新しい聖人の書を目指して

――學術の轉換期における『淮南子』――

鈴木達明
愛知教育大學

はじめに

前漢武帝期が、所謂「儒教の國教化」の萌芽期であり、諸子百家の時代から儒家獨尊の時代への大きな轉換點であることは、「儒教の國教化」論爭を經た現在でもなお搖るがない事實であろう。むしろその論爭の中で、五經博士の設置や董仲舒の獻策の歷史的事實性とその影響力に疑問符が付けられたことによって、[1] この時期における學術の轉換に關する諸問題の檢討の必要性は更に高まったと言える。

『淮南子』はそのような時代の申し子というべき書である。それは單に成立時期のみによる評價ではない。『淮南子』はしばしば「雜多」と「總合」とをキーワードとして語られるが、雜然とした內容が整理も不十分なままに竝べられるという前者の性質が、先秦諸子の時代を色濃く反映するものであるのに對し、後者は特定の編者の意思のもとに思想をまとめ上げるという秦漢以降の新しい性質を示すものである。[2] 『淮南子』はこの對稱的な二つの性質を、矛盾を解消することなくそのまま抱え込んでいると言えるが、それはこの書が、性質の面においても學術の轉換以前と以後にまたがるものであることを意味していよう。

本稿では言語觀と書物觀の檢討を通して、『淮南子』の著者達の目に當時の學術の變化がどのように映っていたのか、そして彼らはそれにどう對應しようとしたのかを考察する。それは『淮南子』一書にとどまらず、儒家獨尊の要因をはじめとする、この時代の諸問題の解明につながると考えられる。以下『淮南子』の引用は上海涵芬樓影印影抄北宋小字本（『四部叢刊』所收）によるが、單純な魯魚の誤りと思われる字について特に斷りなく改めたところがある。檢索の便のため、引用部分には劉文典『淮南鴻烈集解』

（新編諸子集成、中華書局、一九八〇年）での頁數を記した。

一　『淮南子』要略篇に見る書物への意識

要略篇は、時に相互に矛盾する內容も見える雜多な『淮南子』の諸篇の中で、二十篇成立後にその全體を踏まえて統合をはかる編者の考えが直接的に示されている點で極めて重要である。その內容を整理すると、まずは『淮南子』作成の動機と目的から書き起こし、二十篇の內容と目的、その配列の必然性を述べる。その後、先行する諸思想を列擧し、それらがいずれも時代的な限定の下にあることを批判的に述べた上で、『淮南子』の價値を賞贊して締めくくっている。

注目すべきは、その中に書物を作成することへの強い關心が窺えることである。まず冒頭では、『淮南子』作成の目的が、書物作成に關する一般論として述べられる。

夫作爲書論者、所以紀綱道德、經緯人事、上考之天、下揆之地、中通諸理、雖未能抽引玄妙之中才、繁然足以觀終始矣。總要擧凡、而語不剖判純樸、靡散大宗、則爲人之惛惛然弗能知也。故多爲之辭、博爲之說、又恐人之離本就末也。故言道而不言事、則無以與世浮沈、言事而不言道、則無以與化游息。故著二十篇。（七〇〇頁）

いったい書物を作爲するというのは、道德をおさめ、人事を秩序づけるためであり、上は天に照らして考え、下は地に合わせて計り、中は道理に通じさせるようにすれば、玄妙の精髓を引き出すことはできなくとも、物事の終始について色々と知ることはできよう。要點を概括し全體を取り上げても、その言葉が純粹無垢なもの（「道」）を分析せず、大本（「道」）を細かくかみ碎いて述べるものでなければ、人々にはぼんやりしてまるで分からないことになる。そこで多くの言葉を用いて、廣く說明するのだが、それはそれで人々が根本を離れて末節に走るのではないかと氣にかかる。このように「道」について言っても事物について言わなければ、世俗に合わせて生きることができず、事物について言っても「道」について言わなければ、造化と一

緒に遊び憩うことができない。そこで二十篇を著した。

「玄妙之中」という「言」の及ばぬ境地を認めつつ、「與世浮沈」と「與化游息」の雙方を可能にするために、「道」と「事」をともに語るという主張は、要略篇における折衷的な言語觀を傳えるものとして重要である。

更に二十篇の內容の說明を終え、その順序と必要性の說明に移る中間の部分でも、やはり著作一般についての議論が述べられる。

凡屬書者、所以窺道開塞、庶後世使知舉錯取捨之宜適、外與物接而不眩、內有以處神養氣、宴煬至和、而已自樂所受乎天地者也。（七〇六頁）

いったい書を綴ることは、道を窺い見て蒙を啓くことで、後世の人々にふるまいや取捨の適切なあり方を知らせ、外には物と接して惑わず、內には精神を落ち着かせ精氣を養い、最高の調和を溫め高めて、自身が天地から受けたものを樂しむようにさせることを願ってのものである。

このような『淮南子』要略篇の書物への特別な意識については、既に內山直樹に指摘がある。[3] 內山氏は上揭の要略篇冒頭部分と、その參照元である『呂氏春秋』序意篇とを比較し、「序意篇の關心が本書たる十二紀に限られるのに對し、要略篇は視野を書物一般に廣げている」こと、「序意篇の趣旨が本書の價値の宣揚に終始するのに對し、要略篇は書物という存在を得失兩面から論じ、その效能に一定の留保を設けている」ことの二點を指摘する（一九〇頁）。そしてそこには、讀者を選ばない書物という媒體を受け入れざるをえなくなった時代において、學術が一般の讀者に開かれたものとなった狀況を受け入れ、道家的な不言の敎との調停を圖る意識が讀み取れると分析している。

前漢初期の『淮南子』において、道家的な言語否定が搖らいでいたことは、他ならぬ要略篇の記述もその一例として檢證が爲されており、[4] 道家的「不言の敎」との調停の意識が見えるという指摘は正しいと言える。但し、その動機として學術界における書物の隆盛の影響を重く見る點については檢討が必要であろう。『淮南子』に先行する、あるいは同時期に成立したと考えられる「序」に類する文章と

しては、『荀子』堯問篇、『莊子』天下篇、『呂氏春秋』序意篇、『史記』太史公自序などがあるが、それらの中には、このような書物一般の作成論と言うべき内容は見られず、書物の隆盛についてこの時代を畫期としてよいのか、たとえそうだとしても、その狀況がどの程度要略篇に影響を及ぼしているのかについては疑問が殘る。またその成立事情を考えると、『淮南子』を一般の學習者に配慮したものとする前提は、成り立ちがたいのではないかと思われる。

『淮南子』の成立時期については、なお説が分かれている。『漢書』淮南王傳に武帝卽位の初めのこととして「初安入朝、獻所作內篇、新出、上愛祕之」（これよりさき淮南王安が入朝した折、その著した內篇を獻上したが、それは新作であって、帝は愛好し祕藏した）とあるのが史書における最も重要な手がかりであるが、胡適・徐復觀・池田知久⑤は、この「內篇」は同傳の「內書二十一篇」を指すとし、この時點で現在とほぼ同じ形で完成していたと考える。特に池田氏は、入朝の時期を建元二年（前一三九）と決定するなど、詳細な考察を行っている。有力な別説として、金谷治⑥は、元狩二年の淮南王の自死まで多年にわたって漸次的に成立したと考えるが、その主な根據である『淮南子』の雜駁さについては、池田氏の「景帝の崩御・武帝の卽位と同時に思起ち……、僅か二年で草卒に纏上げ」たことによるという説明（池田注⑤前揭論文二十四頁）の方が説得的であると思われる。本稿では、『淮南子』成立の事情については、池田氏の所説に從い、朝廷への上書を強く意識して作成され、入朝時の段階でほぼ完成していたと考える。その場合、要略篇での書物觀における外的な要因は、學術界での書物の隆盛よりも、皇帝をはじめ朝廷の政治的權力者の價値觀を強く意識したことにあったと考えるべきであろう。

要略篇における書物作成への強い意識の背景について、改めて考察を加える必要がある。

二　『淮南子』の言語觀と書物觀

前節で見た要略篇における書物作成への意識は、たとえ言語への否定的な考えが緩んでいたとしても、先秦道家とは懸隔の大きいものに思われる。本節では、『淮南子』全

體の言語觀・書物觀を見ることで、要略篇での意識との矛盾と整合について考える。なお『淮南子』までの道家における書物觀は、言語批判の中で示される例が多く、それらは言語觀と切り離して論じがたいものではあるが、論述の便宜上、項を分けて扱うこととする。

（一）『淮南子』の言語觀

『淮南子』の思想的な統合の中心にあるのは道家思想であるとされる。先にも觸れたように、先秦から漢代にかけて道家の言語觀は、言語の意味表象能力を徹底的に否定する嚴しい批判から、「道」のみを語り得ないとする限定的な批判へと推移していったと考えられている。『淮南子』はその過程の最終段階に位置づけられる。

『莊子』齊物論篇のような、言語の意味表象能力自體を批判する考えは、『淮南子』には見られない。例えば俶眞訓の冒頭では、齊物論篇の「有始也者、有未始有始也者」節が引用されるが、もともと否定を繰り返すことでより高い次元の「始」や「無」を追求しようとする知識論であったものが、宇宙生成の各段階を示す生成論へと變化してしまっているのは、その思想的關心の推移を表している。⑦

一方、「道」とそのはたらきに限定した言語の否定は、『淮南子』でも基調的な言語觀として廣く見られる。以下、代表的な例を擧げる。

㈠ 當此之時、口不設言、手不指麾、執玄德於心、而化馳若神。使舜無其志、雖口辯而戶說之、不能化一人。是故不道之道、莽乎大哉。（原道訓二三頁）

この時（舜は）、口は言葉を用いることなく、手は指圖することなく、心に玄德を抱くだけで感化の速さは神祕的なほどであった。もし舜に天下を治める意志がなければ、雄辯に家ごとに說いたとしても一人すら感化することはできなかったろう。さればこそ不道の道というのは廣々として偉大であることだ。

㈡ 夫物類之相應、玄妙深微、知不能論、辯不能解。……故至陰飂飂、至陽赫赫、兩者交接成和、而萬物生焉。衆雄而無雌、又何化之所能造乎。所謂不言之辯、不道之道也。（覽冥訓一九四頁）

いったい同類の物が互いに感應するのは、幽玄にして微妙であって、知者も論じがたく能辯者でも解き明かしがたい。……そこで至陰の氣は寒々として嚴しく、至陽の氣は赤々として熱い。兩者が交わり和合すると萬物が生ずる。雄ばかり多くて雌がなければ、どんな造化のはたらきでも作り出せまい。これこそが不言の辯、不道の道というものである。

(三) 故德之所總、道弗能害也、智之所不知、辯弗能解也。不言之辯、不道之道、若或通焉、謂之天府。（本經訓二五三頁）

德が統括するところでは、（世俗の學者達の唱える）道は妨害することはできないし、知によって知ることができないことは、能辯者でも解き明かせない。不言の辯、不道の道であって、もしそれに通曉するならば、それは天の寶庫と言うべきである。

(四) 人主之術、處无爲之事、而行不言之敎。（主術訓二六九頁）

君主の統治の仕方は、無爲のことに身を置き、不言の敎化を行う。

(五) 故言之用者、昭昭乎小哉。不言之用者、曠曠乎大哉。（繆稱訓三二四頁）

言のはたらきはちらちらと瞬くように小さいものであることよ。不言のはたらきは、廣々と大きなものであることよ。

(六) 道不可聞、聞而非也。道不可見、見而非也。道不可言、言而非也。孰知形形之不形者乎[8]。（道應訓第一章三七九頁）

道は聞くことはできない。聞けるならば眞の道ではない。道は見ることもできない。見えるならば眞の道ではない。道は言うことはできない。言えるならば眞の道ではない。形を形として成立させるものには形がないことを誰が理解しよう。

(七) 夫知言之謂者、不以言言也。……故至言去言、至爲無爲。（道應訓第二章三七九頁）

言葉の意味を知るものは、言葉によって言うことはない。……最高の言葉とは言葉を除去することで、最

高の行爲とは行爲をしないことだ。

「不道之道（言うことのできない道）」や「不傳之道（傳えられない道）」など、「道」を語り得ないものとする思想が『淮南子』全體にわたって出現することが確認できる。また通常の言葉では語り得ない「道」を語る言葉である「不言之辯」や、聖人の「不言」による理想的な統治を指す「不言之敎」などは、語り得ない「道」を前提にして、「道」の性質としての「不言」に高い價値を認める思想を示すものである。

これらと要略篇での意識とは、どのように共存しうるのだろうか。

ここで注意すべきは、これらの言語否定や「不言」の尊重が、實際のところどの程度切實さを持っていたかということである。右の諸例を見ると、「不道之道」をはじめ同じ表現や類似する表現が繰り返し用いられることに氣づく。またこれらの中には、『老子』や『莊子』を引用し、寄せ集めて作られた文も多く見える。指摘するならば、㈡は『莊子』田子方篇と應帝王篇の文を繋げたものであり、[9]㈢は『莊子』徐無鬼篇、[10]㈣は『老子』第二章を襲ったものである。道應訓の場合、各節がまず故事・寓言を述べて主に老子言で締めくくるという體裁をとるため當然ではあるが、㈥・㈦は、それぞれ『莊子』知北遊篇の泰清・無爲・無始・無窮說話と『呂氏春秋』審應覽精諭篇に基づく敍述である。すなわち、これらの例における『淮南子』の獨自性は極めて乏しいと言える。㈡に見える「所謂」という語が示すように、これらは道家的な傳統を踏まえた、「道」の權威づけのための定型表現となっていたと考えられる。

そもそも、「不言」を言葉によって主張することは、本來大きな困難がともなう。たとえそれが「道」に限った言語否定であっても、道家としての中心問題が「道」である以上、「不言を言う」ことの矛盾は常につきまとうからだ。『莊子』の文體や修辭における様々な表現方法は、その困難への對應の中で生み出されたと考えられる。[11]それに比べると、『淮南子』における「不言を言う」ことの困難への自覺は、甚だ薄いと言わざるを得ない。

例えば主術訓冒頭に當たる㈣では人主の「不言」の統治

が高らかに謳われるが、そのすぐ後では「是故慮无失策、謀无過事、言爲文章、行爲儀表於天下」（そのために思慮には失策がなく、計畫には過失がない。言葉は彩りに富む文章となり、行動は天下の模範となる）とその「言」を賞贊している。更にその後文でも「故不言之令、不視之見、此伏犧・神農之所以爲師也」（二七四頁）（言葉によらない命令、視覺によらない觀察眼は、伏羲・神農が民を導く師となった方法なのだ）と言っておきながら、「古聖王至精形於內、而好憎忘於外。出言以副情⑫、發號以明旨」（二七六頁）（古の聖王は最高の精氣を內側に形づくり、外側では好惡を忘れ去る。言葉を出して實情に沿い、號令を發して意思を明らかにする）と、その政治における言語や命令を賞贊している。

「不言」を重視する記述と竝ばなくても、氾論訓「言而必信、期而必當、天下之高行也」（四四二頁）（言えば必ず誠實で、約束すれば必ず守る、これは天下に立派とされる行動である）や說林訓「終日言、必有聖之事」（五六一頁）（一日中しゃべっている間には、きっと聖人にあたるものがある）のように、言語一般の肯定と思える表現が散見されるのも同樣の例と言えよう。

また、いささかあげ足取りの指摘になるかもしれないが、「可與言道」「可與言至論」「與言化」など、人物評價として「ともに「道」（及びそれに關わること）について語ることができる」という表現が繆稱訓、齊俗訓、詮言訓に多く見える。これらは「道」に對する言語の否定の不徹底さ、「道」と「言」とのせめぎ合いに基づく緊張感の缺如を示すものではないだろうか。

このように、道家が本來主張していた否定的な言語觀は、『淮南子』ではほとんど建て前と化していたと考えられる。「不言の道」との調停をはかりつつ書物作成の意義を述べる要略篇と比較すれば、兩者はいわば建て前と本音の關係において共存していたと言うことができよう。

（二）『淮南子』の書物觀

道家の書物觀としてまず思い浮かぶのは、書物を「古人之糟魄」とする『莊子』天道篇の輪扁寓話や、「意」と「言」と「書」を對比させ、その間に段階差を設ける天道

篇の書不足貴論、天運篇の孔子・老聃問答であろう。言語に一定の意味表象機能を認めるという點では、これらも「道」に限定した言語否定の一環として位置づけられるが、この場合「書」は最も低次の段階とされ、要略篇での主張とは明確に衝突することになる。

『淮南子』の中では道應訓に同様の書物觀が見られる。第十八節に引かれる『莊子』輪扁寓話、第二十節に引かれる『韓非子』喩老篇の王壽・徐馮寓話[13]である。ただこれらはいずれも他書の故事の引用であって、他篇を含め『淮南子』獨自の書物批判の故事が見えないこと[14]は、先の言語觀の場合と似た態度を感じさせる。論說としては氾論訓と脩務訓に書物批判として讀める例があるが、それらも『莊子』のような書物否定とは異なる。これらについては次項

（三）及び第四節で改めて論じる。

書物あるいはそれに準じるものを表す語彙としては、「法籍」「傳書」「書傳」「篇籍」などが見られるが、ここでは最も用例が多く、その書物としての特性が把握できる「法籍」に注目したい。「法籍」は文字通りにはテキスト化された法を指す語であり、齊俗訓を中心に九例が數えられる。以下その全てを擧げる。

(1) 逮至夏桀之時……棄捐五帝之恩刑、推蹶三王之法籍。（覽冥訓二一〇頁）

夏の桀王の時になると……五帝の定めた賞罰を捨て去り三王の法籍を押しのけた。

(2) 法籍禮義者、所以禁君使無擅斷也。（主術訓二九五頁）

法籍禮義は、君主を押さえて獨斷專横をさせないようにするためのものである。

(3) 故先王之法籍、非所作也、其所因也。其禁誅、非所爲也、其所守也。（齊俗訓三五一頁）

先王の法籍は創作されたものではなく、（既存のものに）依據したものである。その禁令はわざわざこしらえたものではなく、保持されたものである。

(4) 今握一君之法籍、以非傳代之俗、譬由膠柱而調瑟也。（齊俗訓三五八頁）

今（先王のうちいずれか）一人の君主の法籍に固執して、代々傳わる習俗を否定することは、あたかも琴柱

を膠で固めながら調律しようとするようなものだ。

(5) 所謂禮義者、五帝三王之法藉風俗、一世之迹也。（齊俗訓三五九頁）

禮義というものは、五帝三王の法籍と風俗であり、その一代の痕跡に過ぎない。

(6) 今欲學其道、不得其清明玄聖、而守其法籍憲令、不能爲治亦明矣。（齊俗訓三六二頁）

今その（五帝三王の）道を學ぼうとして、その清明さや奥深い聖德を會得できぬまま、その法籍憲令を墨守しても、統治できないことはまた明らかである。

(7) 故三皇五帝、法籍殊方、其得民心鈞也。（齊俗訓三六三頁）

そこで三皇五帝は、法籍は方法を異にしていても、民心を得ることは等しかった。

(8) 今世之法藉與時變、禮義與俗易。（氾論訓四三二頁）

今の世の法籍は時に合わせて變わり、禮義は習俗に合わせて改まってきた。

(9) 堯・舜・禹・湯、法籍殊類、得民心一也。（說林訓五八三頁）

堯・舜・禹・湯は、法籍は種類を異にしても、民心を得ることは同じだった。

(5)・(8)の「法藉」は、「法籍」と同義の語と考える。右の例の中には、(2)のように「法」の方に重きが置かれ、書物であることへの意識が薄いように見えるものもある。しかしながら、次項（三）に引くように、(8)では直後に「據籍守舊敎」と言い換えられ、(3)でも引用部分以降で「從典墳」という語が見られることから、書物という媒體が意識されている語と考えられる。それでは「法籍」はどのような種類の書物を意味しているのか。

右の例では全て「五帝三王」や「一君」など君主が制定し保持するものとされ、しばしば「禮義」とともに用いられている。それを踏まえると、これらの「法籍」は一般的な法令の書というよりも、廣く制度や統治理念までを含む、「法典」や「典籍」に近い意であると考えられる。その上で、多くの場合、それらの法典・法令に固執することが批判されている。但しそれは、制定された當時における五帝

三王の權威やその「法籍」の有效性・正しさを認めた上で、時代的な限定により、現代では效果を持たぬことへの批判として述べられていることに注意しなくてはならない。

統治理念や法令は、書物という媒體に載り、「法籍」となることによって、傳播と保存の面で大きな優位性を獲得する。それはその權威を高め維持するために重要な意味を持つが[15]、同時にまた固定され變化できなくなることでもある。その點において上記の批判は、「法籍」に代表される權威ある書物に對する根本的な批判となり得るものである。しかしながら『淮南子』では、それを進めて書物の權威に對する全面的な批判へと向かうことはない。明言はされないが、例えば時代に限定されることを承知の上で、古ではなく現代に適合した「法籍」を用いるならば、その權威や意義が認められる餘地があると言える。

以上を見る限り、『淮南子』の書物觀は、『莊子』のような書物全般を否定するものとは異なっている。すなわち、『莊子』の寓話などを借りて、書物が「道」を傳えられないという先秦道家以來の主張が繰り返される一方で、王の法典である「法籍」のような書物については、もともとは「道」を傳えていたものではあったが、形有るものとして固定されたために、現在では、古代のその形のままでは、「道」を表すことができなくなったとする。これは時代的な制約という點で留保をしつつも、基本的にはその權威を認める態度と言える。

批判と權威の承認との間で搖れ動く書物への態度は、言語觀における言語否定の形骸化とも重なりあう。道家における傳統的な書物批判は殘りつつも、權威ある書物の存在を受け入れている狀況をここに見ることができる。

それでは、そのような狀況において追求されたのは、いかなる言葉・書物であったのだろうか。『莊子』の場合、語り得ない「道」という言語觀のもとで「不言の言」としての「至言」が追求された。先に見たように、「不言の言」が『淮南子』においては建て前となっていたとすれば、その「本音」として、彼らは何を目指したのだろうか。

（三）氾論訓に見る「至言」のかたち

氾論訓は、時代の變化に適應した統治の必要性を說く篇である。先王はそれぞれの時代に適合した統治を行ったのであり、禮樂などの制度は、あくまでも現在の民の利に合致するかどうかで取捨すべきであると主張する中で、儒家の尙古主義への批判の一環として、その經典に對する批判が見られる。

百川異源、而皆歸於海。百家殊業、而皆務於治。[16] 王道缺而『詩』作、周室廢、禮義壞、而『春秋』作。『詩』『春秋』、學之美者也、皆衰世之造也、儒者循之、以敎導於世、豈若三代之盛哉。以『詩』『春秋』爲古之道而貴之、又有未作『詩』『春秋』之時。夫道之缺也、[17] 不若道其全也。誦先王之書、[18] 不若聞得其言、聞得其言、不若得其所以言、得其所以言者、言弗能言也。故道可道者、非常道也。（四二七頁）

數多の川は源を異にしながら、すべては海に歸る。諸々の思想家はやり方は違っても、全ては治世を目指して努めるものである。王道が缺けて『詩』ができ、周室が衰え、禮義が壞れて『春秋』が作られた。『詩』と『春秋』は、學問としては優れたものであるが、どれも衰世の作であって、儒者はそれに準據して世を敎導するが、どうして三代の盛んなる時期に及ぼうか。『詩』『春秋』を古の道の現れとして貴ぶが、その上にはいまだ『詩』『春秋』が作られなかった（より良い）時代があるのだ。いったい道が缺けたものは、道が完全であるものに及ばない。先王の書を誦讀するのは、その言葉を聞くのには及ばず、その言葉を聞くのは、その言葉を生んだものを會得するのには及ばず、その言葉を生んだものは、言葉では言うことができないものなのである。つまりは「道の言うことができるものは、常の道ではない」のである。

引用部分の論理は、『莊子』に見える書物批判、特に天運篇の孔子・老聃問答とよく似る。そこでは、「詩・書・禮・樂・易・春秋六經」を治めたものの、自らを用いる君主のいないことを嘆く孔子に對し、「夫六經、先王之陳迹也。豈其所以迹哉。今子之所言、猶迹也。夫迹、履之所出、

而迹豈履哉」（そもそも六經とは先王の殘した足跡である。足跡を生んだものであろうはずがない。今君が言っていることも、やはりその足跡のようなものだ。足跡というのは靴によって作られたもので、足跡は靴自體であるはずがない）と老聃が「六經」の限界を說く。具體的な經の名を擧げることや、「迹」と「所以迹」（「言」と「所以言」）の對比という表現でも類似しており、氾論訓の著者が參照した可能性も高い。

一方で、「法籍」の用例の分析でも述べたように、五帝や三王の治への評價について兩者は大きく異なる。『莊子』は孔子・老聃問答の中でこそ「先王」の評價は下していないものの、その直前の孔子・子貢・老聃問答をはじめ、「三皇」「五帝」「三王」などは全書を通じておおむね否定的な意味で用いられる。それに對して氾論訓では、その時代において「道」に則った治世として「五帝」や「三王」を評價し、「三代之盛」を理想的なものとする。結果として、「治」という目標と先王への評價については儒家と對立せず、現在における有效性において、儒家の經書を批判しているということを確認しておきたい。

それでは、『詩』や『春秋』の權威を相對化した上で、『淮南子』は何をもってそれらを超えようとするのか。ここまでの文脈を追う限り、それに當たるのは「其所以言」である。「所以言」を「言」の上位とする記述は、『淮南子』の他篇でも見られ[19]、それが『淮南子』にとっての「至言」の一つであったことがわかる。そして「所以言」は、「言弗能言」（言葉では言うことのできない）と明言されるように、通常の「言」とは異なる次元の言葉であって、『莊子』における「至言」と基本的には同じ概念である。ところが、氾論訓では、この後「所以言」に觸れられることはない。

夫殷變夏、周變殷、春秋變周、三代之禮不同、何古之從。大人作而弟子循。知法治所由生、則應時而變。不知法治之源、雖循古終亂。今世之法藉與時變、禮義與俗易、爲學者循先襲業、據籍守舊敎、以爲非此不治。是猶持方枘而周員鑿也。欲得宜適致固焉、則難矣。今儒墨者稱三代文武而弗行、是言其所不行也。非今時之世而弗改、是行其所非也。稱其所是、行其所非、是以

盡日極慮而无益於治、勞形竭智而无補於主也。今夫圖工好畫鬼魅、而憎圖狗馬者、何也。鬼魅不世出、而狗馬可日見也。夫存危治亂、非智不能、而道先稱古[20]、雖愚有餘。故不用之法、聖王弗行。不驗之言、聖王不聽。

（四三二頁）

そもそも殷は夏のやり方を變化させ、周は殷を變化させ、春秋は周を變化させた。三代の禮とて同じではないのだ、どうして古に從うことがあろうか。偉大な師が創作して弟子が順っているだけだ。法や統治が何から生じたかを知れば、時に應じて變化できるが、法や統治の源を知らなければ、古に從っても結局は亂れる。今の世の法籍は時に合わせて變わり、禮義は世俗に合わせて改まってきたものであるが、學問をする者は先人に倣い從來の仕事を踏襲し、古い典籍に依據し昔の教えを守って、そうでなければ統治できないと思っている。これは四角いほぞを丸い穴に合わせるようなもので、ちょうど良くぴたりとはめようと思っても難しいだろう。今儒・墨は三代や文王・武王（の道）を讃えてはいるが自分ではそれを行わない、これは行えないことを語っているということである。今の世のあり方を非難しながら自分ではそれを改めようとしない、これはそうあってはならないと非難することを行っているということである。正しいとするところを口では稱揚しながら、非難するところを實行しているのだから、一日中思慮を盡くしても治世には無益であり、骨折りして知惠を絞っても君主を補佐することはできない。今畫工は好んで妖怪を描き、犬や馬を描くのを嫌がるが、それはなぜか。妖怪は世に現れないが、犬や馬は毎日目にすることができるからだ。そもそも危機を救い亂世を治めるのは、知者でなくてはできないが、先王を口にして古を讃えるのは、愚者であっても簡單にできる。だから使えない法は、聖王は行わず、效果が檢證できない言葉は、聖王は聞き入れないのである。

氾論訓で繰り返し說かれるのは、時代に合わせた變化の必要性である。右の部分では、儒・墨の尙古主義を實效性

の無いものとして強く批判する。それに代わるものは、時代に適合した實效性を持つ、新しい「法籍」や「禮義」ということになる。ところでそれは、先に擧げた「所以言」と繫がる可能性はあるのだろうか。

「所以言」は言葉で表せない「不言の言」であった。しかし引用部分の末尾に注目するならば、ここで目指されているのは、「使い道のある法」と「證據立てられる言」と言い換えられるものであって、「不言の言」とは、むしろ正反對の性質をもつ言葉である。

これまで見てきた『淮南子』の言語觀・書物觀と同じように、「不言の言」である「所以言」は、結局のところ建て前にすぎない。實際に『淮南子』が目指すのは、時代の變化に對應した新しい「法籍」や言葉であり、その背後に見えるのは、五帝三王の法籍とそれに準じる經典を掲げた儒・墨への強い對抗心である。

言うまでもなく、先秦道家においても儒・墨への對抗的な態度は廣く見られた。だが『淮南子』がそれらと異なるのは、先王やその書物の權威について一定の價値觀を共有した上で、[21] 尙古主義に基づく時代の變化への不對應を批判して、自らを現在においてより實效性のあるものとして主張しているということである。その結果、根本的な思想上の對立よりも、むしろ政治的・學術的な主導權爭いの樣相を呈していることは、先の引用部分冒頭の「百川異源、而皆歸於海。百家殊業、而皆務於治」という主張からも見て取れよう。「治」へと向かうのは儒者だけではなく、「百家」もまた同じ目標に向かって別の方法で挑むのである。

では『淮南子』の言語觀や書物觀の中に窺えるこのような對抗的態度は、いったい何から生まれているのか。

三　前漢における學術の轉換と『淮南子』

『淮南子』が獻上された建元二年（前一三九年）、漢の朝廷には黃老流行における最後の信奉者であった竇太后が存命であり、政治的にも學術的にも、武帝がその意思に反した行動を取ることは困難であった。[22] 但し學術上の變化の胎動は、以下に擧げる政治上の事件や制度の變化を通して、既に當時の人々にとって十分に類推可能なものとなってい

たと考えられる。

その一つは、卽位直後に武帝が示した儒敎への志向である。『史記』儒林列傳には「及今上卽位、趙綰・王臧之屬明儒學、而上亦**鄉**之」（今上皇帝が卽位すると、趙綰・王臧らの人々は儒學に明らかであり、帝もまたそれを志向した）と書かれる。そして『史記』魏其武安侯列傳に書かれるように、竇嬰・田蚡・趙綰・王臧らが道家言を退け儒術を推し、建元二年（『漢書』武帝紀によると十月）には竇太后への上奏を取りやめるよう要請するに至った。結果としては竇太后の怒りにふれ上述の人々は失脚することになるが、この事件は、當時の人々にとって老齡の竇太后の死後、中央の政治と學術が向かう先を豫感させるものであったろう。淮南王の入朝はおそらくこの事件の少し前のことであり、その折に儒敎推進派の中心人物の一人である田蚡と接觸している。[23]

もう一つは、博士制度における博士の性質の變化である。[24]博士制度が初めて本格化した秦代には、儒家や法家の他、神仙思想と關わる人物や「占夢博士」と稱される人物など、博士の學問は多樣であった。漢代に入ると、儒家に屬する博士が明らかに多數を占めるようになるが、儒家以外で博士となる人物もなお存在しており、[25]また何より儒家であっても基本的には特定の經を專門とするものではなかった。

ところがある時期から、博士官が一經のみを專門とする、所謂「專經博士」に限定されるという大きな變化がおこる。この變化がいつ起こったかについては、從來は建元五年の五經博士の設置が決定的な契機と考えられてきたが、福井氏が狩野直喜『兩漢學術考』（筑摩書房、一九六四年）二九～三七頁での檢討を踏まえて考察するように、既に文帝期にはその傾向が現れていたと考えるべきである。[26]

この時期における學術の轉換については、從來儒家の獨尊という學派的側面ばかりが論じられてきた。だが學術の中身や性質に注目するならば、それは「經」に限定されない學問から特定の「經」についての學問への變化として捉えることができる。換言すれば、博士官が立てられる學問には經典が必要とされるようになったことを意味する。

筆者の檢討によれば、[27]當時流行した道家の知識・學問は、固定的な經典を中心とする儒家に對して、浮動的な道家的

聖人の發言に依據するものであり、游俠や下級役人、庶民出身者など幅廣い層の人々に流行した原因の一端は、儒家のように經典ごとの傳授・教育を必要しないその習得の容易さにあった。この考察が正しいとすれば、黄老流行によって隆盛を誇っていた當時の道家は、儒家の經典に匹敵する典籍を持っていない、少なくともそう認知されている學術であった。拙論でも指摘したように、博士となった人々の中には確實に黄老を學んでいた者は存在せず、もともと博士制度とは相性が悪い學術であった。上述のような方向への學術の變化は、道家の人々にとっては大きな危機をもたらすものであったと言えよう。文帝以降、その變化は漸進的ながら進行しており、卽位直後の青年皇帝武帝の擧動からも、建元二年當時における淮南王及び『淮南子』の著者達には、道家の學術にとっての危機的な將來像は十分に豫見可能であったと考えられる。

ところで、『淮南子』における儒・墨の併稱の問題は、以上の考察にとって一つの傍證となるかもしれない。

『淮南子』においては、儒家のみを指すと考えられる場合でも、「儒墨」や「孔墨」と呼稱される例が見られる。また要略篇では、墨子がはじめ「儒家の業を學び、孔子の術を受け」たという、他書には全く見られない説明がなされている。當時既に墨家は衰微していたと考えられ、『韓非子』に見えるような顯學としての併稱とは考えられず、併稱される「墨」に實質的な意味はないとする説[28]が有力であるが、『淮南子』の著者達の中には墨家の末裔も含まれていた可能性は高く、[29]學説上の對立を明確に論じている記述も複數あることから、單なる文飾として付加されているとは考えがたい。結局のところ兩者の併稱の理由について決定的な解決案はなお提出されていないと言える。[30]

そこで注目したいのが、「經典の學」としての共通性である。ここでいう「經典の學」とは、特定の固定的なテキストを、當該の學派が共有する規範の源泉として設定し、それにより自らの教説を權威づけする學問を指す。『淮南子』で言及される申子・商鞅・韓非ら法家や蘇秦・張儀ら縱横家、楊朱などの諸子と比較したときに、儒家と墨家のみが「經典の學」として突出した特徴を持っている。儒家

については解説の必要はあるまい。墨家の古典尊崇についても、既に先學の指摘するところであるが、[31]以下の點をその證據として擧げることができる。

第一には、儒家と同じく『詩』『書』を經典として引用する記述が、先秦諸子の中で壓倒的に多く見られることである。その中には儒家系の經書には見られないテキストも多く、墨家集團が獨自に編纂した『詩』『書』を自らの典籍としていたことが指摘されている。[32]

第二に『墨子』には、命題・要領とその解説という「經－解」の構造が明示的に含まれることが擧げられる。[33]現行本の「經」及び「經説」の成立時期や位置づけについては措くとしても、戰國末から漢初にかけて、墨家の學問の中心に「經」があったと見られていたことは『莊子』天下篇の記述からも確かである。[34]

その他、『墨子』の中で、その言葉が重要な內容であることを示す時に、決まり文句のように「書於竹帛、鏤於金石」（竹簡や絹布に記し、靑銅や石に刻む）に類する表現が用いられることも、[35]記錄されたものに對する強い尊崇の態度を表すものと言えるかもしれない。

『淮南子』においては、その他の諸子や學派への言及がそれぞれ數例にとどまるのに對し、儒・墨の併稱は二十例近くに及ぶ。これは『淮南子』の著者達が、儒・墨に對して極めて強い對抗心を持っていたことを示している。その併稱の理由が、兩者に共通する「經典の學」としての性格にあったとすれば、當時衰微しつつあった墨家が儒家と竝んで意識されたことの説明がつく。同時にそれは、『淮南子』の著者達が、儒・墨の持つどの要素に對して、特に注意を向けていたのかを示唆する。すなわち、彼らが警戒していたのは、實際の學派勢力の大きさや擴大傾向に對してだけではなく、まさに進みつつあった學術の轉換に對應した「經典の學」としての性質を有することに對してであったと推測することができる。

四　「新聖人書」としての『淮南子』

前節に見た、學術の轉換への危機意識と、その中で『淮南子』の著者達が目指したものを傳える記述が脩務訓の中

に見える。

脩務訓は、傳統的な道家的無爲の批判に始まり、努力と學問の蓄積によってはじめて名聲や功績が得られることが說かれる篇である。その後半部分に、見かけや評判に騙されることなく、正しく明確に物事の判斷ができる人物を求めることを說く比較的長い一段がある。

通於物者、不可驚以怪。[36]喻於道者、不可動以奇。察於辭者、不可燿以名。審於形者、不可遯以狀。世俗之人、多尊古而賤今、故爲道者必託之于神農・黃帝而後能入說。亂世闇主、高遠其所從來、因而貴之。爲學者蔽於論而尊其所聞、相與危坐而稱之、正領而誦之。此見是非之分不明。（六五三頁）

物事に通じている人は、怪異によって驚かすことはできない。道理を理解している人は、奇妙なことで動搖させることはできない。言辭に明らかな人は、虛名によって惑わすことはできない。形體を知悉する人は、外貌で欺くことはできない。しかし世俗の人々は多くは古を尊び今を賤しみ、そのために道を行う者は必ず神農・黃帝に託した上で說を人々に受け入れさせられる。そして亂世の暗愚な君主は、その由來が高遠であるというだけでそれを貴重とする。學問をする者はその論に目を眩まされて耳にしたことを尊び、互いに正座してそれを賞贊し、襟を正して讀誦する。これは是非の分別に暗いためである。

この後、正しい基準を身につけた受容者の重要性を、歷史上の人物を例に擧げて述べる。そして、それにも關わらず世俗の人々は眞の價値を判斷できず、有名なものや由來の古いものに飛びついては後悔してばかりいると批判し、次のようにいう。

通人則不然。服劍者期於銛利、而不期於墨陽・莫邪。乘馬者期於千里、而不期於華騮・綠耳。鼓琴者期於鳴廉脩營、而不期於濫脅・號鍾。誦『詩』『書』者期於通道略物、而不期於洪範・商頌。聖人見是非、若白黑之於目辨、清濁之於耳聽。衆人則不然。中无主以受之、譬若遺腹子之上隴、以禮哭泣之、而无所歸心。故夫孿子之相似者、唯其母能知之。玉石之相類者、唯良工能

識之。書傳之微者、惟聖人能論之。今取新聖人書、名之孔墨、則弟子句指而受者必衆矣。故美人者非必西施之種、通士者不必孔墨之類。曉然意有所通於物、故作書以**喩**意、以爲知者也。誠得清明之士、執玄鑑於心、照物明白、不爲古今易意、攄書明指以示之、雖闔棺亦不恨矣。（六五六頁）

通達した人はそうではなく、劍を身につけるには鋭利さを求め、墨陽・莫邪の名劍を求めない。馬に乘るには千里を驅けることを求め、驊騮・綠耳の名馬を求めない。琴をかなでるには音の正確さと優美さを求め、濫觴・號鍾の名琴を求めない。『詩』『書』を讀誦するには「道」を熟知し物事に通じることを求め、[37]洪範・商頌など個別の篇章や詩什を求めない。聖人が是非を見極めることは、まるで白黑を目で辯別し、清濁を耳で聞き分けるようにはっきりしているが、一般の人々はそうではない。自らの中にそれを受け止める主體となるものがなく、まるで父の死後に生まれた子が墓參りをした時に、禮通りに哭泣はしても、どのような氣持ちでおればよいのかわからないようなものである。つまりよく似た雙子というものは、母親だけが見分けることができ、見かけの似た玉と石は良工のみが識別することができ、典籍[38]の奥深さは聖人のみが理解することができる。今、新たな聖人の書を取り出して、孔子・墨子の名をつければ、弟子達には一句ごと指さして恭しく教えを受けようとする者がきっと多いはずだ。つまり美人が必ずしも西施の一族とは限らぬように、通達した士は必ずしも孔子・墨子のたぐいとは限らない。その心に明確に萬物に通じるものを持ち、そこで書物を著してその心意を明らかにし、（後世の）理解者のために供するのである。心に玄妙な鏡を持って、物を照らして明白にし、古か今かによって考えを變えない、まことにそのような清明なる人物が得られ、書を廣げて明らかに指さして彼に示せるのならば、たとえ死んで棺を閉じるとも恨むことはないのである。[39]

傍線部は、「新聖人書」という見慣れぬ表現が目を引くが、管見の限りではこれまで特に取り上げられることはな

かったようである。それはこの部分が、儒・墨の經典の權威に對する批判のための假定の話であり、經典を「先王之陳迹」とするような從來の道家的書物批判と大同小異のものと捉えられたためであろう。だが果たしてそうなのだろうか。

傍線部に先立つ部分で、ブランドよりも實質的な機能を尊ぶべきという例の一つとして「誦『詩』『書』者期於通道略物、而不期於洪範・商頌」というのは、『詩』『書』を通じて「通道略物」を求めることを前提とした文である。傍線部直前の「書傳之微者、惟聖人能論之」も、並列される「攣子」や「玉石」と合わせて考えれば、受容者の明知の必要性を述べるものであって、「書傳」や「聖人」への批判ではない。そして何より、傍線部の後に書かれるのは、ふさわしい受容者たる「清明之士」に向けて、「攄書明指以示之」することへの熱望であって、これは書物を作成する立場からの強烈な承認の欲求に他ならない。

以上を踏まえるならば、この一段は、書物や經典自體への批判ではなく、儒・墨の經典だけが權威を認められることへの異議申し立てとして讀まれるべきである。「今取新聖人書、名之孔墨」とある以上、ここでの「孔墨」は「聖人書」の作者として假託される存在である。[40] ならばその直後の「通士者不必孔墨之類」とは、「聖人書」の作者となり得る存在は「孔墨之類」だけではないという意味を持つことになる。それが誰かと言えば「曉然意有所通於物、故作書以**喻**意」での「作書」者であり、「清明之士」を待つ者であって、それはこの『淮南子』の著者達に他なるまい。すなわち、この一段が示すのは、經典が持つべき實質的な機能において、儒・墨の經典と遜色ない、あるいはそれを超える價値を持つ書を作りながら、君主や學者も含めた世間の人々が、その價値を評價できずただ古を尊ぶために、儒・墨の後塵を拜していることへの強い不滿と受容への期待である。

若劉氏之書、觀天地之象、通古今之論、權事而立制、度形而施宜、原道之心、合三王之風、以儲與扈冶玄眇之中。精搖靡覽、棄其畛挈、斟其淑靜、以統天下、理萬物、應變化、通殊類。非循一跡之路、守一隅之指、

拘繫牽連於物、而不與世推移也。故置之尋常而不塞、布[41]之天下而不窕。（七一一頁）

この劉氏の書については、天地のあらゆる現象を見、古今のあらゆる議論に通じ、事物をはかり考えて制度を立て、形を檢討して適宜に對應し、道の神髄を追求し、三王の風尚に合致し、それによって玄妙の中にのびやかに心を遊ばせるものである。努め勵んであまねく見、其の濁りを捨て、澄み切ったものを斟（く）み、それによって天下を統べ、萬物を治め、變化に對應し、様々な異類に通曉する。たった一人の足跡に從い、一隅を指すだけの教えを守り、物にとらわれて世の變化に合わせて推移できないというものではない。そこで、尋常の狹さに置いてもつかえず、天下の廣きに敷いても緩くはならないのである。

右は要略篇の末尾、時代環境に制約されたこれまでの學問や思想書とは異なるものとして自らの「書」を格調高い言葉で誇[42]る敍述である。「劉氏の書」という呼稱からも、著者達が自らの書物に極めて高い價値をおいていたことが分かる。[43]第一節で擧げた「夫作爲書論者」や「凡屬書者」の內容を振り返れば、要略篇で作成しようとする書物が、尋常の書物ではないことは明らかである。それらを踏まえれば、脩務訓での「新聖人書」という表現は、假定の話にとどまる概念ではなく、この世の支配者たる「劉氏の書」としての『淮南子』自體の姿を重ねたものであると考えられよう。付け加えるならば、新しい經典の製作という後世からすれば荒唐無稽というべき試みも、當時においては決して突拍子も無いことではなかった。[44]

おわりに

『淮南子』の著者達は、學術にとって經典を持つことが必要な時代を迎えつつあることを敏感に感じ取っていた。その對應策としては、儒・墨と同樣に『詩』『書』やそれに準じる古典を經典として導入するという方法、あるいは『老子』のように道家の中で既に經典としてある程度認められていた書を經典とする方法などがあったはずである。[45]『淮南子』の著者達の中にも、あるいはそれらの方向を目

指した人々もいたかもしれない。しかしながら、要略篇をまとめた『淮南子』の編者は、『淮南子』自體を新しい經典となる價値のあるものとして天下に示すという方法をとったと考えられる。

結果として『淮南子』は武帝に「愛祕」されたものの、經典となることはできなかった。その最大の原因は、多くの論者が指摘するように、要略篇で高らかに謳われる總合性とは裏腹に、その中身は多種多様な思想が矛盾もそのままに詰め込まれたものであることが誰の目にも明らかであったためであろう。[46]

『淮南子』には、前後の文脈とやや浮くかたちで、自省的な言葉が見られる箇所がある。例えば『淮南子』俶眞訓の末尾では、『莊子』的な得道者のあり方を讃えるそれまでの文とは一轉して、得道者でも時勢に逢わなければどうしようもないことを述べ、遠古の盛世を慕う。これは『淮南子』の著者達が當時の狀況において感じていた朝廷からの壓迫感を示す記述として注目されてきた。[47] 前節に擧げた脩務訓の一段の直後にも、自省的言葉が見られる。

三代與我同行、五伯與我齊智、彼獨有聖知之實、我曾无有閭里之聞、[48]窮巷之知者何。彼幷身而立節、我誕謾而悠忽。……今以中人之才、蒙愚惑之智、被**汚**辱之行、无本業所修、方術所務、焉得无有睥面掩鼻之容哉。

（六五八頁）

三代の聖王と我らとは行動を同じくし、春秋の五覇と我らとは知惠を等しくするが、彼らだけが聖人や智者の名聲を獨占し、我らは村里でも評判にならず路地裏にも知られないのはなぜなのか。彼らはこぞって節義を立てたのに對し、我らはいい加減で輕率だからである。……今　平凡な才能に加え、愚昧な知惠を身につけ、恥じ多き行いを餘儀なくされ、修めるべき本業も、努めるべき技能も無いままであれば、どうして見下され鼻をつままれるような姿になることなくいられようか。

省略した箇所では、美女の毛嬙・西施でも化粧やしぐさにより嫌がられたり好まれたりと眞逆の評價を受けることが表現豐かに述べられる。引用の末尾の「睥面掩鼻之容」

は、その喩え話を受けた言である。

ここでの不遇な現狀に對する悔恨と反省の言葉は、儒・墨を力強く批判し、知己を熱望する前段とは大きく語調が異なるものに見える。だがその前段も、思うような受容者を得られない現狀への不滿という點は共通する。外に向けた批判的な異議申し立てとなるか、內に向けた自己嫌惡的な反省となるか、いずれにしろその根底にあるのは、儒・墨の經典や聖賢と同じように世の中に認められることは果たして可能なのかという不安である。

脩務訓のこれらの表現を見る限り、要略篇を著した『淮南子』の編者と、個々の篇の著者達との間には、新しい聖人の書として受容される可能性の認識において、小さからぬ懸隔があったように思われる。これもまた『淮南子』における總合の不完全性の一例であり、新しい聖人の書となることの困難を示すものと言えよう。

註

① 福井重雅『漢代儒教の史的研究』（汲古書院、二〇〇五年）を參照。「國教化」の定義やその嚴密な完成時點についてはなお說が分かれているが、福井氏の研究を契機として、武帝期が儒教國教化の完成期とは爲しがたいという點については、ほぼ共通理解が得られていると考えられる。井ノ口哲也『後漢經學研究序說』（勉誠出版、二〇一五年）二～五頁「役割を果たし終えた《儒教の國教化》說」參照。

② 同樣の性質を持つ書として『呂氏春秋』があるが、兩書の「序」に當たる序意篇と要略篇を比較すると、總合・統一への意識は『淮南子』がはるかに勝る。內山直樹「序文、日付、署名――『呂氏春秋』序意篇について」（『中國哲學研究』第十三號、一九九九年）を參照。

③ 內山直樹「『淮南子』要略篇と書物」（『二松：大學院紀要』第十四集、二〇〇一年）

④ 池田知久『道家思想の新研究』（汲古書院、二〇〇九年）第十三章を參照。その六八七頁では「萬物」に對する「知」の復權の例として要略篇冒頭部分を引く。

⑤ 胡適『淮南王書』（『胡適學術文集　中國哲學史（上）』所收、中華書局、一九九一年。初出は一九三一年）、徐復觀『兩漢思想史』第二卷（九州出版社、二〇一四年。初出は一九七六年）、池田知久「淮南子の成立――史記と漢書の檢討」（『東方學』第五十九輯、一九八〇年）。

⑥ 金谷治『老莊的世界―淮南子の思想』（平樂寺書店、一九五九年）

⑦ 池田注④前掲書二一一～二一二頁を參照。

⑧ 底本は「孰知形之不形者乎」に作る。王念孫の説に従い、『莊子』知北遊篇により「形」字を補う。

⑨ 原文のみ擧げる。田子方篇は「至陰肅肅、至陽赫赫。肅肅出乎天、赫赫發乎地。兩者交通成和、而物生焉」、應帝王篇は「衆雌而无雄、而又奚卵焉。」

⑩ 原文のみ擧げる。「彼之謂不道之道、此之謂不言之辯、故德總乎道之所一。而言休乎知之所不知、至矣。道之所一者、德不能同也。知之所不能知者、辯不能擧也。」なお「天府」以降は齊物論篇の文句を用いている。

⑪ 拙論「語り得ぬものへのことば――『莊子』における言語問題と言説への意識について――」（『中國文學報』第六十六册、二〇〇三年）及び「『莊子』の寓話における演出的な敍述について」（『日本中國學會報』第六十七集、二〇一五年）を參照。

⑫ 底本は「嗣情」に作るが、劉文典『淮南鴻烈集解』、『文子』精誠篇に従い改める。

⑬ 王壽が書物を背負って周へ向かう途中、徐馮に逢い、「書者言之所出也。言出於知者、知者〔不〕藏書。」（書物は言葉から發生したもの、言葉は知者から發せられたもので、その知者は書物など所藏しない）と言われ、書物を燒いて踊ったという寓話（三九二頁）。

⑭ 本經訓「著於竹帛、鏤於金石、可傳於人者、其粗也。」（二五七頁）（竹簡や絹布に記され、青銅や石に刻まれて人に傳えられるのは、その中の粗雜なものである）なども、『莊子』秋水篇の「可以言論者、物之粗也」を襲ったものであろう。なおその他に文字としての「書」への批判があり、書物とも關わるものではあるが、今回は取り上げない。

⑮ 書物として著されることによる傳播と保存の優位性について、『淮南子』の著者達が認知していたことは、兵略訓「夫有形埒者、天下訟見之。有篇籍者、世人傳學之。」（五〇一頁）（外形を持つものは、天下の誰もが一般にそれを見ることができ、書籍に著されるものは、世の人々がそれを傳え學ぶ）という記述からも明らかである。

⑯ 底本は「皆務治於」に作るが、他の諸本により改める。

⑰ 底本は「失道之缺也」に作るが、他の諸本により改める。

⑱ 底本は「先王之詩書」に作る。王念孫がここでは廣く六藝を指すとして「詩」字を衍字とするのに従うが、底本のままでも論旨には大きな影響はない。

⑲ 齊俗訓「辯士言可聽也、其所以言、不可形也」（三六一頁）（雄辯家の言葉は聞くことができるが、その言葉を生んだものは形にすることができない）。説山訓「聖人終身言治、所用者非其言也、用所以言也」（五二四頁）（聖人は生涯治政について口にするが、用いるものはその口にする言葉ではなく、その言葉を生んだものである）。

⑳ 底本は「道而先稱古」に作るが、王念孫の説に従い、『群

書治要』により改める。

㉑　仁や義の德目についても、繆稱訓・脩務訓・泰族訓をはじめとして、根本的な德目としては肯定的に扱われることが多い。

㉒　儒家獨尊への動きが始まるのは、竇太后が死去する建元六年（前一三五年）と考えるのが妥當と思われる。

㉓　池田注⑤前掲論文の說による。

㉔　漢代の博士制度についての研究は數多いが、舊說を總合した上で批判的に再檢討を加えたものとして、福井注①前掲書第一篇序章及び第二章を參照した。

㉕　この點について、福井注①前掲書では、文帝の時に「儒家以外の博士が姿を消した」とするが、錢穆「兩漢博士家法考」（『兩漢經學今古文平議』所收、商務印書館、二〇〇一年。初出は一九四四年）一九三頁が指摘するように、賈誼や晁錯、公孫臣らが果たして福井氏が考えるように儒學をもって博士とされたかどうかは疑わしい。劉歆「移書讓太常博士」の「至孝文皇帝……天下衆書、往往頗出、皆諸子傳說、猶廣立於學官、爲置博士」（文帝の時になると……天下の多くの書物がしばしば發見され、どれも諸子や傳說であったが、それらまでも廣く學官を立て、そのために博士を置いた）という記述からも、當時において儒家が多數を占めたことは確かだが、なおその他の學問による博士も一定數いたと考えるべきであろう。

㉖　その論證については、福井注①前掲書一九九頁～二〇五頁を參照。『後漢書』翟酺傳に見える翟酺の上奏文での「孝文皇帝始置五經博士」という記述を大きな根據とし、劉歆「移書讓太常博士」や趙岐『孟子題辭』の記述を傍證とする。また『史記』儒林列傳でも、景帝期に立傳される學者は全て所依の經典と關連づけて記述されていることも指摘する。

㉗　拙論「前漢初期における黃老流行の再檢討」（『東方學』第一二六輯、二〇一三年）。

㉘　渡邊卓『古代中國思想の研究』（創文社、一九七三年）五五六～五五九頁。金谷注⑥前掲書四七一～四七三頁を參照。

㉙　『鹽鐵論』晁錯篇に「日者淮南・衡山修文學、招四方遊士、山東儒墨咸聚於江淮之間」（往時淮南王と衡山王は學問を修め、四方の遊說家を招き、山東の儒・墨はみな江淮の付近に集まった）という。但しこの「墨」も形骸化したものとする說もある。

㉚　福井重雅「前漢における墨家の再生――儒教の官學化についての一試論」（『東方學』第三十九輯、一九七〇年）では、同樣の儒・墨の用例は『史記』にも見られ、武帝時期に共通の現象であるとして、儒・墨の思想的融合の反映とするが、福井氏のあげる『史記』の例は儒家のみを指す「儒墨」と言えるのか疑義が殘る。また儒・墨の思想的融合については、石田秀美「漢代儒學の一考察――いわゆる「儒墨」について――」（『集刊東洋學』四〇、一九七八年）に反論がある。

㉛ 方授楚『墨學源流』（中華書局、一九三七年）上卷七四頁に「墨子之學長於詩書春秋、學問之基礎固與孔子相同也」という。また内野熊一郎『秦代に於ける經書經說の研究』（東京文化學院、一九三九年）第三編第二部「秦代經書經說事象上に於ける態度論」では、儒家・墨家・老子學派・法家における師法觀念の尊重と輕視の度合いを檢證し、儒家と墨家において、特に師法・師說を尊重する態度が見られることを指摘する。

㉜ 羅根澤「由〝墨子〟引經推測儒墨兩家與經書之關係」（『諸子考索』所收、學林書店出版、一九六七年。初出は一九三二年）を參照。特に『尚書』の用例は諸子の中で突出しており、劉起釪『尚書學史（訂補本）』（中華書局、一九八九年）四九頁「先秦文籍引用『尚書』篇數次數總表」では『孟子』が三十八次七篇、『荀子』二十二次三篇なのに對し、『墨子』は四十七次二十二篇を數え、これは『禮記』の四十三次十三篇に匹敵する。なお『莊子』は三次、『管子』は六次一篇、『韓非子』は七次一篇のみである。

㉝ 「經－解」構造は經學にとって不可缺の要素と言えるが、その定立は儒家以外の諸子が先行していた可能性もある。井ノ口哲也「「經」とその解說――戰國秦漢期における形成過程――」（『中國出土資料研究』第二冊、一九九八年）參照。

㉞ 『莊子』天下篇には、墨子の死後、その弟子達が分裂し、「俱誦墨經、而倍譎不同、相謂別墨。」（ともに墨經を誦讀しながら、互いに背いて一致せず、それぞれ相手を「別墨」と呼んだ）と記載される。

㉟ 類似する表現を含めれば、『墨子』中に十箇所にわたって見られる。

㊱ 底本は「以」字を缺くが、他の諸本により補う。

㊲ 道と物が對比的に竝ぶのは、道家的な「道」と萬物の二分法を踏まえたものだろう。

㊳ 「書傳」は、書と傳に分け經書とその解說と解することもできるが、同じ脩務訓に見られる「傳書」の例も踏まえて解釋した。

㊴ 高誘注は「朝聞道、夕死可矣。何恨之有乎」といい、「清明の士」を著者として得て、その書を示されて學べば、學問をする者は死すとも恨みはない、という構造で理解しているようである。しかしこの段全體が理解者を求める文脈である以上、陶鴻慶『讀諸子札記』が指摘するように、「清明の士」を讀者として得て、書を以て彼に示せれば、書を作った者は死すとも恨みはない、という構造で讀むべきである。

㊵ 高誘の注でも「眩於孔墨之名而或、不知其實非孔墨所作也」（孔墨の名に目が眩んで惑い、實は孔墨の作ったものではないことに氣づかない）と解釋される。

㊶ 底本は「布」を「市」に作るが、高誘注により改める。

㊷ 要略篇が『淮南子』の中でも特に文辭に技巧が凝らされていると考えられることについては、柯馬丁「〈淮南子〉的成

書與奏書：論〈要略〉篇之爲賦」（『北京大學中國古文獻研究中心集刊』第九輯、二〇一〇年）參照。

㊸　徐復觀注⑤前掲書一六四頁に「是爲統治天下的〝劉氏〟而作、故自稱爲〝劉氏之書〟（《要略》）」と指摘する。『淮南子』の中での用例を見ても、齊俗訓「劉氏持政」や道應訓「秦皇帝得天下……然劉氏奪之」のように、「劉氏」に支配者としての意が込められた例が多い。

㊹　當時において「經」が新作されうるものであったことは、平岡武夫『經書の成立』（創文社、一九八三年。初出は一九四六年）三十頁が論じている。また司馬相如「封禪文」に「作春秋一藝、將襲舊六爲七」といい、漢のための『春秋』を新たに作り、六藝に加えるという構想が示されるのも、當時におけるその一例として指摘することができよう。

㊺　『老子』の經典化については、谷中信一『老子』經典化過程の研究』（汲古書院、二〇一五年）が論じている。當時「黃老」道家において既に『老子』が經典化していたとする谷中氏の論と筆者とは立場を異にするが、その第七章において、道應訓の引用の仕方から『淮南子』において『老子』は經典として扱われていないとする分析は參考になる。

㊻　周知のように『淮南子』は『漢書』藝文志において雜家に分類される。池田秀三「漢代の淮南學――劉向と許愼――」（『中國思想史研究』第十一號、一九八八年）九頁が指摘するように、劉向が分類に際して『淮南子』の總合・統一の試みを無視したことの意味は重要である。

㊼　徐復觀注⑤前掲書一六七頁、楠山春樹『淮南子（上）』（新釋漢文大系五四、明治書院、一九七九年）一二五頁「餘說」を參照。

㊽　底本は「閭里氣聞」に作るが、他の諸本により改める。

［附記］本研究はJSPS科研費17K02638の助成を受けたものである。