

# 上博楚簡『互先』の宇宙生成論

—馬王堆漢墓帛書『道原』との關連を通して—

穎川 智

## 一、序言

上海博物館藏戰國楚竹書『互先』(以下、『互先』と略す)は、一九九四年香港の骨董市場で発見され上海博物館により購入・收藏された約一二〇〇簡の竹簡のうちの二三簡で、長さは約三九・四センチ、文字数は五一二字(重文符號を含む)、道家に屬する文獻である。『互先』という題は第三簡背面に記されていることからそれを題名としている。また同楚簡の書寫年代は前三七三年から前二七八年とされ、『互先』自體の作成された年代は戰國前期から戰國晚期の間とされているが、本稿では戰國前期の早い時期の資料として考へることとする。

以下、『互先』の全文を載せた後に、説明を加えていくこととする。本稿における竹簡の配列は、前出の『上海博物館藏戰國楚竹書(三)』における李零氏案を内容上から變更した點がある。

尚、原文の上部に附したアルファベットは、文を意味のまとまりごととに區切った段落記號、原文にある傍線は説明の便宜上引いたもので、本來原文にはない。また原文中の數字は『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』においてつけられた竹簡の番號である。さらに「=」は重文、

「■」「■」及び「、」は句讀等の意味を表す記號で、( )内の文字は假借・異體字等により解釋した文字、「」内に示した字は、脱字と思われる文字を文脈より補ったものである。

《A》互(恆)先無又(有)、𠄎(樸)、𠄎(靜)、虛。𠄎(樸)大𠄎(樸)、𠄎(靜)大𠄎(靜)、虛大虛。

恆久不變で(萬物に)先んじた状態は無である。樸のごとく純粹素朴であり、靜寂であり、虛無である。樸は眞の樸であり、靜は眞の靜であり、虛は眞の虛である。

《B》自𠄎(𠄎)不自𠄎(作)。又(有)或焉又=𠄎(有氣、有氣)焉又=又=(有有、有有)焉又=𠄎(有始、有始)焉又(有)𠄎(往)者。

おのずから満ちたりていて(他に求めることなく)、みずから(何物をも)抑制することはない(あるがままである)。(ここに)或が現れる。「或」があり、そこに「氣」が現れる、「氣」があつてそこに「有」が現れる、「有」があつてそこに「始」(天地萬

物の始まり)が現れる、「始」があつて(さらに根源から)遠く(廣がり)行く。

《C》未又(有)天墜(地)、未1又(有)乍(作)行、出生、虛青(靜)爲式(一)、若潑 = (寂寂)、夢 = (夢夢)青(靜)同、而未或(有)明、未或(有)茲(滋)生。燮(氣)是自生、互(恆)莫生燮 = (氣、氣)是自生自燮(作)。互(恆)燮(氣)之2生、不蜀(獨)又(有)與也。<sup>6)</sup>

まだ天地はなく、まだ何らかの行爲をなすこともなかった。(或や氣等が)生まれ出てからも、虚と静とは一の状態であり、寂寞とし、渾然として定まっていながら、静寂で(差別のない)同一なる状態であり、薄暗くぼんやりとして、(萬物の)生成もなかった。氣は自ずから生じ出たのであり、恆久不變な状態が氣を生ずるのではない。氣は自ずから生じて自ずから起こったのである。恆久的な性質を持つ氣が生じると、ただそれだけで孤立するのではなく、共にするもの(或)があつた。

《D》或、互(恆)焉、生或者同焉。昏 = (昏昏)不盪(寧)、求元(其)所生。異生異、鬼(歸)生鬼(歸)、章(違)生章(違)、非生非、表(襲)生表(襲)、求慾(欲)自違 = (復、復)3生之生行。

或(自身)は(性質として)恆久不變であり、或を生み出したもの(恆先無有という根源のもの)も同じ(くそのような性質を持つ)。(或や氣、また有などで構成された世界は)ぼんやりと暗くて靜まることないが、その生み出た場所を求めようとし

た。異なる性質が異なる現象を生み出し、復歸する性質が復歸する現象を生み出し、相反する性質が相反する現象を生み出し、相違う性質が相違う現象を生み出し、付き従う性質が付き従う現象を生み出した。(如何なるものも)根源へ復歸せんとし、復歸し生じるといふ生成が行われた。

《E》厓(濁)燮(氣)生墜(地)、清燮(氣)生天。燮(氣)信(伸)神才(哉)。云 = (云云)相生、信(伸)涅(盈)天墜(地)。同出而異生、因生元(其)所慾(欲)。糗 = (業業)天墜、焚 = (紛紛)而4多采(彩)。

濁った氣が地を生み出し、清らかな氣が天を生み出した。氣が伸張していく様は大變に神妙である。盛んに(濁氣と清氣が)互いに(萬物を)生み出し、伸張して天地に満ち溢れていく。同じく(恆氣から)出てきたのだが(濁氣と清氣と)異なるものが生じている、(それは)それらが望んだものを生成したのである。廣大なる天地は、入り混じり、また多彩である。

《F》勿(物)先者又(有)善又(有)紉(治、無繩(亂)。又(有)人焉又(有)不善、鬻(亂)出於人。先又(有)申(中)、焉又(有)外。先又(有)少(小)、焉又(有)大。先又(有)矛(柔、焉8又(有)剛。先又(有)圀(圓)、焉又(有)枋(方)。先又(有)晦(晦)、焉又(有)明。先又(有)端(短)、焉又(有)長。

物先(物が生じるのに先んじた段階)では善があり治があつたが、亂はなかった。人が出現して不善が現れたのであり、亂は

人から現れ出たのである。先に中があり、(その後に)外がある。先に小があって、(その後に)大がある。先に柔があり、(その後に)剛がある。先に圓があって、(その後に)方がある。先に暗があって、(その後に)明がある。先に短があって、(その後に)長がある。

《G》天道既載、佳(唯)一曰(以)猶一、佳(唯)復(復)曰(以)

猶復(復)。互(恆)爨(氣)之生、因9復(復)元(其)所慾(欲)。明 = (明、明) 天行、佳(唯)復(復)曰(以)不瀆(廢)。智(智)暨(盡)而完(亡)思不究(天)。<sup>9</sup>天道はすでに運行をし始め、(それは)一定であってやはり(どのような状況下でも)一定であり、復す(運動を持つ)のでやはり(途切れなく)復す。(それは)永久不變の氣が生じると、そこで(自らの)望む所に復ろうとする(ためである)。(だから)明らかなる天の運行は、復して廢滅することはない。(さかしらな)知が盡き果てれば、思慮は天に符號する。

《H》又(有)出於或、生出於又(有)、音(意)出於生、言出於音(意)、名出於5言、事出於名。或非或、無胃(謂)或。又(有)非又(有)、無胃(謂)又(有)。生非生、無胃(謂)生。音(意)非音(意)、無胃(謂)音(意)。言非言、無胃(謂)言。名非6名、無胃(謂)名。事非事、無胃(謂)事。

有は或から出で、生は有から出で、意は生から出で、言は意から出で、名は言から出で、事は名から出でたのである。或が(名に過ぎず實の)或でないなら、或と言うことはできない。有

が(名に過ぎず實の)有ではないなら、有と言えない。生が(名に過ぎず實の)生ではないなら、生と言えない。意が(名に過ぎず實の)意ではないなら、意と言えない。言が(名に過ぎず實の)言ではないなら、言と言えない。名が(實の)名ではないなら、名と言えない。事が(名に過ぎず實の)事ではないなら、事とは言えない。

《I》恙(詳)宜利主。采勿(物)出於復 = (作。作)焉又(有)事、

不復(作)無事。舉(舉)天「下」之事、自復(作)爲事、甬(用)曰(以)不可廢(更)也。<sup>10</sup>便宜を詳らかにし君主に利をもたらそうとした。(また)絢爛な裝飾品は(人の)作爲から出てきたものである。作爲があれば(ことさらに)事業をし、作爲がなければ(ことさらに)事業はない。天下中の事業については、自ずから行い事業をするなら、(その自ずからなる行爲を)なすことで(事も)不變となるのである。

《J》凡7言名先者又(有)恣(疑)恣(亡)言之。遂(後)者季

(校)比焉。舉(舉)天下之名虛誼(樹)、習曰(以)不可改也。おおよそ名先(名に先んじた状態)を説明することには迷いがあり、(ことさらに名について)言うことはなかった。その後の者が、(名について)比較し検討を加えたのである。天下中の名は、實を伴っておらずに確立されたが、習慣と(して使うよう)になったので改められなくなった。

《K》 舉（擧） 天下之復（作）、強者果天下10之大復（作） ■、元（其）  
窳（冥） 彪（彪） 不自若 ■ 復（作） ■。 甬（庸） 又（有） 果與  
不果。 兩者不瀟（廢）<sup>13</sup>。

天下中の作爲については、剛強なものが天下の大事を果たしてきたのであるが、道理に暗く秩序もなく、落ち着いて作爲することはできない。（事を）成し果たすと成し果たせないとが（ここに）生まれたのである。その両者がなくなることはない。

《L》 舉（擧） 天下之爲也、無夜（掖）也、無與也、而能自爲也。 11  
舉（擧） 天下之生同也、元（其） 事無不復（復）。 天下之復（作）  
也、無許（忤）、歪（恆） 無非元（其） 所。 舉（擧） 天下之復  
（作） 也、無不尊（得）、元（其） 歪（恆） 而果述（遂）。 甬（庸）  
或12尊（得） 之甬（庸） 或遊（失） 之。 舉（擧） 天下之名無又  
（有） 瀟（廢） 者。 與（擧） 天下之明主・明君・明士、甬（庸）  
又（有） 求而不息（患）<sup>13</sup>。

天下中の作爲は（別のものが）助け導かずとも、自ずから成し遂げることができる。天下中の生は同じところ（より生じており）、その事は（同一なる根源へと）復歸する。天下中の作爲は、（恆先無有のあり方に）背くことがなければ、常に（その根本から）外れることはない。天下中の作爲は、目的を達成せんとすれば、一定不変であることで成就できるのである。（しかし）ある者は達成できても、他のある者は及ばないのである。天下中の名は、（實を伴っていないながら）廢絶されることはない。天下中の明主、明君、明士は、追い求めようとしながら（明知をもつために）思い煩うことはない。

## 二、「恆先」及び「恆」

『互先』は從來「恆」を中心とした宇宙生成論とされ、その「恆」から派生した「或」や「氣」についての記述が見られることで注目されている文献である。「互先」冒頭にはその題名の由来ともなった「恆先」という語があるが、この語に關しての解釋は「恆」とは異なり様々である。以下列舉してみると、一「恆先」は「道」の別名であり、終極としての先（李零氏）、二「恆先」は「恆」という始原の段階の時期（淺野裕一氏）、三「恆先無有」とは「常無有」であり、また「恆先」とは道家の道である（李學勤氏）、四「恆先」は「恆」と「先」、「恆」即ち「先」、「先」即ち「恆」で、「恆」「先」は共に道の同義語（廖名春氏）、五「恆先」は「極先」で絶対の先、最初の最初（龐樸氏）六「恆先」は恆常未動の先で「道」の始め（丁四新氏）、七「互の先」「或する」ことによって『互』として分節化する以前」（中嶋隆藏氏）のように多種多様である。

「恆先」或いは「恆」を論ずる際的前提として注意すべきは、『互先』における宇宙の始原の描き方は『老子』における「道」を根源とした宇宙論に近いものの、『互先』においては「道」の語が一度も見られないため、『老子』の「道」と安易に結びつけることは難しいということである<sup>14</sup>。

本稿においては、「恆」及び「恆先」について從來の解釋とは異なる論を試みることにする。それは「恆先」或いは「恆」を宇宙の根源としての主體と捉えるようにすると、『互先』の「或、互（恆）焉」という文や「互爨（氣）」という語の解釋で、特殊な讀みを施す必要が出てくると考えるためである。これらの點について、以下に詳述し

たい。

『互先』全文において「恆」の文字が見られるのは《A》及び《C》（二箇所）・《D》・《G》・《L》（二箇所）の合計七箇所である。（それぞれの傍線部を参照）

まず取り上げたいのは、《A》にある「恆先」という語である。「恆先」以下には萬物の根源を形容する「無有」・「樸」・「靜」・「虛」といった言葉が續く。さらにそこから「或」「氣」「有」「始」「往」といった順で出現する、とある。そのため前述のとおり「恆先」或いは「恆」は萬物の根源として、この『互先』における宇宙生成論の根幹をなす概念とされている。この「恆先」という語はただこの一箇所のみでその後現れない。

この「恆先」という語を解釋するならば、「恆」の「先」、あるいは「恆」である「先」、また「恆」であり「先」である状態という意味と考える。この場合、「恆先」は「恆」だけを特に指して述べた語とするより、「恆」と「先」とどちらにも比重が置かれている、あるいは「恆先」の「先」つまり萬物に先がけるという時間を表すことにより重點が置かれていると考える。つまりここで言う「恆先」は恆常不變な萬物に先んじた状態、といった意味として捉えられる。

その根據として、まず『互先』においては「先」という思想を大變に重んずる傾向があることが擧げられる。例えば《F》では「善」や「治」はあるものの「亂」はなかったという「勿（物）先」の段階を表彰し、同じく《F》の「中外」「小大」等の相對的な概念についていづれが先んずるかを列擧し、さらに《J》の「名先」は「名」について比較検討した「後」の者と異なりことさらなことを言うことはなかった、などいづれも「先」んずるものに價值を置いていることが分

かる。

「先」という概念は郭店楚簡『老子』二五章に「牖（狀）又（有）り蟲（混）成す、天墜（地）に先んじて生ず。」とあるように、天地に先がけてある萬物の根源を説明する際に使われる語であり、『互先』においてもそれは萬物に先んじたものを指し示す際に用いられる語である。このように考えるとこの「恆先」という語は、あくまで「恆」であり「先」である状態、名づけようのない「無有」の状態を指し示す語であり、「恆常不變で、萬物に先んじている状態」といった意味として捉えることができる。

また「恆」は根源のものという萬物生成の本體として扱うのではなく、その萬物に先んずる状態を形容する「恆常不變である」という意味として解釋する。その理由はまず《D》の「或、互（恆）焉、生或者同焉。」による。「或」は《B》に見られるように萬物の根源なるものから最初に起こっており、そこから「氣」や「有」が次々に現れてくることが述べられている。つまりこの「或」は決して根源のものと同一ではなく、《B》「自ずから狀（足）りて、自ら忍ばず。」の後に起こったものである。ところが上掲の文では「或、互（恆）焉」とあり、「或」が従來根源のものとされている「恆」そのものであるとの解釋も可能となる。「或、互（恆）焉」には先後關係を明示する語はなく、また「或」が「恆」の屬性を持つ或いは「或」は「恆」の一面である、と明確に説明する語はない。さらに「恆」を「或」する（分節化限定化）としても捉えられる（中嶋氏の説）が、「恆」については既にこの文より前に現れており、ここで改めて分節化することに言及するのは違和感を覚える。つまり先の「恆先」での「恆」の解釋と同じくこの「恆」もまた根源のものと捉えてそれを萬物生成の本體

とするのではなく、「或」は恆久不變な性質を持っている、と解釋すべきと考える。

またこの「恆」に關して考えるべきこととして「互𠄎(氣)」という語がある。それは先に擧げた《C》および《G》の傍線部である。この「恆氣」については「終極的『氣』、最原始的『氣』」(李零氏)と解釋したり、また「恆は氣の生ずるや」としたり(淺野氏)、さらに「恆」と「氣」の生み出すはたらき(中嶋氏)、と解釋する方法があった。ただこの「恆氣」という概念についても先に示したとおり「恆」を恆常不變なという意としてとり、恆常不變なる氣、萬物へと生成變化していく前の根源的な氣であると捉える方が理解しやすいと考える。それは李零氏の解釋のようにこの「恆」という概念が一方では根源のものとなり一方では終極のという「氣」を修飾する言葉として取り扱われるということがなくなり「恆」について一貫した解釋が可能となるからである。また淺野氏が提示したように「恆氣之生」を「恆は氣が生じると」と解釋して、「恆」は「氣之生」以下の文の主語となるという複雑な文の構成と捉えず、「恆氣」をそのままに連續させることが可能となる。そして中嶋氏の説のように「或」も萬事・萬象を形成するはたらきの一部ながら「恆」と「氣」だけの生みだすはたらきとする解釋をすることもなくなるからである。

さらにこの「恆」を根源のものとして生成論の始めと捉えるのは《H》の萬事萬象の形成の論理からも疑問が持たれる。ここでは、「或」から始まり「又(有)」「生」「音(意)」「言」「名」「事」がそれぞれに生じた所を説明し、萬事萬象が形成される論理を構成しているが、ここには「恆」の記述はない。もし「恆」を根源とした宇宙生成論を展開し「或」以降の段階を説明しようとするならば、その「或」自體

が起り出た所、即ち「恆」を明示する必要がある。ここで「或」から萬事萬象の形成が始まっているのは、「或」以前の段階が「恆先無有」という恆久的に萬物に先んじており無である状態という名づけようのないものであるためと考えられる。

以上の考察より『互先』において「恆」および「恆先」という語は、萬物の根源としての存在と捉えることはせず、「恆」は恆久不變であること、「恆先」は恆久的であり萬物に先んじた状態を指す言葉として用いられていたと考える。

尚、上文では論じなかった「恆」についての記述がある《C》《L》については前述したとおり「恆」を恆久不變な状態或いは恆久不變なと讀むことにするため「互(恆)は𠄎(氣)を生ずるなし。」「天下の𠄎(作)や、許(忤)くなきも、𠄎(恆)に𠄎(其)の所に非ざるなし。天下の𠄎(作)を壘(舉)ぐるや、𠄎(得)ざるなくして、𠄎(其)れ𠄎(恆)にして果たして述(遂)ぐ。」とする。

### 三、「或」と「氣」

次に『互先』の宇宙生成論において中心的な概念となっている「或」「氣」について考察してみたい。『互先』では「或」「氣」及びそれに關連することへの言及が多く、『互先』原文《B》《D》《H》に「或」およびそれに關連する記述があり、《B》《C》《E》《G》に「氣」およびそれに關連する記述がある。すなわち『互先』ではこの二つの概念を大變に重視していることが分かる。ではこの「或」と「氣」という概念についてそれぞれ詳しく検討し、『互先』の宇宙生成論の構成について考えてみたいと思う。

まず《A》及び《B》の記述から、「恆先無有」の状態から始めに

起こったのは「或」であることが分かる。續いて「氣」が起こる。しかし《C》から考えると、「氣」は決して「或」または別のものが生み出したのではなく、「自生」したのである。つまり《B》で「或」が起こった後に「氣」が起こったとはするものの、それはあくまで順序であり、「或」が「氣」を生んだとはできない。そしてさらにこの「或」から「氣」を経て、「有」「始」「往」という順に現れ出たとされる。

「或」については、《H》に見られるように「或」を最初として「有」「生」「意」「言」「名」「事」といった萬事萬象が順に現れ出たことが分かる。

ここで「或」の概念について整理するならば、まず「或」は「恆先無有」という「無」の状態から「有」へと移行する境にある存在であり、域(さかい)の義として捉えられる。また「或」の起こった所の根源のものと及び「或」と「氣」とは共に「恆」恆久不變であるとの性質を有している。しかしその「恆」とは「或」の性質の一つであって、「或」自体は萬事萬象の形成の本體という存在として恆久不變であるが、その萬事萬象を形成するはたらきもまた「或」の性質の一つである。それは以下に述べる、天地萬物を生成するはたらきを性質として持つ「氣」とは明らかに異なる存在と言える。「或」は「恆先無有」という「無」の状態から「有」へと移る境界にあって萬事萬象を形成している存在である。

「氣」の方は「天地」を生成し天地間に行き渡っていく。《E》では「氣」が「自生」して後にそれが「濁」と「清」の「氣」となり、それぞれが「天」「地」を生成し、さらにその氣が天地に満ちていったとしている。

以上のように「或」と「氣」は同じく「恆先無有」の状態から起こりながら、それぞれのはたらきが異なっていた。すなわち『互先』ではこの二者を元として世界が形成されていったという論理構成となっている。この「或」及び「氣」という二者による複線的な萬物形成の展開が『互先』でなされたのには、唯一絶対の根源のものという存在が無いことが大きく関わっている。天地間に存する一切のものを生み出す存在である根源のものが設定されていない以上、萬事萬象の形成に關わる「或」、また萬物の生成に關わる「氣」がそれぞれ相互補完的に世界を構成するという宇宙生成の論理を唱えるに至ったものと考えられる。

このような「或」「氣」という二つの概念を元にした複線的な萬物形成の展開は、同じく道家の新出土資料である郭店楚簡『老子』や郭店楚簡『太一生水』が根源のもの(それに名づけて「道」あるいは「大一」としている)による單線的な萬物生成の論理を展開することとは對照的である。

ここでこれら對照的な二つの宇宙生成論がどのような順序で發生したのか、それは共存しえたのかあるいは一方がもう一方へ取り込まれていったのかを考える必要がある。

この問題を考察する前提として、『互先』における宇宙の形成過程と大變に近い思想をもった資料として注目されている馬王堆漢墓帛書『道原』(以下『道原』と略稱する)の思想を検討したい。

#### 四、『道原』と『互先』

『道原』は一九七三年一月長沙市馬王堆三號漢墓から出土した『老子』乙本卷前古佚書四篇のうち的一篇である。墓の年代は漢文帝

前元一二年（紀元前一六八年）と確定され、馬王堆漢墓帛書『老子』乙本卷前古佚書四篇は戰國中期から漢初の著作とされており、本稿では戰國時代中期の早い時期に成立したものと考える。

尙、引用する『道原』の書き下し文及び原文にある「」は重文、【】内の字は缺字を文脈から補った文字、（）内の字は普通等により解釋した文字、○は塗抹された文字、□は缺字で判讀できない文字を表す。また波線部は殘缺した文字を前後の文脈より補ったものである。

この『道原』の内容は「恆无之初」から始まり、宇宙の始原のあり様を述べていく。まずこの「恆无之初」という語から始まるところが『互先』の冒頭である「恆先無有」と類似していることが注目される。さらにその「恆无之初」という状態を形容する語として「大虚」「虚同爲一」「濕＝夢＝（濕濕夢夢）」「未有明晦」などが使われており、それは『互先』の「或」「氣」が生ずる前の状態を表した「虚大虚」「虚膏（靜）式（一）」「夢＝（夢夢）」「未或（有）明」といった語と用いられ方が大變に似ていると言える。

ところが上述した『道原』における萬物の根源を描寫した部分を過ぎると、生成論へとは進まず、「故に未だ以いらるる有らず。萬物以いるなし。」「天は復（覆）う能わず、地は載する能わず。小は以て小を成し、大は以て大を成す。四海の内に盈ち、又た其の外を包む。陰に在りて腐らず、陽に在りて焦げず。度を一にして變わらず、能く規（蚊）（蟻）にも適す。鳥は得て蜚（飛）び、魚は得て流（游）ぎ、獸は得て走り、萬物は之を得て以て生じ、百事は之を得て以て成る。」などのように現實世界におけるその根源のもの有り様、またそれが萬物を萬物たらしめる様を描かれていく。つまり『互先』では大變に

重視されていた「或」「氣」による生成論への言及は一切ない。さらにここで注目されるのは「大迥にして名無し」「人は皆之を以いるも、其の名を知るなし。」と二度にわたって、その根源ものに「名」がないことを強調している点である。その直後では「一なる者は其の號なり」として、その呼び名については一應の答えを出すに止まっている。「一」は既に『互先』にも「虚膏（靜）爲式（一）」「佳（唯）一曰（以）猶一」とある。

さらに『道原』を読み進めると、今度はやや唐突に「上道」或いは「道」が、その根源のものを指す語であり、その「名」として現れる。「上道は高くして察すべからざるなり、深くして則（測）るべからざるなり。」は、根源のものについての「其の刑（形）を見るなし」という表現と近く、また「萬物は之れに能く令するなし」という「道」のあり方も、「故に未だ以いらるる有らず。萬物以いるなし。」とされた根源のものと、軌を一にする。つまりここでの敘述は、根源のものが實は「道」であったのだと定義しているに過ぎない。さらに「鳥は得て蜚（飛）び、魚は得て流（游）ぎ、獸は得て走り、萬物は之を得て以て生じ、百事は之を得て以て成る。」と、萬事萬物が根源とするものを得て生成するという記述については、「天地陰陽、【四】時日月、星辰雲氣、規（蚊）行儻（蟻）重（動）、戴根の徒、皆取りて生ずるも、道は少なきを益すと爲さず、皆焉に反るも、道は多きを益すと爲さず。」とあるように、實は萬物を生み出し育んでいるのは「道」なのであると、論が展開していく。「道」についての論述を始めるに當たって「是故」と根源のものの描寫を總括する以上、「道」は「百事」の形成にも関わっていると考えてよいだろう。この萬事萬象を出現させ天地萬物を生成するはたらきを持っていたのは、『互先』では既に

述べたように「或」「氣」であった。この『道原』においては、『互先』と大變似た根源のものについての描寫をしながら、それを「道」へと結びつけ取り込んでいった可能性が高いと考える。そう考えてよいとすれば「道」と同じようなはたらきを持ち萬物の形成活動を行うものとしての「或」や「氣」についても、「道」を一切のものの主宰とするためにそれらを「道」へと取り込んでいったのではないか。

ここでさらに『道原』を読み進めると、今度は「之を分くるに其の分を以てすれば、而ち萬民は争わず。之を授くるに其の名を以てすれば、而ち萬物は自ずから定まる。」と、刑名參同を思わせる一文が入る。この刑名參同の根據として従前に述べてきた「道」が意義を持つ。すなわち「道の本を得れば、少きを握りて以て多きを知る。事の要を得れば、正しきを操りて以て畸(奇)を政(正)す。」とあるように、「道の本」と「事の要」を對とし、「道」を以て萬物を治める根本原理、すなわち術として表彰し、「道を抱き度を執りて、天下は一たるべきなり。」と結論付ける。すなわち『道原』では刑名參同の論理的根據を明らかにするために、まずは『互先』に見られる根源のものの描寫を用い、それが實は「道」であるのだと規定し、さらにその「道」を實踐する效用を述べた上で、その「道」こそが刑名參同の根本原理なのだと主張するという過程を辿っていると見える。

この刑名參同への言及に至る前の、根源のものと「道」の描寫における『道原』の思想展開は、『互先』の宇宙生成論がその後見られなくなることへの示唆を與えてくれる。この『互先』のような宇宙生成論、すなわち萬物が發生する以前、茫漠とした状況から「或」と「氣」が起り、そこから萬事萬物が生まれだとする論理は、その後『道原』のごとく「道」を中心とする宇宙の構造の論理へと取り込

まれていったのではないか。このように茫漠とした宇宙の根源に名をつけ「道」とし定義づけを行うことはすでに郭店楚簡『老子』二五章に見られるもので「道(状)又(有)り蟲(混)成す、天陸(地)に先んじて生ず。故(寂)たり、縵(穆)たり、蜀(獨)り立ちて亥(改)まらず、以て天下の母と爲すべし。未だ其の名を智(知)らず、之れに擘(字)して道と曰う。虚(吾)彌(強)いて之れが爲に名づけて大と曰う。」<sup>20)</sup>とあるように、「道(状)」が發生し、天地に先んじて生まれた後に、その名を知らなかったので「道」と字をつけたのだとしている。もとは『互先』のように根源のものを規定しない、或いは規定しきれない宇宙生成の論理があり、その後「道」という用語によりそれを規定していったのだと考える。

## 五、『互先』の「擧天下之」「天下之」兩句について

最後に『互先』の終末部《I》《J》《K》《L》にある、「擧天下之」「天下之」という句法で文が構成されている部分について言及をしたい。

ここで「擧天下之」「天下之」として取り上げられている事柄は、「事」に関するものが一つ、「名」に関するものが二つ、「作」及び「爲」に関するものが四つ、「生同」に関するものが一つ、「明王・明君・明土」に関するものが一つとなっている。

これらは雜然と並べられて天下における事・名・作爲などのあるべき姿に言及したり、それから逸脱したものを批判的に述べたりしているように受け取れるが、實はそれぞれが『互先』における萬事萬象の形成過程に関わる内容から派生している。

まず「事」や「名」については、《H》にある「或」から始まる萬

事萬象の形成過程の後半に「事は名より出づ。」とあることが分かる。またこの『互先』の「擧天下之」「天下之」兩句では特に「作爲」についての言及が多いが、この「作爲」は《I》にあるように「事」と密接な関係にあり、「事」の起こる原因と考えられることから、それを「事」に関する記述と見てよいだろう。

「生同」に関しては、『L』に「生」を同じくするために「事」が（同一なる根源へと）復歸していく、とある。すなわちこれも「事」に関する記述であって、先の「或」による萬事萬象の形成の一端を擔っていた「生」によって説明していることが分かる。

さらに《F》にあるように、「不善」や「亂」といった好ましくないものを生み出すとされる「人」と相對する理想的「明王・明君・明士」に對しての言及を以てこの『互先』は文を閉じている。このように生成論を「人」或いは「現實世界」に對する警鐘へと展開することは郭店楚簡『老子』二五章や郭店楚簡『太一生水』と類似性がある。これは既に淺野氏が「多くの共通性」の「第一」として「その思想（論者注『恆先』と『老子』と『太一生水』）が宇宙の始原から説き起こして、現今の人間社會の在り方を批判するという、宇宙生成論と文明批判を接合した構造を備えている點である。」と指摘している。

ただ特に『互先』においては、宇宙の根源から「名」「事」に至るまでの形成過程を明瞭に示した上で、「天下」における「名」や「事」について改めて言及している。そのことで、「名」や「事」の本来則るべきものが、宇宙の根源たる状態に他ならないことを明確にしており、それは『互先』の特徴であると考へる。

以上、『互先』の思想的特色及び『道原』との關連についての検討

結果は次のとおりである。

『互先』における「恆先」及び「恆」の概念は、萬物の根源として實體を指す術語ではなく、「恆先」とは『互先』が「先」を重んずる思想の一端として、恆常不變で萬物に先んずる、という状態を表した語であるとした。また「或は互（恆）なり」や「互（恆）燮（氣）」といった用語を鑑みても、さらに「又（有）出於或、生出於又（有）、音（意）出於生、言出於音（意）、名出於言、事出於名」という萬事萬象の形成の根源に「恆」がないことから、「恆」は恆常的な、といった語として捉えた方がよいと考へる、とした。また「或」や「氣」は同じく萬物の根源から生じながらも、萬物を形成するはたらきが異なっており、「或」は萬事萬象の形成、「氣」は天地萬物の生成に關わっているという結論を導き出した。さらにこの『互先』のような思想體系がその後辿った變遷の一端を探るため、『道原』という『互先』の根源者の描寫と酷似した資料を用いて検討を行った。その結果、『道原』においては、『互先』における根源のものが、實は「道」に他ならないとして、「或」や「氣」による萬事萬物を生成するはたらきもまたその「道」へと取り込んでいったのではないかとした。最後に『互先』に見られる「擧天下之」「天下之」の兩句は、「名」や「事」のあるべき姿に言及したり、それを批判的に取り上げたりして、人間社會への警鐘を鳴らすことで文をとじており、それは郭店楚簡『老子』二五章や郭店楚簡『太一生水』で宇宙生成論を人間に關連付けるとした思考様式と共通しているが、特に『互先』ではその「名」「事」を生成論の過程に當てはめ、そのことで「名」「事」が本来則るべき根源を明瞭にしている、とした。

## 六、結語

郭店楚簡『太一生水』では「下は土なり、而して之を陸(地)と胃(謂)う。上は燮(氣)なり、而して之を天と胃(謂)う。道も亦た其の志(字)なり。青(請)う、其の名を昏(問)わん。」とあり、「其」の根源のものを指して「道」と字したり、名を問うたりしていた。郭店楚簡『老子』二五章でも、天地に先んじて生じた名もない「狀」に「字」をつけて「道」とした、とする文を先に提示した。このように根源のものに名を付け、「道」という概念で統一する行爲には、まずその前提となる思惟、萬事萬物の根源に對する思索が必要である。宇宙生成論を語る際にしばしば引用される『楚辭』天問「曰く、遂古の初、誰か傳えて之を道わん。上下未だ形あらず、何に由りて之を考えん。冥昭曹闇なるに、誰か能く之を極めん。憑翼より惟だ像のみあるに、何を以て之を識らん。」<sup>23)</sup>は、まさにその前提となる思惟の一つであろう。『互先』のように「道」で規定されていない生成論もまた、「道」を中心とした生成論の前提になるはずである。それは『互先』で見られた「恆先無有」を根源とし、「或」「氣」という概念を用いた生成論を、『道原』では「道」という語により取り込んでいったと見られることから確認できる。『互先』のような宇宙生成論は、郭店楚簡『老子』二五章や郭店楚簡『太一生水』の「道」を中心とした生成論に先立つものと言え、その後『道原』が著されるに至って「道」の思想へと完全に同化したものと考えられる。<sup>24)</sup>

注

- (1) 『恆先』の概要については、馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』(上海古籍出版社、二〇〇三年二月)の李零氏「説明」に據る。また『互先』の本文は同書の李零氏釋文に據るところが多いが、内容から論者が適宜改めたところがあり、『互先』本文の注記で詳述する。以下、李零氏の説は、同書釋文による。
- (2) 『上海博物館藏戰國楚竹書(一)』(上海古籍出版社、二〇〇一年一月)「前言」戰國楚竹書的發現保護和整理」で馬承源氏は、竹簡の年代考證において様々な状況からの推斷及び郭店楚簡との比較から楚國遷郢以前とする考えを提示し、さらに淺野裕一氏は『上海博物館藏戰國楚竹書研究』(上海書店出版社、二〇〇二年三月)「馬承源先生談上博簡」における炭素14の測定結果も踏まえて、楚簡の書寫年代を前三七三年から前二七八年の間とする。また淺野氏は『互先』自體の成立時期は寫本の書寫年代をさらに遡ることから「遅くも戰國前期」としている。李學勤氏は『互先』の成立時期について戰國中・晩期の間で紀元前三〇〇年前後か更に遅い時期、丁四新氏は戰國晩期の早い時期としている。私論者は本稿での検討結果と炭素14による物理的な年代特定の結果を踏まえると、戰國前期を下限とする資料と考える。淺野裕一氏の説については、「上博楚簡『恆先』の道家的特色」(『早稻田大學長江流域文化研究所年報』第三號、二〇〇五年一月)による。同論文は後に淺野裕一編「竹簡が語る古代中國思想—上博楚簡研究—」(汲古書院、二〇〇五年四月)及び淺野裕一著「古代中國の宇宙論」(岩波書店、二〇〇六年九月)所收。中國語版は淺野裕一著『戰國楚簡研究』(『恆先』的道家特色)(萬卷樓、二〇〇四年二月)及び「上博楚簡『恆先』的道家特色」(『清華學報』社科版、二〇〇五年三期)である。李學勤氏の説は「楚簡『恆先』首章釋義」(『簡帛研究』HP、二〇〇四年四月二三日及び『中國哲學史』二〇〇四年第三期、『中國哲學』二〇〇四年第一期)、丁四新氏の説は「楚簡『恆先』章句釋義」(丁四新主編『楚地簡帛文獻思想研究(二)』湖北

教育出版社、二〇〇五年四月及び「簡帛研究」HP、二〇〇四年七月二五日)による。以下特記しない限り淺野裕一氏・李學勤氏・丁新氏の説は上記論文に據る。

(3) 竹簡の配列については、李零氏、龐樸氏「《恆先》試讀」(「簡帛研究」HP、二〇〇四年四月二六日 姜廣輝主編『中國古代思想史研究通訊』第二輯(中國社會科學院歷史研究所思想史研究室、二〇〇四年)に所收)、顧史考氏「上博竹書《恆先》簡序調整一則」(「簡帛研究」HP、二〇〇四年五月八日)、曹峰氏「《恆先》編聯・分章・釋讀札記」(「簡帛研究」HP、二〇〇四年五月一六日 後に『清華大學學報』第三期二〇〇五年)及び曹峰著『上博楚簡思想研究』萬卷樓、二〇〇六年二月所收)、以上四者によりそれぞれ異なる竹簡の並び方が提出されている。本稿では、龐樸氏「《恆先》試讀」の配列の順序に従うこととする。すなわち李零氏によりふられた竹簡の番號で表記するならば、1・2・3・4・8・9・5・6・7・10・11・12・13を本来の『互先』の竹簡配列と考える。つまり8・9と番號がふられた竹簡を4と5の間にはさむこととする。その理由としては、まず李零氏の竹簡の配列順序である、第9簡末尾「互(恆)燮(氣)之生、因」と第10簡冒頭「言名先■者又(有)恣(疑)、忘(亡)言之遂(後)者季(後)比焉。」の接續において、「互(恆)燮(氣)」「これを」「互(恆)燮(氣)」という熟語にすることについては後述する)が生じると、何故それにより「名先」(これを「名先」という熟語にするのは、名先の下に「■」があり、一まとまりの言葉と考えるためである)を言うことに「恣(疑)」があるのか、因果關係が見出せない。「互(恆)燮(氣)」は恆常不變の氣で、第2簡にも現れるが、そこでも「名先」を言うこととの關連は見出せない。次に、第9簡の末尾「互(恆)燮(氣)之生、因」が第5簡冒頭「復(復)元(其)所慾(欲)。」と連なることで、第4簡の「因生元(其)所慾(欲)。」(主語は「氣」と對句をなす。また第8・9簡を移動させた後、第7簡

上博楚簡『互先』の宇宙生成論

と第10簡とが接續することにより、「盥(擧)天下之」「天下之」の全九句が全て連なることとなり、特に第7簡の「甬(用)目(以)不可廢(更)也。」と第10簡の「習目(以)不可改也」とが對句をなす。さらに第4簡と第8簡の接續は「肄(業業)天墜(地)、焚(紛々)而」(第4簡末尾「多采(彩)」(第8簡冒頭)となつて、文義上、問題は生じない。ここで、第8簡を「多采(彩)」までで一つの區切りとし、「多采(彩)勿(物)」と續けないことは、第7簡において「采勿(物)」を一まとまりの用語としていふことと齟齬をきたしているように見えるかもしれない。しかし「采勿」という術語は他の文献においても所謂、宇宙生成論中に現れる用語ではなく、中嶋隆藏氏が『上海博物館藏戰國楚竹書(三)』所收「互先」小考(『集刊東洋學』第九四號、二〇〇五年一〇月)で「物を選び取る」と解したとしても問題の生じないものである。また上述したように「名先」は一まとまりの言葉である可能性が高く、この『互先』のテーマと深く關わる術語と見られ、そう考えると「物先」もまた特殊な用語として相對していると考えられることから、第8簡は「多采(彩)」と「勿(物)先」の間で分けて讀むべきと考えられる。尚、龐樸氏及び中嶋氏の説については、以下、上記論文による。

(4) 「無」である萬物の根源を指す語として「樸」という語を用いるのは、『文字』道原に「故道者、虛無・平易・清靜・柔弱・純粹素樸、此五者、道之形象也。」とあり、「虛無」である「道」を「素樸」という語により形容していることから許容されるものと考えられる。また『互先』で萬物の根源を示す語である「靜」や「虛」が、この『文字』道原で「樸」と共に使われており、「無」である根源のものの形容として「樸」「靜」「虛」が用いられることの根據となるものと考えられる。

(5) 中嶋隆藏氏は「狀」を「然」に解する例が郭店楚簡『老子』に少なくない、とするが、郭店楚簡『老子』に見られるのは「狀」であり、「口」がないようである。「狀」は馬王堆帛書『老子』甲本六三及び乙本二二

○下に「厭」に通じている例がある。「厭」は『説文解字』尸部に「从尸厭聲」とあり、「厭」は、『説文解字』甘部に「飽也、足也。」とあることから、「満ち足りる」の意とする。(尙、「厭」を「然」とする考えは黄人二氏・林志鵬氏「上博藏簡第三冊恆先試探」(『簡帛研究』HP、二〇〇四年五月二二日)にも指摘されている。)また「或」という概念についての定義は、「三、或」と「氣」に詳述する。さらに「互(恆)先無又(有)」はあくまで状態であるとしながら「自厭(足)不自忍」を「おのずから満ちたりており、みずから抑制することはない」と主體の存するかのように解するのは、その渾然一體となった状態が同時に萬物を生成するもの、根源のものという存在であると考えるためである。

それは郭店楚簡『老子』二五章で「牝(状)又(有)り蟲(混)成す」の「牝(状)」が同時に存在であり、「蟲(混)成す」即ち包み込み一體となるという動作の主體となっていることから確認できる。尙、「牝」については『郭店楚墓竹簡』では「道」とするものの、同じ章に「筭(字)之曰道」という一文があり、齟齬をきたす。そのためここでは「片」を音と考へ「狀」と讀む。これは裘錫圭氏「郭店『老子』簡初探」(陳鼓應編『道家文化研究』(第一七輯)郭店楚簡專號 生活・讀書・新知三聯書店、一九九九年八月)による。郭店楚簡『老子』は荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八年五月)による。引用箇所原文は「又(有)牝(状)蟲(混)成」である。

(6) 「洩」の下に重文符合があるとし「寂寂」と讀むのは、劉信芳氏「上博藏竹書『恆先』試解」(『簡帛研究』HP、二〇〇四年五月一六日)に従っており、『上海博物館藏戰國楚竹書』(二)の寫真版で確認すると重文符合と思われるものが存在している。「未或明、未或茲(滋)生」の二つの「或」を「有」と讀むのは、『尚書』夏書・五子之歌で「有一于此、未或不」とあって、「未或」が「未有」として讀まれていることによる。詳細は李銳氏「『恆先』淺釋」(『簡帛研究』HP、二〇〇四年

四月三日)に見られる。以下、劉信芳氏及び李銳氏の説は上記論文による。

(7) 「異生異、鬼生鬼、韋生章、非生非、衺生衺」は李零氏の釋文では「異生異、鬼生鬼、韋生非 = 生章、衺生衺」となっているが、「韋生非 = 生章」を誤寫とみて「韋生章、非生非」と改める。また、「異」「鬼」「章」「非」「衺」について、李零氏は人の心情を表す語として捉えているが、宇宙の生成過程を論ずる一文として、そのような意味はそぐわない。李銳氏「清華大學簡帛講讀班第三十二次研討會總述」(『孔子2000』HP、二〇〇四年四月一五日)及び李銳氏の注(6)の論文に見られる李學勤氏の説、また季旭昇氏「恆先譯釋」(『上海博物館藏戰國楚竹書』(三)『讀本』萬卷樓、二〇〇五年一〇月)の如く、宇宙生成の過程における分化や、根源に復歸せんとする性質及びその性質の生み出す現象の意にとるべきと考える。以下、特記しない限り季旭昇氏の説は、上記論文による。

(8) 「恆氣」は一定不變の氣であるにも関わらず、そこから「濁氣」や「清氣」が生じるとするのは、例えば通行本『老子』第一章で「常道」即ち一定不變の道が第四章で「一」を生み、「二」「三」「萬物」の生成へとつながっていくことから理解できるものと考えられる。このことは後に出てくる「或、互(恆)焉」を或は恆久不變な性質を持つ、としながら一方で「或」から萬事萬象が形成される、という論理の説明にもなる。と考える。また李零氏は「同出而異生」を「同出而異性」とするが、劉信芳氏に従い、ことさらに「生」を「性」に改める根拠がないと考え、「生」のままとする。以下、「生」については全て「性」に改めず、そのまま「生」と讀む。

(9) 「兪思不突」の「兪」を「」とし「突」を「天」と讀むのは、直前の文に「天道」や「天行」についての言及があり、その「天」に「思」が符合すると捉えることで前後の文脈が繋がるためである。以上の読み

方は廖名春氏「上博藏楚竹書《恆先》簡釋（修訂版）」（『孔子2000』HP、二〇〇四年四月二日、後「上博藏竹書《恆先》新釋」と題して『中國哲學史』二〇〇四年第三期に所収）及び李銳氏の説によった。以下、廖名春氏の説については、上記論文による。

(10) 「音」を「意」と讀むのは、王念孫『讀書雜誌』管子第八に指摘されている所であり、「生」↓「意」↓「言」という發生の順序もそれを「音」とするより文意が通じる。「音」を「意」と捉えるのは既に季旭昇氏（『上博三・恆先』）「意出於生、言出於意」説（『簡帛研究』HP、二〇〇四年六月二二日）及び丁四新氏が指摘している。

(11) 「采勿出於爰、焉又事不爰無事」の「爰」の下に重文記號があるのは『上海博物館藏戰國楚竹書（三）』の寫真版で確認できるものであり、それは既に廖名春氏が指摘している。また「舉（擧）天之事」の「天」の下に「下」字を補うのは、以下に「舉天下之」という句が連なっているためであり、これは龐樸氏の説による。

(12) 「恣」を「荒」と讀んで「疑荒」或いは「荒言」とする讀み方があるが、意味が判然としない。ここは「亡」と讀み「言名先者疑亡言」とすることで、直後の「後者校比焉。」との間で、「無言」と「有言」の對照が明確になると考える。この「恣」を「亡」とするのは李銳氏の説によつた。

(13) 「窳虺」を「冥虺」と讀むのは、まず廖名春氏が「窳」を「冥」の繁文であり、即ち「冥」であると指摘するのが現在最も首肯できる讀み方であり、意味としても「強者」剛強な者が道理に暗い、と解することができる。また「虺」については「虺」が『說文解字』尸部に「从尸虺聲」とあることから「虺」と讀むことが可能であり、亂れる、の意に解す。「窳虺」を「冥虺」とするのは、既に趙建功氏（『恆先』易解・下（修訂稿））（『簡帛研究』HP、二〇〇五年二月七日）が指摘している。

(14) 「無夜也」の「夜」を李零氏は下の「與」と互文であるとし、「舍」と

讀んでいるが、「夜」を「舍」と讀む普通の例は見出せない。ここは「夜」との普通の例が確認される「掖」と讀み、下の「與」と共に、助けるの意に解して、その様な助けや導きがなくとも、「能自爲」自ずから成し遂げる、という意味の一文であると考えられる。この「夜」を「掖」とするのは龐樸氏及び丁四新氏の説による。また「恚」を「患」と讀むのは、季旭昇氏が指摘するように郭店楚簡でその例が散見されるためであり、これは劉信芳氏によつても指摘されているものである。

(15) 淺野氏もまた「李零氏は「恆先」を「道」の別稱だとするが、所謂『老子』の道を指す「道」の語は、「恆先」中に全く見えない。故に「恆先」にせよ「恆」にせよ、それを「道」の別稱だと見なすべきではない。」とする。また『互先』には「天道」という語が見られるが、これは『老子』に言う萬物の根源としての「道」ではなく、天の周期運動を指しているものと捉える。

(16) 「又（有）廂（狀）蟲（混）成、先天陸（地）生。」

(17) 竹田健二氏は「上博楚簡『互先』における氣の思想」において『恆先』においては明らかに萬物すべてが氣によって構成されているとする思考、すなわち氣の思想が存在した。」とする。（『中國研究集刊』三六號、二〇〇四年 後、淺野裕一編『竹簡が語る古代中國思想—上博楚簡研究—』汲古書院、二〇〇五年四月に所収）私論者は天・地及び天地に存する萬物は「氣」によって構成されており、「有」「生」「意」「言」「名」「事」といった萬事・萬象は「或」より出てきたと考える。

(18) 『道原』の出土狀況及び年代考證については、國家文物局古文獻研究室編『馬王堆漢墓帛書《壹》』（文物出版社、一九八〇年三月）「出版說明」を参照。馬王堆漢墓帛書『老子』乙本卷前古佚書四篇の成立時代については、唐蘭氏は「黃帝四經初探」（『文物』一九七四年第一〇期）で紀元前四世紀とする。それに對し内山俊彦氏は「馬王堆帛書『經法』「十大經」「稱」「道原」小考」（『東方學』第五六輯 一九七八年七月）

で「早くとも戦國末、遅くとも前漢初頭の時期を背景とすることとなる。」とし、金谷治氏は「古佚書『經法』等四篇について」で「戦國末から以降の成立とするのがよく、漢初黄老の術の臺頭のなかで潤色されたものも含むであろう。」としている。(加賀博士退官記念論集刊行會著『加賀博士退官記念中國文史哲學論集』講談社、一九七九年三月) また淺野裕一氏は「『經法』『十六經』などの黄帝書思想が、范蠡型思想を基盤としつつ、そこに戦國期の諸思想を混じえて形成され」この諸思想の導入・混淆が行われた場所こそ、威王・宣王の頃の齊の稷下である、とする。(『黄老道の成立と展開』創文社、一九九二年一月 後、略同内容の文が前掲注(2)の淺野裕一氏著『古代中國の宇宙論』にもある。尙初出は「道家思想の起源と系譜(下)——黄老道の成立を中心として」(『島根大學教育學部紀要 人文・社會科學』十五 一九八一年十二月)であるが用語に多少異同がある。) 本論文においては後述するように『互先』に見られる宇宙論を『老子』等に見られる「道」により規定し、さらにそれを刑名參同の根據としたのが『道原』の内容と考える。この『互先』の宇宙論を「道」により規定した後、その「道」と刑名參同とを結びつけた時期・場所の考察については、現在上記淺野氏の論考が最も説得力があるものと考え、それに従うこととする。また『道原』の本文は、前掲『馬王堆漢墓帛書(壹)』及び馬王堆漢墓帛書整理小組編『馬王堆漢墓帛書 經法』(文物出版社、一九七六年五月)に基づいている。書き下し文として引用した『道原』の原文については以下のとおりである。「恆无之初、週同大虚=(虚。虚)同爲一、恆一而止。濕=(濕濕)夢=(夢夢)、未有明晦。神微周盈、精靜不配(配)。古(故)未有以、萬物莫以。古(故)无有刑(形)、大週无名。天弗能復(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。一度不變、能適規(規)儻(儻)。鳥得而蜚(飛)、魚得而流(游)、獸得而走、萬物得之以生、百事得之以成。人皆以之、莫知其名。

人皆用之、莫見其刑(形)。一者其號也、虚其舍也、无爲其素也、和其用也。是故上道高而不可察也、深而不可測(測)也。顯明弗能爲名、廣大弗能爲刑(形)、獨立不偶、萬物莫之能令。天地陰陽、【四】時日月、星辰雲氣、規(規)行儻(儻)重(動)、戴根之徒、皆取生、道弗爲益少、皆反焉、道弗爲益多。堅強而不損(損)、柔弱而不可化。精微之所不能至、稽極之所不能過。故唯耶(聖)人能察无刑(形)、能聽无【聲】。知虚之實、后能大虚。乃通天地之精、通同而无間、周襲而不盈。服此道者、是胃(謂)能精。明者固能察極、知人之所不能知、人服人之所不能得。是胃(謂)察稽知(極)。耶(聖)王用此、天下服。无好无亞(惡)、上用□□而民不樂(迷)惑。上虚下靜而道得其正。信能无欲、可爲民命。上信无事、則萬物周扁(遍)。分之以其分、而萬民不爭。授之以其名、而萬物自定。不爲治勸、不爲亂解(懈)。廣大、弗務及也。深微、弗索得也。夫爲一而不化。得道之本、握少以知多、得事之要、操正以政(正)畸(奇)。前知大古、后□精明。抱道執度、天下可一也。觀之大古、周其所以。索之未无、得之所以。 道原 四百六十四

(19) 「恆无之初」を李學勤氏は「帛書《道原》研究」(『古文獻叢論』上海遠東出版社、一九九六年)で「恆先之初」とするが、それでは「先」と「初」とが意味上重複する。また『互先』の「恆先無有」という語と照らし合わせても「恆无之初」と讀むべきと考える。この讀み方については丁四新氏「帛書《道原》集釋」(丁四新主編『楚地簡帛文獻思想研究(二)』湖北教育出版社、二〇〇五年)で既に論ぜられている。

(20) 引用箇所原文は以下のとおりである。「又(有)疇(狀)蟲(混)成、先天陸(地)生。故(寂)、繆(穆)、蜀(獨)立不亥(改)、可以爲天下母。未智(知)其名、絆(字)之曰道、虚(吾)彌(強)爲之名曰大。尚、「故」については李零氏の指摘するとおり「祝」の誤寫とみて、「祝」が「寂」に音通するものと考ええる。(李零著『郭店楚簡校讀記』北京大學出版社、二〇〇二年三月)

(21) 淺野裕一氏は前掲『黃老道の成立と展開』の中で「『道原』の側は、范蠡型思想と『老子』の思想とを、『老子』を優位に据える形で橋渡しするものだと評し得る。」とする。

(22) 郭店楚簡『太一生水』については、荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、一九九八年五月）による。尚、引用箇所原文出处は以下の通りである。「下土也、而胃（謂）之陸（地）。上燮（氣）也、而胃（謂）之天一。道亦其志（字）●也。青（請）、昏（問）其名一。」

(23) 『楚辭』天問「曰遂古之初、誰傳道之。上下未形、何由考之。冥昭瞢闇、誰能極之。憑翼惟像、何以識之。」

(24) 尙論者は、『互先』の思想的展開における位置づけについて、特に戦國前期においては既述の如く『互先』の宇宙生成論がまず出現し、その後「道」による宇宙生成論を説く郭店楚簡『老子』や郭店楚簡『太一生水』が現れたものと考えられる。ただその戦國前期以降の『列子』や『韓非子』、『淮南子』等の宇宙生成論への影響、また『互先』や郭店楚簡『老子』等以前に如何にして宇宙生成論が出現したのかについては、紙数の都合上からまた改めて論じたいと考える。

〔付記〕本論文は、二〇〇四年度財団法人松下国際財團研究助成「新出土資料から見た道家の思想構築の過程について」による研究成果の一部である。