

Title	老子の新研究 : 第三部 道德經の思想についての考察
Author(s)	木村, 英一
Citation	大阪大学文学部紀要. 1957, 5, p. 1-55
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/5128
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

老子の新研究

— 第三部 道德經の思想についての考察 —

木村英一

目次

第四篇 道德經の思想	一
序 説	一
第一章 道德經そのものゝ思想のあるがまゝの姿について	三
第一節 道德經に於ける説述のしかたとその説かうとするもの について	三
第二節 「道」とは何か	五
第三節 「道」は如何にして確認されるか	一四
第四節 「道」は如何にして萬物を發生するか	一九
第五節 人間は如何にして「道」を體得して聖人となり得るか	二六
第六節 道德經の價值論	二九
第七節 道德經の處世術と政治論(缺)	三七
第二章 道德經の思想の示唆的な意味について	三七

弁言

この論文は、本紀要第三卷に「第一部 老子の成立に關する考察」を載せ、第四卷に「第二部 道德經の原形についての考察」を發表したが、今やそれ等の後をついでこの「第三部 道德經の思想についての考察」を以て一應終結に達することになる。

第一部及び第二部については、今にして顧みれば若干補正すべきところがある。またこの第三部即ち第四篇の章節の立て方については、最初の豫定を變更したところがあるから、第一部及び第二部に豫め参照を指示した章節と合はないところも生じてゐる。またこの第四篇の第一章第七節として、「道德經の處世術と政治論」を取り扱ふつもりであつたが、未だ完成してゐないのでここでは割愛することにした。これ等の點はすべて後日まとめて補正するつもりである。

第四篇 道德經の思想

序 説

既に述べた如く、道德經は一人の實在した思想家個人の著書では

第四篇 道德經の思想

ない。秦漢の際に當つて、戰國時代以來簇生して來た天命中心主義の諸學が、すべて一源から出た一大系統を成す學として漸く認められるに至り、それがいはゆる道家の學として次第に儒・墨・名・法等の諸學と對立して來た時に當つて、それ等道家の前驅的諸學が殘した教訓のエッセンスである俚諺・格言・名言等の集積を整理し取捨して、道家の經典として作り上げられたものであらう。だから老子がその著者といふことになつてゐるが、その場合の老子は實は歴史的人物としての老子ではなく、道家の偶像的始祖としての老子である。そして道德經の事實上の著者としては、たゞ一人の思想家だけを考へるべきではなく、強ひて言へば、二三百年に亘つて徐々に發達の過程をたどつて漢初に至つて終に成立したところの道家學派そのものと言つてよいであらう。

かくて道德經は、どこまでも道家の經典として作られた書物であるとすれば、かりにその一部に、結局はその發源を歴史的人物としての老聃個人に歸し得る言葉を若干含んでゐるとしても(第二篇第二章を参照)それは既に潤色され經典化された老聃の言葉であつて、必ずしも歴史的事實としての老聃の言葉そのまゝではないかもしれない。そこでこの様な意味から言へば、道德經の道家に於ける地位は、儒家に於ける論語の地位であるよりも、むしろ六經の地位に近いであらう。六經は、經學の上では普通すべて孔子の刪定又は述作に出たものとされてゐるが、その場合の孔子は、客觀的に見れば歴史的人物としての孔子ではなく、むしろ後世儒家の祖と仰がれてゐる偶像孔子である。恰も道德經が老子の著書として傳へられてゐながら、その場

合の老子が偶像老子であるのと同じである。そして六經の内容は、もと儒家の手によつて傳へられ整理されたところの中國民族がもつすぐれた古典であり、一人一時の刪定や述作に出たものではなからうが、恰もその如く、道德經はもと道家の手によつて傳へられ整理されたところの道家的傾向をもつ俚諺・格言・名言の集成であり、従つて一人一時の著述に出たものではない。かくして我々は、六經によつて歴史的事實として孔子の思想を直接見ることが出来ないごとく、道德經を通じて歴史的人物として老聃の思想そのものを直接見ることが出来ないのである。しかし、六經は儒家の偶像としての孔子の思想を、道德經は道家の偶像としての老子の思想を、それぞれ經——永遠の眞理の書——の名に於いて開示しようとしたものであるから、従つて六經と道德經とは、それ等がそれぞれ經典として成立した當時に於ける儒家及び道家の理念に基いて、それ等の學派の眞理とする思想を端的に示したものと云つてよいであらう。

思ふに従來屢々考へられた道德經の思想に對する取り扱ひ方は、道德經を分析して、始祖である老子自身の言をはじめ、次第にそれに附加された後學の言を析出し、それに基いて歴史的事實としての老子の思想及び老子後學の思想の發展史を見ようとする方法である。この方法は、先秦諸子百家の書に、その學祖の名を冠してゐながら、その内容は學祖個人の著書と後學の言葉とを雜へ含んでゐるものが多いといふ事實から類推して、道德經も亦その類であると認定したことに基づいてゐる。實際百家の書にはその類のものが多く、しかしすべてがさうなのではない。子細に見れば成立事情は種々さまざま

まであつて、例へば管子や太公陰符の如く、書名として掲げられた人物の自著は殆んど全く無く、すべてが後人の手に出ながら、而も書名に掲げられた人物のものとして假託されて生じた例もある。道德經の場合も、その成立事情が前述の如きであるとすれば、如上の取り扱ひ方は必ずしも正しいとは言へないであらう。

それではこの様な性質の書物の思想は、正當にはどの様に取り扱ふべきものであらうか。それについて私は、次の如き三つの方が可能でありまた必要であると思ふ。

1、道德經を構成してゐる材料としての、個々の俚諺・格言・名言等のもつ個々の思想を、それぞれ原義に還元して取り扱ふこと。思ふに道德經にしても六經にしても、道家や儒家がそれぞれの長い歴史に於いて産出し、また傳へ來つた權威ある言葉や記録の集成である。そこでそれ等の構成要素を、それぞれもとの素材の姿に還元して、それ等の思想の原義を究明するならば、それ等はその經典の成立以前に於ける道家思想史や儒學史の史料に供することが出来る。

2、一つの全體としての道德經そのものもつ思想を、あるがまゝの姿に於いて究明すること。

道德經にしても六經にしても、種々の材料を集成したものであるが、それが既に一つの經書として成立した限りは、そこに一つの全體としての何等かの思想がある筈である。この様な一つの思想としてあるがまゝの姿を究明しておくことは、次の二つの意味で重要であらう。——第一に、それは、經として成立した當初に於

ける經書の思想の實態であるから、思想的に見て、當時の思想界を知る上に重要な史料である。第二に、經書は成立以後、後世に亘つて神聖不可侵な眞理の書として尊ばれたものであつて、従つて經書解釋學とも言ふべき形をとりつゝ、その經書に基いて、神學的とも言ふべき思想が後代に展開してゐる。そこで、その經書の成立當初に於ける思想のあるがまゝの姿を究明しておくことは、その經書の成立以後に於ける、その學派の思想史を研究する上に、その發端の正しい理解として必要であらう。

3、道德經の思想の含む示峻的な意味を究明すること。

一たい經書は神聖不可侵な眞理の書として、後世その學徒によつて遵奉された。彼等はあらゆる場合に於いて、生活の規準を常にその經書に仰いだ。そこであらゆる角度から經書を解釋し運用した解釋學が起つてゐる。またその學の信奉者以外の立場の人々でも、苟くも一派の經書と仰がれて社會に重んぜられてゐる書物は、——殊にそれが同時に民族の古典として廣く重んぜられてゐる場合はなほさらであるが——、何等かの意味で關心を寄せてそれを讀み、そこから種々の思想的な示峻を得ることが多いであらう。然らば經書や古典の思想では、それ自體としてのあるがまゝの姿に於いて整つた形をもつことよりも、後世の爲めに多角的に多くのすぐれ示峻を含む可能性をもつことこそ重要であらう。そこで、道德經の思想が含む示峻的な意味を究明することは、道德經の思想を研究する上に最も重要な事項で、いはゞその結論と見てもよいであらう。

以上三つの方途は、いづれも重要であり、また或る程度まで相互關聯的に研究を進める必要があるが、こゝでは特に「道德經の思想」の研究といふ意味で、2と3とについて順次考究を進めてみようと思ふ。

第一章 道德經そのものゝ思想のあるがまゝの姿について

第一節 道德經に於ける説述のしかたとその説かうとするものについて

道德經の文章の説述のしかたについては、種々の方面から考察することが出来るであらうが、今こゝでは道德經の思想を理解する手がかりに供する爲めに、必要な限りに於いて簡単に考へると、次の諸點が重要であらうと思ふ。

一、道德經の中には、特定の個人は全然出場しない。例へば論語に見られる様な、或る特定の人物との對話問答の形をとる文は一つもない。また或る特定の歴史的事件についてのべたところも皆無である。「聖人」とか「王」とか「民」とかは屢々あらはれるが、いづれも個性のある個人ではなく、道德・政治・戦争……等の批判は澤山あるが、いづれも特定の歴史的事件についての批判ではない。この意味から言へば、道德經の述べてゐるところは、すべて一般論であり原理である。

二、道德經の陳述するところはすべて一般論ではあるが、しかしその場合の一般性とは、個性を超えた一般性ではあつても、個性に對する一般性、特殊性に對する普遍性ではない。例へば「聖人」といふ場合、歴史的人物として多くの聖人を集めて、その共通性を歸納し抽出する、といふ如き操作を経て建立された概念ではない。また例へば兵法の極意を説く場合（例へば六十八章、六十九章）多くの戦争に於ける経験を歸納して立てた法則、といふ如きものとは稍々異つてゐる。経験的事實を集めて歸納することによつて生じた一般者ならば、より上位の類概念とか、存在や作用の法則とかいふ如きものになる。しかし道德經の説く一般者は、この様な意味の類概念や經驗的法則ではなくて、體驗を積んだ上句に自得した本質認識である。即ち、王者の極致としてのあるべき「聖人」であり、用兵の極意としてのあるべき兵法である。このことと聯關して注意すべきは、道德經では存在や作用を分析分類してその種々相を明かにすることをせず、常に「天地」・「萬物」といふ言葉で包括的に取り扱つてゐる點である。そしてそれ等「天地」・「萬物」がすべて相對者・有限者であることを指摘しつつ、その根元に、絶對者・無限者としての「道」——存在を超えた存在・作用を超えた作用——があることを説かうとする。だから例へば「聖人」と言ひ兵法の極意と言つても、かゝる存在や作用を超えた「道」の體得者としての「聖人」、「道」の顯現としての兵法であつて、存在や作用の概念や法則ではない。

以上二點の外に、道德經の特色ある説述のしかたとして、私は少

くとも更に次の二點を擧げておきたい。

三、逆説的な表現

四、警句的な表現

ところで私は、三と四とを一及び二に聯關させつつ、その説述のしかたの意味と道德經の説かんとするものとを次の様に理解することが出来ると思ふ。

先づ一及び二の二點を中心に一考して見ると、既にのべた如く、道德經の説述のしかたは、事物の個性や特殊性、及び個性・特殊性に對する意味での普遍性を説くものではなく、それ等を超えた超個性的・超普遍性的な究極の原理とか實在とかを逆説的に説くものであつた。思ふに個性及び個性に對する意味での一般性ならば、それはすべて相對者・有限者であつて、何等かの意味で經驗的・論理的に認識し得るところの存在・作用、及びそれ等の法則であるが、道德經ではこれ等の經驗的・現實的なものはすべて眞實ではないと見て、絶對者・無限者としての眞實を、經驗や論理を超えた體驗的眞實に於いて見ようとしてゐる、——體驗的眞實に於いて見ようとしてゐる點については、更に下節でのべるであらう——。ところで絶對者・無限者は由來表現を絶したものであり、且、世人の普く認め得るものは、經驗的・現實的な存在や作用に過ぎないのであるから、それ等の存在や作用の相對性・有限性を極力指摘することによつて、逆説的に絶對者・無限者を説くのが、説得し易い効果的な方法であらう。道德經に充滿してゐる逆説的な表現は蓋しこれである。そして存在や作用は説述の目的ではなく、「道」こそ説述の目的で

あるが、この説述のしかたに即して必要な限りに於いて存在や作用を説く爲めに、それ等をたゞ「天地」・「萬物」といふ如き包括的な表現に止めてゐるのである。

次に、また別の方面から考へると、道德經が「經」である以上、それが永遠不變の眞理を説かうとするのは、蓋し當然のことである。これは「經」なるものもつべき當然の性格である。永遠不變の眞理を説いた「經」である以上は、如何なる時代の如何なる人も、それぞれの場合それぞれの立場に應じて、常にそこに眞理を發明し得るものでなければならぬ。その點から言へば、その「經」が形成された歴史的事情の究明などは、それが歴史的事實として有限性を示すものである限りは、「經」の本質と相納れない性質を含んでゐる。偶々それが「經」の權威を宣揚するに役立つ性質のものである以外は、必ずしも「經」にとつて必要なものではなく、屢々不明であり神祕である方が有効である。ところで道德經の記述には歴史的人物も歴史的事實も一つもあらはれてゐず、作者不明の俚諺・格言・名言の綴輯であつて、従つて成立事情の如きは、傳説と相待つて、神祕の雲に包まれてゐる。而も内容の説くところは、あらゆる相對性・有限性を超えた「道」を、蔭影の多い警句的謎語によつて暗示的に表現してゐるのであるから、原義を追究しても一義的に決定し難いといふ缺點はあるが、同時にそれが「經」としての長所でもあつて、何人にも各自の立場や事情に應じて勝手な解釋を容れて發明せしめ易く、また不可解なものから受ける神祕な神聖感を抱かしめ易い。蓋し「經」として極めてすぐれた條件を備へてゐると言へよ

第四篇 道德經の思想

う。事實、漢代以後今日までの二千年以上の間に亘つて、無數の尊信者・愛好者によつて、思ひ思ひの發明による解釋が施されてゐるのであつて、まことによく出來た「經」である。そして「經」としての本義から言へば、この様な各自それぞれの自得による發明的解釋は、その態度としては決して誤りではない。むしろ「經」としての道德經そのもの、本來の要請に従つたものであることは、六經に對する經學の關係と一般である。しかし思想的な角度から歴史的事實としての道德經の思想そのものを取り扱ふ場合には、問題はおのづから別であつて、その場合は、この「經」の成立事情を、それが今日の如く不明となつた所以自體と共に考察し、またこの經の説いてゐる永遠不變の眞理を、その説述の意圖に關らず、なほそこに反映されてゐる有限性と共に考究して、すべてをどこまでも歴史的事實として究明しなければならぬのである。但し、その場合、上述の様な意味で道德經が經として——時空間を超えた眞理の書として——よく作られたものであるだけに、歴史的事實としては不明な點が多くて、明確詳細に把握することが困難であり、多角的な用意の下に、纔にその大略を指摘し得るだけであらう。しかし、以下少しくその歴史的事實としての思想の大略を考へて見よう。

第二節 「道」とは何か

道德經の説述してゐる思想の中心に「道」がある。既に論じた如く、道德經の内容には儒家・陰陽家・術數家・兵家・法家等の諸思想に對するアンチテーゼとしての思想を多量に含んで

居り(第一篇第一)、またこの書の全體を通じて豊富に見られる逆説的な論述のしかたには、それ等の諸家の論をはじめ、當時の俗論一般に對する否定の意味が多分に存在すると思はれる。即ち道德經は、思想内容から言つても、亦論述のしかたから言つても、漢初までの種々なる思想に對する否定としての色彩が極めて濃厚である。かくて道德經では、既成の殆んどすべての思想をば、眞の「道」ではないとし、それ等は單なる相對的價値しかもたないものであるとして、否定してかゝつてゐるのであつて、その意味では道德經の思想は二ヒリズム的であると言へよう。しかし道德經の思想は、それ等のものを單に否定してゐるのではなく、別に自己の積極的な主張をもつてゐる。もし單なる否定であるならば、みづからは懷疑論若しくは不可知論に陥る外はないであらうが、道德經の立場はその様な單なるネガチブなものではなく、それ等既成の諸思想とは異つてゐながら而もそれ等の根元であるところの眞の「道」をポジチブに主張せんが爲めにこそ他のすべてを否定するのである。だから例へば

「道可道、非常道、名可名、非常名」(一章)

と言つて世の常の「道」や「名」を否定してゐるすぐ後を受けて

「無名天地之始、有名萬物之母、」——故「常無欲以觀其妙、常有欲以觀其微」——此兩者同出而異名、同謂之玄、「玄之又玄、衆妙之門」

とつゞけて、名狀すべからざる——「玄」とでも言ふべき——眞の道が別に在ることを主張する。また

天下皆知美之爲美、斯惡已、皆知善之爲善、斯不善已……(二章)

と言つて、世の常の價値判斷の相對的不眞實性を指摘した直後に、

……是以聖人、「處無爲之事、行不言之教、」○「萬物作焉而不辭、生而不有、爲而不恃、功成而弗居、」夫唯弗居、是以不去、

と言つて、別に無爲不言の絶對の「道」があることを説くのである。

それでは道德經が積極的に主張してゐる「道」とは、凡そ如何なるものであらうか。それを明かにする爲めには、先づ、道德經に見えてゐる比較的明確な「道」の説明——確かに「道」を説いてゐるものと見られる言説——を集めて、それに依據して「道」の輪郭を組み立て、見る外はない。今、その様な言説の主要なものとして、次の十三條を選び出すことが出来る。

一、道。「沖而用之或不盈、淵兮似萬物之宗、」「挫其銳、解其紛、和其光、同其塵、」「湛兮似或存、吾不知誰之子、象帝之先」(四章)

二、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、故混而爲一、○「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」、○「執古之道、以御今之有、」能知古始、是謂「道紀」(十四章)

三、「孔德之容、惟道是從、道之爲物、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、其精甚眞、其中有信、」自古及今、其名不去、以「閱衆甫」、吾何以知「衆甫」之狀、以此、(二十一章)

四、「有物混成、先天地生、」寂兮寥兮、「獨立而不改、周行而不殆、」可以爲「天下母」、吾不知其名、強字之曰「道」、強爲之名曰「大」、

——「大曰逝、逝曰遠、遠曰反」——、○故道大、天大、地大、王亦大、域中有四大、而王居其一焉、人法地、地法天、天法道、道法自然（二十五章）

五、道常無名、○樸雖小、天下莫能臣也、侯王若能守之、萬物將自寶、○天地相合、以降甘露、民莫之令而自均、○始制有名、名亦既有、夫亦將知止、知止可以不殆、○譬道之在天下、猶川谷之於江海、（三十二章）

六、大道汎兮、其可左右、萬物恃之而生、而不辭、功成不名有、——衣養萬物、而不為主、常無欲、可名於小、萬物歸焉、而不為主、可名爲大——、以其「終不自爲大」、故「能成其大」（三十四章）

七、執大象、天下往、往而不害、安平太、「樂與餌、過客止、」道之出口、「淡乎其無味、「視之不足見、聽之不足聞、」用之不可既」（三十五章）

八、道常「無爲、而無不爲」、侯王若能守之、萬物將自化、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、（三十七章）

九、「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、○故建言有之、「明道若昧、進道若退、夷道若類」「上德若谷、大白若辱、廣德若不足」、「建德若偷、質惠若渝、大方無隅」、「大器晚成、大音希聲、大象無形、」○「道隱無名」、夫唯道「善貸且成」（四十一章）

十、使我介然有知、行於大道、唯施是畏、「大道甚夷、而民好徑、」「朝甚除、田甚蕪、倉甚虛、」服文綵、帶利劍、厭飲食、財貨有餘、

是謂「盜夸」、非道也哉（五十三章）

十一、○「道者萬物之奧、善人之寶、不善人之所保、人之不善、何棄之有、」古之所以貴此道者何、不曰「求以得、有罪以免」邪、故「爲天下貴」

○道者萬物之奧、善人之寶、「美言可以市尊、〔美〕行可以加人、」故「立天子、置三公、雖有拱璧以先駟馬、不如坐進此道、」古之所以貴此道者何、不曰「求以得、有罪以免」邪、故「爲天下貴」（六十二章、第三篇第三章を参照）

十二、古之善爲道者、非以明民、將以愚之、民之難治、以其智多、故「以智治國、國之賊、不以智治國、國之福、」○……（六十五章）

十三、天下皆謂我道大似不肖、夫唯大、故似不肖、若肖、久矣其細也夫、○……（六十七章）

「道」について説いた言葉としては、まだこの外にも若干零細な句があるが、以上十三條は、「道」そのものゝ概念を示した主要な文である。そこで今かりにこれだけの材料を基礎として、道德經の全書と考へ合せて、「道」の性格を總括的にとらへてみると、凡そ次の様な性格が列擧せられるであらう。

I「道」は五官ではとらへ得ないところの、従つて名狀すべからざる實在である。

先づ上掲の諸文に、「道沖而用之或不盈、淵兮似萬物之宗」（四章）「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、故混而爲一、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……」(十四章)「道之爲物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、……恍兮惚兮、……窈兮冥兮、……」(二十一章)「有物混成、……寂兮寥兮、……吾不知其名、強字之曰道、強爲之名曰大、……」(二十五章)「道之出口、淡乎其無味、視之不足見、聽之不足聞……」(三十五章) 等いふ言葉は、いづれも「道」のすがたの見定め難いことを形容した言葉であるが、これ等によれば、「道」とは、目には見え、耳には聞えず、全く感官によつてはとらへられないところの、名状すべからざる存在であることになる。しかし名状すべからざるものであるといふことは、決して非實在を意味するものではない。現に上掲の文にも、「湛兮似或存」(四章)「……其中有象……其中有物……其中有精、其精甚眞、其中有信……」(二十一章)「有物混成……獨立不改、周行而不殆……」(二十五章) 等とある如く、たしかに實在してゐるのである。否、そのみではなく、後に論及する如く、道德經の思想では、この「道」の外に眞の實在はない。因に道德經では、屢々「玄」といふ語で、「道」のかゝる名状すべからざる性質を表現してゐる様に思はれる。それは、次の五例に示す所の「玄」字の用例が——後に次第に明確になる如く——いづれも「道」の性質を指してゐるらしいことと、「玄」字そのものの意味が、「玄之又玄、衆妙之門」(一章)「滌除玄覽、能無疵乎」(十章)「古之善爲上者、微妙玄通、深不可識」(十五章) 等に見られる如く、靈妙不可思議な名状すべからざる意味をもつてゐることによつて推察されるのである。

1、「道可道、非常道、名可名、非常名」、「無名天地之始、有名萬物之母、」——故「常無欲以觀其妙、常有欲以觀其微」——、此兩者同出

而異名、同謂之玄。「玄之又玄、衆妙之門」(一章)

この文に於いて、「此兩者……」以下を、私は「この(天地と萬物との)兩者は、(いづれもそれぞれ)同一物から出て異つた名をもつてゐる。」「一つの「道」から天と「地」が出、一つの「地」から「天地」から「萬物」が出るといふ様に。」これを(——この様に同一物から出て異つたものとなるといふ不思議な作用を——)一概に「玄」といふ(ならば)、(一つの玄が重つて)玄の上にも玄であることが、さまざまの微妙な現象が出現する門である」と解した(第三篇第三章)。それによれば、「玄」字は「道」が「天地」を生み出す不可思議な性質を意味するのみならず、「天地」が「萬物」を生み出す不可思議な性質をも指すことになる。そして後者の用例と見られるものとして第六章がある。即ち「谷神不死、是謂「玄牝」、「玄牝門、天地根」、「緜緜若存、用之不勤」(この文の意味については第三篇第三章を参照)

2、載營魄抱一、能無離乎、專氣致柔、能嬰兒乎、滌除玄覽、能無疵乎、愛民治國、能無爲乎、天門開闔、能爲雌乎、明白四達、能無知乎、「生之畜之」、「生而不有、爲而不恃、長而不宰、」是謂「玄德」(十章)

3、……故「道生之、德畜之」、「長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之」、「生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂「玄德」(五十一章)

4、……「塞其兌、閉其門、挫其銳、解其紛、和其光、同其塵、」是謂「玄同」……(五十六章)

この文に見える「挫其銳……」以下四句は、前掲十三條中の一(四章)にも重見して「道」の性質を表現した句であるが、それ

をこの文では「玄同」と言つてゐるのであつて、このことから見ても「玄」は道の性質を表現した語であらう。

5、「勇於敢則殺、勇於不敢則活、」此兩者、或利或害、「天之所惡、孰知其故、」是以聖人「猶難之」、知此兩者亦稽式、常知稽式、是謂「玄德」、「玄德」、「深矣遠矣、與物反矣、」然後「乃至大順」(七十三章)

此兩者……以下今本六十
五章、第三篇第三章參照

以上五例に於いて、特に「道」及び「道」の性質を示す語に△印を旁記した。以下この例にならふことにする。

II、さてこの「道」といふ眞實在は、萬物の根元であり、従つてそれ自體で存在する。

先づ前掲十三條の中で、「道……淵兮似萬物之宗……吾不知誰之子、象帝之先」(四章)、「……執古之道、似御今之有、能知古始、是謂道紀」(十四章)、「……道之爲物、……以閱衆甫……」(二十一章)

「有物混成、先天地生、……獨立而不改、周行而不殆、可以爲天下母、吾不知其名、強字之曰道……」(二十五章) 「譬道之在天下、猶川谷之於江海」(三十二章) 「大道汜兮、其可左右、萬物恃之而生、而不辭……」(三十四章) 「道者萬物之奧……」(六十二章) 等とある如く、道は發生的にも、また宇宙の構造の上からも、萬物の根元である。萬物の根元であるが故に、當然それは第一原因であつて、それ自體で存在するものでなければならぬ。「獨立而不改」(二十五章)とは、「たゞ道だけが自己存在(従つて第一原因)として不變である(従つて常在する)」といふ意味であらう。ところで道德經には、屢々「母」・「牝」・「根」等の字が使用されてゐるが、それ等は、いづれも根元を意味する文字であることと、次の様な用例をもつ事

によつて、やはり屢々「道」のこの性質を表現する語となつてゐる様である。——尤も「母」・「牝」・「根」は、「道」を意味する用例の外に、「天地」を指したらしい用例もある。蓋し道德經では、「萬物」が「道」若しくは「天地」から發することについて、次の三つの見方が混在してゐる様に思はれる。

道→天地→萬物

天地→萬物

道→萬物

そしていづれの場合でも、より根元的なものに對して「母」・「牝」・「根」等の名を與へ、またその靈妙なはたらきを「玄」と言つてゐるのであつて、これを疏通して言へば、「道」にも「天地」にもこれ等の名を與へた例があることになる。今、それ等の例を雜へ擧げよう。先づ「母」の用例から擧げると、

1、……「無名天地之始、有名萬物之母」……(一章)

私はこの句を、「天地の始元(である道)には名は無いが、萬物の母(である天地)には名がある」と譯した。然らばこの「萬物之母」は「天地」を指してゐることになる。

2、「俗人昭昭、我獨昏昏、俗人察察、我獨悶悶」、「澹兮其若海、飂兮若無止」、「衆人皆有以、而我獨頑似鄙」、「我獨異於人、而貴食母」(二十章)

「食母」は乳母のことであつて、こゝでは萬物の育ての親である「道」を表現したものと思はれる。

3、「有物混成、先天地生、」寂兮寥兮、「獨立而不改、周行而不殆、」

可以爲「天下母」、吾不知其名、強字之曰「道」……(二十五章)

4、天下有始、以爲天下母、既得其母、以知其子、既知其子、復守其母、「没身不殆」(五十二章)

5 「治人事天、莫若嗇」、夫唯「嗇」、是以早服、早服謂之「重積德」、「重積德」、則無不克、無不克、則莫知其極、莫知其極、可以有國、「有國之母、可以長久」、是謂「深根固柢、長生久視之道」(五十九章) この「母」は、「人を治め天に事へる」といふ角度から見た最も根元的な「道」を指してゐると思はれる。

次に「牝」については

1、「谷神不死」是謂「玄牝」、玄牝門、天地根、「赫赫若存、用之不勤」(六章)

この文は「牝」と「根」とを並べ用ゐてゐるが、それ等は「天地」が萬物を産み出す靈妙な機能や機關を指したものと解せられる。そしてこの文の原義としては、「天地」の靈妙な作用を即ち「道」と考へてゐたかもしれない(第三篇第三章のこの文の解析を参照)。

2、○「大國者下流」、天下之交、牝常以靜勝牡、故「大國以下小國、則取小國、小國以下大國、則取大國」……

○「大國者下流」、天下之牝、以靜爲下、故「大國以下小國、則取小國、小國以下大國、則取大國」……(六十一章、第三篇第三章のこの文を参照)

この文の「牝常以靜勝牡」及び「天下之牝、以靜爲下」は、共に「牝」なるものゝもつ性質の一般論であるが、その極限に於いて當然「道」が考へられてゐる。

次に「根」については

1、「致虛極、守靜篤」、萬物並作、吾以觀其復、夫「物芸芸、各復歸其根」——「歸根曰靜」——是謂「復命」、「復命」曰「常」……知「常」容、——「容乃公、公之王、王乃天」、天乃道、道乃久——、「没身不殆」(十六章)

2、「重爲輕根、靜爲躁君」、是以聖人「終日行、不離輜重」、雖有榮觀、燕處超然、「奈何」萬乘之主、而以身輕天下、「輕則失本、躁則失君」(二十六章)

この文の「根」は、文字そのものとしては、一般的な「根本」を意味してゐるだけであるが、しかしこの文の説かうとするところは、「道」が人君の政治の根本である點にある。

Ⅲ、以上見た如く、「道」は第一原因であり、自己存在であつて、それ以外の何物でもないのであるから、當然「道」は萬物のいづれとも同じでないが、逆に萬物はいづれも「道」を離れては存在しない事になる。

上掲四の「獨立而不改」のすぐ次に、「周行而不殆」(二十五章)といふ語で「道」を規定してゐるのはその意味である。「周行而不殆」とは、言ふまでもなく、「道」があらゆる事物に亘つて普遍的に行はれて缺くところが無いことであつて、逆に言へば、當然萬物はいづれも「道」を離れては存在しないことになる。そこで「道」がこの様なものであることから逆に考へれば、次の文の「一」も亦「道」を説いたものであることがわかる。

「天得一以清、地得一以寧、神得一以靈、谷得一以盈、萬物得一以生、侯王得一以爲天下貞、其致之一也、天無以、清將恐裂、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、貴高將恐蹶」……(三十九章)

なほ「一」が「道」を指すものであることは、次の文によつても明らかであらう。

載營魄抱一、能無離乎、專氣致柔、能嬰兒乎、滌除玄覽、能無疵乎、愛民治國、能無爲乎、天門開闔、能爲雌乎、明白四達、能無知乎、「生之畜之」、「生而不有、爲而不恃、長而不宰、」是謂「玄德」(十章)

ところでこの様に、「道」は萬物のいづれとも同じでなく、逆に萬物は「道」を離れては存在しない、といふ事は、換言すれば、「道」は如何なる意味の有的存在でもなく、たゞあらゆる有的存在を成立させる所以の「無」である、といふ事にならう。この事を少し解説しておこう。

先づ上掲一の「道……挫其銳、解其紛、和其光、同其塵」(四章)とは、「道」が如何なる意味に於いても他物と對立的に區別さるべき存在ではなく、——その意味では形はなく——、常に萬物と混じて共に在ることを意味し、又上掲九の「道隱無名、夫唯道善貸且成」(四十一章)といふのは、「道」はみづからは無爲で、たゞ萬物を成立させるのみであることを意味する。この様に「道」は萬物に即して在りながら有的存在としての萬物の何れとも同じくない以上は、その意味でそれは「無」であるといふことが出来る。

天下萬物生於有、有生於無。(四十章)

「天下之至柔、馳騁天下之至堅」、「無有入無間」、吾是以知無爲之有

益、「不言之教」、「無爲之益」、天下希及之(四十三章)

等いふ場合の「無」は結局それである。だから逆に言へば、この「無」は單なる非存在ではなくして、むしろ「非有の有」とでも言ふべき「有」の根元であり、「實在」自體を意味してゐる。當然この意味の「無」は、相對を超えた絶對であつて、例へば「有無相生」(二章)といはれる如き相對的な「無」ではない。しかしこの相對的な「無」と絶對的な「無」とが、道德經では共に「無」の一字を以て區別なく表現されてゐるのであるから、道德經の思想では、この二種の無が混雜して居り、それ等を折衷して一貫した意味を與へることが要請される傾向に在る。いはゞ道德經の「無」は、一面「有」に對する相對者でありながら、他面同時に、「有」を生じる所以の根源としての實在であり、又有無を包含してそこに消息せしめ、そこで働かせる所以の場所でもある。そこでこれを折衷して言へば、有無の「無」も亦眞實在としての「無」の一現象であつて、従つて道德經の思想では、眞の非存在といふものはない事になる。非有も決して非存在ではなくて、かへつて眞實在である。例へば物體をつゝむ物理的空間といふ如きものさへも、次の言葉によれば、それは物理的有の根元として、また場所としての實在であると見られる。それは「道」なる眞實在の一面の姿以外のものではない。三十幅共一轂、當其無。有車之用、埏埴以爲器、當其無。有器之用、鑿戶牖以爲室、當其無。有室之用、故「有之爲以利、無之以爲用」(十一章) IV、次に「道」の性格を作用性の側面から見ると、「道」の作用はそれ自體は「無爲」であつて、而も萬物のあらゆる作用を成り立

たせる所以の作用である。

「道常無爲而無不爲……」(三十七章) 「大道汜兮、其可左右、萬物恃之而生、而不辭、功成不名有……」(三十四章) 等の言葉はこの性質をよく現してゐる。ところでこの様に、みづからは無爲にして萬物を成立させ活動させる作用を、道德經では屢々「自然」といふ語で表現してゐる。例へば次の如くである。

- 1、……悠兮其遺言、功成事遂、百姓皆謂我「自然」(十七章)
- 2、希言自然……(二十三章)
- 3、……道法自然(二十五章)

4、……是以聖人「欲不欲、不貴難得之貨、學不學、復衆人之所過、以輔萬物之自然、而不敢爲」(六十四章)

V、以上のべた如く、「道」は如何なる有的存在とも同じでなく、有なる萬物の根元として場所としての「無」である。また「道」の作用は、萬物のあらゆる作用の根元として場所としての無爲である。思ふにこの様な存在は、當然時空間を超えてゐるから、時間的にも空間的にも無限であり、またこの様な作用は、生滅變化を越えてゐるから、當然、常住不變である。

先づ、「道」が空間的に無限大であることについては、「大」・「遠」・「深」等の語が用ゐられてゐる。「有物混成、……吾不知其名、強字之曰道、強爲之名曰大、——大曰逝、逝曰遠、遠曰反——、○故道大、天大、地大、王亦大、域中有四大……」(二十五章) 「大道汜兮其可左右、……萬物歸焉、而不爲主、可名爲大——、以其終不自爲大、故能成其大」(三十四章) 「天下皆謂我道大似不肖、夫唯大、故似

不肖、若肖、久矣其細也夫」(六十七章) 「……玄德深矣、遠矣、與物反矣……」(今本六十五章、(今改爲七十三章) 等の言葉は、「大」・「遠」・「深」等の語を用ゐて「道」が非常に大きいことをのべたものである。なほこの外に、「深い」ことについては、「道……淵兮似萬物之宗……」(四章) といふ如き言葉も想起されるであらう。次に、時間的に無限であることを、「久」・「長久」等の語で表現してゐる。例へば

- 1、「天長地久」天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生、是以聖人「後其身而身先、外其身而身存、非以其「無私」邪、故「能成其私」(七章)

この言葉の前半は、直接的には天地が長久であると言つてゐるので、「道」が長久であるとは言つてゐない。しかし後半はそれを「聖人」が則る「道」として説いてゐる。思ふにこの文の原義は、天地の道は即ち眞の「道」であると思はれるが、道德經の他の部分に、「道」・「天地」・「萬物」の三者を區別してゐるのと疏通して解釋すると、この文の「長久」も結局は「天地」を「長久」ならしめてゐる所似の更に奥なる「道」の「長久」を指してゐる如くであり、但その際、「萬物」に比して比較的「長久」である「天地」を以て譬論的に「道」を表現したものと思はれる。このことは、次の言葉とも考へ合せば一層明かであらう。

2、「希言自然」、○故「飄風不終朝、驟雨不終日、孰爲此者、天地、天地尚不能久、而況於人乎、○故從事於道者、同於道、德者同於德、失者同於失、同於道者、道亦樂得之、同於德者、德亦樂得之、同

於失者、失亦樂得之、○「信不足焉、有不信焉」(二十三章)

この文は、「道」以外のものはすべて移ろひ易い「長久」ならぬものであり、従つて「天地」の作用と雖も「道」を得なければ「長久」ではない、道を體得したもののみが、自然に従つて長久不變である、といふ意味を含んでゐる。尚ほこれと同じことを逆に言つた——「すべて移ろひ易いもの、變化するもの、有限なもの、は道ならぬものである」——のは次の言葉であらう。「物壯則老、是謂不道、不道早已」

次に、道の容量や作用の無限性については、次の如き言葉が見られる。「道沖而用之、或不盈……」(四章)「……道之出口、淡乎其無味……用之不可既」(三十五章)——尤もこれと類する句によつて、「天地」の生々作用の無限性を表現した例もある。即ち、「谷神不死、是謂玄牝、玄牝門、天地根、絳縣若存、用之不勤」(六章)また「天地之間、其猶橐籥乎、虛而不屈、動而愈出」(五章)も、言葉は異なるが同じことを言つたものであらう。しかし道徳經の他の部分の「道」・「天地」・「萬物」の三者を立てる思想と疏通して考へると、「天地」よりも一層根元的な「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——。

次に、「道」の常住不變な性質を表現した語の一つとして「常」がある。今、「常」字の道徳經に於ける用例と、その意味とを一考しておこう。道徳經に於ける「常」字の用例は、次の十三條に見ら

れる。

- 1、「道可道、非常道、名可名、非常名」……故「常無欲以觀其妙、常欲有以觀其微」——(一章)
 - 2、「……是以聖人之治、……常使民「無知無欲」、使夫「智者」不敢爲也、……」(三章)
 - 3、「……「復命」曰「常」、——「知常曰明」「不知常、妄作凶」……」(十六章)
 - 4、「……是以聖人「常善救人、故無棄人、常善救物、故無棄物」、是謂「習常」」(二十七章、今本二十七章「習常」作「襲明」、而謂「習常」(五十二章作「用其光、復歸其明、無遺身殃、是爲習常」)
 - 5、「「知其雄、守其雌、爲天下谿、爲天下谿、常德不離、復歸於嬰兒、知其白、守其黑、爲天下式、爲天下式、常德不忒、復歸於無極、知其榮、守其辱、爲天下谷、爲天下谷、常德乃足、復歸於樸」(二十八章)
 - 6、「道常無名……」(三十二章)
 - 7、「大道……——衣養萬物、而不爲主、常無欲、可名於小……」(三十四章)
 - 8、「道常「無爲、而無不爲」……」(三十七章)
 - 9、「聖人無常心、以百姓心爲心……」(四十九章)
 - 10、「知和曰常、知常曰明……」(五十五章)
 - 11、「……知此兩者亦稽式、常知稽式、是謂「玄德」……」(七十三章、今本六十五章)
 - 12、「民不畏死、奈何以死懼之、若使民常畏死、而爲奇者、吾得執而殺之、執敢、常有司殺者殺……」(七十四章)
 - 13、「……「天道無親、常與善人」(七十九章)
- この十三條の中で、2・4・11・12・13は「いつでも」といふ副詞

であり、9は「固定したる」という形容詞であるが、これ等はいづれも、一般的に「不變」とか「恒常」とかを意味する普通の用法である。これに對して1・3・5・6・7・8・10は道德經獨特の用法であつて、「永遠不變の」、從つて「本質的なもの」・「本然の状態」を意味し、眞實在としての「道」の一つの性格を表はしてゐる。從つて文字自體の意味から言へば同じく「不變」・「恒常」ではあつても、そこに若干の相違がある。そして4の「習常」は、後者が前者の恒常不變性を無限に延長したものであることを示してゐる。ところで「常」の用法には、この現象界に「よくあり勝ちな」ことを意味する場合があつて、例へば「常言」といふ場合の如く、「世の常の」・「世俗に普通の」といふ程の意味になる。これは「本然」とか「永遠不變」とかとは全く反對の意味であるが、道德經にはかゝる用例は見られない。尤も1の「道可道、非常道、名可名、非常名」(一章)の如きは、言葉の表面だけから言へば二様に解することが出来る。即ち「(世間普通に) 道とされてゐる道は永遠不變の道ではなく、(世間普通に) 名とされてゐる名は永遠不變の名ではない」といふ解釋と、「(眞に) 道とすべき道は世の常の名ではない」といふとすべき名は世の常の名ではない」といふ解釋とである。しかしこの文は、すぐその次に「常無欲」・「常有欲」といつてゐる事や、道德經に於ける「常」字の用例等から推して、前者の如く解すべきであると思ふ。

以上のべたところを通觀するならば、道德經にいはゆる「道」とは、結局次の如きものとなるであらう。

1、「道」は五官を超越した名状すべからざる實在であつて、その意味で屢々「玄」といはれる。

2、「道」は萬物の根元としての自己存在であつて、その意味で屢々「母」・「牝」・「根」等といはれ、また「萬物」の萬種萬様に對して「一」といはれる。

3、「道」は萬物のいづれとも同類ではないが、逆に萬物はいづれもそれを離れては存在し得ない。——さればこそ萬物の根元である。——從つて「道」は如何なる意味に於いても有的存在ではなく、たゞあらゆる有的存在を成立させる所以の原理であり場所である。かくて「道」は有的存在でないといふ意味で屢々「無」と言はれるが、當然この「無」は、「有」と相對的な「無」ではなく、有無の對立を包越した絶對的な實在を意味する。

4、「道」の作用は、それ自體としては「無爲」であつて、たゞ萬物のあらゆる作用を成り立たせる所以の作用である。そこでこの作用が屢々亦「自然」といはれる。

5、かくて「道」は、當然、時間的にも、空間的にも、また作用的にも無限であり、而も常住不變である。そこでこの意味で、「道」は屢々「大」とか「常」とか言はれる。

第三節 「道」は如何にして確認されるか

道德經の「道」の説を綜合して、そこに見られる思想の輪廓を描いてみると、大體前節にのべた如きものとなるのであるが、然らばこの様な道が如何にして確認されるのであらうか。思ふに「道」は

「五官を超越した名状すべからざる實在」・「時間・空間を越えた存在」・「作用を越えた作用」といふのであるから、如何なる意味に於いても知覚や經驗では捕捉し得ず、その限りに於いてはその存在を確認することさへ出来ない筈である。尤も道德經には隨所に、あらゆる有的存在の有限性を指摘することによつて、非有としての絶対的存在の必然性を逆説的に説いてゐる。これは、その限りに於いては、逆説といふ一種の論理によつて「道」が確認されてゐる如くにも見えるが、しかしこれだけでは、正當な意味で道が論理的に確認されたことにならない。何とならば、逆説的論理によつて、有の根柢に無があることを説くだけならば、それは絶対的存在は「無」である、即ち無いといふことを確認した事にもなり得る筈で、その様な——「無」とも言ふべき——絶対的存在が眞の實在としてあることを確認した事には必ずしもなるまい。由來眞に絶対的なものは、論證を絶した「名状すべからざる」ものであるから、十分な意味で論理的に確認出来るものではない。かくて、畢竟「道」は感性と理性とを越えた存在であり、當然「道」の確認は單なる「知」の立場ではあり得ない。それでは「道」は如何にして確認されるのであらうか、といふ問題が當然課せられて来る。

私見によれば、この課題に對する道德經の回答を知る爲めには、道德經の中に得道者の言行や状態を説いた部分が多く、そこには道德上・政治上・處世上等に於ける多くの「無爲自然」的體驗が示されてゐる、といふ事實に注目すべきであると思ふ。既にのべた如く（第二篇）、道德經全書八十一章の中で、「聖人」の言行を引證したも

のが二十六の章、「吾」・「我」の言行を開陳したものは十九の章に亘つてゐる。「聖人」は言ふまでもなく人間の理想であると共に、最も完全な「道」の體得者である筈であり、この人の體驗は、最高の價值と最大の普遍妥當性をもつものでなければならぬ。又「吾」・「我」の體驗は、少くとも自己にとつては、最も直接的な疑問の餘地のない確實な事實である筈である。そしてこの二種の體驗が、道德經に於いては等しく「無爲自然」の「道」の體驗として一致してゐるのであつて、この事實は、「道」は政治上・道德上・處世上等に於ける體驗によつて確認されるものであることを示してゐる。換言すれば、「道」は人間がこの人生を生き抜く爲めの、政治上・道德上・處世上等の實踐の中で磨かれた行爲的直觀によつて確認されるのであつて、その認識の確實性と普遍妥當性とは、行爲的直觀の練磨の度合ひに比例する、といふことにならう。然らば畢竟その妙味は、各自が冷煖自知的に自證する外はない。

「道」に對する眞の理解は、各自が冷煖自知的に自得する外はないとしても、道德經に含まれてゐる「道」の體驗の記録を客觀的に眺めて見ると、次の様な性質が、重要なものとして指摘出来ると思ふ。——これは道德經が、「道」の確認の根據として引證した體驗の性質であるから、こゝでついでながらのべておかう——。先づ第一に、「道」の體驗は「復歸」の作用として見られてゐる。思ふに「道」は萬物萬化の根元であるから、萬物萬化に即して「道」を認識する場合、當然、萬物萬化の奥に根元的な「道」を見ること、從つて逆に萬物萬化を「道」なる根元に於いて見ることともなり、と

もかく末梢的な萬物萬化から根元的な「道」へと立ちかへる認識となる。ところがそれと同時に、「道」の確認は體認による外はないのであるから、萬物萬化に即して「道」を確認する場合——その外に「道」を確認するしかたはないのであるが——、即ち末梢的な萬物萬化の認識から根元的な「道」へと立ちかへる、確認がなされる場合、確認者自身も亦、萬物紛紜の世界から根元的な眞實在としての「道」へと復歸することになる。かくて確認された「道」の作用は、主客を包んで根元へと復歸する作用として現はれる。道德經に疊見する復歸の思想はこれである。

1、「致虚極、守静篤、萬物並作、吾以觀其復。夫「物芸芸、各復歸其根、」——「歸根曰靜」——、是謂「復命」、「復命」曰常、——

——知常曰明、「不知常、妄作凶」——、知「常」容、——「容乃公、公乃王、王乃天」、「天乃道、道乃久」——、「没身不殆」（十六章）

2、「知其雄、守其雌、爲天下谿、爲天下谷、常德不離、復歸於嬰兒、知其白、守其黒、爲天下式、爲天下式、常德不忒、復歸於無極、知其榮、守其辱、爲天下谷、爲天下谷、常德乃足、復歸於樸、」○樸散則爲器、聖人用之、則爲官長、故「大制不割」（二十八章）

3、「以道佐人主者、不以兵強於天下、其事好還、……」（三十章）

4、「反者道之動、弱者道之用、」（四十章）

5、「○天下有始、以爲天下母、既得其母、以知其子、既知其子、復守其母、」△「没身不殆」、○……○「見小曰明、守柔曰強」、「用其光、復歸其明、無遺身殃、是爲「襲明」」（五十二章）

6……民之從事、常於幾成而敗之、「慎終如始」、則無敗事、是以聖

人「欲不欲、不貴難得之貨、學不學、復衆人之所過、以輔萬物之自然、而不敢爲」（六十四章）

この様に道德經には「復歸」・「還」・「反」・「復」等の思想が多く見えて居り、いづれも上述の如き意味が明示されてゐる。今、その中で上述の意味が最もよく現れてゐるものとして十六章と二十八章とを取り上げて見よう。先づ十六章では、「虚を致し」「静を守る」、即ち「無爲自然」を行ずる事によつて、萬物がその形而下的な現象形態から形而上的な根元へと絶えず「復歸」するといふ實在の眞相が見られる、といふのである。次に二十八章では、「その雄を知りてその雌を守り」「その白を知りてその黒を守り」「その榮を知りてその辱を守る」、といふ如く、人間が「無爲自然」を行ずることは、「天下の谿」・「天下の式」・「天下の谷」となつて「嬰兒」・「無極」・「樸」に復歸することである、とされてゐる。ところでこの後者に特によく顯れてゐる思想から言へば、人間が無爲自然を行じて「道」を體得する場合には、當然、後天的に身につけた教養や文化から、先天的に有する生命へと復歸することになる。換言すればこの思想は、文化の原理の根元に生命の原理を認めて、それを第一原理と見る事になり、その意味では、一種の「生命の哲學」であるとも言へよう。かくしてこの意味から言へば、道德經に於いて、先づ第一に「復歸」の作用であつた「無爲自然」の作用は、第二に「生命の原理に従ふ」作用であると規定し得る。そして實際翻つて道德經の全書について子細に調べてみると、この様な意味での「生命の哲學」としての色彩が甚だ顯者に現れてゐることを發見するのであ

つて、道德經の思想の立場は一種の生命の哲學であると言つても過言ではないであらう。今、この様な色彩の特に顯著な諸點を左に指摘しておく。

先づ次の言葉の如きは、一般に感覺や思惟によつて構成された文化よりも、その根柢としての生命をこそ尊重すべきであることを明示してゐる。

○不尚賢、使民不爭、不貴難得之貨、使民不爲盜、不見可欲、使民心不亂、是以聖人之治、「虛其心、實其腹、弱其志、強其骨」、「常使民「無知無欲」、使夫「智者」不敢爲也、「爲無爲、則無不治」(三章)

○「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁田獵、令人心發狂、難得之貨、令人行妨、」是以聖人「爲腹不爲目」、故「去彼取此」(十二章)

これ等の言葉の中、特に「虚其心、實其腹、弱其志、強其骨」・「爲腹不爲目」等は、文化的雕琢よりも生命の充實を貴ぶ意味が端的に表現されてゐる。そして更にこれと同じ考へ方を、次の様な多くの「嬰兒」・「孩」・「赤子」・「樸」等の表現に於いて見ることが出来る。

1、……專氣致柔、能嬰兒乎……(十章)

2、「絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈、絶巧棄利、盜賊無有、」此三者、以爲文不足、故令有所屬、「見素抱樸、少私寡欲」(十九章)

3、○「衆人熙熙、如享太牢、如春登臺、我獨怕兮、其未兆、如嬰兒之未孩、」儼儼兮若無所歸……○……「衆人皆有以、而

我獨頑似鄙、「我獨異於人、而貴食母、」(二十章)

4、道常無名、○樸雖小、天下莫能臣也、侯王若能守之、萬物將自寶、○……(三十二章)

5、道常「無爲、而無不爲」、侯王若能守之、萬物將自化、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(三十七章)

6、聖人無常心、以百姓心爲心、……聖人在天下、歛歛爲天下渾其心、百姓皆注其耳目、聖人皆孩之(四十九章)

7、含德之厚、比於赤子、「毒蟲不螫、猛獸不據、攫鳥不搏」、「骨弱筋柔而握固、未知牝牡之合而全作、」精之至也、「終日號而不嗔」、和之至也、○……(五十五章)

思ふに道德經がこの様に「嬰兒」や「樸」を重んじるのは、「嬰兒」が未だ後天的な作爲の衣をまとはない人間の生命であり、「樸」が未だ加工されて器とならない木質の素材であるからであつて、これは即ち、文化的作爲を否定してその根元である生命を重んじるといふ事であり、その意味で、「生命の自然に歸れ」といふ主張に外ならない。この主張は、その半面に、戦國の初期以來蜂起した諸學派の文化主義に對する反動思想としての意味を含んでゐることは明かである。しかし道德經の立場は、文化主義に對する單なる非文化主義・反文化主義といふ如きものではない。何とならば、それは爛熟した文化の弊害を知悉した知識人がかゝる弊害に満ちた文化を意識的・自主的に否定して、文化そのものの根元である「生命」の原理に従はうとするのであるから、舊文化の超克を意圖したものであつ

て、その意味では人間の主體性や自律性は喪はれてゐないのみならず、むしろそれが病羸から回復され保持されてゐる。尤も文化は人間の努力の集積によつて成立したものであるが、道德經の立場は文化的作爲を否定して無爲自然に復歸しようといふのであるから、その意味では人間の作爲能力は一應は否定されて、超人間的な絶対の秩序への隨順が説かれてゐる。しかしその超人間的な絶対の秩序とは即ち自己の本眞である生命そのものゝ自然な秩序であり、而もどこまでも自覺的・自主的にそれに隨順するのであるから、結局人間の自律性は毫も否定されてゐないのである。かくしてこの思想では、「道」の絶対性と人間の自律性とが兩立することになり、そこには、戰國學界の宿題であつた「人間の自律性と天命の絶対性との關係如何」といふ課題に對して、既に一種の解決が得られてゐると思ふ。

私見によれば、孔子以後、戰國中期までの思想界は、或る意味では、「人間の自律性と天命の絶対性との關係如何」といふ問題を中心として展開したと言へるであらう。そして戰國中期の孟軻と莊周とに至つて、それぞれのしかたで、人間性と天命との兩者を矛盾なく兩立させる如き思想に到達してゐると思ふ。これ等の詳細については、別の機會に詳論する外はないが、今、道德經の思想を見ると、少くともこの問題に關する限りでは莊周と同じ立場に立つてゐると言へよう。要するに道德經の思想は、周末に於ける傳統文化の危機に際して發生したニヒリズムとしての生命の哲學に立つてゐると言つてよい。

最後に、注意を要する一事は、道德經に於ける存在と價值との混

同である。顧れば、私は前節に於いて、道德經のいばゆる「道」とは如何なる存在であるかを追究し、そしてこの節では、「道」は如何にして確認されるかを研究した。ところでその結果は、絶対の存在である「道」を認識する爲めに、「聖人」若しくは「我」の行爲に於ける道德上・政治上・處世上の「無爲自然」の體驗がもち出されてゐる。ところで體驗的のみ把握されるものは、單なる存在ではなく、むしろ價值であらう。殊に「聖人」の體驗によつてその眞實性が確認されるものは、價值的なものに相違ない。——「道」は單に絶対的存在であるばかりでなく、絶対價值でもあるのだ、この事については後説する。かくて道德經では、存在と價值とが混同して説かれてゐるのであつて、これは現代人の思考から見て奇異に感ぜられる點があるが、中國の思想では珍しい事ではない。中國的な思考の特色の一端が、こゝに現れてゐると言つてよいであらう。

さて以上の論述によつて、道德經に於いては、「道」といふ絶対の實在は、人間が「無爲自然」を行ふることによつて確認され自證されるものであることが明かになつた。ところで既にのべた如く、「無爲自然を行ふ」とは、現象形態としての「萬物」といふ存在が、「道」といふ根元的實在へ立ちもどる事であるから、そこには當然「萬物」と「道」との二種の存在が前提されてゐなければならぬ。而も「道」が唯一の實在として「萬物」の根元である限りは、「萬物」はそれ自體で成立し存在するものではなく、「道」から發生したものでなければならぬ。然らば「萬物」といふ存在が成立す

る爲には、「道から如何にして萬物が發生したか」が當然説明されなければならぬ。これが次節に取り上げるべき問題である。

第四節 「道」は如何にして萬物を發生するか

道德經が、眞實在としての「道」は萬物萬化の根元であると説く以上は、そこには「道」と「萬物」といふ二種の存在が前提されてゐることになる。ところで絶対の「道」は自己存在であるが故に第一原因であり、相對の「萬物萬化」は自己存在ではないから、當然第一原因から次第に發生して來たものでなければならぬ。そこで「萬物」が「道」から如何にして發生成立するかが、説かれねばならないのであるが、この説述については當然、發生的な説明と論理的な説明との二種がある。そして道德經では、両者が或程度まで混雜錯綜して現れてゐると思ふ。

先づ發生的な説明としては、次の言葉に注目しなければならない。

○天下萬物生於有、有生於無（四十章）

○「道生一、一生二、二生三、三生萬物、萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」（四十二章）

この四十章に見える「無」が「道」であることは言ふまでもないであらう。そこでこの二條は共に「萬物」が「道」から發生する順序を説いたもので、而も中間の表現が異つてゐる。即ち

無（道）→有 → 萬物（四十章）

道 → 一 → 二 → 三 → 萬物（四十二章）

思ふに道德經は種々の材料を集成したものであるから、この二條の

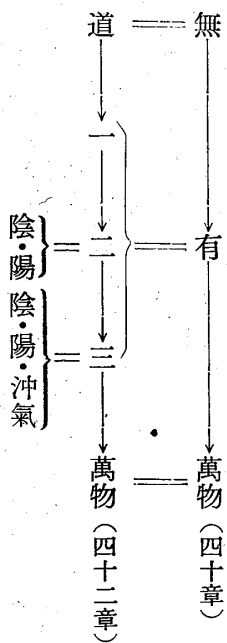
如きも「道」から「萬物」を發生することについての二つの異説を並に採録したものであらうが、しかし共に老子の言葉として道德經に並載されてゐる點から言へば、たとへば漠然とではあつても、同一事實の二面を表はすものと意識されてゐたであらう。従つて一つの全體としての道德經の思想に於いては、この二條を互に相表裏するものと前提した上で、兩者の關係を解釋すべきであらう。そこでこの兩者の關係を考へてみると、先づ四十二章の「萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」といふのは、「萬物はいづれも、『陰』及び『陽』と二者の『和』である『沖氣』との三者から成り立つてゐる」といふことであるから、「二生三、三生萬物」の「三」は「陰」と「陽」と「沖氣」とであり、「二」は「陰」と「陽」とであらう。——「陰」と「陽」とはそれぞれ「地」と「天」とを形成してゐる質であつて、形體から言へば「地」と「天」とであらう。——。それでは「道生一、一生二」の「一」とは何であらうか。思ふに道德經の「一」が道であることについては第一節でのべたが、さうであるとしても、この文ではなほ二つの疑問がある。一つは、「一」が「道」であるならば、「道生一」とは何を意味するであらうか、といふ疑問であり、今一つは、「一」が「道」であるならば、四章の「道沖而用之或不盈……」の「沖」と、この文の「萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」の「沖氣」とは如何なる關係に在るであらうか、といふ疑問である。先づ第二の疑問から考へると、四章と四十二章とは元來一人一時の思想ではなからうから、原義は必ずしも密合するものであるを要せず、原義から言へば四章の「沖」は「盅」の假借で、説文の「器虛

也、从皿中聲、老子曰、道盅而用之」がそれに適合するであらうし、四十二章の「沖氣」の「沖」は説文の本義の如く「涌絲也」であらう（第三章參照）。しかしこの二章が共に道德經に収載されて老子の言葉と見られてゐる以上は、道德經の思想として両者が密合する様に解せられることが望ましく、その意味から言へば、或は両者が共に「器虚也」若しくは共に「涌絲也」と意識されてゐたかもしれない。しかし兩者を異訓と見るか、兩者を共に「器虚也」と見るか、或は共に「涌絲也」と見るか、三者の是非は遽に決し難い。ともかく「一」は「道」であつて、それはさし當り虚静な若しくは涌絲する一氣としか考へやうがない。ところで若しさうならば、「道生一」とは如何なる意味であらうか。「道が道を生じる」とは無意味ではなからうか。この疑問に答へる爲めには、「玄」とも言はれ、また「道常無名」（三十二章）「道隱無名」（四十一章）等とも言はれる名状すべからざる「道」が、何故にまた「一」とも言はれるか、を考察することが手がかりとなるであらう。思ふに「道」は天地萬物の根元であつて、萬種の姿・萬種の名をもつ萬物が等しくそれから發生し、それによつて成立してゐるのであるから、「萬物」の「萬」に對して「道」は「一」としか言ひ様のないものである、さればこそ「道」は「一」と呼ばれるのであらう。然らば「一」とは「道」を「萬物」の萬種に對置した時の呼び名であるから、いはゞ「道」を數的に見た場合の表現であり、質的に見た場合は、「萬物」が「有」であるのに對して「道」は「無」である。ところで「道」を數的に見た「一」は、「萬物」の構成要素である「三」氣、更には「二」

氣の根元としての「一」氣といふ如きものとなり、そこに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、一步だけ「萬物」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」と言つて下文と語路を合せたのであらう。蓋し數に對する質の優越性は四十章に於いても見られる。即ち四十章は

無 → 有 → 萬物

であるが、「萬物」はもとより「有」である。しかし「有」一般ではなくて萬種の形と名をもつ「有」の諸相である。この様な萬種の相といふ如き繁多な數的表現を超えた「有」質一般が即ち「有」であつて、これを四十二章に當てるならば、「萬物」に共通な構成要素としての「三」氣、若しくは「二」氣、更には「一」氣がほゞそれに當るであらう。そこでそれを「天下萬物生於有」と言つて、下文の「有生於無」と語路を合せて表現したのであらう。かくて四十章と四十二章との關係を今一度圖示すると、次の如くなるであらう。



ところでこのことと聯關して注意すべきは、道德經に於ける「道」と「天地」と「萬物」との關係である。今先づ、この三者及び「人

間一等の關係を表現した言葉を、左に雜載してみよう。

- 1、「道可道、非常道、名可名、非常名」「無名天地之始、有名萬物之母」……（一章）
- 2、「天地不仁、以萬物爲芻狗、聖人不仁、以百姓爲芻狗」○「天地之間、其猶橐籥乎、「虚而不屈、動而愈出」」（五章）
- 3、「天長地久、天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生、是以聖人「後其身而身先、外其身而身存、非以其「無私」邪、故「能成其私」」（七章）
- 4、「上善若水」、水善利萬物而不争、處衆人之所惡、故幾於道、——「居善地、心善淵、與善仁、言善信、正善治、事善能、動善時」——、夫唯不爭、故無尤（八章）
- 5、……功成名遂身退、天之道（九章）
- 6、……天門開闔、能爲雌乎、……（十章）
- 7、「致虚極、守靜篤、萬物並作、吾以觀其復、夫「物芸芸、各復歸其根」……是謂「復命」、「復命」曰「常」、……知「常」容——「容乃公、公乃王、王乃天、天乃道、道乃久」——、「没身不殆」（十六章）
- 8、「希言自然」、○故「飄風不終朝、驟雨不終日、孰爲此者、天地天地尚不能久、而況於人乎、○故從事於道者、同於道……」（二十三章）
- 9、○「有物混成、先天地生、寂兮寥兮、「獨立而不改、周行而不殆、」可以爲「天下母」、吾不知其名、強字之曰「道」、強爲之名曰「大」、……○故道大、天大、地大、王亦大、域中有四大、而王居其一、人法地、地法天、天法道、道法自然（二十五章）
- 10、道常無名、○樸雖小、天下莫能臣也、侯王若能守之、萬物將自

賓、○天地相合、以降甘露、民莫之令而自均、○……○譬道之在天下、猶川谷之於江海、（三十二章）

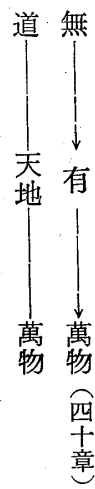
- 11、「天得一以清、地得一以寧、神得一以靈、谷得一以盈、萬物得一以生、侯王得一以爲天下貞、其致之一也、」天無以、清將恐裂、地無以、寧將恐發、神無以、靈將恐歇、谷無以、盈將恐竭、萬物無以、生將恐滅、侯王無以、貴高將恐蹶、……（三十九章）
 - 12、「不出戶、知天下、不闚牖、見天道、」其出彌遠、其知彌少、是以聖人「不行而知、不見而名、不爲而成」（四十七章）
 - 13、天之道、「不爭而善勝、不言而善應」、「不召而自來、繾然而善謀」、「天網恢恢、疏而不失」（六十五章、今本在七十三章）
 - 14、夫慈、「以戰則勝、以守則固」、「天將救之、以慈衛之」（六十七章）
 - 15、「勇於敢則殺、勇於不敢則活、」此兩者、或利或害、「天之所惡、孰知其故、」是以聖人「猶難之」……（七十三章）
 - 16、○天之道、其猶張弓與、高者抑之、下者舉之、有餘者損之、不足者補之、人之道則不然、損不足以奉有餘、孰能有餘、以奉天下、唯有道者、是以聖人、「爲而不恃、功成而不處」
 - 天之道、損有餘而補不足、人之道則不然、損不足以奉有餘、唯有道者、其不欲見賢（七十七章）
 - 17、……「天道無親、常與善人」（七十九章）
 - 18、……「天之道、利而不害、聖人之道、爲而不爭」（八十一章）
- さてこの十八條の中で、1・2・10・11には「天地」又は「天」「地」と「萬物」とが相對して擧げられてゐるから、「天地」と「萬物」とは異物であつて、「天地」は單なる「萬物」の總名ではない。

そして2によれば、「天地」の「萬物」に對する關係が「聖人」の「百姓」に對する關係に擬せられてゐるから、「聖人」が「百姓」に對する支配者である如く、「天地」は萬物に對する支配者であらう。そして、「聖人」は人の中で最も偉大なもので「道」の體得者であるが、恰もその如く「天地」は「萬物」の中で最も偉大なもので道を帶有してゐる。だから2の外にも、3には「天地」と「聖人」と、16には「人之道」に對する「天之道」と「有道者」と、18には「天之道」と「聖人之道」と、が互に相對應して説かれ、又7では「王」と「天」と「道」と、9では「王」と「地」と「天」と「道」とが互に相聯關して説かれ、更に5と13とでは「天之道」、6と13の一部と14と15とでは「天」の作用、10では「天地」の作用、17では「天道」、等が直ちに「道」のあらはれとして見られてゐるのである。——4の「地」は「淵」・「仁」・「信」・「治」・「能」・「時」等と並べて善なるもの、一つとして擧げられてゐるに過ぎぬが、これも「道」のあらはれであるには相違ない。この様に、「天地」も「聖人」も共に道を帶有した偉大なものであるといふ點で相似してゐるが、一方、この兩者の性質には大きな差異がある。「聖人」は「道」の完全な體得者であるから、「道」を離れては「聖人」であり得ないが、逆に、「聖人」を離れて「道」はない。——何とならば前に述べた如く、五官を越え時空を越えた「道」は、「聖人」の體験を通じてはじめて完き姿として確認されて在るからである。——「道」と「聖人」とは完全に一體であつて、「道」は「聖人之道」以外のものではなく、この意味で「道」は主體的である。ところが

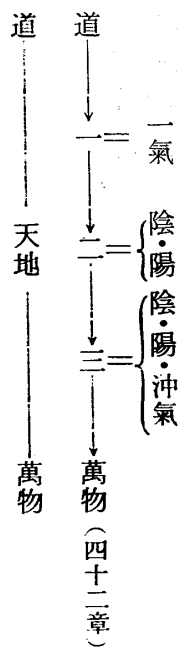
「天地」はそれが如何に偉大なものであつても、畢竟どこまでも客體であつて、その意味では「道」を完全に具現したのではない。だから8には、「天地」の作用の一部には「飄風」や「驟雨」の如き「道」の表現でないものが存在することが指摘されてゐるのである。一たい「道」は「無」であるが「天地」は「有」である。また「道」は主體的であるが「天地」は客體的である。こゝに至つて「道」と「天地」とを同一視することが出来ないことは明かである。かくて今まで論じたところによれば、「天地」は「道」にも「萬物」にも屬しない第三のものである。「道」を帶有した偉大なものとしては、「萬物」よりも「道」側のものであるが、「有」であり客體的であるといふ意味では、「道」よりも「萬物」側のものである。いはゞ「天地」は、「萬物」中の最も大きく最も「道」に近いものであつて、「道」と「萬物」との中間にあると言つてよいであらう。従つて上掲の多くの文に於いて、「天」・「地」の作用や「天之道」等が直ちに「道」の具現と見られてゐるのは、「萬物」との比較を前提とした上でのことであると解せざるを得ない。

道徳經に見える「道」と「天地」と「萬物」との關係に於いて、「天地」は「道」と「萬物」との中間に位置する存在であることが明かになつたが、上に論じたところでは、未だ必ずしも發生的に、「萬物」は「天地」から發生し、「天地」は「道」から發生するといふことではない。しかし「天地は萬物の父母であり、天地の交合によつて二者の間に萬物が發生すること、及び「例へば太一とか太極とかいふ如き混沌たる一氣が分れて天地陰陽となる」ことは、周

末漢初の思想界の通念である。その上、上述の結果を四十章と並列して比較して見ると

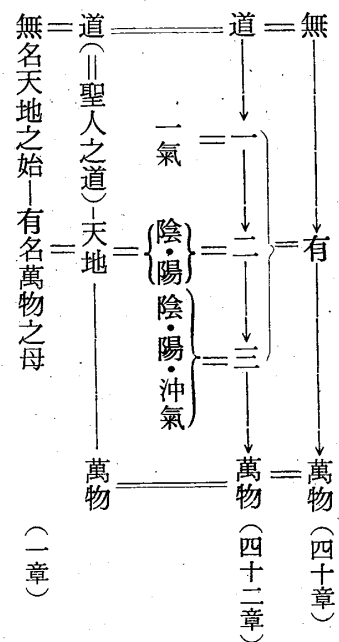


「天地」は「有」であるが、「萬物」よりも大きく、「萬物」を覆載する意味で一層普遍的な「有」であつて、その意味では四十章の「有」は具體的には「天地」に當てることも出来る。また四十二章と並列して比較してみると、



「陰」と「陽」とは萬物を形成する普遍的な要素としての二氣であるが、それを具現した形態は「地」と「天」とであるから、その意味で「天地」は四十二章の「二」に當てる事が出来る。また上掲1の「無名天地之始」(一章)は「道」を指し、「有名萬物之母」(二章)は「天地」を指すとすれば(第三篇第三章参照)、「道」は「天地」の始であり「天地」は「萬物」の母であるから、「道」、「天地」、「萬物」の三者の間に發生的な関係もあることは明かである。そこでこれ等のことをも綜合して今一度圖示してみると、

第四篇 道德經の思想



かくて道德經に於ける、「道」から「萬物」を發生する際の發生的な見方を、上表の如き思想としてつきとめることが出来るのである。しかしこの様な發生的展開が「如何にして」なされるかといふ問題になると、一章に「此兩者同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門」——この文の意味は、「この(天地と萬物との)兩者は、(いづれもそれぞれ)同一物から出て異つた名をもつてゐる」(一つの「道」と「地」が出、一つの「天地」)。これを(——この様に同一物から出て異つたものとなるといふ不思議な作用を——)一概に「玄」といふ(ならば)、(二つの玄が重つて)玄の上にも玄であることが、さまたまの微妙な現象が出現する門である」と私は解釋する(第三篇第三章参照)——とある如く「玄」即ち不可思議といふ外はなく、また「道」の作用は「無爲自然」なのであるから、「道」は「天地」を「無爲自然」に發生する、「天地」も「道」を帶有して「萬物」を「無爲自然」に發生する——この兩者は同じく「玄」であるといふのであるから——、結局「道」は「萬物」を「無爲自然」に發生する、と云へるであらう。

○「萬物作焉而不辭、生而不有、爲而不恃、功成而弗居」(二章)
 ○「生之畜之」、「生而不有、爲而不恃、長而不宰、」是謂「玄德」(十章)

○大道汎兮、其可左右、萬物恃之而生、而不辭、功成不名有、
 衣養萬物、而不爲主、常無欲、可名於小、萬物歸焉、而不爲主、可名爲大
 ……(三十四章)

○「道生之、德畜之」、「物形之、勢成之、」是以萬物、莫不尊道而貴德、
 道之尊、德之貴、夫莫之命、而常自然、故「道生之、德畜之」、「長
 之、育之、亭之、毒之、養之、覆之」、「生而不有、爲而不恃、長
 而不宰、是謂「玄德」」(五十一章)

の如きは、「道」は「萬物」を「無爲自然」に發生するといふ意味を
 含んでゐると思ふ。そしてこの様な、「道」が「萬物」を無爲自然
 に發生することの確認は、結局は「道」の作用の確認であるが故に、
 無爲自然の體驗によつてなされるのであり(第四篇第 三節参照)、また當然體
 認者から見れば、「萬物」が「道」から發生することの確認は同時
 に「萬物」が根元である「道」へ復歸することとして認識される。

「致虚極、守静篤、」萬物並作、吾以觀其復、夫「物芸芸、各復歸
 其根」……(十六章)

といふのがそれである。

以上のべたところによつて、「道は如何にして萬物を發生するか」
 についての發生的な説明は大體明かになつたと思ふが、しかし道德
 經には、なほこの問題についての若干論理的な説明の片鱗が散見し
 てゐる。そこでそのことを一考してみようと思ふが、それについて

注目すべきは、全書に充滿する逆説的表現と處々に散見する「名」
 の概念とである。先づ逆説的表現の意味から考へると、「道」は如
 何なる意味に於いても有限性を超えた無限なもの、相待性を超えた
 絶対的なものであつて、名状すべからざる實在である。これに對し
 て「天地」・「萬物」は、何等かの意味で有限にして相待的な存在で、
 従つて何等かの意味で限定された差別的な概念を以て表現し得る。そ
 こで「天地」や「萬物」を差別的な概念を以て表現しながら、その
 有限性、差別性を否定することによつて、無限・無差別な絶対的
 「道」を間接的に表現しようとするのが、即ち逆説的表現である。
 例へば

天下皆知美之爲美、斯惡已、皆知善之爲善、斯不善已、
 故「有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聲相和、前後相隨」、
 是以聖人、「處無爲之事、行不言之教」(二章)

といふ如きがそれである。尤もその様な「道」が實在すること
 を確認する爲めには、體認することが必要であるが、逆に、その様
 な實在としての「道」の無限性・絶対性を言葉で表現しようとする
 ば、逆説的論理か、文學的形容又は比喩による外はなからう。道
 德經の全書にこれ等の表現が充滿してゐる所以はそこにある。

ところで、有限性・差別性を言葉で表現する手段が「名」である。
 一たい「名」といふ語は普通三種の意味に使用される。第一は實體
 に對する「概念」の意味で、有限な實體としての萬事萬物は、概念
 的に限定することによつて表現される。第二は「名分」の意味であ
 つて、社會生活に於ける人倫や身分の差別は、これによつて表現さ

れる。第三は「名聞」・「名利」・「名譽」等の意味で、世俗的な欲望に限定された状態の種々なる差別の相はこれによつて表現される。

この三種の中、純粹に論理的な表現手段としては、第一の「概念」の意味に於いてであるが、道德經に於ける「名」の語の用例は、總じて言へばこの三種の意味が種々の割合に於いて相混融してゐる。

〔第三篇第三章の道徳經一章解析参照〕いづれにしても「名」は事物の有限性・差別性を表現する手段を意味する。ところで有限なもの・相対的なものとは

「天地」・「萬物」に外ならないから、「名」は「天地」・「萬物」を表現する手段であり、逆に言へば、「天地」・「萬物」は「有名」(名をもつもの)であつて、「名」の差別によつてはじめて「天地」・「萬物」として現れてゐる。しかし「道」は無限絶對であるから「名」の表現を超えて居り、その意味では「無名」である。「道常無名」

(三十二章)「道隱無名」(四十一章)と言はれ、また「無名之樸」(三十七章)を以て譬へられるのはその爲めである。ところでまた、有限なもの・相対的なものとは、何等かの意味で生滅變化するものであるから、「名」は當然生滅變化するものゝ概念である。それに對して、「道」は永遠不變なものであるから、その意味で「常名」

(一章)「自古及今、其名不去」(二十一章)等と言はれてゐるのである。かくて、差別的表現を意味する「名」といふ角度から言へば、「萬物」の根元に「道」があるといふことは、萬殊の「名」(をもつ「萬物」)の根元に「無名」又は「常名」(としての「道」)があるといふことである。そこで「道は如何にして萬物を發生するか」といふ問題は、「無名から如何にして名が成立して來るか」といふ論理

的な問題に置き換へることが出来る。それではこの問題は、如何に説明されてゐるであらうか。先づ論理的には、有限がある以上はその前提として無限が豫想され、差別がある以上はその根柢に無差別が豫想されるのであるから、當然、差別の「名」の根柢に無差別な「無名」があり、従つて「萬物」の根元に「道」があるといふことも、論理的必然として説明されることになる。——尤もそれは論理的に豫想されるといふばかりで、それが實在として在るか否かは、體認を待つ外はない。

かくて有限なもの・相対的なものとしての萬物の「名」の前提には、無限な「道」・絶對的な「道」としての「常名」又は「無名」があることが明かになつたが、これは「萬物」から出發して「道」の存在を推論したものである。ところで「無名」又は「常名」である「道」から如何にして「萬物」が發生するかといふ問ひは、「道」から出發して「萬物」の成立を推論することが要請されてゐるのであつて、推論の方向が正に逆である。そこでこの推論が成立し展開する爲めには、結局は「常名」又は「無名」の自己限定作用によつて差別の名が發生すると見る外はない。思ふに「無爲自然」といふ作用は、これを論理的な角度から見れば、自己限定の作用と解せられる。そして更に、如何にして自己限定といふ如き靈妙な作用がはたらくのか、といふ點になると、これは全く不可思議といふ外はなく、即ちいはゆる「玄」であらう。

さて以上は、「道は如何にして萬物を發生するか」といふ課題に對する道德經の考へ方を見たのであるが、その結果は、發生的な説

明と論理的な説明とが道德經の中に混在してゐることが明かになつた。今日の我々から見ればこの二種の説明は明確に區別さるべきで、混同することは出来ないが、道德經では少くとも二者の間に明確な差別を立てゝるない様である。思ふにこの様な混同は中國思想には有り勝ちのことであつて、中國的思考の特色がこゝにもその一端を露出したと言へよう。

第五節 人間は如何にして「道」を體得して聖人となり得るか

既にのべた如く、萬物萬化はすべて「道」から發生し、「道」に於いて成立する。従つて「道」を離れては何物も存在し得ないことは明かである。ところで「道」は無限・絶對であるが故に常住不變であるが、萬物萬化は有限・相待であるが故に變化常なきものであり、従つて生けるものはやがて死に、存するものは必ず亡び、榮えるものは何時かは衰へ、治まるものは早晩亂れる時が来る。思ふに萬物が單なる有限者・相待者としての立場に立つ限りは、「生死」・「存亡」・「盛衰」・「治亂」等は免れ難いところである。しかし若し萬物が、自己の根元である無限・絶對の「道」を自覺し體得したならば、それは内面的に無限者・絶對者に合同したのであつて、その意味に於いて——内面的に——當然、「死し」・「亡び」・「衰へ」・「亂れる」事から免れて常住不變となり得る理である。そこで道德經には例へば次の様な言葉が見えてゐる。

1、持而盈之、不如其已、揣而銳之、不可長保、金玉滿堂、莫之能守、富貴而驕、自遺其咎、功名遂身退、天之道、(九章)

2、「希言自然」、○故「飄風不終朝、驟雨不終日、孰爲此者、天地、天地尚不能久、而況於人乎……」(二十三章)

3、「企者不立、跨者不行」、「自見者不明、自是者不彰、自伐者無功、自矜者不長、其在道也、曰「餘食贅行」、「物或惡之、故有道者不處」(二十四章)

4、「物壯則老、是謂不道、不道早已」(三十五章)

5、「治人事天、莫若嗇」、「夫唯「嗇」、是以早服、早服、謂之「重積德」、「重積德、則無不克、無不克、則莫知其極、莫知其極、可以有國、「有國之母、可以長久、」是謂「深根固抵、長生久視之道」(五十九章)

これ等の言葉には、一半には、「道」の自然に従はない作爲は、單なる相待有限の立場であつて、到底生滅變化を免れ得ないと力説すると共に、他の一半に於いては、死・滅・亂・亡の禍を避ける爲めには、絶對の「道」を體得しなければならぬことを示唆してゐる。以上は萬物一般について言へることであるが、萬物の一類としての人間に於いても固より妥當する。——否、道德經のこの問題についての關心は、むしろ人間に在るのであつて、上掲の諸例の如きも、殆んど全く人間についてのべてある。2の「飄風」・「驟雨」の如きも、人事との比況に於いて説かれてゐるに過ぎない——。思ふに人間が他の萬物と異なる所以は、それが主體的自律性を含んだ存在であるといふ點に在る。——道德經に於いても、おそらくこの様な思想が、不言の裡に前提されてゐると思ふ——。そこで人間は、自覺的自律的に、自ら進んで自然の秩序に隨順して「道」を體得すること

によつて、永久に生き、長く榮え、禍悪を避けて常に安泰であることが出来る理である。そしてこゝに至り得た人が即ち「聖人」に外ならない。既にのべた如く、道德經八十一章の中には、「聖人」についてのべた言葉が二十六の章に亘つて重見してゐるのであるが、それ等の「聖人」はいづれも、自覺的・自律的に無爲自然を行じた人として解せられる。

しかしながら、人間がどこまでも萬物の一類として有限な存在である以上は、その主體的自律性も亦完全なものではなく、そこには制約や障礙がある。従つて「聖人」の様に完全に道を體得することは容易には出来ない。それではこの主體的自律性を有限ならしめてゐる制約若しくは障礙の原理は何かと言へば、それは道德經によれば、即ち欲望である。そこで道德經では欲望が一つの重要テーマとして現れて居り、それを如何に制御すべきかと説かれてゐる。先づ欲望を放縱にする害を痛論して

○「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁田獵、令人心發狂、難得之貨、令人行妨、」是以聖人「爲腹不爲目、故「去彼取此」(十二章)

○「天下有道、卻走馬以糞、天下無道、戎馬生於郊、」禍莫大於不知足、咎莫大於欲得、故「知足之足、常足矣」(四十六章)

○使我介然有知、行於大道、唯施是畏、「大道甚夷、而民好徑」「朝甚除、田甚蕪、倉甚虛、服文綵、帶利劍、厭飲食、財貨有餘、是謂「盜夸」、非道也哉、(五十三章)

等と言つてゐる。しかし欲望は人間固有のものであるから、人間で

ある以上は完全には否定することは出来ず、何等かの形でこれを遂げしめるよりしかたがない。そこで道德經では、自己の欲望を適當に抑制して、自然の道に順ふ上の障礙とならしめない様に教訓が示され、且、さうすることがかへつて大いに欲望を遂げしめる道であることが力説されてゐる。次の言葉の如きは、かゝる意味に解することが出来る。

1、○將欲取天下而爲之、吾見其不得已、天下神器、不可爲也、爲者敗之、執者失之、○故物「或行、或隨、或歛、或吹、或強、或羸、或挫、或墮、」是以聖人「去甚、去奢、去泰」(二十九章)

2、「將欲歛之、必固張之、將欲弱之、必固強之、將欲廢之、必固興之、將欲奪之、必固與之、」是謂「微明」……(三十六章)

この文は、すぐつといて「柔弱勝剛強、魚不可脫於淵、國之利器、不可以示人」とあることによつて明かな如く、柔弱を以て剛強に勝つ術を説いたものであるが、柔弱を以て剛強に勝つとは、己の欲望の放肆な發露を抑制して事理に隨順し、對者の欲望を放肆に激發せしめて自滅する様に導き、終にそれにうち勝つことを意味するのであつて、その意味では欲望の性質に基いて建てた馳け引きであると言へよう。

3、江海所以能爲百谷王者、以其善下之、故能爲百谷王、是以「欲上民、必以言下之、欲先民、必以身後之」……(六十六章)

かくて道德經には、例へば三章の如く「無欲」とも言ふが、又例へば十九章の如く「寡欲」とも言つてゐる。思ふに「無欲」が理想であると共に、過剰な欲望を完全に無くして自然に隨順する意味では

正しく「無欲」であるが、人間である以上は欲望は完全には絶滅し得ないといふ意味では、「寡欲」を説いたものと言つてよいであらう。十九章に

「絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈、絶巧棄利、盜賊無有、」此三者、以爲文不足、故令有所屬、「見素抱樸、少私寡欲」

さてこの様な「無欲」若しくは「寡欲」の完全な體得者で而も天下の支配者である人が即ち「聖人」である。従つて「聖人」は、みづから無欲であると共に民をも無欲ならしめて、それによつてかへつて最もよく欲望を遂げるものであることが、次の様に説かれてゐる。

○……是以聖人之治、……常使民「無知無欲」、使夫「智者」不敢爲也、「爲無爲、則無不治」(三章)

○……是以聖人「後其身而身先、外其身而身存、」非以其「無私」邪、故「能成其私」(七章)

○……保此道者、不欲盈、夫唯不盈、故能「敝而新成」(十五章)

○道常「無爲、而無不爲」、侯王若能守之、萬物將自化、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、(三十七章)

この文は「聖人」とは言つてゐないが、「侯王」と言つてゐるからやはり支配者の立場であり、而も假りに「吾」が「侯王」の立場に立つたとして、「道」を以て「天下」を治める場合の理想の統治方法をのべたものであるから、内容的には「聖人」が「天下」を治める場合と同じである。

○……故聖人云、「我無爲而民自化、我好靜而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸」(五十七章)

この様に、欲望を抑制してほしいまゝに遂げしめない事によつて、かへつて眞の意味で欲望を遂げしめるといふ方法は、これを他の一面から積極的に言ひ換へれば、「止るを知る」若しくは「足るを知る」道であるといふ事になる。

○始制有名、名亦既有、夫亦將知止、知止可以不殆、(三十二章)

○「知足者富、強行者有志」(三十三章)

○……「知足不辱、知止不殆、」可以長久(四十四章)

○……「禍莫大於不知足、咎莫大於欲得、」故「知足之足、常足矣」(四十六章)

の如きが即ちその表現である。

以上、欲望についてのべた所を要約すれば、欲望は人間の主體的自律性を否定する原理であるが故に、これを否定することによつて人間は自律的に「道」の自然に隨順することが出来る、それによつて無限と恒常とを獲得することが出来る。但、人間はどこまでも有限な存在であるが故に、固有の欲望を完全には絶滅することが出来ず、當然「欲を寡くす」、「足るを知る」、「止るを知る」ことが人間にゆるされた最上の道となるのである。

しかし翻つて思ふに、「道」それ自體は無限な絶對的存在であるから、「道」自體の自律性——「道」は主體的な體得によつて確認され、従つて體認者と合一した主體的・自律的なものとして確認される——は絶對的であつて、そこには欲望といふ如き障礙の原理はな

い。そこで欲望をもつ人間の立場から見ても、「道」をば「常無欲」と表現することが出来る。又これに對して、萬物萬化はすべて有限な相對的存在であつて、從つて絕對の「道」を體得する上に若干の障礙を有する存在であるから、萬物萬化の相對的差別性は總じて「常有欲」から生じるものと言へよう。

○……故「常無欲以觀其妙、常有欲以觀其微」……（一章）

○大道汜兮、其可左右、萬物恃之而生、而不辭、功成不名有、——衣養萬物、而不爲主、常無欲、可名於小、萬物歸焉、而不爲主、可名爲大、——、以其「終不自爲大」、故「能成其大」（三十四章）とあるのはその意味であらう。

要するに人間は、欲望を寡くして「道」に隨順することによつて「道」を體得することが出来、その極、無欲に至つて聖人となり得るのである。

第六節 道德經の價值論

願れば私は、「道は如何にして確認されるか」を論じた第三節の末尾に於いて、道德經の思想には存在と價值とが混同されてゐることを指摘しておいた。思ふに、この様な指摘を敢てするに至つた事情は、大略次の如くであつた。——先づ私は第二節に於いて、「道とは何か」と追究して、それが五官を超えた名状すべからざる絕對的存在であることを知つた。そこで第三節に於いて、その様な存在が如何にして確認せられ得るかを考察したところ、それは體験によつてのみ確認されるもので、「聖人」の體験や「我」・「吾」の體

験が多數に引證されてゐることを發見した。即ち唯一の實在である「道」の眞實性とは、體験的眞實性に外ならぬ、といふことになる。ところで體験的に眞なるものとは何か。それは感性的・經驗的に眞なる事物でもなければ、論理的に眞なる概念や論證でもなく、むしろ價值であらう。かくて私は、そこに存在と價值との混同があることを見たのであるが、同時に私は、「道」が單なる存在ではなくて、價值的存在であることを知つた。即ち「道」は絕對的存在であると同時に、絕對價值でもあるのである。そこでこの節では、道德經に於ける價值觀の一面を取り上げて、そのあるがまゝの姿を究明してみよう。

先づ「道」が絕對價值であるとすれば、絕對價值とは如何なるものであらうか。思ふに、價值には本來差等がある筈であるが、絕對價值は、絕對であるが故に差等を超えてゐる。恰も絕對的存在が無的實在であり、絕對的認識が無爲自然の體験である如く、絕對の價值は無價值の價值であらう。次の言葉の如きはこの事を示してゐると思ふ。

○天下皆知美之爲美、斯惡已、皆知善之爲善、斯不善已、……是以聖人、「處無爲之事、行不言之教」（二章）

○天地不仁、以萬物爲芻狗、聖人不仁、以百姓爲芻狗」（五章）
天地の徳や聖人の道を、價值を否定した「不仁」といふ如き言葉で現はしてゐる。

しかし絕對價值が無價值であるといふことは、價值が言ふに足らぬ程低いとか、價值に對する反價值とかいふ意味での無價值ではも

よりない。絶対の道が有限な萬物に對して無限である如く、絶対の價値は高下を差別し得る價値に對して當然、無差別であり、言はば超價値である。而もそれはどこまでも價値であつて、「道」が萬物の根元である如く、「道」のもつ價値としての絶対價値はあらゆる價値がそれによつて存立する根元であらう。だから

- 1、……○是以聖人「常善救人、故無棄人、常善救物、故棄物」是謂「習常」○故「善人者、不善人之師、不善人者、善人之資、」…… (二十七章)
- 2、「道者萬物之奧、善人之寶、不善人之所保、人之不善、何棄之有」…… (六十二章)

等とある如く、道の立場では、善をも不善をも等しく認めて棄てない。而も單に棄てないといふばかりでなく、逆に、善をも不善をも齊しく成り立たせてゐる根元が道であることが示されてゐる。この様に道德經では、絶対の「道」のもつ價値が絶対價値としての無價値であり、従つて「道」が存在と價値との根元であり究極であるのであるから、當然この絶対價値としての無價値の價値が、同時に究極最高の價値といふことになつてゐる。例へば

- 1、「上善若水」水善利萬物而不争、處衆人之所惡、故幾於道…… (八章)
- 2、古之善爲上者、「微妙玄通、深不可識、夫唯不可識、故強爲之容、」豫兮若冬涉川、猶兮若畏四鄰、「儼兮其若客、渙兮若冰之將釋、敦樸其若樸、曠兮其若谷、混兮其若濁」…… (十五章)
- 3、太上知有之、其次親而譽之、其次畏之、其次侮之、「信不足焉、

有不信焉」悠兮其遺言、功成事遂、百姓皆謂我「自然」(十七章) 4、「善行無轍迹、善言無瑕譏、善數不用籌策」、「善閉無關機而不可開、善結無繩約而不可解」○是以聖人…… (二十七章)

5、「上德不德、是以有德、下德不失德、是以無德」○「上德無爲、而無以爲、下德爲之、而有以爲、……」 (三十八章)

思ふにこの文の「上德」を直ちに「道」と解してよいか否かについては疑問があるが(第三篇第三章のこと、少くとも他の徳目よりも「道」に近いものであることは確實である。

6、「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、○故建言有之、「……上德若谷、大白若辱、廣德若不足、建德若偷、質德若渝、大方無隅、……」○「道隱無名」…… (四十一章)

7、「道生之、德畜之」、「物形之、勢成之」是以萬物、莫不尊道而貴德、道之尊、德之貴、夫莫之命、而常自然…… (五十一章)

8、「善建者不拔、善抱者不脫、子孫以祭祀不輟」…… (五十四章)

9、含德之厚、比於赤子、…… (五十五章)

10、古之善爲道者、非以明民、將以愚之、…… (六十五章)

11、「善爲士者不武、善戰者不怒、善勝敵者不與、善用人者爲之下、」是謂「不爭之德」、是謂「用人之力」、是謂「配天」、古之極、(六十八章) これ等の言葉では、「道」又はそれに近いものに對して屢「上善」・「古之善爲……」・「太上」・「善……」・「上……」等いふ高い價値を表はす言葉を用ゐ、而もそれが世俗普通の價値評價から言へば無價値であることを表現してゐる。

この様に絶対価値は即ち無価値であると同時に最高価値である。ところで絶対価値は即ち「道」であり、「道」は名状すべからざるものであるから、絶対価値も亦名状すべからざる価値である。そこで道徳經では、恰も「道」の存在を逆説によつて表現する如く、世俗の相対的な価値體系を顛倒する逆説的表現を以て、眞の価値體系を表現してゐる。例へば

○大道廢、有仁義、智慧出、有大偽、六親不和、有孝慈、國家昏亂、有忠臣、(十八章)

○「絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈、絶巧棄利、盜賊無有」……(十九章)

の如きは、この様な特徴を示す言葉であらう。

それでは道徳經の価値體系は、具體的には如何なるものとして示されてゐるかと言ふに、古代中國の思想界一般の例に漏れず、主として道徳的価値の體系——徳目の體系——が或る程度まで提示されてゐるに過ぎない。就中その體系の大體を觀取し得る言葉は三十八章である。

「上徳不徳、是以有徳、下徳不徳、是以無徳、」○「上徳無爲、而無以爲、下徳爲之、而有以爲、上仁爲之、而無以爲、上義爲之、而有以爲、上禮爲之、而莫之應、則攘臂而扔之、」○故「失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後禮、」○夫「禮者、忠信之薄、而亂之首、前識者、道之華、而愚之始、」是以大丈夫「處其厚、不居其薄、處其實、不居其華、故「去彼取此」(三十八章)

この文は四つの異なる材料を合成して一章を成したものであつて、四

つの材料には多少づゝ喰ひ違ひがあるが(第三篇第三章の、これを折衷して考へると、徳目の価値の順位が「道」・「徳」・「仁」・「義」・「禮」となつてゐる。そして「前識」即ち「知」は「禮」と並列してのべられてゐる。そして「道」については「故失道而後徳……」とあるばかりで、その性質を説明した言葉が無いが、三十七章の「道常無爲、而無不爲」を以てこれを補ふことが出来る。そこでこれを表示してみると、次の様になるであらう。

道 (無爲而無不爲)

上徳 無爲而無以爲 不徳、是以有徳

上仁 爲之而無以爲 (仁)

上義 爲之而有以爲 不失徳、是以無徳 (義)

上禮 爲之而莫之應 忠信之薄而亂之首 (禮)

前識 (知) 則攘臂而扔之 道之華而愚之始 (知)

これ等の徳目の中で、「仁」・「義」・「禮」・「知」の四者は儒家に於いては早くから説かれた徳目で、その一つ一つは論語にも見え、四者を並列して掲げることが孟子以來行はれて、荀子等に見えてゐる。ところで道徳經のこの徳目の序列ではこの四者は順次に下位に置かれ、その上に「道」と「徳」とが冠せられてゐる。思ふに「仁」・「義」・「禮」・「知」の内容は大體儒家の説く如きものであらうし、「道」については既に觀察した通りであるとすれば、「徳」とは如何なる内容のものであるか、こゝで問題になる。そこで次に「徳」の概念を検討してみよう。

先づ道徳經に於いて、「道」と「徳」とが區別して説かれてゐる

例としては、こゝに掲げた三十八章の外にも

1、○故從事於道者、同於道、德者同於德、失者同於失、同於道者、道亦樂得之、同於德者、德亦樂得之、同於失者、失亦樂得之、

○「信不足焉、有不信焉」(二十三章)

2、「道生之、德畜之」、「物形之、勢成之」是以萬物、莫不尊道而貴德、道之尊、德之貴、夫莫之命、而常自然、故「道生之、德畜之」……(五十一章)

等があつて、これ等は明かに「道」と相對して「德」を擧げてゐる。ところが他方、内容的には結局「道」と同じものを指してゐると見られる「德」の用例に次の如きがある。

1、……「生之畜之」、「生而不有、爲而不恃、長而不宰、」是謂「玄德」(十章)

2、孔德之容、惟道是從、……(二十一章)

3、「知其雄、守其雌、爲天下谿、爲天下式、常德不離、復歸於嬰兒、知其白、守其黑、爲天下式、常德不忒、復歸於無極、知其榮、守其辱、爲天下谷、爲天下谷、常德乃足、復歸於樸」(二十八章)

4、……故「道生之、德畜之」、「長之育之、亨之、毒之、養之、覆之」、「生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂「玄德」」(五十一章)

5、含德之厚、比於赤子、「毒蟲不螫、猛獸不據、攫鳥不搏」、「骨弱筋柔而握固、未知牝牡之合而全作、「精之至也」、「終日號而不嘎」、「和之至也、」……○「物壯則老、謂之不道、不道早已」(五十五章)

6、「治人事天、莫若嗇」、「夫唯「嗇」、是以早服、早服謂之「重積德」、

「重積德」、則無不克、無不克、則莫知其極、莫知其極、可以有國、「有國之母、可以長久、」是謂「深根固柢、長生久視之道」(五十九章)

7、「善爲士者不武、善戰者不怒、善勝敵者不與、善用人者爲之下、」是謂「不爭之德」、是謂「用人之力」、是謂「配天」、古之極、(六十八章)

8、「勇於敢則殺、勇於不敢則活、」此兩者、或利或害、「天之所惡、孰知其故、」是以聖人「猶難之」、知此兩者亦稽式、常知稽式、是謂

「玄德」、「玄德」、「深矣遠矣、與物反矣、」然後「乃至大順」(七十三章) 此兩者以下三十一字今本在六十五章

これ等はいづれも「道」の内容をさまざまに説いたものと思はれるが、それをあらはす概念として「玄德」・「孔德」・「常德」・「含德之厚」・「重積德」・「不爭之德」等と「德」の字に種々限定詞を附した語を用ゐてゐる。この點から見れば、或る特定の「德」は「道」に相等するのであつて、當然、「道」と「德」とはそれ自體としては互に異なる概念でありながら、互に或る密接な關係をもつものである。思ふに、「德」字の原義は今はないが、普通に「得」であるとき、説文には「外得於人、内得於己也」とある。段玉裁はこれに「此當依小徐通論作内得於己、外得於人、内得於己、謂身心所自得也、外得於人、謂惠澤、使人得之也」と注し、通訓定聲は「外得于人者、恩惠之惠、内得于己者、道惠之惠、經傳皆以德爲之」と解してゐる。してみれば、「德」とは、人間が、生得的にせよ後天的にせよ、内外から得てゐる性質や恩恵を意味することになるが、實際古典の用例は、この様に解して通じる場合が多い。ところでこれ

を道家思想の立場から見ると、萬物はすべて絶對者に於いてあり、絶對者から離れて存在し得ないのであるから、萬物——人間を含む——それぞれの性質は、何等かの意味・何等かの程度に於いて絶對者から賦與された性質、若しくは絶對者から獲得した性質であり、従つてその意味で、廣く事物の得てゐる性質を「徳」と言ふ用例も現れてゐる。例へば莊子天地篇の、「泰初有無、無有無名、一之所起、有一而未形、物得以生、謂之徳」の如きがそれである。そしていづれの場合にしても、得られたものは價值的な又は價値を含んだ性質と見られてゐる場合が多く、殊に普通には「善なる性質」を指すことになつてゐる。以上が「徳」字の用例に即した一般的な意味であるが、道德經に於いても、「徳」の概念の一般的な輪廓は、この様なものと解して不都合はない様である。そして道德經に於いては、萬事萬物の根元が即ち「道」なのであるから、當然、「徳」とは、何等かの意味・何等かの程度に於いて、「道」から賦與された性質、若しくは「道」を獲得した性質を意味してゐるであらう。然らば、上掲の「玄德」・「孔徳」・「常徳」等は、「道」そのものの性質である「玄」・「孔」〔「大」を意味する〕・「常」を獲得してゐることを意味し、「含徳之厚」・「重積徳」等は「道」から分與された性質を多く得てゐることを言ひ、「不爭之徳」とは、有限不完全な人間の對立性を超えた「道」の性質を得てゐることを言ふのであつて、いづれも「道」そのものの性質を現はすことになる。また道德經には、「徳」字に種々の限定詞を附して、「道」の一面又は一部を獲得した性質を意味する用例もある。例へば

第四篇 道德經の思想

○……上徳若谷、……廣徳若不足、建徳若偷、質恵若渝……（四十一章）
○……「善者吾善之、不善者吾亦善之、——徳善——、信者吾信之、不信者吾亦信之、——徳信——、……」（四十九章）
これ等はいづれも「道」のことを言つてゐるが、しかし「上徳」と「廣徳」と「建徳」と「質恵」、或は「徳善」と「徳信」、等を相對立させてのべてゐるから、それ等はいづれも唯一絶對なる「道」の全體性を言つたものではなく、種々なる一面性を言つたものと思はれる。また

「善建者不拔、善抱者不脱、子孫以祭祀不輟」、「修之於身、其徳乃眞、修之於家、其徳乃餘、修之於郷、其徳乃長、修之於邦、其徳乃豊、修之於天下、其徳乃普」……（五十四章）

といふのは、「道」をば「身」・「家」・「郷」・「國」・「天下」等に修める場合に、それぞれ「眞」・「餘」・「長」・「豊」・「普」などの善き性質が得られるといふのであるから、言はゞ種々の場合に、修得される「道」の一面相を言つたものであらう。この外、次の如き用例もある。

○「爲無爲、事無事、味無味」、「大小多少、報怨以徳」……（六十三章）
○「和大怨、必有餘怨、安可以爲善、是以聖人、執左契、而不責於人、——有徳司契、無徳司徹——、「天道無親、常與善人」

（七十九章）

これ等の「徳」は「怨」と連關して言はれてゐるから、「恩恵」の意味であらう。そしてこれ等の文はやはり「道」を説いたものであるから、この「恩恵」はやはり、人が「道」を體得した場合に得ら

れる善い性なのであらう。

以上が道德徑に於ける用例から推測されるところの「徳」の概念であるが、通じてこれを見れば、要するに徳とは、「一般に有限な人間や萬物が、何等かの意味で道を體得することによつて、道から與へられて得たところの善い性質」である。そこで翻つて、上掲三十八章の「道」・「上徳」・「上仁」・「上義」||「下徳」・「上禮」及び「前識」といふ價值階層に於ける「徳」について考へると、「上徳」とは「人がよく道を體得した場合に自然に獲得される所のよい性質」であらう。その様なものであればこそ、「無爲にして爲さざるはなし」ところの「道」に對して、「無爲にしてわざとらしいところがない(無爲而無以爲)」と言はれてゐるのである。思ふに有限な人間のことであるから、道を獲得したと言つても、「爲さざるなし」といふ如き無限性そのものを得ることは出来ないが、「わざとらしくない」といふ自然性を得ることは出来る。「上徳は徳とせず、是を以て徳有り」といふのもその意味であらう。

ところでこの様な「上徳」の内容を更に詳しく具體的に示した言葉が二條ある。その一つは、

○天下皆謂我道大似不肖、夫唯大、故似不肖、若肖、久矣其細也夫、
○我有三寶、持而保之、一曰慈、二曰儉、三曰不敢爲天下先、
慈故能勇、儉故能廣、不敢爲天下先、故能成器長、今舍慈且勇、
舍儉且廣、舍後且先、死矣、○夫慈、以戰則勝、以守則固、天將
救之、以慈衛之、(六十七章)

これは「道」を體得した「我」が、「寶」として保持してゐるもの

が「慈」と「儉」と「不敢爲天下先」とであるといふのであるから、この「慈」・「儉」・「後」の三者が「徳」の内容であるに相違ない。そして「慈」については

絶仁棄義、民復孝慈。(十九章)

とあるから、「仁」や「義」よりも一層根本的な上位の徳目であるが、また

大道廢、有仁義、……六親不和、有孝慈、……(十八章)

とあるから、「仁義」と共に「道」より下位の徳目であらう。この點から見れば、「慈」は三十八章に於ける「上徳」に屬する徳目である。「儉」については、

「治人事天、莫若嗇」、夫唯「嗇」、是以早服、早服謂之「重積徳」

……(五十九章)

とあるところの「嗇」と、字義の上から見て、同じものを指すかと思はれる。そしてそれが「重ねて徳を積む」所以——よく、「道」を體得する所以——だといふのであるから、この「嗇」即ち「儉」が、三十八章の意味での「上徳」の内の一つであらう。「不敢爲天下先」とは、欲望を抑へて専ら自然の道に隨順することであるから、それがよく「道」を獲得した「徳」であることは容易に理解されよう。

かくして「上徳」の内容として、少くとも「慈」と「儉」或は「嗇」と「後」との三つがある事がわかる。ところで「上徳」の内容として今一つ逸することの出来ないのは「信」である。「信」については四十九章に

聖人無常心、以百姓心爲心、「善者吾善之、不善者吾亦善之、

— 德善 —、信者吾信之、不信者吾亦信之、—— 德信 ——、……
(四十九章)

とあつて、よく、「道」を體得した場合の「德」のやうである。

○「信不足焉、有不信焉」(十七章)

○孔徳之容、惟道是從、道之爲物、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、其精甚眞、其中有信、……(二十一章)

等は、「信」がよく、「道」の本質を得た「德」であることを示してゐる。おそろく「信」は上徳であらう。それでは「信」とは如何なるものであるかと言ふに、上掲三十八章には

夫「禮者忠信之薄、而亂之首、前識者、道之華、而愚之始」……
(三十八章)

とあつて、下位の徳目である「禮」を「忠信之薄」とし、それと同格の「前識」即ち「知」を「道の華」としてゐる。そして八十一章には

「信言不美、美言不信」……(八十一章)

とあるが、この文の「美」は三十八章の「華」又は「薄」と同義であらう。従つてその反對である「信」は「信實」の意であらう。

かくして道德經に於ける上徳の内容には、少くとも「慈」・「儉」(「嗇」)・「後」・「信」(「忠」)の四つの徳目が屬することになるが、それではこの四つの徳目はいづれも上徳の内容として相互に如何なる關係に立つてゐるであらうか。思ふに「慈」は「六親不和、有孝慈」(十八章)とあつて、「肉親の間に不和が生じる様になると、

六親和合の自然な原理である孝慈が、ことさらしく目立つて来る」、といふ意味であるから、父の「慈」は子の「孝」と共に、自然な家族親和の原理であらう。また「信」は説文に「誠也」とあり、「忠」が「敬也」であるのと共に「まこと」を意味する。前者は人を欺かないまこと・後者は己を欺かないまことを意味するとも言はれる。そこで「信不足焉、有不信焉」(十七章)とは、「まこと」が足りないから人に信用されないのだ」とか、「信實」が足りない人は信用しないところがある」とか言ふ程の意味で、「信」とは「人間相互の誠實な關係」を意味し、家族よりは更に廣い社會連帶關係内に於ける自然な親和的秩序の原理であらう。この様に「慈」と「信」とは、當時の中國人の生活に於ける、最も基本的な社會性の原理であつて、その意味では、人間の生活に於ける最も根本的な眞實の徳と見なされたであらう。従つてそれ等は、萬物の根柢としての眞實在である「道」を、人間がよく體得することによつて得られた「德」であるといふことが出来る。——「上徳」とされる所以がそこにある——。ところでこの「慈」と「信」といふ二つの「徳」が、人間親和の原理として社會形成の原理の積極面であるのに對して、その消極面としてあらはれたものが「儉(嗇)」と「後」とであらう。もとより文字自體の意味から言へば、「慈」及び「信」の反對概念が、それぞれ「儉」及び「後」である、といふのではない。しかし「儉」は眞實以上の華美や奢侈と相反する概念であり、「後」は人間が實力以上の無理をして先を争ふ反自然的行爲を否定した概念である。いづれも社會生活に於ける不眞實に對する否定の

概念である。そして「儉」が自己の、有する財力や生命を無駄に使用しないことであるのに對して、「後」は「不敢爲天下先」(六十七章)と言はれてゐる如く、廣く客觀的な世界の實情に對處する場合の態度であるから、その意味では二者に廣狹の差別がある。かくて「慈」と「信」とが親和の原理として・人間の社會關係に於ける眞實性の積極面であるのに對して、「儉」と「後」とは、欲望に亂されることから起るその不眞實性の反對概念として眞實性の消極面であると言ふことが出来る。そしてこの様に、人間の體得した根柢的な眞實性と、それに反する不自然な反眞實性の排除とが、共に「上徳」なのであつて、さればこそ「上徳不徳、是以有徳」とか、「上徳無爲、而無以爲」(共三十八章)とか言はれてゐるのである。

以上述べたところによつて、道德經に於ける道德的價値の體系——徳目の體系——を今一度表示すると、次の如くなる。

上徳——慈・儉(蓄)・後・信(忠) (信)

上仁 (仁)

上義——下徳 (義)

上禮——前識(知) (禮)(知)

ところでこゝに注意すべきは、この表によつて見られる如く、道德經では、孔子以來荀子に至る頃までの儒家の最重要徳目である「仁義禮知」を下位に置き、同じく孔子以來「忠信」として、荀子の前後には「誠」の哲學にまで發展してゐた儒家の「信」をも包含せる、獨特の徳目たる「上徳」をそれ等の上位に置き、更にすべてを「道」

の下位に屬せしめてゐることである。思ふに儒家に於いて、「仁義禮知信」を「五常」と稱して並列した例は、漢武の頃の董仲舒の賢良對策に見えるのが最初である。即ち

夫仁誼禮知信五常之道、王者所當脩飭也、(漢書董仲舒傳)

ところでこの儒家の「五常」では、「信」が最後に位置してゐる。これは道德經によつて上位に置かれた「信」を最後に置くことによつて、儒家の立場を明かにしたものであるかもしれない。もしその様に考へるならば、道德經のこの思想は、董仲舒に先つこと遙かなものではないと思はれる。そしてその場合、この思想の出現した時代は、前に論定した道德經の成立年代とはゞ合致することになる。

最後に、道德經の價値論に於いて、尚古思想が薰染してゐることを見のがすことは出来ない。思ふに「道」はあらゆる意味に於いて萬物の根元なのであるから、當然、時間的には終古より存するものであり、また價値の根元でもあるが、それと同時に最高價値でもあつた。しかし「道」があらゆるものの根元であり、唯一の實在である以上は、最も新しいもの、最も價値の低いものをも包んだ實在である筈である。ところが道德經には、最高價値を表現するのに好んで「古」、「昔」等の字やそれと同様の事を意味する語が用ゐられ、「新」「今」等の語は全く用ゐられてゐない。例へば

- 1、道……吾不知誰之子、「象帝之先」(四章)
- 2、……「執古之道、以御今之有」、能知古始、是謂「道紀」(十四章)
- 3、古之善爲上者、「微妙玄通」、深不可識……(十五章)
- 4、……古之所謂「曲則全」者、豈虛言哉、誠「全而歸之」(二十二章)

5、昔[△]之[△]得[△]一[△]者[△]、貴[△]以[△]賤[△]爲[△]本[△]、高[△]以[△]下[△]爲[△]基[△]……(三十九章)

6、「道者萬物之奧……」……古[△]之[△]所以[△]貴[△]此[△]道[△]者[△]何[△]、不[△]曰[△]「求[△]以[△]得[△]、有[△]罪[△]以[△]免[△]」邪[△]、故[△]「爲[△]天[△]下[△]貴[△]」(六十二章)

7、「善[△]爲[△]士[△]者[△]不[△]武[△]……」是[△]謂[△]「不[△]爭[△]之[△]德[△]」、是[△]謂[△]「用[△]人[△]之[△]力[△]」、是[△]謂[△]「配[△]天[△]」、古[△]之[△]極[△]、(六十八章)

思ふに道德經には、この様に古代尊重の思想が顯著であるが、その理由を理解する爲めには、中國社會——特にこゝでは當時の思想界——に瀰漫せる尚古的思想を前提すべきであつて、道家思想自體がそれに薫染してゐたであらう上に、古い傳統をもつ儒家や、競つて傳統の古さを粧つて權威を確立しようとする諸子百家等に對して、道家が自己を主張して學派の門戸を張る爲めにも、是非とも尚古思想を採用しなければならなかつたのであらう。

第七節 道德經の處世術と政治論 (缺)

第二章 道德經の思想の示唆的な意味について

第一章に論述したところは、既に前三篇に於いて考證した結果——道德經の成立事情・及びそれに基いて究明された道德經の原形等——を前提しつゝ、一つの全體としての道德經の思想を、客觀的事

實として追究してみたのであるが、今や、この様な思想が、如何なる意味如何なる價值をもつかについて考へるべき段階となつた。思ふに、「思想として如何なる意味・如何なる價值をもつか」といふ問題も、決して單純なものではなく、この問題を取り上げる角度の相違に従つて、問題の要請する解答の方面が異つて來るが、總じて言へば、解答の方向は、次の二つとして擧げることが出来るであらう。即ち一つは、道德經の思想が中國思想史上に於いてもつ歴史的意味の究明であり、今一つは、それが思想そのものに對してもつ哲學的意味——従つて、現在の我々の思想に對してさへもつ意味——の追求である。しかしこの二つの意味は互に聯關してゐるから、今はその聯關を充分顧慮しつゝ、兩者を同時に取り扱ふことにしよう。

一たい道德經は、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發言者不明の多數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。しかしそれ等の俚諺・格言・名言等が、既に道德經と言ふ形にまとめられて、超人老子が教訓を垂れた著書・道家の經典として成立してゐる以上は、それが一つの全體として或る程度まで一貫した思想として意識され、而もそこに經典としての意味が寓せられてゐる筈である。そこで道德經の原形を究明した上で、それを一つの全體として取り上げ、その含む断片的な言葉のもつ断片的な多くの思想を互に結び合せて解釋することによつて、その全體が表現してゐる一つの經典としての思想を極力構成してみたのであるが、そ

の結果は前章に於いて縷述した如きものとなつた。ところで今、その結果を平心に考察するならば、その價值について次の様な疑問が起つて來るであらう。

先づ道德經の思想では、「道」といふ絶對な存在を認める一種の形而上學が中樞をなしてゐるが、その論證は合理的・實證的でなく、要するに體得といふ一種の直觀的認識によつてゐる。これを更に詳しく言へば、道德經のいはゆる「道」は、存在としては究極的・絶對的存在としての「無」であり、作用としては絶對的作用としての「無爲自然」であり、價值觀的には絶對價值としての無價值であるが、それを認識する方法としては經驗と論理とを越えた體認によつてゐる。そしてこの様な「道」を論述するに當つて、道德經の記述では、たゞ何等かの意味で「道」を象徴する言葉として利用し得る様な多數の俚諺・格言・名言を、多少加工して並べてゐるだけであつて、當然その表現なり論證なりは不充分であり、その際、今日の我々から見れば、或は實體と作用とを區別せず、或は存在論と價值觀と認識論とを互に混同するといふ結果になつてゐる。そこで哲學としては、合理性・實證性の低い、直觀的・獨斷的なものと言はざるを得ない。そしてこれが道德經の思想のあるがまゝの姿の少くとも一面であるならば、この様な思想が哲學として果して何程の意味・何程の價值をもつであらうか、——これが先づ起つて來る疑問である。思ふに哲學に於いては、先づ最も根元的な事實を正しく直觀することが大切ではあるが、それと同時に、單に結論だけが重要なのではなく、どの様な論據からどの様に論理的に展開されてゐるか

が大切なのであつて、少くとも後者の意味では、道德經の思想の如きは甚だ價值が低いのではなからうか。もつとも道德經は、この様な思想であるに關らず、中國思想史上に於いては大きな意味をもち、後世の思想界にも大影響を及ぼした。即ち極めて簡單に言へば、儒教が國家社會に於ける政治・教育の指導精神として、支配層公式のイデオロギーとなつて完成して行つたのに對し、道德經は儒教に對立し儒教と表裏する道家系思想の淵源として、支配層と被支配層とを問はず、萬人に對する處世と養生との教へとして、後世の中國思想の一大根幹となつた。しかし既にその様な重要な思想でありながら、而もこの様な獨斷的なものであるとするならば、それは哲學といふ意味に於いて中國思想そのものゝ價值の低さを示すものではないであらうか。もとより道德經の直接・間接の影響を受けて形成された後代の思想には、種々の意味で勝れたものもあるのであるが、しかしそれ等のものも、道德經から單に何等かのヒントを得ただけで、それ自體としては全然獨自の哲學を成してゐるか、さもなければ道德經の思想のあるがまゝに見ないで、勝手に深化して解釋してゐる場合が多く、後者の場合、少くとも解釋上に學問性の缺如があるのではなからうか。——凡そこの様な疑問が次ぎ次ぎに起つて來る。思ふに道德經の思想自體を客觀的事實としてあるがまゝに見、そのれのもつ性質を指摘して、それに基いて上述の如き意味で道德經の思想の價值を低く見ることは、その限りに於いては正當であらう。しかし私はそれとは別の意味に於いて、道德經の思想のもつ大きい意味・高い價值が嚴存してゐると思ふ。一たい、古典の思想的價值、

殊に經典としての古典の思想的價值は、現代人の考へ方や直接的關心だけに基いて、その古典のあるがまゝの姿、あるがまゝの表現によつて示されてゐる通りの、亂雑さ・不明瞭さ・論證の不充分さ・非合理性等だけによつて、果して決定してしまふことが出来るであらうか。例へば論語の中には何等體系が示されてゐず、福音書の中には哲學らしいものが殆んど見られないことによつて、直ちにその思想的價值を低しとしてよいものであらうか。私見によれば、古典の價值は、すぐれた古代文化のエッセンスが、何等かの意味でその書の中に要約して示され、結晶して存する點にあると思ふ。これを思想の面から言へば、すぐれた古代文化を生きたすぐれた人々の精神が、何等かの形でその書に記述された體驗の中に宿つてゐる點にある。従つて、この意味から言へば、すぐれた古代文化を生きたすぐれた人々の體驗の集積こそ、その古典の價值を比類なきものにしてゐるのであつて、その形態が亂雑であるとか、合理的でないとか等は、必ずしもその精神の價值を左右するものではなからう。これを道徳經について言へば、須くその斷片的な言葉の個々の意味と、その個々の言葉の集積によつて生じた全體としての意味とを、人類の歴史、或は、人類に普遍妥當的な人生の眞實に照らして、深く味はつてみるべきであらう。思ふに人類發生以來今日までの幾万年に亘つて、無數の個人がそれぞれの環境の中、それぞれの條件の下に、同じこの人生を生きて來た。そしてその間に發達せしめた文化は、言はゞ人類の共有財産であつて、要するに万人の努力の集積であり、先人の成績の上に加へた後人の成績の追加の全體である。従つて人

間が社會的動物として社會を離れて生き得ないといふ意味に於いて、何びともこの社會的共有財産としての文化的基盤を離れては生き得ないのであるが、それと同時に他の半面に於いて、自己の人生は自分で生きる外はないといふ意味に於いて、万人は各自の人生の眞實に即して、常にその一步一步に獨創が課せられてゐる。そしてこの獨創の側面に於いても亦、人生をより善く生きんとする營みに示唆を與へるものは、やはりよき人生を生きた先人のすぐれた體驗であらう。してみれば、よき文化を形成してよき人生を生きたすぐれた先人達の體驗の集積・精神の結晶として存する古典が、永久に後生に示唆を與へる源泉であることは、蓋し當然であらう。かくて古典の思想的價值の大きさの本質は、あるがまゝの形態に於ける哲學思想としてよりも、後人に示唆を與へる振幅の大きさとしてあることになる。まことに人生の眞義について深く求めるところのある後生にとつては、古典こそは汲めども盡きぬ精神の源泉であり、これを逆に言へば、古典はよき新生を培養する土壤の營養源である。そして道徳經も亦、正しくこの様な土壤の營養源——後代永く中國の精神を培養し、また今後も培養するであらうところの土壤の營養源——の一種であらうと私は考へる。では、道徳經は、如何なる種類の土壤の如何なる營養源なのであらうか。これを明かにすることこそ、道徳經の思想の意味なり價值なりの本質を明かにすることであらう。しかしこれは實は極めて複雑な問題で、中國文化或は中國思想の全體に關することであるから、到底簡単に論じ去ることは出来ない。今はさし當り私の考へてゐる點を左に簡単に披瀝して、敢てこの一

篇の結びとしたいと思ふ。

さて私は、この問題に答へる爲めに、簡單ながら中國思想の特色・本質といふことから漸次論述して行かねばなるまい。私見によれば、中國思想の一般的特色の一つは、「この人生を如何によく生きるべきか」といふ問題に關心の中心があることだらうと思ふ。もつともこれは大まかな一般論であるが、中國思想史の全體を思ひ浮べ、それとインド思想・ギリシア思想・ヘブライ思想・近代ヨーロッパ思想・現代思想等の大體の傾向と比較する時、そのやうに言へると思ふ。インド思想と言つても種々さまざまなものがあるが、大體に於いて、どの學派に屬するどの思想家も、「解脱」といふ問題に最も深い關心を寄せたやうである。佛教とバラモン教等を問はず、ひとしくこの人生をば、有限なもの、はかないもの、不自由なもの、厭はしいものと見て、それから如何に解脱すべきかについて、思索の主力を傾けてゐるかに見える。それと對照して考へると、中國の思想家達は、儒家にしても道家にしても、或はその他の立場にしても、すべて最初からこの人生を肯定してかゝつて、これを如何によく生きるべきかについて考へてゐると言へよう。——尤もこの人生を如何によく生きるかの問題について、その解答の仕方には種々の立場があるのであるが、それについては最近別の論文で私見の一部をのべた——。この人生から如何に解脱すべきかといふ考へ方と、この人生を如何によく生きるべきかといふ考へ方とは、問題設定の方向が異なるのであつて、當然そこから互に異種の趣をもつ諸思想が展開して來る。またギリシアの哲學史を見ると、普通、その哲學は自然

哲學から起つたとされてゐる。タールスは水を以て万物の原質とし、アナクシマンドロスはト・アパイロンを、アナクシメーネスは空氣を以て原質としたが、それ以後、自然哲學を中心とする哲學の發展が見られるのであつて、人間の問題が哲學的思索の對象の中心を占めるのは、前五世紀のソフィストやソクラテス以後である。これに對して、中國に於ける自覺的な思想は、孔子（前六一五世紀）によつて興された當初から、文化・道徳・政治等の人間的な問題と取り組んで、直ちに「この人生を如何によく生きるべきか」を考究してゐる。そしてそれより約一〇〇年も後の戰國中期（前四世紀）に至つて、陰陽五行思想の成立によつてはじめて一種の自然哲學が開けた。しかもこの陰陽五行思想は必ずしも純粹な自然哲學ではなく、むしろ人間界とその環境である自然界とを一貫的相關的に把握しようとした理論であるから、その半面に於いては、やはり人間の問題についての關心が甚だ強い。かくてこゝにも中國哲學の人事偏重を見ることが出来る。ギリシア思想の流れを汲む近代ヨーロッパ思想は、たしかに人間中心主義ではあるが、自然科学の發達がその一翼を支へてゐる事實からも見られる如く、人間が自然を研究してそれを征服することを通じて——換言すれば自然探求を媒介として——人間中心主義を確立し、人間自體の理解も亦、自然探究の態度を通じてなされてゐる。即ち一度客觀的に對象化して把握した人間の理解から出發した人間中心主義である。これに對して、中國古來の人間哲學は、自然探求による客觀的知識を媒介とすることなく、直接的な人事の體驗によつて人間を探究してゐるのであつて、かへつて

中國の自然哲學は、この主體的な人間探求を媒介として起つてゐる。そしてその結果は、かへつて中國では自然を人事の中に融會して人間中心主義は確立せず、天命中心主義が確立する結果となつてゐる。——儒家の如きは、これを道家と比較すれば、頗る人間中心主義的であるが、最後の立場は、人事を盡した上は天命を待つてこれに安んじるといふ意味に於いて、天命中心主義と同じものになつてゐる。これ等のことの詳細については、別の機會に論述しよう——。そして更に、人間中心主義が確立してゐる近代ヨーロッパ思想に於いては、制服さるべき自然について多大の關心が抱かれ、「人生」だけが必ずしも關心の中心ではないのに對して、天命中心主義が確立してゐる中國思想に於いて、かへつて「この人生を如何によく生きるべきか」が關心の中心なのである。次にヘブライ思想を見ると、ユダヤ人は古くから極めて宗教的な傳統をもち、すぐれた一神教を奉じてゐる。しかし政治的には敗北者として不遇な立場に立ち、學術や物質文明の高度な發達から取りのこされ、政治思想等も發達することもなく、信心深く哀れな貧しい民として生きて來た。イエス・キリストはこの傳統の中から出て、素朴で純眞な人間の愛情に基いて、傳統的な一神教を「天の父」なる愛の神の宗教として純化し、眞實の人間關係をば、至大至純な神の愛を媒介とする博愛の關係として發見して、こゝに神の國の福音をのべ傳へた。學者やパリサイ人とはその行き方を異にして、「……天の父は、その日を悪しき者のうへにも、善き者のうへにも昇らせ、雨を正しき者にも、正しからぬ者にも降らせ給ふなり、汝等己を愛する者を愛すとも何の報を

か得べき、取税人もしかするにあらずや、兄弟にのみ挨拶すとも何の勝ることかある、異邦人もしかするにあらずや、さらば汝等の天の父の全きが如く、汝等も全かれ」(マタイ傳第五章)と教へ、また「凡て勞する者、重荷を負ふ者、われに來れ、われ汝等を休ません」(同上十一章)と呼びかけてゐる。この様に純化された美しい愛の福音は、葛藤に苦しむ人類の營みの上に、さはやかにも温かい感情を吹き込んで、そこに種々のすぐれた思想をはぐくんだ。これに對照してみると、中國の思想は餘程趣きを異にしてゐる。中國人は古くからすぐれた文化を發達させて、言はず文化の勝利者として歴史の舞臺に登場し、政治・經濟・文化生活の上の幾曲折を通じて、それ等の發達と葛藤の克服とに正面から取り組んで來た。——自然の克服ではなく、人事の葛藤の克服である——。當然その思想は、知識人的・支配階級的・世間的であり、政治思想・道德思想としての色彩が甚だ濃かである。もつとも、道德の基礎である人間性の根據として、或は人間及びあらゆる存在の存立の根據として、一般に「天命」の信仰が伏在してゐるとは言へようが、しかし結局、思想そのものゝ顯著に現れた性格としては人間の問題に偏して居り、決して天上界や神の問題ではなくて、人生の關心に重點がある。以上の様な意味に於いて、私は中國思想の特色の一つとして、「この人生を如何によく生きるべきか」に關心の中心があることを擧げるのである。そしてこの意味に於いては、道德經も亦例外ではなく、むしろその問題に對するすぐれた解答の一つを示唆してゐると思ふ。

中國思想の第二の特色は、知識の在り方、事實や眞實の探求の仕

方の上に在る。一般に中國人は眞實を求めるに當つて、五官を通して外界を知る場合の様な客観化した對象に對する知識の眞實や、客観界と對立する純粹な主觀としての理性による論理的な知識の眞實等よりも、對象を自己と融合した、若しくは自己を對象の中に没入した主體的體験的知識の眞實を重んじる、といふ傾向をもつてゐる。一たい知識にこの様な、主客を分離した知識と主客合一的な知識との二類があるとするのは、中國思想に對する私見に基いて、假りに勝手な分類を試みたまでであつて、少しく説明を加へておかねばなるまい。思ふに知識が如何にして成り立つかといふ問題はしばらく措き、我々は五官を通じて自己以外のものを經驗的に知るのであるが、その際、五官は自己以外のものを、客観的な對象界として定立する。そしてそれと同時に、客観に對する主觀としての理性が、自己側に於いて明確になる。かくてそこに、感性和理性とに對應して、感性的素材と合理的形式とが知識の二つの要素としてあらはれ、その間に具體的な經驗的知識や抽象的な論理的知識が成立して来る。これがここで言ふところの第一類の知識であつて、この様な主客對立の上に立つ知識の在り方は、たしかに顯著な一つの在り方として、何處の思想史に於いても廣く存在してゐるのが見られる。しかし極めて大まかに言つて、ギリシア以來の西洋、特に近代ヨーロッパの學問に於いて最も明確精密な發達を遂げた。もつとも西洋に於いても、知識の據つて立つ根據は感性和理性とだけでなく、むしろ眞の根據としては超感性的・超理性な神祕的直觀——それは實は感性・理性の根柢に在つてその兩者を支へてゐるものであるが——を認める

立場も昔からある。いはゆる Mysticismus (神祕主義) 或は Intuitionismus (直觀主義) がそれである。思ふにその立場は次にのべる中國思想の體験的知識と或る意味で類似してゐるのであるが、西洋哲學史ではあくまでそれは一部思想家の立場であり、一般的に見て強い傾向は、經驗的知識と論理的知識との方向である。これに對して第二類の體験的知識といふのは、五官の把握する如き感性的なものでもなければ、客観を捨棄して純粹化した主觀による理性的なものでもなく、従つてその間に生じる經驗的知識や論理的知識でもない。主客未分の自己が體當りで働く時に、自己の中に生じる體験的自覺であつて、その際、感性も理性も共に働いてはゐるが、中心になるものはそれ等を越えた體験的自覺を生ずる所以の直觀である。例へば藝術的創作に當つて、經營慘澹の結果として感得される觀照とか、人生の紛紜に處して磨かれて行く處世の良識とかいふ如きものが皆これである。そして一般的に言つて、ヨーロッパの Mysticismus は既に感性や理性に基く知識の構造が充分に展開してゐる思想的環境の中で、それ等には盡し得ないところの第三の直觀的知識を認めしたのであつて、それによつて屢々經驗的世界を超越した純粹な神性の感得に至つてゐるが、中國の體験的直觀は、認識に於ける主客の分化の不充分さ、従つて經驗的知識と合理的知識との展開の不徹底さと、問題設定の仕方が人事中心的事であることによつて規定されて、人日常の具體的な常識の世界の中で、良識を磨くとか、性命の情に達するとかいふ方向を取るものが多く、超越的な神を感得するよりも、人間そのものゝ本質として内在する「聖人の道」を

感得する結果になつてゐる。かくてヨーロッパの Mysticismus と比べて思想の性格に相異を生じてゐるが、直觀そのものゝ本質は同じものであらう。プロチーヌスが感得したものは、「一者」(das Eine) としか言ひ様のないものであつたことは、老、莊の「一」を想起させる。スコトウス・エリウゲナの *creans et non creata* (創造して創造されぬもの) は、老子の「天地に先つて生じ」て「獨立して改めない」(二十五章)「道」が、「善く貸し且つ成す」(四十一章)ものであることに彷彿たるところがあり、*nec creata nec creans* (創造されもせず創造もしないもの) は、老子の「無爲自然」に似たところがある様である。これ等の認識の或る程度の類似は、直觀の種類が同一であることと関係がないであらうか。しかしともかく西洋に於いては、かゝる思想は *Mysticismus* に立つ一部學者の抱くところに過ぎないが、中國思想では何等かの形で多くの思想家に取り上げられて、それが思想史に於ける本質的な傾向の一つになつてゐると思ふ。論語に見える學問の概念は、決して單なる客觀的知識の探究に盡きるものではなく、むしろすぐれた人生の叢智の探求である。例へば「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり」(里仁篇)と捨身の没入を敢てさせ、或は「心の欲する所に従つて矩を越えず」(爲政篇)と告白されてゐる境地の如きは、正しくこの直觀的自覺發現の一種の極致を示すものではないであらうか。そしてこの學問の傳統は、壯大な儒學の歴史に長く脈打つてゐるのが見られる。また後世儒、佛と相並んで天下を三分するに至つた老莊系の思想の源頭には、生命主義の哲學をたくましく展開しつつ發現するこの直觀的

かゞやきが、人の目を射るばかりである。老子については後述に委ねるが、例へば彼の莊子齊物論冒頭の、南郭子綦が感得した坐忘の體驗——寓言ではあらうが、體驗の眞實性を如何ともすることは出来まい——の如きは、正にその大いなる發露の一つである。諸子百家の學には、古代中國人の客觀的知識や合理的知識に對する覺醒の幾多の萌芽が見られるが、同時にこの直觀による知識が隨處に混入してゐる。佛教渡來以後、中國人はそれを自己の思想的地盤の上に培養して、獨特の中國佛教といふ一大茂林を形成したのであつたが、後世次第に中國に於ける佛教の中心勢力となつて行つた禪宗に於いて、嫡々相傳へたといはれる悟道の如きは、この直觀の獨創的な徹底である。道、佛の間接の影響刺戟の下に自覺を新にした新儒教である理學に於いては、遠く孔・孟の叢智をその源泉に汲み、近く老莊や禪の悟道を参考して、またこの直觀的知識の發現としての新しい路を開いた。朱子は博學の資を以て客觀的知識と直觀的叢智との並修相補を説き、世道人心の教化に資すべき不偏不黨の良識の大道を備へたが、王陽明は俊敏超邁の才を以てよく險難を克服して、この直觀的自覺の優位を見事に體現してみせてゐる。概して言へば、感性と理性とによる知識の分化發達の不十分なことが、中國思想の大きな缺陷であるが、その半面に於いて、體驗的直觀的知識の特異な發達が見られ、その方面の成果は、おそらく人類のよき遺産として、中國思想が世界に寄與し得べきものゝ一つであらうと思ふ。ともかく以上見て來たところによつても、中國思想に於いては體驗的直觀的知識が如何に大きな比重を占めてゐるかゞはわかる

であらう。そしてその大きな思想の流れの源頭に於いて、その後代に於ける繁茂の土壤を養つた幾多のすぐれた古典を見出すのであるが、老子道德經は、正にその重要な一つであつたと私は考へるのである。

中國思想の特色・本質については、なほ擧げるべきことも多いのであるが、こゝでは後論の前提として必要な限りに於いて、以上二ヶ條を掲げるに止める。そして既に道德經の價値を、後世の思想繁茂の土壤の營養源として認めるならば、今や進んで、その然る所以の事實を確證して置かねばなるまい。以下少しくそれを試みたいと思ふのであるが、蓋しそれは結局、道德經の思想の本質が、後代永く——今日に於いてさへも——持ちつゞけてゐる特異な示唆性を究明することに外ならない。そしてこの究明は、結局に於いて、道德經の特色ある「道」の形而上學のもつ特徴と眞實性とを明かにすることに歸するであらう。

一たい經驗的な知識は、感覺的な證跡によつて、自他に對して實證を示し易く、合理的な知識は、論理の法則に従つて明哲に論證することが出来る。その意味に於いて、容易に確實性を萬人に承認せしめ得る性質をもつてゐる。しかし經驗の範圍には限界があつて未知の分野は無限に廣く、また論理の分析を入れ得ない眞實も少くない。かくて我々が經驗的知識と合理的知識とだけに閉ぢこもる限りは、結局は現象主義と形式主義とに立つ外はなく、事物の表面の認識だけに止つて、實體とか本質とか全體性とかの認識は、これを放棄する以外に道はない。しかし單なる現象主義や形式主義の知識は、

鏡にうつる虚像や壁に投じた蔭影の如き影像であつて、その様な立場に終始出来るものは、鏡や壁ではあり得ても人間ではなからう。のみならず、若し全然意欲的な直觀——従つて知識欲——を缺いたならば、經驗的知識も合理的知識も、最初から展開せぬであらう。これに反して、知識がある以上はその根柢に意欲的な真觀の存在を認めるならば、當然何等かの意味で、實體とか本質とか全體性とかの認識が要請されて、そこに形而上學が索められる。思ふに經驗的知識を構成する感覺の一片一片、論理的知識を展開する思惟の一步は、すべてこれ直觀なのであつて、逆に言はゞ、意欲的な直觀が經驗と思惟とを通じてあらゆる知識を構成するのであり、従つて直觀を根柢に豫想することなくしては、すべて知識は成り立たない。してみると、感性や理性の外にそれ等の根柢を成す直觀が存在することを認めねばならぬといふ意味に於いて、Intuitionismusの説く如き、その直觀によつてはじめて正當に見得る様な全體性や實在性の認識の可能性をも認めねばならなくなる。もとより經驗と思惟とを無視してそれと矛盾する如き形而上學は、正當には認め得ないであらうが、經驗と思惟との根柢に在つて而もそれ等を超えた存在を求めらるる形而上學は、成立せねばならぬであらう。

さて古來成立して來た多くの形而上學について分類する時、形而上学的存在の性質の上から言へば、普通に Materialismus (唯物論)・Spiritualismus (唯心論)・Monismus 等の種類を擧げるのが常識であらう。ところで中國の思想では、主客の分化對立が不十分である如く、物と心との分化對立も亦不十分なのであつて、従つて、

主客と物心とを混同した主體的行爲的直觀によつて立つ形而上學は、正當にはこの三種の何れにも當てはまらない。道德經の形而上學も、やはりその様なものである。ところでこの様な知識のもつ確實性は、如何にして保證されるであらうか。思ふにそこには、實驗檢證による實證も施し得ないし、論理による證明も賦與し得ない。たゞ、譬へば技術の訓練を積んだ工人が、修業の完成につれて微妙な勘を會得して次第に仕事の正確さとよさを増してゆく如く、一般に人生の經歷に事上練磨の功を積んで、處世の叡智が磨かれて行くにつれて、その良識の判斷が次第に正確さを増して普遍的妥當性を獲得してくるのであつて、従つて、たえざる自己訓練と戒慎恐懼との功を積むことによつて生じる自覺の深さによつて、確實性を自證する外はない。そこでこの様な知識の眞相は、正確には言象の表現を絶して居り、他人はたゞ、その人と同じ修業を積んで追體驗することによつてのみ、その眞義を體得することが出来る。いはゆる「啞子苦瓜を喫す」るの類で、「冷煖自知」とも言はれる所以である。道德經が「道」について、「……惟恍惟惚、惚兮恍兮、……恍兮惚兮、……窈兮冥兮……」（二十一章）「……寂兮寥兮……吾不知其名、強字曰道……」（二十五章）等と言つてゐるのは、この言象を絶したところを形容した言葉であらう。——一般に道家の「道」が、恰も技術の訓練を積んだ名人の技巧の如く、その醍醐味は他人に傳へる方法もなく、またその正確さは各自に自證さるべきものであることについては、莊子や列子に多くの寓言によつて語られてゐるが、道德經では「道」について直接そのことを言つた言葉はない。しかし既に指

摘した如く、「道」が體驗によつて確認さるべきものであることが、その意味を示してゐると言へよう——。

道德經に於ける形而上的存在としての「道」は、上述の如く、人事の體驗に於いて主客未分の直觀によつてのみ確認し得る實在だとすれば、その様なものゝ正體は一體何者であらうか。——これに肉迫することが大切な問題である——。先づ前章で考察した如く、「道」は「無」であると言はれてゐるが、それは萬有即ちあらゆる經驗的存在のどれとも同じでないといふ意味で、「無」としか言ひ様のないものであり、即ち經驗的存在を超えたものである。また「道」を「一」といふのは、萬有を成立させてゐる所以の、それを超えた唯一の根元で、萬物の「萬」に對して「一」としか言ひ様のないものである。然らば、「無」とは「道」といふ形而上的存在の質的表現であり、「一」とはその數的表現である。それでは、「無」若しくは「一」としか言ひ様のないもので、而も體驗的直觀的にしか把握しやうのない實在とは何者であらうか。思ふに、先づ、體驗的直觀によつてのみ把握し得る實在である以上は、それは體驗的眞實性それ自體であると言へよう。——道德經が「上徳」として重んじる徳目に「信」があつたが、蓋しかかる眞實性を言ふのであらう——。例へば勝れた藝術作品は、何等かの意味で眞に迫つてゐるものであるが、而も藝術的構想は屢々現實の經驗的事實とは同じでない。かくて現實の經驗的事實としては屢々虚構であるに關らず、現實以上の迫眞力をもつてゐるといふことは、藝術的眞實性は、經驗的眞實性ではなくて體驗的眞實性であるといふことである。藝術のみな

らず、道德のもつ眞實性も亦別の意味で體驗的眞實性であらう。——すべて、美・善といふ如き價値の眞實性は、體驗的眞實性である。——。儒家の書物によれば、「莫見乎隱、莫顯乎微、故君子慎其獨也」(中庸)と言ひ、「小人間居爲不善、無所不至、見君子而后厭然揜其不善、而著其善、人之視己、如見其肺肝然、則何益矣、此謂誠於中、形於外、故君子必慎其獨也」(大學)といふ。暗室の中に於ける私かな行爲は、他人には經驗的には少しも明かではないが、而も正義の君子に善が存し、邪曲の小人に悪が存することは、顯然として明かである。行爲聯關の世界に於ける體驗的直觀の前には、陰徳も陰悪も畢竟蔽ひ難いのであつて、道德的眞實性は體驗的眞實性である。ところで「道」は「一」だといふのであるから、「道」が體驗的眞實性であるとしても、個々の藝術作品や個々の道德的行爲に見られる如き萬殊の體驗的眞實性ではなく、どの作品・どの行爲にも通じた普遍妥當的な一者でなければならぬ。蓋しそれは「體驗的眞實性それ自體」といふ如きものであらう。それでは「體驗的眞實性それ自體」とは如何なるものであらうか。道德や藝術のもつ眞實性が體驗的眞實性であることは既にのべた通りであるが、然らば「體驗的眞實性それ自體」とは、善それ自體とか、美それ自體とか、善美の統一それ自體とかいふもの——價値の體驗的眞實性一般——に盡きるのであらうか。善それ自體とか、善美の統一それ自體とかならば、孔子はそれを「仁」といふであらう。しかし道德經では、「仁」は比較的低位の徳目の一つに過ぎない。思ふに道德經は、體驗的眞實性の範圍を更に廣く見てゐるのであつて、善悪・美醜をはじめ、その

他の對立的判斷の存在するすべての根柢にそれを認めてゐる。

天下皆知美之爲美、斯惡已、皆知善之爲善、斯不善已、——故

「有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聲相和、前後相隨」——、

是以聖人「處無爲之事、行不言之教」(二章)

とあるのは正にそれである。それでは善悪・美醜をはじめあらゆる對立的判斷の分化に先つてその根柢にある存在とは何であらうか。思ふにこれを、既に前章にのべた所の道德經の生命主義と考へ合せらるならば、その存在は「生命」ではなからうか。

「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁田獵、令人心發狂、難得之貨、令人行妨、」是以聖人「爲腹不爲目」、故「去彼取此」(十二章)

これは、この様な生命それ自體といふ一者が、欲望による分裂分散によつて害されることを説いてゐる。然らば差別の根柢に在る無差別的「一」者は蓋し生命であらう。従つて「體驗的眞實性それ自體」とは「生命それ自體」のことになるであらう。思ふに生命こそは、あらゆる主體的體認作用の根元であると共に、それこそ自己に最も直接な、「冷煖自知」以外にその眞相を知り様もないものである。そして生命の最も純粹な體認に於いては、未だ自己と外物・生物と無生物、物と心、等いふ差別の認識は何もない。たゞ沖たる一氣の恍惚たる充實・虚脱の消息感であり、而もそれが眞實そのものに外ならない。こゝに至つて「無」としか言ひ様もなく、「一」としか言ひ様もないものがそれであることは益々明かである。そして、それはまた

「……道之爲物、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、其精甚眞、其中有信」……（二十一章）
といふ言葉にもよく當てはまることを發見する。

ところで、こゝで翻つて、この様な「生命それ自體」といふ如き
形而上的存在を、特に「道」の名で呼ぶのは何故であるかを考へて
見ねばならない。もとよりそれは名づけ様もないもので、「強ひて
字して道と曰つた」（二十五章）のではあるが、かりにも「道」と字
した所以は何處にあるのであらうか。それについては次の如く考へ
ることが出来るであらう。一たい「生命それ自體」と言つても、具體
的な種々の生命活動の中から、一切の非生命的要素を捨象し去つて
純粹な生命だけを抽象した、といふ如きものではない。それこそ單
なる「無」であつて、具體的な生命活動を離れて生命は無いであら
う。かりに有つたとしても、その様な純粹培養による抽象的な生命
は、「生命それ自體」の實相ではないであらう。生命は具體的な生
命活動それ自體に即して、その本質としてあり、外的環境の中に
於ける生命體の活動とか、社會生活に於いてある自己の本質とか、
としてのみ存在する。してみれば、感性や理性を捨象した純粹な直
觀だけによつてとらへられた限りの純粹な生命といふ如きものは、
純粹化し抽象化した生命ではあるにしても、具體的な生命それ自體
ではないであらう。具體的な生命それ自體とは、或る程度まで主客
の對立した常識的立場でとらへられる差別紛紜の世界そのものの中
に、同時に直觀的に體得される主客未分の一者でなければならぬ。
いはゆる「和光同塵」であつて、

……「塞其兌、閉其門、挫其銳、解其紛、和其光、同其塵」是謂
「玄同」（五十六章）

とあるのが正にそれである。ところで、世俗差別の世界に於いては、
それぞれの分野のそれぞれの營みに應じて、それぞれの道がある。
大工の道、左官の道、農夫の道、商人の道……君子の道、小人の道
……また儒・墨・名・法等は、それぞれその道を掲げて、各々これ
こそ眞の正道だとして世人に呼びかけてゐる。しかし道德經の立場
から言へば、それ等の道はすべて眞の實在としての「生命そのもの」
の道ではない。それ等すべての世俗の道の根柢に齊しく存在する
「生命そのもの」の道こそ、眞の絶對的な「道」であらうが、而も
それは世俗の如何なる道とも同じくない。そこで道德經は、その眞
の「道」を説いて「道可道、非常道」（一章）といふのであつて、言
はゞそれは「道」とさへ言へない様な「道」である。そこで「吾不
知其名、強字之曰道」といふのは、世俗には種々の教訓が充滿して、
それ等が種々の道として説かれてゐるが、形而上的一者がかゝる現
實の中に於いて、「和光同塵」の姿を呈しつゝ、「眞の道」といふ意
味をもつて存在してゐるから、かりに「道」と名づけた、といふ意
味であらう。そして「道常無名」（三十二章）とか、「道常無爲、而
無不爲」（三十七章）とか言ふのは、この「眞の道」の性質をのべな
がら、それが世俗の道を超えたものであることを示してゐるであら
う。かくて形而上的な唯一つの眞實在は、それを數的に見て「一」
と言ひ、質的に見て「無」と言はれるが、それを形而下的な世俗紛
紜との關係から見て「道」と言はれたものと見てよいであらう。

さて、眞の「道」としての形而上的存在が、形而下的な世俗の紛紜そのものに即して、その本質として存するならば、世俗の萬種の營みや萬種の秩序——それ等はいづれも有限不完全なものであるが——が、それぞれに要請してゐる理想的な本質は、いづれも常に「道」である。即ち世俗の政道に對しては「道」は眞の政道としてあり、世俗の倫理に對しては「道」は眞の倫理としてあり、世俗の出處進退に對しては「道」は眞の處世術としてあり、世俗の愛生に對しては「道」は眞の養生法としてある等の如きである。そしてその場合、當然「道」は、あらゆる世俗の紛紜に即した眞實としてありながら、而も常に單なる世俗紛紜の現實を超えてゐる。例へば政道について言へば、

1、不尚賢、使民不爭、不貴難得之貨、使民不爲盜、不見可欲、使民心不亂、是以聖人之治、「虛其心、實其腹、弱其志、強其骨、」常使民「無知無欲」、使夫「智者」不敢爲也、「爲無爲、則無不治」（三章）

2、道常「無爲、而無不爲、」侯王若能守之、萬物將自化、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、（三十七章）

3、聖人無常心、以百姓心爲心、「善者吾善之、不善者吾亦善之、——德善——、信者吾信之、不信者吾亦信之、——德信——、」聖人在天下、歎歎爲天下渾其心、百姓皆注其耳目、聖人皆孩之、（四十九章）

4、「以正治國、以奇用兵、」以無事取天下、……故聖人云、「我無爲而民自化、我好靜而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸」（五十七章）

5、治大國、若烹小鮮、「以道莅天下、其鬼不神、非其鬼不神、其神不傷人、非其神不傷人、聖人亦不傷人、夫兩不相傷、故德交歸焉」（六十章）

6、古之善爲道者、非以明民、將以愚之、民之難治、以其智多、故「以智治國、國之賊、不以智治國、國之福、」……（六十五章）

これ等はいづれも、「道」としての眞の政道を説いた言葉であつて、政治といふ世俗的な營みを超えて「道」があるわけではないが、而も世俗の現實の政道とは同じくないことが明示されてゐる。凡そこの様な表現で以て、道德經には、政道の外にも、倫理・處世術・養生法・戰術・權謀術數・その他について説かれてゐるのであつて、これは、形而上の本質と形而下の現象とが、相即し相貫き合つて存在するのが具體的な世界の眞相であることを示すものである。結局これは、形而上の眞實在を形而下的存在の外に超越したものと見ず、むしろ内在したものと見るのであつて、中國思想の人事主義に立つ體験的直觀が、眞實在としての生命を自己の生活の内に感得することに由來する認識の傾向性に基くものである。そしてこの傾向性は、中國思想に特異な傳統として後代永く展開したものの一つであらうと思ふ。例へば禪の思想や陽明學の思想には、この様な傾向性のすぐれた展開が見られる。

ところでこゝでやゝ迂路に入るが、上述の様な思想の性格に關聯して生じた混雜について指摘しておかねばならない。それは形而上的存在の記述とユートピアの記述との混雜である。一たい道德經に於ける形而上的存在とは、感性や理性によつて構成された經驗的事

實としての諸存在を超えた實在を意味する。ところで道德經の形而上學では、既に縷述した如く、その實在は體驗的眞實性それ自體といふ如きものであり、即ち生命それ自體であつた。そしてこの生命といふ形而上的眞實在は、當然、經驗的な現實的現象世界の外へ超越したものでなく、かへつてそれに内在してゐる。さてこの様な内在的眞實在は、不充分ながらも主客の分離した世俗の經驗的知識と相混在せる、すぐれた體驗的直觀によつて把握されたものであつて、従つてこの様な内在的眞實在と相即し相混じつゝそれと對立するのは、不充分ながらも主客の分離した經驗的知識としての世俗的現實の諸存在であらう。かくて形而上的な眞實在と形而下的な經驗的存在との對立が、ここでは聖人の體驗的眞實界と世俗の經驗的現實界との對立といふ如きものになつてゐる。——これは中國思想一般のもつ本質的な特徴の一つである——。そして體驗的眞實は經驗的現實に即してそれに内在するものであるが故に、眞實在がそれ自體は形而上的なものでありながら、屢々現象に即した具體的な表現で説かれてゐることも、この際注意すべきであらう。ところで他方に於いて、世俗的な現實界と對立するものは、超俗的な理想の世界であつて、それは屢々ユートピアとして具體的に構想されるべきものである。これは形而上的な體驗的眞實そのものとは同じくないが、而も或る意味で體驗的眞實性を含んでゐる點に於いて、互に相重なるところがある。かくて中國思想に於いては、形而上的な眞實在と構想的なユートピアとが、屢々混雜される可能性があるのである。一たいユートピアは、現實界に於ける不満や要求を反映して理想的

に構想されたものであつて、すぐれた藝術的構想が體驗的な眞實性をもち、潑刺たる生命にあふれてゐる如く、すぐれたユートピアは屢々生命の要求を反映した眞實性をもつてゐる。しかし一つの構想はどこまでも政治的・社會的・文化的に一種限定された形の眞實性であつて、言はゞ一つの藝術作品の如くなほ形而下的な要素を含み、而もそれは、理想的であるといふ意味で現實界から外へ超越した存在である。ところが「生命それ自體」といふ如き形而上的實在ならば、それは、どこまでも無限定な「無」で、かつ現實のあらゆる紛紜に内在する眞實性である。然らばこの二者は、その本質上當然混同されてはならないものであるが、而も中國思想に於いては、兩者を把握する認識が、共に、或る程度まで主客の分離した感性和理性、及びそれと混在する主客未分の體驗的直觀等の全部によつてなされるが爲めに、屢々兩者の混雜が発生するのである。尤もユートピアを形而上的眞實在の文學的象徴的表現としても見得る筈であるが、——實際その様な場合も若干はあらうが——、道德經の場合の如きは、形而上的眞實在が、概念の混雜によつて、ユートピアにすり代へられて説かれたといふのが事實であると思ふ。——それは凡そ次の如きものである——。即ち例へば、前に掲げた眞の政道を説く言葉は、尚ほ形而上的眞實在の政治上に於ける發現で、従つて眞の政治の在り方の原則を説いたものと見られるが、次の一條の如きは「現下の政治のあるべき方向」といふ如き、「或る特定の歴史的時代に於ける政策樹立の方針」とも言ふべき性格を含む様に思はれ、ユートピア的方向へ連なるのではないかと疑はれる。

「大國者下流」、天下之交、牝常以靜勝牡、故「大國以下小國、則取小國、小國以下大國、則取大國、」故「或下以取、或下而取、」大國不過欲兼畜人、小國不過欲入事人、夫兩者各得其所欲、大者宜爲下、（六十一章）

これは大國・小國が相混在するといふ特殊な條件の下に於ける眞の政治の原則を示したものと見られるが、しかし大國・小國が相混じて對立してゐたのが當時の歴史的實情であつたのであるから、これは單なる政治の原理ではなくて、潜在的ながら、この特殊な現實に對する政治のあるべき方向の構想を含んでゐるであらう。また

「小國寡民」、使「有什伯之器而不用」、使民「重死而不遠徙」、「雖有舟輿、無所乘之、雖有甲兵、無所陳之、」使人「復結繩而用之、甘其食、美其服、安其居、樂其俗、」隣國相望、雞犬之聲相聞、民至老死、不相往來」（八十章）

これは明かにユートピアであつて、形而上的實在ではない。思ふに既にのべた如く、道德經に収められた多くの文章は、もと必ずしも一人一時の作ではなく、種々の材料を集めたものであらうから、形而上的實在を説いた文と、政治の構想やユートピアを開陳した文とは、もと別個に發生したものを集めたに過ぎぬであらうが、それ等が同じく無爲自然を説く點では相應するものがある。そしてそれ等を編輯して道德經を作つた場合の意識としては、兩者の相違點を無視した混同を敢てして、簡單に共通性だけを見てゐると思ふ。しかし混同の事實はしばらく置くとしても、生命といふ如き形而上的實在を體認する思想は、これをその本質上から言へば、かゝる「小國

寡民」的な特殊な政治思想だけによつて具體化して實現さるべきものではなく、他の一層すぐれた政治思想・社會思想・道德思想・宗教思想……等によつて、よりよく具體化され實現されて然るべきものである。例へば後世、この形而上學を徹底させつゝ佛教を理解したことによつて禪學を産み出し、またこの類の形而上學を以て、少くとも中國社會に關する限りに於いては最もすぐれた政治學・倫理學である儒教に生命を吹き込むことによつて、理學、特に陽明學の如きを成立させたことは、その實證と見られるであらう。

以上はしばらく迂折の間を彷徨したが、今や本道に立ち返つてこの考察を終結せしめよう、顧れば、形而上的唯一實在としての「無」、即ち生命それ自體は、幾多の世俗紛紜の中に内在しつゝ、それ等世俗の諸道に對する眞の「道」として在つた。例へば世俗の政治・倫理・處世術・養生法・戰術・權謀術數……等のそれぞれに對して、道德經の「道」はそれぞれ眞の政道・倫理・處世道・養生道・戰爭道・權謀道として在るものであつた。そこでこの様な多様な發現形態に於いて見られる形而上的實在が、唯一つの實在であることを示す性質——あらゆる發現形態に通じて見られる共通性——について見ておかう。

先づ第一に、「道」のあらゆる發現形態に於いて、共通に見られる性格は「無爲自然」である。思ふに世俗の諸道は、いづれも何等かの意味で限定された分野に於ける一つの立場に立ち、それぞれの立場に於ける何等かの意味の有爲を貴ぶものであるが、眞の「道」は常に「自然」であつて「無爲」を貴ぶものである。道德經の「道」

の性質が「無爲」であり「自然」であることは既に前章で詳述したから、今は繰りかへさないが、「道常無爲而無不爲」（三十七章）とか、「道法自然」（二十五章）とかいふ言葉は、その端的な表現である。思ふに無限定な生命そのもの、「道」は、作爲を容れないおのづからの發現であつて、萬象萬化の根元が悉くそれである以上は、正しく「無爲にして爲さざるなき」作用の「自然」な展開に外ならない。ところでこのことと聯關して一考すべきは、次の點である。

即ち道德經では屢々、この「無爲自然」といふ「道」の作用が、既にのべた如く、天地が萬物を發生する作用として説かれ、従つてまた「生命それ自體」である「道」が、萬物萬化の根元として説かれてゐることになる。思ふにこの點から考へれば、生命それ自體とは、單に自己の生命や人間の生命の本質であるのみならず、同時に天地の生命の本質であるだらう。ところで、既にのべた如く、唯一の實在としての「道」が「生命それ自體」であるといふ思想は、中國哲學の人事主義と主客未分の行爲的直觀とによつて導かれたものであるが、もしそれだけならば、當然、その生命は自己若しくは人間の生命の本質たるに止つて、天地の生命の本質にまで擴大しなかつたであらう。そこで「生命それ自體」の思想を、單に自己や人間の生命の本質たるに止らず、天地の生命にまで擴大完成せしめた所以のものは何かといふ疑問が起るが、私はそれは自然哲學の媒介であつたと思ふ。既に觸れた如く、中國哲學は孔子以來人事と取り組んで來たが、戰國中期に至つて知識の範圍が擴大して、人間の環境界としての自然に對して目が開け、こゝに陰陽五行的自然哲學が成立し

た。爾來この學は、宇宙論といふ新しい知識をもつ唯一の學として百家の學に大きな影響を與へたが、その際、道德經はあくまで人事主義の底をついてそこに根元としての「生命それ自體」を體認すると共に、自然哲學によつて開かれた環境的自然を包含する全體を、生命の立場を擴大することによつて自覺したのである。従つてその「生命そのもの」の思想には、自然界の法則にも比すべき靜寂冷嚴な趣が滲透してゐる。例へば

「天地不仁、以萬物爲芻狗、聖人不仁、以百姓爲芻狗」○「天地之間、其猶橐籥乎、虛而不屈、動而愈出」（五章）

の如きがそれである。——この様な主體的にして而も全てを蔽ふ立場は、やはり後代の中國思想に種々の示唆を與へた様に思はれる。——以上のことから考へれば、道德經の「道」としての「生命それ自體」は、人事主義に基く社會性と、自然哲學の媒介による客觀的普遍妥當性とを前提として含んでゐるのであつて、生命主義とは言つても、實存的なものとは同じくない。

第二に復歸といふ性格である。思ふに「生命それ自體」といふ眞實在が、世俗紛紜の中に、それ等のすべての根柢として在る。従つてこの生命の眞相を把握しないで徒に世俗紛紜の中に身を投ずることとは、いはゞ實體を措いて影に固執する如きもので、影響の如き差別を遂ひ變化に従ふのは、はかない限りである。當然、この眞相を自覺した人は、末節の世俗に従ふのを止めて根元の「道」に復歸し、生命の作用に柔順ならんとするであらう。

反者道之動、弱者道之用、○天下萬物生於有、有生於無、（四十章）

といふのは、かゝる自覺的な認識であらう。ところで、天下の萬物萬化は「道」から生じ、「道」なくしては成立し得ないものであると同時に、「道」は萬物萬化・世俗紛紜の中にのみ有つて、それなくして道はない。だから實相を達観して生命の眞實を體得した人の目から見れば、萬象萬化・世俗紛紜は、そのまゝ「道」に於いてあるところの「道」の發現として見られる。即ち單なる「有」ではなくして「無」に於いてある「有」である。だから萬象萬化・世俗紛紜は、「道」から生じた「道」とは異なるものといふ意味では、「道」から外へ發出したものであるが、同時に、それなくしては道はなく、畢竟それが「道」の作用そのものである點に於いて、その現象の發出の一步一步が、直ちに「道」への復歸である。——既のべた如く、「道」の確證とは、單なる萬象萬化の認識から、その根元である「道」へと立ち歸つてそれが道に於いてあることを體證することである。従つてその立場では、現象の發現そのものが本體への復歸といふ意味をもつ——。かくて體験的直觀によつて生命そのもの眞相を體證した人にとつては、現象界はそのまゝ同時に本質であり、世俗の紛紜はそのまゝ同時に眞實界である。そしてその境地に於いては、往くことが同時に歸ることであるといふ姿を呈する。

「致虚極、守静篤、」萬物並作、吾以觀其復、夫「物芸芸、各復歸其根、」——「歸根曰静」——、是謂「復命」、「復命」曰「常」、——「知常曰明」、「不知常、妄作凶」、——、知「常」容、——「容乃公、公乃王、王乃天」、「天乃道、道乃久」、——、「没身不殆」（十六章）

といふ言葉は、このことを表現して餘蘊がない。また

「有物混成、先天地生、」……吾不知其名、強字之曰「道」、強爲之名曰「大」、——「大曰逝、逝曰遠、遠曰反」、——、（二十五章）とあるのも、やはりこの往と還との關係に觸れたものであらう。

思ふに、あるがまゝの道德經の思想が論理的でないことについては、既に觸れた如く種々の理由があり、また意味がある。今それを大別して言へば、成立の事情や歴史的環境がそれを論理的な哲學として成立せしめなかつたことと、思想の内容自體が單なる經驗や論理を超えたものであることとの二つを數へることが出来る。先づ、俚諺・格言・名言等の綴輯として成立してゐることは、元來理論的な哲學説として成立したものではないことを示してゐる。また、中國思想に於ける主客分化の不充分さが、屢々論理を混同させてゐることは蔽ひ難い。これ等が第一の理由である。また、道德經の説く形而上的な「道」は、單なる感性や理性によつて把握し得ず、行爲的直觀によつてのみ體證さるべきものであるから、最初から論理的把握の限界を超えてゐる。従つてこの様なものを説くには、論理的にはせいぜい類推と逆説と判斷放棄とを用ゐるか、さもなければ古聖人の體験や自己の體験を引證するか——これは中國思想の古典主義、古代尊重の思想にも基いてゐる——、或は文學的な形容や比喩を用ゐるか——これは具體的には、中國の言語・文章の性質にも基いてゐる——、の外に道はない。そしてこれ等のものが道德經の中に溢れてゐることは、今更めて言ふまでもなからう。これが第二の理由である。かくて道德經の思想には、經驗的知識や論理的知識を超え

たすぐれた直觀的知識としての人生の體驗が見られるが、而もそこには古代の中國思想にふさはしい非合理性と呪術性とを混じてゐる。呪術性の混入については今まで説述する機會がなかつたが、仔細に見れば種々の痕跡が見られよう。こゝではたゞ一二の例を擧げるに止める。

○「谷神不死」、是謂「玄牝」、
「玄牝門」、
「天地根」、
「緜緜若存、用之不勤」(六章)

○「治大國、若烹小鮮」、
「以道莅天下、其鬼不神」、
「非其鬼不神、其神不傷人、非其神不傷人、聖人亦不傷人、夫兩不相傷、故德交歸焉」(六十章)

さて以上のことから考へて見ると、道德經の思想は決して組織的に形成された哲學ではなく、示唆に富んだ特殊な形に凝集した人生の體驗の集積であつて、人々が随時にそこから人生體驗の眞實を再發見して自己煉成の參考に供すべき、貴重な哲學的原鑛である。従つてその鑛石の一つ一つの性質、及びそれ等の採掘貯藏の事情や狀況等について仔細に調査し、またそれ等が後の各時代に與へた影響や意味をも充分に研究した上で、それ等に適切な解説を加へて陳列棚の中に保存して、以て万人の觀覽味解に供することが、思想研究者の任務であらう。そこで私も亦聊かその事業に従事してみたのであるが、しかしこの様な思想の理解は、畢竟體認の深さに歸する點が大きいのであつて、今のところ、敢て自ら當り得るところではなかつた様である。従つてその成果については、なほ將來の研究に俟つべきものが極めて多いのを覺える。