

「称」の思想

——馬王堆帛書『称』に於ける天道と統治原理——

湯 浅 邦 弘

序 言

実定法による一元的支配を推進した秦帝国は、天道を持たぬ政治思想の欠陥を露呈しつつ、紀元前二〇六年、僅か十六年の短命を以て崩壊した。人間世界の真の統治原理は何か、またそれは、黙して語らぬ天道と如何なる関係にあるのか。秦帝国の盛衰は、中国古代政治思想史の上に、こうした課題を突き付けたのである。

前漢昭帝時代の塩鉄論争を基に、宣帝期の桓寛が編集した『塩鉄論』⁽¹⁾には、この課題について四つの答えが提示されている。第一は、春夏―仁、秋冬―刑と配した上で、春夏秋冬が一年を構成する要素として各々価値的に同等である如く、仁（徳治）と刑（法治）も統治の際の不可欠の要素として同等の価値を持つと主張する御史大夫側の見解である。これに対する賢良文学側の主張は三つある。第一は、春―仁、夏―徳、秋―義、冬―礼の如く配し、天道との関わりを持つのは、仁徳義礼（徳治）のみであり、刑（法治）は四時との関係を持たないとするもの。第二は、陰―刑、陽―徳と、陰陽に刑徳を配し、刑の存在を一応認めた上で、価

值的には陽・徳が陰・刑よりも上位にあるとするもの。第三は、春夏―令―教、秋冬―法―刑罰と配して、両者の存在を認めながら、やはり価値的には教が刑より上位にあり、理想的治世には刑罰は不要になるとするものである。

以上四つの見解の關係については前稿に於て論述した如く、賢良文学側の第一の主張が、御史大夫側の反論によつて第二第三の主張へ変容したと考えられる。また、この変容の様は、同時に、漢代儒学の根幹をなすとされる董仲舒の思想の形成過程をも示唆しているのではないかと推測された。

そして、この過程を解明する手掛かりの一端として、筆者は先に、馬王堆漢墓帛書の内、『老子』甲本卷前古逸書『明君』を取り上げ、その思想史的意義について考察を加えた。⁽²⁾ 概括的に捉えれば、『明君』には、儒家的要素と法家的要素の並存、王道と霸道の連続性を認める思考などが見られ、儒法折衷・王霸等質の傾向を見せる漢代儒学の先駆的思想として注目される。しかし一方で、天道に関する思想は、全く欠落しており、この点が、先の『塩鉄論』に見られたような、統治原理と天道との關係

をめぐる議論、即ち刑徳説との大きな相違となっていた。

そこで、本稿では、同じく馬王堆から出土し、黄老思想の実態解明に供する重要な資料として注目される帛書『老子』乙本巻後の四つの古逸書の内、『称』を取り上げ、右の課題について検討を加えてみることにしたい。馬王堆帛書『称』には、天道に関する思考が多く見られ、また、何より「称」というその書名が、前記の刑徳説との関係上、極めて興味深く感じられるからである。

『称』については、現在、その写真版と釈文を載せる『馬王堆漢墓帛書「壹」』(国家文物局古文獻研究室編、文物出版社、一九八〇年)等が基礎的文献になっている程度で、本格的な研究はこれからの状況にある。そこで先ず、読解の前提として、『称』の外見上の特色を以下に明らかにしておく。

第一に、『称』の文献としてのまとまりであるが、『称』の先頭には、**■**という文献の冒頭を示す塗り潰しがあり、また末尾には、「称」という書名および「千六百」という文字数が明記されている。これによつて『称』全体のまとまり・首尾は明確に把握することができる。⁽⁴⁾

第二に、内部構成であるが、これは『老子』に類似している。現行本(河上公本)『老子』は、全八十一章の章句本として各章冒頭に題名も付されている。しかし元来、各章の題名はなく、その区切りが「・」印によつて明示されていたという状況が、帛書『老子』の出土によつて判明した。そして、この『称』も、帛書『老子』と同様の内部構造を持つと言える。『称』は、全五十余の節から成っており、各節の区分は、帛書本『老子』同様、「・」印によつて示されているからである。

第三に、各節相互の関係であるが、これも『老子』同様それほど緊密であるとは言えない。もちろん第一節や最終節など、全体の首尾は一応意識されていると言えるが、節から節への緊密な論理展開は認められない。『老子』が全体として「道」について語りながら、同時に各節の独立性も高いのと同様、『称』も、節を追つての緊密な論理展開と言うよりも、全体で或る一貫した趣旨を示すという色彩が濃厚である。

以上の如く、『称』の外見的特徴は、『経法』『十六経』などの馬王堆帛書の内でも、とりわけ『老子』に類似していると言える。また実際、『称』の中には『老子』の思想の中心概念である「道」という言葉も見える。但し、そこで語られる「道」は『老子』のそれとはやや異なるようであり、また、『称』には、『管子』『慎子』『淮南子』などの文献と類似する主張がかなり存在するようでもある。

そこで、こうした点を含め、『称』の思想内容を分析して行くことにする。

一、天

『称』の思想の最大の特徴は、天道と人為の間に密接な相関関係があるとする、いわゆる天人相関思想にあると思われる。そこで以下では、『称』に於ける天人相関の様相を解明するために、先ず『称』の説く「天道」に注目し、次に、その天に対応する「人」事、及びその両者の関係、という順で分析を進めて行く。

なお、先述の如く、『称』の各節には題名も節数も記されていないので、便宜上、原文の「・」印に従つて各節を第一節から第五十二節に区分し、資料を引用する際には、その末尾に(1) (52)の如く、その節数を記す

こととした。

『称』に於ける天は、①寒暑・明暗などの自然の変化としての性格、②人為を超越する運命・宿命としての性格、③人間に禍福を下す人格神的性格、の三つの性格に大別できると思われる。

先ず以下に、自然の変化として登場する天を取り上げる。

(5) 天は寒暑を制し、地は高下を制し、人は取予を制す。(17)

・日は明を為し、月は晦を為す。昏くして休み、明るくして起きる。

天極を失う毋かれ。数を厥(究)むれば、而して止む。(30)

・寒き時に独り暑く、暑き時に独り寒きは、其の生危し。其の逆を以てすればなり。(49)

・時若し行う可くんば、亟かに応じて言う勿かれ。時若し未だ可ならずんば、其の門を塗り、其の端を見わす毋かれ。(16)

・時極未だ至らずんば、徳に隠れ、既に其の極を得れば、其の得を遠くす。「」を既に其の功を成せば、還つて其の従に復す。

人能く代わるもの莫し。(20)

17・30・49節の天は、「寒時」「暑時」という自然の時として、また日月の「明」「晦」の周期的変化として説かれ、その両者の変化の極みが「天極」であるとされる。いづれも、動かぬ静かな自然ではなく、寒暑・明暗という両面性を持ち、交互に或いは周期的に変化するものとして説かれていた点にその特徴がある。一方、「天」「地」「人」の併称表現が存在し、三者の役割分担が説かれ(17)、あるいはまた「天地の道」(4)「天地の紀」(26)の如く「天地」という連称表現が見られることから明らかに、この天には、宇宙全体の主宰者あるいは万物の根源としての

「称」の思想(湯浅)

性格は見られない。また、16・20節には、「時」「時極」という抽象化された「時」も説かれるが、前記の天の「時」との関連から、この「時」も具体的には、こうした自然の「時」から発想されたものではないかと推測される。

そして、こうした自然の運行は、更に、人為を越える運命・宿命として提示される。

・国の存すること有れば、天下亡ぼす能わざるなり。国の將に亡びんとするや、天下存する能わざるなり。(19)

・宗の將に興らんとすること有れば、「」に伐つが如く、宗の將に壞れんとすること有れば、山に伐つが如し。貞良にして亡ぶは、先人の余央(殃)なり。商闕(黷)にして桎(活)くるは、先人の連(烈)なり。(33)

・時極未だ至らずんば、徳に隠れ、既に其の極を得れば、其の得を遠くす。「」を残するに力を以てし。既に其の功を成せば、還つて其の従に復す。人能く代わるもの莫し。(20)

・諸侯乱有りて、乱を正す者其の理を失えば、乱国反つて行ふ。其の時未だ能くせざれば、其の子孫に至りて必ず行ふ。故に曰く、人を制するも而して其の理を失えば、反つて制せらる。(42)

ここでは、「国」や「宗」の「存」「亡」「興」「壊」は人為では如何ともし難いと説かれる。もつとも、「命」とか「天命」とかの明確な表現は見られないが、「国の將に亡びんとする」という状況を前にしては、天下の人為を結集しても「存する能わ」ずと説かれており、前記の天の「時」に比べ、人為に対してより決定的な「命」としての天が説かれていると言えよう。

「称」の思想（湯浅）

しかし、これらの二つの天は、いずれも自然の理法として登場しており、有意志の人格神・主宰者としての性格は見られない。

ところが、以下の資料に於ける天は、明らかに人格神的な要素を持っていると言える。

・天は寒暑を制し、地は高下を制し、人は取予を制す。取予当たれば、立ちて「王為り。取予当たらずんば、流れ之きて死亡す。

天に環（還）刑有り、反つて其の殃を受く。（17）

この第17節は先にも取り上げたが、ここで注目すべきは、その後半部である。ここでは「天」に「環（還）刑」が有り、「取予」という人為が天の在り方に対応しない場合には、「反つて其の殃を受」けると警告される。つまりここでの天は、理法的ではあるものの、ひとたび人間がこの理法を逸脱した場合には「殃」を下す、という人格神的性格をも、同時に備えているのである。

また、第27節には「上帝」という表現も見える。

・宮室度を過ぐるは、上帝の悪む所なり。為す者は居らず、居ると雖も必ず路す。（27）

ここでは、「度を過」ぎる行為が否定されている訳であるが、何故否定されるかと言えば、そうした行為が「上帝の悪む所」だからである。そして、もし「度を過」ぎる行為を敢えて為せば、「居らず（生命の危機）」あるいは「必ず路す（路頭に迷う）」という悲惨な結果を招くことになるという。

こうした人格神的な天の性格は、既に検討した自然の理法としての天の在り方と矛盾するのではないかとの疑念も生ずるが、その答えは、先の第17節に端的に示されていたように思われる。即ち、『称』に於ける天

は、まず寒暑・明暗の如き自然として登場するが、それは人為とは無関係に独自の運行を続けるのではなく、人の拠るべき規範・理法として存在しているものであり、人がひとたびこの規範・理法を逸脱すれば直ちに災禍を下すという、理法的天と人格神的天との二重構造になっていると考えられるのである。

それでは、『老子』の中心概念でもあり『称』にも登場する「道」とこの「天」とは、どのような関係にあるのであろうか。

・道は始むる無くして応ずる有り。其（事物）の未だ来たらざるや、之く無く、その已に來たるや之に如う。（1）

この第1節では、自ら率先して始めることをせず、事物の側に順応して行くのが「道」である、と説かれている。とすれば、この「道」は、『老子』の説く、宇宙の母体、万物の根源としての「道」や、『莊子』の説く万物斉同の境地としての認識論的「道」とは、やや異なるように思われる。

また、第4節では、「変」化の「道」が次のように説かれている。

・凡そ変ずるの道は、益すに非ざれば而ち損ない、進むに非ざれば而ち退く。首に變ずる者は、凶。（4）

このように、変化の様相は、「益」あるいは「進」の一方的直線的变化ではなく、必ず、「益」と「損」、「進」と「退」の交互の或いは周期的な変化であると説かれる。従つて、道が「益」の状況であるのに、自ら「損」じたり、道が「退」の状況であるのに、自ら「進」んだりするという行為は、道の変化に順応せず「首に變ずる」愚行であり、「凶」であると否定される。

ここでもやはり、道は、万物の根源や宇宙の主宰者としてではなく、

正しい在り方という意味で説かれており、同様のことは、次の第26節でも確認することができる。

・ 天地の道は、左有り右有り、牝有り牡有り、誥誥（皓皓）として事を作し、我従り始むる母し。（26）

「左」「右」、「牝」「牡」という両面性を持ち、「誥誥（皓皓）」として事を作しながら、「我従り始むる」ことはないという「天地の道」は、前記の理法としての天の在り方を彷彿とさせる。そして、ここでも、「天地の道」という表現から明らかな如く、「道」は正しい在り方という意味で使われており、従って、「天の始むる所を知り、地の理を察す。聖人は天地の紀を虞論（彌綸）す」（14）と説かれる場合の「紀」に類似する概念であると思われる。

以上、『称』に於ける天について考察してきた。ここでの天は、自然の運行を基調とする理法として説かれる一方、ひとたび人間がその理法を逸脱すれば、恐るべき災禍を下すという人格神的性格をも持ち合わせていた。そして、「道」は、具体的には両面性を持つて交互にあるいは周期的に変化し、自らは独断専行しないという、そうした天の正しい在り方、という意味で登場していた。

それでは、こうした天の在り方に人間はいかに対処して行けば良いのであろうか。章を改め、次に、「天」に対する「人」について考察してみたい。

二、人

先ず、『称』に於ては、天の正しい在り方を体现する存在として、次の如く「聖人」が登場する。

「称」の思想（湯浅）

・ 天の始むる所を知り、地の理を察す。聖人は天地の紀を虞論（彌綸）す。（14）

・ 聖人は始めを為さず、己を専らにせず、予め謀らず、得ることを為さず、福を辞さず、天の則に因る。（6）

第14節では、聖人は「天地の紀を虞論（彌綸）す」と抽象的に説かれるのみであるが、第6節ではやや具体的に聖人の行為が記される。即ち、聖人は「始めを為さず、己を専らにせず、予め謀らず、得る（むさぼる）ことを為さず」の如く、常に控え目にして独断専行をしない。しかし何時いかなる時にも静止・後退している訳ではなく、一方では「福を辞さ」ないという積極性をも持ち合わせている。そしてこの両面的性格を同時に備え実践することが、「天の則に因る」ことであると説かれている。

それでは、一般の人間を『称』はどのように捉え、どのような在り方をその理想として掲げているのであろうか。

前章の考察により、天は先ず自然の理法として描かれていたが、人も先ずそうした天の在り方に順応すべきであるとの主張が見られる。

・ 日は明を為し、月は晦を為す。昏くして休み、明るくして起きる。

天極を失う母かれ。数を厥（究）むれば、而して止む。（30）

ここでは、日月の明暗に対応した「昏して休み、明るくして起きる」という生活が説かれ、明暗交代の極み「天極」を失ってはならないと言う。また、「天極」を失わないよう努めると同時に、一たび天数を究めたならば、後はことさらな作為を施してはならないとも述べる。

そして、もしそうした天の時に逆らえば、人は生命の危機に晒される、と次の如く警告する。

・寒き時に独り暑く、暑き時に独り寒きは、其の生危し。其の逆を以てすればなり。（49）

次に、明暗・寒暑という自然の時を、やや抽象化した「天」「天時」に対応する人事についてはどうであろうか。

・時若し行う可くんば、亟かに応じて言う勿かれ。時若し未だ可ならずんば、其の門を塗り、其の端を見わす母かれ。（16）

この第16節では、天の時を、「行う可」き時と「未だ可ならず」ざる時とに二分した上で、各々その時への対処法が説かれている。この内、後半部分の「未だ可ならず」ざる時には、認識器官から流入する欲望を絶ち、そうした欲望の端緒すら言動に現してはならないとする。また、前半部分の「行う可」き時には「亟かに応じて」、あれこれ議論し躊躇してはならないと説く。この前半部分は、先述の天の両面性、あるいは聖人の積極性とも共通し、『称』全体を貫く最大の特色の一つであると考えられる。以下、これに類似すると思われる資料を掲げてみる。

・時極未だ至らずんば、徳に隠れ、既に其の極を得れば、其の徳を遠くし、「」を残するに力を以てす。既にその功を成せば、還つて其の従に復す。人能く代わるもの莫し。（20）

・天に先んじて成す母かれ、時に非ずして栄ゆる母かれ。天に先んじて成せば則ち毀れ、時に非ずして栄んば則ち果たさず。（29）

第20節は、前記の第16節と同様、「時極未だ至らず」ざる時には「徳に隠れ」、また「既にその極を得」た後は、何時までもその利に執着することなく「其の徳を遠くす」という行為を理想とする。また第29節は、「天に先んじて成す母かれ、時に非ずして栄ゆる母かれ」と、天時に先行あるいは天時を逸脱する行為を否定し、「成」「栄」も、天時に因循しない

ものであれば、結局「毀れ」「果たさ」とないと警告する。天の変化に従うことなく「首（むね）に（むね）変ずる者は凶」（4）なのである。

また、前記の人格神的性格を持つ天と人との関わりは、次の如く、人の側が天の在り方を逸脱した場合に、天が人に罰を下すという相関関係として示される。

・宮室度を過ぐるは、上帝の悪む所なり。為す者は居らず、居ると雖も必ず路す。（27）

・天は寒暑を制し、地は高下を制し、人は取予を制す。取予当たれば、立ちて「」王為り。取予当たらずんば、流れ之きて死亡す。

天に環（還）刑有り、反つて其の殃を受く。（17）

・其の天を失う者は死し、其の主を欺く者は死し（殆く）、其の上にて敵する者は危うし。（7）

「上帝の悪む」「度を過」ざる行為を自ら「為す者」は生命の危機に晒され、仮に死を免れたとしても路頭に迷うこととなる（27）。また、人の「取予」が天に適っていれば「王為り」得るが、もし天を逸脱したものであれば、「流れ之きて死亡す」ることとなる（17）。人は、その上位者に匹敵しようとするれば「危」く、その君主を欺こうとするれば「殆」く、そして「其の天を失う者は死」亡するのである（7）。

以上、天と人との基本的関係について考察してきた。天は寒暑・明暗という自然の運行・変化として、あるいはそれを抽象化した「時」として人の前に現れる。聖人はこの自然の理法を正しく理解し、世界に体現する。しかしながら、人はしばしばそれを逸脱し、独断専行する。その時、人は天の「刑」「殃」を受け、生命の危機に晒されることとなる。これが、『称』に見られる天と人との基本的関係であると思われる。

以下では、この考察結果を検証し補綴するために、政治・軍事等、より具体的な場面に於ける『称』の主張に注目してみることにしたい。

三、政治・軍事

先ず、第2節には、国家の三つの統治原理が次の如く述べられる。

・「私を」環（營）らして威を傷ない、欲を弛ほしにして法を傷ない、隋くだう无くして道を傷なう。数しば三を挙ぐる者は、身能く保たざる有り。何ぞ国もて能く守らん。（2）

ここでは、「威」「法」「道」の三者が鼎立の関係として示され、各々、私―威、欲―法、无隋―道と対比されている。従って、この「道」は万物・人間を含む世界全体の正しい在り方ではなく、「威」「法」と鼎立の関係にある、主として人間世界（政治世界）の正しい在り方を意味していると言える。そして、「威」や「法」も、単独で国家の統治原理となるのではなく、各々異なる役割を持ち、統治原理を分担しつつ鼎立しているのである。こうした点は、先の「天」の在り方の中に寒暑・明暗・不可という複数の要素を認め、その交代変化を尊重していた点に類似する。また、「数しば三を挙ぐる者は、身能く保たざる有り。何ぞ国もて能く守らん」との警告は、この主張が、戦国諸国を前提とし、君主自「身」と「国」家全体の存亡を憂え、主として為政者に向けて発せられていることを示しているであろう。

また、これと類似する主張が、第5節にも見える。

・儀有りて儀のつとれば則ち過たず、表を待みて望めば則ち惑わず、法を案じて治むれば則ち乱れず。（5）

先の第2節では、a という愚かな行為がA という重要な原理を犯すと

「称」の思想（湯浅）

いう形で、「威」「法」「道」の三者の重要性が説かれていた訳であるが、ここではより明確に、「儀」「表」「法」三者の確立が強調されている。この内、方位・高低・距離等の基準を示す「儀」「表」は儒家・墨家等、他思想に於ても見られるが、『称』に於ては、これらと「法」とが鼎立の関係にあるのが特色と言える。また、この第5節も、「法を案じて治むれば則ち乱れず」から明らかな如く、第2節同様、主として為政者に向けた言であると考えられる。

更に、次の第3節は、統治原理の両面性をより明確に説いている。

・奇（という状況）なれば奇（の道、在り方）に従い、正は正に従う。奇と正と恒に廷（位）を同じうせず。（3）

「奇」「正」は、主として『孫子』等の兵学思想に見られる重要な概念であり、この部分と兵学思想との関係をも想定することができよう。但し、ここで説かれるのは、「奇なれば奇に従い、正は正に従え」という天時と人事との的確な対応であり、また「奇と正と恒に廷（位）を同じうせず」という「奇」と「正」の明確な役割分担である。兵学思想に於ける奇正は、定石である「正」（攻法）と非常の場合の「奇」策・奇襲を意味する。もつとも、「奇正の相生すること、循環の端無きが如し。孰か能く之を窮めんや」（『孫子』勢篇）の如く、奇正両者の使い分け・柔軟な変化が重要であると説かれるが、「凡そ戦いは、正を以て合い、奇を以て勝つ」（同）、「故に正兵は先を貴び、奇兵は後を貴ぶ」（『尉繚子』勅卒令篇）、「善く敵を御する者は、正兵先ず合して、而る後に之を扼す。此れ必勝の道なり」（同、兵令上篇）の如く、やはり「正」攻法が本道とされる。即ち、時間的には、「奇」より「正」が優先するのである。

しかしここでは、「奇」「正」の価値的優劣や時間的な前後関係は問わ

「称」の思想（湯浅）

れていない。天の「奇」「正」に、人事の「奇」「正」をうまく対応させよ、というのが主張の眼目となっている。

このように、「称」は、政治世界についても、天の在り方同様、二つ或いは三つの原理の並存・鼎立を認め、役割を異にするそれらの原理を時機に応じて使い分けよと説いていた。そして、その中に「法」が含まれていた点は注目に値する。確かに、この「法」は、商鞅・韓非子の説くような、唯一絶対の実定法ではない。飽くまで、他の原理と並存し、また、「善く国を為むる者は、大（太）上は刑無く、其の「次は……、其の」下は闘に果（決）し訟に果（決）す。大（太）下は闘わず訟わず有（又）た果（決）せず。「大（太）上は「」に争い、其の次は明に争い、其の下は患禍を救（救）う」（48）の如く、「太上」の治世に於ては無用と説かれる場合すらある法である。とは言え、統治原理の中に確かに「法」を含む点は、以下の君主論や臣下論、および軍事思想と密接な関係にあると思われる。

第二に、「称」に於ける君臣関係、君主論・臣下論を取り上げる。

・天子の地方千里、諸侯百里、之を朕合（彌縫）する所以なり。故に天子に立つ者は、諸侯をして疑わ（擬せ）使めず、正嫡に立つ者は、庶孽をして疑わ（擬せ）使めず、正妻に立つ者は、婢（嬖）妾をして疑わ（擬せ）使めず。疑わ（擬すれ）ば相傷ない、雑まじわれば相方（妨）ぐ。（15）

この一節は、『慎子』徳立篇、『韓非子』説疑篇にも類似する一文が見られ、その趣旨は、上に立つ者の地位・権威の確立である。ここでは、天子・正嫡・正妻の三者について説かれ、天子は諸侯に、正嫡は庶子に、正妻は嬖妾に、己の地位・権威について疑問を抱かせない（疑）、あるい

は、下の者に自己の地位を擬なぞえさせない（擬）ことが肝要であると説かれる。『慎子』等に類似の文が見られることから明らかな如く、法家思想に於ける君主論を彷彿とさせる主張である。

しかしながら、「称」に於ては、『韓非子』等と全く同様な、絶対的権威を持つ君主像が描かれている訳ではない。『称』に於ける君主は、以下のような臣下と相俟つ存在だからである。

・帝者の臣、名は臣なるも其の実は師なり。王者の臣、名は臣なるも其の実は友なり。霸者の臣、名は臣なるも其の実は賓なり。危者の臣、名は臣なるも其の実は庸なり。亡者の臣、名は臣なるも其の実は虜なり。（9）

この第9節は、先秦から漢代の文献に於て頻出する帝・王・霸・危・亡のランク付けに基づき、各々の臣下の在り方を説く。最下位の「亡者の臣」が「名は臣なるも其の実は虜」であるのに対し、最上位の「帝者の臣」は「名は臣なるも其の実は師」であると言う。一見右の君主論と噛み合わないかの如くであるが、ここでは権威・地位の上下関係が説かれていてのではない。丁度、儒家思想に於て、君主の地位は尊重されつつ賢者が尚ばれるのと同様である。従って、これも一つの尚賢論であると考えられるが、もちろん儒家の尚賢論そのままではない。『称』に於てはこのランクの内、帝・王・霸の臣下までは「師・友・賓」と認められているようであるが、危・亡の臣下は「庸・虜」と明らかに否定されている。即ち、『孟子』の如く王者のみを絶賛して覇者以下を激しく批判しているのでもなく、各々のランクの間に決定的な壁を設定している訳でもない。

こうした尚賢論は、次の第46節にも存在する。

・輔佐の助けを用いず、聖慧の慮りを聴かず、而して其の城郭の固きを待（待）み、その勇力の御を怙たなむは、是れを身薄（迫）と謂う。身薄（迫）なれば則ち貸（殆）し。以て守れば固からず、以て單（戦）えは克たず。（46）

ここでは特に軍事に於ける「輔佐の助」「聖慧の慮」の重要性が説かれている。即ち、「城郭の固き」や「勇力の御」のみに頼るのを「身薄」の君主と定義し、「以て守れば固からず、以て單（戦）えは克たず」と警告する。

また、次の第11節も、地位の上下関係とは別に、臣下の自主的営為が尊重されている。

・禄を受けざる者は、天子臣とせず。禄薄き者は、与に難を犯さず。故に人の自ら為すを以てし、「而して人の我の為にするを以てせざるなり」。（11）

ここでは、無給で働く者は天子の臣下となり得ず、薄給で働く者は困難な事業を共にできないと否定されている。報酬を期待しない善行は確かに美しいが、官僚組織の中に於ては、それが時に越権行為と化し、職分の侵犯、指揮命令系統の混乱を招く恐れがあるからである。そこで、俸給に応じた職分を守りつつ自主的積極的に働く臣下が貴重であるとされているのである。「人の自ら為すを以てし」とは、決して臣下の独断専行・越権行為を容認してゐるのではない。あくまで君主の地位は絶大であり、臣下は各々の職分内に於ける自主性・積極性を求められているのである。

従つて、ひとたび臣下が権威の構造を犯しそうになれば、直ちに厳しく糾弾され、君主権力や国家秩序の重要性が改めて強調されることとな

「称」の思想（湯浅）

る。

・臣に兩位有る者は、其の国必ず危し。国若し危からざるは、君史わすかに（猶お）存ればなり。君を失えば必ず危し。君を失いて危からざるは、臣故より差あればなり。子に兩位有る者は、家必ず乱る。家若し乱れざるは、親史に存ればなり。「親を失えば必ず」危し（乱る）。親を失いて乱れざるは、子故より差あればなり。（45）

序列を乱す臣下の行為は君主によって制御される。君主亡き後の国家が混乱しないのは臣下の序列が明確になっているからであると説く。

かくの如く、「称」に於ける君臣関係の基礎は、君主の権威の絶対化であり、国家秩序の明確化であった。この点は、先に検討した政治世界に於ける原理の中に「法」が含まれていることと無縁ではなからう。但し、その基本的関係の中にあつてもなお、臣下の賢智や自主性が尊重されていた点は、「称」の政治論の特質であると考えられる。

なお、次の第12章は、臣下の立場から出仕の際の留意点を述べたものとして注目される。

・盛盈の国に仕えず、子を盛盈の国に嫁がせず、「易の「人」を友とせず」。（12）

「仕え」「嫁がせ」るのに良いと思われる「盛盈の国」が否定されているのは一見不可解であるが、これは、前々章に於て確認した「天」の性格を前提とすれば、自ずと導き出せる主張である。即ち、天は盛衰二つの要素を併せ持ち、交互に周期的に変化している。終わりのなき栄華もなければ、果てしない苦境もない。とすれば、盛んで盈ちている状態は既に衰退・減少の始まりであり、自ら「仕え」、子を「嫁がせ」という将来に関わる行為にとっては、決して高く評価されるべきものではない。

この臣下論もまた、『称』に於ける天の性格と密接な関係を持つていのである。

第三に、軍事についての『称』の見解を取り上げる。『称』に於ては、軍事についての体系的な思索が見られる訳ではないが、戦国の世相を反映していると思われる主張が次の如く存在する。

・ 諸侯仇に報いず、恥を修めざれば、唯だ在る所に「」。 (21)

・ 両虎相争い、奴(怒)犬其の余を制す。 (47)

・ 強ければ則ち令し、弱ければ則ち聴き、敵すれば則ち繩に循いて争う。 (31)

第21節には欠文もあつて断定は出来ないが、「諸侯」が「仇に報い」「恥を修め」ることを認めているようであり、また、第47節には、三か国以上の戦争・策略を前提にしている一文が見られる。また、第31節でも、あくまで「繩に循う」ことを条件としながらも、「争う」ことを肯定している。但し、その前提として、「強」「弱」「(匹)敵」の認識が必要であり、自国が他国よりも「強ければ則ち令し」、逆に「弱ければ則ち聴」けと、「争う」ことに一定の制約を設けている。また、これと類似する見解が、次の第24・42節にも見える。

・ 利は兼ねず、賞は倍せず。角を戴く者は上齒無し。正名を掲げて以て伐ち、欲する所を得て止む。 (24)

・ 諸侯乱有りて、乱を正す者其の理を失えば、乱国反つて行ふ。其の時未だ能くせざれば、其の子孫に至りて必ず行ふ。故に曰く、人を制するも而して其の理を失えば、反つて制せらる。 (42)

第24節でも、「正名を掲げて以て伐」つこと自体は否定されていない。しかし同時に、そもそも「利は兼ねず、賞は倍せ」ざるものであり、討

伐によつて「欲する所を得」たならば「止む」と、その極限を越えることが戒められている。また、第42節でも、諸侯に乱があつた場合、「乱を正」し「人を制する」ことは肯定されている。しかし、その行為には「理」が不可欠であり、「其の理を失えば」混乱は更に増し、あるいは「反つて制せらる」という逆の結果に陥ると説かれている。

かくの如く、軍事に対する『称』の態度は、単なる戦争肯定でも否定でもなく、次の第13節の「已むを得ずして」「行ふ」という言葉に集約されて行く。

・ 「」。「假兵を執らず、用兵を執らず。兵なる者は已むを得ずして行ふ。 (13)

この「已むを得ずして行ふ」という立場は、『孫子』にも見られる中国古代兵学思想の基本的立場であるとも言え、また、帛書『老子』にも「故に兵は君子の器に非ず。兵は不祥の器なり。已むを得ずして之を用うれば、銛襲(恬憍)を上と為し、美とする勿かれ」(道経、現行本第31章)と見える学派を越えた共通の立場であるとも言える。しかしながら、軍事に関する前記の諸資料は、「已むを得ず」と判断した後の軍事行動の積極性をかなり強く説いているように思われる。これは、既に確認した『称』に於ける天と人との関係、即ち天の「可」なる時には人はそれに即応して積極的行動に出なければならぬ、福を辞退してはならない、但し天の在り方を無視した独断専行は逆に天の災いを受ける、という関係を軍事の世界にもそのまま適応したものと云えるのではなからうか。

第四に、『称』に於ける『老子』的処世訓について言及しておく。先述の通り、『称』と『老子』との間には、天の在り方、天と人との関係、道の定義、法の存在、軍事の積極性容認など、重要な相違点も見られた。

しかし一方では、両者とも、各節を独立させて味読し、様々な教訓として受け取ることも可能である。『称』は、基本的には為政者・君主に向けての言で構成されていると言えるが、同時に、以下の如く、読者対象を特に君主に限定しない節も存在する。

・卑しくして正しき者は増し、高くして倚たもむ者は崩る。(34)

・実穀は華さかず、至言は飾らず、至楽は笑わず。華の属は必ず核有り、核中に必ず意有り。(25)

第34節は、「卑しくして正しき者」は「増」すという逆説的な論法であり、『老子』の思想に類似する。また、第25節も、内実と外見が実は逆の関係にあることを指摘する。

その他、「自ら光る(広がる)者は人之を絶ち、「」人者は其の生くるや危く、其の死するや辱めらる。居りて凶(自ら為す)を犯さず、困りて時を扱つかばず」(10)の如く「自光(広)」を戒め、「天下に参(三)死有り。忿いかりて力を量らざれば死し、耆(嗜)欲窮まり无ければ死し、寡くして衆きを辟(避)けざれば死す」(36)と、「三死」を定義した上で、自己の力量を顧みない言動や限りない欲望がその死につながると警告し、「内事とせずんば、外を言うを得ず、細事察せずんば、大を言うを得ず」(23)と、「外」「大」よりも先ず「内」や「細」を尊重する点など、『老子』の言そのままではないにしても、『老子』の思想との類似性を窺わせる。

基本的には、為政者に対する現実的な政治思想でありながら、こうした要素をも含む点が、その構成とも相俟って、『称』の独自性を形成していると思われる。

「称」の思想(湯浅)

四、称

以上、三章に互り、『称』に於ける「天」と「人」について考察を加えてきた。『称』に於ける天は、おおよそ三つの性格に大別され、更に、集約すれば、常に変化推移する自然の理法としての天と人格神的天との二重構造として捉えることができた。一方、人は陰陽四時などの天の変化推移に即応しなければならず、天を無視した独断専行、或いは躊躇静止等の愚行に対しては、それに対応した天の災禍が下る、とされていた。そして、こうした天と人との基本的関係は、政治論・軍事論など個々の議論にもほぼそのまま適用されており、『老子』との重要な相違点にもなっていた。

続いて本章では、その書名にも使用されている「称」概念に注目して、『称』全体の思想的特質とその書名の意味を明らかにして行きたい。

全五十二節中、「称」という言葉が登場し、『称』全体の思想的特質や書名の由来と深く関わっていると思われるのは、次の第51節である。

・「」前「」を以て反を知る。故に今の曲直を觀るに、その名を審かにして称を以て之を断ず。(51)

ここでは、「今の曲直を觀る」場合に、①「その名を審かにし」、②「称を以て之を断ず」という二つの方法が連続して提示されている。この内、①の「その名を審かにし」というのは、所謂正名論として、儒家・法家・名家など学派の対立を越えて提起された方法論であった。従って、ここまでは、とりたてて『称』の特質とも言い難い見解に止まっている。しかし、②の「称を以て之を断ず」という主張は、その正名の思想に加えて、時機・バランスへの留意を説いている。これは他の正名論に比べ

「称」の思想（湯浅）

でも、最終的な断定を「称」に委ねるといふ点で、独特の主張であると言えよう。

そして直ちに想起されるのは、前章までの考察によつて明らかにされた『称』に於ける「天」の性格であり、またそれに対応すべきであるとされる「人」事の在り方である。その天は、明暗（30節）・寒暑（17節）・不可（16節）・奇正（3節）・左右（26節）・牝牡（26節）などという両面性を備え、それらが常に変化するものとして説かれていた。また人も、こうした天に即応し、天時が不可の場合には言動を慎み、天時が可の場合には積極的行動に出ることを求められていた。従つて、こうした天と人との関わりに於て最も重要なのは、そもそも天にかかる両面性があるということを先ず認めることであり、また、その変化の様相を正しく見極め対応することである。何故に『称』が、単なる正名論に止まらず、更に「称を以て之を断ず」という主張を掲げるのか。それは、こうした天と人との関係を前提にして初めて理解し得るのである。そして「称」という書名も、この「称を以て之を断ず」という思想を端的に表明せんとしたものであると考えられる。

この第51節に続く最終節では、次の如く、様々な事物が「陰」と「陽」に振り分けられている。

・凡そ論ずるには必ず陰陽を以て大義を（立つ）。天は陽、地は陰。
 春は陽、冬は陰。昼は陽、夜は陰。大国は陽、小国は陰。重国は陽、軽国は陰。有事は陽にして无事は陰。信（申）ぶる者は陰（陽）、屈する者は陰。主は陽、臣は陰。上は陽、下は陰。男は陽、女は陰。父は（陽）、子は（陰）。兄は陽、弟は陰。長は陽、少は陰。貴は（陽）、賤は陰。達は陽、窮は陰。取（娶）婦子を姓（生）むは

陽、喪有るは陰。人を制するは陽、人に制せらるるは陰。客は陽、主人は陰。師は陽、役は陰。言は陽、黙は陰。予は陽、受は陰なり。諸々の陽なる者は天に法る。天は正しきを貴ぶ。正しきを過つを詭と曰う。（「祭及反。諸々の陰なる者は地に法る。地の徳は安徐正静、柔節にして先ず定まり、善く予えて争わず。此れ地の度にして雌の節なり。」（52）

ここでは先ず、「凡そ論ずるには必ず陰陽を以て大義を（立つ）」との見解が示される。この「陰陽を以て」という部分は、先の第51節の「称を以て」の部分と、その表現こそ違え、同じく「大義」を決する際に於ける、事物の両面性や各々の役割分担への留意を説いていると思われる。この「陰陽を以て」も、先の「称を以て」と同じく、天時・対象世界の状況と自己の立場との両者について、陰か陽かの時期・バランスを正しく認識せよと主張しているのである。

そして、春・冬、昼・夜、客・主人、言・黙、予・受など様々な事物の両面性を陰・陽に振り分け、更に、「諸々の陽なる者は天に法る」「諸々の陰なる者は地に法る」と、諸陽を天に、諸陰を地に帰納し総括する。第一章で検討した天の性格は、基本的には明暗・寒暑など素朴な自然を反映するものであったが、ここでは、それらが「陰」「陽」によつてより抽象化されていると言えよう。

『称』は、この第52節の末尾に、「称」という書名と「千六百」という総字数を明記して終わる。天人相関を主軸に展開されてきた『称』の思想は、この第52節を最終節として擱筆するのである。先述の如く、『称』の基本的構成から考えれば、各々の節の独立性も高く、この最終節が全体の結語として強く意識されていたか否かは必ずしも明確ではない。し

かしながら、この節の内容は、その直前の第51節とも相俟つて、確かに、前節までに論述されてきた種々の天人関係を総括するに相応しいものであつたと言えるであらう。

五、「称」の思想

それでは、こうした「称」の思想は、中国古代思想史の上で、如何なる意味を持ち、また、『塩鉄論』に見られたような漢代の刑徳説と如何なる関係にあると言えるのであろうか。前章までの考察に於ては、『称』の各節の主張を、取り敢えず『称』独自の見解として取り上げてきたが、以下では、他の諸文献との対比により、この問題について考察を進めて行きたい。

そこで本章では、『称』に先行する、或いはほぼ同時期の成立と思われる文献の内、先ず、前章までの論述の中でも若干触れた『老子』との関係について考えてみる。

『老子』全八十一章の内、その表現自体が、『称』と類似するのは、前記の「故兵者非君子之器、不祥之器也、不得已而用之」（帛書道経、現行本第31章）のみであるが、『馬王堆漢墓帛書「壹」』の編者は、この他、「為道者曰損」「進道若退」の二文を『称』第4節の読解に供する参考としてその注に掲げている。これらは、「已むを得ずして之を用う」という軍事論、「損」「退」等の消極的姿勢を尊重するものであり、確かに、こうした要素は、『称』に於ても見られた。

また、先述の如く『称』には、老子の説のままではないにしても、『老子』を彷彿とさせる処世訓的要素も散見した。更に、比較的独立性の高い短文（節）から成るといふ、『老子』に類似した『称』の構成も、『経

「称」の思想（湯浅）

法』など他の馬王堆帛書には見られない特徴であつた。『称』の成立と『老子』との間には、やはり一定の関係を想定し得るであらう。

しかしながら、両者の間には、また大きな相違点も見られる。まず、『老子』の中心概念である「道」と『称』に於ける「道」とは、明らかにその意味内容を異にしていたと言える。『老子』に於いては、宇宙の根源、万物の母体を意味する「道」が、『称』に於いては、天の變化の正しい在り方を意味していたからである。そして、その「天」も、『老子』的「道」に類似しているのではなく、交互に周期的に變化し、人事に対する規範・理法として登場していた。

次に、『老子』に於ては積極性よりは消極性が、剛強よりは柔弱が尊重されている。もつとも、「無為にして為さざるは無し」（第37・48章）⁽⁸⁾の如く、その消極性や柔弱が逆に「為さざるは無し」という好結果を招くとされてはいる。しかし、『称』は、結果としてではなく、天の「可」なる時には、それに即応する積極的な行為を強く求めていた。しかも、天時に即応せず、常に消極的態度を取り続けければ、逆に天の災いを受けると警告していた。

かくの如く、『称』と『老子』は、似て非なる関係にあり、特に各々の中心概念「道」「天」等については大きな隔りがあると考えられる。

それでは次に、同じく馬王堆帛書として『老子』乙本に付属していた『経法』等との関係はどうであらうか。

『称』の中には、『経法』『十六経』『道原』との直接的な類似表現や重複部分は見当たらない。但し、『経法』には、『称』との類似性を窺わせる次のような主張が見られる。

・應化之道、平衡而止、輕重不稱、是謂失道（道法篇）

「称」の思想（湯浅）

ここでも、「化に応ずるの道は、平衡にして止む」と、変化への対処、平衡（バランス）の重要性が説かれている。また、「軽重称わ」ず逸脱した人為が、「失道（道を失う）」と定義されている。

『経法』との直接的な類似点はこれのみであるが、実は、『経法』『十六経』と『称』には、その思想の根幹に関わる類似点が存在すると言えらる。浅野裕一氏「道家思想の起源と系譜」⁽⁹⁾は、『経法』『十六経』と『国語』越語下篇との類似性に注目し、『国語』越語下篇に見られる范蠡の天人相関思想を、范蠡型思考と定義した上で、この特徴ある思考が『経法』等帛書の思想的基盤であり、これこそが戦国末から漢初にかけて盛行した黄老道の中心的思想であったこと、また同時に、『史記』太史公自序などに見える漢代道家思想の実態であったことなどを詳細に論証している。

この『国語』越語下篇との類似性という点では、以下の如く、『称』もまた、『経法』『十六経』同様であると言える。

- ・ 得時不成、反受其殃、失德滅名、流走死亡、有奪有予（『国語』越語下篇、『称』第17節との類似点）
- ・ 得時弗成、天有還形（『国語』越語下篇、同）
- ・ 凡陣之道、設右以爲牝、益左以爲牡（『国語』越語下篇、『称』第26節との類似点）

・ 贏縮以爲常、四時以爲紀、無過天極、究數而止（『国語』越語下篇、『称』第30節との類似点）

・ 贏縮轉化、後將悔之（『国語』越語下篇、『称』第37節との類似点）

これらは、ただ単に表現の一部が類似しているというに止まらず、『称』の基本的な思想そのものとの類似性を強く窺わせる。

「凡そ陣の道は、右を設けて以て牝と爲し、左を益して以て牡と爲す」は、軍事の場に限定されてはいるものの、左・右、牝・牡という両面性を尊重し、「天極を過ぐるること無く、数を究めて止む」「贏縮轉化し、後將に之を悔いん」は、天の窮まり無き変化とそれへの即応の重要性を説く。いずれも、『称』に見られた天の在り方、及びその天に対する人為の在り方を想起させる。

そして、こうした類似性を最も端的に示すのは、『称』第17節との類似点である。ここでは、「時を得て成さざれば、反つて其の殃を受く。徳を失い名を滅し、流走死亡す」「時を得て成さざれば、天に還形有り」の如く、天の時であるにも拘らず即応しない場合には、かえって天の殃を受けると説く。これは、先に検討した『称』に於ける天の性格と同様である。理法・規範としての自然の時、そして災いを下す人格神、という天の二重構造がここでも見られると言えよう。

更に、『称』と『経法』等との類似性を示すものとして、『管子』『慎子』との重複部分がある。『経法』にも、現存諸文献との類似・重複が見られ、『国語』越語下篇以外では特に『管子』『慎子』との類似が際立っていた。同様に、『称』に於いても以下の如く、『管子』『慎子』との類似・重複部分は、合計十箇所を越え、『淮南子』『説苑』とともに、『称』との類似点を持つ他の文献を圧倒している。

先ず、『慎子』であるが、以下の如くこれらの資料は、微妙な表現の相違を除けば、ほとんど『称』そのままであると言つてもよい。

- ・ 是故先王、不受祿者不臣、祿不厚者、不與入難、……故用人之爲我、則莫不可得而用矣（『慎子』因循篇、『称』第11節との類似点）
- ・ 立天子者、不使諸侯疑焉、立諸侯者、不使大夫疑焉、立正妻者、

不使嬖妾疑焉、立嫡子者、不使庶孽疑焉、疑則動、兩則爭、雜則相傷（『慎子』徳立篇、『称』第15節との類似点）

・天有明不憂人之闇也、地有財、不憂人之貧也、……天雖不憂人之闇也、關戸牖必取己明焉、則天無事也、地雖不憂人之貧也、伐木刈草必取己富焉、則地無事矣（『慎子』威徳篇、『称』第41節との類似点）

・故臣有兩位者、國必亂、臣有兩位而國不亂者、君猶在也、侍君而不亂、失君必亂、子有兩位者、家必亂、子有兩位而家不亂者、親猶在也、侍親而不亂、失親必亂（『慎子』徳立篇、『称』第45節との類似点）

これらは、君主権力の絶対化と国家秩序の重視、および臣下の各職分内に於ける積極性の尊重、を説く点に於て共通している。

次に、『称』と『管子』との関係であるが、その類似部分は、以下の如く、『称』の説く「天」と密接な関係にある。

・満盛之國不可以仕任、満盛之家不可以嫁子、驕侶傲暴之人不可與交（『管子』白心篇、『称』第12節との類似点）

・未得天極、則隱於徳、己得天極、則致其力、既成其功、順守其従、人不能代（『管子』勢篇、『称』第20節との類似点）

・成功之道、贏縮爲寶、母亡天極、究數而止（『管子』勢篇、『称』第30節との類似点）

・夫神聖視天下之形、知動靜之時、視先後之稱、知禍福之門（『管子』霸言篇、『称』第51節との類似点）

天は常に運行変化しており、「盛盈」の状態はむしろ衰退・減少の始まりとして危険でさえある。従って、人は、天の時の見極めが大切であり、

「称」の思想（湯淺）

その天時に対応した言動が重要である。『管子』に説かれるこうした天の在り方、人事の在り方は、既に考察した『称』の場合と同様であると言えよう。

これらの資料と『称』との類似性については、『称』の側の考察を既に終えているので、その詳細については省略するが、この重複の度合いは、偶然両者の表現が類似したという程度のもではなく、明らかに意識的にどちらかがどちらかを引用したもの、あるいは両者が意図的にしる偶然にしろほぼ同じ素材を使用したものであることを予測させる。

従って、仮に、『慎子』がその伝承通り、戦国中期の慎到の頃の成立とすれば、戦国末以降の成立と考えられる『称』の側が、『慎子』に於ける君主権力の絶対化と国家秩序の重視、および臣下の各職分内に於ける積極性の尊重という要素を、ほとんどそのままの形で自己の思想中に取り込んだ、との推測が可能になり、また両者がほぼ同時期の成立であるとするれば、両者は共通素材を抱えつつ、各々独自の思想形成を遂げて行った、と推測することができるであろう。また、『管子』についても同様に、『管子』の該当部分が『称』に先行するとすれば、『称』の側が『管子』に於ける「天」の思想を取り込んだと推測でき、また両者の成立がほぼ同時期、あるいは『称』の成立が『管子』に先行するとすれば、両者が共通素材に基づいて各々の思想を形成した、あるいは『管子』の側が『称』の「天」を取り込んだ、との推測が可能になろう。

『管子』『慎子』とも、その成立事情には不明瞭な部分を残しており、『称』との前後関係も明確にはし難いが、いずれにしてもこの重複は、『管子』『慎子』と『称』との思想的関連を示唆しており、この点も、『経法』との重要な類似点の一つであると思われる。

かくの如く、『経法』『十六経』等の出土文献同様、この『称』も、『国語』越語下篇、『管子』『慎子』等との高い類似性を示し、その天人相関思想に最大の特徴があると言える。

六、「称」の思想と「権」の思想

次に、『称』と漢代思想との関係、特に、先に課題として掲げておいた『塩鉄論』に見える統治原理の問題とこの「称」の思想との関係について考えてみたい。『称』を初めとする馬王堆帛書は、一九七三年まで、その存在すら全く知られることのなかった古逸書であるが、その出土状況から、少なくとも漢代初期まで存在していたことは明らかであり、現に、『淮南子』『説苑』など、漢代の諸文献にも、『称』と同様の表現が多く見られる。『称』と漢代思想との関係も決して軽視することはできないであろう。

そこで、この問題と深い関わりを持つものとして前稿に取り上げた董仲舒の刑徳説、および馬王堆帛書『明君』の刑徳説を以下に先ず取り上げる。

『明君』は、前項に於て論述した如く、儒家的側面と法家的側面とを並存させ、王道と霸道との間に質的差等を設けず、両者を連続的に捉えようとした。この『明君』の思想は、「文武并用は、長久の術なり」（『漢書』陸賈伝）と言われる漢代思想界の先駆的存在として注目されるものの、董仲舒との決定的な相違は、その「王霸」「刑徳」「文武」等の両者を統合する天（天道）を持たないという点であった。即ち、こうした儒法折衷・王霸統合を説く思想は、先秦から漢初に至る思想的潮流の形成に、一定の役割を演じたと考えられるものの、天道観の不備という点が、

その乗り越えられるべき最大の課題として残されたのである。従って、この『明君』と『称』とは、統治原理の使い分けを説く点に於ては共通するものの、その天道説の有無という大きな相違点を持つと言える。

次に、董仲舒の刑徳説を知る手掛かりとして『春秋繁露』の関係部分を以下に列記する。

- ・ 在善惡、惡之屬盡爲陰、善之屬盡爲陽、陽爲徳、陰爲刑、刑反徳而順於徳、亦權之類也（『春秋繁露』陽尊陰卑篇）
- ・ 故曰、陽天之徳、陰天之刑也、陽氣煖而陰氣寒、陽氣予而陰氣奪、陽氣仁而陰氣淚、陽氣寬而陰氣急、陽氣愛而陰氣惡、陽氣生而陰氣殺（同）
- ・ 是故陽常居實位而行於盛、陰常居虛位而行於末、天之好仁而近、惡戾之變而遠、大徳而小刑之意也、先經而後權、貴陽而賤陰也（同）
- ・ 此見天之近陽而遠陰、大徳而小刑也、是故人主近天之所近、遠天之所遠、大天之所大、小天之所小、是故天數右陽而不右陰、務徳而不務刑、刑之不可任以成世也、猶陰不可任以爲歳也、爲政而任刑、謂之逆天、非王道也（同）
- ・ 故刑者徳之輔、陰者陽之助、……陽貴而陰賤、天之制也（天弁在人篇）
- ・ 天之任陽不任陰、好徳不好刑、如是也（陰陽位篇）
- ・ 天道之常、一陰一陽、陽者、天之徳也、陰者、天之刑也（陰陽義篇）

右の如く、『春秋繁露』も『称』と同様に、世界の諸物・諸現象を陰陽に振り分け、天の両面性（即ち陰陽）と人事との相関関係を説く。但し、『春秋繁露』では、陽―徳・善・大・貴、陰―刑・惡・小・賤、の如く、

最終的には陽の側の価値的優位が説かれている。「陰」「陽」「刑」「徳」両者の存在を認めながら、「陽貴くして陰賤きは、天の制なり」（天弁在人篇）との価値的差等を明示するのである。そして、政治世界に於ても同様に、「刑」を統治技術の一つとして認めながら、「政を為して刑に任ず、之を天に逆らうと謂う。王道に非ざるなり」（陽尊陰卑篇）と、本来的には法治の価値を徳治の下位に位置付ける。

この見解は、先に引用した『塩鉄論』に於ける賢良文学側の第二第三の見解とも合致するが、こうした「文」「徳」という常道に対し、「武」「刑」等を非常手段、臨機応変の処置と見做してそれらに一定の評価を付与する思想は、「刑、徳に反して而も徳に順う、亦た権の類なり」（春秋公羊伝）桓公十一年）と言われる如く、春秋公羊学に於て、「経」に対する「権」の思想と呼ばれ、漢代の政治思想に大きな影響を与えている。⁽¹⁰⁾そこで、統治原理に関する「称」との類似点、相違点を明確にするために、この「権」の思想と「称」の思想とを対比してみる。

まず、「称」と「権」は、各々元来、はかりの天秤棒・分銅を意味し、いずれも「はかり」「はかる」という基本的な意味から、先秦時代以来、ほどよくバランスをとる、かなう、時宜に適った臨機応変の処置を行なう、という意味に延用されている。そして、それは、特定の学派に限定されることなく、また、個々の言動・人事から国家の施策にまで適応する幅広い概念となっていた。例えば、「資幣を量りて軽重を権り、以て民を振救す」（『国語』周語）、「地を廓むるには利を分ち、権に懸けて而して動く」（『孫子』軍争篇）、「貴賤に等あり長幼に差あり貧富軽重に皆称有る者なり」（『荀子』礼論篇・富国篇）「皆、衣食百用をして出入相撿おさじく、必ず時々余りを蔵せしむ。之を称数と謂うなり」（同、富国篇）、

「其の四時を審にし、其の用を権節し、其の機器を具備す」（『管子』小匡篇）の如くである。従つて、共通の意味を持つ両者は、時に、「天下を一にし、国家を建つるの権称を知らず」（『荀子』非十二子篇）、「聖人は道を備え、美を全うする者なり。是れ天下を懸かにするの権称なり」（同、正論篇）、と連称されることもあつた。

また、「権」については、後に春秋公羊学によつて理論化される「経」に対する「権」、経常に反しながら結果が常道に合致する臨機応変の処置としての意味が存在し、それは、『論語』や『孟子』に、「隠居して言を放き、身、清に中り、廢、権に中る」（『論語』微子篇）、「与に立つ可し、未だ与に権る可からず」（同、子罕篇）、「嫂の溺れたるとき、之を援うに手を以てするは、権なり」（『孟子』離婁上篇）、「中を執りて権なければ、猶お一を執るがごとし」（同、尽心上篇）と見える如くである。

但し、いずれにしても、この場合の時とは、時と場合という程の時・時宜であり、人事の規範・理法として運行推移する天道を意味するのではない。

こうした「称」と「権」の思想に対し、前記の如く、馬王堆帛書『称』や『春秋繁露』『公羊伝』では、その人事の正当性の根拠を陰陽・四時等の天道に求め、為政者の統治原理として理論化したのである。そこでの時は単なる時宜ではなく、天道の運行変化を背景とした人事の規範としての天時なのである。この天道との連結という点が、「称」と「権」の思想史に於ける両者共通の意義であると言える。

しかしながら、儒家的理念を基盤に据えるか否かによつて、両者にはまた、以下のような相違も生じた。

まず、「権」は「経（常道）」の対概念であり、結果的には「経」と同

様の善が得られるという点に於てその価値を認められるものの、飽くまでも基本的には「経」が価値的上位にある。ところが、「称」には、こうした対概念がなく、とにかくその時々々の天道に適い、うまくバランスをとることが価値を持つとされる。

また、「称」の規範は常に天道であり、天道の推移に応じて統治原理や個々の人事も変化する。一方、理論化された「権」も、その規範は基本的に天道であるが、「権」を何時どの程度使用するかは、結局、為政者の手に委ねられる⁽¹¹⁾。従って、「経」と「権」は、「称」の思想に類似しながらも、儒家的理念の尊重という観点からは、「称」より都合のいい理論であったと言える。何故なら、「称」の思想は、徳治・法治という統治原理そのものをも、天道のもと価値的には同等であり変化すると考えるのに対し、「経」と「権」の思想は、法治の存在も一応認めて現実に対応しつつ、飽くまで基本原理は徳治であると主張し得、更にその行使を為政者の手に委ねることによって、政治権力を確実に掌握し得るからである⁽¹²⁾。

それでは改めて、董仲舒・『明君』・『称』の三者を比較してみよう。三者の共通点は、文・武、刑・徳など、相対立する諸原理の並存を認め、その使い分けを説く点にある。この内、『明君』に於ける文武・刑徳は、その上位に天(天道)を戴かず、『称』・董仲舒は、それら諸要素を天道の下に統合せんとしている。この点が、『称』・董仲舒に対する『明君』の相違点である。また、董仲舒は、一旦並存を認めた両要素を、結果的には価値的差等をつけて捉えるが、『明君』と『称』は、両要素の間に明確な価値的差異は認めない。『称』に於ても確かに、「大国は陽、小国は陰、重国は陽、軽国は陰」「主は陽、臣は陰」「人を制するは陽、人に制

せらるるは陰」など、一見、陽の側の価値的優位を説くかと思われる部分も見られないではないが、『称』は、決してこれらの価値的差等を明示せんとしているのではなく、むしろこれら諸物・諸現象の両面性、或いはその変化に、「称」の思想によって対処せよと説くのである。

かくの如く三者を比較すれば、新たに出土して明らかになった帛書が存在が、実は、先秦から漢初に至る思想史の解明に極めて重要であることが了解されるであろう。『称』は、統治原理の変化を認めて現実世界への柔軟な対応を説き、また、帛書『明君』には見られなかった天道と統治原理との関係を明確にしていた。『塩鉄論』に於ける御史大夫の刑徳説を支えていた理論は、正しくこの「称」の如き理論である。また、漢代に於ける「経」と「権」の思想、『塩鉄論』に於ける賢良文学の第二第三の刑徳説、そして董仲舒の刑徳説の成立過程と実態も、この「称」の思想の存在を踏まえることにより、初めて明快に浮かび上がってくるのではなからうか。

結 語

以上、本稿では、『塩鉄論』に見られた御史大夫の刑徳説、そして、賢良文学の四つの見解の変化を発端に、馬王堆漢墓帛書『称』の思想を取り上げ考察を加えてきた。『称』の思想は、その天人相関説に最大の特色を示し、特にその天は、自然の理法として運行推移する天道と、その理法に逸脱した人間に災禍を下す人格神的天との二重構造を以て提示されていた。また、『老子』『慎子』『管子』『経法』など、黄老思想の形成に深い関わりがあるとされる諸文献と、様々な点に於て類似する一方、天の変化とその多面性、及びその天に即応する人為の在り方を、五十余節

の中に「称」の思想として提示するなど、その独自性も見られた。

かつて孟子は、淳于髡との論争に於て、「婁の溺れたるとき、之を援うに手を以てするは、権なり」（離婁上篇）と、確かに「権」を認めたが、それは、陰陽・四時等の天道の運行変化との関係を理論化したものでもなく、また、徳治主義・法治主義そのものの選択に関わるような柔軟性を持つものでもなかった。それは、王道政治・徳治主義を不動の原理とした上での、儒家の徳目内に於ける「権」に過ぎなかったのである。従つて、天下危急の際には、その理想に妥協を加え、現実的な施策を行なつてもよいのではないかという淳于髡の反論に、孟子はあくまで、「天下の溺るときは、之を援うに道を以てし、婁の溺れたるとき、之を援うに手を以てす。子は手もて天下を援わんとするか」（同）と、王道政治・徳治主義自体には何らの変更も許されないと主張する。

これに対して『明君』は、儒法両要素の並存と王道霸道概念の連続化を容易にし、統治原理そのものの使い分けを提唱した。激動の時代が求めたのは、そうした固定的な理想主義ではなかったからである。そして、『称』は更に、統治原理の並存を、天道との関係から理論化し、その天道の変化と人為的確な対応を「称」概念によつて集約するのである。馬王堆帛書『称』は、政治力・軍事力の相対的關係によつて揺れ動く、正に「称」の如き時代が産んだ、政治思想の集積であつたと言えるであろう。

註

(1) 以下、詳細については、拙稿「塩鉄論争に見る管子と董仲舒の思想」（『日本中国学会報』第三十九集、一九八七年）参照。

「称」の思想（湯浅）

(2) 拙稿「馬王堆帛書『明君』の思想的意義」（『中国研究集刊』宙号、一九八八年）。

(3) 刑と徳の關係については、注(1)の拙稿でも指摘した通り、『韓非子』二柄篇にも、刑徳二柄を掌握すべしとの主張が見られる。しかしこれは、法治を不動の統治原理とした上で、臣民を統御する手段としての賞罰付与の権限を掌握せよとの主張に止まっている。以下、本稿で取り上げる刑徳説とは、法治・徳治という統治原理そのものを天道に結び付けて両者の併用・使い分けを説く見解を指す。

(4) 『称』全篇の内、判読できる文字は一九九三字。この他、帛の破れによつて判読できないものの、前後の文字数・文脈からその存在を推測できる文字が概ね一五〇〜一七〇字ある。従つて、「千六百」という文字数は、ほぼ妥当な数値であり、このことから『称』の文献としてのまとまりが明らかになる。

(5) 以下、『称』の訓読に際しては、『馬王堆漢墓帛書（壹）』（国家文物局古文獻研究室編、文物出版社、一九八〇年）を底本とする。本書の付す注や私見により字句を補綴した部分があり、その略号は次の通りである。

〔 〕：原文自体が欠落して判読困難な部分。

〔語句〕：原文自体は欠落しているが、前後の文脈、あるいは他文献との対比により、推定される語句。

〔文字〕：異体字・普通などにより、直前の文字を読み替えた文字。及び語注・補足。

(6) 无隋の「隋」については、『馬王堆漢墓帛書（壹）』の注は「互いに誇る」とことし、「无隋傷道」を、反対意見がなければ道は発展完成しないと解釈するが、弁証法を強く意識した、やや唐突な解釈であり、「道を傷なう」というニュアンスには相応しくないとと思われる。

「称」の思想（湯浅）

(7) 『慎子』徳立篇の方は、第五章に後述の如く、ほぼ同文である。但し、『韓非子』説疑篇の方は、「故に曰く、驥に適に擬するの子有り、配に妻に擬するの妾有り、逆に相に擬するの臣有り、臣に主に擬するの寵有り。此の四者は、国の危き所なり。内寵後に並び、外寵政を二にし、枝子適に配し、大臣主に擬するは、乱の道なり」の如く、同様の趣旨を逆の視角から論じたものとなっている。文中の「疑」字については、『慎子』を参考にすれば、文字通り「疑う」、また『韓非子』を参考にすれば、「擬う」の意と取れる。

(8) 但し、第37章に相当する帛書本では、甲本乙本とも「道恒无名」と記されており、現行本とやや異なっている。

(9) 浅野裕一氏「道家思想の起源と系譜（上）——黄老道の成立を中心として——」（『島根大学教育学部紀要』第十四巻、一九八〇年）、「同（下）」（『島根大学教育学部紀要』第十五巻、一九八一年）。

(10) 日原利国氏「春秋公羊伝の研究」（創文社、一九七六年）所収「経と権——原則と例外——」参照。

(11) 従って「権」の思想に於ては、為政者の個人的力量・人為が重要な鍵を握ることとなる。そこで『左氏伝』や『穀梁伝』は、この「権」を危険な便宜主義として非難し、また後に朱子は、「聖賢に非ざれば行う能わず」「大概、用う可からざるの時多し」（『朱子語類』三七）と、「権」の行使が可能なのは聖人たる王者のみであると、「権」の行使を局限せんとしている（注10日原氏論文参照）。しかし、いずれにしても、こうした統治原理と為政者の基本的関係が、法治ならぬ人治の伝統を形成して行くのである。

(12) 但し、こうした「権」の思想が、公羊学の創出であるか否かについては、疑問がある。何故なら、注（1）の拙稿でも既に指摘した通り、馬王堆帛書には、「春夏もて徳と為し、秋冬もて刑と為す。徳を先にし刑を後にして以て生を養

う」（『十六経』観篇）、「夫れ時に並びて以て民功を養う。徳を先にし刑を後にして、天に従う」（同）の如く、「刑」より「徳」を優先させんとする思考、あるいは、「二文一武を用うる者は王たり」（『経法』君正篇）、「三時成功、一時刑殺は、天地の道なり」（同、論約篇）の如く「武」より「文」にやや価値を認める思考も見られ、これらは「称」の思想より更に公羊学の刑徳説に接近していると考えられるからである。

〔付記〕 本稿は、平成元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。