

孔子と老荘：孔子学派と老荘 第一部

山室, 三良

<https://doi.org/10.15017/2328781>

出版情報：哲學年報. 22, pp.59-119, 1960-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



孔子と老莊

(孔子学派と老莊 第一部)

山室三良

孔子と老莊

- 一、孔子学派に於る老莊的傾向(一)
- 二、老子及び老子書
- 三、孔子学派に於る老莊的傾向(二)
- 四、莊子に於る孔子
- 五、儒と柔

一、孔子学派に於る老莊的傾向

仁を聞かれて「人を愛す」と答へた孔子は、知を聞かれて「人を知る」と答へた。孔子の関心は人の上にあつた。孔子の理想とする仁は、二人の人から成り立つ文字であるが、仁とは人をも己と同じに感じ、他人の痛みを自らの痛みと感ずること、即ち「忠恕」に他ならない。孔子は、仁を、己立たと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達

す（雅也）とも、己の欲せざる所、人に施すなかれ（顔淵）ともいふ。医書に手足の痿痺を手足不仁とあるのは、優れた形容だと宋儒が語った様に、手足痿痺すれば生命通はず、生命通はねば痛さも痒さも感ぜず、自らの身体でありながら自らの身体でないのに等しい。不仁とはこの様に生命の通はぬこと、それに反して仁とは生命が通ふことである。生命の通ふところ他の痛みは我が痛みであり、他の願は我が願となり、自他一体である。仁は必然的に、「人を愛し」、「汎く衆を愛し」、「博く民に施し能く衆を濟ふ」に至る。しかも宋儒語る如く、「博愛必ずしも仁ではない」。仁はその及す広さによるのではない。「仁は幅で云ふ事でない、本心のしみじみした味でいふこと」（若林強齋）、「ひろがりた事を以て仁と思ふな、それは功用といふものぞ」（浅見綱齋）である。暖かく一切を生かさねば居らぬ生命の本源を他にして仁はあり得ない。この本源にかへるならば、たとへ行ひは異っていても、孔子は等しく之を仁と呼んだ。「微子、之を去り、箕子、之が奴となり、比干、諫めて死す。孔子曰く、殷に三仁あり、と」（微子）。三人ともおのおの深く安んずる所へ帰って行ったのに他ならない。論語には又次の問答がある。

伯夷、叔齊何人ぞや。曰く、古の賢人なり。曰く、怨みたるか。曰く、仁を求めて仁を得たり、又何ぞ怨みん。

自らの裡にかへり、心安んずる所が仁であり、之を外にしては他を己と等しく感ずることは出て来ない。自らの最も深い処、そこでは自らにして自らを越えた自他一体の世界が出て来る。大我と言ひ、ソローキンの言ふ *Super-consciousness*（「ニューマニティーの再建」）もこれに他ならない。「仁は忠恕」と言はれるが、忠恕とは、裡にかへり安んずることと、他へ向ふ心とが一つになり切っていることに他ならない。自と他とが深い生命に於て一つになっていることに他ならない。それが仁である。仁を問はれて孔子が、

門を出でては大賓を見るが如く、大祭を承くるが如し、己の欲せざる所、人に施すこと勿れ

と言つて大賓・大祭に於るとき純一無雜な敬を恕の心と結びつけることによつて仁を説明して居るのは適切である。

孔子は「道無きときは則ち隠る」泰伯と言ひ、邦、道無い時、「巻いて之を懐める」蘧伯玉を君子としてたたえ衛靈公、「賢者は世を辟く」微子とも言ふ。自ら海に浮ばんかとも歎じ、子路冉有等の大志よりも沂浴雩風の曾点により多く心ひかれた。弟子閔子騫も費の宰にされようとした時、「善く我が為に辞せよ、若し我を復ふたびする者あらば、吾は必ず汝の上にあらん」雍也と述べている。季氏篇によれば、孔子は、「隠居して以て其の志を求む」との語を聞いて居り、微子篇では、孔子が、「その志を降さず、其の身を辱しめざるは、伯夷叔齊か」と語っている。かかる境地は孔子のあこがれであり、心欲する所に従ひ、心安き所に安住する隠者に孔子はつねにひかれています。彼も亦隠者の如く自分の裡にのみ潜み、世をのがれたい誘惑にさらされていた。それは自分の裡にあるものにひたすらひかれています事でもある。しかも孔子は、裡に潜めば潜む程「この人の群」と共に活きないでは居れなかつた。

莊子讓王篇には、天下を譲られようとして、「我適々幽憂の病あり、且く之を治んとす、未だ天下を治るに暇あらざるなり」と之を辞した子州支父、子州支伯の寓話がある。「夫れ天下は至重なるも、その生を害するを以てせず」と、何物にもまして自らを大切にすることを思想は中国の深く遠い伝統である。儒教の仁もこれと相排するものではなく、又道家はこの上に全面的に展開したものである。詩の考槃・鶴鳴・白駒などには早く隠遯のことが語られ、易鼎卦上九遯卦九五などには、「その事を高尚にす」「嘉遯」などと隠遯によつて最も大切なものを失はないとして之を是認する思

想が深く表はれている。孟子から「為我」として攻撃された楊朱は、莊子応帝王篇、寓言篇などで察せられる様に道家系統の人であるが、「陽生貴己」呂氏春秋 不二篇、「全性保身、不以物累形」淮南子 汜論訓と批評されている。戦国の頃、「官を棄て」「世を離れ」韓非子 八説「世を釈て」「独行し」同上 忠孝「巖に退処し」同上 五蠹「穴に窟し、山に就き、爵禄を軽んじ、有司を賤しむ」管子立政 九敗解 人人がいたことは「孟子」に許行や陳仲子のことが記されている事でも分る。かかる隠士に理想を見出し、その性命に徹する態度を至上のものとし、之に思想的深まりと根拠とを与へたものが道家である。老子十三章に、

貴三レ以身二レ為天下者、若可寄天下、愛三レ以身二レ為天下者、若可託天下

とあって、天下を治めることよりも自分を大切にする者へのみ天下を託し得るとして、純粹に自らに沈潜することが天下を治めることになるとしている。クリールは老子を「unpositive」といふが道家の出发点は、おそらくかかる「unpositive」なものでは無く、心安をもとめてやまず、世をいとしてやまず、やむにやまれぬ沈潜であったであろう。曾点に与し又、「仁を求めて仁を得たり又何ぞ怨みん」と言ひ、「殷に三仁あり」としておのおのその本心に復つたのに共鳴して他なきものこそ道家の根本と聯るものであろう。孔子は

之を知る者は之を好む者に如かず、之を好む者は之を樂しむ者に如かず。

といふ。樂しむのは純一無雜、心安の境に他ならない。孔子はこれを最も深い所としている。上述老子十三章の思想は呂氏春秋貴生篇に「惟、天下を以てその生を害せざる者や、以て天下を託すべし」と現はれて居り、莊子在宥篇首章などにも見えている。列子楊朱篇の、「人人一毫を損せず、人人天下を利せずして、天下治らん」といふのもこの主

張に他ならない。

孔子にあっては沈潜と社会性とは仁に於て一つである。仁は心安であり、汎愛である。仁は愛であるが、静であり（仁者静）、永遠である（仁者寿）。それは対象を超えた趣がある。墨家は社会性に徹しようとし、道家は心安に徹し、社会を棄てて心安に徹しようとする。しかも人間の心は人間を離れ得ない。莊子は人間に熱い涙を示す。あせればあせる程混乱を深め、争へば争ふほど不幸を深める人間の現実を直視して、争ひやあせりの源である我見や小我から人間を解放しようとする。人間の救は、墨子の言ふ様な組織や制度にも儒の礼法にもないことを見ぬき失はれた人間性の回復にのみ人間の救を見出さうとする。かくて莊子はひたすら人間の深い心へのみ復り行かうとする。

孔子も深い心にかえることを求め、人間の深い心、仁のみが真の人間生活の根源だとした。礼も徳も仁がなければ生命を失ふことを孔子はくりかえし述べている。しかも、人間は本来他と共にあるものとする孔子は、深い自己の実は人間の文化（礼）を離れてはあり得ないとする。人間は礼によって真の人間性を得る。「克己復礼為仁」とはこれである。しかも自分が仁にかへれば、天下仁にかへるのである。

子曰く、己に克ちて礼に復るを仁と為す。一日己に克ちて礼に復れば天下仁に帰す 顔淵

深い自分は単に己一箇の一切の根源であるばかりでなく、天下の根源なのである。この考は前掲老子十三章などの考へ方と速くはない。孔子は盗を患へた季康子に、「苟まことに子にして不欲ならば、之を賞すと雖も竊まず」と対へている。老荘の無欲はこれに近い。ともに最後は己一身に帰するとする。社会的全体主義の墨子も、道德的權威主義の荀子も孔子からは速い。むしろ老荘と孔子とは深く共鳴する面がある。

仁は人間の最も深い処であり、一切の徳の根源である。根源であるだけに仁は一義には限定し難い。樊遲が仁を問ふたのに対して孔子は、

居処恭、事を執りて敬、人と忠なるは、夷狄に之くと雖も棄つ可からざるなり 子路

と答へた。孔子は又、

仁者必ず勇あり、勇者必ずしも仁あらず 憲問

仁者は憂へず。 子罕

などと言つて、恭、敬、忠の他に、勇、不憂などの徳を仁に歸しているが、子張への答の中では、恭・寛・信・敏・恵を行ふ（陽貨）のが仁だとしている。この様に仁をあらゆる徳の源としているが、雍也篇の

知者動、仁者静、知者樂、仁者寿

と述べた処では、知が動き楽しむ動的なものであるのに対して、仁を静かにして永遠なものとしている。この知と仁との関係は老子の知と道との関係に對比される。老子は知を否定する様に言はれるが、それは「伎巧多くして奇物いよいよ多い」^{五七}章という様な功利者又は覇者流の知をさすのであって、「知者は言はず」^{五六}章とある様に眞の知は否定しない。

人を知る者は智、自ら知る者は明 三三章

和を知るを常と言ひ、常を知るを明といふ 五五章

などの知は道に近い。この知が道に対する関係は孔子の知と仁との関係さながらである。孔子の仁はその根源性、

無的の性格の点で又、老子の道に通ずるものがある。

君子周して比せず 為政

君子適もなく莫もなし 里仁

君子貞なれど諒ならず 衛靈公

君子坦かにして蕩蕩たり 述而

と言ひ、「固を惡み」憲問、「意必固我なき」態度子罕、「詐を逆へず、不信を億らず、抑亦先づ覺る」憲問などと言はれるのは何れも無的な態度に他ならないが、それは仁を離れてあり得るものではない。

老子の道は根源的な無であるが、道といふ文字はもとと歩く道 (road, path, way) であった。孔子はこの道を、人間のふみ行ふべき道、それによって人間の営みが可能な所以のもの、の意味にまで高めた。書及び詩に現はれる四十数例のうち孔子と同じ用ひ方は僅か六例にすぎないが、論語に見える六十数例の道は僅かの例外を除けば、a way じも a path じも a road じもなく、それなくしては人間生活が不可能なもの、唯一の道 The Way の意味に交つて来ている。論語の中にも「道聽而塗説」、「中道而廢」などの道の原義を存するものがあり、又唯一の道の意味ではなしに「雖小道必有可觀者焉」、「道不同不相為謀」などと一つの道の意味に用ひられる例もあるにはあるが、大部分の道は、絶対の道、「朝に道を聞けば夕に死すとも可なり」といはれる底のものであった。それは人間生活の根源であるだけに内容を一義的に規定することは難しい。孔子は仁についても、「之を言ふに言ひはばかる無きを得んや」顔淵と述べているが、道については何の説明もしていない。孔子は人の道の奥に、これと一聯りになる天

の道を考へていること、後に引く例でも察し得るが、その全関心が人の上にあった孔子にあつては、道と言へば専ら人の道を意味していた。子貢も、孔子が天道を言ふのは得て聞くべからず、と述べている（公冶長）。

孔子にあつてあくまで人間を離れなかつた道は「老子」では、人間はその一部分でしかない宇宙の道として把へられてゐる。老子では道はあらゆるものの根源、あらゆるものが依て以て存在し活動する所以のものとなつた。孔子は深く広い立場に立つもののあくまで人間を離れないのに、老子は人間そのものを去つてひたすら究極のもの（＝自然）に打ち任せようとする。二つの立場の相異は呂氏春秋貴公篇の説話によく物語られてゐる。

荆人、弓を遺るる者あり、而して背て索めずして曰く、荆人之を遺れ、荆人之を得、又何ぞ索めん、と。孔子之を聞いて曰く、其の「荆」を去らば可なり、と。老聃之を聞いて曰く、其の「人」を去らば可なり、と。

孔子は人間そのものの立場に立たうとし、老子は人間そのものを去つてひたすら自然に打ち任せようとする。しかも孔子も人間の奥深く万物と聯るものを見て居り、天の自然を最高としてゐる。孔子は、「予、言ふ無んと欲す」と言ひ、子貢が、「子、もし言はざれば、小子何をか述べん」と反問したのに対して、

天、何をか言はん、四時行はれ百物生ず、天何をか言はん。陽貨

と語つてゐる。老子は「不言之教、無為之為」^{四〇}章を言ひ、莊子も「道、隠於小成、言、隠於榮華」と言ふ。則陽篇

には、「道物之極、言黙不足以載」とある。孔子は巧言令色をきらひ、仁に遠いと言ひ、「老子」も、「信言不美、

美言不信。弁者不善、善者不弁」^{八一}章と語る。天何をか言はんやと述べた孔子は、天の如き自然の統治を最高とする。

巍々乎たり、舜禹の天下を有つや、而も与らず

泰伯

大なる哉堯の君たるや、巍々乎たり、唯天を大なりとなす、唯、堯之に則る、蕩蕩乎たり、民之に名づくる

なし

泰伯はそれ至徳といふべきのみ、三たび天下を以て讓りて、民、得て称するなし

老子は、「聖人、無為の事に処り、不言の教を行ひ、万物作りて辞せず、生じて有たず、為して恃まず、功成りて居らず、夫れ唯、居らず、是を以て去らず」二章といふ。

「無為にして治る者は、それ舜なるか」と論語にあり、衛靈公、易繫辭下伝には、「黄帝堯舜、衣裳を垂れて天下治る」とある。この無為にして為さざるないとの思想は老子の根本であつて、「老子」にはくりかへし述べられている。例えば三章、三七章、四八章、五七章、六四章などこれである。莊子にも、「無欲にして天下足り、無為にして万物化す」天地、「天地為す無くして無さざる無し」至柔などと極めて多い。これらは覇者の有欲、人為が烈しくなるのに伴つていよいよ不欲、無欲、無為として主張されたものと考へられる。後章で述べる様に筆者は「老子」の成立を莊子内篇成立の前後と考へるが、「老子」の道は孔子の道が宇宙化し本体化し形而上化したもの、嘗ては一切の根源であつた天に代つている。それは天の道とも言つていい。

天の道は余りあるを損して足らざるを補ふ、人の道は則ち然らず、足らざるを損して以て余りあるに奉ず 七七章
ここで天道に対立して語られている人道は決して孔子のそれではない。足らざるを損して余りあるに奉ずるとは、孟子にもよく語られている様な覇者のあくなき態度に他ならない。孔子の道は博施濟衆を目ざすやむにやまれぬ温かさ

をもち、「君子、急を周すくひて、富めるを継がず」雍也と言はれるものを目ざしている。孟子も氓を周ふは君主の責務だと言ひ（万章下）、饑饉に府庫をひらかせたこともあり（尽心下）、富貴は一人占めしてはならないと考へる（公孫丑下）。「諸侯の庖に肥肉あり、廐に肥馬あるに、民に饑色あり、野に饑孚ある」現状を孟子は、「獸を率いて人を食ます」ものだと言ふ（梁惠王上）。彼は「人、將に相食まんとする」功利覇者の風を激しく相打っている。

善く戦ふ者は上刑に服す、諸侯を連る者は之に次ぐ、草萊を辟き土地に任ずる者之に次ぐ 離婁 上
君の為に土地を辟き、府庫を充し……………者は民の賊なり 告子 下

などと孟子は言ふ。かかる時代相にあき足りずに、他から奪はず他の力を借りず、一切を自給自足しようとした許行の徒や、税率を孟子の更に半分の廿分の一を主張した白圭や、齊策にも「無用」と評された陳仲子などが孟子に問題とされていることは注目していい。覇者の現実に対して、孟子は孔子以来の人間尊重の立場からする王道の主張によって過去の黄金時代を再現しようとし、道家系統の人人は、人間の欲望を否定し又は最低限に限ることによって未だ墮落せぬ世界に復らうとする。人間性の善を信ずる孟子は、正しい方法と方向とによって文化国家が再現出来るとし、人間性を善悪無きもの或は悪なるものと考へた後者は、欲望を否定し文化を否定する方向に向った。老子が痛烈に攻撃した人道は、要するに当時の覇者の現実であった。

人間とその営みとを肯定する孟子は寡欲は説いても、許行の様に物の価を同一にしたり、陳仲子の様な最低の生活では人間の理想にならないとし、白圭の廿分一税では国家の文化が維持出来ないとする。人間を自然そのものと同じに見、人間性に善悪なしとする告子などの立場では、文化の根底である道徳の存在が危くされるとして之を攻撃する。

しかも孟子も、寡欲、本源、反などを言ひ、「時雨降るが如き」を理想とし、「忘るる勿れ、助長する勿れ」と、自然の態度を尊んでいる。

智に悪む所のものは、その鑿^{うが}つが為なり。もし智者、禹の水を行^やるが如くならば、則ち智に悪むことなし。禹の水を行^やるや、その事無きところに行^やるなり。もし智者も亦その事無き所に行^やらば、則ち智も亦大なり。(離婁下)之に附するに韓魏の家を以てするも、もし其の自ら視ること欲^{かん}然たらば、則ち人に過ぐる^{かん}こと遠し。(尽心上)舜^{しん}の糗^{くわう}を飯^{くわ}い艸^{くさ}を茹^{くわ}ふや、將に身を終へんとするが如し。その天子と為るに及びてや、衿^{しん}衣^いを被^かり、琴を鼓し二女^に果^はべる。之を固有するが如し。(尽心上)

孟子のこれらの考方は道家のそれと異らない。莊子は孟子より約卅年の後といはれる。「孟子」に見える許行・陳仲子・白圭などの立場は未だウブであるが、莊子は孟子などのあとをうけ、上述の人人の主張を哲學的反省にまで深め、積極的に確立した。これによって所謂道家が成立したとも言へる。老子書の成立はこの中に於てであった。

儒家の中に早くからあった道家的傾向が、孟子の頃には既に可成の深まりを見せていたのが、莊子によって確立され独立したと言へる。多くの人人が考へる如く、儒と道と、全く別のものが相並んであったのではなく、中国人の基本的な考方が漸次展開し来つたものである。

二、老子及び老子書

老子書の成立年代に関しては第二部で述べるので、此処では第一部の所論に必要なだけを第二部と重複しない範圍

で述べる。以下老子書を「老子」と記し
て老子その人と区別する。

論語は勿論墨子にも老子の名は見えない。あれほど議論を好んだ孟子も老子の名を挙げていない。「莊子」になつて俄然老聃が活動し、「莊子」中の老聃説話は十六条の多きの上っている。然し孔子・陽子居・崔瞿・庚桑楚・南榮桂・柏矩・士成綺・秦失、兀者叔山无趾などと老聃が語っているのをそのまま歴史的事実と見るわけには行かない。「莊子」天下篇に莊子を批評して次の様に言ふ。

以謬悠之説、荒唐之言、無端崖之辭、時恣縱而不儻、不以簡見之、以天下為沈濁不可与莊語、以卮言為曼衍、以重言為真、以寓言為広二五云

寓言篇には、

寓言十九、重言十七、……寓言十九、藉外論之……重言十七、所以已言也、是謂著文

とある。郭象は、「言出於己俗多不受、故借外耳、肩吾連叔之類皆借也」とし、「以其著文、故俗共重之、雖使言不借外、猶十信其七」と注する。「藉外」の寓言と、「以其著文」する重言との区別必しも明らかでないが、郭象の言ふ所に従へば、彭祖、老聃の如きは「著文」を以てする重言とすべきであらう。かかる著文を借りて述べることは莊子一人に限ったことではない。耆老を重んずるのは書に見える通り周初以来の伝統である。漢書藝文志にも道家に鄭長老一篇、農家に野老十七篇などがある。著文を以て語る態度が多かったことが分る。莊子寓言篇には上引の箇処に次で、「年先矣、而无経緯本末以期年耆者、是非先也」といふが、その意味は、ただ年齢だけが先きでも尚重んずるに足りない、たとへば老子をあげるのに孔丘や楊朱が師事し、弟子の庚桑楚は畏壘に尸祝せられ、南榮桂は糧を贏

うて往いて従ったといふ如き本末、老子の生涯に纏綿する経緯を具備するので無ければ真に長老とは言へぬといふほどの意味である。「莊子」が老聃について特に詳しく経緯本末を述べるのは老聃をかりて真に「重言」せんとしたからでは無いか。「莊子」には老聃が多くの人を相手としているが、大部分は烏有先生にすぎないし、歴史上の人物を出す場合も時空の關係は無視して単に議論展開の素材としている場合が多い。それらは経緯本末を整へる為の創作の様に見える。(かく言ったとて容観的敘述を主とする天下篇や、当時の思想界の問題を具体的に挙げた上で自らの哲学を展開する齊物論などがあることを否定するのではない)。「莊子」に見える老聃の弟子には孔子・陽子居の他、次の名が見えている。

士成綺見老子而問曰、吾聞夫子聖人也、吾固不辭遠而來

天道篇

老聃役、有庚桑楚者、偏得老聃之道、以居畏壘之山

庚桑楚篇

庚桑子曰、……今吾才小不足以化子、子胡不南見老子、南榮越羸糧、七日七夜、至老子之所、老子曰、子自楚之

所來乎、南榮越曰、唯、老子曰、子何與人偕來之衆也、南榮越懼然顧其後……

庚桑楚篇

柏矩學於老聃、曰、請之天下遊、老聃曰、己矣、天下猶是也、又請之、老聃曰……

則陽篇

庚桑楚については司馬遷も「畏累虛、亢桑子皆空語無事實」と言っているが、士成綺、南榮越、柏矩亦同様であらう。

内篇徳充符篇には次の話がある。

魯有兀者叔山無趾、踵見仲尼……仲尼曰、丘則陋、夫子胡不入乎、請講以所聞

孔子と老莊

この兀者無趾もその名からして実在しないものなることを示している。無趾は老聃に「孔丘の至人に於る、それ未だしきか」と語っているが、同篇には又孔子が、「夫子聖人也、丘也直後而未往耳、丘將以為師、而況不若丘者乎、奚仮魯國、丘將引天下而爭從之」と推服する兀者王骀や、子産と共に伯昏無人を師とした申徒嘉が子産と交へた問答や、万物と一つになり（与物為春）永遠の裡に生きる（生時於心）哀駘它の話などがある。これら一人とし歴史的人物ではない。又語られている孔子の話も史実とする訳には行かない。孔子は無趾の他、子桑扈と語り（山木篇）、温伯子と見（田子方篇）、老萊子から教へられている（外物篇）。老萊子は論語荷篠丈人から来たもの（錢穆・先秦諸子繫年考弁 二一三頁）、子桑扈は論語の子桑伯子から来、温伯雪子は全くの創作と考へられる。この様に「莊子」中の老子及び孔子の相手は全くの創作であるか、何らかの史実を手がかりとした空想が多い。老聃説話それ自体も亦、隠君子の事実に基く創作でないかと考へられる。老聃の聃は説文には耳曼也とあって耳たぶの大きなこと、曾子問鄭注には「老聃古壽考者之号也」とある。この句で見れば、老聃を誰か一人に擬定する必要はない。

史記老子伝では老子は孔子に対して、「去子之驕氣与多欲、態色与淫志、是皆無益於子之身」と告げたが、莊子外物篇では老萊子が、「丘、去汝躬矜与汝容知、斯為君子」と語ったことになっている。この二つを比べれば語調、辞の繁簡などから後者が先きにあつて、史記の記述は後者に基いたことが想像される。これは羅根沢も指適する所であるが、氏は又孔子が老子を、「其れ猶龍のごときか」と述べている条は、莊子天運篇から来たものと考へている。老子伝は一方では老子を「周守臧室之史也」としながら、他方では「老子者隱君子也」としているが、隠君子が周の史であつたといふのも矛盾と言へば矛盾である。老子を周守臧室之史としたのは莊子天道篇に、

孔子西藏書乎周室、子路謀曰、由聞周之徵藏史有老聃者、免而歸居……

とあるのから来たものと考へられる。(この他周太史儋の史実からも影響されたであらう)。かく見て来ると孔子が周の史であつた老子に道を問ふたとの史記の記述は疑はしい。もっとも姚鼐などは、莊子の記事が最も古いことを理由として天運篇の、孔子が沛に赴いて老聃に見えたのを事実だらうと考へる(老子章義序)が、同篇の問答を読むものはこれは全くの寓言に他ならないことを気づくであらう。(もっとも寓言篇にも列子黄帝篇にも楊朱が沛に之いて老子に見た話があるので沛に誰か隠君子がいてそれがこれらの話のものであらう)。

史記老子伝に云ふ。

或曰、老萊子、……自孔子死之後百廿九年、而史記周太子儋見秦獻公……或云儋即老子、或曰非也、世莫知其然否

司馬遷はこの様に老子を老萊子かとも周太子儋かともしているが、仲尼弟子列伝の方では、孔子之所嚴事、於周則老子、於楚老萊子

として明らかに老萊子と老子とを別人にしている。仲尼弟子列伝の方では老子の生地についても周としていふべきであらう。出生地を楚とするのは汪中その他も言ふ様に老萊子伝説から来たものであらうし(述学補遺・老子考異)、老子伝最後にある家系は前二世紀頃伝えられていた李家の系譜を前四世紀の史的人物周太子儋にまで続けようとしたものでは無からうか(Waley: The Way and its Power)。老子の子孫は中間、名の分らぬ三代を含めて八

して発せずといふ有様になり、人人は「一偏を得」、「一曲の士」となり、勝手なことをして「以て自ら方となす、悲しいかな」と述べるが、その理想とする古の立場とは暗暗裡に孔子のそれを主たるものとしている。

「以天為宗、以德為本、以道為門、兆於變化、謂之聖人、以仁為恩、以義為理、以禮為和、蕪然慈仁、謂之君子」といふのは少くとも孔子正統の立場に他ならず、

「以衣食為主、蓄息畜藏、老弱孤寡為意、皆有以養民之理也」といふのは孟子の理想としてもさしつかえない。ついで、

「其明而在數度者、旧法世伝之史、尚多有之、其在於詩書礼樂者、鄒魯之士、縉紳先生、多能明之、詩以道志、書

以道事、礼以道行、樂以道和、易以道陰陽、春秋以道名分」と明らかに儒の立場をさし、そのあとに、

「其數散於天下、而設中國者、百家之學、時或稱而道之、天下大亂、賢聖不明、道德不一、天下多得一察焉、以自好」と「百家衆技」、「一曲の士」がその後起りて自ら「加ふべからず」とし、「不幸にして天地の純、古人の大体を見ず、道術將に天下の為に裂んとす」と述べて全体の序論としている。「内聖外王之道」といふのも儒教の理想に他ならず、この序論はどうしても鄒魯の學が最初にあつたことを認めているものと言はざるを得ない。かかる序論に次で上述の順で諸家の學を述べている訳であるが、何故に天下篇は関尹老聃を「古之博大真人哉」と讚美しながら之を最初に置かなかつたか。そこでは又、「古之道術有在於是者」として明らかに序論の古人とは別っている。寓話ではあの様に屢々老子と問答させながらも、歴史的な天下篇の記述では上述した様な処に老子を置いていることは、「老子」

といふ書物の成立年代と無関係ではないと考へる。

劉劭も言ふ様に、淮南子要略訓は「先秦思想系統を敘述する名作」であるがしかも老子に言及していない（古史考存一七四頁）。

それは文王・武王の史的事実に次で、「周公が文王の業を継いだ」ことを述べた後、次の様に言ふ。

周公、封を魯に受け、此を以て風を移し俗を易ふ。孔子、成康の道を脩め、周公の訓を述べ、以て七十士を教へ、その衣冠を服し、その典籍を修め使む。故に儒者の学生す。墨子、儒者の業を学び、孔子の術を受く。以お為もらくその礼、煩擾にして悦（＝易）ならず。厚葬は財を靡して民を貧にし、服は生を傷りて事を害すと。故に周道に背きて夏政を用ふ。

孔子の前に老子が無いばかりでなく、墨子の前にも無く、僅かに孟子の前に楊子があるのみである。汎論訓にいふ、

夫れ弦歌鼓舞して、以て楽を為し、盤旋揖讓して以て礼を修め、厚葬久喪して以て死を送るは、孔子の立つる所なり。墨子、之を非とす。兼愛上賢、右鬼非命は、墨子の立つる所なり。而して楊子、之を非とす。全性保真、物を以て形を累はさざるは、楊子の立つる所なり。而して孟子、之を非とす。

歴史的理理解として之は正しいであらう。孟子も、「墨を逃るれば必ず楊に帰す。楊を逃るれば必ず儒に帰す。帰すれば斯に之を受けんのみ」と、墨と楊とのみを述べている。儒の側に道を非難するもの無く、道にのみ儒の非難が見えていることも、道儒の先後を語るものとして見落してはならない。人或は呂氏春秋不二篇に老聃を最初に掲げているのを以て、之の反証とするであらう。

老耽貴柔、孔子貴仁、墨翟貴廉、閔尹貴清、子列子貴虛、陳駢貴齊、陽生貴己、孫臏貴勢、王廖貴先、兎良貴後、錢穆も言ふ様にこの先後序列は疑しい。細に見れば兩人異なる者を一列としてゐること、たとへば列子の貴虚と陳駢の貴齊、陽生の貴己と孫臏の貴勢、王廖の貴先と兎良の貴後を一列とする類である。天下篇を見ても閔老は同時代であり、又柔と仁と相類し、廉と清と相似ていてここの並べ方は他の例と異ふから、「孔子貴仁、墨翟貴廉」は一類、「閔尹貴清、老耽貴柔」は一類、今の順序は後人が妄に易へたものであろうと錢穆はいふ(先秦諸子繫年 考弁二〇八頁)。儒墨を並べるのは莊子、淮南子皆然りである。必ずや孔子と墨子と並び、閔尹と老子と並ぶべきものであらう。上引の直後に十一字の脱文があることは許維適の集解にも言ふ所である。妄に易へたとする錢説は根拠なしとはしない。

以上述べた点を要約すれば、「莊子」は老子を孔子の先輩として自在に言論せしめていながら、その天下篇で孔子のずっと後に列していることは、「老子」—少くともその原形—が一つのまとまった影響を及し出した時代に関係するものであり、司馬遷が一方では孔老会见を疑ない事実としながら尚且老子を孔子より百余年後の周太子儋とする一説を並列していることも同様の理由によると考へられる。略々その時代に「老子」の原形は大体まとまって来て居り、他方「莊子」によって生き生きと描き出された「老聃」がその編者と考へられるに到った。「莊子」そのものも今日その形を整へるまでには長年の歲月を経過して居り、「莊子」中の老子のイメージにも成長の跡が見られるが、陳寿昌は「莊子」中の「老子」語を引くもの内篇には一つも無く外雜篇に十三条ありとしてゐる(三)(南華經識余附 録・引老子語)。このことは「老子」成立の年代を推定する有力な手がかりであると考へる。錢穆は、「莊子内篇に老聃の語を述べるのは、絶えて今の老子五千言中には見えない、蓋しその時尚、老子の書無く、ただ莊周が自ら寓言を為したのであらう、荀子に

至って、老子誦に見るあり、信に見るなし天論と言っている、或はその時、己に老子書があったであらう。若し僅かに莊周の寓言を見ただけであれば、荀子の博学、未(先秦諸子繫年)と云ふ。この点は筆者も長く漠然と感じていた所、錢穆の指摘に必ずしも弾駁を加へなかつたであらう。(考弁 二二頁)同意する。朱謙之は老子の号字の用法は離騷と「殆ど二致なし」とし、之を同じく楚声に帰している(老子校釈 二〇二頁)が、時代相近いことも理由に数へ得ないであらうか。

史記樂毅伝の最後に道家の道統が出ている。司馬遷の家庭やその時代のことを考へるとこの道統は可成信頼出来る道家のすじから聞いたものと推定される。

樂氏之族、有樂瑕公樂臣一作公、趙且為秦所滅、亡之齊高密、樂臣公善修黃帝老子之言、願聞於齊、稱賢師。

太史公曰、…樂臣公學黃帝老子、其本師号河上丈人、不知其所出、河上丈人教安期生、安期生教毛翁公、毛翁公教

樂瑕公、樂瑕公教樂臣公、樂臣公教蓋公、蓋公教於齊高密膠西、為曹相國師

注目すべきは、黄老学の本師河上丈人をその出る所を知らず、としている点である。「老子書」の源は、民族の叡知であり、世に出でぬ隠君子がその結晶に力あつたのであり、寓話化を別とすれば、具体的な個人を経緯本末と共に作者として指摘することはむしろ困難なのではないか。それは周易十翼成立の事情と似ているとも言へる。十翼の作者を誰か個人に帰することは今日誰一人、之を信じない。史記は一方では老子を孔子の師としながら、此処では黄老学の本師出る所明らかならずとしているのは、(本師必ずしも祖師ではないかも知れないが)見落してはならない。しかも曹參から師承を逆算すれば、河上丈人は私の言ふ道家成立の年代に略々相当ると考へられるであらう。論語包咸注には、「丈人は老者也」とある。淮南子道応訓、狐丘丈人の注に、「丈人は老いて人に杖する者」とある。朱駿声も言ふ様に、「老人、杖に

扶するのを丈と爲す」(易、師卦)であり、丈は杖とも解せられる。易、鄭玄注には、「丈之言長」とあるが、劉宝楠は丈人に、尊位を以てするのと、齒徳を以てするのとあるといふ。何れにせよ、河上丈人は、年とり尊敬せられた呼び名と考へられる。即ち河上の老先生である。これはとりも直さず一人の老子である。勿論私は河上丈人を老子その人と言ふのではない。ただ「老子」の編者に擬せられる老子は、史記も言ふ如く「隱君子」であって、詳しい伝を立てられた老子伝の老子よりも、その出る所を知らずとされる河上丈人の様な老子の方がより真相に近いであらう。

以上述べた様に「老子」の編者老子を孔子の先輩とすることは出来ない。そのことは然し、孔子が心ひかれる隱者がいたことと相排斥するものではない。論語を見てもかかる隱者は複数である。隱君子への願ひは中国民族根本の傾向であり、かかる隱君子のイメージが漸次結晶して行く一方、かかる傾向に聯る智慧も深まり且結集して老子書となり、老子書の作者と隱君子のイメージとは一つに重なり、莊子の影響もあってこの老子が孔子の先輩とされるに到った。

三、孔子学派に於る老莊的傾向 (一)

前章で史記老子伝の成立についてふれたが、内面的に見るならば孔子が隱者にひかれたのは自らの裡にある深いものにひかれたことに他ならず、従ってかかる境地を体得しているとされる老子に孔子が道を聞いたとする伝説は起るべくして起ったものと言へる。ある意味でそれは儒教自らの裡からする内的必然であった。儒教は人間を中心とし、従って道德的、反省的、理性的傾向を特色とするのに対し、老莊流の考方は人を越え天地と渾融し、詩的情的直観的

なのを特色とする。花間の草の去り難く、善の難く悪の去り難いのを憎ずる薛侃の立場（伝習録卷一）は道德の立場であり、儒教の主たる一面をよく物語るものであるが、儒教も深い面ではつねに対立を越えた所に立っていることは、薛侃の師、陽明自らを見ても分るし、孔子の仁も亦かかるものであった。孔子は天に即した不言不教の境を最後のものとし、自らも言ふ無らんことを欲した。窓前の草、除かず自家意志と一般なりと観ずる周茂叔の立場は、儒家の深い立場であると共に、儒家自身の中にある道家的なものを端的に示している。一般に対立は統一を予想する。知的反省的立場は直觀的統一的立場を予想し要求する。善悪相尅する立場のみで、どこかで救はれ赦されている絶対的立場が無ければ人間は疲れ倒れざるを得ない。否、善悪の対立そのものがあるといふ事実が、既にどこかで対立が超えられていることを告知する。これは道德的なるものと宗教的なるものとの関係と言へるが、儒と道とも互に相排除するものではなくむしろ互に相補ふものである。その相通する面に着目するならば意外に近いものがある。

論語に仲弓が子桑伯子^(四)を孔子に問ふた話がある。孔子は「可なり、簡なればなり」と答へているが、仲弓は更に敬に居て簡を行ひ、以て其の民に臨まば亦可ならずや。簡に居て簡を行ふは、乃ち大簡なるなからんや

との疑問を述べ、孔子は「雍之言然り」と之に同意している。仲弓の批評は正に儒教の立場、心まで簡であつては大簡といふべきもの、とする。子桑伯子は老莊流の人物らしく思はれるが、孔子は最初、「可也簡」と肯定している。

儒教の面目をとりあげて、大簡ではならないとする仲弓に孔子は何等反対する理由はない。但、最初に「可也簡」と子桑伯子を是認した処に、孔子が礼よりも仁、知よりも仁、有為よりも無為を尊んでいるのと同様、道家にも通ずる根本のものに常にひかれていたことを示している。大簡の對極は苛察、苛察こそ孔子の相容れないものである。天の

如く自然であるのは簡と言へる。しかし孔子の自然は内面性をもったもの、孔子が唯、簡と言ったのに対して仲弓は内面性の面を強調して、敬なる言葉で説いた。簡は人の内面に於て純一に敬でなければならぬとする仲弓に孔子は勿論同意する。「無為にして治る者は其舜なるか、夫れ何をか為さんや、己を恭しうして正しく南面するのみ」衛靈公と述べる様に孔子の無為は己を恭にすることと別のものではない。孔子の簡はただの自然ではない。そこに道との異ひはある。（儒の特色は阜陶謨の「簡にして廉（レ察）、中庸の「簡にして文」にある）。

中国古来の天は固定しないもの、簡であり、自在である。書には、「皇天不保」、「天不可信」、「天難謨、命無常」などとあり、老子にも「天道無親、常与善人」とある。この考方は中国に於る基本的なものであるが、この善人といふ文字は老子に屢々見える。論語でも子張が善人の道を孔子に問うている。

子張善人の道を問ふ。子曰く、迹を踐まず、亦室に入らず、と

先進

善人は先哲或は世人の迹を踐まず、自守独行するが、先哲に則り述べて作らない孔子の立場からは至極のものとは言ひ得ない、といふのが孔子の答である。ある尊敬を示しながらも尚不満であるのは孔子が隠者に対して常に取った態度である。「斯の人の徒と与にするに非ずして誰と共にせん」微子と人を離れぬ孔子は、文化肯定の立場であり、文化は歴史と共同性とを離れては存し得ない。先哲を尊重し人の世に関心を示すことは墨子も同様であったが、道家の方はひたすら心安をもとめて一途に性命に徹しようとし、先王をも世のシツテをも無視した。しかも孔子は隠者にひかれ、善人に敬意をよせていた。

善人吾不得而見之、得見有恒者、斯可也

述而

善人爲邦百年、亦可以勝殘去殺矣、誠哉是言也

子路

善人教民七年、亦可以即戎矣

〃

善人の道を問ふた子張の人となりを知り得る孔子の批評が先進篇に見えている。

子貢問うて曰く、師と商と孰れか賢れる、と。子曰く、師や過ぎたり、商や及ばず、と。曰く、然らば則ち師は愈れるか、と。子曰く、過ぎたるは猶、及ばざるが如し

子張は「過ぎ」、子夏は「及ばぬ」のである。孟子によれば、冉牛、閔子、顔淵等が聖人の体を具へて微であるのに比して、子夏、子游等は聖人の一部分のみを有するものと語られている（公孫丑）が、子張の過とは一体何であらうか。

先進篇には

柴也愚、參也魯、師也辟、由也喭

とある。朱子は「師也辟」の辟を、「便辟なり、容止に習ひ誠実少きを謂ふ」と解しているが、子張氏の儒を荀子が其の冠を弟佗にし、其の辞を冲禪にし、禹行し舜趨す、是れ子張氏の賤儒也

と評した様に子張の一統はむしろ容止にかかはらなかつた。「師也辟」の辟を馬融は「邪僻文過」と解し、我国古写本及び皇侃本は僻になつて居り、東条一堂は朱子が便辟と解した便の字はよけいのもつとして偏僻と解し、楊樹達、楊伯俊等も「偏」、「偏激」等と解する。便辟、辟公などと熟するのを除いて単独に用いられている論語の辟は、一例を除いては尽く、「賢者辟世」の例に見る避の意味であり、經典釈文によつても古典の辟は多く避の意味である。「師也辟」の辟も世をさけ、離れて、過高であるとの意味にも解せられる。季氏篇の便辟も馬融は避の意味に取つて居り、

安井息軒は便佞と相對して用いられているから便避と読む方が勝れていると述べている。ともかく「師や辟」の辟は、「師也過」と同じ意味、世俗をはなれて過高、過偏の意味である。孟子尽心篇に

曰く、琴張、曾皙、牧皮は、孔子の所謂狂か

とあり趙岐は、琴張は顛孫子張なり、其の人となり、蹠蹠、譎詭、論語に曰く、師や辟と、故に善に純らなる能はずして狂と稱すと注している。片足にて行き、大いに変っていると趙岐が形容する子張はまさに狂であり、過であり、辟（避、僻）である。荀子によればこの一統はその冠を弟佗にしたといふ。弟佗は楊倞は未詳とし、王先謙は莊子応帝王篇の羊靡に近いと考へ、上にある「其冠絶（絶||俛、向前而低俯）」といふのが相似しているといふ。劉師培は委蛇の異文だといふ（荀子補釈）が、莊子釈文に「崔云、羊靡猶孫伏也」とあり、荀子の「其冠絶」を楊倞が「絶当為俛、謂大向前而低俯也」とすること考へ合せれば、「弟佗其冠」は冠をべしゃんこにしていることであらう。これは「不及」と評される子夏のあとの子夏氏の賤儒が、「その衣冠を正す」のと對比される。荀子は言ふ。

其の衣冠を正し、其の顔色を斉しうし、嗟然として終日言はざる、是れ子夏氏の賤儒なり

論語にも子游が、「子夏の門人小子、洒掃應對に當りては則ち可也、抑も末なり云云」と批評した（子張篇）所がある。孔子も子夏に対して

女、君子の儒となれ、小人の儒となる勿れ、と戒めている。子夏の「不及」と、子帳の「過」「辟」とが何を意味し

ていたかは上述した諸点から略々明らかである。荀子儒効篇には次の様にある。

逢衣淺帶、解果其冠、略々法先王、而足亂世術

繆學雜拳、不知法後王而一制度、不知隆礼義、而殺詩書、其衣冠行偽、已同於世俗矣、然而不知惡(者) (一)
 梁啓雄は「解果其冠」は「弟佗其冠」に音が近いとし、久保愛は一方に弟佗とあり他方に解果とあるのは一体何れが正しいのかと疑っているが、何れも解を誤っている。「解果其冠」は劉師培が「冠之中高旁下者歟」としている様に、高い冠であり、(一)は子夏氏の儒をさすのであって、「解果其冠」は非十二子篇の「正其衣冠」に相当する。「逢衣淺帶」もこれであらう。韓詩外伝の「逢衣博帶」、楊倞の「疆為儒服」に他ならない。子夏氏が儒服儒冠にこだはるのに対して、子張氏は衣冠行偽、世俗と同じく、礼儀をも詩書をも無視する。(二)は非十二子篇の「弟佗其冠、冲襟其辞、再行而舜趨」する子張氏の賤儒を指すものに他ならない。程伊川も

楊子、子張に出づるに似たり、墨子、子夏に出るに似たり (二程全書 卷一六)

と、子張が老莊的傾向と一つであることを認めている。この子張に、子夏の門人が質問したことが論語に出ている。

子夏の門人、交を子張に問ふ。子張曰く、子夏、何とか云へる、と。対へて曰く、子夏曰ふ、可なる者には之に与し、その不可なる者は之を拒め、と。子張曰く、吾が聞く所に異れり、君子賢を尊び衆を容れ、善を嘉みして不能を矜む、我、大賢ならんか、人に於て何の容れざる所あらん、我、不賢ならんか、人將に我を拒まんとす、之を如何ぞそれ人を拒まん、と 子張

子夏は可なる者には与し、不可なる者は之を拒めといふのに対して、子張は、如何ぞそれ人を拒まんや、と他人の不可は眼中にない。「容衆」「矜不能」「我之大賢云云」などの言葉にも道家に通ずるものを感じる。子游が、

吾が友、張や、能くし難きを為す、然れども未だ仁ならず

子張

と評したのは、この及び難い態度をではないか。「子張の行、過高」と評される（朱子）彼の高さは、人を離れ（辟
|| 避）ていて、「高くはあっても仁ではない」といふのが子游の批評である。之に続く章に子張に対する曾子の批評
がある。

堂々たるかな張也、与に並びて仁をなし難し

鄭玄を始め諸家の注は、「子張の容儀盛にして仁道に遠い」としてゐるし、列子仲尼篇、大戴礼記帝徳篇などにある
孔子の語も、子張の容貌に関して同様の意味を述べているが、私は上章子游の語と、「難与並爲仁矣」とを併せ考へ
る時、この堂々は容儀のこととは思へない。孔子学派の立場をも越えている高さは、「与に並んで仁をなし難い」
と批評するもの、この堂々はその高さを逆説的に述べたものであらう。荀子の批評などを参照して私は堂々をこの様
に解する。皇侃引く所の江熙は、「堂堂徳字広也、仁行之極也」としてゐる。子張をこの様に理解して論語を読み直す
と、子張との問答に見える孔子の語にも特色あるものが多いのに気づく。子張問政章中の孔子の答に、「惠にして費
さず、勞して怨みず」、などの語があり、顔淵篇では子張が「惑を弁せんことを問ふ」たのに対して孔子が、「之を愛
しては其の生を欲し、之を悪みては其の死を欲す、既に其の生を欲し、又其の死を欲す、是れ惑なり」と答へてい
る。これらは孔子の思想の一面を語ると共に、子張自身の傾向とも深く関聯してゐると思はれる。顔淵篇に子張が
「明」を問うているのもこの傾向と無関係ではない。明は老子も屢々言及する所である。礼記檀弓上篇に
子張病む、申祥を召して之に語げて曰く、君子に終と曰ひ、小人に死と曰ふ、吾、今日其れ庶幾ちかからんか
とある。死を終として自然と見、生死にかかわらないのは莊子を聯想させる。

この様な傾向の人は他にもあった。さきに引用した孟子に、「如琴張曾皙牧皮云云」とある曾皙も舞雩詠歸の願に見える様に自然と自由とにあこがれる人であった。師との問答中に、琴をかきながらす様な自由さこたはり無さは、後の儒からは礼節無いものとして非難されるであらうが、孔子はむしろその自由さをよるこんでいた。檀弓下篇には、季武氏の喪に及んで、「曾点其の門に倚りて歌ふ」と礼を無視したことすら語られている。

先進篇の、「回や其れ庶^{ちか}からんか、屢々空し」とある空を、集解に「一曰、空猶虚中」とし皇疏の一解にも、「空猶虚也、言聖人体寂而心恒虚無累」としているのを取るならば正に老荘の理想とする処と通じている。^{*}この句が子貢の「億^{おもんば}かれば屢々当る」と並べられている所を見れば、空は億と対して語られていて、空を虚と取ることは無理ではない。顔回は私のない虚なる人であった。孔子も私のないのを最上としている。「伯夷叔齊は旧惡を念はず、怨、是を以て稀なり」公冶長といひ、「仁を求めて仁を得たり、又何ぞ怨みん」述而といふのは空の態度を是認したのもも言へる。孔子は忠恕を説くのに、「門を出でては大賓を見るが如く、民を使ふには大祭を承くるが如く」と宗教的敬虔とでもいふべきもので説いている。この敬虔は純一無雜、虚に近い。忠恕をこの様に説く孔子が、顔回を批評するのに上述の意味での空を用ひたとしても少しも不思議でない。「一簞の食、一瓢の飲、陋巷にあって人、その憂に堪へず、回や其の樂を改めず」「其の心三月、仁に違はず」と評された顔回は事実、心深き処に安んじては、外界のわづらひが問題にならぬ人であった。荘子が顔回は十数回言及して、理想的境地を体得した人としているのは、寓言であるに^{*}はしても、顔回その人にかかるものを見ていたからに他ならない。泰伯篇に曾子の語がある。

* 空と虚と一つにするのは孟子にも既に空虚と熟している例（尽心下篇）からも考へられる。

能を以て不能に問ひ、多を以て寡に問ひ、有れども無きが如く、実つれども虚しきが如く、犯せども校せず、昔、吾が友、嘗て事に斯に従へり

馬融は、友とは顔淵のことだといふ。包咸は「校は報なり、猥犯せられて報せざるなり」と注しているが、これは老莊の理想でもある。かかる友を有した曾子自身にもかかる一面があった。

（曾子には「大節に臨んで奪ふべからず云云」の語や「死して後已む」などの語や儒教の積極面を示すものはふれない）孟子離婁篇に伝へる曾子が武城に居り、越の寇があった時、「人を我が室に寓せしめ、其の薪木を毀傷せしむる無れ」と命じて自らは退いたとの話は、孟子の一応の説明にも拘らず依然として謎が残ると思ふ。論語雍也篇に記す、「曾子、疾あり、門弟子を召して曰く、予が足を啓け、予が手を啓け、詩に云ふ、戰戰兢兢として深淵に臨むが如く、薄氷を履むが如し、と、今よりして後、吾、免るを知るかな、小子」とあるのと何か関聯があるのでは無いか。受けたものを全うしてかへすといふ思想は、全性（Ⅱ生）保身である。死に臨んで、「今よりして後、吾、免るを知る、」と身を全うし得たことをよるこんだ彼は、武城に於ては自ら寇の危険をさけると共に、寇が庭の樹木を傷けるのを心配しているのである。ものの生命を傷らぬのは儒にも道にも通ずる所であるが、曾子のこの逸話は、曾子の老莊に通ずる消極的の面をよく物語っている様に思ふ。

憲問篇によれば或人が孔子に、「徳を以て怨に報ずるは何如いかん」と問うている。孔子の周辺でかかる思想が問題とされたことは注意していい。孔子の答は、「何を以てか徳に報ぜん、直を以て怨に報じ、徳を以て徳に報ぜん」である。孔子は、「怨を匿して其の人を友とするは左丘明、之を恥づ、丘も亦之を恥づ」公治長といふ様に強いて怨を匿して徳を行ふ様な人では無かった。微生高に対する批評（公治長）にも見える通り、有るものは有りとし無いものは無い

とするのが孔子の「直」であった。しかも「許きて以て直となす者を惡む」陽貨といふ通り、直とは許くことではない。まして絞することではない（直而無礼則絞）。直とは又、むりに心に強いて恩恵を施すこと（これは仁ではない）でも無い。伊藤仁齋が、「以直報怨、猶秦人視越人之肥瘠、漠然無所用心也」とするのは適切である。「克伐怨欲、行はれざる、以て仁と為すべし」憲問といふ様に仁者に怨はない。「直を以てす」とは「怨を以てす」ることではないのは言ふまでもない。「以直報怨」とは片山兼山の言ふ様に、「旧怨に介せず、平心、之を遇す」ことである。この直は仁である。この直は徳に対しては自らにして徳を報ずる。この直を害へば仁も害ふ。

老子には「怨に報ずるに徳を以てす」六三章とある。老子の意味する徳は、強いて恩恵を施すことでは無い。かかることは老子の最もきらふ所である。「大怨を和すれば、必ず余怨あり」七九章といっている通り、強いて和しても致し方ないのである。老子の徳は、道德の徳であり、道の本性、万物の本性、人の本性に他ならない。老子の、「為無為事無事、味無味、大小多小、報、怨、以、徳」を蘇轍は、「蓋人情之所不忘者怨也、然及其愛惡之情忘、則雖報怨、猶報徳也」と解しているが、前後の文から見てこの解は無視出来ない。然し、仁齋が直を「漠然無所用心也」と解し、兼山が「平心遇之」としたのをそのまま此処に当てはめることの最もふさはしいのには及ばない。ニュアンスの相違あるにはしても老子の徳の特質は、仁齋が「漠然無所用心也」とする直と別のものでは無い。

徳は万物それぞれに固有する本性であること、「徳得也」の解が、簡潔に尽しているが、それはちようどラティン語の Virtus に相当する。Virtus は固有の力であり、人間存在に於る固有の力は道德的なるものとして現はれる所から人間に於てのみ Virtus は Virtue となり、徳は道德的な力となる。論語でも、人間以外について説かれた徳、たと

えば、

子曰、驥不称力、称其德也

憲問

という場合の徳は、馬の固有の本質について語られているので、道徳的な意味でないことは明らかである。人間に即して一切を考へる孔子の立場では、徳は主として人間の道徳としての徳をさしていたが、人間を越えた立場に立つ老荘では、徳はもっと広い意味で用ひられていた。「報怨以德」の徳は、人間的な意志、好意、恩恵などを指しているのでは無い。それは老子流の道徳の意味に他ならない。高亨も言ふ様に、恩徳の場合は「恃」であり、「為而不恃」の「恃まず」は儒教流の「徳としない」に他ならない。この様に見れば老子の徳は、「漠然、意に介さぬ」ことであり、孔子の直と変りない。はじめ孔子周辺で問題になった「以德報怨」は、如何なる場合も好意で接すべきものとする考方の表はれであるが、孔子はそこに無理があれば却って仁を害す、として直を以て報すべきことを述べ、老子は宇宙に即し私意を越えた徳を以て之に報すべきことを述べた。後者の徳の働きは、怨も無く恵も無く、大も無く小もなく、それぞれに応じてそのままに働くもの、孔子の直と殆ど異ならない。然し一度、学派が確立し独立すれば、自らの特色を強調して差異を相打つ。それによって思想が深まったのも事実である。然し儒の側では僅かに孟子が楊朱を非とするのみであるのに、道の側では烈しく儒を攻撃している。これは道家があとから成立し、儒と異った特色を自覚し主張したことに基くものと見るべきである。早くからあった道家的傾向が、一つの学派として確立したのは荘子によってであり、荘子も内篇より外雜篇になる程儒への攻撃が激しいのは、道の特色と主張とが明確になるのに伴ったものであると考へる。

四、莊子に於る孔子

莊子天下篇では、鄒魯の学を内聖外王の道の総要とし、他は一曲の士とするが、天下篇ばかりでなく莊子全体を通じて儒は攻撃しても孔子には尊敬を払っている。最も晩期の盜跖篇では孔子を罵倒しているものの、これは性命に徹しようとする考方を当時の儒の考方に対比することによってその主張を寓話として表現したものの、そこに出て来る孔子は時代を異にする柳下惠と語っている様に全く時間性を欠き、単に儒を代表する仮託であるにすぎない。しかも同篇あとの条、子張と満苟得との問答では孔子を尊んで、

仲尼墨翟、窮して匹夫と為る。今宰相に謂って、子の行、仲尼墨翟の如しと曰はば、容を變じ色を易へて足らずと称するは、士、誠に責めばなり。故に勢、天子と為るも未だ必ずしも貴からず、窮して匹夫と為れども未だ必ずしも賤しからず、貴賤の分は、行の美惡に在り

と述べている。内篇齊物論では

道、惡くに往きてか存せざる、言、惡くに存してか不可なる、道は小成に隠れ、言は榮華に隠る、故に儒墨の是非あり、以て其の非とする所を是とし、是とする所を非とす

とあるが、儒墨を「一曲の士」とするもの、「道隠於小成」は老子の「大道廢れて仁義あり」に当り、「道隠於榮華」は老子の「信言は美ならず、美言は信ならず」に相当るであらう。成玄英はこの疏に、列冠禦篇の緩翟二兄弟の争競を儒墨のこととしてひいている。「その非とする所を是とし、その是とする所を非とす」とは儒が非としている薄

葬を墨が是とし、墨の是とする兼愛を儒が非とするの類を指すのであって、この儒は勿論孔子では無い。後段には、「是非の彰はるるや、道の虧くる所以なり、道の虧くる所以や、愛の成る所以なり」と述べた後、恵子の知は盛ではあるが、「唯、それ之を好むや」他と異をなし、「それ之を好むや、以て之を明らかにせんと欲し」、「明らかにすべき所に非ずして、之を明らかにせんとす、故に堅白の味きを以て終ふ」と批評している。「以堅白之味終」とは、「言、榮華に隠る」に他ならない。儒・墨・恵子は何れも、「その分るるは成るなり、その成るは毀るるなり」「成るは虧くる所以」「虧くるは愛の成る所以」なるを知らずして「一察に安んじて以て自好するもの」（林西仲、小成の注）にすぎない。莊子は「成と虧故（故 \parallel phenomena \parallel 虧）との無い」立場から之を批判しようとするものである。徐無鬼篇でも莊子が恵子に対して、「儒・墨・楊・乗^{*}と夫子と五たり、果して何れか是なるか」と問うている。各自に「始めより吾を非とせず^{**}」とする立場を莊子は、舟を頼る他ない闇者が、夜半人無き時に、舟人と闘ふものにととへ、「未だ始めより岑を離れず、しかも以て怨を造すに足れり」と批評する。ここに述べられている儒も孔子では無い。同篇あとの段落では孔子が、「丘や不言の言に聞けり、未だ嘗て言はず、此に於て之を言はん」と「不道の道」「不言の弁」を述べた後、

道の一なる所、徳、同じくすること能はず、知の知ること能はざる所、弁、挙ぐることを能はず、名、儒墨の若くにして凶なり

* 成疏以下、乗を公孫龍の字とするが洪頤煊は宋の字の誤と考へ（読書叢録一四）馬敘倫も之に従ひ、宋餅のこととしている。

** 諸家、吾を以て恵子自らのこととするが郭注の「各自是也」といふのを取るべきである。

と言っている。此処では孔子が老莊の道を教へて、名、儒墨の如きは凶といふのである。

齊物論には又、瞿鴟子が、孔子に聞いた所を長梧子に問うている条がある。そこでは、「道に縁らず（＝跡を賤まず）言ふ無くして謂ふあり、謂ふあつて謂ふなし、塵垢の外に遊ぶ」と孔子が語り、孔子は「孟浪之言」とし、瞿鴟子は「妙道之行」とするのに対し、長梧子が、「丘や何ぞ以て之を知るに足らん、且、汝も亦大いに早く計れり」といふ。孟浪は釈文に、「向云音漫瀾無所趣舍之謂」とあるが一曲に偏倚せぬこと、上文の、「至人神矣」「注焉而不満、酌焉而不竭、而不知其所由来、此之謂葆光」「物与我無成也、是故滑疑之耀、聖人之所凶也、為是不用、而寓諸庸」「因是」などの言葉に相呼応するものであらう。長梧子は、これは黄帝すら聴き榮ふ所、「丘や何ぞ以て之を知るに足らん」とし、之は知の及ぶ所、言の及ぶ所ではないが、「予、嘗こころみに、汝が為に妄言（＝漫浪）せん、汝以て妄聴せよ」といふ。これは孔子に深い境地を認めながらも更に一步を進めようとするもの、莊子の孔子評に一貫している態度である。莊子の文は深く澄んで行く。

夢に酒を飲む者は旦にして哭泣す。夢に哭泣する者は旦にして田獵す。その夢みるに方あたつてやその夢なることを知らず。夢の中、又その夢を占ふ。覺めて後、その夢なることを知る。且、大いに覺むることあつて後、此れその大夢なることを知る。愚者は自ら以て覺めたりとなす。竊竊然として之を知る。君か牧か。固なるかな。丘と汝と皆、夢なり。予、汝を夢と謂ふも亦夢なり。はその言やその名を用詭となす。万世の後にして一たび大聖に遇うてその解を知らん者は、これ旦暮にして之に遇ふなり。

莊子（長梧子）は、ここで丘も瞿鴟子も自らも共に何物かを彼方に待つものとなつてゐる。莊子は丘と並んで大覺を

待っている。次の節では、「彼を待たんか」と述べている。「而待彼也邪」は齊物論の帰結である。ここで「和之以天倪、因之以曼衍」なる語が出る。曼衍は、丘の述べた孟浪に他ならない。かくて莊子は丘と共に並んで立っている。共に「彼」を待っている。しかも莊周と丘とは「必ず分ある」のである。

人間世篇で顔回と問答する孔子は

徳は名に蕩げ、知は争に出づ。名は相軋り、知は争の器なり。二者は凶器なり。行を尽す所以に非ず。

と言ひ、又「化」を語る。次の顔回が心齋を問ふ節では

若^{なんじ}志を一にし、之を聴くに耳を以てすること無れ。之を聴くに心を以てせよ。之を聴くに心を以てすること無れ。之

を聴くに気を以てせよ。聴は耳に止り、心は符に止る。気は虚にして物を待つ者なり。唯、道は虚に集る。虚は心齋なり。と顔回に語り、之につづく回との問答では更に神秘的な道家の境地を述べている。葉公子高との問答では、子高が齊に使せんとしている現実の立場を考へてか、現実在即しつつかもこれを超えることを目ざしている様に見える。

仲尼曰く、天下大戒二つあり。その一は命なり。その一は義なり、子の親を愛するは命なり。心に解くべからず。

臣の君に事ふるは義なり。適くとして君に非るなし。天地の間に迷るる所なし。是を大戒という。

莊子は仲尼をしてしばしば語らせている様に孔子の立場を認めている。親に事うる者は、地を扱はずして之を安んじ、君に事ふる者は事を扱はずして之を安んずる。その奈何ともすべからざるを知って之を安んじ命に若ふのは徳の至である。人の臣子たるもの固に己むを得ざる所あり、といふ。齊物論では、「予、悪んか生を説ぶの惑に非るを知らんや、予、悪んか死を悪むの、弱喪にして帰ることを知らざる者に非るを知らんや」と言ふが、ここでは「人の

臣子たる者、何の暇あつてか、生を悦び死を惡むに至らん」と孔子をして語らせている。現実には即しながらそれを超えた孔子を認めている。この篇最後の節は楚の狂接輿が孔子の門に遊んで言ふ所であるが、その中で孔子を聖人と認めている。孔子に乱世を避ることをすすめ、無用の用を語つたものといへる。然し孔子自身、世を避けたい願をもつて居り、点に与し、遊を尊ぶ人であつた。無為を知らぬ人ではない。莊子はそれを知つて此処に聖人なる言葉を用ひるのである。しかも莊子は無用の用に重点を置く。莊子が孔子から出でて孔子を越えている趣をこの一節に見る。

徳充符篇では、「之に従ふ者仲尼と相若^しき」「仲尼と魯を中分する」兀者王骀は、「立つて教へず、坐して議^たらず、虚にして往き、実にして帰る」と言はれる人、この王骀を孔子は、「聖人也」と称し、「丘、將に天下を引いて之に与し従はんとす」といふ。王骀に関して孔子は、

その同じき者よりして之を視ば、万物皆一なり、……心を徳の和に遊ばせ、物、その一なる所を視る。などと語る。兀者叔山無趾との話では、趾に氣を取られて趾のことを質問する孔子に対して無趾が、

夫れ天覆はざるなく、地載せざるなし。吾、夫子を以て天地となせり。安^{いずくん}ぞ夫子の猶、是の如くなるを知らん。と、孔子を天地に比しながらも、尚、孔子をもの足りぬとして居る。孔子を天地に比するのは決して皮肉ではない。

「安んぞ夫子の猶、是の如くなるを知らん」とは孔子の高さを認めながら、尚これを越えたい莊子の痛切な願と見るべきである。無趾が去つたあと孔子が、

弟子勉めよや。夫れ無趾は兀者なり。猶、学を務めて復^{また}前行の惡を補ふ。而るを況や余徳の人をやと弟子に学問をすすめ、無趾は又、老聃に、

丘の至人に於る、それ未^{いまだ}きか。彼何ぞ賓賓として学子を以てする云云

と言ひ、學問が桎梏であることを知らないと言っている。これは一面莊子が孔子の立場を十分に知っているもの、しかも、「丘の至人に於るそれ未だしきか」との言葉に、孔子を更に深めたいとしているものを感じる。つづいて、

老聃曰く、なんぞただ彼の死生を以て一条となし、可不可を以て一貫とする者をして、其の桎梏を解かしめざる。それ可ならんか。無趾曰く、天之を刑す、安んぞ解く可けん

とある。至人の桎梏とする學問や世間を脱しない故に孔子は未だしとする無趾に対して、老聃が桎梏を脱せしめよと言ひ、無趾は、天の命であり脱し得ないといふ。人が學問するのは、人間世の君臣之義、親子之情と共にのがれ得ざる命である。莊子はそれをよく知っている。「丘や天の戮民なり」と莊子は他の處で孔子に語らせている。しかもこの丘を至人と称してもいる。それはこの篇の哀駘它について哀公と物語る條である。哀駘它に聯関して孔子の語る「才全」「徳不形」などの説明は老莊的に深く美しい。他日哀公が閔子に、「今、吾至人の言を聞く……吾と孔丘と君臣に非ず、徳友のみ」と告げている。陳寿昌は、「非至人不足当此語、非至人亦不能為此言」と言ふが、莊子が孔丘をしてかかる深い言をなさせ、又、哀公をして孔丘を至人と言はせていることは注目すべきである。

太宗師篇に子貢が、孟子反と子琴張との礼の無いことを孔子に問ひ、孔子が彼等は方外に遊ぶもの、丘は方内に遊ぶものと語っている所がある。彼等は、死生先後の在る所を知らぬもの、「端倪を知らず、茫然として塵垢の外に彷徨し、無為の業に逍遙する者」、彼等には世俗の礼が必要でないのだと言っている。「然らば則ち夫子何の方にか依る」との子貢の重ねての問に、「丘は天の戮民なり、然りと雖も、吾汝と共にせん」と孔子ははっきり方内に止ることを

告げる。子貢が更に、方内に遊ぶ方法を問ふた時―子貢曰、敢問其方―孔子は、

魚、水に相造る。人、道に相造る。……道に相造る者は、事なくして生定る。故に曰く、魚は江湖に相忘れ、人は道術に相忘る

と答へている。道が人の命であること、魚が水の命であるごときもの、人の究極は道術に相忘るる所にあるとしていゝ。これは孔子の精神を理解している言葉でもある。点に身した時、孔子は道術に相忘れたとも言へる*。前の節にある帝の懸解でも決して方外に遊ぶことのみを指しているのではない。「時に安んじ、順に居り哀樂入る能はざる」のを帝の懸解と言っている。方内においても、この境に到れば帝の懸解なのである。命に安んずる孔子の姿はかかるものであった。莊子は方内に遊ぶ孔子を頭から否定しているのではない。老莊の理想を方外即ち無趾とするならば、孔子はあくまで趾に止っている。「与有足者、至於丘云云」の比喻は趾の立場に立つ者の究極は孔丘であるとの意味を暗示しているのではないか。

太宗師篇には又孔子が、夢と覺とを顔回に語る条、顔回が坐忘を語り、孔子が、「丘也請^{なんじ}ふ、而が後に従はん」と述べている条などがある。孔子の中に潜んでいたものを一途に深めた莊子は、その絶対境を顔回到に体得させ、孔子をして、「丘也回に従はん」と言はせている。

以上内篇では、孔子は時に聖人とも至人ともされながら方内に遊ぶもの、孔子自らそれを自覚しそこに止らうとしているが、しかも孔子はそれを越えた世界のあることを知るものとして語られている。これは孔子精神の裡よりする展

* 孔子が遊を最後のものとして述べるのも忘れてはならない。

開が孔子を越えて行ったことを物語るものであらう。内篇に見える老子の説話は僅かに三条、うち養生主篇のものは老聃の死を語るにすぎず、徳充符篇の叔山無趾と仲尼との対談のあと老聃の語も極めて簡單であり応帝王篇陽子居と語る条も平凡である。思想的には孔子が老聃よりもはるかに重要であり、躍動して居り且深い。もし老子書が先きにあつて莊子がその思想を展開させたとするならば老聃はもっと大事な役を果すべきであらう。莊子はむしろ、孔子以前にもあり孔子の中にもあつたものを、孔子思想の自らの發展の中から飛揚させたものと考へたい。儒と道とを全く異つたものとして南北に分ち、孔老の時に到つてはじめて接觸した様に説く人も多かつたが、ギリシヤ思想の展開に小アジアその他の異系統の思想が与つて力あつたのとは全く事情を異にする。北と南とでは風土、言語、民情の異ひもあらうが異民族ではない。考古学的研究によつても南方は周初には中国文化圏に入つてゐる。周公を經、孔子によつて確立された中国正統思想が、その自らなる展開の一つとして墨子の兼愛を生み、墨子が正統思想と異つた独自の發展をして儒と相争ふに到つた後、儒墨の対立にあきたりず深く内面の本源に徹せんとする「道」の思想が展開したものと考へる。それは、伯夷叔齊を「仁を求めて仁を得たり、又何ぞ怨みん」と心安を至上とする孔子に聯るものであり、莊子内篇に於て老子よりも孔子が遙かに重要な役を演じてゐるのもその故である。

莊子外雜篇でも儒は非難しても孔子は非難の外にあること同様である。駢拇篇では

仁に枝なる者、徳を擢き性を塞ぎ（王念孫は塞とし、拔取と解する）以て名声を収む。天下をして簧鼓し、以て不及の法を奉ぜし

む、非か。而して曾史は是とす。弁に駢なる者、瓦を纒ね繩を結び、句を竄し心を堅白異同の間に遊ばしめ、敵

跂（整跂）支離（支離）して無用の言を誉む、非か。而して楊墨是とす

と言ふ。攻撃されているのは曾史楊墨であつて孔子では無い。在有篇には

：下に桀跖あり、上に曾史あり。而して儒墨畢く起る。是に於てか喜怒相疑ひ、愚知相欺き、善否相非とし、誕信相譏りて、而して天下衰う。……而して儒墨乃ち始めて離跂し、臂を桎梏之間に攘ぐ。意、甚いかな。その愧ることなくして恥を知らざること甚し

と、桀跖曾史が儒墨をもたらしたのであり、儒墨は共に、桎梏の間に相争つてゐるといふ。法篋篇でも

曾史の行を削つて楊墨の口を針し、仁義を攘棄して、天下の徳始めて玄同せん。……彼の曾史楊墨師曠工倕離朱の者、皆外その徳を立て、以て天下を煇乱する者なり

と言つて孔子は非難の外にある。知北遊篇では顔回が嘗て聞いた「将る所ある無く、迎ふる所ある無し」の意味を仲尼に尋ねている。孔子は、「古の人、外、化して内、化せず云云」と言ひ、物に順ふ故外化と言つても実は化せず、化もなく不化もなく物と相争はぬとの意味を述べた後、

豨韋氏之圃、黄帝之圃、有虞氏之宮、湯武之室、君子之人、若儒墨之師、故以是非相整也、而況今之人：

といふ。この意味はとりにくい、絶対の境から段段に降つた段階を述べ、君子人までは(道徳を立てるにはしても)未だ相對に墮さないが、儒墨の師の若きになると一曲を絶対と考へて相是非する、況や今の人をや、と述べるものと解される。莊子はこの様に語らせている仲尼をここに言ふ君子と解していると思はれる。徐無鬼篇でも、「名、儒墨の若くして凶なり」と孔子は儒墨以前に置かれてゐることは既述した通りである。田子方篇に次の様な話がある。

莊子、魯の哀公に見ゆ。哀公曰く、魯に儒士多し。先生の方を為す者少し。莊子曰く、魯に儒少し。哀公曰く、魯

國を挙て儒服せり、何ぞ少しと謂ふや。莊子曰く、周これを聞けり。儒者鬪冠を冠にするは天の時を知ればなり、句屨を履にするは地の形を知ればなり、緩して袂を珮ぶは事至つて断ずればなり。君子その道を有する者は未だ必しも其の服を為さず、その服を為るものは未だ必ずしもその道を知らず。公固まことに以て然らずと為さば、何ぞ國中に号して、此の道無くしてこの服を為る者は其の罪死すと曰はしめざる。是に於て哀公号すること五日にして魯國敢て儒服する者なし。独り一丈夫あり、儒服して公門に立てり。公即ち召して問ふに國事を以てす。千転万変して窮らず。莊子曰く、魯國を以てして儒者一人のみ。多しと謂ふ可けんや

一丈夫は孔子を指していること明らかである。眞の儒は、形式にかがづらはず、千変万化する自在の境地を体得した孔子一人のみと「莊子」は考へている。儒服するのが即ち儒ではないとの考は墨子公孟篇にも見えているが、田子方篇成立の頃にはかかる形式化した儒が多かつたであらう。^{*}かかる儒は孔子の精神を伝へる者ではない。同篇には顔回と孔子との問答がある。その冒頭に

顔淵仲尼に問うて曰く、夫子歩すれば亦歩し、夫子趨れば亦趨る、夫子馳すれば亦馳す、夫子奔逸絶塵して、回後に
瞠若たり

とある。前に述べた様に回は莊子では道を得た人として語られている。孔子からも、「回やそれちかからんか、屢々空し」「其の心、三月仁に違はず」と評された回はかかる人であつたであらう。孔子が深く回を愛し、彼の死に際して、天子を喪せりと言ひ、われを忘れて慟哭したといふのも、回が孔子の理想に近い弟子であつたからに他ならない。莊

* 荀子にも服装にやかましい儒があり、礼記曾子問などには儒服が詳しく記されている。

子も回心齋を問はせ坐忘を体得させて理想に近い人間として描いている。郭沫若は莊子は顔氏の儒から出たと推定している（十批判書）。しかもその回すら孔子が奔逸超塵するに到っては後へに墮若たるのである。論語子罕篇には次の様にある。

顔淵喟然として嘆じて曰く、之を仰げば弥々高く、之を鑽れば弥々堅し。之を瞻れば前に在り、忽焉として後へに在り。夫子循循然として善く人を誘む。我を博むるに文を以てし我を約するに礼を以てす。罷めんと欲すれども能はず、既に吾が才を竭せり。立つ所ありて卓爾たるが如し。之に従はんと欲すと雖も、由なきのみ

田子方の記事は之に基いているに違ひない。おそらく莊子の頃には田子方に見える様な話が伝へられていたでもあらう。論語の記述から見ても、「千転万変而不極」といはれる「一丈夫」、「夫子奔逸絶塵、而回墮若後乎」と評された仲尼は単に莊子の空想の所産ではない。天運篇では老子が孔子に対して、「吾聞く、子は北方の賢者なり」と言ひ、同篇別の節では老子と孔子との問答の末、老子が、「丘、之を得たり」と言っている。寓言篇では、莊子が恵子との問答の中で、「孔子行年六十にして六十化す」と語って居り、孔子の言葉をひいた後「己んぬるかな、己んぬるかな、吾、

且、彼に及ぶことを得ざらんか」とも述べている。莊子は自らの理想の一面を孔子に見ているのである。蔬食を食い水を飲み、脰を屈げて之を枕としながら、樂しみ亦その中にありと言ひ、老者には安んぜられ、朋友には信ぜられ、少者には懐しまれるのを願とした孔子は、人に即しながらも自然そのものであった。郷愿は徳の賊なりと云ふ孔子は郷愿とは全く相容れない自在の人であった。彼は心の欲する所に従ふをもとめ、心安をもとめた。これは老莊を生ん

* 己乎己乎、吾且不得及彼乎、この句をも孔子の語とする解が多いが成玄英・林希逸などが彼を孔子と取るのに従ふべきである。

だものと深く通ずるものである。

五、儒 と 柔

説文によれば、「儒、柔也、術士之称、從人需声」となって儒を柔の意に解している。柔は老子の屢々言ふ所、老子には

專氣致柔

一〇章

柔弱勝強剛

三六章

天下之至柔、馳騁天下之至堅

四三章

人之生也柔弱、其死也堅強、∴堅強者死之徒、柔弱者生之徒、∴堅強処下柔弱処上

七六章

弱之勝強、柔之勝剛、天下莫不知

七八章

知其雄、守其雌

二八章

などである。柔を意味する儒なる名で孔子学徒をよんだとすれば、かく名づけた人は孔子学徒に何等か「老子」に通ずるものを見ていたことになる。

然し孔子は、「志士仁人は生を求めて以て仁を害することなし、身を殺して以て仁をなすことあり」衛靈公と言ひ、曾子も「以て六尺の孤を託すべく、以て百里の命を寄すべし、大節に臨みて奪ふべからざるなり、君子人か。君子人

* 高亨に依る

なり」泰伯、「士は以て弘毅ならざるべからず、任重くして道遠し、仁以て己が任と為す、亦重からずや、死して後己む、亦速からずや」泰伯といふ。子貢の問に対して孔子は、「己を行って恥あり、四方に使用して君命を辱しめず、士と謂ふべし」子路と答へ、子張は「士は危きを見て命を致す」子張とも述べて居て、孔子学徒には奪ふべからざる強いものがある。孟子も「豪傑之士」を説き「尚志」を説く。子路は纓を結んで死に、冉有は矛をとって齊師に入り、樊遲は衆に先立って溝を踰え(左伝哀公十一年)有若は微虎に従って幕庭にあつた(左伝哀公八年)。これらは孔子学派の士の一面であつて、墨子の經・經説に、

任、士損己而益所為也

(説) 任、為身之所惡、以成人之所急

とあり、莊子秋水篇に

仁人之所愛、任士之所勞

とある任士に聯るものであらう。特に墨子一派はこの方向に特徴を有したが、孔子は、「由や、勇を好むこと我にすぎたり、材を取る所なし」公治長と述べ、「暴虎馮河、死して悔ゆる無きは、吾与みせざるなり」述而、「由の如きや、その死を得ざらん」先進と評した様に、ただ勇を尊ぶのではない。孔子は「勇にして礼無き者を惡む」陽貨とも「勇にして礼なければ則ち乱す」泰伯とも、「勇を好みて学を好まざればその蔽や乱」陽貨ともいふ。*孟子も「膚撓せず、

* この他次の例がある。

子路曰、君子尚勇乎、子曰、君子義以為上、君子有勇而無義為亂、小人有勇而無義為盜(陽貨)

子曰好勇疾貧亂也(泰伯)

目逃せざる」北宮黝の勇、守氣と評せられる孟施舍の勇、守約と言はれる曾子の勇などを語った後、「助け長ずる所ある」前者を否定し、「必ず事とするあれ、あらかじめ正する勿れ、心に忘るる勿れ、助長する勿れ」として内面的のものを最高とする。中庸には次の様にある。

子路強を問ふ。子曰く、南方の強か、北方の強か、そもそも而の強か。なんじ寛柔以て教へ、無道に報いざるは南方の強なり、君子之に居る。金革を柢して、死して厭はざるは北方の強なり、而して強者之に居る。故に君子和すれども流れず、強なる哉矯たり。中立して倚らず、強なる哉矯たり……

とあって孔子の理想は中庸であること言ふまでもないが、「金革を柢して、死して厭はざる」のに対しては単に「強者之に居る」と言ひ、「寛柔以て教へ、無道に報いざる」南方の強に対しては「君子之に居る」と述べていることから見ると、単なる強よりも寛柔以て教へる方に孔子がより多くの好意を寄せていたことは明らかである。孔子は、「剛毅木訥、仁に近し」子路と言つて、強い面を肯定している様に見えるが、この言葉も単なる強さでは無い。公冶長篇に

子曰く、吾未だ剛者を見ず、と。或ひと對へて曰く、申根なり、と。子曰く、根や慾あり、焉んぞ剛を得ん、とある様に孔子の剛は欲があつては、剛であり得ないとする。剛といふ積極面に注目しつつもその根底に無欲といふ否定面を置いている発言である。老子は否定面に着目するから

守柔曰強 五二章

と言ひ、「柔、剛に勝つ」と言ふ。着眼点に積極消極の違いあるとは言へ、意味している所は等しい。孔子の剛はた

だ強剛なのではなく、柔ともいへる無欲によって剛なのである。即ち「守柔曰強」と同じである。老莊も樸、訥を言ふこと衆知の通りである。かく考へれば、「剛毅木訥近仁」は表現は儒教的であるが、意味している所は意外に老莊に近い。

「子曰く、人能く道を弘む。道、人を弘むるに非ず」衛靈公とは端的に儒教の立場を示したもので、人こそ宇宙の精華、人によって宇宙は最も尊いものを展開する。しかも人は、決して、自然に反して人の立場を強行するのではない。人の立場は、「自然にして当然」なる所にある。時雨降るが如きを理想とし（孟子）、旧く中庸が尊ばれたのもこの心の表れである。強行でなく柔を尊んだのは早く金文に

恵於万民、饑遠能獄

大克鼎*

用諫四方、饑遠能獄

番生饔**

などとあり、この饑遠は詩や書の柔遠である。

惟時柔遠能邇、惇德允元、而難任人、蛮夷率服

舜典

柔遠能邇、安勸小大庶邦

顧命

柔遠能邇、惠康小民、無荒寧、簡恤爾都、用成爾顯德

文侯之命

柔遠能邇、以定我王

大雅民勞

* 兩周金文辭大系攷釈 一一二頁。

** 同上 一三三頁

*** 孫詒讓籀匱述林、王国維觀堂古今文考釈、郭沫若兩周金文辭大系攷釈、于省吾尚書新証

注疏本は採に作る。釈文は一本採に作るとしている。

国語齊語には鮑叔が、「寛恵にして民を柔ぐることは管夷吾に若かない」と述べている。中庸には天下を為おさむる九經の一つに「柔遠人也」があり、「遠人を柔ぐれば四方之に帰す」とも、「往を送り、来を迎へ、善を嘉みして、不善を矜むは、遠人を柔ぐる所以なり」ともある。柔ぐると訓むにせよ、孔伝、毛伝、鄭箋の如く「安んず」と訓むにせよ、力を以てすることではない。(孔安国も阜陶諫「柔而立」の条では、柔を和柔と注している)。柔が肯定されていることは優柔と熟す例(周語、周語下、「所」から知り得る。中国思想に於る柔の理念は遠いといふべきである。この柔が剛と並べられて、柔ならず剛ならざる中庸の理想が説かれたものに

彊弗友剛克、變友柔克、沈潜剛克、高明柔克

洪範

寬而栗、柔而立、擾而毅、直而温、簡而廉

阜陶諫

などがある。擾而毅の擾は史記夏本紀に一本「柔」に作っている。周礼天官に

大宰之職……二曰教典、以安邦国、以教官府、以擾万民

とあり、地官司徒に

惟王建国、…乃立地官司徒、使帥其属而掌邦教、以佐王安中擾邦国上

とあり鄭注は前者では「擾猶馴也」とし、後者では「擾亦安也」としている。大克鼎・番生殷の饜は擾であり、擾は柔である。金文には康柔、柔變等の文字もある。

用康饜中安中遠中欵君子

晉姜鼎*

蓋盤文武、銀静不延、饜變百邦于秦執事

秦公鐘**

阜陶謨の「寛而栗、柔而立；擾而毅；簡而廉」は中庸の理想に他ならないが、「簡而廉」の簡は論語雍也篇にある簡であり、廉は管子正世篇の、「人君不廉而愛」の注に「廉察也」とある察である。中庸には「簡而文、温而理」とある。鄭玄は、「簡而文、温而理」とは、簡にして弁、直にして温のことだと注している。舜典には、「直而温；簡而無傲」とあり、詩商頌長發には

不剛不柔、敷政優優

とある。毛伝は「優優、和也」としているが、不剛不柔によって和なのである。大雅蒸民では仲山甫をたたへて

維仲山甫、柔亦不茹、剛亦不吐、不侮矜寡、不畏彊禦

と詠っている。剛柔よろしきを得るといふ中庸は、中庸子路問強章の意から見れば、むしろ柔を基底としているらしい。[※]前述の康柔、柔變などの語も思ひ合はされる。康と言ひ、變といふ以上は、ただ柔一辺倒ではないが、しかもあくまで柔を基底としている。優柔となれば柔は優そのものである。左伝にも「高明柔克」^(文公五年)、「柔遠能邇」^(昭公二年)「不剛不柔」^(昭公二〇年)などの句が引用され、「德以柔中国」と言はれ^(僖公二五年)「柔服」なる語が宣公十二年、成公九年昭公卅年、哀公十一年などに出て来る。詩から柔の文字をひけば次の様なものがある。

慎爾出話、敬爾威儀、無不柔嘉

大雅抑

* 兩周金文辭大系 二二九頁

** 〃 二五〇頁

*** 書無逸には「徹柔懿恭、懷保小民、惠鮮鰥寡」とあって蒸民の詩などよりもより内面的である。

視爾友君子、輯柔爾顔

同右

旨酒思柔

周頌絲衣

懷柔百神、及河喬嶽

周頌時邁

これらは何れも「安」と訓ぜられているが、深く肯定せられていることいふまでもない。最後のものは、釈文に、「柔如字、亦作濡、両通、俱訓安也」とある。濡が柔と同じく用ひられている例は周礼地官山虞の条鄭注に、「冬斬陽、夏斬陰、堅濡調」とあるが、この濡は柔に他ならない。濡と儒と通ずることは莊子釈文によっても知り得る。あとで述べる様に儒の字が柔であるのは、需の字に依ってである。その意味で儒も濡も需も通じて用ひられている。周礼春官鄭注に莞の「清堅」に対比して纒の「柔嘯」が語られている。釈文によれば「嘯、本作儒、又作濡」とあるが、何れにしてもこの場合柔の意味に他ならない。ヤウラカイレンケ

礼記正義引く所によれば、礼記目錄鄭玄注は儒行篇の下に

儒之言優也、柔也、能安人、能服人……

とある。釈文によればこの条は

儒之言優也、和也、能安人、能服人、……

となっている。鄭注一本は柔とあり、一本は和とあったことになる。和の方が一層儒教的ではあるが、柔と和とは別のものではない。前述の如く柔も和と訓ぜられたし、「柔遠能邇」は書堯典の

* 擾也であらう。

協和万邦、黎民於變、時雍

と全く同じ理念ではないか。儒は優（＝擾）であり、柔であり、和である。中和、中庸が儒の特色をより明らかにするものの、その根底にある柔こそ中国民族の基礎体験ともいふべきものである。柔を意味する儒の名が孔子学徒に附せられたことの意義は決して小さくない。柔の一面に純粹に徹底したものが老莊である。

さきに述べた様に孔子学派は柔にのみ止るものではない。その学徒に弱いもの強いもの様々なものがあつたことは礼記儒行篇に十数種類の儒をあげていることでも分る。「その進み難くして退き易きや、粥粥（釈文云、卑謙貌）として能なきが如し」と言はれるものがある。「難進而易退」といふのは老子の「知其雄、守其雌」といふのに意味が近いといへる。次の様な儒もある。

儒にあり、一畝の宮、環堵の室、筆門圭竅、蓬戸甕牖、衣を易へて出で、日を并せて食ふ、上、之に答ふれども敢て疑はず、上答へざれども敢て以て諂はず、その仕かくの如きものあり

竹テアノダク小サナクダリ

一枚ノ衣ヲ互ニカヘテ

二三〇二回

一読直ちに顔回を想はせ又老莊者流を想像させる。かと思ふと「剛毅なる儒」と呼ばれるものがある。「親しむべくして劫かすべからず、近づくべくして迫るべからず云云」と。この何れも儒である。

儒の名は周礼を除けば論語が最初である。雍也篇に唯一回見える

子謂子夏曰、女為君子儒、無小人儒

の儒の意味は、後世の用法と同じかどうか明らかでない。孔子は士を言ひ君子を言ふが、儒と言つた例は此の他に無い。侏儒という字は嘲笑の意であるからこの儒もいゝ意味ではあるまいと考へ、劉節はこの句は必ずや

汝、為君子仁、無為小人儒

であるにちがひ無いと言ふ(古史考存 二二八頁)。彼の解は面白くはあるが証拠は侏儒だけでは不十分である。吾吾は論語に即

してこの意味を考へる他ない。論語では君子小人と並べた例は極めて多い。一二をあげれば

子曰、君子成人之美、不成人之惡、小人反是

顏淵

子曰、君子上達、小人下達

憲問

孔子曰、君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言

季氏

などで、君子は肯定せらるべきもの、小人は否定せらるべきものとして語られている。皇侃が儒を解して

儒者濡也、夫習学事久、則濡潤身中、故謂久習者為濡也

とするのは、鄭玄の礼記目錄儒行下の注に、さきあげた解に続けて

又儒者濡也、以先王之道、能濡其身

としているのに沿ったものであり、何れも学問する者の意である。士は道に志すものであるから、焦循が論語補疏に、「儒は猶ほ士の如きなり」としているのはこの意味で是認出来る。かく解するならば君子儒、小人儒は学問する者の目ざすべき所に聯関して語られたものであること明らかである。学問する者には幾つかの段階が語られている。

子貢問ひて曰く、いかなるか斯れ之を士と謂ふべきか、と。子曰く、己を行ふて恥あり、四方に使して君命を辱めざる、士と謂ふべし、と。曰く、敢てその次を問ふ、と。曰く、宗族、孝を称し、郷党、弟を称す。曰く、敢てその次を問ふ、と。曰く、言必ず信、行必ず果、硜硜然として小人なるかな。抑も亦以て次と為すべし。曰く、今の

政に従ふ者は何如、と。子曰く、噫、斗筭の人、何ぞ算ふるに足らんや、と

「言必信、行必果、硜硜然小人哉」と言はれるのが小人の儒に相当するであらう。孔子は、「匹夫匹婦の諒をなすや、自ら溝瀆に経くまれて之を知ることなし」憲問とも「君子は貞なれども諒ならず」衛靈公とも述べている。上の例は士をあげての説明であったが、同じく学問する者、君子をあげてその段階を語っている所がある。

子路君子を問ふ。子曰く、己を修むるに敬を以てす、と。曰く、斯くの如きのみか、と。曰く、己を修めて以て人を安んず、と。曰く、斯くの如きのみか、と。曰く、己を修めて以て百姓を安んず、己を修めて以て百姓を安んずるは堯舜も其れ猶これを病めり、と。

憲問

君子の儒の究竟は堯舜もこれを病む境地、孔子が子夏に語った君子儒の最後はこれに他ならない。孟子は、「その大なるものに従へば大人となり、その小なる者に従へば小人となる」といふ。孟子も大学も大人の学について心を費している。易も、君子を言ひ、大人を言ふが、「大人は天地とその徳を合せ、日月とその明を合す」(文言伝)といふ。君子の儒の到りついた境地とも言へる。

論語の君子儒、小人儒は、上述の様に学士の意味と解せられるが、儒が士或は君子の代りに使はれたのは孔子の頃には未だ極めて稀であつたと言つていい。孟子になると儒者の道(滕文公上)が一回、儒が一回(尽心下)見えしかもはつきり孔子学派をさしていること後世の用例と等しい。然し孟子はより多く、周公仲尼の道(滕文公上)、孔子の道(滕文公下)、仲尼の徒(梁惠王上)、聖人の徒(滕文公下)などの語を用ひている。荀子では俄然あらゆる孔子学派の徒が

* 雍也篇終章も参照

「儒」の名でよばれ出す。雅儒・大儒・俗儒・小儒・散儒・陋儒・賤儒・腐儒、世俗の溝猶贅儒、その他であり、周公も亦、儒の中に入れられている。韓詩外伝では文王も大儒とされ（巻五）て居り、此の項には孟子の「周公仲尼の道」に關係ある一切の人人が儒と呼ばれている。礼記儒行篇では一切の孔子の徒が儒であった。

さて、左伝襄公四年冬十月の条に、魯が邾を侵し、狐駘といふ地で敗れた時、魯人は公が臧紇を用ひたのを怨んで歌った歌がある。

臧の孤裘、我を狐駘に敗る。我が君小子、侏儒を是れ使ふ。朱儒朱儒、我をして邾に敗れしむ。

文公十一年には、「邾の太子朱儒、夫鐘に安んず、国人徇はず」とある。国語晉語四には

文公晉臣に問うて曰く、吾、陽処父をして謹に傳たらしめて之を教誨せしめんと欲す、それ能く之を善くせんや、と。対へて曰く、……侏儒は援かしむべからず、

とある。注は短小、短者となっているが、これらの口気には嘲笑の気味がある。礼記儒行篇にはさまざまな儒を述べた後、最後に次の様に言ふ。

儒にあり、貧賤に隕穫せず、富貴に充訓せず、君主にはづかしめられず、長上に累はされず、有司にくるしめ関られず、故に儒と曰う。今、衆人の儒に命ずるや妄なり、常に儒を以て相詬病す。孔子舎に至るとき、哀公、之を館す。此の言を聞くや、言は信を加へ、行は義を加ふ。吾が世を終没するまで、敢て儒を以て戯と為さず、と。

この対話は仮託ではあるが、儒の經典礼記の中にすら「儒を以て相詬病し」「戯と為した」ことが記されているのは注目すべきである。「儒」とは、戦国好戦の時代になって、戦を好んだ諸侯から戦を好まぬ孔子学徒に加へられた

ニックネームであらうと馮友蘭やクリールは考へる。クリールは儒を 'Weakings' 弱むしと訳している。

左伝哀公十七年、魯公齊侯の会盟に、齊侯の稽首に対して魯公は、ただ拝をしただけである。齊人が怒ったのに対して魯公を相けていた孟武伯は、「天子に非れば、寡君稽首する所なし」と曰ったが、このことが廿一年に到って魯が責められた理由である。

廿一年秋八月、公、齊侯、邾子と顧に盟ふ。齊人稽首を責む。因りて之を歌うて曰く、魯人の^{とが}辜ある、数年竟らず、我をして高踏せしむ、唯だ其の儒書、以て二國の愛を為す

儒書の為に齊・邾二國の愛を招いたとするもの、此処では明らかに儒書を譏っている。ウエーラーは、左伝のこの条を理由として儒といふよび名は好戦の齊人が平和愛好の魯人につけたニックネームであらうといふ。(The Analects of Confucius, p. 289) 齊人が魯人を勇が無いと考へていたことは、左伝定公十年、夾谷の会の条で犁弥なる者が孔子を批評している言葉で更に有力な証拠とし得るであらう。犁弥は齊侯にすすめて言ふ。

孔丘は礼を知れども勇なし。もし萊人をして兵を以て魯公を劫かさしめば、必ず志を得ん、と。

論語によれば孔子は戦陳のことを聞かれて翌日その地を去ったといふ(衛霊公)。孟子は戦は「民を糜爛するもの」とし、戦をよくするものを「大罪」^{民心}下^下と言ひ、「地を争つて強戦し、人を殺す」ものの罪を「死しても容れられぬ」^{離婁}下とする。あくなき欲望の下に艸萊をひらく世相に対して、艸萊をひらく者の罪は、戦を善くする者の次だ(同上)といふ。孟子は、之に事ふるに皮弊を以てして免るるを得ず、之に事ふるに犬馬を以てして免るるを得ず、狄人の欲する所わが土地なるを知って自らは梁山を踰えて岐山の下に邑した大王のことを感慨を以て記してい

* (梁惠王下)。かかる態度は非戦に立ちながらも自衛の戦は主張し、戦術、戦法、械器、築城、組織などあらゆる戦の手段を研究し鍛錬し、「守禦を善くす」史記と評された墨子などに比べると遙かに非戦に徹底したものと云へる。孟子などに見えるかかる考方と態度とは戦国好戦の世界にあっては異例であり、好戦の人人に「柔」と映じたのは当然であった。墨子は儒が戦に於てすらヒューマニズムを發揮することを強く非難している(非儒)。柔と通ずる儒の名で学士を呼ぶことは孔子時代から稀には用ひられたが、この儒に多少の嘲りの気持をも交へて広く孔子学派に対して用ひ出したのは恐らく墨子学派からであらう。墨子にはしきりに儒の名が見える。非儒篇さへある。かかる儒の名をやがて孔子学派自らも広く用ひる様になった。しかもその頃になつても尚墨家あたりの用ひた否定の気持が残っていたことは前掲礼記の例の外、荀子などにも見える。荀子修身篇に「儉儒レ転脱レ」二儉儒レ禪事一とあり、楊注は「儒亦謂儒弱畏事」二謂儒弱レ怠惰畏勞苦人一としてゐる。非十二子篇にも「儉儒」があり、礼論には「荀怠惰儉儒之為安」と儒が儒となつてゐる。礼記玉藻鄭玄注に「儒者所畏、在前也」の文字がありその釈文に、「儒、怯懦也、又作儒、弱也、皇云学士」とあって儒、懦通ずることを証している。一切経音義二四には、「説文、儒、柔也、謂柔悞也」とあって、柔悞といふ文字で解している。

莊子説劍篇に、莊子が劍を好む趙文王に面会しようとした時、趙太子が莊子に
今夫子必ず儒服して王を見ば、事必ず大いに逆テはん

* 孟子は勿論この柔だけに止るものではない。これに続けて「或人曰く、世の守りなり、身の能くなす所に非るなり、死を効して去ること勿れと。君請うこの二者を択べ」と述べてゐる。後の儒は孟子の述べた後半の方向に特色を展開した。所謂道家は孟子の言ふ前半に深まり行つた。孟子にはこの両面があつた。

と述べた話がある。この寓話では蓬頭突髻、垂冠曼胡の纓、短後の衣、目を嘖いからし、語難なる劔士と対比して儒服の者が語られている点に注意しなければならない。

易は前三世紀頃までには完全に儒教の經典となつて居り、陽剛を尊重し、「君子以て経綸する」屯象伝のを理想とする。陽剛の長ずる泰卦  は「君子の道長じ、小人の道消す」象伝と説明され陽剛が君子、陰柔が小人に比されていること否卦の場合と等しい。「往く所あるに利し」とされる復卦  は象伝によれば、「剛長ずる」からであり、一來復の象すがたに「天地の心を見る」からに他ならない。しかも易もただ進むだけがいいのではない。乾卦上九に「亢龍悔ある」のは文言伝によれば、「進むを知つて、退くを知らず、存するを知つて、亡するを知らない」からである。これに反して坤卦六五が「黄裳元吉」であるのは「文、中に在るなり」象伝と説明されている。乾剛が上らんとするのを良が止めている大畜  の卦は、「大川を渉るに利し」と言はれるが、象伝には、「能く健を止むるは大いに正しきなり」と述べられている。「難貞に利しき」明夷は、象伝によれば「明、地中に入る」「文王之を以てす」箕子之を以てす」とある。蒙は昧いこと(王弼)、矇(高亨)に他ならないが、六五には「童蒙吉」とあり、象伝に、「童蒙の吉は、順にして以て巽へばなり」と柔順が肯定されている。高亨はこれを老子の「含徳の厚」に比している。「人、道を弘む」と言ひ、「之を誠にす」と言ひ、「経綸する」儒教の立場は亨ることを求める。しかも亨る究極、莊子の「雲気を絶ち、青天を負ひて」上るものにもたとへられる「何ぞ天の衢に亨る」といふ自在は大いに止めることの結果であるのを見逃してはならない。

一方では柔に徹する老荘が発展し、儒はこれに対応して為すある方向に特徴を発揮しているにも拘らず、中国の基礎体験柔は儒に於ても深く表現されている。易にも謙卦があり、需卦がある。需は乾下坎上で、下に剛健の乾があり、上に險難の坎があるもの、無理して進むことを避け、時の至るのを需つ卦であり、強行の反対である。雜卦伝にも、「需は進まざるなり」とある。需を形造る而は元来ひげであり（説文）、下垂なるもの（朱駿声説文通訓定声）であり、引申して語助となる。穀梁伝宣公八年には「而は緩辞なり」とあって、定公十五年の「乃は急辞なり」といふのに対比されている。公羊伝宣公八年には「而とは何ぞ、難るなり」とある。この而を加へた文字は多く緩辞の意味をもっている。「栗は弱也」と広雅にあって「弱い」「やはらかい」の意味であるが、堯典孔伝にも「栗蠶細毛」の文字がある。莊子胠篋篇に「惴栗之蟲」があり釈文に「栗、蟻、蠕蠕動蟲也、一云、惴栗謂無足蟲」とある。弱くのろい虫である。蟻はこの虫に他ならない。俛は「弱也」と説文にあり、溲はやはらかい水、説文に「湯也」とある。喘はかすかなる言、荀子臣道篇に「喘而言」とある。揆はひたす、儀礼特性礼に「醢に揆す」とあり、公食大夫礼には、「以てあまね醢に搯す」とある。鄭注は何れも「染也」としている。輻は輻輪と熟して、蒲を以て輪をつつむこと、と後漢書明帝紀注にある。需は、易釈文によれば、「雨に従ひ而を重ぬる者」とあるが、上例に照して、需にまつ、ゆるやかな意味があるのはうなづける。説文に、「需は壘つなり、雨に遇ひて進まざるなり」とある。易釋文は、「従雨重而者、非飲二」

* 寧武子に対する孔子の批評、知よりも好を、好より楽を至上とする孔子の態度、伯夷叔齊に対する孔子の語、「賢者世を二辟く」「無為にして治むる者は……」「予、言う無からんと欲す」「民得て称するなし」などの語、或は孔子に対する「博学にして名を成す所なし」などいふのに比べて「成すあらんとする」語は論語には極めて少い。

* * その他耐はたへる、楯は木くらげ

「食道也」と、飲食に聯関して説かれるのは副次的に起つたものであることをわざわざ注意している。莊子太宗師篇に「需役」なる名があり、釈文に、「王云、需待也、李音儒、云儒弱為役也」としている。左伝哀公六年には、「需は事の下也」とあり、釈文には、「需音須、疑也、一音儒、儒弱持疑也」とあり、正義は、「需はこれ儒弱の意、儒弱疑を持して決断する能はず、是、事の下なる者となす」としている。需を加えた文字は何れも、ゆるやか、まつ、未だしなどの意味を含んでいる。需は口言はんとして敢て言はざる貌、韓愈の送李愿帰盤谷序に、「口将言而囁嚅」とあるが、前掲荀子の「喘而言」の喘と同じである。需は蠕と等しく荀子勸学篇に「蠕而动」とあり、楊注に「粟弱の動」とあるが、臣道篇には「需而动」となっている。需は弱、儒も弱、濡はひたす（＝溲）、濡はおさな子、需は短衣の類である。需に人を加えた需に柔、ゆるやかなの意味があるのは理解出来る。加藤常賢氏は需は有須の老人だとしているが、需を須とする解にのみとらはれたもので従ひ難い。需は儒緩という熟字を作つて居り（狩野氏引）、需に舒緩の意味があることは莊子列禦寇篇に、「緩、需となる」との寓話からも推察せられる。孔子も「迂」と評され（子路篇）、孟子も「于遠」と評された（史記）。需卦象伝に「雲、天に上る、君子以て飲食、宴樂す」とあるのは需の態度に他ならない。時、熟せざる時は、静かに天命に安んじ、自ら巻いて飲食宴樂して需つ態度こそ需の理想であり中国の智慧であった。しかもかかる態度は、強行を欲する人人には柔弱として映つたであらう。

詩や書に柔が強調されることは別としても、孔子学派は上述の意味で柔を守るものと言へる。老子は「柔を守るを強と曰ふ」と言った。さきにはこれを孔子の剛と比較した。莊子天下篇では老子を「濡弱謙下を以て表となし云云」

と批評している。孔子は「夫れ仁者は、己立たんと欲して人を立て、己達せんとして人を達す」と言ふが、ニュアンスこそ違へ濡弱謙下とはこれに外ならない。老子の、「敢て天下の先とならず」は正に仁者のことでは無いか。釈文に濡弱の濡に「一音儒」としているのは、はっきり儒を頭に置いての解ではなからうか。

儒は意外に「老」に近い。孔子は、「危邦には入らず、乱邦には居らず、天下、道有れば則ち見はれ、道無ければ則ち隠る」泰伯と言ひ、「邦道あれば則ち知、邦道無ければ則ち愚、その知は及ぶべきなり、その愚は及ぶべからざるなり」と甯武子を歎賞する（公治長）。「君子なる哉。蘧伯玉、邦道有れば則ち仕へ、邦道無ければ、則ち巻いて之を懐む」衛靈公「その志を降さず、その身を辱しめざるは伯夷叔齊か」といふ。兄の子を妻めあはした南容、「三度天下を以て讓つて民、得て称するなき」泰伯などは孔子の理想に近く或は至徳と称せられるものであった。泰伯を讚へる言葉は莊子庚桑楚を想はせる。「大なる哉堯の君たる、…民、能く名づくるなし」泰伯とも「天何をか言はんや」陽貨とも孔子は言ふ。孔子が子桑伯子を「可なり、簡なればなり」と評したのはこの心に他ならない。

孟子は、「仲尼は己はなはだ甚しきことを為さざる者なり」といふ（離婁）。老子も、「聖人は、甚を去り、奢を去り、泰を去る」二九章といふ。泰は孟子趙注によれば、「甚」、「甚奢」とあり（藤文公下）、詩小雅巧言に「昊天泰た懣す」とあり、鄭箋は「泰言甚也」としている。荀子王霸篇には奢泰と熟して居り、楊注に「泰汰也」とあるが、泰も亦「おごり」に他ならない。かくて老子の「去奢」、「去泰」は結局、「去甚」のくりかへしであり、このことは孔子の「甚しきを為さず」といふのと同じである。老子は、慈と儉と、敢て天下の先と為らぬことを三宝とする（六七章）。慈は孔子の仁に相当し、儉は約（即ち礼）であり、甚をなさずであり、「不敢為天下之先」は讓に當る。「慈、故に能く勇」は孔子の

「仁者必有勇」に他ならず、孔子は「勇者必ずしも仁ならず」と言ふが、老子は、「今慈を捨てて且に勇ならんとす、且に死せん」と表現する。これら何れも強行の否定である。孟子は鑿つ智を否定する。「如し智者、禹の水を行るが如くなるや、則ち智に悪むことなし。如し智者も亦、その事なき所に行らば、則ち智も亦大なり」離婁下とする。水の下につくが如く順利なるのが「故」であり、「性」に他ならない。この考方は莊子の「固然之理」のそれと一つである。孟子の故は老子の常に他ならず、老子は「常を知るを明といふ」「常を知らざれば、妄作して、凶なり」といふ。固然の理に順ふのを最もよく示しているものは水であらう。「仲尼も亟しばしば水を称した」離婁下が、孟子も禹が水を治めたのは水の道によつたのだ。告子下と述べ、しきりに水の例を挙げる。原泉を語り、逢源を語るが、これは直ちに「本」「反」などの思想と聯っている。老子も水を言ひ、反を言ふ。孔子は遊を至上とし、孟子も遊を述べ、莊子はしきりに遊を説く。孟子には、「儒者の道は、古の人赤子を保んずるが若し、と。此の言何の謂ぞや」滕文公上との質問があり、離婁下篇には、「孟子曰く、大人はその赤子の心を失はざるものなり」といふ。莊子は童子を言ひ嬰兒を言ふ（人間世）。老子も最も柔なるもの、最も理想的なるものとして嬰兒を考へた。老子は

含徳の厚きは赤子に比す

五五章

管魂を載せ一を抱き能く離るるなからんか、氣を専らにし柔を致して能く嬰兒の如くならんか云云 一〇章

其の雄を知り其の雌を守れば天下の谿たり。天下の谿たれば常德離れず、嬰兒に復帰す 二八章

衆人は熙熙として太牢を享くるが如く、春、台に登るが如し。我、独り泊として其れ未だ兆さざること、嬰兒の未だ孩わがざるが如し、皞皞として帰する所無きが若し。…我独り……母に食やしなはるることを貴ぶ 二〇章

などといふ。嬰兒こそ柔なるもの、自己を主張せざるもの、需つものである。劉節が、「老子の道は、これ真正の儒学」と言ふ（古史考存 二二八頁）のは上述の意味で肯定せられる。儒と道とは深い所では意外に深く共通な地盤の上に立っている。柔を尊んだ中国の基礎体験は、現実を為すあらんとする態度をも忘れるものではなく、書や詩に早くも剛柔、よろしきを得た理想が見えているのであるが、孔子、孟子に於ては尚、柔の態度が基本であったとすらいへる。墨子に一つの例を見る様なひたすら為すあらんとする方向の者は孔子学派の柔を否定的に見たが、道家は旧くある隠者の伝統に拠りながら、儒と共通する柔及び性命至上の方向に一途に徹して行った。これは逆に又、儒の中に為すある方向と柔との統一を中心問題とする思索を生ぜしめるに到った。ともあれ、時間的には、「道」の柔は「儒」の柔を透して反省・深化・確立されたものである。^{*}

* さきに引いた淮南子汜論論の孔子立つる所を墨子が非とし、墨子が立つる所を楊子が非とし、楊子立つる所を孟子が非とした、というのはこの点にふれる記述と考へる。又淮南子修務訓に「新聖人の書」なる名があり、孔墨のあとに列しているがこの新聖人の書は「老子」をさすのではないかと考へられる。

註一、H. G. Creel: On two aspects in early Taoism

二、為_レ施_レ為_レ、特_レ德

三、木村英一氏老子の新研究第一部では莊子中の五十五條の「老子」と一致又は類似する句をあげて比較している。

四、朱子は魯の人としているが根拠は不明である。王肅は、「書伝無見焉」としている。莊子太宗師に、「子桑戸、孟子反、子琴張相与友」とある子桑戸は論語から暗示されて書かれたものであらう。