

道学愚考

石 本 三 郎

序

哲学的思索や認識は、古今東西を問わず、つねに通共の素因を基盤としてなる（成る）ものである。従って、西洋哲学と東洋哲学とは、判然と區別して攻究すべきものではない。自然哲学から人間哲学への歴史的過程をみて、殆んど同時期に、しかも同様の必然的契機によって推移しているし、そしてまた、それぞれの時代を劃する思潮も、ほぼ同様の軌跡を経過しているのである。しかしながら、地理的条件や民族の様態が、社会構造、習俗・宗教・芸術はもとより、文化全般に及ぼす影響は大きい。哲学も——その影響を受けて——それらの要因によって、おのずから著しく異った傾向をたどって発展してきたのである。

そもそも、東洋哲学は従来実践哲学に重きを置くために、理論的攻究にとほしく、つねに経験や直観認識に拠つた一定の人生観が予定されており、故に非常に保守的で進歩や創造性に欠ける。これは哲学と云うよりも、むしろ倫理道德や宗教の範疇であつて、形而上学——抽象科学——とは、はっきりと區別されるべきものであらうと云われている。これが東洋哲学、とくに中国哲学に与えられた一般的な見解である。これは余りにも皮層的な見解であ

って、敢えて問題とするに当らない意見であるが、どういふわけか、東洋人自からの中に、この説を為す者が多く、とりわけ日本人にこの傾向の強いことは、洵に残念なことである。

本稿は、かかる見解に直接的に反駁するものではないが、これによって東洋哲学に対する誤った先入観を僅かでも訂正することができるならば望外の幸いである。

さて、老子の研究は、すでに各国の学者により、あらゆる角度から余すところなく解明し尽されて、これ以上論究すべき寸分の余地も無いほどである。而しながら、それでいてなお、老子に対する研究が重要な何かを欠いていると云う、もどかしさを否定できない。

それは、老子の哲学が根源的認識によってのみ求め得る世界像であり、知的認識による概念化が不可能な次元に在る故であろう。それは、そのものを表現することによって、かえって、そのものの存在性と真理が失われてしまうものである。要するに、それは絶対的な真実在の像であって、つねに人間と不即不離の場に位置し、しかも人間をして人生観、世界観を確立せしめるべく働きかけているにもかかわらず、視ることも、聞くことも、触れることも、また言語表現も許さない超絶的存在なのである。老子が敢えて是れを「無」と謂い、また「道」と名付けたのは、これ以外の言語表現が思惟的概念化をもたらすことによる誤認を恐れたからに外ならない。従来の上学的攻究では、遂に老子道学の真髄を達見することができないのではないかと云う、もどかしさ。これこそ残された老子研究の唯一の課題であろう。

序論における参考文献は左記の通りであるが、特に高田真治博士の「支那思想の研究」からは多くを引用さしていただいたことを附言しておく。

周漢思想研究	重沢 俊郎 著
支那思想の研究	高田 真治 著
支那思想の展開	高田 真治 著
支那思想史	平原 北堂 著
東洋思想の研究	小柳司氣太 著
東洋思想の研究	高田 真治 著
東洋道德研究	西 晋一郎 著
老莊思想	安岡 正篤 著
老子と莊子	武内 義雄 著
道家の思想と其の展開	津田左右吉 著
支那哲学史講話	宇野 哲人 著 等々

第一節 序 論

古代周末の衰世にいでて、儒學と対立拮抗し、天下の思想界を二分したのが道學である。道學はもとより老子を以つて祖とする。老子姓は李、名は耳、字は伯陽と云う。陳の苦県厲^{コケンレイ}卿曲仁里の人である。

史記老子伝曰。於是老子迺著書上下篇。言道德之章。五千余言而去。莫知其所終。

老子は、天下すでに累卵の様相を呈し、到底道の行われざるを知り、官を辞して函谷関を出でて西方に適^{おも}く。関の令尹喜の懇請をいれて道德五千言を著わす。而してその終る所を知ることが莫い。

中国哲学史上、老子ほど不可解な——あらゆる点において——哲学者は稀れである。

そもそも老子は果して実在の人物なのか否か、と云う事さえ判断としない。苦し仮りに実在したとすれば、それではその出生地は何処なのであろうか。在世の年代はいつ頃なのか。そして道学五千言（道德経）は果して、老子自からが著わしたものであろうか。まさに異説紛々、その数百千を超えると言っても決して過大の謗りはうけまい。

老子の年代に関しては、史記に「孔子適_レ周問_レ礼於老聃_二」とあるのを、認めると否とに拘わらず、孔子と同時代の人であつて、しかもやや年長であると観るのが従来の定説であつた。然し近来に至つて、老子を孔子より遙かに後年——孟子以降の人とする——とする説がにわか台頭してきた。もっとも斯る説はかなり古くから述べられていたのであつて、例えば、わが国では伊藤蘭嶠や齋藤拙堂等、中国に於いては崔述・汪中などがそれである。

伊藤蘭嶠は著書・老子是正で老聃を仮象の人物と断じ、齋藤拙堂は老子弁五篇を著わして、その中で老子の年代を戦国の末に出でて孟子より後であると論じている。清朝の崔述は、その著書、洙泗考信録卷一で、道德五千言者、不知_レ何人所_レ作。要必楊朱之徒所_レ偽託_一。といひ、道德経五千言の書は老子の著作によるものではなく楊朱の徒の偽作であると、きめつけている。同じく清朝の汪中は、著書、老子攷異の中で、史記老子伝に謂うところの老聃と太子儋とは別人であるとの説を立てて、以下の如き大胆な説を述べている。即ち孔子が周に適_レいて礼を老聃に問うたことは事実として信ずることができるのであつて、その人は周の守臧の史であり、そしてその人の言行は、礼記曾子問篇に見ることができ。但し道德五千言を著わしたのは老聃ではなくて、太子儋であるとしている。その根拠は老子の門人闕尹子楊朱の年代を、列子の黄帝篇・說符篇・楊朱篇を以つて推定すると老聃を孔子と同時代の老子と為すには、時代的錯誤をきたすと云うのであつて、老聃と老子を別人と見ることによつて、老子はむしろ

太子僮と同一人物であると推考しているのである。しかし列子八篇に書かれている内容については、にわかには信じ難い点も多く、確たる論拠たり得ない。汪中は更に、史記周本紀獻公十一年に、周の太子僮が秦の獻公にまみえることが載っているを引用して、これは魏の文侯の歿後十三年である。史記老子伝には、老子の子、宗が魏の将となつて段干に封ぜられたと云う記述があるが、これから推察すれば宗は即ち僮の子であることは疑い無い。従つて五千言の著者は太子僮でなければならぬと謂つてるのである。この汪中の説は、いささか独断のきらいもあり、直ちに信じ難い面もあるが、然るべき文献を典拠として推論されており傾聴に値する意見であると云へよう。勿論これに対して、史記の周本紀や秦本記にある太子僮の言が、道德経の思想と一致しないし、むしろ莊子及び列子中に載せた老聃の語の中には道德経と一致するところが多いと云う理由で、五千言の書は太子僮に結び付けるよりも老聃に結びつける方が適當であるとす反論もある。このように上述の諸説に賛同するもの、或はこれに反駁するもの、又は異説を唱えるもの等、枚挙にいとまもないのであるが、老子研究で最も重要なことは、謂うまでもなく、道德経五千言の思想的內容である。これに対する評価も、或いはこれを賞する者もあり、或いはこれを譏る者もある。偉大な思想家の説く哲理がなかなか理解され難いことは、ままたり得ることではあるが、然しその深遠にして広大な原理はとにかくとして、その大綱の方向は、それほど誤つた解釈は為されぬ筈である。それにも拘らず、老子は多くの老子攷究の學者からも、はなはだしく誤解されているようである。乃ち理性を否定した虚無思想と駁し、また詭弁的巧利主義の書と難じ、或は人生を逃避した厭世隱遁の思想と断じ、更には退嬰的な敗北主義として排斥する者が多いことである。

何故このような解釈が生じたのであろうか。それには幾多の理由が考えられるのであるが、先ず第一に掲げられることは、一言で謂うならば、老子の本体論と呼ばれる思想の根源である道の觀念が、言語表現を超えた世界であ

るからである。従つて道徳経を真に理解するためには、そこに書かれた文字だけに拘泥しては不可能である。時には文字の表意を超えて、その裏に秘められた真実を洞察する炯眼を以つて為さなければ、はなはだ浅薄皮層な解釈に墮してしまふ虞れがある。乃ち、言語表現の枠を遙かに超えた根源的認識に発した世界観とでも云うべきものであるからである。第二には、この道徳経は形式的には謂わば金言集の書である。それ故にそれぞれの句章の間に体系的の一貫性と連脈が無い。若し老子が自から書き下したものであるならば、全体としてもつと論理的統一が整然と立てられているはずである。もとより、この二つだけが異説や誤解を生じた原因の全てではないが、老子の根本的思想そのものに対する偏見や異説は、やはり以上二つの理由によるところが大きい。そこで、その手がかりとして老子の道に対する翻訳語について考察する必要がある。

道の觀念が言語による表意の枠を超えており、且つ内容が知的認識によつて把握し難いところからいろいろに翻訳されているのだが、適当な訳語を見出すことは容易ではない。老子自からが、宇宙の本体に名づけるべき適切な言葉を見出し得ないため、己を得ず、無と呼び道と称したのである。故に老子に於ける道は、もともと他の語に翻訳することじたい無理と云うべきで、むしろ道—Tao—と云う術語として用いるのが適当であろう。だが言うまでもなく、この Tao と訳された術語は、語学的には、孔孟（儒家）における道の觀念も、管子・墨子における道の觀念も、また列子・楊朱の類をも區別しない。そのために道の翻訳は必然的に内容の解釈となる。

イギリスの著名な中国学者である M.A. Giles は、彼の潜在的な經驗主義的思考から、道徳経を偽書であると断じたが、その偽書なる意味が、いまひとつはっきりしていない。これに対して、ドイツの中国学者は概して、その深遠な哲理と真实性を認めており、老子に対する評価も孔子より厚い。その思想についても、偉大な天才で、かつ崇高な人格に発する独創的なものであり、到底模倣の許されない峻厳なものであるとの見解を示している。特

2) A. Forke 著 *Geschichte der alten Chinesischen Philosophie*. Hamburg, 1927. の序文で、ただに老子のみでなく、中国哲学の水準の高いことを賞揚して、次の如く述べている。—前文略— 哲学史が単にヨーロッパの哲学史にとどまることなく、世界哲学史であることを欲するならば、いまや東洋や、印度や、近東の文化圏における思想を無視してはならない。印度の思想——ベーグ・波羅門・仏教等——が、ヨーロッパ人の精神に多くの刺激を与えて、その多くのものを新しい光によって、再現せしめたことは、今日最早争われない事実である。しかし同様のことが、中国哲学においても当て嵌まであろうか。道教殊に『道德経』が西洋全般に喚起した大いなる興味に直面しては、この問に対して、然りであると肯定せざるを得ないであろうことを、予は信ずるものである。予はなお多大なるものを中国古代の哲人から学ぶことが出来る。そして、それらの人の貴重な言葉の多くのものは、今日なお現代の哲学者から学ぶことが出来る。またそれらの人の言葉の多くのものは、今日なお現代に適合している。中国哲学は、人々が通常考えているよりも、遙かに豊富である。—後文略—

更にフォルケ博士は、道教—Taoismus—の道の觀念について、印度哲学や西洋哲学の思想概念を引用しながら、次の如き見解を表明している。

「老子の謂うところの道 (Tao) の觀念は、ウパニシヤットの最高の宇宙原理である、梵 (Brahman) や、我 (Atman) に該当するものである」と。この解釈は真に卓越したものであって、全く同意義とは云えないにしても、老子の道の觀念に最も近いものであると云えよう。参考として、ウパニシヤットの抄節を左に掲げる。

Taithriya—Upanisad II. 7.

Asad va idam agra asit // tats vai asad ajayata // tad atmanain svayam akuruta //

tasmat tat sukrtam usyata'iti //

——邦訳ウパニシヤッド——より

タイテイリーヤウパニシヤッド第二篇第七誦||太初に於いて、こは実に非有のみなりき。有は実にそれより生じたり。そは自らの自我を造れり。故にそは妙造と名づけらる。

*非有は無・自我は是れ有、即ち天地なり・妙造は道・に該当すると理解することができる。

Kathaka—Upanisad III. 15.

asabdam asparsam arupam dyayam tatha'rasam niyam agandavac ca yat // anadiana niam mahatah param dhruvam nicayya tan mrtyunukhat Pamucyate //

カータカウパニシヤッド第三章十五節||無声・無触・無形・不壊・而して無味・常住・無香なるもの。始めなく終りなく、大以上に堅固なるもの。それを理解する時、かの死の口より免ることを得べし。

*右は老子道德經・第十四章に該当するものと考えられよう。乃ち

「視_レ之不_レ見、名日夷、聽_レ之不_レ聞、名日希。搏_レ之不_レ得、名日微、此三者不可_レ致詰、故渾而為_レ一

其不上_レ皦。其下_レ不_レ昧。繩々不可_レ名。是謂_二無狀之狀、無象之象_一。是謂_二恍惚_一。

迎_レ之不_レ見_二其首_一、隨_レ之不_レ見_二其後_一、執_二古之道_一、以御_二今之有_一、能知_二古始_一。是謂_二道紀_一。

更に、仏教思想に老子の道を理解すべく探めるならば「法(Dharma)が最も之に近いものではないか。」と長井真琴博士は説かれている。——但し仏教における Dharma は、管墨における法の概念とは質的に隔絶しているものであることは云うまでもない。——

玄奘三蔵は老子の道を『末迦』Marga と訳し、道家は之に反対して『菩薩』Buddhi と訳し大論争を展開したと云われている。* 故事は、残念ながら今に何ものも遺していない。

* 印度の王バスカラクマラの要請を受けた唐の太宗は西暦六四七年、玄奘主宰のもとで、道・仏二家による、老子道徳經の翻訳を命じた。道家と仏家による意見の相違は当然のことで、その大論争は意見の一致を見るまでに相当の長年月を要したものとされる。

ヨーロッパに於いて、この神韻微妙、難解きわまる古典を始めて翻訳したのは、フランスの大学者 Stan, Julien であると云われているが、彼は老子の道を Weg と同意義であると解していたが、訳語としては常に Tao を用いていたとのことである。Stan, Julien と同様の見解を示した人に、P. Pelliot や Legge がいるそうだが論者は真聞にして、これらに接していない。しかし、この見解に対する同調者は必ずしも多いとは云えないようである。

老子の思想に深く感銘して、これを最初に紹介したのは A. Remusat である。彼は老子の道を、Vernunft とか nous と理解しているが、彼の老子評は「渠のみに与えられた天賦より発する神学は、思索の範囲において達せられた最深、かつ最高のものを説くものであって、人知を超えた直観によって現わされた崇高な精神であると云う印象を与えるものである。」と激賞している。

また、Schelling は道徳經を Stan, Julien の翻訳によって識ったのであるが、Julien の説に反して、「若し孔子が古い教と知識とを、中国の古い基礎の上に復さんと努力したものとすれば、老子は全く絶対的に、普遍的に実在の最も深い域に迫るものである」——Schellings Werke, Philosophie der Mythologie, 1857——云々、Remusat と同様の見解を取っている。十九世紀末葉から二十世紀にかけて、老子道徳經に対する研究が、ヨーロッパに於いて一時期非常に盛んであって、その翻訳書も、はなはだ多い。ドイツ Von Strauss 1870、イギリス Carus 1913、古代中国の宗教について(道学を宗教として取り扱っている)は E. Chavannes in Revue de l'Hist des Relig., 等があるが、これらは宗教的なものとして、これを取り上げているものが多く、特に、マックス・ウ

ユーバーによる、「儒教と道教」に於いては、宗教社会学の立場から、これを分析しているようである。

その他、内外の多数の学者が種々の見解を発表しているが、これを賞揚するものも、また、これに反論するものも、これを無価値の詭弁の書とするものも、いずれも、前記の説を超えないものである。

さて、南方荆楚の思潮は、当然のこと、その自然風土によって——強く影響され——はぐくまれたものである。

(この時代は未だに社会的要素が未熟であって、思潮傾向に影響を与えるに至っていない。むしろ、その自然条件によって社会関係が特殊な方向をたどったのである。) 楊子江流域は、北方の黄河流域とは異なり、気候は温暖、土地は肥沃豊穰、且つ水利灌漑に恵まれ、従って天産は豊富であり、人々の生活もまた比較的富裕である。そのため、社会的結合は弱く複雑な倫理関係も薄い。必然的に、人々は自からを恃みとする個人主義的傾向に走り、思想的には規範的信条を軽視して、哲学的な冥想を重視する著るしい性向が育ってくる。これに対して、北方鄒魯の学は、黄河流域の劇しい自然風土のもとで、その思想的傾向は現世的に走り、強い社会結合から生れる複雑な倫理関係も厚い。南方の人々が、このような全く異った気質に培われた北方文明や思想に接したならば、秩序維持を目的とした徒らに煩瑣な社会的規範や礼文辞令などには到底馴み難いのは当然で、ついにはこれを無視軽侮し反抗心をさへ持つに至るであろう。殊に当時は、周末の世相とみに悪化して、偽瞞虚飾・排擠構陷を日常とする末期社会の様相を呈していたので、心あるの士は、斯かる状況を徒視するに忍びなかつたはずである。この社会的素地の中で、北方思想の基盤の上に社会啓蒙と救済の法を立てたのが孔子であり、南方思想の立場によって、深奥なる宇宙観・人生観を立てて、人の拠るべき道を示したのが老子であったのである。老子は鄒魯派の学者が、拘々として仁義礼法の末節を事とするを視て、その拠るべからざるを説き、自然主義的宇宙観を認識すべきであると主張したのであって、決して徒らに社会を無視した隠者の道を択ぶものではない。老子の書のいたるところに、矯世慣俗の文

字を見るが、是を以って之を知るべきである。

老子は、儒家が理想とした唐虞三代の聖道によつた所謂礼文道德をすべて人為であるとして、これを捨て去るべきものであるとした。人為即ち偽となし、すべからく道につくべしと主張したのであるが、これを自然に適應した生活、宇宙の眞実に合致して人生を楽しむの道と解すれば、老子の思想はこの意味では一種の虚無思想であると云えるかも知れない。この点については本論で詳述する。

いずれにせよ、ある思想が、忽然として現われてくることは絶対に有り得ない。その淵源を探ぐれば、必ずやその必然性を見出すはずである。乃ち (一) 歴史的背景である。およそ如何なる思想も時代的反映を帯びないものはない。それは時代の思潮を受容して現われるものもあれば、或は逆に時代思潮への反動として現われるものもある。

(二) 地理的条件の強い影響を受けて生ずるもの。(三) 先史に於ける優れた思想や学問を継承するか、又はその影響を受けて起るもの。(四) 他の思想や学問の影響を受けるか、或はそれらの混融によつて新たに創造されるもの。等が考えられよう。然しながら、それらの条件は決して単独では現われることはないのであるから、あらゆる相関関係の上に立つものと理解されなければならない。これまでの老子に対する学説について、以上の点で考察すれば、その思想の本づく所について種々の説があるのだが、先ず第一に地理的条件に因ると云う説である。この説はすでに紹介した通り、非常に理解し易いので一時期有力な説(わが国の学者の間で)となつたが現在では採られていない。老子は史記によると楚の苦縣に生れたとあるが、苦縣はもと陳に属し後に楚に滅ぼされた。現在の河南省歸徳府に属しているので楊子江の流域ではない。これが現在の定説である。

「世 括地志註曰、苦縣在二亳州谷陽縣界。有老子宅及廟。廟中有二九井。尚存。在今亳州真源縣一也。

第二に印度婆羅門の影響によると云う説である。フランスのラフィットの説によれば、老子の思想は中国民特有

の思想とは大いに相違している。そもそも老子の説には過去を尊重する思想がない。中国特有の思想は、実践的で具体的であるが、老子のそれは、理論的で抽象的である。従って中国以外の印度波羅門の影響を受けたものと推考できるとするのである。更に老子を印度地方からの移住民と見る説もあるが、信憑性がない。その他これに類する説も多いが、いずれも推測の域を出ないものである。第三には、過去の学問を大成させたと云う説であるが、一般的にはこの説を採用しているようである。宇野哲人博士によれば、「老荘の学は、漢以前には黄老学といっていた。黄帝は果して歴史上の人物であるか確かではないが、中国文明はすべて端を黄帝に発したものと信じられている。それで老子の後学達が、黄帝の説に托したものである。老子の書は、文章が簡古で韻を踏んでいる。これは非常に古いと云う証拠である。司馬遷が老子の学を黄帝にもとづくと言ったのは、何か典拠するものが有ったのである。又老子の中の文章が、列子の中には黄帝の言として引用してあるし、これらから考えて老子は黄帝にもとづくと思つてよいと思う。儒教は堯舜を祖述し、墨子は禹を祖述し、これに対して老子の後学者達が、もっと古い黄帝にもとづくと言つたに違いないと思われる。」と説明しているが、中国人の特徴として、常に何か過去の偉大な権威に拠らないと信用しないところがあるので、かくしたものであらうとも云っている。宇野博士の説は兎角として、この第三の説は当然考慮されるべきものであらう。

いずれにしても、幾つかの条件が複合的に考察されるべきで、この点は更に熟考を要するところである。

第二節 思想原理

老子の思想を述べるには、先ずその根源である、道の觀念から明らかにする必要がある。何故ならば、老子の思想のすべてが、この道の觀念から出發しているからである。

道生一、一生二、二生三、三生萬物、萬物負陰而抱陽、中氣以為和。(道德經四十二章。)

それでは道とは何んであるうか。ところでこの道と云う言葉は老子を以って始めとしない。老子の前に、すでに管子がしばしばこの語を用いている。

道とは道路のことである。人がある場所から、ある場所へ往くためには絶対に通過しなければならぬものである。云うまでもなく、往くは目的であり、通るは手段である。この觀念から、人生における絶対的な軌範の在ること、在るべきことを考えて、管子はこれを称して道と云ったのである。だから管子の云うところの道の觀念は軌範であり、所謂道德原理なのである。従って、この場に立つ、道の認識には人間の知性が絶対的前提となる。

管子は理性的認識の上に立って、これが天の道であり、人の道であるとすると天人合一が完成すると考えたようである。彼はこれによって、齋の宰相として治世を行ない、弱少国齋をして、富国強兵たらしめ、遂に桓公の覇を為さしめたのである。がしかし彼の死とともに齋の覇業はついえてしまったのである。この事実を目のあたりに見て、人間の知性的認識を基盤とした道が、客観的普遍性、妥当性に欠けるものであり、據(拠)るべからざる道であると観たのが孔子である。孔子は管子を評して次の如く述べている。「管仲は法に任じ、身死して法息む。蓋し厳にして恩少なければなり。管仲の智あれば、法を定むるに足る。管仲の材なくして法に任せば國遂いに乱れん(む)」。――

故に孔子は人間の知性による道を否定して、天の命による道に拠ることとし、天の命の具象である先王の典礼に拠ることによって、主観的な道の觀念をして客観的普遍性を持った概念として確立させたのである。論語・公冶長第五・十二に「子貢曰、夫子之文章、可_レ得而聞_一也。夫子之言_レ性_レ与_レ天道、不可_レ得而聞_一也已矣。」とあるが、孔子は人の性とは如何なるものであるかと、天道とは何かと云うような、管子的な道観は、身死すれば息む、も

のとしてこれを採らず、夏殷周三代の典礼制度に拠ったものであって孔子の哲学が理論に余り重きを置かず、専ら実践に重きを置いていることを知ることができよう。孔子が「述べて作らず、信じて古を好む」(論語)と云った心境が、そこにあるのである。孔子は管仲の如く自から作らなかつた。そして三代の制度を建てて、これを奉じた。この点彼の哲学は經驗主義と視ることができよう。しかし、管・孔の謂うところの道は、共に人生觀を敷衍した社会的軌範であり、広義の法である点では共通の場に立つ。ところが老子の道觀は、これと全く次元を異にするものであると云うべきである。管・孔の道觀が人為のものであるのに対して、老子のそれは、もっと絶対的なもの、乃ち万有存在の根源として求めたのである。これについて、高田真治博士は著書「支那思想の研究」の中で「儒家の道は人間の道を主として説き、老子の道は自然の道を指している。」といい、この自然の道について詳しく論述されている。それによれば、老子の道は明らかに宇宙の本体とか根本原理とか云う意義を指していると述べられているのであるが、このような本体論は多くの学者の探るところで、現在ほぼ定着した一般の見解である。しかし、ここで云う自然の道、宇宙の本体が、苦しカントの謂うところの万有に妥当する自然法則 (naturgesetz) を指向しているものだとしたら、これは必ずしも正鵠を衝いているとは云えない。老子の道はカントの如く単に客観的概念としての自然法則を指すものでもなく、亦客観的現象としての自然法則を云うものではない。——前記ウパニシャッド抄節によって考察されたい。——何故ならば、斯かる場に立つ自然法則は思惟の理論的展開の帰結が必然的に道徳法則に赴くからである。道徳法則の普遍性 (allgemeinlich) は、それがカントの謂う如く如何に純粹理性に拠ると雖ども、概念化された軌範的なものを超えない。彼の道徳は形而上学としての倫理学の地位を確立し得ても、万有存在の根源的哲理とは、やはり區別されるべき、場に立つと云うべきである。

管・孔は道の概念を相対的な人間の功利の場に求め、管子のそれは法則的なものとして現われ、孔子のそれは倫

理道德的なものとして現われたのである。これに対して老子の道は、人間的功利を超えた、絶対的な万有存在の根源的な「もの」として把握したものであって、しかも、この「もの」は人間の感覚を以って認知することは不可能であり、知性的認識の枠外のものである。しかし、それは厳然として実在すると観たものである。

「無名天地之始。有名万物之母。」―第一章―と曰う。無名は天地の始め、有名は万物の母。と読むのだが、これを、無は天地の始めの名、有は万物の母の名。と読み、更に名無きを天地の始め、名有るを万物の母。とし、また更に、天地の始めを無と名づけ、万物の母を有と名づける。と読みかえて見よ。何う読んでみても一見論理的矛盾を胚んでいるかに見えよう。人間理性の立場から観れば確かにそうなのだが、老子の世界観に、このような論理的矛盾が有ったとするならば、彼の思想は、はるか以前に死滅している筈である。従って、この文章は次のように理解すべきであろう。謂うところの天地の始めとは時間的な最初という意味ではなく、現象界以前と解すべきである。乃ち、天地と云う現象の生ずる以前なのである。従って、万物の母、とは天地が生じた時間的な最初と同じであると解釈できるのである。即ち天地は生じた現象であり、すでに有名なのである。要するに、老子によれば、万有の存在、万有運動の根源に在るものは虚であり、無であり、自然である。（自然法則を生み出すもの意）即ちそれは天地とは、己に有形のものであり、天と云い地と云う、名の有るもので、この天地が始めて存在した時から万物が存在しはしめる。故に天地即万物の母なのである。つまり、天地を存在（生ずるもの）せしめるもの、天地とよばれる現象を生む、何ものかが、乃ち道である。この何ものかはもとと名づけることが出来ないものである。老子が、本来無であり虚である、この何ものかに道と名づけたのは、洵に已を得ない道学の最も深い言語表現なのである。道德経には、之について、「有物混成。先天地生。寂兮寥兮。独立而不改。周行而不殆。可_レ以_レ為_レ天下母。」吾不知_レ其名。字_レ之曰_レ道。強_レ為_レ之名_レ曰_レ大。大曰_レ逝逝曰_レ遠。遠曰_レ反。」（二十五章）と述べて

いる。

これは老子が、元來虚であり無であるものに、あえて道と名づけた理由と、その道の本質について強いて説明を加えた言葉である。謂うまでもなく、先^二天地^一生。とは「天地より先に生ず」であり、「生ず」は生成の意ではなく、また存在の意味だけでもない。生成 (genesis) と存在 (ousia) と云う相対的觀念に分裂した人間の知覚を再びもとの一元的なものに統一したところの真實在の意なのである。

老子は、この世界を無と有の二つの空間を結ぶ運動の eidos (形相) として把え、しかもこの eidos は力または働きによって現わされるものであり、その力、または働きの法則こそが道であると観たのである。だから老子の謂うところの、無は即ち存在であり、有は即ち生成であると考えられる。無を存在と観るのは言語的には論理が立たぬように思われるが、前記の力または働き即ち可能態 (dynamis) は明らかに無の存在である。人の心は形態としては無であるが、確かに「在る」ものである。有を生成と観るのは、あらゆる現象は生成するものであると云う確信によるものである。

「故常無欲^一以觀^二其妙^一、常有欲^一以觀^二其微^一。」(第一章)——呂純陽批点、道学十三經註曰。妙即無名之物。故凝常靜以觀之。微即有名之物。故運常応以觀之。無欲有欲。常靜常応也。以無欲觀無名。以有欲觀有名。丹家以元関為有無妙發者。蓋本於此。(發者同微)——無は不断に有の世界、乃ち現象界に万物を生み出して、そして有は、そのように無が生みだしたものを悉く再び無の世界へ導き滅し去ろうとしていると云う。直視^{ちつし}るがよい。この現象界に存在するもので、永遠不変、滅せざるものは何一つ莫い。あらゆるものは悉く死滅への路を急ぐ。若し滅せず、変らざる、ものが有るとすれば、それは自然に則った価値ある魂である。それは現象界にある、すべてのものが則^{したが}うべき道であり、それは無であり、虚である。現象界を対象として視るのは心であり魂である。対象は、無で

ある心魂の投影であり、心（世界像）の分裂である。この分裂した対象と心魂との再統一を、うながす、はたらき、が無であり、その過程が道なのである。このことが真なる天人合一であって、先の管・孔の謂う天人合一とは全く異次元の場に在ると云うべきであろう。而して「此兩者同、出而異名。同謂之玄。玄之又玄。衆妙之門。」と続く。ここに謂う、玄、こそ老子の謂う虚、無であり、玄之又玄こそ道なのである。則ち、あらゆるものは、無の妙（はたらき）によって有の世界へ押し出され、一度有の世界へ押し出されたものは、今度は有の微（はたらき）によって無の世界へ帰らされてゆく。この無から有への道程こそが道なのである。だからこそ、この道なるものは、万有にあって絶対的な運動の原動力即ち運動の法則なのである。老子は、この運動の法則と、無有の相即の認識を併せたものを「道」と名づけたのである。この道こそ、如何なる實質にも左右されることのない、絶対的実在であると看破したのである。無から有への道程を道と呼び、運動の法則を道と云い、またこの法則と無有相即の認識を併せたものを道と名づけると説くのは、見方によっては道の觀念の混乱矛盾の如くであるが、これは理性的認識を超えた深奥の真実在認識の場であることを行持によって体得すべきである。円は無限の表象である。円が無限であれば、同円異心は成り立つ。而し幾何学的な有限な円であれば、同心異円は成立しても、同円異心は無い。この理、よって知るべきである。

道学五千言之の書は、この道觀の原義（存在）から発して演繹されたものを内容としている。「存在への問い」は、そもそも哲学の出発点であり、且つ終点でもある。老子道德經が、この存在（道）から出発したのは確かなのだが、若し遂いに終点（存在を明らかにすること）に、たどり着けなかったのではないかと考察なし得るとすれば、やはり他の哲学者による哲学的思索のたどった軌跡と同断であると謂えるのである。それは「存在」こそ形而上学の枠を超えた認識の領域であって、言語表現が不可能であり、抽象的言語による表現が根本的誤認を招くもの

道学愚考

であると言ふ自明のことを忘却した結果であると謂えよう。

本論は、この基礎觀念に拠って論を推めていくが、出来得る限り老子の云うところの、道（存在）の究明に努力してみたい。それは、この書の矛盾・不合理性を、割り出す結果ともなるのだが……。