

老子の「無為」についての試論

根 井 康 雄

1

『老子』にはいわゆる逆説的表現が非常に多い。「無状の状、無物の象」(第十四章)、「柔弱は剛強に勝つ」(第三十六章)、「大道廢れて仁義有り」(第十八章)など。老子の教えが、世間で一般に重視されている価値、例えば高、上、強、男性的、などに反対して、世間的にはいやしめられている低、下、弱、女性的、などをより望ましいものとして推奨するのであるから、その理由づけの理屈も当然、常識に反するような言い方になるのであろうか。あるいは倫理体系の基礎づけにあたって必ず露呈する基本的な問題性を、矛盾的表现によってそのまゝ反映しようとしていると言うべきなのか。「正言は反する如し」(第七十八章)。俗耳に入り難いとはいえ真理の簡明直截な表現はかくならざるを得ない、という態度で老子は逆説的表現を多用してをり、これがまた玄妙深遠な真理に触れたという読者の思いを倍加させる。

たゞ老子の逆説的表現と言われているものにはいくつかの種類があることに注意しなければならない。中でも、字句の上からまさしく論理的矛盾を含むものと、読者に一見奇異の感を与えるが字句上の論理的矛盾を含まないものとを区別することが必要である。先きの例では、「無状の状」は文字通りには矛盾を含む。「無物の象」も「物」が象^{めだ}であるものの総称であるとすれば矛盾である。「弱は強に勝つ」という句は、「弱」を単純に「常に負けるもの」と取り、

「強」を「常に勝つもの」の意味に取れば、論理的に不可能な事態をあらわしている。しかし「柔は剛に勝つ」の「柔」は意味上、剛に負けるということを含まないから、柔が剛に勝つことは不可能ではない。同様に「大道廢れて仁義有り」ということも歴史の皮肉な事実ではあっても、論理的矛盾ではない。

では字句上の論理的矛盾を含む表現についてはどう考えるべきなのか。老子の解釈者の中には、こういう種類の表現の中には事象の適確な記述、表現という点で実は重大な問題があることを見過し、言葉通りにこれがありがたく受取ったり、あるいは通常形式論理を超え出た「高次の論理」に属するものとしてかえって高く評価する人が多い。しかし矛盾の表現が真に矛盾を含むものであれば、我々はそれが一体何を示しているのか理解不能となるのであり、また論理が本来は矛盾が結果することを許さない推論規則の集合である以上、矛盾の表現が真であることは論理的にあり得ない。非形式的論理といわれているものの多くが、事実と論理との混同にもとづいて、事実の進行の一般的図式、あるいは非常に錯雑した基本的事態の図式を、論理的体系らしく仕立て上げていることを考えると、我々が矛盾の表現に出合い、そこに何らかの真理の反映を認めた場合には、指示されようとしている事態が何であるか、その事態は正確な言葉を使えばどのように表現されるかを吟味することが必要であろう。矛盾の表現に意義があるとすれば、それは事態と言葉とに向かって我々の探究を更に深化させる契機となるところにある。

津田左右吉は老子の逆説について、「多くは、論理的にいふと、一語を二義的に用ゐることによって成立」っていると、問題の所在を適確に指摘している。^①しかし彼自身は個々の例について多義性の分析を呈示してはいない。

老子の説は、世界の根源的存在としての道^②についての考察と、道のあり方に倣^③って人が行うべき徳^④についての教えに大別されるが、無為は一方では道の本質であり、他方、人にあるべき徳、静、柔、弱などの具体的な徳を概括する特性である。人が無為と為す^⑤ということは、簡単に言えば、自らを立てず、他と争わず、物事は出来るだけ控え目にし、出来るだけ無心無欲になって事に処す、などのことであると思われるが、しかし「無為を為す」は為さないことを為

すことを言うのであるから、これを文字通りに受取るとき一体どうすればよいのか、聞く者をして混乱に陥らせるばかりである。私はこの小論において、「無為」の語の多義性の分析を試みることによって、「無為を為す」や「無為にして為さざるなし」に含まれる矛盾の解消のいくつかの可能な途をさぐってみたいと思う。³

2

老子が行為の否定を示すのに、「不」でなく「無」を用いたことに何か特別の理由があったかどうか、松本雅明はこれについて次のように言う。³「不」も「無」も同じく否定を示すが、「不」が判断を示す文において、時には表明的に表われないこともある繫辭の否定であるのに対して、「無」の方は有の否定、存在の否定であるから、「不為」と「無為」の違いは、「不為」が行為の否定を意味するのに対して、「無為」は行為の存在の否定であるように思われる。更に「無為にして為さざるなし」や「無為を為す」という記述があるところを見ると、行為の根底的な否定ではなく、より高い行為が開示されていることを示している。このことは『老子』中の「無知」「無名」「無状」などについてもあてはまる。それらの多くの箇所において自己の理念と世間のそれとが異なることが主張されていることを考えると、老子の否定が世間的、日常的価値の否定であり、反面、より高い価値の肯定を含むものであることがわかる。「無為とは、聖人が行為しないことではなく、聖人において存在化された行為、すなわち日常的価値を荷う行為が存在しない、という意味に外ならない。」⁴

以上の所論のうち誰にでも認められると思われるのは、「無」が本来は存在の否定をあわす語であること、聖人の「無為」において否定されているものは日常的価値を荷った行為であること、その否定によって「無」は更に高い立場、根源性ともいうべきものを志向していること、の三点であろう。たゞ「無為」の「無」が日常的価値を荷った行為の

存在の否定であることは正しいとしても、何故日常的価値を荷った行為の否定が「不」ではなく「無」を用いてあらわされなければならないかという説明は十分ではないように思う。松本雅明は、「無」は存在の否定であるから「無為」は主体において「存在化された行為」つまり日常的価値を荷った行為の否定である、という論法をとっているが、「無」が存在の否定であるというのは、単純に存在しないということに過ぎないのであり、既にどこかに存在しているものを、何らかの仕方でも否定したり否認したりすることではない。

私にはこの場合の「無」の使用がそれ程必然的であつたとは思われない。「不」を用いた例としては「欲せざるを欲し（欲不欲）」（第六十四章）、「学ばざるを学び（学不学）」（第六十四章）、「知りて知らざるは上なり（知不知上）」（第七十一章）などがあり、「不」を用いても日常的価値を否定し高次の価値を目指すことは可能だからである。ただ「無」を使う方が好都合だと思われる理由がないわけではない。一つは存在否定は全称否定の意味を含んでいるということである。「九州にはいぬわしがいない」は「九州のどの地方にもいぬわしがいない」と論理的に等値である。「道は無為」を「道にあっては為すことが無い」と読めば、これは「道は全く為さない」「道はいつも為さない」に論理的に等しい。勿論日常的表現にあっては、必ずしも全称を示す限定句をつけなくても全称を意味させ、それを了解させることは可能であるから、「道不為」によって全称否定を意味させて差支えないわけであるが、「無」にくらべれば与える印象は弱くなる。

第二に、道は単にいつも為さないだけではなく「本性上」為すことのない存在であり、このことをあらわすには、少なくとも全称否定の意味が明白である「無」の方が適当であろう。人間は稀にしか無為になれない、あるいは人間の理想状態としてしか無為は考えられない。これに対して道は常に完全に無為である。単に常に無為であるだけでなく、本質的に無為である。道と無為とのこの強い結びつきを表すには「無」を使う方がはるかに適切である。

哲學者は、日常的に多用されていてしかも哲學的にも重要な言葉について、しばしば、その日常の意味と、日常ではない、より「高次の」、より「根源的な」、「真の」意味とを區別する。「真の意味での自由」などという言い方がよく聞かれる。「無為」についても、「無為」の「為」は日常の意味での為すことであり、「無為を為す」の後の「為す」はより根源的な意味での行為であると説明されるかも知れない。勿論この種の説明がただちにあまりというのではないが、もし「高次の」「根源的な」意味とは何かが更に説明されなければ、単に形式的に意味の區別を指摘しただけに終つてしまう。殊に「無為を為す」は老子の思想体系の中核をなすものであるから、更に實質的な説明が必要である。

矛盾の最も簡単な解決法は「無為」を「寡為」と解することであろう。日常生活や政治生活について老子が説くのは、万事出来る限り控え目に控え、ことごとしく構えることは出来るだけ避けよ、という消極的な行為のすゝめである。具體的徳行として挙げられている静、柔、弱、不爭、嗇（つつましい）、「小鮮を烹（ゆ）るがごとき」政治、「甲兵ありと雖もこれを陳（あらわ）める所なし」など、これらに共通するのは、全く何もなさないことではなく、積極的に企むことはない、仕掛けて行かない、ほどほどで満足するなどということである。道に近い具體的存在として水、女性、嬰兒が挙げられるが、それらが人のあり方として望ましいのは、水は万物を利して争わない（第八章）、水は最も柔弱である（第七十八章）、牝は静を以て牡に勝つ（第六十一章）、嬰兒は氣を専らにして柔を致す（第十章）のように不爭、静、柔の徳を備えているからである。

『老子』の中には「寡為」の言葉はないが、「少私寡欲」という第十九章の句は「無為」の實際は「寡為」に等しいことを示しているのではないか。そうして「無為」——「寡為」の解釈を取るならば、「無為を為す」は「寡為を為す」

となり、これは何らの矛盾を含めことになる。

では老子は何故「寡為」と言わずに敢えて「無為」と言ったのか。これを彼の奇言癖、警句好みにだけ帰すことは出来ない。老子の体系における道と徳との関係について言えば、道は徳の価値の理由づけのために設定された仮構ではなく、世界の根源的存在として、人間的状況とは一応独立に看得される存在である。その認識にもとづいて道は人間のあり方の範型とされ、指標とされるのであるが、道の本性は無為であると認識されている。人は完全に無為であることは出来ないが、完全に無為の存在である道を理想にとり、老子は出来るだけ無為に近い寡為を説くのである。

勿論有徳者の無為の境地については、このような単なる寡欲寡為ということではなく、一切の欲求を全く捨ててしまふような積極的な無為が考えられていたのではないかということが一応問題になり得るだろう。例えば『莊子』の中で南郭子綦にことよせて説かれていた「吾れ我を喪^うれたり」（齊物論篇）という境地、あるいは「枝体を墮^おり、聰明を黜^{しりぞ}け、形を離れ知を去りて、大なる通^{とお}と同じくなる」（大宗師篇）という「坐忘」の境地、これは自我の意識を捨て去り一切の存在との合一を体感する境地と推測されるが、こういう積極的な無為が、『老子』において有徳者の性格として考えられているのであろうか。これについては、老子の有徳者は「無為自然」の道を悟り、道が万物に対してふるまうように、他の存在や他人に対してふるまうことを理想とするのであるから、莊子におけるような一切肯定の無我の境地はある程度予想はしているが、それを明確な形で呈示していないと答えるべきであろう。例えば第十五章の「古の善くしたる者は微妙玄通にして深きこと識るべからず。」を以てはじまる有徳者の形容に、「豫」「猶」「儼」「渙」「敦」「混」などという、俗に沈潜するが如くあるいは俗を脱するが如く、自己に埋没するが如くあるいは自己を超えるが如き玄妙な境地を示す語が用いられているが、それでもこの章の結語が「此の道を保^{たも}つ者は、盈つるを欲せず。夫れ唯だ盈たず、故に能く敝^{やぶ}れて新たに成る。」と例によって寡欲寡為のすすめになっているのを見れば、莊子の喪我や坐忘の境地を以て老子の無為を解釈する必要はないように思われる。

このように『老子』では人の無為があくまで寡為にとゞまる一方、道の無為は完全なものであると考えられている。したがって「無為」＝「寡為」の置き換えは、人の「無為」の矛盾の解決にはなるけれども、道の「無為」の矛盾の解決の途にはならない。

4

行為の理論は常に欲求や意図の理論と結びついている。一般に人間の身体的変化のすべてが「行為」と呼ばれるのではなく、主体に欲求、意図があること、また欲求、意図にもとづいて身体的変化、外部的変化をひき起す能力があること、などの諸条件が、身体的変化を含む一連の事象を「行為」と呼ぶための条件となっている。これらの諸条件を正確に枚挙することはかなり難しい問題であるが、少くとも欲求、意図の存在が必要条件の一つであることは誰にでも認められるだろう。行為と欲求とのこの本質的關係にもとづいて、行為についての哲学的理論は、欲求についての反省、考察を当然ふくまなければならないことになる。

古代中国における「欲」の語の用法には広狹二様の分化があるように思える。勿論この区別はある程度漠然としているが、「欲求」に相当するような広い意味と、「私利私欲」に相当するような狭い意味が区別される。『説文解字』では「欲」は「貪る」であるとされているが、これは自分のための欲望の対象の飽くなき追求である。一方『論語』の「心の欲するところにしたがって知を踰えず」（為政第二）のような、欲求の総称としての用法もある。『老子』から例をとれば、「常に民を無知無欲ならしめ」（第三章）の「欲」は私欲の貪りを指していると思われる。「少私寡欲」（第十九章）のように私利と私欲が並列されている例もある。これに対して「將にこれを欲めんと欲すれば、必ず固く之を張る。之を弱めんと欲すれば、必ず固く之を強くす。」（第三十六章）の中の「欲す」は欲求の一般的な意味で用い

られている。この区別は現代用語の「欲」の用法にも踏襲されている。「欲が深い」は私利私欲の欲を言うが、「欲求」「意欲」の「欲」は私欲に限定されない。

そこで当然考えられる一つの作業仮説は、この欲の両義性から『老子』における「無為」の両義性が出てくるのではないかということである。上述したような、「欲求」と「行為」の本質的関係からすれば、「欲」の両義性は当然「為す」の両義性に反映されるはずだからである。

「無為を為す」と類似の構成をもつ句に「聖人、欲せざるを欲して」(第六十四章)があるが、これは私利私欲をはからないことを欲すると解することが出来る。この解釈が妥当であることは、右の句に続いて「得難きの貨を費はず」という、多分に利己的な物質的欲望の否定に言及している句があることから明らかである。この解釈をとれば「欲せざるを欲す」は、二つの「欲す」が意味を異にするのであるから何らの矛盾を含まぬことになり、更にこれに応じて、「無為を為す」を「利己的欲望にもとづく行為はしないようにする」ととれば、これも何らの矛盾を含まぬこととなる。またこの仮説の利点は道の「無為」にも適用可能だということである。

たゞこの解釈には、「無為」が老子の全体系の中で占めている重みと深みを十分に解明し尽くさぬうらみがある。たしかに我が身の利益をはからぬ、我が身の物質的欲望にふけらぬというのは彼の中心的教えの一つである。例えば第三十四章では、道は万物を生じさせ養うが、その成果についてあげつらわない、誇らない、その主人とならない、「万物之を恃みて生じて辞せず。功成りて名を有せず。万物を衣養して主と為らず。」と道の無私性が語られている。次の「常に無欲にして小と名づくべし。」の言葉も、「自ら大と為さざる」と相俟って、道が無私の存在であることを意味している。また人の徳についても「其の身を後にして身先んじ、其の身を外にして身存す。其の私無きを以てに非ずや。故に能く其の私を成す。」(第七章)、「聖人は積まず、既く以て人の為にして、己れ愈いよ有す。」(第八十一章)のような利他主義のすすめ、「五色は人の目をして盲いしむ。五音は人の耳をして聾れしむ。」(第十二章)のよ

うな快樂主義批判など、私利私欲を貪ってほならぬことがくりかえし説かれている。

しかし彼が説く徳は単にそれだけではない。静、柔、弱などという徳は、たとえ利他的行為であっても、精神的意義をもった行為であっても、留意すべき事項なのである。天下を治める動機において同じように利他を目的とする二人の政治家が、一方は無為の政治によって効を挙げ、他方は剛強の政治によって失敗することがある、と警告するのが老子である。私利私欲にふけらぬというのは無為の中心的性格の一つであっても、無為の全体を尽してはいない。したがって「欲」の両義性に由来する「無為」の両義性によって矛盾の解決をはかることはまだ十分ではない。ただ言い得るのは、老子の全体系にあって私利私欲をはなれよという教えが占める比重に應じて、「欲」の両義性はその程度に「無為」の両義性に反映しているだろうということである。

5

道の無為が何であるかを考えるためには、当然道とは何か、道の存在論的身分は何か、が考察されなければならない。これについては次の四点がまず挙げられる。

(1) 根源的存在である。まず道は天地万物に先立って存在する。「物あり混成し、天地に先だちて生ず。」(第十五章)。そうして道は天地万物の根源である。「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。」(第十二章)。

(2) 時間的空間的に遍在する。「周行して殆^よれず。」(第二十五章)というのは道が常時いたる所ではたらいていることを指している。「強いて之が名を為して大と曰^いう。」(同章)

(3) 感覚的対象ではない。道は感覚的にとらえ得る存在ではなく、その形状とても一般に「形状」と呼ばれるよう

なものではない。「之を視れども見えず、名づけて夷と曰う。之を聴けども聞えず、名づけて希と曰う。之を搏（つか）てども得ず、名づけて微と曰う。此の三者は致（ち）詰（き）すべからず、故に混（ま）じて一と為す。……無物に復（かへ）帰（かへ）す。是を無状の状、無物の象と謂（い）う。」（第十四章）

道が視れども見えぬ存在である、無状の状である、無物の象であるということはどう解すべきなのか。第四十二章のように老子が「無」を以て道に当てているところから、道を「如何なる意味の有的存在でもな^い」いとするのは行き過ぎであろう。老子が言う「無」とは、道の性格については無状・無形、無名、無欲、無為などの否定的な特性描写が先行しなければならないということの象徴的表現であるとうけ取りたい。第十四章の主旨も、道は感覺的対象ではないこと、あるいは通常の個体的対象ではないことを言おうとしている。

(4) 人格的存在ではない。「万物、之を恃（たも）みて生じて辞せず。功成りて名を有せず。万物を衣養して主と為らず。」（第三十四章）は、道はそもそも議論し、評価し、命令するような、人間の活動をいとなむ種類の存在ではないことを述べている。また道と名との関係については、「道の道とす可きは常の道に非ず、名の名とす可きは常の名に非ず。」（第一章）、「道の常は名無し。」（第三十二章）、「道は隠れて名無し。」（第四十一章）などは、道の実態は言葉による形容を越えていることを言うと同時に、名声、名分をも意味した「名」の用法によって、道は本来価値と無関係の存在であること、道はもともと他者に価値の受容を要求したり、あるいは自らを価値づけようとする存在ではないことも含んでいる。道が価値づけと無関係の存在であることは、道の非人格的性格を示しているとも言える。

老子の時代は既に、世界の生成変化を人格的存在者のはたらきによって説明しようとする物活論的世界観からはなれ、非人格的存在とそのはたらきによって世界を説明しようとする態度が確立しつつあった時代と思われるが、それでも道を「母」や「玄牝」になぞらえる一面も見られる。しかしあくまで道に人格的性格を否定するのが老子の主旨であった。

道の無為が道の非人格性にもとづいていることは言うまでもない。道は何かを望み、何かを目的として、何かを善しとしてものを生じさせるのではない。したがってそれは本性上「為す」存在ではない。非情の存在である道について「為す」あるいは「為さない」と言うことがそもそも無意味なのである。

以上挙げた四項の性格のうち、(3)の非感覺性、(4)の非人格性の指摘はそれ程徹底しているわけではない。「母」「根」「玄牝」など、比喩的な意味であるとは言え、具体物を指す語が道のイメージをあらわすものとして用いられている点、あるいは道が無為であるとしながら無為を「為す」存在であると考えている点、また道が人のあり方の模範、手本となっている点などから考えると、道は単なる抽象的存在には尽きず、ある程度の具体的性格をそなえていると言わなければならない。上の四項に合致するというものでは自然法則、因果法則も候補の一つとなり得る。それは万物を統制する原理であり、永遠不変の非個体的、非人格的存在であるから、これを以て道にあてはめることは決してあやまりではない。勿論老子の道にふくまれる自然法則は決して現代人が考えるような物理学的法則を中心にするものではなく、生物学的法則を基本法則として予想する客観的法則であった。しかしそれを考慮しても、老子の道は自然法則の集合以上のものであり、ある程度の擬人格的性格をもつもののように思われる。

木村英一は、老子道德経は人間が後天的に身につけた教養や文化をはなれ、先天的に有する生命への復帰をはかることを旨とするものであり、それは文化の原理の根元に生命の原理を認め、それを第一原理とみるものであるという。そういう意味ではそれは一種の「生命の哲学」である。そうしてこういう価値観に對心するものとして道の存在とは「生命それ自体」であるという解釈をとる。この「生命それ自体」とは具体的な種々の生命活動から抽象されたものというよりも、主客の対立した常識の世界の中に、感覚や論理を超えて直観的に体得される主客未分の「者である」と言う。

老子の価値観が生命の原始の尊重であり、その存在論が生命体を第一義的な存在としてとり、万物の生成変化を生

物学的な範型によってとらえようとする体系であることは容易に認められる。したがって道の存在論的性格の解釈もこのことを考慮に入れて行われるべきである。たゞ右のように道を「生命それ自身」と解するのは當を得ないだろう。現代の我々にとって、生命体の存在とは別箇の存在としての「生命それ自体」と言われても、それが何であるか明瞭に理解し難いし、またテキストによるこの解釈の実証も十分に行われ難いように思える。私は先きの四項の規定にあてはまるものとして、万物の存在の原理、理法、法則というべきものを含むが、しかも単なる抽象的存在に尽きず、それ自身がある程度生命的な存在であると考えたい。生命的な天地万物を生む存在として、人格的存在ではないといえ、ある程度生命的なもの、ある種の生命的なものである。「ある程度生命的な」という規定はいまいであり、解釈としては徹底を欠くきらいはあるが、老子の記述を忠実にたどる限り止むを得ない。勿論老子自身の理解の内部では、法則の抽象性と生命体の具体性の二面が考えられていたのではなく、現代人が抽象的なかたちでとらえる自然法則も、ものを産出し、保養する生命体のはたらきの中にふくめられているのである。

6

以上の見方に立って道の「無為を為す」を考えてみよう。

『老子』の中では、聖人については「無為を為す」が語られているが、道についてはこの言葉が見当らない。では道については「無為」は言えても「無為を為す」は言えないのかというと、そうではなく、道にも当然、ある意味で為さないという性格と、別の意味で為すという二重の性格が備わっていると思われる。「道の常は無為にして、而も為さざるは無し。」(第三十七章)はそれを示している。

私は道のこの二重性格を、生物体の行動の説明方式としてとられる因果的説明と目的論的説明と類比的に考えてみ

たいと思う。一般に生物などの行動の説明にあたって「……のために……する」というように目的、意図に言及するのは目的論的説明と呼ばれる。実証的思考態度が深まるにつれ、人間の有意的行動はさて置き、一般の生物の行為については目的論的説明は出来るだけ避けられるようになり、代って因果的説明が多くなる。現代の生物学者は、生物の行動のすべては結局は因果的に説明されるべきであるという原則的な立場をとる人が圧倒的に多いと思われる。ただ原則の問題ではなく、実際に生物学者が動物の個々の行動についてどういう方式の説明を与えているかという点、高等動物の行動に対しては殆どの人が目的論的説明も採用していることは否定出来ない。生物学におけるこのような二種の説明の重複性は、道の「無為」と「為す」の重複性を理解する鍵にはならないだろうか。

道は時間的空間的に遍在する存在であり、もしその目的が考えられるとすれば、それは個々のはたらきに限局して語られるよりも、全体的連関あるいは長期的連関において語られることになる。「天地は不仁、万物を以て芻狗と為す。」(第五章)は、道は冷酷無情、どの存在に対しても特別の顧慮を払うことはない、つまり道の個々のはたらきにあつては何らの目的意識を持たないと言う。他方、世界には長期的に見ればおのずから調和があり計画があると語る箇所は多い。「天の道は争わずして善く勝ち、言わずしてよく応じ、召かずして自のずから来り、縶然として善く謀る。天網は恢恢、疎にして失わず。」(第七十三章)はその好例である。「天道は親無く、常に善人に与す。」(第七十九章)は、天のやり方にはえこひいきはなく常に善人に味方するものであるが、これは、見、先きの「天地は不仁」と矛盾するように見えるものの、両者の違いは、短期的には人間に顧慮を払わぬことと、長期的には人間に正当な顧慮を払っていることとの相違として理解される。

道における長期的目的の存在の問題は、カントが『判断力批判』において自然の目的について提出した問題に似通っている。¹⁰⁾カントは自然を説明するためには目的論的原理を使用してはならぬという近代の実証主義の立場を十分に承知していながら、個々の事物の自然目的についてのみならず、「自然の究極目的」についても言及し、そこには規

定的判断力の原理ではなく、反省的判断力の原理がはたっていると結論した。この結論の正否はともかく、時代は既に自然科学が飛躍的な発展を遂げ、高度に包括的かつ基礎的な理論体系としてニュートン力学が確立し、その方向に沿った因果法則で現象世界はすべて説明可能であろうという予想が広く受入れられつつあったにもかかわらず、自然の最終目的の認識可能性について語ろうとしたことは注目に値する。老子が一方では道の自然必然性、無目的性を主張しながら、生命の真の充実を望んで自然の長期的な目的性について語ろうとしたが、認識論的反省が未熟な段階では、それを語るのに何のためらいもなかったであろう。カントと老子を比較するのは時代と文化圏の差はあまりにも大きい、カントが論理的に整合的な解釈を試みた問題を、老子は既に直観的にとらえていたと見ることが出来る。

道の長期的な目的性は「無為にして為さざるなし」に最も簡潔にあらわされている。「為さざるなし」とはすべてのことを為すという意味よりも、よいことはすべて為しとげ、わるいことは殆どなさないという意味であろう。これに關して注目されるのは「為さずして成す。」(第四十七章)の句である。この言葉は聖人のあり方について使われているが、当然道についてもあてはまる。「成す」の意味が「為す」とは異なり、ものごとの成果、結果を一般的に指すのに重点があるとすれば、「無為にして為さざるなし」を「無為にして成さざるなし」に置き換えれば矛盾は解消される。しかし老子の「為さざるなし」を単純に「成さざるなし」で代用することは出来ない。たしかに「無為にして為さざるなし」は「無為にして成さざるなし」をふくんではいるが、老子がそれ以上に「為さざるなし」と言ったところに、道の成果に対する感嘆の念、深い信頼が見える一方、その成果にもとづいて道にある種の長期的目的性を認めようとする態度がうかがえる。

したがってこの場合「短期的」と「長期的」、「短期的視点」と「長期的視点」、あるいは「局所的視野」と「大局的視野」などの区別の導入が考えられる。「短期的」と「長期的」の区別によって矛盾が解消される例としては、「弱は

強に勝つ」がある。「弱」を「争いの最初の期間では常に敗れるもの」と理解し、「強」を「争いの最初の期間では常に勝つもの」と理解するならば、「弱は最後には強に勝つ」は何らの矛盾でもない。しかし短期長期の区別は「無為」の場合には有効ではない。為すことが短期であるか長期であるかという、活動の時間的差異が関係しているのではないからである。

むしろ「短期的視点」と「長期的視点」の方が有効である。「道は短期的に見れば何ら目的なはたらきをしないが、長期的に見れば目的にはたらいてをり、その成果はすばらしい。」と書き換えても文意は変わらないからである。たゞ更にこの解釈が問題になり得る。「短期的に見れば無為と見えるが、長期的には目的を持つ行為である。」というように仮象と真実の区別をすることも可能である。事実、より大きな立場に立つてこそ真実を把握得ると説かれている例は多い。「建徳は儉かたそめなるが若く、質徳しつとくは渾かたなるが如く、大方は隅無し。大器は晩成し、大音は希声、大象は形無し。」（第四十一章）にある、極度に大きな四角は人間の眼には隅を持たぬように見え、極度に大きい図形は人間の目には形がないように見える、という比喩があざやかである。しかし仮象と真実の区別は、道の無為を為すの場合には適當ではない。道の無為は真実の無為だからである。

「短期的視点」と「長期的視点」の区別は、この場合「目的意識にもとづいてはたらく」と「目的的にはたらく」の区別に関係している。目的的にはたらくことは必ずしも目的意識をもつことではない。「…のために…する」という同形の説明がなされても、私がはっきりした目的を以て何事かをなす場合と、生物体や機械が目的的に何事かをなす場合とでは、その確証の仕方かなりの差がある。私の場合ではたった一回の経験で目的の存在を確立し得ることが多いのに対し、生物体や機械の場合には非常に多くの状況を総合してはじめてその目的の行動について語ることが出来る。技師が識字機械について「子を識別するためにまづこゝで書かれた紙の写真を取る。」と説明する時には、技師はこの機械の機構について多くの因果系列を知っていて、その上でこのような目的論的説明をする。機械は目的意識

は持たないが、しかし機械を知っている技師は、異なった字体の人力に対して、人間の文字読取りに対応するように見事に仕分けて出力する能力があることを知っており、あたかも機械に目的があるかのよう、に *has a purpose* 語ることが出来る。そしてこの説明は機械について殆ど何も知らない人に対して、あるいは無知である故にかえって、意義ある説明となる。

あるシステムSが状態Pに向かって目的的に行動する、と言いつける条件を明示することは非常に難しい問題であるが、さしあたり次のようなことが考えられる。(一)Sは一定の条件の下では、それが置かれる種々の状況にも拘らず状態Pに収束することが非常に多い。(二)種々の状況にも拘らずPに収束するということは簡単な因果系列では容易に得られない(したがってその複雑な因果系列について十分に知られていない場合や、その複雑さの故にその記述を省略する場合が多い)。(三)更に人間とSとの交渉の新しい場面において、Sの成能が向上したり改善されたりする可能性、Sが人間の予想を凌駕する成能を示す可能性が考えられる。などの条件である。老子の道は、(一)人間を含めた存在の多くが調和し、繁栄し、長久の生命にあづかるという、容易には実現し難い状態を究極的には実現する。(二)そしてこのことを、人知を超えた「玄德」(第十章、第五十一章)によって成し遂げる。一天は長えに、地は久し、天地の能く長えにして且つ久しき所以の者は、其の自ずから生ぜざるを以ての故に能く長えに生ず。」(第七章)は老子の存在論の特色をよくあらわしている。(三)更に「天網は恢恢、疎にして失わず」などは、最後の条件にあてはまるものである。道は人格的存在ではなく、その個々ののはたらきにあつては目的意識を持たない。したがって短期的に見れば為すことのない存在である。しかし長期的に見れば目的にはたらく存在であり、為す存在である。つまり「無為を為す」の二つの「為す」は、一方は目的意識をもってはたらくという意味で、他方は長期的にすぐれた成果をなしとげるようにはたらくという意味で用いられている。

以上、道の無為をもつばら道の存在論という理論的側面から考察したが、勿論、老子自身の探究は理論的関心と同時に実践的な関心によって強く導かれている。したがって道の無為が人間の無為に対してどんな実践的な意味を持っているかという観点から「無為を為す」を考察するならば、老子が敢えてこのような矛盾的表现を採った内的必然性というようなものについて、あるいは以上の所論とは別の展望が得られるかも知れない。つまりこの種の表現は、日常的価値秩序を超えた価値世界への人々の志向、超出を可能にし、保証するという実践的効用を持つのではないかということである。しかしこの問題についての論究は別の機会にゆずりたい。

註

(1) 津田左右吉『道家の思想とその展開』、一二六頁

(2) 『老子』中の「道」の語にはいくつかの異なった用法がある。大部分は根源的存在としての道を指しているが、「物壮なれば則ち老ゆ。是れを不道と謂う。」などのように、人の践むべき道の意味に用いられている少数例もある。また「天の道」「人の道」は別箇に考うべき用法である。

(3) 『老子』における「徳」の語の大部分は、「德行」「徳目」のように善い行為、望ましいあり方を指すよりも、徳行を積みあはるゝ徳目をそなえた存在がもつたらしきをも含めて指すために用いられている。例えば「其の雄を知りて、其の雌を守れば、天下の谿と為る。天下の谿と為れば、常德離れず、嬰兒に復帰す。」(第二十八章)。しかし少数例ではあるが「德行」の意味に用いている場合もある。「小を大とし、少を多とし、怨みに報ゆるに徳を以てす。」(第六十三章)。私はこの論文では、分析と記述の簡便のため、敢えて「徳」をこの狭い意味で用いている。

(4) テキストと書き下しは福永光司『老子』上下に従った。

(5) 松本雅明『中国古代における自然思想の展開』、第一章

(6) 同右、二十七頁

(7) 老子自身がこの種の意味論的区別を提出しているのは興味深い。「柔を守るを強と曰う。」(第五十二章)はその一例である。「死してにびざる者は、寿^{しゅ}し。」(第三十三章)も「亡」と「寿」の新しい意味の提出と受取ることが出来る。

- (8) 木村英一『老子の新研究』、五四一頁
- (9) 同右、五五一頁
- (10) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, Theil II