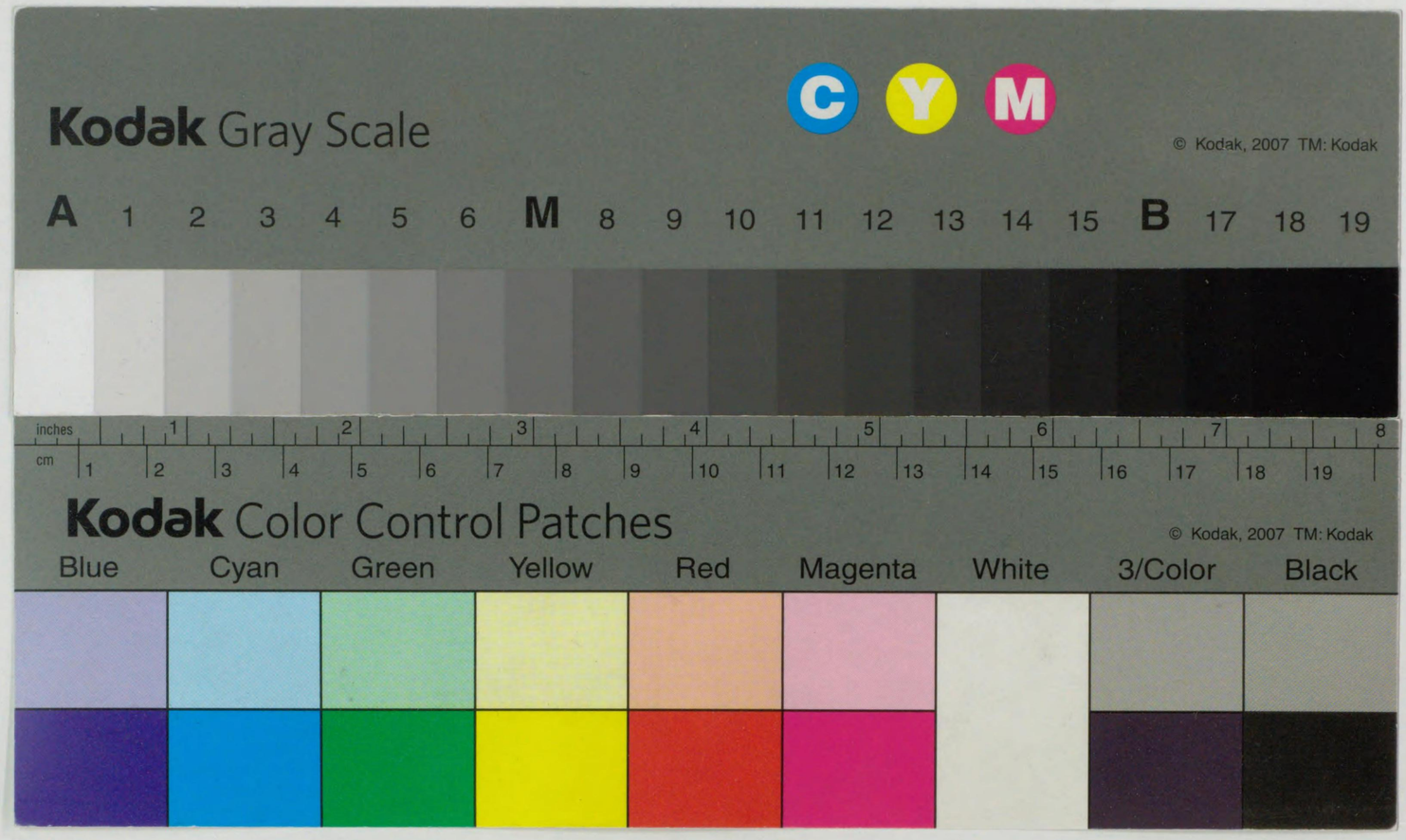

697
7
697-7
12005015813365

25 328

鵜澤總明著

老子の研究

6.97
7

昭和25年3月20日

1～2

落丁

62

897—7

へ行つて學んだならばどうか」との懇ろな相談であつた。母も私もその篤き親切に感じた。言下にそのやうに願つたのであつた。それから私は篠崎氏の厚意に依つて、漢學先生に入門を許されることに爲つた。讀者に望む。私のことを聽いていただくことは誠に相濟まぬことである。けれどこのことが卽ち私の老子研究に入る道程であるが故に、今少しく紙面を貸していただきたい。殊に崔述も云ふ通り、仁の理はその淺いものでも過を寡くすると云ふ周代の學問である。淺い所からの體驗を述べて、現代の學者がた識者たちの講學の工夫を考へていただきたいからである。

漢學の先生は卽ち大田和齋師であつた。私よりも五十年の長者であられた。鶴髪銀髯身長五尺六寸程もあると見受けた。溫顏慈容、私の如き少年に經書や諸子の講義を倦む所無く教へられたのである。先生には自傳があられるから、適當の機會に御紹介申したいと思つてゐる。明治二十四年、私が一高から和齋先生に性說を質した。同年六月二十三日先生から、「答鵜澤生書」の感銘すべき教訓を授けられた。その文中に、「由之觀之、性善之實、自孔子傳子思、子思傳孟軻、便是千萬世說性之根基、確乎不可易也」と云ふ斷案がある。而して又文章の末段に、「夫水汨之濁、非水之性、少間必淸、人濁之惡、非人之性、改之必善、此可以知也、豈可疑哉、豈可疑哉、予嘗所論、老子十有三說一篇、併以贈焉、冀展覽之、輒可以悟死生之理也。」と結んである。尤も老子は前に述べたやうに、論語孟子の後にその講義を受けたのであるが、此の時更に老子第五十章に就いての先生の論文を寄せられたのであつた。十有三說の末段には、「老子戒人之言、與吾儒之說莫敢異矣、嗚呼不達天人之學、則不能以通曉也、學者其可願養生樂天、爲君子人而已矣。」の戒言を以て結んである。和齋先生は昌平黌に學んだ。一齋、艮齋の講筵に接して宋學を修め、後に古學に入つた。朝川善庵、龜田綾瀨

の諸門も訪ねた。都下の友としては清川八郎、安積五郎、小栗篤三郎等があり、五に音信を通じ或は往來があつた。和齋先生の養孫謹三郎氏は英語ばかりで無く、漢學にも長じて居られる。私は始めて英語の教授を受けた。誠に濃厚の君子である。曾ては縣會議員と爲り、副議長にも爲られた。蘆村塾、後の英漢育才校は、實に和齋先生謹三郎先生の鄉校であり、私はその訓育に浴した所、筆舌には盡し難いのであるが、鄉黨幾千の青年子弟がその教化を受けた恩德は實に大きいものがある。千葉縣の長生郡が教育に熱心であり、東都に多く留學の徒を送つたことは、大田先生の直接間接の感化も與つて力があつたのである。然るに先生は名聞を求められなかつた。私は鶴岡九皐先生から論語の講義を受け、直に又、大田和齋先生から經學、諸子の學を受け、東洋古典の研究は、人格鍛錬の上に、世道人心の風化の上に、樞要なものであると悟ることを得た。一高に入學する前後から西洋學を脩めたのであるが、大學を卒はる迄は大田和齋先生に、夏冬の休暇を利用して、その指導を受けた。時に先生は八十歳の高齡に近づいて居られた。私の村から大田先生の村迄は三里である。私は鞋を穿いて往復した。先生は詩作も授けて平仄を竝べることを教へられた。拙作を憚る所も無く添削を請うた。何んぞ料らん先生は「君は詩が上手になる」と仰せられた。私は先生に願つた「先生、私は詩が上手になつては困ります。私は詩を作つて居られません」と。此の時先生は申された。「面白いことを言ふ。左様か、それならば經學を教へる。」誠に先生は私の恩師であられた。是れが今日曲りなりにも漢字を讀み、經典を繙き、讀者の前に厚かましくも斯かる研究を試みる所以である。

私(ひそ)かに思ふに、聖賢の學は、唯文字や文章の工夫では無い。その最も著るしい學の例を示されたのが顏回である。小學校に於て少年の際顏回の話を聽いて、いかにもその奥ゆかしさを感じた。今玆に東洋の學を見るのも、かかる少年時の體驗に基く所がある。文部省では思想問題の對策に忙しいやうである。その建てられた理窟は細かい。時代は五十年の昔とは異つたものがあらう。されど學の基く所は同じものが存する。先づ第一に、淺ければ淺いだけの教養を得させる道を立てねばならぬ。私は決して歐米を嫌ふものでは無い。排外思想の凡てが健全であるとも信じない。五に比較研究してその長所があれば、之れを採用すべきである。しかし學が單に知識の蒐集である限り、何程學が進んでも人類に慶福が保障されない。歐洲に大戰爭が起つたり、世界の現狀が不安であつたりする所以であらう。然らば老子の「絕學無憂」を正面から解釋して學を絕つべきであらう乎。而して學を絕つて果して無憂であらう乎。

元遺山の「讀易」は名高いものである。

揖讓干戈兩不知　巢居穴處各熙熙
無端鑿破乾坤秘　禍始羲皇一畫時

果して伏羲が一畫を劃した時から禍が始まつたとすれば、學は何處まで進んでも、無憂の實を擧むことは不可能であらう乎。

和齋先生は嘉永安政前後の物情を觀て

世教有流弊　浮靡苦掃除
腥風吹不斷　激浪逐迷魚

と詠ぜられた。豈啻に嘉永安政の際とのみ言ふべき。現前の世相恰も詩中に見えるものは無いであらう乎。歐羅巴の學では、未だ必ずしも世相の安定は期し難い。東洋學はまさに識者の起つて大に提撕すべきものがあらう。殊に歐米の學

者が辿り來つた研究の徑路は大に參考とすべきものがある。而して東洋民族が現前に體驗する憂患から此れ等の民族を救濟する道を究明すべきでは無からう乎。

日本文化の一つの特徴は「かむ」ことである。「かみくだく」ことである。咀嚼などと云ふよりは「かむ」と云ふ方が適切である。それ故に外邦の文化でも採るべきは採らねばならぬ。然し能く「かみくだく」ことが必要である。日本は常に世界の中央であることを忘れてはならぬ。歐米の科學でも、文化でも、十分にかみくだくべきである。唯その爲には齒が健全でなければならぬ。又「かむ」と云ふことは人間の身體に於ては、健全な齒の務める役目であるが、物の道理を明かにし、正しき立場を示す精神の「はたらき」にも適用されるのである。少年の時に十分に體驗した學の健全な準備は、斯かる健全な齒に當るものではなからうか。私は恩師から少年の時に、經學や經學の本旨と戻らない諸子の學を授けられたことは、如何ばかり私の少年時の體驗に影響したことであらう。茲には概して東洋經學と云ふが、その東洋經學と歐米の哲學や政治學や社會學等の比較研究を試みたいといふ意圖は、私の少年時の體驗と講學とに兆したものである。日本の學者がたの苦心は凡て此の邊に存することであらう。こちらに何の準備も無くては歐米の學は「かみくだき」得ないものがあるべきである。廣く言へば、日本の文化は能く世界の文化をかみくだいて、然る後世界文化の中心たる位地を愈確實にするのである。これが日本文化の一つの可能性である。

本書の刊行に就き、文學士齋藤晌君が此の浩瀚なる原稿を通讀して、章別目次を整理し、以て讀み易からしめる爲め長い時間を費されたる勞力に對し深く感謝の意を表する。大東文化協會尾崎亘君が校正の勞に當られたること、文學士仲小路彰君が特に出版上の好意を寄せられたることに對し同じく感謝措く能はず、一言する次第である。

はしがき

先師大田和齋の書簡全文は茲に揭げて讀者の參考に資し、併せて先師啓發の恩誼に甚深の敬意を捧げる。

老子に就いては猶周易と相參酌して卑見を逃べる機會を待つ所がある。先師和齋十有三の說にもあるが、古來周易と老子とに亙りて、兩書に含む意義を研究した者は少くは無い。高處大處に立つて靜に兩書を讀めば、自ら此の問題に觸れて來る。蘇子由は、貴生第十三、に於て出生入死に就いて、生死之道以十言之。三者各居其三矣。豈非生死之道九。而不生不死之道一而已矣。不生不死。則易所謂寂然不動者也。老子言其九。不言其一。使人自得之。以寄無思無爲之妙也。と說いて居るが能く玩味すべきである。若し夫れ考古學、人類學、民族學から東洋民族の發達を文化的に研究した上に、學問の深奧な處に進めば、此の關係は一層明かにされるものがあるやうに思はれる。

昭和十年十月

著者識

答鵜澤生書

明治二十四年。夏六月念三日。和齋白。辱惠書。語高而旨深。三四讀漸曉所示。又不以其腐儒無過人智識。質予以性說。幸甚。予敢不吐露胸臆處。然識其不是解吾子之疑也。」蓋性之說。古今多端。能探究者鮮矣。夫性者人所稟於天以生之理也。渾然至善。未嘗有惡。人性與堯舜。初無少異。但衆人蔽於物欲而失之。堯舜無物欲之蔽。而能充其性爾。故孟軻每道性善。言必稱堯舜。欲其知仁義不假外求。聖人可學而至。而不懈於用力也。是就氣質之中。挑出其本善之理。而說教也。而孟軻指已生之後而言。孔子指未生之前而言。繫辭曰。一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。此是一陰一陽之理者爲道。道動而本立。卽道之方行者也。道到成之者爲性。人物受得此善底道理去。各成箇性耳。造化流行生育賦予。更無別物。善而理之已定者也。」予竊按。所謂性善。卽是就成之者性而言。實傳子思天命謂性之言。子思指天所賦而人受之者爲言。合理氣而言也。孟軻指民受天地之中者爲言。專指理而言也。孔子言性相近。以形體之已具者言。皆一理也矣。蓋性善反面只對性惡。不旁及三品之論。且不說氣質之性。但述天理至善而喩人者也。聖賢之卓見。亦可以觀矣。」後世凡爲異端。惟要掀翻善字。故性惡之說。善惡混之譚。紛紛然而興。知其說之駭世。而不足以統攝。纔識氣質之性。瞰其昏明強弱之不同。未識性之屬至善也。夫具於心者謂之性。成於形者謂之質。流行於形質之際謂之氣。氣之所令而善惡判焉。專說氣稟。則善爲無別。是論氣不論性。所以不明夫本也。程子曰性卽理也。天下之理。原其所自。未有不善。喜怒哀樂未發。何嘗不善。發而中節。然後爲不善。不善卽惡也。惡何在于初哉。」由之觀之。性善之實。自孔子傳子思。子思傳孟軻。便是千萬世說性之根基。確乎不可易也。蓋人之不至於堯舜者。是他力量不至。固無可奈何。然人須當以堯舜爲法。信之益篤。而守之益固。則與天理相合。而性亦無不善。人失吾所得以生之理。然而不能皆堯舜者。氣質之拘。物欲之蔽也。後世之學者。於是說說者也。來示之諸說。皆及氣稟之性。不及天理之性。性自是性。氣稟自氣稟。性則至善。氣稟則有昏明強弱之不同。徒拘氣質之性而論焉。則失孔孟之旨爾。譬之方員之器。初造皆素質。而木理自具矣。塗之膠漆。粗失其素質。益加之圖畫。則素質遂隱而外飾見而已。人之性亦如此。人蔽於私欲。則天理性善漸滅。而爲氣稟迷亂。而其惡無所不至。此非天理至善之性之爲也。夫水汨之濁。非水之性。少間必淸。人濁之惡。非人之性。改心必善。此可以知也。豈可疑哉。豈可疑哉。予嘗所論。老子十有三說一篇。併以贈焉。冀展覽之。輒可以悟死生之理也。和齋再拜。

十有三說

凡人之在世。能法天道。平和柔順。不與物競。則莫夭折之患。而全性命之稟。可以爲君子人也。人之求生動之反至死地比々是也。老聃有言曰。生之徒。十有三。死之徒。十有三。說者云。徒輩類也。養生之類。其目有十三。目不妄視。耳不妄听。鼻不妄嗅。口不妄言。舌不妄味。手不妄持。精不妄施。足不妄行。意不妄動。健不妄逞。勝不妄好。强不妄振。爭不妄作。是則養生之術也。反之十三卽入死矣。夫人之所以動而超其死地者。皆在此一念之初。僅失其所守。收其放心。卽入死地。其理稍通也。然未得其解者也。予讀易尙矣。發明之曰。蠱彖云。先甲三日後甲三日。彖傳曰後則有始天行也。巽九五云。先庚三日後庚三日。徵之天干。自甲乙經丙丁至庚辛。順行卽三日也。是屬陽。自庚辛經壬癸至甲乙。卽亦三日也。是屬陰。陽入生之徒。陰入死之徒。十干之中。有陰陽死生之三甲。卽十有三也。夫生者天而生也。而

老子の研究 目次

はしがき

目次

序篇　老子の人物、思想及び文獻……一

一、老子とは如何なる人か……三

二、老子道德經の編次、章次……三

三、老子道德經と實際政治との關係……一六

四、老子の政治思想（一）……二二

五、老子の政治思想（二）……三二

六、老子の政治思想（三）……三六

七、老子の自然に就ての考察……四四

八、老子全篇の眼目……五〇

人又欲增益其生。以求養生之計太厚。違道忤天。故入死地。老子被人之言。與吾儒之說莫敢異矣。嗚呼不達天人之學。則不能以通曉也。學者其可願養生樂天。爲君子人而已矣。

九、易の太極と老子の道……五三
十、老子の虚無清靜とアナーキズム及びニヒリズムとの差異……五七

正篇　老子の處世觀……六一

第一章　道法自然……六三
一、我等何を爲すべき乎……六三
二、戰勝の精神的準則……七二
三、超論理の奥義……八二
第二章　團體生活……九九
一、團體生活の理想、平和鄉……九九
二、中……一〇九
三、得一……一二七
四、信……一七六
五、永久性と農業生活……一九六
六、原始的政治形式……二一〇
第三章　天と人……二三一
一、天……二三一
二、禮（一）……二五七
三、禮（二）……二七六
四、禱……二八四
五、樂……三〇一
第四章　學……三一五
一、自然への反逆……三一五
二、學とは何であるか（一）……三一九
三、學とは何であるか（二）……三四一
四、學の方法。思ふといふこと……三四六
五、道德感官說と無上命法……三五九
第五章　自然への復歸……三七一
一、絕聖棄智……三七一
二、絕學無憂（一）……三八一
三、絕學と焚書との差異……三九六
四、絕學無憂（二）……三九八

老子の研究
五、復歸の辨證法……四一〇
第六章　母……四一九
一、谷神不死……四二九
二、魂魄說……四三一
三、愛民治國……四四一
四、易の「謙」……四四八
五、天下の母……四五五
六、襲常、卽ち母を守る道……四五三
七、日本古典に於ける「光」……四五五
第七章　處世の祕訣……四六五
一、道の淵源……四六八
二、微妙玄通……四七〇
三、古と今と……四七九
四、莊子の大宗師（一）……四八三
五、莊子の大宗師（二）……四九二
六、莊子の大宗師（三）……五〇〇
七、日本精神と大宗師……五一三
老子原文（七七一―七九五）……五一三
原文參照索引（七九七―八〇二）……五一三

序篇　老子の人物、思想及び文獻

一、老子とは如何なる人か

さて、老子の書物が如何なるものであるかと云ふことに就いては、專門の學者の間に幾多の議論がある。先づ、老子は此道德五千文の創言者であると言ふが、その老子とは果して如何なる人であるか。さう云ふ人が實在して居つたものであるか、或は實在し居らなかつたものであるか。史記の老莊申韓列傳にある司馬遷の文章が問題となつて居るのである。「孔子周に適き將に禮を老子に問はむとす」と云ふ此文章、これが甚だ問題となるのである。史記世家にも「魯の南宮敬叔魯君に言ひて曰く、請ふ孔子と與に周に適かむと。魯君之に一乘車両馬一豎子を與へ、俱に周に適き禮を問ふ。蓋し老子を見る」と云ふ文章がある。孔子が果して老子に禮を問ふたか、老子は卽ち老聃であるかどうか、此等の問題が今日に於ても未解決の事項であつて、之に對しては孔子問禮の事實を肯定する人もあり、又さう云ふ事實は全然無いのみならず、老子と云ふ書物は是は恐らくは孟子以後に出來たものに相違ないと云ふ意見の人もある。

例へば日本に於ては齋藤拙堂の如き（老子辨）又其の以前に於ては伊藤仁齋の如き、史記の謬を辨ずと云ふ文章（古學先生文集）に於て史記を批評し、就中此孔子禮を老子に問ふと云ふが如きは有ること無き彰々たるものである。卽ち孔子は禮法の備はれる魯の國に生れた人である。老子は禮を以て僞と爲し忠信の薄となす人であれば、禮法を知らざる此老

子に禮を問ふ筈はない、と云つたやうな意見である。此外にも日本の學者中には孔子問禮の事に就ては反對の意見が澤山ある。孟子以後の人であると云ふ論は主として年代や歴史の上の議論に基くものもあるが、書物の上に現れて居る思想内容の中から議論もあるのである。例へば老子は仁義と云ふことを連ねて述べて居るが、此仁義と云ふことを連ねて、述べてあるのは是は孟子以後のことである。其の以前に於ては易の說卦傳の中に仁と義とを對言してあるが、それ以外に六經に於ては仁義と云ふものを連ねて述べてゐることはない。夫故に老子は孟子以後の人に相違ない。しかのみなず若し其の以前の人であつたならば、孟子は大いに之を批評すべきであるが、老子に對する何等の批評のない所から見ても孟子以後の人であると云ふことが分る。斯う云つたやうな議論であるが、此の議論を文章の上に最も強く論じて居るのは崔述（東壁）である。

崔述の意見に依ると、禮記の曾子問に書いてある老聃の言葉と云ふものは是は稍信用すべき所である。併しながら其老聃に孔子の考へに著しく似寄つて居ることを述べて居るのであるから、是は幾らか據り所があるとしても、老子道德經を書いた老聃ではないと云ふのである。洙泗考信錄の中に「今史記の載する所の老聃の言は皆楊朱の說のみ。其の文は又戰國の諸子に似て論語、春秋傳の文と絶えて類せざるなり。」とある。卽ち崔東壁の說では老子の云ふのは是は楊子墨翟と併稱せらるゝ楊朱の說であつて、其の文は又戰國の諸子の文章に似て居る。論語や春秋傳の文とは絶えて類しないと云ふのである。

崔述は又「道德五千言は何人の作る所なるかを知らず。要は必ず楊朱の徒の僞託する所ならむ。猶之れ兵を言ふ者の陰符を以て之を黃帝に託し六韜之を太公に託するが如きなり。猶之れ醫を言ふ者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距ぎて黃帝を距がず。黃老の說を爲す者は黃老に非ず。皆楊氏なり。獨之れ神農を闢かずして許行を闢くが如きなり。若し其の說をして果して老聃に出でしむれば、老聃は楊墨の前に在り。孟子何を以て反つて一言の之を闢く無くして而して獨り罪を楊朱に歸せんや。」斯う云つて居る。崔述は又「凡そ老聃を言ふ者惟戴記を是に近しと爲す」と云つて居る。戴記卽ち禮記の曾子問の所にある老聃の言が正當の言に近いと斷じて居るが、併し又直に、「然れども其有無も亦知るべからず、今概ね其事と言とを錄せず。以て後人の疑を絶たむ。」と申して居るのである。

崔東壁と云ふ人は考證の學問に於ては隨分綿密な人であつて、此頃に至つても崔東壁の學問の仕方を尊重する人が出來て參つた。而して此議論が相當に有力なものであることを私は疑はぬのであるが、併しながら崔東壁の考證は多くは文字の上に力を入れることがその首要部分であつて、思想内容に立ち入り思想の上から遺憾なく研究することに就ては猶甚だ不十分なものがある。例へば老子道德經と老子との關係を孟子に依據して判斷する一事にしても、寧ろ問題は孟子以前に係るのであり、少くとも百數十年を隔てゝ居るものである。卽ち孔子の時に遡つて、孔子の大聖が禮を問ふたと云ふ人であり、道德經に述ぶる思想に於ても論理を辿つて精深の研究を爲す場合に於ては孔子の思想體系と一致せざる所あるも、固より兩者相攻擊し容れざるものとのみは言ひ得ないのである。

専門の訓詁家の間に於ても、**孟子と易と老子との關係**如何が時々問題となるやうである。この關係は思想研究家に於ては猶更比較論究すべき問題であると思ふ。崔述によれば、孟子の中に老子のことが一言もないから老子と云ふものは孟子以後の者であつて、以前の者でないに相違ないと云ふのである。孟子の中には、私の見た所が間違つて居るかも知れないが、易に在る言葉は直接に引かれてゐないやうである。卽ち言辭的には易に觸れて居らぬ。だから同じ論鋒で云へば、周易も亦孟子以後のものであつて、以前のものではないと申さなければならぬ。それで王一清は孟子は泰山巖々の儒であり、纖惡の世を亂すを容さず、楊墨を拒ぎ邪說を闢き、儀秦を排して王化を正しうしたるに拘らず、老子に就き一言の之に及ぶ無きは是は寧ろ此老子の思想を孟子に於て賞讃はしないが、亦能く詆る所も無いと云ふ觀方をして居るのである。崔述とは正反對であるが、頗る公平の見解であるとも云ふことが出來る。尤も同じ證據を甲の方にも引くし、それから其反對論にも同じ證據を引いても宜しい場合は是は幾らもある。

それで其の證據の引き方がどちらが正しいかと云ふことは是は單純な言葉だけでは到底判斷が出來ぬ。思想內容に立入つて研究して行く必要があると思ふ。孟子は易も讀まない。老子も孟子以後であるとして、然かも孟子の言說思想に易の思想があつたりするならば、三者に共通の點あるは明白となるが、さて此場合に老子が孟子に基いたと論斷し得るかどうか、と云ふ問題が生ずるのである。

孟子は相容れざるものに對しては極力攻擊論難するも、互に相發明するものに就ては必ずしも剖擊せず、また秦漢以後支那思想界に表はれて重きを爲せる年代の關係に就て考ふるも老子は却て孟子に先行して居るのである。故に孟子のみを標準とするの論は弱點あるを免れない。それ故に崔東壁が斯樣なことを申したからと云つても之に依つて直に老子が無い、或は道德經は老子の書いたものではない、楊朱の徒の僞託である、と斷ずることは大早計であると私は思ふのである。（三一九—三二三頁參照）

近頃、馬叙倫と云ふ人が老子覈詁と云ふ書物を書いて、此中に老子の本文、所謂テキストはどう云ふのが正しいものであらうかと云ふことを研究し、又何れの註釋家の意見を最も公平なものと見るべきであるかに就いて相當に考證を致して居る。それに據ると（上冊、老考三十五葉）孔子は禮を老聃に問うたと云ふのが事實である。少くとも問禮のことがあつたと見るのが事實に近いやうである。それから禮記曾子問に書いてあることは固より正しいことである。然らば孔子が禮を問はれたと云ふ歲は大體幾つの時であらうかと云ふこと等に就ての考證がしてある。その擧ぐる所の說に依ると、十七歲以後三十歲前であるとの意見もあり、五十一歲だらうとする意見もある。莊子の中に老聃と孔子と會つたことが天道、天運、兩篇に出てゐるが、此等も研究の資料となるのであると見て居る。莊子天道篇には「孔子西のかた書を周室に藏めんとす。子路謀て曰く、由聞く周の徵藏の史に老聃と云ふ者あり、免れて而して歸居せり、夫子書を藏めんと欲すれば則ち試に往て因れ焉。孔子曰く善し。往て老聃に見ゆ、而して老聃許さず云々」の記事がある。然るに天運篇の記事は「孔子行年五十有一にして道を聞かず」と云ふに始まり、之に對する老聃の言を揭げ「子來れる乎。吾

聞く子は北方の賢者也。子も亦道を得たる乎」等の問答である。北方の思想、南方の思想、又は西方の思想と云ふは斯かる文章に淵源したものであちう。南北とか東西とか云ふことは餘り拘泥する必要もあるまい。要は道の問題である。道同じきか道同じからざるか。研究すべき重點は玆に存する。思想と云ふだけでは狹いが思想内容の比較も此意味である。

馬叙倫の覈詁（三十六葉）に依ると梁玉繩の説を引き、孔子の言葉だと言はるゝものは十七歳の言にあらず、既に仕官して後の言であると申して居る。卽ち孔子の言葉と申すは「甚矣道之難行」と云ふのであつて、十七歳の人の言葉とは思へぬと云ふのである。叙倫の言ふ所では、莊子天道篇に（實は天運篇）「孔子行年五十有一而不聞道。乃南之沛見老聃。老聃曰。子來乎。吾聞子北方之賢者也。子亦得道乎。」とあるが是は初めて見ゆる時の言葉であつて老聃は沛に在るのであるから「由聞周之徵藏史老聃者免而歸居」といふ子路の言とも符合すると云ふのである。

然らば孔子の周に適きたるは當に五十一歳の時であつたらう。此時には敬叔は年已に三十一であり魯君に請うて、從て周に之くことが出來たのである。史記の世家に孔子の中都の宰となつた時は定公八年に在り、孔子年五十の時であると言つて居る。然し叙倫は前儒の考定に據り、孔子は魯の襄公二十一年に生れたとすれば定公の八年は孔子の五十一歳の時に當るのである。故に孔子五十一歳を以て老聃を見ることは、較々據るべきとなすと推論して居る。案ずるに孔子の生年は通説では周の靈王の二十一年、魯の襄公の二十二年であり、史記世家の記事に據れば孔子が中都の宰となつたのは定公の九年、周の敬王の十九年に當るのであるから、叙倫の説は年次に於ては一年の相違がある。蓋し公羊傳の説に基いたものであらう。公羊傳には襄公二十有一年の條に十有一月庚子、孔子生る、とある。

論語述而篇に「述而不作。信而好古。竊比於我老彭。」とあるが此老彭の彭と云ふの字は旁と云ふ意味であり、側と云ふ事である。自ら老子の側に比せんとするの意味であると解釋する人もあり、又此老彭と云ふのは卽ち老聃と彭祖と云ふのであると解する鄭玄や王弼の説もある。叙倫（同書十五葉）は又宋翔鳳の説を揭げ、「殷の易は歸藏であり、歸藏は黄帝の易である。老子の學は黄帝から出でたるが故に黄老と云ふのである。孔子は易を贊するに多く歸藏に取つた。春秋は文を去り質に從ふ。殷の禮である。宋徵するに足らず、杞下に求めて之を老彭に得た。春秋の禮は皆殷の禮である。」と云ふ意味の文章を載せてゐる。

禮に關する意見對照の必要。 それで孔子の禮について語つてゐる思想、この點をよく調べて見ると、この方の研究の仕方は單純に文章のみではなく、思想内容に觸れてゐる研究の仕方であるから、この研究方法は今日以後に力を盡すべきものである。

而して孔子の禮に關する何れの點の説明が、老子の禮に關する説明と合するか、兩者の意見の一致はどの程度迄證明せらるべきものであるかを研究の材料として宜いものであらうと私は考へる。私は會見の問題に關する實否如何に就ては唯一例づつを擧げたのであつて、此問題を尙詳しく論ずるのにはまだ〳〵澤山兩方の資料を輯集し、各般の方面から

論證すべきものであるが、此問題が同好の研究の一つの端緒と爲り將來の參考たり得ば、私はそれを以て滿足するものである。

孔老會見の此問題が決定しないからと謂つても、老子を研究することが出來ないのではない。此問題と離れて幾らでも老子の思想を研究することが出來るのである。私は老子の思想研究法としては先づ老子の全文を幾遍も通讀致し、之に依つて先づ大體を理解することが極めて大切なことであらうと思ふ。私は讀者と共に老子の本文に就て十分潛思して見たいと思ふ。他の莊子であるとか、韓非子であるとか、列子であるとか、文子であるとか、列子、文子の如きは成立に就て年代上の議論があるが、此等の文獻は相當に有力なことは素よりである。然しそこに現れて居る老子の意味を見るよりも、先づ老子の本文に就て幾遍も讀んで見て、全く分り難い所もあるであらうが、相當に意味を理解することは出來る譯であるから、本文に對する研究を試みた後に於て、老子の解釋家、研究家、批評家の說を參酌し、最後に批評研究に移るのが適當な方法であらう。

先づ大體に就てはさう云ふことを申上げて置いて、其次に一言したいのは此の老子と申すと仙人學であり、鍊金術、參同契と云つたやうなもの、此の方面に於ける研究も支那には尠くは無いやうであるし、鍊養とか長生不老のことを說くものと極めて居るものもあるやうだが、之は全然別箇の問題であつて、私は今斯う云ふ事柄には少しも觸れないのみならず、さう云ふ問題は老子の本領とは考へないのであると云ふこと、又、道教との關係の如きも勿論問題外であると云ふことの二點である。最も道藏中の註釋書を引用することは必要なことである。

宋の鶴林彭耜の太上道德眞經集註の序に依れば「老子一書は列子、莊子から已に陰に訓傳を立てて自ら一家を爲す。漢相曹參が其言を用ひて驗有るに至り、世益々之を尊信し、文帝の時河上公と云ふ者があり、道の蘊を泄し、名づけて註釋と爲した。是より後鄭氏、傅氏、徐氏、劉氏の傳があつた。然し晉魏以來獨り王弼が最も顯れたものである。唐には玄宗が興つてからは專ら一道を守つて仁と曰ひ、其治は慈と儉と不爭を以て本と爲し、幾んど萎靡不振なるが如くして實は老子の家法を參用した。故に當時君臣此書に於て頗る心を盡した。」と申して居る。宋、元、明、清と註釋家は頗る多い。少し以前から西洋の支那學者も、これらの註釋には相當注意を拂つてゐる。例へば、佛蘭西人レオン・ウイジエ*の『道教の諸父』と題する叢書に載せた註傳の書目は漢書藝文志を始めとし、隋書經籍志、唐書藝文志、宋史藝文志、唐陸德明經典釋文、杜光庭老子箋註、宋鄧樵通志、明王圻續文獻通考、焦竑經籍志及び道藏目錄に依り多數に亘つて居る。恐らく歐洲人の著述としては此の目錄など比較的に行き亘つて居るやうである。老子の研究が眞劍に行はれて居る事實を證明するものと思はれる。

* Leon Wieger, Les pères du systeme Taoiste: Lao-tzeu. (Taoïsme, Tone II.) Hokienfu. 1913.

私がこの研究の草稿を日本新聞に發表した際、巽軒井上哲次郎先生から次の如き一書を寄せられ御示教を賜つたので同紙上に揭載したが讀者の御參考にもなると思ふのでここにそのまま再錄して置く。

謹啓　近頃日本新聞に御掲載被成候御高論は小生初めより多大の興味を以て拝讀仕居候尊臺の老子に對する博識精到は迚も小生等の及ぶ所に無之候但々仁義の連稱は孟子より始つたことでそれより前にはない。然るに老子第十八章に仁義とあるは、卽ち其孟子以後に出來たる僞書たるの證であると云ふのは一部學者の唱道する所で我邦に於ても伊藤蘭嵎だの齋藤拙堂の主張する所である。然るに是れは非常な見落しである。中庸にも『仁は人なり、義は宜なり』とある。併し中庸は人によつて疑を容れないとも限らないけれども墨子の天志篇の中及び下に幾回も仁義の連稱が見える。例へば

道に遵ひ、民を利し、仁義の本を本察せんと將欲せば、天の意、愼まずんばあるべからざるなり。

と云ひ、又

此れ仁なり義なり、人を愛し、人を利し、天の意に順ひ、天の賞を得る者なり。

と云ひ、其の他尙ほ數箇處に見えて居る。墨子は無論孟子より先輩で僅に孔子に後るゝ者である。それで孟子より以前に仁義を連稱した者のあつた事實を明かにして置きたい。隨つて第十八章に仁義とあるからと云つて、老子を孟子以後の僞作とする理由にはならぬと思ふ。それに韓非子に解老喩老の二篇ある處を考へて見ると老子は韓非子より少くも百年位前の人でなければならぬ。解釋の必要を感ずるのは、普通其位の年數を經たものと見て宜からう。憲問篇に或人老子第六十三章の言を擧げて孔子に問ふたことが見えて居る。此れに由つて之を觀ると、老子生存の時代を孟子以後に引き下げることは出來ないであらう。それに老子のやうな哲學書は尋常一樣の頭腦で僞作し得るものではない。非常な傑出した思想家でなければ出來ないことは分り切つたことである。さう云ふ人ならば僞作などもしないであらうが、若し是れを僞作とすれば、其僞作者は矢張り不世出の哲學者でなければならぬ。處が孟子以後さう云ふ偉い僞作者と思はるゝやうな人は影も形もない。近來我邦の學者中極端な否定說を唱ふるものもあるけれども、餘程愼重に之が取捨を要するやうに思はれる。老子の註釋は我邦丈でも百部を下らない。それに支那古來の分と歐米の分とを合すれば殆ど一千部になん〳〵とするであらう。其の中取るに足らないものもあるから哲學的見地から其價値のある所を闡明することが最も必要ではなからうか。斯かることは今更論ずるを要しないが尙ほ最後に一言附け加へて置きたいことがある。それは他ではない。第十八章の『大道廢れて仁義あり』の義と『智慧出でゝ大僞あり』の僞と皆去聲四寘の韵である。それから第十九章の『聖を絶ち、智を棄てば』の智と『仁を絶ち義を棄てば』の義と『巧を絶ち、利を棄てば』の利と皆又去聲四寘の韵である。此の如く押韵の文あるは何故か。是等の事は文章の眞僞を斷ずる上に何等の關係なきか。尊臺此れに就て必ず御高說あらん。併せて御尋申上候。草々不宣

昭和七年二月二十四日

鵜澤總明殿

井上哲次郎拜

二、老子道德經の編次、章次

老子全篇八十一章。此中に人の名が一つ書いてない。年代が一つ書いてない。國名が一つ書いてない。實に時間と空間とを超越したものである。若し超越的の書物と申せば、此れ位超越いたして居る書物は世界に甚だ類が少いことであらうと思ふ。大抵の書物には、例へば作者が老子の門弟ならば、老子曰く位の文字はある筈である。また誰れかと問答でも致したとすれば其名字位はある筈である。然るに何にもない。斯うした事柄は絶無である。五千文は章名を付けて分けた本もあり、章名を付けない本もある。本文には韻を踏んだ所が少くは無い。

支那人の計算したものに依ると、王弼本には五千六百八十三字あり、河上公本には五千三百五十五字あり、李清菴本には五千三百三十五字あり（王一清叙道德經旨意總論）とも云ひ、又司馬子微三體寫本五千三百八十字、項羽妾本、安丘望之本、河上丈人本の三本共に五千七百二十六字、洛陽官本五千六百三十五字と云ふ說もある（島田幹古文舊書考）。何れにしても五千文として大數を擧ぐれば足るのである。始めにあつた河上公本と今日の河上公本と云ふものとは本文が違つて居る所もあるやうである。前揭示數の相違もそれが爲めである。此等を今質して行かうと云ふ研究が始まつた譯である。

王本、河上本、傳本、その他普通の本は八十一章、上篇三十七章、下篇四十四章と爲つて居る。或は七十二章に爲つて居るのもあり、六十八章のもあり、五十五章のもあり、六十四章のもある。章名を設けたものもあり、章次を分つに止つて章名無きものもある。今文河上公本には每章必ず章名を冠せしめて、體道第一とか修養第二とか區別してあるのを見るが、章名は老子の意に非ざることは殆ど疑は無からう。河上公本に就て唐の劉知幾の意見もあるが、此問題も別の研究事項として玆では省略する。唯章次は必ずしも老子の本意で無いと申されない。古人の著書は編次章次共に注意到れるものがある。老子は時空を超越して居ることは述べた通り、從て唯格言の書とも見ることが出來、又世の中を誡めた箴言のやうなことを集めた書物と見ることが出來る。又見樣によつては數理の觀念に基いて章次を分つたといふことも出來る。

私は八十一章本に基いて立論するのであるが、例へば、第二十五章、第五十章、是は老子全篇の神髓と見るべきである。易の方で云へば天數は二十五である。而して老子は其第二十五章に於て眼目のことを說いて居る。第五十章は易の方では大衍の數である。孔子は五十にして天命を知ると言はれた程である。易にもあるやうに一部の支那の學者は數字に一つの神秘的の意味を置いて居る。恰も埃及や巴比崙古代の考方のやうな所もある。第五十章には一番難解とも云ふべき「出生入死、生之徒十有三、死之徒十有三、人之生動之死地亦十有三、」と云ふ文章がある。これは人間生死の問題、佛法で云ふならば生死の理を說いた所である。人生哲學の問題としては眼目の處である。第五十章に斯樣な思想が表れて居る所から見ると、全篇八十一章は、章次に就て構想も無く、連絡も無く、深い考察も無く、漫然出來たとは思はれない點がある。是等は何れ此方面に詳しい先覺の方があると思はれるから、その人々の意見を承つて見たいのである。若し章次にも文章にも思想の排列上深甚の注意があつたとすれば、單純に羅馬、希臘あたりにある格言集であるとか、或は誡めの言葉を唯集めたものであるとは申されない。斷片的の文章集では無いからである。

老子道德經の篇章と成立は上述の如しとして、元來超越した書物である。それ故に、批評的の研究をするとも、讀むとも、讀まないとも勝手になされ、かく言はむばかりの書物である。それこそ「上士聞道勤而行之。中士聞道若存若亡。下士聞道大笑之。不笑不足以爲道、」で一向無關心に御過しになるとも、一生懸命になつて道を實行なさるともそれは勝手次第である。斯う云ふ事を宣言して居る。傳來の如く老子道德經が出來たものとすると約二千數百年に亙つて光を放

つたのである。其書物が、光を和げ塵を同うす、一體餘り光が强烈であると到底尋常の人の堪へられざる所である。

太陽の光線が直射してあの光熱の通りに照されたならば中々萬物の生育と云ふのは困難である。聖人賢人が此世の中に於て政治をするにしても、人を導くにしても、自己の光を和げ、衆人の塵を浴びて、之を救濟するのである。斯様に光を和げると云ふことを老子本文の中に述べて居るが、併し二千年前の老子の思想と云ふものが今日と雖も猶光つて相當に人々を導くと云ふ所を見ると、古典として一種の奪ふべからざる地位を占めて居ることが判明する。

三、老子道德經と實際政治との關係

老子が政治に關係のあるといふことは、唐の時代に至つては確實となつた。唐六典尙書禮部に「五經に通ずるもの大小竝に通ぜよ、孝經論語老子竝に須く兼ね習ふべし」とあるに依つても、役人として擧試せられるには論語や孝經と相竝んで老子を兼習しなければならぬと云ふやうになつたことが分明である。之に依つても老子道德經が政治に關係を有つて來た所の徑路を知ることが出來るのである。次に宋の太宗は老子に重きを置いて政治を爲されたやうである。彭耜の眞經集注、之に依ると重に宋の時代の老子解經者の姓氏が揭載せられてある。徽宗皇帝の注卽ち政和御注、碧虛子陳景元、涑水の司馬光、潁濱の蘇轍があり、又、臨川の王安石、王雱、陸佃、劉槩、劉涇の所謂崇寧五注があり、道眞仁靜先生曹道冲、達眞子、三峨子一子李文泌、陳象古、葉夢得、淸源子劉驥があり、又朱晦庵もあり、黃茂材、程大昌、林東、本來子邵若愚がある。宋の時代に於て如何に老子が多く用ゐられたかと云ふことが分るのである。

又、實際問題としては宋の太宗は太平興國七年冬十月近臣に「朕老子を讀みて佳*兵は不祥の器、聖人已むを得ずして之を用ふると云ふに至つて、未だ曾て三復以て規戒となさずむばあらず」と申されたとのことである。英主創業の後を受けて守成の大任に當る者は此注意を喚起することがあるであらう。古書は唯机上學者の伴侶たるばかりでなく、治者位に在る者の爲に啓發する所があるのである。此の活きた事實を忘れてはならぬ。

＊備考。王念孫など「佳」の字が古文の「唯」の字の訛であることを論じてゐるが、たとへその考證が首肯できるとしても、「佳兵」といふ熟語が此の如く有意義に用ゐられたといふ歷史的事實を覆へすことは出來ぬ。

佳兵者不祥之器と云ふ文章は學者間に大分疑點となつて居る。これは第三十一章に當るのである。或は老子の本文では無く、墨者流が挿んだものであらうと云ふ意見もあり、又王弼の註本を見るとその本章の下に何等の註解無く、而して註解無くして章目を分つは王氏の舊ではないから註語が本文と爲つたものである。との說もある。古書のことであるから、或は註語の混入はありと見ても全文悉く註語と見るは行き過ぎた見解では無からうか。此點に關して壯年校勘の學者島田翰の古文舊書考に論ずる所は頗る有力なものがある。又、彭耜太上道德眞經集註雜說には、「王弼注道德經以夫佳兵民之飢二章疑非老子所作」の文がある。宮內省圖書寮藏、王弼注道德經舊鈔卷子本、此書は大正四年六月四日私も拜讀の榮を得たが、此本に「此章疑非老子所作」の八字があり、而して其卷尾に

「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、嘉禎元年乙未十月二十一日公禪」

との記事ありと云ふことが、古文舊書考にも載つてゐる。彭耜の書物には宋の紹定巳丑重九日の序あるが故に宋の理宗の紹定二年即ち我朝紀元一八八九年に當り、鎌倉幕府では泰時の時である。而して四條天皇の嘉禎元年は宋の理宗平二年であつて、我紀元一八九五年である。故に卷子本にある所と彭耜本雜說とは同一の出所と見得べきである。

然るに群書治要は唐の魏徵、虞世南、褚亮、蕭德言、等が唐の太宗の勅を奉じて著述したものに係る。我國の文獻に群書治要が表れたのは仁明天皇の御宇である。

續日本後記「仁明天皇承和五年六月壬子。天皇御淸涼殿、令助教正六位上直道宿禰廣公、讀群書治要第一卷、有五經文故也」

とあり、古文舊書考には更に其以後の事柄が詳しく載つて居る。今此群書治要、尤も尾張版であつて圖書寮本に依つたのではないが、群書治要に引用する老子の本文を見るに、

「兵者不祥之器、非君子之器、不得已而用之、恬淡爲上、勝而不美、而美之者、是樂殺人也、夫樂殺人者、則不可以得志於天下矣、吉事上左、凶事上右、偏將軍處左、上將軍處右、言以喪禮處之、殺人衆多、以悲哀泣之、戰勝則喪禮處之」

とある。而してその註は大體河上公章句本に似て居るのである。故に王弼が疑つたとしても別に河上公本には老子の本文として存して居るのである。それ故全文悉く註語の混入と見るは決して定論とは爲し難い。宋の太宋が之を讀んで規戒と爲したと云ふことは、身其地位に在つて體驗の出來た事であらう。葛覃の如きは、その著道德經輯注に於て疏文混入と爲すは文法を知らない者である。孟子に「不嗜殺人者能一之」又「吾豈好辨哉、不得已也」とあるは皆老子の此章を祖述するものだと書いて居る。

宋の太宗は又淳化四年十月に「淸靜にして治を致すは黃老の深旨なり」と云ふことを述べて治道に關係の深いことを證明して居るのである。それから明の時代に至ると、是は太祖皇帝が道德經の序を書いて居るが、「朕卽位以來前代哲王の道を知ること無し、道を諸人に問ふ、人皆我見のみ、未だ先賢に達せず、一日試みに群書を覽るに道德經一卷あり、見るに其文は淺くして意は深し、之を久しうして本經を見るに云ふ、民不畏死、奈何以死懼之」とある。此句は卽ち老子の第七十四章である。

是は刑罰法の原理を玆に論じて居るのである。卽ち政を善くし、民をして生を重んじて死を畏れしむるやうにする道を說いて居る。若し民をして常に死を畏れしめて、奇を爲す者を逮捕して之を殺すことが出來るやうになれば、孰れあつて惡事を敢てするものは無いのである。申韓諸子の刑罰を嚴重にすると云ふ思想とは異つて居り、民衆が自ら死を畏れて、奇者、巧者、煽動者も爲す所無からしむると云ふ意味である。蓋し先づ民をして其分に安ぜしめ、其業を樂み、國法を懼れて常に死を畏るゝに至らしむるのである。

刑罰を叩りに加へて民を殺しては却て民が死を畏れなくなるのみである。殺者は別に在る。天道に代るものでなければならぬ。それでも殺者は其手を傷けない者は稀であると云ふのでありまして、刑事法則の原理とも云ふべき思想に當るのである。太祖皇帝は更に語を繼いで「其時に當つて天下初めて定まり、民頑に吏弊に朝に十人の棄市ありと雖も、暮に百人ありて仍之を爲す、此の如きは豈經の云ふ所に應ぜずや、朕乃ち極刑を罷めて囚役する年を遞えず、朕が心滅ず」と言はれて居る。治道の實際に深い關係があると云ふ趣旨を明にする爲め、一應ここに引例するものであるが、老子道德經の本旨の幾分は之れ丈けでも窺はれると思ふ。

我國に老子道德經が初めて入つて來たのは何時頃であるか。私はこの點に就ては確實なことを知らない。先程の群書治要には老子の摘載せられたものがあり、鎌倉時代迄に河上公本、王弼本が到來したものと見える。併しながら德川氏の頃から老子の註釋或は批評が澤山出て居り、中には隨分熱心な老子研究家も實行家も出來た。老子國字解全書に輯められたものに依つて見ても有益な研究がある。其他葛覃の老子輻注は文化丙子十三年の序文があり、本經を二十六節に要約して之に註解を施したものである。前述の第三十一章は第七節の中に在るので、通常の老子本とは大に趣を異にして居るのが特徴である。廣瀬淡窓の析玄は天保辛丑十二年の新刊で實に一種の政治家の觀方を致して居る。「理は數に勝たず、國を有つの道唯其數を制して盈滿せざらしむるのみ」とあるは卓見である。

經本としては蘇轍もあり、河上公もあり、王弼もある。宇惠の老子道德眞經の如きは王註としては先づ善い方であらう。明治維新以後歐米の文物を輸入するに至つて、漢字の一時顧みられなかつた爲めに、老子も亦一般世人の注意を惹かなかつた。しかし哲學の研究と共に再び老子は問題となつたのである。殊に近年ベルトランド・ラッセル（Bertrand Russell）が支那に參つて支那の古典中老莊、就中老子に就ては非常に趣味興味を感じて、斯の如き大思想が東洋にあるを驚歎した。大分共鳴して論文を書いた。是はもう讀者は御承知であらうと思ふ。其他歐洲の大戰爭とか、露西亞の革命とか無抵抗主義とか色々政治問題に關聯し、老子を研究するものも出來た。

私が老子に就て論文などを書いて見たのは明治二十八年頃である。支那でも日本でも是迄の學問の傾向としては、古い太史公の批評した時代と變りが無く、儒學者は老子を斥け、老子學者又は道家は儒學を絀ける。なか〳〵公平な研究をすることは困難であつた。併し今日のやうに學問が世界的になり、研究批判は純正公平となつた場合に於ては、老子の如き書物の研究は大に意義あるものと云はなければならない。殊にその本文を第一義として自由に研究することが出來るのである。

四、老子の政治思想（一）

是から先づ老子の政治思想を研究することが順序として適當と思ふ。老子の書物に現れた政治思想、政治に關する判斷は頗る多いのである。群書治要には道經、德經の二篇に分けてあるが、其中道經の方に十七章、德經の方に二十九章

即ち併せて四十六章に亙つて政治に關係する部分が載せてある。此部分だけで見ても政治に關係を致して居る觀察や思想や判斷を集めたものが相當に澤山あるのである。今此れ等を通じて一貫を致して居る思想を考へて見るのが研究上必要である。

王一清と云ふ人があるが、此人は道德經釋辭と云ふものを書いて居る。是は明の萬曆丁酉二十五年に叙道德經旨意總論と云ふものを書いてあるから、日本の慶長二年に當る。此人の觀方には佛教の思想も這入つて居るやうに思はれるが、是より先きに佛教と中庸と老子道德經を比較して思想の似て居る所を說明したのは蘇子由の老子道德經の後に題する辭である。蘇轍は黃葉僧道全に對し、「中庸に

喜怒哀樂之未發謂之中、發而皆中節謂之和、中也者天下之大本、和也者天下之達道也、致中和、天地位焉、萬物育焉、

とあるは佛法に非ずして何ぞ」と教へ、「六祖の言ふ不思善不思惡と云ふは方に此時をいふのである」と斷じて、「天下に二道なく、人を治むる所以が異るのである。君臣父子の間は禮法に非ざれば亂る、禮法を知つて道を知らざれば世の俗論で貴ぶには足らない。山林に居り、木食澗飮、而して心は至道に存し、人天の師爲りと雖も可なりであるが、之を以て世を治むれば亂れる。古の聖人は中心道を行つて、法を毀たず、而して後可なる耳」と說いて居る。又「老子を解說して一章を出す毎に道全に示したるに、全、輒ち嘆じて、皆佛說也と曰つた」とある。蘇轍の意見では儒佛老共に道に於ては異るものでは無く、互に仇敵の如くになつて非難攻擊しないでも宜いと云ふ趣旨であらう。

それから元の劉謐と云ふ人は三教平心論と云ふものを書いたが、是は餘り深い學者のやうではないが、博い學者である。儒教道教佛教を平心に研究して行けば、各其の本領とする所はあるが、互に相扶けて進んで行くべきものであると云ふ論を書いたのである。韓退之の原道に對しては大分攻擊して居るが、各本領立場に依り自ら優劣を定めながらも互に排斥し去るべきものではないと云ふ思想が段々出來て參つたことは此等の書物に依つても分ることである。元時代には繪畫として三教圖も描かれ、實際生活上の接近を示してゐるところがある。

王一清と云ふ人は四十年の間老子を專問に研究した。我々のやうに素人が暇な時にやる素人學問ではなくして、四十年の間種々なる道教の修業の場所に到り、又學者に就ても學んだと云ふ人である。後に武當山に到り道德經八十餘家の註釋書を見て而して書いたのが此道德經の釋辭である。是は中々老子の思想に就て妥當なことを述べて居ると私は考へるのである。私は古典殊に東洋古典の研究の上に於ては單純な文字だけではなくして、思想に觸れ意義を明かにすることが必要と思ふ。而して是の釋辭はその意味に於て良參考書の一つである。王一清の言ふ所に依ると、老子を一貫する思想意義は人をして虛靜の本に返らしめ、性命の原に復せしむること、萬物根に生じて根に歸するが如きものである。斯う云ふ思想意義が大體老子道德經を一貫して居ると云ふのである。

又、王一清は、「古の聖王は道天下を治む。靜以て身を修む、動必ず理に順ふ、無欲、無求、無爲、無執、理の自然に從ふ、妄りに改め作らず、言はずして民信じ、怒らずして民畏れ、爲す無くして民治まる所以なり。其道たるや斯の如

き已」と言つてゐる。この言葉は政治の方の關係から見ても、政治精神として一貫してゐる所を說明したものであると思ふ。

王一清が理と云ふのは是は自然そのものである。自然の解說は後に致したいと思ふが、理と云ふのは自然其物である。併し老子道德經に於ては別に理と云ふ言葉を用ゐて居るのではない。是は宋儒が理氣の學問を唱へた爲めに、宋以後の學者は多く理と云ふことを以て認識の起原やら本體やらを說かうとするのである。尤も其前にも理氣のことは言つて居つたが、哲學的に論證を試みたのは宋儒である。さう云ふ後を經て釋辭を書くのであるから、理と云ふ言葉を使つた方が便宜である。現に老子の第一章を見ても、道可道非常道の常道は希臘語のロゴス卽ち理とも云ふべき意味がある。故に理と云ふ文字を以て說明することは時代に依ては必要である。併し此道德經に於ては別に理と云ふ言葉を用ゐて居るのではない。又理と云ふ文字だけでは解說し難い處もあるのである。

それから又、氣と云ふ言葉を以て說明して居る人は陳象古である。其言ふ所に依れば「沖は和也、道は中和の氣あり、天地の間に充塞す、此の如しと雖も、自ら盈滿せず、其の測度准量すべからざるを言ふなり」とある（彭耜眞經集注道沖章第四）。天地の間に充塞して、自ら盈滿せず、速力と謂ひ、數量と謂ふ、計算すること容易ではない。エレクトロンのやうなものだとすれば、萬物の宗に似たと云ふ點は今日の物理學者の說明にも似た所があるのである。蓋し氣と云ふ文字を以て形而上學的に道の行用を說明したものであるから、物理學上の說明では無いが、思想としては注意すべき研究點となるのである。氣と云ふ意味は宋儒の理氣の氣とも同じきものでも無く、孟子の氣とも觀方は違ふのである。老子に於ては第四章に氣の文字は無く第十章に、專氣致柔と說き、第四十二章に、沖氣以爲和と說き、第五十五章に、心使氣曰强と說いてある。此に謂ふ强とは赤子の心に合せざるもの、和と反對を指したのである。故に氣とは沖虛柔和にして寧ろ受動的のものである。馬叙倫が、「氣は虛にして物を待つ者也、」と言つて居るのは蓋し適解であらう（老子覈話二〇三葉）。陳象古は道の用を說いたものであり、王一清は道の體を說いたものである。而して究極する所は自然に於て一貫するのである。

自然は道の顯はれかたであり、藏れかたであり、動きかたであり、靜まりかたである。老子は大道と說いたり、天道と說いたり、常道と說いたり、その場合に依つて文字を異にした所はあるが、それは卽ち老子の道である。而して老子の道と云ふものは萬物の皆宗とする所であるが、道そのものは別に宗とする所がない。萬物の流行化育は皆道に依るのであるが、道そのものは別に依る所がない。唯簡單に自然と云ふ言葉で說明されるのである。然れども老子開卷第一章に於ては道可道非常道と云ふのであるから、實は道ふことが出來ない、文字に述べるやうに言ふこと能はざるものである。卽ち說明することも出來ない、是が道である。强ひて說明語を下すならば、卽ち自然と言ふ言葉で說明する外に方法がない。自ら然りと云ふより外に說明の方法がない。卽ち默して無なりとなすべき乎、或は語つて自然となすべき乎である。

老子は世界一切、天地萬物、有形無形の根源を道から考へ出したのである。而して其道は如何なるものであるかと云ふと、是は自ら然りである。天も地も人も萬物も皆自然に向つてその導く所に從ふものであるが、自然は他に向ふものでも無く、他に從ふものでも無い。故に自然には他の一切を歸向せしむるの恒久性が存するのである。單純なる變化でもなく、制約無き流轉でもない。是卽ち自然が法則性を以て認識せられる所以である。

次に自然が一切の歸向を得る關係は因果でもなく、勢力でもなく、唯悟入し得べき形式に究極するのである。是れ卽ち自然が法則性を以て認識せられる所以である。かくの如く老子の自然は獨特の考へ方であつて、唯理とか氣とかいふ說明では不十分である。

老子は政道卽ち政治の方面に於て信と云ふ言葉を以て主眼として居る。信は卽ち又眞である。斯の如く信を主眼として居る。そこで私の考へる所に依れば治道卽ち治める方の道、治世の出發點は信である。信は又同時に眞の核心である。信が無ければ眞もまた實に空疎である。是は甚だ大切な點である。

老子第二十一章に

「孔德之容、惟道是從、道之爲物、惟恍惟惚、惚兮恍、其中有象、恍兮惚、其中有物、窈兮冥兮、其中有精、其精甚眞、其中有信」

と云ふ文章がある。此文章中の信であるが、之は今日の言葉で云ふ單純な德目の一つではない。若し晉來の二元論の云ふ物と心との兩界を以て說明するならば物心の兩界を通じて信が行はれると云ふ意味である。信無ければ物の存在も雲を攫むやうなものである。信無ければ心の活動も精神の作用も人間の事業も空漠として捉ふる處がないのである。信とは此意味の信である。存在の問題、有の問題に信の必要なことは、恍兮として惚、其中に象ありである。

物象の世界の存在は信の活動あるが爲めに認識し得るのである。而して心の世界は窈兮冥兮、微にして見るべからず、幽にして測るべからず。然れども信に由つて普遍恒久の眞を悟入し得るのである。眞とは存在の問題ばかりでない。眞は人間の事業にも、人心の作用にも、通じて濫はらざる第一原則である。前際無始、後際無終、古今に亙つて變せず、易はらざるものである。此第一原則は信で認識し、信で悟入するのである。叙倫の註には、「眞は當に誠に作るべし、古書に眞の假字は皆誠に作る」とあるが之を誠と云ふも素より妨げはない。中庸や孟子に云ふ誠の意義と、玆に云ふ眞の意義とは頗る近いものがある。併し信と云ふ文字の用方に至つては寧ろ老子の特徴と云つて宜しい。八十一章の「信言不美」を參照すべきである。

私は假りに二元論、物心の兩界に就ても信は通じて行はるゝものであると申したが、老子の意味は物心二元に區別したのでは無い。故に葉夢得は、「惚恍は二境に非ず、象物は二類に非ざる也」と曰つて居る。又陳景元は、

「窈兮深遠貌、冥兮寂默貌、其中蘊乎純粹之精、斉乎自然之信、其精非僞、故曰眞、其化應時、故曰信」

と申して居る。又曹道沖は、

「寂然無形、今感之立應、信莫過之、春生秋殺、夏炎冬凜、未曾差忒、答響如谷、現形如鑑、豈不謂之信也」

と曰つて居る。信は周行流通何處に到るとして達せざるなきを示して居て、物心兩界に區別したのではない。眞に對する認識の根本活動であり、大道悟入の根本活動である。

第四十七章には

「不出戸知天下、不窺牖見天道、其出彌遠其知彌少、是以聖人不行而至、不見而名、不爲而成。」

斯う云ふ言葉があるが、是は我々のやうな出不精な者には大變力強い言葉である。いつだつたか近頃、亞米利加のエバンズとウエルズと云ふ二人が二十八日と若干時間で世界を一周した。そして一九一三年にジョン・ヘンリイ・ミーヤスが一周したよりも六日早かつたと云ふことであるが、それでは威張る譯にも參るまい。飛行機があるからである。併し新しい方法卽ち地球の雰圍氣の上に出づることの出來る機械を發明し、その上に一人の人が乘つて地球と共に廻轉しない空中に騰り、そこで地球の自轉を待ち、然る後に元の場所へ下降する發明をすれば二十四時間で一周したと同じ譯だ。これで無ければ新しいとは云へないと批評して居る米國の雜誌があつた。

私は之に對して何とも申さないが、あゝ云ふ韋駄天的、韋駄天が二十八日で世界を一周したかどうかは別問題として、あゝいふ風に韋駄天走りに世界を廻つて歩いたならば、卽ちその出づること彌々遠ければ其の知ること彌々少し、斯ういふやうに讀める言葉である。一方から見れば第四十七章は餘程大膽な言葉である。併し又一方には此言葉の中に老子の哲學的の根柢があり、信の意義があり、政治の基調があり、社會生活の理想の基く所が玆に現れてゐると思ふのである。本章の說明は區々であるが、多くは政治の方面から說明して居る。

第四十七章は多くは政治思想として說明せられて居る。例へば群書治要では「聖人戸を出でずして天下を知るとは、己が身を以て人の身を知り、己が家を以て人の家を知る。天下を見る所以である。天道と人道と同じ。人君淸靜なれば天氣自ら正しく、人君多欲なれば天氣煩濁である。吉凶利害は皆己に由るものだ」と說明して居るのである。群書治要は河上公の注であるが、淸靜寡欲主として人情の上から天下を知り、天道を見ることを說明して居るのである。卽ち自分の身に生起する現象であるが、人情と云ふ場合の現象は普遍的なものである。その普遍的である所以の理由と說明とは別にあるであらう。支那古典に於ては殆ど此點に關しては疑を容るゝ餘地がない。斯樣な人情から見れば戸を出でずとも、又牖を窺はずとも天下の人情は自ら分るのである。それ故之に依つて天下を治めることが出來る。斯う云ふ思想になる。是は情意の問題に歸着するのであるが、情意に由る判斷は大切な判斷である。

固より極く簡單な所から大に洗鍊した所迄行かなければならぬものであるが、情意は偉大な調和と統一とを備へて居るものである。喜怒哀樂の已に發して一々節に中る場合は天地位し、萬物育するのである。獨逸の哲學者等がこれに重

きを置いて認識上の問題の說明を試みたのも今日に始まつたことでは無い。しかし情意の問題を唯主觀問題として取扱ふばかりでは不充分ではあるまい乎。

法律學者が感情に重きを置いて研究するのは大に道理があることである。卽ち法律感情の說である。唯官能に感受する場合の美醜好惡快苦も感情であるが、一層深く洗鍊して所謂發して節に中るものは人間の奥底に在る精神の統一調和を經た感情とも云ふべきものである。從つて普遍的である。」碧虛子陳景元の言ふ所も同じであつて「食するに當つて天下の飢を思ひ、衣するに當つて天下の寒を思ひ、其親を愛して天下の耆老あるを知り、其子を憐んで天下の穉幼あるを知る。それ斯の如し。又何んぞ戸を出でて天下を知らむや」と斯く見て居る。是は人間の同情心を說いたのであるが、感性に基き、自然の人情に基いて居る。斯様に同情や人情から見て行くから戸を出でずとも天下を知り得るのである。司馬光の觀方と云ふものは宗本を得たからと云ふのである。萬事の大本根源を心に得て居るから一々出て見なくとも天下のことが分るのである。感情の關係だけに於ては心理學の問題で足る所もあるが、同情と爲り、民情と爲るに及んでは最早心理學の說明だけでは不十分である。

今一段の研究を要する。感情を普遍的に見たものが同情であり、又民情である。而して此普遍的の根據は更に認識問題に入るのであるが、玆に信と稱する認識の要件に到達せねばならぬ。信は心界、物界、無界、有界、無欲界、有欲界を通じての根本的認識要件である。王一淸が「天下は大なりと雖も人情物理一なる而已矣」と說き、「戸を出でずと雖も理を以て之を推せば從つて知るべし」と述べたのは、形式的認識の要件は一つあつて、之は理である。推理で人情物理共に明白に歸一するのであると見たのである。而して老子は理とは言はない。此の認識要件は實に信であらねばならぬ。悟入要件と言つても宜しからう。然れども老子の信とは靜的要件では無く活動である。玆に老子獨特の所がある。又單に主觀にのみ止らぬ所は直に宗教の信仰と同一に見る譯にも行かぬ。

五、老子の政治思想（二）

第四十八章には、

「爲學日益、爲道日損、損之又損、以至於無、無爲而無不爲。」

斯う云ふ言葉がある。是も中々英斷な言葉である。學を爲せば日に益す、其通り。今日の日本の學制等を見ると幾年學んだ所で際限がない。それも何年間と學ばなければどうしても學問と云ふものは我々の十分とするだけの分量に達しないと云つたやうに今日の學制はなつて居る。私は是には反對の所があつて、もう少し簡單に、もう少し大學を早く卒業さして貰つた方が宜いやうな氣持がする。さう云ふ意見を述べたこともあるが、中々我々の意見は專門教育家の耳には達しない。

私の考へでは、同じ學問をする場合に於ても唯目錄ばかり澤山拵へ、その目錄を幾年月の間に習修せしめると云ふの

も一の教育には相違あるまいが、目錄を減らしても別に學問の仕方があるのではないかと思ふ。一品料理でも隨分旨いものがある。支那料理や西洋料理の目錄、皿數は揃つてあつて、五つも六つもあつても、食べて餘り感服しないものもある。卽て一品料理の勝ることは少くは無いのである。何程の料理を準備すべきかは問題であるが誰にも彼にも澤山の目錄をその儘差し向けるのは考へを要すべきことであらう。老子は一品料理と目錄料理のことを第四十八章に述べて居るのである。

學を爲せば日に益す。道を爲せば日に損す。天下を取るには常に無事を以てす。有事以て天下を取るに足らず。政和御註には「學以て其道に致る。士と爲るに始まり、聖と爲るに終る。日に加益して道を厥の躬に積む。孔子顏淵を謂つて曰く、吾其進むを見ると、道に致る者は支體を墜ち聰明を黜け形を離れ智を去る、而して萬事銷忘す、故に日に損す」とある。學と道との區別である。學としては紛飾もあらう。加益もあらう。又、今日では現象の問題、科學の問題をも合せて學と言つて宜しいことであらう。科學文明は學と見るべきものに屬する。道は士と爲るに始つて、聖と爲るに終ると云ふに在る。實行の問題、修行修養の問題ともなる。

併し全然知を離れた問題ではない。外部から詰め込む知識は必ずしも必要としない。否寧ろ斯の如きの知は之を去るのである。唯眞の知、眞認識の照すものがなくてはならぬ。之を損して又損し無爲に至ると云ふの境涯は卽ちそれである。王一清の云ふ所に依ると「竊に嘗て之を思ふ。人豈無爲ならんや。但妄爲無き耳」とあるが誠に至言である。無妄爲の境涯は自然の境涯である。天人合一の境涯である。體道の境涯である。故に王一清は又「無爲とは爲すに心無くして而して之を爲すの謂ひである」と云つて居る。此境涯に於ては學の加益は實に力の無いものである。人間としての價値は學では無い道である。政治の本領も目錄では無い、自然である。文明と文化の區別も玆に存する事と思ふ。

併し現代の世界に立つて文明と文化とを如何に調節するか、學藝と人格の教養を如何に兩立せしむるかと云ふ問題に就ては固より大に工夫する所が無くてはならない。第一章に立ち反つて見ると、老子も此問題に對しては統全的の解決を與へて居ると見ることが出來るが第一章に就ては後に解說する場合に讓る。

ガリレオ(Galileo Galilei)が云つたやうに、我々の眼と鼻と耳を塞いで仕舞ふ、それから我々の觸覺を取去つて仕舞ふ、さうすると香も色も音聲も亦暑いことも寒いことも、さう云ふことは皆無くなつて仕舞ふだらう。それならば何物もないかと云ふに、運動であるとか、靜止であるとか、場所の充塞であるとか、さう云つたやうなものを考へることは出來る。數量であるとか、數量であるとか、此以外のものは消失して仕舞ふ。然らば之を知覺神經の作用にのみ歸せしむべきであるか。ヘルムホルツ(Helmholtz)の云つたやうに體樣の區別たる色とか音とかの區別は官能に於ける知覺神經の作用に基くものとする。併し同じ色彩の中に於ける性質の區別は、外界の刺戟の持ち來る區別であるとなすべきであるか。神經に於ける區別ばかりでは無く外界の刺戟と共に來るものである。例へば青とか赤とかの區別は

若し知覺神經は只外界の傳達者に過ぎないとすれば或は外界そのものであると云ふことも出來やう。併し自然科學も單純な器械論に止り得ない。認識の問題に立ち入つて之を補充する何等かの研究を必要とするのである。老子に於ても外界から押し付けられる單純な見方や、唯分量を增加する學問だけでは滿足しないのである。

老子第二章はその意味である。卽ち「天下皆美の美たるを知るは斯れ惡のみ、皆善の善たるを知るは斯れ不善のみ、故に有無相生じ、難易相成り、長短相形し、高下相傾き、音聲相和し、前後相隨ふ。是を以て聖人は無爲の事を爲し、不言の教を行ふ。萬物作つて辭せず、生じて有せず、爲して恃まず、功成つて居らず、夫惟居らず、是を以て去らず。」と云ふのが第二章である。本文は書物に依つて幾分差異あるも、大體に於て意味を摑むことが出來るのである。現象界の善惡美醜、長短有無、是は複雜に至るばかりで、未だ眞の認識の境地でも無く、又自然の規範する所でも無い。之を爲せば日に日に增多するばかりである。幾ら增して行つても際限が無い。

然るに其外形の牽引から離れて、所謂絶對の境地と申すか、さう云ふ方面に人々の考の向く時、卽ち道の方の境地に至る時、それは段々日に損して行くやうな姿になる。卽ち我々の官能から入つて來るもの、外から來るものは段々減じて仕舞ふ。さうして外から來るものが皆無くなつて、たつた一人、吾唯一人、仕舞には一人と云ふことも云へない。本我と云ふか、眞我と云ふか、唯道の自然と一致するに至つて玆には又一切が無くなつて仕舞ふ。爲すも爲すに非ず、言ふも言ふに非ず、居るも居るに非ず。此境地に達することが卽ち道を脩めて損するに到るの眞境である。併し無くなると云ふのは絶滅では無い。一切の否定では無い。道として體驗し得るのである。自然として法則し得るのである。老子は萬象そのものを道の上に觀たのである。有象ばかりでは無く、無象そのものも道の上に觀たのである。而してその道は自然であつて法則的に認識し得るのである。道の眞境は妄爲に陷らぬことである。それ故に何事をも爲さぬと云ふのではない。王一淸の云ふやうに、物至つて則ち應ずるのである。當爲の事に向つては固より其勞を辭さないのである。「無爲の事を爲し不言の教を行ふ。」と云ふは則ち此意味である。

司馬遷は、「老子の貴ぶ所の道は、虛無因應、無爲に變化す」と曰つて居る。柯維騏は此句を解釋して「虛無は體也、因應は用也」と曰つて居る。虛無の絶無で無いことは之に依つても明である。故に物至つて則ち應ずるの意味と解したのである。無爲に變化すると云ふのも妄爲では無く、多事長れを爲してその勢を辭するのでも無い、當爲に處するのである。道の眞境に到達して始めて應じ得べく、爲し得べきことである。今頃の哲學では存在の問題、有の問題に因果關係の概念を結び付けるものもあるやうであるが、道の眞境は當爲因應の關係を體驗して之を究むべきものであり、此場合に信を以て悟入の要件と致すのである。

老子の政治思想も此の眞境に基くのである。天下を取るには常に無事を以てす。蜂の巢を突ついて仕舞つたやうになつては天下は取るに足らない。斯う云つたやうな言葉であるが、この政治思想の起源は道の自然に基くことを云つたに過ぎない。

六、老子の政治思想（三）

次に第四十九章を一讀することが順序と思はれる。第四十九章は「聖人は常心無し、百姓の心を以て心と爲す」、斯う云ふのである。政和御註に依ると、「聖人の心は萬物の照なり。虛にして能く受け。靜にして能く應ず。萬物を疏觀して其情を知る。民に因るのみ。此れを百姓の心を以て心と爲すと謂ふ。莊子曰く卑うして因らざるべからざるものは民なり。」とある。卽ち百姓心とは聖人の因るべき心であると說いて居るのである。

凡そ支那の政治に於て最も高尙な思想は豫て私の申す**王道**である。王道は聖人と謂ひ、大人と謂ふ大人格から出發する政治理想である。卽ち聖人大人の心を一般の人人に迄推し及ぼして行くのである。卽ち敎化を主眼とする高處大處に立つて居る政治思想である。之に次ぐものが**覇道**である。覇道は民心に從ふ政治である。覇道の事を最も廣い又良い意味に說いて居るのは管子である。是には先づ覇道の一番良い所が書いてあると私は思ふ。

是は民心に從ふとなつて居る。老子の政治思想として現れて居るのは、是は「聖人無常心、以百姓心爲心」斯う云ふのである。

「聖人無常心。以百姓心爲心。善者吾善之。不善者吾亦善之。得善矣。信者吾信之。不信者吾亦信之。得信矣。聖人之在天下。憒憒爲天下渾其心。百姓皆注其耳目。聖人皆孩之。」

と云ふことが第四十九章に載つて居る。此意義は註釋家に依つて幾分意見の相違はあるが、今日云ふ所のデモクラシイの思想と關係を持つものである。最も此デモクラシイと云ふこと、私は素より之を攻擊しないのみならず、デモクラシイに宜い所の澤山あることを認める。又、政治思想として見ても宜い所の澤山あることを認める。併し批判なしに直ちに之を謳歌してはならぬと思ふ。現に北米合衆國の政治學者中にはデモクラシイの思想をどう云ふ樣式に發展せしむるかと云ふことに就ては隨分苦心の狀態が見える。

亞米利加の**デモクラシイ**は個人の絕對自由と云ふことが基本になつて居る。是は佛蘭西革命の際に起つた個人の絕對自由と云ふ思想と同じ根據に立つて居るのである。夫故に個人は政府の前には原則としては不羈自由である。元來は政府は個人を拘束することは出來ない。是が亞米利加の憲法の第一根據になつて居る。所が絕對自由の個人がどうして政府の組織を致すかと云ふことが、亞米利加の憲法の出來る際に當つて問題となつたのである。是は個人相互の約束に依ると云ふ外に仕方がない譯であるから、大體はルーソー（J. J. Rousseau）の唱へた民約論の如き思想卽ちコントラ・ソシャール（Contrat social）と云ふ思想が根據と爲つて出來たことは人々の知る如くであるが、今より百五十年前亞米利加の憲法制定の際に政治家達が非常に苦心した跡は歷然として居るのである。併し今日では大分の變化を見つゝあると

老子の研究

の事である。

現にコロンビヤ大學のジョン・バージエッス (John Burgess) 教授が、亞米利加憲法の近時の變化と云ふパンフレットを出して居るのを讀んで見ても中々苦心の狀態が見ゆるのである。又或人はネオ・アリストクラシイと云ふことを唱へて居る。是は新貴族政治とも云ふべきかと思ふ。斯う云ふ言葉を考へ出してネオ・アリストクラシイと云ふのは從來のデモクラシイに於て機械論的に說明したのに滿足せずして生物學的に政治や社會生活の關係を見ると云ふのである。生物學的の研究に據ると人の間に區別を認める。區別が出來れば亞米利加であるから人爵は無いにしても、東洋流に云へば天爵がなければならぬ。天爵に基く人間個人の知能その他の差別に從つて政治の組織を認めるならば、之をネオ・アリストクラシイと云ふ方が宜しい。斯う云ふ意見を出して、たとへばストッダードと云ふ人が「ゼ・レボルト・エゲンスト・シビリゼーション」(Lothrop Stoddard, The Revolt against Civilization, 5th Impression, 1925) と云ふ書物の中にもさう云ふ議論をやつてゐる。亞米利加には生物學的の議論が相當に多いのである。人種問題も其立場から議論して居る。それであるから今日デモクラシイと云ふも總て平等である、對等なものであると見ると非常な間違を起すのである。英國にも東洋の王道に近い政治思想の傾向が無いでもない。政治思想上の研究としては此方面も注意する必要があると思ふ。

英吉利の政治學者のデリール・バーンスが「政治の理想」(C. Delisle Burns, Political Ideals, Second Edition, 1917) と云ふものを書いて居るが、其中にデモクラシイと言つてもインテリジエンス、卽ち睿智のあることを承認しない譯には行かぬ。幾らデモクラシイと言つてもアリストクラシイ・オブ・インテリジエンス卽ち睿智の貴族主義、之を認めなければ、デモクラシイは成立しない、とさう云ふ論をして居る。

彼によれば、社會主義の國でも矢張「睿智のアリストクラシイ」を認めずにはゐられないと論じてゐる。卽ち人間の全種族は其卓越した人々の智能理性の發展に基いて成長するものである。此卓越した人々が其種族を支配し、其種族を導いて人類が發展して行くものである。さうなると卓越した所の智力能力を有つて居る者、其者のアリストクラシイと云ふものを認めずにはどうしても政治の存立は出來ないものである。斯う云ふ意見を述べて居るが、實に攻撃の出來ない論である。朱子の大學章句序には「一の聰明睿智にして能く其性を盡す者其間に出づるあれば則ち天必ず之に命じて以て億兆の君師と爲し、之をして始めて之を敎へ以て其性に復せしむ。此れ伏犧、神農、黃帝、堯、舜の天に繼で極を立てし所以にして司徒の職、典樂の官由つて設けし所なり。」とあるが、文章と說明の方法は異る所があるとしても、思想の基く所は同一と見ることが出來るのである。卽ち古今東西人間種族の進步發達する原則に觸れた觀察であると言はねばならない。

今老子に立ち返つて說明すると、「聖人無常心、以百姓心爲心」と云ふ意味は決して聖人そのものを絕滅して仕舞つて一切平等の見地に立つと云ふ意味に於て、百姓の心を以て心と爲すと云ふのではないのである。彭耜の道德眞經說序に宋の高宋の紹興二十八年十月の上諭を擧げて居る。我國の保元三年に當るのであるが、「賀允中が、道を好むの意を問へるが故に、道を好むのは世俗の云ふ道では無い。世俗は修鍊にて飛昇不死を求めるが、若し果して能く飛昇すれば、

秦始皇帝漢武帝は當に之を得べきであつた。惟道を治め清靜を貴ぶのだ。苟くも侈心一たび生じたならば自ら抑へんと欲しても已む能はざる者がある。故に好む所は惟恬淡、寡慾、清心、省事に在る。所謂道を爲せば日に損して之を損し、又損して以て爲す無きに至る。斯くて一世の民と同じく仁壽に躋らうとする。斯の如きのみ。だと宰執に諭した」とある。帝位に立つて居る人が極めて簡單な恬淡寡欲心を清くし事を省いて如何にも普通に唱へて居るやうな民衆的の生活をする。斯様な意味であつて自分だけの命を長くして天に上ると云ふのではない。

若し天に上ることが出來ると云ふならば秦の始皇や漢の武帝は天に上つて居る筈である。併し高宗のはさう云ふ趣旨では無い。恬淡寡欲單純生活を送つて一世の民と共に同じく仁壽に上らうとするのである。是は餘程面白い言葉である。是は卽ち以百姓心爲心と云ふことを說いたものであらうと思ふ。此に在る百姓の心を以て心と爲すと云ふことは究極する所は法則性に向はしむるのである。自然に則り、民をして之に依らしめるのである。專制に基かず、妄爲に依らず、無爲に至るの時に民心に表はれて來るものは法則である。卽ち民は上に倣ふのである。』碧虛子陳景元の注には、「聖人は無爲の德化を以てす、萬物の情に逆らはず、故に百姓共聖德を被りて而して各其能を遂ぐ。明者爲めに眡、聰者爲めに聽く。皆其耳目を傾注す。以て聖人、自然の法に倣ふと云ふのは、卽ち政治が法則に轉化する所を認めた解說である。又、黃茂材は「憧憧然として其心を渾ぶ。是非する所無く、好惡する無し。以て民をして之に由らしめて而して知らざらしむべし。孩とは未だ知ること有らざるなり。」と說いて居るが、同じく法則性に到達するの意味である。王一清の註には「竊に知る、聖人の天下に在るや、憧憧然亦甚だ切なり矣、天下の人を視て一人と爲し、天下の心を以て一心と爲す、而して分別する所無し。故に其心を渾ぶると曰ふ也。而して天下の人聖る神明の如く、之を親しむ父母の如き也。而して聖人其民を視るや、誠に之を傷けんことを恐る。故に之を保つこと赤子の如く、之を愛する嬰孩の如き也。」とある。

黃茂材の如く只民をして由らしむべきものと說かざるも自ら範となり法となる、卽ち法則的に轉化する所に於ては敢て異る所がない。此點は老子研究に於ては主要の所である。第四十九章の憧憧とは恐懼の意味がある。怵々と云ふ文字を用ゐた本もある。恐怖するの意味である。又一本には歙々と云ふ文字を用ゐて居る。彼此の見分けを付けざるの意味である。恐懼し戒愼して殊更差別を造らざるの意味である。億兆一心、天下一心の意である。

前に述べたやうに碧虛子の言ふ所は、「食に當つて天下の飢を思ひ衣に當つて天下の寒を思ふ。其親を愛して天下の耆老あるを知り、其子を憐んで天下の穉幼あるを知る。」斯う云ふのであつて、是は直接の感覺から同情に進み、自然の人情に基いたものであると說明した通りであるが、實に人間性情の純眞な作用に基いた立論である。歐洲大戰に當つては佛蘭西は佛蘭西、獨逸は獨逸であつた。獨逸の學者は獨逸に從つて劍を握り、佛蘭西の學者は佛蘭西に從つて銃を執つた。是は眞劍な問題となつた。そこでドクトル・ジョージ・クリルの如きは、獨逸の國家哲學がニーチエ（F. Nietzsche）やトライチユケ（H. v. Treitschke）に依つて創說せられた獨逸特有の權力哲學とダルウイン（Ch. Darwin）の生物論、卽ち

適者生存の說とが結合した誤謬から起つた戰爭だ（Dr. George W. Crile, The Fallacy of the German State Philosophy. 1918）と憤慨したのであるが、人道主義、博愛主義と云ふことを無條件に主張する人々に取つては、中々容易ならぬ立場となつたのである。

人道主義、博愛主義は一國を治める人であるとか、或は全世界を治める人であるとか云ふ極めて高い立場の人にして徹底的に之を言ふことが出來るのであるが、今日の如く民族と民族とが相對峙して互に競爭して居る場合にはその理論の貫徹は頗る困難と云はねばならぬ。寧ろ其の親を愛して天下の耆老あるを知り、其子を憐んで天下に稚幼あるを知ると云ふのが實行上適當な倫理であると思はれるのである。親を愛する。耆老を愛する。子を憐む。稚幼を憐む。之は理窟の問題では無い。是は我々の極めて銳い感情の問題である。分析したり、論議したりする問題では無いのである。

孟子に據ると「知者は知らざること無し、當に務むべきことを急なりと爲す。仁者は愛せざること無し、親賢を急にするを務と爲す。堯舜の知にして物に徧からず、先務を急にすればなり。堯舜の仁にして人を愛するを遍くせず、親賢を急にすればなり」（盡心上）と曰つて居る。親を親み近きより遠に及ぼすのが人生の急務である。人生は玆に理論を離れて活きた生命となるのである。

東洋倫理の出發點は此高等な感情に在る。食に當つて天下の飢を思ふ。我朝　仁德天皇の御事蹟、衣に當つて天下の寒を思ふ。　醍醐天皇の御事蹟等に於て我々は實に偉大なる同情の御現れを歷史上に於て見るのである。是は或は孟子の四端の如く惻隱の心は人皆之れ有りと云ふのと觀方を同じうすることも出來ると思ふ。孟子は、「人皆人に忍びざるの心あり。先王人に忍びざるの心ありて、斯に人に忍びざるの政あり矣。人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行ふ。天下を治むる之を掌上に運らすべし。」と云ふ所から始まつて「惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。辭讓の心は禮の端なり。是非の心は智の端なり。」と說き又、「凡そ我に四端ある者皆擴めて而して之を充すを知る矣。火の始めて燃え、泉の始めて達するが如し、苟くも能く之を充たせば、以て父母に事ふるに足らず」と說いてある。

孟子の解釋に就ては復初說（宋儒）と擴充說（伊藤仁齋派古學）とあるが、玆には此說の當否の批評に亙ることを避けて、唯、孟子と老子の大體の精神を對照すれば足れりである。卽ち孟子の言ふ所は儒學に於ける政治の出發點である。而して感情、同情から更に進んで理義の問題に及んで居るのである。告子章句上第七章に、「心の同じく然る所の者は何ぞや。謂ふ理也。義也。聖人先づ我心の同じく然る所を得る耳。」とあり。理と義とは普遍に心に通ずるもの、聖人は先づ此普遍原理を得たるものと云ふ意味である。或は又、「大人は赤子の心を失はざるものなりと。」曰ひ、或は又「萬物は皆我に備はる矣」（盡心上）と曰つて居る。此等の思想は儒學の政治思想である。

孟子の理と謂ふも、義と謂ふも歸する所は人間の倫常に基いて說明して居るのである。普遍原則は專ら倫理的に見たものである。故に經驗を主として立論し更に經驗に共通する概念を說明するのである。然るに老子の認識する先驗的の

普遍原則は寧ろ論理的のものである。第二十一章に、「窈兮冥兮、其中に信あり。」と云ふ此信は普遍に周行流通する道を認識する第一要件である。そこで第四十九章の、「聖人百姓の心を以て心と爲す」と云ふのは、是は唯倫理的の關係ばかりで無く、人情ばかりで無く、普遍の法則關係を認めて居るのである。故に老子の論理的の政治觀と見るべきものである。

老子の哲學的の政治觀である。老子第四十九章に就て王一清の釋辭に說くが如く、天下一人、天下一心は範と爲り法となると云ふ意味から見れば、法則を認むる論理觀と言ふべきである。而してその第一要件は信である。信に依つて天下一人となるを知る。天下一心となるを知るのである。老子は爲す無きの境涯を求めて居る。妄りに爲さずして成るの境涯を求めて居るのである。老子の政治思想に就ては群書治要に引いた個所だけで說明しても澤山あるが、他の關係の章句は後日の研究に讓つて、斯の如き政治思想に到る認識論とも云ふべき問題を一應研究しなければならぬのであるが、それには卽ち老子の**自然**と云ふ意義を研究することが必要であると思ふのである。

七、老子の自然に就ての考察

自然と云ふ言葉は西洋でも希臘哲學以來用ゐられて居る文字である。同じ自然と云ふ言葉も色々變化を致して參つて居る。或は物質世界のやうな所もあるし、或は精神世界のやうな所もある。然し此等希臘以來歐羅巴の哲學又は科學に於ける自然の意義と老子の自然とは同じであるか、どうかと云ふことに就ては今說明する必要は無く、唯老子の自ら然りと云ふ意味に就て研究することが必要である。

道德經第十七章に、「太上は下之れ有るを知る。その次は之を親み、之を譽む。その次は之を畏れ、之を侮る。信足らず、信ぜざるあり。猶兮其れ言を貴ぶ。功成り、事遂ぐ。百姓皆謂ふ我が自然なり。」と云ふことがある。此章も本文に就て幾多の差異がある。太上下知有之、と云ふのは、河上公、王弼、蘇轍本等であるが、吳伯與の道德經因然、倪醒吾の老子參註、等には、太上不知有之、卽ち下が不になつて居る。浩然齋の老子通義にも、太上不知有之、焦弱侯の老子翼にも、不知有之、と斯うある。是はどつちにも讀めるのである。太上は之有るを知らず、とも亦、下之れ有るを知る。とも讀めるのであるが、註釋家に依つて本文に異る所あるは已に述べた通りである。

自然と云ふ言葉があるから、此一章を引用するのであるが、碧虛子陳景元の註には、「太上とは大人を謂ふなり。大人とは卽ち太古無名號の君なり。所謂上德は德ならざる者なり。其德、上加ふべきなし。故に太上は君位ありと雖も尊を以て自稱せず、物の自然に任せて各性命を正しうするを曰ふ。故に其教は無爲、其治は無迹、時に隨つて事を擧げ、資に因りて功を立つ、百性日に用ゐて其道を知らず、但し君上あるを知る而已。帝は我に何の力あらんやと謂ふ。」とある。又「有道の君は垂拱して無爲に居る。故に功業成りて有らず、憺默にして淸靜を敎ふ。故に事務遂げて知を忘る。民皆

淳朴にして安に爲す所無し。我の自然にして然りと謂ふ。故に親譽畏侮の心何に於て有らん哉」と注して居る。太上の治と自然と一致する所、民その作爲を見ず、又、民の自然と同歸するのである。

王一清の註に據ると「太古上古の世、天下の民惟尊君あるを知る而已。其後に及びてや始めて親み譽むるの意あり。譽むれば必ず毀りを生じ、民の僞り興る。故に刑法を設けて以て之を威どす。始めて畏懼の心あり。法嚴なれば則ち恩を傷く。始めて侮慢の意あり。數者良とに在上の人、誠を去り智を用ゐて、信は足らず、其民始めて疑ひて信ぜざるに由れり。民の信ぜずして治め難きは蓋し上の爲す有りて眞實を尙ばず、德化を務めず、惟言語を以て貴しと爲し、以て民を煩はすに由る。豈愈其疑を重くせざらんや。而して民の信ぜざるも宜なり矣。不信の教と無爲としての治を以て太古の淳風を挽回して民安んじ俗美に天下の自然に化するに若くは莫し。是の如くんば則ち功成り事遂げて百姓我の自然と謂ふなり。」とある。

誠に眞の王者の政治を見れば、太上に近づくのが理想である。老子は自然を說き、法則に轉化する所に政治の高い意義を認めて居るのであるが、唯法則さへ出來れば平和も、秩序も、安民も、美俗も生じて來ると云ふのではない。法則の基く所は信に由り、信に立つ太上王者を認むるものであつて、無政府主義の論者や、平等論の主張者の云ふ所と異るものあるは特に注意を要する所である。覇者の政治にも親しみがあり、譽れもあるが、又、直ちにその反對に畏侮もあるのである。是は古今東西の實際の政治に就て觀れば誠に分り易いことである。序でながら、孟子には「民日に善に遷つて之を爲す者を知らず」（盡心上）と云ふ文章がある。之は孟子と老子の類同點である。

第二十三章に「希言自然」と云ふ言葉がある。それから直ぐ續いて「飄風朝を終へず。驟雨日を終へず。孰れか此を爲す者ぞ。天地なり。天地も尙久しうする能はず。而るを況んや人に於てをや。」と云ふ文章がある。是は實に面白いことである。希言自然、先づ此言葉に就て註家の言を案ずると、王弼は「之を聽けども聞えざる名けて希と曰ふ。之を聽けども聞くに足らず、然れば則ち無味にして聽くに足らざるの言は乃ち是れ自然の至言なり。」と說いて居る。之を聽て聞えざる名けて希と曰ふは老子第十四章に在る句である。河上公の註には「希言とは是れ愛言なり。言を愛するは自然の道なり」と說いてある。顧歡の道德眞經註疏には河上公の註と同じ註があり、疏に於ては「希は簡少なり、希言は忘言卽ち言を忘るゝなり」とある。陶淵明の謂ふ「辨ぜんと欲すれど已に言を忘る」と云ふは自然を慕ふ詩人の心を傳へて餘りありと言ふべきである。顧曰く「希は少なり、人能く氣を愛しみ言を少くすれば、則ち行自然に合す」と一種の說明である。又政和御註には「希とは萬物の上に獨立して物と對せず、列子が所謂疑獨是也。智と故とを去り、天の理に循ひ、事に外に從はず、故に自然と云ふ」とある。碧虛子陳景元の註には「希とは疏なり、易に曰く吉人の辭は寡し」と說いて居る。

蘇轍の註には「言自然に出づれば則ち簡にして中る。其の自然に非ずして强て之を言へば則ち煩にして信じ難し。故に曰く、道の口より出づる淡乎として其れ味無し、之を視れども見るに足らず、之を聽けども聞くに足らず、之を用ゐ

て既くべからず。此れ所謂希言なり」とある。司馬光の註には、「道を知る者は言はずして諭す、故に自然と曰ふ」とある。吳伯與の道德經因然には、「老子云ふ道可道非常道と常とは自然なり。常とは同なり。所謂綿綿存するが若く之を用ゐて勤めざるものは自然の常道なり」とある。朱得之の老子通義には、八十一章本の二十二、二十三、二十四の三章を合して第十九章と爲し、自然は文字の如く解釋してある。以上は大體に於て希言自然の字義及び人々の言行との關係を說明したのである。最も常識的に說いてあるのは司馬光と蘇轍の言である。

次に理論的の註を見ると、陸佃は「夫れ物能く之をして然らしむることも莫きもの之を自然と謂ふ」とある。王一清の釋辭に於ても亦「自然とは能く之をして然らしむること莫く、之をして然らざらしむること莫きなりと」論じてある。玆に法則性があると思はれる。然らしむることも莫く、然らざらしむることも莫く、唯自らに然るものである。而して其自然は混沌ではなく、秩序もあり、調和もあり、反復もありとすれば法則的の觀察をなし得べきである。

素より自然の周行運用は變轉自在である。然れども對萬有關係としての法則性は恆久不滅のものである。故に自然そのものとしては一定の繫縛を受けないのである。此點に就き王一清は「若し自然に執して道と爲せば則ち自然の縛する所とせらるゝ耳」と說いてある。又「自然とは神妙なり。神とは其神たる所以を知ること莫くして而して神なり。妙とは其妙たる所以を知ること莫くして而して妙なり。甚だしきは言語を以て形容する能はず、心思を以て測度し能はざるに至る。」と說いて自然が形容測度を超越して神妙なる所あるを考へて居る。從つて自然と云ふ名稱も已に不十分なものとして考へて居るのである。王弼の言ふ所「自然とは無稱の言、窮極の辭也、」とあるも同じ意味である。

此意味を說明して後、王一清は「故に五千文は自然を以て道の極至と爲す。所謂道法自然是れなり。希は少也、自然の二字其言少しと雖も適々以て道に造るの要と爲す」と云つて居るのである。倪醒吾の老子參註には、「老氏自然と云ふも獨り無名は天地の始なりと曰はずや。無名を知れば則ち其の自たるや無自なり。其の然たるや無然なり。無然は是れ卽ち精覺妙明、因に非ず、緣に非ず、自然に非ず、不自然に非ざるなり。蓋し凡そ有らゆるの相は皆是れ虛妄なり。一切相卽一切法を離るゝ此れ自然の道なり」と言つて居る。首楞嚴經と對照しての說明であらう。此の說明は絕對境の觀察である。之を要するに以上の各說は大同小異であつて、微言、少言、絕對言、疏言、簡言、不言等の文字は希言と適用すべきものであり、而して言說を絕つの境涯は卽ち自然であり。自然は唯法則性として知り得べきも、因緣にも非ず、繫縛にも非ず、神妙自在、人爲、人知を超越したる境地である。

「今少しく政治思想に亙るものを擧ぐれば第六十五章である。「故に智を以て國を治むるは國の賊、智を以て國を治めざるは國の福、此兩者を知れば亦楷式、常に楷式を知る、是を玄德と謂ふ。玄德は深し遠し矣。物と反する矣。然る後乃ち大順を知る。」と云ふ文章である。道德實章翼に於て復圭子は「此章は分明に是れ身を治むるが爲めにして發し、民を治むるを言ふに非ざる也。」と說いて居る。首句の解釋に基くのである。然し全篇を通讀すれば治國の問題、殊に法則に

依る治道を說いたものである。それ故に「此兩者を知れば亦楷式、常に楷式を知る、是を玄德と謂ふ」とある。楷式とは法式と云ふ意味であり、法則と云ふ意味である。知に依らしめず信に依らしむることを第一義としたのである。

政和御註には、「故に民則つて、而して之に象る、以て楷式と爲す。」とある。王一淸は「夫れ智を用うれば則ち民亂る。智を用ゐざれば則ち民安んず。此兩者は大中至正の法式なり。」と言つて居る。老子の道は脩身の上に就ても治國の上に就ても法則性として認め得るもの、或は體驗し得るものなるが故に、老子は第七十章に於て「吾言は甚だ知り易く甚だ行ひ易し」と曰つて居るのである。信の第一要件に基けば、老子の言は知り易く行ひ易き楷式であり、法則である。

八、老子全篇の眼目

第二十五章には老子の眼目とも云ふべき思想が玆に現れて居ると云ふことが出來る。「物有り混成す。天地に先だちて生ず。寂兮寥兮獨立して改めず。周行して殆からず。以て天下の母と爲るべし。吾其の名を知らず。之を字して道と曰ふ。强て之れが名を爲して大と曰ふ。大を逝と曰ふ。逝を返と曰ふ。故に道は大。天は大。地は大。王も亦大なり。域中に四大有り。王は其一に居る焉。人は地に法り。地は天に法り。天は道に法り。道は自然に法る。」と云ふのであるが、老子も玆に到りて始めて**法**と云ふ字を現して來たのである。此章に基いて法律思想の說明を爲すことも出來るが、政治思想の說明も亦本章に基くことが最も適切であると思ふ。河上公の註には、「道は形無く、混沌として萬物を成す。乃ち天地の前に在るを謂ふ。」とある。

王弼の註には、「混然として得て知るべからず、而して萬物之に由て以て成る。故に混成と曰ふなり。其の誰が子なるを知らず。故に天地に先だちて生ずるなり」とある。政和御註には、「氣の形質具て未だ相離れざるを渾淪と曰ふ。渾淪に合すれば則ち其の成る虧けず、易に所謂太極といふもの是なり。天地も亦是れを待つて後に生ず。故に天地に先だちて生ずと云ふ。然れども生ずるありて、生ぜざるの妙に非ず。故に是を物と謂ふ。」と斯う云つたやうな說明をして居る。

碧虛子陳景元は、「至理は湛然として常に存す。故に之を物ありと謂ふ。眞道萬派にして分るる莫し。故に之を混成と謂ふ。然り而して混成得て知るべからず、萬物之に由り以て生ず。故に物有り混成すと曰ふなり。天地に先だちて生ずるとは道の元なり。經に曰く、吾は誰の子たるを知らず、帝の先に象ると、莊子曰く、夫れ道は太極の先に在りて高しと爲さず、六極の下に在りて深しと爲さず、天地に先だちて生じて久しと爲さず、上古に長じて老いたりと爲さず。此皆道の大體を標するなり。」と說明して居る。政和は氣を以て、陳景元は理を以て說明して居るのであるが、然し何れも先天の說明である。從つて本章は註に依りて見ても、解し易いものではない。註釋家の苦心も見えて餘程玆に面白味がある。註に引いてある老子本文の帝の先に象ると云ふ、帝と云ふが如き天帝を云ふので、河上公、王弼共に同樣である。帝の先に象るとは天帝より以前に已に象るべき法則ありて、是に象ると云ふ意義であるか、或は諸法則の根本としての天帝に象ると云ふのであるか、卽ち神あり、法あり、象るべきは法である。

知るべきは法であると云ふ意味か、或は法則が神を導いて來ると云ふのであるか、西洋の老子研究者には是が問題となるのである。「吾不知誰之子。象帝之先。」とは老子本文第四章の句であるが此第四章にある王弼の註は頗る深い所がある。「故に人は萬物の治を知りて治むと雖も、二儀の道を以てせざれば則ち贍ること能はず。地は形魄と雖も天に法らざれば則ち其寧を全うする能はず。天は精象と雖も道に法らざれば則ち其精を保つこと能はず。沖にして是を用うれば用乃ち窮まること能はず。」と謂ひ又「地は其形を守りて、德其の載に過ぐること能はず、天は其の象を懐ずして、德其の覆に過ぐること能はず、天地も能く之に及ぶこと莫し、亦帝の先に似たらずや。」とある。

思ふに支那の天帝は絶對にあらざるが故に、河上公も王弼も道は之に先だてるものと解するのである。從て西洋哲學者の云ふ問題は起らなかつたのである。然し吾不知誰之子と謂ふは、如何にして生じ、如何にして成り、如何にして來るかは知らぬ。唯道そのものとして認識し得ると考へたのである。哲學的の攻究は別に之を致すことゝするが、老子が先天の道から出發し、その道は法則性を現ずるものと見たることは法律思想からも、亦政治思想からも大に注意すべきことである。王一清は、此物たるや「無首、無尾、不變、不更、非無、非有、非形、非方、無餘、無缺、不減、不增、無來、無去、不滅、不生、不黃、不赤、不白、不青、無內、無外、無象、無光、若有、若無、若存、若亡、用之則行、卷之則藏、出入無時、莫知其鄉、生於天地之先、寂然不見其有、寥然不見其邊、亙古今獨立而長存、不變、不滅、流通於天地萬物之中、無殆、無危、爲生生之本、化化之根、天地人物賴之以生、故曰可以爲天下母也、爲其無有、不可得而名之、故以道而表之也」と形容して居るが、理の開展收藏と云ふよりは法則に近いと見たのである。王一清は後段に說明するが如く法則性を認めて居るのである。殊に老子が「混成」と云ふ文字を以て說を立てたるは二元であるか、多元であるか、此點は後段に研究することゝする。

九、易の太極と老子の道

易の太極と老子の道との比較であるが、王弼は易を說くに老子に因る所がある。それ故に王弼の說き方は感服しないといふ論者もあるが、易も老子も思想に於て相啓發すべきの點のあることは疑がないと思はれる。故に易に因つて老子を說くことも註家の中に少くはない。第五十章の生之徒十有三の解說に就ても易の蠱の彖傳の先甲三日後甲三日から考へて居る人もあるのである。楊雄の大玄經の如き見方、連山の易と如何なる關係があるか、之も學問としては研究の材料となるものであらう。易から老子を說くはどうとか、易と老子と別々に研究せねばならぬと云ふ議論は多少學派の爭に囚はれて居るかと思ふ。晉書に顧榮と云ふ人と紀瞻と云ふ人が一緒に道連れとして洛に赴かうとした。途中で共に易の太極を論じたと云ふことが傳へられて居るが、當時此問題は學徒の研究に供せられたことであらう。顧榮が、太極とは蓋し混沌の時を謂ふのであらうと云ふを話頭にして、

「曚昧未分、日月含其輝、八卦隱其神、天地混其體、聖人藏其身、然後廓然旣變、清濁乃陳、二儀著象、陰陽交泰、萬物始萌、六合闔拓」

と述べ更に續いて「老子の云ふ、物あり混成す、天地に先だちて生ずとは誠に易の太極なり、而して王氏は云ふ太極は天地なりと、憑謂ふ未だ當らず」と言つたとのことがあつた。然るに紀膽は之に對して「それは誤りである。聖人も人なり。安んぞ混沌の初を得て能く其身を未分の內に藏するを得んや。老子先天の言は是れ蓋し虛誕の說であつて、易と云ふものゝ意でない」と答へたとある。此問題は隨分むづかしい對照であるが面白い研究事項である。而して先天論と經驗論の間には相當主張の異ることは古も今も異る所はない。然かも易や老子が比較して研究せられた時代の事例を引いたのは老子と易との關係の不問に付すべきでないことを知る資料に供したい爲めである。

老子第二十五章を讀んで行くと終りに「道法自然」と云ふ句に到達するのである。本章に法と云ふことを始めて說いて、而して「道法自然」と結ぶ。道の法は自ら然りと讀んでも、道は自然に法（のっと）ると讀んでも意味は通ずるのである。唯李約や太田晴軒の如く讀むと法自然の三字が殘る。之では道と法との關係が明瞭を缺くから、正解とは云ひ難いのである。此の**道法自然**、之は西洋哲學者の驚嘆する所であらう。ベルグソン(Henri Bergson)は易又は老子に似た見解を持して居る所もあるやうにも見える。彼によれば、スポンテネエテイ(Spontaneity)といふ自然の觀念、是はイネルシヤ(enertia)惰性の觀念よりも根本的であり、又簡易なものであると云ひ、惰性は自然から說明が出來るが、スポンテネエテイの自然はセルフ・サフイシエント(Self-sufficient)のものである。自足のものである。何となればそれは惰性の考に觸れずに自由なる自然と云ふことの直接の認識を持つからである。之はベルグソンの意見である。老子の自然に就て王一清は「是を以て聖人は人に篤靜を敎へて地に法らしめ、虛に致りて天に法らしめ、澹泊無爲以て道に法らしめ、其心を淸靜にし、其德を純粹にし動止度に中り、左右原に逢ふ。自然なり。」と說明して居るのである。法則は有形の物にも周行し、無形の物にも周行し、無心の境にも周行するのである。是が卽ち自然である。而して單に自然の境涯と云ふときは、官能に映ずる現象、萬有の世界を觀る場合もあるが、老子の思想は現象上の自然世界では無く、最も根本的の眞の世界を說くに在るのである。故に政治思想には極めて深い關係がある。卽ち心を淸靜にし、德を純粹にする。斯の如きは單純な現象認識を云ふのではない。政治の根本思想である。此考は第十六章を研究すれば一層明かになるのである。

老子第十六章「虛極に致り、靜篤を守る。萬物竝び作る。吾以て其復へるを觀る。夫物芸芸。各其根に復歸す。根に歸るを靜と曰ふ。靜を命に復へると曰ふ。命に復へるを常と曰ふ。常を知るを明と曰ふ。常を知らざれば妄作す凶。常を知れば容。容は乃ち公。公は乃ち王。王は乃ち天。天は乃ち道。道は乃ち久。身を沒するまで殆からず。」とある。讀み方は外にもあるが分り易きを擇んだのである。王一清が「聖人は人に篤靜を敎へて地に法らしめ虛に致りて天に法らしめ云々」と釋註して居るのは此第十六章を引用したのである。天は何人が見ても極めて虛なるものである。無數に見える星が浮んで居つても一向差支なく悉く之を容れて大に餘りがあるのである。是は虛と云ふものゝ極限といつても謬りでなからう。

地は我々の眼から見れば、是はコペルニクス以來地動說が確立せられたが、動かないものと同じに見えるから、靜で

あり、又極めて篤いものと云ふことが出來る。老子は天を虛の極と見、地を靜の篤きものと見たのである。玆から萬物は起る。生起する。而して又根本に復歸する。草木百卉盛んに繁茂して、又その根に歸るのである。根に歸ることは始の靜に至るのである。性命の本に歸るのである。歸れば又始まり、始まれば復歸る。反覆際限無きものが天地萬有の常である。而して靜かなるの時、虛なるの時が自性の原、眞實の地である。王一清は「竊に知る、老子が虛極靜篤を以て歸根復命の說を爲すは蓋し其の人の凝妄をして眞に歸し以て其初に復せしめんとせるを。此れ命に復るの常なり。若し其常を知らざれば則ち妄動妄作の擧あり。理に悖り凶を招くなり、其常を知れば則ち心は太虛に同じく何物か容れざらん。容るゝ有れば其德必ず大にして私無し。何の公ならざる所あらん。公を以て世に處すれば天下之に歸す。以て王たるべきなり。王者の德は天と契同し、德は天と通じ、無爲自然。性成り道備る。悠久無疆、終身之を用うるも何の殆きことかこれ有らん。」と說いて居る。

卽ち靜と云ふも、復命と云ふも、常と云ふも、自然の法則性を內在的に認めたものである。虛あり、容あり、公あり、王あり、王は實に天地と同じく無稱の中に在つて四大である。先天的に無稱中に王者を認むるのである。玆に至つては自然科學の云ふ自然とは趣を異にして勢力を根本槪念とするのでは無く、信が根本槪念である。信は心界にも物界にも通ずる認識原則である。天地宇宙王公の世界は常に信に依つて悟入し得るのである。混沌を轉じて天地とするものは信である。斯の如くにて老子の政治思想は自然であり。法則性としての認識原則は信である、此外に老子五十一章には、「道の尊、德の貴、夫れ之を命ずる莫くして常に自然なり。」とあり。六十四章には、「學ばざるを學び、衆人の過つ所を復す。以て萬物の自然を輔けて取て爲さず。」とするが、自然の意味は同一である。

十、老子の虛無淸靜とアナーキズム及びニヒリズムとの差異

西洋流の政治思想の研究家は、老子を無政府主義又は虛無主義と云ふ人があるが、是は當つて居ない。老子の云ふ信や德や虛や靜は今日云ふアナーキズムやニヒリズムとは大分趣を異にして居るのである。老子は聖人の政治を認めて居るのである。又自然に出入する道の存在を認めて居るのである。無政府主義の說明も複雜多端であるが、人間の政府は不完全な點が多い。それ故に政治的支配の一切の形式を廢棄すれば政府は無くなる。從つて惡政治も無くなる譯である。政府があるから惡政治がある。寧ろ政府を止めて仕舞へば惡政治が無くなる。故に政府を否定しようと云ふのが無政府主義者の言ふ所である。又私有權と云ふものがあるから盜賊がある。そこで私有權を廢止すれば盜賊が無くなる。形を捨つれば物も消えて仕舞ふ。斯う無政府主義者は見て居るのであるが、之は道理上誤謬である。到底今日は此思想に依るべきものでない。

然らば老子は無政府主義であるかどうかと云ふに、老子第三章に「不尙賢、使民不爭。不貴難得之貨。使民不爲盜。不見可欲。使心不亂。」と云ふ文辭がある。丁度私有權の廢止に似たやうな思想と解する人も無いとは限らぬが、所有權

廢止の思想ではない。法律制度から立論して道德政治に及ぼさうとするのが刑名家や法術家や一部の法律家の見解である。然るに老子の政治思想は中から外に推及して行くのである。心から形に擴充するのである。夫れ故に民心のある所を尋究して、心を清靜に歸せしむることを政治の主眼として居るのである。王者をして先づ性命と財貨を混同して得難きの貨を貴ぶ者無からしむる爲めに自ら能く民心を導き清靜寡欲に至らしめて民心を安んずるに至るのである。制度からの立論では無い。況んや人爲の法に依るのでは猶更無いのである。

老子は一面に於ては小國寡民を說いて居るが、之が爲めに人或は老子は唯消極的に世間離れをした政治だけを考へたので、天下大國の政治に就ては何等考へた所が無いと見る人もあるが、之は事實では無い。天下を治めることも說いて居るのである。消極と云ふのでは無く自然である。妄りに消極に至るのは自然に背くものである。能く然らざらしめるのは消極であるが、之は自然では無いことは既に解說致した通りである。

老子の自然の法則に從へば、小國を治むるには自ら小國を治むるの法があるのである。治大國若烹小鮮。餘り干涉をしないと云ふが卽ちその法である。亞米利加のやうな大國、英吉利の加奈陀であるとか印度であるとか、濠洲等を領有する英國、あのアイルランド一つでも分るが、あゝ云ふ大國を持つて居ると一々干涉するは不可能である。なるたけ自治を與へて安心さして行けば大國は治まると云ふ所から言つたのである。決して大國を否定して居る譯ではない。大國と小國と云ふことは老子の政治思想から見れば餘り大したものではない。どちらにしても結局する所は、自ら然りの大法則に皆集約されて仕舞ふことになる。それであるから大國も小國も自然の認識原則である信に基く政治に據るを最上の政治思想とするのである。王道でも覇道でも信がなくては成り立たぬ。今日の憲法政治に於ては猶更信が必要である。老子にある虛無清靜の文字はニヒリズムの言ふ一切空虛の意味と大に異るものであり、從つて老子の政治思想はニヒリズムでも無い。治大國若烹小鮮とは老子道德經第六十章に有る有名な句であるが、小魚を料理するに腸も去らず、鱗も去らず、餘り小細工をしないことを云ふのである。干涉せず德治を重んずるを謂ふ。歐米の學者時として理想的無政府主義と云ふことを唱へるが、老子は此意味から見ても決して無政府主義ではない。共產主義では猶更無いのである。大國を治むるの工夫を小魚を料理するに譬へた處大に味ふべきではないか。

正篇　老子の處世觀

是から老子の處世觀に移るのであるが、先づ順序として、**法則性**の研究が必要である。是は已に說明した第二十五章に就て研究すべきである。漢學專門家は多く第一章から始める「道、道ふべきは常道にあらず」といふ文章に基いて說明する。併しながら老子を解釋するには全體を見て、この全體の中に於ての中心思想は何處にあるか、その思想がどういふ風に分布せられて居るか、を知らなければならぬ。或は第一章の如きは全體を統一する文章として他の重要な部分を研究した後に讀むことが解釋上便宜かとも思はれる。故に私は社會觀に就ても亦第二十五章を讀んで見たいと思ふ。本章では「王亦大」と說き「王居其一焉」と說いた所と「道法自然」と說いた所に注意すべきである。

第一章　道法自然

一、我等は何をすべき乎

道法自然と云ふは道の法とする別のものが存在するのではない。道の法は自ら存するのである。自ら潜むのである。自ら顯はるゝのである。自ら止るのである。自ら行くのである。乃ちその法は内在的と云ふ言葉で幾分を表はし得るが未だ十分なりとは爲し難いのである。また王居其一焉と云ふ王の文字は極めて大切である。老子を虚無主義といふのは唯老子の一部分を見た學者の説である。老子實行した時代、或は漢の時代に見ても、唐の時代に見ても、宋の時代に見ても、或は明の時代などで見ても、寧ろ老子を重んじて老子に依つて政治をやつて居つた所がある。政治に於ても社會生活に於ても決して虚無主義では無い。老子には虚と云ふことも無と云ふことも説いて居る。恬淡寡慾の所も説いて居る。

前に述べたとほり、無政府主義とか虚無主義とかいふものから老子の思想體系が出來て居ると思へば、それは間違である。或は一方から見ると反動思想であることはこれを認めることが出來る。又言葉は如何にも奇矯な所がある。激し

い所がある。一切の物を破壊してそれから新しいものを造らうと思つたやうな風に見える所もある。ところが破壊しようとするのはその事自體に於て破壊に導く場合をいつただけの事であり、殊更破壊するのではない。これは老子を見て行けば能く分るのである。

全體としては樂觀論である。この點は哲學的に考察する場合に説明する必要はあるが、樂觀論である。王といふ者は域中の四大であつて、道大、天大、地大、王も亦大といふ。この域は只の領地のやうに見て居る。併しながらこの點に就ても魏の王弼は域といふ事は無稱、卽ち稱する事の出來ない、名付けることの出來ない場合を指すものである、と解釋して居る。具體的に考へても天や地の存在を許す大きな空間と見ねばならぬ。それを域中と云ふのである。けれども道の如きものは目にも何にも見えないものであるから、必ずしも場所を持つた空間といふ意味ではない。その域中に四大あり王も亦其一に居ると説いて居る。更に王のことに就ては第十六章に説いて居るのである。此章も已に前に説明した通りである。凡そ天地の德を形容すると、天は虛の極にあり、地は靜にして篤いものである。天地の間に萬物竝び作るやうに、人も亦天地の德に則ることが政治上にも處世上にも必要である。斯くて王者の政治を現す社會が最上の社會である。一般人としても王者の政治を希求すべき內在的の法則性を備へて居る。例へば第四十七章の「戶を出でずして天下を知り、牖を窺はずして天道を見る。其出づること彌々遠ければ其知ること彌々少なし」と云ふ言葉は反語とも見られるが、唯の反語ではない、意味の深い、老子の思想體系から來る。遠くへ行けば行く程知らなくなると云ふのは物を知つて居るけれども所謂天地の本性に觸れると云ふことが段々出來なくなる。斯う云ふことを言つて居る。卽ち道法自然といふ、所謂法則性ではあるが、その法則性と云ふものは精神範圍の內部の意味の法則性であつて、內在的內含的の性質を持つたものである。東洋に於ては現象を極むることが却て本體の破壞と爲り、精神的の究明から本體の奥に進むべきことがこゝに示されて居ると見ることが出來るのである。始あり、終あり、根あり、復あり、全體として見ることに依つて眞正の認識に達するの道理を看破したのである。日常の社會生活は此要點に觸れることが肝要である。

老子第五十章は處世觀として獨特の文章である。

「出づるは生、入るは死、生の徒十有三、死の徒十有三、人の生動いて死地に之く、亦十有三、夫れ何の故ぞや、其生々の厚きを以てなり。」

と書いてある。生を出でゝ死に入ると讀む人もあるが、この五十章に於て人生哲學の眼目の所を説いて居る。十有三といふ解釋に就て學者の説は實に澤山である。何れの所に根據を置くべきかを發見するに困難な位である。併し乍ら大體の意味は通ずるのである。佛教などの方から説く人は、七情六慾あるからこれが十三、或は蘇轍などは「目は妄に見ず、鼻は妄に嗅がず、耳は妄に聞かず、口は妄に言はず」ズツと集めて養生の目十三ありとして十有三と解して居る。能く養生するものは生の徒であり、それを妄りにするのは死の徒である。その中間の者が動いて死地に入るのであるといふ風に説いて居る。

それから易に基いて解釋する。王弼は易の方から研究して居る。それで老子の研究として王弼の研究はなかゝ値打

を置いて見るべき者である。王弼の言ふ所に依ると、非常に面白いのは易の六十四卦、乾、坤、屯、蒙から既濟、未濟に至るまでの六十四卦、その六十四卦は悉く時なりと解釋して居る。支那の時といふのは時計で見る空間の距離ではなく、連續を致して居る實在を指して時といふことにも考へられるのである。通常時と云ふは四時の時であり、春夏秋冬の意味である。而して春夏秋冬は現象としてはそれ〴〵特徴はあるが、實在の連續であると云ふことを唱へて居る。易に云ふ時と如何なる關係があるか、老子と如何なる共通の點があるか。抑々これは疎かにならぬ問題であり、相當に意味深く考究すべきものである。又十は什であり、徒は歩行であり、歩道であると說いて居るのもある。解釋の多き知るべきである。

さて第二十五章第五十章に處世觀として現はれて居る所はどう云ふものであるか。自ら吾々の心に備つて天地萬有の間に流布周行する內在的の大法則に基いてそこから社會的共存生活に就ての方法を考へると云ふのが處世觀の根柢である。つまり道に據ると云ふことであるが、その道と云ふものは騷々しいものではない、極めて靜かなものである。又形を以て現はれて居るものではない。素より形に現はれ得るものである。而して形に現はせば天地八紘をも包むものである。かやうな道に據るとか、道に法るとか云ふがその道は外に在るものでは無く、吾々の精神の奥底にその聲を聞くことの出來るものである。斯う云つたやうなものが老子處世觀の根柢となるのである。

第三十五章には

「大象を執り、天下に往く、往て害せず、安平泰、樂と餌とは過客止るも道の口より出づるや、淡乎として其れ味なく、之を視れども見るに足らず、之を聽けども聞ゆるに足らず、之を用ゆれば既くべからず。」

とある。心の奥底にその聲を聞くべきもの、從つて耳には聞えざるものである。第五十四章には

「善く建つる者は拔けず、善く抱く者は脫せず、子孫は祭祀を輟めず、之を身に修むれば其德は乃ち眞、之を家に修むれば其德は餘りあり、之を鄕に修むれば其德は乃ち長し、之を國に修むれば其德は乃ち豐かなり、之を天下に修むれば其德は乃ち普し、故に身を以て身を觀、家を以て家を觀、鄕を以て鄕を觀、國を以て國を觀、天下を以て天下を觀る。吾何を以て天下の然るを知らんや。此を以てなり。」

斯う云ふやうに一切基く所は道に在つて、身に修め、家に修め、一鄕に修め、國に修め、天下に修む。斯く身は身から、家は家から、鄕は鄕から、國は國から、天下は天下から、觀察し、理解し、了悟するのである。斯う云ふやうな風に體驗し、實修し、宇宙萬有に周行流通する道を悟るのである。この老子の觀方と云ふものは自然科學者又は心理學的社會學者の云ふ或る一つの心靈、或は衝動といふやうな所から導き來り、又は結論するものではない。身といつても、家といつても統一して居る所の精神、その統一の狀態から體驗し、觀察し、理解し、悟了して行くといふ點が重要であつて、獨特なる意味の法則性といふものに合するものと見ることが出來るのである。

それから第六十七章である。本章は處世觀として一番理解し易い文章であり、老子以外の書物にも之に近い言葉があ

る。然し萬世不磨の金言とも見られるのである。第六十七章は

「天下皆謂ふ、我れ大に不肖に似たり。」

我といふことが老子に能く言つてあるが、我と云ふことは卽ち統一した所の精神、我と云ふものは見樣に依ると自分の身體は我以外にあるものともなるのである。我といふ卽ち吾々の手や何かは空間に出て居るのであるが我といふものは精神的に觀察して居るのであつて、心靈的に觀察して居るのでも無く、物質的に觀察して居るのでもないのである。

「天下皆謂ふ、我れ大に不肖に似たり、夫唯だ大、故に不肖に似たり。若し肖るが如きは久しい矣其れ細かなるや。」

斯う云ふ言葉がある。世の中の人は皆俺を馬鹿だと云ふが、大きいから馬鹿なので、若し悧巧であつたならば詰らない人間になつて細かな事を彼是れ言つてゐたのであらう。斯う云ふことが書いてある。これは附加へた言葉かも知れぬ。私は其次が最も宜いと思ふ。

「我に三つの寶あり、持して而して之を保つ。」

これは「持して而して之を寶とす」と云ふ本もあるが、群書治要に依ると

「我に三つの寶あり、持して而して之を保つ、一に曰く慈、二に曰く儉、三に曰く敢て天下の先と爲らず。」

とある。慈と儉と謙讓と此三者を指して三寶と云ふのである。

「慈なるが故に能く勇。」

慈悲であるから能く勇氣が出るのである。母親の勇氣は子供を思ふ心の深い所から出て來る。その勇氣は非常に強いものである。天下萬衆を救濟する爲に戰ふ人々の勇氣も亦慈なるが故に勇氣となるのである。他人の爲に働き、信用に基いて人々の利用を計る。之も慈の心から發すれば勇氣を鼓舞して喜んで働くことが出來るのである。

「儉なるが故に能く廣し。」

儉約でつゝましやかであるから初めて事業も成り立ち、殖産興業も企て得るのである。廣しと云ふ意味は己の事である。

「敢て天下の先と爲らず故に能く成器の長たり。」

とは常に謙讓にして敢て先と爲らず、道に依り、道を修め、道に從ふ、故に成器卽ち大器の長となるのである。

「今慈を捨てゝ且つ勇に、儉を捨てゝ且つ廣く、後を捨てゝ且つ先んず、死せり矣。」

慈悲を持たない勇氣、儉約を持たない施し、謙遜をしてそれから先になるならば宜いが、謙遜しないで先になる。これでは決して正しい道ではない。斯う云ふことを三寶と言ふのである。これは實に老子の處世訓として、又處世の言葉として、他の聖人の言葉と比較して決して遜色はない。寧ろ意味の深いものであると思ふ。

老子の三寶は一生涯實行しても決して十分とは申し難い程の人生觀であり、社會觀であり、而して究極は大樂天觀である。一方に又、老子と云ふものは錬養の學問で、神仙となり、長壽永生不滅の方策でも授けるものであるやうに解釋するものもある。が、ここでは道學或は仙術に對して觸れない事は已に述べたことである。然かも通篇、身を修め、家

を修め、國を治め、天下を治めると云ふやうなことに適切な事柄が到る處に滿ちて居る。さうして誰と問答したのでもなければ誰の爲めに語つたものでもない。唯「我」とは云つて居るが、別に「老子」とも云はない。恬淡寡慾、恬淡寡慾も必要であるが、恬淡寡慾と云ふ所ばかり說いて居るのではない。今申したやうに三つの寶を擧げて「一に曰く慈、二に曰く儉、三曰く敢て天下の先とならず、慈なるが故に能く勇、儉なるが故に能く廣し、敢て天下の先とならず故に能く成器の長たり」、斯う云ふ三つの寶、これを以て人生の要諦とし處世の必要なるものとする。これが老子第六十七章である。

古人の思想や知見を以て今日を批判したとすれば、それは今人の想像にも及ばぬ意見が出るかも知れぬ。然し古人が誠心誠意に人情を酌み實生活を體驗して之を後代に殘した所は眞に後人の寶であることは改めて論ずる迄もなからう。老子に在つては獨り三寶の章ばかりで無く、その他にも處世觀として現代の人に教ふる所が多く現代人は唯水の泡の浮びてはやがて消えゆくその日暮しの事物に心を奪はれぬやう靜かに老子の言を聽くことも無益ではあるまい。名教の中自ら樂地ありと云ふ言葉もあるが、老子は人の爲めに、士の爲めに、殊更では無く、道を示して倦む所がないとも言ふことが出來る。無名希言の中にその意義を悟り得るのである。

今日の思想や知見を以て古書を批判する。この場合に現代の社會や國家や生活が常に横たはつて來る。そればかりでは無い。考へ方見方も亦現前の批判者の思想や知見が働くのである。これは避けやうと努力しても全然此傾向から離脫し難い。それ故、或程度までは今を以て古を推察することは當然のことと認めねばならぬ。荀子には「天地の始は今日是れなり。百王の道は後王是れなり。君子後王の道を審かにして百王の前を論ずれば端拜して議するが若し」(不苟篇)と云ふ文字がある。此論法は能く今日現代の事を審究して之を古代に推論すれば容易にその時代の事も明かにすることが出來ると云ふ趣旨である。端拜は端拱の誤りで手を拱いて考察するの意味である。荀子の論は古ばかり尊重する者に對する論駁をも含んで居るのであるが、要するに議論の一局面に偏することを攻擊した言說である。必ずしも古に拘泥すべきでない。古今を通じて周行流通する正論を摑めと云ふことである。現代の事に就て正しい標準を立て情理を盡して考察すれば前古の事も明かと爲ると云ふのである。是は老子に在る「戶を出でずして天下を知る」と云ふ見方の一應用である。

然し古代文化の研究に當りて中心眼目の問題を離れ、その時代の生活上に於て重きを爲さなかつた事情を基本として批判の標準を立てるとすれば、かかる標準に出發する批判も論議も共に正鵠を失つて居ることは申す迄も無いことであらう。歐羅巴の植民政策、科學の興隆、製造の競爭、資本の爭奪等、社會生活に於て只管富の蓄積に專念した狀態から考察して、社會理論や經濟問題を組織し、此れ等の狀態を說明するに恰好な資本主義と云ふ一角度から古代の社會生活を推定することなどは多くの誤謬を誘起し易いのである。歐羅巴が羅馬の天下主義から分裂してそれ〳〵の民族の實力に依る國家を現出し、國家主義の大競爭を展開した場合に兵力資本の重要性を感ずるに至つたことは事實である。支那周代の全盛時を過ぎて戰國時代と爲つた場合に富國强兵論の歡迎されたことは幾分の類似點が無いではない。けれど中

心を流れる思潮、人類生活の基調を爲すものは富國強兵では無かつた。更に更に大きい高い道であつた。富も利も兵も共に道から出づることが社會指導の中心思想であつたのである。

二、戰勝の精神的準則

老子第六十七章は猶末段に於て慈の貴き所以を說明する所がある。戰勝に言及する所に著目を要する。

「夫慈以て戰へば則ち勝ち、以て守れば則ち固し。天將さに之を救はんとす、慈を以て之を衞れ。」

戰は人生の大事である。然も慈以て戰へば勝つと斷言する。守ると云ふことはなかなか容易で無い。然も慈を以て守れば固いと斷言する。慈を以て斯民を衞れば天は將さに之を救ひ、天下に敵無きの安全を得るのである。慈の能く勇なる所以は最も道に近いからである。孟子は富國強兵を求めることを斥けて、仁義を以て最も重要な王者の守護であることを說破して居る。王一淸は「蓋し慈は仁の目なり、儉は義の目なり、敢て天下の先と爲らざるは禮の目なり」と釋いて、慈の仁と同一なるを明にして居る。

慈は社會生活の上に於て最も能く人々の心に訴へる精神作用である。淸源子劉驥は「以て物を愛するは應世之寶也」と說いて居るが、慈は實に應世の精神活動である。孫子には「兵形は水に象る、水の行くは高きを避けて下れるに趨く兵の形は實を避けて虛を擊つ、水は地に因りて流を制す、兵は敵に因りて勝を制す、故に兵に常勢無く、水に常形無し、能く敵と變化して勝を取る者は之を神と謂ふ」と虛實篇に說いてあるが、老子に「慈以て戰へば勝つ」とあるは孫子の云ふ能く敵と變化し得る最上の精神活動であり、心境である。それ故に勝つことが出來るのである。

老子は必ずしも兵を說くことを本則としたものではない。然れども治道を說き、上士が道を聞けば勤めて之を行ふと云ふことを認めて居るが故に、苟くも人類の生活に於て團體の間に又は人々の間に起ることのあるべき鬪爭や戰亂のことに就て無關心に過ごした譯ではない。例へば第三十章には「師の處る所には荊棘生ず焉、大軍の後必ず兇年あり」とあるが如きは戰爭は叨りに爲すべきものでないと云ふことを考へて居たものと見るべきである。第三十一章に「兵は不祥の器、君子の器に非ず」と說いて居る處もその一例である。唯已むことを得ずして之を用ゐる場合に「恬淡爲上」と說いてある。王一淸は「間々已むことを得ずして之を用ゐる有らんとする者、常に靜定の心を懷けば則ち戰無し矣」と言つて居る。

それはさて措き河上公の章句本では「恬淡を上と爲す」とある註に、土地を貪つたり人の財寶を利得しない事であると說いて居るのである。卽ち今日の文明の用兵、我が軍人の公明正大な立場の如きを稱して居るのである。兵の性質は斯かるものである。それ故、第五十七章には「正を以て國を治め、奇を以て兵を用ゐ、無事を以て天下を取る。吾何を以て其然るを知らんや。此を以てなり。」と說いて居る。最後の文字は「以此」と云ふのであるが、彭耜本には此二字を闕き、河上公本では「今日見知する所を以て」と說き、或は五十七章の以下に說く事情卽ち「天下忌諱多くして民は彌

貧し」等と云ふことを指すと解する碧虚子陳景元の如きもある。何れでも意は通ずる。而して「奇を以て兵を用ゐ」と、ある。一句は用兵の本領を示したものである。孔子も亦「文事ある者は必ず武備あり」と言つて居るのであるが、用兵の本領は玆に出でないのである。

孫子は云ふ「兵は詭道なり、故に能にして之に不能を示し、用ゐて之に不用を示し、近くして之に遠きを示し、遠くして之に近きを示し、利して之を誘ひ、亂して之を取り、實なれば之に備へ、强ければ之を避け、怒りて之を撓まし、卑りて之を驕らしめ、佚なれば之を勞し、親なれば之を離す。其備無きを攻め、その不意に出づ。此れ兵家の勝、先づ傳ふべからざるなり」（計篇）と。斯かる用兵の法則は東洋では幾千年來公理として認められて居るのである。苟も軍備を撤廢しない限り、隣國が暴戾無道の擧に出でた場合に此用意がなくては存立が出來ないのである。

兵の事を說明した序でに尙一二の章を讀んで見ることとする。老子第六十八章に

「善く士と爲る者は武ならず。善く戰ふ者は怒らず。善く勝つ者は爭はず。善く人を用ゐる者は下と爲る。是を不爭の德と謂ひ、是を人の力を用ゐると謂ひ、是を天の極に配すると謂ふ。」

と說いた文章がある。本文は河上公本王弼本共に多少の異る所があり、諸家の本文も同じからざるものがある。今諸說を對照して最も讀み易きを選んだのである。

本章は最も能く兵の本義を明にしたものとされてある。例へば黃茂材は「深く兵を知る者に非ざれば安んぞ能く之を言はむ。此篇の義を熟論すれば正さに太公、穰苴、孫武の儔たらしむるも亦此に過ぎず」と論じて居る。王一淸の本文は他本と讀み方を異にして居るが釋辭は頗る要を得て參考とするに足るのである。「善く士と爲る者は文脩り武備り、兵を息め農を業とし、境を保んじ、民を安んずる者である。征伐を尙ばず、勢力に任せず、故に武ならずと曰ふ。善く戰ふ者は倒平定亂、暴を誅し寇を禦ぐ而已。戰は固に怒に因りて起るも、事の當さに怒るべきを以て已むを得ずして後に應ずるなり。然れども情意の私に出で、怒て人を殺すに非ず。故に善く戰ふ者は怒らずと曰ふなり。」

「善く人に勝つ者は安靜無事、常に戰はざるの心を懷いて、固く封彊を守る。强暴ありと雖も能く我と敵する莫し。故に善く人に勝つ者は爭はずと曰ふなり。善く人を用ゐる者は其自大の心を忘れ、謙光の德を振ふ。而して人悅從す。其必ず我用を爲さんことを樂む。故に善く人を用ゐる者は下と爲ると曰ふなり。」云々とあるが、善士は卽ち武士、武士とは卽ち武ならざる者であるとの意義を說明して居るところに留意すべきであらう。斯くなれば誠に文武一道、事の當（まさ）に怒るべきに遭遇し眞に已むことを得ずして後に應ずるものである。勇士劍士の心掛も亦此以外には出でないことであらう。天の極に配するとは司馬光の曰へるが如く、「德は天と合し、生民より以來以て加ふる無き」ものである。

老子第六十九章に

「用兵に言ふ有り、吾敢て主と爲らずして客と爲る。敢て寸を進めずして尺を退く。是を行くに行無く、攘ふに臂無く、執るに兵無く、仍（就）くに敵無しと謂ふ。禍は敵を輕んずるより大なるは無し。敵を輕んずれば幾んど吾寶を

喪ふ、故に抗兵相加はれば、哀者は勝つ矣。」

と說いてあるが、是亦人情の幾微に通じ用兵の本義を摑んだ者にして始めて言ふことが出來る名言とされて居る。本文はなか〳〵讀み易くはない。字句にも各本差異がある。語句にも前後がある。今は韵の關係をも顧慮して「執無兵」を「仍無敵」の前に置くことにした。王一清釋辭には「抗兵相加はれば、哀者衆矣」とあり、「哀哉、其死の衆きを傷む也」と說いて居る　然し玆には多數に從て「哀者は勝つ矣」の語句を採ることにする。

老子第六十九章の大意は如何。古の兵家の言を引用して勞頭用兵に言ふありと說く。用兵の實驗上體得した兵家の言に基いて用兵の精神を明にするもの、簡約韵雅な文章の中に千古用兵の精髓が含まれて居る。第六十八章に就て黃茂材が大公望呂尙や司馬穰苴や孫子や世に有名な兵法家の同類でも此れ以上に出でまいと讃嘆したが第六十九章に就ても亦黃茂材の評言を適用し得るのである。

河上公本王弼本共に註疏は簡略である。王弼は謙退哀慈を以て敢て物の先きと爲らず、戰を用ゐるは猶行軍すべき行も無く、攘ふべき臂も無く、執るべき兵も無く、扔くべき敵も無いが如くする心構だと說く。之と抗する有ること無きを言ふ也」と結ぶ所に味がある。王弼本に「扔無敵」と云ふ語句があるが、扔は仍と音を同じくする文字で、註本の多くは仍の文字を用ゐて居る。如蒸切、音は「じよう」であるが、扔の文字は引也就也とも訓せられる言葉で、讀み易く「就く」にと訓したのである。

王弼は老子第六十七章の三寶の法則から本章の說明を敷衍した所が見える。河上公本では大體字義を說いて居るのであるが、「用兵當に天に承けて後に動くべし」と云ふ精神を明にして居る。用兵の由來する所決して偶爾突然のものでは無い。孫子作戰篇には「故に盡く兵を用ゐるの害を知らざる者は則ち盡く兵を用ゐるの利を知ること能はざる也」と論じて居る。斯の如きものであるから、用兵は決して先と爲り主と爲つて敵を招くべきで無く、客と爲りて應ずべきものである。用兵主客論が老子の明にせんとした法則である。然し此法則は決して退嬰消極卑屈を指すのでは無い。孫子に於て「治を以て亂を待ち、靜を以て譁を待つは此れ心を治むる者なり」と軍爭篇に說く所や、「故に能く戰ふ者は不敗の地に立ちて敵の敗を失はざるなり」と形篇に說く所などは老子の法則を應用するものと解し得るのである。吳子の圖國篇に喝破したやうに「故に成湯は桀を討て夏民喜說し、周武は紂を伐て殷人非らず、擧げて天人に順ふ、故に能く然るなり矣」と云ふことは支那古代の討伐の意義であり、老子の云ふ法則の運用される結果である。河上公本に云ふ「用兵當に天に承けて後に動くべし」とあるに異る所は無い。

司馬光は「主とは强兵を以て己が任と爲すを謂ひ、客とは人の己に加へ己は已むことを得ずして之に應ずるを謂ふ」と說き。蘇轍は「主とは事を造る者なり、客とは敵に應ずる者なり、進むとは爭ふに意ある者なり、退くとは爭ふに意無き者なり。爭ふに意無ければ則ち兵を用ゐると雖も用ゐざると均しきなり、苟も爭ふに意なければ軍旅に在ると雖も臂の攘ふべき無く、敵の因るべき無く、兵の執るべき無きが如し。安んぞ用兵の咎あらん耶」と說いて居る。道に基い

た用兵の公理を釋明したものである。蘇氏は仍の文字を因るべきの因ると解して居る一例であり、焦弱侯、倪醒吾などの「仍は就なり」と說いて居るのと相對するのであるが、歸する所は同意義である。

本章に就ては用兵を假りて道を說いたものと說明する註釋家もあるが、それは寧ろ反對である。道に基いて用兵を說いたものと見るが正しい。四子古道集解には本章の題註として、「此章通玄經に言ふ、用兵五あり、義兵あり、應兵あり、忿兵あり、貪兵あり、驕兵あり。暴を誅し弱を救ふ之を義兵と謂ふ。敵來りて已に加へ已むことを得ずして之を用ゐる之を應兵と謂ふ。小故を爭ひ其心に勝たざる之を忿兵と謂ふ。人の土地を利し人の財貨を欲する之を貪兵と謂ふ。其國家の大を恃み其人民の衆きを矜り賢を敵國に見さんと欲する之を驕兵と謂ふ。義兵は王、應兵は勝、忿兵は敗、貪兵は死、驕兵は滅、此れ天の道なり。今戰國の亂臣賊子、兵を用ゐる敵を輕んじ、掩襲備へず、先僭禍を致すなり。禍は敵を輕んずるより大なるは莫し」と云ふ文章を引いて居る。道に基いて兵を論ずるの意味を明にしたものであらう。吳澄の道德眞經註には八十一章本の第六十七、六十八、六十九章を一括して第五十七章に纏め、本章は慈の寶を申ねて言へるものと說明して居るが、用兵の基本たる精神を捕捉するに於ては他と異るものではない。春秋に義戰なしと云はれるが、戰國に至つては亂子賊子の擧であつた。

王一淸は「釁を啓き兵を起す之を主と謂ふ。兵を以て敵に應ずる之を客と謂ふ。敢て主と爲らずとは其敢て妄に干戈を動し生民を殘害せざるを言ふなり。而して客と爲るとは迫にして而して後起ち、已むことを得ずして以て敵に應ずるなり。敢て寸進せずとは其敵を輕んじて殺傷あるを恐るるなり。而して退尺するとは戰はずして以て全きを保つなり。二者皆仁慈にして忍びざるの心、用兵を樂まざるの意なり」と說いて居る。

この問題の本義は生命の問題と關聯する。

生命の問題は、次の語を以つてするも、亦幾分かその或る動きを捉へる感が無いでも無い。それは莊子が、道に就て說いたものである。生命はその亦道の神髓である。「道は太極の先に在りて高しと爲さず、六極の下に在りて深しと爲さず、天地に先だちて生じて久しと爲さず、上古に長じて老いたりと爲さず、」と云ふのである。誰れか此の旨を領する者ぞ。科學者は顯微鏡の下に、望遠鏡のレンズに生命を捉へやうとして居る。知らず生命は顯微鏡に見えず、望遠鏡に來らず。超器械的であり、超科學的であり、超官能的である。老子第三十五章も亦此の消息を語つて居る。前に解說した所（六七頁）に就いて靜慮せられよ。兵家は生命を以つて生命に當對する者、從つて最も深く生命の幾微を知る者が常に勝者と爲るのである。孫子は言ふ。

「凡そ軍を處き敵を相す。山を絕（越也）え谷に依り、生を視高きに處る。隆きに戰ふに登ること無かれ。此れ山に處るの軍也。水を絕（渡也）らば必ず水に遠ざかれ、客水を絕りて來らば、之れを水內に迎ふること勿れ。半ば濟らしめて之れを擊てば利あり。戰はんと欲する者は、水に附きて客を迎ふる無かれ。生を視高きに處る。水流を迎ふる無かれ。此れ水上に處るの軍也。斥澤を絕ゆれば、惟だ亟に去り留まる無かれ。若し軍を斥澤の中に交ふれば、必ず水草に依りて衆樹を背にせよ。此れ斥澤に處るの軍也。平陸には易に處りて、高を右背にし、死を前にし生を後にせよ。

此れ平陸に處るの軍也。凡そ此の四軍の利は、黃帝の四帝に勝ちし所以也。凡そ軍は高を喜びて下を惡み、陽を貴びて陰を賤み、生を養ひて實に處れば、軍に百疾無し。是れを必勝と謂ふ。」（行軍篇）

玆に謂ふ生も死も直に生命の生死では無い。然し生命の生死の道から案出する南北、高低、養牧の適否等を指示するものである。固より紋切り形に膠著することを許さない。所謂運用の妙は一心に存するものであらう。唯其の基く所が生死の根源に在ることを忘れてはならぬ。老子第五十章に「軍に入つて甲兵を避けず」と云ふは斯かる生死の幾微に通ずるの意義とも讀める。その用意が無くて甲兵を被らず、敵前に傲語するは兵家の說かざる所、老子の戒める所である。孫子が、「百戰百勝は善の善なる者に非ざる也。戰はずして人の兵を屈するは善の善なる者也。故に上兵は謀を伐ち、其の次は交を伐ち、其の次は兵を伐ち、下政は城を攻む。城を攻むるの法は、已むことを得ざるが爲めなり」（謀攻篇）と說いたのは意味深長である。謀は常に生命に充ちて居らねばならぬ。

荻生徂徠は、

「古に祀と戎（つはもの）とは國の大事なりともいひ、周官の制度にも、六卿を以て國の政務を司る事なるに、出征の時は六卿則六軍の大將たるといへり。又出征の時は成（せい）を學に受けて、軍法をば平日は學校に納置て出陳の時は學校より古法を受る事なり。されば聖人の道は治國の道にて軍旅は治國の一大事なり。其國の興るもほろぶるも此一擧にあることなれば、聖人の道を學ぶ人は是を疎かに心得べからず（中略）。上古は右にいへるごとく文武二つにわかれざれども後世學問衰へて聖人の道を學ぶ輩、軍旅を輕しむる事甚誤れる事なり。」（鈐錄序）

と述べて居るが、此の意義を深く考へると、聖人は生命の道を重んじ、治國の大任を悟つて居るから軍旅を苟くもしないのである。徂徠は更に此の序文の末段に於て、

「和漢のわざを悉くに吟味し置て扨て實事の上は面々覺悟次第、其時其場其身代其國の風俗を考へて心一ぱいに仕組を極めて思ふ存分に働かばたとひ運至らずして勝利を得ずとも黃泉の底まで殘念は有間敷なりと存ずる處、是愚存なり。此愚存を尤と存せん人には此書物傳授あるべきものなり。軍學をすれば軍に必勝と存ずる人には傳授は有間敷ものなり」（鈐錄序）

と言つて居る。十分に彼我の長短を研究する。技術は上達する。運用の妙はある。然かも未だ端的に勝者だと考へてはならぬ。奧底に生命の本義を摑んで、全軍の意氣を鼓舞するものがなければならぬ。治國平和の大精神が大きく動かねばならぬ。斯くて生生活潑の眞生命が漲る處に必勝があるであらう。老子は兵を說くことを以つて直接の問題とは見なかつた。又、兵に關する老子の本文に就いては、註家の論義も多く、同時に考證も相當に詳しいものがある。之れに就いては、既に說述した所もあり、後にも亦解說する所があらうと思ふ。唯玆には老子第五十章の本文「善く生を攝する者は軍に入つて甲兵を避けず」とある所から考察を進めたのである。而して兵家の說く所も常に生命の根本に觸れて居るのである。私は平和論を尊重する。殊に眞の平和を希求するが故に、軍事を均しく尊重する。國際聯盟や不戰條約當事國が考へて居る平和意見は姑息なものでは無からう乎。人類生命の源泉に酌む所が無く、世界諸民族の歷史も特徵も無視して、獨り二三の强國がその懷ろ勘定から割り出した

やうな平和論は、決して眞面目な平和論とは言へぬ。東洋には古來眞の平和觀がある。日本は最も嚴肅な平和の擁護者である。日本の歴史は唯此の事實を證明することに於て世界の何れの國の歴史にも優越して居るのである。日本の識者は此の活きた事實を世界に知らしめねばならぬ。

三、超論理の奥義

此の場合に一言したいのは老子の註釋家は大抵觀念論的又は唯心論的に解說する傾向がある。從つて生死の問題も、生命の永遠不滅の問題も多くは聖人の工夫自得の境地に止まつて、更に實在觀の根據に立つて解說することが少ない。然し老子の生命觀は果して觀念論的のものであらう乎。周易說卦傳に「理を窮め性を盡し、以て命に至る」と說いてある所は、同じく人間の生命問題に亙つて居るのであるが、此の意義も觀念論的に考察すべきものとは限られ得ない。それ故生命問題は科學からも、哲學からも、殊に宗教からも叙述し、論證し、體驗すべき一切を含むものである。生命を極めて明白に、端的に教へたものは基督である。老子第五十二章には、母と子との關係から道を示して居る。基督は父と子との關係から、人類に最も強い且つ奪ふことの出來ない生命の連絡があることを明かにして居る。世界の思想界が混亂して居り、人々が種々の迷妄と不安と目前の利害と唯俗世の打算とに眩惑して居るときに、端無くも生命の根本問題に解決を與へるものがあれば、科學でも、哲學でも、宗教でも之れを讀み之れを聽き之れを迎へねばならぬ。先づ基督の生命の教を聽くべきである。基督は曰ふ、

「然れど靈の汝らに服するを喜ぶな。汝らの名の天に錄されたるを喜べ。」（ルカ傳一〇章二〇節）

と。汝らの名の天に錄されたるを喜べ。惡魔に屈しない力を得たことよりも、汝らの名が天に錄されたそのことを喜べと言ふのである。光は生命であり、生命の子はその名の天に錄されたものであり、永遠の生命の確認を得たものである。是れ卽ちまことの喜びであらねばならぬ。故にこのことを喜べと教へたのである。天は光明の天であり、生命の天である。形式の天では無い。

次に又ルカ傳に

「その時イエス聖靈により喜びて言ひたまふ。天地の主なる父よ。われ感謝す。此等のことを智きもの慧き者に隱して嬰兒に顯したまへり。父よ。然り此のごときは御意に適へるなり。凡ての物は我、わが父より委ねられたり。子の誰れなるを知る者は、父の外になく、父の誰なるを知る者は、子また子の欲するまゝに顯すところの者の外になし。」（ルカ傳一〇章二一節二二節）

とある。基督は斯く實在的に生命の問題を解決して居る。斯くて嬰兒は生命に滿たされ、弱い者は强くなり、低い者は高くなり、此の世に忘れられ、虐げられ、嘲られ、正しきことの爲めに苦しめられる者の名は天に錄されると云ふのであらう。卽ち生命と云ふことは、生物學的の生存その儘の意味では無い。此の意味に於ける生死を超越して、光明があり、意識があり、活動がある。それが生命であるものと見られる。此のことに近いと思はれるが、パウロは斯う言つて居る。

「御靈は、すべての事を究め、神の深き所まで究むればなり。それ人のことは己が中にある靈のほかに誰か知る人あ

らん。斯のごとく神の御靈のほかに知る者なし。」（コリント前書二章一一節一二節）

卽ち此の「みたま」に依る生存が眞の永遠の生命であらう。バウロは續いて言ふ。

「誰も自ら欺くな。汝等のうち此の世にて自ら智しと思ふ者は、智くならんために、愚なる者となれ。そは此の世の智慧は神の前に愚なればなり。」（同書三章一八・一九節）。

と。老子の生命觀と表裏相通ずるものが無いであらう乎。無いとすれば無いでよろしいが、生命に對する考察はその何れの道から出發しても、奥義に進めば、互に相發明する所に達せねば已まぬことであらう。

老子の解說に就いてはその第五十章の「無死地」の問題に當るのであるが、蘇轍は

「聖人は常に不生不死の中に在り。生地すら且つ無し　焉んぞ死地有らん哉。」

と說き、聖人は常に生地を超越した不生不死の中に在るから、生地も無い、況して死地の有るべき筈が無いと言ふのである。彭耜の集註本には「聖人」は「至人」に作つてあり、「焉んぞ」は「安んぞ」に作つてある。吳澄の道德眞經註では「十類の中、生の徒其の三有り、死の徒其の三有り生に之く。動いて死地に之く者亦其の三有り。則ち共に九と爲る矣。九の外に其の一有り、太上眞人なり。」攝は猶攝政官の攝のごとし。生を認めて已れが有と爲さず、暫焉く之れを管攝するが若し。虛靜を以て裏と爲し、柔弱を表と爲す。塊然として木石の無知の如く、侗然として嬰兒の無欲の如し。猛獸惡人に遇ふと雖も、此れ逃避せずして、彼れ自ら馴狎し害を加へざるなり。蓋し其の杳滓消融、神氣澹漠、風の如く影の如く、執捉すべき莫く、死すべきの質無し。假令ひ之れを傷害せんとする者あるも、何れ從りか之れを傷害せん哉。」と說いて居る。蘇轍が、不生不死の地と言ふ所は佛敎に說く所にも似て居る。又吳澄が太上眞人と言ふ所は主として道敎の見地に出でたものであらう。莊子の考へ方に似た所もある。凌以棟批點本の蘇子由道德經註疏本では、焦弱侯の說を揭げて居る。卽ち「生の徒十有三、是れ形を練つて世に住む者也。死の徒十有三、是れ欲に殉ひ生を忘るゝ者也。凡そ此の十分の中、率ね其の九に居る。皆生々の厚き者也。夫れ生有れば必ず死有り。是れ生は固に死の地なればなり矣。兕虎甲兵、將た安くにか之れを避けんとする。善く生を攝すれば則ち生無く矣。故に兕の角も投ずる所無く、虎の爪も措く所無く、兵の刃も容るゝ所無し。何んとなれば彼れ地の以つて之れを受くるもの無ければ也。厚生者九、無生者一。老子十の中に於て一を闕く。自ら其の旨を擬する微なり矣。」と言ふのである。「動いて死地に之く十有三、是れ種性を斷滅する者也。」とある一句は淩以棟批點本には除いてある。

臨川の吳澄が說く太上眞人とは、前にも述べたやうに、莊子の說く眞人の類であらう。大宗師篇に、「古の眞人、其の寢るとき夢みず。其の覺るとき憂無し。其の食ふとき甘しとせず。其の息深々たり。眞人の息は踵を以てし、衆人の息は喉を以てす。屈服する者は、其の嗌言（咽、むせぶ）咳（ふさがる）が若し。其の嗜欲深き者は、其の天機淺し。古の眞人は生を悅ぶことを知らず。死を惡むを知らず。其の出づるとき訢（音きん）ばず。其の入るとき距まず。翛（音蕭）然として往き、翛然として來る而已矣。其の始まる所を忘れず。其の終る所を求めず。受けて而して之れを喜び、忘れて而して之れを復へす。是れを心を以つて道を捐（余專切棄也。そむくと讀んだ本もある）てず、人を以つて天を助けずと謂ふ。是れを之れ眞人と謂ふ。」とあるが、太上眞人も亦斯かる者を指して言つたものであらう。莊子の眞人に

就いてはラツセルなどの頗る興味を惹いた所があると聞いて居る。是れは本篇第七章に於ける『莊子の大宗師』中に更に解說する所がある。就いて參照せられ度い。莊子注釋の一本に、劉註「息の深き者は足に藏むるが如く、其の淺き者は喉に出づるが如し。其の實、氣海息の根蔕と爲る。天機は天然の氣、機は卽ち息也。」と云ふを引いて居る。生死の解としては、その上に超然として頓著する所が無い。從つて眞の生命は尋常の生死を超越したものである。翛然として去來する間に眞の生命に觸れて居ると云ふ意味であらう。

老子第五十章の出生入死は大きな問題を提供したものである。彭耜本の政和御註では「萬物皆機に出でて機に入る。天機自ら張れば興に出で俱に生ず。生とは造化の始まる所、死とは陰陽の變ずる所」と說いて居る。陳碧虛は、「未だ域中を出でざる者也」と說いて居る。涑水の司馬光は、「生地を出づれば則ち死地に入る」と說いて居る。王弼の註に依つたものであらう。潁濱の蘇轍は、「性に生死無し、出づれば則ち生と爲り、入れば則ち死と爲る」と說いて居る。此れ等の諸註は個人生命の問題に就いて深刻に考へる所無く、殊に出生入死の四文字は普遍的に造化生滅變化の基く所を說いたものである。然るに老子の次の句に至つては、民生の實際に卽して居る爲め註者も亦具體的に說明する者が多いのであらう。卽ち「生の徒十有三。死の徒十有三。人（民と作つた本もある）の生、動いて死地に之く亦十有三。」と云ふのであるが、註者の解說は頗る多端である。此の問題は處世觀としても緊要なものがあるから、煩を厭はず茲に參考とすべきものを掲げることゝする。陳碧虛は

「徒は類也。生の徒は攝生者の類を謂ふ也。死の徒は趨死者の類を謂ふ也。十有三とは韓非曰く、四支（肢）と九竅（けう・穴也）と十有三。動靜は生死に屬す焉と。夫れ善く生を攝する者は、目妄に采色を眄ず。耳妄に淫聲を聽かず。鼻妄に穢腥を嗅がず。口妄に非道を言はず。手妄に凶器を持たず。足妄に邪徑を履まず。動靜脩然、諸惡犯すこと莫し。此れ乃ち長生の徒也。死に趣く者は、目采色に亂り、耳淫聲に耽り、鼻穢膻に因り、口非道を美とし、手凶器に便り、足邪徑に捷し、動靜沒溺、諸吉有ること無し。此れ乃ち近死の徒也。夫れ生死の原皆此の十三事に係る矣。孫登曰く、天地の物、有生の類、理に順ふ者寡く、理に逆ふ者衆し。故に十分の中、理に順ふ者三のみ。夫れ生も道を以てせず。死も理を以てせず。生に順ふ者尠（少）ければ則ち逆死する者多し。故に死の中、命に順ふ者三のみ。或は解して云ふ、三業十惡を能く制伏する者は長生の徒、放縱者は近死の徒なり、と。理を以て之れを推すに、九竅四支最も長ず。」

と言つて居る。卽ち韓非子解老篇の「人の身、三百六十節、四肢、九竅、其の大具也。四肢と九竅と十有三者。」とある に基いたものである。又、韓非は「是を以て聖人精神を愛して而して虛靜を貴ぶ」と言つて居るが、大に注意すべき語である。

涑水の司馬光は

「十人の中、大約柔弱以つて其の生を保つ者三。剛强以つて其の死を速かならしむる者三。志は生を愛するに在りと雖も趨死に免れざる者亦三。其の生を愛して死に趨る所以の者は自ら孝養する太だ厚きに由るが故也。」

と言つて居る。是れ十有三を十に三ありと解したものであり、又其の解說は極めて通俗的である。

潁濱の蘇轍は

「物を用ゐ精を取り、以て自ら滋養する者は生の徒也。聲色臭味以つて自ら戕賊する者は死の徒也。二者既に生死の道を分てり矣。吾れ又、作すを知つて休むを知らず、言ふを知つて默するを知らず、思ふことを知つて忘るゝことを知らず。以つて盡くるに趣くは則ち所謂動いて死地に之く者也。生死の道十を以つて之れを言へば、三者各其の三に居る矣。豈生死の道九にして不生不死の道一而已に非ざらん乎。不生不死は則ち易に所謂寂然不動なる者也。老子其の九を言つて其の一を言はず。人をして之れを自得せしめて以つて無思無爲の妙に寄らしむる也。」

と說いて居る。蘇轍は十の中九を說いて一を說かず。玆に老子の苦心が存したものと見たのである。而して其の一とは卽ち不死不生の道である。易に謂ふ寂然不動であると斷じたのである。臨川の王安石も亦一生を求めて滅を惡む有る者は、生の徒十有三是也。滅を求めて以て生を惡む有る者は、死の徒十有三是也。生有るも死に異る無き者は、動いて死に之く亦十有三是れ也　惟其れ眞滅眞生を悟らず。是を以て輪廻を脫せず。」と言つて居る。蘇轍は易に基いて生命の根本問題を摑み、王安石は佛說に依つて眞滅眞生を悟つたのであらう。曹道冲は「生を修むるとは黃老の道を奉じ長生不死を求むるが若き者也。亦十の中或は三有つて之れを得。死の徒は釋氏の無生寂滅の道を修むるが若し。亦十の中或は三有つて之れを得。既に黃老長生の旨に達せず、又釋氏無生の性を悟らず。故に其の數終れば則ち死して、枉縱の人は天數を得ず。凡そ動作する所皆速死の地に趨る。又無生不往不來の法を修むるに非ずして皆嗜慾を以て動けば則ち虧神損道の地に就く。十の中亦三有り。此れを以て自ら傷天を致す者」と言つて居る。道眞曹道冲は道學者であるが故に、其の立つ所を以て釋氏と比較し、黃老の道に於いて長生不死の達すべきものがあり、釋氏の見性に於て無生不往不來の法を悟り得べきものがあると見たのであらう。

李文懋の說く所は同じく易に基いて居るが、後天の卦に依つて居る。言ふ「夫れ坎水は子の位。人に在つては腎と爲す。宜しく實すべくして、宜しく虛しくすべからず。元陽復還の生門也。離火は午の位。人に在つては心と爲す。宜しく虛しくすべくして、宜しく實すべからず。衆陰剝陽の死戶也。是れを以つて人能く坎を修むれば則ち生。離を役すれば則ち死。故に攝生者は精氣の生身坎に在り、妄念の喪神離に在るを悟る。故に少より老に至る一周十二辰消にして、坎從り復に重す。卽ち生の徒十有三。陽を重ねて再益す。火滅して膏を益す也。善く攝生せざる者は生の理を知る莫く、役用離に從ひ、妄念慾を縱にす。故に少自り老に至る亦一周十二辰消にして離より始に再す。卽ち死の徒十有三。陰を重ねて再損す。膏竭きて火を益す也。」

と。是れ身體精神に共通して攝生を說き、不攝生を戒めた解說である。それ故人が自然に備へられた心身の攝生を善くして、その自然の生命の保存を說いたものと云ふことが出來る。是れを以て直に長生不死を說いたものでは無い。次に黃茂材は、「坎を水と爲す。水數六。離を火と爲す。火數七。凡そ十有三也」と言つて居る。李文懋の解說と對照してそこに老子第五十二章の意義が表はれて來るのである。

王純甫の老子億では、出生入死を解して

「出は猶離るるが如き也。人の欲する所、生より大なるは莫く。惡む所、死より大なるは莫し。才に生を離るれば卽ち死に入る。中間別に去處無し矣。善く其の生を攝せざるべけん乎。此れ一章の大指也。下文乃ち詳に之れを言ふ。」

と說いて居る。次に、

「生之徒十有三」以下に就いては、

「徒は類也。血氣剛強、神明未だ去らざる者は方さに生の類也。欲を縱にし生を勞し、形神俱に敗るる者は將さに死の類也。民の生は卽ち生の徒也。動は輒也。之は趁也。生と雖も動輒すれば死地に趁く者又一類也。夫れ天下の人、十分して此の三類者乃ち其の九に居る。生者甚だ少くして死者甚だ多し。生者も久しからずして、死者日に繼ぐ。而して窮らざる也。是れ誠に大に憐愍すべし矣。然れども其の效果して何れに在り邪。蓋し其の生を愛する所以を知らざるに由る。生を求むること太だ厚く、天に違ひ道に忤ひ行を妄にし紀を失して然るを致す耳　所謂民の死を輕んずる、其の生を求むるの厚きを以つて、是れを以つて死を輕んずるや此くの如し。」

と說いて居る。次に、蓋聞善攝生者。陸行不避虎兕。入軍不被甲兵。兕無所投其角。虎無所措其爪。兵無所容其刃。夫何故。以其無死地。に就いては

「善く生を攝する者とは、自私自利以つて其の生を養ふを謂ふに非ざる也。其の生を忘るる而已矣。其の生を忘るれば則ち己れを虛うす。己れを虛うすれば則ち物に大同す。獸に入つて群を亂さず禽に入つて行を亂さず。禽獸すら惡ます。而るを況んや人に於てをや。此れ虎兕を避けずして虎兕自ら傷くること能はず、甲兵を被らずして甲兵自ら及ぶ能はざる所以。此れを之れ死地無しと謂ふ也。謂ふ所夫れ惟生を以つて爲す無き者、是れ生を貴ぶに賢きや此くの如し。莊子曰く、仇を復する者は鏌干を折らず。恢(そねむ)心者も瓢瓦を怨まず。褊(褊急の意・心狹く氣いそぐ・さみする)心の人も虛舟を怒らず。人能く己れを虛くして以つて世を遊ばゞ、其れ孰れか能く之れを害せん。と皆死地無きの意也　按ずるに此の章の言、明白警切、實に前後と五に發して、古今の註什皆之れを鑿に失す。讀者辨せざるべからず。」

と說いて居る。王純甫には自ら王純甫の見識がある。けれど古今の註者にも亦自ら註者の見識が無いとは言へぬ。要するに老子の說いた問題の洞見に對する精粗深淺の所にも歸すべきであらう。唯王純甫の解說には一種穩健な所がある。人能く己れを虛くして以つて世に遊ぶといふ所、君子人の態度である。

王一淸は言ふ、

「心淸く意靜かなるは生の門也。心荒み意亂るるは死の戶也。生死の中に出入する者は元神也。心本と心無し。物に感じてあり。元神化して識神となる矣。然れども人に此の識神有り。那の許多の七情六欲を生出す。而して煩惱憂苦、生死に流浪する所以也。是れに由つて之れを知る。人の生有り死有る所以は、皆七情六欲十有三也。生の徒十有三とは、情を縱にし欲を生ず。情欲熾んなれば則ち性隨情轉。魂魄相離。水火相違ふ。死の徒也。故に知る、人の生動いて死地に之くは、皆情欲の然るを致す也。夫れ何の故にして其れ然る乎。其の生を貪ること太だ厚く、情欲止まざるが爲めの故也。然れども人の情欲、生を貪るより大なるは莫し。其の生を有せざる者は則ち無有に死せん矣。故に生を貪るを人の大妄と爲す。蓋聞く、善く生を攝する者、無思無慮、不識不知。神は根を離れず、抱元入妙、其の眞を全うする也。是れに由つて之れを知る。元妙神眞、天と我れと、本と無思、本と無慮、本と無知、本と無識、本と無生、本と無死也。學者一朝頓悟せば、我れ本と生せず、又焉んぞ死有らん。能く無生の心を弘む、又何んの死か之れ有らん。吁。

人能く這箇生死の門頭に參透せば、自然に本來の妙相を現出せん。圓陀陀。赤洒洒。無障無礙。無憂無懼。則ち陸行虎兕に遇はず。軍に入つて甲兵を被らず。兕も其の角を投ずる所無く、虎も其の爪を措く所無く、兵も其の刃を容るる所無き也。夫れ何の故にして其れ然る乎。蓋し其れ幻形虛假、生死本と無なるを知得す。故に憂無く懼無し。其の死地無きを以てなり。兕虎兵刃有りと雖も、其れ亦我れを傷害する能はず。」

堂々たる解說である。

生命問題は人間究極の大問題である。政治、經濟、道德、宗教等何れも生命問題に何等かの連繫無きはない。科學も哲學も亦生命問題を閑却し去る譯にはゆかぬ。殊に社會學、その社會學と離れない處世觀は生命問題を離れては殆んど無意義に墮するであらう。我れにパンを與へよ、然らずんば死を與へよと叫ぶ聲と、人は唯パンのみにて生くるものに非ず、神より出づる言葉に依ると敎ふる所と其の相去ること蓋し千里の差があるであらう。素より人類の生活に衣食が無用とは言へぬ。衣食足つて禮節を知ると云ふことも、形式的には強い所がある。けれど衣食の前に、パンの問題に先だちて更に人類の爲めに大切な問題があることを忘れてはならぬ。それは生命の問題である。此の世の生命の問題を考へても、生命無くば何の衣食ぞ、何のパンぞ。武士は食はねど高楊枝と云ことは瘠我慢に似たとは云ふものゝ、そこに人類の生存上奪ふべからざる意氣地がある。器械觀か。生命觀か。器械は他の動力に待たねばならぬ所に其の本質があるが、生命は自ら立つ所に其の本質が存するものでは無からう乎。生命問題の唯客觀的說明で不十分な理由は玆に基くのである。光明、意識、活動、倫理を悉く包含して玆に生命が展開する。我れの中から流れ出る生命である。形式の上に化石したやうな生命の論理的敍述では無い。超論理の奥義である。少が多に勝ち、柔が剛を壓する活機である。千萬人と雖も我れ往かんの慨であり、天地正氣ありと觀ずる勇猛心であり、神州正氣鍾まると信じて立つ大決心である。生命問題はここに觸れる所が無ければならぬ。そこには顯微鏡も望遠鏡も何の役にも立たぬ。學者の實驗室では納まり兼ねる所がある。されど個人としては一時厄難に際會するとき、民族團體としては其の他國から侮られた國難に對抗するとき、電光の大空に閃くが如く、怒濤の跳つて絶壁を嚙み碎くが如く、算數を離れ數理を超え斷乎として自己の本領を發揮するものである。「おもひ」の「ひ」はここに到達する所が無ければ熄まぬ。是れ生命問題の簡單でない所以である。（本書四二四頁以下參照）

臨川の紀大奎は老子第五十章の生死問題を採つて左の如く論じて居る。

「甚し矣生死の理の微なる乎哉。萬物日に天地の間に生死して、而して其の生命の理を知らず。而して其の耳目口體の運動知覺を以つて生と爲し、藏府血氣の噓納榮枯を生と爲す。是れ其れ、其の生を厚うする所以の者、皆其の死を致す所以の者也。老子愀然として歎じて曰く、出生入死。生の徒十有三。死の徒十有三。人の生動いて死地に之く十有三。夫れ何の故ぞ。其の生生の厚きを以てなり。と則ち又喟然として嘆じて曰く、蓋聞く善く生を攝する者。陸行して兕虎に遇はず。軍に入つて甲兵を避けず。兕も其の角を投ずる所無く。虎も其の爪を措く所無く。兵も其の刃を容るゝ所無し。夫れ何の故ぞ。其れ死地無きを以てなり。と嗚呼此れ其の生死の間を言ふや至れり矣。今夫れ天地は其の道の一を生ずる者を以つて二を生じ三を生じて而して後萬物を生ず。故に一（也者）とは生の理也。性命の根也。

萬物は天地の中を受けて以つて生まるゝ者、天地の中の一を得る也。一の理渾然として中に在り。萬物は陰を負ひ陽を抱き、沖氣は和を爲して、而して五行の性具はる。五行の生まるゝや各其の性を一にす。人の生れて而して靜かなるは天の性也。物に感じて而して動くは性の欲也。形既に生じ、神既に發す。是に於て乎耳目口鼻四肢の知覺運動皆日に其の生の機を出し、以つて物に交はる。苟も中に定主無ければ、則ち之れを視るも謹まずして而して性は目を以つて馳せ、之れを聽くも謹まずして而して性は耳を以つて馳せ、之れを言動するも謹まずして而して性は口と體とを以つて馳す。喜んで而して狂。怒つて而して躁。剛にして而して戻。柔にして而して佚。五行の生まるゝや順にして以つて之れを出す。火其の木を洩し、木其の水を洩し、水其の金を洩し、金其の土を洩す。生の氣日に出でゝ而して死の氣日に入る。其の憧憧往來を以つてする者、其の活潑潑の地を擾だす。此れ昏濁の氣、其の虛靈を窒ぐ所以、沖氣亡びて而して一の理絕ゆ。方寸の中皆死地也。此れ出生入死の危機也。是の故に人能く其の耳目口鼻四肢の欲を棄て、而して其の血氣を縱にせざる者は、必ずしも其れ生を知るに非ずして而して其の生を戕はず。則ち生の徒也。是の若き者十有三。其の耳目口鼻四肢の欲を制する能はず、而して日に其の血氣を縱にする者は、必ずしも其れ死に卽くに非ずして而して已に死に近し。此れ死の徒也。是の若き者十有三。生を好み死を畏れ、而して其の耳目口鼻四肢の體を導養し、其の五藏血氣の精を修煉する所以を求め、妄りに生を求むることを作し、以つて動いて而して死地に之く。是の若き者亦十有三。且つ夫れ尸居無事を以つて保生の法と爲し、飮食放逸を以つて樂生の資と爲し、煉形引氣を以つて長生の術と爲すは皆形色の天性を生と爲して、而して形色の天性を生と爲すを知らず。其れ其の生を厚うする所以は同じからずして、而して其の由つて入る所と爲るは一也。是の故に善く生を攝する者、五行は一陰陽、陰陽は一太極の理を知り、順にして之れを外に出さずして、而して逆にして之れを內に攝す。五行を陰陽に攝し、陰陽を太極に攝す。而して夫れ道之れを生ずるの一を得。其の一を得れば則ち理以つて氣を攝し、性以つて形を攝して、而して耳目口體の靈皆一心に凝聚し以つて用を爲す。所謂其の大體に從ふ者也。其の小を攝する之れを大と謂ふ。此れ天の我れに與ふる所以、我の德を爲す所以なり。」

紀大奎が『理』と說いて居る所は『中』である。故に理と云ふ文字を用ゐても、器械論的の理、物理論的の理では無い。『中』である『理』と云ふは基く所と見て宜しからう。紀大奎が言ふやうに、「故に一（也者）とは生の理也。性命の根也。萬物は天地の中を受けて以つて生まるゝ者、天地の中の一を得る也。一の理渾然として中に在り。」と見るならば、之れを中と解せねばならぬ。紀大奎は猶續いて次の如く說く。

「之れを放てば則ち六合に彌り、之れを卷けば則ち密に退藏す。而して天地萬物生生の理我れに備はる。聖人の凝道、洋洋乎として萬物を發育し、天に峻極する所以、而して尙ぞ死地有るを得ん也哉。死地無き者は活潑潑地の妙境也。陰陽の理、兩化一神。其の一を得れば則ち神足つて以つて萬物に妙なり。而して物の能く傷くる所に非ず。兕虎の凶、甲兵の利有りと雖も、之れを施す所無し。蓋し天下の毀つべき者は生の形也。毀つべからざる者は生の性也。滅すべき者は生の氣也。滅すべからざる者は生の理也。嗚呼生死出入の幾愼まざるべけん與。」（紀大奎老子約說下篇之一）

紀大奎の此の言と下に引用する龔常の說とを對照して、讀者の熟讀玩味を望む所が少くは無い。而して「滅すべからざる者は生の理也」とあるが、此の理の意義に就いても猶究明すべきものがある。超論理の理、超物理の理とも讀み得

であらう。

老子第五十二章と第五十章とを併せ考へて、人生問題、社會問題に就き彼れ此れ發明する所が尠少で無い。第五十章に於ては多く個人の生命觀とその長生不死の考へ方が覗はれるのである。註者も亦各其の自得する所に從つてそれ〴〵解說する所がある。第五十二章に於ては、「其の光を用ゐ、其の明に復歸す」と說き、更に襲常を說いて居る。而して老子第五十九章の、「國を有するの母は、以て長久すべし。是れを深根固蔕、長生久視の道と謂ふ。」とあるに對照して、老子は獨り個人の長生問題を考へたばかりで無く、團體を見、國家を見たものである。殊に第七章の、「天長地久」とある文章の意義を酌めば、老子の國家觀、その團體の政治的觀察は、現代に云ふ民衆政治の類では無い。無私の王者を戴く政治である。團體の生活と聖人の存在と常に離るべからざる所に老子の本領があるとも言へよう。(五十二章に就ては五四七頁、五十九章に就ては一八一頁參照)。

抑も長生不死は人類文化の始めから現代に至るまで、人々に依つて種々樣々に考へられ、其の解決も亦多岐に亘つて居る。けれど現在の生命、生物學的の生命を以て直に長生不死と斷じてゐる者は一人も無い。是れは科學者の見る所も、哲學者の見る所も、宗教家の見る所も其の軌を一にして居る。問題は此の現在の生命を轉じて人は永遠の闇黑に入るか、又は別に光明世界に移り得るかに繫つて居るのである。オストワルドの說くが如き、團體や民族や種族の中に遺存することも亦一の存在には相違ない。けれど唯記憶に遺存すると云ふだけでは、人類永存の思に適合するとは言へぬ。

生物學的には團體の永存が我れ等に考へ得る一つの事實であらう。然かも團體の永遠は單に生物學的に考へたゞけでは達し得られない。そこに光明が無ければならぬ。そこに眞の優越がなければならぬ。そこに眞の優越がなければならぬ。そこに至つて復た人類個性の永存の問題が考へられるのである。老子の說く所に據るも、嗜欲を縱にし、利己にして躁狂な者は生地に在るもので無いと云ふも、そこに段階もあり、差別もある。是れ卽ち老子第五十章に說く所である。要するに生命とは何ぞやと謂ふ問題と、その問題の解決如何を問ふを要せず、我れに動く生命の要求に從つて、生命持續に進まうとする問題とが相對峙する。前者は科學の問題であり、後者は哲學の問題である。

東洋の考へ方では、客觀を敍述し、對象を取扱ふものは寧ろ藝であり、學で無い。主觀の深さを語り、自我の中に展開する向上進步があり、玆に志を立てゝ始めて學がある。格物致知と云ふこともあり、窮理盡性と云ふこともあるが、自我と離れては學としての意義を運ばない。孔子は「古の學者は己れの爲めにし、今の學者は人の爲めにす」(論語憲問篇)と述べて居る。自我の實踐躬行でも、唯對世的の思惑からでは眞の學者では無い。人知らずして慍らず(論語學而篇)。玆に君子の學が認められたのである。然らば西洋學は如何。蓋し其の所謂科學、其の所謂精確な知識は東洋で云へば藝である。故に科學では無く、寧ろ西洋哲學の領域に於て東洋の學に當るものが存するのでは無い乎。最も私の如きは學問に就いて多く素人である。過つて妄斷に失したとすれば、識者の是正を冀うて已まぬものである。若し自我と離

れ、心と關する所無く、獨り現象世界の考察や究明に學の本義があるとすれば、少くともそれは支那古代の學の意義と異る所があると謂はねばならぬ。

第二章　團體生活

一、團體生活の理想、平和鄉

老子道德經では團體がどの程度に認められてある乎。此問題は國體間の鬪爭としての戰爭。用兵の考察の基く所であつて、老子の言ひ表す思想の年代を推定する爲めにも見逃すべきものでない。老子に治者被治者の關係を認めて居ることは明かである。聖人の治を說いて居ることも道德經に屢々見えるのである。王侯を說き聖人を說き百姓と相對せしめた所もある。而して道德經第五十四章に據れば、團體の最も廣く大なるは天下である。その次は國である。その次は鄉である。最小の團體は家であることも亦疑の無い所である。

老子の團體は更に道を脩めた個人から出發する。道を脩めて精神活動に影響して來る意義が卽ち德である。第五十四章に

「之を身に脩むれば其德乃ち眞なり。之を家に脩むれば其德乃ち餘あり。之を鄉に脩むれば其德乃ち長し。之を國に脩むれば其德乃ち豐なり。之を天下に脩むれば其德乃ち普し。」

と說いて、道の一貫した精神活動の意義を示して居るのである。或は今日の言葉で唯外面的に見れば、社會生活の狀態、人類生活の種々相を語るものと言ふも差支はあるまい。道德經第八十章に

「小國寡民、民をして什伯の器あらしむるも用ゐざらしむ。民をして死を重んじて遠く徒らざらしむ。舟輿ありと雖も之に乘ずる所無く、甲兵ありと雖も之を陳する所無し、民をして復た繩を結びて之を用ゐしむ。其食を甘とし、其服を美とし、其俗に安んじ、其業を樂む。鄰國相望み、雞犬の聲相聞ゆるも、民をして老死に至るまで相與に往來せざらしむ。」

とあり。本章は誠に有名なもので、人多くは本章を以て老子が虛無淸靜、恬淡寡欲の理想的生活を說いたものと見て居るのである。如何にも一種の理想鄕であり、詩的自然の情趣があり。浮世塵圈の活動に疲れた者の憩ふべき境涯である。道の一つの現はれとしては斯かる醇樸の生活も出來ることであらう。

淸源子劉牒は

「古の人連墻二十年ありて相謁請せざる者蓋し此に進めり矣」

と說き、道眞仁靜曹道沖*は

「自ら耕し、自ら織り、衣食を闕かず、與無く、求無し、往來何の益あらん」

と說き、黃茂材は

「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。是時に當り民は繩を結んで之を用ゐる。其食を甘とし、其服を美とし、其俗を樂み、其居に安んじ、鄰國相望み、雞犬の音相聞ゆるも民老死に至るまで相往來せず。老子の意は天下の民と與に上古に同じからんと欲する乎。」

と說いてある。上古に果して斯かる團體が存在せるものか。唯理想又は想像を描いたもの乎。社會學上の研究事項である。考古學の研究詳密と爲るに從ひ、古代文獻と對照して上古の生活狀態が究明せられることは望ましいことである。

＊曹道沖、字は希蘧。女道士で世に曹仙姑と稱さるる人であつた。賜號は淸虛文逸大師道眞仁靜先生である。宋時代の老子實踐家と見える。溫健な意見が多い。

周易繫辭傳下には＊

「古は包犧氏の天下に王たるや、仰では則ち象を天に觀、俯しては則ち法を地に觀、鳥獸の文と地の宜とを觀、近くは諸れを身に取り、遠くは諸を物に取る。是に於て始て八卦を作り、以て神明の德に通じ、以て萬物の情を類す。繩を結ぶことを作して罔罟を爲り、以て佃し、以て漁す。蓋し諸を離に取る。』

との文章がある。繩を結ぶこと、卽ち結繩の點は老子と似て居るが、易に於ては網罟を爲るものであり、老子では民と民との間に於ける約束の標徵として信璽を示す場合にも考ふることが出來る。卽ち結繩の政であるが、然し又繫辭傳の意味にも考へることが出來るのである。初期の團體生活も唯一概に論ずることは却て眞相を誤ることであらう。人類學者の研究には社會原始の團體としては男性團體が在つたとも謂ふのであるが、人類學者や社會學者の研究する社會原始の生活團體と比較すれば、老子に云ふ小國寡民は遙かに進步したものである。

＊周易繫辭傳の文章語句に就ても審かに論究すべき所もあるが、一應その儘に引用して私意を加へることは差控へる。

團體生活の社會相は果してどう云ふものであつたらう。老子は如何なる社會相を說明して居る乎。第八十章の小國寡民もその一つには相違なからう。然し之は前に述べたやうに理想的の生活とも見られる。一般に社會生活としての實際は老子第五章に說く所がある。

老子第五章には

「天地不仁なり、萬物を以て芻狗と爲す。聖人不仁なり、百姓を以て芻狗と爲す。天地の間、其れ猶橐籥の如き乎。虛にして屈せず、動て愈出づ。多言は數窮す。中を守るに如かず。」

とあり。芻狗の語、宋以後の註釋では草で作つた狗の形の祭具だと說明するのが多數である。日本で云ふ七夕に眞菰で作つた馬の玩具を子供が用ゐるやうなものだとする。祭時には用ゐられ、祭祀が終れば棄てられる。天地の間に萬物の生起すること素と限りが無い。然し其用ゐらるべき時會を過ぐれば容赦なく棄てられる。是を天地不仁なりと云ふのである。聖人の百姓に於けるも亦之に似たものがある。自生自治のままにするのみで、別に恩怨を施さない。

黃茂材は「天地の萬物に於ける傷くる無きのみ。之を自遂に任かす。聖人の百姓に於ける擾す無きのみ。之を自生に任かす。」と說いて居る。

程大昌は芻狗の用ゐられ棄てられることは萬物の遞に代謝するに似たものがある。と註釋して居る。斯くて此等の說明は一種の職能說に到達するものと見られる。

河上公本では芻狗を芻草及び狗畜と見る。天地不仁なりとは天施地化は仁恩を以てせず、自然に任せるものと說明する。萬物の中に在りて最も貴い人に對しても、芻草や狗畜と同じく其報いを責め望む所はないと云ふのである。聖人不仁なりとは聖人は萬民を愛養するに仁恩を以てせず、唯天地に法りて自然を行ふのみだとする。故に百姓を見るのも亦芻草や狗畜と異る所無く其禮意を責め望まずと註する。河上公本では、天地は萬物に對してその自然に從つて生ずるに任せ、進むに任せ、榮ゆるに任せ、枯れるに任せる。聖人は百姓に對して、孤立し、連合し、組織し、團結し、鄕と爲り、國と爲り、天下と爲るに任せる。卽ち特に仁恩を以てせざると共に又別に萬物や百姓から何の報ずることをも要請しないと云ふのである。從つて萬物に就てはその萬物に周行する自然の法則性を究明し得べく、百姓に就てはその百姓の生活に周行する自然の法則性を究明し得べきものと見ることになる。

王一清の說く所は「天地は大生の仁であり、聖人は大化の仁である。不仁とは仁に心無きの謂である。天地が無心にして化成するは至仁である。而して不仁なりと言ふはその物を私せざるを謂ふのである。聖人が有心にして無私なるは至仁である。而して不仁と言ふはその偏愛せざるを謂ふのである。芻狗は祭器、燔梡の具。祭には則ち之を用ゐ、已めば則ち之を棄てる。その適用適棄は皆無心に出で、之を自然に聽くことの意味である。天地の萬物に於ける、聖人の萬民に於ける皆然るなり」と云ふのである。此見解は芻狗に就ては宋代の註釋家と異る所は無く、自然に聽くと謂ひ無心

に出づるを謂ふ所に於ては寧ろ河上公本の註に近いものがある。即ち職能の當然と云ふよりも、自然の法則に從ふと云ふのである。

王弼の註本では芻狗を祭具とせず、草と狗とに見ることは河上公本と同じきものがある。然し自然の現象に就て見る所は獨り大に異るものがある。恰もダルウインその他の進化論の說の如く、强食弱肉、適者生存の考察に似たものがあるとも言へる。今王註を左に揭げる。

天地は自然に任じ、無爲無造にして萬物自ら相治理す。故に不仁なり。仁者は必ず造立施化し、恩有り、爲有り。造立施化すれば則ち物其眞を失ふ。恩有り、爲有れば則ち物具存せず。物具存せざれば則ち以て備さに載するに足らず矣。地は獸の爲めに芻を生ぜず、而して獸は芻を食ふ。人の爲めに狗を生ぜず、而して人は狗を食ふ。萬物に無爲にして而して萬物各其所用に適すれば則ち贍らざる莫し矣。若し慧(惠)已れに由りて樹つれば未だ任ずるに足らざる也」とある。

獸は芻草を食ひ、人は犬狗を食ふ。此言葉は遊牧の時代と畋獵の時代を語るのである。禮に云ふ牛羊豕の牲を用ゐる時代よりも更に上代の社會生活を說いものである。河上公本も王輔嗣本も共に古代人の生活相を傳へる點に於て、宋以後の註本に勝る所がある。而して萬物は各其所用に適して足らざるは無い。生物世界は恰も適者生存の現象を呈すると云ふのである。此以上を說明すると强いて解を求めることに爲るを恐れる。又悉く近代の進化論だと言へば今を以て古を說くの非難はあるであらう。それ故王註の語句その儘に止めるが、適者生存の法則を見たことは承認して差支あるまい。斯くして諸家の意見を分析すれば、自然の法則性が二つに分れるのである。その一は始に述べた職能說であり、生物學的に見て萬物の間にも人類の生活にも有機的に相交涉する職能があり時と共に代謝すると見るのである。その二は適者生存の法則であり、一種の進化說である。

老子第五章は「虛にして屈せず、動いて愈出づ」とあるも、單純な物理論でも無く、又數學論的の說明でも無い。老子に於ては『氣』を說くも希臘哲學等に云ふ物質や形式に一切の現象を歸せしめやうとした物理論ではない。又數のことを說くも、『數學論的宇宙觀でもない。第五章は寧ろ天地と萬物との間に於ける關係、聖人と百姓との間に於ける關係を觀察してそこに『中』と云ふ深い法則を示したやうに見える。論理の傾向は寧ろアリストテレース(Aristoteles)の職能說に比すべき所がある。立論と觀察とは同一では無いが、橐籥を假りに『ふいご』として萬物の生れ出づる場合を單純に物理論的に見たものではない。然し此等の簡單な言葉の含む所は頗る複雜である。

先づ第一に天地の間に無限の運動を認めて、之が說明に橐籥(たくやく)即ち『ふいご』を假りて居る。

碧虛子陳景元の註では

「橐(たく)とは以て風を鼓し火を吹くものなり。籥(やく)とは笛なり。天地の間、虛空無爲、生物無私を言ひ、以て聖人の心、虛廓淵靜、世に應じて逆はざること、橐の風を懷き籥の聲を含み、應用絕えずして終に屈すべからざるに喩ふるなり。以て聖人無私無心にして愛利を事とせざるに況(たと)ふるなり。」

とあるが、虚空の間に於ける運動を以て障りも無く、而して物を生ずるに無私であることを見て居る。即ち特別の目的を有しない無私の運動を見て居るのである。此運動は合理論的に説明されて居るかと云ふに、然らずして寧ろ感覺的に觀察した事象を例としての説明である。最も萬物を後にして先づ天地を觀、天體を後にして先づ虚空を觀て居る所に老子の特徴あることを忘れてはならぬ。分析的で無く、精神的である。

第二に虚とは何ぞや。空とは何ぞや。此問題を考察する事が必要ではある。然し論理的に究明することは他の箇所に讓つて、玆には官能的に觀ての虚、感覺に映じた空を喩に取つて説いたものである。自然科學の研究に、實驗室や研究所が必要であり、又斯かる設備を利用して發明や發見の可能な所に科學の重要性が存するのである。素より老子は自然科學の研究を目的としたものでは無い。けれど道を究明してその本旨を述べ、人に道を悟らしめる爲めに虚空を假り、虚空の間に生起し去來する運動を例證に取つたのである。「たくやく」は恰も天地の小模型である。蓋し天地間に萬物の生成する意義を摑み、空虚なるが爲めに萬物の出づること無窮なりと觀察した。斯くて特別の目的を有しない無私の運動を取り來つて之を天地不仁と説いたものである。

言ふ迄もなく本章は天地の起源や萬物の發生を哲學的に論證することが趣旨では無い。道の如何なるものであるかと云ふことを究明する老子の文章は別に存在する。已に述べたやうに「物あり混成す、天地に先だちて生ず」とあるはその一例である。即ち第二十五章であるが、此第二十五章は何れの問題を説くに當つても引用することを忘れてはならぬ。然るに老子第五章に説く運動や萬物の生起であるが、別に物質の運動とも原子の運動とも言つては居ないのである。河上公本には「天地の間空居、和氣流行す、故に萬物自ら生ず、人能く情欲を除き、滋味を節し、五藏を清くすれば則ち神明之に居るなり」と註して居る。氣即ち和氣の語が用ゐられたのを見る。

王弼本には「橐籥の中は空洞にして無情無爲、故に虚にして窮屈することを得ず、動いて而して竭盡すべからざるなり。天地の中は蕩然として自然に任す、故に得て窮むべからざること猶橐籥の若きなり」との註がある。而して一字の氣に亙る所がないことは注目すべきである。老子第五章の眼目は『中』を説くのにある。

「中を守るに如かず」

とある最後の文辭が最も大切である。名詞としての『中』の文字、意義としての『中』の文字は本章に於て始めて現はれて來た。而して同時に注目すべき文字は「多言數窮」の『數』の文字である。古くはピタゴーラス（Pythagoras）はその例である。希臘で無くとも數に重きを置き、數を第一義として之に合理性を認める。而して觀察し得べき世界は第二義とするのである。老子に於ては道と數との關係は重要な研究事項である。數は確實を示す言葉であることも認められるのである。斯くて「多言數窮」と「不如守中」と相對して處世觀の要諦となるのであるが、數の文字と言の文字とを相並列して「言數を多くするは窮す」と讀めないでも無い。例へば四子古道集解に「通玄經に曰ふ、後世の民は書を知つて道衰へ、數を知つて德衰ふ。數に任する者は勞して功無し。數を書するは人言の生ずる所なり、言は智に出で、智者は詐僞、道を知らず。多言數窮、不如守中、沖虚經に曰ふ、齊魯機巧

多く、書數を善くする者ありと」あるの類である。然し通說に從つて、「多言は數窮す」と讀み、中の槪念も、意義も數の上から得られるが故に、その數の文字を受けて「中を守るに如かず」と說いたものとも解せられるのである。

『多』の文字を揭げ來つたことは殊更又は爲す有るの意義である。空虛無爲に對して多事有爲の窮することを示したものである。「多言は速かに窮す」と馬叙倫は說いて居るが、兩句相對して押韻した古文から解すると、數と見るが善いばかりで無く、數から始めて『中』の意義が現れて來るのである。芻狗に就ても莊子の天運篇を引いて二物と見た王注及び河上注を是に非ずと斷じて居るが、その尸祝齋戒に用ゐることは認めらるべきも、二物に非ざるの據とは爲し難いのである。

要するに本章は數學論的に萬界の現象を說明したのでも無く、物理論的に天地萬物を說明したのでも無い。或は生物進化の理論に似た所もある。或は感覺世界の現象を例證として『中』を守るの要諦を明にした所は感覺に依り、觀察に依つて求めた世界に實在の世界を具有すると主張する職能說にも似た所がある。然し精神的に統觀的に論證する特徵は希臘哲學の論理と其揆を一にするものでない。その如何なる方角に『道』の指示を求むべきかの問題及び『中』の意義の比較研究は他の章を讀むに從つて述べることにする。唯本章に於ては團體生活を營む人々の處世觀として『中』の意義を說いたものと見れば足るのである。過ぎたるは猶及ばざるが如しも亦古語である。然し過と謂ひ、不及と謂ふ。その標準は何れに在る乎。之と同じく唯空虛と謂ひ、無爲と謂ふも『中』の標準は決定し難いのである。運動の無限を說く場合にも亦中を定むることは容易でない。然るに『數』の槪念からは『中』を定め得るのである。老子が「多言數窮」と相對して「不如守中」と說いた所に『中』の意義が明かと爲る。古文の解釋には簡單の語にも留意せねばならぬものがある。而して始に團體生活の樣相を說明し、結ぶに「中を守るに如かず」と斷じた所に千鈞の重みがあると謂ふべきだ。

二、中

『中』と云ふことは東洋學に於ては最も意義の深い考へ方である。或は道の大本と見ること中庸の如きがあり、或は德と見ること論語の雍也第六に「中庸の德たるや其れ至れる矣乎、民鮮きこと久し矣」と孔子の說くが如き例もある。論語の先進第十一には『中』の運用を說いて居るがその一は已に述べた所で、殆ど格言のやうに人々の引用する言葉である。即ち「過ぎたるは猶及ばざるが如し。」であるが、それは子貢が子張と子夏と孰れが賢なりやと問へるに對する孔子の答である。その二は閔子騫を推稱した言葉で「夫の人言はず、言へば必ず中るあり」と曰へる場合である。孔門の學問に於ても『中』と言ふことは誠に意義の深いものである。

周易折中に載する所の義例に據れば易に云ふ德の分類がある。即ち剛、柔、中、正及び不中正である。義例の文では「剛柔中正不中正之を德と謂ふ。剛柔各善不善あり。時當さに剛を用ゐるべくして則ち剛を以てするは善と爲すなり。時當に柔を用ゐるべくして則ち柔を以てするは善と爲すなり。惟だ中と正とは則ち不善なる者ある無し。然れども正

は尤も『中』の善なるに如かず。故に程子曰く、正は未だ必ずしも中ならず。中は則ち正ならざる無きなり」と說いて居る所に如何に『中』を至善のものと見るかが分明する。義例では德と見て然も至善の所と爲すのである。中庸は天下の大本と說くが故に、程子の論ずるが如く中を以て天下の正道と見たものである。然し道と德と元來離れるもので無い。それ故に道と見たとか德と見たとか玆に甚だしく區別を設けると却て眞の意義を失ふことになるのである。最も道と德とを區別して理論的に考へる場合は自ら別である。

徂徠は論語の中庸を解して樂德だと論じて居る。論語徵に「中庸は樂德なり。周禮の樂は六德、孝友祇庸中和なり。古書六を以て言ふ者皆兩兩相對す。孝友一類なり。祇庸一類なり、中和一類なり。祇は之を鬼神に用ゐるを謂ふ。故に之を敬す。庸は用なり、之を民に用ゐるを謂ふ。乃ち常用すべき者、故に平常の義あり。康誥に庸庸祇祇あり、祇庸相對するを見るべきのみ。六德に就て二者を取りて中庸と曰ふ。亦必ず古言なり。」と云ふ所稍他の註者と異つて中庸の意義を求むるに苦心した跡が見えるのである。音樂から中庸を求めると云ふことは頗る面白い所はある。支那でも徂徠の述べるやうに、樂德として中和を表することに成功したことであらう。希臘にも斯かる考へ方は存在したやうである。例へばピタゴーラスは生物と音樂とを研究することに由つて、天然界に於ける萬物は相對抗する因子の間の均衡であることを暗示されたと傳へられる。此觀念とアナキシマンダー（Anaximandros）の物理上の無限と云ふ觀念を結び付けて、中和の必然的の第二の對極として無限又は無窮に對稱する有限が無ければならぬと結論するに至つたと云ふことである。然し彼は一步を進め音樂と數字を結び付ける事に因つて、數學上の概念に基き、有限又は無限に交渉することなく、

特別な音階が表す特別な中和の殊別性を示し得べきことに氣付いたのである。（ノースロップ科學及第一諸原則十二頁）

徂徠の此點は卓見と見るべきであるが、その才氣に任かせ中庸を論じたる所、終に一面に偏したる嫌無きに非ず。徂徠の論語徵に云ふ「中に二義あり、人、天地の中を受けて以て生るるとは不偏を謂ふなり。舜は其中を民に用ふとは、過不及無きを謂ふなり。朱子の解は此に本づく。不偏と過不及無きとは古に在つては一義に歸す。假へば王都中に在り、東西南北、道途均しくして易く至るべきが如きは、是れ不偏に行ひ易きの義あり。賢者は俯して之に就き、不肖は企して之に及ぶが如きは、是れ過不及無きにも亦行ひ易きの義あり。故に不偏と過不及無きの二義を合すれば、皆甚だ高らずして行ひ易きを謂ふなり。故に中庸の二字は乃ち人人常に用ゐて行ひ易かるべく、甚だ高く及び難きに非ざるの德行を謂ふなり。」とあるは一應中庸の意義を說いたものであり、中庸の必ずしも行ひ難く攀ぢ難きもので無いと云ふことは徂徠の言ふ通りであらう。然し唯中庸を以て行ひ易きものと見たのみで、中庸そのものに就き更に深い意義を認め得なかつたことは中庸を以て常人常用の德と斷定したからである。

徂徠は又論步を進めて「若し易からざるを以て庸を求むれば則ち大に字義を失ふ焉。其の之を謬る所以の由を究むるに、則ち子思の書に本づく。此れ老莊の奇僻に形どるを以てなり。然れども子思も亦德行を以て之を言ふ。中庸の德行に由り以て仁聖の德を馴致すべきを言ふなり。是れ高きに登るは卑き自りするの意なり。祇後人其の以て老莊の奇僻に形どるを睹て、遂に中庸を以て道と爲す。動もすれば以て聖人の道に命ずる耳。豈に謬らずや。聖人の道更に廣大なる焉

者あり。精微なる焉者あり。高明なる焉者あり。故に中庸を以て道と爲すは非なり。」と說いて居る。徂徠は老莊の奇僻にかたどつて中庸を易からざるものと見た子思に謬りがあると云ふのである。然し老子に說いた『中』殊に第五章に「中を守るに如かず」と說いた中は決して奇僻でも何でも無い。老子と莊子を直に同一に論ずる所にも謬りがあるが、唯奇僻と斷ずるに至つては寧ろ徂徠學の管子や荀子に近きを語るものである。最も老子の『中』は道の表はれの一であり、無造作に平易の文字を以てその含む所の全意義を示し得るものでは無い。子思の云ふ所も亦此意義を摑んだものに外ならぬ。それ故、「中也者天下之大本也」と說いたものであらう。

仁齋は論語古義に於て『中』を說いて居るが徂徠と大に趣を異にする所がある。雍也第六に「子曰君子博學於文約之以禮亦可以弗畔矣夫」の論として「三代の聖人は屢中を以て言を爲す。而して吾夫子に至つては則ち特に禮を以て教を爲す。此れ及び克己復禮の章を觀る。見る可し矣。蓋し中は泛然據り難きの患あつて、禮は秩然執るべきの則あり。故に三代聖人に在つては則ち中を言て可なり矣、學者に教ふるときは則ち禮に非ざれば不可なり」と述べて居る。中から禮への思想の變遷は支那古代の文化を研究するに當つて明にすべき要點である。徂徠は老莊を奇僻と論じて顧みることをしない。仁齋も亦老佛と說いて孔子以來の道に互ることを欲しない。然しその仁齋の言ふ所に於て已に『中』を說くことの三代に近きを見ることは老子研究家の默過すべからざるものであらう。中庸に就て仁齋の說く所果して如何。徂徠は頻りに仁齋を批評して中庸の決して難かるべきものに非ざるを高唱するも、仁齋の言亦大に聽くべきものがある。

仁齋曰く「中庸の德は天下の至難なり。世の道を論ずる者、或は高きを以て至れりと爲し、或は難きを以て極れりと爲す。然も高き者は氣を以て至る可く、難き者は力を以て能くす可し。皆倚る所あつて然り。唯中庸の德は平易從容、氣を以て至る可からず、力を以て能くす可らず。此れ民の能くすること鮮き所以なり。蓋し唐虞三代の盛なる、民朴にして俗淳く、矯揉する所無くして自ら道に合はざること莫し。父父たり、子子たり、兄兄たり、弟弟たり、夫夫たり、婦婦たり。自ら詭行異術の耳目の間に相接するもの無し。所謂中庸の德なり。後世に至つては則ち道を遠きに求め、事を難きに求め、愈よ爲めて愈よ遠し、補せんと欲して反て破る。故に曰く民鮮きこと久矣と。故に夫子特に中庸の道を建てゝ以て斯民の極と爲す。論語の書が最上至極宇宙第一の書たる所以は實に此れを以てなり」と。仁齋の論語を讀むこと至れり。而して復その論語を尊ぶこと盡せり。然も中庸の德は平易從容であるが氣以て至るべからず。力以て能くすべからずと說く所に於て中の意義を洞察するものがある。此に於て仁齋の中は老子の中を守るに似た所がある。老子の中は道の表はれ方であり、道の動きであるが、老子の無と連絡するものである。故に中は經驗的に感覺的に知得した所から進んでは超經驗の域にも達するのである。邵子の先天の吟に

「若問先天一字無。後天方用著工夫。拔山蓋世稱才力。到此分毫强得無」

と云ふ詩がある。『中』は邵康節の先天に似た所がある。拔山蓋世の才力あるも、才力だけでは『中』の重域に達し難いのである。

徂徠は仁齋が「夫子特に中庸の道を建てゝ以て斯民の極と爲す」と論斷したのを非なりと說いて居る。中庸は道では

無く、徳である。而して其徳は人人常に用ゐて行ひ易かるべきものでなければならぬと主張する。斯くて常用易行の徳と廣大精微高明な道とを相對せしめる。徂徠は君子と小人とに區別して中庸の徳の行はれる差異を説明しようと試みる。「君子は中庸に由つて以て仁聖の徳を馴致す、小人は則ち唯之に由る而已矣」と云ふ。徂徠は中庸を以て一種の制度の如く見るのである。猶、論語徴に「故に此れ特に民を以て之を言ふ、民鮮きこと久しき所以は、禮樂の敎廢れて風俗壞れたるが故なり。鮮しとは其の人鮮きを謂ふなり。子思の書には能くする鮮しに作る。仁齋先生之に從ふ。易大傳に曰く、君子の道鮮し矣、と。古言自ら殊なるを見るべし。何ぞ必ずしも中庸を是と爲さむ」と論じて居るが如きは即ち徂徠の意見が制度に卽して考へ、禮法に卽して考へたものたるを知り得るのである。禮にも法にも『中』の觀念は缺くべからざるものである。然し『中』とは徂徠の考へたやうに簡單なものではない。禮法に『中』を織り込んで之が『中』であると云ふ場合を取ればそこに徂徠の考へた中庸がある。けれど斯くては唯中の表はれの一部を見たものに過ぎぬ。仁齋が三代の盛時には民朴に俗淳く、自ら道に合して倫常の徳の行はれたことを看取して、中庸の徳だと見た。徂徠が制度の如く見たのと比較して『中』の意義を一層深く考察したものである。

「民鮮きこと久し矣」と讀んで、仁齋徂徠の意見を對照したのであるが、民鮮久矣は唯數又は能の方面からで無く、時間の方面からも讀み得るのである。「民久しくすること鮮し矣」とも讀み得るのである。多數少數の數の少きものと說くことは前文の「其れ至れる矣乎」とあるに應じない所がある。「能くする鮮し」と云ふときは、中庸の文にもあるが如く、徳の至れるものと云ふに意義は合致する。「民久しくすること鮮し」と云ふ意義は、民中庸の徳を行ふも、久しからずして中庸から離れる。中庸に久しく居ることは難いと云ふ意義であり、「中を守るに如かず」と云ふ意義とも相容れるのである。江聲の論語竢質には

「天に命ぜられ、性に率ふ。中庸の徳至れり矣。民此に久しく有ること少し。

歎ずるなり。」

と說いて、「久しきこと鮮し」の讀み方を採つて居る。學を好み道を行ひ、倦まざる者は中庸の軌道を離れない者である。然るに此の徳に居ること久しきを得ざるは『中』を守ることの容易ならざるを語るものであらう。『中』に就ては『道』と關聯して究明すべき點がまだ殘つて居る。然し老子第五章の「多言數窮不如守中」の意に鑑みて第五章に就ては此の程度に止める。處世觀として讀者の翫味を待つ。

老子の『中』を汎く觀るとき、哲學にも法律にも道徳倫理にも又社會學にもそれ〴〵關係を持つものである。それ故『中』の意義は十分に說明し難いものがある。何れ研究主題の適處に於て又究明するが宜しいことであらう。今玆には第五章に連絡を有する處世觀として第七十七章を擧げて見たい。

老子第七十七章

天の道は其れ猶弓を張るが如き乎（乎は王弼本與に作る）。高き者は之を抑へ、下き者は之を擧ぐ。餘有者るは之を損し、足らざる者は之を與ふ（王弼本與は補に作る。）天の道は餘有るを損して足らざるを補ふ。人の道は則ち然らず。足らざるを損して以て餘有るに奉ず。孰れか能く餘有つて以て天下に奉ずる。唯有道者のみ。是を以て聖人は爲

して恃まず、功成つて處らず、其れ賢を見はすことを欲せざる耶。（耶は無きもあり、彭耜纂集、太上道德眞經集註本に依り之を加ふ）

本章は『中』の說明と見るべきである。物理論的に說明した處もある。卽ち弓を張るに喩へた所にて知るべきであらう。均勢、均衡、中庸、平均の意味が玆に現れて來るのである。『バランス』とか、『エクウイリブリヤム』と云ふことが東洋で云ふ『中』の意義に近いのである。政和御注では「天の道は中を以て至れりと爲す。高き者は之を抑へて餘あるに至らず、下くき者は之を擧げて足らざるに至らず。將さに來らんとする者は進み、功を成せる者は退く。四時運行各其の序を得。滿は損を招き、謙は益を得。時れ乃ち天の道なり」と說いて、天の道は中を以て此上もなきものと爲せる意義を例示して居る。

孔門の六藝の目に禮樂射御書數がある。何れも中を離れては上達し得べきでない。就中弓に至つては器具としての弓にも『中』を要し、之を用ゐるにも『中』を要する。均勢、均衡の『中』の意義もあれば、的中するの『中』の意義もある。一は靜的の意義であり、一は動的の意義である。

碧虛子陳景元は嚴君平の言を引いて說明して居るが、平正と調和とが肝要としてその玆に至る順序を擧げてある。「夫れ工人の弓を爲くるや、殺無く生無く喙無く張無く、制するに規矩を以てし、督するに準繩を以てす。弦高急なる者は寬にして之を緩め、弦地下なる者は膠して之を擧ぐ。其の餘ある者は削つて之を損し、其の足らざる者は補つて之を益す。弦質相任じ、上下相權す。平正を主と爲し、調和を常と爲す。故に弓は秤す可くして矢は行く可し」と云ふのである。

又、葉夢得は「弓を張る者は之を挽いて後に弛む。是れ亦之を己に斂めて之を物に施す者なり。故に天道も亦之の如し。此れ其の高下、抑揚、有餘、不足、其の節に中らざる無き者は、其の之を取るは外に在らざればなり。人は反つて是れ外に求めて內に求めず、是を以て每に人の不足を損して以て己の有餘に奉ず」と說いてあるが、『中』を得る所以を人々は其の內に求めなければならぬ。之を外に求めては到底『中』の得らるべきで無いことを誡めて居る所に注目すべきである。內とは精神を云ふのである。精神に『中』を得ない者は重心點を失つて走る者と似たものがある。誰れか倒れずに居られよう。

本章は進んで有道者のみが「能く餘り有るを以て天下に奉ずる」ことを說き、斯かる有道者は卽ち聖人たるもので、その事業は成り、天下はその德澤を被るが、毫も自ら恃む所も無く、伐る所も無い。それ故功は成つて處ること無く、其の賢を見はすことを欲しない。恰も周易乾卦に云ふ「群龍の首无きを見る」とある意義にも通ふのである。斯かる高遠な精神は今獨り東洋に存するのであるが、世界の識者も之を認め得ないのは惜むべきことである。元來世界の平和は單純な條約や規約を基調として實現し得るものでは無い。國家の根源に大きな中和があり、均勢があり、平正があり、調和があり、能く一團と爲つて動き得る所に大任が與へられるのである。弓の一例でも能く天道に似た中を得、均衡を得たものでなければ之を行用しても的中し得ないのである。國際聯盟の理事等が如何に離齟するも此の原理を離れては

世界を大亂に導くのである。

老子の道德では之を個人の場合を見ても、中を得た者が有道者である。その聖人は內に於ては平正調和を含んで、外に對しては奉仕甚だ多いのであるが、恃まず、誇らず、默々として他より親ひ知るべきではないのである。王弼本では「唯能く盈に處て而して虛を全くし、有を損して以て無を補ひ、光を和げ塵を同じうす。蕩として而して均き者は唯其れ道のみ。是を以て聖人は其の賢を示すことを欲せずして以て天下に均しくす」と註して居るが、老子の他の章と對比して玩味すべき所が尠少では無い。

王一淸は「經に云ふ、天道盈滿を減じ、虛空を補ひ、强盛を毀ち、衰弱を益し、思慮を損し、童蒙に歸せしむ。と、聖人の中や、譬へば弓を張りて物を待つが如し。必ず其の高下に因りて之を損益す。高ければ之を抑へ、下くければ之を擧ぐ。則ち其度に中らざる無し。蓋し其れ之を自然に出だせばなり。故に其の用天道と同じ」と說き、以て『中』の應用を擧げて本章の釋辭として居るのである。英國が大戰後數年間に、國民生活の安定を得ようとして苦心慘憺の狀であつた。負擔の均衡を保つ爲めに稅法を損益した。勞働者の優越した保護の爲めに、納稅者に苛重の負擔を命じたものだと言はれてゐる。若し英國の政治家が國內に於ける生民の眞の均勢を保ち、『中』を得る經綸を考へ得たならば英國の危機は容易く唱へられなかつたであらう。然し英國の如き或意味に於ての階級對立の國柄では、東洋に考へる『中』の狀態は想像にも及び難い。斯くて一方を立てれば他方が立たず、政界の變動を招いたのであらう。爲政家の注意すべきことである。社會問題としては各方面の『中』を保つことが最も必要であらねばならぬ。老子第七十七章にはその意味も存する。

反

老子道德經に於て物理學的に考察すれば『中』と關聯して『反』がある。卽ち第四十章に

「反者道之動。弱者道之用。天下萬物生於有。有生於無。」

とある『反』である。「反は道の動くなり」とは誠に意義の深い言葉として十分に考究を要する。或は反動と云ふ用語なども此章から出たものであらう。反動思想とか反動政治家などゝ言ふときは如何にも保守的に見える。老子を反動思想家と評するも一應斯かる言葉や、無爲や、不言や、不爭や概ね世人の表面觀察と直に異るものがあるからであらう。けれど老子の『反』とはそんな淺薄なものではない。實は『反』とは老子の論理である。老子の辯證法である。此問題に就ては後に詳しく說明することにしよう。今玆では『中』と關聯することを指摘するに止める。

第七十七章の說明に於て『中』には王弼が註したやうに、「盈に處て虛を全くし、有を損して無を補ひ、光を和げ塵を同じうす。」所謂蕩として均しき意義のあることは略悟り得られることであらう。而して『中』に至る過程に『反』があることも亦明かである。

文子は老子の弟子と言はれて居る。今日傳はるところの文子は果して弟子の言なるか、又は後人の假託なるか、此問

題は嚴密に取扱ふべきであらう。然し假託にしても、漢人の僞造にしても文子の書中參考とすべき所も存するのである。たとへば

「先王の書を誦するは其の言を聞くに若かず。其の言を聞くは其の言ふ所以を得るに若かず。其の言ふ所以を得るとは言ふこと能は弗るを言ふなり。故に道の道ふ可き者は常道に非ざるなり。名の名く可き者は常名に非ざるなり。故に聖人の由る所を道と曰ひ、爲す所を事と曰ふ。」

と說くが如きは、老子第一章の讀み方を後世に示したものである。「道の道とすべきは」と讀むも一つの讀方たるを失はぬであらう。然し文子の此文章を味つて見れば、道の道ふべきはと讀むことが老子の本旨に適切であることが覗はれるのである。其の言ふ所以、言の基く所は眞に是れ言ふこと能はざるの所である。心境と言へば言ふこと能はざるの心境であり、實在と言へば言ふこと能はざるの實在である。

文子の中に

「神は智の淵なり。神清ければ則ち智明かなり。智は心の符なり。智公なれば卽ち心平かなり。人の流水に鑒する莫くして、澄水に鑒するは、其の清くして且つ靜かなるを以てなり。故に神清く意平かなれば乃ち形物の情を能くするなり。」

と說き、敢て『中』の文字を用ゐざるも、「神清意平」の語を見ればその『中』の意義を喩へたことも知られるのである。文子には又

「天道極れば卽ち反る。盈つれば卽ち損す。物盛なれば則ち衰ふ。日は中して而して移り、月滿つれば則ち虧く。樂み終つて而して悲む。是故に聰明廣智は守るに愚を以てし、多聞博辯は守るに儉を以てし、武力勇毅は守るに畏を以てし、富貴廣大は守るに狹を以てし、德天下に施して守るに讓を以てす。此五者は先王の天下を守る所以なり。」

と說いた所がある。『反ること』は卽ち『中』に至る所以であり、天道は『反り』て以て『中』に至ることを平易に語つて以て人々の守るべき場合を示したのである。

惠棟が周易述の「易微言下」に『中』の解說がある。今物理學的に究明すべき點が少くはないから茲に揭げて讀者と共に講學の資料とする。

「大舜は其の兩端を執つて其の中を民に用ひ、周公は官を設け、職を分ちて、以て民の極と爲す。極とは中なり。」

とあるは寧ろ政治的の經綸、制度の創設であるが、天文物理と無關係なものではない。次に周易の『復』の卦の彖傳の言葉を引いて居るが、『復』は老子の『反』と似通ふ意義が頗る多いのである。

「復の彖に曰ふ。復は其れ天地の心を見る乎。と、案ずるに冬至復に坎を加ふ。坎を亟心と爲す。亟は古文の極、中なり。然れば則ち天地の心は則ち天地の中なり。董子の繁露に曰ふ、陽の行は北方の中に始まりて而して南方の中に止る。陰の行は南方の中に始まりて而して北方の中に止る。陰陽の道は同じく盛なるに至らずして而して皆中に止る。其の起る所は皆必ず中に于てす。中とは天地の太極なり。日月の、至りて而して郤く所なり。長短の隆、中を過ぐることを得ざるは天地の制なり。と、董子の言の如くんば則ち天地の心は二至を兼ぬるなり。」

とあるは、一年日時陰陽の運行、冬至夏至等天體の間に『中』の意義を認めたものである。天地の心は天地の中なりと說く所は、宇宙の有限論か無限論か、空間的の觀察よりも、時間的の考へ方に重きを置く東洋思想の特徴が表はれて愉快ではない乎。

次に繫辭上傳を引用して『中』を解說する。

「繫上に曰ふ。易簡にして而して天下の理を得矣。天下の理を得て而して易は位を其の中に成す矣。荀爽の注に云ふ易とは坎離を謂ふなり。陽位は五五に成る、上の中と爲す。陰位は二二に成る、下の中と爲す。故に易は位を其の中に成すと。案ずるに易簡は卽ち天地の中なり。」

と、易成位乎其中と繫辭に說く所を天地の中なりと解說して、易の『位』と『中』との關係を示した所に注意せねばならぬ。周易に云ふ『位』とは天地人の三極を見て居る所に其の意義を有するのである。『位』と云ふことは活動する精神の相關係する狀態とも見ることが出來、又人格の對立する關係とも見ることが出來る。意義としては空間的の關係である。カントの哲學が空間から時間に先驗的解決を求め、西洋の數學、殊に幾何學が空間の三次元から、漸次研究を進めて時間を加へた四次元に到達した研究方法とは寧ろ反對に、東洋學では時間から空間に、主觀から客觀に展開する所に思を致すべき要點が存する。

次には禮樂威儀の則と『中』の關係を解說してあるが、禮と中との關係は老子の法理を究明する際に十分說くことにする。「成十三年左傳劉子曰く、吾之を聞く民は天地の中を受けて以て生まる。所謂命なり。」と云ふ文章及び中庸に「喜怒哀樂の未だ發せざる之を中と謂ふ」の句を引用して居るが、中庸の語は既に蘇子由の題辭を擧げて說明した所に於て『中』の意義の一部分は明かにされてある。從て暫く玆には之に亙らないこととする。

次には音樂に於て『中』の意義の在る所以を解說して居るのであるが、卽ち

「周語に曰ふ、王將さに無射を鑄んとす。律を伶州鳩に問ふ。對て曰く、律は均を立て度を出す所以なり。古の神瞽中聲を考して而して之を量るに制を以てす。度律均鍾、百官軌儀、之を紀するに三を以てす。之を平かにするに六を以てす。十二に成る。天の道なり。夫六は中の色なり。故に之を名けて黃鍾と曰ふ。六氣九德を宣べ養ふ所以なり。」と云ふ文章が『律』と『中』との關係沿革を示して、天地人の三才、六律、十二律呂に觸れ、殊に六を以て『中』の色と見る所に古代思想の究明を要する點が現されたものと云ふべきである。

次に「三統厤に曰ふ、月法を四分し、其の一乘を以て月を章はす。是を中法と爲す。」との語を擧げて居るが、曆法に於ても亦『中』を重要なものと考へたことが知り得べきである。物理、天文、曆數等に於て古代の思想が如何に『中』の意義を求めたかと云ふことは、同時に又、老子道德經にある思想の古いことを證する資料と爲るのである。

次には論語及び孟子の語を擧げてある。卽ち

「論語に、堯曰く、咨、爾舜、天の厤數爾の躬に在り。允に其の中を執れ。四海困窮すれば天祿も永く終らん。舜も

亦以て禹に命ず。」

とあり、論語堯曰篇を引用して『中』を示したのである。又

「孟子曰く、湯は中を執る」

と云ふ語を以て、舜禹のみで無く、湯も亦『中』を執つて天下を治めた趣旨を示す所がある。孰れも政治道徳の基く所を曆數に關係せしめ、物理觀や天文觀にも及んで居る古代の思想を見るに足るものがある。

上來揭げた文章解說から、老子の自然觀に基く『中』の思想と支那古代文獻に見る『中』の思想との間に脉絡相通ずるものゝ存することを知るに足るであらう。

第七十七章は廣く天の道を揭げ來つて『中』を說く。故に物理論の考察も出來ることは已に述べた通りである。老子の道は斯くの如く深き觀察に基くものである。然し本旨は物理論や數學論に存するのでは無く、常に人生を體驗した究極の意義を喩すに在ることを忘れてはならぬ。老子の時代の周の文物は、律を有し、度量衡を有したのである。唯弓を取つて天の道に比較したことは說明の對象を最も平易なものに求めたものであらう。而して弓に於て殊に高下損益を示し得る所に妙味を察すべきである。物理論から見れば高下であり、人生から見れば損益である。然し人類生活の意義から見れば高下損益共に人生を一貫する論理である。

損

老子の說く所には生存競爭の如く見える所もある。適者生存の如く見える所もある。然らば强者は强者の階級を造り、弱者は弱者の階級を造つて相對抗して爭ふものを人生と見たかと云ふに決してさうでは無い。資本と勞働と相容れない二元と爲つたものが人生であると見たかと云ふに決してさうでは無い。天の道に對して天の道と異つた所の道がある。人道は高下損益の關係に於て天の道のやうには有り得ない。不足の上に猶之を損する。以て餘り有る者に奉ずる。是は人の道である。然らば世人は人の道の行くが儘と爲つて爭奪搾取に終始するかと云ふにさうでは無い。茲に天の道が動く。淸源子劉驥は天道と人道を比照して次の如く說いて居る。

「天道は自然に出づ。故に有餘を損して而して不足を補ふ。人道は使然に出づ。故に不足を損して以て有餘に奉ず。」

自然と使然が此相違を生ぜしめると云ふのである。即ち老子の天の道は爭奪搾取の狀態を論理とは認めない。それは使然の作爲であると見る。人爲人欲の然らしめる所と見るのである。

第七十七章の場合では最も廣汎に天下を見て居るが故に、現時の社會學で言へば先づ社會生活である。然し老子は無差別の社會を見て居るのでは無い。平等の社會を見て居るのでは無い。使然の社會は弱者があり强者がある。不平均の社會である。不平等の社會である。此不平均不平等は平等無差別にするかと云ふに決してさうでは無い。天下は一つの大きな組織體である。個々別々に平等無差別な分子原子が集つて互に爭ふものでは無く、高下があり損益の行はれる人生である。『弓』を以て天の道を喩らしめた所に人生の意義を曉ることが出來るのである。弓を張つて弓の意義を全から

しめる者に弓匠があるが如くに、人生に中を備へる者に有道者がある。餘り有るを以て天下に奉ずる有道者である。財貨を以て奉ずる者、知勇を以て奉ずる者孰れも有道者である。「人心惟れ危く、道心惟れ微なり、」と云ふ語もあるが、老子に云ふ有道者は歸する所は道心の厚い者にも當るのである。之を聖人とも云ふべく、而して報を特まず、功に誇らず、賢を見はすことを欲しない者である。

周易の損卦益卦を引いて此章を説く者に碧虚子陳景元がある。開元疏に「此れ人道は天道の損益して多を裒らし寡を益すに同じき能はざるを明にするなり」とあるを借り來つて周易に及ぼして居るのである。

乾隆周易述義には、損卦を説いて「卦泰より變ず、下の剛を損して以て上を益するなり」とある。六三の爻に「三人行けば則ち一人を損し、一人行けば則ち其の友を得」とあるを説いて「一陰一陽之を道と謂ふ。兩にして化するなり。物に獨無し。必ず對あり。一なれば則ち專にして、三なれば則ち疑ふ。故に三にして一を損する、是れ兩なり。一にして友を得るも亦兩なり。有餘を損して以て不足を補ふは自然の理なり。」と論じて居る。

益の彖傳には「益は上を損し下を益す、民說ぶこと彊り無し、」とあり「又、天施し地生ず、其の益方无し、凡そ益の道、時と偕に行はる」とある。乾隆周易述義には「天施し地生ず、自ら能く普く、无方に利ろしきは天道の益なり。當さに損すべくして損し、當さに益すべくして益す、各惟れ其の時なり、故に皆時と偕に行はると曰ふ。天地の萬物を益するは聖人の萬民を益すると一なる而已矣。」と解説する所がある。時の動きに由つて「中」の行はれることを觀取したものであらう。

三、得一

中と關聯して研究すべきものに「一」がある。老子に「一」を說く所が數ヶ所あるが、是より第三十九章の意義を尋ねることゝする。

「昔の一を得る者は、天一を得て以て清、地一を得て以て寧、神一を得て以て靈、谷一を得て以て盈、萬物一を得て以て生、侯王一を得て以て天下の貞となる。其の之を致すは一なり。」

とある。讀み方に就ては易きを擇ぶ。一とは何ぞや。曰く「一」は始の數である。微分的に觀れば「一」よりも更に小さい數があるであらう。終には無窮小に至ることであらう。さは れ人が數として計ぞへるときに「一」は始の數である。始の數は又數の始まりと云ふことも出來る。周易乾の彖傳に「大なる哉乾元、萬物資つて始む、」とあるは數としては「一」に當るのである。故に數の意義から言へば、「一」は始めであり、不分であり、間隙を許さないのである。而して「一」は同時に「二」を呼び、「三」を呼び、「多」を呼ぶ數の始まりである。從て「一」は「多」に對するものである。「一」の狀態に歸せしめることは卽ち得一であり、現代語で言へば統一である。「一」が多を帥ゐて「一」と同じき狀態に至らしめることは統制である。

『中』の場合に於ては多とか小とかを意義の眼目と爲さぬ。相對的に他に對する我の關係を主眼とするのである。故に萬物の對等關係に於ても『中』は存在する。『我』と『他』との關係に於て均勢、均衡を保つ場合に『中』の意義が現れる。音律、音諧の差のある場合、運動の距離のある場合、時の連續のある場合にも『中』の意義は考へられるのである。而して『中』の意義を現す場合は『我』を抽出する。而して他と關聯する立場である。大體に於ては相對性の關係である。それ故『中』は經驗に求めて超經驗に遡り、後天に認めて先天に達する。易簡の中庸から幾微未發の中庸の存する所以である。

一

『一』の動きは純理的な起源を指示する。『一』は道の動きである。得一は道の動きに由る統一である。道が如何にして『一』に『多』を統制せしめるか。老子は「唯得一」と說く許りで更に此以上を明示しない。『一』と『多』との交涉は種々の方面から究明すべきものであらう。道がその儘に居つては『一』も亦考へることが出來ぬ。混成の動きがあつて『一』を言ふことが可能となるのである。『一』が可能となるから『多』との交涉も考へられる。然し若し此交涉を數的にのみ考へれば純理的に終始するのである。統一又は統制は純理的の推論では無い。故に數の純理の外に動くものが無ければならぬ。老子ではそれは『信』である。『一』と『多』の間に『信』が動く。『信』が流行する。『得一』は卽ち『信』に依る統一であり、『信』に依る統制である。

動くと云ふ所から言へば氣に就ても考ふべき問題があると思はれる。天地正氣ありと謂ひ、天地正大の氣と謂ふ。天地の活動、人類の飛躍、志士仁人の奮鬪は氣の充滿した所に考へられる意義である。然し老子道德經では氣は寧ろ柔かきもの弱きものとして說いて居るのである。孟子に氣は志に帥ゐられるものと說いてあるが、孟子に於ては先づ志の至るを要するのである。故に孟子が「浩然の氣を養ふ」と曰ひ、而して「浩然の氣とは言ひ難いものである」と曰ひ、又進んで「其氣たるや至大至剛、直きを以て養ひて害するなければ則ち天地の間に塞がる。其の氣たるや義と道とに配す、是無ければ餒うるなり。」と說いて居る所は氣そのものに第一義を認めたのでは無い。氣は義と道とに配合して至大至剛天地の間に塞がるのである。義と道とが志の根幹となる。斯かる志が氣を動かすに至つて天地の正氣が動くと言へるであらう。氣の意義に就ては孟子と老子に於て必ずしも異るものでは無い。されば老子の場合では數を見て信に配する。孟子の場合では人間行動の始を見て義に配する。老子に於て統一統制の得一と爲り、孟子に於て至大至剛の浩然の氣と爲る所以である。氣に就ては東洋學としては研究すべきものが甚だ多いのである。元と氣とを同意義に解する者もある。例へば公羊春秋何氏解詁箋に隱公元年の元と謂ふことに就ての解詁がある。卽ち「元とは氣なり。無形以て起り、有形以て分れ、天地を造起す。天地の始めなり。」とあり、又、「董子云ふ、春秋に一を謂つて元と爲すは大始を示して本を正さんと欲するなり。」とある。氣と元と一との意義に關係する所あるを示す爲めに一言する。

一を得るは統一であり、統制である。公羊傳の解を擧ぐれば、春王の正月に就て、「何をか王の正月を言ふ、大一統な

り」と説いてある。元、正、貞、統、大一統等に於て「一」の意義は老子第三十九章の得一に當るものである。例に依つて次に諸家の註釋を引用し、然る後に統一と云ふことに就て論究を試みたいと思ふ。

注家の一に對する見解は之を數論的に解する者と、之を本體論的に解する者とに區分せられる。而して本體論的に解する者は遙かに多いのである。王弼は「一は數の始にして物の極なり、各是れ物の生ずるに一なり、主と爲す所以なり。物皆各此の一を得て以て成る。」と注す。その意味は一は數の始であり、萬物は皆その成るの始に於ては常に一から出發すると云ふことであらう。故に王注は數論的の部に屬する。

次に黄茂材は曰ふ。「夫れ天地の間に盈つるもの何ぞ數を以て計ふべけむ。皆一に離れず。物は一に始まる。一は即ち一なり。一は二を生ず。二は即ち二一なり。二は三を生ず。三は即ち三一なり。三は萬物を生ず。萬物は即ち萬一なり。此れより之を推して恒河沙數に至る。即ち恒河沙數一なり。故に一を知れば恒河沙數得て知るべし。其の之を致す寧ろ一に非ずや。」と。此説は一切の數は一から始まり、一を離れては數無しと見た一種の數論的の觀察である。故に純理論的の見方と爲すべきであるが何故に一を得れば天は清と爲り、地は寧と爲るかの説明は盡されて得ない。單純な數論から如何にして質の説明が生ずるか。問題は玆に殘ることであらう。數論を徹底せしめる爲めには此關係を明にすることを要するのである。

河上公本には、「昔は往なり。一は無爲、道の子なり。」と説き本體論的の見方である。古くは斯く解したものであらう。莊子を引き、列子を引いて注する者の見解概ね似通ふものがある。顧歡の道德眞經注疏には、「昔は經なり。一は無爲なり、道の子なり。」と説いてあるが、河上公本と殆んど異る所は無い。始に備はるものゝ意義と解したものである。徐永祐の道德經には、「一は即ち無極の貞、之を最初に得、所謂元の又元なる者なり。其の初を失はざれば則ち自然にして然らざる無し。無爲にして爲さゞる無し矣。天地人物一而已。」と説いて、始に備はるものゝ貞であり、正であることを示すのである。朱得之の老子通義には、「一とは虚なり、下なり。即性即道なり。」と説いて同じく始に備はるものを一と見たのである。

彭耜纂集の道德眞經集註に載する意見は前に述べた黄茂材の數論的のものよりも本體論的のものが大部分を占めて居る。司馬光は、「一とは道の子、物の祖なり。故に之に賴りて以て功を成さゞる莫し。事を以て之を言へば常久已まず、所謂一なり。と説いてある。即ち離るべからざる第一義である。蘇子由は、直に一を措して道なり、物の物たるを得る所以は皆道なり。」と説く。陸佃は「一道に入る者は將さに一道に出づるを得。」と説く。陳象古は、「一とは大道の妙用。一に賴りて物成り功久しきものと解したるものと見るべし。さはれ本體としての道も、又道の妙用も説明すべくして説明せざる所が無いでも無い。故に今一歩を進めた註者もある。

一を以て幾分統一の意義に解説した者として達眞子を擧げることが出來る。達眞子は曰ふ。「道の混同は則ち一に歸す。故に一を得る者は其の道の混同を得るとは卽ち統一を得るの意義である。次に又、葉夢得は、「前に旣に道を離れて得と爲す。迹を以て之を觀れば蓋し析かれて二有り矣。天下遂に其の二を認めて其の一なる者の未だ嘗て亡びざるを知らざるを恐るゝなり。故に是に於て復た之を極言す。一とは何ぞや。莊周曰く泰初に無ありて有なし、無名は一の起る所、一ありて未だ形せずと。此れ道の將さに萬物を判せんとして、焉れを總べて、外にすること能はざる者なり。」と論じて居る。之を總ぶるも外形に現はすこと能はざるものは卽ち之を統一狀態と言はねばならぬ。

王一清の釋く所は本體論的であつて又統一の意義が含まれてある。釋辭に、「一とは虛にして靈。寂にして神。無にして有。之を散ずれば一切處。之を斂むれば方寸に在り。恒に目前に在り。而して人識る莫し。此れ衆生の本源。萬法の主なり。故に天は虛明にして淸。地は虛靜にして寧、神は虛無にして靈。谷は虛空にして盈。萬物は虛通にして生。侯王は虛心にして以て天下の貞と爲る。萬殊一本なり。」とある文章、含む所は簡單では無いが、萬殊一本として結んだ處に統一の意義を見ることが出來るのである。倪元坦の老子參註には「一とは無極にして太極なり。道は一のみ。而して之を得れば道と與に二と爲る。一に非ざるなり。惟之を得て而して得る所なし。故に之を一を得ると謂ふなり。一の體は言ふべき無し。其の用は則ち虛と爲つて盈たず。後にして先んぜず。柔にして剛ならず。弱にして强ならず。」と說いて居るのであるが、「虛而不盈、後而不先、柔而不剛、弱而不强」と云ふ所に一を得る所以を示す所がある。而して此等は統一の用を擧げたものと見ることが出來る。

氣の意義を以て一を解する注者としては碧虛子陳景元がある。曰く

「一とは元氣なり。莊子曰く氣は虛にして物を得る者なり。唯道は虛に集る（人間世篇）。又曰く虛室に白を生ず。吉祥は止に止る（同篇）と。天は純陽の氣、且天之を得、故に能く剛健運動穹窿廣覆垂象淸明にして萬物資て始む。地は純陰の質、且地之を得、故に能く信順柔弱磅礴厚載安寧不動にして萬物資て生ず」と。

一を元氣と解し、氣は虛にして物を得る者と解することは物質的に見たものでは無い。見ることを得ず、聞くことを得ずして然かも天の剛健、運動等々と爲るものであり、又地の信順、柔弱等々と爲るものである。而して斯く說明する所に一種の物理論がある。

純陽眞人の道德經釋義には、「此章是れ守法の要、返本還元の意なり。昔とは是れ胚胎の時、惟靈性一氣の貫通あり。本來の一なり。如今世多端を欲す。雜念橫生。故に一を得ず。虛無の二字に從ひ、返元一と爲るを要す。」と說いてある。他の註家とは趣を異にして居るが、氣の意義を以て解する者と見るべきである。唯靈性一氣と謂ひ、本來の一と謂ふ所は本體論的の說明である。故に又後段に於て

「如今虛無に返るを要す。何の難きあらん哉。一念の間に在る耳。念誠にして虛無見え、心死して眞心現はれ、意絕えて眞性明かに、性明かにして命に歸す。命に歸して神立つ。神外散せず。天に先だちて起て諸氣潮す。氣潮して信

有り。時候を失はず。天下に週流す。聚散度有り。此れ人の萬物なり。」と説いてある。一氣は是れ靈性、その諸氣の潮する場合と爲り、人をして萬物の認識を可能ならしめるのは、信あるに由ると云ふ趣旨である。それ故、時候を失はず、天下に週流す。聚散度ありと言ひ得るのである。

四子古道集解には、「沖虛經に曰く、道に形埒無く、一氣九變。復た變じて一と爲る。一とは天地人物形變の始なり。」と説いてある。氣を以て一を解したものと見るべきである。是れ亦物理論の一種である。碧虛子や四子古集解では、虛と云ふも物理論的であるが、純陽眞人は一念の虛無を說く。兩說を比較すると玆に區別すべき問題は存するのである。さはれ論じ詰めた場合には物とも心とも論定し難い氣論に達すると見る外は無い、從つて又兩說の間に共通するものが存するのである。氣の動きが物質とも爲り、生命とも爲る。斯くて物理論も數理論も人生觀と爲り處世觀となるのである。

傳來の註家の解釋はまだ外にもあることであらう。然し單に一は道であると說いたばかりでは盡きない所がある。註家も或は物理學的に、或は數論的に、或は本體論的に說明する所以であると思ふ。孰れにしても問題は必ず天地人の三極に關聯することが東洋學の特徵である。それ故、思索の赴く所は究極に於て人生に深みを持つのである。たゞ物理學的の考察にも、數論的の考察にも亙つて居ることは留意すべきことである。

第三十九章の意義解釋として始に述べたやうに、一を得ると云ふこと卽ち得一は統一の意義である。天の統一、地の統一は如何にして可能であるか。此問題は物理學上の問題としては誠に重要なものである。天の淸、地の寧は統一の現ずる樣相であらう。道の妙用と言へば體驗する場合の意義としてはそれで宜しいとも言へよう。然し更に物理學上の說明を待つことに於て古人の體驗した意義を一層明確にすることが出來れば、それは學問上眞に歡迎すべきことである。

私は物理學には素人である。從て物理學者の指導に待たねばならぬことは當然であるが故に、常に物理學者の意見を尊重して素人ながらにその意見を聽くことを最も樂しむ次第である。反對する諸力の均勢たる空域に於ける變化が波動として示現すると云ふことや、動く分子は波動に伴はれることの理論などを知ることは誠に愉快である。殊に現代の物理學者が相對性原理を說き、その實驗を試みる。物理學者の滿足する程度の證明は出來る。然し宇宙の組織は統一が無くては成立しないと云ふ意見などは大に吟味すべきものであらう。唯相對關係だけでは全部の關係が摑み難い。謂はゞ混沌狀態である。故に物理學者は統一する或ものを假設せざるを得ない。物理學者は波動力學と關聯して原子や量子やエレクトロンや電波やエーテルや種々の假設を以て說明しようと試みる。顯微鏡的諸原子（Microscopic atoms）だけでは、天地宇宙の秩序、大調和を說明するに當つて困惑する。斯くて巨視的又は大宇宙的原子（Macroscopic atom）の假設が起る。

複合エーテルや複合物理體は、曾に內部から此等を組織する顯微鏡的諸原子に依つて構成せられるばかりで無く、外

部から彼等に働く巨視的原子の作用に由る空域形成や極的均勢から構成せられると云ふ説明も出づる譯である。(ノースロップ科學及第一諸原則一四八頁。F. S. C. Northrop, Science and First principles)。若し果して巨視的原子の作用と云ふことが假設に止らず、眞理として證明せられる場合は宇宙の統一原理の物理學上の説明は思想上大きな影響を各方面に與へることであらう。

天體を見れば誠に秩序整然たるものがある。秋から冬に掛けては殊に天空は清く秀麗そのものゝやうである。プラトーンが政治家は天文學者で無ければならぬ、政治の會議は夜間天文星辰を見て、その輝かしさ、その清さ、その美しさに鑑みる必要があることを說いたことは有名な話である。澄みわたる秋の清い空を見ては、何時か晴れて暗雲を拂ふこともあるであらう。天の清きこと、地の寧きこと、靜かなことは天地の意義である。

第三十九章の「天得一以清、地得一以寧」は統一を得た天地の意義である。河上公章句本に「天は一を得、故に能く垂象清明。地は一を得、故に能く安靜にして動搖せず。」とあるは物理學の説明では無く、意義上の説明である。而して物理學上の説明や數學論上の説明に就ても、又本體論的の説明に就ても註釋家は或程度迄考へたことは已に解説した通りである。次に

「神得一以靈」とあるは河上公章句本では「神は一を得、故に能く無形に變化す」と說き、主として無形虚無の間に行はれる變化を示したものと見たのである。萬葉集に

うつせみはかすなきみなりやまかはのさやけきみつつみちをたづねな

とあるは浮世俗身の有爲轉變を悟つた歌と解すべきであるが、その轉變の外に山川の風光を眺めながらに道を尋ねようとした意味が見えるのである。老子に說く神靈の自然の變化を見る場合と似通ふ所が無いでもない。

神

老子の神は周易の神と比較すべき意義がある。周易の彖上傳に「大觀在上、順而巽、中正以觀天下」とあり、又「觀天之神道、而四時不忒」とあり。老子に云ふ神の靈たることは註者の解說するが如く無形に變化するもの、所謂四時忒はざるの謂である。乾隆周易述義には「神道は默契すべくして、名づけ言ふべからず。天に神道あり、於穆にして四時行はる。」とあり、四時の變化を最もよく表はすものは萬葉歌人の云ふ「山川のさやけき」ところに存する。周易に『山澤』の卦ありて、老子には『谷』がある。萬葉集に載せたる、

春はもえ夏はみどりにくれなゐのにしきにみゆる秋のやまかも

の歌は、いかに四時の變化を大觀したものであらう。

谷

谷得一以盈と云ふ老子の谷も四時差はざる風光、滾々盡きざる水流等にその盈てるさまを知るのであるが、山谷自然の統一のはたらきである。從て第三十九章の天、地、神、谷の四者は何れも現代の學問では一應物理學上の説明に待つべき所がある。百谷秀麗の氣、風力地籟の變化、水力電流の奇觀は常に虚にして谷の盈ち得るものであるが、玆に統一

の作用が存する。その後に自然科學の發達に關心する傾向の不十分であつた爲め、老子の意義の解說が此程度に止まつたことであらう。然し老子の得一には統一を得るの意義は明かに認めねばならぬ。現代の自然科學が若し統一の研究を不問に付するならば老子の見る所に比して却て遲れた所があると言はねばならぬ。進む所あり、遲れる所あり。學問の研究には今古大觀の態度も亦緊要である。

老子の神の意義に就ては研究すべき問題は素より本章に止るものでは無い。變化に關係して周易に於ける神の意義と對照することは彼此發明する所が少くはないであらう。周易虞氏消息に繫辭傳を引き說明するものがある。云ふ「又曰く變化の道を知る者は其れ神の爲す所を知る乎。註云陰陽不測之を神と謂ふ。乾鑿度に曰く太易あり太初あり太始あり太素あり。太易は未だ氣を見ざるなり。太初は氣の始なり。太始は形の始なり。太素は質の始なり。易に形畔无し。易變じて一と爲る。一變じて七と爲る。七變じて九と爲る。九は氣變の究なり。乃ち復た變じて一と爲る。一とは形變の始、淸くして輕きものは上つて天と爲り、濁つて重きものは下つて地と爲る。」と。此說明は數論から形論に、形論から質論に移つて居るのであるが、要するに變化を說いたものである。而してその變化は神の爲す所と見たものである。

然るに又一方から見れば變化の道を知る者は神の爲す所を知る乎、と且つ歎じ且つ疑ふの形がある。之に就て周易虞氏消息では更に續いて左の如く說いて居る。

「太極は見るべからず。其の天に主たるの故を以て太一を指して以て之を況ふ。鄭氏云ふ、太一は北辰の神名。其の所に居るを太一と曰ふ。常に八卦日辰の間に行くを天一と曰ふ、常に八卦日辰の間に行くとは卽ち變化消息なり。太極の行く又見るべからず。故に日月斗を指して以て之を況ふ。日月相運つて四時二十四氣七十二候を爲す。是れ太極變化の迹なり。故に之を神と謂ふ。神は卽ち太極なり。太一の居る所よりすれば則ち之を道と謂ふ。一陰一陽二二七八九六是れのみ。易は道と神とを合せて太極と名づくる者なり。」とあるは太極と神と道との解說である。

老子の文章は至つて簡約であるが、神の統一、「神一を得て以て靈」とある意義はもと〳〵物理學上の解說では無く、天地と相對し無形にして變化極りなきものを神と見たのである。而して變化は天文學上の觀察とも爲り、周易の研究とも爲つたのである。

神靈の變化不測と谷盈の森然不竭とは共に是れ道から出づる得一の微妙な統一に基くものである。今神仙譚に亙り又は淸談に耽ることは研究の目的では無く、專ら社會觀として、人類の生活に對する考察として老子の文章意義を繹ねるのであるが、古代の生活に遡る程山氣に神變の變化を感じ、谷間に生活資料の盈滿を酌んだやうである。谷は水流の始まる處であり、山又山の門である。「やまと」である。天界に聳え、雲外に連なる高山も谷から上り行くのである。「やまと」から山の奥に行き、高きに上るのである。深山幽谷、高山大澤何れも人生に深い連鎖がある。連山の易の艮に始まり、歸藏の易の坤に始まつたことは原始の人類生活を物語るものであらう。山と谷とは人生に離るべ

からざる要素である。神靈雲氣の變化不可測もあり、百花草木鳥禽獸魚の四時を樂ましめるものもある。

人類に崇高な森嚴な雄大な長久な精神を鼓舞したものは山の生活であらう。雲霧が霽れて天漢星辰の數へ難きを眺め、雲霧の湧き起つて四方晦蒙と爲る。時として雷霆の相薄まり、時として虹蜺の宇宙を兩斷する如きがある。五雲をかざして昇る朝日、彩霞、夕暉、何れも人類の精神活動に寄與するもの限りが無い。老子に云ふ神靈も亦斯かる山の生活を體驗した精神の認めたものと解することが出來る。蓋し農牧時代から猶遡つた生活に始まつた體驗であらう。

谷の生活『やまと』の生活は人間味の生活である。人間の生活から見て盈ちた谷の幸ちである。水の生活『みなと』の生活に比較して人類原始の社會生活を研究することは學問上からも必要であり、趣味の上からも人生に深さ、豐さを與へるものが少くは無い。水の廣きは江である。海である。太洋である。人間の生活から見て海の幸ちである。器械の古き者、人類の移動移轉に大きな效用を及ぼしたものは陸上に車があり、水上に舟がある。谷は「やまと」であると共に水流の始まりである。山の生活と水の生活の連絡である。人生に對しては盈滿そのものであつた古代生活が想はれ、認められる。それ故、歌にも詩にも谷の生活は傳へられてあることであらう。詩經などに「習々たる谷風」とか、「中谷に推有り」とか、「葛の覃びて中谷に施つる維れ葉萋萋たり」とか、谷の生活に擬へて人情を寫したものと讀まれる詩のあることはその一例である。唐の時代などでは、「溪回つて松風長し」で溪谷生活は甚だ大きいものと爲つた。周易に屯の卦がある。序卦に「屯は盈なり、屯は物の始めて生ずるなり」と說いてあるが、老子に云ふ「谷一を得て以て盈つ

と云ふ意義に通ずる。次に周易の蒙の卦であるが、蒙の象傳に、「山下に泉を出すは蒙なり。君子以て行を果にして德を育す」とあり。此意味は甚だ深い。蘇濬の冥冥篇に「山下に泉を出す、一泓清徹、全く泥沙夾雜無し。此れ卽ち吾心の淵源、乃ち蒙の本心なり。君子果行、是れ育德の工夫、事事猛省、日日躬行、是れ本源に探到して其初心を失ふ無からしむるを要する而已。」と論じた所は蒙に心の淵源、養正育德の意義を認めたものである。老子に一を得て以て盈つると述べたのも單に百物の盈つるばかりで無く、天の靜、地の寧、神の靈と相關聯して、統一があり、精神的の意義の存する所を見逃してはならぬ。卽ち統一が物理論だけで無く、數論だけで無く、多くの註家の本體論的に說明するやうに、更に精神的に一段深く周行流通する所を示して、最後に人類生活の統一に進んだのである。故に三極の中、先づ天地を說き究極として

「侯王一を得て以て天下の貞と爲る」

と說いたのである。「天下の貞と爲る」とある文章は、「天下の正と爲る」ともある。河上公本には

「侯王一を得て以て天下の正と爲る」

とある。貞と正とは大體同意義に解しても差支は無い。註家に依つては貞は誤であり、正が宜しい。正とは法則であると論じて居る者もあるが、貞と正とは斯く區別するよりも、同意義に見るが善い。

＊杜甫王華宮詩首句

人類は團體生活を意識することに於て進步の段階を示すものである　老子第三十九章に於ては古代に實現した團體生

活の最も進歩したものを擧げ、その團體生活を統制する王侯を代表的に掲げたものである。人生に對する王侯の關係は、天體の統制に當る天の如く、地上萬物の統制に當る地の如く、神の如く、谷の如く考へたのである。原始の社會狀態から見れば絶大の進歩を經驗した社會である。

「侯王得一以爲天下貞」

侯王は區別して說けば性質上異るのである。本文に於ては天下の統一者として見ることが主眼である。先に說明したやうに、貞は正に作つた諸本もある。貞と正とは嚴密に概念上の區別をすれば正は貞に比して抽象的である。けれど本文では貞と正とを同意義に見得るのである。獨り本文ばかりで無く、古文に於ては貞と正とは同意義に解することが少くはない。

例へば周易に云ふ元亨利貞に就て見ても了解し得るのである。子夏傳に「貞は正なり」とあるを註家が引用するのも貞と正とを略同意義に解するに由るのであらう。宋の俞琰の讀易擧要には「貞は正にして固なり、朱子曰く正の字は貞の義を盡すこと能はず、須らく是れ正と固とを連ねて說けば其の義方さに全かるべし云々」とあり、貞の意義に事實に卽する或ものゝ存するものと見たのである。それ故に老子第三十九章に於ても、「天下の貞と爲る」とある語句に依つて、貞の中に正の含まれたことを認め、その上に『固』の意義ありと見るが宜しからう。碧虛子陳景元は、「侯王は人主なり、且侯王之を得、故に能く永く大寶を有し、思うて服せざる無くして、而して天下の平正を爲す。夫れ上の五事は能く淸寧靈長生を致す者は治君道之を正して然らしむるに由るなり。正とは其の神一を得るの謂なり。」と說いて、「天、地、神、谷、萬物の五事に對しても侯王が能く道を正して然らしめるから、淸や寧や靈や盈や生やそれ〴〵の得一狀態に達するのであると解說する。卽ち侯王の貞正が眼目であることを明かにしたもので、「其の之を致すや一なり」とある語句を專ら侯王に繫らしめたものである。周易にも「聖人の大寶を位と謂ふ」との言葉もあるが、侯王に位する者は一を得ることと、道に基く統一を得ることに由つて天下を治め各人に平正を備へ且其の大寶を守るのである。

支那周代の政治の形式は封建であつた。然し武力と無關係とは斷じ難い。老子に侯王とあるも此意義を含むものと見るべきであらう。白虎通には、「天は至神なりと雖も必ず日月の光に因る。地は至靈なりと雖も必ず山川の化有り。聖人に萬人の德ありと雖も必ず俊賢を須つ」と謂つてある。又、「王者は三公九卿二十七大夫を立て以て道を敎へ幽隱を照すに足れり、必ず復た諸侯を封ずるは何ぞ、民を重んずるの至なり。善惡比して而して易はる。故に賢を擇で之を封することを知る。其の民を治めしめて以て其の德を著し、其の才を極む。上は以て天子を尊び藩輔に備へ、下は以て百姓を子とし養ひ、其の道を施し行ひて賢者の路を開く。謙して自ら專らにせず。故に土を列ね賢を封じ、因て之に象る。賢に象つて民を重んずるなり」と謂つて居る。賢を擇ぶこと、德を著し才を極むること、賢路を開くこと、謙して自ら專らにせざること等は特に注意すべきことである。老子に說く所の「天下の貞と爲る」ことは究極する所、謙を以てし、微を以てし、賤を以てするの趣旨に存することは本章の後段を讀めば明かと爲るのである。老子の語の簡古素朴にして白虎通と比較すべきに非ざるは素よりであるが、周代封建の意義は老子に於て其の深い所が示されてあることに留意すべきである。

周易坤の六三には「章を含み、貞にすべし。或は王事に從ふ。成すこと无くして終有り」とある。又、屯には「元亨貞に利し。侯を建るに利し」とある。次に屯の初九には「盤桓、貞に居るに利し。侯を建るに利し」とある。老子第三十九章の「王侯一を得て以て天下の貞と爲る」の意義を解說するに當つて特に此等の辭章を三讀再讀するを要する。乾隆周易述義は屯の初九を說いて次の如く語るのである。

「震木を桓と爲す、剛下を磐と爲す。磐桓は柱石なり。大材下に在りて動かず、元貞なり。初本能貞なるも猶戒むるに居を以てする者、震性は動を好む。故に其の靜を欲す。往くこと勿れの義を申ぬるなり。斯人を得て之を建てて侯と爲す。則ち亂を息むるに靜を以てし、暴を化するに誠を以てす。而して其の屯亨る矣。」

と、蓋し易の意義を啓發した所亦見るべきものがあると言ふべきだ。王侯の一を得ること、眞に統一を得ることに就て古聖賢の苦心した所は尠少では無い。

東洋學では國體生活に於ける統一の意義を說き精神を究める。其の統制の形式は必ずしも分析して之を詳解しないのである。然し政治形式として觀察すれば**王道と覇道と**に區別することが理解し易いことであらう。老子が唯王侯と說き、王侯が天下の貞と爲る所以を說いた所は老子に於ける社會生活上の觀察としても、其の思想は寧ろ初代の周に近いものがある。

支那の政治論は初代の唐に至る迄に於て最も見るべきものがあり、研究すべき資料がある。唐初以後は政治論として比較研究する場合に少しく型に捉はれた傾向がある。宋以後に至りては大義名分の學問が重きを爲した事は最も贊嘆に値することである。從つて政治論の上に於て極めて意義高遠のものであるが、單純な政治論だけで無く、哲學的の理論構成が多く含まれて居るのである。然るに唐初に至る迄の政治論は理論構成から言へば準備時代とも云へるであらう。それ故に政治論研究の資料として開拓すべき領域がそこ彼處に見出されるのである。私は久しき前から徐幹の中論や文中子の中說に就て卑見を述べたこともあるが、支那政治論の研究上必讀の文獻である。玆に政治論と云ふのは汎き意味の人類團體に關する生活上の理論であり、社會生活の研究に對しても必要な團體理論に亙つたものを指すのである。

文中子に

「强國戰兵、覇國戰智、王國戰義、帝國戰德、皇國戰無爲」

と云ふ文章が問易篇にある。此「皇國無爲を戰はす」とあるは老子の說に近い所が少くは無い。阮逸の注に「神武にして殺さず、安んぞ其の有爲を見ん」と說いてあるが、東洋學に於ける武の意義、戰の意義は現代歐米の國際法學者には理解し難い程微妙なものである。けれど國際聯盟などが東洋問題に容喙する場合には少しく斯かる眞義を學ぶべきでは無い乎。「天下の貞と爲る」一朝一夕の問題では出來ることで無い。東洋の平和、滿蒙の鎭定はやがて世界の平和では無い乎。忠勇なる日本の兵士が極寒冷風と戰ひ、匪賊を掃蕩して平和の民に安堵せしめる犧牲の奮鬪は神武にして殺さざる精神の活動である。

老子に云ふ社會生活は小は家から始まる。而して鄉と爲り、國と爲り、大は天下と爲つて居る。小國に住む寡民も已に社會生活に達した人達の共存團體である。單純な個人生活を描いて居るのではない。政治思想としても高い團體を見て居ることは已に述べた所である。社會生活は概ね政治の統制を受ける。政治統制に達しない社會生活は問題ではない。故に政治の統制に關係を持つ社會生活を目標に置く。

老子第十七章の「太上下知有之」の社會生活も、自然に基く政治統制を否定し又は無視したのではない。故に洗錬した社會生活は政治統制に於て見ることが出來るとも言ひ得るのである。政治は精神的統制である。老子では政治形式である政體よりも指導精神の存する所に重きを置く。而して王者は政治に於ては最高の指導精神である。

老子は王を說いて覇を說かず、自然に基く指導精神を高調した。孔子は論語に於て「如し王者あらば必ず世にして而る後仁」と子路篇に說いて居る。孟子は人倫に基く指導精神を力說して以て王道を宣揚した。論語には「大なる哉堯の君たるや、巍巍乎たり、唯天を大なりと爲す。唯堯之に則る」と泰伯篇に說いてある。又「無爲にして治むる者は其れ舜與、夫れ何を爲さん哉、己を恭しくして正しく南面する而已矣。」と衛靈公篇に說いてある。管子や荀子の覇を論ずる者は政治の指導精神に於ては素より前三者に及ぶべくも無い。隋の王通が皇國・帝國・王國・覇國・强國の指導精神を說いたのは必ずしも空論とは言ひ難い。

政治は社會生活と密接不離であり、政治形式は社會生活の實相を或程度迄映寫するものである。王者の政治は社會生活の高等な發達を傳へるものである。優等な民族の生活を示すものであり、高尙なる政治の指導精神を語るものである。東洋に於て王者の政治が完全に持續されて居るばかりで無く、眞に天壤無窮の皇國が儼乎として光を放つことは社會生活上の偉觀であらねばならぬ。

希臘の政治形式を傳へた有力な文獻は**アリストテレースの政治論**（ΠΟΛΙΤΙΚΟΝ）である。ユーリウス、シュフハルツの研究ではアリストテレースは六箇の政治形式を數へて居る。その三箇は正常なもので、王者政治（βασιλεία）貴族政治（ἀριστοκρατία）集團政治（πολιτεία）である。此三箇の政治形式の墮落したものは順序から言へば、專制政治（τυραννίς）民衆政治（δημοκρατία）である。正常な政治とは一人、少數、又は多數の統制者が全般の幸福の爲めに政治を行ふことを謂ふのである。之に反して墮落した政治とは、一人、小數、又は多數が唯自己の利害に飽く事專らにする行動を取ることを謂ふのである。（同氏アリストテレース政治形式批判論八頁 Julius Schvarcz, Kritik der Staatsformen des Aristoteles. 2te Ausgabe. Leipzig 1901.）

最も注意すべきは王者政治である。歐洲の希臘研究家は從來此政治形式を逸して居つたとのことである。。貴族政治は認めることが出來たが、王者政治は、アリストテレースの政治論飜譯家に依つて適當に紹介されなかつたのである。モンテスキュー※の法律精神論ですら單に共和政治、君主政治、專制政治と言つたやうな區別でアリストテレースの政治形

式論を轉用したらしい。然し研究すべき政治形式は王者政治であつたのである。歐洲に行はれた獨裁君主政治では無い。此王者政治の意義精神は東洋に於て順調に發達した。政治形式としての研究は十分では無かつたが、意義と精神とに於ては東洋の政治史上彰明較著なものである。支那では盛周以前に王者政治の意義も精神も發達した。日本に於ては王者政治の意義精神は建國以來の政治に現はれて居ることであり、皇統連綿萬世一系の御國體として世界無比である。實に社會生活の理想として欽仰すべきものである。

* Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu: De l'esprit des lois.

東洋は西洋に對して考へる場合には歴史も悠久である。生活地域も廣大である。埃及の文明も、巴比倫や希伯來の文明も、波斯や亞拉伯の文明も、印度の文明も廣い意味の東洋文化である。王者政治の意義は東洋の多くの國國に於て體驗せられたのである。西洋文化の淵源であつた希臘に於て王者政治の精神意義が如何なる程度に體驗されたかはアリストテレースの政治論以外に多くの文献上の説明が無い。歐羅巴には王者政治が完全な發達を遂げ得なかつたのである。ポリティヤから出た民衆政治も亦歐羅巴では希臘の政治形式の眞の踏襲たり得なかつたとの意見も存するのである。人類生活に關する歐羅巴の學説は政治學からでも、亦社會學からでも未だ以て全般の眞理では無く、意義を盡したものでも無い。

東洋學に於ては生ける人に重きを置く。聖賢や偉人の體驗は生ける精神の統觀である。分析して理知の研究に專らなる場合に多くは生なく命無きに至る。精神論と心理論の區別、精神論と物質論の對峙は斯かる方法過程に由る所も注意せねばならぬ。團體の考察に就ても統觀するときには生ける人類の團體を重要視するのである。

希臘の學問に於て物理論や數理論や概念論の重んぜられた時代に、其の研究の方法過程が理知を主としたことも理解し難いことでは無い。獨りアリストテレースは醫學にも生物學にも甚大な觀察を拂つたと傳へられる。それ故アリストテレースの研究が生物論的であり、職能的理論であつたことは方法過程として根據あることである。政治形式に於ても王者政治を認めたことは特筆すべきことであらねばならぬ。羅馬を經、歐西に傳承せられるに從つて王者政治の如き崇高な精神が湮滅する程弱く爲つたことや、精神の研究が器械論的、物質論的に傾いたことは說明すべきそれぞれの論據はあるであらうが、西洋學に伴ふ何等かの原因も存することと考へられる。されば此問題は識者の教を請ふこととして、團體研究に「生ける人」を忘れてはならぬことを一言する。

老子第三十九章に就て見るに、「萬物得一以生」と云ふ辭句がある。「萬物一を得て以て生ず」とあるは唯生ずるばかりで無く、生れるのであり、成るのである。第十六章に云ふが如く、「萬物竝び作る」のである。此文章は無生物を述べたのではない。生物、有生物を主題として揭げ來つたものである。河上公本に「萬物皆道を須つて生成するなり」と解說して居るのは此意味である。老子が生を說き、常に生けることに重きを置いたことは著しいことと言ふべきである。

不老長生の説や、錬養の問題が八ヶ間敷なつたのも恐らく斯かる關係からであらう。兎に角にも老子が生物の觀察を等閑に付しなかつたことは又其の特徴の一に數へねばならぬ。而して生物の研究は分析では却て其の眞を摑み難い。

政治形式の研究も分析では其の意義を得ること容易では無い。生物の生は統一に由るのである。道から如何にして生物の統一的生成を得るか、生命の統一は如何にして得らるるか、生物學上の研究素より肝要であるが、唯分析するばかりで無く、唯記述するばかりで無く、統一の意義的觀察も決して無視すべきではあるまい。

老子は云ふ「侯王一を得て以て天下の貞と爲る」とあるは生ける人類の團體に於ける統一の意義を示したものである。其の玆に至る根本は道に依ることであるが、第三十九章の後段は卽ち其の說明に當るものである。天下の貞とあるが故に單に王一人又は侯一人ばかりではない。天下と云ふ多數の人人を統制することが必要である。周易には同人の卦があるが、乾隆周易述義には「心は天に生じて人に具はる。故に天心有り、人心有り。天心は理なり。理公なれば則ち一。人心は意なり。意私なれば則ち萬殊なり矣。君子は人を以て天に合する者なり。明以て理を察し、健以て私を去る。我無くして己を正すの盡を得、則ち人心の異去つて天心の同復す矣。故に同人の道、君子の貞に利しきなり。聖人の治、大同に至るは此道を用うればなり。」と說いて居る。

政治の統制は心を以て第一義とする。老子は生物の世界を觀察し、人類團體の生生綿りなき廣大な天下も能く統一の實を擧げ得ることを看取して得一の境地を說いたのである。「侯王一を得て以て天下の貞と爲る」と言ふのは、團體生活に於ける最上の統制は政治に在ることを示すと共に、その統制は正であらねばならぬこと、固であらねばならぬことを明かにしたのである。統制は腕力では無い。暴壓では無い。平正貞固の生活を實現することに於て能く統一を保ち得るのである。而して平正貞固の生活は心を離れては到底望み難い。王者政治は斯かる高尙な心から出發する。それ故高尙に至るのである。

王者政治（バシライヤ）には英語に云ふロヤルチー（royalty）よりも一層王者の意義を含むものである。唯君主とか、獨裁者と云ふのでは無く、貴高な心の狀態を藏める所に王者の王者たる所以が存する。地上に匍匐するのでは無く、高い所から心の支持を得るやうな崇高森嚴な意義がある。東洋で云ふ君子、西洋で云ふ哲人も未だ以て王者とは稱し難いのである。團體生活に於て能く統一を爲す王者には心の德の備はれることが見逃すべからざる要件と爲つて居る。前者は正を以て言ひ表すことが出來るが、後者は正だけでは未だ意を盡さぬ所がある。固と云ふ意味が恰も參天の大樹の幹の固きが如く、生々の活ける固さを指すものとすれば、固の文字にてその意義を表はし得るであらう。斯くて貞の正と固とを合せた意味を有する文字を借ることが考へられるのであらう。周易同人の卦に、「君子の貞に利し、」とあるが如く一人と萬人と相同じうする統制統一の狀態に於て、此貞の意義が一段と活用されることとなる。

乾隆周易述義の同人の卦に對する解說は主として心の統一を見たのである。天と說き、理と說く所に於て老子と異なるが、公を說く所に於ては老子と似て居るのである。「人心の異去つて天心の同復す矣」と云ふことは公を幾分具體的に說明したものである。而して「聖人の治、大同に至る」と云ふことは、正しい統一を云ふのであつて、秩序を紊り、生物存在の意義を沒却するが如き大同を排斥することは論を待たない。老子第十六章に云ふ「容乃公、公乃王」とあるは第三十九章と合せて之を考ふるときに眞に王者政治の意義を究明する材料を多分に含蓄するものがある。周易同人の卦には團體生活に於ける種別を觀察して戒めた意義も存するのである。惠棟の周易述に「性を同じうすれば則ち德を同じうす、德を同じうすれば則ち心を同じうす、心を同じうすれば則ち志を同じうす、故に亨る。傳に曰く同人は親むなり。」とあるは志や心や德や性や主として人格の基本を同じうすることに於て始めて大同と云ふべく、統一を云ふべく、眞の親しみを云ふべきものと說いたものである。團體生活は斯かる統一に基礎付けられる意義を明かにしたのが老子の王者政治である。

周易の同人も基く天は異つては居らぬ。蘇濬の冥冥篇に、「同人の道は其の心を論じ其の迹を論ぜず。故に千萬人も衆に非ざるなり。一人も寡に非ざるなり。惟其れ貞のみ。出門の同は同じくするに天下を以てするなり。固貞なり。中正の遇は同じくするに一人を以てするなり。亦貞なり。」とあり、貞を去り、固を去り、正を去つては決して團體の統一した生活は營まれない。大同は心を主眼とする。此心無くしては大同は成立しない。陳東遲の易疑は、同人の彖傳「唯君子能く天下の志を通ずるを爲す」とあるを說いて「唯君子は內に文明の德あり、外に剛健の才あり、故に能く天下の志を通ず。而して同人は然らず、則ち小人の苟合のみ。」と斷ずる所がある。此間の差別は強いて之を混同するを許すべきでない。周易の大同では混淆を認めるものでない。それ故、天下の志を通ずる爲には、內に文明の德を備へ、外に剛健の才を備へることを達觀するのである。老子に於ては之に一步を進めて萬物生生の事實を合せ考へた所に又一個の特徵がある。王者政治は天下の多數を器械視するので無く、進步も向上もある生ける萬象の精神の動きを寸刻も忘れることの無いもの、所謂億兆一心の政治である。

東洋學で云ふ政治の意義には常に此偉大な精神が活躍することを眼目とする。聖人とは斯かる精神の活躍を不斷に確實に爲し得る人を指すのである。斯かる聖人の位に在る者が王者である。而して其萬衆と共にする團體生活が王者政治である。或は聖人の政治とも云ふのである。考古學の研究が進むに從つて少くとも五千年前の文化に對し漸次に眞相を推定せしめる材料が豐富と爲つた。一概に古代の住民を野蠻と斷じた進化說の一部に謬りのあつたことも說明せられる。或は七千年以上に遡る太古の人類生活は蒙昧と言ひ得たかも知れぬ。されば今日亞弗利加や南洋の原始人と目される人種と異つた高等人種の存在は爭ひ難い所であらう。文明と野蠻の區別は決して年代の新舊に由るものでは無い。埃及や巴比倫や印度の古代文化を見れば如何に古代に於ける住民の雄大であつたかも想像されるのである。支那盛周以前の團體生活も、亦文化の程度に於て如何に進步したものであつたかと云ふことは、現存の文獻と比較考古學の研究とに基いて益々確實にせられる所がある。

古代文献は徒らに之を否定するに先だちて愼重に研究を積むことが必要である。支那の文献に就ては僞作も少なくは無い。文献を立派に飾る爲めに僞作したものもあるであらう。康有爲が言ふ程では無いとしても、後世から文献の斷篇や、記憶の强い學者や、傳說家の意見などを取纏めて恰も完全な文献の如く僞作したことも無いとは限らぬ。然し一方に於て考古學上の研究や、金石文字や、祭器や、樂器や、禮儀上の制度や、風尙の幾代となく保存せられ、繼承せられた事實から考へて見れば、僞作と言はれる文献の中にも幾多の眞珠を藏することは古人も旣に述べて居る通りである。文字は簡樸で諷誦暗記にも適した押韻の文章は今日から見れば誠に貴重な材料である。而して古代文献に簡約ながらも王者政治を見出し得ることは、支那でも、希臘でも、埃及でも、人類の團體發達を語る上に於て後世を照すものがあると言へよう。

社會學者の研究や法律學者の研究で歐米諸國に於ける團體に關する學說は相當に進んだ所がある。然し團體構成の研究に於て東洋に云ふ精神活動の偉大な王者の如き、大人の如きを除外して、生物進化の理法や社會制度の變遷の迹を見るばかりでは未だ十分の結論に達し得ないことであらう。唯勢力の物質的考察では團體構成は說明が付かぬ。カーライルの*英雄崇拜論でも東洋に云ふ王者の理想や政治を洞察し得ないものがある。或は勢力の活動に止つたやうな所もある。理で動くか、力で動くか。分析論では精神活動は明確に知り得ない。王者の苦心慘憺たる精神的努力が統制團體に至る最も確實な徑路である。「侯王一を得て以て天下の貞と爲る」と老子の見た所は團體生活の考察に大きな光明を與へたものである。

* Thomas Carlyle, Heroes and Heroworship.

團體統制の中心を爲す者は王者である。中も一も貞も玆に至つては相互に對應してそれらの意義を盡すのである。貞は又正と言ふことも出來る。斯くて物理學上の球體か圓筒體かの渾成するが如くにも喩へ得るのである。中心の中と中庸の中とは意義に於て立て方が異るのであるが、均勢と云ふ無色彩な見方から言へば相通ずる所があるのである。現代の歐羅巴の社會生活の考方では權力だの、資本だの、勞働だの、工業だのと互に主張するもの、互に爭ふもの、互に拮抗するものを離れない。それ故に激甚な鬪爭を免れない。相爭ふ綱引きの兩端の力が平均した時のやうな狀態が歐羅巴に於ける社會生活の平和である。斯かる社會生活と結び付いた都市も國民も同じ狀態に置かれてあるのである。而してデモクラシイの政治は要するに此生活狀態の統制に外ならぬものである。アリストテレースの政治形式に於けるデモクラチヤと相距ること遠からずであらう。

王者の統一は大に異るのである。道の動きに基く得一であるが故にその本來の意義に於て斯かる抗爭が無い。老子第十章に云ふ

「生而不有、爲而不恃、長而不宰、」

とあるは老子第二章にも略同じ言葉で述べられてあるが、得一の道の動きである。ラッセルは領有無き生產、自恃無き行爲、宰欲無き長養が老子の述べた道であると說き、斯かる言葉から思慮深き周代の哲人が考へた人生の目的は多數の

歐羅巴人が考へて居る目的と異る所があると論じ、更に彼は國民的からも又個人的からも熱烈に主張された領有、自恃、宰欲を哲學に織込んだ者はニイチエであるが、ニイチエの門徒は獨り日耳曼にのみ限らないと批判して居る。ベルトランド・ラッセルは老子の言葉に頗る敬服したのである。

第二章も第十章も別に解說する考へであるが、王者政治として特に關係あるが故に第十章の辭句に就て今少しく讀んで見たい。

「明白四達、能無爲乎」

とあり、乎の字を缺くのもある。河上公本は其の例である。無知とあるも無爲とあるも究極の意義に於ては異る所はない。此章の字句に就ては意見區々に亙つて居り、今に於て老子の原文を定めることは容易でない。眉山蘇徹の註では、「內以て身を治め、外以て國を治む。變に臨みて道有らざる莫きに至るなり。明白四達にして能く之を知るに非ざらん乎。明白四達は心なり。是の心知らざる所無し。然り而して未だ嘗て能く之を知るの心あらざるなり。夫れ心は一而已。苟も又之を知る者あり。則ち是れ二なり。一よりして而して二。蔽の自りて生ずる所にして、愚の自りて始まる所なり。今夫れ鏡の物に于ける、來つて之に應ずれば則ち已む矣。又安んぞ知を得て物に應ずる者ならん乎。本は則ち無有にして意を以て之に加ふる。此れ妄の源なり。」と說いてある。王者の心境全く道と同化するを謂ふのである。斯くて始めて不有、不恃、不宰の意義に達するのである。

王一清は云ふ「明白四達能く知る無からん乎。人の聰明仰いで觀、俯して察す、物情を通照す、幽の燭らざる無く何れの理か明かならざらん。孰だ能く終日愚の如し、無識無智なり。聖人は仁愛物に及ぶ。有生の類、仁にして之を愛せざる莫し。蓄して之を養ふ。故に曰く之を生じ之を蓄ふなり。」と此後段の句は老子十章の本文にある

「生之畜之」

の辭句を解說したものであるが、前段には明白四達、物情を通照するも敢て知を用ひず、知を誇らず、能く終日愚なるが如き得一の狀を示す意味も亦含まれてあるのである。王一清は更に續いて

「年の寄たるを知つて其の生を厚うせず、故に生じて有せずと曰ふなり。修齊治平は分內の事なり、何の功か之れ有らん、故に爲して恃まずと曰ふなり。萬民の上に居ると雖も、亦我の尊たるを知らず、何の大か之れ有らん、故に長じて宰せずと曰ふなり。之れ皆聖人の中心道を行ふもの著れ見えて德と爲る。人々得て之を見るなり。故に知る、聖人の德理に順つて爲す。一毫の人欲私智の事物の上に增損する有ること無し。一切は自然に出づ。是の故に之を玄德と謂ふ。」

と解說して居る。此後段の句は老子第十章本文に

「生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂玄德」

とあるを指したものである。

老子第十章の本文は六事を擧げてある。王者政治に關係して一事を借り來つたのであるが、碧虛子陳景元は

「修身治國能く上の六事を行はゞ卽ち道の物を生ずる其の原を塞がず其の自成に任ずるのみ、德の物を養ふ其の性を禁せず其の素分を全うするのみなるが如し。夫れ萬物は卓爾として獨り生ず、聖人豈有せん乎哉。群類は各自ら營爲す、聖人何を恃まん乎哉。且物は自ら長養す、聖人安んぞ能く主宰せん乎哉。斯れ乃ち功を忘れ物を忘れ冥極に洞入す。是を淵德と謂ふなり。王弼曰く淵德とは德有つて其の幽冥に主たるを知らざるなり。と解說する所がある。淵德は老子本文には玄德と謂つて居るのであるが王者得一の境地を說いたものである。以上の諸說を玩味すればラッセルの見た所に比較して意義の深淺果して如何がであらう。

王者政治の意義は支那では夏商周の三代に亙つて繹ねることが出來る。春秋傳說彙纂の隱公の條に「程子曰く春は天時、正月は王正、春王の正月を書するは人君當さに上は天時を奉じ下は王正を承くべきを示すと云ふ爾。王者の行ふ所必ず天に本いて以て天下を正す。而して下の王政を奉ずる者乃ち天に事うる所以なり。此義を明にすれば則ち王と天と同大なるを知つて、而して人道立つ矣。」とあり、同じく彙纂の「案」には「正は王事の始、春は天道の始、王の爲す所は之に系するに王を以てし、天の爲す所は之に冠するに春を以てす。三正迭に用う。惟夏天を得、王たらんと欲する者上は天時を奉ず。必ず天を得るを以て正と爲す。蓋し春秋は尊王の爲めにして作る。故に王法を以て天下を正すなり。春秋は萬世の爲めにして作る。故に天道を以て王道を正すなり。」と論定して居る所がある。夏商周の三代に發達した王者政治を達觀して老子は侯王一を得て天下の貞と爲ると說いたものであらう。而して王者政治の眞の發達は支那に限定すべきでは無い。

老子第三十九章は得一に依つて現ずる狀態を說き、更に續いてそれ等の狀態たり得ざる場合を假設する。

「天無以淸、將恐裂。
地無以寧、將恐發。
神無以靈、將恐歇。
谷無以盈、將恐竭。
萬物無以生、將恐滅。
侯王無以爲貞而貴高、將恐蹶。」

と云ふのである。此文章は註家に依ると讀方が必ずしも同一で無い。先づ文字の意味に就いて一言すれば、裂はやぶれさけること、竭はつくること、滅はほろぶること、此三字は今の韵では何れも「屑」の韵である。發は發散、爆發、發泄の發で靜かなことの反對である。歇はやむこと、蹶はたふれることである。此三字は「月」の韵である。或は古韵では互に通用したものであらう。

「將」の文字に就ては、葉夢得は「不幸にして之を失へば裂と爲り、發と爲り、以て蹶と爲るに至る。天地の大と雖も亦自ら存すること能はざるなり。此れ未だ必然ならずと雖も而かも理は則ち有り。是故に『將さに』を以て之を言ふ。」と說く所がある。

次に「將恐」の文字に就ては黄茂材は「天無一必裂、地無一必發、神無一必歇、谷無一必竭、萬物無一必滅、侯王無一必蹶、『必』と言はずして『將さに恐る』と言ふは、是れ一とは未だ嘗つて無からざればなり。」と說く所がある。

此兩說に從つて音讀すれば、

「將さに恐る裂せんとするを
將さに恐る發せんとするを
將さに恐る歇せんとするを
將さに恐る竭せんとするを
將さに恐る滅せんとするを
將さに恐る蹶せんとするを
となるであらう。之れで意味を解し得るのである。それ故讀み方には拘泥するには及ぶまい。而して字義は前に述べた所に從はれたい。

天無以淸等の上の句に就ても讀み方が一樣では無い。河上公註本では「天無以淸、將恐裂」を解して「言ふこゝろは天當さに陰陽晝夜あるべし。但清明を欲して已む時無かるべからず、將さに恐る分裂して天と爲らざらん」とあり、「地無以寧、將恐發」を解して「言ふこゝろは地當さに高下剛柔あるべし、但安靜を欲して已む時無かるべからず、將さに恐る發泄して地と爲らざらん」とあり、「神無以靈、將恐歇」を解して「言ふこゝろは神當さに王相休廢あるべし、但靈を欲して已む時無かるべからず、將さに恐る消滅して神と爲らざらん」とあり、「谷無以盈、將恐竭」を解して「言ふこゝろは谷當さに盈縮虛實あるべし、但盈滿を欲して已む時無かるべからず、將さに恐る、枯竭谷と爲らざらん」とあり、「萬物無以生、將恐滅」を解して「言ふこゝろは萬物當さに隨時死生あるべし、但常生を欲して已む時無かるべからず、將さに恐る、滅亡物と爲らざらん」とあり、「侯王無以貴高、將恐蹶」を解して「言ふこゝろは侯王當さに屈已下人、汲々求賢するあるべし、但人よりも貴高なるを欲すべからず、將さに恐る顚蹶其位を失はん」とある。即ち淸、寧、靈を解してこれらの狀態に拘泥し執著する勿れと云ふ意義に依るものである（群書治要參照）。

王弼本では此解釋に一步を進めて居る。天無以淸等を註して「一を用ひて以て淸を致す耳。淸を用ひて以て淸きに非ざるなり。一を守れば則ち淸失はれず。淸を用ひるときは則ち恐らくは裂けん。故に功を爲すの母は舍つべからず。是を以て皆其の功を用ひること無かれ、恐らくは其の本を喪はんことを。」と說いて居る。即ち淸や寧や靈や盈や生や貞や皆得一の功である。然らば一の本を忘れて功の末に執著すべきで無いと云ふ意味である。

倪元坦の老子參註には「無以とは此一無くして而して之を以てと謂ふなり。」と說いて居る。是も亦讀み方の一つである。又、裂は分判、發は震動、歇は神の感應せざる、竭は氣の充塞せざる、滅は物の滋息せざる、蹶は位の安保ならざるを謂ふものと解する。

王一清は「天虛明にして清ならずば、將さに恐る毀ちて而して裂けんことを矣。地虛靜にして寧ならずば將に恐る動いて而して發せんことを矣。神虛無にして靈ならずば將さに恐る息みて而して歇せんことを矣。谷虛定にして盈ならずば將さに恐る盡きて而して竭せんことを矣。萬物虛明にして生ぜざれば將さに恐る消えて而して滅せんことを矣。侯王虛明謙下ならずして自高自貴ならば將さに恐る顚して而して斃せんことを矣。」と說いて居る。是も亦讀み方の一つである。虛の一字を凡てに配した所が特徵であらう。

劉須溪點校本に「林云ふ一とは道なり。虛の淸明にして象を垂るゝ所以、地の安靜にして物を載する所以、神の虛にして靈なる所以、谷の虛にして盈つる所以は皆此道なり。萬物の生ずる所以も亦此道なり。其の之を致すとは、其の淸寧靈盈生正は皆此道に因つて之を得」とあるが大體に於て他の註家の說と遠からぬものである。更に「裂とは猶周易に毀と云ふがごときなり。發は動いて定まらざるを云ふなり。歇は盡なり。虛なれば則ち能く受く。虛ならざれば則ち盡き止みて受くべからず矣。斃は顚なり、貴高の位に處して此れ無ければ則ち顚斃す矣。」と說いてある。專ら道に因ることを說いて居ると見るべきであらう。

碧虛子陳景元は「無以とは致誠の辭なり。陰陽書に曰く、天裂とは陽氣の不足、君德の衰微なり、地震とは陰氣の有餘。臣道の失職なり、と。已に上に天地等の事を叙すると雖も會々戒を侯王に歸す。侯王尙爾り、況んや黎庶をや。」と說いて居る。陳碧虛の註は天地等の諸事を叙述して最後に侯王致誠の言と見た所に支那に於ける王者政治の意義を觀んだ所がある。東洋の考は物理論と政治問題を混淆したやうに見えるのであるが、天地人の三極を立てゝ三者に共通する人生の意義を立てる誠としては斯かる考察も亦人生研究の一段階である。本章は政治の意義侯王の意義に就て獨り地上の抗爭格鬪する人心から出發しない所に著眼すべきである。而して陳碧虛は特に此關係に言及したものである。

第三十九章の本文辭句に就ては錯簡誤脫又は增多があるかも知れぬ。今何れを以て古文に合するものと爲すべきかは斷定し得ぬことであらう。天下の正とあるも又天下の貞とあるも通じて意義を見ることが出來る。一本には「侯王無以爲貞而貴高將恐蹶」とある辭句の中に於て貴高の文字は貞の文字の誤寫から起つた衍文であらうと說いたのもある。又後段の數譽は數車だとの說もある。全體の意義を求めながら文字も或程度迄は正し得ること、思ふ。

老子第三十九章は天を觀じ地を觀じ神を觀じ萬物を觀じて侯王に究極する。之を約言すれば天地人の三極を大觀して王者政治の意義を說いたものである。

會稽の元眞子董德寧の老子道德經本義にその自序がある。「易に曰く天の道を立てゝ陰と陽と曰ひ、地の道を立てゝ柔と剛と曰ひ、人の道を立てゝ仁と義と曰ふ(說卦傳)と。是道は三歲の原にして萬物の奧と爲る。天之を得て以て淸、地之を得て以て寧、人之を得て以て靈、物之を得て以て生、故に曰く道とは須臾も離るべからざるなり」等と說いて老子第三十九章の文義が引用されてゐるのであるが、此淸朝の老子學者は神の靈たる所以を以て直に人の靈たる所以に代へ

た所に一種の讀み方を示したものである。而して玆に人と云ふのは天地人の三極相對する場合の人の意義である。それ故に靈であり、變化不測の形容語を用ひたものであらう。

老子の第三十九章では斯かる意義から人を說いたと云ふよりも、侯王としての共存生活上の意義を說いたものである。卽ち王者政治の得一の眼目を說いたものである。得一と概言すれば天地神谷萬物皆其の之を致すや一なりであり、一致である。されど天地と生物との間には得一の過程徑路に於て、區別の存することは得一狀態の表はれ方をそれ〴〵區別した言葉を以て說明した所から推察することが出來るやうにも思はれる。淸や寧や靈や盈や生や孰れも特徵ある得一狀態の表はれである。それ故その斯かる所以を研究すれば物理學的の說明も出來よう。生物學的の說明も出來よう。星學的にも地質學的にも說明が出來よう。或は又神と謂ひ、靈と謂ふからには宗教學的說明も出來ることであらう。老子第三十九章は天、地、神、谷、萬物に就ては唯其の意義を大觀して其の玆に達する所以には觸れて居らぬ。

然るに侯王に關する限りに於て其の**貴高に達する所以**を說いて居る。天地人の三極を大觀して王者政治の意義を說き更に一步を進めて居るのである。本章が王者政治を眼目としたことは此等の意義說明の順序段階からも知ることが出來るのである。註者或は「侯王無以爲貞而貴高」の貴高の文字を貞の文字から誤寫して增多されたものと見るが如きは誤謬と謂はねばならぬ。（馬叙倫蒐詁參照）。

然らば如何にして貴高に達し得るか。老子第三十九章は左く如く說いて居る。

「故に貴は必ず賤を以て本と爲す。高は必ず下を以て基と爲す。是を以て侯王自ら孤寡不穀と謂ふ。此れ賤を以て本と爲すに非ず耶。非ざる乎。故に車を數ふるを致せば車無し。琭琭玉の如く落落石の如きを欲せざれ。」

此文章の辭句に就ても諸本一致してはゐない。老子原文を決定することは出來難いことである。然し諸說を研究すれば最も原本に近いものに逢著し得るであらう。玆には先づ河上公本に就て讀むことにした。

「故貴必以賤爲本」とは註に「必ず尊貴を欲すれば當さに薄賤を以て本と爲すべし。禹稷の躬ら稼し、舜の河濱に陶し、周公の白屋に下れるが若きなり。」と說いてある。「高必以下爲基」とは註に「必ず尊貴を欲すれば當さに下を以て本基と爲すべし。猶牆を築き、功を造するに、卑きに因つて高きを成すが如し。下堅固ならざれば後必ず傾危せん。」と說いてある。此二句は貴高は必ず賤下を以て本基とする大前提を揭げたものである。老子第六十六章と相待つて王者政治を研究すべきである。第六十六章は

「江海の能く百谷の王たる所以は善く之に下るを以てなり。故に能く百谷の王と爲る。是を以て聖人民に上ならんと欲すれば必ず言を以て之に下る。民に先んぜんと欲すれば必ず身を以て之に後る。是を以て聖人上に處りて民重しとせず。前に處りて民害せず。是を以て天下推すことを樂みて厭はず。其の爭はざるを以てなり。故に天下能く之と與に爭ふ莫し。」

とある。此章は六十一章三十二章と辭句錯綜した所もあるやうであるが、八十一章本の儘で讀むとすれば互に相照應して王者政治の意義を究明する資料と爲るのである。それ故反覆して讀まれたい。

下るが故に王と爲る。下るが故に上と爲る。後るゝが故に先と爲る。斯かる聖人は萬民の上に處つて主と爲る者であるが、河上公本の註の如く尊貴を以てせず、虛にして下るが故に民戴いて重しと爲さゞるのである。天下推すことを樂んで厭はずとは如何に美しい言葉であらう。聖人は人と先後を爭はず。故に天下誰一人能く之と爭ふ者はない。爭ふことが出來ないのである。支那盛周以前には斯うした王者政治が現實に存在せし例があつたものと見える。唯之を世々にすることが出來なかつたことは研究すべき要點であらねばならぬ。蓋し得一の要素に於て或るものが缺けて居るからであらう。

第三十九章で讀むと王者や侯者が孤とか寡とか不穀とか常に謙下の稱を用ゐられるが、此れは賤を以て本と爲すからであらう、恐らくはさうであらう、と嘆美の言を發して居るのである。顧歡の說では不穀とは不善と言ふ所以で、德、物の宗に非ず、衆を總ぶる能はざるの辭を謂ふのである。凡そ上の三者皆人の惡む所であるが、侯王自ら以て稱と爲すは豈賤を以て本と爲すに非ず乎と云つてゐる。孤寡不穀の三者は何れも謙下の辭である。不穀は善からざるの意味で不穀と書くべきだと說く註も存する。音相通ずるものと見て何れでも宜しからう。

「故致數車無車」の辭句に就ては諸說一致しない。「數輿無輿」に作る者もある。車も輿も人の乘用たるに於て同一である。然し突然車の文字の表はれたことは解釋上考慮すべき問題である。或は諸本中には「故致數譽無譽」に作るものもある。譽は毀譽の譽である。馬叙倫は莊子の知北遊篇の「至譽無譽」に依つて譽を是なりと說いてゐる。河上公本では「致は就なり。言ふこゝろは人、車に就て之を數へ、幅と爲し、輪と爲し、轂と爲し、衡と爲し、轗と爲せば、名づけて車と爲る者ある無し。故に成して車と爲るは以て侯王の尊號を以て自ら名づけざるが故に能く其の貴を成すに喩ふるなり。」と註して居る。此意味は車を成すは其の構成の各部分を分析して數へるのでは無く成れるものに就て車と言ふのである。侯王の尊貴も成れるものに就て之を言ふので尊號の如き部分的に自ら名づけるが爲めで無いと云ふことであらう。不轂の文字から車の一句を點出したものであらう乎。又「致數車無車」の一語如何にも分析的研究の限界を道破した警句の如くにも考へられる。車を分析して各部分に數へて行く者には遂に車は無くなるのである。車は見え無くなるのである。されば老子第十一章に說くが如く、「三十幅一轂を共にす、其の無に當つて車の用あり」ではない乎。

倪元坦の老子參註には本文が

「故至譽無譽。不欲琭琭如玉珞珞如石」

と爲つて居る。而してその註に「人能く一を得れば則ち沖虛謙退、自ら賤下に處して敢て人に先んぜず。故に譽の譽むべき無し。是れ至譽なり。王の琭琭は其の少くして貴きを言ふ。石の珞珞は其の多くして賤きを言ふ。玉石の如きを欲せざれとは、得て而して之を貴賤すべからざれとなり。故に至譽は無譽なり。別本或は致數譽無譽に作り、或は故致數

車無車に作るも義、解すべからず。今奥妙清が刻本に從ふ。莊子曰く至樂は無樂なり。至譽は無譽なり。天は無爲之を以て清。地は無爲之を以て寧。萬物職職、皆無爲に從つて殖す。」とあり、譽の文字を採用した註本としては簡約の中に要を得て居る所がある。

猶「譽」の文字として註する者に清和御註がある。「自ら高くして以て物に勝さり、自ら貴くして以て物を賤む。强くして守るに柔を以てするを知らず、白くして守るに黑を以てするを知らず。以て譽まれを世に求めて而して譽を數ふるを致せば、則ち過情の譽は暴かに集まり、無實の毀り隨つて至る。譽まれ無き所以なり。玉は貴くして石は賤、一たび定まつて變ぜず。聖人は時に乘じ物に任じて底滯する所無し。萬變常無くして吾心常に一なる、是れ眞に一を得る者也。故に得て而して貴賤すべからず。孟子曰く一を執るに惡む所は其の一を執つて而して百を廢するを謂ふ也と。珞珞玉の如く落落石の如きを欲せざれとは、知化の聖に非ざれば及ぶ能はず。此れを是れ上德と謂ふ。」とあり、「萬變常無くして吾心常に一」と云ふ一句に眼目の所がある。

達眞子も亦譽を以て註して居る。然し讀み方は少しく他と異るものがある。「人の言を以て己れを尙ぶを致す者、之を譽と謂ふ。凡そ至貴に處れば則ち貴きの譽あり。至高に處れば則ち高きの譽あり。且つ至貴至高に處りて譽の速に數ふるを致さゞる莫きなり。侯王は速に數ふるの譽を致し得ると雖も心に其の道の一を得、貴を忘れて賤に同じくし、高を忘れて下に同じくす。常に其れ譽れ無きが若きなり。故に曰く、故に譽を數ふるを致せば譽無しと。珞珞は玉の貌なり。落落は石の貌なり。玉や石や堅確にして不易なる者なり。玉は貴に之れ譽ふ則ち侯王なり。石は賤に之れ譽ふ則ち孤寡なり。玉の貴や石の賤に同じき能はず。石の賤や玉の貴に齊しき能はず。至道の人にして心に一を得たる者は至貴を以て至賤に同じくす。故に珞珞玉の如きを欲せず。至賤を以て至貴に同じくす。道の心に得一せる者に非ざれば孰れか能く此れに與からん。」とある。此讀み方は譽を數ふる程集め得るも譽まれ無きが若くする者が侯王であるとして前句の、侯王自ら孤寡不穀と稱す、と云ふに連接せしめるのである。從て後段の、不欲の句は欲せずと讀むのである。第四章の「和其光同其塵」とあるに意義を求めたものであらう。

碧虛子陳景元は曰ふ、「開元本に、故に輿を數ふるを致せば輿無し、に作るは言ふこゝろは、就て輿を數ふれば則ち輪轅箱軸等群材の名あるも、名けて輿と爲す者ある無し。之を合すれば、則ち輿なり矣。國に就て之を求むれば則ち士農工商等萬民の號あるも、名けて國と爲す者ある無し。之を合すれば則ち國と爲す矣。然れば則ち群材を忽にして、輿何を以て之を成さん。萬民を棄てゝ國何を以て之を存せん。此れ重く侯王の愛民を誡むるなり。有道の君顯耀珞珞玉の如く冥心韜光落落石の如きを欲せず。此れ能く沖一の道を守りて天下の正者と爲れば也。」と。分析の危きを說き、綜合の統觀を示した所に見るべきものがある。

第三十九章は歸する所王者政治の第一義を說いたものである。第六十六章と照應して更に王者政治の意義を究明する必要あることは已に述べた通りである。第六十六章に就て王一清は次の如く釋辭を下して居る。

「江海は低に處り下に安んず。寛大能く容る。是を以て百川の水皆之に歸す。故に百谷の王と云ふなり。聖人大國を治め民の上に處りて下と言ふは、蓋し聖人の謙虚恬淡寛大能く容るゝを以て故に天下推尊するなり、民の先に居りて後と言ふは、言ふこゝろは聖人退遜不爭、人を先にして己を後にす、故に天下讓ることを樂むなり。然りと雖も萬民の上に處り、虚心順理、無作無爲、賦役ありと雖も亦重しとせざるなり。萬民の前に坐し、刑を省き事を息む、民を視ること傷むが如し、訟獄ありと雖も大害無きなり。是を以て天下の民、聖人寛大の量、慈祥の仁を懷ひ、鼓舞踴躍せざる莫し。樂んで之を推戴し、其れ主爲らんことを願ひ、之に事へて厭はざるは、蓋し聖人の退怯無欲に外順中虚なるを以て、是を以て天下能く之と與に爭ふ莫きなり。舜の陶濱に居り、三年にして邑を成し、五年にして都を成し、行く者は路を讓り、耕す者は畔を讓れる、湯の亳に居り、文王の岐山に在りしが如き是なり。」と云ふのである。斯かる王者政治の意義は唯社會生活を階級鬪爭と見る歐羅巴の學者を驚かしたことも亦然るべきことであらう。

第六十六章に就て碧虚子陳景元は云ふ、

「開元御疏に曰く、江海能く百川を朝宗せしめて王爲る所以は其の善く下流に居るの致す所なるを以てなり、と。易に云ふ、地道は盈を變じて謙に流る」と。第六十六章に於て專ら王者の王者たる所以、王者政治の能く江海の如く百川を朝宗せしめ、能く長久に至る所以も亦老子の達觀したことを述べたものである。

第三十九章と第六十六章とを對照して王者政治の意義を或る程度迄究明し得たと思ふが註者の言が多く地道に重きを置き、謙下に重きを置いて居ることは著るしい。されば眞の王者政治は地道ばかりで無く天道の清明を意義の中心とせねばならぬ。斯くて天長地久たる所以の意義と一致し得るのである。此關係に就ては老子第七章に就て究明する所が無ければならぬ。老子では第三十九章に於ても或一面に偏しては居ない。河上公本には註の最終に之を說いて居る。それは「珞珞は少きに喩へ、落落は多きに喩ふ。玉は少し故に貴きを見る。石は多し故に賤しきを見る。玉の如く人の貴ぶ所と爲り、石の如く人の賤む所と爲るを欲せず、當さに其の中に處るべきを言ふなり。」と云ふ『中』の文字に依りて知ることが出來る。唯夫れ註家が現前に見た當時の支那の政治では、地道の謙下に重きを置くの已むを得なかつたことであらう。開元御疏や清和御註を見て眞に哀傷に堪へないものが存する。王者政治の意義が湮滅して覇道の世相と爲り人々は地上に匍匐して、復た天の清明を仰ぐことが不可能と爲つた。禹域は全く王者政治を失ふに至つたのである。隣國の爲めに嘆ずべきでは無い乎。

王者政治は聖人の政治であるばかりで無く實に天長地久であらねばならぬ。如何にして天地は長久なる乎。王者の政治は如何にして天の如く長く地の如く久しかるべき乎。老子第七章を讀んで見たい。

「天長地久、天地の能く長且つ久なる所以は其の自ら生ぜざるを以てなり。故に能く長生す。是を以て聖人は其の身を後にして而して身先んず。其の無私なるを以てに非ず邪。故に能く其の私を成す。」

天長地久は現象世界に就て最も其の長久なるものを擧げて無私な者の長久を說くのである。本章では長久と無私とが主

眼である。王者政治は長久であらねばならぬ。而して長久に至る所以は無私に在ると喝破する。天地は一を得て清寧であり、私無くして長久である。先づ物理論的に觀察し、次に意義の深奥な所を求めその玆に至る精神の動きを結論として示したものである。

聖人の天下百姓と交渉あるは卽ち王者政治である。王者政治に於ては先づ聖人の動きから始まる。多數民衆の生存競爭や利欲爭奪や權勢確執の所から起るもので無い。碧虛子陳景元は

「聖人は無爲、身廟堂に在つて心姑射に游ぶ。天地の覆載に法り、均しく無私を養ふ。大有、謙に處し敢て天下の先と爲らず。其の百姓は戴くことを欣び、推すことを樂んで而して厭はず。故に先んず。又能く功を忘れ、名を忘れ、身を外にして欲を寡くす。其の天下之を愛する、父母の如く神明之を祐くる、赤子の如し。故に存す。」

と說いて居る。卽ち陳碧虛は王者政治に就て懇ろに說明するものと謂ふべきである。

黃茂材は士人修養の方面から註して居る。卽ち黃茂材は必ずしも政治に限る所無く處世の上から述ぶる所がある。黃茂材は

「其の身を後にするとは世に處する所以なり。其の身を外にするとは道を體する所以なり。今、人有り焉、卑遜廉退なれば鄕里之を推し、朝廷之を高しとす。則ち夫れ形を離れ智を去り世を遺すれて獨立すれば、必ず能く長存するの亦知るべし矣。」と說いて居る。

本章は王者政治から說明するを本義と見るべきであるが古代の社會生活に於ける一般處世の方針としても亦重んずるものである。

「其の無私なるを以てに非ずや。故に能く其の私を成す。」

と結んだ第七章の句に就て政和御註は

「天地の大德を生と曰ひ聖人の大寶を位と曰ふ。(周易繫辭下傳)。天地は道に體す。故に無私なり。無私なるが故に長久なり。聖人は道に體す。故に無私なり。無私なるが故に常存なり。」

と說いて王者政治の意義を明かに見て居るのである。而して道に體すと云ふは恰も得一と云ふと同じく究極の意義を摑んだものであるが體道得一に就ての日進の工夫、日に新たにして日々に新たなる體驗を積まねばならぬことは留意すべき所であらう。

碧虛子陳景元は

「天地は萬物を生育して、聖人は己を外にし民を全うす。皆仁恩を以て自ら恃まず。豈自ら私するの心あらんや。實に無私なり。無私なるが故に能く長久なり。其の長久を以ての故に始めて能く其の私を成す也。」と說き、「故に能く其の私を成す」とある結語の意味を解說して無私に出でた私と見たのである。

穎濱の蘇轍は

「道則然耳」

と說いて道の自らの動きを明かにし、私に出でた私で無いことを示して居るのである。河上公本では

「人の以て私を爲すは以て己れを厚うせんことを欲すればなり。聖人は私無くして己れ自ら厚し。故に能く其の私を成すなり。」

と註して其の私を成すとは自ら厚きに至るものと解して居るのである。恰も地の厚きが如きを言ふのである。私心に出でゝ妄りに厚うせんと欲したもので無い。

程大昌は

「自ら私せざるは乃ち其の私を遂ぐる所以歟」

と說いて居るのであるが此意義に就ては現實の處世問題として間一髮を容れざる場合もあり、唯成れる形の上から判斷することの危險を戒めた精神であることを讀まねばならぬ。

王一淸は全篇を通じて人生の哲理的處世觀を說く所がある。印度哲學又は佛教の理論と對比すべきである。

「天地は形氣なり。既に是れ形氣。便ち成壞あり。又焉んぞ能く久しからん。其の能く長且つ久なる所以は、其の無心なるを以て、故に長久なり。道を以て之を論ずれば、天地の長久の若きも、亦須臾の間のみ。而して其の所謂眞常にして且つ久しきは、一の古今に亙つて不壞にして常住する者ありて存すればなり。是に由つて之を知る。天地は一氣に隨つて萬物を生養す。其の生生は則ち未だ嘗て生ぜず。其の自ら生ぜざるを以て、故に能く長生するなり。人の天地と其の長久を同じうすること能はざる所以は、其の見聞に惑ひ、覺知に迷ふが爲めに幻形に桎梏せられ、生を貪ること太だ厚く、情妄の心息まず、嗜欲の心休まざるが故なり。是を以て聖人天の無心に法り、世の幻を滅除し、體は自然に合し、身は卑うして以て志を養ひ、身を忘れて以て眞を全うす。人は皆高きを好み、我は獨り謙にして下る。人は皆自ら大、我は獨り柔弱。人は皆先きを爭ひ、我は獨り退怯。己れを後にして人を先きにす。故に人之を尊ぶ。是を其の身を後にして而して身先んずと謂ふなり。人は皆貪り務め、我は獨り情を損す。人は皆身を貴び、我は獨り形を忘る。人は皆生を貪り、我は獨り死を學ぶ。其の生を有せず、故に死地無し。是を其身を外にして而して身存すと謂ふなり。身を後にするとは己れを屈するなり。身を外にするとは形を忘るゝなり。其の己れを屈して而して先んぜず。故に能く先きに在り。其の形を忘れて而して有せず、故に能く長存す。其の諸れ物に接するや、大公至正にして而して無私。其の諸れ己を治むるや、心を明らかにし性を盡して以て命に復へる。天地と一氣を分つて而して治む。無私の若しと雖も、適以て其の私を成すに足る也。」と釋辭して居るのである。

王一淸が云ふ所の「有一亘古今不壞而常住者存也。」とは眞常にして且つ久しき者、道と名くるものであるが、老子では唯之を理智的に解しない所に留意せねばならぬ。印度哲學にも種々の流派があるであらう。希臘哲學にも相異つた理論がある。然し大體の流風として主知に傾き、知識論に重きを置くことは已に人々の說く所である。此等の問題に就ては孰れ老子の哲理觀を論ずる場合に幾分の究明を試みたいと思ふ。王一淸の釋辭でも、「是を以て聖人は天の無心に法り、世の幻を滅除し、體自然に合し身を卑うして以て志を養ひ身を全うす」と述べて居る。淸澄透徹の知を磨き、幻影迷妄を碎くことは必要であるが、唯そればかりで足るのでは無い。唯知的高等解脫で人類社會生活の圓滿な世相が摑み得

られるといふのでは無い。

身を卑うすること既に一つの修養である。鍛錬である。高を好む、人に先んずることを好むことが一般人類の欲望であるに拘らず、身を卑うすることは必ずしも容易な行で無い。身を愛する、寒暑にも身を厭ふ。日常の挨拶にも安否を問ひ、消息を尋ねる人間世界に在つて身を忘れる、身を殺す。斯くて眞を全うすることは誠に大きな行である。老子では此等の行を懇切に說き示して居るのである。老子第七章に云ふ

「聖人後其身而身先。外其身而身存。」

とあるは卽ち斯かる意義を說いたのである。

四、信

老子の大道は天地に先だつ大道である。世界的に周行する大道である。然るに、支那周代の社會生活にはその民族の特徵もあり、特別性もあり、現實の問題としては大道から離れたものであつた。而して老子が道德經第十七章に說いたやうな太上の社會生活が支那古代に現實に存在したか。或は偶言、假設、理想、ユートピヤに止るかどうか。此の問題は今日に於て決定することは殆ど不可能に近い所でないでも無い。然し生物進化論の學說として、それが今日迄に研究された程度に於て全然誤謬が無く、何等の修正を要しないものとするも、進化論の觸れ難い領域に對しては亦如何ともなし得ないことであらう。卽ち文化領域である。人類の心の動きを究明する領域である。見素抱樸の領域である。

人類の心の動きを知る貴重な資料が進化論にも、人類學にも、考古學にも忘れられて居るのではなからう乎。心理學者も亦民族心理學などに於て、廣く世界の各民族に亙つて風俗、慣習、傳說等に關する資料を蒐集する。殊にアフリカ南洋土人の風俗、慣習を研究する。而して此れ等未開蒙昧人の生活狀態、風俗、習慣から直に他の高等な文化それぞれの歷史人の心の動きを說明しようと試みる。進步の出來ない、特殊の環境や、四圍の情況に支配されてそこに別生活を營む人人の心の動きを他の高等な進步した人人の心の動きとして說明しようと試みる。此等の未開人をその儘原始人として他の民族も古代生活に於て之等の原始人の生活の段階を經由したものと假定する。斯かる試みや假定の中に大きな誤謬が存するのでは無からう乎。

高等な文化を有する民族の間には原始蠻人として今日學者が取扱ふ民族とは異つた進步の段階が在るのでは無い乎。その高等な民族の中に敎へられる現存世界有數の民族の間に於ても、進化の方向や分量や保存や變化が必ずしも同一では無く、各民族にそれぞれの特徵特質があることは爭はれない事實である。老子に云ふ大道に當ると見ることの出來る至道を持續し、更に民族の經由する年代の悠久と共に益々その意識を明確にして進步の段階に登る民族は現代世界に於て最優秀の民族と云はねばならぬ。その古代の生活に於ては必ずしも『言あげする』の要無く、まつしぐらに『信』であり、『まこと』である生活を實現してそれを數千年の今日に傳へ、又更に之を悠久に傳ふる民族は現在世界に於ては唯