

通行本『老子』の「道」に見られる矛盾

穎川, 智
早稲田佐賀中学校高等学校

<https://doi.org/10.15017/1911207>

出版情報：中国哲学論集. 43, pp.1-19, 2017-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

通行本『老子』の「道」に見られる矛盾

穎川 智

一 「道」

「道」は、郭店楚墓竹簡（以下、郭店楚簡と略す）や馬王堆漢墓帛書（以下、馬王堆帛書と略す）、通行本を問わず、『老子』においてその思想の根幹、すなわち、宇宙生成論の始原であり、万事万物に備わる理法であるとされている。しかし、通行本『老子』二五章「道大、天大、地大、王亦大」は、現存する最古のテキスト、郭店楚簡『老子』甲本で「天大、地大、道大、王亦大」とあり、「道」が「天地」の後にある。「道」を至高の存在とする通行本『老子』は、「道」を第一の地位にするため、通行本の如く語順を改めたと考え^①。また郭店楚簡『太一生水』では「道」があくまで根源者の「字」であるとする。さらに上海博物館藏戰国楚竹書『互先』は、「道」を根源者とし^②ない宇宙生成論を展開する。後、馬王堆帛書『道原』は、『互先』と大変近い宇宙生成論を展開しつつ、「道」の思想体系中に、それを取り込んだと想定できる^③。

ここでは如上の新出土資料に関する検討結果を踏まえ、「道」がもともと『老子』の思想においてその根本となる術語たりえていたのか、という視点から、改めて「道」を検討したい。なお、本論文では、『老子』のテキストとして王弼注本を用いる^④。

「道」が『老子』において、その思想の根幹であるとする指摘は枚挙にいとまがない。日本では武内義雄氏^⑤及び津

田左右吉氏^⑤、木村英一氏^⑥、また中国では高亨氏^⑦らが、「道」概念を詳細に検討し、整理している。紙幅の都合上、各論者の論点を概観することはできないが、おおよそまとめると、まず「道」は宇宙の根源で、万物を生成する存在である。また「道」は、宇宙万物の法則・原理である。さらに「道」の作用は「無為」であり、その存在自体は限定不能で、五感では感知できないものとされている。一方で「道」は現実社会におけるはたらきも見られる。

「道」が宇宙万物の根源という存在であることは、以下の各章から導き出せる。

道は沖にして之を用いる。或いは盈たず。淵として万物の宗に似たり。其の鋭を挫き、其の紛を解き、其の光を和し、其の塵に同ず。湛として或いは存するに似たり。吾誰の子なるかを知らず。帝の先に象たり。(四章)

道は之を生じ、徳は之を畜ない、物は之を形し、勢は之を成す。是を以て万物は道を尊びて徳を貴ばざるは莫し。道の尊く、徳の貴きは、夫れ之に命ずる莫くして常に自ずから然り。故に道は之を生じ、徳は之を畜い、之を長じ、之を育し、之を亭し、之を毒し、之を養い、之を覆す。生じて有せず、為して恃まず、長じて宰せず、是を玄德と謂う。

(五一章)

「道」は、「万物」の「宗」すなわち根源であり、上帝に先んじて存在していた。(四章)また「道」は「万物」を生成し、「道」のはたらきとしての「徳」が養うのである。(五一章)以上、ごくわずかな例をとっても『老子』における「道」の存在は絶対であると言えよう。一切の万物は「道」なくして存在しえないのである。

しかし、このように「道」の絶対化を強力に推し進め、比類なきものと声高に主張することで、逆に「道」が『老子』思想のあり様から外れてしまう向きが見られる。それはまず『老子』の開巻第一に見られる。

道の道とすべきは、常の道に非ず。(一章)

「道の道とすべき」における第一の「道」は、『老子』に言うところの「道」とは異なる、儒家を始めた他学派の唱える「道」であると考ええる。王弼注には「道とすべきの道、名とすべきの名は、事を指し形を造す、其の常に非ざるなり。故に道とすべからず、名とすべからざるなり。」とある。そのような世俗一般に言う「道」は、『老子』の言う一定不変の「道」ではないとして、それを排斥している。即ち『老子』に言う「道」を称賛し、他の「道」は『老

子』の「道」と比較すると、恒常不変のものとは言えない、とても『老子』の「道」には及ばないものと声高らかに唱えているのである。

大道廢れて、仁義有り。(一八章)

ここでも明らかに「道」は「仁義」の上位概念として存在している。『老子』の唱える「道」が廢滅したため、「仁義」が唱えられるに至った。「仁義」より優れた「道」が廢れたことを嘆いている。儒家への対抗意識を前面に押し出し、「道」の優越性を誇示している。⁸⁾このように儒家の唱える徳を「道」の下位に据えようとするのは、三八章にも見られる。なお、前識者とは、予知する能力をもつ者を指す。

故に道を失いて而して後に徳あり、徳を失いて而して後に仁あり、仁を失いて而して後に義あり、義を失いて而して後に礼あり。夫れ礼なる者は忠信の薄にして乱の首なり。前識者は道の華にして愚の始めなり。(三八章)

さらに「道」の優越性は、儒家に対してのみではない。先に挙げた四章では「道冲而用之。或不盈。淵兮似万物之宗。……吾不知誰之子、象帝之先。」とあった。「道」は「帝」にも先んじているようだという。中国人が古来より崇めたきた上帝にも「道」は勝る存在なのだ、意気盛んである。

百家争鳴の時代、自他の違いを明確にして、自己の思想がより高みにあると喧伝することは、当然のごとく行われていたことであろう。しかしこのように自他を比較して、他を貶め、自らの思想を称揚することは、『老子』の思想にはそぐわない。それは先に引用した一章に続く章である、二章で早速述べられていることである。

天下皆美の美たるを知る、斯れ悪なるのみ。皆善の善たるを知る、斯れ不善なるのみ。故に有無相生じ、難易相成し、長短相較べ、高下相傾け、音声相和し、前後相隨う。是を以て聖人は無為の事に処り、不言の教えを行う。万物は焉に作るも而も辞せず。生ずるも有せず、為すも恃まず、功成るも居らず。夫れ唯だ居らず、是を以て去らず。(二章)

我々は日常生活において、「美」や「悪」、「善」や「不善」、さらには「難易」「長短」「高下」「音声」「前後」など、相対的価値を有するものにとらわれている。「道」を体得した聖人は超然として、その相対的価値、よりよいものを

求めたり、より秀でたものにならんとしたりすることを一蹴し、「無為」他者との比較といった賢しらなことに拘わらず、「不言」そういった比較対象などを声高に言い立て絶対的あり方から遠ざかるようなことはしない、とする。万物が生まれたとしても、自らの手柄として誇ることもなく、したり顔で居座ることもない。『老子』において、相対的価値の中に身を投ずることは認められておらず、まして自分が他者より優っているなどと誇ることは論外とされている。四章には「挫其鋭、解其紛、和其光、同其塵。」とあり、「鋭」さを挫き、「紛」(もつれ)を解き、輝きを和らげ、塵同然となることを説く。虚栄を張らず他者との争いは避け、自己の優位性という輝かしさを抑え、凡俗と一つになることが肝要という。

上善水のごとし。水善く万物を利して争わず。衆人の悪む所に処る。故に道に幾し。(八章)

水は万物に利をもたらずが争わず、人の嫌う低い場所に流れ留まる。だから「水」は「道」に近い、という。

企つ者は立たず、跨ぐ者は行かず。自ら見わす者は明らかならず、自らは是とする者は彰われず。自ら伐る者は功無し、自ら矜る者は長からず。其の道に在るや、余食贅行と曰う。物或いは之を悪む、故に有道者は処らず。(二四章)

「有道者」即ち道を体得した者は、無理をすることなく、自らをひけらかす行いをせず、それを「余食贅行」余分な食べ物や余計な行為とする。

『老子』では、例を挙げるに事欠かない程、自らの優位を誇ることを厳しく戒める。「道」を体得することが即ち、他者との比較という俗世の認識から超越することにつながっている。にもかかわらず、一章・一八章・三八章では、他学派に対する明確な対抗意識を持ち、自己の優位性を誇っている。この点に『老子』の主張するところとの大きな乖離が見られる。「道」を称賛するあまり、『老子』の思想傾向から逸脱しているのである。すなわち他学派との関係で相対的価値を全面に押し出し、その優位性が誇示される「道」と、相対的価値を超越した絶対性を有する「道」との間には、大きな矛盾が見られる。これが、『老子』において「道」がそもそもその思想の中心たりえたのかという疑問を発する動機的一点目となる。

また「道」は本来、見ることも聞くことも触ることもかなわない、微妙な存在である。これも従来『老子』の研究者が指摘するところである。

道の物たる、惟れ恍惟れ惚。惚たり恍たり、其の中に象有り。恍たり惚たり、其の中に物有り。窈たり冥たり、其の中に精有り。其の精甚だ真、其の中に信有り。(二二一章)

「道」は、存在としては「象」や「物」というように何かしらの存在がある。しかしそれは「恍惚」大變おぼろげで感官では捉えられない。しかしそこには「精氣」があり、それは「真実」で、確かなものである。

樂と餌とは過客も止まる。道の口より出だすは、淡乎として其れ味無し。之を視れども見るに足らず、之を聴けども聞くに足らず、之を用いれども既くすべからず。(三五章)

「道」は味覚・視覚・聴覚、いづれにおいても感知できないものだが、そのはたらきは無限大である。

このように「道」と名付けられた存在は、本来決して人知によつては計りようのない限定不能のものである。何らかのものはあるようだが、おぼろげではつきりしない、規定しようのないものである。これを法のごとく明確な基準として体得し、それを体現することは常人には及びもつかないことと云える。ところが、「道」を法るべき対象として規定すると、俄かに明確化し、それを知覚できなかつたはずの人間にも具体的な対象として浮かび上がってくる。

古の道を執りて以て今の有を御す。能く古始を知る、是を道紀と謂う。(一四章)

此の道を保つ者は、盈たんと欲せず。夫れ唯だ盈たず、故に能く蔽(蔽)れて新たに成さず。(一五章)

「古の道を執る」「此の道を保つ」、いづれも限定不能な存在に名づけられた「道」を、その依拠すべき対象として遵守する。このように「道」があたかも「法」のごとく法るべき対象として説明されている箇所は多数あり、二三章「故に道に従事する者」、二四章・三一章「故に有道者は処らず」、六〇章「道を以て天下に蒞めば」、六五章「古の善く道を為す者」のようにある。

道は常に為す無くして、而も為さざる無し。侯王若し能く之を守れば、万物將に自ずから化せんとす。(三七章)
道を以て人主を佐くる者は、兵を以て天下に強ならず、其の事は還るを好む。(三〇章)

三七章では「侯王」という、いわば「道」を体得した聖人とは言えない者もまた、「道」という明確な準則を示されることで、それが実践可能となる。三〇章において微妙玄通なる「道」を体得しているのは、「人主」を補佐する者である。この補佐にまわる者でも、「道」は依拠すべき対象、準拠すべき規範として明確化され、方法・準則という扱われ方をしている。「道」という語は、法や理とも置き換え可能な、明確な概念となっている。『老子』の思想を広める上で、「道」という明確な対象があることは説得力が出て分かりやすいとも言える。

『老子』の思想の根源となるものは、先に示したように感官ではとらえられない微妙なものである。そのような「道」を法るべき対象として規定すると、明確な対象物となってしまう。このように「道」という語によって依拠しやすい対象とすることは、『老子』において限定不能な根源者としての「道」のあり方からは乖離したものとと言える。この「道」自体が持つ本来的な未限定な在り方と、一方で明確な基準としての在り方に見られる矛盾が、本来「道」がその思想の根源たりえていたのかという疑問を投げかける動機の二点目である。⁹⁾

さらに『老子』では、「道」の絶対性を強調しすぎるあまり、『老子』の「道」は従わなければならない規範という強い拘束力を持つ。二二章「孔徳の容、惟だ道に是れ従う。」、二三章「故に道に従事する者」では、「道」が従事すべき対象とされ、三七章では「道は常に為す無くして、而も為さざる無し。侯王若し能く之を守れば、万物將に自ずから化せんとす。」と、「侯王」が守り行うべきものとされる。しかも「道」への従事はこれに止まらない。

和を知るを常と曰い、常を知るを明と曰い、生を益すを祥と曰い、心氣を使うを強と曰う。物は壮なれば則ち老ゆ、之を不道と謂う、不道は早く已む。(五五章)

我に三宝有り、持して之を保つ。一に曰く慈、二に曰く儉、三に曰く敢えて天下の先と為らず。慈なるが故に、能く勇なり。儉なるが故に、能く広し。敢えて天下の先と為らざるが故に、能く器の長を成す。今慈を捨てて且に勇ならんとし、儉を捨てて且に広からんとし、後となるを捨てて且に先んぜんとすれば、死せん。(六七章)

五五章の後半部「物は壮なれば則ち老ゆ、之を不道と謂う、不道は早く已む。」は三〇章にも略同じく見られる。物事は強壯であれば老衰する、これを道に従わないという、道に従わなければ、すぐに滅び去ってしまう、という。

また六七章では「三宝」即ち「慈」「儉」「不敢為天下先」を捨ておけば、「死」が待ち受けている、という。「不敢為天下先」については、七章で「是を以て聖人は其の身を後にして身先んず。」とあるように、「道」を体得した聖人の在り方であるため、「三宝」はいずれも「道」に従う者のあり方と言える。「道」に則した態度・行動を取らなければ、生命も危うい、と言うのである。「道」に従うべきこと、またその効用を説くという段階から、もし「道」に従わなければ、死も含めた恐ろしい結果が待ち受けていると警告する。これは「道」の絶対性を説くと同時に、『老子』における「道」への絶対的服従をも意味し、強制力・拘束力があると見えよう。『老子』の説く「道」以外の「道」に対して排他的であり、「道」が人々の運命・生命を左右する存在となっている。

しかし『老子』に言う「道」は本来このような絶対的支配的な立場にはないものである。

故に道は之を生じ、徳は之を畜い、之を長じ、之を育し、之を亭し、之を毒し、之を養い、之を覆す。生じて有せず、為して恃まず、長じて宰せず、是を玄德と謂う。(五一章)

「道」は、万物を生じ、養い育てていくが、「不幸」主宰となり取り仕切ることはいししない、支配者となって強制力を発揮することはない、そういう存在である。

大道は汎として、其れ左右すべし。万物之を恃みて、生ずるも辞せず、功成りて名有らず。万物を衣養して主と為らず、常に無欲にして、小と名づくべし。万物は焉に帰るも主と為らず、名づけて大と為すべし。其の終に自ら大と為さざるを以て、故に能く其の大を成す。(三四章)

ここでも「道」は、万物を養い育んでも主人面をしない、とある。

「道」は本来、万物を生成する根源でその成長を手助けしても、決して自らの手柄を誇らず、万物の「主」、主宰者となることもない。しかし一方で「道」という一語により『老子』の思想を収束し、その一語の価値を高め、絶対性を持たせ、「道」への帰服を強く要求する。この矛盾が「道」が本来、『老子』の思想における根源者たりえたのかという疑念を抱く動機の三点目となる。

このように『老子』に説く「道」は、本来相対的価値を否定し、おぼろげであり微妙である存在で、かつ万物の主

宰者とはならないと説かれているにも拘わらず、一方では『老子』の「道」が他学派に対して優越性を持ち、規範として明確化され、万物に絶対的従順を求めるものという、自己矛盾を抱える存在となっている。このように「道」の描写・説明において齟齬をきたす原因を探り、根源者とされる「道」について再考したい。

そもそも『老子』という書物は、一人の手によって体系的に著述されたものではないという認識は、『老子』を研究する上で一般的になっている。武内義雄氏は「五千言中種々の矛盾があるのはそれが一家言でなく諸家の言をあつめてなつた証据である。」とし、津田左右吉氏は「最初の原本が既に一人の作では無く、ほゞ類似した思想を有つてゐた幾人かの学者の言があつめられたものではあるまいか。」とし、木村英一氏もまた「一たい道德経は、その構造から言へば、多くの断片的な俚諺・格言・名言等の集積に外ならないのであるから、それを構成要素に還元してしまへば、その様な人生の智慧を語つた発言者不明の多数の断片的な言葉の陳列に過ぎず、それ以上のものでも以下のものでもない。」とする。

このように『老子』は春秋戦国期の道家的傾向をもつ種々の金言を意図的に集めて成つたものと、その内容上から考えられる。そのため「道」或いは『老子』の思想の根源となるべきものについても統一されていない感があり、時に相矛盾するような内容となつていて、解釈し難い部分が多々見られる。

二 一

まず「一」と「道」との関係に解釈上の困難が見られる。

是を以て聖人は一を抱きて天下の式と為る。(二二章)

昔の一を得る者は、天は一を得て以て清し、地は一を得て以て寧^{やす}し、神は一を得て以て靈にして、谷は一を得て以て盈ち、万物は一を得て以て生じ、侯王は一を得て以て天下の貞と為る。其れ之を致す。(三九章)

これらの章に見られる「一」は、万物の根源であり、規範である「道」の存在と同一のものとされている。二二章の「抱一」は、唯一である無為の道をしっかりと守る、などと訳すことができる。三九章では、「一」を得ること、

「天」は清澄に、「地」は安寧に、「神」は靈妙に、「谷」は盈満、万物は生成する。「侯王」もまたその「一」を得ることで天下の主となる、という。三九章の王弼注には「一は数の始めにして物の極みなり」とある。このように「一」の存在は、先に見た「道」の存在とほぼ同一のものと見え、「一」を「道」と直接に置き換えて解釈することも、『老子』全体から通して考えるなら、決して無理なことではない。ところがこの「一」は、『老子』の宇宙生成論としてしばしば取り上げられる四二章においては、「道」とは異なるものとして存在していることが確認される。

道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。万物は陰を負いて陽を抱き、冲氣以て和を為す。
(四二章)

ここで「一」は明確に「道」から生じた、すなわち「道」に対して二次的な存在となっている。この「道」から「一」が生じる、という宇宙生成論に関しては様々な解釈により、「道」＝「一」という関係との矛盾を解消しようとしている。蔣錫昌氏は「道始所生者一、一即道也。自其名而言之、謂之道。自其数而言之、謂之一。三九章『天得一以清』言天得道以清也、此其証也。」⁽¹⁰⁾とする。木村氏は「道」は天地万物の根源であって、万種の姿・万種の名をもつ万物が等しくそれから発生し、それによつて成立してゐるのであるから、『万物』の『万』に対して『道』は『一』としか言い様のないものである。さればこそ『道』は『一』と呼ばれるのである。然らば『一』とは『道』を『万物』の万種に對置した時の呼び名であるから、いはば『道』を数的に見た場合の表現であり、質的に見た場合は、『万物』が『有』であるのに対して『道』は『無』である。ところで『道』を数的に見た『一』は、『万物』の構成要素である『三』氣、更には『二』氣の根源としての『一』氣といふ如きものとなり、そこには尚ほ多少の有的な性質を残して居るから、道の眞の性質を表現した『無』よりは、一歩だけ『万物』に近いといつてよいであらう。そこでこの意味を表現して『道生一』と言つて下文と語呂を合わせたのであらう。」とする。金谷氏は「『一』については『道』の別名ともされていたから……、『道が一を生ず』というのは、ややわかりにくい。ただ、『一』といえはすでに具体性があつて『無』とか『道』よりは進んだ表現であるから、そこをとらえて『生ず』と段階づけたものであらう。」とする。⁽¹¹⁾

しかし一方では「道」と全く同一視される「一」が、「道」の後に生まれ出たものとなつていれば、合理的にこれ

を説明することは困難を極める。このような矛盾は、先にも触れたように、『老子』が本来一人の手によらず、様々な警句を集めた、一種の金言集のごとくなくなつてゐることに由来する。ただここで注目すべきは、恐らく「道」と「一」とをそれぞれ根源とする考え方は共存し、或いは別個に存在したのだからが、『老子』に至つては、あくまで「道」が何よりもその思想の根源となつてゐる、すなわち「道」が「一」を生じるといふ構造になつてゐる点である。この点について参照すべき資料に『淮南子』がある。『淮南子』天文訓には「道を規と曰い、一に始まるも、一にして生ぜず、故に分かれて陰陽を為し、陰陽合和して万物生ず。故に曰く、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず、と。」⁽¹²⁾とあり、精神訓には「故に曰く、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生じ、万物は陰を背にして陽を抱き、沖気は以て和を為すと。」とある。すなわち『淮南子』には「道生一」がなく、「一生二」から始まつてゐるのである。これについて武内氏は「淮南所拠の老子には『道生一』の三字なかりしなるべし。従つて、一は道の子にあらずして即ち道なり。道と一とは別物にあらずして、一は道の別称なり。蓋し老子が道を一と呼ぶは、宇宙の本体は数より論ずれば一なるをいふなり。これを大と呼ぶは、其の量より説明せる名なり。」⁽¹³⁾と云う。確かに『淮南子』原道訓には「道は、一立ちて万物生ず。是の故に一の理、四海に施す。一の解、天地を際まむ。」とある。しかし、一方では天文訓や精神訓に「道生一」が見られない以上、「一」が「道」の後に生じたとする生成論は、不明瞭となる。『老子』がそもそも金言集としての性格を持つてゐたことを鑑みれば、「道」と「一」とをそれぞれ宇宙生成論の根源としていた思想が別個に存在し、『老子』では「道」の地位を絶対にしよつとする過程で、「道生一」を付加したものと考えるのが妥当なのではないかと考える。『淮南子』天文訓に見られる「道曰規始於一」もまた、「道」と「一」の思想とを融合させようとしたものと思われる。このように考えると、二二章・三九章、この他一〇章・一四章にみられる「一」も、「道」とは別個に存在してゐた根源と云える。⁽¹⁴⁾

三「天」「地」

また「天地」と「道」との関係にも着目すべき点がある。

道は沖にして之を用いる。或いは盈たず。(四章)

「道」は、からつぽのような存在でありながら、無尺藏なはたらきを有している、とする。この他、三五章では「道の口より出だすは、淡乎として其れ味無し。之を視れども見るに足らず、之を聴けども聞くに足らず、之を用いれども既くすに足らず。」とあり、「道」が感覺器官ではそれと分かる対象ではないが、無限のはたらきを有する、という。この「道」のあり様と同じ表現を用いて「天地」を描写する箇所がある。

天地の間、其れ猶お橐籥のごときか。虚にして屈せず、動きて愈々出づ。(五章)

「天地」の「間」は、ふいこのように中からはからつぽでありながら、尽き果てることなく、無尺藏な働きをする、という。また「道」は、絶対不変の存在であるがために、人がそれと一体となれば永久となり、危険な目に遭遇することもない。

常を知れば容なり、容なれば乃ち公なり、公なれば乃ち王なり、王なれば乃ち天なり、天なれば乃ち道なり、道なれば乃ち久し、身を没おうるまで殆おうからず。(一六章)

この「道」のあり方と同じく、「天地」もまた長久とする章がある。

天は長く地は久し、天地の能く長く且つ久しき所以の者は、其の自ら生ぜざるを以てなり、故に能く長生す。(七章)

この後半の部分「以其不自生」について、福永光司氏は「『不自生』とは自みずから生じたとしない、すなわち己が万物の生成者であるという意識をもたないこと。ただし、この句を『みずから生きようとしなからこそ長く生きることができると解するのの一解。』とし、同氏は前者の解釈をとる。⁽¹⁾ 自らが万物を生成したと意識しない、と解釈すれば、前出の五一章「故に道は之を生じ、徳は之を畜い、之を長じ、之を育し、之を亭し、之を毒し、之を養い、

之を覆す。生じて有せず、為して恃まず、長じて宰せず、是を玄德と謂う。」における「道」の在り方とも共通する。以上の「天地」に関する章は、従来「道」が「天地」の上位にあり、「天地」は「道」に法るものであるため、即ち「道」の無限性を描写したことに他ならないとする解釈が一般的である。木村氏は「道德経の他の部分の、『道』・『天地』・『万物』の三者を立てる思想と疎通して考へると、『天地』よりも一層根源的な『道』は『天地』よりも一層無限であり、また『天地』の無限性も畢竟『道』の無限性によつて成り立つとも言へようから、その意味から推せば、結局これ等の言葉も、『道』の作用の無限性を間接に言ひ表したことになる。」とし、武内氏は七章の解説に「天地が長久な理由は天地は道すなわち谷神の形に表われたので、万物を生ずるが、自らを生じていないからである。」とし、また福永氏は五章の解説に「天地大自然の理法すなわち道」と述べている。ただ、『老子』が金言集のごときものであるとの認識から見直せば、やはりこれら「天地」のみに言及した章に「道」の文字がなく、「天地」を以て万物の根源としているかのように描写しているのは、明確に「道」が万物の根源とする考え方とは相容れないものである。少なくともこれらの章においては、「道」がその根源として認識されていなかった、或いは「道」を中心とする思想以外に、「天地」を以てその根源とする思想があったとも考えられる。

もちろん明確に「天地」が「道」の低位にあり、従属するものだと認識は『老子』中に散見される。

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。(二五章)

二五章においては「道」のあり方に「天」や「地」は法るものとする。つまり「天地」は「道」に従うものであり、「天地」の無尺蔵なるはたらきもまた「道」の特性を備えたものに過ぎないと論理が成立する。しかし『老子』に金言集という特性があるとの前提に立ち、先に挙げた『老子』の五章及び七章が一個の独立した格言であるとの認識に立つならば、「道」という語がない以上、やはり「道」とは別個の宇宙論、即ち「天地」を中心とした宇宙論があり、二五章では、「道」を中心とした生成論中に、それら「天地」を中心とした宇宙論を取り込んでいったものと考えられる。

「天地」を中心とした生成論が「道」とは別に存在していたことは、『老子』中に散見される「天」或いは「天道」

という概念、また他の諸文献中に見られる「天地」を中心とした生成論の記述から推測されうる。

人を治め天に事うるは、奮に若くは莫し。(五九章)

善く士たる者は武ならず、善く戦う者は怒らず、善く敵に勝つ者は与にせず、善く人を用いる者は、之が下と為る。是を不争の徳と謂い、是を人の力を用いると謂い、是を天に配すと謂う。古の極みなり。(六八章)

五九章に見える「治人事天」は、福永光司氏の前記著書により夙に『孟子』滕文公上及び尽心上に見える言葉と指摘されている。「事天」については、『墨子』法儀等にも見える語で天につかえる、従事する、等の語義である。

また『老子』六八章の「配天」は、『尚書』や『毛詩』等に散見する語であり、いずれも天の意志に沿う、天意にかなう等の義となる。

『老子』中に、儒家や墨家とも共有する「事天」「配天」という用語があるのは、絶対者であり、主宰者である天を信仰し、その意に従わんとする思想に由来する。そのため『老子』にあっても、「天」が意志を持ち、人格神的存在となることもある。六七章に「夫れ慈は、以て戦えば則ち勝ち、以て守れば則ち固し。天將に之を救わんとし、慈を以て之を衛る。」、また七三章に「敢えてするに勇なれば則ち殺され、敢えてせざるに勇なれば則ち活く、此の両者は或いは利、或いは害。天の惡む所、孰か其の故を知らん。是を以て聖人は猶お是を難しとす。」とあるのが、それである。⁽¹⁵⁾『老子』ではさらに、天の理法とされる「天道」「天之道」への言及も九章・四七章・七三章・七七章・七九章・八一章に見られる。

持して之を盈たすは、其れ已むに如かず。揣きたえて之を鋭くするは、長く保つべからず。金玉堂に満つるは、之を能く守ること莫し。富貴にして驕るは、自ら其の咎を遺す。功遂げ身退くは、天の道なり。(九章)

天の道は、其れ猶お弓を張るがごときか。高き者は之を抑え、下き者は之を挙ぐ。余り有る者は之を損じ、足らざる者は之を補う。天の道は、余り有るを損じて足らざるを補う。人の道は、則ち然らず、足らざるを損じて以て余り有るに奉ず。孰か能く余り有りて以て天下に奉ぜん。唯だ有道者のみ。是を以て聖人は為して恃まず、功成りて処らず、其れ賢を見わすを欲せず。(七七章)

福永光司氏は『老子』九章の「天之道」に注して「天地の道もしくは天地自然の理法をいうが、それは単に『天』もしくは『道』『理』ともよばれて、人間界と自然界を貫く恒常不変の真理、自然の掟、必然の理法を意味する言葉であった。」という。同氏は四七章の「天道」について「天の理法」もしくは「天体の運行」とする。

七七章に顕著なように、天道と道とは、『老子』にあつてはほぼ同一のものと見なされている。天の道は、弓を張るようなもの。高い部分は抑え、低い部分は引き上げる。余り有る者は減らし、足りない者には補う。これと同じく余りがあつて、それを天下のために差し出すのは、「有道者」だけだと言う。この道を体得した「聖人」は成し遂げてもそれに頼らず、成功してもそこに留まらない。これは九章の「功遂げ身退くは、天の道なり。」に通ずる。七三章「天の道は、争わずして善く勝つ。」も、八章で「道に幾し。」とされる「水」が「夫れ唯だ争わず、故に尤無し。」とあるのに近い。

このように「天道」「天之道」は、『老子』にあつては「道」とも通じ、天の理法という意味合いで用いられている。一方で「天道」「天之道」は、『老子』以外の資料でも多々見られる所であり、それらは『老子』の「道」を中心とした思想の淵源との指摘がある。

例えば浅野裕一氏は、まず『国語』越語下篇に見られる「范蠡型思想」を「予兆・災殃を媒介とする強烈な天人相関思想、上帝・天・地・天道を人為の規範とする世界の枠組み、天道の運動周期に連動する人為の増減、現実には立脚した思考態度、敵国の打倒を目指す積極的・実践的性格の五項目」とした上で、「老子の道と范蠡型思想の天道との間には、放縱な盈満を自戒せんとする屈折した姿勢と、あまねく恩恵を施しながらも、その功を誇らぬ態度を是とする謙讓の姿勢の二点に於て、顕著な類似性を看取し得る」とする。浅野氏はこの他、諸々の共通性を見出した上で「范蠡型思想と『老子』とが思想的に共通した基盤に立脚していた」とし、「もはや『老子』に於ては中心的位置を占めない天人相関思想や、最上位者が必ずしも道で統一されず、なお天道や天地が並立する点など、『老子』の中では古い思想形態を残存させていると見られる部分に、とりわけ范蠡型思想との類似性が集中して現れる」とする。九章・七七章に見える「天之道」に『国語』越語下篇「陽至らば而ち陰となり、陰至らば而ち陽となり、日困しめば而ち還り、

月盈つれば而ち匡く」という「范蠡型思想の天道が持つ周期運動の名残りが感じられたりする……こうした現象は、本来『老子』が范蠡型思想を一つの祖型にして形成されたであろうことを予測させる。」と述べる。また「基本的に『老子』の道は、范蠡型思想に於ける上帝・天・天道・地四者の機能の合成体と言える。」という。しかしそこには「懸隔」があり、「その主要部分は『老子』の創作にかかると見た方が妥当である」とする。¹⁶⁾

高木智見氏は、『国語』や『春秋左氏伝』、『尚書』等多くの先秦の史書を用いて論証し、「天人についての観測と記録を何世代にもわたって継続し、それらを文字記録あるいは口頭伝承として蓄積していた彼らは、しだいに人間と自然の歩みの背後に大きな力を発見した。それこそが『天道』であった。」とする。そして『老子』は、そうした史官の思想（論者注：『究極的には天道に従い、常に恭しく警戒せよということ』）を背景として、天道をも相対化する根源的原理としての『道』を見出していたのである。」とする。¹⁷⁾

『老子』の「道」の在り方とも軌を一にする「天道」が、本来『老子』以外の諸書に於いて見られ、それは伝統的な上帝や天の観念より派生してきたものであつて、『老子』はそのような天道観を自己の思想中に取り入れたとされることが、両氏の指摘から確認できる。

以上、『老子』に見られる「天」や「天道」について概観したが、これを要するに、『老子』にあつては「道」を中心とする思想の外に、伝統的観念である「天」や、それを理化した「天道」といった概念があつて、それらを、「道」を中心とした生成論中に取り込んでいることが明確となった。よつて前出の『老子』五章「天地之間、其猶橐籥乎。虚而不屈、動而愈出。」や七章「天長地久、天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生。」に見られる「天」や「地」も、それぞれの章で「道」に従属するものと明示されていない以上、「道」とは別に存在していた「天」「地」を根拠に据えた生成論の一端であつた可能性がある。

「天」を中心に据えた生成論は、池田末利氏が「人間ひいては万物の根源者の天」として、『春秋左氏伝』にその例を見出している。¹⁸⁾襄公一四年伝「天生民而立之君、使司牧之、勿使失性。」襄公二十七年伝「天生五材、民並用之。」天は、民を生じ、五材（五行）を生ずる、という。この他にも、『春秋左氏伝』文公一三年伝「天生民而樹之君、以

利之也。」とある。天が民を生ずる、という思想は、他の文献にも頻見される。『国語』楚語上「民、天之生也。知天、必知民矣。」、『墨子』尚同下「古者、天之始生民、未有正長也、百姓為人。」などとあり、『呂氏春秋』にも数例見られる。「地」を中心とした生成論は、浅野氏が前記「黄老道の成立と展開」で指摘するように、『国語』越語下篇「唯地能包万物以為一、其事不失、生万物、容畜禽獸、然後受其名、而兼其利、美惡皆成、以養生。」とあるのが参考になる。ただ浅野氏はこの地の生成論について「万物の生成に際し、一定程度の天の参与を認めていた。」と付言する。

「天地」を列記したものとしては、『春秋左氏伝』成公一三年伝「吾、聞之、民受天地之中以生、所謂命也。」、昭公二五年伝「則天之明、因地之性、生其六氣、用其五行、氣為五味、発為五色、章為五声。」、『管子』内業「凡人之生也、天出其精、地出其形、合此以為人。」、『呂氏春秋』孟春紀・貴公「天地大矣。生而弗子、成而弗有。」、有始覽「天地有始。天微以成、地塞以形。天地合和、生之大経也。」が挙げられる。

このように「天」「地」を中心として「民」や「万物」を生成するという思想は、先秦の資料中に散見される。万物を生成するものとしての「天」や「地」という発想は、既述の通り『老子』の五章や七章に見られ「天地」が「道」に従属する形がとられていなかった。一方で『老子』二五章で顕著なように、「天地」は「道」に法るとされる。これは『老子』の作成過程において、「天地」が万物を生成するという思想を取り込み、「天地」をも含めたあらゆるものを生成する根源として「道」の地位を高めようとしたためと考える。それは伝統的観念である「天」やそれを理法化した「天道」といった概念を、「道」の生成論中に取り込んでいった過程と軌を一にするものであろう。

四 小結

もともと各章段が格言としてばらばらに存在していたと見られる『老子』では、春秋時代より「道徳」や「方法」などの意として多用されていた「道」を、その思想の根幹に据え、その求心力を高めていったものと思われる。このような「道」を中心とした思想形成に当たり「道」の地位をさらに高めようとして、相対的価値を否定する一方で他学派に対する優越性を高らかに唱え、また道自体は限定不能なものでありながら「道」を法るべき明確な対象とし、さらに万物の主宰者とならないという思想を有しながら万物に対する強制力・拘束力を持つに至ったのであろう。『老子』中の「道」を巡る諸々の矛盾は、『老子』の編纂者が、儒家を始めとする他学派に対抗せんがため、また「一」や「天地」の生成論をも下位に置き、「道」を中心とした思想を強力に推し進めようとした結果、生じたものと見ることができるといえる。

〔注〕

- (1) 拙著「郭店楚簡『老子』二五章の「道」・「自然」について」(『福岡教育大学 国語科研究論集』第四五号、二〇〇四年一月)
- (2) 拙著「上博楚簡『互先』の宇宙生成論―馬王堆漢墓帛書『道原』との関連を通して―」(『日本中国学会報』第五九集、二〇〇七年一〇月)
- (3) 荻生徂徠の門徒、明和七年に宇佐美瀧水の考訂した『王注老子道德経』を底本とする。なお馬王堆帛書『老子』甲本・乙本については、国家文物局古文獻研究室編『馬王堆漢墓帛書(壹)』(文物出版社、一九八〇年)によった。また郭店楚簡『老子』は、荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八年)によった。
- (4) 武内義雄著『老子之研究』(東京改造社、一九二七年)。後、武内義雄著『武内義雄全集 第五卷 老子篇』(角川書店、一九七八年)所収。以下、武内氏の引用は『武内義雄全集 第五卷 老子篇』による。
- (5) 津田左右吉著『道家の思想と其の展開』(岩波書店、一九三九年)、後『津田左右吉全集』第一三卷(岩波書店、一九六三年)所収。以下、津田氏の引用は、『道家の思想と其の展開』による。

(6) 木村英一著『老子の新研究』（創文社、一九五九年）以下、木村氏の引用は、上記著書による。

(7) 高亨著『老子正詁』（古籍出版社、一九五六年）

(8) 『老子』一八章は、郭店楚簡本や馬王堆本では異同が見られる。ただ、本論文ではあくまで通行本『老子』における「道」の解釈を目的としているため、詳論しない。以下もこれに準ずる。

(9) 津田氏は「一般の用語例での道が自然の理法であり、人の抱えるべき準則であるならば、それは此のごとき恍惚たるもの、此のごとき名状すべからざるものであつてはならぬはずである。」「余は……そこに一種の宇宙生成論的思想から導かれて来た形迹のあることを認めようと思ふ。」と述べる。また『老子』の「特殊の考へ方」として「此の宇宙の状態（論者注：「形無く名なき宇宙の渾沌の状態」）をも道の名で呼ぶやうになつたことと、前に述べた如く大道が古に行はれてゐたとする歴史的見解が太初の一渾沌と道の概念との結合を誘致した」ことを挙げる。

(10) 蔣錫昌著『老子校詁』（東昇出版、一九八〇年）

(11) 金谷治著『老子』（講談社、一九九七年）

(12) 王念孫『讀書雜誌』は「日規の二字は、上下の文義と相属かず。此は上文の故曰規生矩殺に因りて誤り衍す。宋書律志は道始於一に作る。日規の二字無し。」とする。（王念孫著『讀書雜誌』江蘇古籍出版社、二〇〇〇年）

(13) なお、今本『老子』一四章は「之を視れども見えず、名づけて夷と曰う。之を聴けども聞こえず、名づけて希と曰う。之を搏^ちえども得ず、名づけて微と曰う。此の三者は致詰すべからず、故に混じて一と為す。其の上は皦らかならず、其の下は昧かならず、繩繩として名づくべからず、無物に復帰す。是を無状の状、無物の象と謂い、是を惚恍と謂う。之を迎えて其の首を見ず、之に随いて其の後を見ず。古の道を執りて以て今の有を御す。能く古始を知る、是を道紀と謂う。」であるが、馬王堆帛書『老子』甲本・乙本では、「其の上は皦らかならず、其の下は昧ならず、繩繩として名づくべからず、無物に復帰す。」の一句の前に、ともに「一者」のあることが確認される。これは傳奕本もまた同じ。（傳奕本は、島邦男著『老子校正』汲古書院、一九七三年を参照した。ここに「一者」があった場合、「道」＝「一」の図式はより明確になり、四二章「道生一」との矛盾が一層明確になる。「道」を上位に立てることを優先した結果、一四章の「一者」は、抹消されることになったと考える。

また、池田知久氏は前記著書『馬王堆出土文献訳注叢書「老子」』で『莊子』齊物論篇に「『無↓一↓二↓三↓万』のように展開する知識論的な過程」を見出す。同氏が指摘するように『莊子』天地篇には「泰初に无有り。有无く名無し。一の起くる所は、一有りて未だ形せず。」とあり、四二章と似て「無」↓「一」という生成過程となる。ただ、ここには、「道」という語が見えない。また「道」をその根源としない生成論としては、『呂氏春秋』大楽篇「太一は両儀を出だし、両儀は陰陽を出だす。……。」とあるのが参照される。

(14) 永光司著『老子』上・下(朝日新聞社、一九八七年)。以下、同氏の引用は、上記著書による。

(15) 浅野裕一氏は『黄老道の成立と展開』(創文社、一九九二年)で「第四章には『帝の先に象す』とあって、『老子』も道の下位に上帝の存在を想定したかとも受け取れる。そうだとすれば、」六七章・七三章の「天は、上天・上帝の意にも解し得る。」そして「道を最上位者とする新しい層の思考と、上天・上帝―天地―天道の系列を立てる古い層の思考とが、相互の関係を曖昧にしたまま併存している可能性も大きい。」と指摘する。

(16) 前出浅野裕一著『黄老道の成立と展開』参照。

(17) 高木智見著『先秦の社会と思想』(創文社、二〇〇一年)

(18) 「天道と天命(下)―春秋伝に見える天の理法性―」(広島大学文学部紀要 日本・東洋』第二九卷一号、一九七〇年三月)、後に池田末利著『中国古代宗教史研究―制度と思想―』(東海大学出版会、一九八一年)所収。本論文での引用は『広島大学文学部紀要 日本・東洋』(第二九卷一号、一九七〇年三月)による。

〔付記〕本論文は「日本中国学会 第六二回大会」(二〇一〇年一〇月一〇日、広島大学文学部)での研究発表「通行本『老子』の「道」に見られる矛盾」に基づき、若干の修正を加えている。