經及び注釋書 (二)老子の名に托して作られた經典(妙真經、西昇經、玉曆經等) (三)老子及び尹喜の傳記(高上老子傳、關令内傳(無上真人傳) (四)傳授に際しての儀法書(五千文朝儀雜說等) (五)その他、に大別し得る。そして、いま(一)の注釋書についていうと、河上公注、想爾注はその前段に、一方、節解の名は、常にその後段に見えているのである。なお、後段中に節解と並記されている老子内解とは、おそらく廣聖義に、尹喜が「内修の旨を以て解した」という内解であると考えられる。内解と稱する老子注は、ほかにも數種あることからすると、これを尹喜の内解として即斷することはできないのであるが、この場合、兩書の並記されていることは重要であつて、すなわち、老

子の作という節解と、尹喜の著という内解とは、その當時常に一組のものとして流傳していた、と解されるからである。<sup>90)</sup>

かくて、これを要するに、當時の道教において、河上公注は初步の段階における注であり、節解と内解とは、より高次の段階に進んだ教徒のよむべきものと定められていたことが知られる。因みに神仙傳等の河上公傳によれば、河上公注すらも實は祕傳と稱しているのであるが、節解と内解とは、さらにその趣旨の濃厚な書として、ここに列ねているわけにならう。なお當時における道德經傳授の儀については、さらに後述する。ここでは、節解の流傳の状況を述べるとども、論歩を次に轉ずることとしたい。

## 二 老子節解の佚文

老子節解の佚文と思われる記述は、道德眞經注疏(道藏洞神部四〇四一)に百四十二條、道德眞經玄徳纂疏(同上四〇七一)に十一條見え、その中一ヶ條は兩書に重複するので、合わせて百五十二條が明らか。「節解曰」の句を冠して殘存していることとなる。因みに道德眞經注疏(以後は『注疏』と略稱する)は、河上公注に疏をつけるような形で諸家の説を引用するものであつて、「南齊顧歡述」として傳えられている。しかし、引用されている諸家の説には、玄宗御注に至るまでの、明らかに顧歡以後である注解が多數含まれており、従つて『注疏』が唐代に入つてからの作であることは明白といふべきであらう。この事實は、すでに阮元の四庫未收目提要の指摘するところであつて、未收目提要はこれを郡齋讀書志等に見える張君相の三十家集解であらうとする。しかしこのように推斷することにもいく分の疑點があり、いまは玄宗以後における唐代人の作という程度に考えておくのが無難であ

ろう。

『注疏』における節解の佚文百四十三條は、二十八・三十九・五十三の各章についてやや集中的に見えているが、概して全章に分散して残っているといつてよい。ただし現行本の『注疏』は、何故か四章の「湛兮似或存」から、十章の「載營魄抱一能無離乎」に至る間が脱落しており、従つてこの間における佚文は皆無である。

道徳眞經玄徳纂疏(以後は『纂疏』と略稱する)は、唐末の道士強思齊の撰、本書は玄宗の御注に疏をつける形で、河上公注・李榮注・御疏等とともに、十一ヶ條の節解を引用している。『纂疏』における節解の佚文は、七・八・九章において集中的に見えるほかは、十七・四十一章に各二ヶ條を残すにすぎない。しかし、七・八・九章は、上述したように『注疏』の缺佚している部分であり、四十一章の一句を除いて兩書の所引は相互に相補う形となつていたので、この點、佚文蒐集の立場からすれば僥倖と稱すべきであろう。

ところでこれらの佚文は、すでに嚴靈峯氏の『老子集成』正編百六十冊中の一冊に、また藤原高男氏の『輯佚老子古注篇』(高松工專紀要一)にあつめられており、斯界に多大の便宜を提供している。いま兩輯佚書を見るに、嚴氏が『注疏』からの一條、三十九章の「此其以賤爲本也非也」に對する注、を落していることを除いて、兩者ともに『注疏』『纂疏』の所引を洩れなく収録していると言つてよい。ただし兩輯佚書が、宋の李霖撰という道徳眞經取善集に「節解曰」とある一條をも、ここに附加しているのは首肯し難いようで、すなわち、本佚文は『注疏』『纂疏』所引のものとは全く性格を異にしており、明らかに當面の老子節解の佚文ではない、と考えられるからである。

一方、『注疏』『纂疏』所引以外で節解の佚文であろうかと思われる

記述は、實は道藏洞神部紀傳類に收める太上混元眞錄なる書中に見出される。因みに、本書は道敎における一種の老子傳であつて、すなわち老君の去周に始まり、函關において尹喜に出會い、そこで道徳經を傳授する次第を詳述するものである。留意すべきは、同書が道徳經傳授のことを記したあと、次に節解傳授の次第を述べていることであつて、そこには、次のような記述が見出される。

(イ) 關令又稽首曰、道徳二篇、法象天地、將欲內修其理如何。老君曰、夫道者虛無自然、徳者不處成功。修之者昇天、位爲眞人、長生不死、上古所重也。關令叩頭曰、死罪死罪、喜雖小鄙、貪慕神仙。乞授一言、得以生活。老君曰、善。乃爲注五千文次第節解、以授之焉。其要曰、

(ロ) 道者謂泥丸也。名者謂脾也。母者謂丹田也。泥丸者天徳也、理在人頭中、紫氣降下、下至丹田。脾者中黃太一也、黃氣徘徊、理中宮、其神太白守之、中有神一、不可不思。丹田者、玄牝也。却著脊脊、居下元中、夜半上之特、一氣下降、周施三宮。妙謂守虛無也。異名謂精也。一曰精、二曰汗、三曰液、四曰血、五曰涕、六曰唾、故曰異名。玄之又玄、謂左右腎也。衆妙之門、人死氣絕於口、故曰衆妙之門。(以上第一章解)

(ハ) 夫朝食其美、暮爲屎、故曰惡也。人行道、將以備死、故曰不善。朝爲善功、暮爲惡、故曰斯不善已。有無相生、謂口與腹也。難易相成、精與氣也。長短相形、肝與肺也。高下相傾、心與腎也。音聲相和、口與耳、腸與胃也。先後相隨、兩足也。無爲之事、謂守自然也。萬物作焉、謂六甲錯身也。不去、謂道一行於形中、不行則形死。(以上第二章解)

(ニ) 次謂心行一。心神赤、赤氣生五色、過幽關入明堂、上至絳宮、華蓋

之下、向窮關入紫宮、故曰尙賢。年少之時、氣脈充盛、精神備具、自謂常生、及至身老、神明皆去、故曰難得之貨。虛其心、謂無所思。實其腹、謂常閉氣。強其骨、謂不洩精、則上下氣通、身體之中、無不理事矣。(以上第三章解)。其例略如此也。

さて、上文(イ)に尹喜の設問とされる「内修其理」の句は難解であるが、それにつづく老子の答語から推すと、外なる治國處世の道に對して、内なる治身(養身)の道を問うものであり、これにこたえて老子は、五千文の次第節解を注して尹喜に授けた、というのであろう。書名としての節解のいわれには問題があるので、いまは不問に附しておくが、ともあれ、上文が節解の述作をいうことは否定し難いようであり、「其要曰」につづく(ロ)(ハ)は、一・二・三章の節解に相當すると考えられる。

一方、法琳の辯正論に、「解節中經序云」として、實は老子節解序の文の見えることを前章に指摘したが、そこにはさらにつづいて次のような文が引用せられている。

(イ)道者謂泥洹君、名者謂脾、母者謂丹田。泥洹者天德也。其神所治、在人頭中、歲五來下、下至丹田。「老謂尹曰」脾者中黃一也。黃氣徘徊、治於中宮。……其妙謂虛無。其微謂丹田。異名者、謂諸精。其名有六、一曰精、二曰瀾、三曰汗、四曰血、五曰涕、六曰唾。故曰異名。玄之又玄者、謂左右目。衆妙之門者、謂人死無氣、氣絕於口。(以上第一章解)

(ロ)道沖而用之者、沖謂一也。道一身常沖、行之不盈。淵兮者、謂口也。口有華池、唾而咽之、言津液滿口中、一行浸潤百二十府、口不可滿、若淵泉也。似萬物之宗者、謂「口」飲食萬神於口也。(以上第四章解)

(ハ)谷神者、亦謂口也。神入口則生人也。玄牝者、謂鼻與口也。天地根者、謂口鼻爲門、神氣於中出入、爲生養根也。鼻不言不語。其氣綿綿、爲天窓、用之不勤也。(以上第六章解)

さて、混元真錄の(ロ)と、辯正論における(イ)とは、同じく一章の節解である。兩者をくらべると、その分量は、辯正論の方が少しく長文に亘っているようであるが、それは引用に際しての取捨の結果によるものであろう。また、その字句についても「玄之又玄」を、混元真錄が『左右腎』とするのに對して、辯正論は、『左右目』とするというような相異が見えるが、そのいずれが正文であるかは別として、この程度のことには引用に際して偶發的に生じた結果であると見てよいであらう。

かくて、老子節解なる書は、この兩者によつて、さらにその佚文を累加し得ることとなる。すなわち『注疏』『纂疏』による佚文は、一・二・六章については皆無であり、一章については一條を數えるにすぎなかった。ところが、上文によつてそれを補うことが可能となる。また、三・四章注については、『注疏』『纂疏』の佚文を補足し、或は相互に校訂すべき資料を得たこととなるであらう。

そこで、本来ならば、これらの資料を加え、改めて「輯佚老子節解」を作成して示すべきである。しかし、紙數の關係もあり、ここでは、嚴靈峯、藤原高男兩氏の輯佚に、さらに上文を資料として追加し得ることを指摘するにとどめておく。

### 三 老子節解の思想

節解の佚文を通してまず氣のつくことは、「一」の語の頻出している事實である。たとえば、三章の「使心不亂」とは、『常に一を存す』

ること、二十章の「絶學」とは、『諸經書を去つて一を行ふ』ことであり、六十二章の「爲無爲」「事無事」は『一を爲し』『一を事とす』ることであるという。また、五十六章の「知者不言、言者不知」に注して、『謂一不可説也、説者不知一也』とあるのは、知の對象を一事とするものである。このように「一」をいうことは、佚文の全般に及んであり、節解においてこの語がすこぶる重要な意味をもつことが知られる。

ところで、老子に關して「一」をいうのは、ここにいうまでもなく、その本文中に「抱一」「得一」等の句のあることに由来がある。その場合の「一」とは、道とほぼ同義なのであつて、道をしかと身に體すること、それが「抱一」であり「得一」なのである。しかし、神仙家がこの語を用いる時、それは萬物の根元というような靜的な存在ではなく、むしろ、生命の源泉、身體の活力とでもいふべき、いわば動的な様態として把握せられていようであり、また、それは形があり姓字服色を具えた神として觀想せられてもいる。すなわち人は、このような意味をもつところの「一」を保持することによつて長生不死を得る、というのであつて、そのための修法が、一般に「守一」と稱せられていることは、ここに述べるまでもないであらう。たとえば、このことを最もまとまつた形で説いているのは、抱朴子地眞篇の冒頭に見える次の記述である。

抱朴子曰、余聞之師云、人能知一萬事畢。知一者、無一之不知也。不知一者、無一之能知也。……故仙經曰、子欲長生、守一當明。思一至飢、一與之糧、思一至渴、一與之漿。一有姓字服色、男長九分、女長六分。或在臍下二寸四分下、丹田中、或在心下絳宮金闕中丹田也、或在人兩眉間卻行。一寸爲明堂、二寸爲洞

房、三寸爲上丹田也。此乃道家所重、世世歎血、口傳其姓名耳。

ところで、守一の語は、節解にも頻出して、たとえば、十一章の「無之以爲用」注に、『謂聖人守一、行自然、無所用也』とあり、また二十六章の「以身輕天下」注に、『謂輕死也、雖貴爲天子、當守一長生、云云』とあるのを始めとして、三十九・四十一・五十・五十九・五十七・五十八の各章注に見えている。そして、これらにおける守一は、いずれも抱朴子におけると同じく、長生の祕訣としての意義をもつと解してよいであらう。さらに節解には、『舍一』の句が、二十五・七十・七十五章に、『抱一』の句が五十四章に、『存一』の句が三章に見えるが、これも守一とおきかえても通ずるようである。

ここに留意せられるのは、こうした一の用法と並んで、節解では、『行一』という、ほかに餘り例のない句が、その隨處に見えることであつて、たとえば、三章注の『謂邪氣不來、盜賊不入、行一握固、則邪氣去也』、八章注の『故聖人淡泊、行一則何華不先也』、二十八章注の『謂行一閉氣、湛然無爲、子則不老、復還嬰兒』、三十章注の『謂安心定意、行一乃還其身也』、四十九章注の『謂行一養神』等々である。そして、上記の諸例においては、これを守一とおきかえても、通じないことはないようである。

ところが、二十五章の「周行不殆」に注して、『聖人行一於身、周流四支百節九竅百脈之中、故曰周行不殆』という場合、守一とは明らかにそのニュアンスを異にするものとなつてゐる。すなわち、ここにいう行は、「一を行ふ」と訓讀したのでは通ぜず、「一をめぐらす」とでもよむべきもののように、つまり、一をあまねくからだ中にめぐらせ、百節百脈中に浸透せしめよ、ということなのである。

一方、八章注、二十一章注に見える『一行形中』、二十五章注の『一

行身中』は、「一」を主格とする表現であつて、つまり『一が形身中をめぐれば……』ということであるらしい。

さて、それならば『行一』或は『一行身中』とは、一體どのようなことをいうのであろうか、また、そもそも節解にいう「一」とは、どういうことをいうのであろうか。

この點について留意せられるのは、六十一章注に『行一之道、閉氣嚙液、下流丹田、液化爲血、血化爲精、精化爲氣』と見えることであり、また、節解の文中に、口・津液・泥丸・丹田等の語が頻りに見えている事實である。そして、これらの事實からして想起せられるのは、道教における修法の一としての叩齒嚙(咽)液の法である。

さて、叩齒咽液の法について、まず、陶弘景の眞誥卷十と、唐初の王懸河撰という三洞珠囊卷十叩齒嚙液品の所説を記してみよう。

凡上清叩齒咽液法、皆各有方、先後有次、不得亂雜、使眞靈混錯也。夫叩齒以命神、咽炁以和眞。納和因六液以運入、制神須鳴鼓而行列矣。(眞誥卷一〇協昌期第二)

嚙塞則爲亂志之由。故須嚙液、以灌漑百神、然後恬心、以守三一之神。其嚙液之數所應者、亦具如鳴天鼓之數也。(三洞珠囊卷一〇叩齒嚙液品)

眞誥によれば、叩齒と咽液とは、先後の次第がある。すなわち、まず叩齒によって體中の萬神をよび起し、次に咽氣(咽液に同じ)によつて眞を和する(萬神を親和せしめる意であらう)のであるが、そのためには六液を用いるとされる。ここに六液とは、一章注の「精・唾・涕・汗・溺・血」であつて、要するに口中の津液は體に入つて六液となり、それが萬神を潤して親和をもたらす、というのであろう。

一方、三洞珠囊の所説は、津液の咽下がとまると、それは心を亂す

原因となる。されば咽液によつて百神を潤すことによつて心を平靜に保ち、三一の神を身に守ることができる。その咽液の數は、鳴天鼓、すなわち叩齒の數によると、というのである。

咽液の法は、また「玉醴金漿法」とも稱せられていたようで、それは、たとえば雲笈七籤五十六所收の『元氣論』中に、次のごとく見出される。因みに、元氣論なる書の性質は詳らかでないが、『上清洞眞品』なる書が引用され、また「大清誥云」として、許遠遊が王羲之に與えたという書を引用していることなどから推して、やはり上清派に關係するものであるらしく、『道林』という書も、おそらくはその系統の書なのであろう。なお、「老子節解云」とある引用文は、これと同文が、養性延命錄(道藏洞神部五七二)なる書では、『尹氏内解』の文として引かれており、その内容から推すと、後者の誤りであらうと考えられる。(注⑩参照)

道林云、「此道亦謂玉醴金漿法。玉醴金漿、乃是服鍊口中津液也。

一曰精、二曰淚、三曰唾、四曰涕、五曰汗、六曰溺。人之一身、

有此六液、同一元氣、而分配五臟六腑九竅四肢也。知術者、常能終

日不唾、恒含而嚙之、令人精氣常存、津液常留、面目有光。」

老子節解云、「唾者溢爲醴泉、聚流爲華池、散爲津液、降爲甘露、

漱而嚙之、灌漑潤身、通宣百脉、化養萬神、支節毛髮、堅固長

春」。此所謂金漿也。可以養神明、補元氣矣。

さて、『道林』なる書によれば、玉醴金漿の方とは、口中の津液を服鍊することである。ここに服鍊とは、口中の津液を嚙下し、體中で精や血に化することを用いるらしい。次に體中の六液を列挙するが、上文によれば、この六液は、實は同じく一元氣なのであつて、それは五臟六腑から九竅四肢に至るまで分配され、いわば生命の根源となる。

そこで長生の秘訣は、六液を體外に排出しないことにあり、そのためには、終日唾を吐くことをせず、恒にこれをためて嚥下すれば、精氣は常存し、津液は常留し、顔色もつややかである、というのである。

ここに問題は、氣と液との關係であるが、同じ元氣が六液となるといわれているように、玉鹽金漿法では、氣と液とに區別を設けていない。また、ここに津液とは體中にあるあらゆる液のこと、つまり六液の總稱であるが、これを精氣と對照させているのは、兩者を別個のものとするのではなく、同じことを重ねていつているだけのことなのであろう。『元氣論』は、上文に先立って、「液化爲精、精化爲氣、氣化爲神、神復化爲液、液復化爲精、精復化爲氣、氣復化爲神」(次頁に引用する六十一章節解も同じ趣旨をいう)と述べているが、これはまさに津液の服鍊をいうのであって、これによって知られるように、液・氣・精・神はすべて同じものである。

さて、叩齒咽液の法がこのように解せられるとすると、老子節解に、口・津液の語が頻出し、上下の丹田が説かれているのは、まさにこの法にもとづく記述であることが諒解せられるであらう。すなわち端的にいつて、節解とは、老子の注解に託して行氣咽液の法を説く書であると稱してよさそうである。そこで次には、節解におけるこうした状況を、實例について少しく考察することとしたい。

上善若水、水善利萬物而不爭、處衆人之所惡、故幾於水。居善地、心善淵、與善仁、言善信、正善治、事善能、動善時。夫唯不爭、故無尤。(八章)

(イ)善者、謂口中津液也、以口漱之、則甘泉出、含而咽之、下利萬神。子欲行之、常以晨朝、漱華池、令津液滿口中、卽昂頭。咽之以利萬神、而益精炁。

(ロ)謂神炁既行形中、萬神合會。故口中甘泉自出、漱咽無已。人既不知、安能行也。故聖人淡泊行一、則何華不先也。

(ハ)謂聖人事道以治身、去却邪僞、特爲後賢、而作規範。夫此七善者、皆因一行形中、萬神自善也。

上文(イ)によれば、「善」とは口中の津液であり「上善若水」とは、清水で口を漱ぐことにより津液が甘水となることである。次に「水善利萬物而不爭」とは、その津液を咽下することにより、「體中の」萬神を潤すことであって、要するに本文の趣旨は、『每朝この華池(口)をすすいで津液を満たし、これを咽下すれば萬神を利し、それによって精氣を益することができる』というのである。

(ロ)は神氣、すなわち精氣が形(身)中をめぐるというところ、萬神はよろこび會し、そこで口中の甘泉はおのずからわき出て已むことがない。このことを世間の人は知らないが、聖人のみは、『淡泊行一』を事とし、華言によって萬神を欺くことをしない、さればこそ神氣をめぐるすことができるのであって、これが「言善信」の論旨であるという。

(ハ)は『七善』、つまり本文にいう「居善地」から「動善時」に至る七善を行うことによつて、一は形中をめぐることとなり、萬神も自ら善となる。これが「動善時」の意義であるとする。

さて、八章注の佚文三ヶ條がこのように解せられるとして、要するにその論旨は、人は常に口中の津液を咽下し、それによつて體中の萬神を養うことにより精氣を益すことができるが、一方、その精氣が體中をめぐることによつて、口中の津液も湧出してとどまることがない。身體をこのような状態におくことが、すなわち行一なのであり、かくて、一が形中をめぐることは、津液或は精氣が形中をめぐることで

ある、ということになるのであろう。

なお、津液と一との關係は、三十九章の「谷得一以盈」に注して

谷謂口也。口爲華池宮、能致醴泉、故曰以盈。

といい、同じく「谷無以盈、將恐竭」注に、

謂口失其一、則華池不津液、故曰渴也。

とあることなどによつても知られるよう、すなわち上文によれば、

逆に一を失うことが口中の津液をとめる結果をもたらす、とせられて

いるのである。

ところで、同じような論旨は、さらに次の六十一章注においても見出される。

大國者下流、天下之交、天下之牝、牝常以靜勝牡、以靜爲下。故

大國以下小國、則聚小國、小國以下大國、則聚大國。

(イ) 泥丸爲大國、口爲小國、口承上下、灌丹田、丹田則地郊也。

(ロ) 謂泥丸居上爲大國、丹田處下爲小國。行一之道、閉氣嚙液、

下流丹田。液化爲血、血化爲精、精化爲氣。胎息引之、還精

補腦、推而引之、雲布四海、故上取下聚也。小國自卑下守

分、雌柔於大國之中、欽風慕義也。

上文にいう泥丸とは腦のこと、いわゆる上丹田をいい、それに對していう丹田は、下丹田の謂である。節解は、まず本文にいう大國とは泥丸であり、小國とは丹田であるという。そして(イ)では、口(口中より出る津液)を介して上下の丹田が潤うこと、それが「大國者下流、天下之交」の句の趣旨であるとす。一方(ロ)では、一の道を行つて閉氣嚙液をなせば、その液は下つて丹田に流れ、それは血となり精となり氣となる。その精氣は胎息によつて腦に還流される。これが「小國以下大國、則聚大國」の意義であるというのである。

さて、『行一』の句がここでは、『閉氣嚙液』と明記せられていることに注目される。さらにその液は、血となり精となり氣となるとせられてゐるのは、津液の服鍊をいうのであり、また、泥丸と丹田を上下するとは、いわゆる還精補腦の謂である。

さらに次には、七章注について考察してみよう。

天長地久、天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生。

天長者、謂泥丸也。地久者、謂丹田也。泥丸下至絳宮、丹田上昇行一。上下元炁流離、百節浸潤、和氣自生、大道畢至矣。故

曰長生也。

ここに『泥丸』とは、上述したように腦、すなわち上丹田に當る。

また『絳宮』とは心藏の謂である。また、上文にいう『行一』とは、

一が上下の丹田を昇降し、それによつて元炁を生じ、その元炁が體內の百節に浸潤して和氣を生ずることをいう。『元炁流離』とは、『百節

浸潤』の句から推すと、内容としては津液の流離をいうらしく、また、

「天長地久」を『泥丸丹田』と注しているのは、泥丸丹田こそが永遠なる生命の根元であると解してのことなのであろう。

さて、これまで老子節解の思想を、その佚文について考察してきたのである。ここに上來の論旨を要約するというと、ほゞ次のごとくになるであらう。

人の身中には、五藏から皮髮に至るまで、すべての器官や部分に神がおり、人の生命は、その神の健在なることによつて維持せられる。そこで、長生を得るためには、その萬神を養うことが必要となるが、節解は、その養神の方法として、『行一之道』をいう。

『行一之道』とは、上清派のいわゆる叩齒嚙液の法をいうもの

であつて、すなわち、それは、口中の津液を身中に嚥下して六液となし、この六液が身中をめぐつて萬神を潤すことであり、津液を身中で鍊養して精となし氣となし、それが萬神を養うともされる。一とは、具體的にはこうした養神の資となる津液、或は精氣をさすと解せられる。

一は、身中をめぐつて萬神を潤すが、とくに、泥丸（上丹田）と丹田の間を交流するとせられ、そこにいわゆる還精補腦の趣旨が見出される。

老子節解とは、要するに、老子の注解に托してこのような趣旨を述べたものである。老子が道德經を述作した眞意は、「治國處世」というような低俗な教訓を述べることではなくて、實は上述のような意義における長生不死の祕訣を示すことにある、しかし、もちろんその眞意は五千文の表面はあらわれてはおらず、それは、いわば微言大旨として、祕かに尹喜に傳授せられていた。それが節解である、というのである。さて、それならば、このような注解が何故に出現することになったのであろうか、次に考察することとしたい。

#### 四 老子節解の成立

さて、六朝末から唐代にかけての道教においては、道德經の神祕化が強力に推進せられており、節解の出現は、おそらくこのことを相關係するようである。

因みに、老子の神化は後漢末に始まるが、さて、その老子の上には、早くさまざまに神祕的な傳説が附會され、そこに道家の老子とは異なる、いわば道教的老子像が形成せられている。しかし、その著作としての道德經の神祕化は、必ずしもこれと平行するものではなかつたよ

うで、そもそも道德經が五千の文字によつて拘束せられている以上、それは、むしろ當然のことであつたといえよう。

道德經の聖典化は、まず、これを讀誦する、ということから始つたようである。すなわち後漢末の五斗米道における五千文の都習がそれであり、また、抱朴子釋滯篇に、

五千文雖出老子、然皆汎論較略耳。其中了不肯首尾、全舉其事、有可承按者也。但暗誦此經而不得要道、直爲徒勞耳。

とあるのは、その内容を問題とすることなく、もっぱら五千文を讀誦することの盛行していたことを示すものであろう。

しかし、その内容を問題とすることとなれば、本來が治國處世の道を説く道德經は、到底宗教的聖典とはなし難いものである。もちろん、恬淡無欲を説くその教訓は、得道成仙への過程として、それなりの意味をもち得ることは確かであろう。しかし、それはいわば戒律の段階にとどまるのであり、その意味で道典の全般における道德經の地位が低くなるのは、已むを得ないことであつた。そして、この場合の老子には、實は道德經のほかに、より高次の經典があつたとせられることとなる。たとえば、上述したように抱朴子は、五千文について「泛論較略」と酷評する一方、長生の祕訣をいう書として、金丹篇では『老子訣言』をあげ、雜應篇では『老子篇中記』なる書のあつたことをいう。葛洪の意向を忖度していうと、道德經はいわば下土に與えた書であり、上土に對する書は、それとは別に祕傳として授けられていたのであつて、首に記した傳授經目（九三言）中に見える老子西昇經、老子妙眞經、老子中經等は、いずれも老子の名に托して作られ、道德經よりは、むしろ高次の經典とせられていたのである。

ところで、こうした状況にあつて、老子節解の出現したことは、道

教と道德經という問題について、すこぶる重要な意味をもつと考えられる。すなわち、上述してきたように、節解の立場は、道德經述作の本意が、行氣咽液による養神の秘訣（太上混元眞録の言によれば内修の理）を説くにあるとする。もちろん、このような趣旨は、五千文の表面には全く示されていないが、それはいわば微言大旨として文字の深奥に藏せられている、節解こそは、まさにその内修の理を示したものであり、それは、老君が秘かに尹喜に授けたものである、というのである。

かくて道德經は、このような解釋を與えられることにより、その内容としても十分に宗教的聖典であることを保證せられたこととなる。道德經の神祕化は、ここに大きく前進したといつてもよいであろう。

さて、六朝末から唐代にかけての道教において道德經傳授の儀があり、その場合、傳授の對象となる老子注として、河上公注、想爾注とともに、老子節解及び内解の名の見えることは、すでに述べたごとくである。このことを記しているのは、一は、おそくとも唐初にはあったと思われる三洞奉道科戒營始であり、一は、中宗から玄宗にかけての道士である張萬福の傳授三洞經戒法錄略説であった。

ところで、その法錄略説は、別に明科信品格の條において、經戒傳授の次第順序を、次のように記している。

凡人初入法門、先受諸戒、以防患止罪。次佩符籙、制斷妖精、保中神炁。次受五千、誣明道德生化源起。次受三皇、……………次受靈寶、……………次受洞眞、云云。

これよりすれば、初めて法門に入る者はまず諸戒を受け、次に符籙を受け、その次に五千文を傳授されるという順序になっていたらしい。ついでにいうが、三皇・靈寶とは、當時における洞神部・洞玄部

を代表する經典であつて、つまり最後の洞眞とともに、いうまでもなく三洞の諸經を指している。このことは、次に記す北周の无上祕要三十五の授度齋辭宿啓儀品によつても知られよう。

諸行道、皆用御製新儀。其用日數、十戒一日、五千文三日、三皇五日、眞文七日、上清九日。先須沐浴清淨、齋香火詣師禮三拜、叩頭長詭、云云。

因みに上文は、戒や經を授けるに際して要する日數を記すものであるが、同書はさらに卷三十七授道德五千文儀品、卷三十八授洞神三皇儀品、卷三十九授洞玄眞文儀品、卷四十授洞眞上清儀品とつづいて、五千文及び三洞の各經典傳授の儀を詳説するものである。こうした无上祕要の記述が、法錄略説のそれと照應するものであることは、ここに言うまでもないことであつて、かくて、戒、籙、道德經目、三洞經目という經戒傳授の次第は、すでに北周において形成せられていた、と解してよいであろう。

ところで、无上祕要は、卷三十七の授道德經五千文儀品において、道德經目の傳授せられる次第を記している。すなわち、ここには受經の師に奉ずべき金品を述べることに始まり、入道場から出道場に至るまでの儀式作法の類が、順を追って記述されているのであるが、問題は、こうした過程において、「師徒長跪讀盟文」という一儀が設けられ、そこに次のような盟文の記されていることである。

太歲甲乙某月甲乙朔某日甲乙、某郡縣鄉里清信弟子某年若干某等、既耳目貪於聲色、身心染於榮寵、常存有欲、无由自返。伏聞、皇老以无極元年七月甲子日、將欲西度。函關令尹喜、好樂長生、欲從明師、受一言之書。老子曰、善哉、子之問也。吾道甚深、不可妄傳。生道入腹、神明皆存、百節關孔、六甲相連、徘徊身中、錯綜无端。

胎息守中、上與天連、行之立仙、拜爲真人。傳不得法、殃及其身、身死名滅、下流子孫。某既肉人無識、竊好不已、專志顛顛、實希奉受。今具依明眞科、齋信誓心、詣某郡某州某縣某鄉某里、三洞法師某嶽先生某甲、求受道德五千文、修行供養、永爲身寶、斷金爲盟、違科犯約、幽牢長夜、不敢有言。

右出傳授五千文錄儀

上文は、某日、某里、某甲、等々の語の類出することから知られるように、道德經傳授における盟文の様式を示すものである。従つて實際には、そこに具體的な年月日及び干支・郷縣里名・氏名等が記入され、それを師弟ともどもに長跪して讀みあげる、という次第になつていたのであろう。留意すべきは、上記の様式に則つた盟文が、敦煌發見の無注本老子の末尾に附せられていくつか残つてゐることである。たとえば、P二三四七の「景龍三年己酉五月丁巳朔十八日」の日附のある盟文では、清信弟子の名は「唐眞戒」、年は「十七歲甲午」、三洞法師の名は「北岳先生闍履明」とあり、またP二四一七の「天寶十載辛卯正月乙酉朔廿六日」の日附のある盟文では、清信弟子の名は「索栖岳」、年は「三十一歲」となつてゐる、という具合であつて、なお、同様の記事は、開元二年のP二三五〇、至徳二載のP二七三五にも見出される。

こうした事實は、无上祕要に記す「授道德五千文儀」が、六朝末から唐代にかけて、實際に行われていたことを示すといつてよく、つまり、これら四種の無注本は、ここにいう儀式に則つて傳授せられた五千文なのであり、さればそこに盟文が附せられてゐる、という次第に考えられるからである。

ところで、この盟文の内容であるが、それは要するに、弟子は、その

初め老君が尹喜に五千文を授けた時の狀況を回想し、そのことを深く胸中にひめて、老君授經の意志にそむかざることを誓う、という趣旨であるといえよう。この場合問題は、その狀況に關する記述であつて、すなわち老子は、まず「吾道甚深、不可妄傳」といい、次に「吾道」の内容を、左のごとく述べたという。

生道入腹、神明皆存。百節關孔、六甲相連、徘徊身中、錯綜无端、胎息守中、上與天連、行之立仙、拜爲真人。

上文は甚だ難解であるが、いま一應の解釋をこころみるとすれば、「生道」とは、節解等という「一」、或は元氣の類であり、六甲とは、たとえば『黃庭內景經』第二十六に「六神合集虛中宴」とある句に對する務成子注に

六甲六丁六府等諸神、俱在身中。身中虛空、則晏然而安樂、不則憂泣矣。

とあるように、身中にあるとされる六甲六丁の神を指すのであろう。かくて上文は、元氣を身中に存すれば、身中の諸神はみな生を得て、百節關孔の諸神も、六甲の諸神も、相連つて身中を徘徊し、徘徊する諸神は互に錯綜し合う。そこで胎息によつて諸神を統御すれば、上は天と連なることができる。そして、この法を行えば、立ちどころに仙を得て眞人とならう、と結んでゐるのである。

さて、上文がこのように解せられるとすると、それは、まさに當面の節解の思想と符合することとなる。たとえば、さきに太上混元眞錄所載の佚文として記した第二章の「萬物作焉」注に、『謂六甲錯身也』とあり、同じく「不去」注に、『謂道一行於形中、不行則形死』とあるのがそれである。のみならず、混元眞錄においては、「吾道甚深、不可妄傳。生道入腹、神明皆存。云云」という盟文の一節を、節解傳

授の際の語として記してもいる事實である。かくて无上祕要の記す盟文は、實は本來、節解傳授の盟文として作られたものであった、とも解されるようで、いまその點はしばらくおくとしても、當時における道德經傳授の儀が、節解を中心とするものであったことは、否定し難いであらう。

願れば、「世間にいくらでも弘布しているはずの」道德經に對して、ことさらに仰々しい傳授の儀を行うことは、少しく解し難いことである。しかし、この場合における道德經が、實は節解のごとき見解を前提とするものであったと考えれば、その疑問も氷解しよう。逆にいえば、道德經の神祕化、聖典化は、老子の自注と稱する節解の出現によって達成せられた、ということになるのである。

さて、これを要するに老子節解の成立は、六朝末において、道德經の聖典化が推進され、その傳授の儀が行われるようになったことと關係がある。そして、上述したように无上祕要に見える傳授の盟文が、實は節解傳授の盟文であったかと思われることから推すと、節解の成立が北周の以前であることは確かであらう。また、その盟文をはじめとする无上祕要の記述、節解の内容とから推して、その推進者が、上清派の道士であることは否定し難いようである。

一方、その上清派の一淵源となる抱朴子が道德經を必ずしも重視していないことから推して、その當時には、まだこのような注解は生れていなかった、と見るべきではなからうか。とすると、老子節解の成立は、抱朴子よりはあとである。かくて、老子節解の成立は、ほぼ六朝の中期ころに推定せられるようである。

## 五 老子節解と河上公注

節解の成立が上述のように解せられるとして、ここに一言附記しておきたいことは、本書と河上公注との關係である。しかし、與えられた紙数はすでに殆んど盡きており、この點については稿を改めて述べることとして、ここでは必要の範圍を略説するにとどめる。

さて、卑見によれば、現行の河上公注は、それ以前からあった原本（おそらくは隋志所引の梁錄に見える河上丈人注）に、若干の神仙家言をつけ加え、六朝末期のころに、二次的に形成せられたものである。

すなわち、河上公注には、獨特の治身（養神）説があり、本書の神仙思想や道教に密着するといわれる所以もこの點にある。しかし、河上公注は、その全般からすると、むしろ道德經本來のものと思われる治國處世の教訓を簡易平明に説くものであり、また、一々の文字の訓詁にも細く留意して（その訓詁は、皇侃、李善の採用するところである）、<sup>44)</sup>ともかくも原文に忠實を期する態度が窺われる。ところが、その間に介在する治身説のみは、こうした態度と全くその様相を異にするものであって、その同一作者の手に成るとは到底考え難く思われるからである。

ところで、ここに留意したいのは、「筆者の二次的附益と考える」河上公注の養神説が、節解のそれとまさに相通するものがあると思われることである。たとえ河上公注は、不死への要請として、しきりに身中の五臟神を養うべきことをいうが（六章の「谷神不死」注を始めとして、五・十・十六・五十九の各章注）、その説は、節解においても、十三・七十八・八十各章注の佚文に見えている。

次には、經文にいう國を身と解することであつて、河上公注は、まづ五十九章の「有國之母、可以長久」の句について、

國身同也。母、道也。人能保身中之道、使精氣不勞、五神不苦、則可以長久。

という。因みに「有國之母」とは、『國を有つる母』と訓んで、『國家を安全に保つ根本』というくらい意であろう。ところが河上公は、まづ『國身同也』と稱して、ここにいう國とは實は身のことであると、この四字は『身中の(神を養う)道を保つこと』、具體的には『精氣を勞せず、五(臟)神を苦しめないことである』とする。つまり、國の字を身とよみかえることによって、この四字は、養神の秘訣を説く句である、とせられているのである。

ところで、ここにいうまでもなく道德經には、治國に關しての論が頻出してゐる。それらに對して河上公は『國身同也』という立場に立ち、本文にいう治國論に強いて治身の意義を見出そうとする。そして、その治身の名に托して養神の論を展開するのである。たとえば、十章に「愛民治國」とあるに注して、

治身者、愛氣則身全。治國者、愛民則國安。

という。すなわちこの四字は、經の文字通りに解すれば、『愛民則國安』の意であるが、老子は、實はこの四字に、『愛氣則身全』という治身の意をも偶していた、と見るのである。

また、四十六章の「天下有道」につづく「却走馬以糞」注に

糞者、糞田也。兵甲不用、却走馬治農田。治身者、却陽精以糞其身。

とある場合、まづ非戰を説く本文に即した注解を施した上で、次に、この句には房中に關する秘訣が寓せられてゐるとして、獨特の治身説を附記してゐる。

かくて、河上公注には、このように本文に即した治國説と併せて治

身をいう注解が三十一條ある。それらは、いずれも養神の秘訣を述べたものであり、また、ひとしく經の文字には見えない、老子の内修の理なのである。三十六章の「國之利器、不可以示非其人」注に

利器、權道也。治國權者、不可以示執事之臣也。治身道者、不可以示非其人也。

とあるが、ここに『其の人に非ざるに示すべからず』とせられる『治身道』とは、まさに上述してきたような趣旨の注をいうのであり、さればこそ、それは秘傳ということになるのであらう。

ところで、このように經文にいう國を身と解することは、節解においても、たとえば五十七章の「以正治國」注に、『謂治身者、正於心、不以口兵自傷也。國、身也』とあり、十章の「小國寡民」注に、『小國謂形中』とある。また、さきに引用した六十一章の大國小國が身中の部分として解せられていることも參考せられよう。しかし、何よりも河上公注にいう治身とは、要するに節解と同じく、身中の神を養う趣旨であることに注意しなければならない。つまり、節解が、五千文のすべてを養神の秘訣を説くとして解するのに對し、河上公注は、部分的にその趣旨を附會するものであり、その部分についていうと、その記述は、まさに節解のそれに類してゐる、という次第なのである。

さて、以上のことから推すと、河上公注の二次的形成もまた、節解を中心とする道德經の聖典化の一環としての意味をもつものであったと考えられる。ここに臆言すれば、道德經の傳授において、奥儀である節解に對して、現在の河上公注は、いわばその入門の注解として作られたものではなからうか。思うに、道德經の聖典化は節解によつて達成せられたのであるが、一方、節解のごとき注解は専門の道士

には通用しても、一般の人士に對しては到底施し難いものであった。そこで當代の道教は、傳統的な注解に據りながらも、ある程度まで節解の趣旨を體し、いわば半聖半俗の老子注を作つて、それを入門の徒に與えるとともに、一般にも弘布せしめたのである。それが現在の河上公注なのであつて、すなわちそれは、もともとあつた原本（おそらくは河上丈人注）に、節解に類する治身説を附益し、六朝の末期のころに形成せられた、という次第になるのであろう。

河上公注と節解との關係について、さらに留意せられるのは、その序でもある道德經序訣の存在である。序訣の成立については諸説あつて一定しないが、卓見は、その最終的成立を、河上公注の二次的形成と相關聯するものと考ええる。すなわち、その時期として、福井博士の主張される六朝末作説に一致するものである。

ところで、序訣の丙文は、「鄭思遠曰」として、その師葛玄が、さらにその師である徐來勒から道德二篇を授けられたこと、またその際に口訣を受けたことを記している。その口訣によると、「尤會是者、日夕朝拜。朝拜願念、其如靈寶法矣」とあつて、道德經の朝拜には靈寶經朝拜の儀によるべきことが記されている。一方、无上必要は、上述したように卷三十七に道德經傳授の儀を記しているが、注目すべきは、その内容の、卷三十九の洞玄眞文（靈寶經）傳授の次第と殆んど一致していることである。

因みに、靈寶經の表章は、六朝の末期、上清派の道士によつて推進せられたらしく、道德經の宗教化は、實はその過程において併せてすすめられたものと考えられる。道德經序訣及び无上必要の記述が、奇しくも道德經の聖典化に靈寶經が關係あることを思わしめるものとなつてゐるのは、そのためであらうかと推定されるが、その點はしばらく

くおくとして、この事實は、節解の成立と、河上公注の二次的形成及び道德經序訣の形成とが、同じく六朝末における道德經聖典化の一環としてあつたことを示すといつてよいであらう。さらにいえば、經典釋文鈔録が、節解について、「二云河上公作」と記しているのは、まさにこうした事情を暗示するものであり、また、科戒營始や法錄略説の經目が、その前段に河上公注を、後段に節解を配しているのは、こうした意味における兩書の關係を示すものようである。

さて、ともあれ節解は、六朝末から唐代のある時期までの道教において、老子の自注として盛行していたと思われる。しかし、宋志の著録を最後として散佚する。その時期は明らかでないが、明の正統道藏の作られる以前であることは確かである。推察するに、道德經傳授の儀は、おそくとも宋代に入るところは、すでに行われなくなつていたやうで、節解の衰微も、このことと無關係ではないであらう。しかし、より本質的には、道德經について、いわゆる内修の理を説かなくなつたことよると思われる。一方、留意せられることは、その神祕化の極致であると思われる節解の盛行していた時期においては、まだ三洞の下に位置していた道德經が、節解の衰微し散佚した後において三洞入りを果している事實である。この事實は、道教と道德經との間の微妙な關係を示すものとして、筆者の興趣をそそる。こうした問題については後考を期することとしたい。

注(1) 經典釋文鈔録疏證（民國二三年刊、中國學院國學系叢書之一）、一九七四年再刊本二四三頁。

(2) 武内義雄博士『老子原始』四六一—四八頁。

(3) 嚴靈峯氏編『老子集成』中に、「輯葛玄老子節解」を收める。

- (4) 武内博士が葛玄作説の根據とする宋志の著録、及び古今圖書集成が葛玄序(道徳經序訣甲文)を節解序として載せている事實は、兩序の文が類似していること(たとえば、上皇元年、無極元年という上天年號の使用など)から生じた混亂であると考えられる。また、抱朴子という節解經が、もし老子注であるとすれば、何よりも老子の名を冠すべきであるのに、それがないことに留意される。
- (5) 道藏四四〇、道徳眞經廣聖義序、二一三丁。
- (6) 正藏五二、辯正論三教治道篇第二下、五〇〇頁。
- (7) 道藏七六一、三洞珠囊卷八、二八丁右。
- (8) 道藏七六一、科戒營始卷四、七丁左。なお、本書の成立年代については、福井博士『道敎の基礎的研究』一三七頁注②、吉岡博士『道敎經典史論』三〇二頁を参照。
- (9) 道藏九九〇、法錄略說卷上五丁。
- (10) 尹喜内解の佚文は、道藏五七二洞神部方法類、及び雲笈七籤卷三二に收める『養性延命錄』卷上に、二ヶ條引用されている。その佚文より推すと、節解と同趣意の書であつて、ただ節解が老子の注釋という形を取るのに對して、内解は、經文に即することなく總論的に述べるものであつたと考えられる。なお、養性延命錄は陶弘景の撰と傳えられるが、實は疑わしい。これらの點については、別に詳述する所存である。
- (11) 道徳眞經注疏の作者については、石濱純太郎博士に説がある(支那學一一一。東洋學報一五一—四)。
- (12) 太上混元眞錄は、世・治字を避けて、代・理字を用いていることから、唐代の作であると考えられ、さらにその記述の内容からすると、おそらくは尹文操(六六七年歿)の作であろうと推定される。なお本書の性質については、近刊の吉岡博士還曆記念論集に述べる。
- (13) 正藏五二、辯正論、五〇〇頁。
- (14) 道藏六三八、眞誥卷一〇、二二丁左。
- (15) 道藏七八二、三洞珠囊卷一〇、三丁左。
- (16) 道藏六八八、雲笈七籤卷五六諸家氣法、『元氣論』一六一—一七丁。

- (17) 拙稿「邊韶の老子銘について」(東方宗教一一號)
- (18) 五斗米道における五千文都習の解釋には異説もあるが、小論は福井博士の所説(『道敎の基礎的研究』一二六、七頁等)に従う。
- (19) 道藏九九〇、法錄略說下、明科信品格、八丁左。
- (20) 道藏七七二、无上祕要卷三五、一丁左。
- (21) 道藏七七二、无上祕要卷三七、二一三丁。
- (22) 敦煌老子无注本については、大淵博士『敦煌道經目錄』四八頁にまざまざ紹介がある。
- (23) 拙稿「老子河上公注の思想的考察」(鈴木博士古稀記念『東洋學論叢所収』)、同じく「老子河上公注の成立」(早大文研紀要一八) 兩論とも補足すべき點が多い。近く再説の豫定。
- (24) 四章の「或不盈」の河上公注に『或、常也』とあり、皇侃の論語義疏は、子路篇「南人有言」章中の或字に、この訓詁を採用している。また、李善は、文選卷一八の長笛賦注に、一章河上公注の『擬、和也』を、卷二三の七哀詩注に、三五章の『象、道也』を引用している。
- (25) 抱朴子微旨篇末尾の房中に關する論說中に、「善其術者、則能却走馬以補腦」と見えることが参考となる。
- (26) 福井博士「老子道徳經序訣の形成」(『東洋思想史研究』所収)を参照。なお、河上公注の二次的形成立と、序訣の最終的成立との相關については改めて述べる。
- (27) 无上祕要卷三七の五千文儀と、卷三九の洞玄眞文(靈寶經)儀とは、共通する儀禮が多い。たとえば、「禮三寶」「師徒長跪讀盟文」「歸依一切道尊」の儀は、兩者全く一致している。この事實は、當時における五千文傳授の儀が、靈寶經のそれによつてゐることを如實に示しており、道徳經序訣丙文の記述と、まさに照應することが知られる。
- (28) このことは、たとえば、靈寶經の傳承にかかわる徐來勒—葛玄—鄭思遠—葛洪という系譜が、序訣丙文において、そのまま道徳經の傳承に適用せられてゐることによつて端的に知られる。