

道家的責任感についての一考察

劉 笑敢
大江平和 訳

一 縁起

「道家的責任感」とは新しい概念である。この概念の成立はおもに『老子』のテキストのなかにその淵源があり、とともに外在的な因縁、および特殊な「外からの援け」に由来する。

『老子』の研究について、筆者は二つの方向性をもつ。最初の方向性は、なるべく客観的、全面的に歴史上の『老子』の可能性の真実の姿、思想の真実の含意 (meaning) と歴史的意義 (significance) を全面的

に理解することで、このためには、『老子』のさまざま
なテキスト、字句について校勘、訓詁、考証の作業に
取り組まなければならない。そして、言語や文献の緻
密で掘り下げた研究を通し、『老子』の思想について、
努めてより深く、全面的な理解と解釈を行わなければ
ならない。⁽¹⁾「道家的責任感」という言いは、形式的
には『老子』の原書の中には見当たらない。しかし、
この概念は『老子』の原文に根ざしたものであり、『老
子』の基本的な精神の一つの体現なのである。

「道家的責任感」という概念を提起する理由の一つ

は、しばしば見受けられる誤解を糾すこと、すなわち老子哲学は消極的、逃避的であり、社会に無関心といった印象を改めることにある。これは筆者が『老子』を研究するもう一つの方向性である。つまり、現実に立脚し、未来に関心を寄せること、言い換えれば、古代の老子思想が現代社会に生み出す積極的意義とメッセージを思索することである。これは現代人が古代思想を研究する上で避けられない方向性であり、ただ一部の人々はそのことについて自覚せず、ひいては故意に、このような方向性を覆い隠そうとしているにすぎないのである。

現代人が古典を読むとき、ガダマー哲学的解釈学という「地平の融合」という問題に直面する。不幸なことに、一部の人々は「地平の融合」を単純に理解しており、ありとあらゆる軽率な、無責任な理解や解釈をも「地平の融合」、あるいはいわゆる「現代的解釈」とみなしている。これは、中国哲学研究の「歴史とテキストに帰れ」、「現実と未来に向かえ」という二つの方向性の違いを覆い隠し、そこから逃避し、学術研究と

思想創造において、それらを低俗なものにし、恣意的なものにおとしめてしまっている。理論的に、またロジックの上からいうと、これらの心理的方向性は明らかに異なる。これらの方向性は実際の研究や解釈の過程において明確な立て分けが難しいのだが。しかし、古代思想の厳格な学術研究と現代思想としての真摯な創造のためには、この両者の違いはないがしろにしてはならないし、否定もできない。当然ながら、両者の方向性の間には、互いにどのようにして転換し、関連づけるかという問題、すなわち両者の方向性の結合や転化の内在的メカニズム、条件および手法という問題が存在する。またそれはすなわち、どのようにして古代思想を、現代社会が求め、現代人が受容し、実践できる思想的資源に転化させることができるか、という問題であり、これはさらに複雑な新しい課題である。これについては、筆者はすでに別稿で論じている。⁽²⁾

「道家的責任感」という概念が提起するもう一つの「外からの援け」は、アメリカの社会心理学者マズロー(Maslow, 1908—1970)が提起した「道家的」(Taoistic)と

いう表現である。マズローは、かつて老子哲学の理解にもとづいて「道家的科学」、「道家的客観性」、「道家的受容性」、「道家的両親」、「道家的教授」、および「道家的恋人」等という一連の新しい概念を生み出した。

二十年近い思索と研究を経た結果、私はついにマズローの「道家的」という表現が、老子哲学の無為の概念の精髓と合致すると認めるに至った。マズローはなぜ Taoistic という表現を用いたかという問題について、それは自分が提起した「伝統的な実験的・制御的科学 (controlling science) とは異なる新しい科学的概念」を表現する上で、それよりふさわしい表現が見つからなかったからだという。これは道家哲学にはその他の哲学や宗教文化伝統にはそなわっていない独自性があることを意味している。残念なことに、我々は久しく蘭室にいながら、その香りをかいでいなかったため、道家思想中の独自の価値を理解していなかったのである。マズローのいわゆるさまざまな道家的概念は古典のなかには存在していないが、これらの概念が表している「行為の対象に対して、デザインしない、干渉しない、

支配しない」という基本的精神は、道家の無為思想の中に本来そなわっている中心的内容である。

明らかに、「責任」および「責任感」という表現は、老子の時代にはなかったものである。「責任」という字句は、おそらく唐、宋時代から現れたものである。⁽³⁾ 古代に使われた「責任」とは、ある職責と職責範囲のなすべきことを担当することがおもな含意であった。十九世紀以降、イエズス会伝道師のウィリアム・マーチン (William Alexander Parsons Martin) は、『万国公法』の中にある obligation や obligatory を「責任」という二文字で翻訳した。こうして、責任という語彙に「義務」という含意がそなわった。(日本語では obligation を義務と訳している)。その当時、ロブシャイト (Lobscheid) が編集した『英華辞典』(一八六六―六九)でも、「責任」という二文字は duty という語の訳とされている。そこで「責任」に比較的明確な義務と職責の意味が含まれるようになった。それと同時に、中国語と日本語で、あいづいづ responsibility、あるいは responsible を「責任」と訳すようになった。このようにして「責任」には、

ある過失を請け負わなければならない、という意味が加わっていったのである。「責任感」という表現が使われるようになったのはさらにあとのことで、日本では大正時代（一九二二—二六）以降、最初に現れたようである。⁴

「責任感」は「責任」とは異なる。「責任感」が論じるのは、実際の社会的責任や義務ではなく、内在的な心理活動である。それはある安定した心理状態や心理的体験でもある。「責任」は外から加えられるものであるのに対し、「責任感」は必ず心の内面から発する自覚的なもので、特定の客観的条件や効果とはなんら直接的つながりはない。責任感とは外在的な事柄に対する主体的関心であり、それは自らある種の義務を請け負う自覚的意識で、努力を通じてある一定の結果、ひいては最も理想的な結果に到達したい、という願望を含んでいる。要するに、責任感とは内在的、自覚的な精神状態、あるいは意識状態である。責任感とは必ずしも外在的な具体的職責がもたらすものとは限らない。ある職責にある人は責任感がないかもしれないし、責任感の

ある人が実際に役職をもたないかもしれない。ひとたび外から加わった職責に責任感が生じれば、それはこの外からきた職責がすでに内在的、自覚的になり、四六時中そのことから頭が離れない、といった心理状態に転化されたことを示しているのである。

二 道家的責任感の理論およびその表現

我々が「道家的責任感」を提起する理由は、『老子』原文中には、人類社会の秩序、状態についての憂慮、人類の命運に寄せる関心が満ち溢れているからである。この憂慮と関心の背景には、『老子』の作者の人類、人類社会、人類社会の秩序に寄せる積極的関心の情熱がある。この関心と憂慮は責任感が具体化されたものでもあり、それは作者が当時の人類社会の現状に不安を感じ、人類社会の理想的状态に対して、ある種のあこがれを抱き、人類社会がいかにして理想的状态を実現するかということについて、一連の価値基準と原則的方法をもちあわせていたことにも表れている。老子哲学と道家哲学に対する消極的印象や厳しい批判の根拠

は、おもに表面的、断片的な読解からもたらされたものである。もし我々が『老子』の原文を全体的に、深く読み込んで理解すれば、『老子』の作者の人文に対する深い関心や、人類の生存状態に対する責任感を容易に感じとることができるであろう。

老子の責任感、おもに万物の生存状態に対する聖人の関心と庇護の態度の中に見て取れる。この点は六十四章の中で明確に表われており、新たに出土した二千年余り昔にさかのぼる竹簡には、この点がより一層はつきりと記されている。普及している王弼本では、「是以聖人欲不欲……以輔万物之自然、而不敢為（是を以て聖人は欲せざるを欲し……以て万物の自然を輔けて、取えて為さず）」と説いている。ここで「以て万物の自然を輔ける」とは、万物に寄せる聖人の気持ちを表した。「輔」とは、傍らから補佐する、支える、助けるという意味で、直接関与したりすることではなく、ましてや支配したり、操縦したりすることではない。ここで、「万物の自然を輔ける」と「取えて為さない」ととの関係は、はつきりしないが、竹簡甲本の原文は

「聖人欲不欲……是故聖人〴〵能〴〵輔万物之自然、而〴〵弗能〴〵為」とある。竹簡甲本によれば、聖人の「能く」と「能わず」は対照をなしており、「万物の自然を輔ける」と「為す」は対比されている。ここからわかるように、老子の古本の「為す」には「万物の自然を輔ける」という行為の原則や行い方は含まれていない。「万物の自然を輔ける」ことは、聖人がしてもよいこと、できること、やるべきことであり、他の行為は聖人が許されないことである。ここで「許されない」とは、明らかに、能力、体力、知力の面で不足していることではない。なぜなら誰もが、聖人の智能と影響力は普通の人よりも勝れていると仮定しているため、ここで「能わず」は、職責、道徳、良心においてのみいえることであるからである。したがって、あえて「能う」と「能わず」を対照させる理由は、明らかに、老子が主張する「万物の自然を輔ける」という特別な行為原則を浮き彫りにするとともに、普段しばしば目にする「為す」こと、すなわち通常の社会的支配行為やその行為の行い方、要するに直接に設計、指導、命令、抑制、

ひいては支配するなどの行い方を警戒するためである。

わかりやすく言うと、「聖人能輔万物之自然、而弗能為（聖人は能く万物の自然を輔け、而して為すこと能わず）」は、道家の聖人は「万物の自然を輔ける」ことしか許されず、他の事をしてはいけない、あるいは、他の行い方で万物に対して何らかの作為があつてはならないということである。老子自身の用語でいえば、ここでいう「為すこと能わず」とは、つまり「無為」のことであり、「万物の自然を輔ける」とは、「無不為」の結果を意味する。それはすなわち、万物自体が、自然に、自発的に、生長、発展することである。この主張の背景には、ある信念がある。それは、普段、あるいは正常な状況下で、万物自体が自然に発展する状況が最も望ましく、最も価値的なものであり、⁽⁵⁾ 聖人の職責とは、正常な状態を維持することを通して、万物の自然の発展に最もすぐれた条件を与えることであると信じていることである。

「万物の自然を輔ける」の万物には、明らかに人民や庶民が含まれる。事実、老子の責任感、庶民の生

活状態に対する関心の中に、より多く、より直接的に表現されている。四十九章では次のように説く。「聖人無常心、以百姓心為心（聖人は常の心無く、百姓の心を以て心と為す）」。これは庶民の心を我が心とする、つまり全面的に庶民の感情や目的を根拠とし、庶民の利益を天下を治めるよりどころとするという意味である。この文は帛書本によれば「聖人恆無心、以百姓之心為心（聖人は恒に心無く、百姓の心を以て心と為す）」である。帛書本の「無心」は、通行本の「無常心」よりもさらに徹底しており、忘我と無私の境地に至っている。このような聖人は、完全に庶民自身の生存と発展を目指す社会の統治者なのである。

庶民の心を心とすることは、当然ながら一個の理想であるが、庶民の心が必ずしも同じではない場合、聖人はどうするべきであろうか。文はその後、次のように続く。「善者善之、不善者亦善（之、得）善也。信者信之、不信者亦信之、得信也（善なる者は之を善とし、善ならざる者も亦之を善とせん。得善なればなり。信なる者は之を信とし、信ならざる者も亦之を信とせん。得信なればなり）」⁽⁶⁾

この文は、庶民にどんな異なる意見があつたとしても、また一部の庶民が善良あるいは誠実であるなしかかわらず、等しく接し、信頼しなければならぬということであり、これは聖人自らが、余すところなく「善」と「信」を実践し、提唱する姿勢と行い方なのである。老子は、聖人のこのような姿勢が、社会の道德の「善」と「信」をより一層発揚させ、向上させると信じていたようである。原文では続けて次のように説く。「聖人之在天下也、歛歛焉、為天下渾心、百姓皆注其耳目焉、聖人皆孩之（聖人の天下に在るや、歛歛として天下の為に心を渾にす。百姓は皆其の耳目を注ぎ、聖人は皆之れを孩にす）」これによれば、聖人の「無我」、「無心」という統治法を通して、天下渾然として素朴であるというような境地に到達させなくてはならない。庶民が常に退廢的な音楽や女色を見聞していたりしたとしても、聖人は、庶民を天真爛漫な子供として等しく慈愛をもって庇護し、親疎を問わず公平に接しなければならぬ。おおまかに言えば、これも無為而治の一つの表れといえよう。

あるいは、次のように問う。このように善悪をわきまえず、放任することは、無責任ではないだろうか。これについて老子には自身の思考論理があるはずである。おおまかに言うと、庶民の中にも不善の人、不信の人がいるし、庶民の間にも、誰が善の人で、誰が不善の人なのか、誰が信頼できる人で、誰が信頼できない人なのか、という判断や言い争いがあるが、庶民の間の異なる見方によって大きな災いが醸成されることはない。しかし、聖人は上の立場に立つ社会の統治者として、庶民の中で、誰が善で、誰が悪なのか、誰が信頼でき、誰が信頼できないのかをはっきりと区別しなければならぬ。そして序列、線引きに、立て分け、親疎があり、善をもって悪を退け、信をもって不信を退けなければならない。これは決して生やさしいことではないし、ましてや好まれることでもない。無理矢理に区別をつけようとすれば、間違ひなく庶民の間に猜疑や分裂、衝突が生じるであろう。老子五十七章では、次のように説く。「夫天（下）多忌諱、而民彌叛（夫れ天下に忌諱多くして、民、弥、叛く）」（竹簡本）。忌諱と

は、おそらく広く上から下への禁忌、禁令の類を指すのであろう。禁令が多くなればなるほど反感を招く。老子はおそらく次のように考えたのではないだろうか。もし庶民が物事の分別に終始しているとき、聖人もそのあとに続いて、善と悪、信と不信を区別するならば、庶民の紛争に巻き込まれてしまい、善と信を提唱する上で不利益となる。⁽⁸⁾ゆえに、老子は次のようにも説いた。「愛民治国、能母以知乎（民を愛し国を治めて、能く知を以うること母からんか）」（第十章帛書本）。この「愛民」の二文字は大変重要である。「愛民治国」とは、一般的な国の統治法ではなく、「愛民」を原則とし、目的とする統治法である。このような「愛民」は普遍的愛のことで、善の民、信の民だけを愛し、不善の民、不信の民を愛さないということではない。「能母以知乎（能く知を以うること母からんか）」とは、純朴で、策略をめぐらさない管理の道の意味し、庶民に対して善し悪しを明察したりするような判断をせず、善と不善・信と不信を見分けることはしないことを意味している。それはすなわち、通常の緻密かつ周到な才覚で、直接国を

治めたりしないことである。それは真の「愛民」的な「治国」の表れであり、一部の民を愛し、他の民を愛さないような計算高い社会管理者とは異なるものである。

老子は、聖人が純朴無為であればこそ、庶民は十分な生長と発展の空間が得られるのだと考えた。ゆえに次のように説く。「絶知棄辯、民利百倍（知を絶ち辯を棄つれば、民利百倍す）」（十九章竹簡本）。「絶知棄辯」自体が目的ではなく、「民利百倍」こそ目的であり、効果である。聖人は才知におぼれず、善悪や正誤を弁別しないことは、根本的に言えば、庶民が楽を得るのに役立つ。庶民の利益のためなのである。「愛民」、「利民」という表現は、老子の庶民に対する関心を表しており、この関心の目指すものは、庶民が自由を獲得し、自主的に生長、発展し、繁榮していくことである。ゆえに、「聖人之言曰：我無事而民自富、我亡為而民自化、我好静而民自正、我欲不欲而民自朴（聖人の言に曰く「我無事にして民自ら富み、我為すこと亡くして民自ら化し、我好みて民自ら正しく、我欲せざるを欲して民自ら朴なり」と）」（五十七章竹簡本）と説く。この「無事」、「無（亡）為」、

「好静」、「欲不欲」はいずれも聖人が実行すべき清廉潔白な無為にして治むを説いており、「民自富（民自ら富む）」、「民自化（民自ら化す）」、「民自正（民自ら正しい）」、「民自朴（民自ら朴なり）」は「無為」の治が目指す結果であり、それはいずれも庶民が自由で、自然に、健康、裕福、純朴の方向へ生長していくことでもある。ここでの聖人の純朴無為は、後に説く君主が権術を弄ぶ「愚民政策」とは全く無関係なものである。¹⁰⁾

老子は庶民を「自富」、「自化」、「自正」、「自朴」ならしめるよう主張しているが、このような原則を、無責任、放任だと誤解する人もいる。しかし、老子がこのような主張を提起するきっかけとなったのは、「愛民」、「利民」であり、より高い理想的目標に到達して、よりよい社会的効果を実現するためである。老子は説く。「百姓之不治也、以其上之有以為、是以不治（百姓の治まらざるや、其の上の為すこと有るを以てなり、是を以て治まらず）」（七十五章帛書本）。聖人の知性、地位をもって、もし一人だけ功勞を競い、知をひけらかし、才を誇示しようとするならば、間違ひなく、百官の部下や民の

「自化」、「自正」、「自朴」や「自富」に影響をおよぼし、妨げとなるであろう。「万物の自然を輔ける」という原則と関連づけて、老子はおそらく次のように考えたのであろう。聖人が補佐役に退いたあと、自分の強さを誇示せず、自分の功勞をひけらかすことがなければ、部下である諸の官吏や万民は、より一層自主性、主体性や創造性を發揮することができ、自由に發展できる空間や調和のとれた社会の風紀を享受することができるのである。ゆえに老子の責任感は、通常の意義である、直接「責任を負う」という姿勢や方法を超越しており、より高く、より理想的な目標と結果を求めるためのものである。それは実質的にはより高い責任感であり、そしてありふれたものではなく、「上善」いわゆる「上善若水、水善利万物而不争（上善は水のごとし。水は善く万物を利して争わず）」（第八章）、「万利万物而不争（万利万物争わず）」というもので、それはまさに老子の聖人の無為にして治むという目的、結果や特徴のことであり、「無為而無不為（無為にして為さざる無し）」の一つの具体的な表れでもある。

筆者は、かつて次のように提起したことがある。老子の無為は単純な理論的概念ではなく、多くの否定的な表現を代表する「概念の集合体」である。そこには、不爭、不言、不美、不為、不武、不努、不尚賢、無心、無知、無欲、無身、無事、勿驕、勿強、勿伐等、数十種類の否定的表現が含まれる。⁽¹¹⁾これらの否定的表現は、ほとんどの場合、単純な否定ではなく、弁証法的「否定の否定」となっている。それはすなわち、より高いレベルへ向かう発展、そして新たな肯定に至る否定である。例えば、聖人の「為すこと能わず」は一般の王侯による直接支配的な「為す」の否定であるが、老子の思想はこれだけにとどまらない。そこには豊富な内在的意義が含まれ、より高い目標や境地を指向しているのである。「為すこと能わず」は、一般的な「為す」を否定するとともに、「万物の自然を輔ける」ことへの肯定を意味している。すなわち、否定を否定する結果、より高い次元の肯定となる。⁽¹²⁾まさに三十四章で説くように、「是以聖人之能成大也、以其不為大也、故能成大（是を以て聖人の、能く大を成すや、其の大を為さざるを以て

なり、故に能く大を成す）」（帛書本）の「不為大（大を為さざる）」は否定、「能成大（能く大を成す）」は否定の否定で、否定の基礎の上におかれた新たな肯定であり、より高い目標についての肯定、あるいは超越的な目標を指向しているともいえよう。『老子』中の多くの観点が表しているものは、いずれもこのような弁証法的否定なのである。⁽¹³⁾このような弁証法的否定の思考法を理解することは、老子の無為にして治むと責任感を理解する上で鍵となるものであろう。

弁証法的否定という思考法や理想の追求は、一般の人々に理解され、受け入れられることはたやすいことではない。それゆえに老子は「無為の益」を説いたとき、一般の人々が「無為の益」を理解する難しさも説いている。例えば、「天下之柔、馳騁乎天下之堅。無有入無間。吾是以知無為之有益也。不言之教、無為之益、天下希能及之矣（天下の柔にして、天下の堅を馳騁す。無有にして無間に入る。吾是を以て無為の益有るを知る。不言の教、無為の益は、天下能く之に及ぶもの希し）」（四十三章）⁽¹⁴⁾がそうである。ここでは周知のような柔弱が剛強に勝つ

事例をあげながら「不言の教、無為の益」を説明している。しかし、人々はすでに命令の教、有為の益に慣れてしまったため、無為の益の理論は受け入れ難く、ましてやこのような理論がもたらす実質的な利益や精神的境地を享受することは、さらに困難であった。したがって、七十八章では、また次のように説く。「天下莫柔弱於水、而攻堅強者莫之能先也、以其無以易之也。水之勝剛也、弱之勝強也、天下莫弗知也、而莫之能行者、之に能く先んずるもの莫し。其れ以て之に易るもの無し。水の剛に勝ち、弱の強に勝つは、天下知らざるもの莫きも、能く行はるは莫し」⁽¹⁵⁾この「勝」は「あるものに勝る」、「すぐれた」という意味で、「打ち勝つ」という意味とは限らない。柔弱の水は、石をうがち、岩を砕くことができ、山や谷を切り開くことができる。積極的な面から言うと、しなやかな力は、往々にして、剛健で勇猛な力が及ばないような結果に到達することができる。消極的な面から言うと、弱者は正面衝突や無用な傷つけ合いを減らすことができるということである。この

道理は誰もがわかっているようにみえるが、それを実行に移せる人は少ない。これはおそらく道家的統治法を實踐するには、習慣的な管理意識を否定するような大きな勇気を必要とするだけでなく、高みから見下ろすような、あえて苦難を引き受けるような度量と気迫も必要とするからであろう。これは普通の人々にとって到達し難いことである。老子はその難しさがよくわかっていたがゆえに、老婆心から、繰り返し説き続けた。これもまさに責任感から駆り立てられたものであろう。確かに、弁証法的否定の原則を理解することは、たやすいことではなかったし、それを体現し、実現することはさらに難しいことであったが、老子の無為にして治むへの確信は、真摯でゆるぎないものであった。老子の無為作為という否定的概念の集合体は、しきたりや外在的な管理的活動を否定するだけでなく、世俗的な普通の人々の名譽と利益にとらわれた自我の追求をも否定している。これは内在的無為であり、その實質は、忘我、無我の境地である。第二章では、次のように説く。「是以聖人居亡(無)為之事、行不言之教。

万物作而弗始、為而弗恃也、成功而弗居也（是を以て聖人無為の事に居り、不言の教を行う。万物作りて始めず。為して恃まず。功を成して居らず）（竹簡本）。「無為の事、不言の教」は外在的無為の境地である。「万物作りて」はすなわち万物の生長、発育のことで、「為す」と「功を成して」はすなわち無為の治の結果である。「始めず」、「恃まず」、「居らず」は、すなわち内在的無為のことである。「始めず」の意味は、万物が盛んに生長し、発展するが、自らに創始の功があると思ひ込まないこと。「恃まず」の意味は、何らかの手柄はあるが、その手柄を頼みとしないこと。「居らず」とは、手柄を立てても、功臣とうぬぼれないことである。聖人のこのような人徳は道の本質を体現する「玄德」からくるものである。五十一章では、次のように説く。「道生之、畜之、長之、遂之、亭之、毒之、養之、覆之。生而弗有也、為而弗恃也、長而弗宰、是謂玄德（道之を生じ、之を畜い、之を長じ、之を遂げしめ、之を成し、之を毒くし、之を養い、之を覆う。生じて有せざるなり、為して恃まざるなり、長じて宰せざるなり。是を玄德と謂う）」（帛書本）。「弗有（有せ

ず）」の意味は、万物を生み、育むが、占有しないことである。「弗宰（宰せず）」の意味は、万物の発展を決定づけるが、万物を支配しないことである。第十章にもこれと同じような説を述べていることから、老子は「弗有」、「弗宰」、「弗始」、「弗恃」、「弗居」という玄德を尊重していることが明らかになるであろう。玄德の実質は、あらゆる世俗的な自我や要求を棄て、それらを超越することであり、占有、支配、功績のような欲望をもたないこと、ただ万民に対する利益だけを求め、万民からの自分に対する服従や認可を求めないことである。玄德とはすなわち宇宙の本源的な基本精神である忘我、無我の徳を体現しているのである。

『老子』の五千言は哲学の専門書ではないが、散見される格言、語録、詩歌形式の記述中には、厳密ではないが全体を通底する思想体系が見られる。道家的責任感および道家的責任感を論証する弁証法的否定の思想法は、この体系の多くの面にわたって浸透し、体現されている。注目に値するのは、老子の庶民や万物に対する責任感が、実際には宇宙根源の道、天の道から

きているものであるということである。言い換えれば、

道家的責任感は、老子の宇宙論や存在論をその根拠と

している。先に述べたように、「万物の自然を輔ける」

とは聖人の万物に対する責任感が体现されたもので、

「自然」という概念や価値は、「人法地、地法天、天法

道、道法自然（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）」（二十五章）からきている。道は天地万

物森羅万象の根源で、万物の生長、発展のあらゆるよ

りどころである。このようにして「道法自然」という

説は「自然」を老子哲学の中で最高の価値、あるいは

中心的価値をもつ地位に定めた。しかし、ここでの自

然は自然界、物理の自然、あるいは生物の自然を指す

のではない。また社会の原始的状态や人類の文明発祥

以前の状態を指すのではない。誤解を避けるために、

我々はこれを人文自然と呼ぶことにし、⁽¹⁶⁾ 聖人が「道法

自然」の原則に則って、人類社会の中に自然な形で調

和と秩序を実現させようとしたことについて説明した

い。「万物の自然を輔ける」とはまさに聖人が宇宙根本

の道をなぞった表現であり、老子哲学の中心的価値は、

万物の個体と集合体に体现される。いわゆる「成事遂

功、而百民曰我自然也（事を成し功を遂げ、而して百民曰

く、我自ら然るなり）」とは、聖人が無為にして治むを通

して人々の社会生活の自然な調和という結果を実現す

ることにほかならないのである。

宇宙根本の道の次に老子はさらに「天の道」、「人の

道」、および「聖人の道」という概念を提起した。天の

道は自然界に代表される原則であるが、宇宙根本の価

値的方向をも体现している。すなわち、人の道は、天

の道と対極にあり、普通の人々が事を行う原則で、し

ばしば天の道に反する。聖人の道とは天の道が人格化

された表現で、人の道とは根本的に異なる。七十七章

では次のように説く。「故天之道、損有余而益不足。人

之道、損不足而奉有余。夫孰能有余而有以奉於天者、

唯有道者乎。是以聖人為而弗有、成功而弗居也。若此

其不欲見賢也（故に天の道は、余り有るを損して足らざるを

益す。人の道は、足らざるを損して余り有るに奉ず。夫れ孰

か能く余り有りて而も以て天に奉ずる者ぞ。唯だ道を有する

者のみならんか。是を以て聖人は為りて有せず、功を成して

居らざるなり。此くの若く其れ賢きを見ずを欲せざるなり」(帛書本)。老子が天の道を提唱し、人の道を抑えるが、聖人だけは天の道を体現できる。「損有余而益不足(余り有るを損して足らざるを益す)」とは、「損不足而奉有余(足らざるを損して以て余り有るに奉ず)」という不合理な現象を糾すことである。聖人の「弗有(有せず)」、「弗居(居らず)」、「不欲見賢(賢きを見ずを欲せず)」はいずれも内心の無為の体現であり、聖人の無我、無私の具体的な表れでもある。そして「為」と「成功」という表現は、聖人の無為とは全く事をなさないことではなく、外在の無為にして治むを通して「為(為す)」と「成功(功成る)」という結果に至ることを明らかにしている。天の道という説については、ほかにも「天之道、利而不害；聖人之道、為而不争(天の道は、利して害せず、聖人の道は、為して争わず)」(八十一章)とある。ここでの天の道と聖人の道は一致するので、いずれも「利而不害」、「為而不争」というもので、民や万物の利益をもたらし、功を争わないという姿勢を体現している。つまり「功遂身退、天之道也(功遂げ身退くは、天の

道なり)」(第九章)である。七十三章にはほかにも「天之道不戦而善勝、不言而善応(天の道は戦わずして善く勝ち、言わずして善く応じる)」とある。「不戦(戦わず)」、「不言(言わず)」とは無為の第一層の否定的意義である。「善勝(善く勝つ)」、「善応(善く応じる)」とは否定後の肯定で、より高い境地への追求である。「不戦而勝(戦わずして善く勝つ)」、「不言而応(言わずして応じる)」の目指すところは、明らかに従来の「戦而勝(戦って勝つ)」、「以言応(言って応じる)」という行い方を超越しており、弁証法的否定と道家的責任感の従来のしきたりを超える、さらなる高い目標への追求を体現しているのである。

三 道家的責任感の特徴

上述したところをまとめると、道家的責任感の特徴を以下の三点に集約することができる。

第一の特徴は、関心の対象性である。道家的責任感において、聖人や責任を担う者が最も関心を寄せるものは、本人が主体性を発揮することや仕事ぶり、利害

ではなく、統治対象の状態や民と万物の自然な、それぞれの性質にもとづく、独自の発展方向に向かう状態ではなくてはならないことを強調している。

対象性が強調するのは、社会の統治者と統治対象という両者の間で、対象の存在、状態や利益を最優先しなければならぬということである。この特徴は、民に自らの主体性を維持させ、発展させるための十分な空間を提供することができる。このような対象性の特徴と聖人の無我精神とは表裏一体である。一方で、聖人は全身全霊をもって民と万物の利益や置かれている状況に関心を払い、他方で、自らの功勞、地位、名譽等の利益を全く求めない。この両者は実は一体なのである。ゆえに、対象性の特徴にともなうのは聖人の非主体的特徴であり、両者は一体のうえの二面性である。

ひるがえって一般的な社会統治者の責任感について見れば、重視されるのは、往々にして統治者自身の能力の發揮や地位の昇進である。ある社会の統治者として、当然ながら、このような責任感はないよりはましであるが、道家的責任感と比べると、このようなあり

ふれた責任感とは、責任者自身の仕事ぶり、名譽、評価により一層重点が置かれるであろう。そして、民や万物の利益にエネルギーを注ぐことができず、あるときには自己表現のために、さして必要ではないような、ひいては統治対象を損なうような行為を故意にしてみよう。このような責任者は、個人の功績をおおっぴらに顕彰することしかしないかもしれないし、保身のために何も起こらないことを願うかもしれない。世俗的な責任感の影響下で、責任者は、万物や民にとっては価値があるけれども、際だった「政治的業績」にならない事はやりたがらないであろうし、数字を重視し、実効を重視せず、体面を重んじ、コストの計算を怠るかもしれない。古代、一部の役人は、普段は民や万物の生活に関心を払わず、遠望卓識や強い責任感もなかったが、ひとたび災いに直面したときは、身をもって殉難し、死をもって志を明らかにした。史書にその名を留めることはできたものの、「万物」に実際の利益をもたらしことは結局できなかった。道家的責任感とは、明らかに、このような普通の自己表現を重視した「責

「任を負う」姿勢よりも高みにあるものなのである。

道家的責任感の第二の特徴は、幅広い包容性である。「万物の自然を輔ける」という原則は、大小、高低、貴賤、親疎の分け隔てなく、等しく包容し、支えるという姿勢である。「聖人恆善救人、而無棄人、物無棄財（聖人は恒に善く人を救いて、棄人無く、物に棄財無し）」（二十七章）、「人之不善、何棄之有（人の不善は、何の棄つることか之れ有らん）」（六十二章）。このような、統治対象に対して善悪の分け隔てなく、平等に包容する姿勢は、社会が道徳、政治、あるいは階級の区分を図ることによって引き起こされる対立、隔離および矛盾や衝突を避けることができるであろう。ゆえに、人類の包容性と呼ぶことができる。これは池田SGI会長が提唱する人類の平和という目標とほぼ一致するものである。⁽¹⁷⁾

統治対象を分けて治めるのは、統治者の常套手段であるが、これも社会の矛盾を激化させ、社会の衝突をもたらす根源となっており、道家が受け入れるものではない。道家の包容性は、さまざまな非人間的な基準、例えば政治的基準、宗教的基準等で、人間を善悪高低、

親疎遠近というさまざまなランクに分けて、それぞれ対応するという行い方を回避しようとしている。よく見うけられる社会の統治者は、往々にして一部の人々を丸め込んで頼みとし、他の一部の人々を排斥する。時々に応じて、親しかった人、疎遠だった人、起用した人、批判した人は、違った集合体だったかもしれない。その結果、さまざまな善悪、是非の基準が衝突のもととなり、争いの根源となり、うつぶんを晴らす口実となるのである。このように、本来社会の調和を図るべき統治者がかえって社会を分化、対立させ、矛盾や衝突をもたらす存在となってしまう。このような社会の統治者自身が社会の調和のさまたげとなってしまうのである。これは一般に見られる、ある道徳や類似する原則を過分に強調するあまり、やる気を喪失させてしまうことを指している。是非をもてあそび、分断して治めるといふ政治屋のような手段は、本稿のテーマとは全く無関係であるから、その議論は割愛する。

高度な包容性を実現するためには、さまざまな外在的な価値基準によって集合体のなかで形成された対立

と衝突を必ず避けなければならない。これはまさに道家的責任感の第三の特徴である。すなわち、価値の中立性、あるいは道徳の超越性であり、従来の価値追求を超越した究極の関心を提唱するものである。「道法自然」という名句は、道家の究極の関心と、その他のあらゆる宗教、哲学の追求との違いを説明している。道法自然は、自然の調和、自然の秩序をもって最高の価値、あるいは中心的価値とし、それは、その他のさまざまな思想体系を超越した最高の原則である。さまざまな価値の目標、例えば、道徳、仁義、平等、自由、人權、正義、神聖等が、異なる思想理論あるいは文化システムのなかでいずれも最高の意義を具えている。これらの価値は、特定の条件のもとで社会の調和を維持するという積極的な役割を發揮することができ、これらの最高の価値もまた、衝突を引き起こし、衝突をもたらし、衝突を激化させたりする旗印とスローガンとなる。さまざまな人種、地域、国家には異なる神聖な原則があり、それぞれが神聖なスローガンのもとで、なんら神聖な意義をもたない戦争を起すことも

ある。どんなに正しく、正義で、神聖なスローガンであっても、衝突と戦争を引き起こす口実となりうる。たとえ、ある正義の原則を誠実に遂行したとしても、また初めは衝突を引き起こす動機がなかったとしても、自分の崇拜する原則を至上最高に位置づけ、無条件にそれを遂行し、社会全体に強制的に受容させたとしたら、これは必然的に大規模な衝突、さらには戦争をもたらずであろう。老子の人文自然の原則は、人類社会の自然の調和と自然の秩序を最高に位置づける。このことよって、ある最高の原則や神聖な価値を無条件に遂行することが社会の動揺をもたらず口実になることを防いでいる。そして人文自然の原則自体は、社会の自然の調和を最高価値としている。なぜならば、それ自体は衝突のスローガンになりえないからである。ゆえに、老子の人文自然の概念を最高価値とすることは、他のさまざまな価値とは違い、社会の調和を保障するのに有利な価値基準である。このように人類社会の調和、ひいては宇宙の調和を目標とする価値意識は、老子哲学の人類全体に対する責任感を體現しているの

であり、あるひとにぎりの集合体やある文化に対してだけの責任感ではない。このような超越性と中立性は、最高の包容性と総体性に向かわせるものなのである。

道家的責任感の特徴は、老子の「戦勝以喪礼処之（戦いて勝てば葬礼を以て之に処せり）」という主張を例に挙げることができるとは限らない。三十一章では次のように説く。「殺人衆、以悲哀蒞之、戦勝而以喪礼処之（人を殺すこと衆おほければ、悲哀を以て之に蒞のぞむ。戦いて勝てば、葬礼を以て之に処せり）」（帛書本）。一般的には、戦争で勝利すれば、祝賀会を開き、烈士や英雄を表彰するものであるが、老子はなぜ「戦勝以喪礼処之」しなければならぬかと主張したのであろうか。

老子の答は非常に簡単である。なぜなら「殺人衆（人を殺すことの衆き）」だからであるとだけ述べている。この「殺人（人を殺すこと）」という言葉には、明らかに殺された敗戦国側の敵も含まれ、たんに味方の側だけの犠牲者を指すのではない。その理由は、「殺人衆（人を殺すことの衆き）」、「而以喪礼処之（葬礼を以て之に処せり）」は、普通の人々の心境を超え、歴史を超えた卓見であ

るからである。このような行いは、人文主義精神の理想的な旗印を高揚させるだけでなく、憎しみの種がまかれることを避けることができ、矛盾の激化や継続を断絶させ、社会と人類の恒久的な調和に有益なものになるであろう。

明らかに、老子が思索し関心を寄せた重点は、戦争の指揮者、勝利者の主体的地位にあるのではなく、突撃して敵陣に攻め込んだ将校や兵士の生命に対する哀惜にある。また勝利者の功績を讃えたり、味方の偉大さを顕彰、誇示したりすることにあるのでもない。それは多くの生命の不幸と人類社会の破壊を悲しみ哀れむところにあるのである。これは道家的責任感の対象性あるいは非主体的特徴で、真の人道主義精神の体現でもある。

次に、これは敵と味方どちらの生命も等しく尊重や憐れみを受けること、敵と味方、是非、正誤、地域、国の境界について差別をつけることのない包容性を体現している。その関心の対象は、分け隔てなく、あらゆる人類の構成員の命運や状態であり、最も広い人文

への関心と包容性を体现し、究極の人道主義に至ることである。それはまた真正の平和主義でもある。最後に、「戦勝以喪礼処之（戦いて勝てば、葬礼を以て之に処せり）」という行い方は、明らかに、全ての価値や道徳規準がもたらした人為的な対立を超越、放棄し、価値の中立性あるいは道徳の超越性を体现している。

これまでも、そして現代も、道家的な責任感を完全に体现した社会の統治者は決して多くはなかったが、道家的責任感は空想ではなく、実現する可能性が全くないというものでもない。限定的、短期的に言うところ、道家的責任感を実現することは全く可能なのである。漢時代の初め、文景の時代に、いわゆる「蕭規曹随」（訳者注：前の人がやった方法を後の人がそのまま踏襲すること）というものがあつた。表面的には社会統治者が何とせず、無責任なように見えるが、実際はより高くて深い思索と追求があつた。西洋社会の自由経済に、長い間影響を及ぼした自由放任 (Laissez-faire) 理論も道家的無為にして治むに近いものがある。⁽¹⁸⁾ある家庭、学校、地域を治める中で道家的責任感を実践し、体现するこ

とは可能である。ましてや、ある保護者、校長、経営者、総裁、大統領は、すでに弁証法的否定に理解を示しており、その指導法は、無為にして為さざる無しという特徴に比較的近づいている。小さな範囲ではあるけれども、ある時期に限って、道家的責任感を実現させることは可能なのである。そうであるならば、道家的責任感がより多くの人々に理解され、受容されれば、より広い範囲で、これを実現させることも決して不可能なことではないのではないだろうか。そのとき、社会と人類の恒久平和と自然の調和を実現するためのすぐれた条件と可能性がそなわるのである。

訳者後記

本論文中の『老子』引用文の訓読については、主に阿部吉雄他著『老子（新釈漢文大系）』明治書院を参考にした。また帛書本の訓読については、池田知久著『老子（馬王堆出土文献訳注叢書）』東方書店を参考にした。表記は、ともに適宜改めた。

- (1) この方面の成果は拙著『老子古今』を参照されたい。
北京、中国社会科学出版社、二〇〇六年。
- (2) 『老子古今』「序論二」、同上。
- (3) 『新唐書・王珪薛収伝贊』に曰く：「觀太宗之責任也、謀斯從、言斯聽、才斯奮、洞然不疑。故人臣未始遺力、天子高拱、操成功、致太平矣。(太宗の責任を觀るや、謀は斯れ從い、言は斯れ聽き、才は斯れ奮い、洞然として疑わず。故に人臣未だ始めより力を遺さず、天子高く拱して、成功を操り、太平を致す)」。これは唐太宗が人を選び、人を用い、人を信じることに長けていたことを讚えるもので、その故に、手をこまねいて何もしくなくても天下太平になるといふ境地に至ったと述べている。
- (4) ここでの「責任」は人に職務や職責を担当させるといふ意味で、動詞である。現在言うところの名詞の責任とは異なる。名詞とする責任は、当然なすべきことを意味する。例えば、司馬光の「陳西征服疏」では「所愧者聖恩深厚、責任深重。(愧ずるところの者は聖恩深厚、責任深重なり)」とある。この責任という言葉の含意は現代漢語まで引き継がれ、責任感中の責任の含意と一致する。
- (5) 以上の「責任」という言葉についての解説は、日本で教鞭を執っている陳力衛教授の提供による。ここに謝意を表したい。
- (6) 老子の信念はマズローの理論の中で裏付けられる。マズローは有機体自身、自我調整 (self-regulation)、自我管理 (self-government)、自我選択 (self-choice) の志向性をもつと考えており、自発的に健康、生長および生物的意義での成功を選択しているとする。『老子古今』五九四ページを参照されたい。
- (7) この原文は帛書甲乙本を底本とし、通行本を参考にしながら校訂した。下の一段の引用文もこれと同じである。
- (8) 筆者は「聖人皆孩之」の「孩」という文字を意動用法として読む。すなわち、通説と異なり、「庶民を子供とみなし」とする。『老子古今』四九三ページを参照されたい。
- (9) 六十五章でも次のように説いている。「夫民之難治也、以其智也。故以智知国、国之賊也；以不智知国、国之德也(夫れ民の治め難かるや、其の智を以てなり。故に智を以て国を知るは、国の賊なり、不智を以て国を知るは、国の徳なり)」。この意味も、社会の統治者は民と才知を比べるべきではなく、純朴の徳を以て天下の模範となるべきで、民間の競争や比較に加わらないということである。
- (10) これと類似する表現は三十二章にも見られる。「道恆亡名、朴雖微、天地弗敢臣、侯王如能守之、万物將自賓。天地相合也、以瀘甘露。民莫之令而自均安(道は恒に名亡し、朴は微なりと雖も、天下敢えて臣とせず。

侯王如し能く之を守らば、万物將に自ら賓せんとす。天地相合するや、以て甘露を^{いた}施し、民は之に令する莫くして自ら均安し」

- (10) 老子は六十五章で次のように説く。「非以明民也、將以愚之也（以て民を明らかにするに非ず、將に以て之を愚にせんとす）」（帛書本）、この「愚」という語は「愚弄」の意味ではない。

二十章で聖人は「我愚人之心也哉、沌沌兮。俗人皆昭昭、我独若昏（我は愚人の心なる哉、沌沌たり。俗人皆昭昭たるも、我独り昏きが若し）」。聖人は自分も「愚」でなければならぬとし、ここでは上下が皆純朴で争いがない社会的理想を提唱しており、愚民政策のことでは決してない。「老子古今」六三四―六三七ページを参照されたい。

- (11) 『老子古今』六〇八ページを参照されたい。

(12) このような弁証法的否定は現実の生活の中でよく見られる。筆者が本稿を執筆する際、前世紀六〇年代香港総督David Trenchが述べた次のような言葉を目にした。「香港で広く見られる放任の自由主義政策は、常に深い思索による決定にもとづいたもので、たんに脳みそと意志の麻痺ではない」（洪清田「放任自由と積極的不干渉の比較」、『信報財經新聞』二〇〇六年十一月十一日付、七ページ）。

深い思索と熟慮を経た放任無為と何もすることがない、あるいはどうしようもないというような放任無為

の意義と結果は、同じものとして語るわけにはいかない。

- (13) 例えば、「弗為而已、則無不治矣（為さざるのみ、則ち治まざること無し）」（第三章帛書本）、「天地所以能

長且久者、以其不自生、故能長生。是以聖人後其身而身先、外其身而身存。非以其無私邪。故能成其私（天地の能く長く且つ久しき所以の者は、其の自ら生きんとせざるを以てなり。故に能く長生なり。是を以て聖人は、其の身を後にして身先んじ、其の身を外にして身存す。其の私無きを以てに非ずや。故に能く其の私を成す）」（第七章）、「是以聖人不行而知、不見而名、不為而成（是を以て聖人は、行かずして知り、見ずして名づけ、為さずして成る）」（四十七章）、「夫唯無以生為者、是賢於貴生（夫れ唯だ生を以て為すこと無き者は、是れ生を貴ぶより賢れり）」（七十五章）、「不爭而善勝（争わずして善く勝つ）」（七十三章）。

- (14) 引用文は帛書本を底本とする通行本の校訂補足。

- (15) 引用文は帛書本を底本とする傅奕本の校訂補足。

- (16) 詳しくは『老子古今』四六一―五九ページを参照されたい。

- (17) 池田大作「二〇〇六年「SGIの日」記念提言——新
民衆の時代へ 平和の大道」日本、創価学会、六ペ
ジ。

- (18) *laissez-faire* という語は、フランスの思想家François
Quesnayが、老子の「無為而治」の思想を翻訳するた

めに、一七五八年から使い始めたと言われている。
『老子古今』四四九ページを参照されたい。

(りゆう しょうかん／香港大学教授)
(訳・おおえ へいわ／東洋哲学研究所委嘱研究員)