The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	王弼の〈無〉・〈本〉：「以無為X」文・「以Y為本」文を通じて
Author(s)	古賀, 芳枝
Citation	中国研究集刊. 1995, 17, p. 49-69
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60916
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

王弼の〈無〉・〈本〉
——「以無為X」文・「以Y為本」文を通じて

古賀芳枝
（大阪大学大学院）

はじめに

魏晋六朝時代の清談の思想について、後世、たとえば『資治通鑑』は次のように言っている。

何晏等 老荘を祖述し以為らく、天地万物、皆 無を以て本と為す……と。

このように王弼や何晏の思想を端的に表すものとして、「無を以て本と為す（以無為本）」という表現がしばしば用いられる。この見方は、おそらく『晋書』の次の記述に基づく。

魏の正始中、何晏・王弼等、老荘を祖述し論を立てて、以為らく、天地万物 皆 無為を以て本と為す……と（『晋書』王衍伝）。

両者を比べてわかるように、『晋書』においては「無為を以て本と為す（以無為為本）」であった部分が、後世「無を以て本と為す（以無為本）」に改められて引用されていくのである。もっとも清の王懋竑は『読書記疑』において、『晋書』のこの部分に関して「按ずるに、文〔字において〕一『為』字 多し」と言い、「以無為為本」は誤りであって、「以無為本」が正しいのだと述べている。中華書局版『晋書』（一九七四年）では、「以無為本」に改められており、注で改訂の経緯に触れている。

この「以無為為本」と「以無為本」とのどちらが正しいかということについての校勘は、今、目的ではないが、近・現代において、王弼・何晏の思想が、「以

無為本」に集約されてとらえられているという事実は重要である。実際、王弼の思想を探る上で、「以無為本」という文は、要となるものであると私も思う。しかし一般にその「以無為本」という文のとらえ方が、『晋書』以来の無批判な踏襲である感も否めない。そこで、今一度、王弼の〈無〉とは何か、〈本〉とは何かを検討し、それによって王弼の意図したところを考察しようというのが、本稿の目的である。

テキストとしては、中華書局『王弼集校釈　上・下』（楼宇烈校釈　一九八〇年）中の、『老子道徳経』注、『周易』注、および両書に対する王弼の略解である『老子指略』（輯逸書）、『周易略例』を主に用いた。楼宇烈氏による校勘は根拠に基づくものの、相当に大胆である。しかしほぼそれに従った。

ところで、扱う文献が「注釈」である以上、著述が全て王弼自身の思想を表すものであるとはかぎらない。どこまでが王弼の訓詁であり、どこから王弼の意思が反映されているのか、区分は大変難しい。極力、全体に一貫した思想を抽出したつもりであるが、判断に迷った箇所もある。

第一章　王弼の「〈無〉・〈本〉」に関する研究史

最初に王弼の〈無〉〈本〉に関する研究史を概観しておく。まず、わが国の王弼研究を見る。

武内義雄氏は、王弼の〈無〉〈本〉について、特に取り上げてはいない。しかし、王弼の『周易』注は老荘の哲学を借りて説明したものであると述べ、その例として『周易』「復　彖伝」の注「天地雖大、富有万物、雷動風行、運化万変、寂然至無是其本也」を例に挙げている（角川書店・武内義雄全集・第八巻・思想史篇一・一九七八年）。この例を挙げて老荘流と判断するということは、王弼が〈無〉を使用している点に、武内氏が着目したということである。この〈無〉の採択に関して、加賀栄治氏はこう明言している。加賀氏によれば、『老子』の「道」の実体は、〈無〉と名付けられる絶対的な、常とよばれる永遠的な真理である。〈無〉とは絶対の世界であり、根源の境地である。加賀氏はそのような一般的な立場にたち、その理解をそのまま王弼の考え方とした。そして次に、『周易』も

『老子』も共に一つの「理」の世界を持つと認識し、両者は同質のもの、ないし一貫するものとして把握していた。その連貫するものと考えられる同じき「理」の実体とは、「無を本とする」ことである(魏晋における古典解釈のかたち――王弼の『周易注』について――・「人文論究」八・一九五三年)。同様のことを狩野直喜氏も言っている。王弼は老荘学者であり、『周易』を義理の書とみなして解釈した。そしてその説くところの理は、老荘虚無の理であるというのである。(『漢文研究法』・みすず書房・一九七九年)。本田済氏も王弼の〈無〉の独自性を言う。本田氏によると、『老子』の〈無〉は有を生み出すもので、有より高次ではあるが、何といっても素朴な実在論である。それに対し王弼は〈無〉を、有と無との相対の上にある絶対無の方向に持っていくという(『易学』〈サーラ叢書13・平楽寺書店・一九六〇年)。堀池信夫氏は王弼の〈無〉について、詳細な研究をしている。堀池氏によると、〈無〉を理解するには二つのアプローチの仕方がある。①「太極」と〈無〉との関係を通じて示された〈無〉、②人間に対する開示のされ方としての〈無〉である。まず①は「無すなわち由る所の宗」、「太極すなわち有物の極」であるとして、〈無〉と「太極」とを同一視する考えに反対する。〈無〉は有物の極において初めて存在することがはっきりと察せられるが、「無が働いていることがわかる」のであって、「無がある」と事実的かつ断定的に確言することはできない。機能はわかるけれども、存在はわからないというわけである。次に②〈無〉の人間に対して自らの姿を開示する仕方は以下のとおりである。〈無〉は、人間(その存在と活動との両者を含む)に対して、汎神論的なものとして証示される。〈無〉とは現実に存在するものを、現にそのようにあるとおりにあらしめているが、存在者を生み出す主体ではない。踏みこんで言えば、それは理念的・論理的に設定されたものであり、たとえば次のように表現される。有無を越えた無・まったくの無・絶対的な無・絶対的になにもない等々。その〈無〉は存在者の存在と活動・展開とに証示され、自らを顕わにする。かくして〈無〉は歴史性や社会性に基づいて存在し、活動している人間とその人間の住む世界に対して、本質的なものとして、人間や世界を現

にあるようにあらしめる〈本〉である（『漢魏思想史研究』・明治書院・一九八八年）。

次に中国における研究を見る。そのうちマルクス主義的見地からの研究には、侯外廬氏等の『中国思想通史』（新中国大学叢書・「生活・読書・新知」三聯書店・一九五一年）がある。侯氏によると、王弼は発生原理を、「簡が衆を御する」という通理によって説明しようとする。万物が発生するには、因るべき「至寡」の第一原理が必要であり、それを「宗・主・本・根・極・一・混成・無」とするというのである。また侯氏には『中国思想史綱』（中国青年出版社・一九六三年）があり、この著では王弼の〈無〉に関して以下のような考察がなされている。王弼や何晏は、『周易』と『老子』との術語を用いて、自分たちの世界観を説明している。世界で最も根本的なものは、『周易』の太極、『老子』における道や〈無〉であるとみなし、万物は道や〈無〉によってのみ存在・発生・作用することができると考える。王弼はさらに、道や〈無〉が、万物（有）の本源（万物が生長・成熟するための母体）であるとみなすだけでなく、道や〈無〉の神秘主義的原理を人事にまで応用した。すなわち道や〈無〉を「宗主」ととらえることによって、封建君主が人民を統治するための理論的根拠としているのである。〈無〉は絶対的虚無を意味するとともに、礼法制度といった社会倫理を生み出すものでもあるというわけである。道（無）を通じて、一切の事物への支配的地位に対して、現存秩序を正当化しているという。侯外廬氏の流れを汲む者として、許杭生氏等がいる。『魏晋玄学史』（陝西師範大学出版社・一九八九年）によると、有とは、有形有名さまざまに変化する現実存在の事物であり、「末」「用」である。そして〈無〉とは万物の生成変化を決定する共通の根拠であり、〈本〉「体」である。〈無〉は時間的に有の前に存在しないし、空間的に有の外に存在しない。〈無〉は有の中に貫通して、有を通して、宗主・本体・道・理の作用を表現している。また王弼は〈無〉を、そうした自然界の万物生成の根拠としてのみならず、社会的身分秩序や、刑法条文、倫理道徳などの治国治民の方法としても利用している。さらに王弼の重要な思想の一つである「崇本息末」を、「貴無絶有」の意味と解釈している。それは「政治的

策略（無為の政治）」と「本体を把握するための過程と方法と」との二つの意義があるという。もう一人、王徳有氏を挙げる。王氏によると、〈無〉は天地万物の根本である。〈無〉とは無形・無名・無声・無味の、いかなる属性も持たない「無物」であり、一個の客観存在的絶対的〈無〉である。〈無〉は一面それ自体では知覚で捉えられない性質を持ち、一面一切を包含するという性質を持つ。王弼は〈無〉を、一種非物質の存在で、具体存在物の後に隠れており、具体存在物の生存・発展を決定するものであると見做している（『道旨論』・斉魯書社・一九八七年）。

次に中国におけるもう一つの流れは、馮友蘭氏の『中国哲学史』（商務印書館・一九三四年）に代表されるだろう。馮氏も前出の武内氏同様、王弼の〈無〉について特に検討は行なっていないが、王弼が「道」を〈無〉とみなしていることは強調している。続いて林麗真氏は、『王弼』（世界哲学家叢書・東大図書公司・一九八八年）の中で、王弼の〈無〉〈本〉について、以下のような説明を行なっている。王弼の〈本〉とは、宇宙の本体（天地の始め、万有の母、品物の宗）であり、〈無〉を以て〈本〉となしている。〈無〉は一物もないという「零」でもないし、論理上、指すところを否定する意味での〈無〉でもないし、存在主義者の「虚無」でもないし、仏教の「空」でもない。有無という相対を越えた一種至高無上の「至無」である。〈無〉は万物の生ずる所以（本源）であり、成る所以（存在根拠）である。この〈無〉の観念には二面ある。宇宙論的意義から見ると、〈無〉は有の外に独立して存在する精神的な実体である。形而上学的意義から見ると、〈無〉は有の中にあって形而上的規律である。両者は相矛盾するものであるが、王弼はこの二つを融合させて考えている。

概観的ではあるが、以上見てきたように、各説に差異はあるものの、王弼が貴無論者であるということは共通した見解であり、ほぼ通説であるといってよい。そこで、王弼が最も尊ぶところは〈無〉であって、この〈無〉の観点から、『周易』も『老子』も『論語』も解釈されていくとする。そして王弼のこの〈無〉の定義は次のように考えられている。〈無〉は、万物の根源としての超感覚的対象（本体）である。また〈無〉

は万物の生成・発展に与って、万物が現に存在するようにあらしめる、いわば万物の存在根拠である。さらに〈無〉は万物の必然的・普遍的な特質（本質）であると言ってもよい。すなわち〈無〉は、本体論（生成論）や存在論における基礎となるものとして、また、素朴な〈有〉の対概念としての〈無〉ではなく、絶対無としてとらえられているのである。したがって〈無〉は、一切を超越した不変不動のものであり、他の何物にも由らずそれ自体で存在するものというわけである。

さらにその〈無〉は、王弼が随所で説く〈本〉と結びつけて理解されている。たとえば「無は存在者の本である」（堀池信夫　前掲書）、「『周易』と『老子』とに連貫する「理」の実体は、『無を本とする』こと」（加賀栄治　前掲書）、「母や本とは何か。王弼はそれを無であるとみなしていた」（許杭生等　前掲書）などである。林麗真氏は、「〈本〉字は、多くの場合、天地の始め、万有の母、品物の宗といった宇宙の本体を限定的に指している……宇宙の本体は〈無〉である」（前掲書）と述べ、〈本〉をいわゆる「本体」と解釈した上で、〈本〉と〈無〉とを同一視している。そして王弼の〈本〉を探求していくと必ず王弼の本体論の思想に行き着くという。四書に言う「天下の大本」が仁に在るとか、中に在るとか、修身に在るとかいうような道徳意義を含まない。「〈本〉すなわち〈無〉すなわち宇宙の本体」、「〈末〉すなわち〈有〉すなわち現象世界」とみなしているのである。結論的に言えば、〈無〉と〈本〉と「本体・本質」とは一致しているといっても過言ではないのが、管見の及ぶかぎり、従来の見解であり、ほぼ通説である。

第二章　王弼の〈無〉
――「以無為X」という文構造

前章において王弼の〈無〉と〈本〉とに関する従来の研究を見てきたが、改めて両者の定義について、振り返ってみたい。まずはじめに〈無〉がいかなる意味をもっているかを、もう一度検討しなおす。

王弼の言う〈無〉は、果たして宇宙の本体（本質）を指すのであろうか。

復とは、本に反るの謂なり。天地は本を以て心

と為す者なり。凡そ動 息めば則ち静なるも、静は〔本なのであって〕動に対する者に非ざるなり。語 息めば則ち黙なるも、黙は〔静と同じく本であって〕語に対する者に非ざるなり。然らば則ち天地は大にして、万物を富有し、雷動風行、運化万変すと雖も、寂然至无 是れ其の本なり。故に動 地中に息めば、乃ち〔静の状態となり、静すなわち本である〕天地の心見(あらわ)るるなり。若し其れ有を以て心〔根本〕と為さば、則ち〔物に対して不公平となり、個物のあるべき在り方を示し得ず〕異類〔個物〕未だ具存するを獲ざるなり（『周易』「復」彖伝注）。

これによれば、天地は千変万化しているが、実はひっそりと静まり返った〈無〉（静・黙）に反る。「反る」ということによって、天地がもともと〈無〉に始まることがわかる。すなわち万物の根源たる「本体」である。また〈無〉（静・黙）と〈有〉（動・語）とは価値的に同レベル上にある対概念ではなく、〈無〉は絶対的なのである。もし天地が有を根本とすれば、そこには作為が働くから必然的に不公平から免れず、結果として全ての個物が本来在るべきように実在することが不可能になる。〈無〉は、万物を在るべきように在らしめる根拠である。つまり、この用例に見える〈無〉とは、確かに本体を指すといえる。次の例はどうか。

万物万形、其れ一に帰す。何に由りてか一を致さん。無に由るなり。無に由れば乃ち一たり、一は無と謂うべし。〔けれども〕已に之を一と謂えば、豈に言うこと無きを得んや。一有りと言うこと有れば、二に非ずして如何。一有り二有り、遂に三を生ず。無に従いて有に之く、数 斯に尽く（『老子』第四十二章注）。

万物は具体的個物であるが、一点に抽象される。〈無〉がそれである。ということは〈無〉は万物に共通する「本質」ということになる。いわゆるイデアとは異なり、実在の本質は、王弼にとって〈無〉一つであることになる。その〈無〉は、「一」などの別の事物によって説明できない点も、本質の概念に外れない。

天下の物、皆 有を以て生を為す。有の始まる所、無を以て本と為す。将に全有せんと欲せば、必ず

無に反るなり（『老子』第四十章注）。

万物はみな有るものから生じているのが当然と思っている。けれどもその最初の有は〈無〉に始まるのである。だから全ての有を手にしようと思えば、無数に広がった個物を追い求めるのではなく、根本である〈無〉をつかめばよいというのである。この例では〈無〉は万物の根源である本体とも、諸実在に共通する本質とも言える。

しかし「有の始まる所」という表現が、有を生み出すもの自体を指すとは、断言できない。有が生まれる手段や場所を指す可能性もある。このように考えることができるわけは、次のような用例があるからである。

（(a)〜(f)は『老子』二十一章の本文に対しての、それぞれの注である）

(a) 無形を以て物を始め、不繫もて物を成し、万物以て始まり以て成るも、其の然る所以を知らず。

(b) 深遠にして得て見るべからず、然れども万物之に由る。見るを得べからざれども、以て其の真を定む。

(c) 物窈冥に反れば、則ち真精の極み得られ、万物の性定まる。

(d) 至真の極は、得て名づくべからず。無名は、則ち是れ其の名なり。古自り今に及ぶまで、此に由りて成らざる無し。

(e) 衆甫とは、物の始なり。無名を以て万物の始めを閱するなり。

(f)〔本文に言う〕「此」とは、上の云う所なり。言うこころは吾何を以て万物の無に始まるを知るや、此を以て之を知るなり。

形の見えない「何か」によって万物を生じ、存在せしめているという事実がある。そのことによって万物が〈無〉から生じ、存在していることがわかるという。無形で不可視の「何か」を〈無〉と表現しているのである。「万物の無に始まる」というのは、〈無〉が本体であるようだが、〈無〉は〈有〉を生み出す主体ではなく、あくまで「所以」「由」、すなわち万物を生み出す手段・場所である。同様の例を挙げる。

凡そ有は皆無に始まる。故に未形無名の時、則ち万物の始と為る。……妙とは、微の極みなり。万物は微に始まりて後に成り、無に始まりて後に

生ず（『老子』第一章注）。

ここでも〈無〉は〈有〉を生み出す手段・場所と考えられる。さらにこの例では、〈無〉が質量的属性を全く持たないと言えないのではないかという疑問が生じる。それは「万物は微に始まりて後に成り、無に始まりて後に生ず」ということばから推察できる。同一の内容を言葉を換えて並べて述べるというのは、王弼に多く見られる修辞法である。そうすると〈微〉と〈無〉とを同一視していると見ることができる。そして〈微〉は、非常に微少ながら決して〈nothing〉ではない。そうであるならば、本体や本質という絶対的存在にはそれ自体以外の属性は存在しないのであるから、〈無〉を本体や本質と同一にみなすことはできない。つまり、万物を生み出す手段・場所としての〈無〉と本体・本質とは、大きく異なることになる。

次に挙げる二例は、〈無〉という言葉そのものは「有・無」という場合の〈無〉の非存在性をより強調した使われ方であるが、その使用によって万物生成の場を説明している。

谷神とは、谷の中央の無なる者なり。形無く影無く、逆う無く違う無く、卑きに処りて動かず、静を守りて衰えず、物之を以て成るも其の形を見さず、此れ至物なり。……存すと言わんと欲さんか、則ち其の形を見ず。亡しと言わんと欲さんか、万物之を以て生ず（『老子』第六章注）。

谷の中央の〈無〉である空間を、谷における霊妙なものとして「谷神」と表現する。この谷神は、無形で不動不変であり、万物生成の場である。谷神は、形が見えないから在るともいえないが、万物がこの谷神に依って生じてくるのだから無いとも言えない。

無と言わんと欲さんか、而るに物由りて以て成〔り、姿を出現するのであ〕る。有と言わんと欲さんか、而るに其の形を見さず。故に「無状の状、無物の象」と曰うなり（『老子』第十四章注）。

〈無〉であると言おうとすれば、物がそれによって成り立つから、〈無〉とは言えない。では有かと言うと、形が見えない。しかし〈無〉はたった一つでも反例があれば即〈無〉ではない。その存在を認めないわけにはいかない。万物生成の場を有ととらえていることがわかる。王弼は先に見たように万物生成の場を〈

無〉とみなしているのだから、〈無〉は存在すると言える。ということは、〈無〉は、理念的観念的にのみ存在する対象ではない。王弼にしてみれば、それが抽象的存在であろうとも、観念の世界においてのみとらえられる本体や本質的なものを追求していたとは考えがたい。形は見えないけれども、あくまで実在するものとしてのイメージがあったようである。

さらに言えば、〈無〉を本体とする通説は、「以無為本」すなわち「以A為B」という構文における「AはBに等しい」という理解を大きな根拠としている。それならば、王弼の立場における「以無為X」構文における〈無〉とXとの関係の検討が必要となる。そこで「以無為用」という表現を見てみる。

凡そ有の利を為すや、必ず無を以て用と為す（『老子』第一章注）。

轂は能く三十輻を統ぶる所以の者にして、無なり。其の無 能く物を受くるを以ての故なり。故に能く寡を以て衆を統ぶるなり。……木、埴、壁 三を成す所以の者は、皆 無を以て用と為せばなり。無と言うは、有の利を為す所以は、皆 無に頼りて以て用と為せばなり（『老子』第十一章注）。

何を以て徳を尽さんや。無を以て用と為すなり。無を以て用と為さば、則ち載せざる莫きなり。……万物 貴しと雖も、無を以て用と為せば、無を捨てて以て体を為すこと能わざるなり。無を捨てて以て体を為さば、則ち其の大為るを失う。所謂道を失いて後に徳あるなり。無を以て用と為さば、則ち其の母を得、故に能く己れ労さずして物として理まらざる無し（『老子』三十八章注）。

高きは下を以て基と為し、貴きは賤しきを以て本と為し、有は無を以て用と為す、此れ其れ反なり（『老子』第四十章注）。

これらの引用は、有が有効に作用するためには、〈無〉がなければならないという現実を示唆したものである。これらの〈無〉は本体などのような形而上的絶対者とは解釈しがたい。もっと具体的な〈無〉の〈用〉すなわち働きの面が強調されているのである。こうした例に見られる〈無〉は、有との相互補完としての〈無〉であり、いわば〈無〉を道具としてとらえているといえる。

さらに次の二例などはとうてい〈無〉を形而上的超越論的無とはとらえがたい。

夫れ无なる者は〔自分にはない〕有を求むるも、有なる者は〔満足しているので〕与うる所（楼宇烈氏の校釈では、「与、予に通ず。給予なり」）を求めず。危き者は安きを求むるも、安ずる者は〔安住しきっており、特に〕保つ所を求めず（『周易』「比」彖伝注）。

誰か能く盈に処りて虚を全くし、有を損いて以て無を補い、光を和らげ塵に同じくし、蕩く均しくする者ぞ。唯だ有道の者のみなり。是を以て聖人は〔これみよがしに意識的に〕其の賢を示して、以て天下〔の足らないところを補って、万物〕を均しくするを欲せず（『老子』第七十七章注）。

持っているものに対して、持っていないものとしての〈無〉である。この〈無〉は欠乏している状態を示し、否定的な意味合いを含んですらいる。ここに挙げられた〈無〉は、「有・無」という対立する概念によって表される〈無〉である。いわゆる素朴実在論的な〈無〉の用例とみてよい。

さてここまで見てきた〈無〉は、それぞれ概念は異なるけれども、理論上の〈無〉であることには違いない。ところが王弼の〈無〉は理論だけに止まらない。いわば実践上の〈無〉と呼べる〈無〉もあるようである。以下に考察を行なう〈無〉がそれである。

務めて虚無に反るを欲するなり（『老子』第四十八章注）。

これは本文「道を為すは日々損すなり」の注である。道を得るための修業は、〈虚無〉に反ることである。〈虚無〉が実践上の目標となっているわけで、本体論や存在論の超越者など莫としたものを指すとは考えられない。また〈無〉の働きを述べるのでもないし、物的所有をなくせという単純な〈無〉でもなさそうである。この類の〈無〉の用例は、多く「以無為心」という表現をとる。〈無〉を心とするとはどういうことなのだろうか。

無の物為るや、水火も害なう能わず、金石も残（そこな）う能わず。之を心に用うれば、則ち虎兕も其の爪角を投ずる所無く、兵戈も其の鋒刃を容るる所無し。何の危殆か之れ有らん（第十六章注）。

〈無〉の性質は、水火金石何物も損なうことはできない。この〈無〉の有り様を心に用いよ、そうすれば何物にも害されず、何物も恐れることはなくなると説く。

道は、無形不繫、常に名づくべからず。無名を以て常と為す、故に「道は常に無名なり」と曰うなり。樸の物為るや、無を以て心と為し、又無名なり。故に将に道を得んとすれば、樸を守るに若くは莫し。夫れ智者は、能を以て臣とすべきなり。勇者は、武を以て使うべきなり。巧者は、事を以て役すべきなり。力者は、重を以て任ずべきなり。樸の物為るや、憒然として偏らず、有ること無きに近し。故に「能く臣とすること莫し」と曰うなり。樸を抱きて為すこと無く、物を以て其の真を累わさず、欲を以て其の神を害せずんば、則ち物自ら賓〔と〕して〔やって来て〕、道〔も〕自ら得るなり（『老子』第三十二章注）。

「道」は形なく煩わされるものもなく名もない。「樸」の性質も〈無〉を心としている。だから道を体得しようと思えば樸を守ること、つまり〈無〉を心とするのが一番である。それぞれに特技を持っている人たちはそれを活かして働くことができる。けれども何の秀でたものを持たないものは、ふにゃふにゃしていて、そこに居ないのと同じだから、使いようがない。いつも樸を守って無為であり、物や欲によって本来授かった性を害さなければ、万物の方から慕ってやってきて、道も自ずから体得できるのである。つまり、ここでも樸すなわち〈無〉を心に応用することを説いている。ここでは〈無〉を心とすることは、「偏らず、有ること無きに近し」という表現から、公平無私の精神であると考える。〈無〉が無私の精神というこうした実践道徳を指す例をもう一つ挙げる。

故に物、無なれば、則ち物として経（つと）らざる無し。有なれば、則ち以て其の生を免かるるに足らず。是を以て天地は広しと雖も、無を以て心と為す。聖王は大なりと雖も、虚を以て主と為す。故に復を以て視れば、則ち天地の心見わると曰うなり。至日にして之を思えば、則ち先王の至（志）覩（ゆ）るなり。故に其の私を滅して其の身を無にすれば、則ち四海瞻（みざ）ざる莫く、遠近至らざる莫し。其の

己を殊にし其の心を有すれば、則ち一体も自ら全くすること能わず、肌骨も相容るること能わず（『老子』第三十八章注）。

また公平無私にかぎらない〈無〉の実践性もある。

此の四者（本文「其安易持、其未兆易謀、其脆易泮、其微易散」）、皆終りを慎むを説くなり。無を以ての故に持せざるべからず、微を以ての故に散ぜざるべからざるなり。無なるも持たざれば則ち有を生じ、微なるも散ぜざれば則ち大を生ず。故に終の患を慮ること始の禍の如くんば、則ち敗事無し（『老子』第六十四章注）。

〈無〉だからといって保持しないのはいけないし、わずかだからといっても打ち破らないのはよくない。〈無〉であっても堅持していないと有が生まれてくるし、わずかであっても蹴散らさないでいると大きな禍を生じてくる。だから終の憂いを慮って、初期のごくわずかな兆しを見逃さないできちんと処理することが大切である。そうすればしくじることはない。つまり、ここでは〈無〉を常に堅持する必要性を説いている。超越的に存在する本体などは、人間が人知で保持できるものであろうはずもない。いったい、超感覚的なものを道徳実践の指針として、拠り所になどできようか。

すなわちこれらの例における〈無〉は皆、生き方の指針・拠り所・目標にたとえられているといえる。要するに道徳実践上の規準である。内容的には、公平無私で、何者にも害されず、使われず、結果的に万物を従え、道を得るという美徳や、終わりを慎む（初心を忘れない）という戒めを、〈無〉という言葉によって象徴的に示していると考える。「以無為心」とは、〈無〉の美徳を道徳実践上の目標にせよということである。あるいは道徳実践上に応用せよといってもよい。

以上の考察に基づいて、この章における私の主張を要約すると以下のごとくである。

王弼が〈無〉というとき、それはたった一つの概念を指すのではない。すなわち「以無為X」という文において、Xは複数存在するということである。

それではどのような概念で〈無〉を用いているのかというと、まず大きくは理論上の〈無〉と実践上の〈無〉との二つに大別できる。まず、理論上の〈無〉の場合、五種類に分けることができる。①万物を生み出

す根源たる本体、②万物に共通する本質、③有を働かせている道具、④万物を生み出す手段・場所、⑤「有・無」という対立概念でとらえられるいわゆる素朴実在論的な〈無〉である。一方、実践上の〈無〉とは、無為・公平・無私などの道徳規準の総称である。

このように王弼の〈無〉は多様である。「無すなわち宇宙の本体」とする図式、すなわちいわゆる通説は、王弼の〈無〉の一面をとらえたにすぎず、諸相を把握したものとは言えない。王弼が〈無〉という宇宙の本体などの超越者を追求し、形而上的観念的世界へ沈潜していったという理解は一方的である。

また、以上見てきた〈無〉の概念化とは別に、王弼は〈無〉を詩的な表現によって形容している。次のような例がある。

凡そ有は皆無に始まる。故に未形無名の時、則ち万物の始と為る。其の有形有名の時に及びては、則ち之を長じ、之を育て、之を亭し、之を毒いて、其の母と為る。言うこころは道は無形無名を以て万物を始め成し、万物は以て始まり以て成るも其の然る所以を知らず。玄の又玄なり（『老子』第一章注）。

谷神とは、谷の中央の無なる者なり。形無く影無く、逆う無く違う無く、卑きに処りて動かず、静を守りて衰えず、物之を以て成るも其の形を見さず、此れ至物なり。卑きに処りて静を守り、得て名づくべからず、故に之を玄牝と謂う。門とは、玄牝の由る所なり。本其の由る所、太極と体を同じくす。故に之を天地の根と謂うなり。存すと言わんと欲さんか、則ち其の形を見ず。亡しと言わんと欲さんか、万物之を以て生ず。故に緜緜として存するが若きなり（『老子』第六章注）。

このように〈無〉を「無形無名」と形容することは多い。だが形や名がないということは、なにも、〈無〉すなわち「ない」というわけではない。これは王弼の〈無〉に対する心象の表現であって、定義を表したものではない。したがって〈無〉の持っている意味の一つとして取り上げる必要はない。思うに、〈無〉を「無形無名」と表現することは、伝達を受け取る側に、具体性（個別性）を抱かせないという利点があったのだろう。そのようにして、あるときは宇宙の本体にた

とえ、あるときは道徳実践の規準にたとえというように、王弼は、自説を伝達するための道具として、〈無〉を使いこなしていると考える。

第三章　王弼の〈本〉
——「以Y為本」という文構造

前章において〈無〉の概念・内容を検討し、その多様性を指摘した。それは「以無為本」に対して「以無為X」という文構造についての検討を中心とするものであった。この章では、「以無為本」に対して「以Y為本」という文構造について検討してみたい。王弼の「以無為本」（『老子』四十章注）という構造が王弼の立場を明らかにできる鍵であるからである。

従来、「以無為本」という表現が、王弼貴無論を支える大きな根拠の一つであるとみなされてきているが、はたして〈本〉は〈無〉をのみ指すのであろうか。〈本〉と〈無〉との関係を検討し、さらに〈本〉の持つ意味を明らかにしたい。

「以無為本」という文は、実は『老子』第四十章注に見られるだけなのである。

天下の物、皆有を以て生を為す。有の始まる所、無を以て本と為す。（「以無為本」）将に全有せんと欲すれば、必ず無に反るなり（『老子』四十章注）。

万物は皆何らかの有から生じているが、その有の始めは実は〈無〉をその根本としているという主張である。なるほどこの例では、〈無〉は有を生ぜしめる根源・始めと解してよい。さらに前出の『周易』「復」彖伝注も下記のように〈本〉が〈無〉を表し、本体という意味で使われていた。

復とは、本に反るの謂なり。天地は本を以て心と為す者なり。……然らば則ち天地は大にして、万物を富有し、雷動風行、運化万変すと雖も、寂然至无 是れ其の本なり。

そして前章で見たように、「有は無に始まる」という表現は随所で見られるから、〈無〉と〈本〉とが同一であるという気分が生まれてきたのであろう。

しかし〈本〉が、〈無〉以外の価値観と結びついて使用されている例を見落としてはならない。すなわち

「以Y為本」という構文において、Yに当たるものは必ずしも〈無〉だけではないからである。

貴きは乃ち賤しきを以て本と為し（「以賤為本」）、高きは乃ち下を以て基と為す（『老子』三十九章注）。

高きは下を以て基と為し、貴きは賤しきを以て本と為し、有は無を以て用と為す。此れ其の「反」（本文は「反者、道之動」）なり（『老子』四十章注）。

貴いものは賤しいものに支えられ、高いものは下にあるものを土台として成り立っているのである。高いものは下にあるもののおかげで存在でき、貴いものは賤しいもののおかげで存在でき、有は無のおかげで働いているのである。ここでは「賤」・「下」が〈本〉（基）である。この〈本〉は、対比される対象（貴・高）の「基本」「拠り所」「原因」という意味を表す。あるいは〈本〉は、万物を現に在るように在らしめているもの、存在根拠という意味にも取ることができる。

さらに、もっと具体的でわかりやすい用例も多い。

家人の義は、内〔である婦人の正しさ〕を以て本と為す（「以内為本」）（『周易』「家人　彖伝」注）。

家庭内の人倫道徳では、内（婦人）の正しさが大切であるという意味である。

凡そ物　猛を以て本と為す（「以猛為本」）者は、則ち患い　恩　寡なきに在り。愛を以て本と為す（「以愛為本」）者は、則ち患い　威　寡なきに在り（『周易』「家人　上九」注）。

家庭内では、威厳が最も大切なことだとする、恩愛が不足することが心配される。かといって愛情を最も大切だとすれば、威厳が不足することが心配される。

〔聖人は〕重を以て本と為す（「以重為本」）、故に離れず（『老子』二十六章注）。

聖人はどっしりと重く不動であることを大切に思っているから、いつもその心がけを保持している。

陽を以て陰に居るは、謙を以て本と為すなり（「以謙為本」）（『周易』「履　九四」注）。

九四は陽爻でありながら陰の位にいる。これは謙譲を心がけているものである。

この五例では〈本〉を「本体」に言い換えることは

決してできない。〈内〉・〈猛〉・〈愛〉・〈重〉・〈謙〉は本体を表すものではないからである。これらの〈本〉はいずれも「大切なこと」というのが、最も適当な解釈である。〈本〉という語を使うことによって、最優先されるもの、最重視されるものを、提示しているのである。つまり価値付けをしているのである。ということからも、これらの〈本〉は本体を意味するものではないと考える。本体というものは、価値が上だとか下だとかいう問題などを超越した、絶対世界にあるからである。すなわち〈本〉をいたずらに形而上化するのは妥当ではない。それどころか、より具体的な例もある。

初〔爻〕もて「本」と為し、上〔爻〕もて「末」と為す。（『周易』「大過　彖伝」「棟　撓む、本末弱ければなり」注）

ここでは〈本〉は、「大過」の卦の初爻という具体物を指している。

王弼が〈本〉に対して具体的現実的なものを想定していることは、次の例にも見て取ることができる。『老子』七十六章「強大処下」「柔弱処上」の注はそれぞれ次のとおりである。

木の本なり。
枝条是れなり。

「強大」を象徴するものとして、「木の本」すなわち根が挙げられている。王弼はたびたび自然を木にたとえて、根（本）を重要視している。たとえば次の例がそれである。

自然の道、亦た猶お樹のごときなり。転た多ければ転た其の根に遠く、転た少なければ転た其の本を得（『老子』二十二章注）。

こうした発想は、宇宙の本体のような超感覚的な念頭においた思考からは、出てこないはずである。

一見したところ〈本体〉のようでも、詳細に見ればやはり妥当でない例を二つ挙げておく。

一を用いて以て清を致すのみにして、清を用いて以て清なるに非ざるなり。一を守れば則ち清 失われず。清を用うれば則ち恐らくは裂けん。故に功を為すの母は舎つべからざるなり。是を以て皆 其の功を用いること無く、其の本を喪うを恐るるなり（『老子』三十九章注）。

「一」という道理によってのみ、「清」は保たれているのであって、「清」という性質を保とうとして「清」が保たれているのではない。だから、功業を成し遂げることができた原因は、いつまでも持ち続けていなければならない。そういうわけで、皆、できあがった功業にたよってその功業を守ろうとはしないで、その原因を失ってしまうことを恐れるのである。ここでいう〈本〉は、何かよい現象を生み出すことのできた原因である。それが本体でないことは、「本を喪うを恐る」という表現から判断できる。本体は無条件に超然と存在するのであるから、喪うも身につけるもない。ということは、この〈本〉は、ある現象を生み出す原因ではあるが、宇宙生成論的な無感情の本体などではなく、根本的な道徳規準といった方がよい。

本は無為に在り、母は無名に在り。本を棄て母を捨て、而して其の子に適けば、功大なりと雖も、必ずや済らざる有り。名 美なりと雖も、偽も亦た必ずや生ぜん（『老子』三十八章注）。

この用例でも〈本〉（母）を本体と解釈して、本体は無為無名であるすれば、納得できるようである。だが、本体は捨てようがないはずである。ここもまた、〈本〉は「大切なこと」という解釈が妥当である。「本は無為に在り」とは「大切なことは、小賢しい作為を加えないことだ」と解釈すれば、この〈本〉を道徳実践上の規準として実感できる。

さらに、王弼が随所で述べる「崇本息末」という言葉を検討すれば、〈本〉の意味がより明確になる。従来「崇本息末」は、宇宙の本体（無）である〈本〉を尊んで、現象世界・人智世界（有）である「末」を否定するという意味にとられている。だが、王弼は「崇本息末」と言うことによって、もっとわかりやすい道徳を説いたように思う。少し長いが次の例がある。

因りて為さず、損いて施さず、本を崇びて以て末を息み、母を守りて以て子を存す。夫の巧術を賤みて、未だ有らざるに在るを為す。人を責むること無く、必ず諸を己に求めよ。此れ其の大要なり。而るに法者は斉同を尚びて、而して刑以て之を検す。名者は真を定むを尚びて、而して言以て之を正す。儒者は全愛を尚びて、而して誉以て之を進む。墨者は倹嗇を尚びて、而して矯以て之を

立つ。雑者は衆美を尚びて、而して総以て之を行う。夫れ刑以て物を検すれば、巧偽必ず生ず。名以て物を定むれば、理恕必ず失う。誉以て物を進むれば、尚を争うこと必ず起こる。矯以て物を立つれば、乖違必ず作る。雑以て物を行へば、穢乱必ず興る。斯れ皆其の子を用いて其の母を棄つるなり。物 載する所を失えば、未だ守るに足らざるなり（『老子指略』）。

右の引用文は次のようなことを示している。法家、名家、儒家、墨家、雑家を取り上げて、それぞれの尊ぶところ、およびそれをうまく機能させるためにと各家が思って用いている方法を述べる。そしてそれらが功を奏すどころか、かえって混乱を招いている実態を指摘する。刑罰が人々の平等を保つどころか法の目を巧みにくぐり抜ける狡猾さを招き、言葉で物の実との厳密な一致を見ようとすることが人々から正しさや思いやりを喪失させ、名誉が賢愚の差別化を起こして全愛を妨げ、矯正して倹約を進めようとすることが人に拒絶反応を起こさせたり、様々な説を兼ね備えようとした結果収拾がつかなくなるといった具合である。これらは全て、現象面にのみ目を奪われていることにより生じる弊害である。「崇本息末」とは、だから、現象面での対処は逆効果であるからやめよ、それよりももっと根本的で大切なことを考えよ、という警告である。為すべきことは物事が兆す以前にあるのだ（為在未有）、人を責めないでよく反省せよ（無責於人、必求諸己）という言葉と併せ考えても、この〈本〉をいきなり本体論にまでつなぐのは不適切である。

いま一つ同様の例を挙げておく。

夫れ道を以て国を治むるは、本を崇びて以て末を息むなり。正を以て国を治むるは、辟を立てて以て末を攻むるなり。本立たずして末浅ければ、民及ぶ所無し。……正を立つるは以て邪を息めんと欲するなり。而して、奇兵用う。忌諱多くすれば以て貧を恥しめんと欲するなり。而して、民弥いよ貧し。利器以て国を強めんと欲するも、国愈いよ昏弱たり。皆 本を舎てて以て末を治むればなり（『老子』五十七章注）。

民衆にはびこる邪や貧困を、政治や禁令で押さえようとしても、かえって国は乱れる。武力で国を強くし

ようとしてもかえって国は弱くなる。すべて〈本〉（根本原因）を考えないで、末（現象）に振り回されている結果である。

また、王弼は現象世界を否定するどころか、「崇本挙末」という表現によって、現実肯定の感覚をより明確に物語る。

母を守りて以て其の子を存し、本を崇びて以て其の末を挙ぐれば、則ち形名 倶に有りて邪 生ぜず、大美 天に配して華 作らず（『老子』三十八章注）。

〈本〉（母）を守って末（子）を用いれば、形名つまり現象は現われても邪や虚飾は生じないものであるという。この類の表現は多い。

其の根を固め、而る後に其末を営む。故に抜かれざるなり（『老子』 五十四章注）。

徳を重積すとは、是れ唯だ其の根を図るなり。然る後末を営めば、乃ち其の終を得るなり（『老子』五十九章注）。

根すなわち〈本〉を堅固にすれば行為は妥当なのである。〈本〉が、人間によって堅固にすることが可能なものであるということは、それが人為の及ばない所に超然と存在する宇宙の本体などを指すとは思えない。やはり超越的世界への沈潜・収斂ばかりが、王弼の専らの関心事であったわけではないことを表している。

以上の検討を通じて、王弼の〈本〉とは何か、そして〈本〉によって意図したところは何かについてまとめる。

王弼が〈本〉によって想起されるものを表現するとき、すなわち「以Y為本」構文におけるYは、〈無〉に限定されないのみならず、〈本体〉を象徴するものにも限定されない。したがって単純に「本すなわち本体」ということはできない。もっとも「宇宙の本体」という従来の理解通りの〈本〉の使用例もあるが、それよりもむしろ「大切なこと」という解釈の方が主流なのである。つまり〈本〉と結び付けられた対象が、重要視すべき価値を有していることを明示している。そうして「物事には大切なことがある」「優先順位を間違うな」という意識を、人々に喚起しようとしているのである。

「崇本息末」という表現では、〈本〉の独立性が強

まってはいるものの、やはり前後に具体的な道徳規準や政治理念を挙げて、それらを〈本〉という言葉によってまとめていることがわかる。王弼はこの世の全ての現象を否定して、〈無〉という宇宙の本体とか絶対的超越者に全託せよと言っているわけではない。〈本〉を大切にして行動せよと言っているのである。

要するに、王弼は〈本〉という言葉を用いて、世界を構成するものの価値付けを行なっているのである。現象を遡り、突き詰めて、大切なことは何かを考えて、この世界に説明を与えようとしているのである。ただし現象を遡るといっても、存在そのものを疑うというのではない。存在は実在としてとらえたうえで、「なぜ現在の状況に至ったか」という過程を遡ることによって、道理を見つけていくのである。〈本〉という言葉による世界の説明を王弼は試みたと考える。とは言っても、もちろん、具体的事物だけでこの世界は説明し尽くされるはずがない。「天」や「自然」といった抽象物による関与が必要である。王弼にとってその役割を果たすものが〈無〉であった。なぜなら〈無〉は、具体性を持っていないので、理論や実践の根拠として、また機能として自在に用いることができるからである。〈無〉は、いわば王弼が自説を展開し表現する上における有効な技術であり、方便となるものであった。

おわりに

王弼は、形而上的な内的世界へ没入するのではなく、この現象世界の説明を試みようとしているのである。変転する時の流れにおいて、この現実世界を、常に秩序立て把握し叙述しようようと努力すること、これこそ古代より中国人の関心事であり、伝統的な思惟傾向である。すなわち素朴実在論と呼ばれるものである。王弼も例外ではなくて、当時の訓詁学への偏重・儒教の形骸化といった風潮に警鐘を鳴らす意図を含みながらも、〈本〉という言葉の持つ意義によって、この世界の在るべき在り様をとらえようとしたのであろう。王弼の〈無〉や〈本〉を、従来のように西洋的な形而上化にすがってのみ解釈していくのは、妥当でない。