

『淮南子』の「道」と「事」

——その自然法的思惟をめぐって——

序 問題の所在

『淮南子』は、従来様々な角度から研究されて来た。だが、その思想的性格は複雑で一概に決定され得ず、なお検討を要することが多い。しかしそれが、漢朝中央に対して淮南王劉安により、別の方向から提起された政治イデオロギーの書であることは確かなことであろう。そしてそれが、劉安の死後、漢代思想史において主に主流的位置に立つことなく終ったという事実は、その政治思想書としての性格を象徴的に表している。

従来の見解は、『淮南子』が漢代思想史の現実において有効に機能できなかったのは、劉安の政治的失敗はともあれ、道家思想の採用による現実認識の性格に大きな原因があったとするものが多い。⁽¹⁾筆者はこれらの見解の大半を肯定する。しかしこれを単純に道家思想の採用による政治思

辛 賢

想的失敗の書物としてしまふのには躊躇を覚える。武帝による本格的な統一政策の推進の中、当時の儒・法の激しい対立、そして法家・道家結合による道法思想を掲げる黄老思想の流行、これらに対して劉安はどのような立場に立ちうとしていたのか。また劉安の死、竇太后歿後の黄老追放、武帝以後の儒法統治構造の形成、これらの歴史の流れの中にあつて『淮南子』は単に政治的失敗の書としての意味しか持たなかつたのか。そこにはもう少し違った意味を見出せるのではないか。

そこで本稿では、こうした問題に対する解答を求めて、まず漢初政治思想の動向を概観することから始め、そしてその動向下に置かれた『淮南子』の位置、ついで『淮南子』の思想を「道」と「事」、さらに「事」の内容である「性」という面から分析する。その後、『淮南子』とほぼ同時期に宮廷に盛行していた黄老思想と対比し、それによつ

てその思想的性質をより鮮明にしようと思う。

以下、まずは漢初の政治状況を伺って見ることから始めることとしたい。

一 漢初の政治情況と『淮南子』

漢初の黄老思想の盛行は周知の事実である。「竇太后、黄帝・老子言を好めば、帝及び太子、諸竇、黄帝・老子を讀まざるを得ず」(『史記』「外戚世家」) (竇) 太后、黄老の言を好む(『史記』「魏其武安侯列伝」) などの記事から知ることが出来る。黄老思想は普通、秦の苛政の後、それに反対して「清静無為」をもって「百姓を安集」すること、つまり社会的安定のもとに寛緩な統治を指向する思想とされている。しかしその実態は、「黄老の術」を用いて「清静而民自定」「無為休息」の治政を行なったとされる曹参の治政の内容が、「蕭何の約束を一遵する」(『史記』「曹相国世家」)ものであったということから、法治を主とするものであったことが分かる。また、文景期にも苛秦に対抗する、寛やかな政策が標榜されたが、その実態は「孝文、本より刑名の言を好む」(『漢書』「儒林伝」) という具合であり、景帝は刑名法術家晁錯を重用し、酷吏を続々と重用したのであった。漢初から文景期に至る新体制の模索にあって、

「秦の敗亡の因」としての法治・苛政への反対がしきりに叫ばれていたにもかかわらず、漢帝国の根底には法術主義が強く流れていたのである。この時期の政治は、まさに「無為清静」と「刑名法術」が同時に進行していたのである。しかし、このような黄老の盛行は竇太后の死を契機に一転する。建元六年(前一二五年)、太后の歿後、政界に復帰した武安侯田蚡は丞相となるや、「黄老形名百家の言を細ぞけ、文学儒者数百人を延く」(『漢書』「儒林伝」)と、黄老に大打撃を与える。しかしこのような儒教の優位は、竇太后の歿する前年、建元五年の「五経博士」の設置や、武帝の儒家系官僚への信任「上も亦たこれ(儒教)に嚮う」(『儒林伝』)などにその兆しを伺うことが出来るものであった。淮南王劉安にとって、このような儒教優位の兆候は見逃すことのできないことであつたに違いない。これについて池田知久氏は、黄老・道家を中核としつつ儒家をも抱え込み、西周以来の諸思想をすべて総合したと自称する『淮南子』は、武帝の文教イデオロギー政策に食い込んでいく可能性は十分にあったと論じている。ただ『淮南子』の成立時期が従来の説のとおり、武帝に献上される建元二年(前一三九年)とすると、儒教の国教化や黄老追放の事件との間には、数年の隔たりがある。しかし、漢初の思想界の

情況を眺めると、儒家は秦の学問彈圧の力が除かれると共に、着々と復活の氣運を見せていた。叔孫通による礼法整備や賈誼の經世論などはいまさら詳論する必要はないだろう。法家の盛行は秦以来の余勢からして疑うことができないとしても、農業經濟的家族社会を根底にする儒家の孝理念のイデオロギー的強靱性は、すでに五経博士設置の以前から証明されつつあったと考えられる。実務行政面では法治に任せるにしても、漢の支配の必然性を明らかにし、世人をして漢を是認せしめ、その制度や文化を包蔵しうる統一的イデオロギーの模索こそ、漢初以来、儒教の国教化に至るまでの強い政治的要求であった。淮南王劉安はこのような儒家の理念的品格とその歴史的な意味を見逃していたのであるか。『淮南子』は『漢書』『芸文志』に雑家として列せられており、そこには「雑家者流は、蓋し議官より出ず。儒・墨を兼ね、名・法を合し、国体の此れあるを知り、王治の貫徹かざるなきを見る。此れその長する所なり」と記されている。この「芸文志」の語る「儒・墨を兼ね、名・法を合」するところこそ、実は『淮南子』の本質を示すものではないだろうか。筆者には従来の『淮南子』の思想的性格を単に道家思想を中心とする統一と見る見方は、『淮南子』のもつ多面性、とりわけその時代において持っ

ていた積極的側面を看過する恐れがあると思われる。確かに道家思想は『淮南子』全編の根底に流れる基調であることは間違いない。また諸子百家の相当部分を包含しているのも確かである。しかし何と言っても、いかにして『淮南子』を秦以来の法治主義、あるいは抬頭しつつあった儒家に対応して、統一イデオロギーへの強い政治的要求に適應させるか、これこそが劉安の政治的生命を左右する問題だったのでないだろうか。筆者は、劉安がその方策としてとった立場を、「自然法」的なものであったと捉えたい。「自然法」とは、立法などの制度によらない、社会あるいは人間の本性に基づく法則ないし規範の意である。明文化され、人間に対して強制力をもつ実定法に対して、むしろ人間の本性に根拠を置く、より根源的な法則ないし規範である。言うまでもなくこの「自然法」の立場は、法家の実定法思想が意識されているものと見るのである。そしてそれを『淮南子』について言えば、実定法的法治に先立ち、その法治をも内包する根源的規範の構築を目指したものと考えることができるだろう。より具体的に言えば、道家思想に由来する「道」を根底に置きつつ、「事」の世界、それは人間の本性を含めた「性」を中心に展開する世界であるが、そうした世界構造の上での治世の構想であった。そし

てその「性」の内容をさらに突き詰めると、それはほとんど儒家的な倫理・道徳規範に近いものと言えるものでもあり、従ってその治世は、ある意味で儒家的徳治理念と相当接近したものである。このような人間の本性を基盤に、道家・儒家を融合する思想構造は、まさに自然法的なものといえられるのである。そして『淮南子』における「道家的統一」の実情は、一つにはこのような儒道融合の自然的な立場重視にもとづいて時代に対処しようとした立場にあったといえるのではないだろうか。そこで以上の点について、以下に詳しく見てゆくこととする。

二 「道」と「事」

『淮南子』の原論に当たる「原道訓」は次のような文で始まる。

夫れ道は、天を覆い地を載せ、四方に廓り、八極に振びく。……之を植つれば天地に塞みち、之を横たうれば四海に弥より、之を施せば無窮にして朝夕する所なし。之を舒ゆるばせば六合を幌おほい、之を巻けば一握にも盈あたらず。

これによると、「道」は「天を覆い地を載せ、四方に廓り、八極に拆はき」、それを「施せば無窮にして朝夕する所

なき」ものであり、また「六合を幌おほい」、「一握にも盈あたぬ」ものという、超時空間的表象をもって示される。「道」は超越的普遍性を持ち、また絶対的なものとされている訳である。しかし『淮南子』の意図は、こうした「道」の普遍性・絶対性を述べるに止まらない。「要略訓」によれば、その意図は「以て天下を統べ、万物を理おさめ、変化に応じ、殊類に通とじ」「要略訓」ずること、すなわち事実的世界、「事」の世界を統一的に究める事にもあるのである。したがって、「道」については、「道論は至って深し。故に多く之が辞を為して、以て其の情を抒あげ」「要略訓」べる必要があるが、またその一方、「事」についても「万物は至って衆し。故に博く之が説を為して、以て其の意を通とじ」「要略訓」じさせることが必要とされるのである。すなわち、「道を言いて事を言わざれば、則ち以て世と浮沈すること無く、事を言いて道と言わざれば、則ち以て化と游息すること無し」「要略訓」ということであった。

では、この「事」、すなわち事実的世界と「道」とは、具体的にはどのようなして連関を持つとされるのであろうか。『淮南子』は、「天を知りて人を知らざれば、俗と交わることなく、人を知りて天を知らざれば、道と遊ぶことなし」「人間訓」と、人間世界の本質を、天地を貫く「道」

に負うものとする。それゆえ、「人、生れて静なるは天の性なる」〔原道訓〕が故に、その「性に率ひきまいて行く、之を道と謂う」〔齊俗訓〕とも言う。すなわち「道」は事実の世界を「經紀ありて条貫ちゆうくわんく。一の道を得て、千枝万葉を連ぬく」〔假真訓〕ものであり、それゆえすべての存在者はこの「道」という普遍性のもとに存在するものなのである。ところで、ここで筆者が注意したいのは「人生れて静なるは天の性」「性に率ひきまいて行く、之を道と謂う」とある点、すなわち「道」が人間の本性として示されている点である。これは、絶対的・普遍的な「道」が、現実における存在者の多様なあり方に関わってゆく場合、具体的にどういう仕方ですれをなすのかということを示す例と考えられるからである。

右に見た「人、生れて静なるは…」とか、「性に率ひきまいて行く…」等からすると、『淮南子』は、「性」を人間あるいは存在者が本来的に具備するものとし、その完全な実現を「道」とする。すなわち存在者は、「人を以て天に易える」〔原道訓〕のではなく、「天に受くる所」〔繆称訓〕の「性」を保ち、「性に反る」〔原道訓〕べきものであり、それによって「天」あるいは「道」と一体化すべきものとする。それゆえすべての人間の由る所は、まず天与ないし自

然的性質としての本「性」にあることになる。そこで、次の文に見るように『淮南子』における「性」とは、人間にとつてある種の内在的規範として機能するものではあるが、強制力をもって人間を規制するものとはされない。

「夫れ萍樹は水に根ざし、木樹は土に根ざす。…蛟龍は水居し、虎豹は山處す。天地の性なり。兩木相い摩して然え、金火相い守りて流ながけ、員まろき者は常に転じ、竅かき者は主に浮かぶ。自然の勢なり」〔原道訓〕と、萍樹以下、生物の本来の在り方は「天地の性」であり、「兩木」「金火」「員まろき者」「竅かき者」などの存在者間に発生する現象的差異は「自然の勢」である。すなわち、理想世界におけるすべての存在者は「天地の性」としての本性を内在し、ある特定の条件（他者との接触など）のもとでは「自然の勢」としての別の現象を生ずるといふ二つの面をもつ。これは人間の場合も同様である。「清淨恬愉は、人の性なり。儀表規矩は、事の制なり。人の性を知れば、其の自ら養うこと勃もらず、事の制を知れば、其の拳錯けんさく惑わず」〔人間訓〕「知、物と接して好憎生ず、好憎形を成して、知、外に誘われ、己に反ること能わざれば、而ち天理滅す」〔原道訓〕「民に好色の性有り、故に大婚の礼有り。飲食の性有り…、喜楽の性有り…、悲哀の性有り…」〔秦族訓〕「…人の性は

邪無きも、久しく俗に漚しほめば則ち易る。易れば而ち本を忘れ、若かきの性ことに合す」(『斉俗訓』)と、人の性は本来「清淨恬愉」なる天の性であるが、外部との接触により本来の性質を失う可能性を含んでいる。これが「自然の勢」とされるものであって、それ故『淮南子』では人間の性の中に二つの性質を見ていると考えられるのである。すなわち人間のもって生れた天性、社会的関係を含む喜怒哀楽のような日常的な性が、その二つである。筆者はこれらのうち後者を「事」の世界における人間の性として考える。これに関連しては、『淮南子』に「古を稽かうるに太初には、人は無に生れ、有に形す。形有れば物に制せらる。能く其の生る所に反り、未だ形有らざるが若き、これを真人と謂う」(『詮言訓』)と、人は「無」という高次の天性をもつて生れるが、しかし形を成すその瞬間から「物」に捉われ、本来の生れる所に反ることができないとある。かかる分析は、社会における人間の性を本質的に限界あるものと捉えるものであり、非常に現実的な見方であると言える。そのあたりのことをより象徴的に示すのが「人」と「聖人」とを対照する議論である。

『淮南子』では上述の文のように、凡人に対して「反性」の不可能を示し、その限界性を認定している。これに対し

て聖人(真人)はそれとは全く異なる高次の世界にあるとする。すなわち、「故に聖人は、人を以て天を滑みださず、欲を以て情を乱さず、謀らずして当たり、言わずして信に、慮らずして得、為さずして成る。精、靈府に通じて、造化者と人を為なむ」(『原道訓』)「聖人は無を以て有に応じて、道と際を為し、徳と鄰を為し、精神は其の根を守り、死生、己に變ずる無し。故に至神と曰う」(『精神訓』)「聖人は水に行く。衆人は霜に行く」(『説林訓』)と。これらでは明らかに聖人と人との間には一線が画されており、聖人は超人間的な存在として描かれている。聖人は水の上を歩むが如く跡を残さず、道と一体化する至神の境地に存するのである。『淮南子』にはこのような聖人の超越の様相が数多く描かれており、時には神仙のように、時にはより積極的に現実社会に参加する政治的色彩の濃厚な君主の姿として、表わされている。

ところでここで注目すべきことは、このような聖人には「本性を保つ」とことと「人の性に従う」とこと、この二つのことが要求されているという事実である。その点を以下に検討してみることにした。

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。生を養いて以て世を經たり、徳を抱きて以

て年を終うるは、能く道を体すと謂うべし。「叔真訓」(至人は)太廓の宇に處り、無極の野に遊び、太皇に登り、太一に馮り、太地を掌握の中に玩ぶ。「精神訓」
靜漠恬澹は、性を養う所以なり。和愉虚無は、徳を養う所以なり。生を養いて以て世を經り、徳を抱きて以て年を終うるは、能く道を体すと謂うべし。「叔真訓」
これらは聖人が性を保ち養うことによって、道との一体化が可能となり、それは天下(世界)との一体化にもつながることを語っている。ただし天下との一体化を言いつつも、これらに描かれているのは、主に非政治的な道家的色彩の濃い聖人像が語られているといえよう。しかし、このような全性保身の道家的立場も、「事」の世界について語る段になると、実はその方向を転換する。

「秦族訓」によると、民には色欲・喜楽・悲哀の性があり、そうしたことによって、ついには冠婚喪祭などの儀軌制度が成立することになったとしている。色欲・飲食・悲哀はみな「人の性の有する所にして、聖人の匠成する所なり……其の喜ぶ所に因りて、以て善を勧め、其の惡む所に因りて、以て姦を禁ず」(「秦族訓」)のものであり、そして現実(「事」)の世界は「其の性に因れば、則ち天下聽從し、その性に拂れば、則ち法縣くれども用いられず」(「秦族訓」)

というものであるとするのである。ここに示される「人の性」とは、まさに日常的な「喜怒哀楽」である。そして「秦族訓」はこのことについて聖人はその「人の性」に従った治政を成すべきであると論じているのである。すなわち「人の性に仁義の資有るも、聖王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」(「秦族訓」)と、人の性に従う治政を論ずるのである。聖人は「本性」を保つと同時に、人の性に従って民を正しい方向へ導くことが重要なのである。聖人の指導または教化が重視される所以は、先に見たように、人は「事」の世界では聖人のような超越的天性が失われているからである。超越的聖人の重要性をさらに裏付けるのは、「凡そ人の性、仁よりも貴きは莫く、智よりも急なるは莫し。仁以て質となし、智以て之を行う」(「主術訓」)と、人の性に対して儒家的方向からその重要性を説きつつ、しかし、「仁義の道徳よりも大なること能わざるや、仁義、道徳の包に在ればなり」(「説林訓」)と、結局は「仁義」を老荘的「道徳」の内に包摂している所である。

しかし、聖人が人の性に従うという点には、実はもっと重要な意味がある。それは聖人が従うべき人の性の世界は、具体的には仁義や智の儒家的な価値の世界として捉え

られていてという点である。そして筆者はこの点に、『淮南子』の重要な一本質が存在すると考える。すなわち、「天下を有し」て民を導くには、まず道徳や全性保身の道家的立場が要請されるが、しかし具体的に人を教化し、国家社会を正しい方向に進める段階になると、そこには儒家的価値が必要となるということである。このことについて『淮南子』は、「國の存する所以は仁義、是なり。人の生くる所以は善を行うこと、是なり。國、義なければ、大なりと雖も必ず亡び、人、善志無ければ、勇なりと雖も必ず傷る」(「主術訓」と証している。ただし『淮南子』は、基本的立場である道家へ儒家的思想を機械的に組み合わせようとしていたというわけではない。例えば、儒家の「三年之喪」に対して「是れ人の及ばざる所を強い、而して偽を以て情を輔くるなり。三月の服は、是れ哀を絶ちて之が性を迫切するなり。夫れ儒墨は尋常の終始に原づかずして、務めて以て相反するの制を行う」(「齊俗訓」と人の本来の性を抑圧する煩雑な儀式として否定しているからである。『淮南子』はこのように儒家思想全てに対して肯定的ではないが、しかし、儒家の基本的概念である「仁義」などを積極的に取り入れた上で人間の社会性を解釈している。このことは確かであろう。このように『淮南子』に現われる

「道家的統一」とはすべてを道家思想に還元してしまいう単純なものではなく、人間の「性」、そして社会的場面においては儒家的思想を活かそうとしたという側面も存在している。次の文は「墨」をも含めたものとして述べられているが、その「道家的統一」の実相のもつ儒家的側面をよく表わしているだろう。

礼は人の情に因りて之が節文を為し、而して仁は併に発して以て容に見わす。…礼、実に過ぎず、仁、恩に溢れざるは、治世の道なり。義とは理に循いて宜しきを行うなり。礼とは情を体して文を制する者なり。…礼義を制し、至徳を行い、而して儒墨に拘らず。

(「齊俗訓」)

かくして、『淮南子』における「道」と「事」の統一の一面にはこのような構造があったのである。そして、これと関連して、東漢の高誘の『淮南子』「序」の「蘇飛・李尚・左吳・田由・雷被・伍被・晋昌等八人、及び諸儒大山小山の徒と、共に道徳を講論し、仁義を総統して、此の書を著わす。其の旨老子に近く、淡泊無為、虚を踏み静を守り、経道に出入す」という文は、極めて重要な証言と言えるのである。

以上、『淮南子』における儒と道の構造を検討してきた

が、それでは一方、儒法統治構造の形成という側面から見た場合、『淮南子』はいったいどういう位置にあったのか。以下、それについて「道家的統一」としての『淮南子』の自然法的立場と、黄老の『経法』とを対照しつつ、検討することにしたい。

三 『経法』と『淮南子』

黄老思想の特徴は、道法折衷、つまり道家思想と法家思想との折衷融合にあり、そしてその理論体系の根幹は、道—法—人間（君主）という構造にあると考えられてきた。

そしてこの理論体系における法は、韓非子流の実定法的法とは性質が異なり、むしろ「自然法」的傾向を持つ⁴という指摘もなされてきた。しかし筆者は、「自然法」が人間の生来の本性に基づく規範であるとすれば、果たして黄老の法思想は「自然法」的なものと解釈できるのかという疑問を捨て切れない。

黄老の文献である『経法』の「道法」によると、そこでは「刑（形）名すでに立ち、声号すでに建てば、迹を逃れて正を匿す所なし」「名実相応すれば則ち定まり、名実相応せざれば則ち争う」（『経法』「論」）と、形名・名実の重要性が強調されている。これらの「形名」概念は、従来、法

家のいわゆる名実参験的形名論のそれとは異質であると考えられてきたが、その理由は法家者流では名と形（実）とが対比関係にあり、そのことよって思想的枠組が完結しているのに対して、黄老思想の「形名」は、それらが一体となつて「道」に対するものとしてある、ということであつた。すなわち「見知の道は、唯だ虚にして有ること無し。虚にして有ること无ければ、秋毫之を成すも、必ず形名有り。形名立たば、則ち黑白の分已む」（『経法』「道法」）のごとく、存在者としての実体なき道が、万物を形名としておのずから成立させるものという、形名にとつて「道」こそが本質であり、「道」と形名とで一つの枠組を成すということであつた。しかし、このように「道」の概念がその背景に認定されるとしても、黄老思想が法術として機能する側面をもつ以上、その形名こそが事実上最も重要であり、また本質的である。「見知の道」は、形名を媒介にしてこそその意義が成立するし、法術も形名によつてこそ具体的に機能する。そして、いかに「道、法を生ず」（『経法』「道法」）と言つても、結局は「法」として働くものである以上、そこには形式的妥当原則が機能せざるを得ない。そこに実定法的「形式主義」が発生することは必然である。

これに対して『淮南子』はどうか。ここでは黄老の形名

に対応して「形」という語の用例を検討して見る。

「原道訓」によると、「夫れ性命は、形と俱に其の宗より出づ。形備わりて性命成りて好憎生ず。…形神気志、各々其の宜しきに居りて、以て天地の為す所に随う。夫れ形は生の舎なり、気は生の充なり、神は生の制なり」と、「形」は性命とともに「道」から発するものの、その機能は、「性命」の成立を支えるものであり、また「生の舎」として、「氣」「神」とともに「性」の現実性を支えるものという性格が与えられている。さらに「且つ人（真人）、形を革むること有れども、心を損ずること無く…」（「精神訓」とか、あるいは「夫れ人の世に拘わるや、必ず形繋がれて神泄る、故に虚に免れず」（「假真訓」）、また「故に形は摩する有れども、神は未だ嘗て化せざれば、不化を以て化に応じ千変万珍して、未だ始めより極り有らず」（「精神訓」ともされている。このように『淮南子』の場合、「形」は「心」「氣」「神」などと関わりつつ、「性命」を成立せしめるところの前提的概念とされ、あるいはそれらのいわば根柢のごときものとして考えられている。すなわち『淮南子』の「形」は、黄老の「形名」の「形」とは異なり、「道」による道家的生成論の文脈において捉えられるものであった。さらに、この「道」と、「性命」の実際の場面

である人間の実践との関係について言えば、「道」はまず、存在者において「性」として現われ、その性は現実の「事」の世界では、本源的な「性」と現象的な「性」との両面性を内包するものとされた。そして人間は、本源的な「性」を有する聖人の教化によって現象的「性」から「生れて静なる」本源的「性」に回帰すべきものとされていた。以上、『淮南子』の「形」は、規範を人間の本性に基づくものとする自然法的立場において位置づけられるものであった。

一方、「道」について言えば、黄老思想の場合、「道」の現実態として提起されるのは実は「法」、つまり実定法的諸規範であった。「道」は法源としてこの法の背景に存在しているのである。しかしそれにしても「道」の現実態が法である以上、その規範に従わぬものの存在が前提されているのであり、そこには必ず強制力が伴われる。そして黄老の法のこうした強制的な性格は、「極（さだめ）」を過ぎ、當を失わば、天將に殃を降さんとす。人強くして天に勝たば、慎み避けて当たること勿れ（『経法』『国次』『極陽』に、外に殺し、極陰に、内に生ずれば、已に陰陽に逆らい、又た其の位に逆らう。大なれば則ち国は亡び、小なれば則ち身は其の殃を受く）（『経法』『四度』）などによく表わられてい

る。そしてそこには「人強くし天に勝たば……」と、人為的な実定法の可能性すら示されているのである。「道」は法の平衡、つまりバランスにおいて成立するものであって、「化」に應ずる道は、平衡にして止む。軽重称^{かな}わざるは、是を道を失うと謂う（『経法』『道法』）とされる。すなわち法のバランスある機能こそが「道」なのである。ここにおいても「道」よりも法の方が本質的なものとされているのは明らかだろう。こうした法のバランスと「道」との関係は「法は権（平衡）より出で、権は道より出づ」とする『管子』『心術上』の思想に淵源するものであるが、しかし黄老は『管子』とは異なり、やはり本質的には法を中心とするものであった。

ここでさらに確認のために、『淮南子』において法はどのように捉えられていたかを見てみたい。「主術訓」によると、「法とは天の墮すに非ず、地の生ずるに非ず、人間に發して、反りて以て自ら正す」と言い、法の人為性を強調する。さらにその法について、同じ「主術訓」に、「刑罰は以て風を移すに足らず。殺戮は以て姦を禁ずるに足ら」（『主術訓』）ぬものと言っている。そしてそれゆえ「法は在りと雖も、必ず聖を待ちて後に治まり、律は具わると雖も、必ず耳を待ちて後に聴く。故に国の存する所以は、法

有るを以てに非ず、賢人有るを以てなり。その亡ぶる所以は、法無きを以てに非ず。賢人無きを以てなり」（『秦族訓』）とし、また「其の性に因れば、則ち天下聴従し、其の性に拂^{もと}れば、則ち法縣くれども用いられず」（『秦族訓』）と、法よりも「聖人」「賢人」「性」の優先を主張するのである。黄老思想とは明らかな相違を示していると言えよう。

以上、黄老の場合、「道」はその「法」の根源となるものとして重要なものではあったが、しかしあくまでも本質的重要性は強制的機能を有する「法」に置かれていた。これに対して『淮南子』の「道」は生成論の根源ではあるが、それと同時に、人間に内在する「本性」として聖人・賢人による人間の完成を進めるものであり、そして「事」の世界を完成するものとされていた。これを端的に言えば、黄老においては実定法的觀念に第一のプライオリティがあったが、一方『淮南子』はむしろ自然法的性格を重視するものだった。そしてこれこそが「各々之（性）を其の適する所に用い、之を其の宜しき所に施せば、即ち万物一斉にして相過ぐるに由無」（『斉俗訓』）く、「此れに由りて之を觀れば、物には貴賤無」（『斉俗訓』）い天下を成し遂げんとして、劉安が提出した根本的觀念だったと言えるであろう。

四 結 語

「無為清静」と「刑名法術」が同時に進行していた漢初的情勢から、武帝期には漸く中央集権的政治制度が完成を見せはじめ、秦のそれとは異なる漢帝国のアイデンティティを儒法構造として理論化することが急がれていた。その時期、淮南王劉安が賓客・方術の士数千人を招致して著作させたものが『淮南子』であった。その時代の中において『淮南子』が目指したものを追求し、その政治的内包、すなわち法に対する態度を黄老思想との対照において明らかにすることが以上の論点であった。

その点について、要約的にまとめると、黄老思想の場合、それはひとまず道の思想が重視され、また道の立場に立ち返ることが強調されてはいたが、しかしより重要なものとされる「形名」は、本質的にあらゆる政治的判断を下すための現実的妥当原則として働くものであって、結果的には法家と同様の実定法的性格の強い思想であった。これに対して『淮南子』の思想は、人間の内在的本性に密着するものであり、また「形」や「法」の非本質性を論ずるものであった。そして『淮南子』は「法」とは人間の意志によって制定されるものであるが故に、「法」にとって重要な

ものは結局「人間」であることを強調してもいた。それゆえ『淮南子』はむしろ「法」を司る人間の本性を養うことこそが、本来人間が準ずべき規範であると見ていたと言えらるであろう。

武帝以後の漢朝の儒法的統治構造は、儒のもとに法を置くものであり、その意味では黄老の実定法性をその基底に継承するものでもあった。すなわち、漢帝国の中央集権的統治思想の根幹には、「法」の意識が確固として据えられていたのである。『淮南子』は、これに対して「法」とは一線を画していた。それゆえ以後の漢代思想史において主流的位置に立つことなく終わったのも、ある意味で必然的なことであった。

では、『淮南子』の自然法的思惟は以上のように武帝以後の儒法構造に対して、失敗の意味しか持たなかったのであらうか。筆者はそのようには思わない。『淮南子』が儒家・道家の構造において提示したところの、儒家思想の政治的社会的機能は、まさに「事」の世界にあっては超越的な「道」よりも、より現実的・実定的な意味をもっていった。道家的に規定されていた聖人も、その内包を儒家的に転換することは、それほどむずかしい事とは思われない。そしてそれらのことは、抬頭しつつあった儒家思想の

政治的可能性を一層広げる方向に應用可能なものであった。それは黄老の道法構造に対して、道と儒とを置換して儒法構造にすれば、より現実的な政治思想を導きうるということを示唆するものでもあった。そしてさらにいえば、その儒法構造においては、「道」という超越的存在が解消されることによって、君主に一層強大な直接的権限を与え得る可能性も存在していた。「淮南子」の思想が当時の現実に対して持った一つの重要な意義は、まさにこの点にあったのである。

黄老の道法構造から、武帝以後の儒法構造への変遷という歴史的過程にあつて、『淮南子』は実定法への消極的スタンスのため、表層的には政治的失敗の書として終らざるを得なかつた。だがその深層において、『淮南子』の自然的思惟は、実はその歴史的過程を推進させる重要な働きを為していたといえるであろう。

注

- (1) 内山俊彦「漢代思想史における異端的なるもの」(『山口市文学会志』十六一、一九六五)、池田知久「『淮南子』要略篇について」(『池田末利博士古稀記念東洋学論集』一九八〇)、赤塚忠「劉安」(『中国の思想家』勁草書房、一九七三)。
- (2) 「孝景の時、晁錯、刻深にして頗る術を用うるを以て、そ

の資を輔く。而るに七国の乱発すれば錯を怒る。錯、卒に戮せらる」(『漢書』「酷吏伝」)。

- (3) 「淮南子の成立―史記と漢書の検討」(『東方学』第五九輯、一九八〇)

- (4) 浅野裕一「黄老道の成立と展開」創文社、一九九二)及び金谷治「古佚書『経法』等四篇について」(『加賀栄治博士退官記念中国文史哲学論集』講談社、一九七九、所収)参照。

- (5) 金谷氏前掲論文、浅野氏前掲書参照。

- (6) このことに関して金谷氏は「心術上」では道に重点があり、「経法」では法に重点が置かれていると指摘している。(金谷氏前掲論文)

(筑波大学大学院)