

逆説より觀たる老子の世界（下）

天 野 鎮 雄

五、否定としての逆説

一般的（世人的）真理を否定するのみの逆説を、今否定としての逆説と称する。この種の逆説は更に三つに分類する事が出来る。即ち

- (イ) 複雑否定の逆説
 - (ロ) 單純否定の逆説
 - (ハ) 一般的（世人的）真理とそれの否定と結合せる逆説
- がこれである。

(イ) 複雑否定の逆説

複雑否定の逆説とは、原因と結果より成立ち、人為人欲を否定する原因より結果を導き出すのと、人為人欲を肯定する原因より結果を導き出すのと、二つに分つ事が出来る。今一般的（世人的）真理と對比して前者を原因否定の逆説、後者を結果否定の逆説と称する。

さて、複雑否定の逆説に於て、如何なるものを人為人欲的なものとして否定してゐるかを検討する為に、明瞭に老子の認識立場に肯定せられる道を手懸りとすれば、「大道廢、有仁義」とある。道は「無為

而無不為」である故に、「大道廢」は即ち人為人欲の行はるゝ事を示すに他ならない。従つて「有仁義」の仁義は人為人欲的なものと解する事が出来る。仁義が人為人欲的である故に、「絶仁棄義、民復孝慈」の「民復孝慈」は道の「無為而無不為」を因果的に解釈するならば（否定の否定としての逆説は、その初の否定を原因とし否定の否定を結果とする如く、本来因果的に把握せらるゝものではなく、世人の一般的真理としての命題の否定即老子の肯定として、老子の認識立場に立つものの本質、内容を規定する言はば表裏の如きものである。それにも拘らず世人の一般的真理としての命題の否定を原因となし、老子の肯定を結果となすのは、後述に於て明になる如く否定としての逆説が、世人に対する老子の世界への誘導策であるからである）、「無不為」の具体化と考へられる。人為人欲の否定によつて生ずる孝慈が老子の立場に肯定せられる故に、「六親不和、有孝慈」の和は人為人欲的なものと言ひ得る。仁義に関係の深い聖智も人為人欲的と解され、従つて「絶聖棄智、民利百倍」の「民利百倍」は老子の立場に肯定せられる。又巧利は人為人欲的である事自明である故、「絶巧棄利、盜賊無有」の「盜賊無有」も老子の立場に肯定せられる。仁義と聖智と

に關係の深い學も、智を以て稱せられる賢も人爲人欲的と考へられ、かゝるものの否定によつて生ずる「絶學無憂」の「無憂」、「不尙賢、民不爭」の「民不爭」は老子の立場に肯定せられる。利器も巧利によつてなざるゝが故に人爲人欲的である。「民多利器、国家滋昏」はまた「民少利器、国家滋泰」の意に同じである故、利器の否定による国家の泰平は老子の立場に肯定せられる。更に「国家昏乱、有忠臣」は「国家泰平、無忠臣」と同意なる故、忠臣は人爲人欲的なるものと考へられる。又「盜賊無有」が老子の立場に肯定せられる故、「法令滋章盜賊多有」の「法令滋章」は人爲人欲的である。かゝる人爲人欲的の政治は「其政察々」たるに相違なく、これを否定した「其政悶々」たるによる「其民淳々」は老子の立場に於ける肯定と言ひ得る。「求生之厚」も人爲人欲的と考へられ、従つて「民之輕死、以其求生之厚」を同意に換言した「民之重死、以其求生之薄」の「民之重死」も老子の立場に肯定せられる。かくの如く人爲人欲的である仁義、和、聖智、巧利、學、賢、利器、忠臣、法令之章、求生之厚等を否定する事により、聖人の「無不爲」の理想的国家が招来せらるゝとするのであるが、かゝる理想的国家の招来不招来は老子が「以智治国、国之賊、不以智治国、国之福」とか「民之難治、以其智多」と總括して逆説してゐる所より推量するならば、人爲人欲は一人に人智に根ざしてゐると老子は考へてゐたのではなからうか。かく考へ得るならば、老子の否定的態度の根源をなすものは人智なりと言ひ得る。さて、原因否定の逆説に属する例は次の第八表の通りである。

第八表 原因否定の逆説

予想せらるゝ一般的		逆		結果
(世人的) 真理	原因	結	果	
(尙賢 民不爭)	不尙賢	民不爭	3	
(六親和 有孝慈)	六親不和	有孝慈	18	
(貴聖致智 民利百倍)	絕聖棄智	民利百倍	19	
(居仁由義 民復孝慈)	絕仁棄義	民復孝慈	19	
(用巧求利 盜賊無有)	絕巧棄利	盜賊無有	19	
(為學 無憂)	絕學	無憂	20	
(其政察々 其民淳々)	其政悶々	其民淳々	58	
(以智治国 国之福)	不以智治国	国之福	65	

註 Ⅱは老子の認識立場に立ちて肯定せらるゝを示す。

結果否定の逆説を一般的(世人的)真理と対比する場合、夫々の結果を同一の認識立場即ち世人の認識立場に立つものとするならば、逆説の原因が老子の認識立場に立つ事によつて両者の論理的矛盾は解消されるであらう。然し逆説の原因は既に人爲人欲的であつてそれが固定的である以上、世人の認識立場と異つた認識立場に立つ事が出来ない。例へば、逆説「民多利器、国家滋昏」の「民多利器」に於て、利器は既に人爲人欲的でその語義は固定的であり、従つてかゝる利器の使用を肯定する以上民も同様に人爲人欲的であつて、その語義を變へる事が出来ない。従つて逆説の「民多利器」は、一般的真理としての「民多利器、国家滋泰」の「民多利器」と異つた認識立場に立つ事が出来

ない。従つて両者の論理的矛盾を解消する為には、逆説に於ける結果を老子の認識立場に置くより他はない。かくして、人為入欲の原因によつて導き出されるその結果は、老子の認識立場に於て肯定を得られないものとして否定せられるのを知る。又かゝる逆説の更に否定せられたるものが老子によつて成立せしめられてゐない。例へば、一般的（世人的）真理の否定の否定として「民多利器、国家滋泰」が老子によつて成立せしめられてゐない。これはなほ原因否定の逆説を同意の結果否定の逆説に換言した場合も同様であつて、例へば、「絶仁棄義民復孝慈」と同意の「居仁由義、民無孝慈」を、更に否定せられたる「居仁由義、民復孝慈」が老子によつて成立せしめられてゐない。それ故、人為入欲的な原因を肯定する事からは、老子の認識立場に肯定せらるゝ結果を導き出す事が到底出来ないのを知る。さて、結果否定の逆説に属する例は次の第九表の通りである。

第九表 結果否定の逆説

予想せらるゝ一般的	（世人的）真理	原因	逆	結果	説
		（有仁義）道（興）	有仁義	大道廢	18
（智慧出）有大真	有智慧	有大道	18	18	18
（有忠臣）国家泰平	有忠臣	国家昏乱	18	18	18
（甚愛必盈）	必甚	必大費	44	44	44
（多藏必滿）	必多	必厚亡	44	44	44
（其政察々）其民淳々	其政察々	其民欠々	58	58	58

逆説より観たる老子の世界（下）（天野）

（以其智多）易治民	以其智多	（難治民）	65
（以智治国）国之福	以智治国	（国之賊）	65
（民多利器）国家滋泰	民多利器	（国家滋昏）	75
（法令滋章）盜賊少有	法令滋泰	（盜賊多有）	75
（以其上之有為）易治民	以其上之有為	（難治民）	75
（以求生之厚）民重死	以其求生之厚	（民輕死）	75
（兵強則勝）	兵強	（則不勝）	76

註 〃〃〃は老子の認識立場に立ちて否定せらるゝを示す。

原因否定の逆説は、これを人為入欲の否定の部分と、それより生ずる結果の部分とに分ち、更にこの逆説に対比する一般的（世人的）真理を人為入欲の肯定のみに止め、今この三つを対比させる事とする。「絶聖棄智、民利百倍」をその例とすれば、

貴聖致智
絶聖棄智

故民利百倍

となる。行為の主体者を補ふ為、これを聖人（老子の逆説に於ては、否定の否定によつて老子に肯定せられるものは道及聖人である故に）となさば、

聖人貴聖致智
聖人絶聖棄智
故聖人百倍民利

となる。かくすれば、否定の否定としての逆説と同一の形式を具へ、

且つ認識高次の法則もそれと軌を同じうするのを見る。

結果否定の逆説も、「以智治国、国之賊」と「不以智治国、国之福」との両逆説によつて知る如く、原因否定の逆説に換言が可能であり、従つて否定の否定としての逆説に換位する事が出来る。例へば「民多利器、国家滋昏」を「民少利器、国家滋泰」に換言すれば、

民多利器

民少利器

故国家滋泰

となる。所で反対語の多少を矛盾語の有無にかへ、これに依じて比較語の滋を除去する。更に民と国家とを一つにして国となし、且つこれを聖人之国となさば、

聖人之国有利器

聖人之国無利器

故聖人之国泰平

となる。かくして、それは否定の否定としての逆説と認識高次の法則が同一となるのを知る。それ故、複雑否定の逆説は否定の否定としての逆説に換位し得ると言ひ得る。

結果否定の逆説「民多利器、国家滋昏」に於て、「民多利器」は人為に欲的である。この逆説を同意の原因否定の逆説に換言した場合の「民少利器」は人為に欲的でなくなる。これはなほ両者の逆説に夫々対比する一般的（世人的）真理に於ても同様である。さて利器は人為に欲の具としてある故に、かゝる利器の所有を肯定するかしないかに

よつて、民も人為に欲的存在となるか或は無為無欲的存在となる。それ故、そこに民が人為に欲に執するものとしてみられる立場と同様、無為無欲たり得るものとして説かれる立場とを見出すことが出来る。従つて民そのものは人為に欲的でも、無為無欲的でもない所の所与としての素材と考へられる。かゝる素材によつて、一般的（世人的）真理と逆説との対比が可能となる共通地盤を見る事が出来る。この共通地盤に於て、民を如何に観るかに依つて、即ち人為に欲に執すると観る所に世人の立場が形成せられ、人為に欲の否定の可能を説く所に老子の立場が形成せられる。而して前者に於て利器を肯定するが故に、「民多利器、国家滋泰」の一般的（世人的）真理が成立するのであり後者に於ては利器を否定するが故に、「民多利器、国家滋昏」の逆説が成立するのである。

かく考へるならば、同様に「法令滋章、盜賊多有」の法令、「其政察々、其民欠々」の政、「民之難治、以其上之有為」の上、「兵強則不勝」の兵（これは後述に出て来る戦者と同様、既に人為に欲的存在である。これを所与としての素材とみるには一考すべき問題がある）も所与としての素材と考へられる。従つて「大道廢、有仁義」「国家昏乱、有忠臣」（原文はかくなつてをるが、これは老子の世界を基にして、それを否定すれば所与としての素材が人為に欲の執着に墮するものとしてある事を示してゐる。素材を基にして言へば、「有仁義、大道廢」「有忠臣、国家昏乱」とならなければならない）は素材的国、「智慧出、有大偽」「甚愛必大費」「多藏必厚亡」は素材的民或は人為に

「以智治国、国之賊」「民之輕死、以其求生之厚」は素材上の省略とみる事が出来る。原因否定の逆説に於ても、これと同様に所与としての素材として「不尙賢、民不爭」「絶聖棄智、民利百倍」「絶仁棄義、民復孝慈」「絶巧棄利、盜賊無有」「不以智治国、国之福」から上、「六親不和、有孝慈」から六親、「絶學無憂」から民或は人、「其政悶々、其民淳々」から政を見出す事が出来る。従つて、複雑否定の逆説は、所与としての素材に対する老子の立場からの逆説であると言ひ得る。

原因否定の逆説と、この逆説を否定の否定としての逆説に換位したものとを対比するならば、一般的(世人的)真理の否定に於て、前者の主部は所与としての素材であり、後者の主部は老子の認識立場に肯定せられたものである。「絶聖棄智、民利百倍」をその例とせば、次の表の如くなる。

予想せらるゝ一般的	逆	説
(世人的)真理	否	否定の否定
(上貴聖致智 則民利百倍) (聖 人 貴聖致智)	上絶聖棄智則民利百倍 聖 人 絶聖棄智	故聖人百倍民利

註 Ⅱは老子の認識立場に立ちて肯定せらるゝを示す。

所与としての素材に対する老子の態度は、人為入欲の否定の可能性を説くのであり、可能性を説く所に未だ無為無欲の確定がなされてゐない。これに対し老子の認識立場に肯定せらるゝものは既に無為無欲

の確定がなされた存在としてある。従つて前者に於ては、人為入欲の否定を假定した場合の逆説と考へられる(この点に關聯して否定の否定としての逆説の中「聖人為無為則無不治」(3)を嚴密に観るならば老子の原文たる事が疑はしい)。それ故否定の部に於ける両逆説の主部者に対する認識立場の相違が生ずるのである。これはなほ結果否定の逆説に於ても同様で、それは人為入欲の肯定を假定した場合の逆説と言ひ得る。

さて、複雑否定の逆説は、道及び聖人を取扱ふものではなく所与としての素材を取扱ひ、これに対して仮定的に人為入欲の肯定或は否定をなさしむるものである故に、かゝる逆説を否定の否定としての逆説に換位して解釈する事は第二義的であると言はざるを得ない。

(四) 單純否定の逆説

單純否定の逆説とは、一般的(世人的)真理としてのある命題を否定する逆説である。この種の逆説に於ては先づ何が老子の立場に肯定せられ、何が否定せらるゝかを区別しなければならぬ。仁義が人為入欲的なものとして老子に否定せらるゝ故に、「聖人不仁」の聖人は老子の認識立場に肯定せらるゝものである。老子の立場に於て肯定せらるゝものが人為入欲的でないといふ事は換言せば自然的である事を意味する。従つて逆説の中から求め得らるゝ自然的なもの即ち「天地不仁」の天地、「柔勝剛」の柔、「天下之至柔馳騁天下之至堅」の至柔は老子の立場に肯定せらるゝものである。次に「知者不言」に於て

「聖人不言而教」と併せ考へる時、不言は更に否定せらるゝ可能性を有する故、不言の知者は老子のいふ聖人の一面として肯定せられる。又、「為無為」も更に否定せらるゝ可能性を有する故、これは老子に肯定せらるゝ聖人の省略と考へられる。更に「事無事」「味無味」も「為無為」の具体化とみられる故、これらは老子の肯定する聖人の省略されたものとみる事が出来る。次に老子に肯定せらるゝものとして否定の否定としての逆説に於ける例に準じて、主部に「善」を冠するもの即ち「善行無轍迹」の善行、「善計不用籌策」の善計、「古之善為道者非以明民、將以愚之」の善為道者、「善為士者不武」の善為士者、「善戰者不怒」の善戰者及び「善言不弁」の善言を挙げる事が出来る（「善」を冠するこれらが果して老子の認識立場に肯定せらるゝものであるかどうか、今試みに「善言不弁」に就て検討してみる事とする。「知者不言」に於て知者を老子が肯定する故、言は人為人的である。然し言一般は人為人的なものとして一切否定せらるべきであらうか。善言の善は世人によつてと共に老子によつても冠せられる事が考へられる。かくすれば、言は世人の立場からと老子の立場からと両立場よりみられるものとしてある故、言は所与としての素材と言ひ得る。従つて老子の否定は言一般にあるのではなく、人為人的な言にある。それ故、善言は世人が善を冠した所の人為人的な言であるか、それとも老子が人為人的な言を冠したものであるかが問題となる。所で81章には「信言不美、美言不信、善言不弁、弁言不善、知者不博、博者不知」とある。それ故、信言と美言、善言

と弁言、知者と博者とに於て、夫々一方が老子の認識立場に肯定せられるならば他方は否定せられる。然らば何れが老子の立場に肯定せられるかの問題になるが、結局これは何れが老子に人為人的でないものとして使用せられてゐるかの判断に帰す。かゝる基準を以てすれば信言、善言、知者は夫々美言、弁言、博者に比して無為無欲的なものと考へられる。従つて善言の善は老子によつて冠せられたものとして善言は不言の教と同様に考へられる。これより推して善を冠せられる以前の行、計、為道者、為士者、戰者は所与としての素材と言ひ得る）。

以上老子の肯定するものを検討するならば、それは本来人為人的でない故に、人為人的なるものによつてその本質、価値等が説明せらるゝのを拒否する為、或は人為人的なるものより優位にあることを示す為、こゝに一般的（世人的）真理に対して否定がなされたと考へられる。第十表参照。

第十表 主部が老子に肯定せられる逆説

予想せらるゝ一般的		逆	
（世人的）真理		主部	述部
（天地） （聖人） （行） （計）	有轍迹 用籌策	天 聖 善 善	地 人 行 計
		不 不 無 不用	仁 仁 轍迹 籌策
		5	5 27 27

(柔)	敗於剛	(柔)	勝剛
(天下之至柔馳騁於天下之至堅)	天下之至柔	馳騁天下之至堅	36 78
(知者)	不言	知者	56
(聖人)	為有為	聖人	63
(聖人)	事有事	聖人	63
(聖人)	味有味	聖人	63
(古之為道者)	明	古之善為道者	65
(古之為道者)	賢	古之善為道者	65
(為士者)	武	善為士者	68
(戰者)	怒	善戰者	68
(信言)	美	信言	81
(善言)	弁	善言	81
(知者)	博	知者	81

註 II は老子の認識立場に立ちて肯定せらるゝを示す。

次にその他の逆説の主部を観るに、「言者不知」は「知者不言」の知者が聖人の一面として老子に肯定せらるゝが故に、言者は老子に否定せらるゝ人為人欲的なものと考へられる。その他明瞭に人為人欲的なものとして「為者敗之」の為者、「執者失之」の執者、「自見者不明」の自見者、「自是者不彰」の自是者、「自伐者無功」の自伐者及び「自矜者不長」の自矜者を挙げる事が出来る。更に「礼者忠信之薄而乱之首」の礼も人為人欲的と考へられる。仁義礼に併せて智として説かれる「前識者道之華而愚之始」の前識者も同様に人為人欲的である。この種の逆説は、その述部が老子の認識立場に立つ事によつて、

逆説より観たる老子の世界(下)(天野)

それに対比する一般的(世人的)真理との論理的矛盾が解消する。所で、人為人欲的なものが老子の否定する所であるといふ事は、老子の認識立場に立つて肯定を得られないといふ事を意味する。第十一表参照。

第十一表 主部が人為人欲的な逆説

予想せらるゝ一般的(世人的)真理	逆	述	部
(自見者)	明	不自見者	24
(自是者)	彰	不自是者	24
(自伐者)	功	不自伐者	24
(自矜者)	長	不自矜者	24
(為者)	成	不為者	29
(執者)	得	不執者	29
(礼者 忠信之厚而治之首)	礼	不礼者	38
(前識者 道之実而賢之始)	前識	不道之華而愚之始	38
(言者)	知	不言者	56
(美言)	信	不美言者	81
(善言)	善	不善言者	81
(博者)	知	不博者	81

註 I は老子の認識立場に立ちて否定せらるゝを示す。

單純否定の逆説の中主部が人為人欲的なものは、結果否定の逆説と同様に見做して主部を原因、述部を結果となし、これを否定の否定としての逆説に換位する事が出来る。「自見者不明」と「聖人不自見故

明」との両逆説はそれを立証する。今「美言不信」を「不美言信」に換言し、更にこれを否定の否定としての逆説「聖人之言不美、故（聖人之言）信」に換位する場合、言は聖人之言となす事によつて不美たる事確定的となるのであつて、言そのものは不美たる事も美たる事も未確定的である。従つて厳密に言ふならば、この場合言を仮定的に不美と取扱ふものである故、「言不美則（言）信」とならなければならぬ。それ故言は所与としての素材と考へられる。かく考へるならばこの種の逆説から所与としての素材として民或は人及び言が挙げられる。従つてこの種の逆説は、所与としての素材に対して老子の立場から生じた逆説と言ひ得る。

(ハ) 一般的（世人的）真理とそれの否定の結合せる逆説

一般的（世人的）真理とそれを否定する単純否定の逆説との結合せるものを言ふのであつて、その一例として「道可道非常道」を挙げる事が出来る。今この例を一般的（世人的）真理と逆説とに分析すれば「道可道」と「非常道」とになる。逆説の方は主部がないので、この種の逆説の他の例である「天下皆知美之為美、斯惡已」を分析して一般的真理を「天下皆知美之為美」、逆説を「斯惡已」となすに準じて、「斯」を補ふ。更に「道可道」を「斯非常道」に對比して意義を補ふとすれば、「道可常道」となさなければならぬ。かくして

道可常道
斯非常道

と對比される。両者の論理的矛盾を解消する為には、常道の認識内容を異にしなければならぬ。「斯」が受ける所の「可常道」の常道は世人の人為人欲によるものである故に、「非常道」は老子の認識立場に立つて老子の言ふ常道にあらずと否定するのでなければならぬ。この種の他の逆説に於てもこれと同様の形式を取つてゐる。第十二表参照。

第十二表

一般的（世人的）真理		否	
		主	部
道	可（常）道	斯	述
名	可（常）名		
天下皆知美之為美	（斯）	不	定
（天下皆）知善之為善	斯		
	非常道	惡	部
	非常名	已	部
	非常名	已	部
	不	善	部
	已	已	部
	已	已	部

註 〃〃〃は老子の認識立場に立ちて否定せらるゝを示す。

世人は「可常道」「可常名」と人為人欲に執するのであるが、道及び名はかく人為人欲に執せらるゝ以前のもの即ち所与としての素材と考へられる。これに対し「天下皆知美之為美」の知美の美も、為美の美も既に人知人欲によつてかく生ぜしめられたものである。「知善之為善」の善もこれと同様である。それ故この逆説には所与としての素材が省略されてゐると言ひ得る。然しながら、この種の逆説は所与としての素材に対して世人が人為人欲に執する事によつて生じた一般的

(世人的) 真理を併説する所の逆説である。

六、否定としての逆説より観たる老子の世界

老子の世界は、否定の否定としての逆説及び肯定(否定の否定)よりの逆説より観たる老子の世界に於て知る如く、全く人為欲を否定した世界である。それ故、単純否定の逆説に於て主部が老子の認識立場に肯定せられるもの、例へば天地、善行等(これらは道及び聖人の一面として存在する)の如き老子の世界に存在するものが、人為欲的なものを否定するのは当然である。これら主部が老子によつて肯定せらるゝ単純否定の逆説は、否定の否定としての逆説の未完成品としてそれに準じて取扱はるべきものと考へられる。この種の逆説を除外すれば、否定としての逆説はすべて所与としての素材を取扱ふものであり、これらの逆説を更に検討することによつて老子の世界を説明することが、この標題下に於ける試論である。

さて、所与としての素材を取扱ふものの中、老子が人為欲を仮定的に肯定する場合、老子の世界は人為欲を否定する以上かゝる仮定的存在者は老子の世界に存在し得ないのは既定的である。それ故「自見者不明」とは、自見者が世人の世界(今世人の一般的真理を支へてゐる認識立場の世界をかく称する)の存在者として世人がこれを明なりとなすのに対して、不明なりと老子の世界からこれを観ると言ふものでなければならぬ。かく老子の世界から世人の世界に於ける自見者の明を不明なりと観る根拠は、かゝる逆説を否定の否定としての逆

説に換位すれば「聖人不自見、故明」となる故、老子の世界に存在する不自見なる聖人が明であるといふ事にある。更にこれは結果否定の逆説に於ても同様である。世人が「其政察々、其民淳々」と考へるのに対して老子が「其政察々、其民欠々」と観るのは、政に対し無為無欲であればそれは老子の世界に於ける聖人の政となり、この政によつて民が淳々となる事を根拠としてである。

次に、所与としての素材を取扱ふものの中、人為欲を否定した場合即「不自見者不明」も亦一般的(世人的)真理として承認せられる。それ故自見者と同様不自見者も世人の世界に存在し得、且つそれは世人から不明なりとせられる。所でこの場合、老子は素材的民或は人を仮定的に不自見となすのであるが、老子の世界は人為欲を否定するが故にこの仮定的存在者は世人の世界に存在すると同時に、仮りに不自見なる聖人として老子の世界に存在し得、且それは老子によつて明とせられるのである。(そこに老子の、世人に対する老子の世界への誘導策を見出すのである。不自見者は従つて両方の世界に存在して、世人からは不明、老子からは明とせられる。老子のいふ聖人は不自見によつて絶対の明を得ると自覚せる点、世人の不自見者とは同一でないが、然し不自見者なる点に於ては世人のそれと同じである。この意味に於て「明白四達而無智」「聖人光而不耀」等の逆説を理解し得る。)更にこれは原因否定の逆説に於ても同様である。

かく世人の世界には、人為欲に執した場合と執しない場合との二つの存在が可能であるのに対し、老子の世界には無為無欲の可能に於

てのみ存在が可能である。世人の世界には、自見者と不自見者とが存在する故に従つて明と不明との矛盾が対立し、政によつて民の淳々と欠々の矛盾が生ずる。これに対し老子の世界には、聖人の明のみあつてこれに矛盾する不明はなく、その政によつて民の淳々のみがある。

それは既に世人の世界に於ける明と淳々とはなく、人為欲を否定して自然に任す老子の世界に存在する故絶対としての明と淳々とである。かゝるが故に世人の世界を相対的世界、老子の世界を絶対的世界と言ひ得る。従つて世人は所与としての素材に相対的なものを観、老子は絶対的なものを観るのを知る。

抑々所与としての素材を取扱ふ逆説及び一般的（世人的）真理に於て素材を仮定的に取扱ふのは、素材を如何にみるかによつて因果的進展が自ら異なるからである。従つて素材が夫々一つの運動を内包してゐるのを知る。世人及び老子の立場から観られる所の所与としての素材には、国、民或は人、政、言、道、名等がある。かゝる素材を世人が如何に取扱ふかを観るに、例へば素材的道について世人はこれを常道となすのである。常道の常とは世人の認識立場に於ては一定不変の義である。従つて常道となすとは人為欲を以て道を固定化する事である。それ故それは素材的道が一つの運動をもつてゐる事を示すに他ならない。素材的道が運動する故に世人のこれを固定化せんとするのが可能なのである。世人が国家が泰平になり或は昏乱すると考へるのも人が成功したり失敗したりする（「為者敗之」）に對比する世人の一般的真理に基いて）とみるのも、夫々国家や人が一つの運動を内包する

が故である。世人はかゝる運動に対して人為欲なる原因を加へるのであり、老子はそれを否定するのである。それ故、素材の運動に対して世人は人為欲に執するが故に矛盾対立の世界を形成し、老子は人為欲を否定して自然に任すが故に絶対の世界を形成するのである。

今更に進んで老子の世界及び世人の世界を説明せんために、かゝる素材の運動に対して老子及び世人が如何なる見解、態度をとつてゐるかを、暫く逆説を離れて検討してみよう。

さて、老子の世界に於ける運動に就ては「反者道之動」〔40〕とある。従つて老子の世界に於てそれは循環運動をなす所のものである。老子は世人の世界を否定する事によつて無の世界を樹立し、更にそれを否定する事によつて有の世界を見出し、かくして老子の世界を確立したのであつて老子の世界は無の世界即有の世界である。かく無即有の世界でありながら、老子はまた「有生於無」〔40〕とも言ふ。それ故有の世界は無の世界が無為が無不為となる素地としての世界と考へられる。かゝる無の世界と有の世界とに於ける循環運動は無為の無から無不為の有への循環運動である。具体的には「有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、声音相和、前後相隨」〔2〕所の生成和隨としての矛盾の循環運動である。所で「有無相生」の有無は老子の認識立場に於ける無即有として一つのものである故に、かゝる運動は絶対的運動と言ひ得る。難易、長短等の運動も夫々かゝる絶対的運動の一面を表現せるものに他ならない。「天之道不爭而善勝」といふ逆説は正にこの循環する絶対的運動を表現してゐる。勝は老子の認識立場に肯定

せらるゝ故、既に相対的勝敗の勝ではなく、矛盾の生成和隨の謂に他ならぬ。それは有の世界が無の世界の相剋的対立としてあるのではない故に、矛盾が生成和隨としてあるのである。且つそれは、老子の世界を有の世界と無の世界との二面から観る故にかゝる生成和隨の矛盾を観るのであつて、老子の世界は無の世界即有の世界である故、生成和隨の矛盾の運動を絶対的運動と観なければならぬ。「曲則全、枉則直、窪則盈、敝則新、少則得、多則惑、是以聖人抱一、為天下之式」(22)の抱一もこの意味に於て解さなければならぬ。以上が老子の世界に於ける循環運動である。さて、素材の運動とは何であるかと言へば、老子が「天之道不言而善處、不召而自來」(73)と説明してゐる事によつて明なる如く、自然の運行と言ふ事が出来る。老子は素材の因果的進展をなす運動に対して、原因としての人為欲を否定するのであり従つて無原因とも言ふ事が出来る故に、自然の運行がそのまゝ老子の世界に受容せられるのである。而してその運行に於て現はれる矛盾を生成和隨するものと観る即ち自然の運行を絶対的運動と観るのである。これが即ち素材の運動に対する老子の見解である。

さて、世人の世界に於ける運動に就て、老子は「天之道其猶張弓乎高者抑之下者舉之、有余者損之不足者補之、天之道損有余補不足、人之道不然、損不足而拳有余」(77)と説明してゐる。即ち老子の世界に於ては生成和隨する矛盾の循環運動であり、従つて絶対的運動であるのに対して、世人は生成和隨としてある矛盾の一方に人為欲をもつて固執する即ち逆行運動をなすと言ふ。かゝる見解は老子の世界に於

ける運動に即して説明したものであつて、世人はその人為欲の故を以て老子の世界に入り得ず、従つて矛盾は生成和隨するものであり、且つかゝる運動は絶対的運動であることを知り得ない。それ故、老子の世界の絶対的運動に於て生成和隨の矛盾を観るのではなく、所与としての素材の運動即ち自然の運行に於て矛盾を観るのである。更に厳密に言ふならば、「天下皆知美」「知善」の如くに、人智によつて美惡、善不善の対立矛盾を見出すのである。而して世人は更にその人為欲によつて「為美」「為善」の如くに対立矛盾の一方を固執せんとする。従つて世人は自然の運行に逆行する人為欲的作用を行ふのであり、かゝる作用によつて相剋的対立を生ぜしめると考へられる。世人は素材の運動に対してかゝる態度に執るのである。

所与としての素材が内包する運動に対しての兩者のかゝる見解、態度に基いて、今一、二の逆説を考察する。例へば運動を内包する素材の道は人為欲を否定する老子の世界に於ては常道となる。常とは老子の認識立場に於ては、無の世界と有の世界とを循環する復命(16)を言ふ。従つてかゝる運動は絶対的運動である。これに對しかゝる認識立場に立つ事なき世人は、素材的道の運動を人為欲によつて固定化し絶対化せんとする。かゝる逆行作用によつて非固定化との相剋的対立を生ずる。それ故、人為欲による道は老子の絶対的運動の道にあらざるとして否定せられる。かゝる意味に於て「道可道非常道」を理解する事が出来る。世人の世界は人為欲によつて愛蔵せんとすれば盈満を得るとなす世界である。と同時に人為欲に執する立場に於い

て一時的にそれを放棄すれば費亡するとなす世界でもある。そこに世人の世界に於ける相剋的対立をみる。それ故老子は全く人為人欲を否定して自然の運行に身を任せる事によつて、始めて絶対の盈満を得るとなし、人為人欲の世界に於ては絶対的盈満は得られないと考へる。かくして「甚愛必大費（不盈）、多蔵必厚亡（不滿）」と逆説する。かく人為人欲の逆行作用は絶対を得るべくもなく、否人為人欲を益々大にすれば愈々老子の世界に入る事が不可能となる。「民多利器、国家滋昏」「法令滋章、盜賊多有」の多に應ずる滋、滋に應ずる多によつてそれを立証し得る。それ故結局絶対を得んとすれば、全く人為人欲を否定しなければならぬ。かゝる故に「不尙賢、民不爭」「絶巧棄利盜賊無有」「絶学無憂」「其政悶々、其民淳々」等と逆説するのである。

七、結 語

世人は人智によつて素材の運動即ち自然の運行に對立矛盾を見出し、かゝる矛盾の一方を固執し絶対化せんと考へる故に、世人の世界は人智を基にした世界と言ひ得る。然もその人智は人為人欲を否定して始めて絶対を得るを認識する事なく、反つて人為人欲的作用によつてこそ絶対を得ると誤認する所のものである。老子の世界は、自然の運行を絶対的運動とみる故に、自然の世界を絶対的世界とみる所の世界であると考へられる。それ故、かゝる意味で老子の世界を絶対的自然世界と言ひ得よう。所で老子の世界は否定の否定としての逆説に於て知

る如く世人の世界を包越してゐる。といふ事は、即ちこの絶対的自然世界が相剋的對立矛盾の睿智的世界を包越してゐるのを言ふのである。而して睿智的世界は絶対的自然世界と所与としての素材を共通地盤としてゐる故に、言はゞ、睿智の世界は絶対的自然世界たる円に内切する円である。この内切關係にある両円の本質的相違によつて道及び聖人に關する逆説が生ずるのであり、この両円周に於て夫々循環する絶対的運動と人為人欲的作用とが逆方向に回転する故に、所与としての素材に就ての逆説が生ずるのである。（昭・二六・一二）

附 記

本稿が出来上つた後、間もなく加藤常賢博士の御教示にあづかり論文体に改めた。然し、「否定としての逆説」を掲載するに當つて、遽に論文体に改めることは、前回の講義体との釣合がとれないので、改稿以前のものゝを引續きのせる事にした。御了承を得たい。

研究の途上、屢千葉工業大學小野隆祥講師に多大の御教示にあづかつた。兩先生に深く感謝の意を表する。

本稿は、逆説の内部構造を究明することによつて老子の世界をみようとしたのであるが、逆説の内部構造に就ては幾多の疑問があり、更に究明せらるべき餘地を残してゐるが、一應かくまとめみたのであつて、これは一つの試論でしかない。

諸賢の御教示、御叱正を得れば幸甚である。（昭・二七・九）