

# 『淮南子』原道篇に見える「二皇」の統治の特色

南部英彦

On the Feature of Rule of Niko (二皇) in Huai-Nan-Zi (淮南子)

Yuan-Dao-Pian (原道篇)

Hidehiko NAMBU

(Received September 25, 2009)

## はじめに

本稿は、前漢初期に淮南王劉安のもとで編集された『淮南子』<sup>①</sup>の巻頭に位置する原道篇を取り上げる。原道篇については、道の思想的性格を分析した金谷治氏の研究や人間観を考察した田中麻紗巳氏の研究などが既にある。本稿では、それらの研究とは少し視点を変え、本篇の第二節<sup>③</sup>に見える泰古の「二皇」の統治に着目する。それは、原道篇が道とは何かを説き明かすとともに、道を体得して天地自然を治めようとする統治者の在り方を提示することを一つの主旨としており、この「二皇」の統治を中心に据えることにより、原道篇の他の資料の内容を統一的に理解できると考えるからである。従って、本稿ではまず「二皇」の統治の在り方を確認した上で、他の資料をもとに統治者における道の体得と無為の治との関係などについて考え、原道篇の提唱する統治の特色についてまとめる。次に、漢王朝の現在の統治形態に言及する巻六の覽冥篇の記述を手掛かりに

して、原道篇がこの「二皇」の統治の在り方を在るべきそれとして打ち出した意味について考える。最後に、「二皇」とは誰を指すのかを考える。

## 一、「二皇」の統治の在り方

### (一) 道と「二皇」の統治

本節では、まず、原道篇の二・一・三節を順に掲げ、これらを勘案しながら「二皇」の統治の在り方について確認しておきたい。

泰古の二皇は、道の柄を得て、中央に立ち、神は化と遊び、以て四方を撫す。是の故に能く天運り地滞り、輪の転じて廃む無きがごとく、水の流れて止まらざるがごとく、万物と終始す。風興りて雲蒸まるがごとく、事 応ぜざるごとく無し。雷声り雨降るがごとく、並び応じて窮まること無し。鬼のごとく出で電のごとく入り、龍のごとく興り鸞のごとく集まる。鈞の旋り鞞

の転ずるがごとく、周りを復た巾り、己に彫り己に琢きて、模に還反す。無為にして之を為して道に合し、無為にして之を言いて徳に通ず。恬愉にして矜ること無く和に得、万の不同なる有りて性に便なり。神は秋豪の末に託りて、宇宙の総よりも大なり。其の徳は天地を優らげて陰陽を和し、四時を節して五行を調う。喁喁覆育して、万物群生す。草木に潤い、金石に浸み、禽獸は碩大し、豪毛は潤沢に、羽翼は奮い、角絡生ず。獸胎は贖せず、鳥卵は贖せず、父に子を喪うの憂い無く、兄に弟を喪うの哀しみ無く、童子は孤ならず、婦人は孀ならず、虹蛻出でず、賊星行らず、徳を含むの致す所なり。(二節)

夫れ道は天を覆い地を載せ、四方に廓り、八極に析き、高きこと際むべからず、深きこと測るべからず、天地を包裹して、無形に稟受す。原の流れ泉の淳くがごとく、沖しけれども徐に盈ち、混混滑滑として、濁れども徐に清む。故に之を植つれば天地に塞がり、之を横たうれば四海に弥り、之を施すこと窮り無くして、朝夕する所無し。之を舒ぶれば六合を暎い、之を巻けば一握に満たず。約やかにして能く張り、幽かにして能く明らかに、弱にして能く強、柔にして能く剛なり。四維に横たわりて陰陽を含み、宇宙に絃がりて三光を章らかにす。甚だ淖やかにして溷やか、甚だ織やかにして微かなり。山は之を以て高く、淵は之を以て深く、獸は之を以て走り、鳥は之を以て飛び、日月は之を以て明らかに、星歴は之を以て行り、麟は之を以て遊び、鳳は之を以て翔く。(一節)

夫れ太上の道は、万物を生じて有たず、化像を成して宰らず。跛行喙息し、蠓飛蠕動して、待ちて後生じ、之を徳とするを知ること莫し。之を待ちて後死し、之を能く怨むこと莫し。得て以て利する者も誉むること能わず、用いて敗るる者も非ること能わず。収聚蓄積すれども富を加えず、布施稟授すれども貧を

益さず。旋繇にして究むべからず、織微にして勤すべからず。之を累ぬるも高からず、之を墮せども下からず、之を益して衆からず、之を損えども寡からず、之を断れども薄からず、之を殺げども残なわず、之を鑿てども深からず、之を填むれども浅からず。忽たり怳たり、象を為すべからず、怳たり忽たり、用は屈きず。幽たり冥たり、無形に応ず。遂たり洞たり、虚しくは動かず。剛柔と巻舒し、陰陽と俛仰す。(三節)

第二節の冒頭には、泰古の「二皇」の、「道の柄」を手に執つて宇宙の中央に立ち、その精神は万物の自ずからなる変化にゆだねながら四方を治めたという統治の在り方が示されている。「二皇」が把握する「道」の働きについては、一節及び三節に説かれている。すなわち、それは天地を包みこみその隅々にまで無限にゆきわたるながら、万物を生み出す根源者で、それはしわざの痕跡を残さない無為自然なものであり、また一節に「山は之を以て高く、淵は之を以て深く、獸は之を以て走り、鳥は之を以て飛ぶ」云々とあるように、多様な現象を貫く理法でもある。原道篇は、道の無形の働きが万物のおのずからなる造成を支えているとするのである。

さて、原道篇は、泰古の「二皇」は、宇宙に満ちあふれるこの道の働きを体得して、天地万物を治めたとする。すなわちその治め方は、心に安静・調和を得、無為の言動を旨として道と合一しその働きを得て天地・陰陽・四時・五行を調節する一方、水や風や雷や雨のようにあまねくしなやかに活動して万物それぞれの本性を全うさせたというものである。ただ、統治者において道はいかにして体得されるのか、無為の治とはいかなるものか等の事柄については、右の資料だけでは不明瞭である。そこで、次にこの点を他の資料をも

とに考えてみたい。

(2) 道の体得と「無為」の治

まず、統治者において道はいかにして体得されるのかという問題から考察を始めた。

夫れ許由は天下を小として己を以て堯に易えざるは、志天下に遺るればなり。然る所以は何ぞや。天下に因りて天下を為むればなり。天下の要は、彼に在らずして我に在り、人に在らずして我身に在り。身得れば則ち万物備わる。心術の論に徹すれば、則ち嗜欲好憎外なり。是の故に喜ぶ所無くして怒る所無く、樂しむ所無くして苦しむ所無く、万物は玄同するなり。非も無く是も無く、化育は玄耀して、生きて死するが如し。夫れ天下を有つ者は豈必ず権を握りて勢を持し、殺生を操りて以て其の号令を行わんや。吾が所謂る天下を有つとは、此を謂うに非ざるなり、自得するのみ。自得すれば天下も亦た我を得。吾と天下と相得れば、則ち常に相有ち、己も又焉ぞ其の間に容るるを得ざる者有らんや。所謂る自得とは其の身を全くするのみなり。其の身を全くすれば、則ち道と一為り。(十六節)

前段ではまず許由が天下の統治を小事と見て堯による天下の讓渡を断つたのは、その心志が天下を忘れていたからで、それはまた「天下に因りて天下を為め」た行為だとする。次にこの「天下に因りて天下を為む」ということを、己の身が自得してそこに万物が備わることだと説明する。自得とは、同じ節の後文に「吾が所謂る得とは性命の情其の安んずる所に処るなり」とあるのを参考にすると、性命が安静の状態にあることである。ここでは、心の在るべき治め方を徹底して性命が自得するとき、嗜欲や好憎の感情は忘れ去られて喜怒哀楽は起らず、己は、是非の区別なく生成化育する渾然一体のものとして万物を認識するというのである。この認識が「万物備

わる」ということであろう。後段では「天下を有つ」とは己が自得してその身が天下と一体となるということがそれだとする。ここでは先の万物一体の認識は、己と万物との一体化、そして己と道との合一として捉えられている。恐らく、原道篇は、自得するとき己は道から生まれて道へと帰るといふ己を含む万物の生成変化の真の姿を根源的・一体的に把握するが、このとき己の万物に対する主体性は確立されて「天下に因りて天下を為め」得るとするのだろう。なお、原道篇がこの立場から権勢を執り刑罰を用いる統治を批判していることにも注意しておきたい。

では、統治者における道の体得と無為の統治とはどう関係するであろうか。

大丈夫は恬然として思うこと無く、澹然として慮ること無し。天を以て蓋と為し、地を以て輿と為す。四時を馬と為し、陰陽を御と為す。雲に乗り霄を陵ぎ、造化者と俱にす。是の故に疾くして播るがず、遠くして勞れず、四支は動かず、聡明は損なわれずして、八紘九野の形埒を知るは何ぞや。道要の柄を執りて無窮の地に遊べばなり。是の故に天下の事は為すべからざるなり。其の自然に因りて之を推す。万物の変は究むべからざるなり、其の要趣を乗りて之に帰せしむ。(四節)

ここでは、天を蓋、地を車、四時を馬、陰陽を御者として雲に乗り霄を馳せるとの喩えを用いながら、大丈夫は、思慮を働かせず精神を虚静に保つとき、道の造化の働きと一体化してこれを自在に調節できるとし、このことを「道要の柄を執りて、無窮の地に遊ぶ」とも表現している。さて、己が道と一体化するというこのことは、「是の故に……」と文が続くところから判断して、「天下の事は為すべからざるなり」とあるような無為の統治を可能にする前提条件として思考されている。そして、無為の統治とは、「其の自然に因りて之を推す」とあるような(万物の自然に因り従いこれを後推しする)

という統治の態度を意味している。先の資料に「天下に因りて天下を為む」とあり、七節に「道理の数を脩め、天地の自然に因れば、則ち六合すら均おさまむるに足らざるなり」と見えるのも、道の体得によるこの意味での無為の統治を指すと考えられる。

では、万物の自然に因り従う無為の統治とは具体的にどのようなであろうか。まず、七節に「禹の瀆を決くや、水に因りて以て師と為す」(禹が河川を切り開く際には高所から低所に流れる水の性質を利用した)、「神農の穀を播くや、苗に因りて以て教えと為す」(神農が種々の穀物の種を蒔く時には苗の生長する性質に従った)とあることや、八節に「禹の裸国に之くや、衣を解きて入り、衣帯して出づるは、之に因るなり」「今夫れ樹を徙す者、其の陰陽の性を失えば、則ち枯槁せざることを莫し。：形性は易うべからず、勢居は移すべからざればなり」などとあるのを参考にすると、万物の自然に因り従う無為の統治とは、まず、その本性や風俗習慣の違いを尊重しながら事業を推し進めることを指すであろう。万物の自然に因り従う無為の統治ということに関して、次の十節の文も参考にしておきたい。

道を得る者は志弱くして事強く、心虚にして应当たる。所謂る志弱くして事強しとは、柔懦安静にして、敢えてせざるを蔵め、能わざるを行い、恬然として慮ること無く、動くに時を失わず、万物と回周旋転して、先唱を為さず、感じて之に応ず。：所謂る其の事強しとは、変に遭ひ卒に応じて、患を排し難を掛け、力は勝たざること無く、敵は凌がざること無く、化に応じ時を揆りて、能く之を害うもの莫し。

道を体得した者は志は柔弱だが事業の実行には剛強で、生起する事態に感応するという在り方で時宜を得た処置をとるとする。ここには、道の体得を実際の事業へと結びつけようとする志向が認められる。同じく十節に「夫れ日は回りにて月は周り、時は人と遊ばず。

故に聖人は尺の璧を貴ばず、寸の陰を重んずるは、時は得難くして失い易ければなり。：是の故に聖人は清道を守りて雌節を抱え、因循して変に応じ、常に後れて先んぜず」云々との言葉が見えるように、この万物の様々な変化への対応に時宜を得るということも、万物の自然に因り従うことの一つだと考えられる。まとめると、万物の自然に因り従う無為の統治とは、万物各個の本性や風俗習慣の違いを尊重して事業を推進し、患難の除去や事態の変化への対応に時宜を得るという統治だと考えられる。

### (3) 統治者の精神による万物の感化

前節で述べたように原道篇の説く統治の在り方には、精神を虚静に保つことによる万物の根源的かつ一体的な把握という認識論的側面とそれを基盤に天地万物の自然に因り従う無為の統治という実践論的側面が認められる。ところで、本篇にはこの統治が万物に対して大きな影響力をもつことにふれている。以下に、このことを二つの例を挙げて確認しておきたい。

一つ目は、七節に見える夏禹の天下統治に関わるものである。即ち、父の鯀が三仞もの高さの城郭を築くと諸侯に反発され離反されたが、子の禹は城郭を壊し、財を分け与え、武器を焚くなどして恩徳を施したことで、四方の夷狄を服従させ諸侯を統合することができたとの旨がそれである。これは続文に「機械の心胸中に蔵すれば則ち純白粹ならず、神徳全からず、身に在る者知らずして、何ぞ遠きを之能く懐くる所あらん」とあるのによれば、禹の行動を支える心の純白さが諸侯や夷狄を懐かせたとするのだろう。この事例は、「夫れ大道を積りて小数に任ずるは、：以て姦を禁じ邪を塞ぐに足らずして、乱乃ち逾よ滋からん」との文の直後にあり、従つて「大道」を得たものの統治として説かれていて、後文ではここで言う「小数」に当たる「峭法刻誅」が「霸王の業」ではないと批判されている。

る。二つ目は、九節に見え、舜が歴山でひたすら耕作したり黄河のほとりで釣をしたりというのんびりした態度を示したことで、一年後田地や漁場をめぐる争いは止んだが、それは口で教え手で指図したわけではなく、その玄妙の徳が民を不可思議にも感化したのだと説くものである。この部分のあとには「不道之道は、莽乎として大なるかな」とあって、やはり舜の統治が道を得た者のそれとして見られている。またその後には「夫れ能く三苗を理め、羽民を朝せしめ、爾慎を納め、未だ号を発し令を施さずして風を移し俗を易うるは、其唯心の行く者か。法度刑罰、何ぞ以て之を致すに足らん」との文があり、舜は心による教化を行ったのであり法度刑罰は実施するには及ばないとの旨が説かれることにも注意しておく。このように原道篇は、禹の純白の心が諸侯・四夷を懐かせ、舜の玄妙の徳が民を感化したのだという。禹と舜の懐いた徳とは、先の九節の舜の統治のくだりの前に「土は下きに処りて高きを争わず、故に安くして危うからず。水は下きに流れて、先を争わず。故に疾くして遅からず」と土や水の比喩によつて説かれるような他と争わないという心の在り方であろう。そして、このような道を得た統治者の虚静なる精神と時宜を得た行動とは、二節に描かれる「二皇」の統治の中に「神は秋豪の末に託りて、宇宙の総よりも大なり」とあり、また十三節に、清静は徳の至りにして、柔弱は道の要なり。虚無恬愉は万物の用なり。肅然として応感し、殷然として本に反り、則ち無形に淪る。所謂る無形とは一の謂なり。所謂一とは天下に匹合する者無きなり。卓然として独り立ち、塊然として独り処り、上には九天に通じ、下には九野を貫き、員なれども規に中らず、方なれども矩に中らず、大いに渾じて一と為り、葉累なりて根無きがごとく、天地を懷囊して、道の関門と為る。穆忝隱閑として、純徳独り存し、布施すれども既ぎず、之を用うれども勤れず。是の故に：無形にして有形生じ、無声にして五音鳴り、無

味にして五味形われ、無色にして五色成る。：道は一立ちて万物生ず。

とあるように、その無形の働きによつて宇宙全体を感化して万物の本性を全うさせるものと考えられているのである。

以上をまとめると、原道篇の提唱する統治の特色は、道を体得した統治者が法度刑罰や言葉を用いずに、その精神と無為因循の行動によつて宇宙全体を化育するところにある。そして、原道篇は泰古の「二皇」をこの統治を実現した象徴的存在として描写しているのである。

## 二、原道篇の思想的立場―覽冥篇の統治論を手掛かりに

続いて、原道篇が「二皇」の統治を在るべきそれとして提示する意味について、漢王朝の現在の統治の在り方にふれる覽冥篇の記述を参考にしながら考えてみたい。覽冥篇は伏羲と女媧による至徳の時代を述べ、続いて夏の桀王の時代、戦国の時代としだいに世が衰えていった様子を述べたのちに次のように述べる。

当今の時に至るに速び、天子 上位に在り、持するに道徳を以てし、輔くるに仁義を以てす。近き者は其の智を献じ、遠き者は其の徳に懐き、拱揖指麾して四海賓服し、春秋冬夏皆其の貢職を献じ、天下は混じて一と為り、子孫相代る、此五帝の天徳を迎うる所以なり。夫れ聖人は時を生ずること能わず、時至りて失わざるなり。輔佐能有れば、讒佞の端を黜け、巧辯の説を息め、刻削の法を除き、煩苛の事を去り、流言の迹を屏け、朋党の門を塞ぎ、知能を消し、太常を脩め、肢体を墮り、聡明を細け、混冥に大通し、意を解き神を釈き、漠然として魂無きが若く、万物をして各の其の根に復帰せしむ。則ち是れ伏羲の迹を脩め、五帝の道に反る所なり。

前段では、今の時代は、天子が上において、道徳を根幹とし仁義を補助とするとの統治形態の下で天下を統一していると評価して、この統治は、古の五帝が天の働きに従うことができたと評して、ここにいう今の天子とは高誘注にあるように武帝を指すとしてよいであろう。ただし、劉安が武帝に『淮南子』を献上したのが武帝の即位当初の建元二年なので、ここにいう「当今の時」というのも武帝の初年を指していると考えられる。後段では、この武帝（聖人）に対して、時を生み出すことができぬ以上、良い時代が到来すればこれを逃してはならぬと戒めて、まず有能な補佐を得て臣下の虚偽の言説を排除し朋党の形成を防ぐ一方、峻刻な法律や煩瑣な事務を除くべしとし、併せて、己の知能を消しその精神を解き放ち道の混冥の働きに通じること万物をその根源に立ち返らせよと提言する。全体として、道徳を根幹とし仁義・法度を補助とする現在の統治を再確認しこれを継続せよとしているのである。ただし、覽冥篇の今挙げた資料の少しあとに、申不害・韓非・商鞅の説く統治は刑罰を用いて民を虐げる点で「道徳の本」に背くものだと批判するのを参考にする、提言の重点は、よこしまな臣下と峻刻な法律とを除くべしとする点にこそあるだろう。またここでは、前掲資料の末尾にこの統治の在り方を「伏犧氏の迹を脩め、五帝の道に反る所なり」、つまり伏犧氏の統治の形跡をなぞりながら、五帝の統治に立ち返るものだとすることにも注目しておきたい。この言葉の意味するところを「夫れ鉗且・大丙は轡銜を施さずして善御を以て天下に聞こえ、伏犧・女媧は法度を設けずして至徳を以て後世に遺す」とあることや、五帝の筆頭である黄帝の統治を説きながら、末尾に「然れども猶未だ虚戲氏の道には及ばざるなり」と言うことをも参考にして考えると、覽冥篇は、あくまで伏犧と女媧の道徳のみによる無為の統治を最上と認めながら、しかし武帝には、五帝による次善の統治を提言していることになる。恐らく、覽冥篇は、五帝の統治が仁義や

法度という規範を併せ用いる点を捉え、これを他律性の強い統治だと見て、伏犧・女媧の、道を体得して天地万物の自ら然る在り方に因り従うという統治よりも一段下だとするのである。

それでは、覽冥篇のこのような論述の態度は何を意味しているであろうか。いったい、武帝期のすぐ前の文帝・景帝の時代は、黄老思想や刑名思想が思想界の主流であり、かつ異姓及び同姓の諸侯王の実力をしだいに削減する中央集権政策を進めていった時期である。覽冥篇が黄帝を含む五帝の統治を武帝に提言するのもそうした時流に乗るものではある。しかし、その提言の中に、よこしまな臣下や峻刻な法律を除くべしとの内容を含むことは、覽冥篇の作者が、文帝・景帝期において賈誼や晁錯によって提言され、中央政府によって実施された諸侯王を抑圧する統治に対して批判的な立場にあることを意味すると思われる。加えて、五帝よりも上の統治形態の存在を示すことによつて、武帝に対し、黄老・刑名思想より上の統治形態の存在を示そうとしていると思われる。

ところで、原道篇と覽冥篇とは、道徳のみに基づく泰古の二人の皇帝の統治を最上と認める点、また法治に対する批判的意識を有する点において立場が一致している。その意味で、原道篇は覽冥篇の原論を成していると認められる。そして、原道篇もまた文帝・景帝の統治に対する批判的な姿勢をもちながら、武帝に対し、黄老・刑名思想に代わる理想的な統治の在り方を覽冥篇よりも直接的に提案しようとすると考えられる。

### 三、「二皇」とは誰を指すか

ところで「二皇」とは誰を指すのか、原道篇は明言していない。原道篇一節冒頭の「泰古二皇」の許慎注及び高誘注は、いずれも伏犧（包犧）と神農だとする。これは、伏犧・神農の統治にふれる主

術篇や汜論篇の記載に基づく判断と推定される。しかし、前節で見た、道徳のみに基づく泰古の二人の皇帝の統治を最上と認める点、また法治に対する批判的意識を有する点において立場が一致するという原道篇と覽冥篇との密接な関係を重視すれば、伏犧と女媧を指すと考えるのが自然のように思われる。そこで、この推測を補強すべく、以下、主術・汜論の両篇が伏犧・神農の統治をどう位置づけ、またどのような統治観を有しているかを確認し、これを原道・覽冥篇の統治観と比較することで両者の相違を考えてみたい。なお、統治観を考察する際には、右の四篇がともに言及する御の比喩に着目する。

### (1) 主術篇の統治観

まず主術篇に見える伏犧・神農の統治の在り方について確認しておこう。

聖人は事省きて治め易く、求め寡くして澹り易く、施さずして仁、言わずして信、求めずして得、為さずして成り、塊然として真を保ち、徳を抱き誠を推せば、天下之に従うこと、響の声に応じ、景の形に像るが如し。其の修むる所の者本なればなり。刑罰は以て風を移すに足りず、殺戮は以て姦を禁ずるに足りず。唯神化をのみ貴しと為し、至精を神と為す。…目を待ちて照見し、言を待ちて使令するは、其の治に於けるや難し。…不言の令、不視の見は、此伏犧、神農の師と為す所以なり。

統治者（聖人）が誠の徳を抱きながら、無為の態度で治めると、響や影のように天下の人々がこれに従うのだとする。主術篇は、このような至精（至誠）による無為の治を「神化」と呼んで重んずる一方、刑罰や殺戮それ自体は民衆教化や姦邪禁圧の力をもたないという。そして不言・無為の態度で「神化」を実現しえた人物として伏犧、神農の名を挙げる。ただしここで、主術篇は、刑罰や殺戮の

統治における意義に対して否定的であるわけではない。主術篇の同じ文脈の中に「法を懸け賞を設けて風を移し俗を易うること能わざるは、其の誠心より施さざればなり」とあり、主術篇は、統治者の誠心からなされるなら、法や賞罰は移風易俗の効果を發揮しようと考えるのである。だから主術篇が更に別の箇所でも「太上は神化、其の次は非を為すを得ざらしむ、其の次は賢を賞し暴を罰す」と言い、統治者の至誠の心に民が直接感化されるというのが統治の最上の在り方だとしながら、法治をも次善として容認するのは、統治者の誠心を伴う法の執行を前提とするからだろう。このように、主術篇は、伏犧・神農を最上の統治形態である「神化」を実現した統治者とし、また法治をも次善として認めるので、この立場は道徳を根幹とし、仁義・法度を補助とする統治を提案する覽冥篇の立場と近いように見える。そこで、主術篇の道、仁義、法度に関する所説を簡略に整理しながらその統治観にふれておこう。

聖人の事を挙ぐるや、豈能く道理の数に拂り、自然の性に詭い、曲を以て直と為し、屈を以て伸と為さんや。未だ嘗て其の資に因りて之を用いずんばあらざるなり。是を以て積力の挙ぐる所、勝えざる無きなり。衆智の為す所、成さざる無きなり。

ここに言う「道理の数」とは他の箇所にも「無為は道の宗なり」とあるように無為の政道の在るべき在り方を指す。また「自然の性」とはここでは人の才能、働きの面について言われている。主術篇は、君主が臣民の才能に因循し依拠しながらその智恵と労力を結集し活用する無為の統治を目指している。君主は無為因循、群臣は有為立功というのが君臣それぞれの在り方の基本である。そして、法は群臣が事業を行う際の根柢・規範でその行いがこれを逸脱することは許されず、君主は中正の立場から法を鑑み、当初の発言と実際の結果とを突き合わせることで群臣の事業を督責するのである。そこで次の文に注目したい。

法律度量は人主の下を執<sup>おさ</sup>るる所以なり。之を積<sup>た</sup>りて用いざるは、是猶<sup>なほ</sup>轡<sup>わ</sup>衡<sup>けい</sup>無くして馳<sup>は</sup>するがごときなり。群臣百姓反<sup>かへ</sup>つて其の上を弄<sup>もよほ</sup>ぶ。是の故に術有れば則ち人を制し、術無ければ則ち人に制せらる。

ここに言う法律とは法令・規律、度量とは君主が下の者を統御するための心術<sup>しんじゆつ</sup>である。主術篇は、この法律と心術を君主が群臣と百姓を統御するための「術」であるとし、これを御に用いる手綱とくつわに喩<sup>たと</sup>へている。主術篇は、統治とは臣民にその能力を發揮させながら、君主が法度を用いてこれを統御することだとするのである。この統治観はまた「民の善を好み正を樂しみ、禁誅を待たずして自ら法度の中る者は方に一無きなり」という冷徹な人間観に基づく。ただし、臣民を鞭撻し督責する法そのものは君主の恣意に拠るものではない。「法は義より生じ、義は衆適より生じ、衆適は人心に合す、此治の要なり」とあつて、法は人心・衆適に由来する義に基づくとされ、また民の利害を考慮した統治を行つてこそ、その威勢は發揮される<sup>②</sup>という。そもそも、主術篇は「食は民の本なり。民は国の本なり。国は君の本なり。是の故に人君は上は天時に因り、下は地財を盡し、中ばは人力を用う。是を以て群生遂長し、五穀蕃植す」として、民を国の根本として尊重し、家畜の養育及び季節や地勢を考慮した穀物等の栽培を民に指導してその食料を確保しようとする<sup>③</sup>。法は民生重視の仁義の精神をその基盤に据えているのである。そこで「法籍礼義は君を禁じて擅断すること無からしむる所以なり。人自ら恣にするを得ること莫<sup>な</sup>ければ則ち道勝つ、道勝つば理達す。故に無為に反る。無為とは其の凝滞して動かざるを謂うには非ず、其の言の已<sup>や</sup>り出づること莫<sup>な</sup>きを謂うなり」とあるように、君主でさえも法を遵守すべきであり、そうしてはじめて無為の治が実現されるとするのである。主術篇の無為の治は、君主が至誠の心を抱いて恣意を抑え、天時や地勢を考慮して民食の確保に努めながら、臣民

の自然の才能を活用しつつ人心を勘案した法度に依拠して臣民を督責し教化することによつて成るといえる。主術篇は無為の政道を実現する重要な手段として仁義・法度を位置づけており、従つて主術篇は、「神化」を最上の統治と認めながらも、実際には次善とする無為の法治を提唱しているのである。それゆえ、主術篇にも覽冥篇と同様の、道德（無為）を根幹とし仁義・法度を補助手段とする統治構想が存在することは確かだが、ただし覽冥篇と異なり、主術篇には法治に対する批判的な姿勢は存在しないのである。

## (2) 汎論篇の統治観

汎論篇の神農の道に対する態度をまずは窺つてみよう。<sup>④</sup>

昔者 神農は制令無くして民従い、唐・虞は制令有りて刑罰無く、夏后氏は言に負かず、殷人は誓い、周人は盟す。当今の世に至るに逮び、詢を忍んで辱を軽んじ、得るを貪りて差寡し。神農の道を以て之を治めんと欲すれば、則ち乱ること必す。

ここでは、古えの神農の時代は制度法令がなくとも民は従つたが、堯舜・夏・殷・周と時代が下るに従つて風俗がしだいに輕薄の度を増し、為政に制度法令が設けられ、誓約・盟約といった取り決めが必要になつていった。そして、当代の民となると羞恥心に乏しく貪欲なので、制度・法令を用いない神農の道を当代には適用できないとする。その後文に「夫れ神農・伏羲は賞罰を施さずして、民非を為さず。然れども政を立つる者法を廢して民を治むること能わず。此に因りて之を觀れば、法度は民の俗を論じて緩急を節する所以なり」と見える。汎論篇は、当代の民の輕薄さの認識をもとに当代には民情を斟酌した法度が是非とも必要だとするのである。また前引の「昔者神農無制令而民従……」の文のすぐ前に位置する「古者人は醇、工は龐、商は樸、女は重たり。是を以て政教化し易く、風俗移し易かりしなり。今世は徳益ます衰え、民の俗は益ます薄まる。



樸重の法を以て既に弊るるの民を治めんと欲するは、是猶鎔□<sup>②</sup>・銜  
 鑿・策鍛無くして駟馬を御するがごときなり」との文からは、現在の  
 軽薄の民は嚴法を以て制御すべきだとする汎論篇の考えが読みと  
 れる。そして「聖人は民の喜ぶ所に因りて善を勧め、民の惡む所に  
 因りて姦を禁ず。一人を賞して天下之を誉め、一人を罰して天下之  
 を畏る」との文を参考にすると、汎論篇は民の好惡に基づき作った  
 法度によりこれを教導しようとするのである。ただし、汎論篇は法  
 度を擲るべき第一の規範とするわけではない。

聖人の由る所を道と曰い、為す所を事と曰う。道は猶金石のご  
 とし。一たび調うれば更えず。事は猶琴瑟のごとし。絃毎に調  
 を改む。故に法制礼義は人を治むるの具にして、治を為す所以  
 に非ざるなり。故に仁以て經と為し、義以て紀と為す。此万世  
 更えざる者なり。乃ち人其の才を考え、時に其の用を省くが若  
 きは、日び變ずと雖も可なり。天下に豈常法有らんや。

統治者の擲るべき道は仁義であり、これは万世不変の統治の根源  
 である。一方、統治者の実践する事業は法制礼義であり、これは日々  
 変更可能な統治の道具である。汎論篇は道を仁義とし、この仁義を  
 本体として未用たる法制礼義を行うべしとする。汎論篇は法度によつ  
 て民に善惡の基準としての仁義を浸透・定着させようとするのだら  
 う。このように汎論篇は、仁義の道を統治の根幹に据え、時代の変  
 化を理由に伏羲・神農の統治を最上とはしないから、覽冥篇や主術  
 篇の立場とは異なっている。一方、軽薄の民の嚴法による制御を統  
 治の基本とする汎論篇の考えは主術篇と通ずるもので、そこには覽  
 冥篇のような法治に対する批判的見解は見えないのである。

### (3) 原道篇・覽冥篇の統治観との比較

既に少しふれていることだが、原道篇・覽冥篇ともに統治の在り  
 方を御の在り方に譬えている。原道篇・覽冥篇の抱く統治観をこの

比喩を手掛かりに改めて考え、主術・覽冥篇の統治観と比較してみ  
 たい。

昔者 馮夷・大丙の御するや、雷車に乗り、雲蜺を六とし、微  
 霧に遊び、恍惚に驚せ、遠きを歴高きに弥りて以て往くことを  
 極む。霜雪を経て迹無く、日光に照らさるれども景無く、扶搖  
 に珍し羊角を抱いて上り、山川を經紀し、昆命を踏騰し、閭闔  
 を排き、天門に淪る。末世の御は、輕車良馬、勁策利鍛有り  
 と雖も、之と先を争うこと能わず。(原道篇)

昔者 王良・造父の御するや、車に上りて轡を損れば、馬整齊  
 して斂諧するを為し、足を投げて調均し、劳逸一なるが若く、  
 心怡び氣和し、体は便にして軽く舉ぐ、勞を安んじ進むを樂し  
 み、馳驚すること滅するが若く、左右すること鞭の若く、周旋  
 すること環の若く、世皆以て巧と為す。然れども未だ其の貴き  
 者を見ざるなり。夫の鉗且・大丙の御するが若きは、轡銜を除  
 き、鞭を去り策を棄て、車動かすこと莫くして自ら拳がり、馬  
 使うこと莫くして自ら走るなり。日のごとく行き月のごとく動  
 き、星のごとく耀きて玄のごとく運り、電のごとく奔りて鬼の  
 ごとく騰り、進退屈伸、朕垠を見ず。∴此用いざるを假りて能  
 く以て其の用を成す者なり。慮思の察、手爪の巧に非ざるなり。  
 嗜欲胸中に形われて、精神六馬を踰す、此御せざるを以て之を  
 御する者なり。(覽冥篇)

まず、原道篇では、馮夷・大丙の御者ぶりと末世のそれとを対比  
 的に述べる。前者は天地自然を経巡ってしわざの痕跡を残さず、山  
 川を経て天門にまで至り着くという。一方、後者はどんなに輕車や  
 良馬、そしてしなやかな鞭とその利い針を用いても前者には及ばな  
 いとする。さて、この文の直後には一章(一)節で引用した「大丈夫  
 夫恬然無思、澹然無慮、以天為蓋、以地為輿、四時為馬、陰陽為御、  
 乘雲陵霄、与造化者俱」云々という文が位置しており、大丈夫は、

心を虚静にするとき、道の造化の働きと一体化してこれを自在に調節できるが、そのことにより「万物の自然に因り従いこれを後推しする」という無為の統治が可能になるとの旨が説かれる。馮夷・大丙の御とはこうした天地自然と一体化した無為の治を喩えている。

一方、末世の御とは「撰權持勢、操殺生之柄以行号令」（前掲、十六節）という法治を喩えると見られる。次に、覽冥篇では、王良・造父の御者ぶりと鉗且・大丙のそれとを対比的に述べる。前者はくつわを握り鞭を振り馬を思うがままに操縦するというもので、世間ではこれを巧者だと称賛するが実は貴ぶに足らないという。他方、後者は手綱・くつわや鞭を用いず、車馬は自然に浮き上がって走り出し、日月のように運るなどするが、その進退屈伸の痕跡を残さないうというもので、これは、思慮の明察や手先の巧技を用いずにその精神によつて六馬を諭すものだという。覽冥篇の他の箇所にも「夫鉗且・大丙不施轡銜而以善御聞於天下、伏羲・女媧不設法度而以至德遺於後世」（前掲）ともあるので、前者は法治を喩え、後者は伏羲・女媧の道德のみによる無為の統治を喩えるのだとわかる。

このように原道・覽冥篇の御の比喻を並べて見ると、両篇ともに理想的な御者の名として「大丙」を出しており、また轡銜や鞭策を用いる御の在り方を批判しながら轡銜や鞭策を用いない自然と一体化した自在なる御を良しとすることが知られる。またそのことにより、両篇ともに、峻刻な法治を批判して天地自然と一体化した精神による無為の統治を是認する。そうだとすると、原道・覽冥篇は主術篇や汜論篇のような法治を是とする立場に対して批判的であることになるが、それはなぜであろうか。主術篇には天時・地財・人力の自然を活用する態度があるが、とりわけ人の「自然の性」を重んじるという場合の「自然」は才能・働きの面を指し、法は人心に基づくとしながらも倫理的には自善の民はほばいないとして法度による統制・教導が必要だとする。また汜論篇の、民の好悪に基づく法

度でこれを教導しようとするところには自然の尊重が見られるが、しかし汜論篇は、民は倫理的には貪欲無恥だとして法による統制を唱えるのである。一方、原道篇は「万物の自然に因り従いこれを後推しする」という形態の無為の治を説く。万物の自然に従いこれを後活用しようとする姿勢は、原道篇と主術・汜論篇との間に共通して認められる。ただ、原道篇は民の倫理性の有無を問題にはせず、統治者の精神による感化作用によつて人々の争いは解決するという立場に立つ。従つて、原道篇は仁義・法度などの外的な規範は必要としないのである。また原道篇の「万物の自然に因り従いこれを後推しする」という無為の治にはもちろん人為性が認められるのだが、しかし原道篇にとつて、この意味での人為は万物の自然を全うさせる方向で働くと思考されている。すると、原道篇が法治に対して批判的なのは、万物の自然に対し人為により統制を加えその自然性を損なうものとしてそれを理解するからだろう。覽冥篇は、道德を第一としつつも仁義・法度を併用する統治を提言するのだが、覽冥篇がとりわけ峻刻な法治に対して批判的なのは、やはり法度が民の自然を損なうことについて自覚的だからだと思われる。要するに、主術・汜論篇の統治観は、原道・覽冥篇のそれと比べて、人為をより重視して万物の自然を制御しようとする志向をもつといえる。このように原道・覽冥篇と主術・汜論篇との間に、こうした統治観の相違が認められる以上、原道篇の「泰古二皇」を許慎・高誘の両注釈に従つて伏羲と神農を指すとすべきではなく、覽冥篇に見える伏羲と女媧とを指すと考えるのである。それではなぜ原道篇は伏羲・女媧という統治者の名を出さなかったのか。恐らく、それは敢えて統治者の実名を提示しないことによつて、その統治の象徴性をより強めようとしたためであろう。

## おわりに

三章で見たように、主術篇は、無為の道を根幹とし、仁義・法度をその補助手段とする統治を提唱していた。一方、汜論篇は、仁義を本体、法制礼義を末用とする仁義の道を唱えていた。このことからすると、覽冥篇の提唱する道徳を根幹とし仁義・法度を補助とするという五帝の道は、主術篇においてばかりでなく汜論篇においても意識されていることがわかる。即ち、汜論篇は道徳の内容に仁義を充当していると見られるのである。主術・汜論篇は道徳・仁義・法度という三者を包含する五帝の政道をそれぞれの立場から提示しようとしたのではなからうか。こう考えると、原道・覽冥・主術・汜論という四篇の統治構想を、原道篇のような道徳を主とする形態、覽冥篇や主術篇のような道徳を主としつつ仁義・法度を従とする形態、汜論篇のような仁義を主とし法度を従とする形態という三つのタイプに大別できる。原道篇・覽冥篇には先述のように前漢文帝・景帝期に思想界の主流であった黄老・刑名思想に対する批判的姿勢が認められ、原道篇はとりわけこれらに代る道徳のみによる無為の治を提唱すると見られる。主術篇は逆に黄老・刑名思想を支持する立場だろう。そして、汜論篇は五帝三王の道（仁義の道）を提唱する泰族篇<sup>(8)</sup>と同様に儒教思想による統治を志向する立場だろう。『淮南子』にはこのように立場を異にする複数の統治構想が並立していると思われるのである。

## 注

(1) 本稿では、底本として劉文典『淮南鴻烈集解 上下』（中華書局、一九八九）を用いる。また『淮南子』本文の理解に際しては、楠山春樹『淮南子 上中下』（明治書院、一九七九・一九八二・

一九八八）、池田知久『中国の古典 淮南子 知の百科』（講談社、一九八九）を参考にした。

(2) 金谷治『老莊的世界―淮南子の思想』（平楽寺書店、一九五九）第二章第二章4道とは何か、同氏『秦漢思想史研究』（日本学術振興会、一九六〇）第五章『淮南子』の研究」第四節「道」

(3) 田中麻紗巳『淮南子』の人間観について―原道篇を中心にして―（『舞鶴高専紀要』九、一九七四）

(4) 原道篇の分節は、基本的に楠山氏『淮南子 上』（明治書院、一九七九）の二十一分節をほぼ踏襲したが、筆者はそのうちの「夫執道理以耦變」から始まる十一節と「夫天下者吾有也」から始まる十八節については節として区切らずともよいと考え、全て十九節とした。

(5) 金谷氏前掲『老莊的世界』第1章2「淮南子の内容」は原道篇の内容が雑然として趣旨が一貫していない旨を述べている。

(6) 注(2)に同じ。金谷氏はこの二著において、根源者としての道は『老子』の道、理法としての道は『莊子』の道で、『淮南子』はこれらを統一したのだと説く。

(7) 楠山氏『淮南子 上』の「天下之要、不在於彼而在於我、不在於人而在於我身」の語釈に「天下を統治の対象としてではなく、あるがままの自然として観ずる時、天下に対する自己の主体性がまことの意味において確立することをいう」とあるのを参考にした。

(8) この一句は底本では「秉其要帰之趣」となっているが、王念孫の説により改めた。

(9) ここでは大丈夫の「恬然無思」「澹然無慮」という在り方を心の精神の働きを虚静にすることと捉えた。五節に「物至而神応、知之動也」とあり、精神とは心の思慮思考する面を言い、それは心の知覚作用によつて起こるものである（前掲田中氏論文を

参考にした)。この点は注(10)に掲げる九節の資料に「保其精神、偃其智故」とあり、精神を保つことと智恵と巧飾とを發揮しないことが併せ説かれていることも参考になる。

(10) 九節の「聖人内修其本、而不外飾其末、保其精神、偃其智故、漠然無為而無不為也、澹然無治也而無不治也。所謂無為者、不先物為也。所謂無不為者、因物之所為。所謂無治者、不易自然也。所謂無不治者、因物之相然也」という文からも、このような態度が読みとれる。

(11) 高誘注に「因以水性自下、決使東流、以為後世師法」とあるのに従い訳読した。

(12) 高誘注に「布種百穀、因苗之生而長育之、以為後世之常教也」とあるのに従い訳読した。

(13) 「昔者夏鯀作三仞之城、諸侯背之、海外有狡心。禹知天下之叛也、乃壞城平地、散財物、焚甲兵、施之以德、海外賓伏、四夷納職」とあるのに拠る。

(14) 「昔舜耕於歷山、暮年、而田者爭処墮墮、以封壤肥饒相讓。釣於河濱、暮年、而漁者爭処湍瀨、以曲隈深潭相予。当此之時、口不設言、手不指麾、執玄德於心、而化馳若神」とあるのに拠る。

(15) 覽冥篇のこの部分の記載には女媧の名しか見えないが、この部分は後引の「然猶未及慮戲氏之道」とある文の直後にあることから、慮戲・女媧両氏の時代を記す部分と見る(前掲池田氏書はこの見方をとる)。なお、女媧については高注に「女媧、陰帝、佐慮戲治者也」と見える。

(16) 『呂氏春秋』召類篇に「聖人不能為時、而能以事適時。事適於時者其功大」という文がある。覽冥篇の作者はこの召類篇の文を参考にしていてと考え、「生時」を「時を生ず」と読んだ。

(17) 淮南王劉安が武帝即位初の建元二年(前一三九)の入朝の際に、「内書二十一篇」(今本『淮南子』二十一篇の体裁とほぼ同じと

思われる)を武帝に献上したと考えられることについては、前掲池田氏著「解説」参照。

(18) 「今若夫申・韓・商鞅之為治也、持拔其根、蕪棄其本、而不窮其所由生。何以至此也。鑿五刑、為刻削、乃背道德之本、而爭於錐刀之末、斬艾百姓、殫尽太半、而忻忻然常自以為治、是猶抱薪而救火、鑿竇而出水」とあるのに拠る。

(19) 『莊子』天運篇に見える孔子に対する老聃の言葉に「夫六經、先王之陳迹也。豈其所以迹哉。今子之所言、猶迹也。夫迹、履之所出、而迹豈履哉」とあるのを参考にすると、覽冥篇の「伏羲氏之迹を脩む」とは、伏羲氏の統治の形跡をなぞるという意味で捉えられる。ここには先の提言が伏羲氏の統治の在り方そのものを体現するものではないというニュアンスが込められているように。

(20) 「昔者黃帝治天下、而力牧、太山稽輔之、以治日月之行、律陰陽之氣、節四時之度、正律曆之數、別男女、異雌雄、明上下、等貴賤、使強不掩弱、衆不暴寡。人民保命而不夭、歲時孰而不凶、百官正而無私、上下調而無尤、法令明而不闇、輔佐公而不阿、田者不侵畔、漁者不爭隈、道不拾遺、市不豫賈、城郭不閑、邑無盜賊、鄙旅之人相讓以財、狗彘吐菽粟於路而無忿爭之心。：然猶未及慮戲氏之道也」とある(底本には「律陰陽之氣」の「律」字の下に「治」字があるが、陳觀棧の説によつて削つた)。黃帝は力牧・太山稽という補佐を得て、律曆を正定し、また男女上下を区別し、弱者少数を保護したという。この統治のうち、律曆の正定は、道德を得て天に順応する行為を指し、男女上下の区別、弱者少数の保護は仁義を補助とする在り方を指すだろう。またここでは「法令」も併用されている。

(21) 司馬遷は漢初の思想的状況を概観して「維我漢繼五帝末流、接三代絕業。：自曹參薦蓋公言黃老、而賈生、晁錯明申・商、

公孫弘以儒頭、百年之間、天下遺文古事靡不畢集太史公」(『史記』卷一三〇・太史公自序) と言う。

(22) 許慎注に「庖犧、神農」(『太平御覽』卷七七・皇王部・敘皇王下)とあり、高誘注に「二皇、伏羲・神農也。指說陰陽、故不言三也」と見える。

(23) 本節で引用する資料は全て主術篇からのものである。なお、以下の行論中で述べる主術篇及び汜論篇の理解は、『淮南子』に見える一つの君主像」(『中国の思想世界』所収、イヅミヤ出版、二〇〇六)に述べた所に加筆修正を施したものである。

(24) 前引の「太上神化：」の文の直前に「古聖王至精形於内、而好憎忘於外、出言以副情、発号以明旨、陳之以礼楽、風之以歌謡、業貫万世而不墜、横扇四方而不窮、禽獸昆虫与之陶化、又況於執法法令乎」とあるのに拠れば、主術篇は伏羲・神農の統治が法令を全く用いなかったというのではないらしい。

(25) 「主道員者、運転而無端、化育如神、虚無因循、常後而不先也。臣道方者論是而処当、為事先倡、守職分明、以立成功也」とあるのに拠る。なお、底本に見えるこの文の「臣道」と「方者」との間にある「員者運転而無」という六字は王念孫の説により削つた。

(26) 「言事者必究於法、而為行者必治於官。上操其名以責其実、臣守其業以効其功、言不得過其実、行不得踰其法、群臣輻湊、莫敢專君。事不在法律中、而可以便国佐治、必参五行之。陰考以觀其婦、並用周聴以察其化、不偏一曲、不党一事、是以中立而偏、運照海内、群臣公正、莫敢為邪、百官述職、務致其公迹也」という文に拠る。

(27) 田中麻紗巳「雑家としての『淮南子』」(『九州中国学会報』二七、一九八九)による。なお、心術とは例えば「人主静漠而不躁、百官得脩焉」(主術篇)というような、心を虚静にすることや「人

主誠、正則直士任事、而姦人伏匿矣」(同) というような心に公正さを保つことなどを含むだろう。

(28) 「防民之所害、開民之所利、威行也、若瓮城決唐」と見える。

(29) 「教民養育六畜、以時種樹、務修田疇滋植桑林、肥境高下、各因其宜。丘陵阪險不生五穀者、以樹竹林、春伐枯槁、夏取果蠃、秋畜疏食、冬伐薪蒸、以為民資」と見える。

(30) 主術篇は「人主之於用法、無私好憎、故可以為命」と君主は法の運用においても私意を挟んではならぬとする。

(31) 本節で引用する資料は全て汜論篇からのものである。

(32) 前掲楠山氏『淮南子 中』が岡本保孝『淮南子疏証』所引の諸葛説により、「鑄」字の下には一字脱しており、「鑄□・銜鑿・策鍛」の六字で「馬口に含ませる鉄丸くつわ・はりのついた鞭」の意だとするのに従う。

(33) 汜論篇に「国之所以存者道徳也。家之所以亡者理塞也」「乱国之君、務広其地而不務仁義、務高其位而不務道徳、是积其所以存而造其所以亡也」とも見える。

(34) 底本は「入」字に作るが、王念孫の説により改めた。

(35) 矢田尚子『淮南子』に見える天界遊行表現について—原道篇・覽冥篇を中心に—(『中国文学研究』三一、二〇〇五)は、本節で掲げた原道・覽冥篇の資料などを「天界遊行表現モチーフ」と捉えて考察を加え、『淮南子』の政治理念である「無為の治」を実現する理想的統治者の超越性を表すために取り入れられたものであること」を述べている。なお、矢田論文では「馮夷・大丙」は許慎注本では「馮遲・太白」に作られており、ともに河伯(河の神)であるとす。また鉗且は崑崙山と関係のある山の神である可能性が高いとする。

(36) 原道篇の七節には「峭法刻誅者非霸王之業也。筆策繁用者非致遠之術也」と見える。また覽冥篇は「王良・造父の御」を貴

ぶに足らぬとするが、一方主術篇は「聖主之治也、其猶造父之御」云々と言い、また「權勢者人主之車輿也。大臣者人主之駟馬也。：是故輿馬不調、王良不足以取道」と言つて、在るべき統治の形態を「造父」の御に喩え、「王良」の御を肯定的な意味で用いている。

(37) 原道篇の八節には「所謂天者純粹樸素、質直皓白、未始有与雜糅者也。所謂人者偶睚智故、曲巧偽詐、所以俛仰於世人而与俗交者也。故牛歧蹠而戴角、馬被鬣而全足者天也。絡馬之口、穿牛之鼻者人也。循天者与道游者也。随人者与俗交者也。：故聖人不以人滑天、不以欲乱情、不謀而当、不言而信、不慮而得、不為而成、精通于靈府、与造化者為人」と見えるが、原道篇のこの立場からすると主術・汎論篇の立場は「人を以て天を滑す」ものと見なされることになろう。

(38) 泰族篇の提唱する「五帝三王の道」については『淮南子』泰族篇の治身治国論とその学問的立場―中庸篇との比較を通して―(『山口大学教育学部研究論叢』五七卷、二〇〇七)を参照。

〔付記〕本稿は平成二十一年五月三十・三十一日開催の第五十八回東北中国学会で発表した原稿に加筆修正を施したものである。学会当日は、三浦秀一先生から懇切なご指導を賜った。記して謝意を表する次第である。