

三宅元珉『老子道德経會元』提要

山田利明

『老子道德経會元』（以下、『老子會元』と略す）は、寛文七年（一六六七）に伊勢菰野藩こものの儒医三宅元珉が上梓した『老子』註である。この書は、元珉の著す「叙」によれば、かつて京都の饗庭東庵のもとに学んだ際、その『老子』講義に感銘し、これを写してさらに自註を加えたという。上梓に際しては、師である東庵の校閲を経たとも記すから、殆ど師弟の合作といつてよい。

『老子』の本朝への伝来は、すでに藤原佐世『日本国見在書目録』に河上公註『老子』や王弼註などが見え、鎌倉時代五山僧の著述にも頻繁に経文が引用されることから（王迪著『日本における老莊思想の受容』）、平安時代末頃には比較的広く行われていたことが窺われる。しかし、その殆どは中国歴代の註によるもので、古くは河上公註、鎌倉時代になって林希逸『老子虞齋口義』（以下、『老子口義』と略す）が広く行われていた。当時の『老子』受容がかなり偏ったものであったことが知られる。この傾向はかなり永く続き、江戸期に入ってから、沢庵禪師（宗彭）『老子

講話』、林羅山『老子抄解』など本朝学者の解釈が出るまで、禅林・学林で行われていた。江戸中期以降、多くの学者による『老子』註や宇佐美瀧水による王弼註が出るに至る。

『老子會元』は、その初期に出された『老子』書の中でも、『老子』全文に註を付したこと、それが本朝学者の手になることから称すれば、前例のない著述であつたといえる。

元珉はその「叙」で、「淡乎として臘を嚼むが如く、衆口のよく肆するところにあらず」といい、『老子』本文の難解なことを記している。ところが「幸にして饗庭先生の箋の明らかなるを承け、宗元を統会し」たことから、この書を出したという。つまり『老子』を分り易く解釈したところにこの書のもつ特徴がある。その特徴の一つが、「凡例」に示される「章をもつて章を証す」る方法である。『老子』八十一章それぞれに、その章の述べる大要を付して読者に供す。その説は、二章より八十一章に及ぶまで、全て前章の意を承けて次章が記されたとする。前章をもつて次章が証されるということになる。

元珉の註は、諸書に記される類語を引用して東庵の註を補う。

また文義の不明なところを校勘して、意を通じている。これなどは本朝学者が行った初期の『老子』書の原典批判ということになる。

以下、本書刊行時の状況などから、東庵・元珉の思想的基盤などを考えてみる。

なお、『老子會元』の引用に当っては、原文に付された訓点のまま書き下し文にした。東庵・元珉の意をそのまま伝えられると考えたからである。

『老子』には多くの註がある。明の焦竑はその中の主要な註を用いて『老子翼』を編んだが、六十種に及ぶ採書の中には、『韓非子』解老・喻老兩篇、あるいは『北山集』に佚文として残る程俱の『老子論』などのように、僅かに残された『老子』本文を用いて、校勘の資とした文献も含まれているから、全てが註釈書として書かれたものとはいえないものの、可能な限りの文献を渉獵した明代学者の執念を感じさせる著作である。近代に至っては嚴靈峯による『無求備齋老子集成』（初集・続集）のように一七八篇を網羅した総集もある。さらに最近に至って、中国からは『老子集成』として、二六五篇を集めた出版物さえある。この中には、『郭店楚簡老子』や『馬王堆帛書老子』甲乙兩篇など、近年の出土資料も含まれる。いずれも註釈以外に校勘資料となる文献であるが、本文自体が五千字程の經文であることを考えると、やはり註釈・校勘とりまぜてその種類の多いことに気づく。

一方、ホルムス・ウェルチHolmes Welchは、『外国語（欧米語）に訳された『老子』の多彩な訳にふれ、おそらく各国語訳の『聖書』に次ぐというから（“Taoism: The parting of the Way” 1957）、これもかなりの数にのぼる。

註釈や訳が多様性をもつのは、この書がどのようににも解釈できることを示す。それは、一章一句が極めて短い文章から成立していること、内容が言葉の解釈だけでは理解できないこと、さらには謎字的な語（玄・谷神・抱一など）があることが原因であるように思われる。ウェルチがいうように、『老子』が欧米各国語に多く訳されるのも、この書が欧米的な価値観にも通ずる普遍的な原理を説くと理解されていることにもよる。

さて、本邦においては、江戸時代に入って独自の『老子』註釈を多数生むが、それ以前の『老子』理解は、殆ど中

国の註釈によつていた。武内義雄・王迪などの指摘によれば鎌倉・室町期の『老子』は河上公註が主であつた。周知のように、河上公註は漢の文帝の時、河上公なるものになったと称されるが、実際には三国から六朝にかけての作と考えられている。その註の特徴は、『老子』の養生的理解にもとづくものであつて、後に『老子』解釈の主流となる王弼註とは大きな違いを見せる。

ただし、河上公註が広く行われていたことと、医師であつた饗庭東庵の講説、同じく医師三宅元珉の補註にもとづく『老子會元』の思想的立場とはあまり関係はないようである。それというのも、既に記したように東庵の立場は「章をもつて章を証す」る理解であつて、必ずしも河上公註を意識した註ではないこと、さらに元珉の補註も諸書に記された類語を用うるから、これも直接には河上公註と関わらない。実際、元珉の註は、經史子集多様な書籍からの引用であり、殊に四書などからの引用が雑るのは、一般的な「道」の理解を求めたもので、医方修得の書として理解しようとしたのではないことを示すと考えてよい。元珉の「叙」の最後に、「應為道德初入之一助」とあるのは、畢竟このことを意図したとみられる。ただし『黄帝内經』素問・靈樞などが引かれるのは、東庵の医師としての立場を示したものといつてよい。

周知のように、当時の医師の基本的素養は漢学であり、その漢学の主流は朱子学にあつた。これは江戸初期の藤原惺窩・林羅山によつて興された幕府の官学としての位置づけによる。そしてその主張としての「格物窮理」は、ものの理を窮めるところにある。その理は、ものあるいはものごとの存在原因、そうあるべき原理をいうから、当然自然科学的原因の探求にも大きな影響を与えた。

当時の医制は、特に免許もなく誰でも自由に医師になることができた。ただ医術を修得するために医師に弟子として入り、そこで経験を積み、師匠の許しを得てから独立する。特に江戸初期の医方は漢方医術だけであつたから、こ

の徒弟制による医術の修得が全てであり、師匠も信用の失墜を恐れて、相当の技術を身につけるまでは独立を許さなかった。医術といっても、本道と称された内科は、症状を診て適する薬を調合するのが殆どであり、この際に用いられたのが漢方医方と本草学である。医師は本草書と経験によりながら処方する。当然漢学に通ずる必要があった。逆に生活を維持するために漢学者が医師となることも少なくなかった。この場合は儒医と称されたが、医によつて利を求めることに儒者の反発も強かった。しかし、漢方医学の文献を正確に読みこなす力は群を抜いており、漢方理論書からの知識にも長けていた。元珉の師饗庭東庵は、まさしくこうした儒医の一人であり、『黄帝内経』二篇（素問・靈樞）に通じた。殊に中国最古の病理書とされる『黄帝内経素問』については、『重校補註素問玄機原病式』を著している。これは金の劉宗素の『素問玄機原病式』を校訂し註を補ったもの。『素問』が疾病の判断とする五運六氣（五臓の肝・心・脾・肺・腎と風・熱・湿・火・燥・寒の六氣）の諸症状を論説したもので、江戸時代初期にはかなり医家の間で用いられた。東庵は、『黄帝内経』にもとづく病理診断に長じていたようで、後に素靈（素問・靈樞）派と称され一家を形成する。しかし、氣論や陰陽説五行説にもとづく疾病の理解は、恣意的な解釈に陥り易く、理論としての整合性はともあれ、その実効性については判然としない。

漢方医学は、病症の解釈と薬方の解釈の一致点を見出すところに奥義がある。これは経験の集積による症例の断定と、症例にもとづく調薬が一致したときに効果をあげるが、病理そのものが五行説による五臓観、寒氣熱氣などによる原因説によるから、実際の病原ではなく、いわば仮の病原を想定して、对症的処方すなわち調薬を施すことになる。医書だけではなく、本草書にも通じなければならない。

東庵が医道に志した理由は不明である。しかし、医師としての東庵は、『素問』にもとづく医書の校訂補註を行っている。医と儒は、済民あるいは仁を均しくする。東庵の意識はこのあたりにあったのかも知れない。この意識が如

実にあらわれたのが、「叙」に「その（道徳の）功は、これを天下国家万世に寿しくするもの浅からず」（『老子』の説く道徳の功用は、国家を万世にまで永続させること少なからず）というところにある。これはまさに儒者のもつ国家統治の観点からの言説であろう。この「叙」は三宅元珉の「叙」であるが、しかし『老子會元』は東庵と元珉の一体性によって構成されているから東庵も全く同じ立場で講説したと考えてよい。儒者の立場を鮮明にあらわしたものである。

ところで、『老子』の理解についていえば、河上公註は養生を主とした註と先に記しておいた。しかしながら、それは河上公註の成立状況にも関わる問題となるが、河上公註の中には聖王のあり方や統治の方法について論ずるところが少なくない。周知のように、『老子』中には治国に関わる言説が多くある。いずれも無為・柔弱を基調とした治法として記されるが、河上公註の特徴は、これら治国を治身、すなわち養生・養身とみるところにある。元珉が「叙」で記す「天下国家万世に寿しくする」というのは、『老子』本文のこうした部分を指すのであろう。さらにいえば、「夫れこの為すこと無くして自ら然るが故に、常に久しくして変ぜず。身を没するまで殆うからず。往古の聖人は自性の聖經をもつて教えを垂る。挙げてこの心を宗とす。ここをもつて釈李孔聖は並に作つて、仏あり道あり儒あり。皆な天命を佐けてもつてその性に復せしむ。これすなわち同じく出で名は異なるも、その旨は一つなり」（「叙」と。要するに釈氏も道家も儒家も、もとはみな同一。名が異なるだけという。三教一致といえばそれまでだが、釈氏のいう空、老子のいう無為によって、人の本性に復すことができるというのはどうであろう。

いずれにしても、元珉は一般的な理解のためにこの書をまとめたようである。それは「叙」の末尾に「道徳初入の一助となす」とあることから明らかであろう。そして、その「道徳」すなわち道の功用として「天下国家万世に寿しくする」政府が説かれると考えていた。

道

『老子』註の特徴を見る上で、道をどのように理解しているのかを知るのは、基本的要件である。ここでも最初に東庵・元珉の道の解釈を見てみる。

いうまでもなく、『老子』第一章が道の様態を記した部分として名高いが、東庵はこの一章を「此の章は道を要むるの用、有無一元の理を言う」と位置づけ、道を得る功用をいい、有と無が同一の道より出ることをいうと。

道可道非常道、名可名非常名 無名天地始、有名萬物母、常無欲觀其妙、常有欲觀其微、此兩者同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門。

さてこの一章は、『老子』のいう道とはいかなるものであるのかを説く。冒頭の章であるが、これに付した東庵の註をまとめて記しておく（原文は一句ごとに付されるが、ここでは便宜上まとめて記す）。

その道を道とするは則ち道亡ぶ。為すこと無くして自然に法る、すなわち道は行わる。常の道は為すことなくして能く成る。義は上に詳らかなり。名は道の義、道の本体は名なくして物たれば、何ぞ道ということかこれらん。常の名は道なり。太虚いまだ発せざるを謂う。天地は太虚よりして生ず、故に天地の始は無名なり。萬物

は天地よりして生ず、故にいう、有名は萬物の母と。母とはいわゆる生の元なり。……無名に当るは未発無為の大道なり。妙は微妙、いわゆる天地の義。常に欲なくして虚静を致すの謂なり。乃ち大道なり。有名に中るは已発中節の天地なり。微はまさに微に作るべし。疑らくは伝写の誤りならん。微は微塵、いわゆる萬物の義なり。……（以下略す）

この解釈をもう少し分り易く書くと、『老子』がいう「道の道とすべきは常の道にあらず、名の名とすべきは常の名にあらず」とは、今日では、道として行われるものは不変の道ではない、ことば・文字として表現できるものも不変のものではない、という意味で理解される。魏の王弼は、これを「事を指して形を造る」と註す。ものごと・事象を概念化して形体を作ってしまうことを指摘しているという。それは不変の道、不変の名称ではないというのである。現代的には儒教とその説くところの仁・義などを指すともいう。

東庵はこれを、『老子』のいう道を道として理解してしまえば、「道」ではなくなる（道亡ぶ）。無為ということは自然の法則に法ることだ、そのようにすれば自然と道は行われる、というのである。王弼が認識論的な表現をするのに対し、東庵のそれは具体的である。さらに「概念（名）は道そのものの表現・表面に現れた意味（義）であって、道の本体は表現されたものではなく、そのもの・ことがらであるから、道として表現できるものではない」と述べる。王弼が一言のもとに「指事造形」としたところも、このようにいうのである。まさしく初学の受講者に諭すような内容である。そして「常の名とは道なり」という。名は表現されたものであるから、そのまま道として理解するのは誤りであろう。ただし、そう理解してもこの部分は支障ない。かなり大胆な解釈である。そして道は、「宇宙（太虚）が作られる以前を指す」とする。実際に東庵が宇宙という概念を理解していたか否かは不明であるが、虚なる空間が

出現する以前の状況を道と考えたのは、宋学以来の「太極図説」の理解からか。無欲・静虚などの語が散見されるのはそのためであろう。

王弼は、「指事造形」の以前、すなわち「皆な無より始るが故に、未形無名の時、すなわち萬物の始となす」とい、この状況がいわゆる絶対無であることを認識していた。無という概念さえ無い状態である。東庵は「天地の始は無名なり。萬物は天地よりして生ず。故にいう、有名は萬物の母と」とするが、太虚から天地が形成される、という理解であろう。そうなると、その太虚がどのような状態なのかという説明が欲しいところである。無名というのがどのような状態なのかの説明が欠けているのは、分り易く説明するための便法であつたのかどうか。確かに東庵の説明は道↓太虚↓天地という、いわば有に基軸を置いた説明であつて、分り易い。元珉がこれによって、『老子』を理解したというのも分かる。

東庵は、この一章の中で、「微」を「微」、「衆妙之門」の「妙」を「要」の誤りとしている。ただ「微」も「微」も共に「わずか」「微細」という意をもつからそのままでも意は通る。「衆妙之門」については、註で「要妙」とする。妙を道と解して、「道を要むるの用」とする。玄をあらゆる妙用の出るところという解釈ではなく、道を求めるための功用というのである。ただ、『老子』中では、道をその功用によって多様な名で記す。玄もまたその一つで、前の句から続ければ、「玄の又た玄、衆妙の門」はそのまま玄奥のさらに玄なる道は多くの妙用の出るところと解すべきであろう。訓詁・校勘上の手続きとして、そのまま意の通るところは、原文に手を加えないことが第一である。

谷神

『老子』第六章にいう「谷神不死」とそれに続く一連の語句は、現在でも様々な解釈される謎の一章である。ただ

谷の空虚なる空間を無として道の比喩とするのが基本的な解釈である。

谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門、謂天地之根、綿綿若存、用之不勤。

これを東庵は以下のように解する。

「谷神不死」の四字は天地の本原不生不滅なるを言う。谷は地なり。至虚にして静の理なり。神とは天なり。明の気なり。虚にして明なるものは天道なり。人心なり。天地は静虚にして節とともに来り節とともに往きて物に疑（凝）滞せず。故に生あらず死にあらず、本原の一炁にして、物に应じて至らざるところなし。

ここでは谷神を天地の本原と解して、「不死」を生にあらず死にあらず、物にとらわれずに移ろうという。これはかなり苦心の解釈で、要するに天地の本原はものにとらわれない、ということになる。不死を不生不滅というのは『般若心経』からであろう。林希逸の『老子口義』は、仏教的色彩を有するから、この影響も見すごせない。この前の第五章は「天地不仁」といい、後の第七章は「天長地久、天地所以能長且久者」ともあるから、間の六章で天地を「谷神」という必然性はない。

王弼註と比較すると、その違いは一層鮮明である。「谷神谷中央谷也、無形無影、無逆無違、處卑不動、守静不衰、谷以之成、而不見其形、此至物也」、王弼は谷神を谷の中央、すなわち空虚な空間にして、影も形もなく、したがって違逆することもなく、低く卑しいところにあつても動かず、静清を守つて不変、谷はこのようにして作られている、

という。道はそのものを指しているのである。だからここから天地が生まれる。

東庵は「綿綿」を、「相続不断の貌」と註するが、王弼は特にふれていない。「綿綿」には一方で「微細の貌」という意もある。道は無形無象なるを以て微小にして存在を確かに見ることに難きが如し（『漢文大系』老子翼頭註）、というのであるが、「不断の貌」の方が明解である。

元珉はここに『老子』三十九章に「谷」と「神」が記されると註する。「神得一以靈、谷得一以盈」と本文にある。この谷は明らかに溪谷の謂であるから、元珉の註記も参考までにという意図であろう。

抱一

一は二を生じ、二は三を生ずといい、あるいは、天は一を得てもつて清く、地は一を得てもつて寧く、人は一を得てもつて生るといふ。いずれも一を道として解釈するのであるが、『老子』中のこの抱一は養生法として考えられた。

載宮魄抱一、能無離乎、專氣致柔、能如嬰兒乎。

河上公註では、「榮（宮）魄魂魄也、人載魂魄之上、得以生、當愛養之」といふ。宮魄を魂魄と解して、人は魂を魄の上に載せて生まれるといふのである。魂は魂神、靈魂である。魄は形骸、白骨を指す。形骸に靈魂を載せて生まれるといふのであるが、こうした養生法的解釈に対して、王弼は「載猶處也、營魄人之常居所也、一人之真也、言人能處常居之宅、抱一精神、能常世離乎、則萬物自賓也」といふ、宮魄を人の居所とする。常に居する家宅において抱

一して精神を清くして、これを離れるようにせずにしておけば、萬物おのずから賓従すると。これに対する東庵の説はまことに医師らしい註である。

魄は営を載せ、営は魄を載せるの説は、理において相い通ずると雖も不応の解なり。謎語には非ず。誤りて講ずること莫れ。……今それ人身は肝には魂を蔵し、心には神を蔵し、脾には営を蔵し、肺には魄を蔵し、腎には精を蔵す。故に五臓と曰う。これ今、二を挙げて三を兼ね。言うところは、営魄を身中に載せて一を抱かざれば、すなわち妄りに動きて萬境に走る。すなわち死地にして非道なり。一を抱くものは無為にして自然に随う。故に終日行けでおもその道を離れず。一は道なり。

肝心脾肺腎の五臓に蓄す五気を記して、脾臓の営（榮）氣、肺の魄氣で五臓の五気を代表したままであるといい、五気を身中に蔵して一（道）を抱けば道に従うと。五気を蓄して道に逆えば、妄動して死地非道に至るともいう。『靈樞』に「脾蔵営、生意、肺蔵魄、生憂」とあるが、『黄帝内経』に通じた医師の見解というべきであろう。「載営魄」の句を、「五臓の五気を体に載せ：」という意として解している。この部分は、明らかに営魄を魂魄と解した河上公註に対する批判である。

東庵の医師としての立場、特に素靈派といわれた『黄帝内経素問』『黄帝内経靈樞』にもとづく思考が表現されているのは、この章の註の特色である。「專氣致柔」についても、

專とは氣を養い乱れざらしむ。柔を致すとは形爭わず。一を抱きて物を欲せざれば、妄に情を動ぜず。すなわち

形と神とともに気を内に実す。外形も柔弱なり。故に曰く、嬰兒の未だ孩ならざるがごとく、天地と同体にして長生久視す。心動じて気を使えばすなわち神滅す。神滅すれば形は堅強にして死の徒なり。よく呼吸を節して無為を守れば、すなわち浩氣胖かに充ち復たその命に帰す。

養気により気を体内に充実させれば、身体も柔軟になる。これによつて嬰兒のごとく軟かい身体をもち、天地とともに長生すると。心が動揺して気を損耗すれば、精神を滅するというのは、『黄帝内経』の説く養気論である。

同じ養生論でありながら河上公註となるといささか論が変わる。「魂在肝、魄在肺、美酒甘食、腐人肝肺、故魂靜、志道不乱、魄安、得寿延年也、……一者、道始所生、大和之精氣。」とあるのは、美酒と美食を避ければ魂氣靜にして魄氣安んず。寿を得て年を延ばすと。一を道の始めて生ずるところというのは、他註とはほぼ同じであるが、「大和之精氣」というのは具体的な指摘である。

『老子』の後半部、すなわち四十一章以後は、道の効用を記して、統治の方法を説くところが多い。多くは儒家の説を逆説的に述べることで、道家的統治論を展開する。儒医はそれをどう理解したか。一・二の例を挙げてみる。

天下有道、卻走馬以糞、天下無道、戎馬生于郊、罪莫大于可欲、禍莫大于不知足、咎莫大于欲得、故知足之足常足。

四十六章のこの意は、天下を治めるに道をもつてした時と、無道の時を対比して述べたところ。王弼は、「天下に道あらば足るを知り、止まるを知る。外に求めるなく、各の内を修む。故に走馬（軍馬）を卻けて田に糞する（田を

耕す)。貪欲厭むこと無ければ、その内を修めず。各の外に求む。故に戎馬郊に生ず」という。この道はあくまで無為自然の道であり、国家を統治することさなる道ではない。無為無欲にして外と争わず、人々は内を修むという。

これに対して東庵は、「天下道あらばすなわち正をもつて国を治む。為すなくして民を化し、法令なし。民は樸（朴訥）にして戦争の器を用いず」という。「正をもつて国を治む」というところが、いかにも儒者にふさわしいし、「為すなくして民を化す」というのも、徳治の感化を念頭に置くようでもある。儒者としての整合性をとったというべきであろう。『老子』のいう無為自然が絶対無を基盤にしている以上、道には正も邪もないし、「これを修用して人心を大道に合わす」ことも必要ない。この解釈は、五十七章の「以正治国、以寄用兵」に引きずられたからであろう。『老子』には逆説的な表現をして論ずるところがある。「天地不仁、以萬物為芻狗、聖人不仁、以百姓為芻狗」（第五章）もその類であろう。芻狗はわらで作った狗。祭祀のときに供えられたが、祭が終わればすてられる。つまり用があるときにだけ使われて、それがすめばすてられる。天も聖人も人をそのようにしかみていない。すなわち、天地も聖人も為すことなし。萬物も人も自然に従って生々流転するだけであると。

儒者にはこれが理解できない。いや、理解できたとしても認められない。そこでどう解釈したか。東庵註は「天地は仁ありとなすがごときも、則ち仁なし。萬物をもつて芻狗となす。故に大仁なり。芻狗は草の狗なり。意を着けざるの謂に喩う」という。要するに仁では表現できない大仁であるというのであろう。もともとは私意のない状態を「不仁」といったまでのことで、王弼が「天地任自然、無為無造、萬物自相治理、故不仁也」（天地は自然にまかせ為すなく造るなし。萬物はおのずから治む。故に不仁）という。おそらくこれが正しい。聖人も同じである。

東庵が大仁という理由は、「（芻狗は）意志をもなない。（祭が終わればすてられるのは）すなわち功成り名を遂げ身を退くの理」とする。しかし大義名分を立てて、天地や聖人が萬物や百姓を用がすんだとして退かせることが、は

たして大仁であるのか。かなり苦心の説明といわざるを得ない。

結局、東庵・元珉の註は江戸初期という時代相を濃厚に宿したものだといえそうである。彼らの学んだ学問が儒学を主としたものであったことは、容易に知ることができる。その思想・意識を基盤に『老子』を解釈した。元珉がそれを感じたのも、東庵と同じ意識をもっていたからに外ならない。ただ、まともな字書もない時代、一字一語にほぼ正確な訓を付けたことは、さすがに当時の漢学の水準の高さを示すもので、伊勢とはいえ海浜を離れた土方氏一万二千石の小国孤野藩に、これだけの知性があつたわけである。後年伊勢からは著名な漢学者が出る。その伝統の最後に連なる人に武内義雄と金谷治がいる。いずれも『老子』を論じて書を著している。

三

初めに記したように、『老子』全文に日本人学者が註を施した、その初期の成果がこの『老子會元』である。正確には、現在に残されている『老子』註の中で、という但し書きが付くが、残されていることについては、いくつかの要件がある。その一つが多量に刊行された刊本である場合が多いこと。途中で佚する書があつても多量に出版されたものであれば、どこかに伝わる可能性がある。写本とはこの点が異なる。そして、多量に刊行されたものは、それだけ影響力が大きくなる。その意味でも、この書は大きな意味をもったというべきであろう。

注目すべきは、東庵の講説が適切で分り易かったこと。その講説を註に起こした。河上公註は確かに養生法の解釈が雑って難解な部分も少なくはない。林希逸『老子口義』は註が長く仏教的色彩をもつ。この二つと比べれば確かに分り易くはある。その分り易さは、実は『老子』本来の無の概念とは少し違った視点からの説明であつた。このことについては前章でふれた。

明和年間に出た宇佐美瀧水の王弼註『老子』は、それまで本文・註文ともに完全な校訂が行われず、王弼註自体が読みにくい状態にあつたことから、注目された。王註は、享保十六年（一七三一）に岡田賛が刊行したものが最初の出版となつたが、それは宇佐美本より四十年程前になる。今日、『老子』註といえば王弼註が主流であるが、当時ではそうではない。これは林氏の『老子口義』が比較的分り易かつたことに對して、王註が短くつき離れたような記述であつたこと、さらにもう一つの欠点というよりも、むしろこれが主因と思われるのは、当時の清国においてさえも王弼註の善本が存在しなかつたことから、ほとんど絶えた状況にあつた（『四庫全書総目提要』）。宇佐美本刊行まで、王弼註が顧みられなかつた原因はここにあるといつてよい。以後、王註の特徴である簡明さによつて、広く流布するに至る。初版の明和版は江戸の須原屋からの印行。再版は江戸の千鐘堂と花説堂の二肆から出ているが年次は不明である。

さて、『老子會元』が出てから江戸中期以後、五井純禎『老子経講義』、近藤舜政『老子本義』などが出る。私的な写本から刊本に至るまで精査する余力をもたないが、王迪氏の前掲書にはその点に詳しい調査がある。