

# 《老子》的哲學 ——形而上學、存在論以及 萬物生成論

2019年10月16日（三）

認為《老子》無哲學思惟，即使有也很貧乏，這樣的見解，曾經被提倡，時至今日仍有著某種程度上的影響力。這種見解中的「哲學」一語，其可能的概念有三：第一、是對西方哲學傳統中的 philosophy 原封不動的使用；第二、是以西方的 philosophy 作為模型，擴充其內涵而形成的日本式的或東方式的「哲學」；第三、是各個論者自己定義的「哲學」。這些哲學的概念雖然因人而異，但眾所周知，「哲學」之語詞，是西方傳統的 philosophy 的譯語，誕生於江戶晚期—明治初期的日本。鑑於這一原委，很顯然，我們在討論「哲學」之有無的時候，最應當重視作為第一種概念的 philosophy。

持有《老子》中並不存在這種內涵的哲學這一見解的代表人物，可以津田左右吉《道家の思想とその展開》為例。津田左右吉在此書第二編的第一章「《老子》的思想」中說道：

《老子》中並無富有與形而上學式的、或說是哲學的思索有

干之處。……總的說來《老子》論說其思想之根據之處極為曖昧，可以說幾乎沒有關乎此根據的思索。

津田左右吉否認了《老子》中「形而上學」「哲學」的存在，即否認了成為其思想之根據的思惟的存在。<sup>1</sup> 而實際上這樣的見解，不僅無法把握《老子》的思想，也根本無法把握連同《老子》前後的戰國時代，乃至西漢時期思想史栩栩如生的動向。筆者認為，《老子》具備在上述第一種及第二種意義上可以稱為「哲學」的思惟。詳細的內容將在下文論述，這裡暫時省略其介紹，但以上這樣的《老子》哲學否認論，在今日應作個了結。

## 一、《老子》的形而上學

將世界由分為「道」與「萬物」二者構成（「萬物」或曰

---

<sup>1</sup> 津田左右吉這種見解的出現並非偶然。關於這點，津田左右吉與家永三郎的「問答」（家永三郎《津田左右吉の思想史的研究》（岩波書店，1972年））的第六編，第二章「學術著作に見られる思想的變貌」，及栗田直躬「津田左右吉先生の學問の意味」（栗田直躬《中國思想における自然と人間》，岩波書店，1996年）中可以確認。再有，近年來有谷中信一《郭店楚簡〈老子〉および「太一生水」から見た今本〈老子〉の成立》（郭店楚簡研究會《楚地出土資料と中國古代文化》，汲古書院，2002年）這樣的《老子》哲學否認論的現代版殘留。谷中信一主張：「郭店《老子》中很少積極言及『德』的概念，而且可以認為缺乏對『道』的哲學思索。」但是，這些見解是拘泥於明治初年以來的「脫亞入歐」意識形態而產生的謬論之一，要不然，是關於《老子》諸事實認定的初步性錯誤，或者是對《老子》思想理解的淺薄。

「器」），這樣的看法原本即是戰國後期以後《莊子》《老子》等道家所原創的哲學。而且，《老子》中論述「道—萬物」關係的哲學，並不是說世上的「萬物」以其自身的力而存在，而是論述由「道」來主宰、支配的存在論。不過，與此幾乎同樣內容的論述「道—器」關係的議論，也就是道器論，如在《周易·繫辭上》說的

形而上者，謂之道。形而下者，謂之器。

那樣，而包含在了儒學的重要經典《周易》中的，這是從以前昔就熟知的事實。《老子》的哲學和《周易·繫辭上傳》的道器論，是孰先孰後而形成的呢？哪一個是創見，哪一個是複製的呢？在兩者之間，究竟有著怎樣的關係呢？

《易》這一經典的形成，自古就是與神話、傳說糾纏在一起的。例如，《漢書·藝文志》中有記載：「易道深矣。人更三聖，世歷三古。」（東漢班固撰）講的就是伏羲（或寫作包犧）畫八卦，文王、周公將卦重複而成六十四卦，寫上卦辭、爻辭，孔子又作了十翼，就這樣地經過三個聖人之手而完成，經過了被稱作上古、中古、近古的三個時代。如果這成為依據的話，作為十翼之一篇的《周易·繫辭上傳》，就是說是春秋晚期的孔子所著的。可是，根據這種神話、傳說而論述《易》成書的歷史事實，作為二十一世紀的現代學問就是太過於荒唐無稽的時代錯誤。

所幸的是，現今有三種類的出土資料本《易》被公布，有關《易》的形成變得能够進行更合理的研究而接近於史實。——即戰

國晚期乃至西漢初期筆寫的上海博物館楚簡《易》，到西漢初期文帝時期（公元前 179 年—157 年在位）前半（前 168 年）筆寫的馬王堆帛書《易》，到西漢初期文帝時期前半（前 165 年）筆寫的阜陽漢簡《易》。在這裡，只舉出在行論上關係較深的馬王堆《易》，這一資料是由相當於通行本《易》的經文的《六十四卦》，和相當於通行本十翼的《易傳》六篇（〈二三子問〉〈繫辭〉〈易之義〉〈要〉〈繆和〉〈昭力〉），這樣二個部分構成。十翼（〈彖傳上、下〉〈象傳上、下〉〈繫辭傳上、下〉〈文言傳〉〈說卦傳〉〈序卦傳〉〈雜卦傳〉），如果從其在到西漢文帝時期成書達到何種程度這一問題視角來探討這十篇，〈彖傳上、下〉、〈象傳上、下〉是沒有包含在馬王堆《易傳》六篇。而且可以說，〈文言傳〉、〈說卦傳〉的大部分、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉，也不存在於馬王堆《易傳》六篇當中。以上的情況，就證明了在馬王堆《易傳》被編纂的這個時候，這些諸傳還沒有成書。問題是〈繫辭傳〉上、下，〈繫辭上傳〉的文章就幾乎是其全部，而且如通行本的章序也包含在馬王堆《易傳·繫辭》。儘管〈繫辭下傳〉是分散地包含在馬王堆《易傳》的〈繫辭〉篇、〈易之義〉篇、〈要〉篇當中，除了一部分，其章序和通行本不一致。因而，這個時候，〈繫辭上傳〉達到大體完成的程度，另一方面，應該想到〈繫辭下傳〉還不過是處於草稿之類的準備段階，作為全部的〈繫辭傳〉只是處在其形成過程中。<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 有關這一部分的詳細情況，參照拙論《〈馬王堆漢墓帛書周易〉要篇の研究》（《東京大學東洋文化研究所紀要》第 123 冊，1994 年）。

從以上的諸事實我認為，作為儒學經典的《易》之十翼的成書，在直到西漢文帝時期的這個時點，還尚未進行到那種程度，與《老子》的編纂在西漢初期幾乎達到完成的（馬王堆《老子》甲本）情況相比，不是多少有些靠後嗎？所以，如馬王堆《易傳·繫辭》所記的那樣：

荆（形）而上者形，胃（謂）之道。荆（形）而下者，胃（謂）之器。

即使有和通行本《周易·繫辭上傳》同樣的文章，也不能說這一道器論的方面就比同樣趣旨的《老子》的哲學更早形成。《老子》第五十一章所講的

道生之，而德畜之，物荆（形）之，而器成之。……道生之畜之，長之遂之，亭之〔毒之，養之復（覆）之〕。

這種哲學的方面是先行的創見，而馬王堆《易傳·繫辭》、通行本《周易·繫辭上傳》的方面是在其影響下寫成的後來的複製，大概可以這樣看吧。（順帶而言，戰國晚期成書的郭店楚簡《老子》中沒有第五十一章。）

以上或許會看做只是片段的一個小事實的考證那樣。但是如果將其引伸、擴大而言的話，可以說，以《周易·繫辭上傳》的道器論為首的儒家的形而上學、存在論，與上述的神話、傳說不一致，總之是在《老子》哲學的強烈影響之下，在其基礎上而形成的。

當時（戰國晚期—西漢初期）的儒家思想家們儘管本質上是不同的思想、相互對立的立場，但是受《老子》等的道家哲學的影響，是有理由的。說起來就是，從春秋晚期開始到戰國晚期之間的儒家思想家們那裡有一個不太擅長的思想領域。這不是別的，就是哲學（形而上學、存在論、萬物生成論）。進入戰國後期，對立的道家在知識社會登場，開始通過所謂道器論這種形式的存在論來論述本源性的實在「道」—存在者「萬物」的相互關係，在這一領域很不擅長的儒家那裡，將以往只論述所謂倫理或政治這一「萬物」的現象世界的自己的思想體系，以新的某種根本理論為基礎的必要性就產生了。於是，為了滿足這一必要性而選擇的理論，就是道家所創始的「道—萬物」的關係論的哲學，而且這一哲學，法家和墨家的思想家們也已經想要注意和吸收了。<sup>3</sup>

還有，為了這一目的而選擇的素材，就是直到戰國晚期的這一時點還只是單純的占筮書的，和哲學、倫理、政治等幾乎無緣的《易》。《史記·秦始皇本紀》中記載：

丞相李斯曰：「……臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》《書》、百家語者，悉詣守尉雜燒之。有敢偶語《詩》《書》者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，医

<sup>3</sup> 法家和墨家等到了戰國晚期，為給予各自的政治思想奠定根據導入了道家的「道」的哲學。關於法家，參考《韓非子》中具有專門解釋《老子》的〈解老〉篇、〈喻老〉篇的情形。

藥、卜筮、種樹之書。若欲有學法令，以吏為師。」制曰：「可。」

這是記述進入秦代，始皇帝在天下統一之後，於公元前 213 年容許了法家的丞相李斯的獻策而發布挾書律（禁書律）時的經過的文章。依據於此，挾書律的主要目標，就在於根絕知識分子們通過相互講《詩》《書》的形式的政治批判，因此就禁止民間所藏《詩》《書》或諸子百家之書的事情，然而此時，例外地被容許所藏的是「醫藥、卜筮、種樹（農業）之書」。而且可以推測的是，這樣的對知識分子的彈壓政策並不是在到了公元前 213 年突然開始的，而是在戰國晚期的秦國和其占領地就已經開始了的。《易》在這時作為對政治無害的純粹「卜筮」之書，所以被容許所藏，如果是這樣的話，就可以認為，直到此時裝進了儒家諸思想的十翼這一《易》的解釋書《易傳》還尚未作成，《易》的儒學化、經典化也還尚未推進。而且，在作為稍後的文字（東漢班固撰），即《漢書·藝文志·六藝略》的易家之總序中有：

及秦燔書，而《易》為筮卜之事，傳者不絕。

即使據此，也證明直到秦代的《易》還沒有成為儒學的經典，還是停留在卜筮段階的書。

在這樣的政治狀況中，儒家將卜筮之書的《易》作為經典而採納，就是偽裝著讀《六十四卦》並施加解釋（十翼），而繼續進行自身的思想活動。通過這一過程在十翼當中，大量地加進《六十四

卦》中本來所不具有的儒家高度的倫理思想、政治思想，也就不言自明了。但是，比此更值得注意的是這一事實，儒家的思想家們在以《易》這一素材為媒介的同時，在思想層面，即在其解釋當中，通過大量地採入《老子》等道家的「道」的哲學（形而上學、存在論等）使自身的思想豐富起來。在上文所見的馬王堆《易傳》六篇中的〈繫辭〉篇等，還有接續它的通行本十翼中的〈繫辭傳上、下〉，不外乎就是涉及到開始於戰國晚期，經過秦代，而至西漢初期的儒家思想家們想要補上這種哲學上的欠缺的思想性行為的產物。<sup>4</sup>

可以看到，像以上那樣儒家的各種各樣努力的結果，《易》的儒學化和經典化取得了相當程度的成功。由於其中不僅裝進了儒家的高度的倫理思想、政治思想等，還包含著來自《老子》的「道—萬物」的哲學（形而上學、存在論等），所以以至於在西漢初期，《易》被看作是本來經過孔子閱讀並且施加了解釋的儒家正統文本，只要是儒家的信奉者就必須學習的經典了。而且，從西漢武帝時期開始重視作為國家正統思想的儒學，一進入東漢時代儒學就達到了所謂國教的地位，以後，基本上在整個中國歷史上一貫地保有這樣的地位。不僅如此，各時代的儒學每每不僅傳入朝鮮、越南、日本，對東亞地域的社會、文化、歷史也發揮了很大的規制力，其

---

<sup>4</sup> 關於這個部分的詳細情況，參考拙著《道家思想新研究——以《莊子》為中心》（王啟發、曹峰譯，中洲古籍出版社，2009年）的第六章〈「道」的形而上學〉）。



影響一直持續到今天。另一方面，《易》在後來，因其具有存在論、形而上學之故，在六經（《易》《書》《詩》《春秋》《禮》《樂》）當中所占的地位逐漸提高，在一到西漢過半時遂居於六經之首。而且，從那時以後直到近代，在作為支配性思想的儒學當中，《易》長期保持這一為首的地位，其因由主要就在於其中包含著形而上學、存在論等作為第一哲學而發揮作用這一點上。

## 1、形而上的「道」與形而下的「萬物」

「形而上」與「形而下」一對語詞在《老子》中並未出現，而是以《周易·繫辭上》中「形而上者，謂之道，形而下者，謂之器。」一文，在中國思想史上首次出現。但是，如上所述，世界由分為「道」與「萬物」二者構成（「萬物」或曰「器」，「器」是從「物」的作用與機能這一觀點來看的用辭），這樣的看法原本即是戰國後期以後《莊子》《老子》等道家所原創的哲學。此處的「萬物」，雖說指的是世界上存在的所有的「物」，但其中也包含著人，而且毋寧說是以人為中心來說的用詞。因此，論述「道—萬物」關係的哲學，並非是說以人為中心的「萬物」自主、自律地獨立存在，而是說「萬物」被「道」所主宰、所支配的形而上學、存在論的哲學。

《周易·繫辭上》中所見的上述引文（其前身為馬王堆帛書《易傳·繫辭》），是西漢初期的儒家，在《老子》等同類的哲學強大的影響下，轉變了道家對「萬物」與「器」的否定性價值評

價，在施以肯定性修正的同時，從道家那裡借用的說法。<sup>5</sup> 這裡的「形而上」，指的是有形之物出現之前的世界，「形而下」，指的是有形之物出現以後的世界。〈繫辭上〉之旨趣，在於將「形而上」之「道」視為對「形而下」之「器」的主宰、支配，「器」又因「道」而產生、變化，闡述了二者之間的這種哲學上的相互關係。

這樣的「道—萬物」或「道—器」的主宰—被主宰、支配—被支配的關係，在《老子》的第五十一章中，如下表述：

道生之，而德畜之，物荊（形）之，而器成之。……道生之畜之，長之遂之，亭之〔毒之，養之復（覆）之〕。

這裡，作為本源的「道」與其作用的「德」產生、養育萬物，因此作為存在者的「物」與作為其作用的「器」而得以姿形成立，這種表述是一種存在論。這是《老子》自古即具備的道器論。底本（馬王堆甲本）第五十一章的「器」字，在乙本中同樣作「器」字，故而原來的《老子》中當作「器」字，是「道—器」關係的哲學。<sup>6</sup>

<sup>5</sup> 關於道家的「道」與「萬物」的兩個世界理論，和「道」與「器」的道器論，及圍繞著這些問題的儒道交涉，請參看拙著《道家思想的新研究》第六章〈「道」的形而上學〉。

<sup>6</sup> 最先指出第五十一章中存在道器論的，是陳鼓應〈《易傳·繫辭》所受老子思想的影響——兼論，《易傳》乃道家系統之作〉（《哲學研究》1991年第四期，哲學研究雜誌社，1991年4月）。其後，如高明《帛書老子校注》（中華書局，1996年）五十一那樣，認為通行本（王弼本）中寫作「勢」的文字，作馬王堆兩本中「器」字為佳的見解，漸漸有所增加。

不過，到了西漢後期乃至晚期成書的北京大學簡中，卻變作「熱（勢）」字，使得這一部分的意思發生改變，然後通行本（王弼本、河上公本等）將「勢」字原封不動繼承了下來。

之所以推測原本《老子》作「器」字，並論述了「道—器」關係的形而上學和存在論，是因為作於秦代到西漢初期的《莊子·馬蹄》中，有

夫殘樸以為器，工匠之罪也。毀道德以為仁義，聖人之過也。

之語，認為「器」與「仁義」這樣的「萬物」存在於世，是因為「樸」與「道德」這一本源被破壞所導致的結果，這裡同樣闡述了「樸—器」「道德—萬物」的關係。筆者認為，《老子》第五十一章在基於與《莊子·馬蹄》類似的「道—萬物」哲學的同時，另一方面又弱化了對「器」「萬物」的否定的程度，才得以成書。「樸」字在《莊子》中，直接指成「器」之前的原材料，而在《老子》諸章中，無一例外皆是作為「道」的比喻與象徵。順便，在《老子》的第二十八章中有述：

〔恆〕德乃〔足，復歸於樞（樸）〕。……樞（樸）散〔則為器，聲（聖）〕人用則為官長。夫大制无割。

此文雖表達了與第五十一章略同的思想，但其中對「器」的否定程度卻比第五十一章更為強烈。而且，《老子》諸章中的「器」，與

《莊子》稍有差異，全部為「萬物」「物」的比喻或象徵。<sup>7</sup>

與此相同的「道—萬物」的主宰—被主宰之關係，在《老子》第四章中如下所述：

〔道沖（盅），而用之有弗〕盈也。瀟（淵）呵（乎）始（似）萬物之宗。……〔湛呵（乎）始（似）〕或存。吾不知〔誰〕子也，象帝之先。

此句說明了「道」為生出「萬物」之「宗」。本章上段的「道沖（盅），而用之有弗盈也」一句，意思是「道」為「沖」，即「虛」之義，故其作用反而可為無盡藏。這裡的「道」，可認為與實有之「萬物」相反的存在。所以，本章主張「道」之「沖」，其目的是要說，「道—萬物」的關係裡，不是將「道」與「萬物」放在同一水平上視之，而是說「道」是超越了「萬物」的終極性的

---

<sup>7</sup> 筆者近年問世了拙著《莊子（上、下）全譯注》（講談社，2014年）。請讀者參照該部分的【總說】【注釋】【解說】等。另外，關於《老子》第二十八章旁線部分的解釋，請參考本論文，二，2「萬物生成論與退步史觀的結合」和其注釋。陳鼓應《《易經·繫辭》所受老子的影響——兼論《易傳》乃道家系統之作》、高明《帛書老子校注》五十一同樣認為，第二十八章中「樞（樸）散〔則為器〕」一句，與第五十一章中「道生之、而德畜之，物形（形）之，而器成之。」，及《周易·繫辭上》中「形而上者，謂之道。形而下者，謂之器。」等文句一樣，論及了道器論。

金谷治《老子 無知無欲のすすめ》（講談社，1997年）51，及《《老子》一〈道〉への回歸》（岩波書店，2009年）第II部，第一章，《老子》第五十一章兩文指出了第二十八章中的「器」與第五十一章中的「器」是同義的，但並未認識到這是與《周易·繫辭上傳》中的「器」同樣的道器論的用詞。

本源。而且，本章下段的「吾不知誰子也，象帝之先。」一句前半部分，是指生出「道」的、而且成為「道」之「宗」的父母根本不存在，並且指出「道」自身就是最為本源性的實在；而後半部分是說，即使與和「道」有相同作用的「帝」（即上帝）相比，「道」也更具有本源性（「先」）的意味。若據這後半部分來說，老子「道」的哲學，比當時信仰「帝」的宗教更「先」，比宗教更優越。「道」的哲學這種超宗教性的特點，在《老子》的其他章節中也有刻畫，作為老子哲學中的重要一面，我們有必要予以關注。

還有，《老子》第十一章中有

卅〔福（輻）同一轂，當〕其无〔有車〕之用〔也〕。……  
故有之以為利，无之以為用。

的說法，這裡的「无—有」關係<sup>8</sup>，與以上內容一樣，也是「道—萬物」的主宰—被主宰的形而上學、存在論意義上的關係。且，在《老子》第五十二章中有如下論述：

---

<sup>8</sup> 將第十一章解釋為闡述了「無用之用」的研究有很多。例如，諸橋轍次《掌中 老子の講義》（大修館書店，1966年）第十一章、森三樹三郎《老子、莊子》（講談社，1978年）I, 1, 四「有限の無と無限の無——相對無と絕對無」、木村英一和野村茂夫《老子》第十一章（講談社，1984年）、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》11等。但是，本章說的是「無」乃「為用」的主宰者，而不是說持有「無用之用」的效能。這是初步的誤解。要接著說的話，「無用之用」是與《老子》第二章中「無為之事」「不言之教」等相同構造的句子，現實世間的意義上，正是「無用」（不具備任何作用）反過來才具備真正意義上的「用」（作用），是為此意。

天下有始，以為天下母。既（既）得丌（其）母，以知丌（其）〔子，既（既）知丌（其）子〕，復守丌（其）母，沒（歿）身不殆。

第五十二章的上段中，作為「天下之始、天下之母」的「道」，生成了作為「丌（其）子」的「天下」之「萬物」，此處也是「道—萬物」的存在論、萬物生成論的論述。在此基礎上還說，重要的是不僅要知「萬物」，而且要守「道」，<sup>9</sup> 如此人才會有「沒（歿）身不殆」這樣的養生的可能。

《老子》中多有以人應當把握「道」作為主題來言說之處，但豈止如此，人如何才能把握「道」這一問題，才是老子所追求的主題。其目的在拙作《問道：《老子》思想細讀》（廣西師範大學出版社，2019年）Ⅲ《《老子》的思想》裡論述的那樣，有倫理思想上的目的，有政治思想上的目的，有養生思想上的目的，有自然思想上的目的等，與此同時，也有著基於「道—萬物」的主宰—被主宰這一關係的哲學上的目的。——亦即人通過對「道」的

<sup>9</sup> 關於第五十二章上段的解釋，請參照本論文的二，1「始源的『道』生出『天地』『萬物』」。

第五十二章中主張「天下母」的「道」與「丌（其）子」的「萬物」都要有「得、知、守」的必要。但是，很明顯重點放在「道」這一方。原本戰國後期的古來的道家中，「萬物」是「道」的異化形態，因此，只是應該被否定、貶斥的存在。而本章對「萬物」加以肯定、褒揚，筆者認為它可能是《老子》諸章中較為後期形成的文字。郭店本第五十二章僅有中段，無上段、下段，亦可證明只有中段是古來的道家思想，上段、下段都是後代追加的部分。

把握，將產生、變化、消滅「萬物」的主宰性收歸於自己手中，從僅僅被主宰者的位置，一轉而成為凌駕於「萬物」之上的主宰者而立於世界——這一形而上學、存在論的目的。這一點從以上引用諸節中想必也能感覺到。

其他的例子，諸如《老子》第三十五章

執大象，〔天下〕往。往而不害，安、平、大（泰）。

的一節，因於修道者（「聖人」或「侯王」）掌握了「大象」之「道」，而「天下」開始活動（「往」），致以「天下」「安、平、大（泰）」這一結果，這樣的目的在此節中以簡潔的筆觸被加以描寫。<sup>10</sup> 此處的「執大象，天下往。」，在表現了「大象（道）—天下（萬物）」這一主宰—被主宰關係的形而上學、存在論的同時，也表現了承認「天下」之自主性、自律性的自然思想，這似乎是一種二律背反所導致的結果。<sup>11</sup> 詳細說的話，從大局上

---

<sup>10</sup> 第三十五章開頭的「大象」指大「形」，即「道」。可參照《老子》第十四章「是胃无狀之狀，无物之〔象〕。」，第四十一章「大象无刑（形）」。「天下往」應當是「天下（朝某個方向）往歸」之意，日本不少人（比如諸橋轍次、福永光司、木村英一、木村英一和野村茂夫等等）將此句讀為「在天下中往歸」或「經過天下而往」，從古代漢語的語法來看這樣的讀法是不合理的。舊時王弼《老子注》、河上公《老子注》等皆是以「天下」作「往」的主語。再者，《莊子·天地》中有類似表達，「君子明於此十得，則……沛乎其為萬物逝也。」，刻畫了在把握了「道」的君子之下，「萬物」向各個方向的運動、展開。

<sup>11</sup> 關於第三十五章包含的「自然」思想的解釋，請參照拙著《問道：〈老子〉思想細讀》Ⅲ，6〈《老子》的自然思想〉。

看，這是沿用道學傳統的哲學，認為修道者通過把握形而上的「道」，來主宰、支配形而下的「天下」與「萬物」的政治思想，但在同時，也包含了與此相矛盾、對立的新興自然思想——意即認為在「道」所制御的世界中，「天下」「萬物」凭借自身的力量展開各種活動這一側面。在這裡，筆者想關注於在「道」的把握上所具有的哲學上、政治思想上的目的這一面。

再者，《老子》第一章中：

道可道也，非恆道也。名可名也，非恆名也。无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。〔故〕恆无也，以觀其眇（妙）。恆有欲也，以觀其所噉（噉）。兩者同出，異名同胃（謂）。玄之有（又）玄，眾眇（妙）之〔門〕。

這裡亦是，「道」是產生「萬物」的「始、母」，基於這一點，人通過以逆說式的、辨證法式的方法來把握「道」，摸索著達到了眾多靈妙的寶物所藏之門「眾眇（妙）之門」這一目的。更詳細地說，對於「道其眇（妙）」即「恆道、恆名」與「道其所噉（噉）」即「非恆道、非恆名」的「兩者」，通過重複「玄之有（又）玄」這一否定性的根源溯及，最終要達到「眾眇（妙）之門」。<sup>12</sup> 而且，這才是真正的絕對的「道」。

---

<sup>12</sup> 郭店本中不含有第一章。故而筆者認為，《老子》的文本，創作於從郭店本到底本（馬王堆甲本）的過程中，是較新的文本。本章的新鮮之處，從肯定「道」為「有名」，人「恆有欲」這一點上也可看出。這是一直以來



## 2、「道」不為人所能把握

在《老子》中，雖然人通過各種努力想要把握如上所言作為形而上之本源的「道」，但最終人仍然不能把握「道」，對這樣的看法多處都有所刻畫。前項中所引用的《老子》第一章開頭的

道可道也，非恆道也。名可名也，非恆名也。无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。

一節，也是提倡人所把握的「道」（「道可道」）與其「名」（「名可名」），並非恆常不變的真正的「道」（「恆道」）與

---

道家未曾提倡過的思想。關於第一章的「无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。」的解釋，請參照本論文的二，1「始源的『道』生出『天地』『萬物』」和其注釋。再有，「玄之有（又）玄」一句，一直以來讀作「玄，而且又玄」。自從武內義雄《老子的研究》（《武內義雄全集》第五卷〈老子篇〉，角川書店，1978年）第一章、木村英一《老子的新研究》（創文社，1959年）一章以來，日本與中國的研究無一例外都作此解。但這種讀法是不恰當的。究其原因，第一、「玄」字此處是動詞，而非名詞或形容詞，意思是否定現狀，溯及根源；第二、差不多同樣的想法與表達，在《老子》第四十八章中「〔聞道者曰云（損）。云（損）之有（又）云（損），以至於无為。〕」中也有。其它的古典文獻中也有，如《莊子·天地》「深之又深，而能物焉，神之又神，而能精焉。」，《莊子·達生》「精而又精，反以相天，……。」，《管子·心術下》「思之，思之不得，……。」，《管子·內業》「思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之。」等等，這些都是道家的思想文獻中所見的，表示通過重複否定性的根源溯及，到達終極（如「道」）的思考與表達；第三、最新公布的北京大學簡第一章中作「玄之有（又）玄之」，上下皆有賓語的「之」，很明顯這裡「玄」字是作動詞來讀。

「名」（「恆名」）。<sup>13</sup> 因此，道本來就應當是「无名」之物。

<sup>13</sup> 關於第一章的「道可道也」中第二個「道」字，高亨《老子正詁》（中國書店，1988年影印）一章解釋其為「說」義，其後，小川環樹《老子》（中央公論新社，2005年）第一章、高明《帛書老子校注》一、陳鼓應《老子註譯及評介》（修訂增補本，中華書局，1984年）一章等作品中都解為「說」、「言說」。但這是誤讀。

第一、上下兩個「道」，皆作「道」字寫，如果不是同樣的「道」的意思，則無法達到在這個部分特意使用「道」字來討論真正的「道」的不可把握性的目的。而且，本章中老子對把握（認識、表達）「道」的批判，在近年來的許多研究中，大都被視作儒家、墨家對於「道」的把握的批判。但不應僅僅如此看待，它也是老子自身對「道」的把握的批判。換言之，應該要理解為所有的人關於「道」的把握而論述的文句。

第二、「道可道也，非恆道也。名可名也，非恆名也。」這一老子對人把握「道」與其「名」這一點的深刻批判，在其後被簡化為「不道之道，不言之辨（或不言之言）」這樣的口號。例如，《莊子》的〈齊物論〉〈徐无鬼〉、《淮南子》的〈覽冥〉〈本經〉、〈文子〉的〈精誠〉〈下德〉中的「不言之辨，不道之道」，其「不道之道」的第一個「道」與《老子》本章中第二個「道」字同樣是動詞的「道」（作為道、認作道）。

第三、戰國後期到西漢初期，在《老子》成書的同一時代，以儒道兩家為首的諸子百家之間，就究竟何為道這一論題展開了辯論。在這種場合下，「道」這一字屢屢被當作動詞的「作為道、認作道」來使用。例如，《荀子·儒效》中有「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」，同樣《荀子·君道》中有「道者，何也。曰：『君〔之所〕道也。』」（《韓詩外傳》卷五亦同），且馬王堆帛書《五行》（西漢初期的成書）第十八章說：

「聖人知天之道，道者，所道也。知而行之，義也，知君子之〔所〕道而掇然行之，義氣也。……知而安之，仁也，知君子所道而〔誨〕（煥）然安之者，仁氣〔也〕。」同樣第十九章說：「知而安之，仁也，知君子所道而誨（煥）然安之者，〔仁〕氣也。」還有，新出的郭店楚簡《性自命出》（西漢初期的成書）中也說：

「術（道）者，羣勿（物）之術（道）。凡術（道），心述（術）為主

「道」之所以不能被把握，是因為人以自身的感覺、知覺，來目視、耳聽、口嘗、心知於「道」乃是不可能的。「道」是超越於這樣的感覺、知覺的存在。反過來說的話，在老子那裡，人通過感覺、知覺而能把握的東西，只不過是形而下之「萬物」，而「道」作為形而上的本源，存在於超越「萬物」的茫遠的彼岸。《老子》中諸章節，頻繁言說著人所無法視、聽、嘗、知於「道」的主張。例如，《老子》第十四章中：

視之而弗見，名之曰（微）。聽之而弗聞，名之曰希。摶之而弗得，名之曰夷。三者，不可至（致）計（詰），故圜（捆）〔而為一〕。一者，其上不攸（悠），其下不忽。尋（繩）尋（繩）呵（乎）不可名也，復歸於无物。是胃（謂）无狀之狀、无物之〔象。是胃（謂）沕（忽）望（恍）。隋（隨）而不見其後，迎〕而不見其首。

這一段是這種主張的代表性文字，明確地論及了人對形而上之「道」的不可把握性。再者，在《老子》第三十五章中：

故道之出言也，曰：「談（淡）呵（乎）其无味也。」〔視之〕不足見也，聽之不足聞也，用之不可既也。

---

（主）。術（道）四述（術），唯人術（道）為可術（道）也。丌（其）咎（三）述（術）者，術（道）之而已。」

另外，《商君書·開塞》、《淮南子》的《齊俗》《詮言》等處均可見「道」（作為道、認作道）的用例。這些都是意為「作為道、認作道」，而非「言說」。



這一引用文的結構，正與《老子》第二十五章中以下諸語相近。

有物昆（混）成，先天地生。繡（寂）呵（乎）繆（寥）呵（乎），獨立〔而不（改）〕，可以為天地母。吾未知其名，字之曰道。吾強為之名曰大。

第二十五章首先描述了「道」的難以把握的狀態，然後又將「道」「強」為敘述。第二十五章中的「吾強為之名曰大」，與第十五章中的「強為之容」大體上是相同的意思，因此第十五章中的「古之善為道者，微眇（妙）玄達，深不可志（識）。」也無疑是因「道」之不可把握性而論之。

第二、《老子》第五十六章中：

〔知者〕弗言，言者弗知。塞丌（其）悶（兌），閉丌（其）〔門，和〕其光，同丌（其）整（塵），坐（剝）丌（其）閱（銳），解丌（其）紛。是胃（謂）玄同。故不可得而親，亦不可得而疏。不可得而利，亦不可得而害。不可〔得〕而貴，亦不可得而淺（賤）。故為天下貴。

本章上段中的「丌（其）悶（兌）、丌（其）門、其光、丌（其）閱（銳）」，皆指修道者（「知者」）的感覺器官、知覺器官、及其作用，而使其「塞、閉、和、坐（剝）」，皆指關閉這所有的感覺器官、知覺器官，使致對世界無所認識。而且，「丌（其）整（塵）、丌（其）紛」皆指在因修道者之認識而被分節化、秩序化以前的世界自身的樣子，而使其「同、解」，皆是指修道者合一

(participation) 於世界本身。<sup>15</sup> 可以認為，「玄同」之意，就是指修道者與世界無間合一的狀態，老子將其賦予了修道者把握了「道」，與「道」合一這樣的意義。這樣，本章上段論述修道者通過對世界無所認識，反而達到了把握於「道」，這似乎可以說是神秘主義 (mysticism) 的一種。基於此，本章下段講述了同於「道」的人不為其他的任何個人所把握，並達到了「為天下貴」的結果。所以，本章也同樣表明了一般的人對形而上的「道」的不可把握

---

<sup>15</sup> 第四章、第五十二章和第五十六章中出現了共通的文句：「塞丌（其）悶（兌），閉丌（其）〔門，和〕其光，同丌（其）斲（塵），坐（剝）丌（其）闕（銳），解丌（其）紛。」

這一段以所謂的「和光同塵」，即將自身的能力隱藏起來，與俗世打交道這一處世訓而聞名。故而，多有解釋者將其視作闡述這一處世訓的文句。但實際上，這一段表達了老子更為深刻的哲學與倫理思想。關於這個問題，請參照拙著《問道：《老子》思想細讀》Ⅲ，2，A，d「以無知來把握『道』」和第四章注釋。而且，本文的合一 (participation)，借用了列維·布留爾《低級社會中的智力機能》(Les Fonctions mentales dans les Societes inferieures, 日譯《未開社會の思惟》上、下，山田吉彥譯，岩波書店，1953年)中的術語。但是，該書認同近代西歐指摘其它的「劣等社會」特有的思惟方式，筆者並不贊同這一立場，也不贊成這一語詞的使用方式。與這種思惟在歷史的進步過程中的先後或價值的優劣無關，只不過是為了理解《老子》第四章、第五十二章、第五十六章等章中的相同思想而加以借用而已。第五十六章中這一部分的關鍵詞之一「解」字，是指「道」或把握了「道」的人的精神加以分解，滲透進全一的混沌的世界中的各個角落。馬王堆帛書《十六經·成法》中有「一之解，察（際）於天地，一之理，施於四海。」類似的文句在《管子》的〈心術下篇〉〈內業篇〉、《淮南子·原道》等處也可得見。

性。<sup>16</sup>

另外，《老子》中對「德」這一詞多有使用。以《老子》為主的道家的「德」，與儒家等學派的「德」字意味著仁義、孝慈等儒理上的意義不同，所指乃是上述的形而上之「道」的作用與機能之一面。因此，這裡所表達的思想，乃是認為作為本源性的實在的「道」，其自身雖不被人的感覺、知覺所把握，但「道」的作用和機能卻可以把握。本來「道」之「體」（本體）超越了人的感覺與知覺，所以不能被言說，也不應被言說。而與此相反，「道」之「用」（作用）卻可在形而下之「萬物」中顯現，可以被言說，也應該被加以言說。所以，這不就是一種將「道」的作用與機能大講特講的機能主義（functionalism）嗎？

再舉幾例以說明之，《老子》第二十八章中如下所述：

……為天下溪，恆德不離（離）。恆〔德〕不離（離），復歸〔於〕嬰兒。……為天下〔浴（谷）〕，恆德乃〔足〕。  
〔恆〕德乃〔足，復歸於樞（樸）〕。……為天下式，恆德

---

<sup>16</sup> 第五十六章「故不可得而親」以下，林希逸《老子鬳齋口義》（華東師範大學出版社，2010年）知者不言章第五十六巧妙地將要領解釋道：「有此玄同之道，則天下不可得而親，又不可得而疏。言其超出於親疏、利害、貴賤之外也。」但是，亦有人將此處讀為「體道者」（蘇轍語）對世人不能作出親疏、利害、貴賤的判斷。這是誤將主語當作「體道者」，而將賓語當作「世人」的誤讀。誤讀者中有現代中國的朱謙之《老子校釋》第五十六章、高亨《老子注譯》第五十六章、高明《帛書老子校注》五十六等，其錯誤的根源可追溯到蘇轍《老子解》第五十六章（焦竑《老子翼》五十六章所引）。

不貧（忒）。〔恆〕德不貧（忒），復歸於无極。

如果《老子》中的「道」可以用語言表示的話，此處的「恆德」應當可被寫作「恆（常）道」或「大道」。<sup>17</sup> 再者，《老子》第三十八章中如下所述：

〔上德不德，是以有德。下德不失德，是以无〕德。……故失道而后（後）德，失德而后（後）仁，失仁而后（後）義，〔失義而后（後）禮〕。

關於開頭的「上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德」<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> 對第二十八章的「恆德」的解釋中，有將其與第一章的「恆道」聯系起來討論的福永光司《老子》第二十八章、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》28、神塚淑子《老子》第二十八章，筆者認為他們的分析都比較妥當。雖然如此，但兩者之間也有不同的地方。第二十八章「恆德」的「恆」是存在論上的意思，而第一章「恆道」的「恆」是知識論上的意思。

<sup>18</sup> 關於第三十八章開頭兩文的「德」是和「道」大體上同意，以及第三十八章中含有的萬物生成論，請參照本論文的二，2「萬物生成論與退步史觀的結合」「上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。」，是講上德無德，正因為如此所以才有德；下德有德，但正因為如此所以才無德。這裡《老子》特有的逆說與辨證法很起作用。詳細說的話，上德並無世間意義上的德（或者說非德），正因為如此才是真正的德；而下德誠然具備世間意義上的德（或者說是德），但正因為如此所以沒有真正的德。一直以來日本的解釋裡，最初的「不德」都讀作「不以之為德」。武內義雄《老子の研究》第三十八章、諸橋轍次《掌中 老子の講義》第三十八章、福永光司《老子》第三十八章、森三樹三郎《老子、莊子》Ⅲ，4「儒教の道德と老子の道德」、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》38、楠山春樹《老子入門》（講談社，2002年）三十八章、神塚淑子《老子》第三十八章，



中的六個「德」字，如果「道」可以用語言表示的話，從下文所刻畫的「道→德→仁→義→禮」之「道」在崩壞過程中的排列方法來判斷，則此處的「德」字應當都可被寫作「道」字。再者，《老子》第五十四章中說：

善建〔者不〕拔，〔善抱者不脫〕，子孫以祭祀〔不絕。修  
之身，丌（其）德乃真。修之家，丌（其）德有〕餘。修之  
〔鄉，丌（其）德乃長。修之邦，丌（其）德乃夆（豐）。  
修之天下，丌（其）德乃博（博）〕。

如果「道」可以用語言來表示的話，本章中的「身、家、鄉、邦、天下」分別的「丌（其）德」，都可以寫作「道」。

以上所指出的與《老子》的「道」相關的機能主義，很可能是來自於《老子》認為人以感覺、知覺無法把握「道」的本質這樣一種形而上學特性的特殊思想。但即使如此，筆者認為這種機能主義對於此後的中國思想史之整體，擴大來說的話對中國文化史之整體，其影響可謂不小。這種機能主義作為一個源頭，使得在中國思想史、中國文化史之中，與其說形成了探求事物之本質、事物自身

---

皆譯作「沒有意識到自身有德」（楠山春樹語）等。另外，小川環樹《老子》第三十八章、木村英一和野村茂夫《老子》第三十八章譯作「不以有德而自傲」（小川環樹語）。但是，原本在古代漢語中只是一個字的「德」這一動詞，被賦予「沒有意識到自身有德」和「不以有德而自傲」的意思，無論哪一種在語法上都是不合理的。應該讀為「非德」或「無德」之意。與第五章的「不仁」、第三十章和第五十五章的「不道」等是同樣的語法。

的學術研究，毋寧說形成了重視「經世致用」這一利用事物之作用、機能的傳統。

### 3、「道」無名

《老子》中將以上所述的「道」視為人之所不可把握之物，有多處是通過「無名」這一形式來展開議論的。所謂「名」，原本直接指向「道」之為何的名稱和語言，實際上又引伸和擴大出其他意味，例如用以探知「道」的存在樣態的感性認識或知性認識，及其概念化；或者在論述「道」、教導「道」的內容時的說明、傳達等等。因此，所謂「無名」，是指可以表達「道」的名稱、詞語不存在，可以知曉「道」的認識、概念化的努力並不可能，可以論述「道」、教導「道」的說明、傳達理當不存在等等的意思。不僅如此，甚至包含了以下的準則。即，不應有以名稱、詞語表達「道」，不應通過認識、概念化的努力來知曉「道」，也不應有通過說明、傳達來論述「道」、教導「道」等等。《老子》中呈現出的全部以上諸相，其原因歸根到底，皆在於「道」之為形而上的本源性實在。

《老子》中以「無名」、「不可名」的形式來議論「道」的地方，若以例說明，比如說《老子》第一章：

道可道也，非恆道也。名可名也，非恆名也。无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。……兩者同出，異名同胃（謂）。玄之有（又）玄，眾眇（妙）之〔門〕。

根據本章，對於「道」，「有名」的把握方式自不必說，「无名」的把握方式，只要它是被語言所表達的，也不能把握「道」。因此，兩者排除人對「道」之把握的否定的契機都不充分，故不得不相對地止於「名」之「有、无」的維度，被判斷為「兩者同出，異名同胃（謂）。」。老子則超出這一維度更進一步，一面將只是相對地相異的「有名」與「无名」兩者作為對象，一面多次重複「玄之有（又）玄」這一否定性的根源溯及，最後終於到達的是，無限維度上的絕對否定、即絕對肯定的「眾妙之門」，這就是真正的「道」。而且，這一真正的「道」，是超越了上文相對的「无名」的真正的「无名」的實在。再有，《老子》第十四章中說：

一者，……尋（繩）尋（繩）呵（乎）不可名也，復歸於无物。是胃（謂）无狀之狀、无物之〔象〕。

作為「一者」的「道」，被當作不論如何都「不可名也」之物。又，《老子》第三十二章中說：

道恆无名。樞（樸）唯（雖）〔小，而天下弗敢臣〕。……始制有〔名。名亦既〕有，夫〔亦將知止〕。

「恆无名」者是「道」，如同對「樸」加以制裁則作「器」，對「道」最初加以制裁成為「有名」的「萬物」。<sup>19</sup> 而「有名」之

---

<sup>19</sup> 第三十二章整體的根本哲學的框架是，將「道→萬物」的關係理解為「无名→有名」的存在論式展開，比喻、象徵式地將其表現為「樞（樸）→

「萬物」不久被當作欲望追求的對象，這裡提出了如何抑止欲望追求這一新的主題。再者，《老子》第三十七章中說：

道恆无名。侯王若〔能〕守之，萬物將自慤（為）。慤  
（為）而欲〔作，吾將闡（鎮）之以〕无名之樞（樸）。

「恆无名」者是「道」這一命題，在這裡與第三十二章相同。<sup>20</sup>

---

器」。簡單地說，是從根源性的「道=无名=樸」產生「萬物=有名=器」的哲學。

第三十二章的「制」，在《說文解字》中作「制，裁也。」之義，被當作「樞（樸）」的相關語。在本章中則是，比喻、象徵式的、處於「无名」狀態中的「道」產生「有名」的「萬物」的表述，並以第二十八章的「樞（樸）散則為器」等為基礎。木村英一《老子的新研究》三十二章、諸橋轍次《掌中 老子的講義》第三十二章以來的很多日本研究都持有相同的解釋。其起源應該是王弼《老子注》的「始制，謂樸散始為官長之時也。」。應該注意的是，「為官長」者是「无名」的「道」，而不是「有名」的「萬物」。並且，對於「始制有名」，高亨《老子正詁》三十二章注為「始為道制名，道乃有名。」。但是，認為「道」制名的解釋是不恰當的。

<sup>20</sup> 底本（馬王堆甲本）第三十七章一開頭的「道恆无名」雖與乙本相同，但郭店本作「術（道）亘（恆）亡（無）為也」，北京大學簡作「道恆無為」，通行本（王弼本、河上公本）作「道常無為而無不為」。郭店本第三十七章隨後的下文為「侯王能守之，而萬勿（物）牂（將）自慤（為）」（與底本相同），因為前半的「術（道）亘（恆）亡（無）為也」與後半的「萬勿（物）牂（將）自慤（為）」相呼應，所以像郭店本、北京大學簡那樣作「亡（無）為」，就是古本《老子》原來的樣態。馬王堆兩本將原來的樣態改為「无名」，通行本進一步大幅度地改為「無為而無不為」。筆者認為，上述章頭一句文本的變遷在於，郭店本和馬王堆甲本後半的「萬勿（物）牂（將）自慤（為）」這一本來樣態，因馬王堆乙本、北京大學簡、通行本改作「萬物將自化」而被改進。這難道不是

此處的「樞（樸）」，雖說是對「道」的比喻與象徵，在本章中亦被形容為「无名」，且被認為具有政治的意義。另外，《老子》第四十一章中說：

〔上士聞道，堇（勤）能行之。中士聞道，若存若亡（無）。下士聞道，大笑之。弗笑，不足以為道。是以建言有之曰：「明道如費（費），進道如退，夷道如類（類）。上德如浴（谷），大白如辱（黜），廣德如不足。建德如偷，質真如渝，大方无隅（隅）。大器免（晚）成，大音希聲，大象无刑（形）。」道褒无名。夫唯〕道，善〔始且善成〕。

本章從首到尾全都是關於「道」的議論。<sup>21</sup> 而後半部分「道褒无

---

因為後來《老子》思想產生了變化（從人為的「為」到重視教化的「化」的變化），所以前半、後半的經文才發生了改變嗎？

<sup>21</sup> 第四十一章「建言」的文句，在底本（馬王堆甲本）中全部為缺字。引用文是從「明道如費（費）」到「大象无刑（形）」的十二句，最後一句「道褒无名」與老子在章頭的「聞道」的話題相呼應的同時，也是總括以上引用文的說明文。因為十二句以每三句為韻，分別作一組，所以應該句讀為三句一文，三句一文，三句一文，三句一文。故而，按照木村英一《老子的新研究》四十一章、福永光司《老子》第四十一章、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》40 那樣閱讀即可。此外的句讀都是混亂的。句讀混亂的是：中國方面有《馬王堆漢墓帛書【壹】》（文物出版社，1974年）的〈老子乙本釋文〉、《馬王堆漢墓帛書【壹】》（文物出版社，1980年）的〈老子乙本釋文〉、高明《帛書老子校正》四十（乙本）；日本方面也有武內義雄《老子的研究》第四十一章、加藤常賢《老子原始の研究》（明德出版社，1966年）第一部，41、諸橋轍次《掌中 老子的講

名」一句的旨趣，正是與上文所檢討的內容一樣。

如是，「道」雖是本來「无名」的實在，但《老子》中使用假稱、形容來稱呼它的例子不在少數。例如，《老子》第二十五章中說：

有物昆（混）成，先天地生。……可以為天地母。吾未知其名，字之曰道。吾強為之名曰大。<sup>22</sup>

而且，《老子》第三十四章中還說：

道〔漚（汜）呵（乎），其可左右也〕。……萬物歸焉而弗為主，則恆无欲也，可名於小。萬物歸焉〔而弗〕為主，可名於大。

在這些例子中，以「大」為「道」的假稱、形容，關於這一點，因為在《老子》第十八章與第五十三章中有「大道」這樣的表述，所以容易理解。相反，也有以「小」來稱呼「道」的，<sup>23</sup> 如《老

---

義》第四十一章、小川環樹《老子》第四十一章、蜂屋邦夫《老子》第四十一章等。

<sup>22</sup> 關於第二十五章的「吾強為之名曰大」一句，高亨《老子正詁》二十五章把「名」字改為「容」字。還有，加藤常賢《老子原始の研究》第一部，25，將自從「吾強為之名曰大」直到章末「道法自然」的經文，認為全都是「後代追加的偽文」而刪去。不過，在郭店楚簡《老子》第二十五章登場的今日，兩人的錯誤已經明白了。

<sup>23</sup> 關於在第三十四章裡「道」也叫「小」這個問題，請參照本論文的三，1「從『道』之虛靜生出『萬物』」和其注釋。

關於本章的構成，武內義雄《老子の研究》第三十四章主張：王弼本的

子》第三十二章中：

道恆无名。樞（樸）唯（雖）〔小，而天下弗敢臣〕。……  
俾（譬）道之在天〔下也，猷（猶）小〕浴（谷）之與  
（於）江海也。

這個「小」同樣也是對「道」的假稱、形容。理由如下，第一、「樞（樸）」一語在《老子》中屢次被用作「道」的比喻、象徵，「道」雖明確如上述「恆无名」所說，不以「名」之，但後文接下來還是說「樞（樸）小」，因此「樞（樸）」和「小」都應該當作「道」的假稱、形容來理解；第二、章尾一句中，將「道」與「天下」的關係比喻為「小浴（谷）」與「江海」的關係。「道」這一實在使得「天下」的萬物得以存在、發生，這樣的存在論或萬物生成論以譬喻之，就是「小」的「浴（谷）」成為水流的起點，逐漸形成浩大的「江海」。這裡同樣可以視為「道」正在以「小」而被假稱、形容。<sup>24</sup> 而且，《老子》第五十二章裡

---

「衣養萬物而不為主」以下四句不是「老子原來的文章」，而且「以其終不自為大，故能成其大。」兩句是第六十三章的錯簡。再有，木村英一《老子的新研究》三十四章也主張：王弼本的自從「衣養萬物」直到「可名為大」的凡有七句，都是「後人敷衍的文句」。筆者認為，以上兩人的本文校訂大概都是荒誕無稽。

<sup>24</sup> 關於第三十二章末尾的「俾（譬）道之在天下也，猷（猶）小浴（谷）之與（於）江海也。」比喻關係的把握方式，除加藤常賢《老子原義の研究》第一部，32 之外，一直以來日本的研究都是錯誤的。他們將「江海」比喻為「道」，將「小谷」比喻為「天下」。例如，從武內義雄《老子の

〔見〕小曰〔明〕，守柔曰強。用示（其）光，復歸示（其）明，毋遺身央（殃），是胃（謂）襲常。

中的「小」，同樣也是因為「道」之不具備大小，所以拒斥語言表達這一性質，而被加諸於身的假稱與形容。<sup>25</sup>

#### 4、以無知來把握「道」

老子是在認為，人不管如何都無法把握「道」嗎？——恐怕不是。究其原因，正如上文所觸及，老子最重視的，是追求人如何去把握「道」這一主題。具體地說，《老子》之中有明確以「道」可以被把握為前提而論述的章節。舉幾例來看的話：

〔道沖（盅），而用之有弗〕盈也。（第四章）

---

研究》第六十六章、木村英一《老子的新研究》三十二章、大濱皓《老子的哲學》（勁草書房，1962年）一章「道……存在としての道」的早期解釋開始，到近些年的金谷治《老子 無知無欲のすすめ》32、楠山春樹《老子の人と思想》（汲古書院，2002年）第四章，二「《老子》の場合」、蜂屋邦夫《老子》第三十二章等的解釋，都是重複相同的錯誤。

<sup>25</sup> 第五十二章中的「小」，指的是通過第五十二章上文中的「塞門（其）闔（兌），閉門（其）門」的方法來把握的「道」，即使不是這樣，至少也指「道」的性質之一。關於「小」的解釋，大濱皓《老子的哲學》二章「道……當為としての道」、福永光司《老子》第五十二章、蜂屋邦夫《老子》第五十二章的解釋為好。與其相反，武內義雄《老子的研究》第五十二章、木村英一《老子的新研究》五十二章、加藤常賢《老子原義的研究》第一部，52、楠山春樹《老子の人と思想》第二章，第三節，4「第五十二章中段 乙③」等諸書，都不能說明「塞門（其）闔（兌），閉門（其）門」與「見小曰明」的內在關係。



〔古之善為道者，微眇（妙）玄達〕，深不可志（識）。……葆（保）此道，不欲盈。（第十五章）<sup>26</sup>

以道佐人主，不以兵強〔於〕天下，〔其事好還〕。（第三十章）<sup>27</sup>

〔上士聞道，堇（勤）能行之。中士聞道，若存若亡（無）。下士聞道，大笑之〕。（第四十一章）

〔以道立（莅）〕天下，兀（其）鬼不神。（第六十章）

---

<sup>26</sup> 關於第十五章的「古之善為道者」的解釋，請參照本論文的一，2「『道』不為人所能把握」和其注釋。另外，「古之善為道者」和「葆（保）此道」者，不管前者的「道」字作「道」還是作「士」，最終歸於同一個意思。關於這個問題，請參照福永光司《老子》第十五章和金谷治《老子無知無欲のすすめ》15。

<sup>27</sup> 關於第三十章的「其事好還」一句是肯定的正面價值的意思，以及這一句表達每一個文本分歧，請參照拙著《問道：《老子》思想細讀》Ⅲ，3，D，c「提倡無事」及第三十章的注釋。諸本間第三十章的「其事好還」一句的異同如下。郭店本作：「以術（道）差（佐）人主（主）者，不谷（欲）以兵但（強）於天下。……兀（其）事好。」置「兀（其）事好」於章末。底本（馬王堆甲本）如本文所引。馬王堆乙本則作：「以道佐人主，不以兵強於天下，兀（其）〔事好還〕。」北京大學簡作：「以道佐人主，不以兵強於天下，其事好還（還）。」通行本（王弼本）作：「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。」最古的郭店本的「兀（其）事好」，不像馬王堆兩本、北京大學簡那樣有「還」字，另外，這一句在馬王堆兩本、北京大學簡與通行本中被置於：「善者果而已矣，毋以取強焉。……是胃（謂）〔果〕而不強。」（馬王堆甲本）一句之後。從以上兩點來推斷的話，郭店本是有古本《老子》原初形態殘留的文本，而且「兀（其）事好」與後來的「其事好還」，原本應當有肯定的正面價值的意思。

故曰，「為道者，非以明民也，將以愚之也」。（第六十五章）<sup>28</sup>

孰能有餘而有以取奉於天者乎，〔唯又（有）道者乎〕。  
（第七十七章）

在這些章節中的「道」，可以被看作是人人都已經把握的，或者是人人都可以把握之物。

那麼，如何才能對「道」這一本源者加以把握呢？《老子》中有著對這一問題的多處思索。先說結論，對於「道」，人因對其「無知」而能「知」。即，通過對「知」的「撥無」超越了「知」，從而得到「知」。這就是所謂「無知之知」。因為這個原因，上面所引「用道」（第四章）、「為道」（第十五章、第六十五章）、「葆（保）道」（第十五章）、「以道佐人主」（第三十

---

<sup>28</sup> 第六十五章開頭的「故曰」，在底本（馬王堆甲本）中作「故曰」，馬王堆乙本、北京大學簡、通行諸本（王弼本等）中皆作「古之」。郭店本中無第六十五章。若認為以「故曰」開頭，則本章與第六十四章是同一章，因為《老子》中以「故曰」開始的章節不太可能。那麼檢討一下兩章的關聯來看，第六十四章下段中有「〔聲（聖）人〕欲不欲，……學不學，……〔而〕弗敢為。」，即將無欲、無學、無為作為聖人理想的統治方式而加以提倡，這些與本章的關鍵詞「愚」「不知」所指方向相同。所以，這一部分如底本那樣作「故曰」，難道不應當是其本來的表述嗎？自此以下的文章，原本是與第六十四章同一的章節，正因如此，接續上文，作「故曰」云云。馬王堆乙本以下諸本，恐怕是迎來新時代的古本《老子》的「故曰」被更改了的緣故。高明《帛書老子校注》六十五等作品懷疑原來的文本應如馬王堆乙本以下諸本作「古之」，底本傳寫有誤，筆者認為這一懷疑是不妥當。

章)、「聞道」(第四十一章)、「以道立(莅)天下」(第六十章)、「又(有)道」(第七十七章)等等，都可以被理解為在對「知」的撥無、超越上到達對「道」的「無知之知」吧！——這誠然就是《老子》特有的逆說式、辨證法式的思考。

人為了把握「道」，就有對感覺、知覺加以撥無，然後超越的必要。具體地說，趨向「道」的人，有對目視、耳聽、口嘗、心知等各種活動加以撥無、超越的必要。例如，《老子》第四章中有

銑(剄)其〔兌(銳)〕，解其紛，和其〔光〕，同〔其塵〕。

一句，這一句在上文中詳細解說了了的《老子》第五十六章中是這樣的：

塞卍(其)悶(兌)，閉卍(其)〔門，和〕其光，同卍(其)塹(塵)，坐(剄)卍(其)閱(銳)，解卍(其)紛。是胃(謂)玄同。

其文章表現與思想內容幾乎相同。——「知者」(修道者)停止了所有感覺與知覺的活動<sup>29</sup>，對世界無所把握，通過這種做法，與分

---

<sup>29</sup> 第四章的「其兌(銳)、其光」，及第五十六章的「卍(其)悶(兌)、卍(其)門、其光、卍(其)閱(銳)」，皆不是與欲望相關的詞語，而是與感覺、知覺相關的詞語。究其原因，第四章在這段文字的前後文論及了「道」的形而上學與存在論，第五十六章在這段文字的前後文論及了「知、言」及修道者的不可把握性，欲望的問題在這裡沒有插入的餘地。

節化、秩序化以前的世界融為一體（participation），到最後「知者」與世界自身達到無間合一。還有，《老子》第五十二章中有同樣的表達：

塞丌（其）闕（兌），閉丌（其）門，終身不董（勤）。啟  
丌（其）悶（兌），濟丌（其）事，終身〔不來〕。

此段同樣有一半的內容，可以解釋為，人（修道者）通過對感覺與知覺的撥無，與世界達到合一，與此同時達到了對「道」的把握。<sup>30</sup>

人對感覺、知覺的「撥無」，就是指對目視、耳聽、口嘗、心知等活動的「撥無」。另外，人的「我」、「己」，既是感覺、知覺活動的本源，又是構成感覺、知覺活動之物，所以，以上這些對

---

因此，將一部分這些詞語解釋為與欲望相關的諸橋轍次《掌中 老子的講義》第五十六章、福永光司《老子》第五十六章、陳鼓應《老子註譯及評介》五十六章、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》56 等，均不恰當。與他們相反，小川環樹《老子》第五十六章、木村英一和野村茂夫《老子》五十六章等將其解釋為與感覺、知覺相關，這是正確的。另一方面，第五十二章的「丌（其）闕（兌）、丌（其）門、丌（其）悶（兌）」，是將欲望與感覺、知覺兩者包括在內而言。（參照成玄英《老子義疏》天下章中所說，第五十二章將人的五官分為欲望與認識兩種。）其原因是，第五十二章既在前後部分包含了養生思想，又如「濟丌（其）事」所言，論及了成就事業，不僅與知，而且與欲有關。如此，第五十二章與第四章、第五十六章之間有若干不同之處。

<sup>30</sup> 第五十二章的「塞丌（其）闕（兌），閉丌（其）門」是指將感覺、欲望等器官封閉，停止其作用。「啟丌（其）悶（兌），濟丌（其）事」與其正好相反。前者是說，只有通過撥無耳目鼻口與心的作用，把握「道」才成為可能。

「道」的把握，要不止於人所能達到的無視、無聽、無知的狀態，更要向無我、無心的境界更進一步，這樣才能到達實現的狀態。如果這樣的話，人在無我、無心境界的前提下，自然而直接地、無需媒介地，達到與分節化、秩序化之前的世界，及與本源的「道」的合一，這種思想，如上所述，可以評價為一種神秘主義（mysticism）。歐洲基督教（愛克哈特（Meister Johannes Eckhart）與西勒修斯（Angelus Silesius）等）、阿拉伯世界的伊斯蘭教等的神秘主義，以人與其各自的神直接、無需媒介的合一為目標，而與這些相反，以《老子》為代表的中國神秘主義是以與「道」的合一為目標，雖然有著這樣的差異，但剔除掉神與「道」的不同，這些都不妨認可為同一類型的思想。且，這樣的神秘主義，已經在先於《老子》的《莊子》諸篇的多章中明確被加以描畫，例如，《莊子·齊物論》中說：

天下莫大於秋豪之末，而大山為小。莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。

同樣〈在宥〉中說：

大人……，……頌論、形驅，合乎大同。大同而无己。无己，惡乎得有有。

等等。以上所討論的《老子》的神秘主義，實際上就是大體上忠實地遵從了道家思想傳統的思想。

## 二、《老子》的萬物生成論

以作為本源的「道」為中心的諸思想中，有與上述相異的思想類型。這裡我就被稱為「宇宙生成論」（cosmogony）的思想展開論述。不過，「宇宙」一詞在古代漢語中也有，與源自西方的宇宙（cosmos 或 univers）在不同的意義上被使用，所以本文中我想使用「萬物生成論」這一用語。

### 1、始源的「道」生出「天地」「萬物」

先將「道」是「無」還是「有」這一問題暫置一邊，始於《莊子》的道家的萬物生成論認為，在「道」生成出「天地」與「萬物」的最初階段，即世界在直至今日的被分節化、秩序化以前的階段裡，「道」是除此之外別無其他的存在者——混沌。

相反，萬物生成論中的「萬物」，與形而上學、存在論中的「萬物」一樣，還是將人包含在內，甚至是以人為中心的語詞。只不過，萬物生成論中的「道—萬物」的關係，與形而上學、存在論中的主宰—被主宰、支配—被支配的關係不同，其特徵是對人從何處來往何處去這一問題抱有關心，在「道—萬物」之間引入了時間性，加以歷史性的考察。

《老子》中代表性的萬物生成論在第四十章與第四十二章中可以得見，這兩章在底本（馬王堆甲本）與乙本中直接相連，被書寫

成一章。多位學者均認為這種處置是妥當的<sup>31</sup>，所以這裡我也基於這一點展開論述。《老子》第四十章、第四十二章中說道：

〔反也者〕，道之動也。弱也者，道之用也。天〔下之物生於有，有生於无。道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽〕，中（沖）氣以為和。天下之所惡，唯孤、寡，不索（穀），而王公以自名也。勿（物）或斂（損）之〔而益，益〕之而斂（損）。

這段引文中的第四十章已包含在郭店《老子》中，但在那時第四十二章還未誕生。因此，可以推測第四十二章中的「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」以下的部分，是到了西漢初期被增寫的內容。換言之，道家內部萬物生成論的思想成形比較晚，是在戰國晚期和西漢初期以後產生的新興現象。<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> 關於第四十章、第四十一章、第四十二章的排列問題，因為通行本的排列是錯簡，所以遵從馬王堆兩本的順序，高明《帛書老子校注》四十、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》40 等都提出了改為第四十一章、第四十章、第四十二章的主張。

<sup>32</sup> 關於第四十章、第四十二章的萬物生成論的解釋，請參照本論文三，2「『萬物』得『一』而存在」。道家的萬物生成論在戰國晚期—西漢初期以後逐漸被加以整理。簡單地說，是以《莊子》早期成書的部分→《老子》→《淮南子》的順序，一點一點地整理，並使其更加詳細。關於這一問題，請參考拙著《道家思想的新研究》第八章，第五節，二「來自宇宙生成論的形而上學的分歧與形成」，及三「真正的宇宙生成論的出現——《老子》」。第四十二章中「道生一，一生二，二生三，三生萬物。……中（沖）氣以為和。」這一部分就是《老子》具有代表性的萬物生成論。

「道」即承接了上文第四十章末尾的「无」。要說這樣的作為「无」的「道」生出「一」的文章，在道家思想的歷史上，以《莊子·齊物論》如下的文句最為古老：「俄而有無矣。……天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎。既已謂之一矣，且得無言乎。一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得。而況其凡乎。」這一引文是說，試圖把握本源，而言「無」與「一」，通過這種言說，將終究把握失敗的知識論的過程刻畫為「無→一→二→三→萬物」。將這樣的內在的知識論客觀化、外在化的，是《莊子·天地》中：「泰（太）初有无，无有无名，一之所起。有一而未形，物得以生，謂之德。……留（流）動而生物，物成生理，謂之形。」一段。這裡明確闡述了「无→一→（萬）物」這一萬物生成論。可以將其視為與《老子》第四十二章幾乎同一階段的思想。「一」指的是剛從「道」中所生出的，尚未分節化的混沌的宇宙全體。對《老子》第四十二章這一部分的引用在西漢初期成書的《淮南子》的《天文》和《精神》等中也有，不過這裡將萬物生成論進行了整理，同時進一步使其客觀化與外在化了。本章中的「一」的特徵，還未成為「一氣」與「太極」這樣套路式的具體的思想概念。有許多見解認為「二」相當於「陰、陽」或「天、地」，「三」相當於「天、地、人」或「陰、陽、和氣」，但是，這就將混沌未分的宇宙全體漸次分化的過程僅以一般的形式論述，後世將其作為套路式的具體的思想概念的理解，是不恰當的。「中」在底本（馬王堆甲本）、北京大學簡中作「中」，在馬王堆乙本中缺，在通行本（王弼本）中作「冲」。「中」是「冲」的假借字，《說文解字》曰：「冲，涌繇也。」是涌動、靈活地轉動的意思。將「中」「冲」釋為此意的，在中國有高亨《老子正詁》四十二章、蔣錫昌《老子校詁》（商務印書館，1937年）四十二章、陳鼓應《老子註譯及評介》四十二章、高明《帛書老子校注》四十二等，在日本有木村英一《老子的新研究》四十二章、蜂屋邦夫《老子》第四十二章等，這是最有力的說法。與此相反，現代日本將其解釋為「二氣的交合」（武內義雄語）或「陰陽的中間」（加藤常賢語）的學者很多，例如武內義雄《老子的研究》第三十九章、諸橋轍次《掌中 老子的講義》第四十二章、福永光司《老子》第四十二章、加藤常賢《老子原義の研究》第一部，42、神塚淑子《老子》第四十二章等，這是對「中和」這一現成詞的強拉硬拽的解



這兩章中的萬物生成論對「萬物」的生成過程有如下刻畫：

无、道 → 有、一 → 二、陰與陽 → 三、陰與陽與中  
(沖)氣 → 天下之物、萬物

需要注意以下幾點：第一、「道」生出「萬物」的過程，與後來「自然」思想轉變而成的流溢說（Emanationslehre）不同，後者認為「萬物」「自然」地從「道」出流出，而這裡的機制是主宰者的「道」自己能動地生出「萬物」，可以說是基於道家傳統的形而上學、存在論而形成的，一種比較古老類型的萬物生成論。

第二、這裡主張的是，「道」由具有「反、弱、无」這樣的機能與本質（在世間的意味上）的消極價值，但正因如此，逆說式、辨證法式地反轉一下，轉而成為了化生「天下之物、萬物」的積極價值。以此萬物生成論為根據，第四十二章中段的「天下之所惡，唯孤、寡、不稟（穀），而王公以自名也。」以下，描畫出了人（王公等）所應當具有的倫理、政治上的樣子。從這一點出發考慮的話，萬物生成論在《老子》中的作用，與一直以來的形而上學、

---

釋，筆者覺得並不恰當。還有，「中（沖）氣以為和」在《莊子·田子方》「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和，而物生焉」的文句同義，《老子》的「中（沖）」相當於《莊子》的「交通」。第四十二章這一部分的旨趣，是講述從「道」中生成之後的「萬物」的和諧的更一步的發展。但是，老子在本章全文中的目的，並不是關注萬物生成論本身而加以敘述，而是想要證明，「道之動、道之用」的「反、弱」，及其同類的不被世間人所喜好的負面價值的「无」，實際上反而才是「生出萬物」的多產性的正面價值之實在。

存在論的作用是完全一樣的。<sup>33</sup>

第三、道家的古老的「道—萬物」關係論中，「道」生出「萬物」的過程，在存在論上理解為，「樸」的「道」自我異化後，作為「器」的「萬物」出現（異化論）；在歷史論上理解為，作為太初的混沌的「道」不斷退步，最後墮落成分節化、秩序化的「萬物」（退步史觀），這兩種理解比較常見（參照上述《老子》第二十八章）。然而，第四十章、第四十二章中，異化論與退步史觀的影子被隱藏，反而讓人感覺到進步史觀的明朗。<sup>34</sup> 這一點是這兩章的新鮮之處。結論是，我認為這兩章的思想，正好處於道家的萬物生成論從舊到新發展的中間過程。

《老子》中其他地方的萬物生成論還有，如《老子》第六章如下所說：

---

<sup>33</sup> 關於第四十二章中段的「天下之所惡，唯孤、寡、不稟（穀），而王公以自名也。」以下，有學者斷定其在思想上與上段的萬物生成論並無關係，並予以批判。——武內義雄《老子的研究》第三十九章、木村英一《老子的新研究》四十二章、福永光司《老子》第四十二章、森三樹三郎《老子、莊子》Ⅲ，4〈一としての無〉、陳鼓應《老子註譯及評介》四十二章、神塚淑子『老子』第四十二章等。不過，王弼《老子注》已經在第四十二章的注中正確闡明，上段的存在論與中段以下的政治思想、倫理思想有著內在的關聯。

<sup>34</sup> 西漢初期登場的新的萬物生成論認為，「萬物」即使位於當前這一退步之末端，也是從「道」中生出的、「道」的分有之物，故不必對其採取一直以來的否定性的評價。這裡醞釀著克服道家否定哲學的可能性，關於這一點，請參照拙著《道家思想的新研究》第八章，第五節，四「道家宇宙生成論的特徵」。

浴（谷）神〔不〕死，是胃（謂）玄牝。玄〔牝〕之門，是胃（謂）〔天〕地之根。緜緜呵（乎）若存，用之不堇（勤）。

此處將「浴（谷）神、玄牝（本源性的女性生殖器）、天地」用作對「道」的比喻、象徵。<sup>35</sup> 是讚美「玄牝」成為「根」，生成萬物的多產性的文章。最後的「緜緜呵（乎）若存，用之不堇（勤）。」也可以做這樣的解釋，即說的是「道」生成萬物這一能力的無盡藏性。

其次，《老子》第五十二章講的是，通過在上段、中段中把握「道」與「萬物」二者，從而在中段、下段實現倫理思想上、養生思想上的目的。其上段如下：

天下有始，以為天下母。既（既）得丌（其）母，以知丌（其）〔子，既（既）知丌（其）子〕，復守丌（其）母，沒（歿）身不殆。

「道」被認作是生成「天下」的「始、母」，「天下」的萬物是被生成的「丌（其）子」。這正是基於萬物生成論或存在論的表現。

順便我想補充的是，底本（馬王堆甲本）的《老子》第一章作

---

<sup>35</sup> 第六章的「浴（谷）神」，在武內義雄《老子的研究》第六章、諸橋轍次《掌中 老子的講義》第六章等處，基於河上公《老子注》，被解釋為「谷神」（生成萬物之神）。但是，正如小川環樹《老子》第六章所準確批判的那樣，這種解釋是錯誤的。

道可道也，……。无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。

一直以來，這一部分因為在通行本（王弼本）中作

道可道，……。無名，天地之始。有名，萬物之母。

所以被當作論及了如下：

道、無名、天地之始 → 天地、有名、萬物之母 → 萬物

這樣展開的萬物生成論的文章。然而，馬王堆《老子》的甲乙本同時將問題所在的文句寫作「无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。」。所以，隨著馬王堆兩本的出土，可以判明的是，上述展開圖式並不成立，應該從存在論，而非萬物生成論上來理解它。<sup>36</sup>

## 2、萬物生成論與退步史觀的結合

萬物生成論講述了太初混沌的「道」分節化、秩序化後生出「天地」與「萬物」，在邏輯上與退步史觀相親和，而且實際上伴隨著退步史觀一同出現的情況也不少。究其原因，是由於作為價值

---

<sup>36</sup> 郭店本中不含有第一章。北京大學簡將問題所在的文句作「無名，萬物之始也。有名，萬物之母也。」，與馬王堆兩本相同。即使在馬王堆兩本公開之後，金谷治《老子 無知無欲のすすめ》1、楠山春樹《老子入門》一章、神塚淑子《老子》第一章還是將第一章的這一部分解釋為萬物生成論。與此相反，高明《帛書老子校注》一認為，通行本（王弼本）的「無名，天地之始。」中的「天地」是後世將本來的「萬物」篡改的結果。關於本章的「无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。」的解釋，請參照本論文的一，1「形而上的『道』與形而下的『萬物』」和其注釋、同樣一，2「『道』不為人所能把握」和其注釋。

本源的「道」的自我異化，以人為主的「萬物」的產生，這同時也意味著是「道」向無價值的「萬物」退步與墮落的過程。如果將視角轉移到人這一問題核心，那麼以《老子》的作者為首的人，在位置上與太初的「道」相去最遠，在生成的時間順序上最新，在含有價值上僅稟持最微少的「道」，不過是「物」的存在者之一。而且，人這樣的「物」，不僅含有著以身體、物體為對象的養生思想這一面，還有以精神、文化為對象的倫理思想與政治思想一方面的意味，是一個綜合性的概念。

請看《老子》第三十八章，如下所述：

〔上德不德，是以有德。下德不失德，是以无〕德。上德无〔為而〕无以為也，上仁為之〔而无〕以為也，上義為之而有以為也，上禮〔為之而莫之應（應）也，則〕攘臂而乃（扔）之。故失道而后（後）德，失德而后（後）仁，失仁而后（後）義，〔失義而后（後）禮。夫禮者，忠信之泊（薄）也〕，而亂之首也。〔前識者〕，道之華也，而愚之首也。

從上述意義上看來，萬物生成論在此章明確地伴隨著退步史觀而被討論。「上德」（同於「道」）生出萬物的過程如下：

上德→上仁→上義→上禮

道→德→仁→義→禮、前識（即：知）

前者論及了「上德」「上仁」「上義」「上禮」各自廢壞的原因（「有為」和「有以為」），無論哪個階段，都是將本源的「道」一步一步持續破壞的同時，又將當時儒學的倫理規範生成過程圖式化。這是基於退步史觀的思想。作者的意圖，如本章後半部分所示，是要呼吁舍棄當時的儒學倫理規範，尤其是「禮」與「前識（即：知）」，復歸於太初的「道」。

萬物生成論與退步史觀相結合，對處於退步的末端的當時的「萬物」加以批判與否定，這樣的例子在《老子》中倒也不多。上文言及的《老子》第二十八章

樞（樸）散〔則為器，聲（聖）〕人用則為官長。夫大制无割。

的文章中，仍能感覺到對「器」與「萬物」的批判的殘留，是其中一例。<sup>37</sup> 再有，《老子》第十八章中說：

---

<sup>37</sup> 關於第二十八章劃線部分的解釋，請參照本論文的一，1「形而上的『道』與形而下的『萬物』」和其注釋。關於第二十八章「樞（樸）散〔則為器，聲（聖）〕人用則為官長。夫大制无割。」，武內義雄《老子的研究》第二十八章、木村英一《老子的新研究》二十八章、楠山春樹《老子入門》二十八章等主張這一部分的思想與前半部分的三條無關。但這是一種淺薄的誤解。前半部分的三條講述了人通過適當地修道，向「嬰兒、樞（樸）、无極」，亦即「道」復歸（前提）。後半部分講述了修道者復歸於「道」的效果，尤其是政治上的效果（結論）。後者的內容是講，復歸於「道」的「聲（聖）人」沿用「道」，則為「官長」，即天子或皇帝，達致這樣巨大的政治效果。順便說一下，「夫大制无割」的「大制」即指上述的「聲（聖）人」，「割」與上文的「散」同義。

故大道廢，案（焉）有仁義。知快（慧）出，案（焉）有大  
偽（為）。六親不和，案（焉）〔有〕畜（孝）茲（慈）。  
邦家闕（昏）亂，案（焉）有貞臣。

亦為其中一例，且它相較於第二十八章，是更正式的萬物生成論和退步史觀。在此處，作者對歷史批判性地回顧，表明由於「大道」的廢壞等，使得那個時代的「仁義、大偽（為）、畜（孝）茲（慈）、貞臣」最後產生。<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> 底本（馬王堆甲本）第十八章「故大道廢，案（焉）有仁義。」一句中，毫無疑問存在老子對儒家「仁義」的批判。戰國晚期的郭店本中也含有本章，所以當時《老子》對「仁義」的批判和對儒家的批判，已經明確出現了。而且，底本第十九章的「絕仁棄義」，在郭店本中作「𠄎（絕）憇（為）弃慮」，不作「仁義」而作「為慮」。二十一世紀初以來大陸與臺灣的研究中，甚至出現了如下意見：郭店本那樣古老的《老子》中不存在對「仁義」和儒家的批判，或者說即使存在，也算不上強烈的批判；《老子》中出現對「仁義」與儒家的強烈批判，僅限於馬王堆兩本那樣一部分的文本中。陳鼓應《老子註譯及評介》十九章是這種意見的代表，而且最近正當現代中國儒學復興運動、國學復興運動興起的背景下，就連《老子》中存在「仁義」批判與儒家批判這一事實也不予以承認的風潮也在蔓延。最近的日本學界，也受到了這種惡劣的影響，同樣地，出現了郭店本那樣古老的《老子》中不存在對「仁義」和儒家的批判，或者說即使有也不強烈這樣的新主張。例如：谷中信一《郭店楚簡〈老子〉および「太一生水」から見た今本〈老子〉の成立》第一部，第二章，（4）「郭店老子には『仁、義、聖、智』に對する極端なまでの否定的態度が見られない（郭店老子中沒有對「仁義聖智」的極端否定態度）」、楠山春樹《老子の人と思想》第二章，第二節，3「十七章、十八章、十九章について」、神塚淑子《老子》第I部，第一章「『仁義』批判——帛書、楚簡、現行本の比較（2）」等。不過，如果不是對郭店本第十八章中有對「仁義」與

不過，對《老子》全八十一章綜合地整體討論的話，基於萬物生成論與退步史觀，對當時的文化加以批判這一做法本身，就是道家思想已經超越了，或者說如今還在超越的古老的道家思想傳統。這樣的批判，與其說是在時代更後的《老子》中，不如說在時代更前的《莊子》裡更多見。《莊子》有如下文句，曾被上文部分地加以引用：

故純樸不殘，孰為犧樽。……道德不廢，安取仁義。性情不離，安用禮樂。……夫殘樸以為器，工匠之罪也。毀道德以為仁義，聖人之過也。（〈馬蹄〉）

老聃曰：「……昔者黃帝始以仁義撻人之心。堯舜於是乎，……愁其五藏（臟）以為仁義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也。……夫施及三王，而天下大駭矣。……於是乎，喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誠信相譏，而天下衰矣。大德不同，而性命爛漫矣。……於是乎，斲鋸制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉，天下脊脊大亂。……今世殊死者相枕

---

儒家的批判這一單純事實閉目不見，那麼也應該無法發出如此的謬論。況且，《老子》對儒家的批判，不單單止於對「仁義」的批判，實際上還有對「聖人、君子」的批判，對「不知足、學、為、事、美、善、孝慈」等的批判，對《禮記·大學》八條目的批判等等多方面。如果只提出「仁義」批判這一點，那麼難免會招致視野狹窄的指責。對這一問題的詳細研究，請參照拙論《〈老子〉の儒教に對する批判—郭店〈老子〉第十八章の「仁義」批判をめぐる—》（大東文化大學《大東文化大學紀要》第49號〈人文科學〉，2011年3月）。



也，桁楊者相推也，刑戮者相望也。……吾未知聖知之不為桁楊接摺也，仁義之不為桎梏鑿柄也。……故曰：『絕聖弃知，而天下大治。』」（〈在宥〉）

〈在宥〉中詳論了從「昔者黃帝」至「今世」的歷史退步，與「仁義、法度、聖知」等文化的形成之間的關係。並且最後的「故曰：『絕聖弃知，而天下大治。』」一句，並不一定是對《老子》第十九章的異本的引用，筆者認為它來自於古來就有的道家內部積累的文獻群語句。《莊子·胠篋》亦有「絕聖弃知，大盜乃止。」的文句，這同樣並非對《老子》第十九章的引用。底本（馬王堆甲本）《老子》第十九章中雖有「絕聲（聖）弃知，民利百負（倍）。」，但這句話的後半部分與《莊子》的〈在宥〉〈胠篋〉有非常大的差異。

而且，第三十八章中有幾處重要的資料，可用於推測《老子》一書的成書年代。在這裡，筆者想就正確把握第十八章、第三十八章的思想內容（萬物生成論與退步史觀）這一點，以內在的方法，討論一下《老子》的編纂問題。

關於《老子》之書成立於何時這一問題，早在日本的江戶時代，就有一些學者關注第十八章、第三十八章的思想內容，並提出了優秀的實證性的見解，如江戶初期的伊藤蘭嶠（1694年—1778年）《題老子卷首》，江戶中期的山片蟠桃（1748年—1821年）《夢之代》，江戶晚期的齋藤拙堂（1797年—1865年）《老子辨》。他們根據以下事實，即，第十八章與第三十八章為首的《老

子》諸章，都將儒家的「仁」與「義」連稱成「仁義」，並對這種倫理展開了激烈的批判。另一方面，就儒家本身來講，雖說春秋晚期的孔子論述過「仁」與「義」，但僅止於個別的「仁」和「義」，並未連稱「仁義」，連稱「仁義」的當數戰國中期的孟子。因此，他們主張，對「仁義」加以連稱並予以批判的《老子》，應當視為在孟子之後出現的文獻，要如司馬遷《史記·老子列傳》那樣，不能將《老子》置於孔子之前年代……等等諸如此類的學說。如此，以第十八章、第三十八章中的「仁義」一詞的存在為依據，將《老子》的著作年代與編纂年代置於戰國中期以後，是日本學界從近世以後到現代，幾乎不可動搖的定說。這三位學者的見解基本上是正確的，筆者對這樣的慧見表示敬佩。

不過，到了二十一世紀的今天，依以下幾點理由，對這一說法加以若干的補足與修正是很有必要的。第一、江戸初期的伊藤蘭嶠距今已約 250 年，現今我們手中已有三種新的出土資料本《老子》，對它們加以適當的利用的話，《老子》一書的著作、編纂問題，當能得到更合理的解明。筆者在已發表的多篇論著中，利用出土資料本《老子》對這一點進行了新研究，在這裡暫且省略。

第二、「仁、義、禮、知」這一用語組合，已在《孟子》（〈告子上〉和〈盡心上〉）中可以看到，所以《老子》第三十八章的「仁、義、禮、前識」是以此為基礎，根據配合時代狀況，將「知」改稱為「前識」的表達。「前識」是當時儒家所提倡的特殊的「知」，意思是基於表面顯現的微小的預兆而推知現象全體的到

來的「知」。使用這一詞語的其他用例，雖說現在在古典文獻中找不到，但有內容幾乎相同用語，如「先識」一詞，在戰國晚期成書的《呂氏春秋》的〈先識覽·先識篇〉中出現，「前知」一詞，在西漢初期成書的《禮記·中庸》中出現。因而，不能不考慮，批判這一概念的第三十八章是戰國晚期到西漢初期的作品。除此之外，還應注意戰國晚期成書的郭店本《老子》中不含有第三十八章。

第三、第三十八章中的「夫禮者，忠信之泊（簿）也，而亂之首也。」一句對「禮」的性格刻畫是，其前半句深刻挖掘了「禮」缺乏「忠信」的內在倫理這一點。這雖然同樣是對儒家的批判，但是孟子的「禮」是善之性的要素之一（性善說），誠然是一種內在的倫理，所以這不能是對孟子的批判。相反，卻可視為對規定了「禮」為外在的對人性之惡的矯正（性惡說）的荀子的批判。後半句批判到，雖然原意是為了實現「治」而提倡「禮」，但與原意相反，結果僅帶來了「亂」。而將「禮」作為客觀的社會秩序問題而把握，認為「禮」是為了除「亂」致「治」而提倡的外在規範的，正是荀子及其學派。這樣一來，上面那句話就是以當時儒家代表的荀子及其學派為對象的全面性的批判。<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> 《老子》中有一些基於荀子思想的部分，這一點是較為人知的事實。老子從對荀子思想的批判（負）與受容（正）中受到的影響，一部分始於戰國晚期的郭店本，到西漢初期的馬王堆兩本被全面化。其影響涉及到的問題有，如第十八章的「大偽（為）」（負）、第二十五章的「三才」（正）、第三十八章的「禮」（負），第四十八章的學問觀（負）、第六十四章與第六十五章的「積微」（正）等重要領域。

結論就是，《老子》第三十八章成立於戰國晚期到西漢初期，這一看法是最為合理的。

### 三、《老子》的存在論

這裡所說的存在論，是「道」這一本源性的實在使得「萬物」在這個世界上存在，即使得「萬物」發生、變化、消滅，並論及其存在樣態的思想。形而上學則與其稍微有些旨趣上的不同，論及的是作為「天地」「萬物」的存在者的本源而實存的形而上的「道」。雖說實際的情形下兩者有時是一樣的，但本文關注上面所說二者的不同之處，所以暫且將它們區別對待。

#### 1、從「道」之虛靜生出「萬物」

《老子》中含有多處探討存在論的章節。試舉其中有代表性的兩三例來檢討。

存在論是關於本源的「道」使得「萬物」存在，發生、變化、消滅的哲學，而這種理論構造認為，「道」的虛靜這一特性才使得上述現象成為可能，採取這種看法的例子不在少數。如《老子》第五章中如下說：

天地不仁，以萬物為芻狗。聲（聖）人不仁，以百省（姓）  
〔為芻〕狗。天地〔之〕間，其猶橐籥與（與）。虛而不溷  
（竭），踵（動）而俞（愈）出。多聞數窮，不若守於中

(虛)。

本章所言「天地之間」，不是直接指「道」，對老子而言，其意思應當是所與的空間世界，在其中「道」如同「橐籥」般運轉。在這裡，似乎「天地之間」與「道」並未被區分。而且本章認為，正因為「道」具有「虛、中（虛）」的特性，所以能無窮無盡地生出「萬物」，以至不竭。<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> 第五章「天地之間」的「虛」，在「道」的哲學中很少被解釋為「無」的比喻或象徵。諸橋轍次《掌中 老子の講義》第五章、森三樹三郎《老子、莊子》I, 1, 四「無からの萬物の成生」是少數的例外。底本（馬王堆甲本）第五章的「多聞」，在通行本（王弼本）中作「多言」，意思上有些許差異。「多聞」是博學、學問充實的意思（參照了成玄英《老子義疏》天地章），所以，考慮到與下文的「中（虛）」的逆向呼應，還是作「多聞」更符合本章。而且，還應該考慮到在上文的「虛」的前提下，對其反對面的批判這一層關係。「中」是解釋最多歧的一個字，當作「虛」的假借字，作「虛」的意思比較好。《說文解字》曰：「虛，器虛也。從皿中聲。老子曰：『道虛而用之。』」以此說解釋的話，則上文的「橐籥」的裡面雖然是空虛的，但其作用卻無窮無盡，與這一點也能關聯起來。主張這一點的有，福永光司《老子》第五章、木村英一《老子的新研究》五章、加藤常賢《老子原義の研究》第一部，5、諸橋轍次《掌中 老子の講義》第五章、高亨《老子注譯》五章、陳鼓應《老子註譯及評介》五章、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》5等。另外，河上公《老子注》虛用第五、小川環樹《老子》第五章中解釋為「心之中」（小川環樹語）；成玄英《老子義疏》天地章、呂惠卿《道德真經傳》（《正統道藏》所收）五章解釋為「與道相當」；武內義雄《老子的研究》第五章、大濱皓《老子の哲學》第九章「無知」解釋為「本質」（大濱皓語）；朱謙之《老子校釋》五章、高亨《老子正詁》五章解釋為簿書、圖籍（高亨語）。

那麼，老子為何將「道」生成「萬物」這一活動的無盡藏的多產性，歸因於虛靜這一性質（在這裡是「虛、中（盅）」）呢？其原因之一，如本章上段

天地不仁，以萬物為芻狗。聲（聖）人不仁，以百省（姓）〔為芻〕狗。

所言，利用將「天地」的存在方式形容為「不仁」這一比喻、象徵，導出了「不仁」這一人間社會所應當具備的倫理、政治。為了在中段和下段中利用同樣的象徵、比喻，所以才提倡存在論中與「不仁」相近的「虛、中（盅）」。其原因之二是，本章中段、下段的思想，與視「萬物」中某種強勢的「物」（例如「天地」或「氣」）生出其他的「物」的存在論有所不同，那樣的思想認為實有生出實有，不過是一種單調乏味的實有的生成論。與它相反，本章中說「道」為「虛、中（盅）」，其基礎在於認同「道」是與實有且盈滿的「萬物」相反的。故而筆者認為，本章對「虛、中（盅）」的提倡，在「道—萬物」的存在論裡，不是將「道」與「萬物」視為同一層次，而是說「道」是超越性的終極的本源者。

同樣的例子，可舉《老子》第十一章的

卅〔福（輻）同一轂，當〕其无，〔有車〕之用〔也〕。……故有之以為利，无之以為用。

這也是一種「道」的存在論。本章以「无」代替「道」，這種說法與上述第五章言「虛」、「中（盅）」相類似。

還有，《老子》第十六章中說：

至（致）虛極也，守情（靜）表（契（篤））也，萬物旁（並）作，吾以觀其復也。

這也是在說，若「吾」這一修道者（「聖人」或者「侯王」）在吾之身中徹底地極盡「虛、情（靜）」的狀態，使得「萬物」一齊生長，闡述了這樣一種（自然思想化了的）存在論。<sup>41</sup>文中的「虛、情（靜）」指的就是與第五章中「虛、中（盅）」相同的、作為本源的「道」的特性。

再有，《老子》第三十四章中說：

道〔汎（汜）呵（乎），其可左右也。成功〕遂事而弗名有也。萬物歸焉而弗為主，則恆无欲也，可名於小。萬物歸焉〔而弗〕為主，可名於大。

這也是一種「道」的存在論，描繪了「道」的作用擴充左右，受惠於此，萬物得以成其功績、遂其事業。其中「則恆无欲也，可名於小。」<sup>42</sup>，與第一章中「恆无欲也，以觀其眇（妙）。」相

---

<sup>41</sup> 第十六章的「虛、情（靜）」與「萬物旁（並）作」之間有主客、因果的關係。但是，很可惜正確掌握了這一關係的研究在現代很少。加藤常賢《老子原義の研究》第四部，16、小川環樹《老子》第十六章、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》16、神塚淑子《老子》第十六章是少數的例外。但是，實際上王弼《老子注》十六章中，已經將兩者理解為因果關係了。

<sup>42</sup> 關於第三十四章的「恆无欲也」，武內義雄《老子的研究》第三十四章

同，認為人只有徹頭徹尾地「无欲」，才能把握不具有「大小」的「道」的本源性。

## 2、「萬物」得「一」而存在

《老子》中對終極的本源的表達，除了「道」之外還有「一」。關於「一」，如上文已經提到的《老子》第四十章、第四十二章中將其描畫為：

天〔下之物生於有，有生於无。道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽〕，中（沖）氣以為和。

本章中的「一」的定位，是「无之道」生出的「有之一」，在如下：

无、道 → 有、一 → 二、陰與陽 → 三、陰與陽與中  
（沖）氣 → 天下之物、萬物

這樣的萬物生成論的圖式中，被置於較「道」低一層次的第二階段

---

中，包含此句在內的「衣養萬物而不為主」以下，直至章末，都視為後代的附加與錯簡而被刪去。還有，木村英一《老子的新研究》三十四章中，說「衣養萬物，而不為主，……可名為大。」是後人的衍文而刪去。另外，福永光司《老子》第三十四章中，基於朱謙之《老子校釋》三十四章的說法，視「常無欲，可名於小。萬物歸焉而不為主。」為後來竄入的文章。而且，陳鼓應《老子註譯及評介》三十四章，「常無欲」三字被視為衍文而刪除。這些說法在馬王堆兩本出土的今天，都已經被證明是錯誤的。不僅如此，這些說法中均將本章後半的關鍵詞「恆无欲也」刪除，因此當然不能明瞭本章的趣旨。



中。

然而，瀏覽一下《老子》諸章中的實際用例，「一」的內容和意思，與「道」並無相異之處。例如，《老子》第三十九章中如下說：

昔之得一者，天得一以清，地得〔一〕以寧，神得一以靈（靈），浴（谷）得一以盈，侯〔王得一〕而以為正。兀（其）致之也，胃（謂）天毋已（以）清將恐〔蓮（裂）〕，胃（謂）地毋〔已（以）寧〕將恐〔發〕，胃（謂）神毋已（以）靈（靈）〔將〕恐歇，胃（謂）浴（谷）毋已（以）盈將恐渴（竭），胃（謂）侯王毋已（以）貴〔以高將恐（蹶）〕。

這裡出現的多個「一」，與目前所見的「道」是同樣的內容，這一點不言自明。<sup>43</sup> 不僅如此，「天」的「已（以）清」，指的是作為「天」之「清」的根據的「道」；「地」的「已（以）寧」，指的是作為「地」之「寧」的根據的「道」……其他皆如此。因而，對「天、地、神、浴（谷）、侯王」的多個存在者來說，賦予其

---

<sup>43</sup> 第三十九章中的「一」就是「道」。但是，認為本章中的「一」並非「道」的見解也有。如：諸橋轍次《掌中 老子の講義》第三十九章認為「一即一元氣，意為陰陽未分之物。」，小川環樹《老子》第三十九章與楠山春樹《老子の人と思想》第二章，第三節，8「四十八章上段 乙①」等也不將「一」與「道」等同。河上公《老子注》法本第三十九釋為「一，無為，道之子也。」。這些似乎都是基於《老子》第四十二章「道生一，一生二，……。」，將「道」與「一」視為不同的東西，這種想法不妥當。

「清、寧、靈（靈）、盈、貴以高」的各自本質屬性的，可以理解為正是存在論意義上的「道」。

再者，與存在論意義上的「道」同義的「一」，同樣在《老子》第十章中有：

〔戴（載）營昝（魄）抱一，能毋離（離）乎。搏（專）氣至（致）柔〕，能嬰兒乎。……生之畜之，生而弗〔有，長而弗宰也。是胃（謂）玄〕德。

這裡就是以簡潔的筆觸，刻畫了人（修道者）通過「抱一」來「生、畜」「萬物」的「一（道）—萬物」的關係。<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> 第十章開頭的「戴（載）營昝（魄）」難解，直至今日仍無定解。「戴（載）」取焦竑《焦氏筆乘》第十章（焦竑《老子翼》十章所引）中所說「載，乘也。」。「營昝（魄）」，《楚辭·遠遊》中有「載營魄而登霞兮」，王逸注為「抱我靈魂而上升也」。且，河上公《老子注》能為第十對這一部分注解為「營魄，魂魄也。人載魂魄之上得以生，當愛養之。」。基於這些說法，「營昝（魄）」指為「靈魂」這一解釋更占優勢。但是，這種解釋中「營」的意思仍不明瞭，而且「魄」的意思在中國古代通常指身體。「營」可參照焦竑《焦氏筆乘》十章、木村英一《老子的新研究》十章，作「經營、營造生命活動」的意思來理解，是對「魄」的形容詞。「戴（載）營昝（魄）」的主語，如王弼《老子注》與河上公《老子注》所言，是「人」，換言之是作為作者的老子的「我」，也可以特指「魂」，即人的精神。「抱一」的意思在各種解釋中相當混亂。《老子》第二十二章「聲（聖）人執一，以為天下牧。」中的「執一」一樣，是抱有「道」的意思。《莊子·庚桑楚》中，借老子之口說道：「衛生之經，能抱一乎，能勿失乎，……能兒子乎。兒子終日嗥（號）而嗑不嘔（嘔），和之至也。」與《老子》第十章、第五十章關係密切。但是，也有解釋認為「抱一」是指「魂」與「魄」合一，在傳統的舊說與因承舊說

回溯道家的思想史來考察的話，戰國中期成立的《莊子·齊物論》是開端，定立了作為「一之无」的「道」，亦即包含修道者的「我」在內的世界之本源性的真實，那個時候，「道」與「一」與「无」，是三位一體的東西，三者之間沒有任何的區別或差異。<sup>45</sup>然而，戰國晚期以後，「道—萬物」的關係中被注入了時間性，「无」、「道」與「一」之間被置入了事實上的區別與價值上的差異。上述《老子》第四十章、第四十二章正是其代表例子。主要的

---

的新說中，主張這種解釋的人有許多。例如，林希逸《老子膚齋口義》載營魄章第十、李嘉謀《老子註》十章（焦竑《老子翼》十章所引）、焦竑《焦氏筆乘》十章、陳鼓應《老子註譯及評介》十章、加藤常賢《老子原義の研究》第二部，10、蜂屋邦夫《老子》第十章等，均不妥當。「能毋離（離）乎」一句，表明了抱持「一」（即「道」），能不離於「道」的願望。而且，上面的第一句「戴（載）營魄（魄）抱一，能毋離（離）乎。」，被視作前半部分六個形式相同的分句的總論，又是後半部分的「生之畜之，生而弗有，長而弗宰也。是胃（謂）玄德。」這一對「道」的把握者的描寫的前提。還有，關於第十章末尾的「生之畜之，生而弗有，長而弗宰也。是胃（謂）玄德。」，以下諸書都基於馬敘倫《老子校詁》第十章，將其視為第五十一章的錯簡或重出而予以刪除。如：武內義雄《老子的研究》第十章、木村英一《老子的新研究》十章、陳鼓應《老子註譯及評介》十章、金谷治《老子 無知無欲のすすめ》10。這是無意於理解第十章的文章構成與思想內容的荒唐無稽的做法。第十章的構成中，其前半講述修道者盡一切辦法去把握「道」（前提），其後半講述把握了「道」的修道者（化於「道」的聖人）持有「生、畜」「萬物」的「玄德」（結論）。具有同樣構成的章節，如第十六章與第二十八章等，在《老子》中並不少見。

<sup>45</sup> 關於《莊子·齊物論》中刻畫的萬物齊同的哲學，請參照拙著《莊子上全譯注》「齊物論第二」的【總說】【注釋】【解說】等。

原因是，雖然原本道家的哲學中僅僅含有形而上學、存在論，但是其中興起的萬物生成論使得道家的哲學多樣化了。這種情況下，以上引用的《老子》第三十九章與第十章中，使用「一」來表述與「道」相同的内容與意義，實際上可以看作是對道家本來的用語方法的遵從，和古來道家傳統的實在觀的殘留。

以上，本文用三點闡明了「《老子》的哲學」。這三點的哲學都是關於「道」的思想，同時也是形成《老子》諸思想的基礎與根底的思想，其倫理思想、政治思想、養生思想的基礎與根底之所在。

但是，哲學與自然思想的關係中，有稍微複雜與微妙的地方。自然思想出現而迎來的新階段（戰國晚期—西漢初期）以後，作為思想的哲學（形而上學、萬物生成論、存在論）不能說已經清淡，而是仍在存續，哲學與自然思想同時存在的場合也是有的（例如第二十三章、第二十五章、第三十七章、第五十一章等）。這種場合中，雖說有哲學與自然思想兩者混雜的情況，但古來道家哲學中形而上之「道」作為本源性的主宰者的作用，多被加以保留（例如第二十三章、第五十一章等）。但是，自然思想對戰國晚期以前古來的道家哲學提出異議，到了戰國晚期—西漢初期道家重新倡導的新主張中，它是一種承認了「萬物」的自主性、自律性的思想。因此自那以後，既有單獨提倡自然思想，以其為倫理思想、政治思想、養生思想的基礎與根底的情況；又有將哲學與自然思想兩者混雜，

但將自然思想置於更為終極的基礎、根底位置上的情況（例如第二十五章、第三十七章等）。

（2019年1月擱筆、2019年12月整理）

（翻譯：東京大學人文社會系研究科博士研究生 廖娟  
與中國社會科學院歷史研究所教授 王啟發）

