

『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——

南部英彦

The Theory of Zhi-Shen (治身) and Zhi-Guo (治国) of Tai-Zu-Pian (泰族篇)  
in Huai-Nan-Zi (淮南子) and its Academic Viewpoint  
—Through Comparing with Zhong-Yong-Pian (中庸篇)

Hidehiko Nambu

(Received September 28, 2007)

はじめに

前漢前期の淮南王劉安及びその食客たちの編になる『淮南子』二十一篇は、武帝期に顕在化した儒教一尊への動向に対して、いかなる意味を有したであろうか。この問題について、金谷治氏は、老莊を中心として諸思想を折衷する該書の、とりわけ人間の個人的な才智に頼る政治を否定して、広く人材を採用して政治に役立てようとする「積力衆智」の思想は、劉安とその食客たちの立場から、董仲舒によって確立されつつあった中央の儒教一尊の立場とその賢智主義に対立するものであったとする<sup>①</sup>。該書の成立について、金谷氏は、『漢書』卷四四・本伝に記される、淮南王安が入朝の折り（建元元年〔前一四〇〕または二年〔前一三九〕）に即位したばかりの武帝

に献上したとされる「内篇」は、現行の二十一篇のようなまとまった形ではなかったと考えられ、それ以後も漸次書き継がれて劉安の没年（元狩元年〔前一二二〕）までに成ったとしている<sup>②</sup>。これに対して、池田知久氏は、該書の成立については、史漢の記載を検討し「（淮南）王は本書の編纂を景帝の崩御・武帝の即位と同時に思い立ち、従来の書きための基礎のうえに若干を付加して、わずか二年で草卒にまともあげ、建元二年（前一三九）に入朝したのである」として、武帝即位初に献上された「内篇」はほぼ現行本二十一篇と認めてよいとする<sup>③</sup>。そして、該書の成立は、武帝の儒教一尊政策の展開に刺激を与えたとする。具体的には、該書の著作意図の一つが、西周以来の諸思想を黄老・道家の道を中核にして調和し統一することにあつたことが、武帝に思想統一の中心になるべき道は何かの検

討を促し、儒教サイドに百家抑黜・儒教一尊を要求できるような条件整備を急がせた可能性を指摘する<sup>5)</sup>。このように、両氏の見解の相違は、『淮南子』という書物の成立時期をどう見るのかという点とも密接に関連している。筆者は、該書の成立時期については、池田氏の説に同意する。

ところで、先行研究において儒家色が濃いと評価する篇に脩務篇と秦族篇がある<sup>6)</sup>。この二篇は学問・教化の必要性を説く点で共通している。武帝期における儒教一尊の動向への『淮南子』の影響の有無という問題を考える上では、とりわけ秦族篇の内容の子細な検討が欠かせないと思われる。この篇が人の本性とそれに基づく帝王の教化を説くのは、本篇の治国論の重要なものであるが、その学問的特色については、『孟子』の性善説と『荀子』の性悪説の総合であり、そこに帝王の統治権を合理化する目的を付加して、韓嬰や董仲舒など儒家の性の理論とほぼ一致するものだとする優れた指摘がある<sup>7)</sup>。ただ、本稿では、帝王の教化とは別に、君主の治身の問題として、己の本性に立ち返るべきことを説く文章が秦族篇にあることに着目したい。人の本性の在り方に関して展開される治身論と治国論とを総合的に捉えることは、本篇の学問的立場を考える上で重要な視点を提供すると思われるからである。そこで、本稿では、まず秦族篇を中心資料とし脩務篇を補助資料としつつ、その教化観、帝王の道の内容、そして教学の方法を検討することによって本篇の治国論を概観する。次いで、君主に関する治身の説を検討して、治身論と治国論との関係を考える。更に、以上の検討の結果を踏まえ、中庸篇との比較を行い、秦族篇の治身治国論のもつ学問的立場について考える。本稿は、武帝の儒教一尊政策に『淮南子』が与えた影響の有無を考えるための一つの前提作業である。

## 一 教化観

### (1) 教化と人の本性

本節では、秦族篇の教化についての考えを、その本性観との関わりを軸にして確認しておきたい。まずは、脩務篇の一節の検討を通して教化と学問との関係について一考しておく。人の本性は魚が跳躍し、鵠に斑紋があるように自然のものであるから、これを増したり減らしたりすることはできないとする、学問の本性に与える意味に懐疑を持つ者の見解に対して、魚が躍り鵠に斑紋があるのは、なるほど天賦の肉体的な性質であって、この点は変更できない。しかし、馬が馬であることは変えられないとしても、手のつけられない野生の馬を、人は馴致して乗りこなすことができる、として馬と同様に人も教化しうると説く一節が脩務篇にある<sup>8)</sup>。ここでは、人の自然なる本性は教化によって養成しうることが言われている。そして、教化は馬の馴服に例えられているから、教化は為政者が人の本性を養育しつつこれを思い通りに制御するために施すものと考えられている。従ってここでいう学問は外的教化による受動的学習という面が強いと見なせる。この場合、被治者における学問・修養のもつ意義は、為政者による教化のもつ意義の中に埋没することになる。

さて、人の本性は教化しうるといふ脩務篇の考えは、秦族篇の教化説と密接に関係する。以下、秦族篇の教化観について検討を加える。

a 聖人の天下を治むるは、民性を易うるに非ず、其の有する所に拊循して之を滌蕩せんとす。故に因れば則ち大なり。作せば則ち細なり<sup>9)</sup>。

b 其の性無ければ、教訓すべからず。其の性有るも、其の養

無ければ、道に遵うこと能わず。…人の性には仁義の資有るも、聖人之が法度を為りて之を教導するに非ざれば、則ち方に郷わしむべからず。

c 故に先王の教や、其の喜ぶ所に因りて以て善を勧め、其の悪む所に因りて以て姦を禁ず。故に刑罰用いざれども威の行わるること流るるが如く、政令は約省なれども化の耀くこと神の如し。故に其の性に因れば則ち天下聴従す。其の性に拂れば則ち法縣くるも用いられず。

d 民に色を好むの性有り。故に大婚の礼有り。飲食の性有り、故に大饗の誼有り。喜楽の性有り。故に鐘鼓箏絃の音有り。悲哀の性有り。故に衰絰哭踊の節有り。先王の法を制むるや、民の好む所に因りて之が節文を為す者なり。其の色を好むに因りて婚姻の礼を制む、故に男女別有り。其の音を喜むに因りて雅・頌の声を正す、故に風俗流れず。其の室家を寧んじ、妻子を樂しむに因り、之に教うるに順を以てす、故に父子親有り。其の朋友を喜ぶに因りて之に教うるに悌を以てす、故に長幼序有り。…此皆人の性に有する所にして聖人の匠成する所なり。

まず a では、聖人が天下を統治するに当たっては、民の本性に作為をほどこして別物に変えてしまうのではなく、民の本性に寄り添いながらその汚れを洗い流すのだという。b は人の本性には仁義の資質があるが未熟であるため、これに寄り添いつつも聖人が法度をつくってこれを教導するのでなければ、正しい方向（道・仁義）には向かわない、と説く。c は、b に直接続く文である。先王の教えが、民の本性に存する好悪の感情に基づいて、善を勧め悪を禁じたので、刑罰を用いずに威厳が行われ、政令は簡約ながら教化が行き渡ったという。c は b を承けて、法度による教化の目的ついて説明

するものだろう。d では、民の本性（色を好む・飲食・喜楽・悲哀）に従って、先王が礼を定め樂を施し孝悌を教えたことで、はじめて男女の別、父子の親、長幼の序が生じたのだとし「これらは皆人の性に固有のものに従って、聖人が作り上げたものである」という。これは、b の聖人の作った「法度」や c の「其の喜ぶ所に因りて以て善を勧めむ」という法度の目的について、その具体的内容を例示するものと見られる。

以上に見た泰族篇 a～d の教化観をまとめると、人の自然なる本性には善なる資質（仁義）があるものの未熟であるため、為政者（聖人）が、人の好悪・欲望に従い作った法度をもとに教導することによって、はじめて人は本性が陶冶されて善行を成しうる、となる。この教化観の学問的特色については先述したような分析がある。ここでは、この教化観が、本性に因り従うことに配慮しながら、しかも本性への外的な働きかけを重視する志向を含む点をおさえておきたい。本性へ外的に働きかけることについて、a では「滌蕩」（汚れを洗い流す）、b では「教導」、c では「勸善・姦禁」、d では「匠成」（作り上げる）という言葉で表現しているが、これらは本性を善なる方向に育成するという点で共通すると認められる。

## （2）人の本性の品第

前節で、人の本性には善なる資質があるものの未熟であるため、教化が必要だとする考えが泰族篇にあることにふれた。これによれば、全ての人々が教化を必要とすることになるが、脩務篇に次のような文がある。

身正しく性は善、発憤して仁を成し、帽憑して義を為し、性命説ぶべく、学問を待たずして道に合する者は、堯・舜・文王な

り。沈酗耽荒にして、教うるに道を以てすべからず、諭うるに徳を以てすべからず、嚴父すら正すこと能わず、賢師すら化すること能わざる者は、丹朱・商均なり。…夫れ上は堯・舜に及ばず、下は商均に及ばず、美なるは西施に及ばず、悪なるは嫫母に若かざるは、此教訓の諭す所にして、芳沢の施す所なり。

学問を必要とせず道に合致しており、性命の趨向に従って仁義の善行をなしうる堯・舜・禹のような聖人と、素行不良で道や徳による教化不能な大愚の丹朱・商均を挙げつつ、教化可能なのはその中間の凡人たちであるとす。これは、全ての人の本性が同一であるとはせず、本性の質の人による相違を想定する考え方であり、聖人のような学問を要せずに本性の確立した存在を認めている。ただし、次の脩務篇の文には注意を要する。

今五聖の天奉無く、四俊の才難くして、学を棄てて性に循わんと欲す、是猶船を積てて水を蹶まんと欲するがごときなり。

ここにいう五聖とは、堯・舜・禹・文王・皐陶のような善政を行った聖人を指し、四俊とは契・啟・史皇・羿のような異能を發揮した者を指す。この文の前文に「此の九賢の若きは、千歳にして一たび出づれば、猶踵を継ぎて生まるるがごとし」とあり、五聖や四俊のような才器が出現する可能性はほとんどないという認識が見える。この点を踏まえ、もし普通の人々が学問を棄てて本性に循おうとするならば、その行いは船の利便を借りずに川を渡るように危険だといふのである。つまり、現実としては、本性が聖人に匹敵する者が皆無である以上、余程の愚者ならぬ大多数の凡人たちは、本性のありのままを發揮するのではなく、学問によってこれを養成すべきだと考えられていよう。脩務篇に「知人の務むる無きは、愚にして学を好むに若かざるなり。人君・公卿自り庶人に至るまで、自ら強めず

して功成る者は、天下未だ之有らざるなり」とあるのは、右の趣旨に添うものである。

## 二 五帝三王の道

### (1) 「天人の分」の学

脩務篇には、聖人の存在しない現在、大多数の凡人たちには教化が必要だとする考えが示されていた。それでは、人々には何を学ぶことが求められているのか。

凡そ学ぶ者は能く天人の分を明らかにして、治乱の本に通じ、心を澄ませ意を清めて以て之を存し、其の終始を見れば、略を知ると謂うべし。天の為す所は禽獸草木、人の為す所は礼節制度、構えて宮室を為り、制して舟輿を為る、是なり。治の本為る所以は、仁義なり。末為る所以は、法度なり。(秦族篇)

学者は、天人の分即ち天と人の区別を明らかにすることで治乱の根本に精通することだが肝要だとす。まず天人の分について見ると、天の領分を禽獸・草木だとするのは、万物を生育する営みをしていよう。一方、人の領分を礼節・制度や宮室・舟輿をつくることだとするのは、人の従うべき準則を作つて天性を陶冶したり、天然の素材を加工して住居や道具を作つたりという、人間が社会生活を営むために天地自然に対し関与することだと考えられる。次に、治乱の根本とは、仁義を指す。右の文章の後文には「五帝三王の道は、天下の綱紀にして、治の儀表なり」とある。仁義の政治は五帝三王の政治に具現されていることであろう。五帝三王とは誰を指すのか、秦族篇に明示はないが、本経篇の高誘注には「五帝は、黄帝・顓頊・帝嚳・帝堯・帝舜。三王は、夏禹・商湯・周文王」と

ある。これらのうち、顓頊と帝嚳については『淮南子』中にその名が見えないが、他の六人については概ね承認できそうであるので、しばらく高誘注に見える説に従っておく。次節では、治国論としての五帝三王の道の内容について考察してみたい。

## (2) 五帝三王の道

泰族篇は、五帝三王の統治の在り方について、次のように説く。

昔五帝三王の政に蒞み教を施すや、必ず参五を用う。何をか参五と謂う。仰ぎて象を天より取り、俯して度を地より取り、中に法を人より取る。乃ち明堂の朝に立ち、明堂の令を行いて、以て陰陽の氣を調べ、以て四時の節を和し、以て疾病の蓄を辟く。俯して地理を視、以て度量を制め、陵陸水沢肥墾高下の宜を察し、事を立て財を生じて、以て飢寒の患を除く。中に人徳を考えて、以て礼楽を制め、仁義の道を行いて、以て人倫を治めて暴乱の禍を除く。乃ち金木水火土の性を澄列して以て父子の親を立てて家を成し、清濁五音六律相生ずるの数を別ちて以て君臣の義を立てて国を成し、四時季孟の序を察して長幼の礼を立てて官を成す。此を之参と謂う。君臣の義、父子の親、夫婦の辨、長幼の序、朋友の際を制む、此を之五と謂う。

五帝三王が政治に臨み教化を施すときには、必ず「参五」を用いたという。「参」とは天地人三才に基づく政治の方針であり、「五」とはいわゆる五倫を指す。この三才に基づく政治については、二つの点に注意される。まず、第一に、十二月に應じた明堂の政令を布いて天の陰陽や四時を調和したり、地理を観察して農事を立てたり、人の徳性を考えて礼楽を定めたりという具合に、天地人に対する君主の人為を重視する点である。ただし人為とはいえ、あくまでも天

地自然の法則に従いこれと調和していこうとするものである。先に見た天人の分とはこの意味で説かれたものであろう。第二に、帝王の政治の全体が仁義の道と関連することである。政治の目的が、疾病・飢寒・暴乱という災禍の除去であるのは、民生の安定を目指す点で、民に仁愛の情を示す政治と捉えられる。また仁義の道による教化を行うのは、主として、君子の義によって国を、父子の親によって家を、長幼の序によって官を治めようとするものである。齊俗篇に「義とは、君臣・父子・兄弟・夫妻・朋友之際を合する所以なり」とあるのを参考にすると、これは五倫という道義を重んずる政治と捉えられる。従って、五帝三王の政治の全体を「仁義の道」と称して大過ないであろう。

今引用した文の直後には、五帝三王の政治の内容として次のことが記されている。

そこで、土地を区画して州にし、職務を分けて(官吏に)統治させるが、州の内部に城邑を築いて(官吏を)住まわせ、そこに宅地を振り分けて個別にし、財貨を分けて生活できるようにする。他方、大学を建てて教え導き、早く興き遅く寝て勉め励むようにした。これが政治の綱領である。人材を得られれば成果は挙がるが、人材を得られなければ失敗する(乃裂地而州之、分職而治之、築城而居之、割宅而異之、分財而衣食之、立大学而教誨之、夙興夜寐而勞力之。此治之綱紀也。然得其人則拳、失其人則廢)。

ここには、第一に帝王の領地を分割して州を作り、官吏に分担して統治させるが、その官吏には住居と生活費とを支給すること、第二に大学で人材を教導して、学業に精勤させることが説かれている。大学で養われた人材は官吏の候補生とするものと思われていよう。

これらの点は、右の文の末尾に記されるような、人材の養成を政治の眼目とする意識と密接にかかわる。五帝三王の道は、民生の安定を目的とする仁義の政治であるが、この政治の成否は群臣の働きにかんよるとの認識が存在していることに注意しておきたい。

### (3) 人材の挙用

前節で、秦族篇に五帝三王の政治の成否は適材を確保できるかによるとの認識があり、大学の設置はこの政治を支える官吏を養成する意味があると推測した。本節では、この点を踏まえ、他の資料を加えて、人材の挙用についての秦族篇の考えを補足しておきたい。

古え、法設くれども犯さず、刑錯くも用いず、刑すべくして刑せざるに非ず、百工維れ時<sup>つ</sup>し<sup>み</sup>、庶績咸く熙<sup>ひ</sup>まり、礼義修まりて賢徳に任ずればなり。故に天下の高きを挙げて以て三公と為し、一国の高きを以て九卿と為し、一県の高きを以て二十七大夫と為し、一郷の高きを以て八十一元士と為す。故に智、万人に過ぐる者は之を英と謂い、千人なる者は之を俊と謂い、百人なる者は之を豪と謂い、十人なる者は之を傑と謂う。天道を明らかにし、地理を察し、人情に通じ、大は以て衆を容るるに足り、徳は以て遠きを懐けるに足り、信は以て異を一にするに足り、知は以て変を知るに足る者は、人の英なり。徳以て教化するに足り、行は以て義に隠<sup>よ</sup>るに足り、仁は以て衆を得るに足り、明は以て下を照らすに足る者は、人の俊なり。行は以て儀表と為すに足り、知は以て嫌疑を決するに足り、廉は以て財を分かつに足り、信は以て約を守らしむべく、事を作して法るべく、言を出して道うべき者は、人の豪なり。職を守りて廢さず、義に処りて比せず、難を見て苟も免れず、利を見て苟も得ざるは

者は、人の傑なり。英俊豪傑、各の小大の材を以て其の位に処り、其の宜しきを得、本由り末に流れ、重きを以て軽きを制し、上唱うれば民和し、上動けば下随い、四海の内、心を一にし婦を同じくし、貪鄙に背きて義理に向かう。其の民を化するや、風の草木を揺らし、之をして靡かざるは無きがごとし。

右の文章の冒頭では、官に賢者を任用し、百官が職務に精励して治績を挙げたが故に、法は設けてもこれを犯すものがなく、刑罰を用いる必要がなかったという古の政治の在り方が前置きされる。次いで、官に賢者を任用したことは、天下・一国・一県・一郷から高才を選抜して、それぞれ三公・九卿・二十七大夫・八十一元士に当たったことに具体化されていたという。更に、「英」は智力が万人に勝る者であり、以下、「俊」は千人に、「豪」は百人に、「傑」は十人に勝る者だとして、教化の主体となるべき器量が各個具体的に述べられている。これら「英・俊・豪・傑」は、それぞれ天下・一国・一県・一郷から選抜された高才たちを指すであろう。これら高才たちが、その器量に相応しい地位を得ることによって、草木が風に靡くように民はその治政に従うのだというのである。ここから看取されるのは、政治の要諦は、賢者を選抜しこれに相応しい官職を与えることであるとの認識である。この点は、適材の確保を重視する点で、前節で見た五帝三王の政治の内容と密接な関係を有すると認められる。五帝三王の政治では、大学の設置をも構想していたが、大学で養成される人材とは、州を治める地方官ばかりでなく、ここに説かれる三公以下の中央官をも担いうる人材が念頭にあると見られる。また、万人に勝る智力を有する「英」の器量を説明するくだりに、天道・地理・人情に明察であることが挙げられているが、これは、五帝三王の「参五」の政治を担当しうる能力を意味する。秦族

篇は、仁義の道を実施する天子の補助者として三公を位置づけるのである。加えて、行政単位として国と県とを挙げているのは、秦族篇が郡国制を念頭にその治国論を展開していることを示唆する。

智者の能力に關する、秦族篇の見解を補足しておく。「法在りと雖も、必ず聖を待ちて而る後治む。律具わると雖も、必ず耳を待ちて而る後聴く。故に国の存する所以の者は、法有るを以てなるに非ず、賢人有るを以てなり。其の亡ぶ所以は、法無きを以てなるに非ず。賢人無きを以てなり」と見える。国の存亡は、法律の有無によるのではなく、賢人の運用を待つか否かによるとする。しかし、そもそも「治の本為る所以の者は、仁義なり。末為る所以の者は、法度なり」(秦族篇)「法の生ずるや、以て仁義を輔く」(同上)とあって、法はあくまでも、仁義の補助でしかない。「知能有りと雖も、必ず仁義を以て之が本と為して然る後に立つべし」(同上)として、賢人であっても仁義を政治の基本としなければならぬのである。以上のように、秦族篇は、仁義の道は三公以下の群臣たちがその才智を存分に發揮することで実現されると考えている。秦族篇は、人々の本性を教化すべきことを説くのであるから、それは、当然のことながら賢智主義へと結びつくのである。<sup>15)</sup>

### 三 教学の具体的方法

本節では、五帝三王の道を学ぶ方法についての秦族篇の考えを調べてみる。

e 夫れ六藝の広崇を觀、道德の淵深を窮むれば、無上に達し、無下に至り、無極に運り、無形に翔け、四海に広まり、太山より崇く、江河より富み、曠然として通じ、昭明として明らかに

して、天地の間に撃戾する所なし。其の監觀する所以、豈大ならずや。人の知る所の者は浅くして、物の変は窮まるること無し。曩に知らずして今之を知るは、知の益々多くなるには非ず、問学の加うる所なり。(秦族篇)

f 夫れ物常に見れば則ち之を識り、嘗て為せば則ち之を能くす。故に其の患に因れば則ち其の備えを造り、其の難を犯せば則ち其の便を得。夫れ一世の寿を以て千歳の知・今古の論を觀れば、未だ嘗て更<sup>レ</sup>ずと雖も、其の道理は素より具わる。術有り<sup>レ</sup>と謂わざるべきか。(秦族篇)

e によれば、六藝の奥深さを觀察して道とその働き(道德)を窮めるならば、天地の間に存在するあらゆる事物の在り方に通曉することができるといふ。六藝とは、儒家の六つの経書(詩・書・易・礼・楽・春秋)であり、「六藝は科を異にするも皆道を同じくす」(秦族篇)と一つの道に収斂されると言われ、また「詩・書を誦する者は道に通じ物を略するを期するものにして、洪範・商頌を期せず」(脩務篇)とあって、六藝はあくまでも道に通曉して、事物を治めることを目的とするのであり、『尚書』の一篇である「洪範」や『詩経』の一部である「商頌」などの細かなことには頓着しないとされる。ここに言われる道とは、仁義の道を指すであろう。秦族・脩務篇は仁義の道を知るための教科として六藝を位置づけていることが確認できる。f では、「千歳の知」を盛り込んだ「今古の論」を載せた様々な書物に「道理」が具わるものとしている。この「道理」の意味を考えるに際しては、次の秦族篇の資料が理解の助けになる。

五帝三王の道は、天下の綱紀にして、治の儀表なり。今商鞅の敗塞、申子の三符、韓非の孤憤、張儀・蘇秦の従衡は、皆掇取

の権、一切の術なり、治の大本・事の恒常の、博く聞きて、世に伝うべき者に非ざるなり。

五帝三王の道は、天下の綱紀、統治の模範として恒常普遍性をもつと考えられている。これに対して、商鞅、申子、韓非など法家の著作や、張儀・蘇秦ら縦横家の説く合従連衡策は、この恒常普遍性が欠落していることよって一時的な権謀術策でしかないという。従って、仁義の恒常普遍性こそが道の「理」と考えられる。六藝や他の書物を学習する際には、この点を会得する必要があるのである。

ところで、経済的・能力的な見地からすると、六藝やその他の書物を入力し独学で、あるいは賢師について「道理」を知りうる者の数は限られるであろう。そうだとすれば、それ以外の者たちには、どのような学習の機会が用意されるのであろうか。一章（一）節で引用した資料 d（中略部分<sup>16</sup>を含む）で、教化の具体的な在り方が示されている。それは、例えば婚姻の礼を實踐して男女の区別を学び、悌順の徳が教えられて父子の親や長幼の序を学ぶといったようなものである。更に、また様々な礼の講習を経た後に、庠序で再度人倫を習得するともある。ここに見える教化の道筋は、特に系統立ったものとは思われないが、つまるところ礼樂の實踐と学校教育を通して人倫を習得させて、その定着を図るものである。人倫を正すことは、仁義の道における眼目であったから、ここには、仁義の道の具像が示されていることになる。ただ、六藝のうち実演される礼・詩・樂<sup>17</sup>を除いた三つの経書（尚書、易、春秋）がこれらの学校で講習されるのか否かや、郷里の庠序と中央の大学との関係、つまり郷里の学校で学ぶ優秀者をいかに官に汲み上げるかという事柄については、記述がなく不明とするしかない。しかし、秦族篇が、民衆に高次には五帝三王の政道を、低次には人倫を学ぶべしとするのは確

かなことである。

#### 四 君主の治身の問題

##### （一）道と本性

これまでの考察で明らかのように、五帝三王の道（仁義の道）とは秦族篇の主張する治国論であり、民の教化についての所説はここに位置付く。再説することになるが、秦族篇に「其の性無ければ教訓すべからず。其の性有れども、其の養無ければ、道に遵うこと能わず」（前掲）とあつて、人の本性に仁義の資質があればこそ、法度による教化を経て、民は仁義の道に遵うことができる、と考えられている。しかし、秦族篇には、君主について「反性」を説く記述が見える。これは先の治国論にどう位置付くのか。

心は身の本なり、身は国の本なり。：治を為すの本は、務めは民を寧んずるに在り。民を寧んずるの本は用を足らすに在り。用を足らすの本は、時を奪うこと勿きに在り。事を省るの本は欲を節するに在り。欲を節するの本は性に反るに在り。：故に性の情を知る者は性の以て為す無き所に務めず。命の情を知る者は命の奈何ともする無き所に務めず。：直だ性命の情を行いて、制度以て万民の儀と為すべし。

ここでは、君主が心身を治めること、即ち己の本性に立ち返り、欲を節制することが、ひいては民生の安寧をもたらすものだと言及。次いで、君主は己の性命のありのままを發揮すること、それが制度として万民の規範となると説く。つまり、ここでは君主が己の本性に立ち返って、これを確立し、本性の仁義に従い、これを規範化して

政治を行うべしとしているのである。君主の本性こそが仁義の道の拠り所であり、身を治めることが国を治めることに連なるとの認識がここには読みとられる。こうした君主の立場は、泰族篇に「人の性には仁義の資有るも、聖人之が法度を為りて之を教導するに非ざれば、則ち方に郷わしむべからず」（前掲）といわれる際の法度の制定者、教化の主体としての聖人の立場に重なる。しかしながら、一章（二）節でふれたように、脩務篇は「性命説ぶべく、学問を待たずして道に合する」ような聖人は現在存在しないにもかかわらず「学を棄てて性に循う」ことの愚を指摘し、学問の必要性を説いていた。このことを勘案すると、泰族篇は、理念としては、君主には本性に立ち返ってその内実を発揮することを政治の基本として求めると考えられる。君主の本性を基準として法度を定め、民を教化するのである。ただし、現実としては、生れながらの聖人は存在しない。だから、論理的には、教学により本性を陶冶し終えた者が、はじめて君主・為政者として教化の主体となりうるということになる。泰族篇に「知能踏馳し、百事並びに行わるるも、聖人は一に仁義を以て之が準繩と為す。之に中る者は之を君子と謂う。中らざる者は之を小人と謂う」とあるが、泰族篇は、己の本性の仁義を準則として政治を行う聖人の立場と教学により本性を陶冶して仁義に適中しようとする君子の立場とを二つながら強調しているのである。

## （2）道と精誠

本節では、泰族篇に見える精誠・誠心などの概念と道との関係について言及したい。それは、前節で見た君主に関する治身論に深く関係すると思われるからである。泰族篇に「善なるを賞し暴きを罰するは、政令なり。其の能く行う所以の者は、精誠なり。故に…必

ず精氣自り之と道を施す所以なり。…故に道を攄しきて以て民を被うも、民従わざるは、誠心施さざればなり」「聖人…至誠にして能く動化する」という言葉が見える。君主が道に基づいた政令を民に施行する場合、至誠の心で施行してはじめて民を感化しうるといふ。では、道と至誠の心とはいかに関係するのか。泰族篇に「道は、精を内に蔵し、神を心に棲ませ、静漠恬淡にして、胸中に説⑩繆し、邪氣留滞する所無く、四枝節族、毛蒸し理泄るれば、則ち機枢調利し、百脉九竅順比せざる莫し」とあるのが参考にならう。道を体得した者は、心におのずと民に対する誠心（精氣）が宿るのであり、これをもって民を治めるべきだと泰族篇はいうのである。ここから、「反性」、本性の確立こそが誠心を宿らせる工夫だと考えられる。

ところで、君主が誠心を抱き精気を宿すことは、民との感応を結果するばかりではない。

天は日月を設け、星辰を列し、陰陽を調え、四時を張り、日以て之を暴し、夜以て之を息わし、風以て之を乾かし、雨露以て之を濡らす。其の物を生ずるや、其の養う所を見ること莫くして物長じ、其の物を殺すや、其の喪ぶ所を見ること莫くして物亡ぶ。此を之神明と謂う。聖人之人に象る。…聖人は天心を懐き、声然として能く天下を動化する者なり。故に精誠内に感じて、形氣天に動けば、則ち景星見われ、黄龍下り、祥鳳至り、醴泉出で、嘉穀生じ、河には満溢せず、海は溶波あらず。…天に逆らい物を暴すれば、五星行を失い、四時干乖し、昼冥く宵光り、山は崩れ川は涸れ、冬に雷あり夏に霜あり。…天と人以て相通ずること有るなり。

天は日月星辰を運行させ、陰陽を調和し、四時を展開させ、昼夜を設け、風雨を起し、目に見えない形態で万物を生み、育て、滅

ぼす。この不可思議な神明の働きを、君主たる聖人は模範とするという。ここではそれが「天心を懐く」と表現され、そのことによつて天下に感化がゆきわたる、とされる。「天心を懐く」とは、天の無形の働きに倣つて、民を養育しようと勉めることであり、つまりは民に対する至誠の心をもつことと捉えられる。また聖人が天心を懐くとき精誠が感発されるが、この精気が天へと感通すると、景星、黄龍等の吉祥が出現する。反対に、天に逆らつて、万物を損うときには、五星の運行や四時の時節が混乱する等の天象の乱れが生じる。「天と人と以て相通すること有るなり」とは、君主が至誠の心により民を感化し得たか否かに天が感応することをいうのである。泰族篇にはまた「聖人は天気を懐き、天心を抱き、中を執り和を含み、廟堂を下らずして四海に衍がり、習を変え俗を易え、民化して善に遷ること、諸を己に性とするが若く、能く神を以て化するなり」とあるが、この聖人が心に執りもつ「中」「和」は偏りなく調和された精氣（誠心）のことをいうと考えられる。泰族篇は、君主が本性を確立し中和な誠心を抱いてこそ、民心及び天心との調和が成るのである。二章（二）節でふれたように、五帝三王の道には、天に法つて陰陽と四時とを調和することが含まれていた。この調和は、実は君主の誠心と天との間の良好な感応関係を意味するのであった。従つて、泰族篇の「反性」「誠心」を中心とする君主の治身も五帝三王の道の一環として位置付くと考えられる。

## 五 泰族篇の治身治国論の学問的立場

### （一）中庸篇の検討

前節では、泰族篇の君主の治身についての論（君主は本性に立ち

返りそのありのままを發揮した政治をすべしとする考え）と治国論（民の本性に因り従いつつ教学によつてこれを育成しようとする考え）とは、泰族篇において、前者が後者の前提となる形で結合されていると考えた。本節では、右のような泰族篇の治身治国論を、『礼記』中庸篇（以下、中庸篇と略称する）の所説と比較すること、その学問的立場について考えてみたい。以下、中庸篇の文章を比較に必要な範囲で掲げ、順次その概略をまとめて、比較のための土台としたい（なお、引用資料の中庸篇における位置を、朱熹『中庸章句』の章立てによつて示した）。

I 天の命ずる、之を性と謂う。性に率う、之を道と謂う。道を脩むる、之を教と謂う。：喜怒哀楽の未だ発せず、之を中と謂う。発して皆節に中る、之を和と謂う。中なる者は天下の大本なり。和なる者は天下の達道なり。中和を致せば、天地位し、万物育す。（第一章）

II 誠なる者は、天の道なり。之を誠にする者は、人の道なり。誠なる者は、勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る、聖人なり。之を誠にする者は、善を択びて固く之を執る者なり。（第二十章）

III 誠なる自ら明らかなる、之を性と謂う。明らかなる自ら誠なる、之を教と謂う。（第二十一章）

IV 唯天下の至誠のみ、能くその性を尽くすと為す。能くその性を尽くせば、則ち能く人の性を尽くす。能く人の性を尽くせば、則ち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くせば、則ち以て天地の化育を賛くべし。以て天地の化育を賛くべくんば、則ち以て天地と参なるべし。（第二十二章）

V 其の次は曲を致す。曲に能く誠有り。誠なれば則ち形われ、

形わるれば則ち著しく、著しければ則ち明るく、明るければ則ち動き、動けば則ち変じ、変ずれば則ち化す。唯天下の至誠のみ能く化すと為す。(第二十二章)

Ⅶ 誠なる者は自ら成るなり。而して道は自ら道くなり。：誠なる者は自ら己を成すのみに非ざるなり。物を成す所以なり。

(第二十五章)

ⅠからⅣまでの文章は、互いに関連しあっていると見られる<sup>20</sup>。これらを整合的に理解したその概略をまとめておく。Ⅰでは、まず天からの命令として賦与されたものが人の本性であり、この本性に従っていくのが道であるが、この道を治めたとのえたのが教であるという。天命の本性は、後文の「中」(喜怒哀楽の感情が動き出す前の平静で中正な心)に当り、本性に従う道は、後文の「和」(感情が外界に発揮されそれがすべて節度にかない調和を得ること)に当る。この「中和」を推し極めることによって、天地の造化生成の働きを助けることができるという。

Ⅱでは、二種類の人間のあり方を誠と関連づけて説く。まず、誠とは天の道であるが、この誠を身につけた者は努力せず到的中し、思慮せずの実現し、伸び伸びとして道に合致する聖人だとする。ここにいう誠を身につけた者の在り方は、Ⅲでは「誠の徳から善を明らかにする」ことで、本性そのままのことだとするのに当たる。これは、Ⅰでは天命の本性に従う道のことである。一方、Ⅱはまた、誠を実現しようとするのは人の道であり、これを実践する者は善を選び取ってしっかりとそれを守る人、つまりは凡人だとする。この凡人の在り方は、Ⅲでは「善を明らかにすることで誠へと至る」ことで教のことだとするのに当たる。これは、Ⅰでは教により道をととのえることである。

Ⅱ・Ⅲを承けて、Ⅳでは、ただこの世で最も誠を備えた者(Ⅱでいう聖人)が、その本性を十分に発揮できるという。これは、Ⅵでは、本性に従い誠を顕現することは自己を完成させることとして表現されている。Ⅳではまた、聖人は他人(凡人)・他物の本性を發揮させることができるという。これは、Ⅲ・Ⅴ・Ⅵを参考にすると、教えによりその本性を感化し育成することを意味すると考えられる。更に、このことが天地の化育の働きを助けうるとしているのは、他の人・物の感化育成が、聖人が中和を推し極めること(Ⅰを参照)の実際的な意味だからだろう。Ⅴでは、その次の者(Ⅱでいう凡人)が、細事に対応してそれぞれに誠が備わるようにし、誠が備わると、他の人や物を感化することができる、とする。ここには凡人が修養によって聖人へと至りうる可能性が示されている。

このようにⅠ～Ⅵは内容的に関連しあっている。全体としては、己の誠の本性を發揮することで他の人や物を感化し、天地の造化育成の働きを助けうるという天の道を踏み行う聖人と、教えにより善を明らかにすることで誠の本性を身につけてゆくという人の道を踏み行う凡人という二種類の存在が描かれている。なお、第十七章に「子曰く、舜其れ大孝なるかな。徳は聖人爲り、尊きは天子と爲り、四海の内を富有す。：故に大徳有れば必ず其の位を得、必ず其の禄を保つ。：大徳なる者は必ず命を受く」とあって、中庸篇は、聖人を天子となるべき者として考えている。中庸篇では、聖人(天子)が本性に従い誠を發揮することによって、他の凡人の本性を教化していくという治国論が展開されていると見なせる。

しかし、中庸篇では、君主がただちに聖人だとはしていない。

Ⅶ 其の人存すれば則ち其の政挙がり、其の人亡ければ則ち其の政息む。：故に政を為すは人に在り。人を取るには身を以て

し、身を脩むるには道を以てし、道を脩むるには仁を以てす。

仁とは人なり。親を親しむを大と為す。義とは宜なり。賢を尊ぶを大と為す。親を親しむの殺、賢を尊ぶの等は、礼の生ずる所なり。：天下の達道は五、之を行う所以の者は三。曰く、君臣なり、父子なり、夫婦なり、昆弟なり、朋友の交なり。五者は天下の達道なり。知、仁、勇の三者は、天下の達徳なり。

### (第二十章)

Ⅶでは、しかるべき人材を得ることが政治には重要で、人材を得るためには君主がその身を修めることが必要だとする。ここでは、一般の君主には、治国の前提としてまず治身が必要だとする。Ⅶの後文に「身を脩むる所以を知れば則ち人を脩むる所以を知る」(第二十章)といわれ、Ⅴで凡人が修養によつて聖人へと至れるとするのも同軌である。中庸篇は、凡人に修養への主体的取り組みを喚起しようとするのである。さて、Ⅳでは続いて、身を修めるには性に従う道に拠り、この道を修めるには仁に拠るべきだという。道を修める手段としての仁とは、後文に見える、仁(親疎の差等)と義(賢者の尊重)やこれらを節文した礼を指す。この仁・義・礼を含む広義の仁は、社会の秩序原理である点で後文の五達道(五倫)とも連関するものである。これらはⅠやⅢの教に相当するものと考えられる。五達道は、Ⅰでは「和」とされているので、恐らく、聖人の「率性」の結果成つた道であり、従つてあるべき道として規範化されていると考えられる。なお、知仁勇の三達徳は五達道を実践するための手段であるとされるが、Ⅵの後文に「己を成すは仁なり、物を成すは知なり。性の徳にして外内を合するの道なり」とあるから、天命の本性として在り、誠の徳を保つときにその働きが充実すると思われていると思われ。

### (2) 中庸篇と泰族篇の比較

それでは、以上の中庸篇の内容を、泰族篇の治身治国論に比較して、その類似点と相違点を挙げていきたい。最大の類似点は、聖人(君主)と凡人(被治者・民)の区別と各の人間像である。即ち、己の誠の本性を発揮することで他の人や物を感化し、天地の化育を助けるという中庸篇の描く聖人像は、君主は本性を確立してそのあるがままを発揮すべしという泰族篇の考えや、天に法り至誠の心を懐いて民を感化し、天気を調和するという泰族篇の聖人像と類似する。中庸篇・泰族篇のいずれも、聖人の本性に基づく治国論を説く点で共通するのである。ただし、泰族篇はその前提として「反性」を説いていて、治身への意識がより強い。他方、教に従い誠の本性を身につけてゆく中庸篇の描く凡人像は、教学による本性の陶冶が求められる泰族篇の描く民(凡人)の姿に通ずる。とりわけ、泰族篇が、民の本性に因りつつこれを節文して作ったのが法度だとし、かつこれによる本性の育成を説くのは、中庸篇が本性に従う道をととのえるのが教だとするのと通ずると思われる。中庸篇は本性に従い誠を発揮する聖人と、「徳性を尊びて問学に道る」(第二十七章)君子とを合わせ説くが、泰族篇も己の仁義を準繩とする聖人と教学により仁義に適中しようとする君子を説いているのである。また天性の内実について、泰族篇は仁義を挙げ、中庸篇も知仁勇を挙げるが、一般の民においてそれは未熟な形態で在り、教化によって陶冶される必要があるとする点も、両篇に共通する立場である。ただ、泰族篇は脩務篇が聖人の不在を説いて学問を奨励するにも拘わらず、中庸篇のように凡人が教学によつて聖人に至りうるとは説明しない。中庸篇の方が、凡人の主体的な修養をより促すのである。

先に、聖人（君主）が誠心を抱くことで天地の化育を助けるという天人相関を説く点が両篇において類似するとした。この点に絡み、為政者における中和の実現が天地の化育の参贊となるとする点も両者共通する。ただし、中庸篇の「中」は平静・中正な心で、「和」はその發揮であるが、秦族篇の中和がいずれも君主の誠心と関係ありそうなのは少し異なっている。しかしまた、中庸篇のいう「和」は「天下の達道」で五倫の成ることを意味するが、秦族篇も五帝三王の道の目的として五倫の確立を説いていた。また人材の確保を重視する点でも共通する。両篇は、人材を確保し、その助力をもつて教化を行い、五倫を確立し、その結果天地の造化育成の補助が成るとする治国論を有する点で共通するのである。中庸篇と異なる秦族篇の特色としては、五帝三王の道として道を提示したことと、本性の教化について帝王の統治権を合理化する姿勢を込めたこととであり、ここに秦族篇の作者が漢王朝に対して治身治国論を提案する上での創意があったと見られる。

さて、以上のように、中庸篇と秦族篇との間には共通する事項が多く見いだせる。それでは、両篇において因果・影響関係を考慮できるであろうか。この点に関しては、『淮南子』 齊俗篇に「性に率いて行う、之を道と謂う。其の天性を得、之を徳と謂う。性失われて然る後仁を貴び、道失われて然る後義を貴ぶ。是の故に仁義立ちて道徳遷る。礼楽飾りて純樸散ず。：夫れ礼とは尊卑を別ち、貴賤を異にする所以なり。義とは君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之際を合する所以なり」とあるのが一考に値する。ここでは本性を得てこれを發揮するのが道徳で、本性に仁義は含まれていず、仁義が世間に確立すると道徳は去るといわれるが、他方で礼や義（五倫）の本来の意義を称揚してもいるから、齊俗篇は仁義や礼を道徳に次ぐも

のとして承認しているには違いない。資料の最初の二句は、中庸篇の冒頭二句に似るが、仁義や礼を次善のものとする点が中庸篇ないし秦族篇と異なっている。そもそも、年代を少し遡った戦国末期の成立とされる『莊子』外篇の駢拇篇<sup>21</sup>には「意えらく、仁義は人の情に非ざるか。：夫れ小惑は方を易え、大惑は性を易う。何を以て其の然るを知るか。虞氏の仁義を招きて以て天下を撓りし自り、天下は仁義に奔命せざることを莫し。是仁義を以て其の性を易うるに非ずや。：其の性を仁義に属<sup>な</sup>ぐ者は通ずること曾（參）・史（鱣）のごとしと雖も、吾が所謂る臧きには非ざるなり。：吾が所謂臧しとは所謂る仁義の謂いには非ざるなり。其の性命の情に任ずるのみ」とあって、ここでは性命から仁義は排除されており、仁義による政治も否定され、ただ性命の自然に任せるだけでよいとされている。これと比べると、齊俗篇は、性命の自然を重んじる道家思想を中心としつつ仁義を掲げる儒家思想をその下位に折衷する立場であるが、秦族篇や中庸篇は本性の自然の尊重を認めながら、仁義による本性の教化をも等しく重視する方向性（秦族篇は仁義を、中庸篇は知仁勇を、本性に内在させることもしている）を打ち出して、齊俗篇よりも儒家色を一層鮮明にしたと見られる<sup>22</sup>。中庸篇と秦族篇の先後関係はどうか。中庸篇の方が治身治国の理論としては整備されているように見えるが、しかしそれをもとに先後を考えるのも困難である。むしろこの両篇は、漢初の時代の学問的立場の近似する二つの儒家のグループが、「率性」と「成性」の両立という視座から「内聖外王の道」（『莊子』天下篇）を構想しようする中で生み出した姉妹篇だと考えておきたい<sup>23</sup>。

おわりに

以上、『淮南子』秦族篇の治身治国論を検討し、それが中庸篇のそれに近い内容を有していることを指摘した。従って、本稿の意義は、秦族篇が儒家的色彩が濃い篇だとする通説を補強したことにとどまる。ただ、秦族篇が説く五帝三王の道は、①仁義の道を基本理念としていて、治身論としては君主が本性を發揮することを重視しつつ、治国論としては民の本性を教化することを重視することである。②治国論としてはまた、下に五倫を確立することで、上に天地の働きの参贊が成るとするものであること、③更には①②に関連して、天子の補助者である賢者の獲得を重視しており、そのため大学の設置を考慮していること、などを指摘したのは、『淮南子』が武帝期における儒教一尊への動向に対して影響を与えたか否かを考える際に有効であると考ええる。なお、『淮南子』における秦族篇の位置、要略篇における秦族篇の位置、該書における儒学や黄老思想の位置、当時の思想界の状況などを考慮することも、如上の問題を考える際には不可欠であろう。後考を期することとしたい。

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)を用いた。また、『淮南子』の訳読等に際しては、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)を参考にした。

(2) 金谷治(A)『老莊的世界—淮南子の思想』(平楽寺書店、一九五九)第二章6政治・むすび、(B)『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』第六節・

むすび。

(3) 前掲金谷氏著(B)第五章・第二節。  
(4) 池田知久『中国の古典 淮南子 知の百科』(講談社、一九八九)「解説『淮南子』の成立—『史記』と『漢書』とを讀んで—」。

(5) 前掲池田氏著「解説」。

(6) 前掲金谷氏著(A)第二章・2さまざまな立場、同・(B)第五章・第三節。なお、金谷氏著(B)第五章・第三節は、脩務篇の積極的な勤労主義の主張には墨家の影響が見えるが、儒家思想と協調的に説かれているとする。脩務篇について、楠山氏前掲書は、墨家色が濃いと、池田氏前掲書は「前漢初期の墨家思想を表現した篇」だとする。

(7) 前掲池田氏著、巻第二十・秦族(300〜301頁)。詳細はこの書を参照されたい。

(8) 田中麻紗巳『淮南子』の「自然」について—前漢道家思想の一面—(『集刊東洋学』36、一九七六)は『淮南子』の「自然」の考えは、専制体制下で主体性を持って現実での効用を備えることで存在を囿ろうとする：前漢の一つの道家思想」だとする。

(9) 底本は「化」字に作る。王念孫『讀書雜誌』淮南内篇雜志卷二十が原道篇などの文を挙げ「化字義不可通、化当為作、字之誤也」というのに従い文字を改めた。

(10) 脩務篇に「若夫堯眉八彩、九竅通洞、而公正無私、一言而万民齐。舜二瞳子、是謂重明、作事成法、出言成章。禹耳參漏、是謂大通、興利徐害、疏河決江。文王四乳、是謂大仁、天下所歸、百姓所親、皐陶馬喙、是謂至信、決獄明白、察於人情。禹

- 生於石。契生於卵。史皇産而能書。羿左臂脩而善射」とある。
- (11) 底本は「故」字に作る。王念孫が「故立父子之親、亦當為以立父子之親、与下文相對」というのに従い文字を改めた。
- (12) 許慎の注に「明堂、布令之宮、有十二月之政令也」とある。
- (13) 金谷氏著(B)第五章・第五節は、秦族篇の「天人の分」の語は『荀子』天論篇に見える語で、『荀子』の意味では、人間の自由を縛るような天の迷信的権威的性格を否定して、儒家としての立場から人間の作為の意義を強調したもの」だが、『淮南子』ではその同じことばを用いながら、めざすところは実はむしろ天人の合一にあったといえる」とする。
- (14) 秦族篇に「所謂仁者、愛人也。…愛人則無虐刑矣。…上無煩乱之治、下無怨望之心、則百殘除、而中和作矣」とあることから、仁の意味を、民生の安寧を思いやる心と捉えた。
- (15) 金谷氏は、その著書(B)第五章第二節で、『淮南子』主術篇に「無為者道之宗。故道之宗、応物無窮。任人之才、難以至治」、「堯為匹夫、不能仁化一里。桀在上位、令行禁止、由此觀之、賢不足以為治、而勢可以易俗、明矣」などある言葉(特に傍点部、傍点は筆者)を儒家の人治主義を否定するものと捉え、秦族篇に「国之所以存者、非以有法也、以有賢人也」、「得其人則拳、失其人則廢」とあって人材を得ることの必要を説くのと矛盾するという。しかし、右に挙げた主術篇の文はいずれも君主の賢愚を問題にするものであり、他方秦族篇の文は臣下の賢愚を問題にする文章であって、比較するには相応しくないとと思われる。実のところ主術篇でも「毋小大修短、各得其宜、則天下一齊、無以相過也。聖人兼而用之、故無棄才」とあって、適材を得て適所に配置するのが「天下一齊」のために重要だと
- 見ているのであり、これは秦族篇に説くところと矛盾しないであらう。
- (16) 中略部分の資料を掲げておく。「然後修朝聘以明貴賤、饗飲習射以明長幼、時搜振旅以習用兵也、入学庠序以修人倫」。
- (17) 一章(二)節に掲載した資料dに「因其喜音而正雅・頌之声」とあるのを、詩経と楽経に關係するものと見た。
- (18) 底本は「用」字に作る。王念孫が詮言篇や斉俗篇の文を挙げて「節用皆當為節欲、此因上文足用而誤也」というのに従い、文字を改めた。
- (19) 底本は「訟」字に作る。王念孫が「高注曰、訟、容也。繆、静也。引之曰、高所見本作訟。故訓為容。訟容古同声也。其実訟乃説字之誤。説、古悦字。繆与穆亦和悦也」というのに従い文字を改めた。
- (20) 中庸篇の理解に際しては、金谷氏著(B)第四章・第一節、同氏訳注『大学・中庸』(岩波文庫、一九九八)を参考にした。また金谷氏「中庸篇の成立」(『日本中国学会創立五十年記念論文集』、一九九八)は、中庸篇の成立について、中庸二分説(現行の中庸篇を古い『中庸』と新しい『中庸説』との接合によつて成立したとする説)を吟味して、「文字どおりに新舊の二書を合わせたというよりは、中庸の徳を初めとする旧来の儒家資料を部分的に採用して、新たに天命の性としての誠を強調した編成物であらう」とする。合わせて、成立の時代を「中庸新本」の成立期として考えられた始皇帝の時、秦漢の際」とし、下限を文帝期としている。筆者は、この金谷説に基本的に同意するが、中庸篇の成立は『淮南子』斉俗篇の類似の文との異同から漢初に下ると考えた。

(21) 武内義雄『老子と莊子』(一九三〇、のち『全集』第六卷所収、岩波書店、一九七八)は、駢拇・馬蹄・肱筐および在宥の初め二章は同一人の手に出たもので、齊王建の在位年代(西紀前二六四〜二二二)、つまり戦国末期の成立とする。

(22) 『莊子』天地篇が季徹なる者の言葉として「大聖之治天下也、揺蕩民心、使之成教易俗、拳滅其賊心、而皆進其独志、若性之自為、而民不知其所由然」とあるのは、秦族篇の治国論に近いと考えられる(前掲武内書は、天地篇の成立を秦漢の際としている)。また秦族篇では「聖人之治天下、非易民性也、拊循其所有而滌蕩之」と本性を変更しないことを敢て言及するのは、駢拇篇などの性命の自然を尊重する立場を意識しつつ、本性に因循しての教化はその立場と抵触しないことをいうものである。

(23) 前稿「『淮南子』に見える一つの君主像」(『中国の思想世界』所収、イズミヤ出版、二〇〇六)でも、主術篇・斉俗篇・汜論篇の資料を通して見られる治身治国論は、「内聖外王の道」の完成を目指す思想的活動の所産であったとした。