

「無為の治」の理論構造（その二）

有馬卓也

目次

前言

第1章 『淮南子』詮言訓の構造

第2章 『呂氏春秋』・卷前古佚書の検討（以上その一）

第3章 法家学説との比較（以上その二）

第4章 『淮南子』の総合的研究

第1節 繆称訓の検討

第2節 脩務訓の検討

第3節 説山・説林等の検討

(1) 天論

(2) 天対人論

(3) 人論

(4) 人対人論

第5章 「無為の治」の系譜

終わりに

(以上本稿)

筆者はこれまで「無為の治」の理論構造（その一）及び（その二）¹に於て『淮南子』の、ひいては漢初道家の中心思想である「無為の治」の検討を行ってきた。（その一）では「無為の治」を専論とする詮言訓、及び『呂氏春秋』・卷前古佚書を考証し、それが先秦以来の諸文献に散見される「無為の治」に関わる諸論を総合し完成させたものであることを示した。また（その二）では、法治を専論とする主術訓、及び『管子』解グループを検討し、主術訓の説く法治論は、詮言訓の説く「無為の治」が基盤となっており、暫定措置としての法治であることを示した。そして両篇の志向する所は基本的に同一であることを明らかにした。

第4章 『淮南子』の総合的研究

さて、ここまでの考証によって明らかにした「無為の治」の理論構造から、以下四つの「無為の治」を体系的に論じるための必要条件を導き出すことができる。

①因循の対象である道(天)の性質、すなわち道体論の提示。

②君主が道(天・宜)への因循(作為性の否定)を義務づけられることの説明と、そのメカニズム、及び因循の具體的在り方の提示。

③君主が聖人であることの提示と聖人の定義、及び聖人へと至るための要件の提示。

④君主の臣民に対する在り方(無為)の提示と、臣民の在り方(有為)の提示。

以上四つの必要条件は、筆者が『淮南子』研究の出発点とした原道訓へのアプローチの際、使用した四論(天・天対人・人・人対人)にそれぞれ対応する。この四つの必要条件を念頭に置いて、以下の考証を行う。

本章に於ては1、3章で考証した両篇の外に「無為の治」或は「無為」について言及する諸篇を考察し、『淮南子』に於ける「無為の治」を総合的に論じてみたい。とりわけ中心に扱うのは繆称訓第一〇及び脩務訓第一九、そして短言集の説山訓第一六・説林訓第一七等の諸篇である。

第1節 繆称訓の検討

繆称訓第一〇は『淮南子』の中にあつて些か質を異にする一篇である。要略の

「繆称は、道德の論を破碎し、仁義の分を差次し、略ぼ人

間の事を雑へ、総じて神明の徳に同じくし、象を仮り耦を取りにて、以て相ひ譬喩し、短を断ち節を為して、以て小具に應じ、曲説攻論し、感に應ずるに匱しからざる所以のものなり。」

という記述の中に「短を断ち節を為し」とあるように、繆称訓は『淮南子』に散見される諸論説の分断的記述の集積である。しかも『老子』の言を經文とする説話を集積する道応訓ほどに篇全体がはつきりと形式的にまとめられ統一されているわけでもない。筆者は繆称訓を終始通貫されたテーマを以て構成された一篇としては見ず、形式的には説山・説林と同様、つながりの薄い論説の集積と考える。この立場から以下考証を及ぼしていく。

かくの如き繆称訓の諸論説を通見すると、「無為の治」論・道体論・聖人論・「仁義」論・禍福論等が、数の上で目立つものとなっている。本節ではその中で直接「無為の治」を論じるものを抽出し、本研究に於てこれまで論じてきたものと比較検討し、繆称訓独自の論説の有無を確認してみたい。以下、その七条を検証する。

一

「主は国の心なり。心治まれば則ち百節皆安く、心擾るれば則ち百節皆乱る。故に其の心治まる者は、支体相ひ遺るるなり。其の国治まる者は、君臣相ひ忘るるなり。黄帝曰く、芒芒昧昧、天の道に従ひ、元と氣を同じくす、と。」
国家を人体になぞらえ、君主を心に、臣下を体に比して、

「無為の治」の無作為性を示している。そして「無為の治」の主体は心（君主）の側にあることを示した上で、「君臣相ひ忘るる」状態を最上とし、さらに黄帝の言を経文として引き、「天の道に従ふ」と言つて「因循」にも言及している。この黄帝言は『呂氏春秋』応同、『淮南子』秦族訓にも見えるものであり、秦族訓では黄帝言の後に「故に氣を同じくする者は帝たり、義を同じくする者は王たり、力を同じくする者は覇たり、一もなき者は亡ぶ。」とあつて、「天の威に因り」「氣を同じくすれば、「帝」として統治を行うことができる」とし、繆称訓と同質の論を展開している。

二

「聖人上に在れば、化育すること神のごとし。太上には曰く、我其の性のままなるか、と。其の次には曰く、彼微かりせば其れ此のごとくならんや、と。故に詩（邶風、簡兮）に曰く、轡を執ること組の如し、と。易（坤卦六三）に曰く、章を含みて貞にすべし、と。」

『老子』の「太上は下之れあるを知るのみ。其の次は親しみて之を誉む。其の次は之を畏る。其の次は侮る。」（一七章）や「撃壤之歌」（『十八史略』）を思わせる一節である。聖人が君位にあつて「無為の治」を行えば、人民はその統治及び教化を意識することなく生活できることを示している。『易』坤卦六三は経文「章を含みて貞にすべし。或は王事に従ふも、成すことなくして終りあり。」に対して「章を含みて貞にすべしとは、時を以て発すなり。或は王事に従ふとは、知光大な

ればなり。」という象伝が付されており、『老子』の四章・五章に見える「其の光を和げて、其の塵に同じくす。」及び二章・七七章の「為して恃まず、功成りて居らず。」等と通じるものとなっている。

三

「聖人の善を為すは、以て名を求むるに非ざれども、名之に従ひ、名、利と期せざれども、利之に帰す。故に人の憂喜は、蹠を為すに非ずして、蹠焉として往きて生ずるなり。故に至至は容づくらず。故に眯して撫するがごとく、跌きて據るがごとし。聖人の治を為すは、漠然として賢なるを見さず。終りて後に其の大とすべきを知るなり。日の行くがごとく、騏驥も之と遠きを争ふあたはず。」

この条も「無為の治」を為す聖人の無作為性（「名を求むるに非ず」「名、利と期せず」「賢なるを見さず」等）と、その効果の「大」なることを示すものである。詮言訓にあつた「無為の治」を示す「至道の道は、邱山のごとし。鬼然として動かす。行く者は以て期と為す。」と通じる一条である。

四

「上意ひて民載ふは、中に誠あればなり。未だ言はずして信ぜられ、召さずして至るは、之に先んずるもの或ればなり。」

「先んずるもの」即ち「誠」が君主の円滑な臣民統制の基本であることを言うもので、君主（聖人）規定の一つとみなすことができる。もちろん極めて『中庸』的な「誠」概

念の提出でもある。「中庸」が提出する「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり。誠ある者は勉めずして中り、思はずして得。従容として道に中るは、聖人なり。」「唯だ天下の至誠のみ、能く其の性を尽すことを為す。能く其の性を尽せば、則ち能く人の性を尽す。能く人の性を尽せば、則ち能く物の性を尽す。能く物の性を尽せば、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ければ、則ち以て天地と参すべし。」「唯だ天下の至誠のみ、能く化を為す。」等の「誠」概念の延長上にあるものと考えてよい。

五

「教は君子に本づき、小人は其の澤を被る。利は小人に本づき、君子は其の功を享く。昔、東季子の世には、道路、遺ちたるを拾はず、耒耜、餘糧、諸を晦首に宿す。君子は小人をして、各おの其の宜しきを得しむるなり。故に一人慶あれば、兆民之に頼る。」

君主―無為、臣民―有為という構造が「教」と「利」という語を中心に説かれている。また後半の「君子は小人をして、各おの其の宜しきを得しむるなり。」の一文から、「適宜に因る」事を核とした「無為の治」を示し、『淮南子』全体の「無為の治」論に沿ったものであることが理解できる。と同時に、この一文から「教」「利」が単に教化・利益に留まるものではない広い意味を含むものであることを了解せしめる。また中ほどの「道路、遺ちたるを拾はず」は、『韓非子』外儲説左上等の多数の文献に見える「法治」を説く側から提出された常

套語であり、主術訓にも見えた「法寛かに刑緩く、囹圄は空虚、天下は俗を一にし、姦心を懐くなし。」と通じるものである。

六

「周の政は至なり、殷の政は善なり、夏の政は行なり。行なる政、善なる政は、未だ必ずしも至ならず。至至の人は、行を慕はず、善に慙ぢず、徳を含み道を履みて、上下相ひ樂しみ、其の由りて然る所を知らず。」

『論語』八佾篇の「周は二代に監みて郁郁乎として文なるかな。吾は周に従はん。」に近似した一文である。ここでは殷の政治が「善」を主とし、夏の政治が「行」を主とした点で、周の政治の無作為性を最上の「至至」としている。つまりここに語られる「善」「行」は、『老子』に言う「大道廢れて仁義あり」(二八章)の「仁義」と同質のものであり、悪くはないが最上ではないという考え方である。

七

「天道を知らんと欲すれば、其の数を察す。地道を知らんと欲すれば、其の樹を物す。人道を知らんと欲すれば、其の欲に従ふ。驚かす勿れ駭かす勿れ、万物將に自ら理まらんとす。撓す勿れ撻す勿れ、万物將に自ら清からんとす。」天地の理を知り、人民の欲に因ることが説かれる。加えて、「驚かす勿れ駭かす勿れ」「撓す勿れ撻す勿れ」が作為性の否定を示すものとして捉え得、その「自ら理まり」「自ら清からんとす」事を強調する。特にこの後半部は『老子』の「侯

王、若し能く道を守らば、万物將に自ら化せんとす。……欲せずして以て静なれば、天下將に自ら定まらんとす。」（三七章）や「聖人云ふ、我、無為にして民自ら化し、我、静を好みて民自ら正しく、我、無事にして民自ら富み、我、無欲にして民自ら樸なり、と。」（五七章）等と伝える所は同一である。

以上、七条示したが、繆称訓独自の「無為の治」論は見られず、『易』『中庸』『論語』『老子』『韓非子』等、数多くのものと関連を有しつつも、すべてここまで明らかにしてきた『淮南子』に於ける「無為の治」の理論構造として語ってきたものの枠内で捉え得る。このことから、改めて『淮南子』が説く「無為の治」が諸家雑糅の上に成立した漢初道家思想の所産であることが了解できる。換言すれば、たとえ『淮南子』に於ける「無為の治」の本源が『老子』にあつたとしても、『老子』の論説だけからでは『淮南子』の「無為の治」論は決して導き出せないということである。

第2節 脩務訓の検討

一方、脩務訓冒頭部に於て説かれる「無為」論争は特殊なものとして論じられることが多い。というのも脩務訓を要略は、

「修務は、人の道に於けるや未だ淹ならず、論を味ふこと未だ深からざるに、其の文辞を見て、之に反するに清静を

以て常と為し、恬淡を本と為せば、則ち懈墮して学を分ち、欲を縦ままにし情に適し、以て偷くも自ら佚せんと欲して、大道を塞ぐものの為にする所以なり。今、夫れ狂者は憂なく、聖人も亦た憂なし。聖人の憂なきは、和するに徳を以てすればなり。狂者の憂なきは、禍福を知らざればなり。故に通じて無為なると、塞がりて無為なるとは、其の無為なるは則ち同じきも、其の無為なる所以は則ち異なる。故に之が為に、其の能く聴く所以を浮称流説す。学者をして孳孳として以て自ら幾せしむる所以なり。」

と言って、「連する無為」と「塞がるる無為」とを論ずる一篇とし、とりわけその冒頭部は「無為」を否定する論説として捉えられがちであるからに他ならない。しかし『淮南子』全体の枠の中で考えるならば、脩務訓冒頭部に於て否定される「或ひと」の言う「無為」は、ここまで論じてきた『淮南子』に通貫して説かれている「無為」ではない。以下それを検証してみたい。

まず冒頭の「或ひと」と脩務訓論者の「無為」論争である。「或ひと曰く、無為なる者は、寂然として声なく、漠然として動かず、之を引けども来らず、之を推せども往かず。此の如き者は、乃ち道の像を得、と。吾以為らく、然らず、と。嘗試みに之を問はん。夫の神農・堯・舜・禹・湯の若きは、聖人と謂ふべきか、と。論ある者も必ず廢するあたはず。五聖を以て之を觀れば、則ち無為を得るなきこと明らかかなり。……（五聖が「或ひと」の言う「無為」ではな

かつた事の論証) ……此の五聖は天下の盛主なり。形を勞して慮を尽くし、民の為に利を興し、害を除きて懈らず。

……聖人の民を憂ふること、此の如く其れ明らかなり。而るに称するに無為を以てするは豈に悖らざらんや。」

實際問題として『淮南子』に於て終始語られてきた「無為」はここで言う「或ひと」の「無為」であつたかというところ、決してそうではない。むしろ脩務訓論者の言う神農らの統治こそが『淮南子』諸篇に於て「無為の治」として語られてきたものであつた。たとえば彼らが「無為」であつたとする

「舜の席を降らずして天下に王たるは、諸を己に求むればなり。故に、上に故多ければ、則ち民に詐多し。」(繆称訓)

「舜は席を降らずして天下治まる。」(繆称訓)

也 卓 馬 有

という記述、或は「無為の治」の実践形態である「応時」や「適宜に因る」ことを行つていたとする

「堯の天下を治むるや、……地は其の事に宜しく、事は其の械に宜しく、械は其の用に宜しく、用は其の人に宜し。

……是が故に、隣国相ひ望み、雞狗の声相ひ聞えて、……。」

(齊俗訓)

「(舜・禹) 此れ皆聖人の時に応じ変に耦ひ、形を見て宜しきを施す所以のものなり。」(齊俗訓)

「五帝は道を異にして、徳、天下を覆ひ、三王は事を殊にして、名、後世に施く。此れ皆、時の変に因りて礼樂を制する者なり。」(汜論訓)

「昔者、神農は制令なくして民従ひ、……。夫れ神農・伏羲

犧は、賞罰を施さずして民非を為さず。」(汜論訓)

「禹……水の流れに因るなり。后稷……五種をして各おの其の宜しきを得しむるは、地の勢に因るなり。湯武……民の欲に因るなり。故に能く因れば則ち天下に敵なし。」(秦族訓)

等、枚挙に暇がない。特に最初の齊俗訓の文は「無為の治」の一つの最終形態である『老子』八〇章の「小国寡民」を経文としてゐる事に注目すべきである。

それでは脩務訓論者の言う「無為」とは如何なるものであるのか。それを検証する必要がある。それが明確に論じられてゐる部分を次に挙げてみる。

「吾が所謂無為の若きは、私志の公道に入るを得ず、嗜欲の正術を枉ぐるを得ず、理に循ひて事を挙げ、資に因りて功を立て、自然の勢を推して、曲故の容るるを得ざるものなり。故に事成りて身は伐らず、功立ちて名有せず。其の感ずれども応ぜず、攻れども動かざるものを謂ふに非ず。」(脩務訓)

ここに語られてゐる「無為」が実際に『淮南子』を通貫するものであることは、本研究のここまでの考証からも明白である。特に脩務訓論者の主意が「民の為に利を興し害を除きて懈らず。」「聖人の民を憂ふる」という「因民」にあることは以下に

「(聖人の) 志は人を利せんと欲するを忘れざるなり。」(脩務訓)

「夫れ聖人の心は、日夜に人を利せんと欲するを忘れず、其の澤の及ぶ所のもの、效亦た大なり。」(脩務訓)とあることから明らかである。

また脩務訓論者は、「有為」と「無為」とを比較して次のように言う。

「夫の火を以て井を燻やし、淮を以て山に灌ぐが若きは、此れ己を用いて自然に背くなり。故に之を有為と謂ふ。夫の水を舟に用い、沙に鳩を用い、泥に輻を用い、山に藁を用い、夏は瀆にして冬は陂にし、高きに因りて田と為し、下きに因りて池と為すが若きは、此れ吾が所謂之を為すに非ず。」(脩務訓)

ここに語られる脩務訓の「無為」は、既に原道訓に於て語られた、

「禹の瀆を決するや、水に因りて以て師と為し、神農の穀を播くや、苗に因りて以て教と為す。」(原道訓)

「陸處には牛馬を宜とし、舟行には多水を宜とす。匈奴の穢裘を出し、干越の葛絺を生ずるは、各おの急とする所を生じて、以て燥湿に備へ、各おの處る所に因りて、以て寒暑を禦ぐ。並びに其の宜を得て、物、其の所に便あり。……故に禹の裸国に之くに、衣を解きて入り、衣帯して出づるは、之に因ればなり。」(原道訓)

という「適宜に因る」ことを軸とした「無為」と同旨であり、それは詮言訓や汜論訓等に於て示されるものとも等しい。したがって、脩務訓が冒頭部に於て否定する所の「無為」は『淮

南子』が標榜する「無為の治」上の「無為」ではない。或はこれを当時の一部先秦的『老子』の「無為」の在り方に傾倒した者と見ることも可能である。

しかしここで改めて考えてみると、この部分の脩務訓論者の言う「無為」の主意は為政の場に於けるそれであり、道体論や聖人論のそれではない。冒頭部に於て否定された「或ひと」の「無為」を今一度検証してみたい。

「或ひと曰く、無為なる者は、寂然として声なく、漠然として動かず、之を引けども来らず、之を推せども往かず。

此の如き者は、乃ち道の像を得、と。」(脩務訓)

明らかに不可知覚性を有する道体と、それと一体化する聖人との描写であり、この議論は『淮南子』内にも散見されるものである。しかし、このことから『淮南子』内部に於ける矛盾として脩務訓冒頭部を捉えることはできない。つまりこれは「無為」の論じられる場そのものが異なるのである。つまり「或ひと」の言う「無為」は道体論や聖人論の中で論じられる「無為」であり、脩務訓論者の言う「無為」は既に聖人となつた者が統治の中で対臣民に対する際に論及されるものなのである。敢えて矛盾と言うならば、それは脩務訓冒頭部に於ける「或ひと」と論者の議論がかみ合っていないと見るべきである。

脩務訓論者がここで「適宜に因る」ことを軸とした「無為」を強調するのは、以下に続く「勸学」論及び「名功」論へと論を展開させるために外ならない。戦国期の道家に於ては極

めて作為性の高いものとされ、否定されていた「勸学」「名功」等の諸論も、漢初期に於ては聖人によって「宜」であると認められれば、もはや作為的行為ではない。人間の本性にかなった所作として論じられるのである。漢初道家思想が諸学受容能力を有する根幹は、この「適宜に因る」という思想を中心に据えていたことによる。

第3節 説山・説林等の検討

本節では筆者が未だ論及していない繆称訓の論説、及び説山・説林を中心とした諸篇の「無為の治」に関係する諸論を天、天対人、人、人对人の四論に分類して考証を及ぼしてみたい。

さて説山・説林の両篇は所謂短言集といった性格のもので、一つ一つの記述は繆称訓よりも短い。そして要略にも以下の如く二篇まとめて論及される。

「説山・説林は、百事の壅遏を窺窺穿鑿して、万物の窒塞を通行貫通する所以のものなり。譬を假り象を取り、類を異にし形を殊にして、以て人の意を領理し、結紐を解墮し、搏困を説択して、以て事埒を明らかにするものなり。」(要略)

繆称訓が『淮南子』諸篇に見えた論説の分断的記述に終始していたのに対し、両篇はその外に巷説・伝説のようなものの存在も認められる。以下、いささか羅列的になるが、各条

文を示し、検討してみたい。もちろん、本節に於てかくの如き考証を為し得るのは、対象が論説集・短言集であるからに外ならない。

(1) 天論

聖人が因循すべき対象としての道(天)に関する記述である。これは原道訓冒頭部に於て得られた、①道の超空間性、②道の主宰性、③道の無為の主宰性、④道の超感覺性、⑤道の凝水性等の道体論の枠組が基本となる。この道体論のみは、独立して語られるものであるから、先に示した諸篇以外の道体論を冠する篇もいくつか併せて見てみたい。

まず、問答形式を取って道体に言及する説話を、やや長きに渡るが二つ挙げて考えてみたい。

最初に『老子』の「天下は皆、善の善たるを知るも、斯れ不善なり。」(二章)及び「知る者は言はず、言ふ者は知らず。」(五七章)を経文とする道心訓の説話である。

「太清、無窮に問ひて曰く、子、道を知るか、と。無窮曰く、吾、知らず、と。又た無為に問ひて曰く、子、道を知るか、と。無為曰く、吾、道を知る、と。子の道を知る、亦た数あるか、と。無為曰く、吾、道を知るに数あり、と。曰く、其の数は奈何、と。無為曰く、吾、道の以て弱なるべく、以て強なるべく、以て柔なるべく、以て剛なるべく、以て陰なるべく、以て陽なるべく、以て窈なるべく、以て明なるべく、以て天地を包裹すべく、以て無方に応待すべ

きを知る。此れ吾が道を知る所以の数なり、と。太清、又た無始に問ひて曰く、……則ち無為の知ると、無窮の知らざると、孰れか是にして孰れか非なる、と。無始曰く、知らざるは深くして、知るは浅し。知らざるは内にして、知るは外なり。知らざるは精にして、知るは粗なり、と。太清、仰ぎて歎じて曰く、然らば則ち不知は乃ち知か、知は乃ち不知か。孰か知の弗知たり、弗知の知たるを知らんや、と。無始曰く、道は聞くべからず、聞けば而ち非なり。道は見るべからず、見れば而ち非なり。道は言ふべからず、言へば而ち非なり。孰か形を形とせば之れ形あらざるものなるを知らんや、と。……」（道応訓）

様々な道の属性が織り込まれた説話となっている。「無窮」の道の不可知性を説く言はもちろんのこと、「無始」によって否定されているが、「無為」の言にも道は強弱・柔剛・陰陽・窈明の対立する属性を共有し、天地を覆載し、無方に対応するものであるとあり、その伝える属性は決して新出のものではない。

さてこの説話は『莊子』知北遊篇冒頭部に原型が存する。大枠では同じながら、ここでは「太清」が「知」、「無窮」が「無為謂」、「無為」が「狂屈」、「無始」が「黄帝」という名で登場し、道応訓では「知道」のみであった主題に「安道」「得道」が加わり、「不言之教」「仁義」「生死」等、様々な議論が展開されている。両篇を比べると、道応訓の説話は知北遊篇の説話を道体論（「知道」論）を中心に整理した感がある。

次は説山訓冒頭部に於て示される説話である。

「魄、魂に問ひて曰く、道は何を以て体と為すや、と。曰く、無有を以て体と為す、と。魄曰く、無有は形ありや、と。魂曰く、あることなし、と。魄曰く、あることなければ、何ぞ得て聞かんや、と。魂曰く、吾、直に之に遇ふ所あるのみ。之を視れども形なく、之を聴けども声なし。之を幽冥と謂ふ。幽冥とは、道を喩ふる所以にして道に非ざるなり、と。魄曰く、吾、之を得。乃ち内に視て自ら反るなり、と。魂曰く、凡そ道を得る者は、形は得て見るべからず、名は得て揚ぐべからず。今、汝、已に形名あり。何の道か之れ能くする所ならんや、と。魄曰く、言ふ者は独り何為る者ぞ、と。魂曰く、吾、將に吾が宗に反らんとす、と。魄、反顧するに、魂は忽然として見えず。反つて自ら存するも、亦た以て無形に淪る。」（説山訓）

ここでも先の道応訓とほぼ同一の道体論が展開されており、道が「無有（無形）」であり、「之を視れども形なく、之を聴けども声なき」もので、それは「内に視て自ら反る」という自得の在り方を以て知り得、「無形に淪る」ことが体道の中核であるとされる。いずれも『老子』的な道体論が軸となったものであり、原道訓によって提出されるそれと同旨のものであることが了解されよう。

以上、問答形式をとる道体論を二つ提示したが、対立する問答のいずれも道体を正確に捉えたものであり、道体について強いて語る者と、敢て語らざる者という構造になっている。

ことがわかる。したがって、問答者のいずれの発言も正しく道を表現しており、その差異は、語られる道の内容が、一面を捉えたものであるか、或は全体を捉えたものであるかに淵源している。

また次は極めて『淮南子』的な、即ち漢初道家の潤色を経た所の道体論である。

「始なる者あり。未だ始より、始あること、あらゆる者あり。未だ始より、夫の未だ始より始あるのあらゆること、あらゆる者あり。有なる者あり、無なる者あり。未だ始より、無あること、あらゆる者あり。未だ始より、夫の未だ始より無あるのあらゆること、あらゆる者あり。」(倣真訓)

『莊子』齊物論篇と重複する倣真訓冒頭部である。ただしその意味する所は、これに続く文によって大きく異なっており、これが『淮南子』そのものの思想を代表とする一部として考えられる意味深い一節である。『莊子』齊物論篇ではこの文の後に、

「俄にして無あり。而して未だ無あるの果して孰れか有、孰れか無なるを知らざるなり。今、我は則ち己に謂へるあり。而して未だ吾の謂ふ所の其れ果して謂へるあるか、其れ果して謂へるなきかを知らず。」

と続き、「無」と「有」の認識の不確実性を説くものとなっているのに対し、倣真訓の方は以下に

「所謂始なる者ありとは、……。未だ始より、始あること、あらゆる者ありとは、……。未だ始より、夫の未だ始より

始あるのあらゆること、あらゆる者ありとは、……。有なる者ありとは、……。無なる者ありとは、……。未だ始より、無あること、あらゆる者ありとは、……。未だ始より、夫の未だ始より無あるのあらゆること、あらゆる者ありとは、……。」(倣真訓)

と続き、「始者」「有未始有始者」を始めとする七項目それぞれ個別的性質を詳説して、道体論・宇宙生成論が展開されている。最も本源たる道に近いものとして、「始者」と「無者」を示してみる。

「始なる者ありとは、繁憤未だ発せず、萌兆牙蘖、未だ形埒あらず、無無螟螟として、將に生興せんと欲して、未だ物類を成さざるなり。」(倣真訓)

「無なる者ありとは、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ず。儲與扈冶、浩浩瀚瀚として、隱儀揆度すべからずして、光耀に通ずる者なり。」(倣真訓)

いずれも『老子』的な道の表現であり、ここでも原道訓に於て示された道とほぼ同質の論が展開されている。これ以外の諸説も基本的に伝える内容は同じと言ってよい。

この外、道体に関する論として、

「道の篇章・形埒あるものは、至れるものに非ざるなり。之を嘗むるも味なく、之を視るも形なく、人に伝ふべからず。」(繆称訓)

「寒は寒を生ずるあたはず、熱は熱を生ずるあたはず。不

寒不熱は、能く寒熱を生ず。故に有形は無形より出づ。未だ天地は能く天地を生ずることあらざるなり。至って深微広大なり。」（説山訓）

「兔絲は根なくして生じ、蛇は足なくして行き、魚は耳なくして聴き、蟬は口なくして鳴く。之を然するものあればなり。」（説林訓）

等が挙げられよう。特に説林訓の「之を然するもの」は『呂氏春秋』に存する、

「春氣至れば則ち草木産し、秋氣至れば草木落つ。産と落とは之をせしむるものあり。自ら然るに非ざるなり。故に之をせしむるもの至れば、物為さざるなし。之をせしむるもの至らざれば、物為すべきなし。古の人、其のせしむる所以を審にす。故に物用を為さざるなし。」（議賞）

という文の「之をせしむるもの」と同質のものである。これは実際に現象として表れたものの背後に存する一者を措定するといふもので、道の属性を提示する道体論の前段階の議論であり、換言すれば「道」そのものの存在の承認を得ようとする類の論説にあたる。

（2）天対人論

ここでは天対人論を伝える諸論をいくつか列挙し考証してみたい。説山、説林両篇に見える天対人論は「因循」の理論的記述よりは、より具体的な「応時耦化」に関わる諸論が目につくものとなっている。拙稿「応時耦化」説の成立に関し

て¹²及び「漢初道家者の「明」解釈¹³」に於て明らかにした「所以を得」「応時」「以小知大」等の諸論に分別して個別に見てみたい。

まず現象の表象ではなく、背後に存する「所以」を得よとする説山訓の二条である。これは先の天論に於て論及した「之をせしむるもの」から派生する議論と考えてよい。

「聖人、終身治を言ふも、用いる所は其の言に非ざるなり。言ふ所以を用ふるなり。」（説山訓）

「鸚鵡能く言へども、言に長ぜしむるべからず。是れ何となれば則ち、其の言ふ所を得れども、其の言ふ所以を得ざればなり。故に迹に循ふ者は、能く迹を生ずる者に非ざるなり。」（説山訓）

「所以を得」とは、耳目を媒介とした知覚を拒絶する道を認識する、所謂直覚知を伝える体道論の一派生である。ここはすなわち知覚不可能な「之をせしむるもの」「所以」、つまり道の体認を政治レベルで語ったものであり、その際の「所以を得」とは、たとえば夏殷周三代の統治が時代ごとの適宜を得ていたことを認識することであり、現在に於ける適宜とは何かを判断することに外ならない¹⁴。したがって、この「所以を得」という所作の具体的展開が「応時」となる。たとえばその「所以を得」た一つの在り方として、

「西施・毛嬙は、状貌同じかるべからざるも、世、其の好美を称するは鈞しきなり。堯・舜・禹・湯は、法籍、類を殊にするも、民心を得るは一なり。」（説林訓）

といった、「民心を得」という「因民」や、また次の

「高きに因りて台を為り、下きに就きて池を為る。各おの
其の勢に就きて、敢て更に為さず。」(説山訓)

という「因勢」等が「因循」思想の一派生としてある。

そして、これと併せて論じるべきものが、次に示す三条の
経験知を伝える「以小知大」を示す用例である。

「下に茯苓あれば、上に免絲あり。上に叢著あれば、下に
伏亀あり。聖人は外に従りて内を知り、見はるるを以て隠
るるを知るなり。」(説山訓)

「紂、象箸を為りて箕子啼き、魯、偶人を以て葬りて孔子
嘆く。故に聖人は霜を見て氷を知る。」(説山訓)

「一麕の肉を嘗めて、一鑊の味を知り、羽と炭とを懸けて、
燥湿の気を知る。小を以て大を明らかにするなり。一葉の
落つるを見て、歳の將に暮れんとするを知り、瓶中の氷を
睹て、天下の寒きを知る。近きを以て遠きを論ずるなり。」
(説山訓)

二番目の箕子説話は『韓非子』喻老篇に『老子』五二章「小
を見るを明と曰ふ」を経文として見えるものであり、「以小知
大」説を最も端的に伝えるものとして提示されるものである。
いずれも「大」として設定されているものが、時間の経過な
どによって明らかになる現段階に於ては現象界の未知未見の
事柄であることがわかる。漢初道家思想に散見される「以小
知大」説が「明」として伝えられることにも、漢初道家の解
釈の幅の広さの一端をうかがうことができる。

兩篇に於て最も多く見られるのが先にも少しく言及した
「応時」「応変」「待時」関係の以下の諸論である。そして、先
に示した「以小知大」は「時に応じ」「変に応じ」するための具
体的所作の一つとして語られるものである。

「越人の遠射を学ぶや、天に参じて発す、適たま五歩の内
に在れども、儀を易へざるなり。世、已に変ずるも、其の
故を守るは、譬ふるに猶ほ越人の射のごときなり。」(説山
訓)

「古の為す所、更ふべからざれば、則ち推車、今に至るも
蟬置なからん。」(説林訓)

「中夏に箆を用いて之を快とし、冬に至るも去ることを知
らず、衣を褰げて水を涉り、陸に至るも下すことを知らざ
るは、未だ以て変に應ずべからず。」(説林訓)

以上の三説は、いずれも時代の趨勢に対応しようとせず、
古い方方を改めない統治への批判である。『呂氏春秋』では
「察今」という形でこの種の論が展開される。先の「一麕の肉
を嘗めて、一鑊の味を知る。」(説山訓)の文もここに見える
外、

「楚人に江を渉る者あり。其の劍、舟中より水に墜つ。遽
に其の舟を契みて曰く、是れ吾が劍の従りて墜つる所なり、
と。舟止まり、其の契みし所のものに従ひ、水に入りて之
を求む。舟は已に行けども劍は行かず。劍を求むること
此の如きは、亦た惑ひならずや。此の故法を以て其の国を
為むるは、此と同じ。時已に従れども、法は従らず。此を

以て治を為すは、豈に難からずや。」(『呂氏春秋』察今) というよく知られた文も、ここに存する論説である。そして、この「察今」を踏まえるのが次の説林訓の文である。

「一世の度を以て天下を制治するは、譬ふるに猶ほ客の舟に乗り、中流にして其の剣を遺し、遽に其の舟楫を契み、暮れに薄りて之を求むるがごとし。其の物類を知らざること、亦た甚だし。夫れ一偶の迹に随ひて、天地に因りて以て遊ぶを知らざるは、惑ひ焉より大なるはなし。時に合する所ありと雖も、然れども貴とするに足らざるなり。譬ふるに早歳の土龍、疾疫の芻狗の若し。是れ時に帝と為るものなり。曹氏の裂布は、蛛あるもの之を貴とす。然れども夏后氏の璜には非ざるなり。」(説林訓)

ここでは「天地に因りて以て遊ぶ」ことを基本とし、普遍性を有しない「一世の度」「一偶の迹」に従うことを強く否定する。

この外、「応時」を伝えるものとして、

「聖人の乱世に處するは、夏、暴くして暮れを待つがごとし。桑榆の間、逾いよ忍び易きなり。」(説林訓)

「聖人は、時に随ひて事を挙げ、資に因りて功を立つ。涖すれば則ち擢対を具へ、早すれば則ち土龍を脩む。」(説林訓)

等が挙げられる外、「応時」と関連する議論として、次の古法への盲従の否定を示す論がある。これは汎論訓に「常故には循ふべからず。」「先王の法度は、移易するものあり。」「先王

の制も、宜しからざれば則ち之を廢す。末世の事も、善なれば則ち之を著す。是が故に礼樂は未だ始より常あらざるなり。故に聖人は礼樂を制して、礼樂に制せられず。」「夫れ殷は夏を変じ、周は殷を変じ、春秋は周を変す。三代の礼の同じからざれば、何れの古に之れ従はん。……法治の由りて生する所を知れば、則ち時に応じて変じ、法治の源を知らざれば、古に循ふと雖も終に乱る。今世の法籍は時と与に變じ、礼儀は俗と与に易はる。」などという形で見られるものであり、次の文はその一端を示すものとして考えられる。

「桀にも得事あり、堯にも遺道あり。嫫母にも美しき所あり、西施にも醜き所あり。故に亡国の法にも、随ふべきものあり。治国の俗にも、非とすべきものあり。」(説山訓) また次は原道訓にも類似した文が見られる、「適宜に因る」ことを示す論説である。

「榛巢するものは林茂に處る、安なればなり。窟穴するものは埴防に託す、便なればなり。」(説林訓)

ここに見える「便」が「適宜」と同義であることは言うまでもなく、ここから「因民」「因勢」、として先の「因時」等により具体的な思想が展開されていくこととなる。

(3) 人論

人論は聖人に関わる諸論であるが、それは概ね總体的に聖人とは如何なる存在であるかという聖人論と、聖人となるための体道論すなわち自得論(自知論、養性論、耳目否定論な

ども含む」とに分類される。

まず聖人の在り方を説く次の三条を見てみたい。

「君子の道は、近けれども以て至るべからず、卑けれども以て登るべからず。載せて勝へざることなし。久しくして章らかに、遠くして隆んなり。此を知るの道は、人に求むべからず。斯れ諸を己に得るものなり。己を釈てて諸を人に求むれば、之を去ること遠し。」(繆称訓)

「聖人の道に於けるや、猶ほ葵の日に與けるがごときなり。終始を與にすることあたはずと雖も、其の之に郷ふは誠なり。」(説林訓)

「聖人は陰に處り、衆人は陽に處る。聖人は水に行く、迹なきなり。衆人は霜に行く、迹あるなり。」(説林訓)

二番目の文に聖人と道との關係を葵と太陽との關係に比していることからもうかがえるが、聖人の在り様を述べる論は、概ね道体論に近似する。というのも、聖人は体道者に外ならず、聖人こそが唯一道の屬性を同時に併せ持つ存在であるからである。三番目の聖人は「迹なきなり」も同様の議論として捉えられよう。

次はその聖人へと至るための要件に関する、より細かな議論である。ここには「自得」「自知」「養性」の諸論、そしてそれに付随する「耳目」「嗜欲」否定論などがある。

「大夫種は越を強くする所以を知れども、身を存する所以を知らず。蓑弘は周の存する所以を知れども、身の亡ぶる所以を知らず。遠きを知りて近きを知らざればなり。」(説

山訓)

ここに言う「近きを知る」とは、聖人論のレベルでは、まさしく「自知」に外ならない。そして「自知」とは自らの精神の安定に外ならず、それは

「獸を逐ふ者は目に太山を見ず。嗜慾外に在れば、則ち明蔽はるる所あり。」(説林訓)

とあるように、外物に対して生じる嗜欲によって損なわれる。たとえば道応訓に見える、

「白公勝、乱を慮り、朝を罷めて立つ。倒に策を杖き、鍔の上は頤を貫く。血流れて地に至るも知らざるなり。鄭人之を聞きて曰く、頤すら之を忘る。將た何をか忘れざらんや、と。此れ精神の外に越り、智慮の内に蕩げば則ち其の形を漏理することあたはざるを言ふなり。是が故に神の用ふる所の者遠ければ、則ち遺る所の者近きなり。故に老子(四七章)曰く、戸より出でずして以て天下を知り、牖より窺はずして以て天道を見る。其の出づること彌いよ遠ければ、其の知ること彌いよ少し、と。此れ之の謂ひなり。」(道応訓)

という白公勝説話が最も明確な事例として挙げられる。この外、

「有音の音を聴く者は聾、無音の音を聴く者は聡。聾ならず聡ならざれば、神明と通ず。」(説林訓)

「己を知る者は、誘ふに物を以てすべからず。死生に明かなる者は、劫かすに危きを以てすべからず。故に善く遊ぶ

者は、懼すに渉るを以てすべからず。」（説林訓）
 などといった諸論が見られる。これらの議論は概ね原道訓に於て説かれており、そこには

「所謂自得とは其の身を全くするものなり。其の身を全くすれば則ち道と一たり。」（原道訓）

「吾が所謂得とは、性命の情、其の安んずる所に處るなり。」（原道訓）

等の論が見られる。

以上、「自得」「内治」等の諸論を見てみたが、これらの修養を為し得た聖人となって初めて、先の天対人論に於ける「所以を得」「応時」「以小知大」等の所作を遂行し得るのである。このことについても既に原道訓に語られており、

「是が故に聖人は、其の神を將養し、其の氣を和し、其の形を平夷して、道と沈浮俛仰す。……是の如くんば、則ち万物の化、遇はざることなくして、百事の変、応ぜざることなし。」（原道訓）

とある。そしてこのことは続く人対人論に於て語られる所作についても同様である。

（4）人対人論

人対人論は、（3）に於て定義づけられた聖人が君主となつた際の、対人（臣民）間の中での在り方を論ずるものである。ここでは、対臣用の「無為」論、「仁義」説、「不先」論などが中心となる。

たとえば「無為」について、次のような論がある。

「人、無為なれば則ち治まり、有為なれば則ち傷つく。無為なれば而ち治まるは、無を載すればなり。為す者は無為なるあたはざるなり。無為なるあたはざる者は、有為なるあたはざるなり。人、無言なれば而ち神、有言なれば則ち傷つく。無言なれば而ち神なるは、無を載すればなり。有言なれば則ち其の神を傷つく。之の神なる者は、鼻の息する所以、耳の聴く所以にして、終に其の無用のものを以て用と為すなり。物、其の有なる所に因りて、其の無なる所を用いざるはなし。」（説山訓）

特に前半部は『老子』の「無為にして為さざるなし。」（三十七章・四八章）や「吾、是を以て無為の益あるを知る。」（四三章）に代表される実効的な「為すための無為」である。とりわけ「無為なるあたはざる者は、有為なるあたはざるなり。」の一文が、有為のための無為を明示している。

また水の擬水性に基づく、行為の柔弱性、或は先にも出てきた「無為」なるが故の可動性を説く文も見られる。

「江河の能く百谷に長たる所以のものは、能く之に下ればなり。夫れ惟だ能く之に下る。是を以て能く之に上たり。」

（説山訓）

「水定まれば則ち清正なるも、動けば則ち平を失ふ。故に惟だ動かざるは、則ち動かざるなき所以なり。」（説山訓）
 そして「仁義」については、

「升の石よりも大なるあたはざるは、升、石の中に在れば

なり。夜の歳よりも脩きことあたはざるは、夜、歳の中に在ればなり。仁義の道德よりも大なることあたはざるは、仁義、道德の包に在ればなり。」(説山訓)

と語り、倫理規範としては道より下位にあることを示しながらも、以下のように「至」「大」などを附して人対人論の中に組み込ませていく。

「至味は憚らず、至言は文らず、至樂は笑はず、至音は叫ばず、大匠は斲らず、大庖は豆かず、大勇は闘はず。」(説林訓)

也 卓 馬 有
このように諸篇に散見される「仁義」説の中で、説林訓の言に見られるような「至」「大」等の語が冠せられているものは、否定の対象となることがない。「至仁」「大仁」の類は漢初道家者が諸論を構成する際の重要な論点の一つであり、それは先秦儒家言に見える仁義とは区別して考えなければならぬし、また肯定的に捉えられる「仁義」は「至」や「大」を冠するものとみなして考えるべきである。

最後に対臣民関係について述べる短言をいくつか示してみたい。これらの諸論は主に主術訓に於てよく見られるものであった。まず君臣関係について、君―無為、臣―有為という役割の相違を説く文である。

「事は固より相ひ待ちて成るものあり。兩人俱に溺るれば、相ひ拯ふあたはざるも、一人陸に處れば則ち可なり。故に同じきは相ひ治むべからず。必ず異なるを待ちて而る後に成る。」(説山訓)

君主と臣下の役割の相違を明確に示すこの文は、この無為と有為という関係の外、主術訓などでは円と方という関係で、「主道は員なる者、運転して端なく、化育すること神の如く、虚無にして因循し、常に後れて先とならず。臣道は方なる者、論ずることは是にして處すること当り、事を為せば先づ倡へ、職を守ること分明にして、以て成功を立つ。是が故に、君臣道を異にすれば則ち治まり、道を同じくすれば則ち乱る。各おの其の宜しきを得、其の当れるに處れば、則ち上下以て相使ふことあるなり。」(主術訓)

また次の文も象徴的な表現ではあるが、意図する所は同じである。

「善く人を用いる者は、蚌の足衆きも、相ひ害せざるがごとく、唇と齒と、堅柔相ひ摩すも、相ひ敗れざるがごとし。」(説林訓)

この外、臣下の適材適所を説く

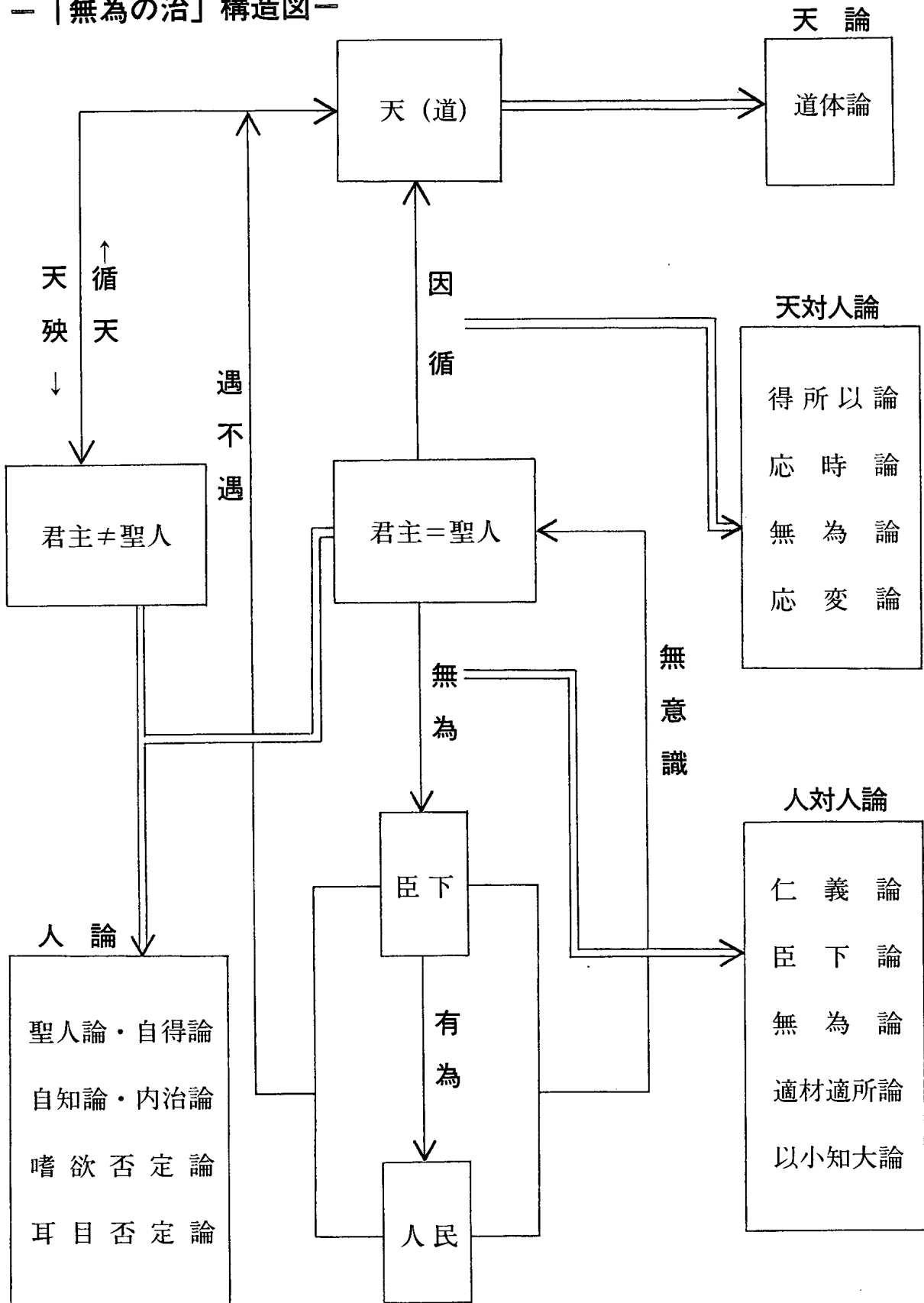
「輻の轂に入るや、各おの其の鑿に値ひ、相ひ通ずることを得ず。猶ほ人臣の各おの其の職を守りて、相ひ干すことを得ざるがごとし。」(説林訓)

という文や、臣下の条件を説く、

「弓、調ふるを先にし、而る後に勁きを求め、馬、馴るるを先にし、而る後に良を求め、人、信を先にし、而る後に能を求む。」(説林訓)

という文なども見られる。

一 「無為の治」構造図一



以上、本章に於ては繆称・脩務・説山・説林等の諸篇に散見される「無為の治」に関わる諸論を見てきた。そして脩務訓に対する考証では、いままで質の異なるものとして捉えられがちであった冒頭の「無為」論が、決して『淮南子』の全体にわたって見られるそれと矛盾するものではないことを示した。また論説集としての繆称訓、及び短言集としての説山・説林両篇に対する考証では、それらの論説・短言の中にもこれまで論じてきた「無為の治」の枠内で語られる諸論がいくつも見られることを提示した。

第5章 「無為の治」の系譜

本研究に於て考証してきた『淮南子』の「無為の治」の理論構造を図式化したものが前頁に掲げた構造図である。

さてこの「無為の治」の理論構造を総合的に考えてみると、これまで再三にわたって言及してきたことではあるが、先秦諸子百家がそれぞれに唱える諸論の集合体という感がある。だが、その骨子は先秦期の、それも『老子』に於て已に存在していたことをまず論じてみたい。と言うのも、今まで論じてきた「無為の治」の理論構造の方から、逆に『老子』を見た時、改めてその大部分が『老子』に於て何らかの形で言及されているものであるからに外ならない。

もとより『老子』に淵源することが明白である道体を始め、「明」「自得」「無為」等の諸論はひとまずおいて、以下の考証

を進めてみたい。たとえば天対人論については、天への因循（道・一の体得）から、それを規範として統治を行うことを示す

「聖人は一を抱きて天下の式となる。自ら見ず、故に明なり。自ら是とせず、故に彰はる。自ら矜らず、故に長し。」
（二二章）

という文の外、「因循」思想の一派生としてあった「因民」思想に近似する

「聖人は常心なく、百姓の心を以て心と為す。」（四九章）
という考え方も已に存している。また第4章で触れた「明」に関わる記述の外、「応時」論へとつながる、

「動くには時なるを善とす。」（八章）

という記述が見える。また人論としては、「以小知大」に関連し、主に人間訓に於て説かれる禍福論へと展開していく思想の淵源となる

「天下の難事は、必ず易きより作り、天下の大事は、必ず細より作る。是を以て聖人は、終に大を為さず。故に能く其の大を為す。」（六三章）

といった記述が見える。そしてこの記述に類するものとして、「其の安きは持し易く、其の未だ兆さざるは謀り易し。其の脆きは泮け易く、其の微なるは散じ易し。之を未だあらざるに為し、之を未だ乱れざるに治む。合抱の木も、毫末より生じ、九層の大も、累土より起り、千里の行も、足下より始まる。」（六四章）

等が挙げられよう。この外、

「人を知る者は智なり、自ら知る者は明なり。」（三三章）
 という「自知」論を示すものも見られる。

そして最も『老子』に数多く見られるのが、「無為の治」の中の人対人に関する論、すなわち実際の統治に関わる部分である。まず「無為の治」を総体的に論じたものとして以下の如きものがある。

「聖人は、無為の事に処し、不言の教を行ふ。万物作れて辞せず、生じて有せず、為して恃まず、功成りて居らず。」（二章）

「民を愛し国を治め、能く無為ならんか。天門開闔して、能く雌たらんか。明白四達して、能く無知ならんか。之を生じ之を畜ひ、生じて有せず、為して恃まず、長じて宰せず。是を玄德と謂ふ。」（一〇章）

「將に天下を取らんと欲して之を為めんとするも、吾、其の得ざるを見るのみ。天下は神器、為むべからず。為めんとすれば之を敗り、執へんとすれば之を失ふ。故に物、或は行き、或は随ふ。或は歎し、或は吹く。或は強く、或は羸く、或は挫き、或は墮る。是を以て聖人は、甚だしきを去り、奢を去り、泰を去る。」（二九章）

「道の常は名なし。樸は小と雖も、天下に能く臣とするなきなり。侯王、若し能く之を守らば、万物將に自ら賓せんとす。天地相ひ合し、以て甘露を降し、民、之に令するなくして自ら均し。」（三二章）

「道の常なるは無為にして、而も為さざるなし。侯王、若し能く道を守らば、万物將に自ら化せんとす。化して作らんと欲せば、吾、將に之を鎮むるに無名の樸を以てせんとす。無名の樸ならば、夫れ亦た將に無欲ならんとす。欲せずして以て靜なれば、天下將に自ら定まらんとす。」（三七章）

「戸より出でずして天下を知り、牖より闕はずして天道を見る。其の出づること彌いよ遠ければ、其の知ること彌いよ少し。是を以て聖人は、行かずして知り、見ずして名づけ、為さずして成す。」（四七章）

「聖人云ふ、我、無為にして民自ら化し、我、靜を好みて民自ら正しく、我、無事にして民自ら富み、我、無欲にして民自ら樸なり、と。」（五七章）

「大国を治むるは、小鮮を烹るがごとし。道を以て天下に莅めば、其の鬼も神ならず。……」（六〇章）

「為す者は之を敗り、執る者は之を失ふ。是を以て聖人は、為すことなきが故に敗ることなく、執ることなきが故に失ふことなし。」（六四章）

いずれも、聖人たる君主の無作為性を論じたものである。要約すれば、「道を守る」聖人君主が、「無事の事に処し、不言の教を行」って、作為的統治では行い難い「神器」である天下に「無為」を以て莅む、そうであれば人民はおのずから定まる、という構造である。そしてかくの如き統治は、

「太上は下之れあるを知るのみ。其の次は親しみて之を嘗

む。其の次は之を畏る。其の次は侮る。」(一七章)

とあるように、人民からはその存在を知られるのみという、最上の結果を生み出すのである。この外、個別論をいくつか示してみたい。まず、「不先」論として

「聖人は、其の身を後にして身は先んじ、其の身を外にして身は存す。其の私なきを以てに非ずや、故に能く其の私を成す。」(七章)

がある。また君主の「無為」と関連する「雌節」を説くものとして

「天下の雄を知り其の雌を守らば、天下の谿となる。天下の谿とならば、常德離れず、嬰兒に復帰す。」(二八章)

有馬卓也

もちろん『老子』以外にも、「無為の治」に関わる議論はいくつか見られる。そしてこれらの中には『老子』からの派生としては捉えられないものも存するが、概ね『老子』の「無為の治」の派生の枠内で語られるものである。しかし、ここで念頭に置いておかねばならないのは、先秦道家の一つとしての『老子』には、他の諸子を受容する能力はないということである。換言すれば、漢初道家の視点から『老子』を見れば「無為の治」の淵源として見なし得るが、先秦道家の側からでは『淮南子』の「無為の治」への派生の可能性を有することは認められても、決して直結はしないということである。すなわち、先秦道家の「無為の治」から、漢初道家の「無為の治」へと至るには、もう一つのプロセスが必要となっていく

る。その橋渡しの役割を有しているのが、ここまでも数多く論及してきた『呂氏春秋』であると考えられる。

各個がそれぞれの学統・学説の枠の中で、独自に設定された「無為の治」に関わる個別論を展開し、無関係に併存していた諸論が何らかの形でまとまりらしきものを見せ始めた最初の文献が『呂氏春秋』であった。それを最もよく示すのが、「無為」について論及する以下の二文である。

「昔者、先聖王は、其の身を成して天下成り、其の身を治めて天下治まる。……天下を為むる者は、天下に於いてせずして身に於いてす。詩(曹風・鳩鳴)に曰く、淑人君子は、其の儀式はず。其の儀式はずして、是の四国を正す、と。諸れ身を正すを言ふなり。故に其の道に反れば身善し。義を行へば則ち人善し。君道を備ふるを樂しめば百官已に治まり、万民已に利す。三者の成るは、無為にあり。無為の道を天に勝つと曰ふ。……」(先己)

「古の清世は、是れ天地に法る。凡そ十二紀は、治乱存亡を紀する所以なり、壽夭吉凶を知る所以なり。上は之を天に揆り、下は之を地に驗し、中は之を人に審にす。此の若くなれば、則ち是非不可、遁るる所なし。天を順と曰ひ、順なれば維れ生く。地を固と曰ひ、固ければ維れ寧し。人を信と曰ひ、信なれば維れ聴かる。三者、咸当れば、無為にして行はる。行はるる者は、其の理を行へばなり。数を行ひ、其の理に循ひ、其の利を平らかにす。」(序意)

『呂氏春秋』は、ここで「無為の治」が「其の道に反る」

「義を行ふ」「君道を備ふるを樂しむ」「天に順」「地に固」「人に信」などと多岐にわたる必要条件を充した上で初めて為し得ることであることを示す。換言すれば、「無為の治」の総合性の提示である。つまり、このことによってもはや「無為の治」は一言の下に語り得るような空想的思想から脱却し、細部にわたる諸理論の構築を必要とする体系化を目刺し始めたのである。

そして『淮南子』が先秦の諸家を雜糅し、その総合化を目指すという点で、『呂氏春秋』と同様の視座に立つことは、要略の

「夫れ書論を作為するは、道德を紀綱し、人事を經緯する所以なり。上は之を天に考へ、下は之を地に揆り、中は諸を理に通ず。未だ玄妙の中に抽引するあたはずと雖も、才に繁然として以て終始を觀るに足らん。」（要略）

「天地の象を觀、古今の事に通じ、事を権りて制を立て、形を度りて宜を施し、道の心に原づき、三王の風に合せて、以て玄眇の中に儲與扈治たり。精搖靡覽し、其の眡挈を棄て、其の淑靜を斟んで、以て天下を統べ、万物を理め、變化に應じ、殊類に通ず。……故に之を尋常に置けども塞がらず、之を天下に布けども窕がず。」（要略）

という文が明らかにする所である。そして『淮南子』は、原道訓に於て「無為の治」に関する諸論への立場を明示し、そして詮言訓に於てそれを統合整理し、「無為の治」論を完成させたと考える。

一方、先に「無為の治」の体系化を打ち出した『呂氏春秋』は、『淮南子』原道訓及び詮言訓のような核となる一篇を持ち得ることなく終った。それは十二紀という「循天」思想が『呂氏春秋』の中心であったこと、また『呂氏春秋』自体が諸家雜糅能力を『淮南子』ほどは持ち得ず、ために羅列的記述に終始したことなどが理由として考えられる。

さて、これら各文献に散見される「無為の治」に関わる諸論が漢初期から文景期に於て統合整理され、理念化が進んだこと、『淮南子』の「無為の治」論のような形で体系化されるに至ったことの二因として、秦始皇の統治に対する反省があることは言うまでもない。これは『新語』『新書』等の他の漢初期の著作に於ても「無為」に対する論が見られることから明らかであろう。

そして「無為の治」論の各所に見える諸学派の諸論は、所謂『史記』六家要旨に

「道家は人をして精神を專一ならしめ、動は無形に合し、万物を瞻足す。其の術たるや、陰陽の大順に因り、儒墨の善を采り、名法の要を撮る。時と遷移し、物に應じて變化し、俗を立て事を施す。宜ならざる所なし。指は約にして操り易く、事は少くして功多し。」（『史記』太史公自序）

と定義付けらる漢初道家であったからこそ受容し得たと考える。すなわちここに言う道家とは戦国の陰陽、儒、墨、名、法の諸家の思想的特質を呑込んだ道家であり、所謂先秦期の老子と莊子を意味するものではない。つまり老子や莊子をも

含んだ上での所謂諸子百家の上に立つ所の止揚された漢初道家なのである。²⁸

加えて『淮南子』の中心思想が、ここまで論じてきた「無為の治」に外ならないことは、先の記述に続けて

「道家は無為、又曰く、為さざるなし、と。其の実は行ひ易く、其の辞は知り難し。其の術は虚無を以て本となし、因循を以て用となす。成勢なく、常形なし。故に能く万物の情を究む。物の先とならず、物の後とならず。故に能く万物の主たり。法あり法なし、時に因りて業をなす。度あり度なし、物に因りて與に合す。故に曰く、聖人は朽ちず、時変じて是守る、と。虚は道の常なり、因は君の綱なり。」

〔史記〕太史公自序)

也 卓 馬 有

とあって、漢初道家思想の中核が「虚(無)」と「因(循)」とにあり、さらに「因循」については「因時為業」「因物與合」「因者君之綱也」と覆説されるほどのテーマとして語られていることから明らかである。そして、この漢初道家思想の中核「因」の思想の最大眼目が「適宜に因る」というテーゼを生み出したのである。そして漢初道家思想は『老子』を基盤としつつ、この「適宜に因る」というテーゼの下、先秦諸家の諸説を併呑して「無為の治」を中心に諸思想を構築し、漢初道家として昇華し得たのである。

かくの如き漢初道家は、先秦道家も含んだ上で、まさに先秦諸子百家の止揚の上に存在した一思潮であったと言えるのではないだろうか。

終わりに

本研究では『淮南子』詮言・主術・繆称・説山・説林等の諸篇を通して、「無為の治」の理論構造について論じてきた。そして、それは先章に於て言及したように、先秦諸家の諸論が「適宜に因る」というテーゼの下に統合・整理されて体系化されたものであり、漢初道家思想最大の所産であると言つてよい。前言に於て記したように、本研究の目的はその理論構造を明らかにすることにあつたので、ここでひとまず擱筆するが、「無為の治」の研究は当然、この理論構造を踏まえて、次の検証を経ねばならない。

第一は、実際問題として、漢初期に於てそれが如何なる価値を有していたか、そして如何なる形で実践されようとしていたのか、或は実践されたのか、という問題である。これについては漢初期に於ける黄老思想信奉者を通して、しばしば語られる所ではあるが、定説となるべきものは未だ提出されておらず、やはり今一度の整理が必要であると考えられる。

また第二に、理念的・理論的には過不足なく体系化された「無為の治」であっても、現実の統治の場に於て顕在化する諸問題にあまねく対処し得るものではなかった。その「無為の治」の不足点の一つ一つ明らかにしていかなければならない。たとえば、「無為の治」論に於て全く論及されることのない對外政策(対匈奴政策など)がこれに当たる。対匈奴政策が消極化していた文景期の思潮の所産が『淮南子』であることから

推せば、「無為の治」の中に對外政策論が欠如しているのももつともなことではあるが、やはりこれが一つの欠点となつて、具体性を欠く政治論となつてしまつてゐることは疑いようがない。經濟思想の欠如なども同様である。政治思想である以上、そしてそれが空想上のものとして書かれていない以上、これらの現實的諸問題を無視しては統治論は語り得ないのである。これは『管子』や『呂氏春秋』³¹などが、政治思想書としてこれらの諸問題にも周到に言及してゐることから考えれば、極めて大きな欠点と言わざるを得ない。

このような「無為の治」の諸問題が明らかにされねば、武帝が『淮南子』ではなく董仲舒を採用した構造も明確には論じられまい。これらは今後の課題とし、次回に譲ることとする。

註

①九州中国学会報27及び29。

（その一）では、詮言訓とともに『呂氏春秋』及び卷前古佚書に考証を及ぼし、「無為の治」を「智詐・名声・策謀・少数などといった耳目を基盤とする作為的行為を一切排除し、天命をたずね、心術を治めることによつて「内治」を獲得した君主（聖人）のみが為し得る一種の統治形態であるとした。「内治」を獲得した聖人は、常に心を安平静寂に保てるが故に作為的行為を排除し得、自らを無為の状態に保ちつつ行為することができる。これは、取りもなおさず

道の働きそのものであつて、ここに道と一体となつた聖人は、万物を統治し得る一者として、崑然たる邱山のごとき指針として承認される。しかし道と一体化した聖人とは言え、そののつとるべき規範はやはり道であり、道（自然）は以前として因循すべき対象として存続する。そしてこの枠の中で「因時」「因民」等が語られる。一方、官民は無為なる聖人（道）のもと、有為の内身に身を置き職務に従事するが、彼らの目には無為なる聖人が無知無能なる尸にしか映らない。にもかからわず、ここに君主―官民の統治形態が成立し存続し得るのは、聖人が道には因循し、官民には不先・無私・（狭義の）無為を以て、また恬佚に基づく簡易なる大礼大楽を以て接してゐるからに外ならない。ここに「無為の治」は完遂され、聖人の恩沢は後世にまで及ぶことになる。」と定義づけた。

また（その二）では主術訓の外にも『管子』解グループに言及し、「詮言訓を基本とする「無為の治」論は、主術訓において末世への対応策としての「法治」という展開を試みる。ここではあくまでも理想的統治形態としての「無為の治」の暫定的措置として「法治」が語られ、法自体の意義は極めて低いものであつた。それに対し、『管子』解グループの説く統治形態は、主術訓のそれと近似した形を提示しながらも、法自体の価値の比重は全く異なるものであつた。すなわち、『管子』解グループの説く法は、道そのものであり、まさに道＝法というコンセプトに根ざすものだったの

である。そこで改めて主術訓の位置を考えてみると、それは詮言訓の「無為の治」を踏襲しつつ、『管子』解グループとも、また『韓非子』とも異なった、折衷的「法治」理論を提出せんと試みたものとして捉えることができる。そして次に、刑勢解を中心とする『管子』解グループの諸篇を検討したところ、主術訓に極めて近似した統治形態を読み取ることができた。ただし、主術訓では「法治」自体の価値が低く、あくまで「無為の治」が不可能な末世における暫定措置としての意味合いしか持たされていなかった。これは『管子』解グループが、「無為の治」に近似した統治形態を示しながらも、道Ⅱ法というコンセプトに基づいて、「法治」を天地自然に因る統治の完成した姿として捉えていたのとは大きく異なるものであった。」との結論を得た。

②『淮南子』原道訓の位置―「因循」思想をめぐる―（日本中国学会報39）

③繆称訓の位置づけについては、『周易』や『詩』を経文とする諸説が見えることから道家的潤色は認められるものの、儒家説を中心とする一篇であるとの考え方もある。金谷治氏『老莊的統一―淮南子の思想―』（平樂寺書院）及び楠山春樹氏『淮南子（上）』解説（明治書院）を参照されたい。④ただし『呂氏春秋』応同、及び『淮南子』秦族訓ともに「從天之道」を「因天之威」に作る。王念孫はこれを受けて、繆称訓も「道」を「威」に改めるべきであるとする。

⑤また『老子』一〇章・五一章にも「為して恃まず、長じて宰せず。」という同旨の文が見られる。

⑥これら「因水流」「因地勢」「因民欲」については、『呂氏春秋』貴因篇に同旨の文が存する。貴因篇については註②既出の論文で言及した。

⑦これはたとえば要略に於て否定される「一迹の路に循ひ一隅の指を守る」立場と言える。要略のこの立場については金谷氏の『老莊的世界』第二章1「要略―多様と統一」に詳細に論じられている。

⑧脩務訓の「勸学」論及び「名功」論については、『荀子』勸学、『呂氏春秋』勸学などとの比較検討した上で、稿を改めて論じたい。

⑨脩務訓の冒頭の「無為」論争については「墨家色が鮮明」との指摘がある。これについては楠山春樹氏の『淮南子（下）』脩務訓解題（明治書院）を参照されたい。

⑩原道訓冒頭部は『淮南子』に於て最もまとまった道体論が展開された部分である。この点については註②既出の論文を参照されたい。

⑪長きに渡るが、様々な問題を含んでいるので原型となった『莊子』知北遊篇の説話を示しておく。

「知、北のかた玄水の上遊び、隠弁の丘に登りて、適たま無為謂に遭ふ。知、無為謂に謂ひて曰く、予、若に問ふことあらんと欲す。何をか思ひ何をか慮れば、則ち道を知らん。何にか處し何にか服せば、則ち道に安んぜん。何に

か従ひ何にか道れば、則ち道を得ん、と。三たび問ひて無為謂、答へざるなり。答へざるに非ず、答ふることを知らざるなり。知、問ふことを得ず。白水の南に反り、孤闕の上に登りて、狂屈を睹る。知、之の言を以て狂屈に問ふ。狂屈曰く、唉、予之を知れり。將に若に語らんとす、と。言はんと欲するに中りて、其の言はんと欲する所を忘る。知、問ふことを得ず。帝宮に反り、黄帝に見へて問ふ。黄帝曰く、思ふことなく慮ることなければ、始めて道を知らん。處するなく服するなくんば、始めて道に安んぜん。従ふなく道るなくんば、始めて道を得ん、と。知、黄帝に問ひて曰く、我と若と之を知れり。彼と彼とは知らざるなり。其れ孰れか是なる、と。黄帝曰く、彼の無為謂は真に是なり。狂屈は之に似ぐ。我と汝とは終に近からざるなり。夫れ知る者は言はず、言ふ者は知らず。故に聖人は不言の教を行ふ。道は致すべからず、徳は至るべからず。仁は為すべきなり。義は虧くべきなり。礼は相ひ偽るなり。故に曰く、道を失ひて而る後に徳あり、徳を失ひて而る後に仁あり、仁を失ひて而る後に義あり、義を失ひて而る後に礼あり。礼は道の華にして乱の首なり、と。故に曰く、道を為むる者は日々に損す。之を損して又た之を損し、以て為すなきに至る。為すなくして為さざるなきなり、と。今、已に物と為れるや、根に復帰せんと欲するも、亦た難からずや。其の易きや、其れ唯だ大人のみか。生や死の徒、死や生の始め。孰か其の紀を知らん。人の生は、氣の聚まるな

り。聚まれば則ち生と為り、散れば則ち死と為る。若ち死生は徒たれば、吾、又た何をか患へん。故に万物は一なり。是れ其の美なる所の者は、神奇と為り、其の悪なる所の者は、臭腐と為るも、臭腐は復た化して神奇と為り、神奇は復た化して臭腐と為る。故に曰く、天下を通ずるは一氣のみ、と。聖人は故より一を貴ぶ、と。知、黄帝に謂ひて曰く、吾、無為謂に問ふに、無為謂は我に応ぜず。我に応へざるに非ず、我に応ふるを知らざるなり。吾、狂屈に問ふに、狂屈は我に告げんと欲するに中りて我に告げず。我に告げざるに非ず、告げんと欲するに中りて之を忘るるなり。今、予若に問ひて、若之を知る。奚の故に近からざるか、と。黄帝曰く、彼、其の真に是なるか、其の知らざるを以てなり。此れ其の之に似ぐや、其の之を忘るるを以てなり。予と若との終に近からざるや、其の之を知るを以てなり、と。」

⑫ 「応時耦化」説の成立に関して―『淮南子』汜論訓を中心にして―（東方学77）

⑬ 「漢初道家者の「明」解釈」（九州中国学会報25）
⑭ たとえば道応訓に見える

「桓公、書を堂に読む。輪人、輪を堂下に斲る。其の榘鑿を釈きて、桓公に問ひて曰く、君の読む所のものは何の書ぞ、と。桓公曰く、聖人の書なり、と。輪人曰く、其の人焉くにか在る、と。桓公曰く、已に死せり、と。輪人曰く、是れ直だ聖人の糟粕なるのみ、と。……」（道応訓）

という説話も同旨のものを伝えるものとして考えてよい。
なおこの説話は『莊子』天道篇に原型が存する。

⑮この短言は説林訓に若干の省略はあるもの

「一鸞の肉を嘗めて、一鑊の味を知り、羽と炭を懸けて、
燥湿の気を知る。小を以て大を見、近きを以て遠きを喩る
なり。」(説林訓)

という同文が存する。このことは説山・説林に羅列される
短言が、大枠ではともかく、細部にわたっては未だ整理の
されていない状態であることを想起させる。

⑯もちろん『老子』に言う「小」は道を意味し、「以小知大」
の「大」にあたる。

也 卓 馬 有

⑰ちなみに『淮南子』道心訓では、「小を見るを明と曰ふ」を
経文として「子貢購魯人」説話を挙げている。齊俗訓では
同説話を示した後、「孔子の明は、小を以て大を知り、近き
を以て遠きを知る。論に通ぜし者なり。」と言っている。ま
た『呂氏春秋』察微篇では同説話の後に「孔子は之を見る
に細を以てし、化を見ること遠し。」と言う。

⑱この外、察今篇には

「上胡ぞ先王の法に法らざる。賢とせざるに非ざるなり。
其の得て法るべからざるがためなり。先王の法は、上世を
経て来れるものなり。人或は之を益し、人或は之を損す。
胡ぞ得て法るべけんや。人、損益せずと雖も、猶ほ得て法
るべからず。東夏の命、古今の法は、言異にして典殊なる。
故に古の命は、多く今の言に通ぜざるものなり。今の法は、

多く古の法に合はざるものなり。殊俗の民、此に似たるあ
り。其の為す所、同じきを欲すれども、其の為す所は異な
る。」(察今)

「凡そ先王の法は、時に要するあるなり。時、法と俱に至
らざれば、法は今にして至ると雖も、猶ほ法るべからず。
故に先王の成法を択びて、其の法を為る所以に法る。先王の
法を為る所以は何ぞや。先王の法を為る所以は人なり。己
も亦人なり。故に己を察すれば以て人を知るべく、今を察
すれば以て古を知るべし。古今は一なり」(察今)

「……今世の主の先王の法に法るや、此に似たるあり。其
の時は已に先王の法と與に虧けたり。而るに、此れ先王の
法なり、と曰ひて之に法り、以て治を為す。豈に悲しから
ずや。故に国を治るに、法なければ則ち乱る。法を守りて
変ぜざれば則ち悖る。悖乱すれば以て国を持すあたはず。
世易り、時移らば、法を變ずるも宜なり」(察今)

「法を變ずる者は、時に因りて化す。……時に因りて法を
變ずる者は賢主なり」(察今)
などの諸論が見られる。

⑲原道訓に「木處するものは榛巢し、水居するものは窟穴す。
禽獸は芄あり、人民は室あり。陸處には牛馬を宜とし、舟
行には水多きを宜とす。匈奴は穢裘を出し、干越は葛締を
生ず。各おの急とする所を生じて、以て燥湿に備へ、各お
の處る所に因りて、以て寒暑を禦ぐ。並びに其の宜を得、
物其の所に便なり。」とある。

⑳王念孫の説に従って「無迹也」「有迹也」の六文字を補った。

㉑この外、実効的無為を伝える代表的なものとして、

「聖人の治は、其の心を虚しくして、其の腹を実たし、其の志を弱くして、其の骨を強くし、常に民をして無知無欲ならしむ。夫の智者をして敢て為さざらしむ。無為を為せば則ち治まらざるなし。」(三章)

「為す者は之を敗り、執る者は之を失ふ。是を以て聖人は、為すことなきが故に敗ることなく、執ることなきが故に失ふことなし。」(六四章)

などがある。またこの実効的無為に関しては、金谷治氏が「無為と因循」(東方宗教23)に於て詳細に論じておられる。参照されたい。

㉒たとえば「大楽は必ず易、大礼は必ず簡なり。易なるが故に能く天なり。簡なるが故に能く地なり。大楽は怨みなく、大礼は責めず。」(詮言訓)、「大道は無形、大仁は無親、大辯は無声、大廉は不嗾、大勇は不矜。五者棄つることなきは方に郷ふに幾し。……仁義智勇は、聖人の備有する所なり。然れども皆一名を立てるは、其の大なるものを言ふなり。」(詮言訓)等の言が『淮南子』に見られる。これは『呂氏春秋』に已に「至智は智を棄て、至仁は仁を忘れ、至徳は徳ならず。」(任数)という形で見られるもので、もともとは末世の形式的な仁義礼楽に対するものとして語られていた。

㉓『呂氏春秋』にも「因るは君術なり。為すは臣術なり。」(任数)という同旨の文が見られる。

㉔後半部分は二四章にも「自ら見る者は明らかならず、自ら是とする者は彰はれず、自ら矜る者は長からず。」という形で見られる。

㉕ここに見える「甘露」は鳳凰や麒麟と同じく、天が君主に下す吉兆であり、天人相関説に基づくものであることは疑いない。『老子』に於ける相関の問題はさておき、『淮南子』に於ては一部の諸篇を除いて相関説が語られることはない。というのも、「無為の治」を全体の主旨とする『淮南子』では、「無為の治」を行う君主が聖人として措定されるから、「因循」を君子が遂行しないという場面が想定されることがないからに外ならない。ただしこの場合、消滅するのは凶兆としての天殃記述の方であり、残る「甘露」などの吉兆の方は存するはずであるにもかかわらず、吉兆の方も殆ど言及されることはない。思うにこれは「無為の治」を伴う「因循」と、天殃記述を伴う「循天」との発生の源が異なる事によるものであろう。この問題については稿を改めて論じたい。

㉖『新語』無為篇、『新書』過秦論などがその象徴的な例として捉えることができよう。なお『新語』については拙稿『新語』の統治理念―『淮南子』との関わりを中心に―(九州大学中国哲学論集18)に於て論及した。参照されたい。

㉗六家要旨によれば、漢代道家が受容したのは戦国諸家の「四

時の大順を序す」(陰陽)、「君臣父子の礼を序し、夫婦長幼の別を列す」(儒)、「本を彊し用を節す」(墨)「君臣上下の分を正す」(法)、「名実を正す」(名)の各学説である。

⑳この指摘は已に胡適氏によって為されている。『中国中古思想史長編』第四章「道家」一九一頁(『胡適作品集21』遠流出版公司)を参照されたい。

㉑ここに言う先秦諸家の中に『老子』『莊子』の所謂先秦道家思想が含まれることは言うまでもなく、漢初道家と先秦道家とは一線を画して考えるべきで在ることは言うまでもない。

也 卓 馬 有

㉒この問題を論じたものとしては金谷治氏の「漢初の道家思想」(『秦漢思想史研究』第二章)、大形徹氏の「漢初の黄老思想」(待兼山論叢13)などがある。

㉓『管子』『呂氏春秋』がともに具体的政策(経済政策や農業政策など)をも具備する政治書であることは周知の事であるが、とりわけ『管子』の軽重グループ、『呂氏春秋』の六論グループはその象徴的な存在として位置づけることができよう。

〔主な使用文献〕

劉文典『淮南鴻烈集解』(中華書局)

樓宇烈『王弼集校釈』(中華書局)

郭慶藩『莊子集釈』(中華書局)

陳奇猷『呂氏春秋校釈』(学林出版社)