

道家の無について

小林 信明

一
我々は、往々にして無の思想ということを言う。又事実、無の思想と言つて然る可き説をなした人も、昔から少くない。けれども、無の思想なるものを以て直ちに老子の学と見做し、遂に、世の所謂道家は最初から無の思想によつて立つたものだとするならば、それは必ずしも正確な理解であるとは言えないであらう。この間の見解について、以下、聊か所見を述べてみたい。

二

老子の学を以て直ちに無の思想によるものとする訳にはいかぬというのは、先ず第一に、老子道德経に於ける無の字の用法の上から言つてである。老子道德経に於ける無の字の用法を検討してゆくと、二三の特例を除いては、その殆んどすべてが、單なる否定のことばとして用いられていて、それ以上に特別な意義をもつものとは考えられない。このことは、既に渡辺昌氏が「中国に於ける無の思想の確立について」という論文（諸橋博士古稀祝賀記念論文集）の第三節に詳細に述べられたとおりであつて、それ以上に言う可きものはない。ところが、道德経の中には、直接他の語に結ばれた否定の無の外に、特例的な独立用法としての無が二三ある。それは、

有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聲相和、前後相隨、

（第二章）

有之以爲利、無之以爲用、（第十一章）

天下之物生於有、有生於無、（第四十章）
に見えている無である。この三つの文に見えている無が如何なる性格のものかと判定されるかは、老子の学の理解の上に少なからぬ影響をもつてくると考えられる。そこで、この吟味の爲の第一段階として、老子道德経に於ける無の用法を、もう少し違つた角度から検討してみたいと思う。

一体、無ということばは、本来が有と対称的な關係に置かれたものではないかと考える。無が有と対称的な關係に置かれることは、渡辺氏も上の三文に就いて論じておられるが、有無の対称は、舊に上の独立用法としての無に於ける特異な現象であるばかりでなく、一般に否定のことばとしての無の字の性格の中に、本来的に有と対称される立場を約束されているものがあるのではないかと考える。試みに、之を老子道德経の中から実例を求めて表示すると、次のようになる。

一 無名天地之始、有名萬物之母、（第一章）

二 「常無欲以觀其妙」、常有欲以觀其微、（第一章）〔武内博士云、
「儼文也、」〕

三 吾所以有大患者、爲吾有身、

及吾無身、吾有何患、（第十三章）

四 天下有道、却走馬以糞、

天下無道、戎馬生於郊、（第四十六章）

五、取天下常以無事、

及其事、不足取天下、（第四十八章）

これ等の文例は、その大半が対句の形をとっている。けれども、これ等の文例に於ける有無の対称は、この対句の形をとっていることが原因で導き出されたものではなくて、むしろ有無なることが、そのことばの性格から自然と対句の形をとるのに便利な勢いを導き出していると考ええる。このことは、三、又は五の例文が必ずしも対句とは言えないのに、有無は明かに対称をなしていることから十分察せられるであろう。若しも無ということばが、本来、有との対称に於てせられるものだとすることが考えられるとするならば、やがては、たとえそれは有と対称して述べられてはいない場合の無であつても、無は常にその蔭に有の立場を控えて立つているということになつてくる。即ち、無為と言えは自から有為という立場に対しての称であり、無徳と言えは自から有徳という立場に対しての称であるということになる。

三

今、老子道徳経について、その思想を表明する上で最も多く使われている語彙を検出してみると、必ずや無為とか、無名とか、無欲とか、無事とか、将又、無知とか無物とかいつたことばが拳がつてくるであろう。これ等のことばは、いずれも老子の思想構成に可なり重要な地歩を占めているものと見て間違いないと思われるが、それでは何故に老子は、このように無という否定のことばを使つてその思想要点を表明しているのだろうか。

否定を現すことばとしては、無の外に不があり、道徳経に於ても勿論不の字が数多く用いられている。が併し、この不による表現というもの、多くは否定の断定の場合であつて、真に老子らしい思索の味というものは、やはり無の上にある。仮りに老子の思想要点で不によつて示されているものがあつたとしても、例えば

不_レ爲_レ而成（第四十七章）〔武内博士云、竄文也、〕

のようなものがあるとしても、一般には無に措き変えられている。ど

うして老子は、このように専ら無によつてその思想要点を表明しているのだろうか。

思うに、老子の思想構成上の論理の基本形態は、主として对待の上になるものである。中国に於ける对待の思想は、一般には陰陽によつて代表せられるが、陰陽だけが对待に立つ思想だという訳でもなければ、对待は陰陽に俟つて始めて成立したものでもない。昼夜も男女も天地も对待の關係を構成するものであれば、陰陽以前に主として对待を背負つて立つたのは、剛柔の思想である。然るに老子の思想の中心を貫く論理は、実にこの剛柔以外の何ものでもない。

道徳経に於ける剛柔の文字は、現には、

天下莫_二柔_一弱於水_一、而攻_二堅強_一者、莫_二之能勝_一、弱之勝_レ強、柔之

勝_レ剛、天下莫_二不_レ知_一、莫_二能行_一、（第七十八章）

人之生也柔弱、其死也堅強、萬物草木之生也柔脆、其死也枯槁、故

堅強者死之徒、柔弱者生之徒、（第七十六章）

〔柔弱勝_二剛強_一〕（第三十六章）〔武内博士云、竄文也、〕

〔見_レ小曰_レ明、守_レ柔曰_レ強、〕（第五十二章）〔武内博士云、衍文也〕

專_レ氣致_レ柔、能嬰兒乎、（第十章）

などに見えているに過ぎないが、これ等を通して明かなように、剛柔の論理は、単に剛柔の文字の上に展開しているだけでなく、強弱も亦剛柔と全く同じ立場に置かれている。ということは、更に広く之を他に求めるならば、剛柔に準ずるものは、必ず強弱の外にもなおある可きと思わせるに足るものがある。試みに、この剛柔の論理と同じような論理展開をしていると思われるものを探つてみると、次のような類が挙つてくる。

唯_二之與_レ阿_一、相去幾何、善_二之與_レ惡_一、相去何若、（第二十章）

重_二爲_レ輕_一、根_二、靜_一爲_レ躁_一、君_二、（第二十七章）

知_二其雄_一、守_二其雌_一、爲_二天下谿_一、（第二十八章）

萬物負陰而抱陽。(第四十二章)

聖人後其身而身先。外其身而身存。(第七章)

俗人昭昭。我獨若昏。俗人察察。我獨悶悶。(第二十章)

聖人處無爲之事。行不言之教。夫唯弗居。是以不去。(第二章)

即ち、唯阿、善惡、重輕、靜躁、雄雌、陰陽、後先、外存、昭昏、察悶、居去は、前の強弱と同じく、剛柔の論理に従うものに相違ない。

そうなると、道德經に於ける論理の展開は、殆んど全面的に剛柔によつていけるという可き程の勢を示してきて、遂には、彼此、枉直の類から、曲全、窪盈、敝新、少得といったような、一般には余り見かけない一聯のことばまでもが、なお剛柔に準ずるものとして認められねばならぬことになつてくる。

之を要するに、老子道德經全篇を覆う論理の展開は、一に對待によつてせられてゐることは疑いのないところであつて、一たびこの事実を本として前節に検討した有無の語の性格究明に臨むならば、有無も亦對待の關係を構成するものとして當然理解さる可きである。若しこのような理解が成立するとすれば、次には、立文の上では必ずしも有と対称されてゐない無も、恰も剛を伴なわないう柔と同様に、實質的にはそれも對待の域内のものとして生きてゐると言わざるを得ないであらう。無の語に俟つ道德經の主張は、かくして始めて理解される。

四

無による道德經の表現なり主張なりは、對待の思想の一環として始めて理解さるべきものである。が、このような見解に対しては、或いは多少の疑いを存する向があるかもしれない。と言うのは、無に俟つところの老子の思想は、直ちにその道とするところと結んでいて、無が道と結ぶ限り、その無は對待の關係の上に擯んでゐるものではないかという点である。成程、無による主張なり表現なりは、時に對待の意識から離れて、道そのものを思わせるような響を以て迫ることがあ

る。例えば、

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。(第二章)

聖人抱一爲天下式。不自見。故明。不自是。故彰。不自伐。故有功。不自矜。故長。(夫惟不爭。故天下莫能與之爭。)(第二十二章)

生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。(第五十一章)

塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。(第五十六章)

などに示されてゐるところを見ると、聖人とか玄德とか玄同とかは、それぞれ老子の理想境の一表現と思われるのに、それに伴う諸表現は、假令それが不によるものであるとしても、凡て無に近接した句を漂わしているものと云つて然る可きである。けれども、これは、對待に於ける有の立場は、決して絶対性に立つものではないということを明かにする爲の必要と絡んで、その道の主張に於て否定の形を取らざるを得ないのであつて、否定によつて道を立てるのではない。詳言すれば、有の立場は無の立場に置き換えられて然るべきものではあつても、無が直ちに道として超越的に君臨することを意味するものではない。さればこそ、一般に道德經に於ける道の表現には、単なる否定を用いるに止まらないで、有無を離れた第三的性格のことば、即ち、猶豫とか恍惚とか混成とかいつた語を以てこれに臨むのである。

古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。(夫唯不可識。故強爲之容。)(豫兮若冬涉川。猶兮若畏四隣。……孰能濁以靜之。徐清。孰能安以久。動之徐生。)(第十五章)

有物混成。先天地生。……吾不知其名。字之曰道。(第二十五章) 道之爲物。惟恍惟惚。惚兮恍兮。其中有象。恍兮惚兮。其中有

物、窃兮冥兮、其中有精、其精甚真、其中有信、自古及今、其名不去、以閱衆甫。」(第二十一章)

五

老子道德經を通じて展開している論理の様相は、まことに剛柔によつて、代表される对待の上にあり、その所謂無なるものも、既にその言語としての性格に於て有と対応するものであるばかりでなく、亦同じく对待の域内にある。従つて、時に無を以て恰も道に中たるもののように響かせている場合があつたとしても、それは对待としての否定の面の強調が齎した結果に過ぎない。このような見解は、必ずしも道德經の各章を縫接して始めて得られる結論といつた種類のものではない。この間の大要は、端的に第一章に示し出されている。曰く、

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、(第一章)

〔武内博士云、十五「字竄文也」〕

右の文には、その表現に於て極めて微妙なところがあると思われる。それは他でもない、「此兩者、同出而異名、同謂之玄、」の一条で、その問題は、又「同」の一字の上にかかつている。ここに見えている二つの同の字の中、若し前者だけについて言うならば、或いは「兩者」が「出」という点で同じ条件の下にあることを示す、即ち、訓じて「オナジク」とすることの出来るものと見る事が可能であるかもしれないが、後者に在つては、之を訓じて「同ジク之ヲ玄ト謂フ」とするとしたら、甚だ疑いなきを得ない。それは文脈の上からの疑いでもあるが、又「玄」という語に關聯しての疑いである。

と言うのは、前に掲げた第五十六章を見ると、そこには玄同という言葉があつた。玄同という語は莊子の中にも見えているが、これは少くとも对待の關係を構成する兩者に就いて言われるものではない。然るに第一章の「同謂之玄」の同は、この玄同を意味するのではない

かと思われる節がある。試みに之を王弼の注の上に探つてみると、衆妙皆從同而出、故曰衆妙之門也、

とある。これは矢張り、同を玄同の線に於て見るものに相違ない。

そうなると「同出而異名」も、よしんばその同が何であらうと、實質に於ては玄同と結ぶものであつて、従つて「此兩者」以下「衆妙之門」までの一節は、兩者なるものが兩者を超えた第三の立場(玄)同の許に展開することを言うものと解される。然るにこの兩者とは、之を立文の上に迫れば、当然、常無欲と常有欲、乃至は無名と有名とによつて示される有と無との二つの立場と見る可きであるから、これは正に对待の思想に俟つものに相違ない。又、章首の「道可道、非常道、名可名、非常名」に至つては、これは否定によつて眞の道への導入を為さんとするものであることが容易に察せられるから、この理解に本づいて第一章に盛られた思想構成を要約すると、

道は第三的存在であつて、その道の展開に當つては、有と無とによる对待が作用する。

ということになる。若しこの理解にして大差なしとするならば、第一章は実に、老子道德經全篇に互る思想要点を竭くして且つ最も要領よく体系的に敘述したものと云う可きである。

六

前項までの論述に於て有と言ひ無と言つたのは、道德經に於ける独立用法としての有・無についての論議ではなくて、凡て有又は無によつて肯定乃至否定されている或る觀念が、老子の思想体系上に占める地位を有・無の語に代表させたのに過ぎない。ところが、最初に断つたように、この外に二三、老子道德經自体で独立的に用いられている特例的な有・無があつて、しかもそれ等の中には、その文章の体裁の上から、或いは上述の筋とは違つた趣を以て迎えられていると思われるものがある。その中の尤なるものは、

反者道之動、弱者道之用、天下萬物生於有、有生於無、(第四十章)である。

右の文の構成を見ると、「萬物生於有」と「有生於無」とは全く同じ形をそなえていて、その上、有はこの両者に跨っているのであるから、場合によると、万物と有・無との関係について、

無―有―万物

という直線的な展開を思わせるに足るものがあるということにもなる。このような理解の仕方は、往々にして第四十二章の、

道生一、一生二、二生三、三生萬物、

との關聯に於てせられる。けれども、この「有生於無」が有に上越する無を意味するかどうかについては、多分の疑いがあると言わねばならない。

その疑いの初めは、この章の首文たる「反者道之動、弱者道之用、」なる語が、果して如何なる意であるかということと關係してである。この中、弱については、それが強に対するものであることが十分考えられるが、反とは何であろうか。王弼の注では、高に対する下、貴に対する賤によつて反を把握しようとしている。これは反を強に対する弱の立場でみようとするものであつて、言わば漢の董仲舒の所謂相反の反とされるものである。若し反が相反に通うものだという事になれば、そのような反・弱の意を受ける下文「有生於無」の有・無は、相互に対待の關係を構成するものではあつても、一が他に上越するものではあり得ない。

勿論、生という語は、老子の中でも、一が他の上に立つ、乃至は、一が他の下に從屬して展開することを意味するものとしても使われている。が然し、同じく老子に於ける無の独立用法としてのもう一つの文を見ると、そこには、

有無相生、難易相成、長短相較、高下相傾、音聲相和、前後相隨、

(第二章)

とある。この文は、之を既に前に論弁した道德經を貫く對待の思想に照合してみても、その難易・長短・高下・前後などの語から、同じく對待の思想で終始していると思われる。従つて、有・無も亦對待の關係を構成するものと解されるが、そればかりでなく、その相生という表現も、亦對待に適應しいものがある。何れにしても、第二章から感得される有・無の性格は、決して有が無からの展開として存在するものなれば、無が有に上越する地歩を占めているというのでもない。寧ろ、有の存立し得るところには必ず同時に無の存立を想見するものであり、無の存立し得るところには亦必ず同時に有の存立を想見するものであることを意味する。この理解は、先の第四十章の、「反者道之動、弱者道之用、」の理解と全く一致するものであつてみれば、たとえ、「萬物生於有」が如何なる感覺を以て迫ろうとも、「有生於無」が第二章の「有無相生」とは全く異なる主張として理解されるということは、殆んど有り得可からざることである。結局のところ、「有生於無」とは「有無相生」と同じ思想の一表現であると察せられる。

七

上來論述したところを綜合すると、老子道德經に於ける無の用法は、二三の特例を除く限り、その殆んどがそれぞれ事物の單なる否定のことばとして用いられているもので、且つその否定のことばとしての性格は、本來、有と対称の關係に於て結合して對待の立場を構成するものではあるが、別に無の思想といつた程のものを樹立しているものではない。このことは、單に事物の否定のことばとしての無がそうであるばかりではなくて、独立的に用いられた無も亦その域を出るものではない。このような無は、恰も剛柔の思想と同じく、論理展開の基本形態を示すものではあつても、無に本づく特殊な世界觀や認識論を

形成するまでには至っていないことになる。

以上のような老子に於ける無の状況は、莊子に至つてもなお變るところがない。ただ莊子に在つては、老子にも増して對待以前の境地を主とするが爲に、既に老子に於てそうであつたのと同様に、現実の否定によつて道に近接しようとするのに急で、その結果、往々にして無を以て道とするかの如き勢いを示すに至つてゐるものがある。例えば逍遙遊に於ける無何有之郷・広莫之野を始めとして、齊物論に於ける、自無適有、以至於三、而況自無有適有乎、

などがそれである。けれども、これによつて直ちに莊子の道を無と取るとすれば、それは聊か早計だと言わねばなるまい。蓋し莊子の中には、絶えず無の主張に對する反省の迹が見えてゐる。無の主張に對する反省は、即ち否定に對する反省である。曰く、

有_二始也者_一、有_下未_二始有_二始也者_一、有_下未_二始有_二始有_二始也者_一、有_二有也者_一、有_二無也者_一、有_下未_二始有_二無也者_一、有_下未_二始有_二夫未_二始有_二無也者_一、俄而有_レ無、而未_レ知_二有無之果孰有、孰無也_一、(齊物論) 又曰く、

今我則已有_レ謂矣、而未_レ知_二吾所謂之其果有_レ謂乎、其果無_レ謂乎_一、(齊物論)

このような反省の対象となる否定としての無は、依然として對待の有無の領域にあり、莊子も亦矢張り、未だ決して無を以て道とする特定の思想を樹立してゐるものとはなし難い。

八

思うに中国の思想は、古來、一般に場の変化の意識の許に展開してゐると言ふ可きで、如何に伝統的な立場を取るものであつても、場の意識を離れて存在したとは考えられない。この場の意識は、やがて變るといふ觀念と密接に結ぶものであるが、この變化の諸相に對する説明の一つの形として、早くから對待の論理が用いられたことも、疑い

のないところである。

對待の思想と言へば、後世では専ら陰陽によつて代表せられ、陰陽と言へば、一般に直ちに迷信との關聯を想起するかもしれないが、陰陽は決して迷信に発したものでなければ、對待の思想は陰陽に俟つて始めて成立したものでもない。試みに、對待の論理としては可なり整備した形を具えたものだけについて考えてみても、陰陽の前に剛柔があり、剛柔に先んじて九(一)・六(一)がある。勿論、對待の思想は九六よりは剛柔、剛柔よりは陰陽に至つてより整備したに相違ないが、對待の基本的な論理形態は、實質的に一貫して流れてゐると考へる。このような考へ方は、ただに對待を以て變化に關する中国古來の論理形式の一つとして認めるだけに止まるものではなくて、更に進んで、一切の生成とか展開とかの説明の爲の理論として用いられた最も基本的なものだと觀念するものである。そのみでなく、次には又、剛柔や九六の外にも、なおそれ等と全く同様な論理構成に立つものが数多く存在することを認めざるを得ないのであつて、道家に於ける有・無の如きも、その獨立用法と否とに拘らず、本來は挙げて之を對待の論理の一つとして理解す可きものと思考する。

若し道家の有・無が右のようなものであるとするならば、その無は決して道を無に於て觀念するものとか、或いは無の思想だとかいつて特別な扱いを受く可きものではない。無という思想の確立などは、遙かに後世の所産にかかるものである。若し夫れ、道家がその對待の論理を、特に有無によつて展開させた所以のものを求めんとするに至つては、一に之をその現実否定の問題の上に歸して考へるより外はないとするものである。

終りに臨んで、老子道德教に於ける無の字の用法を検討して無の思想の確立について吟味を加へんとした渡辺昌氏の業績に對して、重ねて敬意を表する。