

老子に於ける道の認識の問題

秋 山 達 三

老子道德經に關する訓詁的攷證的な檢覈はさて置き、今彼の五千言に就て言ふことゝする。之は彼が極めて直截簡明な自然主義をとり煩瑣な形式論理を捨て、形而上の世界へ逍遙する事に依つて生んだ語である。従つて語句の簡にして意の深い事は、禪宗祖師の語録と何等異らず、寧ろそれに優るとも劣らない思ひがする。彼が論理的概念的なものを好まずして、尙ほ且つ彼に五千言が存在すると云ふ事自體は、一見奇異であるが、之は朱子の言葉を借用するならば「已然之迹」と言ふ可く、所謂不言の言の然らしめる所であらう。従つて又文字語句の足らざる感、將た亦一見矛盾の感があることも免れない併し之は吾人が道德經を客觀的に見るからであつて、老子自身の主觀に立ち入つて見る場合は、又自ら事情を異

にするのである。假に之を客觀的に批評するならば、其の論述の過程に超理論的なものがあるから今日概念の追求を以てのみ是れ足れりとしてゐる吾人には全體的に取り留め無く感ぜられ、「混沌」と言ふ一語を以て之を斷定する外ない様である。然し自然法爾の妙境にある老子自身にとつては一言半句も道の迹に非ざるなく、その所論にも何等の矛盾撞着があるわけではない。彼の心は宛も鵬が南海にはぐたき六氣に乘じ萬里を逍遙するが如く無何有之境地に遊んでゐるのであつて、理論的には明白四達實踐的には無爲而爲の境地そのものであり、所謂絶對智と道との融合合體に外ならなかつたのである。

此處には特に老子の絶對智と道との關係を論じ度いと思ふが、先づ以て該問題を論ずる前に彼が一般智識を如

何様に思慮してゐたであらうかを考察する事が必要である。この一般智識——經驗的智識、所謂絕對智に對する相對智を説くに彼は次の如く言つてゐる。

含徳之厚。比於赤子。蜂蟻虺蛇不螫。猛獸不據。攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作。精之至也（第五十五章）

右の一節中「未知牝牡之合云々」は「知る」「知らぬ」と言ふ經驗的な「知」を意味して居ると言ひ得る。然しこの知識、所謂經驗智の事實的成立過程に就ては道德經の中には何等觸れてゐない。従つて相對智（見る作用）は先驗的に本具するものと豫想され、是認せられ、その上に彼の認識論が成立してゐるものと看ねばならない。案するに認識の成立條件としては「見る者」と「見られる者」即ち主觀の作用と客觀の對象とが豫想せられるのであるが、その場合作用は形式であり對象は内容である。而してこの兩者は如何にして結合して認識を成立せしめ得るのであるかと言へば、作用はそれ自身に内在する法則に従つて自己の世界を構成するに由るものとしなければ

ばならぬ。カントに依れば「悟性はその法則を自然から得るのでなく却つて法則を自然に與へるのである」。故に理論理性は唯だ經驗界を認識し得るのみであつて超絶界を把握する事は不可能であると言はなければならぬ。於茲カントは物自體 Ding an sich を認識し得ると信する舊來の形而上學を排して寧ろ道德的自由の世界に於て實在の深き根底に達せんとしたのである。然し老子にあつては、理論理性と實踐理性との區別なく、言はゞ實在も價值も道の一元より生するのである。従つて道を直接に體得すれば萬物はすべて之れに依つて建立せられるのである。然るに道はその性質から言へば「無相」「虛無」なる超感覺的實在であり、その限り思辨智の對象としては認識せられ得ないのであり、超經驗的認識即ち徹知的直觀に依つてのみ知る事が出来るのである。此の意味で道の世界は明かに形而上學的乃至宗教的世界であると言ひ得るであらう。第十四章に次の文がある。

視之不見 名曰夷 聽之不聞 名曰希 搏之不得 名曰微 此三者 不可致詰 故混而爲一 其上不皦 其

下不昧 繩々 不可名 復歸於無物 是謂無狀之狀
無物之象

右の一節から彼が道を以て「無相而無狀」形なく、名辭の名づくる餘地がないものと論破してゐる事が推察し得られるだらうが、「混而爲一」及び「無物之象」と言つた點から考へれば、又絶對に超感覺的にして對象たり得すと不問に附する譯にも行かない。寧ろ超對象、所謂對象に非ざる對象と考へてゐたと言ふのが比較的隱當であらう。吾人は斯様な判斷を道德經を繙く事によつて下したのであるが、前にも述べた様に道德經は老子が直觀的體驗を自由自在に吐露した已然之迹であるから、道が認識の對象たり得るや否やの問題に對して彼が如何なる見解をもつてゐたかを洞察する事は容易な事ではない。今暫らく此の點を考察しよう、第十四章に

迎之不見其首。隨之不見其後。執古之道。以御今之有能知古始。是謂道紀。

と。今王弼の註釋を以て解する事は稍々傍證の弊を免れ難いが、彼は右の一節に對し「無名無形者萬物之宗也」

と註釋を施してゐる。之は道の超空間性を明示したのであらうが、吾人は獨斷の弊をも敢えて不顧、更に分析して見ると、「迎之不見其首。隨之不見其後」とは道が時間上無始無終である事を表したものと解される。然し時間上の無始無終は流轉を意味し輪廻を豫想する。然るに「道久」「執古之道以御今之有」と言ふのは、流轉的輪廻的なものでなく、普遍的な超時間的なものである事を意味する。斯く王弼の註釋を加味して見るとこの一節は道が超空間超時間的なものである事を表したものと看做し得よう。かくすれば第十四章の論旨よりして、「道」は超感覺的超認識的なものであり、然もこの認識せられざる對象を認識し得る智は經驗智では有り得ない事も自然考へられるであらう。第二十一章に

「自古及今。其名不去。吾何以知衆甫之狀哉。以此」。

とある。右の一節中「吾」は聖人の意である。漢文大系の註釋中「蘇注」「呂吉甫」の註にも明らかである。従つて右の一節は道が有道者の對象たる事を述べたものと見られる。即ちたとひ道は認識の對象として許されると

しても、それは聖人の超經驗的叡智の對象となるのであつて相對智の對象となるのではないのである。

以上は道其れ自身の立場から經驗智と道との關係を批判したのであるが、一言に言へば老子は認識論的立場に於ては道の認識把握は不可能なりとするものと云ひ得る然し如何に相對智を道の認識として否定しても經驗智は吾人の經驗的事實であり、相對智の存在の事實は否定出來ない。老子も亦經驗智（見る作用）を認めて居る。然し經驗的智識が如何なる結果を將來するかと言ふことを反省することによつて經驗智を忌避してゐる。暫らく此の間の消息を察するに、先づ以て經驗智は主客の兩觀念を契機として成立する差別智である事の外に更に、第二章に、

「天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。故有無相生。難易相成。長短相較。高下相傾。音聲相和。前後相隨。」

と言ふてゐる。老子の人生觀は、道を體得して虛無柔弱、以て人類社會を大道の中に融合し、熙々たる社會を

實現しようとするに在つたのであり、所謂道德的な價值を體得せんとしたのではない。言はず無價値の價值を求めんとしたのである。相對智は善惡の價值判斷をなし、ひいては不平等觀を生むに至るものであるから、斯様な結果を齎らす經驗智は當然之を排撃すべしとしたのである。従つて老子は一切の思辯智を捨てる見解を採る。第四十八章には次の如く言ふてゐる。

「爲學日益。爲道日損。損之又損之。以至於無爲」

右の一節に依り彼が「學問的認識」「積修的效果」「思辯的思惟」を以て道の體得には不必要、寧ろ障害なりと攻撃した事が解る。六祖曹溪大師が「迷心修道。冥々助無明」と言ふ各句と同一趣旨に出づるのであらう。斯様な見解は

第十八章 智黠出有大僞

第十九章 絕聖棄智

第二十章 絕學無憂

第六十五章 以智治國國之賊

等の語に依つても推察する事が出来る。以上を以て、

經驗智に依つて積修せられたる「智」が一大飛躍と共に絶對智の獲得となり道の認識把握となると言ふ、所謂朱子流の窮理法たる格物致知の理論は老子の場合には絶對に適用し得ない事が解る。彼は事實一言も格物致知に關する語句を残してゐない。

斯くて吾人は「知」「無知」「經驗智」「絶對智」との關係は全然無關係なものと推定し得る。是吾人が先に直觀に依つて道の體得に突入したと言ふ所以である。吾人が直觀に突入したと言ふ事は、所謂絶對智に突入した事を意味する。此處に於て先づ絶對智の成立過程と其れ自身が問題となる。第四十七章に曰く

「不出戸知天下。不窺牖。見天道。其出彌遠。其知彌少。是以聖人不行而知。不見而名不爲而成」

と。右の一節は老子の絶對智の説明と看做し得よう。この絶對智を觀察すれば自然絶對智の生ずる點と絶對智の成立條件とが明瞭となるであらう。「不出戸知天下。不窺牖。見天道」是は一片の譬喩にすぎぬが、恐らく客觀的な外境を離れ外界と接觸しない全然別個な孤立状態

にゐる事を意味するであらう。客觀的な對象を認めず孤立の状態に存在すると言ふ事は、相對的な主觀でなくて所謂純粹主觀の立場に立つ事を意味する。此處に絶對智の成立過程は窺ひ知る事は不可能なりとしても、絶對智を生ずる動機は自己を孤立の状態に置く事である事が窺はれる。依つて絶對智を生ぜしめる實踐的工夫は「塞其兌。閉其門」(第五十二章)と言ふ老子の言葉によく表現されてゐるものと言ひ得る。然らば斯様な絶對智を得た時の心理的な状態は如何なるものであるか。

「專念致柔。能嬰兒乎」(第十章)

と言つてゐる様に專念統一し積極的な意志活動に出でざる所謂「丹念」「虚心」「寂靜」が即ちそれであらう。更に又絶對智の全體的意義を表すものとしては、「對境に觸れず」「心專念」「無爲之爲」と云ふ如き言葉がある従つて絶對智も又人間本具の先天的なる「心」を前提とし、要件として、存在してゐると云はねばならぬ。絶對智は「心」を離れて存在するものに非ず、絶對智と心との兩者は自己と云ふ存在者に本來一つのものとして内在

するものである。

然しこの兩者は全く區別がないであらうか。あるとすれば如何に區別され得るであらうか。蓋し思辨智は「自己の心」であるに對して、絕對智は「自己の心に非ざる自己の心」である。或ひは之を意識と絕對意識の關係とも見得るであらう。將た又絕對智は「見る作用」を通しての智であるから智識を智識たらしめる智とも云ひ得よう。換言すれば自己の心の否定の上に立つ「自己心」である。斯く經驗智と絕對智とが同一心より起ると云ふ點より云へば、兩者の相違は同じ心の上に於ける「知」と「不知」であると云はねばならぬ。併し「知」と「不知」と同じ心を基礎として生れると云ふ事は如何にしてあり得るであらうか。この點に關し、解釋をほどこしてゐるのは僅かに、道德經の第七十一章にすぎぬ。同章に「知不知上。不知知病」

と。この訓讀には仲々の困難があり、從來學者の學說を異にしてゐる所であるが、淺學非才な吾人の獨斷によれば「知は不知の上。不知は知の病」と讀むが適當であ

らうと思はれる。唯問題となるのはこゝに云ふ「不知」は絕對智の意であらうか、相對智の意であらうか、と云ふ事である。老子は絕對智を表明する時は「不知」を用せず、「無知」と云ふ用語を用ひるのが常である事が思ひ當る。これに依つて前節を解釋すると「絕對智は相對智の上、相對智は絕對智の弊」と云ふこととなる。この中後半の意義は既に論じたのと同一意義であり、前半はその口調より考慮すると、「道者萬物之奧」と云ふ口調と類似してゐる。従つて一見道は歸納的に、智も歸納的に進んだ最後の統一體の様に考へられるが、老子は元來演繹的方法をとつたのであるからして、「知不知上」の解釋も、知は萬物の根元と見做して絕對智の方から相對智の方へ關聯せしめて考へたものであらうと思はれる。相對智の方から絕對智に關聯をつけて考へたのではないであらう。

此處に於て道の認識把握は絕對智に依存するものであり、絕對智こそ道を認識把握し得る「智識に非ざる智識」と云ひ得る。道は既に無相の對象であり、一方絕對智は

「智識に非ざる智識」なるを以て、道の認識が可能な爲の條件は、主観は主観たらざるの主観、客観は客観たらざる客観である可きこととなり、道の認識とは所謂超認識論的認識、換言すれば直観による純粹主観の道の把握であると云はねばならぬ。斯様な絶対智を「明」と云ふ。第十六章に曰く、

「歸根曰靜。是謂復命。復命曰常。知常曰明。」

と此處に於て初めて第一章に述べる、「常無欲以視其好」と云ふ事が容易に領かれ理解し得らるゝであらう。

吾人は絶対智と云ふ觀念から所謂認識論的な意味を豫想するが、老子に於ては「四達明白」は「無知」と云ひ常途とは全く反對な論旨である。「知常曰明」と云ふ事からして第十六章を検討するに明は「常」「復命」「歸守根」で「明」は無物道への復歸を意味する。「明」と「道」とは同一視されてゐるのである。更に第五十二章には

天下有始。以爲天下母。既知其母。復知其子。既知其子。復守其母。得其所。塞其說。閉其門。終身不勤。開其說。濟其事。終身不救。見小曰明。守柔曰強。用

其光。復歸其明。

とある。「用其光。復歸其明」。とは絶対智を以てその「明」を知り「明」に復歸する事である。第十六章の主旨より明は常を知り萬物の根一合體すると云ふのとははせ考ふれば、所謂絶対智は道と合體してゐる事を意味するものと云つてよい。將亦、「得其母。知其子」「知其子。

守其母」と云ふ言葉より絶対智を悟る事が體得する事であり、道を體得すれば自然に絶対智を得、畢竟道と絶対智とは不即不離の關係に立ち、道は絶対智、絶対智は道の關係なる事が分る。この意味に於て、絶対智を絶対智たらしめるものは道にして、道を道たらしめるものは絶対智であると云ひ得よう。絶対智は自己主観を離れないと云ふ思想は莊子知北游篇に

精神生於道

と云ふ如く、莊子に繼承せられてゐるが老子の後繼者として誠に當然の事であらう。