

馬王堆帛書《老子》乙本卷前古佚書《經法》積文注解 (三)

高 橋 庸 一郎

はじめに

《經法》に関して写真図版、釈文、注釈の三つが収録されているものは、(一)の序文に、略称ではあるが《精裝本》(一九七四年九月・帛書整理小組・文物出版社)と、《考古學報本》(一九七五年第一期・科學出版社)の二本であると示した。しかしこの外に、実はもう一本出版されていたということを最近になって知った。それはやはり文物出版社から出された洋裝本で「馬王堆漢墓帛書《壹》」と題されており、一九七五年五月の出版説明が付されている。(以下《洋裝本》と略称する)これに掲載されている写真図版は《精裝本》とは異ったネガが使用されているらしく《精裝本》では見えにくかった所がこの《洋裝

本》ではかなりはっきりしているというような箇所もある。またそれにともなつて釈文も《精裝本》と多少異なる所があり、注釈は《精裝本》より更に詳しいのみならず内容も全く別箇に考えられたと思われる点も多く、又これは注釈本で最も詳しい所謂《單行本》(一九七六年、帛書整理小組編・文物出版社)につけられた注釈とも全くちがったものである。この《洋裝本》は馬王堆帛書整理小組が一九七五年七月の出版説明を持つ《單行本》を出す二ヶ月前に、小組の注解にあざらない研究者達が独自に糾合して、別箇に進めた研究成果を編集出版したものと想像される。帛書整理小組との関係は審らかではないが、その出版説明の最後には「長沙馬堆三號漢墓帛書出土後、一年多來、先是湖馬省博物館和故宮博物院の同志對這批帛書精心地進

行了修復、妥善保存起来、接着、成立了整理小組、對帛書進行復原、整理、釋文和註釋工作。本書第一輯的釋文和註釋、主要是由中國科學院歷史研究所的張政烺同志、北京大學中國文學系的朱德熙、裘錫圭同志和故宮博物院的唐蘭、顧鐵符同志承担的」と記されている。いづれにせよ、この〈洋装本〉は、写本版、釈文、注釈ともいまままで中国から出されたものうちでは最も信頼がおけるものと思われるので以後はこの〈洋装本〉を大いに参考として注解を進めていきたいと思う。尚、拙稿作成に当って参考とした〈洋装本〉は、名古屋大学の江村治樹先生が、御自身御所蔵のものをコピーし御提供下さった。ここに記して謝意を表す。

経法

道法

六、事如直木、^①多如倉粟、^②斗石已具、^③尺寸已陳、^④則无所逃其神。^⑤
故曰、度量已具、則治而制之矣。

釈文

事²ふるること直木の如く、多くこと倉粟の如きなるも、斗石、已に具り、尺寸、已に陳るれば、則ち其の神を逃す所なし。故

に曰く、度量、已に具れば、則ち治して之を制す。

注解

① 事如直木

〔単行本〕は「直作動詞用。〈左伝・襄公七年〉「正曲為直」意思是得曲木裁直。下文説「尺寸已陳」、正説明用尺寸量木材是否裁直」と注している。しかしこの場合の直は明かに動詞ではない。この一句は次の「多如倉粟」と対をなしており、倉粟を名詞と考えるかぎり「直木」も名詞と考えざるを得まい。また〈文字・守樸〉に「甘泉必竭、直木必伐、華榮之言後愆」とある。この直木も名詞であり、構造は動賓形ではない。その意味も、直という点ではその木はよいが同時にまたそれが為に伐られてしまうということを言っており、この〈経法〉の場合も略同様の意味を表わしているものと考えられる。家臣として君に仕うるのに硬直した、融通のない考え方では決して通用しない。如何に硬直しているか如何に融通がきいていないかを量る尺度というものが必要だと言っているのである。〈荀子・王霸〉に「是過者也。過猶不及也、畔之是猶立直木而其影之柱也。」とある。この場合の直木も〈論語・先進〉の「過猶不及」を用いて説明しているように、全面的に善なるものの例えとし

て用いられているわけではない。いづれにせよ、この当時、すでに直木という語が一つの比喩的熟語として成立していたことを表わしている。〈洋装本〉の注は「直、讀爲植。植木比喩數量多。〈淮南子・兵略〉『兵如植木、譬如羊角、人難登麥、勢莫敢格』」としているが、ここは兵略を述べている訳ではない。下文に、対句として數量の多いことを言っているのであるから、ここでは別の概念を述べているはずである。植木と考えるには少し無理があろう。

② 多如倉粟

〈鷓冠子・王鉄〉に「天度數之而行、在一不少、在萬不衆。同如林木、積如倉粟、斗石以陳、升委無失也。」とある。陸佃はこれに「委亦米之數也。傳曰、少曰委、多曰積、其數未詳聞也。禮云、出入三積」と注している。陸佃の注によれば積は多と同義であるから、〈王鉄〉の「積如倉粟」とこの「多如倉粟」とは全くの同義ということになり、慣用の句であったのである。

③ 斗石已具

斗は〈説文〉に「十升也、象形有柄」とする。段注に「上象

斗形、下象其柄也、斗有柄者、蓋象北斗」という。〈秦公設器上刻款〉に、かすかにその形を見ることが出来る。因みに上海博物館蔵の〈大梁鼎〉には斗の字があり、この上部のハは前稿の注にあげたように分けるの意で、斗の半分、つまり五升を意味する字である。これが後の半字である。〈説苑・辨物〉にも「十升爲一斗」、又〈漢書・律曆志上〉にも「十升爲斗」とある。〈鷓冠子・天則〉に「此天之所柄臨斗者也」とある。陸佃は「言斗臨制四方運乎」と注している。これはやはり〈鷓冠子・環流〉の「公政以明、斗柄東指天下皆春、斗柄南指天下皆夏、斗柄西指天下皆秋、斗柄北指天下皆冬、斗柄運於上、事立於下、斗柄指一方四塞俱成此道之用法也」のことを言っており、懂仲舒によって代表される漢代の代表的な思想の一つ、天人相関思想の初期的な表われをここに見ることが出来る。〈韓非子・解老〉にも「天得之以高、地得之以藏、維斗得之以成其威」という。天・道・政が調和を保ちつつ誤りなく運んでいるかどうかを見るその現れは斗であるというのである。斗字の発生は北斗とは無関係ではありえないが、ここでいう「斗石」、榘目としての斗も、単なる穀物の量をはかる単位としての斗ではなく、天象人事、凡てに貫く判断基準としての、神秘的な力を持った斗という意味も当時の人は込めていたということを忘れ

てはならないと思われる。升は《説文》に「十龠也」とあり、その字形は斗に更に一を加えた形である。升字は斗字とともに甲骨文、金文にも見ることが出来る。甲骨文の方は、斗字に更に三点を加えた形になっている。斗よりも数量の多いことを示しているのであらうか。いづれにせよ、これは前に掲げた《鵠冠子・天側》やその陸佃の注からも窺い知れるように斗字やその持つ意味が基本で、升字は後出のものであるということを示している。

石は《説文》に「山石也在厂之下口象形」とする。石字はその字形が単純に見える為か、所謂イシの象形という以外の字積はいままであまりなされていない。白川静は《字統》に「厂」と口に従う。厂は崖岸の象、口は臼、祝樹を収める器の形で、石塊の形ではない。口は下文・金文において祝樹の器とする形に従うものが多く、石の字形もおおその形である。石は廟形に従い、石も祭卓に従うていて明かに神事的な儀礼を示す字であるから、石の従う口も、祝樹の儀礼に関する意味をもつものとしなければならぬ」と述べている。以つて卓見とすべきであらうと思われる。しかし残念ながら今の所、石字が純粹に神事的儀礼を示すものとして使われた例を見出すことは出来ない。卜辞の例も殆んどは地名であるし、金文にも《己侯貉子簋》や

《石沱册》にその字を見ることは出来るが、しかしそれ等は人名として用いられているものである。にも拘らず石・石・磐字等の存在を考えるとやはり石字の神事的儀礼性は否定出来ない。《廣雅・釋山》に「石沱也」とする。石は《説文》に「百二十斤也、石一石爲粟二十斗、采黍一石爲粟十六斗大半斗」とする。段注には「斗宋刻皆誤升、毛本又誤改斤、」という。《韓非子・二柄》に「下大斗斛而施於百姓」とあり、《説文》は斛を「十斗也、從斗角聲」とする。徐鉉はその音を「胡谷切」とする。石と斛とは恐らく同量を表わすものであらう。《國語・周語》「閔石和鈞王府則有」の韋昭の注に「石今之斛也」「一曰閔也」とある。高亨の《商書注譯・去強》の注に「一石是十斗」とする等もこうした点を参考に行っているのである。この石が儀礼の語から所謂「イシ」を表わすようになったのはそう新しいことではないが、石字が今みてきたように役類の量を計る単位として用いられるようになったのも相当に古いことと思われる。何故に、いつ頃からそのように使われるようになったかはよくわからない。ただ発音についていうと現代の中國語では十斗を表わす単位としての石(コク)は—キョク—と発音され、所謂「イシ」の意の石(セキ)—セキ—とは區別されている。石の漢音—コク—は古い中國語音、中古漢音を残しているものと思われる

るがこれは前にあげた斛字における徐鉉の反切音と一致している。〈韓非子・有度〉に「繩直而枉木斷、準火而高削、權衡縣而重益輕、斗石設而多益少」とある。斗石は、それぞれ穀類の量をはかる単位ばかりでなく、こうした場合、その用具をも総称して言ったものである。

④ 尺寸已陳

〈意林御覽・四三九〉にとられた〈慎子逸文〉に「有權衡者不可欺以輕重、有尺寸者不可差以長短、有法度不可巧以詐僞」とある。〈韓非子・揚權〉に「上固閉內肩、從室祝庭、參咫尺已具、皆之其處」(肩_レケイ、かんぬき)とある。旧注は「八尺曰咫、尺寸者、所以度長短、既閉心參驗、咫尺以度量之、二者以具、則大小長短皆之其所、不相犯錯」とするが、顧廣圻は「上字下當有脫文、尺寸當衍、舊注以尺寸釋咫、因誤入正文也」という。いづれにせよ、尺寸が長短を表わす単位及びその道具を言う語であったことがこれによって解る。

陳は〈說文〉に「宛丘、舜後嫡滿之所封、從阜、從木、申聲」とするがこの説明は字形の成立とは全く關係がない。徐鉉は注して「陳者大昊之虛、畫八卦之所木德之始、故從木」というが、これも解し難い。陳は金文では〈陳公子甄〉〈陳侯簋〉

〈陳子也〉などの銘文に國名として見える。これが〈說文〉のいう帝舜の子孫、嫡姓の國、陳である。その用字は儼である。

〈陳防殷〉等の齊の田氏の場合は墜かいられている。陳は梯に從い、東に從っているが、この東は傳の右上部と同じ革袋であり、それが神のよりしろである梯の側に奉げられ並べられている象形であろう。そしてその場所が〈說文〉のいう「宛丘」であり、徐鉉の注する大の「虛」ということになるのであり、陳字を形成する以所でもあろう。春秋期の國名陳に附されている父は、或である種の儀礼の為の行動の象形である。〈廣雅・釋語〉の「陳、列也」、〈周禮・掌舍〉「壘四十、鼎墓十有二、牲三十有六、皆陳」の鄭注に「皆陳、陳列也」とあるのは以上の考察から一応理解出来るものと思われる。〈經法〉のこの陳も同様と考えてよいが、〈國語・周語上〉に〈詩・大雅・文王二章〉「陳錫載周」を引き、それに韋昭は「陳、布也」と注している。〈經法〉のこの場合はこれが最も適切かと思われる。いづれにせよこの「尺寸已陳」の句は前の一句「斗石已具」と対をなすもので、陳も具と略同様の意味を持つものと考えてよい。

「斗石已具、尺寸已陳」の二句は我々に多くの事を想像させる。秦始皇が中国史の中で最初に文字、度量衡、貨巾などを統一したことは周知の事である。文字の統一については、それが

具体的に如何なる内容であつたかを知る為にはまた解明されなければならぬ問題が多い。例えば王国維の言う東方の文字、西方の文字というものも、秦代には文字の抽象化としての概念上果してどれ程の相違があつたかは必ずしも解明されている訳ではない。又琅瑯台・泰山・嶧山・之罘などの刻石文字を見ても、それ等は確かに殷周金文や六国文字とは異つており、その字形も整齊していることも事実ではあるが、それが果して統一という政策の結果によるものであるという証明は、充分になされたという訳ではない。しかし戦国期〈侯馬盟書〉の同一文字に於ける数十種にわたる多種多様な変化が、ほぼ秦代を境に姿を消していることは一応事実として認めてもよいのではないかと思われるし、又〈戦国楚帛書〉のあの非常に躍動性に溢れた所謂楚文字もその後見られないのもたしかである。こうしてみると、秦始皇についての〈史記〉の「同書文字」という記事も、荒唐無稽とばかりはいいきれまい。そしてそれを証明する為にこそこの小稿では、いまままでかなりのスペースを費して、秦をさかみに定着化したと思われる文字の存在を、出来る限り探つて来たつもりである。それをここで一応整理しておくこと、秦始皇の文字統一とは、(一)異種異体の文字を一種に統一したのではなく、(二)同種異体の複数ある文字を一体に統一したのでは

なく、(三)同種異体の文字一つ一つが持つ多義性を限定する為に付加された偏旁を限定固定化させ、(四)同義異体の文字を、その使う場面によって選択限定し、(五)全体的として文字の多種多義性を整理した。と言えるであろう。勿論以上の事項がすべて、画一に完全に行われた訳ではない。それは馬王堆帛書〈老子〉の甲本・乙本と傳奕本との対照表(一九七六年、〈文物出版社〉)を見れば明かである。しかし秦始皇の時代にこうした目標を実現すべく何等かの政策がとられたということは実証面から言つてはば間違いない。

以上の如く若し文字の統一を歴史的な一事実とすると、〈史記〉に「一法度・衡石・丈尺、車同軌」と記された秦始皇による度量衡の統一は、始皇・及び二世の詔文を刻した権量が多数出度している所からみても、文字の統一の場合より一層信憑性のある事実であるといえるだろう。勿論その事は、秦始皇以前の度量衡が何等の統一性ももたなかったということの意味するわけではない。已に殷虚からは骨尺が出土しており、殷支配地ではそれに基いた長さの単位が用いられていたようであるし、春秋期にも〈左伝・昭公三年〉に晏子の言として「此季世也、吾弗知。齊其爲陳氏矣、公棄其民、而歸之陳氏。齊舊四量、豆、區、釜、鍾、四升爲豆、各自其四、以登于釜。釜十則鍾。陳氏

三鼠、皆登一焉、鍾乃大矣。以家量貸、而以公量收之。」という記載がある。これは戦国晩期の度量衡の混乱に乗じた陳氏（田齊氏）の悪を言ったものである。度量衡や貨幣の統一は、秦が全中原を統一するに到るまでの、その国力によっても最も重要な経済的基盤をつくり上げることが出来た最大の要因の一つであった。この政策を最も早く進めたのは商鞅である。世に伝う《商鞅量》は秦孝公十八年（B・C・三四四年）とされるものであるが、その銘文の末尾には「重泉」と、その量を用いることが求められた地方名がかかっている。又秦莊襄王三年（B・C・二四九年）或は秦王政三年（B・C・二四四年）とされる銅権も阿房宮遺址から出土しているが、これ等の銘文にも最後の行に「高奴」と地方名が辨込まれている。つまりこれ等はまた中央統一政権の発令した法令にもとづいて造られたものではないことを物語っている。それに反して所謂秦始皇、或は二世の権量にはこうした地方名が書かれていない。つまりこれは明かに中央政権から出されたものであることを裏づけている。そう考えると、この《經法》が「斗石已具、尺石已具、尺寸已陳」の「已具」「已陳」といつているのは、やはり秦始皇以後でなければこうした表現はありえないということになるのみならず、韓非子にはじめて《楊榷》に「參版尺已具」と書き得たよ

うに、この《經法》の撰者もまた秦始皇より、そう長い時期が隔っていない頃の人物であることにおおむねの表現でもあろう。「已」の表現についても一歩進めて考えるなら、或いはひょっとすると、その王朝は秦から未だ交替していないのではないかと想像されるが、それは今後、更に説みすすむ中でその手掛りを探ることにしよう。

⑤ 則无所逃其神

「无所逃」という語は前文の「則无所逃蹤匿正矣」にもあり、又《戸子・分》に「吏雖有邪辭無所逃之所以觀勝任也」、同じく《戸子・祭家》には「君臣同地則臣有所逃其罪矣」とあり。これはある特定の時期に、ある特定の思想家達の間で好んで用いられた流行語であつたかもしれない。

神は《説文》に「天神、引出萬物者也、従示申」とする。《戸子・下》に「天神曰靈、地神曰祇、人神曰鬼、鬼者歸也」とある。又《戸子・貴言》に「以生爲神」「神也者萬物之始、萬事之紀也」とある。《鬪冠子・度》に「氣由神生、道由神成」とあり、同じく《鬪冠子・天權》に「神之所形謂之大」とある。又、《申鑿・卷五》に「或問性命曰生之謂惟也、形神是也」「神有善惡」とあり、《文子・守虛》には「神者心之寶也」「神則以

見出すことは出来ないが先秦の伝世書には多く見ることが出来る。しかしそれ等の意味は現代もよく用いられている「ヨサメル」である。勿論《説文》の時代にも当然、治を「ヨサメル」の意味で用いていたはずである。現に許慎は治字の説解に「治水也」と用いているのである。治は篆字で水に台である。台の初文は以て「ヒキキル」であるから、治は、水をある目的の場所までうまくひきみ、導くのが源義であろうかと思われる。

それがやがて人事にも用いられるようになり政治などの意にも用いられたのである。しかし治は以上のような来源をたどりうるような資料は古文獻にはない。飽くまで推定である。しかしそれにしても許慎は何故水部の多くの字についてその源義をたどることを、或はその引伸された意味にまで言い及ぶことをしなかつたのであろうか。それはそうすることが文獻的に困難であつたということもあろうが、それとともに当時已に後に桑欽の撰とされる《水經》に類するようなものがあり、許慎は水部字で、その書に水名として記載されたものはすべてそのまま《説文》に記したのではなからうかと推察される。

《韓非子・揚權》に「下匿其私、用試其上。上操度量、以割其下。故度量之立、主之寶也。黨與之具、臣之寶也。」とある。この「割」は《説雜篇》の「明割利害以致其功」、或は《解老

篇》の「理定而物易割也」の奇猷の注に見える如く「制裁」の意味である。この《經法》の「治則而制之矣」の制は韓非子の言う割の意と同じである。韓非子の「度量之立、主之寶也」とは、《經法》のこの部分にも同等に与えられる結論でもある。

訳文

下臣が君主に事えるのに融通のきかない硬直した直木のような態度であっても、また或いは、君主の顔色をうかがって、その場その場での態度の変り方が、倉の中の粟のように多様であっても、その下臣の態度を判断する基準さえ確立しておけば、それ等の態度の中の神髓となる部分を見ることがはない。それは穀物の量をはかるのに、斗や石の単位がそなわり、物の長短をはるかに尺や寸の単位がそろっておれば、はかり間違いないのとおなじである。だから世に「度量衡の単位が己にそなわっておりさえすれば、因を治め、判断、制裁することが出来る」といわれているのである。

① 七、絶而復属、亡而復存。孰知其神。② 死而復生、以禍爲福、孰知其極。

釈文

絶えて(而)復た風^{ふう}き、亡して(而)復た存す、孰れか其の神を知らん。死して(而)復た生じ、禍を以つて福と爲す、孰れか其の極まるを知らん。

注解

① 絶而復属

絶は《説文》に「断絲也、従糸、従刀、従尸、古文絶象不連體、絶二絲」とある。絶の初文である齒は断の初文でもある。色は《説文》に「顔氣也、従人従尸」とする。段注は「顔者兩眉之間也、心達於氣、氣達於眉間是之謂色、顔氣與心若合符尸故其字従人尸」といい、更に《孟子》や《論語》を引用しつつ顔氣と顔色の關係を解説しているがどうもその解説は義解に流れ背首しがたい。尸を《説文》は「瑞信也、守邦國者用王尸、守都鄙者用角尸、使山邦者用虎尸、土邦者用人尸、溧邦者用龍尸、門闕者用符尸、貨賄用璽尸、道路用旌尸、象相合之形」と長い説解を付している。これについて羅振玉は《書契淵源》で「是自周末之事、何足以說符尸所起尸本膝節、故象人屈膝之形。視古文自可知、小篆不屈膝、星周後所改、專爲符節字。故許慎以爲瑞信。未通造字之意也。」と述べている。康殷は

《文字源流淺説》(一九七九年、榮宝齋)で「説文誤以爲瑞信也」というが、あながち誤釈とは言えまい。特に最後の「象相合之形」を前提とすると、所謂「割符」としての瑞信は造字の來源はともかく意味としては通ず。尸は篆文では凡、卜辞ではとで、人が膝をついてかしくまっている形である。しかし一方殷末周初の青銅器に見える徽號文字では、両の手を大きく前に伸べて広げている形である。すると色は更にもう一人がその広げられた腕に抱かれていた形、つまり男女の媾合の象である。これから派生して、色欲・容色・彩色の意味にも用いられ、更にその意味から斃字をも形成するのである。《説文》は絶を刀に従い、巴は本来尸字でそれは後の節字の右下の尸字に当り、節音を表わす音符であると説いている。従って絶は糸を刀によって断つ意味とするのである。しかしクは必ずしも刀ではない。《説文》は同構の尸を掲げ「仰也従人、在尸上、一日屢侶也、秦謂之柄、齊謂之尸」という。つまり色の場合と同じく人とするのである。又《説文》にはやはり同構の危をあげ「在高而懼也、従尸、自凡止之」とする。これもクを人としているのである。《論語・憲問》に「邦有道、危言危行、邦無道、危行言孫」とあり、この危は、《禮記、緇衣注》の「危、高峻也」をあてると考えられている。以上の如く考えてくると、絶字の色は刀、

尸に從っているのではなくやはり色字であり、美しい色どりの糸を表わしたものと想われる。それではそれがなせ断の意味を持つたかという、それは色にセツの音、或はそれに近い音があつたからであろう。周法高《漢字古今音彙》によれば、色の古代音として *shah tsiah* をあげ、絶の古代音に *shah* をあげている。この二つの音は近いと言えるであろう。

屬は《説文》に「連也、從尾、蜀聲」とある。《韓非子・解老》に「屬之謂徒也」とある。ともに一つのグループの意で用いているのであろう。《説文》は徒を「歩行也」とするのみである。

② 亡而復存

この馬王堆帛書に於ける亡字と止字は、字体上の区別が非常に困難である。強いて言うなら、止字の中程から右に延びる線がやゝ右上へ向うのに対して亡字ではそれか真直に右へ延びているという点ぐらいであろうか。しかし本来、亡と止とは全くその成り立ちが異なる字で、亡は《説文》に「逃也、從人、從止」とし、止に「下基也、象艸木出有址、故以止爲足」とする。亡の甲骨文は、死者の手を屈曲している形で逃より死亡の意味を表わしている。止は甲骨文で明確に足裏の形で歩の意味を表

わしたものである。甲骨、金文でもこの二字は全く異なる形態をしており、降つて武威や居延の漢簡に見るこの二つの字体は決して混同を招くようなものではない。《戰國楚帛書》の字体の中には少しまぎらわしいものもあるが、それでもこの馬王堆帛書ほどではない。この馬王堆帛書の場合はやはり字体に於ける書写者の個性のあらわれか、或は個別時代的な特色なのであろうか。

《老子・三十三》に「死而不亡者壽也」とある。古來この一句は難解で王弼の注を以てしてもその意味は判然としがたい。馬王堆帛書の《老子》甲、乙本はともに「死(而)不忘者壽也」である。忘の資語を「道」と考えるところらの方が意味はとりやすい。又《老子・四十一》に「上士聞道、勤而行之、中士聞道、若存若亡、下士聞道、大笑之」とあり、四句目の亡を忘と解する説もあるが、帛書《老子》でもやはり亡字である。存と亡とは対をなしていると考えるほかない。存亡の句は國家について使われることが多い。《韓非子・初見》に「夫戰者、萬乘之存亡也」、《十過》に「合諸侯不可無禮、此存之機也」「亡弗能存、危弗能安、則無爲費智矣」とある。《鶡冠子・天則》に「危國之不可安、亡國之不可存也」、《度萬》に「不惑存亡之祥安危之積」などとある。又、《文子・下德》にも「爲存

政者雖小必存焉、爲亡政者雖大必亡焉」とあり、〈慎子・民權〉に「治亂安危亡榮辱之施非一人之力也」とつかわれている。前文の「絶而復國」は家系を中心とした一族のことを言っているのに対して、「亡而復存」は國家のことを言っていると思われる。人間の生死、國家の存亡を廻ってやむことのない森羅万象の悠久の変化の一つとする捕え方は道家に濃厚である。〈老子〉にはとりたててこれという直接的な表現はないが、韓非子は〈解老〉に〈老子〉の「道之可道、非常道也」を解して、極めて明確にこう言っている。「凡理者、方圓、短長、蟲晰、堅脆之分也。故定理而後可得道也。故定理有存亡、有死生、有盛衰、夫物之一存一亡、乍死乍生、初盛後衰者、不可謂常。唯夫與天地之剖判也具生、至天地之消散也不死不衰者謂常。而常者、無牧易、無定理、無定理非在於常所、是以不可道也。」こうした考え方は儒教にはない。儒家は存の後の亡は語っても、亡の後の存を語ることはない。〈論語・先進〉の「曰、敢問死、曰、未知生、焉知死」をもち出すまでもなく、死に至る生は語っても、死の後の鬼神を語ることがないのであるから死の後の生を語るなど儒者としては論外である。そうした意味では儒家思想は非常に実在主義的であるとも言える。実存主義は、存そのものの絶対性に無条件的に無限の価値を置くものであるが、儒

家の思想は、存や生そのものには何の価値も見出さない。存や生を条件的に審査した上で飽くまでもそれ等のあり方に価値を見ようとするものであり、しかもその場合の価値は絶対なのである。故に儒者にとっては対他的存在性を無視した価値など人間によって意味はないとするのである。この点で道家はその人間の对他性を拒否する訳ではないが、どちらかと言えば消極的に忌避するのである。人間の存・生、或いはそれ等のあり方に道家は絶対的価値などを置かない。ただ自己の存在を否定しない程度の価値を与えるだけである。道家はそうした人間の微弱な存在を天からの目で見ようとするのである。故に、彼等が存と生を見る時には、それと全く同じ濃度で亡と死にも視線を注ぐことが出来るのである。そういう意味では道家は現実の亡や死に対して極めて冷徹な目を持っている。韓非子が〈説林〉で鮑叔の次の故事を掲げているのもそのあらわれである。「百人伐邢、齊桓公將救之、鮑叔曰、太蚤、邢不亡、晉不敵、晉不敵、齊不重、且夫持危之功、不如存亡之徳大、君不如晚救之以敵晉、齊實利、待邢亡而復存之、其名實美」

いづれにせよ道家の価値観は、〈鶡冠子・能天〉の「其得道以生至今不亡者、日月星辰是也、其得道以亡至今不可存者、蒼葉遇霜朝露遭日是也」を基として、同じ〈能天〉の次の言葉が、

天・道・存・亡・生・死の關係を説きつつ明かにしていると言
える、「其得道以安者、地能安之、其得道以危者、地弗能安也、
其得道以生者、天能生之、其得道以死者、天弗能生也、其得道
以存者、天能存之、其得道以亡者、天弗能存也、安危孰也存亡
理也、何可責於天道」

③ 孰知其神

孰は〈説文〉には孰として「食飪也、從乳皇聲」とする。そ
の飪は「大孰也」とする。官は、西周の金文に常見される「子
孫其萬年永寶用享」の享に当るもので、「享応し」「享受」
の意味を持つ。「うやまい賜物をささげて、ことほぐ」の意で
あるが一種の祖先に対する儀礼である。またこの享は「小臣宅
殷」の銘文「子孫永寶、其萬年用饗王出入」や、「也殷」
の銘文「作茲殷、用執饗己公、用裕多公」などのように同音を
持つ饗も用いられる。この場合の饗はその初文の郷が用いられ
ており、これは左右二人が相對して酒宴を張っている象で、下
臣の君主に対する儀礼の一種をあらわしている。官は〈説文〉
に「孰也、從官、從辛、讀若純、一曰壽也」とある。同じく
〈説文〉に官字を「獸也、從高省、曰象進孰物形、考經曰祭則
鬼官之」とする。官は高や京の上の部分、即ち高殿を表わして

おり、所謂、みたまやをつくりそれに供物を獻する意味からき
ているのであろう。羊は付して美しく貴いことをあらわす。

〈説文〉に「羊祥也、從子、象頭角足尾之形」とする。孰字の
旁の丸はもと乳で〈説文〉に「持也、象手有所乳據也」とあ
ることく籀文では両手を前へ伸して奉げ持つ形である。例えば
門、闕、闕、駟、のトウガマへはこの乳の変形であるが、武器
を持つて前につき出した二人が相對峙している象形である。

〈説文〉は「門兩士相對、兵杖在後象門之形」とする。この孰
字の下に火を加えたのが熟で、にる、たく、「熟成する」の意
味である。〈説文〉に熟字は見えないが、孰字の説解「食飪」
が後の熟に当るであろう。孰は伝世の経籍の中で「食飪」の意
に用いられることは全くなく、すべてその音を借りた疑問詞と
して用いられている。〈春秋公羊・隱元〉「王者孰謂」の何休学
の注に「孰誰也」とある。又〈論語・八佾〉「孰不可忍也」の
何晏の〈集解〉にも「孰誰也」とある。但し唐の景龍四年の卜
天寿が書写した〈論語鄭氏注〉では孰字はすべて熟となつて、
些か混乱がみられるのは面白い。〈老子・二十三〉にも「孰爲
此者」〈四十四〉に「名與身孰親、身與貨孰多、得與亡孰病
（イズレカの意）」などが見られる。「孰知其」という表現は
よくみられる。〈老子・七十三〉に「天之所惡、孰知其故」と

あり(鬪冠子・度萬)に「萬生皆困濟混混孰知其故」とある。

④ 死而復生

「老子」の生死に対する考え方は(七十五章)の「夫唯無以生爲、是賢於貴生」や(七十六章)の「人之生也柔弱、其死也堅強、草木之生也柔脆、其死也枯槁、故堅強者、死之徒、柔弱者、生之徒」などにあらわれている通り絶対のものと考えない。天地宇宙の連環的變遷の一つと見るのである。(五十章)に「出生入死、生之徒十有三、死之徒十有三而民之生、生而動、動皆之死地、亦十有三」とある。「出生入死」の語はそれを非常によくあらわしている。(老子)のこの部分の意味は竹内義雄(道徳経析義)に解されているように、前掲の(七十八章)を参考すれば「柔弱を守るものは十中三人あってこれらは生の徒であるが、強堅を求むるものもまた十中三人あってこれらは死の徒である。人は生を求め死を避けんとつとめるものだが、實際においては生を求めんとすもがいて死地に入る人が十中三人もある。」ということであろうと思われるが(韓非子・解老)は「人始於生而卒於、始之謂出、卒之謂入、故曰、出生入死、人之身三百六十節、四肢、九竅、其大具也。四肢與九竅十有三者、十有三者之動靜盡屬於生焉、屬之謂徒也、故曰、生之

徒也十有三者、至死也十有三具者皆還而屬之於死、死之徒亦有十三、故曰、生之徒十有三、死之徒十有三、凡民之生而生者固動、動盡則損也、而動不止、是損而不止也、損而不止則生盡、生盡之謂死、則十有三具者皆爲死死地也、故曰、民之生、生而動、動皆之死地、之十有三、」としている。箇々の語句の解釈の正否はともかく、韓非子の思考の深さと思维過程の複雑さには驚かされる。そして何よりも、この解釈法の底にある韓非子の人間に対する徹底した関心度、粘っこい飽くなき探究心に圧倒される。しかしこれはなにも韓非子に限ったことではない。戦國・秦・漢にかけての道家・法家に共通して見られるものである。ただ韓非子の場合には、その論理が生身の人間から離れることはなく、こうした理論と人間の調和を重んずる筆法は、(呂氏春秋)や(淮南子)に於てその完成した姿を見ることが出来るのであるが、他の道家達の場合は、その論理が現実の人間からは大きく乖離してゆき、論理のみの世界へ竄入してゆくのである。その論理過程の複雑さと難解さが結局は後に道家法家自身の命取りになっていくことは前稿で述べた通りである。

⑤ 以禍爲神

老子は、禍や福についてそう多くを語った訳ではない。しか

し後の道家達はどうかこの言葉がよほど気に入ったと見えて操り返し論じている。禍について「老子・四十六章」は「罪莫大於多欲、禍莫大於不知、咎莫大於欲得、故知足之足、常足矣」という。この章全体の結論は「知足」にあり、禍に重点を置いた言い方になっていない。又同じく「六十九章」には「禍莫於輕敵、輕敵幾喪吾寶、故抗兵相加、哀神勝矣」とある。これも、結論の「哀者勝矣」へ導く過程で述べられているものである。しかしこの二つの章から老子の禍に対する基本的な観点を見出すことは出来る。前章では、禍は、満足することを知らないことであり、且つそれは、罪、咎とよばれるものとほぼ同じものであるといっている。つまり禍とは、今我々が言う所の禍とは少し異って、その結果を言う語ではなく原因を言う語となっている。所謂、禍に到らしむる所の、人の心の内に自から涌き起る飽くなき欲望そのものを指しているようである。故にそれは自からをその原因とする認識語、罪・咎と同時限で論じられ得るものなのである。後章の場合もそれが起れば必ず自己を滅亡にまで引きつって行く心であり、結果としての禍ではなく、又他から己に降りかかって来る単なるワザワヒ、サイナンではなく、それを誘発するが如き自己の内面的な心のありかたを言っているのである。故にこそ「老子・五十八章」に

「禍兮福之所倚、福兮禍之所伏、熟知其極」と述べられている。なぜなら、福もやはり結果としての裕福、シアワセではなく飽くまでも満足を知ることの出来る状態に到る原因となるべき心のありかたを言っているからである。「老子・六十五章」には「故以智治國、國之賊也、不以智治國、國之福也」とあるが、この福は馬王堆帛書の「老子」甲本・乙本ともに徳となっている。老子の考えから言えば、禍福は人間の觀念の範疇の言葉であつて、國と言つたような、非箇的人間の語にはつきえない言葉であらうから、これはもともと徳字であつたのである。

禍は「説文」に「害也、神不福也」とする。尙は「説文」に「口戾不正也、從口、門聲」とするが、同じく「説文」に「門、人肉、置其骨、象形頭隆骨也」とするから尙もやはり人骨を象形したもので、骨字の「説文」に「肉之賤也、徒門有肉」に通ずるものであるはずである。骨字を「説文」に「實也」とするにより、骨は肉の穴、つまり骨を表わしている。又これは死字の左部、夕にもその籀文の字形から関係あるもので、「説文」は夕に「別骨之賤也、從半門」と解説を与えており、又徐鉉は「門剔肉置骨也、夕殘骨也、故從半尙」と注している。つまり禍は肉とそぎ取り白骨化した死屍に折榘を加える呪詛儀礼を象

形した字であり、相手の内面から心的潰乱を呪するのである。馬王堆帛書〈老子〉甲本・乙本ともに禍・福字を時に隣に作る。中国文物出版社から発表されている写真図版は残欠が甚しくその字を見出すことは困難であるが、発表された釈字にはそれがあつた。この字は尙と无・心に從つており、无は〈説文〉に「飲食、气革不得息、曰无、從反欠」とあるようにその籀文は欠字〈説文〉「張口、悟也、從人上出之形」の左右の向きが丁度反対の形である。口を大きく開いて息をのむ象形であり、呪的儀礼の執行状態を表わしているものと思われる。そして心に從つている所から、これは禍よりも更にその本来の意味をよく表現し得ている字と言えらる。

福字もまた示に從つてゐる様に儀礼を表わすものである。〈説文〉は「祐也、從示、甬聲」とし、祐は「助也」とする。しかし富字に対して段玉成が「富與福音義皆同、釋名曰福富也」と注するように、福はもとと富と同系で、甲骨文では酒壺の形になつており、中には下部からその壺を両手で挙げ持っている字形のものもある。金文でも〈夙𠄎鼎〉や〈平𠄎〉など周の早期のものは比較的その壺形をはっきりと残しており、春秋期の〈國差壺〉等の銘にもそれを見ることが出来る。神酒をささげて富なることを祈つたのであろう。してみるとこれも結

果としての福なる状態を表わしているのではなく、その素となる要因の湧溢を盼望する字ということになる。

いまここに禍・福字の来源を些か辿つてみたのであるが、しかしこの二字で表わされた概念はどうも道家の思想の中では落着き場所が得られないのではないかと思われる。禍・福を少くとも主観的な心象上の判断と考えるかぎりには、「禍兮福之所倚、福兮禍之所伏、熟知極」の語も単なる一般的主観の描写となり、何等本原の意味は求め得なくなる。にもかかわらず〈韓非子〉は〈解老〉〈喻老〉を中心に禍・福に言い及ぶことは数十回にのぼるであらう。それをうけてか〈淮南子〉も禍・福を語り、〈文子〉も又、〈淮南子〉をうけてか禍・福を語ることも甚だ多い。しかもこうした論述の対象となつてゐるのは、我々が今いう所の意味の禍・福であつて、恐らく老子が言わんとしたのであろう。少し根源的な意味での禍・福は些かもふくまれていない。老子は、禍・福について当初から何も結論めいた事を言うつもりはなかつたに相違ない。その「禍兮福之所倚……」の語は小川環樹〈老子〉（中公論社）がいうように単なることわざとしてあげたのかもしれない。するとこの〈經法〉の禍・福も恐らく〈韓非子〉の意をうけつたものといふことにならうが、しかし下文の「反案之无刑、故知禍福之所從生」といった表現をみると、

この《經法》が韓非子よりも《老子》のより近い所に位置する
のではないかとも思えるのである。

訳文

国家が絶えたり、家系が綿綿としてつづいていくことや、或

は国家が亡びたり、また勃興したりする、その人智を超えた力
をだれが知ろうか。人は死に、又新しく人が生れくることや、
人間の心の奥におこる禍の心がいつしか福の心に替っているこ
となど、一体だれがその変化していく極みを知っているだろう
か。

天下有車水舟車、直不多知。會衆

父后也。具尺子也。厚也。无所都。天降也。目

五上

道也。具也。治而利也。是也。而復。福也。而復也。

可也。三也。五也。而復也。主也。福也。目也。復也。也。

五下

也。三也。福也。目也。上也。无也。也。知也。福也。上也。所也。主也。也。