

「老子」における道の概念形成について

民衆の思想と「老子」 清宮剛

はじめに

「老子」中に俚言的性格を帯びた語がたびたび引用されていることは周知の通りでありそれも「兵強ければ則ち勝たず、木強ければ則ち折る」(七十六章)や「知る者は言はず、言ふ者は知らず」(五十六章)の如く非常に現実的事実を踏まえたものが多い。俚言は長い生活上の経験から導き出されたもので事物の一面での真理を強調したものであり、特に「老子」では荀子によつて「有見於^み、無見於信」(「天論篇」)と評されているように、弱い者あるいは事物の裏面にある隠された真理の強調が多い。このことは「老子」が根本的に民衆の思想と深いかわりを持つてゐることを示すものではなからうか。「老子」が民衆の思想と関連があることは最近でも福永光司氏が「老^{れい}」という村落に隠棲する一人の哲人の哲

学ノートの著者としてたがつてそれは彼以前の箴言、俚言的な処世の知恵、道家的な古語、成句を己れの思索の助けとして多く摘録するを基として、(「老子」)と述べられ、穴沢辰雄氏も「その思想の基盤をなすものは主として民間に伝えられた古語、俚言のたぐいであり、老子はその趣旨を取り上げながら高度に哲学化していつたものと見られる」(東洋思想3、中国思想2)と述べられて「老子」思想と民衆の思想の関連を強調する。しかし残念なことに「老子」はどのように民間の思想を取り入れ、さらに「老子」哲学の極とされる道の概念を形成して行つたかという具体的な論は述べられていない。以下の論は民衆の思想から道の概念が形成されて行つたかを明らかにするとともに主眼を置いて筆を進める。

「老子」を治者の哲学と見るか、それとも被治者の哲学と見るかについては種々の論があるが、自分としては被治者の「老子」「莊子」などになると、よほど庶民的主張も被治者の哲学と考える。それは「老子」が弱者の思想を主張し、自衛物で来るから理想史の事實は、一足飛びに、庶民が止揚した書物であるからである。柔を説き弱を説いてそれを強調して柔弱こそが真の剛強であるという論法は明らかに弱者の立場にある民衆の思想を基盤としたものであろう。さらに後世に至つて「老子」の哲学がわずかに漢初に黄老道という無為を標榜する政治哲学となつた他には、もつばら個人の処世と形而上的思索のみに応用されたことを思えば、「老子」には本来社会秩序を保とうとするような治者の立場はほとんどないように思われる。「老子」が治者の哲学であるという立場は最近では板野長八氏等があり、「老子」を愚民政治を説くものとして秦代の郡県制へ向うものだとされているが、氏の論拠とされている「常使民無知無欲」(三章)等の語も本来治者の立場から述べられたものではなく、知識や欲望を肯定重視する当時の社会風潮に対して被治者たる民衆に基盤を置く者からの批判の声として解すべきであらう。決して愚民政濫を諷く法家の学説として解すべきではあるまい。それは、後に詳説するように「無為無事無爲」という概念が決して為政者の政治の方法として述べられたものではなく、民衆の処世術が思弁化されたものであると

いうことも関連する。赤塚忠氏は道家思想の發生を「老子」「莊子」などになると、よほど庶民的主張も自衛物で来るから理想史の事實は、一足飛びに、庶民が自衛思想を起さるのにはなくて治者側におた精神知識を有するものから起つて、次第に庶民にまで広がつたと思う。」(東洋思想3、中国思想2)と述べられて、「老子」における庶民的主張を認めながらも、「治者の側近におつた神の知識を有するもの」として道家哲学の根本を治者の側に求めようとする。確かに文字を持たなかつた古代の民衆が思想を体系化することは不可能であつたらうから「老子」の思想もまた何人かの知識人の手を経たものであろうことは推測される。道家哲学の發生を古代の信仰体験に求めようとするのは注目すべき論ではあるが、自分としては赤塚氏が一面で認めている「庶民的主張」こそが「老子」の思想の基盤であると考えたい。それは現在の「老子」を見る場合にそこに治者に対する明らかな反抗と否定が見られるからである。また「老子」の神の概念も溯れば赤塚氏の指摘する「虚静説」との関連も認められるが、少なくとも現在の「老子」という書においては神の概念はそれほどの重要性を占めてはいない。現在の「老子」を忠実に見る限り、その根底にある思想は民衆の被治者としての論理が基礎をなして

いるのである。

文字を持たなかつた民衆が思想を体系化できなかつたのは事実であろうが、このことは古代中国思想がすべて治者の側の論理によつて作られているということにはならないであろう。確かに中国古代において儒家、墨家、法家の学説等は社会を秩序づけようとする治者の論理が優先しているが、果して民衆の側には何らの思想も芽ばえなかつたのであろうか。治者と被治者を対立関係として捉える限り、被治者の側にも哲学的体系を持たないまでも無意識のうちに何らかの治者の論理に対抗すべき論理の基盤は培われて行くことは推測される。ただこの論理の基盤はそれに体系を与える知識人の出現を待たない限り、哲学としての思索を深めることなく経験上の知恵としての価値を有するのみで漸次葬り去られる運命にある。民衆の思想が反抗なり批判なりの一つの論理を持つためには個人あるいは集団の知識人が必要である。

そこで、「老子」にみられる治者への反抗、批判の論は民衆の思想が知識人によつて体系づけられたものと考ええる。古代中国において思想の発生は決して治者のみではなかつた。民衆の生活の中に治者に対抗すべき論理の基盤は脈々と流れていたであろう。そして儒家、墨家、法家が治者の側に発生したの基盤を有していたのに対し、

「老子」が民衆の側にそれを有していたところに「老子」の「老子」たる特質があるのである。

次には民衆の思想に論理的体系を与えた老子という人物について考えなければならぬが、老子の唯一の伝記とされる「史記」の老子伝には疑問点が多く、津田博士は老子伝に関して「ほとんど虚偽のことのみが伝えられている」（「道家の思想とその展開」）と述べられ、木村教授も「実在性のある事実ほとんどまつたくふくまれていないようにみうけられる」（「老子の新研究」）と述べられているように「史記」によつて老子の伝記を組み立てるのは非常に困難のように思われる。老子の実在が疑われると「老子」という書物がいつ誰によつて作られたかというの問題になり学者の意見もさまざまである。武内博士は「戦国の末秦の初の頃に法家の学者が集めた書物」（「老子の研究」）であるとされ、それは老聃（らうたん）の無の主張から始まつたとして老聃（らうたん）を實在の人物とされている。さらに津田博士は「漢前漢三國史記」の人で、多分いはゆる南方の人であろう」として「老子」を孟子以後の思想とされた。

老子の年代を知ることが結局「老子」がいつの時代の

ものであるかを知るためのものであるから、「史記」によつて老子の年代が定まらない限り、「老子」という書物に含まれている思想から推定するより仕方がないであろう。津田博士の指摘のごとく「老子」には仁義を併称してそれを否定している章がある。仁義は孟子によつて強調されたものであるから、津田博士の論にしたがつて

「老子」を孟子以後、戦国末の思想と考える。また老子その人についてもほぼこの時代にあつて民衆の思想に統一性を与えた実在の人物であつたろうと考える。「史記」に載せられている老聃が歴史の実在の人か否かは別問題として、多様に見える「老子」が思想的な一貫性を持つているとすれば、そこに一人の隠君子の姿が彷彿として描かれてくる。最近では小川環樹氏が「老子」における文体の齋一性から「老子」を私私はその大部分をあるひとりの著者が書いたであろうと考える（「世界の名著老子」）と述べられているが、自分としてもこの説に賛成したい。文体の齋一性も論拠の一つであるが「老子」にはこの他に思想の齋一性も見られるからである。それは治者治者への反抗と弱者の自己揚棄の姿勢である。凡そ思想が一つの学派をなすには必ずその中心人物が必要であろう。儒家であれ墨家であれ、単なる類以思想の集成では学派を成すことはできない。「老子」が単なる民間俚の

集成で終ることなしに道家の祖として一派を築いて行つたのは、その思想を実践構築（民衆の思想を哲学体系にまで深めた）した一人の人間の存在が必要であろう。

以上のような観点から「老子」を孟子以後に民間に隠棲した老子という人間の著述と見たい。「老子」に後世の増成があるという説を認めるとしても原「老子」の復原は不可能のように思われるし、またそれは、「老子」と著るしく離れる思想ではあるまいから、現在の「老子」をそのまま老子の思想とすることにも支障はないと思う。

さて老子という人物の実在を想定した場合、彼がいかなる人物であつたのが次の問題となる。「史記」によつて彼の伝が立てられないとすれば「老子」そのものの中から彼の人物像を考えなければならぬ。

老子が隠君子であつたというのは「史記」以来変らぬ評価である。

衆人熙熙。如享太牢。如春登台。我独泊兮其未兆。

如嬰兒。孩。儻。儻。兮。若無所歸。衆人皆有余而我独若遺。

我愚人之心也哉。沌沌兮。俗人昭昭。我独昏昏。

俗人察察。我独悶悶。、、、我独頑且。、、、（二十章）

小川環樹氏はアリ、スベロのことをひいてこの章は狐独の人老の自画像であるとされているが、確かにこの章は、

えたい。「老子」の哲学には「いかにして生き残れるか」という処世観が一面にあるが、このことは生命の危機にさらさらされるような立場にあつた老子の境遇に由来するものであろう。しかし「老子」の特質は、ただ単に民間に隠れて自己の生命を全うしようとする思想だけでなく、同時に世俗社会に鋭い関心を持つて、世俗社会との関連の中で生き抜こうとするところにある。世俗社会と一切の關係を絶つて隱者のような生活を求める揚朱等の人間とは一面で共通なものを持ちながらも、自己の処世を世俗的な社会、政治と関連させて考える点に「老子」の特質があるとしなければならぬ。

(一) 民衆の処世術老老子

「老子」の思想が民衆の思想と関連のあること、さらに老子という人物について考察を加えて来たが、次には「老子」における「道」がいかにして確立されたかについて考えなければならぬ。

「老子」には抽象的な道の觀念と具体的な処世術が融合して述べられている。元来「老子」の道には本体論的な意味が与えられており、最近では西洋哲学との関連からそれに対する批判の論も出ているが、このような方法

の是非を論ずる知識は自分は持つていない。ただ、たとえ道が形而上学的な本体としての意味を有していたとしても、本体論的な意味が確立されてからそれが諸物に及ぼされたのではなく、道の觀念はあくまで具体的事物から次第に帰納されて抽象的な意味を有して行つたものと思う。それは哲学の始源をなすものは即自的であるもの、直接的であるもの、規定のもつとも貧弱なものであるという哲学史の根本となるものである。このような観点から「老子」を見るならば、「老子」を特徴づけている具体的処世観と抽象的な道の觀念は当然關係を有するものであるし、しかも具体的処世観が次第に抽象化されて道の觀念を形成したと考えるのも無理ではなからう。またこのことは「老子」の各章においても具体的即物的なものより筆を起こして道の觀念に導いて行くという筆法とも一致する。

そこで次には「老子」における処世観に考察を加え、道との関連を考えてみたい。

「老子」の処世観は、柔弱、不爭、和光同塵などの語に代表されるが、これらの概念はどのようにして導き出されたのか、また究極にはどのようなものを求めたのか、さらに究極のものまで高め得た力は何であつたのかが問

題になる。

「老子」の処世術は弱者の理論を強者の理論にまで高め、
める点にその主眼があると言つてよからう。「天下柔弱、
莫過於水。而攻堅強者、莫之能勝。、、弱之勝強、柔
之勝剛、、、、」 という七十八章のことばは、明らかに
かに弱い者の力が強者に優ることを強調したものである。
この他にも柔弱を説く章は「守柔日強」(五十二章)、

「柔弱者、生之徒、、、柔弱処上」(七十六章)、
「柔弱勝剛強」(三十六章)のように数多く見られるが、
このような柔弱が剛強に勝つという所に処世の重点を置
いた考え方は、明らかに弱者の立場たる民衆の処世術に
外ならないであろう。しかし民衆が独自に弱者の理論を
体系づけたか否かは疑問である。「老子」…全体に流れ
る柔弱の理論は、政治論、道の概念等とも共通の意味を
有しているが、このことは民衆の体験的な知識に一つの
体系を与えた老子という人物が居たことを暗示する。つ
まり民衆の知恵としての弱者の処世術が老子という人間
によつて積極的な柔弱を強調する理論となつたものと考
える。

さて民衆の体験的な知恵とは一体どのようなものであ
つたのだろうか。それは水、谷、猗々児、樸のような具
体的事物の中に見出される弱者の強者に勝る一面の真理

を捉えたものと考えられる。「老子」中より柔弱の理論
の形成される以前の民衆の知恵とそれ以後のものとを区
別して抽出することは困難であるが俚言的性格を有する
もの、あるいは非常に即物的な表現をされているものは
民衆の知恵としての原形を留めているのではなからうか。
たとえば、「木強則共」(七十六章)などはその代表的
なものであろう。また実際の生活と関係の深い水に柔弱
さを見出したのも民衆の知恵であつたらう。政治社会か
ら与えられるものに対してそれをそのまま受け入れなけ
ればならなかつた民衆が、自己の生活に密着した事物の
中から柔弱なものの強さを見出し、その中に慰めを得よ
うとしたことは充分に考えられる。しかしこの柔弱の理
論も強者に対する積極的な反抗とはなり得ずに、単なる
一つの真理として民衆の慰安的なものとしての位置を保
つのみであつたらう。それは古代の民衆が新たな価値体
系を築くとか、あるいは柔弱なものを統合して理論づけ
るといつたような思想意識を持たなかつたと考えられる
からである。民衆は所与のものがあるがままに受け入れ
なければならぬ立場のものであるから、そこには諦念と
か自己慰安としての思想しか生れてこないのも当然であ
らう。

つまり「老子」処世観の基底にある処世術とは、民衆

の諦念、自慰的な思想であるといえよう。それは実生活の中で具体的に観察された柔弱な者の一面にある強さを認めそこに自己の安らぎを図るという方法である。水が岩を多少強さを見、強い木の倒れるのを見、嬰兒の柔弱さの中に強さを見出すというような現実具体的事物から導き出された生活の知恵が「老子」処世術の発生である。と考える。

この生活の知恵が単なる民衆の諦念や自慰思想を脱却して柔弱こそが真の剛強であるという理論にまで高められ統一されたのは老子という人物の出現によるものであらう。

民衆の自慰的思想に積極的な意味を与えたのは老子の持つ世俗の否定であつた。老子が知的浪人であつたろうことは前に述べたが、彼は自己を脱落させた社会の価値観に鋭い反抗心を有していたらうし、それは民衆の中にはぐくまれて来た自慰的処世術と結びつきやすいものを持つてゐる。それは両者がともに弱者の論理であるからである。しかし両者が結びつかないならば民衆の経験上の処世術は単なる諦念と何ら統一性を持たない俚言的なものの範囲を越えなかつたであらうし、老子の世俗に對する反抗心も彼個人の不満としての位置しか持たなかつたであらう。民衆の諦念的自慰的処世の術は老子の世

俗の否定の論と結びつくことによつてはじめて統一が与えられその正当性、優位性が確立されたのである。かくして民衆の柔弱の処世術は単なる慰めの思想を脱却して積極的に剛強なるものと対立しそれを超克する論理となり得たのであつた。いわば弱者の諦念が強者との対立のちにより高い立場で止揚されて自己揚棄の哲学となつた所に「老子」の処世哲学があるといえよう。このような積極的な意味を与えたのは、政治社会を脱落した老子の世俗への否定であり、それは一般的な価値判断を否定しようとする老子の不满的態度に由来するものである。

老子の否定の論理については後に詳説するが、弱者の論理を自己揚棄の論理にまで高めた媒体であつたことに否定の論理の意味がある。

このようにして民衆が、水、谷、嬰兒、樸といつたような生活に密着した事物から經驗的に帰納した柔弱なるものの一面の強さは、老子の否定の論と結びつくことによつて、積極的に剛強なるものと対立する統一性のあるものとなり得たが、柔弱なもの論理がそこまで高められれば、当然それらの中に共通なしかも普遍的な意味を持つ概念が導き出されることになる。果してその普遍的な概念とはどのようなものかを考えなければならぬ。それは、あらゆるものへの変化の契機を有しなが

らも未発の状態にあるものの位置にまで自己を戻すこと
という概念である。それは「如嬰兒之未孩」(二十章)

「泊今其未兆」(二十章)「樸散則為器」(二十八章)

(泊

「敦令其樸」(十五章)のように嬰兒や樸の徳をたたえてそれらの具体的事物から「未発」の状態を最高のものとする抽象概念を導き出したことによつても認められよう。しかも「嬰兒や樸はあらゆるものへ変化する可能性を秘めているものであり、老子は変化の契機を有したままの状態に止まることを処世の目標としたのである。

「樸雖小、天下莫能臣也」(三十二章)のように樸は樸の状態にあるから他から使役されることもないという。

このようにして樸や赤児から共通な「未発」という抽象概念が形成され、その状態を理想のものとするど積極的にその位置に戻ることを強調するようになる。「復帰於嬰兒」(二十八章)「復帰於樸」(同)などが端的にそれを示すものであるが、復帰とは本来事物、人間が発生の初源に有していたものへ再び帰ることを理解されよう。復帰の思想は処世哲学から次第に敷衍されて道の問題を形成していくのであるが詳しくは後に述べたい。とにかく柔弱なものとの価値を認めようとする処世の術は、具体的な事物から帰納されて「未発」という抽象概念を形成しそこに復帰することが強調されはじめると、そこにす

でに道の概念の基本が確立されていると言つてよからう。つまり事物の初源に立ち戻ろうとする。いわゆる道の中心要素がここに窺えるからである。

以上のように民衆の諦念より発した処世術は老子の世俗の否定の論によつて思想的な根柢を与えられ、柔弱なものが真の剛強であるという自己揚棄の位置にまで止揚され、ついに発生の初源にまで溯ろうとする究極のものを意識して道の概念の基本を形成することになつたが、では処世術に積極的な意味を付与する媒体となつた、老子の「否定」とはどのようなものであつたか。

(二) 世俗の否定

道家の否定の論理については赤塚忠氏の考察がすてにある。「このように道家はいわゆる否定の論理を利用するものであつた。むしろ徹底的に否定の論理を追求したものであつた。その意味では、道家は否定の論理を発見したものであり、それによつてその思想を形成したといつても過言ではあるまい」(「講座東洋思想3」)として道家と否定の論理の関係を強調され、さらに道家の教義と古代信仰体験の関連を説かれた後に「つまり人間は自己を否定することによつて、道を体得して飛躍し、かえつて高次な(肯定)的真智に到達するといふ論理を

見出したのである」(同書)と述べられている。氏の論に従えば、道家の道という概念は伝統的上帝観をうけついですでに確立されており、その道を体得して明智に到るために自己を否定する論理が形成された、ということになり、老子が現実社会において否定した具体的対象とは何であつたのかが次の問題となる。

老子が現実社会において否定した具体的対象とは何であつたのか、果してそうであろうか。あと一つの問題は、氏は「老子」以前の道家の原形を伝えるものとして「管子」四篇を強調され、そこから信仰体験と道家の関係を導き出されているが、「管子」の年代が不明である以上、決定的な説とは認めがたい。自分としては、否定の論理は「老子」においてははじめて強調されたものであり、しかも個人の内省的なものではなく、現実社会への反抗、批判から生み出されたものであると考えたい。

それは「老子」が否定の論理を展開する際に、対個人としての問題よりも対社会としての場合が多いからである。そしてそのことは老子という人間が現実に関心を抱いていたことに由来するものである。

さらに道の内容も一面では上帝観をうけつぐものであるが、道を天の上に位置づけようとする意図のあることなどから考えれば、現実社会における具体的対象の否定から次第に帰納されて天をも超克しようとする意図が窺える。つまり「老子」の道の概念形成は現実社会のすべ

えられる。

老子が現実社会において否定した具体的対象とは何であつたのか、果してそうであろうか。あと一つの問題は、氏が「老子」以前の道家の原形を伝えるものとして「管子」四篇を強調され、そこから信仰体験と道家の関係を導き出されているが、「管子」の年代が不明である以上、決定的な説とは認めがたい。自分としては、否定の論理は「老子」においてははじめて強調されたものであり、しかも個人の内省的なものではなく、現実社会への反抗、批判から生み出されたものであると考えたい。

老子において顯著に否定の対象となつてゐるものが儒家の道、特に孟子の仁義説であつたことは、津田博士の指摘以来諸家の認めるところである。博士の著「道家の思想とその展開」によれば、「老子」第一章の「道可道非常道」とは儒家の道を否定した老子の立場を示すものであり、より具体的には「大道廢有仁義」(十八章)の語が示すように孟子の仁義説であつたという。津田博士の指摘以外にも仁義を否定する語は「絶仁棄義、民復孝慈」(十九章)「失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義」(三十八章)のようなものがあり、明らかに道徳が仁義に優先するものとして説かれてゐるから、老子の対抗意識として孟子が考えられていたことは認められよう。しかし道の内容も一面では上帝観をうけつぐものであるが、道を天の上に位置づけようとする意図のあることなどから考えれば、現実社会における具体的対象の否定から次第に帰納されて天をも超克しようとする意図が窺える。つまり「老子」の道の概念形成は現実社会のすべ

れるものではあるまい。むしろ価値観の否定が確立されて後にその一部として仁義が否定されたと考えるのが妥当であろう。

では「老子」に見られる世俗観の否定は、何を具体的対象としたのであろうか。それには当時の時代風潮を概観しなければならぬが、当時の時代風潮を最も端的に述べているのは「孟子」の次のことばであらう。

揚朱、墨翟之言蓋天下。天下之言不帰揚則帰墨。或揚氏為我無是無君也。墨子兼愛無是無父也。、、、、揚墨之道不息、孔子之道不著。邪説誣民、充塞仁義

(蘇文公)

この文によつても明らかかなように、孟子は揚墨の道を塞いで孔子の道を明らかにすることを己れの任とした。さらに孟子が口を極めて彼らを排斥したのは当時の思想界に揚朱、墨翟が大きな力を有していたことを意味する。そこで「老子」の否定の論を揚朱、墨翟の思想とはどのような関連を有するかを以下明らかにして行きたい。

(三)「老子」と「墨子」

元来「老子」の中に見られる否定の具体的対象としては孟子の仁義説が考えられて来たが、より直接的に否定の対象としたものは墨子の思想に対してである。「老

子」に顕著に見られる財貨、尚賢、知、欲望等の否定の論はことごとく墨子の主張に反対したものであり、その後次第に問題が敷衍されて抽象的な道の概念が形成されたと考える。しかしこの問題を明らかにするためには「墨子」の思想を分析しそれと「老子」とを対比させなければならぬ。

「墨子」のどの篇を墨子の思想と見るかについては種々の問題があるが、ここでは上、中、下、に分かたぬ尚賢以下の篇、さらに親士、修身、法儀、辞過、七患篇等を墨家の根本本を述べた篇としてとらえることとする。

「墨子」の思想も多様な側面を有するが、大きく分けて次の三つのものに集約されよう。

(1) 非楽、節葬、節用篇等に見られる民衆の実利を図ろうとせざる思想

(2) 尚賢、尚同、天志篇等に見られる、天の志何のもとに賢者を登用して強固な君子専制の社会を築きあげようとなす専断思想

(3) 兼愛、攻篇等に見られる自他の分別を去ろうとする博愛主義的思想

(1)による節儉主義は「墨子」の中心思想であり、七患、辞過等の篇にも宮殿や君主の奢侈を戒める形で説かれて

いる。これらの篇の主張は、極力実用を超えた贅沢を排除し、それによつて民衆の生活の安定を図ろうとするところに主眼がある。たとえば「厚葬久喪は其れ聖王の道に非ざるなり」（節葬下）のように厚葬を否定するのも厚葬に伴う賦財の出費と人民が仕事に従事できなくなる弊を憂えたものであり、これを否定することによつて、富国と人民の生活の負担の軽減を説いたものである。さらに節用篇では奢侈を否定するのみならず、凡そ其の此の物を為るや用を加えざるに而も為ることなし。是の故に財を用うるに費やさず、民の徳は勞せずして其の利を興すこと多し。」というように、実用を少しでも超えたものはすべて否定され、それによつて民衆の利益を図ろうとするものである。

このようにして見ると、「墨子」では節儉主義が中心思想をなし、それによつて民衆の利益を図ろうとする意図のあることが認められるが、さてこの節儉主義は果して本当に民衆の幸福と生活の安定のためのものなのであるか。確かに墨子の否定する奢侈はすべて支配者層の人間に何つてのものであるが、墨子の思想そのものが尙賢、尙同篇に述べられるように、天によつて代表される君主の一元支配による政治形態を求めていたとすれば、この節儉主義も単なる民衆の利益のためのものであると

いう以外の所に主眼があつたと思われる。そこで節儉主義が絶えず富国強兵の策と並んで説かれて注目に必要がある。

聖人、政を一國に為さば一國倍すべきなり（節用上）

比れ惟に民をして蚤く家を処かしむるのみならず、而も以て倍すべきか（節用上）

このように「墨子」が節儉を唱えるのは、國の富を倍增させ、人口を倍增させて富国強兵策を唱えるために他ならない。墨子は非攻篇によつて侵略戦争を否定したけれども、七患篇では君主がうぬぼれて隣國への防備を怠ることを患の一つに数えているように、防衛のための軍備は何ら否定せずに、かえつて奨励しているようなことになる。さらに七患篇の、外敵によつて國が敗れ、凶作にあえば民が餓死するから節約すべきである、という主張を考え合せれば、節儉主義が民衆の利益を図るといふ以外に、人口倍增によつて富国強兵の策を取ろうとする所に、より大きな関心があつたことが理解されよう。さらに民心、尙同篇の篇の主張と考え合せれば、墨子の関心が富国強兵策によつて作られる君主の一元支配による國家にあつたと考えられる。その上で民衆の実利を図ろうとするのは、生産の担当者である彼らの生活の安定こそが先決問題とされたのであつて、富国強兵策の一つの手

段であつたのである。

このようにして見てくると、本来民衆の立場から述べられている「老子」の主張と「墨子」の思想とは根本的には相入れないものであるが、側面においては一つの共通点を有する。それは前に述べた節儉主義に關してである。墨子は富国強兵策の手段として、形式上ではあるが民衆の実利を圖ろうとして奢侈を否定し、老子もまた時代の価値観を否定するために奢侈を否定した。ただ「老子」には積極的には節儉の奨励は見られず、節儉主義と道家の主張とが結びつくのは後漢に至つて、帝王の奢侈を戒めるために、道家的表現と墨家の節儉主義が用いられてからである。(張衡の賦などに顯著である。)またこれらの二つの主張が結びつく必然性は、墨子が表面上ではあるが民衆の実利を圖ろうとした点にあつたといえよう。以上のように(1)の民衆の実利を圖ろうとする思想は一側面において「老子」との共通点を有していたために積極的に老子の攻撃対象とはなり得なかつた。老子が極力攻撃の対象としたのは前に述べた(2)の強固な君主專制の社会を築き上げようとする「墨子」の思想に對してである。しばらくこの思想について見てみよう。

賢人登用の説は尙賢篇以外にも親士、七患篇にもその主張があり、それぞれ国家の繁栄のためには賢人を尊重

すべきことを説いているが、この説は旧來の貴族制度を打破して、才能ある人間をその能力に應じて拔擢するとうい意味では、新しい注目すべき点を有している。

◎農と工肆とに在する人と雖も、能あれば則ちこれを挙げ、高くこれに爵を与え重くこれに祿を与え、これに任ずるに事を以てして断じてこれに令を与う(尙賢上) ◎故に官に常貴なくして民に終賤なし。能あれば則ちこれを挙げ、能なれば則ちこれを下す。(同)

というように広く庶民にまで賢人を求め、出身にとらわれない能力あるものに均しく機会を与えようとするところに、旧來の世襲的な貴族制度を否定する革命的な意味がある。そしてこれらの説は民衆解放を説くもののように思われるが、これとても節儉主義の場合がそうであつたように、民衆の幸福を求めての自由への解放を意味するものではなく、「それ賢を尙ぶは政の本なり」といわれているように、富国強兵、さらにそれに連なる君主の一元支配のための手段であつたのである。

さて賢人を得、節儉主義によつて富や人民の多きを得た国はいかなる政治形能を取るかが次の問題となるが、これについては尙同、天志篇に具体的に述べられている大略を述べるなら次のようである。

古は世が乱れていてあたかも禽獣のようであつたので人々の中から適当な人を選び出して政治の指導者として天子が選ばれた。里には里の指導者、郷には郷の指導者、国には国の指導者がいて、それらの正義が統一されて国の秩序が保たれ、さらにそれは天子の正義と一到して世界の平和が保たれ、天子の正義は天の意志に従うものである。

つまりここには、

天↓天子↓国君↓郷長↓里長↓民衆

という、極めて整然とした体制が確立することとなり、さらに、「且つ夫れ義なるものは政なり。下よりして上を政すことなく、必ず上よりして下を政す」(天志上)と述べられているように、民衆の意見などは全く汲み取られる余地はなく、天子の専制的な政治へと移行するものである。つまり墨子の求めた政治形態は一面で世襲的貴族制を打破するものであつたが、それは決して人民の意志、解放を認めたものではなく、逆に天によつて代表され権威づけられた君主の専制的政治形態であつたといふことができる。

このようにして墨子の節儉主義も尚賢主義も結局は、富国強兵によつて築き上げられる君主の絶対的権威を確立するためのものであつたとすれば、これらと、相反す

る主張である。(3)の自他の分別を去ろうとする兼愛主義は「墨子」の中でどのように位置づけられるものなのであろうか。「乱の自りて超こる所を察せざるべからず

、、、、みを相愛さざるより起これり」(兼愛上)

というように、兼愛説が社会混乱の原因を人と人が互に愛し合わない点にあると説き、世界平和のためには「人を愛することを勧めざるべからず」(同)と言つて、ひろく兼愛による世界平和の理想を揚げたのは、確かに墨子の特色ある一面として認められるし、富国強兵策とは別個に唱えられたとも考えられるが、前に述べた(1)(2)が富国強兵に関連したものであるとすれば、この兼愛説も(1)(2)と何らかの接点を有しているはずである。

そこで兼愛の主張は、尚賢説によつて提出された人民の自由競争を抑えるために述べられたと考えなければならぬ。尚賢篇は広く賢人を求めるために募集の範囲を庶民にまで及ぼしたが、賢人当用の方法は富貴、名譽を与えることに重点が置かれた。このことは人間の本来的欲望である富貴欲と名譽欲を是認したことになり、必然的に人間同志の自由競争が行われることになる。そうなれば現実の世はますます混乱を招くであろう。そこで墨子は自分のみの利益を図ろうとする自由競争を抑え、相利することによつて自己もまた利を得るといふ、この兼

愛の説によつてその調停を図つたのである。しかし尙賢篇で提出された富貴、名譽は賢人採用のために不可欠の手段であるから、それを積極的に否定する論は兼愛篇には見られない。それは「墨子」が一方では、兼愛篇によつて世界平和を唱えているにもかかわらず、他方では自国に賢人を招き、他国に対する防備を説いている矛盾とも関連することであり、兼愛の理想が天の意志にかなりもののだとして兼愛の權威づけを天に帰せしめている弱点ともなる。つまり兼愛篇は人民の自由競争による欲望を抑え、富を平均に分配すべく、自他の区別なく相利し相愛することを説いたが、積極的に欲望を否定する論とはならず、現実を遊離した理想論となつたのである。

このようにして墨子は人間の欲望を義、あるいは兼愛の理想によつて調停を図つたが、あくまでこれは第二義的なものであつて、墨子の求めたものは富国強兵による君主の一元支配による国家であり、その意味で治者の哲学であつたといえる。

これに対し治者階級を脱落した老子が、より積極的に墨子の根底にある欲望是認の思想を直接的な否定の対象としたことは充分に考えられよう。

不尙賢、使民不爭。不貴難得之貨、民不為盜。不見可

欲、民心不乱。(第三章)

ということばは、端的に「墨子」の尙賢説に反対を唱えるものであり、さらに尙賢の手段として墨子の提示した富貴、名譽への否定でもある。墨子が賢人を求めるために説いた「また必ず且にこれを富ましこれを貴くし、これを敬しこれを誉めよ」(「尙賢上」)という説は当然のことながら人民の競争心をあおるものであり、この競争心によつて重視される富や名譽のために人々は無益な抗争をくり返し、ついには身を滅ぼすものもある。「老子」はこのような価値観を非難し欲望の否定へと向つたのである。

「常使民無知無欲」(三章)

「無欲以静天下将自正」(三十七章)

「我無欲而民自樸」(五十七章)

のように欲望を徹底的に否定し、その具体的原因である財貨に対しては「不貴難得之貨」(六十三章)「難得之貨令人行妨」と批判を加えたのである。

さらに不尙賢の説を徹底させて学問、聖人知識の否定も多く見られる。

「絶家無憂」(二十章)

絶絶聖棄智、民利百倍。、、、絶巧棄利、盜賊無有」

(十九章)

「民之難治、以其智多」 (六十五章)

「智慧出有大偽」 (十八章)

等がそれを示すものである。

以上のように「老子」の思想は、孟子の仁義説に反対するよ
束の快樂主義が漢初に入つてからのものである。という
最近の説を認めるとすれば、揚朱本来の思想は為我主義
のみということになり、老子との対立点は全くないと言
つてよい。このような訳で老子は揚朱にそれほど影響
を受けなかつたと考えられるであろう。

次には揚朱との関係について一言触れなければならぬ
いが、揚朱の思想と老子とは根本的に対立するものでは
ないから、その影響は大きなものはないであろう。揚朱
の思想は、為我主義、快樂主義と呼ばれるものであり、社
会に背を向けて自己の快樂のみを求めて隠者的な生活を
送るものである。そのために一面では積極的に官能の欲
望を肯定するものであり、老子の欲望の否定とはまづこ
うから対立するかのようであるが、両者はともに世俗を
否定して、社会秩序から個人の解放を求めたものであつ
たので基本的な立場は一致していたと考えられる。だか
ら老子もその欲望の否定の論は直接的に揚朱から受けた
ものではなく、対世俗という意識によつて墨子を対象と

して導き出されたものであろう。老子と揚朱にこのよう
な共通の基盤があつたからこそ「漢書藝文志」以来、揚
朱が道家の人間と考えられて来たのである。まして、揚
朱の快樂主義が漢初に入つてからのものである。という
最近の説を認めるとすれば、揚朱本来の思想は為我主義
のみということになり、老子との対立点は全くないと言
つてよい。このような訳で老子は揚朱にそれほど影響
を受けなかつたと考えられるであろう。

揚朱の立場は老子と同様に、社会秩序を否定して個人
の解放を説くものではあるが、揚朱がこのことから次第
に社会に背を向けて、自己のみの隠者的生活に向つたの
に對し、老子が現実に鋭い関心を持ちながら、新たな価
値体系を築いて行つたところに、両者の差異、さらに老
子の特色があるとしなければならぬ。

(四) 結語

老子は墨子という具体的攻撃対象を得て、墨子によつ
て形づくられていた当時の風潮を否定し、新たな価値体
系を築き上げようとした。そして新たな価値体系の究
極の姿が、道という言葉で表現されたのであつた。

道可道非常道。(第一章)

という冒頭の言葉こそが、既成の価値観を否定して新た

な価値観を築こうとする老子の立場の宣言であつた。「老子」における道の内容については先達のすぐれた研究がある。これらに従いつつ概略を述べるなら、次のようになる。

(1) 存在としては万物の根源的存在である。

◎道者万物之奥、善人之宝、不善人所保。(六十二章)

(2) 作用としては万物を生じ、存立させる所の理である。

◎道生一、一生二、二生三、三生万物。(四十二章)

◎万物得一以生。(三十九章)

(3) 状態としそは超感覚的な混である。

◎視之不見、名曰夷。聽之聾聞、可矣。搏之不得、名曰微。比三者不可致詰。故混而為一。(十四章)

◎道之為物、惟恍惟惚。惚兮恍兮、其中有象。

恍兮惚兮、其中有象。(二十一章)

このことから考えるなら、道は万物の根源にあつて万物を存立させる、絶対的主宰者ということになる。そしてこのような道の概念は単に論理の上でのみ導き出されるものではない。

ここで考えなければならぬのは、前に述べた民衆の処世術についてである。民衆の諦念的な弱者の処世術は、老子という知的浪人の出現によつて自己揚棄の立場にまで高められた。そしてそれは、自己を、未発の、しかも、あらゆるものへの変化を有している状態と同一化することであつた。このような民衆の処世術から老子の出現に

よつて確立された、あらゆるものへの変化の契機を有しながらも、未発の状態にあるものの位置にまで自己を戻すこと、という概念を、老子は自己の道の概念形成に適応したのである。つまり老子の出現によつて高められた民衆の処世の概念を、老子は、自己の世俗観の否定の後、後に再び適応して道の概念を形成したのである。その意味で道はより包括的なより普遍的な意味を有することになる。具体的に定義づけるなら、現象のすべてをその発生の基盤にまで引き戻し、そこを安住の場とすることが道と一体化することである。

このようにして、民衆の処世術と老子の世俗否定論は、互に密接な関連を持ちながら、究極にそれらを包括する道の概念が形成されたのである。民衆の処世術が自己揚棄の立場にまで高められたのは、墨子を攻撃の中心とする老子の世俗否定の論であり、老子の世俗否定が道の概念にまで高められたのは、民衆の自己揚棄の哲学を基盤としている。その意味において「老子」の哲学は被治者たる民衆の思想にその基盤を置いていると言わなければならない。

昭和四十八年一月稿

清宮剛 仙台市鉄砲町一四一 松原方