



Title	黄帝書『十六経』の宇宙生成論
Author(s)	浅野, 裕一
Citation	中国研究集刊. 2005, 39, p. 40-63
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/61035">https://doi.org/10.18910/61035</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

## 黄帝書『十六経』の宇宙生成論

浅野裕一

—

これまで我々が、確実に先秦に成立した道家思想の文献として利用できたのは、ほとんど『老子』と『莊子』のみであった。そのため先秦道家思想の研究は、もっぱら『老子』と『莊子』を中心に進められてきた。だが郭店楚簡『太一生水』や上博楚簡『恆先』など、戦国中期の楚墓から道家系文献が発見されたことよって、先秦道家思想の研究は、今や全く新たな段階を迎えている。そこで小論では、こうした新たな状況を踏まえて、一九九三年に湖南省長沙馬王堆前漢墓から出土した、黄帝書『十六経』に見える宇宙生成論の性格を改めて検討してみる。

行論の便宜上、まず『詩経』『書経』における上天・上帝の性格を確認して置きたい。『詩経』や『書経』では、

形象を持たない形而上的存在であり、有意志の人格神である上天・上帝が、天界から地上を支配していると考えられている。この上天・上帝は、「神は言われた。「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。」神は御自分をかたどって人を創造された。神にかたどって創造された」（『聖書』創世記・日本聖書協会・新共同訳）との主張が、逆説的に証明するのと同じく、人間から身体的要素を取り除いて感情や意志だけを残した、人間を模写した神格である。この上天・上帝信仰においては、世界はすでに存在している所与のものとしてのみ描かれ、宇宙の始原を語る宇宙生成論が思索の対象とされることはない。したがって上天・上帝は、宇宙の主宰者ではあるが、宇宙の創造主ではない。

『詩経』や『書経』が描く世界では、天界の上天・上

帝と、地上に君臨する王に統率された群臣・万民といった構図が最初から成立しており、どんなに話を遡らせても、禹の治水事業といった文明の建設や、「天生蒸民」〔詩経〕大雅・蒸民」といった人類誕生の時点までである。

『詩経』や『書経』の描く世界では、「天は蒸民を生ず」と、人類は上天・上帝が自ら生じたものとして両者が直結され、人類に特別な地位が与えられる。そのため人類が作り出した文明にも至上の価値が認められる。したがって『詩経』や『書経』では、上天・上帝と、王（天子）に率いられた人類の関係が一貫した主題とされる。次にその例を示してみる。

已、予惟小子、不敢替上帝命。天休于寧王、興我小邦周。寧王惟上用、克綏受兹命。今天其相民。矧亦惟卜用。嗚呼、天明畏、弼我不丕基。〔書経〕周書・大誥

武王が急死した後、成王は次のように殷周革命を振り返る。若年の私が上帝の命をないがしろにしたりはできない。かつて上天は文王の善行を褒められ、我が小国の周を興された。私は文王のやり方を守り、国家の基礎を固めよう。ここには上帝が文王の善政に対し、殷に替わ

って周に王朝を興させるとの褒賞を与えたとする因果関係が説かれる。

浩浩昊天、不駿其德。降喪饑饉、斬伐四國。昊天疾威、弗慮弗圖。〔詩経〕小雅・雨無正

これまで上天は、適時に雨が降り、穀物が豊かに実るなどの福をもたらしてきたが、それも長続きはしなかった。近頃はしきりに死喪や飢饉を降してくる。上天がかくまで激しく天威を振るわれる以上、幽王は当然それを天罰が降ったと受け止めるべきなのに、我が君は少しも上天の意図を推し量ろうとはしない。ここでは、周の幽王の悪政に怒って、上天が災いをもたらし、ために臣民は死喪や飢饉に苦しむとの形で、上天・王・人類三者の関係が語られる。

こうした現象は、上天・上帝なる神格が、人類の行為の善悪と、上天・上帝が降す禍福の間に明確な因果関係を設定して世界を秩序化し、人類が文明社会の秩序を維持できる根拠を確保するために創造された神格だったことを物語る。何によらず神は、ある人間集団の利害に合わせて捏造された虚像に過ぎないのだが、やはり上天・上帝なる神格も、文王・武王が受命したとして殷周革命

を正当化したり、上天・上帝を祭祀して福を祈れる神通力（カリスマ）を備えるのは周王のみだとして、王権に論拠を与えるなど、徹底的に周王朝の統治階層の都合に合わせて創作されたのである。

## 二

上天・上帝を絶対神とする『詩経』『書経』的世界観と真つ向から対立する世界観を提出したのが、宇宙生成論を備える形態の道家思想である。郭店楚簡『太一生水』や上博楚簡『恆先』の発見によって、すでに戦国前期から、宇宙生成論を備える道家思想が、『老子』以外にも複数存在していた状況が明らかになってきた。

『太一生水』は、宇宙が順次形成されていくプロセスを次のように語る（注<sup>1</sup>）。

太一生水。水反輔太一、是以成天。天反輔太一、是以成地。天地【復相輔】也、是以成神明。神明復相輔也、是以成陰陽。陰陽復相輔也、是以成四時。四時復相輔也、是以成滄熱。滄熱復相輔也、是以成濕燥。濕燥復相輔也、成歲而止。

単純化すれば、ここには太一↓水↓天↓地↓神明↓陰陽↓四時↓滄熱↓濕燥↓歳と展開する宇宙生成のプロセスが示されている。注目すべきは、このプロセス中に、上天・上帝が全く姿を見せない点である。換言すればこれは、上天・上帝抜き宇宙生成論なのである。

『太一生水』において宇宙の主宰者とされているのは、上天・上帝ではなく、「太一」である。「太一」が宇宙を主宰する様相は次のように語られる。

是故太一藏於水、行於時、周而成。以生爲萬物母。一缺一盈、以紀爲萬物經。此天之所不能殺、地之所不能蠶、陰陽之所不能成。

ここに描かれる「太一」は、「成歳而止」と世界の基本的枠組みが完成した後、水中に潜みながら世界中を周行し、「萬物母」「萬物經」として、万物を生成し制御し続ける宇宙の主宰者である。しかもこの「太一」は、上天・上帝のような有意志の人格神ではなく、観念的に設定された物質的な存在とされている。

『恆先』の場合、宇宙生成のプロセスは次のように説明される（注<sup>2</sup>）。

恆先無、有質靜虛。質大質、靜大靜、虛大虛、自厭不自忍、或作。有或焉有氣。有氣焉有有。有有焉有往者。未有天地、未有作行。出生虛靜、爲一若寂、夢夢靜同、而未或明、未或滋生。氣是自生、恆莫生氣。氣是自生自作。恆氣之生、不獨有與也。(中略)濁氣生地、清氣生天。氣伸神哉。云云相生、伸盈天地。同出而異性、因生其所欲。察察天地、紛紛而復其所欲。

永遠の恒常性を保つ「恆」なる原初の時期には、宇宙は無だったのだが、質と静と虚の三者だけは、最初から「恆」の中に存在していた。最初は微小だった質・静・虚の三者は、やがて膨張し始める。大質・大静・大虚へと増長した三者は、無の中に封じ込められたままの閉塞状況に不満を抱き、「恆」からの脱出を図る。その結果、「恆」の時期には存在しなかった「或」なる時期が発生する。

「或」の段階に入ると、質に由来する気が虚静より発生してくる。気は自分で生じ、自分で動き回るようになったので、「恆」は気の発生に何ら関与していない。虚静から生じてきた直後の気は、まだ混沌たる未分化状態にあった。そのため、気と表裏一体の関係にある「或」も

また、混沌・未分化の状態に止まっていた。

混沌として一だった気は分化し始め、濁気が地を、清気が天を形成して、天地が剖判する。気はさらに分化・拡張し続け、万物が相生じて天地に満ち溢れる。万物は等しく気から生じたのだが、それぞれに性を異にする。そのため万物は、それぞれ自分が欲する場所を選んで生じてくる。かくして天地は、万物がそれぞれの性の指示に従い、欲求する場所を選択して生成死滅を反復する、慌ただしい空間となった。

以上が『恆先』が描く宇宙生成のプロセスである。留意すべきは、このプロセス中にも、上天・上帝が全く姿を見せず、完全に上天・上帝抜き宇宙生成論になっている点である。

『恆先』において宇宙の主宰者とされているのは、「恆」である。「恆」が宇宙を主宰する様相は次のように語られる。

擧天下之作也、無許恆、無非其所。擧天下之作也、無不得其恆而果遂。庸或得之、庸或失之。

ここでは天下に覇者たらんとする諸侯の「作」が、「恆」の許可を得ずに為される非行として明確に否定され、

「恆」の在り方を体得せずには、どんなに功業を追い求めても、決して成就しないと語られる。こうした主張から、「恆」が単に宇宙の原初の段階を指すに止まらず、世界が「或」に移行した後も、背後で「或」の世界を制御し続ける、宇宙の主宰者とされていたことが判明する。このように「恆」が宇宙の主宰者としての性格を持つため、「或」のやり方で成功したように見えても、結局は「或」のやり方を用いたために失敗に終わると警告されるのである。

そして「恆」も、上天・上帝のような有意志の人格神ではなく、基本的には無でありながら、己の中に質・静・虚を内在させていた、半ば物質的な存在である。

次に『老子』の宇宙生成論を見てみよう(注3)。『老子』の宇宙生成論は、『太一生水』や『恆先』のようにまとまった形で記述されてはならず、あちこちに散在する形で示される。

「大道汎兮、其可左右。萬物恃之而生」(第三十四章)「萬物得一以生」(第三十九章)とか、「道冲而用之或不盈。淵乎似萬物之宗」(第四章)「道生一、一生二、二生三、三生萬物」(第四十二章)と、『老子』は「道」が万物を生じたとする。『老子』は同時に「天下萬物生於有、

有生於無」(第四十章)とも言うから、無である「道」から万物が発生してきたことになる。

だがこうした説明だけでは、なぜ無から有が生じてきたのかといった疑問を招かざるを得ない。そこで『老子』第二十一章では、「道之爲物、唯恍唯惚。忽兮恍兮、其中有象。恍兮惚兮、其中有物。窈兮冥兮、其中有精」と、恍惚・窈冥たる「道」の中に象・物・精などの物質的要素がすでに含まれていて、そのため無から有へと移行したのだと説明される。「故混而爲一」(第十四章)とか「有物混成、先天地生」(第二十五章)などと描写されるように、『老子』の「道」は当初から物質的性格を帯びさせられている。そうしないと、無から有への移行がなぜ生じたのかを説明できなくなるからである。

万物を生成し続ける「道」は、「人法地、地法天、天法道、道法自然」(第二十五章)とか、「萬物歸焉而不爲主。可名爲大」(第三十四章)と、万物発生後の世界をも背後で制御する宇宙の主宰者とされる。このように『老子』で宇宙の主宰者とされる「道」も、やはり上天・上帝のような有意志の人格神ではなく、半ば物質的な存在である。

このように見てくると、『太一生水』『恆先』『老子』三者の宇宙生成論には、上天・上帝のような人間の模写

としての人格神を宇宙の主宰者とはせず、「太一」「恆」「道」といった物質的な存在を観念的に設定して物神化し、宇宙の創造主・主宰者に据えろとの大きな共通性が存在している。

それでは次に、宇宙生成論を伴う道家思想の中で、人類の誕生や文明の形成がどのように扱われているかを見てみよう。『恆先』は天地・万物の発生を記した後、人類の発生について次のように述べる。

詳宜利主、采物出於作。作焉有事、不作無事。舉天下之事、自作爲、事庸以不可更也。凡多采物、先者有善有治無亂。有人焉有不善。亂出於人。

群臣が人間社会の便宜を詳細に分析し、主君の利益を図るからこそ、極彩色の宮殿・馬車・衣服・器物などが、事業を興そうとする欲求から作り出される。君主や臣下が功業を目指せば、無事ではいられないのだ。世界中で行われている事業を見渡せば、「恆」の許可なしに人類が勝手に行うので、事業は止むことなく用いられて、決して悔い改められたりはしない。そもそも華麗な宮殿・馬車・衣服・器物などが溢れる事態を省察するに、人類誕

生以前には善と治があるだけで、乱などは存在しなかった。ところが人類が発生した途端、たちまち不善が生じてきた。世界の混乱は、すべて人類から発生してきたのである。

このように『恆先』は、人類の誕生や文明の形成を、宇宙生成のはるか後の出来事として、その後出性を明示するとともに、この両者を明確に悪と規定する。そもそも「或」自体が、「自厭不自忍」といった惑乱の感情によって、「恆」から離脱してきたのであり、「或」に生じた万物もまた「昏昏不寧」といった惑乱の感情から発生してきた。したがって『恆先』の価値基準からすれば、「或」及び「或」に生じた万物に対しても、否定的評価が下されることになる。だが「或」も万物も、明確に「不善」とまで批判されることはなかった。しかるに人類は、「不善」や「乱」の発生源だと厳しく断罪されている。

『太一生水』は、人類や文明の後出性を『恆先』ほど明確には指摘しない。だが先に紹介した宇宙生成のプロセス中に人類は登場せず、万物発生の記述の後に人類に関する事柄が記述されるとの先後関係によって、その後出性が間接的に示されている。

また『太一生水』は、宇宙生成論が充実しているのに比べて、文明批判の領域が手薄であるが、これはその部

分の竹簡に欠損が多いためと考えられる。「天道貴弱。削成者以益生者」と記す断簡が含まれることから、功業の追求や強盛の誇示を否定する文明批判の視点が存在したのは確実である。

『老子』の場合は、『太一生水』よりもさらに曖昧であるが、「道生一、一生二、二生三、三生萬物」（第四十二章）と語られる宇宙生成のプロセス中に、人類は全く登場せず、人類の発生については一言の言及すらない。恐らく人類も万物の一種と考えられているのであろう。とすればやはり、人類の後出性が間接的に示されていると考えてよいであろう。

そして『老子』もまた、人類が文明を発達させる行為に対して、強い批判を加える。

民多利器、國家滋昏。人多技巧、奇物滋起。法物滋彰、盜賊多有。故聖人云、我無爲而民自化。（第五十七章）

人類は便利さを追求してさまざまな機械を發明する。それが民衆の間に普及すると、効率よく利益を得ようとす  
る欲望だけが膨らみ、逆に人々の徳性は衰えていく。そのため利益の争奪戦は激化し、国家はますます混乱の度

を深めていく。新しい技術や手法が編み出されると、人々はそれを利用して他人を出し抜き、周囲を欺いて利益を独り占めしようとする。その結果、世の中には、新たな手口の面妖な事件が続出する。君主が法令を厳しくすればするほど、法の網をかいくぐる盜賊が増え続ける。

このように『老子』は、文明の発達を世界を混乱させるだけだと批判し、無為による統治によつてこそ、世界に安寧がもたらされると語る。さらに『老子』は、文明が可能にした豪華な生活は、人間本来の姿から逸脱しているとは非難する。

五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁田獵令人心發狂、難得之貨令人行妨。是以聖人爲腹不爲目。（第十二章）

文明は華麗な宮殿・馬車・衣服・器物などを作り出す。高価な楽器を連ねた音楽、山海の珍味を並べた料理、兵車を疾走させる狩獵、交易によつてもたらされた珍奇な財宝なども生み出す。だが文明がもたらす快楽を享受する行為は、しだいに人々の感覚と心を蝕んでいく。人類の欲望には限りがなく、ひとたび刺激に触発されると、より強い刺激、より濃密な快楽を追い続けることになる。

その結果人間の精神は、快樂にのみ反応する方向に狂い始める。だからこそ『老子』は、文明の快樂に浮かれる生き方は、人類としてのまっとうな道を踏み外している」と批判したのである。

このように宇宙生成論を備える系統の道家思想においては、人類の誕生や文明の形成は、宇宙の開始からそこに至るまでの先行するプロセスとの比較の上で、常に相対化される。そのため『詩経』や『書経』、及びそれを經典視する儒家や墨家のように、人間中心主義の立場から人類や文明に至上の価値が与えられたりはせず、文明社会とそこに生きる人類の在り方には、極めて強い批判が加えられる<sup>(注4)</sup>。

### 三

一九七三年に湖南省長沙の馬王堆前漢墓から出土した『十六経』は、同時に出土した『経法』『称』『道原』とともに、道家の一派である黄老思想の文献、黄帝書と目されている。『十六経』は黄帝とその臣下たちが登場する点に特色があるが、『十六経』と上述した道家思想を比較すると、そこには興味深い現象が数多く見出される。

『十六経』の首篇である立命篇には、それまで無象の

形而上的存在だった黄宗（黄帝）が、あるとき可視的形象を伴って、突如地上に出現した様子が描かれる<sup>(注5)</sup>。

昔者黄宗質始好信、作自爲象。方四面、傅一心。四達自中、前參後參、左參右參、踐位履參、是以能爲天下宗。

これによれば黄宗は、四つの顔面が中央の心を補助する、奇怪な形象で姿を現したとされる。こうした出現の仕方は、無から有への転換とも言えるもので、黄宗の出現は、あたかも宇宙の開始を意味するかのようである。

ところが黄宗は、「吾受命於天、定位於地、成名於人。唯余一人、【徳】乃配天」と宣言する。とすれば、人格神としての上天、天と地、人類などは、黄宗の出現に先行してすでに存在していたのであり、黄宗の出現は決して宇宙の開始を意味してはいなかったのである。もともと無象の黄宗がいつの時点から存在していたのかは、何の説明もなく謎のままである。

その後黄宗は、「乃立王・三公、立國置君三卿」と、周の封建体制のような王朝体制を自分一人で作り上げ、天子・三公・国君・三卿を自ら任命したとされる。とすれば黄宗出現以前には、人類は存在していたものの、世界

全体を統治する政治組織はなかったとの設定だったことが判明する。

ただし、上天の命を受けて王朝を開き、諸侯を万国に封建するのは、初代の天子、王者が為すべき行為である。黄宗が上天の命を受けたと宣言して、天子・三公・国君・三卿を自ら選任し、王朝体制を創出したとするのは、その意味では極めて奇妙な行為だとしなければならぬ。これでは黄宗と天子の二重権力構造になってしまうが、立命篇の作者はこうした矛盾には全く無頓着である。

王朝体制を創始した黄宗は、「數日、歴月、計歳、以當日月之行」と、天体観測によって太陽と月の運行を合致させ、太陽太陰暦を發明したとされる。そうであれば、黄宗出現以前の人類には、暦がなかったことになる。

初めて王朝体制を創出し、さらに天体の運行を計算して暦法を定めたとなれば、黄宗はまさしく文明の創始者といえる。黄宗の出現はそのまま文明の発生を意味するものであり、立命篇の作者の意図は、黄宗に託して文明発生を物語るころにあつたと考えられる。

それでは次に、観篇の内容を見てみよう。観篇では、それまで混沌として未分化だった宇宙が、陰陽・晦明・四時などに分節化した直後に時期が設定されている。

【黄帝】令力墨漫行伏匿、周流四國、以觀無恒善之法則。力墨視象、見黒則黒、見白則白。(中略)人靜則靜、人作則作。力墨已布制極。(中略)天地已成、而民生、逆順無紀、德虐無型、靜作無時、先後無名。今吾欲得逆順之【紀、德虐之型、靜作之時】、以爲天下正。靜作之時、因而勒之、爲之若何。黄帝曰、(中略)無晦無明、未有陰陽。陰陽未定、吾未有以名。今始判爲兩、分爲陰陽、離爲四【時】、(中略)其明者以爲法、而微道是行。

臣下の力墨は黄帝の密命を帯びて諸國を視察し、いまだ規範と仰ぐべき法則のない世界で、人々がどのように生活しているかを探る。人々の無定見・無節操ぶりをつぶさに観察した力墨は、黄帝に対し、天地もすでに形成され、人類も誕生してきたのだが、規範がないまま無秩序に暮らしているから、人々が準拠すべき法則を制定する必要があると報告する。

すると黄帝は、いままでは晦明・陰陽・四時などが分かれておらず、宇宙が茫漠していたため、自分も法則を決定できなかったのだが、最近やっと晦明・陰陽・四時などが分かれて世界が分節化したので、初めて法則を決定できる状態になったと答え、逆順・德虐・靜作・先後

に關するさまざまな法則を制定する。

こうした觀篇の記述によれば、黃帝と臣下の力墨は、天地・晦明・陰陽・四時の別すらなかつた混沌状態から、すでにこの世に存在し、世界の分節化を自ら目撃したことになる。なお人類は、天地が形成された後に發生し、まだ晦明・陰陽・四時の別がない混沌たる世界に暮らしていたとされている。この觀篇の宇宙生成論は、上天・天地・人類などが黃宗出現以前から存在していたとする立命篇の設定とは大きく異なっている。

觀篇は、天地・晦明・陰陽・四時などが剖判する宇宙生成のプロセスを語るのだが、その記述は甚だしい矛盾に満ちている。いったい黃帝と力墨は、天と地すら分かれていない世界に、どのように存在したのであるか。そもそも人類は、晦明・陰陽・四時の別すらない世界で、どのように暮らしたのであるか。上天・上帝は全く姿を見せないが、宇宙が生成された後に現れたのか、それとも一貫して存在しなかつたのか。この重大な疑念に、觀篇の作者は一切答えようとはしない。

続いて果童篇の内容を検討してみよう。果童篇では、天地から万物が發生してくるプロセスが示された後、人類の誕生に言及され、人類をいかに統治すべきかが議論される。

黃帝【問四】輔曰、唯余一人、兼有天下。今余欲畜而正之、均而平之。爲之若何。果童對曰、不險則不可平、不謹則不可正。觀天於上、視地於下、而稽之男女。夫天有【恒】幹、地有恒常。合【幹與】常。是以有晦有明、有陰有陽。夫地有山有澤、有黑有白、有美有惡。地俗德以靜、而天正名以作。靜作相養、德虐相成。兩若有名、相與則成。陰陽備物、化變乃生。有【任一則】重、任百則輕。人有其中、物有其形、因之若成。黃帝曰、夫民仰天而生、恃地而食。以天爲父、以地爲母。今余欲畜而正之、均而平之、誰適由始。對曰、險若得平、謹【若得正】、【貴】賤必謹、貧富有等。前世法之、後世既損、由果童始。果童於是衣褐而穿、負瓶而鬻、營行乞食、周流四國、以示貧賤之極。

果童篇では、宇宙生成のプロセスは果童の發言中に示されるが、黃帝や四輔と宇宙の分節化との先後關係は不明である。ここに語られる宇宙生成論の最大の特色は、天と地が晦明・陰陽・万物などを生成する、宇宙の根源とされている点であろう。

果童は、天の恒幹と地の恒常が融合することによって、

晦と明、陰と陽が生じ、陰陽が万物を生み出したと語る。これに従えば、天と地は晦明・陰陽・万物などの発生源であるとともに、静作・徳虐などの理法の発生源でもある。これは、天地の剖判以前から黄帝と力墨が存在していたとする観篇の記述と、全く矛盾するであろう。

正乱篇は黄帝と蚩尤の戦いが主題であるため、宇宙生成論の要素を含んでいない。この篇では、「上帝未先而擅興兵、視蚩尤」との黄帝の発言に象徴されるように、上天・上帝が世界の主宰者とされている点に注目すべきであろう。

それでは次に姓争篇の内容を検討してみよう。姓争篇では、人類誕生後、姓を異にする氏族たちが鬭争し始め、内乱が絶えない状況を前提に、その解決策が議論される。

高陽問力墨曰、天地【已】成、黔首乃生。莫循徳徳、謀相覆傾。吾甚患之。爲之若何。力墨對曰、勿憂勿患、天制固然。天地已定、蚊虻畢争。作争者凶、不爭亦無以成功。順天者昌、逆天者亡。毋逆天道、則不失所守。天地已成、黔首乃生。姓生已定、敵者生、争不諶不定。凡諶之極、在刑與徳。刑徳皇皇、日月相望、以明其當。望失其當、環視其殃。天徳皇皇、非刑不行。穆穆天刑、非徳必傾。刑徳相養、逆順若

成。刑晦而徳明、刑陰而徳陽、刑微而徳彰。其明者以爲法、而微道是行。明明至微、時反以爲機。天道環【周】、於人反爲之客。靜作得時、天地與之。争不衰、時靜不靜、國家不定。可作不作、天稽環周、人反爲之【客】。靜作得時、天地與之、靜作失時、天地奪之。夫天地之道、寒熱燥濕、不能并立。剛柔陰陽、固不兩行。兩相養、時相成。居則有法、動作循名、其事若易成。若夫人事則無常、過極失當、變故易常、徳則無有、措刑不當。居則無法、動作爽名、是以戮受其刑。

ここで力墨は、「順天者昌、逆天者亡」と述べる。一見この「天」は、人類に禍福を降す上天・上帝を指すかに思えるが、その直後に「毋逆天道、則不失所」との説明が続くので、上天・上帝を意味するのではなく、天道を指していることが判明する。「靜作得時、天地與之、靜作失時、天地奪之」と言われる場合も同様で、ここでの「天地」は、「夫天地之道、寒熱燥濕、不能并立。剛柔陰陽、固不兩行。兩相養、時相成」といった天道を指している。等しく内乱の鎮圧を主題にしていながら、上天・上帝を世界の主宰者とする正乱篇と、「天地之道」を刑徳併用の理法を導き出す規範と仰ぎ、上天・上帝を一切登場させ

ない姓争篇の立場は、大きく相違している。天地を宇宙の主宰者に据える点で、姓争篇の立場は果童篇に近いと言える。

もう一つ姓争篇で興味深いのは、高陽が「天地【已】成、黔首乃生。莫循天德、謀相覆傾。吾甚患之。爲之若何」と質問したのに対して、力墨もまた「天地已定、蛟螭畢争」とか、「天地已成、黔首乃生。姓生已定、敵者生争、不諱不定」と答えている点である。こうした発言は、高陽と力墨が天地の形成、及び人類誕生の以前から、この世に存在していたことを示している。この点で姓争篇の時代設定は、観篇の立場に近いと言えよう。

それでは最後に成法篇の内容を検討してみよう。

黄帝問力墨、唯余一人、兼有天下、猾民將生、佞辯用智、不可法沮。吾恐或用之以亂天下。請問天下有成法可以正民者。力墨曰、然。昔天地既成、正若有名、合若有形、【乃】以守一名。上捨之天、下施之四海。吾聞天下成法、故曰不多、一言而止。循名復一、民無亂紀。黃帝曰、請問天下猶有一乎。力墨曰、然。昔者皇天使鳳下道一言而止。五帝用之、以杌天地、【以】揆四海、以懷下民、以正一世之士。夫是故讒民皆退、賢人成起、五邪乃逃、佞辯乃止。循名復一、

民無亂紀。黃帝曰、一者、一而已乎。其亦有長乎。力墨曰、一者、道其本也。胡爲而無長。□□所失、莫能守一。一之解、察於天地。一之理、施於四海。何以知□之至、遠近之稽。夫唯一不失、一以騶化、少以知多。夫達望四海、困極上下、四嚮相抱、各以其道。夫百言有本、千言有要、萬【言】有總。萬物之多、皆闕一空。夫非正人也、孰能治此。彼必正人也、乃能操正以正奇、握一以知多、除民之所害、而持民之所宜。總凡守一、與天地同極、乃可以知天地之禍福。

成法篇では、「力墨曰、然。昔天地既成、正若有名、合若有形」と、天地の形成が過去の出来事として語られる。

この点は、黄帝と臣下たちが天地の剖判を直接目撃したとする観篇や姓争篇とは異なっている。また「昔者皇天使鳳下道一言而止」と、上天・上帝が世界の主宰者であるように説かれており、この点では立命篇や正乱篇と同じ立場を取っている。

さらに成法篇では、「五帝用之、以杌天地、【以】揆四海、以懷下民、以正一世之士」と、黄帝以前にすでに五帝が天下を安寧に統治した前史があるとされる。黄帝以前にすでに天下を統治した帝がいたことは、「力墨曰、大

庭氏有天下也、安徐正靜、柔節先定」と、順道篇にも記される。こうした記述は、黄帝が初めて王朝体制を創建したとする立命篇や、晦明・陰陽・四時の剖判を黄帝や力墨が直接目撃したとする観篇の記述とは、全く相容れないものである。

成法篇の内容で最も重要なのは、『老子』の「道」を連想させる「一」が強調される点であろう。成法篇では盛んに「一」の重要性が強調されるが、「一者、道其本也」との記述によって、この「一」が「道」の在り方を指すことが判る。しかもそれ自身は「一」でありながら、あらゆる万物を生成して変化を遂げさせ、天地・四方にあまねく行き渡るとの前後の解説から、この「道」は『老子』の「道」を意識したものであると推測される。成法篇では、この宇宙の本源たる「道」の在り方を「一」「一之解」「一之理」「一空」などと表現し、また別の所では「成法可以正民者」とか「一言」とも称した上、「猾民」を矯正するための唯一の成法としている。したがって、ここで言われる成法とは、『老子』の「道」を理化化したものに他ならない。

『十六経』の中で『老子』の「道」を受容したと思われるのは成法篇だけであるが、「一」と「道」を結びつける表現は、わずかに「一者、道其本也」の一箇所だけである。

しかも「一」は、「昔者皇天使鳳下道一言而止」と、皇天とも結びつけられている。上天・上帝が世界の主宰者であるかのように説く一方で、『老子』の「道」を受容し、両者の上下関係を明確に決定せずに放置したことが、こうした混乱を生じた原因であろう。

#### 四

前節で行った『十六経』の分析を踏まえて、そこに見える宇宙生成論の性格を改めて検討してみよう。『十六経』における黄帝の性格は、篇単位で大きく異なっている。宇宙生成論のプロセスのどの段階で黄帝が出現したのかについても、篇ごとに説明が食い違っている。

黄帝の出現時期を最も古く設定するのは、黄帝と臣下は天地・晦明・陰陽・四時すら未分化の段階で、すでに存在していたとするものである。観篇や姓争篇がこれに該当する。次に古い時期に設定するのは、黄帝と臣下は天地・万物・人類が形成された後に、天下統治を開始したとするもので、立命篇や正乱篇・果童篇がこの立場を取る。最も遅い時期に設定するのは、黄帝以前にすでに天下を統治した帝が存在したとするもので、成法篇や順道篇がこの立場を取る。

このように出現時期の設定一つ取ってみても、『十六経』の内部には多くの矛盾がある。天地未分化の時代から黄帝が天下統治を開始していたのであれば、それは上天の命を受けた行為ではないことになる。立命篇のように、黄帝が天子を任命したのであれば、天下を統治するのは天子になるはずだが、「唯余一人、兼有天下」（果童篇・成法篇）と、黄帝が直接天下を統治しているとされたりもする。黄帝が初めて文明を創出したとされるかと思えば、黄帝より以前に五帝や大庭氏が天下を統治していたとも言われる。『十六経』の宇宙生成論は、理論的整合性が図られずに、基本的構図すら支離滅裂であると評さざるを得ない。

『十六経』の宇宙生成論は、なぜこんなにも矛盾だらけの雑然とした性格を示すのであろうか。その原因を探るため、次に『十六経』と『恆先』『太一生水』『老子』三者を比較してみよう。『詩経』や『書経』とは違って、人類の誕生や文明発生の時点よりも前の時代、すなわち宇宙生成の時期に言及するのは、『恆先』『太一生水』『老子』などと共通する現象である。

その一方で、両者の間には次のような違いもある。『恆先』『太一生水』『老子』は、それぞれ「恆」「太一」「道」といった宇宙の主宰者を立てた上で、宇宙生成のプロセ

スを説く。これに対して『十六経』の場合は、宇宙生成のプロセスに言及しながら、「恆」「太一」「道」のような主宰者を立てない。その結果、宇宙を生成した主体が全く明示されないままに終始している。果童篇は、天の恒幹と地の恒常が融合することによって、晦と明、陰と陽が生じ、陰陽が万物を生み出したとの宇宙生成のプロセスを述べるが、天と地がどのように生成されたのかについては全く説明がなく、宇宙生成論としては極めて中途半端な形に終わっている。

また『恆先』『太一生水』『老子』の三者は、宇宙生成論から上天・上帝を排除するが、『十六経』の場合は、上天・上帝の權威を濃厚に保存している。三者の中で上天・上帝に言及するのは、「吾不知誰之子、象帝之先」（『老子』第四章）のわずか一箇所のみである。これに対して『十六経』には頻繁に上天・上帝が登場し、宇宙の絶対神としての地位を保ち続けている。これも両者の大きな違いである。

また『恆先』『太一生水』『老子』の三者は、人類の誕生を宇宙開始の時点よりも後の段階、万物の生成と同時期か、それよりさらに後に設定するが、『十六経』は観篇や姓争篇のように、黄帝と臣下が宇宙開始の時点よりも前から存在していたように記す。黄帝がいかに半神半人

的性格を帯びるとしても、所詮は人間である以上、天地剖判以前に存在していたとするのは荒唐無稽であろう。晦明・陰陽・四時すら未分化の時期に人類が生活していたとする観篇の記述は、なおさら荒唐無稽である。この点もまた両者の重要な違いである。

さらに『十六経』は、『恆先』『太一生水』『老子』の三者に比較して、天道思想を大量に含んでいる。『恆先』は「天道既載、惟一以猶一、惟復以猶復」と、天道を肯定的に扱うが、天道に触れるのはこの一箇所のみである。

『太一生水』も「天道貴弱、削成者以益生者」と、天道を肯定的に扱うが、天道に触れるのはやはりこの一箇所のみである。『老子』は、「天之道、不爭而善勝」(第七十三章)「天之道、其猶張弓乎」(第七十七章)「天道無親、常與善人」(第七十九章)「天之道、制而不害」(第八十章)と、やはり天道を肯定的に取り込んでいるが、全体に占める比重はそれほど高くない。

これに比べると『十六経』は、「天道已既、地物乃備」(観篇)「夫天行正信、日月不處」(正乱篇)「毋逆天道、則不失所守」(天道環一周)、於人反爲之客」(姓争篇)「天道壽壽、播於下土」(天之道也)(三禁篇)と、天道思想を中心に据えており、天道の指示に従って刑と徳、あるいは徳と虐を使い分けよとするのが、『十六経』の基本思

想である。天道思想が全体に占める比率の違いも、両者の重要な差異である。

また宇宙生成論を備える『恆先』『太一生水』『老子』の三者が、いずれも人類が発達させる文明を相対化して強い批判を加えるのに反して、『十六経』は文明の創始者とされる黄帝を主人公に立てるため、宇宙生成論を導入したにもかかわらず、文明を相対化できずに全面的に肯定する。

『十六経』と『恆先』『太一生水』『老子』三者の間には、これまで指摘したような共通性と差異が見られる。こうした状況から考えると、『十六経』は、(1)上天・上帝を世界の主宰者とする中原の世界観、(2)天道を理化化する史官の天道思想、(3)天道の理法と刑徳・徳虐を結合する范蠡型思想、(4)黄帝を文明の創始者とする中原の黄帝伝説、(5)『恆先』『太一生水』『老子』などに見られるような宇宙生成論の五者を接合せんとした試みであったと考えられる<sup>(注6)</sup>。

だがこの思想的試みは、多くの矛盾を抱えて破綻している。『十六経』は、『恆先』『太一生水』『老子』などに見られるような宇宙生成論の影響を受け、自らも宇宙生成論を提示せんとした。しかし『十六経』が自己の思想基盤にしていたのは、前掲(1)(2)(3)(4)など、

中原の世界観であった。そのため『恆先』『太一生水』『老子』など、中原に隣接する楚の北辺で形成され、物質的性格を持つ存在を宇宙生成の主体とする宇宙生成論を取り込むことには、大きな困難が伴ったと推測される。

『十六経』は、上天・上帝を絶対神とする中原の伝統的世界観を濃厚に保存している。こうした上天・上帝信仰と南方で成立した宇宙生成論を結合しようとする場合、上天・上帝が自ら宇宙を生成したとする理論を作つて処理する方法が、一つの可能性として想定できるであろう。だが現実には、『十六経』はそうした理論を作り出してはいない。

中原の伝統的世界観には、史官の天道思想をも含めて、宇宙生成論そのものが存在せず、したがつて上天・上帝に宇宙の創造主としての性格が持たせられることもなかった。そのため『十六経』の作者にも、上天・上帝にそうした役割を負わせることに強い抵抗感があつたと思われる。

そこで果童篇は、天の恒幹と地の恒常を宇宙生成の主体に据えようとしている。確かにこれならば、中原の伝統的世界観とさほど齟齬せずに済むであろう。だが『老子』が「有物混成、先天地生」（第二十五章）と述べ、『恆先』が「未有天地、未有作行」「濁氣生地、清氣生天」と

述べ、『太一生水』が「太一生水。水反輔太一、是以成天。天反輔太一、是以成地」と述べるように、三者の宇宙生成論においては、天地は宇宙開始時点よりも後に生成されたものとして、その後出性が明言されている。したがつて天地を宇宙生成の主体に据える形で、宇宙生成論を提示するのには無理があり、天地は何から生じてきたのかとの疑問に答えることが不可能となる。こうした困難さの故に、果童篇以外の諸篇においては、宇宙生成の主体が最後まで明示されないままに終わっているのだと考えられる。

また黄帝伝説と宇宙生成論の結合に由来する不整合も見受けられる。「黄帝能成百物、以明民共財」（『国語』魯語上）と、黄帝は万物に命名して民に社会生活を営む方法を教えた文明の創始者とされる。『十六経』は文明の創始者としての黄帝伝説を保存したまま、文明創出の自身を、中原の天道思想を引き継いで、晦明・陰陽・四時などの天道の推移を初めて理法化した点に求めている。そのため観篇のように、黄帝在位中に天地・晦明・陰陽・四時などが初めて分割してきたので、黄帝が初めてそれらを理法化し、曆法を定めて文明を創出したとして、宇宙の生成と黄帝による文明の創出を同時並行的に描く荒

唐無稽な筋立てが作られたりするのである。

また黄帝伝説の多くは、「夫亡者豈繫無寵、皆黃炎之後也」(『国語』周語下)「故有虞氏禘黃帝而祖顓頊」(『国語』魯語上)「昔者、黃帝氏以雲紀。故爲雲師而雲名」(『左傳』昭公十七年)とか、「先序今以上至黃帝」(『史記』孟子荀卿列伝)「凡帝王者之將興也、天必先見祥乎下民。黃帝之時、天先見大螾大螻。黃帝曰、土氣勝、土氣勝」

(『呂氏春秋』応同篇)などと、黃帝を古代帝王の筆頭に位置づける。この点もまた、混沌たる暗黒の世界に文明の光明をもたらした帝として、宇宙の生成と黃帝による文明の創出を同時並行的に描かせる要因になったと思われる。

しかしその一方で、『莊子』胠篋篇や上博楚簡『容成氏』のように、黃帝を最古の帝王とはしない伝説も存在していた<sup>注7)</sup>。そのため『十六經』中には、成法篇や順道篇のように、黃帝以前に天下を統治していた古代帝王が存在したとする篇も含まれる。また黃帝伝説には、黃帝を炎帝や蚩尤との戦いに勝った軍事的勝利者とする要素も存在している。この場合は、「上帝未先而擅興兵、視蚩尤」(正乱篇)と、黃帝の軍事行動を上天・上帝の命によるものとして正当化する形が取られたりする。

このように中原の黃帝伝説自体が、必ずしも整合的で

はなく、異なる方向に分歧する性格を持っていた。そうした雑駁さを整理せずにそのまま取り込んで、それを前掲の(1)(2)(3)(5)などの要素と接合せんとしたため、『十六經』は支離滅裂な黃帝像を造形してしまつたのだと考えられる。

## 五

それでは次に、『經法』『道原』『称』など他の黃帝書と『十六經』を比較してみよう。『經法』には、名理篇が「有物始生、建於地而溢於天、莫見其形、大盈終天地之間而莫知其名」と記す以外には、宇宙生成論と称すべき要素が見当たらず、『經法』は世界はすでに分節化され、確定しているとの前提に立つ。これが『經法』と『十六經』の第一の相違である。

また『十六經』は黃帝とその臣下を主人公に据えるため、天下全体の統治が主題とされるのに対して、『經法』は一国の君主が敵国と対峙する構図を描き、君主に敵国に勝利して天下の王となるための戦略を指南する形を取る。これは『經法』が、吳越抗争を背景に吳に勝利するための戦略を説く、『国語』越語下の范蠡型思想の基本形を強く引き継いでいるためである。したがって軍事色の

強い『経法』では、天道の推移と刑徳併用を結合する范蠡型思想を中心理論としており、しかもそれは文明創出の視点で語られるのではなく、敵国との抗争に勝利する指針として扱われる。これが両者の第二の相違である。

さらに『経法』と『十六経』の間には、重要な違いが認められる。それは『老子』の「道」の受容度の違いである。『経法』道法篇は、「道生法」「執道者、生法而弗敢犯也」と、実定法の根拠に「道」を据える。この「道」が『老子』の「道」を指すことは、「虚無形、其契冥冥。萬物之所従生」との存在形態から明らかである。また名理篇では、「道者、神明之原也」と、『老子』の「道」が刑名思想の根拠に据えられている。『十六経』成法篇でも、「一者、道其本也」と『老子』の「道」が受容されていることは、すでに指摘した。しかし『十六経』の場合は、「道」はひたすら「一」である点が強調されるのみで、天下統治にいかなる機能を果たすのかは曖昧なままであった。これに比べると『経法』の場合は、「道」を実定法の法源や刑名思想の根拠に据えるという、思想的に重要な役割を与えており、『十六経』よりも受容の水準が高いと言える。

『経法』の中心理論は、天道の推移と刑徳併用を結合する范蠡型思想であるが、そこに『老子』の「道」が導

入されているわけで、『老子』の「道」の下に天道の理法を従属させる形で、両者を接合せんとするところに作者の意図があったと思われるが、道法篇や名理篇以外の諸篇には『老子』の「道」がほとんど姿を見せず、接合の完成度はなお不十分である。

次に『道原』と『十六経』の違いを見てみよう。『道原』は次のような宇宙生成論を提示する。

恒无之初、廻同太虚。虚同爲一、恒一而止。濕濕夢夢、未有明晦、神微周盈、精靜不熙。故未有以、萬物莫以。故無有形、大廻無名。天弗能覆、地弗能載。小以成小、大以成大。盈四海之内、又包其外。在陰不腐、在陽不焦。

ここでは、宇宙の本体・根源である『老子』の「道」の超越的な性格が、様々な角度から描写される。それによれば、太虚を茫漠と包括する恒无の状態から、拡散していた虚が合同・凝集して、恒なる一が成立したとされる。「恒无之初」とか「恒一而止」と「恒」が強調されている点からすると、『道原』の作者は『恆先』をも参照しながら、「道」の生成過程を説明し直した可能性があろう。

『道原』の場合も、『経法』や『十六経』と同じく、『老

子』の「道」の下に天道の理法を従属さようとしている。

獨立不偶、萬物莫之能令。天地陰陽、【四】時日月、星辰雲氣、蛟行蟻動、載根之徒、皆取生、道弗爲益少、皆反焉、道弗爲益多。

ここでは、天地・陰陽・四時・日月といった天道の構成要素が、皆「道」から生を取ったとして、「道」の下位に従属させられている。『道原』の意図は、「道」がいかに超越的な存在であり、宇宙の本体・根源であるかを強調する点にある。目的が単一である分だけ論理も一貫しており、『十六経』のような破綻は見られない。当然、上天・上帝は全く姿を見せず、范蠡型思想にも触れられない。

それでは最後に『称』と『十六経』の違いを見てみよう。『称』はその全体が五十余りの短文から成っている。『称』にも中原の上天・上帝信仰が次のように見える。

宮室過度、上帝所惡。爲者弗居、雖居必路（第二十七章）

また天道の推移を理法化し、その指示に従えとする思

考も見えるし、天道の推移と刑徳併用を結合する范蠡型思想も多数存在する。

天制寒暑、地制高下、人制取予。取予當、立爲【霸】王。取予不當、流之死亡、天有環刑、反受其殃。（第十七章）

時極未至、而隱於德。既得其極、遠其德、淺【默】以力。既成其功、環覆其從、人莫能代。（第二十章）  
日爲明、月爲晦。昏而休、明而起。毋失天極、窮數而止。（第三十章）

このように『称』において中心的位置を占めているのも、やはり中原の天道思想と范蠡型思想である。また『老子』の「道」を確実に導入したと考えられる表現は存在せず、宇宙生成論の要素も明確には存在していない。

以上、『十六経』と他の黄帝書を比較してきた。その結果、黄帝書の内部には、次のような差異のあることが確認できた。『経法』『十六経』『道原』の三者は、程度の差はあれ、いずれも『老子』の「道」を受容している。それに伴ってこの三者は、濃淡の差はありながらも、宇宙生成論の要素を含んでいる。これに対して『称』には、『老子』の「道」の影響も宇宙生成論の要素も明確には

見当たらない(注8)。

『経法』『十六経』『道原』『称』の四者は、いずれも中原で成立した史官の天道思想を形を変えて保存する。だが范蠡型思想を含むのは『経法』『十六経』『称』の三者に限られ、『老子』の「道」に関心を集中させ、全く軍事に触れない『道原』には、范蠡型思想は含まれていない。

『十六経』と『称』には明確に上天・上帝が登場するが、『老子』の「道」の下に宇宙を一元化せんとする『道原』には、上天・上帝は一切姿を見せない。なお『経法』には、直接的に上天・上帝の語は用いられていないが、「凡犯禁絶理、天誅必至」「興兵失理、所伐不當、天降二殃」(亡論篇)と、上天・上帝が世界の主宰者であることが、間接的な表現で示されている。

このように四種の黄帝書は、それぞれの目的や性格に応じて、思想的力点を異にしている。だがそれにもかかわらず、相互に入り組んだ形で(1)から(5)までの要素を共有するとの大きな共通性によって、四者を黄老学派の文献として一括することが可能なのである。

## 六

最後に『十六経』が著作されて地域について考察して

みよう。『十六経』を構成する五つの要素のうち、(1)上天・上帝を世界の主宰者とする中原の世界観、(2)天道を理法化する史官の天道思想、(3)黄帝を文明の創始者とする中原の黄帝伝説、の三者は、いずれも中原の文化的伝統の中で成立したものである。したがって『十六経』は、中原地域のどこかで成立したと考えるのが妥当であろう。

注目すべきは、(3)の天道の理法と刑徳・徳虐を結合する范蠡型思想を大量に含む点であろう。この范蠡型思想の成立事情は少し複雑で、中原の晋から楚に伝わった史官の天道思想を基盤にしつつ、呉越抗争時に南方の越で形成されたものである。范蠡は前四七二年の呉の滅亡後、国の半分を与えようとの越王勾践の申し出を断り、斉に去る。こうした事情から、范蠡型思想は斉に伝えられたと思われる。また(4)の黄帝伝説に関しても、斉の威王が鑄造させた祭器、陳侯因齊敦の銘文に「其唯因齊、揚皇考昭統、高祖黄帝、邇嗣桓文、朝問諸侯」とあって、威王(在位・前三五八〜前三二〇年)当時、斉では黄帝が王室からも尊崇されていた。こうした点から考えて、『十六経』は斉で著作された可能性が最も高いであろう。

それでは(5)の『恆先』『太一生水』『老子』などに

見られるような宇宙生成論については、どうであろうか。『史記』孟子荀卿列伝は、斉の威王・宣王当時の稷下の状況を次のように記す。

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。而田駢接子皆有所論焉。

これによれば、楚から黄老学派の環淵が斉の稷下にやってくる。環淵について『漢書』芸文志の班固自注は、「老子弟子」と記す。とすれば、環淵が楚から斉の稷下に老子の思想を伝えたと考えられる。そもそも『恆先』『太一生水』『老子』などに見られるような宇宙生成論は、中原に隣接した楚の北辺で形成されたと推定される<sup>(注9)</sup>。環淵はこうした宇宙生成論を斉の稷下に持ち込んだのであろう<sup>(注10)</sup>。これによって斉の稷下には、前掲の(1)から(5)までの構成要素がすべて揃ったことになる。したがって『十六経』は、戦国中期から戦国後期にかけて、斉の稷下で著作された可能性が高いであろう。『経法』『道原』『称』など、他の黄帝書についても同様であったと考えられる。

『史記』樂毅列伝の末尾には、「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」と、黄老学派の伝系が記される。漢の高祖に仕えた曹参が斉で蓋公を師と仰いで黄老を学んだことは、よく知られた事実である<sup>(注11)</sup>。このように黄老学派の根拠地が斉の国内に存在したことも、『十六経』『経法』『道原』『称』などの黄帝書が斉で著作されたことを裏付けるであろう。

中原の伝統的世界観は、人間の模写である人格神、上天・上帝を世界の主宰者に立て、上天・上帝が自ら生み出した人類、及び人類が作り出した文明を全面的に肯定するものであった<sup>(注12)</sup>。これに対して南方で形成された道家的世界観は、観念的に設定した物質的存在を物神化して宇宙の主宰者に立て、宇宙生成のプロセスの中で人類と文明を相対化して、その増長を強く批判し、その前途に警告を発するものであった。

前者の人間中心主義・文明至上主義の立場を基盤としながら、そこに後者の宇宙生成論を部分的に取り込む試みは、全く異質な二つの世界観を合揉せんとする行為であり、その実行には大きな困難が伴わざるを得ない。『十六経』が示す多くの矛盾や不整合は、その困難さを如実に物語っている。

注

陳鼓應『黄帝四経今註今訳』（台湾商務印書館・一九九五年六月）や私見によって、文字を改めたり補ったりした箇所がある。

(1) 『太一生水』に関しては、拙稿「郭店楚簡『太一生水』と『老子』の道」（『中国研究集刊』二六号・二〇〇〇年六月）参照。

(2) 『恆先』に関しては、拙稿「上博楚簡『恆先』の道家的特色」（『早稲田大学長江流域文化研究所年報』第3号・二〇〇五年一月）、「上博楚簡『恆先』の道家特色」（北京『清華大学学报』社科版二〇〇五年三期、及び『戦國楚簡研究』萬巻樓・二〇〇四年十二月所収）参照。

(3) 以下『老子』の引用は河上公本に拠る。

(4) 道家思想の中でも『莊子』内篇には、「未有天地、自古固存、神鬼神帝、生天生地」（大宗師篇）と、『老子』の道を解説する箇所などの例外を除き、宇宙生成論に関する思索はほとんど見られず、莊周は世界をすでに存在する所与のものとして思索を展開する。『莊子』も外・雜篇になると『老子』の影響が強まり、太古の世との比較から文明社会の在り様が強く批判されるようになるが、宇宙生成論は依然として希薄である。

(5) 以下黄帝書の引用は、国家文物局古文獻研究室編『馬王堆漢墓帛書（壹）』（文物出版社・一九八〇年）に拠るが、

(6) 『左伝』や『国語』に見られる史官の天道思想は、特定の星や宿の名称を具体的に挙げて、星の運行から吉凶を占う性格を示す。これに対して范蠡型思想の天道思想からは、長江下流域に天文学の伝統が存在しなかった事情を反映して、そうした占星術的性格が姿を消し、「天道賞善而罰淫」（『国語』周語中）との方向、すなわち天道を人間が則るべき普遍的理法とする形に改変されている。なお史官の天道思想、范蠡型思想、黄帝伝説などの詳細については、拙著『黄老道の成立と展開』（創文社・一九九二年・十一月）参照。

(7) 黄老学派の思想内容については、前掲『黄老道の成立と展開』参照。

(8) 『容成氏』の詳細については、拙稿「上博楚簡『容成氏』における禪讓と放伐」（『中国研究集刊』三六号・二〇〇四年十二月）、「上博楚簡『容成氏』的禪讓與放伐」（台湾『清華學報』第三三二期、及び『戦國楚簡研究』萬巻樓・二〇〇四年十二月所収）参照。

(9) 宇宙生成論を伴う道家思想の地域性については、前掲拙稿「上博楚簡『恆先』の道家的特色」参照。

(10) 戦国中期から後期にかけて活動した斉の鄒衍は、「至天地未生、窈冥不可考而原也」(『史記』孟子荀卿列伝)と評される宇宙生成論(五徳終始説)を提出した。ところが鄒衍はその一方で、「凡帝王者之將興也、天必先見祥乎下民。黃帝之時、天先見大嶺大嬖。黃帝曰、土氣勝、土氣勝」(『呂氏春秋』応同篇)と、上天・上帝が王朝交代を予告する瑞祥を下すとも言う。宇宙生成論と上天・上帝信仰を同居させる鄒衍の形態は、『十六経』と通ずる性格を持ち、斉が宇宙生成論と上天・上帝信仰を接合する思想的営為の中心地だったことを示唆する。鄒衍は元来は儒家であり、この点もやはり、中原の伝統的世界観の上に宇宙生成論を受容する試みが、いかに難しい作業であったかを示している。

(11) 黄老学派の伝系については、前掲『黄老道の成立と展開』参照。

(12) 中国の上天・上帝信仰は、意志や感情を持ちながら、身体・形象を持たない形而上的人格神が、宇宙を単独で支配するところまでは、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教など、砂漠の一神教と極めてよく似た性格を示す。ところが上天・上帝信仰は、ついに砂漠の一神教のような宗教としては成立しなかった。それはなぜであろうか。

砂漠の一神教では、特殊な神秘的能力(カリスマ)を持つ預言者が、自分の耳で聞いた神の言葉を文字で書き記し

て聖典を作る。直接に神の声を聞く能力のない一般の信者は、聖職者の講釈によって、聖典を通じて神の教えや命令を知り、それに従うとの信仰形態を取る。仏教の場合も、仏陀の言葉を弟子が記した仏典を通して、一般の信者は従うべき教えを知るのである。

しかるに『詩経』や『書経』に登場する上天・上帝は、「然らば舜の天下を有つは、孰か之を与えしや。曰く、天之を与えたり。天之に与うとは、諄諄然として之に命ずるか。曰く、否、天は言わず。行と事を以て之に示すのみ」(『孟子』万章上篇)と言われるように、ほとんど言葉を発しない。そのため上天・上帝信仰では、人間が従うべき神の言葉が明示されず、カリスマを備えた巫祝王(天子)が上天・上帝の意志を斟酌・推量するとの間接的形態を取る。そこで適切に推量し、妥当な対処を行って、上天・上帝より福を賜った先王は、後世の王たちの模範とされる。

つまり上天・上帝なる神よりも、人間である王の側が主人公になってしまったのである。そのため『詩経』や『書経』は、後世の王たちが準拠すべき模範的対処法、為政の規範となるのみで、個々の人間が神の教えを知る聖典とはなり得ない。

神↓預言者↓聖典↓聖職者↓信者の図式のうち、神↓預言者(王)の部分ブラックボックスになっているため、

それに連動して神の言葉を記す聖典も存在せず、個人が聖典を通じて神の言葉を知り、それに従うとの宗教的信仰形態が成立しないのである。

中国世界の上天・上帝は、身体・形象を持たない形而上的人格神で、宇宙を単独で支配するところまでは、ヤハヴェ・神・アツラーなどと共通するが、教えや命令を言葉として発しない点で、決定的に異なっている。また古代中国の王たちは預言者の位置にいるにもかかわらず、神の言葉を伝えず、預言者としてよりも天下を統治する君主としての性格が前面に出る点で、砂漠の一神教の預言者たちとも決定的に異なっている。ここに上天・上帝信仰が砂漠の一神教のような宗教とはならず、為政の規範を示す経学の形を取った最大の原因があり、それはまた、政治が一切を支配せんとする中国的特質の淵源ともなっている。

附記：小論は、湯浅邦弘教授（大阪大学）を研究代表者とする独立行政法人日本学術振興会・科学研究費補助金・基盤B「戦国楚簡の総合的研究」による研究成果の一部である。