

東洋學報

第四拾卷第壹號

昭和三十三年六月

論 說

戰國後期における道家の諸學派

松 本 雅 明

序 說

第一章 戰國後期における道家の思想

第一節 天の思想の變化

第二節 命の思想

第三節 性の思想

第二章 「莊子」養生主篇より在宥篇にいたる展開

第一節 展開の徑路

第二節 物の思想の變化

結 語

序 說

私はさきに原本「莊子」の性格を明らかにしようとしたところ¹みた。その場合、外面的な資料、ことに「荀子」解蔽・非十二子篇、「莊子」天下篇などを手がかりとする分析は、それらの記載が、對立する學派によるわづかの一句の批評、または道家が著しく混亂した漢初の整理である点において、參考にはなつても、所依とするには充分でないことを論じた。また法家や辯家との關係も、それらの思想家、ことに田駢、慎到、惠施らの思想が、説話をはなれず、具體的に明かにされたいと

ころから、諸學派の交渉の側からする研究も、充分見とほしを與へえないことを見た。かくして原本「莊子」の研究は、基礎的には、「莊子」自身の思想史的分析によつて、その中に獨立したいくつかの思想を検出し、それらを戰國思想と関連せしめつつ、いかに位置づけるか、といふことにかかつてゐることを知つた。そのためには、思想の發展徑路において、AからB・Cにいたる方向を追求するとともに、CからB・Aにいたる逆の方向が不可能であることが明證されなければならぬ。かくして、「莊子」の原初思想が齊物論篇の前半にあることを見、原本「老子」からそれへの發展をとらへようとした。

原本「老子」と齊物論篇との顯著な相違は、次の四點にあつた。(1)「老子」のなかには本體論的思考があるが、齊物論篇は極力それを斥けてゐること、(2)「老子」における「無」「無爲」などの否家の語が、否定の意味を失つて實體化し、それを齊物論篇は反駁してゐること、(3)「老子」の特徴を示す「自然」の語が用ひられてゐないこと、(4)「老子」に強調される「常」の理論が否定されてゐること、などである。これらのことから、老子の後學において、思想は一そう本體論化し、齊物論篇はそれを斥けるといふ立場をとり、道家自身の内部において、かなり顯著な思想の轉廻がなされてゐることを知りえた。

さらに齊物論篇には、「因是」説によつて代表される現實の主張がある。それは戰國の一般的な風潮、儒家における革命説、法家における法の思想などかららむものであり、新しい社會の變動、すなはち氏族社會の崩壊を背景とするものであつた。しかしともかく齊物論篇の分析は、それだけでは原本「莊子」の檢出に不充分であつた。それはさらに「莊子」後學の思想の分析と、それへの發展徑路を明かにすることによつて、果されなければならない。かくして本稿においては、「莊子」中期の思想を追求することによつて、さきの論考をたしかめ、さらに戰國末道家思想の展開を明かにしたいと思ふ。

第一章 戰國後期における道家の思想

第一節 天の思想の變化

ここでももちろん、後學の莊子についての解釋や、「莊子」天下篇の記載、などを手がかりとして本文を批判し、或ひは「莊子」全篇を斷章に解體して類似の思想をそれぞれの項目のもとに集める、といふしかたを避ける。ことに後者では、機械的な類別は、一つのまとまりをもつ全體を見失ひ、かへつて全く異なる思想を構成してしまふ危険をはらんでゐるから。

私はさきに、原本「老子」から齊物論篇にいたる道家思想の展開を、あとづけようところもみた。今、齊物論篇後學の思想を追求しようとするとき、漢代において成立したことの明かな諸篇の思想をかへりみ、齊物論篇からそれへの變化を念頭におくことが大切である。しかも外篇の天地、天道篇以下は、「呂氏春秋」「淮南子」などと比較して、明かに秦漢時代の思想と考へられる。(この點については津田・武内兩博士の説も一致してゐる。)従つて、外篇、雜篇におけるおびただしい「老子」や齊物論篇の注釋、敷衍も、そのやうな後期の所産と考へてよいであらう。

秦のころの道家思想のもつとも大きな特徴は、別に述べるやうに、人間の行爲と自然の現象との必然の關連をとくところにある。そのもつとも著しいのは「性」の思想である。従つていま、齊物論篇からさういふ思想にいたる徑路を考へよう。私はその素朴なかたちを、「天」の思想の變化に見うるやうに思ふ。

天ははじめ周王朝の祖神を意味し、それは殷王朝の祖神である帝に對立してゐたやうに考へられる。しかし殷人の懷柔策からか、殷の文化に壓倒せられたためか、周ははやくから帝をもとりいれ、そこからこの一族をはなれた神は、天命(帝命)の思想とまつて、しだいに普遍的意味を帯びてきた。しかしこの普遍神の觀念はもと庶民とは無關係なものであつ

た。かくして儒家が成立するころには、天は意志的な支配者を基本的な性格とし、運命的なもの、生成する力、人間存在の理法のやうな意味を表しはじめた。もちろん孔子については、彼が性と天道とについて語るのには聞くことができなかつた論語が、彼すら急迫した時には、「天生德於予、桓魋其如予何」述、述「顔淵死。子曰、噫天喪予、天喪予」述進といひ、「知我者其天乎」憲問といつてゐる。その點は孟子になると、一そう積極化される。「天將降大任於是人也、必先苦其心志」告子下もつとも、戦國末の荀子には、彼が性惡説をとなへ、人爲を主張したところから、人と天とはなさうとする考がいくらか現れるが、傳統的な天の觀念はなほ鞏固に儒家のあひだに存在した。

「老子」においては、その古い部分には天の用法は少く、いくつかの天、天之道の表現のほかは、根源性はすべて道として表されてゐる。それは道が超越的であると同時に、人や現象に内在するといふことを説かうとする立場からきてゐるらしい。それに對して齊物論篇には、「天に照らす」「天釣に休す」、やや後れると思はれる部分に、「和するに天倪を以てす」(第三類)の語がある。それは、

方生方死、方死方生。方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是。是以聖人不由、而照之於天。

狙公賦茅、曰、朝三而暮四、衆狙皆怒。曰、然則朝四而暮三、衆狙皆悅。名實未虧、而喜怒爲用、亦因是也。是以聖人
和之是非、而休乎天鈞、是之謂兩行。

化聲之相待、若其不相待。和之以天倪。因之以曼衍、所以窮年也。何謂和之以天倪、曰是是非、然不然。是若果是也、則是之異乎不是也、亦無辯。然若果然也、則然之異乎不然也、亦無辯。忘年忘義、振於無竟、故寓諸無竟。

のやうである。ここには儒家または「老子」における天は、全く見いだすことができない。天は現象の調和のしかたにほかならない。それは齊物論篇において、本體論的な立場を否定し、どこまでも根源性の措定が拒否されてゐることからんで

ある。ここでは相對をこえることは、根源性の措定によつてではなく、「唯達者知通爲一」「古之人、其知有所至矣。惡乎至。有以爲、未始有物者、至矣、盡矣、不可以加矣」とあるやうに、自己の行爲にかけられてゐるからである。

しかるに内篇のうち、養生主篇には特殊な天の用法があらはれる。

公文軒、見右師而驚曰、是何人也、惡乎介也。天與、其人與。曰、天也、非人也。天之生、是使獨也。人之貌有與也。以是知其天也、非人也。

ここでは天は、普遍者でも宇宙の理法でもない。右師が隻脚であること自體が天である。それは後天的人爲的なものに對する、先天的本質的なものを意味する。ある點では儒家の、運命をいふ天にちかいたいへるかも知れない。例へば「孟子」の「吾之不遇魯侯、天也」梁惠王下における天がそれである。しかし思ふに、「孟子」では魯侯に遇はないことが天であれば、遇ふことも天であるが、ここでは隻脚であることだけが天で、隻脚をもつことはじつは人であるとされてゐる。すなはち「孟子」における天が運命を意味するなら、右師の天は必然を意味してゐるといふことができる。それは次の説話には一そう明かにみえてゐる。

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。是遯天、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。古者謂是帝之縣解。

ここに天といはれるのは、運命的なものではなく、老聃の生死そのもので、人爲のいかんともすることのできない必然であるから、それを忘れて哀樂するのは遁天の刑ともいふべきである。しかも「天を遁れ情にそむき、その受くるところを忘れ

る」といふのを見ると、天とは情、または受くるところにほかならない。すなはち天は、たんに理法として外にあるのではなく、人間に内存してゐるものである。かう考へると、庖丁の牛を割く言に、

始臣之解牛之時、所見無非牛者。三年之後、未嘗見全牛也。方今之時、臣以神遇、而不以目視、官知止而神欲行。依乎天理、批大郤、道大窾。因其固然、技經肯綮之未嘗。而況大軋乎。

といふ天理もそれにちかいであらう。もちろんそれはたんに内在的とのみはいへないが、「孟子」の「誠者天之道也、思誠者人之道也」離婁上とある天の理法とは異なるであらう。この牛刀の説話では、天理は牛の骨筋のあひだの間隙であり、「彼節者有間、而刀刃者無厚。以無厚入有間。恢恢乎、其於遊刃、必有餘地矣」にほかならない。

このやうな先天性必然性を意味する天の用法は、齊物論篇において、根源性の措定を斥けたところからきてゐることは明かである。天はもはや本體的超越的なものを意味しえず、そこから現象に内在するとせられるほかないからである。しかも認識や行爲ではなく、必然の主張となつてゐるところに、この養生主篇の大部分が、齊物論篇に對して別の層を形づくつてゐることを知るのである。

このやうな天の用法は、ほかにかなりみえる。人間世篇末の「未終其天年、而中道已夭於斧斤、此材之患也」、徳充符篇末の「有人之形、無人之情。有人之形、故群於人。無人之情、故是非不得於身。眇乎小哉、所以屬於人也。警乎大哉、獨成其天」、大宗師篇の「其一與天爲徒、其不一與人爲徒。天與人不相勝也、是之謂真人。死生命也、其有夜旦之常、天也」などの用例のほか、外篇、雜篇にもかなり豊富にみえる。文の構成も思想もほとんどかはらないものもある。しかし多くはほかに異つた問題をはらみ、近いものも後の表現であるかも知れないので、私はあへて集めることをしなかつた。ことにそれは次にいふ命や性の思想とともに、後の道家に普遍的になるのを思ふと、たんなる類集は甚しい危険を伴ふといはなければ

ばならない。従つてここでは、さういふ思想の起る古いかたちを、養生主篇に指摘するにとどめる。⁷⁾

養生主篇とならんで注目されるのは逍遙遊篇である。この篇が齊物論篇とともに、「莊子」のもつとも古い重要な部分であることについては異論がなかつた。兩篇は莊周の作として、相關的にとらへられた。しかし敘述の形式、内容を檢すると、かなりの相違がみられる。逍遙遊篇のもつ超越性が、齊物論篇にみえないことは、むしろ前者が後者の思想的發展であることを思はしめる。すなはち先の考察によつて「老子」と齊物論篇とのあひだに逍遙遊篇をおくことは困難であるのに反し、逍遙遊篇を齊物論篇の思想的發展または超越化としてとらへることは、たしかに可能である。

もちろん逍遙遊篇の内容も一つのまとまりをもつてはゐない。堯が天下を許由にゆづる物語を界として、二分される。前半は内容もほぼ一つのまとまりを示すが、後半は小説話からなり、内容もかなり雜駁である。堯と許由の物語は、この種の説話の多い外篇末、雜篇（徐無鬼、外物、讓王など）と關連をもつと思はれる。つぎの肩吾と連叔との説話は、應帝王、田子方篇にみえる肩吾の説話と關係があるであらう。（しかしこの部分は前半の思想を繼承してゐると考へられ、逍遙遊篇の思想を知る上には重要である。）つぎの宋人は他との連關はたどりがたく、終りの恵子と莊子との問答は、兩者の關係が強調される戰國末の思想であると考へられる。

逍遙遊篇は、「北冥有魚、其名爲鯤、鯤之大、不知其幾千里也。化而爲鳥、其名爲鵬。鵬之背、不知其幾千里也。怒而飛、其翼若垂天之雲。是鳥也、海運則將徙於南冥。南冥者、天池也」云々にはじまる。この大魚や神鳥に、いくら飛んでも楡や枋をはなれない蜩、覺鳩、斥鴳が對せられる。兩者の相違について、

適莽蒼者、三飡而反、腹猶果然。適百里者、宿舂糧、適千里者、三月聚糧。之二蟲又何知。

小知不及大知、小年不及大年。奚以知其然也。朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋、此小年也。楚之南、有冥靈者、以五百歲

爲春、五百歲爲秋。上古有大椿者、以八千歲爲春、八千歲爲秋。而彭祖乃今以久特聞、衆人匹之、不亦悲乎。

といふ。ここでは至人と小人とが對せられ、その相違は本質的必然的なものであるとされてゐる。小人が修鍊によつて至人となりうるのではなく、鵬と蜩、大椿と朝菌のやうに、もはやいかんともしがたいものである。このやうな小人の理解をこえる至人の逍遙を多かくのが、この篇の目的である。しかし原本「老子」や齊物論篇においては、至人の性格の先天性の主張はみえなかつた。もちろん聖人または知識階級と庶民とを分つのは、中國古代思想の一般的特徴であるが、逍遙遊篇の「二蟲」は、庶民ではなく知識人をさすのであるから、事情はおのづから異なる。しかもこの先天性の主張は、養生主篇の天の思想に通ずるものをもつやうに思はれる。

齊物論篇においては、根源性の措定は斥けられ、現象に即しながら相對を越えることが主張された。かういふ思想には、容易に二つの方向が考へられるであらう。一は、現象に即するといふことが、つひに現象に内在する必然性を求め、そこから天、命、性といふ一連の思想を見いだすといふことである。二は、是非、相對をこえようとして、根源性がたてられないところから、つひに自らを根源性の位置にたかめ、そこから現象の調和をめざすといふことである。前者が養生主篇にはじまる思想であり、後者が逍遙遊篇にみえる考へである。かの「若夫乘天地之正、而御六氣之辯、以遊無窮者、彼且惡乎待哉」といふのは、まさに後者を意味するであらう。また鵬の南冥への飛翔を、「野馬也、塵埃也、生物之以息相吹也、天之蒼蒼、其正色邪、其遠而無所至極邪、其視下也、亦若是則已矣」といひ、「故九萬里、則風斯在下矣、而後乃今培風、背負青天、而莫之夭闕者、而後乃今將圖南」といふ天は、たとひ譬喩であつても、至人の超越化であると思はれる。

養生主、逍遙遊篇の思想は、齊物論篇ののち道家思想が二つの方向にむかひ、一は、人間のうちに必然的な天を求め、二は、人間の外にある必然的な天への至人の合一を求めてきたといふことができる。しかも前者が命、性の思想に關連するの

に對し、後者は大宗師篇などの眞人の思想に發展してゆくのである。

第二節 命の思想

養生主篇は短いから、それから漢代道家に展開してゆく徑路が明かにされなければ、充分その思想をとらへたことにはならないであらう。天の思想の發展としてまづ注目されるのは、「命」の思想である。それは人間世、徳充符、大宗師などの諸篇を中心としてあらはれ、それ以前の逍遙遊、齊物論、養生主篇などには見えず、外篇の駢拇、馬蹄篇以下には、「性」または「性命」といふ異つた語がみえてゐる。しかも人間世以下の三篇における命には、べつに「寓於不得已」とか「知其不可奈何」といふ表現が結びついてゐる。それらはたんに二三の表現の相違にとどまらず、もつとも本質的なものにかかはると思ふからひとまづ異つた層として考察する。ここでも諸篇は、純粹に一つのまとまりをなすのではなく、同じ傾向の思想のうちにも新古の層や、後の附加があるから、かかるものを除いた部分を考察の対象にしなければならぬ。

人間世以下の三篇においてまづ注意されるのは、孔子に對する態度に著しい相異のあることである。例へば人間世篇においては、仲尼と顔回、仲尼と葉公子高の二つの説話では、彼をして道家思想を説かせ、終りの狂接輿の説話では孔子を貶してゐる。徳充符篇には、仲尼をして達人王骀および哀駘它を賞讃させる二か所のほか、叔山無趾が仲尼の學と名に桎梏されてゐるさまを揶揄した部分が見える。大宗師篇には、孔子をして方の外に遊ぶところの子桑戸、孟子反、子琴張らに及ばないことを自白せしめてゐる箇所、仲尼が母の死に悲しまざる孟孫才を評し、それをきつかけに道家言を述べてゐる箇所、仲尼が顔回に忘却の理論を説いてゐる箇所、がある。すなはちこれらの三篇においては、孔子に關する評價が區々であることが知られる。しかし注意すると、孔子といふ語を用ひてゐるところでは孔子を貶するのに對し、仲尼とするところでは彼

をして道家の達人を賞讃するか、彼をして自ら道家言をいはしめてゐる。一か所、徳充符篇に叔山無趾が仲尼を𦏧してゐるところがあるが、それは老聃に比較してのことで、「孔丘之於至人、其未邪」の語は、はじめから孔子を否定したわけではない。しかも「孔子」とある箇所には、「知無用之用」人間、世「逍遙乎無爲之業」大宗師といふ、他の部分とかはつた、おそらく新しいと思はれる表現がみえる次節。従つてかういふ部分を除くと、孔子に關しても近い記述がなされ、これらの三篇は、一人の述作ではないとしても、ほぼ同じ傾向の學派の所説であると考へられる。それは齊物論篇における儒墨の徹底した拒否に比べると、著しく進展した時代風潮——儒道の相互交渉——を背景にしてゐるといふことができる。さうして「命」の思想は、道家の儒説採用の一つのあらはれであると思はれる。

命は「老子」には、「夫物芸々、各復歸其根、歸根曰靜、靜曰復命、復命曰常、知常曰明」一六章とあるが、それは靜、常、明とともに根源性の豊かさをあらはしたので、儒家のいふ命とは異なる。しかもこの一か所のほかは、「老子」にも、養生主篇以前の「莊子」にもみえない。しかし「論語」には、伯牛が疾篤いとき、孔子がその手をとる、「亡之命矣夫。斯人也而有斯疾也、斯人也而有斯疾也」雍といひ、また「五十而知天命」爲政、「死生有命、富貴在天」顔淵、「道之將行也與、命也。道之將廢也與、命也。公伯寮其如命、何」憲問とあるのをみると、命は天命であり、超越的意志のあらはれである。性と天道とを語ることを好まなかつた孔子は、軽々しく命といふ語を用ひなかつたにちがひない。それは死とか學の本質とか、嚴肅な問題に關してのみ見えてゐる。しかし命はたんにかかる意味だけではない。「回也其庶乎屢空、賜不受命、而貨殖焉」先進において、命は貨殖と對立し、道德の根源において考へられてゐる。古く王朝の使命に關して考へられてゐた天命や命が、ここに個人の任務や宿命について用ひられてきたことは注意を要する。

そこから「孟子」になるといくらか變る。もちろん「詩云、周雖舊邦、其命惟新」滕文公上、「天命靡常」離婁のやうな用法

もかなりあるが、「論語」と異なる用例もまた見えてゐる。

舜禹益相之久速⁽¹⁾、其子之賢不肖、皆天也、非人之所能爲也。莫之爲而爲者、天也。莫之致而至者、命也。萬章上

夭壽不貳、脩身以俟之、所以立命也。盡心上

莫非命也、順受其正。是故知命者、不立乎巖牆之下。盡其道而死者、正命也。桎梏死者、非正命也。盡心上

口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。有命焉。君子不謂性也。仁之於父子也、

義之於君臣也、禮之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命也。有性焉。君子不謂命也。盡心下

命はたんに道德的には考へられてゐない。賢愚、夭壽のごときもなほ命である。従つて道德的に嚴密には「正命」の語が用ひられ、この語の所在がすでに命の用法の變化を窺はしめる。盡心下では、命と性との交渉がみられる。津田博士は、この部分の主張が性善説と充分一致してゐないところから、その學統をうけた後人（戰國末）の添加であらうとされる。(13)しかし「荀子」における性命の語は、このやうな思想を背景として現れてくるであらう。

「荀子」には「性命肌膚」袁公の語があつて、身體的に用ひられてゐるが、一般には、彼は命の思想を好まなかつたやうに見える。もちろん「詩曰、國有大命」臣道、「古之所謂處士者、德盛者也、能靜者也、修正者也、知命者也、著時者也」非十子のやうな用例もあるが、

自知者不怨人、知命者不怨天、怨人者窮、怨天者無志。失之己、反之人、豈不迂乎哉。榮辱

大天而思之、孰與物畜而制之。從天而頌之、孰與制天命而用之。望時而待之、孰與應時而使之。天論

とあるのをみると、命、天命を云々するよりも、人事をつくすにしかないと云ふやうに思はれる。前者では、自己の不遇の原因は自己であるから、人や天を怨まない、この人や天を怨まないことが命を知ることである、といひ、後者では、天

命は明かに人によつて制せられるものである。それはべつに「人之命、在天、國之命、在禮。人君者隆禮尊賢而王、重法愛民而霸」疆國天論とあるのをみると、命の本質は禮にあることが知られる。それは性を惡とみる荀子においては當然であらうが、さうせられるやうになつたのは、孟子以來、命のなかに性にちかひ意味が現れてきたからである。荀子が命を云々することよりも人事をつくすことを主張したのは、彼が天道と人道とをはなして考へようとする傾向と一致する。

このやうに儒家における命が、政治的倫理的なものから、しだいに意味をひろげ、個人的身體的なものをも表すやうになつてきたとするなら、それは「莊子」中期にいかにも用ひられたのであらうか。

天下有大戒二、其一命也、其一義也。子之愛親命也、不可解於心。臣之事君義也、無適而非君也、無所逃於天地之間。

……自事其心者、哀樂不易施乎前。知其不可奈何、而安之若命、德之至也。爲人臣子者、固有所不得已。人間世

仲尼の言とされる部分で、内容は儒家的である。命が義に對して親子の間をさし、しかも「奈何ともすべからず」、「已むを得ざる」こととされる。ついで巧、禮、事、言、行などが斥けられ、最後に道家言があらはれる。

夫乗物以遊心、託不得已以養中、至矣。何作爲報也。莫若爲致命。此其難者。

ここでも命は、「已むを得ざる」ことに託して、「作爲しないことである。それは儒家的な考へかたにもとづくのであらうが、たんにそれだけではなく、養生主篇の天とおなじ思想がそこにあることを知る。それはもはや運命的なものでも、超越的意志のあらはれではなく、むしろ存在者に内在する必然の理であるといへよう。

徳充符篇には、仲尼の兀者王駘の評に、

死生亦大矣、而不得與之變。雖天地覆墜、亦將不與之遺。審手無假、而不與物遷、命物之化、而守其宗也。……自其異

者視之、肝膽楚越也。自其同者視之、萬物皆一也。夫若然者、且不知耳目之所宜、而遊心於徳之和。物視其所一、而不

見其所喪。視喪其足、猶遺土也。⁽¹³⁾

といふ。すなはち物の變化を命(必然的なもの)として、その宗たる一を守るといふ。宗とは超越者ではなく、萬物を一と視ることで、後文によれば、「知の知るところを一にし」、「物をもつて事としない」立場である。ここにはなほ齊物論篇の意味が保有されてゐる。申徒嘉の說話には、

知不可奈何、而安之若命、惟有德者能之。游於羿之彀中、中央者中地也、然而不中者命也。人以其全足、笑吾不全足者衆矣。我怫然而怒、而適先生之所、則廢然而反。不知、先生之洗我以善邪。吾與夫子游十九年矣、而未嘗知吾兀者也。

命とはここでも「奈何ともすべからざる」ことである。また、自ら唱へず常に人に和する哀駘它について、仲尼が「才全而德不形者」と評し、才全き理由について、

死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽、饑渴寒暑、是事之變、命之行也。日夜相代乎前、而知不能規乎其始者也。故不足以滑和、不可入於靈府。使之和豫通、而不失於兌、使日夜無卻、而與物爲春。是接而生時於心者也、是之謂才全。

といふ命にも窺へるであらう。ここでは命はただちに死生存亡、饑渴寒暑のごときを意味するのではなく、それらは「命の行」とされるけれども、知によつてその始めを窮めることができないといふのみならず、やはり必然的な在りかたをさすことがわかる。必然的であるから、人はそれに逆はず、調和し隨順してゆけば、自己の才は全く、四時に喜憂することなく、かへつて心そのものが四時の主となるのである。

この徳充符篇について大宗師篇に、

死生命也、其有夜旦之常、天也。人之有所不得與、皆物之情也。

吾思乎使我至此極者、而弗得也。父母豈欲吾貧哉。天無私覆、地無私載、天地豈私貧我哉。求其爲之者而不得也。然而

至此極者、命也夫。

とあるのも同じ意味である。命とはここでも必然的な連關であり、如何ともすることができず、その原因のはかり知りがないものである。その意味では人間世・徳充符篇と大宗師篇との區別を知りたいが、後者にはべつに「真人」の主張があらはれ、孔子に關する説話も一か所にすぎなくなつてくる。しかも前二篇が凡そ齊物論||養生主篇の發展であるのに對し、大宗師篇は齊物論||逍遙遊篇の傾向を受けついでであると思はれる。しかも命の思想がそこに加はつてゐるところは、それがもと儒説の採用であるとせば、真人の思想は儒家からもつとはなれてゐるから、三篇のうち新しい發展であると思はれる。

第三節 性の思想

命の思想はやがて「性」の思情に展開する。それは外篇の駢拇、馬蹄などにいたつてあらはれ、ことに秦漢の思想を含むことの明かな天地篇以下において甚しく、「呂氏春秋」「淮南子」に普遍的であるのをみると、この思想が戰國末から漢代にいたる道家に有力であつたことがわかる。しかも「莊子」内篇には全くあらはれることがない。性については、それがただちに「性命」にされてゐるところからも、命より新しいことが知られる。しかしこのやうな外面的な考察ではなく、むしろ思想そのものの本質から明かにされなければならぬであらう。

駢拇篇の特色はそれが凡そ一つの文とみられるところにある。

駢拇枝指、出乎性哉、而侈於徳。附贅懸疣、出乎形哉、而侈於性。多方乎仁義、而用之者、列於五藏哉、而非道徳之正也。是故駢於足者、連無用之肉也。枝於手者、樹無用之指也。多方駢枝於五藏之情者、淫僻於仁義之行、而多方於聰明之用也。……枝於仁者、擢徳塞性、以收名聲、使天下鑿鼓、以奉不及之法、非乎。而曾史是已。駢於辯者、繫瓦結繩、

竄句游心於堅白同異之間、而敝跬譽無用之言、非乎。而揚墨是已。故此皆多駢旁枝之道、非天下之至正也。

すなはち駢拇・枝指(14)のやうな生れながらのものは「性」であり、附贅・縣疣のやうな後天的なものは「形」であるが、いつも過剰な點では等しい。仁義や辯もそれに類し、性を塞ぎ、天下の至正を失ふものである。性はついで、鼻の脛が短く、鶴の脛が長いことの譬喩でとかれる。それはたしかに駢拇を性とする上の譬喩と異なるが、性そのものが生得的な、もはやかへることのできないものを意味してゐることは明かである。上文につづけて、

彼正正者、不失其性、命之情。故合者不爲駢、而枝者不爲跂、長者不爲有餘、短者不爲不足。是故鼻脛雖短、續之則憂。

鶴脛雖長、斷之則悲。故性長非所斷、性短非所續、無所去憂也。意仁義其非人情乎。彼仁人何其多憂也。且夫駢於拇者、決之則泣、枝於手者、齧之則啼。二者或有餘於數、或不足於數、其於憂一也。今世之仁人、蒿目而憂世之患、不仁之人、決性、命之情、而饜富貴。故意仁義其非人情乎。自三代以下者、天下何其露囂也。

待鈎繩規矩而正者、是削其性。待繩約膠漆而固者、是侵其德也。屈折禮樂、啣俞仁義、以慰天下之心者、此失其常然也。小惑易方、大惑易性。何以知其然邪。自虞氏招仁義以撓天下也、天下莫不奔命於仁義。是非以仁義易其性與。故嘗試論之。自三代以下者、天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利、士則以身殉名、大夫則以身殉家、聖人則以身殉天下。故此數子者、事業不同、名聲異號、其於傷性、以身爲殉、一也。

といひ、さらに伯夷、盜跖について、一は名のために首陽に死し、他は利のために東陵に死するも、「其於殘生傷性均也」といふのを見ると、性はただちに生に關連し、自己の身を利、名、家、天下などに殉ぜしめ、仁義、五味、五聲、五色などに屬せしめることによつて、傷けられるものである。なぜなら、それは本來自己にないものであるから、それらに従ふことは、自己を失つて外を求めることにはかならないから。かくして全くせられた性については、「性命之情」といふ語が用ひ

られる。それは自己の本來に従ふこと、「正を正とするもの」であるから、富貴禮樂のやうに外にはなく、内に求められなければならない。すなはち、

吾所謂臧者、非所謂仁義之謂也、任其性命之情而已矣。吾所謂聰者、非謂其聞彼也、自聞而已矣。吾所謂明者、非謂其見彼也、自見而已矣。夫不自見而見彼、不自得而得彼者、是得人之得、而不自得其得。適人之適、而不自適其適者也。

夫適人之適、而不自適其適、雖盜跖與伯夷、是同爲淫僻也。余愧乎道德。是以上不敢爲仁義之操、而下不敢爲淫僻之行也。

といふ。彼を見、聞き、得るのではなくして、自らを見、聞き、得ることが説かれる。すなはち人の得を得とし、人の適を適とするのではなくして、自らの適を適とし、自らの得を得とする。かものは本來自己とかかはりなく、かへつて性命の情に背くものであるから。

このやうな思想は、凡そ馬蹄、祛篋、在宥の諸篇にみられる。しかも駢拇篇から在宥篇のはじめにいたる部分には、超越的人物が現れてゐない點においても、一つのまとまりを示してゐる。諸篇の特徴は、現在の「老子」の解釋、およびその思想の敷衍と思はれる部分から成たつてゐるところにある。駢拇篇ではあらはではないが、仁義の否定は、「老子」第十八、十九章との關連がみられると思ふ。馬蹄篇になると明かに第八十章が、祛篋篇にはその上に第三十六章が、在宥篇末にはさらに第十六、三十七、五十四、七十六章の思想、ないしその解釋敷衍と思はれるものがあらはれてくるのである。かういふ意味で、これらの諸篇は、夾雜物をのぞくと、あるまとまりを示してゐる。しかし始めと終りとはかなり隔りがあり、終りには一種の調和説すらみえるから、必ずしも一人の述作とはしがたいであらう。

かくして祛篋、在宥篇には、「老子」には本質的で、「莊子」の古い部分にはほとんど現れることのない、「無爲」とい

ふ表現がとられる。⁽¹⁵⁾しかも無爲には、「老子」における日常的にありかたの否定⁽¹⁶⁾といふ意味は消失して、たんに何も爲さないこと、すなはち「不爲」に異ならなくなつてきてゐる。それは前者における政治説が、ここでは個人的保身の術に變つてきてゐるところにもとづくのであらう。原本「莊子」の思想の展開は、一方で儒家と交渉(孔子の利用)をもつやうになると、他方では、原本「莊子」によつて斥けられた「老子」系統の思想と交流し、上のやうな思想を成立せしめたと思はれる。かやうな意味からも、それは内篇の大部分より新しいといへるであらう。性と命についても、駢拇篇以下には性または性命の語がみえるが、孤立した命なる語はあらはれない。性と命とが對立しつづつ用ひられるのは、かへつてあとの天地、天運篇性篇以下である。

泰初有無無、有無名、一之所起。有一而未形、物得以生、謂之德。未形者有分、且然無間、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。^天地

この典型的な例によつてもわかるやうに、それが特殊な生成論であり、「莊子」の上述の部分とは明かに異り、「列子」天瑞、黃帝篇、「呂氏春秋」「淮南子」などにみえる思想にちか⁽¹⁷⁾いことは、天地篇のなかの他の大部分とおなじく、秦漢時代の成立であることを示してゐる。命と性とが使ひ分けられ、命は生成過程におけるより、上位の概念をさし、性は個々の現象に内在するものとされてゐる。それは或る意味では「荀子」正名篇の、「生之所以然者、謂之性、……節遇謂之命」にちか⁽¹⁸⁾いといへるかも知れない。それらのことは、天地篇以下が駢拇などの三篇に對して異つた層を形成してゐることを示すものである。

いま儒家における性の思想展開をあとづけよう。「論語」には、「夫子之言性與天道、不可得而聞也」^長とあるやうに、孔子は性について語ることを好まなかつた。それは性が超越的なものに關はり、それに捉はれると、個人の意志や修鍊

が見失はれるからであらう。しかし彼の後學には、天と同時に性の思想が表面にあらはれる。その過程は明かにしがたいが、孟子は性善の主張のためにその問題を採りあげる。彼においては、命は賢愚、夭壽のやうに、いかんともしがたい超越的意志の、個人における現れであるが、性は「口の味における、目の色における、耳の聲における、鼻の臭における、四肢の安佚における」^下盡心やうに、個人に生得的内在的なものである。しかもたんに外物に應ずる感官だけではなく、惻隱、羞惡、恭敬、是非などを知る心の官もそれに屬する。「盡其心者、知其性也。知其性、則知天也。存其心、養其性、所以事天也。夭壽不貳、脩身以俟之、所以立命也」^上盡心。ここには性と命との相關がみえてゐる。なほ孟子には、「天性」「人性」「人之性」「犬之性」「牛之性」「山之性」「水之性」のやうな用法もあることを注意しよう。

荀子の性惡説は、彼が孟子系統の儒説の矛盾を知つたといふより、より逼迫した戰國社會の混亂と絶望とが背後にあつたゆゑと考へられるであらう。傳統的な儒家の古代尊重と理想主義とでは、現實はどうにもならなくなつたのであらう。實際的な行動をといた彼は、超越的な天や命について語ることを好まなかつた。従つて、「生之所以然者、謂之性。性之和所生、精合感應、不事而自然、謂之性。性之好惡喜怒哀樂、謂之情。……心慮而能爲之動、謂之僞。慮積焉能習焉、而後成、謂之僞」^正名といふやうに、惡なる性は僞（作爲）によつて定められる。おなじことが性惡篇には、

若夫目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚、是皆生於人之情性也。感而自然、不待事而後生之者也。夫感而不能然、必且待事而後然者、謂之生於僞。……故聖人化性而起僞、僞起而生禮義、禮義生而制法度。然則禮義法度者、是聖人之所生也。故聖人之所以同於衆、其不過於衆者、性也。所以異而過衆者、僞也。

とみえる。性をためるために聖人は僞としての禮義法度をおこし、その結果、世に道が生ずるのである。また性について同篇に、

今人之性、生而有好利焉、順是故爭奪生、而辭讓亡焉。生而有疾惡焉、順是故殘賊生、而忠信亡焉。生而有耳目之欲、有好聲色焉、順是故淫亂生、而禮義文理亡焉。然則從人之性、順人之情、必出於爭奪、合於犯分奪理、而歸於暴。故必將有師法之化、禮義之道、然後出於辭讓、合於文理、而歸於治。用此觀之、然則人之性惡明矣、其善者僞也。

とあるのをみると、性についての規定が孟子と明かに異つてゐる。孟子では性の重點は心の官におかれたのに、荀子では感官におかれてゐる。性とは生によつて得られたもの、それは孟子におけるより一そう個人的感覺的になつてゐる。さうして命との關係は斷たれてしまふ。もちろん荀子はまれに「性命」の語をつかふ。しかしそこでも彼は「性命肌膚」哀公として、身體的な意味に用ひてゐる。

性の思想はその普遍化とともに、道家にとりいれられたであらう。もちろん戰國末の儒家にも、孟子、荀子の系統のほか、現在傳へられてゐないいくつかの學派があつたであらうし、孟子、荀子の學說も當時必ずしも盛行してゐたとはかぎらないであらうが、道家における性説採用の背後には、少くとも右の推移が考慮されなければならないと思ふ。さきに駢拇篇において、性は(1)仁義、禮樂の否定にとらへられ、(2)鳧脛、鶴脛のやうに現象に内在し、人爲に動かされえないものとされてゐることを見た。この篇で道家は儒家と鋭く對立し、従つて荀子に斥けられた性はここでは肯定され、性を守ることに「正を正とする」といはれてゐる。しかしこの相異にもかかはらず、性が仁義禮樂のそとにおかれてゐることに對して、一致するのではないか。孟子は道德の根據を性においたのに、荀子は性を惡とみるから、それを禮義法度によつて制約しなければならなかつた。それは駢拇篇などに、性が仁義禮によつて傷はれる、とするのに通ずるのではなからうか。しかも後者では、性は仁義禮樂によつて傷けられるところから、それは人間に先天的に内存し、世間的な生きかたや、自由意志的な決定のそとにある、必然的なものであるとする考へが現れてくる。鳧脛の短き、鶴脛の長き譬喩は、このやうな意味を

もつ。したがつて「莊子」のなかにかやうな性の思想がおこつてきたのは、少くとも「荀子」におけるやうな戦國末の社會を背景としてゐると思はれる。ここに道家自身のなかの、命から性への推移が考へられるであらう。すなはち齊物論篇の思想からしだいに自然的必然の方向にむかつた道家思想は、ここに儒家の性をとりいれ、かへつてそれを儒家に對する武器として用ひるに至つたのである。

かやうに道家においては、戦國末に、命の思想に對して性の思想がかはるけれども、漢初になり、生成論、或ひは本體論的考へがあらはれるとともに、超越者の側において命の思想が採りあげられ、現象における性に對せしめられるやうになる。天地篇以下における「命」の出現は、少くともかかる意味をもつと思はれる。

註

(1) 拙稿「原本莊子の研究」(東方古代研究第六號、一九五五年)。

(2) 拙稿「因是説と現實—原本莊子の研究補遺—」(東方古代研究第八號、一九五七年)。

(3) 前者は武内義雄博士、後者は津田左右吉博士の方法論である。

(4) 拙稿「莊子後期の思想」(近く發表)。

(5) 拙稿「周代の庶民祭禮における神」(東洋學報第三八卷第三號、一九五五年)参照。

(6) 拙稿「原本莊子の研究」(前掲)参照。

(7) 養生主篇の最初の「吾生也有涯……可以盡年」の一節は、他

の部分と思想が異り、ことに「經」とあるのが、庚桑楚篇の「衛生之經」に近いのを見ると、養生家にちかひ道家説の混入かも知れない。

(8) なほ津田博士は逍遙遊篇前半末にみえる宋榮子と列子の名に著目し、宋榮子は荀子と同時代の人らしく思へるふしがあり、列子の話がもし初めからこの篇にあつたとするなら、それは戦國末でなくては現れなかつたものであるとされる(「道家の思想と其の展開」二九六頁)。しかしそれには「荀子」非十二子篇、「莊子」天下篇の宋鉗、「孟子」告子篇下の宋牼、「韓非子」顯學篇および上の逍遙遊篇の宋榮子、「荀子」天論・解蔽篇の宋子または子宋子などの關係が問題となるのであつて、そこには宋鉗が宋子と同一人であるといふ確證はなく、かつ宋榮

子が戦國末の人でありとすれば「莊子」のこの部分の編者に近いことになるから、莊子の書とされるものになぜ後の人の名を加へたかといふ理由は、説明できないであらう。また列子の説話化は戦國末に甚しいとしても、それは列子なる人名（或ひは傳説上の）がそのころはじめて現れたといふことにはならず、むしろかういふ超越的な人名が——黃帝の場合と同じく——しだいに道家に附託されていつたと考へるほうが、自然であらう。ここでは列子は道家の先人としてあげられてゐるやうには思へない。（しかしこの部分は、いくらか前の部分との關係はうすいやうに思はれる）。

(9) 逍遙遊篇前半の「故曰、至人無己、神人無功、聖人無名」の一句ははじめからあつたかどうかかわからないが、あつたとするならば、容易に「真人」への連關が見いだされるであらう。

(10) 儒家の道家利用については「荀子」を見よ。太一、自然、その他の表現。

(11) 「去久遠」を張文虎によつて改める。

第二章 「莊子」養生主篇より在宥篇にいたる展開

第一節 展開の徑路

かくして、「莊子」の内篇から外篇の前半にいたる部分に、異つた幾つかの層があることが明かになつた。しかし上の考

(12) 津田左右吉博士「道家の思想と其の展開」三一八頁。

(13) なほこの一節には、「受命於地、唯松柏獨也、在冬夏青青。受命於天、唯舜獨也正」のやうな儒家にちかい用法も見られるが、こでも命は、もはや如何ともすべからざることである。

(14) 駢拇は足の拇指が第二指と附著するもの、枝指は手に六指あるもの。

(15) 大宗師篇においても、道について「無爲無形」という部分があるが、それは明かに他の思想と調和せず、なほ「無爲の業に逍遙す」といふのも、逍遙遊篇末のそれと同じく、後の附加であると考へられる。

(16) 拙稿「老子にあらはれた否定の思想」（東方學報東京第十三冊之二、一九四二年）参照。

(17) 拙稿「莊子後期の思想」参照。

(18) 「論語」にはほかに「性相近也、習相遠也」（陽貨）といふのが見えるが、それは新しい部分であると思はれる。

察は天、命、性の思想にかざられ、諸篇が全體的にとらへられたわけではなかつた。したがつてここでは、上の結果にもとづいて、それぞれを再考察し、論點をたしかめたいと思ふ。

養生主篇は短く断片的であるが、庖丁、右師、老聃の死、の三つの物語は、天において共通性をもつてゐる。しかしはじめの「吾生也有涯」の一節、および澤雉の物語は、それと関連せず、おそらくほかの断片の附加であらう。この篇にみえる天は、儒家のやうに運命的、理法的なものではなく、必然的、内在的なものと考へられ、従つて謂はゆる道徳とかかはりのないものであつた。庖丁が「天理」に従つて牛を解くのも、右師の隻脚が天であり、老聃の死を哭することが、「天を遁れる」ことであるのも、自己の理知とか感情とかをすてて、對象に内在する必然の理に従ふといふ意味があると思ふ。篇末の「指窮於爲薪、火傳也、不知其盡也」といふ句が、はじめから老聃の物語に附せられたとするなら、知はたちまち窮まるがその背後にある天は無限であることをいふのであらう。文惠君が庖丁の言を聞き「生を養ふを得たり」といふのも、理智や感情を去つて必然の理に従ふといふ意でなければならぬ。

「老子」における「道」は一面には内在的と考へられるが、根源性としては、人間に對して絶対他者の性格をもつ。ひとは道にかへることが要請され、そのための無爲、無欲、自然などがとかれる。しかし日常の立場では道を自覺せず、それから離れた生活をしてゐるから、道と自己とのあひだには、前者は後者の存在理由となりつつも、一つの断絶があり、そこから否定と抵抗とがあらはれる。齊物論篇にはかやうな一者は立てられない。そこでは一者を立てることそのものがすでに是非、彼是の立場にほかならない。従つてそれをこえるためには、現象に即しつつ「是もまた一無窮なり、非もまた一無窮なり」、「天地は一指なり、萬物は一馬なり」と見なければならぬ。それは、「通じて一たるを知る」、「物あらずと爲す」、「吾、我を喪ふ」ことにほかならなかつた。⁽¹⁰⁾ 理知をこえることがなほ「知」「爲」として行爲的にとらへられてゐる。しか

し思想が觀念化されるに従つて、主體の行爲や自覺は見失はれて行つた。齊物論篇の「天に照らす」「天鈞」といふ表現は、すでにさういふ可能性を含んでゐるのではなからうか。かやうに一者がたてられず、なほ主體の行爲が失はれたとするなら、存在の根據を現象の側に求めるか、自己を根源性にまで高めるかするほかないであらう。「忘」や「不知」の理論は、對象をこえるしかたを示すものであらうが、それは容易に、主觀的な思想に任せて自己を擴大し、そこから現象の調和をはからうとする逍遙遊篇の考を生みだす。しかし同時に、かやうな立場を恣意として、それにおちいるのを防ぐために、存在の根據を自己の外に、現象に内在する必然の理に求めようとし、ここに養生主篇の天の思想があらはれた。かく考へると、逍遙遊、養生主篇の思想が、齊物論篇前半にもとづき、さらにそれより後れることは明かである。

天の思想の起源をかく考へると、その命や性の思想への推移の過程も容易に理解されるであらう。日常的價值や相對をしりぞけ、しかも根源性をあらかじめ拒否されるところから、その根據がしだいに積極的に對象のなかに求められてくる。命や性について、「奈何ともすべからず」「已むを得ず」といふ表現がとられ、その必然性、先天性が強調されるのは、そのやうな意味をもつと思はれる。人間世篇の仲尼と葉公子高との説話には、「自事其心者、哀樂不易施乎前」としながら、同時に「行事之情、而忘其身。何暇至於悅生而惡死」といふから、「自らの心に事へる」とは、外物に動かされず、哀樂にとらはれないことで、それはただちに生死をこえその身を忘れることである。しかもそれは「事の情を行ふ」ことにほかならない。事の情を行ふとは、自己のそとにある必然性、すなはち命に従ふことである。だから「乘物以遊心、託不得已以養中、至矣。何作爲報也。莫若爲致命」といはれる。人間世篇初の仲尼と顔回との説話では、命の語があらはれず、一見、前者と異なるやうにみえる。そこには「心を師とすること」が斥けられ、「心齊」がとかれる。しかし心を師とすること、が否定されるのは、それが「無心」から離れるからで、しかも心齊について、「一若志。無聽之以耳、而聽之以心。無聽之

以心、而聽之以氣。聽止於耳、心止於符。氣也者、虛而待物者也。唯道集虛、虛者心齊也」といひ、萬物の化について、「徇耳目內通、而外於心知、鬼神將來舍、而況人乎。是萬物之化也」といふのをみると、ここにも自己をすてて外にある理に従ふといふ思想があることがわかる。それは別のことばでは「止まるに止まる」のである。すなはちこの部分にも前者とおなじ思想をみとめうる。

しかもここには、自己を空無にして外物の來るに任せ、心知をしりぞけるといふ模寫説があると思ふ。「物に乗じて心を遊ばしめる」とか「虚にして物を待つ」とかいふのは、模寫によつて物をこえ、物を自己の内容とする意味をもつてはなからうか。そこから逃避の否定がみられる。「紹跡易、無行地難」とか、「能入遊其樊、而無感其名、入則鳴、不入則止」といふのは、羈絆からのがれてその外に遊ぶのではなく、世塗にあつてそれに捉はれないことが主張されてゐるのである。それは「寓於不得已」「無適而非君也、無所逃於天地之間」といふ語にもうかがはれる。かやうな逃避の否定は、いくらかの例外はあるが、戰國道家をつらぬく特色である。かくみると、人間世篇後半の、大木が不用の材であるために天壽を全うしたといふいくつかの説話や、支離疏なるものが醜惡なために曲全したといふ保身の物語は、明かに前の部分と異なる。しかしこの逃避の思想が、少くとも己れのもつ先天性または天年を全くしたと語られてゐるところは、天や命の思想に由來をもつと思はれる。

人間世篇の思想は、ほぼ次の徳充符篇にも見えてゐる。ただここには「物を待つ」「物に乗ずる」といふかはりに、別に「物と遷らず」「物をもつて事とせず」とあり、また「物の化を命としてその宗を守る」ともみえてゐる。この「宗」は、物の背後に一者をおくのではなくして、「知るところを一にする」ことにほかならない。「自其異者視之、肝膽楚越也。自其同者視之、萬物皆一也。……物視其所一、而不見其所喪」といふのをみると、齊物論篇の思想にちかひことがわかる。こ

の王賡の説話は、萬物を一と見ることに於いて、叔山無趾の説話の、「以死生爲一條、以不可爲一貫」に應じ、さらに哀駘の説話において、「和」「和豫」「成和」が力説され、「物と春〔和〕をなす」といふのに應じてゐる。しかもそこでは、「徳者成和之修也。徳不形者、物不能離也」とし、至人が物と春和する結果、物が彼から離れないことが主張される。それはおそらく、自己が物に従ふのではなく、物が自己に包攝されることを意味するであらう。従つて「是接而生時於心者」といふのは、心が四時に喜憂せしめられることなく、かへつてその主となるといふのである。かやうにこの篇には、齊物論、逍遙遊篇の影響がかなり顯著になつてきてゐるが、「知不可奈何、而安之若命、惟有徳者能之」といふのをみれば、人間世篇と一貫する思想があることが知られる。もちろんたんに模寫説といふことはできない。しかし物と和するといふ考へかたの背後には、やはり一種の模寫説があるとみられないであらうか。

大宗師篇は、命の思想においては前二篇とかはりないが、ここには新たに「眞」の思想があらはれる。「死生命也、其有夜旦之常、天也。人之有所不得與、皆物之情也。彼特以天爲父、而身猶愛之、而況其卓乎。人特以有君爲愈乎己、而身猶死之、而況其眞乎」といふのをみると、眞は命や天にかかはることがわかる。かやうな眞は「老子」には、「道之爲物、……恍兮惚兮、其中有物、窈兮冥兮、其中有精、其精甚眞、其中有信」^{章二}、「廣徳若不足、建徳若偷、質眞若渝」^{章四}、「修之於身、其徳乃眞、修之於家、其徳乃餘」^{章五四}のごときが見えてゐる。この「眞」の文字については、それより古い古典および儒家の典籍には全く見えないところから、道家的表現であることがわかる。「老子」では道の一面が眞とよばれ、齊物論篇のはじめの部分になると、「若有眞宰、而特不得其朕」「如求得其情與不得、無益損乎其眞」といひ、のちの用法にちかづく。その後、大宗師篇にいたるまで見えないが、この篇になると著しく強調され、以下の諸篇の普遍的用法の基礎をひらく。今まで至人、ときに神人といはれた道家思想の體得者は、眞人と呼ばれる。

有真人而後有真知。何謂真人。古之真人、不逆寡、不雄成、不諱士。若然者、過而弗悔、當而不自得也。若然者、登高不慄、入水不濡、入火不熱、是知之能登假於道也若此。古之真人、其寢不夢、其覺無憂、其食不甘、其息深深。真人之息以踵、衆人之息以喉。屈服者、其喙言若哇、其善欲深者、其天機淺。古之真人、不知說生、不知惡死、其出不訢、其入不距、儻然而往、儻然而來而已矣。不忘其所始、不求其所終、受而喜之、忘而復之。是之謂不以心捐道、不以人助天。是之謂真人。若然者、其心志、其容寂、其顙頰、淒然似秋、煖然似春、喜怒通四時、與物有宜、而莫知其極。

このやうに真人は、逍遙遊篇の思想に由來してゐる。しかも「物と宜しきあり」といふのは、人間世、徳充符篇のそれにかく、外物の去來にまかせそれと調和するといふ思想である。この大宗師篇前半の真人に關する部分は、一つのまとまりを示すが、その部分の終の、「夫道有情有信、無爲無形」云々の一節は、「老子」四十二章の「道生一、一生二」云々の解釋とみられる生成論で、大極があらはれ、黃帝、西王母がみえ、明かにのちの附加であると考へられる。

真人の思想は、感性的なものを斥け、現象への執著から離れようとする主張となる。それはさきの「與物有宜」、或ひは「忘」「一」といふ語によつて表される。

古之真人、其狀義而不朋、若不足而不承、與乎其觚而不堅也、張乎其虚而不華也。邴邴乎其似喜乎、崔乎其不得已乎。濔濔乎進我色也、與乎止我德也、厲乎其似世乎、警乎其未可制也、連乎其似好閉也、恍乎忘其言也。以刑爲體、以禮爲翼、以知爲時、以德爲循。以刑爲體者、綽乎其殺也。以禮爲翼者、所以行於世也。以知爲時者、不得已於事也。以德爲循者、言其與有足者至於丘也。而人真以爲勤行者也。

ここではあらゆる相反する概念の調和がこころみられてゐる。しかもつづけて、「故其好之也一、其弗好之也一。其一也一、其不一也一。其一與天爲徒、其不一與人爲徒。天與人不相勝也、是之謂真人」といひ、すべての現象を一と見、天人の

相克すらも克服しようとする。一と見ることは忘にはかならない。

泉涸、魚相與處於陸、相啣以濕、相濡以沫、不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀、不如兩忘而化其道。⁽²¹⁾

かやうな理論は、最初の部分にみえる「知」についても用ひられてゐる。

知天之所爲、知人之所爲者、至矣。知天之所爲者、天而生也。知人之所爲者、以其知之所知、以養其知之所不知、終其天年、而不中道夭者、是知之盛也。雖然有患。夫知有所待而後當、其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎、所謂人之非天乎。且有真人而後有真知。

天を知つて天年を終へるのは知の盛んなものであるが、知は待つところ（對象、境）があつてはじめて成立し、しかも對象はつねに不定であり生滅する。だから對象的に天人の區別をたてる知は變動して常なく、眞知といふことはできない。眞知はかかる對象的措定をこえ、絶對の調和に立たなければならぬ。さきに「天機深し」とした天機も、じつは「道に登假するもの」として非對象的なものである。

それなら眞知とか天機深しとか忘却とか一とかいはれるものは、いかなるものであらうか。それを端的に示したものはつぎの譬喩である。

夫藏舟於壑、藏山於澤、謂之固矣。然而夜半有力者負之而走、昧者不知也。藏大小有宜、猶有所遷。若夫藏天下於天下、而不得所遷、是恒物之太情也。特犯人之形而猶喜之、若人之形者、萬化而未始有極也。其爲樂可勝計邪。故聖人將遊於物之所不得遷而皆存。善天善老、善始善終、人猶效之。又況萬物之所係、而一化之所待乎。⁽²²⁾

舟を壑にかくし山を澤にかくすのが危いのは、そこでは容れるものと容れられるものが異つてゐるために、脱出が可能だからである。しかしもし天下を天下にかくすなら、容れるものと容れられるものは同一となり、もはや遁れやうがなく、そ

れは恒物の大情と呼ぶことができる。同じやうに、人の形を對象的、實體的にとらへるなら、それはつねに變化し、少年はたちまち老いてしまふから、かの舟を失ふとおなじ悲しみにおちいる。しかし形の變化そのもの、幼老終始をそのまま肯定するなら、樂しみは無限となる。それを「物の遷るるを得ざるところに遊びて、みな存せむとす」といふ。すなはち變化を變化の相においてとらへて、その必然の理に従ふことが要請されてゐる。かういふ主張は、命と天と物の情を必然としてそれに従ふことを眞としたさきに引用した箇所、「心をもつて道を捐てず、人をもつて天を助けず」とする箇所、また「真人は……催乎たり、それ已むを得ざるか」、「知をもつて時となすものは事に已むを得ざるなり」といふのにも窺はれる。しかも天下を天下に藏すといふのは、自己と萬物とは容器と内容との關係ではなく、自己が萬物そのもの、すなはち「萬物の係るところ、一化の待つところ」であることを意味するから、そこには「老子」におけるやうな、道と我とのあひだの距離は豫想されないのである。また、遷るるを得ざるところとか、天機深しとかいふ表現には、「老子」の道にみえるやうな、道徳の意味はもはや存しないのである。あらゆるものをありのままに受けいれるといふ思想のなかには、意志や感情への餘地はないからである。物をみな存せんとするなら、感情もその去來にまかせたらよいではないか、感情そのものも自己を離れたとき客體となりうるのではないか、といふことは初めから問はれない。そこには命・天 \parallel 必然 \parallel 眞といふ圖式が見られるばかりである。しかしこの圖式そのものの眞はどこから明かになるか、少くとも認識の問題がそこにおこるのではなからうか。もちろん「一」や「忘」の理論にはいくらかかやうな意味があるであらうが、齊物論篇のやうに差別を一と見るのではなくして、ここでは現象を現象のままに働かしめて、それに執はれず心を動かさないから、對立者の相克はありえないといふのである。變化を變化のままに受けいれるとか、あらゆる反對者を自己において和するといふのは、自己を變化に従つて變化せしめるといふのではなく、自己を變化のなかにあつて變化せざるもの（恒物大情）とし、従つて真人はすべてを自己

にもとづかしめるが、自らはかかる對立者ではないと見ることである。そこから變化を寫すところの變化せざるものとして、變化を樂しむことが可能になる。世人は眞人を目して「勤めて行くもの」となすが、眞人は努力することなくして自然に行きつくのである。ここに明かに修行の否定がみられる。それはどういふことであらうか。

「老子」における道と人には、一者と現象とのあひだの距離と抵抗とがあり、それをこえて道に復歸すべく「勤める」ことが要求された。しかるに原本「莊子」以來かやうな道の理論が見失はれると、その距離は消え、そこに認識の問題が浮びてくる。しかしなほ主體の意志と行爲とが要請されたのに、天や命における必然性の主張があらはれると、行爲性は昇華してしまふ。「物の遷るるを得ざるところ」に求められるものは、倫理ではなく、自然存在の背後にある理であつて、かかるものをなほ人間存在の理法と見ようとするところに、中國古代思维の特殊性がうかがはれる。それは道德律として外から迫るのではなく、みづから物の變化に任せることによつて體得される。眞人は理の體得者として、理そのもの、現象の調和者にまで高められるのである。この現象を變化せしめるところの理は、それ自身は變化しないから、眞人は恒物の大情において變化を樂しむことができる。かくして大宗師篇の前半は、命の思想と逍遙遊篇の思想との結合よりなることは明かで、そこに修行の否定があり、やがて性の思想として一そう内在的にとらへられるにいたる萌芽があることが知られる。すなはち大宗師篇における「眞」の思想は、人間の意志や感情、したがつて道德をしりぞけ、そこに自然存在における必然の理を求めらるのであつて、「眞」そのものに、道家の中心が倫理ではなくして、むしろ自然の理論に移行してきたことを知りうるのである。儒家の主張が善惡にありとするなら、道家思想はここに眞と僞（作爲）の問題において、新しい對立をあらはしてきたといふことができる。

以上は、大宗師篇のはじめの部分であるが、後半になると、生成論的・本體論的主張があらはれ、しばしば「造物者」の

語が用ひられる。もはや命の思想は見えない²⁴。あらゆる現象は造物者に依存するから、「時に安んじ順に居れば、哀樂は入ることができず」、窮極には造物者と一になる。それを、「天地の一氣に遊ぶ」とか、「無爲の業に遊ぶ」とか、「生死先後の所在を知らず」といふのを見ると、造物者は「道」と異つて、道德の外におかれ、自然的必然のもとづくところとしてとらへられてゐることがわかる。それは陰陽説を伴ひ、本體論的主張となるところから、明かに戰國末期以後の思想である。さうしてかやうな思想があらはれたことは、「命」の思想について二つの方向がひらけ、一方では、「性」において現象的なものへ、他方では、造物者において本體論的なものへ發展したことを示してゐる。しかも「無」や「無爲」の主張があるところから知られるやうに、いづれも「老子」的なものの攝取によつて成立してゐるのである。なほ造物者の語は應帝王篇にも見えてゐて、この篇は他に様々の要素をもつにもかかはらず、ほぼ大宗師篇末との關聯がたどれるやうに思はれる。

「性」の思想はかやうな過程の中からあらはれる。「性」は先天的必然的に人間或ひは物に内在し、仁義禮樂富貴等の人爲によつて傷けられる。それは外ではなく、自らの内に求められなければならない。駢拇篇に、彼を見、彼を聞き、彼を得るのではなくして、自らを見、自らを聞き、自らを得るといひ、また、人の得を得とし、人の適を適とするのではなくして、自らの得を得とし、自らの適を適とするといふのは、それである。胠篋篇には、「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」といふ。かういふ性の主張と儒家思想との關連についてはすでに述べた。また駢拇篇から在宥篇のはじめにいたる部分の一つのまとまりを示し、それが「老子」の影響のもとに成立してゐることについても、いくらかふれた。駢拇篇では「老子」の第十八、十九章、すなはち「大道廢有仁義、智慧出有大偽」と「絕聖棄智、民利百倍、絕仁棄義、民復孝慈、絕巧棄利、盜賊無有」云々といふ、最もはげしく儒説を否定した部分の影響がみられる。つぎの馬蹄篇になるとそれが一そう顯著で、さういふ仁義を絶つた至徳の世の描寫がある。それは「老子」第八十章の理想

郷に似てゐる。しかも胙篋篇には第八十章の「鄰國相望、雞犬之聲相聞、民至老死、不相往來」といふ句が見へてゐる。胙篋篇にはなほ三十六章の「國之利器、不可以示人」が、在宥篇のはじめには第十三章にちかき思想がある。これらはすべて原本「老子」の思想と考へられない部分である。在宥篇の後半は文の構造がそれ以前とはちがつてゐることを指摘したが、そこでは黃帝があらはれ、前にみえた無爲の思想が一そう強調される。それは明かに前の思想の展開である。そこでは「老子」の第十六、三十七、五十四、三十六、四十三、七十六などの諸章の敷衍または解釋と思はれるものがあらはれる。

「性」は「命」のやうに、外にある理ではなく、自らのうちにある先天性である。性を全くするとは、自己の外なる利、名、家、天下などに殉ずることをせず、自己自身に本來あるところのものを保全するといふことである拊駢。しかも性は意志

的なものではなく、鼻の脛の短く、鶴の脛の長いやうに、もはやいかんともすることのできないものである。だから伯樂の行爲は、馬の眞性を傷けて死にいたらしめ、陶者は埴の性を傷けて陶をつくり、匠人は木の性を傷けて器をつくる馬ことに

なる。それは明かに「老子」の古い部分の、「三十輻共一轂、當其無有、車之用。埴埴以爲器、當其無有、器之用。鑿戶牖以爲室、當其無有、室之用」章一一と異なるものである。「老子」では無とか道とかは、器をして眞に器のはたらきを可能なら

しめる根據であるのに、ここでは器をつくることからはじめから否定されてゐる。さうして常性とは、民が「織りて衣、耕して食ふ」ことであり、このために民の無知、無欲、素樸が要求される蹄馬。胙篋篇には、知を好んで大いに亂れたさまを、「上

悖日月之明、下燦山川之精、中墮四時之施、惛噩之蟲、肖翹之物、莫不失其性」といふから、性とは同時に自然の現象に内在する必然性にはかならないことが知られる。(かやうな性または性命の情は、或るときは「理」在とされる。) 在宥篇に

はつぎのやうに説かれる。

聞在宥天下、不聞治天下也。在之也者、恐天下之淫其性也。宥之也者、恐天下之遷其德也。天下不淫其性、不遷其德、

有治天下者哉。昔堯之治天下也、使天下欣欣焉、人樂其性、是不恬也。桀之治天下也、使天下瘁瘁焉、人苦其性、是不愉也。夫不恬不愉、非德也。非德也、而可長久者、天下無之。人大喜邪毗於陽、大怒邪毗於陰。陰陽並毗、四時不至、寒暑之和不成、其反傷人之形乎。使人喜怒失位、居處無常、思慮不自得、中道不成章。

このような性の思想は、すくなくとも人間的、意志的なものを除去して、自然との関連において自己を見ようとするところから生れるであらう。したがつてこの部分における無の思想も、そこから理解されることが必要であると思はれる。「無爲」については、胠篋篇には、さきの「悖日月之明」云々につづけて、

甚矣夫好知之亂天下也。自三代以下者是已。舍夫種種之民、而悅夫役役之佞、釋夫恬淡無爲、而悅夫嗃嗃之意。嗃嗃已亂天下矣。

といひ、在宥篇のはじめの部分には、

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。故君子苟能無解其五藏、無擢其聰明、尸居而龍見、淵默而雷聲、神動而天隨、從容無爲、而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉。

といふ。ここでは恬淡無爲、從容無爲とは、何もなさなないことであつて、私が原本老子において論じた、世間的日常的行爲の否定といふ意味は失はれてゐる。すなはちここには「無爲を爲す」といふやうな表現はみえない。それは明かに、性における自然的必然の思想を媒介としておこつたものと考えられる。「老子」の後學において、人と道とのあひだの距離がちぢめられ、やがて性の思想としてその内在性が強調されてくると、道に達するための行爲はもはや必要とされなくなる。この點からも、何も爲さなないといふ意味の無爲は、「老子」に本來あつた思想ではなく、「莊子」における性の思想を媒介とし

て現れてきたことが知られる。「莊子」的な「老子」解釋が、「老子」の思想を理解する上に謬りであることは、ここからも明かであらう。私が天下篇などの説をもつてして、以前の道家思想を窺ひえなれないとする根據もまた、ここにあるのである。

しかも在宥篇の新しい部分になると、そのやうな「何もなさない」ことが具體的に述べられてゐる。

至道之精、窈窈冥冥、至道之極、昏昏默默、無視無聽、抱神以靜、形將自正。必靜必清、無勞女形、無搖女精、乃可以長生。日無所見、耳無所聞、心無所知、女神將守形、形乃長生。慎女内、閉女外。

のやうである。この思想は、雲將と鴻蒙との問答にもつともよく現れてゐる。

意、心養。汝徒處無爲、而物自化。墮爾形體、吐爾聰明、倫與物忘、大同乎溟溟。解心釋神、莫然無魂、萬物云云、各復其根。各復其根而不知。渾渾沌沌、終身不離。若彼知之、乃是離之。無問其名、無闕其情。物故自生。

ここには性の語は見えないが、雲將、鴻蒙のやうな雲や天地の氣の擬人化が、すでに自然現象との關連を示してゐる。ここに注意されるのは、物の「自化」「自生」が説かれてゐることである。この文には「老子」第十六章の「物芸芸各復歸其根」がひかれてゐるが、思想は全く異つてゐる。それは、「老子」には萬物または民の自生を説く箇所はなく、そこでは「萬物恃之（大道）而生」^{三四}、「萬物得一以生」^{三九}のやうに、萬物は道または一を得て生ずるとされる。ただ第五十七章の「故聖人云、我無爲而民自化」は、いくぶん「莊子」にちかいやうに思はれるが、ここでは「無爲」といふ、道に到達するための行爲を媒介として自化がとかれるから、明かに、何もなさないのに自生（化）するといふのとは異なる。また第三十七章における「萬物將自化、化而欲作、吾將鎮之、以無名之樸」のやうに、萬物の自化は無名の朴によつて鎮められてゐる。かういふ點を考慮すると、在宥篇の自生、自化は、物自らに先天的に存在する性に從ふといふ意味であつて、無爲と

は、さういふ物の性を碍げる行爲をしないといふことにほかならない。それは、「莊子」の無爲を、「老子」のそれと混同することの謬りを示すとともに、「老子」の新しい部分には、かやうな立場からの「老子」解釋がはいつてゐることを豫想させるものである。「莊子」のこの部分の述作者らによつて「老子」が傳へられ、彼らは明かに自己の思想によつて「老子」を解釋敷衍したと思はれるからである。かやうなことは、在宥篇末の、「大人之教、若形之於影、聲之於響。有問而應之、盡其所懷、爲天下配。處乎無響、行乎無方。挈汝適、復之撓撓、以遊無端。出入無旁、與日無始。頌論形軀、合乎大同。大同而無己、無己惡乎得有有。親有者昔之君子、親無者天地之友」、また「無爲而尊者、天道也、有爲而累者、人道也」といふものにも看取されるであらう。「無己」とは、明かに齊物論篇の「吾喪我」とは異つてゐる。また天道を無爲とするのも、「老子」の「天之道、不爭而善勝、不言而善應、不召而自來」七三章とは異なるのである。前者においては、人爲に對する自然的必然と、それに従ふための無爲が主張されてゐるのであるから。

かう考へると、齊物論篇より發展した思想において、一つの見とほしがえられるであらう。すなはち現象への凝視がよめられ、自然的必然の方向に天、命の思想があらはれ、原本「莊子」と「老子」との綜合が企てられた。それは一方では、眞人の思想が「老子」の本體論、生成論と結合して、造物主の思想となり（大宗師、應帝王篇の一部）、他方では、それがさらにおし進められて性の思想となり、「老子」の無爲と結合するやうになつたのである。その形成は少くとも戰國末から秦漢にわたると思はれる。さうして次に、この兩思想がふたび綜合されてくる。それが天地篇以下にみえる思想である。

第二節 物の思想の變化

私はさらに、齊物論篇の後學における思想の展開を、「物」の意味の變化から考へたい。「老子」の特徴の一つは、その

萬物の思想にあつた。萬物は道に對する現象としての意味をもつが、それは同時に聖人と民との譬喩として用ひられた。しかし齊物論篇になると、かやうな萬物の理論は見えなくなり、別に我に對するところの物があらはれる。それは基本的には人と傷けあふ存在であり、そこから相對的な存在、或ひは認識の對象といふ意味が生ずる。しかし單なる認識の對象であるなら、謬りは物ではなく認識の主體にあるはずであるのに、齊物論篇に「物あらずと爲す」と主張されてゐるのは、物はどこまでも人間の愛憎においてあるところの物、としてとらへられてゐることを示してゐる。しかも「老子」の萬物から、かやうな物への推移は、根源性をおくか否かにかかつてゐたのである。⁽²⁷⁾

養生主篇はその文が短く、現存の部分には「物」の語は見えないが、人間世篇以下の考察によつて、その推移を窺ふことができるであらう。人間世篇に、「聽止於耳、心止於符。氣也者、虛而待物者也。惟道集虛、虛者心齊也」とし、「夫乘物以遊心、託不得已以養中、至矣。何作爲報也」といふのをみると、齊物論篇の物とはかなり異ふことが知られるであらう。そこに模寫説があることはすでに指摘したが、少くとも模寫説が可能であるのは、物がたんに愛憎の對象としてとらへられてゐないことを示すものである。かやうな用法は、つぎの徳充符・大宗師・應帝王の諸篇にも見えるところである。例へば、「審乎無假而不與物遷、命物之化而守其宗也」「物視其所一、而不見其所喪」「使日夜無卻、而與物爲春、是接而生時於心者也」「徳者成和之修也、徳不形者物不能離也」^{以上徳、}「眞人……喜怒通四時、與物有宜、而莫知其極」「人之有所不得與、皆物之情也」「聖人將遊於物之所不得遷而皆存」^{以上大、}順物自然、而無容私焉、而天下治矣」^{應帝}のごときは、その消息を示すであらう。もちろんここにも人間と傷けあふ、或ひはその愛憎の對象としての「物」がないわけではない。徳充符篇における「物と遷らず」「物をもつて事とせず」といふうちには、少くともかやうな意味が保有されてゐると思はれる。しかし同時に、「物の化を命としてその宗を守る」ところの、宗に對する物がある。さうしてここにはふたたび萬物

の理論があらはれてゐる。

「徇耳目内通、而外於心知、鬼神將來舍、而況人乎。是萬物之化也」人間、「自其同者視之、萬物皆一也」德充、「官天地、府萬物、直萬六骸、象耳目、一知之所知」同、「沉萬物之所係、而一化之所待乎」大宗のやうである。しかしここに見える萬物は、「老子」におけるやうな、根源性に對する萬物ではない。なぜなら、ここでも根源性の措定は拒否されてゐるから。それは少くとも、さきの物と同じ意味に用ひられてゐるのであつて、物或ひは萬物は、どこまでも我に對するところのものである。物や萬物は我によつて一と視られ、和せられるものであつて、そこに我と物とのあひだに認識の關係が成立する。しかし物はたんに我の認識の對象となるのではなくして、物自身のうちに必然の理を藏してゐる。したがつて我れが物をこえるといふことは、齊物論篇のやうに、物無しと爲すのではなく、むしろ物と和してそれを存在せしめることにほかならない。かくして物には、情意の對象としての意味が消失し、自然的必然としての性格がつよめられてき、つひには、物の遡るるを得ざるところに遊ぶ、物の自然に順ふ、といふ表現すら可能になるのである。ことに前者においては、すでに述べたやうに、我と萬物とは、容器と内容との關係ではなく、自己が萬物そのものとなり、物のもつ必然の理に従ふことが要請されてゐるのである。そこには、命 \parallel 必然 \parallel 眞といふ圖式があるのみであつて、もはや意志や感情への餘地は見いだせない。物の自然に順ふことは、ここから可能になつてくるのである。

この事情はつぎの性の思想になると一そう顯著である。もちろんここでも、物は性を傷けるところの五色、五音、五味などでもありうる。しかし、「至徳之世、……山無蹊隧、澤無舟梁。萬物群生、連屬其鄉、……同與禽獸居、族與萬物並」馬蹄、「從容無爲、而萬物炊累焉」宥在、「亂天之經、逆物之情、玄天弗成」前などをみると、萬物或ひは物は、多くは自然的存在であることが知られるのである。それは具體的にはかうなるであらう。胠篋篇に知を好んで亂れたさまを、「上悖日月

之明、下燦山川之精、中墮四時之施、惴栗之蟲、肖翹之物、莫不失其性」といふ。萬物とは日月、山川、四時、生物を意味することがわかる。もちろんそれは譬喩であるかも知れない。しかし人を意味することがあつても、「老子」におけるやうに道に復歸しうる人ではなく、自然的存在としての人にほかならない。従つてこれらに要請されることは、意志的な行爲ではなく、自然的必然に従ふことである。さうしてかやうな思考を経て、天地・天道篇以下になると萬物の理論が復活するが、それが「老子」と本質的に異なることについては、縷説する必要はないであらう。かやうな理論は「呂氏春秋」「淮南子」などにうかがはれ、漢代思想界を風靡してゆくから。

結 語

原本「莊子」（齊物論篇前半）以後の道家諸學派の展開を、つぎのやうに分析することができた。

- 1 逍遙遊篇。齊物論篇の超越化。
- 2 養生主篇。齊物論篇の内在化で、天の思想があらはれる。上の二つは並立してゐる。
- 3 人間世、徳充符篇。天は命の思想として一そう内在化し、模寫説や逃避思想があらはれる。
- 4 大宗師篇の前半。命の思想と逍遙遊篇との結合がなされ、真人の思想がおこる。
- 5 大宗師篇後半、應帝王篇。真人は造物者となり、「老子」と結合して、本體論を生む。
- 6 駢拇、馬蹄、胠篋、在宥篇前半。命は性の思想に移行し、「老子」との結びつきは一そう顯著になる。

これら五つの學派は、1と2が並立するほか、展開の順序を示し、これらを媒介として秦漢の思想がおこることが知られる。

戰國社會の逼迫は、さまざまの學派と思想とを生むけれども、そこにはおのづから一つの方向があることが知られる。それは人間性への不信であり、そこから外にある規格を重んじ、それによつて人間を規制しようとする動きである。道家における天・命・性の思想は、儒家の禮、墨家における賞罰、法家の法の思想に應ずるもので、同一の社會的風潮をあらはしてゐる。氏族的封建制の崩壞、氏や家、または村落の分解によつて解放された個人に對して、一つの秩序づけをなさうとしたものであるが、規制はどこまでも外におかれる。前の時代、すなはち孔子、孟子、墨子、楊朱、原本「老子」、齊物論篇などの思想のうちには、さまざまの要素を混合しつつも、人間性への覺め、個人への關心があり、その底には新しく展開しゆく社會への悦びがみられるけれども、この戰國末期の思想には、そのやうな面は消えてしまふ。それは、崩壞した社會と家とをどのやうに再構成するか、といふことが急務となつたのに、前代思想家のころろみはすべて失敗に歸してゐるからである。

道家はその解決を自然の法則に求めた。そこには新しく展開した科學思想、ことに天文曆法、時令說への信頼があると思はれる。同時に抽象化によつて、時流から體をかへさうとしたところもある。君主と、真人・造物主の問題との混同、逃避や模寫說などさうである。法家が新しく興つた官僚的な支配、君主の絶對的權力についての、理論的根據を提供しようとし、儒家が「禮」の思想によつて古い宗族社會を恢復しようとしたのに對し、道家はいちじろしく現實から離脱してゆくさまがみられる。しかしそれが、政治や宗族のうちに踟躕してゐた思想を、一そうひろく解放したことは、注目してよいであらう。

(19) 拙稿「原本莊子の研究」(東方古代研究第六號、一九五五年)第二章第三節参照。

(20) 「眞」は河上公本には「直」につくる。

(21) 「魚相忘乎江湖」といふ句が大宗師篇末の子貢と孔子との問答に——古人の言または諺として——見え、同じ文の前半が天運篇の老聃の語のなかに見えてゐるが、上引の大宗師篇初のものをもつとも古いやうに思はれる。

(22) この文には「眞人」ではなくして「聖人」の語がみえるが、この篇の最初の部分にも眞人と聖人とが併用されてゐるから、それは思想的な相違を示すとは思へない。

(23) 逍遙遊篇に至人の行爲の先天性が主張され、自然物との比論がなされてゐるのは、それ自身自然的必然への萌芽を含んでゐる

るのであつて、命の思想との結合は容易であると考へられる。

(24) 最初の子輿・子桑の説話における「命」は、その部分が他と異なることによつて、ちがつた思想とみられる。

(25) この思想が「命」より新しいことは、陰陽説の普遍化といふ外面的事情からも明かである。

(26) 「己」は通行本には「已」とあるが、郭註に「不求所知、而求所不知、此乃舍己救人、而不止其分也」とあるのをみると、古くは己であつたことが知られる。

(27) 拙稿「原本莊子の研究」第二章第一節参照。

(28) 物が人を傷けるといふ思想はどこまでも見えるが、天地篇以下になると、再び物と萬物との理論が分離されるのである。

(熊本大學教授)