

【特別寄稿】

『老子』の形而上學と「自然」思想

—北大簡を中心として

池田知久*

Metaphysics and the Concept of “*Ziran*” in the *Laozi*

—Focusing on the Peking U. Bamboo Manuscript

IKEDA Tomohisa

In July of 2013 I gave a lecture at Kansai University, this paper is the original draft of that lecture. December of 2012 saw the release of the Han bamboo-manuscript *Laozi* which Beijing University had long held in its collection: for the third time since the discoveries of the Han Dynasty *Mawangdui* silk manuscripts and the *Chu* Kingdom *Guodian* bamboo manuscripts, the *Laozi* was once again the focus of renewed attention.

The following paper, while not failing to reference the *Guodian*, *Mawangdui*, and received (i.e., the *Wang Bi*) versions when appropriate, will primarily focus on the Beijing University *Laozi*. Straddling the fields of politics and philosophy, I will attempt to shed some light on a fundamental issue in the *Laozi*: namely, the intertwining of metaphysics (i.e., ideas on government and centralized authority) and the concept of “*ziran*” (i.e., the extremely close relationship between government and the freedom and independence of the “Hundred Families”).

Keyword：老子 形而上學 「自然」思想 北京大学 西漢竹書

- 一 『老子』の形而上學
 - 1 『老子』における形而上學の定義と説明
 - 2 『老子』が「道」を重視する理由
 - 3 道家思想史上における『老子』形而上學
- 二 『老子』の「自然」思想
 - 1 「自然」という言葉
 - 2 「自然」思想の構造
 - 3 「自然」思想の民主主義・無政府主義
 - 4 形而上學と「自然」思想との矛盾
- 三 「自然」の行き過ぎに対する規制
 - 1 「自然」思想の危険性
 - 2 「自然」の行き過ぎに対する規制の具體例

* 關西大學客員教授・東京大學名譽教授・山東大學儒學高等研究院教授

- 四 北大簡第十六章の「積正」について
1 第十六章の「積正」の經文の變遷
2 北大簡の「積正」の由來

一 『老子』の形而上學

昨年（2012年）12月における北京大學藏西漢竹書『老子』（以下、北大簡『老子』と略稱する）の公表は、我々に『老子』の文獻や思想についての新たな關心を、馬王堆漢墓帛書と郭店楚墓竹簡以來、三度目になるわけであるが、呼び起こした。

今回の報告では、北大簡『老子』を主な資料に使用して、郭店本・馬王堆本・通行本（実際には王弼本）をも適宜参照しながら、『老子』思想の重要な問題の一つを解明したい。すなわち、『老子』における、形而上學と「自然」思想との絡みあいの實相を、その哲學と政治の二つの領域にまたがる問題として、解明してみたいと思う。

1 『老子』における形而上學の定義と説明

私がここで言う「形而上學」とは、『周易』繫辭上傳に言う意味であり、またアリストテレス以來のヨーロッパ哲學が言ってきた意味でもある。すなわち、「道」という根源的な存在が「萬物」を生み出し、「萬物」を老病させ、「萬物」死滅させると見る哲學のことであり、言い換えれば、「道」こそが「萬物」の生老病死などの一切の運動・變化を支配し決定している、と把える哲學のことである。例えば、北大簡『老子』第四十二章に、

道生一、一生二、二生三、三生萬物。

とある¹⁾ように、「萬物」は「道」によって始めて生み出される。また、北大簡第四十八章に、

爲學者日益、爲道者日損。損之有（又）損之、至於無〔爲、無爲而無不爲。取天下常〕無事。及其有事、有（又）不足以取天下。

とある²⁾ように、「無爲に至っ」て「道を爲め^{おさ}」ることができた者は、「無不爲」つまり全能であると認

1) 第四十二章は、馬王堆甲本は、

〔道生一、一生二、二生三、三生萬物〕。

乙本は、

道生一、一生二、二生三、三生〔萬物〕。

に作り、王弼本は、

道生一、一生二、二生三、三生萬物。

に作る。

2) 殘缺部分は、郭店本・王弼本などの今本によって補った。この中でも特に重要な「無爲而無不爲」は、馬王堆本が

められている。その背景に、「道」が全能であるとする形而上學が横たわっていることは、改めて言うまでもない。また、例えば、北大簡第五十一章に、

道生之畜之、長之逐之、亭（停）之孰（熟）之、養之復（覆）之。故生而弗有、爲而弗持（恃）、長而弗宰、是謂玄德。

とある³⁾ように、「道」は「萬物」に對して、「生之畜之、長之逐之、亭（停）之孰（熟）之、養之復（覆）之。」の如き、ありとあらゆる働きかけを行うとされている。さらにまた、北大簡第五十四章に、

善建不拔、善抱不脱、子孫以其祭祀不絶。脩之身、其德乃眞。脩之家、其德有餘。脩之郷、其德乃長。脩之國、其德乃逢（豐）。脩之天下、其德乃薄（溥）。

とある⁴⁾ように、「道」という存在は、「身」・「家」・「郷」・「國」・「天下」のいかなる場においても、「之

甲本・乙本ともに殘缺しているために、北大簡の殘缺部分の補足にも色々な意見が出ているが、下段の「〔常〕無事…取天下」が、「無爲而無不爲」の具體的な一例である（後述）ことを考えれば、このように補足すべきことは明らかである。第四十八章は、郭店本（上段のみ）は、

學者日益、爲道者日損。損之或損、以至亡（無）爲也。亡（無）爲而亡（無）不爲。

に作り、馬王堆甲本は、

爲〔學者日益、聞道者日云（損）。云（損）之有（又）云（損）、以至於無爲。無爲而無不爲。將欲〕取天下也、恆〔无事。及元（其）有事也、不足以取天下〕。

に作り、乙本は、

爲學者日益、聞道者日云（損）、云（損）之有（又）云（損）、以至於无〔爲。無爲而無不爲。將欲〕取天下也、恆无事。及元（其）有事也、〔不〕足以取天〔下矣〕。

に作り、王弼本は、

爲學日益、爲道日損。損之又損、以至於無爲。無爲而無不爲。取天下、常以無事。及其有事、不足以取天下。に作る。

3) 第五十一章は、馬王堆甲本は、

道生之畜之、長之遂之、亭之〔毒之、養之復（覆）之。生而〕弗有也、爲而弗恃（恃）也、長而弗宰也。此之謂玄德。

に作り、乙本は、

道生之畜〔之、長之遂〕之、亭之毒之、養之復（覆）〔之。生而弗有、爲而弗恃（恃）、長而〕弗宰。是謂（謂）玄德。

に作り、王弼本は、

道生之、德畜之、長之育之、亭之毒之、養之覆之。生而不有、爲而不恃、長而不宰。是謂玄德。

に作る。

4) 第五十四章は、郭店本は、

善建者不拔、善休（保）者不兌（脱）、子孫以丌（其）祭祀不屯（頓）。攸（修）之身、丌（其）惠（德）乃貞。攸（修）之象（家）、丌（其）惠（德）又（有）舍（餘）。攸（修）之向（郷）、丌（其）惠（德）乃長。攸（修）之邦、丌（其）惠（德）乃奉（豐）。攸（修）之天下、〔丌（其）惠（德）乃溥（溥）〕。

に作り、馬王堆甲本は、

を脩め」るならば、所期の結果を得ることができるとされている。そして、この種の「道」の全能性を唱える形而上學が『老子』中に多く現れていることは、大多数の研究者が一致して認めるところであり、これ以上縷説する必要はあるまい。

2 『老子』が「道」を重視する理由

『老子』は、一體なぜ「道」を重視するのであろうか。この問題については、私は今日まで多くの論文・著書の中で何度も同じ追究を行ってきた⁵⁾。したがって、ここでは詳細な検討は行わず、ただその結論だけを簡略に示すことにしたい。その結論とは、以下のとおり。

初期道家の思想家たちにとって、人間は「萬物」の中に含まれるただ一つの「物」でしかなかった。それは全能の「道」からただ一方的に（哲學的な意味においては）支配を受けるだけの「物」であり、その意味ではあくまで没主體的にしか生きられない、疎外された存在者なのであった⁶⁾。言い換えれば、人間という存在者は、ただあるがままの生き方を續けている限り、自分自身の主人公として一生を生きていくことすらできない「物」なのである。しかしながら、このような没主體的な疎外された人間も、全能の「道」に接近し「道」を把握し「道」と一體になることを通じて、ただ支配される側にあるだけの「萬物」から抜け出すことが可能となる。それとは全く逆に、支配する側にある「道」の立場に轉じ、引いては世界において主人公として生きることが可能となるのである。

『老子』があればほどまでに「道」を重視する理由は、この点にある。——修道者が「道」の把握を通じて、人間疎外を克服し人間としての主體性を獲得するためであり、また、世界の主人公となって有意義な人生を送るためでもあった。それ故、以上の内容を有する「道」の把握とその重視は、『老子』の主體性論あるいは反疎外論の一環をなす哲學と見なすことができるのであるが、『老子』にとっては正に根本

善建〔者不〕拔、〔善抱者不脱〕、子孫以祭祀〔不絶。脩之身、元（其）德乃真。脩之家、元（其）德有〕餘。脩之〔郷、元（其）德乃長。脩之邦、元（其）德乃丰（豊）。脩之天下、元（其）德乃博（溥）〕。

に作り、乙本は、

善建者〔不拔、善抱者不脱〕、子孫以祭祀不絶。脩之身、元（其）德乃真。脩之家、元（其）德有餘。脩之郷、元（其）德乃長。脩之國、元（其）德乃丰（豊）。脩之天下、元（其）德乃博（溥）。

に作り、王弼本は、

善建者不拔、善抱者不脱、子孫以祭祀不輟。脩之於身、其德乃真。脩之於家、其德乃餘。脩之於郷、其德乃長。脩之於國、其德乃豊。脩之於天下、其德乃普。

に作る。

5) 例えば、拙著『道家思想の新研究——以『莊子』爲中心』上（曹峰・王啓發共譯、中州古籍出版社、2009年5月）の第5章・第6章、拙論『『老子』思想の基本構造』（『大東文化大學漢學會誌』第五十一號、大東文化大學漢學會、2012年3月）を参照。

6) 初期道家の代表的な哲學著作である『莊子』齊物論篇に、

一受其成形、不亡以待盡。與物相刃相靡、其行盡如馳、而莫之能止。不亦悲乎。終身役役、而不見其成功。荏然疲役、而不知其所歸。可不哀邪。人謂之不死、奚益。其形化、其心與之然。可不謂大哀乎。人之生也、固若是芒乎。其我獨芒、而人亦有不芒者乎。

とあるように、作者が人間疎外を受けて没主體的にしか生きられないことを嘆く文章が少なくない事實は、誰でも知っていることである。

的な哲學なのであった。

ところで、『老子』全體が述べている思想は、細かなものも入れるならば多岐に渡るであろうが、主要なものだけを挙げるならば、以下の四つの領域の思想とすることができよう。第一は、上述のような形而上學を中心とする哲學。第二は、一般に人間はいかに生きるべきかという問題を追究した、廣義の倫理思想。第三は、帝王になることを主な目標とする政治思想（後述）。そして、第四は、不老長生を實現するための養生説、以上である。四領域の思想の中では、哲學が他の三思想の基礎の位置に置かれたおり、他の三思想をほぼ同じ仕組みによって根據づけている。すなわち、上述した内容を持つ、「道」—「萬物」關係の哲學が基礎をなして、その上に、倫理思想における「聖人」—「百姓」の關係が構築され、また、政治思想における「聖人」（實際は帝王）—「民」の關係も構築され、さらに、養生説における「道」—人間の身體・生命の關係も構築されている。こういう次第であるから、『老子』思想の全體の中で、「道」に関する哲學の持つ意味が、極めて重いことは自ずから明らかであろう。今回の報告は、第二の倫理思想と第四の養生説は省略し、第一の哲學と第四の政治思想とをリンクさせ一體化させながら、若干の考察を行うものである。

『老子』の政治思想について述べれば、その中心テーマは、以上の「道」の形而上學を根據にして、修道者が「道」を把握することを通じて「天下を取る」こと、つまり帝王となることである。上引の北大簡第四十八章でも、

〔取天下常〕無事。及其有事、有（又）不足以取天下。

のように、修道者が「道」の實際の内容である「無事」（上文の「無爲」に同じ）を把えることを通じて、「天下を取る」ことが目指^{めど}されている。なぜこのようになるかと言えば、それは形而上學の「道」—「萬物」の哲學的な支配關係を、政治思想にスライドさせると、甚だ容易に「聖人」（帝王）—「百姓」・「民」の政治的な支配關係に轉じうるからであって、『老子』の哲學はもともとその政治思想とぴたりと合致するロジックを含んでいるからである。

他の例を挙げてみよう。北大簡第四十五章に、

躁勝寒、靜勝熱、清靜爲天下政（正）。

とある⁷⁾。この「天下政」は、郭店本は「天下定」に作り、馬王堆甲本・乙本は「天下正」に作り、王弼

7) 第四十五章は、郭店本は、

臬（燥）勦（勝）蒼（滄）、青（靜）勦（勝）然（熱）。清清（靜）爲天下定（正）。

に作り、馬王堆甲本は、

趨（燥）勝寒、靚（靜）勝炘（熱）。請（清）靚（靜）可以爲天下正。

に作り、乙本は、

趨（燥）勝寒、靚（靜）勝炘（熱）。請（清）靚（靜）可以爲天下正。

に作り、王弼本は、

本も「天下正」に作るが、「政」と「定」は「正」の假借字と考えられる。そして、「天下正」は「天下長」つまり天子・帝王の意であって、これについては王念孫『讀書雜誌』が優れた考證を行っている。したがって、この部分は「清静」（「無爲」のカテゴリー）という形で「道」を把握するならば、修道者は帝王となることができる、という意味であることになる。

また、北大簡第三十九章の「侯王得一、以爲正。」も同様であって、馬王堆甲本は「侯〔王得一〕、而以爲正。」に作るが、乙本は「侯王得一、而以爲天下正。」に作り、王弼本は「侯王得一、以爲天下貞。」に作る。「貞」は「正」の假借字であり、「爲正」であろうと「爲天下正」であろうと、どちらにしても「侯王」が「一」（つまり「道」）を得ることによって帝王となる、と言うのである⁸⁾。

『老子』の以上のような一君萬民の思想、すなわち帝王權力を中央集權的に強化しようとする政治思想

躁勝寒、靜勝熱。清靜爲天下正。

に作る。

8) また、北大簡第七十八章の、

聖人之言云、受國之詢（垢）、是謂社稷（稷）之主。受國之不恙（祥）、是謂天下之王。

も、以上と同類である。「社稷（稷）之主」は一國の君主であると思われるが、「天下之王」は第四十五章、第三十九章の「天下正」を指している。馬王堆兩本・王弼本ともに大きな相異はない。ちなみに、第七十八章は、馬王堆甲本は、

聖人之言云曰、受邦之詢（垢）、是胃（謂）社稷之主。受邦之不祥、是胃（謂）天下之王。

に作り、乙本は、

取（聖）人言云曰、受國之詢（垢）、是胃（謂）社稷之主。受國之不祥、是胃（謂）天下之王。

に作り、王弼本は、

聖人云、受國之垢、是謂社稷主。受國不祥、是謂天下王。

に作る。

また、北大簡第六十二章の、

古之所以貴此者何也。不曰求以得、有罪以免辱（乎）。故爲天下貴。

も、「此」つまり「道」を把握すれば、「爲天下貴」という結果が得られると言うが、その「天下貴」も第四十五章、第三十九章の「天下正」と異ならない。ちなみに、第六十二章は、馬王堆甲本は、

古之所以貴此者、何也。不胃（謂）求〔以〕得、有罪以免興（與）。故爲天下貴。

に作り、乙本は、

古之所以貴此道者、何。不曰以求得、有罪以免邪。故爲天下貴。

に作り、王弼本は、

古之所以貴此道者、何。不曰以求得、有罪以免邪。故爲天下貴。

に作る。

さらに、北大簡第二十二章の、

聖人執一、以爲天下牧。

の「天下牧」も、第四十五章、第三十九章の「天下正」と同じ意味であろう。第二十二章は、馬王堆甲本は、

聲（聖）人執一、以爲天下牧。

に作り、乙本は、

取（聖）人執一、以爲天下牧。

に作っており、これらが『老子』の古い表現であって、王弼本の、

聖人抱一、爲天下式。

は、後代になって「牧」を「式」に改めたものと考えられる。

は、前漢初期の政治状況に適合するものであった。『史記』や『漢書』は、文帝・景帝・武帝や竇太后など、当時の最高権力者たちが『老子』を讀んでいたことを証言するが、その主な理由はここにあったと考えられる。逆に推測するならば、『老子』の成書は、こうした政治状況の到来を十分に見通すことのできる時代、すなわち戦國最末期～前漢初期、にあったと推すことができるのではなかろうか。

3 道家思想史上における『老子』形而上學

以上に見た内容の『老子』の形而上學は、その政治思想と絡みあう點は除外するが、あくまで道家の伝統的な思想であった。『老子』以前から存在していた古い道家思想の一部であったのである⁹⁾。しかし、古い道家思想は、形而上學を政治思想とリンクさせることはなく、また形而上學を養生説とリンクさせることも顯著ではなくて、その中心は、形而上學を根據にしつつ、ひたすら人間のあるべき生き方（廣義の倫理思想）を追究することを目指した。

二 『老子』の「自然」思想

1 「自然」という言葉

「自然」という言葉の本來の意味についても、私は今日まで多くの論文・著書の中で繰り返し同じ追究を行ってきた¹⁰⁾。ここに、ただその結論だけを簡略に示すならば、『老子』や『莊子』が「自然」という言葉を使用し始めるのは、比較的新しいことであって（戦國末期）、その本來の「自然」は、「自然而然」という意味でもなければ、「大自然」という意味でもない。文法的には副詞あるいは形容詞であり、「萬物」の自主性自發性を示す、自ら^{みづか}という意味であった。『老子』一書の中には、「自然」という言葉が合計五例出現している（馬王堆兩本、王弼本、北大簡はみな同じ）。それらはいずれも本來の意味で使用されているが、しかし、ただそれらの「自然」だけを見て頭をひねっていても、その意味が分かるようにはならない。我々はもっと視野を擴げ、追究の範圍もさらに擴げて、例えば、北大簡第五十七章に、

聖人之言云、我無爲而民自化、我無事而民自富、我好靜而民自正、我欲不欲而民自樸。

とある¹¹⁾が、その「自化」・「自富」・「自正」・「自樸」をいずれも「自然」の具體的な現れと把える必要

9) 『老子』以前に、より古い道家思想があったことについては、拙著『道家思想的新研究——以『莊子』爲中心』上（前掲）の第5章・第6章を参照。

10) 例えば、拙論『論老莊的「自然」——兼論中國哲學「自然」思想的發生與展開』（『湖南大學學報』社會科學版第23卷2009年第6期、2009年6月）、拙論『『老子』の政治思想與「自然』』（『第三屆中日學者中國古代史論壇文集』（中國社會科學院歷史研究所・日本東方學會・武漢大學三至九世紀研究所、2012年5月）、拙著『道家思想的新研究——以『莊子』爲中心』下（前掲）の第12章を参照。

11) 第五十七章は、郭店本は、

聖人之言曰、我無事、天〈而〉民自福（富）我亡（無）爲、天〈而〉民自蠱（爲）。我好青（靜）、天〈而〉民自正。我谷（欲）不谷（欲）、天〈而〉民自樸。

に作り、馬王堆甲本は、

がある。また、北大簡第三十二章に、

道恆無名。樸唯（雖）小、天下弗敢臣。侯王若能守之、萬物將自賓。天地相合、以兪（輸）甘露。民莫之令、而自均安（焉）。

とある¹²⁾が、その「自賓」と「自均」も「自然」の現れである。また、北大簡第三十七章に、

道恆無爲。侯王若能守之、萬物將自化。化而欲作、吾將閔（鎮）之以無名（名）之樸。無名（名）之樸、夫亦將不辱。不辱以靜、天地將自正。

とある¹³⁾が、その「自化」と「自正」も「自然」の現れである。このような拡大した視野の下で廣範圍

聲（聖）人之言曰、我无爲也、而民自化。我好靜、而民自正。我无事、民〔自富。我欲不欲、而民自樸〕。

乙本は、

〔耶（聖）〕人之言曰、我无爲、而民自化。我好靜、而民自正。我无事、而民自富。我欲不欲、而民自樸。

王弼本は、

聖人云、我無爲、而民自化。我好靜、而民自正。我無事、而民自富。我無欲、而民自樸。

に作る。これらの表現の中で、郭店本の「民自蠱（爲）」が馬王堆甲本以後は諸本全てが「民自化」に変わったのは、『老子』の思想に變化が生じたからだと考えられる。

12) 第三十二章は、郭店本は、

道互（恆）亡（無）名。僕（樸）唯（雖）妻（細）、天陸（地）弗敢臣。侯王女（如）能獸（守）之、萬勿（物）
牘（將）自賓（賓）。天陸（地）相會也、以逾甘露（露）。民莫之命（令）、天（而）自均安（焉）。

に作り、馬王堆甲本は、

道恆无名。樸（樸）唯（雖）〔小、而天下弗敢臣。侯〕王若能守之、萬物將自賓。天地相谷（合）、以兪（輸）甘
洛（露）。民莫之〔令、而自均〕焉。

乙本は、

道恆无名。樸唯（雖）小、而天下弗敢臣。侯王若能守之、萬物將自賓。天地相合、以兪（輸）甘洛（露）。民莫
之令、而自均焉。

王弼本は、

道常無名。樸雖小、天下莫能臣也。侯王若能守之、萬物將自賓。天地相合、以降甘露。民莫之令、而自均。

に作る。

13) 第三十七章は、郭店本は、

術（道）互（恆）亡（無）爲也。侯王能守之、而萬勿（物）牘（將）自愚（爲）。愚（爲）而雒（欲）夔（作）、
牘（將）貞（定）之以亡（無）名之夔（樸）。夫亦牘（將）智（知）足。智（知）〔足〕以束（靜）、萬勿（物）
牘（將）自定。

に作り、馬王堆甲本は、

道恆无名。侯王若守之、萬物將自愚（爲）。愚（爲）而欲〔作、吾將閔（鎮）之以无〕名之樸（樸）。〔閔（鎮）
之以〕无名之樸（樸）、夫將不辱。不辱以情（靜）、天地將自正。

乙本は、

道恆无名。侯王若能守之、萬物將自化。化而欲作、吾將閔（鎮）之以无名之樸。閔（鎮）之以无名之樸（樸）、
夫將不辱。不辱以情（靜）、天地將自正。

の追究を進めるならば、『老子』中に相当多く現れるこれらの「自○」という言葉も、その「自然」思想を研究する資料として生かすことができるし、また、「自○」が個別的具體的な「自然」思想であり、「自然」は「自○」を総合化抽象化したものである、という兩者の相互關係も容易に理解することができるようになるのである。

それと同じように、「自然」とペアを組む「無爲」も、多くの類似する個別的具體的な言葉を総合化抽象化したものである¹⁴⁾。例えば、第五十七章の「無爲」・「無事」・「好靜」・「欲不欲」を総合化し抽象化して「無爲」で代表させた。また、第三十二章の「無名」、第三十七章の「無爲」・「靜」を総合化し抽象化して「無爲」で代表させたのだと考えられる。

『老子』の「自然」思想を議論しようとする時、もう一つ看過することのできない問題がある。それは、「自然」また「自○」という言葉は、基本的に「萬物」・「百姓」・「民」に就いて言うものだという事實である。實はこれには若干の例外がある（例えば、第五十一章など）が、しかし、「道」に就いて「自然」を言うようになるのは、「自然」思想の歴史的展開の中でも比較的新しく發生した現象であって、大局的にはこのように把えて差し支えない。例えば、上引の第五十七章の「自○」の主語は、全て「民」である。第三十七章の「自○」の主語は「萬物」と「民」である。第三十二章の「自○」の主語は「萬物」と「天地」¹⁵⁾である。そして、これらの例文の全てにおける「自○」は、「道」—「萬物」の關係において、また「聖人」—「民」の關係において、哲學的あるいは政治的に支配を受ける「萬物」や「民」の位置に置かれている。

2 「自然」思想の構造

『老子』において「自然」が提唱される場面では、ほとんど例外なく、以下のような構造が築かれていることを指摘することができる。すなわち、哲學の上では、「道」の「無爲」という原因によって、結果としての「萬物」の「自然」が引き起こされるとする構造である。また、政治思想の上では、「聖人」や「侯王」の「無爲」という原因によって、その結果「民」や「百姓」が「自然」になるとする構造である。ここでは分かりやすさを理由に、主に政治思想を取りあげて若干の具體例を分析してみる。

北大簡第二章は、

聖人居無爲之事、行不言之教、萬物作而弗辯（治）、爲而弗侍（恃）、成功而弗居。

王弼本は、

道常無爲而無不爲。侯王若能守之、萬物將自化。化而欲作、吾將鎮之以無名之樸。無名之樸、夫亦將無欲。不欲以靜、天下將自定。

に作る。これらの表現の中で、郭店本と馬王堆甲本は「自愚（爲）」に作って古い形を残しているが、馬王堆乙本以後は諸本が「自化」に変わったのは、『老子』の思想に變化が生じたためであろう。

14) 盧育三『老子釋義』（天津古籍出版社、1987年）を参照。

15) 第三十七章の「天地」は、「道」の側にあるものではなくて、「萬物」の側にあるものと位置づけられている、と考えるべきであろう。この「天地」を郭店本は「萬物」に作り、王弼本は「天下」に作っている。兩者は、「天地」の中にある「萬物」、「天下」の中にある「百姓」の意味に取るのが適當ではなかろうか。

という文章である¹⁶⁾。ここでは、「聖人」が「無爲」・「不言」であるという原因によって、「萬物」が「^お作こり…、爲り…、成功する…」という結果がもたらされる、と主張する。ここには、確かに「自〇」という言葉は現れないけれども、これも「自然」思想と把えて差し支えない。「萬物」が「^お作こり…、爲り…、成功する…」のは、「萬物」が自分の力でこれらを行うのであるから、「自」が冠されていなくても意味は同じであって、「自然」思想と認めて構わないのである。ただ、「自」が冠されている方が、「萬物」の自主性自發性が強調されることになる。これを圖示すると、以下のとおり。

聖人居無爲之事、行不言之教、〔原因〕→萬物作……、爲……、成功……。〔結果〕

北大簡第十六章は、

至（致）虚極、積正督（篤）、萬物竝作、吾以觀其復。夫物云云、各復歸其根。曰靜、靜曰復命。復命常也、智（知）常明也。不智（知）常、忘（妄）作、兇。智（知）常曰容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。道乃久、沒而〈身〉不殆。

という文章である¹⁷⁾。この文章には主語が書かれていない。しかし、「萬物竝作」の「作」字の用法から

16) 第二章は、郭店本は、

聖人居亡（無）爲之事、行不言之孝（教）、萬勿（物）復（作）而弗悞（治）也、爲而弗志（恃）也、成而弗居。に作り、馬王堆甲本は、

聲（聖）人居无爲之事、行〔不言之教、萬物昔（作）而弗始（治）〕也、爲而弗志（恃）也、成功而弗居也。

乙本は、

取（聖）人居无爲之事、行不言之教、萬物昔（作）而弗始（治）、爲而弗志（恃）也、成功而弗居也。

王弼本は、

聖人處無爲之事、行不言之教、萬物作焉而不辭（治）、生而不有、爲而不恃、功成而弗居。

に作る。

17) 第十六章は、郭店本（上段のみ）は、

至（致）虚互（亟（極））也、獸（守）中（盅）管（篤）也、萬勿（物）方（竝）爰（作）、居以須還（復）也。天道員（貶）員（貶）、各還（復）元（其）董（根）。

に作り、馬王堆甲本は、

至（致）虚極也、守情（靜）表（裂）（篤）也、萬物旁（竝）作、吾以觀其復也。天〈夫〉物雲（貶）雲（貶）、各復歸於其〔根。曰情（靜）〕、情（靜）是胃（謂）復命。復命常也、知常明也。不知常、帝（妄）、帝（妄）作、兇（凶）。知常容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。〔道乃久〕、沕（沒）身不怠（殆）。

乙本は、

至（致）虚極也、守情（靜）督（篤）也、萬物旁（竝）作、吾以觀元（其）復也。天〈夫〉物耘（貶）耘（貶）、各復歸於元（其）根。曰靜、靜是胃（謂）復命。復命常也、知常明也。不知常、芒（妄）、芒（妄）作、凶。知常容、容乃公、公乃王、〔王乃〕天、天乃道。道乃〔久〕、沒身不殆。

王弼本は、

致虚極、守靜篤、萬物竝作、吾以觀復。夫物芸芸、各復歸其根。歸根曰靜、是謂復命。復命曰常、知常曰明。不知常、妄作、凶。知常容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。道乃久、沒身不殆。

考えると、第二章や第三十七章のように、主語は「聖人」や「侯王」であるに違いない。そして、「聖人」が「虚を至（致）すこと極まり、正しさを積むこと督（篤）し。」を行う（原因）ならば、「萬物」が自主的自發的に一齊に「作こり」、「云云として、各々其の根に復歸し」ていくことになる（結果）、と唱える¹⁸⁾。この「至（致）虚極、積正督（篤）。」も本来は「無爲」のカテゴリーに属する句であり、それ故、章頭の思想構造は「無爲」→「自然」に他ならない。これを圖示すると、以下のとおり。

至（致）虚極、積正督（篤）、〔原因〕→萬物竝作、吾以觀其復。夫物云云、各復歸其根。〔結果〕

北大簡第十七章と第十八章は、もともと同一の章である¹⁹⁾。その上段（つまり第十七章）は、

大上下智（知）有之、其次親譽之、其次畏之、其下母（侮）之。信不足、安（焉）有不信。猶辱（乎）其貴（遺）言、成功遂事、百姓曰我自然。

という文章である。問題となるのは、「猶辱（乎）其貴（遺）言、成功遂事、百姓曰我自然。」という部分であるが、その前半の主語は、コンテキストから判断すれば、「大上」の君主（つまり「聖人」）であろう。その原因となる「猶辱（乎）其貴（遺）言」は、ほんやりとして（または、ゆったりとして）言葉を忘れる（または、捨てる）ならば、という意味である。「貴言」は、言葉を貴ぶとか、言語を重んずるとか、という意味ではない。『老子』・『莊子』・『淮南子』等々の道家の諸文献の中に、言葉を貴ぶとか、言語を重んずるとか、といった表現は一切現れないからである。それ故、「貴言」は、「遺言」の假借字と解釋しなければならない²⁰⁾。「不言」・「無言」・「莫言」・「希言」・「忘言」・「去言」等々の、道家が常用する表現の一つと見なすことができよう。そして、その結果は、「百姓」が「成功遂事」するだけでなく、

に作る。これらの文章の内、北大簡の「積正」は『老子』など道家の用語ではなく、儒家の用語であるから、前漢末期に至って本来の「守静篤」から改めたものと考えられる（後述）。

18) 第十六章の「極」と「督（篤）」は程度副詞であるから、北大簡の整理者が「致虚、極；積正、督。」のように、中間に「、」（逗號）を打つのは不適當。また、「萬物竝作」の上に「。」（句號）を打つのも、『老子』思想の構造に對して無知であるために生じた誤りと言わなければならない。

19) 第十七章と第十八章が本来は同じ一つの章であることについては、拙論『『老子』對於儒學的批判——以郭店『老子』第十八章的「仁義」批判爲中心』（曹峰譯、『宗教哲學』第五十三期、中華民國宗教哲學研究社、2010年9月）を参照。

20) 「貴」を「遺」の假借字とする用例を、私はまだ見つけることができていないが、北大簡第二十章に、

衆人皆有餘、而我獨（獨）遺（匱）。

とあり、馬王堆甲本に、

〔衆人〕皆有餘、我獨遺（匱）。

とあり、乙本に、

衆人皆又（有）余（餘）、〔我獨遺（匱）〕。

とあり、王弼本に、

衆人皆有餘、而我獨若遺（匱）。

とある。ここに使用されている「遺」は、いずれも「匱」の假借字である。「貴」と「匱」は音價が全く同じであるから、十分に参考にすることができよう。

それを自力で行ったことと思ひこむ、に至ると言う。この「貴（遺）言」も、「無爲」の一種と認めてよく、当該部分の思想構造は「無爲」→「自然」となっている。これを圖示すると、以下のとおり。

猶淳（乎）其貴（遺）言、〔原因〕→成功遂事、百姓曰我自然。〔結果〕

北大簡第二十三章には、章頭に「希言、自然。」という文がある²¹⁾。この「希言」は、「不言」とほぼ同義であって、「無爲」のカテゴリーである。章頭の一文は、「道」が「希言」であることが原因となって、その結果、「萬物」が「自然」に生き生きとした活動を開始する、という思想を表している。その「萬物」の「自然」の生き生きとした活動の一例は、下文に「飄風」の様子が描かれている。これを圖示すると、以下のとおり。

希言、〔原因〕→自然。〔結果〕

北大簡第三十二章には、前引のように、

道恆無名。樸唯（雖）小、天下弗敢臣。侯王若能守之、萬物將自賓。天地相合、以愈（輸）甘露。民莫之令、而自均安（焉）。

という文章がある。ここに表現されている思想は、「侯王」が「無名」の「道」を「守る」という原因を作り出すことができるならば、その結果として、「萬物」は自分の方から「賓し」てやって来るし、また、「民」に対して「侯王」が何の「令」を下さなくても、彼らは自分の方から「均」一化されるようになる、ということである。「無名」は「無爲」のカテゴリーであり、この章も、^{まさ}正しく「無爲」→「自然」の思想構造を持っている。なお、「萬物」という言葉の意味は、ここでは下文にあるように「民」であろう。これを圖示すると、以下のとおり。

侯王若能守之、（「之」は「無名」の「道」を指す）〔原因〕

→萬物將自賓。天地相合、以愈（輸）甘露。〔結果〕

侯王若能守之、〔原因〕→民莫之令、而自均安（焉）。〔結果〕

北大簡第三十七章には、前引のように、

道恆無爲。侯王若能守之、萬物將自化。化而欲作、吾將眞（鎮）之以無名（名）之樸。無名（名）之樸、夫亦將不辱。不辱以靜、天地將自正。

21) 第二十三章の章頭部分は、馬王堆兩本も王弼本も全く同文である。

という文章がある。その思想は、第三十二章とほとんど同じ。「侯王」が「無爲」の「道」を「守る」という原因があれば、結果的に「萬物」は自分の方から「化」するし、また、「侯王」が「静か」であるという原因があれば、「天地」も自分の方から「正し」くなる、ということ。この「天地」は「天地」中の「萬物」、「天下」中の「百姓」の意味であるらしい¹⁵⁾から、この章の思想構造も、「無爲」→「自然」である。これを圖示すると、以下のとおり。

侯王若能守之（「之」は「無爲」の「道」を指す）、〔原因〕→萬物將自化。〔結果〕
（侯王）不辱以静、〔原因〕→天地將自正。〔結果〕

北大簡第五十七章には、前引のように、

聖人之言云、我無爲而民自化、我無事而民自富、我好静而民自正、我欲不欲而民自樸。

という文章がある。その思想は、非常に明瞭であるから詳説する必要はあるまい。この章の思想構造も、「無爲」→「自然」である。これを圖示すると、以下のとおり。

我（「我」は「聖人」を指す）無爲〔原因〕、→而民自化。〔結果〕
我無事、〔原因〕→而民自富。〔結果〕
我好静、〔原因〕→而民自正。〔結果〕
我欲不欲、〔原因〕→而民自樸。〔結果〕

3 「自然」思想の民主主義・無政府主義

以上に述べてきた「自然」思想の内、その政治思想を、複雑な枝葉はカットしてしまつて、分かりやすくするために理念型（Ideal Typus）として単純化するならば、次のようになる。——「聖人」や「侯王」が「無爲」・「虚静」・「不言」等々であるということは、政治的な支配者として何も行わないことであり、少なくとも實際政治の上では何の作用も及ぼさず、何の影響も發揮しないことを意味する。したがって、極端に言えば、支配者が存在しないことにほぼ等しい。このような原因が作り出されるならば、被支配者たる「百姓」・「民」が自分の力で自主的自發的にさまざまな活動を開始しなければならない結果になるのは、當然の道理である。『老子』がこうした状態を肯定的に把えていることに、私は瞠目する者である。これが理念型（Ideal Typus）としての「自然」の政治思想に他ならない。

上引の北大簡第十七章に、

大上下智（知）有之、其次親譽之、其次畏之、其下母（侮）之。信不足、安（焉）有不信。

という文章があった²²⁾。ここに「大上下智（知）有之」と描かれている、君臨すれども支配せずという君主は、『老子』の理想的な君主像の一つである。哲學と政治の絡みあったコンテクストにおいて、「百姓」・「民」だけに自主性自發性を容認するこの「自然」の政治思想は、中國古代における民主主義のタイプと言うことができるのではなからうか。あるいはまた、無政府主義のタイプと見ることもできるかもしれない。『老子』の「自然」思想をどう評価するか、といった評価の仕方は、本質的に『老子』を読む側の現代の人々の多種多様の価値観に左右され、また決められることでもあるので、私としてはこれ以上この問題に深入りするつもりはないが、かつてトルストイや朱謙之などが『老子』を愛好した原因・理由は、ここにあるのではないかと思う。

より古い時代に遡るならば、前漢初期においては、周知のとおり、黄老思想が人々から歓迎されていた。黄老の中心は『老子』である。建國の功臣である曹參が齊の丞相として惠帝元年（前一九四）以來九年間、齊國で実施した「黄老術」は、『史記』曹相國世家に、

孝惠帝元年、除諸侯相國法、更以參爲齊丞相。參之相齊、齊七十城。天下初定、悼惠王富於春秋、參盡召長老諸生、問所以安集百姓、如齊故（俗）諸儒以百數、言人人殊、參未知所定。聞膠西有蓋公、善治黄老言、使人厚幣請之。既見蓋公、蓋公爲言治道貴清靜而民自定、推此類具言之。參於是避正堂、舍蓋公焉。其治要用黄老術、故相齊九年、齊國安集、大稱賢相。

と描かれているように、蓋公より教えられた「貴清靜而民自定」であった。これは今まで検討してきた、『老子』の「自然」の政治思想と完全に一致するものであり、それが人々から支持されていたのである。ただし、これほどまでに人々から支持され、かつ成果を擧げることのできた「黄老術」が、思想のあり方の問題としてではなく歴史的現実の問題として、具体的かつ實際にいかなる内容を持っていたかについては、精密かつ實證的な研究に基づいて慎重な判断を行う必要がある。なぜなら、「聖人」の「無爲」→「百姓」の「自然」の関係は、中央の皇帝權力を弱体化・無化して「百姓」の自主性自發性に^{まか}任せる民主主義・無政府主義の方向に行く、とばかりは限らないからである。これには、例えば、長安中央の皇帝權力を抑えて齊國などの地方分権を進める、という含意もあるかもしれない。また、皇帝の一元的な支配を弱めて、臣下・貴族の政治的基盤の強化を目指す、という志向性もあるかもしれない、からである。

22) 第十七章は、郭店本（上段のみ）は、

大上下智（知）又（有）之、丌（其）即（次）新（親）譽之、丌（其）既（即（次））愚（畏）之、丌（其）即（次）柔（侮）之。信不足、安（焉）又（有）不信。

に作り、馬王堆甲本は、

大上下知有之、其次親譽之、其次畏之、其下母（侮）之。信不足、案（焉）有不信。

乙本は、

大上下知又（有）〔之〕、元（其）〔次〕親譽之、元（其）次畏之、元（其）下母（侮）之。信不足、安（焉）有不信。

王弼本は、

太上下知有之、其次親而譽之、其次畏之、其次侮之。信不足、焉有不信焉。

に作る。

4 形而上學と「自然」思想との矛盾

『老子』本來の、古くからの形而上學が基礎となり根據を提供して、政治思想を考える場合、「聖人」（帝王）が「百姓」の全ての活動を一元的に支配し、「百姓」はただその支配に服従するだけという内容の、一君萬民の中央集權的な政治思想となる。一方、新たに登場した「自然」の政治思想は、帝王は「無爲」であって何の作用も影響力も及ぼさず、だからこそ「百姓」が自ら社會の主人公となって自主的自發的に全ての活動を展開する、という内容の、民主主義あるいは無政府主義となる。したがって、この二つの政治思想は、兩立することの難しい矛盾關係に立っている。

『老子』の政治思想の實際は、それが描かれている章によって若干異なる。一君萬民を強調する章もあるし、「自然」を強調する章ある。全體的な大局觀から見ると、以上の矛盾する兩者を、^ま曲がりなりにも何とか統一しているところに『老子』の政治思想の本質がある、とすることができよう。その後の『老子』の諸解釋、特に近代以降の西歐思想を知った後の『老子』の諸解釋は、以上の二つの内の、一方を認めて他方を無視するものが多いように感じられるが、そのような解釋の分裂を誘因する原因は、そもそも『老子』思想自體の内部に、相互に矛盾する兩者が同居していることにあったと考えられる。

矛盾する兩者を何とか統一するための理論的仕組みは、『老子』の中に内包されており、我々はそれを取り出すことができる。以下のとおりである。

『老子』の政治思想の基本は、形式の面から言えば、古くからの形而上學に基づくもので、一君萬民の中央集權的な政治思想である。その一君つまり「聖人」（帝王）が萬民つまり「百姓」の全ての活動を一元的に支配する、と考える政治思想である。ところで、その「聖人」は「無爲」の態度を取るという原因を作り出し、その結果「百姓」の「自然」が引き起こされるのであるが、その「聖人」の「無爲」は、目的意識的に故意に追求された「無爲」である、と『老子』は考えている。こういうわけであるから、「無爲」の原因によって、結果的に「百姓」が「自然」になるのも、「聖人」の「百姓」に對する支配の一環に位置づけられて、最初から上述の形式の内に収まるように、構想されているのである。言い換えれば、内容の面では新しい「自然」思想ではあるけれども、形式の面では古い一君萬民思想であって、萬民の「自然」も一君のコントロールの範囲内に収まるもの、と把えられているのであった。

例えば、再び上引の第四十八章の、

爲學者日益、爲道者日損。損之有（又）損之、至於無〔爲。無爲而無不爲。取天下、常〕無事。及其有事、有（又）不足以取天下。

に戻って考察してみると、「無爲に至つて」「道を爲め」ることができた者は、「取天下」という政治行動をも行うことができる「聖人」（帝王）である。彼が自分自身は「無爲」であることを通じて、反って「無不爲」つまり全能であるのは、今まで検討してきた資料の多くが語っていたように、實は「百姓」の「自然」に依存しており、それに擔^{にな}われている。それ故、「百姓」の「自然」こそが、「聖人」の「無不爲」の實際上的内容をなすものである、と理解することができる。『老子』がこうした状態を肯定的に見ていたことは、上述したとおりである。同時に、ここから、三の「自然」の行き過ぎに對する規制の問題が発生することにも、我々は十分注意を拂^{はら}わなければならない。

以上の政治思想の基礎にある哲學に目を移してみよう。そうすると、一方の、「道」が根源的な存在として「萬物」を本體論的な意味において支配する、と考えていた古い形而上學と、他方の、「道」は「無爲」でありその「萬物」に對する支配は無いのと同じだから、「萬物」は「道」の本體論的な作用抜きで（「道」の本體論の否定の上に）、自主的自發的に存在・運動する、と見る新しい「自然」思想とは、やはり相互に矛盾している。そして、この矛盾する兩者を何とか統一しているのが、『老子』哲學の本當の姿なのである。とは言うものの、『老子』に源を發した「自然」思想は、「道」の本體論的な意味を弱め、場合によってはそれを否定・排除してしまう性質を持っている。

この兩者の矛盾は、當時から同じ道家の思想家たちによって注目されていたらしく、『莊子』則陽篇には「季眞之莫爲」と「接子之或使」の對立が描かれている²³⁾。「莫爲」とは「無爲」つまり「自然」思想であり、「或使」とは「道」を本體であるとする形而上學であろう。その後、儒家の思想家たちは、前漢の董仲舒が『春秋繁露』實性篇・同類相動篇において「自然」思想に反對する立場を表明したが、後漢の鄭玄に至って、『易緯乾鑿度』注の中で萬物生成論の領域において、「萬物」の「忽然自生」を認めつつ「自然」思想を受容した。後漢の道家で、「自然」を最も深く思索したのは、何と云っても王充であるが、さらに後の魏晉玄學の思想家たちは、「萬物自生」を説いた向秀や、「造物之无物、有物之自造」（『莊子注』序）を説いた郭象などは、「無」の形而上學・本體論を否定・排除して「萬物」の「自然」を強調する方向に向かった。また、裴頠などの崇有派や張湛などの諸思想にも『老子』の「自然」に連なる要素が含まれている²⁴⁾。

三 「自然」の行き過ぎに對する規制

1 「自然」思想の危険性

『老子』は、實際のところ、自分の唱える「自然」思想を一〇〇パーセント手放しで禮贊していたわけではない。上述したとおり、一君萬民の中央集權的な政治思想との矛盾を和らげながら、「百姓」の「自然」を容認する政治思想を唱えた。あるいは、一君萬民の中央集權とのバランス・統一を圖りながら、その範囲の中で「百姓」の自主性自發性を認めた、と言ってもよいであろう。

繰り返して述べるならば、「自然」の政治思想は、「聖人」が「無爲」であることを原因として、その結果「百姓」が「自然」つまり自主的自發的に諸活動を展開することである。しかしながら、「百姓」の「自然」は、「聖人」にとって（また、『老子』にとっても）全てが望ましいものとは限らない。場合によ

23) 『莊子』則陽篇の少知・太公調問答は、前漢時代の作と思われる（拙著『莊子』下、學習研究社、一九八六、を参照）。「季眞之莫爲」と「接子之或使」については、郭象注は、

季眞曰、道莫爲也。接子曰、道或使。或使者、有使物之功也。

とする。なお、成玄英疏は、

季眞、接子、竝齊之賢人、俱遊稷下、故託二賢明於理。

などと説くが、確實な資料に基づく説とは認められない。

24) 後漢から魏晉にかけての「自然」思想史の素描については、拙著『道家思想的新研究——以『莊子』爲中心』下（前掲）の第12章を参照。

っては、危険性・マイナス面をも伴うものである。行き過ぎた「自然」、一定の規準を甚だしく逸脱した自主性自發性は、「聖人」にとって危険であり、マイナスであった。

2 「自然」の行き過ぎに對する規制の具體例

行き過ぎた「自然」の危険性に對して、『老子』は規制を加えるべきだと主張する。その具體例は、第三十七章と第十六章に見えている。

北大簡第三十七章は、上引のとおりである。

化而欲作、吾將眞（鎮）之以無沼（名）之樸。無沼（名）之樸、夫亦將不辱。

この部分の思想は、「侯王」が「無爲」の「道」を「守る」ことを原因として、その結果「萬物」（實際は「百姓」を指す）は「自化」する。この点までのことであれば、『老子』にとって全然問題はない。しかし、この点を越えて先に進んでしまう危険性を、『老子』はあらかじめ預想している。それは、「自化」つまり自主的自發的な生き生きとした諸活動のために、何か不都合な事柄を起こそうとする（「欲作」）ことである。そうなった場合、「侯王」にはそれを鎮壓する（「鎮」）必要が生ずるが、鎮壓の方法についても『老子』はあらかじめ考慮している。「以無沼（名）之樸」つまり「道」を使用するという方法である。——このように、「萬物」の「自然」も、一〇〇パーセント無條件に肯定・容認されていたわけではなく、「侯王」の中央集權的な「百姓」支配の範囲の内に収まるように規制されているのである。

なお、北大簡第三十七章の「化」は、注釋13) に記したとおり、本來の『老子』の字ではない。この字は前漢初期に抄寫された馬王堆乙本になって、始めて登場したものであるが、そもそも「化」という字には、「侯王」の善導を受け入れて「萬物」（實際は「百姓」）が教化されるとする、儒家の倫理思想からの影響が感取されるからである。最古の『老子』の郭店本と馬王堆甲本が「愚」に作るのが、本來の字であった。この「愚」は、最古の郭店本に依據するならば、「侯王」が「亡（無）爲」である結果、「萬物」が「自愚」となるとされている。主體—客體、原因—結果が同じ「爲」の有無をめぐって議論されているのであるから、「爲」の異體字または假借字と理解することができよう。したがって、馬王堆乙本の「化」の字は、前漢初期に儒家思想が盛行し始めたためにその影響を受けて「爲」字を改めたものであり、以後は「化」字が定着していったのである。

北大簡第十六章は、上引のとおり文章である。ただし、注釋17) に記したように、北大簡の「積正」は『老子』本來の用語ではない（後述）から、ここでは、『老子』本來の用語である馬王堆甲本の「守情（靜）」に依據して、考察を進めることにする。さて、第十六章の章頭には、「聖人」が「虚靜」という態度を「^{きわ}極めて…^{あつ}督（篤）く」つまり徹底的に、「^{いた}至（致）し…守る」つまり招來し保持するという原因があるならば、その結果「萬物」（實際は「百姓」を指す）は一齊に立ち上がり（「竝作」）、わらわらと（「云云」）活發發地に諸活動を展開しつつ、「其根」である「道」に「復歸し」ていく、その状況が略述されている。

それ以下の、

日静、静日復命。復命常也、智（知）常明也。不智（知）常、忘（妄）作、兇。智（知）常日容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。道乃久、没而（身）不殆。

という文章は、「物」の「自然」な諸活動の描寫であり、主語は「物」である。この描寫の中の「不智（知）常」の内容は、コンテキストの上では、「不静」ということになるが、「不静」をも含んで一定の規準を逸脱することを指すのであろう。そして、静かでなく一定の基準を逸脱して（「不智（知）常」）、でたらめに立ち上がるならば（「忘（妄）作」）、それは「兇」だと『老子』は指摘する。したがって、『老子』は行き過ぎた「自然」のもたらす危険性・マイナス面を十分に承知しており、「百姓」の自主性自發性の暴發を「兇」として否定するのであった。

以上の考察から、『老子』における「百姓」の「自然」は、一君のコントロールの下に位置づけられており、両者は相互に矛盾するものではありながらも、バランスを圖り統一を目指していた、とすることができよう。

四 北大簡第十六章の「積正」について

1 第十六章の「積正」の經文の變遷

第十六章の「積正」が『老子』本来の用語でないことは、上述したとおりである。それだけでなく、そもそも『老子』に適わしくない言葉ですらある。ここでは、主として北大簡の抄寫年代を推測するために、若干の考察を行ってみる。

まず、『老子』の最古のテキストたる戦國末期の郭店本は、北大簡の「積正督（篤）」の部分で「獸（守）中（盅）管（篤）也」に作っていた。「中」は、「盅」の假借字であり、『説文』に「盅、器虚也。」と説かれているとおり、上文の「至（致）虚互（亟（極））也」の「虚」と大體のところ同じ意味である。「管」は、『説文』に「管、厚也。」とあって、「篤」の異體字。上文の「互（亟（極））」とともに「至（致）虚」と「獸（守）中（盅）」の程度が甚だしいことを述べる程度副詞である¹⁸⁾。

次に、馬王堆甲本は、劉邦の死去（前一九五）以後の、前漢初期の抄寫本である²⁵⁾。このテキストは、当該部分を「守情（静）表（裂）（篤）也」に作る。上文と下文を合わせると「虚静」という言葉になるが、この言葉は『老子』だけでなく『莊子』・『淮南子』などの道家が頻繁に使用するものであり、これこそが『老子』本来の文字であると考えられる。

次に、馬王堆乙本は、前漢文帝期（恐らく前一八〇ごろ）の抄寫である。このテキストは、「守情（静）督（篤）也」に作る。なお、王弼本は「守静篤」である。

2 北大簡の「積正」の由來

問題の北大簡は、この部分を「積正督（篤）」に作っている。この「積正」の二字は、前後の『老子』

25) 北大簡の整理者が劉邦の諱が避けられていないので、戦國時代の抄寫であると主張するのは、初歩的な誤りを犯している。

第十六章の諸テキストに全く現れることのない字であり、『老子』テキストの歴史上始めて登場した字である。しかも、この「積正」という言葉は、古典文獻の中でも現れることが稀まれなものであって、前漢・後漢以前の文獻では、以下の四例しか發見できない。すなわち、『新序』雜事一篇に、

孔子……既爲司寇、季孟墮蹉費之城、齊人歸所侵魯之地、由積正之所致也。故曰、其身正、不令而行。

とあり、『新序』節士篇に、

故孔子席不正不坐、割不正不食、不飲盜泉之水、積正也。旌目不食而死、潔之至也。

とあり、『説苑』修文篇に、

彼舜以匹夫、積正合仁、履中行善、而卒以興。紂以天子、好慢淫荒、剛厲暴賊、而卒以滅。

とあり、『潛夫論』慎微篇に、

非獨山川也、人行亦然、有布衣積善不怠、必致顔閔之賢、積惡不休、必致桀跖之名。非獨布衣也、人臣亦然、積正不倦、必生節義之志、積邪不止、必生暴弑之心。非獨人臣也、國君亦然、政教積德、必致安泰之福、舉錯數失、必致危亡之禍。

とある。

これらの資料を検討してみると、「積正」は間違いなく儒家の用語であり、前漢末期の劉向の『新序』と『説苑』に現れる三例が最も早い。また、後漢末期の『潛夫論』によれば、「積正」は戦國末期の荀子の「積微」思想の影響を強く受けた言葉である。『新序』・『説苑』の「積正」が荀子の「積微」思想の影響を受けているか否かは、はっきりしない点があるが、やはり『新序』・『説苑』もやはり荀子の「積微」の影響下に成ったものではなかろうか。

この点から推測すると、北大簡第十六章の抄寫者は、當時の儒家が使用していた用語、特に荀子の「積微」に由来する「積正」を外部から取り入れて、『老子』の經文の「守靜」を勝手に改めてしまったものと考えられる。しかしながら、『老子』第十六章の思想の中に置いてみると、儒家の「積正」という用語は、その章旨に全然マッチしない浮きあがった言葉である。なぜなら、道家の類用する「守靜」とは正反對の方向を向いた言葉だからである。

經文のこのような強引な改變を伴って、編輯された北大簡の抄寫年代は、恐らく前漢末期にあると思われる。その抄寫は、儒家の思想が隆盛を極めるに至った時代、例えば元帝期（在位は前四九～三三）あたりを背景に置いて考えると、理解しやすいのではなかろうか。

（2013年8月3日擱筆、9月1日修正）