

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：



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（洙泗考信錄）はじめ幾多の人々が疑問を提出し、我が伊藤蘭嶠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、閔尹とし、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 Tzu, J. A. O. S. 1941. 61.

The Date and Circumstances of Lao Tzu, J. A. O. S. 1942. 62.

D. Bodde: The New Identification of Lao Tzu 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、その成立を莊・孟の前とする者（侯外廬・他著 中国思想通史——一九四七年）、莊子の後とする者（楊榮國 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關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「以德報怨」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德経を引かないから、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（徒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、孟子と莊子との間にあるが、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（老子の新研究第二）。その他張壽林は「老子著作の時代は、約、孟子の前後に在り」（老子道德経出於儒之後考——古史辨四）と考へ、張西堂は「老子書は莊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' は西欧人によつて到達された最精密の研究と評される翻譯であるが氏は、「道德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く、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莊子内篇と対比しつつ、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莊子からであり、その意味では道家は莊子によって成立したともいへる。然し莊子以前において、莊子に影響を与えた道家もある。宋鉞はその一人であり、莊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。齊は道家の発祥地であり（史記樂毅伝）、齊の学術の一大集成ともいふべき管子は、ある人によって齊文化叢書（二）の名さへ与へられているが、管子の中には齊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、宋鉞、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。^{（三）}孟子が四十にして心を動かさずと述べたのは、齊の道家に接触した結果と推定されるし、浩然の氣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。

莊子天下篇には宋鉞を批評して「以禁攻寝兵^二為^レ外、以情欲寡^二為^レ内、其小大精粗、其行適至是止^一」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）、宋鉞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^レ樂、節^レ樂莫^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、宋鉞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^レ聊合^レ驪、以^レ調^二海内^一」とある。馬敘倫は、聊一本聊に作る、借りて儒となす、儒は弱であるとし、己が執を破つて善く人に従ふことだと解しているが、宋鉞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^{こぞ}つて誉むれども勸ることを加へず、世を挙つて非れども沮むことを加へぬ」彼の自由さであり、私なさ（聊^二儒^一柔）であり、情欲寡^二である。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)宋鉞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^レ舍^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^レ為^レ而制^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、心の靈妙な働きが返って来るといふ立場は、孟子の「養心莫_レ善_ニ於寡欲」^二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、季康子に對へては、「苟も子にして不_レ欲ならば、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。然し宋鉞や孟子になると、去欲や寡欲は、心の本性と深い関係を有つて語られて来る。孟子は「存_ニ其心_一、養_ニ其性_一」(尽心上)といひ、内業篇は「能反_ニ其性_一、性將_ニ大定_一」^二といふ。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_ニ於寡欲_一」^二とある。この様に節欲や寡欲が、心の本性に関係つけて考へられる様になつたのはこの頃(前四世紀)からである。

内業篇には

凡_レ心之刑^{カタチ}、自充自盈、自生自成、其所_ニ以失_レ之_一、必以_ニ憂樂喜怒欲利_一、能去_ニ憂樂喜怒欲利_一、心乃反濟とあつて、さまたげさへしなければ心は自ら生じ自ら成る、乃ち反濟すると考へる。孟子は人間の自主性を導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つても、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、孟子は恐らく宋鉞の影響を受けている。

愛欲靜_レ之、過乱正_レ之、勿_レ引勿_レ推、福將_ニ自歸_一、……靜則得_レ之、躁則失_レ之、靈氣在_レ心、一來一逝、其細無_レ内、

其大無_レ外、所_二以失_レ之、以_レ躁為_レ害

(内 業)

無_レ為_レ之道、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_レのみ」の考方と一つである。心術上篇には、「因也者、舍_レ己而以_レ物為_レ法者也」とあり、又、「過在_二自用_一」、罪在_二變化_一、自用則不_レ虚、不_レ虚則忤_二於物_一矣、變化則為_レ生_{イッヅリ}、為_レ生則乱_{イッヅリ}」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_レ為_レだといふ。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關聯して考へられたのであらうが、宋鉞、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來た。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、神將_二入舍_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」状態を持續することによって「浩然之氣」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、宋鉞等の「勿_レ推勿_レ引」「無_レ益無_レ損」も共に養心の道であつた。「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_レ為_レが、宇宙的のものとされている。

道常無_レ為_レ而無_レ不_レ為_レ。

三七

* 上述の諸点に關しては「孟子における神秘的二側面とその來源」を参照されたい(過記)。

損_レ之又損至_三於無為_一、無為而無_レ不_レ為

四八

あとの例は宋鉞等の例に近いといへるが、前の例は無為を宇宙の本体の姿として考へたものである。宋鉞、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」をいうものの、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_三天下正_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」莊子を「contemplative」と特徴づけ、後者が本来の純粹なもので前者の「purposive」は二次的に起つたものと考へている。^(四)問題は簡單ではなく、挾雜的なものから漸次純粹化したとの見方も可能であらう。ただ「莊子」そのものでは内篇の方が純粹で、時代の下る外雜篇の方が遙かに挾雜物が多い。老子には多くの挾雜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。

莊子内篇逍遙遊篇に、「至人無_レ己」とあり、応帝王篇に、「汝遊_ニ心於淡_一、合_ニ氣於漠_一、順_ニ物之自然_一而無_レ容私焉、而天下治矣」とある。徳充符篇には、「人之不_レ下_ニ以_三好惡_一内傷_ニ其身_一、常因_ニ自然_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_ニ万物_一」とあるが、その執一とは、「一_レ物能化謂_ニ之神_一、一_レ事能變謂_ニ之智_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」「志尅」を言う。志尅は管子の「執一」に他ならない。本篇十を参照されたい。老子には

樸散則為器、聖人用之、則為官長、故大制不割

とあって、その立場は心を主とする人々の立場とは異つて來ている。たしかに老子の方が「purposive」ではあるが、「老子」と管子心術、内業篇や莊子内篇との先後を問題にするならば、尙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_二入舍_一、掃_二除不潔_一、神乃留处_一」とある。元來神は宗教的対象であつた。^{*}嘗ては天上に在つて人間を支配した神が漸次人間中心のものに變つて來、前四世紀の頃には人間に内在する最も靈妙な働きとして考へられて來ている。心術上篇には、「潔_二其宮_一、開_二其門_一、去_レ私母_レ言、神明若存_一」ともある。莊子人間世篇には

夫徇_二耳目内通_一、而外_二於心知_一、鬼神将_二来舍_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なつて來たのは次の例などにかがはれる。

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、惟德是依、故周書曰、皇天無親、惟德是輔 (左伝僖公五年)

国将興、聽於民、将亡、聽於神 (左伝莊公三十二年)

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齋の考によつても知り得る。これらは心術上篇の、「館不_レ辟除_二則貴人不_レ舎焉_一、故曰、不_レ潔則神_レ不_レ処_一」といふたとへに見られる様な、他から客人として来つ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_二神遇_一」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_二神人居焉_一、飢膚若_二冰雪_一、綽約若_二処子_一、不_レ食_二五穀_一、吸_レ風飲_レ露、乘_二雲氣_一、禦_二飛龍_一、而遊_二乎四海之外_一、其神凝……之人也、之德也、將_下旁礴_二万物_一以_レ為_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_二入舍_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、若然者乘_二雲氣_一、騎_二日月_一、而遊_二四海之外_一、死生無_レ變_二於己_一、而況利害之端乎

雲氣という語は内業篇にあつて、同篇の冒頭その他に孟子浩然の氣を思はせる言葉がある。逍遙遊の「之人也、之德也、将_下旁礴_二万物_一以_レ為_レ一云云」も同様である。嘗ては天上にあつた神が、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。

同じく道家といつても、「老子」と莊子では違ふ。莊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）、莊子は精神の静けさに関して語っている。⁽²⁾「平は水の停るの盛なり。それ以て法と為すべし、内、之を保つて、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。

形勞而不_レ休則弊、精用而不_レ已則勞、勞則竭、水之性不_レ雜則清、莫_レ動則平、鬱閉而不_レ流、亦不_レ能_レ清、天徳之象也、故曰、純粹而不_レ雜、静一而不_レ変、淡而無_レ為、動而以_三天行_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_ニ乎子之神_一、勞_ニ乎子之精_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、精粹、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、精神と熟するものもここからである。これに比べると老子の精には異なるものが出ている。⁽³⁾（精は物の精粹であると共に精神の精粹であるが、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「血氣之精」易繫辭伝の「精氣為_レ物」「天地絪縕、万物化醇、男女構_レ精、万物化生」などに見える精と等しく、精神の精とは少し違ふ。莊子も外雜篇になると「老子」と等しい意味の精を用いる。

上悖_ニ日月之明_一、下爍_ニ山川之精_一

（胠篋）

吾欲_レ取_二天地之精_一、以佐_二五穀_一、以養_レ民人_上（在宥）

などは此の例と言へるであらう。この様に見て来ると老子の精は莊子内篇や管子心術・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、莊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_レ道蒞_二天下_一、其鬼不_レ神、非_二其鬼不_レ神_一、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_レ勸_{ツキ}（高亨云勸尽也） 六

天下之神器、不_レ可_レ為_レ也

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つて水は集り、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歸する。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、上にあつて支配する神とは全く異な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變つて來ているが、天も亦そうであつた。

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。孔子は天命を知るところを重視し、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つた（易の經に一回、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。嘗ては絶対者であつた天が地と並べて用ひられ出したことは天の絶対性が變つて來たこと、言へるが莊子内篇では、乘_二天地之正_一（逍遙遊）、天地一指也（齊物論）、吾以_二夫子_一為_二天地_一（德充符）、遊_二天地之一氣_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ゐること周知の通りである。老子に

天地不仁、以_二萬物_一爲_二芻狗_一

五

玄牝之門、是謂_二天地根_一

六

天長地久、天地所_二以能長且久_一者、以_二其不_二自生_一、故能長生

七

天地相合以降_二甘露_一

三二

などがある。最後のものを除いて、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、莊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_レ物混成、先_二天地_一生

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。) 莊子齊物論では、地籟、人籟、天籟をいふ。

地籟は地上のもろもののおと、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。齊物論では明らかに天籟を人籟地籟とは次元の異なるものとして居る。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、「莊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莊子であり、荀子は理も用い、天理も用いている。莊子養生主篇の解牛者はいふ。

臣以_レ神遇、而不_二以_レ目視_一、知止而神欲_レ行、依_二乎天理_一、批_二大郤_一、導_二大窾_一、因_二其固然_一

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_二天倍_一情、忘_二其所_レ受、古者謂_二之遁天之刑_一

とあるのや齊物論に

是以聖人不_レ由、而照_ニ之_一于天_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_ニ彼是_一乎哉、果且無_ニ彼是_一乎哉、彼是莫_レ得_ニ其偶_一、謂_ニ之道_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_ニ是非_一、而休_ニ天鈞_一、是之謂_ニ兩行_一。

和_レ之以_ニ天倪_一、因_レ之以_ニ曼衍_一。

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

道与_ニ之_一貌_一、天与_ニ之_一形_一、惡得_レ不_レ謂_ニ之_一人_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、惡んぞ情無きを得ん」と反問したのに対して莊子は、「吾が所謂、情無しとは、好惡を以て、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。前の方に莊子が「眇乎小哉、所_ニ以_一属_ニ於人_一也、敖乎大哉、独成_ニ其天_一」と言つ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_ニ其所_一受_ニ乎天_一、而無_ニ見_一得_一、亦虚而已」とあり又、「順_ニ物自然_一、而無_ニ容_一私焉」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_レ惡_レ死、其出不_レ訴、其人不_レ距、儻然而往、儻然而来而已矣、不_レ忘_ニ其所_一始、不_レ求_ニ其所_一終、受而喜_レ之、忘而復_レ之、是之謂_ニ不以_一心損_ニ道_一、不_中以_レ人助_ニ天_一、是之謂_ニ真人_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の意味での天（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）であつて、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。莊子の天は道であり自然であるが尚、旧い天の名残がどこに残っている。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、彼何資資_二以_二學士_一為、彼且斬_二以_二諛詭幻怪之名_一聞_二、不_レ知至人_一之_レ是為_二己_一桎梏_二邪、老聃曰、胡不_レ直使_二彼_一以_二死生為_二一條_一以_二可_レ不可_レ為_二一貫_一者、解_二其桎梏_一、其可_レ乎、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_二來夫子時也_一、適_二去夫子順也_一、安_レ時而処_レ順、哀樂不_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」となつて、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淺、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（王念孫によつて態と訓む）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、耳妄聽則惑、口妄言則乱、夫三閔者不可不慎守也

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、ナチュラリズムとも訳すべき老子の天は荀子に近い。かかる天は莊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

夫吹万不同、而使其自已也、咸其自取、怒者其誰邪

齊物論

非彼無我、非我無所取、是亦近矣、而莫知其所為使、若有真宰、而特不得其朕、可行已信、而不見其形、有情而無形……其有真君存焉、如求得其情与不得、無益損乎其真 同 右

万物をして万物たらしめるのは誰であらうか。……真宰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。……真宰の君がある様だ（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。……その真にいささかの損益を来すものではない。以上の様に述べる莊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、他方莊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、莊子にあつ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つも、かかる名が示す様に幾分の宗教性を含んでいる。莊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。馬敘倫「莊子佚文」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(莊子義証附録二)。真宰・真君はこれより一層宗教的な香りがあつた。(私は齊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じずる。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、日月其爭_レ於所_レ乎、孰_レ主_レ張_レ是_レ、孰_レ綱_レ維_レ是_レ、孰_レ居_レ無_レ事_レ、推_レ而_レ行_レ是_レ、意_レ者其有_レ機_レ緘_レ而_レ不得_レ已耶、意者其運_レ轉_レ而_レ不_レ能_レ自_レ止_レ耶、雨者為_レ雲乎、孰_レ隆_レ施_レ是_レ、孰_レ居_レ無_レ事_レ、淫_レ樂_レ而_レ勸_レ是_レ、風起_レ北_レ方_レ、一西一東、有_レ上_レ彷徨_レ、孰_レ噓_レ吸_レ是_レ、孰_レ居_レ無_レ事_レ而_レ披_レ弘_レ是_レ

とあるのは齊物論の「怒者其誰邪」の立場と、後の機械的自然觀との間に揺曳しているものといへる。知北遊篇に、道は蟻蟻にあり、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。

以レ道觀レ之、物無レ貴賤

かかる考方からは一切の現象がそのまゝに是認される。これは自然觀の一つの徹底といへる。老子にあつては莊子外雜篇と同様いよいよ自然そのものに傾いている。もつとも老子も

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^三天地^一生、寂兮寥兮、独立而不^レ改、周行而不^レ殆、可^三以爲^三天下母^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。

莊子に帝がある。帝は絶対者、莊子の「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つて、既に絶対者としての性格が變つて來ている。中央の帝は渾沌であり、道である。「老子」では、帝の性格は更に變り、道の下に置かれている。

道冲而用^レ之或不^レ盈、淵兮似^三万物之宗^一、……湛兮似^三或存^一、吾不^レ知^三誰之子^一、象^三帝之先^一

四

六

「老子」に言ふ。

道冲而用之或不盈、淵兮似万物之宗、……吾不知誰之子、象帝之先 四

孔徳之容、惟道是從、道之為物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、其中有象、恍兮惚兮、其中有物 二一

有物混成、先天地生、寂兮寥兮、獨立而不改、周行而不殆、可為天下母、吾不知其名、字之曰道、

強為之名曰大 二五

人法地、地法天、天法道、道法自然 二五

大道汜兮、其可左右、万物恃之以生而不辭、功成不居、^(衣)愛養万物而不為主、常無欲可名於小、万

物歸而不為主、可名於大

三四

道生之、徳畜之、物形之、勢成之 五一

老子の道は絶対者である。莊子人間世篇では、

惟だ道は虚に集る、虚とは心斎なり

とあつ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

夫徇耳目内通、而外於心知、鬼神將来舍

とあるのはそれである。

太宗師篇に

魚相造乎水、人相造乎道、……相造乎道者、無事而生定、故曰、魚相忘乎江湖、人相忘乎道術

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。齊物論の道も老子の道とは異ふ。

道隠於小成、言隠於榮華、故有儒墨之是非……彼是莫得其偶、謂之道樞

夫道未始有封、言未始有常、……夫大道不称、大弁不言、……道昭而不道、言弁而不及、……孰知不言之弁、不道之道

天下篇の立場を借りれば、莊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

道可道非常道、名可名非常名

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

夫道有情有信、無為無形、一可伝而不可受、可得而不可見、自本、自根、未有天地、自古以固存、神、鬼、神、帝、生、天、生、地、在、太極之先、而不為高、在、六極之下、而不為深、先、天地、生、而不為久、長、於上古、而不為老

老子の、「有物混成、先天地生」、「天得一以清、地得一以寧」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、無根無茎無葉無榮、万物以生、万物以成、命之曰道

(内業)

道也者、口之所不能言也、目之所不能視也、耳之所不能聽也

(内業)

夫道者、所以充形也、而人不能固、其往不復、其來不舍、謀乎莫聞其音、卒乎乃在於心、冥冥乎不見其形、淫淫乎与我俱生、不見其形、不聞其聲、而序其成、謂之道

(内業)

夫正人無求之也、故能虛無、虛無無形、謂之道

(心術上)

道在天地之間、其大無外、其小無内、故曰、不遠而難極也

(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。

心静氣理、道即可止

(内業)

修心静音(意)、道即可得

(同右)

憂悲喜怒、道乃無処……………心能執静、道將自定

(同右)

夫正人無求之也、故能虛無、虛無無形、謂之道

(心術上)

莊子も「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。莊子内篇に孔子のそれに近い道、宋鉞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。宋鉞、莊子、「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

宋鉞は儒墨を調和する立場にあった。孟子は宋鉞を尊敬しながらも、墨子に傾いたその考を批評する。莊子は宋鉞思想発展の路線上から見た「老子」成立の年代

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。莊子の立場からすれば、儒の墨のといふ争はこつけないにも見えた。

道惡乎隱而有_二真偽_一、言惡乎隱而有_二是非_一、道惡乎往而不_レ存、言惡乎存而不_レ可、道隱_二於小成_一、言隱_二於榮華_一、故有_二儒墨之是非_一、以是_二其所_レ非_一、而非_二其所_レ是_一……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_二乎哉_一……彼是莫_レ得_二其偶_一、謂_二之道樞_一

(齊物論)

莊子は朝三暮四に類する態度を排して「兩行」の立場に立とうとする。宋鉞も兩行であった。莊子の兩行は然し決して相對論では無い。上の齊物論の箇所に續けて次の様に言ふ。

樞始得_二其環中_一、以_二応_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。莊子は、彼も亦一是非、是も亦一是非であることを知っている。莊子は、「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——莊子は、「名、儒墨の如くにして凶なり」(徐無鬼篇)といふ。同篇では又、惠施に対して

然則儒墨楊墨四、与_二夫子_一五、果孰是邪

と言っている。莊子の立場からは、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、それは一現象に墮する。莊子の立場が一見相對論の如く見えるのは、絶対を立てれば既に絶対でないかと考へるが故である——儒と墨と楊朱と宋○（一説に秉を宗鉞とするのを取る）と更に惠施と、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。莊子の立場は次の様なものである。

既使^{ナシ}我^{ナシ}与^{ナシ}若^{ナシ}弁^{ナシ}一矣、若^{ナシ}勝^{ナシ}我^{ナシ}不^{ナシ}若^{ナシ}勝^{ナシ}、若^{ナシ}果^{ナシ}是^{ナシ}也、我^{ナシ}果^{ナシ}非^{ナシ}也邪、我^{ナシ}勝^{ナシ}若^{ナシ}若^{ナシ}不^{ナシ}若^{ナシ}勝^{ナシ}、我^{ナシ}果^{ナシ}是^{ナシ}也、而^{ナシ}果^{ナシ}非^{ナシ}也邪、其^{ナシ}或^{ナシ}是^{ナシ}也、其^{ナシ}或^{ナシ}非^{ナシ}也邪、其^{ナシ}俱^{ナシ}是^{ナシ}也、其^{ナシ}俱^{ナシ}非^{ナシ}也邪、我^{ナシ}与^{ナシ}若^{ナシ}不^{ナシ}能^{ナシ}相^{ナシ}知^{ナシ}一也、則^{ナシ}人^{ナシ}固^{ナシ}受^{ナシ}其^{ナシ}豔^{ナシ}闇^{ナシ}一、吾^{ナシ}誰^{ナシ}使^{ナシ}正^{ナシ}之^{ナシ}………然^{ナシ}則^{ナシ}我^{ナシ}与^{ナシ}若^{ナシ}人^{ナシ}、俱^{ナシ}不^{ナシ}能^{ナシ}相^{ナシ}知^{ナシ}一也、而^{ナシ}待^{ナシ}彼^{ナシ}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して知り得よう、死を惡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」（齊物論）といふ莊子は、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、時間を忘れる非を忘れ、自己自身を無限のうちに寓するのを眼ざした。——（和^{ナシ}之^{ナシ}以^{ナシ}天倪^{ナシ}、因^{ナシ}之^{ナシ}以^{ナシ}曼^{ナシ}衍^{ナシ}、所^{ナシ}以^{ナシ}窮^{ナシ}年^{ナシ}也、忘^{ナシ}年^{ナシ}忘^{ナシ}義^{ナシ}、振^{ナシ}於^{ナシ}無^{ナシ}竟^{ナシ}、故^{ナシ}寓^{ナシ}諸^{ナシ}無^{ナシ}竟^{ナシ}）——彼は次の様に言ふ。

吾^{ナシ}有^{ナシ}待^{ナシ}而^{ナシ}然^{ナシ}者^{ナシ}邪、吾^{ナシ}所^{ナシ}待^{ナシ}又^{ナシ}有^{ナシ}待^{ナシ}而^{ナシ}然^{ナシ}者^{ナシ}邪、……惡^{ナシ}識^{ナシ}所^{ナシ}以^{ナシ}然^{ナシ}、惡^{ナシ}識^{ナシ}所^{ナシ}以^{ナシ}不^{ナシ}然^{ナシ}、昔^{ナシ}者^{ナシ}莊^{ナシ}周^{ナシ}夢^{ナシ}為^{ナシ}胡^{ナシ}蝶^{ナシ}、栩栩然^{ナシ}胡^{ナシ}蝶^{ナシ}也、自^{ナシ}喻^{ナシ}適^{ナシ}志^{ナシ}与^{ナシ}、不^{ナシ}知^{ナシ}周^{ナシ}也、俄^{ナシ}然^{ナシ}覺^{ナシ}、則^{ナシ}遽^{ナシ}遽^{ナシ}然^{ナシ}周^{ナシ}也、不^{ナシ}知^{ナシ}周^{ナシ}之^{ナシ}夢^{ナシ}為^{ナシ}胡^{ナシ}蝶^{ナシ}与^{ナシ}、胡^{ナシ}蝶^{ナシ}之^{ナシ}夢^{ナシ}為^{ナシ}周^{ナシ}与^{ナシ}、周^{ナシ}与^{ナシ}胡^{ナシ}蝶^{ナシ}、則^{ナシ}必^{ナシ}有^{ナシ}分^{ナシ}矣、此^{ナシ}之^{ナシ}謂^{ナシ}物^{ナシ}化^{ナシ}一

かかる立場の莊子が次の様に述べるのは当然であつた。

是非之彰也、道之所_レ以_レ虧_二也、道之所_レ以_レ虧_二、愛之所_レ以_レ成_一、……其好_レ之也、欲_レ以_レ明_レ之、彼非_レ所_レ明而明_レ之、故以_レ堅白之味_一、終

莊子の哲学は、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（兩行）と共に、より深い立ち場を待ち且つ望むものであつた。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、相煦以_レ湿、相濡以_レ沫、不_レ如相_二忘_二於江湖_一、与_二其譽_二堯而非_二桀也、不_レ如兩忘而化_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。齊物論に言う。

齧缺問_二乎王倪_一曰、子知_二物之所_二同是_一乎。曰、惡乎知_レ之。子知_二子之所_二不_レ知邪_一。曰、吾惡乎知_レ之。然則物無_レ知邪。曰、吾惡乎知_レ之、雖_レ然嘗試言_二之_一

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

埏と楹と、厲と西施と、道、通じて一となす

（齊物論）

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_二封_一、言未_二始有_二常_一……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_レ言之弁_一、不道之道_一

（齊物論）

莊子の思索には血のにじむものがある。老子には莊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_ニ常道_一、名可_レ名非_ニ常名_一

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

八

大雅蒸民に

天生_ニ蒸民_一、有_レ物有_レ則、民之秉_レ彜、好_ニ是懿德_一

とあるが、ここに見える物は前後の句からも察せられる様に人事に關している。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」といふのに關聯して、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關係づけて考へていたものと思ふ。墨子は、經及び經説で物を言ふが、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*

* 經及び經説の分け方は譚戒甫墨弁癸微による

思想發展の路線上から見た「老子」成立の年代

(説) 知也者、以_二其知_一遇_レ物、而能貌_レ之若_レ見

「知者接也」との語は莊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關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、孫詒讓は道藏本によつて恕とした。然し章炳麟や譚戒甫は之に従はない。もつとも論は倫、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、知の問題に關して墨家を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 poëtikos' 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。次に觀念の広狭に關して語られている物がある。

(説) 推○四足獸——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) ○○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

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_一同。

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、現実の問題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。従つて、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
ニハルヲ

（心術下
内業）

化_二育万物_一、謂_二之徳_一

（心術上）

万物備_{ツフサニ}存

（内業）

万物皆備_二於我_一矣

（孟子尽心上）

これらの物は、ことと言つてもいい。然し

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」(因)を見られたい。

思想発展の路線上から見た「老子」成立の年代

母_レ以_レ物乱_レ官、母_レ以_レ官乱_レ心

(心術下)

耳目之官不_レ思而蔽_レ於物_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_レ之生_レ物、使_レ之一本_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_レ大人者_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_レ以_レ異_レ於禽獸_一幾希、庶民去_レ之、君子有_レ之、舜明_レ庶物_一、察_レ於人倫_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_レ偏_レ物、急_レ先務_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れている。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・良知であつた。

夫物之不_レ齊、物之情也、或相倍蓰、或相什百、或相千萬、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つて問題の中心は後者にある。

權然後知_二輕重_一、度然後知_二長短_一、物皆然、心為_レ甚
(梁惠王上)

も物の輕重長短を借りて心を説いているのである。処が、莊子になると俄然、物を言ふ。生物(逍遙遊)の名も見え、齊物論と言ひ、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
(齊物論)

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とするもの、莊子は之を深く悲しむのである。

有_下以為_レ未_二始有_レ物_一者_上、至矣尽矣、不_レ可_二以加_一矣、其次以為_二有_レ物而未_二始有_レ封也_一、其次以為_二有_レ封而未_二始有_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、根元の物ともいふべきものをも指している。外雜篇には、「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_レ有_レ)

などであるが、上引齊物論の条では、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つて一切を容れようとする。これが「兩行」である。兩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。齊物論の最後に言ふ。

周与_二胡蝶_一、則必有_レ分矣、此之謂_二物化_一

物化といふ語は莊子の特徴である。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}いてゐる。天と物との關係は、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莊子は、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ゐる)。

天生_二下民_一 詩

我有_二天志_一 墨子(天志)

などに代つたものが、物化であり化であるといへる。莊子も造物者、造化者、真宰などといふが、それは外にあつ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。

罔面問_レ景曰、曩_{サキニ}子行、今子止、曩_{サキニ}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_レ有_レ待而

然者邪。吾待_二蛇蚺蜺翼_一邪。惡識_二所_二以然_一。惡識_二所_二以不然_一

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、莊子は、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。

聖人將_レ遊_ニ於_ニ物_一之所_ニ不_レ得_レ遽_ニ而_ニ皆存_一……又況_ニ萬_ニ物_一之所_ニ係_一、而_ニ一_ニ化_一之所_ニ待_レ乎

(太宗師)

死生命也、其有_ニ夜旦_一之常_ニ天_一也、人之有_ニ所_ニ不_レ得_レ与_一、皆物_ニ之_ニ情_一也

(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_ニ乎_ニ王倪_一曰、子知_ニ物_一之所_ニ同_一是_ニ乎_一。曰、吾惡_ニ乎_ニ知_レ之_一。子知_ニ子_一之所_ニ不_レ知_レ邪。曰、吾惡_ニ乎_ニ知_レ之_一。然則物_ニ無_レ知_レ邪。曰、吾惡_ニ乎_ニ知_レ之_一、(雖然嘗試言_レ之_一。

(齊物論)

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_レ化_ニ為_レ物_一、以_レ待_ニ其_ニ所_ニ不_レ知_レ之_一化_一、已_ニ乎_一。且_ニ方_ニ將_レ化_一、惡_ニ知_ニ不_レ化_一哉。方_ニ將_レ不_レ化_一、惡_ニ知_ニ已_レ化_一哉。吾特_ニ与_レ汝_一、其夢未_ニ始_ニ覺_レ者_一邪。……且_ニ汝_ニ夢_ニ為_レ鳥_一而_ニ厲_ニ乎_ニ天_一、夢_ニ為_レ魚_一而_ニ没_ニ於_ニ淵_一。不_レ識、今_ニ之_ニ言_ニ者_一其覺者乎、其夢者乎。造適、不_レ及_レ笑、獻_ニ笑_ニ不_レ及_レ排、安_ニ排_ニ而_ニ去_一、化_ニ乃_ニ入_ニ於_ニ寥_ニ天_一。

(太宗師)

人間世篇には次の様に言ふ。

且_ニ夫_ニ乘_ニ物_一以_レ遊_ニ心_一、詘_ニ不_レ得_レ已_ニ以_ニ養_ニ中_一、至_ニ矣_一、何_ニ作_ニ為_レ報_一也、莫_ニ若_ニ為_レ致_ニ命_一、此_ニ其_ニ難_ニ者_一

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。

莊子にも個々の物はある。生物。(齊物論)や

自_ニ其_ニ同_ニ者_一視_レ之_一、萬_ニ物_一皆_ニ一_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。「与物爲春」(徳充符)の物は万物であり同時に自然そのもの、

順_ニ物_ノ之自然_一

(応帝王)

恆物之大情

(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、自ら化するものであつて、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」といふ。

有_レ物混成、先_ニ天地_一生、寂兮寥兮、独立而不_レ改、周行而不_レ殆、可_ニ以_ニ爲_ニ天下母_一、吾不_レ知_ニ其名_一、字_レ之曰_レ道、強_ニ爲_ニ之名_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_ニ自然_一 (二五)

莊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。これらの思想は莊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、莊子に見る様な純粹さを感じない。老子の化は副次的に起つたものの様に見える。即ち一四章に次の様にある。

道常無爲、而無_レ不_レ爲、侯王若能守、万物將_ニ自化_一、化而欲_レ作、吾將鎮_レ之以_ニ無名之樸_一、無名之樸、亦將_レ不_レ欲、不_レ欲以静、天下將自正 (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。あまりはつきりしないが、「老子」の物は莊子内篇の物化よりあとの様に思はれる。

(附) 荀子になると、「物類之徒必有所_レ由」(勸学)、「知_三万物之理_二」(解蔽)、「著_三万物之理_二」(楽記)、「疏_三觀万物_二、而知_三其情_二」(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、莊子の「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_レ於物_二」といふ句もあり、物が全くの外物として扱えられている。他のあらゆる点でも荀子は、物を外物として扱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、「水火は氣あつて生なきもの、草木は生あつて知なきもの、禽獸は知あつて義なきもの、人は氣あり、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氣を全くの物質としているが、荀子以前にあつては、孟子浩然の氣はもとより、莊子も氣を單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、古代にあつては物と靈力とは別たれていない。元來氣の字は氣と書かれ、説文に「雲氣也」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。氣が去つたのである。かくて氣は人の生命を司るものと

考へられた。氣は一切の生命の根源である。葉草の効力は、葉草の氣であり、天候は天の氣に他ならない。レッグは氣を「matter-energy」と訳していたが、このエナジーは我々の精神活動でもある。―老子や管子に見える「專氣」―この氣は人のたましひともなる。魂は説文に「陽氣也、從_レ鬼」とある。クリールは魂を「spirit」、魄を「ghost」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_レ魄、既生_レ魄、陽曰_レ魂

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、「形に附するの靈、魄となす」とある。礼記祭義にも

氣也者、神之盛也、魄也者、鬼之盛也

とある。氣は神の盛なるもので、人死する時、氣は發揚して上に上がるが、魄は肉体と共に下土に歸する、と祭義にある。

左伝昭公七年の頃、魂魄の考が明瞭であつ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はないかと思はれる。もつとも漠然と天に上り、地に歸する靈を考へることはずっと旧くからあつた。殷の祭にも燎があり埋がある。人が死んで、氣が去つて（＝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。氣が去つても、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氣の成立と深い関係の下に於てであつたらう。淮南子主術訓には

天氣為_レ魂、地氣為_レ魄

とはつきり、二氣論なっている。老子十章に「營魄」といふ文字が見え、河上公注はじめ、營魄を魂魄と解している。老子も魂魄二氣論と見るべきであらう。^(五)

莊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。

さて莊子は

与_二造物者_一為_レ人、而遊_二地天之一氣_一

と言つ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

乘_二天地之正_一、而御_二六氣之辨_一、以遊_二無窮_一者

を言ひ（逍遙遊）、かかる至人は、

乘_二雲氣_一、騎_二日月_一、而遊_二乎四海之外_一

ものとされ、死生によつて変ぜられないとする（齊物論）。莊子は

遊_二心於淡_一、合_二氣於漠_一、順_二物自然_一

のをすすめる（応帝王）。この天地一氣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、成ると毀ると、道、通じて一となす

が故に、「万物皆一なり」である。

老子も氣を言ふ。「專氣致柔、能嬰兒乎」(二〇)の氣を高亨は、「氣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_レ氣如神、万物備存

も、孟子の「浩然の氣」「万物、皆我に備る」もこれである。

氣については「老子」も莊子もさして区別はない。莊子は六氣を言ひ(逍遙遊)、陰陽の患(人間世)を言ふが、前者は六骸(徳充符)に關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。莊子の立場は、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、因て以て鵲の炙を求めよう、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_一、一生_二、二生_三、三生_四万物_一、万物負_レ陰而抱_レ陽、冲氣以為_レ和

(四三)

ここでは陰陽は明らかに哲學的に重要なものとなっている。易繫辭伝の
易有_二太極_一、是生_二兩儀_一、兩儀生_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」は莊子内篇と易繫辭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。陽は金文為であり、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つて居り、「老子」で系統化され、易繫辭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、天壤之情、陰陽之和、莫_レ不_レ有也、惟_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、禽獸也、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

(辭過)

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つてはいない。

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つて来る。

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
(莊子天下篇)

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。莊子の批評は
夫充^{マナレト}一尚可、曰^{アヤウシ}愈^{マナレト}貴^{アヤウシ}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」に對する「説」は次の様になっている。

偁一俱一、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。莊子齊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、「志壹則動氣」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

能專乎、能一乎……其精氣之極也

といふのも純一が尊ばれているにはしても未だ一を實體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

子莫執中、執中為近之。執中無權、猶執一也。所惡執一者、為其賊道也。挙一而廢百也とある。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。

天得一以清、地得一以寧、神得一以靈、谷得一以盈、万物得一以生、侯王得一以為天下貞

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

載營魄抱一、能無離乎、專氣致柔、能嬰兒乎

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する。管子内業篇に

能守一、而棄萬苛(奇)、見利不誘、見害不懼……是謂雲氣

とあり、前の方に、

一物能化、謂之神、一事能變、謂之智……唯執一君子、……得一之理

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。然しこれを莊子の、

「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、次で觀念上の問題として論ぜられ、最後に根源者としての一が出ている。莊子の

「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經などの考方が影を宿している。莊子では、一は觀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」になるとと根源者の一が確立する様に思はれる。

一一

筆者は思想發展路線上から見て、「老子」の成立を莊子内篇成立と略々相前後し、やゝ莊子内篇におくられるのではないかと考へる。稿成つて後入手の楊榮国「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、宋惲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、莊周・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、「以道蒞天下、其鬼不神」を墨子の明鬼に対する批評とする類であつて概ね同意出来る。「法令滋章、盜賊多有」は商鞅に対するものとする。更に氏は、莊子内篇と対照することによつて「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

齊物論こそ莊子最晩年の立場と考へる。齊物論を除外して莊子は語れない。さて氏は次の様に言ふ「莊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……莊子の後をうけ、五千言を撰した者、老子に名を託した。

……晩出の莊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、喻老があり、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、張黙生 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「管子中所見之宋鉏一派學說」、郭沫若「宋鉏尹文遺著考」、「稷下黃老學派的批判」

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。天論篇及び莊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來源十を挙げている。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莊子の水との異いに気づいてゐる。Water became for Laoise a symbol of the strength of gentleness and the wisdom of lying low, in Chungtse, it became the symbol rather of tranquility of spirit. (The Wisdom of Laoise, P. 82)。氏は莊子の方をあつてゐる。

七、氣がものであり精神である（後述）と同様、精もものの精粹であり、精神の精粹である。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。此處は正確には「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—一六六頁を見られたい。

九、（追注）當隗の解釋に關しては現在はいさう少し突つこんだ見解を有っている。前掲小著「老子」抱一無離章（一〇—一〇七頁）を見ていただければ幸である。

後記 今夏病臥の爲、新な稿を起せなかつたので旧稿を以て責を果した。