

「道」と「万物」の三重関係

——老子の世界観における全体構造（前篇）——

王 中 江 著
吉 田 薫 訳

老子の世界観をどのようにして総体的に理解すべきか、これはやはり依然として難しい問題である。⁽¹⁾その世界観は、この『老子』という一冊の分量がわずかで、言葉が簡潔であるという特徴とはあまりにも大きな隔たりを感じるからであり、また老子がこの紙幅の限られた作品によって偉大な哲学者となり、世界の主要な宗教の一つである道教の教主になっているということにも、大きな隔たりを感じるからである。その要因の一つは、老子の思想がこの上なく深みを持つており、一言で喝破しつつも風格を保ち、反論に満ちていながらも非凡性と超越性をそなえている点にある。この思想の奥深さと神妙さ、精髓を把握するにはかなりの忍耐と深い思考が求められるのであるが、感性和啓示から得られるものはただの起点であり、最終的な地点ではない。それはまるで歴史がまだ終わっていない時には、それについての著述が永遠に終結しえないようなものである。筆者は、道と事物（物、万物、器）の関係を、天と人間の関係ではなく（前者は後者よりも普遍性をそなえている）、老子哲学、とりわけ老子の世界観における根本的な問題だと考えている。この問題は、通常の意味での形而上と形而下の関係と述べることができる

が、さらに、老子に淵源を持ち、のちに道家の一般的な術語となる——無と有、無形と有形、無象と有象、無名と有名などの術語を直接用いて線引きすることもできる。仮に、哲学と世界観というものが、一般的にその全体的な構成や構造を有しており、そのロジック上の一貫性と理論的に調和するというのであれば、老子の世界観も形式面や外観面での構造や系統をそなえていなくても、実質的な構造と系統を持つていることは確かであろう。肝要な点は、我々が老子の世界観からそれらを見出し、その内在的で実質的な全体の構造と系統を把握することにある。

これまで長い間にわたり、研究者の間では老子哲学におけるいくつかの重要な概念（例えば、道、徳、無、有、自然、無為、不爭、柔弱、反復など）が研究の重点となり、老子の世界観における全体的な構造や構成から老子の哲学を把握するという視点が欠落していた。そして老子の世界観に関する研究においては、老子の宇宙生成の図式に重きがおかれ、その他の部分に注意が払われず、全体的な視点が欠けていた。老子の宇宙生成論は、ただ老子の世界観全体における一つの側面にすぎず、それを老子の全体的な宇宙観と同等に

扱うと、老子のそのほかの側面を覆い隠してしまうことになる。「道——物」の関係をも根本的な問題としている老子の世界観は、三重の構造と構成になっており、それは老子の世界観の全体を形作っているのである。

一 道の想像力と事物の起源

老子の世界観もしくは宇宙観は、本体論、根源論、あるいは形而上学とも称されてきた。これらの概念に対しては、我々はその最大公約数を求め、その細かな部分にまで執拗にからませる必要はなく、哲学の概念というものは、人間社会の事情に対するのと同様に、適度な曖昧さに対しては、それが明智ではないとする必要はないのである。ここで述べる老子の世界観（あるいは宇宙観）とは、老子の万物の根源、ならびにその本性に対する思考と探求を指す。道家の人々の好奇心と知識欲はまず高邁な世界（「玄之又玄」）へと向かい、彼らは宇宙と万物の奥深さについて熱心に追究と探求を行い、万物と人類がどこからやってきたのか、というこの根本的な、根源的な哲学の問題に対して回答を求めた。それは老子から始まった。そして、これもまた道家哲学の特徴の一つでもあった。しかし不幸なことに、老子というこの人物とその学問はずっと極度に懐疑的にみられてきたのである。これらの懐疑は確かに理にかなっているように見えるが、実際にその内容を検討してみると、実はそうではないことが分かる。⁽³⁾ 先秦の多くの文献に残されている老子その人の言葉は、大いなる伝統をもつ歴史の記憶であり、どのような知力や技巧を用いても否定されるものではない。⁽⁴⁾ 老子は道家哲学の創設者であり、老子の世界観は老子哲学の主幹、骨幹部分であり、それは様々な異

なる側面を持つていたのであって、宇宙生成論はその中の一側面であった。

老子（あるいはすべての道家）による宇宙と万物の起源を解釈する学説は、一般的には宇宙生成論といわれているが、それはギリシア哲学や中国哲学が異なる要素を用いて万物を解釈する構造論とは異なるものである。宇宙生成論は、とりわけ「生」（さらに「化変」「変成」など）の概念を強調する。老子が直接述べている表現に、「道生之」（『老子』第五十一章）がある。「之」はこの句の目的語であり、代名詞でもある。それは「万物」あるいは「物」を意味している。「生」の本来の意味は草木が土壌で育つことを指す。動物と人類の生育（胎生）は母体の中で育まれる。老子が宇宙と万物の起源について追究する際、おそらく動物の世界における生育から啓発を受けて、次のように考えたのであろう。つまり禽獣がそれらの生育者であるならば、万物はそれらと同じではなからうか。万物がこの世界にやってきたのも、彼らの創生者と生育者が存在するのであり、それらはなんの確たる形跡もなくしてやって来たのではない、と。老子は宇宙と万物は一つの偉大な母体から生まれたものだと思像した。このように推測される根拠としては、母性は老子の道の重要な隠喩となつていからである。ここでのいう母性とは、当然ながら通常の龍は龍を生み、鳳は鳳を生むという母性と母親を指すのではなく、一切を生み出す、通常の状況を超えた母性と母体のことである。『老子』第一章にみられる「有名万物之母」の「母」、第二十五章の「可以為天地母」の「母」、さらに第五十二章の「天下有始、以為天下母」の「母」など、それらはすべて通常の状況を超えた、生育者の隠喩として使われている。老子は、直接「母」によって道の生育力を隠

喩しているほかに、「玄牝」、「玄牝之門」、「谷神」などによって「道」の隠喩としている。即ち、「谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地根。綿綿若存、用之不勤。」（『老子』第六章）である。老子が述べる「玄牝」と「谷神」が母性であることは確かであり、それは「母」の隠喩と同様に、道の偉大な創造力を意味しているのである。ここから知りえることは、道家の道の偉大な生育力には陰性の特徴をそなえており、それは、牝、雌、母であり、陽性の牡、雄、公ではない。そしてそれは儒家が陰性の天（『天生庶物』）、天地陰陽の相互作用（『天地合而万物生』）から万物の起源を解釈しているのは異なるのである。

谷神、玄牝であろうが、母であろうが、老子はそれらをみな「道」の隠喩とし、それによって抽象的な道の生育力を表し、道の根本と創始を示したのである。すなわち「吾不知誰之子、象帝之先」（『老子』第四章）である。これと同時に、老子はさらに抽象的な概念で「道」の根本的で、根源的な意義を示した。その一つが「奥」である。『老子』第四章では、「道沖而用之、或不盈、淵兮似万物之宗」、というように「万物之宗」と称されており、第六十二章では「道者万物之奥」というように、「万物之奥」と称されている。「宗」には「本原」という意味があり、それは根本の意味に近い。「奥」は根本の意味である。帛書本では「奥」は「注」、即ち「主」とされている。「主」にも根本という意味がある（例えば『周易』「繫辭上伝」の「枢機之発、榮辱之主也」の一文でも確認できる）。生み出される万物にとって、生産能力のある道とは、一般的に語られる道ではなく、それは通常とは異なる「恒常の道」であり、最高の根本と根源であり、最も偉大な創造力であった。

『老子』第五十一章の「道生之」では、ただ道が万物を生み出すことを述べているのみで、具体的に道がどのように万物を創生するかまでは述べていない。『老子』第四十二章には、位置が万物を生み出す過程が次のように述べられている。「道生一、一生二、二生三、三生万物。」道が一に到り、一から二に到り、二から三に到り、三から万物に到る。それは一つ一つの段階を経た生産と創生であった。この生成論を理解する上で困難な点は、主に「一」、「二」、「三」とは何を指すのか、さらに「三」からどうして急に万物を産出できるのか、ということにある。それに対して、『淮南子』「天文訓」に記されている解釈は、最も早い時期に示された具体的な解釈である。

それは次の一段である。「道（曰規）始於一、一而不生、故分而為陰陽、陰陽合和而万物生。故曰、一生二、二生三、三生万物。『淮南子』の解釈に拠ると、「二」は「陰陽」で、三は「陰陽合和」である。「二」は何を指すのか、『淮南子』では示されていないが、一般的には未分化の「氣」を指すものだと考えられてきた。さらにもう一つ問題がある。それは、老子の表現に従えば、「一」は道から生まれたものであるが、しかし『淮南子』では「道始於一」と述べられており、ここでは、道は「一」から始まるものの、この一は何を生み出すものではなく、ただ分れて二になるだけだと認識されている。しかしながらこの解釈は通用しない。なぜならば、老子は明らかに一が二を生む（『一生二』）と述べているからだ。『淮南子』の解釈で汲むべき点は、「陰陽」の概念を老子の生成論のなかで用いている点である。もし「一」が混じり合っていて、未分化の「氣」であるならば、「陰陽」は二つの異なる氣（エネルギー）であろう。それは全く無理のないことである。これはこの章の後ろの二句「万

「物負陰而抱陽、冲氣以為和」に基づいている。この二つの句に拠れば、万物はみな陰陽の二気をそなえており、それは逆に言えば、それらを生んだ三、二、一は、いずれも氣と陰陽の氣がもたらしたものであることになる。老子の「道」は最高の実存と実在であり、それはすべてのものを養い育てる無限性と可能性をそなえており、それはまたもとは最高のエネルギーであった。それをもとの氣、もしくは「太初之氣」、「元氣」と関連付けて考えると、非常に納得のいく思考といえるだろう。

これは老子の道がなぜ万物の根本と根源を創生することが可能なのであるか、という問題に関係しており、また、老子が「道」に対してさらに具体的な描写と想像をしていたことにも関わっている。上述した内容に拠ると、老子は道を万物の母と玄牝と見なし、その道とは宗と主であり、並外れた無限のエネルギーと創生能力を持っているものである、と考えていた。しかしそうは言うものの、これらはやはりやや抽象的な表現であり、『老子』の多くの章には、道の実在についてのさらに具体的な表現がされているのである。

道冲而用之、或不盈、淵兮似万物之宗……湛兮似或存。

（第四章）

道之為物、惟恍惟惚。惚兮恍兮、其中有象。恍兮惚兮、其中有物。窈兮冥兮、其中有精。其精甚真、其中有信。（第二十一章）
有物混成、先天地生。寂兮寥兮、独立而不亥、周行而不殆、可以為天地母。

（第二十五章）

老子の「道之為物」と「有物混成」の表現は最も注目されるもので

あるが、この表現をめぐるのは多くの議論がなされてきた。ここでも言えることは、老子がいう「物」は具体的な事物や物として理解することはできない、という点である。『莊子』の「物物而不物於物」という表現を借用すれば、老子の道は、すべてのものを可能にさせ、現実なものにさせる特別なレベルの物であった。「有物混成」の「物」は、郭店本では「状」と記されている。この「状」とは一般的な「状態」のことではなく、それは特別なレベルの運動エネルギーの状態であった。老子が道のことを描いているその他の動詞——「象」、「精」、「真」、「信」などについても、同様にいずれも特別な意味として見る必要がある。さらに確かなことは、道が「物」や「状」であれ、あるいは「精」や「真」等であれ、老子はこれらの言葉を使って「道」が「有」であることをはっきりと示したいのであり、それは最高の実存と実在であり、決して純粋な虚無ではないのである。

道の実存が一般的な具体的な事物の有ではないことを明示するために、老子は独特な、否定的な論述のスタイルを活用した。このスタイルはその後莊子によって大きな発展をとげた。ここでいう否定的なスタイルとは、老子が「道」に対してはいかなる感覚的な判断も否定することを指す。常識と経験的認識に拠れば一つの物や事物が存在する、もしくは有と認めることは、我々はそれに触れることができ、感知することができることを意味する。これに拠れば、もし道が実存であり、実在するのであれば、道はどうして我々の感知の外に存在することができるのであろうか。もし道が我々の感知の外に存在するのであれば、どうしてまた道が実存で実在すると判断することができるのであろうか。経験論の哲学における一つの

基本的な信条では、感覚的に判断できないものは存在しない。これもまた経験を越えた外側に存在することに対して懷疑され否定される主要な依拠である。仮に、ある一人の人物が、一人の経験者に向かつて目に見えない、探り当てることもできない神霊や経験を越えた実在について誠心誠意誓いをたてて語ったとしても、それは必ずや徒勞に終わるであろう。道の実在を説明するために、莊子は時に経験者の立場をとった。莊子は東郭子に「道」を語るのであったが、東郭子が莊子に道はどこにあるのか尋ねると、莊子は「道はどこにでもある」と答える。東郭子は全く理解できず、莊子にその証拠を示すように求める。明らかに、東郭子は経験者の立場から問題を見ているのであり、莊子が道はどこにでもあると述べるのは、これも現実の中に道を見ているのである。しかし莊子は偏屈な経験論者ではなく、莊子の「道」にはやはり根源的な意味があり、莊子の論証には多くは否定的な（感知を越えた）スタイルが用いられ、その淵源は老子にある。老子は、道は実存と万物の根源であると考えており、まさにそれゆえに、道には具体的な事物を感知できる性質がないとするのである。

視之不見名曰夷、聽之不聞名曰希、搏之不得名曰微。此三者不可致詰、故混而為一。其上不皦、其下不昧。繩繩不可名、復歸於無物。是謂無狀之狀、無物之象、是謂惚恍。迎之不見其首、隨之不見其後。

〔老子〕第十四章

道の存在は、視る、聴く、触るというような範疇を超越したものであり、道は出迎えることも付き従うこともできず、「無物」、「無状」

であった。道は具体的な事物や物ではないため、感知されることもない。道が感知できず、しかし確かに存在し、実在することを説明するために、老子は反論や相矛盾するような表現方法を用いて道とは「無状之状」、「無物之象」である、と述べた。道は無形で無象であるために、語ることもできず、具体的な事物のような名称もなく、「無名」であった（道隱無名）。これは道のまた一つの否定的叙述であった。「道無名」と「道」というこの名称、及び、「道は語ることでできない」と「道は無名である」というのも、反論と矛盾の形になっている叙述である。もしこれらをロジック上の矛盾ととらえないのであれば、道は言葉で表現することはできないし、名付けることもできない、と理解することができる。これが道を語る一つのスタイルなのである。

老子が「道」を語る際に用いているもう一つの否定的な方法として、直接「無」の概念を用いていることが挙げられる。王弼は「無」をこれ以上いかなる付加もできないほど高度なレベルまで引き上げた。老子における「無」の真義は、道が一切の具体的な事物を創り出し、そしてまた道は、いかなる具体的な事物も有する具体性というものを持たない、ということにある。王弼はこの点において老子の「無」を存分に発展させたのである。伝世本の「天下万物生於有、有生於無」（『老子』第四十章）のこの句に関しては、かつては、「無」が「有」より高い位置に存在することを示す主たる根拠とされていた。ところが郭店本『老子』では「天下万物生於有、生於無」と記されているため、この句について新たな解釈が可能となったのである。そこには同じ文字を重複使用している表示がないため、筆者も含めた一部の研究者はこれがおそらく原型を留めたものだろうと考

えていた。そしてこれと異なる見方としては、伝世本を基準として扱い、おそらく書写の際遺漏があったという考えがある。今でも筆者は前者の判断であるが、それについての解釈は以前とは幾分か異なるところがある。以前筆者は「天下万物生於有、生於無」の句を第二章の「有無相生」と統合させて考えていた。その後、第一章についてさらに思考を深める中で、いろいろと啓発を受け、この句は第一章の「無、名天地之始。有、名万物之母。故常無、欲以觀其妙。常有、欲以觀其徼」と合わせて考えると理解できるのではないか、と思ったのである。そして思案をかきねた後、筆者は王安石の説を支持することとした。ただ帛書本には「欲」の後に「也」の字が加えられている。しかし必ずしも、これによって「老子」の原文には「也」の字があったとは言えないし、さらに「有欲」と「無欲」を共に取り上げることが老子の元来意図するところであったとも言えない。先秦の古典には、「欲以」の用法が多く使われており、少し早い時期のものに『左伝』宣公十八年の「公使如楚乞師、欲以伐齊」や、『哀公十一年』の「季孫欲以田賦、使冉有訪諸仲尼」、少し遅い時期のものに『孟子』「告子下」の「乃孔子則欲以微罪行、不欲為苟去」、『莊子』「齊物論」篇の「唯其好之也以異於彼、其好之也欲以明之」、『莊子』「大宗師」篇の「吾欲以教之、庶幾其果為聖人乎。」、『韓非子』「外儲說右下」の「有道之士懷其術、而欲以明万乘之主」等がある。『老子』の「欲以」も二つ繋げて読むべきであろう。そしてさらに肝要な点は、理論上老子は「有無」を一對の必要なカテゴリーと捉えていたのではないだろうか。老子は「有無」の觀念の創設者であると筆者は考えている。それはまさに老子が「自然」と「無為」等いくつかの哲学の觀念を作り出したのと同じ

である。郭店本の「天下万物生於有」と第一章の「有、名万物之母」と「常（恒）有、欲以觀其徼」はいずれも道の「実有」の側面を強調しており、郭店本の「生於無」の「無」と「無、名天地之始」、「常無、欲以觀其妙」は、いずれも道の「無」の側面を強調している。道の有と道の無は、道の二つの側面であり、それらはいずれも道に属し、道から生まれたものである。第二章の「有無相生」は、具体的な事物の間で相互に行われる転化を意味しており、それは道の最高レベルの有と最高レベルの無とは異なる。道の有と無は統一されたものであり、それは道が万物を創生できることの根拠となっていた。「天下万物生於有、生於無」とは、天下万物は道の有が生み出したものであり、また道の無が生み出したことを述べているのである。

老子は道の根本となる哲学の創始者であり、また宇宙生成の図式の創造者でもある。その影響力の大きさは道家以降湧き出るように現れた様々な根源論や宇宙生成の図式からも窺うことができる。伝世文献のほか、新たな出土文献に見られるいくつかの宇宙生成の新しい図式は実に驚くべきものである。これらの生成の図式にはそれぞれ特徴があるが、それらはいずれも道家の宇宙生成論の系譜にある。生成者としての最高レベルの本体である「太一」、「一」、「恒」⁵⁾は、いずれも道であると言える。道と万物の関係、もしくは太一、一、恒と万物の関係は、発祥学の観点から述べると、まさに創生と非創生との関係といえる。⁶⁾

二 道の「弱作用力」と事物の自主性

「道」は宇宙と万物を創生したが、それは道が道の役割を果たし、

使命を終えたということを意味するのではない。キリスト教の神学に拠れば、上帝は世界を創造すると、世界の傍観者や部外者となり、世界の事象に関与したり心を煩わせたりすることはないという。しかし老子の道はそれとは異なり、万物を創生するだけでなく、さらに宇宙と万物が変化していく過程にも関わっていく。『老子』のテキストには、老子の道と道が創生した万物が「因之循之」、「養之育之」の協同関係にあることが多く記されており、道は万物の最大の保護者であり、最強の慈善者でもあるような役割を果たしているのである。王弼は、万物の根源である「無」と万物の「有」の関係を「母子関係」と類比している。老子が道を天地と万物の母と見なし、道を万物の創生者と見なしている以上、老子において生産者である道と被生産者である万物は実際には母子関係でもあり、さらに老子のテキストでは母を道の隠喩とし、子を万物の隠喩とまでしているのである。儒と道の両派には、いかに統治を行うかという面において「有為」と「無為」という違いがあるが、そこにはいずれも「父母政治」という類似性が見られる。ただ儒家は陽性を貴び、儒家の天には陽性の特徴があり、その統治は「天父」（父親のような天）によるものである。道家は陰性を貴び、道家の道には陰性の特徴があり、その統治は「道母」（母親のような道）によるものと言える。それについてここで具体的に見ていきたい。

老子の論理に拠ると、道がその生み出した万物に対する態度というの（あるいは母が子に対する態度というの）は、子供を慈しむ親のようにすべてを受け入れ、子供のすべてを管理するのではなく、非常に理知的な対応をとる。道は養い、育み、助けながら、一方で、それに応じ、添い、従うのであった。まずその一つの側面を見てみ

ると、『老子』第五十一章に次のような一文がある。

道生之、徳畜之、物形之、勢成之。是以万物莫不尊道而貴徳。道之尊、徳之貴、夫莫之命而常自然。故道生之、徳畜之。長之育之、亭之毒之、養之覆之。生而不有、為而不恃、長而不宰、是謂玄徳。

この一章は、テキストと解釈の面において難しい箇所であるが、老子の道が万物を育むことを理解する上で非常に重要である。この箇所における問題は、「徳畜之」の「徳」をどのように理解するべきか、さらにもう一つの新たな問題としては、伝世本の「勢成之」について、帛書甲乙本ともに「器成之」としているが、これはどのように扱うべきであるか、という点である。後者についてはここで検討する問題とは直接関係がないため、取り上げない。この一章の前後の文の關係から見ると、「徳畜之」の「徳」もまた「実体」（道と物のようなもの）であり、第三十八章で述べられている「失道而後徳」は、この点を強調しているようにも思える。多くの注釈者もまた（それらの注釈は不明朗な感を与えるものであるが）一つの実体として扱っている。「徳」が実体であるのか否かということについては、明確な判断を示す必要があるだろう。筆者は、それは実体ではなく、実体の属性かエネルギーであると考えている。道家においては、最高の実体は「道」であり、具体的な実体は「物」である。「徳」とこの二つを結び付けると、それは道と物の属性及びエネルギーとなり、道や物から独立した別のものとはならないであろう。儒家においては、「徳」も単独に存在する事物ではなく、高尚な人

格者が身にそなわっているものである。道家が「徳」に対して行った改変により、道家の「徳」は人類社会における意義を超越したものとなった。その「徳」はどのようなものであるかという点、第一に、道家は徳を「道」（道之徳）の最高の属性であるとしていることが挙げられる。『老子』第五十一章の後半部分の一文では、道と徳を並列させて称揚しているが、そこで称揚されているのはやはり道の徳である。一般的に、道家の道は万物を創生すると考えられているが、同時に道はその「徳」をそれぞれ別々に「物」に与えられたがって「徳」の二つ目の側面として、「徳」はまた「物の徳」でもあるということが言える。前者の「道の徳」に関しては、老子では存在がはっきりしているが、後者の「物の徳」に関しては老子では明確に示されていない。この意味（徳は得るの意味である）は老子思想以降の変化のなかで、明瞭なものとなっていった。

老子の「徳」は「道の徳」のことであるが、これはどのような働きをするのであろうか。『老子』第五十一章の重要性は、我々に道と道の徳が持つ崇高な働きと価値を伝えているところにある。「徳畜之」の「畜」は一般的に養う、飼育すると解釈されてきた。それは次の一文「長之育之、亭之毒之、養之覆之」と同様に、道と道の徳が万物の成長と変化を促す働きがあることを述べているのである。「道」もしくは「道の徳」の最も高尚な、最大の美德は、万物が徳を持つていることに対して、道は「居功」（その功績に慢心する）や「恃徳」（徳に頼る）ということとせず、「生而不有、為而不恃、長而不宰」という点である。老子はこのような徳を「玄德」（深遠な徳、あるいは純粹な徳）と称賛している。老子のこの話に関しては、バートランド・ラッセルは讃嘆してやまず、この「創造するが

占有はしない」という東洋の知恵は、西洋が学ばなければならない点であると述べている。⁽⁸⁾ 老子の表現に拠ると、道、もしくは道の徳は、万物にすべての恩恵を施すがその見返りは求めないという力量をそなえていた。「恒徳」、「上徳」とはこの意義における徳である（「上徳不徳、是以有徳」）。これと類似した、非常に近い表現は、『老子』第二章と第十章にも見られる。

万物作焉而不辞、生而不有、為而不恃、功成而弗居。

生之畜之。生而不有、為而不恃、長而不宰、是謂玄德。

伝世本『老子』第四十一章に「道隱無名。夫唯道、善貸且成」の二つの句が見られる。郭店簡、北大簡の異文がこの二つの句をめぐって議論を引き起こした。⁽⁹⁾ だが筆者はやはり伝世本が信頼できると考えており、「善貸且成」は「万物に十分に与えて、万物の成就を促す」の意味で、それは『老子』第五十一章の理論と十分に整合性があり、第三十四章においても同様である。

大道汎兮、其可左右。万物恃之而生而不辞、功成不名有、衣養万物而不為主。常無欲、可名於小。万物歸焉而不為主、可名為大。以其終不自為大、故能成其大。

この一章で強調されているのは、道は万物が依拠し頼りとするところであり、万物の完成を促し、「万物を育む」が、名声は求めず、支配や掌握を求めない、ということである。

老子では、道は万物を育て養い、補助して前へ推し出す以外に、

同時に「因之」、「循之」、「從之」、「虚静」の役割を担う。「静因之道」は老子より後の『管子』によって提起されたものであるが、「静因」の思想は老子の才知の中に深く浸透しており、これが、道家が道家となりうる主な要因となっている。司馬談は、道家は「以虚無為本、以因循為用」であると述べているが、これも老子思想の精髓の一つであった。変化し、変化を加速していくのが特徴となっている現代の文明において、道家の「因循」という概念は、進取を求めない保守主義で、何もしようとしない消極主義と見なされている。しかしこれは非常に表面的な見方であり、老子の静因、因循とは、これによって万物が自己の活力を最大限發揮することができると考えられているのである。仮にもし万物に対して高度なコントロールや掌握、干渉を行えば、万物はただちに自身の主体性や創造性を失い、万物の活力は大幅に減退するか完全に失われてしまうだろう。静因、虚静は老子の「無為」の概念と高度に共鳴しているのである。

「無為」の概念が老子の思想のなかで重要でないと言う人はおそらくいないであろう。しかし人々が注視してきた「無為」は主に政治の領域におけるものであり、本体の道に関してではない。老子では、この両者は互いに関り合っているものである。しかし老子の「無為」はまずは「道」の「無為」を指し、その後に政治の世界における「無為」となるのである。『老子』で語られている「道」の「無為」に関して、直接的な表現がされているテキストは、第三十七章の「道常無為而無不為」であり、間接的な表現がされているものは、伝世本第四十八章の「為道日損、損之又損、以至於無為、無為而無不為」である。伝世本第三十七章にみられるこの句は、帛書甲乙本ではいずれも「道恒無名」とされている。これと異なるのが郭店簡

本で「道恒無為」と記されているものであり、おそらくこれが最も原型をとどめているものと考えられる。漢簡『老子』本も「道恒無為」と記されており、これによって一つの新たな根拠が増えた。郭店本は伝世本第四十八章の「無為而無不為」の句に相当し、この句は「莊子」「知北」篇では「故曰、『為道者日損、損之又損之、以至於無為。無為而無不為也。』」と引用されている。これは、老子の「道」が確かに「無為」の意味と属性を持っていることを示しているのである。

「道」の「無為」とは、「道」によって創り出される万物に対して述べているのであり、簡潔にいうと、道は「万物に対して強制的な力を行使しない」ということである。万物に対してそれぞれ自身で変化し実現させるように働きかけるのである。そして「無為」と同様、老子の「老柔」もまずは、道の属性と活動のありかたのことを指している。『呂氏春秋』「不二」の作者は、「柔」を老子哲学の核心であると見なしている（老聃は柔を貴ぶ）。老子が「道」と「弱」というこの概念を結び付けて出来た文面が「弱者道之用」（『老子』第四十章）であり、これは我々が老子の道の本性を理解する上で非常に重要な一文である。道の「弱」もまた万物に対して述べられたもので、「柔和と温和は道が万物に対して働きかける時のありかた」であり、筆者はそれを道の「弱作用力」と称している。老子の弱作用力を通して、我々は老子の「道法自然」というこの重要な論に含まれる真義を理解することが可能となる。この論は長い間「道の本性は自然である」と誤って解釈されてきた。この解釈はまずは文法の面において通じないし、たとえ文法の上で通じるようであったとしても（道は自身の自然に遵う）、それは老子が本当に伝えたかった

た意味ではない。老子のこの句の正確な意味は、「道が万物の自然に遵う」（万物自身が自己を成就させる）ということである。道が無為で柔弱であるのは、当然のことながら、それが万物それぞれの特性と、万物自身の活動に則ってそれらに従っていくからなのである。

老子の思想では、「自然」は万物と百姓（人々）自身の活動のありかたを指し、それは根本的に「道の本性」ではない。「道」というこの語を、老子が使っているその他の類似した語（「自X」の構造になっている語）と比較してみると、この点が十分に明らかになる。老子が使っている「自X」の語の中には、マイナスの意味が含まれているものもあり、例えば「老子」第七章の「自生」、第二章の「自見」、「自是」、「自矜」（第二十四章にも何回か使われている）、第二十四章の「自伐」、第三十四章の「自为大」と第七十二章の「自貴」等、これらの語は人間の意識と行為を表しており、すべて老子が否定するものである。

これらの語とは異なるものとして、老子はさらに「自X」の構造で、肯定的な意味の語をいくつか使っている。「自然」（全部で五例）のほか、第三十二章の「自賓」と「自均」、第三十七章の「自化」と「自定」、第五十七章の「自正」、「自富」と「自樸」等である。これらの語が意味する活動内容というのは、老子が肯定する積極的で、善良で真正面からの行為を指す。これらの活動の発動者が「誰」なのか、以下、細かく見てみることにする。

道常無名、樸雖小、天下莫能臣也。侯王若能守之、万物將自賓。天地相合、以降甘露、民莫之令而自均。（『老子』第三十二章）

道常無為而無不為。侯王若能守之、万物將自化。化而欲作、吾將鎮之以無名之樸。無名之樸、夫亦將無欲。不欲以靜、天下將自定。（『老子』第三十七章¹¹）

この二つの章に見られる二例は非常に分かりやすく、「自賓」、「自化」はいずれも「万物」（「万物將自賓」、「万物將自化」）の活動のありかたを示しているのである。「自均」は「民」の活動のありかたを指しており、「自定」は「天下」（「天下將自定」）を指している。そしてここにおける「天下」は具体的には「天下万物」（人々も含む）を指していると解することができる。この「天下」は「道」でもなく、また統治者である「聖王」でもない。「老子」第五十七章では「民」と統治者に相対する「我」をはっきりと対応させて、次のように記されている。

故聖人云、我無為而民自化、我好靜而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸。

ここで先入観を多少払拭して、常日頃の見かたとは違った観点からみてみると、「道法自然」の「自然」というこの概念が、動詞の「自X」というこれらの語と同様に、どちらも万物と人々の活動を意味することがわかる。

万物の活動は道と聖王の「無為」、「柔弱」を前提としており、それはまた道と聖王が無為で柔弱である結果でもあった。老子が深く意識していたことは、良好な秩序と活力は道と聖王の強制や干渉など意識的な権力乱用から生まれたものではなく、それはただ道と聖

王の不干渉（無為）及び万物や人々の高度で自主的な、創造性のある活動から生まれるものであった。（道は万物の自然に従っている）この点を理解するのが困難であるゆえんは、万物を創造する、偉大な自ら満ち足りている道、それがどうして自ら創造した万物にならない、従っていくのか、という点にある。これこそが老子思想と黄老学の最も深遠な所である。万物を創生する上で、疑いもなく道は主体であり、万物は客体である。しかしながら、万物が理になった生長、変化を遂げる中で、万物自身と自我が自分の主体となり、道はそれを感じ、その客体を守る。このように道と万物の関係を理解すれば、道の尊厳が低くなることもなく、道の崇高性と偉大性がまことに明らかになるのである。老子はまさに「貴きは賤しきを以て本となし、高きは下きを以て基となす。」と述べているのではないか。

注(1) 池田知久はさらに広い視野でもって老子思想の「全体的」な意味合いについて検討した。池田知久「老子」思想的 basic 構造」（『国際漢学研究通訊』第四期、北京大学出版社、二〇一一年、一七五～一九五頁）を参照。

- (2) これに対しては困惑や不安を感じつつ、納得できない思いで、「これほど分量が少ないテキストについて、私たちは実に多くの研究をしてきたが、なぜいまだにきちんとした結論がでないのか」という指摘もある。
- (3) この問題に関しては、池田知久『道家思想的新研究——以「莊子」為中心』（中州古籍出版社、二〇〇九年、二～一二頁）を参照。

(4) これに対する反論については、陳鼓應『老莊新論』（台北・五南圖書出版股份有限公司、二〇〇七年、五～二八頁）を参照。

- (5) 「恒先」の「恒」の意味合いに関しては、王中江「終極根源概念及其譜系——上博簡「恒先」的「恒」探微」（『哲学研究』二〇一六年第一期、三五～四四頁）を参照。

- (6) 早期の道家における宇宙生成論の全体的な考察については、王中江「出土文獻与先秦自然宇宙觀重審」（『中国社会科科学』二〇一三年第五期、六七～八五頁）を参照。

- (7) 老子の「德」に関しては、葉樹勳「老子对「德」觀念的改造与重建」（『哲学研究』二〇一四年第九期、五五～六二頁）を参照。

- (8) 羅素「中国問題」（上海・学林出版社、一九六六年、一五三頁）を参照。

- (9) 丁四新「郭店楚竹書「老子」校注」（武漢大学出版社、二〇一〇年、三二三～三三五頁）、王中江「漢簡「老子」中的「異文」和「義旨」示例及考辨」（『湖北大学学报』二〇一四年第一期、六〇～六一頁）を参照。

- (10) この問題に関しては、王中江「道与事物的自然——老子「道法自然」実義考論」（『哲学研究』二〇一〇年第八期、三七～四七頁）を参照。

- (11) 第三十三章における「自知」と「自勝」（「知人者智、自知者明。胜人者有力、自胜者強」）は広く人間のことを指す。

* 翻訳にあたり、主に金谷治訳注『老子』（講談社、一九八八年）を参照した。