

裴頠「崇有論」考

堀 池 信 夫

一、はじめに

西晋朝屈指の名臣とされる裴頠の名が思想史において記憶されるのは、その著「崇有論」による。「崇有論」は西晋期に支配的であった「無」の思想が現実的弊害——礼法の無視・浮虚・任誕等——をもたらす状態に至ったがため、それを戒くための現実的政治的意図を多分にもちつつ、「無」に対する「有」の哲学を説くものであった。この点で時代における独自の位置をもち、また影響も多大であったと見られ、それゆえこの「論」を考究するのはなお重要な意味があると思う。^(注一)「崇有論」述作に至る思想史的状况をまず概観しておこう。

「無」の思想は魏の何晏・王弼によって整備されたが、就中王弼はその理論的整合性において「無」の思想家の領袖とも言うべき位置にある。その思想は「無」を至高の概念としてそれに通じ、それを体した聖人を至高の人格として位置づけ、その思想において提起される「無爲拱黙」は聖人においてのみ許容されるものとしてあった。^(注二)

司馬氏の篡奪への日程が差迫るに従い、「無」を標榜する人々の行為は熾烈さを増加する。阮籍・嵇康においては、行為として司馬氏との繋りを回避せんがための任誕曠達に進む。阮籍はもと世を済う志があり、東平相となった時期には無爲の政治らしきものを実施したエピソードを「管書」の本伝に残している。その志にもかかわらず、彼の無爲は結局は司馬氏の要請を避けんがための個人的なものであり、ついにはその圧力を逃れきれぬものと観念し、「爲鄭冲勸晉王賤」を書いて魏晋禪讓劇の幕引きをつとめる。^(注三)また嵇康はみずから作りあげた観念世界に身を置くことによって自己の潔を貫いたが、しかし現実において殺された。^(注四)

阮・嵇の任誕曠達は彼らの才能と名声ともかかわらず一部の士大夫に「無」の思想の非有効性を印象づけるものとなった。それは結局は政

治的敗者の思想に過ぎない、と。最も早くこれに気づいた人物として向秀がいた。嵇康との「養生論」論争において彼は「有動以接物、有智以自輔、此有心之益、有智之功也。若閉而黙之、則與無智同、何貴于有智哉」(嵇養生論)と、「無」の思想の非有効性を指摘している。^(注五)

西晋に至り、九品官人法の貴族の安定のもとに貴族の多くは政治的専横者への批判を避け、サロンにその榮達の道を見出す。王弼の理論はこ

の上ない魅力的な機智錬磨の具と化し、聖人のみが体することのできた「無」も一般士大夫のものとして日常化される。^(注七)一方行為面では阮・嵇

的な行為が表面的に継承される。裴頠はかかる貴族達の領袖王衍を批判の対象として選ぶことを通じて政治的専横者を打倒し帝室權威の擁護を企図した。そして、その理論的根拠として王弼らの標榜した「無」に対して既に向秀が気づいた「有」を選び、「有」の哲学を構想したのである。

(注一) 「崇有論」を扱った論稿について。早い時期に但植之は「裴頠崇有論義本儒家考」(制言半月刊第二十期)において、「崇有論」の思想を「大学」の道に基く儒家思想であると規定した。「大学」の道はともかく、儒家思想に重点を置く見解は正当である。「崇有論」は一方、その題名によって唯物的立場からの研究によって注目された。侯外廬主編「中国哲学簡史(主冊)」は、裴頠の思想には、存在論的に「有」の存在とその展開についての哲学的考察がないとして否定的見解をとる。この見解は後述するように妥当である。「簡史」は、それゆえそれは本質的に唯物主義の理論的水準に到達しておらず、むしろ「名教擁護」の反動性を指摘する。ところが同じ侯外廬等「中国思想通史第三卷」では、当時の名教思潮における「儒道離」派の思想であり、郭象に先行して、(この点については福永光司「郭象の莊子注と向秀の莊子注」東方學報三六(京都)を参看)唯物主義の可能性をもつ思想とする。唐長孺「魏晋南北朝史論叢」は、裴頠の思想は儒家的な観点から道家を批判したもののようだが、その実決して道家を排斥したのではなく、王弼と同様「有」と「無」との玄学上の問題を扱って儒道を総合せんとしたものである、とする。楊榮國主編「簡明中国哲学史」は、裴頠の崇有思想は郭象のそれよりも一歩進んだ唯物的視点によって王弼の「無」を駁したが、しかし結局は、彼の思想は人間を統治するためのもの、封建的礼制を失った魏晋の世界にそれを回復することを企図したものであったとする。任繼愈「中国哲学史簡編」もほぼ同様。張曼之「中国哲学史略」は裴頠の思想を唯物主義かつ進歩的思想に分類している。我が国において同じく唯物的立場をとる重沢俊郎氏は「中国哲学史研究」(法律文化社)において、裴頠の思想の唯物性を肯定しつつも歴史的条件に制約される觀念性を認め、その動因を思想の政治性に求めることを示唆するに止まる。以上、唯物的立場からの論考は「中国哲学簡史」を除き、そして若干の幅をもちながらも、その思想の唯物性を評価しつつも一方において封建的要素を否定面と見る点においてほぼ一致している。しかし、その立場からの定論に達すること、すなわち唯物的・觀念的という語に伴う進歩的・反動的という標識を明確にするためには、重沢氏の示唆する所、すなわちミクロ的歴史的条件を更に考究する必要があるだろう。この点において唯物的立場からの裴頠の思想の位置付けは未だ若干の混乱がある。ところで、我が国において裴頠研究の先鞭をつけた松本雅明氏「魏晋における無の思想の性格(二)」(史学雑誌五一)は、その思想の魏晋期の思潮の中に占むべき位置を明確にされたが、た

その哲学の根本概念の一つ「自生」に対して「自己原因による個物の存在」という解釈をとられたため、「神」の如き絶対者の存在を説明するものと思われる「自己原因」の語が相対的個物において用いることができるのか、という疑問が残る。筆者の「自生」の理解は本稿「四、崇有の哲学」で述べる。

(注二) 「以爲聖人茂於人者神明也。……神明茂故能體冲和以通無」(魏志鍾會傳注引何邵陽傳)

(注三) 中田浩一「負薪」(東洋學三二) 参看。

(注四) それは嵇康における超俗的神仙世界であり、與嵇宏氏のいわゆる「他世界」である。(嵇康詩小論「中国文学報」一五)

(注五) 嵇康刑死後向秀がとった言動はこうである。「康既被誅、秀應本郡計入洛。文帝(司馬昭)問曰、聞有箕山之志、何以在此。秀曰、以爲東許猶介之士、

未達堯心、豈足多慕。帝甚悅」(晉書向秀傳)

(注六) 宮崎市定「清談」(東洋學三二) 参看。

(注七) 「無也者、開物成務、無往不存者也。……賢者恃以成德、不肖恃以免身」(晉書王衍傳)

二、裴頠の王衍批判

裴頠はなぜ晋帝室権力擁護のために王衍批判をしたのだろうか。「晉書裴頠傳」はもっぱら王衍批判のこのみを伝えている。

頠、深患時俗放蕩不尊儒術、何晏・阮籍素有高名於世、口談浮虛、不遵禮法、尸祿耽寵、仕不事事。至王衍之徒、聲譽大盛、位高勢重、不以物務自嬰。遂相放效、風教陵遲。乃著崇有之論、以釋其弊。

これに対応する形で「崇有論」には、

是以立言、藉其虛無、謂之玄妙。處官不親所司、謂之雅遠。奉身散其廉操、謂之曠達。故砥礪之風、彌以陵遲。放者因斯、或悖吉凶之禮、而忽容止之表、瀆棄長幼之序、混漫貴賤之級。其甚者、至於裸裎、言笑忘宜、以不惜爲弘、士行又虧矣。

という。「晉書」の表現が「口談浮虛、不遵禮法、尸祿耽寵、仕不事事」などと抽象的であるのに比して、「崇有論」では「悖吉凶之禮、而忽容止之表、瀆棄長幼之序、混漫貴賤之級」とやや具体的に表現される。「崇有論」の表現を王衍の言動と対照してみるならば「晉書王衍傳」には「衍、雖居宰輔之重、不以經國爲念、而思自全之計」とあり、確かに政治に熱心ではなかったにせよ、保身に専念し実際に幾度かの政変をかいくぐって生き永らえている。王衍の実際の言動が「崇有論」に非難される程の名教に乖くものであったとは、その保身という面から見て考え

られない。名教に垂くことは当時たてまえとして死に価するものであり、事実魏以来その理由で死罪を受けたものは多かった。^(注八)保身を旨とする王衍がその尻尾をつかまえられる様な行動をとったろうか、という疑点が残るのである。然らば「瀆棄長幼之序、混漫貴賤之級」は別のことを意味しているのではないだろうか。

裴頠、字逸民、西晋武帝泰始三年（二六七）生、惠帝永康元年（三〇〇）没。二六七年は魏朝篡奪直後、三〇〇年は趙王倫のクーデタ後のいわゆる八王の乱の時期、彼はいみじくも西晋朝の隆盛期に生きた。裴氏は後漢末期、頠の曾祖父の裴茂から青史に登場するいわゆる東漢以来の大豪族であり、頠の父秀は賈充と並んで晋建国の功臣と称される人物であった。当時の制度からして頠は生まれながらに高官に就くべきことは約束されていた。^(注九)

西晋朝はその成立の直後より権臣の専横が続いた。最初の権勢者は賈充、その死後は楊駿、さらに賈充の娘で惠帝の妃賈后がクーデタによって実権を握る。彼女はさらに帝位の篡奪を企て、皇太子を廃し自分の養子を位につけんとするに至る。裴頠は太康二年（二八一）に父の爵を襲い、太子中庶子に徴されてより散騎常侍、国子祭酒兼右軍將軍を歴任、賈后クーデタ後に左軍將軍、侍中に遷せられ直接政治に携わるべき地位に至る。すなわち賈后が帝位篡奪を企てるのと裴頠が当塗の政治家となるのとは同じ時期であった。裴頠は賈后の専横に反対し、王衍らの輜晦派とは異なり王朝擁護の姿勢を明確にした。彼は礼教の人であった。侍中に遷った時、国学（^{大学}）を修し、經を石に刻すことを奏し、また皇太子の教学が終わるや釋奠して孔子を祀るなどの儒教的教養人としての道を貫き、それゆえ日常の礼規範にも細心の注意を払っていた。かかる人間にとって賈后は許すべからざるものであった。

頠深慮賈后亂政、與司空張華・侍中賈模議廢之而立謝淑妃。華・模皆曰、帝自無廢黜之意、若吾等專行之、上心不以爲是。且諸王方剛、朋黨異議、恐禍如發機、身死國危、無益社稷。

この謀議に、実は王衍も参画しており、王衍の尻込によって計は途絶したと「晉書賈后傳」は伝えている。

乃與裴頠・王衍謀廢之、^(賈后)衍悔而謀寢。

これにより、表面的王衍批判は、それ自体が目的ではなかったであろうと考えられる。王衍が裴頠と同じ謀議に加わったという事実は、両者が必ずしも根本的に政治的敵対関係にあったのではなかった事を示しているのである。然らば裴頠の王衍批判の実際の目的は那邊にあったのか。

秦始中、人爲充等譖言、賈・裴・王亂紀綱、王・裴・賈濟天下。言亡魏而成晉也。

(晉書賈謐傳)

これは賈・裴・王の三氏が晉建国の功臣であることを伝えるものであるが、同様に晉建國に尽力した三氏も、建國後は、賈氏のみが專横を恣いままにするようになり、この点において裴・王兩氏は同様の利害關係にあったことが知られる。そこで裴頠が王衍を同盟者とし、強固な同盟關係が成功したならば、賈后に対する強力な反對勢力となりえたであらうし、賈后打倒も可能であったかもしれない。しかし王衍の離脱により謀議は寝んだ。当面の目的は、それゆえこの王衍の保身の態度をつきくすことにあったのだらう。「士行又虧」とは王衍のその態度を指すものと見られる。しかし、究極の裴頠の目的は、あくまでも賈后打倒にあったのである。

裴頠の目論見は恐らく、賈后打倒後は惠帝の子で幼時より聲譽のあった司馬遼を擁立するつもりであつたであらう。^(注十)しかし、全ては趙王倫のクーデタに始まる八王の乱の混乱の中で潰え去つてしまつたのであつた。

(注八) 何晏・鄧襲・丁謐や嵇康などがそうであつた。

(注九) 裴秀が司空で一品官であつたから頠は五品の太子中庶子より起家している(宣帝本紀「九品官人法の研究」二二八頁)。

(注十) 裴頠が賈后を廢したのち遼を擁立するつもりであつたことは、右に引いた「裴頠傳」に遼の母謝氏を立てんとした事を記す所より知られる。また賈后の遼を廢黜せんとする謀議に裴頠・張華が反對した事實は「晉書愍懷太子傳」に見える。

三、人欲

裴頠の政治的目的と「崇有論」述作の契機は以上の如きものであつた。然らば、彼がその「論」の根柢として「有」を選択するにおいていかなる契機があつたのかと言へば、恐らく人欲の問題が存したと考えられる。

若乃淫抗陵肆、則危害萌矣。故欲術則速患、情佚則怨博、擅恣則興攻、專利則延寇、可謂以厚生而失生者也。悠悠之徒駭乎若茲之變、而尋覓爭之所緣、察夫偏質有弊、而覩簡損之善。遂闢貴無之議、而建賤有之論。

(崇有論)

裴頠は「無」の思想——貴無思想の起こつた原因について説く。人間には無限の欲望があり、それを全く自由に解放するならばあらゆる弊害

が起る。その解放は「厚生而失生」である、つまり人間の生の真の解放ではありえない、と。しかしながら裴頠がここで問題としているのは正始の時期のことではないようだ。むしろ当代の専横者の動向を反映している如くである。専横者の非道は周知のことだったからである。^(注十二)王衍らの「悠悠之徒」が貴無思想に走ったのはその非道に「駭」いたからであって、「淫抗陵肆^{注十三}」の弊害をもたらす欲望を抑えるにはその逆である「簡損」、そしてその窮極たる「無」を貴び、欲望を肯定するものである「有」を賤める論を立てたのだとする。もとより裴頠自身が「淫抗陵肆^{注十三}」を肯定するものではない。然らば裴頠はいかなる点を衝いて「無」を批判したのか。

賤有則必外形、外形則必遺制、遺制則必忽防、忽防則必忘禮。禮制弗存則無以爲政矣。

(崇有論)

貴無思想、無爲の治によっては、儒教的倫理を維持し、それに基いて爲さるべき現実の政治は全く混乱し、機能しなくなってしまう、と言うのである。なぜ貴無思想によっては政治が機能しなくなるのか。貴無思想は虚妄をのみもたらすものではないのか。裴頠はそこで貴無思想の拠って立つ根本典籍である「老子」を、従来とは全く別の方向から捉え直そうとする。

老子既著五千之文、表撫^{あはな}穢^け雜^ざ之弊、甄^{けん}舉^く靜一之義、有以令人釋然自夷、合於易之損・謙・艮・節之旨。而靜一守本無、虛無之謂也。損・艮之屬、蓋君子之一道。非易之所以爲體守本無也。

(崇有論)

裴頠によれば「老子」の内容は元来「穢^け雜^ざ之弊」を「表撫^{あはな}」にし、「靜一之義」をそれとは「甄^{けん}舉^く」することによって人々の理解を受けることになった思想であり、そして「老子」の意は実は「易」の「損・謙・艮・節」卦の意と合致するという。ところが「易」は儒家的礼教の道を示すものに他ならず、「損・謙・艮・節」とは「君子之一道」を示すものであり、「本無を守る」というが如き道家的なものとは異っている、という。然らば「損・謙・艮・節」の旨とは何を示すものであるのか。「損・謙・艮」の前三者はともに艮^山を共通としている。艮^山の基本義は「止」——とどまる・とどめる——である。「節」はまた節^{しる}する・とどめるをその基本義とする。裴頠の意図は恐らくこのあたりにあると見て、それに従って各卦について注意してみると、

損 ䷨

(1) 象曰……君子以懲忿窒欲。

(2) (九二)……象曰、九二利貞、中以爲文也。

謙

(3) (上九)……象曰、弗損益之、大得志也。

(4) (六二)……象曰、鳴謙貞吉、中心得也。

(5) 九三、勞謙君子有終吉。象曰、勞謙君子萬民服也。

艮

(6) 象曰、兼山艮、君子以思不出其位也。

(7) (六五)……象曰、艮輔以中正也。

節

(8) 象曰……當位以節、中正以道。天地節而四時成、節以制度不傷財、不害民。

(9) (九五)……象曰、甘節之吉、居位中也。

の如く、右の四卦において「とどめる・とどまる」と同様に、共通した内容をもつものが引き出せる。そして、それは人欲を抑え為政に應用可能な内容をもつものと「中」を善しとするものとの両内容がある。これらと「とどめる・とどまる・節する」の意とを考え併せれば、「老子」の「無」の解釈を通じて裴頠の言わんとすることはこうであろう。すなわち人欲は否定すべきではないが抑えるべきものであり、それは「中」なる所に制御すべきである、と。

夫盈欲可損而未可絶、有也。過用可節而未可謂無、貴也。

(崇有論)

人欲は「有」なればこそ制御可能なのであり、「無」であったならば制御することなどはもとより不可能であろう。王弼は、衆人無不有懷有志盈溢胸心、故曰皆有餘也。我獨立廓然無爲無欲、若遺失之也。

(老子二十章注)

と述べ、積極的に人欲を否定することを主張する。裴頠の人欲肯定論はここに王弼的発想への対立の様相を包含していることが知り得る。一方、「有」たる人欲を制御すべき「中」とは

是以賢人君子知欲不可絶而交物有會、觀乎往復、稽中定務。惟夫用天之道、分地之利、躬其力任、勞而後饗。

(崇有論)

の如く萬物の往復循環を見、その「中」たる本質を見きわめ、その本質たる「天之道」「地之利」に従って日常の生活を送ってゆこうというものである。このような「中」を見きわめ、それに従うという実践によってもたらされるエートスとして、既に「易」より引用した所の「君子以思不出其位」「勞謙君子萬民服」の世界が期待されている、と見られるのである。

さて、裴頠の「老子」解釈は続く。

觀老子之書、雖博有所經、而云有生於無、以虛爲主、偏立一家之辭、豈有以而然哉。人之既生、以保生爲全。全之所階、以順感爲務。若昧道以虧業、則沈溺之釁興、懷末以忘本、則天理之眞滅。故動之所交、存亡之會也。夫有非有、於無非無、(注十一)（於）無非無、於有非有。是以申縱播之累、而著貴無之文。將以絕所非之盈謬、存大善之中節、收流通於既過、反澄正於宵懷。宜、其以無爲辭、而旨在全有。故其辭曰、以爲文不足。(注十二)若斯則是所寄之塗、一方之言也。(崇有論)

「老子」の書はたしかに種々のことを述べ、とくに「有、無に生ず」と言つてその趣旨を明らかにするが、しかし、その趣旨はたして「以て然ること有」るものなのか。他でもない、人間の「生」はそれを保つことを至上の命題としており、それに違ふことは厳に否定さるべきであつて、それゆえ「老子」が「無」を言うのは決して「無」を認めるからではない。裴頠は言う、そもそも「有」という時、「有」ではないものがそのまま「無」の場における「無」ではないし、また「無」という時、「無」ではないものが「有」の場における「有」ではない、と。すなわち「有」の否定、あるいは反対・対立するものとして「無」があり、「無」の否定・反対・対立として「有」がある、というのではない。かかる論理がはたしてそれ自体として正当か否かは検討の余地があるが、(注十四)「無」と「有」とが一応切り離されて別個のものとしてあることは明らかである。

ところで裴頠は、これ以上の論理の追及を行わず、本来の目的である「老子」解釈をまとめる。「老子」が表面で「無」の思想を言うのはむしろそれが「有」たる所与の現実の問題の、逼迫した状況下においてその生命を全うせんがために「縦播之累」を「申」べたものだからであつて「宜なり、その無を以て辭を爲ること」と述べるのであり、そして結局、「老子」の「旨は有を全うするに在」るのだから「老子」自身、これでは「以爲文不足——説明不充分なのだ」と言っている、と結論する。この結論について想起されるのは、王弼が聖人(注十五)と老子の優劣について論じ、聖人は「無」を体しているから「無」を言わず、「老子」は「無」を体していないから「無」を言うのだ、とする話柄である。そ

してこれはまさに裴頠の「老子」解釈と正反対である。

さて、以上より裴頠の崇有思想は人欲を否定することの無効性に対する批判を通じて人欲を肯定しそれを「中」に制御する、というものであったことが知られる。そして、それは明らかに向秀の思想を継承したものであった。裴頠は「人間は生を全うすることを至上命題とする」が、向秀は「夫人受形于造化、與萬物並存、有生之最靈者也」(《難張生論》)とニュアンスは異なるが人間の「生」の意味を強調する。また向秀が「或觀富貴之過、因懼而背之。是猶見食之有噎、因終身不食」と説く発想と、裴頠が「無」の思想の起こった原因を指摘する発想との類似、また向秀「富與貴、是人之所以欲也。但常求之以道」(《難張生論》)と裴頠の「中」に制御せんとする思惟、向秀「夫人含五行而生、口思五味、目思五色、感而思室、飢而求食、自然之理也、但當節之以禮耳」とする所と裴頠が「無」を批判するに政治的問題に力点を置いた際「忽防則必忘禮、禮制弗存則無爲政矣」と説いた所など、裴頠と向秀には類同点を多く指摘できる。裴頠はまた、人欲を「中」に制御するにおいて次のようなより具体的礼教的徳目を課すことによって完全なる政治的安定をもたらそうと意図しているのである。

居以仁順、守以恭儉、率以忠信、行以敬讓、志無盈求、事無過用、乃可濟乎。故大建厥極、綏理群生、訓物垂範於是乎在。斯則聖人爲政之由也。

(崇有論)

向秀の論は嵇康の「養生論」に対抗して出されたものであった。この「養生論」論争は千年もの長寿が可能であるかとか、神仙世界が存在するかなどの一見迂遠なテーマのもとに行われた。それゆえにそこに存在した嵇康と向秀との間の微妙な政治的原因による緊張が論争の深層に沈潜し、表面には簡単に指摘できるほど顕在化していない。裴頠の「崇有論」は、向秀における人欲肯定論及び「有」の論を、より具体的政治的な場に引き出したものであった。

(注十一)「洛南有盜尉部小吏、端麗美容止、既給廩役、忽有非常衣服。衆咸疑其竊。盜尉嫌而辯之、賈后疎親欲求盜物往聽對辭、小吏云、先行逢一老嫗、説家有疾病、師卜云、宜得城南少年厭之欲暫相煩必有重報。於是隨去上車下帷內簾箱中、行可十餘里過六七門、限開簾箱忽見樓閣好屋。問此是何處、云是天上。即以香湯見浴好衣美食、將入見一婦人年可三十五六、短形青黑色、眉後有痣。見留數夕共寢歡宴、臨出贈此衆物。聽者聞其形狀、知是賈后。去。尉亦解意。時他人入者多死。惟此小吏、以后愛之得全而出」(晉書賈后傳)かくの如く、賈后の非道は當時有名だったのである。

(注十二)「於」字、祖徕の校正により衍字と見なす(《孫堂重校「晉書」》)。

(注十三)「老子」十九章。

(注十四) 当然、般若の「非有非無」の論理との比較検討が必要であるが、今その準備はない。

(注十五) 「魏志鍾會傳注引王弼傳」

四、崇有の哲学

既に指摘した如く、裴頠の思想には王弼に対立する見解が存した。裴頠が「有」の理論を提起し、主張の根拠をそこに置く以上、たといその目的が王衍批判・賈后打倒にあったとしても、やはり王弼の理論と抵触することは免れぬものであった。裴頠は「無」というものを埒もなき觀念の捏造物であるとし、それを「有」とは切り離された別個のものとして、むしろ経験的に認識可能なるものを重視せんとする。

蓋有講言之具者、深列有形之故、盛稱空無之美。形器之故有徵、空無之美難檢、辯巧之文可悅、似象之言足惑。衆聽眩焉、溺其成說。

(崇有論)

然らば、「空無之美」ではなくして「有徵」なるものを根拠とせよという「有」の理論とはいかなるものであるのか。

夫至無者、無以能生。故始生者自生也。自生而必體有、則有遺而生虧矣。生以有己分、則虛無是有之所謂遺者也。

(崇有論)

「至無」は何物かを生ずるものではなく、いっさいの存在者はおのずから生じ、生じたものは実体として厳然として存在する。また「有」が亡びるならば「生」は失われるのであるから、「虚無」とは「有」の亡びたものにすぎぬと説く。「有」に対応する、あるいは支えるという意味における「無」などを認めようとはしていない。ここでも「必體有」と経験的認識を唯一の根拠として「実体」を指定する思惟が披瀝されるのみであり、これを王弼の「無」の理論的精緻さと対置する時、相当素材であると言えるのである。

まず裴頠において「自生」が問題となる。「自生」とはあくまでも現実の存在者を、まず全面的に肯定したのち、あらためて存在論レベルにおいて問題を追及せんとした時、追及不可能であったため、提起された理解の仕方ではなかっただろうか。王弼は存在者を生成するところの生成者として「道」を設定し、

萬物皆由道而生。

(老子五十一章注)

と説き、また萬物の存在を根源において支えるものとして、

天下萬物、皆以有爲生。有之所始、以無爲本。

(老子四十章注)

の如く「無」を設定している。ここで「天下萬物、皆以有爲生」とするのは、その限りでは裴頠も同様であった。しかし裴頠において世界は自己完結を遂げているものであったから王弼の如く「有之所始、以無爲本」と続くことが不可能だった、というよりも、そのような思惟が本来裴頠においてはなかったがために「自生」の概念が提起されたものと見ることもできるのである。ゆえに裴頠において「物」が「自生」する時、それが生ずる以前は世界はいかなるものとしてあったのか、考える契機はない。敢えて「道」とか「無」とかの概念規定に触れるに及ばずとも王弼においては少くとも「老子」に拠って、

混然不可得而知、而萬物由之以成。故曰混成也。不知其誰之子、故先天地生。

(老子二十五章注)

と萬物存在以前の「あるもの」を認めているし、一方、裴頠の「有」の思想を継承した郭象は「自生」の認識を是としつつも、

則有自歟生、明矣。

(莊子庚桑楚注)

初未有而歟有。

(莊子田子方注)

の如く「歟」などの表現を導入し、「有」以前に対する思考放棄という形を明確に前面に押し出し、裴頠の思惟を一步進めている。結局、裴頠の思想の基底には既に指摘した「老子」解釈において見られた「人之既生、以保生爲全」とも呼応する如く「生以有爲己分」とし、また「有」の代わりに「虛無」があったのなら「生」は「全」うされずに「虧」くものとする、「生」を何事にも増して重視する觀念が存したのである。「有歟」なるものの最も直接的認識対象の一つである「生」をそのように重視したがために、「無」は肯定され得べくもないものとなったのであろう。

こうした形における「有」の重視においては、次のような認識があった。

心非事也、而制事必由於心。然不可以制事、以非事謂心爲無也。匠非器也、而制器必須于匠。然不可以制器以非器謂匠非有也。(崇有論)

後半の論理は、「匠」は器具(有)ではないが、器具を作るには必ず「匠」による、しかし「匠」は器具ではないからといって「非有」とすることはできぬ、というものである。これによって前半を見れば、「心」は「事」ではないが「事」を制するものは「心」である。しかし「心」は現に我々が「事」を制するという形においてあるものだから「無」とすることはできぬ、というものである。これは認識が現実を規制してゆ

くとする、意識に能動性を認めたものである。ここにおいて、裴頠の哲学は存在論よりも認識論的見地からの實在論的傾向が強いのではないかということが考えられる。^(注十六)すなわち、存在者の存在する所以について、それは存在者の「自」からなる存在とは別個のものとして切り離され、また存在者が「有」として制御可能なるものとして措定されていることによって、それはまさに「有」の作用を認識することを通じて措定されているものであることが知られるからである。

この論は王弼の、

仁義母之所生、非可以爲母。形器匠之所成、非可以爲匠也。

(老子三十八章注)

という論理に対して提起されたものと見られる。王弼はここで「匠」をアナログスに「母(道)」に比況している。すなわち「匠」とは形器を作り出すものとして、「道」と同様生成者としての位置付けを与えられている。これに対して裴頠の「匠」は「制」するものであり、王弼の「成」するものとは異なっている。王弼の「匠」が生成するものとして存在論的文脈において捉えられるものとすれば、裴頠の「匠」は規制するもの、認識論的なものとしてある。裴頠はこのように同じ「匠」の語を用いながらも、その内容を存在論的なものから認識論的なものに転換し、それによって世界を「有」において構築することを意図した。すなわち、世界を認識の地平においてのみあるものとしたのではなかったか。そこでかかる理解において見るとき、左の引用文における「宗極之道」はどのように解釈すべきであろうか。

夫總混群本、宗極之道也。方以族異、廢類之品也、形象著分、有生之體也、化感錯綜、理迹之原也。夫品而爲族、則所稟者偏、偏無自足、故憑乎外資。是以生而可尋所謂理也。理之所體、所謂有也。有之所須、所謂資也。資有攸合、所謂宜也。擇乎厥宜、所謂情也。識智既授、雖出處異業、默語殊塗、所以寶生存宜、其情一也。衆理並而無害、故貴賤形焉。失得由乎所接、故吉凶兆焉。

(崇有論)

これは「崇有論」冒頭の一文である。まず「夫總混群本、宗極之道也」について。これは「群本—全存在者」を統括するものは至高の「道」である、と説くものと言える。ところが、その統括しているということについて、たんに現実に存在しているものを何らかの形において統括していることを示しているのみであって、存在者を生成するもの、あるいは根源において存在者を支えるもの、そうした概念を提起しているのはなさそうなのである。^(注十七)そこで「何らかの形」とは、どのようなことを具体的には指すのかを問題としなければならない。それは続く三つの句によって明らかとなる。

- (A) 方以族異、庶類之品也。
- (B) 形象著分、有生之體也。
- (C) 化感錯綜、理迹之原也。

この(A)(B)(C)の三つによって「宗極之道」が説明されているのである。

(A)について。これは「易繫辭上」の「方以類聚、物以羣分」をふまえる。「方」は「物」と対応するものであり、これからすれば「崇有論」における「方」とは客観的存在者に対応して用いられたものと言えよう。それは存在者に対して、そのあるべき位置付けを客観的に明確にし、また規定するものである。^(注十九)而して「族」とは存在者に対して、人間の経験的知識においてその所屬を示すものである。^(注二十)こうした位置付けが明確になることによって、各存在者はそれぞれに「異」なることが明らかとなり「庶類」の「品」階が成立する。

(B)について。「形象」とは存在者の様相を示す所の「庶類之品」の具体相とも言うべきもので、それが「著分」であること——個性が著らかであること——が「有生之體」、すなわち、現に存在しているもののあり方である。

(C)について。こうした個々の存在者が現実においてある場合、「化感錯綜」——相互に入り組んだ関係において、動的にその存在相を示すのである。そこに「理」の「迹」する原因がある。「理」は引用文中に「理之所體、所謂有也」とある如く、「無」の如き主宰者的概念ではない。それは存在者展開の条理・理法・理路を示すもので、経験的「有」においてのみ顕在化するものである。

以上より「宗極之道」とは「有」なる存在者が、そのあるべき位置に分類され、各々がその個性を顕らかにし、そうした個別的存在者が相互に関連しあうことによって事物展開の「理」が明確となる、というのが如き、認識において存在者を措定することを意味していたことが知られる。

裴頠の哲学とは、存在の意味、存在の根源を追及する、あるいはまた存在者が如何に流動展開するかを存在者に即して追及するものではない、すなわち存在論的なものではなかったし、また人間において知は如何に成立するかということ、知の根源を追及するが如き、いわゆる認識論的な認識論ではなく、むしろ認識に基づく実在論的なものであった。しかし、それは彼自身の倫理的価値観を反映させるに極めて有効なものであった。認識において成立する存在者の秩序には既に指摘した「生」を重要視し、礼規範による直接的な政治的安定への企図が見事に込めら

れたのであり、それゆえその哲学はその企図を支えるものとして現実に密着したものであり、それを超えるものではなかったのである。

(注十六) ここでいう實在論とは普遍の實在をめぐっての實在論と唯名論との対立の観点からのそれではなく、物と認識との問題においての實在論の意である。

(注十七) 張豈之「中国哲学史略」は「道」を「群本(全存在者)」の上に凌駕する精神本体としての「道」ではなく、それは「群本」を離れては存立できぬもの、事物に即したものとする。それは本稿が「宗極之道」を存在者を超越する生成者とか、また存在者を根源で支えるものではないとした点と同様の見解と言えるが、しかし言う所の精神本体とは存在者を認識において秩序づけるもの、とする如き認識論的意味を包含するものとは見られず、その点においては本稿の立場とは理解を異にするものであると言えよう。

(注十八) 「繫辭上」の韓伯注は「方有類、物有羣、則有同有異、有聚有分也」とあり、「方」と「物」とを対立する概念としている。

(注十九) 右注所引の条の「正義」は、「方者法術也」と明らかに韓伯よりも具体的解釈を施している。そして「法術」とは客観的存在者である所の人間の行動を規制することをその第一の性質とするものであろう。裴頠自身の「方」の用例として、「晉書刑法志」所引の上表文中に「夫天下之事多塗、非一司之所管。中才之情易擾、頼恒制後定。先王知其所以然也。是以辨方分職爲之準局……」とあり、実際の所「正義」の解釈に近いと思われる。

(注二十) 「族者屬也」(左成二六 宣二杜注)

五、むすびにかえて

郭象に継承された「有」はどのように展開したのだろうか。郭象は、

夫無、不能生物、而云物得以生、乃所以明物生之自得。

(莊子天地注)

無既無矣、則不能生有。有之未生、又不能爲生。

(莊子齊物論注)

の如く、裴頠と同様に「無」の生成者としての働きを否定し、「歛」の導入によって「物」の「自生」を認め、それに基づき、天地萬物の世界の構造を追及する。しかし郭象においては、その「有」の世界を統御してゆくための政治思想においては「無」を肯定する。それは王弼の如く存在者を根源で支える「無」、あるいは生成者としての「道」の如きものではなく、むしろ認識論的なものとしてある。内なる「無」を認識することによって内と外とを貫通してある「無」を「了」得し、それによって天地萬物の根本を知りうるとする「真知」の如きものである。

此都忘其知也。爾乃俄然始了無耳。了無則天地萬物、彼我是非、豁然確斯。

(莊子齊物論注)

郭象におけるこうした「無」は、王弼と比較して、「老子」の存在論的傾向と「莊子」の認識論的傾向とが、それぞれにその注釈に反映したがゆえのものとも言えようし、また裴頠において見られた「匠」を存在論的なものから認識論的なものへと転換した思维の延長上にあるものであったとも言えよう。とまれ郭象の意図は、「無」を「了」することによって

言物自然、無爲之者也。

(齊物論注)

の如く所与の現実をあるがままの無爲なるものと認識し、その現実のあるがままの無爲を利用して統一的政治世界を形成せんとする所にあった。

夫無爲之體大矣、天下何所不爲哉。故主上不爲冢宰之任、則伊呂靜而司尹矣。冢宰不爲百官之所執、則百官靜而御事矣。百官不爲萬民之務、則萬民靜而安其業矣。萬民不易彼我之所能、則天下之彼我靜而自得矣。故天子以下至于庶人、下及昆蟲、孰能有爲而成哉。是故彌無爲而彌尊也。

(天道注)

郭象は、現実には「有」であり、「道」や「無」によって生成され支えられているものではないとした。しかし、その現実を統括する最良の手段は、人間の「了」得する「無」を通じて認識される所の「無爲」を活用することに他ならぬとしたのである。裴頠の「有」は、郭象において現実の構造を示すものとして肯定・継承され、また「歎」の導入によって、存在者自体に即してその具体相を追及するという意味で存在論的にも説明されうるようになった。裴頠の本来の目標であった礼教的世界の復興は、彼の死によって潰え去った。しかし郭象は「所謂無爲之業、非拱默而已」(大宗師注)の認識に達し、「有」の現実世界に積極的な政治的意図をもつ「無爲」を導入したのであった。

最後に裴頠の「崇有論」と仏教との関わり合いについて二、三述べよう。「中国思想通史第三卷」は、「向郭」の義としての「莊子注」を中心として王弼・裴頠の思想をそれぞれ両端に對置し、即色義を「莊子注」、本無義を王弼、心無義を裴頠と對比することにより、魏晉思想史の連関的構造を明らかにせんとしている。こうしたスタティクな構想は、構想それ自体としては興味深い。しかし、今ここでは裴頠の「崇有思想」それ自体において仏教的思维等と関わり合うと見られるものを指摘する。

心無義とは吉藏「中觀論疏二末」(大正四二)によれば、「心無者、無心於萬物、萬物未嘗無」とあり、いわば認識の主体を「心」に置き、その

「心」を「無」とするものである。認識の主体を「心」に置くこと自体は裴顧と同様であるが、しかし裴顧は「心」を「有」としており、心無義とはこの点で懸隔がある、というよりも、儒家的教養人・士大夫・政治家としての裴顧の本質がここに露呈していると言えるだろう。同じ「中觀論疏」によれば本無義は、「本無者、未有色法、先有於無、故從無出有。即無在有先、有在無後、故稱本無」とあり、「魏正始中何晏王弼等祖述老莊立論以爲『天地萬物皆以無』爲本。無也者、開物成務、無往不存者也。陰陽恃以化生、萬物恃以成形」の如き「無」と「本無」とは一致するものだと言えよう。ところで「本無」の語それ自体は後漢末期支謙の「道光般若」に用いられたが、士大夫の側から「本無」を以て「無」と同義としたのは裴顧を以て嚆矢とする。また「空無之美」の「空無」は東晉期仏教において重要な概念として展開するが、王弼におけるが如く「空」と「無」とが別個に用いられていたのを結合したのは、裴顧のこの文がきわめて早い用例である。「宗極」の語も恐らく「崇有論」に初出のものであり、その後の用例は慧遠「大智論鈔序」、僧肇「不真空論」、沈約「神不滅論」、謝靈運「辨宗論」等がある。そして沈約・謝靈運らは仏教と深く交渉を持った人々であった。以上、裴顧の「崇有論」はその語彙の面や思惟の一部から見て、格義仏教展開への思想的準備が士大夫の側においても着々と準備されていたことを示している。

(注二十一) 「中華書局版普書」に従って「爲」字を衍字とみる。

(注二十二) 今井宇三郎「本無義の源流」(東京教育大学漢文学会報一六)

(注二十三) 「消液歸空無」(支遁「詠懷詩五首」其五、廣弘明集三十七)等。

(注二十四) 「老子」二十一章注。