

黄老道の政治思想

——法術思想との對比——

浅野裕一

序言

秦帝國の急激な興亡を経て漢帝國が成立すると共に、それまでの法術思想に代り、新たに黄老道が政治思想の主導的地位に躍り出でくる。概括的に觀ればかかる現象は、法術思想から黄老道へと、時代思潮が大きく轉換したことを意味する。それでは、黄老道は如何なる思想的長所の故に、秦の法術思想を凌駕し得たのであろうか。

そもそも黄老道は、黄帝書と『老子』とを一括する形態で、戰國後期に東方の齊に於て形成された思想である。ただしその基本資料は、『老子』を除いて大半が亡佚し、これまでは、思想の實態説明が極めて困難な状況にあった。そこで従來は、黄帝書の側を不問に付したまま、専ら『老子』の内容を以て黄老道全體の性格を推定する試みが行われてきた。その結果、政治思想としての黄老道の性格も、無爲の政治といつた漠然たる理解に止まらざるを得なかつた譯である。

ところが、一九七三年に長沙馬王堆漢墓より、二種の『老子』寫本と共に、『經法』『十六經』『稱』『道原』等四種の古佚書が發見され、その後これらは、『漢書』藝文志・道家類が著録する「黄帝四經」に該當する文獻、即ち黄帝書であろうと推定されている。^{①②}そこで小論で

は、前記の思潮轉換を生じた原因を探る一環として、これら四種の古佚書を中心資料に据え、法術思想との對比をも混じえつつ、従來不明な點の多かつた黄老道の政治思想としての性格を検討して行くこととしたい。

一

先ず本章では、黄帝書に於ける法思想の性格を考察してみる。

(1) 道、法を生ず。法とは得失を引くに繩を以てして、曲直を明らかにする者なり。故に道を執る者は、法を生ずるも敢えて犯さず、法立たば敢えて廢せざるなり。先ず能く自ら引くに繩を以てし、然る後に天下を見知すれば、而ち惑わず（『經法』道法篇）

(2) 法度なる者は正の至りなり。而く法度を以て治むる者は、亂す可からざるなり。而く法度を生ずる者は、亂す可からざるなり。公を精らにして私無くして賞罰信なるは、治まる所以なり（『經法』君正篇）

(3) 是非分有らば、法を以て之を斷ず。虚靜にして謹みて聽き、法を以て符と爲す（『經法』名理篇）

(4) 刑を覆さば威を傷る。欲を弛まますれば法を傷る。（中略）敷し

ば三者を擧ぐる者は、身保つ能わざること有り (『稱』)

(5) 儀を有ちて儀れば則ち過たず。表を待みて望まば則ち惑わず。法を案じて治むれば則ち亂れず (『稱』)

(6) 世は恒に法を釋てて我を用うるを可とせず。我を用うるは可ならず。是を以て禍を生ず (『稱』)

黄帝書に於ける法は、準繩(1)や儀表(5)と同じく、一切の私心・私欲を排した客觀的基準であると規定される。故に、たとえ立法者と雖も法の恣意的運用・改廢は許されぬ(1)であり、法治を行う君主には、常に「精公无私」(2)「虚靜謹聽」(3)なる客觀的態度が要求される。如何にすれば君主が臣民に法を嚴守させ得るかを問題とする法術思想とは對照的に、黄帝書は専ら君主自身に對し、法の客觀性に率先して服従せよと説く(4)(6)のである。

これによつて黄帝書の法思想が、法の性格を、君主の意圖を實現すべき誘導技術としてではなく、立法者たる君主の意志をも超えた客觀的基準と理解していたことが判る。かかる法思想は、術的法を説く商・韓・韓非系統の法術思想とは根本的に異質であつて、専ら法の中立性・客觀性を追求した申不害・慎到的系統と合致している。黄帝書が形名術を含むことから、申不害の影響は當然想定し得るが、『稱』に守山關本『慎子』とほぼ同文が數例見られる點よりすれば、とりわけ「法の功は、私をして行われざら使むるより大なるは莫く、君の功は、民をして争わざら使むるより大なるは莫し」(「富國の術を移して、民を富ます」(『慎子』佚文)等と説く、慎到的法思想の強い影響を受けていると判断し得るのである。

このように、黄帝書に於ける法が、法術思想が唱える法とは全く性格を異にする以上、法術思想の如く、君主が富國強兵等の誘導目標を

豫め固定し、法内容に誘導意圖を露わに込めて、厚賞嚴罰により民衆を強引に驅り立てる様式での法治は否定される。そこで、「信にして能く无欲なれば、民の命を爲む可し。上は信にして事無ければ、則ち萬物は周遍なるも、之を分かつに其の分を以てして、萬民は争わず。之に授くるに其の名を以てして、萬物自ら定まる。治に勸むるを爲さず、亂に懈るを爲さず」(『道原』)とか、「民の害となる所を除き、民の宜しき所を持す」(『十六經』成法篇)「豫め謀らず、得んとするを爲さず」(『稱』)と述べられる如く、自己の支配意欲を優先させず、虚心に外界に因循・對應し、天下全體の利害を客觀的に調整して、萬民の争亂を自ずと終息させる形での法治が主張されるのである。

二

次に黄老道の政治思想が持つ特色の第二として、自然法的秩序による人爲的支配の規制といった問題を考察してみよう。黄帝書には、宇宙の本體・根源としての老子の道や、宇宙を主宰する人格神としての皇天上帝、宇宙の運行情則たる天道等、各種の自然法的存在が並立しており、地上に於ける君主の支配は、常にこれらが構成する自然法的秩序の下に従属すべきであると思考されている。

(1) 唯だ道を執る者のみ、能く上は天の反に明らかにして、中は君臣の畔に達し、下は密に萬物の終始する所を察して、而も主と爲らざ。(中略) 然る后に以て天下の正爲る可し (『經法』道法篇)

(2) 聖人は巧まず、時反るを是れ守る。優惠にして民を愛するに、天と道と同じうす。聖人は正すに天を待つを以てし、靜むるに人を須つを以てす。天刑を達(た)ままにせず、褊(へ)せず傳せず、天時に當りて、之と皆な斷す。當に斷すべきに斷せざれば、反りて其の亂を

受く『十六經』觀篇)

(3) 其れ上帝未だ先かざるに、而も擅まに兵を興すは、蚩尤を視よ
 『十六經』正亂篇)

(4) 昔、皇天は鳳を下に使わし、道一言にして止む『十六經』成法篇

(5) 道を抱き度を執らば、天下も一にす可きなり『道原』

(6) 天に先だちて成す母れ、時に非ずして榮ゆる母れ。天に先だちて

成さば則ち毀れ、時に非ずして榮ゆれば則ち果たさず『稱』

(7) 天の始むる所を知り、地の理を察し、聖人は天地の紀を彌綸し
 て、廣乎として獨見す『稱』

(8) 宮室度を過ぐるは、上帝の惡む所なり。爲むる者は居らず。居る
 と雖も必ず路う『稱』

上掲の資料中、(1)(2)(6)(7)等は、いずれも天地・陰陽・四時・日月・
 晦明等を構成要素とする天道を自然法として設け、君主が天道の運行
 法則に従って統治すべきことを強調する。また(3)(4)(8)は、皇天上帝の
 意志を奉じて統治せよと説くもので、上記の天道を規範とする場合
 も、背後で天道を統括し、天道の指示に背反した行爲に天刑・天殃を
 降す主宰者として、やはり皇天上帝の存在が考えられている。これと
 同様の思考は、黄老道のもう一方の柱である『老子』中にも、「侯王
 若能守之、萬物將自賓、天地相合、以降甘露」(第三十三章)「天將救
 之、以慈衛之」(第六十七章)「天之所惡、孰知其故」(「天網恢恢、疎而
 不失」(第七十三章)「常有司殺者」(第七十四章)「天道無親、常與善人」
 (第七十九章)等と散見する。そして(1)(4)(5)は、天道が示す萬理を究極
 的に統括する主體として、老子の道を指定するもので、『道原』が全
 篇この立場で一貫する他、「道、法を生ず」と道を實定法の根據に据
 える『經法』道法篇や、「道とは、神明の原なり」と道を形名術の根據

に据える『經法』名理篇の主張も、やはりこの系統に屬する。

このように黄帝書は、自然法的秩序を人為的支配の上位に置き、災
 殃を媒介とした強烈な天人相關理論を用いて、人為の獨走を嚴重に抑
 止せんとする。かかる警戒の言は、以下の如く、黄帝書の到る所に充
 ち溢れている。

(1) 故を變じ常を亂し、擅まに制して更ごも爽わば、心は是れを行
 わんと欲するも、身危くして殃い有り『經法』國次篇)

(2) 玉術を知らざる者は、驅騁馳獵すれば則ち禽荒し、飲食喜樂すれ
 ば則ち酒康し、玩好嬾好すれば則ち心を惑わす。天下と俱に兵を
 用うれば、費え多くして功無し『經法』六分篇)

(3) 人主爲る者は、時節三樂にして、民功を亂す母れ、天時に逆う母
 れ『十六經』觀篇)

(4) 天の極に逆い、又た有功を重ぬれば、其の國家は以て危く、社稷
 は以て匡き、事に成功無し『十六經』兵容篇)

(5) 陰かに謀らず、擅まに疑を斷ぜず、人の野を削るを謀らず、人
 の宇を劫むるを謀らず。慎みて其の衆を案んじ、以て天地の從に
 隨う『十六經』順道篇)

(6) 正名を提げて以て伐ち、欲する所を得れば而ち止む『稱』

(7) 聖人は始めを爲さず、己れを専らにせず、豫め謀らず、得んとす
 るを爲さず、福を辭せず、天の則に因る『稱』

(8) 宮室度を過ぐるは、上帝の惡む所なり『稱』

(9) 輔佐の助けを用いず、聖慧の慮を聽かずして、其の城郭の固きを
 恃み、其の勇力の禦を恃む。是れを身薄と謂う『稱』

以上擧げた如く、一貫して黄帝書は、軍事力の濫用と際限のない侵
 略・兼併(5)(6)、過度の奢侈・淫樂(2)(8)、天時を無視した收奪や使役

(3) 抑制を缺く功業の追求(4)、君主の獨裁・暴虐(1)(5)(7)(9)等、自然法を無視した人爲の獨善・暴走、君主の恣意的支配を嚴しく戒める。この點に關しては、「馳騁田獵、令人心發狂」(第十二章)「夫樂殺人者、則不可以得志於天下矣」(第三十一章)「今捨慈且勇、舍儉且廣、舍後且先、死矣」(第六十七章)「勇於敢則殺」(第七十三章)等と述べる『老子』も、やはり同様である。

この場合、老子的道の在り方や、上帝の意志、天道の運行法則等の自然法は、人間に對する當爲や禁止項目を、かなり具體的に指示する。従つてこれらの自然法的秩序、とりわけ可視的現象を伴う天道は、誰の目にも明白な理法として、萬人に共有され得る。そこで臣下には、君主自身もその權威を承認する自然法を盾に、君主に諫言して恣意的支配を抑制せんとする行爲が可能となる。『經法』が「身を賤みて道有るものを貴ぶ」(六分篇)と賢者の任用を説き、また『十六經』が、「黃帝、四輔に問いて曰く「果董篇」と、力黑以下四人の臣下に補佐される黃帝像を描き、更に『稱』が「聖慧の慮を聽く」よう求めるのも、そもそも天道が萬人が共有し得る客觀的規範性を備えているからに他ならない。

このように黃帝書では、自然法こそが完璧な客觀性を保つ究極の法として位置づけられており、黃帝書の法思想が、法の本質を中立的基準と規定していた現象も、實定法的秩序が自然法的秩序の枠内に組み込まれ、自然法と實定法とが明確な上下の序列を維持しつつ運動する思想構造に由來する。そしてまた、こうした構造にこそ、法術思想が最後まで術的法と自然法とを連結できなかったのに比して、黃帝書が實定法の根據を老子の道に求める道法思想を形成し得た要因が存在する。

もとよりかかる思想構造は、君主權力及び君主の法治を自然法により根據づけ、正當化する一面を持ち、殊にその傾向は老子の道に關して濃厚である。ただしそれも、飽くまで君主が自然法的秩序に服従している限りに於てである。故に黃帝書には、申不害の理論を攝取したと見られる形名術が存在するが、その性格は、同じく申不害の影響を受けた韓非の形名術とは大きく異なり、道家的形名術へと改變されている。韓非の形名術は、臣下の姦詐を看破・摘發して、君主への服従を強制し、君主權力の絶對化を指向する理論であった。黃帝書の形名術にも、やはり臣下に對する督責術としての側面が含まれるが、それは全體の中に多くを占めず、天道の推移とその指示内容を審合し、將來の利害得失を豫見して、國家戰略を策定せんとする所に、最大の力點が置かれている。

道を執る者の天下を觀るや、必ず審らかに事の始めて起る所を觀て、其の形名を審らかにす。形名已に立たば、逆順位有り、死生分有り、存亡・興壞處有り。然る後に之を天地の恒道に參らば、乃ち禍福・死生・存亡・興壞の在る所を定む。故に萬學して理を失わず、天下を論じて遺策無し(『經法』論約篇)

即ち、黃帝書に於ける道家的形名術は、人爲的支配を無制約に絶對化する方向ではなく、逆に君主が自己の主觀・恣意を去つて、客觀的自然法に隨順する方向へと、強く作用するのである。先に商鞅・韓非流の術的法と、黃帝書の法とが基本的性格を全く異にする點を指摘したが、それと同様の差異が、彼我の形名參同術の性格にも及んでいるのである。

三

黄老道の政治思想が持つ第三の特色としては、刑と徳、文と武の併用を説く理論を擧げることができる。

(1) 天地に恒常有り。萬民に恒事有り。貴賤に恒位有り。臣を畜うに恒道有り。民を使うに恒度有り。天地の恒常とは、四時・晦明・生殺・柔剛なり。萬民の恒事とは、男農・女工なり。貴賤の恒位とは、賢と不肖と相い放さざるなり。臣を畜うの恒道とは、能に任じて其の長ずる所を過ぐることを母きなり。民を使うの恒度とは、私を去りて公を立つるなり。恒を變じ度を過ごすは、奇を以て相い御す。正奇位有りて、名形去らず〔經法〕道法篇

(2) 一年其の俗に従い、二年其の徳を用い、三年にして民は得ること有り。四年にして號令を發し、五年にして刑を以て正し、六年にして民は長敬し、七年にして以て征す可し。一年其の俗に従えば、則ち民の則を知る。二年其の徳を用うれば、民は則ち力む。三年賦斂無ければ、則ち民は得ること有り。四年號令を發せば、則ち民は長敬す。五年刑を以て正さば、則ち民は倅せず。六年□□□□□□。七年にして以て征す可くんば、則ち強敵に勝つ。俗とは民心に順うなり。徳とは之を愛勉するなり。得ること有るとは、禁を發して關市の征を弛むるなり。號令とは、連ねて什伍を爲し、選練して賢と不肖と別有らしむるなり。刑を以て正すとは、罪殺して赦さざるなり。□□□□□□□□。以て征す可しとは、民の節に死するなり。〔中略〕天の生に因りて以て生を養う、之を文と謂い、天の殺に因りて死を伐つ、之を武と謂う。文武並び行わるれば、則ち天下従う〔經法〕君正篇

四四

(3) 文に始まりて武に卒るは、天地の道なり。四時の度有るは、天地の理なり。日月星辰の數有るは、天地の紀なり。三時功を成し、一時刑殺するは、天地の道なり〔經法〕論約篇

(4) 春夏徳を爲め、秋冬刑を爲む。徳を先にして刑を後にし、以て生を養う。〔中略〕夫れ是の故に、民を使うに人執する母れ。事を擧ぐるに陽竊する母れ。地に力むるに陰敵する母れ。陰敵する者は土荒れ、陽竊する者は光を奪い、人執する者は兵を縱す。是の故に人主爲る者は、時節三樂して、民功を亂す母れ、天時に逆う母れ。然らば則ち五穀は溜熟し、民は乃ち蕃滋し、君臣上下交ごも其の志を得る。天因りて之を成す。夫れ時に並びて民功を養い、徳を先にして刑を後にし、天に順う〔十六經〕觀篇

(5) 凡そ戡するの極は、刑と徳とに在り。刑徳皇皇、日月相い望み、以て其の當を明らかにす。望むに其の當を失わば、環りて其の殃いを視る。天徳は皇皇たるも、刑するに非ざれば行われず、穆穆たる天刑も、徳に非ざれば必ず傾く。刑徳相い養いて、逆順は若ち成る〔十六經〕姓爭篇

(6) 奇は奇に従り、正は正に従る。奇と正とは、恒に廷を同じうせず〔稱〕

(7) 聖人は執に兵を偃めず、執に兵を用いず。兵なる者は已むを得ずして行う〔稱〕

(8) 時極未だ至らざれば、而ち徳に陰る。既に其の極を得れば、其の徳を遠ざけ、刻讞して力を以う。既に其の功を成さば、還りて其の從に復して、人能く代るものなし〔稱〕

先頭の(1)は、天道を始めとする一定の恒常性に從えとしながらも、なお「恒を變じ度を過ごす」非常事態への對處手段として奇法を掲

げ、状況變化に應じた正奇兩法の併用を説く。後の(6)も、やはり同様の主旨である。また(2)(3)(4)(5)は、いずれも刑と徳、ないしは文と武の併用を唱えるもので、内容的には(7)(8)もこの部類に入る。なお黄帝書には、上記の對應關係以外に、靜作・剛柔等の様式も存在している。

そもそもこうした發想は、自然法を構成する諸要素の中、特に天道が持つ性格に由來する。天道を四時及び陰陽を中心に捉えるとき、一年の周期毎に、陽節(春・夏・秋)陰節(冬)、ないしは陽節(春・夏)陰節(秋・冬)が循環することになる。そこで「天地の道は、寒熱燥濕、並び立つこと能わず。剛柔陰陽は、固より兩行せず」(『十六經』性爭篇)との理由から、陰節には刑・武を、陽節には徳・文を配當し、陰陽二節に對應する相異なる統治様式を併用すべきである、との理論が形成されたのである。「三時功を成し、一時刑殺するは、天地の道なり」(3)「春夏徳を爲め、秋冬刑を爲む」(4)等は、そうした事例である。

また天道を日月の運行を中心に捉え、天道をより長い周期を持つ循環運動と見做す思考も存在する。主にこの場合は、自國の盛衰と敵國の盛衰とが、相互に絶頂と最低を迎える時点をずらしながら周期運動を反復する、との理論に重點が置かれる。故にこの理論では、敵國が隆盛(雄節)に向う一方、自國が衰勢を下降している期間(雌節・柔節・弱節・女節)には、徳・文・靜・柔を採用して内政を整え、國力を充實させつつ防禦を固めて反攻の時機到來を待ち、やがて天道が反轉して逆節を迎え、敵國が衰運を下降し、自國が強盛の方向を上昇した後に、刑・武・作・剛を採用して外征を斷行する、といった形での刑徳・文武・靜作・剛柔の使い分けが求められる。そこで、自國と敵國とが互いに天道周期上の何處に位置するのか、その時機判斷こそが

國家の命運を決する重大事とされる。「極を過ぎ當を失わば、天將に殃いを降さんとす」(『經法』國次篇)「功天に溢るれば、故ち死刑有り」(同・論約篇)とか、「作す可きに作さざれば、天道環周し、人反りて之れが客と爲る」(『十六經』姓爭篇)「天子うるも受けざれば、反りて以て殃いに隨う」(同・兵容篇)「稽を察し、極を知る」(『道原』)「天極を失う母れ、數を究むれば而ち止む」(『稱』)等と、黄帝書がその時々々の天の指示内容・許容限度を機敏に察知し、それに過不足なく對應せよと、繰り返し強調する所以である。

こうした思考は、自然法によって人爲に限界を課し、恣意的人爲の獨走を制御・抑止せんとするものに他ならない。従って、刑徳・文武等の併用を説く黄帝書の政治思想に、廣い意味では自然法的秩序の内に包攝し得る民衆の生活様式に對し、慎重な配慮を要求する側面が付隨してくるのは、當然の現象である。前掲資料(4)及び『經法』國次篇では、陽節に兵を興して農耕を妨げ(陽竊)、陰節に過大な收穫を強要して地方の回復を怠たる(陰愆)こと、あるいは民衆を勞役に驅り出したまま、いつまでも動員を解かず滞留させる(人執)行爲等が、「天時に逆い」「民功を亂す」恣意的支配として、嚴重に戒められる。

そこには、自然法に従って營まれる民衆の自律的な生活秩序を尊重し、公的統治を装いつつ、實は君主の私欲を遂げんとする恣意的支配の介入によって、その生活基盤を破壊させまいとする意識が強く働いている。「民を使うの恒度とは、私を去りて公を立つるなり」(『經法』道法篇)「夏に大いに土功を起すは、命けて絶理と曰う。禁を犯し理を絶たば、天誅必ず至る」(同・亡論篇)といった主張も、やはり同様の思考に基づく。

そして、こうした民衆の生活秩序への慎重な配慮は、更に占領行政

に於ても適用される。前掲資料(2)には、新たな占領地を郡縣として自國領に編入するに際し、現地の行政官が踏むべき段階が七年間に亘って提示される。それによれば、最初の一年目は、「一年其の俗に従えば、則ち民の則を知る」「俗とは民心に順なり」と、その地域の民衆が永年慣れ親しんできた従前の習俗を尊重する方針により、その地域特有の生活様式・鄉村運営の基準等を觀察する作業に充てられる。續く二年目は、「二年其の徳を用うれば、民は則ち力む」「徳とは之を愛勉するなり」と、専ら恩徳を施して民心を掌握する作業に費される。更に三年目は、「三年賦斂無ければ、則ち民は得ること有り」「得ること有るとは、禁を發して關市の征を弛むるなり」と、賦斂を軽減して民衆の經濟力を向上させる施策が採られる。

かくして民衆を充分親附させた上で、四年目は、「四年號令を發せば、則ち民は畏敬す」「號令とは、連ねて什伍を爲し、選練して賢と不肖と別有らしむるなり」と、初めて住民を自國の方式に従って組織し直す。次の五年目には、「五年刑を以て正さば、則ち民は悻せず」「刑を以て正すとは、罪殺して赦さざるなり」と、従來適用が緩和されていた本國の法律を嚴格に施行して、民衆を統治者の權威に服従させる。次の六年目は、文字がすべて脱落しており、内容を知ることができない。そして最終段階の七年目に至るや、「七年にして以て征す可くんば、則ち強敵に勝つ」「以て征す可しとは、民の節に死するなり」と、民衆は新たな支配者に忠節を盡くすまでになり、初めてその民を外征軍に加えることが可能になる、と語られる。これは、一年單位で「徳を先にし刑を後にして、以て生を養う」(4)とされていた刑徳併用の統治様式を、七年間に引き延ばした形での應用と言えらる。

『經法』君正篇では後文に於ても、「號令發せられて必ず行わるる

は、俗なればなり。男女の勸み勉むるは、愛すればなり。之を動かし之を靜むるに、民の聽かざることを無きは、時なればなり。賞を受くるも徳とすること無く、罪を受くるも怨むること無きは、當たればなり」「衣食足りて刑罰必するなり」とか、「地の宜しきを知り、時に順いて樹え、民の力を節して以て使えば、則ち財生ず。賦斂に度有れば則ち民は富む。民富めば則ち恥有り。恥有れば則ち號令俗と成りて刑罰に犯らわす」「昔事を省き、賦斂を節し、民時を奪うこと母きは、治の安きなり。父の行无ければ、子の用を得ず。母の徳无ければ、民の力を盡くすこと能わす」「號令民心に合わば、則ち民は令を聽く。兼愛無私なれば、則ち民は上に親しむ」等と、法治を公正かつ彈力的に運用して、民衆の生活に最大限の考慮を拂うよう、再三に亘って力説される。

そしてこの點は、君正篇に限らず、「吾れ天を畏い、地を愛し、民に親しむ」(『十六經』立命篇)「故を變じ常を易え、徳は則ち有ること无ければ、刑を措くも當らず」(同・姓爭篇)「王公は令に慎みて、民は由る所きを知る」(同・三禁篇)「地に因りて以て資と爲し、民に因りて以て師と爲す」(『稱』)等と、黃帝書全體に一貫した主張となっている。

即ち黃帝書の政治思想は、地域の故俗・實情を無視した法の一方的・一律的施行や、民心・民生を無視した苛斂誅求や徵兵・徵發等、強權發動による硬直した法治を否定し、自然法たる天道の推移に順應して、みだりに舊制を改變せず、民衆への慈愛・慰撫に努めつつ、刑徳・文武を巧みに使い分ける様式での柔軟性を備えた統治を、君主に要請しているのである。

四

それでは次に、黄帝書は如何なる形態の政治組織を在るべき姿として想定していたのか、との問題に移りたい。先ず黄帝書は、人間界に於ける最高支配者について、如何なる概念を掲げているであらうか。

(1) 正すに明德を以てし、之を天地に參り、兼ねて覆載して私無し。

故に天下に王たり。天下に王たる者の道は、天を有ち、人を有ち、地を有つ。三者參えて之を用う。故に王たりて天下を有つ。

(中略) 文徳は輕細を究め、武は無道に刃するは、王の本なり。

然して王術を知らざれば、天下に王たらず。(中略) 天下に王たる者は、玄德有り。(中略) 故に天下に王たりて天下之に則る。霸主は甲士を積みて服さざるを征し、誅禁罪に當るも其の利を私せず。故に令は天下に行われて、敢えて聽かざるもの莫し。此れ自ら以下は、兵戦力争するも、危亡するに日無し(『經法』六分篇)

(2) 王公は稽を執りて以て天下の正と爲る。(中略) 二文一武を用うる者は王たり(『經法』四度篇)

(3) 帝王たる者は、此の道を執るなり。是を以て天地の極を守り、天と俱に見、□を四極の中に盡す。六柄を執りて以て天下に令し、三名を審らかにして、以て萬事□を爲す。逆順を察して、以て霸王危亡の理を觀、虚實動靜の爲す所を知り、名實の應に達し、盡く情偽を知りて感わず。然る後に帝王の道成る。(中略) 六柄備われば則ち王たり(『經法』論篇)

(4) 故に能く立ちて天子たりて、三公を置き、天下之に化す(『經法』論約篇)

(5) 昔、黄帝始めを質して信を好み、作めて自ら象を爲すに、方四面

にして一心を傳けしむ。四達して自らは中し、前に參し後に參し、左に參し右に參し、踐位して履參し、是を以て能く天下の宗と爲る。吾れ命を天より受け、位を地に定め、名を人に成す。唯だ余れ一人のみ、徳は乃ち天に配ぶ。乃ち王・三公を立て、國を立てて君・三卿を置く(『十六經』立命篇)

(6) 黄帝四輔に問いて曰く、唯だ余れ一人のみ、兼ねて天下を有つ。

今余れ畜いて之を正し、均くして之を平らかにせんと欲す。之を爲すこと若何と(『十六經』果童篇)

(7) 是れを稽を察し極を知ると謂う。聖王は此れを用いて、天下服す。(中略) 道を抱き度を執らば、天下も一にす可きなり(『道原』)

(8) 帝たる者の臣は、名は臣なるも、其の實は師なり。王たる者の臣は、名は臣なるも、其の實は友なり。霸王たる者の臣は、名は臣なるも、其の實は賓なり。危たる者の臣は、名は臣なるも、其の實は庸なり。亡なる者の臣は、名は臣なるも、其の實は虜なり(『稱』)

(9) 天子の地は方千里、諸侯百里なるは、之を縫合する所以なり。故に立ちて天子たる者は、諸侯をして俛せ使めず(『稱』)

黄帝書は、いづれも諸國家が分裂・抗争を續ける戰國期の状況を土臺に著述されており、従つてその政治思想は、君主に對し國家の統治法を説く所に、最大の眼目を置く。だが一方では、戰國の争亂がやがて終息に向い、遠からず中國全土を支配する統一國家が出現するであろう事態をも、充分に豫想している。そのため、「審らかに四度を知らば、以て天下を定む可く、一國を安んず可し」(『經法』四度篇)と、一國家の安定的支配と天下平定の事業とが、根底に於て連續し得ることを示しつつ、來たるべき天下統一への期待と理想的統一國家像とを、

しきりに表明する。

そこで、黃帝書が如何なる形態での統一國家の實現を想定していたのか、重要な問題となる。その際、統一國家の基本的性格を最も端的に象徴する要素は、統一國家の最高權力者の性格である。しからば黃帝書は、そこにどのような支配者像を描くであろうか。

前掲資料(1)では、「王たりて天下を有つ」と、統一國家の支配者を従前の王(天子)概念で表示している。王の次に位置するのは霸主であり、その下は國家を危機に陥れる危主、國家を滅亡させる亡主と続く。この(1)と同様、統一國家の君主を王ないし天子と表現する例としては、他に(2)(4)(7)(9)等が挙げられる。

こうした系列と若干異なる性格を示すのは、(3)(5)(6)(8)である。先ず(3)では、「帝王たる者は、此の道を執る」「帝王の道成る」と、新たな統一國家の支配者は帝王と表示される。ただし論篇では、帝王を單に王とも換言することから、帝と王の意義がさほど深刻に峻別されていたとは考え難い。そもそも帝王が、一人の君主を指す複合名詞とされる現象自體が、その點を如實に示している。そして「霸王危亡の理を觀る」と、帝(王)の下には、(1)と同じく、霸主・危主・亡主が連なる。

これに對して(8)は、帝と王とを明瞭に區別し、帝—王—霸王—危—亡との序列を立てる。これと類似した性格を示すのは、(5)である。ここでは「天下之宗」となった黃帝が、「王・三公を立て、國を立てて君・三卿を置く」と、自ら王・三公及び諸侯・三卿を置立したとされる。結局、帝たる黃帝が自己の下位に王を従えた譯で、(8)と同様、帝—王の圖式が成立することとなる。もつとも(8)の序列は、(1)と共に支配の優劣による價值的序列であって、縦の政治機構を意味しないから、時を同じくして王の上位に帝が君臨することにはならず、この點では(5)

と(8)とは性質が異るとしなければならぬ。

この兩者の中、既に「天下之宗」たる黃帝が更に王を立てるとの(5)の内容は、一見不可解な如くである。ただしこれは、黃帝が半ば人間界より超越した神秘的的存在として、文明創造者たる役割を擔わされたことからくるもので、必ずしも人間社會の在るべき政治機構を直接に提示したのではない。

同じく黃帝が登場する事例でも、(6)の場合は、直接黃帝自身が地上の政治組織の最高支配者である如く描かれ、(5)とは色彩を異にしている。この系統に屬するものとしては、五政・果童・正亂・成法・順道等多くの諸篇が挙げられることから、『十六經』が一方に於て、新たな統一國家の支配像を、「唯だ余れ一人のみ、兼て天下を有つ」黃帝像に託していた點は明瞭である。

以上、前掲資料を分析してきたが、それでは黃帝書全體の傾向としては、どのように集約し得るであろうか。上述の如く前掲資料は、帝を最上位に据える系統と、王(天子)を最上位に据える系統とに大別し得る。ただし、帝—王との價值的序列が多く存在し、帝王の名稱すら見える點から判斷して、帝と王が全く異質な性格として區分されている譯ではなく、王よりも一層理想的狀態が帝であると、兩者が連續的に意識されていたと推定できる。

その際、何故に従來の王・天子概念の上位に、更に帝概念を位置させんとしたのか、その理由を考えなければならぬ。無論、僭稱による價値下落がその背景にあるが、最大の原因は、王・天子を最高支配者としてきた周王朝の衰微・滅亡にあったと思われる。周の支配體制が有効に機能しなかつた所にこそ、戰國の爭亂を發生させた原因が存在したとすれば、やがて出現すべき新たな統一國家の支配者は、何か

しら従前の周王を凌ぐ性格を備えるべきである、との思考は當然生じてこよう。そこで黄帝書は、そうした従來の王・天子概念を超える性格を、古代の五帝、とりわけ五帝の筆頭たる黄帝に求めたのだと考えられる。

ただし、そのようにして新たに提出された帝概念も、内容的にはかなり漠然とした域に止まっており、未だ王・天子とは全く異なる天下統治の新様式を伴った形で、包括的に提起されるまでには至っていない。それは、黄帝書が設定する統一國家の政治組織が、前掲資料(4)(5)に明示される如く、依然として舊來の周封建體制の踏襲である點に表われている。無論、やがて出現すべき統一國家は、軍事力によって分裂國家を併呑し盡した上に樹立されねばならず、その過程で既存の諸國家は一旦消滅せざるを得ない。しかし黄帝書は、統一者がその後採るべき處置を、次の如く提示する。

人の國を兼ねるに、其の國郭を修め、其の廓廟に處り、其の鐘鼓を聽き、其の資財を利し、其の子女を妻るは、是れを天逆以て荒ると謂い、國危くして破亡す。(中略)故に聖人の伐つや、人の國を兼ねるに、其の城郭を墮ち、其の鐘鼓を焚き、其の資財を布し、其の子女を散じ、其の地土を裂き、以て賢者を封ず。是れを天功と謂い、功成りて廢せられず、後に殃いに逢わず。〔『經法』國次篇〕

ここで國次篇は、他國を併合するに際し、君主が占領地全域を直轄支配してその富を獨占する方式を否定し、君主の獨占欲をかき立てる對象を一切除去した上、「其の地土を裂き、以て賢者を封ず」るよう要請している。もとより『經法』は、先に検討を加えた君正篇の如く、一方で占領地を郡縣化して自國領へ編入する方式をも是認している。従って、すべての占領地者を賢者への封土とせよ、と要求している譯

ではなく、一部は君主が直轄支配する郡縣とし、残りに封建制を施行する兼併方式を提唱していると思われる。それにしてもこの様式は、占領地盡くを郡縣と化し、子弟・功臣に對し寸土をも與えなかった後の秦帝國の占領政策とは、大きく性格を異にすると言わなければならぬ。

これと同様の内容は、「天下に王たる者は、縣國を輕んじて士を重んず。(中略)誅禁罪に當るも、其の利を私せず」と、『經法』六分篇にも見える所で、根本的には、人材の登用・尚賢主義を重視し、君主の獨裁・專横を否定せんとする、黄帝書の君臣論に立脚した主張である。

黄帝書には、「其の謀臣の外位に在る者は、則ち其の國安からず。其の主御せざれば、則ち社稷殘す」〔『經法』六分篇〕「外内皆な勝たば則ち君は孤特なり」「一人主を擅ままするは、命けて蔽光と曰う」〔同・亡論篇〕等と、謀臣を抱える大臣や公族・外戚の干渉によって、君主權力が弱體化する事態への憂慮が、申不害や韓非とも通ずるかの口調で語られている。

だがその一方では、「上は父兄を殺し、下は子弟を走らす。之を亂の首と謂う」「天下の利を昧れば、天下の患いを受く。一國の利を昧る者は、一國の禍いを受く」〔『經法』亡論篇〕「悔りを行いて敬を索むれば、君は臣を得ず」〔『稱』〕と、君主が父兄・臣下を彈壓して獨裁するやり方を非難して、「君を失うも危うからざる者は、臣故お佐くればなり」「帝たる者の臣は、名は臣なるも、其の實は師なり」〔『稱』〕と、臣下の役割を重視し、「妄りに賢者を殺」〔『經法』亡論篇〕さず、「貴を以て賤に下り」〔同・四度篇〕、「輔佐の助けを用うる」〔『稱』〕よう、再三に互り要請もする。即ち黄帝書は、君主權確立と賢者・臣下の重視

とを兩立させ、「君臣は其の位を失わざる」(『經法』四度篇)均衡状態を、理想的君臣關係と規定するのである。この點は、「唯だ余れ一人のみ、兼ねて天下を有つ」黄帝を登場させつつ、常に臣下の輔佐を受ける黄帝像を描く『十六經』も同様である。上述の郡縣制と封建制とを併用せんとする思考も、かかる君臣論と表裏一體の關係にあるとしなければならぬ。

そもそも、占領地を郡縣化して君主が直轄支配する方式は、既に春秋以來久しく實施されてきた所で、黄帝書もそうした現實を全く無視して、單純に周初の封建體制への復歸を唱えることは、甚だ困難であつたと想像される。故に黄帝書が想定する統一國家の形態は、戰國期に於ける郡縣制の進行を半ば追認する形での封建體制であつたと言える。黄帝書は、將來出現すべき統一國家の支配者像として、新たに帝概念を掲げたが、既存の方式の混合形態、現状の引き寫し以上には、帝概念に随伴すべき全く新たな統治様式を創出し得なかつたのである。黄帝書に於ける帝概念と王・天子概念との並立現象も、やはりこうした事情の投影と見做し得るのである。

新たに提出された帝概念が、その天下支配の形態に關し、従前の王・天子概念を大きく超えるものでない點は、更に帝と自然法との關係からも裏付けられる。前述の如く、黄帝書に於ける君主は、常に自然的秩序に服従し、その枠内でのみ統治すべき者と位置づけられていた。これは、天下の支配者たる帝及び王と雖も全く同様であつて、自ら文明を創出した超人的黄帝ですら、「吾れ命を天より受く」「唯だ吾れ一人のみ、徳は乃ち天に配ぶ」「吾れ天に類して大明なり」「吾れ天を畏う」(『十六經』立命篇)等と、上天・上帝の命を奉じて「天下之宗」の地位に就いたとされ、「上帝未だ先かざるに、而も擅まに兵を興す

は、蚩尤を視よ」(同・正亂篇)と、上帝の命令を忠實に實踐するものとされるのである。これは、上天・上帝より受命して地上を支配すると考えられてきた、周の王・天子概念と全く同一であつて、やはりこの觀點からも、黄帝書の提出した帝概念が、基本的には従前の王・天子概念の性格をそのまま踏襲していることが判明する。確かに帝概念の導入は、武力により天下平定を實現した黄帝像を背後に想起させ、戰國の争亂を終息させる強力な統一者像を鮮烈に印象づける効果はあるものの、帝の實質は王・天子概念とほとんど重なり合つていのである。天より受命した帝ないし王が、自然法に従つて刑徳・文武を併用し、更に客觀的基準としての法に依據して中立的裁定者の役割を果たしつつ、郡縣制を混じえた封建制によつて天下全體を柔軟に統治する形態こそ、黄帝書が想定していた統一國家の姿だつたと言える。

五

これまで新出資料の内容を中心に、黄老道の政治思想の特色を考察してきた。もとより黄老とは、黄帝と老子とを併せた呼稱であるから、黄老道全體としては、黄帝書に更に『老子』が加わつてくる。黄帝書と『老子』とは思想的淵源を共にする面があり、更にその後『老子』の思想が黄帝書中に取り込まれた結果、両者は小論でも一部指摘した如く、相い通ずる要素を多く共有する。もっとも、法治に否定的態度を示しつつ無爲を強調する『老子』の政治思想と、條件付きながら法治を是認し、刑徳・文武の使い分けを説く黄帝書の政治思想との間には、本来かなりの隔たりが存在することも事實である。この両者が黄老道として一括される以上、そのいずれの側に重點を置くかによる、黄老道全體の色彩にも、ある程度の振幅が生ぜざるを得ない。

ただし、天道の指示に従つた有爲は、如何にそれが積極果斷であつたとしても、「我に従いて終始し」(『稱』)たものでないが故に無爲であるとして、黄帝書の刑徳・文武併用理論と、『老子』の無爲とを、矛盾させずに解釋することも可能であらう。また『老子』の法治に對する否定的姿勢も、單に苛酷な法治を排撃するのみで、法治自體を否定する主張ではないと解して、黄帝書との間を調停することが可能である。漢代人はかかる理解により、差異よりはむしろ共通性の側をより強く意識し、兩者をほぼ同内容の思想として受容した可能性が高い。

黄老道は、老子の道・上帝・天道等の自然法への服従を説くが、殊にその中の天道が備える周期運動の性格は、刑徳・文武の併用理論を形成した。その結果、黄老道の政治思想は、民心の動向を始めとする周囲の状況變化に應じて、相異なる統治手段を適宜使い分ける柔軟な統治を可能にし、秦の法治主義の如き支配の一律化・硬直化を回避する途を拓いたのである。

また黄老道の法思想は、商鞅・韓非系統の法術思想とは異り、實定法を自然法の下位に從屬させる道法折衷の構造の下、申不害・慎到流の法思想を承継いで、法の本質を群臣・萬民の争亂を調停する客觀的判定基準と規定した。その結果、法治を行う君主には、一切の利害關係から脱した中立的裁定者としての權威によって、血縁世襲による一姓君主權の公的正当性を主張し得る可能性が拓かれたのである。

かかる君主像は、法治の一點では共通しても、豫め誘導目標を設定し、厚賞嚴罰を伴う術的法を操作して、民衆を強引に目標地點へと驅り立てる法術的君主像とは、本質的に性格を異にする。法術的君主は、誘導目標を固定・明示して自己の支配意欲を露わにするため、「民法に勝たば國亂れ、法民に勝たば兵彊し」(『商君書』説民篇)と、自

らを特定の利害を掲げて勝敗を争う政治勢力の次元へと引き降す危険性と、常に背中を合わせている。従つてその法治は、一步誤れば、支配される民衆に對し、君主の私利・私欲達成のために我々を抑壓・酷使する恣意的支配に過ぎぬ、との反感・憎惡を植え付け易い。これに對し黄老道の君主は、正面から民と勝敗を争わんとせず、自然法と接續した客觀的基準たる法を奉じて、「豫め謀らず」「治に勸むるを爲さざる」が故に、自己の立場を完全に公正無私であると主張し、あらゆる政治勢力から超越し、臣民に對して、「畜いて之を正し、均しくして之を平らかにす」る客觀的裁定者・保護者として君臨することが可能となつたのである。必然的にこの場合は、完全に中立であることがこそが、自己の權力の源泉となる。黄帝書が君主に對し、公正・無私・虚靜等の心的態度を繰り返し要請する所以である。

更に黄老道が、統一國家の支配者像として掲げた帝ないし王・天子概念は、基本的には従前の天子概念同様、皇天上帝より受命して地上を支配するが故に、自然法によってその正統性を保障され得る性格を持つ。そこで黄老道の君主は、秦帝國の皇帝と異り、絶えず人為的實績によって自己の權威を立證し續けねばならぬ宿命を本免れており、それに伴い、君主が實績を提示し續け得る卓越した能力の持主であるか否かが、直ちに君主權の正統性如何にはね返る事態をも、招かずに済むのである。前述の如く黄老道の君主は、自然法と中立的基準としての實定法を執る客觀的調停者たる所に、自己の權力の源泉を持つため、法術的君主の如く支配意欲をむき出しにする行爲は、却つて自己の權力基盤を喪失させることとなり、この意味では、常に無事・無爲・無欲であらねばならない。同時にまた黄老道の君主は、自然法により自己の權力の正統性を既に保障されているから、秦の皇帝の如く、

不斷に人為的實績を誇示し續けるべき必要がなく、その意味では無事・無爲・無欲でいられる譯でもある。黄老道が盛んに無事・無爲・無欲の統治を唱える理由は、かかる君主権の性格の中にこそ存在するとしなければならぬ。

そして自然法による君主権の保障は、反面では君主に對し、自然法への服従を義務づけることとなる。そこで臣民には、自然法を盾に君主の恣意的暴走を抑制せんとする行爲が可能となり、君主の獨裁・専横に強い抑止力が働くと共に、黄老道が封建制に基づく統一國家像を掲げた點と相俟って、君臣の均衡關係の上に國家運営が成立する様式を提示することともなった。かかる國家體制は、法治の正當性の根據を君主と「法治之士」の個人的賢智に委ねる法治思想と異り、君主個人の賢愚如何によって王朝の存亡が左右される危険性を、一層強力に防ぐ効果を發揮するであらう。

結 語

これまでの検討結果によって、黄老道の政治思想が、法治に漠然と無爲を對置するといったものではなく、法理論や行政論・權力論・體制論等、各領域に亘り、法治思想と一對一對應の構圖を描き得るだけの、独自の理論體系を具備していた状況が諒解されたであらう。上述の如く黄老道は、戰國後期の齊に於て形成された思想であり、その政治思想が、當初より秦帝國の法治主義を超克すべく構築された譯ではない。しかしながら結果的に黄老道は、法治思想の缺陷を克服する思想的營爲を、既に戰國期に準備した形となり、秦帝國とは異なる統一國家の在り方を、漢代人に提示することとなった。「言文刻深」なる官吏を罷免し、「文辭に訥にして、謹厚なる長者」を任用した曹參、宰相と

は「陰陽を理め、四時を順え」、「萬物の宜しきを育す」者であると斷言した陳平、日食に畏怖し、「人主不徳にして、布政均しからざれば、則ち天は之に災いを示し、以て治まらざるを戒む」⁽¹⁾「悉く朕の過失を思え」と詔した文帝、自然法に法り萬民を兼養したとして、「徳厚は天地に俾しく、利澤は四海に施され、福を獲ざる靡く、明は日月に象る」と先帝を讃えた景帝、「其の治は大指を責むるのみで、苛小ならず」、「官を治め民を理むるに、清静を好ん」だ汲黯等々、すべてはその延長線上に位置している。

注(1)黄老道が形成される経緯については、拙稿「道家思想の起源と系譜(上)——黄老道の成立を中心として——」(島根大學教育學部紀要・第十四卷)、及び「道家思想の起源と系譜(下)——黄老道の成立を中心として——」(同・第十五卷)参照。

(2)唐蘭「黄帝四經初探」(『文物』一九七四年・第十期)。なお「黄帝四經」とは考えないまでも、黄老道關係の文獻と見る點では、概ね諸説一致する。

(3)以下四種の古佚書の引用に際しては、『馬王堆漢墓帛書・經法』(一九七六年・文物出版社)が付す注及び私見により、異體字を通行の字體に改め、また帛書の損傷により生じた脱落部分も、推定し得る限り補った。なおこれらの訂正箇所は極めて多數に上り、紙數の都合上逐一の注記を省略した。

(4)先秦の法家に於ける兩系統の相違については、拙稿「秦帝國の法治主義——皇帝と法治——」(島根大學教育學部紀要・第十七卷)参照。

(5)『稱』と『慎子』との類似例については、前掲『經法』付載の引文對照表を参照されたい。なおこれ以外にも、黄帝書と『慎子』の間には近似した表現や思考が存在する。例えば、「號令合于民心、則民聽令」

『經法』君正篇」と「法非從天下、非從地出、發於人間、合乎人心而已」(『慎子』佚文)、「萬民不爭」(『道原』)、「上人正一、下人靜之」(『十六經』正亂篇)、「成法可以正民者」(同・成法篇)と「君之功、莫大使民不爭」(『慎子』佚文)、「受賞无德、受罪无怨」(『經法』君正篇)と「不知所以德」(『慎子』威德篇)等がそれである。更に無爲・無事・因・去私・立公等々、兩者には共通する術語が多く見受けられる。

(6) 道と天道との本來的相違については、注(1)の拙稿、及び『太平經』に於ける究極者」(東方宗教・第60號)参照。

(7) 上掲資料(1)(2)(7)等と、「唯聖人爲不求知天」(『荀子』天論篇)との言を對比すれば、荀況の「天人之分」が、黄老道を主要な非難對象の一に設定していたと考え得るであろう。

(8) この點については、拙稿「道法を生ずる道法思想の展開」(島根大學教育學部紀要・第十六卷)参照。

(9) その詳細については、注(1)の拙稿参照。

(10) 日月の運行を主體とする天道周期の算出に關しては、注(1)の拙稿参照。

(11) 「意得欲從」「上樂以刑殺爲威」「今上皆重法繩之、臣恐天下不安」(『史記』秦始皇本紀)との侯生・盧生や扶蘇の始皇帝評、或いは「凡所爲貴有天下者、得肆意極欲、主重明法、下不敢爲非」(同)との二世皇帝の言と對置すれば、黄老道の法思想と秦の法治主義の立場の相違は鮮明となる。

(12) 『莊子』外雜篇に黄帝が多出し、或いは黄帝が至上の理想的人物とされたり、また逆に未だ最高の境地に達せぬ者として描かれたりする現象は、『莊子』に於ける孔子の扱われ方と同様、唯一人天下を統治する黄帝像の確立を前提に、その既成の權威を前記二様の角度から援用し、自學派の優位を説かんとした結果に他ならない。これは、内篇に於て混沌と把握されていた世界が、外雜篇に至り、天地・天道・四時・陰陽・

日月等によつて急速に秩序化される現象、及び外雜篇に『老子』の思想が大量に擧取されている點等と並び、莊周後學が黄老道より強い影響を蒙つた狀況を示すもので、外雜篇成立以前に於ける黄帝書の流れ、及び黄老道の盛行を裏付けている。

(13) この點は、王一霸の場合も同様で、孟軻の如く、王と覇を對立的に捉えて覇を否定している譯ではなく、王は覇を踏まえつつ、更にその上位に位置する概念と考えられている。『經法』が軍事力の濫用を戒めつつも、武力による天下統一を肯定し、『十六經』が軍事的統一者としての黄帝像を掲げる現象も、そうした立場に由來する。

(14) 戰國期に於ける帝概念の性格については、注(4)の拙稿参照。

(15) 「丞相諸大臣皆受成事」「行誅大臣及諸公子、以罪過連逮少近官三郎、無得立者」(『史記』秦始皇本紀)といった始皇帝や二世皇帝の專横と對比するとき、兩者の基本姿勢の相違は明らかであろう。

(16) 『十六經』も、黄帝が「唯だ余れ一人のみ、兼ねて天下を有つ」と語る反面、「國を立てて君・三卿を置く」(立命篇)「黄帝、力黑をして漫行伏匿し、四國に周流して、以て恒善の法則无きを觀さ令む」(觀篇)「今天下は大いに争う」(五政篇)「果童是に于て褐を衣て穿れ、斃を負いて、擊れ、營行して食を乞ひ、四國を周流して、以て貧賤の極を視る」(果童篇)と、諸國家の存立を前提としている。

(17) 上述した天下の支配者の性格については、『老子』も多くの共通性を示す。「故立天子置三公」(第六十二章)「受國之不祥、是謂天下王」(第七十八章)と、『老子』に於ける最高支配者も、周以來の王・天子概念で表示される。そしてこの王は、「公乃王、王乃天、天乃道」(第十六章)「域中有四大、而王居其一焉」(第二十五章)「侯王得一、以天下爲正」(第五十九章)等と、天道ないし道といった自然法に従うべき者とされ、更に「愛民治國、能無知」(第十章)「愛養萬物而不爲主」(第三十四章)「法物滋彰、盜賊多有」(第五十七章)「其政察察、其民缺缺」(第五十八章)「民不

畏死、奈何以死懼之」(第七十四章)と、君主には苛酷な法治の回避と民を愛養する統治が要請される。

(18) ただし、黃帝書の法が技術的に中立であって、誘導技術としての性格を持たぬ反面、天機を察知し、巧みに刑と徳を使い分けんとする所に、なお個人的技術としての側面が残される點は、留意して置く必要がある。

(19) 秦帝國の皇帝とは、焜煌たる上帝、即ち地上に出現した皇天上帝を指す概念ではない。この點の詳細は、注(4)の拙稿参照。

(20) 同様の主張は、馬王堆漢墓出土の古佚書、『伊尹九主』中にも見受けられる。これについては、拙稿「古佚書『伊尹九主』の政治思想」(島大國文・第十二號)参照。

〔付記〕 本稿は、昭和五十六年度・文部省科學研究費・獎勵研究(A)による研究成果の一部である。