

126.2
Ta581v

庫文造改

篇一十八百第 部一第

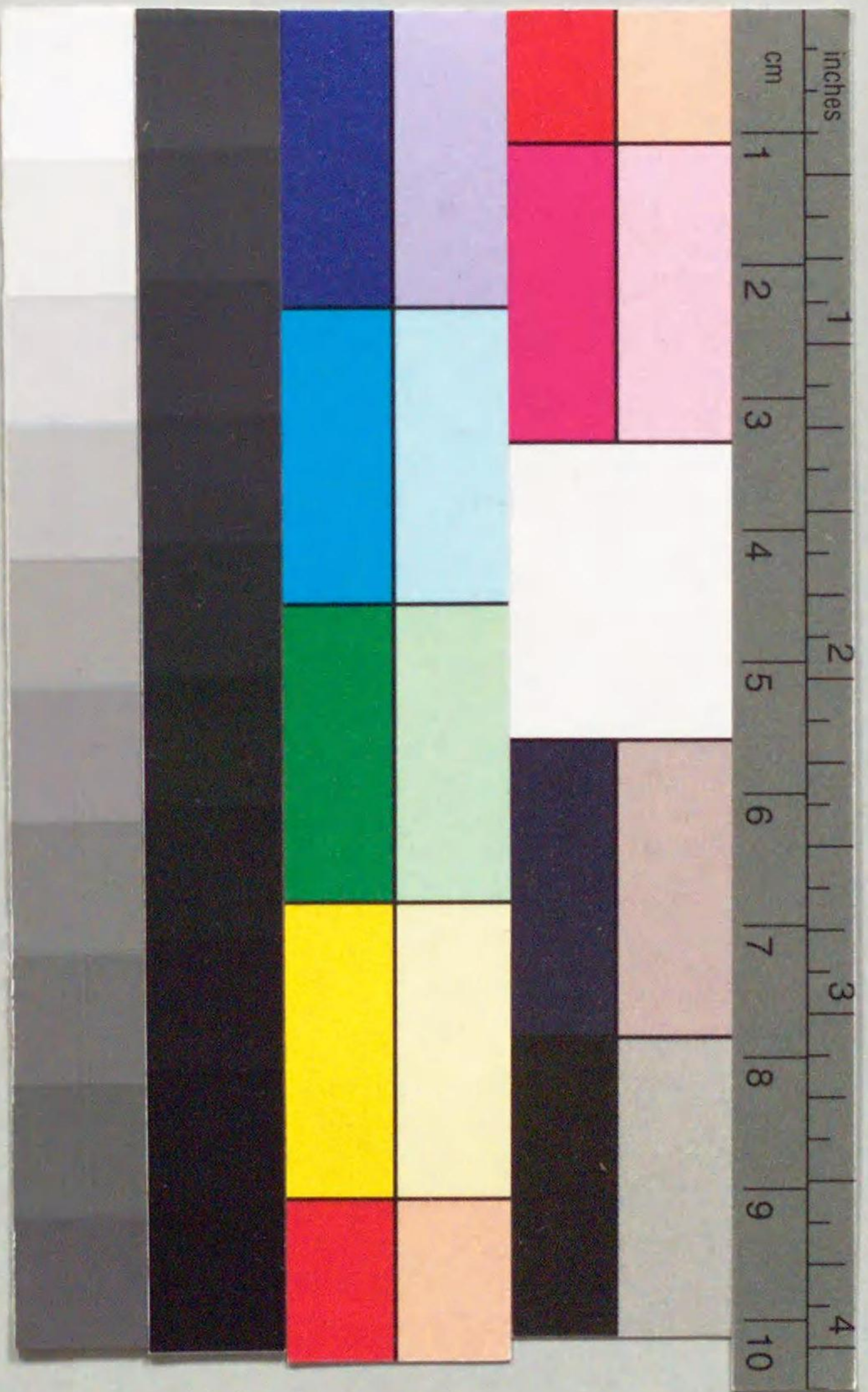
究 研 の 子 老

(上)

説 序

著 雄 義 内 武

版 出 社 造 改



改 造 文 庫

第一部 第八十八篇

老 子 の 研 究

(上)

序 説

武 内 義 雄 著



改 造 社 出 版

其安易持其未兆易謀其脆易破其微易散
為之於未有治之於未亂合抱之木生於豪末
九重之臺起於累土千里之行始於足下為者
敗之執者失之是以聖人無為故無敗無執故
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
貨學不學備衆人之所過以輔萬物之自然
而不敢為



212737

初 版 序

近頃歐洲視察を終へて歸つた某氏の談によると、世界大戰以後彼土の學界に於て支那研究が盛にならうとする傾向があつて、殊に老子に關する著作が多く出てゐるといふことである。私は未だ歐洲の地をふんだことがなく、自然彼土學界の狀況については不案内であるが、日本及び支那の出版界を見わたしても近年老子に關する書物が覆刻せられたり新刊せられたりするものが可なり多い様に思はれる。従つて若し某氏の觀察に誤がなかつたならば、老子は今や世界的に流行してゐるものといひ得るであらう。而して私のこの小著も亦此流行を逐うた一つと見られるかも知れぬ。

然し私は時尙を逐ふつもりで此稿を草したのではない。私が老子に興味を持ち初めたのは可なり古いことで、やがて二十年にもなるであらう。敢て二十年間老子研究に潛心したといふ譯ではないが、此間常に老子に對する注意を懈らなかつた。而してその所得の一端は雑誌「藝文」支那學」等に掲載したこともあるが、最近種々新しい材料を見ることが能きて、舊考を改める必要も生じ、又時々斷片的に發表した考を取りまとめた考も起つて來た。而してか様な考が起りつゝあつた大正十四年の春、大阪懷徳堂の松山教授から「今年の夏懷徳堂で夏期講習を開くことにし

「だから君も出て老子概説を講演せられよ」といふ交渉をうけた。私は自分の考をまとめるに好都合だと思つて直ちに之を快諾した。本書序説の部分はその時の講演の原稿に基いて修正を加へたものである。

序説に於て可なり多くの紙面を費したが、要するに、第一、從來の説によると老子は孔子の先輩で孔子が禮を學んだ人とするが、私の考では老子は孔子の孫子思と同時で、孔子より後の人だといふことと、第二、道德經五千言は昔から老子の著述として尊ばれてゐるが、實は戰國の末秦の初の頃に法家の學者があつめた書物で、その中には、法家言、兵家言、縦横家言及び後人が敷衍した言葉が混じてゐるといふことを明かにしようとしたにすぎぬ。

第一の老子は孔子以後の人だといふ考は、拙著「老子原始」にも史記の老子傳を批評して考證したが、本書に於ては支那思想發達の順序から考へても亦然るべきだといふ點を力説した。而して第二の主張を明にする爲に老子五千言を批評し分析し又解釋を加へて、老子本來の思想が那邊にあるかを探らうと力めたのが道德經析義二篇である。

析義二篇に於て特に意を用ゐた點は、第一正確な道德經の本文を得る爲に攷異を試みたことである。攷異においてしばしば支那に現存する唐代の老子石經四種（景龍碑、景福碑、開元幢、廣中）にあつてきた拓本で、敦煌本老子は吾師内藤湖南先生と畏友石濱純太郎學士とが巴里國民圖書館で照影し歸られた寫眞を借覽したもので、共に千數百年前の面目を存し、今本老子の誤りを訂し得る點が多い。本邦舊鈔本は鎌倉から室町季世までのもので差して古いものではないが、是れ亦唐代の舊本に本づいて轉寫されたもので、後世版本の誤を正し得るものがある。此等材料は古來の學者が未だ見得なかつた所で、私が之を證引し得たことは多少誇るに足ることだと思ふ。

次に意を用ゐた點は道德經の本文を批判分析して新舊を區別しようとして試みた點である。之を分析するには古書に典拠を求めて成るべく空論をさけたが、据るべき古書のないときはその押韻を檢して判別の標準とした。總じて有韻の部分は口誦で傳はつた語で無韻の部分より古く、有韻の部分中にも韻のふみ方によつて新舊を分ち得るといふのが私の主張である。但し漢字の音韻は時の移るにつれて變化してゐるから後世の韻で古韻を律することは出来ぬ。古韻の研究は漢學中に於ても専門の學問で私は之に對する自信を持たぬが、たゞ顧炎武、江永、戴震、段玉裁、以下清朝碩學の研究を借用したにすぎぬ。従つて専門の學者から見れば猶幾多の缺點と誤謬を免れぬであらうが、此等の點は大方の教を受けて後日の大成を期したい。

昭和二年二月廿日

再刊序

本書の初版が出たのは昭和二年の春頃で、既に十二年の昔のことである。その當時の著者としては相當の努力を拂つたつもりであつたが、今になつて読みかへして見ると意に滿たない箇所もないでもない。しかし思ふ存分手を入れるには時もなく、それに昔の面影をのこしておき度いやうな気分も手傳つて、極めて僅かな修正補足を加へただけで再刊に付することゝした。

本書に於て老子の本文は成るべく王弼本の舊形に復さうとつとめたが、輓近岩波文庫の「譯註老子」に於ては河上公本の原形を示すことにとめた。もし兩者を對照して讀んでもらへれば發明するところが多いであらう。

昭和十四年十一月十日

著

者

老子の研究(上)序説目次

初	版	序	五
再	刊	序	九
緒	論	一七	
第一章	老子傳の變遷と道家思想の推移	二五	
一	史記の老子傳	二五	
二	邊韶の老子銘	二八	
三	神仙傳中の老子	三四	
四	化胡經	四〇	
五	謝守灝の老子傳	四四	
六	老子傳と道德經の注釋との關係	四五	

第二章 老子及び其後學の年代

- 一 老子の年代……………五七
- 二 關尹と列子……………六五
- 三 楊 朱……………七〇
- 四 稷下の道家(田駢慎到)……………七一
- 五 稷下の分散……………七六
- 六 莊 周……………七七
- 七 韓 非 子……………八〇
- 八 道家諸子年代表……………八二

第三章 漢以前道家思想の變遷

- 一 老子後學の派別……………八五
- 二 老聃と關尹と列子と楊朱と……………九一
- 三 田駢莊周と慎到韓非……………九四
- 四 先秦道家變遷の大略……………一〇三

第四章 道德經の考察

- 一 道德經の著作に關する傳説……………一〇六
- 二 道德經は韓非學派の所傳……………一一〇
- 三 道德經の成立……………一一五
- 四 道德經の内容……………一二三

第五章 道德經の研究方針

- 一 經本校訂の必要……………一二六
- 二 王弼注の經本……………一二七
- 三 河上公注の經本……………一二九
- 四 傅奕の古本篇……………一三四
- 五 開元注の經本……………一三九
- 六 校定の方針……………一四三

七 道德經の批判

一四六

第六章 餘論

一五二

一 前人の老子論

一五二

二 「道」字の翻譯に就いて

一六四

第七章 道德經の注釋書解題

一七四

一 明以前

一七四

二 清以後

二三三

三 日本

二三七

老子の研究(上)序説

緒

論

昔から支那の民心を沾溉し來つた思潮に三の流派がある、儒家道家佛家の三派即是れである。
この内最後の佛家は印度に來源して後漢以後支那に流れ込んだ思潮で、後世の支那思潮には非常な影響を與へてゐるが、先秦の思想には何の關係もない。之れに反して儒と道とは相前後して支那に起り支那で發達し久しい間支那の民心を支配し來つた思想で、相互間に密接な關係が存し、一方を度外におけば自然他の一方も明瞭に理解することが出來ない。

後に發達した結果からいへば儒と道とは全然異つた思想の如く見えるが、その源に溯れば畢竟支那古代の民族信仰に芽えた一本の幹から分れ出た二枝にすぎない。支那古代の民族信仰が如何なるものであつたか、之を完全に説明することは容易でないが、其後世に發達した結果から溯つて考へると、「凡そ人間といふものは皆天から生れたものだ」といふのが彼等信仰の中心であつたらしい。此信仰は種々の文獻にあらはれてゐるが、尤も手近い一例をあぐれば孟子萬章章に伊尹の言を引いて、「天の此の民を生ずるや先知をして後知を覺さしむ」といつたのは其一證であらう。又商頌玄鳥の詩に「天命玄鳥降而生商」といふ句があるが、これは殷の祖先契は其母が玄

鳥の卵を呑んで孕んだ子で、天が玄鳥によつて契を生んだといふ神話を歌つたものである。殷の祖先にかゝる神話が傳へられ、殷名臣が天が民を生ずといつたとすれば、人間が天から生れたといふ信仰は早くも殷の時代に存したものであらう。天の字は大の字の上に一線を畫した字で、大は人が兩手を張り兩足をふんばつて立つた形を描いた象形文字で、其上の一線は人の上にある天空を表示したものであらうから、天は天空を示す文字に相違ないが、天が人間を生むと考へるならばそれは吾々が見る青空でなくて、天上にあつて世界を主宰する人格的概念を示すものであると思はれる。此意味に於ける天は又屢帝の字であらばはされてゐる。帝の字の本來の意義は頗る不明瞭であるが、禘の字から推測すると略要領を得る。禘は其字形によつて帝を祀る祭祀だと判斷せられるが、禮記の大傳に「王者禘其祖之所自出」とあるによつて推論すれば、禘は祖先の出たところ即人間發生の始祖を祀る祭祀で、従つて帝は人間發生の源、言ひかふれば人間を生んだ親を意味するのであらう。吳大澂の字說によると帝の字の最も原始的な形は▽或は▼で、此等の形は艸木の花が散つて果實を結んだところを描いた象形文字で、この果實はやがて草木を發生する種子であるから又移して人間發生の源を表すにも用ゐられ、後には草木の場合には蒂字であらはし、人間の場合には帝であらはずに至つたものだといつてゐる。此文字構成上から見た説明

と、豊記大事の帝の発用とを合せて考へると帝字の本來の意義は人間發生の淵源即人間の生みの親をあらはすことが知れる。而して天が人間を生むといつた天の字は帝字の假借であらう。現今帝と天とは字形も字音も別であるが昔は帝と天とは同音であつたらしい。周禮の瞽瞍職に「奠繫」といふ語があつて古文のテキストには之を帝繫に作つて、此場合帝字は定と讀むのだと注されてゐる(周禮鄭注及杜子春注)。而して詩の小雅節南山の篇に

不_レ弔_レ旻_レ天、亂靡_レ有_レ定、式_レ月_レ斯_レ生、俾_レ民_レ不_レ寧、憂_レ心_レ如_レ醒、誰_レ秉_レ國_レ成、不_レ自_レ爲_レ政、卒_レ勞_レ百姓。

といふ一章があつて此章天の字は下定生寧醒成政姓と韻を合せてゐるのだから、定の字と同じ様に發音したに相違ない。而して、天字が定と發音せられ帝字も又定と發音せられるとすれば天と帝とは同音であつたに相違あるまい。而して天と帝とが同音であつたことは、文字の制作される以前から古代の人々が天空と人間を生む帝とを同じ言語で呼んでゐたことを示すもので、天と帝とが同じ言語で表されたとすれば彼等は帝は天空の上に在す神で天は帝の居住し給ふ處と信じてゐたのであらう。従つて古代の民族にあつては天と帝との間に後人の考へる様な明かな區別を考へなかつたであらう。而して斯の如き天が人間を生んだものと信じたらしい。この信仰は實に支那古代民族の信仰の中核であつて、彼等が主權者を呼ぶに天子の名を以てしたのもこの信仰に基づくいてゐる。天子とは天の命を奉じて生民を治める爲に降生した人を意味するのである。天命を

受けて民を治める責ある天子の職責は、第一人間の祖先を生み給うた天を祭ること、第二常に天意を伺つてこれに逆はぬ様に民を導くことであらねばならぬ。而して第一の目的の爲に禘祭が行はれ、第二目的の爲には龜卜が用ゐられた。龜卜とは龜の甲を焼いてその「ヒ、レ」方によつて吉凶を判断する占法で、古代の支那人は祭日を占ふとき、出征に従事するとき、獵に出るとき、天候を豫知せんとするとき、皆之を龜卜に問うた。此事實は先年河南湯陰の殷虚から發掘された龜甲の破片によつて實證することが能る。

然し龜卜が何故に天命を人につげるかは説明の限りでない。人智の未だ發達せない古代にあつては斯の如き因習的の儀式で満足し安心したらうが、人智が開けて來ると、這んな事で天意がはかられるとは考へられぬ。乃で周代になると龜卜よりは寧ろ人間自身の心に問ふ事が大切だといふ考が起つてゐる。此の考は既に尙書周誥の中にあらはれてゐるが、それが段々發達して孔夫子の教となる譯である。孔夫子の教は一言て之を蔽へば忠恕によつて仁を悟るといふことに歸する、忠とは人が己れの心を内省して直覺する意味で、その直覺された先天性が仁であり、自れの直覺したことを人に及ばさむとするが恕である。而してこの先天性即仁心は、天が人間に賦與したところのものであるから天の命令の具體的表現といつてよい。乃で孔夫子は常に「命を知らざれば君子たりがたし」と教へられた。天の命は即人からいへば仁心である。而して此の考が更に進むと孟子の性善説と成るのである。即孟子の性といつたものは孔子の命といつたのと同じものである。要するに孔孟の教は天命を知るには内省直覺によるべきだと諭したのである。

然し翻て社會の實際を見渡すと、人には慈愛に富んだものもあれば、殘忍性を有つたものもあつて、十人十色である。十人十色の人心を仁といふ一の概念に綜括することは無理でなからうか。慈愛の情に富んだ人は仁は吾が道天の命だと聞いて成る程と首肯しようが、殘忍な人は却て殺人こそ吾が道なれと考へないとも限らぬ。これは少し極端ないひ方であるが、現に孔門弟子の中にも曾子は孝を教へ子游は禮を説いたではないか、是れ仁といひ、孝といひ禮といひ皆一偏の説一曲の論で人の道全體を綜括し得ないからである。人の道はしかく偏狭なものでない更に包括的な概念でなければならぬ。乃で老子は「道の道とすべきは常道にあらず」といつた。儒は仁を道だと教へ、墨は慈愛が道だとくが、かくの如き道は一時をすくひ一部の人を導くには適しようが恒久不易の常道でないといふのが老子の考である。老子に従へば恒久不易の常道は人の眼にも見えず、耳にも聞えず、手にもつかめず、人間の智慮を絶し、形容を超越したもので、之を人間の言葉で説明することが出来ぬ。強ひて説明しようとするならば無といふより外はない。此の道はただ人が自れの私知をさり、私慾を絶ちて虚心に靜を守るところに顯現する。而して此道は單に人間だけの道でなく天地萬物の道である、天地萬物の道であると同時に天そのものである。乃で

老子は從來の天といふ名稱を改めて道と呼び「天が人を生む」といふ信念を更に普遍的に言ひあらはして「道萬物を生ず」といつた。かくの如くに考へると老子哲學も矢張り支那古代民族の信仰に本づいて儒教よりは一層包括的な普遍的な説明を與へたものといつてよからう。

以上のべたところに大過なしとすれば、儒家も道家も最初は同じ動機から起つて、共通の精神をもつてゐたと考へなければならぬ。支那古代の民族信仰が論理的に説明されようとするれば儒家は當然起らねばならぬ筈のものであると同じく、儒家の主張が論理的に推し擴められるならばそこにやがて道家の説が成り立つ筈である。従つて支那思想發達の過程から考へると儒家が先づ起つて道家が後に起るべき筈であるのに、從來の傳説によると儒家の開祖孔子は道家の鼻祖老子よりも後の人と成つてゐる。而して從來世に出た支那思想史の多くは道家を儒家の先においてゐるが、私には少し首肯しかねる。然し斯の如く説明される源を尋ねるとそれには二つの原因がある様に思へる。所謂二の原因とは第一は史記の老子傳を信用すること、第二は道德經を老聃其人の自著と考へることである。

史記の老子傳には孔子が老子に従つて禮を學んだことをのせてゐて、之に従へば自然老子は孔子より先輩と成らなければならぬ。併し史記以後に現れた多くの老子傳と比較して見ると、後世の老子傳は畢竟其時代の道家思想を表したもので老子の實録と考へられぬ。而して史記の老子傳も史記の作者司馬遷が傳を立てる爲に採用した資料に溯つて考へると、之も亦後世の老子傳と同じ様な物で實録とは考へられぬ。その内には道家が儒家に拮抗する爲に假託した多くの寓言が取り入れられてゐるらしい。乃で史記の老子傳から此種の記事を削除すると、老子其人の事跡は頗る簡単な物と成つてしまふが、その生存年代は孔子より後に降つて來て、支那思想發達の歴史が合理的に説明せられる。

次に道德經五千言が老子の自著であるといふ傳説は史記の老子傳から始まつて後世の學者も信用して來た所であるが、今道德經を熟讀玩味すると、その思想上に於ても矛盾すると思はれる點がある。此等の矛盾は強ひて融和しようとするれば出來ぬこともないが、それは不自然な解釋となる。又其形式から考へると道德經は一つの目的の爲に叙述された著作といふよりも、種々な場合に發せられた格言を輯めたものの如く見え、更に其文體を考へると有韻の部分と散文の部分とが錯雜してゐて、到底一人の人が一時に作つたものと思はれぬ。又其内には用語、音韻等の點から時代の前後を區別される部分もあり、其内容から見ても僅か五千字内外の著作中に全然重複する語、多少異つてゐても同言異聞としか考られぬ語が随分多い。此等の點を綜合して考へると、どうしても此本が老聃一人の手から出た著作とは説明し得ない。而して之を先秦道家發達の歴史に照して考へると、道德經五千言は戰國末秦初の交に法家系統の學者が編纂した老子の言葉であつ

て、其中には可なり後世の思想が混入してゐる様に思はれる。

乃て私は第一章から第二章にわたつて老子傳を批判して老子の年代を明にすることを試み、第三四兩章によつて道德經の性質を明にして、第五章に入つて此の如き道德經から如何にして老子本來の思想を考究し得るかを論じ、最後に道德經五千言を批判し分析して之が解釋を試みた。要するに此の小著の目的は道家の傳説から離脱して支那思想史上に於ける老子の位置を明にするにある。

第一章 老子傳の變遷と道家思想の推移

一 史記の老子傳

老子の傳記は可なり多いが、その最も古いものは史記の老子傳である。先づ史記の老子傳を引かう。

老子は楚の苦縣厲鄉曲仁里の人なり。名は耳、字は聃、姓は李氏、周の守藏寶の史なり。孔子周にゆきて將に禮を老子に問はむとす。老子曰く「子の言ふ所のものは、其人と骨と皆已に朽ちて獨り其言あるのみ、且つ君子は其時を得れば即ち駕し、其時を得ざれば則蓬累してゆく、吾聞く良賈は深く藏するも虚なるが如く、君子は盛徳あるも容貌愚なるが如しと、子の驕氣と多欲と態色と淫志とを去れ、是れ皆子の身に益なきなり、吾子に告ぐる所以はかくのごときのみ」と、孔子去り弟子に謂つて曰く「鳥は吾其能く飛ぶを知る、魚は吾其能く遊ぶを知る、獸は吾其能く走るを知る、走るものは以て罔をなすべく、遊ぶものは以て綸をなすべく、飛ぶものは以て矰をなすべきも、龍に至つては吾其風雲に乗じて天に上るを知る

能はず、吾今老子を見るに其れ猶龍のごときか」と。老子道徳を脩め、其學自ら隠れて名を求めざるを以て務となす、周に居る久之にして周の衰へたるを見、廻ち遂に去りて關に至る。關の令尹喜曰く、「子將に隠れむとす、強ひて我が爲めに書を著せ」と、是に於て老子廻ち書上下篇を著し、道徳の意をいふこと五千餘言にして去り、其終る所を知るなし。

或人曰く「老萊子も亦楚人也、書十五篇を著し、道家の用をいひ孔子と同時なり」と。孔子死する後より百二十九年にして史に「周の太史儋が秦の獻公に見えて始め、秦周と合して離れ、離れて五百歳にして復合し、合して七十歳にして霸王者出でむといへる」を記す、或人曰く儋は即老子なりと或は曰く非也と、世其然るや否やを知るものなし。蓋し老子は百六十有餘歳、或はいふ二百餘歳と、其道を脩めて壽を養へるを以てなり。

老子は隱君子なり、老子の子名は宗、宗は魏將となり段干に封ぜらる、宗の子注、注の子宮、宮の玄孫假、假は漢の孝文帝に仕へて、假の子解は膠西王邛の太傅となり因つて齊に家す。世の老子を學ぶものは即ち儒學を細け儒學も亦老子を細く、道同じからざれば相爲めに謀らずとは豈是をいふか。

以上は史記老子傳の紀事であるが、今の史記はやゝ異つてゐる。いふまでもなく史記は西漢の司馬遷が編纂した歴史であるが、司馬遷の後劉向、劉歆、馮商等の人々が續修したことがあるとも傳へられ、又後漢以後諸家の注釋が出来て、注釋家によつて其本文に相違があつたといふから、何處までが司馬遷の作として信すべきか疑問である。殊に現在一般に用ゐられてゐる史記は劉宋裴駟の集解と、唐の司馬貞の索隱と、張守節の正義との三の注釋を合せて會本としたもので、間々注釋と本文と一致せない部分もある。此等三家の注釋中張守節の正義は單行本が傳らぬが、裴駟の集解と司馬貞の索隱とは單行本が傳つてゐて、この二種注釋の單行本を以て三注合刻本に對照すると、現行本史記の誣謬を訂正することが出来る。右に引用した史記の老子傳は即單行索隱本によつて訂正したもので、此れでも猶司馬遷の原本とは出入があるかも知れぬが、現行本よりは確かに古い形であらう、(史記老子傳の校定に關する鄙見は拙者老子原始中に論じたから此に再録せぬ。)

右史記老子傳の記事の中、孔子に禮を問うた一條は孔子世家にも見えてゐて老子傳の補ひとすることが出来る。

孔子年十七、魯の大夫孟釐子病んで且に死せんとし、其嗣懿子を誠めて曰く「孔丘は聖人の後なり、中略吾聞く聖人の後、世にあたらすと雖も必ず達者ありと、今孔丘年少くして禮を好む、其れ達者か、吾もし歿せば汝必ず之を師とすべし」と。釐子卒するに及び懿子魯人南宮敬叔とともに往いて禮を學ぶ、中略魯南宮敬叔魯君にいつて曰く、「請ふ孔子と周に適か

ん」と。魯君之に一乗車、兩馬、一豎子を與へ、ともに周にゆきて禮を問はしむ、蓋し老子を見るをいふなり。辭し去るとき老子之を送つて曰く「吾聞く富貴なるものは人を送るに財を以てし、仁人は人を送るに言を以てすと、吾は富貴なる能はず仁人の號をぬすみ子を送るに言を以てせん、曰く聰明深察にして死に近くものは好んで人を議するものなり、博辯廣大にして其身を危くするは人の惡を發くものなり、人の子たるものは己を有することなかれ、人の臣たるものも己を有することなかれ」と。

右孔子世家の一節であるが老子傳問禮の記事に比較すると、問禮の始末を叙することが一層精密で、その上老子傳には初見の時の老子の言をのせてあるが、孔子世家は辭去の際の言を載せて、兩々あひまつて問禮の始末を盡してある様に見える。

右に引用した史記の記事は頗る曖昧であるが、現存する老子の傳記中では尤も古い資料である。而して此中に尤も力をそゝいて記述されてゐることは老子が孔子を教へたこと、語を換へていへば孔子が老子の弟子であることであらう。

二 邊韶の老子銘

史記につぐ古い老子傳と見られるのは邊韶の老子銘である。邊韶は字を孝先といひ、後漢の順帝から桓帝までの頃の人で、その老子銘は後漢書桓帝紀に、「延熹八年正月、中常侍左悺を遣し苦縣にゆきて老子を祠らしむ」といひ、同年十一月、德陽殿西閣黃門北寺に火災があつた事、記した後、に又「中常侍管霸を遣し苦縣にゆきて老子を祠らしむ」と記し、又延熹九年七月の條下にも「庚午、黃老を濯龍宮に祠る」と載せてあるが、水經注二十三に「老子廟前二碑あり、南門外にあり、漢の桓帝中官管霸を遣して老子を祠らしめ、陳相邊韶に命じて文を撰ばしむ」とあるから、第二回到老子を祠つたときの文であらう。但桓帝紀によると管霸の派遣されたのは八年十一月の様に見えるが、碑文には延熹八年八月、帝老子を夢み、尊んで之を祠る」とあつて月が合はぬが、水經注二十三に蒙城の王子喬の碑文を載せてある、その中に延熹八年秋、月皇帝使者を遣して王子喬を祠つたことを記してあるのと考へ合すと、老子廟王子喬冢の如き道家の祖を祠る爲に同時に使者が派遣されたらしく思はれるから、碑文に延熹八年八月とあるのが事實で、桓帝紀の記事は誤りであらう。さて邊韶の老子銘をあげると次の如くである。

老子姓は李、字は伯陽、楚の相縣の人なり。春秋の後、周分れて二となり東西君と稱す、晉六卿專征齊楚とともに竝に潛號して王となり、大を以て小を合せて相縣虛荒し、今苦に屬す、故城猶ありて賴卿の東にあり、澗水其陽に處る、其土地鬱鬱高敞宜しく有徳の君子を生ずべし。老子は周の守藏室の史となり、幽王の時三川實に震ふや夏殷の季陰陽の事を以て時王を

鑒、諭せり。孔子周の靈王の二十年を以て生れ、景王の十年に到つて年十有七、禮を老聃に學ぶ、其年紀を計するに聘時に已に二百餘歳聃然老耄の貌あり、孔子卒する後百二十九年或は謂ふ周太史儋老子となす、其終るところを知るなし、其二篇の書に「天地の能く長且つ久しき所以のものは自ら生ぜざれば也」といふ、その初民を生じてより遺體相續して其死生するの義知るべし、或は「浴神死せず是を玄牝と謂ふ」の言あるにより、世の道を好むもの類に觸れて之を長し、老子混沌の氣に離合し、三光と終始し天を觀て讖を作し……日に隨つて九變し、時と消息し、三光を規築して四靈旁にあり、想を丹田に存し大一紫房道成り身化し蟬脱世を渡る、羲農より以來……聖者の師となるといふ。班固老子の聖を絶ち知をすて、禮を亂首となせる、仲尼の道と違ふを以て、漢書古今人表を述ぶるや檢するに法度を以てし、抑へて之を下し、老子を楚の子西と同科において材ちつがに孫卿孟軻にも及ばしめず。二者の論殊なる、謂はゆる道同じからざれば相爲に謀らざる者なり。延熹八年八月甲子皇上徳を尙び道を弘め閔を含み大を光し神を存し性を養ひ意凌雲にあり、是以て心を黃軒に潛め符を高宗に同くして夢に老子を見尊びて之を祀る、時に陳の相邊韶國の禮を典し材薄く思淺くして至人を測度して是と非とを辯ずること能はず、書籍に案据して以爲らく、老子は周の末世に生れ玄虚守靜、名なきを樂しみ徳とせざるを守り、高官を危しとして下位に安んじ孔子に遺すに仁言を以てし、世をさけて隱居し姓名を變易して唯知られんことを恐る、夫れ日は幽明を以て節となし、月は虧盈を以て自ら成る、損益は盛衰の原にして倚伏は禍福の門、人道盈を惡んで謙を好む、蓋し老子が、勞國を定めず功民に加へざるは、今に隆崇せられ時人の享祀する所となる所以なり、乃ち、昔日の祿を逃れて微に處せるは之を損して又之を損するの餘胙なり、虚無の清寂を顯して天地に先ちて生ずといへるは乃眞を守り壽を養ひ五福を獲るの致せる所なりと。敢て演じて之を銘す。其辭に曰く、

於惟國徳 抱虚守清 樂居下位 祿執弗營 爲繩能直 屈之可縈
 三川之對 舒憤散逞 陰不填陽 孰能滯并 見機而作 需郊出峒
 肥遁之吉 辟世隱聲 見迫遺言 道德之經 譏時微喻 尋顯推冥
 守一不失 爲天下正 處厚不薄 居實舍榮 稽式爲重 金玉是輕
 絶嗜去欲 還歸於嬰 皓然歷載 莫知其情 頗違法言 先民之程
 要以无爲 大圖以成 進退无恆 錯綜其貞 以知爲愚 冲而不盈
 大人之度 非凡所訂 九等之叙 何足累名 同光日月 合之口里
 出入丹盧 上下黃庭 背棄流俗 含景匿形 苞元神化 呼吸至精
 世不能原 仰其永生 天人秩祭 以昭厥靈 羨彼延期 勒石是旌

邊韶の老子銘は當時石に刻して立てられたものであるが今は傳らぬ、但し右の文は宋の洪适の隸釋卷三にのせられてゐる。洪适は恐らく其拓本によつて之をのせたのであらうが、所々に字が闕けて讀めない點がある。又文字は明瞭でも今日通用せぬ異體の字が多くて讀み難いところもある。又今の隸釋が字畫を誤り傳へてゐると思はれる點もある。然し今大體の内容を紹介するだけが主眼だから、細かい考證をさけて大要を譯出し闕けた字も想像で補ひ得る所は補ひ、想像のつかぬ所は………で省略しておいた。

さて右老子銘を讀めば、大體史記の老子傳が骨子と成つてゐることは誰しも氣付くことであるが、又史記のいつてないことも少しは混じてゐる。例へば老子銘に老子の字を伯陽といひ、又老子が三川の震うたによつて周の衰亡に近づきつゝあることを豫言したといふ如きは史記にない記事である。尤も現行本の史記は老子の字を伯陽と記してゐるが、それは列仙傳の文が混入してゐるので史記の原文ではない、この事は唐の司馬貞の注した史記索隱といふ書物によつて證明することが出来るから右に引いた史記は之を刪り去つて訂正しておいた。さて老子の字を伯陽といふと記したのは三川の地震傳説と深い關係がある。此の傳説は國語に出てゐる。

幽王二年西周三川皆震ふ。伯陽父曰く「周將に亡びんとす、……昔伊洛竭きて夏亡び、河竭きて商亡ぶ、今周徳は二代の季の如し……夫れ國は必ず山川に依る、山崩れ川竭くるは亡ぶる徴なり」と。十一年幽王滅されて周乃ち東に遷る。

の傳説を老子傳に混じたもので、國語では伯陽父を老聃とはしてゐないが、邊韶に至つては伯陽を老聃の字として、三川地震の傳説を老子に結びつけてゐる。然し老聃を伯陽だとするのは邊韶一人の考てはなくて後漢時代の一般の説であつたらしい。後漢の高誘が、呂氏春秋の重言篇に注して老聃は周史伯陽なり、三川竭きて周の將に亡びんとするを知る、孔子之を師とす」といつたのは正にその證據であらう。

邊韶はまた道德經に「谷神死せず」といふ文句があるのを盾にとつて、當時老子は長生不死の人で、羲皇以來屢此世に化現して聖王の師となつたといふ論者のあることを記してゐるが、此れは正しく、當時の道家が宗教化して神祕的な事を宣傳してゐたことを暗示するものであつて、此傾向はやがて黃巾の亂と成つて具體的に發現したことは史乘に明記されてゐる。當時一般の俗信は斯の如くに赴きつゝはあるものゝ、邊韶は猶此種迷信を排斥して「老子は周の末世に生れた人で、無名を樂んで徳に矜らず、高官を危しとして下位に甘んじ、玄虚守靜、孔子に仁言を諭した人」だと主張してゐる。而して此主張が段々に進んで行つた結果は魏晉時代に於ける、老莊清談の時世を作り出し、反對に後漢末の迷信を繼承して不死長生の術に浮身をやつした結果は、吳から東晉にわたつて盛んに成つた神仙術の風尙を作り出してゐる。

三 神仙傳中の老子

前節に於て、後漢末一般の俗信が高まつて行つて晉代の神仙術に浮き身をやつす様な結果になつたといつたが、これが老子傳に最も著しく現れて居るのは神仙傳の老子であらう。

神仙傳は晉の葛洪が著したものと傳へられてゐる。その内には多少後人が改竄を加へた點もあるらしいが大體晉代のもので見てよからう。而してこれと類似した書物に劉向の作と稱する列仙傳、皇甫謐の撰んだ高士傳などもあるが、神仙傳が尤も詳密である。今神仙傳の全文を引くことは餘り煩雜で興味をそぐと思ふから控えるが、これを史記や邊韶の老子傳に比較すると、新たに二つの要素が加はつてゐることが看取せられる。その第一は邊韶が排斥した老子轉生の考が一層明瞭に説かれてゐること、第二は老子傳が佛傳の影響を受けてゐることである。先づ老子轉生説を記した部分を引かう。

或人いふ「老子は上三皇の時元中法師となり、下三皇のとき金闕帝君となり、伏羲の時鬱華子となり、神農の時九靈老子となり、祝融の時廣壽子となり、黃帝の時廣成子となり、顛頊の時赤精子となり、帝嚳の時祿圖子となり、堯の時務成子となり、舜の時尹壽子となり、夏禹の時眞行子となり、殷湯の時錫則子となり、文王の時文邑先生となる」と。或人曰ふ「越にあつて

范蠡となり齊にあつて鴟夷子となり、吳にありて陶朱公となる」と。

右は漢魏叢書本の神仙傳の一節で、漢魏叢書本の神仙傳は餘りよくないテキストらしいから、これが葛洪の記載した原文とすることは出来ぬかも知れぬが、先づ大體は信用してよからう。釋藏辨正論卷六（縮刷藏經露帙八ノ五十）に引かれた神仙傳によると帝師の名は鬱華子、祿回子、傳豫子、太成子、赤精子、武成子、尹壽子、眞行子、錫射子、文邑先生と成つて居て、右の文と大分相違するが、これ等は枝葉の問題で、唯老子轉生説が明晰に記されてゐることさへ首肯せられれば足る。さて此轉生傳説は如何にして出来たであらうか。呂氏春秋尊師篇に

神農は悉諸を師とし、黃帝は大撓を師とし、帝顛頊は伯夷父を師とし、帝嚳は伯招を師とし、帝堯は許由を師とし、禹は大成贅を師とし、湯は小臣を師とし、文王武王は呂望周公旦を師とし、桓公は管夷吾を師とし……吳王闔閭は伍子胥之儀を師とし、越王勾踐は范蠡大夫種を師とす。

といふ記事があつて前代の帝師の名が羅列されてゐるから此種の記事が材料と成り轉生説を形成したものに相違ない。勿論呂氏春秋の帝師は必ずしも神仙傳と一致はしないが、漢書人表にあげられた帝師の名も呂氏春秋とも神仙傳とも一致するものとせないものとあつて、此種傳説は時代の推移するにつれて種々に變化し得る性質のものであるから、神仙傳の作者は其時代の傳説に本

づいてこれを羅列したのであらう。而して前代帝師の名が老子の異名と成つたのは、邊韶の老子銘で伯陽父が老子の字と成つたのと同じ逕路を取つたものであらうが、かくの如き轉生説を老子傳に加へた動機は、老子を長生不死の人だと考へたことに起因するのであつて、老子を長生不死の神仙だと考へたことは、道德經が長生不死の術を教へたものと解釋したことに基いてゐる。神仙傳の作者は實に道德經を以て外榮華を存し内生壽を養ふ道を教へたものと解釋して、九丹八石金醴金液等の藥石を作る法、行氣鍊形の法、養性絶穀の術、變化使鬼の術に苦心した人である。

次に神仙傳の記事中佛教の影響を受けたと思はれる部分を擧げよう。神仙傳は先づ老子誕生に關して

- 一、或は老子の母が大きな流星を見て老子を生んだといひ
- 二、或は老子は天地開闢以前から生れて居るといひ
- 三、或は老子は其母胎にあること七十二年間で、後生れたといひ
- 四、或は老子は其母が李樹の下を散歩してゐたときに生れ、生れるとすぐ李樹を指して之を我姓とすべしといつた、乃で老子は李姓を名乗つたといふ

といつてゐる。此等四種の傳説が果して如何なる書籍に出てゐたものか今明瞭でないが、その中一と三と四との話は史記老子傳の注に引かれた玄妙内篇の文と似てゐる。

玄妙玉女流星の口に入るを夢みて娠むあり、七十二年にして老子を生む。

李母懷胎八十一歳李樹の下に逍遙す、迺ち左腋を割いて生る。

右は玄妙内篇の佚文であるが、其記事が神仙傳に列擧された生誕説と類似して居る點から推測すると兩者の間に密接な關係が存するであらう。神仙傳はまた老子の容貌を叙して、

老子は黄白色にして、眉美しく額廣く耳長く、目大きく齒疎らに、口方くして唇あつく、額に三五の達理ありて日角月懸、鼻は純骨の雙柱にして耳に三漏門あり、足は二五の字をふみ手は十字を把る、

と記してゐる。此記事は又葛洪抱朴子雜應篇に、

老子形長九尺、黄色にして烏喙、耳の長さ七寸、三門輪なく、眉の長さは五寸、北斗の如くにして色緑く、鼻は双柱ありて齒は六八、額に三理あり、方瞳龍顔にして身は綠色白血足に八卦をふむ、

とあると似てゐるから略葛洪の記述として信用することが出来よう。而して此等の記事は釋藏辨正論卷六に引かれた老子中胎經の文

老子黄色廣額、長耳大目、疎齒厚膚、手に十字の文を把り、脚に二五の畫を踏む、

といふのと詳略の差はあるが大體に於て一致してゐる。神仙傳はまた西昇經、中胎經、腹命包、

朱韜玉札、金篇内經、老子本起中篇などいふ書物を引證してゐるが、所謂中胎經は辨正論の老子中胎經であらうし、朱韜玉札の内容は玄妙内篇に似てゐたらしいから、神仙傳の老子傳中には此等の書物を材料としたことは疑を容れぬ。而して其書名から判断すると中胎經は老子生誕説を記した者で、今存する佚文から推測すると玄妙内篇や朱韜玉札も類似の書物であつたらしく、西昇經は老子が西關を踰えて中央亞細亞から印度方面に化道した化胡説を録したものでらしく、而して本起中篇は老子の一代記であつたらう。老子本起經の内容が如何なるものであつたか今明にすることが能きぬが、其書名から推測すると佛教の本起經を模して作られた老子傳であらうと思はれる。佛教の本起經には、小本起經、中本起經、方等本起經の三種のテキストがあつて、屢々支那に翻譯されてゐる。小本起經の翻譯には、後漢の靈帝の時西域の支曜が譯出した修行本起經二卷（一名宿行本起經今亡佚）獻帝の時康孟祥が譯した太子瑞應本起經二卷（現存）、又竺大力の譯にかゝる修行本起經二卷（現存、修行本起經は竺大力と康孟祥との共譯だともいはれてゐるが、今開元録によつてのべた）吳の支謙が譯出した太子瑞應本起經二卷（現存）、西晉の聶道眞の譯した異出菩薩本起經一卷（現存）があつて、劉宋の求那跋陀羅の譯した過去現在因果經もその異譯であるらしい。中本起經は一般に後漢の時西域の人曇果が康孟祥とともに譯出したものだとされてゐるが、開元録にはその梵語を翻譯するにあつて「晉何々といふ」とあるから後漢譯でなくて晉の世に成つてからのものだらうと疑つてゐる。いづれにしても晉以前に譯出された事は疑を容れぬ。方等本起經はまた普曜經ともいはれ、凡て八卷で其第一譯は蜀土の譯出らしいが今は傳はらぬ。今存してゐるのは西晉の沙門竺法護の譯した第二譯本である。而して唐の地婆訶羅が譯した方廣大莊嚴經もその異譯である。後漢から晉にわたつて其翻譯の多いことは當時風行した證據で老子本起中篇の名が適之と似てゐる點から推測すると、老子本起中篇は佛教の本起經に模して老子の一代記をのべたものであらう。而して神仙傳に此書を徵引してゐるのは、神仙傳にも間接に佛教傳説の影響があらうと考へさせられる理由である。太子瑞應本起經に

菩薩……後、第四兜術天上に生じ、諸天の師となり、功成り志就げて神智量ることなし、期運至らば當に下りて佛となり天竺迦維羅衛國に託生すべし。

菩薩の初めて下り給ふや、化して白象に乗り、日の精を冠り、母の晝寢せるによりて夢を示し、右脇より入り給ふ。夫人夢さめて自ら身の重きを知らせ給ふ。……四月八日夜明星の出づる頃に到り化して右脇より生れ、地に墜ちて即行くこと七歩右手をあげるとまじり「天上天下、唯我爲尊、三界皆苦、何可樂者」と言はせ給へり。

とあるは、神仙傳の初に老子の生れるとき母の左腋を剖いて生れたといひ、生るゝや直ちに李樹を指して此を我姓とせよといつたといふ傳説に似てゐる。又本起經に釋尊の相好を説いて、

軀體金色、頂有肉髻、其髮紺青、眉間白毫、項有日光、目睞紺色、上下俱瞬、口四十齒、齒白齊平、方頰車廣、長舌七合、滿師子膺、身平正、修臂、指長、足跟滿、安平趾、合縵掌、手足輪千幅理、陰馬藏、鹿脯腸、鈎鎖骨、毛右旋、一一孔一毛生、皮毛細軟、不受塵水、胸有卍字、といったのは神仙傳に説かれてゐる老子の相貌と似てゐる。想ふに神仙傳は佛傳の影響を受けた文獻によつて之を記したものであらう。佛傳の影響ある老子傳中特に興味を引くのは化胡經である。次に化胡經に關する吾人の考を述べよう。

四 化 胡 經

老子の教と佛教とは類似する點があるので、佛教が支那に傳はつた當初は、先づ類似點が眼について兩者を同じ教説だと考へられたらしい。後漢書の郊祀志に桓帝の延熹八年宮中に於て浮屠老子の祠が建てられたことを載せてゐるが、浮屠老子を同祀したのは當時兩教を同じ教と考へたからであらう。而して其翌年襄楷が上つた上奏文の中に「聞く宮中黃老浮屠の祠を立つと、此道清虛無爲を貴び、生を好み殺を惡み、慾を省き奢を去る、……或はいふ老子夷狄に入りて浮屠となる、」といふに至つては、單に佛道を同じ教だと考へたに止らずして、老子即佛なりと考へる論者さへあつたと想像することが出来る。唐僧法琳の辯正論五に魏略の西域傳を引いて「臨僞國王于

なし、浮圖を祀りて子を得たるを以て、太子を名けて浮圖となせり。國に沙律といへる神人あり、年老い髮白くして、狀老子に似たり、常に民を教へて浮圖たらしむ。近世黃巾其頭白しといふを見て、彼の沙律を改めて此老聃を題し、能を曲げて隱に安き天下を誑惑す」とあるによつて考へると、浮圖を老聃に附會したのは道家の徒が其教勢を張る爲に虚構した傳説であらうと思はれる。而して此種の傳説が漸次發展して老子が釋迦を化導したりする様に進んだのが化胡説である。

化胡説の起源は大體後漢に求めることが出来るが、當時は唯傳説として傳へられたのみで記録には上つてゐないらしい。それが記録に上つて所謂老子化胡經といふ經典と成つたのは西晉の頃である。梁の慧皎が著した高僧傳に、晉の惠帝の世の沙門白遠、字は法祖といへる人、屢道教の祭酒王浮と議論して之を屈せしめたので、王浮は憤にたへず化胡經を偽作し佛法を誣謗した。其後間もなく李通といふ人が死から蘇へつて語る所によれば、李通は死して閻羅王のところに行き、白遠が閻羅王の爲に首楞嚴を講じてゐるところに王浮が鎖でつながら枷をはめられて、法祖の前に生前の罪を懺悔してゐるのを見たといふことがのせられてゐる。此物語は梁の劉義慶の幽明錄から取つたものらしく（辯正論卷五註）佛祖統紀にもせられてゐる。但し統紀は王浮を王符に作つて此記事を東晉の成帝の咸康六年（西紀三四〇）に係けてゐるが、白遠の死んだのは永興二年（西紀三〇五）以前であるから西紀三百年前後のこととなければならぬ。而して李通の見聞談は文

字通りに信用出来ぬが王浮（或は王符）が化胡經を偽作して白遠に當つた事だけは事實であらう。佛祖統紀三十六の補注によると化胡經の原本はもと一卷で後に道家の徒が増益して十一卷としたといふが、日本現在書目録には十卷本をのせて、宋の晁公武が見た本も十卷であつたらしい。晁公武によると十卷本の化胡經は、その首に魏明帝の序があつて、終りに議化胡經八狀といふものがついてゐるといふ。所謂議化胡經八狀とは唐志に「議化胡經狀一卷 萬歲通天元年僧惠澄上言乞毀老子化胡經勅教秋官侍郎劉知幾等一議狀」とあるのがそれで、晁公武の見た本は唐代のテキストであらう。而して統紀の補注に十一卷といふのは、見在書目録にのせられた十卷本に議狀一卷と合せて十一卷と數へたのであらう。王浮の作つた一卷本化胡經は如何なるものか今傳らないから明瞭でないが、十卷本は第一卷と第十卷とが輓近敦煌の千佛洞から出て佛國の國民圖書館に收まつて、羅振玉氏の鳴沙石室遺書中に影印されて居り、又同氏の印行にかゝる敦煌石室遺書中にも翻印されて考證がついてゐるからその一斑を知ることが出来る。

以上述べたところによつて、化胡經はもと一卷であつたが後に開いて十卷とされた事が知れよう。佛祖統紀の補注には十一卷本をあけて、第一卷は罽賓胡王に説法したことを記し、第二卷は俱薩羅國に外道を降伏した事、第三卷は維衛胡王を化した事、第四卷は罽賓王兄弟七人を化したことをのべて、第五卷は化胡王經十二年とあるが、六卷以下の説明がなく第五卷の内容も明白

でないから此補注には誤りがあるらしい。敦煌本は第一卷の初に老子西昇化胡經序説第一とあつて、その前に序文と思はれるものの殘缺を存してゐるが、終りには題號がなく完全でないらしい。而して第十卷は初に「老子化胡經玄□卷第十」とあつて尾にはたゞ「老子化胡經卷第十」と題してゐる。而して第一卷の題名は老子西昇經を連想せしめる。西昇經は唐の玄奘の甄正論によると關尹喜が老子と談論した言葉を録したもので、もと西昇記と題したのを後人が佛教の哲理を交へて改造して西昇經としたものといふが、北周道安の二教論に引かれた西昇經の文句が甄鸞の笑道論には化胡經として引かれて居る。これ十卷本化胡經の中には西昇經も取入れられてゐる證據であらう。廣明集の卷の九に玄妙篇を引いて「老子が天竺の維衛國に至り、夫人精妙の口中に入り四月八日に成つて左腋を剖て生れた」といつてゐるが、此記事は甄正論中卷に引かれた化胡經の文「老子身六六白象に乘し日の中より淨飯王宮に下降し、摩耶夫人の胎中に入り、生れて佛となる」とあると似てゐる。此れ玄妙篇も亦十卷本化胡經の材料と成つてゐると思はれる點である。又兩唐志に老子消冰經一卷をのせてゐるが、笑道論に消冰經を引いて「老子尹喜に語つて曰く、汝道を學ばん事を求むれば先づ五情を去るべし、五情とは一に父母、二に妻子、三に情色、四に財寶、五に官爵なり、汝之を除き去らば吾とともに西行すべしと、喜精銳七人の首を斷じて持ち來る、老子笑て曰く、吾子の心を試みるのみ、殺す所は親にあらずして禽獸なりと、伏して七頭を

視れば七寶となり、七戸は七禽となる、喜疑つて家に反れば七親皆存す」といつた一條は、辯正論に引かれた化胡經の文「喜聘に従はむと欲す、聘曰くもし至心我に隨ひ去かむとするものあらば、當に汝の父母妻子七人の頭を斬つて乃ち去くべしと、喜乃ち自ら父母七人を斬り、頭を將ちて聘の前に至れば便七猪の頭となる」と大同小異である。是れ消冰經と化胡經との間に深い關係のあることを暗示するものである。辯正論卷六に「晉の世の道士王浮西域傳を改めて明威化胡經となす」といつた文によると、王浮の原本は明威化胡經といつた一卷本で、その後化胡說を敷衍した西昇經、玄妙篇、消冰經等が出来て、それ等が綜合されて十卷本の化胡經と成つたらしい。晉の葛洪の神仙傳が用ゐた材料は未だ十卷本の化胡經を見て居らぬらしく、明威化胡經が十卷本化胡經となる過程になつた西昇經玄妙篇の類によつたものであるが、その中既に佛傳に本づいた傳説があり、更に十卷本化胡經に成ると佛經模倣の色彩が濃厚に成つてゐる。

五 謝守灝の老子傳

十卷本化胡經の後に出た老子傳の代表的のものは宋の謝守灝の著作であらう。今道藏の中に謝守灝の老子傳に關する著作が三部ある。一は太上老君年譜要略一卷、二は太上混元老子史略三卷、三は混元聖紀九卷で、就中最後の混元聖紀が尤も詳細を極めてゐる。白雲齋の道藏目錄詳注によ

ると此書は仙鑑、總仙傳、猶龍傳を本として作られたものといつてゐるが、宋人が此書を引いたのは老君實錄と成つて居り、元の祥邁の辯偽錄には太上實錄と成つてゐる。想ふにもとは老君實錄といつて後今の名に變つたものであらう。今其内容を一々のべる必要もないが、大略は前代老子事迹に關する傳説を網羅して編成されたもので、化胡傳も取り入れられ、又漢より宋に至るまで事いやしくも老子に關係する事は皆編入されてゐる。然し其内容益々雜駁で奇怪な事のみである。

六 老子傳と道德經の注釋との關係

以上史記の老子傳、邊韶の老子銘、葛洪の神仙傳、化胡經及び謝守灝の老子傳によつて、漢から宋に至るまで老子傳變遷の大略を叙したが、要するに史記の老子傳中には孔老の師弟關係が中心をなして居り、邊韶の老子銘によると後漢當時既に俗信として神仙養生説が存することは争はれぬが、而も猶邊韶は老子を以て玄虛守靜の教を垂れたものとして此等の俗信を排斥してゐる。然るに葛洪の神仙傳になると、邊韶が排斥した俗信が老子の精神であるかの如くに説かれてゐる。而して神仙傳中には佛傳の影響を受けて修飾された老子の事迹もあるが、佛教と老子の教とは全然別な物であると考へられてゐる。然るに化胡經になると佛教と老子の教とは全然同じ物で、釋迦は老子の化身であるとか老子の弟子であるとかいはれて居る。而して謝守灝になると、前代老

子傳に關する凡ての材料が攝取されて老子の精神が那邊にあるかを知ることが出來ぬ。之は單に老子の事迹記述の變化といふよりは寧ろ道家思潮の推移したことを示すものといふべきである。試に各時代老子の注釋の代表的のものを取つて比較すると、その解釋の變遷は傳記の變遷と並行してゐる。

西漢時代の老子注釋として完備したものはないが、司馬遷の父司馬談が六家の要旨を論じた文は、其時代の老子觀を代表するものといひ得る。彼は周末に起つた諸學説を分類して六家となし之を評論して次の如くにいつてゐる。

夫れ陰陽儒墨名法道德は此れ治を爲さむことを務むるものなり。たゞ從ふ所の言、路を異にして省と不省とあるのみ。嘗て竊に陰陽の術を觀るに、大祥にして忌諱衆く、人をして拘つて畏るところ多からしむ。然ども其四時の大順を序するは失ふ可からざる也。儒者は博にして要寡く勞して功少し、是を以て其事盡く從ひがたし、然ども其君臣父子の禮を序し、夫婦長幼の別を列るは易ふべからざるなり。墨者は儉にして遵ひがたし、是を以て其事徧く循ふべからず。然ども其本を強くして用を節するは廢すべからざるなり。法家は嚴にして恩少し、然ども其君臣上下の分を正すは改むべからず、名家は人をして檢してよく眞を失はしむ。然ども其名實を正すは察せざるべからず。道家は人の精神をして專一ならしめ、無形に動合し、萬物に瞻足せしむ。其術た

るや陰陽の大順により儒墨の善を採り名法の要を撮り、時とともに遷移し物に應じて變化し、俗を立て事を施す宜しからざる所なし、指約にして操りやすく、事少なくして功多し。儒者は則然らず、以爲らく人主は天下の儀表也、主唱へて臣和し、主先して臣隨ふと。此の如くんば則主勞して臣逸す、大道の要に至つては健羨を去り聰明を緜け、此をすてて術に任す。夫れ神は大に用ふれば則竭き、形は大に勞すれば則蔽す、形神騒動して天地と長久ならんと欲するはきく所にあらざる也。史記太史公自序

此文によると司馬談は六家中尤もすぐれた教は道家であつて、儒にも一部の長所はあるが道家の完美なるには及びもつかぬものと考へてゐる。而して淮南子を見ると淮南門下の士には種々な主張をもつた人があつたと見え種々な思想を含んでゐるが、而も道家の主張で統括せられて居る點は司馬談の評した道家そのまゝを見る感がする。想ふに西漢當時の道家は一般に此の如き考を以てゐた事であらう。然しこれは道家自身が見た道家の價値であつて、儒家から見れば必ずしも賛成されるとは定らぬ。現に景帝の世の儒者轅固生は黄老を信奉した竇太后に對してさへ、老子の書は卑弱自ら持する事を教へたもので、家人言即奴隸の道だと誣てゐる。而してかくの如き儒者は、道家の尊信者から見れば、未だ儒の教は單に道家の一分の眞理を發揮してゐるにすぎないことを知らぬものと見られたに相違ない。史記の自序傳によると司馬遷も亦父談の考を承けつ

いだ入て、公平な史家の態度からいへば當然刪り去らなければならぬ怪しげな莊子の佚篇などを綴り合せて、孔老の師弟關係を描寫してゐるのは、自覺はして居なかつたのであらうが、固陋な儒者を諭さうといふ考が働いてゐるのでなからうか。もしさうであれば史記の老子傳は老子の實録でなくして、西漢時代の道家思想そのものを老子に託してあらはしたものと見なければならぬ。

後漢時代の老子注と稱せられるもので嚴遵の老子指歸といふ書物があるが、それは後世の僞作で信用が出来ぬ。従つて後漢時代の老子注釋書も今は存在せぬが、その年代から考へても其内容からみても尤も邊韶の考と近いものは魏の王弼注である。試にその一節を引いて大體を示さう。

徳は得なり、常に得て喪ふなく、利して害ふなし故に得を以て名となす。何を以て徳を得るか、道によるなり。何を以て徳を盡すか、無を以て用となすなり。無を以て用となせば則載せざるなきなり。故に物は之を無とすれば物として理^(一)まらざるなく、有とすれば以て其失^(二)を免るるに足らず。是を以て天地廣しといへども無を以て心となし、聖人大なりといへども虚を以て主となす。故に曰く復を以て視れば則天地の心見はれ、至日にして之を思へば則先王の主觀るる也。故に其私を滅して其身を無にすれば四海瞻^(三)ざるなく、遠近至らざるなし、其己^(四)を守りて其心を有とすれば則一體も自ら全くする能はず、肌骨も相容る、能はず、是を以

て上徳の人は唯道是れ用ひて其徳を徳とせず、執るなく用ふるなし、故に能く徳を有して爲さざるなく、求めずして得、爲さずして成る、故に徳ありと雖も徳名なきなり。

夫れ大の極は其れ唯道乎、此より已往は豈尊ぶに足らむや、故に徳盛業大にして萬物を富有すると雖も、猶各其徳を有して未だ自ら周くする能はざるなり。故に天は載することを爲す能はず、地は覆ふことをなす能はず、人は瞻^(五)ることを爲す能はず、萬物貴しと雖も無を以て用となす、無をすて、以て體となす能はず、無をすて、以て體と爲せば其大なるを失ふなり、所謂「道を失して後徳」なり。無を以て用となせば則^(六)その母を得、故に能く己れ勞せずして物理せざる無きなり。……故に苟くも其功を爲すの母を得れば則萬物作つて辭せざるなり、萬事存して勞せざるなり。用るに形を以てせず、御するに名を以てせず、故に仁義顯すべく、禮敬彰すべきなり。夫れ之を載するに大道を以てし、之を鎮むるに無名を以てすれば則物尙ぶ所なく、志營むところなし。各其眞^(七)に任し事ごとにその誠を用ふれば仁義あつく、行義正しく禮敬清し。その載する所を棄て其生ずる所を捨てて、其成形を用ひ其聰明を役すれば、仁誠^(八)を失うて、義それ競ひ禮其れ争ふ。故に仁徳の厚きは仁を用ふるもの能くする所にあらず、行義の正しきは義を用ふるもの、成す所にあらず、禮敬の清きは禮を用ふるもの、濟す所にあらざるなり。之を載するに道を以てし、之を統ふるに母を以てす、故に之を顯

して尙ぶ所なく、之を彰して競ふ所なし。夫の無名を用ふるが故に名以て篤く、夫の無形を用ふるが故に形以て成る。母を守りて以て其子を存し、本を崇んで以て其末を擧れば則形名俱に有りて邪生せず、大美天に配して華作らず、故に母は遠くるべからず本は失ふべからず、仁義は母の生ずる所にして母たる所以にあらず、形器は匠の成す所にして匠たる所以にあらず、其母を捨て、其子を用ひ、其本を棄て、其末に適けば、名は則分るる所あり、形は則止る所あり、其大を極むと雖も必ず周ねからざるあり、其美を盛にすと雖も必ず患憂あらむ。功之を爲すにあるは豈處するに足らむや 老子第三十八章王弼注

(一) 「物として理まらざるなし」、理字今本經に作る、義をなさず、下文「己れ勞せざるなきなり」と對照すると理の字の誤りであることが判る。

(二) 「其失」失の字今本生に作る義をなさず、恐らく失の字の誤であらう。

(三) 「故に曰云々」の句は易復卦の象傳に「復、其見天地之心乎」といひ、象傳に「先生至日閉關」とあるによつたものである。

(四) 「守」字今本殊に作る、殊は守と音が近くて誤つたのであらう。

(五) 「捨レ無以爲體」の句の上、今本不能の二字があるが、恐らく上の句に涉つて竄入したのであらう。

(六) 「則得_二其母_一」今本則字を脱し得を徳に作る、今道藏四家集注本によつて改めた。

(七) 「各任_二其真_一」眞字今本貞に作る、恐らく眞の字の誤であらう。

(八) 「仁失_レ誠焉」失字今本則に作る、東條一堂は「仁則僞焉」と改めてゐるが、今は四家集注本に従つて改めた。

(九) 「所以」の所の字は今本には可の字に成つて居るが可は所と通用される字である。

右は老子第三十八章の王弼注であるが、現今の板本には誤りが多くて殆ど讀み得ないが、私は道藏靡字號四家集注本に引かれた王弼注と、東條一堂の手校本とを對照して誤りを正した。さうして此一節によつても王弼注の精神は、邊韶の所謂「玄虛守靜」の四字に出てないことが看取される。尤も王弼注のかきぶりは當時一世を風靡した清談者流の口吻があつて、後漢人とやゝ異つた氣分があらはれてゐるが、それは寧ろ言ひ表し方の相違であつて思想そのものの相違でない。乃で私は王弼注を以て後漢から三國に至る道家思潮を代表するものと見たいのである。

魏晉以後老子を解釋した書物は甚だ多かつた様であるが、今完全に残つて居るものは河上公注のみである。此注は古來の傳説によると、西漢の初河濱に住んだ無名の隱人が文帝の爲に著した本だと成つてゐるが、其體裁から見ても其思想から考へても左程古いものとは思へない。而して道德經序訣によつて考察すると、晉の葛洪か葛洪頃の人が僞作して河上公に托したものと判斷される。道德經序訣は吳の葛玄の撰だとも晉の葛洪の編だともいはれてゐて、昔は河上公注の初

に添うてゐたものであるが後世の板本にはそれが無い。然し輓近中央亞細亞から出た唐寫本の初には是がついてゐる。此の文は老子の序と口訣から成つてゐて、序は更に三節或は四節に區分されるが、第一節は今の河上公本の首にある葛玄序で、第二節は神仙傳の河上公傳と略一致し、最後の節に老子道德經が葛玄から鄭隱をへて葛洪に傳つた事を暗示してゐる。而して葛洪は後漢の左慈から葛玄鄭隱に傳つた神仙養生術を受けついで、不老藥の研究に浮身をやつした人で、河上公注に神仙養生の説を以て老子を解釋してゐる點を考へると、河上公注はどうしても葛洪か其近くの人の作としか考へられぬ、此事については拙著老子原始に詳論したから今は大要を述べるに止める。試にその一節を引いて大略を窺はう。

載營魄

營魄は魂魄なり、人魂魄の上に載つて以て生ずるを得、當に之を愛養すべし、喜怒は魂を亡し、卒驚は魄傷つく、魂は肝にあり、魄は肺にあり、美酒甘肴は人の脾肺を腐らす、故に魂靜なれば道に志して亂れず、魄安ければ壽を得て年を延すなり。

抱一能無離乎

人能く一を抱いて身を離れざらしむれば則長存するをいふなり。一とは道の始て生ずる所太和の精氣なり。云々

右の様な解釋は河上公注には至るところに表れてゐるが、古い解釋には見られない。而して此説明の仕方が即神仙傳に老子を評して、外其華を去り内其壽を養ふ術をといたといつたのに一致するのは、河上公注が葛洪の解釋と同じであることを證明すると同時に、神仙傳の老子傳が、老子を如何に見て書かれたものであるかを説明するといつてよからう。

唐の杜光庭は道德經廣聖義を著して魏晉から唐末に至る注釋家六十餘家を羅列し之を解釋の主旨に本づいて、(一)老子を理國の道として解釋したもの、(二)理身の道として解釋したもの、(三)理家理國の道を説明したもの、(四)事理因果の道を説いたもの、(五)重玄の道と解したもの、五種に區別して第四種に蓋當するものを姚秦の羅什、後趙の佛圖澄、梁の武帝、梁の道士竇略としてゐる。所謂事理因果の道といふのはいふまでもなく佛教の説であつて、此四家は佛教の教理で老子を解釋したものと思はれる。一體佛教が支那に入つてから暫しの間は佛教と老子の教と同じものと考へられてゐて、佛典の解釋者は老莊などの思想で佛教を説明してゐたらしいが、后趙の佛國澄門下の道安、姚秦の羅什門弟僧肇等に至つて漸次佛教と老莊との相違點を注意する様になり、老莊の虚無は本體論であるが佛教の空無説は認識論上の立場に立つものだと甄別する様になつた。而して羅什渡來以後六朝の終りまで一世を風靡した佛教は、恐らく龍樹提婆の中百十二門

論を基礎とする三論學を第一とするのであるが、此三論派は梁朝に盛えて遂に嘉祥大師の勃興を催してゐる。乃で佛圖澄や羅什は別問題とするも、梁の武帝が佛教で老子を解釋したのは三論の思想で老子を解釋したものと思はれる。杜光庭は又梁の武帝の老子解は非有非無を宗としてゐると評してゐるが、非有非無は中論の八不中道説に類したものに相違なからう。尤も梁の武帝に老子注四卷は今傳らぬが、嘉祥大師の三論玄義の中にその大要を偲ぶに足る文句がある。

問、伯陽之道、道曰大虚、牟尼之道、道稱無相、理源既一、則萬流並同、什肇抑揚、乃諂於佛、此王弼舊疏、以無爲爲道體、

答、伯陽之道、道指虚無、牟尼之道、道絶四句、淺深既懸、體何由一、蓋子依於道、非余諂於佛、

問、牟尼之道、道爲眞諦、而體絶百非、伯陽之道、道曰杳冥、理超四句、彌驗體一、奚有淺深、此梁武帝新義、用佛經、以眞空爲道體、

答、九流統攝、七略該含、唯辨有無、未明絶四、若言老教亦辨双非、蓋以砂糝金、同盜牛之論、周弘政張機、並斥老有双非之義、

右二番の問答を熟讀する梁武帝の老子新義が、當時梁朝を風靡した三論義によつて老子を解釋したものであつたことは疑を容れぬ。

杜光庭は重玄の道を以て老子を解した人として唐の道士成玄英、蔡子晃等をあげて梁武帝と考を殊にするものとしてゐる。成程彼等特に成玄英は猛烈な排佛論者であつたのだから、佛教の教理で老子を説明した梁武とは同じでなかつたらうが、輓近敦煌から出た老子成玄英疏（羅振玉氏影印古籍叢殘）の殘卷を見ると、每章の初に科段を分けて、後解釋に及んでゐる體裁は、全く佛典の末疏と同じ形式であつて、其解釋にも梁武の轍をふんだものがある。その疏中に「夫道超此四句、離彼百非、名言同斷、心知處滅」といつた語などは、梁武の遺蹟をふむものでなくてはならぬ。乃で私は梁から唐にかけて佛教の教理が道家に深く入り込んだと判断したい。而してかく道家の思想が佛教化したことは、釋迦を老子の化身或は弟子と説いた化胡經の老子傳と深い關係がなければならぬ。

六朝から唐代にかけて老子の解釋がまち／＼に成つて來て、十人十義百人百義といふ有様になつたことは、上に述べた杜光庭の説明によつても想像せられる。而して此の如くまち／＼の解釋が行はれた次の時代に、折衷家の現れるは數の自然である。この自然の現象として現れた代表的解釋は、唐玄宗の開元御注と其疏とであらう。玄宗注は諸家の長をとり新しく一旗幟をかゝげてゐるが、これと前後して張君相の三十家集解の出來たのを筆頭に、五代から宋をへて明の焦弱侯

の老子翼の出るまでは、折衷といはんよりは寧ろ雜糅を目的とした注解が陸續顯れてゐる。この現象も又謝守顔の老君實錄或は混元聖紀にこの傳記の雜駁歸趣なきに類似してゐる。

以上述べた所に過なしとすれば老子傳記の變遷は道家思想の推移と並行するもので、各時代の老子の傳記は、實錄といふよりはその時代の道家思想の表現であるといふことが出來よう。従つて從來老子傳の最古のものとして信用されてゐる史記の傳も、漢初の道家思想の表現であつて、純然たる史的記述でなからうと考へ得るであらう。

第二章 老子及び其後學の年代

一 老子の年代

吾人は前章に於て老子の傳記が時代の降るに従つて變遷してゐることを述べ、又道德經の解釋も時とともに推移してゐることを叙して、傳記の變遷はやがてその時代の道家思想或は老子觀の推移を示すものと論じた。未だ説明の足らぬ點もあらうが、讀者諸君は之によつて漢以後道家思想に變遷のあることを首肯せられたであらう。既に漢以後の道家思想に變遷のあることが認められるならば、老子歿後漢初に至るまでに少くとも二百年内外の年所を經過してゐるのであるから、この二百年間にも多少の變遷があらうといふことも想像せられるであらう。私は茲に漢以前道家思想の變遷を考へたいのであるが、その前提として先づ漢以前道家學者の年代を想定したい。

漢以前の道家學者の年代を考へるに先づ第一に攻究せねばならぬのは老子其人の在世年代である。古から一般に信ぜられてゐる説に従ふと、老子は孔子の先輩で西曆紀元前五百年前後の人となるが、この年代は史記の老子傳に孔子が老子に禮を學んだ記事があることに基いてゐる。然し

精密に考へると史記の老子傳には種々の疑問がある。現今傳つてゐる史記は漢の司馬遷が選んだ舊形を傳ふるものでなく、後世學者が改訂したものであることは、種々の材料から證明すること出来る。従つて史記を讀むには出来るだけ古い本に本づいて之を訂正しなければならぬ。吾人は前章に於て老子傳を引くに當つて之を訂正しておいた。而してこの訂正した本文によれば普通のテキストで見ると餘程自然に見えるが、更に之を熟讀すると肯じかねる點がある。史記の老子傳を讀んで誰しも氣づかれることはその中に老萊子と太史儋の記事があつて、史記の作者司馬遷も此二人の傳説佚事を老聃と混同してゐるのでなからうかと思はれる點である。司馬遷自身も太史儋については、當時此人を老聃だといふ人とさうでないといふ論者とあつた事を明言してゐるが、老聃の事迹と太史儋の行事とを比較考察すると其間に甚しい類似がある。第一太史儋の儋の字は老聃の聃の字と音が同じで混同されやすい。訓讀に馴れた吾々日本人は同音の字を混同することは比較的少いが、支那人には常にありがちのことである。今廣く同音文字を混同した例證をあげるとは岐路にわたる嫌があるからさけるが、聃聃の二字についていふならば、史記の老聃を呂氏春秋不二篇には老聃とかいてゐる、此れ聃と聃とが通用された證據である。而して山海經大荒北經や水經溫水條下の注には儋耳國の記事があるが、淮南子の地形訓にも同じことをのせてゐて儋耳國を耽耳國に作つてゐる。是れ儋も耽と通用された證據である。儋の字が耽の字に通

用せられ、儋の字もまた耽の字に通用されるならば、聃と儋とも通用せられ得る筈である。山海經に儋耳國の人は耳が大きくて肩までたれてゐると説明してゐるが、說文瞻の字の下に瞻は垂耳也南方に瞻耳國ありと注してゐるから儋耳は瞻耳の假借字に相違ない。而して說文によると瞻は垂耳、聃は耳曼、耽は耳大垂也と注してゐるから瞻聃耽は音が同じであるのみならず、其意味も近い。太史儋の儋の字も瞻の假借と見るならば聃と音義ともに同じであるから、太史儋と老聃とは同名であると考へ得る。第二に老聃は周の守藏室の史と成つたと史記にかゝれてゐるが、禮記曾子問の疏に引かれた鄭玄の論語注にも老聃は周の太史だとある。従つて老聃と太史儋とはともに周室の太史であつたと考へられる。第三に史記によると老聃は晩年周を辭して西方に赴いたといふが、太史儋も亦周から西の方秦に往つたといふ。此れ老聃と太史儋と事迹の似てゐる點である。この三つの類似點から考へると、太子儋は即老子也といふ論者の説も必ずしも附會の説でないらしい。而して史記の老子傳は此二人の行跡を混同してゐるのでなからうかと思はれる。

次に老萊子と老聃とを比較して見ると、これ亦類似の傳説が少くない。史記に「老萊子は楚人孔子と同時なりといふ」とあるは、老子が楚の苦縣の人で孔子に教を垂れてゐることゝ似てゐる。而して史記によると孔子が老子に別れんとしたとき、老子は孔子に諭して「子の驕氣と多欲と態色と淫志とを去れ」といつたとあるが、此の語は莊子外物篇に老萊子が孔子に教へて「汝の躬矜

と汝の容知とを去れ」とつげたのと同じ意である。又戰國策に孔子が老萊子に君に事ふる法を尋ねたとき、老萊子が舌と齒とを示して、柔きものはいつまでもつゞくが堅いものは早く亡びるといふ事を諭したといふ佚事をのせてあるが、説苑の敬慎篇には同じ譬喩をのせて之を常樅が老子に教へた事とし、淮南子の繆稱訓には、老子が商容に従つて舌を見て柔を守るべきことを覺つたと記してある。思ふに説苑の常樅は淮南子の商容に相當するらしく、(常と商と、樅と容と音が似てゐた爲め通用されたのであらう)、國策の老萊子は淮南と説苑には老子と呼ばれてゐるのであらう。是によつて考へると老萊子もまた老子とよばれたらしく、史記にのせられた老子老萊子の事跡の類似は、此二人の傳説が混同されたものでなからうかと疑ひ得る。

既に史記の老子傳が老聃、老萊子、太史儋三人の傳説を混同してゐるものとすれば、史記の老子傳を分析しなければ本當の老子傳は明かにすることが出来ない。清の汪中は巧に之を分析してゐる。試にその梗概をのべよう。

一、史記に、老子は楚の苦縣厲郷曲仁里の人だといひ、又周の守藏室の史となつたといつてゐるが、周は東遷以後甚しく衰へて、從來周につかへて居た役人も周をさつて列國に投じたものが多く、列國から出て周に仕へたものは殆どない。此の時に楚人が周室に仕へて守藏室史となつ

たとは考へられぬから、老子を楚の苦縣の人といふ傳説は老萊子の生地を誤り傳へたのであらう。又老子傳にのせた老子が孔子に諭した語は、莊子外物篇によると老萊子の語と似てゐるから之も老萊子の事が老子に混じたものに相違ない。又史記に老子は隱君士也といつてゐるが、周室の史は隱君子といへぬから之も老萊子の事に當るのであらう。

二、史記の老子傳に老子が晩年周を辭して西の方關を踰えむとするとき關尹の喜といふ人の求めに應じて道德經五千餘言を著したといふが、此の傳説は太史儋が周から秦に往つた傳説を老子に混同したもので、従つて道德經は太史儋が關尹の爲に著したもので老聃の作でなからう。又老子傳の終に老子の子孫を列舉して「老子の子宗は魏の將となり段干に封ぜられた」といつてゐるが史記魏世家に魏の安釐王の四年に魏將段干子が秦に講和を申し込んだ記事があつて、戰國策によると段干子は宗といふ名の人であつて、宗と崇とはよく通用される字であるから、此段干宗が即老子傳の段干崇であらう。而して段干崇が秦に使したのは孔子歿後二百年の事であるから史記にのせた老子の子孫は孔子の先輩たる老聃の子孫でなく太史儋の子孫であらう。

三、乃で老子は周の守藏室の史で、史記の孔子世家及老子傳に孔子が周に往いて禮を老子に學んだといふのは此人であらう。但し老子傳にのせた老子が孔子に諭した語は老萊子の言で、老子の言行として今残つてゐるものは禮記の曾子問に見えてゐる四ヶ條だけであらう。曾子問の老

聃の言行は禮に關することばかりで問禮の人によく當る。

汪中は字を容甫といひ江都の人で、乾隆嘉慶間の學者、その遺文を集めたものに述學内外篇及び補遺がある。右にあげたのは述學補遺中の老子攷異の要領を摘んだものである。汪氏の老子傳解剖は甚だ巧であるが、よく考へると猶疑問が少くない。

汪中は老子傳中老子を周室の史官であつた事を肯定して、此に本づいて老子を隱君子と評した語を老萊子に結びつけてゐるが、周の史官であつた傳説は太史儋の傳説が老子に移つたもので、老子は矢張り隱君子であつたとも考へ得る。汪中が老子を周室の史官と肯定したのは、孔子が周に往いて禮を老子に問うたといふことを是認したのと密接な關係があるらしいが、孔子問禮の傳説が信じがたいことは崔述の論じた通りである。崔述は其著洙泗考信錄の第一卷にこの事を論じて、「史記孔子世家に孔子年十七のとき孟釐子が卒し、其子懿子と敬叔とが父の遺命に従つて孔子に學び、後敬叔は孔子とともに周に赴いて禮を老子に問うたと記してゐるが、左傳によると孟僖子(即史記の孟釐子)の死んだのは孔子三十四歳のときで、孔子十七歳の時は懿子も敬叔も未だ生れてゐない。かりに孟釐子が死んですぐ從學したとするも、その時敬叔は未だ十三歳の小供で魯君に説いて周に遊ぶ年輩でない。それから史記にのせた孔老會見の記事は其文章から考へても論語の様な古色がなく、戰國諸子の文に似てゐるから、此傳説は楊朱等が附會した物語であらう」と論

じてゐる。之を楊朱の附會だと斷定するのは少し早計にすぎる嫌があるが、世家問禮の記事中に「送人^レ以^レ財」といふ句があつて唐の司馬貞の注に「莊周財を軒に作る」とあるより推すと、此等の記事が唐の時に存した莊子の中にもあつた事が明瞭であるから、史記世家の問禮の記事は莊子の佚篇を材料としてかゝれたもので、その記事中に年代錯誤をふくむとすれば、これ等の記事は老莊學者の假託した物語であるに相違ない。而して問禮の記事が老莊派の託言で史實でないといふれば、老聃を周の守藏室の史と斷定することも疑はしい。

汪中はまた道德經五千言を太史儋に結びつけて居るが、史記の周本紀や秦本紀にのせた太史儋の言は道德經の思想と一致せないし、莊子及列子中にのせた老聃の語の中には道德經と一致する文もあるから、これも太史儋に結びつけるよりは老聃に結びつけるが適當である。

汪中はまた老子傳にのせた老子の子孫を儋の子孫とするが、これは司馬遷が當時猶生存してゐた老子の子孫の事を知つてゐてかいてゐるらしいから、これも矢張り老聃の子孫と見る方が適當である。

乃ち改めて私の考で老子傳を解剖すると次の如くなる。

一、老萊子は楚人で其著書十五篇は漢書にも載せられて居るから老聃とは全く別人であらう。而

して孔子が老萊子を稱讚した語は大戴禮の衛將軍父子篇にも見えてゐ、其言語は大戴禮の曾子十篇中にも稱引されてゐて、其思想が儒家の思想と牴觸しないから、孔子が老萊子を見た事はあり得べきことで、史記にのせた孔老會見の記事は老萊子の話が轉譌して傳へられたものらしい。老子を楚苦縣の人とするのも老萊子の生地であるかも知れぬ。

二、太史儋は孔子歿後約百年餘り後の人で、周の太史となつて後周を辭して秦に赴いた人である。而して老子傳に老聃を周の守藏室の史といふのと、老子が周を辭して西方に赴いたといふのは此人の傳説が誤り傳へられたものであらう。

三、乃て老子傳中老子の事歴として知り得ることは、老子は姓を李氏字を聃といふ隱君子で、其子孫は宗から解に至る七代相つゞいて漢の孝文帝の時に及んだといふ事だけで、其生地も年代も確實には判らぬ。而して道德經五千言は老子に關係ある著述らしいが、その書の成立に關する傳説は信用出來ぬ。

史記の老子傳を解剖した結果によると老子の生地は明瞭でなくなるが、莊子の寓言篇及び列子の黃帝篇に楊朱が沛に至つて老子に會見した記事があり、莊子の天運篇には孔子が沛に往いて老子を見た記事がある。此等の記事は果して事實であるか否や疑はしいが彼が沛地方に居たことだけは事實らしく、沛は宋の地であるから老子は宋人であるらしい。清儒姚鼐の老子章義序に史記よりは莊子の方が古いから宋沛の人となすが正しからうといつたのは誠に知言である。又史記によると老子は西方に赴いて其終る所を知らぬといつてゐるが、莊子の養生主篇に老聃の死んだとき秦佚といふ人が弔つた物語をのせてゐる。此物語も寓言であるだらうが莊周當時老聃の死んだ事も知れて居たのであらう。

史記孔子問禮の記事を信用すれば老子は孔子の先輩で西曆紀元前五世紀頃の人となるが、之を疑へば老子の年代を決定すべき根拠はその子孫の代數によるより外はない。老子の子孫は史記によると老子の子宗から孫注、曾孫宮、宮の玄孫假をへて假の子解に至るまで凡そ八代で、假は漢の文帝に仕へ、解は膠西王邛の太傅と成つたとあつて、膠西王邛が死んだのは景帝の三年に當るから、老聃の年代は漢の景帝の初年から逆算して二百三十四年前即西曆紀元前四百年前後でなければならぬ。従つて老子は孔子よりも約百年後の人で孔子の孫子思、及び子思と略同時である墨子とはやゝ後輩、孟子よりはやゝ前の人となつて舊來の説よりも百年餘り引き下げられる。さうしてこの想定年代は老子と其弟子關尹楊朱等との關係から考へても略妥當であると思はれる。

二 關尹と列子

漢書の藝文志に老子の弟子の著作としてあげられたものに、關尹子九篇と蜎子十三篇とがあるが、就中關尹は史記老子傳でも老子が西遊して關をすぐるにあたり道德經五千言の著作を要請したことをのせ、漢志の原注にも關尹名は喜關吏となる、老子關を過ぐ、喜吏を去て之に従ふといひ、呂氏春秋の高誘注にも關尹は關正也、名は喜、道書九篇を作る、能く風角を相して將に神人あらんことを知る、而して老子到る、喜之に説き上至經五千言を著さんことを請ひ、之に従つて遊ぶ（上至經は上下經の誤りであらう）とあるから、老子が關尹の要請に應じて道德經を著したといふことは漢代一般に信用されてゐたものと思はれる。然し此物語は司馬遷の史記以後の書物に見えてゐるだけで先秦の文獻には見えぬ。今老子道德經を精讀するとその中に同じ語が屢々くりかへされてゐるし、其文體も箴銘辭賦に類する韻文もあり又普通の記述らしい散文もあつて、其思想内容から考へても往々矛盾する部分もあつて、一人の人が一人の人の要に應じて作つた著作と思はれぬから此傳説に信用をおきかねる。而して史記の老子傳に老子が周を去つて關を踰えんとしたといふ傳説も、太史儋の事を誤り傳へたのであらうと疑はれるとしたら、猶更此傳説が怪しくなる譯であるが、莊子の天下篇に老聃と關尹とを同じ思想として評論してゐる點を考へると關尹が老聃の教を受けた人だといふ事だけは信用してよいであらう。又漢書の注に關尹は關吏也といひ、呂氏春秋の高誘注に關尹は關正也といつて、關尹が姓とも考へられぬから、關尹喜は喜

といふ名の人で關門を守る役人であつた事も間違ないであらう。舊來の解釋では此人が守つた關門は或は函谷關だといひ或は崤關だらうともいふが、函谷關や崤關の關守が宋沛地方に居た隱君子老聃に關係の出来る筈がない。畢竟關とは國境の關門で周末諸侯の國に各關門があつたのであるから、之を崤函の二關と限ることが出来ぬ。周禮によると天子の關を守るものを司關といひ、諸侯の關門を守るものを關尹といふとあつて、國語に「周之秩官に之れあり、曰く敵國の賓至れば關尹以て告ぐ」といひ、敵國は對當國を意味するのであるから、關尹は天子の關門を守るものでなく諸侯の關門を守る役人であることは疑ひない。従つて關尹喜は周秦の國境を守つた人でないことが判る。彼が宋沛の老子に敬事して又鄭の圃田に住んだ列子と談論してゐる關係から考へると寧ろ宋と鄭との國境を守つた人と考ふべきである。

關尹喜の年代を直接證明することは能きぬが、關尹と列子との關係から考へると其生存年代も略定まつてくる。列子黃帝篇に列子と關尹との問答が一條あつて（莊子達生篇にも之と同じ章がある）説符篇にも列子と關尹の問答が二條ある（その一條は呂氏春秋の審己篇にも出てゐる）。此によると關尹は列子と同時の人でなければならぬ。劉向の序録によると「列子は鄭人也、鄭の繆公と同時」とあるが、莊子の讓王篇と列子の説符篇とに列子が鄭の子陽の粟を辭した物語をのせてゐて、子陽と列子とが同時の人らしい。史記によるも鄭に穆公といふ王があつて穆と繆とは通

用される字であるから、劉向の所謂繆公は穆公だらうと思はれるが、子陽の死んだのは鄭の繆公の二十五年で繆公の即位は穆公の歿後二百年にあたる。乃て柳宗元の列子辨には劉向序の鄭繆公は魯の繆公の誤であらうといひ、葉大慶の考古質疑には劉序の繆公は繆公の誤りであらうといふが、又梁玉繩の漢書古今人表攷には鄭の繆公の繆の字は鄭世家集解によると一本繆に作つたといひ、漢書人表も亦繆に作つてゐる。従つて繆公の名は決定的なものでない。而して繆と繆とはともに謚法にない字であつて、王侯の謚につくべき筈の字でないから、繆公或は繆公はともに繆の字の誤りであらう。尤も繆と繆とは古通用される字で鄭に繆公と繆公と二公あることはやゝ疑はしくも見えるが、謚法によると繆と繆とは判然區別があるから差支ないといつてゐる。諸説いづれが正しいか少々判断に苦しむが、要するに列子が鄭の子陽と同時に西曆紀元前四百年前後の人であることは疑ひない。従つて關尹も亦之と同時の人で、前節に想定した老子の年代も略之と一致する。もし舊説に従つて老子を孔子の先輩とするならば、關尹と老子とが面會することが出來ぬ様になる。

列子も老子と同じ時代の人であらうが列子が、直接老子に面會してゐることを記した文獻は見當らぬ。前にあげた列子黃帝篇と說符篇にのせられた關尹列子の對話の語氣から考へるに、列子は關尹よりは後輩か、よし年輩から云へば後輩でなくとも其思想人物に於ては列子の方が弟子格に思へるから、列子は關尹を通じて老聃を知つてゐたのみであるかも知れぬ。

列子黃帝篇に「列子老商氏を師とし、伯高子を友とす」とあるが、仲尼篇には「子列子既に壺丘子林を師とし伯昏瞀人を友とす」とある。所謂伯昏瞀人の昏の字は高の字と双聲であつて相通ずる、伯高が伯昏となるのは司徒が申徒となる様な類であらう。従つて伯高子は即伯昏瞀人であらう。伯高子が伯昏瞀人であればそれと對擧された老商氏は壺丘子林であらう。壺丘子林は漢書古今人表には狐邱子林に作つてゐるが、列子の天瑞篇にのせた壺丘子林の話が莊子應帝王篇にあつて、莊子では單に壺子に作り司馬彪注には壺子名は林だと注してゐる。而して壺の字の古文は商と似てゐるから恐らくもとは商氏或は商丘子林といはれたのが誤つて壺子或は壺丘子林になり更に轉じて狐邱子林とかゝれたものであらう。而して老商氏は商氏に老字を加へて尊敬の意を表したものであらう。従つて壺丘子林と老商氏とは同人であらう。尤もこの壺丘子林や伯昏瞀人は假託で實在の人でなからうが、その本來の字が商氏或は商丘子であつたとすれば商は即宋の古き名で商丘は商の故都今の河南歸德府の地で宋の地であるから、この假託の物語について考へても列子の學が宋から鄭に流れ込んだものだといふ想像がつく。而して列子が事實關尹を媒介として老聃の學を傳へたものであるから、此寓言も全く謂れなく作られて居らぬ事を知ることが出来る。

楊朱の年代も亦明瞭でないが列子楊朱篇に楊朱と禽滑釐との問答を記して、最後に禽子曰く、子の言を以て老聃關尹に問へば則子の言當らん、吾が言を以て大禹墨翟に問へば則吾言當らん。

といつてゐるのは楊朱が老聃關尹の學派の人であることを證明すると同時に、朱が墨子の弟子禽滑釐と並時の人であつたことを證する。いふまでもなく禽滑釐が墨子の弟子であつて、墨子の年代は異説もあるけれど大體子思と同じ頃であるから、禽子は子思よりも少し後輩であつたに相違ない。従つて禽子と論難を交した楊子も勿論子思よりは後の人でなければならぬ。列子楊朱篇にはまた楊朱が梁王に見えた記事をのせてゐて、説苑の政理篇にも同じ文がある。この楊朱と梁王との對話は頗る怪しいものであるが、朱が梁王に見えたといふ傳説だけは事實であつたかも知れぬ。而して朱の見えた君主を梁王と記せずに梁王とかいてゐるのは彼が梁に赴いた時は梁が王號を稱した後の事であることを證するものである。梁の王號を稱したのは史記には襄王の元年だといひ竹書紀年には惠王の後元元年だといふが、要するに孔子歿年百四十四年目の年であるから、楊朱が梁に赴いたのは孔子歿後百五十年前後でなければならぬ。従つて楊朱の年輩は關尹や列子

よりは少し若かつたらう。併し之れが楊朱の晩年であつたとすれば、彼の壯年時代には老聃も猶生存し得る筈である。列子黃帝篇に

楊朱南の方沛にゆき、老聃西の方秦に遊ばんとし、郊に邀へて梁に至つて老子に遇ふ。

といふ一條があつて莊子寓言篇でも同じことをのせてゐる。老聃が西の方秦にゆかんとしたといふ記事は或は後人の附益かも知れぬが、楊朱が老聃に面會した事だけは實際であらう。晉の張湛が列子を注するにあつて「楊朱は老子と時を同じくせず、此皆寓言なり」と注してゐるが、張湛は老子を孔子より以前の人と考へたから時を同じくしないといつたのであるが、上に想定した老子の年代から考ふれば必ずしも面會出來ぬとも限らぬ。乃で私は楊朱は老子の學をついだ人で老子に親炙した事ある人であるが、關尹や、列子とはやゝ若輩であつたらうと思ふ。

四 稷下の道家（田駢と慎到）

楊朱が梁王に見えたのは梁の惠成王の後元の初頃（史記六國表では襄王の初頃に當る）で西紀前三三〇年前後であらうが、其後間もなく孟子が梁に來てゐる。孟子の梁に來た年は史記六國表では梁惠王の三十五年で其翌年惠王が卒し襄王が立ち、孟子は襄王の人物に愛相をつかして齊に往つた事となつてゐるが、竹書によると惠成王の三十六年に改元して後元元年と稱し、以後十六

年猶王位を保つて居たと成つてゐる。一體史記の六國表は其序に

秦既に意を得て天下の詩書を焼く、諸侯の史記尤も甚し、其刺譏する所あるが爲めなり。詩書後見れし所以のものは多く人家に藏せられたるためにして、史記は獨り周室に藏す、故を以て滅びたり、惜い哉惜いかな、獨秦記あるも又日月を載せず、其文略にして具らず、然れども戰國の權變亦頗る采るべきものあり、……余是に於て秦記によりて春秋の後をつぎ周の元王に起り六國の時事を表し二世に訖る凡二百七十年。

とあつて不完全な秦記と戰國策の類によつて作つた表で、確實な物とは思はれぬ。尤も秦記に本づいた表であるから、秦と交渉ある列國の史實は大體に其配置を信用してもよからうが、六國諸王の在位年數の如きは粗雑な物で表と世家と牴牾する部分さへある。これに反して竹書紀年は魏王の墓から掘り出された古典で、魏國の年表であるから魏王の年代は信用される譯であるが、但惜しいことには竹書の眞本は夙に佚して、今あるものは後人の僞作、今に於て竹書を引稱しようとすれば唐以前の古書、殊に史記の索隱や杜預の左傳後序などに引證され或は説明されてゐる斷片にたよらなければならぬ。さて杜預の春秋經傳集解に引かれた紀年によると、惠王は三十六年に改元して後元元年と稱し、後十六年で卒して次は今王と成つてゐる。今王は恐らく襄王の事であり、史記は惠成王の後元を誤つて襄王とし、今王即襄王の世代を哀王にあてゝゐるが、哀王は古い寫

本で襄の字が哀に似てゐる爲に誤つたもので、司馬遷は襄字が壞れて哀王となつたものに本づいて六國表を作つたものに相違ない。従つて孟子が梁に游んだのは惠成王の後元十五年で、其翌年惠成王が卒して襄王が立ち、襄王の爲人が人君に似ないのにあかず覺えて齊に赴き宣王に見えたものらしい。齊王の年代も史記と紀年とは異つてゐるが、史記索隱に引かれた紀年によると齊の威王は、梁の惠王の初十三年に即位して後元十五年に卒し宣王が之に代つたことゝ成つてゐる。之を孟子七篇に對照すると紀年の年代が正しい様である。従つて齊の威王は略梁惠成王の年代と一致し、宣王は襄王の年代と一致することに成る。而して此威王宣王の二代は聘をあつくして天下の士を招致した時代で、時の學者は多く齊の都城に集つた。而して齊の都城臨淄は當時支那文化の中心と成つた觀があつた。史記の孟子荀卿列傳に先づ孟子と鄒衍の事迹を叙して、次に
 騶衍と齊の稷下先生淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒との如き各書を著して治亂の事をいふ。

といひ、更に

慎到は趙人、田駢接子は齊人、環淵は楚人、皆黃老道德之術を學び、因て發明してその指意を序す。故に慎到は十二論を著し、環淵は上下篇を著し、而して田駢接子皆論ずる所あり。

と記してゐる。所謂稷下とは當時齊の都城現在の山東臨淄の地で、臨淄は淄水をへだて、南稷山

に對してゐた爲め、都城の南門を稷門と稱したが、當時招致せられた學者は、此稷門の下に高門大屋を建てならべて此處に住はせられてゐたから之を稷下先生といつたのである。此等稷下先生の中で道家の學者は慎到、環淵、接子、田駢の四人でその著作は漢書の藝文志に載せられてゐる。

蚘子十三篇 名淵、楚人、老子弟子

説文韻字の注に「从心叢聲讀如絹」とある。是れ叢のつく字と旨のつく字とが同音である證據である。乃て論語に狂狷とあるを孟子には狂環に作つてゐる。又佛經の中に蚘飛といふ字が屢見えるが又蚘飛に作つてゐるのもある。乃て蚘と環とも同音で通ずるから漢志の蚘淵は史記の環淵であらう。史記には環淵は上下篇を著すとあるが漢志には十三篇と成つてゐるのは、史記の作者が見た本は古いテキストで、漢志は前漢の末に劉向等が校定補足した本である。以下あげる稷下諸子の本の卷數が史記と合はないのは皆同じ理由に本づく。

田子二十五篇 名駢、齊人、稷下、號天口駢

此が史記の田駢に當ることは論ずるまでもない。

捷子二篇

漢書藝文志には此書の下に「齊人武帝時説」といふ注があるが、古今人表には捷子を尸子の後鄒衍の前に列してゐるから、捷子は戰國の時の人で武帝時の人でない。思ふに此「武帝時説」

の四字は次の行に「曹羽二篇」楚人武帝時説於齊王とあるのと混同して誤寫されたものでたゞ「齊人」の二字だけが原來の注であらう。而してこの捷子は史記の接子であらう。捷と接とは古へ通用された例がある。春秋經文に接菑とあるに左傳には捷菑と成つて居り、隋志の魏武帝兵書接要があつて兩唐志には之を兵書捷要に作つてゐるのは其例證である。

慎子四十二篇 名到、先申韓、申韓稱之

此書が史記の慎到十二論を増益したものであることは論ずるまでもない。唯此に注意すべきは漢志には上の三種は皆道家の中に列してゐるが此書だけは法家に入れられてゐることである。以上四種の著作は今皆亡んで完全に残つてゐるものはないが、齊の威王宣王の頃に此等の人が齊の稷下に居て道家の學を鼓吹した事を想像することが能き。此等四人の中環淵だけは楚人である。老子弟子とせられてゐる點から考へると此人が最も年長者で、楚から齊に道家思想を先づ輸入した人であらう。而して慎到は趙から來た人であるが、其著述が法家に分類される點より見ると、元來は法家系統の人で齊に來て環淵等に接觸してから道家哲學をとり入れたものかも知れぬ。接子の事はよく判らぬが田駢は元から齊人であるが、又多少法家の色彩もあつたらしい、従つて此人は環淵と慎到とを取り入れた人であらう。而して稷下道家が法家的に成つてゐる點にある。此時代の道家思想を代表する文獻は筦子であらう。筦子は一般に管仲の著述と

傳へられてゐるが、其中最も古い部分とされてゐる經言篇でも、戰國中期より溯り得ないから實は稷下學士中道家法家方面の人の著作をあつめたものであらう。

五 稷下の分散

齊の稷下は一時天下の文化の中心と成つたがその後久しからずして衰へた。宣王の世に非常な抱負をもつて齊に游んだ孟子は間もなくかへつたが、一時呼び物であつた騶衍も宣王の在世中既に燕の昭王の賓師となつて齊をさり、それから宣王が死んで湣王の世になると總ての學者は齊に止らなくなつたらしい。桓寬の鹽鐵論に此狀況をかいて、次の様にいつてゐる。

湣王二世の餘烈を奮ひ、南の方楚の淮北をあげ、巨宋を併て十二國を包ね、西の方三晉を擁して強秦を卻け、五國賓從し鄒魯の君泗土の諸侯皆入臣す。(然れども)功に矜り休まずして百姓たへず、諸儒諫れども從はず、(此に於て)各分散し、慎到捷子は亡去し、田駢は薛にゆいて、孫卿は楚にゆき内に良臣なし。故諸侯謀を合せて之を伐つ 鹽鐵論論儒篇。

右鹽鐵論の文の中で「南の方楚の淮北をあげ、巨宋を併す」といつたのは湣王が蘇代の謀を用ゐて宋を伐ち楚の淮北をとり、三晉を侵し周を併せて天子たらんとしたことといふので、赧王二九年即西曆紀元前二八六年の事であるから、此が稷下學士の分散の近因をなしたとすれば、其分散も亦西紀前二八六年頃であつたらう。

齊の稷下が衰へてから後賓客を優遇したのは、齊の孟嘗君、魏の信陵君、趙の平原君、及び楚の春申君であつて、稷下を去つた學者も多くは此四君に赴いたと思はれる。淮南子人間訓に

唐子陳駢子を齊の威王に短とす、威王之を殺さんと欲す、陳駢其屬とともに出亡して薛に奔る孟嘗君之をきゝ人をして車を以て之を迎へしむ。

といふ一條がある。淮南子に威王といつたのは湣王の間違て陳駢は田駢のこと、田駢は湣王をさけて薛に奔り孟嘗君に救はれたらしい。慎到と接子は何處へ逃亡したか明かでないが戰國策に楚の頃襄王の時齊が楚地を要求したので慎到が楚王の爲に謀をめぐらした佚事をのせてゐるから、慎到は楚に逃げたのであらう。薛に奔つた田駢は莊周の哲學に影響を與へてゐるらしく、楚に逃げた慎到の學問は韓非に關係があるらしい。乃で先づ莊周について述べよう。

六 莊周

史記の老子韓非列傳によると莊周は蒙縣即今の河南歸德府商邱縣の南方二十支里の地に生れた人で、梁の惠王、齊の宣王と同時だといひ、又其傳の中に莊周が楚の威王の招聘に應じなかつた佚話をのせてゐる。然し莊子秋水篇には古楚王が莊周を聘せんとした事をのせてゐるだけで威王

とは明記してゐないし、史記の六國表によると梁惠齊宣楚威は略同じ頃の人であるが、紀年によると梁惠と齊宣とはともに時代が十數年下がつて楚威王と同時にならぬから、莊周を招聘せんとした楚王を威王にあてたのは間違であらう。今莊子本書について考へると、秋水篇に莊子が梁相惠施に見えた話、又惠子と濮上に遊んで魚を見た事とをのせ、徐無鬼篇には莊子が惠施の墓を過ぎつたことを記してゐる。呂氏春秋開春篇に魏惠王が死んでこれを葬らうとしたとき雪が降つた爲め惠公が太子にすゝめて葬期を延した話をのせて、高誘の注に惠公は梁相惠施だといつてゐる。これによると惠施が梁に相となつてゐたのは惠王の晩年に及んでゐたことが判る。而して楚策に惠施が張儀に逐はれ梁相の地位をすて、楚に之きしことをのせてゐて、張儀が梁相と成つたのは梁襄王の十三年であるから、惠施は梁の惠王の晩年から襄王の十三年まで梁相であつたらしく、莊子が惠施を見たといふ秋水篇の記事は此頃にあつたであらう。而して惠施は梁相を去つて楚にゆきすぐ死んだとも思はれぬから、莊子が惠施の墓を過ぎたのは梁襄王の末年か昭王の世位に及んだらう。又莊子説劍篇に趙の文王が劍道樂に耽つて政治をかへり見なかつたので、太子悝が莊子に諫止を頼んだ話がつてゐて、司馬彪注によると趙文王は趙の惠文王だといふ。又莊子秋水篇には莊子と公孫龍との問答があるが、公孫龍は平原君の客で平原君は趙の惠文王と孝成王との相となつた人だから、此關係から推論しても莊子は趙惠文王の世までは生存したと思はれる。趙の

惠文王は梁の昭王と同時の人で、西紀前三〇八年から二七六年まで位にあつた人であるから、莊子の死んだのも西紀前二百六七十頃であらう。従つて彼は梁の惠王の時代には既に壯年に及んでゐたらうが其の最盛期は寧ろ襄王昭王の世で、稷下學士が分散し初めた後に當るらしい。

以上莊子の年世を考へるに余は多く莊子外篇雜篇を利用したが、莊子の外篇雜篇は、後人の手に成つたもので古くから重んぜられてゐないのであるから、或は資料の選擇を誤つたものと思はれる論者があるかも知れぬが、私の考へては、たとひ此等が後人の手に成つてゐても史記の莊子傳よりは古い事は確實であるから史記に盲從するよりは此等による方が確かだと思ふ。而して莊子のみならず大抵の諸子の書は其事迹佚事といふ様な資料は其中心の部分になくて、後學の補足した外篇にあるのが常であるから、莊子の事跡を考へるにも外雜篇によるより外はない。

莊周の書によつて考へると彼の學問思想は一面楊朱から出てゐる様だが、又一面田駢の思想をうけてゐる様に思はれる。即養生主篇や逍遙篇から見ると一に楊生の説を傳演したものと思はれるが、齊物論の今古を齊くし生死を同視する論辯は田駢の説そのまゝである。故本城問亭氏の遺文に莊子は即楊朱だといふ考證が出てゐるが、私は楊生と莊子とを一には見がたいが其思想が同じ系統であることは間違ないと思ふ。莊子が田駢の影響を受けてゐるだらうといふことは、既に松本亡羊先生が支那哲學史でのべられたところで、高瀬惺軒先生も同じ説をのべて居られるが、

私も兩先生の説に賛同したい。而して私は更に莊子が田駢の影響を受けたのは田駢が薛にのがれて孟嘗君に庇れてゐる頃であつたらうと想像する。

七 韓 非 子

史記の老子韓非列傳によると韓非は韓の諸公子で刑名法術を喜んだが其根本に溯ると矢張り黄老の學だといつてゐる。而して史記は亦韓昭公の宰相となつて韓の内政を修めた人に申不害といふ人があつて著書二篇を残してゐるが、其學説も亦黄老に本づいて刑名を主とするものだといふ評してゐる。韓非が韓の諸公子で其學説が黄老に本づき刑名法術を喜んだといふ點から推測すると、韓非は申不害の流を汲んだものゝ如く見える。然し此に一つの疑問は史記には申不害の著書二篇をあげてゐて劉向別錄には「今民間所有上下二篇、申書六篇皆合」とあつて漢書藝文志にも申子六篇をのせてゐるが今は傳らぬ。而して韓非子中に引稱された申子の語では刑名を主とした事は明瞭だが黄老に本づいたと思はれる點がない。それから史記によると申子は韓昭公の八年に相となり二十二年に死んだ人で（西紀前三五一—三三七）慎到より先輩らしく見えるが、漢書藝文志に慎到の著書四十二篇をのせて其下に「申韓に先つ、申韓之を稱す」と注してゐる點を考へると申不害は慎到より後輩の如くに見える。申子の死が慎到より古くて其著書が慎到を引いてゐるとすれば著書は後人が編纂したものと考へるより外に路がなからう。而してかく考へることによつて韓非に引用された申不害の語に黄老らしい點言ひ換ふれば慎到臭ひ部分のない理由も説明がつく様に思はれる。従つて韓非が申不害から受けた感化は刑名を喜ぶといふ點だけ考へねばならぬ。然らば其黄老に本づいた點は何處から得た思想であらうか。私は是れ慎到を取り入れた結果だらうと考へる。韓非子の難勢篇に或論者が慎到の貴勢説を非難したのを韓非が辯護してゐるが、是れ即韓非が慎到説に同意してゐた證據に外ならぬ。然らば韓非は何處で慎到學を學んだか。史記によると韓非は李斯と、荀子に學んだといひ、李斯傳によると李斯は楚に於て荀子の門に遊んだといふ。李斯が楚で荀子に學んだとすれば、李斯と同時に荀子に學んだ韓非も楚で學んだ事は疑を容れぬ。而して慎到は齊を逃れて楚に赴いた事が前に述べた通りであるとしたら、韓非は楚に於て荀卿門下に學んだときに慎到説を知つたのであらう。尤も韓非が楚に遊んだ頃は慎到は死んだ後であらうが其學説を傳へた人が残つてゐないとは限らぬ、もしかりに其後學がなかつたとしても、彼の師事した荀子は久しく齊に止まつて慎到學も知つて居たに相違なく、其書中にも慎到を評論した程であるから、韓非は或は荀子を通じて慎到を理解したかも知れぬ。要するに韓非が刑名法術を修飾するに老子の哲學を以てしたのは慎到の影響に間違なからう。韓非の書は頗雜駁で何處までが韓非自身の手になつたものか明瞭でないが、尤も信用出来ると思はれる内儲篇内

駁で何處までが韓非自身の手になつたものか明瞭でないが、尤も信用出来ると思はれる内儲篇内

前二五〇	周 二五五 亡	王	二七六	王 釐 安	二六四	王 襄	子 非 韓	○齊王建の時、荀子齊に遊ぶ。 ○二五三 荀子楚にゆき蘭陵令となる。
前二〇〇	二〇九 世	皇始(秦)	二四六	王 滑 景	二四二	建	王	○二四六 李斯荀子の門を辭して秦に入る。 ○二三二 韓非秦に使す、秦之を殺す。
	魏 二二五 亡							○二〇六 漢高祖元年

第三章 漢以前道家思想の變遷

一 老子後學の派別

前章の終に掲げた表を一瞥すると、老子關尹列子の三人は略同じ時代の人で、楊朱と環淵とは少し後れてゐるが、猶老子に親炙し得た人であるから、多少の見解の相違はあつたとして、未だ老子其人の學説と甚しい懸隔はなかつたであらうが、田駢と慎到と莊子の三人になると、既に老子が世を去つた後に出て間接に老聃の學をついだ人々であるから、此頃になれば老子の學説が誤會されたり、故意に改造されたりすることもあり得べきこととて、もし多少でも改造されたとすれば、甲と乙とは異つた方向に進むといふことも當然の事である。従つて老子の學説が變化を蒙るとすれば田駢以下三人の頃であらうと想像される。併し此等三人の中田駢と慎到との著作は夙に亡んで今は僅かに他書に引用された斷片を見るに過ぎない。莊周の書は今三十三篇を傳へてゐるが、これも向秀郭象の刪定を経たもので何處までが莊周の本真であるか明瞭でない。乃で此等の人の思想學説を窺はうとすれば、成るべく古い文獻に批評された彼等の思想を考へるより外ある

まい。而して此の種の文獻中先づ第一に考へねばならぬのは莊子の天下篇であらう。

莊子の天下篇は先秦諸子の學説を類別して批評したもので其作者も製作年代も判明せぬが、その内に評論された諸子は莊周以前の人に限つてゐて、其後韓非や荀子の様な代表的人物が批評に上つてゐないことと、其内に特に莊周の爲に氣焰をあげて居て且つこの篇が莊子全體の結末と成つて居る點とを考へると、未だ莊周を距る左程遠くない時代の莊周後學の手に出たものであらう。而して此篇が作られた時代は未だ先秦古書の多く傳はつて居て、其學派の繼承者も存在したうと思はれ、此に引稱され品隲された語は千鈞の重みを持つものといつてよい。

さて天下篇の作者は老子後學の學説を品隲するに當つて三科を區別した。いふところ三科とは老聃關尹の一科、田駢慎到の一科、莊周の一科が即是れである、天下篇の作者は此三科を區別し先づ老聃關尹の學を説明して

本を以て精となし、物を以て粗となし、積あるを以て足らずとなし、澹然として獨り神明ともにも居る、古の道術こゝにあるもの、老聃關尹其風をきいて之を説よみび、之を建つるに常無有を以てし、之を主ぶるに太一を以てし、濡弱謙下を以て表となし、空虚不毀萬物を以て實となす。といつた。此一節は極めて簡潔に老聃關尹の學説を説明したもので、之によると老聃關尹は現象界の萬物は粗笨なもので現象の本源である本體は精妙な物と考へ、形積あるものは不完全な物だ

として之に執着せず、人間自然に備はつてゐる不可思議な作用に順ふことを重んじたのであつて、彼等はその本體を太一と名けた。太一とは至大にして唯一無二なるものゝ意味で道の別名であらう。現今の老子道德經には太一といつた語はないが然し道の別名を大といつたり一と呼んだりしたところがある。畢竟太一は本體が量からいへば至大な物で、數からいへば唯一無二な物であるから太一と呼んだのであらう。彼等は此太一即道を説明する爲に常無有の三諦を立てた。所謂有とは現象界の萬物を指すので萬物は經驗的相對的のものであるから有と名ける、道は人間の經驗を超越した絶對的のものであるが、差別的認識を基礎とした人間の言語文字で説明が出来ぬ、強ひて説明しようとするれば無即現象でないものといふより外はない。乃で彼等は道を説明して無物の物といひ、無象の象といひ、又道の作用を説明して無爲といひ無欲と説いた。要するに無の一字につきてゐる。無とはいふものゝ虚無皆空を意味するのではない、道はすべての現象の本源であつて天下萬物に周行して恒久不變である、乃で道は常道ともいへる、この常道といふ語と無物の物といふ語とが本體の説明である。

然らば本體は現象を超越した別物と解すべきであらうか、否現象は本體自然の周行する一過程である。人間は唯その過程の一點一時に執着して高下貴賤を差別し好悪喜怒の情を動かして互に害し互に苦しんでゐるが、眼を轉じて考ふればそれは皆太一の流轉周行する一過程である。この

過程中に現れる天地間萬物は時々刻々變化して止む時はないが、これ等萬物は皆太一から出てやがて太一にかへる事は皆同じであつて、古も今も變りがない、この古今不易の運行の路が常道である。この常道は譬へば車の輪のまはるが如く下るものはやがて上り、上ればすぐ下る様な物である。乃で彼等は處世の方法としては、一般の人が惡み卑む方向をとる濡弱謙下の四字を標準とする、これが即身を全くして危なげなき賢明なる方法である。而してかくなることによつて、欲を去つて心を虚くし、萬物自然の機能を完全に果し得て相毀ふ様な事にならぬ。是れが天下篇作者の説明する老聃關尹の道である。

天下篇はまた田駢慎到の道を説明して次の如くにいつてゐる。

公にして黨せず、易（平等）にして私なく、決然（虚心の貌）として主なく、物に赴いて兩（くら）べず、慮を顧みず、知に謀らず、物に於て擇ぶなく、之ととも往く、古の道術是にあるもの彭蒙田駢慎到其風をきいて之を説び、萬物を齊くする以て首となす。曰く天は能く覆ふも載すること能はず、地はよく載するも覆ふこと能はず、大道は能く包ぬるも辯ずること能はずと。萬物は皆可とする所あり不可とする所あるを知る、故に曰く選べば則偏ならず、教（學）べは則ち至らず道は即遺すなきものなりと。是故に慎到は知をすて己を去りて己むを得ざるにより、物を冷汰して道理となして「曰く知らざるを知とす」と、是れ將に知を薄として復之を鄰傷（隣傷）

せんとするものなり。懈惰無任にして天下の賢を尙ぶを笑ひ、縦脱無行にして天下の大聖を非り、方圓を推拍し物と宛轉して……知慮を師とせず、前後を知らず魏然たるのみ。……田駢も亦此の若し……

此一節は田駢慎到の學説を説いたもので、これによると彼等は、天地間萬物は皆一方に長所あれば必ず他方に缺陷があるものである、従つて一人の人が己の好惡を標準にして選擇すれば偏よる、又己の智に従つて學ばんとすれば又一方にかたよる、實際の道理は斯の如く偏頗な物でない、萬物は皆平等である、乃で人は宜しく知をすて、是非善惡の判斷をやめて平等の道理に従ふべきものである、従つて天下の人が賢人を尙ぶのは愚な話で聖人もいらぬものだと言張したものであらう。天下篇は又彼等二人は彭蒙といふ人の弟子で彭蒙の師はかつて「古の道人は是とするところなく非とするところなきに至つたゞけの事だ」といつたと述べてゐる。要するに此派の人は萬物を平等と考へて知をすて聖を非難したものらしい。而して此の如きの主張は老聃關尹の説と變つてゐることは言ふまでもない。

天下篇はまた莊周を批評して、

寂寞形なく變化常なし。死するか生ずるか天地と並ぶか神明と往くか。芒乎として何くにゆき勿乎として何くにゆくか。萬物畢く羅るも以て歸するに足るなし。古の道術是にあるもの莊周

其風を聞いて之を悦び謬悠の説荒唐の言端崖なきの辭を以てし、時に恣縦にして儻するあるも、臍を以て之を見ざる也。天下を以て沈濁して莊語すべからずとなし、卮言を以て曼衍をなすも、重言を以て眞となし寓言を以て廣となし、獨天地の精神と往來して、萬物を敖倪せず是非をせめず、以て世俗と處る。其書瓌璋なりと雖も連犂傷るなき也。其辭參差すと雖も詼詭觀るべき也。彼は其れ充實して已むべからず、上造物者と遊んで下死生を外にして終始なきものを友とするなり。

といつてゐる。此れによると莊子は大道は寂寞無形のもので人間の思議をゆるさず、萬物は時々刻々變化して、死するか生くるか、又天地ととも恒久であるのか神明ととも變遷するのに向判らぬ。従つて萬物は燦然として羅列するもいづれに歸すべきか判斷がつかぬといふ考に本づいて、想像もつかぬ位の遠大な話や信用も出来ない不稽の言を弄して、時には放縱な論議を吐いて片寄る様にも見えても實際は偏見のない人で、天下一般の人は沈濁して眞面目な話（莊語）が出来ぬものと決めて圓轉滑脱の辭（卮言）を用ゐて取りとめもない言（曼衍）をいふが、其本意をたゞけば彼は眞理の説明の出来ぬものと知つて（以重言爲眞）、殊更に寓言を用ゐて敷衍廣説してゐるのであつて、よく天地の精神と往來して萬物を毀傷せず、是非を度外において世俗の人と交つてゐるのである。而して其著作は大法螺の様だが、宛轉して傷るなく、其言は時々矛盾する様だが、その矛盾の間に自ら諛詭（善惡）の辯はあらはれてゐる。彼は實に其内に充實した信念があつて之をいはずに居られなかつたもので、上造物者と親しみ、下死生を超越して悠久を體した人と交つてゐるのであるといふ意であらう。従つて彼が道は人間の思慮を絶し言語を絶したものだといふことを高調してゐるのは、老子の考に本づいて更に徹底的に論じたものであるが、その是非をせめずといふ點は田駢一派の知慧を排斥したのと幾分似てゐる。然し大體の論旨から考へれば田駢慎到の説とは相違する點が多い。

以上は莊子天下篇に區別された道家の三大派別であつて、天下篇は第一科には老聃關尹のみをあげてゐるが、列子の考へも楊朱の説も之に近いらしい（此事は後に詳論する。）又第二科に田駢慎到だけをあげて居るが韓非の説も之から出てゐる。而しそれは大體の論であつて細かに論ずれば老聃と關尹との間にも田駢と慎到との間にも多少の相違はあつたに違ひない。

二 老聃と關尹と列子と楊朱と

上節に於ては老聃と關尹と及び列子楊朱等を略同じ考へたと論じたが更に細かく論ずると、人の考は十人十色で一様ではない。此等四子の著作は今傳らぬものもあり、あつても完全でない物があるから充分の解剖批判を加へることは出来ぬが、呂氏春秋の不二篇は簡單に其相違を説明し

てゐる。試に其文を引かう。

老耽は柔を貴び、關尹は清を貴び、列子は虚を貴び、陽生は己を貴ぶ、

右呂氏春秋の文に老耽とあるは老聃のことと、老聃が柔を貴ぶといつたのは莊子天下篇に濡弱謙下を以て表となすといつたのと同じ意味で、老子の處世法の要領を評したものであらう。列子の黃帝篇に老聃の言を引いて、

兵強ければ則滅び、木強ければ則折る、柔弱は生の徒にして堅強は死の徒なり、

といひ、現行本老子第七十六章に

人の生ずるや柔弱、其死するや堅強、萬物草木の生ずるや柔脆、其死するや枯槁、故に堅強は死の徒にして柔弱は生之徒なり、

といふなど、其貴柔説の一斑を見ることが出来る。而して莊子天下篇に老子の語を引いて

其雄を知りて其雌を守れば天下の谿となる、其白を知りて其辱を守れば天下の谷となる

といひ、老子二十八章に此と同じ意をのべてゐるなども亦貴柔説の一端と見ることが能きる。乃で老子は柔を貴ぶと評した呂氏春秋の語は、老子の處世或は實踐道德の考を簡単に評した語だと思ふ。

現今傳つて居る關尹子は、其篇數からいへば漢書の藝文志に載せられた關尹子九篇と一致するが、其内容から見るとどうしても佛教の影響を受けた以後のもので、前漢の時代に傳へた關尹子とは別物であらう。胡適君の中國哲學史には其中に術咒、誦咒、役神、豆中攝鬼、杯中釣魚、畫門可開、土鬼可語等、道士の言らしく見える熟語があり、又石火、想、識、五識並馳等佛教の語も見えて居て、殊に「即我心中、可作萬物」とか、「風雷雨電、皆緣而生、而氣緣心生、猶内想大火、久之覺熱、内想大水、久之覺寒」といふ様な唯心論的の考が述べられてゐる。是はどう見ても佛教の輸入された後の思想であると論じてゐるのは確かに卓見である。其書の初に葛洪の序があつて、序の中に此書はもと文始經といつて、道士鄭思遠が葛稚川に授けたものだといひ、樵朴子の遐覽篇に文始先生經一卷がのつてゐるなど合せて考へると晉の頃の道士が偽作したものらしい。従つて現今關尹の思想を考へると材料は、莊子天下篇に引かれた關尹の語と、列子にのせられた關尹の語のみであらう。先づ莊子天下篇の語を引くと次の如くである。

關尹曰く、己にあつて居ることなければ形物自ら著はる。其動くこと水の若く、其靜なること鏡の若く、其應ずること響の若く、芴乎として亡きが若く、寂乎として清（靜）なるが若く、……未だかつて人に先んぜずして常に人に隨ふ。

此一節によると關尹の主張は自己に執着せずして萬物に對すれば萬物の本性は自ら明かになるも

のであるから、人は其動くに水の流るゝ如く、靜に動かない場合も鏡の物を影す如く、外來の刺戟に應ずるにも響が聲に應ずる如く常に無心であるべきである。恍惚として無きが如く寂然として靜にあるべきだといふことに歸する。而して列子黃帝篇に列子と關尹との問答をのせて、

列子關尹に問て曰く、至人は潛行するも望がらず、火を踏むも熱せず、萬物の上を行くも慄かず、請ひ問ふ、何を以て此に至るか。關尹曰く、是れ純氣を守ればなり、智巧果敢の列にあらざるなり……彼將に不深（淫）の度に處して、無端の紀に藏し、萬物の終始する所に遊び、其性を壹にし、其氣を養ひ其徳を含んで物の造る所に通ずるなり。夫れ是の如きものは其天守全く、其神卻（間隙）なし、物何によつてか入らん。

とあるが、其連點を施した部分は人は皆己の性分に從つて大化に逆はず、外誘をさけるべきだといふことを教へて居るのであるから、此節も亦天下篇に引かれた關尹の語と同じく寂然として靜なるべきを説いたものであらう。呂氏春秋に「關尹は清を貴ぶ」とあるが清の字は靜の字と同音で通用される。淮南原道訓に「聖人守清道而抱雌節」といふ句があつて高誘は清の字を和淨也と注してゐる。又呂氏春秋序意篇に清世の清の字を平也と注して居る。この和淨とか平とか注された清字は靜字の假借に相違ない。又文選思玄賦注には明かに清は靜也と注して居る。是れ等は靜の字を清と書いた例であるが、反對に清とあるべきところを靜とかいた例もある。周語に

「靜其巾冪」といふ句があつて靜は潔也と注して居るが、潔と注せられる靜の字は清であらう、又詩の既醉篇に「籩豆靜嘉」といふ句があつて、鄭箋には靜を潔清と注して居る。是れ清と書すべき字が靜と成つて居る證である、要するに清と靜とは音が同じであつた爲め通用されたことが多い。從つて莊子天下篇に「寂乎若清」とある清の字も寂乎と形容されてゐるから靜字の假借で、呂氏春秋に「關尹清を貴ぶ」といつたのも靜を貴ぶ意であらう。亢倉子に「心平正、不爲外物所誘曰清」とある、亢倉は偽書ではあるが此清字の解釋は關尹貴清の清字によくあたつてゐる。而して其外物の誘ふ所とならないといふことは畢竟欲をすてることで、上に引用した列子黃帝篇の文に不淫の度に處すといひ、其性を壹にして其徳を含むといつたのも皆欲をすてる意であるから、關尹は處世の術修身の法として先づ第一に欲をはなれよと教へたものであらう。

現存する列子八篇は後世の偽作で信用出来ぬと主張する學者もあるが（姚際恒古今偽書考、馬叙倫列子偽書考）、私は之を漢初に編纂されたもので、其中に列子の言の信すべき材料が多く存してゐると思ふ、（拙著老子原始附録列子冤詞參照）而して列子天瑞篇に

或人子列子に謂つて曰く、子奚ぞ虚を貴ぶと。列子曰く、虚なるもの貴きなき也、子列子曰く、其名を非するは、靜に如くなく、虚に如くなし、靜と虚とは其居を得たり、取と與とは其所を

とある一條は頗る解しがたい文であるが、最初に「虚なるものは貴きなき也」といつた一語は凡て貴といふ考は賤に對する語で、貴賤の差別があるのは是非の判断に本づくものである、然るに虚は是非の判断を加へないのであるから貴きこともなく賤しき事もないといふ意であらう。而して次に子列子は自分が虚を説く理由を説いて、虚は別に貴いことはないが、人間の知的判断即貴賤の差別的な概念を去る工夫としては静虚に越すものはないと教へたものであらう。而して列子黄帝篇と仲尼篇とに其修養の経過を記して、

子列子の學ぶや、三年の後、心敢て是非を念はず、口敢て利害をいはず、始めて老商の一眇を得たるのみ。五年の後心更に是非を念ひ口更に利害を言ひて、老商始て一たび顔を解いて笑ふ。七年の後心の念ふ所に従ひて更に是非なく、口の言ふ所に従つて更に利害なし、夫子始て一たび吾を引いて席を並べて坐す。九年の後心の念ふ所を横にし、口の念ふ所を横にして亦我の是非利害を知らず、亦彼の是非利害を知らず云々

といつたのは、その虚を貴ぶといつた本意は是非利害の念を去るといふ意味であることを説明してゐるものであらう。従つて列子貴虚といふのも列子の處世修養の方法が是非利害の念を去れと教へた事に外ならぬ。之に關尹の静を貴ぶと比較すると、大體同じ様な意味であるが關尹の方は欲を除くといふ方面に力を入れ居るのに對して列子の方は知を排することを力説してゐるやうに見える。

楊朱に關する特別の文獻は漢書の藝文志にも載つてゐないから西漢の頃からなかつたものであらうが、孟子が「楊朱墨翟の言天下に盈つ、天下の言楊に歸せざれば則墨に歸す」(滕文公章下)といつたのを考へると一時非常に流行した思想であるらしい。而して現在列子莊子韓非子の中に多く其言行をのせてゐるが、いづれも纏つたものでなく、相互間に矛盾もあつて、何處が楊朱の思想の中心であるか明瞭でない。従つて楊朱の學説を概観するにも、古書に評論された語に本づいて、列莊の書にのせられた言行に稽ふるが安全な方法と思はれる。孟子は「楊氏は我爲にす(滕文公下)」といつてゐて、呂氏春秋の「陽生は己を貴ぶ」といつたのと同じ様な批評を加へてゐるが、此れは儒家から見ても忌はしい考と思はれた點をのべたもので、楊朱學説の全般を盡したものでなからう。淮南子汜論訓に「全性保眞、不以物累形、楊子之所立也」と評してゐる。之を莊列の書に引かれ楊朱の言行に對照すると孟子や呂覽よりも淮南子の評の方が楊朱の中心思想を把んでゐると思はれる。所謂全性保眞とは列子楊朱篇に

太古の人、生の暫く來るなるを知り、死の暫く往くを知る、故に心に従つて動きて自然に

違はず、好む所の當身の娛去る所にあらず、故に名の爲に勧められず、性に従つて遊んで萬物に逆はず。好む所の死後の名取る所にあらず、故に刑の及ぶ所とならず、名譽先後年命の多少は量る所にあらざる也。

といつたのによつて考へると名譽とか貴賤とかいふ外誘に苦勞せず、又壽命の長短といふ如き運命に逆はずに、只管天賦の性情に本づいて娛むといふ事にあるらしい。又

楊朱曰く、生民の休息を得ざるは四事の爲にするが故なり、一は壽の爲にし、二は名の爲にし、三は位の爲にし、四は貨の爲にす、此四を有するものは鬼を畏れ人を畏れ威を畏れ刑を畏る、此れ之を遁人といふ、(斯の如き人は)殺すべく活すべし、命を制するもの外にあればなり。命に逆はずして壽を羨まず、貴きを衿らずして名を羨まず、勢を要めずして位を羨まず、富を貪らずして貨を羨まざる、此れ之を順民といふ、(斯の如き人は)天下恐るゝものなし、命を制するもの内に在ればなり。

といつた語は楊朱が壽と名と位と貨とを性外のものとして考へて、此等に支配されずに天性を全くすべきを主張したことを説いたものらしく、淮南子の作者が物を以て形を累はさぬと評したのも此等の點を指すのであらう。畢竟するに楊朱は人が此世に生れたのは必然の運命で、死ぬのも必至の運命であるから、長壽を求めても得られるものでもなく、さりとて生れた以上死を求めする必要

もない、たゞ自然に任せて生き得る限り生きて己れの生を樂しみ、外物を侵さず又外物に誘惑されない様にすべきだと教へたもので、其己れ一個の性を全くすることを力説した點が貴己と評せられる所以である。此主張に本づいて彼は儒家が仁義禮樂を教へて人を誘ひ、人が美名に拘つて己を拘束するのを非難し、又墨子が身を苦しめて兼ね愛すべしと教ふるのを不合理なこととし、たとひ一本の毛を抜いて天下を利することがあつてもなすべきでないとして主張してゐる、此れが孟子から「楊子は我が爲にすることを取る、一毛を抜いて天下を利するも爲さざる也」と非難せられた所以である。

之を要するに楊朱は老子の教をついだ人で、老子が虚心無欲を守りて萬物を毀らぬ様に教へた一面を推演したものであらう。莊列等の書に引かれた楊朱の説は楊朱はたゞ自己の快樂言ひ換へれば色食の慾を肆にせよと説いたものゝ如く見える記事もあるが、恐らく此等は楊朱の後繼者が極端に奔せた議論で楊朱自身の主張であるまい。

三 田駢莊周と慎到韓非

莊子の天下篇には田駢と慎到とを合せ評して、荀子の非十二子篇にも二子を同じに取扱つてゐる。従つて二子は全然同じ思想の人だとも思へるが、茲に一つの問題は天下篇に評され二子の學

説と非十二子篇に非難された二子の學説とが一致しないことである。天下篇の評論は既に第一節に引用したから今非十二子篇の文を引かう。

法を尙んで法なく、舊法に循はずして好んで新法を作り、上は則聽を上に取り、下は則從を俗に取る、終日言て文典(一)(法典)を成すも反覆之を察すれば偶然として歸宿するところなく以て國を經し分を定むべからず、然り而して、其之を持し得るは故あり、其言の成理以て愚衆を欺惑するに足ればなり。是れ慎到田駢なり。

註一 本文は「下脩而好作」と成つてゐるが、下は不の誤りで脩は循と通用されたもの、今王念孫の説に従つて傳演を加へた。

註二 本文は「反糾察之」と成つてゐる、反の字を及字に作る版本もあるが、反糾は反巡の意でくりかへすこと、これも王念孫の説によつて讀んだ。

前に引いた天下篇の文によると、田駢慎到の考は萬物は平等だといふことを主眼としてゐる様だが、今引用した非十二子篇は法を尙ぶといふことが主眼に成つてゐる。而して漢書の藝文志に田駢を道家に入れて慎到を法家に列し、呂氏春秋に陳駢(即田駢)を評して均を貴ぶといつたのが天下篇の言と一致し、荀子の解蔽篇に慎子法に蔽すといつたのは非十二子篇と合するなど考へ合すと、天下篇は田駢を主として論じ、非十二子篇は慎到を主として非難したもので、田駢は萬物齊同の理を論じた哲學者、慎到は田駢の哲學を適用した法學者であつたらうと思はれる。

尸子の廣澤篇(此本今は傳らぬが爾雅の疏に引用されてゐる)によると田駢は均を貴んだといひ、呂氏春秋の不二篇には齊を貴んだといふ、均と齊とは同じ意である。田駢の著作は今傳らぬから其貴齊が如何なるものであつたか明瞭でないが莊子の天下篇によるとその貴齊説は萬物は各絶對的なもので、甲と乙とを比較して知的判斷を加へて高下を差別し是非を區別すべきでないといふにあつたらしいから、其學説は列子の虚心を貴んで是非の判斷を去れと教へた説から出て、一層進歩せしめたものと思はれるが、更に呂氏春秋の高誘注に田駢の貴齊説は死生を齊して古今を等しくするものだといつてゐるのによると、莊子の齊物論の論旨と同じ様に見える。

莊子の養生主篇によると莊周は人の命には限りがあつて知は涯がないから知を逐はず、名の爲に善をつとめる様な事をせず、人間自然の性情に本づいて身を保ち生を全くして天年を終ふべきだと主張したもので、大略楊朱の考と一致してゐる。而して逍遙遊篇には、この全生保身の目的を達するには、名と功と己とをすつべしと説いてゐる點も楊朱の説と似てゐる。従つて彼の思想は楊朱の學をついだものと思はれるが、齊物論篇に是非を齊同し、死生を同視して、人間の私知

をすて、天（自然）に従へと説いた點は田駢の影響があるのであらう。斯の如く莊周の學説には楊朱と田駢との両面が備つてゐるが、其特徴は天即自然に因るべしと高調した點に存する、乃で荀子の解蔽篇には莊周を評して「莊子は天に蔽して人を知らず、天によつて之を謂はゞ道は因に盡く」といつたのである。

慎到の學説は田駢と同じ様に評されるが、兩者の間に輕重の差異があつて力の入れどころが違ふ。即田駢は萬物齊同の理を説いて知的判斷を排してゐるが、慎到は萬物は皆齊同であるべき理があつて、一部の賢者を尙くして之に政治を委ねることは不合理であるから、此理に本づいた法典を編纂して此法によつて天下を治めれば賢者が上にあつても愚者が君主と成つても、同じ様に治まつて行くといふ點を力説したものである。従つて慎到も莊子も田駢の思想に似てゐる點はあるが、慎到と莊子とは甚しく離れてゐる、乃で荀子の解蔽篇には慎到を評して「慎子は法に蔽して賢を知らず、法に由つて之を謂はゞ道は數に盡く」といつて、莊周と全く異なる批評を下してゐる。而して荀子の注釋者楊倞は慎子の學は賢を尙ばす能を使はない事を主眼としたもので、其主意は賢者は多く出來ても君主は一人て澤山だし、賢者がなくても君主なしには國は治らぬから、賢者をあてにしなくて國を治める方法を考へなければならぬ。賢者なしに國を治める方法はたゞ法を明にするにあるといつてゐるが、楊倞の此言はよく慎子の大體をつかんだものである。而して慎到は道家から轉じて法家となつた第一人者で、後に起る韓非の先驅をなしたものである。

韓非の學説は一面申不害と商鞅とを折衷し一面荀子の影響もあるが、その哲學の根柢を老子においてゐる點は慎到の影響であらう。現今傳はつてゐる韓非子は其内容が頗る雜駁で、韓非の本意が那邊に存するか明かでないが、其中最も古く且つ韓非學説の根柢をなしてゐると考へられる内外儲の中に既に老聃の語が引かれ、又其後學の手に成つたものかも知れぬが全書の中には解老喩老の如き老子の語を韓非一流の考へて説明した篇もあるから、此等によつて韓非の學術に老子が重要な位置を占めて居ることが判る。史記の韓非傳に韓非の學は其本を尋ねると黃老に歸すると評したのは千古不易の確評である。

四 先秦道家變遷の大略

吾人は第二章に於いて老子から韓非に至る道家學者の代表人物を選んで其年代を考へ其系統を論じ、此章前三節に於いて其學説の中心思想を説明したから、此に此等の敘述を綜合して漢以前道家思想變遷の大勢を述べよう。漢以前の道家思想の變遷は大略二期に區分することが出来る。

第一期は西曆紀元前四百年頃から三百五十年前後に至る期間で、此期間に現れた道家の代表的人物は老子關尹列子楊朱等である。此等學者は略老子と同じ時代で或は多少後れても皆老子に親炙し得る頃の人で、其思想全體として見れば老子と差した相違もないが、其處世術或は脩身法を説くに於ては多少變化がある。即老子は柔弱謙下を説いて極めて常識的な標準を示してゐるが、關尹は人間の心性に本づいて欲を去るべきことを力説し、列子は是非の判斷をすてよと教へ、而して楊朱は全性保眞説を唱へて、墨家の兼愛説に反抗する爲に爲我を主張した。

第二期は西曆紀元前三百五十年以後約百年間で、此時代の代表的學者は田駢慎到莊周韓非等である。此時代に於て特に注意を要するは第一期間に於ける道家學者には多少の主張を異にする點はあつても未だ派を分けて反對する程に成つて居らぬのに反し、此期間に成ると田駢莊周の一派と慎到韓非の一派とは可なり大きな相違が生じて、前派は猶道家の範圍を守つてゐるが、後の派は道家から轉じて法家と成つて居る。前者は天地間諸現象は千差萬別一として同じものはないが、本を質せば絶對唯一の道から出たものであるから、その價值は平等でなければならぬ。然るに人は此平等であるべきものに高下貴賤の別を立ててゐる。これは人に役立つ程度を標準とするからで萬物それ自身にかへれば各平等であり絶對であるべきである。従つて人は自れ自身の本性に従つて自適し萬物を侵したり、萬物に誘はれたりせぬ様にする事が自然に従ふ所以だと主張し

てゐるが、後の派では道は絶對平等であるが、現象は千差萬別であつて此千差萬別の現象に本づいて進めば天下は統一がなく混亂に陥いる。乃て之を統一する爲に法を制定して種々の欲求に制限を加へねばならぬと説いてゐる。而して後の派に従へば、此現象界に於て平等であるのは法だけであつて、法によれば賢者が政治を取つても愚者が君主に成つても同様に治をなすことが出来るが、儒者や墨者の如く聖賢にたよる政治は聖賢は常に現れるものでないからあてにならぬと説いて絶聖棄知を叫び尙賢使能に反對してゐる。

第四章 道德經の考察

一 道德經の著作に關する傳説

吾人は前章に於て老子から韓非に至るまでの道家思想變遷の大略を述べたが、その論述の資料として採用した文献は、莊子荀子呂氏春秋の中に紹介せられ批評された道家學說に依つたもので、道家學者の著述に本づいて居るのでないから、もしそれ等の著作があつたとすれば、上述の結論は價值なきものと成る筈である。乃で此章に於て從來老子の著作と傳へられて居る道德經五千言の考察を試みよう。

道德經五千言は老聃が晩年周を辭して西の方關を越えむとして關尹喜の爲に著したものだといふのは史記の老子傳に載せられた傳説であるが、それには疑ふべき點が少くない。此傳説に對する第一の疑問は此事は西漢の司馬遷によつて初めて傳へられた話で先秦の古書に載つて居ない事である。もし司馬遷が確實な資料によつて此を書いたとすれば、其記事は信用せらるべきであるが、それが不確實な口碑や巷談に本づいたとすれば早計に信ずることが出來ぬ。乃で先づ第一に

此傳説の出所について考へなければならぬ。併し此種記事が古書に見えない以上如何なる資料に本づいたかを確實に證明することは不可能であるから、司馬遷の周圍の狀況から推測して想定する位の事に甘んぜなければならぬ。

史記の自叙傳によると司馬遷の父司馬談は、道家の信奉者であつて、儒家墨家法家陰陽家のいづれよりも道家が尤もすぐれた學說だと考へた人で、嘗て道論を黃子といふ人から學んだといひ司馬遷は其父談の素志を果すが爲に史記を著したといふから、道家に關する記事の内、古い文獻に見あたらぬ傳説は、其父談が黃子から聞いた話だと思はれる。黃子が如何なる人であるかも明瞭でないが、漢書顔師古の注によると儒林傳の黃生のことだといふ。儒林傳の黃生は前漢の世景帝の前に轅固生と湯武の受命を議論した人で、其時代が司馬談と同じで其議論が道家說であるところから推測すると、顔師古の注は多分當つてゐるであらう。而して儒林傳に載つてゐる黃生の議論は次の如くである。

清河王の太傅轅固生は齊人なり、詩を治むるを以て、孝景の時博士となり、黃生と景帝の前に
爭論せり。

黃生曰く、湯武は受命にあらず乃弑せる也、

轅固生曰く、然らず、夫れ桀紂虐亂して天下の心皆湯武に歸す、湯武天下の心に與して桀紂を

誅し、桀紂の民これが使とならずして湯武に歸す、湯武已むを得ずして立つ、受命にあらずして何ぞ。

黄生曰く、冠は傲すと雖も必ず首に加へ、履は新なりと雖も必ず足に關す、何となれば上下の分なればなり。今桀紂道を失ふと雖も、然れども君上なり、湯武は聖なりと雖も臣下なり。夫れ主失行ありて臣下正言して過を匡し以て天子を尊くすること能はずして、反つて過によつて之を誅し代り立つて南面を踐む弑にあらずして何ぞや。

轅固生曰く、必ずいふ所の若くならば是れ高帝秦に代りて天子の位に即き給へるも非なるか。景帝曰く、肉を食うて馬肝を食はざるも味を知らずとなさず、學をいふもの、湯武の受命をいふなきも愚となさず。

遂にやむ、この後學者敢て受命放殺を明かにするものなし。

以上は史記儒林傳にのせられた轅固生と黄生との問答であつて、此の問答の次に史記は竇太后が老子の書を好み、轅固生を召して老子の意見を尋ねたとき、轅固生が老子の書は家人言（奴婢の道）だと評して太后の怒にふれた記事をのせてある點から想像するも、轅固生は道家をいやしんだ儒者で、轅固生に反對した黄生は道家系統の人だと思はれる。而して又黄生の此議論が韓非子外儲説にのせられた費仲の言、

費仲紂に説いて曰く、西伯昌は賢なり、百姓之を悦び諸侯附す、誅せざるべからず、誅せざれば、必ず殷の患とならんと。紂曰く、子の言ふが如くならば西伯は、義主なり、何ぞ誅すべけんや。費仲曰く、冠は穿弊すといへども必ず頭に戴き、履は五采もて色どるといへども必ず地に踐む、今西伯昌は人臣なり、義を修めて人に向ふ、卒に天下の患を爲さんものは必ず昌か、人臣其賢を以て其主の爲にせざるものは誅せざるべからず、且つ主にして臣を誅す、焉ぞ過あらんや。

と一致してゐて、その上下の分を力説してゐるのも韓非説に似てゐるなど考へると、黄生は韓非の學派に屬する人で、その人の道論は法家的の道家説であつたらう。而して黄生が轅固生に反對し、轅固生が老子を鄙んで竇太后の怒にふれた事など合せ考へると、漢初に傳へられた老子の書は黄生が傳へたもので、黄生と轅生の議論はやがて老子と儒家との衝突であつたらう。

既に黄生が韓非の後學から出て、此人が老子を傳へたとすれば、當時の老子のテキストは韓非子から傳はつた本文であつたらうし、其説明解釋は解老篇及喻老篇の如きものであつたらう。而して太史公の父司馬談が道論を學んだ黄子がこの黄生であつたとすれば、司馬遷が見た老子のテキストも黄生から傳はつたもので、老子五千言著作に關する傳説も亦黄生から聞いた話を本としてゐるに相違あるまい。

二 道德經は韓非學派の所傳

私は上節に於て道德經五千言は韓非の後學が傳へた老子のテキストで、道德經著作の傳説も亦彼等の間に云ひ傳へた口碑傳説だらうと想定した。是は勿論私一個の想像説で、一般學者からは臆測にすぎぬと非難せられるかも知れぬが、現今の老子道德經を莊子に引かれた老子の言と比較して考へると、私の想定が必ずしも早計でないと思はれる。莊子應帝王篇に老聃が楊朱に諭した語をのせて、

老聃曰、明王之治、功蓋天下而似不自己、化貸萬物而民弗恃、有莫學名、使物自喜、立乎不測、而遊於無有者也。

とあつて、其文治の字、己の字、恃の字、喜の字、有の字に韻をふんで居て古い語と思はれるが、今日道德經には此語がなくて、たゞこれに類した意味の語がある、即老子第二章の

萬物作焉而不爲始、生而不有、爲而不恃、功成而不居。

の如きがそれである（此語と相類する語は第十章、三十四章及び五十一章にもあるが今は唯一條を引くに止める）。又莊子寓言篇に老聃が楊朱に諭した語として、

老子曰、而唯唯肝肝、而誰與居、大白若辱、盛德若不足、

注 此條肝字は虛と讀んで下の居の字と韻をふむ、辱の字は下の足字と韻をふむ。

といつてゐるが、このうち下の二句だけは老子第四十一章中であつて、

大白若辱、廣德若不足、

に作つて居るが上二句は今の老子にない。想ふに右二條の老子の言は楊朱から莊周に傳はつた語で、今の五千言は楊朱莊周派とは別の派に依つて編纂されたものだから此等を落して居るのであらう。又莊子庚桑楚篇に、

老子曰、衛生之經、能抱一乎、能勿先乎、能無卜筮而知凶吉乎、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、兒子終日嗥而噉不噎、和之至也、終日握而手不挽、共其德也、終日視而目不瞶偏不在外也、行不知所之、居不知所爲、與物委蛇而同其波、是衛生之經已。

注 一 莊子の原文は凶吉を吉凶に作つてゐるが、筮子の心術篇の語によつて改めた、詳しいことは王念孫の讀莊子雜志を見よ。

注 二 括弧を加へた二句は韻から押すと衍文であらう。

といふ一條があつて其上半は今本老子第九章の

載營魄抱一能無離乎、專氣致柔能嬰兒乎

に似、下半は第五十三章「含徳之厚比於赤子」云々の語と似てゐるが字句に出入がある。而してその上半は筧子の心術篇と内業篇とに類似の文があるが今の老子に蜜合する文はない。是れ又其所傳を異にする爲めであらう。又莊子天下篇に

老聃曰、知_二其雄_一守_二其雌_一、爲_二天下谿_一、知_二其白_一守_二其辱_一、爲_二天下谷_一、

とあるが今本老子第二十八章には、

知_二其雄_一守_二其雌_一、爲_二天下谿_一、爲_二天下谿_一、常德不_レ離、復歸_二於嬰兒_一、

知_二其白_一守_二其辱_一、爲_二天下式_一、爲_二天下式_一、常德不_レ忒、復歸_二於無極_一、

知_二其榮_一守_二其辱_一、爲_二天下谷_一、爲_二天下谷_一、常德乃_レ足、復歸_二於樸_一、

とあつて、前者は簡約であるが、後者は繁冗である。又同じ天下篇に

堅則毀矣、銳則拙矣、

といふ老聃の言を引いてゐるが今本老子には之がない。是れ天下篇の作者は莊周の後學であつて、今本老子とは別派に屬する爲に相違もし、出入もあるのであらう。

列子楊朱篇に

老子曰、名者實之寶

とあつて、莊子逍遙遊篇には同じ語を許由の語中に挿入してゐるか、今の老子には此句がない。

又列子黃帝篇に

老聃曰、兵彊則滅、木彊則折、柔弱生之徒、堅強者死之徒

とあるが今老子第七十六章には

堅強者死之徒、柔弱生之徒、是以兵強則不勝、木強則共

とあつて其句の位置も文字も異つてゐる。是れ黃帝篇及楊朱篇の作者も今本老子を傳へた派とは別派であらう。要するに今本老子五千言は列子楊朱莊周とは別の派に傳はつたもので、恐らく慎到から韓非に至る派の所傳であらう。

莊子の天下篇によると老聃關尹の學說と田駢慎到的學說とは甚しく違つた點があつて、慎到的派では絶聖棄知を叫びて法を重んじたことは上に述べた通りであるが、今の老子中には絶聖棄知を説いた部分がある。

大道廢有_二仁義_一、智慧出有_二大偽_一、六親不和有_二孝慈_一、國家昏亂有_二忠臣_一、以上第十八章 絶_レ聖棄_レ智民利百倍、絶_レ仁棄_レ義民復_二孝慈_一、絶_レ巧棄_レ利盜賊無_レ有、此三者「以」爲_二文不足_一、故令_レ有_レ所屬、見_レ素抱_レ樸、少_レ私寡_レ欲 以上第十九章 絶_レ學無_レ憂、此四字在第二十章章首

右は今の老子では第十八、十九、二十の三章に互る文だが、前後一貫した文章で一章と見るがよい。而してその意は聖知、仁義、巧利をすて、文によるべきだと主張したもので文は法典であ

る。此法典を重んじて聖知を排した考は莊子天下篇に説明された慎到説と符節を合したごとく密合する。而して此中「六親不和有孝慈、國家昏亂有忠臣」といふ二句は、唐の馬總の意林卷二にのせられた慎子語、

孝子不_レ生_ニ慈父之家、忠臣不_レ生_ニ聖君之下、六親不_レ和有_ニ孝慈、國家昏亂有_ニ忠臣、

と半ば一致してゐる。思ふにこれ等の章は多分老聃の語でなくして慎到の言であるのを慎到の後學が慎到を重くする爲に、老聃の語だといひ傳へたものであらう。猶此外に老子の第四十八章、六十五章などにも慎到説で老子の語でないと思はれるものがある。試みに第六十五章の文を引かう。

(一) 古之善爲_レ道者、非_ニ以明_ニ其民、將_ニ以愚_ニ之、民之難_レ治、以_ニ其多智_ニ也」

(二) 故以_レ智治_レ國、國之賊也、不_ニ以_レ智治_レ國、國之福也、知_ニ此兩者_ニ亦稽式也、能知_ニ稽式_ニ、是謂_ニ玄德_ニ」

(三) 玄德深矣遠矣、與物反矣、然後乃至大順」

右一節は讀んで韓非の言を聞く様な感がある。其愚民政治を力説したところ如何に考へても法家言としか思へぬ。而して全章を通覽すると四節に區別されて、尤も古い語は(二)だけで(一)と(三)とは後に敷衍された語、(四)は更に後人の説明註譯が本文にまぎれ込んだものだと思はれるが、其尤も古い部分は恐らく慎到あたりの人の言で(一)と(三)とは其後學の推演した語であらう。

現今の老子道德經が列子楊朱莊周等の傳へた老子の言と違つて居て、其中に老子よりも寧ろ慎到説だと思はれる分子があるとすれば、それは列莊とは別の派で慎到韓非派の人の傳へたものであることは疑を容れぬ。而してかく見ることによつて今の老子道德經が漢初に韓非の後學から傳へられた逕路も矛盾なく説明されるのである。

猶茲に一言附け加へたいことは、現今老子道德經の中には單に法家言だけでなく、兵家言及縱橫家言と思はれる部分が可なり多い。而して此等兵家言や縱橫家言は老子の思想が齊の稷下に入つた後に發達したもので慎到等の影響を受けて起つたものであるから、道德經を慎到から韓非に至る系統の學者の傳へたテキストと見れば、此種の説が混じてゐる理由も説明がつく、この事は拙著「老子原始」の中に詳しく論じておいたから此に省略する。

三 道德經の成立

道德經が單に慎到から韓非に至る派の傳へたところのもので、莊列楊朱の徒の知らなかつたものとすれば、それが史記の老子傳に説明された如く老聃が關尹の爲に著作したものでないことは疑ひない。而してその中に慎到の言が混じてゐるとすればその編纂は慎到以後のもので、韓非の

内外儲の中に之を引いてあるところから考へると、韓非以前のものでなければならぬ。従つて今の道徳經は慎到から韓非西曆紀元前三百年から二百四十年に至る六十年間の間に編纂されたものと考へなければならぬ。

右は道徳經中に説かれた思想内容から得た結論であるが、更に其文體から考へると、道徳經の中には韻文の部分と散文の部分とがあつて、一人の人が一つの目的の爲に著作した本とは考へられぬ。而して韻文の中にも

多言數窮、不若守中、第五章

天道無親、常與善人、第七十九章

の様な箴言の様な部分もあれば、また

古之善爲士者、微妙玄通、深不可識、「夫唯不可識、故強爲之容。豫兮若冬涉川、猶兮若

畏三四鄰、儼兮若客、渙兮若冰之將釋、敦兮若樸、曠兮若谷、混兮若濁、第十五章

衆人熙々如亨、太牢如、春登臺、我獨廓兮其未兆、如嬰兒之未咳、僕々兮若無所歸、衆人皆

有餘而我獨若遺、我愚人之心也哉、沌々兮、俗人昭々、我獨昏昏、俗人察々、我獨悶々、澹兮其若

海、騫兮若無所止、衆人皆有以、而我獨頑似鄙、第二十章

孔徳之容、惟道是從、道之爲物、惟恍惟惚、恍兮惚兮、其中有物、惚兮恍兮、其中有象、窈兮冥兮、

其中有精、其精甚眞、其中有信、第二十一章

のやうに騷賦に似た文もある。私は老子の此種の文に接することに楚辭の遠遊篇を聯想せざるを得ない。試にその二三節を摘出しよう。

悲時俗之迫阨兮、願輕舉而遠遊、質菲薄而無因兮、焉託乘而上浮、遭沈濁而汗穢兮、獨鬱結其誰語、夜炯々而不寐兮、魂營々而至曙、惟天地之無窮兮、哀人生之長勤、往者余弗及兮、來者吾不聞、步徙倚而遙思兮、怊惝怳而永懷、意荒忽而流蕩兮、心愁悽而增悲、神儻忽而不返兮、形枯槁而獨留、內惟省以端操兮、求正氣之所由、漠虛靜以恬愉兮、澹無爲而自得、聞赤松之清塵兮、願承風乎遺則、

曰道可受兮、不可傳、其小無内兮、其大無垠、無涸滑而魂兮、彼將自然、壹氣孔神兮、於中夜存、虛以待之兮、無爲之先、庶類以成兮、此徳之門、

載營魄而登霞兮、掩浮雲而上征、命天閭其開關兮、排闥闔而望予、召豐隆使先導兮、向太微之所居、集重陽入帝宮兮、造旬始而觀清都、朝發軔於太儀兮、夕始臨乎於微闔、屯余車之萬乘兮、紛容與而竝馳、駕八龍之婉々兮、載雲旗之逶蛇、

右の文を以て前に引いた老子の文と對照するならば、誰しも氣韻聲調の類似に氣付かない人はなからう。遠遊篇は昔から屈原の作と傳へられる文で、その作者が果して屈原であるか否かは多少

疑問としてもそれが楚人聲調である事は争はれぬ。従つて此に似た老子の文も老子の思想が楚に入つて楚人によつて誦詠された文だと思はれる。楚に道家思想が流行したのは比較的古くて齊の稷下が學者會集の中心と成つた時も、楚人環淵等によつて道家思想が輸入されて居るから、此等の文も環淵等が傳へたものとも考へられぬ事はないが、道德經の成立が慎到以後とすれば、寧ろ慎到が齊を辭して楚に赴いた後楚人に誦詠された道家言をも、合せ取つたものと考へる方が自然であらう。而してかく考へることによつて、老子が孟子七篇中に一言も批評されずにすんで荀子に至つて初めて批評に上つた理由も首肯される様に思ふ。幸にこの想像が大過なかつたとすれば道德經成立の年代は更に局限されて西曆紀元前二百五十年を中心とする前後二三十年間と成る。道德經成立の年代は亦莊子胠篋篇からも推定することが出来る。胠篋篇は莊子外篇中の一編で作者不詳の文であるが、その中に、

田成子有乎盜賊之名、而身處堯舜之安、小國不敢非、大國不敢誅、十二世有齊國、

といふ一節がある。史記田敬仲完世家によると田成子から齊の亡びるまで、田成子、田襄子、田莊子、太公和、桓公、威王、宣王、湣王、襄王、王建の十代しかなくて十二世の數に合はぬから古來の註釋家は其説明に苦心して居る様だが、これは史記の記事が粗略な爲で、紀年によると田莊子と太公和との間に田悼子一代があり、太公和と桓公との間に田侯剡一代があつて十二世となる。

而して胠篋篇に「十二世有齊國」とあるから、此篇は齊の最後の王王建的世に作られたものに相違ない。さて其本文を譯出すれば次の通りである。

將に篋を胠き囊を探り置を發く、盜の爲に守備をなさむとすれば則必ず緘膝を擣び扁鐻を固くす、此れ世俗の所謂知なり。然り而して巨盜至れば則置を負ひ篋を掲げ囊を擔いで趨り、たゞ緘膝扁鐻の固からざるを恐る。然らば則繩の所謂知は乃大盜の爲に積むものにあらずや。故に嘗て試みに之を論ず、世俗の所謂知は大盜の爲に積まざるものあらむや、所謂聖は大盜の爲に守らざるものあらむやと。何を以てその然るを知るか、昔齊國鄰邑相望、雞狗の音相聞え、罔罟の布くところ、耒耨の刺すところ方二千餘里、四境の内を合せ、宗廟社稷を立て邑屋州閭鄉曲を治むる所以のもの何ぞかつて聖人を法とせざらむや、然り而して田成子一旦齊君を殺して其國を盜む、盜むところ獨其國のみならず其聖法を合せて之を盜めり。故に田成子盜賊の名あるも身堯舜の安きに處り、小國敢て非とせず、大國敢て誅せず、十二世齊國を有てり、是れ乃ち齊國と聖人の法とを合せ竊んで以て其盜賊の身を守れるにあらずや。……跖の徒、跖に向うて曰く、盜も亦道あるかと、跖曰く何くにゆくとして道なからむ、夫れ室中の藏を妄意するは聖なり、入るに先つは勇なり、出づるに後るは義なり、可否を知るは知なり、分つこと均しきは仁なり、五者備はらずして能く大盜となるものは天下未だあらざるなりと。是によつて之をみ

れば、善人も聖人の道を得ざれば立たず、陋も聖人の道を得ざれば行はれず、天下は善人少なくして不善人多ければ、則ち聖人の天下を利する少くして天下を害する多し、故に曰く、唇竭れば齒寒し、魯酒薄して邯鄲圍まれ、聖人生れて大盜起る、聖人を拑撃し盜賊を縦舎して天下始めて治まらむと。夫れ川つきて谷虚しく丘夷かにして淵みつ、聖人已に死すれば則ち大盜起らず、天下故なからむ。聖人死せざれば大盜止まず、聖人を重して天下を治めむとすと雖も則ち盜跖を重利するなり。斗斛を爲りて量れば斗斛を竝せて竊み、權衡を爲りて稱れば權衡を竝せてぬすみ、符璽を爲りて信ならしむれば符璽をせ竝て之を竊み、仁義を爲して矯むれば仁義を竝せて竊む。何を以て其然るを知るか、彼の鈎を竊むものは誅せられ、國を竊むものは諸侯となる、諸侯の門に仁義存するは則ち仁義聖知を竊むものにあらずや。故に大盜の諸侯を掲げて仁義を竊み、斗斛權衡符璽の利を竝すに倣ふ者は斬梟の賞も勸むる能はず、斧鉞の威も禁ずる能はず、是れ盜跖を重利して禁ずる能はざらしむるものは乃ち聖人の過なり、故に曰く魚は淵を脱るべからず、國の利器は人に示すべからずと。彼の聖人は天下の利器なり、天下に明示すべきものにあらず、故に聖を絶ち知を棄つれば大盜乃ち止む、玉を擲ち珠を毀てば小盜起らず、符璽をやけば民朴鄙にして、斗を拑き衡を折れば民争はず、天下の聖法を彈殘して民始めて論議すべし。六律を擢亂し、竿瑟を鏤絶し、警曠の耳をふさいで、天下始めて人々其聰を含ま

ん。文章を滅し五采を散し離朱の目に膠して、天下始めて人ごとに其明を含まん、鈎繩を毀絶して規矩をすて工捶の指を折りて天下始めて人ごとに其巧を有たん、故に曰く大巧は拙の若しと。曾史の行を削り楊墨の口を鉗し仁義を攘ひすてて天下の徳始めて玄同せん、彼の其人其明をふくまば則ち天下鑠らず、人其聰をふくまば則ち天下累せじ、人その知をふくまば則ち天下惑はじ、人その徳をふくまば則ち天下僻せじ、彼の曾史楊墨師曠工倕離侏は皆外にその徳を立て、天下を煇亂するもの法の用ふるなきところなり。子獨り至徳の世を知らざるか、昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏あり、この時に當りて、民繩を結びて之を用ひ、其食を甘しとし、其服を美とし其俗を樂しみ其居に安んじ、鄰國相望み雞狗の音相聞え、民老死に至つて相往來せず、かくのごとき時は至治のみ、今は遂に民をして頸をのべ踵をあげ、某所に賢者ありとて糧をつゝみて之に赴かしめて、内其親をすて外其主の事をすて、足跡諸侯の境に接し、車軌千里の外に結ぶに至る、則ち是れ上知を好むの過なり、上まことに知を好みて道なければ則ち天下大に亂れん。

右一篇の論旨は天下篇に説明された慎到説に一致するから、恐らく慎到の影響を受けた學者の手に出たものだと思はれるが、此中に「故曰」として引かれた三條の中二條は老子の魚不可脱於淵、國之利器、不可示于人、第三十六章

と一致するが、一條だけは老子にない。従つて此篇に「故曰」といつたのは老子五千言を典據として引用したとは限らぬ。而し此篇作者の文と見なければならぬ文の中にも老子八十章

使三人結繩而用之、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

と一致する文もあり、又「聖を絶ち知を棄つれば大盜乃ち止む」といつた句も老子の第十九章の絶聖棄知、民利百倍、……絶巧棄利、盜賊無有

といつた文と相似て居る、もし此篇の作者が今の老子を見てゐたのならば此等の句も前二條と同じく「故曰」として引稱すべき筈だが、事實は之と違つてゐる。従つて此篇に「故曰」として引稱したのは老子五千言でなくして、他による所があるのであらう。現に「唇亡則齒寒」といふ一句は、穀梁僖公二年の傳には「語に曰く」として引用せられ「魯酒薄而邯鄲圍」といふ句も淮南子の「繆稱訓」には「傳に曰く」として稱引せられてゐる點から類推すると、老子と符合する二條も當時の諺であつたかも知れぬ。従つて此篇の作者は未だ老子五千言を見なかつたであらう。既に此篇が齊の王建の世に作られて、此篇の作者が猶老子を見なかつたとすれば、老子五千言の成立は王建の中頃即西曆紀元前二百四十年前後でなければならぬ。

四 道德經の内容

道德經五千言が西曆紀元前二百四十年頃即周末秦初の編纂だとすれば、その内容が純然たる老聃の語ばかりでないことも想像される。而してそれが慎到韓非系の學者の手に出たとすれば、其内特に其派の思想即法家言の混入が多いことも推して知ることが出来るが、現在の道德經は單に法家言だけでなく更に外の思想が雜つてゐる様に見える。

漢書の藝文志によると道家の可なり古い書籍と思はれる黄帝四經四篇と太公二百三十七篇とがのせられて居る。前者は隋書の經籍志によると道德經上下篇と類似の書物で、道家著作中尤も深遠だと評されてゐる。列子の天瑞篇に引かれた黄帝書の語、

谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門、是謂天地之根、綿々若存、用之不動、

といふ一條が道德經第十六章と一致することを考へると、此外にも黄帝書の語が入つて居たらうと思はれる。太公書二百三十七篇は齊の太公望の書となつてゐるが、實は戰國の頃に成つてから「周書陰符之謀」を増益傳衍したもので、その中には道家の思想が主と成つてゐたらしく、多分稷下に集つた道家慎到等の思想が影響したものであらう。此の太公の書は謀八十一篇と言七十八篇と兵八十五篇とに分たれるが、その謀八十篇は蘇秦張儀の縱橫家と深い關係があつたらしく、

兵八十五篇は後の兵家者流の人に重ぜられた本であつたらしい。而して現在道德經の中に蘇秦の書といはれる鬼谷子中の語と同じ物があるが、これは恐らく道德經も鬼谷子もともに太公の謀八十一篇から出たところがあるからであらう。又現在道德經中には道を説くといふよりは寧ろ兵を談じたと思はれる章が多い。これ等は恐らく太公の兵八十五篇からとられた材料であらう。而してこの太公謀と兵とはともに慎到説の支裔餘流と考へられる。乃で現在の道德經の中には慎到の後を受けた法家の思想、其支流と見るべき兵家及縦横家の思想も混入してゐて、また古い黄帝書の語もあるらしい。従つて道德經は老聃其人の思想でない部分が多く混じてゐると思はれるが、然し又それが老子の著した本だと假託される以上老子其人の言語思想も少なくないに相違ない。既に此章第二節に論じ及んだ如く、道德經の文句は莊列諸書に引かれ老聃の言と類似せるものもあり、又其文章は異つても其思想は同じだと判断されるものも少くないのは、道德經中に老聃其人の語の存する證據である。

(附記) 私は一一四頁に唐の馬聰の意林に載つてゐる慎子の語「孝子不生慈父之家、忠臣不生聖君之下、六親不和有孝慈、國家昏亂有忠臣」の四句の中、末二句が老子第十八章にあるのを證據に、道德經の中に慎到の語が混入してゐることを論じたが、此章を校正するにあつ

て道藏本の意林を檢べると、老子と一致する部分は晉の滕輔の注と成つてゐて慎子の本文でない。従つて老子の中に慎到の語と定められる直接の材料はなくなるが、上に引いた慎子の語が老子で註釋されてゐることによつて、道德經中に慎到思想が入つてゐることだけは證明能きであらう。

第五章 道德經の研究方針

一 經本校訂の必要

吾人は第一章に於いて漢以後老子傳が時代とともに變遷してゐることを述べて、それは畢竟其時代の老子觀の現れだといひ、又時代によつて老子觀の推移するにつれて道德經の解釋も變化してゐることを論じた。従つて後世道德經の解釋は多少の例外もあるが、大體其時代の道家思想に基いて道德經を解釋したもので老子其人の思想と同じでないから、老子の眞面目を明かにするには、此等解釋から離れて研究を進めねばならぬ。吾人は又第四章に於て今の道德經は周末秦初にあつて慎到韓非派の學者が道家言をあつめて編纂したもので、その内には老子其人の考から餘程それた思想が混入してゐることを論じた。而してこれが當然の結論として今の道德經によつて老子本來の面目を明かにしようとするれば、是非とも後人の言葉の混入と判斷せられる部分を除せなければならぬことはいふまでもない。然し更に翻つて考へて見ると今の道德經は久しい間道家學者によつて轉々傳寫翻刻せられたもので、此間にどれ程の誤謬竄入が出来てゐるか明かでない。

現存する老子のテキストを取つて比較して見ても、王弼の注した本文と河上公の注した本文とは同じでなく、傅奕本と開元注本とも甚しく相違する。廣く老子の本文を取つて考へると一として全同するテキストはない。乃で道德經の竄入を削るより前には先づ諸本を比較して出来るだけ正確な老子のテキストを定めなければならぬ。前にも述べた通り魏晉以後老子の注釋は甚だ多くて皆多少其經本に異同があつたらしいが、一々之を比較する譯には行かぬから、代表的のものを選んで比較校定するより外はない。乃で老子のテキストの代表的のものをあげるならば、先づ王弼本と河上公本と傅奕本と開元本との四種であらう。

二 王弼注の經本

王弼は字を輔嗣といひ、魏正始十年に年二十四歳で死んだ人で、其著述に易注と老子注とがある。王弼の祖父は王凱といつて王粲の族兄に當り、父の王業は字を長緒といつて二男を生んだ。長を王宏字は正宗といひ、王弼はその次男である。魏志王粲傳によると王凱の族弟粲は字を仲宣といひ、後漢の名儒蔡邕に愛重せられた人で、蔡邕はその末年に藏書萬卷を數車につんで王粲に與へたといひ、鍾會傳の注に引かれた博物記によると、王粲の歿後王粲の子は謀反黨に與して誅せられ、其藏書は悉く王業の手に入つたといひ、列子の張湛注の序に

湛之を先父に聞く、曰く吾先君は劉正興、傅穎根とともに、皆王氏の甥なり。並に少くして外家舅始周に遊べり。始周の從兄正宗と輔嗣とは皆好んで文籍を集む。先に仲宣の家書を竝せ得て幾んど萬卷ならむとす。傅氏も亦世々學問を爲す。三君總角競うて奇書を録す云々とあるから王弼一家は當時屈指の藏書家で、其藏書は主として蔡邕の舊藏本であり、蔡邕六世の祖は前漢平帝の時の人で黄老を好んだ人だといひ、蔡邕は後漢靈帝に上奏して六經の文字を正して有名な熹平石經を定めた人であるから、其傳來から考へても王弼の藏書は必ず精善な物であつたらうと思はれる。而してその注釋に用ゐた老子のテキストの如きも或は邕の家に先祖から傳つた家本であつたかも知れぬ。従つて王弼の注した老子のテキストは諸本中尤も尊重すべきものであつたらう。

然し現存する王弼本は甚しく後人の手が加はつてゐて舊式を失つてゐる。現存する王弼本で支那の版本としては先づ道藏中の王弼注、武英殿聚珍版叢書中の王注老子、浙江書局二十二子全書本などが普通のものであり、日本の版本にも享保十七年阜谷東贊の跋ある本と、明和七年宇佐美惠(澗水と號す)の考訂本とがある。此等の版本を比較すると種々の異同長短はあるが、いづれの本も皆終りに政和乙未晁說之の跋と乾道庚寅熊克の跋文がついてゐて晁說之の寫定本を熊克が出版した本を底本として轉々翻刻されたものである。而して晁跋既に其文字に誤謬が多くて殆ど讀

み得ない所があるといひ、熊跋にも其字の謬訛前人已に證することが出来ないといつてゐる點を考へると、宋の時の本が既に誤りが多かつたものと察せられるが、今本は亦宋以後翻刻の際誤りを増してゐるらしい。此等の本中尤もよいのは道藏本と明和刻本で、武英殿版は永樂大典で校正した部分に參酌すべき點もあるが、その底本は道藏本や明和本に及ばない。明和本のよい點は彼土の學者にも氣付かれたものと見えて、古逸叢書中の老子も之を底本に使つてゐる程であるが、未だ精善な本とはいはれぬ。

三 河上公注の經本

河上公注は古來の説によると、漢の文帝の時河上に棲んだ無名の隱者が文帝の爲に著したものだといふが、實際は晉の葛洪が假託して作つたものらしく決して王弼注より古い筈がない。(拙著老子原始第二章參照)河上公注の支那で刊行されたものは種々あるが、大體次の三種に區別することが出来る。

一、音釋を附せない本、この種の本はたゞ道藏本だけである。

二、音釋を附する本、この種の本で尤も古いのは宋建安虞氏本である。この本はもと黃丕烈の士禮居に珍藏された所で、百宋一廬賦や同書錄などに紹介されてゐるが、今は常熟瞿氏の鐵琴銅

劍樓の所藏に歸して、上海商務印書館の編印にかゝる四部叢刊中に影印されて居る。此本について有名な本は明世德堂六子の中の老子である。世德堂六子は明の嘉靖年間に吳郡の顧春が校讐して上梓した本で、舊來は之を元纂圖互注六子から出て本だと説明してゐるが、其内容を檢すると、六子の内荀子は明かに纂圖互注本から出た事明瞭であるが、楊子法言の如きは監本から出た新纂圖互注本を翻刻したもので、纂圖互注本と別の系統に屬する。而して老子も明かに纂圖互注本と異つてゐて寧ろ建安本に近い。此種の本の特徴は河上公注の外に音釋のついて居る事で、其音釋には明かに唐明皇音を引いて居り又王弼注を竄入して居る。黃丕烈等は建安本を無上の善本のやうに自慢してゐるが、道藏本よりは遙かに劣つて居る。

三、纂圖互注本、纂圖互注本は名の示す如く、卷首に圖があり、色々の注があつめられてゐる本で、經書及諸子の元藁本に此の種の本が多いが總じて善本とはいはれぬ。老子の纂圖互注本は私は京都大學に存する建仁寺塔中常澄石門師の遺書中の一本を見ただけであるが、其内容は世德堂本と全然別系統のものである。此本の系統をついだ版本は明の万曆中臨川の朱東光が訂梓した中都四子集本の老子である。中都四子集本の老子は、纂圖互注本の重言重意を削つて代へるに補注を以てしたもので、間々重意を刪り残したところがあつて、經と注との配置が纂圖互注本と同じであるから、中都四子本と纂圖互注本と同じだと考へられるが、世德堂本の經注の

配置は全く別である。此れ世德堂本と纂圖互注本と別系統だと考へる理由である。

131

以上は支那に於ける河上公注老子の版本を比較して三系統を區別したのであるが、此中尤も古い形を存してゐるものは道藏本であらう。日本の河上公注の版本には慶長頃の活字版がある。此本は卷首にある序が支那の版本と全然別なものであつて、支那の版本は皆葛玄の序があるが慶長活字本は葛洪の序と題してゐて其内容が違ふ。私は本邦に於て寫された舊鈔本數種を見たが、此等鈔本は皆慶長活字本と同じ序があつて、序の作者を明記してゐるものゝとないものゝとがある。例へば今大阪府立圖書館に保管されてゐる天文十五年の鈔寫に係る故、伊藤介夫翁の舊藏本は序の作者を明記してゐないが、京都大學に保管されてゐる近衛家本は葛洪の作と題してゐる。而して仙臺瀧川君山氏の所藏に係る寫本は序の前に「老子經序、葛洪序、見述義」とあり、大阪圖書館所藏の慶長活字本の欄外に前人の書入れがあつて「此序ヲ葛洪ノ書トスルハ義述ニ見ユ、然ルトキ序ニアラザルカ發題ニ似タリ」とあるなど思ひ合すと、此序は賈大隱の述義から取つたものらしく又瀧川本の序前に「述云凡五千三百二言道經二千三百八十二字德經二千九百二十字也」といふ一行がある點から考へると、本邦舊鈔本は皆賈大隱述義本から摘出した河上公本で慶長活字も舊鈔本を襲つたものであらう。而して此等のテキストを支那の版本に比較すると、同じく河上公本といふものゝ其本文が甚しく相違する。乃で果していづれのテキストが尤も信用せらるべきか

問題となる。

此問題を解決する爲に、私は二つの資料をあげたい。第一は唐の廣明元年に刻された河上公本老子の本文で、第二は西域考古圖譜に出てゐる唐鈔河上公注本の斷片である。

第一廣明元年に刻された河上公本の經文は、今丹徒焦山の定慧寺にある石幢で、もと江蘇泰州の城壁を修理したとき發掘されたもので吳雲^{號平}の二百蘭亭齋金石記には此幢につき「咸豐乙卯春日此幢を海陵故家に得たり、石質脆裂火劫を経たるものに似て日に益殘缺せんことを恐る。因て其文を手榻してこれを剗刷に付す」といつて其校勘を試みてゐるが、魏錫曾^{號稼村}の續語堂碑錄にも又其全文を載せて其終りに「此幢は歸安の吳平齋が泰州に得て後に焦山に移した」と記してゐる。幢は八面幢で各面の幅は四寸四分乃至四寸七分の間で一様でなく、且つ其上半截を失つて唯下半一尺三寸程を残してゐるもので文字の剗蝕したところも少なくないが、最後に「三娘次二十四娘、廣明元年十二月 日建」といふ一行があつて、唐の僖宗廣明元年（西曆八八〇）に彫られたものであることを證する。而して其第四面に「老子德經河上公章第三」といふ字があつて其テキストは河上公本であることが判る。

さて此幢を以て現存河上公諸本と對照すると勿論多少の異同はあるが、尤も近いのは本邦舊鈔本の系統である。乃で河上公諸本の中に我國に傳つて居る鈔本の系統が、尤もよく唐代の面目を傳へてゐるもので、他の刻本は皆宋以後梓刻者の改定をへたものであることが判る。

第二西域考古圖譜にのせた唐鈔斷片は老子第六十一章の一部分で僅かに六行の半分足らずを存するのみである。

常以靜勝牝	女所以能(風)	1
故大國以下	男勝勝陽(以)	2
國以下國大則取於	陰道以安靜 爲謙下也	3
取	以下者大國以下小々國々 以下大國更以義和(取)	4
爲	可失則兼并 而牧畜之也	5
	小國不過欲	6

注 上舉斷片中括弧に入れた字は原本に半缺けたのを補つたのである

この斷片は決して精本とはいへない。例へば第一行「牝」の字は牡の字の誤りである。牝と牡とは形が似て居て誤られることが多い。史記の封禪書に「以牡荆畫幡」といふ句があつて、武帝紀にも同じ句があるが、武帝紀集解に「徐廣曰牡一作牝」とある、當にその一例であつて、此斷片も牡を牝に誤つたのである。又第三行に「國大」とあるは大國の顛倒である。又第六行「爲」字の下に下字を脱してゐる。而して第五行の缺けてゐる上半中にも注を一條脱してゐるらしい。(此れは其文字の配置から推測される。)然しその注文の末に屢見られる「也」字は支那の版本には

皆省略されてゐるが本邦舊鈔本にはある。又第一行注の「能」字世徳堂本には勝字に成つてゐるが、鈔本には矢張り能となつてゐる。洵に九牛の一毛にも足らぬ斷片であるが、それでも猶舊鈔本が尤も唐鈔本の面目を傳へてゐることが想像される。佛京國民圖書館には敦煌から出た河上注本の殘卷が可なり多くあるといふが、私は未だ之を見ないから此僅かな斷片で本邦舊鈔本の支那版本に勝つて居ることを證明するに止める。

以上二條の理由によつて河上公本のテキストは、支那の校本より我國の鈔本が正しいことを知り得るであらう。又唐の魏徵が編纂した群書治要に收められてゐる老子も河上公本であるが、此治要本も亦本邦舊鈔本の方に似てゐる。これも、本邦舊鈔本の價値を裏書きするものである。然し舊鈔本中にも多少の出入は免れぬ。此等は轉寫の際に起つた誤りによく諸鈔本を對照して考へれば訂正することが出来る。

四 傳奕の古本篇

傳奕の古本篇といふのは唐の道士傳奕が校定したテキストで、現に道藏慕字號に收められて居り、清の畢沅は此本によつて異本に對照して老子道德經攷異二卷を著してゐる。(經訓堂叢書中に收む、天保四年翻刻本もある) 又最近北京大學教授馬夷初君も此本について異文を考證して老子

嚴詒二冊を著してゐる。此テキストは現存老子中最も助字が多く句ののびた本であつて、其來歴は詳かでないが、宋の彭耜の道德眞經集注雜說(道藏長字號)に謝守灝の老君實錄を引いて、

唐傳奕考二嚴衆本、三勸二數其字一云、四項羽妾本、五齊武平五年、六彭城人開二項羽妾塚一得レ之、七安丘望之本、八魏太和中、九道士寇謙之得レ之、十河上丈人本、十一齊處士仇獄傳之、十二三家本、十三有二五千七百二十二字一、十四與二韓非喻老一相參、十五又洛陽有二官本一、十六五千六百三十五字、十七王弼本有二五千六百八十三字一、十八或五千六百一十字、十九河上公本有二五千三百五十五字一、二十或五千五百九十字、云々

といつてゐる。茲に老君實錄といふ本は今傳らないが、元の祥邁の辯僞錄に道教の燒燬を命ぜられた書目をのせてゐる中に謝守灝の太上實錄が載つてゐる。太上實錄と老君實錄とは恐らく同じ本で元のとき燒燬を命ぜられて亡んだものであらう。然し右の文は道藏敬字號混元聖紀卷の三にも出てゐる。混元聖紀も亦謝守灝の著と成つてゐるから、これも或は老君實錄の改題であるかも知れぬ。而して謝氏の此語から推論すると、傳奕本は項羽妾本、安丘望之本、河上丈人本、洛陽官本及び二種の河上公本と、二種の王弼本との八種を比較して定めたものであらう。然しこの八種の内前四種は如何なる經本であるか明瞭でない。就中初の三種は其字數から推測しても同じ經本だと思はれるが、其傳來から考へると後魏北齊の道士が傳へたもので、南北朝の頃北地で寫定された本らしく、王弼本や河上公本よりは後出のものであるらしい。而して洛陽の官本といふの

も陸氏釋文も徴引しない本で唐代に出來た定本かも知れぬ。兎も角も此等八種の經本の中由來の明かな本は王弼本と河上公本とである。而してこゝに注意を要することは王弼本にも河上公本にも二種の經本があつて、文字の多いものと少ないものがあつたらしいことである。王弼本は暫くおいて河上公本について考へるに、陸德明の釋文に引かれた河上公本にも少くとも二種の經本があつた事は明かであるから、傳奕が二本を並べあげた事は實際であらう。前節に於て私は河上公注本中尤も信用されるのは我國に鈔傳されてゐる本だといつたが、之と並んで支那に残つた一種のテキストがある。それは即唐の景龍二年に刻立された道德經碑である。

所謂景龍碑は今直隸易州の龍興觀にある。其題額に「大唐景龍二年正月易州龍興觀爲國敬造道德五千文」とあるから、それが唐中宗の景龍二年（西曆七〇八）に出來たものであることが判る。舊唐書中宗紀に神龍元年に諸州に寺觀一所を置いて中興と名づけしめたことが見え、唐書地理志に神龍元年武興縣を改めて中興縣となし、其年又改めて龍興縣としたとある。彼と此とを合せて考へると、龍興觀は中宗の神龍元年に建てられた中興觀を改稱したものであらう。而して景龍碑の表面末行に「前重光觀都監齋兼知威儀事、至神龍元年、召入龍興觀、檢校觀主張愼行」と刻してゐる點から考へると、張愼行は此觀最初の觀主であらう。此觀が中宗の詔に従つて建てられたものであり、此碑が觀創立後間もなく立てられたとすれば、此碑は唐初の定本であらうが、唐初

一般に行はれた老子の經本は河上公本であり、此碑の文が陸氏釋文にあげられた河上公本の特徴を存してゐる點を考へると、此碑も河上公本のテキストだと思ふ。さて此碑の事に關しては鄧嘉輯の上谷訪碑記（此本今亡ぶ、但しその大體は畿輔通志の金石部に出てゐて、近頃古學彙刊中に畿輔通志から摘出した輯本がある。）に

碑高五尺四寸、廣二尺五寸、景龍二年正月、正書、碑陽道經三十二行、行七十字、七十一字不等、第一行首題「老子道經」、額十二行行二字、末行一字、碑陰德經三十三行、行八十字至八十四五字不等、第一行首題「老子德經」

とある。而して其文字の異同については嚴可均の校勘があつて（畿輔通志引）魏錫曾は更にその遺漏を補つてゐる（續語堂碑錄）。而して王昶の金石萃編にも此碑のことを論じてゐる。此等によつて此碑の大略は判るが、此に又一言しておきたいのは道藏本の道德經次解である。

道德經次解の作者は不明であるが、其序によると遂州龍興觀の碑文を底本として解を施したもので、遂州は四川省にある地名で其碑が龍興觀碑といはれる點から想像すると、これも中宗の時建てられた道觀であらうと思はれるから、自然景龍碑と次解本の底本とは深い關係があらうと思はれる。而して兩本を對照すると多少異字はあるが先づ同じテキストだといひ得る。猶敦煌から出た無注本老子の佛京國民圖書館に保存されてゐる殘卷（ベリオ目錄二三二九）及び同じく敦煌

本の殘卷で中村不折氏所藏にかゝる照片と對照すると、これ亦次解本と全然一致する。乃で次解本によつて敦煌本の缺佚した部分を補ひ得る譯だが、又之等のテキストの類似する事によつて、唐初此種の經本が一般に行はれてゐたことを證明し得ると思ふ。

さて景龍碑及次解本の經文とを取つて、本邦所傳舊鈔河上公本に比較すると、異なる點は前者は後者に比して悉く助字を刊落してゐること、多少の相違はあるが大體河上公本の特徴を具備してゐる。従つて傳奕のあげた二種の河上公本は此種のテキストと舊鈔本のテキストを指すのであるまいか。尤も舊鈔本でも五千三百二言で景龍碑と次解本とは更に字數が少なくて、傳奕のあげた字數より甚しく減じてゐるが、古鈔本の字數を數へるには、序文や標題を合算するものと然らざるものがあつて、此等字數の相違は嚴密に考へ兼ねる場合が多いから、余は舊鈔本と此二碑とを以て河上公本の二種の經本と考へる。

王弼本の二種は今一つも正確なテキストを見ないから明瞭でないが、范應玄の集注や現存王注内に引かれた經文は、今行本のいづれよりも句がのびて居るらしいから、王弼本の原典は現行本より字數が多かつたと思はれる。而して之にも助字を刊落したテキストがあつたと想像して差支なからう。

然らば同じく河上公本と王弼本とが如何にして二種のテキストと成つたか、是れ當然起るべき疑問である。此疑問に答へる明證はないが、私の考へては單に老子のみならず儒教の經典でも、一般に江南本は助字が多く河北本には之を削つてゐるから、王弼本や河上公本に二種の區別を生じたのは其流布の地を異にしてゐた爲であらうと思ふ。此の事は拙著老子原始にも論じておいたから今は結論だけをあげる。

問題は二分岐路に走つたが再び傳奕本に立ちかへる。要するに傳奕本は上にあげた諸本を校合して訂定したもので、王弼河上公本ともに詳本を採用したらしく、現存老子經文中尤も文字の多いテキストである。而して其經文は何本を基礎としたか明確な證據はないが、當時の事情から推測すると河上公本が主になつて王弼本も採用してゐるらしく、又傳奕本の河上公本と同じくない部分が范應元の引いた王本と符合する點もあるから王弼本を採用してゐる點も少なくなからう。

五 開元注の經本

此に開元本といつたのは唐玄宗皇帝が注した老子の本文を指すので大唐六典卷二十一注に諸教授正業……孝經老子並開元御注、舊令孝經孔安國鄭玄注、老子河上公注、

とあるから開元注の出来る以前は河上公本を用ゐたもので、唐初は一般河上公注のみ盛行したらしいが、唐書劉子玄傳に開元の初劉知幾が、老子の河上公注は偽書であるから之を廢して王弼學

を起すべきことを論じた事をのせ、隱逸傳に開元中司馬承禎が召し出されて老子を寫し、其文句を判定して五千三百八十言となして奏上した事を記し、又舊唐書玄宗紀に開元二十一年春正月制して士庶の家に各老子一本を藏せしめた事、開元二十三年に道門威儀司馬秀の言を用ゐて天下の大觀に石臺をたて、御注老子を刻せしめた事をのせてゐるなど合せ考へると、劉知幾の奏言が問題となつて河上公注が疑問となり、司馬承禎に判定を命じ帝自ら注をかかれたものらしい。従つて玄宗注の經文は司馬承禎の判定本であらう。

開元注を刻した石臺は當時諸處にあつたらうが今はたゞ易州の龍興觀に残つてゐる石幢が一つある。此石幢については上谷訪碑記に

在龍興觀前、開元二十六年十月八日立、蘇靈芝正書、正議大夫使持節易州諸軍事守易州刺史兼高陽軍使賞紫金魚袋上柱國田仁晚等奉勅建、柱高一丈八尺、八面、廣一尺七八寸不等、前三面分三層、上層額題三十八字、六行行三字、次層玄宗敕文、三十行行七字、下截經文、各十一行行九十九字、四五六七四面、亦各十一行行一百十九字、後一面上層行六十字、次層列各官姓名、三層刻嘉慶十九年翁方綱記、正書三行、同治十二年夏、大風拔木、幢爲風所仆、斷作三截、知州趙裂文鳩工重建、題名於其隙、并刻同觀諸人姓名、

とある其大體を説明して居る。而して天下輿地碑記（幾輔通志所引による）に

明皇注老子經在城西開元觀、乾道五年張孝祥移于府治、

とあるから、此幢はもと開元觀に建てられたもので、後宋の時府治に移され、清の同治年間に風に仆されて、龍興觀に移されたものであらう。一體易州といふところは今京漢鐵道の支線新易線の停車場のあるところで、隋の開皇年間に初めて易州とよばれ唐の開元中に高陽軍がおかれ、五代以後度々夏夷爭掠の衝と成つたが、明の正統年間に新たに城壁が築かれ、其後屢修築せられ、民國になつてから易縣と改稱された地である。縣城は停車場から十數丁南にあつて東西に二門を開いてゐる。城西八十支里に紫荆關があつて關を踰えて西すれば道は山西大同に通ずる。昔から紫荆と居庸とは畿輔の噤喉と呼ばれた關所で顧祖禹の讀史方輿紀要に此地の形勢を論じて「州西山に控據し、朔代を指顧し、東下すれば則岐溝督亢も固とするに足らず、西出すれば則飛孤雁門も險とするに足らず、今邊陲萬里犬吠の警もなけれど、國籍を按し遺事を剗碑斷石古城廢堞の間に采撫する居然河朔の重鎮なり」といつたのは此地の地形をよく説明したもので、今も猶古碑が多く残つてゐる。明の正徳二年開元寺僧正常公善事記碑によると州の名刹は開元、興國、興慶、感福の四であると記してゐるが城内にあるのは開元と興國の二刹で、いふ迄もなく興國は宋の大平興國年間に建てられた寺、開元寺は開元觀と共に唐の開元年間に建てられたものであらう。而して龍興觀と開元觀とは開元寺興國寺に對する名觀であつたらうが、今は開元觀は亡んで其舊趾

も明かでない。然し龍興觀と開元碑の残つて居ることは悦ばしい。私は大正九年の春四月廿三日此地に遊んで龍興觀を訪うた。觀は縣署の南方にあつて北は孔廟に接し南は田圃を隔て、城壁に對してゐる。觀庭に上ると古柏數株に圍まれて二つの堂宇が前後して南面し、堂屋は半ば落ちて尊像も風雨にさらされ、四周の土垣も半ば壞れ前庭は耕されて畑と成つてゐるが、中央の參道を夾んで左右に數基の碑が立ち並んでゐる。その左方にある碑の一は景龍二年の道德經碑で右方にある碑の一は景福二年の道德經の碑である。而して觀門の前に碑亭に蔽はれた開元幢が立つて居る。私は楊工を求めて之を楊拓してかへつた。

さて開元注老子は道藏男字號に收められてゐる御注本、效字號にある御疏本、及び羔羊景行四字號にわたる杜光庭の廣聖義があるが、それ等は皆幾度か轉寫改刻されたもので多少の誤謬は免れぬ。之に反して開元碑は玄宗朝に刻せられたそのまゝのもので、千二百年前の舊態を保存して居るから、道藏本で其缺いた字を補へば尤も正しい開元本のテキストを得ることが能きる。

さて開元本のテキストは何に據つて定められたか明瞭でないが、唐初河上公注が流行して居たのに、劉知幾か王弼注を興すべきだと上奏した事が縁に成つて、開元定本が出来た事狀から推すると、河上公本と王弼本とが主要な材料と成つて居ると想像されるが、今其本文を河上公本に比較すると大禮河上公略本即景龍碑に類似してゐる。此は傳奕本が河上公詳本を基礎として王弼本等を取捨して居るのと對照して面白い事實で、開元本と景龍碑とを比較して其一致せない部分は王弼の略本に依つた部分が多からうと思はれる。

六 校定の方針

以上述べたところによつて王弼本、河上公本、傳奕本開元本の大略を明かにしたから、此に校定の方針を如何に定むべきかを述べよう。

昔から老子の異文を對照したものには、陸氏の釋文を始とし宋の彭耜の集注釋文、明の薛君采の老子考異、清の畢沅の道德經考異、近人馬叙倫の老子叢詁などあるが、多くは河上公本か傳奕本を底本として居て、王本によつたものは唯陸氏だけである。然し老子諸本中尤も古くて由來正しきテキストは王弼本であるから、此れを底本とするが當然である。但此に難問題は王弼本に精善な本のないことである。島田翰の古文舊書考に

王弼注老子二卷、卷端題「老子道德經卷上」下署「王弼注」次行記「道經」二字、無分章章目、卷尾云、「御國之老子書、皆有「河上丈人注」、北條相模守尊閣、有「賜」魏王弼注、因拜覽、去年臘末起筆走、今始畢功矣、嘉禎元年(未)十月十一日公禪、每張十八行、行十六字七字八字、注双行二十字二十一字、界欄烏絲、高五寸七分八釐、幅一款一寸五釐、字貌迥秀、筆端生動、上下行間、細書校文、又背記

河注本、是篇體式極古、異文多與陸氏釋文合、其爲隋唐遺卷、可レ知也、道字缺、末筆、是避唐諱、兵字亦缺筆、未レ知其何故也、更俟後考、古文舊書考一

とあつて、島田氏は非常な精本を見たらしく思はれるが私は未だ之を見ない。舊書考の著作がこれ程の本を紹介するに所藏者を明記しないのは怪しく、或は是記事は傳聞に想像を加へて述べられたものかも知れぬ。然し私が寓目した河上公本の舊鈔本中にも王本の異文を録してあるものがあつて今の王本と一致せない點から考へると、少くとも足利頃迄王本の傳鈔本があつたらしいから、或は何處かの祕藏に善本があるかも知れぬ。然し今のところ信賴するに足る王本がないから他の方法によつて今本の誤を訂正する外はない。此目的に契ふ直接資料は先づ第一に陸氏釋文に標出された文字、第二に范應元の集注に引かれた王本の異文、第三に舊鈔河上公本に注記された王本の異文、第四に宋以前の書物に引かれた王本の斷片などであらうが、又傳奕本や開元本から王本を想定し得る場合もある。前にもいつた通り傳奕本は河上詳本を主として王本等を參考して定めたものであり、開元本は河上略本を主として王本等を參照して定めた本と思はれるから、先づ河上公本の校定を行つて傳奕本と開元本とが之と異なる點を摘出し、それが王弼注義に合するや否やを検すれば不完全ながら今の王本を訂正し得る。尤も今の王弼注文にも脱略もあり誤謬もあるが、之は道藏臚字號四家集注本に引かれた王注及宋以前の古書に引かれた王注などによつて

或程度迄訂正することが出来る。

我國の先儒中に王弼本の考訂を試みた人は東條一堂一人であらう。一堂の校本は未だ出版されない。私はかつて内藤湖南夫子の所藏の寫本を拜見したのみであつたが、此頃東北大學附屬圖書館所藏の一堂手校本を見ることを得た。此本は狩野亨吉博士の舊藏本で、荒井泰次氏が東北大學に購置せられた狩野文庫中の一であつて、明和本の欄外と行間とに細かい校訂が加へられて居る。校訂の材料と成つて居るのは、武英殿叢書の校語、陸氏釋文及其攷證と、古書に引かれた王弼注であるが、其中に特に注意すべきことは注文に本づいて經文を訂正せられて居る點で、其讀書用心の精緻な事は佩服の外ない。尤も一堂の校訂につかつた材料以外にも猶上にあげた様な資料があるから、此等によつて一堂の遺漏を補ふことが出来る。私は後日機會を得たら一堂の後をいつて王本の校訂を成就したいと思つて居るが未だ完全に行かぬ。

かくて校訂を加へた王弼本と河上公本とを比較して見ると、不完全ながらも王本と河上本との關係が明かに考へられる。要するに王弼本が古い形を傳へて假借字を多く存してあるのを、河上公本では正字に改めたものが多く、其他の材料によつて王本の誤を正してあると思はれる點もあるが、又王弼の注文を本文と誤つて此にも注を加へてあるものもある。

七 道德經の批判

上節に於て道德經校定の方針をのべたが、諸本の異同を校訂して精本を作つてもそれは魏晉當時の舊形に復し得るに止つてゐて、西漢時のテキストと同じでない。西漢時のテキストが魏晉以後のものと同じでない事は淮南子や史記などで證明できるが、それは一嚮をなめて大鼎の肉味を想像する位の程度に止まる。よし西漢時代のテキストが完全に判つたとしても、それは周秦の交に集められたもので老聃の眞面目を傳へるものでない。その中には後學の學説が混入してゐる。従つて今の老子について老聃其人の考を明にせんとすれば、是非とも之を批判して分析せなければならぬ。この批判分析は如何なる方針で試みるべきであるか、私は次の三項によつて大體の目的が達成されるだらうと思ふ。

一、其文體を考へて有韻の部分と無韻の部分とを區別すること

前にも述べた如く道德經の文體は一律でなく有韻の文と無韻の文とが錯雜してゐる。而して今の道德經が編纂されるまでの老子の言は竹帛に上らず口から口に傳へられたものであつて、口誦の便宜をはかるには韻文を用ふるのが常であるから、有韻の部分だけを古い語とし、散文の部分は後人が敷衍したものと考へることが出来る。例へば老子第二十六章

重爲輕根、靜爲躁君、

是以聖人、終日行、不離輜重、雖有榮觀、宴處超然、奈何萬乘之主而以身輕天下、

輕則失根、躁則失君、

に於て、一格低くかいた部分は韻文でないから、後人の敷衍で高く印刷した四句だけが老聃の語であらう。(第二十章の解釋参照)

二、有韻の部分につき、韻によつて誤字を正し、錯簡を正し、章節を區別すること、

道德經の異本を比較して甲と乙とのいづれが正しいか判断しかねる場合、韻脚によつて解決されることが多い。例へば、

修之於身、其德乃眞、修之於家、其德乃餘、修之於郷、其德乃長、修之於邦、其德乃豊、老子第五十四章

に於て皆二句づゝ韻をふくんでゐるが、第七句の邦の字は今の本には國に成つてゐて、韓非子解老篇には邦と成つてゐる。もし國字であれば豊字と韻が合はないから韓非子が正しいことが判る。又韻によつて錯倒を正し得る例もある。

行無行、攘無臂、執無兵、扔無敵、

に於て、河上公本には第三句と第四句を顛倒してゐて、今の王弼本も河上公本と同じであるが、王弼の注には「謙退哀慈、不敢爲物先、用戰猶行無行、攘無臂、執無兵、扔無敵」とあつて王

弼の見たテキストは右に出した通りであつたに相違ない。もし河上公本の如くであれば韻が合はぬが、王弼注に引用された様に改めて初めて隔句韻をふむことに成るから王弼本が正しい事を知ることが出来る。これは王弼によつても今本の錯倒を正し得るが又韻だけについて考へても同じ結果に成る。

又韻によつて後世混入の語をのぞくことが出来る。例へば

善行無_レ徹跡、善言無_レ瑕_レ調、善數不_レ用_レ籌策、善閉無_レ闕_レ鍵、而不_レ可_レ開、善結無_レ繩_レ約、而不_レ可_レ解。
 (是以聖人常善救人、故無棄人、常善救物、故無棄物)是謂_レ襲明。(故善人者不善人之師、不善人者善人之資、不貴其師、不愛其資、雖智大迷)是謂_レ要妙。 老子第二十七章

に於て初五句一韻、是謂襲明、是謂要妙二句また別に一韻をなしてゐるが中間に括弧を加へた句があつて、後二句が隔てられる。然しこのまゝでは文意が通ぜぬから宜しく括弧内の句を削除して考ふべきである。(第二十七章の解釋を見よ)是れ韻によつて竄入を削り得る一例である。

又押韻によつて節段を明確に區別することが出来る。例へば老子第二十二章の

曲則全、枉則正、窪則盈、敝則新、

少則得、多則惑、是以聖人抱一、爲天下式、

不自見故明、不自是故彰、不自伐故有功、不自矜故長、

夫唯不爭、故天下莫能與之爭、古之所謂曲則全者、豈虛言哉、誠全而歸之、

の如き韻で區別すれば右の様に四節に分たれる。而して最後の二節は無韻の文で後人の敷衍した語、一二三の節も連絡して説明することも可能だが又單獨な格言とも見られる。連絡せしめて解釋するにしても第二節聖人抱一の句は上二句を受ける語で第一節に關係がない筈である。古來の注釋家には一二節をつづけて抱一は前六句を受ける様に説明したものもあるが、それは押韻から考へても無理であり字面から考へても不都合である。(第二十二章の解釋を見よ)。

以上は押韻によつて老子を批判し得る例證をあげたのであるが、詳細は道德經の解釋によつて知つて頂き度い。猶此に一言しておきたいのは老子の押韻を論ずるについて、現在詩を作る人の使用する韻書は何の役にも立たぬことである。支那の文字は篆書から隸書隸書から楷書と變化してゐるごとく、其發音も時代によつて變化がある。現行の韻書は平水韻と稱するもので、其源は禮部韻略から來て居り、宋元以後の詩にのみ通用するもので、李白や杜甫の詩は唐韻によらねば説明がつかぬ。況や先秦の古書に於てをやである。先秦の時代には別に韻書はないが清朝に成つて顧炎武、江永、戴震、段玉裁、孔廣森、王念孫、錢大昕、張惠言、江有誥諸家の努力により詩經や楚辭、易及び先秦古典の韻文から歸納されて研究されて居り、我國でも山梨稻川や中井履軒は夙に此事に注意してゐるが、最近では大矢透博士の周代古音考が尤も名著である。私が老子の

古韻を検出したのは上舉諸學者の研究を襲うたにすぎない。

三、同じく韻文中でも、老子の後學から起つた言もあるから、道家變遷の大勢に鑑みて後起の思想と思はれる部分を削ること。

吾人は第三章に於て道家思想變遷の大略を叙して、時代によつて主張の移り變つたことを論じた。乃で同じく韻文で口誦で傳はつたと思はれる部分でも、法家言に近い考は慎到派の説だらうし、利己主義らしい點は楊朱の言であらうし、兵を論じた章は兵家言であらうし、長生久視を述べた部分は道家が齊に入り齊の地方信仰に本づいて變化した神仙方士の考へであらう。従つてこれ等の分子を除去して考へなければ老聃の眞面目は發揮することが出來ぬ。これは第四章の自然の結果である。

以上論じたところや、岐路に馳せた感もあるから、茲に再び要點を條擧すれば次の通りである。

- 一、道德經の研究には先づ第一に後世の注釋から離れて、之を解釋せねばならぬ事、
- 二、現行諸本を比較攻究して出來るだけ正確なテキストを定めなければならぬこと、
- 三、訂正せられた本文を西漢人の引いた佚文によつて出來得る限り訂正すること、
- 四、訂正せられた本文につき韻押を調査して、文體の新古を區分して新らしき部分を削除すること、

五、先秦道家發達の歴史に鑒みて、その後學の思想と判斷される部分を削除すること、

六、かくて残された部分を莊子天下篇に評された老聃の學說と一致するや否やを檢すること、頗る繁雜な感じもあるであらうが、右の様な手數をかけて初めて老子本來の面目が發揮され得るものと私は考へる。尤もこれだけの手數をかけてもこれで間違ひなく老聃の説が明かにならぬかも知れぬが、少くとも老聃に近い道家思想と成るであらう。かくて道家の古い説が闡明された上で、除き去られた分子も適當に整理されたならば之によつて先秦道家思想發達の大勢を看取することが出來るであらう。

第六章 餘 論

一 前人の老子論

私は上諸章に於て老子の年代を子思と孟子との間であらうと定め、現存する道德經五千言は老聃の自著でなく周秦の際に法家學者の編纂に成つたものであらうと論じた。勿論この考は舊來の傳説と甚しく相違するから、私一個の妄説であると斥けられる方もあらうが、私として決して輕率に異論を立てたつもりでない、可なり慎重に考へたつもりである。而して私をしてこの様な考察を下さしめたのは卓識ある先進の論著に負ふ所が多い。こゝに其二三を抄録し鄙見をそへて前論の足らぬ點を補はう。

支那の學者で老子に疑ひを挿んだ學者の一人は崔述である。崔述は字を武承といひ東壁と號し直隸大名の人、嘉慶二十一年年七十七で歿した學者で、數ある著述の内尤も力をそゝいだしたのは考信録である。この書はかつて那珂博士が非常に尊重されて翻印せられた程で、吾國にも夙に著名

に成つてゐるが、その洙泗考信録の中に老子に關する意見が出てゐる。彼は史記の老子傳及び孔子世家の老子に關する記事を抹殺してさて道德經に關して次の如き考をのべてゐる。

余按ずるに、考聃の學經傳未だ言ふものあらず、獨り戴記曾子問篇孔子禮を論じて頻りに之に及ぶ、然れども詭言異論世俗傳へて云々する所の如きあらざるなり。戰國の時楊墨並び起り皆古へに託して以て自ら其説を尊くす、儒者方に孔子を崇ぶにあつて、楊氏の説を爲すもの因て之を老聃に託して以て孔子を誣く、儒者方に堯舜を崇ぶに當りて、楊子の説を爲すもの因て之を黃帝に託して以て堯舜を誣く、黃帝の時禮學未だ興らず、而して考聃ト位に隱る、其迹楊氏に近似するものあるを以てなり。道德五千言は何人の作る所なるかを知らざるも、要するに楊朱の徒の僞託する所、猶兵をいふものの陰符を以て黃帝に託し、六韜を以て太公に託するが如きなり。猶醫をいふものの素問靈樞を以て黃帝岐伯に託するが如きなり。是を以て孟子但楊墨を拒いで黃老を拒がず、黃老の説をなすものは黃老にあらずして皆楊氏なればなり。猶神農を闢かずして許行を闢くが如きなり。もし其説をして果して考聃に出でしむれば、老聃楊墨の前にあり、孟子何を以てか反て一言之を闢くなくして獨り罪を楊朱に歸せんや、秦漢以降其說益盛にして、人但黃老あるを知つて、其楊氏に出づるを知らず、遂に楊墨を以て已に衰へたるものとなすあり、亦黃老の説を尊んで仍楊墨を闢くものあり。蓋し皆世傳ふる所の黃老の言は即爲我的説なるを知らざるなり。是より儒者遂に楊朱をすて、老聃を以て異端の魁となす、嗚呼冤なり。故に凡老聃をいふもの唯戴記是に近しとなす、然れども其有無亦知るべからず。

之によると崔述は老聃の存在に疑問を抱き道德經五千言を以て楊氏の説としたのであるが、今の道德經中には楊朱の爲我説と見るよりは寧ろ慎到の法家言と思はれる部分が多いことは上述の如くである。従つて崔述の論が正しいとはいはれぬが其考察の仕方は大に参考すべき價值がある。

本邦の先儒の中老子に對して尤も峻酷な批評を下した人は伊藤蘭嶋であらう。蘭嶋の説は山片蟠桃の夢の代（日本經濟叢書第二十五第八卷）に其大略を引いてゐる。

伊藤蘭嶋子曰く、老聃古者實に其人なし、蓋莊周創むる所の寓名將に己の一家言を立てむとして之を尸となし之を主となし、自ら祝嘏となりて以て神語を告ぐるなり、亦猶ほ項梁の楚懷王孫心を立て、以て人心を收むる者の如し。夫れ何を以て之を知るか、昔者孔子古の聖賢を列序せる論語を觀て當に見るべし。堯舜、禹湯、文武、周公、三仁、夷齊は啻らず、管仲には「仁也」といひ「如其仁與」といひ、晏平仲には「善與人交」といひ「功用之臣」といひ、國僑、展禽、少連、臧文仲、史魚、遽伯玉、荷蕢、楚狂、長阻、桀溺、擊子、繆缺、左丘明、老彭皆擧げて之を誦す。甚しい哉夫子の古昔聖賢君子を欽慕するや、一時の聞人騎士をも遺さざる夫れ此の如き也。もし實に老聃といふものあらば之を隱居放言に列せずして必ず杖を以て脛を叩くと科を同じくして之を祛くべし、而も一言の老聃を言ふなく一語の李耳に渉るなし、是れ實に其人なきの證なり。孟子楊墨を拒け告子、於陵仲子、許行、夷之も亦痛く之を拒く、而して一辭の老聃を議するなく、一言の李耳を非するなし、此れ亦實に其人なきの證なり。荀子非する所のもの十二子ありて老聃與か

らず、是れ亦實に其人なきの證なり。而して其天論は「慎子有見於後、無見於前、老子有見於前、無見於後」といふ、老子は蓋田子の誤のみ。非十二子に慎到田駢を連稱して、此亦慎子の後宋子の前に叙す、故にその老と田と字相誤れるを知るなり。史遷は輒漆園吏の寓言を信じて爲に其傳を立てて姓は李名は耳となし、周柱下史となし、孔子禮を問ふとなし、凡そ五千言の書は關を出づるとき尹喜に授くとすは蓋し皆妄のみ。予獨何人ぞや、敢て奇を好み異を誇り妄に此説を爲すにあらず、然らば則今傳ふる所の老子の書は何人の成す所か、蓋し戰國の末秦に接す聖猷否塞故に人或は莊子の意並其語を剽竊して以て老列二書を作りて之を後に播くなり。下略

以上は夢の代に引かれた蘭嶋説で原文は漢文であるが、今假名交り文にかき改めた。蘭嶋の此考は其遺稿紹衣稿に收めた「題老子卷首」といふ一篇の内に述べられてゐる。私は先年仁齋先生贈位奉告祭の折、古義堂所藏の自筆稿本を展覧したことがあつて、紹衣稿の文は此に引いた部分だけについていつでも更に詳細に叙述されてあつたと記憶する。例へば國僑展禽少連臧文仲等の事は詳らかに論語を引證して論述されてゐて、此文と詳略の差がある。夢の代は恐らく刪略して引用したのであらう。夢の代の著者は右蘭嶋説を古今未發の言と激賞しさてつゞけて曰ふ、

古はみなかくの如し、尙書中に議すべき多し、大戴禮尙然り、並老子莊子列子管子類同じ。いづれも心得ざること多し。まづ老子にて一二を擧るに、伊藤氏曰く「老子曰、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、これ蘇秦張儀功

利の術常にこれによるなり、自然自化の説と相反すること甚し、又曰く「連稱仁義、論語所無、始見孟子及大傳、而此書屢曰『道德仁義』仁義のこと經論に述ぶ、この熟字あれば孟子以後の書なることしるべし。又曰く『將軍之稱亦古所無、而曰『偏將軍上將軍』』と。又曰く『立天子、置三公、以正治國、以奇治兵、夫古無三公之名、曰三事也、奇正固非春秋間之語、而孫吳常言爾』と。その外名論あれども本書にゆづりてこゝにしるさず、大抵秦火にかゝりたる書は多く後世の擬作なるべし、しかれば漢代の書也、論孟の幸にして存するは天下の幸甚、この上やあるべき。その外は疑ふべきもの多し。

と、蟠桃の此言は大體蘭嵎説の下略の部分の要を敷衍したもので、最後の秦火にかかりたる書は漢氏の擬作と斷じた點だけが蟠桃の主張であらう。乃て前に引いた蘭嵎の文と蟠桃の敷衍とを合せて考へると蘭嵎の考は略明瞭である。

蘭嵎が史記の老子の記事を以て莊子の寓言に取つたと考へたことは私も賛同する。それには史記の索隱に明かな證據がある。然し荀子天論篇の老子を田子の誤りとするのは如何であらう。たとひ天論の老子が田子であつたとしても呂氏春秋にも莊子の天下篇にも老子が出てゐる、これ等も否定しなければ老子の存在を否定することは出来ぬ。猶一つの異議は蘭嵎は老子五千言を莊周の話言だといふが實際今の老子は莊子に引かれた老子の言とは一致しなくて、莊子の主張と矛盾する法家言、兵家言、縱横家言が多く混じてゐる。これ等は皆先秦諸學派が傳へた老子の言で、

決して老子五千言は一人一家説だけから成立つて居ない。五千言中種々の矛盾があるのはそれが一家言でなく諸家の言をあつめて成つた證據である。既に老子の言が莊子一派に限らず法家兵家にも傳へられたとすれば少なくともその存在だけは認めねばならぬ。況んや荀子呂覽がその人を稱し其言を述ぶるに於てをやである。要するに吾人は蘭嵎の老子存在を否定したことには賛同しかねる。然し老子道德經の成立が戰國の末秦に接する時代だと斷じたことは千古の祕を發いた卓見だと思ふ(第四章參照)。而して五千言中に蘇秦張儀の縱横家言があり、孟子以後と見なければならぬ部分のあることを指摘したことも確實不易の言である。

蘭嵎が道德經中に後世の語があることを指摘したのは上述の如くであるが、齋藤拙堂は更に之を詳論して老子の生年を戰國末にありとしてゐる。

老子中の言語文字秦漢に近似するものあり……蓋し論語仁をいふ數十條一も仁義を對言するものなし、獨り易傳に曰く「立三人之道曰仁與義」此を除く外六經のなき所なり。孟子に至つて始めて口を開いて仁義を説いて以て一家言を立つ、而して老子は「大道廢有仁義」といひ、「絶仁棄義民復孝慈」といひ、「失德而後仁、失仁而後義」といふ、寥寥短篇仁義を刺激する一にあらず、蓋其生孟子に後れて七篇の餘論を聞き得たり、故に務めて其説に反するのみ。「希言自然」といひ「知者不レ言、言者不レ知」といふ、此れ堅白同異の辯を斥くるに似たり。「法令滋彰盜賊多

有」といひ、「其政察々、其民缺々」といふ、此れ刑名苛察の害をいふに似たり。「將取天下、而爲之者、吾不_レ見_レ其不_レ得_レ已」といひ、「取天下者、常以_レ無事、及_レ其有事、不_レ足以取天下」といふ、此れ七雄の争を言ふに似たり、晉楚の事の如きは則區々主盟を争ふにすぎずして未だ天下を争奪するに及ばざるなり。「師之所處、荆棘生焉、大軍之後、必有_レ凶年」といふは此れ六國の兵をいふに似たり、春秋の戦の如きは則大敗尸を與する數百千人に過ぎず、未だ此の如き甚しきに至らざるなり。「侯王自稱_レ孤寡不穀」といひ「人之所_レ惡唯孤寡不穀、而王公以爲_レ稱」といふ、……所謂侯王は戰國諸侯を指すのみ。「君子居則貴_レ左用_レ兵則貴_レ右」といひ「上將軍處_レ右、偏將軍處_レ左」といふ、春秋以前軍に右を尙ぶものあらず、蓋し戰國に至りて兵を謂つて凶器となし、凶軍の禮遂に混して一となる、是れ當時の俗、古禮然るにあらざるなり。吾是を以て老子戰國の季に生る、を知るなり。(老子辨五)

以上は道德經の内容用語から道德經成立の年代を推定し、其著者と傳ふる老子の年代を定めたのであるが、拙堂は更に史記老子傳に載せた老子の子孫代數によつて其年代を論じてゐる。

孔子世家に孔子老子を見るを以て三十以前の事となす。按ずるに夫子周の靈王二十一年に生るれば其三十歳は則景王二十三年に當る。老子の年齢は知るべからずと雖も既に齒徳を以て夫子の貴ぶ所となればまさに是れ耄老の人なるべく、兒子あれば則長大すべし。今其傳に老子の子名は宗魏の將となり段干に封せらるといふ。夫れ魏國の建つは威烈王の二十三年にありて夫子三十以前を距る殆ど百三十年にして宗の魏將となるは更に此の後にあるべし、父子年代何を以て懸絶此に至るか疑ふべきの一也。又云く「宗子注、注子宮、宮玄孫假、假仕_レ漢孝文帝、而假之子解爲_レ膠西王太傅」と、即は景帝の時にあたりて、景帝の元年は老子三十以前を距る殆ど三百七十年にして李氏の子孫傳世僅かに八、夫子晩歳より史遷著書の年に至るまで三百五六十年来に過ぎずして孔子既に十三世を歴たり。何ぞ李氏の子孫皆能く壽多くして、孔子の子孫獨り皆然る能はざるか疑ふべきの二なり。……今按ずるに魏世家安釐王の三年段干子といふものあり、戰國策を閱れば乃其名崇なるを知る、……是れ必ず老子の子、宗と崇と古相通ずれば段干崇の李宗たる必せり。崇將となり功を累ね封邑を獲て因て氏となす、其間必ず三四十年を歴、是に至つて當に六七歳なるべく、而して其少壯は衰衰の間にあつて漢景の初に至る百七八十年乃七八世の數也、因て以て之を推すに老子は則周顯王以後の人、や、孟子に後る、其著書又最も晩し、故に孟子之を見るを得ざるのみ。(老子辨二)

拙堂の老子辨は凡て五篇から成つてゐるが、今たゞその中心と思はれる第二篇と第五篇とを引いた。此で見ると拙堂は道德經中には孟子以後と考へなければ説明のつかぬ分子があつて、その傳記から見ても孟子以後と見られる點があると考へたのであらう。然し此立論には道德經が老子の自著であることを前提としてゐる。吾人は蘭嶠と同じく道德經の成立は戰國末秦初にあつて老子の自著でないと考へるのだから、折角の拙堂の考證も徒勞の感がある。猶拙堂は魏世家の段干子魏策の段干崇を老子の子宗だとするが、かくすれば宗から解に至る年代は百二十年足らずで七世

の年數としては短かすぎる。(この事は拙著老子原始第一章に詳論しておいたから今は略する。)然し老子の子孫によつて老子年代を證定しようと試みた點は識見ありと評すべきであらう。

蟠桃の夢の代に履軒の言を引いて「老子の存否はにおいて論ぜず」といつてゐる通り履軒は老子の存否や年代論は試みてゐないが、道德經に對しては頗る卓識を持つて居た。其考は彼の老子彫題によつて窺ふことが出来る。いふまでもなく履軒は甕菴の子竹山の弟で嘗て大阪が出した尤もすぐれた漢學者であつて、其著述は百餘に及んでゐるが殊に七經雕題略が著名である。この書は彼が經書を讀むにあたり先儒の説の意に叶うたものと己れの意見とを本書の欄上行間にかき入れして彫題と名づけたものを後に鈔出したもので單に七經だけでなく、史漢三國志國策老莊等重要な書物には皆書入れが残つて居る。私はかつて大阪圖書館に保管されて居る中井家の遺書中に於て履軒手稿の多くを披閱することを得たが老子雕題略は帝國圖書館所藏の轉寫本を見たのみでその手稿本の所在を知らぬ。此書は七經雕題略の如く前儒の説は引證してゐないが之によつて却つて履軒獨特の讀書用心が窺はれる。彼はかつて治經の用心をのべて新奇を好んで故常を厭ふ者は與に經を論ずべからず、故常に安んじて新奇を憎むものも與に經を論ずべからず、唯平心書を讀みて愛憎を新故に生ぜず、信疑を耳目に岐せず、深く古經の未だ瞭かならざるを慨きて毀譽得喪を度外におき、砭々鑽攻して老の將に至らんとするを知らざるもの始めて與に經を論ずべしといつたといふが、これは單に經書だけでなく一般に讀書の用心と見ることが出来る。然し單に平心書を讀みて愛憎を新故に生ぜないといふだけでは研究法が明瞭でない。今老子彫題について考へて見ると彼の古書を讀むに五の標準を考へてゐたらしい。第一は古書を讀むには異本を對校して當否を決すること、老子彫題の中に屢異本作某々とあつて其意見を加へてゐるのは其證據であらう。第二は押韻の調査によつて誤字を改め錯簡を正し新故を判別すること、老子彫題の中に此章不諧韻と記したり、又一章の中でも此句不諧韻疑後人所加竄二といつてゐるのは其證據である。第三文體の異同によつて新故を別つこと、老子彫題中に此章筆力軟弱必非老聃筆二といつてゐるのは其實例である。第四に思想の矛盾によつて後人の加竄を除くこと、老子彫題中に知人章疑亦非老聃之筆二通章皆似儒者之言二云々といふが如き其例證である。第五に用語によつて眞偽を判別すること、老子三十一章に上將軍等の字が後世の語なるを指摘したのは其一例である。以上五條の標準によつて老子を讀み其新舊を識別してゐる點は確かに卓拔な識見といつてよい。尤も彼が底本に使つた老子の本書は坊刻の虞齋口義本であり、引證された異本もとりたてゝいふ程のものでない。その古韻の調査も彼れ自身で攻究して定めた履軒古韻や諧韻珊瑚を以て判斷したもので完全とはいはれぬ。其用語の新舊を區別することも考證は密でない。此の如き缺陷を數ふれば

彼の得た結果は必ずしも當を得て居ないが、その讀書に對する用心は後人の學ぶべき點が多い。而して彼は此の如き用心を以て老子を讀んで道德經五千言中には老聃の言も多いが後人の附加竄入も多いことを考へてゐたらしい。

西洋人の老子に對する評論には頗る振つたものがある。その一例とすべきは佛人 Lacourperie であらう。彼は其著 *The Western Origin of the Chinese Civilization* に於て老子の事に論及し老子は外來人で道德經は外來思想だらうと結論してゐる。彼は曰ふ、史記の老子傳には老子の生地も生卒年月も記さずに、楚人で周の守藏室史となり晩年關を越えて西游して終る所を知らずといつてゐる。老子の名を重耳字を聃といひ、神仙傳は其容貌を記して黄色美眉重耳廣額疎齒方口厚脣といつてゐるので考へると、老子は支那人でなく印度支那方面から來た人で、彼が老子と呼ばれたのは支那に來たとき白髮の老人であつたが爲であらう。老子は楚人といふが楚は南方の地だから南から來れば先づ第一に通過すべき地で、楚から周にゆき晩年中央亞細亞を通じて印度方面に歸つたのであらう。而して其遺した道德經は印度思想に似たものとカルデア思想に類するものとが混じてゐる。これは彼が故郷からも來つた思想と、周に來て當時周に入つてゐたカルデア文明とを攝取した結果で道德經の原形は外國文の鈔録であつたものを後に翻譯したものでその翻譯が成效しなかつた爲め今の如く難澁な本と成つて残つたのであらうと。その論は頗る面白いが其資料の取扱方がよくない。

H. A. Giles は次の様な理由で道德經を偽書だと斷定した。

- 一、莊子は老子中の語を引くも其文は今の道德經と一致しない。又今の道德經中の語を黃帝の言として引いた場合もある。又老子が他の人の語を引いたものとして述べてゐるものもある。
- 二、韓非子にのせられた老子の語は道德經の意と一致するが文言は同じでない。又韓非子の老子の語の解釋は今の道德經にあてはめると前後の文脈が破れる。韓非子は今の道德經の語を單に書に曰く又周書に曰くとして引いてゐるが、又道德經にない語も同じく周書に曰くとして引いてゐる。又韓非子は今の道德經と章節の順序が同じでない。
- 三、淮南子についても韓非子と略同じことがいへる。而して淮南子は今の道德經にない語を引くのみでなく、其道德經を引いた部分も他に知られてゐないテキストのあつたことを暗示する。
- 四、道德經自身について考へても、その内に重複した語が多く、又道德經に古聖の言として引いた語が他の本には却て老子の語と成つてゐるものがある。
- 五、今の道德經には説文になき文字が多い。

此れ等によつて Giles 氏は今の道德經は疑もなく偽書で、その中には老聃の語もあるが老聃の語でないものが多いと結論した。(The Remains of Lao Tzu, The China Review XIV) Giles 氏の考證は頗る注目すべきものがある。今の道德經中に老子の語でない言葉の多い事は私も同じ考

であるが、唯之を偽書だと断ずるには躊躇せざるを得ない。勿論道德經を老聃が關尹の爲に著したものとすれば偽書といはなければならぬが、私の考では此道德經著作に關する傳説が附會の説で取るに足らぬもので、道德經五千言は矢張老子に關係の深い學派即慎到後學があつめた老子の語だと考へるのである。一體先秦諸子の著述中に諸子自ら著作したものは一もないといつてもよい位で、大抵は後學が師説を後に成つてから輯めたものである。もし後學の編輯たるが故に偽書だといへば一も偽書でない本はないと思ふ。これが私が老子を偽書と断じ得ない理由である。それから Giles は韓非淮南と篇章の順序が異つてゐることを偽と断ずる一の理由とせられたが、それは西漢時代のテキストが劉向父子の校定をへてゐるが爲で、現今傳はつてゐる古書は皆此變化を受けて居る。従つて此理由だけで偽とはいひ得ない。Giles 氏は又説文の中にない文字があるのを偽書と疑ふ一理由とされたが、今の説文は左程完全なものでない。經書の中にも随分今の説文にもれた語が多くて、古い書物に引かれた説文が今存せぬものもあるから、今の説文はそれ程重要視することが出来ぬ。要するに Giles 氏の結論は無條件に賛成はしかねるが舊來の傳説のまゝ盲從した學者から較べると甚だ識見のある考といへよう。

二 「道」字の翻譯に就いて

「道」の字は老子哲學の根本であることは誰しも異議のないことであるが、それが如何なる意味であるかについては學者によつて考が一致しない。古來學者が老子を翻譯するにあつて此一字にもてあましてゐるのを見ても、その概念が如何に捕へ難いかと判る。集古今佛道論衡丙卷に文帝詔令玄奘翻老子爲梵文事と題する一條があつて、其下に貞觀二十一年（西紀六七四）西域に使された李義表といふ人が歸國して東天竺の童子王が老子の翻譯を所望したことを奏上したので、天子は玄奘法師と、蔡晃成英（即蔡子晃と成玄英）等の諸道士に敕して、協力して之を翻譯せしめた。此時玄奘は老子の「道」字を末伽 (Marga) と翻譯したので諸道士は之に反對して菩提 (Bodhi) と譯すべきだと主張し、殊に成英は古から佛陀を覺と譯し菩提を道と譯してゐるから、老子の「道」字も菩提と譯すべきだと抗議したところ、玄奘は佛陀は覺者と譯し菩提は覺と譯すべき者だが老子の「道」には當らぬ、老子の道は梵語にすれば末伽でなければならぬと反駁したといふ事をのせてゐる。この事は續高僧傳にも載つて居て、其文章も論衡と略同じであるが、佛祖統紀の卷三十九には之を貞觀二十二年十月の下に繋けて「上道德經を翻して梵文となし以て西竺に遣らしむ、師曰く……老子義を立つる膚淺五竺之をみれば適々薄を見るに足ると遂に止む」とあつて論衡及玄奘傳の記事と少しは異つてゐる。もしこの事が事實であれば恐らく老子を外國文に翻譯した最初の試みであらう。而して此時既に「道」の字の翻譯が問題になつてゐるのは、近世

泰西の學者が此字の翻譯に苦心したのと思ひ合すと興味あることである。初めて老子をラテン語に翻譯した人は（譯者は明瞭でない）「道」の字を *Ratio* と譯したといふ。一八二五年に佛の Abel Rémusat は老子に關する論文を公にして「道」といふ字は無上の存在、理、及び言葉といふ三の意義をもつて居る *logos* といふ語より外に適當なる譯語が思ひつかぬといつて居る。次に一八四二年に老子の全文を翻譯した Stanislas Julien は其書名を *Le Livre de la Voie et la Vertu* と譯して「道」の字を道路といふ意味の字で直譯してゐるが、その注記の中には老子哲學を西洋哲學史にあらはれた *nature* の概念と似てゐることを論じてゐる。而して Archdeacon Hardwick は其著 *Christ and other Masters* に於て支那の宗教を取扱つて老子の「道」は近世哲學の *nature* に似た或る力を、即言ひかへれば *initial principle of life and order* を意味してゐるといつた。此は恐らく Julien の注記に啓發せられたものであらう。次に Balfour は一八八一年に莊子を翻譯した時「道」の字は萬物即 *natura naturata* に對する *natura naturans* の意味に於ける *nature* に適するといつてゐる。而して Watters も同じ意見を表してゐる。次に Straus は一八七〇年に老子を翻譯するにあつて大膽にも之を *God* と譯した。然るに James Legge は此等の譯語のいづれにも満足せなうて「道」字の音をそのまま *T'ao* と表してゐる。以上泰西學の翻譯については James Legge の *The Text of Taoism, Sacred Books of the East*

vol. XXXIX. と他に一二の文獻を參考して述べただけで原本にはあつてゐないから間違がないとは限らぬが、これだけでも西洋の學者が如何に「道」の字を翻譯するに苦しんだかが想像されよう。Max Müller は晩年の著作 *The Religions of China* に於て道教を敘述するにあたり又此事に言及して「道」字の譯語は種々あつて學者間に一致點を見出さぬが、その最初の意味は道路といふ意味で後に自然とか理とかいふ意味に近づいたといふ事は誰しも一致するところである。この支那の「道」字の進化と全然同じ進化をもつ言葉が他にあるとはいはれぬが、吠陀中に現れてゐる *Rita* といふ字は尤もよく之に近似してゐるといつてゐる。彼によると *Rita* は *ri* 即「行く」といふ意味の字を基礎とするもので、最初は「行くこと」「進むこと」或は「道路」特に直道を意味したらしいが、やがて最初の意義から轉化して抽象的の運行或は行路を示す様になり、更に一轉して運動の由て起る源を意味する様になり宇宙の原理を指す様に成つてゐるが、その轉化の順序が道字の場合と似てゐる。乃で兩者を比較することは兩者の意味を理解する爲に相互に光明を與へるものだらうといつてゐる。今私はヴェダに對する何等の知識もなく西洋哲學も解らないのであるから *Rita* と「道」との比較論や「道」字の種々の翻譯中いづれが適當であるか等に對しては一言も容喙する資格をもたぬが「道」字の意味の轉化する過程について少しく鄙見を述べて見たい。

「道」の字は説文によると辵と首とを組み合せた字で古文では耐とかいたといつて居るが耐の字の形は何を意味するか想像がつかぬ。吳大澂は古い銅器類には道の字は行字の中に首或は首と止とを重ねた字をかいた形になつて居るといふ。行の字も説文では彳篇に彳をかいた字だと説明してゐるが殷の故都から發掘された龜甲文では非とかいてゐて、四ツ辻を描いた象形文字で其最初の意味は道路を標示したものである。従つて道の字の古い形は非の中に首をかいたり首と止とを重ねてかいたりするが非は道路の表徴で止は足あとの象形文字、首はその音符であらう。即道は非の形をして足で履むもので首と發音するものを表示した字である。而して首の下止が彳の下につくと辵となり辵と首とがのこつて右方の彳が消えたものが道の字で、説文に古文として出された耐の字は其左の彳が消えて彳を寸と誤つたものであらう。此の道字の古い形は衢街術等の字と比較して考へると更に明瞭になる。支那最古の字書といはれる爾雅には、一達を道路といひ、二達を岐旁といひ、三達を劇旁といひ、四達を衢といひ、五達を康といひ、六達を莊といひ、七達を劇驂といひ、八達を崇期といひ、九達を達といふと見えてゐるが、近世の新しい都市計畫によつて定められた街路ならば五達六達七八九達の道路もあらうが、古い支那の道路に一點から五本以上に分岐する道路があつたとは考へられぬ。而してもし之がなかつたとすれば此の様な名稱もある筈がない。爾雅には一達から九達まで並べられてゐるが此中常に現れる字は岐字衢字達字くらゐで

他は滅多に出て來ない。而して岐と衢と達とは發音が似てゐるからもとは同じ言語で、後地方によつて色々の字が用ゐられた様に思はれる。其證據には列子の説符篇に楊朱が岐路に羊を亡うたことを嘆いた話をのせてゐるが、荀子の王霸篇には「楊朱哭衢塗」といひ、淮南子の説林訓には「楊朱見達路而哭之」とかいてゐる。是れ荀子の衢塗は淮南子の達路、列子の岐路に當るので、衢と岐と達とは同じ意味で「分れ道」を示す字である。それが二つに分れても三つに分れても幾つに分れても岐路といはれるのである。而して此三字の中尤も原始的な構造は衢の字で、この字は非の中に瞿をかいて非の形をしだ瞿と發音するもの即岐路を意味したのである。街の字の構造も衢字と同じで非の中に圭の音符を加へたものであらう。而して説文には衢を四達と解釋し街を四通道也と注したのは兩字の意の同じことを示すもので、更に圭聲に従ふ陞の字が「キ」と發音され岐字と同じ音であるところから想像すると、衢と街とはともに岐と同じ音で矢張り岐路であつたかも知れぬ。而して衢や街の瞿と圭とが發音符であることは説文にも明言してゐるところであるが、道の首が發音符であることは説文にも説かれてゐない。然し衢街等類似の構造から成つた字から推せば道字の首も音符だと想像せられる。又小雅小弁の詩

颯々周道、鞠爲茂草、我心憂傷、惄焉如擣、假寐永歎、維憂用老、心之憂矣、疾如疾首。

に於て道字が首字と韻し、易の乾卦の象傳

終日乾々、反復道也、
或躍在淵、進无咎也、

飛龍在レ天大人造也、

亢龍有レ悔、盈不レ可レ久也、

用九天德不レ可レ爲レ首也、

に於ても道の字が首と韻してゐる。此れ道の字は首聲に従ふ字で、道の字を構成する首は音符であることを證するものである。而して爾雅に道は一達の道路だといつて岐字衢字と對照してゐる所を見ると、道は一本スヂの大道を表す字であらう。老子に

大道甚夷、而民好レ徑 第五十二章

夷道若レ類 第四十一章

とあるのは徑即小路に對して道字を用ゐるから、正しく大路を指したもので、これは尤も古い意味であらう。然るに此大道は常に人の通行せず居られぬ所で、語をかへていへば道は須臾も離るべからざるものであるから、一轉して人間として踐み行はなければならぬ道德的の法則を意味する様に成る、此は道の第一轉義で論語に

吾道一以貫レ之 里仁篇

君子務レ本、本立而道生 學仁篇

などある道の字は、此道德的の法則を意味するのである。一般に孔子門下に於て道と呼ばれたのは皆此第一轉義の道である。尤も儒家思潮の變遷するにつれて道字が示す概念の内包には多少の變化はある。例へば孔子が吾道といはれた道は仁であるが、後には仁と義とを區別して仁即主觀的徳性に對して人として當然爲すべき客觀的の法則即義を道と呼ぶ様になり、更に一轉して禮を道と呼んでゐる。禮記檀弓篇に

季武士寢レ疾、蟻固不說齊衰而入見、曰斯道也、將亡矣 鄭玄注云 道猶禮也

幼名、冠字、五十以伯仲、死諡、周道也、經實也、堀中靈二而浴、毀レ竈而綴レ足、及レ葬毀レ宗蠟レ行、

出三于大門、殷道也、

などある道の字は正しく禮を指したものである。此の如く道の内包は儒教の中でも變遷があるが、總じて儒教の道は人間として當然履行しなければならぬ道德法則を指してゐる。然し此道德法則は人間が便宜定めたものでなく、人間が先天的に固有してゐる徳性の表現だと考へるとき、中庸の語をかりていへば、性に率ふものが道で性は即天の命だと解釋するとき、それが單に人間當爲の法則を示すものでなく、宇宙自然の法則となる。是れが「道」の字の第二轉義であつて老子の用ゐた意味はこの第二轉義である。此意味に於ける道はもはや當爲の法則でなく自然の法

則である。自然の法則であるから一時的のものでなく恒久的のもので局部的のものでなく普遍的のものである。乃で老子は

道可道非常道 第一章

といった。此に最初の道の字は仁義禮法の如き字を指すので後の常道が即老子の道である。宇宙諸現象は實に此常道によつて運行するもので道は宇宙現象の由つて起る原因である。乃で老子は

道生レ之

といった。之とは天地萬物即現象であつて、現象は總て道によつて現れたものである。従つて道は天地萬物の前に存するものでなければならぬ。乃で老子は

有レ物混成、先天地レ生、

第二十五章

道冲而用レ之或不レ盈、淵兮似レ萬物之宗、湛兮似レ或存、吾不レ知レ誰之子、象レ帝之先、第四章
など、といった。之を要するに道の字の最初の意義は道路の意味であるが、それが一轉して人間當爲の法則を示す様になり、更に再轉して宇宙自然の法則を示す様に進化したもので、孔子の道はその第一轉義、老子の道は其二轉義に當る。

以上は「道」の字の意味の進化する過程の大略であるが、此過程から考へても老子の教は儒家の教の前に出るべき性質のもてない。私は第二章に於て老子の年世を攷究して孔子より後に出

た人だと定めたが、かく考へることによつて初めて道といふ字の意味が正當に解釋せられると思ふ。もし老子が孔子以前に出たものとすれば、如何にして道路を示す字が宇宙の本體或は原理を示す様に進んだかが解釋が出来ぬ。

老子の「道」は宇宙間凡ての現象の根源であり、宇宙間凡ての現象は此道に従つて運行し變化し生滅してゐる。然し此道は吾人人間の認識を超越した絶對の存在で、之を視んとしても見えず、之を聴かうとしても聞えず、之をつかまうとしてもつかみ得ないものであるから、差別的認識を基礎とする人間の言語では説明が出来ぬ。乃で老子は

其上不レ皦、其下不レ昧、繩々不レ可レ名、復レ歸於無物、是謂レ無狀之狀、無物之象、第十四章

といった。無狀之狀無物之象とは人間の言葉で形容の出来ぬものといふ意味であらう。乃で老子は道が如何なるものであるかは説明してゐないが、老子の後學は之を宇宙諸現象に整然たる秩序を與へるものと考へて之を理と説明した。莊子繕性篇に「道は理也」といひ、管子心術篇に「理に順うて失せざる之を道といふ」といつたのは、正に道を條理と解釋したものであらう。大道は宇宙萬物の運行する法則と考へるとき法が則道ともいへる、老子の後學から慎到韓非等の法家者流が現れたのは道を法と見たからであらう。

第七章 道德經の注釋書解題

一 明 以 前

老子の注釋書は其數甚だ多く現在の私として遺漏なく解題を下すことは出來ぬ。此に擧げたのは唐以前のもは其書の存否に關せず私の知り得た凡ての名を羅列して簡單に説明を加へたが、五代から明に至る間のもは但私の寓目し得たものみに止めて、書名だけ知れてゐても未だ見ないものは略した。又かつて見た事はあつて今手元のないものもあげることが差し控へた。清朝及び我國學者の注釋及び泰西學者の述作は、名のみ聞いて眼に見ないものが多いからこれも此に擧げることゝ止めた。

一、韓非子解老篇 存

右は韓非子中の一編で、老子全部に亘つて居らぬが、現存する老子の解釋書中の最も古いものである。作者は詳かでないが大體法家思想で老子の意義を説明して居るから韓非學派の手に成つたものであらう。

二、韓非子喻老篇 存

これ亦韓非子中の一編であるが、其體裁は解老と異つて古來の傳説遺事を譬喩に引いて老子を説明したものである。これも亦老子全篇に及ばないから、恐らく殘缺本であらう。

三、淮南子道應訓 存

これは淮南子中の一編で其體裁は喩老に似てゐて、此篇に説明された老子の言は殆ど喩老に見ないものばかりであるから、或はもとは前篇と同じ材料から出たものかも知れぬ。

四、老子鄰氏經傳四篇 佚

五、老氏傳氏經說三十七篇 佚

六、老氏徐氏經說六篇字少季臨淮人傳老子 佚

右三種は漢書藝文志にのせられてゐるが、今傳はらぬから詳しい事は分らぬが、鄰氏の方は經傳と名け傳氏と徐氏とは經說と名けられてゐる點から想像すると、鄰氏の書は師傳を録して其義を解釋したもので解老の様なものであり、徐氏と傳氏とは譬喩をかりて説明したもので喩老の如き體のものであつたらう。

七、劉向說老子四篇 佚

これ亦漢書の藝文志にのする所で、其完本は傳らぬが、劉向の新序と說苑の中にある老子の説

明に類する章は其殘缺であらう。其完本が四篇に分たれて居るのは鄰氏經傳と一致し鄰氏に傳あつて説なき點より想像すると、或は傳氏徐氏の説を材料として鄰氏の經に本づいて新しく編纂されたものであるかも知れぬ。

八、河上公章句二卷或は四卷 存

右隋唐志及日本見在書目には二卷と成つて居るが、陸德明の釋文叙錄には四卷と成つてゐる。叙錄によると漢の文帝の時河上に隱者があつて老子に通じた爲め、文帝自ら駕を枉げて教を請うたので、帝の爲に著されたものといつてゐるが、其注釋の性質から考へると左程古いものでなく、晉の葛洪あたりで偽作されたものらしい。

九、河上丈人注二卷 佚

此本は隋志によると梁の阮孝緒の七錄にのせられた本で戰國の時河上丈人が作つたと傳へられてゐるが今は傳らぬ。宋の晁公武は之を河上公注と同じだと考へてゐるが、謝守灝の老君實錄に引かれた傳奕の言によると、其經文の字數も河上公本と同じでないから別本であらう。傳奕は之を齊の處士仇獄が傳へた本だといふから、恐らく仇獄一味の人が偽作したものであらう。

一〇、母丘望之章句二卷 佚

隋書の經籍志には母丘望之注二卷と載せてゐるが、兩唐志には安丘望之注二卷となつてゐる、

安と母とは音が近いから同じ本であらう。傳奕の言によると此本は魏の太和中の道士冠謙之が傳へた本だといふから、是は冠謙之一派の人の作つたものであらう。而して其經文の字數は河上丈人本と同じであつたといふから前注と同じ系統のものであらう。母丘望之は字を仲都といひ後漢の人であるといふ。梁の阮孝緒の七錄には章句の外に母丘望之指趣三卷をのせてゐたらしく、兩唐志にも安丘望之指趣四卷を録してゐるが、章句と指趣とは別物か否やも判明せぬ。

一一、馬融注 佚

これは後漢書馬融傳に「融又注老子」とあるによつて標出したが、古來の書目に載つたこともなく、之を引用したのも知らぬ。

一二、虞翻注二卷 佚

虞翻は字を仲翔といひ會稽餘姚の人で、後漢の侍御史たりし人、其老子を注したことは吳志本傳に見えて、梁錄隋志兩唐志にもものつてゐるが今は傳らぬ。

一三、嚴遵注二卷 佚

嚴遵は字を君平といひ後漢の世蜀都にあつて賣卜を生業とした人で、その老子注二卷は梁阮孝緒七錄に載せられてゐるが、隋以後の著録に上らぬ。然し隋志には嚴遵の老子指歸十一卷をのせ、日本見在書目には指歸十三卷と記し、兩唐志には十四卷としてゐる。隋志によると梁の七

録にはたゞ二卷の注のみあつて指歸はなかつたらしいから、嚴遵の注はもとたゞ二卷で、それが隋末の亂に亡び、指歸十一卷が偽作され後分たれて或は十三卷十四卷となつたのであるかもしれぬ。尤も陸徳明の釋文叙録には二卷注を出して又老子指歸十四卷を作ると注してゐるから兩種の注解があつた様にも見られるが指歸の卷數が、隋志・日本見在書目と一致しないで唐志と合する點より考へると、釋文の注は後人が唐志によつて附益したものであらう。今津逮祕書の中に六卷本指歸が收められてゐて、嚴遵指歸の殘缺本とされてゐるが、その中容疑すべき點が多く四庫全書提要は後世の偽託であらうといつてゐる。

一四、王弼注二卷

存

又老子指略一卷

佚

王弼が老子注二卷を著したことは魏志鍾會傳に見えてゐて、世說文學篇の注に何晏が王注を見て神服したことをのせてゐる。隋志には王弼注老子道德經二卷をのせてゐるが、舊唐志は之を改題して玄言新記道德二卷とし、新唐志は玄言新記を王肅注として弼注は新記玄言道德としてゐるが、王肅に老子注のあること他書に見えないから恐らくは王弼本の初めに王氏注とあつたのを誤つて王肅にしたのであらう。

指略一卷は魏志本傳に引かれた何邵の王弼傳にのつてゐて、新唐志は二卷本をのせ、舊唐志は指略二卷をのせてゐるが撰者の名がない。宋志には王弼道德略歸一卷を録してゐるが、略歸指略略は指略の別名であらう。

現今王弼注老子は二卷本があるが指略はない。易の王弼注にも注と略例とがあつて、略例は易の總論ともいふべきものであるから、老子指略も亦易の略例に比すべきものであらう。老子指略は今傳はらぬが、現行王弼本の第四章第三十八章、及第四十九章の注は他章と多少趣を異にして略例の一部が注中に配せられたものであるまいかとも思はれる。

日本見在書目に王弼注老子を一卷として別に王弼の義疏八卷をあげてゐるが、王弼に老子義疏のあることは他書に見當らぬ。たゞ近頃敦煌から出た玄言新記明老部は殘缺本で確かな事は分らぬが、大體王弼注を本とした義疏の開題らしく思はれるから、或はこれが見在書目にのせられた王弼疏に蓋當するもので、實は王弼の疏でなく王弼を本とした疏であるかも知れぬ。

一五、何晏道德論二卷

佚

何晏講疏四卷

佚

何王等注老子雜論一卷

佚

世說文學篇注によると何晏も亦老子を注したが王弼注を見て及ばないことを自覺し、遂に其注をすて、道德二論を残したとあつて、梁の七錄舊唐書經籍志ともに之を著録してゐるが今は傳

はらぬ。新唐志は道德二論を改題して道德問といひ更に何晏の講疏四卷をのせてあるが、何晏に講疏のあつた事は他書に見當らぬ、或は間違であらう。又隋志に引かれた梁七録に何王等注老子雜論一卷がのせられてあるが、これは恐らく何晏の道德論と王弼の指略とを合糅したものであらう。

一六、董遇老子訓注 佚

董遇は字を季直（或は季眞に作る）といつて、魏の太祖から明帝の頃までの人、その老子訓注を著したことは魏志王肅傳の注に引かれた魏略儒宗傳に載つて居るが、古い目錄には録せられて居ない。恐らく餘り行はれなかつた本であらう。

一七、張揖老子注 佚

張揖は魏の太和年間の博士で文字の學に精しかつた人で其廣雅三卷は尤も著名な書物である。揖に老子の注あることは何等の記録もないが文選注中に引かれてあるから恐らく著作があつたのであらう。

一八、鍾繇老子訓 佚

鍾繇字は元常、潁川の人で魏の尙書郎、其老子訓を著したことは世說言語篇注に引かれた魏志（魏略カ）に見えてあるが他書に引稱されたものを知らぬ。

一九、鍾會老子注二卷 佚

鍾會は鍾繇の子で、其老子注二卷は釋文叙録隋志唐志にのつてゐて文選の注にも引用されてゐる。想ふに會の注は父繇の注を續いて完成したものであらう。

二〇、荀融老子義 佚

魏志荀彧傳注に引かれた荀氏家傳に見えてあるが、之を引用したものを知らぬ。

二一、羊祜解釋老子四卷

羊祜字は叔子泰山平陽の人で、晉の太傅、鉅平成侯、其老子解釋は梁七録には二卷本をあげてゐるが、釋文叙録には四卷とし舊唐志には二卷本と四卷本とをのせてゐる。

二二、范望老子注訓二卷 佚

范望、字は叔文會稽の人で吳の尙書郎となる。釋文叙録には范望を范望州に作つてゐるが、州の字は衍文であらう。范望の字叔文で叔字の異體は州字と似てゐるから恐らくは范望叔文とあつたのを文字を脱し叔を州に誤つたのであらう。此注今は傳はらぬ。

二三、王尙述老子二卷 佚

王尙字は君會琅邪の人、東晉江州の刺史となり杜忠侯に封せらる、梁七録には王尙述注老子二卷をあげてゐるが、兩唐志は王尙注二卷としてゐて、廬文昭は王氏名は尙述といつてゐるが、

釋文音義に引かれたのは王尙となつてゐるから王尙は名で述は注の意であらう。

二四、程韶老子集解二卷 佚

程韶は鉅鹿の人で東晉の郎中關内侯に封ぜらる。梁録には其老子注を集解と名づけてゐるが、兩唐志は集注と呼んでゐる。

二五、邯鄲氏注老子二卷 佚

梁録と釋文叙録にのつてゐるが唐以後の目錄には見えぬ。

二六、常氏注二卷 佚

梁録には常氏傳二卷をあげ、釋文叙録には注二卷と成つてゐるが、唐以後の目錄には見あたらず。

二七、盈氏注老子二卷 佚

梁録と釋文叙録にはあるが隋志にはない。兩唐志は釋義盈注二卷をのす、恐らく此書を指すのであらう。

二八、孟子注老子二卷 佚

梁録に孟子注二卷をのせ、釋文叙録には孟子注に作つて、或は孟康といふと注してゐる。孟康は魏の人でその傳記は魏志杜恕傳注所引魏略にのせられてゐるが、その中老子を注した記事は

なく、又釋文叙録此注の前後皆晉人の注であるからこれも魏の孟康の注ではあるまい。釋文莊子の叙録にも孟子注十八卷をのせて不詳何人と注してゐるから、これも恐らく傳記不詳の孟子であらう。唐の杜光庭の道德眞經廣聖義序の中に「梁道士孟安排號大孟作經義二卷梁道士孟智周號小孟注五卷」とあるからこの孟子は孟安排であるかも知れぬ。

二九、巨生内解二卷 佚

梁録巨生解に作る、杜光庭廣聖義には「内解上下伊喜以内修之旨解注」とある。

三〇、袁眞注老子二卷 佚

袁眞字は彦仁、陳郡の人、東晉西中郎將、豫州刺史、其注二卷、梁録釋文叙録兩唐志に見えてゐるが今傳はらぬ。

三一、張嗣注老子二卷 佚

此注は梁録と釋文叙録に見えて隋唐志にはない。杜光庭は「清河張嗣注四卷不知年代」といふ。

三二、張憑注老子二卷 佚

張憑字は長宗、吳人、東晉の司空左長史、論語注十卷あり釋文に見ゆ。杜光庭によると張憑は河南の人宋明帝の太常博士、老子注四卷を著したといふ。

三三、孫登老子集注二卷 佚

孫登字は仲山太原中都の人、東晉の尙書郎、隋志に孫登注老子二卷音一卷をあぐ、杜光庭は孫登は魏の文明二帝の世の人で字を公和といふといふ。

三四、蜀才注老子二卷 佚

此注梁錄、釋文叙錄、兩唐志に見ゆ。釋文易叙錄に蜀才注易十卷をのせ、其下に注して「七錄云、不詳何人、七志云、是王弼後人、按蜀李書云、姓范名長生、一名賢、隱居青城山、自號蜀才、李雄以爲丞相」といふ。張惠言の易義別錄によると范長生は涪陵丹輿の人で、一名を廷久といひ、又九重とも友ともよび、字を元壽ともいつて青城山に隱居した人、李雄が成都王と成つたとき、長生は素輿に乗つて雄に見え、雄は即日拜して丞相となし、之を尊んで范賢といつたといふ。蜀才注老子も恐らく此人の注であらう。

三五、王玄載注老子二卷 佚

王玄載は字を彥運といひ、下邳の人で齊の光祿大夫たりし人、其著作に孝經注と老子注とある、老子注は梁錄と釋文叙錄にのせて、隋唐志には見えぬ。

三六、顧歡老子義疏四卷 佚

同 老子治綱一卷 佚
顧歡は字を景怡といひ、吳郡の人で年二十餘歳豫章の雷次宗に事へて學問をし後隱遁して剡の

天台山にかくれ、生徒をあつめて教授した人で、道德經義疏四卷を著し、後宋末に徴されたが出でず、老子治綱一卷を献じたと南齊書本傳に見えてゐる。釋文には義疏を顧懽堂詰と記し、舊唐志には治綱を理綱としてゐる、顧懽堂詰は義疏の別名で理綱は唐帝の諱をさけて改めたものであらう。道藏信字號に顧歡の注疏と題する本があるが、これは顧歡の書でなくして早くとも唐中葉以後のものである。

三七、老子節解二卷 佚

隋唐志に老子節解二卷をのせてゐるが、撰者の名は出てゐない。釋文叙錄には此書をあげて其下に「不詳作者、或云老子所作、一云河上公作」と注してゐる。杜光庭の廣聖義には節解上下老君與尹喜解といつてゐるが、これは釋文の注に或はいふ老子の作る所とある説を襲つたものであらう。宋志には葛玄老子節解をあげて、圖書集成に葛玄の節解序をのせてゐるが、其文は今河上公本の首にある葛玄序に外ならぬ。その序が河上公本の序と同じである點は即釋文の注に「一にいふ河上公の作る所」といふ説の起つた理由であらう。今葛玄序を熟讀すると、それは河上公注の序でなく葛玄自注の序であるらしい。而して抱朴子遐覽篇にのせた道書目錄の中に節解經一卷をのせてゐるが、この節解經が恐らく葛玄節解の原本で、之が開いて二卷となつたものが、宋志にのせられた葛玄節解であらう。而して此節解經が葛玄の後學によつて手を加

へたものが即河上公注らしい。

三八、老子道德經序訣二卷

存

此書は隋志には老子序訣一卷葛玄撰と成つてゐるが、兩唐志には老子道德經序訣二卷として葛洪の作としてゐる。佛人ベリオ氏が買収して今佛京國民圖書館に保管されてゐる敦煌古寫本の中に「老子道德經序訣、太極左仙公葛□□」と題する斷片があつて、僅かに卷首二十五行を存してゐるが、其内容は今道藏摩字號道德眞經集注の首にある葛玄序の一部であるといふ、敦煌本の序訣は僅か其首二十五行にすぎないが、太平御覽や初學記や、杜光庭廣聖義に引かれた序訣の文に對照すると道藏摩字號の葛玄序の全體であつて、更に敦煌本の無注本老子によると摩字號の序の次に口訣がついてゐる。此序と口訣とを總稱したのが即序訣であらう。而して此葛玄序の初一節は世德堂本河上公注の序と同じで、其次の一節は神仙傳の河上公傳と略同しく、次の一節に於て老子が關尹の爲に五千言を著したこと、河上公が漢の文帝の爲に五千言の微旨を教へたこと、その後道人が之を校定して玄洞と相應せしむるやうにしたことを説き、最後に此テキストが徐來勒といふ人から葛玄に傳へられたといふ鄭思遠の語が引かれてゐる。此に所謂鄭思遠は葛玄の教を受けた鄭隱のことと葛洪は鄭隱の弟子であるから、此序訣は葛玄の作でなく葛洪の編とする唐志の記事が正しい。この序訣は久しい間佚して傳はらないものとせられて

ゐるが、最近敦煌本の出現によつて再び世に出る事となつた、この序訣の考證は拙著老子原始の内に詳論しておいたから今はその概略に止める。但し此に一言しておきたいのは、此序訣によつて河上公本の成立するに至つた経路が想像せられることである。

三九、想余注老子二卷

佚

釋文叙錄此書を載せて「不詳何人、一云張魯、或云劉表」と注してゐるが、杜光庭は想爾二卷三天法師道陵所注といふ。爾字は尔に作るから余と爾といづれか誤りであらう。

四〇、劉遺民玄譜一卷

佚

梁錄及び兩唐志に見ゆ、

四一、韓莊玄示一卷

佚

梁錄に見ゆ、兩唐志は韓莊玄旨八卷と成つてゐる。

四二、老子章門一卷

佚

梁錄と兩唐志に見ゆ、

四三、沙門圖澄注二卷

佚

杜光庭廣聖義序に見ゆ、佛圖澄は後趙時の僧で著名なる人であるが、彼が老子を注したことは他書に見えぬ。

四四、沙門羅什注二卷

佚

羅什は符堅の時龜茲國から來た人で佛教の翻譯に於て著名な人、彼が老子を注した事は傳記に見えぬが杜光庭は其注二卷をのせ、後の注釋に往々引用されてゐる。

四五、僧肇注四卷

佚

僧肇は羅什門下の高足で、其羅什門に入る前に老莊を嗜讀したといふから老子の注もあつたであらうが、他の書目には見えない。

四六、釋慧觀老子義疏一卷

佚

慧觀は本姓崖、清河の人、初め廬山の慧遠に學び、羅什が長安に來るに及んで、遙々廬山から關中に出て教を受け羅什門下の道生、僧融、僧肇と並んで「通情則生融上首、精難則觀肇第一」と稱せられ、晩年宋都道場寺に住した人、その老子義疏一卷は梁の七錄に載せられて居たと隋志に見えてゐる。慧皎高僧傳に觀既に佛理を善くし、老莊を探究したとあるから其解義は佛教の思想に本づいたのであらう。

四七、釋慧琳注老子二卷

佚

慧琳本姓は劉氏、秦郡の人、劉宋の沙門道淵の弟子でよく諸經及老莊に通じ製作に長じたといふ。釋文叙録にのせられた此書はその著作の一であらう。

四八、釋慧嚴注老子二卷

佚

慧嚴本姓は范、陳留の人で、十六歳出家して後羅什の弟子となり、晩年東安寺に止まつて時の天子の敬信する所となつた。其著に老子略注あること慧皎の高僧傳に見えてゐるが、梁錄兩唐志釋文叙録は老子注二卷としてゐる。

四九、梁武帝老子講疏六卷

佚

梁武帝の講疏は隋志と舊唐志には六卷となつてゐるが新唐志と杜光庭の廣聖義とには四卷と記し、日本見在書目には八卷となつてゐる。

五〇、梁簡文帝老子私記十卷

佚

梁錄唐志は私記十卷としてゐるが、杜光庭は述義十卷と呼んでゐる。

五一、竇略注老子四卷

佚

杜光庭によると竇略は梁の道士で、その老子注四卷は梁武帝符秦の羅什と同じ考へで注釋してゐるといふ。

五二、梁陶弘景注老子四卷

佚

陶弘景は梁武帝の世の人で貞白先生といひ、其注四卷は杜光庭廣聖義に見ゆ。釋藏甄正論下（縮藏露八）に「丹陽の陶弘景性博識にして聰叡人に過ぐ、身道士となりて茅山の朱陽觀に居り、

静退無爲時事に交らず、時貞白先生と號し又陶隱居と號す、著述する所多く並に世に行はる、躬に道服を衣るも心佛法を敬ひ……梁武の器とする所となる」といひ、其著述眞誥卷六甄命篇の中に四十二章を襲うた文があるなど合せ考へると、その老子注四卷も亦佛教教理を取り入れた點があつて、梁武寶略と同じ時代思潮を現してゐたらうと思はれる。

五三、陸修靜道德眞經羅說疏七卷

佚

此書隋唐志に著録せず、又杜光庭も引用してゐないで初めて宋志に見えてゐるのは疑しい。

五四、臧玄靜老子疏四卷

佚

臧玄靜は梁朝の道士で字を道宗といひ、疏四卷を作つたと杜光庭の廣聖義に見えてゐる。

五五、孟智周老子義疏五卷

佚

孟智周も梁朝の道士で其義疏五卷は新唐志に載つて居り、杜光庭は此書が孟安排（大孟）の注に對して小孟といはれると稱して居る。廣弘明集十三に河上公義によると道の本は氣に従つて生ずるとするもので、陸簡寂、臧矜顧歡、孟智周等は此三氣が分れず混合してゐるのが至人の法體で、三氣の分れた所は別相の體だと説いてゐるといふ。此に陸簡寂といつたのは陸修靜のことで臧矜は臧玄靜を指すのであらう。従つて陸臧孟三家の老子義は顧歡とともに河上公義を推演したものであるらしい。

五六、褚綵老子玄覽六卷

佚

杜光庭廣聖義に見ゆ、褚綵は陳の道士張君相集解諸柔に作る。

五七、周弘正講疏六卷

佚

此書は釋文叙錄新唐志、及び陳書周弘正傳に出てゐて、日本本見在書目も之をのせてゐるが、書名が老子義記と成つてゐる。陳書本傳によると弘正は周顒の孫で官尙書僕射に至り、東宮侍講をつとめて周易講疏十六卷、論語疏十一卷、莊子疏八卷、孝經疏二卷、集二十卷と老子講疏五卷を残したといふ。彼の祖父周顒は梁武の頃に三宗論を著し、假名空説を主張して佛教の教理に造詣深かつた人で、彼も亦家學を受けて佛教を知つて居たらしい。然し彼は老子と佛教とを一と見なかつた。三論玄義の原注に周弘政張機竝に老子に雙非の義あるを斥くといつたのは梁武帝一流の人が佛教の雙非即否定の否定論法を以て老子を説いたのに反對したものに相違ない。玄義の注に弘政とあるは弘正のこと張機は弘正の門人張譏の誤であらう。

五八、張譏老子義十一卷

佚

張譏字は直言、清河武城の人、少くして周弘正に師事し、新意を出す毎に先輩から推服せられ梁陳二代に盛名をさせて隋初に終り、大儒陸元朗朱孟博、一乘寺の法才、法雲寺の慧林、至眞觀の道士姚綏等皆弟子であつた。彼には儒書に周易義、尙書義、毛詩義、論語義、孝經義等の

著作があつたが、道書には老子義十一卷、莊子内篇義十二卷、外篇義二十卷、雜篇義十卷、玄部通義十二卷、遊玄桂林二十四卷があつて、陳の後主は嘗て人を使用して之を寫し取つて祕閣に藏したといふが、隋唐志にも著録されて居ない。日本見在書目に無名氏の新撰老子義記十一卷をのせてゐるのは或は張譏の書であるまいか。

五九、廬景裕老子注二卷 佚

廬景裕字は仲孺、小さき時は白頭と呼ばれ范陽涿人、後魏の國士博士となり周易、尙書孝經、論語、禮記、老子を注した。その老子注二卷は張君相集解に引かれ、杜光庭も之をのせてゐるが誤つて廬裕と署名してゐる。新唐志には廬景裕梁曠等注二卷と出てゐる。魏書本傳によると彼又佛教を好み、胡僧道愔が經論を譯するごとに彼をして序を作らしめたといふ。道愔は有名な菩提留支である。

六〇、梁曠老子道德品四卷 佚

梁曠の事迹は明かでないが、新唐志に廬景裕梁曠等老子注とのせてゐるから、景裕の次に出した。宋書竟陵王誕に殺された山陽内史梁曠といふ人があるが、此人と同人か異人かも明かでない。

六一、劉仁會注老子二卷 佚

杜光庭によると後魏伊州梁縣の人だといふ、其注は張君相の集解中にも引かれてあつたといふ。

六二、松靈仙人注 佚

杜光庭は青溪山に隠れた無名人の著だといふ、張君相も之を引いてゐた筈である。

六三、悲楚恩注老子二卷 佚

張君相に引かれたのは裴處恩と成つてゐる、杜光庭は晉時河東の人だといふが張君相集解を松靈仙の次においてゐる。

六四、周文帝注老子二卷義疏四卷 佚

此二書他の目錄に見えぬが日本見在書目に載つてゐる。

六五、杜弼注老子二卷 佚

杜弼字は輔玄中山曲陽の人で玉燭寶典の著者杜臺卿の父である。傳記は北齊書二十四本傳に詳かて、其老子道德經注兩卷は北齊の高祖に進獻した本、高祖は此書を評して、「卿才思優洽、業尙通遠、息悽儒門、馳騁玄肆、既啓專家之學、且暢釋老之言、……朕有味二經、倦於舊說、歷覽新注、所得已多」といつたのは杜弼の學風と此書の内容を知らしむるものといふべきであらう。陸氏釋文に「北學有杜弼注、世頗行之」といつたのは、其注義が南學梁武周弘正等と異なる。

るをいふのであらう。

六六、孫登音一卷 佚

六七、李軌音一卷 佚

六八、戴逵音一卷 佚

孫登のことは前にあげた。其音一卷隋志に見ゆ。李軌字は弘範江夏の人、東晉の祠部郎中部亭侯、其老子音一卷新唐志及び日本見在書目に見ゆ。戴逵字は安道譙國の人、東晉の散騎常侍太子中庶子、其老子音一卷釋文叙錄及梁錄に出づ。

六九、陸德明老子音義二卷 存

同 老子疏十五卷 佚

陸德明名は元朗、德明は其字、蘇州吳人て陳から唐初に互る大儒、其傳記は兩唐儒學傳に出てる。彼は初め周弘正について學び、老莊を善くした人であるが又儒佛にも精しく、唐の高祖が釋奠を行つて徐文達が孝經を講じ、沙門惠乘が般若を講じ、道士劉進喜が老子を講じたとき、德明はそれぞれ其學問の宗指に従つて義を立て、三人を屈服せしめたので帝は三人ともによく辯じたが陸德明は一學して之を蔽うたと賞讃されたといふ。其老子音義二卷は典經釋文中の一部分で孫登戴軌の後をついで老子經本の異同と音義を示したものであるが、彼は當時一般に行

はれた河上公注によらず、又梁氏一派の佛老を混同するに學ばず、王弼注が尤も老子の妙旨を得て居るとし、王注に本づいて音義を著したのは識見の高くあつた事を證明する。而して嘉祥大師の三論玄義に、周弘正と張譏が梁武一派の新義に反對したといふ記事と、周陸の師弟關係から推測する周弘正の老子義が何に本づいてゐるかも知像するに難くない。德明に老子疏の著作のあることはたゞ新唐志に著録されてゐるだけで外に見えない。

七〇、劉進喜老子疏六卷 佚

杜光庭によると劉進喜は隋朝の道士といふが、唐書陸元朗傳によると唐の頃まで生存した學者であつたことが判明する。其老子疏六卷は兩唐志にはのせてないが、張君相の集解には引かれてゐた筈である。

七一、李播老子注上下二卷 佚

杜光庭によると李播も亦隋朝の道士だといふが傳記は詳かでない。釋藏佛道論衡丙卷に唐の武德八年に高祖が三教を對論せしめた記事をのせて、勝光寺慧乘の論に對して道士李仲卿が周樟答辯に苦しんだことを記し、翌武德九年に仲卿が十異九迷論を著し、劉進喜が顯正論を著して佛敎を謗り傳奕によつて之を上進したことを記してゐる。而して廣弘明集七には傳奕は中山の李播とともに道士と成つたとある。これ等の記事と唐書陸元朗傳の記事と比較すると、李仲卿

が即李播であるまいかと思はれる。其老子注は新唐志には卷數をあげてゐないが杜光庭は上下二卷としてゐる。

七二、傅奕老子音義

同老子注二卷

佚

傅奕は相州鄴人、唐の太宗の貞觀十三年年八十五で死んだ。其傳記は舊唐書の七十九、新唐書の百七卷に載つてゐる。傳によると此人は強梗な排佛論者で武德年中に寺塔僧尼を滅じて國利をはかるべきことを上言し、又嘗て魏晉以來の排佛者の傳をあつめて高識傳十卷を著し、其死するとき其子を誡めて「老莊玄一の篇、周孔六經の説、是れ名教となす、汝宜しく之を習ふべし、妖胡華を亂る汝學ぶなかれ」といつたといふ。佛道論衡丙には彼が李仲卿劉進喜の上言を取り次いだことをのせてゐるから彼は劉李等一味の人であらう。其老子に關する著作は杜光庭は注二卷及音義をあげてゐるが今兩本とも傳らぬ。唯道藏纂字號に道德古本篇二卷を收めてゐて其初に唐太史令傅奕校定と題し、全書の中唯第九章と二十章とに音が存してゐる。想ふに是は傅氏音義の中から本文だけを殘して音を刪つたものであらう。又傅氏の注は今傳らぬが范應元の道德古本集注（續古逸叢書）の中に傅奕の注と音とを引用してゐるから其一斑が窺はれる。而して道藏長字號所收宋の彭耜の道德真經集注雜説に宋の謝守灝の老君實録を引いて、唐

傅奕考覈衆本、勘數其字云項羽妾本、齊武平五年彭城人開項羽妾塚得之、安丘望之本、魏太和中道士冠謙之得之、河上丈人本、齊處士仇嶽傳之、三家本有五千七百二十二字、與韓非喻老相參、又洛陽有官本、五千六百三十五字、王弼本有五千六百八十三字、或五千六百一十字、河上公本有五千三百五十五字、或五千五百九十字、此文今道藏風字號
漢元聖紀中にあり校定本の經文は項羽妾本以下八種のテキストを校讐して定めたものであらう。

七三、魏徵老子要義五卷

佚

魏徵字は玄成鉅鹿曲城の人、嵩山の道士より身を起し太宗の信任を得た人、其傳記は舊唐書七十一、新唐書九十七に出て居る。その老子要義五卷は兩唐志にのつて居らぬが、杜光庭の廣聖義中にのせてゐる。其書夙に佚して注解が如何なるものであつたか今明瞭を缺くが、彼が編纂した群書治要中の老子が河上公注本である點より考へると、大體河上公注に因つたものであらう。

七四、宗文明老子義泉五卷

佚

宗文明の傳記未考、義泉五卷諸錄皆のせず、張君相之を引き又杜光庭に見ゆ。

七五、胡超老子義疏十卷

佚

杜光庭云、仙人胡起西山得道、新唐志に胡慧超神仙內傳一卷、胡法超許孫修行傳一卷をのす、