The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	郭店楚簡『太一生水』と『老子』の道
Author(s)	浅野, 裕一
Citation	中国研究集刊. 2000, 26, p. 1-12
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61209
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

郭店楚簡『太一生水』と『老子』の道

浅野裕一

一

一九九三年冬、湖北省荊門市郭店の一号楚墓より八〇〇余枚の竹簡が出土し、その中の七三〇枚に文字が記されていた。郭店一号楚墓は春秋・戦国期の楚の国都・郢（紀南城）の近郊に位置する楚の貴族の墓陵地の中にあり、竹簡が記す文字は、いわゆる先秦の古文に属する楚系文字である。副葬品の中に墓主や下葬年代を特定する手掛かりは発見できなかったが、副葬品の様式変化による編年から、中国の研究者はその造営時期を戦国中期（前三四二～前二八二年）の後半、前三〇〇年頃と推定している(注1)。副葬品の中には「東宮之師」と刻む耳杯があり、この点から墓主は楚の太子の教育係だったと考えられている。また副葬品中には君主が高齢者に下賜する鳩杖も含まれていたため、墓主は七十歳を超す高齢だったと推測されている(注2)。

中国の考古学者が一号楚墓の造営時期を前三〇〇年頃と推定したのは、副葬品から前三一六年の造営であると確認された包山二号墓を含め、周辺の多くの楚墓から出土した副葬品の分析結果から得られた編年に基づく。このように豊富な資料を用いた考古学的編年に基づく年代比定は、ほぼ動かないとみるべきであろう。

出土した楚簡は荊州市博物館や荊門市博物館の研究者の手によって解読・整理され、写真と釈文を収めた『郭店楚墓竹簡』が一九九八年五月に文物出版社から刊行された。それによれば竹簡は、竹簡の形状や書体の差異、及び内容などから、次の十六種の文献に整理されている。

①『老子』甲・乙・丙　②『太一生水』　③『緇衣』
④『魯穆公問子思』　⑤『窮達以時』　⑥『五行』
⑦『唐虞之道』　⑧『忠信之道』　⑨『成之聞之』

⑩『尊徳義』　⑪『性自命出』　⑫『六徳』　⑬『語叢』一　⑭『語叢』二　⑮『語叢』三　⑯『語叢』四

この中、①と②は道家系統の著作、③から⑫の十篇は儒家系統の著作、⑬から⑯は楚の東宮の師だった墓主が太子の教育用に編集した格言集と考えられる。

小論では、これら郭店楚簡の中、特に『太一生水』を取り上げ、『太一生水』と『老子』の道の関係を検討することにしたい。

二

本章では『太一生水』の検討に入る前に、まず甲・乙・丙三種の竹簡『老子』の側について検討してみる。この三種の『老子』写本は、墓主が生前所持していた書籍である。上述した前三〇〇年説に依拠して考えると、墓主が七十歳を超す高齢で、かつ楚の東宮の師だった以上、墓主が『太一生水』や『老子』甲・乙・丙を入手した時期は、前三〇〇年を数十年は遡ると見なければならないであろう。仮に三十年遡らせて前三三〇年頃とすれば、原著の成立は当然それをさらに遡る。

一般に原著が成立した後、転写を重ねて写本が流布するまでには、相当の期間を見込まなければならぬから、その幅をどんなに短く想定しても、十年か二十年は遡らせる必要があろう。このように推理すると、『太一生水』や『老子』の成立時期は、戦国中期（前三四二～前二八二年）の初めか、戦国初期（前四〇三年～前三四三年）と考えるのが妥当なところであろう。特に『老子』の側は後述する理由から、春秋最末まで遡る可能性も否定はできない。

さて郭店楚簡の『老子』には、さらに検討しなければならない重要な問題が存在する。一九九二年に湖南省長沙馬王堆の前漢墓から出土した甲・乙二種の帛書『老子』は、現行本と大差ない完全なテキストであった。ところが竹簡『老子』の方は、そのいずれもが現行本八十一章に比べて分量がはるかに少なく、三本を合計しても現行本の三分の一を若干上回る三十一章分しかない。

こうした現象を、我々はどのように解釈すべきなのであろうか。一つの立場は、当時すでに現行本と大差のない完全な『老子』のテキストが存在していて、甲・乙・丙の三本は、それを抄録した抄本だとする解釈である(注3)。もう一つの立場は、当時はまだ現行本のような『老子』のテキストは成立しておらず、三種の竹簡本は、『老子』が今の形に形成されていく途中の、過渡的姿を示すもの

だとする解釈である(注4)。

筆者は前者の見方、すなわち竹簡『老子』を完本から節録した抄本と見る解釈が妥当だと考える。もし三種の『老子』が抄本ではなく、形成途中の過渡的な姿を示すテキストだと仮定すれば、三本にはコア（核）になる共通部分が存在していなければならない。最初に書かれたコア部分を中心に、二次・三次としだいに増益部分が付け加えられていき、最終的に今の形に定着したというのであれば、古い時期の写本にはコア部分以外の増益部分が少なく、新しい時期の写本には増益部分が多いとの現象が見られるはずである。しかるに三本の間には、そうした現象が全く見られない。

三本の間に見られる共通部分は、甲本と丙本に現行本『老子』の第六十四章が含まれるという、わずか一例にとどまる(注5)。つまり三本の間には、『老子』の原初部分と見なせるような共通部分が、全く存在していないのである。したがって、この方向で三本を形成途上のテキストと見る解釈は、到底成り立たないであろう。

それでは、ブロック工法のように『老子』は幾つかの部分ごとに別々に作られ、後でそれらを合体させて完成したと想定し、三本をその部分品と見なすことは可能であろうか。もし同一人物が各ブロックの作者なのだとすれば、そもそもその人物には、そうした工法を採用すべき必然性がどこにもない。もし複数の人物ないしグループがそれぞれのブロックの作者なのだとすれば、そこには統一的意図は存在しないから、思想内容は整合性を欠いてバラバラになる事態を免れない。しかもこの場合は、最終的にそれらを合体させる主体すら存在しないことになる。したがって、この方向の可能性も全くないであろう。

このように推理してくると、郭店の竹簡『老子』を、形成途中の姿を示す三種のテキストと見る解釈は、ほとんど成り立たないとしなければならない。

とすれば郭店『老子』は、三種類の抄本だと考えなければならない。筆写した人物は、すでに存在していた完本『老子』から、それぞれ何らかの意図によって、ある部分のみを抄録したのである。しかも甲本と丙本の共通部分にも、すでにかなりの文字の異同が見られるから、同一のテキストから三種類の抄本が作られたとも考えがたく、少なくとも甲本と丙本は別系統のテキストから抄写されたと考えられる。

このことは、前三〇〇年を数十年遡る時期、遅くも前三三〇年頃には、すでに何通りかの『老子』のテキストが広く通行していた状況を物語っている。前にも述べた

ように、原著が成立してから、転写が重ねられて広く伝播するまでには、相当の期間を要する。したがって『老子』の成立時期は、墓主が『老子』抄本を入手した時期から、さらに数十年は遡るであろう。したがって『老子』は、戦国初期にはすでに成立していた可能性が高い。そして幅の取り方によっては、春秋末に成立していた可能性すら、完全に否定はできないのである。

このように『老子』の成立時期に関しては、従来の通説よりも大幅に引き上げられる可能性が高まってきている。この点は、郭店楚墓から出土した『語叢』の内容によっても裏づけられる。『語叢』は一・二・三・四に分かれる。その全体的内容を通観すると、「己を知りて而る後に人を知る。人を知りて而る後に礼を知る。礼を知りて而る後に行を知る」（『語叢』一）とか「義は徳の肇なり」（『語叢』三）といった具合に、儒家思想に関わる文章が大きな比重を占めており、「易は天道と人道を会むる所以なり」「詩は古今の志を会むる所以なり」「春秋は古今の事を会むる所以なり」（『語叢』一）などと、「六経」に関する記述も見える(注6)。

また「天の為す所を知り、人の為す所を知りて、然る後に道を知る。道を知りて然る後に命を知る」（『語叢』一）「命を知る者は望むこと亡し」（『語叢』二）と、郭店楚簡『窮達以時』の「天人之分」に近似した思考も見える。

だがその一方で、「物として物とせざること亡ければ、皆焉に至る。而して己の之を取る者に非ざること亡し」（『語叢』一）と、慎到の思想に似たものや(注7)、「天道を察して、以て民の気を化す」（同）のように、道家思想に関係するかと思われる文章も散見する。さらには「邦に巨雄有らば、必ず先ず之に与しみて以て朋と為せ」とか、「勇力邦に聞こゆと雖も、材に如かず。金玉堂に盈つるも、謀に如かず。衆強甚だ多きも、時に如かず。故に謀は貴ぶべしと為す」（『語叢』四）のように、国内の豪族を真っ先に手懐けよとか、計謀を重視せよと説く統治術も含まれる。

このように『語叢』全体は、特定の学派の思想によって統一されてはいない。恐らくは楚の「東宮の師」だった墓主が、太子の教育に有益と見なした文章を、各種の文献から抜粋して編集した教材なのであろう。

問題はその中に、『老子』風の文章が存在する点である。それは、「凡そ物は亡（無）由り生ず」とか、「有は名より生ず」（『語叢』一）といったもので、前者は『語叢』一に二度出てくる。万物が無より生ずるとの思考は、儒家思想には見られないもので、『老子』に「天下の物は有

より生じ、有は無より生ず」（『老子』第四十章）とあるのを下敷きにした思考ではないかと思われる(注8)。また有の世界は人間による命名行為から発生するとの思考も、『老子』第一章に「无名は万物の始めなり。有名は万物の母なり」とあるのを踏まえた思考ではないかと思われる。

『語叢』が示すこうした現象からは、墓主が儒家思想のみならず、『老子』系統の道家思想にも触れていた状況が窺える(注9)。この点も、『老子』の成立が従来考えられてきたよりもかなり古く、『老子』の思想が戦国中期にはすでに知識人の間に相当普及していたことを示唆するであろう。

三

以上の状況を踏まえつつ、本章では『太一生水』の思想を検討することにしたい(注10)。『太一生水』の前半には、次のような宇宙生成論が説かれる。

太一水を生ず。水反りて太一を輔け、是を以て天を成す。天反りて太一を輔け、是を以て地を成す。〔天地復た相輔け〕、是を以て神明を成す。神明復た相輔け、是を以て陰陽を成す。陰陽復た相輔け、是を以て四時を成す。四時復た〔相〕輔け、是を以て倉熱を成す。倉熱復た相輔け、是を以て濕燥を成す。濕燥復た相輔け、歳を成して止む。

ここには、宇宙の根源である太一から水が生じ、太一と水から天が生じ、太一と天から地が生じ、天と地から神と明が生じ、神と明から陰と陽が生じ、陰と陽から四時が生じ、四時から倉（寒）と熱（暑）が生じ、倉と熱から濕と燥が生じ、濕と燥により歳（一年）が完成するとのプロセスが示される。このプロセスは、宇宙の発生から完成まで、どのように世界が分節化されていったのか、その段階を追うもので、一種の宇宙生成論となっている。

次に『太一生水』は、前記のプロセスを逆方向に辿りはじめる。

故に歳とは、濕燥の生ずる所なり。濕燥とは、倉熱の生ずる所なり。倉熱とは、〔四時の生ずる所なり〕。四時とは、陰陽の生ずる所なり。陰陽とは、神明の生ずる所なり。神明とは、天地の生ずる所なり。天地とは、太一の生ずる所なり。

ここでは前記の段階を遡っているだけなのだが、太一から天地が生ずる過程は簡略化されており、水の関与には言及されなくなる。

続いて『太一生水』は、太一がいかに絶対的な存在であるかを強調しはじめる。

是の故に太一は水に蔵(ひそ)み、時に行い、周(めぐ)りて或(ま)た〔始まり、己を以て〕万物の母と〔為す〕。一(ある)ときは缺け、一ときは盈ちて、紀(す)ぶるを以て万物の経と為る。此れ天の殺(ほろぼ)すこと能わざる所、地の釐(あらた)むること能わざる所にして、陰陽の成すこと能わざる所なり。君子の此を知るは、之を□と謂う。

ここでは太一は、「万物の母」とか「万物の経」と形容され、太一の変幻自在の働きには、天地や陰陽も一切干渉できないとして、その至高性・絶対性が顕彰される。これは丁度、「物有り混成す。天地に先だちて生ず。寂たり寥たり。独立して改まらず。以て天地の母と為すべし」(『老子』第二十五章)と形容される、『老子』における道と同じ位置づけと言える。

後半部分に入ると太一は全く姿を見せなくなり、代わりに『太一生水』は、天地と道の関係に主題を移行させる。

天道は弱きを貴ぶ。成るを省く者は以て生を益す者なり。強きに伐(ほこ)らば、〔死に〕責(もと)めらる。下土なるものは、而ち之を地と謂う。上気なるものは、而ち之を天と謂う。道は亦た其の字(あざな)なり。請う、其の名を問わん。道を以て事に従う者は、必ず其の名に宅(よ)す。故に事成りて身長ず。聖人の事に従うや、亦た其の名に宅す。故に功成りて身傷つかず。天地の名と字と竝ぶ。故に其の方を過ぐれば、相当たらんと思わず。〔天は〕西北に於て〔足らず〕、其の下は高くして以て強し。地は東南に於て足らず、其の上は〔低くして以て強し。上に足らざる〕者は、下に余り有り。下に足らざる者は、上に余り有り。

まず作者は、「天の道は、猶お弓を張るがごとし。高き者は之を抑え、下き者は之を挙ぐ。余り有る者は之を損らし、足らざる者は之を補う」とする『老子』第七十七章と似た発想で、天道を登場させる。前半部分には天道の語は全く見えず、ここに至って初めて言及されるのは、唐突の感を免れない。恐らくは天地と道の関係に論点を移行する繋ぎとして、ここに登場させたのであろう。

次に作者は、天と地の内実を示す。上に昇った気が天であり、下に積もった土が地であるとの説明は、天地に対する即物的な定義で、そこに天地を神格化する思考は稀薄である。注目すべきはこの直後に、「道は亦た其の字なり。請う、其の名を問わん」とか、「天地の名と字と竝ぶ」などと、天地と道を同一視する主張が展開される点である。天道と同様、道もまた前半部分では一切言及さ

れることがなく、ここに突然登場するが、この道とは当然『老子』の道を指すのであろう。

作者の説明によれば、天地の側はその名（本名）で、道の側はその字（呼び名）だという。そうであれば、道と天地は実は全く同じもので、あるときは道と呼ばれたり、あるときは天地と呼ばれたりしていることになる。

『老子』第二十五章には、「物有り混成す。天地に先だちて生ず。寂たり寥たり。独立して改まらず。以て天地の母と為すべし。吾れ未だ其の名を知らず。之に字して道と曰う。吾れ強いて之が名を為して大と曰う」とある。天地の字を道とする発想は、恐らく『老子』のこの箇所を踏まえたものであろう。ただし『老子』では、宇宙の本体・根源である道が天地に先行・優越しているのに対して、『太一生水』で道と天地が同一視されているのは、重要な違いである。

そして「道を以て事に従う者」や「聖人」も、外部に表明する際には、「其の名に宅せ」て、自分は天地の在り方を規範と仰いで事業を行ったのだと、本名である天地の側のみを称するとされる。つまり道に則って事業に成功したり、保身に成功した者も、すべて天地に則って成功したとのみ称するわけである。

それでは『太一生水』の作者は、なぜわざわざ道の実体を天地と規定したのであろうか。前述したように『老子』においては、道は天地に先だって生じた天地の母とされており、道が母で天地が子だとの格差は歴然としている。にもかかわらず道と天地を同一視するとなれば、それは明らかに道の格下げとなる。とすれば作者の意図は、前半部分において太一を宇宙の根源としてきた自己の立場を守るべく、『老子』の道が持つ至高性・絶対性を否定して、道を太一の下位、天地の位置に降格し、太一に従属させんとするところにあったと考えられる。

作者は『太一生水』の最後で、天地と方角の関係を述べる。これは中国大陸が、西北の山脈に向かって高くなり、東南の海に向かって低くなる地理的特色を踏まえた思考で、西北では地に余りがあって強力なのに対して、天は不足して弱体であり、逆に東南では天に余りがあって強力なのに対して、地は不足して弱体であることを指摘するものである。

したがって、天も地もそれぞれが得意とする方面をはずれてしまえば、相手と拮抗することができない以上、万能の絶対者ではないことになる。そしてこうした限界性を持つ天地が道の実体であるならば、道も当然万能ではなく、もはや至高・絶対の存在ではあり得ない。

『太一生水』の前半部分が語るように、「天地は太一の

生ずる所」であり、太一が「天の殺すこと能わざる所、地の釐むること能わざる所」なのであれば、太一は天地すなわち道よりも、明らかに上位にあるとしなければならない。このように『太一生水』の作者は、後半部分において、道の実体を天地と規定する操作を加える手段により、『老子』の中で最高位を占める道を二番目の地位に降格し、太一こそが最高位にあることを主張せんとしたのである。

四

『太一生水』の前半部分で説かれる宇宙生成論のプロセスには、『老子』の道は全く姿を見せず、太一を絶対者とする体系で統一されている。この点から判断すると、本来それは、道を絶対者とする『老子』の宇宙生成論とは全く別系統の思想であったろう。

この両者の先後関係は不明で、太一の系統が先行していて、後に『老子』によって道の系統が提出されたとも考えられるし、その逆であったとも考えられる。だが少なくも『太一生水』が書かれた時点では、作者は『老子』の道を意識しながら、この二つの系統を、太一を道に優先させる形で調停しようとしたのだと考えられる。

実はこれと同様の現象が『老子』の中にも存在している。古代中国においては、「昊天上帝、則ち我に遺さずんば、胡ぞ相け畏れざらんや」（『詩経』大雅・雲漢）とか、「惟れ皇なる上帝、衷を下民に降す」（『書経』湯誥）と、有意志の人格神としての上天・上帝こそが、絶えず地上を監視して天命を降し、人間世界の禍福・吉凶を主宰する宇宙の絶対神であり、万物の創造主なのだと考えられていた。

ところが『老子』では、「道は冲しくして之を用うるも又た盈たず。淵呵として、万物の宗に似たり。（中略）帝の先に象す」（第四章）と、道は上帝にさえ先行して存在した「万物の宗」なのだとされている。すなわち『老子』は、上帝が宇宙の最高位にあるのではなく、道こそが宇宙の最高位にあるのだと主張して既成の序列に挑戦し、上帝を道の下位に降格したわけである。

この『老子』の道の出現は、上帝・天地・陰陽・四時・日月・星辰などを天道の構成要素とした上で、人間はそれらが示す理法に従うべきだとする古代天道思想に対して、大きな衝撃を与えた。『老子』の道が、宇宙の一なる本体・根源として出現したため、『老子』の思想を自己の中に取り入れた天道思想は、上帝・天地・陰陽・四時・日月・星辰などの諸要素により構成される自己の天道と、『老子』の道

との関係調整を迫られることとなった。馬王堆漢墓より出土した黄帝書『経法』『十六経』などでは、両者の関係が未だ整合的に調整されないまま、雑然と混在する状況を残している(注11)。だが黄帝書の一つ『道原』では、次のような形で両者の関係が調整されている。

万物は之を得て以て生じ、百事は之を得て以て成る。人は皆之を以うるも、其の形を見ること莫し。一とは其の号なり。虚は其の舎なり。无為は其の素なり。和は其の用なり。(中略)独立して偶(なら)ばず。万物之に能く令するもの莫し。天地陰陽、四時日月、星辰雲気、蚑行蟯動、戴根の徒、皆生を取るも、道は少なきを益すと為さず。皆焉に反るも、道は多きを益すと為さず。

すなわち『道原』は、天道を『老子』の道の下位に従属させる形で、両者の関係を調整したのである(注12)。『老子』の道の出現は、あたかも多神教の世界に突如として一神教が持ち込まれるに似た衝撃を、天道思想に与えた。その結果、天道思想の側は概ね『道原』のような形態で、両者の関係を調整していく。ただしそれは、主に道家思想の範囲内で行われた整合化であって、儒家思想や墨家思想の側では、依然として上天・上帝が宇宙の最高神であり続ける。しかも道家思想の範囲内における調整にも、上帝と道の上下関係になお曖昧さが残るといった課題が残された。

前漢前期における黄老道の流行は、上帝に対する『老子』の道の地位を、相対的に上昇させる結果をもたらす。黄老道を排除して儒教を採用せんとした武帝は、黄老道に取って代わる儒家的天人相関思想の提出を董仲舒に求めたが、その際董仲舒は、道を明確に天の下位に従属させる理論を提出して、武帝の要求に応えた(注13)。

このように『老子』の道の登場は、宇宙の絶対者の地位をめぐり、上天・上帝に有力なライバルを出現させる役割を演じたのである。以上のような思想史の流れを踏まえると、太一を至高の存在に据える『太一生水』の内容は、極めて興味深い。今回の『太一生水』の発見により、すでに戦国中期以前に、『老子』の道に対抗して太一を最高位に据えようとする思想的試みが存在していたことを、我々は初めて知ったのである。

五

『太一生水』の作者は、太一を根源とし、太一が天地・神明・陰陽・四時・滄熱・濕燥を従える宇宙生成論を形成するとともに、『老子』の道の実体を天地と規定する操作に

より、道を太一の下位に従属させて、太一を至高の地位に据えようと試みた。それではその後、この両者の上下関係はどのように決着したのであろうか。『荘子』天下篇には、太一に関して次のような記述がある。

本を以て精と為し、物を以て粗と為し、積むこと有るを以て足らずと為し、澹然として独り神明と与に居る。古えの道術、是に在る者有り。関尹・老聃は其の風を聞きて之を悦び、之を建つるに常無有を以てし、之を主とするに太一を以てし、濡弱謙下を以て表と為し、空虚にして万物を毀たざるを以て実と為す。

これは荘周学派による関尹・老聃学派への批評である。この評言は、全体として『老子』の特色によく合致しているが、『老子』が道を宇宙の本体・根源としたとの直接的表現は見えず、代わりに「之を主とするに太一を以てす」との表現が取られている。したがって『荘子』天下篇では、太一は道の別称として用いられていると考えられる。

同様の現象は『呂氏春秋』大楽篇にも見られ、そこでは「道なる者は至精なり。形を為すべからず、名を為すべからず。彊いて之が名を為して、之を太一と謂う」と、天下篇よりも明確に太一が道の別称とされている。とすれば、『呂氏春秋』が編纂された戦国末には、太一は道の別称であるとの理解が、すでにかなり一般化していたとしなければならない。

これが漢代に入ると、「太一なる物は、天地を牢籠し、山川を弾圧し、陰陽を含吐し、四時を伸曳し、八極を紀綱し、六合を経緯す」（『淮南子』本経訓）とか、「天地を洞同し、渾沌として樸為りて、未だ造らずして物を成すは、之を太一と謂う」（同・詮言訓）と、太一が天道を従える『老子』の道の別称であるとの理解は、ほとんど定着した感がある。

それでは、なぜこのような同一視現象が生じたのであろうか。その一つの可能性としては、次のような事情を想定できる。郭店楚簡は、竹簡の両端が平斉のものと梯形のものとの二種類あり、竹簡を編む皮紐の数も、両道のものと三道のものとがある。また竹簡の寸法にも六から七種類の違いがある。こうした簡式上の特色を見ると、『老子』甲本（三十九枚）は、簡長が三二・三、編紐は両道、編紐間は一三、両端は梯形、乙本（十八枚）は、簡長が三〇・六、編紐は両道、編紐間は一三、両端は平斉、丙本（十四枚）は、簡長が二六・五、編紐は両道、編紐間は一〇・八、両端は平斉で、『太一生水』（十四枚）は、簡長は二六・五、編紐は両道、編紐間は一〇・八、両端は

平斉で、丙本と『太一生水』は完全に一致している(注14)。また両者の書体も同一人の筆と考えられている。

こうした点から、『郭店楚墓竹簡』は、丙本と『太一生水』はともに一篇を成していた可能性があると指摘している。郭店楚簡が書写された時点で、すでにそうした形態が取られていたのか、書写時点で初めてそうした形態が取られたのかは不明であるが、少なくも『老子』抄本と『太一生水』を合わせた形のテキストが、戦国期に通行していた可能性を示してはいるだろう。

こうした形態のテキストの流布は、『老子』の道と『太一生水』の太一を同一視する誤解を、当然のごとく生じさせるであろう。あるいは単なる誤解ではなく、『老子』を奉ずる学派内において、道に挑戦してきた太一を、実は道の別称に過ぎないのだと処理して、太一を道に吸収する試みが行われ、その結果として両者を同一視する理解が定着して行った可能性もある。『老子』の中に、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」(第四十二章)「一を抱きて能く離るること毋からんか」(第十章)とか、「昔の一を得たる者は、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧し」(第三十九章)などと、道を一と称する表現が存在していたことも、そうした操作を容易にしたであろう。

この間の詳しい経緯は、今の段階ではもとより不明なのではあるが、およそ上述のような事情により、道家思想の範囲内では、太一は道の別称として道に吸収されてしまい、結果的に『太一生水』の作者の挑戦は、実を結ばなかったのではないかと考えられる。

注

(1) 発掘調査の結果は、湖北省荊門市博物館「荊門郭店一号楚墓」(『文物』一九九七年第七期)に報告されている。その中では造営時期を「公元前四世紀中期至前三世紀初」とするが、崔仁義「荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探」(『荊門社会科学』一九九七年第五期)は、包山楚墓より出土した副葬品との比較から、「公元前三〇〇年」と推定する。

(2) 劉宗漢「有関荊門郭店一号楚墓的両个問題——墓主人的身份与儒道兼習——」(『中国哲学』第二十輯・一九九九年)。

(3) 中国の研究者の多くはこの立場を取るが、代表的な論考としては、陳鼓応「從郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想」(『道家文化研究』第十七輯・一九九九年)がある。また渡邉大「郭店老子の組分けと竹簡の配列について」(『中国文化——研究と教育——』第57号・一九九九年)は、郭店出

土の『老子』が書写された当時、『老子』はすでに一定のまとまりを持っていたとする。

(4) 池田知久「形成途上にある最古のテキストとしての郭店楚簡『老子』」(東京大学文学部中国思想文化学研究室・一九九九年、のちに『郭店楚簡老子研究』東京大学文学部中国思想文化学研究室・一九九九年にも収録)。

(5) ただし六十四章全体が甲本と丙本に共通して含まれているのではなく、今本で言えば「為す者は之を敗り、執する者は之を失う」から、「以て万物の自然を輔け、而も敢えて為さず」までの後半部分のみが、共通して存在する。

(6) 以下『語叢』や『太一生水』の引用は、荊門市博物館『郭店楚墓竹簡』(文物出版社・一九九八年)が収める裘錫圭氏の釈文によるが、異体字の類はできる限り通行の字体に改めた。また張光裕主編『郭店楚簡研究第一巻文字編』(芸文印書館・一九九九年)や私見により、裘錫圭氏の釈文を改めた箇所があるが、逐一の注記を省いた。

(7) 「是を以て大君は民の能に因りて資と為す。尽く包みて之を畜い、能に去取すること無し」(『慎子』民雑篇)。

(8) 以下『老子』の引用は、馬王堆漢墓出土の帛書『老子』甲本・乙本による。ただし章の順番は河上公本に従う。

(9) 注(2)に前出の劉氏論文参照。

(10) 『太一生水』関係の論文は、注(1)に前出の『道家文化研究』に九篇ほどが収録されているので参照されたい。

(11) この点に関しては、小著『黄老道の成立と展開』(創文社・一九九二年)第一部第四章・第五章参照。

(12) この点の詳細に関しては、注(11)の小著第一部第七章参照。

(13) この点に関しては、前出の小著第三部第十章参照。

(14) 単位はすべてセンチメートル。

〔付記〕

小論は、筆者が所属する「戦国楚簡研究会」(大阪大学・湯浅邦弘、島根大学・福田哲之、同・竹田健二、梅花女子大学・菅本大二、及び筆者)の研究成果の一部である。