王弼『老子道徳経注』第三十八章

内村嘉秀

一　序

拙稿「王弼の道徳論」（筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第10号・昭和59年度）に於て、私は魏晋時代の代表的思想家である王弼（A.D. 226〜249）の思想を、道徳論に焦点をあわせて検討した。即ち彼の道徳論の理論構造を検討し、彼が道徳的行為の本質をどのように把握していたか、道徳的実践原理をどう把握したか等を考察した。その際に私は、彼の主要著作である『老子道徳経注』の、特に第38章注の論述を重視した。第38章注は『老子』経文に対する注釈の性格をはるかに越えたものであり、この注に於て王弼は『老子』研究の成果を集約しつつ自己の道徳論を論述したと理解しうるからである。王弼思想の理解に於て、この第38章注をどのように解釈するかという問題は、決定的とも言える重要性をもっている。またそれだけに正確に解釈するのは極めて難かしい。

本稿は第38章注全文を訓読し、出来うる限り詳細な注解を施して、私なりの理解を提示した。本稿は前記拙稿の基礎部門をなすものとして位置づけられる。

凡　例

1　王弼注は次の諸点を考慮して訓読を採用し、適宜段落を設定した。(イ)原文をいかに訓（よ）んだかを明確に示すことができる。(ロ)訓読は翻訳の一形態であること。(ハ)訓読は貴重な文化遺産であり、訓読の力は中国思想研究者にとって基礎学力であること。(ニ)訓読は適切な日本語に翻訳し難い思想的概念語をそのまま提示し得、現代語訳のおち入り易い冗長な説明の挿入を回避して文脈の端的な把握に於て優れていること。

2　重要な思想的概念語や訓読だけでは意味をとりにくいと思われる所は、「注釈」で筆者の解釈を示した。解釈に当っては、文脈（形式）を読むことと他の章句に施された注との関連に注意することに特に意を用いた。

3　王弼注の中の『老子』経文・『周易』等からの引用文などは「　」にカタカナ読み下しを以て示した。

4　重要な概念語には適宜傍点をつけた。

5　テキストは楼宇烈校釈『老子道徳経注』（収『王弼集 校 釈』上冊・中華書局出版・1980.8）に拠り、波多野太郎『老子王注校正』（横浜市立大学紀要・No.8.15.27）を参照した。

二　『老子』三十八章経文

上徳不レ徳、是以有レ徳。下徳不レ失レ徳、是以無レ徳。上徳無レ為而無レ不レ為。下徳為レ之而有レ不レ為。

上仁為レ之而無二以為一。上義為レ之而有二以為一。上礼為レ之而莫二之応一、則攘レ臂而扔レ之。故失レ道而後徳、失レ徳而後仁、失レ仁而後義、失レ義而後礼。

夫礼者、忠信之薄而乱之首。前識者、道之華而愚之首。是以大丈夫処二其厚一、不レ居二其薄一、処二其実一、不レ居二其華一。故去レ彼取レ此。

三　「三十八章王弼注」訓読

徳は得なり。[1]常に得て喪うなく、利して害うなし。[2]故に徳を以て名と為す。何を以て徳を得ん。道に由る也。[3]何を以て徳を尽くさん、[4]無を以て用を為す。無を以て用を為せば、[7]物として載（成也）らざるは莫なき也。故に無なれば物として経（由也）らざるは莫く、有なればその生を免るるに足らざるなり。[8]

是を以て天地は広なりと雖も、無を以て心と為し、聖王は大なりと雖も、虚を以て主と為す。[9]故に曰く、「復ヲ以テ視レバ、天地ノ心見ユ」[10]「至日ニシテ之ヲ思ヘバ、先王ノ志覩ユルナリ」[11]と。故にその私を減してその身を無とすれば、[12]四海も瞻ざるは莫く、遠近も至らざるは莫し。[13]その己を殊にしてその心を有とすれば、一体も自ら全くする能わず、肌骨も相い容るる能わざるなり。[14]

是を以て上徳の人は、唯だ道をのみ是れ用い、その徳を「徳トセズ」。[15]執るなく用いるなし。[16]故に能く「徳有り」て「為サザル無シ」。求めずして得、「為サズシテ成ル」。[17]故に「徳有り」と雖も、徳の名無き也。[18]

下徳は求めて之を得、為して之を成す。則ち善を立てて以て物を治む。故に徳の名有り。[19]求めて之を得れば、必ず失うもの有り。為して之を成せば、必ず敗うもの有り。[20]善の名生ずれば、不善の応ずる有り。故に「下徳ハ之ヲ為シテ、為サザル有リ」也。

「以テ為ス無シ」とは、偏り為す所無き也。凡そ無為たる能わず して「之ヲ為ス」[22]ものは、皆な下徳なり。仁義礼節これ也。将に徳の上下を明らかにせんとすれば、輒ち下徳を挙げて以て上徳に対す。「以テ為ス無シ」に至りて、下徳の量を極む。[23]上仁これ也。「以テ為ス無シ」に及ぶに足りて、猶お「之ヲ為ス」。「之ヲ為シテ以テ為ス無シ」、故に「之ヲ為ス」の患有り。[24]本は無為に在り。母は無名に在り。[25]本を棄て母を捨てて、その子に適けば、功は大なりと雖も必ず済らざるもの有り、名は美なりと雖も偽りも亦た必ず生ず。[26]「為サズシテ成リ」興さずして治まる能わざれば、乃ち「之ヲ為ス」。故に宏普く博く施し、仁もて之を愛する者あり。而して之を愛して偏り私する所なし。故に「上仁ハ之ヲ為シテ、以テ為ス無シ」也。[29]

愛も兼ねる能わざれば、抑抗正直、義もて之を理むる者あり。

枉を忿り直を祐け、彼を助け此を攻め、物事に心を以て為す有り。故に「上義ハ之ヲ為シテ以テ為ス有リ」也。

直も篤きこと能わざれば、游飾修文、礼もて之を敬しくする者あり。[29] 好みを尚び敬しさを修め、往来を校べ責めれば、不対の間に忿怒生ず。[30] 故に「上礼ハ之ヲ為シテ、之ニ応ズル莫ケレバ、臂ヲ攘リテ之ヲ扔ク」。

夫れ大の極は、それ唯だ道か。[31] 此れ自り已往は、豈に尊ぶに足らんや。故に「徳盛ンニ業大ニシテ、万物ヲ富有ス」[32] と雖も、猶お各のその徳ありて、未だ自ら周きこと能わざる也。[33] 故に天は載を為す能わず、地は覆を為す能わず、人は贍を為す能わず。[34] 万物は貴しと雖も無を以て用を為し、無を捨てて以て体を為す能わざる也。無を捨てて以て体を為せば、その大為るを失う。[35] 所謂る「道ヲ失ヒテ後徳アリ」也。

無を以て用を為せば、その母を得。故に能く已労さずして、物として理らざるは無し。此れ下り已往は、則ち用の母を失う。無為たる能わずして、博く施すを貴ぶ、博く施す能わずして正直を貴ぶ、正直たる能わずして飾敬を貴ぶ。所謂る「徳ヲ失ヒテ後仁アリ、仁ヲ失ヒテ後義アリ、義ヲ失ヒテ後礼アリ」也。

夫れ礼の始る所は、忠信篤からず、易簡暢びざるに首る。[36] 備を表に責め、機微にも制を争う。夫れ仁義内より発るも「之ヲ為セ」ば猶お偽なり。況んや外飾を務めて久しくす可けんや。故に「夫レ礼ハ忠信ノ薄キモノニシテ、乱ノ首」也。

前識とは人に前んじて識る也。即ち下徳の偏也。その聡明を竭して以て前識を為し、その智力を役めて以て庶務を営む。その情を得ると雖も、姦巧弥よ密に、その誉を豊にすと雖も、愈よ篤実を喪う。労して事昏く、務めて治蔵る。聖智を竭すと雖も、民愈よ害わる。[37] 己を舎てて物に任せれば、無為にして泰し。素朴を失うに守れば、典制も順われず、彼の獲る所に耽り、此の守る所を棄つ。[38] 故に「前識ハ道ノ華ニシテ、愚ノ首」なり。

故に苟しくもその功を為すの母を得れば、「万物作リテ辞セザル」[40] 也。万事存して労せざる也。用いるに形を以てせず、御するに名を以てせず、[41] 故に仁義顕かなる可く、礼敬彰かなる可き也。

夫れ之を載すに大道を以てし、之を鎮めるに無名を以てすれば、[42] 物の尚ぶ所無く、[43] 志の営む所無し。[44] 各のその真に任せ、事としてその誠を用いれば、[45] 仁徳厚く、行義正しく、礼敬清し。[48] その載す所を棄て、その生る所を舎て、その成形を用い、その聡明を役めれば、仁は則ち偽となり、義は則ち競となり、礼は則ち争となる。[49] 故に仁徳の厚は、仁を用いるの能くする所に非ざる也。行義の正は、義を用いるの成す所に非ざる也。礼敬の清は、礼を用いるの済す所に非ざる也。之を載すに道を以てし、之を統ぶるに母を以てす。故に之を顕かにして尚ぶ所無く、之を彰かにして競う所無し。

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し、本を崇んで以てその末を挙げれば、形名倶に有りて邪生せず、大美天に配して華作らず。[50] [51] 故に母は遠ざく可からず、本は失う可からず。仁義は母の生す所にして、以て母と為す可きものに非ず、形器は匠の成る所にして、以て匠と為す可きものに非ざる也。[52] その母を捨ててその子を用い、その本を

棄ててその末に適けば、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、その美を盛にすと雖も、必ず患憂あり。功は「之ヲ為ス」に在りとす、豈に處るに足らんや。

四　「三十八章王弼注」注釈

1　音通を以て語源を説く方法は、中国で古くから採用されてきた。徳についても例えば、○「知楽則幾於礼矣。礼楽皆得、謂之有徳。徳者得也。」（『楽記』楽本篇）○「徳者道之舍、物得以生、生知得以職、道之精。故徳者得也。得也者、其謂所以得以然也。以無為之謂道、舍之之謂徳。故道之与徳無間。」（『管子』心術上篇）等と既に先秦の古典に見えている。

2　利は徳の属性、用の優秀性、卓越せる用。「功利、用之善也」（18章注）。この一句、○「上善若水、水善利万物而不争、処衆人之所悪、故幾於道。…夫唯不争、故無尤」（8章）○「赤子無求無欲、不犯衆物、故毒螫之物無犯於人也。含徳之厚者、不犯於物、故無物以損其全也」（55章注）○「天之道利而不害、聖人之道為而不争」（81章）等を参考にして理解すべきである。

3　○「道者物之所由也。徳者物之所得也。由之乃得、故不得不尊、失之則害、故不得不貴也」（51章注）にも明らかなように、徳はものが「道に由る」ことによって（その結果として）得たものである。これを徳の第一規定とすれば、この規定は道との関連に於ける徳の規定である。

道は、「天地の始」（1章）、「万物の宗」（4章）、「万物の母」（25・52章）、「万物の奥」（62章）また「一」（39章）等多様に表現されているが、これらの表現は等しく道が凡そ存在するものの究極的根元をなすものであることを示唆している。王弼は『老子』を承け、『荘子』雑篇・漁父篇の「道者万物之所由也」に拠って、道を「物之所由」（25・51章注等）と捉え、さらに「所由之宗」（『易』繫辞伝上韓康伯注引）、「宗主」（47章注、「周易略例」明象等）と表現する。「物之所由」とは、もの（存在及びその用）がそれによってかく成り立ち得ている根拠を、「宗主」は多様なるもの。ことを全体的に統合し調和あらしめている根元的一者を意味する。―「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。動之所以得咸運者、原必尤二也。物无妄然、必由其理。統之有宗、会之有元。故繁而不乱、衆而不惑。……品制万変、宗主存焉」（「周易略例」明象）。この道と徳―もの・ことの関係を、王弼はまた本・末関係として把握する。―「母、本也。子、末也。得本以知末、不舎本以逐末也」（52章「天下有始、以為天下母、既得其母、以知其子、既知其子、復守其母、没身不殆」の注）。従って王弼は道を「用の母」「功を為すの母」と表現する。この意味で、道は徳を徳たらしめる徳の成立根拠となる。（注25参照）

ものが「道に由る」ことによって得た徳とは、ものにとってどのようなものか、換言すれば、ものにとって徳とは如何なるものか。

39章・「昔之得一者、天得一以清、地得一以寧、神得一以霊、谷得一以盈、万物得一以生、侯王得一以為天下貞、其致之一也」、

4章王注・「地守其形、徳不能過其載。天兼其象、徳不能過其覆」等によれば、例えば天・地の徳は清・寧であり又覆・載である。前者は天・地に固有の特性、後者は固有の用（効用・効能・力）である。39章・「天無以清将恐裂、地無以寧将恐発…」王注・「用一以致清耳、非用清以清也。守一則清不失、用清則恐裂也。故為功之母不可舎也。是以皆無用其功、恐喪其本也」によれば、もし天・地が道（一）からはなれ、結果（功）である自己の清・寧を自己存立の根拠とすれば、裂・発の現象を引起し、天・地はその存在性そのものを失ってしまうとされる。

このように、徳とはものに固有の本性とその用であり、この徳が――究極的には、徳を徳たらしめている道が――ものにそのもの独自の存在性を与え、ものをそのものたらしめている。これをものとの関連に於ける徳の第二規定とすれば、徳とは何かの充全なる理解は、以上の第一規定と第二規定との総合的把握によって可能となる。

〈付〉　以上の論述を整理するために、道―徳―もの（清・寧、覆・載等の徳に対して、天・地等のその存在性、形体等が観念されている）三者の関係を表にしてみる。

	道	徳	もの
第二規定		本	末
第一規定	本（母）		末（子）

尚、王弼の本・末概念は、宋学において多用される体・用概念にほぼ相当すると見てよい。

4　「得徳」と「尽徳」の区別の意味するもの――

ものは「道に由る」ことによってその「徳を得る」。この徳はものに固有の本性とその用である。従ってものがそのものである限り、ものは自己に固有の徳を保持している。しかし本性として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区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。このできるは可能性としてできるという意味である。可能性が直ちに現実性となる訳ではない。従ってここで徳に可能的な徳性（徳の潜在態）と現実的徳（徳の顕在態）との区別を導入すれば、ものがその本性として得るものは徳性である。徳性は具体的行為・はたらきの内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り、39章に見た如くものの存在性そのものが危機に瀕する。世の中の混乱・矛盾はこの転化のみちすじを誤ることに起因し、それは人が自己の本性・ものの本性を把握しそこねることの必然的結果である。王弼はこのレヴェルにおける人のあり方を有為の下徳のうちに見ている。――「夫敦樸之徳不著、而名行之美顕尚、則修其所尚而望其誉、修其所道而冀其利。望誉冀利以勤其行、名弥美而誠愈外、利弥重而心愈競。父子兄弟懐情失直、孝不任誠、慈不任実、蓋顕名行之所招也。患俗薄而興名行、崇仁義、愈致斯偽、況術之賤此者乎。」（「老子指略」）

ここに徳性の充全なる発揮は如何にして可能となるのかが重要

な理論的課題となってくる。この課題に対する王弼の解答が、「何以尽徳、以無為用」である。

5

「無」について——

「道無、水有、故曰幾也」（8章注）に明らかなように、王弼は道を無と捉える。厳密に言えば、道は無の呼称である。——「道者無之称也。無不通也、無不由也。況之曰道。寂然無体、不可為象。是道不可体、故但志慕而已。」（邢昺『論語正義』述而第七引・王弼『論語釈疑』）、25章注・「凡物有称有名、則非其極也。言道則有所由、有所由然後謂之為道。然則道是称中之大也、不若無称之大也」によれば、道＝称中之大は、概念の高次性において無＝無称之大の下位に属する。

8章注に見るように、水は道・無に対して有と規定される。有は天・地・万物など凡そ時・空の制約下にある個別的存在者を全体的に把握した概念であり、もの一般を意味する。

有に対し無は「寂然無体」「冥黙無有」（1章注）とされ、凡そ有に帰属する一切の属性を撥無する。それ故道は無形・無名・常（永遠不変性）・一とされ、名による把握や概念規定をこえたものとして「玄」と言われ、さらに「玄之又玄」とされる。（1章注・14章注等参照）

『周易』復卦・彖伝「復其見天地之心乎」の注によれば（注10参照）、無（寂然至无）こそが天地の心・本であり、万事万象即ち有は無の限定的あらわれである。無と有は本（一）・末（多）の関係にある。即ち無は有（世界）の究極・本然の相（一）であり、その現実具体の場に於ける展開相（多）が有である。王弼は世界を無と有の謂わば重層的な構造に於て捉え、無（本）の分化・限定化（末）が有としてあらわれていると理解した。それは変化のうちに不変を、個別の多様性のうちに一なる全体を、相対のうちに絶対を観ていたことを意味する。あるいは現実世界の運動・変化・多様性・相対性を一（不変・絶対）なる全体の分化・限定化として捉え、両者を統一して世界を観ていたと言ってもよい。

65章「玄徳深矣遠矣、与物反矣」の注「反其真」、また「夫道也者取乎万物之所由也、玄也者取乎幽冥所出也、深也者取乎探賾而不可究也、……」（老子指略）によれば、有の究極・本然の相（「真」）は、ことばによる認識を遙かに越えた無限の深さ・豊かさを湛えている。それ故ただあるがまま、自カラかくの如くありかくの如く成る—然ルものとしか言いようがない。無はまた自然でもある。

6

老子は万物を生生化育せしめる道の用（玄徳）の特質を有為（作為）に対する無為（無作為）と捉え、従って道を体得した聖人の徳の特質も無為とした。——「道常無為而無不為、侯王若能守之、万物将自化」（37章）「上徳無為而無不為」（38章）「故聖人云、我無為而民自化」（57章）「生而不有、為而不恃、長而不宰、是謂玄徳」（10・51章）等。無為が老子に於ける実践原理となる。

王弼は11章・「故有之以為利、無之以為用」に拠って、無為を「以無為用」と捉え返した。有は無を本としているから、「無に反る」ことによってのみその存在とはたらきを全うすることができる。——「天下之物、皆以有為生。有所之始、以無為本。将欲全有、必反於無也。」（40章注）。有が無に反るとき、有の用は無

の用と一致する。語を換えて言えば、無の用が有の用としてあらわれる。これを実践論的観点から言えば、無に反ることによって、有（われ及びわれが行為的にかかわる他者・物）に即して無の用をあらわにし得たとき、そのはたらきが無為であり、そこに徳が実現されているということである。

では、無為――無に反ることによって無の用をあらわにすること――は如何にして可能となるか。無為を王弼は「順二自然一也」（37章注）と捉える。ここで「順二自然一」は27章注等に明らかなように「順二物之性一」である。凡そ有の用・生滅変化は、有に内在する性の用のあらわれである。従って個に即して言えば、無の用とは個に個有の性（「常性」）の用である。個に於ける自然・無が性に他ならぬからである。それ故、無為―無へ反ることによって無の用をあらわにすること―は、ものの性を把握してその性の用を充全に発揮することによって可能となる。――○「万物以自然為性。故可因而不可為、可通而不可執也。物有常性、而造為之、故必敗也。物有往来、而執之、故必失矣。」（29章注）○「不塞其原、則物自生、何功之有。不禁其性、則物自済、何為之恃。物自長足、不吾宰成。有徳無主、非玄而何。凡言玄徳、皆有徳不知其主、出乎幽冥。」（前引10章「玄徳」の注）

性は有に固有の素質、有の用・生滅変化の「原」をなすものである。作為してその性のはたらきを塞し禁ぐようなことさえしなければ、ものは自ずから生じ、生長し、済い、充足して、世界の全体的調和が実現される「以無為用」とは、性（無）のはたらきに作為的規制を加えず、その自ずからなるはたらき（無の用）を充全たらしめることと理解してよい。何も行為しないことでは勿論なく、ある具体的な行為のかたちを示すものでもない。具体的な場に於て、私達がある行為を選びとり行為する実践原理を示したものである。無為は一定の行為のかたちとして理解することはできない。

7　「物」字、波多野太郎『王注校正』に従って、下注の「故物無焉」の「物」字をここに移して訓んだ。この句、経文の「無不為」の言い換え。

8　故無焉則無物不経、有焉則不足以免其生。両「焉」字、語調を整える語気詞。「経」、由也。「生」、死・滅の対概念。ここでは有限性の象徴的表現。前句、「道取於無物而不由也」（25章注）と同意。この二句、有と無の相違を示し、「以無為用、則物莫不載」の理論的根拠を提示する。

9　この二句、万物を生生化育せしめる天地と、民生の安易を実現する聖王の徳の広大無辺性は、無為――無への復帰による無の用の実現――によって可能となっていると指摘する。

10　『周易』・復卦彖伝「復、其見天地之心乎」をふまえる。王注・『復者、反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則静、静非対動者也。語息則黙、黙非対語者也。然則天地雖大、富有万物、雷動風行、運化万変、寂然至无是其本矣。故動息地中、乃天地之心見矣。若其以有為心、則異類未獲具存矣。」

天地を運行せしめて四時に序あらしめ、万物を生生化育せしめる天地の徳、その徳を徳たらしめているもの、即ち天地の本は寂然至无（無）であり、天地はこの無を心としている。ここに天地運

行・万物生生の根本原理がある、と王弼は考える。動と静、語と黙は相対的な関係にある現象である。この現象を、王弼は単に現象レヴェルに於ては理解しない。現象を、現象がそこから起りそこへと帰ってゆくところ（物の極・本）との関連に於て理解する。

――「以虚静観其反復。凡有起於虚、動起於静、故万物雖並動作、卒復帰於虚静、是物之極篤也。」（16章注）。その際に、彼は、動・語等の運動がやんだ相静・黙に、本の直截なあらわれを観る。即ち動・静の本は静（「寂然大静」復卦大象伝注）、語・黙の本は黙（「冥黙無有」1章注）であるとする。従って、この静・黙は、最早動・語と同一レヴェルに於て相い対立する現象ではなく、動・語がその本に復った相として理解される（注11参照）。かくて、現象としては相対的関係にある動と静、語と黙が、本質を観る目によって本・末関係として把握される。

静・黙が時・処・位の諸条件に応じてさまざまのかたちをとってあらわれた具体相（運動形態）が動・語である。動・語の具体的あり方は多様であるが、その本は一なる静・黙である。静・黙は動・語という個別的事象に即して本たる無を捉えたものであるから、静・黙を個別的把握とすれば、無（寂然至无）はその総括的把握と言ってよい。このようにして我々は、王弼の言う無・天地の本が如何なるものであったかを了解することができる。それは、運動・変化・多様性・相対性のもとに具体的に展開しているこの世界（天地・有）の、究極・本然の相であった。従って、無は有を離れて何処かにある訳ではない。無は一切の有を可能的に含んで、有の内に、謂わば蔵されている。個に即して言えば、無は性として個に内在してある。有は無の展開相である。

この彖伝注は、注9の詳細なる展開である。

11　復卦大象伝「雷在地中、復。先王以至日閉関、商旅不行、后不省方」をふまえる。王注「方、事也。冬至、陰之復也。夏至、陽之復也。故為復、則至於寂然大静。先王則天地而行者也。動復則静、行復則止、事復則无事也。」至日は夏至・冬至の日、一陰来復・一陽来復のターニング・ポイントをなす寂然大静の日。先王の志（波多野『王注校正』に従って至を志に改める）とは、寂然大静なる天地の心に則って、無事・無為を以て天下を治めた先王の為政の根本原理。

12　為政者が自己の利益を優先する私心をなくし、ものごとの自からなる展開（自然）に随順して無為であること。次の諸注参照

――「無私者、無為於身也。」（7章注）、13章「乃吾無身」の注「帰之自然也。」、「与天地合徳、乃能包之如天之道。如人之量、則各有其身、不得相均。如惟無身無私乎、自然、然後乃能与天地合徳」（77章注）。

13　四海・遠近、共に天下の民を指す。この句、『論語』の「四方之民、襁負其子而至矣」（子路）と同意。「故滅其私」以下の文、3章「為無為則無不治」の別様の表現である。

14　前文の無為の生き方に対して有為の生活態度の危険性を指摘する。24章「企者不立、跨者不行、自見者不明、自是者不彰、自伐者無功、自矜者不長、其在道也、曰余食贅行、物或悪之、故有道者不処」。44章「是故甚愛必大費、多蔵必厚亡」と同じ思想内容を含む。

15　上徳＝無為は、無（根元）への復帰による、無（根元）からのはたらき（唯道是用）であり、一切のはからいをつき抜けて無（性）の用と一体となったはたらき（徳）そのものである。従って徳（はたらき）が徳として意識されない。（意識される即ち徳が対象的に意識に把えられるのは、意識と徳とが分離しているからである。このとき徳は意識の支配下にあるはからいとなっている）。

16　「老子指略」に「言之者失其常、名之者離其真、為之者則敗其性、執之者則失其原矣。是以聖人不以言為主、則不違其常、不以名為常、則不離其真、不以為為事、則不敗其性、不以執為制、則不失其原矣」「功不可取、美不可用、故必取其為功之母而已矣」とある。徳の母なる無為・無名をはなれて、その結果である功や美名に執着し、それを行為準則として用いないこと。

17　性のはたらきに随順する無為をいう。――○「川谷与江海、非江海召之、不召不求而自帰者也。行道於天下者、不令而自均、不求而自得。」（32章注）○「静而不求、物自帰之也」（61章注）。○47章「不為而成」の注「明物之性、因之而已。故雖不為、而使之成矣」等参照。

18　名と有限性・限定性（形）との必然的結びつきについて――「老子指略」に次の如く言う。○「凡名生於形、未有形生於名者也。故有此名必有此形、有此形必有其分。仁不得謂之聖、智不得之仁、則各有其実矣。」

　ある行為が一定の徳の名（徳目）をもつのは、仁が智と区別されるように、他の行為から明確に区別される一定のかたちをもっているからである。上徳は徳（はたらき）があって徳の名がないのは、無為は一定のかたちをもたぬからである。

19　下徳は善と不善を区別し、己の立てた善にかなうように行為する。善の実現を志向して行為が選択されるから、行為に一定のかたちが出来、従ってそこにかたちに見合った徳の名、仁義等の徳目が成立する。

20　「自然已足、為則敗也」（2章注）。又注6に引用した29章注を参照のこと。

21　善を定立することはものごとを善と不善に二分して捉えることであり、善悪以前（無名）のあるがまま（自然）を否定することである。善・不善の区別のもとに成立する下徳は、亦世界に不断にこの区別を成立させてゆく。――○「甚美之名、生於大悪、所謂美悪同門」（18章注）。○「立善以和万物、則便復有妖之患也」（58章注）。

22　例えば、仁を善とし不仁＝不善から峻別し、仁の実現を志向して自己を律しつつ行為すること。――○「仁者必造立施化、有恩有為。造立施化則物失其真、有恩有為則物不具存。……若慧（恵）由己樹、未足任也。」（5章「天地不仁」の注）。○「失無為之事、更以施慧立善、道進物也。」（18章「大道廢、有仁義」の注）

　仁義は無為を否定して「物に進む」ところに成立する。ここで道に対する物は、具体的なかたちを以てあれとこれを区別する相対・差別の世界の象徴的表現と理解してよい。従って物へと堕した仁は、意識の対象として（即ち仁という名のもとに概念的に）捉えられて徳目となり規範と化した「仁」である。「之ヲ為ス」下徳は、徳目や規範を行為準則としてそれに従った行為であると

言うこともできる。

23 「下徳之量」、下徳の容量・力量、capacity――○「与天地合徳、乃能包之如天之道、如人之量。則各有其身、不得相均」（77章注）参照。

24 下徳の最高レヴェルを極める上仁を上徳と比較検討し、下徳の本質は「為レ之」にあることを明らかにする。上仁は私に偏って行為することがない。無私の行為が上仁の特徴である。この点で上仁は上徳と接する。しかし上仁がやはり下徳であるのは、ただ「為レ之」にある。上仁の特徴は無私の愛であり、自己中心的な愛（ニヒイスティック）ではない。この点で自己への固執からは脱却しえていると言うこともできる。しかし、上仁は、仁を善として立てて徳目・規範化したものであるから、無為の個別的展開としての無私の愛というはたらきそのものからは区別されるし、仁を善とする自己の立場から脱却し得ている訳ではない。それ故「老子指略」に「儒者尚乎全愛、而以進之。……誉以進物、争尚必起。……斯皆用其子而棄其母。物失所載、未足守也。」と言う。自己の立場への固執は、下徳の特徴であるとしてよい。

25 本（母）・末（子）は王弼思想の基本的枠組みをなしている。王弼は、52章「天下有始、以為天下母。既得其母、以知其子、復守其母、没身不殆」に老子思想の根本精神を見たと言うことができる。それ故「老子指略」で次のように言う。

○「老子之書、其幾乎可一言而蔽之。噫、崇本息末而已矣。」

また「功不可取、美不可用。故必取其為功之母而已矣。篇云既知其子、而必復守其母、尋斯理也、何往而不暢哉。」と言う。

26 「棄本捨母而適其子」は無為を否定して有為に堕すること。次の「老子指略」の文に、有為が如何なるものかの詳細な説明が見える。○「夫素樸之道不著、而好欲之美不隠、雖極聖明以察之、竭智慮以攻之、巧愈思精、偽愈多変、攻之弥甚、避之弥勤。則乃智愚相欺、六親相疑、樸散真離、事有其奸。蓋舎本而攻末、雖極聖智、愈致斯災、況術之下此者乎。……」○「夫敦樸之徳不著、而名行之美顕尚、則修其所尚而望其誉、修其所道而冀其利。望誉冀利以勤其行、名弥美而誠愈外、利弥重而心愈競。父子兄弟、懐情失直、孝不仁誠、慈不任実、蓋顕名行之所招也。患俗薄而興名行、崇仁義、愈致斯偽、況術之賤此者乎。故絶仁棄義以復孝慈、未渠弘也。」

27 27章注・「聖人不立形名以検於物、不造進向以殊棄不肖。輔万物之自然而不為始、故曰無棄人也。不尚賢能、則民不争、不貴難得之貨、則民不為盗、不見可欲、則民心不乱。常使民心無欲無惑、則無棄人矣。」に詳しい。

28 抑、おさえる。抗、あげる、すすめる。

29 この句、礼が外面的かたちに執われたものであることを明らかにする。

30 波多野太郎『老子王注校正』に「往来者礼曲礼上、礼尚往来、往而不来非礼也、来而不往亦非礼也。不対不酬也」とある。

31 25章注 「吾所以字之曰道者、取其可言之称最大也。責其字之所由、則繫於大。夫有繫則必有分、有分則失其極矣。故曰強為之名曰大。」

32 『周易』繫辞伝上、「盛徳大業、至矣哉。富有之謂大業、日新

之謂盛德」をふまえる。

33 天・地それぞれ固有の徳があることを言う。

34 4章注 「地雖形魄、不法於天、則不能全其寧、天雖精象、不法於道、則不能保其清。……地守其形、徳不能過其載。天兼其象、徳不能過其覆。」とある。25章注に「地不違天、乃得全載、法天地、天不違道、乃得全覆、法道也」とある。贍、周全、充足の意。4章注 「故人雖知万物之治也、治而不以二儀之道、則不能贍也」、5章注 「天地任自然、無為無造、万物自相治理、故不仁也。……無為於万物而万物各適其所用、則莫不贍矣」を参照のこと。

35 万物を富有し生生化育せしめる天地の徳業も「以無為用」による。凡そものは無(のはたらき)から離れてはその自体性(「体」、ものがそのものであることの徴表としての形体)を全うすることはできない。

○「用一以致清耳、非用清以清也。守一則清不失、用清則恐裂也。故為功之母不可舎也。是以皆無用其功、恐喪其本也。」(39章注)「清不能為清、盈不能為盈、皆有其母、以存其形。故清不足貴、盈不足多、貴在其母、而母無貴形。……玉石璨璨、珞珞、体尽於形、故不欲也」(同右)

尚、「体」に関連して、この「以無為用、不能捨無以為体也」等の表現を根拠として、思想上に於ける王弼の業績の一つに、体・用概念を使用したことを挙げる見解がある(銭穆『荘老通辨』p.380、楼宇烈『王弼集校釈』前言、等)。私はこの見解は妥当性に欠けると考える。王弼の多用する本・末概念は、ほぼ体・用概念に相当し、その意味で、宋学の体・用概念は王弼の思想に於て充分に成熟していたと考えることはできるが、彼が体・用という一対の哲学概念を使用したと言うことはできないと考える。その根拠の一つは、彼の使用する「体」字の意味である。この38章注の句を、それだけ取り出して読めば、あるいは無=有の体(所謂、本体)という解釈も成り立つかも知れないが、私の調べた限りでは、王弼が「体」字を所謂本体という意味で使用したと断定できる用例は一つもない。殆んどが右章注の「体尽於形」のように、体質・形体という意味で使用している。

36 「易簡不暢」、『王弼集校釈』に従って字句を改めた。易簡は『周易』繫辞伝の「乾以易知、坤以簡能」「易簡而天下之理得矣」「易簡之徳配至徳」等をふまえる。「忠信不篤、易簡不暢」は、「老子指略」の「素朴之道不著、而好欲之美不隠」「敦朴之徳不著、而名行之美顕尚」(注26の引用文参照)と同意。

37 57章注「立正欲以息邪、而奇兵用、多忌諱欲以耻貧、而民弥貧。利器欲以強国者也、而国愈昏弱、皆舎本以治末、故以致此也。」参照。

38 「彼」は前識、「此」は無為の道をさす。

39 「為功之母」、無為を指す。

40 2章「是以聖人処無為之事、行不言之教。万物作焉而不辞、生而不有、為而不恃、功成而弗居。」をふまえる。

41 「形」は例えば行為の外形、「名」は例えば仁義礼等の徳目、共に本に対する末に属するもの。

42 37章 「道常無為而無不為、侯王若能守之、万物将自化、化而欲作、吾将鎮之以無名之樸。無名之樸、夫亦将無欲。不欲以静、

天下将自定。」をふるまえる。

43　3章注　「唯能是任、尚也曷為、唯用是施、貴之何為、尚賢顕名、栄過其任、為而常校能相射。貴貨過用、貪者競趣、穿窬探篋、没命而盗。故可欲不見、則心無所乱也」参照。

44　3章注に「志生事以乱」とある。

45　「真」は、性を指す。○「致虚、物之極篤、守静、物之真也」（16章注）○『物反窈冥、則真精之極得、万物之性定。』（21章注）○「至真之極、不可得名、無名則是其名也。自古及今、無不由此而成。」（同上）○「抱樸無為、不以物累真、不以欲害其神、則物自賓而道自得也」（32章注）○「我守其真性無為、則民不令而自均也」（同上）○「静則全物之真、躁則犯物之性」（45章注）等参照。

王弼は性をものに内在する自然と捉え、真と位置づける。従って「物得其真、与極同体」（23章注）と言うように、ものはその真なる性のはたらきを充全ならしめること（反窈冥、守真性、全物之真）によって道と一体となる。けだし「妙出乎玄、衆由乎道、故生之畜之、不壅不塞、通物之性、道之謂也」（「老子指略」）と言うように、王弼はこの世界の運動変化を、性のはたらきの自ずからなる展開と捉え、その自ずからなるはたらきを無為、展開相を道・自然と捉えていたからである。

47　儒家の説く徳目としての誠ではなく、真なる性のはたらきとしてのうそ偽りなき心のはたらきを言う。

48　この仁・義・礼は、老子によって下徳として批判・否定されている仁・義等ではなく、無為の個別的展開相としての仁・義・礼のはたらき。王弼は仁・義等の徳を頭から下徳として否定し黜けるような立場をとっていない。むしろ仁・義等の諸徳を肯定的に位置づけようとしている。ここに彼の意図があったと見るべきである。この点に於て、王弼の立場は『老子』経文の趣旨と明らかに対立している。老子の下徳批判を受けとめつつ、仁・義等の諸徳を肯定的に位置づける論理を、如何にして構築するかに、彼の道徳論の理論的課題があったと捉えることができよう。

尚「老子指略」の次の文は、王弼の仁義論の比較的まとまった論述である。

○「嘗試論之曰、夫邪之興也、豈邪者之所為乎。淫之所起乎、豈淫者之所造乎。故閑邪在乎存誠、不在善察、息淫在乎去華、不在滋章、絶盗在乎去欲、不在厳刑、止訟存乎不尚、不在善聴。故不攻其為也、使其無心於為也、不害其欲也、使其無心於欲也。謀之於未兆、為之於未始、如斯而已矣。故竭聖智以治巧偽、未若見質素以静民欲、興仁義以敦薄俗、未若抱樸以全篤実、多巧利以興事用、未若寡私欲以息華競。故絶司察、潛聡明、去勸進、翦華誉、棄巧用、賤宝貨。唯在使民愛欲不生、不在攻其為邪也。故見素樸以絶聖智、寡私欲以棄巧利、皆崇本以息末之謂也。」

49　本来無為の個別的展開形態である諸徳を、無為から切り離して、徳目とし、徳目の実現に道徳の実践を見る下徳の欺瞞性を衝く。道徳を単なる外的形式（かたち）への随順、規範への随順に堕としめてしまうことへの批判と見做すことができる。

50　天の如くに広大な徳のはたらき。『中庸』に「高明配天」とある。

51 「故仁徳之厚」以下、本来の仁義等の諸徳のはたらきは、無為の個別的展開相であることを論ず。

52 無為と本来の仁義等の諸徳は本（母）・末（子）関係にあることを、匠とその作品である形器の譬を援用して論じ、末である仁義等の諸徳を本から切り離してそれを本と見做してしまう所に、下徳の根本的誤りがあることを明らかにする。

五　結語に代えて

以上38章注は、王弼の道徳論の体系的論述と看做すことができる。以下その特徴を、次の諸点にまとめて、本稿の結語に代える。

① 老子は、仁義等の徳を下徳として、厳しく批判・否定する。しかし王弼は、仁義等の諸徳を否定せず、むしろ肯定的に位置づけようと意図している。この点に於て、38章注は、逍遙遊解釈に端的に見られる郭象『荘子注』同様、原典の趣旨に忠実な注ではない。

② 右の意図に関連して、王弼は、仁義等の諸徳はなに故に下徳＝有為として批判・否定されねばならぬのかではなく、仁義等の諸徳はなに故にその本来のはたらきを失い、有為へと転化していしまうのかという問題関心のもとに、老子の下徳批判を受けとめている。

③ 仁義等の位置づけに関する老子と自己の意図とのズレを、王弼は次の論理を以て「合理的」に解消する。

(イ)老子が下徳として批判・否定する仁義等の徳と、「本来の」仁義等のはたらきとを区別する。

(ロ)「本来の」仁義等のはたらきを無為の個別的展開形態として肯定的に位置づける。このとき、無為と「本来の」仁義等の諸徳は、本（母）と末（子）の関係に於て捉えられることになる。

④ 右の(イ)に関連して、王弼が理解する無為と有為との相違は、次のように整理されうる。

無為（以無為用）	唯道是用	崇本而息末	捨己而任物（物＝性）
有為（以有為用）	為之	捨本而用末	立善以治物（物＝性）

⑤ 王弼は有の存在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「無を以て用を為す」と捉えた。彼は無を個に即してものに内在する性と捉えたから、「無を以て用を為す」とは、われ及びわれが実践的にかかわりあう他者・物のそれぞれの性のはたらきに人為的な干渉や規制を加えずに、そのはたらきを充全たらしめることとして理解される。

ここに王弼の道徳論の実践原理がある。

⑥ それぞれの個の性のはたらきを全うすることに実践原理があるから、よき行為の成立根拠は外的規範や徳目等、人の外部にではなく内部に、即ち人・ものの内的自然性のうちに求められ、道を得（徳）、徳を尽す道徳的行為は、この人・ものの内的自然性である性のはたらきを自覚的に把握し、それを完全に展開・開花せしめていくはたらきと捉えられうる。

⑦ 王弼の無為解釈の特徴は、『老子』には見られない性の概念を導入し、性への復帰による性からのはたらきとして個に即して理論化した点にある。この性の概念の導入による解釈は、『荘子』外・雑篇に展開される性命の思想、なかんずく漁父篇等の「貴真」の思想を、『老子』解釈に適用したものと解釈することができる。

⑧　性のはたらきとしての無為は、本来人がおかれた状況（時・処・位）に規定されて、多様な展開形態をとってあらわれ、一定の固定的な行為のかたちをもたない。ところが、それを概念的に捉え固定化し、そこに行為準則を設定すると、ここに主観的・観念的な「善」の理念のもとに現実を支配していこうとする徳目主義が成立する。道徳が人の自然性からはなれて、社会秩序の維持等を名目として権力が要請する規範への随順となり、人の自然性への干渉・支配（「陶冶」）のいとなみと堕する。徳目主義は、「道徳」をかかげて政治的支配を貫徹する擬制であると言ってよい。

⑨　王弼の道徳論は、この徳目主義の批判とその理論的克服を意図した一つの試みであったと捉えうる。しかし、王弼の道徳論は、儒教的道徳論の擬制的性格をそれなりに明らかにしながらも、一方に於て老子の厳しい儒家批判の精神を稀薄化させている。ここに王弼の思想の折衷的性格を指摘することができる。とまれ、老荘思想を援用して儒教思想を哲学的に「深化」しようとした王弼の思想は、支配的政治体制への批判精神の弱化と折衷性という性格をもつが、この性格は魏晋時代の玄学的思想に共通に見られる一つの大きな特徴であると言うことができよう。

（うちむら・よしひで　日本教育科学研究所主任研究員）