



Title	老子の新研究 : 第一部 老子の成立に関する考察
Author(s)	木村, 英一
Citation	大阪大学文学部紀要. 1954, 3, p. 115-221
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/5569
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

老子の新研究

——第一部 老子の成立に関する考察——

木村英一

目次

序 説	一
第一篇 老子についての私見の出発點	二
第一章 史記老子傳及び老子道德經を讀んで與へられる印象について	二
第二章 原始道家思想と老子道德經	二五
第三章 老子とは何者か	一九
第二篇 老子の成立	三三
第一章 老子の成立と先秦・漢初の古書	三三
一 序 説	三三
二 莊子の書と老子	三三
三 荀子の書と老子	四三
四 呂氏春秋と老子	四六
五 韓非子の書と老子	五五
六 管子の書と老子	五五
七 戰國策と老子	六九
八 概 括	九〇
第二章 道德經の構成から見た老子及び老子の書	九五

序 説

中國古代の思想を研究しようとするに當つて、思想そのものゝ研究と同時に、その思想を盛つてゐる所の古典が、如何にして成立した如何なる性質の記録であるかを究明する事は、輕視されてはならない事の一つである。何とならば、思想と記録といふこの兩者は互に密接に相聯關する研究課題であつて、若し兩者を切り離すならば、兩者共に充分な究明を遂げる事が出来ないからである。——尤もこの事は、後者との聯關だけから前者が究明し盡される事を意味するものではなく、又逆に、前者との關係だけから後者が究明し盡される事を意味する者でもない事は、勿論である——。そこで從來とて、この兩者の關係を重視した研究が尠くないのであるが、私のこの論文も亦この分野に屬する一つの試作である。

一たい老子とは何者であり、又道德經とは如何なる書物であるか、又その思想は畢竟如何なるものであるか、といふ問題については、古來多くの論考が重ねられたが、而も今尙ほ歸趨を一にしない所の難問である。私はこの問題に關して多くの勝れた研究を遺された先學達に深い敬意を抱くものであるが、同時に從來の研究に關らず、今尙ほ不明確なまゝに残されてゐる諸點に向つて、敢て私見の及ぶところを開陳して、大方の御批判を俟ちたいと思ふ。

思ふに一般に古代の思想・史實・書物等の研究は、何を取り上げるにしても、當面の問題を純化して明確に見定める事は固より重要

であるが、しかし究明を意圖する當面の問題だけを他と切り難して取り扱ふことは、その研究を正しく遂行する所以ではない。結局その問題と複雑に相聯關する諸問題をすべて包含するだけの廣い立場に立つて、その問題の中心に向つて多角的な研究を遂げた上で、綜合的な斷定を下すことが當然要請せられる。その意味に於いては、例へば老子の思想の究明ならば、老子自體及びそれと直接關係する諸思想の研究はもとよりの事、それと間接にしか關係を有たない所の他の諸思想とも、すべて一應對比して見ることによつて、はじめて老子の思想の種々なる性格が明かになるであらう。かくて結局に於いて、老子の思想の究明は、中國古代思想史の正しい見通し——従つて思想史上に於ける老子の地位の正しい認識——と相關的である。然らば老子の思想の正しい把握が、中國古代思想史の正確な研究の爲めの一つの基礎である事は言ふまでもないのであるが、それと同時に、逆に、中國古代思想史全體の正しい見通しが、また老子の思想の正確な研究の爲めの一つの基礎でもある理である。又、例へば道德經の成立事情の究明ならば、それが古代中國に於ける文獻成立史の正しい見通し——従つて文獻成立史上に於ける道德經の地位の正しい認識——と相表裏して不離の關係に立つてゐる。而も問題はなほこれだけには止らない。例へば思想史にしても文獻史にしても、一般に思想だけ若しくは文獻だけを切り離して正しく研究し得るものではない。思想と文獻との密接な相關々係は言ふに及ばず、それ等は、それ等を産出した社會や、それ等をめぐる他の諸分野の研究とも相關的である。然らばこれ等の諸問題は、畢竟互に相

關的に相交錯する端なき連環であつて、これ等の諸問題の研究が同時にに行はれ、而もそれ等の諸結果が常に互につき合される事によつて互に修正されつゝ遂行されて、遂にそれ等のすべてが齊しく満足される様な理解に到達する事を期する外はないのである。

こゝに私が展開しようとする老子に關する研究は、菲才の致す所、固より多くの疑問を解明する事も、又充分多角的に究明する事も望み得ないけれども、少くとも上述の様な心構へを以て、できるだけ努力して見たいと思ふ。

先づ第一篇に於いては、老子と道德經との本質、及びそれ等の相互關係についての私見の出發點を概説した。次に第二篇に於いては、第一章及び第二章で、老子傳及び老子の書の成立について、二つの方面から——一つは先秦・漢初の古書から、今一つは道德經自體の構成から——考究した。本紀要のこの冊に收め得たところは以上である。そこでかりに「第一部、老子の成立に關する考察」と標した。第三章では、かくて一應成立した老子の學が、漢代を通じて如何なる變遷を経たかを概説する豫定である。第三編には道德經自體についての研究を收めよう。その第一章と第二章とは、既に第一篇・第二篇に於いて到達した考へ方を前提としつゝ、今本道德經を分析することによつて、その形成と變遷の跡とを、正文に即して考へたものである。そして第三章に於いては、この立場に立つて道德經正文の解析と國譯とを試みることにした。最後に第四篇に至つて、如上の諸見解を通じて考へ得た老子を豫想しつゝ、道德經に表れた思想の研究を展開して見よう。

老子に對する私見は、これによつて盡されたわけではなく、他に尙ほよく考へて見たいと思ふ問題もある。しかしこゝには、近年考へ得た所の要點を一應まとめ見て見るまでである。博雅の御批判を庶幾して止まない。

第一篇 老子についての私見の出發點

第一章 史記の老子傳及び老子道德經を讀んで與

へられる印象について

普通に、道家思想は老子から起つて、列子等を経て、莊周に至つて一種新な發展を遂げ、他方韓非子等の法家にその精神の一部が受けつがれたと考へられてゐる。しかし私には、到底その様に簡単に考へる事は出来ない。その理由としては、——今はしばらく老子に關する限りに於いて考へて見ても——平心老子傳及び老子道德經を讀むと、その様なものとして受取ることが不自然に思はれるからである。そこで今や老子を研究しようとするに當つて、先ず老子傳及び老子道德經を讀んで直接與へられる印象を検討することから始めよう。

二

周知の如く、史記の老子傳は、老子の事蹟について記述した比較的古い記録の中で、或程度まで纏つた唯一のものである。今その全體を通觀すると、文氣が七つに切れてゐると思はれるから、左に

全文を七段落に分つて掲載して、その内容を検討して見よう。――

史記老子傳の校訂については、既に先學の詳確な成果が若干ある。

テキストの異同に關する部分的な指摘は、古くから色々あるが、全體に亘るものとしては、例へば我國には武内義雄博士の『老子原始』の中に校訂があり、民國では高亨氏の『史記老子傳箋證』の如きが、よく諸家の大成を集めたものゝ一つである（古史辨第 六冊所收）。今は詳細をすべて諸家の成書に譲つて、こゝに必要な限りの事を、私見に據つて簡単に各段落の後に附記する――。

一、老子者、楚苦縣厲鄉曲仁里人也、姓李氏、名耳、字伯陽、諡曰聃、周守藏室之史也、

このテキストには多少の問題がある。曾子問の孔疏に「按史記云、『老聃陳國苦縣厲鄉曲仁里人』也、爲周柱下史、或爲『守藏史』（人字原脱、據校勘記說補）とあり、陸德明の音義には「史記云、『字聃』、又云、『仁里人』、又云、『陳國相人也』とある。又索隱本では「名耳、字聃、姓李氏」に作り、注して「按……許慎云、『聃耳漫也』、故『名耳字聃』、今作『字伯陽』非正也、然老子號伯陽父、此傳不稱」と言つてゐる。この索隱の指摘については、後漢書桓帝紀注・文選の遊天台山賦注

・反招隱詩注等に引用されてゐる史記が、すべて「老子名耳、字聃」となつてゐるから、これが正しいであらう。そして「字伯陽」は列仙傳から出てゐる如くである。以上掲げた所の、諸書に徴引された古い史記のテキストによつて考へると、六朝・唐の史記諸本の中には、少くともその幾本かに今本と異なるテキストのものがあつた事、而もそれ等古い諸本の間にも、互に若干の異文があつたらしい事、

等が窺はれる。

二、孔子適周、將問禮於老子、老子曰、「子所言者、其人與骨、皆已朽矣、獨其言在耳、且君子得其時則駕、不得其時、則蓬累而行、吾聞之、『良賈深藏若虛、君子盛德、容貌若愚』、去子之驕氣與多欲、態色與淫志、是皆無益於子之身、吾所以告子、若是而已」、孔子去、謂弟子曰、「鳥吾知其能飛、魚吾知其能游、獸吾知其能走、走者可爲罔、游者可以爲綸、飛者可以爲矰、至於龍、吾不能知其乘風雲而上天、吾今日見老子、其猶龍邪」、

三、老子脩道德、其學以自隱無名爲務、居周久之、見周之衰、迺遂去至關、關令尹喜曰、「子將隱矣、疆爲我著書」、於是老子迺著書上下篇、言道徳之意、五千餘言而去、莫知其所終、

四、或曰、「老萊子亦楚人也、著書十五篇、言道家之用、與孔子同時云」、

五、蓋老子百有六十餘歲、或言「二百餘歲」、以其脩道而養壽也、自孔子死之後百二十九年、而史記周太史儋見秦獻公曰、「始秦與周合而離、離五百歲而復合、合七十歲而霸王者出焉」、或曰、「儋即老子」、或曰、「非也」、世莫知其然否、

この中、「蓋老子百有六十餘歲、或言二百餘歲、以其脩道而養壽也」の二十三字については、單行索隱本には「蓋老子百六十有餘歲」の九字を標して、「百有六十餘歲」が「百六十有餘歲」になつてゐる。又この九字の標出が「始秦與周合、五百歲而離」の句の後に在る。そこで武内博士は、この二十三字は索隱本ではこの一段の最後に在つたものとし、文脈の上から見て、その方が優れてゐるから、それ

が史記の原の姿であらうとして居られる。又「始秦與周合而離、離五百歳而復合、合七十歳而霸王者出焉」については、單行索隱本には「始秦與周合、五百歳而離」の十字を標出して居り、その下に注して「周秦二本紀竝云、『始周與秦國合、合而別、別五百載又合、合七十歳而霸王者出』、然與此傳離合相反、尋其意義、亦竝不違」とある。そして恰も王念孫が讀書襍志三之四に引いてゐる宋本には「始秦與周合、合五百歳而離、離七十歳而霸王者出焉」とあつて、索隱本に合してゐる。しかし他方に於いて、百衲本所收の單集解十行本等は今本震澤本と一致してゐるから、唐宋には少くとも二種のテキストがあつたのであらう。

六、老子隱君子也、老子之子名宗、宗爲魏將、封於段干、宗子注、注子宮、宮玄孫假、假仕於漢孝文帝、而假之子解、爲膠西王卬太傅、因家於齊焉、

七、世之學老子者、則緇儒學、儒學亦緇老子、「道不同、不相爲謀」、豈謂是邪、李耳無爲自化、清靜自正、

末尾の「李耳無爲自化、清靜自正」の十字は、二句だけで老子の本質を道破して完結した言葉であり、又、上文に「老子」と呼んで來たのを、故らに改めて「李耳」と言つて文を起してゐる語氣から見て、單なる上文の續きではなく、この傳全體を結ぶ贊の如くである。そこで索隱には「太史公因其行事、於當篇之末、結以此言、亦是贊也、又云、此是昔人所評老聃之德、故太史公引以記之」と見てゐる。武内博士は、この十字二句が太史公自叙にも見えることを考へ合せて、「恐らくは後人自叙傳の語を行間或は欄外に記せるもの

が誤つて本文に入りしものにて、太史公原書にはなかりし所なるべし」と見て居られる。

テキストの異同について考へ得る所は以上の如くであるが、今かりにどのテキストに據るにしても、次の事は正當に言へるであらう。即ち内容について考へると、この傳は司馬遷が漢初に傳へられてゐた種々の老子に關する傳聞を集成したものに相違ない。ところで總じて言へば、これ等の傳聞はいづれも事實らしくない傳説ばかりであつて、これ等の記事から歴史的人物としての老子の傳記を組み立てることは、殆んど不可能と思はれる。

先づ第一段は老子の貫籍及び官職を記してゐるが、「楚苦縣厲鄉曲仁里」・「陳國苦縣賴鄉曲仁里」・「陳國相」等といふ土地については、後漢・六朝・唐以來、大體今の河南省鹿邑縣の地が擬定せられてゐる。即ち漢書地理志淮陽國に屬する九縣の中に「陳」があり、又「苦」がある。「苦」の自注に「莽曰賴陵」とあつて、その下の師古注に晋太康地記を引いて、「晋太康地記云、城東有賴鄉祠、老子所生地」とある。史記老子傳正義も、晋太康地記の同じ文を引いてゐる。後漢書郡國志豫州の陳國に屬する九城の中に、「陳」があり、又「苦」があつて、「苦」の自注に「春秋時曰相、有賴鄉」とある。そしてその下の劉昭注には伏滔北征記と古史考とを引き、「伏滔北征記曰、『有老子廟、廟中有九井水相通』、古史考曰、『有曲仁里、老子里也』」とある。史記老子傳正義は又括地志の文「苦縣在亳州谷陽、縣界有老子宅及廟、廟中有九井尙存、在今亳州眞源縣」を引いてゐる。水經注二十三卷陰溝水の條には、「……谷水又東、逕苦縣故城中、水泛則四

周隍、耗則孤津獨逝、谷水又東、逕賴鄉城南、谷水自此東入澗水、澗水又北、逕老子廟東、……澗水又屈東、逕相縣故城南、……」とある。これ等はいづれも今の河南省鹿邑縣下に當る様であり、常盤博士の踏査の際にも、その地に唐初に開かれた廟が、荒敗したまゝの姿で残存してゐた事が傳へられてゐる（常盤大定著『支那』とこ（佛敎史蹟踏査記））。ところで他方、莊子の天運篇・寓言篇等に見える説話には、老聃が沛の邊の人であるかの如くに言はれて居る。そして漢書地理志沛郡の條を見ると、こゝにも相縣があり又沛縣がある。思ふに老子の貫籍については、史記以後は「苦縣」として大體今の河南省鹿邑縣の地に擬する事に定つた様であるが、史記以前には必ずしもさうでなく、少くとも別に「沛」とする説があつた様である。そして兩者の附近に共に「相」がある事から考へると、老子がもと相人であると言はれて居り、偶々「相」が二つ存在してゐた爲めに、この兩説が生じたのかもせず、或は逆に、元來老子の生地と稱する土地が二つあり、且、同時に相人であるとも言はれてゐた爲めに、兩地に「相」と稱する所が生じたのかもしれない。いづれにしても、兎も角史記以前に於いては、老子の生地については、必ずしも鹿邑縣の地に定まつてゐなかつたとせねばならない。一たい有名人の生地や足跡が、たとひそれが傳説に過ぎない場合でも、後世今の何某の地に當るとして擬定せられるのは普通の事であつて、それが必ずしもその傳説が歴史的事實であることを實證するものではない。況んや老子が「隱君子」としての有名人となつたのは漢初以後であり、それまでは文字通り「隱君子」であつたとするならば、その蹤跡が明かでない

第一篇 老子についての私見の出発點

いのがむしろ當然であらう。そして今本史記の記事に至つては、「楚」・「苦」・「厲」・「曲仁」といふ如き悪名があまりに揃つてゐる事も、多少ことさらしくして、幾分の作爲を感じせしめ、この記事に對する不信を助ける所以である。又官職については「周守藏室史也」とあるが、これも莊子天運篇所載の一説話に「周之徵藏史有老聃者……」とあるのが稍々相似してゐるだけであつて、この類の傳説が存在してゐた事はわかるが、それが直ちに歴史的事實であるか否かは、遽に定める事は出来ないであらう。

第二段は、孔子が老子に禮を問ひ、老子はこれに訓戒を與へた、といふ有名な傳説である。孔子世家にもこの事に言及して

魯南宮敬叔言魯君曰、「請與孔子適周」、魯君與之一乘車・兩馬・一豎子、俱適周問禮、蓋見老子云、辭去而老子送之曰、「吾聞、富貴者送人以財、仁人者送人以言、吾不能富貴、竊仁人之號、送子以言」、曰、「聰明深察、而近於死者、好議人者也、博辯廣大、危其身者、發人之惡者也、爲人子者、毋以有己、爲人臣者、毋以有己」とのべ、この老子傳とは別の言葉を擧げてゐる。又禮記曾子問には、孔子が「吾聞諸老聃」と言つて禮を説明してゐる言葉が四條ある。又、禮を問うた話ではないが、孔子が老子に會見して教を受けたといふ説話ならば、莊子には天地・天道・天運(四條)・田子方・知北遊の諸篇に亘つて八條も存在し、又呂覽當染篇には「孔子學於老聃・孟蘇・夔靖叔」とも見えてゐる。ところでこれ等の記録や説話は、悉く周末・秦・漢の文獻に見えるものばかりであつて、孔子時代の確實な史料と思はれるものには全然かゝる事實の存した痕迹が

ない。その上説話の體が總じて或る種の効果をねらつた物語りらしくて實録とは思はず、話や言葉の内容も種々さまざまになつてゐる。思ふにこれ等は、儒家の學が大を成した後に、いはゆる道家風の學が次第に興つて來て、一面互に混入し、一面互に勢力を競ふ情勢となつた際に——それは後にのべる如く周末・秦・漢初であらうと思はれる——種々假託せられて生じた傳説と解するのが自然であらう。尙ほ莊子外物篇にある老萊子が孔子を教訓した説話は、その教訓の語が、この史記老子傳第二段の老子が孔子に教へた言葉の一部に似たところがある。

老萊子之弟子出薪、遇仲尼、反以告、曰「有人於彼、脩上而趨下、末僂而後耳、視若營四海、不知其誰氏之子」、老萊子曰、「是丘也、召而來」、仲尼至、曰、「丘、去汝躬矜與汝容知、斯爲君子矣」、……

この二つの言葉の類似は、それを含む二つの説話の關係を暗示するもので、第四段の、老萊子が即ち老子であるかもしれぬといふ説ども何等かの關係があらう。もとより兩者の關係を單純に決定する事は出来ないが、兩者はいづれも、道家の祖師をして儒家の祖孔子を訓戒せしめる事によつて、道家の大を示すと共に儒家を屈服せしめようとする意識から生じた説話であるに相違ない。兩者共におそらく歴史的事實ではないであらう。

第三段は偉大な隱君子としての老子の行迹と、それと聯關する道德經の作られた始末とをのべた記事で、一種の神祕性が漂つてゐる。思ふにこの傳説は、老子が隱君子として世に顯れなかつた人である事と、老子の超人としての神祕性とを前提としてゐるのであつて、

従つてこの様な前提を信じる限り、歴史的事實の上に實證すべき形迹はなくても、むしろそれは當然と言はねばならず、このまゝ受け取る外に道はない。しかし逆に言へば、その故にこそこれは歴史的事實ではなくて、まことしやかな神話である。一たい周末から秦・漢初にかけて、儒・墨・名・法等の諸學がそれぞれの有爲を競つて盛行したのであるが、同時にそれ等に對して、ニヒリズムとしての無爲自然主義が種々の形を取つて盛り上つて來、その中から次第に、その中心的偶像觀念としての老子と、その學の典據的經典としての道德經とが顯れて來た様に思はれる。その事實についての考證は後にゆづるが、兎も角或る時代に於いて老子や道德經が廣く一般に尊信されながら、老子の傳記や道德經の成立傳來の事情については、巷間に種々に傳へられてゐるだけで、何等明かな定説が無かつたものと假定して見よう。然らばこの様な事情の下に於いて、事實上不明である所の道德經の權威の由來を正統化しようとして、この第三段の様な説話が発生したと見る時、纔めてこの説話の歴史の意味を最も無理なく理解する事が出来るであらう。

第四段と第五段とは、或は老萊子、或は周の太史儋等が屢々老子と混同して傳へられ、老子が或は彼等と同一人であるかもしれぬ事、又それと關聯して、老子が常人の常識を以ては計り得ない所の、長壽の道に達した超人である事を傳へてゐる。しかしこれ等の神祕な傳説は、第三段の場合と同じく、かへつて老子が歴史的人物としては如何に影の淡い不明な人物であるかを證して餘りがあるのである。第六段は老子の子孫を記した系圖である。これは老子の子宗が魏

の將軍として功を立て、段干に封ぜられた事から始まつて、漢の孝文帝に仕へた假、その子で膠西王卬の太傅となつた解にまで及んでゐる。然らば解は司馬遷と同時の人であり、而もその系圖が明かなのであるから、この記事は一見、老子傳の中で最も信用出來さうに思はれる。しかしこの記事によつて確實に知り得ることは、司馬遷の當時、老子の子孫と稱するものが齊に實在して居り、その家にはこの様な系圖を傳へてゐたと言ふことだけである。思ふに家族主義の支配する中國社會では、何時の世にも古の名賢の子孫と稱するものが隨所に存在し、屢々系圖が偽作されてゐる事實は、少しも珍しくない。それを直ちに歴史的事實を傳へるものとして信用することは出來ない。一たい老子が後世に尊信され、若しくは喧傳せられる理由は、彼が一種特色のある偉大な人物若しくは超人と見られてゐるからである事は言ふまでもないが、史記によれば、彼のかゝる特色ある偉大さは、隱君子でありながら孔子の師であり、道德經の作者であり、長壽の人であり、世の行く末を先見した哲人である、と言ふ如き諸點に盡きてゐる。そして隱君子であつて事蹟がよくわからない事と、その偉大さが常人の常識を越えて居り、且、長壽の術に達してゐたと信ぜられてゐた事との爲めに、孔子の師であり周の守藏室の史であると同時に、或は楚の逸人老萊子と、或は孔子より百年以上も後の人である周の太史儋と同一人であるかもしれないとされてゐるのであり、又關令尹喜の爲めに道德經を授けて關を出で去り、「莫知其所終」とされてゐるのである。而もこの神秘で不明な點にこそ老子の特色ある偉大さについての一般の觀念が最もよく現

れてゐると言はねばならない。ところで今や歴史的事實としての老子を明かにするといふ立場に立つならば、この第六段の世系によつて考へるかぎりには、老子は孔子の師、又は孔子と同時の老萊子とするのは不自然である事になる。何とならば、先學も既に指摘された如く、老子の子宗から、司馬遷と並時の後裔解に至るまで八世であるが、これは常識的には普通二百四、五十年間と見るのが妥當であり、従つて老子は孔子より百年程後の人となる。現に孔子世家に見える孔子の子孫は、孔子より漢の武帝の博士となつた孔安國まで、十二世となつてゐる。然らば老子の子孫の世代に基く年代の常識から言へば、周の太史儋が略々老子その人の時代に適合するであらう。成る程老子の傳と太史儋の事蹟とを比較すると、聃と儋とは字音が相通じ、周の守藏室史と周の太史とは相似て居り、關を出て西に去つた事と西方秦に行つた事とは一脈通じる所があつて、相似た點が多いが、しかし假りに儋が即ち老子であり、この世系は太史儋の子孫の世系であるとするならば、百數十年後の霸王の出現を豫言した人といふばかりで、老子の特色ある偉大さの一半——隱君子にして孔子の師——は消滅するであらう。その上、これ程明かな系圖がありながら、「或曰、儋即老子、或曰、非也、世莫知其然否」といふ程疑はしいのも不思議といふ外はない。畢竟老萊子も太史儋も、偉大な老子を作り上げる爲めのモデルの一つであつて、老子その人ではないらしく、又第六段に見える老子の子孫の系圖は、既に偉大な老子が出來上つて世に喧傳されるに至つた後に、その子孫と稱するものが現はれ、その家の所有してゐた系圖がこれであつた、と見

るのが最も自然な見方であらう。しかしさうではあるにしても、この系圖の内容は如何なる事實を示してゐるであらうか。老子が直ちに太史儋と同一人ではなくても、假りにこの系圖が歴史的人物としての老子の系圖である——老子は太史儋と同時の別の一人物である——とすれば、この老子こそ道德經の原作者であると一應は假定する外はない。何となれば、若しそれでさへも無いならば、その様な老子はあらゆる特色と偉大さとを失つて、傳ふべき何物をも有たないものとなり、事實上消滅してしまふからである。ところでそもそも道德經の原形をこの時代の作品と見てよいか否かについては、複雑な問題があるのであつて、簡單には肯定し難い。これについては、いづれ後論に於いて明かになるが、こゝに必要なかぎりの結論を豫めのべるならば、先づ道德經の原形が成立したのは、私見によればおそらく漢初であつて、太史儋と同時にその原形が存在したとは考へ難い。従つてその意味では、道德經の作者としての老子はその時代には在り得ない。但、道德經の素材となつた古語の一部が、太史儋時代の一隱君子の教訓として傳へられてゐたかもしれず、そしてこの系圖はもとその隱君子の系圖であつたのが、後に道德經の作者としての偶像老子の系圖にすりかへられたのかもしれない、といふ想像は成立し得るであらう。しかしその場合、その隱君子——これこそ實在の老子であるとすれば——は孔子の師でもなければ老萊子や太史儋でもなく、周の守藏室の史でもなければ、未來を豫言した人でもなく、又正しい意味での道德經の作者でもない。たゞその人の若干の言葉が道德經の素材の一部となつた所の一隱君子である

に過ぎないであらう。要するにこの系圖は、超人的な偶像老子が出來上つて後に、その子孫と稱するものが現はれ、その家に傳へられてゐた系圖であるに相異なるから、どこまで正確であるかは疑はしいが、もしそれが或る程度まで歴史的事實を傳へてゐるとするならば、この系圖の主である老子は、史記老子傳の言ふ所とは凡そ異つた平凡な一隱君子であつたであらう。——但その人の思想は決して平凡ではなくて、道德經の歸結を先取してゐたかもしれないが——。

第七段は老子の學の傾向と本質とについての司馬遷の短評であつて、全篇の結びになつてゐる。即ち司馬遷の見る所によれば、當時この老子といふ神祕な超人を奉ずる道家の學があつて、その學徒は儒學の徒ときびしく對立して居つた。そして老子の宗旨は、「無爲自化、清靜自正」である、といふのである。

以上を以て史記老子傳の内容を一考し終へたのであるが、要するに老子の事蹟についての唯一のまとまつた古記録であるこの傳の内容は、種々なる荒唐無稽な傳説の集合以上の何物でもなく、實在性のある事實は殆んど全く含まれてゐない様に見受けられる。従つてこの記事からは、歴史的人物としての老子の傳記を組み立てる事は、殆んど不可能に近いであらう。

然らば老子とは畢竟實在しない架空の人物であらうか。——思ふに、こゝでこの問題を持ち出すのは尙早である。この問題は更に多くの事實を考察した上で、慎重に斷定すべきであると思はれるから、後述に委ねることにするが、兎も角この史記老子傳は、歴史的人物としての老子——かりにその人があつたとして——の傳記ではなく、

一種の理想的な超人の傳記である。たゞ孔子の師としたり、老萊子や太史儋と同一人かと疑つたり、貫籍・官職・世系等を明記したりして、如何にも歴史的人物でもある如く粧はれてゐるだけである。尤も、この様な貫籍・官職・世系等は、或程度まで一人若しくは二人以上の何等かの歴史的人物のそれ由來してゐるかもしれないから、その意味で、一人以上の歴史的人物が、何等かの程度のモデルとして實在したであらう。又、老子が孔子の師であつたといふ傳説は、上述の如く道家が儒家と對立して優劣を競うた結果として生じたものらしいが、最大の歴史的人物として定評ある孔子を弟子とすることによつて、道家の偶像老子を理想化し超人化する事に成功したと共に、逆にこの超人老子を歴史的人物らしく装ふ効果をももつてゐる。言はゞ孔子は超人老子に對するネガチブなモデルなのである。また老萊子が實在の人物であるにしても、或は傳説上の人物であるにしても、彼が或は老子と同一人であるかもしれないとされてゐる事の半面には、彼が隱君子としての老子のモデルの一人であるといふ意味をもつてゐる。太史儋も亦同様であつて、太史儋の事蹟が老子傳とよく似てゐる事——聃と儋との發音が似てゐる點、周の史であつた點、世運に對するすぐれた豫測者であつた點、關を出て西に去つた點、等に於いてよく似てゐる——、而も老子と同一人であるか否かよくわからないとされてゐる事等は、むしろ彼が老子の優れたモデルとしての性格をもつてゐる事になる。この様に、史記の老子傳は、理想化された超人老子の傳記であり、而もその理想化は多くの現實若しくは半現實の人物をモデルとした理想像を綜合

することによつて成立したものと見られる。然らば史記の老子傳が理想化された老子の傳記であるのに對して、そのモデルとしての唯一人の歴史的人物老子といふ如きものは、おそらく存在しなかつたであらう。そこで若し果して歴史的人物としての老子があつたとするならば、それはこの理想化された老子の如き超人をば理想の間と考へる様な思想を有つ所の、一人の思想家である隱君子に外ならないであらう。そしてその人物の實際の傳記は、史記老子傳とは全然別に考へらるべきであらう。しかしその様な歴史的人物老子が果して實際に存在したであらうか。——私は結局に於いて、實際存在したものと考へるのであるが、しかしこの問題の考證は、これを後章に譲らう。

三

史記の老子傳を讀んで與へられる印象については、既に概略を述べたから、次に目を轉じて、古來老子の著書と傳へられてゐる老子道德經を讀んで與へられる私の印象について語らう。

老子道德經五千言は、周知の如く一種味はひ深い思想を含んだ特殊な文體をもつ短文の集合であるが、これを讀んで受ける印象について言へば、先づ第一に、その背後に一人の偉大な人格が存在してゐるといふ感じが希薄である。——この點は、同じく断片的な言葉の集合でも、論語を讀んで受ける印象とは非常な相違が感ぜられるのであるが、これは私だけの僻見であらうか。もとより論語の全部が實録であると言ふのではなく、種々の形で多くの後出の記録が混じてゐるとは思ふのであるが、しかし論語の中には確かに偉大な個

性をもつ一個の人格に支へられた眞實性がある。然るに道德經から受ける感じは餘程異つてゐる。——もとより老子の書に特色や個性が無いといふのでは決してない。むしろ甚だ強い特色、他書には見られない一種特別な思想的・文體的特色があつて、その意味では充分個性的であると言へる。しかしそれは一個の人格的個性であるよりは、率直に言へば、むしろ或る特殊な傾向を帯びた格言集——従つて或る特殊な傾向を帯びた人生觀・社會觀等を共有する多數の人々の間に發生し傳誦されて生じたであらう所の格言の集積——のもつ特異性といふ感じである。若し私のこの感じに誤りがないならば、老子の書の内容は、少くとも全體としては、當然老子といふ一個の哲人の言葉ではなく、むしろ或る特定の思想傾向を共有せる人々の間に於ける、或る年月——おそらく相當の長年月——に亘つての、共同の産物であるとするのが自然であらう。そして一般に、社會に行はれてゐる俚諺・格言の類は、その作者が明かでないのが普通であり、強ひて言へば社會自身がその作者なのであるから、老子の書が格言集としての性格を帯びてゐる限りに於いては——尤も老子の書の性格が、單なる格言の集合としての性格だけに盡きるものであるか否かは後論に委ねるが（結論を言へば、私はそれ等多數の格言の一部に、或る特定の人物の言葉が混じてゐると考へるが）——、その作者が明かでないのがむしろ當然である。思ふにいはゆる道家風の思想傾向は、後にのべる如く、一人の哲人の出現によつて俄然として發生したものでなく、社會が自然に産み出したものである。そしてこの思想傾向の中に種々哲人や思想家が生じるに至つて、その

思想が自覺的になり、深められ、組織立てられて、次第に一つの主義として成立する様になつたものであらう。——尤もこれは獨り道家思想だけではなく、或る意味ではどの學派の思想も一般にこの様にして成立したものと云へるが、但、その場合、或る實在の哲人の力が大きくはたらい、その人がその學派の祖と仰がれるか、或は架空若しくは架空に近い偶像が學祖と仰がれるかは、學派の形成事情によつて異なるであらう——。道家風の思想がこの様にして次第に特定の主義を有つ自覺的な思想となつて來るにつれて、儒・墨・名・法等いふ他の學派と對抗して門戸を張る必要から、老子といふ理想の偶像を學祖として仰ぐ様になり、又その學の所依の權威として、老子の著書と稱する書物が作られるに至つたのであらう。ところでこの書物の主要な材料となつたものが、長年月に亘つてこの思想傾向をもつ人々の間に發生して來た格言や名言の類ではなかつたであらうか。尤もこゝまで推論を進める爲めには、尙ほ多くの事實を考へ合さねばならないのであるが、兎も角現存の老子道德經は、全體として見て、一個人の著書であるとは思はれない。果して然らば、この様な書物の著者とされてゐる老子は、當然現實に存在した人物ではなく、理想的に構成された偶像に過ぎない事になる。しかし、だからと言つて、老子と言ふ如き人物が全然無かつたと簡單に決定することは出来ない。何とならば道家的思想をこゝまで盛り上げて來た多くの先學思想家の中の有力な一人として、老子その人が實在したかもしれず、それが後に理想化されて偶像となつたのかもしれないからである。老子その人については後論に譲るが、道德經が大

體この様な書物であるらしい事については、以下列擧する諸理由によつて更に補證されるであらう。

道德經を讀む人が、何人も直ちに注目する事實は、その表現が逆説に満ちてゐる事である。どの章にも逆説的表現を含まぬものは無い、と言つても過言ではない。ところで一般に逆説は、それ以前に廣く行はれてゐる通説とか、普通に信ぜられてゐるオートソドックスな思想とかがあつて、それに對して發生するものである。凡てアンチテーゼの成立はテーゼの存在を前提としてゐる。そこで道德經の逆説が前提としてゐる思想は何であるかを考へて見ると、それは一にして止らない。

先づ最も顯著なのは、儒家思想に對する逆説である。従つてそれ等の部分は孔子以後に形成されたものであらうが、而も更に詳細に考へると、單に孔子に對する逆説であるのみならず、或る部分は孟子子流の「仁義」に、又或る部分は荀子風の「禮」に對する逆説ではないかと疑はれる。例へば

○大道廢有仁義……(十八章)

○絶仁棄義、民復孝慈……(十九章)

等と仁義を並べて排撃してゐる部分があるが、仁義を並べて強調することは孟子以來著れてゐるところである。従つてこの逆説的な仁義非難は、孟子以後の儒家に對するものであらう。——こゝに掲げる所の道德經のテキストについては後に詳論するが、そこに至るまで、しばらく通行の王注本によつて引用することにする。——また

上德不德、是以有德、下德不德、是以無德、上德無爲、而無以

爲、下德爲之、而有以爲、上仁爲之、而無以爲、上義爲之、而有以爲、上禮爲之、而莫之應、則攘臂而扔之、故失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮、夫禮者、忠信之薄、而亂之首、前識者、道之華、而愚之始、是以大丈夫處其厚、不居其薄、處其實、不居其華、故去彼取此、(三十八章)

この文は道や徳を強調して儒家の仁・義・禮・知〔前識とはおそらく知の事であらう。〕を並びに非難してゐるのであるが、中にも禮を最下位に貶して最も強く攻撃してゐる。ところが儒家に於いて、禮を最上の徳として最も強く主張したのは荀子であるから、當然この文の攻撃目標は、荀子流の儒家思想ではないかと擬せられる。——尙ほこの文が荀子以後の儒家思想に對して吐かれたものであるらしい事については、後に道德經の思想を取り扱ふ際に、稍々詳しく觸れるであらう〔第四章〕。又、管子の書は種々の思想を雜然と含有してゐるが、その中の儒家言には、「禮義」〔例へば牧民篇・七法篇・その他〕・「仁義」〔例へば幼官篇・五輔篇・その他〕等が交々見えてゐるから、仁・義・禮等を並べて貶してゐる道德經のこの言葉は、管子に見えてゐる如き儒家言に對して發せられたものであるかもしれない。ところで管子の書の編成は漢初に成つたものと思はれるから〔拙稿「管子の成立に關する二三」、いづれにしてもこの文の攻撃目標は荀子以後の儒家言であるといふ事になる。そこで一應これ等の事實に基いて立論するならば、道德經の中には、孔子以後漢初に亘る長年月の間の言葉が含まれてゐるとしななければならない。〕

しかし道德經の含む多數の逆説の對象は、單に儒家思想だけには

止つてゐず、廣く諸子百家に亘つてゐる。例へば

○不尙賢使民不爭、……(三章)

と言ふのは墨家の尙賢主義に對する逆説ではないであらうか。

○道生一、一生二、二生三、三生萬物、萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和、……(四十二章)

とあるのは、——これだけは逆説の形を取つてゐないが——、術數家の數理的宇宙觀や、陰陽家説等が盛行してゐたのに對する自己主張である様に私には受けとれる。ところで私見によれば、數理的宇宙觀や陰陽家の説が成立したのは戰國中期であるから、従つてこの言葉の發生も亦當然それ以後であらう(この事については別の機會に詳觀や陰陽家説等についての私の考へ方の一半は、嘗て「五行思想の成立と其背景」(拙著「中國の實在觀」所収)、「術數學の概念とその地位」(「東洋の文化と社會」第一輯所載)等に於いて觸れた)。

次に兵家説についての逆説的表現が甚だ多い。例へば

○以道佐人主者、不以兵強天下、其事好還、師之所處、荊棘生焉、

大軍之後、必有凶年、……(三十章)

○夫佳兵者不祥之器、物或惡之、故有道者不處、君子居則貴左、用兵則貴右、兵者不祥之器、非君子之器、不得已而用之、恬淡爲上、勝而不美、而美之者、是樂殺人、夫樂殺人者、則不可以得志於天下矣、吉事尙左、凶事尙右、偏將軍居左、上將軍居右、言以喪禮處之、殺人之衆、以哀悲泣之、戰勝以喪禮處之(三十一章)

○……蓋聞「善攝生者、陸行不遇兇虎、入軍不被甲兵、兇無所投其角、虎無所措其爪、兵無所容其刃」、夫何故、以其無死地、(五十章)

○善爲士者不武、善戰者不怒、善勝敵者不與、善用人者爲之下、是

謂不爭之德、是謂用人之力、是謂配天、古之極、(六十八章)

○用兵有言、「吾不敢爲主而爲客、不敢進寸而退尺」、是謂「行無行、

攘無臂、扔無敵、執無兵」、禍莫大於輕敵、輕敵幾喪吾寶、故抗兵相加、哀者勝矣、(六十九章)

等の如きである。兵家言が大いに起つたのは、戰國時代に諸侯の對立抗爭が劇化した以後であつて、その文獻がまとめられたのは漢初であらう。そこで道德經のこれ等の言葉は、當然戰國以後のものである。

次に法家思想に對する逆説や批判も亦少くない。例へば

○……法令滋彰、盜賊多有、……(五十七章)

○……天之道、不爭而善勝、不言而善應、不召而自來、渾然而善謀、天網恢恢、疏而不失、(七十三章)

○民不畏死、奈何以死懼之、若使民常畏死、而爲奇者、吾得執而殺之、執敢、常有司殺者殺、夫代司殺者殺、是謂代大匠斲、夫代大匠斲者、希有不傷其手矣、(七十四章)

等がある。法家思想は諸子百家の中で比較的晚く發達したものであつて、戰國中期に發生して、戰國末期から漢初へかけて盛行した。

従つて道德經のこれ等の言葉は、當然戰國中期以後のものであらう。要するに道德經の中には、縦には戰國から漢初に亘り、横には諸子百家に亘る種々なる説に對する逆説が多量に含まれてゐることになる。——この様な書物が、果して一人の頭腦から出たものと見得るであらうか。畢竟これは、長い歳月に亘つて多數の人々の頭腦から流出した或種の傾向をもつ思想のエッセンスをまとめたものとなせ

ねばなるまい。これを逆に言へば、若しこの書物が一人の頭脳から生れたとするならば、その一人は正しく現實の人物ではなくて、理想化された超人でなければなるまい。ところで前に考察した史記の老子傳は、正しく理想化された超人老子の傳であつて、道德經の性質から見た道德經の作者としての超人老子の性格とよく適合してゐる。この事實は、史記老子傳と老子道德經とが、意識的であると否とに關らず、共に同一の道家的偶像建立の要請に沿うて成立した事を示すものである。顧れば前に史記の老子傳には、殆んど全く歴史的事實を含む記事が見出されなかつたのであるが、思へばそれは當然の事である。然らば史記の老子傳の記事から歴史的人物としての老子を再建しようとする試みは、それ自體目標を誤つたものではないであらうか。

しかし私は、歴史的人物としての老子の存在を、むげに否定しようとするものではない。想ふに戰國より漢初に及ぶ三百年に亘つて、次第に大きな潮流を成して來た道家風思想が、終に自己の偶像を形成して、それを中心として統一する形勢を示し、儒・墨・名・法等の諸學に對して大學派の門戸を張るに至つた事は、古代思想史上の偉觀であるが、道家風思想をこゝまで推し進めて來た多くのすぐれた先學の中には、——既にのべた如く、偶像老子の唯一のモデルとしての一人物は考へ難いとしても——、正しく偶像老子の如き超人を人間の理想像として考へたすぐれた思想家が存在したかもしれない。少くともその様に考へ得る可能性だけは保留せねばなるまい。そして道德經の中には、多くの格言に混じて、この様な人物

の教訓として傳誦された名言が、若干存在してゐるのではなからうか。——しかしこの様な想像の當否についての検討は、後章の論述に譲らう。

四

道德經を讀んで與へられる今一つの強い印象は、それが政治外的立場に立つ政治思想といふ一見奇異な性格を有つてゐることである。一たい道德經の思想には、周知の如く、一種特別な人生觀や處世術がある。今その特色を一言で言ひ表はさうとすれば、どの様に要約すべきであるかは問題であるが、私見によれば、究極に於いて人間の作爲能力——従つて文化——の價値を信ぜず、かへつて「自然」の力を信じてそれに隨順すべきであるとする思想であると思ふ。ところでこの様な自然中心的な隨順主義の思想は、究極に於いて人間中心的な儒・墨・名・法等の思想とは異つて、國家社會秩序に對する積極的な關心——國家社會の正しい秩序は畢竟人間の努力によつて建立すべきものである、といふ事を前提として、その正しい秩序とは如何なるものであり、又それは如何にして建立すべきか、といふ關心——が中核となるものではない。むしろ人力を越えた自然の秩序がそのまま正しい秩序なのであるから、當然、自然を如何に正しく認識して如何に完全にそれに隨順するか、といふことだけが問題となる。従つて宇宙觀・人生觀・處世術といふ様な非政治的な問題への關心が中核となる筈である。事實、道德經の思想の一面には、この様な色彩が濃厚である。ところがそれにも關らず他の一面には、國家社會秩序に對する政治的な關心が多分に含まれて居り、その結

果として、「無爲」を手段とせる統一天下理論とでも言ふべき、特色ある消極的絶對主義が見られる。今はたゞ一例だけを擧げるならば小國寡民、使有什伯之器、而不用、使民重死、而不遠徙、雖有舟輿、無所乘之、雖有甲兵、無所陳之、使人復結繩而用之、甘其食、美其服、安其居、樂其俗、鄰國相望、雞犬之聲相聞、民至老死、不相往來、(八十章)

といふ文があるが、これが無爲自然の徳を體した天子の下に於ける天下の状態なのであらう。思ふに由來政治外秩序の立場であり、殊に隨順主義といふ様な消極的な立場であるから、そこから具體的な國家社會秩序を抜き出さうとするならば、勢ひ「小國寡民」的な極めて消極的な理想の國家社會像を描かざるを得ないであらう。それにしてこの理想の國家社會のもつ秩序は、消極的なながらも、全天下的な一貫的秩序である。——思ふに一面から言へば、この理論が消極的・隨順的であるが故にこそ、どの様な内容の統一的國家社會秩序案とも結びつけて、その立場を肯定せしめ得るのであつて、後にそれが、統一的大國家の統治手段を極めて積極的に説く所の法家主義と結びついて、その理論的基礎附けを果す事になつたのである(『法家思想と道家思想との關係』については、嘗て拙著『法家思想の研究』に於いて私見の一端に觸れた)。しかしそれにして、元來政治外的な立場に立つてゐながら、何故に政治思想にかほどの強い關心を示さねばならなかつたのであらうか。思ふにそれは、戰國末期以後秦漢の際に互つて、思想界一般の關心が、統一的な國家社會秩序を如何に建立すべきか、といふ問題に寄せられてゐた頃に當つて、道德經が成立した事に基因するのではないであら

うか。——これは別の機會に詳しく論じたいと思ふが、私見によれば、戰國時代中期に於ける學界の中心問題は、「人間性」と「天命」とに關する「學說の根據」の問題であつた。然るに戰國末期から漢初へかけて、學界の中心關心事は、「國家社會秩序」・「宇宙秩序等の秩序の問題であつたと思ふ」。然らば道德經の成立は、この點から見ても、戰國末から漢初に互る間とせねばならない。そしてこの國家社會秩序の問題は、當然やがて權威の問題に連る——すべて秩序が保たれる爲めには、必ず何等かの意味の權威の存在が豫想される——のであつて、事實、戰國末より漢初に互つて、國家社會秩序を如何に建立すべきかといふ問題と聯關して、その權威を如何なるものとすべきか、といふ問題が熱心に考究された。そしてそれが、諸子百家の對立爭覇を通じて、諸學派が競うて各自の權威を確立しようとする情勢を馴致した。そこでこの要請に應へて、儒家の六經・墨家の墨經・管子や韓非子に見える經等の多くの經書が形成されたのであるが、この點から考へれば、老子の書が『老子道德經』として成立したのは、おそらくこの環境の中に於いてであつたであらう。いづれにしても道德經の成立は、一應戰國末から漢初に互る間と思はれる。そして、道家の學が他の學派と並んで一大學派として成立したのは漢初であつたらしい事(胡適氏の『哲學史』に既に、又漢初に當つて竇太后が黄老の學を好んだ爲め、はじめて老子の學は、いはゆる「家人言」(漢書韓)から一躍して顯學の地位に上つたこと等の事情から考へ合せると、道家の學がその學祖と權威の典據としての經典とを要求したのは、おそらく漢初に於いてであつた。

従つて老子の書の『道德經』としての成立は、當然その時代に歸せられるであらう。

五

以上は私が史記の老子傳及び老子道德經を讀んで與へられた印象を記述し、それに基いて假りに若干の推測を試みたものであるが、これ等の見解に若し大過が無いならば、當然、道德經の思想を以て直ちに原始道家の思想であるとする事は出來ないであらう。それは原始道家思想とは一たい如何なるものであつたであらうか。次章に於いてこの問題を取り上げて、それとの關係に於いて老子及び道德經を考へて見ようと思ふ。

第二章 原始道家思想と老子道德經

道德經の思想が必ずしも原始道家思想ではないとするならば、原始道家思想とは如何なるものであらうか。そして原始道家思想と道德經とは如何なる關係に立つであらうか、——この問題についての大體の見通しを得ることが、この章の目標である。ところで「道家思想の起原・原始道家思想とは何か」といふ問題は、「道家思想の概念・本質」を如何なるものと見るかに應じて、回答が異つて來るであらう。又「道家思想の概念・本質」の理解は、「原始道家思想」の理解と共に、中國古代思想史全體の見通しと相關的なところがある。そこで今この問題を考へる手がかりとして、假りに中國古代思想史についての私の見通しの一端から出發しよう。

私見によれば、中國に於いて思想の自覺的な發達の上に一時期を

第一篇 老子についての私見の出發點

劃したのは孔子の出現であつて、孔子の思想は「傳統文化の自覺」といふ形を取つて發生したものである。傳統文化の教養を深く身に着けた孔子が、過ぎし周公の盛時を夢想しつゝ、詩書の古典を重んじ、禮樂の傳統を正して、「斯文」の使徒を以てみづから任じた態度は、正にこの事を示してゐる。かくて儒學が興つて、それが時代と共に次第に發展して行くのであるが、それに踵いで起つた他の諸學は、當然、直接間接これに刺戟され、これを批判して起つてゐる。従つていはゆる諸子百家の學は——それ等の立場は固より種々さまざまであるが——、いづれも何等かの意味で儒學に對するアンチテーゼとしての性格を有つてゐる。いはゆる道家の學もやはりこの例に漏れるものではなく、例へば既に道德經の思想に於いてその一端を考察した如く、それが自己以外の百家の學に對する種々の逆説を含んでゐる中で、儒學に對立する傾向が甚だ強い。この様に儒學に對するアンチテーゼとしての意味は諸子百家の共有するところであるが、しかしその中で、いはゆる道家——實は道家の概念は漢代に成立したもので、先秦には未だまとまつてゐなかつたらしいから、詳しく言へば、「後の道家の概念に屬すべき諸學」、以下簡單の爲めに「道家」と言はう——には、他の百家の學には見られない特有の性質がある。一たい道家以外の他の百家、例へば墨家・名家・法家等は、概ね儒家の傳統主義・家族主義に基く差別主義的な禮の秩序といふ如き國家社會秩序觀に慚らずして、別の立場から人間の秩序を考へたものであり、その意味では儒家と共に人間中心主義である。ところが道家の學は、この様な人間中心主義自體に反對なのであつ

て、一般に道家の思想では、人間の正しい秩序は、人間が天命自然の秩序に随順する限りに於いて自然に得られるもの、究極的なものは自然的秩序である、と見てゐる。この意味で、道家の立場は自然中心主義若しくは天命中心主義とも言へよう。——尤も陰陽家の學は、元來單なる社會・國家・文化等の問題だけを主要契機として生じたものではなく、従つて單なる人間中心主義の立場ではない。むしろ自然界に對する自覺から發生した自然哲學的な一面を顯著に有つてゐるから、この一面に關する限り他の諸學とは異つてゐる。しかしこの學は、やはり單なる天命中心主義でもない。むしろ人間と自然とを同一の原理から一貫的に説明しようとするものであつて、言はゞ天人一貫主義である。結局その立場は道家と同じくない——。かくて、「傳統文化主義を發端として興つた種々なる人間中心主義に對するアンチテーゼとしての天命中心主義」——これが道家思想一般の本質であるならば、この様な思想の發生した所以は、必ずしも推察するに難くない。蓋し從來の國家社會秩序が毀れて亂脈に陥り、人々が生活に窮して塗炭の苦しみを味ふ様になると、一方に古の盛時にあこがれて復古主義的な傳統文化の自覺が起ると共に、他方それと對立して傳統文化に對する不信・改造・否定等の傾向を生じ、この後者の傾向の中から、多くの革新的な思想と並んで、人間の作爲能力一般——従つて文化一般——に對する不信、當然その反面に、人間を超えた天命・自然等のもつ絶對性に對する信仰、が盛り上つて來たのはまことに必然の數であつた。そしてその結果として、そこに一種運命論的な人生觀が發生し、それが苦しい生活を生

き抜く體驗から生じた伶俐な處世術と相伴つて發達した事も亦當然であつた。かくして、老子や莊子をはじめ、漢代以後普通に道家に屬するものと見られてゐる思想家達に共通の思想である天命中心的世界觀・達觀運命的人生觀・隨順自然的處世術等が形成されるに至り、今日から客觀的に見れば、それが道家思想一般の本質と考へられるのである。

道家思想の本質とそれの發生理由とが、大體この様なものとして見られるならば、これを史實と考へ合せることによつて、原始道家思想の實態を、次の様に理解する事が出来るであらう。

先づ今も言つた如く、道家思想一般の本質的な性格は、戰國に際して社會の權威が失墜し秩序が紊亂した爲めに、多くの人々が生活上の異常な困苦を経験し、その一つの結果としておのづから傳統文化及び人間の能力一般に對して疑惑を生じ、勢ひ生活態度が自然の情勢に隨順する主義に傾いた事から發生してゐる。従つてこの様な思想傾向は、必ずしも一個の天才的な思想家のすぐれた自覺的構成と感化とを待たなくても、自然に相當廣範圍に發生し、また自然に普及したであらう。事實莊周以前には、この様な思想傾向だけを比較的純粹に取り出して、それを深化し構成した天才的な思想家が存在したらしい形迹がさだかでない。——既にのべた如く、普通に孔子の先輩と言はれる老子の傳記には、歴史的事實としての實在性が無く、又老子の著書と言はれてゐる道德經は、實は漢初の編成にかゝつてゐるらしい。尤も道家の先學の一人として、歴史的人物としての老子がおそらく實在したであらうと思ふが、後にのべる如く、

彼が莊周より以前の人であつたか否かは明確でない。老萊子や列子の如きも、畢竟不明の人物である——。従つて原始道家の姿は、社會に於ける天命中心の一つの思想傾向ではあつても、一つのままたつた學派ではなく、開祖も學統も一貫的理論も有つてゐなかつたであらう。換言すれば原始道家とは、天命中心的な思想傾向を共通に有ちながら、各自別箇に發生し展開した種々の思想を、後代から見てもそれ等が道家思想の源流に當るとして概括した概念でしか有り得ない。例へば孟子・莊子の頃に盛行した楊朱の學は、孟子によれば利己主義を唱へたらしく思はれる(孟子滕文公下「楊氏爲我」盡心上「楊子取爲我、拔一毛而利天下」)。ところで私見によれば、當時の學界に於ける究極的な共通問題は、「人間性」と「天命」とを周る「學說の根據」の問題であつたのであるから、楊朱は人間の本性を利己性と見たのであらう。恰も墨翟が人間の本性を利他性と見て兼愛主義を主張したのと正反對の見解である。さて墨子は人間の本性を利他心とする事の究極の根據としては、人間に對する絶對の支配者である天の意志が、兼愛を欲して人間の利他心を支持する事を擧げてゐる(墨子天志篇)。これに對して、楊朱が人間の本性を利己心とした根據は何であらうか。私見によれば、それは當時の薄い人情の實狀に對する認識に基くと共に、かゝる淺ましい人間が、自己の力では到底善き國家社會秩序を建立し得るものではないとする所の人間の能力に對する不信、當然その半面に高揚する天命の絶對性に對する信仰、而も天命は絶對なるが故に、有限な人間にとつては不可知であるとする天命不可知觀、等が根柢に横つてゐるであらうと考へる。既にすべてが究極的

第一篇 老子についての私見の出發點

には天命によつて決するものであり、而もその天命が人間には不可知である以上は、人間の努力經驗は結局は空しいものであり、人間の行爲は天下の治亂に對して責任を負はない。然らば畢竟、個人的な欲望の命ずるまゝに自己の要求を遂げるのが、人間として最も徹底した生活態度であらう、——楊朱はこの様に考へて、享樂主義・利己主義とも連る一種割り切つた生活態度に走つたのではなからうか(楊朱の學についての詳しい私見は、別の機會に述べたいと思ふ)。楊朱の學に對する批判については、今は立入る暇もないが、假りに楊朱の學がこの様なものとして見られるならば、それは當然、こゝで言ふ意味での原始道家に屬する思想であらう。そして現に道家の文獻の一つである列子の書の中に楊朱の思想が傳はつてゐるといふ事實や、莊子の應帝王・寓言の二篇に、楊朱を老子の弟子の如く語つてゐる説話がある事實等は、實際楊朱が比較的早くから道家風の思想家として見られてゐた事を物語るものではなからうか。又孟子の書(滕文公上)中に見える神農の言を爲すもの許行の思想は、萬人が原始的な生活の欲望に甘んじ、爲政者は民と共に農耕するといふ社會を理想社會として描いてゐるが、これは老子の小國寡民の理想國家と著しく相似たところがある。それは人間の作爲の結果生じた文化の價値を信ぜず、全體社會の秩序を自然状態に還さうとしたのであつて、やはりこゝに言ふ意味での道家的地盤から産出された思想と見られよう。思ふに現存の史料に立脚する限り、孟子・莊子以前の時代に於いて、これ等楊朱・許行等以上に純粹な道家的思想の存在を見ないのであつて、これ等の人々こそ原始道家に屬する人物——道家の先驅者達——ではないで

あらうか。そしてその場合、例へば楊朱と許行との間に師承關係や同門關係があるわけではなく、全く別個に發生した二人の思想家であるが、二人が共に天命中心主義若しくは自然中心主義的な思想傾向をもつ點に於いて共通性があるのである。そしてこの共通の思想傾向は、當時に於いて既に或る程度まで普遍的であつたのであらうが、これが即ち道家思想の源流そのものに外ならない。

原始道家思想の姿は以上の様なものであつて、孟子の頃までには、未だ後世のいはゆる「道家」の一派に當る様なまとまつた學派は無く、たゞ天命中心主義若しくは自然中心主義の思想傾向が、若干の勢力を有つてゐたに過ぎない。そしてそれが次第に普及する形勢を示してゐたのであるが、はじめてこの思想傾向を洗練し純化して、これに獨特の自覺形態を與へた天才的な思想家は——少くともその一人は——、莊周であつたであらう。そして荀子の書の傳へる所を綜合して考へると、莊周以後、道家的思想がはじめて百家の中に一種の地歩を占めるものとして認められるに至つたらしく、その頃から顯著な道家的傾向をもつ種々の思想家があらはれて、客觀的に見て次第に若干の學派を形成する傾向を生じてゐる。即ち荀子の解蔽篇に

……墨子蔽於用、而不知文、宋子蔽於欲、而不知得、慎子蔽於法、而不知賢、申子蔽於執、而不知知、惠子蔽於辭、而不知實、莊子蔽於天、而不知人、故由用謂之道、盡利矣、由俗俗當爲欲謂之道、盡嗛矣、由法謂之道、盡數矣、由執謂之道、盡便矣、由辭謂之道、盡論矣、由天謂之道、盡因矣、此數具者、皆道之一隅也、……

とあつて、墨子・宋子・慎子・申子・惠子等と並べて、莊子の學の存在が若干の比重を以て認められて居り、又天論篇には

萬物爲道一偏、一物爲萬物一偏、愚者爲一物一偏、而自以爲知道、無知也、慎子有見於後、無見於先、老子有見於訕、無見於信、墨子有見於齊、無見於畸、宋子有見於少、無見於多、有後而無先、則羣衆無門、有訕而無信、則貴賤不分、有齊而無畸、則政令不施、有少而無多、則羣衆不化、書曰、「無有作好、遵王之道、無有作惡、遵王之路」、此之謂也、

とあつて、こゝでも慎子・墨子・宋子と並べて老子が擧げられてゐる。そして慎子の「後」、宋子の「少」等も、若干道家思想と通じる所がある。思ふにこれ等の文章は、必ずしも荀子その人の作ではないとしても、少くとも莊子以後、荀子のこれ等の文が作られた頃までに、原始道家の單なる自然中心主義的思想傾向から一步を進めて、漸く客觀的に一派の學と目される様な幾つかの學問的立場を獲得する所まで發達したのであらう。しかし尙ほそれは、若干の學者がそれぞれ獨自に打ち立てた幾つかの別個の學——莊子の學・老子の學・慎子の學・宋子の學等——であつて、「道家」といふ名をもつ一大學派は、やはり未だ成立してゐない。現に荀子の非十二子篇は、當時の有力な諸學の立場を批判した文字であるが、そこには未だ「道家」の學は擧げられてゐず、又韓非子の顯學篇には、「世之顯學儒墨也」とのみあつて、こゝでも「道家」の名は見えてゐない。はじめて「道家」を一大學派として取り上げたのは、司馬遷の史記である。従つて「道家」が名實共に一大學派となつたのは、おそらく漢初に

屬するであらう。——司馬遷のいはゆる「道家」については、後篇に於いて再び觸れるであらう(第二篇)——。

さて以上の事實と、既に述べた老子道德經の性質とを考へ合せるならば、原始道家時代から漢初に於ける道家學派成立時代まで、前後三百年に亘る道家的思想發達の全過程が生み出した所の、道家的思想のエッセンスとして見られる格言や名言の集成が、即ち老子道德經であらう。されば道德經の思想は、原始道家思想を示すものではなくして、むしろ根本道家思想を示すものである。

第三章 老子とは何者か

既に述べた如く、老子の傳記には歴史的人物としての實在性が無い。又老子の著者として傳へられてゐる現存の道德經は、實は一人一時の著作ではなく、漢初に及んで古來の格言や名言を集めて成立したものであろう。果して然らば、その限りに於いては、歴史的人物としての老子の實在を證明すべき積極的な理由は何もない事になる。そこで老子とは畢竟完全な烏有子で、周末・漢初に亘つて架空に作り出された人物に過ぎないのではないか、といふ疑問が一應は起るであらう。しかし私は、これは簡単に斷ずる事の出来ない問題であると思ふ。一たい現存の道德經は一人一時の著作ではなく、古來の格言や名言を集めて——漢初に於いて若しくは漢初までかゝつて——成立したものでありながら、恰も一大哲人老子の著作である如く装はれて居る。そして史記の老子傳は、恰もこの理想化された偶像としての一大哲人の傳記に相當するのであるが、この事と、この様

第一篇 老子についての私見の出発點

な偶像としての老子の傳記や道德經の成立以前から、既に何等かの老子が存在してゐたかもしれないといふ事とは、決して矛盾するものではない。その上、苟くも一大學派の祖師と仰がれる偶像老子の權威が、一朝にして全然架空に作り出されたとは思はれない。必ずやその前身として、既に或る程度まで人々の尊信を集めてゐた何者かがあつたのであらう。さもなければ如何に偶像化して見ても、遽に充分な權威を有つに至らなかつたであらう。そこでこの偶像老子の前身としての或者の姿を求めて見ると、先づ前に掲げた如く荀子の天論篇に「老子有見於詘、無見於信」とあつて、慎子・墨子・宋子等と並べて老子の學の存在が認められてゐる。又後章に詳論するが(第二篇第一章)、莊子には老子説話が十六條、別に天下篇に老子の學術に對する批評があり、呂覽には老子についての傳聞が五條見えてゐる。尤もこれ等の記録は、總じてその制作年代が詳しくわかわないが、大體戰國末以後漢初以前のものらしく(この事については別の機会に詳論したい)、漢初に老子の偶像が完成した頃よりは、幾分古い史料であらう。ところでこれ等の記録から老子について知り得る事は、結論的には大樣次の四點である。

1、戰國末に、既に老子の學が若干の勢力を有つて存在してゐたらしい事(荀子天論篇・莊子天下篇の記事による。)

2、歴史的人物としての老子の事蹟を實證すべき史料は何も無い。

しかし荀子天論篇や莊子天下篇等に諸家と並び擧げられた老子は、他の諸家がすべて實在の人物である事から見て、實在の人物らしく見える事

3、莊子所載の老子説話や呂覽に見える傳聞等はいづれも實録ではないらしく、その上説話や傳聞の内容が區々であつて相互に聯關が無いから、當時の老子は、傳説上に於いても、未だその像が一定してゐなかつたらしい事（第二篇第一章參照）

4、しかし兎も角老子の學が或る程度まで認められ、老子の事が幾つかの説話や傳聞によつて語りつがれてゐたのであるから、未だ充分に一定した像を有さない老子であつたにしても、それに對する或る程度の尊信が、人々によつて寄せられてゐたらしい事

この様に、漢初に於いて老子が偶像化される以前に、果して既に或る程度まで人々の尊信を贏ち得た老子があつたのであつて、而してその老子の姿は、一つの小學派の祖師としての實在の人物らしい要素と、勝れた隱逸的達道者としての傳説の人物らしい要素とが混じた不定なものであつたことがわかる。そして實在の人物らしい老子については傳記は全く語られてゐず、傳説の方は區々であつてまゝまりが無いのであるから、畢竟この老子は、歴史的人物としても傳説的人物としても傳記の不明な老子ではあるが、しかし未だ單なる偶像ではなく、殊に全然架空な存在ではなくて、若干の説話に絡られながらも、一片の歴史的現實性を含んだ老子である事は注意を要する。顧れば、前に推量した所によれば、歴史的人物としての老子が若しあつたとすれば、道家思想を盛り上げて來た先學中の一隱君子——隱君子であるならば、傳記が不明であるのは當然である——であつた。然らば今こゝに見る所の偶像以前の老子の含む實在性のある人物が、正にその人に當るのではなからうか。

それではこの様な老子から、道家といふ一大學派の祖師としての偶像的老子が、如何にして成立したのであらうか。思ふにこの問題に對する回答としては、原理的に次の二つの考へ方が成立するであらう。

一、既に述べた如く、「道家」の學といふ概念は漢初に成立したもので、それ以前にはたゞ、天命中心主義で若干の虛無主義・隨順主義・達觀主義等の傾向を帯びた種々なる有名無名の思想家、及び彼等を中心とする諸小學派等が個々別々に存在したらしい。これ等は言はゞ道家學派の先驅的存在であるが、老子はその中の一人として實在した人物であり、一小學派の祖師として或る程度まで一部の尊信を得てゐた隱君子であつたであらう。しかしそれにして、漢初に道家的諸學が統合されて道家といふ一大學派が成立した時に、多くの先驅者達の中から、何故老子だけが特に擇ばれてその學祖に祭り上げられ、終に理想的な偶像となり了つたのであらうか。思ふにこの問題に對しては次の様に想像する外はない。——漢初に道家の學が先驅的諸學を統合して成立した際に、先驅者の一人である老子の後學が中心となつてこの事業を完成した爲めか、若しくは先驅者老子の思想が先驅的諸學を統合するに最も適したものであり、例へば老子の學の理想は直ちに道家の學の理想とすることが出來た爲めか、若しくはこの二つの條件が共に備つてゐた爲めか、三者の中の一つであらう。——これが第一の見方である。

二、中國社會の基本的構成要素である家族共同體・農村共同體・結

社的共同體等では、いづれも長老・父老を尊重し、その權威が支配的である。さてこれ等の共同體に屬して生活してゐる中國人が、戰國の烈しい時代を生き抜くに當つて、當然誰もが老巧な處世術や不動の安神立命の術を體得する必要に迫られ、それにあこがれた結果として、その指針となる様な多くの俚諺や格言を發生したであらうが、その場合、それ等の俚諺や格言が、長老の教訓・父老の教訓——「老子」の教訓——として一般に尊重されたであらう。だからこの意味の「老子」は一個人の思想家ではなく、もと長老・父老の稱である。長老・父老が半人半神化されて、一個の理想的な超人思想家としての偶像老子が作り上げられたのであらう。漢初の道家が學祖として立てたものはこれである。——これが第二の見方である。

さてこの二つの見方の中、第一の立場は、道德經によつて具體的に示されてゐる偶像老子の學の、學問性の由來についてはよく説明する事が出来るが、偶像老子が道家學派の祖師として有つに至つた權威の由來を説明するには聊か不充足である。詳しく言へば、道德經が格言や名言の集成であつて、もと一貫した組織をもたない文獻であるに關らず、全體として一種特色ある思想傾向を有して或る纏りを示してゐる所以は、先驅的な老子の學が中心となつて形成された事に基くとすれば、別段不思議ではない。しかし多くの先驅的思想家の中の一人に過ぎなかつた老子が、特に擇ばれて道家學派の祖師に立てられ、——たとひその學が比較的有力で、その思想内容が學派の統一原理とするに適したものであつたとしても——、忽ち大

學派の偶像としての絶大の權威を荷つて天下の思想界に臨み得た所以の理由については、この説明では薄弱である。これに對して第二の立場は、偶像老子が道家學派の祖師として、廣く人々に對して有ち得た權威の由來を説明するには充分であるが、學問性の由來を説明するに缺けたところがある。何とならば道德經が長老・父老の教訓としての格言名言の集積であり、従つてそれが自然に萬人に對して權威をもつてゐるとしても、それが恰も一個の勝れた哲人の著書であるかの如く見える程の統一性を有つてゐる所以が、この立場からは充分に首肯する事が出来ない。由來、共同體のもつ普遍的な長老尊重のみから、突然直ちに儒・墨と對抗するに足る程の大學派の組織原理が發生する理はないのであつて、かゝる大學派成立の過程としては、やはり當然多くの勝れた先驅的思想家やその學派等の存在を、豫想しなければならぬであらう。

しかし思ふに、この二つの説明は互に排除的でなく、むしろ相補的であるから、おそらくこの二つの原因が相合して、道德經の作者・道家學派の祖師としての偶像老子を作り上げる爲めの、必要にして充分なる理由となつたのではなからうか。

更に思ふに、史記の老子傳が、殆んど全く歴史的實在性の無い理想化された偶像老子の傳記でありながら、老萊子・太史儋等をモデルとし——さては孔子をネガチブなモデルとし——て隱君子の理想を描いてゐる事は、道家の先驅者の勝れた一人であつた實在の隱君子老子の、隱君子としての理想化であると共に、その隱君子であるが爲めの傳記の不明に乗じたものであらう。そして後に述べる如く

(第二篇) この實在の隠君子老子自身が、農村共同體のすぐれた一長老であつたと假定するならば、こゝに擧げた二つの理由が相合して、終に偶像老子を成立させるに至つた所以を、極めて自然に説明することが出来るであらう。

第二篇 老子の成立

第一章 老子の成立と先秦漢初の古書

一、序 説

一般に先秦より漢初に亘る間に成立したと思はれる古書——尤も漢初より後に、例へば劉向の校讐其他の理由で體裁は種々變化したにしても、内容は大體漢初までに成立したと思はれる古書——の中で、老子に關説するもの、老子説話を含むもの、道德經と同様の思想若しくは語句を含有するもの等を索めると、論語・莊子・荀子・呂氏春秋・韓非子・管子・戰國策・史記・淮南子等がその主要なものである。——これ等の外、列子・陰符經・關尹子・文子・鬼谷子等の今本は、その成立事情に多大の疑問があるから、今はしばらく除外しておく。又、慎子等の含む道家言の性質については、嘗て別に私見を述べた所であつて(拙著『法家思想の研(究)』第三章第四節)、こゝに考へようとする「老子の成立」を考察する爲めの史料としてはあまり役立たないと思ふから、これも今は取り上げない。更に、孫子・呉子・六韜等の兵家言が含む所の、幾分道家言と類似する思想の性質について

は、他日別に論じたいと思ふ——。さてこれ等論語・莊子・荀子・呂氏春秋・韓非子・管子・戰國策・史記・淮南子等の含む老子と關係のある記事を、史記老子傳及び道德經と比較研究する事は、「老子の成立」を考へる上に一つの手がかりを供するであらう。そこで既に多くの先學によつて、この問題が種々取り扱はれてゐるのであるが、しかし寡聞にして未だ全體に亘つて精査したのを見ず、又その解釋は各人各様であつて、衆訟決せざる憾がある。そこで繁瑣に亘る嫌はあるが、敢て私見を述べてその歸結を論斷しておかうと思ふ。ところでこの論語以下の九書の中で、更に論語・史記・淮南子の三書は、次の理由によつて、しばらく當面の問題から除外することが出来る。

先づ論語に於いては、述而篇「述而不作、信而好古、竊比於我老彭」の「老彭」が、老子若しくは老子と彭祖であるといふ説があること、憲問篇に「以德報怨」(道德經六十三章)、「衛靈公篇に「無爲而治」等の句があること、その他論語中に現れた二三隱士の言行に、多少いはゆる老子流に近い趣が見られること、等が注目される。しかし「老彭」については、大戴禮虞戴德篇に孔子が商の賢人「老彭」を引いて語つてゐるのを考へ合せると、「老彭」を殷の賢大夫と見る説も甚だ有力であると思はれる。そこで論語の全書には、明瞭に「老子曰」として引用した言や、明瞭な老子説話等は勿論の事、明瞭に老子に關説した語も亦全くないことになる。その上論語の成立にも問題があつて、全部が實録であるとは言へず、後出の記事をも含んでゐるのであるから、これだけでは到底、孔子と老子、論語

と道德經、等の關係を簡單に斷定することは出来ない。論語の文で道德經と共通又は類似する語句「以德報怨」「無爲而治」の如きも、これ等はもと或る時代に一般に通行してゐた成語で、もと必ずしも孔子と對談した或る人の語でも又老子の語でもなかつたものが、偶々兩書に記録されたものであるかもしれない。少くともその可能性だけは充分ある。そこで今はこの可能性だけを確認して、しばらく論語と老子との關係問題は疑問のままに保留しておく。

次に史記と淮南子とは、道德經の言葉と同じものを多量に含んで居り、而も明かに老子の名を標して引用したものが多く、又その文句も比較的今本道德經本書と出入が少い。その上、史記老子傳によれば、當時道德經の存在してゐた事は明かであるから、これは道德經成立以後のもので、それを引用したものと思はれる。尤もこの場合と雖も、史記や淮南子に引かれた老子の語句と今本道德經とを比較すると、字句の末端に若干の相違があり、又語句の順序も必ずしも今本の通りでないから、當時の道德經は必ずしも今本と全く同じものとは言へないが、少くとも今本の原形としての老子道德經が、當時既に存在したものと見てよいであらう。——史記や淮南子を通して當時に於ける道德經の姿を明かにすることは、もとより重要な問題ではあるが、それは今こゝで論じる意味での成立の問題とは別個の問題に屬する——。

そこで結局問題となるのは、莊子・荀子・呂氏春秋・韓非子・管子の五子と戰國策とである。今この六者について順次検討を進めて見よう。

第二篇 老子の成立

二、莊子の書と老子

先秦漢初の古書の中で、はじめて老聃に關する説話が見られるのは莊子であり、且、最も多量に老聃説話を載せてゐるのも亦莊子である。莊子所載の老聃説話は次の十六條に上つてゐる。

一、老聃死、秦失弔之、三號而出、弟子曰、「非夫子之友邪、」曰、「然、」
「然則弔焉若此可乎、」曰、「然、始也吾以爲其人也、而今非也、向吾入而弔焉、有老者哭之、如哭其子、少者哭之、如哭其母、彼其所以會之、必有不斲言而言、不斲哭而哭者、是遽天倍情、忘其所受、古者謂之遁天之刑、適來夫子時也、適去夫子順也、安時而處順、哀樂不能入也、古者謂是帝之懸解、指窮於爲薪、火傳也、不知其盡也——(養生主)

二、魯有兀者叔山无趾、踵見仲尼、仲尼曰、「子不謹前、既犯患若是矣、雖今來、何及矣、」无趾曰、「吾唯不知務、而輕用吾身、吾是以亡足、今吾來也、猶有尊足者存、吾是以務全之也、夫天無不覆、地無不載、吾以夫子爲天地、安知夫子之猶若是也、」孔子曰、「丘則陋矣、夫子胡不入乎、請講以所聞、」无趾出、孔子曰、「弟子勉之、夫无趾兀者也、猶務學以復補前行之惡、而況全德之人乎、」無趾語老聃曰、「孔丘之於至人、其未邪、彼何竇竇以學子爲、彼且斲以詛詭幻怪之名聞、不知至人之以是爲己桎梏邪、」老聃曰、「胡不丁直使^丙彼以^三死生爲^二一條、以^三可不可爲^二一貫者、解^{フシテ}其桎梏、其可乎、」无趾曰、「天刑之、安可解——(德充符)

三、陽子居見老聃曰、「有人於此、嚮疾強梁、物徹疏明、學道不勌、如是者可比明王乎、」老聃曰、「是於聖人也、胥易技係、勞形怵心

者也、且曰『虎豹之文來田、猿狙之便、執轡之狗來藉、』如是者、可比明王乎、陽子居驚然曰、「敢問明王之治、」老聃曰、「明王之治、功蓋天下、而似不自己、化貸萬物、而民弗恃、有莫舉名、使物自喜、立乎不測、而遊於无有者也、」(應帝王)

四、崔瞿問於老聃曰、「不治天下、安藏人心、」老聃曰、「女慎無撻人心、人心排下而進上、上下凶殺、淖約柔乎剛彊、廉剗彫琢、其熱焦火、其寒凝冰、其疾俛仰之間、而再撫四海之外、其居也淵而靜、其動也縣而天、憤驕而不可係者、其唯人心乎、昔者黃帝始以仁義撻人之心、堯舜於是乎股無胈、脛無毛、以養天下之形、愁其五藏、以爲仁義、矜其血氣、以規法度、然猶有不勝也、堯於是放讎兜於崇山、投三苗於三囿、流共工於幽都、此不勝天下也、夫施及三王、而天下大駭矣、下有桀跖、上有曾史、而儒墨畢起、於是乎喜怒相疑、愚知相欺、善否相非、誕信相譏、而天下衰矣、大德不同、而性命爛漫矣、天下好知、而百姓求竭矣、於是乎斲鋸制焉、繩墨殺焉、椎鑿決焉、天下脊脊大亂、罪在撻人心、故賢者伏處大山嶮巖之下、而萬乘之君、憂慄乎廟堂之上、今世殊死者相枕也、桁楊者相推也、刑戮者相望也、而儒墨乃始離跂、攘臂乎桎梏之間、意甚矣哉、其無愧而不知恥也甚矣、吾未知聖知之不爲桁楊桎梏也、仁義之不爲桎梏鑿枘也、焉知曾史之不爲桀跖嚆矢也、故曰『絕聖棄知、而天下大治』(在宥)

五、夫子問於老聃曰、「有人治道、若相放、可不可、然不然、辯者有言、曰、『離堅白若縣萬、』若是則可謂聖人乎、」老聃曰、「是胥易技係、勞形怵心者也、執留之狗成思、猿狙之便自由山林來、丘、予告

若而所不能聞與、而所不能言、凡有首有趾无心无耳者衆、有形者與无形无狀而皆存者盡无、其動止也、其死生也、其廢起也、此又非其所以也、有治在人、忘乎物、忘乎天、其名爲忘己、忘己之人、是之謂入於天、」(天地)

六、孔子西藏書於周室、子路謀曰、「由聞、周之徵藏史、有老聃者、免而歸居、夫子欲藏書、則試往因焉、」孔子曰、「善、」往見老聃、而老聃不許、於是繙十二經以說、老聃中其說曰、「大謾、願聞其要、」孔子曰、「要在仁義、」老聃曰、「請問、仁義人之性邪、」孔子曰、「然、君子不仁則不成、不義則不生、仁義真人之性也、又將爰爲矣、」老聃曰、「請問、何謂仁義、」孔子曰、「中心物愷、兼愛无私、此仁義之情也、」老聃曰、「意、幾乎後言、夫兼愛不亦迂乎、无私焉乃私也、夫子若欲使天下无失其牧乎、則天地固有常矣、日月固有明矣、星辰固有列矣、禽獸固有羣矣、樹木固有立矣、夫子亦放德而行、循道而趨、已至矣、又何偈偈乎揭仁義、若擊鼓而求亡子焉、意、夫子亂人之性也、」(天道)

七、士成綺見老子而問曰、「吾聞、夫子聖人也、吾固不辭遠道而來願見、百舍重趄而不敢息、今吾觀子、非聖人也、鼠壤有餘蔬、而棄妹之者不仁也、生熟不盡於前、而積歛无崖、」老子漠然不應、士成綺明日復見曰、「昔者吾有刺於子、今吾心正卻矣、何故也、」老子曰、「夫巧知神聖之人、吾自以爲脫焉、昔者子呼我牛也、而謂之牛、呼我馬也、而謂之馬、苟有其實、人與之名而弗受、再受其殃、吾服也恒服、吾非以服有服、」士成綺鴈行、避影履行、遂進而問修身若何、老子曰、「而容崖然、而目矜然、而頰頽然、而口闕然、而狀

義然、似繫馬而止也、動而持、發也機、察而審、知巧而覩於泰、凡以爲不信、邊竟有人焉、其名爲竊」(天道)

八、孔子行年五十有一而不聞道、乃南之沛、見老聃、老聃曰、「子來乎、吾聞、子北方之賢者也、子亦得道乎、」孔子曰、「未得也、」老子曰、「子惡乎求之哉、」曰、「吾求之於度數、五年而未得也、」老子曰、「子又惡乎求之哉、」曰、「吾求之於陰陽、十有二年而未得、」老子曰、「然、使道而可獻、則人莫不獻之於其君、使道而可進、則人莫不進之於其親、使道而可以告人、則人莫不告其兄弟、使道而可以與人、則人莫不與其子孫、然而不可者、无佗也、中无主而不止、外无正而不行、由中出者、不受於外、聖人不出、由外入者、無主於中、聖人不隱、名公器也、不可多取、仁義先王之蘊靈也、止可以一宿、而不可久處、覲而多責、古之至人、假道於仁、託宿於義、以遊逍遙之虛、食於苟簡之田、立於不貸之圃、逍遙无爲也、苟簡易養也、不貸无出也、古者謂是采眞之遊、以富爲是者、不能讓祿、以顯爲是者、不能讓名、親權者、不能與人柄、操之則慄、舍之則悲、而一無所鑿、以闕其所不休者、是天之戮民也、怨·恩·取·與·諫·教·生·殺八者、正之器也、唯循大變、无所遷者、爲能用之、故曰、「正者正也、其心以爲不然者、天門弗開矣」(天運)

九、孔子見老聃、而語仁義、老聃曰、「夫播糠眯目、則天地四方易位矣、蚊虻嚙膚、則通昔不寐矣、夫仁義嚙然、乃憤吾心、亂莫大焉、吾子使天下无失其朴、吾子亦放風而動、總德而立矣、又奚傑然若負建鼓而求亡子者邪、夫鵠不日浴而白、烏不日黔而黑、黑白之朴、

不足以爲辯、名譽之觀、不足以爲廣、泉涸魚相與處於陸、相啣以溼、相濡以沫、不若相忘於江湖」(天運)

十、孔子見老聃、歸、三日不談、弟子問曰、「夫子見老聃、亦將何規哉、」孔子曰、「吾乃今於是乎見龍、龍合而成體、散而成章、乘雲氣而養乎陰陽、予口張而不能嚼、予又何規老聃哉、」子貢曰、「然則人固有尸居而龍見、雷聲而淵默、發動如天地者乎、賜亦可得而觀乎、」遂以孔子聲見老聃、老聃方將偃堂而應微曰、「子年運而往矣、子將何以戒我乎、」子貢曰、「夫三王五帝之治天下不同、其係聲名一也、而先生獨以爲非聖人、如何哉、」老聃曰、「小子少進、子何以謂不同、」對曰、「堯授舜、舜授禹、禹用力而湯用兵、文王順紂而不敢逆、武王逆紂而不肯順、故曰不同、」老聃曰、「小子少進、余語汝三皇五帝之治天下、黃帝之治天下、使民心一、民有其親死不哭、而民不非也、堯之治天下、使民心親、民有爲其親殺其殺、而民不非也、舜之治天下、使民心競、民孕婦十月生子、子生五月而能言、不至乎孩而始誰、則人始有天矣、禹之治天下、使民心變、人有心而兵有順、殺盜非殺、人自爲種、而天下耳、是以天下大駭、儒墨皆起、其作始有倫、而今乎婦女、何言哉、余語汝三皇五帝之治天下、名曰治之、而亂莫甚焉、三皇之知、上悖日月之明、下睽山川之精、中墮四時之施、其知慳於屬囊之尾、鮮規之獸、莫得安其性命之情者、而猶自以爲聖人、不可恥乎、其无恥也、」子貢蹙蹙然立不安、(天運)

十一、孔子謂老聃曰、「丘治詩·書·禮·樂·易·春秋六經、自以爲久矣、孰知其故矣、以好者七十二君、論先王之道、而明周召之迹、

一君无所鈎用、甚矣夫人之難說也、道之難明邪、老子曰、「幸矣子之不遇治世之君也、夫六經先王之陳迹也、豈其所以迹哉、今子之所言猶迹也、夫迹履之所出、而迹豈履哉、夫白鴟之相視、眸子不運而風化、蟲雄鳴於上風、雌應於下風而風化、類自爲雌雄、故風化、性不可易、命不可變、時不可止、道不可墮、苟得於道、无自而不可、失焉者、无自而可、」孔子不出三月、復見曰、「丘得之矣、烏鵲孺、魚傅沫、細要者化、有弟而兄啼、久矣夫丘不與化爲人、不與化爲人、安能化人、」老子曰、「可、丘得之矣、」(天運)

十二、孔子見老聃、老聃新沐、方將被髮而乾、憇然似非人、孔子便而待之、少焉見曰、「丘也眩與、其信然與、向者先生形體攝若槁木、似遺物離人而立於獨也、」老聃曰、「吾遊心於物之初、」孔子曰、「何謂邪、」曰、「心困焉而不能知、口辟焉而不能言、嘗爲汝議乎其將、至陰肅肅、至陽赫赫、肅肅出乎天、赫赫發乎地、兩者交通、成和而物生焉、或爲之紀、而莫見其形、消息滿虛、一晦一明、日改月化、日有所爲、而莫見其功、生有所乎萌、死有所乎歸、始終相反乎无端、而莫知乎其所以窮、非是也、且孰爲之宗、」孔子曰、「請問遊是、」老聃曰、「夫得是至美至樂也、得至美而遊乎至樂、謂之至人、」孔子曰、「願聞其方、」曰、「草食之獸、不疾易藪、水生之蟲、不疾易水、行小變而不失其大常也、喜怒哀樂、不入於胷次、夫天下也者、萬物之所一也、得其所一而同焉、則四支百體、將爲塵垢、而死者終始、將爲晝夜、而莫之能滑、而況得喪禍福之所介乎、棄隸者、若棄泥塗、知身貴於隸也、貴在於我、而不失於變、且萬化而未始有極也、夫孰足以患心已、爲道者解乎此、」孔子曰、「夫子德配天地、而

猶假至言以修心、古之君子、孰能脫焉、」老聃曰、「不然、夫水之於沟也、无爲而才自然矣、至人之於德也、不修而物不能離焉、若天之自高、地之自厚、日月之自明、夫何修焉、」孔子出、以告顏回曰、「丘之於道也、其猶醯雞與、微夫子之發吾覆也、吾不知天地之大全也、」(田子方)

十三、孔子問於老聃曰、「今日晏間、敢問至道、」老聃曰、「汝齊戒、疏瀹而心、澡雪而精神、搯擊而知、夫道皆然難言哉、將爲汝言其崖略、夫昭昭生於冥冥、有倫生於无形、精神生於道、形本生於精、而萬物以形相生、故九竅者胎生、八竅者卵生、其来无迹、其往无崖、无門无房、四達之皇皇也、邀於此者、四肢彊、思慮恂達、耳目聰明、其用心不勞、其應物无方、天不得不高、地不得不廣、日月不得不行、萬物不得不昌、此其道與、且夫博之不必知、辯之不必慧、聖人以斷之矣、若夫益之而不加益、損之而不加損者、聖人之所保也、淵淵乎其若海、巍巍乎其終則復始也、運量萬物而不匱、則君子之道、彼其外與、萬物皆往、資焉而不匱、此其道與、」(知北遊)

十四、老聃之役、有庚桑楚者、偏得老聃之道、以北居畏壘之山、其臣之畫然トシテ知者去之、其妾之挈然トシテ仁者遠之、擁腫トシテ之與居、缺掌之爲レ使、居三年、畏壘大壤、畏壘之民相與言曰、「庚桑子之始來、吾洒然異之、今吾日計之而不レ足、歲計之而有餘、庶幾其聖人乎、子胡不相與尸而祝之、社而稷之乎、」庚桑子聞之、南面而不釋然、弟子異之、庚桑子曰、「弟子何異於予、夫春氣發而百草生、正得秋而萬寶成、夫春與秋、豈无得而然哉、天道已行矣、吾聞『至人尸居環堵之室、而百姓猖狂不知所如往』、今以畏壘之細民、

而竊竊焉欲_レ相_レ豆_レ于賢人之間、我其杓之人邪、吾是以不釋於老聃之言、弟子曰、「不然、夫尋常之溝、巨魚无_レ所_レ還_レ其體、而鯢鱓爲之制、步仞之丘陵、巨獸无_レ所_レ隱其軀、而夔狐爲之祥、且夫尊賢授能、先善與利、自古堯舜以然、而況長壘之民乎、夫子亦聽矣、」庚桑子曰、「小子來、夫函車之獸、介而離山、則不免於罔罟之患、吞舟之魚、竭而失水、則蟻能苦之、故鳥獸不厭高、魚鼈不厭深、夫全_レ其形生之人、藏其身也、不厭深眇而已矣、且夫二子者、又何足以稱揚哉、是其於辯也、將妄鑿垣牆、而殖蓬蒿也、簡髮而櫛、數米而炊、竊竊乎又何足以濟世哉、舉賢則民相軋、任知則民相盜、之數物者、不足以厚民、民之於利甚勤、子有殺父、臣有殺君、正晝爲盜、日中穴阨、吾語女、大亂之本、必生於堯舜之間、其末存乎千世之後、千世之後、其必有人與人相食者也、」南榮越蹙然正坐曰、「若越之年者、已長矣、將惡乎託業以及此言邪、」庚桑子曰、「全汝形、抱汝生、无_レ使_レ汝思慮營營、若此三年、則可以及此言矣、」南榮越曰、「目之與形、吾不知其異也、而盲者不能自見、耳之與形、吾不知其異也、而聾者不能自聞、心之與形、吾不知其異也、而狂者不能自得、形之與形、亦辟矣、而物或聞_レ之邪、欲_レ相求而不能相得、今謂越曰、「全汝形、抱汝生、勿使汝思慮營營、越勉聞道達耳矣、」庚桑子曰、「辭盡矣、曰、「奔蜂不能化藿蠟、越雞不能伏鵝卵、魯雞固能矣、雞之與雞、其德非不同也、有能與不能者、其才固有巨小也、今吾才小、不足以化子、子胡不南見老子、」南榮越贏糧、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

第二篇 老子の成立

懼然顧其後、老子曰、「子不知吾所謂乎、」南榮越俯而慙、仰而歎曰、「今者吾忘吾答、因失吾問、」老子曰、「何謂也、」南榮越曰、「不知乎人謂我朱愚、知乎反愁我軀、不仁則害人、仁則反愁我身、不義則傷彼、義則反愁我已、我安逃此而可、此三言者、越之所患也、願因楚而問之、」老子曰、「向吾見_レ若_レ眉睫之間、吾因以得汝矣、今汝又言而信之、若規規然、若喪父母、揭竿而求諸海也、女亡人哉、惘惘乎、汝欲反汝情性、而无由入、可憐哉、」南榮越請入就舍、召其所好、去其所惡、十日自愁、復見老子、老子曰、「汝自酒濯熱哉、鬱鬱乎、然而其中津津乎猶有惡也、夫外護者、不可繁而捉、將內撻、內護者、不可終而捉、將外撻、外內護者、道德不能持、而況放道而行者乎、」南榮越曰、「里人有病、里人問之、病者能言其病、然其病病者、猶未病也、若越之聞大道、譬猶飲藥以加病也、越願聞衛生之經而已矣、」老子曰、「衛生之經、能抱一乎、能勿失乎、能无_レ卜筮而知吉凶乎、能止乎、能已乎、能舍諸人而求諸己乎、能儻然乎、能侗然乎、能兒子乎、兒子終日嗥、而嗑不噉、和之至也、終日握之、居不知所爲、與物委蛇、而同其波、是衛生之經已、」南榮越曰、「然則是至人之德已乎、」曰、「非也、是乃所謂冰解凍釋者能乎、夫至人者、相與交食乎地、而交樂乎天、不以人物利害相撓、不相與爲怪、不相與爲謀、不相與爲事、儻然_レ而往、侗然_レ而來、是謂衛生之經已、」曰、「然則是至乎、」曰、「未也、吾固告汝、曰、「能兒子乎、」兒子動不知所爲、行不知所之、身若槁木之枝、而心若死灰、若是者、禍亦不至、福亦不來、禍福无有、惡有人災也、」(庚桑楚)

十五、柏矩學於老聃、曰、「請之天下遊、」老聃曰、「已矣、天下猶是也、」又請之、老聃曰、「汝將何始、」曰、「始於齊、」至齊見辜人焉、推而強之、解朝服而幕之、號天而哭之曰、「子乎、子乎、天下有大菑、子獨先離之、曰、「莫爲盜、莫爲殺人、」榮辱立、然後覩所病、貨財聚、然後覩所爭、今立人之所病、聚人之所爭、窮困人之身、使无休時、欲无至此得乎、古之君人者、以得爲在民、以失爲在己、以正爲在民、以枉爲在己、故一形有失其形者、退而自責、今則不然、匿爲物而愚^{トシ}不^レ識^ム、大爲難而罪^レ不^レ敢^ム、重爲任而罰^レ不^レ勝^ム、遠^ニ其塗^ニ而誅不至、民知力竭、則以僞繼之、日出多僞、士民安取不僞、夫力不足則僞、知不足則欺、財不足則盜、盜竊之行、於誰責而可乎」(則陽)

十六、陽子居南之沛、老聃西遊於秦、邀於郊、至於梁、而遇老子、老子中道仰天而歎曰、「始以汝爲可教、今不可也、」陽子居不荅、至舍、進盥漱巾櫛、脫履戶外、膝行而前、曰、「向者弟子欲請夫子、夫子行不問、是以不敢、今問其過、」老子曰、「而睢睢盱盱、而誰與居、大白若辱、盛德若不足、」陽子居蹶然變容曰、「敬聞命矣、」其往也、舍者迎將、其家公執席、妻執巾櫛、舍者避席、煬者避竈、其反也、舍者與之爭席矣、(寓言)

莊子の書に見える老子説話は以上の十六條であるが、今これを検討するに當つて、先づ二つの事を注意しておかねばならない。第一にこの十六條は、その内容が種々さまざまであつて、互に有機的な關聯性を有つてゐない事である。従つて一つのまとまつた老子傳が先づ存在してゐて、その各部分がこの十六條の様に傳へられたと

見る事は困難である。たゞ老子といふ漠然たる存在についての種々なる説話に過ぎぬ、といふ感じが強い。尤も後人がこれ等を素材として何等かのまとまつた老子傳を創作することは出来ようが、少くともこれ等莊子所載の老子説話を味讀した限りでは、何等かのまとまつた老子傳がそれ等に先行してゐる事を、積極的に認める事が出来ない。第二に、古來よく言はれる様に、一般に莊子所載の説話には、史實を離れた寓言の多い事である。夙に史記の莊周傳にも

……故其著書十餘萬言、大抵率寓言也、……畏累虛・亢桑子之屬、皆空語無事實、……

とあつて、前掲第十四條の庚桑楚篇所載の説話の如きは、寓言と認めてゐる様であるが、それ以外の説話に於いても、もとより同様の疑ひから自由であり得ない。かくてこの二つの事から、これ等十六條の説話の、老子傳の史料としての價値は、必ずしも高くない事が想見される。

さて此の十六條を一括して、それを史記老子傳及び老子道德經と比較しつゝ、その性格を調べて見よう。

甲、先づ全般的に見て、これ等の説話と史記老子傳との一致點が甚だ少い事が注目される。今その異同の大體を指摘すれば、次の如くである。

1、史記の老子傳には、孔子が周へ行つて禮を老子に問ひ、老子を龍の如き人物として畏敬した、といふ説話を載せてゐるが、莊子にも孔老會見の説話が多く、上掲十六條の中、五・六・八・九・十・十一・十二・十三の八條に上つてゐる。しかし仁義を語り

(九)、十二經(六)・六經(十一)を語り、或は道を教へられた話ばかりであつて、禮を問うた事にはなつてゐない。又八には孔子が道を問ふ爲めに「南之沛、見老聃」とあつて、史記の「孔子適周、將問禮於老子」(老子傳)、「孔子適周、……蓋見老子云」(孔子世家)と比べて、會見の土地が合致しない。又孔子が老子を評して龍の如くであるとした事は十に一見してはゐるが、言葉そのものは史記老子傳と全く異つてゐる。

2、史記の老子傳によると、老子は「周守藏室之史也」とあり、又「居周久之、見周之衰、迺遂去至關、……於是老子迺著書上下篇、言道徳之意、五千餘言而去、莫知其所終」とある。然るに莊子には、老子が「周之微藏史」であつたのが「免而歸居」とあり(六)、又「老聃死……」(一)といふ説話もあつて、史記の關外隱遁説話と合致しない。

3、史記には、今本では、老子は「楚苦縣厲鄉曲仁里人」とあり、前述の如くテキストに若干の異同はある(第一章)にしても、要するに今の河南省鹿邑縣の地に比定されてゐる。ところで莊子では沛の人らしく思はれる(八・十六)。この點が合致しない。——尤も兩地は共に南方で、比較的に相接近してゐる——。

4、以上三項の外には、莊子の老子説話と史記の老子傳と間に、互に相互する點はない。

今これを更に要約すると、莊子の老子説話と史記の老子傳との共通點は

1、兩者が共に、孔子が老子に教を請うたといふ孔老會見説話を含

第二篇 老子の成立

んでゐる事、——但しその内容は異つてゐるが——。

2、兩者が共に、孔子が老子を龍の如き人物と評した話を含んでゐる事、——但しその言葉の内容は異つてゐるが——。

3、史記老子傳には、老子は「周守藏室之史也……」とあるが、莊子天道篇所載の一説話には「周之微藏史、有老聃者」(六)とあつて、この點が相似してゐる事。

4、兩者が共に、老子の出身地を南方とする記事を含んでゐる事、——尤も詳しくは互に一致してゐないが——。

の四點に歸着する。そして他方に、この僅々四つの一致點と並存して、上述の様な若干の相違點と、多くの互に無關係な點とが見られるのであつて、全體として見て、一致點は甚だ少いと言はねばならない。換言すれば、史記の老子傳と莊子所載の老子説話との間には、説話として共通するものは一つも無いが、説話の構成要素の一部として、僅に或る程度の一一致點が見えてゐる、といふ程度の共通性があるに過ぎない。

乙、次にこれ等莊子所載の老子説話と老子道德經との關係を一考しておかう。思ふに、一般に或る特定の人物についての説話の形成と、その人物の遺著や言行録の形成とは、必ずしも直接相聯關して平行的に進行するものではないから、老子説話の中に出て来る老子の言葉が、必ずしも道德經の言葉と一致しなくても、別段異とするに足らない。しかし若し老子といふ偉大な哲人が實在して居つて、その著書若しくは遺言集としての道德經が古くから傳誦されてゐたとしたならば、當然或る程度までそれを豫想した説話が構想される筈で

あり、従つて多くの老子説話の中に見はれる老子の言葉の相當程度までが、道德經と一致若しくは類似してゐる筈である。然るに莊子所載の老子説話に見える老子の言葉には、道德經と一致若しくは類似するものがあまりに尠い。

先づ四の説話に於ける老子の語に、

老聃曰、「……於是乎喜怒相疑、愚知相欺、善否相非、誕信相譏、

而天下衰矣、……故曰、『絶聖棄知、而天下大治』

とあるが、この中「喜怒相疑」以下の四句は、道德經第二章「……

故有無相生、難易相成、長短相^形、高下相傾、音聲相和、前後相隨

……」と句法及び思想が類似してゐる。又「絶聖棄知」以下二句は、

第十九章「絶聖棄智、民利百倍……」と第一句だけが一致してゐる。

いづれも道德經の文と完全に一致してゐるとは言へない。その上

「絶聖棄知」の二句は「故曰」を冠してゐるから、老聃が古語を引

いたものであるかもしれぬといふ疑ひがある。

次に六に見える老聃の言葉の中に

老聃曰「意、幾乎後言、夫兼愛不亦迂乎、无私焉乃私也……」

とあつて、この「无私焉乃私也」は道德經七章「非以其無私邪、故

能成其私」と表現が類似してゐる。しかし莊子の文は、老聃が、孔

子の「兼愛无私」はなほ「私」に過ぎないと説破してゐるのであつ

て、道德經の「聖人は無私なるが故におのづから其私を成す結果に

なる」といふ意味とは同じくない。

次に八の中の老子の言葉に

老子曰、「……故曰『正者正也、其心以爲不然者、天門弗開矣』」

とあり、この「天門弗開矣」は道德經第十章の「天門開闢、能^爲幽^晦雌^鳴乎」を聯想させる。しかしこの言葉は、特に取り上げる程の一致ではない上に、「故曰」を冠してゐるから、老子自身の言葉ではなく、老子の言葉の中に引用された古語であるかもしれない。

次に十一に「孰知其故矣」といふ言葉がある。これも別段老子特

有の言葉ではなからうが、道德經七十三章の「天之所惡、孰知其

故」が聯想される。ところが十一の「孰知其故矣」は、老子の言葉

ではなく、かへつて孔子の言葉として見えてゐる。

十二の説話の老聃の言葉に

……至陰肅肅、至陽赫赫、肅肅出乎天、赫赫發乎地、兩者交通、

成和而物生焉、或爲之紀、而莫見其形、……日有所爲、而莫見其

功、……非是也、且孰爲之宗

とあるが、この文の「陰・陽・和」を説くところは、道德經四

十二章「萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」を思はせる。又「紀・宗」

等も道德經にも見える語である。しかし文章は全く同じくない。

十三の説話の老聃の言葉に

……夫昭昭生於冥冥、有倫生於无形、精神生於道、形本生於精、

而萬物以形相生、……淵淵乎其若海、……

とあるのは、道德經四十章「天下萬物、生於有、有生於無」及び二

十章「澹兮其若海」を想起させるが、これも文章は餘程異つてゐて、

明かに道德經を踏へた語とも斷じ難い。

十四の老子の弟子庚桑楚の説話の中に、「舉賢則民相軋、任知則民

相盜」とあるのは、道德經三章「不尙賢、使民不爭、不貴難得之貨、

使民不爲盜」・十九章「絶聖棄智、民利百倍、……絶巧棄利、盜賊無有」等と同じ事を他の半面から言つたものであるが、その言葉は同じくない上に、老子の言葉ではなくて庚桑子の語としてのべられてゐる。またこの説話中に、庚桑楚が「吾是以不釋於老聃之言」と言つてゐるのは、老聃の如何なる言葉を指すものが明かではないが、若し「至人尸居環堵之室、而百姓猖狂不知所如往」であるとすれば、それは今本道德經には見えない言葉である。又そのつゞきの南榮趯と老子との問答に、「然其病病者、猶未病也」とあるのは、道德經七十一章「夫唯病病、是以不病……以其病病、是以不病」を想起させる。しかしこの言は、十四では老子の言ではなくて、かへつて南榮趯の言になつてゐる。——これ等を強ひて老子の言と見ようとすれば、庚桑楚や南榮趯が嘗て聞いた老子の言を自己の言葉の中に使用したとでもする外はないが、それは固より強ひて憶測したものである——。またすぐその次に

老子曰、「衛生之經、能抱一乎、……能兒子乎、兒子終日嗥、而嘘不嘔、和之至也、終日握、而手不掣、共其德也、……」是衛生之經已」

とあるが、これは道德經十章「載營魄抱一、能無離乎、專氣致柔、能嬰兒乎……」・五十五章「含德之厚、比於赤子、……骨弱筋柔而握固、……終日號而不嘔、和之至也、……」等を想はせる。しかしこれも十四では、老子その人の言葉ではなく、老子の引用せる「衛生之經」の言葉かと思はれる。管子の心術下・白心・内業等に、この「衛生之經」の一部と一致する言葉が散見してゐるが、いづれも誰

第二篇 老子の成立

の言葉とも標してゐないから、その點から見ても、少くとも直ちにこれを老子の言葉とする事は出来ないであらう。——尙ほこの説話の老子の言葉の中には、齊物論の語と一致する部分もある——。

十五の説話「貨財聚、然後覩所爭」とあるのは、道德經三章「……不貴難得之貨、使民不爲盜、不見可欲、使民心不亂」・十二章「難得之貨、令人行妨」等を想起させるが、しかしこの語は老聃の言葉ではなく、柏矩の言葉になつてゐる。

十六の陽子居に語つた老子の言葉の中に
大白若辱、盛德若不足

とあるが、これは道德經四十一章に見える言葉である。しかし道德經では「……故建言有之、……大白若辱、廣德若不足、……」とあつて、老子自身の言葉ではなく、建言なるものゝ語となつてゐる。

この様に見て來ると、莊子の老子説話中に於ける老子の語の中には、道德經と一致する語句が甚だ少く、僅に一致するものも、すべて無條件では老子自身の言葉らしくない、といふ事になる。

莊子所載の老子説話と、史記老子傳及び老子道德經との異同を比較して見た結果は、以上の如く一致點の少ないものであつたが、それでは莊子所載の老子説話に見られる老子は、どの様な姿の老子であらうか。思ふにそれは、この十六條の説話が端的に示してゐる通り、或は孔子の師、或は陽子居の師、或は崔瞿・庚桑楚・南榮趯・柏矩・士成綺等の師、或は秦失・兀者叔山无趾の友、等として色々に傳へられ或は構想された漠然たる一哲人の姿であつて、一般的に見て

必ずしも定形はなく、また必ずしも歴史的な實在性の無い像であつた、と見るべきであらう。そしてこの様に、像の具體的な形態は不定であり、その實在性は客觀的に見て必ずしも高くなかつたとしても、一般に當時の意識としては

1、莊子諸篇の作者達から見て、大體に於いて、老子は尊敬すべき古の得道の士であつたとされてゐた事、

2、當時の有力學派の祖である孔子や陽子居も亦老子に學んだとされてゐた事、

3、「孔子……乃南之沛、見老聃」(八)、「庚桑子曰……子胡不南見老子」(十四)、「陽子居南之沛、老聃西遊於秦、邀於郊、至於梁、而遇老子」(十六)とある如く、老子は一般に南方沛の人と見られてゐたらしい事、

等が漠然と想見されるのである。

莊子の書は、他書に比べて、老子説話を含む事の最も多いものであるが、しかし莊子の書中に含まれてゐる多くの他の説話の中に於いて、老子説話の占める比重は、必ずしも特に重いものではない。その上、莊子と老子との關係を考へる——或は莊子を通して老子を考へる——材料となるものは、單にこの十六條の老子説話だけではなく、尙ほ他に左の二つについて考察しなければならぬ。

- 1、莊子の全書が含むところの道德經と一致する語句文章
- 2、莊子の全書が含むところの老子の學に對する語句文章

そこでこの二項について順次考察の歩を進めて見よう。

莊子の書中、その語句文章の道德經と一致するものは甚だ多く、更に語句文章は異つてゐても、その思想の相通するものまでを挙げれば、夥しい數に上る。今は語句文章の一致を主として、思想の一致若しくは類似については、その主要なものを盡すに止める。

一、道惡乎隱而有眞僞、言惡乎隱而有是非、道惡乎往而不存、言惡乎存而不可、道隱於小成、言隱於榮華、故有儒墨之是非、以是其所非、而非其所是、欲是其所非、而非其所是、則莫若以明、(齊物論)

この文は固より道德經の文とは同じくないが、道德經第一章「道可道、非常道、名可名、非常名」の意味を含んでゐる。

二、道德經には道を表現して「一」と言ふ場合が屢々あるが、莊子にもそれと同じ意味又は多少出入のある意味で「一」の字が散見してゐる。齊物論・大宗師・刻意・庚桑楚には「一」、繕性篇には「至一」、徐無鬼篇には「大一」が見えてゐる。

三、是非之彰也、道之所以虧也、道之所以虧、愛之所以成、……(齊物論)

これも道德經の語と同じではないが、しかしその意味から言へば、

前二句は三十八章「前識者、道之華、而愚之始」、後二句は同章「失道而後德、失德而後仁」、等を想起させる。

四、天地與我並生、而萬物與我爲一、既已爲一矣、且得有言乎、既已謂之一矣、且得无言乎、一與言爲二、二與一爲三、自此以往、巧歷不能得、而況其凡乎、故自无適有、以至於三、而況自有適有乎、(齊物論)

これも文は道德經と同じくはないが、四十二章の「道生一、一生

二、二生三、三生萬物」と發生の順序を同じくしてゐる。

五、夫大道不稱、大辯不言、大仁不仁、大廉不賺、大勇不忮、道昭而不道、言辯而不及、仁常而不成、廉清而不信、勇忮而不成、……

……(齊物論)

これは意味から言へば、やはり第一章「道可道、非常道、名可名、非常名」等を想はせ、又その逆説的な句法は

○……故建言有之、「明道若昧、進道若退、夷道若類、上德若谷、

大白若辱、廣德若不足、建德若偷、質真若渝、大方無隅、大器

晚成、大音希聲、大象無形、道隱無名、……(四十一章)

○……故大制不割(二十八章)

○……方而不割、廉而不劓、直而不肆、光而不耀、(五十八章)

等と同類である。

六、……孰知不言之辯、不道之道、……(齊物論)

常季問於仲尼曰、「……固有不言之教、無形而心成者邪、……」(徳充符)

又、知北遊編には「不形之形、形之不形」、「不際之際、際之不際者也」、「孰知不知之知」等の句がある。又

仲尼……曰、「丘也聞、不言之言矣、未之嘗言、……」彼之謂不道

之道、此之謂不言之辯、……(徐无鬼)

この類の表現や思想は、道德經に少くない。例へば

○……是以聖人、處無爲之事、行不言之教、(二章)

○……不言之教、無爲之益、天下希及之、(四十三章)

○……是謂無狀之狀、無物之象、……(十四章)

七、古之真人……恍乎忘其言也、……(大宗師)

これは道德經十七章「悠兮其言」^遺と類似してゐる。

八、夫道有情有信、無爲无形、可傳而不可受、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、……(大宗師)

これも道德經にこの通りの言葉はないが、

○……道之爲物……其中有精……其中有信……自古及今、其名不

去、以闕衆甫、……(二十一章)

○道常無爲……(三十七章)

○視之不見……是謂無狀之狀、無物之象、……執古之道、以御今

之有、能知古始、是謂道紀、(十四章)

○無名天地之始、(一章)

等を想起させる。

九、……道德不廢、安取仁義、……(馬蹄)

これは結局、道德經十八章「大道廢有仁義」三十八章「故失道而後德、失德而後仁、失仁而後義」等と同じ事を言つてゐる事になる。

十、昔者齊國、鄰邑相望、雞狗之音相聞、……(胠篋)

これは道德經八十章「……鄰國相望、雞犬之聲相聞、……」と一

致してゐる。

十一、故曰、「脣竭則齒寒」、「魯酒薄而邯鄲圍」、「聖人生而大盜起」、

搢擊聖人、縱舍盜賊、而天下始治矣、……聖人已死、則大盜不起、

天下平而天故矣、聖人不起、大盜不止……(胠篋)

これは道德經十九章「絕聖棄智、民利百倍、絕仁棄義、民復孝慈、

絕巧棄利、盜賊無有」を想起させる。

十二、……故曰、「魚不可脱於淵、國之利器、不可以示人」、彼聖人者、天下之利器也、非所以明天下也、故絶聖棄知、大盜乃止……(胠篋) これは道德經の次の二條と一致してゐる。

○魚不可脱於淵、國之利器、不可以示人、(三十六章)

○絶聖棄知、……盜賊無有、(十九章)

十三、……毀絶鈎繩、而棄規矩、擣工倕之指、而天下始人有其巧矣、故曰、「大巧若拙」、削曾史之行、鉗楊墨之口、攘棄仁義、而天下之德、始「玄同」矣、……(胠篋)

この「大巧若拙」は道德經四十五章の句、「玄同」は五十六章の語である。

十四、……子獨不知至德之世乎、昔者……當是時也、民結繩而用之、甘其食、美其服、樂其俗、安其居、鄰國相望、雞狗之音相聞、民至老死、而不相往來、……(胠篋)

これは道德經八十章「小國寡民、……使人復結繩而用之、甘其食、美其服、安其居、樂其俗、鄰國相望、雞犬之聲相聞、民至老死、不相往來」と一致してゐる。

十五、……故天下皆知求其所不知、而莫知求其所已知者、皆知非其所不善、而莫知非其所已善者、……(胠篋)

これは道德經二章「天下皆知美之爲美、斯惡已、皆知善之爲善、斯不善已、……」と類似してゐる。

十六、……故君子不得已而臨莅天下、莫若無爲、無爲也、而後安其性命之情、故貴以身於爲天下、則可以託天下、愛以身於爲天下、則可以寄天下、……(在宥)

この文は道德經十三章「……故貴以身爲天下、若可寄天下、愛以身爲天下、若可託天下」と一致してゐる。尙ほ讓王篇にもこの文の一部と一致した句が見えてゐる。

十七、……廣成子……曰、「善哉問乎、來、吾語女至道、至道之精、

窈窈冥冥、至道之極、昏昏默默、无視无聽、抱神以靜、形將自正、必靜必清、无勞女形、无揺女精、乃可以長生、目无所見、耳无所聞、心无所知、女神將守形、形乃長生、慎女内、閉女外、多知爲敗、我爲女遂於大明之上矣、至彼至陽之原也、爲女入於窈冥之門矣、至彼至陰之原也、天地有官、陰陽有藏、慎守女身、物將自壯、我守其一、以處其和、故我修身千二百歲矣、吾形未常衰」……(在宥)

これは廣成子が黄帝に語つた言葉であるが、この中には道德經を聯想させる語句が若干含まれてゐる。即ち「窈窈冥冥」は二十章「我獨冥之門」は二十一章「窈兮冥兮」を、「昏昏默默」は二十章「我獨昏昏」を、「无視无聽」は「目无所見、耳无所聞」は十四章「視之不見、……聽之不聞……」、三十五章「視之不足見、聽之不足聞」を、「抱神以靜、形將自正」は「必靜必清」は四十五章「清靜爲天下正」五十七章「我好靜而民自正」を、「可以長生」は七章「故能長生」四十四章及五十九章「可以長久」を、「慎女内、閉女外」は五十二章及五十六章「塞其兌、閉其門」を、「我守其一、以處其和」は十章「載營魄抱一、能無離乎」を、それぞれ想起させる。十八、鴻蒙曰、「……汝徒處無爲、而物自化、……萬物云云、各復其根、各復其根、而不知、……」……(在宥)

これは道德經五十七章「故聖人云、我無爲而民自化……」・十六章「夫物芸芸、各復歸其根、歸根曰靜……」等と一致してゐる。十九、夫有土者、有大物也、有大物者、不可以物、物而不物、故能物物、明乎物物者之非物也、豈獨治天下百姓而已哉、……(在宥)この傍線を施した句は、その句法が道德經七十一章「知而不知上、……夫唯病病、是以不病、……以其病病、是以不病」を想起させる句法である。

二十、……處乎无響、行乎无方、……(在宥)

この「行乎无方」は道德經六十九章「是謂行無行……」・三十四章「大道汎兮、其可左右」等を想起させる。

二十一、天地篇には零細な用語の道德經に一致するものが多く散見してゐる。次に列挙する所の「玄」・「无爲」・「道」・「天」・「徳」・「无欲」・「仁」・「大」・「紀」・「配天」・「精」・「无」・「无有」・「无名」・「一」・「无間」・「愚」・「昏」・「玄徳」・「大順」・「復朴」の如きは皆その例である。——以上の中、「紀」は道德經十四章「是謂道紀」に、「配天」は六十八章「是謂配天」に、「无有」と「无間」とは四十三章「無有入無間」に、「玄徳」は十章・五十一章・六十五章等の「是謂玄徳」に、「大順」は六十五章「然後乃至大順」に、「復朴」は二十八章「復歸於樸」に見えてゐる——。これ等の語を含む天地篇の文の主要なものを挙げておかう。

△天地雖大、其化均也、……君原於徳、而成於天、故曰、「玄古之君天下、无爲也、天徳而已矣」、以道觀言、而天下之君正、以道觀分、而君臣之義明、以道觀能、而天下之官治、以道汎觀、而萬

物之應備、故通於天地者徳也、行於萬物者道也、上治人者事也、能有所藝者技也、技兼於事、事兼於義、義兼於徳、徳兼於道、道兼於天、故曰、「古之畜天下者、无欲而天下足、无爲而萬物化、淵靜而百姓定」、……

この文の中、「无欲而天下足、……淵靜而百姓定」は道德經三十七章「不欲以静、天下將自定」と相近く、又「無爲而萬物化」は同章「道常無爲、而無不爲、……萬物將自化」と相似てゐる。

△夫子曰、「夫道覆載萬物者也、洋洋乎大哉、君子不可以不刳心焉、无爲爲之、之謂天、无爲言之、之謂徳、愛人利物、之謂仁、不同同之、之謂大、行不崖異、之謂寛、有萬不同、之謂富、故執徳之謂紀、徳或之謂立、循於道、之謂徳、不以物控志、之謂完、……

△夫子曰「夫道濶乎其居也、溥乎其清也、金石有聲、不考不鳴、萬物孰能定之、夫王徳之人素逝、而耻通於事、立之本原、而知通於神、故其徳廣、其心之出、有物採之、故形非道不生、生非徳不明、存形窮生、立德明道、非王徳者邪、蕩蕩乎、忽然出、勃然動、而萬物從之乎、此謂王徳之人、視乎冥冥、聽乎无聲、冥冥之中、獨見曉焉、无聲之中、獨聞知焉、故深之又深、而能物焉、神之又神、而能精焉、故其與萬物接也、至无而供其求、時騁而要其宿、大小長短脩遠、

この文の中「形非道不生、生非徳不明、存形窮生、立德明道」は道德經五十一章「道生之、徳畜之、物形之、勢成之」と一脈相通じる處があり、「視乎冥冥、聽乎无聲」は十四章「視之不見……聽

之不聞……」・三十五章「視之不足見、聽之不足聞」等を逆に述べた表現であり、「深之又深」・「神之又神」は第一章「玄之又玄」と同一の句法で、且「深之又深、而能物焉、神之又神、而能精焉」は二十一章「恍兮惚兮、其中有物、窈兮冥兮、其中有精」を想はせる。

△泰初有无、无有无名、一之所起、有一而未形、物得以生、謂之德、未形者有分、且然无間謂之命、留動而生物、物成生理、謂之形、形體保神、各有儀、則謂之性、性脩反德、德至同於初、同乃虛、虛乃大、合喙鳴、喙鳴合、與天地爲合、其合緝緝、若愚若昏、是謂玄德、同乎大順、

この文の中、「有一而未形、物得以生」は道德經三十九章「昔之得一者、……萬物得一以生」を、又「若愚若昏」は二十章「……我愚人之心也哉、……我獨昏昏、……」を、又「是謂玄德、同乎大順」は六十五章「……是謂玄德、……然後乃至大順」を、それぞれ想起させる。

△孔子曰、「……夫明白入素、无爲復朴、體性抱神、以遊世俗之間者、汝將固驚邪、且渾沌氏之術、予與汝何足以識之哉」

二十二、二十一に擧げた以外に、天地篇の文の道德經と類似するものを拾ふと、尙ほ三條を擧げることが出来る。

……赤張滿稽曰、「……至德之世、不尙賢、不使能、上如標枝、民如野鹿、端正而不知、以爲義、相愛而不知、以爲仁、實而不知、以爲忠、當而不知、以爲信、蠢動而相使、不以爲賜、是故行而无迹、事而无傳」(天地)

この文は、思想が道德經の一部と類似してゐる上に、「不尙賢」の前後は道德經三章「不尙賢、使民不爭」を、「行而无迹」は二十七章「善行無轍迹」を想はせる。

二十三、……大聲不入於里耳、……(天地)
この文は道德經には無いが、その意味は四十一章「……下士聞道、大笑之、不笑不足以爲道、故建言有之、……大音希聲、……」が思ひ合される。

二十四、且夫失性有五、一曰、五色亂目、使目不明、二曰、五聲亂耳、使耳不聰、三曰、五臭薰鼻、困悞中顙、四曰、五味濁口、使口厲爽、五曰、趣舍滑心、使性飛揚、此五者、皆生之害也、……(天地)
これは道德經十二章「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁畋獵、令人心發狂、難得之貨、令人行妨、……」と相似てゐる。

二十五、天道篇にも、その用語が道德經と相通じるものが若干ある。
例へば次に列擧する「静」・「大匠」・「虚」・「淡」・「寂」・「無爲」・「樸」・「素」の類がそれである。

△……明於天、通於聖、六通四辟於帝王之德者、其自爲也、昧然无不静者矣、聖人之静也、非曰静也、善故静也、萬物无足以鏡心者、故静也、水静則明燭鬚眉、平中準、大匠取法焉、水静猶明、而况精神、聖人之心静乎、天地之鑑也、萬物之鏡也、

△夫虚静恬淡寂寞无爲者、天地之平、而道德之至、……虚则静、静则動、動則得矣、静则无爲、无爲也則任事者責矣、无爲則愈俞、愈俞者、憂患不能處、年壽長矣、

この文の始めの三句は刻意篇にも見えてゐる。

△夫虚静恬淡寂寞无爲者、萬物之本也、……静而聖、動而王、无爲也而尊、樸素而天下莫能與之爭美、……

この文の中、「樸素而天下莫能與之爭美」は道德經二十二章「夫唯不爭、故天下莫能與之爭」・六十六章「以其不爭、故天下莫能與之爭」を想起させる。

△夫帝王之德、以天地爲宗、以道德爲主、以无爲爲常、无爲也、則用天下而有餘、有爲也、則爲天下用而不足、故古之人、貴夫无爲也、上无爲也、下亦无爲也、是下與上同德、下與上同德、則不臣、下有爲也、上亦有爲也、是上與下同道、上與下同道、則不主、上必无爲、而用天下、下必有爲、爲天下用、此不易之道也、……天不産而萬物化、地不長而萬物育、帝王无爲而天下功、……

この「无爲」の思想には、「無爲」を君主のみの術とする法家者流の思想と同じものを含んでゐる。

二十六、尙ほ天道篇には、次の如く道德經と一致する句がある。

夫子曰、「……夫形色名聲、果不足以得彼之情、則知者不言、言者不知、而世豈識之哉」(天道)

これは道德經五十六章「知者不言、言者不知」と一致してゐる。

二十七、……(黄)帝曰、「……故有焱氏爲之頌曰、『聽之不聞其聲、視之不見其形、充滿天地、苞裹六極』、……」(天運)

この頌の言葉は道德經十四章「視之不見、……聽之不聞、……」・三十五章「視之不足見、聽之不足聞」を想はせる。

第二篇 老子の成立

二十八、刻意篇には天道篇と同じ句が「故曰、夫恬淡寂寞虚无爲、此天地之平、而道德之質也」と見えてゐるが、この外に道德經と一致する句が、なほ一條見出される。

……其生若浮、其死若休、不思慮、不豫謀、光矣而不耀、信矣而不期、……(刻意)

これは道德經五十八章「是以聖人、……光而不耀」と一句だけ一致してゐる。

二十九、……古之人、在混芒之中、與一世而得澹漠焉、……此之謂至一、當是時也、莫之爲而常自然、……(繕性)

此の文中の「莫之爲而常自然」は、道德經五十一章「……道之尊、德之貴、夫莫之命、而常自然、……」と相似てゐる。

三十、古之所謂隱士者、……當時命而大行乎天下、則反一无迹、不當時命而大窮乎天下、則深根寧極而待、此存身之道也、(繕性)

この「深根」の語は道德經五十九章に「是謂深根固抵長生久視之道」と見えてゐる。

三十一、……故曰、「至樂无樂、至譽无譽」天下是非、果未可定也、雖然无爲可以定是非、至樂活身、无爲幾存、請嘗試言之、天无爲、以之清、地无爲、以之寧、故兩无爲相合、萬物皆化、芒乎芴乎、而无從出乎、芴乎芒乎、而无有象乎、萬物職職、皆從无爲殖、故曰、「天地无爲也、而无不爲也、人也孰能得无爲哉」(至樂)

この文の中、「至譽无譽」は道德經三十九章「故致數與無與」に當るとする説がある。「天无爲、以之清、地无爲、以之寧」は同章「天得一以清、地得一以寧」を想はせ、「芴乎芒乎、而无有象乎」

は二十一章「惚兮恍兮、其中有象」と比べて、「无有象乎」と「有象」とが一見相反する如き表現であるが、老子の「象」がいはいゆる「無物之象」(十四章)であるならば、これは同じことを言つてゐる事になる。又「天地无爲也、而无不爲也」は三十七章・三十八章(今本は「無爲而无以」)・四十八章に疊見する「無爲而无不爲」と一致する。尙ほこの語は莊子に於いても、庚桑楚・則陽等の諸篇にも見えてゐる。

三十二、夫形全精復、與天爲一、天地者、萬物之父母也、合則成體、散則成始、形精不虧、是謂能移、精而又精、反以相天、(達生)

この文は禮記祭義篇・大戴禮曾子大孝篇・呂覽孝行覽等の「天之所生、地之所養、無人爲大、父母全而生之、子全而歸之、可謂孝矣、不虧其體、不辱其身、可謂全矣、故君子頃步而弗敢忘孝也」と同じ思想を、天地を父母する立場から述べたものであるが、道德經二十二章にも同様の思想があつて、「古之所謂曲則全者、豈虛言哉、誠全而歸之」とある。又「精而又精、反以相天」は四十八章「損之又損、以至於無爲」を想起させる表現である。

三十三、……扁子曰、「……茫然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎无事之業、是謂『爲而不恃、長而不宰』、……」(達生)

この「爲而不恃、長而不宰」は道德經二章「爲而不恃、功成而弗居」、十章・五十一章「爲而不恃、長而不宰」と一致してゐる。

三十四、……莊子笑曰、「……若夫乘道德而浮遊、則不然、……若夫萬物之情、人倫之傳、則不然、合則離、成則毀、廉則挫、尊則議、有爲則虧、賢則謀、不肖則欺、胡可得而必乎哉、悲夫、弟子志之、

其唯道德之郷乎」(山木・呂覽(必已篇同))

この文の「合則離……」以下の數句は、道德經二十二章「曲則全、枉則直、窪則盈、敝則新、少則得、多則惑」といふ句法を想はせ、又「廉則挫」は五十八章「是以聖人、……廉而不剝、……」と相表裏してゐる。又至道を「道德」と言つてゐる點も注目される。三十五、……市南子曰、「……南越有邑焉、名爲建德之國、其民愚而朴、少私而寡欲、……」(山木)

この文の「其民愚而朴、少私而寡欲」は道德經十九章「見素抱樸、少私寡欲」とほぼ一致してゐる。又「建德」といふ語も四十一章「建德若脩」が思ひ合される。

三十六、……(北宮)奢曰、「一之間、无敢設也、奢聞之、既彫既琢、復歸於朴……萃乎芒乎、其送往而迎來、來者勿禁、往者勿止、從其強梁、隨其曲傳、因其自窮、……」(山木)

この文の「復歸於朴」は道德經二十八章「常德乃足、復歸於樸」と一致してゐる。又「強梁」の語も四十二章「人之所教、我亦教之、強梁者、不得其死」が思ひ合される。

三十七、……(大公)任曰、「……昔吾聞之大成之人、曰、『自伐者无功』、……」(山木)

この文の「自伐者无功」は道德經二十四章に見える句である。三十八、……仲尼聞之曰、「古之真人、知者不得説、……既以與人、已愈有」(田子方)

この文の「知者不得説」は道德經五十六章「知者不言」を想はせるが、意味は多少異つてゐる。「既以與人、已愈有」は八十一章

「既以爲人、己愈有、既以與人、己愈多」と一致してゐる。

三十九、黃帝曰、「……夫知者不言、言者不知、故聖人行不言之教、道不可致、德不可至、仁可爲也、義可虧也、禮相僞也、故曰、『失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮、禮者道之華、而亂之首也』、故曰『爲道者日損、損之又損之、以至於无爲、无爲而无不爲也』、今己爲物也、欲復歸根、不亦難乎、其易也、其唯大人乎、生也死之徒、死也生之始、孰知其紀、……」（知北遊）

この文の「知者不言」以下二句は道德經五十六章と一致し、「故聖人行不言之教」は二章「是以聖人處無爲之事、行不言之教」と一致してゐる。又「失道而後德」以下六句は三十八章「故失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮、夫禮者忠信之薄、而亂之首、前識者道之華、而愚之始」と、「爲道者日損」以下四句は四十八章「爲學日益、爲道日損、損之又損、以至於無爲、無爲而無不爲」と一致してゐる。その他「復歸根」は十六章「各復歸其根」を、「死之徒」は五十章「死之徒十有三」・七十六章「堅強者死之徒」等を、「孰知其紀」は五十八章「禍兮福之所倚、福兮禍之所伏、孰知其極」・七十三章「天之所惡、孰知其故」等を想はせる。

四十、中國有人焉、處於天地之間、直且爲人、將反於宗、自本觀之、生者嗜醜物也、雖有壽夭、相去幾何、須臾之說也、……（知北遊）
この文の中、道の事を「宗」といふのは道德經と一致し、又「相去幾何」は二十章「唯之與阿、相去幾何」を想起させる。

四十一、……弇弇弇聞之曰、「……視之无形、聽之无聲、於人之論者、

第二篇 老子の成立

謂之冥冥、所以論道而非道也」（知北遊）

……无始曰、「道不可聞、聞而非也、道不可見、見而非也、道不可言、言而非也、知形形之不形乎、道不當名」（知北遊）

この二條はいづれも道德經十四章「視之不見、……聽之不聞、……」・三十五章「視之不足見、聽之不足聞」・一章「道可道、非常道」等の意と合致してゐる。

四十二、……光曜不得聞、而孰視其狀貌、窅然空、然終日視之而不見、聽之而不聞、搏之而不得也、……（知北遊）

この文は道德經十四章「視之不見、名曰夷、聽之不聞、名曰希、搏之不得、名曰微」・三十五章「視之不足見、聽之不足聞、用之不足既」と一致してゐる。

四十三、……是用之者、假不用者也、以長得其用、而況乎无不用者乎、（知北遊）

この文は道德經十一章「……故有之以爲利、無之以爲用」と同様の意である。

四十四、……仲尼曰、「……有先天地生者、物邪、……」（知北遊）
この文の「先天地生」は道德經二十五章「有物混成、先天地生」と一致してゐる。

四十五、……至言去言、至爲去爲、……（知北遊）

「至言去言」は道德經一章「名可名、非常名」と、「至爲去爲」は三十七章・三十八章（今本は「無爲而無以」）（爲）となつてゐる、四十八章等の「無爲而無不爲」と同義である。尙ほこの語は呂覽精輸・淮南子道應・列子說符等の諸篇にも見えてゐる。

四十六、……有乎生、有乎死、有乎出、有乎入、入出而无見其形、是謂天門、天門者无有也、萬物出乎无有、有不能以有爲有、必出乎无有、而无有一无有、聖人藏乎是、……（庚桑楚）

この文の「天門」は道德經十章「天門開闔、能無雌乎」を、又「萬物出乎无有」は四十章「天下萬物、生於有、有生於無」を想起させる。

四十七、……故曰、「至禮有不人、至義不物、至知不謀、至仁无親、至信辟金」……（庚桑楚）

この言葉はこのまゝの形では道德經には見られないが、その逆説的な表現が例へば四十一章の建言の言葉等と似て居り、又「至仁无親」の如きは例へば五章「天地不仁、……聖人不仁、……」等を想起させる。尙ほこの言葉は、仁義禮知信即ち儒家の五常に對する逆説的表現である事から見て、それが漢初に成立した事を想はせるものがある。

四十八、貴・富・顯・嚴・名・利、六者勃志也、容・動・色・理・氣・意、六者繆心也、惡・欲・喜・怒・哀・樂、六者累德也、去・就・取・與・知・能、六者塞道也、此四六者、不邊胷中則正、正則靜、靜則明、明則虛、虛則无爲而无不爲也、……（庚桑楚）

この文の含む「无爲而无不爲」は、道德經三十七章・三十八章（今本は「無爲而無以爲」となつてゐる）・四十八章等に見えてゐる。

四十九、萬物有乎生而莫見其根、有乎出而莫見其門、……（則陽）
この文に見える「根」・「門」等は、道德經にも屢々使用されてゐる語である。

五十、……萬物殊理、道不私、故无名、无名故无爲、无爲而无不爲、……（則陽）

この文の中、「无名」・「无爲」等は道德經にも見える語である上に、「无爲而无不爲」は道德經三十七章・三十八章（今本は「無爲而無以爲」となつてゐる）・四十八章等に疊見する句である。

五十一、太公調曰、「……是故天地者、形之大者也、陰陽者、氣之大者也、道者爲之公、因其大以號而讀之、則可也、……」（則陽）

この文は道德經二十五章「……吾不知其名、字之曰道、強爲之名曰大、……」を想起させる。しかし文章は全然異つてゐる。

五十二、太公調曰、「……安危相易、禍福相生、緩急相摩、聚散以成、……」（則陽）

この文は、その句法が道德經二章「有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聲相和、前後相隨」と相似てゐる。

五十三、老萊子曰、「……聖人躊躇以興事、以每成功、……」（外物）
この文は、その意味が道德經六十三章「是以聖人猶難之、故終無難矣」・七十三章「是以聖人猶難之」と相似てゐる。

五十四、……去小知而大知明、去善而自善矣、……（外物）
この文の後半の一句は、道德經二章「皆知善之爲善、斯不善已」といくらか似たところがある。

五十五、……夫天下至重也、而不以害其生、又況他物乎、唯无以天下爲者、可以託天下也、（讓王）

この文は道德經十三章「故貴以身爲天下、若可寄天下、愛以身爲天下、若可託天下」と同様の意味である。

莊子の書中、その語句文章の形態及び意味等が道德經と一致若しくは類似するものは、以上五十五條に分つて掲げたところでは盡きてゐると思ふ。尤もこの外に、天下篇には老子の言四條が引用されてゐるが、これは老子の學を批判した文中に引用されてゐるのであつて、後に別に考へることにしよう。

さて以上五十五條は、一概に莊子の書中の道德經と一致する文であると言つても、ほど文字通り一致してゐる文句の外に、若干の用語や一部の表現だけが一致してゐるもの、表現は全く異つてゐても意味が大體一致してゐるもの、等をも含んでゐるのであつて、これに基いて何等かの立論をする場合には、各條の性質をよく吟味した上でなければならぬ。しかし概括的に見て少くとも次の諸事實だけは、ほど確實に認める事が出来るであらう。

1、明かに老子の書を引用した形をとるものは一つも無い事。

2、明かに成語を引用した形をとるものがある。例へば「故曰」を冠するものが十一・十二・十三・三十一・三十九・四十七等に見

え、「是謂」を冠するものが三十三の扁子の語中に見え、「昔吾聞之大成之人、曰」を冠するものが三十七の大公任の語中に見える如きである。これ等の中には事實上老子の語からとつたものがあるかもしれないが、逆にこれ等の全部が當時既に老子の語として在つたものとは到底言ひ切れない。むしろ當時に通行してゐた格言の類で、必ずしも作者の明かでないものであつたかもしれない。又「夫子曰」を冠した語が二十一・二十六等に見えるが、これも「夫子」が何人であるかは定め難く、必ずしも老子であると斷じ

る事は出来ないであらう。

3、次に説話の中に、老子以外の人の言葉として、道德經と一致又は類似する語が存在する例が少くない。例へば仲尼の語とするものに六・三十八・四十四、廣成子の語とするものに十七、鴻蒙の語とするものに十八、赤張滿稽の語とするものに二十二、黃帝の語中に見える焱氏の頌とするものに二十七、莊子の語とするものに三十四、市南子の語とするものに三十五、北宮奢の語とするものに三十六、黃帝の語とするものに三十九、傘桐弔の語とするものに四十一、太公調の語とするものに五十一・五十二、老萊子の語とするものに五十三等がある。思ふにこれ等の説話は多くは寓言であらうから、事實は必ずしもそれ等の人々の言葉として受け取る事は出来ないが、しかしこれ等の寓言の材料となつた言葉は、當時に於いて既に老子の言葉として明瞭に認められてゐたものとするよりは、何人の言葉か明でない格言・名言の類として當時に通行してゐたものと見る方が事實らしく思はれる。

4、以上の外、成語を引用した形をとらず、又説話中の人物の言葉でもなくて、地の文の中に織り込まれた形で、道德經と一致若しくは類似する語や句が多く見られるが、これ等もその幾分かは既に人口に膾炙して通行してゐた老子の語句であるかもしれない。しかし逆に當時に通行してゐた常套語句が、莊子にも道德經にも使用されたものであるかもしれない。殊に後に述べる如く、道德經の體裁は、常套語句や格言・俚諺の集成から成つてゐるらしいのであるから、むしろ後者の場合が多いのではなからうか。

さて莊子の書は一人一時の作ではない。莊子の書の成立については今は立入る暇はなく、別の機會に私見を詳しく展開する外はないが、早くとも孟子と同時即ち前四世紀から漢初即ち前二世紀の初頃までかゝつて成立した種々の文を含んでゐると見れば、大體に於いて過誤はないであらう。ところでこの約二百年間に成つたと思はれる莊子の諸篇には、上來縷述して來た如く十六條の老子説話と五十條に上る道德經と一致又は類似する文句とを含んでゐるのであつて、逆に言へば今本道德經に含まれてゐる多くの言葉が、多少の新古の差はあらうが、兎も角この二百年間に存在してゐたとせねばならない。ところがそれにも關らず、これ等多くの文句には、それが老子の書から引用された事を明示してゐる例が一つもなく、むしろそれ等の多くは當時通行してゐた作者不詳の常套語や格言・名言の類であるらしく思はれる。この事は、これ等多くの今本道德經と一致する語句が、當時に於いては未だ必ずしも老子の語とされてゐなかつた事を證するものであつて、注目すべき事實である。

然らばこの二百年間に於いては、老子の書は未だ存在してゐなかつたかと言へば、それはさうではない。何とならば天下篇には老子の學を批判した一段があつて、そこには明かに老子の語四條を引用してゐるからである。そこで次にこの一段を考察して見よう。

正當であると否とに關らず、天下篇成立當時に於ける老子の書の姿を直接反映してゐる意味に於いて貴重な資料である。左にその文を掲げよう。

以本爲精、以物爲粗、以有積爲不足、澹然獨與神明居、古之道術、有在於是者、關尹・老聃聞其風而悅之、建之以常無有、主之以太一、以濡弱謙下爲表、以空虛不毀萬物爲實、關尹曰、「在己无居、形物自著、其動若水、其靜若鏡、其應若響、芴乎若亡、寂乎若清、同焉者和、得焉者失、未嘗先人、而常隨人、老聃曰、「知其雄、守其雌、爲天下谿、知其白、守其辱、爲天下谷、人皆取先、己獨取後、曰、「受天下之垢、人皆取實、己獨取虛、无藏也、故有餘、雖然而有餘、其行身也、徐而不費、无爲也而笑巧、人皆求福、己獨曲全、曰、「苟免於咎、以深爲根、以約爲紀、曰、「堅則毀矣、銳則挫矣、常寬容於物、不削於人、可謂至極、關尹・老聃乎、古之博大真人哉、

この文は關尹と老聃とを一括して述べてゐるから、地の文は果してどこまでが老聃をのべ、どこまでが關尹をのべてゐるのか明別し難い点があるが、明かに老聃の言四條①②③④を引いてゐる。そこでこれを道德經と引き合せて見ると、①は

知其雄、守其雌、爲天下谿、……知其白、守其辱、爲天下式、……知其榮、守其辱、爲天下谷、……(二十八章)

とほぼ一致してゐる(傍線の部)。

②は文句は異つてゐるが……是以聖人云、「受國之垢、是謂社稷主、受國不祥、是爲天下王、」……(七十八章)

を想起させる。③はそれに相當する句を道德經の中に見出し得ない。

④はやはり同一の句は無いが、意味の上から見て

……揣而銳之、不可長保、……(九章)

……兵疆則滅、木疆則折、(列子黃帝篇・文子道原篇・淮南子原道訓等の引く所による)(七十六章)

などが稍々これに近いであらう。また「挫其銳」(十四章・五)といふ

句も思ひ合される。この様に天下篇所引の老子の言葉は、四條の中、一條だけはほゞ道德經と合致し、一條は全く合致せず、他の二條は或る程度まで道德經の句と類似してゐるに過ぎない。而もほゞ合致してゐる一條と雖も、決して今本道德經と完全な同文ではない。然らばこの文に基いて考へる限り、天下篇の書かれた當時に於いて、老子の學は存在して居り、従つて當然老子の書も存在してゐたらしいが、その書の内容は、今本道德經と一致する文や、字句は必ずしも一致しないが相似た思想をもつ文や、今本道德經に全然含まれてゐない文、等を含んだものであつて、それは殆んど今本道德經の祖本ではなくて、その前身としての別の一本と言つてもよいであらう。

そしてこの事實は、前に考察した道德經と一致する文句を含む莊子の五十五條から推測し得た事實——莊子の諸篇が成立した時期には、今の道德經は未だ成立して居ず、今の道德經の含む多くの句は、必ずしも老子の言葉としてではなく、當時一般に通行してゐた常套語・俚諺・格言・名言として個々別々に散じて存在してゐたであらう、といふ推測——によつて補證する事が出来る。そこで私は、この様な道德經の前身としての老子の書を、便宜上かりに原老子と呼んで、道德經の原形と一應區別する事にしておかう。

第二篇 老子の成立

以上は莊子所載の老子説話十六條と、莊子の含む今本道德經と一致又は類似する文句五十五條と、莊子の含む老子の學術を批判した天下篇の一段と、について考察したのであるが、その結果として次の二點が結論されるであらう。

一、莊子の諸篇が成立した頃——大體から言つて、史記以前の二百餘年間と見てよいであらう——には、老子といふ古の達道の士に對する若干の尊信があつた様であるが、その事蹟については種々さまざまに語られてゐて未だ定形が無かつた様である。

二、同じ頃に於いて、少くともその或る時期には、何等かの老子の書が存在したらしいのであるが、その書の内容は、一半は今本道德經と同様の文を含んでゐるが、他の一半は道德經と一致せぬものであつたらしく、言はゞそれは今本道德經の祖本ではなくて、むしろ前身としての原老子とでも言ふべきものであつたらしい。

三、荀子の書と老子

莊周その人と時代的にほゞ同時と思はれる所の孟子の書の中には、老子の言葉を豫想した如き言葉や思想は見出されない。又、慎到もこれ等の人と時代的に相近い存在であるが、私見によれば、それと老莊思想との關係は、現存の史料からは不明であるとする外はない(拙著『法家思想の研究』第三章第四節「慎到」)。現存の慎子の斷片に見られる老莊風の思想は、むしろ慎到後學のものと思われる(上掲書)。齊の稷下に榮えた學問の中で、老子との關係を改めて一考すべきものは荀子であらう。荀子の中には老聃説話は一條も含まれてゐず、また明かに老子の

言葉として引用されたものも全く見出されない。しかし天論篇に慎子・墨子・宋子と並べて老子を批判して

……老子有見於詘、無見於信、……有詘而無信、則貴賤不分、……とあるから、少くともこの文の作者は、何等かの形の老子の學説を知つてゐたに相違ない。また道德經の文を想起させる様な類似の言葉が多少ある。例へば

○「人之所惡者、吾亦惡之」(不苟)は道德經二十四章・三十一章等の「物或惡之、故有道者不處」と一脈通じる所があり、又二十章「人之所畏、不可不畏」・四十二章「人之所教、我亦教之」等と類句である。

○「廉而不劓」(不苟)・「廉而不劓行也」(法行)・「廉而不見貴者、劓也」(榮辱)等は、道德經五十八章「廉而不劓」と一致してゐる。尤もこの語は聘義にもある。

○「……故田野荒而倉廩實、百姓虛而府庫滿、夫是之謂國蹙、……」(富國)は、道德經五十三章「朝甚除、田甚蕪、倉甚虛、服文綵、帶利劍、厭飲食、財貨有餘、是謂盜夸、……」に比べると、表現に若干の相違はあるが、文の趣が似て居り、且、結局同様の意味をのべたものである。

○「……不矜矣、夫故天下不與爭能、而致善用其功、有而不有也、夫故爲天下貴矣、……」(君子)、この文の中、「故天下不與爭能」は道德經二十二章・六十六章「……故天下莫能與之爭」と一致し、「有而不有」は二章・十章・五十一章「生而不有」と相近く、「故爲天下貴」は五十六章・六十二章に見えてゐる。

その他、文體の上で相似たものを挙げるならば、顧頡剛氏は『從呂氏春秋推測老子之成書年代』次の如き賦に近い文體を指摘してゐる。

○井井兮其有理也、嚴嚴兮其能敬己也、分分兮其有終始也、默默兮其能長久也、樂樂兮其執道不殆也、炤炤兮其用知之明也、脩脩兮其用統類之行也、綏綏兮其有文章也、熙熙兮其樂人之臧也、隱隱兮其恐人之不當也、如是則可謂聖人矣、(儒効)

○……忽兮其極之遠也、撫兮其相逐而反也、叩叩兮天下之威蹇也、德厚而不捐、五采備而成文、往來悒悒、通于大神、出入甚極、莫知其門、天下失之則滅、得之則存、……(賦篇雲賦)

以上はすべて言葉や文體の一致若しくは類似であるが、この他、必ずしも言葉通り一致若しくは類似しなくても、道德經の文の一部を想起させる様な語句や、一層零細な用語の共通するもの等拾ひ集めるならば、尙ほ若干條を擧げることが出来る。今は顧頡剛氏の指摘(前掲論文)の中から正當と思はれるものを選択してその例を擧げるならば、

○……行衢道者不至、事兩君者不容、目不能兩視而明、耳不能兩聽而聰、……故君子結於一也、(勸學)
これは道德經二十二章「……少則得、多則惑、是以聖人抱一爲天下式、……」を想起させる。

○……故頭步而不休、跛鼈千里、累土而不輟、丘山崇成、……(修身) この文は道德經六十四章「……九層之臺、起於累土、千里之行、始於足下、……」と似てゐる。

○「察察而殘者忤也」(榮辱)の「察察」は道德經五十八章にも「其

政察。察、其民缺缺」と見え、「明達純粹而無疵也」(賦篇知賦)の「無疵」は道德經十章「滌除玄覽、能無疵乎」と見えてゐる。なほこの外に、「取天下」・「道」・「公」・「明」・「神」・「玄」等の語が、荀子・道德經及び戰國末の諸子に共通に散見してゐることが見られる(以上は顧頡剛氏前掲論文)。

さてこれ等の荀子と道德經との間の、語句や觀念の上の一致又は類似は、言ふまでもなく兩者に何等かの關係があるらしい事を暗示してゐる。しかし一方に於いて兩者の間にこの様な一致又は類似があるに關らず、他方に於いて儒家である荀子の思想の本質は、事實上老子の思想とは立場を異にしてゐるのであり、その意味では實際この一致又は類似は兩者の本質に觸れたものではない。そしてこの様な、本質的な立場の相異とは無關係な、單なる語句表面上の一致や類似だけでは、直ちに兩方相互間の直接の交渉や影響を定めることは出来ない。何とならばこの様な一致又は類似は、むしろ道德經の一部が、荀子の一部と同時代の形成にかゝつてゐる爲めに、二者がその時代に通行してゐた成句・成語・句法等を共通に含んでゐる事に基く、とも解されるからである。——思ふに上掲の如き一致又は類似は、かく解するのがむしろ最も自然であらう——。

しかし又一方に於いて、最初に示した如く、荀子の作者中の少くともあるものは、既に何等かの老子の學を見てゐたのであるから、荀子の書中に於いて、老子流の學に對する批判の言と見られるものが、前掲天論篇の一條の外にも、尙ほ少しはあつて然るべきである。そこで荀子の全書を更に精査して見ると、果して次に列擧する如く、

老子批判を含むと見られる言葉を若干見出す事が出来る。——尤もこの場合、下例に見る如く、いづれも明かには老子の名を擧げてゐず、且、解蔽篇に「莊子蔽於天、而不知人」とある如く、荀子の作者は莊子の存在をも識つてゐるから、以下掲げる言葉は、果して老子を對象とした批判か、或は莊子を對象とした批判かは、充分明かではない。今はこれ等をすべて擧げることにする——。

○……孝弟原慤、鞫録疾力、以敦比其事業、而不敢怠傲、是庶人之所以取煖衣飽食、長生久視、以免於刑戮也、……(榮辱)

これによれば道德經五十九章に見える「深根固柢長生久視之道」をば、榮辱篇では「孝弟原慤、鞫録疾力、以敦比其事業、而不敢怠傲」に外ならぬとし、そしてそれをば「庶人」の道として僅に認めてゐるのであつて、道德經の如く聖人の至道とは見ないのである。

またこれと聯關して、儒效篇には次の言葉がある。

○以從俗爲善、以貨財爲寶、以養生爲己至道、是民德也(儒效)

「以從俗爲善」といふ慎到流の道(非十二子篇に慎到・田駢を批評して「上則取聽於上、下則取從於俗」とある)や、貨財を以て寶と爲す所の俗人の見解と一並に、「養生を以て己が至道となす」ところの「長生久視」の道は、「民德」に過ぎぬとされてゐるのである。固より「長生久視」や「養生」の道を重んずるのは必ずしも老莊だけではないが、老莊も亦その主要なものであるから、荀子のこれ等の言葉は少くとも若干の老莊批判を含んでゐる可能性がある。また儒效篇に

○若夫充虛之相施易也、堅白同異之分隔也、是聽耳之所不能聽也、明目之所不能見也、辯士之所不能言也、雖有聖人之知、未能僂指

也、不知無害爲君子、知之無損爲小人、工匠不知、無害爲巧、君子不知、無害爲治、王公好之則亂法、百姓好之則亂事、而狂惑黷陋之人、乃始率其羣徒、辯其談說、明其辟稱、老身長子、不知惡也、夫是之謂上愚、……(儒效)

この文に於いて、邪説として堅白同異の説と竝擧されてゐる「虚之相施易也」は、何を指してゐるのか明かではないが、實在を虚無と見て常識を顛倒する老莊流の思想を指してゐる疑ひがある。次に天論篇に

○不爲而成、不求而得、夫是之謂天職、如是者、雖深其人不加慮焉、雖大不加能焉、雖精不加察焉、夫是之謂不與天争職、……(天論)

この文の「不爲而成」は道德經四十七章の語であり、又「不爲而成、不求而得、夫是之謂天職」は莊子天地篇「無爲爲之、之謂天」とも同様の思想であるが、但、荀子はそれを文字通り「天の職」として認め、「人の道」として認めないのである。また同じく天論に

○……聖人清其天君、正其天官、備其天養、順其天政、養其天情、以全其天功、如是則知其所爲、知其所不爲矣、則天地官而萬物役矣、其行曲治、其養曲適、其生不傷、夫是之謂知天、故「大巧在所不爲、大智在所不慮」、所志於天者、已其見象之可以期者矣、所志於地者、已其見宜之可以息者矣、所志於四時者、已其見數之可以事者矣、所志於陰陽者、已其見^和之可以治者矣、官人守天、而自爲守道也、(天論)

とあるが、これも自然の道は天道の自然にまかせて、それに介入しない事が卻つて人の道であるとするのであつて、その半面に、人道

とは人の爲し得る所を力めて行ふ事で、それが卻つて天を知る事でもあるとされてゐる。然らばこの思想は、老莊の様に天地自然の道と合一する事を以て眞の道とする立場とは、全然相反してゐる。そしてその様な立場から、老莊風の「大巧在所不爲、大智在所不慮」といふ句の眞意を發明してゐるのであつて、その裏面には、やはり老莊に對する批判が含まれてゐる。次に正名篇には次の言葉がある。

○凡語治而待去欲者、無以道欲、而困於有欲者也、凡語治而待寡欲者、無以節欲、而困於多欲者也、……(正名)

無欲や寡欲の語は必ずしも老莊のみの所有ではないが、老莊も亦その説をとるものゝ一つである。従つてこの文が批判してゐる所の無欲及び寡欲主義の中には老莊が含まれてゐる疑ひがある。

以上は榮辱・儒效・天論・正名等の一部に老莊批判と見得る可能性ある記事が散見する事を指摘したのであるが、それによつて、少くともそれ等の文章の作者は、何等かの形の老子や莊子を知つてゐた疑ひがあることになる。ところでこの様に、荀子の作者達の少くとも一部は、何等かの形の老子や莊子を知つてゐたとするならば、荀子に盛られた學説の一部に、老莊から影響を受けたものが若干見出されても、それは少しも不思議ではない。左にその例を擧げて見よう。

先づ解蔽篇には、「虚壹而静」といふ如き老莊風の觀念が、荀子流に展開せられてゐる。又同じ篇に「孰知其極」といふ道德經五十八章に見える句があり、さらにまた

昔者舜之治天下也、不以事詔、而萬物成、處一^{之危}、其榮滿側、養

一之微、榮矣而未知、故道經曰、「人心之危、道心之微」、危微之幾、惟明君子而後能知之、(解蔽)

とあつて、「道經」を引證してゐる。またこの篇には「至人」・「道人」等の老莊的用語も見えてゐる。次に成相篇には、許由・善卷・卞隨・牟光の如き道家の説話に習見する人物の名が見えてゐる。更に宥坐篇には、孔子の言として、次の如き老莊に近い思想がのべられてゐる。

○……孔子曰、「聰明聖知、守之以愚、功被天下、守之以讓、勇力撫世、守之以怯、富有四海、守之以謙、此所謂挹而損之道也、(宥坐)」

○……孔子曰、「夫水因偏與諸生、而無爲也、似德、其流也、埤下、裾拘、必循其理、似義、其洗、洗乎不涇、盡、似道……」(宥坐)

最後に哀公篇には、孔子が哀公に答へて至治の世の有り様をのべた言葉の中に、「鳳在列樹、麟在郊野」といふ儒家風の瑞應思想と並べて、「鳥鵲之巢、可俯而窺也」といふ如き老莊風の太古純朴の世を言ひ表はした言葉が見えてゐる。これ等はいづれも、老莊思想の影響を受けた儒家言であると見られよう。

荀子と老子との關係は大様以上の如くであるが、今これを通じて考へると、次の如く結論する事が出来るであらう。

甲、荀子の書の一部には、今本道德經に含まれてゐるのと同様又は類似の語句や觀念が散見してゐるが、これ等は立場を異にしてゐる荀・老二子の思想の本質と無關係であつて、従つてこの事實は、むしろ荀・老二子のそれ等を含む部分が、同一の時代的環境の中で生じたものである事を思はせる。

乙、ところで荀子の書中にはまた、天論篇に老子に對する批判があり、その他老莊思想に對する批判らしいものが散見して居り、また老莊思想からの影響を受けた儒家言も若干あつて、少くとも荀子の作者達の或るものは、何等かの老子の學を見てゐたことは明かである。即ち今本荀子に含まれてゐる諸説が成立した頃——それは必ずしも一人一時の作ではないが、大體に於いて戰國末から秦に亙る頃、即ちおそらく荀卿在世當時から荀卿の死を隔てる事あまり遠くない頃まで——には、何等かの形の老子の書が既に存在してゐたらしく思はれる。

丙、ところでその老子の書は、今本道德經の原形とは必ずしも同じものであつたとは思はれない。その理由としては、次の如き事實を擧げることが出来る。

1、甲に掲げた事實 荀子の書中に散見してゐる所の、今本道德經と同様又は類似の語句や觀念の多くは、事實上老・荀二子の思想の本質的相違を示してゐない。このことは、むしろそれ等の語句を含んでゐる両者が同一時代の産物である事を示してゐるであらう、といふ事實——から、今本道德經中の語の少くとも一部は、荀子の時には未だ老子の語とされてはゐなかつたであらうと見られる。

2、乙に掲げた如く、荀子の書中には、老子を批判した部分、及び老莊思想の影響を受けたらしい部分があるが、しかしそこでは今本道德經と一致してゐる句は、天論篇の「不爲而成」(道德經四十(七章に見ゆ))の一句以外には無く、これとても莊子の句から出たものであるか

もしれない。何とならば莊子にも類似の句がある上に、解蔽篇の「莊子蔽於天、而不知人」より見れば、天論篇の主要部分(天論篇には、天を論じたものではない、若干の文が附記さるゝ)の末尾に「天を論じたものではない、若干の文が附記さるゝ」は主として莊子の學を對象として書かれたものらしいからである。然らば荀子の作者が見た老子の書が、今本道德經の原本と同一であつた事を證し得る積極的な理由は、結局一つもない事になる。

3、既に前節でのべた如く、莊子天下篇の作者が見た老子の書は、必ずしも今本道德經の原本と一致するものではなく、むしろその前身としての原老子とも言ふべきものであつた。また後節にのべる如く、呂覽の作者が見た老子も、やはり同様の趣がある。これ等の事實を考へ合せると、荀子の作者が見た老子も、やはり原老子であつた可能性が大きい事になる。

4、既にのべた如く、荀子の書中には、道德經と一致又は類似する語句は多少あるが、それ等はいづれも「老子曰」と明記して引用されたものではなく、甲に掲げた如く、當時に於いては、一般に通行してゐた成語でこそあれ、未だ必ずしも老子の語とされてゐなかつたであらう。ところがそれとは反對に、解蔽篇に「道經曰……」として引用されてゐる言葉は、今の道德經には無いものがあるが、「道經」といふ書名から見て道家風の學の經典であるらしい。従つてこれは、當時既に老子の書以外に道家の經典があつたか、或は老子の書自體が經典であつて、この語は當時の老子の書中の語であつたかのいづれかであらう。そして若し後者ならば、當時の老子の書は道德經と同じものではない事になる。

かくて私は、荀子の作者が見た老子の書は、今本道德經の原形ではなくしてむしろその前身としての別の本である事、及び今本道德經の原形は荀子の頃には未だ成立してゐず、ただその材料が成語として散在してゐたであらう事、を推定し得るのである。

四、呂氏春秋と老子

おそらく荀子の書の成立時代の後半期とその一部が相重なり、當時に於ける百家——その中には荀卿の徒も多く含まれてゐる——の學を多量に含有してゐる文獻として、呂覽がある。

呂覽の中で、明かに老子に關説してゐる文は、次の五條である。
1、荆人有遺弓者、而不冑索、曰、「荆人遺之、荆人得之、又何索焉」、孔子聞之曰、「去其荆而可矣」、老聃聞之曰、「去其人而可矣」、故老聃則至公矣、(貴公)

2、孔子學於老聃・孟蘇・夔靖叔、(當染)

3、魯有惡者、其父出而見商咄、反而告其鄰曰、「商咄不若吾子矣」、且其子至惡也、商咄至美也、彼以至美不如至惡、尤乎愛也、故知美之惡、知惡之美、然後能知美惡矣、莊子曰「以瓦投者翔、以鉤投者戰、以黃金投者殆、其祥一也、而有所殆者、必外有所重者也、外有所重者、泄蓋内掘」、魯人可謂外有重矣、解在乎齊人之欲得金也、及秦墨者之相妬也、皆有所乎尤也、老聃則得之矣、若植木而立乎獨、必不合於俗、則何可擴矣、(去尤)

4、老聃貴柔、孔子貴仁、墨翟貴廉、關尹貴清、子列子貴虛、陳駢貴齊、陽生貴已、孫臏貴勢、王廖貴先、兒良貴後、……(不二)

5、故聖人聽於無聲、視於無形、詹何・田子方・老聃是也、(重言)

今この五條を史記老子傳及び道德經と比較して見ると、次の事が明かになる。

A、2には老聃が孔子の師である事を明言してゐる。4に於いても先づ老聃を擧げ、次に孔子を擧げてゐるから、やはり老聃を孔子の先輩としてゐた疑がある。1では同一事實に對して孔子と老聃との批評を並擧してゐるから、おそらく孔老二人を同時の人と見てゐたのであらう。思ふにこの點だけは、史記老子傳の含む孔老會見説話が孔老二子の同時の人である事を前提してゐるのと一致してゐる。しかしその他には説話の上に何等の共通點もない。

B、上掲五條の中で、老子の言として引かれてゐるのは、1の「去其人而可矣」であるが、この句は道德經中には存在しない。また5の「聽於無聲、視於無形」は、詹何・田子方・老聃三者の思想について一括してのべたもので、必ずしも老聃の言葉そのまゝである事を要しないが、そのまゝの言葉が道德經にない事は事實である。

C、5の「聽於無聲、視於無形」は、そのまゝの言葉は道德經に見えないが、しかし道德經十四章「視之不見、名曰夷、聽之不聞、名曰希」・三十五章「視之不足見、聽之不足聞」・四十一章「大音希聲、大象無形」等を聯想させる。また4の「老聃貴柔」は、道德經八章「上善若水、……」・十章「專氣致柔、能嬰兒乎」・二十八章「知其雄、守其雌、……」・三十六章「柔勝剛強」・四十二章「強梁者、不得其死」・四十三章「天下之至柔、馳騁天下之至堅、……」・五十二章「守柔曰強」・五十五章「含德之厚、比於赤

第二篇 老子の成立

子、……骨弱筋柔而握固、……」・七十六章「人之生也柔弱、其死也堅強、……堅強者死之徒、柔弱者生之徒、……強大處下、柔弱處上」・七十八章「天下莫柔弱於水、而攻堅強者、莫之能勝、……弱之勝強、柔之勝剛、……」等を想ひ起させる。この意味に於いてのみ道德經と一致點がある。

かくてこの五條に基いて見た限りでは、呂覽が制作された時には、何等かの姿の老子が傳へられて居り、何等かの老子の學が存在してゐた事、そしてその學のもつ思想には、道德經の思想と或る程度的一致があつた事は事實であるが、しかしその老子の姿は必ずしも史記老子傳のそれと一致せず、またその老子の言葉は必ずしも道德經の言葉と言葉通り一致するものではなかつたとせねばならない。

ところで一方に於いて、呂覽の中には、老子の言葉であると明言しないで道德經と一致又は類似する言葉や思想を、甚だ多くさせてゐる。今左にそれ等を條列して見よう。

一、昔先聖王之治天下也、必先公、公則天下平矣、平得於公、嘗試觀於上志、有得天下者衆矣、其得之以公、其失之必以偏、凡主之立也、生於公、……(貴公)

この文の意味は、道德經十六章「公乃王」に當つてゐる。

二、天地大矣、生而弗子、成而弗有、萬物皆被其澤、得其利、而莫知其所由始、……(貴公)

この文は道德經二十五章「天大、地大」二章・十章・五十一章「生而不有、爲而不恃」・三十四章「萬物恃之而生而不辭、功成不名有」、等を想はせる。

三、故曰、「大匠不斲、大庖不豆、大勇不鬪、大兵不寇」（貴公）

これは道德經に見えない言葉であるが、「大匠」の語は七十四章に見え、又この文の句法が、四十一章「……大白若辱、……大方無隅、大器晚成、大音希聲、大象無形」・四十五章「大成若缺、其用不弊、大盈若沖、其用不窮、大直若屈、大巧若拙、大辯若訥、」等と相似てゐる。

四、貴生篇に、子州支父が堯に答へた言葉の中に、「……惟不以天下害其生者也、可以託天下」とあるのは、道德經十三章「故貴以身爲天下、若可寄天下、愛以身爲天下、若可託天下」を聯想させる。

（この説話は莊子讓王篇にも大體このまゝ載つてゐる。）

五、古人得道者、生以壽長、聲色滋味、能久樂之、奚故、論早定也、論早定、則知早齋、知早齋、則精不竭、秋早寒、則冬必燠矣、春多雨、則夏必旱矣、天地不能兩、而況於人類乎、人之與天地也同、萬物之形雖異、其情一體也、故古之治身與天下者、必法天地也、……（情欲）

この文は言葉も思想も必ずしも道德經と契合してはゐないが、始めの「齋」を説くあたりは道德經五十九章「治人事天、莫若齋、夫唯齋、是謂早服、早服謂之重積德、……」を想起させ、「天地不能兩、而況於人類乎」は二十三章「天地尚不能久、而況於人乎」と句法が相似て居り、又意味の上からは三十九章「……天得一以清、地得一以寧、……天無以、清將恐裂、地無以、寧將恐發、……」と通じる所がある。又最後の「必法天地也」は二十五章「人法地、地法天」を聯想させる。

六、先己篇に伊尹が湯に答へた言葉として、「……伊尹對曰、『欲取天下、天下不可取、……』」とあるが、これは道德經二十九章「將欲取天下而爲之、吾見其不得已、天下神器、不可爲也、……」を想はせる。

七、凡事之本、必先治身、齋其大寶、（先己）

この文も道德經には見出されないが、但道德經五十九章には「齋」六十七章・六十九章には「寶」の語が用ゐられてゐる。尙ほこの先己篇には、「無爲」の語も用ゐられてゐる。

八、五帝先道而後德、故德莫盛焉、……（先己）

これは道德經三十八章「上德不德、是以有德、……故失道而後德、……」と一脈相似たところがある。

九、……故欲勝人者、必先自勝、欲論人者、必先自論、欲知人者、必先自知、……（先己）

この文は道德經三十三章「知人者智、自知者明、勝人者有力、自勝者強」を想起せしめる。

十、……太上反諸己、其次求諸人、其索之彌遠者、其推之彌疏、其求之彌疆者、失之彌遠、……（論人）

この文に於いて、先づ「太上……其次……」はこの頃普通に用ゐられた句法らしく、呂覽だけについて見ても、論人・謹聽・遇合・權勳・察微・用民・似順等に見え、道德經十七章にもこの句法がある。また「其索之彌遠者、……」以下四句は道德經四十七章「其出彌遠、其知彌少」と相類してゐる。

十一、……若此則無以害其天矣、無以害其天則知精、知精則知神、

知神之謂得一、凡彼萬形、得一後成、故知一、則應物變化、闊大
淵深、不可測也、……故知知一、則復歸於樸、……(論人)

この文の含む「神」「精」「一」はいづれも道德經の用語でもある。
また「凡彼萬形、得一後成」は道德經三十九章「萬物得一以
生」と「復歸於樸」は二十八章「常德乃足、復歸於樸」とほぼ一
致してゐる。

十二、……道也者、視之不見、聽之不聞、不可爲狀、有知不見之見、
不聞之聞、無狀之狀者、則幾於知之矣、道也者、至精也、不可爲
形、不可爲名、疆爲之謂之太一、……(大樂)

この文は道德經十四章「視之不見、名曰夷、聽之不聞、名曰希、
……是謂無狀之狀、無物之象、……」二十五章「有物混成、……
寂兮寥兮、……吾不知其名、字之曰道、強爲之名曰大、……」
二十一章「……道之爲物、……其中有精、……」等を想起させる。
その上莊子天下篇に關尹・老聃の學をのべて「主之以太一」とあ
るのと合致するから、この大樂篇の語は、或は當時に於ける老子
の語であつたかもしれない。

十三、……能以一治天下者、寒暑適、風雨時、爲聖人、故知一則明、
明兩則狂、(大樂)

この文は道德經二十二章「……少則得、多則惑、是以聖人抱一爲
天下式、……」を想起させる。

十四、……故禍兮福之所倚、福兮禍之所伏、聖人所獨見、衆人焉知
其極、(制樂)

この文は道德經五十八章「……禍兮福之所倚、福兮禍之所伏、孰

知其極、……」と一致してゐる。

十五、凡兵天下之凶器也、……(論威)

この句は道德經三十一章「夫佳兵者不祥之器、……兵者不祥之器、
……」を想はせる。

十六、文信侯曰、「……夫私視使目盲、私聽使耳聾、私慮使心狂、
……」(序意)

この文は道德經十二章「五色令人目盲、五音令人耳聾、……馳騁
畋獵、令人心發狂、……」と相似た表現である。

十七、……故以龍致雨、以形逐影、師之所處、必生棘楚、禍福之所
自來、衆人以爲命、安知其所、……(應同)

この文は道德經三十章「師之所處、荆棘生焉」五十八章「禍兮
福之所倚、福兮禍之所伏、孰知其極、……」と一致及び類似して
ゐる。

十八、……若夫萬物之情、人倫之傳、則不然、成則毀、大則衰、廉
則剝、尊則虧、直則亂、合則離、愛則隳、多智則謀、不肖則欺、
胡可得而必、(必已)

この文は莊子山木篇にも見え、既に莊子と道德經と一致する五十
五條中の第三十四に掲げたが、道德經二十二章「曲則全、枉則直、
……」以下の數句、及び五十八章「……廉而不剝、直而不肆、
……」と一致するところがある。

十九、……故周明堂、外戸不閉、示天下不藏也、唯不藏也、可以守
至藏也、(慎大覽)

この文はもとより道德經と同じくないが、但八十一章「聖人不積、

既以爲人、已愈有、既以與人、已愈多」と一脈相通する思想である。

二十、又同じく慎大覽に見える趙襄子の語に、「江河之大也、不過三日、飄風暴雨、日中不須臾、……」とあるのは、道德經二十三章「故飄風不終朝、驟雨不終日、……」と相似てゐる。

二十一、大智不形、大器晚成、大音希聲、（樂成）

この文は道德經四十一章「大器晚成、大音希聲、大象無形」と一致してゐる。

二十二、審分覽に「清静以公」とあるのは、道德經四十五章「清静爲天下正」と相似てゐる。

二十三、得道者必静、静者無知、知乃無知、可以言君道也、（君守）

この文は道德經三章「……是以聖人之治、……常使民無知無欲、……」・五十七章「……故聖人云、……我好静、而民自正、……」

・七十一章「知不知上」等と少しづつ相似たところがある。

二十四、天之大静、既静而又寧、可以爲天下正、（君守）

この文は道德經四十五章「清静爲天下正」と相似てゐる。

二十五、故曰、「不出於戸、而知天下、不窺於牖、而知天道、其出彌遠者、其知彌少」、……（君守）

この文は道德經四十七章と一致してゐる。

二十六、……故曰、「天無形、而萬物以成、至精無象、而萬物以化、大聖無事、而千官盡能」、此乃謂不教之教、無言之詔、（君守）

この文は道德經四十三章「……吾是以知無爲之有益、不言之教、無爲之益、天下希及之」を想起させる。

二十七、君也者、以無當爲當、以無得爲得者也、當與得不在於君、

而在於臣、故善爲君者無識、其次無事、有識則有不備矣、有事則有不恢矣、不備不恢、此官之所以疑、而邪之所從來也、（君守）

この文は道德經四十八章「取天下、常以無事、及其有事、不足以取天下」・五十七章「……故聖人云、『我無爲而民自化、……』」等と同様の意味をのべたものである。

二十八、故至神逍遙倏忽、而不見其容、至聖變習移俗、而莫知其所從、離世別羣、而無不同、君因孤寡、而不可障壅、……（君守）

この文の中、「至神逍遙倏忽、而不見其容」は道德經二十一章「道之爲物、惟恍惟惚、……」と、「至聖變習移俗、而莫知其所從」は五十七章「故聖人云、『我無爲而民自化、……』」と、「離世別羣、而無不同」は四章「和其光、同其塵」と、「君因孤寡、而不可障壅」は三十九章「是以侯王自謂孤寡不穀」・四十二章「人之所惡、唯孤寡不穀、而王公以爲稱」等と、それぞれ多少づつ相通するところがある。

二十九、任數篇に申不害が韓の昭釐侯に答へた語として、「何以知其聾、以其耳之聰也、何以知其盲、以其目之明也、何以知其狂、以其言之當也、故曰、『去聽無以聞則聰、去視無以見則明、去智無以知則公、去三者不任則治、三者任則亂』」、とあるが、この文は道德經十二章「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁敗獵、令人心發狂、難得之貨、令人行妨、……」・二十二章「不自見故明、不自是故彰、……」・二十四章「自見者不明、自是者不彰、……」等の一類の思想を利用して、法家風の立場を言ひ表

はしたものの様である。

三十、同じく任數篇に「故至智棄智、至仁忘仁、至德不德」とあるが、これは道德經三十八章「上德不德、是以有德、……上仁爲之、而無以爲、……」を想起させる。

三十一、又、任數篇に「……故曰、『君道無知無爲、而賢於有知有爲』、則得之矣」とあるのは、道德經十章「愛民治國、能無知乎、……明白四達、能無罔乎」と相通じるところがある。尤もこれ等任數篇の言葉は、すべて法家風に解されてゐる。

三十二、……故有道之主、因而不爲、責而不詔、去想去意、靜虛以待、不伐之言、不奪之事、督名審實、官使自司、以不知爲道、以奈何爲實、(知度)

この思想は「不爲」・「靜虛」・「不知」等道德經に見えるのと同じ語を、法家風の刑名參同の具に利用したものである。

三十三、以重使輕從、以輕使重凶、(慎勢)

この句は道德經二十六章「重爲輕根、靜爲躁君、……輕則失本、躁則失君」を想はせる。

三十四、不二篇に「故一則治、異則亂、一則安、異則危」とあるのは、道德經二十二章「少則得、多則惑」を想起させる。尙ほこの文の前二句は、次にのべる如く執一篇にも見えてゐるから、當時の成語であらう。

三十五、……王者執一、而爲萬物正、……天子必執一、所以搏之也、一則治、兩則亂、……(執一)

この文は道德經二十二章「少則得、多則惑、是以聖人抱一爲天下

式」を想はせる。

三十六、勝書說周公且曰、「廷小人衆、徐言則不聞、疾言則人知之、徐言乎、疾言乎」、周公且曰、「徐言」、勝書曰、「有事於此、而精言之而不明、勿言之而不成、精言乎、勿言乎」、周公且曰、「勿言」、故勝書能以不言說、而周公且能以不言聽、此之謂「不言之聽」、不言之謀、不聞之事、殷雖惡周、不能疵矣、口嚙不言、以精相告、紂雖多心、弗能知矣、目視於無形、耳聽於無聲、商聞雖衆、弗能窺矣、同惡同好、志皆有欲、雖爲天子、弗能離矣、(精論) この文の旁線の部分は道德經風の言葉である。殊に「目視於無形、……」の二句は、重言篇に「故聖人聽於無聲、視於無形、詹何・田子方・老耽是也」と一致してゐるから、或は當時老耽の語とされてゐたものから出てゐるかもしれない。しかし文全體の意味からすれば、この様な老子風の言葉が、政治上の機密を保持する術として説かれてゐると言へよう。

三十七、……知謂則不以言矣、言者謂之屬也、求魚者濡、爭獸者趨、非樂之也、故至言去言、至爲無爲、淺智者之所爭則末矣、……(精論)

この文の中、「知謂則不以言」は道德經五十六章「知者不言」を想はせ、「故至言去言、至爲無爲」は莊子知北遊篇にも見えて、當時通行の語であらうが、道德經三十九章「故致數與無與」を聯想させる。

三十八、爲欲篇に「……聖王執一、……執一者至貴也、……」とある。これは道德經二十二章「聖人抱一、爲天下式」と比べると、字面

の上で多少相似てゐる。尤もこの文の前後を讀むと、道德經の「無欲」とは反對の事を説き、又「無争」についても道德經とは立場が異つてゐるから、思想の内容は同一であるとは言へない。

三十九、……天地之大、四時之化、而猶不能以不信成物、又況乎人事、……夫可與爲始、可與爲終、可與尊通、可與卑窮者、其唯信乎、信而又信、重襲於身、乃通於天、……(貴信)

この文は一面に於いては荀子不苟篇「天地爲大矣、不誠則不能化萬物、……」を想はせると共に、他面に於いて道德經二十三章「……天地尙不能久、而況於人乎、……信不足焉、有不信焉」と通じるところがある。又「信而又信」の一句は、道德經一章「玄之又玄」・四十八章「損之又損」等と同じ句法である。

四十、詩曰「將欲毀之、必重累之、將欲踏之、必高舉之」、其此之謂乎(行論)

こゝに引用されてゐる詩は、道德經三十六章「將欲歛之、必固張之、將欲弱之、必固強之、將欲廢之、必固興之、將欲奪之、必固與之」と相類してゐる。(因に後説する如く、韓非子説林上には同様の言葉を「周書曰」として引いてゐる。)

四十一、夫人故不能自知、人主猶其、陳昌齊曰、猶其當作尤甚存亡安危、勿求於外、……敗莫大於不自知、……(自知)

このは道德經三十三章「自知者明」・四十六章「禍莫大於不知足」等を聯想させる。

四十二、冬與夏不能兩刑、草與稼不能兩成、新穀熟而陳穀虧、凡有角者無上齒、果實繁者木必庠、用智編者無遂功、天之數也、故天

子不處全、不處極、不處盈、全則必缺、極則必反、盈則必虧、先王知物之不可兩大、故擇務當而處之、(博志)

この文は道德經二十二章「曲則全、枉則直、窪則盈、敝則新、少則得、多則惑」と相近い意味を表はし、且、傍線の部分は句法も相似てゐる。

四十三、一曰、事多似倒而順、多似順而倒、有知順之爲倒、倒之爲順者、則可與言化矣、至長反短、至短反長、天之道也、(似順論)

この文の思想には、道德經四十章「反者道之動」・六十五章「玄德深矣、遠矣、與物反矣、然後乃至大順」・七十八章「……正言若反」等を想はせるものがある。

四十四、二曰、知不知上矣、過者之患、不知而自以爲知、……(別類) この文は道德經七十一章「知不知上、不知知病、……」とほぼ一致してゐる。

四十五、……夫以外勝内、匹夫徒步不能行、又況乎人主、唯通乎性命之情、而仁義之術自行矣、先王不能盡知、執一而萬物治、使人不能執一者、物感之也、……(有度)

この文は全體としては道德經の思想と必ずしも同じくないが、傍線を施した部分の字面は、二十二章「……是以聖人抱一爲天下式」・三十九章「侯王得一、以爲天下貞」等と相似てゐる。

四十六、……正則靜、靜則清明、清明則虛、虛則無爲而無不爲也、(有度)

この文の中「無爲而無不爲」は道德經三十七章・三十八章(今本は「無爲而無以」)・四十八章等に疊見する句である。又自餘の(爲)となつてゐる。

部分は四十五章「清静爲天下正」を想はせる。

四十七、……夫君也者、處虛素服而無智、故能使衆智也、智反無能、故能使衆能也、能執無爲、故能使衆爲也、無智・無能・無爲、此君之所執也、……(分職)

この文は法家思想と融合した道家説であらうが、「無智」・「無能」・「無爲」を説く點に於いて道德經と一致してゐる。

四十八、……夫驥騫之氣、鴻鵠之志、有論乎人心者誠也、人亦然、誠有之、則神應乎人矣、言豈足以諭之哉、此謂不言之言也、(士容論) この文の意味ももとより道德經と同じくはないが、「不言之言」といふ用語は、道德經十四章「是謂無狀之狀、無物之象」を想はせる表現である。

四十九、……民舎本而事末則好智、好智則多詐、多詐則巧法令、……(上農)

この文の傍線を施した二句は、道德經十八章「慧智出有大僞」・五十七章「法令滋彰、盜賊多有」等を聯想させる。

以上列擧した如く、呂覽と道德經との言葉及び思想上の一致は四十九條に及ぶのであるが、今これに基いて次の事実を確認することが出来る。

a、この四十九條は總じて言へば呂覽の文と道德經の文との部分的な一致又は類似であるが、その中には、比較的よく言葉通り一致してゐるもの、若干の語句だけが一致又は類似してゐて意味も亦相似してゐるもの、若干の語句の字面だけが一致又は類似してゐるが意味は必ずしも同じくないもの、字面は全然異つてゐるが意味

が相似たもの、等をすべて含んでゐる。そしてどの場合に於いても、明かに「老子曰」と標してゐるものは一條もない。

b、「故曰……」又は「故……」といふ如き、一般に成語を引く場合の語氣で、道德經と同一又は類似の語句を引いてゐるものが少くない。例へば三・十四・十七・二十五・二十九・三十・三十一・三十四・三十七等は皆それである。

c、明かに老子以外の人、道德經以外の書の言葉として道德經と同一又は類似の語を引いてゐるものがある。例へば六(「伊尹對曰」と十九章と類似)・四十(「詩曰」として道德經三十)の文を引く)・四十(「詩曰」として道德經三十)等。

d、b・cに屬するもの、他は、道德經と同一又は類似の語句が、概ね呂覽の文中に融け込んで現はれてゐる。

e、cによつて、少くとも今本道德經の二十九章の一部と三十六章の一部とが、呂覽の當時に於いては必ずしも老子の言葉とされてゐなかつた事が見られたが、逆に、今本道德經とは必ずしも一致しない言葉で、呂覽當時に於いては老子の言葉とされてゐた疑のあるものが二條ある。その第一は十二に掲げた大樂篇の文で

……道也者、視之不見、聽之不聞、不可爲狀、有知不見之見、不聞之聞、無狀之狀者、則幾於知之矣、道也者、至精也、不可爲形、不可爲名、疆爲之謂之太一、……

この文は老子風の言葉である上に、莊子天下篇に關尹・老聃の學をのべて「主之以太一」と言つてゐるのとよく一致してゐるから、或は當時に於いて老子の語であつたかもしれない。次に三十六に掲げた精論篇の文で、

……此之謂不言之聽……目視於無形、耳聽無聲、……

この文は重言篇の「故聖人聽於無聲、視於無形、詹何・田子方・老耽是也」とあるのと一致してゐるからである。

かくて以上の a……e の事實に基いて考へると、次の二事が結論されるであらう。

1、呂覽の當時に於いて、今本道德經の如き老子の書が存在してゐた形迹は一つもない。おそらく道德經は未だ成立してゐなかつたであらう。但、呂覽の中には道德經と一致又は類似する語句が、老子の言葉とされずに多く存在してゐるのであるから、當時はたゞ道德經の素材となつた俚諺・格言・名言・常套語の類が多く通行してゐたものと解される。

2、e に擧げた如く、呂覽の當時には、老子の言葉は若干存在してゐたらしいが、それは必ずしも今本道德經の語と一致するものではないなかつたらしい。従つて假りに何等かの老子の書が既に存在してゐたとしても、それは道德經とは異るところの、おそらくそれの前身としての原老子といふ如きものであつたであらう。

思ふにこの結論は、先に呂覽の中の明かに老子に關説してゐる五條について考へた結論と全く一致するものである。

五、韓非子の書と老子

韓非子の學が黄老に基くとする説は、史記以來今日に到るまで甚だ有力である。しかし韓非子五十五篇の中には、明かに老子を引證し又は老子の影響を受けてゐる部分と、何等影響を受けてゐない部分とがある。そして韓非子の書は決して一人一時の作ではなく、殊

に私見によれば、その古いと思はれる部分には概ね老子の影響がなく、新しいと思はれる部分の一部にそれが見られるのであるから、(拙著「法家思想の研究」附録「韓非子考證」)、私は俄かに史記の説に左袒することは出来ない。

さて韓非子の書五十五篇の中で、老子と關係のある諸篇は、主道・楊權・解老・喻老・説林上・觀行・功名・大體・内儲説下・外儲説左上・同右上・難二・難三・説疑・六反の十五篇に及んでゐる。

この中、解老と喻老とは、老子の本文の解釋と、その譬喩的解説とであり、又主道と楊權とは、道家思想に基礎づけられた法家説であるが、これ等四篇以外の十一篇には、老子の語及び老子と類似の思想が、若干散見してゐるに過ぎない。

先づ老子と關係のある韓非子の記載全體の中で、明かに「老子」を標してその言葉を引用してゐる文は、次の三條である。

1、内儲説下の六微の權借の經に

權勢不可以借人、上失其一、臣以爲百、故臣得借則力多、力多則内外爲用、内外爲用、則人主彊、其説在老。聃之言失魚也、……とあり、その説に

勢重者、人主之淵也、臣者勢重之魚也、魚失於淵、而不可復得也、人主失其勢重於臣、而不可復收也、古之人難正言、故託之於魚、賞罰者、利器也、君操之以制臣、臣得之以擁主、故君先見所賞、則臣嚮之以爲德、君先見所罰、則臣嚮之以爲威、故曰、「國之利器、不可以示人」

とある。これは明かに道德經三十六章「……魚不可脫於淵、國之

利器、不可以示人」を引いてゐる。

2、難三篇に子産の事をのべて、その最後に

……老子曰、「以智治國、國之賊也、」其子産之謂矣

とあるが、これは道德經六十五章の句である。

3、六反篇に

老聃有言、曰、「知足不辱、知止不殆、」夫以殆辱之故、而不求於足

之外者、老聃也、今以爲足民而可以治、是以民爲皆如老聃也、

……とあるが、これは道德經四十四章の句である。

この三條の老子の語は、いずれも今本道德經の中に見えてゐる。

次に解老・喻老の二篇には、多く道德經の句を引いてゐるが、すべて老子の名を標せずして、「故曰……」「書之所謂……」等としてゐる。しかし「解老」と言ひ「喻老」と言ふ篇名から見ても、少くともこれ等の篇にこの名が付けられた時——それは恐らくこれ等の篇の成立當時であらうが——には、それ等はすべて老子の語とされ、てゐたに相違ない。今、繁を厭はず、詳細に今本と對照して見よう。

解老

一、a、德者内也、得者外也、「上德不德」、言其神不淫於外也、神

不淫於外、則身全、身全之謂得、得者得身也、凡德者、以無爲

集、以無欲成、以不思安、以不用固、爲之欲之、則德無舍、德

無舍則不全、用之思之、則不固、不固則無功、無功則生困德、

乾道本德、則無德、不德、則有德、故曰、「上德不德、是以

有德」

第二篇 老子の成立

b、所以貴無爲無思爲虛者、謂其意無所制也、夫無術者、故以

無爲無思爲虛也、夫故以無爲無思爲虛者、其意常不忘虛、是制

於爲虛也、虛者謂其意所無制也、盧文紹曰、今制於爲虛、是不虛

也、虛者之無爲也、不以無爲爲有常、不以無爲爲有常、則虛、

虛則德盛、德盛之謂上德、故曰、「上德無爲、而無不爲也」

c、仁者謂其中心欣然愛人也、其喜人之有福、而惡人之有禍也、

生心之所不能已也、非求其報也、故曰、「上仁爲之、而無以爲

也」

d、義者君臣上下之事、凌本本作禮、御覽四朋友之接也、親疏内外之分也、臣事君宜、下懷上宜、子事父宜、

賤敬貴宜、知交友朋之相助也宜、親者内而疏者外宜、義者謂其

宜也、宜而爲之、故曰「上義爲之、而有以爲也」

e、禮者所以親清也、羣義之文章也、君臣父子之交也、貴賤賢不

肖之所以別也、中心懷而不諭、故疾趨卑拜以明之、實心愛而不

知、故好言繁辭以信之、禮者外飾之所以諭内也、故曰、「禮以貌

情也」

f、凡人之爲外物動也、不知其爲身之禮也、衆人之爲禮也、以尊

他人也、故時勸時衰、君子之爲禮、以爲其身、以爲其身、故神

之爲上禮、上禮神而衆人貳、故不能相應、不能相應、故曰、「上

禮爲之、而莫之應」、衆人雖貳、聖人之復恭敬盡手足之禮也不衰、

故曰、「攘臂而仍之」

g、道有積、而德有功、顧廣圻曰、德者道之功、功有實、而實有光

仁者德之光、光有澤、而澤有事、義者仁之事也、事有禮、而禮

有德」

有文、禮者義之文也、故曰、「失道而後失德、失德而後失仁、失仁而後失義、失義而後失禮」

h、禮爲情貌者也、文爲質飾者也、夫君子取情而去貌、好質而惡飾、夫恃貌而論情者、其情惡也、須飾而論質者、其質衰也、何以論之、和氏之璧、不飾以五采、隋侯之珠、不飾以銀黃、其質至美、物不足以飾之、夫物之待飾而後行者、其質不美也、是以父子之間、其禮樸而不明、故曰、「禮薄也」

i、凡物不竝盛、陰陽是也、理相奪予、威德是也、實厚者貌薄、父子之禮是也、由是觀之、禮繁者實心衰也、然則爲禮者、事通人之樸心者也、衆人之爲禮也、人應則輕歡、不應則責怨、今爲禮者、事通人之樸心、而資之以相責之分、能毋爭乎、有爭則亂、故曰、「夫禮者、忠信之薄也、而亂之首乎」

j、先物行、先理動、之謂「前識」、「前識」者、無緣而忘意度也、王先慎曰、忘與妄通、何以論之、詹何坐、弟子侍、有牛鳴於門外、弟子曰、是黑牛也、而白在其題、詹何曰、然、是黑牛也、而白在其角、使人視之、果黑牛而以布裹其角、以詹子之術、嬰衆人之心、華焉殆矣、故曰、「道之華也」嘗試釋詹子之察、而使五尺之愚童子視之、亦知其黑牛而以布裹其角也、故以詹子之察、苦心傷神、而後與五尺之愚童子同功、是以曰、「愚之首也」、故曰、「前識者、道之華也、而愚之首也」

k、所謂「大丈夫」者、謂其智之大也、所謂「處其厚、不處其薄」者、行情實而去禮貌也、所謂「處其實、不處其華」者、必緣理不徑絕也、所謂「去彼取此」者、去貌徑絕、而取緣理好情實也、

故曰、「去彼取此」

この文は、今かりに a……k の十一段に分つて掲げたが、いづれも今本道德經の三十八章に當る文を解釋したものである。そこで、この文に引用されてゐる老子の正文を集めて見ると、次の如くになつてゐる。

- a、上德不德、是以有德、
 - b、上德無爲、而無不爲也、
 - c、上仁爲之、而無以爲也、
 - d、上義爲之、而有以爲也、
 - e、禮以貌情也、
 - f、上禮爲之、而莫之應、攘臂而仍之、
 - g、失道而後失德、失德而後失仁、失仁而後失義、失義而後失禮、
 - h、禮薄也、
 - i、夫禮者、忠信之薄也、而亂之首乎、
 - j、前識者、道之華也、而愚之首也、
 - k、大丈夫處其厚、不處其薄、處其實、不處其華、去彼取此、
- これを道德經三十八章の文と比較すると、三十八章には e「禮以貌情也」、h「禮薄也」及び g の四「失」字が無く、a の下に「下德不失德、是以無德」、b の下に「下德爲之、而有以爲」、g の文頭に「故」、k の文頭に「是以」及び「去彼取此」の前に「故」字がある。そしてこの文と三十八章との二者の文氣を讀み比べると、この文は三十八章に比して必ずしも遜色がないのみならず、前半はかへつて勝れてゐる。その上、上掲解老篇の文の解説の體を見ると、老子の

正文を一、二句若しくは數句づゝに分つて、逐次引用しつゝ詳細に解説してゐるのであつて、そこに必ずしも節略があるとも思はれない。思ふに解老篇が成立した當時には、今本三十八章に相當する文の少くとも一つのテキストは、おそらく大體この文の通りであつたのであらう。今試みにこの文を國譯してみよう——解老及び喻老の解釋が、必ずしも原文の正しい意味を得てゐるとは限らないが、こゝでは假りに解老の説に基いて文氣を考へて見よう。

上々の徳は（自然に内に具はつたもので）、（力めて獲得することによつて）徳あらしめたものではない。だから徳が（元來）有るのである。

上々の徳は無爲であつて、而も爲さざる所がない。上々の仁は（意識して）行ひはするが、わざとらしいところがない。上々の義は（意識して）行ふものである上に、わざわざ（力めて）行ふといふところがある。禮はそれで眞情を貌かたちに表はすものである（から）、上々の禮は（力めて）行つても、（禮を知らない一般世俗からは）それに（正しく）應對されないのであらうが、（それでも）無理に推してそれを行ふものである。（かくて）道が失はれてから徳が失はれ、徳が失はれてから仁が失はれ、仁が失はれてから義が失はれ、義が失はれてから禮が失はれる。禮は淺薄なもののである。

一たい禮は忠信まことの薄いもので、爭亂の端緒であり、さかしらは道の華あはばなで、愚のはじめである。大丈夫は敦厚な態度を取つて輕薄な態度を取らず、質實な態度を取つてあだな華やかさを取らない。

第二篇 老子の成立

後者をすてゝ前者を取るのである。

以上は、解老の一部を取り上げて、それと今本道德經とを比較する方法を、やゝ詳細に示したのであるが、以下同様の方法によつて、解老及び喻老に引用された老子の正文を道德經と比較して見よう。但、特に問題のない限り解老・喻老の全文を擧げる事をせず、直ちに所引の老子の正文だけを擧げよう。

二、a、禍兮福之所倚、

b、福兮禍之所伏、

c、孰知其極、

d、人之迷也、其日故以久矣、

e、方而不割、廉而不剝、直而不肆、光而不耀、

この文は今本道德經五十八章の一部と一致してゐる。今、五十八章の文を擧げて、この文と一致せる部分を旁線を以て示せば、

其政悶悶、其民漙漙、其政察察、其民缺缺、禍兮福之所倚、福兮禍之所伏、孰知其極、其無正、正復爲奇、善復爲妖、人之迷、其日固久、是以聖人、方而不割、廉而不剝、直而不肆、光而不耀、

ところでこの文は、解老によつて解すると、大様次の如く國譯し得るのであつて、文氣に無理なところは無いから、必ずしも原文が節略されてゐるとは思はれない。おそらく解老成立當時には、五十八章に相當する文の少くとも一つのテキストが、大體この通りであつたのであらう。

國譯

禍は（かへつて）福の因つて生じる所であり、福は（かへつて）

禍根の伏在する所である。誰がその究極の理を知らうか。世人はまことに久しく迷ひつゞけてゐる。

（そこでこの様な世人に對して、有道者は、）（自分は）方正ではあるが（自分の標準によつて不正者を）裁き^{さば}すてゐることをせず、（自分分は）廉潔ではあるが（不廉者を）そこなふことをせず、（自分は）正直ではあるが存分に振舞ふことをせず、（自分は）榮達してゐるが、（貧賤者に）その威光をほこらないのである。

尙ほこの文は、何時頃から簡策に書かれて傳はつたかは不明であるが、後篇にのべる如く（**第三章**）一簡十七字前後の冊に書かれてゐたとすれば、上掲の文に123の記號を附した如く、1（十六字）2（十字）3（十六字）の三簡に收まつてゐたであらう。そして文氣と簡冊に於ける收まり方とを考へ合せて、「……人之迷也、其日故以久矣」までの二簡と、「方而不割、……」以下の一簡とは、元來別の古語であつたのを取り合せたものと思はれる。尤もこの取り合せが、解老以前から存在したものであるか、或は解老の作者が取り合せたものであるかについては、にはかに決定することは出来ない。

三、a、治人事天、莫如嗇、

b、夫謂嗇、是以蚤服、案謂與爲通

c、蚤服是謂重積德、

d、重積德則無不克、

e、無不克則莫知其極、

f、莫知其極、莫知其極、則可以有國、虞文沼曰、複「莫知其極」四字疑衍

g、有國之母、可以長久、

h、深其根、固其柢、長生久視之道也、

この文を今本道德經五十九章と比較すると、數ヶ處に一兩字づゝの出入がある以外は、全然一致してゐる。即ち五十九章では、bが「夫唯嗇、是謂早服」、cが「早服謂之重積德」、fが「莫知其極、可以有國」、hが「是謂深根固柢長生久視之道」になつてゐる。思ふにfに重複してゐる「莫知其極」は、一句だけ衍文であらう。今これを解老によつて國譯しておかう。

（君主が）人事を治め天に事へるには、嗇〔精神を大切にせず、無駄に使はない事〕であるのが一番よい。一たい嗇であるからこそ、いち早く（道理に）服従する。いち早く（道理に）服従することは、それは徳を重積することである。徳を重積すれば、（何事も）出来ないことがない。出来ないことがなければ、（人民等は誰も君主の能力について）その極限を知らない。（誰も）その極限を知らない様になれば、國を有つことが出来る。國を有つ母（である道）は、（君主は）それによつて長久であることが出来る。その蔓根を深く下し、その直根を固く張ることは、長生久視の道である。

四、a、治大國者、若烹小鮮、

b、以道莅天下、其鬼不神、

c、非其鬼不神也、其神不傷人也、

d、聖人亦不傷民、

e、兩不相傷、

f、兩不相傷、則德交歸焉、

この文は、語句の末の異同を除けば、今本道德經六十章の文とよ

く一致してゐる。六十章にはcの二「也」字が無く、dの「聖人……」の上に「非其神不傷人」の一句があり、e・fに重複する二つの「兩不相傷」の一つが無く、且、その句の前に「夫」がある。又fの「則」が「故」になつてゐる。しかし解老の説明を讀むと、解老の依つた正文はこの文の通りであつたと思はれる。そこで解老によつてこの文を國譯すると、

大國を治めるのは小鮮を煮るが如く（であつて、みだりにならずに、常道に依るべき）である。（この大國を治める）道を以て天下に莅むならば、（天下はそれだけで充分幸福が得られ、誰も福を鬼神に祈る必要がないから）天下の鬼神も（神聖視されず、従つて）神怪な作用を現さない。天下の鬼神が神怪な作用を現さないのみならず、（たとひ若干は神怪ではあつても）その神怪な作用は人民に崇りをしない。（それに）聖人も亦（民に刑罰を施す必要がなく）民を傷けない。（かくて、聖人と民と、又鬼神と民と）雙方とも相傷ることがない。雙方共に相傷る事がなければ、（聖人と鬼神との兩者の）徳がこもこも（民に）歸する。

五、a、天下有道、卻走馬以糞也、

b、天下無道、戎馬生於郊矣、

c、禍莫大於可欲、

d、禍莫大於不知足、

e、咎莫憚於欲利、

この文は今本道德經四十六章の全文とほぼ一致してゐる。しかし四十六章ではaの末の「也」とbの末の「矣」とが無く、又c d e

第二篇 老子の成立

の部分か

禍莫大於不知足、咎莫大於欲得、故知足之足、常足矣、となつてゐる。ところで喻老篇には（後論十一）

a、〔天下有道〕卻走馬以糞、

b、〔天下無道〕戎馬生於郊、

c、罪莫大於可欲、

d、禍莫大於不知足、

e、咎莫憚於欲得、

f、知足之爲足矣、

とあつて、此の文とも今本道德經とも多少づつ出入がある。これは當時は今本と多少出入のある色々なテキストが行はれてゐた爲めではなからうか。解老と喻老とを比較すると、文氣としては喻老の方が自然の様であるが、これを必ず一是に折衷することが、果して事實に合する所以か否かは疑問である。今はしばらくこのまゝで國譯しておかう。

天下に道があれば、馬を馳驅することを止めて、田疇に糞灌する（ことを力める）。天下に道がなければ、（軍馬用に牝馬まで徴發されて）軍馬が郊外で生れる。禍は（厭くなき）欲望を抱くことより大なるはない。（換言すれば）禍は足を知らざるより大なるはなく、咎は利を欲するよりひどいものはないのだ。

六、a、道理之者也、

b、〔萬物〕得之以死、得之以生、〔萬事〕得之以敗、得之以成、

c、無狀之狀、無物之象、

d、「不可道」、「強字之曰道」、道之可道、非常道也、

この中、bは「故曰……」として引證された文ではないが、「故」の一字を冠して居り、文氣から見て老子の正文の引證らしく見える。但、そこには「萬物」と「萬事」との二語は無い。そしてすぐその前の地の文らしい所に同じ文があつて、そこではこゝに掲げた如く「萬物」と「萬事」との二語がある。思ふに少くとも意味の上から言へば、この二語を補ふべきであらう。次にdの「不可道」及び「強字之曰道」の二句は、「故曰……」として引證された正文ではなく、説明の地の文に屬する句であり、且、これ等が無くて文理は通じてゐるが、しかしいづれも今本道德經に見える句である上に、この二句も亦正文であると假定することによつて、cからdへの文理が一層明確になる。そこで今はかりにこれを補つて考へて見よう。さてaとbとは今本道德經には見えず、cは十四章中の一部であり、dの「不可道」は一章「道可道、非常道」と同義と見られ、「強字之曰道」は二十五章「……吾不知其名、字之曰道、強爲之名曰大、……」を想はせる。又「道之可道、非常道也」は一章文頭の「道可道、非常道」と一致してゐる。然らばこの第六條は、前五條がそれぞれ今本道德經中の或る特定の章の全文とほぼ一致してゐたのとは餘程趣を異にし、一半は今本に見えない文、他の一半は今本の十四章・二十五章・一章等に散見してゐる諸句の集合である。しかし全體の文氣は一貫してゐる様であり、又前五條の例に照して言へば、逐次引證してゐる諸句は互に承應連續して一文を爲してゐる筈であるから、解老成立當時には、この第六條の様な今本と合はない一文が老子の

中に存在してゐたと見るべきであらう。今この文を國釋すれば次の様になる。

道は理める(所以の)ものである。「萬物は」(死の)道を得ることによつて死し、(生の)道を得ることによつて生れる。「萬事は」(敗の)道を得ることによつて敗れ、(成の)道を得ることによつて成る。(そしてこの道は)無狀の狀・無物の象であつて、(形が無いから)「(これが)道だと(指定)することが出来ない。」(たゞ)強ひてそれに字(おきな)をつけて(かりに)道といふ(だけである)。(だから)(これが)道だとし得る様な道は恒常不變の道ではない。

なほa「道理之者也」については、文字通りに「道は理める(所以の)ものである」と譯したが、「理」については解老に「凡理者、方圓・短長・麤靡・堅脆之分也」・「短長・大小・方圓・堅脆・輕重・白黑之謂理」とあるから、a句の意味を詳しく言へば、「道は萬有の差別を成立させる所以のものである」といふことであらう。

七、a、出生入死、

b、生之徒也、十有三者、

c、生之徒十有三、死之徒十有三、

d、民之生生而動、動皆之死地、亦十有三、(是以聖人愛精神、而

貴處靜)

e、陸行不遇兕虎、

f、入軍不備甲兵、

g、兕無所投其角、虎無所錯其爪、兵無所容其刃、

h、無死地焉、〔動無死地、而謂之善攝生矣〕

これは今本道德經五十章の全文に相當する文であるが、若干の異同がある。五十章の文は次の如くになつてゐる。（傍線を施した部分が互にほぼ一致してゐる部分である。）
以下に倣ふ。

出生入死、生之徒十有三、死之徒十有三、人之生、動之死地、亦十有三、夫何故、以其生生之厚、蓋聞、善攝生者、陸行不遇兇虎、入軍不被甲兵、兇無所投其角、虎無所措其爪、兵無所容其刃、夫何故、以其無死地、

さてこの解老所引の正文の中、d「是以聖人愛精神、而貴處靜」及びh「動無死地、而謂之善攝生矣」は、果して老子の正文であるか、或は解説の地の文であるかは明かではないが、正文であると假定すれば全體の文理は一層よく疏通するから、假りに正文に入れて國譯しておかう。

（人間は）生れることから始まつて死ぬことに終る（ものである）が、生れることに附屬（して發生）するものに（四肢九竅の）十三具がある。生に附屬（して發生）するものに十三具があり、死に附屬（して消滅）するものに十三具があるが、民が次々に發生して活動し、活動しては皆死地へと動いて行く（所以の）ものも亦（この）十三具である。「だから聖人は精神を大切にして靜に處ることを貴ぶのである。」（そして聖人は）陸を旅行しても犀や虎に出遇はず、軍に入つても甲兵を準備しないが、犀も角を突きつける所がなく、虎も爪をかける所がなく、武器も刃を加へる所がないのは、（聖人には）死地が無いからである。「動いても死地

第二篇 老子の成立

が無いに至つて（はじめて）善く生を攝する（もの）といへよう。」
八、a、慈故能勇、

b、儉故能廣、

c、不敢爲天下先、

d、不敢爲天下先、故能爲成事長、

e、慈、於戰則勝、以守則固、〔天生〕〔以慈衛之〕

f、吾有三寶、持而寶之、

この文は、次に示す如く、今本道德經六十七章の主要部分と一致しながら、若干の出入がある。

○天下皆謂、我道大似不肖、夫唯大、故似不肖、若肖、久矣其細也夫、

○我有三寶、持而保之、一曰慈、二曰儉、三曰不敢爲天下先、慈故能勇、儉故能廣、不敢爲天下先、故能成器長、今舍慈且勇、舍儉且廣、舍後且先、死矣、夫慈、以戰則勝、以守則固、天將救之、以慈衛之、

さて解老の文の中、eの「天生」及び「以慈衛之」は、正文として引證された形になつて居ず、解説の地の文の一部として見えてゐるが、今本の正文と相當する句であるから、假りにこゝでは補つて譯して見よう。しかしこれは逆に、この句が解説の地の文であるらしい事によつて、それに相當する今本の正文「天將救之、以慈衛之」が後出の敷衍であらうとも推測し得る。そして若しさうであるとすれば、今本の正文は文の末尾に結びが無くなるから、もとは解老の文の如く、「我有三寶、持而保之」が末尾に在つた句であるかもしれ

ない。ともかく解老の文は、このまゝで一貫した文理を成してゐる。そこで解老通りに國譯して見ると、

慈であるから遲疑なく行ふのであり、(資材や身心を)大切に使ふから廣大な國土を有ち得るのである。(また聖人は天下の道理に隨順して)敢て天下の先に立たない(ものである)。敢て天下の先に立たないから、(何事につけても)成された事の長になるのである。慈であるならば、戦へば勝つし、守れば固い。(すべて)天與の生命は、慈でもつて衛する(ものである)。私には(この)三つの寶があつて、(固く)把持してそれを大切にしていゐるのである。九、解老に於ける次の一條は、その前半に於いて、そこに引證されてゐる老子の正文を識別再建する上に、異論を生じ易いであらう。そこで繁を厭はず、先づ全文を擧げて見よう。

書之所謂「大道」也者、端道也、所謂「貌施」也者、邪道也、所謂「徑大」也者、佳麗也、「佳麗」也者、邪道之分也、「朝甚除」也者、獄訟繁也、獄訟繁則田荒、田荒則府倉虛、府倉虛則國貧、國貧而民俗淫侈、民俗淫侈、則衣食之業絶、衣食之業絶、則民不得無飾巧詐、飾巧詐、則知采文、知采文、之謂「服文采」、獄訟繁、倉廩虛、而有以淫侈爲俗、則國之傷也、若以利劍刺之、故曰、「帶利劍」、諸夫飾智故、以至於傷國者、其私家必富、私家必富、故曰、「資貨有餘」、國有若是者、則愚民不得無術而效之、效之則小盜生、由是觀之、大姦作則小盜隨、大姦唱則小盜和、竽也者、五聲之長者也、故竽先則鍾瑟皆隨、竽唱則諸樂皆和、今大姦作、則俗之民唱、俗之民唱、則小盜必和、故「服文采、帶利劍、厭飲食、

而資貨有餘者、是之謂盜竽矣」
今この文の中で、老子の正文の引用らしいものだけを連ねて見ると、

大道貌施、徑大佳麗、朝甚除、服文采、帶利劍、厭飲食、而資貨有餘者、是之謂盜竽矣、
そしてこれを解老に従つて國譯するならば、恐らく次の様に解すべきであらう。

大道は(一見)邪道の様に見え、小徑は(かへつて)立派で佳麗である。朝廷は甚だ整備し(て獄訟が繁く)、(粲然たる)文采を身につけて、利劍を帯び(それで殺傷する如く國を傷ひ)、(贅澤な)飲食に厭いて、私財が餘り有る者は、これを盜の首魁（そと）といふ。かくてこの文には、別段省略があるとも思はれない。ところでこれを今本道德經五十三章と比較すると、大略次の如き異同がある。
使我介然有知、行於大道、唯施是畏、大道甚夷、而民好徑、朝甚除、田甚蕪、倉甚虛、服文采、帶利劍、厭飲食、財貨有餘、是謂盜夸、非道也哉、

この傍線の部分だけが解老所引の老子と一致してゐる。尙ほこの「田甚蕪、倉甚虛」に相當する句としては、解老では地の文に「田荒」「府倉虛」が見えてゐる。
十、解老に於ける次の一條も亦前半に問題がある。こゝに全文を擧げて見よう。

人無愚智、莫不有趨舍、恬淡平安、莫不知禍福之所由來、得於好惡、愉於淫物、而後變亂、所以然者、引於外物、亂於玩好也、恬

淡有趨舍之義、平安知禍福之計、而今也玩好變之、外物引之、引之而往、故曰「拔」、至聖人不然、一建其趨舍、雖見所好之物、不能引、不能引、之謂「不拔」、一於其情、雖有可欲之類、神不爲動、神不爲動、之謂「不脫」、爲人子孫者、體此道以守宗廟不滅、之謂「祭祀不絕」、身以積精爲德、家以資財爲德、鄉國天下、皆以民爲德、今治身而外物不能亂其精神、故曰「修之身、其德乃眞」、眞者慎之固也、治家者、無用之物、不能動其計、則資有餘、故曰、「修之家、其德有餘」、治鄉者、行此節、則家之有餘者益衆、故曰、「修之鄉、其德乃長」、治邦者、行此節、則鄉之有德者益衆、故曰、「修之邦、其德乃豐」、莅天下者、行此節、則民之生、莫不受其澤、故曰、「修之天下、其德乃普」、修身者、以此別君子小人、治鄉・治邦・莅天下者、各以此科適觀息耗、則萬不失一、故曰、「以身觀身、以家觀家、以鄉觀鄉、以邦觀邦、以天下觀天下、吾奚以知天下之然也、以此」

今この文に於ける老子正文の引用らしい句を取り出して續けて見ると、

不拔不脫、祭祀不絶、修之身、其德乃眞、修之家、其德有餘、修之鄉、其德乃長、修之邦、其德乃豐、修之天下、其德乃普、以身觀身、以家觀家、以鄉觀鄉、以邦觀邦、以天下觀天下、吾奚以知天下之然也、以此、

これを解老によつて國譯して見ると、

外物に引かれず、精神を動かさなければ、(宗廟の) 祭祀は(永く) 絶えない。この道を身に修得すれば、その精神は慎み深く、

第二篇 老子の成立

この道を齊家の上に修得すれば、その資財は餘りがある。この道を治郷に於いて行へば、その民家には富者が多く、この道を治邦に於いて行へば、その郷には有徳者の居るものが多く、この道を天下に對して行へば、民は普くその恩澤に浴する。(かくて) 身(に修める道) で以て人物を観察し、家(に修める道) で以て家を觀察し、郷(に修める道) で以て郷を観察し、邦(に修める道) で以て邦を観察し、天下(に修める道) で以て天下を観察する(ならば、決して判断を誤ることはない)。私はどうして天下がさうであることを知るかと言へば、この道によつてである。

かくてこの文も亦必ずしも省略があるとも思はれない。ところでこれを今本道德經五十四章と比較して見ると(旁線を引いた部分) が大體一致する。

善建者不拔、善抱者不脱、子孫以祭祀不絶、修之於身、其德乃眞、修之於家、其德乃餘、修之於郷、其德乃長、修之於國、其德乃豐、修之於天下、其德乃普、故以身觀身、以家觀家、以郷觀郷、以國觀國、以天下觀天下、吾何以知天下然哉、以此、

といふ關係に在つて、文頭の三句だけに著しい異同がある。しかし諭老篇には(後の十二) 別に

善建不拔、善抱不脱、子孫以其祭祀、世世不絶、

といふ正文を引いてゐるから、この様な、今本五十四章の文頭三句とほぼ一致する言葉も別に存在してゐたのであらう。そして今本のテキストは、この解老と諭老とに引かれてゐる如き二つの正文を整理統合することによつて成立したものであるかもしれない。

諭老

十一、a、「天下有道」、卻走馬以糞、

b、「天下無道」、戎馬生於郊、

c、罪莫大於可欲、

d、禍莫大於不知足、

e、咎莫憚於欲得、

f、知足之爲足矣、

この文の、aの「天下有道」及びbの「天下無道」は、共に解説の地の文であるが、正文として引用された「卻走馬以糞」・「戎馬生於郊」だけでは文氣が完足してゐないから、今本四十六章及び前掲解老五と考へ合せて補つた。なほこの文については前掲解老五で言及したから、今は改めて再説しない。

十二、善建不拔、善抱不脱、子孫以其祭祀、世世不輟、

この文は今本道德經五十四章の一部とほぼ一致してゐる。既に解老十で言及したから、ここには再説しない。

十三、喻老に於ける次の一條は、全文が左の如くになつてゐる。

制在己曰重、不離位曰靜、重則能使輕、靜則能使躁、故曰、「重爲輕根、靜爲躁君」、故曰、「君子終日行、不離輜重也」、邦者、人君之輜重也、主父生傳其邦、此離其輜重者也、故雖有代・雲中之樂、超然已無趙矣、主父萬乘之主、而以身輕於天下、無勢之謂輕、離位之謂躁、是以生幽而死、故曰、「輕則失臣、躁則失君」、主父之謂也、

この文に引證されてゐる老子の正文を連ねると、

重爲輕根、靜爲躁君、君子終日行、不離輜重也、輕則失臣、躁則失君、

となつて、よく文理の通つた短文である。國譯すれば、

重は輕の根であり、靜は躁の君である。君子は終日旅行しても（常に）輜重を（伴つて）離さない（のはこの意である）。權勢が輕いと臣下を失ひ、位に落着いてゐないと君（の地位）を失ふ。ところでこれを今本道德經二十六章と比較すると、次の如く傍線を引いた箇處に於いて大體一致する。

重爲輕根、靜爲躁君、是以聖人終日行、不離輜重、雖有榮觀、燕處超然、奈何萬乘之主、而以身輕天下、輕則失本、躁則失君、

この「萬乘之主、而以身輕天下」に當る文は、喻老では譬喩者の地の文になつてゐるのは注意すべきである。

十四、a、魚不可脱於深淵、邦之利器、不可以示人、

b、將欲翕之、必固張之、將欲弱之、必固強之、將欲取之、必固與之、

c、「微明」「損弱勝強」

思ふに文氣及び喻老の解説によれば、a bの二文は、もと必ずしも連續して一文を成すものではなく、別個の二文であらう。しかし喻老ではこの二文の解説を相隣接せしめて置き、又bにcの成語を解説した次の文を加へて、補説している。

起事於無形、而要大功於天下、是謂「微明」、處小弱而重自卑、謂「損弱勝強」也、（最後の二句に多少誤がある様である）

これはおそらく解説者の地の文であらう。ところで今本道德經三十六章では、これ等が次の如くまとめられてゐる（傍線及び傍點の部致して）。

將欲歛之、必固張之、將欲弱之、必固強之、將欲廢之、必固興之、將欲奪之、必固與之、是謂微明、柔弱勝剛強、魚不可脫於淵、國之利器、不可以示人、

かくて十三及び十四によれば、今本テキストには、一部に喻老に於ける地の文が混入してゐることになる。(前掲六のd、八のe、後の十八のc等も亦同様である。) 尙ほaを含む一段の解説の全文體が、内儲説下に見える文と大同小異であつて、この二つが一源から出た事は明かであるが、その前半に於いては、引證された老子の正文も、その解釋も、互に同じくないものになつてゐる。即ち喻老篇では、

勢重者、人君之淵也、君人者、勢重於人臣之間、失則不可復得也、簡公失之於田成、晉公失之於六卿、而邦亡身死、故曰「魚不可脫於深淵」、……

とあつて、正文は「君主といふ魚は、勢重といふ深淵から離れてはならない」と解されてゐる。然るに内儲説下では、既に掲げた如く勢重者、人主之淵也、臣者勢重之魚也、魚失於淵、而不可復得也、人主失其勢重於臣、而不可復收也、古之人難正言、故託之於魚、……

とあり、又その經には

權勢不可以借人、上失其一、臣以爲百、故臣得借則力多、力多則内外爲用、内外爲用、則人主獲、其説在老聃之言失魚也、……とあるから、こゝでは老子の正文は、おそらく「魚不可失於淵」であつたであらう。そしてその意味は必ずしも明かではないが、「人主

第二篇 老子の成立

の所有してゐるべき勢重の淵へ、重臣といふ魚を放してはならない」であつたかもしれない。思ふに韓非子所引の老子のテキストは、未だ一本に定まつて居らず、解釋も亦種々異説のあるものであつたであらう。

十五、a、天下之難事、必作於易、天下之大事、必作於細、

b、圖難於其易也、爲大於其細也、

c、白圭之行隄也、塞其穴、丈人之慎火也、塗其隙、(是以白圭無

水難、丈人無火患)

d、聖人蚤從事焉、

e、其安易持也、其未兆易謀也、

この文はa b c d eの五つの成語を集めたものであらうが、文理がよく一貫してゐるから、喻老成立當時に於いては一つの文としてまとまつて傳誦されてゐたのであらう。dとeとは、老の解説では、共に肩鵲の譬喩を引いてゐるから、eはdにつゞくものと見られてゐたであらう。しかしaとbとが今本道德經六十三章

の一部に一致し、eが六十四章の文頭二句と一致するばかりで、cとdとは今本道德經には見えない。尙ほcの中「是以白圭無水難、丈人無火患」二句は、老子の正文であるか、或は解説者の地の文であるかが明かでない。これを國譯すると、

天下の難事は、必ず易い事を積んでなされ、天下の大事は、必ず細い事を積んでなされる。(だから)困難なことを企圖するには平易な事を積んで行ひ、大きい事を爲すには細い事を積んでせよ。白圭は隄を歩いて蟻の穴を塞ぎ、丈人は火を用心して煙突の隙を

塗つた。「だから白圭には水害の難がなく、丈人には火事のうれひがなかつたのである。」(この様に) 聖人は大事に至らぬうちに事を處理する。(すべて) その事が亂れてしまはないうちに維持するのは簡單で、その事がまだ兆さないうちに計慮するのは易い(ものである)。

さてこれを今本六十三章及び六十四章と比較して見ると、

爲無爲、事無事、味無味、大小多少、報怨以德、圖難於其易、爲大於其細、天下難事、必作於易、天下大事、必作於細、是以聖人終不爲大、故能成其大、夫輕諾必寡信、多易必多難、是以聖人猶難之、故終無難矣、(以上六十三章)

其安易持、其未兆易謀、其脆易泮、其微易散、爲之於未有、治之於未亂、合抱之木、生於毫末、九層之臺、起於累土、千里之行、始於足下、爲者敗之、執者失之、是以聖人無爲、故無敗、無執、故無失、民之從事、常於幾成而敗之、慎終如始、則無敗事、是以聖人欲不欲、不貴難得之貨、學不學、復衆人之所過、以輔萬物之自然、而不致爲、(以上六十四章)

尙ほ六十四章の傍々を施した部分は、後に掲げる所の諭老第七條と一致してゐるから、諭老所引の老子のテキストでは、今本道德經六十四章に當る文は、今本の様一文にまとまつてはゐなかつた事が想見される。

十六、a、見小曰明、

b、守柔曰強、

c、聖人之不病也、以其不病、是以無病也、

この文は、文氣を案ずるに、aとbとは連続した一短文であり、cはそれとは別個の一短文である。この事は、aとbとが連続した文として今本道德經五十二章の一部に見え、cは別に七十一章の後半と一致してゐる事からも想像出来る。しかし諭老の説明を見ると、abcは連続した文として取り扱はれてゐる事は明かである。そこで諭老によつてこれを國譯すると、次の如くなるであらう。

小を見るのを明と言ひ、柔を守るのを強といふ。聖人が(柔を守つて辱を)病ひないのは、彼が病ひないからこそ病が無い爲めである。

十七、a、欲不欲、而不貴難得之貨、

b、學不學、復歸衆人之所過也、

c、恃萬物之自然、而不致爲也、

この文は既に十五に掲げた如く今本六十四章の最後の六句と一致して居り、文氣から見ても、これだけで連続した一文であると思はれる。これを諭老によつて國譯すると、

(衆人の) 欲するものを欲しないで得難い品物を貴ばず、(衆人の) 學ぶものを學ばないで衆人の過つたところをもとへもどし、萬物の自然にたよつて致して作爲を弄しない。

十八、a、不出於戸、可以知天下、不闕於牖、可以知天道、

b、其出彌遠者、其知彌少、

c、(是以聖人) 不行而知、不見而明、不爲而成、

この文は今本道德經四十七章と一致してゐる。但し數個の助字の有無といふ如き末梢的な異同がある外に、cの「是以聖人」四字は、

今本では正文であるが、諭老では解説の地の文になつてゐる。蓋し a b c 三成語をつぎ合せて形成されて來たこの文に、その傳誦の過程に於いて、傳誦者によつてこの四字が附加されたのであらう。今、諭老によつて國譯すると、

(心が外物に奪はれて)(心の)戸牖(である五官)から出て行くことがなく(なつて)、(はじめ)天下の事や天道を知ることが出来る。心が出て行くことが遠ければ遠い程、(心の本來の作用を失つて)その智はいよいよ少い。「だから聖人は」(自ら)出てゆくことをしないで知り、(ことさらに)見ることをしてしないで明かに、(わざわざ)爲すといふことなくして成功するのである。

十九、大器晩成、大音希聲、

これは今本道德經四十一章中に引用されてゐる「建言」の中の一成句であつて、今本では

大器晩成、大音希聲、大象無形、

となつてゐる。

二十、a、自見之謂明、

b、自勝之謂強、

これは今本道德經三十三章に集められてゐる二つの成語の中の一つに屬する二句に相當する。即ち今本では

知人者智、自知者明、勝人者有力、自勝者強、

となつてゐる。

二十一、不貴其師、不愛其資、雖知大迷、是謂要妙、

これは今本道德經二十七章に集められてゐる三つの文の中、第三

の文の後半に相當してゐる。今これを諭老に従つて國譯すれば、

(師は貴ぶべく、資は大切にすべきものであつて、)その師を貴ばず、その資を大切にしないならば、知者であつても大きな誤りである。(師を貴び資を大切にすること、)これを要妙といふ。

以上、解老・諭老に引用された老子二十一條の中、大部分はそれぞれに今本道德經中の一つの章とほぼ相當する文であるが、十二・十七・十九・二十・二十一の五條は、今本の或一章中に屬する短い成句又は格言の如き短文だけを解説してゐる。これは當時に於ける老子の書の中に、この様な短い格言や成句が獨立の一章を成して存在してゐたものであるか、或は稍長い文章——今本の一章に當る文——中の成句や格言の部分だけを取り出して解釋したものであるか、そのいづれであるかは明かではない。もし後者であるとすれば、この五條だけはそれ以外の諸條と比べて、老子の正文に對する取り扱ひの態度を異にしてゐることになり、従つて諭老の中には、かゝる異質的な二つの態度が相混じてゐるものと見なければならぬ。しかし私はむしろ前者の様に解するのが自然であらうと思ふ。何とならば、例へば十と十二とがいづれも今本五十四章に當りながら兩者の文には甚しい異同があり、而も十は五十四章の全文と相當するのに對して、十二は同章の文頭三句だけと一致してゐる。また五と十一とは、字句の末端に於いて互に異同があるが、互に重複してゐる例である。この様な事實を考慮に入れて想像すると、解老・諭老の成立當時に於ける老子の書は、その一部に重複する文を含み、また重複する文の間には互に異同もある。そして一章の長さも區々で、

今本の章と同様のものから兩三句に盡きる短いものまである、といふ如き雜然たる體裁の書であつたのではなからうか。——私見によれば、劉向校讐以前の書には、一般に充分整頓されてゐなかつたものが多いのであつて、それ等はいづれも若干の零細な文を含み、又重複もあり異文もある所の雜然たる記録の集積と見られる。従つてその意味から言つても、解老・喻老當時の老子の書を上述の如きものと見る事は不自然ではないであらう——。

さてこの二十一條を通じて考へて見ると、次の如き事實が認められる。

甲、上掲二十一條の中、若干の語句の出入・顛倒はあつても、大體に於いて今本とよく一致するのは、一(三十八章)・三(五十九章)・四(六十章)・五(四十六章)・七(五十章)・十(五十四章)・十一(四十六章)・十四(三十六章)・十八(四十七章)等である。

乙、上掲二十一條の中には、今本と比較すると、それが今本の何章に當る文であるかは比定出来るが、今本の章の所々が部分的に引用されてゐるだけで、而もそれ等を連續してみると、それだけでまとまつた一文を成してゐたらしく思はれるものがある。それは二(五十八章)・八(六十七章)・九(五十三章)・十三(二十六章)等である。

丙、上掲二十一條の中には、今本の章の一部として含まれてゐる短い成語又は格言だけが取り出されて解釋されてゐるものがある。十二(五十四章)・十七(六十四章)・十九(四十一章)・二十一(三十三章)・二十一(二十七章)である。

丁、上掲二十一條の中には、今本に無い句を若干含み、若しくは今本の二・三章に分屬してゐる句が一つに集められてゐて、それ等を續けて讀むと、今本の章とは全然別の文を成してゐるものがある。それは六(佚文・十四章・二十五章・一章等の句を含む)・十五(六十三章・佚文)・十六(五十二章・七章)等である。

戊、甲の分類に關する限りは今本と大同であつて、従つてこの分類が全體の中に占める比率の程度に於いて、今本は既に成立してゐたと言つてよい。ところで他方、乙・丙・丁等、今本との相違が比較的——尤も程度の差は種々であるが——大きいものと雖も、それぞれにまとまつた一文を成してゐるから、これ等のものは、當時のテキストが大體その様であつたと思はれる。結局それだけ當時の老子は今本テキストとは異つたものであつたと見る外はない。かくて總じて言へば、解老・喻老の成立當時に於ける老子の正文は、今本道德經と比べて出入が相當多く、分章——今本の如き意味で章が分けられてゐたか否かは不明であるが、文脈のつゞいた一區切りをかりに章と呼んでおかう——も餘程異つてゐたことになる。

己、章の順序を考へると、先づ今本に比定しつゝ解老の順序を示すならば、三十八章・五十八章・五十九章・六十章・四十六章・①(十四章・二十五章)・五十章・六十七章・五十三章・五十四章となる。また喻老の順序を示すならば、四十六章・五十四章・二十六章・三十六章・②(六十三章・六章)・③(五十二章・七章)・六十四章・四十七章・四十一章・三十三章・二十七章となる。もとより解老と喻

見えてゐる。

三、觀行篇に

……西門豹之性急、故佩章以自緩、董安子之心緩、意林心
作性故佩弦

以自急、故以有餘補不足、以長續短、之謂明王、

とあるが、この「以有餘補不足」は、道德經七十七章「……天之
道、損有餘、而補不足、……」と一致してゐる。

四、外儲説左上に「書曰、『既雕既琢、還歸其樸、』……」とあるが、

「還歸其樸」は道德經二十八章「……爲天下谷、常德乃足、復歸於
樸」と一致してゐる。

五、難三篇に

……明君見小姦於微、故民無大謀、行小誅於細、故民無大亂、此
謂「圖難於其所易也、爲大者於其所細也」、……故疾功利於業、而
不受賜於君、「太上下智有之」、此言太上之下、民無說也、……

とあるが、この傍線を施した部分は、道德經六十三章「……圖難
於其易、爲大於其細、……」・十七章「太上下知有之、……」等
と一致してゐる。

六、ところで以上五條以外に、明かに老子以外の書名を掲げながら
今本道德經所載の文を引いてゐるものが一條ある。即ち説林上に

……周書曰、「將欲敗之、必姑輔之、將欲取之、必姑予之」……

とあるのは、道德經三十六章の一部と大同である。尤も呂覽行論
篇には、同様の文を「詩曰」として引いてゐるが、いづれにして
もこの文は、當時に於いては老子の文とは認められてゐなかつた
事がわかる。

さて以上の六條を通じて考へて見ると、先づ一・二・三に見える
道德經と一致する句は、老子から取つたものか當時に通行してゐた
常用語であつたかは明かでないが、少くとも後者である可能性があ
る。次に四は「書曰」として引用された言葉であるが、解老・喻老
に引用された老子の正文に、「書之所謂……」といふ例があるのを
思ひ合せると、これも亦老子からの引用であるかもしれない。とこ
ろで莊子山木篇には、同じ言葉を北宮奢の聞いてゐた古語としての
べてゐる。即ち「……（北宮）奢曰『……奢聞之、既彫既琢、復歸於
朴、……』」とあるのであつて、そこでは古語であるには相違ないが、
老子であるか否かは明かでない。かりにこれが老子の言葉であつた
としても、今本道德經と一致するのは「復歸於樸」の一句だけであ
る。次に五の難三篇に引かれた「此謂圖難於其所易也、爲大者於其
所細也」の二句は上掲喻老十五に引用された老子の正文と一致して
ゐるから、これは當時既に老子の言葉とされてゐたものを引いたの
であらう。ところで六の説林上篇所引の「周書曰、……」四句は、
やはり上掲喻老十四に引證された老子の正文と同類の言葉であつて、
今本道德經では両者が共に三十六章に見られるのであるが、而も説
林篇と喻老篇とに於いて「老子」と「周書」との相違があるのであ
る。思ふに「周書」といふのは或は逸周書、或は周書陰符を指すと
も言はれるが、また「周代の古書」といふ程の意味で、その中に老
子も含まれてゐるのかもしれない。しかしそれならば、この様な呼
び方は秦漢のものである——説林上篇のこの文は秦漢の作で、解老
・喻老と大體同時といふ事になる——とも考へられ、そして「周代

の古書」といふ一般的な呼び方は、解老・喻老が老子を殆んど經典視してゐる態度とは、やはり若干の相違があることになるであらう。その上この言葉と近似した言葉が、前に指摘した如く、呂覽（行論篇）では「詩曰」として引かれてゐる事を思ひ合せねばならない。

これ等の事を総合して考へると、韓非子の作者達が見た老子だけについて言つても、當時に於いては老子の書は未だ必ずしも充分な定形をもつに至つてゐなかつたのではないかと疑はれる。——私見によれば、道德經完成以前の、その前身としての老子の書、即ち原老子なるものは、周末・秦頃に於いて未だ必ずしも一つに定形化されたものではなかつたと考へるのであるが、この事については後に詳述しよう——。

そこでこの事實をば、前に考察した所の、解老・喻老の作者達の見た老子の書の状態——その書の一半は今本道德經と一致するが、他の一半は一致せず、その記事には重複も多く、又重複するテキストの間に異同も多い、といふ如き雜然たる記録の集積状態——と考へ合せると、當時に於いては道德經は正しく形成過程にあり、未だ今本の原形が完成してゐなかつたと思はれるのである。

以上は韓非子の中に於ける道德經と一致する句や文を指摘したが、次についてながら、韓非子の中に於ける老子と類似せる思想や用語を、一般的に指摘しておく。

一、主道篇は一般に道家思想を以て法術主義を基礎附けたもので、上掲の如く道德經五十二章と一致する一句がある上に、「道」を詳

しく説き、「虚静」・「無事」・「稽」・「寶」・「執其契」等の道德經の用語又は老子風の語が多く見えてゐる。

二、揚權篇も亦主道篇と共に道家思想を以て法術主義を基礎づけたもので、上掲の如く道德經二十九章と一致する句がある上に、「無爲」・「無事」・「一」・「名」・「静」・「去智與巧」・「虚静」・「道」・「德」・「稽」・「虚心」・「神」・「寶」等の老子を想はせる用語が交々見えてゐる。

三、説林上には、上掲の如く道德經三十六章の一部と一致する「周書」の文を引いてゐる外に、「……故曰、『巧詐不如拙誠』……」といふ如き道家風の言葉が見られる。

四、功名篇には、「守自然之道」といふ句がある。

五、大體篇には次の様な文がある。

○……不急法之外、不緩法之内、守成理、因自然、禍福生乎道法、而不出乎愛惡……故至安之世、法如朝露、純樸不散、……

○……故曰、古之牧天下者、不使匠石極巧以敗太山之體、不使賁育盡威以傷萬民之性、因道全法、君子樂而大姦止、澹然閒静、因天命、持大體、故使人無離法之罪、魚無失水之禍、如此故天下少不可、

○……以道爲舍、故長利積、大功立、……

六、外儲説右上には次の様な文がある。

○……申子曰、「……」故曰、「吾無從知之、惟無爲可以規之」、一曰、申子曰、「……」故曰、「惟無爲可以規之」

○……鄭長者聞之曰、「田子方知欲爲廩、而未得所以爲廩、夫虚無無

見者廩也」一曰、……鄭長者有言、「夫虚静無爲而無見也、其可以爲此廩乎、

七、難二篇には次の文がある。

……鄭長者有言、「體道無爲無見也」、……

八、説疑篇には、「太上……其次……」といふ句法がある。これは戰國末から秦漢に互る文獻に屢々見えるものであつて、道德經にも十七章にこれが見えてゐる。

以上は、韓非子と今本道德經との關係から、韓非の書の成立當時に於ける老子を究明する爲めに、兩者に共通せる文を抽出・列擧して考察したのであつたが、韓非子五十五篇の中で、それ等老子と一致せる文や思想を含む篇は、最初に擧げた如く、主道・揚權・解老・喻老・説林上・觀行・功名・大體・内儲説下・外儲説左上・同右上・難二・難三・説疑・六反の諸篇であつた。ところで私見によれば（拙著『法家思想の研究』の附録「韓非子考證」）、主道・揚權・解老・喻老は、その含む道家思想が漢初の道家思想と一致してゐることから見て漢初の作と推定され、觀行・功名・大體の三篇も亦、それとほぼ同時の、韓非子後學の中でも比較的晚い人々の手に出てゐる。説林・内儲説・外儲説は韓非子一派の傳へた説話集であり、難篇は韓非子及びその後學等の論難答問を収録したものであつて、いづれも韓非學派の比較的早い頃から漢初までに互る種々なる材料を含んでゐる可能性があり、秦以後漢初に亘つて今日の形にまとめられた諸篇であらう。また説疑と六反との二篇は、漢初よりはやゝ古いらしいところがある

が、要するに韓非子の自著ではなくて後學の作るところであらう。して見れば韓非子の書に現れてゐる老子の影響は、そのすべてが秦以後のものとして見られるのである。そして韓非の自著と思はれる顯學篇には「輕物重生之士」を貴ばず、また五蠹篇には

……今……行身者競於爲高、而不合於功、故智士退處巖穴、歸祿不受、而兵不免於弱、政不免於亂、……

とも言つて居り、むしろ道家思想とは相容れないものがあつた様に見える。然らば老子の思想が韓非子の學徒によつて貴ばれ、老子によつて法術主義の理論が哲學的に基礎づけられるに至つたのは、漢初に顯現した現象であつて、解老・喻老をはじめ、韓非子の書中に含まれてゐる老子の言及び今本道德經と一致する語は、秦以後漢初に於ける老子の書の状態を研究する史料と見るべきものである。そしてその意味では重要な史料である。

そこでこの觀點から、上に列擧した材料に基いて、秦以後漢初に亘る頃の老子の書の姿を考へると、次の様な結論に達するであらう。

- 1、解老と喻老とに大量にまとまつて老子の言が引用されてゐる事、殊にその中には「書之所謂……」といふ如き引用の仕方が見える事、等から考へて、當時既に何等かの形にまとまつた老子の書が存在してゐたと思はれる。
- 2、解老と喻老とに引かれた老子の言二十一條の中、一半は今本道德經と大體一致してゐる事、他の一半の中にも今本道德經に含まれてゐる語句を相當多量に見出す事、内儲説下・難三・六反にそれぞれ一條づゝ老子の言葉と明示して引いてゐる文がいづれも今

本道德經の中に見える事、等から見て、當時の老子の書は、既に今本道德經の祖本としての性格を多分にもつてゐたと思はれる。

3、解老と喻老とに引かれた老子の言二十一條の中には、今本道德經に見えない語句が若干あり、また今本と一致する部分にも、文辭の繁簡や語句の顛倒等、今本との異同が少くない。また説林上に引かれてゐる今本道德經と一致する文が、老子ではなくて周書の文とされてゐる。また今本道德經に見える句が、老子からの引用ではない貌で主道・揚權・觀行・難三等の諸篇に散見してゐる。また解老・喻老に見える老子の正文の順序が、今本道德經の章次と異つてゐる。これ等の點から見て、當時の老子は、なほその一半に於いて今本と相等多くの相違點があつたらしい。

4、解老と喻老とに引かれた二十一條の中には、内容の互に重複するものが二つ——従つて四條——あるが、この二つの重複部分に於けるそれぞれの雙方のテキストに異同があること、一般に劉向校定以前の書物は、異文や重複の多い比較的雜然たる記録の集成であつたらしい事、等から考へると、當時の老子も亦その様なものであつたらしく思はれる。

六、管子の書と老子

管子の書の成立事情——従つてその史料としての性質——については、未だ學界に定論がない。私自身も未だ私見を詳細に發表する機會をもたないが、嘗て不充分ながらその一端について論じた事はある（拙稿「管子の成立に關する二三の考察」、支那學第十卷特別號所載）。こゝに先づ私見の見通しだけを略述するならば、管子の書中には種々雑多な思想が含まれて

第二篇 老子の成立

居り、その主要なものは、法家言・道家言・陰陽家言・儒家言・雜家言・輕重家言等である。そしてこれ等種々の説は、大體から見て、早くとも齊の稷下以後、漢代に亘つて齊に存在したもので、従つて管子の書の成立は、戰國末以後漢初に亘る期間に齊に於いて漸次形成され、その最後の集大成は漢初に屬するであらう。そして更にそれが整理されて今本の原形が定つたのは、前漢末に於ける劉向校書の時であつたであらう。

さて管子の中には、老子の名を標して引用した言葉は一つも無いが、今本道德經と略々一致する言葉が二三ある。左にそれを列記して見よう。

一、牧民篇の六親五法に

以家爲郷、郷不可爲也、以郷爲國、國不可爲也、以國爲天下、天下不可爲也、以家爲家、以郷爲郷、以國爲國、以天下爲天下、毋曰不同生、遠者不聽、毋曰不同郷、遠者不行、毋曰不同國、遠者不從、如地如天、何私何親、如月如日、唯君之節、……

……修之於身、其德乃眞、修之於家、其德乃餘、修之於郷、其德乃長、修之於國、其德乃豊、修之於天下、其德乃普、故以身觀身、以家觀家、以郷觀郷、以國觀國、以天下觀天下、吾何以知天下然哉、以此、

の傍線の部分と字面の上でよく似てゐる。
二、白心篇に

持而滿之、乃其殆也、名滿於天下、不若其已也、名進而身退、天

之道也、

とあるのは、今本道德經第九章の

持而盈之、不如其已、揣而稅之、不可長保、金玉滿堂、莫之能守、
富貴而驕、自遺其咎、功遂身退、天之道、

と旁線の部分がほぼ一致してゐる。今本道德經の言葉で管子とほぼ一致するものは、以上の二條が最も顯著であるが、なほこゝでは次の二條を附記しよう。

三、宙合篇に次の言葉がある。

「左操五音、右執五味、此言君臣之分也、……王施而無私、則海内來賓矣、臣任力、同其忠、而無爭其利、不失其事、而無有其名、分敬而無妒、則夫婦和勉矣、君失音、則風律必流、流則亂敗、臣離味、則百姓不養、百姓不養、則衆散亡、君臣各能其分、則國寧矣、故名之曰「不徳」、

この文の「無私」・「無争」は道德經にも見える語であり、「不失其事、而無有其名」は道德經三十四章「功成不名有」を想はせる。又「不徳」は明かに成語の引用であるが、三十八章の「上徳不徳」の如き語を豫想してゐるかと思はれる。

四、心術下篇に次の文がある。

專於意、一於心、耳目端、知遠之證、能專乎、能一乎、能母卜筮而知凶吉乎、能止乎、能已乎、能母問於人而自得之於已乎、故曰、「思之思之、不得、鬼神教之」、非鬼神之力也、其精氣之極也、……内業篇にもこれとほぼ一致する文があつて、次の様になつてゐる。
能搏乎、能一乎、能無卜筮而知凶吉乎、能止乎、能已乎、能勿求

諸人而得之已乎、思之思之、又重思之、思之而不通、鬼神將通之、
非鬼神之力也、精氣之極也、

ところでこれ等の文の中、旁線を施した部分は、莊子庚桑楚篇の、
老聃が衛生之經を引いて南榮趯に語つた言葉の一部とほぼ一致してゐる。即ち

……老子曰、「衛生之經、能抱一乎、能勿失乎、能無卜筮而知吉凶乎、能止乎、能已乎、能舍諸人而求諸已乎、能儻然乎、能侗然乎、能兒子乎、……是衛生之經已」、……

なほ白心篇には、この「能母卜筮而知凶吉乎」といふ句の類句があつて、次の如く見えてゐる。

……不日不月、而事以從、不卜不筮、而謹知吉凶、是謂寬乎形、
徒居而致名、……

これ等の語句は、もとよりそのまゝの形では今本道德經には見えないが、道德經十章などの言ひ方と多少似たところがあり、また莊子庚桑楚篇に於ける老子説話の中の老子の語の一部と一致してゐるのであるから、その意味では、管子と老子との關係を考へる上には一考すべき文である。

さて先づこの四條に基いて考へて見ると、

1、一と二とは管子の中では今本道德經と比較的によく一致する文ではあるが、どれにも明かに老子の名が標示されてゐない事、一致するとは言ひながら尙ほ多少の異同がある事、三は僅かに零細な用語が道德經と一致してゐるに過ぎない事、尨大な管子の書中には、後にのべる如く多くの道家言を含んでゐるに關らず、道德

經との一致は、以上の外は一層零細な又は一層不十分な語句の一致に過ぎない事、等の事實から見て、管子所載の文の作者達が果して今本道德經を見てゐたか否かは甚だ疑問である。

2、假りに管子のこれ等の文の作者が、當時既に存在してゐた何等の老子の書を見てゐたと假定しても、上掲の道德經と一致する語句の全部が、その老子の書から採られたか否かは疑問である。何とならば、若し老子の書から採られたものであるならば、たとひ老子と明示しなくても、例へば三の「不徳」の如く何等かの引用の形を取るのが普通であり、上掲の如く勝手に勸説した様な形で管子の文を作つても、容易に世間の承認が得られるものではないであらう。従つてこれ等の語句は、むしろ當時の老子の書中に無かつたか、或は在つたとしても何等老子を特色づける言葉ではなく、老子にも管子にも共に使用された所の、當時に於ける常套語句であつたか——三の「不徳」といへども常套語であつたかもしれない——の何れかであらう。そして若し前者——當時の老子の書中に無かつたもの——であつたとすれば、それは當時の老子の書が、今本道德經とは若干異つたものであつた事を證する一つの根據を提供することになる。

3、又假りに管子のこれ等の文の作者が老子の書を見てゐなかつたと假定すれば、上に列擧した所の道德經と一致する管子の文の諸句は、當時に於いては未だ必ずしも老子の言葉ではなかつたもので、後に道德經中に採取されたものであるといふ事になる。要するにいづれにしても、管子の諸篇が作られた頃には、少くと

第二篇 老子の成立

もそれ等が作られた土地に於いては、今本の如き道德經が存在してゐたらしくない。ところで管子のこれ等の文が、假りに私見に従つて秦・漢初に成立したものとすれば、先に韓非子所引の老子について見た如く、秦・漢初には今本道德經が既に或る程度まで成立してゐたのであるから、當然その書が未だ充分に廣く通行してゐなかつたとせねばならない。——韓非子の書が成立したのは齊に於いては無いが、管子の書は齊で成立したらしい。従つてそれ等の成立がいづれも秦・漢初ではあつても、韓非子の後學が既に老子の書を見てゐたに關らず、その書が未だ齊には行はれてゐなかつたものと見られる——。

以上は管子の書中に存する所の、今本道德經と比較的よく一致する文、及び老子との關係を考へさせる文だけについて見たのであるが、他方、道家思想一般の管子の書中に混在せるものは甚だ多く、牧民・形勢・乘馬・幼官・宙合・樞言・法法・兵法・戒・小稱・侈靡・心術上・心術下・白心・勢・正・内業・九守の諸篇に亘つてゐる。この中、道家言の最も多いのは、心術上・下・白心・内業の四篇であり、ついでやゝ多く散見してゐるのは、牧民・宙合・兵法・九守等の諸篇である。管子の書に見えてゐるこれ等道家言一般について詳論することは、こゝではあまり岐路に入つて徒に多くの紙数を費す事になるから、それは別の論致にゆづるが、今はその中で、道德經の性質を考へる上に参考となる點だけを選択して考へておかう。

先づ注目すべきは心術上・下・白心・内業の四篇である。

第一に心術上篇であるが、この篇の體裁は、最初に十數條の格言風の短文がつらねられ、言はゞこの部分が經に當るであらう。さてその後、逐次その文を擧げつゝ解説した文が竝んで居り、これは説に當ると言つてよい。夙に尹知章はこの説に當る部分を論じて、韓非子の解老に似てゐることを指摘してゐるが、蓋し確論であらう。

——なほこれは別に詳論しなければならぬ問題であるが、編纂の技巧として、或は一篇の中に段を分ち、若しくは一書の中に篇を別にするによつて、經と説とを作つてそれを相照應せしめることは、一般に漢初に起つて前漢に行はれた一つの體であつたと思ふ。

その例としては、管子について言へば、この篇の外に宙合篇があり、また經言の類に對應して管子解の類がある。墨子には經上・下に對して經説上・下があり、韓非子には内・外儲説がある。いづれも漢初若しくは劉向頃までの、編纂若しくは再編纂にかゝるであらう——。そしてこの心術上篇に於ける經と説とに亘つて、儒家思想・法家思想・及び多少の陰陽思想等と竝んで、多くの道家思想が混在してゐるのであり、全體として見れば、道家風の色彩が甚だ強い。

ところでこの篇について思ひ當るのは、荀子の解蔽篇である。即ち解蔽篇には次に示す如く「心術」の語が散見し、且、それを道家的思想によつて説明してゐる。——「心術」の語は莊子天道篇にも見えるから、道家思想と因縁の深い概念なのであらう——。

故爲蔽、欲爲蔽、惡爲蔽、始爲蔽、終爲蔽、遠爲蔽、近爲蔽、博爲蔽、淺爲蔽、古爲蔽、今爲蔽、凡萬物異、則莫不相爲蔽、此心

術之公患也、……

聖人知心術之患、見蔽塞之禍、故無欲無惡、無始無終、無近無遠、無博無淺、無古無今、兼陳萬物、而中縣衡焉、是故衆異不得相蔽、以亂其倫也、何謂衡、曰道、故心不可以不知道、心不知道、則不可道、而可非道、……以其可道之心、與道人論非道、治之要也、何患不知、故治之要、在於知道、

人何以知道、曰心、心何以知、曰、虛壹而靜、心未嘗不臧也、然而有所謂虛、心未嘗不滿也、然而有所謂一、心未嘗不動也、然而有所謂靜、人生而有知、知而有志、志也者臧也、然而有所謂虛、不以所已臧害所將受謂之虛、心生而有知、知而有異、異也者同時兼知之、同時兼知之兩也、然而有所謂一、不以夫一害此一謂之壹、

心臥則夢、儉則自行、使之則謀、故心未嘗不動也、然而有所謂靜、不以夢亂知謂之靜、未得道而求道者、謂之虛壹而靜、作之則將須道者之虛則人將事道者之壹則盡盡將思道者靜則察知道察知道行體道者也、虛壹而靜、謂之大清明、（この文は後人の整理によつて傍線の部分はこのまゝでは讀めない。私はこの文の讀解によつていて説があるが、今はあまり繁細に互るから、他日にゆづらう）（亂された處があるらしく、殊

萬物莫形而不見、莫見而不論、莫論而失位、坐於室而見四海、處於今而論久遠、疏觀萬物、而知其情、參稽治亂、而通其度、經緯天地、而材官萬物、制割大理、而宇宙裏矣、恢恢廣廣、孰知其極、畢畢廣廣、孰知其德、涓涓紛紛、孰知其形、明參日月、大滿八極、夫是之謂大人、夫惡有蔽矣哉、（この文の「坐於室而見四海」は道德經四十七章「不出戶、知天下」を想はせ、「孰知其極」は五十八章に見える句である） 尙ほこの篇には「道經」が引用されてゐる事は、前に指摘した通

りである（「荀子と老子」の條を参照）。さてこの文によれば、事物を正しく認識

し得ないのは、「心術」が正しくないからである。一たい「治の要」は「道を知る」に在るが、「道を知る」所以のものは「心」であり、「心」が「道を知り」得る所以は「虚壹にして静」なるに在る、といふのである。ところで管子心術上篇では

心之在體、君之位也、九竅之有職、官之分也、心處其道、九竅循理、嗜欲充益、目不見色、耳不聞聲、故曰、上離其道、下失其事、毋代馬走、使盡其力、毋代鳥飛、使弊其羽翼、毋先物動、以觀其則、動則失位、静乃自得、

道不遠而難極也、與人竝處而難得也、

虚其欲、神將入舍、掃除不潔、神乃留處、

……
夫正人無求之也、故能虚無、虚無無形謂之道、化育萬物謂之德、

……
天曰虚、地曰静、乃不伐、潔其宮、開其門、去私毋言、神明若存、紛乎其若亂、静之而自治、

……
故必知不言無爲之事、然後知道之紀、殊形異執、不與萬物異理、故可以爲天下始、

人之可殺、以其惡死也、其可不利、以其好利也、是以君子不休乎好、不迫乎惡、恬愉無爲、去智與故、其應也、非所設也、其動也、非所取也、

過在自用、罪在變化、是故有道之君、其處也若無知、其應物也若

第二篇 老子の成立

偶之、静因之道也、

といふのであつて、「心術」については「心術者、無爲而制斂者也」と規定してゐる。思ふにこゝに掲げた限りでは、荀子の解蔽篇と管子の心術上篇とは、明かに同じ道家的立場の思想を含んでゐる。蓋し互に何等かの關係をもつ二篇なのであらう。ところで一方に於いて、漢書藝文志小説家に、「待詔臣饒心術二十五篇武帝時」があり、顔師古の引いてゐる劉向別録には、「饒齊人也、不知其姓、武帝時待詔、作書名曰心術也」と言つてゐる。小説家の性質については色々考へられるが、私見によれば、その中には黄老風の思想を多分に含み、且、民間に行はれてゐた多くの格言の類を含んでゐると思ふ（拙著『中國民衆思想の源流』を参照）。従つて管子心術上篇の如きも、黄老流の格言を多く含んでゐる點に於いて、小説家言と一致してゐるのであつて、但、民間の格言としては、これだけでは内容が甚だ精に過ぎる嫌があるに過ぎない。畢竟これは小説家言の中の比較的精なる部分であるかもしれず、漢志の心術二十五篇と同類のもの若しくはその一部である疑ひがある。尤も小説家といふ概念は漢の武帝頃以後に雜説を集めて次第に形成されたものらしく、管子の心術上篇若しくは臣饒の心術篇が成立した頃には、未だその概念が充分發生してゐなかつたであらう。従つて後に「小説家」といふ概念が成立するに及んで、この「心術」がその一部として含められたと見なければならぬ。そして漢志の小説家は、「街談巷語、道聽塗説者之所造也」といふのであるから、漢志小説家の一つとして見えてゐる臣饒の心術二十五篇の中には、管子の心術上篇の如きものゝ外に、

更に低俗な多くの雜説が附着して含まれてゐたのであらう。

小説家の心術二十五篇と管子の心術上篇との關係については、以上の様な推測が成立し得るのであるが、同じ事を次の點からも推量することが出来る。即ち管子の心術上篇が、儒・法・陰陽等の諸説と混融した道家言であるといふ事が、漢初に於ける思想界の状況をよく反映してゐるものと解せられるのであつて——私見によれば、漢初の思想界では、儒・道・法・陰陽・雜の五家の學が最も盛大であり、且、これ等の學が一面互に對立しつつ、他面互に混融する傾向にあつたのが、當時の一般的狀況であつたと思ふ。この事は別の機會に詳論しよう——、従つて管子の心術上篇は、晚くとも臣饒の心術二十五篇と同時に、即ち武帝の時の作であらう。この事實から考へると、管子の心術上篇は、或は武帝の時の臣饒の作そのもの若しくはその素材であつたかもしれず、漢志に見える小説家の書としての臣饒の心術二十五篇は、それに民間の雜説が附着して出來たものであつたかもしれないのである。

次に心術下篇は、やはり儒・法・陰陽の諸學と融合した道家風の短文集であるが、體裁は上篇と異つて、經と説との二部分に分れてゐない。しかし思想の傾向は上篇と似てゐる。そして他方、内業篇と一致する句や文が十四條もあつて、従つて心術下と内業との二篇の間には、互に深い關係があるのであらう。——少くとも多くの共通の材料に基いて成立してゐる事は確かである——。そこで次に内業篇について考へると、この篇は多分に陰陽家言と儒家言とを雜へた道家風の短文集であつて、大體から見て、心術上・下篇と同様の

傾向をもつ篇である。但その道家言は、心術篇と同様な「心」についての説をも含んでゐるが、中核はむしろ生命の哲學であつて、生命の眞が即ち道であり、それが無形な心に宿つて形に充ちて存し、それを保全する所以が徳であるとしてゐる。そしてそこから養生家風の色彩が濃くにじみ出てゐる。既に指摘した如く、莊子の庚桑楚篇に老聃が衛生の經として述べてゐる言葉の一部がこの篇に含まれてゐるといふ事も、やはりこの篇の道家思想が養生家的である事の一例であるが、今は更に數章を抜いて、左にこの篇の生命主義的な道家思想を例示しよう（旁線を施した部分は心術下篇との一致を示す。）。

○凡物之精、此則爲生、下生五穀、上爲列星、流於天地之間、謂之鬼神、藏於胷中、謂之聖人、是故民氣。泉乎如登於天、杳乎如入於淵、淖乎如在於海、卒乎如在於己、是故此氣也、不可止以力、而可安以德、不可呼以聲、而可迎以音、敬守勿失、是謂成德、德成而智出、萬物果得、

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

○道滿天下、普在民所、民不能知也、一言之解、上察於天、下極於地、蟠滿九州、何謂解之、在於心安、我心治、官乃治、我心安、官乃安、治之者心也、安之者心也、心以藏心、心之中、又有心焉、彼心之心、音以先言、音然後形、案心術下篇兩音字作意形然後言、言然後使、使然後治、不治必亂、亂乃死、

○精存自生、其外安榮、內藏以爲泉原、浩然和平、以爲氣淵、淵之

不涸、四體乃固、泉之不竭、九竅遂通、乃能窮天地、被四海、中無惑意、外無邪蓄、心全於中、形全於外、不逢天蓄、不遇人害、謂之聖人、

○人致正靜、皮膚裕寬、耳目聰明、筋信而骨強、乃能戴大圜、而履大方、鑒於大清、視於大明、敬慎無忒、日新其德、徧知天下、窮於四極、敬發其充、是謂內得、然而不反、此生之忒、

○凡食之道、大充、傷而形不臧、大攝、骨枯而血涸、充攝之間、此謂和成、精之所舍、而知之所生、飢飽之失度、乃爲之圖、飽則疾動、飢則廣思、老則長慮、飽不疾動、氣不通於四末、飢不廣思、飽而不廢、老不長慮、困乃遯塌、大心而敢、寬氣而廣、其形安而不移、能守一而弃萬苛、見利不誘、見害不懼、寬舒而仁、獨樂其身、是謂雲氣、意行似天、

○凡人之生也、必以其歡、憂則失紀、怒則失端、憂・悲・喜・怒、道乃無處、愛欲靜之、遇亂正之、勿引勿推、福將自歸、彼道自來、可藉與謀、靜則得之、躁則失之、靈氣在心、一來一逝、其細無內、其大無外、所以失之、以躁爲害、心能執靜、道將自定、得道之人、理丞而屯泄、匈中無敗、節欲之道、萬物不害、

さてこの内業篇については、漢志儒家者流に「内業十五篇不知作書者」とあるのが思ひ合される。漢志の「内業十五篇」が如何なる書であつたかはわからないが、王應麟の考證に「管子有内業篇、此書恐亦其類」と注意してゐる如く、篇名が同一である事から見ても同類のものであつたかもしれない。尤も思想は上掲の例によつても明かな如く、決して單なる儒家思想ではなく、むしろ道家的・養生家

的な色彩が顯著なのであるから、この様な管子の内業と漢志の儒家類に屬する内業とが、果して同類のものであるか否かについては、一應若干の疑問はある。しかし漢初の儒家ならば、種々なる他家の思想と融合したものは珍しくないものであるから、その點から見れば、或は管子の内業篇は漢志の内業十五篇の中に含有された比較的に道家的・養生家的な一篇であつたのかもしれない。そして管子内業篇の思想が、道家的・養生家的な色彩が最も強いとは言へ、ともかく儒・道・陰陽を混融した思想であるといふ事は、漢初の學界の一般的傾向とよく適合してゐるのであつて、いづれにしてもこの篇は漢初の作品ではないかと思はれる。

次に白心篇は、「白心」といふ篇名が「心」を中心とする立場を示してゐる事、多くの格言を集めて綴輯した文體を成してゐる事、比較的多くの道家思想を含み、前述の如く道德經第九章とほぼ一致する文も亦この篇に含まれてゐる事、それがさまざま思想と混融した形で存在してゐる事、等の點に於いては、心術上・下・内業等の諸篇と共通の性質があると言へよう。しかしこの篇には亦獨自の趣があり、殊に多彩な格言を含んだ全篇の主旨を簡單には述べ難いが、試みに篇首と結末とを照應させて考へて見ると、それを手がかりとして、次の様な主旨を指摘し得るであらう。先づ篇首の文を擧げると、

建當立有、以靖爲宗、以時爲寶、以政爲儀、和則能久、
非吾儀、雖利不爲、非吾當、雖利不行、非吾道、雖利不取、上之隨天、其次隨人、人不倡不和、天不始不隨、故其言也不廢、其事

也不隨、原始計實、本其所生、

知其象則索其形、緣其理則知其情、索其端則知其名、

故苞物衆者、莫大於天地、化物多者、莫多於日月、民之所急、莫急於水火、

然而天不爲一物枉其時、明君聖人、亦不爲一人枉其法、天行其所行、而萬物被其利、聖人亦行其所行、而百姓被其利、是故萬物均、既誇衆矣、

是以聖人之治也、靜身以待之、物至而名自治之、正名自治之、奇身名廢、名正法備、則聖人無事、……

これによれば、天地萬物にはおのづからなる秩序が嚴存してゐる事が前提となつてゐる様である。だから人間はこの客觀的な自然の秩序に従つて、吾が儀・吾が當・吾が道に非んば利ありと雖も行はず、そこに少しも私情を雜へてはならない。——この様な私情を雜へない清明な心がおそらく「白心」なのであらう。——聖人の政治はこの客觀的な自然のおきてに従つて、身を靜にして事の自然に至るを待つのである。事が至ると自然に名分が定まるが、聖人はそれに従つて自然に治まる様にする。かくて聖人は無事である、といふのである。思ふに白心篇の全文には、この様な主旨について、さまざまな事が、名言を綴輯し古語を引用する事によつて説かれてゐるのであるが、最後に次の如き一章で結ばれてゐる。

道之大如天、其廣如地、其重如石、其輕如羽、民之所以知者寡、故曰、「何道之近、而莫之與能服也」、奔近而就遠、何以費力也、故曰、「欲愛吾身、先知吾情」、君親六合、以考內身、以此知象、乃知行

情、既知行情、乃知養生、左右前後、周而復所、執儀服象、敬迎來者、今夫來者、必道其道、無遷無衍、命乃長久、和以反中、形性相葆、一以無貳、是謂知道、將欲服之、必一其端、而固其所守、責其往來、莫知其時、索之於天、與之爲期、不失其期、乃能得之、故曰「吾語若大明之極、大明之明、非愛人不子也、同則相從、反則相距也、吾察反相距、吾以故知古從之同也」、

即ち何事によらず、人は一切を包む道——天地萬物に存するおのづからなる秩序——に従へばよいのであるが、道に従ふことは、結局は一身、更にその中の心に歸着する筈である。人が道を知つて客觀の眞實と完全に同ずる心が「大明の極」と言はれてゐるものであらう。そしてこの様な私情を雜へない大明の心が即ち「白心」なのであらう。ところでこの「白心」の概念について想起されるのは、莊子天下篇の宋鉞・尹文を敍した文である。

不累於俗、不飾於物、不苟於人、不忮於衆、願天下之安寧、以活民命人我之養畢足而止、以此白心、古之道術、有在於是者、宋鉞・尹文聞其風而悅之、作爲華山之冠以自表、接萬物以別宥爲始、語心之容、命之曰「心之行」、以聊合驪、以調海內、隨欲圍之以爲主、見侮不辱、救民之鬪、禁攻寢兵、救世之戰、以此周行天下、上說下教、雖天下不取、強聒而不舍者也、……

宋鉞や尹文が、人間の本性は「情欲寡き」ものであるとし、又「人に侮られても辱とすべきでない」として、その見地から鬪争を止め、禁攻寢兵の説を唱へて天下を救はうとした點や「華山の冠」を作つてその學徒の標幟とした點等は、いづれも彼等の主張と彼等

の學團の特色とを示してゐるが、彼等がこの様な主義主張を樹立して社會に向つて救世の運動を起したことの半面には、彼等が究極の立場として、「天下の安寧を願つて、人民（全體）の生命を活かし、他人と自己とがすべて充分に生活出来るといふ事だけで満足し」て、それ以上の不當な利己的欲望を抱かず、「この様にする事によつて心を清明にし」て私情を雜へない事を目的とした態度が見られる。然らばこの「心を清明にし」て私情を雜へないといふ「白心」は、管子の「白心」と同じ思想である。そしてこの「白心」を實踐に移す方法としては、「接萬物以別宥爲始」とある如く、何事に對しても、それぞれの限界即ち「宥」「宥」は即ち「圍」を明別して、それ等をそれぞれに正當な範圍に於いて認める、といふ虚心坦懐な態度が第一であるとし、當然その學では、この様に虚無公明な「心之容」といふものが常に注目されてゐて、それを彼等の術語では「心之行」と呼んでゐたといふのである。ところでこの「心之行」については、管子形勢篇に

見與之交、幾於不親、見哀之役、幾於不結、見施之德、幾於不報、四方所歸、心行者也、

とある。これを國譯すれば、

（ことさらに）同志である事を示す様な交際は親しいものではないであらう。（ことさらに上から）哀れみをかけてゐる事が示されてゐる様な課役は（下の心が上に）結ばれ（て眞に上の爲めに働く勤勞奉仕では）ないであらう。（ことさらに）施しである事を示す様な恩恵は報いられないであらう。（眞の道はもつと自然な

第二篇 老子の成立

ものであつて、自然に）四方（の民）が歸服するのが（虚無公明な）心行といふものである。

となる。又「心之容」については、荀子解蔽篇に

心者形之君也、而神明之主也、出令而無所受令、自禁也、自使也、自奪也、自取也、自行也、自止也、故口可劫而使墨云、形可劫而使詘申、心不可劫而使易意、是之則受、非之則辭、故曰「心容其擇也、無禁必自見、其物也襍博、其情之至也不貳」、詩曰、「采采卷耳、不盈頃筐、嗟我懷人、寘彼周行」、頃筐易滿也、卷耳易得也、然而不可、以貳周行、故曰、「心枝則無知、傾則不精、貳則疑惑、以贊稽之、萬物可兼知也」、……

とある。今旁線を施した部分だけを國譯すれば、

心の容は、その選擇する作用は、（何物にも）禁ぜられる事なく、必ず自分で（外物を）見る。その（見る）外物は種々さまざまであるが、（何物に對しても）その感情の働き方は純一である。

思ふにこれ等「心行」や「心容」の思想は、少くとも宋鉞・尹文等の術語である「心之容」・「心之行」と同様の概念と解し得るから、おそらくその影響を受けたものであらう。従つて逆にこれによつて、宋鉞や尹文の「白心」の思想、引いては管子の「白心」の概念を理解する参考に供することが出来る。そしてその事から、管子白心篇に見える道家言は、純粹な道家言ではなく、宋鉞や尹文の「白心」の思想と融合したものである事が推定されるであらう。

さて以上は、管子の心術上・下・白心・内業の四篇についての主要な一面の性質を考察したのであるが、これに基いて次の如く考へ

る事が出来る。

一、管子の書中、最も道家的色彩の強い心術上・下・白心・内業の四篇は、實は純粹な道家言ではなく、それぞれ道家言の外に、儒家言・陰陽家言・法家言・雜家言等の中の二・三を含んで混融した思想であり、又それ等を漢志や莊子天下篇等の概念を基準として見た限りでは、小説家・宋鉞や尹文の學・儒家等の一部と近い立場をもつものであつた。そしてこれ等の事實を検討した上で、この四篇は結局漢初の作品、若しくは漢初までかゝつて出來た作品であらうと推定された。ところでこれ等四篇の含む多量の道家言には、明かに道德經から採入されたと思はれるものは全然ない。尤も既述の如く、白心篇には道德經九章と一部一致する一條・心術下篇及び内業篇には莊子庚桑楚篇に見える老子の言の一部と一致する一條等はあるが、それ等も亦いづれも老子の言とはされてゐない。これ等の事實から見て、この四篇の作者はいづれも現在の道德經を見て書いたものではなく、逆にこの四篇は今本道德經の素材若しくは前身と同じ材料を含むものと考へるのが妥當な見方であらう。

二、この四篇はいづれも警句風の短文や格言の類を綴輯したものとしての體裁をもつてゐる。その意味では或る程度まで今本道德經と相似てゐる。然らば今本道德經の如き體裁は必ずしも特殊なものではなく、或る時代に普遍的な一種の編纂の體であり、その類例に屬するものとして管子のこの四篇が見られるのではないであらうか。そしてこの四篇の成立が、私見の如く漢初までかゝつた

ものとするならば、道德經も亦それと同じ時代環境内に於いて成立したといふ疑ひがある事になる。

以上は、管子の書中に含まれた主要な道家言の性質、殊にその中の老子と關係の深い部分について考察したのであつたが、最後に以上のべた以外の管子の全書に散見する道家的思想の中から拾つて、道德經の思想と關係のある語句について指摘しておく。

一、……故知予之爲取者、政之寶也、(牧民四順)
これは道德經三十六章「……將欲奪之、必固與之、……」と似てゐる。

二、城郭溝渠、不足以固守、兵甲彊力、不足以應敵、博地多財、不足以有衆、惟有道者、能備患於未形也、故禍不萌、(牧民六親五法)
この傍線の部分は、道德經六十四章「……爲之於未有、治之於未亂、……」と似てゐる。

三、召遠者、使無爲焉、親近者、言無事焉、唯夜行者、獨有也、(形勢)

「無爲」と「無事」とが道德經の用語でもある事は言ふまでもない。この格言は、淮南子覽冥篇・文子精誠篇にも見え、董子精華にもほぼ同様の句がある。

四、欲王天下、而失天之道、天下不可得而王也、得天之道、其事若自然、失天之道、雖立不安、其道既得、莫知其爲之、其功既成、莫知其釋之、藏之無形、天之道也、(形勢)

「天之道」・「自然」・無爲「無形」を説く點が道德經と相通じて

る。

五、無爲者帝、爲而無以爲者王、爲而不貴者霸、不自以爲所貴、則君道也、貴而不過度、則臣道也、(乘馬大數)

この文の「爲而無以爲者王」は道德經三十八章「上仁爲之而無以爲」とほぼ一致してゐる。

六、若因夜虛、守靜人物、人物則皇、……(幼官)

七、旗物尙白、兵尙劍、刑則紹味斷絶、始乎無端、卒乎無窮、始乎無端道也、卒乎無窮德也、道不可量、德不可數、不可量則衆強不能圖、不可數則爲詐不敢郷、兩者備施、動靜有功、畜之以道、養之以德、畜之以道則民和、養之以德則民合、和合故能習、習故能偕、偕習以悉、莫之能傷也、此居於圖西方外、(幼官、旁線以外にもほゞ同じ文が二箇處に分れて見えてゐる。)

「道」と「徳」とを説いてゐる思想が道德經のそれと似たところがある。旁線を於した「畜之以道、養之以徳」は、道德經五十一章「道生之、徳畜之」を想起させる。

八、「天不一時、地不利、人不一事」、是以著業不得不多、人之名位、不得殊、方明者、察于事、故不官于物、而旁通于道、道也者、通乎無上、詳乎無窮、運乎諸生、是故辯于一言、察于一治、攻于一事者、可以曲説、而不可以廣舉、聖人由此、知言之不可兼也、故博爲之治、而計其意、知事之不可兼也、故名爲之説、而況其功、……(宙合)

「道」の普遍性を説いてゐる點に、道家系統の思想の影響が感ぜられる。

九、「天地萬物之橐也、宙合有橐天地」、天地直萬物、故曰「萬物之

橐」、「宙合」之意、上通於天之上、下泉於地之下、外出於四海之外、合絡天地、以爲一裏、散之至于無間、不可名而山、是大之無外、

小之無内、故曰、「有橐天地」、其義不傳、一典品之不極、一薄案此八字不詳

然而典品無治也、多内則富、時出則當、而聖人之道、貴富以當、

奚謂當、本乎無妄之治、運乎無方之事、應變不失、之謂當、變無

不至、無有應當、本錯不敢忿此一句不詳、故言而名之曰「宙合」、(宙合)

こゝに言ふ「宙合」は、すべてを包む道を言つてゐる如くである。そして「天地萬物之橐」は、何となく道德經五章「天地之間、其猶橐籥乎」を想起させる。

十、爲善者非善也、故善無以爲也、故先王貴善、(樞言)

この語は道德經二章「天下……皆知善之爲善、斯不善已、……」を想起させる。

十一、聖人用其心、沌沌乎博而圓、隊隊乎莫得其門、紛紛乎若亂絲、遺遺乎若有從治、故曰、「欲知者知之、欲利者利之、欲勇者勇之、

欲貴者貴之」、彼欲貴、我貴之、人謂我有禮、彼欲勇、我勇之、人

謂我恭、彼欲利、我利之、人謂我仁、彼欲知、我知之、人謂我慾、

戒之戒之、微而異之、動作必思之、無令人識之、卒來者必備之、

信之者仁也、不可欺者智也、既智且仁、是謂成人、(樞言)

この「聖人」若しくは「成人」は儒家的であると同時に道家的な色彩を帯びてゐる。尙ほ旁線を施した部分は、白心篇と一致してゐる。

十二、太上以制制度、其次失而能追之、雖有過亦不甚矣、明君制宗

廟、足以設賓祀、不求其美、爲宮室臺榭、足以避燥濕寒暑、不求其大、爲雕文刻鏤、足以辨貴賤、不求其觀、故農夫不失其時、百工不失其功、商無廢利、民無游日、財無砥滯、故曰、「儉其道乎」(法法)

この文の思想は道家的ではない。むしろ儒家風の文化主義的國家社會秩序を認め、但その行き過ぎを墨家風の節用主義によつて修正した如き立場である。しかし道德經にも六十七章「曰儉」とある如く「儉」の思想が見えてゐる事、「太上……其次……」といふ句法——これは前述の如く戰國末より秦漢へかけて廣く行はれた句法であるらしい——が十七章に見えてゐる事等が注意せられる。

十三、凡論人而遠古者、無高士焉、既不知古、而易其功者、無智士焉、德行成於身、而遠古、卑人也、事無資、遇時而簡其業者、愚士也、釣名之人、無賢士焉、釣利之君、無王主焉、賢人之行其身也、忘其有名也、王主之行其道也、忘其成功也、賢人之行、王主之道、其所不能已也、(法法)

この文は全體としての思想は何等道家的ではないが、「忘其有名也」・「忘其成功也」・「其所不能已也」等の句に道家的な觀念が滲透してゐる。

十四、善者之爲兵也、使敵若據虛、若搏景、無設無形焉、無不可以成也、無形無爲焉、無不可以化也、此之謂道矣、若亡而存、若後而先、威不足以命之、(兵法)

この旁線を施した道の形容を説いた言葉は道家的である。

十五、……是故聖人、上德而下功、尊道而賤物、道德當身、故不以物惑、……所以謂德者、不動而疾、不相告而知、不爲而成、不召而至、是德也、故天不動、四時云下、而萬物化、君不動、政令陳下、而萬物成、心不動、使四肢耳目、而萬物情、(戒)

この文の徳を説くところは道家思想である。殊にその中の「不爲而成」は道德經四十七章(荀子天論篇にも)と、「不召而至」は七十三章「不召而自來」と一致してゐる。又この文が「道德」の二字を擧げてゐる點も注意すべきである。

十六、……毛嬙・西施、天下之美人也、盛怨氣於面、不能以爲可好、我且惡面而盛怨氣焉、怨氣見於面、惡言出於口、去惡充以求美名、又可得乎、甚矣、百姓之惡人之有餘忌也、是以長者斷之、短者續之、滿者洩之、虛者實之、(小稱)

この文は別段道家思想風のところはない。但、旁線を施した最後の四句は、道德經七十七章「高者抑之、下者舉之、有餘者損之、不足者補之」を連想させる。尤もこれは解し方であつて、莊子駢拇篇「……長者不爲有餘、短者不爲不足、是故臆脛雖短、續之則憂、鶴脛雖長、斷之則悲、故性長非所斷、性短非所續、……」とは反對の意味になるが、この文の前半の譬喩から考へると、やはり最後の四句は道德經七十七章の句と同様の意味に解すべきであつて、道家思想と相反する意味ではないであらう。

十七、夫陰陽進退、滿虛亡時、其散合可以視歲、唯聖人不爲歲、能知滿虛、奪餘滿、補不足、以通政事、以贍民常、……(侈靡)

この文の思想も必ずしも道家的でなく、むしろ陰陽家的である。

が、旁線を施した「奪餘滿、補不足」は道德經七十七章「天之道、損有餘、而補不足」とほぼ一致してゐる。

十八、動靜者、比於死、動作者、比於醜、動信者、比於距、動詘者、比於避、夫靜與作、時以爲主人、時以爲客、貴得度、知靜之修、居而自利、知作之從、每動有功、故曰、「無爲者帝」、其此之謂矣、(勢)

この文の思想は、全體としては格別道家的でもないが、「無爲者帝」に至つて道家思想である。そしてこの一句は、既に掲げた如く乘馬篇にも見えてゐる。

十九、逆節萌生、天地未形、先爲之政、其事乃不成、繆受其刑、天因人、聖人因天、天時不作、勿爲客、人事不起、勿爲始、稟和其衆、以修天地之從、人先生之、天地刑之、聖人成之、則與天同極、正靜不爭、動作不貳、素質不留、與地同極、未得天極、則隱於德、已得天極、則致其力、既成其功、順守其從、人不能代、成功之道、贏縮爲寶、毋亡天極、究數而止、事若未成、毋改其形、毋失其始、靜民觀時、待令而起、故曰、「修陰陽之從、而道天地之常、贏縮縮、因而爲賞、死死生、因天地之形」、天地之形、聖人成之、小取者小利、大取者大利、盡行之者、有天下、

故賢者、誠信以仁之、慈惠以愛之、端政象、不敢以先人、中靜不留、裕德無求、形於女色、其所處者、柔安靜樂、行德而不爭、以待天下之潰作也。

故賢者、安徐正靜、柔節先定、行於不敢、而立於不能、守弱節、而堅處之、(勢)

この文に於いて旁線の部分は越語に見える范蠡の言と一致し

第二篇 老子の成立

てゐる。又旁……の部分には白心篇にも重見してゐる。又旁……の二句は鬼谷子符言・六韜大禮等にも見え、九守篇にもこの句がある。そしてこの文全體は必ずしも道家風の思想ではないが、各處に道家的な語句が散見してゐる。例へば前半の陰陽思想の中にも「因」・「正靜不爭」等があり、又「成功之道、贏縮爲寶」、は何となく道德經九章「功遂身退、天之道」を想はせる。後半の賢者を説いた部分にも、「不敢以先人、中靜不留」・「柔安靜樂」・「安徐正靜、柔節先定、行於不敢、而立於不能、守弱節、而堅處之」等は皆道家風の趣がある。

二十、安徐而靜、柔節先定、虚心平意、以待須、(九守主任)

この文は前條でも言つた様に道家風の趣があるが、鬼谷子符言篇、六韜大禮篇等にも見え、又最初の二句は管子勢篇にも見えてゐる。

二十一、聽之術曰、「勿望而距、勿望而許」、許之則失守、距之則閉塞、高山仰之、不可極也、深淵度之、不可測也、神明之德、正靜其極也、(九守主聽)

この文も亦鬼谷子符言篇・六韜大禮篇等に含まれてゐる。「聽之術」を説いたものであるが、その極致を「正靜」としてゐる點に道家的なところがある。

二十二、人主不可不周、人主不周、則羣臣下亂、寂乎其無端也、外内不通、安知所怨、關閉不開、善者無原、(九守主周)

この文も亦鬼谷子符言篇にも含まれてゐる。以上九守篇に見える三條(二十・二十一・二十二)は、いづれも老莊的無爲を法家的な

立場から利用した思想である。

以上二十二條は、今本道德經の含む語句や思想を標準として、それと何等かの意味・何等かの程度に於いて相通じる語句や思想を含む文を列擧したのであるが、それ等が儒家・法家・陰陽家・兵家等の思想と種々の形で混融した形をとつてゐることが見られる。

これは既にのべた如く、漢初の思想のもつ一特色であらう——。ところでこの中には、既に指摘した如く、支配者の臣下や人民に對する態度が「無爲」であるべき事を説いた法家思想が含まれてゐる。しかしこの立場から見れば、支配者は「無爲」であるべきではない事があるが、一般民衆の道家的隱逸の風は、統制上好ましいものでない事は當然である。そこでこの意味で、道家思想に對する批判的な言葉が發せられてゐるのが、次の二條に於いて見られる。

○人君唯無聽、私議自貴、則民退靜。隱伏窟穴、就山非世間、上輕爵祿、而賤有司、然則令不行、禁不止、故曰、「私議自貴之説勝、則上令不行」(立政九敗解)

○管子が桓公の間に答へて「途旁之樹枝を沐し尺寸の陰無からしめん」と言つた説が、輕重丁と戊とに二見してゐるが、その中の丁には

……管子對曰、「途旁之樹、未沐之時、五衢之民、男女相好、往來之市者罷市、相睹樹下談語、終日不歸、男女當壯、扶輦推輿、相睹樹下、戲笑超距、終日不歸、父兄相睹樹下、論議玄語、終日不歸、是以田不發、五穀不播、麻桑不種、蠶繭不治、內嚴一家而三不歸、則帛布絲纈之賈、安得不貴」、桓公曰、「善」、

とある。この様に途旁の樹が茂つてゐる事に起因する三つの弊害の一つに、「父兄相睹樹下、論議玄語、終日不歸」を擧げてゐるが、この「玄語」の中には、民間に流行せる道家風の言説を含んでゐるのではなからうか。

以上は管子の書の含む所の、今本道德經と一致若しくは類似する語句及び思想について、縷々條説したのであるが、今これ等を通じて考へて見ると、次の事を結論することが出来るであらう。

甲、管子の書中には、以上條列した如く多量の道家言を含んでゐる。そしてこの書の成立については、私見によれば、先秦末より漢初に亘る間に、傳誦や記録によつて傳はつた種々の名言・格言の類を綴輯してその原形が作られ、更にそれが劉向校書の際に整理されたものであらうと推測される。然らばこの書の雜多な材料は、或る意味で先秦末から漢初に亘る間に於ける百家交流の状況を反映するものであつて、従つてそこに多くの道家言が見出されるといふことも、亦當時に於ける道家的思想の一般的勢力及び状況を、或る程度まで反映してゐるであらう。そしてその中に、何等かの程度・何等かの意味に於いて、道德經の思想や語句と相通じる要素が、上述の如く多量に見出されるのである。

乙、ところで管子の中には、この様に道德經と相通じる思想や語句が多量に存在してゐるに關らず、その語句は概して零細である上に、今本道德經とほぼ完全に一致する語句は甚だ少く、殊に明かに老子の言葉として引用されてゐるものは一條もない。また老子

説話も全く見出されない。そして、それ等がすべて他の思想と混合若しくは融合した形で見出されるのであり、言はゞ管子の材料となつてゐる種々なる名言・格言・雜説等の含んでゐる語句や思想が、たまたま今本道德經中の語句や思想と屢々一致又は類似してゐるといふのが實狀である。この様な一般的狀況から判断するならば、管子の原形の成立當時に於いては、少くともその土地には、未だ今本道德經の原本が存在してゐたらしくない。ところで他方に於いて、當時に於ける道家言の流行は單に齊のみには止らず、むしろ齊以外の地方に於いて一層盛んであつた様である。現に莊子・呂覽・韓非子等——これ等の書は齊の産物ではないであらう——に見える如き多くの道家言が、當時齊以外の地方に行はれて居り、殊に韓非子の解老・喻老が成立した時には、その地では既に今本道德經の原形が半は形成されてゐたらしい——これ等はいづれも管子の原形の形成時代と大體に於いて重つてゐるであらう——。然らば管子中の語句で今本道德經中の語句と一致する上列の如きものは、それが齊だけに存在した道家言であるか、若しくは廣く齊以外の地方にも通じて行はれてゐた道家言であるかを論ぜず、すべて既成の道德經の言葉を使用したものではなく、むしろ道德經形成の際の素材となつた所の道家言であると見るべきであらう。

丙、管子の原形が成立した頃に、齊に於いては少くとも今本道德經が存在したらしい證據はない様であるが、道德經の前身である原老子——それは道德經とは餘程異なる内容をもつてゐたであらう——

第二篇 老子の成立

——が齊に存在してゐたか否かについては一層断定し難い。ところで既に考察した如く、荀子の作者達の一部は原老子を見てゐた筈である。思ふに荀子の晩年には、その徒は「書を著して天下に布いた」(史記呂不韋傳)のであつて、彼等の一部が原老子を見たのは、或は齊以外の地に於いてはなかつたであらうか。

七、戰國策と老子

戰國策の史料としての性質については、未だ徹底した研究の存在するのを聞かない。今本の原形が劉向の校定から出てゐること、記事の内容が戰國時代に於ける縱橫家的策謀の傳聞を集めたものである事とは明かであるが、例へば秦の始皇の事が所々に出て居り——例へば三十三卷本の第五卷末・第七卷末・第十三卷末・第十七卷末等——、從つて漢初に至つて筆にされた記事が多いであらう。そして一見如何にも縱橫家的好辯の興に乗じて語り繼がれた説話らしい記事が多く、史記等と合はない箇處等も尠からずあつて、果してどれだけの史實を含んでゐるかは、簡單に論定する事が出来ない。今はこれ等の考證を一切他日にゆづつて、ただ老子と關係のある記事だけを抽出條列し、簡單に考察を加へておかう。

一、齊宣王見顔觸、……觸對曰、「……故曰、『無形者、形之君也、無端者、事之本也』、……老子曰、『雖貴必以賤爲本、雖高必以下爲基、是以侯王、稱孤寡不穀、是其賤之本與非』、夫孤寡者、人之困賤下位也、而侯王以自謂、豈非下人而尊貴士與、……」(齊策四)

この老子の文は、道德經三十九章「故貴以賤爲本、高以下爲基、是以侯王、自謂孤寡不穀、此非以賤爲本邪、非乎」とよく一致し

てゐる。

二、蘇秦爲趙合從、說楚威王曰、「……臣聞、『治之其未亂、爲之其未有也』、……」（楚策一）

この蘇秦の引いてゐる古語は、道德經六十四章「爲之於未有、治之於未亂」と一致してゐる。

三、知伯索地於魏桓子、……任章曰、「……周書曰、『將欲敗之、必姑輔之、將欲取之、必姑與之』、……」（魏策一）

この説話全體が、そのまま韓非子説林上篇に見えてゐる。そしてこゝに引かれてゐる「周書」の言葉は、道德經三十六章の一部とほぼ同一である。

四、……故曰、「因其強而強之、乃可折也、因其廣而廣之、乃可缺也」（燕策二）

この文も亦、道德經三十六章「將欲歛之、必固張之、將欲弱之、必固強之、將欲廢之、必固興之、將欲奪之、必固與之」の類句である。

かくてこの四條には、いづれも道德經と一致又は類似する文が引用されてゐるのであるが、その中一だけが明かに老子の言葉とされてゐるに過ぎない。三は「周書」であるから、それが老子の言葉とされてゐるなかつた事は明かである。二と四とはたゞ古語を引用した形になつてゐる。おそらく何人の言葉であるかは必ずしも明かではないが、人口に膾炙してゐた格言・名言の類なのであらう。

さてこの四つの説話又は記録の史料としての性質は必ずしも明かではないのであるから、そこに引用されてゐる四つの言葉が、或は

老子の語、或は周書の語、或は古語として行はれてゐたのが何時頃であるかは遽に決定する事は出来ない。しかしこの事實によつて、今本道德經の含んでゐる言葉は、漢初頃までに於いては、一部のものは必ずしも老子の言葉と認められてゐなかつた事、従つて今本道德經が老子の書として成立したのはおそらく漢初であらう事、が見えらるるのである。

八、概括

以上は繁雜な論證を重ねて、史記老子傳及び道德經と、莊子・荀子・呂覽・韓非子・管子・戰國策等の記事との關係を考察して來たのであるが、こゝにその結果を概括して見ると、大様次の様な諸事實が推定せられるであらう。

甲、

老子の事蹟については、莊子に説話が十六條見えてゐるだけであつて、その他には、呂覽の含む説話の中に僅に老子に言及したものが見られるに過ぎない。それ等はいづれも老子といふ歴史的人物の史料としては、その價値が高くないのであるが、その點は史記の老子と傳いへども亦同様であつて、要するに説話の集成である。但、史記老子傳は、無稽であるとは言つてもともかく一種定形のある老子像を構成してゐるが、莊子の十六條の説話及び呂覽の記事を綜合して見ても、何等かの定形ある老子像は現れない。思ふに史記以前には、老子について種々に語り繼がれた説話的傳聞が散在してゐたといふのが實狀ではなからうか。

乙、

莊子・荀子・呂覽・韓非子・管子を通じて、道德經と一致又は類似する語句が、甚だ多く散見してゐる。これ等のものの大部分は、老子の言葉として引用されたものではなく、或は何人の言とも知れない古語として、或は引用の形を取らないで本文の中に融け込んで、或は時には老子以外の人又は書の言葉として見えてゐる。尤もこれ等の中には、老子を明示こそしてゐないが、當時に於ける老子又は老子の書の言葉が若干混じてゐるかもしれない。しかし當時に通行してゐた常套語・格言・俚諺等と見て差支へのないものが極めて多く、殊に老子以外の人又は書の名を明示してゐるものさへあるのであるから、それ等の文は今でこそ道德經の言葉ではあるが、漢以前に於いては、老子の言葉とされてゐなかつたものが相等に多いと言はねばならない。

丙、しかし莊子の天下篇には老子の學を批評した一段があつて、そこには四條の老子の言が引用され、荀子の天論篇には老子の學を批判した言葉があり、呂覽にも貴公・當染・去尤・不二・重言等にそれぞれ一箇處づゝ老子の學に觸れた處があり、韓非子に至つては、内儲説下・難三・六反に各と一條、解老と喩老とを通じて二十一條といふ大量の老子の引用がある。又戰國策にも老子を明示した引用が齊策に一條存在してゐる。従つてこの事實からすれば、漢初までに老子の學及び言葉が存在してゐた事を疑ふことは出來ない。

丁、ところで問題は、この漢初までに於ける老子の言葉の内容である。

第二篇 老子の成立

先づ莊子・荀子・呂覽・戰國策に含まれてゐる老子の語と思はれるものを擧げると、次の如くである。

1、老聃曰、「知其雄，守其雌，爲天下谿，知其白，守其辱，爲天下

谷」(莊子天下篇、道徳經二十八章)

2、(老聃)曰、「受天下之垢」(莊子天下篇、道徳經七十八章)

3、(老聃)曰、「苟免於咎」(莊子天下篇)

4、(老聃)曰、「堅則毀矣、銳則挫矣」(莊子天下篇)

以上はいづれも莊子の所引である。そして莊子の書に於いては、明かに老子の名を掲げて引用したものは、この四條に盡きてゐる。ところでこの四條の中、1は道德經と比較的よく一致してゐるが、3は全く一致せず、2と4とは若干類似してゐるに過ぎない(上掲「莊子」の條を参照)。要するにこの四條はなれば道德經と一致してゐるのである。尙ほ莊子の中に次の一條があるのが注目される。

○……(大公)任曰、「……昔吾聞之大成之人、曰、「自伐者无功」……」(山木)

これはもとより老子の名を掲げてゐないが、「自伐者无功」が道德經二十四章に見える句であるから、「大成之人」は老子を指してゐるのかもしれない。しかし前にも指摘した如く、莊子の中には仲尼・廣成子・鴻蒙・赤張滿稽・焱氏・莊子・市南子・北宮奢・黄帝・侖弔・太公調・老萊子等の語で道德經と一致するものがあるのであるから、この「大成之人」も直ちに老子であると定める事は出來ない。この他、「法言曰」人間・「記曰」天・「書曰」地道・「夫子曰」天道等の引用があるが、これ等の語句はいづれも道德經とあまりよく一

致してゐないし、また老子からの引用であるとも言ひ切れない。しかし道家者流の間で尊重されてゐた書物や言葉であるには相異なるのであるから、従つて莊子の書が書かれた頃に於いては、道家風の思想を帯びた人々の間に、老子以外にも尊重された人物や書物が種々あつて、老子が道家の比類なき偶像でありその書が無比の經典である、といふ如き状態ではなかつた事になる。

次に荀子の書中には、明かに老子を標して引用した文は一條もない。但、「道經」を引いてゐる次の一條が注目される。

○道經曰「人心之危、道心之微」(荀子解蔽篇)

これは今の道徳經には無い言葉であつて、當時の原老子の言葉であつたかもしれないが、おそらく當時老子以外に道家の經典の萌芽として「道經」なるものがあつたのであらう。

次に呂覽には、次の二條が老子の語である疑ひがある。

5、道也者、視之不見、聽之不聞、不可爲狀、有知不見之見、不聞之聞、無狀之狀者、則幾於知之矣、道也者、至精也、不可爲形、不可爲名、疆爲之謂之太一。(呂覽大樂)

この文はもとより今本道徳經とそのまま一致してゐるのではないが、「視之不見」・「聽之不聞」・「無狀之狀」は道徳經十四章に見える句であり、「道也者、至精也」は二十一章「……道之爲物、……其中有精、……」と、「疆爲之謂之太一」は二十五章「強爲之名曰大」と相似てゐて、全體として道徳經と似てゐる。そして莊子の天下篇に關尹・老聃の學をのべて「建之以常無有、主之以太一」とあるのを考へ合せると、少くともこの大樂篇の文に近いものが老子の言葉であ

つたかもしれないと思はれる。

6、……故聖人「聽於無聲、視於無形」、詹何・田子方・老耽是也、(呂覽重言篇)

これは「聽於無聲、視於無形」が詹何・田子方・老聃に共通する思想であると言つてゐるのである。そして道徳經には、この通りの言葉は無いが、十四章「視之不見、……聽之不聞、……」・三十五章「視之不見、聽之不足聞」・二十二章「不自見故明、不自是故彰」・二十四章「自見者不明、自是者不彰」の如き多少似た言葉があるから、この二句は當時に於ける老子の言葉であつたかもしれない。しかし精論篇の地の文に「目見於無形、耳聽於無聲」と見え、又莊子には、天地篇「視乎冥冥、聽乎无聲」・天運篇「有焱氏爲之頌曰、『聽之不聞其聲、視之不見其形、……』」・知北遊「弇囂弇聞之曰、『……視之无形、聽之无聲、……』」・又「視之而不見、聽之而不聞、搏之而不得也」等とあるから、たとひこの二句が老子の言葉の中に在つたとしても、それはむしろ當時の道家の常套語を用ゐたものであつたと見られよう。尙ほ呂覽貴公篇には、既にのべた如く(「呂覽と參照」)、「……老聃聞之曰、『去其人而可矣』」があるが、これは説話と關聯する言葉であつて、おそらく老子の教訓集の中の言葉ではなかつたであらう。

次に戰國策には、既に指摘した如く左の一條がある。

7、老子曰、「雖貴必以賤爲本、雖高必以下爲基、是以侯王、稱孤寡不穀、是其賤之本與非」(齊策)

これは道徳經三十九章の文とよく一致してゐる。

以上七條は、莊子・荀子・呂覽・戰國策の中に引用された老子の言葉、及び老子の言葉らしく思はれるものゝ全部である。そこで今一應これだけを通じて考へて見ると、次の事實が想見される。

一、この七條の中、今本道德經とよく一致するのは1と7との二條だけであり、3は全然一致せず、他の四條は一部が一致するか若しくは類似してゐるに過ぎない。然らば漢初以前は於ける老子の言葉は、その一部だけが道德經と一致してゐるのであつて、今本とは餘程趣を異にしたもの、従つて今本道德經の祖本ではなくて、むしろその前身としての別の本であらうと思はれる。前に原老子と假稱した所以である。

二、次に僅に七條であるから固より論斷の限りではないが、莊子所引の四條・呂覽の二條・戰國策の一條が全然重つてゐず、文の趣にも多少の差異があることが注目される。もとより諸家の立場の相異によつて、同一の老子の學に對しても、見方の相異を來すのは當然であらうが、諸家の書が成立した土地や時の相異も若干影響してゐるであらう。然らば諸家の見た老子の學が全然同じものであつたか否かも多少疑問の存する所であり、引いては漢初以前を一括して見た場合、老子の教訓——それはどこまでが記録でありどこまでが傳誦であつたかはわからないが——がどこまで定形をもつてゐたかは疑問である。恰も史記以前の老子説話が全體として定形をもつてゐない様に、漢初以前の老子の書も、未だ充分な定形をもつに至つてゐなかつたのではなからうか。

三、莊子や荀子に、老子以外の道家の重要書と思はれるものを引用

第二篇 老子の成立

して居り、又諸子の書には、當時必ずしも老子の言葉ではなかつた所の古語を、道家風の説の論據の權威として引いてゐるものが多い——例へば「故曰……」の類——。この事から、當時老子の書は、未だ道家に於ける無比の經典となつてゐなかつた事が想見される。

戊、

韓非子所引の老子の言葉に至つては、分量も多く、また餘程今本道德經と一致する所の多いものになつてゐる。左にその大様を掲げて見ると、

1、……其説在老聃之言「失魚」也、……

……故曰「國之利器、不可以示人」(内儲說下篇 道德經三十六章)

2、老子曰、「以智治國、國之賊也」(難三篇 道德經六十五章)

3、老聃有言、曰、「知足不辱、知止不殆」(六又篇 道德經四十四章)

4、解老・喻老を通じて二十一條の老子の言葉を引いてゐる。既に前に掲出したから(韓非子と老聃の條參照)、こゝには擧げない。

なほ解老・喻老の中で、老子の正文を「書」として引用してゐる事から類推して、韓非子では「書曰」は老子の引用であるかもしれな

い疑ひがある。そこで次の二條を加へておかう。

5、書曰、「紳之束之」(外儲說左上)

6、書曰、「既雕既琢、還歸其樸」王先慎曰、(外儲說左上) 書字當作記

この文は、「還歸其樸」の一句だけが道德經二十八章と一致してゐる。ところで莊子山木篇には、この二句がそのまま見えて居り、而もそれは必ずしも老子の語ではなく北宮奢の聞いてゐた成語となつてゐる。

る。一たい「書曰」は、この外儲説左上の二條は、「紳之束之」・「既彫既琢……」、莊子では天運「書曰、『有形有名』」・盜跖「書曰、『孰惡孰美、成者爲首、不成者爲尾』」とあつて、いづれも同じ虚辭を重ねて言ふ特色のある言ひ方を含んでゐるから、これ等はおそらく同類の「書」なのであらうが、道德經と一致する語句は甚だ少く、文の趣も他の老子の言葉と多少異つてゐる。それ等の點から見れば、「書曰」が果して老子の引用であるか否かはわからない。

さて以上六條の中123はいづれも今本道德經とよく一致して居り、4の解老・喻老二十一條は、前にのべた如く一半は一致するものであつた。そして老子の引用であるか否か不明である所の5と6とは、5は道德經と全然一致せず、6は一句だけ、一致するものであつた。然らば韓非子に於ける老子の引用はなれば以上は道德經と一致してゐるのであつて、既に道德經は形成半途に在ると見られ、又老子の書として既に餘程定形をもつて來てゐる。

以上の甲・乙・丙・丁・戊の五項に分つて概括した事實を更に要約するならば、次の事が正當に言へると思ふ。

先づ史記老子傳以前の老子の事蹟に關する傳聞は、さまざまな説話の散在といふのが實情であつて、全體として見て未だ定形ある傳記を成してゐなかつた。史記老子傳に至つて、荒唐無稽とは言へ、ともかく定形ある一つの傳記となつてゐる。

恰もそれとほぼ平行して、漢初以前に於ける老子の書は、必ずしも一つのテキストに定まつたものではなかつた疑ひがあり、全體と

して見れば未だ定形がなかつたと言へる。而もそれがすべて記録になつてゐたとは限らず、或程度まで傳誦で傳はつてゐたものであらう——この傳誦の事については後篇で述べる筈である——。そしてその内容は、今本道德經と一致する語句はその一部に過ぎず、又別に、今本道德經と一致する多くの語句が、老子の書以外のものとして散在してゐた様である。然るに漢初に至つて韓非子後學の頃になると、彼等の傳へてゐた老子の書は、半部以上は今本道德經と一致するものとなり、テキストは尙ほ重複する語句や重複語句間の異同の多い雜然たるものであつたとは言へ、從來に比して著しく異本が統一されて定形化が進行し、又既にすべて記録となつてゐた様である。言はゞこの時は、今本道德經の原形が、正に形成過程に在つたのであらう。尙ほこれは今まで論じなかつた所であるが、ついで史記や淮南子の頃になると、今本道德經の原形がほぼ完成したらしい。そして——後篇で觸れる豫定であるが——、それが更に劉向の整理に遇ひ、又魏晉頃までに多少の加工を經過して、遂に今本の出現に至つてゐる。

然らば漢初以前の散漫な老子説話が史記に至つて統一された傳記となり、漢初以前の不統一な老子のテキストが、漢に至つて統一された道德經となつてゐるのであつて、統一をもつ老子の像と老子の著書とは、實に漢初に至つて現れてゐると見てよいであらう。果して然らば、この場合の統一原理は果して何であつたであらうか。思ふにこれが究明こそ老子と道德經との本體を明かにするものではないであらうか。そこで次章に於いて、この問題の究明に移らう。

第二章 道德經の構成から見た老子

及び老子の書

道德經の性質・構造・原形等についての詳しい考察は、後篇に於いて展開しようと思ふが、しかし一般的に言つて、次の様な性質の文獻であることだけは、既にのべた所によつて明かであらう。即ちそれは全體として見て決して一人一時の作ではなく、むしろ長年月の間に發生した俚諺・格言・名言等の集成である。そして若し老子といふ人物が嘗て歴史的に實在し、その人の教訓が傳へられてゐたとするならば、その教訓の言葉がこの俚諺・格言・名言の集積の中に、何等かの形で混入してゐる事が豫想されるであらう。しかし又一方から見れば、道德經は單に多くの俚諺・格言・名言の類を羅列若しくは集積したゞけのものではなく、それ等を幾つかづゝ續ぎ合せ、融合し、配置して數十章の短い文章を作り出して居る——尤も今本に見る如き八十一章の分章が必ずしも原形ではないらしいが、それについては後篇で論じる——。その上、その思想内容は一而多端に亘つてはゐるが、全體として見れば、或る程度まで一貫した主張なり氣味なりを醸成してゐる事も亦事實である。——そしてその全體が老子の著書だといふ事になつてゐる——。かくて道德經には、雑多性の面と統一性の面との二面が存在するのであるが、その中の雑多性の面については、前章の繁雜な檢討によつてほゞその實情が想見されたと思ふから、この章では統一性の面が如何なるものであるかについて考へて見よう。

第二篇 老子の成立

思ふに道德經を一つの書として成り立たせてゐる所以の統一性の原理こそは、同時にその書をして偶像老子の著書・道家の經典たらしめてゐる原理であるに相違ない。そして若しその原理の由來を尋求する事が出來たならば、偶像化された以前の老子が如何なるものであつたかを明かにする手がよりとなるであらう。さてこそ統一性の究明が重要である所以があるのである。

さてこの問題を究明するに當つて、道德經のもつ種々なる論述形式の中に、「聖人」といふ語を用ゐた三人稱の表現と、「吾」・「我」等を用ゐた一人稱の表現とがあつて、それが極めて頻繁に使用されてゐる事が注目される。

先づ「聖人」の用例については、後篇に詳しく擧げるつもりであるが、今本について言へば、全書八十一章の中の二十六の章——二章・三章・五章・七章・十二章・二十二章・二十六章・二十七章・二十八章・二十九章・四十七章・四十九章・五十七章・五十八章・六十章・六十三章・六十四章・六十六章・七十章・七十一章・七十二・七十三章・七十七章・七十八章・七十九章・八十一章——に亘つてその語が疊見してゐる。この種の表現形式は、これを一般的に言へば、世俗の言行はすべて相對的であつて、結局に於いて破滅を免れない立場であるのに對して、別に無爲自然の絶對的な長久の立場を掲げ、それを「聖人」の言行に徴して明證するといふ形を取つてゐる。

例へば

○天下皆知美之爲美、斯惡已、皆知善之爲善、斯不善已、故「有無

相生、難易相成、長短相斲^形、高下相傾、音聲相和、前後相隨、是以聖人「處無爲之事、行不言之教」、…… (二章)

○「信言不美、美言不信」、「善者不辨、辨者不善」、「知者不博、博者不知」、聖人「不積」既以爲人、己愈有、既以與人、己愈多、「天道之道、利而不害、聖人之道、爲而不爭」、(八十一章)

これは二條だけを例示したに過ぎないが、凡そこの様な「聖人」の用語例の全部を偏観するならば、これ等の文の作者の究極の立場、若しくはこれ等の文の作者が考へてゐる人間としての理想的言行が、「聖人」といふ理想的人物の言行によつて明示されてゐる事を知るのである。この場合、若し道德經の作者を、「老子」自身であると假定するならば、「聖人」といふ如き理想の人物を持ち出した三人稱的な言ひ方であるから、それは老子が自己自身についてのべたものではなく、むしろ老子が自己の理想を客觀的に投影して述べたときである。尤も老子自身が暗に自己を以て直接聖人に擬してゐたかも知れぬが、表現の形式は、どこまでも自己を没して、自己の理想を客觀的に投影してのべた形を取つてゐる。又若し道德經の内容をば、どこまでも老子自身の言行の記述であり、「聖人」は老子自身を指すと假定すれば、道德經の作者は當然老子自身ではなくて、後學が老子を「聖人」として、その言行について記述したものであるとせねばならない。いづれにしても「聖人」の中には、何等かの意味で理想化された老子の姿がうつゝゝあることになる。尤も最初に述べた如く、道德經は一人一時の作ではないらしいが、しかし俚諺・格言・名言の單なる羅列や集積ではなく、それ等をつぎ合せ、融合

し、配置して數十の短文を作り上げ、全體として一つの何物かを表現しようとしてゐる。換言すれば、道德經は老子の作であり、少くとも老子の教へを書いた書物であるとして古來傳へられてゐるのによく對應して、道德經の文體や内容は全體として一種特色ある思想や氣味を盛りつゝ、その一部には、その思想の具現者としての一種特色ある聖人を描き出してゐる。従つてかくの如き書物の成立事情が、たとひ傳へられる如き老子といふ思想家個人の正心正銘の著書ではないとしても、結果として見れば、一見老子といふ思想家個人の著書若しくは遺言集の如く見える様に形成されてゐることは事實である。然らばこの點から言つても亦、——否、この點から言つてこそ最も正しく——「聖人」の中には理想化された老子の姿がうつゝゝあるとせねばならない。それではこの様な、理想化された老子の姿を寫してゐる所の「聖人」なる概念の内容は如何なるものであるかと言ふに、一般的に言へば、先づ「聖人」は無爲自然の道の體得者である。例へば

○……是以聖人、處無爲之事、行不言之教、…… (二章)

○……是以聖人、爲而不恃、功成而不處、…… (七十七章)

しかしこの「無爲自然の道の體得者である」といふことは、更に具體的に「聖人」の用例に即して言へば、二つの重要な意味をもつてゐると解せられる。先づ第一に、「聖人」は人間としては老巧な處世術の極致に達した人、といふ意味をもつ。例へば

○天長地久、天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生、是以聖人後其身而身先、外其身而身存、非以其無私邪、故能成其私、

(七章)

○爲無爲、事無事、味無味、大小多少、報怨以德、圖難於其易、爲大於其細、天下難事、必作於易、天下大事、必作於細、是以聖人、終不爲大、故能成其大、夫輕諾必寡信、多易必多難、是以聖人猶難之、故終無難矣、(六十三章)

○信言不美、美言不信、善者不辯、辯者不善、知者不博、博者不知、聖人不積、既以爲人已愈有、既以與人已愈多、天之道、利而不害、聖人之道、爲而不爭、(八十一章)

第二には、「聖人」は社會的地位の上から言へば、民の君主、天下の王者である。そしてこの様な地位に在る聖人が、前述の如く、「無爲自然の道」といふ「老巧な處世術の極致」の體得者なのであるから、その政治は無爲にして民を化する政治となり、その爲めには、被治者である民をして不知不識の間に無知無欲ならしめる様な教化力の所有者であるとされるのである。例へば

○不尙賢、使民不爭、不貴難得之貨、使民不爲盜、不見可欲、使民心不亂、是以聖人之治、虛其心、實其腹、弱其志、強其骨、常使民無知無欲、使夫智者、不敢爲也、爲無爲、則無不治、(三章)

○……故聖人云、我無爲而民自化、我好靜而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸、(五十七章)

二十六の章に亘る「聖人」の用例については、今はこゝに枚擧して示すことをしないが、その一々について檢すれば、「聖人」といふ概念の内容は、この様な見方を以て掩ふ事が出来ると思ふ。そこで「聖人」のかゝる性格についてなほよく考へて見ると、老巧な處世

第二篇 老子の成立

術の極致に達した人物が、天下の王者となつて無爲自然の政を行ふといふ事は、世間普通の國家・世間普通の君主の政治手段である權力や制度をすべて不自然な人爲と見、恰も家族や村落の様な自然發生的な基礎社會が自然發生的な秩序を保つてゐる如くに、天下の秩序が自然に保たれる事を理想とするものであつて、逆に言へばこの様な天下國家の秩序のモデルは家族・村落の如き基礎社會であり、この様な王者の原型は家族や村落の長老であると言へよう。思ふに

道德經の中に、「小國寡民」の村落の如き國家をもつ天下が理想として描かれてゐる(八十章)のも、この事と照應してゐる。かくて、理想化した老子の姿を寫してゐる「聖人」の原型は、實に支那の基礎社會である家族や村落の長老であり、逆に言へば、この場合の老子は實に長老一般を理想化し人格化したものに外ならないのである。

ところで道德經には、他方に於いて、この「聖人」といふ如き三人稱的な表現形式と入り雜つて、同じく究極の立場をのべながら、「吾」「我」等を用ゐた一人稱的な表現が尠からず存在してゐる。

これは四章・十三章・十六章・十七章・二十章・二十一章・二十五章・二十九章・三十七章・四十二章・四十三章・四十八章(今本五十五章の五)・四十九章・五十三章・五十四章・五十七章・六十七章・六十九章・七十章の十九の章に亘つて散見してゐるのである。例へば

○道沖而用之或不盈、淵兮似萬物之宗、挫其銳、解其紛、和其光、同其塵、湛兮似或存、吾不知誰之子、象帝之先、(四章)

○……衆人熙熙、如享太牢、如春登臺、我獨泊兮、其未兆、如嬰兒之未孩、儻儻兮、若無所歸、衆人皆有餘、而我獨若遺、我愚人

之未孩、儻儻兮、若無所歸、衆人皆有餘、而我獨若遺、我愚人

心也。沌沌兮、俗人昭昭、我獨昏昏、俗人察察、我獨悶悶、澹兮其若海、颺兮若無止、衆人皆有以、而我獨頑似鄙、我獨異於人、而貴食母、(二十章)

尤もこの様な、十九の章に亘つて散見する「我」・「吾」等の表現に於いても、全部が必ずしも一人稱ではないとも言へよう。勿論「私」を意味する一人稱的用例が大部分ではあるが、中には一般に「對手」に對する「その人自身」、「あちら」に對する「こちら」、「客體」に對する「主體」といふ程の、むしろ三人稱的表現とも解し得るものも多少はある。例へば次の四條の如きがそれである。

○「寵辱若驚」、「貴大患若身」、何謂「寵辱若驚」、寵爲「上、辱爲」下、得之若驚、失之若驚、是謂「寵辱若驚」、何謂「貴大患若身」、吾所以有大患者、爲吾有身、及吾無身、吾有何患、故「貴以身爲天下、若可寄天下、愛以身爲天下、若可託天下」、(十三章)

この文の傍線の部分だけを國譯すると、
(すべて人が)各自に大患をもつわけは、自分に身があるとすることからである。自分に身が無いといふことになるならば、自分に何の患があらうか。

○聖人無常心、以百姓心爲心、善者吾善之、不善者吾亦善之、德善信者吾信之、不信者吾亦信之、德信、聖人在天下、歛歛爲天下渾其心、百姓皆注其耳目、聖人皆孩之、(四十九章)

傍線の部分だけを國譯すると、
(民の)善なる者に對しては、聖人自身は(もとより)それを善く待遇するが、(民の)不善なる者に對しても亦聖人自身はそれを

善救する。(これが)善を身につけてゐる所以である。(民の)信なる者に對しては、聖人自身は(もとより)それを誠實に取扱ふが、(民の)不信なる者に對しても亦聖人自身はそれを誠實に取扱ふ。(これが)信を身につけてゐる所以である(この文の解釋には別ると思ふ。それは後篇で論じるが、「聖人」の考へ方が成立し得るの解し方についてはそれと無關係である。)

○……故聖人云、「我無爲而民自化、我好靜而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸」(五十七章)

この「我」は聖人がみづから我とした一人稱の代名詞とも見られるが、左の國譯の様に三人稱的にも解し得る。

……だから聖人の言葉に、「(すべて爲政者は)自分自身が無爲であると民は自然に化育する。自分自身が静を好むと民は自然に正しい。自分自身が無事であると民は自然に富む。自分自身が無欲であると民は自然に素朴になる。」

○用兵有言、「吾不敢爲主而爲客、不敢進寸而退尺、是謂「行無行、攘無臂、扔無敵、執無兵」、「禍莫大於輕敵」、輕敵幾喪吾寶、故「抗兵相加、哀者勝矣」(六十九章)

この文の二つの「吾」の中、前の「吾」は用兵家がみづから我とした一人稱の代名詞とも解し得るが、むしろ左に示す國譯の様に、二つの「吾」をいづれも三人稱的に解する方が妥當であらう。

用兵上(の極意を説いた)の言葉に、「こころは決してイニシアチブを取らずに(向ふから仕かけられてはじめて)應じる立場を取れ、決して(無理に)僅かな前進をしないで(充分)多く退け、」と言はれてゐるが、これを「行く行程なき行程を行き、まぐる臂

なき臂をまくり、摧く敵なき敵を摧き、執る武器なき武器を執る、
といふのである。(また用兵家の言に)「禍は敵を軽んずるより大
なるはない」(と言はれてゐるが)、敵を軽んずればおそらくこち
らの財寶を失ふであらう。だから「(兩國が)出兵して互に敵對す
る場合には、(戦を)哀しむものゝ方が勝利を占める」のである。
これ等の解釋が果して正當であるか否かはしばらく措き、少くとも
この様に「我」・「吾」を三人稱的にも解し得る事は一應考へられる。
しかし少くとも自餘の十五の章では、「我」・「吾」はどこまでも一人
稱と解する外はない。即ち

○道「沖而用之或不盈、淵兮似萬物之宗」、挫其銳、解其紛、和其
光、同其塵、「湛兮似或存」、吾不知誰之子、「象帝之先」、(四章)

○致虛極、守靜篤、萬物竝作、吾以觀復、……(十六章)

○……悠兮其^讀言、功成事遂、百姓皆謂我自然、(十七章)

○……「衆人熙熙、如享太牢、如春登臺、我獨泊兮、其未央、如嬰
兒之未孩」、「儼儼兮若無所歸」、「衆人皆有餘、而我獨若遺」、「我愚
人之心也哉沌沌兮」、「俗人昭昭、我獨昏昏、俗人察察、我獨悶悶」、
「澹兮其若海、颺兮若無止」、「衆人皆有以、而我獨頑似鄙」、「我

獨異於人、而貴食母」(二十章)

○「孔德之容、惟道是從、道之爲物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、其中有
象、恍兮惚兮、其中有物、窈兮冥兮、其中有精、其精甚眞、其中
有信」、自古及今、其名不去、以閱衆甫、吾何以知衆甫之狀、以此、
(二十一章)

○「有物混成、先天地生」、寂兮寥兮、「獨立不改、周行而不殆」、可

第二篇 老子の成立

以爲「天下母」、吾不知其名、字之曰「道」、強爲之名曰「大」、……
(二十五章)

○將欲取天下而爲之、吾見其不得已、天下神器、不可爲也、「爲者敗
之、執者失之」、……(二十九章)

○道常「無爲而無不爲」、候王若能守之、萬物將自化、化而欲作、吾
將鎮之以無名之樸、無名之樸、夫亦將無欲、不欲以靜、天下將自
定、(三十七章)

○……人之所教、我亦教之、「強梁者、不得其死」、吾將以爲教父、
(四十二章)

○「天下之至柔、馳騁天下之至堅」、「無有入無間」、吾是以知無爲之
有益、「不言之教」、「無爲之益」、天下希及之、(四十三章)

○使我介然有知、行於大道、唯施是畏、「大道甚夷、而民好徑」、……
(五十三章)

○……「修之於身、其德乃眞、修之於家、其德乃餘、修之於鄉、其
德乃長、修之於國、其德乃豊、修之於天下、其德乃普」、故「以身
觀身、以家觀家、以鄉觀鄉、以國觀國、以天下觀天下」、吾何以知
天下然哉、以此、(五十四章)

○「以正治國、以奇用兵」、以無事取天下、吾何以知其然哉、以此、
(五十七章)

この文に於いては、「吾何以……」以下は上文と文氣がつかない。
私は「吾何以……」が四十八章末にあるべきものが誤つてこゝに在
るものと考へてゐる。この事についての考證は
後篇に於いてのべる。即ち

爲學日益、爲道日損、損之又損、以至於無爲、「無爲而無不爲」、

取天下常以無事、及其有事、不足以取天下、〔吾何以知其然哉、以此〕、

○天下皆謂我道大似不肖、夫唯大、故似不肖、若肖、久矣其細也夫、我有三寶、持而保之、一曰慈、二曰儉、三曰不敢爲天下先、……(六十七章)

○「吾言甚易知、甚易行、天下莫能知、莫能行」、言有宗、事有君、夫唯無知、是以不我知、「知我者希、則我者貴」是以聖人、「被褐懷玉」(七十章)

以上の「我」・「吾」の用例を通観すると、第二十章に於いて、自己の立場が「俗人」と異なることをのべて居り、十七章「百姓皆謂我自然」・六十七章「天下皆謂我道大似不肖」に於いて「百姓」又は「天下(の衆人)」が「我」を何と思つてゐるかをのべてゐるが、それ以外はすべて「我」・「吾」が、自身の得道者としての態度、自身が道を體得又は確認する所以等を吐露したものである。ところでこれ等十數條の言葉の間には、思想上互に矛盾するものもなく、口氣から見ても互に異質的なものゝあるのを感じないから、これ等を或る特定の思想家の言葉としても格別不自然ではない。尤もこれ等の文の詳しい分析は後篇にゆづるが、私見によれば「」で括つたものはすべて成語をそのまま使用した部分であつて、従つてこれ等の言葉も亦道德經の他の部分と同様に多くの成語の綴輯から成つてゐる。而も二十章と七十章とを除いては、すべて成語以外の地の文の中に

「我」・「吾」が見出されるのであるから、その點だけから言へば、「吾」・「我」等は成語を綴輯して恰も或る特定の人物の言葉である

が如く見せる文を構成する場合の架空の主體であるかも知れぬ、とも言へよう。しかし二十章の文は、「我」を含む成語と含まぬ成語との綴輯から成つて居り、七十章に於いては「吾」・「我」等を含む成語を引證した上で、「是以聖人被褐懷玉」と結論してゐる。然らば「我」・「吾」等を含む言葉の少くとも一部は今の道德經の形成以前から存在してゐたものであつて、従つて偶像老子が成立する以前の誰か或る人の言葉であり、それが道德經の形成に際して或る者は成語のまゝ用ゐられ、また或る者は傳述者の言と融合して若干の變化を蒙つたとしても、最初の發源はすべて或る特定の人物の言葉に歸すると見る事も出来るであらう。思ふに道家の先驅的思想家達の中の一人として、老聃といふ人物があつたらしく、その意味での老聃の實在性は必ずしも否定すべきでない事は前に一言したが、これ等一類の言葉こそこの人物の言葉であつたかもしれない。そして史記老子傳の一部には老聃の貫籍と系圖とが傳へられて居るが、これ等は偶像老子の貫籍や系圖であつて、既に注意した如く、そのまゝでは必ずしも歴史的事實として受け取ることは出來ず、むしろ偶像老子が成立した以後に假託されたものと見られるにしても、若しそれに何等かの出所があり、何程かの歴史的事實を含むとすれば、それはかゝる歴史的人物についての傳誦に關するものであるかもしれない。この點の可能性だけは、やはり若干保留せられるであらう。

さて以上明かにした所の、「聖人」に投影されてゐる理想化された長老としての「老子」の記録と、「我」・「吾」といふ語で呼ばれてゐる歴史的人物に基く「老子」の記録とを比較して見ると、兩者は多

少おもむきを異にしてゐるから、本來は直ちに同一物ではなかつたと思はれるが、道德經の中に於いては既に事實上この兩者が互に襲合して居り、また少くとも一面に於いては兩者が互に襲合すべき共通性を充分にもつてゐたと思はれる。即ち「我」・「吾」の方は、「道」の本體が名狀すべからざるものであることを説いて、それを自分が如何に體得し如何にして確認してゐるかをのべたものが多いが、「聖人」の方は、「道」を深く體得した人の態度・行爲・言葉等をさまざまに説いてゐる。しかし道の作用を無爲自然であるとする點に於いては兩者はよく一致してゐる。だから文章としては多少異質的であるこの二系統のものが、一つの道德經の中に雜入して共存し、さほど不自然に見えないのである。しかし道德經の中には、次の如く一つの文章中に「我」・「吾」と「聖人」との雙方を含むものが四條もあつて、こゝではさすがに文氣が雪突であり、その解釋について問題を投げかけてゐる。即ち先づ、

1、將欲取天下而爲之、吾見其不得已、天下神器、不可爲也、「爲者敗之、執者失之」、故物「或行、或隨、或歎、或吹、或強、或羸、或挫、或隳」、是以聖人「去甚、去奢、去泰」、(二十九章)

この文では「吾」と「聖人」とは別人であると見られる。「吾」が自己の態度や意見をのべ、それが正しい事を「聖人」を引證する事によつてたしかめたと見てよい。ところで

2、聖人無常心、以百姓心爲心、「善者吾善之、不善者吾亦善之、德善、信者吾信之、不信者吾亦信之、德信」、聖人在天下、歛歛爲天下渾其心、百姓皆注其耳目、聖人皆孩之、(四十九章)

この文に於いては、「善者吾善之、……不信者吾亦信之、德信」といふ文が、その上下の「聖人」を含む文と著しく異質的に感じられる。しかし若しこの全體をこのまゝで文理が通じる様に解しようとするならば、前に述べた如く、「吾」を「聖人彼自身」と三人稱に解するか、或は「吾」を一人稱としてそのまゝ受け取りつゝ、「善者吾善之、……不信者吾亦信之、德信」を聖人の言葉の内容と解するかの外はない。いづれにしても「吾」と「聖人」とを取り集めて一つのものゝ様に作つた文であるに相違ない。

3、……故聖人云、「我無爲而民自化、我好靜而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸」(五十七章)

この文に於いては、「我」と「聖人」とは同一人であらう。しかし我を二様に解釋することが出来る。即ち前にのべた如く、「すべて爲政者は」自分自身が……と「我」を一般化して三人稱的に解すると、そのまま一人稱に解するのとである。

4、「吾言甚易知、甚易行、天下莫能知、莫能行」、言有宗、事有君、夫唯無知、是以不我知、「知我者希、則我者貴」、是以聖人「被褐懷玉」(七十章)

この文に於いては、「吾」・「我」を含む言葉と「聖人」を含む言葉とは互に異質的なところがあつて、もし文理を通さうとすれば、左の國譯の如く、「吾」・「我」を含む語句をば「聖人」の言葉の内容と見る外はない。

(聖人の言葉に)「吾が言は甚だ知り易く、甚だ行ひ易いのに、天下に知り得る人もなく、行ひ得る人もない」(とあり)、(一たい)

言には主旨があつて知り得るものであり、事には主宰者があつて計慮し實行するものであるが、(聖人は)無知(無爲であつて、その言に主旨もなく、その行に主宰者もないもの)であるからこそ、(天下は)「我」を知らない(といふことにならぬ)のである。(そこで)(また)「我を知るものは希なるも、我に則るものは貴い」(とある)。だから聖人は「(身に)褐を着て、(心に)玉を懐く」(人なのである)。

以上四條に於いては、いづれも同一文中に「我」・「吾」と「聖人」とが共に含まれてゐる。その中1では「吾」と「聖人」とは別人であるが、2・3・4ではいづれも同一人と見られる。そして2と4とに於いては、「我」・「吾」等を含む文と「聖人」を含む文との連続が、必ずしも自然ではない。そこで總じて言へば、この四條に於いては、「我」・「吾」と「聖人」との関係が浮動してゐると言はねばならない。

顧れば、私は最初に、今本道德經の中に「聖人」といふ語を含む章が二十六、「吾」・「我」等の語を含む章が十九に及んでゐる事に注目した。そしてそれ等の文を検討して見た結果、兩者には明かに叙述の態に三人稱と一人稱との相異があつて、「聖人」の中には理想化した長老といふ形を取つた老子の理想が映つて居り、「我」・「吾」の方は、若干の變化を受けてゐるにしても、要するに歴史的人物としてのいはゆる老聃に由來するらしい事を見出した。ところでこの兩系統の文が表現してゐる思想は究極に於いて同一であつて、而も兩者が屢々混雜して見出され、中には同一文中に「我」・「吾」と「聖人」との兩者を共に含むものが四條も存在してゐる。そしてこの場

合、或は「我」・「吾」と「聖人」とを同一人とし、或は別人として文を成してゐるのであつて、そこに異質的な二系統の文が襲合してゐる事實を想見する事が出来た。そしてこの様な二系統の記録の襲合から成る文が、今本道德經全書の半部を占めてゐるのである。然らば他の半部は如何なる材料から成つてゐるであらうか。これについては後篇に於いて道德經を解析する場合におのづから明かになると思ふが、概して言へば、俚諺・格言・名言の類がその主要な一つであり——尤も「我」・「吾」・「聖人」を含む文の中にも俚諺・格言・名言は雜入してゐる——、また例へば黃帝書・鬼谷子・養生之經等と一致するもの、建言・用兵家の言等を引くもの——これ等も廣義には俚言・格言・名言の中に含めてもよい——等の如き老聃以外の系統から出て、而も思想的には老聃系統の文と矛盾しないものが尠くない。思ふに偶像老子が象徴してゐる思想は、實にこれ等の記録全體の綜合の上に立つてゐるのであるが、この綜合を成立せしめてゐる所以の統一點は、やはり「我」・「吾」と「聖人」との襲合を貫くところの「無爲自然の徳をもつ聖王を中心とする天下の生活秩序」といふ如き思想であらう。

さて以上考察した様に、「我」・「吾」を含む文と「聖人」を含む文とが、元來多少系統を異にするものでありながら、互に混雜襲合して道德經の半部を成してゐるのであるが、兩者は共に「道」の作用を「無爲自然」と見てゐるのであつて、根本思想に於いてよく一致して居り、且、その思想こそ偶像老子の著書としての道德經全書を

統一體たらしめてゐる所の統一原理であつた。然らばこれを逆に言へば、歴史的人物としての老聃の言葉に由來する「我」「吾」を含む文の思想が、理想化された「聖人」その他をも含む道德經全書——偶像老子の著書——の思想と根本的には一致してゐるのであつて、この事は第一篇に於いて史記老子傳を考へた際に結論として想像したところ——若し歴史的人物としての老子があつたとするならば、それは史記老子傳に理想化して表現されてゐる老子の如き超人をば理想の人間と考へる様な思想を有つ所の、一人の思想家である隱君子であらう、とした想像——とよく對應してゐると言へよう。そして理想としての「聖人」は、中國に於ける自然發生的な基礎社會としての共同體の長老を原形として構想した天下の王者の姿なのであるから、これ等の事實を綜合して考へると、歴史的人物としての老聃自身が、やはり共同體の自然發生的秩序と、そこに於ける長老のおのづからなる權威とを充分に體得して、それをモデルとして世界や人生を考へた思想家であり、且、隱君子であつた筈である。然らば或は老聃自身が民間にかくれた知識人長老であつたのではなからうか。

元來周代に於いては、知識人と言へば、天子や諸侯に仕へて各種の官職を司つた士人層と、殷の遺民以來、官職に就き得ずして庶民の間に没した若干の知識人とであつたであらうが、春秋より戰國にかけて、國家の興亡・社會の變遷がはげしくなり、その爲め官職を失つた士人である在野の知識人即ち處士が多く發生し、爾來彼等が知識活動の中心となつて行つた。彼等の多くは種々の立場から政治

や社會を批判し、又經世の見識を建て、諸侯に用ひられんことを求めたのであつて、それが諸子百家の發生した直接の一般的原因であるが、他方、彼等の一部は思ひを仕官に絶つて民間の生活に入り、その中の或る者はおそらく共同體の長老等となつて、そこに安任の地を開拓しようとしたであらう。かくして引きつゞき庶民の間にも、隠れた若干の知識人が存在したらうと推測される。今、老子は「隱君子」であると言はれ、又その思想には長老をモデルとした思想、従つておそらくはみづから長老の立場に在つた人の思想らしいところがあることを思ひ合せると、彼も亦おそらくこの様な知識人長老の一人であり、恰愨な材能と、深い處世の體驗と、一種の思想的天才とを有して、民間では尊信された特異な存在であつたのであらう。そして彼の教訓と稱せられる若干の斷片的な言葉が民間の俚諺や格言と混じて傳へられ、それが中國の基礎社會である無數の共同體が普遍的に固有する長老尊信を刺戟して、それと混同しつゝ次第に理想化され超人化されて行つたのであらう。だから彼の教訓は、他の諸子百家の學の様に、結社を結び學團を組織して、主義主張を掲げて運動を起したのではなく、自然に發生し自然に民間に擴がつて、基礎社會に於ける一種の一般的思想傾向となり、それが自然に成熟した結果、獨特の理想をもつ社會思想となつたのであらう。そこにこの學のもつ特色ある態度と何よりの強みとが胚胎する。そしてそれと同時に、この學及びこれから出た諸學が、全體として自覺的に統合されて一つの道家學派となるまでには甚だ長い期間を要したのであり、或る意味では學派としての成立は、百家の中で最も晚かつ

たと言つてもよいであらう。

今この學の學派としての成立に至るまでの變遷の跡を、歴史的事實について概観してこの一章を結ばう。

顧れば道家思想の原初形態は、戰國の社會が産出した天命中心主義的な思想傾向そのものであつて、古く戰國中期までの思想家楊朱や許行が、既に或る程度までこの傾向を帶有した思想家として現れてゐる。しかし當時は未だ天命中心主義そのものを自覺し純化した思想は現はれてゐず、長老思想も亦なほ無自覺の褥に眠つてゐた様である。降つて戰國中期頃に莊周が出づるに及んで、はじめて純粹な天命中心思想を地盤とする徹底した立場に立つ天才的學者を得たわけである。そしてそれと相前後して出現した宋鉞・慎到の如きは、いづれも一脚をそれぞれ異なる立場に立てながら、他の一脚を齊しくこの地盤に置いた學者達であつた。ところがおそらくこの前後に、民間共同體の一長老として老聃なる一思想家が現はれ、天命中心思想の具體的な姿を民間共同體の生活體驗の中に發見し、若干のすぐれた教訓を短い警句に託してのこしたらしい。これよりこの天命中心的思想傾向が中國の基礎社會の生活觀念の中に中核をもつことゝなつて、次第にその覺醒が庶民の間に漫延して行つた。そしてやがて學者の中にも、次第に老聃を標榜するものが生じた様である。荀子の天論篇や莊子の天下篇に見られる老子の學は、おそらくこの流であらう。

この様に、自然に弘まつた一般的な道家的思想傾向を多少とも帶

有せる學問が成立し展開することは、既に戰國初期から初まつてゐる。そしてそれ等の學問にはさまざまの盛衰興亡があつたであらうが、その基礎である道家的思想傾向自體は、徐々に而も自然に、一路擴大發展の道をたどり、その間、或る時期に——少くとも荀子以前に——民間に於いて老聃といふ哲人長老を得て、その教訓は、この思想傾向が基礎社會の中に地盤を擴大しつゝ發展して行く場合の自然の中核となつた。しかしその教訓はどこまでも民間長老の教訓であり、學團の掲げた學說ではなかつたから、相等に普及した後に於いても、戰國を終るまでは顯學には數へられず(韓非子)、漢初に至つても尙ほ一部儒者から「家人言」視されたのである(史記儒林傳・轅固生)。また老聃と相前後して、おそらく戰國中期頃、處士の中に莊周があらはれてこの思想傾向を純化した一種の學を立て、その鋭い不羈の論は學界に大きな影響を與へて次第にその徒を獲得したが、この學も亦、その主義より來る必然の結果として、統制ある鞏固な學團を組織しなかつたから、やはり漢代に及ぶまで大學派としてのまとまつた勢力を成してゐない。

困苦を極めた戰國の騷亂は、結局古い國家形態を微塵に碎く結果となつて、前三・二世紀の交に至つて、新しい時代の轉換が風雲を捲いて訪れた。法家主義による秦の天下統一、ついでその崩壞、漢楚の鬪争、漢の統一、といふ目まぐるしい政治的大變化が近々二・三十年の間に行はれたのであつて、政治情勢の現實に基いて理想や對策を講求し主義主張を掲げてゐた諸子百家の學は、客觀的情勢のこの豫想以上の激變に奔弄されて、算を亂して倒壞した感がある。

獨り中國基礎社會である共同體のみは、政治的風波をよそに儼然たる安定性を示して生存し、その長老の教訓の無言の權威が天下に明示された。漢初の人心が歛然としてこの教訓を仰いだのも尤もである。漢初に於ける黃老思想の盛行は正にこのことを示してゐる。漢の統一によつて事態が安定性を取りもどすと共に、一度潰えた諸子百家の學は、天下一元といふ客觀的情勢に適應して自己の立場を建て直すことに熱中し、各自その學の古來の文獻を集めて補修し、或は竊に他學の長を採つて新説を張り、又その學の權威の所在を天下に示す爲めに、それぞれに典據となる文獻を經書として成立せしめて、一般に廣義の經學運動が澎湃とまき起つた。儒家の六經・墨家の墨經・韓非子や管子の經等がとゞのへられたのは皆この頃である。

又多くの知識人の間には、かゝる情勢に當面して、時代變遷の眞相と學問の諸立場とを反省する氣運が生じた。既に秦の統一直前から雜家の學といふ如き一派の學が起り、從來の諸學を折衷しようとする傾向が生じたが、漢初には司馬談の如き學者は、戰國以來漢初に亘つて盛行したあらゆる學問を大局から分類して、陰陽・儒・墨・名・法・道德の六家としてゐる。こゝに至つて長く思想界の一底流であつた道家的思想傾向は、この外部からの認識と一般の尊信とによつて、今やその學徒が好むと好まぬとに關らず、世人からは有力な一派の學として注目され待遇される事となつた。殊に竇太后の如き有力者の尊信によつて、この學がかくれもないものとなつた事は、この情勢に拍車をかけたこと勿論である。しかし斯うなつて見ると、傳統的に何の學派組織ももたないことが、今やこの學の學派として

の活動上、大なる缺點となつたと思はれる。それでも學派の權威を示す經典を作つて主張を掲げるといふ要請には、どうにか應じるこゝが出来た。それは、何時の頃よりか——少くとも荀子以前から——この思想傾向の發達の中核となつて形成傳誦されて來た老聃の名言・それと襲合して傳へられた俚諺・格言・名言の集積、及びそれと襲合して發生してゐた長老の教訓等を素材として、その萃を抜いて道家的諸學のすべてを掩ふ根本的立場を示す様に整理する事に外ならなかつたであらう。かくして老子道德經が成立したものと私は考へる。

道家學派が形成され、その權威としての道德經が作られ、その作者として、又この學の開祖として老子が掲げられた以上は、それと聯關して、老子の傳記が明かにされねばならない。しかし、いはゆる隱君子であり、共同體の一長老に過ぎなかつた實在の老聃に、明確な傳記が知られてゐないのは當然である。また若干わかつてゐたとしても、それだけでは學派の祖である偶像老子の傳として不充分であつたであらう。そこで結局は理想化されてさまざまの想像を雜へた傳説がいくつか傳はつてゐたのを集成する外はなかつたであらう。史記の老子傳はこの實情を反映してゐるものと見られる。従つてその中では比較的事實としての可能性の高い貫籍や系譜の部分と雖も、何等かの事實を含む可能性を保留し得るだけであつて、とつていそのまゝで受取ること出来ないのである。