

淮南子の總合とその整合管見

宇野茂彦

(一)

淮南子は漢書藝文志以來、雜家に分類され呂氏春秋と並ぶ雜家の代表的書籍である。呂氏春秋と淮南子とは、その成書は約百年のへだたりがあるが、呂氏春秋が秦の宰相呂不韋のもとに集つた「智略の士」たちによつて作られた書であり、淮南子も亦、淮南王劉安のもとに集つた知識人たちによつて制作されたものである。共に多數の、かつ意見を異にする人々の手に成つたといふ點で共通する面をもつわけである。そして、かうした編纂物は、特定の個性をもつた一個人の著述とは違つて、より多く時代の思潮の影響を受けるであらうことが豫想され、思想史資料としての價値が高いやうに思はれる。呂氏春秋の場合、秦の統一が目前の時期であるが、まだ戰國諸子のそれ／＼の學派の立場が個別的に主張されてゐる面が強く、道家的思想も重要な一派を形成してゐるが、他に、儒・墨・法などの思想も、それ／＼の獨自性を保ちながら主張があらはれてをり、更に、上農篇以下の四篇のやうに農家言までもが所を得てゐるなどは著しい點である。呂氏春秋は羅列的な編纂ではあるが、上述の儒墨の間には或る種の折衷の態度が

伺へたり、名家や縦横家の言辭に對しては批判的な態度をもつなど、一應の判断をもちつつ編纂してをり、そこに時代の空氣を感じるのがある。また、このやうな羅列的な編纂に於ては、その配列の規準が當然問題になると思はれるのであるが、それをこの呂氏春秋は月令的な時令に配當するといふことで巧みに仕上げてゐる。もつとも、それは十二紀に於てであり、それとは別に八覽と六論の分類がされてゐる。つまり、呂氏春秋は時令への配當と、且つ、十二紀・八覽・六論といふ二種類の配當の論理を使つてゐるやうである。⁽¹⁾このやうな編纂態度であれば、書中に於ての意見の相違といふものはさして苦にならないのである。しかも、呂不韋傳によれば、呂氏春秋は天地萬物古今の事を備へようとして作つたものとされるし、また、この書を咸陽の市門に公開し、一字を増損する者に千金を予へると宣言したと傳へるのは、いかにも呂不韋の意圖が網羅といふことにあつた事を思はせる話である。

羅列的網羅の呂氏春秋に對し、淮南子は一定の思想によつて全篇を貫かうといふ意圖が、遙かに強く出た書籍である。漢書藝文志は「淮

南内二十一篇、王安」と記し、呂氏春秋を「秦相呂不韋、智略の士を轉めて作る」と述べるのと比較すると、劉安の思想と考へるかのやうであるが、本傳によれば「賓客方術の士數千人を招致し、内書二十一篇を作爲す」と述べてゐるし、また、高誘序では、「蘇飛・李尚・左吳・田由・雷被・毛被・伍被・晉昌等八人、及び諸儒大山小山の徒と共に、道徳を講論し仁義を總統して此の書を著す」とあり、内容から考へても、編纂物であることは疑ひないのであるが、呂氏春秋などより統一のとれたものになつてゐるについては、指導的な役割を果たした人物が居たであらうことが考へられる。漢志はその點を見て劉安の思想としたものであらう。

(一)

淮南子の論の進め方は、本體論から説き起して本體の顯現に及ぶといふもので、この態度は篇次に於てもさうであるし、また、一篇中の文章もそのやうな構成をとることが多い。最初の篇である原道訓はまた淮南子全體の構成を略述する形になつてゐるやうに思はれる。「夫れ道は天を覆ひ地を載せ、四方に廓(張)り八極に拆(開)く。……天地を包裹し、無形に稟授す。」と始まるが、本源としての「道」から説き起し、泰古の二皇(伏羲・神農)が道の柄を得て中央に立ち、天地の運行に支障がなく、其徳により天地・陰陽・四時・五行を調和して萬物が群生するに至つたと述べる。道と道を體した聖人の徳を萬物の基に置くこの考へは無論、黄老道家の世界觀であり、また易傳

にも類似するものである。原道訓は、この後、道の顯現たる萬物を、ついで人間を説くのであるが、各種の現象の中から道を讀みとり、道の法則性としての「道理」を述べたり、道の姿としての「自然之勢」とか「無形」、更に人間の場合には、身の處し方としての「因循」、道と一體化する「自得」⁽²⁾、また性命の情を安ずることなどを述べてゐる。黄老道家の道を原理として萬物を説明しようとするのであつて、この態度は全篇に通じてゐる。そこで高誘序でも「この書の趣旨は老子に近く、淡泊無爲、虚静を蹈み守ることを云ふ」と述べてゐるし、漢志の顔師古注でも「内篇、道を論ず」と述べる。⁽³⁾ 原道が道を天地といふ空間的方面から説き起したのに對し、次の俶眞訓は、道の始原といふ時間的な觀點から説き起してゐる。⁽⁴⁾ この事はこの次の篇次が、天文、地形、時則と序列されることと對應するし、また、説山、説林の二篇は一對となる篇であるが、説山は魄と魂との問答で道の體が無形であることから述べ始め、説林は「一世の度を以て、天下を制治する」ことの否なること、そして、道をいふのであらうが、「古無く今無く、始無く終無く、未だ天地有らずして天地を生じ深微廣大なり」と述べて、時を超越した道を述べるのである。原道と俶眞との對應と説山、説林との對應は空間と時間の對として見られるといふ點で類似するやうに思ふ。なほ説山と説林とは傳へられてきた雑多な小説を集めたもので、この兩者の間に確乎とした分類があるわけではない。山と林は山林叢澤の意で物の澤山集ることを意味するに過ぎないのである。それを辭賦的な言ひまはして説の山林と名づけたものであらう。⁽⁵⁾

假眞では「夫大塊載我以形、勞我以生、逸我以老、休我以死」とか「方其夢也、不知其夢也、覺而後知其夢也。今將有大覺、然後知今此之爲大夢也。始吾未生之時、焉知生之樂也、今吾未死、又焉知死之不樂也」と述べるが、この生死觀は莊子の生死觀に類似するものであり、また、「自其異者視之、肝膽胡越、自其同者視之、萬物一圏也（注云肝膽喻近、胡越喻遠）」といった萬物齊同觀も述べられ、更に「眞人の遊」とか「眞人の道」を論じてゐるが、眞人は「聖人之所以駭天下者、眞人未嘗過焉、賢人之所以矯世俗者、聖人未嘗觀焉」などの文章から推すと、聖人、賢人の上に位置する理想の人物として述べられ、これらも亦、莊子の論を承けてゐるのであり、従つて、淮南子を老子と莊子との統一と見ることも可能なことである。⁽⁷⁾

假眞は道を中心にして述べながら、百家の説に對しても位置づけを述べてゐる。「百家異説、各有所出。若夫墨楊申商之於治道、猶蓋之無一椽、而輪之無一輻。有之、可以備數、無之、未有害於用也。」と、一方の用にはなるが、普遍的に有用なものではないとするのである。この點は要略でもそのやうに整理してゐる。儒家の仁義禮樂に對してはより大きく取扱ふが、その位置づけは

以道爲竿、以德爲綸、禮樂爲鉤、仁義爲餌。

道散而爲德、德溢而爲仁義、仁義立而道德廢矣。

聖人内脩道術、而不外飾仁義。

などと、道德仁義と道德と並べつつ、道德の下位に置いてゐる。更に述べては、

淮南子の總合とその整合管見(宇野)

聖人之學也、欲以返性於初、而游心於虛也。達人之學也、欲以通性於遼廓、而覺於寂漠也。若夫俗世之學也、則不然、……搖消掉捐仁義禮樂……以招號名聲於世。

といふやうに、聖人、達人と俗世との質的な相違を設け、仁義禮樂は結局俗世の學の問題と把へる。ただ、搖消掉捐といふ言葉は、高注によれば、仁義禮樂を實際に行ふことが出来ないことで、たゞ揚言するだけの意とするから、必ずしも仁義禮樂自體を俗とするわけでもなささうであるが、しかし、聖人達人にあつては問題にしないものである。この點は後の篇にも見られるもので、例へば、本經訓では、聖人の世に當つて慶賞の利、刑罰の威無く、禮義廉恥設けられずして萬民に侵欺暴虐が無かつたが、衰世に至ると、人が多く材少なきために忿争が生じ、そこで仁を貴ぶことになり、また、詐謂いつはりごとを設け、機械巧故の心を懷いて性が失はれたために義を貴ぶことになつたと述べ、

是故仁義禮樂者、可以救敗、而非通知之至也。夫仁者所以救争也、義者所以救失也、禮者所以救淫也、樂者所以救憂也。

仁義禮樂は末世の已むを得ぬ方法といふのである。聖人の世と末世とは世を評價するだけで、必ずしも歴史的な轉開とばかり言ひ切れぬが、大半の場合、やはり上世と現世といふ意識であらう。纏稱訓では、

道者物之所導也、德者性之所扶也、仁者積恩之見證也、義者比於人心而合於衆適者也。故道滅而德用、德衰而仁義生。上世體道而不德、中世守德而弗懷也、末世繩々乎唯恐失仁義。(集證ニヨル)

と述べて、道・徳・仁義がそれぞれ上世・中世・末世の時代毎の標準であることを云ふのである。⁽⁸⁾かうした時代の区分と質の相違を述べることは、尙古の思考は儒墨にもあるが、むしろ時代相が異れば施策は異なるべしとし、儒墨の先王の禮主義に反対した法家的な歴史観からより多くの影響を受けてゐるに相違ない。⁽⁹⁾なほ、この繆稱訓は、末世、つまり現世は仁義を標準とすべき時代と位置づけて儒家論を述べることが多い。

このやうな時代との遇合を問題とすることから、聖人や至人でさへも不遇といふことがあるとする議論が提出される。倣眞訓には、夏桀殷紂の世を述べて

當此之時、豈獨無聖人哉、然而不能通其道者、不遇其世、……體道者不專在乎我、亦有繫于世矣、……舜之耕陶也、不能利其里、南面王則德施乎四海、仁非能益也、處便而勢利也。

遇合とか勢とかをいふのは、荀子や韓非子の論の延長上にあるものであらう。本經訓の

今至人生亂世之中、含德懷道、抱無窮之智、鉗口寢説、遂不言而死者衆矣、然天下莫知貴其不言也。

これなどは當時の著述者たちの慨嘆と受けとれると思ふ。

さて、儒家的思想をこのやうに位置づけたのであつたが、著述者たちは、自分を儒者とは考へてゐないやうで、倣眞訓では、

孔墨之弟子、皆以仁義之術教導於世、然而不免於備(集證云ふ、備は疲の意)身猶不能行也、又況所教乎。

と、冷やかに述べてゐる。これとほぼ同じ論は汎論訓にも見えるし、また、精神訓にも

今夫儒者、不本其所以欲、而禁其所欲、不原其所以樂、而閉其所樂。是猶決江河之源、而障之以手也。

など、儒者を批判する言葉も時に見える。なほ、仁義の術は仁義とは違ふのであつて、仁義そのものは末世の標準と批判しつつも、全く否定しきれないのであるが、これを術としたり、(この場合の術は方策・手段といった軽い意味であらう)揚言宣傳することに對しては批判的態度を執るといふことであつて、所謂儒者をそのやうな存在と見るものと思はれる。しかし、繆稱訓や齊俗訓・秦族訓などは殊に儒家的色彩が強い所があるし、高誘序によれば、諸儒大山小山之徒が、淮南子の編纂に與つた筈である。儒者は存在したであらうが、強くその立場を主張する情況になかつたのであらうし、概していふならば、儒者的教養を持ちつつも儒を以て任としない知識人が大半であつたのではあるまいか。

(三)

主術訓は君主の執りもつべき態度を述べるもので、要略篇では「人は主は權柄を操り群下を制して、各人にその能力を十分發揮させる」といつた目的が述べられてゐる。主術訓の内容を見るとその方法等について述べてゐるわけであるが、構成としては、初め道家的論を基本として置き、中頃、法治を論じ、後に儒家の徳論を述べるといふこと

で、淮南子の多くの篇、そして淮南子の篇次の構成にも見られる形式によつてゐる。これは淮南子の定型的思考なのであるが、道理といふ原理の本に、法、賞罰、或は君主の徳といつた思想は、道理の一現實として總括されるといふ論理を表現しようとしたものと解することができる。⁶⁰

君主の態度として第一に無爲といふことをいふ。

無爲者道之宗。故得道之宗、應物無窮。任人之才、難以至治。

無爲は道の基本であるから物の變化にいくらでも對應できるといふのであつて、人間の才能、即ちここでは君主自身の才智をいふのであるが、これについては、

人知之於物也淺矣、而欲以徧照海内存萬方、不因道之數、而專己之能、則其窮不達矣。

と、一人の才智には限界があるといふわけである。そこで「道の數に因る」といふのは、具體的には、個人の力量より衆人の技能によるべきであること、技能は人毎に異なるから、「工は二技無く、士は官を兼ねず」といつた官僚登用の論へ展開する。そして、官僚統御の態度として虚無因循といふことを主張する。

夫人主之聽治也、清明而不闇、虚心而弱志。

主道……虚無因循、常後而不先也。

君主の無爲とは、それが道理の數であるといふ原則論と多數人に因循することの合理性を認識し、その統御の態度として述べられるわけである。

淮南子の總合とその整合管見(宇野)

無爲が道家の純然たる人爲の否定といふことから多少離れて、解釋が實際に即して擴大されて來てゐる面があるのであつて、敍上の他、例へば脩務訓に於ける無爲の定義などもさうである。

吾所謂無爲者、私志不得入公道、嗜欲不得枉正術、循理而舉、因資而立權、自然之勢、而曲故不得容者、事成而身弗伐(注、矜)

功立而名弗有、非謂其感而不應、攻(集證云、攻當爲改、今迫字也)而不動者、若夫以火熯井、以淮灌山、此用己而背自然、故謂之有爲。

つまり、無爲といふのは道理や自然に適つた行爲なら無爲であり、火で井戸を焚くやうな不合理な行爲を有爲とするといふのである。人爲といふことを何とか認めさせようと大分苦しんだものであらう。脩務訓は、要略に「脩務者、所以爲人之於道未淹、味論未深、見其文辭、反以清靜爲常、恬淡爲本、則懈墮分學、縱欲適情、以偷自佚、而塞於大道也」(集證ニヨル)とある。つまり、道理の不十分な理解者が、安快怠惰に陥ることを戒めるといふ意義づけによつて述べられた篇である。確かにこの篇は無爲といふことから説き起してはゐるが、内容は、要するに儒墨が主張しやうな努力の奨め、努力論である。このやうな内容を有爲といはずに無爲の内容として述べねばならぬ所に、黄老思想の指導的位置が存在した思想情況が見てとれるのである。⁶¹

の脩務では、従つて

自天子以下、至於庶人、四脚不動、思慮不用、事治求澹者、未之聞也。

といふ主張が見られるのであつて、主術訓に於ける君主の無爲とは、また一段異つてゐる。尤も、主術訓に於ても、後半部に入ると、先述の如く、法治や徳治を述べる意味では、君主の無爲も、自から限られた面の無爲でしかない事が指摘できるわけである。

主術訓の法治については、韓非的法家の論から大分進歩した様相が見られる。

法者天下之度量、而人主之準繩也、縣法者法^三不法^二也、設賞者賞^レ當^レ賞也(集證は、「懸法者罰不法也」、とし以下の七字を衍文とする)。法定之後、中^レ程者賞、缺^レ繩者誅、尊貴者不輕其罰、而卑賤者不重其刑、犯法者雖賢必誅、中度者雖不肖必無罪、是故公道通而私道塞矣。

是非之所在、不可以貴賤尊卑論也。

所謂亡國非無君、無法也、變法者非無法也、有法者而不用、與無法等(等^二同)。

是故人主之立法、先自爲檢式儀表、故令行於天下。

法を立てることが政治に必要であると述べた上で、その法は貴賤賢愚の別なく、公平に適用されなければならない。すなはち、韓非流の、もつばら君主の意による權柄として、法が立てられるのではないといふことである。従つて、「明主之治國、有誅者而主無怒焉、朝有賞者而君無與焉、誅者不怨君、罪之所當也、賞者不德上、功之所致也、民知誅賞之來、皆在於身也」(主術)と、君主は賞罰に關係しないといふし、また別に「人主處權勢之要而持爵祿之柄……」といひ「君不能

賞無功之臣」(主術)と續けるのは、この兩説一見相違するやうではあるが、やはり、兩者共に賞罰が客觀的な標準に照らして行はるべきことをいふものと解せられる。

そして注意すべきことは法の公正は君主自身にも及ぶものであり、君主の恣意をも制約するものと考へられてゐる。

古之置有司也、所以禁民不得自恣也、其立君也、所以制有司使無專行也、法籍禮義者、所以禁君使無擅斷也、人莫得自恣、則道勝而理達矣、故反於無爲、無爲者非謂其凝滯而不動也、以言其莫從己出也。(集證ニヨル)

個人の恣意を道理に反するものとし、恣意專斷を排すれば道理に適ひ、無爲に至るといふ。ここでも、無爲を行爲の無いことではなく、己、つまり公私の私であり、恣意の意としての己から發したものでないことと定義してゐる。そして、その恣意放縱を制御する機構として、民を制する有司、有司を制する君主、君主を制する法籍禮義と位置づけてゐて、法家的な法は君主の意のままになる治の具といふことは相違してゐる。君主自身も儀表となるべく率先して守らねばならぬものと意識され、「法者非天墮、非地生、發於人間、而反以自正、……無諸己不求諸人、……所禁於民者不行於身」と述べるわけである。法の内容のあり方としては、また「法生於義、義生於衆適、衆適合於人心、此治之要也」といふやうに、法は義、衆適、人心に適合したものでなければならぬとするのであるが、衆適とは衆人が適當とすることであらうが、義が衆適に生ずるといふことは、墨家の「義は天下の

「利」であるとする思考の延長上にあるものであらうか。「衆適が人心に合ふ」といふのは、大衆の心をもう一度、原理的に人一般の心として精察するのであらう。このやうに法の内容に人心を考へ、この人心について単に人の利欲のみならず諸徳も亦人心の道理とするのは、道家の原理の觀念と儒家的な發想法との結合であつて、この篇は、主術として、無爲や法を述べつつも、法の實踐を君主に求め、率先垂範といふことから、儒家的徳治による民の感化の觀念もその構成の中にとり入れようと試みてゐるのである。「人主不正則邪人得志」とか、「君人之道、處靜以脩身、儉約以率下、靜則下不擾矣、儉則民不怨矣……堯乃身服節儉之行、而明相愛之仁、以和輯之」と、君主の徳をいふ。後者は淮南子の雜多性をよく示して道儒墨などの論を巧みに合せた雰圍氣が感ぜられる。

なほ、「義者非能徧利天下之民也、利一人而天下從風」と述べる所が後半に見え、義を衆適とするのとは相違するやうに一見思はれるが、さうではなくて、ここは、民が善を好み、禁誅なくして自ら法度に中る者は萬に一も居ないといふ、いはば性惡的人民觀から、ゆゑに利を以て誘ふべきであると述べる箇所であるが、施策が徧ねく萬民に及ぶ必要がなく、ある一方に施すだけで全體が風に從ふといふことを述べてゐるのである。

主術訓の後部は、「徧知萬物而不知人道、不可謂智、徧愛群生而不愛人類、不可謂仁、……」とか「國之所以存者仁義是也」とか「孝於父母、弟於兄嫂、信於朋友、不得上令、而可得爲也」といつた儒家の

淮南子の總合とその整合管見(宇野)

政治論が述べられるのは、淮南子の他の篇と同じき傾向で、おそらくは、道の一つの現れ、本に對する末の一つ、一類型としてわづかに所が得られたものである。

主術訓は君主の術といふことで相當に複雑多岐にわたる内容を、ともかくも道の姿としての無爲を基本にすゑつつ、法治と徳治とを内容としてまとめあげたものといへる。

ところで、術といふ語は淮南子中に幾箇所も見られる語であり、詮言訓などには道術とか心術といふ類縁の語もある。人間訓の冒頭でこの心術道の定義をしてゐるのは注目される。

知人之性、其自養不勃、知事之制、其舉錯不惑、發一端散無竟、周八極總一筭、謂之心、見本而知末、觀指而睹歸、執一而應萬、握要而治詳、謂之術、居知所爲、行知所之、事知所乘、動知所由、謂之道。

心術、道術といふ語は無論、淮南子以前から呂氏春秋、管子、新語、新書などにも見える言葉であるが、この文章によれば、心、術、道といふ語が、道理の認識によつてであらうと思ふが、個別が全體と通ずる、また、全體を知つて個別が自己の對處法を知るといつた類似の言葉として定義づけられてゐる。人間訓にはかの有名な塞翁が馬の話が載るが、これに、術を善くする者(注に太平御覽には、道を善くする者とあるといふが、つまり術も道も同じ)とあるのは、全體を通貫する道を認識することで禍福の歸着する所を知るといふ意味とならう。

(四)

繆稱訓や齊俗族などでは儒家の思想が大分見られるが、要略を除けば本文の最後の篇となる泰族訓は、もつともその傾向が強いやうである。天の運行、自然の秩序は、その奥にある原因は不可知のものとして神明といひ、聖人はこれに象どるとして、神明なる聖人の論から始める所も、本體としての道から説き起さないとはいふ點で他の篇と少し趣の違ふ所である。民に好色、飲食、喜樂、悲哀の性があり、先王は民の好む所に因つて法を制したること、人の性には仁義の資があるが、聖王が法度を作り教導しなければ、方正にならない。つまり、人にその性がなければ教訓することが出来ないが、その性があつてもその養がなければ道に遵ふことができないといった論を述べるが、これなどは性善、性惡の論を折衷統合したものといひ得る。

また、五帝三王の教を施すのに參五を用ゐたといふ。參とは天象、地理、人徳であり、五とは君臣の義、父子の親・夫婦の辨・長幼の序、朋友の際であるが、かうした整理を行つてゐる。

なほまた、儒家の立場から法家の批判をして「不知禮義、不可行法」といひ、

治之所以爲本者仁義也、所以爲末者法度也……仁義者治之本也、今不知事脩其本、而務治其末、是釋其根而灌其枝也。且法之生也、以輔仁義、今重法而棄義、是貴其冠履、而忘其頭足也。

以下、商鞅、申子、韓非の法家、張儀、蘇秦の縦横は、みな擧取の權、一切の術であつて治の大本、事の恆常でないから、世に傳ふる必

要はないといつてゐる。すなはち、「法者治之具也、而非所以爲治也、而猶弓矢中之具、而非所以中也」といふやうに、方策として法を認めるが、治の原理としては仁義なのであつて、これは前述、主術訓の法は人心に適合すべきものとする思考であり、人心一般の原理として仁義を主張するといふことになるであらう。そこに一應の統一性を見ることが出来るが、主張の力點から見れば、やはり、泰族訓は他篇とは少し異質なものを感じさせる。要略では、泰族の論旨について一段と飾りたてて、天地陰陽の調和を述べるが、要するに、「徳、内に形づくるとは、治の大本」と最後に云ふやうに、儒家の徳論を何とか「道」の原理の中に位置せしめたといふ所である。

(五)

淮南子は雑家に分類されるやうに、諸子の説を融合調和しつつ展開させたのであるが、中心には黄老道家の思想があり、道家思想の展開と見られる事は既に指摘され盡してゐる通りである。著者たちの意識としても、道應訓の老子言を話の区切りごとに證明として掲げるやうな文章構成を見ると、道家後學としての意識があつたものであらう。それに比べ、儒家、法家については、決して少なからぬ思想が盛り込まれてゐるが、法家思想には變化進展が見られたり、儒家については、道徳仁義といふ言葉に象徴されるやうに、道の構造の中で、形而下的なもの、本體に對するその顯現としての位置が與へられてゐる。もつとも、道徳仁義と仁義を下位に置くことは、陸賈や賈誼のや

うな儒家的人物でも同様であるから、何も淮南子に特有のことではない。漢代初期の思想状況を示すものに他ならない。そして、淮南子中に諸子思想がどのやうに含まれるかについては既に指摘されてゐるが、その諸子思想は雑然融合した形で示され、呂氏春秋のやうな比較的獨立な形で諸子思想は、もうここには存在しないのである。

淮南子が雑多な思想や多くの事物について述べようとすることは、漢代の思想界には萬物に對する興味が起り、觀察が行はれ、そして、事を具體的に説きたいといふ傾向があつたことと關係が深いかと思はれる。淮南子は、空間的には天文や地理についての廣範圍にわたる知識があり、また、時間的なものとして歴史があり、傳説・説話など自己の世界に組込むべき材料であつた。要略は「道と事」の雙方を述べなければならぬといふ。その「事」を述べるといふことは、つまり、萬物萬事を具體的に逐一盛込みたいといふ意識であつた。しかも、萬物萬事はただ簡別としての萬物萬事であつてよいはずはなく、萬物萬事を注視すればこそ、それらを通貫する一なるものへの希求が生じたに相違ない。さうした時に、要略のいふ「道と事」の道の觀念は、まことに都合のよい考案であつた。淮南子には呂氏春秋に引續いて太一といふ概念も提出されてゐる。道も太一も、淮南子が雑多を論ずるが故に必要な觀念であり、総合の核となつたのである。

淮南子が初めからこのやうな構成をとつた書籍として作られたか疑問もあるやうであるが、要略に於ては、全篇を統一的に意義づけ得ることは確かなことである。各篇の成立が個別獨立のものであつたと

淮南子の総合とその整合管見(宇野)

しても、要略にいふやうな統一的整合性は各篇を見て、多少は確かに存在するのである。

淮南子の思想総合が、その多岐にわたる論旨のなかに、多少とも整合性を持つて見られるといふことは、淮南子成立の背景に對する共通の認識がある程度あつたことを想はせる。つまり、その総合は、淮南子の全く新しい獨創ではなかつたはずであり、過去の集大成的なものであつたと思ふ。

注

- (1) 赤塚忠「呂氏春秋の思想的意義」(同著作集四諸子思想研究所收)では、「十二紀を原論とし八覽をその實踐論とし、六論を八覽の補備とし、全書相待つて一の組織をなす」と述べ、また、十二は十二月、八は八政、八風、六は管子五行篇の「人道は六を以て制す」などから人事の象數とし、(同論文注)それぞれ十二は天、八は地、六は人の象數といふ面を考へてゐるやうである。しかし、組織はさうであつても實際の内容はとにかく個別の排列である。ただし、その中にも思想調和の側面があることについては、拙稿「呂氏春秋に於ける儒墨折衷の様相」(東京支那學報十六号所収)に述べた。

- (2) この自得の觀念はかう述べられる。

「夫天下者亦吾有也、吾亦天下之有也、天下之與我豈有間哉、夫有天下者、豈必攝權持勢、操殺生之柄、而行其號令邪、吾所謂有天下者、非謂此也、自得而已、自得則天下亦得我矣、吾與天下相得、則常相有已、又焉有不得容其間乎、所謂自得者全其身者也、全其身則與道爲一矣。」(原道)これは萬物齊同による個體と全體との一貫性の自覺と評し得ようか。

なほ、淮南子のテキストは便宜により四部備要本(莊遠吉刊本)に依り、時に劉家立、淮南集證を参照した。

- (3) 無論、淮南子は道家の思想が中心であるといふことは、多くの先人の指摘するところ。参照論文は次の通り。
- 金谷治 『秦漢思想史研究』第五章、淮南子の研究。
森三樹三郎 『上古より漢代に至る性命觀の展開』淮南子。
本田濟 『東洋思想研究』所收、『淮南子』の一面
池田知久 淮南子の成立『東方學』五十九輯
同 淮南子要略篇について『池田博士古稀記念論集』
- (4) 倣眞は高誘注に「倣は始なり、眞は實なり、道の實は無有に始り、有に化育す」とある。なほ、倣眞冒頭の記事は難解であるが高誘の注に従つて讀んでおく。
- (5) 原道と倣眞にしても、篇の後部は主題に遠い文章となつてゐるし、どの篇もこの難駁性は多かれ少かれある。
- (6) 注(1)の自得の觀念とも通ずる。なほ、覽眞、汎論に全性保眞の語があるが、莊子の生命觀の展開か。
- (7) 金谷前掲書中「老莊的統一」は、淮南子中に老子の聖人と莊子の眞人とを見てとることにより論じてゐる。
- (8) 本經では、道徳の上に神明といふ概念を設け、神明・道徳と仁義・禮樂と順に並べる。
- (9) この他に汎論などでは「古は人は醇、工は龐(堅) 商は礪、女は董(貞正)」と、同じく古代を素朴なる理想の世と考へる道家風尙古もあるし、覽眞では、古代以來の各時代に、それぞれ困難があつたことをいひ、循環的な史觀もあり、また、脩務でも、その努力論としての性格から神農堯舜禹湯から孔子墨子までいづれも困難克服のために行動に努めたことをいふ場合もある。
- (10) 法思想については、本田濟 前掲書、『淮南子』の一面、の四、法
- (11) その情況が、劉安の政治的意圖によるか、漢全體のもので特に竇太后の影響と見るか、様々考へられ、先人の説もあるが、思想史の流れの上でそのやうな情況があつたといふことが一番大きい因と思ふ。
- (12) 君主の權といふ點で同じ主術で「法律度量者、人主之所以執下、釋之而不用、是猶無轡衡而馳也」と述べるのは、人主にとつての權柄としての純法家的意識が強いやうに感ぜられるが、かうした所は淮南子の整理されな所である。
- (13) 森三樹三郎前掲書、一三六頁〜一三七頁。
- (14) 他に種々注目すべきことが、この秦族にはあるのだが、例へば、六藝について、「六藝異科而皆同道」といひ、詩、書、易、禮、樂、春秋、續いてまた、易、樂、詩、書、禮、春秋の順に述べてゐる。また別に、易、書、樂、詩、禮、春秋の順に述べる箇所もあり。注目される。春秋については、「泓之戰、軍敗君獲、而春秋大之、取其不鼓不成列也」とあり、宋襄の仁に對し、これを褒めるのは、公羊傳の立場である。但し、汎論訓に於ては、古の伐國では幼者を殺さず老者を捕へないが古に於ては義でも、今に於ては笑ものといふ記述が見える。これは、泓の戰を否とする穀梁、左氏に通ずる意見であるが、汎論は一應、古と今の相違といふ歴史觀によつて議論の整合性を保たうとしてゐるかとも思へる。しかし、やはりこれは淮南子の多種の意見が介在する雑多性を示すものとも云ひ得よう。
- (15) 五行に穀を加へて、水火木金土穀をいふのは、左氏(文七)のいふ六府に同じ。
- (16) 「所謂仁者愛人也、所謂知者知人也」はやはり論語にある所の影響と見るべきであらう。
- (17) 金谷治、前掲書に丁寧指摘されてゐる。
- (18) 漢代思想は物を具體的に説く傾向が強いとは、宇野哲人『支那哲學の研究』漢代思想の傾向。
- (19) 要略では、讀者の理解のために、末事、人事を詳説しなければならぬと意義つけてゐるが、これは結局は著者がさうしたいのである。池田知久「淮南子要略篇について」五、人事を詳説する理由
- (20) 金谷治前掲書、淮南子の歴史、「一時に計畫されたのでなく逐時積みあ

げられた」といふ。池田知久「淮南子要略篇について」四一七頁、「倉忽の間一氣呵成に書上げられた」といふ。

(昭和六三、一〇、一六)