九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

思想発展の路線上から見た「老子」成立の年代

山室，三良

https://doi.org/10.15017/2328752

出版情報：哲學年報. 26, pp.45-85, 1967-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

思想発展の路線上から見た「老子」成立の年代

山室三良

一

さきに哲学年報第廿二輯の「孔子と老荘」の中で、史記老子伝に関する疑問を提出して置いた。老子その人については、崔述（洙泗考信録）はじめ幾多の人々が疑問を提出し、我が伊藤蘭嵎もその実在を疑っているが（紹衣稿鈔）、これらは少数意見である。然しその人が果して何人、何時の人であるかについては諸家の意見まちまちであって、或は老聃、李耳同一人に非ずとし（馮友蘭）、或は老聃即ち太史儋とし（羅根沢）、或は詹何とし、関尹とし、老萊子とする。H. Dubs* は老聃の子、宗を段干崇と同一と考へる。もしこの推定を容れるとすれば、老子は四―三世紀、河南に栄えた家系の人となる。この様に多様の論がなされるということは未だ決め手のないということである。老子書の成立についてもこれに劣らぬ複雑さがある。今これをその成立年代に限っても容易でない。老子書が孔子、墨子のあとで

* The Date and Circumstances of Lao Tsu, J. A. O. S. 1941. 61.
The Date and Circumstances of Lao Tsu, J. A. O. S. 1942. 62.
D. Bodde: The New Identification of Lao Tsu proposed by Prof. Dubs, J. A. O. S. 1942, 62.

あるとする点には殆ど異論は無いが、その成立を荘・孟の前とする者（候外盧・他著 中国思想通史―一九四七年）、荘子の後とする者（楊栄国 中国古代思想史―一九五四年）、前二百五十年を中心とする前後二三十年間とする者（武内義雄 老子の研究）、前四―三世紀間とする者（馮友蘭 中国哲学史論文集―一九五八年）など様々である。その上「老子」の中には、古語、俚諺、格言等が含まれて居り、それらと老子書成立年代との関係をどう取扱うかなどの困難もある。顧頡剛は「老子書」の包含する時代は甚だ長く、上は春秋時代の「以徳報怨」から下は戦国末の「絶聖棄知」まで大約三百年の歴史があるとし、呂氏春秋に黄帝書を引いて老子書を引かず、荀子に道経を引いて道徳経を引かないから、戦国末に未だ老子書は成立していないと考へ、その成立を呂氏春秋と淮南子との間に置いている（徙呂氏春秋推測老子之成書年代―古史辨第四）。劉節は、老子書中の中心問題は、孟子と荘子との間にあるが、老子書の出現は西漢文景の間であるとする（古史考存）。木村英一氏は詳細な実証的研究の後、漢初以前の老子書は未だ定形がなかったと疑い、漢初、韓非子後学の頃になって彼等の伝える老子書が半以上今本と一致する様になり、史記・淮南子の頃になって、ほぼ今の形になったとする（老子の新研究第一）。その他張寿林は「老子著作の時代は、約、孟子の前後に在り」（老子道徳経出於儒之後考―古史辨四）と考へ、張西堂は「老子書は荘子内篇の後に成った」（羅根沢諸子考索所引）とする。Arthur Waleyによれば Karlgrenは 'The Poetical Parts in Laotsu'（1932）の中で老子の韻律を前三世紀の典型的のものとしているという。ウェーレー自身は「老子」を前二四〇年頃の成立とするが、その根拠は的確とはいへないまでも、思想路線上からの推定である（The Way and its Power―1934）。Duyvendak の 'Tao Te Ching' は西欧人によって到達された最精密の研究と評される飜訳であるが氏は、「道徳経上にあらはれる諸思想は、前三世紀の中国思想に全く属

するものである……余は中国思想の発展路線上から同書を、前三世紀以前に置くことは不可能と考へる」という（一九五四年）。Needham は、「老子書の成立は前三世紀からあまり遠くない所におかれている」と近来の研究を概括している（The Science and Civilization in China, Vol. II—1956）。馮友蘭は戦後、ハーバード大学で講じた中国哲学史では、以前の大著中国哲学史で「老子書」を孟子の後、恵施、公孫龍の前においていたのに反し、「老子書」を恵施、公孫龍のあとにおいている（A Short History of Chinese Philosophy—1948）。近来の諸研究は、「老子書」を従前より後に位させる傾向のものが多い。勿論これには反対もある。私は、専ら思想発展の路線上から荘子内篇と対比しつゝその前後を考へて見ようとするのである。

二

道家が道家としての立場を明確に自覚し主張し出したのは荘子からであり、その意味では道家は荘子によって成立したともいへる。然し荘子以前において、荘子に影響を与えた道家もある。宋鈃はその一人であり、荘子逍遙遊には深い尊敬を以て語られているが、孟子も之と語って、先生と呼びかけて敬意を表している。斉は道家の発祥地であり（史記楽毅伝）、斉の学術の一大集成ともいうべき管子は、ある人によって斉文化叢書[一]の名さへ与へられているが、管子の中には斉の学問を知るに足る貴重な資料が埋れている。近時の発掘は、心術篇、内業篇、白心篇などが、宋鈃、尹文等の思想を代表するものであることを明らかにした[二]。孟子が四十にして心を動かさずと述べたのは、斉の道家に接触した結果と推定されるし、浩然の気の来源と考へられる思想も内業、心術等の諸篇に見出される（孟子は集義という

点で特色を示してはいる)。

荘子天下篇には宋鈃を批評して「以二禁攻寢兵一為レ外、以二情欲寡浅一為レ内、其小大精粗、其行適至レ是止」とあり、孟子にも彼が戦を止めしめる為に活動して居ることが語られて居て(告子下)、宋鈃に墨家の風あることが分る。と同時に内業篇に

凡人之生也、必以二平正一　所二以失レ之、必以二喜怒憂患一、是故止レ怒莫レ若レ詩、去レ憂莫レ若レ楽、節レ楽莫レ若レ礼、守レ礼莫レ若レ敬

とある様に儒教の考方にも理解を持って居る。筆者は孟子をめぐる二、三の問題(哲学年報第廿一輯)の中で、宋鈃の思想の意外に孟子に似た点があることにふれたが、天下篇には「以レ聏合レ驩、以レ調二海内一」とある。馬敍倫は、聏一本胹に作る、借りて儒となす、儒は弱であるとし、己が執を破って善く人に従ふことだと解しているが、宋鈃が調和しようとした立場は具体的には儒と墨とであった。しかもその基調をなすものは、逍遙遊に見える様な「世を挙って誉むれども勧ることを加へず、世を挙って非れども沮むことを加へぬ」彼の自由さであり、私なさ(聏=儒=柔)であり、情欲寡浅である。荀子天論篇には「宋子有レ見二於少一、無レ見二於多一」と批評している。(三)宋鈃のこれらの傾向は孟子の自然を最高とし、寡欲を尊ぶ傾向とも相通ずる。心術篇には次の様にある。

嗜欲充益、目不レ見レ色、耳不レ聞レ声　　上篇

虚二其欲一、神将二入舎一　　〃

夫心有レ欲者、物過而目不レ見、声至而耳不レ聞也……故曰、心術者無為而制レ竅者也

去欲といふ文字も心術上篇に見えている。欲を去れば、心の霊妙な働きが返って来るといふ立場は、孟子の「養心莫レ善二於寡欲一」とも深い関係がある。

孔子は「欲する所に従ひて矩を踰えず」と言ひ、季康子に対へては、「苟も子にして不欲ならば、之を賞すと雖も竊まず」と言ふ。前者は、欲は法則にあへばさしつかへないといふもの、いはば普通の欲の用法である。後者も或は特別の意味は無く、政治は結局為政者の心に帰するといふ孔子の立場の表現に過ぎないのかも知れない。然し宋鈃や孟子になると、去欲や寡欲は、心の本性と深い関係を有って語られて来る。孟子は「存二其心一、養二其性一」(尽心上)といひ、内業篇は「能反二其性一、性将二大定一」といふ。後者には、「節欲之道、万物不レ害」とあり、孟子には「養心莫レ善二於寡欲一」とある。この様に節欲や寡欲が、心の本性に関係づけて考へられる様になったのはこの頃(前四世紀)からである。

内業篇には

凡心之刑(カタチ)、自充自盈、自生自成、其所二以失一レ之、必以二憂楽喜怒欲利一、能去二憂楽喜怒欲利一、心乃反済

とあって、さまたげさへしなければ心は自ら生じ自ら成る、乃ち反済すると考へる。孟子は人間の自主性を尊ぶから養心と表現するが、養心も自暴自棄しないことではあっても、無理することでは無い。時雨の降るが如く自然に育てるべきもの、孟子はこれを「勿レ忘勿レ助」という。「勿レ忘」といふ表現に儒家の特色はあるが、これも内業篇の「勿レ引勿レ推」、心術上篇の「無レ益無レ損」と同列の考方であり、孟子は恐らく宋鈃の影響を受けている。

愛欲静レ之、過乱正レ之、勿レ引勿レ推、福将二自帰一、……静則得レ之、躁則失レ之　霊気在レ心、一来一逝、其細無レ内、

其大無レ外、所二以失一之、以レ躁為レ害　（内業）

無為之道、因也、因也者、無レ益無レ損也　（心術上）

道は因である。因とは益する無く損するなし、との考方は、孟子の「道は故のみ」の考方と一つである。心術上篇には、「因也者、舎レ己而以レ物為レ法者也」とあり、又、「過在二自用一、罪在二変化一、自用則不レ虚、不レ虚則仵二於物一矣、変化則為生、為生則乱」ともあるが、孟子も鑿する智を用いることをさけ、自然の法則に任せることと関係づけて「故」を説明している。孟子の故は、推すなく、引くなく、自然に任すこと、心術篇の「因」に当る。心術篇は因とは無為だといふ。左伝昭公元年には、過度の欲望が六疾を生ずるとある様に、はじめは欲望の抑制は肉体の自然に関聯して考へられたのであらうが、宋鈃、孟子の頃には欲望は専ら心の自然を害ふものとして考へられて来た。内業篇には、欲望のある所、動揺であり、動揺ある所、心の神貴なるものは宿らない、とある。心術上篇にも

虚二其欲一、神将二入舎一、掃二除不潔一、神乃留処

とある。孟子は「自ら反みて直しい」状態を持続することによって「浩然之気」を養はうとする。欲望を暴にすれば正しさを害い、心餒えざるを得ない。*

孟子の「勿レ忘勿レ助」も、宋鈃等の「勿レ推勿レ引」「無レ益無レ損」も共に養心の道であった。「老子」では孔子の道が宇宙の道に高められたと同様、前四世紀の哲人が心の問題として把えた無為が、宇宙的のものとされている。

道常無為而無レ不レ為。

* 上述の諸点に関しては「孟子における神秘的一側面とその来源」を参照されたい（過記）。

損レ之又損至二於無為一、無為而無レ不レ為

あとの例は宋鈃等の例に近いといへるが、前の例は無為を宇宙的本体の姿として考へたものである。宋鈃、孟子では、節欲、去欲、寡欲を専ら養心の道として考へているが、「老子」は「少私寡欲」をいうものゝ、いつも天下の事として述べている。

無欲以静、天下将自定　三七

清静為二天下正一　四五

我無為而民自化、我好レ静而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸　五七

クリールは老子を'purposive'荘子を'contemplative'と特徴づけ、後者が本来の純粋なもので前者の'purposive'は二次的に起ったものと考へている。(四) 問題は簡単ではなく、挾雑的なものから漸次純粋化したとの見方も可能であらう。ただ「荘子」そのものでは内篇の方が純粋で、時代の下る外雑篇の方が遙かに挾雑物が多い。老子には多くの挾雑物があることは多数の人々によって指摘されている。(五) 筆者はクリールの説に賛成せざるを得ない。

荘子内篇逍遙遊篇に、「至人無レ己」とあり、応帝王篇に、「汝遊二心於淡一、合二気於漠一、順二物之自然一而無レ容レ私焉、而天下治矣」とある。徳充符篇には、「人之不下以二好悪一内傷中其身上、常因二自然一、而不レ益レ生」とある。これは心術上篇の「因也者、無レ益無レ損也」を想起させる。内業篇には、「執レ一不レ失能君二万物一」とあるが、その執一とは、「一レ物能化謂二之神一、一レ事能変謂二之智一」となり、「惟執レ一之君子、能為レ之乎」とある様に、万物に君たる所以が、心の問題として論ぜられている。(孟子では、執一を執中に対比して否定して居る。この一は別の意味である。孟子も

「一本」「志壱」を言う。志壱は管子の「執一」に他ならない。本篇十を参照されたい。）老子には

樸散則為レ器、聖人用レ之　則為二官長一、故大制不レ割

とあって、その立場は心を主とする人々の立場とは異って来ている。たしかに老子の方が'purposive'ではあるが、「老子」と管子心術、内業篇や荘子内篇との先後を問題にするならば、尚他の種々の角度からも検討しなければならない。

三

心術上篇に、「虚二其欲一、神将二入舎一、掃二除不潔一、神乃留処」とある。元来神は宗教的対象であった。* 嘗ては天上に在って人間を支配した神が漸次人間中心のものに変って来、前四世紀の頃には人間に内在する最も霊妙な働きとして考へられて来ている。心術上篇には、「潔二其宮一、開二其門一、去レ私毋レ言　神明若存」ともある。荘子人間世篇には

夫徇二耳目内通一、而外二於心知一、鬼神将二来舎一、而況人乎、是万物之化也

とある。心術篇では、不潔が掃除されれば、神が心に宿ると、未だ神の原義を存しているが、人間世篇では、同じく

* 神が漸次人間を中心とするものに変って来たのは次の例などにうかがはれる。

夫民、神之主也、是以聖王先成民而後致力於神　（左伝桓公六年）

鬼神非人実親、惟徳是依、故周書曰、皇天無親、惟徳是輔　（左伝僖公五年）

国将興、聴於民、将亡、聴於神　（左伝荘公三二年）

襄公十八年にも民のことを「神主」としている。

鬼神の文字を用ひながらも耳目内通といふ言葉でも分る様に神は内面的全的な働きとして考へられている。このことは同篇の心斎の考によっても知り得る。これらは心術上篇の、「館不二辟除一則貴人不レ舎焉、故曰、不レ潔則神レ不処」といふたとへに見られる様な、他から客人として来って宿るといふのでもなく、又内業篇の「心の中の心」といふ表現でも十分でない程、全的、神秘的のものに移りつゝある。養生主篇の解牛者は、「以レ神遇」と語られているが、逍遙遊篇には又神人の文字がある。

藐姑射之山、有二神人一居焉、飢膚若二氷雪一、綽約若二処子一、不レ食二五穀一、吸レ風飲レ露、乗二雲気一、禦二飛龍一、而遊二乎四海之外一、其神凝……之人也、之徳也、将下旁礴二万物一以為上レ一、斬二乎乱一、孰弊弊焉以二天下一為レ事、之人也、物莫二之傷一、大浸稽レ天而不レ溺、大旱、金石流、土山焦、而不レ熱、……孰肯以レ物為レ事

神人の神は鬼神の原義を残していると共に、「其神凝」といはれる神は、「神将二入舎一」といはれた神の様に外から来るものとしてではなく、もはや、裡も外もない天地と一たらしめるものとして把えられている。神凝るが故に神人なのである。神人は天地と一つであるが故に何物もこれを傷つけることは出来ない。斉物論にもいう。

王倪曰、至人神矣、大沢焚而不レ能レ熱、河漢沍而不レ能レ寒、疾雷破レ山、風振レ海、而不レ能レ驚、若然者乗二雲気一、騎二日月一、而遊二四海之外一、死生無レ変二於己一、而況利害之端乎

雲気という語は内業篇にあって、同篇の冒頭その他に孟子浩然の気を思はせる言葉がある。逍遙遊の「之人也、之徳也、将下旁二礴万物一以為上レ一云云」も同様である。嘗ては天上にあった神が、やがて人に内在するものとなり、更に内外を通じて一とするものになっている。

同じく道家といっても、「老子」と荘子では違う。荘子は心の自然を中心とし、老子は自然そのものを中心とする。等しく出る水の例でも老子は、水は道に近いものとして語り（八章、七十八章）、荘子は精神の静けさに関して語っている。(六)「平は水の停るの盛なり。それ以て法と為すべし、内、之を保って、外、蕩せず云云」（徳充符）とある。外篇刻意篇には、この意が詳細に述べられている。

形労而不レ休則弊、精用而不レ已則労、労則竭、水之性不レ雑則清、莫レ動則平、鬱閉而不レ流、亦不レ能レ清、天徳之象也、故曰、純粋而不レ雑、静一而不レ変、淡而無レ為、動而以二天行一、此養レ神之道也

すなはち、水は天徳の象であり、天徳の象は養神の道として語られている。徳充符篇に、「外二乎子之神一、労二乎子之精一」と精と神とが互用されている。精の字は内篇にはこの他は人間世篇に、「鼓筴播精」とあるだけであり、あとの場合は「簡米曰レ精」（司馬彪）といふ原義に他ならない。精白にすることから、精天、精粋、精明などの用語にもなるのであるが、管子心術篇には、「中不レ精者心不レ治」とある。この精は心の精明の状態をさしている。徳充符篇の神と互用される精もこれであり、精神と熟するのもここからである。これに比べると老子の精には異るものが出ている。(七)

（精は物の精粋であると共に精神の精粋であるが。五五章は後者の例か）

道之為レ物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、其中有レ象、恍兮惚兮、其中有レ精、其精甚信、其中有レ信　二十一

こゝに見える精は、荀子賦篇の「血気之精」易繫辞伝の「精気為レ物」「天地絪縕、万物化醇、男女構レ精、万化化生」などに見える精と等しく、精神の精とは少し違ふ。荘子も外雑篇になると「老子」と等しい意味の精を用いる。

上悖二日月之明一、下爍二山川之精一　（胠篋）

吾欲下取二天地之精一、以佐二五穀一、以養中民人上　（在宥）

などは此の例と言へるであろう。この様に見て来ると老子の精は荘子内篇や管子心術・内業両篇などに見える精よりおそく出て来た考方を含む様に思ふ。

孟子は「万物皆我に存す」（盡心上）とも、「それ君子過ぐる所の者は化、存する所の者は神」（同）とも言った。これは孟子の精神主義を語る言葉であり、この心を中心とする考方は、管子心術、白心、内業などの諸篇と共に前四世紀思想界の特徴をなしているが、荘子内篇の立場もこれに近い。心の精明なものが神に他ならない（徳充符篇の例）。かゝる神は心の中の神であると共に宇宙と一つである。

「老子」では神は、道よりも一よりも下に位している。

天得レ一以清、地得レ一以寧、神得レ一以靈、谷得レ一以盈、万物得レ一以生、
王侯得レ一以為二天下之貞一、其致レ之一也　三九

以レ道莅二天下一、其鬼不レ神、非二其鬼不レ神、其神不レ傷レ人　六〇

然し次の様な神には、どこかに神の旧義が残っている様に見える。

谷神不レ死、是謂二玄牝一、玄牝之門、是謂二天地之根一、緜緜若レ存、用レ之不レ勤（ツキ）（高亨云勤尽也）　六
天下之神器、不レ可レ為也　二九

老子は谷の字を二八章、三九章、四一章などでも用いている。伊福部隆彦氏が言ふ様に、谷はそれ自身実体がなく、二つの山に依存している。山を取れば谷も無い、山は一つでも山であるのに、谷は山によって谷である。しかも実体

なくとも谷たることによって水は集り、水は流出し、物が養はれる。この点が道にたとへられたものであらう。道は無にして万物が道から生じ道に復帰する。高亨は、谷神とは道の別名に他ならないといふ。谷神の神には神の原義が残っているにはしても、かく言はれる神は古代の、上にあって支配する神とは全く異るものとなっている。神器の神は、全くの形容詞にすぎない。かゝる神は、上にある神、内在する神、内外を一にする神などのあとに出て来たものではないか。この様に「老子」の神は、古代の宗教的絶対的力をもったものから変って来ているが、天も亦そうであった。

四

天は書に於いては絶対者である。詩に於いても天は絶対者ではあるが、詩の後期には自然としての天も現れている。孔子は天命を知ることを重視し、墨子は天志を彼の主張の根源とする。孟子は、「之を為す莫くして為す者は天也、之を致す莫くして至る者は命也」といふが、それは偶然でもアナンケーでもなく、やはり人格神的なニュアンスをもっている。しかも孟子になると一方では地を天と並べて天地といふ用法が二回現れている。地といふ文字は古い所には極めて僅かであった（易の経に一回、書三回、詩二回）。天地と熟する例は孟子で初めて用いられ、内一回は形而上的な用い方である。嘗ては絶対者であった天が地と並べて用ひられ出したことは天の絶対性が変って来たことゝ言へるが荘子内篇では、乗二天地之正一（逍遙遊）、天地一指也（斉物論）、吾以二夫子一為二天地一（徳充符）、遊二天地之一気一（太宗師）などの例がある。天地といふ文字は荀子や、易十翼などには頻出していること周知の通りである。老子には、

天地不仁、以萬物為芻狗　五

玄牝之門、是謂天地根　六

天長地久、天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生　七

天地相合以降甘露　三二

などがある。最后のものを除いて、天地は形而上的に用いられて居り、絶対者そのものに近いが、かゝる用例と頻度とは孟子よりあとであることを示している。然し、荘子内篇と何れが先であるかは明らかでない。老子十五章に

有物混成、先天地生

とある。こゝでは、物が天地より先にある。（物についてはあとでふれる。）荘子斉物論では、地籟、人籟、天籟をいふ。地籟は地上のもろもろのおと、人籟は比竹、天籟は吹萬同じからざるものゝ根底にあるもの。斉物論では明らかに天籟を人籟地籟とは次元の異るものとして居る。天と地と人とを並べながら明らかに天を根底としている。

荀子は、「荘子天に蔽はれて人を知らず」と批評した（解蔽）。理といふ文字は孟子にあるが、それを天理と熟せしめたのは荘子であり、荀子は理も用い、天理も用いている。荘子養生主篇の解牛者はいふ。

臣以神遇、而不以目視、知止而神欲行、依乎天理、批大郤、導大窾、因其固然

天理に依るとは、その固然に因るに他ならない。因とは孟子の「故」であり、自然の法則である。即ちこの天は自然と同義に用いられている。同篇に老聃の死を哭した秦失を評して、

是遁天倍情、忘其所受、古者謂之遁天之刑

とあるのや斉物論に

是以聖人不レ由、而照二之于天一、亦因レ是也、是亦彼也、彼亦是也、彼亦一是非、此亦一是非矣、且有二彼是一乎哉、果且無二彼是一乎哉、彼是莫レ得二其偶一、謂二之道枢一

とあるのも同様である。「照之乎天」といふ思想は同篇にくり返し述べられている。

是以聖人和レ之以二是非一、而休二天鈞一、是之謂二両行一。

かゝる天は、孔子のそれでも孟子の「知天」でもない。徳充符篇の荘子と恵子との問答では

道与二之貌一、天与二之形一、悪得レ不レ謂二之人一

と、道と天とが互用されているが、恵子が、「既に之を人と謂ふ、悪んぞ情無きを得ん」と反問したのに対して荘子は、「吾が所謂、情無しとは、好悪を以て、内その身を傷らず、常に自然に因て、生を益さざるを言ふ」と答へている。前の方に荘子が「眇乎小哉、所二以属一於人一也、敖乎大哉、独成二其天一」と言って居るのを参照すれば天は自然として説明されて居ることが分る。応帝王篇には、「尽二其所レ受二乎天一、而無二見得一、亦虚而已」とあり又、「順二物自然一、而無レ容レ私焉」とある。天は自然と別ではない。

太宗師篇には

古之真人、不レ知レ悦レ生、不レ知レ悪レ死、其出不レ訴、其入不レ距、翛然而往、翛然而来而已矣、不レ忘二其所レ始、不レ求二其所レ終、受而喜レ之　忘而復レ之、是之謂二不二以レ心損レ道、不中以レ人助上レ天、是之謂二真人一。

と天と道とが互用されている。「老子」の道も自然に他ならない。老子では道そのものゝ意味での天（乃至は宗教的な名残を何処かに留めた天）は一例だけ（七三章、天之道不レ争而善勝、不レ言而善応、不レ召而自来……天網恢恢疎而不レ失）であって、他は「天なれば道なり」「天は道に法る」などと天の上に道が置かれている。天は一を得て始めて清いのである。

荘子の天は道であり自然であるが尚、旧い天の名残がどこかに残っている。徳充符篇の次の例などにはそれが著しい。

無趾語二老聃一曰、孔丘之於二至人一、其未邪、彼何賓賓以二学士一為、彼且蘄下以二諔詭幻怪之名一聞上、不レ知至人之以レ是為二己桎梏一邪、老聃曰、胡不丁直使丙彼以二死生一為二一条一以二可不可一為二一貫一者、解乙其桎梏甲、其可乎、無趾曰、天刑レ之、安可レ解

太宗師篇には、「丘は天の戮民なり」とある。上引養生主篇の遁天之刑の直後に、

適〻来夫子時也、適〻去夫子順也、安レ時而処レ順、哀楽不レ能レ入也、古者謂二是帝之縣解一

とあるが、この帝にも上帝の旧義が残っている。老子では、「道、象二帝之先一」となって、帝は道の下に置かれている。老子十章に「天門開闔、能為レ雌乎」とあるが、この天は荀子の天が「ナチュラル」とでも訳すべきものであるのに等しい。同じく自然と言っても深浅、広狭さまざまな差がある。荀子の天は自然から深さを除いた表面的な自然を指している。天論に

耳目口鼻形能（王念孫によって態と訓む）各有レ接而不二相能一也、夫之謂二天官一

とあり、淮南子主術訓には

目妄視則淫、耳妄聴則惑、口妄言則乱、夫三関者不レ可レ不レ慎レ守也

とある。老子、天門の天は荀子の天*と等しく、門は淮南子の関に等しく、耳目口鼻を開闔して雌たりとは、老子は聡明敏達を人と競ふのを忌んで、雄たることを欲せず雌たることを願ふのだといふ高亨の論は妥当である。かかる、ナチュラルとでも訳すべき老子の天は荀子に近い。かかる天は荘子内篇のそれよりあとの様に見える。

* 荀子は人の好悪喜怒哀楽を天情と名づけている。

五

夫吹万不レ同、而使二其自レ己也、咸其自取、怒者其誰邪　　斉物論

非レ彼無レ我、非レ我無レ所レ取、是亦近矣、而莫レ知二其所一為使一、若レ有二真宰一、而特不レ得二其朕一、可レ行已信、而不レ見二其形一、有レ情而無レ形……其有二真君一存焉、如求二得其情一与レ不レ得、無レ益二損乎其真一　　同　右

万物をして万物たらしめるのは誰であらうか。……真実の支配者がある様だ、然し人はそのあとを見ることが出来ない。……真実の君がある様だ（若有真宰の「若」と、其有真君の「其」とは殆ど同意）。具体的のしるしを得ると得ないとで、その真にいささかの損益を来すものでは無い。以上の様に述べる荘子はたしかに絶対者を考へている。一方では天を道と同一視し、道を自然と同一視していたが、他方荘子の天には絶対者のおもかげを残し、道も単なる自然では無く心の在り方として語られている面があった。孟子も天命を語ると共に、「故」を語っている。故は自然とも言へる。当時の思想界はやがて荀子などに見える純然たる自然の考が既に芽を出すと共に、一切を支配する絶対者は

尚残っている。否、荘子にあっては絶対者は自然の奥に自然をあらしめるものとして深い統一の裡にある。しかも時としてより多く自然に傾き、時として絶対者により多く傾く。

造物者の名が太宗師篇に三回、応帝王篇に一回、造化者の名が太宗師篇に一回見える。これらはより多く自然を意味しつゝも、かかる名が示す様に幾分の宗教性を含んでいる。荘子がかかる名を用いたことの中には、自然を究極に於て宗教的情感を混えて把えていたことを示すものである。歴史的に言うならば、最初人格神的に把えられた絶対者が、尚影を残していると言へる。馬叙倫「荘子佚文」には、生物者、化物者の名もある。「物を生ずる者は生れず」、「物を化する者は化せず」とある(荘子義証附録二)。真宰・真君はこれより一層宗教的な香りがある。(私は斉物論は他の篇より宗教性が強いと感ずる。それは逍遙遊から更に一段深まっている)。

外篇山木篇には万物之祖といふ名もある。「物を物として物に物とせられず」と述べられているが、これは宗教性よりもむしろ「老子」の自然に近いものを感ずる。しかし外篇でも自然だけに徹している訳ではない。天運篇に

天其運乎、地其処乎、日月其争二於所一乎、孰主二張是一、孰綱二維是一、孰居二無事一、推而行レ是、意者其有二機緘一而不レ得レ已耶、意者其運転而不レ能二自止一耶、雨者為レ雲乎、孰隆二施是一、孰居二無事一、淫楽而勧レ是、風起二北方一、一西一東、有二上彷徨一、孰噓二吸是一、孰居二無事一而披二払是一

とあるのは斉物論の「怒者其誰邪」の立場と、後の機械的自然観との間に揺曳しているものといへる。知北遊篇に、道は螻蟻にあり、稊稗にあり、瓦甓にあり、屎溺にありとする。天道篇にも道は大なるものにも終らず、小なるものをものこさず、一切の裡にあると言っている。

夫道於レ大不レ終、於レ小不レ遺、故万物備

秋水篇に、道から見れば物に貴賤は無いと言っている。

以レ道観レ之、物無二貴賤一

かかる考方からは一切の現象がそのまゝに是認される。これは自然観の一つの徹底といへる。老子にあっては荘子外雑篇と同様いよいよ自然そのものに傾いている。もっとも老子も

我、独り人に異り、母に食(やしな)はるを貴ぶ　二〇

といふ。母は、

有レ物混成先二天地一生、寂兮寥兮、独立而不レ改、周行而不レ殆、可二以為二天下母一　二五

とある様に、道に他ならず、自然に他ならないが、母といふ言葉には絶対者の影が宿っている。

荘子に帝がある。帝は絶対者、荘子の「帝の懸解」の帝には尚、宗教性を感ずるが、渾沌説話の帝は三人あって、既に絶対者としての性格が変って来ている。中央の帝は渾沌であり、道である。「老子」では、帝の性格は更に変り、道の下に置かれている。

道冲而用レ之或不レ盈、淵兮似二万物之宗一、……湛兮似二或存一、吾不レ知二誰之子一、象二帝之先一　四

六

「老子」に言ふ。

道冲而用レ之或不レ盈、淵兮似二万物之宗一、……吾不レ知二誰之子一、象二帝之先一　四

孔徳之容、惟道是従、道之為レ物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、其中有レ象、恍兮惚兮、其中有レ物　二一

有レ物混成、先二天地一生、寂兮寥兮、独立而不レ改、周行而不レ殆、可二以為二天下母一、吾不レ知二其名一、字レ之曰レ道、強為二之名一曰レ大　二五

人法レ地、地法レ天、天法レ道、道法二自然一　二五

大道氾兮、其可二左右一、万物恃レ之以生而不レ辞、功成不レ居、愛二養万物一而不レ為レ主、常無欲可レ名二於小一、万物帰而不レ為レ主、可レ名二於大一　三四

道生レ之、徳畜レ之、物形レ之、勢成レ之　五一

老子の道は絶対者である。荘子人間世篇では、

惟だ道は虚に集る、虚とは心斎なり

とあって道は心の問題として語られ、心術篇の語と殆ど同じものが見えている。即ち

夫徇二耳目内通一、而外二於心知一、鬼神将二来舎一

とあるのはそれである。

太宗師篇に

魚相二造乎水一、人相二造乎道一、……相二造乎道一者、無レ事而生定、故曰、魚相二忘乎江湖一、人相二忘乎道術一

とある道は、人間世篇の道に通ずるが、より多く孔子の道に近い。孔子も、道を楽しんで憂を忘れることを語ってい

る。人間世篇には又、篇名が示す如く、「人道」といふ名も見えている。かかる道は、「老子」の道と孔子の道との中間と言へる。斉物論の道も老子の道とは異ふ。

道隠二於小成一、言隠二於栄華一、故有二儒墨之是非一……彼是莫レ得二其偶一、謂二之道枢一

夫道未二始有レ封、言未二始有レ常、……夫大道不レ称、大弁不レ言、……道昭而不レ道、言弁而不レ及、……孰知二不言之弁、不道之道一

天下篇の立場を借りれば、荘子は古の道術の立場に立つもの、その道の立場から当時の儒墨の争を打破しようとするものである。「老子」の

道可レ道非二常道一、名可レ名非二常名一

は上述荘子の立場を継承するものではなからうか。荘子内篇には唯一例だけ老子の道と等しいものがある。

夫道有レ情有レ信、無レ為無レ形、一可レ伝而不レ可レ受、可レ得而不レ可レ見、自本、自根、未レ有二天地一、自レ古以固存、神レ鬼神レ帝、生レ天生レ地、在二太極之先一、而不レ為レ高、在二六極之下一、而不レ為レ深、先二天地一生、而不レ為レ久、長二於上古一、而不レ為レ老

老子の、「有レ物混成、先二天地一生」、「天得レ一以清、地得レ一以寧」など正にこれである。太宗師篇のこの思想は管子心術篇、内業篇などのあちこちに分散して表現されている。

凡道、無レ根無レ茎無レ葉無レ栄、万物以生、万物以成、命レ之曰レ道　（内業）

道也者、口之所レ不レ能レ言也、目之所レ不レ能レ視也、耳之所レ不レ能レ聴也　（内業）

夫道者、所二以充一レ形也、而人不レ能レ固、其往不レ復、其来不レ舍、謀乎莫レ聞二其音一、卒乎乃在二於心一、冥冥乎不レ見二其形一、淫淫乎与レ我俱生、不レ見二其形一、不レ聞二其声一、而序其成、謂二之道一　（内業）

夫正人無レ求レ之也、故能虚無、虚無無レ形、謂二之道一　（心術上）

道在二天地之間一、其大無レ外、其小無レ内、故曰、不レ遠而難レ極也　（同右）

これらは太宗師篇に比べると未だ整理されていない感がある。その上、多分に心に関して語られている。心術、内業といふ名が既に根本の傾向を物語っている。

心静気理、道即可レ止　（内業）

修レ心静レ音（意）、道即可レ得　（同右）

憂悲喜怒、道乃無レ処……心能執レ静、道将自定　（同右）

夫正人無レ求レ之也、故能虚無、虚無無レ形、謂二之道一　（心術上）

荘子も「道は虚に集る」といふ所では、心の術に聯関して道を述べていた。荘子内篇に孔子のそれに近い道、宋鈃等に通ずる心の術としての道、老子と等しい道などがあることは、道が宇宙の本体として説かれるに至る過程を示すものではないか。宋鈃、荘子、「老子」と進むに伴って、道が心から独立し且整った内容を取っている様に思はれる。

七

宋鈃は儒墨を調和する立場にあった。孟子は宋鈃を尊敬しながらも、墨子に傾いたその考を批評する。荘子は宋鈃

の儒墨を調和する考に基きながらより深い立場から儒墨を批評する。荘子の立場からすれば、儒の墨のといふ争はこっけいにも見えた。

道悪乎隠而有二真偽一、言悪乎隠而有二是非一、道悪乎往而不レ存、言悪乎存而不レ可、道隠二於小成一、言隠二於栄華一、故有二儒墨之是非一、以是二其所レ非、而非二其所レ是……物無レ非レ彼、物無レ非レ是、自レ彼則不レ見、自レ知則知レ之……是亦彼也、彼亦是也、彼亦一是非、此亦一是非矣、且有二彼是一乎哉……彼是莫レ得二其偶一、謂二之道枢一

（斉物論）

荘子は朝三暮四に類する態度を排して「両行」の立場に立とうとする。宋鈃も両行であった。荘子の両行は然し決して相対論では無い。上の斉物論の箇所に続けて次の様に言ふ。

枢始得二其環中一、以応二無窮一、是亦一無窮、非亦一無窮也、故曰、莫レ若レ以レ明

儒も墨も自らを絶対視している。荘子は、彼も亦一是非、是も亦一是非であることを知っている。荘子は、「彼を待たんか」といふ。（この彼は上述の彼とは違ふ。いはば絶対者である）。自らを非としない（而未始吾非也）所に誤があると考へる。もしそれが分り、自らを絶対化しない立場に立つならば、是も亦一無窮、非も亦一無窮である。「民を愛して、兵を偃めんと欲する」立場も、もしそれを絶対化するならば、「不可なり、民を愛するは民を害するの始めなり、兵を偃むるは兵を造すの本なり」とせられるのである（徐無鬼篇）。いつも根本のものを見ている—而待彼也邪—荘子は、「名、儒墨の如くにして凶なり」（徐無鬼篇）といふ。同篇では又、恵施に対して

然則儒墨楊秉四、与二夫子一五、果孰是邪

と言っている。荘子の立場からは、天下に公是は無いのに――上述の様に絶対を認めないわけでは無いが、一度公是として立てられ主張せられれば既に公是ではない、それは一現象に堕する。荘子の立場が一見相対論の如く見えるのは、絶対を立てれば既に絶対でないと考へるが故である――儒と墨と楊朱と宋〇（一説に秉を宗鈃とするのを取る）と更に恵施と、この五つのものが争っている。果して孰れが是であるか、との問である。荘子の立場は次の様なものである。

既使二我与レ若弁一矣、若勝レ我我不二若勝一、若果是也、我果非也邪、我勝レ若若不二吾勝一、我果是也、而果非也邪、其或是也、其或非也邪、其俱是也、其俱非也邪、我与レ若不レ能二相知一也、則人固受二其黮闇一、吾誰使レ正レ之……然則我与レ若与レ人、俱不レ能二相知一也、而待レ彼也邪

逍遙遊には艾の封人の娘の話をあげ、生を悦ぶことの惑でないとどうして知り得よう、死を悪むのは年若くして失踪した者が帰ることを知らぬのと同じで無いとどうして知り得よう、と述べている。

「天地、我と並び生じ、万物、我と一たり」（斉物論）といふ荘子は、是と不是と、然と不然とを超え、事物のよって以て立つ無限に合致し、時間を忘れ是非を忘れ、自己自身を無限のうちに寓するのを眼ざした。――（和レ之以二天倪一、因レ之以二曼衍一、所二以窮レ年也、忘レ年忘レ義、振二於無竟一、故寓二諸無竟一）――彼は次の様に言ふ。

吾有レ待而然者邪、吾所レ待又有レ待而然者邪、……悪識二所二以然一、悪識二所二以不レ然、昔者荘周夢為二胡蝶一、栩栩然胡蝶也、自喩（タノシンデ）適レ志与（カナフ）、不レ知レ周也、俄然覚、則蘧蘧然周也、不レ知周之夢為二胡蝶一与、胡蝶之夢為レ周与、周与二胡蝶一、則必有レ分矣、此之謂二物化一

かかる立場の荘子が次の様に述べるのは当然であった。

是非之彰也、道之所二以虧一也、道之所二以虧一、愛之所二以成一、……其好レ之也、欲二以明一レ之、彼非レ所レ明而明レ之、故以二堅白之昧一、終

荘子の哲学は、はげしく争う儒墨、更に名弁の学問などを背景として成立し、その何れをも限界の中に於て肯定する（両行）と共に、より深い立ち場を待ち且つ望むものであった。それを彼は次の様に表現している。

泉涸、魚相与処二於陸一、相呴以レ湿、相濡以レ沫、不レ如相二忘於江湖一、与二其誉レ堯而非レ桀也、不レ如両忘而化二其道一　（太宗師）

同篇には、「魚は江湖に相忘れ、人は道術に相忘る」ともある。斉物論に言う。

齧缺問二乎王倪一曰、子知二物之所二同是一乎。曰、悪乎知レ之。子知二子之所レ不レ知邪。曰、吾悪乎知レ之。然則物無レ知邪。曰、吾悪乎知レ之、雖レ然嘗試言レ之

この様な立場は彼が当時の議論を、「我より之を観れば、仁義の端、是非の塗、樊然として殽乱す、吾いずくんぞ能くその弁を知らん」と評したのは当然であった。道の立場からするならば、

莛と楹と、厲と西施と、道、通じて一となす　（斉物論）

と言はれる。かく見来れば、永遠なりと主張される弁は及ばざるもの、道として主張される道は、実は道ではない。

夫道未二始有一レ封、言未二始有一レ常……聖人議而不レ弁……夫大道不レ称、大弁不レ言……道則而不レ道、言弁而不レ及……孰知二不言之弁、不道之道一　（斉物論）

荘子の思索には血のにじむものがある。老子には荘子に見る苦渋は見られない。老子は淡淡と語る。

道可レ道非二常道一、名可レ名非二常名一

「老子」は荘子の苦しみに満ちた思索の結果の上に立って、淡々と之を語るものでは無からうか。

八

大雅蒸民に

天生二蒸民一、有レ物有レ則、民之秉レ彝、好二是懿徳一

とあるが、ここに見える物は前后の句からも察せられる様に人事に関している。毛伝には「物とは事なり」と注せられている。論語に物は一例だけ見えている。陽貨篇に

天何言哉、四時行焉、百物生焉

とあるのは、眼前の自然物をさしているであらうが、問題は自然物にあるのではなく、「予言ふなからんと欲す」といふのに関聯して、天は無言であるが四時行はれ百物生ず、と言ふので、孔子の心の中にはやはり人事百般を不言と関係づけて考へていたものと思ふ。墨子は、経及び経説で物を言ふが、墨子でも物そのものが問題なのでは無く、知が問題なのである。

知、接也　上5*

* 経及び経説の分け方は譚戒甫墨弁発微による

（説）知也者、以二其知一遇レ物、而能貌レ之若レ見

「知者接也」との語は荘子庚桑楚篇にもあり、「接」は孟子にもあるもの、経成立年代は今、問はぬとしても、知が外物との接触に関して問題とされ出していることは分る。

恕、明也　上6

（説）恕也者、以二其知一論レ物、而其知レ之也著如レ明

恕は通行本には恕とあるが、孫詒讓は道蔵本によって恕とした。然し章炳麟や譚戒甫は之に従はない。もっとも論は倫、即ち比倫であり、類推を指すから、恕のまゝでも通ずる。しかし恕の字は上説七十五条、下説四十四条にも出ている。ニーダムが推定している様に、恕といふ文字は、知の問題に関して墨家が作り出したものではないか。ニーダムは恕を、ヨーロッパ哲学の‘intellectus agens’‘nous poetikos’に相当するものと考へている。* この場合の物は、知の場合以上に物が物としての意味を有つことは少い。次に観念の広狭に関して語られている物がある。

（説）推〇四足獣—与牛馬、与物、尽与大小也　下2

物尽同名　下3

これは広狭種々の概念が、一つの名の下に包括せられることを指すものである。

欧物、一体也、説在俱一、惟是　下12

（説）〇〇俱一、若牛馬四足、惟是、当牛馬、数牛、数馬、則牛馬二、数牛馬則牛馬一、若数指、指五、而五、一

* J. Needham: Science and Civilization China, Vol. II, p.173

欧は区、物は種々のグループに分ち得る、異ったものが一体にされるのは、共通の点（俱一）に依る、とするものである。かかる問題は小取篇にもある。

夫物—或乃是而然、或是而不レ然、或不是而然、或一周而不二一周一、或一是而一非也。

夫物—有二以同一、而不二率遂レ同。

これらの物は、概念上の同異、類推などの問題に他ならない。利を重視し、現実の問類を関心事とした墨子は、当然外界の事物を重視する筈であるが、「墨子」には知は問題となっても未だ外物そのものは問題となっていない。外物が外物として問題にされ出したのは、心を問題とする哲人達からであった。「因」を言ひ、「故*」を言ふ人人は、物を問題にすること当然であるが、而も尚、中心は心にあった。従って、物は必ずしも外物に限られるわけではない。

聖人裁レ物、不レ為二物使一（ニハルルヲ）一　（心術下）

化二育万物一、謂二之徳一　（内業）

万物備（ツブサニ）存　（心術上）

万物皆備二於我一矣　（内業）

これらの物は、ことと言ってもいい。然し　（孟子尽心上）

物固有レ形、形固有レ名　（心術上）

---

*「因」や「故」については「孟子をめぐる二三の問題」㈤を見られたい。

毋二以レ物乱一レ官、毋二以レ官乱一レ心　（心術下）

耳目之官不レ思而蔽二於物一、物交レ物則引レ之而已矣、心之官則思、思則得レ之、不レ思則不レ得也　（孟子、告子下）

などに見える物は、心に対置され、心を乱すものとして心から独立している。孟子はしきりに物を言ふ。

天之生レ物、使二之一本一　（滕文公上）

は詩にも見える、天を万物の根元とする考方であるが、詩の場合と同様、この物もはっきり自然物をさしている訳ではない。

有二大人者一、正レ己而物正者也　（尽心上）

の物は己と対置されてはいるが、自然物ではなく、ことに他ならない。

人之所二以異一於禽獸一幾希、庶民去レ之、君子有レ之、舜明二庶物一、察二於人倫一　（離婁下）

では庶物と人倫とが対比されている。然しこの場合も人倫と庶物とが相排斥しているわけではない。

知者無レ不レ知也、当レ務之為レ急……堯舜之知而不レ徧レ物、急二先務一也　（尽心上）

の物もことと見るべきであらう。

ものといふ語は世界各国とも、外物をさし或は論理的に用いられ或は人倫のこととしても用いらている。此処では唯、物が明瞭に外物として心に対して考へられ、外物が内なる心を乱すものとして考へられ出して来たこと、即ち物質（乃至は感官）が哲学問題として注目され出したのは孟子の頃から始ることを指摘するに止める。性善の立場に立

ち、唯心論ともいへる孟子が、現実に之と両立しない外物を問題にしたのは当然とも言へる。一方では「万物、我に備る」と述べながら、外物は我から独立して存在し、外物に蔽はれる感官も亦外物として心の本質をおびやかすのであった。然し彼は外物そのものを追究することはせず、彼の中心問題は、心・性・良知であった。

夫物之不レ齊、物之情也、或相倍蓰、或相什百、或相千万、子比而同レ之、是乱二天下一也　（滕文公上）

に見える物は、たしかに外物（物質）であるが、此処でも孟子は物質の異を借りて人生のことに論及するのであって問題の中心は後者にある。

権然後知二軽重一、度然後知二長短一、物皆然、心為レ甚　（梁恵王上）

も物の軽重長短を借りて心を説いているのである。処が、荘子になると俄然、物を言ふ。生物（逍遙遊）の名も見え、斉物論と言ひ、造物者を言ひ、物化を言ふ。

一受二其成形一、不レ亡以待レ尽、与レ物相刃相靡、其行尽如レ馳、而莫二之能止一、不二亦悲一乎　（斉物論）

右の例では人も物の一種であり、物、物と遂うて生涯を終ふるとするもの、荘子は之を深く悲しむのである。

有下以為レ未二始有レ物者上、至矣尽矣、不レ可二以加一矣、其次以為三有レ物而未二始有レ封也、其次以為四有レ封而未三始有二是非一也

この例に見える物は、封ある個々の物とともに、根元の物とでもいふべきものをも指している。外雑篇には、「物を物とする」の語も見えている。

物レ物而不レ物二於物一　（山木篇）

物レ物非レ物　（知北遊篇在〃）

などとあるが、上引斉物論の条では、すぐあとに続く部分に主眼があるので、是非を立てて争ふ儒墨の立場を否定するのである。物も無く成も無いのが彼の理想である。是非の立場は物我以下である。彼は是非なく物の対立のない立場に立って一切を容れようとする。これが「両行」である。両行は学説上ばかりではない。天地万物ありとしあるものはそれぞれの立場で自足している。逍遙遊が語らんとするのはそれである。斉物論の最后に言ふ。

周与二胡蝶一、則必有レ分矣、此之謂二物化一

物化といふ語は荘子の特徴である。彼は造物者を造化者ともいふ。孟子以前に物の来源をいふ者はない。否、一切は天に源（もとづ）いている。天と物との関係は、しかし、天が物を生ずるといふ以上には論ぜられない。一切の来源である天を、儒も墨もその立場の根底に置いた。儒墨相争ふのを否とする荘子は、儒墨の立てる天以外のものを究極とせざるを得ない。それが道であり、自然である。（勿論、天も道と同じに論じられてはいる）。

天生二下民一　詩

我有二天志一　墨子（天志）

などに代ったものが、物化であり化であるといへる。荘子も造物者、造化者、真宰などといふが、それは外にあって支配するのではない。万物に内在しつゝ超越しているものといふべきである。胡蝶の話の直前に次の様に述べる。

罔両問レ景曰、曩（サキニ）子行、今子止、曩子坐、今子起、何其無二特操一与。景曰、吾有レ待而然者邪。吾所レ待而又有レ待而然者邪。吾待二蛇蚹蜩翼一邪。悪識二所二以然一。悪識二所二以不レ然

この未了の問は未曾有の問である。儒も墨も天を究極としたが、荘子は、天の絶対化から来る儒墨の争を知って、究極者をもとめながらも絶対化をさけようとする。儒墨の対立を背景としてこれを越えようとしている。

聖人将レ遊二於物之所一レ不レ得レ遯而皆存……又況万物之所レ係、而一化之所レ待乎　（太宗師）

死生命也、其有二夜旦之常一天也、人之有レ所レ不二得（テ）与一（アヅカラ）、皆物之情也　（同　右）

人は化に任せるより他ない。外物つねに化するとすれば、人の眼前の知は当てにならない。

齧缺問二乎王倪一曰、子知二物之所一同是一乎。曰、吾悪乎知レ之。子知二子之所一レ不知邪。曰、吾悪乎知レ之。然則物無レ知邪。曰、吾悪乎知レ之、（雖レ然嘗試言レ之）。　（斉物論）

知も是非も当てにならぬとすれば、我々に許された道は物化に任せることである。

若化為レ物、以待二其所一レ不レ知之化一、已乎。且方将レ化、悪知レ不レ化哉。方将レ不レ化、悪知二已化一哉。吾特（タダ）与レ汝、其夢未二始覚一者邪。……且汝夢為レ鳥而厲（イタリ）二乎天一、夢為レ魚而没二於淵一。不レ識、今之言者其覚者乎、其夢者乎。造適、不レ及レ笑、献レ笑不レ及レ排、安レ排而去、化乃入二於寥天一一　（太宗師）

人間世篇には次の様に言ふ。

且夫乗レ物以遊レ心、託レ不レ得レ已以養レ中、至矣、何作為報也、莫レ若レ為レ致レ命、此其難者

この物は自然そのものに他ならない。物を物とするものであって、「物、物に交る」ものではない。

荘子にも個々の物はある。生物（斉物論）や

自二其同者一視レ之、万物皆一也　（徳充符）

夫物不レ勝レ天久矣　（太宗師）

能勝レ物而不レ傷　（応帝王）

などはこれである。「与物為春」（徳充符）の物は万物であり同時に自然そのもの、

順二物之自然一　（応帝王）

恒物之大情　（太宗師）

などの物は根源の「もの」であらう。これは自ら然るのであり、自ら化するのであって、他に何等俟つ所が無い。

「老子」の道もこれである。「老子」は、「道は自然に法る」[八]といふ。

有レ物混成、先二天地一生、寂兮寥兮、独立而不レ改、周行而不レ殆、可二以為二天下母一、吾不レ知二其名一、字レ之曰レ道、強為二之名一曰レ大、大曰レ逝、逝曰レ遠、遠曰レ反……人法レ地、地法レ天、天法レ道、道法二自然一　（二五）

荘子は化を言ふのみであるが、「老子」は復を言ひ、帰根、静、常、明などと言ふ（十六章）。反（四〇章）を言ひ復帰（一四章）を言ふ。これらの思想は荘子内篇の化よりも複雑になっているといへる。

老子も化を言ふが、荘子に見る様な純粋さを感じない。老子の化は副次的に起ったものの様に見える。即ち一四章に次の様にある。

道常無為、而無レ不レ為、侯王若能守、万物将二自化一、化而欲レ作、吾将鎮レ之以二無名之樸一、無名之樸、亦将レ不レ欲、不レ欲以静、天下将自正　（三七）

老子も「芸芸たる物」を言ひ、「万物」を言ふが、帰根にのみ眼目を置くから個々の物については論じない。万物

の母に刀を入れるのもこの故である。あまりはっきりしないが、「老子」の物は荘子内篇の物化よりあとの様に思はれる。

（附）荀子になると、「物類之徒必有レ所レ由」（勧学）、「知二万物之理一」（解蔽）、「著二万物之理一」（楽記）、「疏二観万物一、而知二其情一」（解蔽）などと物が知的に論ぜられ、認識の問題がかなりつきこまれている（解蔽）。解蔽篇に、「物物一といふ句もあるが、荘子の「物物」とは意味が全く異っている。修身篇には、「君子役レ物、小人役二於物一」といふ句もあり、物が全くの外物として把えられている。他のあらゆる点でも荀子は、物を外物として把えた特徴を示している。

九

「孟子をめぐる二三の問題」の中で、荀子が、「水火は気あって生なきもの、草木は生あって知なきもの、禽獣は知あって義なきもの、人は気あり、生あり、知あり、且義あるもの」（王制）とするのを、アリストテレースと比較した（八三頁）。この例でも分る様に荀子は気を全くの物質としているが、荀子以前にあっては、孟子浩然の気はもとより、荘子も気を単なる物質と見てはいない。

古代人は一切に神を見、現代人は神をも物質化したとしばしば言はれるが、古代にあっては物と霊力とは別たれていない。元来気の字は氣と書かれ、説文に「雲気也」とある。それは人間の息でもある。人は生誕と共に息をする。人が死ねば肉体は尚そこに残っているのに息をしていない。気が去ったのである。かくて気は人の生命を司るものと

考へられた。気は一切の生命の根源である。薬草の効力は、薬草の気であり、天候は天の気に他ならない。レッグは気を‘matter-energy’と訳していたが、このエナージーは我々の精神活動でもある。—老子や管子に見える「専気」—この気は人のたましひともなる。魂は説文に「陽気也、従ㄴ鬼」とある。クリールは魂を‘spirit’魄を‘gohst’と訳したが、spirit は spiritus（息）から来たこと魂と同様である。左伝昭公七年に

人生始化曰ㄴ魄、既生ㄴ魄、陽曰ㄴ魂

とあり、注には魄は形なりとある。先づ肉体をうけると共にそれと不可分の魄が生ずる。疏には、「形に附するの霊、魄となす」とある。礼記祭義にも

気也者、神之盛也、魄也者、鬼之盛也

とある。気は神の盛なるもので、人死する時、気は発揚して上に上がるが、魄は肉体と共に下土に帰する、と祭義にある。

左伝昭公七年の頃、魂魄の考が明瞭であったかどうかは不明である。さきの記事は左伝成立の頃の考方を反映しているのでないかと思はれる。もっとも漠然と天に上り、地に帰する霊を考へることはずっと旧くからあった。殷の祭にも燎があり埋がある。人が死んで、気が去って（＝息がなくなり）も、遺骸は尚そこにある。死体をおそれるのは人類共通の感情である。気が去っても、死体には何かあると考へ、遺骸と不可分のものとして理解されたものが魄である。明確に魂魄二つのたましひが考へられたのは陰陽二気の成立と深い関係の下に於てであったらう。淮南子主術訓には

天気為レ魂、地気為レ魄

とはっきり、二気論なっている。老子十章に「営魄」といふ文字が見え、河上公注はじめ、営魄を魂魄と解している。老子も魂魄二気論と見るべきであらう。(九)

荘子にも老子にも陰陽の文字はあるが、孟子は陰陽を言はない。孟子にも五行説の影響と考へられるものはある。史記によれば、陰陽五行説の大成者騶衍は孟子と同時代の人である。彼は稷下大先輩であるが、騶奭も稷下に列っている。「騶奭、亦頗る騶衍の術を采る」とある。陰陽五行説は稷下で盛だったと想像される。

さて荘子は

与二造物者一為レ人、而遊二地天之一気一

と言って死生先后の在る所を問題にしていない（太宗師）。「死生存亡は一体」（同上）であり、「時に安んじて順に処る」のを理想とする。彼は

乗二天地之正一、而御二六気之辨一、以遊二無窮一者

を言ひ（逍遙遊）、かかる至人は、

乗二雲気一、騎二日月一、而遊二乎四海之外一

ものとされ、死生によって変ぜられないとする（斉物論）。荘子は

遊二心於淡一、合二気於漠一、順二物自然一

のをすすめる（応帝王）。この天地一気の時化に順ふならば、死生存亡は問題にならぬばかりでなく

凡そ物、成ると毀るると、道、通じて一となす

が故に、「万物皆一なり」である。

老子も気を言ふ。「専気致柔、能嬰児乎」（一〇）の気を高亨は、「気とは人の精神作用なり」としているが、精神であると共に万物に旁溥するものであらう。管子内業篇の

搏*レ気如神、万物備存

も、孟子の「浩然の気」「万物、皆我に備る」もこれである。

気については「老子」も荘子もさして区別はない。荘子は六気を言ひ（逍遙遊）、陰陽の患（人間世）を言ふが、前者は六骸（徳充符）に関聯して言はれたもの、後者は必ずしも陰陽を宇宙の二原理として立てるものとは言へない。荘子の立場は、あくまで、もし造化者が左臂を化して雞としたならば予は時夜を求めよう、もし右臂を化して弾としたならば、因て以て鵭の炙を求めよう、予の尻を化して輪となし、予の神を化して馬となし、時に安んじ順に居らうとの点が主眼である。これに比べて「老子」は陰陽を系統化している。

道生レ一、一生レ二、二生レ三、三生二万物一、万物負レ陰而抱レ陽、冲気以為レ和　（四三）

ここでは陰陽は明らかに哲学的に重要なものとなっている。易繫辞伝の

易有二太極一、是生二両儀一、両儀生二四象一、四象生二八卦一。

一陰一陽之謂レ道

* 尹注に搏とは結聚なりとある

などや、礼記礼運の

礼必本二於太一一、分而為二天地一、転而為二陰陽一

などは明らかに「老子」のあとである。「老子」は荘子内篇と易繫辞伝との中間に位している。

(附) 陽及び陰の字は、詩にもあり、金文にもある。陽は金文昜であり、太陽から光の降りそそぐ貌、陰は金文陰であり雲(云)と阜と音を表はす今とから成っている。詩にある意味はこの原義から遠くはない。陰陽を哲学的に用ひ出したのは孟子前後から始って居り、「老子」で系統化され、易繫辞伝で完成したと考へる。

此処に多小問題を提供するものは墨子に見える次の二例である。

凡回二於天地之間一、包二於四海之内一、天壌之情、陰陽之和、莫レ不レ有也、惟(イヘドモ)二至聖一不レ能レ更也、何以知二其然一、聖人有レ伝、天地也、則曰二上下一、四時也、則曰二陰陽一、人情也、則曰二男女一、禽獣也、則曰二牡牝雄雌一、真天地之情、雖レ有二先王一、不レ能レ更也 (辞過)

この陰陽は四時について言っているもの、未だ哲学的原則となってはいない。

是以天之為二寒暑一也、節二四時一、調二陰陽雨露一也時五穀孰、六畜遂…… (天志中)

これも四時に聯関して述べられている。

これらは陰陽が哲学的原理として立てられる前のものに違いない。前三世紀以降のものになると陰陽ははっきり世界構成の原理となって来る。

一〇

孔子の仁の立場は万物を一体としないでは居れないものである。かかる情意に即せずして、万物一体を言はうとしたものに墨経や名家の立場がある。恵施の万物一体は専らかかる名弁の立場から述べられたものである。恵施が、

汎愛万物、天下一体也　（荘子天下篇）

と言ふのは、孔子の仁（さらにそれから来た墨子の兼愛）と彼の理論上の一体論とを結合したものである。荘子の批評は

夫充レ一尚可、曰レ愈（マサレリト）レ貴レ道　幾（アヤウシ）矣　（天下篇）

である。さきに引いた墨経下16「欧物、一体也、説在俱一、惟是」に対する「説」は次の様になっている。

傴—俱一、若牛馬四足、惟是、当牛馬、数牛、数馬、則牛馬二、数牛馬、則牛馬一、若数指、指五、而五、一

説の意味は、牛馬は四足といふ部類に入る。牛と言ひ馬と言へば、牛馬は二となる。牛馬と言へば牛馬は一となる。指を数へるのに指は五あるが、指と言へば五が一つであるとの意味で、かかる考方は小取篇他にもある。荘子斉物論の一体論ではかかる概念上の一体論が大きな誘因になり又役目を演じている。一を哲学の中心問題とするのはヨーロッパ古代にもあった。孔子は一貫を言ひ、孟子は一本を言ふが、孔子孟子では未だ一が根本のものとして立てられている訳では無い。孟子が、「志壱則動気」といふ通り、心乃至態度の純一が問題なのである。管子心術下篇に

能専乎、能一乎……其精気之極也

といふのも純一が尊ばれているにはしても未だ一を実体としている訳ではない。のみならず孟子では「執一」を悪い

意味に取っている。それは執中に対して語られている。墨子と楊子とを挙げた後

子莫執レ中、執レ中為レ近レ之。執レ中無レ権、猶レ執レ一也。所レ悪レ執レ一者、為二其賊レ道也。挙レ一而廢レ百也

とある。老子は抱一を言ひ(十章、二十二章)、抱樸を言ふ。樸は未分の一に他ならない。三十九章には次の様にある。

天得レ一以清、地得レ一以寧、神得レ一以霊、谷得レ一以盈、万物得レ一以生、侯王得レ一以為二天下貞一

同じく根源的一であっても、天、地、神、谷、万物と、聖人の場合は少しく異なる。侯王の一は態度にかゝっている様に思ふ。二十三章の「聖人、一を抱いて天下の式となる」も然りである。これは十章の

載二営魄一抱レ一、能無レ離乎、専レ気致レ柔、能嬰児乎

といふのが専ら精神の純一について語られているのと相応ずる。管子内業篇に

能守レ一、而棄二万苛一(奇)、見レ利不レ誘、見レ害不レ懼……是謂二雲気一

とあり、前の方に、

一レ物能化、謂二之神一、一レ事能変、謂二之智一……唯執レ一君子、……得二一之理一

とあるのが、主として心の態度として語られながらも、一之理として一が立てられて来たのと同様に、老子も根源者としての一を立てながら尚、心の問題を残している。然しこれを荘子の、

「天地、我と並び生じ、万物我と一たり。既に已に一たり。且、言ふことあるを得んや。既に已に之を一と謂ふ。且つ言ふこと無きを得んや。一と言と二たり。二と一と三たり云云」

といふ一に比べればその違い明らかである。

はじめ一は心の問題、態度の問題として起り、次で観念上の問題として論ぜられ、最后に根源者としての一が出ている。荘子の

「天地一指也、万物一馬也。」

「天地与我並生、而万物与我為一。」

といふ考方には上述墨経などの考方が影を宿している。荘子では、一は観念上の一と根源者としての一との間を揺曳している。「老子」になると根源者の一が確立する様に思はれる。

一一

筆者は思想発展路線上から見て、「老子」の成立を荘子内篇成立と略〻相前后し、やゝ荘子内篇におくれるのではないかと考へる。稿成って後入手の楊栄国「中国古代思想史」は本論と暗合の所少くないので最後に一言紹介する。氏は老子書の中には、楊朱の貴生思想、宋牼の禁攻寝兵の思想の他、寡欲思想、関尹の清虚思想、彭蒙・田駢の不教思想、荘周・慎到の棄知去己思想などが含まれているとして一一例を挙げる。次に老子書中から、孔子・墨子・孟子・商鞅に対する批評の語とするものをあげるが、「失仁而後義」を墨子の貴義に対するものとし、「以道莅天下、其鬼不神」を墨子の明鬼に対する批評とする類であって概ね同意出来る。「法令滋章、盗賊多有」は商鞅に対するものとする。更に氏は、荘子内篇と対照することによって「老子」が晩出の旨を証明して居りこの部分に筆者と一致する見方が多い。唯氏は内篇中、斉物論を慎到一派の作として除外する。筆者は斉物論と逍遙遊と立場の相違を感じながらも

斉物論こそ荘子最晩年の立場と考へる。斉物論を除外して荘子は語れない。さて氏は次の様に言ふ「荘子が一個の老聃をかつぎ出して孔子を折伏し、楊朱を低頭せしめた……荘子の後をうけ、五千言を撰した者、老子に名を託した。……晩出の荘子天下篇に老子の詳述があり、荀子天論に老子思想の批判があり、韓非子に解老、喩老があり、呂氏春秋、戦国策亦老子言論の引証があるに及んで、老聃その人はぬき難く確立するに到った」と。

注一、張默生　先秦子文選　一八二頁

二、羅根澤、劉節、郭沫若。羅根澤については劉節が古史考存で言及している（二三九頁）。劉節「管子中所見之宋鈃一派学説」、郭沫若「宋鈃尹文遺著考」、「稷下黄老学派的批判」

三、正論篇に「宋子曰、人之情欲寡、而皆以己之情、為欲多、是過也」とあるが意味明らかでない。天論篇及び荘子天下篇から考へて、欲多いことを否定しているものと解する。

四、Creel: On two aspects in early Taoism

五、たとへば高亨は老子正詁に老子来源十を挙げている。起源のおそい法家の言が老子中に散見することも見落してはならない。

六、林語堂は老子の水と荘子の水との異いに気づいている。'Water became for Laotse a symbol of the strength of gentleness and the wisdom of lying low, in Chuangtse, it became the symbol rather of tranquillity of spirit,'（The Wisdom of Laotse, P. 82)。氏は荘子の方をあととしている。

七、気がものであり精神である（後述）と同様、精もものの精粋であり、精神の精粋である。老子は前者に力点を置いている。

八、（追注）老子は道の他に自然を立てているわけではない。此処は正確には「道は法ること自ら然り」と訓むべきである。詳しくは筆者著「老子」一六二―一六六頁を見られなたい。

九、（追注）営魄の解釋に関しては現在はもう少し突っこんだ見解を有っている。前掲小著「老子」抱一無離章（一〇一―一〇七頁）を見ていただければ幸である。

後記　今夏病臥の為、新な稿を起せなかったので旧稿を以て責を果した。