

『淮南子』傲真篇の思想的立場

南部 英彦

On the Characteristic Standpoint of Chu-Then-Pian (傲真篇)'s Thought

NAMBU Hidehiko

(Received September 28, 2012)

はじめに

本稿は、『淮南子』^①全書 of 思想の特徴や意義を説明する試みの一環として、巻二・傲真篇の思想的立場を捉えることを目的とする。そのための考察の手順は以下の通り。まず傲真篇が示す道とは何かを把握した上で、道の体得に基づくその統治の理論の構造を体系的に捉える。次に該篇が示す統治の形態のもつ意味とその思想的立場の特徴を考察する。最後に傲真篇の思想的立場と原道篇のそれとの異同について考え、結びとする。

一、傲真篇の道

先ず初めに、傲真篇が示す道とは何かについて考察する。

万物の疏躍枝拳、百事の莖葉条梓は皆一根に本づきて、千万に条循するなり。^②

道には経紀条貫あり。一の道を得れば、千枝万葉を連ぬ。

前の資料では、万物は様々な活動し、百事は多様に展開するが、それらは全て道の一根に基づきながら千差万別に分岐したものであ

るといふ。これと関連して、後の資料では、道には経紀条貫、つまり一貫した理法があり、この一の理法をもつ道を体得すれば万事万端を連ね治めることができるという。では傲真篇のいう道の一の理法とはいかなるものだろうか。

道は一原より出で、九門に通じ、六衢に散じ、垓坵無きの宇に設す。^③寂寞として以て虚無にして、物に為すこと有るには非ず、物の以て己に為すこと有るなり。

天の覆う所、地の載する所、六合の包む所、陰陽の响むる所、雨露の濡らす所、道徳の扶くる所は、此れ皆一父母より生じて一和に関べらるるなり。是の故に槐榆と橘柚とは合して兄弟と為り、有苗と三危とは通じて一家と為る。∴是の故に其の異なる者自り之を視れば、肝胆も胡越なり。其の同じき者自り之を視れば、万物も一圈なり。

まず前の資料では、道は一原から出て九天の門を通って宇宙の全体に散らばり、その隅々にまで行き届いている。その働き方は寂寞・虚無であり、万物に対して自らは働きかけないが、万物はこれ为己のために用いるという。これは「一原」、つまり一の理法が道の一気の働きとして展開することを描写したものである^④。次に後の

資料では、天地・宇宙に生まれ、陰陽・雨露に育まれ、道の働きに支えられた万物は、すべて同じ父母たる天地から生れるとともに、同じ和氣(4)に統べられているという。また、だから槐楡と橘柚あるいは有苗と三危という組み合わせも、樹木や民族の種類の違いを超えてそれらは兄弟・一家の關係にあるといい、この点を補って、万物は差別があるという観点からすると肝臓と胆嚢との隔たりでさえ北胡と南越との間ほどの大きな開きがあるが、同一であるという観点からするとこれらは同類として括られるという。この文は道の一の理法とは何かを考える上で参考になる。つまりこの文は道とは一氣であり、天地・万物の根源であること、またそれゆえ天地・万物は根源的に一体だという意味で同一であることを説いており、この万物斉同のことわりこそが道の一の理法だと考えられるのである。だから道の一氣による万物の生育は万物斉同のことわりの自然なる実現の意味をもつ。このように倣真篇は、道に氣と理との両面を見るのである。そしてこのような考えに立つて、万事万端は一根にして普遍なる道から派生したものだから、一の理法をもつ道の体得こそが万事万端を統べ治めるための要件だとし、さらに前掲の「道有經紀条貫。得一之道、連千枝万葉」という文の直後に「是の故に、貴くしては以て令を行うこと有り、賤しくしては以て卑しきを忘るること有り、貧しくしては以て業を樂しむこと有り、困しみては以て危に処ること有り」とあるように、道の体得者は天下の統治を実行でき、また処世にしなやかさが伴うと倣真篇はするのである。それでは、道の体得と天下の統治や個人の処世とはいかに関連するのだろうか。このことを、得道の方法や内容は如何という問題と合わせ、次節で考察を加えることにしたい。

二、倣真篇の統治の理論

本節では、得道の方法・内容や得道と統治・処世との関連如何の

問題を、倣真篇の治身治国の理論に着目しながら考察していきたい。(1) 道の体得と天下の統治
まず道はいかにして体得できるのかという問題から検討を始めよう。

静漠恬澹は性を養う所以なり。和愉虚無は徳を養う所以なり。外、内を滑さざれば則ち性、其の宜を得。性、和を動かさざれば則ち徳、其の位に安んず。生を養いて以て世を経り、徳を抱きて以て年を終うれば、能く道を体すと謂うべし。

聖人、其の神を靈府(5)に託らせて、萬物の初に歸り、冥冥に視、無声に聴き、冥冥の中に獨り曉を見、寂漠の中に獨り照有(6)り。其の之を用いるや用いざるを以てし、其の用いずして而る後能く之を用う。其の知や乃ち知らず、其の知らずして而る後能く之を知るなり。：是の故に真人有りて然る後真知有り。其の持する所の者不明なれば、庸詎ぞ吾が所謂る知の知らざるに非ざるを知らんや。

前の資料では、心を虚静にして本性が適宜を得ることにより徳が心に定着することを道の体得とする。後の資料では、聖人は精神を心に宿らせると、その精神は万物の原初たる道に立ち返り、冥冥・寂寞の中に独り光明を視るといふ。これは「真人」の「真知」とも表現されるような、通常の意味での知慮を敢えて働かせないことによる、それよりも一段上の、精神による道の認識を述べたものである。従ってこれは道の一氣により生成する万物の、精氣による道の認識をいうものだろう。これらによれば、心を虚静にして本性の適宜を保ち、そこに精神の靈妙な働きを得ることではじめて道を認識し、これを徳として心に体得できると倣真篇はするのである。ではこの治身による道の体得は天下の統治といかにつながるだろうか。

心至る所有りて神喟然として之に在り、之を虚に反せば則ち消鑠滅息す、此れ聖人の游なり。故に古の天下を治むるや、必ず

性命之情に達す。其の拳錯は未だ必ずしも同じからざるも、其の道に合するや一なり。

心が嗜欲に惹かれるのを精神が踏みとどめこれを虚静の状態に立ち返らせると、心の嗜欲は消滅する、これが聖人の「游」だとした後、「故に」として、古代において天下を治める際には必ず「性命の情」に到達した。統治の具体的在り方は同一ではないが、道に合一している点では同じだという。つまり、安静・適宜なる本性の回復を前提とする万物の「性命の情」への到達、これが道との合一にして道の体得であり、古代にはこうした得道による天下統治が行われていたと傲真篇はするのだろうか。

(2) 傲真篇の宇宙生成論

今、古代には共通して道を体得し「性命の情」に到達するという形態での統治が存在したという傲真篇の見解を見た。そこで次に得道の内容としての「性命の情」への到達とはいかなる事態を指すか、また得道と処世とはいかに関わるのかについて傲真篇の他の資料を手掛かりに考えていきたい。

以下に傲真篇の冒頭の一節を分段して掲げておく。

始めなる者有り。未だ始めより始め有ること有らざる者有り。未だ始めより夫の未だ始めより始め有ること有らざること有らざる者有り。有なる者有り。無なる者有り。未だ始めより有無有ること有らざる者有り。未だ始めより夫の未だ始めより有無有ること有らざること有らざる者有り。

A〔Ⅲ〕所謂る始めなる者有りとは、繁憤未だ発せず、萌兆牙孽未だ形埒垠罅有らず、無無螟螽として、將に生興せんと欲して未だ物類を成さざるなり。

B〔Ⅱ〕未だ始めより始め有ること有らざる者有りとは、天氣始めて下り、地氣始めて上り、陰陽錯合して、相与に宇宙の間に優游競暢し、徳を被り和を含み、繽紛龍從し、物と接せんと欲して未だ兆朕を成さざるなり。

C〔Ⅰ〕未だ始めより夫の未だ始めより始め有ること有らざること有らざる者有りとは、天和を含みて未だ降らず、地氣を懐きて未だ揚がらず、虚無寂寞・蕭条霄霏として、仿佛有ること無く、氣遂くして大いに冥冥に通ずる者なり。

D〔Ⅳ〕有なる者有りとは、万物摻落し、根莖枝葉、青葱蒼龍として、藿蘆炫煌し、螟飛螟動、蚊行噲息、切循把握すべくして数量有るを言う。

E〔Ⅳ〕無なる者有りとは、之を視れども其の形を見ず、之を聴けども其の声を聞かず、之を捫れども得べからず、之を望めども極むべからざるなり。儲与扈治、浩浩瀚瀚として、隠儀揆度すべからずして、光耀に通ずる者なり。

F〔Ⅱ〕未だ始めより有無有ること有らざる者有りとは、天地を包裹し、万物を陶冶して、大いに混冥に通じ、深闊広大にして外を為すべからず、毫を析き芒を剖きて内を為すべからず、環堵の宇無くして有無の根を生ずるなり。

G〔Ⅰ〕未だ始めより夫の未だ始めより有無有ること有らざること有らざる者有りとは、天地未だ剖れず、陰陽未だ判れず、四時未だ分れず、万物未だ生ぜず、汪然平静、寂然清澄にして其の形を見ること莫きなり。

右は道から万物が生成する過程について、万物の「始」源と「有無」の起源という二つの観点から、これを遡源的に記したものである。

A↪Gの記号を付した文は、その前に位置する「有始者」から「有未始有夫未始有有無者」までの、「莊子」齊物論篇の文を一部改変して成る七つの文それぞれの意味を解説するものである。また、A↪Gの記号の直下の「Ⅰ」↪「Ⅳ」の記号は便宜上万物生成の段階を示したものである。万物の生成過程に即してみると、「始」の系列はC↪B↪Aという三段階として、また「有無」の系列はG↪F↪D・Eという三段階としてそれぞれ記述されているが、CとG、BとFの二組は万物生成の段階が一致していると考えられるので、

この一節全体としては【C・G】〔I〕↓【B・F】〔II〕↓【A】〔III〕↓【D・E】〔IV〕という四段階が想定されていると考えられる。このことを文意に即して見ていくと、次のようになる。すなわち、まずC「有未始有夫未始有有始者」という、一氣が冥冥に通じ、天地が各々氣を含みながら発動せず、虚無・蕭条として形あるもののない状態は、G「有未始有夫未始有有無者」という、天地・陰陽・四時が別れず、また万物が生まれず、平静・清澄として形あるもののない状態と対応する（万物生成の第一段階）。次に、B「有未始有有始者」という、天氣と地氣とが交わり、陰陽二氣が入り混じって宇宙全体に伸び広がりながら、物としての兆しをまだ成さないという状態は、F「未始有有無者」という、一氣が冥冥に通じながら、天地を包み込み万物を陶冶しつつ、寸分の隙間なき場所に「有無」の根を生じた状態と対応する（万物生成の第二段階）。さらにA「有始者」という、積もった氣が発動せず、いまだ物の形状を成していない状態（万物生成の第三段階）があり、最後にD「有有者」という、万物が群り繁茂して、捉えて数え量ることができるとE「有無者」という、それを視聴したり、捉えたり、推し量ったりすることはできないが光耀に通じているという状態（万物生成の第四段階）が置かれている。「氣遂くして大いに冥冥に通ずる者」（C）〔I〕、「大いに混冥に通ず」（F〔II〕）、「光耀に通ずる者」（E〔IV〕）と見える表現は、始源としての道から万有及び無の発生に至るまでの全ての過程にわたりそこに道の一の理法が作用していることを示し、また最後に「有」の発生と併せて「無」の発生を記すのは、その後の有形の万物の活動や生滅を無形の道が常にその背後から支えていることを示すものだろう。ともあれこうしてAからGまでを通して眺め見ることで、天地万物の発生は、一の理法に連なる一氣から天地が造られて陰陽が別れ出で、陰陽二氣が混じり合つて有形の万物が生成するという過程を経たものであることが具体的イメージを伴って確認されるのである。ところで、この一節が万物の発生時

点からその始源たる道へと段階を追って遡る形で記述されている点に改めて注意したい。このことにはいかなる意味があるだろうか。生を化する者は死せず、物を化する者は化せず。

大塊、我を載するに形を以てし、我を勞れしむるに生を以てし、我を逸しましむるに老を以てし、我を休わしむるに死を以てす。我が生を善くするは、乃ち吾が死を善くする所以なり。

前の資料は万物を生み出し変化させる主体は変化しないと述べて、これは恒常不変にして無限なる実在としての道と常に變化する有限なる実在としての万物との両者を本末の關係に捉えるものである。後の資料は、天地の間における万物の生死は一如であることを述べる。これも万物の性命は常に變化する有限の存在であることを意味している。これらを参考にと、倣真篇が道の造化の過程を遡源的に記述したのは、道を認識する過程を如実に描くことで有限・個別の万物に対比しての根源たる道の無限性・普遍性を認知させるためであろう。従つて道の体得とは、万物の有限性（性命の情じやう）と道の無限性とを対比的に認識することで万物斉同の理法に通達することを指すと考えられる。また道の体得者はそこではじめて天下に対する主体性を得て宇宙全体を把握し天下を治めると倣真篇はするのである。倣真篇は、

夫の神掩う所無く、心載する所無く、通洞条達し、恬漠無事にして、凝滯する所無く、虚寂にして以て待つが若きは、勢利も誘うこと能はず、辯者も説ばすこと能はず、聲色も淫すこと能はず、智者も動かすこと能はず、勇者も恐れしむること能はず、此れ真人の道なり。然るが若き者は、萬物を陶冶して、造化者と人と為り、天地の間、宇宙の内、能く天遏するもの莫し。

と述べて、心を虚静に保ち精神の自在なる働きを得た者は、勢力・声色の誘惑や弁者・知者・勇者の存在にも心を動かされないことはもとより、造化者と一体化しつつ万物を陶冶しようという内容の「真人の道」を説くが、これこそが先に見た古代の理想的な天下統治の

在り方に相当すると考えられる。さらに、

其の天下を有たん予りは、説ぶこと有るに若かざるなり。説ぶこと有らん予りは、物の終始に尚羊し有無の際に条達するに若かざるなり。是の故に世を挙げて之を誉むるも勸みを加さず、世を挙げて之を非るも沮けを加さず、死生の境を定めて榮辱の理に通ず。…然るが若き者は天下の間を視ること猶お羽を飛ばし芥を浮かぶるが若し。孰か肯て分然として物を以て事と為さん。

と、天下を保有することは心に悦びをもつには及ばず、心に悦びをもつことは物の終始に逍遙し、有無の境界に通達するには及ばないという。ここにいう「物の終始に逍遙し、有無の境界に通達する」とは、道による造化の過程を遡って道を体得し「性命の情」に通達した者の万物の陶冶という形態での天下統治のすがたを表現するものだろう。また従つてこうした得道により天下に対する主体性を得た統治者においては、死生一如の境涯を得て世間の榮辱の無意味さに通曉するがゆえに、処世のしなやかさを獲得すると傲真篇はするのである。

(3) 仁義を用いる統治の位置づけ

ところで傲真篇には、これまで見てきたような得道による統治と関連して、仁義を用いる統治にふれる資料が幾つか存在する。そこでそれらの内容を吟味して、傲真篇が仁義を用いる統治を得道による統治に対していかに位置づけているかを確認したい。

古の人混冥の中に処ること有り、神氣外に蕩かず、万物恬漠として愉静、攘搶衝杓の氣弥靡せざること莫きも、害を為すこと能わず。此の時に当たりて、万民猖狂し、東西を知らず、哺を含みて遊び、腹を鼓ちて熙び、交も天和を被り、地徳を食み、曲故是非を以て相尤めず、茫茫沈沈たり。是れを大治と謂う。

是に於いて上位に在る者、左右して之を使い、其の性を淫すこと母し。鎮撫して之を有ち、其の徳を遷すこと母し。是の故に

仁義布かずして万物蕃殖し、賞罰施さずして天下賓服す。

ここでは「大治」なる古人の理想的な統治の姿を描いている。それは、心を虚静にして混冥の道に合致しながら、天地の氣を調和して万物の本性を安静に保つことを旨とした統治と捉えられるが、ここでは同時にその統治に仁義や賞罰を用いなかつたとあるのが注意される。道にもとづく理想的な統治が行われるとき、仁義・賞罰などの規範は必要としないというのがその趣旨であろう。しかし傲真篇は天下統治における仁義・賞罰の意義を完全に否定するわけではないようである。以下、この点を傲真篇が特に言及する道と仁義との関係に絞つて確認しておきたい。

趨舎の行いの偽るは、精、外に求むるが為なり。精、湫尽すること有りて、行い窮極無ければ、則ち心を滑し神を濁らせ、其の本を惑乱す。其の守る所の者定まらず、外に世俗の風に淫せば、断じて差跌せし所の者、内に以て其の清明を濁らす。是の故に躊躇して以て終わりて、須臾も恬澹たるを得ず。是の故に内に道術を修めて外に仁義を飾らず、耳目の宜を知らずして精神の和に遊ぶ。然るが若き者は、下に三泉を揅り、上に九天を尋ね、六合を横廓して、万物を揅貫す。此れ聖人の游なり。

ここでは、内面に道術を修め、精神の調和を得て、宇宙・万物の全体に通達する「聖人の游」を描くとともに、外面に仁義の行為を修飾することに精神を寄せることを批判する。一方、

聖人には達する所有り。達すれば則ち嗜慾の心外なり。孔墨の弟子、皆仁義の術を以て世を教導するも、然れども備るるを免れず。身猶お行うこと能わざるに、又況んや教うる所をや。是れ何となれば其の道外なればなり。夫れ末を以て本に返るを求むるは、許由すら行うこと能わず、又況んや齊民をや。誠に性命の情に達すれば仁義は固より附す。趨舎何ぞ以て心を滑すに足らん。

とあり、聖人は心を治めて「性命の情」に通達するが、他方孔子・

墨子の弟子たちは皆仁義の政術によって世を教導する徒勞を犯しており、それは仁義という外面の規範ばかりを重視して内面の確立を忘れた本末転倒の統治の在り方だと批判する。しかし倣真篇は、同時に「誠達于性命之情、而仁義固附矣」と言つて、万物の「性命の情」に通達して内なる根本を確立すれば、末節たる仁義の行為は当然附属するのだという。倣真篇は、得道が成るとき、それに伴う形で仁義の行為が行われること自体は否定しないのである。それでは、倣真篇は、道徳と仁義との関係をそもそもいかに見ているのだろうか。

恵を積み厚を重ね、愛を累ね恩を襲ね、以て華嘔苻嫗を声し、万民百姓を掩い、之を知りて訶訖然として、人其の性を樂しむは、仁なり。大功を挙げ、頭名を立て、君臣を体し、上下を正し、親疏を明らかにし、貴賤を等し、危国を存し、絶世を継ぎ、掣るを決し煩わしきを治め、毀宗を興し、後無きを立つるは、義なり。九竅を閉じ、心志を蔵し、聡明を棄て、識無きに反り、茫然として塵埃の外に仿佯して、無事の業に消揺し、陰を含み陽を吐きて万物和同するは、徳なり。是の故に道散じて徳と為り、徳溢れて仁義となり、仁義立ちて道徳廢る。

ここでは仁・義・徳という三つの概念を定義づけして、それぞれ、恩恵と名声とによって万民の本性を保全するのが仁、大功・名声を立て、君臣上下・親疏貴賤の名分を明らかに、危国の存続と毀宗の再興とを図るのが義、心を虚静にし世俗を超越して無為の事業を行い、陰陽二気を調節し万物を和合させるのが徳だと述べ、その上で、「だから道が散ずると徳となり、徳の度が過ぎると仁義となり、仁義が確立すると道徳が廢れる」と道・徳・仁義という三者の関係を述べ、右の仁・義・徳の定義を踏まえ、末尾の一文を解釈してみると、まず「道散じて徳と為」とは、道は心を治めた者に体得されてそこに徳として定着するをいうだろう。次に「徳溢れて仁義と為」とは、徳のもつ万物を養育する機能の面が人の当為として過剰に意識され、万民を保全するための社会的行為の規範として徳から派

生したのが仁義だというのだろう。最後の「仁義立ちて道徳廢る」とは、社会的規範としての仁義の価値が確立することになると、道徳こそが万物を養育する真の主体であるとの事実が無視されるという意味だろう。このように倣真篇は道徳と仁義とを価値的に上下に区別するが、仁義を完全に否定してしまうのではないのである。このことを踏まえて前掲の「道有經紀條貫。得一之道、連千枝万葉」という文の少し後に次のようにあるのに着目したい。

是の故に道を以て竿と為し、徳を以て綸と為し、礼楽を鉤と為し、仁義を餌と為して、之を江に投じ、之を海に浮かぶれば、万物は紛紛たるも、孰か其れ有ること非ざらん。

これは魚釣りの譬喩を用いて、道を徳として身に体しながら、同時に仁義・礼楽を用いて万物を治めるといふ統治の在り方を是として提示するものだろう。先に見たように、仁義は、徳が過度になり、そこから万物の養育という機能が社会的行為の規範として派生したものである。しかし裏を返せば、万物の養育という機能の面において、道徳と仁義との間には一筋のつながりが保たれている。礼楽については倣真篇に定義がないものの、別の箇所では仁義と併称され、道を離れたその単独の実行が「徳を擢き性を攪り、内に五臟を愁えしめ、外に耳目を勞れしむ」る俗世の学として批判されているので、ここでは仁義と同様、万物の養育という機能の面で道徳とのつながりを有するものと見ておく。さて先に、道徳を差し置いて社会的規範としての仁義の価値が確立すると道徳は無視され廢れてしまふとする倣真篇の見解を見た。そこで先の魚釣りの譬喩に改めて注目してみると、道を竿とするのは道が宇宙の根幹であることを喩え、徳を綸とするのは徳が道と万物とをつなぐ筋目であることを喩え、礼楽・仁義をそれぞれ鉤・餌とするのは礼楽・仁義が道徳を施すべく万物をつなぎとめるための装置であることを喩えるものだろう。つまり倣真篇は、道徳を統治の根幹に据えながら、その実現のための便宜的措置として仁義・礼楽を併用しようとするのである。

だから傲真篇は、道徳を根幹とし仁義・礼楽を補助とする統治を、道の理法に従った統治の在り方の一つだと認めるのである。先に傲真篇が、仁義・賞罰を用いない、道徳のみによる統治を古代に行われた理想的なそれとして描いているのを見た。これは傲真篇がこの統治を最上の形態と認めていることを意味するが、しかし傲真篇は現実としては道徳を根幹とし仁義・礼楽を補助とする次善の統治を提唱するのである。

三、傲真篇の思想的立場

(1) 傲真篇が提示する統治形態の意味

先に傲真篇は道徳のみによる統治を最上のものと認めつつも、仁義・礼楽を併用する次善の統治を提示することを推測した。それでは傲真篇はなぜこのような次善の統治を提案するのか、幾つかの資料の分析を通してその意味を考えていきたい。

鳥は千仞の上を飛び、獸は叢薄の中を走りて、禍猶お之に及ぶ。

又況や編戸の齊民をや。此れに由りて之を觀れば、道を体する者は専ら我に在らず、亦世に繋がるること有り。…故に世治まれば則ち愚者も独り乱すこと能わず、世乱るれば則ち智者も独り治むること能わず。身濁世の中を踏みて道の行われざるを責むるや、是れ猶お騏驎を兩絆して其の千里を致すを求むるがごときなり。

傲真篇は、得道者が道を行えるか否かは我が治身の如何だけが問題だというのではなく、時代の良否という身外の要因が深く関係するとう。そうであれば、傲真篇の作者が漢初にあつて道の実行が可能か否かをいかに捉えていたのかが問題にならう。この点を、至徳の時代から周王朝末期に至るまでの政道の衰えを記した次の資料（画期となる時代の名称をゴシック体文字で示す）を参考にして考えてみたい。

至徳の世は、溷溷の域に甘暝し、汗漫の宇に徒倚し、天地を提挈して万物を委て、鴻濛を以て景柱と為して、岵崖無きの際に浮揚す。是の故に聖人は陰陽の氣に呼吸し、群生は顯顯然為らざる莫く、其の徳を仰いで以て和順す。此の時に当たりて、之を領理決離すること莫くして、隱密にして自ら成り、渾渾蒼蒼として純樸未だ散ぜず、旁薄して一と為り、而して万物は大いに優なり。是の故に羿の知有りと雖も之を用いる所無し。世の衰うるに及びてや、伏羲氏に至りては、其の道味味芒芒然として、徳を吟じて和を懐き、被施すること頗る烈し。而して知乃ち始めて味味昧昧として、皆其の童蒙の心を離れ、天地の間を覚視せんと欲す。是の故に其の徳は煩にして一なること能わず。乃ち**神農・黃帝**に至りて、大宗を剖判し、天地を竅領し、九竅を襲ね、九勅を重ね、陰陽を提挈し、剛柔を搏拊し、萬物百族を枝解葉貫して、各をして經紀条貫有らしむ。是に於いて万民は睢睢盱盱然として、身を竦めて聴視を載おさわざるは莫し。是の故に治まるも和すること能はず。下り棲遲して**昆吾・夏后の世**に至り、嗜欲は物に連なり、聰明は外に誘われて、性命其の得を失う。施きて**周室**に及びては、淳を澆しやうくし樸を散じ、道に雜うるに偽を以てし、徳を儉しくして以て行い、而して巧故萌生す。**周室**衰えて王道廢るるに、儒墨乃ち始めて道を列ねて議し、徒を分かちて訟う。是に於いて学を博くして以て聖を疑い、華り誣いて以て衆を脅し、弦歌鼓舞し、詩書を縁飾して以て名譽を天下に買う。登降の礼を繁くし、絨冕の服を飾るも、衆を聚めて以て其の変を極むるに足らず、財を積みて以て其の費を贍すに足らず。是に於いて万民始めてつゝを備れ離れつゝきて、各其の知偽を行いて以て衲を世に鑿ちて名利を錯拮するを求む。是の故に百姓は淫荒の陂に曼衍して其の大宗の本を失う。

この一節は、その直後に位置する「世の性命を喪う所以は、衰漸有りて以て然り。由つて來る所の者久し」という文に示された、人

の性命の本来の在り方は時代の推移に伴い喪失したという認識のもとに書かれていると考えられる。すなわち、至徳の世では天地をのみ支え万物を捨て置く統治が行われた結果、一の理法は実現されて万物はその純朴さを失うことはなかった。しかし伏羲氏の時代になると、その道はなお純厚ではあったが、心に徳と和を抱いて盛んに民に恩恵を施す統治が行われた結果、民にはぼんやりとした知が開け天下を意識して見るようになり、さらに神農・黄帝の時代になると、道を分別して天地を治め、陰陽・剛柔を調和し、万物に整然たる秩序を与えた結果、民は天下を凝視するようになった。下って昆吾氏（桀王）・夏后氏の時代には、民は物に惹かれ、その聡明さは外部に誘われて性命の自得を失ったのであり、さらに下って周末の衰替期には、墨墨が党派の争いを展開し、名譽を天下に求めたため、民は道の素朴さを離れ、詐欺を行うようになり、性命の根本を失ってしまったというのである。ここでは、至徳の時代の道の素樸さに従う統治から推移して、しだいに統治者が人知を用いて道を分別し天地・万物を整序する統治へと進んだことが、民の本来素朴な性命が失われた理由だと考えられていよう。そして、倣真篇が作られた漢初という時期は、周王朝末期と短命の秦を挟んで接しているから、倣真篇の作者は、漢初を万物の本来素朴な性命が失われている時期と捉えていたと推測できよう。ここで先の考察で倣真篇が、道徳を根幹とし、仁義・礼楽を補助とする統治を提唱していたことを想起したい。このことを念頭に置いて先の資料をながめるならば、倣真篇は、神農・黄帝の時代を模範として、先の統治の提案を行うのではないかと思われる。なぜなら、神農・黄帝の時代の統治は素樸な道の一の理法を意識的に分別して道から天地・万物に至るまでを整序したものとされているが、倣真篇の提唱する、道徳を根幹とし、仁義・礼楽を補助とする統治というのは、道の理法を体得することで万事万端を連ね治めることができるという考えに基づいており、両者における統治の在り方が相似するからである。そうだとすると、

倣真篇が漢初の時期に在って神農・黄帝の時代を模範とする統治を提案するのは、現在失われてしまっている民の性命の本来のすがたを、次善のレベルにはあれ回復させようとするからだと考えられる。倣真篇が神農・黄帝の時代をさらに遡って、その前の伏羲氏の時代やさらに前の至徳の時代の統治（これは二節（3）で見た古代の「大治」に相当するだろう）に回帰することを目指さないのは、漢初に在って、民の性命の本来性が喪失して久しい現状をふまえ、統治の在り方の急激な転換は困難であるとの現状認識が倣真篇の作者においてあったからであろう。

(2) 思想的立場

これまでの考察では、倣真篇が、道を天地・万物の根源としての一気とし、それゆえ万物斉同（一）の理法をもつものであるとした上で、道徳・仁義礼楽を本末に關係づけてそれらを併用する統治を志向し、かつこの統治の形態を神農・黄帝の時代の統治を模範として設定する、とした。倣真篇には、この立場をその根底において支える学問観が存在する。この点を確認した上で、倣真篇の示す如上の統治の内容のもつ思想的立場の特徴を捉えていくことにしたい。

(i) 学問観

倣真篇に次のような文がある。

百家の異説は、各おの出づる所有り。夫の墨楊申商の治道に
おけるが若きは、猶お蓋の一擦無く、輪の一輻無きがごとく、
之れ有れども以て数を備うべく、之無けれども未だ用を害う
こと有らざるがごときなり。已に自ら以て独り之れを擅らに
すと為すも、天地の情に通ぜざるなり。

墨翟・楊朱・申不害・商鞅の説くそれぞれの「治道」は、天地の実情に精通しておらず、従って蓋の一擦、輪の一輻のように、全体を支える骨組みの一つではあれ、それが欠けても全体への支障は生じないという。倣真篇がこのように評するのは、

善く射る者に儀表の度有ること、工匠に規矩の数有るがごとし。

此れ皆以て妙に至るを得る所なり。然れども奚仲は逢蒙と為ること能わず、造父は伯樂と為ること能わざるは、是れ一曲を論りて万方の際に通ぜずと曰うなり。

と述べるように、傲真篇は「万方の際に通ず」る道の全体的把握を学問の要諦とし、己自身はそれを実現しているとの自覚に立って、それと対比して墨翟・楊朱・申不害・商鞅の学は道の一曲のみを知る者だとするためである。道の全体的把握とは傲真篇の意に即すれば、道の一の理法の体得を指すだろう。ところで、このような道の全体的把握を要諦とする学問観は漢初の時期においては珍しいものではない。『莊子』天下篇は、その序文において、現在道德の全体を把握せずにその一曲のみをつかむ士人が多いため、「内聖外王の道」が宣明されないという危機意識を述べる。一方、司馬談「六家要指」では、「道家」の学問は精神を専一にし、その活動は無形でありながら万物を充足させるものだとしつつ、「其の術為るや、陰陽の大順に因り、儒墨の善を采り、名法の要を撮る」というように、これを他の五家の長所を兼ね備えた最もすぐれた思想であると位置づける。このように『莊子』天下篇や司馬談「六家要指」そして傲真篇は、道を全体的に把握する学問こそが諸学の上に立つという意識において共通しており、漢初の頃の学問観として主流の位置にあったことが推測される。そこで『莊子』天下篇が「内聖外王の道」を明らかにする思想として老荘の学を認め、「六家の要指」が最上と認める「道家」には黄老の学が主に該当すると目されることを手掛かりに、以下、傲真篇の学問的立場の特徴を捉えるため、老荘や黄帝書の思想と傲真篇のそれとの関連を調べていくことにする。

(ii) 老荘との関連

まず傲真篇における全一者たる道の一の理法の、老荘との関連から見ていこう。道を一と呼称することは『老子』に「聖人一を抱きて天下の式と為る」(二二章)「昔の一を得る者、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧く、神は一を得て以て靈に、谷は一を得

て以て盈ち、万物は一を得て以て生ず、侯王は一を得て以て天下の貞と為る」(三九章)などの例があるが、傲真篇の一の理法が道の一氣に基づく万物の生成を前提とする点に着目すると、『老子』の「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。万物は陰を負いて陽を抱き、沖氣以て和を為す」(四二章)という宇宙生成論との関連も考慮しうる。『老子』は道は一・二・三という過程を経て万物を生むとする。一方傲真篇は、二節(3)で見たように、道の一氣が陰陽二氣に別れ、陰陽が混合して万物を生むという過程を四段階として設定する。だから傲真篇の説く万物生成の四段階は『老子』のいう一・二・三・万物という四段階に相当し、「一」は道の一氣を指すため、『老子』のいう「道生一」という過程を含まないと考えられる。しかも傲真篇ではこの万物生成の四段階は、『莊子』斉物論篇の文を一部改変して用いつつ遡源的に記されており、そこには得道における万物の根源の認識の過程を描く意味があった。ところで、道の一氣を根源と見て万物を一体とする考えは『莊子』知北遊篇にあり、知に對し道とは何かを説明する黄帝の言葉に「生や死の徒、死や生の始め、孰か其の紀を知らん。人の生や、氣の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る。若し死生を徒と為せば、吾又何をか患えん。故に万物は一なり。…故に曰く、天下を通じて一氣のみ。聖人は故に一を貴ぶなり」とあり、人の生死は氣の聚散によるとして、生死一如と万物の根源的な一体性とを一氣の聚散の観点から論じ、聖人の貴一を説く。一方、『莊子』斉物論篇は相對の是非を超えた絶対の自然(天)を道と見る立場から「故に是れが為に莛と楹、厲と西施を拏ぐれば、恢恠憭怪なるも、道は通じて一と為す。…凡そ物は成と毀と無く、復た通じて一と為す。唯だ達者のみ通じて一為るを知り、是が為に用いずして諸を庸に寓す」として万物の斉同を説くが、傲真篇は万物斉同の根柢としての道の内容に一氣を当てて「環中」の「道樞」に据えたといえる。次に「得一之道、連千枝万葉」という道の一の理法を体得するこ

とよつて万事を治めうるという統治の考えについてだが、前引の『老子』の「聖人一を抱きて天下の式と爲る」(二二章)「侯王は一を得て以て天下の貞と爲る」(三九章)という文からは、一の体得を天下の統治者たるの要件とする見方を読み取れる。また『莊子』天地篇には「天地は大なりと雖も、其の化は均しきなり。万物は多なりと雖も、其の治は一なり。…道を以て言を觀れば天下の君正しく、道を以て分を觀れば君臣の義明らか、道を以て能を觀れば天下の官治まり、道を以て汎觀すれば万物の応備わる。故に天地に通ずる者は徳なり。万物に行う者は道なり。上に人を治むる者は事なり。能く藝とする所有るは技なり。技は事に兼ねられ、事は義に兼ねられ、義は徳に兼ねられ、徳は道に兼ねられ、道は天に兼ねらる。故に曰く、古えの天下を畜う者は无欲にして天下足り、无為にして万物化し、淵静にして百姓定まる。記に曰く、一に通じて万物畢され、得るに无心にして鬼神服すと」と見える。ここでは技は事に、事は義に、義は徳に、徳は道に、道は天にそれぞれ包摂されるとして、道より上位に天を置きながら、一なる道つまり天地の平等な造化により成る万物の根源的一体性に通じれば万物はあまねく処理されるという統治の要諦を説く。天・道・徳・義・事・技と概念を上下に系列化する天地篇の理論は、道徳と仁義礼樂を本末に関連づけて併用する倣真篇の統治形態の構想に影響を与えたと思われる。さらに倣真篇の提唱する統治形態の内容を構成する道徳と仁義との関係に改めて着目すると、二節(3)で見たことだが、倣真篇が「道散而為徳、徳溢而為仁義、仁義立而道徳廃矣」と述べつつ、道・徳・仁義という三者の間に価値的な上下の区別を設けるとともに機能における連続性を認めていたことが注意される。これは、『老子』一七章に「大道廃、有仁義」といい、同三八章に「失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後礼」として道・徳・仁・義・礼という五者の間に上下の区別と断絶とを認める考えを改変したものである。この改変には『莊子』繕性篇からの影響を考慮しうる。繕性篇

には古えの道を治める者の生来自然の知と無為恬淡の生活とを相互に養うとその本性から「和理」が生まれ出るとし「徳は和なり。道は理なり。徳の容れざる无きは仁なり。道の理めざる无きは義なり。義明きらかにして物の親しむは忠なり。中、純実にして情に反るは楽なり。信、容体に行われて文に従うは礼なり。礼樂偏り行るれば則ち天下乱る」と述べる。繕性篇が道を条理とし、道徳からの仁義・忠信・礼樂の派生を述べ、道徳を離れた礼樂の実践を危険視する点は、倣真篇の如上の統治形態の構想に一定の示唆を与えたと推測しうる。加えて、統治における道徳の衰退とそれに伴う民の本来の性命の喪失を描く倣真篇の統治の歴史的推移の見方も、繕性篇のそれに負うところが大きい。ただ神農・黄帝の時代の統治を、道の大宗を剖判し天地・万物を整理したものと設定したのは倣真篇の創意による。

このように老莊との関連を中心に見ると、倣真篇の道の一の理法による統治の構想は、『莊子』外篇(知北遊篇・天地篇・繕性篇など)を中心とする老莊の統一の上になされていると知られる。

(iii) 黄帝書との関連

さらに、倣真篇の提示する統治の形態は神農・黄帝の時代の統治を模範にすると考えられたので、倣真篇の思想と黄帝書のそれとの異同をも確認する必要がある。黄帝書と目される馬王堆漢墓帛書・老子乙本卷前古佚書『十六経』成法篇及び『道原』の末尾に次のようにある。

一とは道の其の本なり。…一の解は天地に察り、一の理は四海に施す。…夫れ唯一を失わず、一以て化を騁し、少以て多を知る。…百言には本有り、千言には要有り、万言には慈(総)有り。万物の多きは、皆一空に闕べらる。罷(彼)必ず正人なれば、乃ち能く正を操りて以て奇を正し、一を握りて以て多を知り、民の害う所を除き、民の宜しき所を寺(持)す。凡を総べ一を守りて、天地と極を同じくして、乃ち天地の禍福を知る。

〔「十六経」成法篇〕

夫れ一為りて化せず。道の本を得、少を握りて多を知る。事の要を得、正を操りて以て畸を政す。前に大古を知り、後に「乃ち」清明なり。道を抱き度を執れば、天下は一なる可きなり。之を大古に觀れば、其の所以を周くす。之を未だ无ならざるに索むれば、之が所以を得。〔「道原」〕

成法篇は一とは道の根本で、万物の多種多様は道の一空に由来するといふ。だからここで天地・四海に通用するといふ一の理法とは、多種多様の万物が根源的に一体であるといふことわりを指す。そこで成法篇はまた、統治者たる正人は一を守り天地と一体化して万化を促すとともに、一を把握し衆多を知ること民を治めよと説く。

これと同様の論旨は『道原』の末尾においても見られる。『道原』も成法篇と同様に、恒常不変なる道の根本を一と称し、この道の一なる根本を体得し、一なる少事を把握して衆多を知ることによる統治を提唱している。「抱道執度」と見える「度」は理法としての一を表現するものだろう。また『道原』は、太古を觀察することで統治に一の必要なる理由がわかると説く。そこで『道原』の前半部を見ると、恒无なる太初に大虚が集合して成った一は、混沌・精微な気として宇宙をあまねく包み込んで万物を生み出し、その後の現在も一は万物の活動や百事の成功の根源として働いている旨を説く。ここでは、一なる道は天地万物の根源としてこれを支える一気の働きとして考えられており、だからこそ『道原』は万物の根源的一体性の把握が統治の根幹であるとするのだろう。このように成法篇と『道原』においては、傲真篇と同様の、一なる道の理の把握による統治が提示されているのである。

ところで、『道原』は「人皆之を以いるも其の名を知ること莫く、人皆之を用いるも其の刑(形)を見ること莫し」と一なる道の無形・無名を強調し、「唯耶(聖)人のみ能く无刑を察し、能く无(声)を聴く。虚の実なるを知りて、后能く大虚なり。乃ち天地の精に通

じ、通同して間無く、周襲して盈たず。此の道を服する者は是能く精なりと胃う。：耶王此れを用いれば、天下服す」と述べて無形・無声なる道の認識を前提とする天地との一体化による統治を提示するが、同時に「之に分かつに其の分を以てして、万物争わず。之に授くるに其の名を以てして、万物自ら定まる」といつて万物に対して名分、つまりそれぞれに相応しい社会における地位・役割を賦与することで無為・自然なる統治が実現されると説く。一方、成法篇には黄帝に天下の民を正すための成法を問われた臣下の力黒の言葉として「昔天地既に成り、正なれば若ち名有り、合すれば若ち刑有り。〔乃ち〕一を守るを以て名づく。上は之を天に拴ぎ、下は之を四海に施す。吾聞く、天下の成法は故より曰く、多からず、一言にして止む。名に循いて一に復れば、民は紀を乱すこと無し」とあり、天地の確立とともに万物には名称と形状が定まるが、無形・無名の一を守る統治者は万物の形名に従い治めることで根本の一と合致させるという。このように成法篇及び『道原』には、一を守る統治者の循名を媒介とする一の理の実現という統治の在り方が示されている。他方、傲真篇は、道徳を根幹とし、仁義礼楽を補助とする統治形態を是として提示していた。傲真篇は、形名概念は用いないものの、その仁義の概念は君臣・父子などの社会的名分を立てた上で君主が民の本性を保全するという意味を含んでおり、しかも仁義は道徳を実現するための補助手段とされてきたから、成法篇や『道原』の示す統治の在り方と傲真篇の示すそれとは思考の方向性を同じくすると考えられるのである。このように見てくると傲真篇の一なる道の理にもとづく統治を中心とするその学問は、『十六経』成法篇や『道原』などの黄帝書に近い立場にあると判断できる。これは、傲真篇の提示する統治の立場が、己自身が描く神農・黄帝の時代の統治に近似していることに合うものである。ただ傲真篇は、一方では神農・黄帝の統治形態を志向しながら、他方ではその上に伏羲氏及び至徳の時代の統治を置いていた。だから傲真篇は黄帝書の統治

の思想に近接する立場に立つとはいえず、あくまで人知を用いる統治に対する否定的意識を同時に有していた。つまり倣真篇は自己の立場の価値を相対的に見る視点を持っていたと考えられる。

以上をまとめると、倣真篇の思想的立場の特徴は、道を全体的に把握したとの自覚に立ち、漢初において主流の位置にあった黄帝書の学と近似する天下統治の形態を、『莊子』外篇を中心とする老莊の統一により表現しながら、同時にそのような自己の示す統治形態の価値を相対的に位置づけていたところにあると考えられる。

なお、倣真篇の示す在るべき統治の形態と漢初の統治の実際との関連を考慮する必要があるが、これについては今後の課題としたい。

おわりに

最後に倣真篇の思想的立場と原道篇のそれとの異同について考えておきたい。一の道の理法は原道篇の説くところでもあるからである。

所謂無形とは一の謂なり。所謂一とは天下に匹合無き者なり。卓然として独り立ち、塊然として独り処り、上は九天に通じ、下は九野を貫き、員なるも規に中らず、方なるも矩に中らず、大いに渾りて一と為り、葉累なりて根無く、天地を懷囊して、道の関門と為り、穆恣隠閑として、純徳独り存し、布施するも既きず、用いるも勤れず。…道は一立ちて万物生ず。是の故に一の理は四海に施し、一の解は天地に際る。其の全きや純として樸の若く、其の散ずるや混として濁れるが若し。濁りて徐く清み、沖しくして徐く盈ち、澹として其れ深淵の若く、汎として其れ浮雲の若く、無きが若くして有り、亡きが若くして存す。万物の総は一孔に闕べられ、百事の根は皆一門より出づ。其の動くや形無く、変化すること神の若し。其の行くや迹無く、常に後にして先んず。

ここに無形なる一気として展開する一の、「道の関門」としての独立性・普遍性が記述されているから、原道篇の一の理法も倣真篇と同じく万物斉同の理法を指すとしてよからう。またここには「一之理、施四海。一之解、際天地」「万物之総、闕一孔。百事之根、皆出一門」と、『十六経』成法篇と同様の表現が見えているので、原道篇にも黄帝書の統治の思想と共通する点があることが知られる。ただし倣真篇と原道篇との間には相違点も存在する。倣真篇は道徳を主とし、仁義礼楽を補助とする形態の統治を是としていた。一方原道篇は道徳のみによる統治を是とするのである。原道篇の提示する統治の形態は「道理の数を脩め、天地の自然に因れば、則ち六合も均しくするに足らざるなり」というように、一の道の理法の体得を基幹に据えながら、実践論としては天地万物の自然に因り従う統治を志向し、言葉や仁義礼楽・法度刑罰などの補助手段を用いないものなのである。従って、原道篇は黄帝書よりも一段上の統治形態を示したと考えられるのである。

ところで、原道篇の理想とする統治形態は「二皇」のそれとして描かれており、「二皇」とは、原道篇と覽冥篇の思想的立場の共通性やそれらと主術篇・汜論篇の統治の理論との相違から、伏羲と女媧とを指すと考えられた。そこで、四節(一)で見た倣真篇の資料において、伏羲氏の時代の統治形態が、抱く道はなお純樸ながら盛んに恩恵を施して民に味味たる知を開かせたため「其の徳は煩にして一なること能わず」と評されていたことを想起したい。倣真篇のいう伏羲氏の時代の統治形態が、原道篇の理想とする「二皇」のそれに相当するとすれば、倣真篇は原道篇の提示する統治形態を己の模範とする神農・黄帝の時代の統治形態よりも一段上と見る一方、至徳の時代の最上の統治形態には及ばないと位置づけていることになる。これは恐らく、至徳の時代の統治の在り方を「甘暝于溷濁之域、而徙倚于汗漫之宇、提挈天地而委萬物。…是故聖人呼吸陰陽之氣。…當此之時、莫之領理決離。…是故雖有羿之知而無所用之」と

描写する傲真篇にとって、その得道による天地との一体化とその調節のみを統治の内容とする至徳の時代と対比するとき、原道篇の構想する統治の形態に実践論として万物の自然への因循が含まれることが、万物を治め、という意識的行為である点で人知をなお用いる統治と捉えられたためだろう。

注

(1) 本稿で用いる『淮南子』の資料は、劉文典『淮南子鴻烈集解』（中華書局、一九八九）を底本とした。

(2) 以下、傲真篇からの引用文には出典の指示を省略する。

(3) 「一原」の意味を、傲真篇の別の箇所「秉皓白而不黒、行純粹而不糲、処玄冥而不闇、休于天鈞而不礪、孟門・終隆之山不能禁、唯体道能不敗。∴是故身処江海之上、而神游魏闕之下。非得一原、孰能至於此哉」として「一原」を体得の対象とするのを参考にして、一の理法の意に捉えた。なおこの資料の「休于天鈞」という表現は『莊子』斉物論篇にも見えるが、ここの「天鈞」もまた一の理法を指すと思われる。なお、金谷治『秦漢思想史研究』（日本学術振興会、一九六〇）五章四節は「一原より出る」というのは、根源の二者から道が生まれることをいうのではなく、道の存在が既に生成の根源者とともに最初からあることを意味するもので、しかも既に一が絶対者である以上それは道と別物ではないという。

(4) 高誘注に「父母、天地。閔、総也。和、気也、道所貫也」とある。

(5) 福永光司「道家の気論と『淮南子』の気」（『気』の思想）、東京大学出版会、一九七八、に三章一節として収録）は、本稿の結びで引用した原道篇の資料についても「無形而有形生焉」などの表現から、これを『老子』の道を一気と同一視したものと捉えうる可能性を述べるなどして、『淮南子』における気の生成論には気一元論に極めて近接した思考が見られるとする。

(6) この点については、高橋睦美「『老子指帰』の思想的立場——淮南子との比較を手掛かりに——」（『文化』七一—七三・四、二〇〇八）から示唆を得た。

(7) 『莊子』斉物論篇に「有始也者。有未始有始也者。有未始有夫未始有始也者。有有也者。有無也者。有未始有無也者。有未始有夫未始有無也者」とあるのは傲真篇の文とほぼ重なっているが、ただし若干の相違点もあり、傲真篇は右の七つの文の「者」字の下の「也」字を全て削っているほか、斉物論篇の「有未始有無也者」「有未始有夫未始有無也者」という二つの文の「無」字を、傲真篇では「有無」という二字に改めている。熊鉄基『秦漢新道家』（上海人民出版社、二〇〇一）第十二章「『淮南子』集黄老道之大成」は、上の二つの相違点のうちの前者のみを指摘している。

(8) 平岡禎吉『淮南子に現れた氣の研究』（理想社、一九六一発行・一九六八改訂）二編二章二節は、本稿のいう「始」系列のC↓B↓Aという万物生成の三段階を時間的に見たそれと捉え、同じく「有無」系列のG↓F↓D・Eという三段階を空間的に見たそれと捉えて、両者の構想は同一だとする。

(9) 天文篇に「道始于虚霏、虚霏生宇宙、宇宙生氣。氣有涯垠、清陽者薄靡而為天、重濁者凝滯而為地。清妙之合專易、重濁之凝竭難、故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽、陰陽之專精為四時、四時之散精為万物」とあるのが参考になる。ただし、福永氏前掲論文が指摘するように、天文篇は傲真篇とは異なり、道を氣の上位に置いている。

(10) 俞越の説に従って「宜」字を「宜」字に改めた。

(11) この一節は、『呂氏春秋』似順論・有度篇の同様の文より成る一節に拠ったと思われる。特に有度篇に「唯通乎性命之情、而仁義之術自行矣」とあるのを、傲真篇は「誠達于性命之情、而仁義固附矣」と改めている。それにより、道の体得者の性命の自然なる発露として仁義の術が行われるという有度篇の意を、道の体得者は仁

義を道德実行のための便宜として当然附属させるといふ意へと換えたのである。

(12) 「若夫俗世之学也則不然、擢德摯性、内愁五臟、外勞耳目、乃始招螻振繸物之豪芒、揺消掉捐仁義礼楽、暴行越智於天下、以招号名声於世、此我所羞而不為也」

(13) ここでは「淮南子」の編集者の一人と目される淮南王劉安が即位した文帝十六年(前一六四)から劉安が「淮南子」を武帝に献上した前漢武帝の即位当初の建元二年(前一三九)までの二十五年間ほどを指して「漢初」の語を用いる。なお田中麻紗巳「淮南子」の人間観について―原道篇を中心にして―(『舞鶴工業高等専門学校』9、一九七四)は「淮南子」は武帝の初期に成立した可能性もあるので、少なくとも、劉安が淮南王に即位した文帝の後期から景帝期を経て武帝の前期までの間に著述されたと思われるべきであり、「この間の時代の動きと想像される執筆者の態度から考えると、やはり『淮南子』は漢帝国の安寧と繁栄を求めたものであり、単に老荘の立場から中央を批判したというようなものではない」と説く。

(14) 王引之の説に従って「周室」の下の「之衰」の二字を削った。

(15) 原文の「万民睢盱盱然莫不竦身而載聽視」という表現は、神農・黄帝の統治が、仁義のみならず法刑をも用いるものであったことを暗示すると思われる。

(16) 「莊子」天下篇に「天下大乱、賢聖不明、道德不一、天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口、皆有所明、不能相通。猶百官衆技也、皆有所長、時有所用、雖然、不該不偏、一曲之士也。判天地之美、析万物之理、察古人之全、寡能備於天地之美、称神明之容、是故内聖外王之道闇而不明、鬱而不発」とある。

(17) 「莊子」天下篇には老子と並んで関尹の「在己無居、形物自著」という思想が高く評価されているが、この思想は倣真篇の道の一の理の体得による統治という点に直接は関わりないと考える。また「六家要指」では「陰陽・儒・墨・名・法・道德、此務為治者

也、直所從言之異路、有省不省耳」というように「道家」は「道德」とも呼称されている。「史記」の他の箇所では、道德とは主として老子の学を指している。例えば卷六三・老子韓非列伝に「老子脩道德、其学以自隱無名為務。…於是老子迺著書上下篇、言道徳之意五千餘言而去…」とあり、その贊に「老子所貴道、虚無因応、變化於無為、故著書辞称微妙難識。莊子散道徳放論、要亦帰之自然。申子卑卑、施之於名実。韓子引繩墨、切事情、明是非、其極慘微少恩。皆原於道德之意、而老子深遠矣」とあるような具合である。これは馬王堆漢墓帛書『老子』乙本の二つの大分された部分の末尾にそれぞれ「徳」「道」という篇名が付されている状況と、語順は逆だが合致する。他方この贊では莊子・申子・韓子を老子の学を嗣ぐ者として位置づけているが、申子・韓子の学については同伝において別に「申子之学本於黄老而主刑名」「(韓非)喜刑名法律之学、而其帰本於黄老」として黄老に基づきつつ、刑名・法律の学を修めたとされている。ここでいう「黄老」とは例えば卷四九外戚世家に「竇太后好黄帝・老子言」とあるように「黄帝・老子」を指すが、卷七四孟子荀卿列伝に慎到・田駢接子・環淵の四人について「皆学黄老道德之術、因発明序其指意」とあり、「黄老」と「道德」は特定の学派を指す同義の語として併称され、また卷一〇七魏其・武安侯列伝に「(竇)太后好黄老之言、而魏其・武安・趙綰・王臧等務隆推儒術、貶道家言」とあるように「黄老」は同じ文脈で「道家」とも呼称されている。従ってここでは黄老の学を「六家要指」のいう「道家」の代表とする。

(18) 『老子』の成立については不明な点が多いが、馬王堆漢墓帛書『老子』甲・乙本の出現(例えば沢田多喜男訳注『黄帝四経』(知泉書院、二〇〇六)の「改題」ではその筆写年代について甲本は高祖生前、乙本は文帝生前頃とする)から、漢初の『淮南子』の作者たちは、現行本とほぼ重なる内容の『老子』を目にすることができたと推定しておく。帛書には現行本(王弼本)に対応する全

八十一章分の文章が存在するが、両者には分章や章の配列や使用表現や「道」「徳」のまとまりの先後などの点での相違がある。本稿での『老子』の引用は、便宜上現行本のテキストに拠る。

(19) 馬王堆漢墓帛書『老子』のこの文に該当する箇所は「聾人執一、以為天下牧」(甲本)「聾人執一、以為天下牧」(乙本)となっている。

(20) これは、天文篇に「道始於一、一而不生、故分而陰陽、陰陽合和而万物生。故曰一生二、二生三、三生万物」とあり、精神篇に「精神者所受於天也。而形体者所稟於地也。故曰一生二、二生三、三生万物。万物背陰而抱陽、沖氣以為和」とあり、道を一として『老子』のいう「道生一」の過程を含まないのと同じの思考だと思われる。

なお、上掲の引用の「故曰」以下の文は天文篇・精神篇の作者の見た『老子』のテキストの文字の並びを示すと考えられる。

(21) この理解は、齊物論篇の「物無非彼、物無非是。自彼則不見、自知則知之。故曰彼出於是、是亦因彼。彼是方生之説也。：是以聖人不由、而照之於天、亦因是也。：彼是莫得其偶、謂之道樞。樞始得其環中、以應無窮」というのに対する福永光司『莊子 内篇』(朝日新聞社、一九七八)を参考にした。

(22) 一節で引用した「槐楡与橘柚：通為一家」という文は『莊子』齊物論篇のこの文に拠り、また同じく一節で引用した「自其異者視之：万物一圏也」という文は『莊子』徳充符篇の仲尼の言葉に「自其異者視之、肝胆楚越也。自其同者視之、万物皆一也」とあるのに拠り、さらに二節(2)で引用した「大塊載我以形：乃所以善吾死也」という文は『莊子』大宗師篇のほぼ同文に拠ると考えられる。

ただこれら『莊子』内篇に拠る傲真篇の文は万物の根源的な一体性を意味する道の一の理法を論証するために用いられている。なお、

楠山春樹「淮南子より見たる莊子の成立」(『道家思想と道教』、平河出版社、一九九二、所収、初出は一九六一)は、『淮南子』の『莊子』と関係があると思われる記述を百箇条(傲真篇に見えるのが最

多で三十三ヶ条)抽出し、それをもとに『淮南子』の『莊子』に拠っている状況を明らかにして後者の前者より先行することを述べ、それを前提に今度は『淮南子』を通して知られる漢初の『莊子』の成立の状態を考察して、遅くとも劉安が淮南王に即位した文帝十六年(前一六四)に近い頃までに、『莊子』は現在のそれとさしたる相違のないものとして成立していたとする。

(23) 思うに天地篇は『老子』の前掲の言葉を継承しつつ、「一に通じて万物畢さる」仕組みを案出したのではなからうか。『呂氏春秋』似順論・有度篇に「執一而万物治」とあり、同・審分覽・執一篇に「王者執一而為万物正」とあるのなども同様だと思われる。

(14) 福永光司『莊子・外篇』(朝日新聞社、一九六六)は、馬叙倫の説に従い、繕性篇の資料の「義明而物親、忠也」の次に「□□而□□、信也」の七字を補うべきであるとする。

(25) 繕性篇に「古之人在混茫之中、与一世而得澹漠焉。当是時也、陰陽和静、鬼神不擾、四時得節、万物不傷、群生不夭、人雖有知、无所用之、此之謂至一。当是時也、莫之為而常自然。逮徳下衰、及燧人・伏羲始為天下、是故順而不一。徳又下衰、及神農・黄帝始為天下、是故安而不順。徳又下衰、及唐虞始為天下、興治化之流、溟渟散朴、離道以善、險徳以行、然後去性而從於心。心与心識知、而不足以定天下。然後附之以文、益之以博。文滅質、博溺心、然後民始惑乱、无以反其性情而復其初」とある。繕性篇は太古の無為・至一の時代から、燧人・伏羲の時代及び神農・黄帝の時代を経て唐虞の時代に至るまでの間に、人知による天下の統治が行われたため、道徳が衰退していったとする。なおここでは、神農・黄帝の時代の統治の内容は「安定はしたが道に順ってはいない」とのみ記されている。

(26) 馬王堆帛書乙本巻後古佚書『十六経』成法篇及び『道原』の引用資料は『馬王堆漢墓帛書』(壹)(文物出版社、一九七五)を底本とした。また引用文中の「」内の文字は欠字を補ったもので、

また()内の字はその直ぐ前の字がその字の仮借字であることを示す。

(27) 浅野裕一『中国古代の宇宙論』(岩波書店、二〇〇六) 四章一・二節は、『十六経』成法篇や『道原』における一を強調する道は『老子』の道を意識したものだとする。

(28) 島森哲男「黄老思想の構造と位置―〈経法〉等四篇を読んで考える―」(『集刊東洋学』45所収、一九八一)に拠る。

(29) 金谷治『老荘的世界―淮南子の世界』(平楽寺書店、一九五九)二章4節及び前掲書・五章四節は、『淮南子』の道の意義は、『老子』の本体としての道と『荘子』の理法としての道とを統一したところにあったとする。

(30) こうした二重の態度は、道徳を根幹とし仁義・法度を補助とする統治形態を提示する覽冥篇にも見られるものであり、両篇の思想的立場の近似性が推測される。拙稿『淮南子』原道篇に見える「二皇」の統治の特色」(『山口大学教育学部紀要』五九巻、二〇一〇)を参照。

(31) 原道篇の提唱する統治形態についての理解は前掲拙稿に拠るが、ここではさらにそれと道の一の理の体得との関連について補った。