

王弼の道德論

内村嘉秀

序

本稿は、魏晉思想史研究の一環として、魏晉時代の代表的思想家である王弼(A. D. 226 ~ 249)の思想を、道德論に焦点をあわせて検討する。その際、本稿は王弼の主要著作である『老子道德経注』を中心に——特にその三十八章注を中心に、彼の道德論の理論構造を検討し、王弼において道德的実践原理がどのように把握されていたか、道德的行為の本質を彼がどのように把握していたか等を考察する。

王弼の道德論の検討に際して、本稿がなに故に三十八章注を重視したかについて言えば、その理由は何よりも三十八章注そのものもっている特異性にある。

(一) 『老子』は古くから上篇と下篇に分かれたれ、三十八章は下篇の首に置かれてきた⁽¹⁾。その内容は、徳について論ずる。即ち、仁・義・礼・前識(智)等の、主として儒家によって説かれてきた徳を下徳と位置づけ、それに対し無為こそが真の徳、上徳であるとし、徳に関する老子的立場を鮮明にしている。道についての老子的立場を鮮明ならしめた第一章とともに、全八十一章中でも特に重要な意味をもつ章の一つである。この三十八章の重要性に関連して、王弼も徳を主題として道德論を体系的に展開している。

(二) 三十八章注に於て、他の章句に附されている重要な諸注が緊密に結びつけられている。この点に於ても『老子注』に占める三十八章注の重要性は際立っている。

(三) 三十八章注は、他章の注に比較して異例の長さをもつ。しかも他章の注の殆んどが割注の体裁をとっているのに、三十八章注は割注の体

裁をとっていない。(割注の体裁をとっていない注は、38章注のほか、4、6、19章の注がある。)

四 論述形式の点から言えば、ただ三十八章注のみが、序論(道と徳について)、本論(経文解説)、結語という、論文としての形式をそなえている。この点に於ても、三十八章注は経文に対する注の性格をはるかに越えたものをもっている。

以上が三十八章注の特異性の主なものであるが、そのうちのどの点を取りあげても、王弼がこの注に特別の意を用いたことは明らかである。

王弼は自己の『老子』研究の全成果をこの三十八章注に注ぎこんで書きあげたと言っても、決して過言ではないであろう。

王弼の著作は、『老子道德経注』の他に『周易注』があり、この二著が彼の主要著作である。他に『老子指略』『周易略例』がほとんど完全な形で伝わっている。また『論語釈疑』の著作があったとされるが、これは散佚して現在伝わっていない。馬国翰『玉函山房輯佚書』がその断片を四十条程採輯している。

王弼の著作は、樓宇烈校釋、『王弼集校釋』上・下(一九八〇年八月、中華書局出版)に綿密な校定と注を施されて収められている。『老子注』の本文は主として本書に依拠して訓んだが、まゝ波多野太郎『老子王注校正』(横浜市立大学紀要)を参照しつつ改めて訓んだところもある。

一、道と徳

徳とは何か。例えば『老子』三十九章(以下『老子』及びその王注の引用に際しては、その章数のみをあげる)によれば清・寧・靈・盈・生・貞がそれぞれ天・地・神・谷・万物・侯王の徳である。⁽²⁾あるいは四章の王注「地その形を守るも、徳その載を過る能わず、天その象に懷るも、徳その覆を過る能わず」によれば、覆(万物をおおい尽すはたらき)が天の、載(万物をのせ尽すはたらき)が地の徳である。⁽³⁾清・寧は天・地に固有の特性であり、覆・載は(その特性の有する)固有の「用」(効用・効能)・力である。三十九章は、もし天・地が清・寧でありえないならば、天・地はその存在性を失うと云う。⁽⁴⁾このように徳がものにそのものの独自の存在性を与え、ものをそのものたらしめている。いわゆるものの本性とそのはたらきが徳であると言うことができよう。

三十八章注冒頭に於て、王弼は「徳は得なり、常に得て喪うことなければ、利ありて害^{せま}わることなし、故に徳を以て名となす」と語源的説明を施し、⁽⁵⁾徳がそれぞれのものに於て得られたものであることを明確にしている。ではものは何処からその徳を得、またどのようにしてその徳

を發揮するのか。王弼は言う。

○何を以て徳を得ん、道に由るなり。何を以て徳を盡くさん、無を以て用をなすなり。(故に物) 無を以て用をなさば、載(成)らざるはなきなり。無なれば物として經(由)らざるはなく、有なれば以てその生を免るるに足らざればなり。

ここで、無は道のことである。ここに道と徳とが如何なる関係にあるかが明らかにされている。すなわち徳には徳を徳たらしめるものがあり、それが道・無である。「用の母」「功をなすの母」等とも表現されているように、道・無は徳の成立根拠であると言いうる。

道が徳の成立根拠であることは、三十九章及びその王注「各のその一(道)を以て此の清・寧・靈・盈・生・貞を致す」に明らかにされているが、王弼は十一章注に於て徳の成立根拠としての無のはたらきを詳細に論じている。

○穀の能く三十輻を統ぶる所以は無なり。その無能く物を受くるの故を以て、故に能く寡を以て衆を統ぶるなり。

○木、埴、壁の三者(車・器・室)を成す所以は、皆な無を以て用を爲すなり。言うところは有の利をなす所以は、皆な無に頼りて用をなすなり。

「利」は、「功・利は、用の善なり」(十九章注)で、はたらきの優秀性あるいは卓越せるはたらきを意味する。よって徳は「利」に包摂されているとしてよい。老子は「三十輻一轂を共にす、その無に當つて車の用有り。……故に有の以て利をなすは、無の以て用をなすなり」——有が役に立つのは、無の用があればこそである——と言う。この表現では、空間(無)のはたらきに於て道のはたらきを象徴的に示そうとしていることは明らかであるとはいえ、なお無は有と同一レヴェルに於て相對する概念として理解される危険性が残る。^(?)王弼が「所以」の二字を加えて「有の利をなす所以は、皆な無に頼りて用をなすなり」——有がそのすぐれた機能を發揮しえる所以(根拠)は、無(のはたらき)に依拠してその用を実現しているからだ——と注を施したのも、徳の成立根拠としての無のはたらきを明瞭ならしめんとする意図に出ている。

道・無が徳の成立根拠であるから、ものは道に由ることによってその「徳を得る」。ここで「徳を得る」の徳が如何なる意味合いに於いて言われている徳であるのか、改めて考えてみよう。それは、前引三十八章注の文に於て、「何を以て徳を得ん、道に由るなり」の次に、なに故に、「何を以て徳を盡くさん、無を以て用をなすなり」の文が続いているのかという疑問と関係している。

ものの本性とそれはたらきが徳であり、徳がものをそのものたらしめている。従つてものがものである限り、ものはその固有の徳を保持して

いることになる。しかし徳を保持していることと、現実具体の場に於て個々の行為・はたらきとして徳を発揮していくこととは區別して考えられねばならない。ものは自己の保持している徳を発揮することができる。しかしそれは差し当たり可能性として発揮しえると言い得るのであって、可能性が直ちに現実性となるわけではない。

ここで徳に可能的な徳性と現実的徳との區別を導入すれば、ものが得るのは厳密に言えばその徳性である⁽⁸⁾。徳性は具体的行為ないしはたらきの中に発揮されて、具体的徳に転化されねばならぬ。もしもこの転化のみちすじを誤るならば、潜在的徳性を現実的徳として顕在化することができなくなる。そして三十九章及びその王弼注によれば、その徳性を発揮しえないならば、ものは遂にはその存在性そのものを喪失してしまうことになる。

ここに徳性の充全なる発揮は如何にして可能となるかの考察が重要な理論的課題となってくる。この課題に対する王弼の答えが「無を以て用をなす」であった。

三十八章注で王弼は「無を以て用をなす」ならば、ものはその徳性を充全に発揮して、為すべきものごとの全体を為し尽すことができると言、さらにそのように言いうる理論的根拠を提示する。「無なれば物として経らざるはなし、有なれば以てその生を免るるに足らず」がそれである。ではこの文はいつい如何なる思想内容を表現したものであろうか。「無を以て用をなす」が如何なる行為的ありようを意味しているものなのかを把握するためにも、我々は王弼の無の思想を検討しなければならない。

二、無の思想

老子は、道が凡そ存在するものの窮極の根元であることを示して「天地の始」(一章)「萬物の宗」(四章)「天下の母」(二十五章・五十二章)等と言、また「萬物の奥」(六十二章)とも言。王弼は老子の道の思想を承け、さらに道を「物の由る所」と捉え、⁽⁹⁾「由る所の宗・主」と表現する。「物の由る所」とは、ものの存在・在り方がそれに由ってかく成り立ちえている根拠を、「宗・主」は全体を統一する根元的(10)一者を意味する。王弼はこの「物の由る所」即ち道を無と捉える。⁽¹¹⁾

○道は無、水は有なり。(八章注)

有は天・地・万物・人間存在等、時・空の制約下にある個別的的存在者を全体的に把握した概念であり、一般的にもあるいは形而下の世界を意味する。道は無であって、水のような有ではない。したがって道は凡そものが有する一切の属性を撥無する。道が無形・無名・常（永遠不變性）とされ、またとらえようにもとらえ尽せぬもの、概念規定しようにも規定し尽せぬものとして「玄」と言われ、さらに「玄のさらに玄」なるものとされるもの⁽¹²⁾、全て道が無であるが故である。「玄」と言いさらに「玄のさらに玄」と言うのは、無が何か実体的なものとして対象化して把握さるべきものではないことを意味する。対象化してしまえば有として把握することになってしまふ。無はどこまでも（認識の）対象化の彼方にある形而上のものである。

道（無）は形而上のものであるから、ものは道から何らかの具体的作用を受けている訳ではない。では一体如何なるはたらきに於て道はものの「由る所の宗・主」たりえているのか。この問題は結局王弼が有・無の関係をどのように考えていたのか、世界（存在）をどのような論理構造に於て把握していたのかという問題である。

『周易』復卦・彖伝の「復其見天地之心乎」の王注によって右の問題を検討しよう。

○復とは本（根本）に反ることである。天地は本を心としているものである。凡そ動（動作・運動）がやめば静（静止・静寂）がおとずれるが、その静は（同一レヴェルに於て）動と対立するものではない。語が尽きれば黙（沈黙）が出現するが、その黙は（同一レヴェルに於て）語と対立するものではない。そうであるとすれば、天地（のはたらき・徳）は大（廣大・偉大）で万物をあまねく保有し、雷がおこり風が吹き渡り運化万変の現象をひきおこすが、寂然至无（無）こそ（天地の心たる）その本である。だから（復卦の象に示される）動が地中に息んではじめて天地の心が（寂然至无に他ならぬと）了解されるのだ。もし天地が有を心とするならば、さまざまに種類を異にするものをあまねく存在せしめることはできない。

乾（至健である天のはたらき・徳）と坤（至順である地のはたらき・徳）が和合して万物が生成しこの世界が成立している。その意味で、天地の徳が世界を成立せしめているとも言える。はたらきのあるところ、そのはたらきを可能ならしめているものが考えられる。それが「天地の心」である。「天地は本を以て心となすもの」であるが、ではその本とは、如何なるものなのか。王弼は静と動、語と黙との関係をもって、天地（世界）と天地の本との関係を明らかにする。王弼によれば、動と静、語と黙は同一レヴェルに於て相対立するもの（矛盾概念）ではない。同じく復

卦・大象伝の注で「動復すれば静、行復すれば止、事復すれば无事なり」と言うように、静・黙は動・語がその本に復かえった相すがたであり、両者は本・末の關係にあるものである⁽¹⁴⁾。

静・黙が時・処・位の条件に應じてさまざまのかたち（運動形態）をとってあらわれた相が動・語である。動・語のあり方は時・処・位に規定されて多様であるが、その本に復れば等しく一なる静・黙となる。とすれば我々は王弼の言う本・末をものの窮極・本然ほんねんの相（一）とその現実具体の場に於ける展開相（多）と捉え返すことができる。静・黙は動・語という個々の事象に即して本たる無（寂然至无）を捉えたものであり、静・黙を個別的把握とすれば、無はその総括的把握と行うことができる。それ故、天地（世界）と天地の本とが如何なる關係にあるものであるか、また天地の本・無が如何なるものであるのかも自ずから了解されるであらう。王弼の言う天地の本・無とは、謂わば天地（世界）の窮極・本然の相に他ならない。

有あるの世界は運動・変化窮りなき世界であり、例えば鶴の脛が長く兎の足が短い多様性の世界である。また善が不善と対立し、美が醜と対立する相対性の世界であり、さらに獸が芻（草食動物）を食らい人が狗を食べる非情性あるいは闘争の世界である。しかし我々が日々認識している世界のすがたは、王弼によれば無の展開相であって、無そのものは、有の運動・変化・多様性・相対性に対してあくまでも常（永遠不変性）・一・絶対なるものである⁽¹⁵⁾。かくして王弼の把握した無が、有の否定ないし欠缺としての非存在（Nicht Sein）を意味しているものでないことは明らかである。有は無の規定・限定されたあらわれであり、無は有以前・有以上の未規定・無限定のものとして、正しく形而上の普遍的一般者である⁽¹⁶⁾。

王弼が有・無（虚）の關係を例えば次の諸注の如き表現に於て示すとき、それは形而上・下の論理關係を示しているのであって、形而下（有）の世界に於ける、ものの生成過程を述べているものと誤解してはならない。

○凡そ有は無に始まる。故に未だ形せず無名の時は、則ち萬物の始たり。⁽¹⁷⁾（1章注）

○虚・静を以てその反・復を觀る。凡そ有は虚に起り、動は静に起る。故に萬物は並び動作すと雖も卒に虚・静に復歸す。是れ物の極篤きなり。⁽¹⁸⁾（16章注）

○天下の物、皆な有を以て生となす。有の始まる所、無を以て本となす。將に有を全くせんと欲せば、必ず無に反るなり。⁽¹⁹⁾（40章注）

「始_三於〇」「起_三於〇」は、形而下の世界に於ける、¹⁸「無」（非存在）から有（存在）への転化（生成過程）を示しているのではない。もし誤まってそのように解するならば、有が無に復_レる、という復帰の思想の理解に混乱をきたしてしまう。⁽¹⁸⁾

王弼における有・無の關係はこのように形而上と形而下あるいは世界の窮極・本然の相とその展開相という關係を示すものであった。この有・無の關係は彼にとって有（世界）がそれとしてありえている存在論的構造を示していると同時に、有（世界）を誤りなく把握するための認識論の基本的枠組みをなすものでもあった。⁽¹⁹⁾

王弼は世界・存在を有・無の關係に於て把握理解した。それは変化のうちに不變を、多様性のうちに一なる全体を、相對のうちに絶對を觀ていたということである。あるいは世界の運動・變化・多様・相對を單なるそれとしてではなく、不變・一なる全体・絶對の分化・限定化として捉え理解していたということである。それは現實を一面的・固定的に觀る見方を拒け、可能性と現實性との統一として、ものを理解する視点を可能にする。

ものを我々は方円、長短あるいは善不善、美醜等のあり方のもとに認識する。しかしそのみではものの一面的な認識となる。我々の認識する現實は時・処・位の諸条件（ものとの相對的な諸關係）のもとに於けるものの限定的なあらわれ・規定であって、本に復歸すればそれらの規定は消滅するからである。ものの窮極・本然の相は我々が現實の諸条件のもとに獲得する認識（對象的認識）や規定を越えたものであり、我々にとってどこまでも把握し尽せぬもの、無限の深さを湛えたものである。⁽²⁰⁾ 目の前のこのものも、従つてものの全体としての世界も、我々の（對象的）認識の到達しえぬ深さを湛えている。それを強いて表現すれば「冥然として無有なる」――「玄」とでも言う他ない。いや実は「玄」と言い切つてしまつてはいけないのであつて、「玄」と言えば直ちに「玄の又玄」と言わねばならぬ。

もの―世界の湛えているこの深さ、「玄」に気づくとき、人はことばをすてる。「玄」を「玄」として、深さをただ深さとしてそのままに受け入れ、そこに同化していく途が彼に開かれる。⁽²¹⁾ この彼に開かれてくる、世界の窮極・本然の相が、王弼の言う無であり、又自然であつた。王弼は自然を「無稱の言・窮極の辭」⁽²²⁾（25章注）と言う。世界の窮極・本然の相―仏教的用語をかりて言えば、諸法の実相、真如あるいは如是―は、ただあるがまま、おのずからかくの如く在り、かくの如く成るもの（如是）とでも言う以外にないからである。

三、王弼の「無為」解釈

有・無の関係を以上の如く理解するとき、王弼がなに故に道をものの「由る所の宗・主」と表現したのかも了解されてくる。王弼は世界（存在）を有と無の謂わば重層的な構造に於て理解し、無の分化・限定化が有としてあらわれるとする。その意味に於て、有は無を抛り所として成立するのであり、無は有の根拠あるいは根元と言っているのである。「由る所の宗・主」は、この有・無の関係をふまえた道の表現であった。この一句に、有を無の相に於て捉える―限定的な有の世界を無限定な無の分化的展開として捉える―王弼の世界解釈の核心がこめられていると見ることもできる。

以上の有・無の把握をふまえて、徳の成立根拠としての道（無）のはたらきについて考察しよう。老子は「道は常に無爲にして無_レ不_レ爲_ル」（37章）と言う。老子に於て、道のはたらき（玄德）の特質は有爲（作爲）に対して無爲（無作爲）として捉えられた。無爲は道を体得した聖人の徳となり、道徳論（実践論）に移されて、人間の理想的生き方を可能ならしめる道徳的实践原理として位置づけられる。

王弼は、この老子の無爲を「無を以て用をなす」と捉え返した。この一句の含む意味は次の如く解釈されうる。ものは無（のはたらき）に拠つてそのもの固有のはたらき（用）を発揮する。このときものはたらきは同時に無のはたらきでもある。これを実践論的観点から言えば、もの（われ及びわれが行為的にかかわり合う他者・物）に即して無のはたらきをあらわしたとき、このものはたらきが無爲であり、そこに徳が実現されるということである。王弼はこのような無爲を捉えた。ではものに於ける無のはたらきとは、具体的にはどのようなはたらきなのか、更に現実の如何なる行為的ありようが、王弼の言う無爲に妥当するのであろうか。

『周易』・繫辞上传の「大衍の數は五十、その用は四十有九」の条下に韓康伯が引用している王弼の大衍解釈が、この問題の考察に重要な手がかりを与えている。

○天地を演ずるの數、頼る所のものは五十なり。その用は四十有九なれば、その一は不用なり。不用にして用これを以て通じ、非數にして數これを以て成る。斯れ易の太極なり。四十有九は數の極なり。

夫れ无は無を以て明らかにすべからず、必ず有に因る。故に常に有物の極に於いて、必ずその由る所の宗を明らかにするなり。

『易』は占筮の書であり、その占いは卦・爻とその下に附された吉凶禍福を断定する辞（卦辭・爻辭）を以てなされる。占うべき卦・爻を得るには、定められた筮法にしたがった五十本の筮竹（五十策）の運用による（「大衍之數五十、云云」はこの筮法における数の理を述べた文の一節である）。すなわち、まず太極に象どる一策を除き、残り四十九策の運用によって、陰爻―あるいは陽爻―を求め、六爻の組合せによって一卦が求められる。求められた卦の卦形・卦辭・爻辭を参照して、人は迫り来る未来の吉凶禍福を予測し、自己がおかれた状況を判断しつつ、状況に如何に対処していくか、如何なる行為を選びとるかを決断する。

『易』は六十四卦をそなえているが、この六十四卦は世界内の一切の現象を写しとったものとされている。五十策の運用によって卦が求められるのであるから、『易』に於ては、人が遭遇する世界内の一切の事象はこの五十策の運用のうちにこめられてあることになる。五十策のうちの不用の一策は、太極を象徴するものであるが、『易』に於て太極は宇宙の窮極的な根元を意味する。この太極を漢儒は例えば宇宙生成論的観点から天地生成以前の陰陽未分の元氣と解釈したり、宇宙構成論的観点から不動の北辰と解釈したが、王弼はもの（有・有物）の「由る所の宗・無（无）」と捉えたのである。

ここで我々が考察すべき問題は、用（はたらき）に即した不用の一策と四十九策との関係である。世界内の一切の事象（有・有物）は五十策の運用のうちにこめられてあるのだが、そのうちの一策は太極を象徴する不用の一策であるから、実質的には四十九策と一切の事象の生滅変化とが対応していることになる。それ故に「四十有九、數の極なり」とされる。ここで數は筮（筮竹）の本數であるが、有物（事象）を象徴しているから、四十九で數Ⅱ有物は極まていて、ここでは五十という數は実は存在しない。換言すれば、四十九が數・ものの全体（一）である。この四十九策の運用を滞りなく通ぜしめているのが不用の一策の用である。従つてこの一（一策）は（五十という數は存在しないのだから）実は數ではない。「非數」であつて數（有）を數たらしめる數の成立根拠を象徴するものである。有は無に由つて在るが、「無は無を以て明らかにすることのできぬ」もの、――「寂然無體」なるものであるが故に、どこまでも感性的把握を越えている。従つて無を明示する為には具体的なものをかりて象徴的に示す以外にない。そこで四十九策のほかに一策が立てられたのである。

不用の一策は不用という正しくそのことによって四十九策の用を成り立たしめている。換言すれば、四十九策の用が現に成り立っていることは、そこに不用の一策の用が機能しているということである。これを事柄の内容として捉え返すならば、次のようになる。太極・無は無為と

いう正しくそのことによってものの自ずからなるはたらき・生滅変化を滞りなく成り立たしめている。換言すれば、ものの自ずからなるはたらき・生滅変化が滞りなく成り立っているというそのことが、太極・無のはたらき無為に他ならない。この不用の用、無の用（無為）が老子注でどのように展開されているか、10章注に見てみよう。（○で経文を示し、次にその王注を示す。）

○明白四達、能無^レ爲^カ乎^{コト}、

言うところは、至明四達して迷いなく惑いなく、能く以て爲^なすることなからんか、則ち物化す。所謂「道は常に無爲、侯王若し能く守れば、萬物將に自ずから化せんとす」（37章経文）なり。

○生^レ之^ヲ、

その原を塞^とさざるなり。

○畜^レ之^ヲ、

その性を禁^ふがざるなり。

○生^シ而^セ不^レ有^セ、爲^レ而^レ不^レ恃^マ、長^シ而^セ不^レ宰^{ドラ}、是^ニ謂^フ玄^ト德^一、

その原を塞^とさざれば、物は自ずから生ず、何の功かこれ有らん。その性を禁^ふがざれば、物は自ずから濟^よう、何の爲^なにすることをこれ恃^たん。物は自ずから長じ足る、吾の宰^つり成すには不^あず。徳あれども主なし、玄にあらずして而^い何^{かん}。玄徳とは徳ありてその主を知らず、幽冥に出ずるものなり。

もののはたらき、生滅変化は、全てものに内在する性のはたらきのあらわれである。性は生得的な、ものに固有の素質であるが、性がもののはたらき、生滅変化の「原^{もと}」をなしている。作為してその「原」たる性のはたらきを塞^ふし禁^ふぐようなことさえなければ、ものは自ずから生じ、生長し、済い充足し、そこに世界の全体的調和が実現される。

老子は「道は常に無爲にして無不爲」（37章）——不作爲であるから全てを爲し尽していると言う。王弼はこの「無爲」に「自然に順うなり」と注を施しているが、次の諸注に明らかなように、「自然に順う」とはものの性のはたらきに順うことであつた。

○萬物は自然を以て性となす。故に因るべくして爲にすべからず、通ずべくして執るべからず。物に常性あり、しかもこれを造爲す、故に必

ず敗^きなり。物に往來あり、しかもこれを執る、故に必ず失うなり。(29章注)

○自然に順って行く、造さず施さず。

物の性^{せい}に順って別けず析かず。

物の自然に因りて設けず施さず。(27章注)

王弼にとって「無爲にして無不爲」とは、作爲的な干渉や規制を加えたりせず、ひたすら物の性・自然に因り順うという、正にその無爲が、ものの自ずからなるはたらき・生滅変化を可能ならしめ、世界に調和をもたらしめていることを意味した。道を得る、道に由る(無爲)とは、性のはたらきに規制を加えずに、その自ずからなるはたらきを充全たらしめることであった。「玄德とは徳ありてその主を知らず、幽明に出ずるものなり」は、以上に検討した無の用(無爲)が如何なるものであるかを端的に示している。ものは自ずから然って生滅変化してやまない。それが無の用である。しかしその用の主(無)をどこかに求めても、遂に認識することはできない。それがなに故であるか、最早贅言を必要としない。

本項のはじめに提出しておいた問題にもどろう。ものに於ける無のはたらきとはどのようなはたらきなのか。ものに即して捉えれば、無のはたらきとはものに固有の性のはたらきである。では王弼の言う無為「無を以て用をなす」とは、現実には如何なる行為的ありようなのか。われ及びわれと実践的にかかわり合う他者・物の、夫ぞれの性のはたらきに素直にしたがうことである。言う迄もなくこれは、我々が具体的な場に於て、ある行為を選びとる際の実践原理を示したものである。具体的な行為のかたちを示すものではない。王弼によれば、無為は一定の行為のかたちを示すものではなく、具体的な場に於いて、時・処・位の諸条件に適合した無限に多様なかたちをとってあらわれるものである。無為を、彼が「功をなすの母」「用の母」とも表現しているのも、このためである。

「無を以て用をなす」・ものの性により順う——これが王弼における道德的実践原理である。それは老子の「道常無爲而無不爲」にこめられていた論理を敷衍したものであるが、王弼の特長は、そこに「性」の概念を導入し、性への復帰として、ものに即して理論化した点にあった。

四、「無を以て用を為す」と「その情を性とす」

『周易』乾卦・象伝の一句「乾道變化、各正^ス性命^ヲ」を、王弼は「豈に性命の情を正すものにあらざらんや」と、性命に〈情〉字をつけ加えて解釈している。⁽²⁹⁾ 王弼によれば、情は形而下の具体的個別相であり、時・処・位の場合に応じて正邪を区別できるが、情の本としての性（性命）は情として分化・展開する以前の形而上的未分化相であって、正邪・是非等の道徳的価値評価の対象となるべきものではない。従って「正^ス性命^ヲ」はどうしても性命の展開としての情を正実ならしめると解されねばならなかったのである。⁽³⁰⁾ では性命の情は如何にして正されるのであるか。乾卦・文言伝「利貞者性情也」の注で、王弼は次のように言う。

○その情を性とせざれば、何んぞ能く久しくその正を行えんや、この故に……利ありて正しきものは、情を性とするなり。

「性情」を情ヲ性トスと訓んだのは、性と情の論理的区別に王弼が極めて敏感であったことを示すものであるが、それはこの性・情の区別が彼の思想に於ける道徳的実践原理の内容と深くかわりあっているからであった。

ではその「情を性とす」とは如何なる事柄を意味するのであろうか。またこの句は先に検討した「無を以て用をなす」と内容的にどのようにかかわりあうのであろうか。この問題に正しく答えるためにも、まず王弼において性と情がどのように位置づけられているかを改めて検討する必要がある。

損卦・象伝「損益盈虚、與時偕行」に、王弼は次の如き注を施している。

○自然の質は各のその分に定まる。短き者も足らずと爲す、長き者も余りありと爲す。損益將に何^いこに加えんや、（損益を加えるのは）道の常にはあらず、故に時と偕に行くなり。

ここに言われる「自然の質」即ちものが生得的に稟受したそのものに固有の素質が、性であり、性がものの個性の内在根拠をなす。「短き者も足らずとせず、長き者も余りありとせず」とは、老子二十章注「夫れ燕雀匹あり、鳩鵠仇あり、寒郷の民は必ず衲裘^{（なたいれ）}を知る。自然にして已に足る。これを益せば憂う。故に鳧の足を續^つぐは、何ぞ鶴の脛を截^たつに異ならんや」を合わせ参照すれば、その意味は明らかである。鳧の足と鶴の脛とを比較すれば、そこに長短の差があらわれる。しかし鳧の足も鶴の脛もそれぞれの「自然の質」＝性のしからしむる所であり、性に自

すること―性のほたらきを充全たらしめること―がそのものにとつての完全性の実現であり、本来的調和の実現であるという観点に立つならば、⁽³¹⁾ 鳧の足は短いわけではなく、鶴の脛も長いわけでもない。それぞれにそこに損益を加うべき余地のない、在るべくして在るあり方を実現して、完璧なものである。

王弼はこの性をものに内在する自然と捉え、「真」なるものと位置づけている。⁽³²⁾ したがつてものはその性のほたらきを充全たらしめることによつて、道（のはたらき）と一体となりうることになる。⁽³³⁾ けだし「壅^{よみ}がず塞^{ふさ}さず、物^{もの}の性^{せい}を通^{とお}ず、道^{みち}の謂^いなり」⁽³⁴⁾と言つてゐるように、王弼は世界を性のほたらきの自^{みづか}らなる展^{ひら}開^{かい}として捉え、その展開面を捉えて道^{みち}といひ、また自然といったのである。

具体的場に於けるものの一切のはたらき、動作は、性を本としたその個別的展開相であつて、これが〈情〉である。人に即して言えば、性が外物に触発されて例へば喜・怒・哀・楽等の具体的なかたちとして発動展開したものが情である。（情は感情よりも包括的な概念である。）性から言へば、情は性の分化的あらわれとしての個別の有、情から言えば、性は情として個別的にあらわれる全体を可^よ能的^{てき}に包^かみ込んで、それ自体は未分化・無限定なるものとして無^む的^{てき}なものである。王弼において情と性の関係は、ものに即して捉えられた有と無の関係でもあつた。従つて次のような一応の図式をつくることができる。

無・形而上・本（母）・一・静（静態）……性
有・形而下・末（子）・多・動（運動形態）……情

以上の如くに性と情の関係を把握するならば、王弼の言う「その性を性^{せい}とす」が如何なる事柄を意味しているのかは、容易に理解されうるであらう。老子的概念を以て言へば、性への復^{かへ}帰^{けい}であるが、事柄の内容から言へば、情を性の充全たる発露たらしめるといふことである。換言すれば、性のほたらきに、一定の価値観に基づいた人為的な制約を加えたりせず、素直に即しきることである。それはまたものの個別的あり方（情）を、それを可能ならしめている未分化・無限定の全体（性）から切り離して固定化することなく、常に個別相（情）に於いて未分化の全体（性）を証示していこうとする実践態度である。このように「その性を性^{せい}とす」を理解するとき、それは「無を以て用をなす」の別様の表現に他ならないことも、亦了解されてこよう。

五、下徳批判

以上の考察で我々は王弼の道徳論の基本的論理構造を把握したことになる。以下その考察成果をふまえて、三十八章注に展開されている王弼の下徳批判について検討する。老子の下徳批判と王弼の下徳批判との間には、趣旨の点においてズレが認められ、そのズレの背後には老子とは異なった王弼独自の思想が控えている。したがって彼の下徳批判の検討をとおして、彼の思想の特質をより明確ならしめることが期待できるであらう。

三十八章は、徳を上徳と下徳に分け、両者の特質を次のように捉えている。

○上徳は徳とせず、是を以て徳あり。下徳は徳を失わず、是を以て徳なし。

上徳は無爲にして無不爲⁽³⁵⁾、下徳はこれを爲して以て爲にすることあり。

「徳とせず」（自己の徳を徳として意識しない）と無爲（無作爲）が上徳の特質であるのに対して、下徳の特質は「徳を失わず」（自己の徳を意識しそれに固執する）と「これを爲す」（有爲・作爲）として把握されている。

老子が下徳として採りあげている徳は、仁・義・礼・前識（智）であり、主として儒家によって説かれてきた徳である。老子において下徳批判は何よりも儒家批判であった。老子にとって、これらの徳は「徳なし」即ち真実の徳としてはたがえないものであった。⁽³⁶⁾ 礼は「忠信の薄きものにして乱の首^{はじめ}」であり、前識は「道の華^{あはな}にして愚の始」であった。仁義は、これを絶ち棄ててこそ民がその本来の孝慈に復るものであり、⁽³⁷⁾ 無爲自然の大道が見失われた世において、口喧しく説かれるようになったものであった。⁽³⁸⁾ それ故に老子は「是を以て大丈夫はその厚き（無爲）に處りて、その薄き（礼）に居らず、その実（無爲）に處りて、その華（前識）に居らず。故に彼れ（礼や前識等の下徳の類）を去りて、此れ（無爲の上徳）をとる」と三十八章を結び、仁義以下の徳をあくまでも否定し黜けようとする。⁽³⁹⁾

王弼が仁義以下の諸徳に対し、『老子』経文をふまえて「凡そ無爲たること能わずしてこれを爲すものは、皆な下徳なり。仁義禮節これなり」と施注するのは、注釈者としてけだし当然のことである。しかしここで我々は、次の引用文の背後に潜む彼の意図に注目すべきであらう。

○故に苟しくもその功をなすの母を得れば、萬物作りて辭せざるなり、萬事存して勞せざるなり。用いるに形を以てせず、御するに名を以て

せず、故に仁義顯らかなる可く、禮敬も彰らかなる可きなり。

夫れこれを載^な(成)すに大道を以てし、これを鎮めるに無名を以てすれば、物の尚ぶところなく、志の營むところなし。各のその眞に任せ、事としてその誠を用いれば、仁徳厚く、行義正しく、禮敬清し。その載^なすところを棄て、その生^なすところを舎^す(捨)て、その成形を用い、その聰明を役すれば、仁は則ち尚び、義は則ち競い、禮は則ち争う。故に仁徳の厚さは、仁を用いるの能くするところにはあらざるなり。行義の正しさは、義を用いるの成すところにはあらざるなり。禮敬の清さは、禮を用いるの濟^なすところにはあらざるなり。これを載すに道を以てし、これを統べるに母を以てす、故にこれ(仁・義)を顯らかにして尚ぶところなく、これ(禮敬)を彰らかにして競うところなし。夫の無名を用う、故に名以て篤し。夫の無形を用う、故に形以て成る。母を守りて以てその子を存^{たも}ち、本を崇んで以てその末を擧げれば、形・名俱に有りて邪生せず、大美天に配して華作らず。故に母は遠ざく可からず、本は失う可からず。仁義は母の生^なす所^もにして、以て母となす可きものにあらず、形器は匠のつくる所^もにして、以て匠となす可きものにあらざるなり。その母を捨ててその子を用い、その本を棄ててその末に適^はれば、名は則ち分るる所あり、形は則ち止まる所あり。その大を極むと雖も、必ず周ねからざるあり、その美を盛んにすと雖も、必ず患憂あり。功は「これを爲す」に在りとす、豈^あに處るに足らんや。

長きを厭わずに、敢て引用したのは、この文が三十八章注の結語をなすものであり、仁義論を含めて、ここに王弼の徳論の謂わばエッセンスともいふべき内容が、総括的に表現されているからである。

明らかに、王弼は仁義等の徳を、頭から下徳として否定し黜けるが如き立場をとっていない。むしろ彼の意図は、仁義等の諸徳を肯定的に位置づけようとするところにあると理解することができよう。このように、仁義等の位置づけに関して、王弼注は『老子』経文の趣旨と明らかな対立を見せている。しかしこのことを以て、王弼は老子の思想に自己の思想を批判的に対置したのだと解釈するのは誤りであろう。王弼は、(主観的には)あくまでも『老子』の断片的で難解な章句にこめられている思想を解きほぐしつつ、それを体系的に祖述せんと心がけたのである⁽⁴⁰⁾から。したがって、自己の解釈こそが、老子の思想の眞意を深く捉えたものであることを示すためにも、この対立は「合理的」に解消されねばならなかった。では彼はどのようにしてこの課題を解決したのであろうか。

老子の下徳批判は有為仁義等の諸徳の批判であり、王弼の下徳批判もこの点においては完全に一致している。しかし王弼の解釈が独自の色

彩を帯びているのは、彼が下徳（有為）としての仁義等の諸徳を、その本来のはたらきを失い、その反対物へと転化してしまったものとして解釈している点にある。老子の下徳批判を受けとめた王弼の問題関心が、仁義等の諸徳はなに故に下徳、有為なのかではなく、仁義等はなに故にその本来のはたらきを失い有為へと転化してしまうのかにあったということである。老子の下徳批判を受けとめ、それを自己の論理展開の中にとり込みつつ、しかも仁義等の諸徳を肯定的に位置づけようとする王弼の論理は、次の二本の柱を以て組立てられる。

①無為と（本来の）仁義等を本・母と末・子の関係に於て捉える。このとき仁義等の諸徳は、無為（無を以て用をなす）性により順う）の現実具體の場における個別的展開形態として、肯定的に位置づけられる。——夫載之以大道、鎮之以無名、則物無所尚、志無所營、各任其真、事用其誠、則仁德厚焉、行義正焉、禮敬清焉。

②無為の個別的展開形態としての仁義等の徳（本来の仁義等の徳）と、老子によって下徳として批判・否定されている仁義等とを区別する⁽⁴¹⁾。では、王弼は老子によって批判・否定されている下徳の本質を如何なるものと捉えるのであろうか。上徳と下徳のちがいを、王弼は次のように把握する。

「上徳の人は、唯だ道のみこれ用い、その徳を徳とせず」——上徳はただ「無を以て用をなす」のみであって、その結果としてあらわれた個々の徳を徳として意識しない。徳として意識しないのは、上徳はひたすら無為のものの性により順う（各のその真に任せ、事としてその誠を用う）ことを唯一の実践原理とし、結果としてあらわれる行為のかたちを固定化しそれに執着することがなく、徳を固定化しそのかたちを行為準則とみなしてそれに依拠することもないからである。このような上徳の特質を、王弼は、徳本来のはたらきはあるが、徳の名（仁義等の個別的な徳目）はないとする。——是以上徳之人、唯道是用、不徳其徳、無執無用、故能有徳而無不爲、不求而得、不爲而成、故雖有徳而無徳名也。上徳に徳の名がないのは、無為は時・処・位に應じて無限に多様なかたちをとってあらわれるはたらきであって、一定の固定的なかたちを求めることはできないからである。

これに対し、下徳は徳を一定の固定的な行為のかたちとして考える。したがって、そこにはかたちに見合った徳の名、徳目が成立する⁽⁴²⁾。ここに下徳の特徴があるのであるが、王弼はそれを「善を立てて以て物を治める」あり方と不可分の関係にあるものと把握する。「善を立てる」ということは、善と不善の区別を立てることである。かくして下徳は善・不善の意識下において、己の立てた善にかなうように、行為が選択される。

それ故に下徳は「求めてこれを得、爲にしてこれを成す」とされる。——下徳求而得之、爲而成之、則立善以治物、故徳名有焉、求而得之、必有失焉、爲而成之、必有敗焉、善名生、則不善應焉。故下徳爲之而有以爲也。このように、下徳は徳を一定の行為のかたちのなかに、対象的に捉えている。また下徳は、善・不善という区別のもとに成り立ち、逆に世界に不断に区別を成立させていく。

このような下徳の本質は、「これを爲す」点にあると王弼は捉え、それを「上仁爲之而無以爲」の解説中に於いて、上徳と上仁とがどこで区別されるのか、即ち上徳と下徳とを決定的に分かつメルクマールがどこにあるかという問いの下に明らかにする。

○「以て爲すなし」とは、偏りなすところなきなり。凡そ無爲たる能わずしてこれを爲すものは、皆な下徳なり、仁義禮節これなり。將に徳の上下を明らかにせんとすれば、輒ち下徳を擧げて以て上徳に對す、「以て爲すなし」に至りて、下徳の量(分限、capacity)を極む、上仁これなり。「以て爲すなし」に及ぶに足りて、猶お「これを爲す」なり。

上仁は、私に偏って行為することがない——「これを愛して偏り私するところなし」とされる。謂わば無私の行為が上仁の特徴であるとしてもよい。この点に於いて上仁は、「其の私を滅してその身を無とす」る上徳と接している。しかしなお下徳に位置づけられるのは、「これを爲す」が故に他ならない。仁を善とし不仁を不善として峻別し、仁の実現を志向して行為が選択される、それが「これを爲す」であるが、このとき仁は、意識の対象として(即ち仁という名のもとに概念的に)捉えられて徳目と化し、規範と化している。十八章「大道廢、有仁義」の王注は、下徳として批判される仁義が、概念化された行為のかたち、徳目に他ならないことを明確にしている。

○無爲のことを失い、更に以て慧(恵)を施し善を立て、道から物に進むなり。

ここで「物」は形而下の具体的なかたちを意味している。上仁の特徴は無私の愛であり、自己中心的な愛ではない。この点において、それは確かに自己への固執を脱却している。しかし、下徳としての仁は、やはり仁を行為のかたちとして捉え、仁を徳目とし、それを行為準則にしたあげたものであって、この点において、無爲の一つの個別的展開形態としての仁(無私の愛というはたらきそのもの)とは、明確に区別されねばならないのである。

かくして我々は王弼の下徳批判がもっているその思想的(倫理学的)意味が何であったかを明らかにすることができる。即ちそれは、仁義等の徳(はたらき)そのものの批判ではなくして、いわゆる徳目主義批判に他ならなかったということである。「本は無爲にあり、母は無名にあり

り。本を棄ててその末に適^はり、母を捨ててその子を用う。功は大なりと雖も必ず濟らざるものあり、名は美なりと雖も、僞も亦た必ず生ず」と指摘し、「夫れ仁義内より發するも、これを爲せば猶お僞なり。況んや外飾を務めて久しくす可けんや」と礼を批判するものも、徳を徳たらしめる無為からはなれ去り、本来無為の個別的展開形態であった諸徳を、無為から切り離して徳目として固定化し、外形的なかたちとして実体化し、それを行為準則としてしまう誤りを、鋭く衝いたものであった。それは、道徳を単なる外的形式（かたち）への随順に墮^おとしめてしまうことに対する批判であつた。ここに我々は、仁義等の諸徳を真実の徳として回復せしめようとする王弼の意図を見てとることもできるのである。

結 語

王弼は、有^{ある}の成立根拠としての道を無と捉え、無の考察をふまえて老子の無為を「無を以て用となす」と捉えた。彼は無のはたらきを、ものに内在する性のはたらきと捉えたから、「無を以て用をなす」は、われ及びわれと実践的にかかわりあう他者・物の性に素直にしたがう行為的ありようとして理解された。ここに王弼の道德論における道德的实践原理があつた。

王弼がものの性にしがうことを以て道德的实践原理としたことは、徳の成立根拠を、外的な規範ではなく、人に生得の所与として与えられている自然性のうちに求めたことを意味する。王弼にとって、道を得、徳を尽す、即ち道德的行為とは、我々にとっての自然性である性（性命・生命^{いのち}）のはたらきを、自覺的に把握しそれを完全に展開、開花せしめていくことであつた。性の発露・展開（無為）は、本来人がおかれた状況（時・処・位）に規定されつつ多様な展開形態をとってあらわれるものであり、一定のかたちとして固定化することのできぬものである。その展開形態としてのかたちを固定化し、そこに行為準則を求めるところに、徳目主義の誤りがおこる。王弼が『老子』三十八章注で展開した下徳批判は、この徳目主義の理論的克服を意図したものであつた。

注

- （１） 長沙馬王堆漢墓出土の『帛書老子』は、八十一章の分章がなく、ただ上・下篇に分けている。又今本と上・下篇の順序が逆になっている。
- （２） 昔之得^え一者、天得一以清、地得一以寧、神得一以靈、谷得一以盈、萬物得一以生、侯王得一以爲天下貞。其致之一也。ここで一は道を指す。
- （３） 三十八章王注にも「故天不能爲載、地不能爲覆」とあり、覆・載の徳の、天・地にとつての固有性を明確にしている。

(4) 天無以清將恐裂、地無以寧將恐發、神無以靈將恐歇、谷無以盈將恐竭、萬物無以生將恐滅、侯王無以貴高將恐蹶。

(5) 普通を以て語源を解釈する方法は、中国で古くから一般的に採用されてきた解釈方法である。後漢末の劉熙の著作『釈名』はこの方法でことばの由来を説明した字書である。「同音語は、同じ語源から生じた同系語である場合が多いので、その解釈は妥当なものが少なくない」(藤堂明保編『学研・漢和大事典』p. 1606「釈名」の項)と指摘されている。

古典のうちから「德者得也」で徳を説明する例を二、三あげれば、次の如きものがある。

○知樂則幾於禮矣、禮樂皆得、謂之有德、德者得也。(『樂記』、樂本篇)

○德者道之舍、物得以生、生知得以職、道之精、故德者得也、得也者、其謂所以得已然也、以無爲之謂道、舍之之謂德、故道之與德無間。(『管子』心術上篇)

尚、『韓非子』解老篇は、現在本三十八章の「上德不徳」を「上徳不得」と訓み、徳を内、得を外にふり分けて解説している。すなわち内面的な精神の充実によってもたらされるすぐれた人格が徳であり、外的対象の獲得が得であるという解釈に立って「上徳不徳(得)」を説明するのである。

(6) 『校釋』は「故物、無爲則無物不經」に作り、注で波多野太郎『老子王弼注校正』の、〈物〉字は「則莫不載也」の〈則〉字の下に移すべきであるとする説を載せている。私は「無爲則無……」以下の二句を、「道に由る」「無を以て用を爲す」の理論的根拠を提示したものと解釈するので、〈故物〉二字を両「以無爲用」の間に移して訓んだ。

(7) 「當其無有○之用」に、古来二通りの訓み方が行われてきた。「無」で句を切る訓み方と、「無有」で句を切る訓み方とである。後者が古い伝承をもつ訓み方である。意味としては両者にそれ程のちがいはないが、「無有」で句を切るときは、「無」は有の欠如態ないし否定としての非存在(無有)という意味が前面におし出されてくる。

(8) 後に検討する王弼における性と情の理論を、徳に即して捉えかえせば、可能的な徳性は性に、現実的徳は情に包摂される。

(9) ○言道取於無物而不由也、(25章注) ○凡物之所以生、功之所以成、皆有所由、有所由焉、則莫不乎道也、(51章注) ○道者物之所由也、德者物之所得也。(同上)等。尚、『莊子』雜篇、漁父篇に「且道者萬物之所由也」という表現が見える。漁父篇は、人の真実の生き方は「天に法とり眞を貴ぶ」ことによって可能となると主張しており、王弼の性を真と把え、性に順うことが無爲と把握する道徳論に内容的に近似する。王弼が『老子』を注釈するのに、漁父篇等を主として、『莊子』外・雜篇から多くのものを学んだと見て、ほぼ間違いないであろう。赤塚忠氏は、漁父篇の思想と『中庸』の誠の思想との思想的共通性に注目すべきだと指摘している(全釈漢文大系『莊子』下、集英社)が、この点も、王弼の道徳論の内容と関連して注目しておくべきであろう。

(10) 47章注に「事有宗而物有主、途雖殊而其歸同也、慮雖百而其致一也、道有大常、理有大致」とあり、「周易略例」明象に「夫衆不能治衆、治衆者至寡者也、夫動不能制動、制天下之動者、貞夫一者也、故衆之所以得咸存者、主必致一也、動之所以得咸連者、原必无二也、物无妄然、必由其理、統之有宗、會

之有元、故繁而不亂、衆而不惑、……品制萬變、宗主存焉。」とある。

- (11) 25章注で王弼は、「凡物有稱有名、則非其極也、言道則有所由、有所由然後謂之爲道、然則道是稱中之大也、不若無稱之大也」と言い、「無稱不可得而名、故曰域也、道・天・地・王、皆在乎無稱之内」と、經文「域中有四大」を解釈している。ここで「域」は無稱の域が彼の言う無であり、「自然者、無稱之言、窮極之辭也」(25章注)によれば、自然でもあった。即ち王弼の思想に於ては、無は論理的に道よりも高次の概念として把握されている。それ故にまた「道者無之稱也、無不通也、無不由也、況之曰道、寂然無體、不可爲象」(邢昺『論語正義』述而第七引)とも表現されるのである。(ちなみに、韓康伯は、『周易』繫辭伝「一陰一陽之謂道」の注でこの王弼の文に依拠して注を施している。)この王弼における道と無の把握に関連して、金谷治氏はその思想的意義を次のように把えている。

「道家の伝統的な道は、ここに至ってむしろ無の下位に属することとなった」(「老莊思想における無」、「理想」382号)「老莊的な無の思想は、王弼において完成したといつてよいであろう」(『易の話』、講談社現代新書、p.143)。なお、無と道が概念の高次性の点で区別されていることから、「無」を論理的根元、「道」を生成論的始源と解釈するのは、王弼の思想解釈としては不適切であると思われる。

- (12) ○無狀無象、無聲無響、故能無所不通、無所不往。不可得而知、更以我耳・目・體、不知爲名。(14章注)
○無形無名者萬物之宗也。(同上)。○大象、天象之母也。不炎不寒、不溫不涼、故能包統萬物、無所犯傷。(35章注)
○常之爲物、不偏不彰、無皦昧之狀、溫涼之象。(16章注)
(13) ○言道以無形無名始成萬物、萬物以始以成而不知其所以然、玄之又玄也。(1章注)
○玄者冥默無有也。始・母之所出也。不可得而名、故不可言同名曰玄。而言同謂之玄者、取於不可得而謂之然也。不可得而謂之然、則不可以定乎一玄而已。(1章注)
(14) 52章「天下有始、以爲天下母、既得其母、以知其子、既知其子、復守其母、沒身不殆」の注で、天下母(道)と其子(天地万物)を本・末と言ひ換へてゐる。○母、本也、子、末也。得本以知末、不舎本以遂末也。
(15) ○寂寥、無形體也。無物匹之、故曰獨立也。返化終始、不失其常、故曰不改也。(25章注)
○無在於一。(47章注) ○極在一也。(81章注)
(16) 32章注は、王弼が無を如何なるものとして捉えていたかを検討する上で有益な注である。
○樸之爲物、以無爲心、亦無名。故將得道、莫若守樸。……樸之爲物、憤然不偏、近於無有。……抱樸無爲、不以物累其眞、不以欲害其神、則物自賓而道自得也。

模。はあら木、原木。材のもと。模が加工（限定化）されて材ができる。模は現実材に材として展開してゆくあらゆる可能性を内に含んで、それ自体は限定・規定（名）以前のものである。無と有の関係は、模と材の関係に比況される。

- (17) 「老子指略」に「形必有所分、聲必有所屬、故象而形者非大象也」「凡名生於形、……故有此名必有此形、有此形必有其分」と言うように、「形」は、ものの限定性・有限性を示し、それ故に名に規定性と必然的つながりを有する。

- (18) 例えば「將に有を全くせんと欲せば、必ず無に反るなり」（40章注）を、有（存在）を全からしめるために無（非存在）に反ると解釈するならば、生を全うするために死に反る、愛を全うするために憎悪に反る式の論理となり、混乱も甚しいと言わざるを得ない。この混乱は無を有の矛盾概念として捉え、必然的に「始於〇」「起於〇」や復帰を、時の推移の下における運動と理解してしまうことに起因する。

- (19) 47章注、「道有大常、理有大致」、「周易略例」明象「物无妄然、必由其理、統之有宗、會之有元」等、王弼は道と理を密接な関連のもとに捉えている。王弼は道を理を以て解釈したとする学者もいる（錢穆『莊老通辨』・「王弼郭象注易老莊用理字條錄」）。この点については改めて検討したいと考えているが、理が道と密接な関連のもとに捉えられていることは、王弼の世界観が理法的世界観の色彩を濃厚に帯びていたことを示すものである。理は物理・化学的法則性も含めたものの存在のすじ道・条理性一般を言う。ものに相即しつつ、ものがそのものとして在るありようを可能ならしめている法則性・条理性が理である。時・処・位に規定された理のはたらきの展開が有の世界であり、無は有以前の理法的世界であると捉えることもできよう。

- (20) 「夫道也者取乎萬物之所由也。玄也者取乎幽冥之所出也、深也者取乎探賾而不可窮也。」（玄、謂之深者也。」「老子指略」）。尚、65章に「玄德深矣、遠矣、與物反矣」とあり、王弼は「反其真」と注している。

- (21) 20章は衆人・俗人の熙熙・昭昭・察察たるあり方に対して、我（道への目ざめをもつ人）を沌沌・昏昏・悶悶たる「愚人の心」として対置している。王弼はここに「絶愚之人、心無所別析、意無所好惡、猶然其情不可親、我類然若此也」と注をつけている。即ち知をもつものごとを分別分析する衆人に対して、我はものごとを分別分析せず「無所欲爲、悶悶昏昏、若無所識」の如き人と捉えられている。もっとも我を衆人・俗人と対比的にとらえている所にこの章の作者の自我意識が示されているのであるが。

- (22) 自然について、王弼は25章「道法自然」に「法自然者、在方而法方、在圓而法圓、於自然無所違也。自然者、無稱之言、窮極之辭也」と注し、17章「悠兮其貴言、功成事遂、百姓皆謂我自然」に「自然、其端兆不可得而見也、其意趣不可得而觀也。……而百姓不知其所以然也」と注している。即ち自然とはもののおのずからかくの如く（方・円が方・円として）在り、成っている窮極・真実の相であり、それは何ものかにせしめられてそう在り成っているのではなく、対象的な分別や分析をこえた、ただあるがままの相（それ故に「不知其所以然」が自然とされる）である。尚、中国思想における「自然」の概念の分析は、笠原仲二『中国人の自然観と美意識』（創文社）に詳細に展開されている。

- (23) 何邵の王弼傳（魏志卷28・鍾會傳注引）に、「弼注易、頤川人荀融難弼大衍義」とあり、王弼が繫辭傳の「大衍之數五十、其用四十有九」の解釈を何ら

かの形で文章化していたと推測される。現在この「大衍義」は伝わっておらず、その原形が如何なるものであったか全く不明であるが、韓康伯がここで「王弼曰」として引用している文が、あるいは「大衍の義」の一部（あるいは全文）であると思われる。

- (24) 「演天地之數」の訓みに関しては、堀池信夫「大衍小記—王弼の易解釈一斑—」（筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第9号、昭和59年3月）を参照した。

- (25) 湯用彤「王弼大衍義略釈」（収『魏晉玄學論稿』参照）。

- (26) 42章「道生一、一生二、三生三、三生萬物」の注で王弼は「萬物萬形、其歸一也。何由致一、由於無也。由無乃一、一可謂無」と言う。この42章注の「一」と「數の極」「有物の極」とが対応する。

- (27) 注(11)の『論語正義』の文。

- (28) 一は無・太極を明示せんがために立てられたものであり、それ故、一は無を指示している。しかし一として立ててしまえば、一は無そのものではない。その意味に於ては、一は無と言うことはできない。無の側から云えば、一は無の形而下的表現であり、有の側から云えば、万物万形は結局一に帰する(42章注)のであるから、一は有の全体的把握であると言える。この一が「有物の極」「數の極」であって、重ねて云えば、この一は無・太極そのものではない。ともあれ、無と一との区別と連関の問題は、王弼の太極解釈に関連して、又宋儒が「無極にして太極」と捉えた問題とも関連して、なお詳細な検討を要する問題である。

- (29) 「性命之情」は「性命」とともに『莊子』外・雜篇において重要な思想的意味をもって多用される。なお森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』（創文社）は、「外雜篇の性命は、生命と大差のない意味に用いられている場合が少なくない」(p.104)と指摘している。この指摘は王弼の道德論を検討する上に於ても重要であると思う。

- (30) 性の発動を作為的に抑えたり、発動のしかたにさまざまな人為的な規制を加えたりすることはできても、性そのものを改変することは、王弼にとってありえないことであった。性は、ものにとって謂わば絶対的所与であり、究極的なさだめであるという意味でまた命でもある。性と命とは異なった視点から同一の内容を規定したもの（受けとる側から性、与える側（天）から命）であって、それ故に性・命と熟語化される。16章「復命曰常」の王注に「復命則得性命之常」という。性が正邪以前のものであることについては、梁の皇侃『論語義疏』卷九・陽貨第十七の「子曰、性相近也」の疏参照。

- (31) 第10章注に「言任自然之氣、致至柔之和、能若嬰兒之無所欲乎、則物全而性得矣」とある。ここに「物全」即ちものの（あり方）の完全性は、「性得」即ち性の自得（性のはたらきを充全たらしめる）ことに他ならないことが示されている。郭象の『莊子注』の自得の思想も、この王弼の思想の延長線上にあることは、例えば次の注に明らかである。

○夫小大雖殊、而放於自得之場、則物任其性、事稱其能、各當其分、逍遙一也。豈容勝負於其間哉。（内篇・逍遙遊第一篇注）。

- (32) ○我守其眞性無爲、則民不令而自均也（32章注）。

○静則全物之真、躁則犯物之性。(45章注)。

○物反窺真、則真精之極得、萬物之性定。(21章注)等参照。

(33) ○道以無形無爲成濟萬物、故從事於道者、以無爲爲君、不言以教、縣縣若存、而物得其真、與道同體。(32章注)

○抱樸無爲、不以物累其真、不以欲害其神、則物自實而道自得也。(32章注)

(34) 「老子指略」に見える語。

(35) 明和本「無以爲」に作るが、「無不爲」に改めた。

(36) 老子の道德論の内容分析については、拙稿『老子』における実践の論理(「倫理思想研究1」)参照。

(37) 絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈、絶巧棄利、盜賊無有。(19章)

(38) 大道廢、有仁義。慈智出、有大僞。六親不和、有孝慈。國家昏亂、有忠臣。(18章)

(39) 次の句も老子の儒家の徳に対する否定を明確に表明したものである。○天地不仁、以萬物爲芻狗、聖人不仁、以百姓爲芻狗。(5章)

(40) 『晉書』卷43、王衍傳に「魏正始中、何晏、王弼等祖述老莊」とある。老子の思想を体系的に祖述しようとする際に、王弼がとった基本的観点は、例えば「老子指略」の次の文に明らかである。

○老子之書、其幾乎一言而蔽之、噫、崇本息末而已矣。觀其所由、尋其所歸、言不違宗、事不失主。文雖五千、貫之者一、義雖廣贍、衆則同類。

(41) 何邵・王弼傳に「其論道、附會文辭不如何晏、自然有拔得多晏也。」とある。問題の受けとめ方、解釈の巧みさ、斬新さ、論理展開の精密さ等、この下徳批判などは、王弼の「自然有拔得」の一例と考えてもよいであろう。

(42) 名と形との関係について、25章「吾不知其名」の注で王弼は次のように言っている。

○名は以て形に定まる。混成・無形なれば、得て(名を)定む可からず、故に「不知其名」という也。

また「老子指略」では次のように言う。

○天れ名を辨ずる能わざれば、與に理を言う可からず。名を定める能わざれば、與に實を論ず可からざるなり。凡そ名は形に生ず、未だ形の名に生ずるものあらざるなり。故に此の名あれば、必ず此の形あり。此の形あれば、必ずその分(限界性)あり。仁はこれを聖と謂うを得ず、智はこれを仁と謂うを得ず。則ち各のその實あるなり。

名と形の関係は、名と実の関係であり、それは結局『莊子』逍遙遊篇の「名は實の實なり」に帰着する。名は一定の限定された形に付されるものであり、名があれば必ずそこに一定の形がある、また形なく無限定なるものには名を付することはできない、と王弼は考えている。

(43) 13章に「及吾無身」とあり、王弼はここに「歸之自然也」と注している。

(筑波大学・技官 うちむら よしひで)

Practical Theory of Wang Pi

Yoshihide UCHIMURA

In this essay, the author seeks to clarify the logical structure in Wang Pi's (王弼 226-249) ethical theory and to note its unique characteristics. Wang Pi is one of the leading Neo-Taoist philosophers of the Wei-Chin period (魏晉時代 220-420), the author of *The Commentary on the Chou-i* (周易) and *on Lao-tzu's Tao-te-ching* (老子道德經注).

In an analysis of Wang Pi's systematic discussion on the nature of ethical behavior in his commentary on chapter thirty-eight of the *Lao-tzu*, the author first tries to draw out the principle of Wang Pi's view on moral practice, that is, what he considered to be the basis of moral actions. As Wang Pi grounds Being (有) or all existents in the Non-being (無), he has interpreted Lao-tzu's idea of *wu-wei* (無為 non-action or not taking any action) in terms of the formula "utilizing non-being as function" (以無為用):

How is a virtue to be completely fulfilled? It is through non-being as function.
As non-being is its function, all things will be embraced.

(*Commentary on the Lao-tzu*, ch. 38)

This function of non-being Wang Pi regards as the *hsing* (性) or nature to all things which is by nature *tzu-jan* (自然) or spontaneous. On the basis of that, we may understand what he means by "using non-being as function" to refer to how we ourselves or those people of things we come into practical contact should function in accordance with our nature as well as Wang Pi's theory on the principle of moral practice.

Wang Pi understands *wu-wei* as being rooted in *te* (德 virtue), but it is *te* not based on what man himself makes (*jen-wei* 人為, what is artificial), but *te* as based on what is innate to our being as man and given us naturally or spontaneously. It follows that he understands the basis of moral action to lie in the self awareness of the natural functioning of what is already replete in ourselves as our "natural essence" and in the full actualization or extension of such.

Next the author considers the significance of Wang Pi's critique of the "inferior virtues (下德)." Lao-tzu has originally considered the Confucian understanding of *jen* (仁, humanity), *i* (義, righteousness), *li* (禮, propriety), etc. as "inferior" and denied them as such. But Wang Pi's critique of such is not so unconditionally negative. He considers these to be the concrete manifestations of *wu-wei* where-in *wu-wei* is considered to be the mother, the root and these various virtues her sons, the branches.

Accordingly, Wang Pi interprets Lao-tzu's criticism of the inferior virtues as follows: The manifestation and extension of one's innate essence or *wu-wei* is determined by the variables of the situation that man finds himself in, such as time, place, and position. It takes on varying concrete expressions accordingly. It follows then that it would be a mistake to consider such virtues as having any fixed forms to this natural extension of *wu-wei*. The inferior virtues he criticizes are due to this fixture of forms.

The author thus understands Wang Pi's view on the inferior virtues under the rubric of an ethical theory. In this way, he is able, based on his commentary on such criticism in chapter 38 of the *Lao-tzu*, to recover the relevance of the various Confucian virtues of *jen*, *i*, *li*, etc. as a triumph of a logic based on ethical commitments.