

明治以降における道家思想研究史

町田, 三郎

<https://doi.org/10.15017/2328538>

出版情報 : 哲學年報. 47, pp.1-38, 1988-02-29. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :



明治以降における道家思想研究史

町 田 三 郎

明治以降における道家思想研究史を通観するにあたって、便宜上、(1)明治期、(2)大正・昭和(戦前)期、(3)昭和(戦後)期の三期に分けて考えてみたい。大まかにいってこの三期は、(1)は科学的な学問としての自立準備期であり、(2)にその確立及び飛躍的な展開をみ、これを受けて(3)が継承深化した研究状況を示すと共に、今日の新たな問題をも提供すると要約できる。

(1) 明治期

奈良朝から徳川期に及ぶわが国の老荘学の受容に関しては、武内義雄「日本に於ける老荘学」に、簡にして要を得た解説がある。直接明治期に関わる幕末の老荘学は、宋の林希逸系統の老荘分離、老・儒の提携を唱えるものであった。太田晴軒『老子全解』の立場がそれである。また、老子の注釈書が多く世に出たのも、幕末の一特徴であった。その言うところは、老子の思想は根本のところでは儒教と一致しながら、たまたま矯激の言辭でこれを述べたものでたんなる浮虚の言ではない。したがって経世処生にそれなりに益あるもの、とするのである。

佐藤牧山(楚材)『老子講義』の明治十七年序に、「謙虚を尚び驕慢を戒むるは、此れ五千言の第一義なり」とし、次いで老荘を比較して、「荘子は失意無聊の人読むべく、老子は得意快恬の人読むべし」「荘子は跌落、老子は収斂」

とも言つて、老莊を分別し、老子をより高く実功的なものと評価する。

老子を、いわば「人生哲理の書」とみる傾向は、この後も続くもので、たとえば遠藤隆吉『老子研究』では、「老子は哲学として政治論として大なる興味があるのみならず、之を實際に應用すれば則ち柔道となり、人を使ふの術となり、生を養ふの法となる」ゆえに、「老子を今日に宣伝せん」とする。かくして学問研究と共に、身心上にも益ありとする「老子会」の結成が呼びかけられることとなる。遠藤には同趣意を述べた「老子をして今日に在らしめば」の著もある。こうした「老子」の実践的でもあり、一面情緒的とも思われる受けとめ方は、昭和期にも続くもので、猪狩史山『老莊漫筆』、『続老莊漫筆』、伊福部隆彦『老子眼蔵』、安岡正篤『老莊思想』等、その流れとみることができる。

明治三十年代から、井上哲次郎「老子の学の淵源」、桑原隲蔵「老子の学に就きて」、服部宇之吉「列子学説一斑」、松本文三郎「老莊学の極致を論ず」等、主として「哲学雑誌」、「東洋哲学」を舞台に老莊関係、とりわけ老子の論文が多く見られるようになる。

明治三十六年に書かれた林泰輔の「老子の学統に就て」では、次のように言う。人物としての老子は孔子と同時に大成せしことは疑なかるべし」としてその証拠に「老子の文に古之所謂と云ひ、建言有之と云ひ聖人云と曰へるが如きは古語を用ひしことの證據」として、「要するにその学説の漸く世に頭はれしは、実に殷末周初の頃にありて嚮子の徒を以て初めとす」と言う。老子その人と書物とを分別して考え、更に老子の学統をも実証的に究めようとするところに、従来の老子伝説を鵜呑みにして説を立てるものとの相違がある。免にも角にも「老子」書を批判的に読みとつて、「老子」を正しく歴史のなかで位置づけ、評価しようとする。その試みは、今日の基準からすれば確かに論証の不備・実証の不十分さなどの多くの欠点をもつが、この期のこうした研究の積み重ねが、やがて厳密な

学問方法論を生み出す基盤となるものであったことは事実である。

この期に夏目金之助、後の漱石のレポート「老子の哲学」なるものがある。これは明治二十五年文科大学東洋哲学の論文として提出されたものである。論旨はおおよそこうである。

孟子の当り障りの無い議論でも、迂と称されて諸侯に容れられなかつた戦国期に、「当時に迂遠なる儒教より一層迂遠の議論を唱導せん」としたのが「周国苦巢の厲郷の人、姓を李と云ひ名を耳と呼ぶ生まれながらにして皓首の異人」老子で、その書が「今に伝る所老子道德経即ち是れ」である。なぜ迂かと言えば、「老子は相對を脱脚して絶對の見識」を立てたからで、その道は言語表現を超えている。「玄之又玄衆妙之門」とは老子開巻第一に云ひ破りたる言にて、道德経上下二篇八十章を貫く大主意である。「此の玄を基礎として修身に及ぼし又治國に及ぼす故、老子の学は希臘古代の哲学と同じく cosmology を以て其立脚の地となす者の如し」これを序として、以下修身・治民・道について、時に「ウォーツウォース」を引用し、「ピサゴラスの教論」・「動物進化の原則」を考慮して、共感と批判を展開する。そして最後に、「老子」の骨子である道を、「絶対の道」と「相對の道」に分類し、老子の言う道に則れば無為であり得るが、現実に行うことは不可能で、結局は「用」に依存せねばならず、それでは有為であつて、遂に相對の域を超え得ない。かくして「道の体に則る能はず、用に則つて相對を棄てんとす。是れ老子の避くべからざる矛盾なり」（岩波・全集12）と全篇を結ぶ。

漱石は「老子」の道を宇宙論と捉え、そこに儒家との相違を見出ししているが、それ以上突っこんだ独特の見解も内容的に秀れた見解というべきものもない。ただ「老子」を頭から「人生哲理の書」ふうには見ずに、「ウォーツウォース」を借り「ピサゴラス」を援用しつつ、兔も角分析し、批判しようとするところに、この時代の知識人らしきうかがわれる。

明治四十年前後から漸く、幕末以降のいわゆる「ウエスタン・インパクト」から解放され、わが国の伝統的な学

問、漢学の価値というものも比較的平静に見直され、再評価される気運に向かってくる。その端的な現象として、服部宇之吉・重野安繹・星野恒・井上哲次郎・小柳司気太等々を擁して編集された『漢文大系』の出版がある。これは、当面の道家関係について言えば、明の焦竑の『老子翼』、『莊子翼』、『列子』には張湛注を採りながら、姫路の諸葛晃の『列子考』を挿入し、『淮南子』では宇野東山が片山兼山の校訂本によって重校標注を加えたテキストを底本とする。道家言の多い『管子』の書には、安井息軒の『管子纂詁』を用いている。幕末から明治初期にかけての漢学者達の復活を、ここに見ることができるのであるが、実はこれらの述作は、それぞれ今日においても生命をもつ、秀れた注釈でもあった。その意味では、これらを選びとった服部らの見識も、併せて評価されねばならない。この『漢文大系』の出版が明治四十二年である。

こうした空気と対応して、個人的にも、たとえば幕末の昌平黌教授であり、後に文科大学専修科の教授でもあった岡松麴谷の『莊子考』五巻が、その息子達によって出版される。明治四十年のことである。この『莊子考』は、林希逸系統の解釈に麴谷の新見解を加味したものであるが、外篇二十二の知北遊で終わっていて、雑篇は省かれている。その理由は、「莊子」の外篇は従来から議論があつて、譌撰と摺入が取沙汰されているが、それでもなお取るべきものがある。これに対して雑篇はまことに収むるに足りぬ内容（「弁言四則」）とするからである。因みに、麴谷は「莊子」と「楚辞」とを好んだと言われるが、その書『楚辞考』も『漢文大系』に組み込まれている。こうした『漢文大系』、また個人の著作の刊行というものをみても、ひと昔前には旧弊固陋の代名詞のごとくであつた漢学が、たとえなお一部ではあつたとしても、世に受け容れられる状況に、この期が向かいつつあることを知ることができる。

思想の根底をなすものは老荘の哲学、と言われる田岡嶺雲の業績も、この期において見落とすことはできない。明治二十七年に文科大学漢文学科選科を了えた嶺雲は、早くも三十年には『支那文学大綱』の一冊として『莊子』

を執筆し、四十三年には玄黄社から『和訳漢文叢書』十二巻を発行する。とりわけ『老子』・『莊子』・『列子』等には「心血を注いだ」（公田連太郎序）と言われる。和訳とはいふものの、実は書き下しともいえるような簡潔な訳で、そこにワリ注の形で解説を処々に交えている体裁である。今日では、玄黄社は入手し難いものとなっているが、大正七年の国民文庫刊行会の『国訳漢文大成』中の『老子』・『列子』・『莊子』が嶺雲訳を底本としていて、参考に便宜を供している。この版の『老子』の解説で、補訂を行った小柳司気太は、「本書の国訳及び注釈は主として亡友田岡嶺雲氏の和訳老子に基きて間々之を補綴したるのみ。嶺雲老莊に於て一隻眼あり。故に老莊二書の巻頭に於て『如何か老子を読むべき』と『如何か莊子を読むべき』とを掲ぐ」と述べている。

嶺雲の一隻眼とは、たとえば「老子は小乗なり、莊子は大乗なり」、「莊子、老子の旨を得て、而して更に之を推間すること一層」、「（莊子）内篇七、皆題目ありて且つ篇中論旨一貫す。想ふに莊子の手定に出づる歟、否らざるも後人刪定する時完くして伝はれる者歟」、「外雜兩篇は……是れ或は固と莊子の雜著に係り、中に膺手を混ぜるか……、雜ふるに莊子の断片を以てせる者歟、而かも外雜兩篇亦た内篇と理義互ひに發明す、必ずしも捨つ可からず」といふ発言に察せられる。

老莊の違い、莊子による老子思想の更なる深化、莊子三十三篇の内外雜の分別等の指摘は、確かに一隻眼を有するもので、優に今日に通用する。しかし、訳出ということの制約もあつて、こうした指摘をより実証的に説くことはない。恐らく嶺雲の本領は、また道家研究史の上で考へべき業績というものも、彼の場合は、格調の高い簡潔な文章のもつ美しきを通じて、老莊の書・その思想の普及に功があつたといふべきではなからうか。

老莊研究を一書にまとめたものに、高瀬武次郎『楊墨哲学』・『老莊哲学』がある。後者で特に注目されることは、「汎く道家及び道教に関する説を論述した」（汎言）というように、最終五章が「道教發達史要」に当てられていることである。内容としては、先秦から「寇謙之と道教の完成」までを述べるのであるが、老莊思想の後次の展開

を考える時、必然的に問題とされねばならない道教が、早くもこの期に論述されていることは、注目しておいてよいであろう。

内藤湖南は、東西の學術が集中している日本の立場こそ、第三の新文明を創造すべき恰好の位置にありながら、「漢学の老宿」なる者は、徳川末世の偏狭な学風にならずで進歩が無い。これに対して、清朝の学者達、たとえば顧炎武・戴震・錢大昕などは、さながら「欧米近人の学士」のごとき合理性を体した学問を行っている。したがって、日本でも清朝の学風、つまり考証学のこの段階に学問水準を引き上げ、研究方法を確立して、東洋學術、ひいては世界文明の新生面を切り拓くべきであると言う。

その同じ頃、白鳥庫吉は、漢文の土俵を離れて世界の学界を目指すべきだとして、漢文の読める「特技」に睡る学者に警告し、自ら中国周辺諸国の研究に打ち込みつつ、漢学離れのした業績を積み重ねていく。

この内藤の系列から、やがて武内義雄が登場し、白鳥の系列から、津田左右吉が出現する。この両者は、大正期から昭和にかけて華々しい活動を展開して、膨大な量の労作を支那学のさまざまな分野に遺し、その結果として、学問としての近代支那学の確立ももたらされることとなる。

(2) 大正・昭和（戦前）期

内藤湖南・狩野直喜を中心とする雑誌『支那学』の創刊は、支那学の研究史上に一時期を画するものであった。内藤・狩野門下で、実質的に『支那学』を支えた一員である青木正見は、その創刊号に「胡適を中心に渦いてゐる文学革命」・「今古奇観と胡蝶夢」とを発表して、沸騰する現代を論じ、また、俗文学に早くも着目する。ここに採り上げられた研究対象そのものが、もはや「漢学」のそれではない。こうした、いわゆる京都支那学の方向は、実はそれより先、大正五年発刊の『冊府』の論説に、既に顕著に示されていた。もちろん、この背景には、更にそれ

以前の明治末年から主張されていた内藤・狩野らの新学風、「支那の当代の考証学的な学問と歩調の揃った学問」があり、それは「漢学の旧くさい」ものでもなければ、「むやみに新しがる軽薄」な学問でもない、いうところの京都支那学があつたわけである。

武内義雄も、この『支那学』を主要な発表機関として活動する。たとえば、「列子宛詞」・『子思子』に就いて・「曾子」考」・「桐城派の圈識法」・「易州一瞥」・「南北学術の異同に就きて」というように、一巻のうちでもほとんど毎号に執筆する。注意されることは、この時期「列子宛詞」や「易州一瞥」を書いて列子・老子に注目し、後年の老荘研究への一步を、ここに踏み出していることである。武内は、こうしたいわば習作の時期を経つつ、やがて居を仙台に変え、『老子原始』・『老子の研究』・『老子と莊子』・『論語之研究』等々の大作を公刊し、武内学の完成を迎えることとなる。

一方、津田は独学で自らの道を切り拓く。「国史国文学または漢学の方面には何の接触もなかった。ほくは世間がいう私学のもので官学のものでもなく、ただのほくであつた」津田は確かに「ただのほく」を生涯貫くが、白鳥から受けた影響をも否定することはできない。津田が、「世界は一つの世界であつて多くの民族はその間に多かれ少かれまた直接間接に何らかのつながりがあると共に民族によつてそれぞれの特殊性をもつ」ことを知るのは、まさに白鳥との協同作業に啓発されてのことであつた。周知のように、津田の関心は、明治維新の解明にこそあつた。しかし、そのためには、より以前の日本人の生活全般が把握される必要があると考へて、より上代の研究へと進み、更に、日本を知るためには、朝鮮から中国へと、理解の歩度を深めていかねばならぬと悟る。大正期の半ばを費して、『國民思想の研究』を書き続けながら、一方では「朝鮮歴史地理」から「肅慎考」に至る一連の朝鮮研究を発表し、次第に特殊問題に対する学問的研究方法、いわゆる原典批判の方法を自得しつつ、「シナの思想とか生活態度とかいふことから考へていかなければ何につけてもほんたうのことはわからぬ」と考へるようになり、やがて主要な

関心を、中国古代の解明へと移していく。

大正の中末期から、津田の論文も、「上代支那人の宗教思想」・「支那の開闢説話について」・「上代支那に於ける天及び上帝の觀念」と、中国研究が目だちはじめ、やがて、「僕は近ごろ朝から晩まで老子や莊子にひたつてゐる」ほどにもなり、ここから『道家の思想と其の開展』（のち「展開」と改む。以下では「展開」を用いる）が発表され、以来『論語と孔子の思想』・『左伝の思想史的研究』等の中国研究が続々と生み出されてくることになる。

武内・津田は、互いに別個の道を歩みながら、「一人の支那学を顧みざる当世より甚しきは莫し」（『支那学』発刊の辞）という時世に、支那学に没頭し、近代支那学の確立に決定的な労作を、それぞれに遺すこととなる。それでは、当面の道家思想研究の分野で、この二人は具体的にいかなる成果を遺したというのであろうか。武内からみてこ

う。

武内は、大学を卒えると、いったん郷里に帰る。そこで内藤・狩野の友人である一漢学者に会って教えられる。それは、「老子」の書は錯乱が多くて読み難いものであるが、その大体は韻文であるから、その韻を検べれば錯乱を正すことができる。したがって、「老子」を正しく読むためには、古韻の研究から入らねばならぬ、というものであった。この一漢学者の見識は、当時においては秀抜なものであった。たとえば、ほぼ同時代の刊行である高瀬武次郎『老荘哲学』・服部宇之吉『漢文大系』『老子』の解説でも、「老子」の典籍を一つのルールによって読みこなし、これによって真正の原典に辿りつこうとする発想は、まるで看取されないものであるからである。しかし、武内は当時、いっこうに音韻を理解することがなかった。その後、たまたま俞樾の『諸子平議」をみて、「道之為物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、其中有象、恍兮惚兮、其中有物」（二十一章）の句中五・六の二句は、「惚兮恍兮、其中有象」の二句の上にあるべきであるとして、上四句一韻で、第五句から韻を変えることになる、というのを見、これが韻によって錯乱を正す一例なのか、と知った。以後、武内は古韻を学び、古韻による「老子」のテキストの錯乱を正す方法

を採り入れて「老子訥説」を発表し、これが後の「老子攷」となり、やがて武内の老子研究の基本的な方法論へと発展する。

老子は孔子の先輩にして、かつて周室の吏となり、年老いて西の方國をわたり、関尹のもとにまかせて道德五千余言を物せりとほ、古くよりいひ伝へたる事ながらなほいぶかしきふし多し。

武内の『老子原始』の序の冒頭の一文である。序は、更に古伝を疑いながら、老子は実は孔子の先輩などではなくて、孔子の孫の子思より後、そして孟子の前の時代の人物で、道德五千言も決して自筆ではなく、後学が口伝を文章化したもので、その中には間違つて組み入れられたものも多い、と説く。

当時、老子が孔子の先輩だとする見方は、なお常識であつた。武内はこれを否定するわけであるが、それは敢て異説を立てんがためではなく、「老子」を熟読し、反覆考察し、関連する書物とも比較校合して得た結論で、もしこれを詳細に論ずるとすれば、五千余言を「字ごとに考え句ごとに論じて」一部の書を要すると言う。そしてこの書は、昭和二年『老子の研究』として結実、上梓される。

『老子原始』における発言の基礎でもあり、武内の校勘学・考証学、またそれを踏まえての思想把握及び方法論要するに武内学が最も明瞭に示されるのは、「老子の研究」上・下である。本書は次のように構成される。上巻は、(一)老子伝の変遷と道家思想の推移、(二)老子及び其後学の年代、(三)漢以前の道家思想の変遷、(四)道德経の考察、(五)道德経の研究方針、(六)余論、(七)道德経の注釈書解説で、下巻はすべて「道德経析義」にあてられる。下巻で武内自ら「古来の学者が未だ見得なかつた」資料を証引して、「誇るに足る」とする考証が前提となつて、上巻の論考も成立しているわけであるが、上巻のうちでも、(五)の「道德経の研究方針」が全体を方向づけてい、とりわけて重要な位置を占める。言うところは、こうである。

現在に伝わる「老子」のテキストは種々あるが、久しい間の伝写・翻刻を経ているために、これらを比較すると、

一つとして全く同じというものは無い。そこで、第一に必要なことは、今日に伝わる諸本を比較して、できるだけ正確なテキストを定めることである。代表的なテキストとして、王弼本・河上公本・傅奕本・開元本の四種がある。そこで、これらの系列の祖本や古碑を尋ねて校訂することが、当面の仕事となる。諸本の異同を校訂して精善なテキストを作っても、それは魏晉まで溯り得るに過ぎず、依然として兩漢時代のものとは異なる。また、たとえ兩漢のものが復原されたとしても、それが原本と同一だとは必ずしも言えない。したがって、作業は次の段階へと進まなければならない。それは、能う限り精善なテキストを定めたいうえで、その内容・思想の批判・分析を行うことである。そのために、三つの観点が用意される。

- (1) 有韻の部分と、無韻の部分とを区別する。
- (2) 有韻の部分から、韻によつて誤字を正し、錯簡を正し、章節を区別する。

(3) 有韻の部分でも、老子後学の言葉もあるので、これを道家変遷の大勢と考え合わせて、後出のものを削る。

こうした分析作業の後に、「老子」の書は整理され、はじめて道家思想の推移変遷の主要も、誤り無く捉えられる。こうして(三)「漢以前道家思想の変遷」は、次のように記述される。

漢以前の道家思想は、前期と後期とに分けられる。前期は、老子を中心にしてB.C.四〇〇〜C.三五〇頃の時期で、老子・関尹・列子・楊朱等が活躍する。その思想は、総体として大差無いが、処世や修身の法を説くうえで、差別はあった。後期は、B.C.三五〇以降の百年間で、田駢・慎到・莊周・韓非等が、この期を代表する。この頃になると、同じ道家といつても、田駢・莊周と、慎到・韓非の一派とは、大きな懸隔が生じ、前者は道家の範圍を守るが、後者は一転して、法家へと変身する。そして、各思想家を位置づける際の基準となるものは、『莊子天下篇』・『呂氏春秋不二篇』・『荀子非十二子篇』・『淮南子汜論訓』等の諸子品彙の言である。

さて、道家の思想を發展させた主役は、老子であるよりはむしろ莊子である。道家の思想を、展開の相で見よう

とする限り、莊子はより仔細に検討されねばならない。そして、「莊子」の書にも、「老子」に劣らず多くの問題があった。武内の『老子と莊子』は、これに答えようとするものである。

「莊子」の問題の一つは、今日に伝わる「莊子」三十三篇本の性格を説明することにある。元來、三十三篇本というのは、晋以後の様式であつて、原形ではない。古く「漢書芸文志」は、「莊子五十二篇」と著録し、後漢の高誘の「呂氏春秋注」にも、「莊子」の書は五十二篇という。また、唐の陸徳明の「經典釈文序録」によると、晋の司馬彪注本も五十二篇であつたらしい。このテキストは、内篇七・外篇二十八・雜篇十四・解説三から成つていて、唐まで伝わるが、今日では全く不明である。更に、「釈文序録」では、晋の崔譔が、五十二篇本を刪定して二十七篇本を作つて、これに注し、「世説新語」によれば、晋の向秀が、このテキストに基づいて新注を書いたという。これは、内篇七・外篇二十で編成されている。こうした二系統の伝本を、晋の郭象が新たに三十三篇本に組み直して注を書き、この形が今日に伝わるのである。そこで、現行の三十三篇本と、漢唐の五十二篇本とを較べると、漢唐のに対して、現行本は十九篇少ないことになる。しかし、五十二篇本や二十七篇本の篇名や断片から考えると、実質十篇足らずのものが削除されたに過ぎないことがわかる。たとえば、「天下篇」は、その前半は、先秦諸子を論評して堂々たる議論を展開するが、後半の「恵施多方」以下は、恵施一派の詭弁を列ねたもので、前半とはまるで趣を異にする。陸徳明の「釈文」で音韻を調べてみると、この篇の前半は、二十七篇本の崔向音であるが、後半は、五十二篇本を注した司馬彪音のみである。また、北齊の杜弼が、「莊子」の「恵施篇」を注したとも伝えられていることから考えると、六朝頃には、莊子の中に「恵施篇」があつたことが知られる。今日の「天下篇」の後半は、まさにこれだとみられる。こう考えてくると、郭象は二十七篇本を基としながらも、五十二篇本を十分参酌して増補し、新たに三十三篇本を作つたと言える。郭象の跋によれば、刪除した部分は、怪誕な記事や新出部分であることが知られ、したがって「莊子」の精華は、現行三十三篇本で十分に知り得る、と云うことができる。

こうして、零細な資料を駆使しながら、三十三篇本の来歴は、十分に解き明かされる。もともと、「莊子」のテキストに異同があることは、広く知られていたのであるが、武内がここで論証したように、二十七篇本・五十二篇本・三十三篇本の関係を明白に説明することは、誰にもできなかつた。目録や芸文志を自在に活用した武内の面目躍如たる一面がここにあった。

では、こうして整理された「莊子」のテキストをどう扱うか、が次の問題である。現行本は、内篇七・外篇十五・雜篇十一の三部からなるが、内篇のまとまりに比べて、外・雜篇の部分は曖昧である。内篇は従来から、莊周の手筆と言われるが、その一部には疑わしいものも混入している。たとえば、「大宗師篇」の一部などがそうである。もし、内篇そのものも疑わしい部分を含むとすれば、いったい莊周その人の思想・学説を闡明する時、何を基準として考察すべきか。武内はいう。

「私は老子の思想を考へるに取つたと同じ方法、即ち先輩の学者が莊周を品賤した評語を標準としてこれに矛盾しない部分をとつて莊周の考へを髣髴するより外に適当な方法を見出すことができない」さうして此目的に叶ふ先輩学者の評語は荀子解蔽篇に『莊子蔽於天而不知人』といった一句と莊子天下篇に莊周の学問を概論した一節より外に好個の評語を見出し得ない」

それでは、この基準からみた莊周の思想とは何か。第一に、「万物をやぶらず是非をせめず、天地の精神と往来して世俗とともに処る」ことであり、第二に、「上造物者と遊び、下死生を外にして終始なきものを友とせんとする」ことである。第一の点を強調するのが「斉物論」篇であり、第二の点を強調するのが「養生主」・「逍遙遊」の二篇であつて、これらが「莊子思想の中心」である。そして、この二者を一貫する思想は、人間個人の立場を離れて、天即ち自然に随順せよというもので、この点から言えば、荀子が、「莊子は天に蔽われて人を知らず」と評したのも、肯綮に当るものである。

莊周の思想は、やがて外・雜篇にいたって分化する。(一) 莊周直後の門弟子によって伝えられた部分、(二) やや晚い後学の手になった部分、(三) 齊王建の世になった部分、(四) 秦・漢の際になった部分、(五) 秦・漢の際になった別派の諸篇、である。(一)の、「至柔」・「達生」等の諸篇の思想は、内篇に近く、莊周その人の思想に、甚しくは隔っていないが、(二)の「庚桑楚」・「徐无鬼」等の諸篇では、内篇の全性保真の説が全生説となり、衛生の経が説かれ、知と仁とが全体の目的に背馳するものとして斥けられる。それが(三)の「駢拇」・「馬蹄」の諸篇になると、再び全性の説に立ち戻るが、知と仁への排撃はいつそう激しく、無知・無欲に同ずることによって初めて真性が得られると説く。(四)の、「讓王」・「盜跖」等の諸篇は、更にこれを極論したもので、とりわけ「盜跖篇」の如きは、盜跖と孔子の問答に托して、堯・舜・仲尼の道を嘲笑する。このように、(一)・(三)・(四)の三類は、いよいよ反儒家的色彩を濃厚にするが、(四)の「天地」・「天道」の諸篇では、逆に儒家と調和する態度をとる。老聃・仲尼を併称して「玄聖素王」「道を仁に仮り宿を義に托して逍遙の墟に遊ぶ」ことを「真の道」とする。明らかに儒道折衷の立場である。

さて、『老子原始』・『老子の研究』・『老子と莊子』という、武内の道家研究の大略をみてきたわけであるが、その批判や問題点は後述するとして、果してこれらの研究は、同時代人にどのように受けとめられたのであろうか。

「比奉賜書并学位論文二冊、披読數四、猶面叙矣、大著十數年精力所注、能発千古之秘、此書一出、中外学先觀爭、快可見而已……」(『書論』 13号)

これは、武内が『老子原始』を師湖南に送付した折の、湖南の返書の一部である。大正十五年七月二日の日付である。しかし、湖南が予想したように、たちまち中外の学者の称讚を、武内が受けたというわけではないようである。この間の事情を知るべき資料は、極めて乏しいのであるが、たまたま『史淵』で『老子原始』を論じて、「是非一読せねばならぬ好著」とし、とりわけ、「老子伝の一章を警拔なる見地より執筆せられ史記老子伝の大部分を疑ふべき記載とし老子の年代を周の威烈王より頃王の初年に擬したる点は学者の興味を惹く」とするのが見られる程

度である。小柳司氣太の『老荘哲学』では、馬敘倫の『老子叢話』と共に、『老子原始』・『老子の研究』を、「学者必読の良著」と言い、今村完造の『新観荘子』では、史記老子伝を疑う日支の学者のうちで、「研究の最も精密なるは武内博士」と言う。

世評がどうであれ、武内は、研究を更につき進める。『老子の研究』下で、王弼本の精善なテキストを作製し終えた武内は、次に、岩波本「老子」では、敦煌本やわが国の古鈔本、及び唐代の碑幢をも利用して、河上公本の復原を図る。その意図は、道家文献の徹底的な吟味・考証に基づいたテキスト・クリティックであり、そのうえに立つ道家思想の再構築であつた。また、まさにそのための校勘学・目錄学の援用でもあつた。武内の用意も手法も、当時なお老子像の確立に興味を止めていたおおかたの学人の関心を、遙かに超える活動であつた。当時にあつては武内のレベルにおいて武内を批判し得る者は、津田を措いて他に存しなかつた。

津田が、大正期から、その主要な関心を中国に向け、やがて朝から晩まで「老子」や「荘子」にひたる生活に至つたことは、既に述べた。昭和二年、津田は日信に書く。「去年から一年あまりかかつて、一つの小さな世界」、即ち『道家の思想と其の展開』を創り上げた、と。この書の執筆にあたって、津田はこのような意図と用意とをもつていた。

「上代支那の思想は、支那人の生活から発した支那人に特殊のものであり、従つてそれは同じく古代人でも印度人やギリシヤ人の考へ方とは違つたところがあるべきはずであるから、其の真意を知るには、支那人の思想を支那人の思想として見、いかにしてかかる思想が形づくられたかを、思想そのものの、或は支那人の生活の、内面から観察するを要する」（「はしがき」）「ここに試みんとすることは、此の道家の思想が如何にして世に現はれ、如何に継承せられ、また如何にして変化し、如何に展開せられたか」を考察するものであるが、その研究は、「遺存する典籍が少く、また学者の伝記も殆んど知られず、社会生活の状態も明らかになつてゐない今日、上代支那の思想界に

ついで上記の種々の事情を精細に考へることは甚だ困難であり、或はむしろ不可能であるともいはれやうが、今は極めて不完全な試みながら、或は寧ろ大膽な企てながら、一方では道家の典籍に現れてゐる種々の思想を分析し……、他ではそれを其の時代々々の思想界と実生活との背景の前に置いて観察し、さうして其の全体を歴史的展開の姿において眺めやうとする」(緒言)

津田の、この骨太の構想からすれば、個別はあくまでも全体との緊張した関わりのもとのみ存在するわけで、ここに採り上げられる道家の研究も、おのずから学派の枠を超えて、上代思想史研究とならざるを得ない。この意味で、津田にとつて道家思想は、むしろ上代思想史研究のために、たまたま扱ばれた一つの素材でしかない。そこで、問題は、この相互補完的でもある津田の方法及び構想が、どれほど『道家の思想と其の展開』において成功したかどうかにかかってくる。自ら不可能であり、大膽であるとする津田の企図は、考え方そのものとしては、まことに正当なものではあるが、実際に、どこまで実証でき、説得できるかにこそ、成否はかかってくるわけだからである。そこで、以下順を追つてこの書の説くところを辿つてみよう。

道家思想は、儒家思想のアンチ・テーゼとして生まれる。その最初に形をとつたものが「老子」の書であるが、成書の年代に関しては、津田自身、「甚だしく古来の伝説」に背反し、「莊子」についての見解も、「頗る世の通説」と異なる考えをもっている。道家に関する研究は、まず典籍の研究・成立の事情・年代の確定から始められねばならない。かくして、最初に道家諸典籍の性格・著作年代が各個に論じられ、「老子」・「莊子」は、いずれも戦国末から漢初にかけての成立、「列子」は晋代の偽作、と断じられる。

「老子」の思想とは何か。「老子」の書の首尾を通ずるものは、「天下を治める術」と「世に処する法」との反覆縷説であり、その思想には、文化史の見解や、道に関する宇宙生成論的解釈、ならびに天地生成に関する考察等が含まれるが、矛盾もあり、思索の面での空疎な点も多い。この「老子」から後、「荀子」が書かれる以前に、「莊子」

の原本ともみるべきものが現われるが、この荘子の説は、「蔽於天而不知人」と荀子に評されるところのものである。そこで、「荘子」の中で、天人關係を中心に説いているところを辿ると、そこに〈荀子以前の「荘子」〉の思想を繼承すると思われる部分が見出される。「天」と「人」とは対立し、天はいわゆる無為であり、自然であり、道にかなうものであるが、人はこれに反対のものとなる。この考え自体は「老子」にもあり、それを繼承するものであるが、なお「老子」が曖昧にしていた天人關係を、論議の主題に据えた点、「荘子」の思索面での進展と関心の方向とが示されている。

「荘子」は、思索の対象を外面から内面へ、「老子」の「天下」的観点をより「個人」的視点へと移していく。たとえば、「性」の觀念がそれである。これは、「老子」には無く、本来は儒家のものである。「荘子」は、これを自らに取り込み、逆用して、儒家批判の具ともし、自らの思想の補強ともする。ここに言う「荘子」の「性」は、生命とその欲求とを意味する。したがって、「性」は、助長・育成されるべきことはあっても、損うものであつてはならない。儒家の言う仁義礼樂は、この「性」を損うものとして否認される。また、こうした性説が、養生説と結びつくのも、見易い道理である。しかし、この場合でも、道家的な変容は行われる。すなわち、喜怒哀樂の情を動かさないようにすればよいとする、素朴な養生家の考えが、養生は虚静・恬淡・無為・寂寞の心境において初めて可能となるとする、肉体説から心境説への転進である。そして、ここに問題も生じる。望まじき生が、無為の生・虚静の生であるならば、人間の諸欲求をすべて否定するものでなければならぬ。「形を枯槁にし、心を死灰にする」(齊物論篇)とは、まさにこの状態にほかならない。これはまた、肉体を軽視し、同時に生そのものをも軽視するものではないか。更に言えば、生を欲求するがゆえに、生の欲求を放棄せよと説くのに、あと一步ではないか。養生の説とは言い難い地点に、この思想は達している。

さて、「虚静無為」の特殊な心境は、いかにすれば得られるのか。荘子は、感情を動かさず、嗜欲を断つ時、「物

「化忘物」の境地は得られると言う。具体的には、どのような修養・工夫を要するのか。外物に動かされぬこと、己をも忘れることと言う。しかし、この解答は、先の虚静の境地を別のことばで言っているに過ぎない。この意味のない繰り返しを、津田は次のように読む。「己を虚しくすれば物に応じ世に順ふことができ、世に順ひ物に應ずれば、其の身を保つことができる。心境の問題としては物と化すことは心を虚にするためであるが、処生の術としては、己を虚しくするは世に順ふためである。心境の論によつて破壊せられた(老子の)功利主義は、また復活した」(第四篇・第三章)

「老子」は、知が生じたために大道が廃れたと歴史的にみ、また棄知によつて国治まり民利百倍として、知の否定を行う。だが、その立場は、政治的側面からのものであるか、あるいは、こうした知を人間はいかに扱うべきかを言うに止まる。「荘子」は、知そのものを問おうとする。そして、知に限界があり、その彼岸に道があるとして、知を否定する。では、知が本来及び得ない道とは、いかにして、またいかなる点で、人間と交渉をもつのであろう。知に即してこの問いに答えることはできない。道が決まつて心境として論じられるのも、理由は実はここにある。そして、この考えを補うものが、「斉物論篇」の解釈である。斉物論は、恵施と田駢との説を受け継ぎながら、そこに荘子自らの立場を加味したもので、斉物論に特殊な思想は、第一に、是非を人為とし、是非無き境地を自然とすること、第二に、是非無き境地を道とすること、第三に、道から遠ざかる時、是非の論が生じること、第四に、是非の撥無を心境の上に移して、知識の面で否定するのではなくて、忘却することにある。要するに、弁者が是非を混淆したのに対して、荘子は、是非を判断すべき一定の基準をたてるのが、果して可能かどうかの問題を追求せずに、是非そのものを放棄するのである。それは、本来真実とは何か、を問おうとする態度ではない。

上述のように、人生から意欲を去り、知を去つても、取り去り得ぬ究竟の存在は、生そのものである。生そのものは、自然に在るもの、自然に生じたものである。つまり、人の生は、日月が天にあるような自然の存在であり、

自然の一現象である。この自然と人、天と人との問題は、解決されねばならない。「老子」や「莊子」原本でも夙に着目され、自然は願わしいもの、人はそれに反するものとされてきたが、「莊子」後学は、「人に天あり」として、個人の内生活へと一転して、解答を見出す。すなわち、荀子は、「莊子」原本の思想を、「蔽於天而不知人」と捉え、天に随順するのみの人間と見るが、「莊子」後学は、人間の内部に天を包摂する立場をとって、この壁を突き破る。かくして、天は、自然としての人生、人に自然の性ともされ、性に従うことが道であるともされて、ここに天・性・道の一本化が思考されるようになる。思索の深化と称してよい。

時代が進み、社会が変化するに従って、思想そのものからも、社会との関係からも、道家の思想は変容せざるを得ない。たとえば、戦国末期から漸く社会的事実として、習俗的にも定着してきた儒家的教義と、道家の思想も無関係には存在し得ない。道家の初発の時点では、まさに否定すべきものであつた社会的規制や礼樂秩序の諸觀念、要するに「政治」にかかわる事柄も、次第に肯定され、やがては積極的にこれに参与しようとする姿勢も、あらわれてくる。「老子」の「天下」的観点の復活とも言えるが、世に「黄老」と称される道家の政治学派の登場がこれである。

最後に、道家の学説は、中国思想の全体の中で、いかなる地位を占め、またいかなる貢献をなしたのであるうか。津田は、次のように総括する。

道家思想の学説としての功過長短、実生活との接触点は、第一に、思索の道を進歩させたこと、しかし、その比擬や連想の多用は、むしろ確実な学問の建設には障害となつた。第二に、人は自然のままであるべきだということ。ここにも、思想としては幾多の矛盾もあり、混乱もあるが、ここから派生した肉体中心の生活態度や保身受用の処世術は、当時の、環境や現実本位の民俗性や利己主義・独善主義・権勢欲からみても、歓迎される素地をもつていた。また、考えそのものの消極的である道家は、一面では、極めて空疎な理説に流れがちであるが、他面では、人

情世態の裏面の消息を伝え、その間にあって身を保つ道を講ずる点に、むしろ極めて実践的な一面もあって、そこに処世術としての道家の説の価値があり、また実利主義的な支那人の性情に適應するところがあつた。いつたい、儒家がいたずらに外形に縛られ、名儀に拘泥し、そのために矯飾と欺瞞とに流れがちであるのに対して、形を捨て、名を棄てる道家の考え方は、実利を取めるには適切である。支那人の心理には、おのずからこの両面が存在し、それが互いに絡み合つて行為のうえに現れるのであり、儒家と道家とが、思想界の潮流として並び行われるのは、ここに理由がある。ただ、根本は言うまでもなく実利主義なのであるから、この意味においても、道家の思想は、支那人の思想の最も本質的なものである。

『道家の思想と其の展開』の、膨大で精緻な論考は、こうした結語を以て終る。津田のこの書が刊行されるともなく、二つの雑誌に紹介・批評があらわれた。『史学雑誌』(39の6)と『史林』(13の3)とである。『史林』は、ごく簡単に篇章を紹介して、「支那古今を通ずる思想界に於ける趨勢を論述したものととして支那学研究者は一応閲読すべきもの」と言う。『史学雑誌』は、こと細かに篇旨を追つて紹介しながら、「論理の透徹・識見の卓拔さ」を称え、「特に従来の成説を遺憾なく打倒し尽して余蘊なきに庶幾い」と絶賛する。

一、二の書評が、当時の学界の全てを覆うものでないことは勿論であるが、津田の書が学界に与えた衝撃は、確かに大きなものであつたろうと思われる。武内の場合には、その技法が、ともかく清朝考証学の流れを汲むものとして、文献考証の技術的側面という、一応評価し易いものをもっている。これに対して津田の手法は、文献批判の学を基礎にするというものの、たとえば、「荘子」の扱いにおいても、内篇やその他の諸篇を、武内のように何らかのまとまりにおいて見ようとすると態度は全くなく、すべてを分断し、割裂し、また分析し、そして再構成し、その上に津田の学識や識見、ひと口に言えば思想が躍り出て、一々裁定する、そのような形をとる。そして、こうした論理・論証の環を更に繰り展げ、張りめぐらせて、これを二重・三重に積み上げたうえで、読む者の納得を促す。

同時に説かれる内容も、当時の常識とはかけ離れた新鋭の説に満ちている。この荘大なアプローチを前にして、なお当時「史記老子伝」の記述にかかわらずあって、先に進むことのできなかつた学界人が、その評価に困惑したであろうことは、十分想像されるわけで、「一応閲読すべき」ものと韜晦する評が下されるのも、また無理からぬことであつた。

当時の評価はともかくとして、津田の執筆時の意図、即ち中国古代文化の総体の中で占める道家思想の歴史的位置づけは、果して成功したと言ふべきなのであろうか。全体として見る時、津田の立場からして、論ずべき点、重要なテーマは、それなりに採り上げられ、論じられて、それぞれに然るべき新しい地位を獲得したと言える。今日からすれば、批判すべき点がないわけではないが、本来、津田の意図は、津田なりの「世界」を創ることにあつたわけで、その限りでは、十分に説得性をもつた世界を創出せしめたと称してよい。

ところで、津田の学問研究の基底にある方法論を端的に示すものに、「『老子』の研究法について」がある。津田は、「老子」の研究の第一は、此の書の著作年代の確定にあるとする。それは、「老子」の眞の精神に、「歴史的地位」を与えるためである。しかし、そのための外的証拠が今日に遺存せず、文献にも見出されない以上、内的証拠を「老子」そのものから発見せねばならぬとする。では何が「老子」に固有の思想であり、それが本来のものとして知り得るのか。そのためには、道家思想の変化のすべてを知悉せねばならず、それは結局、先秦から漢に至る全ての思想の発展と、その相互關係の確な把握なしにはあり得ない。したがって、「老子」の本文批判は、総体としての中国上代思想史の研究との相関のもとでのみ、可能となる。この相互補完的な思想史把握は、方法論的には、明らかに矛盾する。にもかかわらず、「外的方法に多く期待しえぬ」現状では、避け難い。

それでは、一步を進めて、「老子」に固有の思想をいかに見出すのか。津田は、ここで「老子」に常習される特殊の表現形式、いわゆる逆説的表現に注目する。そして、この形式は、思想の内容と一致し、むしろこの形式をもつ

ことよつてはじめて、思想も適切に表現された、とする。そこで、この形式と内容とが一致して間隙の無いものこそ、「老子」に固有の語句であり、思想であると捉える。この観点からすると、「老子」の章句は、本来短く断片的と見るべきものである。したがつて内容も「まとまった形において或る学説を説こうとしたのではなく、其の根底に一つの主張または考へ方はあるけれども、時々口をついて出たというやうな警句の集積」である、ということになる。

武内も、「老子」から固有の思想を導き出そうとする。そのためには、先人の注釈から離れて、自由な立場で解釈し、精善なテキストを作りあげ、そのうゑで「老子」に特徴的な文体を見出そうとする。武内にあつては、それは「韻文」であつた。その理由は、「今の道德経が編纂されるまでの老子の言は竹帛に上らず口から口に伝へられたものであつて、口誦の便宜をはかるには韻文を用ひるのが常」(『老子の研究』上)であるからである。こうして、文体から新古を区別し、新しい部分を除き、更に先秦道家思想の発展を見比べて、後学の思想と判断されるものを排除し、残された部分を「莊子・天下篇」に評される老聃の学説と検討する。この操作を経て、はじめて「老子」の眞の姿を知ることができる、とするものであつた。

津田も武内も、「老子」をあるべき本来の姿において見ようとすることには、変りはない。問題は、両者が共に「老子」の文体に着目しながら、一方は「韻文」であり、一方は「逆説的表現」であるとするこの相違に帰着する。そして、津田は、「老子」に有韻の文が多く、それが一特色をなしていることを認めるのであるが、では、何故有韻の部分が多いのか、その根拠を明確にせよ、と迫る。既に、武内は、「口誦の便は韻文を用ひるのが常」と答えているのであるが、津田は承服しない。津田は、「特殊の表現形式を具へてゐるものは、無韻の句から成り立ってゐても、決して散文ではなく、さうして有韻と無韻とは、かかる形式においては、何ら重要なことではない」と考えるからである。恐らく、津田にしても、武内の有韻の説が、一応の仮説としては成立することを認めるのであろうが、

ここで津田が真に言いたいことは、形式のもつ思想性について、武内は配慮を欠いている、ということであろう。だから、武内が有韻の古さを説く時、津田をも満足させるためには、「口誦の便」だけでなくて、韻文によって表現されねばならない、老子の思想の秘密をも、併せて説明しなければならぬわけである。武内は、このように、形式の意味を追求しない。

津田は、『老子』の研究法についてで、更に「支那の学者など」という言葉で、馬叙倫・武内を批判するが、武内は、津田のこうした批判に対して、いっさい答えない。それが何故であるかは、わからない。いずれにせよ、武内・津田の「老子」研究は、内を攻め、外を攻めつつ、共に最後には、対象そのものの「文体」に到達するのであるが、その途端に、「文体」そのものの把握の相違から、再び分離して、ついに噛み合うことがない。

大正から昭和にかけての、武内・津田の道家思想研究の概要を、以上に見てきたわけであるが、振り返ってその果たした意義を思う時、第一に考えられることは、両者それぞれに明確な研究方法を確立していたこと、第二に、そこから生み出された成果の、質的な高さ及び多産性である。「老子」についてみる時、武内・津田の間に、方法論上の相違はありながら、その思想の初期を孟子の前後とみ、そのほぼ完全な成書の年代を戦国末期とする結論は、おおよそ一致し、今日、この見解は広く支持され、承認されている。「荘子」の場合でも、武内の「荘子」テキストの伝流に関する考証は、そのまま通行し、内篇を中心に「荘子」の思想を把握する方法は、津田の必ずしも承認するところではないが、外・雜篇における仁義礼楽の否認、折衷学派の登場等に関する武内の所説は、おおよその傾向としては、津田の捉える諸テーマと一致する。

やや踏み込んで言えば、『齊物論篇』を前・後半に区別し（武内）、弁者との相違を論じ（津田）、性の問題を解明し（津田）、「恵施篇」の存在を確認し（武内）、先秦の学とそれ以降の学の相違を説く（津田）ことなど、全て両者の創見にかかわるもので、今日なおお生命をもつ論証である。

勿論、今日からみて批判すべき点も存在する。たとえば、津田の一種武断的な見方（宗教観・芸文志観・科学史観・司馬遷観）には、大いに疑問があり、とりわけ、本来全体から評価されるべき文章や説話を、余りにも語句に解体・分析してしまったために、却って創造創作の世界への参与の道を、自ら断ち切り、それがひいては、研究上の一種の偏向をも招いている点は、強く批判されねばならない。「老子」を架空の人物と設定したことについても、文体の特殊性をあれだけ強調するのであれば、その背後に逆に一人物・個性を想定することも可能ではないか。武内の場合でも、思想そのものは、更に掘り下げられるべきであろうし、列子や関尹や楊朱の位置づけには、いまや再考せざるを得ないものがあり、老子から荘子へとする思想の系譜づけにも、問題とすべき点はある。

武内・津田は、いまや批判的に超えられねばならない時点に今日では到達しているのであるが、この両者の所説を、われわれは今日それと知らずに研究上の恰も一素材・常識として用いている。恐らく、こうした用いられ方が現になされていることこそ、両者の業績の真の偉大さを証明するものであろう。

(3) 昭和（戦後）期

大正から昭和戦前期の道家思想研究を代表するものが武内・津田であったことは異論のないところであろうが、もちろんこの間に秀れた研究著作がなかったわけではない。

全体に「直截簡明」を旨として「初学者にも能く解る」ことを期した坂井喚三『莊子新釈』（上下）もその一つであろう。成玄英疏を中心に訳出されたものであるが、江湖に恰好の莊子入門書として歓迎された。この書も雑篇を省いている。小柳司氣太『老荘哲学』もかたよらない老荘紹介を行っている、同『老荘の思想と道教』は評価が高い。昭和四年という時期に、一部の注目を集めた研究に、前田利謙「莊子」（『宗教的人間』所収）がある。高度な論理を駆使しての音物論解釈はユニークで、武内・津田とは違った莊子理解を示してい、いわば莊子の精神の内面に一步踏み込ん

だ解釈を提供する。しかしこの書も大方の評価をうるのは戦後である。

さて昭和三十三年、戦後の道家関係研究論文がかなりの量の堆積をもついまの時点において将来の研究のためにもいちおうのまとめをつけておこうとするのが、金谷治「道家思想研究の概要」である。金谷は三つのパートに分類する。(一)文献学考証学ないしそれを主とするもの、(二)思想史研究、(三)哲学的ないし哲学史的研究。以下の小論の記述もこの分類を借り、金谷を参考にしつつ資料を補足し、かつ最近の問題の所在、向うべき研究の方向等をもあわせて記述していきたい。

(一)文献学考証学ないしそれを主とするもの

「老子」については、波多野太郎「老子王注校正」「同補遺」「同統補」、大淵忍爾「老子想爾注の成立」、木村英一「老子の新研究」、島邦男「老子校正」、楠山春樹「老子河上公注の成立」、今枝二郎「馬王堆出土『老子』古写本について」等々がある。波多野は魏の王弼本の正確な復原を目指す。この分野で注目すべきは木村の『老子の新研究』(三十四年創文社)であろう。この書は阪大紀要に三回に分載されたものを補正し出版したものである。その結論は序説に次のように要約されている。「老子はおそらく戦国中期末期の間に出た民間の知識人の一人で、農村共同体の長老であり、一種天才的な思想家であつたらうと思ふ。そして道德経は、この長老思想家の教訓として伝へられた名言と、それ以後漢初に亘る二三百年間に社会に行はれたそれと同様の思想傾向をもつ俚諺・格言・名言の類とを集めて整理したもので、その原形の成立は漢初に属するであらう」

この書の第三篇「道德経の原形」の考察に当つて、木村は道德経が、①俚言・格言・名言類のいわば成語、②成語を接合して一文に構成するために生じた地の文、③成語と地の文とが合して出来た文章に対して、それを伝承した人が処々に加えた敷衍の文、の三つから成ると説く。そしてその弁別に際してはすぐれて文氣を読みとることが重要だとする。こうして正文を復原しつつ「老子」本来の思想を探ろうとする。素材の分析の仕方、読みとりの技

法、そこから生まれた農村共同体の長老説も、たしかに独創的な着想でもあり興味を惹かれる結論でもあるが、文気を読みとることの主観性、戦国期の農村と都会の具体的なありようが今日でもなお多く不明であるところに今後とも問題は残ろう。

「莊子」については、まず松本雅明「原本『莊子』の研究」「因是説と現実—原本『莊子』の研究補遺—」「戦国後期における道家の諸学派」の一連の研究が注目される。松本の主張は、「莊子」の一章もしくは一説話は本来関連をもった一つのまとまりとして記述せられて、したがって津田のように短い一節づつに区切って再構成する方法は、かえって原意を見失いかつ異った思想を付託する恐れをもつ。まとまりを尊重しつつ、その説くところと関連する思想の集団を捉え、この思想の集団の系譜づけから道家の思想は見直されねばならない、とする。たとえば「老子」に対して「莊子」といわれるのは、そこに思想の重大な転廻が予想されるからであって、「莊子」のうちでも古いと思われる部分の思想的拡がりを受けて老子に対する転廻の度を見ることが基本的な方法」とされる。松本は「莊子」三十三篇中で最も古い部分は、齊物論篇の前半であり、これを原本「莊子」とする。ここでは何が説かれるのか。齊物論篇は、いうまでもなく「物」に関する理論である。ここでの「物」は人を傷つけ合う情意的存在であり、同時に知の対象でもある。しかしこの「知」の窮極は「はじめに物はないとなす」ということばに象徴されるように、常に我にかかわる是非彼の存在、或いは情意の対象であって、自然物としてのたんなる認識の対象ではない。だから我の是非や情念の否定は、ただちに「物」そのものの否定へと連なる。しかしこの情念の否定は主観に沈潜する消極的なものではなくて、より積極的に対象へとたらしきかける。「物あらずとなす」というように。この行為性、積極性を土台として「物」が本来情意の存在であるゆえに、同時に我において統一され調和される契機もまた存在する。これが「齊物」の本意である。さらに我に調和され統一された「物」はもはや「物」ではない。また我の意識は「物」に対し是非することによっておこるから「物」の喪失は同時に对象的に「我」を措定

することを拒否する。これが「喪我」の意味である。ではなぜ「喪我」が要請されなければならないのか。斉物論篇では形而上の根源者が立てられず、たえず現象そのものが凝視され、その結果、現象そのものに内在する真実性が予想され、それへの関与が追求されたことによる。かくして「天籟」という根源性への志向をほらむ「喪我」が例示的にとりあげられるのである。この立場はより内在的には「明」に、より現実の主張としては「因是」の立場へと展開する。こうした理解の下で、「老子」と対比するとき、そこに道家自身の内部における顕著な思想の變化、進展が見出される、と。

以上は松本の「原本『莊子』の研究」「因是説と現実」の要旨を述べたものである。松本の研究は、「莊子」のもっとも古く中心的な部分を文献学的操作から割り出したうえで、それが「斉物」の論理であることをつきとめ、その論理の主體的実践的性格を明らかにしようとするところに従来にはない特色がある。津田のすべてを心境の論に帰着させるいわば静態的な道家把握からより積極的な主体の道への参与こそ「斉物」の意味だとする主張は、道家思想総体の評価ともかわる指摘だけに注目する必要がある。

松本は老子と原本「莊子」とを比べて老子から莊子への系譜を描く。これは通説でもあるが、松本の論証は「斉物論篇にみられる『無』の実体化は、老子の無為・無欲などの直接的な否定の表現よりおこなわれることはたしかである」からというにある。果してそうであろうか。「莊子」の無は、「老子」の無為から必ず生まれなければならないという論理には必然性がない。かんとんにいえば、老子・莊子ともに無関係に無為と無を発明することも可能だったはずだからである。金谷治「莊子内篇について」が鋭くこの点を指摘する。金谷はその師武内の文献考証の学を忠実に継承しつつより積古派の立場から莊子内篇を考察する。それは内篇中から疑問のもたれる章節を省くことによつて莊周その人の思想とみるべき根本資料を見出す。その資料の分析からえられた莊周の思想は、実は「老子」の中心思想とは殆んど無関係のものであったという結論に到達する。ここに、莊子が老子の学統を受けつぐもので

あつたとする従来の通説にはじめて疑問が提出されたわけである。この際の金谷の指摘は、(1)内篇では万物の諸相を貫く人力を超えた自然の理法を考え、これを道とよぶのに対して、老子では万物を生成する根源を考え、その存在論的な本体を道としていること、(2)処世の術においても内篇では因循を主とするのに対して、老子では謙下と無為をいうことの二点にある。この金谷に近い視点を示すものに、H・G・クリール「What is Taoism? (Journal of American Oriental Study 76 No. 3)」「On Two Aspect in Early Taoism (京大人文廿五周年号)」がある。

「莊子」の校勘の分野では寺岡竜含「敦煌本郭象注莊子南華真經校勘記」があり、また同「敦煌本郭注莊子南華真經輯影」として莊子殘卷十四種の写真版も出版されている。

この文献学考証学の分野で特筆せられねばならないことは、一九七三年十二月、湖南省長沙馬王堆第三号漢墓から、二種の「老子」及び易経、戦国策その他の古佚書を含む総字数十二万字に及ぶ二十余種の書物が発掘されたことである。この翌年に曉函「長沙馬王堆漢墓帛書概述」、湖南省博物館編「長沙馬王堆二三号漢墓発掘簡報」によつてそのあらまはわが国にも知られ、やがて九月には「老子甲本及善後古佚書」「老子乙本及善前古佚書」の大型本が「馬王堆漢墓帛書(壹)」として文物出版社から発行され、帛書「老子」の全貌がここに明らかとなった。

「老子」甲本は篆書に近い文字で書かれ、漢の高祖が帝位に即く以前のもの、乙本は隸書で恵帝及び呂后の時代の書と思われる。かつて武内は文献を溯及しても魏晉以前には及べないと嘆いたが、実に漢代の「老子」の現物が出土したわけで、まさに衝撃的な新資料の出土であつた。

金谷治「帛書『老子』について—その資料性の初歩的吟味—」によると、帛書「老子」の性格は次のようにくられる。①徳経・道経の順に記述されていて、現行本の順序とは逆になっていること、②章だてが今本と異なるもの三カ所。これは甲乙二本とも一致していること、③字句の異同が両本とも大体一致してい、したがって両本の間には密接な関係があること、④それでは書写の間の先後から乙本は甲本を写したのかということこれには疑問がもたれ

ること ⑤甲乙本は同系統本ではあるが、直接の親子関係はない、である。そして「当時の『老子』のテキストをあまり単一に整理された形で考えるのは当らない。戦国末にはいくつかの異本が存在した、というのがよい」と結論する。これが穏当な見解であることは、つとに道家系の道経を先きとするテキスト、法家系の徳経を先きとするテキストの存在も知られているわけだからである。

帛書「老子」を用いて字句の校証を行うものに今枝二郎「馬王堆出土『老子』古写本について」があり、ここでは今本との異同が二十四章にわたって指摘されている。またこれとの関連で木村英一に「馬王堆出土の帛書老子について」がある。

ところでこの帛書「老子」には、甲本巻後に四篇、乙本巻前に四篇のそれぞれ古佚書が附されている。甲本巻後四篇については、内山俊彦「馬王堆帛書『経法』『十大経』『称』『道原』小考」、金谷治「古佚書『経法』等四篇について」があり、乙本巻前四篇については島森哲男「馬王堆出土儒家古佚書考」がある。当面は帛書「老子」、巻後の古佚書と個別の研究が続こうが、甲本も乙本もそれぞれに古佚書をも含んで一つのものとしてまとまっている以上、今後は一つのものとしての性格の解明が必要となろう。いずれにせよ帛書「老子」が最古の写本であり、その研究も緒についたばかりであって多くを今後に期待せねばならないが、今後の研究史のうえで帛書「老子」は絶大な貢献を果すこととなろう。

(二) 思想史的研究

この分野で老荘に限らず秦漢期の思想史研究として注目すべきものに金谷治『秦漢思想史研究』(三十五年 學術振興會)がある。そもそも秦漢の時期には体系的論理的な述作というものはない。しかし戦国の抗争から秦の統一、またたく間の崩壊、漢の興隆やがて帝国の完成へとつらなる激動の時代は、いつそう人々に真摯な人間の活動を促すものであった。にもかかわらずこの時代は、いわゆる先秦諸子と漢王朝の儒教的イデオロギーとののはざまの、いわばつなぎの

時期とみなされ思想的にはほとんど空白のまま放置されてきた。たとえば諸子を例にみるとき、その文献的に疑問のもたれるものは、「莊子」にせよ「韓非子」にせよまた「管子」にせよ、いずれもひと口に「秦漢の交」の作品、成立で片づけられている。いわばこの期は思想・作品のゴミ捨て場であった。金谷はこれを選別し資料として活用する。当時の道家に焦点をあてていえば、その第二章「漢初の道家思潮」がある。ここでは漢初の快樂的風潮と黄老の学の盛行とが解明される。また第五章では従来研究の乏しい淮南子がとりあげられる。

漢初の道家思想を論ずるとき、必ず黄老の術がいわれるのであるが、その実体は、決して明白ではなかった。金谷はこう分析する。黄老の術とはたしかに道家思想に基づくものであるが、それはあくまで現実の政治に強いかかわりをもつて「百姓を安集」することを念願として、そのために無為清浄を標榜する政術としての道家の一派であった、と。また「淮南子」に関しては次のようにいう。淮南子は雑多な内容をもつ書物ではあるが、それは要略の一篇によって括られ統一づけられる。すなわち世界は道と事、形而上の世界と形而下の現象によって構成されるが、究極的には現象の多様さも唯一の道に帰着せねばならない。ではその道とは何か。一つは老子的な宇宙生成論的な本体としての道であり、一つは荘子的な理法あるいは原理としての道である。老荘のそれぞれ異った伝統を背負う二つの道は、淮南子において統一される。今日いうところの道家思想―老荘思想の誕生である。そしてこの老荘折衷の立場をそれぞれ極限的に示すものが理想人としての真人と聖人である、と。この章の主旨をより平易に説いたものが、同じく金谷の『老荘的世界―淮南子の思想』(三十四年 平楽寺書店)である。

なお淮南子に関しては、倉石武四郎「淮南子の歴史」(上下)があつて、今本の許慎注と高誘注の混同の事実からさらに本文の乱れをも予想し、それを整理することによって、「淮南子」の原形に迫ろうとする。本田濟「淮南子の一面」は当時の政治的な諸状況をも勘案する。また金谷の淮南子研究を批判的にひきつぐものに、田中麻沙巳「淮南子」の人間観について―原道篇を中心にして―、「淮南子」の『自然』について―前漢道家思想の一面―、沢田多

喜男『淮南子』における道家的傾向と儒家的傾向」がある。楠山春樹に「淮南子より見たる荘子の成立」、『淮南子』
 莊子略要・莊子后解」考」があり、同『淮南子』(四十五年) (明德出版社) がある。訳書ではあるが戸川芳郎・木山英雄・沢谷昭
 次『淮南子』(四十九年) (平凡社) は労作である。平岡禎吉に『淮南子に現われた氣の研究』がある。

老荘以外の諸子、たとえば列子については、馬敘倫の魏晉偽作説が通説の如くであるが、古く武内義雄「列子宛
 詞」がこれにまつ向から反論を加え、天野鎮雄「列子説話の先行性について」も荘子との重複説話を比較検討して
 列子全体の古さを実証しようとする。山口義男に『列子研究』の一書がある。楊朱に関しては、大浜皓「他愛と自
 愛―墨翟と楊朱の場合―」が大きな視点から捉えてい、豊島睦「楊朱に関する文献」は資料を提供する。工藤豊彦
 「楊朱に関する一考察―その貴己思想について―」「楊朱為我考」がある。

板野長八「老子の無」は特色ある研究である。人為の否定としての無為は儒家特に孟子のいう聖人王者の否定で
 あるとし、したがってそれは封建制を否定して中央集権的な郡県制を志向するが、しかも老子の無は絶対的な否定
 でなかつたために結局進歩的な意義をもちえず、人間の自律性を否定して人間解放に逆行した、とする。これは「老
 莊(道家)の本質」(三十二年) (『東洋思想講座』3) 「中国古代における人間観の展開」(四十七年) (岩波書店) に発展的にひきつがれる。老荘の
 差を「老子は無為を為す能動性」「荘子は人民に因循する消極性」と捉えながら、「人間は天に対して何らの独自性
 も有しない」老子と「人間の生涯は道の展開の過程」であるとするとする荘子とであつては、結局「道家は儒家の思想を
 批判してその本来の姿に立ち帰らしめ、その固定化を防いで新しい活力を与えたが、而も儒家の体系を越えた新し
 いものを創造することは出来なかつた」ということになる。この板野の結論はともかく、板野の関心がつねに「思
 想の展開をとり巻く政治情勢・社会情勢と思想家の立場や態度との関聯を求める」ことにあつた点は一つのアプロ
 ーチとして評価されねばならない。思想が思想独自の流れをもつことも事実であるが、社会との緊張関係なしに生命
 をもつた思想の存しないこともまた事実だからである。

道家の「無」の思想を史的な展開で描いたものに、金谷治「老荘思想における無」がある。また漢代道家を論じたものに木村英一「黄老から老荘及び道教へ—兩漢時代における老子の学—」、秋月観暎「黄老觀念の系譜—その宗教的展開を中心として—」、町田三郎「前漢の道家思想」、田中麻紗巳「後漢の道家思想について—処生・実践における考察—」がある。

森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』は天・性・命そして性命と熟する人間の内的本質や道德性の原理、また外的な運命をも意味するタームの変移を史的に通観したものである。同じく森に『莊子』解説（四十三年）^{（世界の名著 4 所収）}があり、莊子の思想の後代における推移展開、とりわけ仏教とのかかわりが詳述される。従来魏晉清談や芸術論との関連以外の分野での道家の消息を伝えている。なお楠山春樹の一連の老子諸注の研究は、いわば「老子」の各時代における「受容史」の研究とでもいうべきものを目指しているが、これは当然「精神史」の領域にも踏み込むわけで期待される特殊研究と称してよい。

(三) 哲学的ないし哲学史的研究

津田が老子の本質は逆説的表現にあるとしたことは既述したが、この形式をとりあげて老子思想の本質に迫ろうとしたのが大浜皓「老子の論理」^{（のち「老子の哲学」所収）}である。大浜は老子のいう無為は結局有為の極致であり、不知は知の極致であるとしたうえで、復帰もまた進展としての意味をもつと捉え、いわゆる復帰思想も逆説の論理を内容とする、という。天野鎮雄「老子の世界—主として逆説の論理的構造に基きて—」、笠原伸二「老子における反の論理」も参考される。また老子の対句の性格を考察するものに、吉川幸次郎「老子に於ける対偶の句法について」がある。「莊子」の場合でもその独特な文体と論理は存するわけで、大浜皓「莊子の論理—逆説と判断放棄について—」^{（のち「莊子の哲学」所収）}、天野鎮雄「莊子の世界—内篇における莊子特有の逆説に基いて—」はこの点を追究する。また思想の形象化の観点から「莊子」の文体を捉えるものに町田三郎「莊子における思想と文学」があり、田中巖「寓言・重

言・扈言―戦国諸子の思想表現について」、木村英一「莊子の扈言」がある。

大浜皓「莊子の哲学」(四十一年 頸草書房) はいう。「莊子」は、「ロゴスとパトスの織りなす美しい渾沌・分析をばむ生き

た芸術作品」である。にもかかわらず分析し抽出し再構成してその哲学を説くためには、それなりの用意がなくてはならない。「莊子によつて莊子を理解し」「虚心に読む」ことがそれである。そのうえで判断の相対性を反省し、思想の有機的な関わりを明らかにしつつ、最後にこの思想を支える究極的なものが何かを割り出すことだ、と。そしていう。先秦諸子の中で死がたんなる人間の終焉としてではなく、永遠の生命のもとで具体的に捉えられた嚆矢が莊子であり、死を強く意識したものの「生」の主張はやがて養生へと展開し、さらには無限に流れてやまない時間の中にあつて現存在の確立、主体的行動的な時間観念の創造へとこれらの想念は結実してゆく。この死↓生↓現存在へと展開される論理は、当然にも道への因循・同化に到達する。そしてこの道の認識活動の根底には、また生と死を統一して把握し、可と不可とを齊しとみる齊同の主張が横たわっている。かくして万事は、「齊同の論理」に行き至るための前提とでもいうべきものであつた。そしてこの「齊同の理」を知る絶対知の立場こそ、「逍遙遊」であつた、と。

「莊子」の思想の中核に「斉物」をおくことは、ひとり大浜の功ではないが、「齊同の理」を理解するために、いわば触媒的な「変化の概念」をここで大浜が導入していることは注意される。かつて津田は「物化」の語で知られる変化を「斉物論に時間的意義を与えた」「後次のもの」としたが、実はこの問題は中国古代の「時間論」にも展開する契機をもつゆえに、さらなる検討を要しよう。なお大浜がこの書で「莊子」を合理主義者と捉え、たとえば大宗師篇に登場するさまざまな怪奇の神仙たちを「莊子」が「道」を説明するために利用したに過ぎぬと一蹴しざるものには問題があるろう。問わず語りに「莊子」は自らの遠い故郷を語っているのかも知れぬからである。

いま一つの「莊子」についても述べておく必要がある。福永光司『莊子—古代中国の実存主義—』(三十九年)である。この書はがんらい一般向きに記述されたものであって研究書ではない。福永はその副題ともかかわって執筆の意図を次のようにいう。「莊子の哲学をことさらに中国古代の実存主義とよんでみたのは、莊子の哲学が単なる虚無主義・厭世主義・逃避主義等のそれではなくして、現代ヨーロッパの実存主義の哲学が追求しているような人間の個別主体的な自由を莊子もまた追求していることを強調したかったまでである」と。

それでは莊子の個別主体的な自由とは具体的にどのようなように表明されるのか。たしかに「莊子」は天地宇宙間の一物として人間を捉え位置づける。この位置から人間の合理と自由とは追求されねばならない。それは分析的個別的存在はありは、より総合的直観的に、根源的な「一」の体認を旨とするものでなければならぬ。換言すれば一切存在はあがままの姿において本来斉しいことを洞察し、あるいは自生自化する自然の流れこそ道であると悟達することである。ではそう悟つたらどのような人生、つまり主体的で自由な世界が開かれるのか。福永はいう。人は「その本来の静寂に帰るであろう」と。つまり人生の幸福は「身近な自己自身の生活の中にある」はずだからである。そしてかく自然の流れに道を知って、因果的な思考から解放され死生一如の道理をわきまえたもののみが、「不變の人生をもつ」つまり「自由」なのだ、とも。

福永は「私の莊子」を描いたものだという。それはそれでよいことだし、「あとがき」に記されているように莊子の哲学は万物斉同の思考を根底とするというのも、恐らくは正しい。この書が社会的に好評をえたのも、大方の共感を呼ぶすぐれた内容と筆致とのゆえであつたらう。しかし一つだけ疑問を呈示しておきたい。それはいかに人が個別主体的な自由を追求しそれを得た、としてもその人を取りまく具体的現実、すなわち法律・制度・習慣等々その社会がもつ固有の約束ごととの関係もしくは調整をどう量つていこうとするのか、究極的にはいかなる世界を構

想するのか、この点があいまいであつては、「安らかな自己に生きる」こともまた不可能なのではあるまいか。

形而上学的な面、すなわち「道」を中心とする研究では小林信明「道家の無について」、穴沢辰雄「老子生成論に關する一考察」、老子第一章の解釈について、松井喜代司「老子の道について」、栗田直躬「老子」の無の意味と混沌説」、吉田恵「老子」における道の概念」等々がある。小林は老子の無は単なる否定のことばとして有との時對關係にあるに過ぎず、道の形容としての超越的な意味はない。「有生於無」も「有無相生」と同じことをいうとするが、これに對して穴沢は「道生一、一生二、二生三、三生万物云云」の有名な句を本としながらその古来の解釈に儒家的生成論と道家的生成論との両面があり、前者が感覺的現実的であるのに對して、後者は、非感覺的で本質的立場からの抽象化が行われていると説く。穴沢は当然後者の立場に立つ。「老子」の「無」の意味を本来の「否定」を通じて「根源性としての道」が開示されると説くのが、松本雅明「中国古代における自然思想の展開」(四十八年遺曆)を通じて「根源性としての道」が開示されると説くのが、松本雅明「中国古代における自然思想の展開」(四十八年遺曆)である。

「老子」の人間觀を論ずるものに、橋本循「老子の人生哲学」、村上嘉実「老子の倫理」、小林信明「『和光同塵』考」等があるが、この分野でもっとも活発な発言を行うのは笠原伸二である。「莊子に現はれた死生觀」「莊子に於ける運命觀と人間の主体性」「莊子に於ける人生問題と認識論」「莊子に於ける無為とその政治的意義」「現実の變革と隱遁思想」は一貫した莊子解釈の立場を示している。莊子研究として一書にまとめられることが望まれる。

さらにこの分野のものとしては、栗田直躬「人間の概念の一考察」が、初期の儒家と道家において人間をいかに見るかを考察し、道家に最も素朴な形での主体的人間が保持されたとする。大浜皓「老子における究竟的人間」、葛川芳久「老莊的解脱觀」、木村英二「莊周説話を通じて見た莊周の死生觀」、森三樹三郎「莊子における性の思想―養生説と享樂主義との萌芽―」、三上誠治郎「莊子における『性』の觀念に就いて」、金谷治「莊子の死生觀」等があ

る。また木村英一「捨身と祈り」は一種の名人説話の分析であるが、道家に止まらぬ中国人一般の心性を掘り下げたものとして興味もたれる。

楠本正繼「荘子天籟考」は齊物論篇の古来の解釈を検討しながらその真正に近づこうとしたもので、郭注の誤りが多く指摘される。また荒木見悟「齊物論釈訓註」は、章炳麟の難解きわまる「齊物論釈」にていねいな訓注を施した労作である。

道家の諸子を品臈したので有名な荘子天下篇を、一つのまとまった述作と捉えたものに、金谷治「荘子天下篇の意味―体系的哲学的著述として―」があり、この篇の道術論を追求したものに天野鎮雄「荘子天下篇の道術論について―列子書と荘子書の関係―」がある。

荘子天下篇に「古の道術」の一派として、彭蒙・田駢・慎到を一括して伝えるが、武内義雄「管子の心術と内業」は、「管子」の書中に現存する心術上下・白心・内業の四篇こそ田駢・慎到の説に近い道家の文献であることを指摘する。ところがこの四篇を田駢・慎到にではなくて、宋鉞一派の学説を伝えるものと主張するものに、劉節「管子中所見之宋鉞一派学説」がある。これをさらに資料的にも補充して考証したものが、郭沫若「宋鉞尹文遺著考」（『晉銅時代』所収）であった。ただこの宋鉞説には馮友蘭「先秦道家所謂道底物質性」（『中國哲學史』論文集』所収）の批判がとびだすのであるが、こうした議論の中からいわゆる「管子四篇」が、老荘以外の一つのまとまった道家資料として世に知られるようになった。町田三郎「管子四篇について」は、ようやく問題化しつつあった四篇の資料的吟味を通じて、田駢あるいは宋鉞説を批判し、道家後次の作品とこれらを位置づける。貝塚茂樹は宋尹学説を郭説に依拠して概論し（『岩波新書』諸子百家）、また山田統に「宋鉞という人間とその思想」がある。

注目すべきものは、赤塚忠「古代の信仰体験と道家の思弁法」である。赤塚は道家思想発生の母胎を古代の信仰体験にみ、その紛れもない文献資料が、この四篇に残存していると説く。赤塚は続けて「虚静説とその展開」「道家

思想の本質」を発表してこの立場をさらに追求する。赤塚はこれらで、管子四篇を当面の分析の対象としながらも、実は「老子」「莊子」といった既成の「道家觀念」から離れて道家の眞の基盤が何であったかを発見しようとする。たとえば管子四篇を、礼記壇弓下・郊特性・祭義・祭統、儀礼の特性饋食礼・少牢饋食礼・有司徹礼の諸篇にみられる「交神明」の信仰体験と結びかつ比較しながらそこに道家の始源を見出そうとする。古代思想のいわば横断的な把握が試みられるわけであつて、ここでは儒家とか道家とか陰陽家、あるいは経学・諸子といった枠づけはいっさい取り払われる。赤塚の説の当否はともかく新しい研究の方向として注視せねばならない。「老子」や「莊子」の典籍のみからする道家思想研究は、今や乗り超えられねばならないからである。

かつて聞一多は「道教的精神」(「神話与詩」^{所収})の中で道教の根源の一つとなつた「老・莊」以外にこれと同時にかつ先行する「原道教」があつたと考えた。この指摘もいまや詩人の空想とのみはいきれないものであろう。ニーダム『中国の科学と文明』第十章「道家と道教」も「道家」を規定するとき「老子」「莊子」に素材を局限しない。管子四篇を加えて完結するともしない。それは道家の哲学の始源を、戦国期の自然の道を唱える哲学者と古代のシャーマンや魔術師の一団、つまり巫や方士たちとの完全な合体に求めようとするからである。老莊の高度な抽象論と不死の丸薬や呪文がともに資料とならなければならないとするからである。

道家関係の訳書は近年数多く刊行されたが、その中で小川環樹の『老子』(四十三年『世界の名著』⁴)^{のち「中公文庫」}について最後に述べておきたい。この書は、アーサー・ウェイリーの解釈に多くを負うもので、「老子」における神秘主義的傾向、水のイメージの重視、また密教的発想の指摘等々従来閑却視されてきた視点を提供する。その把握は赤塚やニーダムにも共通して示唆するところが多い。

以上、明治以降における道家思想研究史のあらましを辿ってきたが、ふりかえつて今日において到達した状況は、

たしかに研究も精密となり、細分化し、特殊問題の理解も深まり、着々と成果を収めてきた。しかしそれでも一体「道家」とは何なのか、それは中国古代思想の総体の中で具体的にいかなる意義を有し、その役割りをいかに果たしたのかという基本的命題に関してはなお十分に説き明かされたとは思えない。それはいわばこの一世紀にわたる研究がらせん状に展開されてき、いまや次元の異ったところで改めて道家とは何かを問い直す時期にさしかかっていることを示している。そしてこれが学問の進歩の自然な姿でもあるように思われる。

かつて津田は、真に「老子」を知るといふことは、結局中国古代思想史の全てを知ることには他ならぬと喝破した。津田・武内は敢てこの困難に挑んだ。その時代の研究上の諸般の貧困さに比べれば、今日では馬王堆をはじめとする多くの出土資料、絵画や文物の新たな解釈学の導入、「老荘」の既存テキスト以外に市民権をえた管子四篇等々の典籍類、儒家や道家という固定的な枠組みを超えた発想の転換等々の累積されたさまざまな研究成果がある。その環境は比べものにならぬほど好転したといわなければならない。こうした状況の中で、今後の道家思想研究は、先人のあまたの業績を踏まえつつ、道家の本質の究明そのものが、同時に総合的な中国古代思想史研究そのものとしての広がりをもちつつ進展することを期待して稿を了えたい。

(一九七八・八・一〇)

〔附記〕

本稿は、もと赤塚忠氏を代表とする総合研究『中国思想研究史』の「道家」の部分である。一九七八年に脱稿したが、たまたま赤塚氏の急逝にあい、総合研究も挫折した。したがって本稿は一九七五年頃までの研究を対象とし、最近の帛書「老子」等のすすんだ研究状況について触れることはできなかつたが、明治以降の研究史のいちおうのまとめとしてこの際旧稿を発表しておくこととした。なお文中、(2)大正・昭和期の項は、拙論「道家思想研究史の

ための賞書―武内・津田両博士の業績を中心に―

(東北大学教養部紀要

15・一九七二)

を土台にし改稿したものである。

(一九八七・一〇・八)