The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	『老子』と儒家思想
Author(s)	福田, 一也
Citation	中国研究集刊. 2002, 31, p. 21-41
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61074
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

『老子』と儒家思想

福田一也

はじめに

『老子』の「大道廃れて仁義あり」（十八章）や、「仁を絶ち義を棄つれば民は孝慈に復る」（十九章）は、仁義を排撃した文章として夙に有名である。また、儒家批判ということであれば、「夫れ禮は忠信の薄くして亂の首なり」と礼を排斥する三十八章も挙げられよう。『老子』には儒家が唱道する仁義礼への批判が散見する。そこで一般的に『老子』の思想は、儒家思想に対するアンチテーゼと理解されてきた。

殊に「仁義」と連称する十八章や仁と義を併称する十九章は、『孟子』との関係において大いに注目された。津田左右吉氏は、「仁義」の連称は孟子、或いは孟子の時代に始まることや、仁義を力説する『孟子』には仁義を排斥する老子への言及が皆無であることを根拠に、『老子』は『孟子』以降の成立と推定する(注1)。また、木村英一氏は礼を最下位に位置づける三十八章にも注目し、これを最も礼を重視した荀子への批判と捉え、本章を『荀子』以後の成立と考える(注2)。以上のように、上掲の諸章は『老子』と儒家との関係を示す資料としてだけでなく、『老子』の成立時期を推定する指標ともされてきたのである。

一九七三年、湖南省長沙馬王堆三号漢墓から二種類の帛書『老子』が発見されるが、内容上は今本と大差がなく、『老子』は儒家批判を内包するとの見解は保持された。また、帛書が出土したのは前漢文帝期と推定される墳墓だったので、原『老子』（『老子』の原著を指す）は秦～漢初の成立なのか、それとも戦国時代か、はたまた春秋時代以前にまで遡り得るのか、その成書時期についても決定的な情報は得られなかった(注3)。帛書本を踏まえた金谷治氏も、基本的には津田説や木村説を踏襲し、原『老

子』の成立を戦国後期と推定している(注4)。帛書発見後も『老子』の見方に大幅な変更は生じなかったことが窺われよう。こうして儒家思想への反駁から『老子』の思想が出現したとの見解は、ほぼ定説化してきている。

しかし、一九九三年、湖北省荊門市の郭店一号楚墓から三種の『老子』(以下、郭店本)が発見されるに及び、こうした常識が揺らぎ始めている。

今回発見された郭店本は前三〇〇年以前の『老子』テキストであり(詳細は後述)、現存最古のものとなった。そしてこの郭店本に含まれる十八章・十九章は、字句的には帛書本や今本と大差のないものの、内容的には大きな差異が看取される(三十八章に該当する部分は含まれていなかった)。上述の如く、両章は『老子』と儒家思想との関係や『老子』の成立事情を探る上で極めて重視されてきた章だけに、これは決して看過できぬ問題である。

本稿では、郭店本を中心に『韓非子』解老篇等も参照しながら、『老子』における仁義礼の位置付けについて考察する。そしてそこから、『老子』と儒家思想との関係について改めて考えてみることとしたい。

第一節　郭店『老子』について

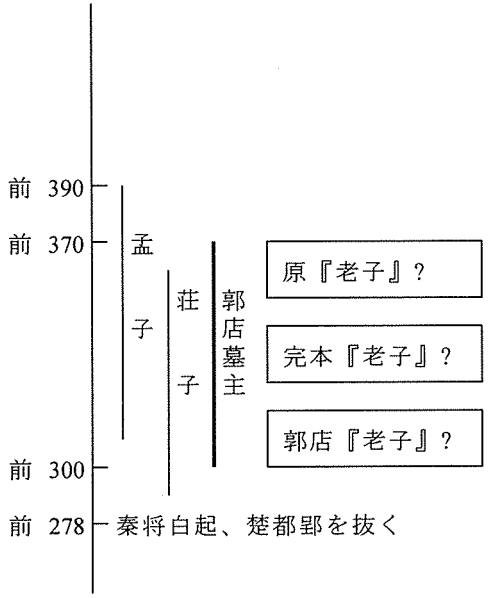
内容の検討に先立ち、今回発見された三種の郭店『老子』についてその概要を示しておこう。

湖北省荊門市博物館「荊門郭店一号楚墓」(『文物』一九九七年第七期)では、墓葬形式や器物の特徴から郭店一号墓の下葬時期を前四世紀中期〜前三世紀初頭としている。また、崔仁義氏は郭店楚簡が郢の近郊に位置する楚の貴族の墓陵群から出土したことに注目し、その下葬時期は秦の将軍白起が楚の都である郢を占領した前二七八年を降ることはないとする。更に崔氏は、紀年資料から前三一六年の造営とされる包山楚墓と器物を比較し、郭店楚墓の下葬時期をより具体的に前三〇〇年頃と推定している(注5)。

崔氏の指摘するように、郭店一号墓の下葬時期の下限は、郢が占領される前二七八年と考えられる。また、器物等の形状比較という客観的手段により得られた前三〇〇年頃との推定にも、大きな誤差はなかろう。よって、以下、崔氏の推定に従って考察を進めることとする(注6)。

郭店一号墓の造営が前三〇〇年頃であれば、郭店本成立の下限も前三〇〇年頃とすることができる。ただし、竹簡等の副葬品は、死後の世界における日用品として急造された器物とは異なり、墓主の生前における愛用品であったと考えられる。従って、郭店本の入手は下葬時期

を遡るであろう。また高齢者に下賜される鳩杖も副葬されていたことから、被葬者は七〇歳を超える高齢であったと推測される(注7)。仮に被葬者が七〇歳で死去したとすると、被葬者の生存期間は前三七〇年頃～前三〇〇年頃で、孟子（前三九〇～三〇五頃）や荘子（前三六五～二九〇頃）とほぼ同時代の人となり(注8)、この七十年間に墓主は郭店本を入手したことになる。正確な入手時期は定かでないが、仮に死去の二〇年前に入手したとすると、前三二〇年の時点で既に郭店本は存在したことになろう。無論これは少なく見積もった場合で、もし二〇歳時の入手であれば五〇年遡るし、墓主が七〇歳をかなり超えていれば、更にその分遡る可能性がある。加えて、後述の如く郭店本は『老子』の抄本と考えられるので、郭店本が基づいたであろう完本『老子』は郭店本以前の成立となり、その完本『老子』も恐らく写本であろうから、原『老子』の成立は更に幾分遡ることが予想される。



原『老子』と完本『老子』、完本『老子』と郭店『老子の幅の取り方によって、原『老子』の成立時期は大きく上下する。現段階では詳細は不明なものの、原『老子』の成立は前三〇〇年を遙かに遡ると予想され、少なくとも孟子の生存中に『老子』が成立していたことは疑いない。それどころか、孟子に先行する可能性さえ否定できなくなってきたのである。孟子は『老子』を参照できた

にも拘らず、なぜ老子やその思想について全く言及しないのか。この点については後に触れることとしたい。

郭店本は竹簡の形状の違いから甲・乙・丙の三種に分類されている。何れにも書名は無く、当時これらの書が『老子』と呼称されていたのかどうかは判然としない。だが、細かな字句の異同こそあれ、三種は全て今本『老子』と対応部分を持つ。三種の内部では、王弼本六十四章に相当する箇所が甲本と丙本に重複するのみで、他は全て異なっている。ただし分量的には三種を合計しても今本の五分の二と、半分にも満たない。この為、三種は今本へと至る形成途上のテキストとする立場と、三種は抄本で、郭店本成立時には既に完本が成立していたとする立場とが、現在のところ並存している(注9)。

筆者は後者の立場が妥当と考える。三種は六十四章に相当する箇所が甲本と丙本に見える以外、全く重複する所がない。意識的に重複を避けたかのようである。では三種は全く無関係の書物かというと、六十四章は重複するのでそれも考え難い。三種は分量的には少ないものの、全て今本との対応部分を持ち、今本の枠内にすっぽり収まる。もし三種が今本編纂時の資料であったならば、当然、今本には見えない箇所もあってよいはずだが、そうした現象も見られない。以上の諸点から考えると、完本『老子』は郭店本筆写時には既に存在しており、それを何らかの理由で抄録し、極力重複を避けて三種の郭店本が作成されたと考えるのが妥当と思われる。ただし、竹簡の形状は三種とも異なるので、三種の成立には時間差があったものと推測される。

それではいよいよ本論に入ることにしよう。

第二節　郭店本からみた仁義の位置付け

郭店本は、字句の面より見れば帛書本や今本と大同小異であるが、内容的には従来の『老子』像を覆す大きな違いが存在する。以下、郭店本と帛書本を対照して見ていこう。(対照には、今本と基本的に同一で、より古いテキストである帛書本を使用する。帛書本は甲本を主とし、残欠部は乙本で補う。また、郭店本・帛書本ともに通行の字体に改め、王弼本の分章でその所在を表示することとする。)

先ず、直接的に仁義を否定していた十九章を見てみよう。

【郭店本】：絶智棄辯、民利百倍。絶巧棄利、盗賊七有。絶偽棄慮(注10)、民復孝慈。

【帛書本】：絶聖棄智、民利百倍。絶仁棄義、民復孝慈。絶巧棄利、盗賊无有。

両者は何れも「絶～棄～」で始まる句が三句連続する。帛書本の二句目と三句目が郭店本では前後するが、登場順はさほど問題ではない。重要なのは、帛書本の「絶聖棄智」・「絶仁棄義」が郭店本ではそれぞれ「絶智棄辯」・「絶偽棄慮」となっている点である。即ち排除の対象は、聖・智・仁・義ではなく智・辯・偽・慮であり、郭店本では何ら仁義は否定されていなかったのである。

また、裘錫圭氏は「聖」が否定されていないことにも着目した。裘氏は、唐蘭氏の『老子』中には「聖人」の語が肯定的に頻出するが、一方で、十九章は「絶聖」を述べており矛盾する。恐らく後人の竄入であろう」との説を紹介し、郭店本の発見で『老子』全体における「聖」の矛盾が解消したと述べている(注11)。確かに、通常『老子』には「聖人は終に大を為さず、故に能く其の大を成す」(三十四章)というように、聖人は道家的理想人として登場する。これに反し、十九章の「絶聖」だけが否定的な意味合いで使用され、全体としての整合性を欠いていた。唐蘭氏の指摘の如く、これが後人の竄入と判明したことで、『老子』中の矛盾は一つ解消されたのである。

では続けて十八章に移りたいと思うが、十八章は直前の十七章と「故に」で接続されており、両章は不可分の関係にある。従って十七章から連続して見ていくこととしよう。尚、十七章については、郭店本と帛書本の間に大きな字句の異同はないので、郭店本の本文に沿って考察する。

【郭店本】

(十七章)太上、下知有之。其次、親誉之。其次、畏之。其次、侮之。信不足、安有不信。猶乎其貴(遺)言也。成事遂功而百姓曰我自然也。

(十八章)故大道廢安有仁義。六親不和安有孝慈。邦家昏[亂]、安有正臣。

【帛書本】

(十七章)太上、下知有之。其次、親誉之。其次、畏之。其下、侮之。信不足、案有不信。猶呵其貴(遺)言也。成功遂事而百姓謂我自然。

(十八章)故大道廢安有仁義。知慧出安有大偽。六親不和安有孝慈。邦家昏亂安有貞臣。

十七章は君主と民の関係を四ランクに分けて説明する。最上は民が君主の存在を僅かに認識している状態、次は民が君主を褒め称えている状態、その次は民が君主を畏

れている状態、最悪なのは民が君主を侮っている状態、以上の四ランクである。「信不足、安有不信」の一文は複雑な問題を孕んでいるので、今は触れずに先に進む。「猶乎として其れ言を貴（遺）るなり」とあるのは、悠然として言葉を忘れたかのような君主の態度、即ち、むやみに号令を発したりしない、落ち着いた君主の態度を指す。そしてかかる態度で民に臨めば、「事を成し功を遂ぐるも、百姓、我は自然と曰うなり」と、民は事業が成功した場合であっても、決して君主の功績ではなく、自然と事が運んだに過ぎない、と思うに至るという。これは先の四ランクの内、最上のランクである「太上は、下之れ有るを知る」を言い換えたものであり、「無為を為せば則ち治まらざるはなし」（三章）等に見える『老子』の基本思想、「無為の治」に他ならない。

かかる文脈を押さえた上で、「信不足、安有不信」の一文について考えてみよう。この一文は通常、「信足らざれば、信ぜられざる有り」と読まれ、君主の誠信が不足すれば人民から信用されない、との意で解釈されてきた。換言すると、君主が誠実であれば人民から信用されるということになる。ただし、人民から信頼厚い君主では、先の四ランク中、二番目の「親しみて之を誉む」君主に相当し、以下でしきりに最上の君主について述べられることとうまく接合しない。ここで注目すべきは、「信不足安有不信」中の「安」字である。

信不足安有不信。（郭店本）
信不足案有不信。（帛書甲本）
信不足安有不信。（帛書乙本）
信不足焉有不信焉。（王弼本）

「安」・「案」・「焉」字は通用するので、この一文について各テキストは、基本的に一致する。（王弼本末尾の「焉」字は句末の助字）。

従来、該所の「安（焉）」字は末尾の助字、或いは「於是」の意とされ、先述の通り「信足らざれば、（安（焉）に）信ぜられざる有り」と読まれてきた。しかし、「安（焉）」字には、例えば「子曰く、未だ人に事うること能わず。焉くんぞ能く鬼に事えん」（『論語』先進篇）と反語の意もあり、同じくここの一文を反語で読むことも可能である。

試みに反語で「信足らざれば、安くんぞ不信有らんや」と読むと、君主の誠信が不足していれば、どうして（君主に対する）不信があろうか、となる。一見、矛盾するような印象を受けるが、これは『老子』に頻出する逆説である。そもそも「不信」とは、君主の言行不一致によ

り生ずるものである。もともと君主に言行がなく、誠信が問題となる状況が生じなければ（信不足）、民が君主に「不信」感を懐くこともありえない（安有不信）。つまり、ここでは、君主は言行を慎み、民に意識されないよう務めよ、と主張しているのである。以上のように解するならば、「太上は下之れ有るを知るのみ」と、民から意識されない最上の君主像とも一致しよう。かかる状態を保つ秘訣が、以下で述べられる悠然として言葉を忘れることであり、その結果、民は「事は全て自然に運んでいるだけだ」と思うに至る。十七章は全体として以上のように理解することができる。では、続けて十八章を見てみよう。

【郭店本】（十八章）

故大道廃安有仁義。六親不和安有孝慈。邦家昏［亂］安有正臣。

【帛書本】

故大道廃安有仁義。知慧出安有大偽。六親不和安有孝慈。邦家昏亂安有貞臣。

郭店本と帛書本の大きな相違は、郭店本に「知慧出安有大偽」の一句が存在しないことである。この句の有無は下の「安」字の読みに大きく影響する。

従来、「安」字は「焉」字に置換され、「焉に」と順接で読まれてきた。周知の如く「安」字には反語の用法もあるが、それでは「智慧出でて安くんぞ大偽有らんや」（さかしらな智慧が世に現れてくると、どうして大偽があり得ようか）となり、意味が通じない。そこで「安」字は順接で読まれ、さかしらな智慧が台頭し、ここに大きな偽りが生じた、との意味で理解されてきたのである。とすれば残りの三句も同型なので、自然と「故に大道廃れて安に仁義有り」・「六親和せずして安に孝慈有り」・「邦家昏亂して安に貞臣有り」と読むこととなる。一方、郭店本には「智慧出安有大偽」の句が存在しないため、「安」字を反語で読むことも可能である。即ち、「故に大道廃れば、安くんぞ仁義有らんや。六親不和なれば、安くんぞ孝慈有らんや。邦家昏［亂］すれば、安くんぞ正臣有らんや」（根本の大道が荒廃した状態で、どうして仁義が存在し得ようか。六親不和の状態で、どうして孝慈が存在し得ようか。国家が混亂した状態で、どうして正しき臣下が存在し得ようか）との意味にも解釈できるのである。

このように考えると、また一つ矛盾が解消する。前掲十九章では、「民は孝慈に復る」と孝慈が肯定的に扱われていた。また、郭店本には見えないものの、帛書本六十

七章には「我れに恒に三寶有り。持して【之を寶とす。】一に曰く、慈。二に曰く、倹。三に曰く、敢えて天下の先と為らず」とあり、「慈」を三宝の一つとして称えている。十八章を従来通り順接で読むと、孝慈は六親不和の状態から発生した悪しきものとなり、十九章や六十七章と齟齬をきたしてしまう。しかし反語で読み、六親の親和なしには孝慈もない、即ち、六親が親和すれば自ずと孝慈も達成される、とこのように解するならば、孝慈に否定的意味合いは生ぜず、十九章との矛盾も解消する。加えて先述の通り、十八章と密接な関係を有する前章の十七章では、「信(まこと)足らざれば、安(いず)くんぞ不信有らんや」と、反語の「安」字が見えていた。ほとんど同型句である十八章の「安」字も反語の可能性は高い。以上の諸点を考慮するに、十八章の「安」字は反語で解するのが妥当と考えられる(注12)。

さて、従来のように「安」字を順接とした場合、仁義は大道と対立し、完全に否定される。しかし反語で解すると、仁義は大道の一要素として包摂され、仁義の価値そのものは否定されていないことになる。郭店本十九章ではもともと仁義には触れられていなかったので、十八章に肯定的な仁義が登場しても別段矛盾は生じない。仁義を否定していない点が、郭店本の大きな特色であると言えよう。

それにしても、何故に帛書本は、かくも仁義に否定的なテキストへと変貌してしまったのだろう。否定の対象が仁義にすり替えられたり、「知慧出安有大偽」の挿入により仁義の位置づけが逆転させられたりしている以上、これが誤写によるものではないことは明白である。これは明らかに儒家批判を意図した改竄と考えられる。郭店本は帛書本より原著に近いテキストなので、原著の段階では仁義は否定されておらず、逆に仁義の価値を一定程度認めるものであったという可能性も出てくる。

ただし、細部の矛盾に目をつぶるならば、依然、郭店本十八章の「安」字を順接で読むこともできる。池田知久『郭店楚簡研究』では、今本三十八章や『荘子』馬蹄篇、『淮南子』俶真篇・斉俗篇等を参考に、郭店本十八章も従来通りの順接で解している(注13)。『荘子』や『淮南子』は郭店本以後の成立であるから、改竄後のテキストを参照した可能性もあり郭店本解釈の決め手とはならないが、三十八章は問題である。三十八章には仁義が否定的意味合いで登場したり、また礼に対する否定的な見解も見え、全体として儒家批判を意図するようでもあるからである。そこで次節では、問題の三十八章を検討することにする。

第三節　『老子』三十八章

『老子』三十八章は仁や義、そして礼にも言及しており、上述の問題を検討する上で鍵となる章である。だが残念ながら郭店本には含まれていない。原『老子』の段階から存在しなかったのならば、『老子』は仁義礼に対する関心がそもそも稀薄だったことになる。しかし郭店本は抄本で、当時既に完本が存在していた可能性が高いことからすると、三十八章の成立もかなり古いと見なければならない。そこでとりあえずは、郭店本に次いで古い帛書本の三十八章を参考に見ていくこととしよう。

上德无爲而无以爲也。上仁爲之而无以爲也。上義爲之而有以爲也。上禮爲之而莫之應也、則攘臂而乃(扔)。故失道而后德、失德而后仁、失仁而后義、失義而后禮。夫禮者忠信之薄也、而亂之首也。

(上德は无爲にして、以て爲さんとすることも无し。上仁は之を爲すも、以て爲さんとすること无し。上義は之を爲して、以て爲さんとすることも有り。上禮は之を爲し、之に應ずる莫ければ則ち臂を攘いて之に乃(扔)く。故に道を失いて而る后に德あり、德を失いて而る后に仁あり、仁を失いて而る后に義あり、義を失いて而る后に禮あり。夫れ禮は忠信の薄くして、亂の首(はじめ)なり。)

最上の德である「上德」は、可視的な行為の痕跡がない点で無為であり、それを行わんとする意識もない(にもかかわらず万物に作用する)。「上仁」は他者を愛する等の行為はあるので有為だが、それを無意識的に行っている。「上義」は有為且つ意識的であり、「上禮」は有為・意識的なのはもとより、相手の返礼がないと腕まくりして相手に詰め寄る。道の喪失後に德が現れ、德の喪失後に仁が現れ、仁の喪失後に義が現れ、義の喪失後に礼が現れる(という具合に、人間社会は衰退していく)。礼が盛んに行われるのは真心が薄い証拠で、争乱の始まりである。

無為・無意識の「上德」を筆頭として、有為・無意識の「上仁」、有為・意識的な「上義」、有為・意識的で争乱の火種となる「上禮」というふうに、德―仁―義―礼の序列が示される。そして、かかる序列を踏まえ、以下では道の喪失後に德、德の喪失後に仁というように、道から德→仁→義→礼へと、社会が徐々に衰退していく過程が述べられる。

仁義礼を不完全なものと位置づける本章は、前述の如

く儒家批判を展開するものと考えられてきた。しかしながら、この理解には難点もある。

確かに仁義礼は、徳との比較の上で低く位置づけられ、否定的に扱われている。だが、否定的に扱われるのは仁義礼のみではない。前半で一旦は最上とされた徳も、以下では一転して「道を失いて而る后に徳あり」と、道の喪失後に現れる不完全なものとされ、仁義礼と同列に扱われているからである。また、通常『老子』の徳は、「道之を生じ徳之を畜い…」（帛書本・五十一章）のように万物を養う道の作用（はたらき）であり、道と不可分の関係にあるが、「道を失いて而る后に徳あり」では道の喪失後に徳が単独で出現することとなる。この点も極めて不可解な現象と言わねばならない。

この問題を解決する鍵は、現存最古の『老子』解釈である『韓非子』解老篇にあると思われる。解老篇では、本章の後半部を次のように引用する。

失道而後失德、失德而後失仁、失仁而後失義、失義而後失禮。（道を失いて而る後に徳を失い、徳を失いて而る後に仁を失い、仁を失いて而る後に義を失い、義を失いて而る後に禮を失う。）

解老篇の引用では、「而後」の下に何れも「失」字が存在するが、この僅かな差異により全体の意味は大幅に変わってくる。

帛書本の道→徳→仁→義→礼という経路は、人間社会における衰退の過程を示すものであった。一方、解老篇の引用では、道の喪失に連動して徳も喪失し、以下、仁義礼も立て続けに喪失することとなる。道の失墜から礼の失墜までほとんど時間差はない。即ち、徳仁義礼は道という土台の上に存立しており、道の崩壊はそのまま徳仁義礼の崩壊をも意味するということである。この本文に従うならば徳を一貫して肯定的に解釈でき、道と分断された徳の出現という奇異な現象も生ぜず、より整合的に三十八章を理解できる。

解老篇引用の三十八章	帛書本三十八章
道は徳仁義礼の土台	人間社会衰退の過程
礼 義 仁 徳 道	道↓徳↓仁↓義↓礼

かかる解釈が認められるならば、仁義礼は道を土台に存立するものとして肯定されていることになろう。解老篇が引用する三十八章本文は、仁義礼を否定する十八章・十九章と矛盾することにより、さほど注目されてはこなかった。だが、郭店系テキストの十八章・十九章であれば全体としての矛盾もなく、三十八章の内部も整合的に理解できる。

しかし、依然として三十八章は「上禮は之を為して、之に應ずる莫ければ則ち臂を攘いて之を乃（扔）く」や「夫れ禮は忠信の薄くして、亂の首（はじめ）か」のように、礼に否定的な要素も含んでいる。そこでこの点について、解老篇の三十八章解釈を参考にしながら、更に見ていくこととしよう。

第四節　解老篇の三十八章解釈

上述のように、解老篇が引く三十八章の本文では仁義礼を肯定的に解釈することができる。そしてまた、解老篇自体も仁義礼に対して極めて肯定的な解釈を施している。

仁とは其の中心欣然として人を愛するを謂うなり。…義とは君臣上下の事なり。父子貴賤の差なり。知交朋友の接なり。親疏内外の分なり。…義とは其の宜しきを謂うなり。

仁とは他者を愛すること、義とは君臣・上下・親子・貴賤・朋友・血縁等々の人間関係における秩序が確立した状態と説明され、ここには仁義に対する否定的な見方は全く存在しない。むしろ積極的に奨励されているほどである。では礼についてはどうだろうか。

禮は情を貌（かたち）する所以なり。…中心懐くも諭られず。故に疾趨卑拜して之を明らかにする。實心愛するも知られず。故に好言繁辭して以て之を信にする。禮は外節の内を諭す所以なり。故に曰く、『禮は以て情を貌するなり』と。

礼は内側の心情を形に表す手段である。…心中に尊崇の念を宿すだけでは相手に伝わらない。だから、小走りや拝伏の礼で具体的に相手に示す。真心から愛していても、それだけでは分かってもらえない。だから言辞を尽くして表現する。礼とは、外面の礼によって内面の心情を悟らせる手段である。だから「礼は心情を形にする手段である」と言われるのだ。

解老篇は礼を心情の表現手段と位置づけ、仁義同様、積極的にこれを奨励している。そして、「故に曰く、禮は以て情を貌するなり」と結ぶのだが、帛書や今本にこの句は見られない。通常、解老篇は「故に曰く」に続けて『老子』を引用するので、少なくも解老篇の作者は『老子』の文句と考えていたはずである。このように明確に礼を肯定するテキストも一部には通行していたのであろう。

衆人の禮を為すや、以て他人を尊するなり。故に時に勸み時に衰う。君子の禮を為すや、以て其の身の為めにす。以て其の身の為めにす。故に之を神（信）にするを上禮と為す。上禮は神（信）なるも、衆人は貳なり。故に相應ずる能わず。相應ずる能わず、故に曰く、『上禮は之を為すも之に應ずる莫し』と。衆人は貳なると雖も、聖人の恭敬を復（履）み手足の禮を盡くすや衰えず。故に曰く、『臂を攘いて之に仍（よ）る』と。

衆人は他人のために礼を行うので、勤めたり怠ったりする。一方、君子は自分のために礼を行い、本心を偽り無く表すことを最上の礼と考える。君子は自分のためにするので確実に行うが、衆人は他人のためにするので応対が一定せず、両者の礼は噛み合わない。そこで、「上礼はこれを行っても適切な応答がない」と言われるのだ。衆人の礼はまちまちでも、聖人の側は常に恭敬な態度で手足の礼を尽くす。そこで、「臂を攘い整えてひたすら礼に従う」と言われるのだ。

解老篇は、自分のために行う君子の礼と他人のために行う衆人の礼とに分け、前者を「上禮」とする。そして君子の礼（「上禮」）は「臂を攘いて之に仍（よ）る」と、相手の応対に構わずひたすら礼を尽くすことと解説する。従来は、「攘臂乃之」（帛書本）の「乃」字を「扔」字と解

し、（相手の応答がないと）腕まくりして相手を引っぱりこもうとするという具合に、「上禮」を否定的意味合いで理解してきた(注14)。だが「乃」字を解老篇の如く「仍」字とし、肯定的に「上禮」を理解することも十分可能である。

さて、以上の如く仁義礼を肯定的に解釈した後、解老篇は道徳仁義礼、相互の関係について詳説する。

道積む有りて、積(注15)まば功有り。徳は道の功なり。功實つる有りて、實つれば光有り。仁は徳の光なり。光に澤有りて、澤あらば事有り。義は仁の事なり。事に理有りて、理あらば文有り。禮は義の文なり。故に曰く『道を失いて而る後に徳を失い、徳を失いて而る後に仁を失い、仁を失いて而る後に義を失い、義を失いて而る後に禮を失う』と。

道を積み重ねると功績（徳）となり、功績（徳）が充実すると、光輝（仁）となる。光輝（仁）には色つやがあり、色つやは事柄（義）となる。事柄（義）には道理があり、道理には文飾（礼）がある。

解老篇は、道に合致した行動の積み重ねにより、道が徳→仁→義→礼へ発展すると解説する。四徳は全て道の発展過程上の一事象と解老篇は考えているのである。してみれば、道は勿論のこと、徳仁義礼も全て道の発展形体として、肯定的に位置づけられていることになる。解老篇の『老子』本文では、道は四徳の土台とされていたので、解老篇の解釈も充分成立し得ると言える(注16)。

それでは、「夫れ禮は忠信の薄くして亂の首なり」と、礼の全否定とも捉えられる部分に対して、解老篇は如何なる解釈を施しているであろうか。

實厚き者は貌薄し。父子の禮は是れなり。是に由りて之を觀れば、禮繁き者は實心衰うるなり。然らば則ち禮を爲すは、人の樸心を通ずるを事とする者なり。眾人の禮を爲すや、人應ずれば則ち輕しく歡び、應ぜざれば則ち責め怨む。今、禮を爲す者は人の樸心に通ずるを事とするも、之を資くるに相責むるの分（忿）を以てす。能く爭う毋からんや。爭い有らば則ち亂る。故に曰く、『夫れ禮は忠信の薄くして、亂の首か』と。

真心が充実した者は、外面の礼はかえって簡素となる。父子間の礼がその良い例である。してみれば、礼を煩瑣に行う人は、真心が稀薄なためにそうしていると言える。礼は素朴な感情の伝達を目的とする。だが、衆人の礼は相手の応対次第で歓んだり、責め立てたりする。最近の礼を行う者たちは、素朴な感情を伝えるための礼で、か

えって互いに責め合っている。どうして争いとならぬことがあろうか。争えば混乱を招く。だから「(煩瑣な) 礼は真心が薄い証拠で、混乱の第一歩だろうか」と言われるのだ。

礼を真心伝達の手段とする点は、これまでの解老篇の礼理解と軌を一にする。更にここでは「父子の禮」のように簡素な礼こそが真の礼であるとし、その対局に真心を欠く形式のみの「衆人の禮」を置く。そして「衆人の禮」は争乱の原因となるとして、『老子』を引用する。即ち解老篇は「夫れ禮は忠信の薄くして亂の首(はじめ)なり」の「禮」を、真心を欠く「衆人の禮」と捉え、この「衆人の禮」のみを『老子』は排斥したと解するのである。

ただし、この『老子』三十八章の一文から、果たして解老篇のような解釈が導き出されるのか、という疑念もないわけではない。なぜなら、この一文は礼をほぼ全否定しており、『老子』は礼に差等を設け、その一部を排斥したとする解老篇の解釈には、少々無理があるようにも思えるからである。帛書本とほぼ同じく、現行本『韓非子』解老篇の引用は、「夫れ禮は忠信の薄くして亂の首(はじめ)か」となっているものの、もともとの解老篇の引用は現行本のそれとは異なっていた可能性も残る。

仮に「禮者忠信之薄也而亂之首乎」中の「者」字が無く、「禮忠信之薄也而亂之首乎」(「禮の忠信の薄きものは、亂の首(はじめ)か) となっていたならば、否定されるのは礼の中でも「忠信の薄」い礼を指すことになる。そうであれば、解老篇が礼をランク分けして解説することも理解できるし、『老子』三十八章の前半部で、「上禮」を肯定的に解釈していることとも符合する。依然としてかかる疑念は残るものの、解老篇が『老子』は礼を全否定したものではないと捉えていることだけは確かである。

以上のように、解老篇は三十八章の仁義礼を肯定的に解釈している。そもそも三十八章は、「上仁」(最上の仁)・「上義」(最上の義) 等、最上という限定付きで論じているのであるから、何れの徳目も当然肯定されているはずである。解老篇の作者が郭店系テキストを参照していたならば、上述の解釈で他章と齟齬をきたすこともなく、全体としての整合性も保たれる。解老篇の解釈が『老子』の真意であるとは限らないが、大枠では妥当な解釈の一つであると言えよう。

ただし帛書本五章には、「天地は仁ならず…聖人は仁ならず」と、一見、仁について否定的な論調も見える。郭店本五章ではこの文章以下から始まっており、もともと存在しなかったのであれば上述の矛盾は解消する。しかし、郭店本と帛書本の章割りが異なっていた可能性もあ

り、その存在を完全に否定することはできない。だが、たとえ存在したとしても、ここでの仁は天地の公平さと対照される不公平な私情という意味であり、自然発生的な慈愛の心である「上仁」とは基本的に異なる。従って、表面的には仁に対する態度が異なっていても、本質的には矛盾するものではないと思われる。

さて、一連の解釈は解老篇の本文に「失」字が存在することにより成立するが、これは郭店本と帛書本における十八章・十九章の差異を彷彿とさせる。そこでは微細な文字の変更や一句挿入といった手段により、巧みに反儒家的なテキストへと改竄されていた。三十八章の場合も同様の意図から、「失」字や、礼に肯定的な「禮は以て情を貌するなり」の一文、また、「禮者忠信之薄也、而亂之首乎」中の「者」字が削除され、全体として仁義、或いは礼に対して極めて否定的なテキストへと改竄された可能性がある。

本節では解老篇を参考に三十八章を考察し、仁義礼を肯定する『老子』解釈が、少なくとも一部には存在していたことを確認した。次節では人物としての老子に焦点を当て、老子と礼との関係について考察してみたい。

第五節　老子と礼

三十八章を除けば、三十一章に「戰勝たば哀禮を以て之に處す」とあるのみで、『老子』は礼について多くを語らない。その一方、人物としての老子は礼と密接に関わる人物として登場する。『史記』老子韓非列伝や孔子世家に見える孔子問礼説話がそれである。

孔子周に適き、將に禮を老子に問わんとす。老子曰く、「子の言う所は、其の人と骨は皆な已に朽ちて、獨だ其の言在るのみ。（中略）子の驕氣と多欲、態色と淫志を去れ。是れ皆な子の身に益無し。吾れの以て子に告ぐる所は是の若きのみ」と。（『史記』老子韓非列伝）

孔子は老子と面会すべく周に赴く。礼について老子に教えを乞うためである。しかし、孔子は老子から「子の言う所は、其の人と骨は皆な已に朽ちて、獨だ其の言在るのみ」とか「子の驕氣と多欲、態色と淫志を去れ」と激烈に批判され、目的を果たせず帰郷することとなる。同様の説話は孔子世家にも見える。

魯の南宮敬叔、魯君に言いて曰く、「孔子と周に適かんことを請う」と。魯君は之に一乘車・兩馬・一豎子を

與う。俱に周に適きて禮を問い、蓋し老子に見ゆると云う。辭して去るに、而して老子之を送りて曰く、「(中略)聰明深察は死に近しとは、人を議するを好む者なり。博辯廣大は其の身を危うくすとは、人の惡を發する者なり。…」と。(『史記』孔子世家)

孔子世家では、「孔子と周に適かんことを請う」という南宮敬叔の発案を魯君が承諾し、孔子は周に赴くこととなる。目的はやはり礼を学ぶことである。だが事の成否は明記されず、すぐに離別の場面へと続く。その別れ際、老子は「聰明深察」・「博辯廣大」でも、その優れた洞察力で他人を論評したり悪事を摘発したりすれば、結局は身を滅ぼす羽目になると警告し、会見の場面は幕を閉じる。

列伝と同様、孔子世家でも孔子は礼を学ぶため上洛する。ただし、列伝では面会するや否や老子から批判を浴びて帰路につくのに対し、世家では教えを享受できたかどうかは明示されず、何れとも理解できる内容となっている。そして、すぐに離別の場面へと続き、老子からやはり批判的な言葉をかけられるものの、列伝ほど激しい批判とはなっていない。

両資料に細かな差異は看取されるものの、①孔子は礼を学ぶため周に赴き老子と会見すること、②程度の差はあれ、孔子が老子から批判されること、の二点は共通する。殊に②に類する説話は、『荘子』外・雑篇に集中して見られる。武内義雄氏は、列伝や世家に見える孔老会見の記事は荘子の寓言を採用しており、これらの記事は老聃を孔子に優越させんがため、老荘後学が捏造したものとする(注17)。確かに反儒家的な内容からして、『荘子』外・雑篇等における孔老会見説話の担い手は老荘後学の可能性が高く、『史記』の孔老会見説話も多分に『荘子』等を資料としていると思われる。だが、孔老会見なる設定は、果たして老荘後学の捏造に始まるものなのであろうか。

『荘子』中の孔老会見説話群には、「孔子問礼」という孔老会見の契機となった部分が一切存在しない。それどころか『荘子』全体を見渡しても、老子と礼を結ぶ記事は全く見えないのである。意外にも、孔子問礼説話は儒家の文献である『礼記』曾子問篇に見える。

曾子問篇には孔子と老子の問答が四例存在する。その一例を次に挙げてみよう。

曾子問いて曰く、葬引して堩に至り、日の之を食する有らば、則ち變ずる有るか、且た不らざるか。孔子曰く、昔者吾れ老聃に從い葬を巷黨に助く。堩に

及びて日の之を食う有り。老聃曰く、丘よ、柩を止めて道の右に就け。哭を止めて以て變を聽け。既に明反りて而る后に行く。曰く、禮なりと。（中略）吾れ諸を老聃に聞きて云う、と。

曾子は柩の牽引中に日食が起こった際の対処法を尋ねる。これに対し孔子は、嘗て老聃と葬儀を手伝った時のことを回顧し、日食終了まで牽引を一時中断するのが礼であるとする老子の言葉を引いて答えている。

ここでは、嘗て孔子が老子と一緒に葬儀を手伝ったというだけでなく、恰も孔子が老子に師事して礼を学んだかの如く描かれている。かかる記録は『論語』等には見えないが、歴史的事実か否かはともかく、こうした説話が如何なる意識や背景の下に成立したのかということは、非常に興味深い問題である。かかる説話の成立には、以下の条件が満たされる必要があろう。

第一に、老子は礼を熟知した人物として一般の人々に認識されていなければならない。でなければ老子の言葉は何の権威も持たず、曾子への解答ともなり得なかったはずだからである。

第二に、老子は儒者にとっても尊敬すべき人物と見做されている必要がある。曾子問篇の作者は、当然儒者であったろう。儒者自ら老子を孔子の先生と位置づけるのであるから、孔子に勝るとも劣らぬ人物であったとの認識がなければ、かかる説話を捏造せんとする発想すら起こり得なかったと考えられるからである(注18)。

以上の二点は、曾子問篇における孔老問答説話成立の必須条件である。だが、老子は儒家の対極に位置し、激しく礼を排撃したとする従来の老子理解からは、老子を礼の大家とすることも、儒者みずから敵対者である老子を孔子の師匠と設定することも、到底理解し得ないであろう。ただし解老篇が引く三十八章本文や、解老篇に代表される肯定的な礼解釈を踏まえるならば、孔子が老子に礼を問う行為にも違和感は生じない。また仁義の肯定的解釈が可能な郭店本に基く老子理解であれば、老子は決して孔子の敵対者とはならない。曾子問篇は、儒者が老子の権威を利用して孔子の礼学の正統性を明示せんとした節があり、歴史的事実ではないと思われる。しかし上述の状況を想定するならば、孔子が老子に礼を問うという設定も決して無理ではなく、充分に成立可能な説話であったと言うことができよう。

それではこれまでの考察を踏まえ、改めて『老子』と儒家思想との関係について考えてみたい。

第六節　『老子』と儒家思想

郭店『老子』、『韓非子』解老篇、『史記』等を参考にして、『老子』における仁義礼の位置づけを再検討した結果、以下の三点が明らかとなった。

①郭店本には激烈な仁義批判は見えず、むしろ仁義を肯定する方向性を示していること。

②解老篇引用の『老子』三十八章では、仁義礼は道・徳の下位に位置づけられながらも、その価値自体は認められており、実際に解老篇のような肯定的解釈も存在したこと。

③『礼記』曾子問篇や『史記』には、孔子が老子に礼を問う説話が見えており、儒家も含めて老子は礼の大家であるとする認識が存在したこと。

①の『老子』理解に立つならば、『老子』の思想と儒家思想とは必ずしも相容れないものではなく、③のように老子が礼の大家として儒家にも受容されたことにも納得がいく。さらに以下の如く『論語』等に老子との関連性を見出すことも、それほど困難なことではない。

子曰く、禮と云い禮と云うも、玉帛を云わんや。（『論語』陽貨篇）

礼だ礼だといっても、どうして供物のことを指そうか。大切なのは心情の側ではないのかね、と孔子は言う。これは形式よりも心情の側を重視する解老篇の礼解釈に通ずるであろう。

また、『老子』が頻りに唱える「無為」については、「子曰く、無為にして治まる者は其れ舜か。夫れ何をか為さんや。己を恭しくし、正しく南面するのみ」（『論語』衛霊公篇）と、孔子も「無為」を顕彰している。尤も両者の「無為」が内容的に同一である保証はなく、即座に両者の影響関係を論ずることは早計であろう。だが、ここに強い共通性を見出す者がいたとしても何ら不思議ではない。

更に子思の著作と伝えられる『礼記』中庸篇には、子路の「強とは何か」という質問に、孔子が「寛柔にして以て教え、無道に報いざるは南方の強なり。君子之に居る」と答える一節がある。ここで孔子は、君子が備えるべき強とは「寛柔」を宗とする南方の強であるとするが、これもまた南方の人と伝承され、「柔弱」を貴んだ老子との関連を想起させるに十分な説話である。

では、より直接的に両者を結びつける資料はないであ

ろうか。『論語』述而篇には、「子曰く、述べて作らず。信じて古を好む。竊かに我を老彭に比す」という微妙な表現がある。もし、ここの「老彭」を老子と彭祖と解するならば、孔子は老子を信奉していたことになる。ただし、「老彭」は『大戴礼記』虞戴徳篇に登場する殷の賢者「老彭」を指すとの見方もあり、詳細は不明である。だが、一連の共通点から両者の密接な結びつきを想定することは、儒家にとっても決して無理なことではない。曾子問篇の孔老会見説話も、かかる状況下で作成されたものと思われる。

さて、孔老の師弟関係でさえ捏造可能な状況が存在したのならば、やはり、それを可能ならしめるテキスト、即ち郭店本十八章・十九章と解老篇引用の三十八章を含む仁義礼に肯定的なテキストの存在も想定しておく必要があろう。各章を検討した際、帛書本には種々の不整合な点が看取されたが、これは改竄によって発生したものと思われる。してみれば、先に想定した肯定的テキストは帛書系統の否定的テキストよりも古く、より原著に近いと考えられよう。そもそも原著の段階から仁義礼は否定されていなかったとすると、『老子』を儒家のアンチテーゼとみる従来の『老子』理解は完全にその根拠を失うこととなる。そしてこれまでの考察を総合するに、その可能性は極めて高くなったと言えよう。『老子』と儒家思想は真っ向から対立する存在ではなく、充分に併存可能な思想であった。

先述の通り、孟子は生前に『老子』を参照できた。しかし、孟子は老子に対して一言も言及しない。「王何ぞ必ずしも利と曰わん。亦た仁義あるのみ」（梁恵王上篇）と仁義を力説する孟子が仁義を排斥する『老子』を参照したならば、必ずや口を極めてそれに反駁したであろうに。かかる奇怪な現象も、以上の結果を踏まえれば説明がつく。『老子』は仁義の有効性を認めており、孟子もとりわけて『老子』を批判する必要がなかったのである。

『老子』に仁義礼に関する言及が見えることは、必ずしも本書の成立が孔子以後であることを意味しない。例えば『国語』周語上には、周の襄王「在位前六五一～前六一九」に対する内史興の進言の中に「禮は忠信仁義を觀る所以なり」と、仁義は忠信と共に重要な徳目とされており、礼はそれらの徳目のレベルを測る手段と定義されている。また、『詩経』や『尚書』等にも仁義礼尊重の姿勢を見出すことができる(注19)。資料により仁義礼の内実は様々であろうが、孔子以前から仁義礼が重要視されてきたことは疑いない。『老子』もかかる仁義礼尊重の流れの上に、『老子』流の仁義礼を提示したと考えることもで

きる。

本書の成立事情については依然不明な点が多い。今後、『老子』が孔子以前の成立である可能性をも視野に入れつつ、検討を加えていく必要があろう。

注

(1) 津田左右吉『道家思想と其の展開』(岩波書店　一九三八年)十四～十五頁。

(2) 木村英一『老子の新研究』(創文社一九五九年)二一頁。

(3) 帛書『老子』甲本は高祖劉邦の諱を避けないことより高祖の称帝(前二〇二)以前、乙本は「邦」を避け、恵帝の諱「盈」と文帝の諱「恒」を避けないので、高祖称帝以後から恵帝の即位前(前二〇二～前一九四)の書写と考えられている。従って『老子』のテキストは、古い方から郭店『老子』→馬王堆『老子』甲本→馬王堆『老子』乙本→王弼本という順になる。

(4) 金谷治『老子』(講談社一九八八年)二七頁。

(5) 崔仁義「荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探」(『荊門社会科学』一九九七年第五期)

(6) 池田知久氏は(『郭店楚簡老子研究』東京大学文学部中国思想文化学研究室　一九九九年)、郭店楚墓の下葬年代を白起が郢を占領する前二七八年に最も近いところか(あるいはさらに後)まで降るとし、その論拠として、郭店楚簡「窮達以時」篇に「天人の分」の思考が見えることを挙げている。氏は「天人の分」は『荀子』のオリジナルで、同じ思考を有する「窮達以時」篇も『荀子』以降であるとし、郭店楚墓の下葬年代自体を『荀子』以降に引き下げる。しかし、「天人の分」が『荀子』のオリジナルである保証はなく、また、郢の陥落後、郢の北に位置する楚の墓陵群に引き続き楚墓を建設することは、不可能であったと考えざるを得ない。

(7) 一九五九年に甘粛省武威県磨咀子十八号漢墓から出土した「王杖十簡」には「年七十受王杖者」とあり、七十歳に達した高齢者に杖を下賜していたことが分かる。郭店楚墓には鳩杖が二本副葬されており、漢代の基準を適用すれば、被葬者は七十、或いは八十歳を超える可能性もある。ただし、戦国時代の下賜の基準は不明なため、ここでは少なく見積もり、墓主の年齢を七十歳と考えておく。

(8) 孟子・荘子の生存期間については、銭穆『先秦諸子繫年』(香港大学出版社　一九五六年増訂初版)に従った。

(9) 郭店本を形成途上のテキストとする代表的なものには、池田氏前掲書があり、抄本とするものには、陳鼓応「従郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想」(『道家文化研究』第十

七輯）一九九九年、浅野裕一「郭店楚簡『太一生水』と『老子』の道」（『中国研究集刊』閏号二〇〇〇年）等がある。

（10）「慮」字について裘錫圭氏は「詐」と解し（『郭店楚墓竹簡』文物出版社　一九九八年）、池田氏前掲書では「慮」と解す。字形からすると池田説が妥当であると思われる。

（11）裘錫圭「郭店《老子》簡初探」（『道家文化研究』第十七輯　一九九九年）四二～四三頁。

（12）丁原植『郭店竹簡老子釋析與研究』（萬巻楼　一九九八年）や谷中信一「郭店楚簡『老子』及び「太一生水」から見た今本『老子』の成立」（郭店楚簡研究会編『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院　二〇〇二年）でも、既に「安」字を反語として読む可能性があることを指摘している。

（13）池田氏前掲書、三三一～三三二頁。

（14）例えば、金谷氏前掲書。

（15）原文は「積」だが、顧広圻『韓非子識誤』に従い「德」に改める。

（16）解老篇は漢代の作とされているが、漢墓から出土した帛書本とは先述の通り三十八章の本文自体が異なっている。帛書本は、基本的に王弼本等の今本と大差ないことから、漢代以降、帛書系のテキストが主流となったことが分かる。解老篇の『老子』三十八章本文は、仁義（或いは礼）を許容する方向性を示しており、その点では郭店本とも共通する。たとえ解老篇の成書時期が漢代にまで降るとしても、帛書本とは別系統のテキストを底本にした解釈であり、比較的古い解釈を保存している可能性が高い。

（17）武内義雄『老子と荘子』岩波書店一九三〇年（『武内義雄全集』第六巻諸子篇一　角川書店　一九七八年所収）

（18）『呂氏春秋』当染篇にも「孔子は老聃・孟蘇夔・靖叔に学べり」と、学んだ内容こそ明示されていないものの、孔子が老聃に教えを受けたという記述が見える。当染篇の作者は、下文で「孔墨の後學、天下に顯榮する者多くして、勝げて數う可からざるは、皆な染る所の者當を得たればなり」と孔墨を頌え、また「孔墨の後学」と呼び、孔墨と少々距離を置いて論じてもいる。従って、作者は儒墨の敵対者でも、儒墨の学派内の人間でもない人物と推測される。孔子が老聃に学んだという伝承は、『呂氏春秋』の編纂される戦国末期には既に一般に流布していたことが窺われる。

（19）「盧の令令　其の人美にして且つ仁…」（『詩経』斉風・盧令）、「偏無く頗無く、王の義に遵え」（『尚書』洪範）、「天有禮を秩づれば、我が五禮に自いて、五つながら庸にせんかな」（『尚書』皋陶謨）等。