

# 『老子』における「徳」の概念

豊嶋睦

(一般教育)

## 一、はじめに

『史記』の「老子列伝」に

老子道徳を修む。其の学自ずから隠して名無きを以て務めと爲す。周  
に居る之れを久しうし、周の衰うるを見、迺ち遂に去り関に至る。関  
の令尹喜曰く、子將に隠れんとす、彊いて我が爲に書を著わせ、と。  
是に於て老子迺ち書上下篇を著わし、道徳の意を言う、五千余言にし  
て去る。其の終る所を知る莫し。

とある。これによれば、司馬遷の見た『老子』は上下二篇に分かれてお  
り、その内容は道徳の意を盛り込んだものであったと言ふことがわかる。  
しかし、ここに言う上下二篇が、現行本のように、「道」の部分と「徳」  
の部分とに分かれていたか否かは明らかではない。このことについて、顧  
実は、『漢書芸文志講疏』の「老子鄭氏経伝」四篇に注して、陸游を引用  
し、「晁以道謂う、王輔嗣本老子は、道徳経と曰うも、道徳を析たずして  
之れを上下にす。猶お古えに近きがごとし」と言っている。つまり、晁以

『老子』における「徳」の概念

道によれば、王弼の注した『老子』は、『道徳経』とは言ったものの、道  
徳の字を分けて道経・徳経とはせず、ただ上篇と下篇とに分けただけの古  
い形に近いもののように言うのであるから、王弼時代の『老子』は、道  
経の部分と徳経の部分とはっきり分かれた形態をとったものではなかつ  
たと考えられる。

このように見てくると、司馬遷の見た『老子』は勿論のこと、王弼の注  
した『老子』も『道徳経』とは言ったものの、単なる上下二篇から成った  
書と見るのが妥当のようである。

ところが、先年、馬王堆漢墓の中から発見された帛書『老子』は、伝承  
を異にする二種類の写本から成っており、甲本・乙本と名付けられている  
が、共に、現行本の道経の部分と徳経の部分とが逆転された形の書物であ  
ることは周知の通りである。申すまでもなく、甲本にも乙本にも、道経・  
徳経の名称はないのであるが、しかし、現行本の道経の部分と徳経の部分  
とが、逆転されてはいるものの、ほとんどそっくり纏った形で発見された  
と言うことは、既に、その当時より、それぞれの部分が内容的に纏って一  
篇をなしていたと言うことを物語るものだと考える。やがて、それらの纏

った部分のうち、「道」の字からはじまる篇には道経の名が冠せられ、もう一方の「徳」の字からはじまる篇には徳経の名が付けられることになったのではなからうか。そして、この形態は、司馬遷の時代よりも古い帛書『老子』の頃からとられていたと見てよいと思われる。

もっとも、上篇を道経、下篇を徳経としたのは、上篇が主として「道」について論じ、下篇が「徳」について述べているからだとする考え方もあるが、しかし、必ずしも「道」に関しては上篇「徳」に関しては下篇ときめて述べているのではなく、「道」も「徳」も共に『老子』全篇にわたって述べているのである。このことは、『老子』に現われてくる「道」の字と「徳」の字の頻度からも想像できるところである。いま、その現われる頻度を表

にして示せば下表の通りである。それによれば、「道」の字は、七十六回現われるのであるが、それは、上下

『老子』に現われる「道」と「徳」の頻度

| 徳 | 道 | 章  | 徳 | 道 | 章  | 徳  | 道 | 章  | 徳 | 道 | 章  |
|---|---|----|---|---|----|----|---|----|---|---|----|
|   |   | 61 | 3 | 9 | 41 | 1  | 2 | 21 |   | 3 | 1  |
|   | 3 | 62 |   | 1 | 42 |    |   | 22 |   |   | 2  |
| 1 |   | 63 |   |   | 43 | 4  | 5 | 23 |   |   | 3  |
|   |   | 64 |   |   | 44 |    | 2 | 24 |   | 1 | 4  |
| 2 | 1 | 65 |   |   | 45 |    | 4 | 25 |   |   | 5  |
|   |   | 66 |   | 2 | 46 |    |   | 26 |   |   | 6  |
|   | 1 | 67 |   | 1 | 47 |    |   | 27 |   |   | 7  |
| 1 |   | 68 |   | 1 | 48 | 3  |   | 28 |   | 1 | 8  |
|   |   | 69 | 2 |   | 49 |    |   | 29 |   | 1 | 9  |
|   |   | 70 |   |   | 50 |    | 3 | 30 | 1 |   | 10 |
|   |   | 71 | 5 | 4 | 51 |    | 1 | 31 |   |   | 11 |
|   |   | 72 |   |   | 52 |    | 2 | 32 |   |   | 12 |
|   | 1 | 73 |   | 3 | 53 |    |   | 33 |   |   | 13 |
|   |   | 74 | 5 |   | 54 |    | 1 | 34 |   | 2 | 14 |
|   |   | 75 | 1 | 2 | 55 |    | 1 | 35 |   | 1 | 15 |
|   |   | 76 |   |   | 56 |    |   | 36 |   | 2 | 16 |
|   | 4 | 77 |   |   | 57 |    | 1 | 37 |   |   | 17 |
|   |   | 78 |   |   | 58 | 10 | 2 | 38 |   | 1 | 18 |
| 2 | 1 | 79 | 2 | 1 | 59 |    |   | 39 |   |   | 19 |
|   |   | 80 | 1 | 1 | 60 |    | 2 | 40 |   |   | 20 |
|   | 2 | 81 |   |   |    |    |   |    |   |   |    |

注：道・徳の列の数字はその頻度数を表す。

両篇にまんべんなく見られ、寧ろ、上篇より下篇に多く見えておるのであり、また、「徳」の字も、四十四回現われるのであるが、下篇ばかりでなく上篇にも見えているのである。ここからして、上篇を道経、下篇を徳経と名付けたのは、その内容が「道」や「徳」を論じていると言うことからではなく、やはり、それが、「道」や「徳」の語からはじまると言う形式をとっているからだと見る見方が妥当ではなからうか、と考える。

さて、上下両篇にわたって「道」の字が多く見られることからしても、「道」が老子思想における主要概念であると言うことが想像できるであろう。そして、その「道」と不可分の関係にある「徳」も同様に主要概念であることは申すまでもない。と言うよりも、視点をかえれば、『老子』の主眼とするところは、現実の人間の生き方にこそあったとも考えられるのであるから、「道」を現示した「徳」こそが重要だとも見ることもできるであろう。そこで、小論では、『老子』における「徳」の概念を中心にして考えて見たいと思うのである。いま、節を改めて、その「徳」の、存在根拠としての「道」を、儒家の言う「天」と比較するところから検討していくことにしたい。

## 二、「道」

### ア、「徳」の存在根拠としての「道」と「天」

老子の生卒年代は定かでないが、われわれは、老子の活躍したのは安王時代ではなからうかと推測したことがある。安王時代とは、前三世紀後半に当たるが、それは、諸国間の抗争が激化し思想が混迷化してきた戦国時

代であった。孟子は、これよりややおくれ世に現われたが、彼は、当時の世情について、「聖王作らず、諸侯放恣し、處士横議す」と述べている。つまり、孔子没してより後、聖王は現われず、諸侯も處士も勝手放縱をして国家社会は混乱していると言うのである。しかも、その間隙をぬって楊朱・墨翟の言が天下にみちわたったのであるが、孟子は、楊朱は君を無にし墨翟は父を無にする禽獣の道の説く者として排斥し、「楊・墨の道息まらずば、孔子の道著われず」と敵しい語調で誇っているのである。

孟子が、何故、楊・墨の説を邪説として排斥したかについては、今、ここで問う暇はないが、しかし、孟子の誹謗の言からしても、われわれは、当時、楊・墨の言が孔子の道を脅かす大きな反儒家的勢力であったと言うことを窺うことができるのである。老子の活躍した時代は孟子よりややさかのぼるが、しかし、孟子時代と同様、孔子の道は、立場を異にする思想家達から攻撃されていたと思われる。老子もまた、恐らく、儒家攻撃の旗手であったのであろう。いま、『老子』を見ると、儒家を意識した言動の多いのに気付くのであるが、それが何よりの証拠である。第十八章に  
大道廢れて仁義有り、智慧出でて大偽有り、六親和せずして孝慈有り、国家昏乱して忠臣有り。<sup>⑤</sup>

とあり、第十九章に

聖を絶ち智を棄つれば、民の利は百倍し、仁を絶ち義を棄つれば、民の利は百倍し、巧を絶ち利を棄つれば、盗賊有ること無し。

とあるのなどはその一例である。ここに言う仁義、大偽、孝慈、忠臣や、聖・智、仁・義、巧・利は、儒家が、人間の在り方として、また、国家社会の和平秩序と言う点で、極めて重要な道德規範と見ていたと思うが、老

子は、これら儒家の道德規範をことごとく批判排斥して非としているのである。何故、儒家の道德を非としたのであろうか。思うに、儒家の言う「徳」が作為的人為的であるのに対し、老子の言う「徳」は、無為的自然的であると言う「徳」概念の差異によるのではなからうか。しかして、その「徳」概念の差異は、それぞれが基づく超越的「天」或いは「道」と言う根本概念の相違によるのではなからうかと考える。

### イ、儒家の「天」

では、儒家は「天」をどのように考えていたのであろうか。

申すまでもないが、儒家の祖孔子は、自ずからの本務として、殷王朝の最高の人格神である「帝」の觀念に基づきながら、最高主宰者としての「天」と「人間」の在り方との関わりを深めようとしていた、と考えてよからう。もっとも、この「天」は、冷酷非情な運命の「天」でもある。孔子は晩年、顔淵が死に、哀公が狩に出て麟を得たと言う不運の続いていたとき、慨嘆しながらも、しかし、「天を怨みず、人を尤めず」（憲問篇）と言っている。ここに見られる「天」は、人の力では如何ともし難い運命の「天」と見做すことができよう。しかし、他方、この「天」は、善を積めば、必ずやこれに応えてくれる恩恵と加護の「天」でもあり、人間の道德的活動を支えてくれる倫理的な「天」でもある。孔子が宋へ行ったときのこと、大樹の下で弟子と礼を習っていたとき、桓魋が大樹を抜いて孔子を殺そうとしたが、孔子は、「天、徳を予に生ぜり、桓魋其れ予を如何せん」（述而篇）と言っている。ここに見られる「天」は、恩恵と加護を与えてくれ、道德的活動を支えてくれる倫理的な「天」と見做せようと思

う。

このように見てくれば、孔子の「天」は、人間の力では如何ともし難い運命的「天」であると同時に、善を積めば恩恵を与えてくれ、道徳活動を支えてくれる倫理的「天」でもあって、それは、最高の人格をもった主宰者と言えるのである。しかし、孔子は、この最高の主宰者としての「天」の意志に対して、そのまま素直に従うと言うことはなかった。天意に対しては、蔽爾且つ謙虚に受けとめはするが、これを否定して、人間自ずからの意志を前面に押し出しているのである。『論語』の「先進篇」に

未だ人に事うることを能わず、焉ぞ能く鬼に事えん。

と言ひ、「雍也篇」に

民の義を務め、鬼神を敬して之れを遠ざく、知と謂う可し。

と言っているが、これら一連の言葉の中に、われわれは、孔子が、「天」を蔽爾に謙虚に受けとめながら、しかし、これを遠ざけ否定して、人間自ずからの意志を前面に押し出している立場を読みとることができると思ふのである。

かくて、われわれは、孔子が「天」の意志や權威を否定的に捉え、かえって人間の内側の道徳的意志を肯定していたことを知ることができた。しかし、孔子のこの考え方は、われわれが、もし、追ひ詰められた切羽詰った事態に至ったとしても、救いを「天」に求め、天意によって行爲するのではなく、自ずからの内なる道徳的意志に従って事態の解決を図ることを是とすると言う考え方だと見ることができると思ふのである。

以上のように、孔子は、天意を否定して人間自ずからの意志を前面に押し出したのであるが、これは、見方をかえれば、人間が、天意を自ずから

の意志としたと言ふことになるであらう。人間が、自ずからの意志によって行爲とするならば、当然ながらそこに責任・義務が生ずる。その責任・義務の故に、人間は、行爲に深く意を用いなければならないが、この意を用いての行爲こそが取りも直さず作爲的人爲的行爲と言ふことなのである。しかし、作爲的人爲的行爲の因つて来たる所以は、申すまでもなく、人格神的性格をもった「天」の意志をわが意志としたところにあると見ることができようと思ふのである。

#### ウ、老子の「道」

儒家の「天」に対する老子のそれは「道」と言ふことであらう。と言ふのは、「天」が最高の人格をもった主宰者と考えられるに対して、「道」は、最高の超越的実在と考えられるからである。その「道」に関して、暫く検討して見よう。

先ず、「道」は、先にもふれたように、超越的実在であると言ふことである。第十四章に

之れを視れども見えず、名づけて夷と曰う。之れを聴けども聞こえず、名づけて希と曰う。之れを搏てども得ず、名づけて微と曰う。此の三者は致詰すべからず。故に混じて一と為す。其の上は皦かならず、其の下は昧ならず、繩繩として名づくべからず、無物に復帰す。是れを無状の状、無物の象と謂う。是れを惚恍と謂う。之れを迎えて首を見ず、之れに随いて其の後を見ず。

とあり、第二十一章には

道の物たる、惟れ恍、惟れ惚。惚たり恍たり、其の中に象有り。恍た

り惚たり、其の中に物有り。窈たり冥たり、其の中に精有り。其の精甚だ真なり、其の中に信有り。

とあり、第二十五章には

物有り混成し、天地に先だちて生ず。寂たり寥たり、独立して改めず、周行して殆れず。以て天下の母と為すべきも、吾れ其の名を知らず。之れに字して道と曰い、強いて之れが名を為して大と曰う。

とある。これらの文章からも明らかなように、「道」は形なき無状の状、姿なき無物の象であり、惚恍としていて五感では捉え難い超感覺的存在と言える。目や耳では捉えられないが、しかし、その中に象・物・精・信があつて、それは天地成立以前から実在していたと思われるのである。つまり、「道」は超越的超感覺の実在だと言ふことができようと思う。

また、「道」は、「万物」を生成し、生成した「万物」に内在する実体であると言ふことである。第四十二章に

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。万物は陰を負うて陽を抱き、冲氣、以て和することを為す。

とある。ここに示された「道↓一↓二↓三↓万物」と言う生成過程を見るならば、われわれは、「万物」が宇宙の根元としての「道」から生成されたと言ふことが了解できると思う。いま少し説明を加えるならば、超感覺的存在としての「道」が、現象界にその姿を見せはじめようとするとき、これを「一」と言うが、そのとき、この「一」はまだ恍惚の状態であり混沌としたものだと考えられている。その混沌としたものが次第に凝結してくると、そこに陰と陽との性質をもったものがその形態をはっきりさせてくる。これが「二」である。こうして現われてきた陰と陽の氣に冲氣を加

えて「三」と言うが、この冲氣のもつ調和の作用で陰と陽とがさまざまに組み合わされて、ここに万種万様の「万物」が生成されると言うのである。こうして、「万物」は生成されるわけであるが、その根源が「道」であることは改めて申すまでもないであろう。

ところで、陰と陽とは、混沌たる「一」の凝結したものと捉えたが、その「一」は、「道」の一方面を指す姿と見ることができから、陰と陽とは、当然ながら「道」を内在していると考へてよいであろう。そして、「万物」は「陰を負い陽を抱く」と言うのであるから、個々の物は、自ずからの中に「道」なる実体を内在していると言ふことになるはずである。かくて、「道」は、「万物」を生成し、生成した「万物」の一つ一つに内在している実体だと言ふことができようと思う。

以上のように、「道」は、超越的超感覺の実在であつて、「万物」を生成し、生成した「万物」に内在する実体と言ふふう捉えてくると、そこに、われわれは、儒家の言う最高の主宰者としての「天」と一脈相通するものがあるのを感じるのである。しかし、儒家の「天」は、人格的存在であるのに、老子の「道」は、非人格的存在なのである。人格をもった存在としての「天」の行為は意志的になされるのに、非人格的存在としての「道」の行為は意志的ではなく無為自然になされるのである。ここに儒家の「天」と老子の「道」の本質的に異なる点があると思うのである。

さて、老子の言う「道」の作用が「無為」であると言ふことについては、第三十七章に

道の常は無為にして、而も為さざるは無し。

とあることで明らかだと思ふ。その「無為」とは、何もしないと言ふこと

ではない。それは、既に王弼が「自然に順うなり」と言っているように、天地自然における諸現象、例えば春花が咲き秋紅葉するのは、天地自然の意志によってそうなるのではなく、自のずからにそうなっていくのである。つまり、「道」は、人間のように作爲的人爲的にしなくても、人間を超えた力によって、「万物」をして自のずからに然らしめているのである。第二十五章に

道は自然に法る。

とあり、第六十四章に

聖人は、……万物の自然を輔けて敢えて為さず。

と言うのも、「道」の作用が無爲自然であって、決して意志的に行われるものではないと言うことを述べたものと思う。

以上、概観してきたところからも明らかのように、儒家の「天」と老子の「道」との本質的な相違は、それが、人格をもった意志的存在か否かと言うところにあると思う。そして、それが、人間行爲の基準としての「徳」をも規定してくると思うのである。即ち、人格的「天」を自ずからの心とした孔子は、自ずからの責任において、道德的世界の実現のために何を為すべきかについて人知の限りを尽すことになったと思われるが、非人格的「道」を内在すると見た老子は、道德的世界の実現には、賢しらな才知をもってする人爲的作爲的行爲を否定して、無爲自然にまかせることこそが真の在り方だと考えるに至ったと思うのである。

かくて、われわれは、「天」を人格的存在と見た儒家は人間の「徳」の積み重ねをこそ道德的世界実現の道と見たのに対し、「道」を非人格的存在と見た老子は、人知を除き去って無爲自然にまかせると言う「徳」の実

践をこそ道德的世界実現の道と考えるに至ったものであると思う。しかして、この「徳」概念の相違が、老子をして儒家の道德規範を批判排斥してこれを非とすることに至らしめたと考えるのである。

### 三、「徳」

#### ア、「上徳」と「下徳」の定義

われわれは、先に、老子が儒家の道德規範を批判排斥したのは、「徳」概念の相違によるのであり、「徳」概念の相違は、その基づく「天」及び「道」概念の差異にあると言うことを述べてきた。そして、そこから、われわれは、儒家の「徳」は、人知を積み重ねると言う人爲的努力によって体得できるのであるが、老子の「徳」は、寧ろ、人知を否定し捨て去り無爲自然にまかせることによって体得できると言うふうに見てきたのである。第四十八章に

学を為せば日に益し、道を為せば日に損す。之れを損し又損して、以て無爲に至る。無爲にして為さざる無し。

とあるのがその間の事情を最もよく物語っていると思う。ここに言う「学」とは儒家の言う仁義道德の学であり、「日に益す」とは人知を積み重ねることであろう。また、「道」とは老子の言う無爲自然の道であり、「日に損す」とは人知を減ずることであろう。即ち、儒家は、人知を積み重ねて「徳」を完成していくと見ているのに対し、老子は、人知を減じへらして「徳」を成立していくと見ているのである。その人知を減じまた減じて無爲に到達すると、「為さざる無き」徳が完成するのである。老子は、この

「徳」を「上徳」と呼んでいる。第三十八章に、「上徳は無為にして、以て為す無し」とあるのがそれである。

ところで、周知のことであるが、第三十八章は、道徳的価値の序列の見える章である。しかして、この章は、木村英一氏の説をまつまでもなく、四つの部分から成っており、部分々々の繋りの悪いところもあるが、総体的に見れば、道徳的価値に関するものとして纏っている。そこで、われわれは、この章を基準にして、老子の「徳」概念を考察していきたいと思う。先ず、その全文を掲げることからはじめよう。

I、上徳不徳、是以有徳。

下徳不失徳、是以無徳。

II、上徳無為、而無以為。

〔下徳為之、而有以為。〕<sup>⑦</sup>

上仁為之、而無以為。

上義為之、而有以為。

上礼為之、而莫之応、則攘臂而扔之。

III、故失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後礼。

IV、夫礼者、忠信之薄、而乱之首。

前識者、道之華、而愚之始。

是以大丈夫、處其厚、不居其薄、

處其実、不居其華、故去彼取此。

さて、Iは、「上徳」「下徳」の定義を下したものと考える。「上徳は徳とせず」とは、自分の行為を「徳」の行いだと思識しないと言うことであろう。意識しないで無為に行われるから真の「徳」となるのである。つ

『老子』における「徳」の概念

まり、「徳」だと意識しない無為の行為を、「上徳」と言うのである。これに対し、「下徳は徳を失わざらんとす」とは、自分の徳を失うまいとして意識すると言うことであろう。意識して「徳」を行おうとすれば、かえって真の「徳」とはならないのである。つまり、意識して「徳」を為そうとする行為を「下徳」と言うのである。

以上のように「無為」の行為を「上徳」、「為そう」(「為之」とする行為を「下徳」とする)という尺度でIIを見るならば、何れが「上徳」で何れが「下徳」かが歴然としよう。即ち、「上徳」より以下の「上仁」「上義」「上礼」は、仁・義・礼の「徳」を「為そう」としているのであるから、これらは「下徳」なのである。しかし、「上仁」「上義」「上礼」は共に「下徳」ではあっても一つではない。何故なら、「上仁」は、仁を意識的に「為そう」としながらも故意に「為そう」とするところが無い(「無以為」)上位の「徳」であるに対し、「上義」は、義を意識的に「為そう」として故意に「為そう」とするところが有る(「有以為」と言う)下位の「徳」なのである。また、「上礼」は、礼を意識的に「為そう」とするがそれに応えなければ無理にでも応えさせようとする更に下位の「徳」なのである。これが、取りも直さず「上仁」「上義」「上礼」の序列のついてきた所以である。IIIは、その序列を示したものであろう。

続いて、IVを見るならば、ここでは、礼と同格に知(「前識」<sup>⑧</sup>)を考えていることがわかるのである。と言うのは、礼をば「忠信」の薄くして乱の首、知をば「道」のあだ華にして愚の始と捉えており、礼を争乱、知を愚行の第一歩として同格に扱っているからである。

こうして見てくると、第三十八章に取り出されている「徳」は、「上仁」

「上義」「上礼」それに「知」であるが、これらは、意識して仁・義・礼・知を「為そう」とするものであるから、共に「下徳」であり、それは、また、儒家の言う「徳」でもあるのである。では、老子の言う「徳」或いは「上徳」とは如何なるものであろうか。いまや、われわれは、この老子の所謂「徳」——それは取りも直さず「上徳」のことであるが——について考察しなければならなくなったのである。

### イ、「上徳」の内容

さて、『老子』には、「上徳」の内容についての明言は見られない。しかし、木村英一氏は、『老子の新研究』において、第六十七章に見える「慈」「儉」「後」と第四十九章に見える「信」とを取り上げて、「道徳経に於ける上徳の内容には、少なくとも「慈」・「儉」(「嗇」)・「後」・「信」(「忠」)の四つの徳目が属する」とされている。われわれも、これら四つの徳目を「上徳」に属する内容と見るのに吝ではないが、更に、第八章に見える「地」「淵」「仁」「信」「治」「能」「時」をも加えることができるのではなからうか、少なくとも、「下徳」の内容ではないと考える。いま、その全文を掲げて考察して見よう。

I、上善は水の如し。水は善く万物を利して争わず、衆人の悪む所に処る。故に道に幾し。

II、居るには地を善しとし、心には淵きを善しとし、与にするには仁なるを善しとし、言は信あるを善しとし、正(政)は治まるを善しとし、事には能あるを善しとし、動くには時なるを善しとす。

III、夫れ唯だ争わず、故に尤め無し。

申すまでもなく、この章は、「上善の徳」について説いたものである。

しかし、IIの七句は、その後IⅢの文章と続き具合が悪い上に、王弼本には解釈が施してないと言ふことから、後人が成語を付加したか、古注が竄入したと見る学者もある。確かに、IIを削除してIとIIIとを直接結んで読む方がわかり易いのであるが、しかし、『帛書』には、現行本と同様にIⅡIIIと連続した形でできており、単に文気の上だけでIIを削除することには抵抗がある。と言ふのは、もし、それが、古い成語であつてここに挿入されたとするならば、それはそれで老子思想と深い関係があつてのことだろうし、古注の竄入と言ふことも同様に考えることができるだろうからである。小川環樹氏も「世界の名著」版『老子』において、「『居善地』の句だけは理解しがたいが、次の六句の、淵・仁・信・治・能・時は、すべて高い評価を与えられているにちがいない」と言つておられ、これら六句が老子の中心思想と深く関わっていることを指摘されておられるのである。ここにおいて、われわれは、『帛書』の時代或いはそれ以前から、IⅡIIIと連続して読まれてきたであろうことを重視して、IIを削除することなく、寧ろ、「上善の徳」と深い関係にあるものとして考察していきたいと思う。

先ず、「地」から考えて見よう。「地」に関する『老子』文献中の主な文章を挙げて見れば次の通りである。

1、天は長く地は久し。(第七章)

2、道は大、天は大、地は大、王も亦大、域中に四大有りて、王其の一に居る。人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る。(第二十五章)

然に法る。(第二十五章)



3、昔の一を得たる者、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧し、……天以て清きこと無くんば、將に裂くるを恐れんとす。地以て寧きこと無くんば、將に発くを恐れんとす。……故に、貴は賤を以て本と為し、高は下を以て基と為す。(第三十九章)

上記の文章を見ると、「地」は常に「天」と併称されているのに気付くのであるが、第八章では「地」の字のみしか見えていない。何故であろうか。思うに、第八章では、「上善は水の若し」と言つて、上善なるものの徳性を水と見ているのであるが、もし、この立場に立つて見るならば、「天」ではなく「地」の性質の方がより水に近いからであろう。ところで、同章に「(水は)衆人の悪む所に処る」とあるが、そのように、水は低湿の「地」と深く関係している。人間も、水と同様、万人の嫌う低湿の「地」にあつて、「賤を以て本と為し」「下を以て基と為す」といった重心を低くした謙虚な生活を送れば、人生は寧らかに過ごせようと言ふものである。これが即ち、「居るには地を善しとす」と言ふことで、それは、賤・下の「地」に居るを善しとする、と言ふことなのである。かくて、「地」は、賤・下に安んずると言ふ徳性をもつものとして高い評価が与えられたものと思ふ。

次には、「淵」についてであるが、「淵」に関する主な文章としては次のようなものがある。

- 1、道は、沖しけれども之れを用いて或に盈たず、淵として万物の宗に似たり。(第四章)
- 2、柔弱は剛強に勝つ。魚は淵より脱るべからず。国の利器は以て人に示すべからず。(第三十六章)

『老子』における「徳」の概念

上記の両文章に見られる「淵」は同一内容と思われる。そこで、われわれは、第四章を中心にして考察して見ようと思ふ。

第四章の主旨は、「道は、からっぽの器のように思われるが、どんなに注ぎ込んでも一杯になることのない広さを持ち、淵のように奥深くて万物の宗のようである」と言ふ程のことであろう。ここでは、「淵」は、「道」が「万物の宗」として一切を受け入れることのできる廣大無辺の深淵さを有すると言ふことを表現する語として用いられていると思ふ。また、「万物の宗」とは、第六十二章に、「道は、万物の奥にして、善人の宝、不善人の保とする所なり。……人の不善なる、何の棄つることか之れ有らん」とある「万物の奥」と同義と見てよからうと思ふ。

以上のように解釈した上で考えて見るのに、「道」は、「万物の宗」・「万物の奥」として、善と言わず不善と言わず、何の棄てることもなく一切を受け入れていくのであるが、この一切を拒むことなく見棄てることなく受け入れる「道」の作用を老子は「淵」と呼んだのであろう。それは、大河が一切の河川の水を拒まず受け入れるのと同じである。これが即ち、「心には淵きを善しとす」と言ふことで、それは、一切を拒まず受け入れる「淵」を善しとする、と言ふことなのである。

かくて、「淵」は、善も不善も拒むことなく見棄てることなく受け入れると言ふ徳性をもつものとして高い評価が与えられたものと思ふ。

次は、「仁」である。「仁」に関する文章の主なものも挙げて見れば次の通りである。

- 1、天地は不仁、万物を以て芻狗と為す。聖人は不仁、百姓を以て芻狗と為す。(第五章)

2、大道廢れて仁義有り。……六親和せずして孝慈有り。(第十八章  
―再掲)

3、聖を絶ち智を棄つれば、民の利は百倍し、仁を絶ち義を棄つれば、民、孝慈に復る。(第十九章―再掲)

上記の文章に見られる「仁」は、申すまでもなく儒家の徳目の「仁」である。儒家の徳目としての「仁」は、意識的に「為そう」とする人為的規範であるから、それは、老子の否定するところである。この人為的規範としての「仁」を否定すると、そこに「慈」が現われてくるのである。と言うのは、第十九章の「仁を絶ち義を棄つれば、民、孝慈に復る」と言うことから了解できよう。「仁」を否定して、そこに現われた親子の情愛としての「慈」(＝「孝慈」)は、当然ながら「仁」の上位の徳目と見なければならぬ。その「仁」は、第三十八章では「下徳」の最上位にランクされた徳目であるから、更にその上位の徳目として現われた「慈」は、必ずや、「上徳」と見做さなければならぬと思う。

しかし、「慈」もその内容は、実は、「仁」の内容と変わらないのである。何故かと言えば、第六十七章に、「慈、故に能く勇なり。……今、慈を捨てて且に勇ならんとすれば、……死せん」とあるが、これは、先賢も既に指摘されているように、『論語』憲問篇の「仁者は必ず勇有り。勇者は必ずしも仁有らず」と言うのと同じ考え方だからである。恐らく、老子は、『論語』憲問篇を意識しながら、その「仁」を「慈」に置き換えて第六十七章を形成したのであろう。このように考えてくると、老子は「仁」の人為的規範性を否定したが、その「仁」に、人間的温かさを感じる「慈」を重ねて評価することになったのではなからうか。これが即ち、「与にす

るには仁なるを善しとす」と言うことで、それは、慈母のような温かさの「仁」を善しとする、と言うことなのであろう。

かくて、「仁」は「慈」と同様、慈母のわが子を育てるような温かい慈しみの徳性をもつものとして高い評価が与えられたのであろうと思う。

次には、「信」であるが、「信」に関する文章の主なものはこの通りである。

1、大上は、下之れ有るを知るのみ。其の次は、親しみ之れを誉む。

其の次は、之れを畏れ、其の次は、之れを侮る。信足らざれば、信ぜられざる有り。(第十七章)

2、孔徳の容、惟れ道に是れ従う。……窃たり冥たり、其の中に精有り。其の精甚だ真なり、其の中に信有り。(第二十一章―再掲)

3、道に同じくする者は、道も亦之れを得るを樂しみ、徳に同じくする者は徳も亦之れを得るを樂しむ。……信足らざれば、信ぜられざる有り。(第二十三章)

4、信ある者は吾れ之れを信とし、不信なる者も吾れ亦た之れを信とす。徳、信なり。(第四十九章)

5、小を大とし、少を多とし、怨みに報ゆるに徳を以てす。……是を以て聖人は、終に大を為さず、故に能く其の大を成す。夫れ輕諾は必ず信寡く、易しとすること多ければ必ず難きこと多し。(第六十三章)

6、信言は美ならず、美言は信ならず。(第八十一章)

上記の文章のうち、第二十一章では「孔徳の容……其の中に信有り」とあり、第二十三章では「徳に同じくする者は……信足らざれば」とあり、

第四十九章では「徳・信なり」とあり、第六十三章には「徳を以てす……信寡し」とあって、「信」と「徳」との間に深い関わりがあることを思わしめるものがある。

ところで、第十七章には、「徳」の語は見当たらないが、冒頭にある「大上」の語は、「徳」を体得した最上位の為政者を指すものと思われるので、そこに「信」と「徳」との関係ありと見て、この章を中心に「信」の徳性について考察したいと思う。

さて、第十七章を見るとき、われわれは、「上徳」と「上仁」以下の儒家の徳目を序列した上掲第三十八章を思い起こすのである。と言うのは、第十七章は、最上位の為政者「大上」から最下位の為政者までの序列を示していると考えられるからである。その上下の基準になるものが「信」であることは、為政者の序列を示した後に「信足らざれば、信ぜられざる有り」と続いていることから了解できよう。即ち、「信」が薄くなるに従って為政者は下位にランクされることになるのである。

ところで、第十七章の、最上位の為政者「大上」が、民衆にその存在していることしか知られていないと言うのは、それは第三十八章の「無為にして為す無き」「上徳」なる者に当たると見ることができよう。そして次の「其の次」が、民衆に親しまれ誉められると言うのは、「之れを為して以て為す無き」「上仁」なる者に当たると見ることができよう。更にその次の「其の次」が、民衆に畏れられると言うのは、「之れを為して以て為す有る」「上義」なる者に当たると見られよう。そして最後の「其の次」が、民衆に侮られると言うのは、「之れを為して之れに應ずる莫ければ臂を攘つて之れに扔く」「上礼」なる者に当たると思ふのである。つまり、

### 『老子』における「徳」の概念

最上位の為政者「大上」より以下の三つの「其の次」は、上位から順に、第三十八章の「上仁」「上義」「上礼」なる者に相当する為政者だと思ふのであるが、それらの為政者は、「信足らざる」「信ぜられざる」者であつて、「下徳」を身につけた者と言うことになる。逆に言えば、「大上」のみが、「無為にして為す無き」「信」と言うわざとらしきのない、「上徳」を完全に体得した為政者だと言うことができると思ふのである。ここからして「信」とは、無為自然でわざとらしきのない誠実さと受け取れるのであるが、これが即ち、「言は信あるを善しとす」と言うことで、それは、わざとらしきのない誠実な「信」を善しとする、と言うことなのである。

かくて、「信」は、無為自然でわざとらしきのない誠実な徳性をもつものとして高い評価が与えられたのであろうと思ふ。

続いては「治」であるが、「治」に関する文章の主なもの挙げれば次の通りである。

1、賢を尚ばざれば、民をして争わざらしめ、得難きの貨を貴ばざれば、民をして盗を為さざらしめ、欲すべきを見ざざれば、(民の)心をして乱れざらしむ。是を以て賢人の治は、……常に民をして無知無欲ならしめ、夫の知者をして敢えて為さざらしむるなり。無為を為せば則ち治まらざるは無し。(第三章)

2、正を以て国を治め、奇を以て兵を用い、無事を以て天下を取る。

(第五十七章)

3、人を治めて天に事うるは、畜に若くは莫し。(第五十九章)

4、大国を治むるは、小鮮を烹るが若し。道を以て天下に蒞めば、そ

の鬼、神ならず。(第六十章)

5、其の安きは持し易く、其の未だ兆さざるは謀り易く、其の脆きは泮き易く、其の微なるは散し易し。之れを未だ有らざるに為し、之れを未だ乱れざるに治む。(第六十四章)

6、民の治め難きは、其の智多きを以てなり。故に智を以て国を治むるは、国の賊、智を以て国を治めざるは、国の福。(第六十五章)

7、民の治め難きは、其の上の為す有るを以て、是を以て治め難し。(第七十五章)

上記の文章のうち、第五十七章には「正を以て国を治め……無事を以て……」とあり、第六十章には「大国を治む……小鮮を烹る(人為を用いぬい)……」とあり、第七十五章には「民の治め難き……其の上の為す有る……」とあって、ここからすれば、善く「治」めるには「無事・無為」であるのがよいことがわかる。では、「無事・無為」の善き政治とはどんな「治」め方であろうか。それは、賢・聖・智を棄てた政治のことなのである。と言うのは、第三章冒頭に「賢を尚ばざれば、民をして争わざらしむ」と言い、更に続けて「賢人の治は……夫の知者をして敢えて為さざらしむるなり」と言い、また、第六十五章には「民の治め難きは、其の智多きを以てなり」と言っていることからしても明らかであろう。つまり、賢を尚ばず智少なければ「治」まると見ているのである。

ところで、第十九章に「聖を絶ち智を棄つれば、民の利は百倍す」とあるのも同一主旨の考え方と言えよう。ところが、同章で、老子は、聖を絶ち智を棄てるだけでは不十分として、「素を見わし、樸を抱き、私を少くし、欲を寡くする」ことを強調しているのである。即ち、善き「治」と

は、賢・聖を絶ち、智を棄てるだけでは不十分で、「素・朴」を抱き「私・欲」を寡くすることだと言うのである。ここに言う「素・朴」を抱き「私・欲」が寡くないとは、嬰兒を想定してのことであろう。第十章に、「營魄に載りて一を抱き、能く離るること無からんか。氣を専らにし柔を致めて、能く嬰兒たらんか」として無為自然の道を抱いた柔軟な嬰兒を説き、第二十章に「我れ独り泊として其れ未だ兆さず、嬰兒の未だ孩わざるが如し」として素朴自然な嬰兒を説き、また、第二十八章に「天下の谿となれば常德離れず、嬰兒に復帰す」として無知無欲の嬰兒を説いているのがその証左である。

以上のように見てくると、老子の言う善き「治」とは、賢・聖・智を棄てて嬰兒の心で「治」めることだと言いうことができると思うのである。これが即ち、「正(政)は治まるを善しとす」と言うことで、それは、嬰兒のような無知無欲の「治」を善しとする、と言うことなのであろう。

かくて、「治」とは、嬰兒のような素朴さ寡欲さをもった徳性と言うことで高い評価を与えたのではなからうかと思う。

続いては「能」である。「能」とは何か。われわれは、「有能の士」の「能」と理解するのであるが、その「有能の士」について述べたと思われる文章の主なものを取り挙げれば次の通りである。

- 1、古の善く士たる者は、微妙玄通にして深きこと識るべからず。…  
…曠として其れ谷の若く、混として其れ濁の若し。(第十五章)
- 2、上士、道を聞けば、勤めて之れを行う。中士、道を聞けば、存るが若く、亡きが若し。下士、道を聞けば、大いに之れを笑う。…  
…上徳は谷の若く、太白は辱れたるが若く、広徳は足らざるが若

し。(第四十一章)

3、善く生を撰する者は、陸に行いて兕虎に遇わず、軍に入って甲兵を被ず。(第五十章)

4、古の善く道を為す者は、以て民を明にするに非ず、將に以て之れを愚にせんとす。……是を玄徳と謂う。玄徳は深い矣、遠い矣。

(第六十五章)

5、善く士たる者は武ならず、善く戦う者は怒らず、……善く人を用うる者は之れが下と為る。是を争わざるの徳と謂う。(第六十八章)

上記の文章中に見られる「善く士たる者」「上士」「善く生を撰する者」「善く道を為す者」は、共に「有能の士」と見做してよからうと思う。もし、この憶測が許されるとすれば、これら「有能の士」は、深淵玄妙な「玄徳」をもった人物であり、また、武張らず危険にも遭遇しない「不争の徳」を身につけた人物とすることができると思う。即ち、第十五章に「深きこと識るべからず。……曠として谷の若し」と言い、第四十一章に「上徳は谷の若し」と言い、第六十五章に「玄徳は深い矣、遠い矣」と言っているのは、深淵玄妙の「道」を体得した「徳」(≡「玄徳」)を述べたものであり、また、第五十章に「兕虎に遇わず」「甲兵を被ず」と言い、第六十八章に「武ならず、……是を争わざるの徳と謂う」と言っているのは、武張らない「徳」(≡「不争の徳」)を述べたものと見做せるからである。ここからして、「有能の士」は、「玄徳」と「不争の徳」とを身につけた人物とすることができるのである。

以上のように見てくると、玄妙の「道」を体得した「有能の士」とは、決して争うことをしない安らかな境地にいる人物とすることになるか。

『老子』における「徳」の概念

これが即ち、「事には能あるを善しとす」と言うことで、それは、不争と  
言う「能」のあるのを善しとする、と言うことなのである。  
かくて、「能」が「有能の士」の「能」だとすれば、「能」とは、安  
かな境地で争わないと言う徳性をもつものとして高い評価が与えられたの  
であろうと思う。

最後は「時」についてであるが、この「時」に関する文章は、第八章の  
「動くには時なるを善しとす」の外には見当たらないのである。ところ  
で、ここに言う「時」とは、先賢も申されているところであるが、恐らく  
『易』の「艮卦象伝」に、「時止まれば止まり、時行けば行く。動静その時  
を失わざれば、その道光明なり」とある「時」と同類に見てよいのではな  
からうか。つまり、「時宜に適っている」と言うことである。ところが、  
先述した通り、第八章を除いては「時」の字を含む文章が見当たらないの  
である。わずかに、第十六章に、「時」の字はないものの、内容としては  
「時宜に適っている」と読みとれるものがある。その第十六章に

夫れ物は芸芸たるも、各おの其の根に帰る。

とある。これは、草木が枝葉をのばし繁茂しているように見えるけれど  
も、やがては、それもその根元に枯れ落ち、春になれば再び甦えると言う  
現象を目のあなりに行っていることから考えたものであろう。それに続き  
根に帰るを静と曰い、是を命に帰ると謂う。命に帰るを常と曰い、常  
を知るを明と曰う。常を知らざれば、妄作して凶なり。

と言っている。ここに言う妄作とは、軽挙妄動して「時」を失うことを言  
うのである。春に繁茂した草木が秋には枯れ落ち、春になれば再び甦え  
ると言う恒常不変の「時」の運行を忘れて、軽挙妄動すれば、草木ばかりか

農作物も凶作となるのは自然の道理である。このように、春は花咲き秋は実ると言った「時」を違えない運行、時宜に適った運行こそが自然の道理と言うものであろう。これが即ち、「動くには時なるを善しとす」と言うことで、それは、自然の道理を違えない「時」を善しとする、と言うことなのであろう。

かくて、「時」とは、時宜に適うと言う徳性をもったものとして高い評価を与えることになったのではなからうかと思う。

#### 四、おわりに

われわれは、司馬遷の見た『老子』上下篇は、恐らく、帛書『老子』の頃から道経の部分と徳経の部分とに分かれていただろうと考えている。しかし、万物の根源としての「道」がその道経の部分で説かれ、「道」を現示した「徳」が徳経の部分で説かれたと言うのではない。それらは、全篇を通して説かれている。そのことは、「道」と「徳」の字が上下両篇にまゝ見られることからわかるのである。

ところで、われわれは、老子思想の中心に、「道」を置くことに吝ではないが、しかし、老子の主眼としたのは現実の人間の生き方にこそあったとも考えられるので、小論では、「道」を現示した「徳」の考察を中心にしたのである。

先ず、儒家の言う「徳」と老子の言う「徳」との差異を、それぞれの基づく超越的「天」と「道」との根本的相違によるとして、「天」のもつ人格性が、儒家をして、人為的に努力するのを善であり「徳」であると考

させ、また、「道」のもつ非人格性が、老子をして、人為を捨て無為自然にまかせるのを善であり「徳」であると考へさせるに至ったと見てきた。では、老子の所謂「徳」とは何か。われわれは、第三十八章で、「無為」の行為を「上徳」とし、「為そう」(「為之」とする行為を「下徳」としているのに注目してきたのであるが、ここに言う「上徳」こそが老子の「徳」であり、「下徳」が儒家の「徳」だと考へてきたのである。この考へ方を尺度として『老子』上下篇を見ると、「下徳」には仁・義・礼・知等の儒家の言う徳目を挙げる事ができるが、「上徳」には取り挙げる徳目が見当たらないのである。わずかに、木村英一氏が、「慈」・「儉」・「後」・「信」の四つの徳目を取り出されてこれを「上徳」と見做しておられるのであるが、われわれは、この木村氏の四つの徳目の外に、第八章に見られる「地」・「淵」・「仁」・「信」・「治」・「能」・「時」の七つの徳目をも「上徳」に加え得るのではなからうか、少なくとも「下徳」に属すべき内容とは考へられないとして、その論証を試みたのがこの小論の主旨なのである。いま、考察してきた『老子』の「徳」の内容を表示すれば次の通りである。

|    |                    |   |
|----|--------------------|---|
| 上徳 | 地・淵・仁(「慈」・信・治・能・時) | 無為、而無以為。                                |
| 下徳 | 仁<br>義<br>礼・知      | 為之、而無以為。<br>為之、而有以為。<br>為之、而莫之応、則攘臂而扔之。 |

しかし、結論をいそぐあまり、資料の収集吟味が不十分になり、その解釈に独善もあって、思わぬ誤読・曲解をしているのではないかと案じている。大方先賢のご教示を伏してまつ次第である。

注① 武内義雄氏は、『老子の研究』において「後世の注釈家中には河上公本の標題

に本いて上篇は道を論じ下篇は徳を述べと説明する人もあるが、其内容には決してそんな区別がない」と言っておられる。

② 拙論『老子』の母性原理」(『年報』女文化研究センター第一集)参照。

③ 『孟子』滕文公章句下。

④ 右に同じ。

⑤ 『老子』の訳文は、主として福永光司氏(中国古典選『老子』)に従い、小川環樹氏(世界の名著『老子』)のものを参考にさせて頂いた。なお、両氏の書から多大の裨益を受けた。ここに深謝する次第である。

⑥ 『老子の新研究』に、「この章は、四つの文を集めて形成されてゐる様に思はれる。……しかしそれぞれの文の内容にはいずれも多少の出入があつて、互に符合してゐないから、この四つはもと別個の材料であつたものを取り集めたらしいことがわかる」とある。

⑦ 「」内の句は、通行本にはすべて見られる文章であるが、『帛書』には見られない。そこで、ここでは、『帛書』に従つてこの句を削除して読むことにしたい。

⑧ 王弼は、「前識とは、人より前にて識ることなり」と言っている。

⑨ 代表的な学者としては、成語を付加したとする者に木村英一氏、古注の竄入と見る者に武内義雄氏がある。

⑩ 『老子』第三十二章に、「道の天下に在けるを譬うるに、猶お川谷の江海に於けるがごとし」とあるのはその証とならう。

⑪ 福永光司氏は、上掲『老子』において、「怒、故に能く勇」とは、『論語』(憲問篇)の「仁者は必ず勇有り」と同類の論理。おそらく『論語』を意識した表現であらう」と言われている。

⑫ この句は「治め難き」方を言っている。これを逆転して「治め易き」方を考え

『老子』における「徳」の概念

れば、それは「為す無し」となるはずである。

(受理 昭和六十二年十月五日)