

## 無の心身論

—老子における体験世界について— (二)

寺 西 光 輝

はじめに

老子における無の実践とは、区別や対立の「万物」の世界から、次第にその根源にある「一」「道」の領域へと赴き、それを「得」たうえで「万物」の世界に立ち戻ることにある。また、実践者にとって「万物」と「道」の円環運動は、単に自己を疎外した対象世界について述べられた哲学的思弁ではなく、実際（体験的）には対象と不可分である実践者の精神的あり方そのものでもあることは、前稿において指摘したとおりである<sup>(1)</sup>。そのいわゆる宇宙論において、それを「観」ている実践者の意識の諸レベルが如何なるものであるのかについては、さらに詳細な考察が必要であると思われるが、本稿がさしあたって問題とするのは、このような無の実践において、実践者の人格に如何なる変容が起きているのかという点である。その実践の主眼は、単に一時的に宇宙＝自己の実相を洞察しようとする神秘的体験そのものにあるというよりは、それによって自己の領域を拡張させていく人格変容にあると思われるからである。

もちろん従来の研究を見ても、「無」や根源の「道」を見据える態度が、自己のあり方の変容を導くものであるという解釈自体は、けつして目新しいものではない。ただし、少なくとも従来中国学の立場では、あくまでもその哲学的思弁に注意が向けられ、その具体的な経験の場にまで踏み込んだ詳細な体験世界の研究は、ほとんど為されてこなかったように思われる。そこで、ここでは、本稿の考察対象である体験世界のあり方を中心に、従来研究との視点の相違、および本稿の基本的態度の概略を述べておきたい。

まず例えば、大濱皓氏は老子の「道」について、それが「存在としての道」であるとするとともに、それを「人間行為の準則」とする聖人の態度を指摘し、このような「道」の側面を「当為としての道」と述べている。つまり、老子は「自然法則たる天の道と、人間法則の体现者たる聖人の道とは一致する、と考えている」ということであり、またその実践について氏は、「それは両者がはたらきを媒介にして一体になることであつた」とその根底にある主客一体の体験性を示唆している(2)。また福永光司氏は、「『老子』という書物は何よりもまず、形なく声なき根源的な実在——“道”を説明する哲学的な著作なのである」としつつ、「彼はただ道の世界を究極的に真実なるものと観るから、道の在り方をそのまま己れの在り方とする」と述べて、『老子』が「実践的な著作」「体験的な真理を書きとめた著作」でもあるとしている(3)。また氏は、こうした実践において到達した(無為・無欲・無名などの)人格のあり方を、「本来的な己れ」あるいは、己れの「本来的な在り方」(4)などと表現している。

このような例は枚挙にいとまがないが、ここにおいて指摘しておきたいのは、これらの解釈が主体と客体に内在する「はたらき」、あるいは「在り方」の同一性という理解に達しているものの、ここでは「聖人」「己れ」という人格(主体)と、それに対峙した「天の道」「道」という存在者(客体)とは、すでに裁断されていることである。つまり、従来研究の

関心事は、「知」によって観察された客体としての自然の法則を、自己の規範と考える老子の抽象的思惟、およびそれを自己の内に実践・体験していこうとする老子の意識的態度についてである。

ただし、それはあくまでも抽象化された哲学あるいはその概念であって、それは「道」を「実践」「体験」している聖人の内的な心身状態（体験世界）の具体的様相を明らかにするものではない。そもそも「道」を実践している老子にとって、眼前に生起する存在者とそれに対峙する自己とは、別個に存在しており客観的に把握される様態として同じようにすべきものであるというよりは、むしろ実践者という場にあらわれた同じ一つの体験であったはずである。とすれば、老子が「万物」の根源の「道」を見、そしてそれが「万物」に浸透しているプロセスを見るとき、その人格は、見られているプロセスとすでに同一である。大濱氏は「はたらしきを媒介にして一体になる」と述べているが、それはまぎれもなく非二元的な体験そのものであって、両者が「一致する」というのは、あくまでも主客の分離した立場から後に考え出されたものでしかない<sup>(5)</sup>。よってわれわれは、その二元論的な概念を探るのではなく、非二元的な体験世界にまで踏み込んでその意識（ $\parallel$ 存在）状態が如何なるものであるかを論ずる必要がある。

さてこのことは、老子の政治論における「聖人」と「民」（あるいは「大国」と「小国」等）のあり方についても同様である。ここでの「聖人」のあり方は、言うまでもなく為政者として「民」に臨む態度として表されるのだが、その政治論の根柢となっているのが、先述したような客体的な自然（存在）を規範とする「道」の思想であることについては、おそらく異論はないであろう。無為自然の「道」が「万物」を統べることによって宇宙がうまく成り立っているように、無為自然である「聖人」が「民」を統べることによって天下を安寧に治めるべきであるというのがその思想の要諦である。ここにおいても、客体的自然（「道」や「万物」）のあり方と、政治構造（「聖人」や「民」）のあり方は等しいということになる。

ただし、本稿がここで疑問を呈しておきたいのは、ここにおいては、「聖人」「民」という政治的構造と、「道」「万物」

という自然界の法則という二つの別次元のものが先ず概念的に措定されたうえで、それを同じあり方に導くべきだと考え出されたのかという点である。そういった解釈の典型的な例を挙げておくと、津田左右吉氏は「道」の宇宙生成論について、「処世の法と政治の術とのためにその思想上の根拠を提供する」ものにすぎないと断じている(6)。つまり、氏の考えでは「処世の法」や「政治の術」がまず考え出され、「道」という思想は、あくまでもその説に根拠を提供するために、二義的に説かれたものでしかないことになる。

非常に合理的・論理的な解釈ではあるが、ただしわれわれは、そもそもこのような理解においては、老子の実践者のおかれた心的世界(体験世界)については、考慮の外におかれていることに注意しておくはならない。はたして当の老子は、このような合理的解釈が描き出すような日常的現実(＝合理的な自我)の世界こそが、現実のすべてと感じるような心的世界に生きていたのだろうか。むしろ、「道」を実践する老子にとっては、自己の合理的な思惟や理性の領域だけにもとづいて世界やその政治構造を論ずるような態度は甚だ弱く、そのような自我の奥に潜むより深い力動を全身で体験するような体験世界に生きていたと考えるべきであろう(もちろん彼あるいは彼らは合理的知性に達していたのだが、それをすでに相対化していることに注意されたい)。つまり、「道」のはたらきが非二元的な体験によって得られるものであり、世界はすでに相対化されている以上、「道」を基盤として説かれた「処世の法」や「政治の術」は、ただ概念的に自然法則としての「道」のあり方と同一であるべきだという哲学・理論などではなく、むしろ非二元的な体験——「道」という宇宙のはたらきと一体となる心身技法——に貫かれていると考えるべきであろう(7)。この意味で、老子の説く為政者としての人格である「聖人」と被治者としての人格である「民」との関係によって論じられた政治構造は、実際には「万物」の奥に潜む「道」を得た実践者の内的な心身構造(人格のあり方)と、根本的に同一である(8)。

さらに、老子の思想が、社会や文化への批判、あるいは文明への警鐘であることは繰り返し指摘されている通りである(9)。たしかに老子は、過剰なる文明の奢侈を批判し、世のいわゆる「仁義」や「聖智」、「智慧」や「技巧」などを否定

する。ただし、われわれはそこに合理的な思考をあてはめて、老子の意図が単に文字が指し示すとおりの自己を疎外した他者の状況を指摘することにあると解釈すべきではないだろう。老子が文化的病を解消する方法（＝実践）を説いていることは言うまでもないが、それは実践者としての自己の心的世界としてまず内的に達成されるべきものであった。「道」を得た実践者（「聖人」）であつてこそ、社会文化的状況を変革させることができるのである。

このような老子の心的世界のあり方を考えるにあたって注意すべき点は、そもそもわれわれの眼前に現れている「万物」や社会文化的状況（あるいは政治的構造）と、それを見ている側の意識状態は、われわれの合理的意識が抱くように、まったく別個のものとして与えられているわけではない、という点についてである。われわれは先験的に存在する諸事物や価値を受動的に認識しているのではなく、それらは、実際にはそれを映しだしている個々の人間の内に築かれた、恣意的・社会文化的な価値体系にはかならないのである（10）。老子が「一」なる混沌の世界から「万物」が起こるその流れを見ていることはすでに前稿において述べたが、彼にとって現実世界の「我」や諸事物が、けつして独立した絶対的なものではないのはまさにこのためである。彼はそれらが現実世界において別個のものとして表れているのを知りながらも、それが根底において実は一つであることを瞑想的に「観」じているのである。その意味で、世界の事物や価値を相対化しつつ、社会文化的状況を変えようとする老子の実践は、文字が指し示すところの、自己から遊離した外的世界について言っているというよりは、同時に自己の内部に築かれた集合的（社会文化的）な心的要素への働きかけであり、彼自身の内的な人格変容の実践でもあると考えるべきであろう。

つまり、その宇宙論のみならず、老子が問題とする政治構造や社会文化的状態等の変革は、そのままそれを映しだしている個々の人間の意識の変容の問題である。と同時に、それは老子自身の心身的実践を通してそのあり方が体得されたものである点からすれば、それらはすべて「道」としてあらわされた老子的実践者の内的な意識変容の問題でもあるわけである。

意識Ⅱ存在の根底の場に立つ老子的実践者が、同時に人間世界を統べる「王」であるべきだというのは、まさにこのためにほかならない。人間世界の事物とはけっして実体的なものではなく、関係の網の目によって形成されたものであり、その集団を形成する人間の心の構造が表出されたものである。「王」は、社会文化的環境によって自己の内に築かれた心的対立を解消する内的な実践のあり方を体得しているからこそ、その非二元的な「道」の体験世界を、そのまま現実世界における関係の場に転換して、その現実世界のあり方を（そこに内在している「道」のはたらきに従って）変容させ導くことができるのである。たとえば実践者は、万物に内在する「道」の「自然」を得た個人の心的世界を、「聖人」と「民」などという政治構造に転換して、その政治的な場の一部としての人格（役割）を演じることができ、あるいはそれを「仁義」や「聖智」などといった「主流派」の人格とそこにおいて「周縁化」された対立物に応用し、それを融合させる「道」の集団的実践を実行させることができるのである（11）。

本稿が問題としているのが、主体と客体とを分離して考える二元論的世界、あるいはそのレベルにおいて為された概念——従来の研究が論じてきた領域——についてではなく、あくまでも実践者という場に起こっている非二元的な体験世界についてであるのはこのためである。実践者の心を離れたところに、「道」「万物」や「聖人」「民」、「仁」「不仁」などという実体が別個に存在するというのは、あくまでも抽象化された概念であって体験的事実ではない。そもそも、眼前に顕現しているところの宇宙・政治的構造・社会文化的状況と自己のあり方は、二元論的な知のレベルにおいてはそれぞれ別々に実在しているかに見えるものの、「道」を行いそれを変容させる実践者にとっては、それらすべては根底において同じ一つの体験なのである。よって、本稿の立場はそれらを分離して考えるのではなく、実践者の具体的な体験の場に即して、その心理状態を考察することにある。

眼前に生起する世界（諸事物や価値など）とは相対的なものであり、そのあり方はそれを見ている実践者の意識状態と同一である。よって『老子』に描かれた存在者の諸相はそのまま実践者の意識の諸レベルでもあるわけのだが、ここでは、日常的「万物」Ⅱ「我」の領域に焦点をあて、その領域を形成するもの、すなわち相対的な現実世界を築き上げる意識のはたらきについて俯瞰しておくことにしたい。老子の実践者における自己領域（人格）の変容について究明するためにも、まずもって、日常的「万物」の世界に生きている「我」という人格が、社会的環境の中でどのように成り立っているのかという心理学的意味を明確にしておく必要があると思われるからである。

まず、われわれの日常的経験の場に、「万物」Ⅱ「我」の織りなす現実世界を顕現させているものが何かといえば、それは老子の言うところの「知」であり「名」であることは言をまたないだろう。たとえば「天下皆な美の美<sup>た</sup>を知るも、斯れ悪のみ。皆な善の善<sup>た</sup>を知るも、斯れ不善のみ。」（二章）と「知」の相対性を説き、また「無名は天地の始め、有名は万物の母」（一章）「始めて制せられて名有り」（三十二章）などと言って、「名」とともに境界分けされた「万物」の世界が顕現することを説いているのがそれである。また「無知無欲」（三章）「道は常に無名」（三十二章）「道は隠れて無名」（四十一章）などとして相対世界を形成する「知」や「名」を否定するのは、それによって形成された日常的「万物」Ⅱ「我」の世界を超越することによって、本来的な「道」の世界へ「復帰」すべきであることを説くためであろう。

ここでは、無形無名の「道」と有形有名の「万物」といった二つの領域が、「知」や「名」を媒介として、主体と客体が一体となって実践者という場に立ち現れたものであることに注意していただきたい。そもそもわれわれが万象の顕現する現実世界を見るとき、ただ単に感覚器官からの情報を受動的に認識しているのではなく、すでにそこには意識の志向作用がはたらいていることは言をまたない。それが相対的にそれらを分節する「知」や「名」のはたらきに基づいているこ

とは言うまでもないが、それを現代の観点からより具体的に言うならば、基本的には、人間の獲得した「言語能力」、あるいはモノに境界線を引くところの恣意的な「言語」の価値体系であるということになるだろう(12)。

さて、ここにおいては、「我」というイメージもまた、「知」や「名」によって境界分けされ、成立している抽象的なものであることは言をまたない。そもそも、新生児においては自他の境界すら存在しなかつたのである。そして彼らは次第に自己と環境を分離し、身体へと自己を同一化させることになるのだが、それに対し、抽象化された時間・空間の中で「万物」に相對峙し、湧き起こる思考および感情の場として把握される「我」という概念(すなわち心的自我)は、幼児の身体自我を超え、抽象化能力としてのコトバによって生みだされたものである(13)。

また、こうした言語の世界において高度な社会・文化の価値体系が構築されることは、さらに、そのシステムの中で個人々のあり方を規定するところの社会・文化的な役割を与えられた人格が成立することになることも、また言をまたないであろう。この世に生まれた人間は、社会文化的な構造の中で規定されたなんらかの役割を担って生きていくことを余儀なくされるわけである。儒家的社会を例にとれば、「名」(地位・役割)や、あるいは「仁」「義」「礼」といった言語化された社会的道德などの心的要素に同一化した、自己の社会的イメージが作られるわけである。本稿では、このような社会文化的機構のなかで規定され、社会的役割として成立した自我の一面を、C・G・ユングに従って「仮面」と呼ぶことにしたい。同時にそこには、そのペルソナにそぐわないものとして疎外された自己の領域、すなわち「影」が存在することにもなる。

このように日常的「我」を規定するものは、一見外にあるかのように見える社会文化的な価値であり、他者との差異に他ならない。眼前に顕現する社会的文化的構造や価値と「我」とは、無意識的に一体化しているのである。ただし、日常的現実世界において、「知」や「名」によって区別された「万物」の世界が、真の「道」の世界から離れてしまっているのとまったく同一の意味において、その世界に生きる日常的「我」は、いかに独立しているかに見えても、実際には高度



に分節された社会文化的な価値体系のなかで境界分けされ、リアリティの世界から遠く離れてしまったもの——莊子の言うところの「夢」(齊物論篇)、また「天を遁れ情に倍き、其の受くる所を忘る」(養生主篇)という状態——でしかない。

「我」が相対的に他者との間に境界線を引くことによつてのみ成り立つものである以上、「我」の周辺には今現在の自己が疎外しており、本来的に自己と同一であつたはずの「無」の領域が存在することになる。老子が「その出づること彌いよ遠ければ、その知ること彌いよ少なし。」(四十七章)「人を知る者は智なり、自ら知る者は明なり。」(三十三章)と言つているのはそのためである。たとえわれわれが外的世界へと目を向けて「万物」と相對峙する「我」を築き、それに同一化してそれこそが自分そのものだと考えようと、実際にそこに浮かぶ思考内容(知)も、「我」というイメージやその感情も、社会文化的に築かれた集合的なものに覆われており、そこにはつねに自己が疎外してきた「無」なる領域が相對的に成立しているからである。

だからこそ、老子にとつてそれは、「有欲」で「徼」(一章)なる世界に顕現する末端的なものにはかならないのである。「道」に合致した真の自己(本来的自己)は、その奥にある。そこで老子は「知」や「名」を一旦撥無し、そしてそれに付随する「為」や「欲」などを廢して、日常的な「我」や「万物」の「奥」へと飛翔する。老子は、「道」「一」「塵」「水」「谷」などのさまざまな比喻を用いながら、相対的に築かれた日常的「我」をいったん無くして、その根源へ赴かせることを説くのである。それは、言うまでもなく「我」の疎外してきた「無」なる領域を同化して、自己がその領域を拡大することであり、同時にそれは自己や社会文化を含めた全宇宙の変容でもある。

3

それでは、このような日常的現実世界における「我」という人格は、具体的にはいかなる心的問題を抱えており、その

根源へと退きつつ進んでいく無の実践とは、それに対していかなる対処をしていくことなのであるだろうか。老子の人格変容の実践とは、自己が同一化していない「無」との統合を計ることであった。このプロセスは「万物」から「道」へと至る心的変容の各レベルにおいて同様に繰り返されるものであるが、ここではさしあたって、社会的な「我」が自己の「無」として疎外・抑圧している心的な部分、すなわち「影」との統合の問題を論じておきたい。

われわれは、それを儒家の主張するような「仁」「義」「礼」等の規範的な徳目に対する否定——少なくとも現行本においては——や、あるいは世間的な価値（に同一化する「聖」「智」などの人格）から超越する心的実践として見出すことができるであろう。

大道廢、有仁義。智慧出、有大偽。六親不和、有孝慈。國家昏亂、有忠臣。（十八章）（14）

大いなる道が廢れて、そこで仁義が意識されるようになった。さかしらな知恵が現れて、そこでひどい虚偽が横行するようになった。家族が不和になって、そこで孝慈を説かねばならなくなった。國家が亂れて、そこで忠義の臣下と  
いうものが評価されるようになった。

この文は、概念化された「仁」「義」など社会的な高い価値を人間が強烈に意識するには、同時に同じくらい強烈なその反対の心的（社会的）要素が必要になることを示している。つまり、世の中において、「仁義」や「智慧」「孝慈」「忠臣」などといった集合的な価値が意味を持つのは、それと相対立する背景が存在していることによるのであるが、それは心理的にはすなわち、社会の成員としての各人の意識内における心的な対立が、強固になっていくことにほかならないといえるだろう。

そこで、さらに強固に（「仁義」や「智慧」「孝慈」「忠臣」といった）社会的な善なる側面を押し進める（儒家的な）態度は、意識的にそれらの徳目などに自己を同一化させ、それに相対するような心的要素を無意識の深みへ抑圧させようとする試みに他ならないといえるだろう。しかし、そのような試みは結局はたいいてい正常（健康的）な心的状態（＝社会

状態)からはほど遠いものになる。実際には「仁義」や「智慧」「孝慈」「忠臣」というものがもてはやされればもてやされるほど、実際の社会は、「周縁化」されたその反対の力によって圧迫されるようになるし、ペルソナが強化されればされるほど、個人は相対立する無意識の影響にさらされることになるからである<sup>(15)</sup>。しかし、人は常に対象世界を見、それに向かつて何かを行い、有意味的に価値付けられた世界のなかでの強固な「我」を形成することばかりを求め、少したりともそこから離れて自己の内面に目を向けることをしない。なぜなら、そこから疎外された自己の心的領域が存在しているにもかかわらず、そこに意識の「光」を向け直しその力を活性化させるような態度は、すでに出来上がった社会的「我」を破壊する危険をはらんでおり、おそらく相当な不安を催すからである<sup>(16)</sup>。しかし、この文が示しているように、日常の意識された「有」の面のみを堅持し称揚する世間的態度とは逆に、「道」を実践する老子は、静かに内省してその(個人、或いは集団の)意識領域から疎外された「無」なる側面を浮かび上がらせるのであった。

さらにそれは、そういった相対立する思考や概念、イメージや感情が湧き起こる、その発生の場(「有」「無」の未分化な無なる領域)へと注意を向ける深い内的な実践でもある。そのような実践によって体認された、根源から日常の社会的「我」が形成されるまでの人格の発達(あるいはその感情喚起のプロセス)を、老子は次のように言い表している。

上徳不徳、是以有徳。下徳不失徳、是以無徳。上徳無為而無以為。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。故失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後礼。夫礼者、忠信之薄、而乱之首。(三十八章)(17)

最上の徳はそれを「徳」として意識しない。だから徳を保っているのだ。低級の徳はそれを失わないようにする。だから徳が無いのだ。最上の徳はなんの行為も無く、ことさらに何かを為そうという意識もない。最上の仁愛はそれが行為として表れているが、かといって意識してそれを行っているのではない。最上の正義はそれが行為として表れており、しかもそれを意識的に行っている。最上の礼儀はこれを行って相手がそれに応じないと、腕まくりして相手に

詰め寄る。だから道を失った後に徳があり、徳を失った後に仁があり、仁を失った後に義があり、義を失った後に礼があるのである。そもそも礼というものはまごころが薄くなったことの表れであり、争乱のはじまりである。

この文は、すでに概念化され意識された「仁」「義」「礼」という徳目そのものについて論じているというよりは、そういった人間の行為や感情を、その発生の場に照らして、その原初的な心理状態を論じたものである。その意味で、これは人間の心が「道」や「徳」のはたらきから分化していく、心理的な発達の過程を端的に表しているとも考えられる。もちろん、「徳」から「礼」へと至るプロセスは、今現在の人間における感情喚起のプロセスでもある。だからこそ、老子的实践者は自己の内的な実践によってそれを体認することができるのである。

ここではまず前稿で述べた、「道」→「一」→「二」→「三」→「万物」の心的発達の段階を思い起こしていただきたい。それは、各レベルにおける本来の「一」が分裂すると、相対立する「二」「三」「有」「無」が生まれ、本来のより「道」に近い「一」が無の深みへ抑圧される、ということであった。さて、「上徳」（最上の徳）と「下徳」（低級の徳）の違いは、それを意識するか否かである。「上徳」はそれが意識されておらず、よって形而上の「道」のはたらきが、形而下の人間に自然に表れている状態を示している。自己と「徳」とのあいだには、いまだ境界がなく「二」の段階)、よってそれを認識することも把握することもできない。なぜならそれは自己そのものであるからである。それに対して、「下徳」は、それが自己が失ってはならないもの、すなわち意識の対象として把握されていることに注意されたい。「徳」が意識上に何らかの価値をとらなうって表象したとたん、自他の未分化な「徳」のウロボロスの状態に亀裂が生じて主客が分裂し、「我」と「徳」とに分断される（「二」の段階)のである。本来一つのものであったのにも関わらず、「知」が萌すとともにそこに自他の境界が引かれ、「徳」はすでに「我」の外にある客体でしかなくなってしまうのである。

よって「徳」そのものは、自他の境界のまったく未分化な状態における純粹な「エネルギー」であった。それは混沌として何の方向性も秩序も存在しない。人間の心理的発達の段階からすれば、「含徳の厚きは、赤子に比す」（五十五章）という

言葉からも伺えるように、新生児が自他の区別も存在しない「大洋的」<sup>(18)</sup>な感情に浸っている状況を思い浮かべることが可能であろう。

「上仁」の場合は、それがすでに行為（感情）として一定の方向性をもって表出しているのだが、それが作為的でない点において、その意識的な分裂及び本来の「徳」の抑圧は弱く、未だより自然（本能的）なはたらきを保っている。もちろん、「仁」という感情が、他者との交流によって人と人との間に成り立つものである以上、すでに（多少なりとも原初的な）他者が生じていると考えなければならないが、そこに自己との境界はほとんど存在しないかあっても極めて曖昧である。よってここでいう「上仁」とは、本来、純粋なエネルギー（「徳」）そのものであったはずの新生児や乳幼児が、次第に周囲との交流から獲得するような、人間の基本的な感情のことであると思われる。そこで本稿ではさしあたって老子の言う「上仁」の心理を、他者との間に生ずる感情の共有——すなわち原初的な「共感」の心理——と解しておきたい<sup>(19)</sup>。たとえば、新生児あるいは乳幼児が他者の微妙な感情のはたらきを察知することができるといった、人と人との間に起こる非言語的な感情の共有、あるいは早期の母親との関係によって喚起された愛着のような感情である。この場合、「上仁」という共有された感情自体には、自他の区別はなく、この段階にある乳幼児自体はその感情が他者に起こっているのか自己に起こっているのかを、境界分けすることができない<sup>(20)</sup>。だからこそ、他者との微妙な交流のうちに「仁」という感情は起こっている（「上仁為之」）が、それを客観的に意識して行なうことはない（「無以為之」）のである<sup>(21)</sup>。

「上仁」が、他者との交流によって生じた、ある程度自然発生的な感情そのものであったとすれば、「上義」は、もはやそれを作為的（意識的）に行わなければならないほどその心的価値が強くなるという点において、そのエネルギーにはすでに明確な亀裂が生じ、この段階の自己は湧き起こる自然発生的な「上仁」の感情からは分離していると言わざるを得ない。なぜなら、「義」を意識的に「為す」ことは、すでに善し悪しの判断が生まれ、社会的な行為としてそれを行っていることを意味するからである。心理発達の段階からすれば、言語を獲得し自他を明確に境界分けすることができる状態

にあると思われる。ここでの児童（あるいは「上義」の実践者）を動かすのは、内と外の未分化な領域における「徳」そのもののエネルギーではなく、また他者との原初的な交流から生まれた「上仁」などの直情的なものでもない。彼はそれを理解しており、よってエネルギーは外なる社会的・集合的なもの（この段階の子供にとっては主に両親の教育によって内に築かれたもの）に転化していると言ふべきであろう<sup>(22)</sup>。この結果、児童はより本来的な「仁」というエネルギー（ここではまだ善悪は萌していない）から離れ、それを「義」（正義・道徳）と「不義」（不正義・不道徳）、あるいは「善」と「悪」などという二つのイメージに分断しつつ、その一方（「義」「善」）のエネルギーに同一化し、もう一方（「不義」「悪」）を抑圧することによって、本能的欲求や感情をコントロールすることを学ぶようになるのである。つまり、心に正義感や道徳心が生起するということは、もちろん同時に相対的な対立物、すなわち不正義・不道徳という心的プロセスが働いているというべきであり、彼はそれを客観的に把握することができるのである。当然ここでは自他は明確に分離しているからこそ、それによって客観的に他者の立場にたつて物事を考えつつ意識的に（「有以為」）、利他的行動を実践する（「為之」）ことができるようになるのである。もちろんこれが、人間が進むべき人格形成の正常なプロセスであることはいふまでもない。おそらくそれによって、それまで制御不能だった動物的感情を脱し、人間的・理性的な意識の光によってそれを統御することのできるような、理性的な人格（「心的自我」）を築いてゆくことができるからである。

さらに成熟した自我はそのような、より本来的なエネルギーに近い感情から次第に分化し、人間を外から規定する「礼」の社会（「社会的「我」」）を築くようになる。「礼」とは、内的な気持ち・感情に同一化するのをやめ、それをコントロールし<sup>(23)</sup>、社会的に演じられた役割（仮面）やその感情に同一化することを意味する。「仁」や「義」という感情は湧き起こってはいるものの、そのまま表出されるのではなく、それは社会的ルールのなかに変換され、もはや社会的・表面的な「礼」の一部として表出せざるを得なくなってしまうのである。この段階の人格のあり方を老子は、「相手がそれに応じないと、腕まくりして相手に詰め寄る」と述べている。「礼」を行うのは、純粹な気持ちではなく、他者との関係によ

って位置づけられるペルソナを相互に築くためであることは言うまでもないだろう。まさにそのために、「上礼」の段階にある人格は、他者の「礼」に適っていない態度を見ることが、他者の悪意が自分に向かってきていること、つまり社会的な関係によつて安定しているペルソナを脅かすものとして感じられるようになるわけである。これは、「礼」が、社会的正義や思いやりなどの感情を体現する明るい人格を築くとともに、自己の内側にある暗く不正義でふさわしくないとおもわれる側面を強烈に抑圧していることを示している。彼は、自己の「無」の側面をもちや受け入れることができないのであり、その結果、抑圧されて行き場を失った悪なる側面が、その「礼」を完璧に身につけていない他者に投影されるのである。それが実際には抑圧された自分自身の一部であるにもかかわらず、「礼」を身につけていない他人にそれがあつて、自分に向かつてきているように感じるのはこのためにほかならない。彼が感情的になつて詰め寄るのも、自己の内的な悪なる側面を認めることが甚だ困難であることを示している。

すなわち、ここでは「礼」として表された高潔な社会的態度は、実はその仮面の下に隠された他者に対する自己の傲慢な態度によつて支えられているものにほかならないのである。また、「まごころが薄くなる」というのは、「礼」を実践するペルソナが、すでに自己が幼児期に獲得したであろう本来的で純粋な感情と分裂してしまっているからである。そのうえ老子は、このような「影」の面と分裂しそれが同化されないという、「礼」の心的状態を、「争乱のはじまり」であるとす。過剰な欲望によつて突き動かされたペルソナをとり繕うために自己を正当化し、他者を悪とするという図式も、このような精神的症状によつて惹き起こされるからであろう。もはや自分の中にあつて同化されない悪意は他者に投影され、まぎれもなく善であるにちがいない自分（あるいは自分たち）に向かつてくるように感じられるようになるのである。当然それが集団的なものになれば、自己の属する集団内部の無意識化（「周縁化」）された要素が、近くにいる他の集団の悪意として投影されることになるのはいうまでもない（24）。

さて以上のように、「徳」という本来的エネルギーが分断されていく心的発達（あるいは感情喚起）の諸過程——もちろん老子は無の實踐における心的境地からそれを説いているのであり、その意味において、実践者のそれは「前個」レベルから「個」レベルへの発達というよりは、「超個」なレベルへの進化によってなされる体験でもあるのだが——を示しておいたのだが、ここで思い起こしていただきたいのは、根源から盛んに湧き起こり、さまざまに境界分けされた「万物」が、また根源の統合体に帰っていくように、円環運動の流れに従って対立物を融和させつつ「復帰」するのが「道」のはたらきであったことである。とすれば、心的発達の諸過程において「徳」のはたらきから次第に離れ、以上のような人格上の（あるいは社会的・集団的な）分裂に至ったとき、そこには「自然」なる心的統合の「道」——プロセス——がすでに無意識下に働きだしている（それに気づくかどうかは別として）と考えるべきであろう。「無」の實踐とは、直線的な発達過程をそのまま進んで社会的「我」を築き、人格（あるいは集団）の「有」の側面と「無」の側面の分裂をより強固にするようなことはせず、逆に自己が同一化している「我」を一旦放棄し、その分離を統合するはたらき——場内に在する「道」——に身を委ねることであった。

それは、先に挙げた「上徳↓上仁↓上義↓上礼」の心的発達の過程を遡つて、より本来的なはたらきを回復していく実践にほかならない。つまり、必死に守っていた社会的な「我」を一旦破壊し、内的な「道」のプロセスに従ってその根源の、本来的感情の場へと復帰するのである。自己の「無」なる面を統合し、次第にその分裂の未分化な無なる領域へ赴く実践を、老子は次のように語っている。

絶聖棄智、民利百倍。絶仁棄義、民復孝慈。絶巧棄利、盜賊無有。（十九章）

聖賢の智慧を捨て去ってしまったえば、民の利益は百倍になるであろう。仁や義の教えを絶ちきってしまったえば、人民は本来的な孝慈に復るであろう。巧みな技術や利益への執着を放棄してしまえば、盗賊はいなくなるであろう。

もちろんこれは、為政者としての「聖人」が為すべき治国の要諦について述べられたものであり、集団が「周縁化」し



ている領域を浮かびあがらせた上で、その対立を統合する実践であると言えるだろう。また実践者の内的な実践としては、「絶」と言い、「棄」と言っているのは、自己の「無」なる側面を認め、従来自己が同一化させていた社会的な「我」を一旦崩壊させることにあると考えられる。ここにおいては、もはや彼を規定するのは、社会的に「善い」とされる「聖智」「仁義」「巧利」ではない。われわれはすでに十八章において、老子的実践者が学ぶことを通してさらにペルソナを強化して影の部分を覆い隠すのではなく、逆にその視点を社会的な自己が疎外している領域へ向け直し、「我」をその周辺に追いやられている「無」の心的領域と相対化することを見た。ただし、ここでいう「聖智」「仁義」「巧利」の否定は、もちろん社会的自己が疎外している逆の側面（「聖智」「仁義」「巧利」の反対）への同一化ではない。むしろ、社会的価値としての「聖智」「仁義」「巧利」的な側面（「一次プロセス」に自己を同一化させ、相対的な自己（あるいは集団）の「無」の領域（二次プロセス）の影響を受けているその関係を絶ちきる）にある。それが相対的である以上、一方の消滅は両者の境界が融解することを意味するからである。

つまり、現在の「我」の安定をいったん崩して、相対の内奥にある未分化な無なるはたらきに復帰するのである。するとそのような心的要素に同一化していたペルソナが、そこから「脱同一化」<sup>(25)</sup>すると同時に、相対的に抑圧されていた影のエネルギーも消え、そこに潜む「道」のプロセスに従って、「我」は徐々に根源のより、「自然」な「徳」に近いはたらきに「復帰」することになるのである。つまりそれは、先に見た、それぞれの発達段階において分裂していた相対の「二」が融解し、逆に前段階の本来的な「一」のはたらきに同一化していく内的な実践にほかならない<sup>(26)</sup>。

実践者は、以上のような心的実践を通して、彼が必死にすがってきた「我」を手放し、自己が同一化してきた社会的な「仁義」「智慧」「孝慈」「忠臣」（十八章）あるいは「聖智」「仁義」「巧利」（十九章）という概念や、それに付随する感情を湧き起こらせている、その根源の場へと赴くのであった。これら（「仁義」「智慧」「孝慈」「忠臣」「聖智」「巧利」等）の、いわゆる「一次プロセス」あるいは「主流派」<sup>(27)</sup>に同一化する「我」は、その立場に居るかぎり相対の力に圧倒さ

れることを思い起こしていただきたい。内的実践によってその根源に赴くことは、それらの相対的概念によって起こって来た感情が消え去り、その分裂が起こる前のあの自然な感情が働きだすことを意味する。このような実践をとおして老子（や「聖人」に導かれた社会）は、自己や集団の奥に抑圧されていた本来的な素朴さを徐々に回復していくのであった。

#### 4

今あえて、相対が起こる以前の未分化な段階の意識Ⅱ感情に合一するものとして無の実践をとらえておいたのであるが、では老子の実践とは、人間の心的発達を逆行して、それが成立する以前の（幼児的な）状態に逆行することにあつたのだろうか。もちろんそのような考えは老子の「復帰」とは矛盾する。そもそも、実践者を含めて言語が発達した社会文化的環境に育った人々にとって、自己の内に築かれた社会文化的構築物を完全に捨て去り、それが生じる以前に逆行することがもはや不可能であることは言うまでもない。もし可能であるとすれば、それは退嬰的な精神障害以外の何ものでもないだろう。

たとえば大濱皓氏は、対立するものを統一する道の原理を説明して、「老子の道は相対の一端を守ることをしりぞける立場である。対立を包越する立場である。」「老子において、絶対の立場は相対の立場を離れることではなく、包越することである。」「と述べている（28）。老子の「復帰」とは、単に相対が起こる以前の未分化な無の領域に自己を逆行させることではない。このことをわれわれは、「一」を得る老子的実践者の態度が単なる逆行ではなく、意識の各レベルにおける「一」を得つつ、そこから「二」が湧き起り、また「二」へ帰っていくという「道」の自然な円環運動の流れを実現し、より拡大された自己を築く過程——より具体的には、各レベルの円環の流れを開通させつつ、次第にその領域を拡大していく螺旋運動——として論じた（29）。

よって、ここにおける老子の實踐が、すでに生じてしまった社会的な「聖智」「仁義」「巧利」や「礼」などといった心的要素に同一化する。我ベルツナとその影が生じる以前の状態に退行するものであるというのは考えにくい。十八章が示すように老子はすでに心的な対立物を相対化しており、あるいは三十八章が示すように、老子の實踐者自体はこの心的な分裂の起こる心理的発達の諸段階を、非二元的（体験的）に、あるいは相対化して見わたしているのである。われわれは、「無」の實踐をとおして変容した實踐者の人格の様相を、以下の文章から見出すことが出来るであろう。

聖人常無心、以百姓心為心。善者吾善之、不善者吾亦善之、德善。信者吾信之、不信者吾亦信之、德信。（四十九章）  
（30）

聖人はいつでも無心の境地にしながら、人民の心（社会文化的な知識や価値観）を自己の心に映しだしている。世間（人民）が「善い」とするものを私も善いとするが、世間が「善くない」とするものも私は善いとして受け入れる。こうして（世間の相対を包越した）本来的な善が得られるのである。世間が「誠実だ」とする態度を私も誠実だとするが、世間が「誠実でない」とするような態度も私は誠実なものとして受け入れる。こうして（うわべではない）本来的な誠実さを得るのである。

ここでいう「無心」とは、「知」や「名」などの言語意識の働きを停止させ、心に湧き起こる意識内容（言葉||事物の境界や価値など）がまったく撥無されていることを意味しない。實踐者（「聖人」）は確かに、自己の内に築かれた価値観や偏見の無なる境地に立っている。しかし、それはむしろ「百姓」（人民）の心（社会文化的に築かれた事物の境界や価値観など）を、なんの偏見や執着も持たずに心に映しだし、眺めることができることを意味するのであった（31）。より具体的に言えば、ここで「聖人」の心的なあり方が「百姓」のそれと異なっているところは、その事物の境界や価値（「善」「不善」「信」「不信」）などを分ける「知」が心に顕れながらも、その一方にとらわれない点である。ここで肝要なのは、「道」の實踐者としての「聖人」の心的世界（||理想的な社会状態）とは、為政者（政治的な人格としての「聖

人」として「百姓」に向かう「無心」の境地にありながらも、そのような関係的人格（役割）に没入するのではなく、「百姓」の「心」を自己の心として映しだし眺めることができている点である。

そもそも、われわれが他者の中に見る「善」も「不善」も、実際には自己の心の投影である。よって他者の「不善」を見て起る拒否的な感情は、実は自己が受容することのできない自分自身の一部に対して向けられたものである。しかるに、世間の人は相対的な「善」「信」のみを称揚して、その奥に潜む「不善」「不信」の面を、けっして認めようとしない。それに対して実践者は、世間的に「不善」「不信」であるとされる他者（「周縁化された集団」・「二次プロセス」）を疎外することなく、それに注意をむけてそうした対立物を認知し、それを自分自身の内面的な一部として経験して自己に同化しようとしているのである。この時、「善」や「信」が、凡人（「百姓」）のそれからは変容することになる。すくなくとも実践者の心には世間的な「善」や「不善」の概念（人民の心）が浮上している。ただし、ここで老子の実践者は、その根源の未分化な無の領域からそれらが湧き起るのを眺めることができ、よってそのどちらかを「有」として固執したり、もう一方を「無」に置いて疎外することは、もはやないのである。

自己の「善」という側面を強烈に押し進め、「不善」を他者に投影する場合にのみ、自己の「不善」なる側面が、自己を圧倒しようとするのである<sup>(32)</sup>。このように一旦、内部に築かれた（相対的な）心が無にするという内的実践を行うことによつて、分離していた「善」・「不善」、「信」・「不信」という心的対立は消え、その奥にある本来的な「善」「信」の感情が働き出す。もちろん、相対立する心的要素を統合した実践者は、けっしてその未分化な領域に退行しているのではない。むしろ相対立する概念（「善」「不善」、「信」「不信」）およびそれを体現する日常的な人格が生まれようとも、それによつて感情が本来的なものから変容してしまうことはなく、それを包越した心の本来的なはたらきを保ちつつ、そこから相対物が起るのをただ眺めることができるのである。言い換えれば、実践者は、「百姓」的な世界にいながらも、そのような「我」からは「脱同一化」しており、その奥の中心から相対世界（「百姓」的世界）＝「百姓」的「我」を眺める

ことができるという、より全体化された自己に「同一化」しているのである。

善人者、不善人之師。不善人者、善人之資。不貴其師、不愛其資、雖智大迷、是謂要妙。(二十七章)

善人は不善人の師である。不善人は善人の資たすけである。その師を尊重せず、その資けを大切にしないなら、智者であっても大いに迷うであろう。これを奥深い真理と言う。

われわれが「善人」を見るととき、それは自己の善い面を投影しているのであって、同様に、「不善人」を見るととき、それは自己の不善な側面を投影していることはすでに述べた。自己の「不善」を憎み抑圧し続けることは、老子の実践からすれば「大迷」の状態であった。「善人」を「師」としつつも、「不善人」も「資」とすることは、けっして「善」のみを推進する進歩的なものではない。心理学的に解釈すれば、自己が社会的に築かれた「善」なる側面だけに同一化することをやめ、相対的に築かれた「無」(「不善」)の領域を、自己の一部として統合することができるようになることを意味する。それこそが「要妙」である。すなわち相対的に形成されていた無意識が自我を圧迫する状態を超えて、「善」と「不善」の対立を包越した、本来的な「善」を得ることができるのである。当然そこではもはや世間的な価値観が心に萌しても、「投影」は起こらなくなるだろう。また、

知不知上。不知知病。聖人不病。以其病病、是以不病。(七十一章)

知っていても知らないと思うのは最上である。知らないのに知っていると思いこむのは病である。聖人には病はない。なぜなら病をすでに病とわきまえているから、だから病はないのだ。(33)

とあるように、老子的实践者(「聖人」)にとって、「知」はただ撥無されるべきものではない。むしろ、その「知」をもっていないなければならない。ただし、その「知」が相対的なものであり、それが疎外している面がある以上、なにかを「知」るとき、自分が本当は知っていないことをわきまえているのである。その心的なあり方について言えば、世間的な「知」が心に間断なく浮上しても、それにとらわれたり、それによって湧き起こる感情や情動に同一化し、しばられてしまうこ

とはもはやないのである。なぜなら、「万物」や社会的な「我」が成立しながらも、それが相対的なものであり、知性の光が覆い隠しているところの「影」の部分があることを知っているからである。「知」によってそれを覆い隠そうとする限りにおいて、それが「我」を圧倒することを思い起こしていただきたい。「明に襲る」(二十七章)とあり、「常を知るを明と曰う」(十六章)「人を知る者は智なり、自ら知る者は明なり」(三十三章)とあるように、知性の「光」を一旦弱めて自己の影(すなわち「病」)の部分をそれとして認めるところに、「我」の領域は拡張され、逆に内奥からの「明」がそれを照らし出すことになる(「其の光を用いて、其の明に復帰す」(五十二章))。つまり、その奥の統合された人格の中心に居て、世間的対立物のどちらにも同一化せず、それらをただ眺めることができるということである。このとき、「我」の対立物として「無」なる領域を形成していた自己の影の部分すなわち「病」は、「病」としての力を無くしてしまっている。もちろん「病」の部分が融解して無くなったわけではない、ただその力を無くしたのである。

さて以上のように、実践者が無をとおして、より全体化された人格＝自我を築く心的実践を見ておいたのだが、老子にとつてそれは、単に社会的人格としてのペルソナ＝影を統合し、より健康的で進化した「自我」を築くことにとどまらない。すでに見たように、老子は人間の感情が湧き起こるその最奥(「上徳」)の境地にまで達していた。よって、ペルソナ＝影を統合する円環運動の流れは、より深みへの螺旋運動の一過程に過ぎないだろう。ここでは、より深くに超越する実践者が達成する人格の境地の一面を、「水」や「天地」の、「万物」を育むはたらきを得た聖人の姿から眺望しておくことにしたい。

上善若水。水善利万物而不争、処衆人之所惡、故幾於道。(八章)

最上の善とは水のようなものである。水は万物をよく潤すが決して争わず、人々の嫌がるような低い場所に居る。だからこそ道に近いのだ。

老子にとって「上善」は究極的には、相対立するものを含む人間的な感情を超えて、「道」のはたらきに近いものであった。日常的な「善」（相対の善）が、他者との相対（他者を悪とすること）によって浮きあがるものである以上、このような「善」なるものを自負（しそれに同一化）する「我」は、他者との相対（「争う」こと）によってしか、それを確立することができない。それに対して「上善」とは、「不善」と対立する「善」の高みに立つのではなく、むしろそのような「善」が嫌うような、深みに身を置くのであった。自己が、輝かしい社会的「善」を体現する「我」を捨て去り、その内奥に目をむけるとき、そこにおいて確固たるものとして成立していた「善」や「悪」は、まさに水のように融解する。もちろん、人格変容の実践としては、それは「善」「不善」が湧き起こる、その奥深くの混沌たる心的領域に赴くことであるのだが、もちろんそれはただ退行することではない。

究極的には、「水」が低いところにありながら、「万物」全体を潤しているように、相対の湧き起こる源泉としての意識の根源に達したとき、むしろそこからは、「上善」そのもののはたらきが、逆に「善」「不善」という日常の対立世界にまで「自然」に表れるようになる。つまり、ここにおいては、心に「善」と「不善」という相対立する概念が浮かんでも、もはやそういった概念や感情に同一化していた自己というものは放棄され、その奥にある「不善の善」ともいうべき本来的感情がそのまま湧き起こるようになる、ということであろう。そのとき、実践者の意識の領域は拡張され、すでに自他の区別が曖昧なときに芽生えた感情のレベルにまで達していることは言うまでもない。

天地不仁、以万物為芻狗。聖人不仁、以百姓為芻狗。天地之間、其猶橐籥乎。虚而不屈、動而愈出。多言數窮、不如守中。（五章）

天地のはたらきは「仁」などではない、万物を芻狗（藁で作った犬）のように扱う。聖人のあり方も「仁」などではない、人民を芻狗のように扱う。天地の間はふいこのようなものであるうか。からっぽでありながら尽きはてることはない。動けば動くほどますます出てくる。口数が多ければしばしば行きつまる。（心の奥の）空虚さを守っている

のがよい。

ここでいう否定されるべき「仁」とは、徳目として規範化された「仁」（相対立する要素によって成立する）であることは言うまでもない。「不仁」という言葉自体は「仁」と相対のものであるのだが、ここで老子が語っているのは、「仁」と相対の「不仁」な態度ではなく、相対の「仁」と「不仁」を越えた「天地」の本来的なはたらきについてである。それは人間に関して言えば、「徳」に近い「上仁」ということになるだろう。われわれは、すでに「上仁」がぼんやりとした他者とのうちに芽生える「共感」の心理であることを論じた。

しかし、ここで注意すべきは、宇宙論的な生成段階にある太古の「天地」は、交わっていても「万物」を後に生み出す能力を秘めているだけで、まだ「万物」を生みだし育んではないという点である（その力は、単に「天」と「地」との間を交わるだけである）。同様に、幼児は、「万物」（「百姓」の心）を生み出し、そこへ恩恵をほどこす能力を備えてはいない。いまだ、周囲との境界が非常に曖昧な世界にいる。よって、そこにあらわれる「上仁」の感情は、万民に差別無くほどこされるようなはたらきではない（そこには意識化された「仁」はないが、むしろ、そこからは差別愛という性質がうまれる余地はある）。よって、ここで老子が、「万物」が成立する以前の「天地」、あるいは「百姓」が成立する以前の幼児的心性への退行を説いているとは考えにくい。「万物」はもはや「天地」の段階に逆行することはできないし、「百姓」ももはや幼児の段階へ退行することはできない。

「天地」は、「万物」の世界における「仁」「不仁」の対立を超えているからこそ、「徳」としての本来のはたらきを保っているのだが、ただしここでの「天地」とは「万物」以前の存在ではなく、「万物」に内在しつつその世界に自然なはたらきを及ぼしているものでなくてはならない。つまりここで言う「天地」とは、すでに出来上がった「万物」に内在しつつも、そこに同一化するのではなく、それを越えたその内奥に在るのである。だからこそ「万物」を「芻狗」のように扱うことができ、またそのエネルギーを平等に行きわたらせ、それらを育み続けることが可能なのである。



そしてこれは、政治的な人格としての「聖人」と被治者としての「百姓」との関係による政治構造（「道」の実践者の内的な心のあり方）に等しい。政治的人格としての「聖人」のいわゆる「不仁」とは、「仁」・「不仁」という対立以前の空虚な状態（「上仁」のエネルギーそのもの）を表している。ただし、そのはたらきが、対立や区別の世界に生きる「百姓」に、差別無く敷き及ぼされていなければならない。この点からすれば、道の実践者としての「聖人」は、「百姓」の世界に内在しつつそれを超えていると言わなければならない。

つまり、実践者は、日常的「我」（自己の「百姓」としての領域）から脱同一化して、心の最奥のはたらきを守りつつも、その立場から、湧き起こっては消えていく自己の（「百姓」的）心の全体を見わたすことができるという意識状態に達したのである。だからこそ、ここでの「聖人」は、「百姓」的世界（社会文化的な事物や価値）に執着したり、あるものを特別に愛する（あるいは他を憎む）ようなことはなく、それを「芻狗」のようなものとして眺めることができるのである。そして、まさにここにおいて、対立の未分化な領域（「虚」「中」）における本来の感情のエネルギーが分裂・差別化されることなく、そのまま自己の「百姓」的心（「社会・人民」）に向かって流れ出すという、「無親」（七十九章）の人格が完成するのであった。

このようにして、老子は、「万物」「百姓」として表される、相対的な「知」の領域の「我」——相対的な「仁」「義」「礼」や「聖」「智」、あるいは「善」「信」などの社会文化的価値に同一化している「我」——を、いったん否定することによって超越するのであった。それは、けっしてそれらを完全に無くしてしまうような退行ではなく、そのような対立する心的要素をもちつつも、その奥にある対立の未分化な自己の中心に身を置くことであつた。

さて、相対的な「我」の奥に身を据える実践者は、もはや（「知」や「名」によって）さまざまな概念や価値が生まれ、それに心を動かされることはない。なぜならそれらが相対的なものであると知っているからである。老子は対立する概念・価値（およびそれに付随して起こる日常的感情）の未分化な根源の領域に身を置きながらも、そこに止まること

なく、そこからの意識Ⅱ存在の発達や、出来上がったものがまた「復帰」していくという、その流れ全体を見わたすことができるのである。つまり対立物（従前の「我」）を包越した心の中心にあつて、心の内奥のはたらき（本来的エネルギー）を守りつつ、日常世界におけるさまざまな思考や概念が表れても、ただそれらを眺めることが出来るという状態へと進化したのである。当然、それに付随して生まれていた日常的感情は消えるとともに、自己が幼児から成人するにつれて覆い隠していった本来的感情を、退行ではなく包越することによつて徐々にとりもどいていくのである。このようにして心的な対立を統合し、徐々に全体化された自己を築いていくのが、老子における「無」の実践なのであった。当然このような実践が集団において為されるとき、その対立物は統合され、社会は老子の理想とするような、より素朴で安定した状態に変わるのである。

#### おわりに

本稿では、社会に向けられている変容の思想が、社会的な「我」を超越して、それが疎外・周縁化してしまっている「無」なる心的要素を統合しつつその領域を拡大し、より全体化された自己を築く実践に基づいていることを説き、その具体的な心的変容の過程を考察した。

ただしここでは、心的自我が疎外している「身」の問題や、また身体を超えた「道」の領域に関する諸々の問題が論じられないままになっていることを付言しておきたい。その意味で本稿は、さらなる深みへの円環運動を流通させつつ、「道」のはたらきに近い本来的自己へと向かう螺旋運動の、ほんの一領域に光をあてたに過ぎないことになる。これらの問題については、次稿以降に考察していく予定である。

## 注

- (1) 拙稿「無の心身論―老子における体験世界について―(一)」『名古屋大学中国哲学論集』三号、二〇〇四。
- (2) 大濱皓『老子の哲学』勁草書房、一九六二、一〇〇～六一頁。
- (3) 福永光司『老子』朝日新聞社、一九九七年、四〇七頁。
- (4) 前掲書、一六、一三〇頁等。
- (5) 湯浅泰雄氏は東洋の形而上学について、「西洋の「形而上学」がメタ・フィジカ、すなわち「自然」に関する経験の彼方を目ざすものだとすれば、東洋の「形而上学」はさしあたりメタ・プシキカとよぶべきもの、すなわち人間の「魂」の内面に見出される経験の彼方を指すのである。「魂」は「外なる自然」に対する「内なる自然」とよんでもよいであろう。東洋の形而上学がまず第一に問題にしたのは、「内なる自然」としての、肉体の中に埋もれた人間の「魂」のあり方であった。そしてそれを心身の一体性にもとづいて追求してゆくのが、東洋の形而上学の出発点であったのである。」(『身体論』講談社学術文庫、一九九〇、一〇〇頁)と述べている。また東洋思想における「形而下的なるもの」とらえ方については、それが「人間の本性に求められてきた」とし、特に仏教・ヒンズー教・道教等においては、「修行の過程において自己の心身のあり方がどのように変化してゆくかということを実践的(実験的)にみずから探求しつつ、その体験にもとづいて「人間の本性」を追求しようとしたのである。そのような「人間の本性」についての探求の後に、はじめて「世界における人間という存在者」の位置づけが問われてくる。宇宙論が哲学的思索の対象となってくるのは、この段階以後のことである。……ここでは、心身論が形而上学への基礎学であり通路なのである。」と述べている。(同三〇〇～三〇二頁)
- (6) 津田左右吉『道家の思想と其の展開』(津田左右吉全集十三)岩波書店、一九六四、八五頁。
- (7) 例えばM・カルタンマルクは、古代中国の道という語について「元来、宗教的・呪術的用語であった。それは天地の間に、神聖な力と人間との間に交渉をもたせる技術を意味し、さらに(呪術的あるいは技術的)作業を実現することを意味した。「道」は、同

- 時に技術であり、方法であり、能力である。すなわちそれは古い師の、呪術者の、また王の神秘的な能力である。」(坂出祥伸・井川義次訳『老子と道教』人文書院、二〇〇一、三十二頁)と述べ、この語の持つ宗教的・呪術的な体験性について言及している。
- (8) 心身的実践と政治術を同一であるとする『老子』解釈については、われわれはそれを河上公注に見出すことができるであろう。ただし本稿では、河上公が明確に「治国」「治身」の同一性を説く場合のような、概念化された思想自体を『老子』の本文中に見出すようとしているわけではない。ただ、そういった思索を導く原初的・非二元的な体験世界がそこにあることに注目したのである。
- (9) 例えば、福永光司前掲書。森三樹三郎『老子・荘子』講談社学術文庫、一九九四。等。
- (10) この点については、丸山圭三郎『ソシユールの思想』岩波書店、一九八一、七四頁以下。同『文化のフェティシズム』勁草書房、一九八四、第三章。を参照。
- (11) このような個人の内的実践を集団的な実践に応用する試みについては、プロセス指向心理学のワールド・ワークは、おそらく老子が「聖人」の実践として説いた原初的な思想を、現代的に実践していると思われる。それは個人において自己が同一化している「二次プロセス」と、周縁化されている「二次プロセス」(老子における「有」と「無」)を交流させる実践を、集団(「主流派」と「少数派」「周縁化された集団」)に応用し、両者を交流させる「場」を提供することにある。もちろん、その具体的方法等については、それを老子の実践と同一視することはできない。ただ、少なくとも個々人の内的実践を集団的なワークに応用し、社会の「有」的側面と「無」的側面を交流させ融合させるといふ点では、両者を貫く根本的原理は同一であると思われるのである。なお、ワールド・ワークの具体的内容については、アーノルド・ミンデル『紛争の心理学』講談社現代新書、二〇〇一。藤見幸雄『痛みと身体心理学』新潮選書、二〇〇四、第五章。等を参照。
- (12) 丸山圭三郎『ソシユールの思想』岩波書店、一九八一。
- (13) 幼児からの心的発達の詳細については、ケン・ウィルバー(吉福伸逸他訳)『アトマン・プロジェクト』春秋社、一九九七。エーリッヒ・ノイマン(林道義訳)『意識の起源史(上)』紀伊国屋書店、一九八四。等を参照。また、コトバと自我の関係に

については、丸山圭三郎『文化のフェティシズム』第二章を参照。

- (14) 「智慧」は底本(宇佐見惠校訂『王注老子道德経』)では「慧智」となっているが、諸本によって改めた。
- (15) 「周縁化」については、アーノルド・ミンデル前掲書参照。またユングは、このような心的状態を、『老子』を引用して次のように言っている。「世間が個人に対して仮面との同一化を促すに依じて個人は、それだけ内面からの影響にもさらされることになる。「高きは低きをもつて基もととなす」と老子は言っている。内面から反対のものが押し昇ってくるが、それはあたかも、ペルソナが自我をひきつけるのと同じ力で、無意識が自我を抑圧するかのようである。」(C・G・ユング(松代洋一・渡辺学訳)『自我と無意識』第三文明社、一九九五、一二八頁。)
- (16) C・G・ユング、R・ヴィルヘルム著(湯浅泰雄・定方昭夫訳)『黄金の華の秘密』人文書院、一九八〇、六五頁以下参照。
- (17) 底本では、「上徳無為而無以為」の次に「下徳為之而有以為」の一文が続くが、馬王堆帛書に従って削除した。
- (18) 「大洋的」な感情については、S・フロイト(浜川祥枝訳)「文化への不満」『フロイト著作集3』人文書院、一九六九。また、ケン・ウィルバー(吉福伸逸他訳)『アトマン・プロジェクト』春秋社、一九九七、第二章。スタニスラフ・グロフ(吉福伸逸他訳)『脳を超えて』春秋社、一九八八、四二〇頁。等を参照。
- (19) 共感の心理については、澤田瑞也『共感の心理学』世界思想社、一九九二。M・L・ホフマン(菊池章夫・二宮克美訳)『共感と道徳性の発達心理学』川島書店、二〇〇一。等を参照した。
- (20) M・L・ホフマン前掲書、七五頁以下参照。
- (21) ホフマンは、ことば以前の、共感をひきおこす様式として、「マネ」「古典的条件づけ」「直接的連合」を挙げており、これら3つの様式については、「原初的・自動的なものであり」「無意図的なもの」であると述べている(前掲書、四三頁以下参照)。
- (22) ケン・ウィルバー前掲書、六八〜七一頁参照。
- (23) 感情のコントロールについては、澤田瑞也前掲書、八三〜八六頁を参照。

(24) C・G・ユング前掲書、七一頁。

(25) ロベルト・アサジョーリは「脱同一化」について、「私たちは自己同一化しているすべてのものに支配されます。私たちは自分が脱同一化するすべてのものを支配し、コントロールすることができません。」(R・アサジョーリ(国谷誠朗・平松園枝訳)『サイコシネシス』誠信書房、1997年、三二頁)と述べている(その具体的技法については同一六〇頁以下参照)。それに対して、ケン・ウィルバーは、「自己はしだいに現行の構造と“脱同一化”して、次に浮上するより高次の構造に“同一化”していくのである。」「その結果新たに浮上した構造を利用しながらその下位構造を“操作”できるようにする」と述べ、それを人間の発達・変容の形式として捉えて直している(『アトマン・プロジェクト』第十章参照)。

(26) 今、現行本にしたがって、十九章を十八章との関連において見、それを、失われた「大道」のあり方に「復帰」する心的なプロセスについて述べたものと解釈しておいた。しかし周知の通り、一九九三年に湖北省荊門市郭店一号楚墓より出土したいわゆる郭店本『老子』テキストにおいては、たとえば十九章は「絶智棄辯、民利百倍。絶巧棄利、盜賊無有。絶偽棄慮、民復孝慈」となっており儒家への批判意識は薄く、もともとこの二章は連関するものではないようである。また老子が否定するとされる「仁義」等についても、たとえば丁原植氏(『郭店竹簡老子釋析與研究(増修版)』萬卷樓圖書有限公司、一九九九)や、福田一也氏(『老子』と儒家思想)『中国研究集刊』三十一号、二〇〇二)等は、郭店本の十八章「故大道廢、安有仁義」等の「安」を「哪裡」「いづくんぞ」と反語で読むなどして、これが従来解釈とは逆に「仁義」等を肯定した文章として解釈できることを指摘している。このような解釈の是非を含めて、原初の『老子』において、「仁義」という言葉が如何なる意味において使われていたのかについては、なお不明な点が多い。ただ、どちらにせよ老子が否定するのは、心が分裂した状態において作爲的・差別的に「仁」「義」という言語化・抽象化された徳目。その最たるものが「礼」を行うことであり、自然に表れた本来的感情そのものまでも否定するものではないと思われる。その意味において、「仁義」(や「孝慈」など)を否定するか肯定するかは、人格変容のプロセスの階梯の違い——実践者の心がすでに分裂(仁・不仁あるいは義・不義として)しておりその相対立するものを統合し包摂する必要があるのか、

あるいはそもそも対立があらわれていない本来的感情の状態を表しているのか——であり、どちらにせよ彼らの体现する感情そのものからすれば、両者の解釈はけっして相矛盾するものではないと思われる。

(27) アーノルド・ミンデル前掲書参照。

(28) 大濱皓前掲書、一七二頁、一七七頁。

(29) 拙稿、注(一)参照。

(30) 底本では「無常心」となっているが、馬王堆帛書乙本の「恒無心」に従って、「常無心」に改めた。

(31) このような意識状態については、ユングが『慧命経』を引用してやや詳しく論じている(『黄金の華の秘密』八三頁以下)。

(32) ケン・ウィルバーはこのことを次のように説明している。「悪というものは、それと友達になることによつてのみおとなしくさせることができるのであつて、疎外すると、火に油をそそぐようなものである」(『意識のスペクトル2』春秋社、一九八五、二三三頁)。

(33) 底本では、「知不知上。不知知病。」の後に、「夫唯病病、是以不病。」の二句が続くが、諸本に依つて削除した。