

道家新メンバーについての考察

―兼ねて『易』繫辭傳は道家の著作に非ざるを論ず―

周 桂鈿 著
石 立善 譯

はじめに

近年、道家を研究する人が多く、公表された研究成果も非常に多い。これは喜ばしい現象である。しかし一部の研究は道家の重要性を強調すると同時に、つとめて道家の陣營を擴大しようとして、従來の見方では儒家に屬する一部の人物や著作を道家に収め入れて、道家の新メンバーにしたようである。従來の見方がいつまでも變わらないわけではないが、しかしそれを變えるには確かな理由や十分な根據が必要である。根據が十分であるかどうかについては、議論や考察が必要となってくる。考察の際に方法論の問題にも注意を拂わなければならぬ。

本稿では、近年道家の陣營に新しく吸収されたメンバーたちに對して、資格審査を行い、考察した上で私見を述べ、道家研究者の參考に供したい。

一、「道」を語る者はすなわち道家か

このように問題提起することを専門家にお許しいただきたい。というのも、確かに、「道」を語る者はすなわち道家なり、という方法論で研究する人がいるからだ。

前漢初めの思想家陸賈は高祖の劉邦に對し、よく『詩』や『書』を説いて稱賛したので⁽¹⁾、當時の重要な儒家の一人と見なされた。その代表作である『新語』は從來儒家の著作に列せられてきた。二千餘年以來、陸賈は儒家と公認され、疑う人はいなかったが、しかし最近、陸賈を前漢の新道家であると考えた研究者がいる。ここにおいて、われわれは陸賈の資格問題について審査を行い、考察してみたい。

陸賈が新道家と認定された重要な根據の一つは、その代表作なる『新語』首篇の篇名「道基」にある。「この篇名は、作者が道が天地萬物の基礎で、事物の本源だと考えていることを表す。それは『老子』がいう『天地の始め』や『萬物の母』⁽²⁾の意味にほかならない」といわれている⁽³⁾。この篇名には「道」の文字があり、さらに篇名の「道基」は「道は天地萬物の基礎である」と理解されている（傍点は著者）。このようにして陸賈は道家に吸収され、その新メンバーになったのである。

その認定の根據が十分であるかどうかは、まず「道基」の理解が正しいかどうかを見なければならぬ。

道基篇は冒頭にその旨を示している。

傳に曰く、天は萬物を生じ、地を以て之を養い、聖人之を成す。功德參合し、而して道術これより生ず。

傳曰、天生萬物、以地養之、聖人成之。功德參合、而道術生焉。

萬物は天によつて生ずる、というのは道家の觀點ではない。さらに道術は天、地、聖人の功德ちからの三つ合わせによつて生ずるということはなおさらである。道家は道が天地萬物を生むと考えるからだ。では、この文章の所謂「道基」とは一體いかなる「道」なのか。文章の最後の一段に陸賈の結論が見えるので、續けて以下に抄録する。

骨肉は仁を以て親しみ、夫婦は義を以て合し、朋友は義を以て信じ、君臣は義を以て序し、百官は義を以て承く。曾・閔は仁を以て大孝を成し、伯姫は義を以て至貞を建つ。國を守る者は仁を以て堅固にし、君を佐くる者は義を以て傾かず。君は仁を以て治め、臣は義を以て平らげ、鄉黨は仁を以て恂恂たり、朝廷は義を以て便便たり。美女は貞を以て其の行いを顯かにし、烈士は義を以て其の名を彰かにす。陽氣は仁を以て生じ、陰節は義を以て降る。鹿鳴は仁を以て其の群を求め、關雎は義を以て其の雄に鳴く。『春秋』は仁義を以て貶絶し、『詩』は仁義を以て存亡す。乾坤は仁を以て和合し、八卦は義を以て相承け、『書』は仁を以て九族を敘し、君臣は義を以て忠を制す。『禮』は仁を以て節を盡し、『樂』は禮を以て升降す。仁なる者は、道の紀もとづななり。義なる者は、聖の學なり。之を學ぶ者は明けく、之を失う者は昏く、之に背く者は亡ぶ。力を陳べ列に

就くに、義を以て功を建つ。師旅行陣は、仁を徳えて固めを爲し、義に仗りて彊し。調氣養性し、仁者は壽長く、美才次徳し、義者は行い方ただし。君子は義を以て相褒し、小人は利を以て相欺く。愚者は力を以て相亂れ、賢者は義を以て相治む。『穀梁傳』に曰く、「仁者は治を以て親しみ、義者は利を以て尊し」と。萬世亂れざるは、仁義の治むる所なればなり。

骨肉以仁親、夫婦以義合、朋友以義信、君臣以義序、百官以義承。曾・閔以仁成大孝、伯姬以義建至貞、守國者以仁堅固、佐君者以義不傾。君以仁治、臣以義平、鄉黨以仁恂恂、朝廷以義便便。美女以貞顯其行、烈士以義彰彰其名⁽³⁾。陽氣以仁生、陰節以義降。鹿鳴以仁求其群、關雎以義鳴其雄。『春秋』以仁義貶絶、『詩』以仁義存亡。乾坤以仁和合、八卦以義相承、『書』以仁敘九族、君臣以義制忠。『禮』以仁盡節、『樂』以禮升降。仁者、道之紀。義者、聖之學。學之者明、失之者昏、背之者亡。陳力就列、以義建功。師旅行陣、徳仁爲固、仗義而彊。調氣養性、仁者壽長、美才次徳、義者行方。君子以義相褒、小人以利相欺。愚者以力相亂、賢者以義相治。『穀梁傳』曰、「仁者以治親、義者以利尊。」萬世不亂、仁義之所治也。

陸賈はこの話の中で十七の「仁」の字と二十二の「義」の字を用い、あらゆる方向や視點から仁義の重要性を力説した。最後に得た結論は「萬世亂れざるは、仁義の治むる所なればなり」という。文中に言及した書物には『春秋』、『詩』、『書』、『禮』、『樂』及び『穀梁傳』があり、すべては儒家の經傳である。さらに、「仁なる者は道の紀もつななり」という一句が見える。陸賈は仁義が「治道」の基礎であると考えていると、理解できるのではない

かるうか。このような思想は當然道家思想とは大いに逕庭があるのである。陸賈のいうこの「道」は、天下を治める仁義の道であり、儒家の傳統的な道で、道家が天地萬物の本源として捉えるくだんの「道」ではない。「道基」が實際指すところは治道の根底が仁義にあり、「道は天地萬物の基礎である」ことを意味するのではない。従って、陸賈の「道基」篇は道家への入門證明にはならない。つまり陸賈は漢代新道家となる資格はない。

また、一部の研究者が前漢の董仲舒も道家であると考えているが、董仲舒は道家となる資格を持っているだろうか。董仲舒は漢の景帝の時に儒家の經典である『春秋』を研究し、『公羊傳』の博士になったのである⁽⁴⁾。漢の武帝の策問に對うる文章の中で孔子の儒家を以て天下の人々の思想を統一することを唱え、「諸の六藝の科・孔子の術に在らざる者は、皆其の道を絶ち、並びに進めしむること勿かれ」という⁽⁵⁾。また、三篇の對策の中で合計十九回も孔子に言及し、さらに多くの箇所で儒家の經典『詩』や『書』、『春秋』及び『論語』に觸れている。董仲舒に學んだことがある司馬遷は彼を『史記』儒林列傳に列し、班固は『漢書』の中で董仲舒を「群儒の首」⁽⁶⁾や「儒者の宗」⁽⁷⁾と稱したように、董仲舒は漢代の著名な儒家的代表人物である。後漢の王充は「文王の文は孔子に在り、孔子の文は仲舒に在り」といい⁽⁸⁾、董仲舒を孔子學說の正統直傳と見なしている。南宋の大儒朱子は董仲舒を「醇儒」と稱した⁽⁹⁾。後世の人はまた彼を孔子廟の陪祀に入れたのである。近代の康有爲は「董子に因りて以て『公羊』に通じ、『公羊』に因りて以て『春秋』に通じ、『春秋』に因りて以て『六經』に通じて、而して孔子の道を窺う」、「若し董生に微^なかりせば、安く従り復た孔子の大道を窺わん」という⁽¹⁰⁾。つまり、董仲舒の學說によって「孔子の道を窺う」とすれば、その學說がなければ、どのようにして「孔子の道を窺」えようか。このように董仲舒が漢代の大儒であることは、歴代異議がないようであるが、今日は、董仲舒

が新道家であるといひ出した研究者がいる。その理由として、董仲舒が「天變ならず、道も亦た變ならず」⁽⁸⁾といつたからである。研究者はこの「天」と「道」はいずれも道家の概念だと考えている。従つて、董仲舒が儒術を獨尊することを唱えた結果、「中國の傳統文化における道家思想の主幹的地位を確立した」と結論づけている（五）。しかし、董仲舒は「道變ならず」といつただけで、道家になる資格を有するであろうか。孔子は「道同じからざれば、相爲に謀からず」という（六）。諸子百家はそれぞれ自らの「道」を持ち、互いに同じではない。道家の「道」は天地萬物を派生する宇宙の本源で、その哲學は「道一元論」である。その他の各家における「道」はいずれも宇宙の本源としての概念ではない。これは道家とその他の諸家が「道」を語る際の根本的違いであるといえよう。

陸賈は「道は天地に本づく」という思想を主張し、「道は天地に本づかざれば、言うべくも行ふべからず、聽くべくも傳うべからず、□翫ぶべくも大いに用うべからざるなり」という（七）。つまり董仲舒は「道の大原は天より出で」、「聖人は天に法りて而して道を立つ」（八）といつた。陸・董の兩者とも天地は道よりもっと根本的な存在であると考えているから、どうして「道は宇宙の本源である」ことを主旨とする道家陣營に加入する資格があるうか。

二、一つの概念で道家と確證できるか

これもまた問題にならぬ問題のようだが、實際はすでに問題になっている。

學界は秦漢時代には黃老學派が存在し、その學派が自然無爲を主張する、と公認している。従つて、一部の研究者は「無爲」という概念を黃老の學、秦漢の新道家のレッテルと見なしている。勿論、「無爲」を唱えた思想家の多くは黃老學派に屬し、あるいは道家思想の影響をかなり受けた者である。しかし、決して「無爲」に言及するだけで道家なりということにならない。具體的な人物について、具體的な分析を行い、考察に注意を拂い、僞物を謹んで防がなければならない。

例えば、前文で取り上げた陸賈。彼は歷代の人々に公認されてきた儒家である。彼は『新語』の中において、「無爲」と題する文も撰じた。これで陸賈が新道家であると斷定できるのか。この問題については深く調べる必要がある。

陸賈は『新語』無爲篇の冒頭に次のようにいう。

夫れ道は無爲より大なるはなく、行いは謹敬より大なるはなし。何を以て之を言うや。昔、虞舜の天下を治むるや、五絃の琴を彈き、南風の詩を歌い、寂として治國の意無きが若く、漠として民を憂うる心無きが若くして天下治まる。周公は禮樂を制作し、天地を郊し、山川を望^まり、師旅設けず、刑は格^おかれ、法は懸けられ、而して四海の内、奉供して來臻し、越裳の君、譯を重ねて來朝す。故に無爲なるは、乃ち爲さざる無きなり。夫道莫大於無爲、行莫大於謹敬。何以言之。昔虞舜治天下、彈五絃之琴、歌南風之詩、寂若無治國之意、漠

若無憂民之心、然天下治。周公制作禮樂、郊天地、望山川、師旅不設、刑格法懸、而四海之內奉供來臻、越裳之君重譯來朝。故無爲也、乃無（不）⁽⁹⁾爲也。

以下、箇條分析を行つてみたい。

まず、「無爲」を語る者には、道家があり、儒家もある。例えば、孔子は「無爲にして治まる者は、其れ舜なる與。夫れ何をか爲さん哉。己を恭しくして正しく南面するのみ」という（九）。従つて、「無爲」を語る者はつまり道家であるとは限らない。

次に、黄老道家が崇拜している對象は黄帝と老子であるが、儒家が崇拜しているのは堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公である。陸賈は無爲を語る際、舜を取り上げた。これは孔子の見解と一致し、陸賈が儒家の「無爲」説を受け繼いだことを意味する。

その三、陸賈は「周公は禮樂を制作し」といい、このことも「無爲」の典型的事例としたのである。これも道家とは無縁である。それは道家は「禮樂を制作す」ることに反對しているからだ。彼らは「禮なる者は、亂の首なり」⁽¹⁰⁾、「五音は人の耳をして聾ならしむ」（十）と考えている。

その四、陸賈の理想は威信や人望のある朝廷を建てることである。つまり「四海の内、奉供して來臻し、越裳の君、譯を重ねて來朝す」ということだが、『老子』が望む「小國寡民」、「鶏犬の聲相聞こえ、民老死に至るまで、相往來せず」（十二）という社會ではない。

最後に陸賈の「無爲」篇は秦王の殘虐や奢侈に反對し、仁義や教化を提唱したのである。文章の終わりに孔子

の言葉を引きいていう。「風を移し俗を易うるは、豈家ごとに之に至らん哉。之を身に先にせんのみ」⁽¹¹⁾と。つまり、風俗を変えらるゝとは、家々を訪ねて説得したり勸告したりするのではなく、自分自身の模範的力量に頼るのである。黄老道家の所謂「無爲」は人爲的に公務に介入しないことを意味する。曹參が「黄老術」を用いてしたことと言え、⁽¹²⁾「事に事めず」、「事を治めず」⁽¹³⁾、日夜醇酒を飲み、酔ったままで大聲で歌うことである。誰かが彼に公務に勵むようにと勸告したら、毆られてしまう⁽¹⁴⁾。儒家と道家の無爲は極めて大きな差異があり、同日の論にしてはならない。實際、儒家の「無爲」は「其の身正しければ、令せずして行わる」⁽¹⁵⁾ことをいうのである。

上で分析したように、陸賈が「無爲」について語るのは黄老道家の思想ではなく、孔子の儒家思想を受け継いだことは明らかである。従つて、彼は「無爲」を語つたが、新道家そのものだと証明できない。

また例えば、精氣説は稷下の道家の「特有物」で、「精氣」に言及する書物はきつと道家の著作に違いないと、考えている人がいる。従來の見方としては、『周易』は儒家の經典であり、「繫辭」などの十傳または「十翼」とも呼ばれる作品はすべて儒家の著作とされてきたが、最近、「繫辭傳」の中の精氣説はほかでもなく稷下の道家の代表作『管子』四篇を繼承してできたもので、それが「繫辭傳」が稷下の道家の作たる第一の確證であると指摘する文章がある（十四）。

繼承をいうからには、必ず前後の問題があるはずである。張岱年氏の考證によると、「繫辭傳」の若干の章節は戰國時代の前半に書かれたもので、『管子』四篇が完成されたのは『老子』以後、荀子以前のはずである。一方、『老子』は恐らく戰國時代の前半に編纂されたのであらうと（十五）。もし張氏の考證に誤りがなければ、『管

子』四篇の成立は「繫辭傳」より早まることはない。せいぜい同じ時代に編纂されたのである。どうして「繫辭傳」が『管子』四篇を繼承したと断定できようか。

「繫辭傳」の中には「精氣」という言葉はただ一回しか見えない⁽¹⁴⁾。仮に論者の旨により、「繫辭傳」は稷下道家の「特有物」を繼承したとしよう。ならば、「繫辭傳」は儒家の創始者孔子の言葉を引いて述べるのは二十數箇所に達しており、それらはすべて論證に使われるのである。どうしてこの事實によって「繫辭傳」は儒家著作であることを證明できないであろうか。

一般的に、ある言葉は用いられ始めたばかりの頃は、その使用頻度が割と少ないが、流行ってからは、使用頻度が絶えず高まっていくのである。例えば、前漢の董仲舒が「元氣」という言葉をかなり早く使ったが、その著述には二回しか現れていない⁽¹⁵⁾。後漢になると、「元氣」は流行るようになり、王充は「元氣」を用いることが數十回を下らない。これによれば、「繫辭傳」で「精氣」を使っただけは一回しかないが、『管子』四篇ではかえって數多く使われている。これにより、「繫辭傳」は「精氣」を使うことがより古く、『管子』四篇のほうがその後であると證明できるのではなからうか。

孔子や孟子は「精氣」をいわないし、老子や莊子も「精氣」を用いない。「精氣」という言葉は學派的特徴を有しないので、學派の標識にはならない。「道」はもとより道家の標識であるが、ただ道の意味合いがそれぞれ異なるから、特定の場合にのみ道家の標識となるのである。このほか、各家の思想交流や概念の借用はよくあることであり、一二の言葉のみを根據にしてしかじかの人、しかじかの書物は某家、某派に屬すると確證できない。孔子は正名を語り、名家は名實を語るが、名家は儒家ではない。荀子も名實について語るが、彼も名家ではない。

ある人は次のように考えている⁽¹⁶⁾。「繫辭傳」では、占筮が重んじられるのに對して、先秦の儒家の場合は占筮に反對する。従つて、「繫辭傳」は儒家の著作ではない。一方、「繫辭傳」が占筮を重んじるのは、田齊がトイを尚ぶ氣風と密接な關わりを持つていたので、「繫辭傳」はほかでもなく稷下の道家の著作である、と。

周知のように、『老子』も『莊子』も占トを語らないが、孔子及びその弟子たちはやはり占筮について語るのである。儒家の經書である『周禮』を取り上げても、「大卜」や「卜師」、「龜人」、「占人」、「占夢」、「馮相氏」など占トを語る篇は多く存在している。『儀禮』や『禮記』、『春秋左傳』もすべて占トについて語っている。まさかこれらの書物も全部儒家の著作ではなく、稷下の道家の著作とはなるまい。奇妙なことに、なんと『左傳』に記載されている占トの記事を引き、「繫辭傳」と稷下の道家との關係を證明しているのに⁽¹⁷⁾、儒家が占トを語らないといっている。まさか『左傳』も儒家の著作ではないとはいふまい。また、『左傳』に載せられている占トの記事はすべて田齊のこととは限らない。その多くは晉國のことである。どうして占トを語るだけで、それが田齊と密接な關わりを持つていえるといえようか。さらに、稷下は「百家爭鳴」の場所であり、大儒荀子がかつてそこで祭酒を三回も務めたことがある⁽¹⁸⁾。従つて、田齊、稷下、占ト、黄老道家、儒家といったものは決して必然的な關連性を持つていない。占トはたとえ田齊といささかの關わりがあるとしても、あらゆる占トを語る書物は全部田齊に關つていとは斷定できないし、田齊に關わつてい書物であつても、すべて黄老道家の著作だといふことはできない。『孫臏兵法』は『齊孫子兵法』ともいう。『漢書』藝文志は「兵權謀」十三家を列しているが、その内の一家は『齊孫子』八十九篇である。顔師古は作者を「孫臏」と注した。孫臏は田齊時代の威王の策士で、兵法の書も著しているが、しかし孫臏及びその兵法の書はいずれも稷下の道家あるいは黄老道家に入れ

難い。

『詩』や『書』、『三禮』、『春秋三傳』はすべて儒家の經傳であり、いずれも占トについて語る。占トは儒家の傳統といふべきなのである、優秀な傳統ではないとしても。一二の文句を引用するだけで、そのまま儒家は占トに反對し、占トとは無關係だと斷言することは妥當ではない。現在、以上のそれらの書物がすべて儒家の著作ではないと證明できる人はまだいない。影響の問題であるが、もし確實に影響が存在しているならば、それは儒家の占トの傳統が稷下の道家を含めたほかの學派に影響したとしか考えられない。どうして占トを語る儒家の著作を稷下の道家のものであると判定できようか。一二の概念によるだけで、しかしかの書物、しかしかの人が某家に屬すると判定するのは非常に危険であることは明らかである。全面的な考察や総合的な分析を通してはじめて適切な判斷を下すことができるのだ。

三、道家の一觀點を肯定するだけで、道家そのものになるのか

相當奇妙な見解が提示されている。『繫辭傳』の中で現れている革新性や進取性及び開放的精神も日増しに衰退してゆく魯の文化の產物ではなく、齊國の社會文化的背景のある種の反映であるはずだ」と（十六）。

ここにいう「魯の文化」とは孔孟の儒學を指す。この論者は、戰國時代における儒學は保守的で、後進的で、

閉鎖的であり、しかも日増しに衰えるものだと考えているが、私にはそのような判断は根據が乏しいと思う。

管仲と子産はいずれも儒家ではないが、孔子は管仲の功績を褒め稱え⁽¹⁹⁾、子産を「古の遺愛」(十七)と稱している。老子は道家の創始者であるが、孔子は「道同じからざれば、相爲に謀からず」(十八)という見解を持つていたにもかかわらず、謙虚に老子に禮を問うた⁽²⁰⁾。孔子が周公の廟に入り、禮器について一々人に尋ねた⁽²¹⁾。多くの有識者に學び、學に常の師無き⁽²²⁾孔子は、「三人行けば、必ず我が師有り」という(十九)。これが「開放的精神」でないというのか。一體何の閉鎖性があるうか。

孔子の儒學は戰國時代において、天下を風靡し、「顯學」⁽²³⁾となつたのである。秦の焚書坑儒という洗禮を経て、漢代に至り、獨尊される地位に躍り出た。そしてあまねく高く評價され、尊ばれたのである。「天子王侯自り、中國の『六藝』を言う者は夫子に折中す、至聖と謂うべし」と(二十)。漢代以後、孔子の聖人的地位は二千餘年も維持されてきた。漢民族のみならず、その他の少數民族の聖人でもある。孔子廟には元と清の皇帝が立てた石碑が残っている。今、東アジアの漢字文化圏のみならず、歐米にも影響を及ぼしている。しかし奇妙なことに、このような多大な影響力を持つ孔子の儒學は二千餘年前の戰國時代において、どうしてすでに「日増しに衰退し」ていったのであろうか。そのように二千年の間も衰えてきたのに、儒學は今かえって流行り出し、更なる廣い地域へ傳わつていくのである。この状況については、一體どう解釋すべきなのであろうか。

儒學は絶えず豊かになり、發展していったのである。孟子の唱える性善説は孔子のいつていなかったことであるが、孟子は儒家の亞聖たることを失わない。荀子は孟子に反し、性惡説を掲げていても、依然として戰國後期の大儒である。漢代の董仲舒は「始めて陰陽を推し」たが⁽²⁴⁾、にもかかわらず歴史家に「群儒の首」と稱された。

宋代の朱子は幾らかの佛學や道家の思想を融合したが、やはり公認された大儒に變わりはない。もし、孔子の思想以外はすべて儒家の思想ではないと考え、あるいは孔子のいつていないことをいい出した人々を一人残らず全員儒家から排除するならば、本來開放的な儒家を閉鎖的なものにしてしまうことになる。このような閉鎖性は儒家の固有的なものではなく、後人が意圖的に強いて加えたのである。また、孔子の儒家は博學を以て世によく知られているが、その博學は「學を好み深く思う」⁽²⁵⁾ことや「學に常の師無き」⁽²⁶⁾ことから生まれたのである。當然のこととして、多くの學派の思想を吸収しなければならぬ。ある儒家がもし他人の思想を學び、他人の創出した概念を用いたならば、儒家には數えられず、ほかの某家となってしまう。それも人爲的に儒家を封鎖することになる。こうして封鎖した結果、秦漢以後の二千餘年の中國歷史上では一人の儒家もいなくなるのである。孔子は「無爲」や「正名」を語るので、それらの研究者の見解に従うならば、道家か名家となるはずである。孟子が「民貴く君輕し」⁽²⁷⁾と主張しているのは儒家の尊卑の階級觀念に背くし、荀子が「天命を制し之を用いる」⁽²⁸⁾と主張しているのは孔子のいう「天命を畏る」⁽²⁹⁾思想に背く。彼らも全部儒家でなくなる。儒家とは果たしてそのような純にして純なる「怪物」なのであろうか。中國の數千年の歷史上において、そのような純にして純なる儒家が存在するのであろうか。その基準では、中國にはもとより儒家など存在しない。儒家を抽象化、概念化して、それを以て實在した人物を審査するならば、理想的な、合格できる儒家など一人もいなくなる。このような思考法は、極左思想が支配的である時代にしばしば出現する。それらは、無数の冤罪や罪のでっち上げ、誤審を引き起こしやすい思考経路である。現在の世の中では、冤罪や罪のでっち上げ、誤審は減ったが、歴史上の人物に對してそのようなことをなさないように、それは私の祈願である。

おわりに

道家の人物はどの時代にも多く、その典籍も汗牛充棟である。『道藏』だけでも、一千餘種、四千餘卷の著述が収められている。任繼愈氏と鐘肇鵬氏を中心に編纂した『道藏提要』⁽³⁰⁾だけでも厚い大冊で一百餘萬字⁽³¹⁾にのぼる。道家や道教の典籍は研究されていないものがまだ多くあり、深く掘り下げる必要のあるものや価値のある内容はなお多く存在する。道家や道教を研究する人はこうした分野に身を入れては、と私は考える。儒家の人物を一人ずつ道家のそれに變え、儒家の著作を一冊ずつ道家のそれに轉化することに精を出しているが、しかしそのような作業では道家の主幹的地位を樹立できるかどうか、疑わしい。「轉化」の作業に従事するのは精力をむだにする一方、混亂も巻き起こすのである。そのような研究は値打ちがないと私は思う。

○譯者の言葉

この論文は周桂鈿氏「道家新成員考辨—兼論『易・繫辭』不是道家著作」（『周易研究』一九九三年第一期、「總第十五期」、一頁～五頁・二十六頁）の全譯である。古典引用部分の訓讀は著者の解釋に従い、施している。な

お、原注は文中に漢數字を用いて表示し、譯注はアラビア數字で表記する。

原注

- (一) 熊鐵基『秦漢新道家略論稿』、「這一篇名表明、作者認為道是天地萬物的基礎、是事物的本原。這就是『老子』『天地之始』・『萬物之母』的意思。」(六十九頁、上海人民出版社、一九八四年三月)。
- (二) 『漢書』董仲舒傳、「諸不在六藝之科・孔子之術者、皆絕其道、勿使並進。」
- (三) 『論衡』超奇篇、「文王之文在孔子、孔子之文在仲舒。」
- (四) 『春秋董氏學』自序、「因董子以通『公羊』、因『公羊』以通『春秋』、因『春秋』以通『六經』、而窺孔子之道」、「若微董生、安從復窺孔子之大道哉」(中華書局、一九九〇年七月)。
- (五) 周玉燕、吳德勤「試論道家思想在中國傳統文化中的主幹地位」(『哲學研究』一九八六年第九期、二十頁)、
「道家思想在中國傳統文化中的主幹地位。」
- (六) 『論語』衛靈公篇、「道不同、不相爲謀。」
- (七) 『新語』懷慮篇、「道不本於天地、可言而不可行也、可聽而不可傳也、可口翫而不可大用也。」
- (八) 『漢書』董仲舒傳、「道之大原出於天」、「聖人法天而立道。」
- (九) 『論語』衛靈公篇、「子曰、無爲而治者、其舜也與。夫何爲哉。恭己正南面而已矣。」
- (十) 『老子』第三十八章、「禮者、亂之首也」、同書第十二章、「五音令人耳聾。」

(十一)『老子』第八十章「小國寡民」、「鷄犬之聲相聞、民至老死、不相往來。」

(十二)『史記』曹相國世家、「不事事」、「不治事」。

(十三)『論語』子路篇、「其身正、不令而行。」

(十四)陳鼓應「論『繫辭傳』是稷下道家之作——五論『易傳』非儒家典籍」(三頁、『周易研究』一九九二年第二期〔總第十二期〕)。

(十五)張岱年『中國哲學史史料學』、二十一—二十四頁、三聯書店、一九八二年六月。

(十六)前揭陳鼓應「論『繫辭傳』是稷下道家之作——五論『易傳』非儒家典籍」(三頁)、『繫辭』中所表現的革新性・進取性及開放精神、也不是日愈衰退的魯文化的產物、當是齊國社會文化背景的一種反映。」

(十七)『左傳』昭公二十年、「及子產卒、仲尼聞之、出涕曰、古之遺愛也。」

(十八)前出の注(六)を参照。

(十九)『論語』述而篇、「三人行、必有我師焉。」

(二十)『史記』孔子世家、「自天子王侯、中國言『六藝』者折中於夫子、可謂至聖矣。」

譯注

(1)『史記』陸賈傳、「陸生時時前說稱『詩』・『書』。」

(2)「天地之始」・「萬物之母」はいずれも『老子』第一章の語である。

(3) 『彰』：原文は闕字として表示されたが、王利器『新語校注』(三〇～三十一頁、中華書局、一九八六年八月)の校訂に據って、「彰」の字を補う。また、『喻林』卷七十八の臣術門の引用も「烈士以義彰其名」に作っている。

(4) 『漢書』董仲舒傳、「少治『春秋』、孝景時爲博士。」

(5) 『漢書』董仲舒傳、「仲舒遭漢承秦滅學之後、六經離析、下帷發憤、潛心大業、令後學者有所統壹、爲群儒首。」

(6) 『漢書』五行志上、「漢興、承秦滅學之後、景・武之世、董仲舒治『公羊春秋』、始推陰陽、爲儒者宗。」

(7) この記述は誤解である。著者は『董學探微』(三九〇頁、北京師範大學出版社、一九八九年一月)においても「朱熹稱董仲舒爲醇儒」をいつているが、こうした誤解は、康有爲『春秋董氏學』自序「朱子通論三代人物、獨推董生爲醇儒」により生じたものであろう。實際、朱子は董仲舒を醇儒と稱したことがない。例えば、『朱子語類』卷八十七、「漢儒最純者莫如董仲舒、仲舒之文最純者莫如『三策』」や卷一百三十七

「漢儒惟董仲舒純粹、其學甚正、非諸人比。只是困善、無精彩、極好處也只有『正義』・『明道』兩句」、「只有董仲舒資質純良、摸索道得數句著、如『正誼不謀利』之類。然亦非它眞見得這道理。」班固は『漢書』敘傳下で、はじめて董仲舒を「爲世純儒」と稱したが、宋學者の中で、董仲舒を醇儒と評したのは宋末の尹起莘である。『資治通鑑綱目』卷四上、漢武帝壬寅二年條「趙綰王臧下吏自殺丞相嬰太尉蚡免申公免歸以石建爲郎中令石慶爲內史」の項において、尹起莘『發明』は「武帝名爲好儒、所用特綰・臧輩爾、仲舒醇儒、乃棄之侯國、殆與葉公好龍何異」という。後世の人、特に清末の公羊學者は誤って朱子の發言と理

解し、それによつて董仲舒を顕揚した。康有爲以外、皮錫瑞『經學通論』春秋通論「論董子之學最醇微言大義存於董子之書不必驚爲非常異義」條も「孟子之後、董子之學最醇。朱子稱仲舒爲醇儒。」という。

(8) 『漢書』董仲舒傳、「天不變、道亦不變。」

(9) 原文は「故無爲也、乃無爲也」と作るが、「不」の字を補った。なお、『老子』では第三十七章「道常無爲而無不爲」といい、第四十八章「無爲而無不爲」という。

(10) 原文は『老子』からの節引であるが、『老子』第三十八章は「夫禮者、忠信之薄、而亂之首」となっている。

(11) 原文、「移風易俗、豈家至之哉。先之於身而已矣。」また、「移風易俗」の四字のみ『孝經』廣要道章に見える孔子の語である。

(12) 『史記』曹相國世家、「日夜飲醇酒。卿大夫已下吏及賓客見參不事事、來者皆欲有言。至者、參輒飲以醇酒、聞之、欲有所言、復飲之、醉而後去、終莫得開說、以爲常。相舍後園近吏舍、吏舍日飲歌呼。從吏惡之、無如之何、乃請參游園中、聞吏醉歌呼、從吏幸相國召按之、乃反取酒張坐飲、亦歌呼與相應和。」

(13) 『史記』曹相國世家、「參子窋爲中大夫。惠帝怪相國不治事、以爲豈少朕與。乃謂窋曰、若歸、試私從容問而父曰、高帝新棄羣臣、帝富於春秋、君爲相、日飲、無所請事、何以憂天下乎。然無言吾告若也。窋既洗沐歸、閒侍、自從其所諫參。參怒、而答窋二百、曰、趣入侍、天下事非若所當言也。」

(14) 『易』繫辭上、「精氣爲物、遊魂爲變、是故知鬼神之情狀。」

(15) 『春秋繁露』王道篇「春秋何貴乎元而言之。元者、始也、言本正也。道、王道也。王者、人之始也。王正

則元氣和順、風雨時、景星見、黃龍下。王不正、則上變天、賊氣並見」、天地之行篇「親聖近賢、若神明皆聚於心也。上下相承順、若肢體相爲使也。布恩施惠、若元氣之流皮毛腠理也。」

- (16) 陳鼓應「論『繫辭傳』是稷下道家之作——五論『易傳』非儒家典籍」(五頁)を参照。なお、後に陳氏『易傳與道家思想』(台灣商務印書館版、一九九三年。三聯書店版、一九九六年七月。また、北京商務印書館、

二〇〇七年四月修訂版)に收められる。

- (17) 陳鼓應「論『繫辭傳』是稷下道家之作——五論『易傳』非儒家典籍」(三、五頁)を参照。

- (18) 『史記』荀子列傳、「齊襄王時、而荀卿最爲老師。齊尚脩列大夫之缺、而荀卿三爲祭酒焉。」

- (19) 『論語』憲問篇、「問管仲。曰、人也、奪伯氏駢邑三百、飯疏食、沒齒無怨言」、「子貢曰、管仲非仁者與、桓公殺公子糾、不能死、又相之。子曰、管仲相桓公、霸諸侯、一匡天下、民到於今受其賜、微管仲、吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也、自經於溝瀆而莫之知也。」

- (20) この事跡は『史記』孔子世家や老子列傳に見える。

- (21) 『論語』八佾篇、「子入太廟、每事問。」同じ記述は郷黨篇にも見える。

- (22) 學無常師：『論語』子張篇、「衛公孫朝問於子貢曰、仲尼焉學。子貢曰、文・武之道、未墜於地、在人。賢者識其大者、不賢者識其小者、莫不有文・武之道焉。夫子焉不學。而亦何常師之有。」孔安國注、「無所不從學、故無常師。」また、『論語』述而篇、「子曰、三人行、必有我師焉、擇其善者而從之、其不善者而改之。」何晏『集解』は「言我三人行、本無賢愚、擇善從之、不善改之、故無常師。」

(23) 『韓非子』顯學篇、「世之顯學、儒・墨也。儒之所至、孔丘也。墨之所至、墨翟也。」

(24) 始推陰陽：前出の注（6）を参照。

(25) 好學深思：『史記』五帝本紀、「『書』缺有闕矣、其軼乃時時見於他說。非好學深思、心知其意、固難爲淺見寡聞道也。」

(26) 前出の注（22）を参照。

(27) 『孟子』盡心下、「孟子曰、民爲貴、社稷次之、君爲輕。」

(28) 制天命而用之：『荀子』天論篇「大天而思之、孰與物畜而制之。從天而頌之、孰與制天命而用之。望時而待之、孰與應時而使之。因物而多之、孰與騁能而化之。思物而物之、孰與理物而勿失之也。願於物之所以生、孰與有物之所以成。故錯人而思天、則失萬物之情。」

(29) 『論語』季氏篇、「孔子曰、君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言。」

(30) 任繼愈主編、鐘肇鵬副主編『道藏提要』、中國社會科學出版社、一九九一年七月初版。なお、本書の第三回修訂版は二〇〇五年十二月に出版された。

(31) 原文は「一千餘萬字」としているが、『道藏提要』（第三回修訂版）の版權頁の字數表示「一二八九千字」によって、譯を改めた。