

# 道家思想の起源と系譜(下)

——黄老道の成立を中心として——

浅野裕一

## 六

前章までは、黄老道の思想的系譜を説明する上での基礎作業として、『国語』越語下篇や『老子』『経法』『十大経』『管子』勢篇等の基本文献を中心に、それら相互間の共通点・相違点を分析してきた。本章以降では、前の結果を踏まえつつ、更に周辺の資料をも混じえて、道家思想の起源とその後の展開を辿ることとしたい。

本章では、順序に従い、道家思想発生の状況について考察を加える。前章までの比較・検討に於ては、越語下范蠡言が、後に黄帝書として一括される一連の范蠡型思想総ての祖型であり、かつまた他方に於ては、『老子』とも思想基盤を共有しているとの推論を導き出した。従ってこの推論に依拠するならば、范蠡言は黄帝書と『老子』との双方に共通する思想的基盤であったことになる。しかし、そうした推測が成立するためには、先ず『国語』越語下篇が『経法』『十大経』等の系列や『老子』よりも古い時期の成立である、との前提条件が確保さ

れる必要がある。

『国語』は、古来その成立について議論の多い書物である。その作者に関しては、司馬遷が所謂発憤著書説の中で、「左丘失明、厥有國語」(『史記』太史公自序)と言及する箇所が、最も古い記録となっている。また司馬遷は『史記』の著述に際し、「於是譜十二諸侯、自共和訖孔子、表見春秋國語、學者所譏盛衰大指、著于篇」(『史記』十二諸侯年表)等と、『国語』を主要な資料の一つとして用いている。これらによって、その当時から、『国語』は既に左丘明の著作として伝承されていたことが判る。この一方で、『春秋左氏伝』の作者もやはり左丘明なる人物であった、とする伝承が存在したことから、『左伝』と『国語』とは共に左丘明の手に成った、との見方が以後一般的となった。この間の事情を、「孔子魯の史記に因りて春秋を作るに及びて、左丘明は其の本事を論輯して以て伝を為り、又た異同を纂して国語を為る」(『漢書』司馬遷伝)と解説する班固や、「昔、孔子は憤りを旧史に発し、法を素王より垂る。左丘明は聖言に因りて以て意を摭べ、王義を託すに流藻を以てす。其の淵源は深大、沈懿は雅麗、命世の才、

博物善作なる者と謂う可し。其の明識は高遠なるも、雅思は未だ尽くさず。故に復た前世は穆王以来、下は魯悼・智伯の誅に迄るまで、邦国の成敗、嘉言善語、陰陽律呂、天時人事、逆順の数を采録し、以て国語を為る。其の文は経を主とせず。故に号して外伝と曰う」(『国語解』叙)と述べる章昭は、こうした立場の代表と言える。

もとよりこれに対しては、様々な反論が加えられた。主なものを紹介すれば、先ず唐の柳宗元は「非国語」(『唐柳先生集』別集)を著して、「左氏国語、其文深閑傑異、固世之所耽嗜而不可已也、而其説多誣淫、不槩聖余」と、『国語』が多く誣淫奇怪な記事を含む点を激しく非難し、とりわけ越語下篇に対しては、「越之下篇、尤奇峻而其事多雜、蓋非出於左氏」との判断を下している。更に清末に至ると、折りからの公羊学復興の気運に乘じ、漢代に於ける今古文論争を蒸し返す形で、『左伝』に対する劉歆偽作説が唱えられ、それに付随して、『国語』の信憑性にも種々の疑念が提出される現象を生じた。<sup>(註1)</sup>

しかしながら、柳宗元の『国語』批判は、本質的にはずれと言わざるを得ない。柳宗元は、伝承通り『国語』を左丘明一人の手に成るものと見做し、『春秋経』に伝を付した左丘明であれば、当然経学的立場から『国語』を著作すべきである、との前提に立つ。その上で彼は、古代儒家思想を殊更合理的に解釈し直し、そうした彼が勝手に作り上げた儒家理念に合致するか否かを基準として、『国語』の是非を判定せんとする。かかる立場を取れば、本来経学とは無縁である『国語』が、柳宗元の意に染まぬ記載で充ち溢れるのは当然であって、これを以て『国語』の不当性を論難し、越語下篇の内容を攻撃するのは、本末転倒の議論に過ぎない。また、康有為を領袖とする清末公羊学派

から発せられた疑念も、古文を否定し、今文『公羊伝』中に孔子改制の聖法を見出すことにより、戊戌変法の思想的支柱を得んとする所にそもその動機があり、従ってその議論は、総じて政治的意図を先行させた牽強附会の印象を免れ難い。

これらいずれも主観に偏った批判に対し、スウェーデンの言語学者カールグレンは、助辞の用例についての比較分析を基に、『左伝』と『国語』が共に先秦の成立であり、更に両書は語法の上から極めて特異な類似性を示し、同系統のグループによって著述されたと見做し得る、との見解を提出している。<sup>(註2)</sup> このカールグレンの研究成果は、現在までに多くの支持を得るに至っており、これによって、『左伝』と『国語』を共に左丘明の著作としてきた伝統的立場は、たとえそのま

まの形ではないにせよ、改めてその有力な裏付けを獲得した訳である。これまで本稿に於て、『国語』越語下篇を『経法』や『十大経』よりも先行する資料として取り扱ってきたのも、一つにはカールグレンの所説に依拠してのことであったが、この問題に関しては、更に別の有力な理由をも加えることができる。それは、前章までの比較・検討によって既に明らかなる如く、『老子』『経法』『十大経』『管子』勢篇等には、儒・墨・名・法と云った諸思想の影響が強く見られるのに<sup>(註3)</sup> 反し、越語下篇に限っては、そうした要素が一切含まれていない点である。かかる際立った対照は、越語下篇が前記諸思想が形成もしくは流布される以前の成立であることの証左に他ならず、その時期は遅くも戦国初期より降ることはないであろう。即ち思想史的観点よりすれば、越語下篇を黄老道に関わる諸文献総ての前に位置させることは可能である反面、その逆は決して成り立たないのである。

柳宗元は、『国語』を含む天人相関思想を誣淫奇怪の語として排斥し、特に越語下篇の内容を最も奇峻であると非難したが、逆にそのこと自体が、儒家的価値観では到底律し切れない古代の面影が、それらの中に良く保存されていることを雄弁に物語っている。前記カールグレンの所説により、その信憑性を増した司馬遷以来の伝承を考慮すれば、越語下篇は、前五一〇年から前四七二年に亘る呉越抗争時の記録が、春秋最末期より戦国初頭にかけて、『左伝』の編纂に携ったと親近関係にある史官達によってまとめられたもの、と考えるのが妥当な所である。従って越語下篇は、呉越抗争に関する同時資料としての性格をほぼ備えている、と見做して差し支えないであろう。

それでは次に、越語下范蠡言に於て説かれる思想内容が、如何なる状況の下で形成されたのかを検討してみよう。この点を説明するためには、たとえ部分的にせよ范蠡言と類似する思考の存在を、呉越抗争以前の時代に探し求めることが必要となる。この条件を充たす資料となると、範圍が極めて限定されてくるが、先ず中国最古の文献である『尚書』中に、その事例となるべき記載を見出すことができる。ただし、現在伝わる『尚書』は「偽古文尚書」であるため、以下の論述に於ては、現行本『尚書』の「今文尚書」に該当する部分を中心に、范蠡言との類似性を抽出する方法を取ることとしたい。

行論の便宜上、ここで范蠡言の思想概要を振り返って置けば、為政者が法るべき対象として大きく天・人・地の三者を掲げた後、天の内訳を更に人格神としての上天・上帝と、四時・陰陽・日月等を構成要素とする天道とに分ち、天道の推移に対応すべき人為を徳虐・柔剛

・客主人・牝牡と云った術語群によって規定した上、天道と人為との対応の適否（順・逆）により上天・上帝が禍福を降す、とするのが范蠡言の思想的構造であった。

それでは『尚書』中に於て、これとの類似性は如何なる形で見出し得るであろうか。

天叙有典、勅我五典五惇哉、天秩有禮、自我五禮五庸哉、同寅協恭和衷哉、天命有德、五服五章哉、天討有罪、五刑五用哉、政事懋哉懋哉、天聰明自我民聰明、天明畏自我民明威、達于上下、敬哉有土（皐陶謨）

王曰、格爾衆庶、悉聽朕言、非台小子、敢行稱亂、有夏多罪、天命殛之、……夏氏有罪、予畏上帝、不敢不正（湯誓）

惟天監下民、典厥義、降年有永有不永、非天夭民、民中絕命、民有不若德、不聽罪、天既孚命正厥德、乃曰、其如台、嗚呼、王司敬民、罔非天胤（高宗彤日）

西伯既戡黎、祖伊恐、奔告于王曰、天子、天既訖我殷命、格人元龜、罔敢知吉、非先王不相我後人、惟王淫戲用自絕、故天弃我、不有康食、不虞天性、不迪率典、今我民罔弗欲喪、曰、天曷不降威、大命不讐、今王其如台、王曰、嗚呼、我生不有命在天、祖伊反曰、嗚呼、乃罪多參在上、乃能責命于天、殷之卽喪、指乃功、不無戮于爾邦（西伯戡黎）

已、予惟小子、不敢替上帝命、天休于寧王、興我小邦周、寧王惟卜用、克綏受茲命、今天其相民、矧亦惟卜用、嗚呼、天明畏、弼我丕丕基（大誥）

嗚呼皇天上帝、改厥元子、茲大國殷之命、惟王受命、……王來

## 道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

紹上帝、自服于土中、且曰、其作大邑、其自時配皇天、愆祀于上下、……：今天其命哲、命吉凶、命歷年、知今我初服、宅新邑、肆惟王其疾敬德、王其德之用、祈天永命(召誥)

我亦不敢寧于上帝命、弗永遠念天威、越我民罔尤違、惟人在我後嗣子孫、大弗克恭上下、遏佚前人光、在家不知、天命不易、天難諶、乃其鑿命、弗克經歷、……：又曰、天不可信、我道惟寧王德延、天不庸釋于文王受命(君奭)

ここに列挙したのは、いずれも人格神としての上天・上帝に関わる資料である。これら『尚書』の到る所に頻出する上天・上帝は、絶えず地上を監視して天命を降し、人間世界の禍福・吉凶・存亡・興衰を司る絶対的支配者として描かれており、范蠡言に於ける上天・上帝は、もとよりかかる思考の継承に他ならない。

さて范蠡言では、天と並び人と地とが法るべき対象とされていたが、『尚書』に於てはこの点が明確に提示されていない。ただし、「天聰明自我民聰明、天明畏自我民明威」(皐陶謨)「王司敬民、罔非天胤」(高宗彤日)「今我民罔弗欲喪、曰、天曷不降威」(西伯戡黎)「古人有言曰、人無於水監、常於民監」(酒誥)等の表現は、民意の動向が天意の反映と見做されていたことを示すものである。また残る地も、直接的にこそ取り挙げられてはいないが、「愆祀于上下」(召誥)「大弗克恭上下」(君奭)と云った表現によって、天と共に尊崇を受け、祭祀の対象とされていたことが明らかである。従って、『尚書』中のこうした諸要素を發展させるならば、やがて范蠡言の如き形態に辿り着くであろうことは、容易に想像し得る所である。

とすれば、次に問題となるのは、天道に関する思考が存在するか否

かである。そこで、この点に関する資料を、以下に掲げてみる。

乃命羲和、欽若昊天、曆象日月星辰、敬授人時、分命羲仲、宅嵎夷、曰暘谷、寅賓出日、平秩東作、日中、星鳥、以殷仲春、厥民析、鳥獸孳尾、……：帝曰、咨汝羲暨和、朞三百有六旬有六日、以閏月定四時成歲、允釐百工、庶績咸熙(堯典)

帝曰、格汝舜、詢事考言、乃言底可績三載、汝陟帝位、舜讓于德弗嗣、正月上日、受終于文祖、在璿璣玉衡、以齊七政、肆類于上帝、禋于六宗、望于山川、徧于羣神(舜典)

王乃言曰、嗚呼箕子、惟天陰隲下民、相協厥居、我不知其彝倫攸紱、箕子乃言曰、我聞在昔、鯀陞洪水、汨陳其五行、帝乃震怒、不畀洪範九疇、彝倫攸斁、鯀則殛死、禹乃嗣興、天乃錫禹洪範九疇、彝倫攸紱(洪範)

四五紀、一曰歲、二曰月、三曰日、四曰星辰、五曰曆數(同)

曰、王省惟歲、卿士惟月、師尹惟日、歲月日時無易、百穀用成、又用明、俊民用章、家用平康、日月歲時既易、百穀用不成、又用昏不明、俊民用微、家用不寧、庶民惟星、星有好風、星有好雨、日月之行、則有冬有夏、月之從星、則以風雨(同)

曰、敢敬告天子、皇天改大邦殷之命、惟周文武、誕受姜若、克恤西土、……：用端命于上帝、皇天用訓厥道、付畀四方(康王之誥)

堯典には、堯が羲と和に命じて天文曆法を司らせた記述が見え、日月星辰の運行を確定する事業こそが、人間社会運営の基礎とされている。このように、天体の運行を人間社会が法るべき規範と見做す思考は、洪範に於ても種々の角度から展開されている。また天体の運行と上帝との関係についても、堯より禪讓の申し出を受けた舜が、天文儀で日

月五星が一箇所に会集する現象を観測し、それを上帝の意志表示として即位を承諾したとする舜典や、上帝が一旦鯀より取り上げた天の運行法則を再び禹に授けたとする洪範の記載によって、上帝は天体の運行を通して人間世界に自己の意志を表明する、と考えられていたことが判る。以上述べた思考内容は、基本的には范蠡言の天道に類似した性格を持ち、この点でも両者はかなりの共通性を示すと言える。

ただし両者の間には、一方に於て幾つかの重大な相違点も存在する。その第一は、これら「今文尚書」に該当する部分に於ては、いずれも規範となるべき天体の運行が、未だ明確に「天道」なる用語で以て規定されていない点である。もっとも湯浩には「天道福善禍淫」とあり、湯誥自体は偽古文ながら、作者は前の句に関して「先王之令有之曰、天道賞善而罰淫」（『国語』周語中）との『尚書』佚文を流用したと推定されるから、先秦に伝承されていた『尚書』中に天道概念が全く存在しなかったとは断言し難い。しかしながら、「嗚呼、明王奉若天道、建邦設都」（説命中）「天有顯道、厥類惟彰」（秦誓中）等と、偽古部分の側に天道がより顕著な形で登場し、「今文尚書」に該当する部分に於ては、せいぜい「皇天用訓厥道」（康王之誥）との曖昧な表現<sup>(註4)</sup>に止まる、と云った傾向の違いが見えることも事実であって、天道を常用する范蠡言との間には、やはり相当の懸隔が存在するとしなければならぬ。

また第二は、范蠡言に於ては陰陽が四時・日月と並ぶ天道の主要な構成要素であったのに対し、前掲の『尚書』では陰陽に全く触れず、これとは逆に、范蠡言の天道には星辰が一切含まれないのに反して、『尚書』ではむしろ星の運行を主体とする点である。

道家思想の起源と系譜（下）（浅野）

更に第三の相違点としては、范蠡言に於ては天道の推移に応ずべき人間側の行動様式が、徳虐・柔剛・客主人・牝牡等の術語で提示されるのに対し、『尚書』中にはそうした概念が稀薄な点を挙げることができる。確かに洪範には、「龜筮共違于人、用靜吉、用作凶」と静作と吉凶の対応関係が存在し、また呂刑には、「惟敬五刑、以成三徳」と刑と徳を対置する思考もあって、後の范蠡型思想へと連なる要素を看取し得る。しかし、前者は主に卜筮を媒介に説かれるに止まり、後者の刑徳と同様、未だ天道と直接に結合されるまでには到っていない。偽古文の胤征に「政典曰、先時者殺無赦、不及時者殺無赦」と、范蠡言に極めて近い表現が見え、『荀子』君道篇が同文を「書曰」として引用することは、やはり『尚書』が後の范蠡言へと展開する下地を多分に抱えていたことの例証となろうが、この場合も、「義和洒淫、廢時亂日、胤往征之、……惟時義和、顛覆厥徳、沈亂于酒、畔官離次、傲擾天紀、遐棄厥司、乃季秋月朔、辰弗集于房、瞽奏鼓、奮夫馳、庶人走、義和尸厥官、罔聞知、昏迷于天象、以干先王之誅」と、前の二句を天体の運行と密接に結合せんとする全体的構成が、偽古文の作者によって為された可能性が強いとすれば、范蠡言との開きは依然として大きいと言わざるを得ない。

これまで、范蠡言と『尚書』との類似性に検討を加えてきた。もとより「今文尚書」に当る部分ですら、その内部は西周初期から戦国末に至るまで、成立時期を大幅に異にする諸篇によって構成されている。従って、そうした新旧の別を等閑に付す形で范蠡言と比較することに、なお問題を残さざるを得ない。しかし『尚書』の成立に深入りすることは当面の目的からはずれ、また各篇の成立時期も所詮は推定の

域を脱しない以上、本稿では各篇を一括して『尚書』を概観する方法に止めて置いた。さて、この検討結果によって、『尚書』が范蠡言を構成する上での重要な素材を多く含みながらも、上天・上帝の側に關心が集中し、天道の理論化が稀薄であったため、范蠡言に特徴的な、天道の周期運動がその時々の人為の可能性を制約する、との体系的天道観を未だ存在させていない状況が諒解されたであろう。<sup>(註6)</sup>

それでは続いて、『国語』の周語や晋語と范蠡言との比較に移りた。行論の便宜上、最初に関係資料を列挙して置く。なお同一篇中からの引用が多いため、区別を容易にする必要上、各々に番号を付した。

- (1) 單子歸告王曰、陳侯不有大咎、國必亡、王曰、何故、對曰、夫辰角見而雨畢、天根見而水涸、本見而草木節解、駟見而隕霜、火見而清風戒寒、……其時傲曰、収而場功、待而畚梏、營室之中、土功其始、火之初見、期於司里……不奪民時、不蔑民功(周語中)
- (2) 先王之令有之曰、天道賞善而罰淫、故凡我造國、無從非彝、無即恇淫、各守爾典、以承天休(同)

(3) 本有保則必固、時動而濟則無敗功、教施而宣則徧、惠以和民則阜、若本固而功成、施徧而民阜、乃可以長保民矣(同)

(4) 晉之克也、天有惡於楚也、故傲之以晉、而卻至佻天之功、以爲己力、不亦難乎、佻天不祥、乘人不義、不祥則天棄之、不義則民叛之(同)

(5) 其行也文、能文則得天地、天地所詐、小而後國、……天六地五、數之常也、經之以天、緯之以地、經緯不爽、文之象也(周語下)

(6) 昔共工棄此道也、虞于滹樂、淫失其身、欲壅防百川、墮高理庫、以害天下、皇天弗福、庶民弗助、禍亂並興、共工用滅、其在有虞、

有崇伯鯀、播其淫心、稱遂共工之過、堯用殛之于羽山、其後伯禹念前之非度、釐改制量、象物天地、比類百則、儀之于民、而度之于羣生、……故天無伏陰、地無散陽、水無沈氣、火無災燁、神無間行、民無淫心、時無逆數、物無害生、帥象禹之功、度之于軌儀、莫非嘉績、克厭帝心、皇天嘉之、祚以天下、……夫亡者豈繫無寵、皆黃炎之後也、唯不帥天地之度、不順四時之序、不度民神之義、不儀生物之則、以殄滅無胤、至于今不祀、……度之天神、則非祥也、比之地物、則非義也、類之民則、則非仁也、方之時動、則非順也、咨之前訓、則非正也、觀之詩書與民之憲言、則皆亡王之爲也、上下議之、無所比度、王其圖之、夫事大不從象、小不從文、上非天刑、下非地德、中非民則、方非時動而作之者、必不節矣、作又不節、害之道也(同)

(7) 夫政象樂、樂從和、和從平、聲以和樂、律以平聲、……於是乎氣無滯陰、亦無散陽、陰陽序次、風雨時至(同)

(8) 王曰、七律者何、對曰、昔武王伐殷、歲在鶉火、月在天駒、日在析木之津、辰在斗柄、星在天電、星與日辰之位、皆在北維、顛頊之所建也、帝嚳受之、我姬氏出自天電、及析木者、有建星及牽牛焉、……歲之所在、則我有周之分野也、月之所在、辰馬農祥也、我太祖后稷之所經緯也、王欲合是五位三所而用之、自鶉及駟七列也、南北之揆七同也、凡人神以數合之、以聲昭之、數合聲和、然後可同也、故以七同其數、而以律和其聲、於是乎有七律(同)

(9) 單子曰、其咎孰多、曰、葛叔必速及、將天以道補者也、夫天道導可而省否、葛叔反是、以誑劉子、必有三殃、違天、一也、反道、二也、誑人、三也(同)

(4) 晉饑、乞糶於秦、丕豹曰、晉君無禮於君、衆莫不知、往年有難、今又薦饑、已失人、又失天、其有殃也矣、君其伐之、勿予糶、公曰、寡人其君是惡、其民何罪、天殃流行、國家代有、……謂公孫枝曰、予之乎、公孫枝曰、君有施於晉君、晉君無施於其衆、今早而聽於君、其天道也、君若弗予、而天子之(晉語三)

(11) 天事必象、十有二年、必獲此土、二三子志之、歲在壽星、及鶉尾、其有此土乎、天以命矣、復於壽星、必獲諸侯、天之道也(晉語四)

先ず上天・上帝の存在であるが、前掲資料中に「晉之克也、天有惡於楚也」(4)とか「克厥帝心、皇天嘉之」(6)とある他、「上帝之黍盛於是乎出」(周語上)「又崇立上帝」(同)「以供上帝山川百神之祀」(周語中)「今天降禍於周室」(同)「上帝臨子、貳必有咎」(晉語四)等の表現が散見し、『尚書』と同じく、人格神としての上天・上帝が地上を支配するとの思考が明瞭に展開されている。

また地の扱いに関しては、「能文則得天地」「天六地五、數之常也、經之以天、緯之以地」とする前掲資料(5)や、「象物天地」「天地之度」(6)、「天地之氣、不失其序」(周語上)「上不象天、而下不儀地」(周語下)「必盡知天地之爲也」(同)等によって、やはり天と並ぶ重要な規範とされていた状況を確認し得る。

更に、「皇天弗福、庶民弗助」「類之民則、則非仁也」「觀之詩書與民之憲言」(6)との記述は、民の意向を為政の規範として重視する考え方を示すもので、同様の思考は、「離民怒神而求利焉、不亦難乎」(周語上)「在太誓曰、民之所欲、天必從之」(周語中)「神是以寧、民是以聽」(周語下)「夫衆口禍福之門、是以君子省衆而動」(晉語三)等と、周語・晉語の到る所に見出すことができる。

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

当然これらの要素を総合するならば、そこには「持盈者與天、定傾者與人、節事者與地」とする范蠡言の基本的枠組みを構成し得る訳で、「上非天刑、下非地德、中非民則」(6)とか、「是反天地而逆民則也、天必誅焉」(晉語五)の如く、『尚書』の場合よりも一層范蠡言に接近した表現が登場してきている。

天・地・人の三者を法るべき規範として掲げる基本形態に於て、周語・晉語と范蠡とが極めて近い関係にあることは、上述の如くであるが、それでは范蠡言の最大の思想的特色であった天道については、如何なる類似性を看取し得るであろうか。『尚書』の場合と異なり、周語及び晉語に於ては、「天道賞善而罰淫」(2)「夫天道導可而省否」(9)「其天道也」(4)「天之道也」(11)「敢問天道乎」(周語下)「紀之以三、平之以六、成於十二、天之道也」(同)「然而又生男、其天道也」(晉語二)「天道無親、唯德是授」(晉語六)等と、直接的に天道なる用語が多出する。

この天道の構成要素を最も具体的に提示するのは、前掲資料(11)の記載である。ここでは歳星(木星)が寿星から鶉尾の星次へと移行した時、晋より亡命して流浪中の公子重耳が衛の五鹿の地を領有するであろうこと、更に歳星が再び寿星に復する時、重耳が諸侯の盟主となるであろうことが、義父の子犯によって予言される。子犯はこうした歳星の運行と人事との対応関係を、「天之道」と規定する一方で、「天事必象」「天以命矣」とも述べており、これにより上天・上帝が自己の意志を天体の運行、即ち天道を予兆として人間世界に表示する、と思考されていたことが判る。かかる占星術的思考は、前掲資料(1)の如く時令・農耕と結合されたり、(7)(8)の如く音律と関連づけられたり、

「獻公問於卜偃曰、攻虢何月也、對曰、童謠有之曰、丙之晨、龍尾伏辰、均服振振、取虢之旂、鶉之賁賁、天策焯焯、火中成軍、虢公其奔、火中而旦、其九月十月之交乎」(晉語二)と戦争の勝敗予測と結び付けられたり、或いは「吾聞晉之始封也、歲在大火、闕伯之星也、實紀商人、商之饗國、三十一王、瞽史之紀曰、唐叔之世、將如商數、今未半也」(晉語四)と曆運的予測を含む等、多種多様な分野を包括するものである。周語や晉語にはこれに類する記載が頻出しており、周語上に「天事恒象」と言われる場合や、前掲(6)に於て「不帥天地之度」とか「象物天地」「大不從象」「上不象天」等と表現される場合も、その主体はやはり星の運行に他ならない。

星以外に天道を構成する要素を提示するのは、前掲資料(5)である。ここでは単に「天六地五、數之常也」とのみ述べられているが、『左伝』昭公元年には「天有六氣、……六氣曰陰陽風雨晦明也、分爲四時、序爲五節」と、その内訳が具体的に挙げられている。従って、星の他に陰陽・風雨・晦明の推移も、上帝の意志を表示する天の運行法則とされていた訳で、「夫辰角見而雨畢」「火見而清風戒寒」(1)「天無伏陰、地無散陽」(6)「陰陽序次、風雨時至」(7)等の記述は、それを裏付けている。更に、六氣から四時が生ずるとの前掲『左伝』及び「時無逆數」「不順四時之序」(6)との記述や、「月在天綱、日在析木之津、辰在斗柄」「又崇立上帝明神而敬事之、於是乎有朝日夕月」(周語上)「日月底于天廟」(同)等の表現から、四時・日月も天道を構成する重要な要素であったことが知られる。

このように占星術を主体としつつ、そこに四時・日月・陰陽・風雨

・晦明等の諸要素を付属させて構成される天道は、構成要素の面に於ても、また前掲資料(2)(6)(9)(10)等の内容が示す如く、天道の運行と人為との対応如何により禍福・吉凶が降るとする点に於ても、范蠡言の天道と極めて強い類似性を保つと言える。

しかしながら、両者の間には一方に於て幾つかの重大な相違点も存在している。その第一は、『尚書』との比較でも触れた天道の構成要素の相違である。周語や晉語に於ける天道の主体が、二十八宿・十二星次と歳星との関係を中心とする列星の運行であるのに対して、范蠡言では占星術が完全に姿を消し、天体としては日月のみが残されて、「天道皇皇、日月以爲常、……日困而還、月盈而匡」と枢要な地位を占めるに到っている。

また陰陽に関しても、天道中に陰陽を含むこと自体は双方に共通するが、その内実は大大きく異っている。「陽癉憤盈、土氣震發」(周語上)「天地之氣、不失其序」(同)「陰陽分布、震雷出滯」(同)「陽伏而不能出、陰迫而不能烝、於是地有地震、今三川實震、是陽失其所而鎮陰也」(同)とか、「天無伏陰、地無散陽」(6)「氣無滯陰、亦無散陽」(7)等の資料から明白な如く、周語に於ける陰陽は天地の間を昇降する二気を意味し、空間的な捉え方に重点がある。范蠡言の陰陽はこれとは性格を全く異にし、「陽至而陰、陰至而陽」「盡其陽節、盈吾陰節」と、気とは一切結合されぬまま、陰節・陽節の循環と云った時間的な捉え方に転換されているのである。

第二の相違点は、天道の周期である。「天事象象、十有二年、必獲此土」(11)と、晉語では天道の周期が十二年とされる。これに対し范蠡言では、「天節不遠、五年復反」と天道の周期が五年と規定されてお



り、等しく天道とは称しても、両者はその循環周期を大きく異にしているのである。

更に第三の相違点は、上帝・天道に準ずる規範としての神の有無である。「十五年、有神降於華、……是以或見神以興、亦或以亡」

(周語上)「以供上帝山川百神之祀、……足以供給神祇而已」(周語中)「神無間行」「度之天神、則非祥也」(6)「德音不愆、以合神人、神是以寧、民是以聽」(周語下)とか、「號公夢在廟、有神人面白毛虎爪、執鉞立於西阿、公懼而走、神曰、無走、帝命曰、使晉襲於爾門、

……天之神也、天事官成」(晉語二)「億寧百神」(晉語四)「上下神祇無不徧諭」(晉語八)等々、周語・晉語に於ては、上帝の意志を地上に告げる使者として、神は常に尊崇すべき対象とされている。ところが一方の范蠡言に於ては、神は全く登場することがない。

相違の第四としては、法るべき規範中に詩・書が含まれるか否か、との点を挙げるができる。「觀之詩書與民之憲言」(6)「書曰、民可近也、而不可止也、詩曰、愷悌君子、求福不回」(周語中)「其詩曰、昊天有成命、二后受之」(周語下)「夏書有之曰、……詩亦有之曰」(同)とか、「在周頌曰、天作高山、大王荒之」(晉語四)「故詩云、惠于宗公、神罔時恫」(同)「夏書有之曰、一人三失、怨豈在明、不見是圖、周書有之曰、怨不在大、亦不在小」(晉語九)等と、周語・晉語が頻繁に詩書を引用し、神と同様それを規範化するのに反して、范蠡言の側は絶えて詩・書に言及することがない。

この他、周語・晉語に於ては、「成公之歸也、吾聞晉之筮也」(周語下)「獻公卜伐驪戎、史蘇占之曰、勝而不吉」(晉語一)「筮史占之、皆曰、不吉、閉而不通、爻無爲也」(晉語四)等と卜筮や占夢が説かれ、

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

また(5)(7)(8)の如く五行・音律が天地の綱紀とされ、更には黄帝・炎帝・堯・禹等の古代聖王伝承がしきりに援用されるのに対し、范蠡言ではこれらに一切触れないことも、やはり両者の相違点の中に含められるであろう。

そして両者の間に存在する各種の相違の中、黄老道との関係から特に注目すべきは、天道と人為とを関係づける術語群の有無である。范蠡言では、「贏縮以爲常、四時以爲紀、無過天極、究數而止」と天道の推移に応じた人為の許容限度を設定し、「上帝不考、時反是守、彊索者不祥、得時不成、反受其殃」「夫人事必將與天地相參、然後乃可以成功」「聖人隨時以行、是謂守時、天時不作、弗爲人客」「因陰陽之恆、順天地之常」「得時無怠、時不再來、天不予取、反爲之災、贏縮轉化、後將悔之、天節固然」等と、その時々々の限度に過不足なく対応すべきことを説く。

これに近い思考は、前述した周語・晉語の天道観にも存在し、「時動不濟、則無敗功」(8)「方非時動、而作之者、必不節矣」「天地之度」「四時之序」「方之時動、則非順也」(6)等々、范蠡言と同じく天時への随順を説く表現が散見する。ただし周語や晉語に於ては、(11)の如く、単に天道の推移につれて人為の可能性が増減することが間接的に語られるに止まり、天道による許容限度の設定が「無過天極、究數而止」とまで明確な形では述べられない。即ち周語・晉語の場合は、天道の推移を人為が辿って行くと言った連続した時の流れの方向性は明瞭に示されるものの、或る時点に於ける天道の許容限度と人為との格差を断面的に示す思考の側が、范蠡言に較べて稀薄だと言える。

その結果、或る時点に於ける天道と人為との関係を規定する術語群

も、范蠡言に比して当然不足している。范蠡言は徳虐・柔剛・客主人・牝牡等の諸概念を駆使して、或る時点に於て選択すべき人為の様式を具体的に規定する。これに対して周語・晋語の側は、確かに「上非天刑、下非地徳」(6)「武不可觀、文不可匿、觀武無烈、匿文不昭」(周語中)「車有震、武也、衆而順、文也」(晋語四)「御宄以德、禦姦以刑、今治政而内亂、不可謂徳、除彊而避彊、不可謂刑、徳刑不立、姦宄並至」(晋語六)等と、刑徳及び文武を対称させる表現を含みはするが、それが范蠡言の如き形態で天道と結合されるまでには到らず、柔剛・客主人・牝牡の使い分けは、そうした思考自体が成立していない。従つて「逆節」「順天地之常」「不逆天時」と、天道と人為との対応関係の可否を全体的に順・逆として捉えた上で、更にそれ自体は可否を固定されない徳虐・客主人・剛柔・牝牡等の様式を、その時々選択すべき手段として具体的に提示する范蠡言と比較すれば、周語・晋語の側には、「不帥天地之度、不順四時之序」(6)「違天」(9)「反天地」(晋語五)等と、その前半のみが存在するに過ぎず、後半部分は未だ充分な理論化を見ていないのである。

以上、越語下范蠡言との類似性を、『尚書』及び『国語』周語・晋語の中に探し求めてきた。それでは、范蠡言との間に上述の如き共通性と差異とを示すこれらの内容は、如何なる性格のものとして理解すべきであろうか。「古之王者、世有史官、君舉必書、所以慎言行昭法式也、左史記言、右史記事、事爲春秋、言爲尚書」(『漢書』藝文志)と述べられる如く、『尚書』は天子直属の史官による王者の記録であり、一方の『国語』もまた、左丘明に代表される史官達の手になる周王室及び諸國の記録である。故に、これらの資料中に展開される天道

觀は、周初以来、王室所属の史官集団内部に伝承されてきた、極めて特異な思考であったことが予想される。この点を確認するため、各々に記号を付した上で、関係資料を以下に列举してみる。

(A) 天子聽政、使公卿至於列士獻詩、瞽獻曲、史獻教書、……瞽史教誨(『国語』周語上)

章昭注——瞽樂太師、史太史也、掌陰陽天時禮法之書、以相教誨者

(B) 大師、抱天時、與大師同車(『周礼』春官・大史)

鄭衆注——大出師、則大史主抱式、以知天時處吉凶、史官主知天道……大史主天道、元謂瞽即大師、大師瞽官之長

(C) 馮相氏、掌十有二歲、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位、辨其序事、以會天位(『周礼』春官・馮相氏)

(D) 保章氏掌天星、以志星辰日月之變動、以觀天下之遷、辨其吉凶、以星土辨九州之地、所封封域、皆有分星、以觀妖祥、以十有二歲之相、觀天下之妖祥、以五雲之物、辨吉凶、水旱降豐荒之祲象、以十有二風、察天地之和、命乖別之妖祥、凡此五物者、以詔救政、訪序事(同・保章氏)

(E) 古之神瞽考中聲而量之以制、度律均鐘、百官軌儀、紀之以三、平之以六、成於十二、天之道也(『国語』周語下)

(F) 以六律五聲八音六舞、大合樂以致鬼神示、以和邦國、……乃奏黃鐘、歌大呂、舞雲門、以祀天神(『周礼』春官・大司樂)

(G) 大師、執同律以聽軍聲、而詔吉凶(同・大師)

(H) 吾聞晉之始封也、歲在大火、闕伯之星也、實紀商人、商之饗國三十一年、警史之紀曰、唐叔之世、將如商數、今未半也(『国語』晋語

## 四)

(I) 歲在大梁、將集天行、元年始受、實沈之星也、實沈之墟、晉人居、所以興也、今君當之、無不濟矣、君之行也、歲在大火、大火闕伯之星也、是謂大辰、辰以成善、后稷是相、唐叔以封、誓史記曰、嗣續其祖、如穀之滋、必有晉國、臣莖之、得秦之八、曰、是謂天地配亨、小往大來、今及之矣、何不濟之有、且以辰出而以參入、皆晉祥也、而天之大紀也(同)

(J) 單子曰、君何患焉、晉將有亂、其君與三郤其當之乎、魯侯曰、寡人懼不免於晉、今君曰、將有亂、敢問天道乎、抑人故也、對曰、吾非誓史、焉知天道(『國語』周語下)

先ず(A)の資料では、史は盲目の樂師たる誓と共に、陰陽・天時・礼法の書を掌握し、天子の為政を教誨する職分と規定され、前の芸文志の記述と符節を合している。また(B)の資料からは、天子が大軍を発する場合、大史が誓官の長と共に軍に加わり、同じく天道の推移によって、勝敗の帰趨を占う職責を果たしたことが判る。続く(C)(D)に登場する馮相氏・保章氏は、やはり史官に属する家系であるが、彼等の職分もまた、天体の運行から妖祥・吉凶を予測する点にあるとされも。

次に天道を司る官職として、常に史と並称される誓について考えてみる。資料の(E)は、誓が天体の運行に準えて音律を制定したことを述べる。天道と音律との具体的関連は、周語下の七律制定の由来を説く箇所にて詳述されている。音階を持つ規則性は、天体運行の規則性と共に、宇宙に人間社会の指針となるべき恒常的理法が存在することの確証と見做されたが故に、音律もやはり「天之道」と称されたのである。天道の意向を地上に告げる予言者として、誓が天文曆法を扱う

史と並置された原因もそこにある。そして資料の(F)と(G)は、誓官が奏楽により天神・地祇・鬼神等を祭祀し、更に誓官の長が戦争に際し、吹律聴声による勝敗予測を行った状況を伝えている。

このように。誓と史とは各々専門領域を異にしながらも、天道を奉じて天子を教戒する官職である点に於ては、強い親近関係を保ち、「誓史之紀」(H)「誓史記」(I)の書名が示す如く、職分上形成した天道觀の記録を代々継承して、特異な思想的集団を維持し続けたのである。

「吾非誓史、焉知天道」(J)との発言は、かかる事情を如実に示している。この天道を管掌すべき者としての自意識が、史官の胸中に後々まで如何に強烈に働き続けたかは、死に臨んだ司馬談が、自らの家系を「予先周室之太史也、自上世嘗顯功名虞夏、典天官事、後世中衰、絕於予乎」「司馬氏世主天官」(『漢書』司馬遷伝)と回顧し、父の遺志を継がんとした司馬遷が、傑作の誉れ高い『史記』天官書を著した一事によっても明らかであろう。

前に『尚書』や『國語』の周語・晋語に見える天道觀の特色を指摘したが、その性格は以上解説してきた誓史の職分中の、特に史の領域とまさしく合致するものである。日月星辰の運行を觀測して曆法を定め、「太史順時視土、陽瘴憤盈、土氣震發、農祥晨正、日月底于天廟、土乃脉發」「史帥陽官、以命我司事曰、距今九日、土其俱動、王其祗祓、監農不易」(周語上)と時令を監督し、史書を援用して天子に訓戒を与え、天道の推移から上帝の意志を読み取り、内政・外交・軍事の全般に亘り禍福・吉凶を予測すること等が、史官の職責であって、こうした活動の中から発生した思想こそが、『尚書』や『國語』周語・晋語に現われた天道觀に他ならないのである。

## 道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

そもそも周語は、鄭語の僅か一例を除き総て春秋期を収録範囲とする『国語』の中にあつて、西周穆王(在位・前1002〜前947年)以来の記事を収める特異な性格を持ち、『詩経』『尚書』と並び、多くの古代觀念を保存する稀有な記録となつてゐる。故に、とりわけ周語に集中的に現われる前記天道觀も、古く西周初期に起源を発し、天道を司る史官集団内に展開・継承されてきた特異な思考であつたと考えられる。ただし、周語に於て天道に基づき天子を諫言する人物中には、幽王に西周の滅亡を予言した大夫伯陽や、東周の靈王を諫止せんとした太子晋の如く、史官以外に公族や卿・大夫もかなりの数含まれており、これによつて本来は史官の占有であつた古代天道觀が、漸次周の朝廷内に浸透していった様子を窺うことができる。もとよりこれら古代天道觀を受容し得た者は、前記の事情からして、相当高身分の人間に限られ、彼等は当時としては最高の知識階層を形成したのである。この古代天道觀は、その後次第に畿内から晋・鄭・魯・齊等の中原諸國へと波及して、広汎な思想的文化圏を構成し、更には楚の中原進出に伴い、南方の蛮夷であつた楚にも伝播する。既に検討を加えた晋語の他、鄭語・魯語・齊語・楚語等の中に、類似の天道觀が現われることが、この間の事情を物語つてゐる。

ところが、西周から春秋前半にかけて、中原に於ける中心思想の座を占め続けた古代天道觀も、春秋後半に入ると次第にその權威が揺ぎ始める。かかる現象は、多く『左伝』中に記載されており、以下に關係部分を掲げてみる。

及惠公在秦曰、先君若從史蘇之占、吾不及此夫、韓簡侍曰、龜象也、筮數也、物生而後象、象而後滋、滋而後有數、先君之敗德、

及可數乎、史蘇是占、勿從何益(僖公十五年)

周内史叔興聘于宋、宋襄公問焉曰、是何祥也、吉凶焉在、對曰、今茲魯多大喪、明年齊有亂、君將得諸侯而不終、退而告人曰、君失問、是陰陽之事也、非吉凶所生也、吉凶由人(僖公十六年)

晉侯問於士弱曰、吾聞之、宋災、於是乎知有天道、何故、……：是以日知其有天道也、公曰、可必乎、對曰、在道、國亂無象、不可知也(襄公九年)

晉人聞有楚師、師曠曰、不害、吾驟歌北風、又歌南風、南風不競、多死聲、楚必無功、董叔曰、天道多在西北、南師不時、必無功、叔向曰、在其君之德也(襄公十八年)

山川之神、則水旱癘疫之災、於是乎禱之、日月星辰之神、則雪霜風雨之不時、於是乎禱之(昭公元年)

夏五月、火始昏見、丙子風、梓慎曰、是謂融風、火之始也、七日其火作乎、……：子產曰、天道遠、人道邇、非所及也、何以知之、竈焉知天道(昭公十八年)

齊有彗星、齊侯使禳之、晏子曰、無益也、祇取誣焉、天道不諂、不貳其命、若之何禳之、且天之有彗也、以除穢也、君無穢德、又何禳焉、若德之穢、禳之何損、……：祝史之爲、無能補也、公說乃止(昭公二十六年)

鄆人將戰、子家子曰、天命不惰久矣、使君亡者、必此衆也、天既禍之、而自福也、不亦難乎、猶有鬼神、此必敗也(昭公二十七年)

夏、吳伐越、始用師於越也、史墨曰、不及四十年、越其有吳乎、越得歲而吳伐之、必受其凶(昭公三十二年)

これら『左伝』に於ても、例えば昭公元年・二十七年・三十二年の

記載の如く、依然として古代天道観に基づく思考を見出すことができる。しかし僖公十五年の記事では、「史蘇之占」が「先君之敗德」なる人事の背後に退けられ、同じく僖公十六年の記事では、隕石や六鷁退飛等の異変現象が、「吉凶の生ずる所に非ざる」単なる「陰陽之事」として片付けられた上、「吉凶は人に由る」とまで断言されるに到る。しかも、かかる言辭が他ならぬ周の内史叔興の口から発せられたことは、『国語』との対比上注目し値しよう。更に襄公九年の記事では、一応は天道の存在を認めながらも、人道に基づく統治の側をより優先させんとする主張が展開される。続く襄公十八年の場合は、晉官の師曠が吹律聴声によって、史官の董叔が天道の推移によって、各々楚軍の敗戦を予言したのに対し、大夫叔向が勝敗は双方の君主の徳如何によると批判したことが記される。また昭公十八年の記事によれば、梓慎が星の運行から七日後の火災発生を告げ、裨竈が災いを被わんとした事件に対し、子産は「天道は遠く、人道は邇し。及ぶ所に非ざるなり。何ぞ以て之を知らん」との屈折した表現を取りつつも、結局は天道による予言を排斥している。最後に昭公二十六年の記事では、彗星出現に怯え、祝史に祟りを被わせんとした齊侯に向い、晏嬰は、何より君主の徳如何をこそ重視すべきであつて、人事さえ確立されておれば、天道の推移に一喜一憂する必要はない、と批判を加えている。

以上紹介した事例の多くは、必ずしも天道の権威を全面的に否定したものであるが、それにしても前述した『国語』周語や晋語と対比する時、明らかに天道よりも人事の側に重点が移行していることは認めざるを得ない。既に『国語』周語に於ても、單子は「吾れは晉史に非ず、焉んぞ天道を知らんや」と、古代天道観に対する侮蔑の情を示

道家思想の起源と系譜（下）（浅野）

していたが、『左伝』ではこうした傾向が一層露わとなり、春秋も後半に入るや、中原の知識層の間に古代天道観への批判精神が広汎に抬頭してきた状況を映し出している。「敬鬼神而遠之」（『論語』雍也篇）「不語怪力亂神」（同・述而篇）「夫子之言性與天道、不可得而聞也」（同・公冶長篇）等と記録される孔子の態度も、やはり占星術を主体とした古代天道観より脱却せんとする新思潮の一環に他ならない。従つて中原に於ては、古代の面影を濃厚に宿した前記天道観は、一部が陰陽・五行・天文・曆運・時令等の諸思想へと発展し続けたものの、全般的には人為を優先させる新興勢力の側に、思想界の主導的地位を譲つて行つたのである。

それでは、中原に於てかかる変遷を見た古代天道観と范蠡言との間には、如何なる経緯が存在したのであろうか。范蠡は元來は楚の宛（河南省南陽）の出身で、後に越王勾踐に仕えており、いずれにせよ中原とは遠く隔つた文化圏の中に生きた人物と言える。故に、范蠡言が古代天道観と強い類似性を示すことは、一見奇妙な現象の如くに思われる。

しかしここで注目すべきは、『史記』貨殖列伝や「范子計然」が記す、范蠡が計然に師事したとの伝承である。裴駰『史記集解』が引く「范子計然」によれば、「計然なる者は、葵丘濮上の人なり。姓は辛氏、字は文子、其の先は晋国の亡公子なり。嘗て南のかた越に遊び、范蠡之に師事す」と、計然は晋より亡命した公子の末裔であるとされている。これを信するならば、范蠡は計然を通じて中原文化に接触したこととなる。そもそも晋は、地理的に周王室の蕃屏たる位置を占め、

前に検討を加えた『国語』晋語の内容が示す如く、逸早く古代天道觀の洗礼を受けた中原の大国である。また公子なる立場が、古代天道觀を警史より受容し得る限られた身分階層に属し、後にその主要な担い手となったことも、上述した如くである。従って、范蠡言と古代天道觀との間に見られる類似性も、中原に於ては思想界の主流から退きつつあった古代天道觀を、范蠡が晋の亡公子の末裔たる計然より継承したと想定するならば、その空隙を埋めることが可能となる。

もとより、范蠡が計然より思想を伝授されたとの伝承が、果たしてどこまでの事実を伝えるものかについては、些か不安の残る所である。しかしながら、「月行疾二十九日、三十日間、一與日合、取日之度、以爲月節」(『太平御覽』卷四)「風爲天氣、雨爲地氣、風順時而行、雨應風而下、命曰、天氣下地氣上、陰陽交通、萬物成矣」(同・卷十)「德取象于春夏、刑取象于秋冬」(同・卷二十二)等の「范子計然」佚文が、或る程度の潤飾を含むにせよ、いずれも古代天道觀ないし范蠡型思想の特色を顯著に示すことは、「范子計然」が范蠡や計然の事情に精通した者の手に成ったことを証明しており、前の記載も、当時存在した何らかの資料的根拠に基づくものであったと考えられる。

また范蠡言の内容は、たとえそれが天人相関としての神秘主義的色彩を帯びるとは言え、宇宙に天道の周期運動と云った恒常的理法の存在を認識する点では、相当高度な水準に達した思想と評し得る。とすれば楊子江下流域の蛮夷として、未だ体系的思想を構築するに足るだけの文化的蓄積を持たぬ勾踐当時の越に、范蠡言の如き思想が突如発生したとするのは、極めて不自然である。「大夫計碗曰、候天察地、紀歷陰陽、觀變參災、分別妖祥、日月含色、五精錯行、福見知吉、妖

出知凶、臣之事也」(『呉越春秋』卷七)とか、「計倪對曰、……天下六歲一穰、六歲一康、凡十二歲一飢、是以民相離也、故聖人早知天地之反、爲之預備」(『越絶書』卷四)「物有妖祥乎、計倪對曰、有、陰陽萬物、各有紀綱、日月星辰刑德、變爲吉凶、金木水火土更勝、月朔更建、莫主其常、順之有德、逆之有殃」(同)等の資料が、多少の増益を経ながらも、一致して計然を古代天道觀の保持者として描くことを参酌すれば、范蠡言が計然を通じて中原文化の深い影響下に形成されたとする前の伝承は、やはり相応の真实性を含むと見るべきであろう。

さて、古代天道觀と范蠡言との間には、前に指摘した如く、種々の相違点が存在していた。実はこれらの差異も、古代天道觀が中原より越に伝播し受容される間に生じた変化と考えるならば、当然の現象として諒解し得るのである。

まず、中原の天道觀に於ては、陰陽や四時等の諸要素を付属させながらも、その主体を占星術に置き、予兆たる星の運行と未来の禍福・吉凶との関係が詳述されるのに反し、范蠡言では日月を主とし、星に関する記述が皆無であった点について考えてみる。中原の占星術では、特に歳星(木星)が枢要な地位を占め、「十二年矣、是謂一終、一星終也」(『左伝』襄公九年)「太陰在四仲、則歲星行三宿、太陰在四鉤、則歲星行二宿、二十八、三十四、故十二歲而行二十八宿、日行十二分度之一、歲行三十度十六分度之七、十二歲而周」(『淮南子』天文訓)と、歳星が天界を十二年で一周することから、天道の周期を十二年とする歳星紀年法を採るのが通例である。『国語』晋語に於て、子犯が「十有二年、必獲此土」との年数を挙げるのは、こうした理由からであり、また晋の史墨が呉越抗争の結末を占うに当り、「不及四十

年、越其有與乎」(『左伝』昭公三十二年)との年数を示すのも、杜注が解説する如く、分野説に基づいた上、呉が最初に越を攻撃した時点より、歳星が天界を三周する間に歳星の災いが呉に降る、との論理からである。

ところが、呉越抗争の当事者である范蠡の側は、「天節不遠、五年復反、小凶則近、大凶則遠」と、天道の周期を五年と規定している。しからばこの五年なる周期は、一体如何なる根拠に基づいて算出されたのであろうか。それが天道の周期である以上、いずれにせよ天体の運行に關係する数値と考えられるが、最も可能性が高いのは、「餘分<sub>(註)</sub>之月、五歲再閏也」(『説文』)「月有閏餘何、周天三百六十五日度四分度之一、歲十二月、日過十二度、故三年一閏、五歲再閏」(『白虎通』日月)等と言われる場合の「五歲」であろう。太陽の運行周期から一年を定める一方で、月の盈虧を基準に十二月を設ける時、年に約十二日を余すこととなり、この差を調整するために、三年及び五年毎に閏月が置かれる。特に五年目の再閏が重視されるのは、三年目の一閏では三十六日の余日に対して、なお七日近くを残すのに対し、五年目の再閏に於ては、この差が一日程度にまで解消されるからであろう。<sup>(註)</sup>『十大經』立命篇は、黄帝が「日を数え、月を歴え、歳を計え、以て日月の行を当て」た功績を讃え、同じく姓争篇・正乱篇も、「刑德皇皇、日月相い望み、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」(姓争篇)「夫れ天行は正信、日月は処らず。啓然として愈らず、以て天下に臨む」(正乱篇)と、日月の運行を人為の規範として特筆する。范蠡言が黄帝書の祖型であった点を考慮すれば、天道が五年毎に還周するとの思考は、上述の如き理由に基づく

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

と見てはば間違いがなからう。

それでは、中原の天道観が歳星を始めとする星の運行を主としていたのに対し、范蠡言が星を一切除外し、日月の運行を中心に据えたのは何故であろうか。そもそも複雑な体系を備えた占星術が発達するためには、乾燥地帯に属するとの地理的条件が要求される上、精密な天文観測技術や高度な数学等の文化的基盤が必須の条件となる。本来それが、音律や天文曆法を扱う周室付属の瞽史によって管轄されてきたのも、こうした理由からである。翻って長江下流域の蛮夷たる越には、これらの条件が共に欠けていたと言わざるを得ない。司馬遷は「昔之傳天數者、高辛之前重黎、於唐虞羲和、有夏昆吾、殷商巫咸、周室史佚萇弘、於宋子韋、鄭則裨竈、在齊甘公、楚唐昧、趙尹臯、魏石申」(『史記』天官書)と、太古より戦国に至る天文学の流伝を述べるが、この中に呉越が全く含まれぬことは、この地域に天文学が定着しなかつた状況を端的に物語っている。従って范蠡言が中原の天道観を受容するに当り、観測が遙かに容易な日月のみを残すと云つた変貌を遂げたことも、越の地域的特性がもたらした必然的帰結と見做し得るであらう。そしてこの点は同時に、両者の間で天道の周期が大きく異なる原因ともなっていたのである。

次に、中原の天道観が陰陽・氣・五行・卜筮・占夢、及び神への尊崇等々の諸要素を包括していたのとは対照的に、范蠡言中にこれらが全く登場しない点について検討してみよう。前記の差異の中、陰陽を天地の間を昇降する二氣と捉えたり、万物生成の基本要素として五行を設定したりする思考が、もともと中原で発達した系統であることは、これに関する記載を見出し得るのが、『尚書』洪範や『国語』周語・

魯語、及び『左伝』中に於てであることが示している。<sup>(註6)</sup>この点は、その後の陰陽五行思想の展開が、中原の文化圏を舞台に行われたことからも裏付けられよう。また卜筮や占夢への信頼、神に対する畏敬等も、同じく中原の文化的伝統を背景にした現象であつて、『左伝』中に關係記事が多出し、『周礼』春官に占夢・卜筮・神仕等を司る官職が記されることが、それを証明する。従つて、范蠡言が中原の天道観よりこれらの要素を総て削除したことは、越にそうした思考を受容し得る文化的基盤が欠落していた以上、当然の事態として諒解し得る。

続いて、中原の天道観が詩書の權威や古代聖王伝承と密接に結び付いていたのに対して、范蠡言がこれらに一切言及しない点についてはどうであろうか。『左伝』がやはり詩書や聖王伝承の引用で充ち溢れる如く、自説の展開に際して詩書や聖王伝承を援用するのは、それが權威を持ち得た中原の知識人の慣習であつて、越に於てはこうした權威が何らの有効性をも發揮し得ないことは無論である。従つて、中原の天道観よりこれらの要素が除去される現象も、越の地域性の反映に他ならない。

以上挙げた事例は、范蠡言が中原の天道観から撰取しなかった側面であるが、これとは逆に、范蠡言に至つて新たに登場してきた要素も存在していた。その代表は、羸縮・天極・陰節・陽節・徳虐・柔剛・客主人・牝牡等の特徴的な術語群によつて説かれる、極めて屈曲した姿勢である。こうした特色は、如何なる原因により生じたのであろうか。

ここで想起されるのは、「寛柔以教、不報無道、南方之強也、君子居之、衽金革、死而不厭、北方之強也、而強者居之」と『中庸』に説

かれる、南北の対比である。ここで南方とされる地域は、『史記』貨殖列伝の言う広義の楚を指すと思われ、春秋期の陳・宋・呉・越までも含む広汎な呼称である。<sup>(註7)</sup>『中庸』が「寛柔以て教え、無道に報いず」と評する「南方之強」の特色は、まさしく「柔而不屈、彊而不剛」「勇者逆徳也、兵者凶器也、爭者事之末也」との范蠡言や、「強梁者不得其死」(第四十二章)「報怨以德」(第六十二章)「弱之勝強、柔之勝剛」(第七十八章)等とする『老子』の内容と一致するものである。范蠡言と『老子』との間には、范蠡言がより積極的・戦闘的であるなど、幾分の相違も含まれているが、直線的な剛強・尖鋭を排し、屈曲した形で勝利を目指さんとする基本線では、明らかに「北方之強」とは思考基盤を異にしていると言える。もとより『中庸』の記述も、南方の人間尽くがこうした気風であることを意味するものではない。要は程度の差であつて、それは南方に於てすら常に少数者であつたろうが、大きく南北を対比した時、そこに南方的特色として浮び上つてくる性質のものと理解すべきである。

一般に越人の習俗は剽悍・勇猛を以て聞こえるが、范蠡はもともと楚の出身であり、土着の越人とは異質な「南方之強」的気風をも身に付けていたと考えることができる。従つて、前記の諸概念により人為を起すべき時期と抑制すべき時期とを種々に区分し、常に天道の許容限度を計りつつ、屈折した回路を経て事を運ばんとする范蠡言の特色は、もともと天時への随順を内包していた中原の古代天道観に、更にこうした南方の気風が融合して形成されたと見做し得る。范蠡言に於ける天道が、日月や陰陽二節を主な構成要素に変換し、上昇と没落、盛盈と退縮との時期的交替と云つた性格を一層顕著にした点も、やは



りこの屈曲した姿勢を側面から助長する一因となつたであろう。

以上、范蠡言が如何なる経緯によつて形成されたのか、その過程について論述してきた。その結果、『尚書』『国語』周語・晋語や『周礼』『左伝』等々、中原の記録に残された占星術主体の古代天道観が、計然を通じて越に伝えられ、中原文化と隔絶した越の地域性、及び楚を中心とする「南方之強」と融合した所に范蠡言が成立した、との見解に辿り着いた訳である。このように考えてこそ、古代天道観と范蠡言とが示す類似性と差異との複雑な諸相も、初めて整合的な理解が可能とならう。

既に指摘した如く、春秋後期の中原諸国では、天道の推移を予兆として上帝の意志を推し測り、未来の禍福・吉凶を占う思考は、天道の比重を低下させ、人間社会内部の倫理や政治組織を優先させんとする思想風潮によつて、漸次その主導的地位を奪われつつあった。換言すれば、天道よりは人事へ、吉凶・禍福の予測よりは時間を超えた是非・善悪の判断へと、思想界の中心課題が移行して行つたのである。

かかる中原の状況に対し、范蠡言を成立せしめた越の有様はどうであつたろうか。『呂氏春秋』異宝篇には、「楚人畏鬼、越人信禱」との記述が見える。これも言わば程度の差であつて、必ずしも楚人のみが鬼神を畏怖し、越人のみが禱祥を盲信していたことを意味するものではない。ただしそれは、とりわけ越人の間に禱祥を重んずる習俗が根強く存在したことを、少くも物語つてはいふよう。こうした風土に対しては、吉凶・禍福の予測を主とした天道観によつて教戒・威嚇する方法こそが、最大の有効性を發揮する訳で、内面的倫理の確立を求め、

詩書や礼法により自説を権威づけんとする手段は、文身断髮の越人に章甫の冠を売りつけんとするに似た錯誤とならう。

呉の王孫雄が、「先人に言有りて曰く、天を助けて虐を為す無かれ、天を助けて虐を為す者は祥ならず」（『国語』越語下）と、呉に対する総攻撃の中止を懇願したのに対し、范蠡は、「昔、吾が先君は、固より周室に子を成さず。故に東海の陂に浜ひらくして、鼃黿魚鼈と之れ与に処り、而して鼃黿と之れ与に渚を同じうす。余れ視然として人面たりと雖も、吾れは猶お禽獸のごときなり。又た安んぞ是の譏諷たる者を知らんや」（同）と拒絶している。この両者のやり取りには、多分に外交的駆け引きの要素が含まれ、必ずしもそのまま本心ではなからうが、それにしても范蠡の口調には、中原への反発と越の独自性に対する自負とが色濃く滲み出ている。

そもそも誓史により形成された古代天道観は、「大宗伯之職、掌建邦之天神人鬼地示之禮、以佐王建保邦國、以吉禮事邦國之鬼神示、以禋祀、祀昊天上帝、以實柴、祀日月星辰」（『周礼』春官・大宗伯）と云つた祭祀儀礼に象徴される、周王室の文化的伝統と一体を成すものであつた。勾踐治下の越も国家としての体裁を整える必要上、何がしか周の文物制度を導入したであろうが、その水準はかなり皮相な段階に止まつたと想像される。こうした状況下に、古代天道観の継承者としての側面と、その改変者としての側面を併せ持つて登場した范蠡言は、一方では未開の地にもたらされた先進思想として畏敬を聚めると共に、他方では、王号を僭称して中原諸国に対抗せんとする、越の独自性を支える役割をも果たしたと言える。

即ち、「周礼は尽く魯に在り」（『左伝』昭公二年）と記される北方

経路とは別に、「天子官を失いて、官学は四夷に在る」(同・昭公十七年)現象の極めて特異な形態として、南方を経由した周文化の東進が存在したのであり、中原に於て退潮を余儀なくされた古代天道観は、かかる辺境の越に移入され、その地域的特性に応じた変貌を遂げることによって、新たな思想的生命を獲得するに到ったのである。

## 七

前章では、黄帝書の祖型たる范蠡言の成立過程を論述したが、それでは黄老道を構成するもう一方の柱である『老子』の成立状況については、如何に考えられるであろうか。この問題を検討するに際し、取るべき手段としては、人物としての老子に関する諸伝承の分析と、『老子』自体の思想内容に対する分析、との二方向を考えることができる。そこで最初に第一の方向から作業を始めるが、そもそも老子の事蹟を考察するに際しては、第一次資料と称すべきものがほとんど存在しないため、漢代人の老子解釈を通し、漢代人にそうした解釈を為さしめた原因を辿ると云った、言わば間接的推理に頼る事態を余儀なくされる。従って以下の考証にも、常にそうした限界が存在することを、予め断って置かねばならない。

さて老子の事蹟に関する諸伝承は、いずれも頗る曖昧模糊とした内容を記すに止まるが、大別すれば、出身地を南方の宋・楚とする系統と、西方の周とする系統とに二分し得る。先ず以下に、前者の系統に属する資料を掲げてみる。

老子者、楚苦縣厲鄉曲仁里人也、姓李氏、名耳、字伯陽、諡曰聃、

周守藏室之史也(『史記』老莊申韓列伝)

或曰、老萊子亦楚人也、著書十五篇、言道家之用、與孔子同時云(同)

陽子居南之沛、老聃西遊於秦、邀於郊、至於梁而遇老子(『莊子』寓言篇)

楊朱南之沛、老聃西遊於秦、邀於郊、至梁而遇老子(『列子』黃帝篇)

昔者南榮躄、恥聖道之獨亡於己、……南見老聃、受教一言(『淮南子』修務訓)

高誘注——老聃、老子、字伯陽、楚苦縣厲鄉曲仁里人、今陳國東賴鄉有祠存、據在魯南、故曰南見老子聃

老子、姓李、名耳、字伯陽、陳人也、生於殷、時爲周柱下史、好養精氣、貴接而不施、轉爲守藏史(『列仙伝』)

先頭の『史記』では老子を楚の苦県の出身とし、『淮南子』高誘注もこれを承けるが、この地はもともと陳国に属し、春秋期に楚に併合された経緯を持つ。『列仙伝』が老子を陳人とし、後漢の桓帝が陳国苦県に老子を祠った(『後漢書』祭祀志)のも、こうした事情を踏まえたことであろう。ともかくこれらの伝承によれば、老子の出身地は戦国期の楚の版図内と云うことになる。司馬遷はやはり楚人である老萊子にも言及するが、『漢書』芸文志に「老萊子」十六篇なる書名が著録される点からして、これは老子とは全く別人と思われる。

これに対し『莊子』寓言篇・『列子』黄帝篇では、鄭の楊朱が沛に向つて南下し、秦へ赴く途上の老聃と梁の地で邂逅したと記す。これを信するならば、老子は宋国の沛に居住していたことになる。

果たして老子の出身地が陳であったのか、それとも宋であったのか、今となっては穿鑿する術が残されていない。ただし、これらの資料には、細部に於ける差異を超えて、或る共通性が存在している。それは、宋にせよ陳にせよ、鄭や魯等の中原諸國を基準とした場合には、いずれも南方に位置する地域に分類される点である。しかも陳や宋は南方の中では北辺に位置し、丁度中原と南方とが境を接する地帯であると言えらる。従つて穿鑿不可能な要素を捨象し、大まかな共通性のみを抽出するならば、これらの諸伝承は、等しく老子の出身地を中原に隣接した南方地域に設定している、との結果を得るのである。

さて前掲の資料に関しては、更に留意すべき条件が含まれている。それは、これらの資料が一致して老子を南方の人間と見做しながらも、他方に於ては、その多くが老子を西方の秦ないし周王室と結び付けている点である。即ち、老子を南方の人間とする伝承の多くは、元來は南方に居た老子が後に西方に移動したとの二段構えの体裁を取るものである。かかる現象は、老子を南方の出身とする伝承が有力であった反面、老子を西方の秦や周と関連づける伝承もまた、無視し得ない存在であつたことの反映であろう。

そこで次に、老子を西方と結合する系統の資料に目を移してみよう。魯南宮敬叔言魯君曰、請與孔子適周、魯君與之一乘車兩馬一豎子、俱適周、問禮、蓋見老子云、辭去、而老子送之曰、吾聞、富貴者送人以財、仁人者送人以言、吾不能富貴、竊仁人之號、送子以言、曰、聰明深察而近於死者、好讒人者也、博辯廣大危其身者、發人之惡者也、爲人子者、毋以有己、爲人臣者、毋以有己(『史記』孔子世家)

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

孔子適周、將問禮於老子、老子曰、子所言者、其人與骨皆已朽矣、獨其言在耳、且君子得其時則駕、不得其時、則蓬累而行、吾聞之、良賈深藏若虛、君子盛德、容貌若愚、去子之驕氣與多欲、態色與淫志、是皆無益於子之身、吾所以告子、若是而已、孔子去謂弟子曰、鳥吾知其能飛、魚吾知其能游、獸吾知其能走、走者可以爲罔、游者可以爲綸、飛者可以爲矰、至於龍吾不能知、其乘風雲而上天、吾今日見老子、其猶龍邪(『史記』老莊申韓列伝)

老子修道德、其學以自隱無名爲務、居周久之、見周之衰、迺遂去至關、關令尹喜曰、子將隱矣、彊爲我著書、於是老子迺著書上下篇、言道德之意、五千餘言而去、莫知其所終(同)

自孔子死之後百二十九年、而史記周太史儋見秦獻公曰、始秦與周合、合五百歲而離、離七十歲而霸王者出焉、或曰、儋即老子、或曰、非也、世莫知其然否(同)

孔子西藏書於周室、子路謀曰、由聞周之徵藏史有老聃者、免而歸居、夫子欲藏書、則試往因焉(『莊子』天道篇)

老、老聃、周之太史(『礼記』曾子問疏引く『論語』述而篇・鄭玄注)老子、姓李、字伯陽、楚相縣人也、春秋之後、周分爲二、稱東西君、晉六卿專征、與齊楚並僭號爲王、以大并小、相縣虛荒、今屬苦、故城猶在、在潁鄉之東、滎水處其陽、其土地鬱蟄高敞、宜生有德君子焉、老子爲周守藏室史、當幽王時、三川實震、以夏殷之季陰陽之事、鑿喻時王、孔子以周靈王廿年生、到景王十年、年十有七、學禮於老聃、聃時以二百餘歲、聃然老旄之貌也、孔子卒後百廿九年、或謂周太史儋爲老子、莫知其所終(『隸釈』卷三所収・辺詔「老子銘」)

伯陽蓋老子也、舜時師之者也(『呂氏春秋』当染篇・高誘注)

老耽學於無爲而貴道德、周史伯陽也、三川竭、知周將亡、孔子師之也(同・重言篇・高誘注)

ここに列挙した資料中、先ず『史記』の世家及び列伝では孔子問礼の故事を記すが、これは老子を「周守藏室史」としていた前掲『史記』列伝の見解に沿ったもので、辺詔「老子銘」や『呂氏春秋』重言篇・高誘注もこの点に言及している。また前掲『列仙伝』は、老子が最初「周柱下史」であり、後に転じて「守藏史」となったとしていたが、ここに掲げた『史記』列伝・『莊子』天運篇・『論語』鄭玄注では、各々老子を「周太史儋」「周之徵藏史」「周之太史」等と記す。「老子銘」も「老子爲周守藏室史」「或謂周太史儋爲老子」と同様の傾向を示すが、異色なのは『国語』周語上に登場する伯陽父を老子と同一視する点で、『呂氏春秋』高誘注がやはりこうした立場を取っている。これらの諸伝承は、構成要素が相互に入り組んで複雑な様相を呈するが、官職名や人物名、或いは時代設定等の細部に互る差異を捨象すれば、いずれも老子を周室の史とする基本線に於て、大きな共通性を保つと言える。

以上確認してきた如く、様々な老子伝承も、その最も基本的な形態によって分類する時、老子を南方の人間と見做す系統と、西方の周室の史と見做す系統、との二種の基本型に大別し得るのである。そこで老子なる同一人物に対し、何故にこうした全く相反する解説が付されるに至ったのが、当然重要な問題となる。しかしこの点の検討は一旦保留して、更に別系統の老子伝承に論点を移すこととしたい。

前記の諸伝承は、老子が何処に存在していたかとの、言わば空間的

位置を主眼としたものであったが、以下に掲げるのは、老子に関わる師承関係ないし転生と云った、時期的変遷を主体とした伝承である。

文字九篇 老子弟子(『漢書』芸文志・道家類)

平王問文字曰、吾聞、子得道乎老聃(『文字』道德篇)

計然者葵丘濮上人、姓辛氏、字文子、其先晉國亡公子也、嘗南游

於越、范蠡師事之(『史記集解』引く「范子計然」)

既已於施國、吾欲用之家、乃乘扁舟浮於江湖、變名易姓、適齊爲

鴟夷子皮、之陶爲朱公(『史記』貨殖列伝)

俗言、東方朔太白星精、黃帝時爲風后、堯時爲務成子、周時爲老

聃、在越爲范蠡、在齊爲鴟夷子皮(『風俗通義』)

老子者、名重耳、字伯陽、楚國苦縣曲仁里人也、其母感大流星而

有娠、雖受氣天然、見於李家、猶以李爲姓(中略)或云、上三皇

時爲金闕帝君、伏羲時爲鬱華子、神農時爲九靈老子、祝融時爲廣

壽子、黃帝時爲廣成子、顓頊時爲赤精子、帝嚳時爲務成子、舜時

爲尹壽子、夏禹時爲眞行子、殷湯時爲錫則子、文王時爲文邑先生、

一云守藏史、或云、在越爲范蠡、在齊爲鴟夷子、在吳爲陶朱公

(『神仙伝』)

これらの資料中、先頭の芸文志に於ては、文字即ち計然の著作九篇の存在を記した後、更に計然は老子の弟子であるとの自注を付す。これと符節を合する如く、『文字』道德篇もやはり老聃が計然の師であったとの体裁を取っている。三番目に挙げた「范子計然」は、既に前章で解説した如く、范蠡が計然に師事したことを伝えるものである。この両者の師承関係は、次の『史記』貨殖列伝にも見受けられる。また

『風俗通義』では、東方朔が風后↓務成子↓老聃↓范蠡↓鴟夷子皮と転生したとの俗説を記録するが、これによれば、東方朔を媒介として老聃と范蠡(鴟夷子皮)とは結局同一人物であったことになる。かかる思考をより展開させたのが最後の『神仙伝』の記載で、ここでは直接に老子が范蠡(鴟夷子・陶朱公)へと転生した形態へと変化している。

以上解説した如く、漢代に於ては、老聃と計然とを結合する伝承、計然と范蠡とを結合する伝承、老聃と范蠡とを結合する伝承、の三系統が並存していた訳である。そしてこれら三者を性格上の相違によって区分すると、芸文志・『文字』『史記』『范子計然』等の場合が師承関係であるのに対して、『風俗通義』は主に転生<sup>(註10)</sup>であり、『神仙伝』は歴代帝師の系譜と転生との混濁態であると言える。この中、現実存在し得る師承関係と架空の産物たる転生とは、本来全く異次元に属する事象であるから、『風俗通義』『神仙伝』の系統と師承関係を説く系統とは、一応切り離して考える必要がある。

それでは、『風俗通義』や『神仙伝』の如き転生説は、何故に生じてきたのであろうか。そもそも古代の人物中、最初にこうした要素を伴って記録されるのは、他ならぬ范蠡である。呉越抗争終結後の范蠡について、『国語』越語下篇では「遂乗輕舟、以浮於五湖、莫知其所終極」とのみ語られるに止まるが、『史記』では更に、「乃乘扁舟、浮於五湖、變名易姓、適齊爲鴟夷子皮、之陶爲朱公」(貨殖列伝)とか、「范蠡三徙、成名於天下、非苟去而已、所止必成名」(范蠡三遷、皆有榮名、名垂後世)(越王勾踐世家)と、その後にはける彼の転生が記述される。もっともこの場合は、単に范蠡なる同一人物が居所と姓名を変えただけであり、むしろ転生説の一段階前の変身と称すべきで

あろう。従ってこの范蠡の変身が基になって、後に様々な転生伝承へと発展して行ったと推測し得る。

また『神仙伝』に於て転生と結合されていた歴代帝師説の原型と目されるのは、次に挙げる『呂氏春秋』尊師篇の記載である。

神農師悉諸、黃帝師大撓、帝顛項師伯夷父、帝嚳師伯招、帝堯師子州、帝舜師許由、禹師大成贊、湯師小臣、文王武王師呂望周公旦、齊桓公師管夷吾、晉文公師咎犯隨會、秦穆公師百里奚公孫枝、楚莊王師孫叔敖沈尹巫、吳王闔閭師伍子胥文之儀、越王勾踐師范蠡大夫種、此十聖人六賢者、未有不尊師者也

こうした歴代帝師説が転生説と混濁されて、後に『神仙伝』の如き形態に到るのであるが、注目すべきはここにも范蠡が顔を出している点で、彼は転生説の原型と歴代帝師説の原型双方に関わる唯一の人物と言える。従って、この両系統は後の道教に於ては専ら老子の占有となるが、范蠡こそはその先駆的存在と見做し得るのである。

この他にも、老子伝承には范蠡の事蹟との共通性が多く見受けられる。前記の如く、呉を滅亡させた後の范蠡については、「莫知其所終極」と叙述されるが、これは老子出関の模様を「莫知其所終」と描写する『史記』や辺韶「老子銘」との関係を容易に推測せしめるであろう。また范蠡は、「昔者、范蠡其始居楚、曰范伯」(越絶書)卷七「范蠡楚三戸人也」(『呂氏春秋』当染篇・高誘注)「范蠡、字小伯、楚人也」(同・尊師篇、高誘注)等と、元来は楚の出身で、越より北方の齊へと移動したとされるのに対し、老子が同じく楚の出身で、楚より西方の秦ないし周へと移動したとされる点も、移動方向は異なるにせよ、やはり根底に於ける共通性を看取し得るであろう。更に「王命工、以

良金寫范蠡之狀、而朝禮之、浹日而令大夫朝之」(『国語』越語下)と、越王勾踐は范蠡の偶像を祭祀したと伝えられるが、これも老子との関係上注目すべき要素である。そもそも古代中国に於て、通常の人物が偶像崇拜の対象と化した例は他に見当らず、この点で范蠡像に対する祭祀は、極めて異常な現象と言わざるを得ない。時代が降って後漢に入るや、「宮中立黃老浮屠之祠」(『後漢書』襄楷列伝)「親祠老子於濯龍」(『後漢書』祭祀志)と、本来一介の思想家に過ぎない老子が、言わば別格の黄帝や仏陀と並んで祭祀される事態を生ずるが、この場合も、「文廟爲壇、飾淳金鉦器、設華蓋之坐」等の表現から、何らかの形で老子の偶像化を伴ったと考えられる。従ってこうした意味でも、范蠡は老子の先駆者としての性格を備えていた訳である。

以上の結果を踏まえるならば、漢代に様々な老子伝承が形成される際、范蠡の事蹟が多くの素材・示唆を提供し、重大な役割を演じたことは確実であろう。そこで問題とすべきは、何故に老子伝承が范蠡を主な手本として作られたのか、その理由である。もし両者が、最初から全く無縁の間柄と見做されたのであれば、范蠡を下敷に老子伝承を形成する必然性は何ら存在しない筈である。とすれば漢代人の眼には、両者が非常に近い関係にある人物として映った事態を想定しなければならぬ。范蠡言と『老子』との間に多くの思想的共通性が見られることは、既に第二章で指摘した所である。かかる共通性は、もとより范蠡と老子とを結び付ける重要な契機となったであろう。また呉を滅す大功を立てたにもかかわらず、「子と国を分たん」とする勾踐の申し出を振り切つて湖上に姿を消した范蠡の進退は、まさしく「功成名遂身退、天之道」(『老子』第九章)との教戒を実践したものと見て、

漢代人に強烈な印象を与えたであろう。天師道教団の教典と目される敦煌出土の『老子想爾注』が、「范蠡乘舟去、道意謙信、不隱身形剝是其効也」(スタイン文書六八二五)と、第九章の解説に際して范蠡の処世態度を例証に引き、「列仙伝』が老子と共に范蠡を仙人に序し、「龍見越郷、功遂身返」との讃辞を呈したりする現象が、それを如実に物語る。

このように、そもそも范蠡と老子とが思想的に極めて近い関係にあると見做されたが故に、范蠡の事蹟が老子伝承中に移入されたのである。そのことは同時に、計然から范蠡への師承関係に老子が加えられる原因ともなったのである。ただし前掲の資料を総合する時、そこには老子↓計然↓范蠡との伝系が成立することとなるが、この序列をそのままの形で容認する訳には行かない。既に前章で触れたように、『呉越春秋』や『越絶書』が記す計然の発言は、多分に潤飾が施されてはいるものの、歳星を中心とした占星術、十二年の天道周期、陰陽五行説など、基本的には中原の古代天道観に沿った内容を示す。また『越絶書』の側は、「計倪對曰、太陰三歲處金則種、三歲處水則毀、三歲處木則康、三歲處火則旱、故散有時、積糴有時」(巻四)等と、この天道観に経済思想を強く絡ませ、范蠡が計然の策を用いて商業活動に成功したとする『史記』貨殖列伝と歩調を合せているが、天道の推移と饑饉とを関連させる思考自体は、「梓慎曰、今茲宋鄭其饑乎、歲在星紀而淫於玄枵、以有時菑、陰不堪陽、蛇乘龍、龍乘鄭之星也、宋鄭必饑、玄枵虛中也、枵耗名也、土虛而民耗、不饑何爲」(襄公二十八年)と既に『左伝』にも見え、これもやはり中原の天道観に付随していた要素の発展形態と考えられる。従って、范蠡が計然よりこう

した天道觀を受容したとの想定は、思想展開の上からも成立可能であり、中原の天道觀と范蠡言との差異が越の地域性により生じたとする、前章での検討結果をも考え併せれば、計然↓范蠡なる師承関係の存在は、十分に首肯し得る。

これに反し、もう一方の老子↓計然との序列には疑わしい点が多い。『文子』はその書名にもかかわらず、文子自身の思想は何ら語られることなく、ほとんど老子の発言にのみ終始する。しかもその内容は、范蠡型思想や陰陽五行説を始めとする諸思想を『老子』によって潤飾した形跡が瀝然としており、これを計然・范蠡の上に位置させることはできない。そもそも『老子』自体が戦国期の思想的影響を含み、決して范蠡言より溯るものではない点からしても、老子を計然の師とする記述をそのまま信ずることは、到底不可能と言わざるを得ない。これはむしろ『老子』が著名となった後に、計然↓范蠡↓老子との本来の思想的系譜を、老子を先頭に据える形で改変した結果と見るべきであらう。

ただし、こうした仮託が行われたこと自体は、范蠡と老子とが思想上密接な関係にあったことを、少くも示唆するものである。第二章で指摘した如く、『老子』は范蠡言と共通する要素を多分に含んでおり、なおかつその共通性は、天道を中心とした『老子』の中でも比較的古い觀念を残す部分に集中している。その他、東方朔が老子や范蠡に転生し、老子が范蠡に転生したとする伝承や、老子伝承の多くが范蠡を手本としていた現象等をも斟酌するならば、計然↓范蠡↓老子と連なる思想的系譜が存在したことは確実であらう。

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

以上様々な老子伝承に検討を加えてきたが、その結果、老子を南方の出身とする系統、西方周室の史とする系統、計然・范蠡と同じ思想的系譜に属せしめる系統、との三種の老子伝承が鼎立していた状況が判明した訳である。これら三系統の伝承は、一見支離滅裂な方向を指示しており、そこに統一された老子像を結ぶ試みを阻むかの如くである。そこで以下に於ては、更に『老子』の思想内容をも考慮しつつ、これら三系統の伝承を整合的に理解し得る方策を探ってみたい。

先ず老子の出身地であるが、老子が周室の史であったとする諸伝承も、老子が本来周の出自であったと明言するものは少く、そのほとんどは南方に居た老子が後に西方の周へ移動したとの体裁を取っている。従って出身地としては、陳・楚を中心とした南方とする説の側が、より古い形態であったことは動かし難い。この点は、更に『老子』の思想内容からも裏付けることができる。前章に於て、范蠡言を成立させた要因の一つに「南方之強」を挙げたが、これは『老子』の内容に対しても、より顕著に該当させ得る。『論語』微子篇は、狂接輿・長沮・桀溺等の隱者が楚に於て孔子を揶揄した記事を載せ、やはりこの地域に「南方之強」的氣風が存在したことを伝えるが、柔弱謙下を強調する『老子』の思想内容は、この南方的特色と切り離してはその成立を考え難いであらう。

さて上記の理由により、老子の出身地を戦国期の楚とする見方を承認し得るとすれば、次に問題とすべきは、これと老子を計然・范蠡の思想的系譜に属せしめる伝承との関係如何である。前述の如く、『老子』と范蠡言との間には多くの共通性が存在していた。そこで『老子』の成立に関しては、范蠡言からの思想的影響を想定しなければならぬ

のであるが、老子を楚の出身とするならば、この間の事情を推察することが可能となる。呉越抗争終結後、范蠡は斉へ去ったとされるが、剛強に驕り覇者となった呉の急速な滅亡と、屈曲した戦略により勝利を得た越とがもたらした反省・教訓は、「環會稽三百里者、以爲范蠡地、曰、後世子孫、有敢侵蠡之地者、使無終沒於越國」(『國語』越語下)との記述が示す如く、范蠡の名声と共に永く呉越の地に語り継がれたであろう。呉を併合した越は一時強盛を誇るが、その後次第に楚の浸蝕を受け、前三三四年までに完全に楚の領有する所となる。こうした推移を背景に范蠡言は呉越の地より楚に伝播したと考えられる。

特に老子の出身地を陳とする伝承の多いことは、その可能性を一層高いものとする。陳は呉楚二大勢力の間にあつて去就に苦慮し、当初楚と結んで呉と戦い、後に呉に加担して楚と敵対した経緯を持つ。前四八七年、陳は楚によって滅されるが、早くもその四年後には、呉を併合した越の勢力がこの地域に進出し始める。即ち、地理的にも或いは歴史的にも、陳は呉・楚・越と極めて深い関係を持っていたと言える。故にこうした事情を踏まえるならば、范蠡言と『老子』の間に見られる思想的共通性は、范蠡言が陳の故地に伝えられ、楚で『老子』を成立させる有力な契機となったことの現われと見做し得るであろう。そして以上の如く考えてこそ、老子を南方の出身とする伝承と、計然・范蠡の思想的系譜に連ねる伝承との間を調停することも、初めて可能となるのである。

それでは引き続いて、老子を周室の史とする伝承との関係を考察してみよう。老子が戦国期の楚を出身地とすることを承認し、更に范蠡言との思想的継承関係をも承認した上で、なお老子を西方の周と結合

することは、如何にして可能となるであろうか。

この点に関して先ず想起すべきは、前章で論述した范蠡言の形成過程である。范蠡が計然を通じて中原の古代天道観を継承した以上、范蠡言の思想的影響下に形成された『老子』もまた、間接的ながら古代天道観の流れを汲んでいるとしなければならない。周室の史官により形成された古代天道観は、天道を奉じて天子の恣意的統治を規諫せんとする所に、その基本姿勢が存在した。そしてこれを引き継いだ范蠡言も、やはり天道の下に君主の恣意を抑制し、「王其且馳騁弋獵、無至禽荒、宮中之樂、無至酒荒、肆與大夫觴飲、無忘國常」(越語下)と、奢侈・驕慢を警戒せんとする態度で一貫するものであった。これに対して『老子』の場合は、非人格神の道を宇宙の本体・根源に据えた結果、天人相関の色彩は前二者よりも大幅に減少している。しかしながら、道の在り方の下に恣意的人為を抑制し、「馳騁田獵、令人心發狂」(第十二章)と放縦な盛盈を戒しめんとする以上、『老子』も依然として古代天道観の延長線上にあると言える。即ち、人事の可能性を信じ、何よりも人為的努力を恃んで未来を切り拓かんとする立場と対比する時、自然法的秩序の側へ退いた地点より、人為への過信とそれが産み出す文明の独走とに警告を發せんとする体質に於て、『老子』もまた古代天道観の継承者中に位置づけることができるのである。

そしてこうした事情こそ、老子と周を結合する思考を生ぜしめた原因の一端に他ならないが、この問題に関しては、更に他の要因をも考慮しなければならない。それは、計然・范蠡を経由した間接的影響とは別に、中原諸國を経由したより直接的な古代天道観の影響が、『老子』中に存在する点である。



その第一点としては、『老子』が「道生一、一生二、二生三、三生萬物、萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」(第四十二章)と、氣に関する思考を含む点が挙げられる。ここでは「万物は陰を負いて陽を抱く」とのみ表現され、「氣無滯陰、亦無散陽」(周語下)「六氣曰陰陽風雨晦明也」(昭公元年)等とする『国語』や『左伝』と同様、陰陽を二氣と捉えていたか否かは、今一つ定かではない。しかし「沖氣以て和を爲す」との後文から判断すれば、陰陽二氣が沖氣を媒介に混合して万物が発生する、と思考されていた可能性が強いであろう。范蠡言に於ける陰陽が常に陰陽二節を指し、陰陽を氣と関連させる思考が全く存在しないことは前章で述べた如くであり、この点で「專氣致柔、能嬰兒」(第十章)等と『老子』が氣を説くことは、范蠡言とは異質な現象である。『老子』に登場する氣は、『国語』や『左伝』ほどに天地の間を昇降する性格が明瞭ではなく、その間に変容の痕が窺えるものの、陰陽を氣と関係づける基本線に於ては、中原の天道觀の側との連続性をより強く示すものと言える。

第二点は、「谷神不死」(第六章)「神得一以靈」(第三十九章)「以道莅天下、其鬼不神、非其鬼不神、其神不傷人、非其神不傷人、聖人亦不傷」(第六十章)等と、『老子』が神ないし鬼神に言及する点である。これらの表現は、「道を以て天下に莅する者」は鬼神の威力を避け得る、との第六十章をも含めて、基本的には神及び鬼神の神秘性を肯定する立場を示している。これに対し范蠡言は神・鬼神に一切触れず、この点でも『老子』との差異を見せている。もともと『国語』や『左伝』では、神は民と連称されるのが通例であり、その意味で『老子』の内容は幾分かの変化を感じさせるが、神・鬼神への畏敬を

存続させる現象自体は、『老子』が范蠡言とは別の経路により、中原の天道觀の影響を受けた証左に他ならない。

以前老子の出身地を楚の北辺と推定したが、この地域は南方と中原とが境を接する位置にあり、中原文化を移入し易い条件を備えていた。その上、楚は長江流域の蛮夷中最も早く中原進出を果たしただけに、もともと中原文化流入の度合は、越の場合よりも遙かに濃密であった。この点は、次に掲げる『国語』楚語の記載によって確認し得る。

且夫誦詩以輔相之、威儀以先後之、體貌以左右之、明行以宣翼之、制節義以動行之、恭敬以臨監之(楚語上)

昭王問於觀射父曰、周書所謂重黎使天地不通者、何也、若無然、民將能登天乎、對曰、非此之謂也、古者民神不雜、……民神異業、敬而不瀆、故神降之嘉生、……及小暉之衰、九黎亂德、民神雜糅、……顛頊受之、乃命南正重司天以屬神、命火正黎司地以屬民(楚語下)

天子徧祀羣神品物、諸侯祀天地三辰及其土之山川、……土氣合収、天明昌作、百嘉備舍、羣神頻行(同)

即ちこれらによって、詩書の権威や周の古代伝承、王朝の祭祀儀礼等、各種の中原文化が楚に流入した様子が窺える。従って、陰陽と氣の關係や神・鬼神に關し、『老子』が范蠡言よりも中原の天道觀の影響を強く示す現象は、上述した楚ないし陳が持つ地理的・歴史的環境の反映と見做し得る。そしてやはりこの点も、『老子』と周とを結合させるに至った有力な一因であったと考えられる。

この他、天下に王たる術や尚古思想、根源への復帰等を説く『老子』の全体的傾向も、漢代人に対し、老子が周室の史であったとの觀念を

植え付ける材料になったと思われる。「聖人抱一、爲天下式」(第十二章)「清静爲天下正」(第四十五章)「爲天下貴」(第五十六章)等と、しきりに『老子』が天下統治に言及する現象は、『老子』が周王室内部の人間により著述された、との印象を漢代人に抱かせることとなった。また「執古之道、以御今之有、以知古知、是謂道紀」(第十四章)「古之善爲道者、非以明民」(第六十五章)「是謂配天、古之極」(六十八章)等と、『老子』が尚古を唱えることは、復帰の強調と相俟って、衰微しつつあった古代思想の伝承者としての老子像を形成させるに到る。しかも『老子』中に、「衆人皆有餘、而我獨若遺、我愚人之心也哉、沌沌兮、俗人昭昭、我獨若昏、俗人察察、我獨悶悶、忽兮若海、漂兮若無所止」(第二十章)とか、「吾言甚易知甚易行、天下莫能知莫能行、……知我者希則我者貴、是以聖人被褐懷玉」(第七十章)と云った独白が散見することは、老子が時代の趨勢の只中に孤立し、孤高を守って漂泊する隠君子であった、との推測を容易に生ぜしめるであろう。

以上挙げてきた諸要素が融合される時、そこに周室の史として古代思想を保持し続ける老子像が形成されるのは、むしろ必然的な成り行きである。老子の身分を「周之太史」「周守藏室史」「周徵藏史」等と設定した上、その老子に対し、孔子に滅びつつある周礼の伝授を乞わせ、或いは周室の書庫への典籍の収蔵を依頼させ、遂に老子をして周の衰退を見て西方に去らしめてきた諸伝承の構造的寓意は、まさしくこの点にこそ存在したのである。この他、老子を秦の霸業を予言した周の太史儋とする異説や、「西周の三川皆震う」(『国語』周語上)との予兆から、幽王に「周將に亡ばんとす」(同)と警告した伯陽父と

する見方が興ったのも、やはり同様の理由からに他ならない。

これまで、老子に関わる三系統の伝承を統合する方策を探ってきた。その結果、范蠡言を経由した間接的経路と、中原諸国を経由したより直接的経路を通じて、『老子』が二重に古代天道観を継承している状況が判明した。もとより、『老子』が天道に関する思考を残しつつも、占星術的側面を一切排除していることや、新たに宇宙の本体・根源としての道を創出したこと等、中原の古代天道観との間には大きな差異も存在する。しかしながら、そうした相違を超えて、なお『老子』が古代天道観の末裔としての位置を占め得ることは、前述の如くである。そしてまた、老子が中原と南方とが境を接する楚の北辺の出身であったとの伝承を認めることにより、『老子』中に於て、「南方之強」・中原文化・范蠡言の影響等が融合されるに到った原因に対しても、地理的・歴史的観点から説明を加えることが可能となった訳である。

以上本章では、『老子』の成立状況に考察を加えてみた。その過程で得られた諸点を総合すれば、『老子』は、呉越の興亡に対する反省や范蠡言の思想的影響、柔弱を尊ぶ「南方之強」的気風、春秋以来流入した中原文化、等々を基盤とした上、戦国期の諸思想からの影響や道の創出等の新たな要素をも加えて、戦国中期頃に楚の北辺で成立したと推定し得る。そしてまた、こうした事情を踏まえる時、范蠡言と『老子』とは、共に古代天道観に思想的淵源を持つ点に於て、等しく南方に興起した点に於て、更には両者の間に思想的影響関係が存在する点に於て、二重・三重に密接な関係を保つことも諒解し得よう。

第六章・第七章では、それぞれ范蠡言と『老子』の成立状況について考察した。これまで再三述べた如く、范蠡言は『経法』『十大経』『称』『道原』等の范蠡型思想、即ち黄帝書の系列の祖型であり、これら黄帝書と『老子』とが結合した所に、黄老道が成立する。従って、黄老道の成立状況を把握するためには、范蠡言と『老子』とがその後如何なる経路によつて結合されるに到つたのか、その過程を追跡する必要がある。こうした観点から、本章に於ては、楚越の地で形成された両者のその後の展開を辿つてみることにしたい。

『史記』貨殖列伝は、「乃ち扁舟に乗り、五湖に浮ぶ。名を変え姓を易え、斉に適きて鷗夷子皮と爲る」と、范蠡のその後を伝える。更に越王勾踐世家によれば、「斉人其の賢なるを聞き、以て相と爲す。范蠡喟然として嘆じて曰く、家に居りては則ち千金を致し、官に居りては則ち卿相に至る」と、彼は斉で宰相となっている。こうした伝承の存在は、前四六七年に越が琅琊に都城を遷し、越の勢力が山東一帯に及んだことと並び、范蠡言と斉との密接な関係を示唆するものである。今一つ范蠡言が斉に移入されたことを傍証するのは、『管子』勢篇である。勢篇の内容が范蠡型思想に属する点は、既に第五章で指摘した如くである。また『管子』は桓公に仕えた斉の宰相管仲に託された著作であり、その成立が斉と深い関わりを持つことは言うまでもない。故に『管子』勢篇の存在は、それ自体范蠡言が斉の地に受容されたことの証左となる。特に留意すべきは篇の名称で、勢篇中にはその篇名

にもかかわらず、勢なる語は全く見当らない。これは一見奇妙な現象であつて、何故にかかる篇名を冠せられたのが、当然問題となる。勢には時勢・状勢・兵勢・権勢等々多様な意義が含まれるが、それは勢篇の内容と最も適合する用法はいずれであろうか。

『老子』第五十一章には「道生之、徳畜之、物形之、勢成之」とあるが、これに対する河上公注が、「一爲萬物、作寒暑之勢、以成之」と解説する点が注目される。ここでは、勢は寒暑の時節を推運させる力と捉えられている。勢篇が基盤とする范蠡型思想は、陰陽・四時・日月等により構成される天道の周期運動を主体としたものであり、勢篇の作者は河上公注と同様の発想から、その内容を勢なる概念によつて要約したと考えられる。「齊人有言曰、雖有智慧、不如乘勢、雖有鎡基、不如待時」(『孟子』公孫丑上篇)との記述に明らかな如く、古來斉には時勢に乗せんことを重視する風潮が存在した。従つて勢篇の作者が、本来范蠡型思想では全く使用されない勢概念により、篇全体の主旨を表示せんとしたことも、『管子』勢篇が斉に於て成つたとすれば、自然な現象として理解し得る。『管子』中には勢篇以外にも、「陰陽者天地之大理也、四時者陰陽之大徑也、刑徳者四時之合也、刑徳合於時則生福、詭則生禍」(四時篇)の如く、明らかに范蠡型思想の影響を看取し得る篇が含まれるが、これもやはり上記の推測を裏付けるものであろう。

また詳細な検討は後に譲るが、斉の稷下で黄老道が形成されたとする『史記』孟子荀卿列伝、黄老学派の根拠地が斉に存在したとする『史記』樂毅列伝、曹參が斉で黄老道を学び、黄老道により斉を統治したとする『史記』曹相国世家等々、黄老道に関する諸資料は、一致し

て斉がその形成地であったことを伝えており、この点からも、范蠡言が斉に受容されたことは確実と言える。

これまでの論述により、范蠡言が北上して斉に移入されたことを認め得るとすれば、次に問題とすべきは、范蠡言が『老子』を始めとする戦国期の諸思想を吸収して、『経法』や『十大経』の如き形態へと発展して行った過程である。そこで以下『史記』孟子荀卿列伝の記載を手懸りに、その状況を探ってみよう。

司馬遷は、斉の威王・宣王当時の稷下の模様を次の如く述べる。

慎到趙人、田駢接子齊人、環淵楚人、皆學黃老道德之術、因發明、序其指意、故慎到著十二論、環淵著上下篇

もしこの内容を額面通りに受け取るならば、威・宣当時、斉の臨淄では既に黄老道が成立していたことになるが、これには疑問が残る。司馬遷が挙げる稷下の学士達は、いずれもその著作が散佚してしまっているため、個々の思想内容を正確に把握することは、現在の所かなり困難な状況にある。しかし彼等の中の幾人かは、断片的資料を繋ぎ合わせて大汎の傾向を推定することが可能であり、その結果と照合する時、これらの思想家が「皆、黄老道德の術を学んだ」とは、到底見做し難い。

先ず慎到であるが、彼の思想は守山閣本『慎子』によって概略を掴むことができる。慎到はその勢説が韓非子の法思想中に取り込まれたことで知られ、『管子』勢篇の存在と考え併せる時、一見黄老道と深い関係にあるかのようなのである。しかし彼が説く所の勢は、「賢不足以服不肖、而勢位足以屈賢矣」(『慎子』威徳篇)などと、専ら君主の権

勢・勢位の意味で用いられており、前述した『管子』勢篇に於ける用法とは性格が根本的に異っている。

また『莊子』天下篇が、「慎到棄知去己、而縁不得已」とか「與物宛轉、舍是與非」等と、棄知・因循を中心に慎到の思想的立場を捉え、『荀子』非十二子篇にも「上則取聽於上、下則取從於俗」「偶然無所歸宿」等と、それに近い評言が見えることからすれば、慎到は恰も道家であったかの如くである。しかし慎到が賢智による国家統治を否定するのは、「君之智、未必最賢於衆也、以未最賢而欲以善盡被下、則不贍矣」(『慎子』民雜篇)と、君主の權威を保全せんとする理由からであって、道家による賢智否定とは発想が根本から異なる。同様に因循の主張も、「因也者、因人之情也、人莫不自爲也」(『慎子』因循篇)「民雜處而各有所能、所能者不同、此民之情也、(中略)是以大君因民之能爲資」(同・民雜篇)等と、民の自活能力に任せて統治の効率化を目指す点とする、政治論としての立場から発せられている。従って、棄知・因循の存在を以て、直ちに慎到自身を道家と見做す訳には行かない。たとえ黄老道が、道家の中では最も政治思想としての色彩が強い点を考慮したとしても、「天雖不愛人之暗、關戸牖必取己明焉、則天無事也、地雖不愛人之貧、伐木刈草必取己富焉、則地無事也」(『慎子』威徳篇)と、慎到が人間の自主的努力を重視し、天人分離を唱えることからして、強烈な天人相関を説く范蠡型思想と、そのまま同列に置くことはできない。

次に田駢・接子に移ると、この両者は扱べき資料がほとんど残っておらず、思想内容は判然としない。ただ田駢の方は、『呂氏春秋』不二篇に「陳駢賈齊」とあり、高誘も「齊陳駢作道書二十五篇、齊生

死、等古今」と注を付すことから、思想の中心は斉同にあったと思われ、范蠡型思想との関連はやはり稀薄である。

最後の環淵は、『莊子』天下篇では「關尹老聃聞其風而悅之、建之以常無有、主之以太一、以懦弱謙下爲表、以空虛不毀萬物爲實」と老<sup>(註行)</sup>子と並べられ、『漢書』芸文志の班固自注でも「名淵、楚人、老子弟子」とされることから、黄老道の少くも老の側とは関係を持つと言えらるが、上掲の天下篇の記述を見る限り、范蠡型思想と全体的に重なり合うとは考え難い。

以上概観した所では、これらの稷下の学士以前に、既に黄老道が成立していて、彼等が全員それを学んだとする司馬遷の記述は、信憑性に乏しいと判断せざるを得ない。むしろ、司馬遷の眼には彼等の思想的立場が黄老道と同じ系統と映った、と云うのが真相であろう。

しかしながら、何故彼等が司馬遷の眼に黄老学派として映ったのか、との問題はなお検討に値しよう。彼等の思想中に、何らか黄老道に通ずる要素が含まれていたからこそ、司馬遷も前記の如き判断を下したに違いないからである。それでは、各々の思想は一体どこが黄老道に通じていたのであろうか。

慎到の政治思想が、そのままの形では范蠡型思想と一致しないことは、前述した如くである。范蠡型思想の基軸は、天道の周期運動と人為とを対応させんとする天人相関にあり、この点だけを取っても、天人分離を説く慎到との相違は決定的と言ってよい。しかも現行本『慎子』に拠る限り、慎到の思想中に范蠡言からの影響を見出すことはできず、両者の間に何らかの関係が存在したとすれば、それは慎到からの范蠡型思想に対する影響、と云った方向性であろう。

道家思想の起源と系譜（下）（浅野）

影響を与えた要素として考えられるのは、「法雖不善、猶愈於無法所以一人之心也」（『慎子』威德篇）「君舍法而以心裁輕重、則同功殊賞、同罪殊罰、怨之所由生也」（同・君人篇）「爲人君者、不多聽、據法倚數、以觀得失」（同・君臣篇）等と力説される法術思想である。慎到は君主の恣意や個人的賢智が持つ不安定さを排し、法による客観的支配を強調する。これに対し范蠡言には、実定法に関する記述が一切含まれず、統治に客観性を付与する最終基準は、天道の周期運動が示す理法のみであった。しかるに『経法』に至るや、「法者、引得失以繩、而明曲直者也」（道法篇）「法度者、正之至也、而以法度治者、不可亂也、而生法度者、不可亂也、精公无私而賞罰信、所以治也」（君正篇）「是非有分、以法斷之、虛靜謹聽、以法爲符」（名理篇）等と、法の客観性が統治の手段として姿を現してくる。『経法』の基盤が依然として范蠡言的天人相関であり、新たに登場した法術思想も全体の中で限られた地位しか占めないことを考えれば、それが范蠡型思想の内部的発展の所産であると思われず、先行する法術思想を部分的に摂取したと見る方が妥当である。『経法』に於ては、尚賢思想と法術思想とが混在するなど、正統的な法家思想とは相容れない性格を示すが、これも『経法』による撰取が飽くまで部分的な範囲に止まるものであったことから生じた現象であろう。『経法』に先行する法家としては、商鞅・申不害・李克等の名を挙げることができ、彼等からの影響は当然予想される所であるが、范蠡言と斉との結び付きを考慮すれば、彼等と並んで慎到もまた、『経法』の法術思想に影響を及ぼした一人であったと考えられる。四種の古佚書中、『称』に『慎子』因循・徳立・威徳各篇からの引用と思われる文章が含まれ、『十大経』本伐篇に

『慎子』佚文と重複する表現が見えること等も、こうした推測を傍証するものである。

続く田駢・接子の場合は、前述した資料の乏しさから、范蠡型思想との関係を推定することは慎到の場合よりも難しく、また「貴齊」なる田駢の思想内容から言っても、共通性は一層稀薄だと思われる。強いて想像を逞しくすれば、「今余欲畜而正之、均而平之」（果童篇）と、『十大経』の中で均平が説かれることとの関連を挙げられぬこともないが、今の段階では保留して置くのが無難であろう。

それでは、環淵の場合はどうであつたらうか。環淵が老子学派に属する人物であつたことは、前掲の資料によって確実な所である。従つて范蠡型思想と環淵とが結び付くとすれば、それは老子を通しての関係であつた可能性が強い。第三章・第四章で論述した如く、『経法』や『十大経』は様々な角度から『老子』の影響を蒙っている。故に斉の稷下に於て、范蠡言と『老子』とが接触したことは明らかである。そして威王・宣王の頃、楚人環淵が稷下で黄老道を学んだとの司馬遷の言や、『管子』十三篇の書名を録し、楚人環淵が老子の弟子と注を付す『漢書』芸文志の記載を考え併せれば、環淵こそが戦国中期に楚より斉へ『老子』を伝え、一足先に臨淄に移入されていた范蠡型思想中に『老子』が導入される契機をもたらした、との経路を想定することができよう。范蠡型思想は『老子』の受容に際し、主要な関心を道の性格の解説に向ける『道原』の存在が端的に示す如く、宇宙の本体・根源としての道の導入に最大の力点を置いている。『老子』の道が、一切の森羅万象を背後世界の唯一絶対者によって統括し、しかもそこから人格神的色彩を除去して自然法的客観性を付与すると云う、思想史

上画期的な意義を持つ以上、それも当然の結果であらう。『荘子』天下篇は「建之以常無有、主之以太一」と、本体的道の確立を関尹・老聃学派の第一の特色に挙げるが、これも環淵が斉に伝えた老子の思想の眼目が道にあつたことを裏付ける。

環淵が范蠡型思想に与えた影響としては、更に別の要素をも考えることができる。『荘子』天下篇は、環淵の思想概要を次の如く叙述している。

関尹曰、在己無居、形物自著、其動若水、其靜若鏡、其應若響、芴乎若亡、寂乎若清、同焉者和、得焉者失、未嘗先人、而常隨人

ここでは徹底した受身の姿勢が強調されており、全体が道家的色彩によって濃厚に覆われているが、注目すべきは、その中に「己れ居ること無きに在れば、形物は自ら著らかなり。其の動くや水の若く、其の静まるや鏡の若く、其の応ずるや響の若し」との思考が含まれる点である。即ち環淵は、自己を空虚にして主観を除去すれば、あらゆる万物は自らその実態を露呈するが故に、如何なる対象をも客観的に認識でき、また如何なる事象にも適応し得る、と主張したことになる。これを、「見知之道、唯虚无有、虚无有、秋毫成之、必有形名」（道法篇）「執道者之觀於天下也、无執也、无處也、无爲也、无私也、是故天下有事、无不自爲形名聲號矣」（同）「凡事无大小、物自爲舍、逆順死生、物自爲名」（同）とか、「靜而不移、動而不化、故曰神、神明者、見知之稽也」（名理篇）等とされる『経法』の形名論と比較する時、両者の発想がほとんど一致していることに気付く。類似の思考は、「無有人無間」（第四十三章）「聖人不行而知、不見而名、無爲而成」（第四十七章）と既に『老子』中に存在しているが、この場合は、

未だ「無有」と形名とが明確に結合されるまでに到っていない。従って、『老子』から一挙に『経法』の形名思想へ飛躍したとするには無理があり、その間に前記の如き環淵の思想が介在していたと考えれば、その展開の筋道をより連続的に辿り得る。

ただし環淵は、虚無なる心術と形名とを結合した点に於て『老子』を一步進めているが、『莊子』天下篇の描写に依拠する限り、臣下に対する督責を目的とした法家的形名参同の色彩は見られない。とすれば、『経法』の形名論中に法家的形名参同が相当の比重を占める以上、単に『老子』↓環淵↓『経法』との系譜を設定するのみでは、総ての要素が出揃ったことにはならない訳である。

実は環淵の「其静若鏡」と似た思考は、『初学記』巻二十五が引く「申子」にも、「申子曰、豈不知鏡設精、無爲而美惡自備矣」との表現で存在している。また諸書に散見する「申子」佚文では、他にも「申子曰、上明見、人備之、其不明見、人惑之、(中略)故曰、吾無從知之、惟無爲可以規之」(『韓非子』外儲說篇)「無言無思、靜以待時、時至而應、心暇者勝」(『呂氏春秋』任數篇)とか、「申子云、天道無私、是以恒正、天道常正、是以清明」(『北堂書鈔』卷一百四十九)「申子云、地道不作、是以常靜、常靜、是以正方、舉事爲之、乃有恒常之道、靜者符信、受令必行也」(同・卷一百五十七)等と、心を虚靜に保てば他者に意図を秘匿でき、同時に万物を認識してあらゆる事象に対応し得るとの主張や、天道・地道を心術の規範とする思考を含む形名論が説かれている。即ち申不害は、法家的形名論を基調としつつ、その一方では中原に残存した古代天道觀を取り込む形で、道家と相通する側面をも併せ持っていた訳である。従って、これを接点として范蠡型思想

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

に法家的形名論が導入され、なおそれが環淵の道家的形名論へ、更には認識主体を『老子』的道により根拠づける思考へと接続して行き、遂に『経法』の如き形名論を成立させたと考えることが出来る。「申子之學、本於黄老而主刑名」(『史記』老莊申韓列伝)と、司馬遷が申不害をやはり黄老学派と規定することからも、『経法』の形名思想が成立するには、更に申不害の思想が関与していたと認めるべきであろう。以上、威・宣当時斉の稷下では既に黄老道が成立していたとする司馬遷の記述について、その是非を検討してみた。これまでの論述によって、司馬遷の評言をそのまま容認し難いことは、もはや明瞭であろう。しかしながら、その一方に於ては、司馬遷により黄老学派と規定された思想家の多くが、確かに范蠡型思想と一脈相通する側面を持っていたことも、また明らかとなった訳である。

しかれば、こうした事態は如何に解釈すべきであろうか。『経法』『十大経』等の范蠡型思想が、范蠡言を基盤としつつ、そこに戦国期の諸思想を混じえて形成されたことは、第五章までの検討結果により既に確認し得た所である。この諸思想の導入・混淆が行われた場所こそ、威・宣の頃の稷下であり、前掲の思想家群は、各々の思想的特色に応じて黄老道形成のための素材を提供した側と言える。しかし、こうして撰取された各構成要素は、一旦黄老道が成立し、思想界の主流を占めた後に於ては、却って黄老道本来の思想的特色と見做され、それらの要素を提供した者達が、その重複部分の故に黄老学派に位置づけられると共に、彼等と黄老道との差異、即ち黄老道により撰取されなかった部分は、彼等が黄老道に基づきつつ独自に思想を展開させた結果生じたもの、として説明されるに到ったと考えられる。「皆學

黄老道德之術、因發明、序其指意」との司馬遷の理解も、まさしく黄老道隆盛後の漢代人より戦国期を逆算した時に生じた、倒置現象の所産に他ならぬであろう。

以上本章では、范蠡言が越から齊に移入され、臨淄で環淵が楚より伝えた『老子』を初めとする戦国期の諸思想を吸収して、『経法』や『十大経』等の范蠡型思想へと発展して行った状況を考察した。本章に於ては『史記』孟子荀卿列伝の記載を手懸りとしたため、主に老子・環淵・慎到・申不害等との関係を指摘するに止まった。しかし第三章・第四章に既述した如く、范蠡型思想中には、この他墨家思想や理に關する思考の影響も見られ、更には『管子』心術・白心・内業各篇の如き心術を重視する思想の影響をも看取し得る。威王・宣王当時の齊は、諸国より多彩な学士を招聘・優遇する政策を採り、稷下は恰も思想の一大集積地の觀を呈していたが、范蠡型思想による前記諸思想の撰取も、こうした地点に於てこそ、初めて可能であったと言える。

## 九

前章では、越より齊に伝播した范蠡言が、稷下で諸思想を吸収しつつ、政治思想としての体裁を整えて行った状況を論述した。次に問題となるのは、かくして形成された范蠡型思想が、『十大経』の如く黄帝に仮託されて、所謂黄帝書が成立した経緯である。そこで本章では、黄帝への仮託が行われた時期や、仮託の原因について考察を進めると共に、四種の古佚書と「黄帝四経」との関係に対しても、併せて検討

を加えることとしたい。

黄帝への仮託を論ずるに際しては、先ず古代に於ける黄帝傳承自体の性格を把握して置く必要がある。各種の黄帝傳承は、先秦から漢代に亙る諸文献に多数登場するが、それらの中では最も成立時期が早い『国語』や『左伝』の記載を、以下に列挙してみる。

夫亡者豈繫無龍、皆黃炎之後也（『国語』周語下）

黄帝能成命百物、以明民共財、顓頊能修之、帝嚳能序三辰以固民、……故有虞氏禘黄帝而祖顓頊、郊堯而宗舜、夏后氏禘黄帝而祖顓頊、郊鯀而宗禹（同・魯語上）

黄帝之子二十五人、其同姓者二人而已、……凡黄帝之子二十五

宗、其得姓者十四人、爲十二姓、……昔少典娶于有蟻氏、生黃

帝炎帝、黄帝以姬水成、炎帝以姜水成、成而異德、故黄帝爲姬、

炎帝爲姜、二帝用師以相濟也、異德之故也（同・晉語四）

使卜偃卜之、曰吉、遇黃帝戰于阪泉之兆（『左伝』僖公廿五年）

昔者、黃帝氏以雲紀、故爲雲師而雲名、炎帝氏以火紀、故爲火師

而火名、共工氏以水紀、故爲水師而水名、大皞氏以龍紀、故爲龍

師而龍名（同・昭公十七年）

これらの資料中に見える黄帝像は、初めて万物に命名して民に指針を与えた文明の創出者（魯語上）として、或いは後に周王朝を建てた姫姓の始祖（晉語四）として、更には阪泉の野に炎帝を破った軍事的勝利者（晉語四・僖公廿五年）として描かれ、黄帝は多くの古代帝王中の筆頭に位置づけられ（周語下・魯語上・昭公十七年）ている。上掲の黄帝傳承は、周の太子晋や魯・晋の史官、鄭の卜偃等、いずれも古代天道觀を繼承する人物により語られているが、これによって人間社会の



開祖としての黄帝像が、戦国期に突如出現したのではなく、古くから中原に存在していた有力な伝承であったことを確認し得る。

それでは、かかる黄帝伝承が齊の臨淄に於て范蠡型思想と結合したのは、いつ頃であつたらうか。これを推定するには、多くの古代帝王中とりわけ黄帝を尊崇する風潮、及び黄帝を仮託の対象に据える現象が、思想界全般に盛んとなつてきた時期を探る必要がある。そこで以下、こうした事例を検討して行くが、最初に取り挙げるのは、『尉繚子』天官篇の記載である。

梁惠王問尉繚子曰、黄帝刑徳、可以百勝、有之乎、尉繚子對曰、刑以伐之、徳以守之、非所謂天官時日陰陽向背也、黄帝者人事而已矣

ここでは「黄帝刑徳」なる兵法が論難されるが、その批判の内容から、「黄帝刑徳」が天官・時日・陰陽・向背等により勝敗を予知せんとする陰陽流兵学であつたことが判る。陰陽流兵学の淵源は、最も古くは殷代の亀卜にまで溯り得るが、天文の推移から勝敗を予知せんとした周室の誓史の天道観に、その直接的な祖型を求めることが出来る。その後かかる思考は次第に誓史の占有を離れ、中原に於て兵学としての理論化が進められた。その結果戦国期には、卜筮・天官・時日・陰陽・五行・向背・雲氣觀望・吹律聽声等の諸要素を包括する、龐大な体系を築くに到つたのである。「黄帝刑徳」もこの系統に属するが、問題はその名称である。「黄帝刑徳」なる名称は、この兵法が黄帝に仮託されていたことを示す。従つて、こうした仮託が行われる以前より、既に黄帝尊崇の傾向が広まつていたとしなければならぬ。

そこで次に、『尉繚子』の成立時期如何が問題となつてくる。従来

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

『尉繚子』については、漢以降の偽作とする説が有力であつた。ところが、一九七三年に山東省臨沂県銀雀山漢墓より大量の竹簡兵書が出土し、その中に現行本『尉繚子』と重複する殘簡が含まれてゐたことから、今やそうした見方は完全に否定されるに到つた。<sup>(註13)</sup> 銀雀山漢墓の造管時期は武帝初年と推定されており、従つて『尉繚子』の成立も、決して漢初より降ることがない訳である。その上、制談篇に「今天下諸國主、所率無不及二十萬之衆」と記される兵力数を基準にする時は、動員兵力が四・五十万にも達する戦国最末年より更に溯る、との判断が可能となる。

さて、『尉繚子』に於て「黄帝刑徳」が批判される以上、「黄帝刑徳」の成立は当然『尉繚子』以前であり、しかも「黄帝刑徳」の成立以前に黄帝尊崇の風潮が存在していなければならぬ、との時期的順序が確保される。そこでこの序列に、先程推定した『尉繚子』成立の下限を組み合わせれば、戦国中期から遅くも戦国末には、既に黄帝重視の氣運が広まつていたとの結論を得る。

『尉繚子』の指示する所は上述の如くであるが、更に他の資料からも、その結果を検証し得るであろうか。ここで興味深いのは、戦国末に五徳終始説と大地理説とを唱えて活動した、齊の鄒衍の事蹟である。『史記』孟子荀卿列伝に於て、司馬遷は鄒衍の思想を次の如く概述している。

深觀陰陽消息、而作怪迂之變終始大聖之篇十餘萬言、(中略) 先序今以上至黄帝、學者所共術、大竝世盛衰、因載其職辟度制、推而遠之、至天地未生、窈冥不可考而原也

ここに示される鄒衍の歴史観によれば、彼は「今以上至黄帝」と、人

間社会の開始を黄帝に描いていたことが判る。この点は更に、馬国翰が『玉函山房輯佚書』に於て鄒衍の著作の佚文と推定した、『呂氏春秋』応同篇の内容によっても裏付けることができる。

凡帝王者之將興也、天必先見祥乎下民、黄帝之時、天先見大嶼大螻、黄帝曰、土氣勝、土氣勝、故其色尚黃、其事則土

鄒衍が提唱した五徳終始説の特色は、天界での五徳の転移と地上での王朝交替とを関連づけた所にあるが、ここでも王朝は黄帝から説き起こされている。このように鄒衍が黄帝を人間社会の創始者に据えた背景には、『国語』魯語上や『十大経』の如く、天地開闢後の混沌状態に黄帝が出現し、初めて人類に社会生活の指針を与えたとする思考が、戦国末の斉で既に有力であった状況を想定し得る。何故なら、「先ず今以上黄帝に至るまでの、学者の共に術ぶる所を序す」との表現は、それが独り鄒衍のみならず、稷下の思想界の大勢でもあったことを示すからである。

鄒衍は趙の平原君の面前で公孫龍と対決したと伝えられ、その活動時期は、ほぼ前三世紀前半に当る。従つてこれによつても、黄帝尊崇の風潮が当時既に定着していたことを確認し得るのである。

鄒衍に続いて、今度は山東省銀雀山漢墓より出土した『孫子兵法』の検討に移りたい。<sup>(註14)</sup>『孫子兵法』黄帝伐赤帝篇には、「孫子曰、黄帝

南伐赤帝、(中略)已勝四帝、大有天下」と、黄帝が四方に遠征して赤帝・青帝・黒帝・白帝を伐ち、「天下四面之に帰し」(同)たことが記される。黄帝の征戦にまつわる伝承は多様であるが、その中では、炎帝を苦戦の末に阪泉の野に破り、次いで涿鹿の野で蚩尤を伐つて、天下の支配者になつたとするのが主流である。これに対し四帝との闘

争は、『太平御覧』卷七十九が引く「蔣子万機論」にも見えるが、その数は少く、前者とは系統の異なる伝承である。黄帝伐赤帝篇が後者の立場を取るのとは、もともと「凡此四軍之利、黄帝之所以勝四帝也」とする『孫子』行軍篇の文を踏まえるからである。ただし『孫子』行軍篇に於ては、行軍に関わる具体的戦術が主題であつて、黄帝が四帝に勝利したとの伝承は、単なる譬えとして使用されるに過ぎず、それ以上に格別の意味を持たされてはいない。しかるに黄帝伐赤帝篇では、特にこの一文のみを取り挙げ、「一帝二王、皆得天之道」と黄帝を唯一の帝とした上で、全篇をその解説に費やす。こうした現象は、やはり黄帝重視の時代風潮の反映であろう。

黄帝伐赤帝篇は、「之を呉越に明らかにし、之を斉に言う。曰く、孫氏の道を知る者は、必ず天地に合す」(『孫臏兵法』陳忌問墨篇)との記述から推して、孫武と孫臏双方の兵学を承継いだ後学の手になると思われる。そして二人の孫子共に斉人で、特に孫臏が斉の威王と將軍田忌に仕えて大功があつた点からすると、孫氏学派の根拠地は斉に存在したと考えられ、この篇も稷下で著述された可能性が高い。またその時期については、『孫臏兵法』威王問篇では、「齊三世其憂矣」と、斉侯として自立した田和から三代目、威王と同時期であるかの如き体裁を取るが、摛庸涓篇が威王当時の桂陵の戦いを「昔者、梁君將攻邯鄲」と叙述することから、恐らく次の宣王の治世以降で、紀元前三〇〇年前後から戦国末までの間と推測し得る。従つて黄帝伐赤帝篇の存在も、やはり戦国末の稷下に既に黄帝尊崇の気運が広まっていたことを示す一例とならう。

また『公孫龍子』跡府篇には、勇士を募らんとする斉王と、非闘を

説く尹文との応酬が載せられているが、尹文はその最後に、「賞罰是非相與曲謬、雖十黃帝、固所不能治也」と発言している。「説苑」君道篇には尹文と宣王の間答が見え、「尹文子」一篇に対する『漢書』芸文志の班固自注にも「説齊宣王、先公孫龍」とあることから、この齊王は宣王と思われる。問題は、これが十の堯舜ではなくして、十の黄帝と言われる点にある。これは宣王当時の齊に於て、黄帝が古代帝王の筆頭の地位を占めていたことを、如実に物語っている。

尹文の思想は、宋鉞と共にその概略が『莊子』天下篇に記される。これによれば、「禁攻寝兵を以て外と為し、情欲寡淺を以て内と為し」、「侮らるるも辱とせざる」ことを主張して、心術を重視する道家的立場を保ちつつ、反戦非攻を訴えた思想家であったことが知られる。しかし天下篇は、「万物に接するに、別有を以てするを始めと為す」とも評しており、尹文には概念規定を手段に対象世界を認識せんとする、名家的傾向も存在したことが窺える。跡府篇の記載は、一方で士を好むと称しつつ、他方で私闘を賞揚する宣王に対し、士概念を厳密に規定する論法を武器に、その非を糾弾せんとする尹文の姿勢を描写しており、非闘と正名との並存を記す『莊子』天下篇の評言とまさしく合致すると共に、更に両者の内的連関をも明示する貴重な資料となっている。従ってその内容は、尹文の事蹟をかなり正確に伝えていると見られ、その中に前記の表現が含まれることは、やはり戦国中期の齊に黄帝重視の風潮が存在したことの傍証となろう。<sup>(註15)</sup>

齊に於ける黄帝尊崇について、最も早い時期を提示するのは、齊の威王（陳侯因資）が鑄造させた祭器陳侯因資敦に刻された銘文である。この銘文中には、「其唯因資、揚皇考昭統、高祖黄帝、邇嗣桓文、朝

道家思想の起源と系譜（下）（浅野）

問諸侯、合揚厥德、諸侯貢獻吉金、用作孝武桓公祭器敦」とあり、既に威王（在位・前三五八〜前三二〇年）当時、齊では黄帝が古代帝王中至上の存在として、王室からも尊崇されていたことを明記している。

以上周辺の資料から、黄帝重視の気運がいつ頃から盛んとなったのかを考察してきた。当然これらの資料は、各々指示する時期に多少の差異を含むが、戦国中期の威王・宣王の時代より既にそうした風潮が定着していたことは、充分確認し得たであろう。そして、黄帝重視の気運が盛んとなった時期から、仮託が行われるまでに、或る程度の間隔を見込めば、范蠡型思想が黄帝に仮託されて黄帝書が成立したのは、概ね前三世紀前半、湣王（在位・前三〇〇〜前二八四年）ないし襄王（在位・前二八三〜前二六五年）<sup>(註17)</sup> 治下の齊の稷下であった、と推定して置くのが妥当な所であろう。

しからば范蠡型思想は、何故に黄帝を仮託の対象としたのであろうか、そもそも黄帝に関する諸伝承は、上掲の『国語』や『左伝』に明らかかなように、誓史の天道観と密接な関係を保ちつつ、中原の地に語り継がれてきたものである。そして、中原文化と疎遠な越に於て形成された范蠡言には、黄帝を含め古代帝王伝承が一切含まれぬ点も、既に第六章で指摘した如くである。従って、范蠡型思想が黄帝に仮託される現象は、范蠡言が齊の稷下に移入され、そこで中原文化と接触した結果と考えられる。

ここで改めて想起すべきは、前述した陰陽流兵学や鄒衍と、黄帝との関係である。『漢書』芸文志・兵書略に、「陰陽とは、時に順いて発し、刑徳を推し、斗撃に随い、五勝に因り、鬼神に仮りて、助けと為す者なり」と定義され、『六韜』龍韜・王翼篇に、「天文三人は、

星歴を司り、風氣を候い、時日を推し、符驗を致え、災異を校り、天心去就の機を知るを主る」と述べられる陰陽流兵学は、中原に於ける古代天道觀の兵学的發展形態に他ならない。故に、「黄帝刑德」や芸文志・兵陰陽家類の「風后」「力牧」等に見られる黄帝への仮託も、古代天道觀を媒介とした両者の思想的親近性からして、当然生ずべき現象と言える。殊に黄帝伝承自体が、軍事的勝利者としての黄帝像を宿していたことは、両者の結合を一層促進したであろう。

一方の鄒衍もまた、五行説と氣との結合(『呂氏春秋』応同篇)、龜卜による勝敗予測(『韓非子』飾邪篇)、吹律による天候調節(『論衡』定賢篇)、災異の招降(『論衡』感虚篇)、曆運や陰陽の消息による予言(『史記』孟子荀卿列伝)等々、譬史の天道觀の主要な特色をほとんど備えている。従ってやはり彼の思想も、中原に於ける古代天道觀の發展形態と見做し得る。この点は、以下の事柄によっても明らかなのである。『史記』歴書は、「黄帝考定星歴、建立五行、起消息、正閏餘」と、黄帝が天文・陰陽・五行・曆運の術を創始したことを述べ、その後、の迂余曲折を記した後、「戰國竝争、在於疆國禽敵、救急解紛而已、豈違念斯哉、是時獨有鄒衍、而散消息之分、以顯諸侯」と、戦国の争乱により衰退しつつあった黄帝の術を唯一人継承した人物として、鄒衍の名を特筆する。即ち、黄帝が「五行を建立し、消息を起し」(歴書)たのに応じて、鄒衍もまた「深く陰陽の消息を觀」(『孟子荀卿列伝』)、「消息の分を散じ」(歴書)たとされる如く、黄帝と鄒衍とは、司馬遷によって同一系譜上に位置づけられたのである。とすれば、鄒衍が黄帝を人間社会の開祖に据えたことも、かかる思想的系譜の成せる業として、その間の事情を諒解し得よう。

このように、陰陽流兵学や鄒衍等、陰陽家と称される思想系統は、天文曆法家と共に、中原に残存した古代天道觀の主要な後継者であり、最初に黄帝を奉じたのも彼等であった可能性が強い。そして范蠡思想も譬史に司られた古代天道觀にその淵源を發し、天文曆法家や陰陽家とは思想的兄弟関係にあったことを想えば、范蠡型思想が彼等より黄帝伝承を受容し、『十大経』の如き黄帝書を成立させる事態も、むしろ自然な成り行きであろう。『経法』では「日月星辰之期」(四度篇)「列星有數」(論篇)「日月星辰有數、天地之紀也」(論約篇)等と、新たに「星」が天道の構成要素中に撰取され、更に『道原』では、「天地陰陽、四時日月、星辰雲氣」と「氣」までが登場してくる。そもそも范蠡言には星や氣に関する思考が全く存在せず、逆にこれらが中原の天道觀を持つ特徴であったことは、先に第六章で指摘した如くである。こうした現象は、范蠡言の「徳虐」を『経法』が「文武」、『十大経』が「刑徳」と、中原の天道觀で用いられ(『尚書』呂刑・『國語』周語及び晋語)ていた術語に換言する点、或いは「天地之恒常、四時晦明」(『経法』道法篇)「未有明晦」(『道原』)と、范蠡言に存在せず、中原の天道觀に付属して(『左伝』昭公元年)いた「晦明」に言及する点と並び、范蠡言が中原の天道觀との接触を経て、術語を補充・増加させていった状況を示している(註19)。従って黄帝への仮託も、やはりこうした動きの一環として捉えることができるのである。

黄帝書の成立に関連して、これまで判断を保留してきた四種の古佚書と「黄帝四経」との関係についても、ここで私見を述べて置きたい。『漢書』芸文志・道家類が著録する黄帝書は、「黄帝四経」四篇を始

め、「黄帝銘」六篇・「黄帝君臣」十篇・「雜黄帝」五十八篇・「力牧」二十二篇の計五種で、他に兵陰陽家類に「力牧」十五篇が含まれている。上記の書名には、いずれも黄帝ないし力牧の名が冠せられているから、厳密に考えるならば、古佚書四種の中、これらのいずれかに該当し得るのは『十大経』のみとなる。そこで、先ず『十大経』を手懸りに検討してみよう。

内容上『十大経』に該当しそうなものとしては、「黄帝君臣」十篇・「力牧」二十二篇・「力牧」十五篇が挙げられる。この中「黄帝君臣」は内容的に最も可能性が高いが、『十大経』が十五篇であるのに対し、十篇であることが難点となる。次に道家類の「力牧」は、『十大経』に力牧以外の臣下がかなり登場してくる点と、篇数の大幅な違いとが難点である。兵陰陽家類の「力牧」の方は、篇数は合うが、やはり力牧以外の臣下の存在と、『十大経』の内容が陰陽流兵学を主体にしている点とが障害となる。要するに、各々一長一短があつて決し難いが、次のようにも考えることはできる。『十大経』十五篇に於て、黄帝及び臣下が直接登場するのは九篇である。しかし末尾の篇名を欠く部分には、直接黄帝の名は登場しないものの、「是我愈静」「是我无爲」「我无能應」「我不藏故」「我有所周」等と、「我」なる一人称が頻繁に使用されており、作者の意図としては黄帝の独自のつもりであつたとも考えられる。とすれば、都合十篇が黄帝と臣下とに関わる篇となり、これが本来の形でそこに残りの五篇が付加されたと見れば、『十大経』なる書名と合致すると共に、「黄帝君臣」の篇数とも一致する。

ただし、『十大経』の原型はそれでよいとしても、四種の古佚書中

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

『十大経』のみを切り離して「黄帝君臣」に当てる処理には、なお釈然としない点が残る。それは、『十大経』と「黄帝君臣」との書名の相違で、とりわけ「黄帝四経」との関係を念頭に置く時、「経」なる語に引掛かりを感じざるを得ないからである。

そこで今度は視点を変え、「黄帝四経」四篇に古佚書四種を引き当てる側の可能性を追求してみよう。この場合に留意しなければならぬのは、四篇なる篇数である。もしこれを、他の黄帝書の篇数や古佚書内部の篇数と全く同列に置くならば、直ちに篇数が超過し、『経法』にせよ『十大経』にせよ、決して「黄帝四経」に該当させることはできない。そこで考慮すべきは、この書名に限り「四経」なる数字が含まれる点である。かかる書名は、それが当初から単一の著作ではなくして、四種の著作を後に一括したものであつたことを示唆する。とすればこの場合の四篇とは、単一の著作内部の篇数を表すのではなく、「黄帝四経」を構成する著作数を示す単位として使用された可能性が強い。そうであれば、「黄帝四経」との関係を考えるに際し、通常の意味での篇数の異同は、最初から問題点より除外してよいことになる。さて以上の条件を前提に、古佚書四種をそのまま「黄帝四経」に引き当てるとすればどうであろうか。この場合に先ず障害となるのは、『経法』『十大経』が共に「経」であるのに反し、『称』『道原』の側には「経」が冠せられていない点である。しかしながら、そもそも「黄帝四経」なる呼称は、四種の文献に対する総称であつて、必ずしもそれら総ての書名自体に「経」が含まれていたことを意味しない。つまり、多数の黄帝書の中でも特に重要な四種の文献、と云う程度の意味合いで「四経」と称したことも充分考え得る。例えば「管子」に

於て、牧民・立政・幼官等の各篇名を有する諸篇を、一括して経言と総称するが如くであり、「五経」と称しながら『礼記』が書名中に「経」を含まぬが如くである。従つて、もとより全部に「経」が含まれているに越したことはないとしても、四種中の二種までが「経」とされておれば、強いてそれ以上の整合性を求める必要はないであろう。

このように考えるならば、書名に関する難点は一応解消するが、次に問題となるのは、『経法』『称』『道原』には黄帝が全く登場してこない点である。もしこの三種が『十大経』と共に「黄帝四経」を構成していたとすれば、何故にこれら三種までが黄帝の名の下に一括されたのか、当然疑問の存する所となる。この点については、次の如く考えられる。『称』は四十余の短文によって構成されるが、「天に還形有り。反りて其の殃いを受く」「天に先だちて成す毋れ。時に非ずして栄ゆる毋れ」とか、「天極を失する毋れ。数を究むれば而ち止む」「聖人は始めを為さず」「客は陽にして主人は陰」等と、明らかに范蠡型思想を基調にしている。また『道原』の方は、「万物之を得て以て生じ、百事之を得て以て成る。人皆之を以うるも、其の名を知ること莫し。人皆之を用うるも、其の形を見ること莫し。一とは其の号なり。虚とは其の舎なり。无為とは其の素なり。和とは其の用なり」等と、専ら宇宙の本体・根源たる道の解説に終始するが、一方に於ては、「明なる者は、固より能く極を察し、人の知る能わざる所を知り、人の得る能わざる所を服う。是れを稽を察し極を知ると謂う」等と范蠡型思想をも混在させており、范蠡型思想が『老子』的道を理解し受容せんとした努力の産物と見做される。特に「天地陰陽、四時日月、星辰雲氣、蛟行蟻動、戴根の徒、皆生を取るも、道は少きを益すと為さ

ず、皆焉に反るも、道は多きを益すと為さず」との表現には、陰陽・四時・日月を道の下位に従属させる形で、何とか范蠡言的天道と『老子』的道との調整を図らんとする、苦心の痕が窺える。従つて、各々力点の置き方には差異が見られるものの、これら四種の古佚書が、いずれも范蠡型思想としての強い共通性を保つことは明瞭である。故に内容的には、これらが一括されることは別段奇異な現象ではない。

問題は黄帝との関係であるが、これも范蠡型思想が黄帝に仮託されて黄帝書が成立したとの経緯を踏まえるならば、范蠡型思想の段階に於ける基本文献に『十大経』が加えられ、今度は逆に『十大経』の存在を以て他の三種をも黄帝の名の下に一括した、と考えることができよう。これは丁度、『管子』の中で最も基本となるべき経言九篇には管仲が全く姿を見せず、大臣・小臣等の篇に至つて漸く管仲が登場してくるにもかかわらず、全体が『管子』の名の下に統括されるのと似た現象と考えられる。この他にも、『列子』がその中に周穆王篇や楊朱篇・黄帝篇を含むなど、総称が内部全体を規定しない事例が見受けられる。もともと黄帝書自体の成り立ちが、諸家折衷的な雑然とした性格を持ち、個人の著作の如く、必ずしも全体が統一的な意図の下に著述・編集されたものではない以上、「黄帝四経」の構成に対しても、それ程の厳密さを要求すべきではない。また四種の古佚書の間に見られる字数や篇立て等の体裁上の相違も、「黄帝四経」が総称である以上、さしたる障害にはならぬであろう。これは、「四書」や「五経」等類似の事例と比較すれば、一目瞭然の筈である。

以上の如く考えるならば、古佚書四種を「黄帝四経」に該当させる上での難点も、一応は解消可能となる。依然として不安を残さざるを

得ない側面もあるが、これらの古佚書が帛書に於て、乙本『老子』の直前に位置していたことも、やはり単なる偶然とは思われず、四種の古佚書は「黄帝四経」に当る資料であろうとするのが、現段階での筆者の見解である。

## 十

本章では、直接黄老学派に関わる資料から、『老子』と黄帝書とが結合されて最終的に黄老道が成立するに到った状況と、黄老道が漢初に果たした思想的役割とを検討する。『史記』樂毅列伝の末尾には、次の如き黄老道の系譜が記されている。

樂氏之族、有樂瑕公樂臣公、趙且爲秦所滅、亡之齊高密、樂臣公善修黃帝老子之言、顯聞於齊、稱賢師、(中略)樂臣公學黃帝老子、其本師號曰、河上丈人、不知其所出、河上丈人教安期生、安期生教毛翁公、毛翁公教樂瑕公、樂瑕公教樂臣公、樂臣公教蓋公、蓋公教於齊高密膠西、爲曹相國師

この師承關係に対し、唐蘭「黄帝四経初探」は、一世三十年との計算から、開祖河上丈人を紀元前四〇〇年頃の人物と推定し、黄老道の成立もその時期と考えている。だが前述した『経法』や『十大経』に於ける諸思想混淆の状況から、前四〇〇年当時、既に黄老道としての明確な体裁が成立していたとは、到底見做し難い。そもそも本師たる河上丈人が、「其の出ずる所を知らず」と称される程であるから、この系譜を全面的に信用するのは危険である。

ただし途中に位置する樂瑕公・樂臣公<sup>(中略)</sup>については、著名な樂毅の一

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

族として出自並びに故国が明示され、更に趙より亡命した時期と斉での落ち着き先までも記されることから、その記述は信頼してよいであろう。またこの二人に続く蓋公も、高密・膠西(山東省高密・膠県)と活動地域が具体的に挙げられており、高祖に仕えた曹参が蓋公を師とした経緯は、『史記』曹相国世家に詳しく見える所であるから、やはり実在した人物であったことは確実である。故にこの系譜中、樂瑕公↓樂臣公↓蓋公↓曹参と連なる部分については、ほぼ事実として認め得る訳である。しかも樂瑕公・樂臣公は趙よりの亡命者であり、范蠡型思想が諸思想を導入して発展を遂げ、更に黄帝に仮託されたのが斉であった事情から言っても、彼等自身が黄老道を創始したとは考えられない。とすれば、当然彼等が亡命してくる以前から、斉には黄老道の学統を伝える人物が存在していたとしなければならぬ。従って、樂瑕公の師とされる毛翁公、及びその師たる安期生が果たして実在したか否かは一応別にしても、黄老道の系譜は、樂瑕公より少くも一代ないし二代前までは溯り得ることとなる。

しからは、その時期はいつ頃となるであろうか。二人が斉に亡命したのは、「趙の且に秦の滅ぼす所と為らんとし」た時期と記されている。趙は前二四八年に一挙に五十七城を抜かれ、翌年には上党の地全城を奪取されるなど、かねて秦の猛攻に脅かされていた。特に秦の謀略により將軍李牧を喪つてからは急速に衰退し、前二二八年には国都邯鄲が秦將王翦の前に陥落、幽繆王は捕えられ、兄の趙嘉が北辺の代に拠つて僅かに命脈を保つ、との最期を迎える。彼等が趙を逃れたのも、恐らくはこの間であろう。従つて前掲の系譜では安期生・毛翁公に当る時期、およそ前二二五・六十年頃には、既に斉で黄老道が成立

していたものと判断し得る。

そしてこの時の黄老道は、漢代に流行したものと同様、既に黄帝書と『老子』とが一括された様式を備えていたと思われる。孟子荀卿列伝に於て、慎到や田駢・接子・環淵が黄老道を学び、それを基に自己の思想を展開したとされる場合は、司馬遷の側から為された解釈であり、「黄老道德之術」とは言っても、それは広い意味での思想傾向を指すものでしかなかった。しかるに楽毅列伝の系譜は、それとは全く性格が異なり、「基本師號曰、河上丈人」との表現からも明らかな如く、司馬遷が下した解釈ではなく、黄老学派自身の内部伝承を記録したものである。即ちここで言われる「黄帝老子之言」とは、文字通り狭義の黄老道そのものを指しているのである。

それでは、黄帝書は如何なる理由から『老子』と結合するに到ったのであろうか。単に人物としての黄帝と老聃とを並べるならば、そこに格別両者が結び付くべき必然性は、何ら存在しない。しかし、思想としての両者の来歴を振り返るならば、両者の結合はむしろ当然の事態として諒解し得るであろう。

そもそも『老子』と范蠡言とは、等しく周の古代天道観にその起源を持ち、しかも『老子』の成立には范蠡言が深く関与していた。故にこの両者は、古代天道観の末裔として、更には南方に興起した思想の双壁として、発生の時点より既に密接な関係にあったのである。その後范蠡言は越より齊に移入され、稷下に於て諸思想を吸収して、『経法』の如き范蠡型思想へと成長を遂げた。その際、天道を主体とする范蠡型思想に最も深刻な影響を与えたのが、環淵により楚から伝えられた『老子』である。『老子』が創出した宇宙の本体・根源としての

道は、法源の設定や形名の根拠づけ、悪の発生理由の説明等に汎く応用され、范蠡型思想が持つ特徴の一つを形造ったのである。その後范蠡型思想は、やはり西方周の古代天道観の末裔たる陰陽家及び天文曆法家と、遙か中国世界の東端で再会したことにより、更に黄帝に仮託され、『十大経』の如き黄帝書の成立を見る。このように、黄帝に仮託された范蠡型思想が『老子』を自己の内部に取り込んでいたこと、及び『老子』が自己の中に天道概念を残存させていたことから、両者は同傾向の思想と見做され、やがて黄老と連称されて、楽毅列伝の系譜の如く完全な同一学派を形成することとなった。即ち『老子』と黄帝書とは、共通の淵源より出発した後、更に前後三回に互る接触を経て、遂に黄老道を成立させるに到ったのである。

さて、かくして成立した黄老道は、その後如何なる展開を見せたのであろうか。劉邦に仕えた陳平も、「好んで書を読み、黄帝老子の術を治め」(『漢書』陳平伝)とされるが、『史記』曹相国世家は、同じく高祖の謀臣であった曹參が黄老道によって齊を統治した模様を、次の如く述べる。

參盡召長老諸生、問所以安集百姓、如齊故俗諸儒以百數、言人人殊、參未知所定、聞膠西有蓋公、善治黄老言、使人厚幣請之、既見蓋公、蓋公爲言治道貴清靜、而民自定、推此類具言之、參於是避正堂舎蓋公焉、其治要用黄老術、故相齊九年、齊國安集、大稱賢相これによれば、蓋公が曹參に伝授した黄老道は、「清静を貴べば、而ち民は自ら定まる」と、どちらかと言えば『老子』的無為の側に重点が置かれていたかの印象を受ける。ただし飽くまでもそれは基本方針であって、「此の類を推して具さに之を言う」とされる中には、黄帝



書が説く実践的政治思想の側面も、当然含まれていたと考えられる。もともと黄老道は、黄帝書と『老子』の両者を一括した思想であるから、等しく黄老道による統治とは言っても、為政者がいずれの側に力点を置くかによって、全体的印象はかなり変わってくる。しかも従来は、黄帝書の側が散佚していた事情も手伝って、とかく『老子』的無為を主体に黄老道を理解せざるを得なかったのであるが、単に無為を唱えるのみでは、峻険を極める現実の政治世界に対し、何らの有効性をも發揮し得ないことは言うまでもない。

もっともこれには、蕭何の法治政策を引き継いだ曹參が、一方で法令に厳格な官吏を罷免し、代りに朴訥・温厚な人物を任用した（『史記』曹相国世家）事例に象徴される如く、為政者が黄老道によって統治する場合、ともすれば無為清静なる美名を標榜して表面を飾り、形名・法術等の具体的統治技術の側を隠蔽しがちであったとの事情が、少なからず影響したであろうことが想像される。殊に漢初に於ては、秦の苛酷な法治主義に虐げられた記憶が生々しく、繁雑な法治に対する反感が民心に根強く植え付けられていたため、「安集百姓」こそが為政の急務であった。かかる状況の下では、よしんば末端の實際的統治に当っては、依然秦と大差ない施策を続けたとしても、少なくとも基本精神は無為清静にある点を強調する必要があったことは、容易に推測し得る。この意味では、刑と徳、無為と法治とを並存させる黄老道は、漢初の統治階層にとり至極便利な思想であったと言える。

しかしながら、単にそうした理解のみで片付けるならば、それはあまりに皮相に過ぎよう。『老子』と黄帝書との間には確かに性格の違いが存在するが、そうした差異を超えて、両者がより根本的な共通性

道家思想の起源と系譜（下）（浅野）

を保持していた点にも注意を払う必要がある。『老子』は無為を強調するが、一面では陰険・老獪な統治意欲をも秘めており、また黄帝書は形名・法術を説きながらも、天道の周期運動の下に恣意的支配を抑制せんとする姿勢をも併せ持つ。即ち黄老道を構成する両者には、程度の差はあれ、もともと消極的対応と積極的対応との巧みな使い分けを促す体質が宿されていたのである。この屈曲した思考態度は、遠く譬史の天道観に由来するが、間接的には「南方之強」の気風の反映であり、より直接的には春秋末の呉の興亡に対する反省に基づくものであった。飛躍的に軍事力を伸長させて、長江下流の蛮夷から彗星の如く中原の覇者へとの上り、強兵を以て天下を震撼させたその絶頂の瞬間に、足下を越に襲われ急速に滅んでいった呉の軌跡は、「兵強ければ則ち勝たず」（『老子』第七十六章）、「極を過ぎ当を失すれば、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。天反りて人に勝つ」（『経法』国次篇<sup>註21</sup>）と、天の限度を超えた直線の剛強の脆弱性を、深刻な教訓として残した。そして三世紀を経た後、黄老道によって理論化されたこの歴史的教訓は、秦帝国の瓦解を新たな実例に得て、改めてその真实性を漢代人の胸に刻みつけることとなったのである。『経法』国次篇や六分篇が、郡県制を破亡の策として非難し、賢者への分封を唱えたことは、黄老道を帝国運営の指針とした漢が、敢えて秦の支配体制を踏襲せず、新たに郡国制の採用に踏み切ったことと、決して無縁ではなからう。従って、黄老道が漢初  
の思想界を席卷した理由は、単に統治手段として好都合な思想であったと云うに止まらず、より広汎な時代的共感をも、その背景に伴って  
いたと考えるべきであらう。

かくして黄老道は、「會竇太后治黄老言、不好儒術」（『史記』孝武本紀）と、文帝の後で、次の恵帝の代に権勢を振った竇太后の好意的態度も作用し、武帝の重臣汲黯が「黄老の言を学びて、官民を治め」（『漢書』汲黯伝）たことに象徴される如く、武帝期前半まで漢帝国の中心思想の座を占め続けたのである。<sup>(註22)</sup> 故に、そもそも道家なる名称を最初に用いた漢代人にとつての道家とは、「道家之言、當斷不斷、反受其亂、乃是也」（『史記』斉悼惠王世家）と、何よりも黄老道を意味するものであった。<sup>(註23)</sup> 司馬談は「六家要旨」の中で、道家を次の如く絶賛する。

道家、使人精神專一、動合無形、瞻足萬物、其爲術也、因陰陽之大順、采儒墨之善、撮名法之要、與時遷移、應物變化、立俗施事、無所不宜、指約而易操、事少而功多（『史記』太史公自序）

司馬談の言う道家を、もし後世の所謂老荘思想と云つた感覚で理解しようとするならば、彼の折角の賛辞も全くの的はずれとならう。ここでの道家とは、まさしく黄老道に他ならず、「陰陽の大順に因り、儒墨の善を采り、名法の要を撮る」との評言も、諸家折衷的な黄帝書の内容と照合して初めて納得できる。また「時と与に遷移し、物に應じて変化し、俗に立ちて事を施し、宜しからざる所無し」との評価も、天道の周期運動に歩調を合わせ、巧みに変化に対応しつつ、飽くまでも現実世界での成功を目指さんとする范蠡型思想の特色を対置させてこそ、その真意を解し得る。要するに、心術・諸家折衷・変化重視・実践的政治思想等々、司馬談の挙げる道家的特色を尽く兼備するのは、唯一黄老道のみであつて、『老子』や『荘子』だけでは、彼の道家評は決して理解できないのである。<sup>(註24)</sup>

こう考えてくると、黄老道の思想的強みが、実はその複雑な内部構造によつてもたらされたものであることに気付く。黄老道を構成する范蠡型思想と『老子』とは、発生の段階とその後の展開過程とに於て、三重・四重の親近性を持つとは言え、当然性格を異にする面があり、両者を黄老道として一括する時、その内部には異質な諸要素をそのまま抱え込むこととなる。しかしこの点こそが、逆に黄老道の思想的役割を拡大させた要因であつたと言える。

范蠡型思想が稷下に於て導入した形名・法術思想、及び絶対的支配者としての黄帝像が、漢帝国運営のための具体的統治技術を提供したことは、言うまでもない。また黄老道は、一方に於て天道の周期運動を説くことにより、あらゆる変化に対処し得る実践的・現実的性格を具備すると共に、本体的道を形名や法術の根源に据える操作により、「道を抱き度を執らば、天下一にす可きなり」（『道原』）と、天下統一の不動の理論的根拠を提示する機能をも保持していた。これによつて黄老道は、漢の皇帝権力を法定法的秩序の頂点に位置させつつ、しかも唯一人「道を執る者」として、皇帝の地位をその枠外、即ち自然法的世界の側へ超越せしめ、その絶対的權威を保証する途を拓いたのである。更にその屈曲した思考態度と柔弱・無為・清静等の姿勢は、秦帝国の急速な滅亡への反省や、それに伴う奢侈抑制、人心の不安・動揺の鎮静、と云つた時代的要請に適合するものでもあつた。<sup>(註25)</sup> 即ち黄老道は、複雑な内部構造を抱えていたが故に、却つて多様な理解や応用を可能とし、なお戦国期の遺風を強く漂わせる一方、徐々に専制帝国としての支配体制を整えつつあつた漢初の社会全体を包摂するに足る、幅広い許容性を發揮し得たのである。

「道家者流、蓋出於史官」(『漢書』芸文志)と、道家の起源を古代の史官に求めたのは、後漢の班固であった。彼の言う道家も、「歴史成敗存亡禍福古今之道、然後知秉要執本、清虛以自守、卑弱以自持、此君人南面之術也」との評言から、主に黄老道を指すことが判る。黄老道が、警史に司られた古代天道觀に、その遙かな淵源を持つことを想えば、彼の見解も一面の真理を鑿つものであったと言える。「吾れは警史に非ず、焉んぞ天道を知らんや」と言い放つたのは單子であったが、まさしく「黄老の家は、天道を論説し」(『論衡』謹告篇)たのである。

班固の如く、漢代に道家を史官の末流と捉える見方が興つたのは、「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」(『經法』論約篇)と、黄老道がまさに「成敗・存亡・禍福・古今の道を歴史する」る性格を備え、「史は天を以て人を占う」(『法言』五百篇)とされる史官の伝統を引き継いでいたからに他ならない。

『説苑』敬慎篇には、次のような記載が見える。

孔子之周、觀於大廟、右陛之前有金人焉、三緘其口、而銘其背曰、古之慎言人也、戒之哉、戒之哉、無多言、多言多敗、無多事、多事多患、安樂必戒、無行所悔、勿謂何傷、其禍將長、勿謂何害、其禍將大、勿謂何殘、其禍將然、勿謂莫聞、天妖何人、熒熒不滅、炎炎奈何、涓涓不壅、將成江河、緜緜不絕、將成網羅、青青不伐、將尋斧柯、誠不能慎之、禍之根也、曰、是何傷、禍之門也、強梁者不得其死、好勝者必遇其敵、盜怨主人、民害其貴、君子知天下

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

之不可蓋也、故後之下之、使人慕之、執雌持下、莫能與之爭者、人皆趨彼、我獨守此、衆人惑惑、我獨不從、內藏我知、不與人論技、我雖尊高、人莫害我、夫江河長百谷者、以其卑下也、天道無親、常與善人、戒之哉、戒之哉

『意林』及び『太平御覽』の引用から、この金人銘が、実は『漢書』芸文志が記す「黄帝銘」六篇の一部であったことが知られる。<sup>(註26)</sup>この黄帝銘が示す如く、何よりも黄老道自身が、過去の榮枯盛衰がもたらす歴史の教戒を、現在に、そして未来に告げる者として、自らの性格を描いて見せたのである。

しかもそれこそは、単なる付会ではなく、天地剖判直後の黎明に忽然と姿を現し、天道の運行を観察して曆法を創始したとされる黄帝像が、実は史官の伝統を承け継ぐものであったことと並び、消し去り難い己れの履歴を自ら告白するものであった。班固の目に映つた道家像は決して幻ではなく、発生より既に遙かな時を隔てつつ、なお彼等は自己が何者であったかを、暗に語り継いでいたのである。「昔、吾れ嘗て天の金石と血とを雨ふらすを見たり。吾れ嘗て四月十日並び出で、天と滑すること有るを見たり。吾れ嘗て高山の崩れ、深谷の窞がり、大都王宮の破れ、大國の滅ぶるを見たり。吾れ嘗て高山の裂を為し、深淵の沙竭き、貴人の車裂せらるるを見たり。吾れ嘗て稠林の木無く、平原の溪谷と為り、君子の僕御と為るを見たり。吾れ嘗て江河の乾き、坑と為り、正冬に榆葉を采り、仲夏に雪霜を雨ふらし、千乗の君、万乗の主、死して葬られざるを見たり」(『説苑』敬慎篇)と、あらゆる有為転変を凝視し続けた歴史の証人として、限り無き人間の愚行に対する警告を背に刻み、口を緘じて立ち尽す沈黙の予言者として。

## 註

- (1) 一例を挙げれば、康有為『偽経考』卷三では、『漢書』芸文志が「劉向分國語」と記す「新國語」五十四篇を用いて劉歆が『左伝』を偽作し、その残余に他の雑多な資料を混じえて現行本『國語』二十一篇を作り上げた、との見解が述べられている。また董增齡『國語正義』序には、今の越語下篇を、『漢書』芸文志・兵權謀が記す「范蠡」二篇の竄入と疑う説が挙げられている。しかし「漢書」卷七十の注が引く「范蠡兵法」は、「飛石重十二斤、爲機發、行二百步」と兵技巧を説く全くの兵家言であり、『文選』卷十六の李善注や『左伝』桓公五年の孔疏が引用するのも、やはり、この飛石に関する事柄である。従って、兵權謀に分類された「范蠡」二篇と越語下篇とは全く性格を異にしており、前記の疑念は到底成立し難いと言わざるを得ない。
- (2) Bernhard Karlgren: "ON THE AUTHENTICITY AND NATURE OF THE TSO CHUAN" p.58~p.61, p.64~p.65.
- (3) この点は、「初本黄老、而未流迪於刑名」(陸佃序)とされる『鶡冠子』についても同様である。『鶡冠子』の内容は、「天文也、地理也、月刑也、日德也、四時檢也、度數節也」(夜行篇)等と、基本的には范蠡型思想に属するが、「陰陽氣也、五行業也」(同)の如く陰陽五行思想の混入が見られ、また「此皆有驗、有所以然者、隨而不見其後、迎而不見其首」(同)と、明らかに『老子』の影響をも看取し得る。特に「日月不足以言明、四時不足以言功、一爲之法、以成其業、故莫不道、一之法立而萬物皆來屬」(環流篇)と云った思考は、『老子』の道によって范蠡言的天道を統括せんとする点で、「道原」と共通する性格を示しており、その成立は黄老道成立後と考えられる。
- (4) この箇所に対し、偽孔伝は「大天用順其道、付與四方之國王天下」と注する。これによれば道は天に属することとなり、或いは天道に近い性格とも解し得る。しかし蔡沈『書集伝』の如く、「上天用順文武之道、而付之以天下之大也」とする時は、その可能性は全く消滅する。
- (5) これと似た文章は、「故夏書曰、辰不集于房、瞽奏鼓、齋夫馳、庶人走」と、『左伝』昭公十七年に見える。
- (6) 『詩経』も『尚書』と同傾向を示し、「皇矣上帝、臨下有赫」(大雅文王・皇矣)、「昊天有成命、二后受之」(周頌清廟・昊天有成命)等と上帝・上天が頻出する反面、天道概念の側は全く稀薄である。
- (7) 当時の越に於て、実際に如何なる曆算法が採られていたかはもとより不明であるが、まだ四分曆が存在しなかったことは確かであろう。そこで今仮りに、五年目の差を最小とすべく、一月の長さを大小月を平均して二九・五日とし、一年の長さを『尚書』堯典篇の如く三六六日とすれば、五年間の余日は六十日となり、再閏挿入後の余日は一日となる。この場合更に、一閏・再閏共に大月を設けるならば、この一日の余日も解消し、曆法上は五年毎に日月の運行が完全に合致することとなる。
- (8) 五行に関しては、『國語』魯語に「及地之五行、所以生殖也」とある。武内義雄「南北学術の異同に就きて」(『武内義雄全集』第九卷所収)参照。
- (9) 『神仙伝』は晋の葛洪の著作であるが、現行本はそれより時代の降る可能性はある。しかし桓帝の延熹八年(一六五年)に刻された辺韶「老子銘」に、「自羲農以來、世爲聖者作師」とあることから、漢代に既に老子と歴代帝師説とを結び付ける思考が存在したことは確かである。また「風俗通義」の場合も、「言其神聖能興王霸業、變化無常」との後文から、単なる転生に止まらず、歴代帝師の性格をも伴っていたと推測し得る。この場合、范蠡の変身としての鷓夷子皮と、「孔某乃恚、怒於景公與晏子、乃樹鷓夷子皮於田常之門」(『墨子』非儒下篇)「鷓夷子皮事田成子、田成子去齊、走而之燕、鷓夷子皮負傳而從」(『韓非子』説林上篇)「私門成黨、而公道不行、故使陳田常鷓夷子皮得成其難」(『淮南子』汜論訓)等々、田斉の樹立に参画したと伝えられる鷓夷子皮とが混同されているであろう。
- (10) 『神仙伝』は晋の葛洪の著作であるが、現行本はそれより時代の降る可能性はある。しかし桓帝の延熹八年(一六五年)に刻された辺韶「老子銘」に、「自羲農以來、世爲聖者作師」とあることから、漢代に既に老子と歴代帝師説とを結び付ける思考が存在したことは確かである。また「風俗通義」の場合も、「言其神聖能興王霸業、變化無常」との後文から、単なる転生に止まらず、歴代帝師の性格をも伴っていたと推測し得る。この場合、范蠡の変身としての鷓夷子皮と、「孔某乃恚、怒於景公與晏子、乃樹鷓夷子皮於田常之門」(『墨子』非儒下篇)「鷓夷子皮事田成子、田成子去齊、走而之燕、鷓夷子皮負傳而從」(『韓非子』説林上篇)「私門成黨、而公道不行、故使陳田常鷓夷子皮得成其難」(『淮南子』汜論訓)等々、田斉の樹立に参画したと伝えられる鷓夷子皮とが混同されているであろう。

- (11) 武内義雄『中国思想史』第五章は、『莊子』天下篇が記す関尹を稷下の学士の環淵と同一人物と見做しており、本論もその立場を踏襲した。
- (12) 『管子』心術上下・白心・内業の諸篇には、四種の古佚書と近似した表現が散在する。こうした現象は、一見『管子』四篇も黄老道に属する文献であったかの印象を与えるが、両者は元來別系統の思想であったと思われる。何故なら、『管子』四篇は相互の間に種々の差異を含みつつも、心術を総ての中心に据える基本線に於て、極めて強い共通性を示し、道を主体とする『老子』とも、或いは天道を主体とする黄帝書とも、思想基盤を大きく異にしているからである。従って黄老学派とは別に、心術を奉ずる一学派が存在したと想定しなければならぬ。またこれら四篇の間には、心術上篇が経とそれに対する解説部分とにより構成される点に明らかな如く、成立時期に相当の幅がある。しかも最も成立が古い心術上篇の経部分にすら、既に『老子』的道や理概念、形名・法術思想等が含まれており、更に白心篇には「日極則仄、月滿則虧、極之徒仄、滿之徒滅、孰能已無已乎、效夫天地之紀」と、范蠡型思想の影響も混在する。以上の諸点よりすれば、心術を重視する学派が相当長期に亘って活動を続け、心術を基本とする自己の特色を保ちながら、そこに周囲から諸思想を導入して思想的発展を遂げた状況を窺い得る。即ち、范蠡言が諸思想を吸収して黄帝書へと発展したのと同様の事態が、心術学派にも生じた訳である。そしてこの両者の思想展開は、或る時期並行して行われ、その間、范蠡型思想が心術理論を取り込む一方、分量的には微少であるが心術学派が天道概念を摂取すると云った、相互の交渉が存在したと考えられる。発見された残簡はほぼ六篇分に相当し、その積文は『尉繚子注釈』(上海古籍出版社・一九七八年)として刊行された。
- (13) 竹簡には欠落箇所があるが、『銀雀山漢墓竹簡・孫子兵法』(文物出版社・一九七六年)により、字句を補った。
- (14) 『韓非子』五蠹篇にも、「雖有十黃帝、不能治也」とほぼ同文が見え、

道家思想の起源と系譜(下) (浅野)

- 半ば慣用的な表現であったことが知られる。
- (15) 『周代金文図録及釈文』並びに『渾源彝器圖山東金文集存』所収。なお引用の積文は、郭沫若『十批判書』稷下黄老学派の批判に拠る。
- (16) 『六韜』中には、「盈則藏、藏則復起、莫知所終、莫知所始、聖人配之、以爲天地經紀」(文韜・守國篇)「天道無殃、不可先倡、人道無災、不可先謀」(武韜・啓啓篇)「聖人徵於天地之動、孰知其紀、循陰陽之道、而從其候、當天地盈縮、因以爲常、物有死生、因天地之形、……善戰者、見利不失、遇時不疑、失利後時、反受其殃」(龍韜・軍勢篇)とか、「安徐而靜、柔節先定、善與而不爭、虛心平志、待物以正」(文韜・大札篇)「太公曰、凡兵之道、莫過乎一、一者獨往獨來、黃帝曰、一者階於道、……故聖王號兵爲凶器、不得已而用之」(文韜・兵道篇)等と、明らかに黄老道の影響が見られる。銀雀山漢墓より出土した竹簡兵書中には、『六韜』残簡五十四枚が含まれており、これによって『六韜』が漢以前に存在していたことが立証された。従ってこの点からも、黄老道及び四種の古佚書の成立時期が戦国最末より溯ることが裏付けられる。
- (17) これらに関する詳細は、拙稿「政治思想としての郷衍学説」(文化・第三十八巻第三・四号)参照。
- (18) ただしこうした影響は用語の受容に限定され、占星術や雲氣観望・五行説等、実質的な内容までは取り込まれていない。従って、中原の天道観との接触後も、黄帝書は依然として范蠡型思想の基本的性格を維持していると言える。
- (19) 樂臣公について、『史記集解』は「一作巨公」と言い、『索隱』も、「本亦作巨公也」とする。
- (20) 蘇秦は斉の滑王に対し、「強大之禍、常以王人爲意也、夫弱小之殃、常以謀人爲利也」(『戦国策』斉策)と、極めて黄老道に近い言辭を発している。その際、「用兵窮者亡、何以知其然也、昔吳王夫差以强大爲天下先、襲郢而棲越、身從諸侯之君、而卒身死國亡、爲天下戮者何

## 道家思想の起源と系譜(下)(浅野)

也、此夫差平居而謀王、強大而喜先天下之禍也」(同)と、呉の強盛と滅亡とが実例として挙げられる点も、やはり両者の関係を示唆している。

- (22) その後黄老道は、「及仲舒對册、推明孔氏、抑黜百家」(『漢書』董仲舒伝)と、武帝に儒教一尊を建策した董仲舒の活動などにより打撃を受け、政治思想としての主導的地位を喪失して行く。しかしながら、黄老道全盛の時代にあつて、黄老道に對抗し、それを凌駕する必要に迫られていた董仲舒の思想は、まさしくその故に、黄老道の強い影響を蒙っている。彼は、「災異以見天意、天意有欲也、有不欲也」(『春秋繁露』必仁且知篇)「國家將有失道之敗、而天乃先出災害、以謹告之」(『漢書』董仲舒伝)と、有意志の人格神たる上天を主宰者に立てる一方、「天道之大者在陰陽、陽爲德、陰爲刑、刑主殺而德主生」(『漢書』董仲舒伝)「人之陰氣起、而天之陰氣亦宜應之而起」(『春秋繁露』同類相動篇)「五音比而自鳴、非有神、其數然也」(同)等と、陰陽家の理論を取り込んで、機械的に運動する天道をも設定する。董仲舒はこの二種類の天を対象に、災異を媒介とする天人相関を唱えるが、これは主宰者としての上天・上帝と理法としての天道を設定した上、禍福・吉凶を媒介に天人相関を説く黄老道の体系と、その基本構造が酷似する。このように、董仲舒の思想が公羊学本来の立場を大きく逸脱し、前記の如き体裁を取るに至った背景には、鄒衍に「晚世之儒墨、不知天地之弘、昭曠之道、將一曲而欲道九折、守一隅而欲知萬方」(『塩鉄論』論鄒篇)と批判される儒学の弱点を補い、思想が包括する領域の規模に於て、仮想敵たる黄老道に匹敵し得る体系を構築せんとする、彼の意図が働いていたと見なければならぬ。そうした意味で、結果的に敗退したとは言え、黄老道が漢代の儒学に及ぼした思想的影響は、決して無視できないであろう。

- (23) 福永光司氏は「墨子の思想と道教—中国古代における有神論の系譜—」(『吉岡博士環曆記念道教研究論集』所収)に於て、道や天道を説く道家

を無神論的系譜に、人格神たる上帝を奉ずる墨家を有神論的系譜に分類した上で、墨家の有神論を道教の有神論の源流をなすものと説く。しかしこれは、道家の内容を老荘思想と同一視した結果生じた見解に他ならず、漢代に於ける道家が黄老道を指すことを踏まえるならば、逆に当時の道家こそは、有神論の系譜上最右翼に位置すべき思想と評し得る。道教に於ける最高神は、老子及び「老子」の道を神格化したものであり、道教の宗教思想を墨家の宗教思想の継承と捉えたのでは、この点の説明は到底不可能となる。従つて、道教の思想的源流を探索する試みは、やはり黄老道をその主要な対象として進められるべきであらう。

- (24) この点は、司馬遷が『史記』太史公自序の中で、父司馬談は「道論を黄子に習う」と述べ、その黄生が「黄老の術を好む」(『集解』引く『漢書』儒林伝)と称される点や、班固が「大道を論ずれば、則ち黄老を先にして六経を後にす」(『漢書』司馬遷伝)と非難を加えている点からも確認し得る。

- (25) この点は、「一年從其俗、二年用其德」(『経法』君正篇)と、新たな行政権の施行に際し、当面現地の故俗との妥協を図らんとする姿勢に顕著である。

『意林』巻一に収める「太公金匱」は、「黄帝云、予在民上揺揺、恐夕不至朝、故金人三緘其口、慎言語也」と記し、また『太平御覧』巻五百九十が引く「太公陰謀」には、「黄帝之戒曰、吾之居民之上也揺揺、恐夕不至朝、故爲金人三封其口、曰、古之慎言」とある。

(島根大学教育学部国語研究室)

〔付記〕

本稿は、昭和五十六年度・文部省科学研究費、奨励研究(A)による研究成果の一部である。