

道家思想の起源と系譜(上)

——黄老道の成立を中心として——

浅野 裕 一

序 言

道家思想は、多く老荘思想とも称される如く、概ね老子と荘子とを中心にしてその性格が検討されてきた。両者の思想水準の高さと、後世に及ぼした広範な影響からすれば、これも当然の現象と言えらる。しかし、かかる状況が生じた背景としては、更に別の要因をも考慮しなければならぬ。それは、『漢書』芸文志に三十七家九百九十三篇と記録される道家の著作の大半が散佚した中で、『老子』と『荘子』のみが比較的完全な形で残されたと云う文献上の制約である。勢い道家の研究は、最も資料の安定している老子と荘子を軸として進めざるを得なかつた訳である。

この結果、道家思想が何を起源として発生し、如何に展開して行ったのか、との思想的観点から、改めてこれまでの道家思想研究を振り返る時、そこには老子と荘子のみが言わば唐突に聳え立ち、その前後は極めて漠然としたままに終わっているとの印象を拭い難いのである。既に我々は、『荘子』天下篇や『漢書』芸文志の記述により、老子

と荘子以外にも、田駢・彭蒙・慎到・環淵・楊朱・宋鈞・尹文・列禦寇等々数多くの思想家が、道家の思想的系譜を構成していたことを知っている。更にまた『史記』や『漢書』の記載によって、漢初に黄老道が一世を風靡し、遂に漢帝国の中心思想の座を占めるに到ったことをも知っている。とすれば、当然こうした諸思想の解明なくしては、道家思想の展開を全体的に辿れないこととなる。それにもかかわらず、これらの思想はいずれも抛るべき基本資料の亡佚が障害となり、道家思想の形成と展開に果たした役割を十分に位置づけられぬままに、極めて簡略な扱いに甘んずる事態を余儀なくされてきたのである。

こうした手詰り状態は、基本的には現在もなお継続しているとしなければならぬが、しかしその一方に於て、新たな局面を拓き得る可能性も生じてきている。それは、一九七三年に長沙馬王堆漢墓より発掘された帛書の出現である。この帛書中には、二種の『老子』写本の他に、『経法』『十大経』『称』『道原』等の従来全く知られなかった古佚書が含まれており、その後の研究によって、四種の古佚書が漢初に大流行した黄老道関係の著作であることが明らかにされてきている。

即ち、盛名の割りには永らくその実体が不明であった黄老道の基本資料が、ほぼ二千年以上を隔てて甦ったのである。これによって我々は、従前の道家思想研究の空白をかかなりの部分解明できる手懸りを得たと言える。もとより、道家思想の系譜を構成する前記諸思想の実体を正確に把握し難いとの制約からは、依然として免れ難いのであるが、道家の有力な一派であった黄老道の発生と展開の跡を辿るならば、それは同時に道家思想全体の流れを掴む上でも、一定の有効性を發揮するであろう。

こうした意図から、以下新出の資料に基づきつつ、黄老道の形成過程を考察して行くのであるが、作業を始める前に、その手続きについて若干説明を加えて置きたい。

所謂黄老道とは、黄帝と老子とを後に一括した呼称である。故に黄老道の検討に当っては、黄帝書の成立と『老子』の成立とを一応區別して論じなければならぬが、その際問題となるのは、四種の古佚書中、直接黄帝が登場するのは『十大経』のみで、果たしてこれら総てを黄帝書と規定し得るか否かである。しかし行論の繁雜化を避ける必要から、この点に関する詳細は後に譲ることとし、取り敢えず『経法』『十大経』『称』『道原』を黄帝書と総称して、以下の論述を進めることとする。

また黄帝書の性格を考える上で特に注目すべきは、それが思想内容・表現共に『国語』越語下篇の范蠡言と極めて強い類似性を示す点であろう。何故なら、黄帝書との類似性を指摘し得る資料はかなりの数に上るが、その中にある『国語』が最も古い時期の成立と目されるからである。そして越語下篇の范蠡言は、一方に於て『老子』とも

多く共通する要素を含んでいる。従って范蠡言の内容は、黄帝書・『老子』双方に通ずる特色を持つ訳で、私見によれば、越語下范蠡言は両者の思想的母胎であったと予想される。以上の理由から、本稿では『国語』越語下篇・『老子』『経法』『十大経』等の内容を相互に比較・検討する方法により、『老子』及び黄帝書の成立と、この両者が黄老道として合体されるまでの経路を探ってみたい。

一

前述の如く『国語』越語下篇の范蠡言は、黄帝書と『老子』の両者に共通する思想的母胎であったと予測される。そこで先ず本章に於ては、越語下范蠡言の思想的特色が如何なるものであるかを提示して置きたい。

越語下篇の思想的特色を指摘するに当り、最初に問題とすべきは、そこに設定されている世界の基本的枠組みである。これは別段『墨子』の尚同論や天志論の如く整然と階層化されている訳ではなく、諸所に散在するに過ぎないが、それらを寄せ集めて整理すると、一応は天―聖人―君主―民・万物との序列となる。最上位の天は、他に天道・天地・上天・上帝など様々な表現で示されるが、取り敢えず天で代表させて置く。またそれに続く聖人と君主は、越語下篇に於ては范蠡と越王勾踐とが各々その役割を演じている。注目されるのは、こうした枠組みの内部が、以下の范蠡言に見られる如く、全体として天の予兆を媒介とする天人相関の体系を成している点である。

死生因天地之刑、天因人、聖人因天、人自生之、天地形之、聖人
因而成之^(註)

これによれば、人間界の動静に対応して天は予兆を提示し、聖人はその予兆から天の意向を読み取り、それを君主に実践させる、との関係が設定されている。もし君主が聖人の予言を聞き容れず、天の意向に背反した場合には、「彊索者不祥、得時不成、反受其殃」と、天は災殃を降してこれを懲罰するとされる。こうした強烈な天人相関を基底とする所に、越語下范蠡言の第一の特色が存在するが、この天人相関の内容をより仔細に検討する時、そこには更に多くの特色が浮び上ってくる。

先程の説明に於ては、世界の最上位者を取り敢えず天によって代表させて置いたが、越語下范蠡言に於ける究極者は、実は以下の如き二面性を並存させている。

その第一は、宇宙の主宰者としての天で、上天・上帝とも表現され、天命・天殃を降す人格神的性格を持つ。「淫佚之事、上帝之禁也」とか、「上天降禍於越」「吾王敢無聽天之命」等と登場する場合がこれに当る。これは『詩経』『書経』『墨子』等に見える天帝觀念に連なるもので、周初以来の中原文化の系統に属する思考である。

その第二は、周期運動体としての天で、日月・四時・陰陽等の盈縮・転化が示す恒常的理法に重点が置かれ、天道とも称される。「天道盈而不溢」「因陰陽之恒、順天地之常」とか、「天道皇皇、日月以爲常」「天有還形、天節不遠、五年復反」等と登場する例がこれに該当する。この天道は、「人事至矣、天應未也、王姑待之」と、自己の周期運動の下に人為の可能性を制約する所の自然法的秩序として作用す

る。こうした天道觀も、やはり古代の中原文化にその淵源を持つが、ただしそこには、越の地域性を背景とした独自性が加味されている。

それでは、この両者の内的関連は如何に理解し得るであろうか。上天・上帝はもとより人格神として人間世界に君臨し、「有奪有予」と禍を降し福を与える力を行使して人為を統制する。しかしその一方では、「上帝不考、時反是守、彊索者不祥、得時不成、反受其殃」と、上帝の意志と天時の推移を結合した表現も見られ、上帝が天の周期運動を司る如く説かれている。従ってこの両者は、宇宙の主宰者たる上帝が、自己の管理下にある天道の推移により人間に取るべき行動を指示し、天道の理法に背く行為に対しては自ら災殃を降して規制する、との形態で結合されていたと思われる。換言すれば、主宰者たる上天・上帝も、因果関係を明示せぬまま恣意的支配を行うのではなく、中間に自然法的秩序である天道を順守すべき規範として挟み、それを通した形で人間界に規制を加えるのである。

そしてこの問題に関しては、前記の上天・上帝や天道の他に、更に地が第三の存在として並立していることをも、付け加えて置かなければならない。地の役割は、范蠡によって「唯地能包萬物以爲一、其事不失、生萬物、容畜禽獸」と解説される如く、万物の生成者として位置づけられている。もっとも范蠡は、万物を生成する地の働きを述べた後、「時不至、不可彊生」とそこに天時を介在させており、或いはまた「天地之恒制」「天地之常」等と天と地を連称する事例も多く見られることから、万物の生成に際し一定程度天の参与を認めていたと思われる。しかしながら、とりわけて地の働きを強調する前掲の表現によって明らかな如く、万物の生成者としては地が専らその役割を担

当している訳である。

とすれば、相互の間に多少の入り組んだ関係を含み、なお雑然とした部分を残しながらも、越語下范蠡言に於ては、主宰者としての上天・上帝、理法としての天道、生成者としての地の三者が、一応の内的連関を保ちつつ鼎立していることとなる。かくの如く、主宰者・理法・生成者をそれぞれ上天・上帝と天道と地とに配し、この三者を人間が法るべき最上位者として設定する所に、越語下范蠡言の第二の特色が存在するのである。

次に第二の思想的特色としては、天道の周期運動が持つ特異な性格が挙げられる。前四九四年、范蠡は二年前の構李の戦勝に乗じて呉を伐たんと図る越王勾践に対し、次の如く諫める。

夫國家之事、有持盈、有定傾、有節事、王曰、爲三者奈何、范蠡對曰、持盈者與天、定傾者與人、節事者與地、王不問、蠡不敢言、天道盈而不溢、盛而不驕、勞而不矜其功、夫聖人隨時以行、是謂守時、天時不作、弗爲人客、人事不起、弗爲之始、今君王未盈而溢、未盛而驕、不勞而矜其功、天時不作而先爲人客、人事不起而創爲之始、此逆於天而不和於人、王若行之、將妨於國家、靡王躬身

先ず范蠡は國家運営に関し、國勢の隆運を持續させる「持盈」、國家を存亡の危機より脱出させる「定傾」、内政を整え国力を充実させる「節事」、の三段階があることを示し、各々天・人・地の在り方を指針とすべきことを説く。その後范蠡は、専ら天道に法りつつ「盈を持する」方策を述べるが、これは構李の大捷後、越が呉に対し優勢を保持していた状況を踏まえてのことである。

法るべき天道の在り方としては、「盈つるも溢れず」「盛んなるも驕らず」「勞するも其の功に矜らず」との三点が挙げられる。第一の「盈而不溢」の具体的内容は、後に「陽至而陰、陰至而陽、日困而還、月盈而匡」とある如く、陰陽・日月が盈虧消長を繰り返し、決して限度を超えて直線的に横溢せぬことを指すと考えられる。第二の「盛而不驕」は、当然第一の陰陽・日月とも重複するであろうが、どちらかと言えば、後に「羸縮以爲常、四時以爲紀、無過天極、究數而止」とある如く、四時の推移とそれに伴う万物の生成死滅の側を、より意識した表現であろう。第三の「勞而不矜其功」の具体的内容は、「時不至、不可彊生」「不逆天時、五穀種孰」等の表現から推して、地の働きに参与して万物の生成化育を助けながら、決してその功績を誇ることのない天の在り方を指すと思われる。

これら三点の中、天人相関の内容を検討する上で特に重要なのは、第一と第二の思考である。この両者に一貫するのは、「必ず天道に順い、周旋して究まり無し」と、陰陽・四時・日月の盈縮・推移の中に運動の周期性を見出し、それを「天地之恒制」「天地之常」として法則視する思考であり、後文には「天に還形有り。天節遠からず、五年にして復た反る。小凶は則ち近く、大凶は則ち遠し」と、五年の周期も明記される。

そして人為の可能性は、「陰陽の恒に因り、天地の常に順い(中略)徳虐の行、因りて以て常と為す」とか、「夫れ人事は、必ず將に天地と相い参り、然る後に乃ち以て成功す可し」と、陰陽・四時・日月等の周期運動に伴って増減するとされる。即ち或る場合は、「夫れ聖人は時に随いて以て行う。是れを時を守ると謂う。天時作らざれば、人

の客と為らず」「天応未だし。王姑く之を待て」等と、天道の周期は人為を抑制する方向に作用し、或る場合は、「時を得れば怠ること無かれ。時は再びは来らず。天予うるも取らざれば、反りて之れが災を為す。贏縮転化して、後將に之を悔いんとす。天節は固より然り」と、人為を促す方向に作用するのである。従つてその時々適切な行動を取るためには、常に天道の周期運動を観察し、「天極を過ぐるること無く、数を究むれば而ち止む」と、天道が許容する限度を逸早く察知し得る能力が不可欠となる訳で、「天地之を形し、聖人因りて之を成す」と聖人がその任に当ることは前述した如くである。このように、天道の内容を陰陽・四時・日月の周期運動と規定し、その周期運動に対応して人為に対する天の許容限度も増減すると説く所に、越語下范蠡言の第三の特色を見出すことができる。

越語下范蠡言は、その全体がこうした天人相関思想によって濃厚に覆われているが、抽象的表現が多く、天道の周期運動と人為との具體的対応関係は、必ずしも明瞭ではない。その中であつて、比較的具體性を帯びた記述は、次に掲げる陰陽と客主人との対応関係である。

古之善用兵者、因天地之常、與之俱行、後則用陰、先則用陽、近則用柔、遠則用剛、後無陰蔽、先無陽察、用人無藝、往從其所、剛彊以禦、陽節不盡、不死其野、彼來從我、固守勿與、若將與之、必因天地之災、又觀其民之飢飽勞逸、以參之、盡其陽節、盈吾陰節、而奪之、宜爲人客、剛彊而力疾、陽節不盡、輕而不可取、宜爲人主、安徐而重固、陰節不盡、柔而不可迫

これによれば、先制攻撃に出て敵国深く侵攻する場合は、必ず陽節（春・夏・秋）を選び、逆に守勢に回つて自国内で敵の侵攻を禦ぐ場合

には、必ず陰節（冬）を選択すべきであるとされている。^{（註2）}この攻守と陰陽との対応関係には、如何なる必然性が考えられているのであろうか。侵攻軍は「剛彊にして力疾」と、会戦による敵兵力の撃滅に努め、迅速に進撃すべきことが求められているが、これは遠征軍一般に妥当する普遍的原則と言える。このように堅固な陣地を確保せぬまま、敵国内を間断なく行軍する戦法は、移動中に攻撃を受ける危険を伴うが、范蠡は「陽節尽きざれば、其の野に死せず」「陽節尽きざれば、輕きも取る可からず」と、陽節を負う限りはその危険から免れ得ると述べる。これは、陽節の氣象条件が行軍や兵糧調達を容易にし、侵攻軍の戦力消耗が少いと理由からであろう。反対に防禦する側は、「彼来りて我を從えんとするも、固く守りて与にすること勿れ」と、敵の挑戦に乗らず会戦を避けて堅塁を固守し、「其の陽節を尽くし、吾が陰節を盈たして、之を奪う」と、侵攻軍を利用する陽節が尽きるまで持久戦法を取ることが求められる。会戦を避けるのは一見弱体の如くであるが、「陰節尽きざれば、柔なるも迫る可からず」と、陰節を利用する限り決して守備陣地を突破されることはないといわれる。それは、陰節に入ると行軍や糧秣確保が困難となつて、侵攻軍が飢餓や疲弊に陥るからであり、「若し將に之と与にせんとすれば、必ず天地の災に因り、又た其の民の飢飽勞逸を觀て、以て之を參る」と説かれる如く、侵攻軍の戦力消耗を見計つて攻撃せんとする意図に基づくものである。

以上陰陽と客主人を例として取り挙げ、天道と人為との対応関係を解説したが、この場合には兵学的見地からも首肯し得るだけの理由が存在しており、単に観念的思考の所産とは見做し難い。この他、「時節三樂、不亂民功、不逆天時、五穀稔孰、民乃蕃滋」と、四時の推移

と農耕とが対応させられる場合も、そこには然るべき現実的理由が存在していると考えるべきであろう。もとより、范蠡が説く天道の周期運動と人為の増減との対応関係が、総て実質的論拠を持つ訳ではない。例えば「得時不成、反受其殃」とか「彼其上將薄其徳、民將盡其力、

……乃可以致天地之殛」等の如く、天道とは無関係に、既に人間社会内部に於て経験的に高い蓋然性を示す現象を、観念的に天道の推移に準えて予言し、説得の便宜を図った色彩が強いと思われる事例も見受けられる。しかしながら、徳（内治）と虐（外征）との使い分けや開戦時期の選択を天道と対応させる場合も、「天應」の具体的内容として「今其稻蟹不遺種」と云った災害が示されており、全体的には観念的傾向よりも現実^(註3)に立脚した思考が主流を占めていると言える。そしてこの点に、越語下范蠡言が持つ第四の特色が存在するのである。

それでは最後に、第五の特色の検討に移りたい。それは范蠡言が示す積極的・実践的姿勢であるが、この点を説明する必要上、先ず越語下篇の全体的構成を紹介して置きたい。

前四九六年、呉は越に侵攻するも構李で大敗する。呉王闔廬は戦傷を負い、太子の夫差に復讐を託して陣没する。こうした経緯を承けて、前四九四年、越王勾践が戦勝に乗り呉を攻撃せんと図る時点から、越語下篇は筆を起す。越王の計画に対し、范蠡は先ず「盈を持する者は天に与し、傾きを定むる者は人に与し、事を節する者は地に与す」との三段階を提示する。その上で、現在は国家の隆盛を維持する「持盈」の段階に当り、「盈つるも溢れず、盛んなるも驕らず、勞するも其の功に矜らざる」天道の在り方に順うべきことを指摘して、呉に対する先制攻撃を思い止まるよう諫める。勾践が聞き容れぬため、更に范蠡

は「勇とは逆徳なり。兵とは凶器なり。争とは事の未なり。陰かに逆徳を謀り、好みて凶器を用う。人に始むる者は、人の卒うる所なり。淫佚の事は、上帝の禁なり。先に此を行ふ者は利ならず」と訴えて、

再度その中止を要請する。しかし勾践は「式言を是とすること無し。吾れ已に之を断ぜり」と拒否し、遂に兵を興す。呉に侵入した越軍は、

夫椒で呉の迎撃に遭って潰走し、会稽山に籠った末包囲される。勾践は前非を悔い、范蠡に国家を存亡の危機より救う「定傾」の方策を訊ねる。范蠡は「辞を卑くし礼を尊く」して和睦を乞うよう勧め、勾践の身柄を呉に抑留するとの屈辱的条件の下に講和する。勾践はその間

故国を范蠡に委ねんとするが、范蠡は自己が外交と軍事を、大夫種が内政を各々分担すべきであると主張し、越王に随つて呉に赴く。前四九一年、帰国を許された勾践は、復讐戦に備えて内治を整え国力を充

実させる「節事」の策を問ひ、范蠡は万物の生成者たる地を規範とすべきことを示す。勾践は再び内政の掌握を依頼するが、范蠡はやはりこれを辞退して引き続き外交と軍事に専念し、大夫種が国力回復の任務に着く。その後勾践は四度に互り復讐戦を提案するが、范蠡は天道と人為との対応関係から時期尚早であるとし、尽く却ける。前四八二年、五度目の咨問に初めて范蠡の応諾を得た勾践は、大挙呉に侵攻する。迎撃する呉軍の挑戦に耐えかねて、越王は会戦で勝敗を決せんとするが、范蠡は陰陽と客主人を中心に天道と用兵との関係を説いて自重を求める。そこで越軍は三年に互つて呉軍を包囲し続け、遂に呉軍は自潰する。夫差は王孫雄を使者として度々和睦を乞ひ、勾践はそれに応ぜんとするが、范蠡は「時を得て成さざれば、天に還形有り」とこれを拒絶させ、独断で兵を動かして遂に呉を滅亡させる。その後范

蠡が「子と国を分たん」とする勾踐の申し出を断って越を去り、勾踐が范蠡の偶像を祀った記述を以て、越語下篇は終結する。

以上紹介してきた如く、越語下范蠡言は、まとまった思想として述べられるのではなしに、常に呉越抗争の戦局推移と密接に対応する形で語られる。これは史書としての性格上、当然の現象であろう。かかる歴史状況を背景とするため、范蠡言には天下全体の秩序に対する構想は存在せず、視野は全く呉越二国間に限定されている。しかも范蠡が自らの役割を、「四封之外、敵國之制、立斷之事」と対吳戰略の立案に限っているため、その思考内容は国内統治よりも外交や軍事に力点が置かれ、全体として著しく兵学的色彩を帯びたものとなっている。即ち越語下范蠡言は、飽くまで眼前の敵国たる呉を打倒せんとする、積極的・実践的姿勢によって貫かれているのである。従って、直線的剛強を排し、天道の周期の下に恣意的行動を抑制せんとする点では、極めて屈曲した姿勢が見られるものの、その根底には「天地の常に囚り、之と俱に行かん」とする強烈な積極性が秘められていることに留意しなければならない。これが、越語下范蠡言の持つ第五の特色である。

本章では、越語下范蠡言の思想的特色が如何なるものであるかを検討してきた。その結果を再度要約すれば、予兆を媒介とする天人相関の体系、上帝・天道・地の三者が主宰者・理法・生成者として鼎立すること、天道の周期運動に伴う人為の増減、現実^(註4)に立脚した思考態度、敵国の打倒を目指す積極的・実践的性格、の五項目となる。次章ではこれらの結果を踏まえた上で、越語下范蠡言と『老子』との異同を比

道家思想の起源と系譜(上) (浅野)

較・検討することとしたい。

二

本章では越語下范蠡言と『老子』の内容を比較する訳であるが、先ず両者に共通する要素から抽出してみる。

最初の類似点としては、両者の設定する世界の基本的枠組みが挙げられる。范蠡言の場合、天―聖人―君主―民・万物との形態を取るところは、前述した如くであるが、一方の『老子』はどうであろうか。越語下篇同様『老子』に於ても、世界の基本構造が整然とした階層序列によって示される訳ではなく、断片的に散在するに止まっており、かつまた相互に矛盾するかの表現も少くない。それらを整理して最も典型的と思われる形態を示すと、道―聖人―侯王―民・万物との序列となる。究極者がほとんど道で占められる点は范蠡言と異なるが、この道も天道・天・天地等々他の表現によって置き換えられることがあり、やはり范蠡言と共通した現象を呈している。そして何よりも、道の在り方の下に人為の恣意性を規制せんとし、そのために道の体得者たる聖人を登場させ、道と人間社会との間に介在させる基本線に於て、両者はほぼ一致した世界の枠組みを設定しているのである。

これに続く類似点としては、范蠡言に於て天道の性格とされていたものが、『老子』に於てもやはり道の性格の一部とされ、ほぼ共通した表現で説かれていることが挙げられる。范蠡は「天道盈而不溢」と語るが、『老子』に於ても、「道冲而用之、或不盈」(第四章)「大盈若冲、其用不窮」(第四十五章)と、道と盈とを関連づける記述が見られる^(註4)。

もつとも両者の間には、范蠡言が盈それ自体を肯定した上で、盈が永續せぬことを前提に「持盈」を説くのに対し、『老子』は「保此道者、不欲盈、夫唯不盈、故能蔽不新成」（第十五章）と盈自体に既に否定的な上、盈に到った場合は「持而盈之不如其已」（第九章）と、更に盈を持續させんとする努力をも否定する、と云った違いが見られる。しかしながら、『老子』に於ても「窪則盈」（第二十二章）と盈を肯定する例があり、また盈を否定するとは言っても、それは表面的盈を否定することに於て、また盈を肯定するとは言っても、それは表面的盈を否定することに於て、従って前記の如き差異を含みつつも、なお両者の間には、盈に一定の限界を課し無制限な横溢を自戒することにより、長期的利益を図らんとする基本姿勢に於て、思考の類似性が存在するとしなければならぬ。

また范蠡言は「盛而不驕」を天道の第二の性格とするが、『老子』中それに対応するものとしては、「金玉滿堂莫之能守、富貴而驕自遺其咎、功成名遂身退天之道」（第九章）とか、「飄風不終朝、驟雨不終日、執爲此者、天地、天地尚不能久」（第二十三章）が挙げられる。表現そのものは類似性に乏しいが、天道を例に盛栄の永續し難いことを指摘し、驕慢を戒めんとする思考態度に於ては、やはり共通性を窺うことができる。

更に第三の「勞而不矜其功」に関しても、「不自矜故長」（第二十二章）「自矜者不長」（第二十四章）とか、「生而不有、爲而不恃、功成而弗居」（第二章）「生而不有、爲而不恃、長而不幸」（第十・五十一章）「爲而不恃、功成而不處」（第七十七章）、「大道汜兮、其可左右、萬物恃之而生、而不辭、功成不名有、愛養萬物而不爲主」（第三十四章）等

と、ほぼ同一の思考内容を説く表現が頻出する。

以上の比較によって明らかな如く、老子の道と范蠡言の天道との間には、放縱な盛盈を自戒せんとする屈折した姿勢と、周く恩恵を施しながらもその功を誇らぬ態度を是とする謙讓の姿勢の二点に於て、極めて強い類似性を看取し得るのである。

この他両者の間には、更に兵学的思索に於ける共通性をも見出すことができる。范蠡は呉への侵攻を図る越王勾践に対し、「夫勇者逆德也、兵者凶器也、爭者事之末也、陰謀逆德、好用凶器、始於人者、人之所卒也、淫佚之事、上帝之禁也、先行此者不利」と、勇・兵・争の三者を否定して軍事力の濫用を戒め、呉に対する先制攻撃が天罰を招くと諫言する。一方『老子』の側も、「勇於敢則殺、（中略）天之道不爭而善勝」（第七十三章）、「兵者不祥之器、非君子之器、不得已而用之、（中略）夫樂殺人者、則不可以得志於天下矣」（第三十一章）、「夫唯不爭、故天下莫能與之爭」（第二十二章）、「善戰者不怒、善勝戰者不與、（中略）是謂配天、古之極」（第六十八章）等と、やはり勇・兵・争を否定する。『老子』はまた、「用兵有言、吾不敢爲主而爲客、不敢進寸而退尺、是謂行無行」（第六十九章）、「夫我有三寶、持而寶之、一曰慈、二曰儉、三曰不敢爲天下先、（中略）今捨慈且勇、捨儉且廣、捨後且先、死矣、夫慈以戰則勝、以守則固、天將救之以慈衛之」（第六十七章）等と、他国への先制攻撃が天に見放される行為である点をも指摘している。

このように勇・兵・争や先制攻撃を否定する根底には、無論戦争に對する慎重な態度が存在する。しかし戦争に慎重さを要求することは、直ちに両者が軍事力の行使を根本から否定していることを意味しない。

范蠡言に於てはもとより、『老子』に於てすら、「抗兵相加、哀者勝矣」(第六十九章)と、勝利は飽くまでも追求すべき最終目標として掲げられている。ただし、勝利に到達するまでの過程に於て、ひたすら軍の強大さのみを恃む好戦的態度は天道に背く不吉な行爲であり、またむやみに剛強を振りかざす硬直した戦法は結局敗北を招く、この思考から、極めて屈曲した姿勢が強調されてくるのである。例えば范蠡は、「今君王未盈而溢、未盛而驕、不勞而矜其功、天時不作而先爲人客」と、天道に背反するとの理由から呉に対する侵攻の中止を要請するが、『老子』に於てもこれと同様、「以道佐人主者、不以兵強天下、(中略)果而勿伐、果而勿驕、果而不得已、果而勿強、(中略)不道早已」(第三十章)と、君主の参謀たる者の責務は、道に背く軍事力の濫用を戒める所にある、と説かれていた。また范蠡は、「因陰陽之恒、順天地之常、柔而不屈、彊而不剛」と用兵に柔軟性を求めているが、『老子』ではこれがより徹底した形を取り、「堅强者死之徒、柔弱者生之徒、是以兵強則不勝」(第七十六章)「弱之勝強、柔之勝剛」(第七十八章)「強梁者不得其死」(第四十二章)「天下之至柔、馳騁天下之至堅」(第四十三章)「守柔曰強」(第五十二章)等と、柔弱こそが勝利を得る方策であると主張されるに到っている。

以上、勇・兵・争や先制攻撃の否定、天道と軍事力の濫用とを関連づける思考、柔を肯定し剛を否定する態度、等々の視点から、范蠡言と『老子』とを比較してきた。その結果、両者の兵学的立場が多方面に互る共通性を示すことが明らかになった訳である。

さてこれまで論述した所を総合すれば、越語下范蠡言と『老子』とは、世界の基本的枠組み、天道と道の性格、兵学的思索、と云った重

要な諸点に於て、著しい類似性を保っているとの結論が得られる。そしてこうした現象は、両者が或る共通の思想的基盤の上に立っていたことを容易に推測せしめるものである。この点を踏まえた上で、今度は越語下范蠡言には存在しながら、『老子』に見られない要素について検討してみたい。

越語下范蠡言に於ては、「天應至矣」「天地未形、而先爲之征、其事是以不成、雜受其刑」とか「天予不取、反爲之灾」等と、天の予兆と災殃とが天人相関を構成する重要な要素とされていた。これに対し『老子』では、予兆の方は全く説かれず、災殃もあまり直接的な形で強調されてはいない。天が災殃を降して人間世界に介入するかの内容を想起させるものとしては、僅かに「天之所惡、孰知其故」(第七十三章)「天網恢恢、疎而不失」(同)「常有司殺者」(第七十四章)等の表現が挙げられるに過ぎない。もともと、「侯王若能守之、萬物將自賓、天地相合、以降甘露」(第三十三章)「天將救之、以慈衛之」(第六十七章)「天道無親、常與善人」(第七十九章)等の表現も、天の加護を説く形での天人相関であり、確かに『老子』も人事に対する天の介入を認めではいる。それにしても、范蠡言と比較すれば、思想全体に占める比重は明らかに低下していると言わざるを得ない。

かかる傾向の違いは、一つには、両者の設定する究極者の性格の差異に起因するものであろう。范蠡言の上天及び上帝が、有意志の人格神としての性格を強く打ち出していたのに対し、『老子』の側に於ては、天人相関を説く前記の諸例をも含め、上天・上帝なる表現が一切登場せず、人格神的性格がかなり後退させられている。

更に范蠡言の天道は、天の周期運動が持つ恒常的理法とされ、人為の可能性は天道の推移に伴って増減すると規定されていた。従って越語下篇に於ては、天道の推移に適切に対応する形での人為的努力の必要性も力説されたのである。これに対して老子の道ないし天道は、周期運動体としての性格が大幅に後退している。僅かに「逝曰遠、遠曰反」（第二十五章）「反者道之動」（第四十章）と道の運動に言及するのみで、范蠡言の如き、陰陽・四時・日月の贏縮・転化・盈虧・順逆と云った多彩な変化の理法は、ほとんど見ることができない。必然的に『老子』に於ては、天道の推移につれて人為の可能性が増減するとの立場も、やはり見出し得ないのである。

しからば、以上の如き差異を生ずる最大の原因は何であつたらうか。それは、各々が設定する究極者の決定的な性格の相違である。前述の如く范蠡言に於ては、主宰者としての上天・上帝、理法としての天道、生成者としての地、の三者が究極者として鼎立していた。これに反して『老子』の道は、依然として宇宙の主宰者であるにもかかわらず、従前の上帝概念とは異なり、もはや非人格神的性格に改変されている。またこの道は、理法としての性格をも備えているが、その理法は既に范蠡言の如き多様な周期運動を含まないものとなっている。その上『老子』の道は、「大道汎兮、其可左右、萬物恃之而生」（第三十四章）と、万物の生成者としての役割までも兼ねているのである。とすればこうした道は、従来の上帝概念ではその存在を説明し得ず、また陰陽・四時・日月の推移を以てしてもその存在を説明することはできない。故に『老子』は、「道可道非常道」（第一章）「湛兮似若存、吾不知誰之子、象帝之先」（第四章）「迎之不見其首、隨之不見其後」（第十

四章）「有物混成、先天地生、寂兮寥兮、獨立而不改、周行而不殆」（第二十五章）等と、自己の道が従前の如何なる概念にも該当せぬことを強調しつつ、執拗に宇宙の本体たる道の存在形態を描写せんとするのである。

『老子』が究極者をかかるとしての道に求めた結果、以下の如き諸現象を生じた。先ず道に人格神的要素が含まれない以上、道が禍福を手段として人事に介入するとの思考も、必然的に登場することはない。従って究極者がほとんど道で統一される『老子』中に於て、禍福を媒介とする天人相関が占める比重は范蠡言よりもかなり低下すると共に、その場合の主体としては天・天道・天地等総て道以外の概念が用いられることとなる。

また『老子』の道が周期運動の持つ変化の理法と云った色彩を稀薄にし、新たに宇宙の根源・本体としての性格を持つに至ったため、万物と道との関係は変化に対する順応としてではなく、「復歸於無物」（第十四章）「萬物並作、吾以觀其復、夫物芸芸、各復歸其根」（第十六章）「復歸於無極」（第二十八章）等と、本体・根源への復歸との方向性でのみ説かれることとなった。確かに、道より万物が発生し、時に逸脱しかけてもやがては道へ復歸するとの経過は、一種の周期運動であり、『老子』も「將欲奪之、必固與之」（第三十六章）「其未兆易謀」（第六十四章）と何がしか時機の選択と云った要素に言及している。しかし「萬物得一以生」（第三十九章）と一なる本体・根源からあらゆる万物が生じ、その後も「道者萬物之奧」（第六十二章）と道の作用に根底で依拠し続けながら、「萬物歸焉」（第三十四章）と結局は本体・根源に復歸すべく規定されているとすれば、万物には事実上復歸以外の

選択は許容されていないと言える。

故に『老子』に於ては、人為の可能性も天道の推移と共に増減するとはされず、「抱一能無離」(第十章)と、常に道の在り方へ復帰するとの固定した制約を課せられる。即ち無為・自然・虚静・無欲・柔弱等々、人為はより消極性を強化され、しかもそれは一時的選択としてではなく、「是謂習常」(第五十二章)と時間を超えた普遍的価値として、恒常的保守が求められてくるのである。とすれば、変転流動して止まぬ天道の推移の中に未来を予知し、その時々最適の判断を下す必要性は消滅する訳で、ここに『老子』が予兆を説かぬ原因が存在したのであり、それは逆に「天地の常に因り、之と俱に行かん」とする范蠡言に於ては、全く復帰が説かれなかつた所以でもあつたのである。

また范蠡言の上帝及び天道は、万物生成の役割を地に委ね、それ自身生成者ではなかつたため、人間に対しては「上帝之禁」「天地之殛」と専ら外的強制力としてのみ働き、人間が天に随順すべき内在的根拠とはなり得なかつた。これに対し、『老子』の道は万物の生成者をも兼ねているが故に、道の在り方は自己が生成した万物尽くを貫通することとなる。従つて「萬物之宗」(第四章)たる道は、やがて自己に復帰すべく万物を外から包括すると共に、「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」(第五十二章)と、万物が根底に於て己れの依拠する道の在り方を自覚し、それによつて常時道に復帰できる所の内在的根拠ともなり得る。かくの如く、道と万物との間に既に両者が一体となるべき内の必然性が保たれる以上、道に背く行為に対しても、「不道早已」(第三十・五十五章)との自覚を促す側面が重視され、殊更に道が災殃を以て直接介入すると威嚇すべき必要

性は薄れてくる。この点が、道が非人格的性格であることと並んで、『老子』に於て道と災殃とが直結されない原因だつたと考えられる。

以上、范蠡言に存在しながら『老子』には含まれない諸点について、『老子』の道の特異な性格との関係を中心に解説してきた。引き続き今度は、范蠡言には存在せず、『老子』の側にのみ登場する要素を挙げてみたい。

『老子』と范蠡言との最大の相違点が、『老子』が道を宇宙の本体に据えた所にあり、従つて道自体が持つ様々な性質の多くが范蠡言に見られない特色を示すことは、前に触れた如くである。そこで以下には、直接道に関わる事柄以外の特色を抽出してみたい。

先ず第一に挙げられるのは、宇宙生成論の中に認識論的思考が含まれる点である。次に著名な『老子』第一章を掲げてみる。

道可道非常道、名可名非常名、無名天地之始、有名萬物之母、故常無欲以觀其妙、常有欲以觀其微、此兩者同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門

ここで特徴的なのは、万物の始源は無名であり、命名行為を経由した後初めて万物が発生してくると、万物の生成と名称の有無とが関連づけられている点である。「常に無欲にして以て其の妙を觀、常に有欲にして其の微を觀る」と、無欲・有欲なる異質な精神状態に対応して、道の隠顯二面が各々知覚されると説かれることから明瞭な如く、無名と有名との境界を別つものは、人間の認識行為に他ならない。即ち、外界に向つて欲望を遂げんとする人間の意志が、本来無名であつた万物に対する識別を要求し、その命名行為によつて万物が個々の名

称を奉じて競い立つ状態が引き起こされる、と云うのである。ここには、道が万物を生成するとの単純な存在論的生成論に止まらない、認識論的視点が介在するとしなければならない。当然こうした立場からは、以下の如く、人間側の都合により付加された名称は所詮相対的判斷に過ぎず、絶対性を保持し得ないとする主張が導き出されてくる。

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、長短相傾、高下相傾、音聲相和、前後相隨、是以聖人處無爲之事、行不言之教(第二章)

従って「道常無名、……始制有名、名亦既有」(第三十二章)と、名称は本来的に永續性を保持できず、やがては無名なる道へと復歸すべき運命の下に置かれる。そしてこの場合も、単に道が有名なる万物を無名なる自己の中に回収するのではなくして、「萬物將自化、化而欲作、吾將鎮之、以無名之朴、無名之朴、亦將不欲」(第三十七章)と説かれる如く、欲望に基づく人間の命名行為を鎮静するとの認識論的段階を経過することが必要とされるのである。これを次に掲げる范蠡言の生成論と比較するならば、両者の差異は瀟然とするであろう。

唯地能包萬物以爲一、其事不失、生萬物、容畜禽獸、然後受其名、而兼其利、美惡皆成、以養生

確かに范蠡言に於ても、地が万物を生じた後に美惡の区分が発生する、との时期的順序が述べられてはいる。しかしながら、そこには美惡の区分を生ずる主体が明示されず、それが人間の側からする価値判断であるとの認識論的反省は一切加えられていない。これによって、等しく万物生成を題材としながらも、范蠡言の側が『老子』よりもかなり素朴な理論水準にあることが判明する。

第二の相違点としては、仁や義を始めとする既成の価値に対する批判の有無を挙げることができる。『老子』中こうした内容を含む部分を、以下に列挙してみる。

大道廢有仁義、智恵出有大偽、六親不和有孝慈、國家昏亂有忠臣(第十八章)

絕聖棄智、民利百倍、絕仁棄義、民復孝慈、絕巧棄利、盜賊無有、此三者、以爲文不足(第十九章)

絕學無憂、唯之與阿相去幾何、善之與惡相去何若(第二十章)

失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮、夫禮者忠信之薄而亂之首、前識者道之華而愚之始(第三十八章)

ここで排撃される仁義や礼は主に儒家の信奉する価値観であるが、同時に仁や義は墨家の唱える所でもある。ただし「絶學棄智」「智恵出有大偽」等の主張を伴うことや、他にも「不尙賢、使民不爭」(第三章)「學不學」(第六十四章)等の表現が散見することからして、これは単に特定の学派に対する非難に止まらず、当時蔓延しつつあった賢智主義の風潮一般に対する全面的否定であったと考えられる。こうした賢智主義の広汎な浸透は、春秋末に於ける儒墨両学団の活動開始後顯著となった現象であるが、范蠡言には『老子』に見られるが如き批判は全く存在しておらず、ここにも両者の間の時代差を窺い得るであろう。

第三は、『老子』が法治主義への厳しい批判を繰り返す点である。

大上下知有之、其次親而譽之、其次畏之、其次侮之(第十七章)

天下多忌諱、而民彌貪、民多利器、國家滋昏、人多伎巧、奇物滋起、法物滋彰、盜賊多有(第五十七章)

其政悶悶、其民淳淳、其政察察、其民缺缺(第五十八章)

民不畏死、奈何以死懼之、若使民常畏死、而爲奇者吾得執而殺之、孰敢、常有司殺者、夫代司殺者、是謂代大匠斲、夫代大匠斲者、希有不傷手矣（第七十四章）

ここで非難されるのは、法令を嚴重にし、強権を以て国内治安を維持せんとする姿勢である。こうした統治は、『莊子』在宥篇に「今世殊死者相枕也、桁楊者相推也、刑戮者相望也」と描写される如き、殺戮の日常化を招く。かかる苛酷な支配によって、もはや「死を畏れざる」不逞の民を量産するならば、権力者の如何なる脅しを以てしても国内統治は不可能になると、『老子』は警告を発するのである。春秋後期の刑鼎鑄造に象徴される法治主義の出現は、その後君主権の強化や兼併による国家規模拡大の動向と相俟って、戦国期に到り強力な中央集権体制を整備しつつあった。「治大國、若烹小鮮」（第六十章）「民之難治、以其上之有爲」（第七十五章）等とする『老子』の批判は、当然かかる時代状況の進展を背景とせずには理解し難いものである。そして一方の范蠡言中には、これに類する批判は一切見出すことができない。勾踐統治下の越が、南方の蛮夷として未だ中原諸國とは隔絶した世界を形成し、中原に於てすら漸く抬頭しつつあった法治体制などはもとより存在しない以上、これも当然の現象であろう。この点も、やはり両者の間の時代差を如実に物語っている。

それでは最後に、思考が覆う領域の差異について触れてみる。『老子』は以下に列挙する如く、度々天下全体の秩序に言及する。

故貴以身爲天下者、則可寄於天下、愛以身爲天下者、乃可以託於天下（第十三章）

知常容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道、道乃久、沒身不殆

道家思想の起源と系譜（上）（淺野）

（第十六章）

故道大、天大、地大、王亦大、域中有四大、而王居其一焉（第二十五章）

奈何萬乘之主、而以身輕天下、輕則失臣、躁則失君（第二十六章）將欲取天下而爲之、吾見其不得已、天下神器、不可爲也、爲者敗之、執者失之（第二十九章）

聖人在天下恍惚、爲天下渾其心、百姓皆注其耳目、聖人皆孩之（第四十九章）

以正治國、以奇用兵、以無事取天下（第五十七章）

故大國以下小國、則取小國、小國以下大國、則取大國、故或下以取、或下而取、大國不過欲兼畜人、小國不過欲入事人（第六十一章）

故立天子置三公、雖有拱璧以先駟馬、不如坐進此道、（中略）故爲天下貴（第六十二章）

天下難事必作於易、天下大事必作於細、是以聖人終不爲大、故能成其大（第六十三章）

江海所以能爲百谷王者、以其善下之、故能爲百谷王、是以聖人欲上民、必以言下之、欲先民、必以身後之、是以聖人處上而民不重、處前而民不害、是以天下樂、推而不厭（第六十六章）

受國之垢、是謂社稷主、受國之不祥、是謂天下王（第七十八章）

これらの主張は、いづれも無爲・謙下を強調してはいるものの、その根底には「道を以て天下に莅せん」（第六十章）とする強烈な意欲が秘められている。大國と小國との外交関係を軸に國際政治の在り方を説く俯瞰的視点も、結局は「天下の正爲らん」（第四十五章）とする立

場の現われに他ならない。明らかに『老子』には、天下全体を自己の思考範囲内に収め、天下全体の在るべき秩序を構想せんとする態度が存在するとしなければならない。

これに反して范蠡言の場合は、前述の如く、呉越抗争と云った個別的事件を背景とし、更に范蠡が自らの役割を呉の打倒に限定しているため、天下全体の秩序に対する構想は全く語られることがない。范蠡言中「天下」が登場するのは、僅かに次の二箇所のみである。

事不究、不可彊生、自若以處、以度天下、待其來者而正之
必有以知天地之恒制、乃可以有天下之成利

しかもこの両者共に、自国を中心に据えて天下の形勢を觀望するとの視点から、一步も踏み出してはいない。即ち范蠡言の思考範囲は、「與我爭三江五湖之利者、非呉邪、夫十年謀之、一朝而棄之、其可乎」との発言が端的に示す如く、飽くまでも呉越二国間に限られているのである。従って、天下全体に拡大された視野もまた、『老子』の側のみ存在する特色と言える。

以上、越語下范蠡言と『老子』との内容を比較し、両者の間の異同を検討してきた。ここで改めてその結果を要約すると、以下の如くである。先ず両者の共通性として、世界の基本的枠組み、范蠡言の天道と『老子』の道の性格的類似、直線の剛強や先鋭の否定、等が挙げられる。次に范蠡言に存在しながら『老子』に見られない形での相違点としては、予兆・災殃を強調する天人相関、天道が示す多様な変化の理法、天道の推移に対応せんとする積極的姿勢、の三者を挙げる事ができる。そして、これらの相違を生ずる原因が、人格神的性格を除

去した宇宙の本体・根源としての道の出現にあり、その結果先の三者が、道に対する内面的自覚、復帰の方向性、消極的姿勢の強化・徹底等によって、各々置き換えられていることを指摘した。最後に、『老子』の側にのみ存在し、范蠡言に含まれない形での相違点として、認識論的視点、賢智主義への批判、法治主義への批判、天下的視野、の四点を挙げた。

さてこれらの諸点を総合すれば、以下の如き結論が得られる。第一に両者が種々の共通性を保つことから、范蠡言と『老子』とが思想的に共通した基盤に立脚していたことが判明する。しかも注目すべきは、もはや『老子』に於て中心的位置を占めない天人相関思想や、最上位者が必ずしも道によって統一されず、なお天道や天地が雑然と並立する点等、『老子』の中では古い思想形態を残存させていると見られる部分に、とりわけ范蠡言との類似性が集中して現われることである。

『老子』を全般的に変化の側面を稀薄化する中であって、「天之道、其猶張弓乎、高者抑之、下者舉之、有餘者損之、不足者與之、天之道、損有餘而補不足」（第七十七章）と、天道が主語とされる部分に、「陽至而陰、陰至而陽、日困而還、月盈而匡」とする范蠡言の天道が持つ周期運動の名残りが感じられたりするものも、その一例である。こうした現象は、本来『老子』が范蠡言的思考を母胎にして形成されたであろうことを予測せしめる。

第二は、『老子』に至って出現した宇宙の本体・根源としての道が、范蠡言に於て各々主宰者・理法・生成者として鼎立していた上帝・天道・地の三者を統合した性格を持つと云った、両者の間の連続と断絶の様相である。もとより、主宰者でありながら人格神的要素を除去さ

れたり、理法でありつつも周期的変化の側面を後退させられるなど、そこにかんがりの修正が加えられてはいるが、『老子』の道は、基本的に范蠡言に於ける上帝・天道・地三者の合成体と言えらる。もつとも、天にこれら三種の機能を担わせる思考自体は、程度の差こそあれ、汎く『詩経』『書経』『論語』等にも存在する。従って、それが必ずしも范蠡言の独占でないことは無論であるが、「盈而不溢、盛而不驕、勞而不矜其功」等に代表される如く、『老子』の道が范蠡言と酷似した内容・表現で以て解説される所に、両者の特別な思想的連続性を窺うことができるのである。

しかしそうは言っても、范蠡言の上帝・天道・地と『老子』の道との間には、相当の懸隔が存在することも否み難い。両者の間にとりわけ密接な影響関係が見られるとしても、范蠡言の内容から自然な思想的発展として導き出されたとするには、『老子』の道はあまりにも特異過ぎるのである。そこで、『老子』の道が形成される過程には、何か范蠡言以外の思想的要因が介在していたと想定したくなる。ところが現在までの所、『老子』の道の原型と目されるような思考を、『老子』以前の資料中に見出すことはできない。

こうした経緯を踏まえる時、改めて注目されるのは、『老子』に於ける道の描写である。『老子』は道が如何なる形態で存在するかについて、手を変え品を変え解説せんと試みる。しかもそこに描かれるのは、「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、繩繩不可名、復歸於無物、是謂無狀之狀、無物之象、是爲惚恍、迎之不見其首、隨之不見其後」(第十四章)とか、「道之爲物、唯恍唯忽、忽兮恍兮、其中有

像、恍兮忽兮、其中有物、窈兮冥兮、其中有精」(第二十一章)等と、全く得体の知れぬ様相の繰り返しとなっている。これは、『老子』の説かんとする道が従前の如何なる概念にも当てはまらず、新たにその存在形態を描写する必要があったことを物語っている。仮りにこうした道が『老子』以前から存在し、既に道に対して一定の共通概念が成立していたとすれば、かくまで執拗な叙述は不要であろう。この点よりすれば、幾分かは先行する思想的契機が存在したとしても、その大部分は『老子』の創作にかかると見た方が妥当である。「道の道とす可きは常の道に非ず」と既成の道概念を一切否定せんとする主張が、著者自身による独創性の宣言として、何よりも上記の推測を裏付けている。故に『老子』は、范蠡言との間に相当の連続性を有すると共に、宇宙の本体・根源としての道を創出した点に於て、また飛躍的な展開を遂げたと言えるのである。

そして第三は、認識論的視点の存在や、賢智主義・法治主義への批判等によって、『老子』の成立が范蠡言よりも確実に遅れると判定できることである。この时期的順序は、范蠡言に天下的視野が全く存在せず、それが飽くまでも史書たる『国語』中の一編として、春秋後期の呉越抗争と密接に結び付いた記録と考えられることから、やはり裏付けられる。

これまで本章に於ては、『老子』が范蠡言的思考を母胎としながら、その後に於ける思想界の進展状況を吸収し、更に宇宙の本体・根源たる道を創出して、極めて特異な思想を完成するに到ったことを論述してきた。次章ではこの結果を踏まえつつ、黄帝書の検討に移りたい。

三

本章では、馬王堆漢墓より出土した四種の古佚書中、先ず『経法』の内容を考察の対象とする。唐蘭氏の所見によれば、『経法』は『十大経』『称』『道原』等と共に、『漢書』芸文志が記録する「黄帝四経」に当る資料であろうと推定されている。今その当否は一応措くとしても、『経法』が広い意味での黄帝書の系統に属する文献であること自体は確実である。そこで以下『経法』の思想内容を分析し、それが范蠡言や『老子』と如何なる関係にあるのかを検討して行くこととする。

『経法』に於て思想の基盤に据えられているのは、越語下篇と類似する表現が多数に上ることから明らかな如く、范蠡型思想である。それでは、先に范蠡言の第一の特色に挙げて置いた天人相関思想が、『経法』中に如何に継承されているかを提示してみよう。^(註6)

天地に私無く、四時息まず。天地立ちて聖人故ち載る。^(のつと) 極を過ぎ当を失わば、天將に殃いを降さんとす(国次篇)

土を蔽る者は、天之上に加うるに兵を以てす(同)

主の暴にして臣の乱なるは、命けて大荒と曰い、外戎内戎ありて、天將に殃いを降さんとす(六分篇)

兵を興すに理を失い、伐つ所当らざるは、天二殃を降す。逆節成さざるは、是を天を得ると謂う。逆節果て成さば、天將に其の命を盈たさずして其の刑を重くせん^(あ)とす(亡論篇)

禁を犯し理を絶たば、天誅必ず至る(同)

死を養い生を伐つは、命けて逆成と曰う。人を有たさずして戮さば、

必ず天刑有り(論約篇)

これらに示される如く、『経法』の基本思想も、范蠡言と同様、災殃を強調する天人相関である。ただし『経法』の場合、予兆について表面的には言及されていないが、「天の生に因りて以て生を養う、之を文と謂い、天の殺に因りて以て死を伐つ、之を武と謂う」(君正篇)とか、「唯だ聖人のみ能く天極を^{きま}尽め、能く天当を用う」(国次篇)等と説かれる以上、やはり聖人が天意の動向を察知する訳で、そこには予兆の存在が前提とされているとしなければならぬ。范蠡言の如き直接的表現が姿を消した背景としては、范蠡言が刻々変化する呉越抗争の推移を主題とするため、将来を予測する手懸りとして予兆に重大な役割が課せられたのに対し、『経法』では天意と人為との因果関係が既に一般原則として固定化されており、流動的な未来を予測するとの必要性が減少したことも、一因を成しているかと思われる。

次に范蠡言の第二の特色であった、上帝・天道・地が各々主宰者・理法・生成者として鼎立する点に関しては、如何なる様相を呈するであろうか。『経法』では范蠡言と異なり、上天とか上帝なる表現が直接には登場してこない。しかしこのことは、直ちに『経法』が天に人格神的性格を認めなかったことを意味しない。前掲の天殃・天刑・天誅を降すとされる天は、やはり有意志の人格神以外ではあり得ず、この場合はたまたま上天・上帝等の直接的表現が用いられなかっただけと解すべきであろう。

続いて、范蠡言の最大の思想的特色を形成していた天道に目を移してみよう。先ず以下に關係資料を掲げて置く。

天地の恒常とは、四時・晦明・生殺・柔剛なり(道法篇)

極を過ぎ当を失わば、天將に殃いを降さんとす。人強くして天に勝たば、慎み避けて当ること勿れ。天反りて人に勝たば、因りて与し俱に行く。先に屈して後に信ぶ。必ず天極を尽めて、天功を擅にする毋れ（国次篇）

陽を窃む者は天其の光を奪う。陰を窃む者は土地荒る（同）

周遷動作は、天之れが稽を為す。天道遠からず、入りて与に処り、出でて与に反る（四度篇）

極陽に殺を以てし、極陰に生を以てするは、是れを陰陽の命に逆うと謂う。極陽に外に殺し、極陰に内に生ずれば、已に陰陽に逆い、又た其の位に逆う。大なれば則ち国亡び、小なれば則ち身其の殃いを受く（同）

日月星辰の期、四時の度、動静の位、外内の処は、天の稽なり

（同）

当る者失有り。極まれば而ち反り、盛んなれば而ち衰うるは、天地の道、人の理なり（同）

日信に出でて信に入り、南北極有るは、度の稽なり。月信に生じ信に死し、進退常有るは、数の稽なり。列星数有りて、其の行を失わざるは、信の稽なり。……明以て正す者は天の道なり。

適う者は天の度なり。信なる者は天の期なり。極まりて反る者は天の性なり。必せる者は天の命なり（論篇）

羸極には必ず静にし、動拳には必ず正す。羸極なるも静ならざるは、是れを天を失うと謂う。動拳するに正さざるは、是れを命に後ると謂う（亡論篇）

文に始まりて武に卒わるは、天地の道なり。四時度有るは、天地

道家思想の起源と系譜（上）（浅野）

の理なり。日月星辰の数有るは、天地の紀なり。三時功を成し、一時刑殺するは、天地の道なり。四時時ありて定まり、爽わず志かず、常に法式有り。……一ときは立て、一ときは廢し、一ときは生じ、一ときは殺す。四時の代ること正しく、終われば而ち復た始まる（論約篇）

逆節始めて生ずるも、慎みて先征すること毋れ。彼且に自ら其の刑に抵れんとす（同）

以上関係部分を列挙してみたが、四時・日月・陰陽等の周期運動を規範とすべき理法と捉え、「動静の天地に参るは、之を文と謂う」（四度篇）「天の道に倍かば、国は乃ち主無し」（論約篇）等と、その周期に人為を適応させんとする基本線に於て、『経法』が范蠡言の天道をほぼそのままの形で踏襲していることが判る。人為の可能性はやはり天道の推移に伴って増減を繰り返すとされ、周期運動の指示に背反する行為を強行すること（逆節・失当）や、その時々々の天の許容限度を超過すること（過極）が、范蠡言の場合と同じく、天殃を招く所業として嚴重に戒められる。そこで「唯だ聖人のみ能く天極を尽め、能く天当を用う」（国次篇）と、常に天道の周期運動を観察し、その変化の理法から天の意向を読み取ることが要求される訳で、「称わすに権衡を以てし、参るに天当を以てす」（道法篇）とか、「化に応ずるの道は、平衡にして止む。軽重称わざるは、是れを道を失うと謂う」（同）と、天道の変化への適切な対応が強調されるのである。

これと関連して留意すべきは、「功天に溢るれば、故ち死刑有り。功天に及ばざれば、退けられて名無し。功天に合わば、名は乃ち大いに成る」（論約篇）と、単に「過極失當」が否定されるのみに止まらず、

天の許容限度を達成せぬ消極性をも否定せんとする姿勢が存在し、「時を得て成さざれば、天に還形有り」「天予うるも取らざれば、反りて之れが災を為す」とする范蠡言との間に共通性が見られることである。『経法』も、「一に曰く、凶器を好む。二に曰く、逆徳を行う。三に曰く、心欲を縦ままにす。此れを三凶と謂う」（亡論篇）と、軍事力の濫用を否定する范蠡言の思考をそっくり承継しているが、その根底には、やはり范蠡言と同様の強い実践性・積極性が秘められているのである。

それでは、范蠡言に於ては生成者としての機能を担い、最上位者の一角を占めていた地は、『経法』で如何に扱われているであろうか。人の本は地に在り。地の本は宜に在り。宜の生ずるは時に在り。時の用は民に在り。民の用は力むるに在り。力むるの用は節に在り。地の宜しきを知り、時に順いて樹え、民の力を節して以て使わば、則ち財生ず（君正篇）

高下も其の形を蔽わず、美悪も其の情を匿さざるは、地の稽なり（四度篇）

ここに挙げた如く、『経法』に於ける地の役割も、財物の生成や美悪の発生と結び付けられており、「美悪皆成、以養生」とか「因時之所宜而定之、同男女之功、除民之害、以避天殃、田野開闢、府倉實、民衆殷」と説かれる范蠡言の地と共通した性格を示している。そもそも范蠡言に於ても、「持盈者與天、定傾者與人、節事者與地」との建前にもかかわらず、地は上帝や天道に較べて軽い扱いを受けていた。その原因は、万物生成の機能を地単独では發揮し得ず、そこに四時の推移に代表される天の参与を必要とするが故に、多く天地と連称される

現象が示す如く、相対的に独立性が低下する所にある。この傾向は『経法』に於ても同様で、「天下に王たる者の道は、天を有ち、人有ち、地を有つ。三者参えて之を用う。故に王たりて天下を有つ」（六分篇）と、原則的には重視されつつも、実際には前掲の如く簡略な記述に止められるのである。こうした点にも、やはり范蠡言と『経法』との類似性を看取り得るであろう。

以上、天人相関の体系や、最上位者の鼎立と各々の性格等に関し、『経法』が范蠡型思想を自己の基盤としていることを論述してきた。それでは『経法』は范蠡言と思想的に全く同一なのかと言えば、無論そうではない。続いて、両者の間に存在する相違点の側を検討してみよう。

范蠡言に見られない『経法』の特色としては、第一に『老子』からの道の導入が挙げられる。

道、法を生ず。法とは、得失を引くに繩を以てして、曲直を明らかにする者なり。故に道を執る者は、法を生ずるも敢えて犯されず、立法たば敢えて廢せられざるなり。先ず能く自ら引くに繩を以てし、然る後に天下を見知すれば、而ち惑わず。虚にして形無く、其の爰は冥冥、万物の従りて生ずる所なり（道法篇）

故に同じく冥冥より出ずるも、或いは以て死し、或いは以て生き、或いは以て敗れ、或いは以て成る。禍福は道と同じくするも、其の従りて生ずる所を知ること莫し（同）

道とは神明の原なり。神明とは、度の内に処りて度の外を見る者なり（名理篇）

物有りて始めに生ず。地に建ち天に溢るるも、其の形を見ること莫し。大いに天地の間に盈終するも、其の名を知ること莫し。能く見知すること莫し。故に逆成有りて、物乃ち下に生ず。故に逆形有りて、禍い其の身に及ぶ(同)

最初に掲げた道法篇冒頭の文では、道は法を生ずる根源と規定されている。この道が、『老子』により創出された宇宙の本体としての道であることは、「虚无形、其襲冥冥」なる存在形態の描写から明瞭であろう。前述の如く『経法』が范蠡言より継承した天道は、四時・日月・陰陽等の規則正しい周期運動が示す理法であり、「常有法式」(論約篇)と言われる場合も、それは自然法としての意味で用いられている。これに対して道法篇で説かれる法は、政治権力が制定する所の実定法である。実定法は、それが君主権力を唯一の根拠とする場合、制定者たる君主の地位が揺げばたちまちその権威も覆らざるを得ず、またそれが所詮は人為の産物である以上、制定後も常に廃棄され得る不安定さより免れることはできない。このように、法による客観的支配を唱えつつも、肝腎の法の絶対性・永遠性を客観的に説明できない所にこそ、君主権力の存在を無前提に肯定した法家思想が抱える、最大の理論的弱点が存在したのである。「道生法」との道法篇の主張こそは、宇宙の本体・根源としての道を法の究極的根拠に据えることによつて、この弱点を解消せんとする試みに他ならない。春秋末の呉越抗争を背景とする范蠡言中に、法思想に関する記述自体が見られないことは前述した如くであるが、『経法』著作時には、既にそれが避け難義の進展・普及を反映して、『経法』著作時には、既にそれが避け難い課題となつていたことを示している。

道家思想の起源と系譜(上) (浅野)

このように『経法』が『老子』の道を導入して、前記の課題を解決せんと図つた結果、人格神としての天に最終的根拠を持ち、聖人を媒介とする自然法的秩序と、宇宙の本体たる道に最終的根拠を持ち、君主により制定・施行される実定法的秩序とが、同じ『経法』中に並立することとなつた。元来『経法』が自然法的秩序を主体とする范蠡言を自己の思想基盤としていたことが、法術思想吸収後、実定法の根拠を『老子』の道に求める事態を容易にしたと思われる。それにしても、『経法』は范蠡型思想を基盤としつつ、そこに『老子』が独自に創出した道概念を混入させた訳で、本来性格を異にする天道と道との関係は、理論的に未調整の部分を残していると言わざるを得ない。

二番目に挙げた道法篇や、最後の名理篇の文では、禍福や万物を生成する道の働きを主題とするが、とりわけ注目すべきは、名理篇に於ける道の扱われ方である。存在形態が「莫見其形」「莫知其名」等と描写される所までは『老子』と同じであるが、「故有逆成、物乃下生、故有逆形、禍及其身」と、道の存在を把握し難いことが、道を逸脱した個物が発生してくる原因とされている点に、思想的進展が見られるからである。

凡そ思想は、宇宙生成の当初から既に善と並んで悪が存在していたとの完全な二元論を取るか、或いは最初から一切の価値定立を行わなない場合を除いて、そもそも世界を根本的に善と規定しなければ、人間が善に赴くべき指針・根拠を提示し得ず、その一方で、根本的に善なる世界に何故に悪が生じたかの説明に苦慮する、と云つた矛盾を孕む。『老子』は、「天下皆知美之爲美、斯惡已、皆知善之爲善、斯不善已」(第二章)「善之與惡相去、何若」(第二十章)「善人者不善人之師、不善

人者善人之資」（第二十七章）「善者吾善之、不善者吾亦善之」（第四十章）等と、人間社会の基準により規定された善悪に対しては、その峻別を否定せんとする態度を取る。その理由は、「道者萬物之奥、善人之寶、不善人之所保」（第六十二章）と説かれる如く、そうした善悪が単なる人間の作爲的区分に過ぎず、道に根拠を持つものではないとする所にある。しからば、『老子』は如何なる形でも悪の存在を認めないかと言え、自らも道の在り方に従えとする価値を定立する以上、「不道」なる様式での悪は依然否定の対象として残らざるを得ない。

しかも、何故に道から「道ならざる」個物や行為が発生してくるかとの説明は、「餘食贅行」（第二十四章）と、それが道よりの逸脱であることを間接的に示唆する以外には、格別の記述が見られない。要するに『老子』も、悪の発生理由に対する明確な処理を欠いている訳である。

これに対して『経法』名理篇の場合は、道の存在形態が把握し難いために、万物中には道の在り方を認識せぬままに生ずる個物があり、その結果道に背いて佻・長・非恒なる悪が発生してくる、との理由づけが行われている。かかる道の不可知性を逆手に取った形での論理は、所詮は一応の便宜的説明と云った域を脱せず、問題の本質的解決とはなり得ない。ただし、悪の発生理由をそれなりに考察せんとした姿勢に於て、『老子』の思想を一步進めたものと見ることができ、それは同時に、「美惡皆成」の一句で総てを済ませていた范蠡言との大きな相違点ともなっているのである。

『老子』的道の第三の導入形態を示すのは、前に掲げた名理篇冒頭の文である。ここでの道は「神明之原」として、形名思想の根拠づけ

に応用されている。形名思想にかなりの力点を置くのは『経法』の重要な特色であり、「申子之學、本於黃老而主刑名」（『史記』老莊申韓列伝）とか、「喜刑名法術之學、而其歸本於黃老」（同）等と、黃老道と形名思想を関係づける記述とまさしく符節を合している。それでは次に形名に関する部分を挙げてみる。

見知の道は、唯だ虚にして有ること無し。虚にして有ること无ければ、秋毫之を成すも、必ず形名有り。形名立たば、則ち黑白の分已む。故に道を執る者の天下を觀るや、執ること无く、処ること无く、為すこと无く、私すること无きなり。是の故に天下に事有れば、自ら形名声号せざるは無し。形名已に立ち、声号已に立たば、迹を逃れ正を匿す所無し（道法篇）

凡そ事に大小无く、物は自ら舍を為す。逆順死生、物自ら名を為す。名形已に定まれば、物自ら正を為す（同）

三名。一に曰く、名を正しくして位して偃し。二に曰く、名法を倚にすれば而ち乱る。三に曰く、強主は滅びて无名。三名察なれば則ち事に応有り。（中略）名実相応すれば則ち定まり、名実相応せざれば則ち争う。物自ら正しく、名自ら命け、事自ら定まる。

三名察なれば、則ち尽く情偽を知りて惑わず。国を有たば將に昌んならんとし、罪に当るもの先ず亡ぶ（論篇）

故に道を執る者の天下を觀るや、必ず審らかに事の始めて起くる所を觀て、其の形名を審らかにす。形名已に立たば、逆順位有り、死生分有り、存亡・興壞処有り。然る後に之を天地の恒道に參らば、乃ち禍福・死生・存亡・興壞の在る所を定む。故に万挙して理を失わず、天下を論じて遺策無し（論約篇）

道とは神明の原なり。神明とは度の内に処りて度の外を見る者なり。度の内に処る者は、言わずして信なり。度の外を見る者は、

言いて易う可からず。度の中に処る者は、静にして移す可からず。度の外に見る者は、動きて化す可からず、静にして移らず、動にして化さず。故に神と曰う。神明とは、見知の稽なり(名理篇)

諾なる者は言の符なり。已なる者は言の絶なり。已諾信ならざれば、則ち智は大いに惑う。已諾必ず信なれば、則ち度の内に処るも、天下事有らば、必ず其の名を審らかにす。名審らかなれば、則ち循名窮理の之く所、是は必ず福と為り、非は必ず災と為る。

是非分有らば、法を以て之を断ず。虚静に謹みて聴き、法を以て符と為す。名理の終始するところを審察するは、是れを窮理と謂う。唯だ公にして私无ければ、見知して惑わず、乃ち智奮起す。

故に道を執る者の天下を觀るや、正道を見て理に循い、能く曲直を挙げ、能く終始を挙げ。故に能く名に循いて理を窮む。形名声を出だし、声実調合せば、禍福廢立は、影の形に隨うが如く、響の声に隨うが如く、衡の重と輕とを蔵さざるが如し。故に唯だ道を執る者のみ、能く虚静公正にして、乃ち正道を見、乃ち名理の誠を得る(同)

『経法』の形名思想は、認識の第一段階たる万物に対する事実判断はもとより、是非善悪の価値判断、法に照らしての臣下に対する論功行賞、更には君主の實力と名声との照合、天道の推移とその指示内容との審合による国家戦略の策定等々、広汎な領域を包括するものとなっている。従って、その中には范蠡言的天道も取り込まれている訳であるが、それは飽くまで主要な認識対象として登場するのであって、形

名思想の出発点に於て、あらゆる認識活動の根拠とされるのは、『老子』的道である。

それでは、何故に道が一切の認識を可能とする根拠たり得るのであろうか。「見知之道、唯虚无有、虚无有、秋毫成之、必有形名」との表現から明らかな如く、それは道が存在物としての実体を保有しないからに他ならない。道は自己を存しないが故に、ありとあらゆる万物の間隙に浸透して、それらの微細な差異までも余す所なく識別し得る、と云うのである。これに類する発想は、「無有入無間」(第四十三章)

と既に『老子』中にあり、『経法』はこうした思考を更に発展させて、自己の形名思想の根拠づけに応用したと考えられる。そこで、かかる道に法って形名審合を実現せんとする君主には、当然一切の先入観を排し、己れの心を虚静にした上で外界の事象を認識するとの、一種の心術が要求されてくる。形名に際して、「无執也、无處也、无爲也、无私也」「静而不移、動而不化」「唯公无私」「虚静謹聽」等の心的態度が強調される所以である。こうした心術さえ確保できたならば、「物自正也、名自命也、事自定也」と、後は殊更に奔走せずとも形名審合は達成されるのであるが、ここにも、「我無爲而民自化、我好静而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自朴」(第五十七章)とか、「聖人不行而知、不見而名、無爲而成」(第四十七章)とする『老子』の強い影響を看取し得る。前に范蠡言中に認識論的視点が全く存在しないことを指摘したが、『経法』に於て『老子』的道を根拠とする形名思想の展開が見られることもまた、両者の顕著な相違点である。

これまでは、主に『老子』的道の導入に絡む相違点を述べてきたが、

続いてそれ以外の『経法』の特色を検討してみたい。

先ず目に付くのは、『経法』で説かれる政治思想の大半が、国内統治の方策で占められている点である。例えば国次篇では、「国其の次を失わば、則ち社稷大いに匡く」と、君主が国家運営に際して順守すべき天に対する次序を主題とする。そこに国家滅亡の原因として挙げられる陽窃・陰窃・土敵・人執・党別の五逆は、陽節・陰節各々に務むべき農事を怠たり、地力を疲弊させ、使役に駆り出した民衆を滞留させ、私党を結んで勢力を争うこと等を指し、いずれも国内に於ける失政である。また君正篇では、「一年其の俗に従い、二年其の徳を用い、三年にして民得ること有り。四年にして号令を発し、五年にして刑を以て正し、六年にして民畏敬し、七年にして以て征す可し」と、国内支配の強化策を七つの段階を追って解説する。個々の内容はともかく、全体的には『商君書』に近似した趣きが感じられる。六分篇ではこの傾向が最も顕著であり、「凡そ国を觀るに六逆有り」「凡そ国を觀るに六順有り」と、国家の統治状況を十二種の基本型に分類した上、「強国に在りては削られ、中国に在りては破れ、小国に在りては亡ぶ」等と、国力の強弱に応じてその結末を記し、国内統治の方策を繰り返して詳述する。その他、論篇・亡論篇・名理篇の篇末が、各々「有國將昌、當罪先亡」「有國將亡、當罪先昌」「兩逆相攻、交相爲殃、國皆危亡」との表現で結ばれることに象徴される如く、『経法』の政治思想の主要な関心事は、国内の安定的支配にある。

范蠡言の主目標が外交と軍事による敵国の打倒にあり、法術思想はおろか、国内統治さえ付随的な位置しか占めないことは前述した如くであり、この点に関して両者は対照的な様相を呈している。もとより

国家の保全は、内外両面に互る施策を俟って初めて実現されるのであり、『経法』に於ても外交や軍事は依然重要な考察対象ではある。しかし両者を比較する時、そこには明らかに力点の相違が存在するとなければならない。その原因としては、范蠡言が呉越抗争と云う特殊な事件を背景としており、かつまた当時の越が未だ複雑な国家機構を保持する段階に至らず、国家統治の理論的深化があまり重要な思想的課題となり得なかつた反面、戦国期に入るや攻伐兼併の激化に伴い、国家機構の整備が急務となってきたことが考えられる。戦国初期以来の法術思想の発展は、その理論化を一層促進した訳で、范蠡型思想を基盤とする『経法』が自己の中に法術思想を取り込み、政治思想としての理論的強化を図つたのも、時代の趨勢から言つて必然的な成り行きであらう。

これと関連して、『経法』の側に敵地の占領行政に対する独自の主張が存在することにも、注目して置く必要がある。

人の国を兼ねるに、其の国郭を修め、其の廊廟に処り、其の鐘鼓を聴き、其の資材を利し、其の子女を妻るは、是れを天逆以て荒ると謂い、国危くして破亡す。故に唯だ聖人のみ能く天極を尽め、能く天当を用う。天地の道は三功に過ぎず。功成るも止めざれば、身危くして殃い有り。故に聖人の伐つや、人の国を兼ねるに、其の城郭を墮ち、其の鐘鼓を焚き、其の資材を布し、其の子女を散じ、其の地土を裂き、以て賢者に封ず。是れを天功と謂い、功成りて廃せられず、後に殃いに逢わず（国次篇）

ここで否定されるのは、君主が占領地を直轄支配の下に置き、その富を独占する方式である。このように占領地を郡県化して自国の領域内

に併合する政策は、中央集権体制強化の最も有効な手段として、春秋以来各国に於て競って実施されてきた所であり、六国併呑後「天下を分ちて以て三十六郡と為した」(『史記』秦始皇本紀)秦の占領行政は、その最も徹底した事例である。国次篇がこれに異を唱え、「其の地土を裂き、以て賢者に封ぜん」ことを求めるのは、その限りに於ては紛れもない封建制擁護の主張である。^(註)秦帝国成立後、郡県制を推進する丞相李斯・僕射周青臣等と、封建制復活を建議する丞相綰・博士淳于越等の間に、二度に亘る激しい論争が生じたことを想起すれば、『経法』の立場はこの点に関し保守的であると言えよう。

『経法』が一方で法術思想を吸収しながら、他方で封建制を支持するのは、一見矛盾をきたすかの如くであるが、この点については墨家的尚賢論との関連を考慮する必要がある。『墨子』の尚同論では、「天下の賢を選択し、可なる者をば立てて以て天子と為す」(尚同上篇)とか、「万国を画分して諸侯・国君を立つ。諸侯・国君既に立つも、其の力を以て未だ足らずと為し、又た其の国の賢を選択し、可なる者を置立して以て正長と為す」(同)等と、天子・三公―諸侯・国君―郷長―里長―民との諸階層からなる封建体制を設定し、各段階の統治者には賢者を任命せよと主張する。これは尚賢論の場合も同様で、「凡そ国家・官府・邑里を治め使むる者は、皆国の賢者なり」(尚賢中篇)と、私門を排して実務能力に長けた賢者による国家組織の運営が要請される。しかも、「賢者の国を治むるや、蚤く朝し晏く退きて、獄を聴き政を治む。是を以て国家治まりて刑法正し」(尚賢中篇)と説かれる如く、墨家の尚賢論は国内秩序の維持をその最終目的とする。そこで「民上利の壹空従り出ずるを見れば、則ち壹を作す」との『商

道家思想の起源と系譜(上) (浅野)

君書』農戰篇と近似した発想の下、「遠鄙郊外の臣、門庭の庶子、国中の衆、四鄙の萌人、之を聞くに至るに速び、皆競いて義を為す。是れ其の故何やぞ。曰く、上の下を使う所以の者、一物なればなり。下の上に事うる所以の者、一術なればなり」(尚賢上篇)と、国内を一義の下に統制せんとする政策が提出されてくる。そしてそのための具体的手段として、「賢者は挙げて之を上げ、富ませて之を貴くし、以て官長と為す。不肖者は抑えて之を賤し、貧くして之を賤くし、以て徒役と為す。是を以て民皆其の賞に勸み、其の罰を畏れ、相率いて賢と為る」(尚賢中篇)と、賞罰の導入までが積極的に提唱される。即ち墨家の尚賢思想は、全人格的徳性を以て賢者の資質とし、少数の賢者に委ねれば自ずと治まると云った儒家的尚賢思想とは明瞭に一線を画し、「私門の請を塞ぎ、楚国の俗を一にし」(『戦国策』楚策)た呉起や前記の商鞅等、むしろ法術思想の側にかなり接近した性格を持っているのである。

『経法』中には、「若號令發、必嚴而上求、壹道同心、上下不叛、民无他志」(君正篇)「故能立天子、置三公、而天下化之」(論約篇)「文武並立、命之曰上同」(四度篇)と、墨家の尚同論との関わりを推測せしめる表現や、「兼愛无私」(君正篇)「唯王者能兼覆載天下」(六分篇)と、兼愛思想の変容と思われる表現が散見すること等を考え併せれば、「賢不肖不相妨」(道法篇)「選練賢不肖有別也」(君正篇)「賢不肖衰也」(同)「賢不肖並立謂之亂」(四度篇)「以賢下不肖」(同)「妾殺賢」(亡論篇)等と、専ら国内秩序維持の視点から説かれる『経法』の尚賢思想が、墨家思想の影響を蒙っていることは、ほぼ間違いない所であろう。とすれば、先に指摘した墨家的尚賢論の特性からして、『経

法』が法術思想を取り込みつつ、なお賢者による封建制を唱えるに至った原因も理解し得る訳である。

ただし、占領行政を廻る国次篇の主張には、単に墨家の思想的影響を指摘したのみでは、なお説明し難い側面が残されている。他国の兼併は墨家の終始排撃する所であつて、たとえ「天地の道は三功に過ぎず、功成るも而して止めざれば、身危くして殃い有り」と一定の限度を課するにせよ、「人の国を兼ねる」行為を根底から否定しない点に、先ず決定的な差異があると言ねばならない。また、如何に君主の独占欲をかきたてる対象を除去するためとは言え、「其の城郭を墮ち、其の鐘鼓を焚け」と要求するのは、見方を変えれば、かなり過激な態度でもある。『墨子』非攻下篇では、侵攻軍による占領の一般的状況を、「其の国家の辺境に入り、其の禾稼を芟刈し、其の樹木を斬り、其の城郭を墮ちて、以て其の溝池を涇ぎ、其の牲牲を攘殺し、其の祖廟を燔燎し、其の万民を斃殺し、其の老弱を覆し、其の重器を遷す」と描写した上、それを最大の不義として激しい非難を加えており、これによれば、国次篇はまさしく墨家とは正反対の立場を取っていることとなる。このように攻伐兼併自体については、法家同様にそれを肯定しながら、その後の処置に関しては、賢者への分封を唱えて墨家に接近し、更にそれらを「天地之道」「天功」と云つた道家的觀念によつて統括せんとする所に、諸家折衷的な『経法』の性格を窺うことができ、この点もまた、戦国期の思想的影響がほとんど見られない范蠡言との相違となつているのである。

更に『経法』の特色としては、理なる術語を頻繁に使用する点が挙げられる。次に掲げるのは、論篇に於ける理の用例である。

天は一を執り、三を明らかにし、二を定め、八正を建て、七法を行ふ。（中略）明以て正す者は天の道なり。適う者は天の度なり。信なる者は天の期なり。極まりて反る者は天の性なり。必せる者は天の命なり。□□□□□□□□□□する者は、天の物の命と為す所以なり。此れを之れ七法と謂う。七法各々其の名に当るは、之を物と謂う。物各々道に合う者は、之を理と謂う。理の在る所は、之を順と謂う。物の道に合わざること有る者は、之を失理と謂う。失理の在る所は、之を逆と謂う。逆順は各々自ら命くれば、則ち存亡・興壊は知る可きなり。

ここでは、最初に天道の周期運動が示す各種の規則性を列挙した後、個物の在り方がこれら天道に適合する状態を理・順、個物が天道に背反する状態を失理・逆と定義する。その上で、理・順が存・興へ、失理・逆が亡・壊へと赴くとの対応関係は、既に天との関係に於て当初より決定済みであるが故に、その結末は容易に予知し得るとの論理が展開されている。これは天と万物との間に理を介在させ、その理を通して、国家戦略策定の根拠を天の客観性に求めようとする試みである。こうした思考は、以下に掲げる用例に於ても同様である。

道を執り理に循う者は、必ず本従り始め、順は経紀を為して、禁伐罪に当り、必ず天理に中る（四度篇）
兵を興すに理を失ひ、伐つ所当らざるは、天二殃を降す（亡論篇）
夏に大いに土功を起すは、命けて絶理と曰う。禁を犯し理を絶たば、天誅必ず至る（同）

人事の理は、逆順を是れ守る。功天に溢るれば、故ち死刑有り。功天に及ばざれば、退けられて名無し。功天に合わば、名は乃ち

大いに成る。人事の理なり。順なれば則ち生じ、理なれば則ち成り、逆なれば則ち死す（論約篇）

名審らかなれば、則ち循名窮理の之く所、是は必ず福と為り、非は必ず災と為る（名理篇）

名理の終始するところを審察するは、是れを窮理と謂う。唯だ公にして私无ければ、見知して惑わず。乃ち智奮起す。故に道を執る者の天下を觀るや、正道を見て理に循い、能く曲直を挙げ、能く終始を挙ぐ。故に能く名に循いて理を窮む（同）

以上の用例に示される如く、『経法』に於ける理は、尽く天道の推移や更にその後存在する人格神的天の意志と緊密に結合された概念であつて、万物の在り方や人間の行為が天意や天道の規則性（道）に合致する（順・理）か否（逆・失理）かを基準として、変転流動する事態を審察し、禍福・成敗・興廢等の結末を予測せんとする思考の所産に他ならない。これは、上天・上帝や天道の下に人為を規制せんとする基本線に於て、范蠡言の天人相関思想を踏襲している訳であるが、新たに理なる概念を導入した所に『経法』の特色が存在する。

ただし注意を要するのは、物が天道に適合した状態を理と称し、理を備えた状態を順と称するとの定義や、「兵を興すに理を失う」「禁を犯し理を絶つ」「天理に中る」等の表現から明瞭な如く、理は万物に内在するものとしてではなく、天との関係に於ける物の一状態として外在的に捉えられている点である。故に名理篇で「正道を見て理に循い、能く曲直を挙げ、能く終始を挙ぐ」と説かれる場合も、それは、法るべき天の在り方（正道）に対する個物の正常な適合状態（理）を基準として、対象の是非・曲直を判定し、その結果によって対象がや

がて辿るべき将来を予測する、との論理展開である。また「能く名に循いて理を窮む」との思考も、その対象が本来順守すべき名分に照らして、その時々対象の状態が天の在り方に適合しているか否か、即ち理であるか否かを究明する、との意味であつて、決して物の実質を理とした上で、対象に内在する理を探求するとの思考ではない。このように理を飽くまで外在的状态と捉える所に、孟子の性説や『莊子』外篇の性命思想との大きな違いがあり、『経法』が新たに理を導入しながらも、災殃を媒介に専ら外的強制力としてのみ作用していた范蠡言の上天及び天道の特色を、依然として継承していることが判るのである。

この他『経法』の特色としては、一国の国内統治を主眼としながらも、「天下の正為る可し」（道法篇）「天下に王たる者は玄德を有つ」（六分篇）「然る後に帝王の道成る」（論篇）「能く立ちて天子たりて、三公を置き、天下之に化す」（論約篇）等と、『老子』同様天下統治への言及が見られ、范蠡言よりも思考範囲が拡大している点を挙げることができる。こうした現象は、范蠡言が呉越抗争のみを題材としたのとは異なり、『経法』が既に普遍性を備えた政治思想へと変貌を遂げていたことを示すものである。

以上『経法』の思想内容を種々の視点から分析し、范蠡言や『老子』との関係を検討してきた。その結果、『経法』が范蠡型思考を自己の基盤に据えつつ、そこに『老子』・法術思想・形名思想・墨家思想・理概念等々周囲の諸思想を取り込み、雑駁ながらも一種独特の政治思想を形成している状況が判明した訳である。

四

前章に於ては『経法』の内容を検討したが、本章ではその結果を踏まえつつ、更に『十大経』の性格を考察してみたい。

『十大経』の基本的性格は、『経法』とはほぼ同一であると思ふことができる。即ち『十大経』が基盤としているのも、やはり范蠡型思想であり、以下に示す如く、予兆・災殃を媒介とする天人相関、最上位者としての上帝・天道・地道・地の鼎立、天道の周期運動に伴う人為の増減、天道の推移と共に進まんとする実践的・積極的姿勢等々、范蠡型思想の特徴の総てをその中に見出すことができる。

天地之を形し、聖人因りて之を成す。聖人の功は、時之れが庸を為す（兵容篇）

聖人は刑を達（まじ）ままにせず、權伝せず。天時に因りて、之と与に皆断ず。当に断ずべきに断ぜざれば、反りて其の乱を受く。天固より奪う有り予うる有り。祥有り不祥有り。天予うるも受けざれば、反りて以て殃いに随う（同）

この兵容篇の主張は、范蠡言とほとんど一致する表現を織り込みつつ、聖人が天の予兆を読み取り、天道の推移に歩調を合せて兵を動かすならば、天の災殃を回避し得る、との天人相関を説く内容である。

天を上に見て、地を下に視る。而して之を男女に稽ぶ。夫れ天に恒幹有り、地に恒常有り。合□□常、是を以て晦有り明有り、陰有り陽有り。夫れ地に山有り沢有り、黒有り白有り、美有り悪有り。地は徳を育てて以て静まり、而して天は名を正して以て作（果董篇）

上帝以て禁す。帝曰く、吾が禁を犯す毋れ。吾が醜（か）を流（く）す毋れ。吾が民を乱す毋れ。吾が道を絶つ毋れ。（中略）其れ上帝未だ先かざるに、而も擅（みだ）りに興すは、蚩尤と共工とを視よ（正乱篇）

昔は皇天鳳を下に使わし、道一言にして止む（成法篇）

天道已て既（ま）ちめ、地物乃ち備わり、散流相成るは、聖人の事なり。

聖人巧まず、時反るを是れ守る（觀篇）

天道環周せば、人反りて之れが客と為る。静作時を得れば、天地之に与す（姓争篇）

天道寿寿、下土に播（あ）く、九州に施す（三禁篇）

これらの資料の中、果董篇では天と共に地が最上位者の一角を占めており、これに類する思考は、「行の恒に非ざる者は、天を禁す。事を爽うるは、地を禁す」と、三禁篇にも見える。相変らず地に関連して「美有り悪有り」と説かれる点に、范蠡言との親近性が感じられ、また地の性格が農業生産と結合される点も同様であるが、万物の生成者としての役割は天と折半する形式を取っており、もともとそうした傾向を持っていた范蠡言よりも、一層独立性が低下している。次に上帝や皇天を登場させる正乱篇・成法篇の記載によって、人格神たる天帝が依然主宰者として君臨していることを確認し得る。更に觀篇・姓争篇・三禁篇の記述は、天道の推移がその時々々に人為を規制する役割を果たすことを示している。これらから明らかな如く、范蠡言との間には幾分かかの比重の相違を含みながら、『十大経』に於ても、上帝・天道・地の三者が各々主宰者・理法・生成者の役割を分担しつつ、最上位者として鼎立していると言える。

前述の如く、范蠡型思想の最大の特徴は、四時・日月・陰陽等を具

体的内訳とする天道の周期運動に伴い、人為の可能性も増減を繰り返すとの主張にある。以下に挙げるのは、この点に関わる資料である。

天地已に成りて民生するも、逆順紀無く、徳虐型無く、静作時無く、先後命名無し。今吾れ逆順の紀・徳虐の型・先後の名を得て、以て天下の為に静作の時を正さんと欲す。因りて之を勅すは、之を為すこと若何。黄帝曰く、群群□□□□□□□□、一困を為す。晦無く明無く、未だ陰陽有らず。陰陽未だ定まらざれば、吾れ未だ以て名を有たず。今、始めて判れて兩つと為り、分れて陰陽と為り、離れて四時と為る。□□□□□□□□□□□□□□、因りて以て常と為し、其の明なる者は以て法と為り、而して微なるものは道を是れ行う（観篇）

夫れ時に並びて以て民功を養い、徳を先にして刑を後にし、天に順う。其の時贏つるも而して事細かば、陰節復た次ぎ、地尤めて復た収む。名を正すに刑を修むれば、蟄虫出でず、雪霜復た清く、孟穀乃ち肅み、此の灾□生ず。此の如き者は、事を挙ぐるも將に成らざらんとす。其の時細くも而して事贏つれば、陽節復た次ぎ、地尤めて収めず。名を正すに刑を弛むれば、蟄虫声を発し、草直復た榮ゆ。己に陽なるも又た陽、時を重ねて光無し。此の如き者は、事を挙ぐるも將に行われざらんとす（同）

天に順う者は昌え、天に逆う者は亡ぶ。天道に逆うこと毋ければ、則ち守る所を失わず。（中略）刑徳皇皇、日月相望み、以て其の当を明らかにす。望むに其の当を失わば、環りて其の殃いを視る。（中略）其の明なる者は以て法と為り、而して微なる者は道を是れ行う。明明も微に至り、時反りて以て機と為る。天道環周せば、

道家思想の起源と系譜（上）（浅野）

人反りて之れが客と為る。静作時を得れば、天地之に与す。争うに衰せず、時静なるも静まらざれば、国家定まらず。作す可きに作さざれば、天稽環周し、人反りて之れが客と為る。静作時を得れば、天地之に与す。静作時を失わば、天地之を奪う（姓争篇）

晦明・陰陽・四時の推移を規範化して、逆順・徳虐・静作・先後等の人為を決定せんとし、陰節・陽節の循環への適切な対応を失するならば、天地は陰陽の周期を乱して災殃を降すとす観篇、或いは天道の周期運動に随順して、時機を失せず敵国に対処すべきことを説く姓争篇、いずれも范蠡言と重複する表現を混じえつつ、天道の下に「極を過ぎ当を失する」（姓争篇）行為を抑制せんとす主張を説くものである。しかも、天道の許容限度内に恣意的統治を封じ込め、「先んずる者は恒に凶、後るる者は恒に吉」（雌雄節篇）「君子は身を卑くして以て道に従い、（中略）身を柔にして以て之れが時を待つ」（前道篇）等と屈曲した姿勢を求める一方で、「争いを作す者は凶、争わざる者も亦た以て成功毋し」（姓争篇）とか、「当に断すべきに断ぜざれば、反りて其の乱を受く」（観篇）「兵成功有るも、其の功を饗けざれば、環りて其の殃いを受く」（兵容篇）等と、飽くまで軍事的成功を遂げんとする実践的・積極的姿勢が強調される点に於ても、やはり范蠡言と完全な一致を見せている。

これまでの論述によって、『十大経』が先の『経法』同様、范蠡型思想を自己の基盤としていることは既に明瞭であろう。それでは続いて、范蠡型思想への諸思想混入の様相について、『十大経』を『経法』と比較してみることとしたい。この点に関し、『経法』で最も目についた現象は、法の究極的根拠の確立や、形名審査が可能な根拠の

提示、更には悪の発生理由の説明等のために、『老子』的道を導入・応用していたことである。しからば『十大経』に於ても、やはりこうした傾向が見られるであろうか。

先ず法源としての道の導入に関して見渡すと、『十大経』に於ては、その前提となるべき法自体について何ら記述される所がない。そもそも『経法』の場合も、法術思想は全体の中にそれ程中心的な地位を占めていた訳ではなく、基本は飽くまでも范蠡言の天道を引き継いだ形での自然的秩序であった。それにしても、「是非分有らば、法を以て之を断ず。虚静に謹みて聴き、法を以て符と為す」(名理篇)と、決裁に当り君主は客観的法を基準とすべきことを言い、「道、法を生ず」(道法篇)と法の客観性・永続性を道に求めようとした以上、『経法』の作者が実定法に対するそれなりの関心と理解を保持していたことが明白であるのみならず、たとえ記述の分量は少くとも、道法篇の思索内容は法思想の展開上重大な意義を持つものと評し得る。これに對して『十大経』の側は、前記の如く実定法に對し全く言及せず、從つて法源を設定するために『老子』的道も導入する試みも、もとより行われていないのである。

次に形名の根拠づけとしての道の導入に論点を移すと、この場合も『十大経』に於ては、形名思想に對する記述そのものが『経法』に較べ著しく減少しており、『十大経』の末尾に篇名を欠くまま付された部分で僅かに言及されるに止まっている。以下にその全文を掲げてみる。

得失を知らんと欲せば、請めて必ず名を審らかにし形を察せよ。

形は恒に自ら定まり、是をもつて我は愈々静なり。事は恒に自ら

施き、是をもつて我は無為なり。静は動かざるを醫し、来るもの自ら至り、去るもの自ら往く。能く一ならんか。能く止まらんか。能く己れ有ること毋からんか。能く自ら扱びて理を尊ばんか。綆や、毛や、其れ存すること莫きが如く、万物群至するも、我は応ずる能わざること無し。我れ故を蔵せず、陳を挾ばさまず。嚮う者己に去り、至る者は乃ち新し。新故摻ずして、我れ周ねき所を有つ。

これは前述の如く、『十大経』中形名思想に正面から触れるほとんど唯一の箇所であるが、「静」「无为」「母有己」等の表現に『老子』の強い影響を看取し得るものの、『老子』的道を根拠づけに應用する思考は、少くも表面上は存在していない。即ち、自己を虚静にすれば形名は自ら定まり、一切の万物を余す所なく認識し得るとの論理展開に限っては、『経法』と全く一致するにもかかわらず、そこには「道とは、神明の原なり」(『経法』名理篇)と、認識主体を道に根拠づける段階が明確に設定されていないのである。

それでは次に、悪の発生理由の説明に關してはどうであろうか。悪の発生に對するの考察自体は、『経法』よりも一層頻繁に登場しており、この問題に對する『十大経』の作者の関心の探さを窺わせる。

夫れ天行は正信、日月は処らず、啓然として怠らず、以て天下に臨む。民は有極に生じ、以て逞強たらんと欲し、逞強なるも失わず。豊かにして驕りを為し、驕にして既すを為す。之に予えて害と為し、致して費えと為し、緩めて之れが憂いと為さん。恫して之を窘しめ、収めて之れが咎めと為さん。累ねて之を高くし、暗くも救わず、將に之をして死するも悔ゆるを得ざら令めんとす。

子思うること勿れ（正乱篇）

戒めざるに驚くこと勿れ。其の逆事乃ち始まる。吾れ將に寔に其の逆を遂げしめて、其の身を戮し、六相を更置して合するに信を以てせんとす。事成るも廢する勿れ、胥靡自ら生ず。我れ將に其の往事の卒りて動くを觀、其の来事の形を遂げて和らぐを待たんとす。壹ときは動き、壹ときは和らぐは、此れ天地の奇なり。以て其の民作りて自ら戯うや、吾れ或に之をして自ら靡れ使む（同）

高陽、力黒に問いて曰く、天地已に成り、黔首乃ち生ず。天徳に循うこと莫く、相い覆傾せんと謀る。吾れ甚だ之を患う。之を為すこと若何と。力黒對えて曰く、憂うる勿れ、患うる勿れ、天制は固より然る（姓争篇）

黄帝、力黒に問う。唯だ余れ一人天下を兼有するも、猾民將に生じ、倭弁智を用い、法も沮む可からざらんとす（成法篇）

以上『十大経』に於て、惡の發生について論ずる部分を挙げてみた。これらを総合すると、『十大経』が惡の發生を天の予定の行動であるとし、一旦その惡業を放置・助長した後、一挙に禁圧せんとする立場を取っていることが判る。注目すべきは、『経法』に於て道の実体把握の困難さが道の在り方を心得ぬ惡が生ずる原因とされていたのは異なり、『十大経』では『老子』的道の一切援用されずに、天行・天地・天制等と総て范蠡型思想によって処理されている点である。従つてこの場合も、先の法術思想や形名思想と全く同じ傾向を見せている訳で、こうした現象は『経法』との重大な相違点としなければならぬ。

道家思想の起源と系譜（上）（浅野）

しからば『十大経』には『老子』的道は全然含まれないのかと言え、そうではなく、以下の如き形態で登場してくる。

黄帝曰く、一とは一のみか、其れ亦た長ずること有るか。力黒曰く、一とは道其の本なり、胡為ぞ長ずること无からんや。道の失わるる所は、能く一を守ること莫し。一の解は天地に察らかにして、一の理は四海に施かる。何を以て一の遠近の稽に至るを知るや。夫れ唯だ一を失わず、一以て化を驕し、少以て多きを知る。夫れ四海を達望し、上下を困極し、四向相い抱うるは、各々其の道を以てす。夫れ百言本有り、千言要有り、万言総有り。万物の多きも、皆一空より闕づ（成法篇）

成法篇では盛んに一が強調されるが、「一とは道其の本なり」「道の失わるる所は、能く一を守ること莫し」との記述によって、ここでの一が道の在り方を指すことが判る。しかも、それ自身は一でありながらあらゆる万物を生成して変化を遂げしめ、宇宙に周く行き渡るとの前後の解説から、この道が「独立して改まらず、周行して殆うからず」（第二十五章）等と描写される『老子』の道を意識した概念であることは、容易に想像がつく。成法篇ではこの宇宙の本体・根源たる道の在り方を、「一」「一之解」「一之理」「一空」等と様々に表現し、また別の所では「成法の以て民を正す可き者」とか「一言」とも称した上、民を統治するための唯一の成法としている。従つてここで言われる成法とは、『老子』的道の在り方を具体的内容とする自然法に他ならない。篇末に於て、「一を握りて以て知ること多く、民の害となる所を除き、民の宜しき所を持す。凡てを縛ちて一を守り、天地と極を同じくすれば、乃ち以て天地の禍福を知る可し」と語られることを考

慮すれば、范蠡言的天道に基づく種々の理法を更に統括する究極の理法として、『老子』の道を据えんとする所に、作者の意図があつたようである。要するに成法篇は、自然法的観点から范蠡型思想と『老子』とを連続させんと試みた訳であるが、その接合は必ずしも理路整然とはしておらず、特に范蠡型思想が大勢を占める『十大経』の全体の基調を考えた場合には、ここだけが浮き上り唐突な印象を免れ得ない。

これに類する現象は、次に掲げる行守篇の中にも見受けられる。

是の故に言とは心の符なり。色とは心の華なり。気とは心の浮なり。一言有るも一行无きは、之を誣と謂う。故に言は首を持ち、行は卒りを志す。直木は伐られ、直人は殺さる。无形无名、天地に先だちて生じ、今に至るも未だ成らず。

最後の三句は、「繩繩として名づく可からず、無物に復帰す。是れを無状の状、無物の象と謂う」（第十四章）「物有り混成す。天地に先だちて生ず」（第二十五章）「夫れ唯だ盈たず。故に能く蔽れて新成せず」（第十五章）等の表現を踏まえたもので、『老子』の道を指すことは明白である。ところがこの部分は、言行一致を説く直前までの文章と意味上の繋りが悪く、殊更ここに登場すべき必然性が感じられない。

先に法術思想や形名思想、悪の発生理由の説明等に関し、『十大経』では『老子』の道の導入が見られないことを指摘したが、成法篇や行守篇等『老子』の道を撰取したと思われる部分に於ても、その収収・応用の熟度は『経法』に較べてかなり低いと言わざるを得ない。前道篇や順道篇の如く、篇名に道を冠するにもかかわらず、そこで説かれる道が、「国を治むるに固より道を前にすること有りて、上は天

の時を知り、下は地の利を知り、中は人の事を知る」（前道篇）とか、「弱節を守りて之を堅くし、雄節の窮まるを胥^まちて之に因る」（順道篇）と、范蠡言的天道を意味することに象徴されるように、『十大経』は一部『老子』の影響を蒙りながらも、依然としてその大半を范蠡型思想が占め続けていると結論し得る。

続いて今度は、『老子』関係以外の諸思想の混入について考えてみよう。以前『経法』の解説に際し、墨家思想の影響が見られることを指摘したが、『十大経』の場合もやはり同様の傾向が存在する。「能く親を親として賢を興す」（立命篇）とか、「讒民皆退けられて、賢人咸く起つ」（成法篇）「賢を起し不肖を廃す」（本伐篇）「古の賢者は、道是れを之れ行う」（前道篇）等と散見する尚賢思想は、『経法』の解説に於て提示したと同様の理由から、墨家的尚賢論を撰取したものと見做し得る。

また前道篇では、「聖人の事を挙ぐるや、天地に合わせて、民に順い、鬼神に祥^がいて、民をして利を同じうせ使め、万夫之に頼るは、所謂義なり」「此の道を知らば、地にして且つ天、鬼にして且つ人」と、鬼神を民の意志統一の手段とすることが説かれる。こうした主張は、「子墨子曰く、鬼神の能く賢を賞して暴を罰するがときは、蓋し本より之を国家に施し、之を万民に施して、実に国家を治め、万民を利する所以の道なり」（明鬼下篇）「上は天を利し、中は鬼を利し、下は人を利す」（天志上篇）等と、『墨子』の力説する所である。もとより鬼神に対する尊崇自体は何も墨家に限らないが、鬼神を政治思想中に積極的に取り込み、鬼神への畏敬を手段に民の価値観を一義に統率せんとした点に、墨家の明鬼論の特色があり、前道篇での鬼神の扱

われ方はこれに非常に近いと言える。従って、断定はし難いが、『十大経』に登場する鬼神も、尚賢思想と同じく墨家思想からの影響であった可能性が強い。

次に、范蠡言には存在せず『経法』に至って多用されていた理については、如何なる状況であろうか。『十大経』で理が登場するのは、成法篇に「一之理、施於四海」と見えるのと、最後に付された篇名を欠く文中に「能自擇而尊理乎」とあるのと、都合二箇所のみである。即ち、やはり理は含まれるものの、『経法』と比較した場合その回数には極端に少く、また叙述も至って簡略なままに終っているのである。

以上『十大経』が基盤とする范蠡型思想の中に、どのように諸思想が混入しているかを検討してきた。その結果として、『十大経』全体の中、法術思想や形名思想の占める割合が『経法』よりもかなり少いこと、『老子』的道の導入が量的にも質的にも『経法』に比して相当低いこと、更に理に触れるのが僅か二箇所に限まること等が判明した訳である。従って、全般的に『十大経』は『経法』よりも他の諸思想の影響が稀薄であり、それだけに范蠡型思想の原型にはより忠実であると言える。^(註9)このように『経法』と『十大経』との間には、種々の差異が存在しているが、それにもかかわらず、范蠡型思想を基盤にしつつ、そこに周囲から諸思想を混入させて自己の政治思想を形成する、との基本線から観れば、両者は飽くまで大同小異の關係にあるとしかければならない。

だがそうした思想の構成要素とは別に、両者の間にはなお重要な差異が存在している。それは『十大経』が黄帝に仮託されていることで、黄老道の成立と云った視点よりすれば、実はこの点にこそ『十大経』

の最大の特徴があることとなる。そこで以下『十大経』に於ける黄帝像について検討を加えてみたい。

先ず『十大経』冒頭の立命篇には、黄帝即位の状況が記されており、以下にその全文を紹介して置く。

昔、黄帝始めを質して信を好み、作めて自ら象を為すに、方四面にして一心を傳けしむ。四達して自らは中し、前に参し後に参し、左に参し右に参し、踐位して履参し、是を以て能く天下の宗と為る。吾れ命を天より受け、位を地に定め、名を人に成す。唯だ余れ一人のみ徳は乃ち天に配ぶ。乃ち王・三公を立て、国を立てて君・三卿を置く。日を数え、月を歴え、歳を計え、以て日月の行を当つ。吾れ地に充りて広裕、吾れ天に類して大明なり。吾れ天を畏い、地を愛し、民に親しみ、无命を質し、虚信を執る。吾れ天を畏い、地を愛し、民に親しみ、有命を立て、虚信を執る。吾れ民を愛さば而ち民は亡ばず、吾れ地を愛さば而ち地は荒れず。吾受民□□□□□□□□□□死、吾が位は廃せられず。吾れ苟くも能く親を親として賢を興さば、吾れ遺さずして亦た至れり。

ここで注目を引くのは、黄帝の出現が極めて異常な形態を取る点である。「作自爲象」の一句について、高亨・董治安「十大経初論」^(註10)では、黄帝が自己の木像ないし陶俑を制作したものと解する。しかし、立命篇は全く黄帝自身の描写に終始しており、前後の文脈の上からも、これは黄帝自身の事柄と見做すべきである。

とすれば、黄帝は当初無形であって、ある時期に至り、自ら可視的形象を形作ってこの世界に出現してきたこととなる。しかもその形象

たるや、四面が一心を挾輔するとの奇怪な様相を呈している。その後黄帝は、かかる形象の故に自らは動くことなく四方を參觀し、更に天に参わり地を履み、所謂六合を一身に集約して「天下之宗」となつたとされる。このように、形而上的存在から形象を伴つた存在へと変化して出現するとの様式は、他の如何なる古代帝王の伝承中にも類例を見出し得ない、極めて特異なものである。また即位後の黄帝が王・三公を任命し、諸国を設立して君・三卿を配置したとの記載は、黄帝こそが人間社会の創始者とされていたことを示す。更に黄帝は天体の運行を計算して、太陽と月の運動周期を合致させた曆を作製し、抛るべき規範のない「无命」状態に「有命」を樹立したとされるが、これにより人間社会は初めて自己を律する準則を獲得した訳である。

これと同様の叙述は、次の観篇にも見られる。

黄帝、力黒をして浸行伏匿し、四国に周流して、以て恒善の法則无きを觀さ令む。力黒象を示すに、黒を見さば則ち黒となり、白を見さば則ち白となる。地□□□□□□□□□□□□□□、人を惡まば則ち虺を示す。人静なれば則ち静、人作らば則ち作る。力黒已に制を布き極を建て、□□□□、黄帝に問いて曰く、天地已に成りて民生ずるも、逆順紀無く、徳虐型无く、静作時无く、先後命名無し。今吾れ、逆順の紀、徳虐の型、先後の名を得て、以て天下の為に静作の時を正さんと欲す。因りて之を勸すは、之を為すこと若何。黄帝曰く、群群□□□□□□□□、一困を為す。晦无く明无く、未だ陰陽有らず。陰陽未だ定まらざれば、吾れ未だ以て名を有たず。今、始めて判れて兩つと為り、分れて陰陽と為り、離れて四時と為る。□□□□□□□□□□□□□□、因りて

以て常と為し、其の明なる者は以て法と為り、而して微なるものは道を是れ行う。法を行ひ名に循いて牝牡を生ず。牝牡相い求め、剛と柔と会す。柔剛相い成り、牝牡若に形す。下は地に会し、上は天に会す。

これによれば、黄帝の即位当初、世界は未だ晦明・陰陽・四時の別すらなき状態であり、従つてそれらに範を求むべき「恒善之法則」も存在しなかつたとされる。黄帝は秘かに力黒を派遣してその状況を觀察させ、混沌たる世界に初めて自然法的秩序を確立した訳で、まさしく黄帝こそは人間社会の開祖と言える。

以上の資料では、唯一絶対の支配者として天下に君臨する黄帝像が強調されていたが、『十大経』全体は必ずしもこの路線で一貫しておらず、五政篇では鬪冉に、果童篇では果童に、成法篇や順道篇では力黒に、それぞれ黄帝側から天下の統治策を問う体裁を取っている。輔佐役に下問するのは当然と言えば当然であるが、「黄帝曰く、吾れ既に正にして既に静なるに、吾が国家愈々定まらず。若何せん」（五政篇）と、何やら自信なげな様子でもあり、立命篇や観篇とは大分趣きを異にする。黄帝自身が四面八眼を備え、唯一人で世界中を參觀疎通し得たとする古い伝承が、その後四人の臣下の輔佐を受けて四方を統治したとの新しい形式に変化したと推測され、この両系統の伝承の混在が前記の如き黄帝像の振幅を生じた原因であろう。

これらの中、前者の唯一絶対の支配者として君臨する黄帝像は、その神秘的な出現の仕方と相俟つて、容易に宗教的信仰の対象と化する性格を備えている。「黄帝既に仙去す。其の臣に左徹なる者有りて、木を削りて黄帝の像を為る。諸侯を帥いて之に朝奉す」（太平御覽）

卷七十九引く『抱朴子』^(註11)とか、「黄帝仙去す。其の臣の思恋すること極まり罔し。或るものは木を刻み像を立てて之に朝し、或るものは其の衣冠を取りて之を葬り、或るものは廟に立ちて四時之を祠る」^(同)等と、後世に至り黄帝の偶像が祭祀の対象とされる原因の一つも、そこにある。^(註12)

また後者の四臣の輔佐を受けて天下を支配する黄帝像は、甚だ簡略ながらも集団化・組織化の形態を取る訳で、「自ら大賢良師と称し、黄老道に奉事し、弟子を畜養し」た張角が、「弟子八人を遣わして四方に使いせしめ、善道を以て天下を教化せん」^{(後漢書)皇甫嵩列伝}としたことを連想させる。いずれの場合にせよ、『十大経』の黄帝像は、後の道教の成立と密接な関係にあると言えよう。

『十大経』に於ける黄帝像の第二の特色は、黄帝と心術的修養とが結合されている点である。次に挙げる五政篇は、その模様を物語り風に叙述して興味を引く。

黄帝、闢冉に問いて曰く、吾れ五政を布施せんと欲す。焉くにか止まり、焉くにか始めんと。对えて曰く、始むるは身に在り。中に正度を有ち、後に外の人に及ぶ。外内交接せば、乃ち事の成る所を正すと。黄帝曰く、吾れ既に正にして既に静なるに、吾が国家愈々定まらず、若何せんと。对えて曰く、皇、中は実にして外は正しければ、何ぞ定まらざるを患えんや。左に規を執りて、右に矩を執らば、何ぞ天下に患えんや。男女畢く同じければ、何ぞ国に患えんや。五政既に布かれ、以て五明を司どる。左右規を執り、以て逆兵を待てと。黄帝曰く、吾れ身未だ自ら知らず、若何せんと。对えて曰く、皇、身未だ自ら知らざれば、乃ち深く淵に

道家思想の起源と系譜(上) (浅野)

伏し、以て内型を求めよ。内型已に得れば、皇、身自ら知りて、皇の身を屈せよと。黄帝曰く、吾れ吾が身を屈せんと欲す。吾が身を屈するは若何せんと。对えて曰く、道同じき者は其の事も同じ。道異なる者は其の事も異なる。今、天下大いに争う。時至らん。皇能く慎みて争う勿れと。黄帝曰く、争う勿れとは若何ぞと。对えて曰く、怒なる者は血気なり。争なる者は外脂膚なり。怒若し発せざれば、浸廩是れが癰疽を為す。皇能く四者を去らば、枯骨何ぞ能く争わんやと。黄帝是に於て其の国大夫を辞し、博望の山に上り、活臥すること三年、以て自ら求む。

闢冉は黄帝に対し、「中に正度を有て」「内型を求めよ」「身自ら知りて、皇の身を屈せよ」等としきりに勧めるが、これは心の内に不動の基準を確立せんとする心術的修養を意味する。立命篇に於て、黄帝が天下統治に先立ち「始めを質して信を好み」、「虚信を執」ったときれるのも、やはりこれと同一である。外界に向けて行動を起すためには、必ず自己の内面的完成が必要であるとの思考は、『経法』名理篇の形名思想中にも存在していたが、黄帝が三年の間博望山中に起臥するとの実践方法が示される所に五政篇の特色があり、その後にはける黄老道と神仙術及び道教との関係からも注目すべき要素である。

『十大経』に描かれる黄帝像の第三の特色は、軍事的色彩が極めて強い点である。これには、蚩尤と涿鹿の野に戦って勝利を収めたとの伝承が大きく作用しており、五政篇ではその有様が次の如く記される。黄帝是に於て其の鏑鉞を出だし、其の戎兵を奮い、身に鼓鞞を提げ、以て蚩尤に遇い、因りて之を擒にす。帝之れが盟を箸かにし、盟いて曰く、義に反き時に逆らわば、其の刑、蚩尤を視ん。

義に反き宗に倍くは、其の法、死亡以て窮まらんと。

これと同様の記載は正乱篇にも見え、ここでは黄帝が蚩尤を捕虜にした後、「其の皮革を剥ぎて以て干侯を為り」、「其の発おもてを剪りて之を天に建て、名づけて蚩尤の旗と曰い」、「其の胃を充たして以て鞠を為り」、「其の骨肉を腐らせ、之を苦醢に投じ、天下をして之を嘖くわせ使め」て、反逆者への見せしめとしたこと等が付け加えられている。既に指摘したように、『十大経』は悪の発生に対し深い関心を払っている。

『十大経』は理を外在的に捉えることも手伝って、悪に対して「戡せざれば定まらず」(姓争篇)と武力鎮圧の必要を説き、そうした立場から悪の鎮圧者としての黄帝像を描くのであり、正乱篇では「戦うこと数しげにして六十に盈つるも、高陽未だし」と、黄帝の太子高陽が転戦を重ねながらも、いまだ悪の鎮定に成功せぬ苦況が記される。

そもそも『十大経』の思想的基盤を成す范蠡言自体、呉越抗争を背景とする軍事色の強いものであったが、これに前記の如き黄帝像が加えられた結果、『十大経』はその軍事的性格を一層前面に押し出したのである。『老子』や『荘子』を中心に考えた場合、道家思想は全般に軍事思想との縁が薄いと言えるが、その中において『十大経』が武力による天下平定を強調する現象は、道教の先駆的教団である太平道が、一方で軍事組織としての性格をも備えていたことと関連して、留意すべき点であろう。一八四年、「蒼天已に死し、黄天当に立つべし」と口号して黄巾の乱を起こした太平道の首領張角は、「遂に三十六方を置く。方は猶將軍の号のごときなり。大方は万余人、小方は六七千、各々渠帥を立つ」と三十六の部隊を組織した上、「角は天公將軍と称し、角の弟宝は地公將軍と称し、宝の弟梁は人公將軍と称し

た」(『後漢書』皇甫嵩列伝)とされるが、ここにも「持盈者與天、定傾者與人、節事者與地」(越語下篇)「兵不法天、兵不可動、不法地、兵不可措、不法人、兵不可成」(『十大経』兵容篇)等とする范蠡型思想との密接な関係を窺うことができる。

以上、『十大経』に於ける黄帝像について解説を加えてきた。『十大経』は全部で十五の篇から成るが、黄帝やその臣下が登場するのは、その中の九篇に過ぎない。しかも雌雄節篇の如く、冒頭の「皇后屯歴」なる一句のみが黄帝との関連を示すに止まり、前後の脈絡のつき難い篇が含まれていたり、或いは五政篇に於て黄帝が国大夫を辞して籠山したと記される等、『十大経』の黄帝に対する仮託は、なお全体的構成に不安定さを残していると言える。

本章では、『十大経』の思想的特色を種々の角度から論述してきた。これまでの検討によって、『十大経』が基本的には『経法』と同じく范蠡型思想の系統に属すること、『老子』を始めとする諸思想の受容度が『経法』より低いこと、仮託されている黄帝像を通して『十大経』が道教の成立と関わりを持つと推測されること、等々の結果が得られた訳である。

五

新たに発見された『経法』『十大経』等四種の古佚書と、既存の諸書との間には、重複・類似する表現が相当数存在している。中でも『管子』勢篇は、分量的にも内容的にも古佚書との強い類似性が認め

られる。しかし、『経法』や『十大経』が基本的には范蠡言を祖型とするとの前章までの結果を踏まえるならば、『管子』勢篇の性格を考へる際には、『経法』や『十大経』との対比のみならず、范蠡言との比較をも含めることが必要であろう。本章ではこうした視点から、『管子』勢篇が黄老道の思想的系譜の中に如何なる位置を占めるのかを検討してみたい。

『管子』勢篇は、その全体を前・中・後の三部分に大別し得る。先頭部分は全般的には兵家的思索で一貫しているが、仔細に見ると更に三つの部分に分割して考えることができる。その第一は、「戦うに水を懼るるは、此れを澹滅と謂う」等と用兵術を述べる箇所、内容は全く兵家言そのものと言ってよく、范蠡型思想との直接的関わりは稀薄である。第二は、「夫れ静と作と、時に以て主人と為り、時に以て客と為るは、度を得るを貴ぶ」等と、客と主人、動と静との使い分けを説く箇所、内容上范蠡型思想の特色と一致する。そして第三は、「故に曰く、無為なる者は帝たり」とこの部分を締め括る道家的言辭である。第一と第二は静作で一応連結されているが、具体的戦術を主とする第一と、侵攻か防禦かの判断を天時に求めんとする第二の間には、少なからず断絶が感じられる。また第二と第三は、静と無為とで一見繋りが保たれているかの如くであるが、第二の主眼は静と作との適切な使い分けにあり、その両者を無為のみで総括するのは不自然な印象を免れ難い。要するにこの先頭部分は、兵家言・范蠡言・道家言の三系統に属する思考を寄せ集めて、一文を成したと見做し得る。これに続く中間部分は、「逆節萌生するも、天地未だ形さざるに、先ず之れが征を為さば、其の事乃ち成らず。戮せられて其の刑を受く」^(註13)

道家思想の起源と系譜(上) (浅野)

等と、専ら天道の周期運動に人為を合わすべきことを説き、内容的に范蠡型思想と全く一致している。その上、「天は人に因り、聖人は天に因る。天時作らざれば客と為る勿れ。人事起らざれば始めを為す勿れ」「人先ず之を生じ、天地之を形す。聖人之を成さば、則ち天と極を同じうす」とか、「功を成すの道は、^(註14) 贏縮を宝と為す。天極を亡う毋れ、数を究むれば而ち止む」「陰陽の従を修め、天地の常に道る。贏贏縮縮、因りて当を為し、死死生生、天地の形に因る。天地の形は聖人之を成す」「天時を犯さず、民功を乱さず」等々、表現の仕方にも於ても、大部分が越語下范蠡言と重複する文章で占められている。これに類する傾向は、『経法』や『十大経』にも存在していたが、この両者に於ては范蠡言を基に大幅な敷衍・拡充が行われており、また諸思想も相当程度混入されているため、范蠡言と直接重複する表現自体は、全体の中に散在するとの様相を示すに止まっていた。これと対比する時、勢篇の中間部分は、ほとんど越語下范蠡言の引き写しと云った観を呈する。

ただし、幾つかの点では范蠡言と異なる要素も見受けられる。その第一は、「小しく取る者は小利あり。大いに取る者は大利あり。尽く之を行う者は天下を有つ」とか、「徳を行いて争わず、以て天下の漬作を待つ」と、一國を基礎にしながらも、視野が天下まで拡大していることであり、この点では『老子』や『経法』『十大経』の側と同様の立場に立つと言える。

第二は次に対照して示す如く、『十大経』順道篇と重複する文章が含まれている点である。

故賢者誠信以仁之、慈惠以愛之、端政象、不敢以先人、中靜不留、

裕徳無求、形於女色、其所處者、柔安靜樂、行徳而不争、以待天下之漬作也、故賢者安徐正静、柔節先定、行於不敢、而立於不能、守弱節而堅處之(勢篇)

體正信以仁、慈惠以愛人、端正勇、弗敢以先人、中請不刺、執一毋求、刑於女節、所生乃柔、□□□正徳、好徳不爭、立於不敢、行於不能、戰示不敢、明執不能、守弱節而堅之、胥雄節之弱而因之(順道篇)

この両文は、多少表現上の差異を含むものの、基本的には同工異曲の感を抱かせる。内容的にはやはり范蠡型思想の範囲内に包括されるが、「仁」「慈惠」「靜」等の范蠡言には存在しなかった用語を含んでいる。また『管子』勢篇では、「柔節先ず定め、敢えてせざるをを行う」「弱節を守りて、堅く之に処る」と柔節・弱節なる術語が用いられ、『十大経』順道篇の側では、「弱節を守りて之を堅くし、雄節の窮まるを胥ちて之に因る」と弱節と雄節が対比され、更に引用部分の直前には「安徐正静にして、柔節先ず定む」と柔節も登場している。もとよりこうした思考は、「宜爲人客、剛彊而力疾、陽節不盡、輕而不可取、宜爲人主、安徐而重固、陰節不盡、柔而不可迫」との越語下范蠡言に源を発するものである。それにしても、陰節・陽節なる范蠡言の術語を、勢篇や順道篇が弱節・柔節・雄節等と換言した点に、それなりの相違があることは認めなければならない。更に勢篇では賢者が登場してきているが、これも『経法』や『十大経』と共通する傾向であって、范蠡言には見られない要素である。

以上の諸点を総合すると、勢篇の中間部分は、基本的には越語下范蠡言を下敷にし、そこに『十大経』及び『経法』と近似する思考をも

織り込みつつ、綴輯したものと考えることができる。

『管子』勢篇の最後の部分は、天下を取るに際しての要点を記すとの思考で全体的に連続性を保つが、これも更に三つの部分に細分し得る。その第一は、次に挙げる如く、相手を見抜く明察力と相手から自己を遮蔽する周密さとを、君主が独占すべきことを説く箇所である。

善く周なる者は、明も見ることも能わざるなり。善く明なる者は、周も蔽うこと能わざるなり。大明大周に勝たば、則ち民に大周無きなり。大周大明に勝たば、則ち民に大明無きなり。大周の先は以て奮信す可く、大明の祖は以て天下に代る可し。

ここでの対象は民となっているが、内容的には臣下に対する督責術と共通する面があり、広い意味での形名思想に属する思考である。続く第二は、「索めて得ざれば、之を招搖の下に求む。獸厭いて走らば、而ち網罟に伏す。一は偃せ、一は側だつ。然らざれば得ざるなり」と、天下を狙うに際し硬軟・和戦両様の構えが必要とされることを述べる箇所である。これは第一の末尾の「可以代天下」を承けて、更に第三へと連続させるための繋ぎとして置かれたものと思われる。第三は、「大文三会にして、義と徳とを貴ぶ。大武三層にして、武と力とを偃す」と、文武の使い分けを説いて全体を総括する箇所である。文と武を対照するのは、「用二文一武者王」(四度篇)「文武並行、則天下從矣」(君正篇)等と『経法』が示す特徴であり、この点では『経法』と一致する。しかし中間部分の末尾には「先徳後刑」とあって、こちらの方は、「先徳後刑、以養生」「先徳後刑、順於天」(観篇)等とする『十大経』の側と一致している。

そもそも、国内に於ける恩徳と刑罰、或いは国外に対する攻伐と和

平とを使い分けんとする思考態度の源は、「四封之内、百姓之事、時節三樂、不亂民功」「四封之外、敵國之制、立斷之事、因陰陽之恒、順天地之常、柔而不屈、彊而不剛、德虐之行、因以爲常」とする越語下范蠡言に求められる。従って本来范蠡言では德虐とされていたものが、その後『経法』では文武、『十大経』では刑徳と換言されてきた訳である。これら三通りの対応関係は、表現は異なるにせよ内容的にはほぼ同一と言ってよく、『経法』君正篇では、「二年用其徳」「五年以刑正」「徳者愛勉之也」「以刑正者、罪殺不赦也」等と、一部ではあるが刑と徳との対応も併用されており、『十大経』では「德虐无型、静作无時」(觀篇)「静作相養、德虐相成」(果童篇)と、刑徳と德虐とが併存している。もともと、概ね前記の如き用語の統一性が存在することもまた確かであって、この点から言えば『管子』勢篇が刑徳と文武とを並立させることは、その雑揉の痕を窺わせるに充分であろう。

以上、『管子』勢篇の全体を前・中・後の三部分に分割して検討を加えてみたが、その結果としては次の諸点を指摘することができよう。先ず第一は、勢篇の内容が基本的には范蠡型思想に属する点である。第二は、各種の資料を綴り合わせて全体が構成されており、作者の關心にもかかわらず、その間の接続にかなりの齟齬が見られることである。第三は、最も分量の多い中間部分が、明らかに越語下范蠡言を下敷にして書かれている点である。第四は、『経法』や『十大経』と近似した思考及び表現が含まれている点である。

これらの諸点を総合すると、『管子』勢篇が最終的に現在の形を取って成立したのは、『経法』『十大経』の成立とはほぼ同じか、或いはそれらよりやや遅れる時期であったと推定し得る。またその思想内容か

らずれば、格別目新しい要素が加えられている訳ではなく、単に范蠡型思想の系統に属する文献が一つ増加したと言うに止まる。しかし『管子』勢篇の中間部分が、ほぼ忠実に越語下范蠡言を踏襲していた現象は、黄老道系統の思想的祖型が范蠡言であったことを、『経法』や『十大経』の場合よりも一層確実に証明しており、黄老道の思想的系譜を辿らんとする視点からは、むしろこの点こそ『管子』勢篇の最大の意義を認め得るであろう。

(未完・以下次号)

註

- (1) 以下『國語』の引用は原則として宋公序本に拠るが、天聖明道本により若干文字を改めた箇所がある。
- (2) 陽節・陰節の内訳は具体的に示されていないが、「時節三樂」との表現から、一応上記の如く配当して置いた。
- (3) 後の『称』になると、「凡論必以陰陽明大義、天陽地陰、春陽秋陰、……大國陽小國陰、重國陽輕國陰、有事陽而無事陰」などと、類型化が進み、観念的色彩が濃厚になっている。
- (4) 以下『老子』の引用は、河上公本に拠る。
- (5) 「黄帝四経初探」(『文物』一九七四年第十期)、並びに「馬王堆出土『老子』乙本卷前古佚書の研究」(『考古学報』一九七五年第一期)。
- (6) 以下四種の古佚書の引用に際しては、『馬王堆漢墓帛書・経法』(一九七六年・文物出版社)が付す注や私見により、異体字を通行の字体に改め、また欠落部分も推定し得る限り補って置いた。なおこれらの訂正箇所は極めて多数に上り、繁雑を避けるため逐一の註記を省くこととした。
- (7) これと同様の思考は、「天下に王たる者は、県国を軽んじて士を重んず。故に国は重くして身は安し。財を賤みて知有る者を貴ぶ。故に功

道家思想の起源と系譜(上) (浅野)

得て財生ず。身を賤みて道有るものを貴ぶ。故に身貴くして令行わる。(中略) 誅禁罪に当るも、其の利を私せず」と、六分篇にも見えている。

- (8) 『老子』の道が范蠡型思想に与えた最大の衝撃は、「抱一能無離」(第十章)「昔之得一者、天得一以清、地得一以寧、神得一以靈、谷得一以盈、萬物得一以生、侯王得一以天下爲正」(第三十九章)と、それが一なる本体・根源とされていた点であろう。これは恰も、多神教の世界に突如として一神教が持ち込まれるに似た衝撃であって、范蠡型思想はかかる道の唯一性に多大の関心を払うと共に、四時・日月・陰陽等の諸要素により構成される自己の天道観と『老子』的道の調整を迫られることとなる。一を強調する『十大経』成法篇もこうした現象の一環であり、「虚同爲一、恒一而止」「一度不變」「人皆用之、莫見其形、一者其號也」「獨立不偶、萬物莫之能令」「夫爲一而不化、得道之本、握少以知多」等と道の唯一性に関心を集中する一方、道によって范蠡言的天道を統括せんとする『道原』の内容は、その最も顕著な試みである。

- (9) そしてまた、『老子』的道がもたらした衝撃と、それによって引き起された道の唯一性を理解し受容せんとする范蠡型思想の努力とは、やがて後の道教に於て、『老子』的道が「元始天尊」として神格化する(『雲笈七籤』卷一百一「元始天王紀・洞玄靈寶真靈位業図」上第一中位)と共に、「元始天尊」の下に多神教の世界を包摂する途を拓く、重要な契機ともなったのである。
- (10) こうした現象は、主に『十大経』が黄帝への仮託に力点を置いた結果生じたものであろう。思想は必ずしも成立順を追って精度を増す訳ではないから、この一事を以て『十大経』を『経法』よりも早い時期の成立と見做す必要はないであろう。

- (11) 『歴史研究』一九七五年第一期、後に前掲『経法』に収録。現行の『抱朴子』極言篇に類似の文章が存在するが、立像の記事は見えない。

- (12) 黄帝の神格化は、「昔者、黄帝合鬼神於泰山之上、駕象車而六蛟龍、畢方竝錯、蚩尤居前、風伯進掃、雨師灑道、虎狼在前、鬼神在後、騰蛇伏地、鳳皇覆上、大合鬼神、作爲清角」(『韓非子』十過篇)とか、「黄帝采首山銅、鑄鼎於荆山下、鼎既成、有龍垂胡頰、下迎黄帝、黃帝上騎、群臣後宮從上龍七十餘人、龍乃上去」(『史記』孝武本紀)等と云った神仙思想との結合の後に一層強烈なものとなる。

この結果、「宮中立黃老浮屠之祠」(『後漢書』襄楷列伝)とか、「晚節更喜黃老、學爲浮屠齋戒祭祀」(中略)楚王誦黃老之微言、尙浮屠之仁祠、繫齋三月、與神爲誓」(『後漢書』楚王英列伝)と、黄帝は老子や仏陀と共に宗教的祭祀の対象とされるに至る。

- (13) また「登臺觀雲、臨雍拜老」(『後漢書』明帝紀)「桓帝即位十八年、好神僊事、延熹八年、初使中常侍之陳國苦縣祠老子、九年、親祠老子於濯龍、文廟爲壇、飾淳金鉦器、設華蓋之坐、用郊天樂也」(『後漢書』祭祀志)等と、老子が神格化されるについては、『史記』の老子伝承自体が持つ神秘的要素や、「或言、老子入夷狄爲浮屠」(『後漢書』襄楷列伝)と仏陀を出発した老子の化身と見る伝承以外に、前述した黄帝書による道の唯一性の顕彰や、神仙化した黄帝像と結合していた事情が大きく影響したと考えられる。従って、老子が宗教的祭祀の対象と化するに際しては、黄帝書と『老子』とを一括する黄老道の内部構造が果たした役割をも重視する必要があるであろう。

- (14) 原文では征が政に、戮が繆になっているが、范蠡言を参考にして改めた。原文は嬴であるが、やはり誤りと思われ、嬴に改めた。後文の嬴も同様である。