

馬王推帛書《老子》乙本卷前古佚書《經法》釈文注解 (二)

高橋 庸一郎

はじめに

本稿は〈甲南国文〉第三十一号掲載の〈馬王堆帛書《老子》乙本卷前古佚書《經法》釈文注解(一)〉に続くものである。又、その序文に、馬王堆漢墓帛書整理小組について、この小組は所謂四人組の影響が強かった為に、文章後、解散させられたのではないかという意味の事を書いたが、〈文物〉一九八四年三期の巻頭は、この小組による〈馬王堆帛書《六十四卦》釈文〉である。ほぼ十年ふりでのこの小組の名が再登場した訳であるが、今後の活動が大いに期待される。

經 法

四、公者明^①、至明者有功^②、至正者靜、至靜者聖、无私者知^③、至知者爲天下督^④、

釈文

公なる者は明、至明なる者は功有り。至正なる者は靜、至靜なる者は聖なり。私無き者は知なり。至知なる者は天下の督たり。

注解

(1) 公者明

《説文》は公について「平分也、從八從ム、八猶背也、韓非曰、背ム爲公」と解す。更に八について《説文》は「別也、象分別相背之形、凡八之屬皆從八」とするのであるが、甲骨文・金文には、八を背くの意に用いた例はない。すべて數詞としての八である。しかし《説文》が分について「別也、從八刀、刀以分別物也」とする所を見ると、八は本来一つの物を分け開くという意味を取つたものと思われる。公についての《説文》の「平分也」との解は、この八の意味に由来する。更に公の持つ「公開」「公明」などの意もこの八の持つ分け開く意を来源とする。しかしそれも實際はずつと後のことであつて、甲骨・金文には、公は爵位として用いられる以外の例を持たない。尤も、公字の下部は國、或は國を象徴するような何かを表わすものであろうが、それを分けたもの、そしてその分けたものを司る者が公という爵位ということになる。《韓非子・五蠹》には「古者蒼頡之作書也、自環者謂之私、背私謂之公、公私之相背也、乃蒼頡固以知之矣」とある。韓非子は同じく《五蠹》に「夫君之直臣、父之暴君」、「夫父之孝子、君之背臣也」と述べており、そうした考え方から言えば、八字によつて分けられた一方が正とすれば他方は反となり、八字はやはり背くの意を持つことにもなる。しかしいつれにせよ韓非の解は飽くまで

善解であつて字解ではない。ここでの公はこの韓非の善解に即して考えればよい。つまり公とは私にとらわれないことということである。

《老子・十六》に「知常曰明、不知常、妄作凶、知常容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道」とある。明、容、公、王、天、道は同じものであるといつていられるのであるが、《老子》、この《経法》などにこういう言い方をよく見ることが出来る。しかしこの「AハB」「A乃B」というのは必ずしも「AイコールB」を表わす訳ではない。Aは時と場合により、その概念のうちには、或は、人がAという語に対して持つ觀念のうちには、Bという概念や觀念も含まれ得るといふ意味なのである。故に形の上でイコールで結ばれている長い連鎖は、その最初と、最後とでは全く範圍を異にする語が連結されていることにもなるのである。しかしこの長い連鎖を解く後人は、極めて無造作にその連鎖の最初の語・Aと最後の語・Zとをイコールで結びつけて理解することがある。故に更にそれを見る後人は、AとZとの關係は、皆無ではないにしろ、極めて細い、しかも極めて多岐にわたる紆余曲折を経てはじめて持ち得たものであるといふことを知らない。その為、A||Zという定式はそれだけで完全に獨立を得て、一人歩きをしはじめ、今度は全く別な新しい

視点からAとZとの関連理由が追究されることになる。こうして更に全く別の認識過程が産出され、それが一つの独立した論理学を形成することになるのである。こうした認識と論理の展開と発展の仕方は、中国古典哲学の大きな特徴をなしているのみならず、中国古典哲学のあの名状し難い複雑さと難解さはまさにこうした特徴にこそ由来しているのである。更にこの特徴は、中国に於ける古典文学の解釈の方法にも濃厚にあらわれているのであるが、これは中国語が、漢字という一字のうちに多義を有する文字を使用する言語であるかぎりののがれることのない、いわば宿命とでもいえるものなのであろう。

明について〈論語〉は「子張問、子曰、浸潤之譎、膚受之慝、不行焉、可謂明也已矣、」とのべている。これは極く一般的な「聰明」の意にとれる。〈老子・二十二〉には「聖人抱一爲天下式、不自見故明」又〈二十四〉「自見者不明」、〈三十三〉「自知者明」、〈五十二〉「見小曰明」など明について記述は割合多い。それは儒者の明が他から智を受けれる態度と結果についていう語であるのに対して、道家のそれは内から外への表出の態度と結果について言う語になっていることが大きな相違点である。〈戸子・治天下〉に「奚以知其然父母之所畜子者非賢強也非聰明也非俊哲也」とあるのも、内から外への働きかけの態度

と考えると解しやすい。

(2) 至明者有功

至は〈説文〉に「鳥飛從高下至地也、從一、一猶地也、象形不上去而至下來也、」とするが、同じ〈説文〉に「室、實也、從宀、從至、至所止也」、「屋、居也、從戶、戶所主也、一曰戶象屋形、從至、至所至止、室屋皆從至」、又た「臺、觀四方而高者、從至、從之、從高也、與室屋同意」とあるのを見ると、至の「鳥飛」という説はどうも疑わしい。恐らく儀式用具の形象であろう。至の後に形容詞・動詞などの実辞をつけて、例えば〈淮南子・本經訓〉「至大、天地弗能含也、至微、神明弗能領也」、〈論語・泰伯〉「泰伯、其可謂至德」のように至極の意味を表わす用法は、「至宝」「至道」ように後に名詞が来る場合もよくめて、金文にはその用法を見ることはない。〈老子・四十三〉に「天下之至柔、馳騁天下之至堅」と見え、〈莊子・至楽〉に「天下有至樂、無有哉」とあるなどが古い方の使われかたであろう。〈偽古文尚書・君陳〉に「我聞、曰、至治馨香、感于神明、黍稷非馨、明德惟馨」と見えるが、これは寧ろこの君陳篇の成立が可成後代に係るものであるということを証するものかもしれない。至は本来ある儀礼をとり行うという意味の

自動詞であつたと思われる。それが他動詞に転用されるようになり、その場合には、自動詞が直接に賓語（目的語）を取るこ
とが出来ないために、于、於などの介詞を置いて、それに賓語
をとらせるようになる。《尚書》《老子》等の、ここに挙げ
た以外の例はすべてそうした于・於を介した動詞の用法であ
る。先秦古代、最も定着した用法がこれなのである。そして介
詞の介在によつて多種多様の賓語をとることが可能となり、更
にその結びつきが一つのまとまった概念として固定化した為
に、介詞の介入を必要としなくなったのが「至」¹といういい方
であろうから、これは他動詞用法よりは後のものということにな
らう。

《荀子・正論》に「天下者至重也、非至重莫之能任、至大也、
非至辨莫之能分、至衆也、非至明莫之能和、此三至者、非聖人
莫之能盡、」とある。儒から見れば、聰明者としての至明は、
聖人の必須要件であり、獲得されねばならないものであるが、
この《経法》の場合は、その獲得の爲の積極性は、何等問題に
なるものではなく、本来人間には備わっている態度であつて、
それは無爲自然のうちに発揮されるべきものであるという認識で
ある。

功は《説文》に「以勞定國也、従力、従工、工亦聲」とする。

金文には功字はなくすべて工字を用いている。工は《説文》に
「巧飾也、象人有規也、與巫同意凡工之屬皆従工、」とある
が、その形は「象人有規也」とは思えない。又、徐鍇はこれに
注して「爲巧必遵規矩法度、然後爲工、否則目巧也、巫事無形、
失在於詭、亦當遵規矩、故曰與巫同意」というが、これもいか
にも無理な附会で肯首しがたい。今「與巫同意」の意味の由来
をここには詳かにし難いが、工は精神的に或は肉体的にある種
の特殊な技術的力を発揮し、且つ秀れた結果を齎し得た時に用
いられる字である。そうした力を精神的、呪的に発揮すること、
或いはその人を巫²といい、他方そうした力を肉体的、技術的に
発揮すること、或いはその人を工³というのである。百工などの
工がこれに当る。そしてその力が更に洗練された状態のものは
巧⁴といい、その力が現実⁵に実効あるものとしての結果を生じた
ときその結果も工⁶といったのであるが、後にそれは功字が使わ
れるようになったのである。いづれにせよ戦國期の列國器金文
にも功字がないということは、工と功の歴史的變遷の時期を窺
い知る爲の手だてとならう。《尚書》は殆んど功の意味に工を
用いることはないが、まれに例えば《皋陶謨》の「天工人其代
之」とあるのを、《漢書》は「天功人其代之」とするなどは、
この篇の成立期に、まだ功と工の分化が確定していなかったこ

とを物語るであろう。更に前にも挙げた〈中山三器銘文〉は功をすべて工字を用いているが、こうした事実から推察するに、工から功の分化はやはり戦国末期ということにならう。

(3) 至正者静、至静者聖

道家が聖人たることの主要な徳目として、無為、不動、不変、静の図式を持っているというのを前に述べたが、それは〈老子・五十六〉の「聖人云、我無為而民自化、我好静而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸」の一句にも充分あらわれている。〈文字・守静〉は、それを「老子曰静漠恬淡所以養生也、外不亂内即性得其宜、静不動和即德安其位、養生以經世抱徳以終年、可謂能體道矣」と解している。〈韓非子・解老〉には「衆人之用神也躁、躁則多費、多費之謂侈、聖人之用神也静、静則少費、少費之謂嗇、嗇之謂術也生於道理」とし又「知治人者其思慮静」、「思慮静、故徳不去」、「積徳而後神静、神静而後和多、和多而後計得、計得而後能御萬物」ともいふ。又〈喻老〉にも「天下有道無急患則曰静」とみえる。韓非子はこの他にも静について多く触れている。〈尸子・分〉にも「君人者苟能正名、學習盡情、執一以静、令名自正、令事自定」とあり、ここにも静を主要な徳目とする姿勢を見ることが出来る。

〈文字〉は他に〈九守〉に「静以清地定以察萬物、逆之者死、順之者生、故静漠者神明之宅」といい、〈道徳〉に「無爲者守静也、静能爲天下正處」といふ。こうしてみても、静についてどうしても俯におちない点がある。それは、道家は何故斯くも静に絶対的価値を置かねばならないのかという点である。確かに老子は静について多く語っている。今一度並べてみると「古之善爲士者……混兮其若、孰能濁以静之徐清（十五）」「致虚極、守静篤、……各復歸其根、歸根曰静（十六）」「重爲輕根、静爲躁君（二十六）」「不欲以静、天下將自定（三十七）」「清静爲天下正（四十五）」「我好静而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸（五十七）」「牝常以静勝牡、以静爲下（六十一）」がすべてである。これをよく読んでみると、老子は静を決して絶対視している訳ではない。先ほど挙げた道家の持つ連鎖的図式に傾いていることは確かではあるが、それは論理の赴く極く一般的な流れとして、相対的な同位性のうちに位置づけられている過ぎない。所が韓非子に到ると、もう静の価値は絶対へ一歩近づけられてしまう。「聖人之用神也静」というのがそれで、〈老子〉にはなかった聖人の徳目に列せられているのである。更に〈文字〉では「静漠者神明之宅」とまで言い、静は神秘的な、且つ絶対的な価値を荷なうまでになるのである。老子では

そこに当然居る所の静を、獲得されるべき、謂はば積極的静とみなすのである。これでは無為から出発した管の静としては甚しい自己擅着である。何故こうしたことが起るのかという理由は已に注(1)にのべたとおりである。つまり語彙の長いイコール連鎖の前後を、無造作に間を跳越えて連結させた為に、新たな認識論を以てしなければその語彙の間隙を埋めることが出来なくなっているのである。勿論、新たな認識論によってたとえ埋め得たとしても、連鎖全体からみればやはり矛盾は残るが、それは結局は無視されたまま先へ先へと連結語彙は新たに手足を延ばしていくことになる。これはこの静のみならず、無為、無私、明、智、常、容、神、道、など、特に道家の思想の場合、この思想を形成する為の根幹をなすような語の多くがこのめくるめく限りのない連鎖の中に投げこまれてしまうことになったのである。こうした現象は、初期には限られた語彙しか持たえなかった古代人の思考に対して、ことばを躍動活性化させ、哲学的論理を深化発展させる上で大きな役割りを果たしたはづである。しかしそれは又同時に、一つ一つの語彙の基本的な意味の認定を怠り、その多義性に目を奪われたためにおこる語彙上の矛盾を全く無視したという点に、その思想の発展上の根本的な弱点をも秘めていたはづである。こうして道家の思想その

ものは語彙連鎖に縛られ、膠着化して、遂に思想としての発展の出口を見い出せず、やがて思想からは乖離した所謂神仙思想や、神秘を宗とする所謂道教的なものに溶解し果てていくのである。

(4) 无私者知

私・は前掲の如く《説文》の公字の項に「韓非曰、背ム爲公」とあり、伝世の《韓非子》本文では「自環者謂之私、背私謂之公、公私之相背也、」とムを私としているのである。ムは甲骨文や金文にも見えないから、これだけで私の意味に用いられたことはなかったであろう。ただ《説文》に「ム、衷也、韓非曰蒼頡作字自營爲ム」とし、段注には「見五經篇、今本韓非營作環、二字雙聲語、韓管訓市居、環訓旋繞、其義亦相通、自爲ム、六書之指事也、八ム爲公、六書之會意也」とある。しかし私も甲骨金文にはない。禾に従っているから、恐らく穀類の穂り入れに関する用字であったのだろう。故に公のムと私のムとはその成り立ちが異なるものと思われる。《尚書・呂刑》に「聽獄之兩辭、無或私」とあるがこの篇の成立は戦国末ともされているから、私の成立が抑も些か後代に属するのであろう。この他《尚書》には、「天私我有商、惟天佑于一、《威有一德》」「惟

治亂在庶官、官不及私昵、惟其能、《說命》」「以公滅私、民其允懷、《周官》」の三例を見ることが出来るがこれらはすべて《偽古文尚書》である。《老子・七・十九》にそれぞれ「是以聖人、後其身而身先、外其身而身存、非以其無私耶、故能成其私。」「見素抱樸、少私寡欲、」とある。《尚書》《老子》とも私は、韓非の言う如く私物、私欲、私有の意味を基本として用いられている。《論語・鄉党》に「享禮有容色、私覲愉愉如也」とあるが、これは孔子の行動を客観的に見て、その様子を形容した言葉で《老子》の場合とは全く異なる。《論語》にはそもそも私という觀念はない。儒者のこうした私意識の欠如こそ老莊・黃老が付け入る隙ともいえる。《老子》は無私の徹底した追求こそが私を完成させることであり、その私の完成こそが無私なのだという。こうした観点から見ると、儒者の私への無視は人間本性に対する無視にはかならず、その説く所の人倫の道は、虚偽・偽善以外の何物でもないということにもなる。それが《老子・十九》の「絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義民復孝慈」や、《莊子・知道遊》にもとられた《老子・三十八》の「失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而礼、失禮者、忠信之薄、而亂之首」のような言葉となつて現われているのであろう。

ここで少し道家と法家の關係について触れておきたい。道家と法家は言うまでもなく、その思想内容を異にし、例えば《老子》のうちで法に触れている記述は《五十七》の「法令滋彰、盜賊多有」一箇所のみである。しかしその《老子》を法家の韓非が解釈し、商鞅も《修權》で去私を語り、《斬令》で徳を説いている。一方道家と目される《文子》には《守法》篇があり、《鶡冠子》も《天則・環流》の各篇で法令を説いている。道、法両家がいつごろから、そして又どういう共通性を基盤にして近づきあうに至ったかについては、他の多くの要素を考察しなければならぬし、又、それを今ここで詳論する訳にはいれないが、この項で述べて来た道家の無私という觀念が、この二者を結びつける大きな要因の一つとなっていることは確かであるように思われる。《韓非子》には無私を例によつて絶対的価値にまで高めようという意図があり、《有度》篇に「無私賢哲之臣、無私事能之士」といい、又《戸子・治君》にも「治天下有四術、一曰忠愛、二曰無私、三曰用賢、四曰度量」「無私百智之宗也」とあつて法との関連には思いを致していないが、《商君書・修權》は「明王任法去私、而國無隙竄矣、」と、已に去私を法と結びつけて考えている。又《鶡冠子・度萬》も「法者使去私就公、」といい、《慎子・威徳》も「法制禮籍所以立公義

也、凡立公所以棄私也、」又、《君人》に「所以去私塞怨也、故曰、大君任法而弗躬則事斷於法矣、」といっている。又《文子・下德》は「人主之於法無私好憎故可以爲命」つまり道家の無為の帰結としての無私（去私、棄私も同じ）と、法家の主張する法の下での人間のありようが期せずして、無私という点で一致したのである。このあたりを契期の一つとしながら両者は接近していったのであろう。そしてこの二者はやがて後に兵法家に、その掘って立つ所の理論の主要な論点の多くを与えることになるのである。

写真図版に知とあるのを《単行本》《線装本》《文物本》《字報本》ともに智とするは誤りではないが、古來知と智とは通用しており、不必要な処置かと思われる。《論語・里仁》の「擇不處仁、焉得知」は、知が名詞として用いられており、《墨子・經説》の「述臣不習其處、吠狗不習其名」は智を動詞として用いた例である。又、《荀子・勸學》の「則知明而行無過矣」、「の知の注に「知、讀爲智」とする。知は《説文》に「詞也、從口、從矢」といい、又、智を《説文》は附として「論詞也、從白、從弓、從知、」とする。甲骨文には地名として知、知などに見える。金文では《毛公鼎》《智君子鼎》などに曰に從う字も見えるが、《井室鼎》には曰に從わないものもある。

中山王諸器には、智は七字確認出来るが、それは動詞、名詞を問わずすべて曰に從っている。又、長沙出土の《戰國楚帛書》の智も曰に從っているが動詞である。こうしてみると、曰に從った智がもと字で、書体として知が確立するのはずっと後のことと思われる。これは、智の字義のうちに、曰に由来する義が重要な意味を占めていたためであろう。故に知はあくまで智の省体である。《尚書》は知四十三字に対して智は二字を数えるのみである。ともに動詞・名詞に両用されている。これなども《尚書》のそれぞれの篇の書写年代を考えるうえで参考となる現象である。また《論語》でも《顔淵》の「問知、子曰知人」や、《雍也》の「知者」などをすべて知であり智ではない。伝世の版本の《老子》は知と智とを品詞により使い分けているが、《馬王堆帛書・老子》はすべて知である。これは戦国末期頃より智の省文として知が使われ、それが更に後になって品詞的區別を荷なって智が用いられるようになったものと見ることが出来る。儒者は知を尊んだ。《論語》は知に触れること頗る多い。《顔淵》に「樊遲問仁、子曰愛人、問知、子曰知人」とあり、《里仁》に「里仁爲美、擇不處仁、焉得知」、また《陽貨》に「好從事而亟失時、可謂知乎、曰、不可、」とある。この陽貨の問は孔子の最も重視するはづの知の欠如を突いたもので興

味深い。こうした《論語》に於ける知とは、《爲政》の「知之爲知之、不知爲不知、是知也」等とあわせ考えるとき、人、時、物などについて、外面でなく、その本質を知ることが知であるということにならう。《憲問》の「知我者其天乎」は、孔子の慨嘆の言葉ではなく、知の本質のあり方としての自己に対する自信ともとれよう。道家は知についてはそれほど高い評価は与えていない。《老子・六十五》には「民之難治、以其智多、故以智治國、國之賊、不以智治國、國之福」とあり、これは爲政者自身の智についてその弱点に言い及んだもので、《論語》、《泰伯》の「民可使由之、不可使知之」とは根本的に異なるものである。老子にとっては儒家の知という行動、つまり何事かについてその本質を積極的に見極めようとする行動は、無爲に反し、静に反することであり何等評価さるべきことではないのである。《老子・十六》「知常曰明、不知常、妄作凶、知常容、容乃公」に於ける常、明、容、公は、儒家の積極性からは正反對の地点で認知されるものである。故に《老子・七十一》「知不知上、不知知病」とは「知らざるを知るは上なり、知るを知らざるは病なり」と読むのが妥当であろう。《韓非子・主道》は、智に對して更に厳しい評価を与えている。「去舊去智、臣乃自備、故有智而不以慮……是故去智而有明」又《飾邪》に「釋規而任

巧、釋法而任智、惑亂之道也」と述べている。《文子・道德》には「智者不以德爲事」といい、《下德》に「道有智則亂」という。しかし尸子などは必ずしもそうではない。《四儀》に「行有四儀、一曰志動不忘仁、二曰智用不忘義、三曰力事不忘忠、四曰口言不忘信」といい、行の四儀の一つに入れられている。又《尸子・分》には、「愛得分曰仁、施得分曰義、慮得分曰智、動得分曰適、言得分曰信」とあり、智を高い徳目として扱っている。智を法と結びつけているのは慎子である。《慎子逸文》に「法者所以齊天下之勳、至公大定之制也、故智者不得越法」とある。そしてこの旨を受けるように《申鑿・政體》には「法者陰之符也……智也者知此者也」とある。法を知る者は智者、智者は法を知るといふわけである。この《經法・道法》の場合には、慎子・申鑿の論旨にそってはじめに理解出来よう。

(5) 至知者爲天下督

督を《単行本》《線装本》《學報本》《文物本》ともに積とす。積は《說文》に「留止也、從禾、從尤吉聲、」とある。甲骨文に積字は見あたらないが、西周、戦国期の金文には「拜積首、政對揚天子丕顯休、用作」という慣用の句が用いられ、その用例も極めて多い。ただ金文では積の初文頭が用いられ、

《説文》には頤として「下首也、從首古聲」とする。いづれの場合も金文は、頭髮の逆立った頭部、或は濃厚な隈取りを施してみひらいた眼に従ったものである。今、原図版を見る限り、楷字として《説文》にいう禾に従ってはいない。この《帛書經法・君正》に「天之稽、地之稽」とみえるが、その図版は確かに禾に従っている。《道法》のこの字の場合の図版では右上部に金文見える刀、或は棒状のものを手に握っている象であり、左上は未で、下は目に従っている。これは字形から督に釈するのが随当と思われる。督は《説文》に「察也、一曰目痛也」とあるが、この字が目痛の意に用いられている例はないから、「一曰」以下は他文の竄入かもしれない。督は権力を以って指揮監督する意味であるが、前出の督とはほぼ同様の意味である。しかし整理小組が、この字を稽と釈したのには理由がある。道家、法家が好きでこの字を用いるからである。《商君書・禁使》は「則物誣稽驗、稽驗則奸得」いい、《韓非子・揚權》は「道者、下周於周、因稽而命」といい、《尸子・明堂》は「地道稽焉、萬物度焉」といい、他にも多くの例を持つ、また老子も《六十五》に「以智治國、國之賊、不以智治國、國之福、知此兩者亦稽式、常知稽式、是謂玄德」といつている。この稽式を羅振玉、朱謙之は稽式とするのであるが、意味は稽式と同じく

法式のことであり、この《道法》もこれを当てはめればその意は頤るよく通ず。しかし字形からはやはり稽ではなく督なので、今それに従う。尤も、督字も全く使われない訳ではなく、《韓非子・揚權》に「聖人之道、去智與巧、智巧不去、難以爲常、民人用之、其身多殃、主上用之、其國危亡、因天之道、反形之理、督參鞠之、終則有始」とあって、やはり、知、巧の不用について説いたくだりである。しかしこの部分は古來議論の多い所で、例えば舊注には「既去智巧、上因天之道、下則反形之理、二者督考參驗鞠盡之、其事既終、還從其始也」とし、王先慎は「注督下巧字據趙本刪」、いい、頤廣圻は「疑督參鞠之句有誤、未審注本之誤耳」、松卓園は「督責參考、推窮事情、卽形名參同也、因天之道、任自然也、反形之理、循名案實也」、また奇猷は「理、謂法紀、窮治其事曰鞠、如鞠獄是、有、讀又、此文謂因自然之數、反其數而形之於法紀、卽因自然而立法紀、參同形名、窮其是非、終而又始、反復無窮、」等々。

訳文

自己に固執することのない者は、ものごとの道理を見極めることに秀れており、ものごとの道理を最もよく見極めること出来るものはすぐれた業績をあげることが出来る。最も正しい

ものは冷静で、最も冷静なものは最高の徳あるものである。自己にとられることの無いものは、物事の本質をよく見ることが出来、最もよく物事の本質を見ることの出来るものは、天下を指揮監督することの出来るものである。

五、稱以權衡、參以天當、天下有事、必有巧驗。^③

釈文

稱するには權衡を以てし、參するには天當を以てす。天下に事有らば、必ず巧驗有り。

注解

(1) 稱以權衡

稱は〈説文〉に「銓也」とする。銓は同じく〈説文〉に「衡也」とする。甲骨文には汎册という語で見える。これは册命して、ことあげすることで、稱呼、名稱の稱と同様な用い方である。この甲骨文の字は、はかるの意味ではないが、その形は上部から手で分銅をつりさげてはかる行為を表わしている。この故に再にはもちあげる、はかるの二つの意味があり、前者から稱揚などの意味がひき出されるのである。金文では〈卯殷〉に「余鬱再先公官」とあり、これも卜辞の場合と全く同様の意味

である。秦の楯鼠銘の〈二世詔〉に「不稱成功盛徳」とあり、その字は金文と異つて禾に従っている。武威出土木簡は漢のものであるが、この字も稱は禾に従っている。これ等はいづれもはかりの意味につかわれているわけではないが、〈公雅・祝語〉には「稱、度也」、〈楚辭・惜誓〉の「差稱量之不審分」の注に「稱、所知輕重」とある。〈老子・四二〉に「人之所惡、唯孤寡不穀、而王公以爲稱」とある。これがほほ、この〈道法〉の稱と同じ使い方である。

楯は〈説文〉に「黃華木、從木、楯聲、一曰反常」とある。木の名とするのである。楯は甲骨文にも〈殷契粹編一四七〉などにも見え、祭礼の名であつたらしい。金文では〈楚尊〉に見え、その文「王楯于晉」について郭沫若は「甞殆親省又疑假爲楯」と述べているが果してどうであろうか。〈公雅・祝器〉に「鐘、謂之楯」とあり、又〈楚辭・誓〉の「同楯概而就衡」の集注に「楯、稱鐘也、衡、平也」とある。〈周禮・考工記〉の「音聲相衡」の陸田の注に「衡、平也」とする。衡は〈説文〉に「牛觸楯大木其角」とある。牛が車につけられる時の楯の支え棒を言つたものであらう。

この楯衡及び後に出て来る度量という語は先にあげた無私と同様、道家にも法家にも好んで使われる特色ある語の一つであ

る。道家にとつての第一の価値は、無為である。人はこの世界に於いて無為であらねばならないし、そしてその無為に居し得るのは、天が、自然界が、ひいては人間世界がある一定の均衡世界の中に位置づけられているからである。そのバランスを権衡・度量という語であらわしているのである。しかしこれは本来の道家の思想にあつたものではなく、法家からの影響の下に加えられた概念である。だから「老子」にはこれに類する語はまだない。しかし一方こうした法家の影響を受けたという事實は、道家の思想というものが本来極めて政治的、為政的な前提をその背後に持っているということのあらわれでもあろう。道家は謂うなれば、法家と出遇うことによつて、自己のかくし持つた政治性を引き出され、法家と惹き合いながら一旦は現実の世界に顔を出したのであるが、今度はその法家の思想を發分として再び複雑難解な論理の世界へ没入していったのであるといえるであらう。この点で「文子・下徳」の「道有智則亂、徳有心則險、心有眼則眩、夫權衡規矩一定而不易、常一而不邪、方行而不留、一日形之、萬世傳之、無爲之爲也」という言葉は、権衡と無為の關係をよくあらわしている。「慎子・威徳」も、「善繼所以立公義也、権衡所以立公正也、書契所以立信也、度量所以立公審也、法制禮籍所以立公義也、凡立公所棄私也」

と述べ、権衡、度量、法制、棄私の關係を説明している。「慎子」はこの他「逸文」に「懸於権衡則髮之不可差、則不待禹之智、中人^ノ之知莫不足以識之矣」といい、また「有権衡者不可所以輕重、有尺寸者不可差以長短、有法度者不可巧以詐偽」という。これ等は寧ろもう法家そのままの考え方といえる。「慎子」は更に「君臣之間猶権衡也、權左輕則右重、右重則左輕、輕重迭相權天地之理也」と、この権衡の理を人事から天地の恒理にまで押し高めている。こうした慎子の、権衡から法制へ、法制から天理へという認識の發展は、法家が法そのものを獲得していった過程とほぼ一致するものである。

商鞅が權や量を作り、變法を欲したのは、彼が生れながらの法家であつたからではない。「史記・商君列傳」はそういう書き方をしてはいないが、商鞅は先づはじめに富國強兵への第一歩として財政立て直しの為に権衡、規矩、度量を整備したのであろう。所がその現実の効果は彼の予想をはるかに越えるものであつたにちがいない。この時から多分彼の法家としての存在が始つたのであろう。「商君書・修權」には「世之爲治者、多釋法而任私議、此國之所以亂也、先王懸、立尺寸、至今法、其分明也、夫釋権衡而斷輕重、廢尺過而意長短、雖察、商賈不用、爲其不必也、故法者、國之権衡也、夫倍法度而任私議、皆不知

類者也、」とかかれてゐる。これは、それを裏つけているといえるだろう。更に商鞅は「弱民」で「地非不大也、民非不衆也、兵甲財用非不多也、戰不勝、守不固、此無法之所生也、釋權衡而操輕重者、」とのべ、權衡への考え方を兵法理論にまで応用していったのである。故に後年の秦の中原統一は実にこの權衡に始ると言つても過言ではないであらう。

韓非子も法家として当然のことながらこの權衡を好み、君子の國政の理想を説くに当り、隨所にこの語を用いている。《有度》に「審得失有法度之制者加以群臣之上、則主不可欺以詐僞、審得失有權衡之稱者聽遠事、則主不可欺以天下之輕重、」といひ、《主道》に「民勸極力而樂盡情、此之謂上下相得、上下相得、故能使用力者自極於權衡、而務至於任節、戰士出死、而願爲賞育、」又、《用人》に「治國之臣、效功於國以履位、月能於官以受職、盡力於權衡以任事、」といつてゐるし、《大體》では、慎子の場合と一致するのであるか、權衡をやはり天理のうちにまで取り込んで考へてゐるのである。即ち「古之全大體者、望天地、觀江海、因山谷、日月所照、四時所行、雲布風動、不以智累心、不以私累己、寄治亂於法術、託是非於賞罰、屬輕重於權衡、」とある。

(2) 參以天當

參は《說文》に參として「商星也、從晶、參聲、參、參或省、」とする。金文では《珣生殷》の「公宕其參、女嗣宕其貳、公宕其貳、女嗣宕其貳」のように數字三を參で表わしたものが多く、《宗周鐘》の「降余多福、福余順孫、參壽佳哉」の場合も、説は種々あるようであるが、一応數字の三を表わしたものと解されている。《說文》には多字があり、「鬪髮也、從多從人、詩曰多髮如雲、參、多或從參其聲、」とする。參の釋文はこの多に頭髮の飾りを施した形である。《說文》の參字が晶に従っているのは、この裝飾のきらびやかさに由るものである。又それは燦と音的に通じてゐる爲に光り輝く飾りものをあらわすにも用いられ、《大克鼎》の「參回莘恩」がそれである。又、參ははかるの意味ももつてゐる。《集韻》に「參、謀度也、」とある。又《漢書・律曆志上》「立則見其參於前也」に孟康が「權、衡、尺、斗、三等爲參」と注している。《莊子・天下》にも「以參爲驗」とあり、《荀子・解蔽》の「知其情、參稽治亂而通其度」の揚雄の注は「疏通、參驗、稽考、度制也」である。《尸子・神明》の「仁義聖智參天地、天若不覆民將何恃何望、地若不載民將安居安行、聖人若弗治民將安率安將、是故天覆之地載之、聖人治之、聖人之身猶日也」の第一句の參は後文から

考えて参加、参人の参に当るかもしれない。しかし「韓非子・揚權」の「因天之道、反形之理、督参鞠之、終则有始」や「備内」の「明王不舉不参之事」「衆端以参觀」の参は、奇猷が注するように参験の意味である。又「韓非子、内儲説上」は「七術、一曰衆端参観、」として、参観の一項を立てて参験の重要さを説いている。この「経法・道法」の参は上文の稱と対をなしているものであるから、やはり「韓非子」の用法に基いて考えるべきであらう。

天當の語は他書に見えないが、この「経法・四度」に「外内皆順、命曰天當」とある。こうしてみると上文の「稱以權衡」は人間社会について言った句であり、下文の「参以天當」は、天然自然界について言った句であることが解る。

(3) 必有巧驗

必は「説文」に「分極也、從八、弋聲」とあるが、八に従っているとは思えない。金文では、「宥盥」に「王乎史誠册易宥玄衣、肅心、赤市、朱黄、準旂、攸勒、戈珣或韋必彤沙、宥拜頤首……」とある。又、「無盥册」に「戈珣或韋必彤沙」とあり、「休盥」にも同様の語が見える。いづれも王が作殷者達に与えた賜物の名称である。郭沫若は「兩周金文辞大系・考釈

篇」で、この語について「言文有彫文歌識、其秘駭、其綏赤色。」とし、必は秘、武器の部分とする。「説文」の「從弋」は確かにその意味であらう。又、「新鄒虎符」に「必會王符」の語があり、この必は現代の用語と合う意味である。ただその凶版に見える必字は弋字に従っているとは解し難いが、王国維が「觀堂集林・新鄒虎符」で「此符當爲秦并天下前二三十年間物」というように、字体は小篆で、所謂篆文と些か異なるのはいたしかたあるまい。猶、金文には別に弋字があつて、「縣改殷」に「易女婦備、汎之弋」とある。この弋字は弋字にも見える体であるが、「珣生殷」に「弋白氏從許」とあり、この場合の弋字は、必と同義であり必の初文である。故に、「縣改殷」の弋字も本来弋字なのであらう。「説文」に見える弋字には「槩也、象折木、哀貌著形、從厂、象物挂之也」とあり、これは必の初文の弋とは別字の、いぐるみの説明であらうと思われる。必の初文としての弋は、他に「僉匪」「女亦既從辭從誓、弋可」、「史臆盤」の「刺且文考弋室」などがある。

巧驗について「単行本」は考驗とするが、この場合、巧を考と考えねばならない理由は全くない。「管子・小匡」に「公宣問其蠶里、而有考驗」とあり、「史記・秦始皇本紀」にも「運理群物、考驗事實」とあり、「説文通訓定聲」にも「考、假借

「爲巧」とあるが、それ等とこの《道法》の巧とは些か意味が異らう。

験については、《韓非子》によく使われる「参伍……」という恐らく一種の俗言ではないかと思われる語を使った「偶参伍之験」という句が見える。これは「あれやこれやをつきあわせて比べてみた結果のあらわれ」といった意味であろう。また《鷗冠子・夜行》に「天文也、地理也、月刑也、日徳也……此皆有験」とあり、これも「現象の結果のあらわれ」という意味で、この《道法》の場合も同様に考えるのが妥当であろう。

訳文

（我々人間世界の事を客観的に）見きわめる為には権衡（はかり）を用い、（自然界のことを客観的に）見きわめるには、天然自然の頤当なうつりかわりをその基準としなければならぬ。（何故ならば、人間界であれ、自然界であれ）天下に重要な事が起つたならば、必ずそれに見あつたはつきりとした現象があらわれるからである。

心者田草

至和者扁天下管一攝一權
幽者育巧至正者精至精者即
天者下育事水育巧驗