



Title	帛書系『老子』の成立事情：莊子後学との関係を中心に
Author(s)	福田，一也
Citation	中国研究集刊. 2004, 35, p. 1-24
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60947
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

帛書系『老子』の成立事情

— 莊子後学との関係を中心に —

福田 一也

はじめに

道家思想は儒家思想に対するアンチテーゼとして出現した。これは近年の道家研究において半ば常識化した理解である。しかし一九九三年、湖北省荊門市郭店一号楚墓から発見された現存最古のテキストである郭店『老子』の出現により、この常識にも見直しが迫られることとなった。

従来、仁義を否定する「仁を絶ち義を棄つれば民は孝慈に復る（絶仁棄義、民復孝慈）」（帛書本十九章）や「故に大道廢れて安に仁義有り（故大道廢、安有仁義）」（帛書本十八章）は、反儒家の立場を表明した文章としてしばしば取り上げられてきた。しかし郭店本十九章では、「偽を絶ち慮を棄つれば民は孝慈に復る（絶偽棄慮、民

復孝慈）」と、否定の対象は「仁」「義」ではなく、「偽」「慮」となっており、また郭店本十八章では、既に丁原植氏や谷中信一氏が指摘するように、「故に大道廢るれば安くんぞ仁義有らんや」と、「安」字を反語として読む可能性が高く（注1）、その場合、仁義は大道を根幹とした上で肯定されていることになる。以上のように郭店本では、仁義を排斥するというような明確な儒家批判は見えず、むしろ仁義を一定程度容認する方向性を示しているのである。かかる状況を踏まえ、筆者は拙稿においてやはり仁義礼を排斥した章として有名な三十八章にも言及した（注2）。郭店本には三十八章に対応する部分は含まれていなかったが、郭店『老子』は抄本で当時既に三十八章は存在しており（注3）、それは仁義礼を肯定的に位置づける『韓非子』解老篇所引の『老子』三十八章本文のよ

うなものであったと論じたのである。すなわち『老子』は、少なくとも郭店『老子』の段階までは儒家思想と真つ向から対立する思想ではなかったと考えられるわけである。だが、漢初の写本である帛書『老子』に至ると極めて反儒家的色彩の強いテキストへと変貌している。これは明らかに儒家批判を意図した改変によるものと考えられる。何時ごろ、如何なる人々の手により改変されたのか。本稿の課題はこの問題の究明にある。

郭店一号墓の造営時期は、副葬品に基づく編年などの比較から前三〇〇年前後と推定されている。そこで前三〇〇年前後を、郭店系『老子』が主流であった時代と仮定しておこう。一方、馬王堆から出土した二種の帛書『老子』は、何れも漢初の書写と推定されており、また帛書本と酷似することで俄に脚光を浴びることとなった傅奕本は、項羽妾本等を校合したテキストである。項羽の妾が何時ごろ『老子』を入手したかは不明だが、項羽（前三二三〜前二〇二）の生存年から推測すると、恐らく秦代であろうと思われる。テキストの改変後、それが転写を重ねて流布し、項羽の妾の手に渡るまでにはかなりの時間を見込む必要がある。したがって、改変は少なくとも秦の統一以前、すなわち戦国末には完了していたと考えられる。

以上を総合すると、帛書系『老子』（傅奕本・王弼本等の今本を含む）が作成された時期としては、前三〇〇年ごろから戦国最末（前二二二年）までの凡そ八十年間が最も有力視される。かかる時期の道家の活動を窺う資料として最適なのは『莊子』である。

莊子は前三七〇年から前二九〇年頃を生きた思想家であり、孟子とはほぼ同時代の人である。『莊子』は内篇・外篇・雜篇の三部に分かれ、一般的に内篇は莊子の自著か莊子の思想に比較的近い著作、外・雜篇は莊子没後から漢初までの莊子後学の著作と考えられている。中でも外篇には『老子』風の語句が多く看取され、特に帛書系『老子』と関係が深い。すなわち『莊子』は、帛書系『老子』成立の背景となつた道家の活動を探る上で、恰好の資料なのである。

谷中信一氏はいち早く『莊子』に着目し、今本『老子』の形成過程に関する論攷を発表している。氏は郭店『老子』二千言を戦国中期に伝わっていた三種の伝本とし、戦国中期から末期にかけて、黄老学派ないしは老莊学派が、特に荀子学派との対立を深める中で新たに手を加え、今本『老子』が成立したと推測する^{注4}。戦国中期には未だ郭店『老子』二千言しか存在しなかったとする点は筆者の見解と異なるが、帛書系『老子』の成立に老莊学

派の関与を認める点は大いに賛同したい。しかしながら、荀子学派への対抗意識が帛書系『老子』の成立を促したとする点については、再度検討を加える必要があると考へる。

本稿では、先ず『莊子』内篇と外・雜篇における儒家批判の傾向について考察する。そして特に『老子』と深い関連が認められる外篇の諸篇を分析し、帛書系『老子』出現の要因について考えてみたい。

第一節 『莊子』内篇と外・雜篇における儒家批判

儒家批判自体は『莊子』内・外・雜篇を通じて広く見えるものの、内篇と外・雜篇とは異なつた観点から儒家批判が行われている。そして帛書系『老子』との関連で注目されるのは、『老子』と酷似する表現を用いて儒家批判を展開する外篇の馬蹄篇・肱篋篇・知北遊篇等の諸篇である。

本節では、『莊子』内篇と外・雜篇における儒家批判の差異を概観しつつ、問題の諸篇を検討する。

(一) 『莊子』内篇における儒家批判

『莊子』内篇は莊周の自著、或いはそれに準ずる著作とされており、中でも逍遙遊篇と齊物論篇は莊周の思想的根幹部と考えられている^(注5)。そしてとりわけ齊物論篇で説かれる万物斉同の論(是非・善惡・死生等の価値判断を超越し、万物は価値的に同一であるとする思想。以下、斉同論と略称)は、莊周の中心思想として夙に有名である。内篇における儒家批判は、この斉同論の立場に立脚した批判が多い。一例として徳充符篇「仲尼・叔山無趾・老聃問答」を見てみよう。

足切りの刑を受けた叔山無趾は孔子に師事を願ひ出るものの、「既に受刑の身となつたあなたが、今さら学問で禍害を免れようとしても手遅れだ」と拒否される。叔山無趾は、「受刑者が否かに固執しているとは、孔子先生も心が狭いですなあ」と言い放ち、退出して老聃のもとへ行くと、老聃は次のように述べた。

胡不直使彼以死生爲一條、以可不可爲一貫者、解其桎梏。(徳充符篇)

胡^コぞ直ちに彼の死生を以て一條と爲し、可不可を以て一貫と爲す者をして、其の桎梏を解かしめざる。

どうして死生を区別せず一連のものとし、可不可とい

う判断をも超越して一つと考える、このような立場を説いて孔子の足枷を解いてやらぬのか、と。しかし無趾は、「天、之を刑す。安くんぞ解く可けんや」と、孔子は（人間界の刑罰ではなく、）万物の差別に束縛される天の刑罰を受けており、どうしてその桎梏を解くことができるかと述べ、本説話は幕を閉じる。

老聃の口を借りて説かれる「死生を以て一條と爲し、可不可を以て一貫と爲す」とは、まさに斉同論の主張であり、本説話で孔子は、斉同論の境地に達せぬ者として貶められている。

一方、斉同論の良き理解者として孔子が登場する説話もある。大宗師篇「顔回・仲尼問答」では、母の死を悼まない孟孫才を顔回は激しく非難する。しかし孔子は死生を超越して自然に任せている点を高く評価すべきだとし、ここには斉同論のよき理解者としての孔子が描写されている。生死の区別を超越する子桑戸等三人を「方の外に遊ぶ者」と評し、かかる境地を希求する孔子の姿を描いた大宗師篇「子貢・孔子問答」も同様である。孔子が哀公に生死・貧富・賢愚等の区別に心を乱さず、あるがままを享受せよと説く徳充符篇「哀公・仲尼問答」や、万物の変化を天命として随順する兀者王骀に孔子が讃辞を送る徳充符篇「常季・仲尼問答」も、こうした流れの

中に位置づけることができる。

孔子を斉同論の境地に達せぬ者として描写したり、逆に良き理解者として登場させたりと、両者における孔子の位置づけは全く正反対である。ただし、後者は孔子にわざと道家的言説を語らせて諷刺したものと考えられ、結局、孔子は貶められているといえる。

では次に、仁義礼楽といった儒家的徳目に対する批判について見てみよう。斉物論篇「齧缺・王倪問答」では、人間的な価値観が他の動物には通用しないことを述べ、絶対的価値など存在しないことを強調する。そして「仁義の端・是非の塗は、樊然として殺亂す。吾れ悪くんぞ能く其の辯を知らんや」と、仁義や是非についても絶対的な価値判断を下す術はないとする。ここにもやはり斉同論の立場からの批判が見えるであろう。さらに大宗師篇「顔回・仲尼問答」では、仁義礼楽を忘却して「坐忘」の境地に至る顔回を次のように描写する。

顔回曰「回益矣。」仲尼曰「何謂也。」曰「回忘仁義矣。」曰「可矣、猶未也。」它日復見、曰「回益矣。」曰「何謂也。」曰「回忘禮樂矣。」曰「可矣、猶未也。」他日復見、曰「回益矣。」曰「何謂也。」曰「回忘忘矣。」仲尼蹴然曰「何謂坐忘。」顔回曰「墮肢體、黜

聰明、離形去知、同於大通、此謂坐忘。」仲尼曰「同則無好也。化則無常也。而果其賢乎。丘也請從而後也。」（大宗師篇「顔回・仲尼問答」）

顔回曰く、「回は益せり」と。仲尼曰く「何の謂いぞや」と。曰く「回は仁義を忘れり」と。曰く「可なるも、猶お未だしきなり」と。它日、復た見えて曰く「回は益せり」と。曰く「何の謂いぞや」と。曰く「回は禮樂を忘れり」と。曰く「可なるも、猶お未だしきなり」と。他日復た見えて曰く「回は益せり」と。曰く「何の謂いぞや」と。曰く「回は坐忘せり」と。仲尼、蹴然として曰く「何を坐忘と謂わん」と。顔回曰く「肢體を墮て、聰明を黜け、形を離れ知を去りて、大通に同ず。此れを坐忘と謂う」と。仲尼曰く「同ずれば則ち好み無きなり。化すれば則ち常無きなり。而果して其れ賢なるか。丘は而の後に従わんことを請うなり」と。

仁義を忘れる境地に達した顔回に対し、孔子はまだ十分ではないという。他日、今度は礼樂をも忘れたと報告するが、やはり孔子は不十分だと答える。ところが後日、顔回が「坐忘」の境地に達すると、孔子は一転して刮目し、その境地を仔細に尋ね始める。顔回は、肉体の存在

や知恵の働きを忘却し、ただ「大通」に身を委ねることと説明し、これを聞いた孔子は顔回へ師事を願い出る。

本説話は、仁義礼樂を忘れることはもとより、肉体的感覚や知的活動をも捨て去って忘我の境地に至り、「大通」、すなわちありのままの状況に身を委ねるべきことを説く。これもやはり、斉同論的観点に立脚した儒家批判と見ることができよう。

以上、『莊子』内篇における儒家批判について見てきたが、内篇の儒家批判は、主に斉同論の立場から行われている点に特色を持つ。斉同論は精神の自由を目指す個人的処世術の枠を出ない思考であり、政治的要素は極めて薄い。しかしながら外・雑篇になると、政治的関心は急激に高まりをみせ、統治論をめぐる上での儒家批判が中心となってくる。

（二）『莊子』外・雑篇における儒家批判

雑篇の漁父篇では、孔子は漁父から「今、子は既に上には君侯有司の勢無く、下には大臣職事の官無きも、擲に禮樂を飾り、人倫を選え、以て齊民を化せん」とす。泰だ多事ならずや」と、民衆を統治する立場でもないのにせつせと礼樂や人倫を説いて民衆教化に奔走し、なんと

まあ余計なことだねと、その政治活動を揶揄される。天運篇「孔子・老聃問答」では、仁義を力説する孔子に対し、老聃は「夫の仁義は憺然として乃ち吾が心を憤す。亂は焉より大なるは莫し。吾子、天下をして其の朴を失うこと無からしめんとすれば、吾子も亦た風に放りて動き、徳を摠りて立て」と、仁義こそ天下混乱の元凶であり、天下の人々の純朴さを失わせまいとするなら、風任せに動くが如く状況に逆らわず行動し、天との徳を堅持せよ、という一種の統治論を展開する。さらに、仁義を唱道する孔子を諷刺した説話は、天道篇「孔子・老聃問答」、天運篇「孔子・老聃問答」等、外・雜篇には枚挙に暇がない。

次に仁義礼楽に対する批判について見てみよう。外篇冒頭の駢拇篇から馬蹄篇・胠篋篇・在宥篇前半までは、仁義、及び礼楽を排撃する論調で一貫しており、とりわけ儒家批判の激烈な部分である。

枝於仁者、擢德塞性以收名聲、使天下簞鼓以奉不及之法。非乎。曾史是已。（駢拇篇）

仁に枝なる者は、徳を擢ぎ性を塞ぎて以て名聲を収め、天下をして簞鼓して以て及ばざるの法を奉ぜしむ。非なるかな。曾史はれのみ。

（人間の本性ではない）仁に鋭敏すぎる者は、人間の徳を損ない本性を塞ぎ止めて名声を獲得し、天下の人民を鼓舞して人間の本性では到底実行不可能な方法を説いてまわる。嘆かわしいことだ。曾参・史鱣がその代表である。

ここでは、仁は本性を阻害するものと位置づけられている。その仁に鋭敏な曾参・史鱣等の輩は、人民に実行不可能な方法を強要するとして糾弾されているが、その方法とは彼らが得意とする仁の実践などを指すのであろう。本性を損なうもの、それは仁のみに止まらない。

夫待鈎繩規矩而正者、是削其性也。待繩約膠漆而固者、是侵其德者也。屈折禮樂・响俞仁義、以慰天下之心者、此失其常然也。（駢拇篇）

夫れ鈎繩規矩を待ちて正す者は、是れ其の性を削るなり。繩約膠漆を待ちて固き者は、是れ其の徳を侵す者なり。屈折の禮樂・响俞の仁義、以て天下の心を慰めんとする者は、此れ其の常然を失うなり。

鈎・墨繩・コンパス・定規で形を整えるのは、本性を損なう行為である。繩・ひも・膠・漆で接合するのは、

もちろまへ

天与の徳を害する行為である。同様に、無理に体を屈める礼や音楽の舞、わざと微笑む仁義で民衆の心を慰撫せんとするのは、常なるあり方を喪失させる行為である。

仁のみならず、ここでは義・礼・楽も本性を損なうものとして列挙されている。仁義礼楽による教化を排撃する論調は、続く馬蹄篇にも「禮樂に屈折して以て天下の形を匡し、仁義に縣跂して以て天下の心を慰む。(中略)此れ亦た聖人の過ちなり」と繰り返し見え、肱篋篇・在宥篇前半まで延々と続く。その中で注目すべきは、帛書系『老子』と極めてよく似た文章が看取される点である。

道德不廢、安取仁義。性情不離、安用禮樂。(馬蹄篇)

道德廢れざれば、安くんぞ仁義を取らんや。性情離れざれば、安くんぞ禮樂を用いんや。

道德が荒廃していなければ、どうして仁義を用いる必要があるうか。生まれつきの本性が失われたのでなければ、どうして礼樂を用いる必要があるうか。

ここでは、道德の荒廃や本性の喪失という悪しき事態が生じなければ、仁義・礼樂の順番もないといい、至治の世では仁義・礼樂は全く不要であることが説かれる。かかる説法は、帛書本十八章の「故に大道廢れて安に仁

義有り」と軌を一にし、文章表現も非常によく似ている。

一方の郭店本十八章は、「故に大道廢るれば、安くんぞ仁義有らんや」と、「安」字を反語で読む可能性が高く、帛書とは全く正反対の意味になる。すなわち、「根本の大道が荒廃したならば、どうして仁義が存立し得ようか」と、大道という土台の上にこそ仁義は成立するとし、大道を基盤にするという条件付きで仁義は肯定されているのである。こうした両極端の主張が並存する中で、馬蹄篇が郭店系『老子』の側ではなく、帛書系『老子』の側と近似する点は大いに注目されよう。

故絶聖棄知、大盜乃止。(肱篋篇)

聖を絶ち智を棄つれば、大盜乃ち止む。

絶聖棄知、而天下大治。(在宥篇)

聖を絶ち知を棄つれば、而ち天下は大いに治まる。

攘棄仁義、而天下之德始玄同矣。(肱篋篇)

仁義を攘棄すれば、天下の徳は始めて玄同せん。

「絶聖棄智」・「攘棄仁義」という聖智・仁義否定は、

帛書本十九章の「絶聖棄智、民利百倍。絶仁棄義、民復

孝慈」と内容も文章表現も酷似する。一方の郭店本十九章は「絶智棄辯、民利百倍。絶偽棄慮、民復孝慈」と、否定の対象が智・辯・偽・慮となっており、帛書系『老子』とは重要な違いが存在する。帛篇・在宥篇においてもやはり帛書系『老子』との深い関連が認められる点は留意すべきである。さらに道の獲得をめぐる繰り広げられる知北遊篇「知・無為謂・狂屈・黄帝問答」では、仁義に加えて礼をも否定する帛書系『老子』三十八章とほぼ同文が見える。

本説話は、擬人化された「知」・「無為謂」・「狂屈」と黄帝の問答で構成される。「知」は「無為謂」に道を知覚する術を尋ねるが、「無為謂」は全く答えない。そこで今度は「狂屈」に質問するが、「狂屈」は説明しようとした途端に内容を忘れてしまう。「知」は仕方なく帰還し、事の次第を黄帝に告げると、黄帝は次のように述べた。

黄帝曰「彼無爲謂眞是也。狂屈似之。我與汝終不近也。夫知者不言、言者不知。故聖人行不言之教。道不可致。德不可至。仁可爲也。義可虧也。禮相僞也。故曰、『失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮。禮者、道之華而亂之首也。』」（知北遊篇）

黄帝曰く、「彼の無爲謂は眞に是なり。狂屈は之に似

たり。我と汝とは終に近からざるなり。夫れ知る者は言わず、言う者は知らず。故に聖人は不言の教えを行う。道は致す可からず。徳は至（致）す可からず。仁は爲す可きなり。義は虧く可きなり。禮は相僞すなり。故に曰く、『道を失いて而る後に徳あり、徳を失いて而る後に仁あり、仁を失いて而る後に義あり、義を失いて而る後に禮あり。禮は道の華にして亂の首なり』と」。

黄帝が言った、「無為謂は眞に道を知っており、狂屈はそれに次ぐ。私とお前は結局道から遠い存在だ。眞に道を知る者は口に出さず、口に出す者は本当に知っていない。だから聖人は「不言の教え」を行うのだ。道は意識的に行うことはできず、徳も同様に意識的に実践はできない。しかし、仁は意識的に行うことができ、義は意識的に行わないことができ、礼はお互いが故意に振る舞い合うものである。だから、『道が失われると徳が現れ、徳が失われると仁が現れ、仁が失われると義が現れ、義が失われると礼が現れる。礼は道のあだ花であり、乱の始めである』と言われるのだ」と。

黄帝は道を完全に忘れて去っている「無為謂」を最上、道を説明せんとした瞬間に忘れてしまった「狂屈」をそ

れに次ぐ者とし、道を求め続ける「知」と自分は道から遙かに遠い存在であると語る。そしてその根拠として、『老子』五十六章・二章・三十八章と同文、ないしは近似的の語句を引用するのである。

儒家的徳目との関連で注目すべきは傍線部である。「故に曰く」以下は、『老子』三十八章「故に道を失いて而る後に徳あり、徳を失いて而る後に仁あり、仁を失いて而る後に義あり、義を失いて而る後に禮あり。夫れ禮は忠信の薄くして亂の首なり」（帛書本三十八章）と酷似する。ここでは人間社会の衰退に伴い、顕彰される徳目も道↓徳↓仁↓義↓礼へと移行することが述べられており、とりわけ仁義礼は道徳を喪失した後の産物として否定的に扱われている。

拙稿で論じたように、郭店『老子』に三十八章との対応部分は見えないが、郭店『老子』は抄本と考えられるので、郭店『老子』成立時に三十八章を含む完本『老子』が存在していた可能性は高い。そしてそれは、仁義礼を肯定する『韓非子』解老篇所引の三十八章に類するものであったと推測される。解老篇所引の三十八章は「道を失いて而る後に徳を失い、徳を失いて而る後に仁を失い、仁を失いて而る後に義を失い、義を失いて而る後に禮を失う」と、道や徳の崩壊がそのまま仁義礼の崩壊に直結

することを説く。仁義礼は道徳の基盤の上にこそ成立するといふのである。そうであれば仁義にも何かしらの効果が期待されていると考えられ、仁義の効用を一定程度認める郭店『老子』十八章の論旨と一致する。したがって郭店本当時の三十八章は、仁義を否定しない解老篇所引の本文に近いものであったと推測されるのである。何れにせよ、知北遊篇も馬蹄篇や肱篋篇と同様に帛書系『老子』と極めて近い内容を示し、仁義礼に対して極めて冷淡な態度をとっていることは確かである。

本節における考察を簡単にまとめよう。内篇における儒家批判は、主に個人的処世術としての斉同論の立場から行われていた。しかし外・雜篇では、孔子等による仁義礼楽の教化こそが人間の本性を阻害し、天下を混乱に導くとするなど、統治論の範疇における儒家批判が中心となってくる。また外・雜篇では、『老子』風の語句が多うされ、何れも反儒家的色彩の濃い帛書系『老子』と強い関連性を示す。

外・雜篇の作者たちが構想する統治とはどのようなのか。それは内篇と如何なる関係にあるのか。外・雜篇では、なぜ『老子』に接近するようになるのか。帛書系『老子』と関係が深い駢拇篇以下四篇を中心に今一度考察してみよう。

第二節 駢拇篇以下四篇の統治論

駢拇篇以下四篇では、繰り返し本性の保全が強調されていた。では本性とは何であり、本性に基づく統治とは如何なるものなのであろうか。馬蹄篇では、伯樂による馬の調教や陶匠による粘土・木工細工を、馬や粘土・材木の本性を阻害する行為と批判した上で、理想の統治について次のように述べる。

吾意、善治天下者不然。彼民有常性。織而衣、耕而食。是謂同德。一而不黨、命曰天放。（中略）夫至德之世、同與禽獸居、族與萬物並。惡乎知君子小人哉。同乎無知、其德不離。同乎無欲、是謂素樸。素樸而民性得矣。（馬蹄篇）

吾意うに、善く天下を治むる者は然らず。彼の民には常性有り。織りて衣、耕して食う。是れを徳に同ずと謂う。一にして黨せざるは、命づけて天放と曰う。（中略）夫れ至徳の世は、禽獸と共に居り、萬物と族して並ぶ。惡くんぞ君子小人を知らんや。同乎として無知なり、其の徳離れず。同乎として無欲なり、是れを素樸と謂う。素樸なれば、而ち民の性は

得らる。

私が思うに、うまく天下を治める者はそのような（本性を歪める）ことはしない。民の常なる本性とは、機織りして衣服をまとい、耕作して食べることだ。これを徳への同化という。徳と一つになって人為に偏らないことを天放（自然への放任）と呼ぶ。（中略）最上の徳が実現した世では、人々は禽獸とともに暮らし、万物と一緒に生活していた。どうして君子や小人の差別などあろう。恬淡として無知であり、その徳から離れることがない。恬淡として無欲であり、これを素樸と呼ぶ。素樸であれば民の本性は十分に発揮される。

本篇の作者は、民の常なる本性を衣食であると規定する。民に備わる自活能力こそ民の本性とみるのである。してみれば、君主が面倒をみなくとも民はその自活能力によって十分生きてゆけるわけであり、そこで教化などの人為を加えず自然のままに放任する「天放」が奨励される。本性に依拠した統治とは、民の自活能力に委任する統治だったのである。これは『老子』の「無為の治」とも通ずるところがあろう。さらに至治の世では、君子と小人の区別はもとより、禽獸や万物さえも区別せず一緒に暮らしていたとする。分別知を働かさない素樸な生

活こそが求められているのである。これは『老子』八十章の小国寡民の理想郷を想起させよう。胙篋篇には、「民は繩を結びて之を用い、其の食を甘しとし、其の服を美とし、其の俗を楽しみ、其の居に安んず。鄰國相望み、雞狗の音相聞ゆるも、民は老死に至るまで相往來せず。此の若きの時なれば、則ち至治のみ」と、より明確に『老子』の小国寡民を支持する記述も見える。儒家批判のみならず、統治の理想型をも『老子』的文章で描写する点是非常に興味深い。

以上見てきたように、駢拇篇以下四篇における本性とは、具体的には民が持つ自活能力を指す。そして本性に依拠した統治とは、本性として備わる自活能力に委任する統治だったのである。

政治色が希薄な内篇と統治論を展開する駢拇篇以下四篇との間には大きな懸隔があるように見えるが、かかる統治論は決して内篇と無関係に登場してきたものではない。内篇の養生主篇「庖丁寓話」には、十九年もの間、刃こぼれ一つせず牛を裁く庖丁の妙技に託し、養生法を説くくだりがある。庖丁は解牛の秘訣を次のように語る。

依乎天理、批大郤、導大窾、因其固然。

天理に依り、大郤に批ち、大窾に導き、其の固より

然るに因る。

（牛を解くには、牛の自然な筋目に合わせ、骨と肉の隙間に刃をふるい、関節に刃を導き入れ、牛が生来もつ形状に従うことが大切である。

解牛の秘訣は「其の固より然るに因る」こと、つまり、牛の形状に沿うことである。これを聞いた文惠君は、「善いかな。吾は庖丁の言を聞き、養生を得たり」と大いに感動する。庖丁が牛の形状に逆らわず牛を裁くように、人間も世の中の自然な有り様に因循してゆけば、庖丁の刃物と同様に人間の生命も保全される、との養生法を文惠君は悟ったのであろう。

かかる養生論は一個人における生命の保全を意図したものである。だが、「其の固より然るに因る」という部分を、民の自然なありように因循するという統治手段に読み替えるならば、統治論への応用も十分可能となる。内篇の中には、既にかかる養生法を統治論に応用したと思われる部分が存在する。

内篇の応帝王篇「天根・無名人問答」には、天下統治をめぐる天根と無名人の問答が載せられている。天下統治の方法を求める天根に対し、無名人は「汝は鄙人なり」と一旦は退けるものの、執拗に食い下がる天根に根負け

して遂にその方法を語る。

汝游心於淡、合氣於漠、順物自然而無容私焉、而天下治矣。（応帝王篇）

汝は心を淡に游ばせ、氣を漠に合わせ、物の自然に順いて私を容るる無ければ、而ち天下は治まらん。

お前の心を恬淡とした境地に遊ばせ、血氣を静寂に保ち、万物の自然なありように順応して私心を挟まないようにすれば、きつと天下は治まるであらうよ。

外物の刺激を絶ち、心を無欲・平静に保つことを説く前半部は、斉物論篇「齧缺・王倪問答」等に登場する利害・死生を超越した至人の境地を想起させる。また万物の自然なありように因循すべきことを説く後半部は、先の「庖丁寓話」で説かれる養生法に通ずるところがある。ただしここでは、「而ち天下は治まらん」とあるように、斉同論的処世術や養生術の実践が天下統治の手段と位置づけられている点が注目される。通常は個人の枠内に収まる斉同論や養生論が、ここでは統治論に応用されているのである。

駢拇篇以下四篇では、民の本性に随順する統治が求められていた。それはまさに本説話の「物の自然に順いて

私を容るる無ければ、而ち天下は治まらん」という部分に相当する。すなわち、駢拇篇以下四篇の統治論は、内篇に見える養生論を統治論へ発展させたものと考えることが出来る。しかしながら、政治的関心が稀薄な内篇の思想を統治論へ応用するのは、甚だ困難な作業でもある。そこで豊富な政治論を有し、且つ思想傾向の近似する『老子』の思想を導入して補完を試みたものと思われる。

外篇で急激に政治色を帯びてくるのは、他学派への對抗意識が大きく働いていると考えられる。当時、儒家や墨家をはじめとする他学派は盛んに天下統治の方法を議論していた。一方、内篇に見える莊周の思想は、一個人の安寧に終始する思想である。これでは莊周の思想は、一個人の救済にとどまる狭隘な思想であるとの批判を免れない。かかる批判の回避と他学派への対抗上、莊子後学は、内篇の思想を統治論へ応用したり、『老子』の思想を導入したりして、統治論の整備をはかったものと推測される。

さて、駢拇篇以下四篇、或いは知北遊篇等の諸篇が反儒家の立場を表明していることは明らかだが、それは儒家の中でも如何なる学派を念頭においた批判であろうか。節を改めて検討してみよう。

第三節 莊子後學と荀子

谷中信一氏は、郭店『老子』と今本『老子』を比較検討する際、『莊子』知北遊篇に着目し、以下のように述べている。

①夫知者不言、言者不知、②故聖人行不言之教。③道不可教、道不可致、德不可至、仁可爲也、義可虧也、禮相僞也。④故曰、失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮、禮者、道之華、而亂之首也。⑤故曰、爲道者日損、損之又損之、以至於無爲、無爲而無不爲也。⑥今已爲物也、欲復歸根、不亦難乎。其易也、夫唯大人乎。

今本『老子』と郭店『老子』との比較を進めていく上で問題になりうるのは③と④の部分であろう。③と④に共通しているのは、「道」「德」「仁」「義」とともに、「禮」を問題にしている点である。明らかに、前節でも検討した帛書篇と同様な儒家批判が窺われるのである。特に、ここでは「禮」に對する批判のあることに注意したい。しかも③に見られるように「禮相僞也」と述べて、禮が極めて作爲性の強いものであることをもってこれに批判を加えている。こ

うした批判が、「性僞之分」を立てて「僞」の重要性を強調するとともに、「禮義法度」による政治を説いた荀子（もしくは荀子學派）に向けられたものであらうと推測することはさほど困難なことではない。

また知北遊篇の作者がその當時の『老子』を踏まえてこの①から⑥までの部分を述作したことは確かであろうから、傍線部④の部分は、郭店『老子』以後に『老子』中に組み込まれた成分だったのではないからうかと推測される。しかし、③はそうではなかった。その理由はよくわからない（注⑥）。

谷中氏は、知北遊篇において礼がその作爲性の強さから批判されている点に着目し、これを作為としての「僞」を重視した荀子、もしくは荀子學派への批判とする。そして知北遊篇の作者は、当時の『老子』を踏まえて知北遊篇を述作したであらうとし、傍線部④に相当する部分、すなわち今本『老子』三十八章を、郭店『老子』以後に加増された部分と推測する。そして「むすび」では、『老子』の反儒家的傾向について『老子』の反儒家的傾向は、當初からのものではなく、戰國中期から特に末期にかけて黄老家ないしは老莊學派が儒家（とりわけ荀子學派）との厳しい對立が深まっていく過程で、新たに加わった

要素だったということもほぼ明らかになったことである」と述べている。

要するに氏は、先ず反儒家的傾向を帯びていない郭店『老子』があり、戦国後期から末期にかけて、黄老家ないしは老莊学派が荀子学派との対立を深めるなかで礼批判を含む三十八章等が付加され、知北遊篇の引用へ至ったと推測するのである。

以上の推論は、知北遊篇の「禮は相偽^なすなり」が荀子批判であるとの前提から出発している。荀子が「偽」を重視したことは確かだが、果たして「禮は相偽^なすなり」は荀子に対する批判となりうるのであろうか。『荀子』性悪篇を中心に再検討してみよう。

不可學、不可事、而在人者、謂之性。可學而能、可事而成、之在人者、謂之偽。是性偽之分也。（性惡篇）
學ぶ可からず、事とす可からずして、人に在る者、之を性と謂う。學びて能くす可く、事として成す可くして、之れ人に在る者、之れを偽と謂う。是れ性偽の分なり。

学習や修養を経ずに生来人間がもつ能力、これを性と呼ぶ。学習や修養を通して始めて獲得可能な能力、これ

を偽と呼ぶ。以上が性・偽の区分である。

荀子は、後天的な学習や修養を必要とせず、人間が先天的に有する能力を「性」（本性）と呼び、学習や修養を通して獲得する能力を「偽」（作為）と呼んだ。そして「今、人の性は、生まれながらにして利を好むこと有り。…生まれながらにして耳目の欲有り、聲色を好むこと有り」（同）と、人間の本性を利益を好み、憎悪の感情を持ち、感覚器官の悦楽を追求するものと規定する。そこで「故に必ず將に師法の化、禮義の道有りて、然る後に辭讓に出で、文理に合し、治に歸せんとす」（同）と、人間は先王の教化や礼義の規範という外的規範（「偽」）によつてはじめて辞讓の心や規範を体得し、世の中は平和に向かうとしたのである。

さらに荀子は、「禮義」の修得次第では、一般人も聖人の禹になり得ると説く。

「塗之人可以爲禹。」曷謂也。曰、凡禹之所以爲禹者、以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也、皆有可以知仁義法正之質、皆有可以能仁義法正之具。然則其可以爲禹明矣。（性惡篇）
「塗^{みち}の人も以て禹と爲る可し」とは曷の謂いぞや。

曰く、凡そ禹の禹爲る所以の者は、其の仁義法正を爲^{おさ}むるを以てなり。然らば則ち仁義法正には知る可く能くす可きの理有り。然らば而ち塗の人も、皆な以て仁義法正を知る可きの質有り、皆な以て仁義法正を能くす可きの具有り。然らば則ち其の以て禹と爲る可きこと明らかなり。

「道端の人も聖人の禹とすることができる」とは、如何なる意味であろうか。禹が偉大な禹として賞賛されるのは、彼が仁義や法規をしつかりと修得したからである。人間である禹に修得が可能だった以上、仁義や法規は同じ人間ならば誰もが理解し、実践できることになろう。道端の人も人間である以上、仁義や規範を理解し実践する資質は備わっている。してみれば、道端の人すら禹になることができるのは当然であろう。

ここで登場する「仁義法正」（仁義・法規）とは、外的規範である「禮義」の一つと考えられる。荀子は人間である禹が仁義・法規を修得して聖人になった例を挙げ、人間であれば誰もが「仁義法正」を理解し実践する能力を備えており、努力次第では禹にさえなりうると説くのである。

万人が「仁義法正」の資質を有するのならば、「仁義法

正」とは、畢竟、人間の本性に内在するもので、『孟子』の性善説とさほど変わらないではないか、との疑念も生じてこよう。しかし荀子が考える性とは、後天的な学習が不要なものであるし、また「禹の禹爲る所以の者は、其の仁義法正を爲むるを以てなり」と、禹は後天的な「仁義法正」の修得によつて聖人たり得たと説明されていることからすると、あくまで荀子は「仁義法正」を外的規範と認識していたと考えねばならない（注7）。

さて、以上の検討を踏まえた上で、莊子後学と荀子の関係について考えてみよう。確かに谷中氏が指摘するように、知北遊篇の「禮は相僞^なすなり」は、「僞」を重視した荀子との関連を想起させる。しかしながら、礼の作為性を強調するだけでは決して荀子批判にはなり得ない。荀子も同じく「禮義」を「僞」（作為）と捉えているからである。仁義礼樂を人間の本性ではないとする駢拇篇以下四篇の論説も同様である。先述の如く、荀子も仁義礼は外的規範であり、非本性と考えている。その荀子に対し、仁義礼は人間の本性ではないと批判してみても、全く的外れの議論となろう。知北遊篇及び駢拇篇以下四篇に見える儒家批判は、以上の理由から荀子に対して行われたものとは考えられないのである。それでは莊子後学は、いったい如何なる人物、或いは集団を仮想的として

いたのだろうか。

第四節 子思学派の性論

駢拇篇では「天下の至正に非ざる」者として、六名が名指しで批判されている。

是故駢於明者、亂五色、淫文章……而離朱是已。多於聰者、亂五聲、淫六律。……而師曠是已。枝於仁者、擢德塞性以收名聲。……而曾史是已。駢於辯者、累瓦結繩、竄句游心於堅白同異之間。……而楊墨是已。故此皆多駢旁枝之道、非天下之至正也。（駢拇篇）

是の故に明に駢なる者は、五色に亂れ、文章に淫す……而ち離朱是れのみ。聰に多なる者は、五聲に亂れ、六律に淫す。……而ち師曠是れのみ。仁に枝なる者は、徳を擢き性を塞ぎ以て名聲を收む。……而ち曾史是れのみ。辯に駢なる者は、瓦を累ね繩を結び、堅白同異の間に竄句游心す。……而ち楊墨是れのみ。故ち此れ皆な多駢旁枝の道にして、天下の至正に非ざるなり。

視覚が敏感すぎて五色・文章を乱す離朱。聴覚が敏感すぎて五音・六律を乱す師曠。仁に過剰で、徳を抜き去り本性を塞ぎ止めて名声を獲得する曾参・史鱣。弁舌

に過ぎ、無用の言を集めて堅白同異の詭弁を弄する楊朱・墨翟。

離朱と師曠は伝説的人物なので、思想上の敵対者として考えられるのは、他の四名である。ただし、楊朱・墨翟は彼らの詭弁について指弾されている。したがって、仁等の徳目や本性論との絡みで批判されているのは曾参・史鱣ということになる。同篇には「且つ夫れ其の性を仁義に属せんとする者は、通ずること曾史の如しと雖も、吾の憾しと謂う所には非ざるなり」と、やはり仁義を本性とする曾参・史鱣が排斥されており、両者は肱篋篇や在宥篇でも繰り返し攻撃されている。

曾参は孝の実践者として有名だが、既存の文献には本性に関する言説はほとんど見えない。史鱣は衛の家老で、『論語』衛霊公篇で孔子に「直なるかな史魚」と評される人物であるが、その思想については不明である。外篇作成時には、曾参・史鱣が仁や性を説いたという認識が存在したのであろう。

我々が知る中で本性論が本格的に展開されるのは、孔子の孫である子思（前四八三〜前四〇二年）の時代からである。子思の著作とされる『中庸』の冒頭では、「天命ずる、之を性と謂う。性に率う、之を道と謂う」と、性に関する論説が見える。また、近年発見された郭店楚

簡中の儒家系諸篇は、子思と魯穆公の問答で展開される『魯穆公問子思』や子思の著作である『中庸』と緊密な関わりをもつ『性自命出』を含むことから、子思学派の著作と考えられているが、その中の『性自命出』や『語叢』には、性と仁義礼智の關係に論及した部分が存在する。また、子思の門人に教えを受けたとされる孟子には著名な性善説があり、それに反駁した荀子には性悪説がある。

『莊子』外篇が成立したと推定される戦国後期は荀子と同期であり、特に子思学派や孟子の性論が隆盛を極めていた時期である。かかる性論の盛行と『莊子』外篇で俄に性が論じられ始めることは、決して無關係ではないであろう。そこで先ず子思学派との関連が示唆される郭店楚簡『性自命出』や『語叢』から、性論に関する部分を抽出して見ていくことにする。

性自命出、命自天降。道始於情、情生於性。（『性自命出』）

性は命より出で、命は天より降る。道は情より始まり、情は性より生ず。

『性自命出』では、天↓命↓性↓情↓道という発生過程が述べられる。『中庸』冒頭の「天命ずる、之を性と謂う。性に率^{くが}う、之を道と謂う」とあるのと、極めて近い思考である。さらに『性自命出』や『語叢』には、性と仁義礼智の關係を解説する部分が存在する。義については少々複雑なので、先に仁智礼について見てみよう。

【仁】篤、仁之方也。仁、性之方也。性或生之。（『性自命出』）

篤は仁の方^{かた}なり。仁は性の方^{かた}なり。性は之を生ずること或^{ある}り。

由中出者、仁・忠・信。（『語叢一』）
中より出づるものは、仁・忠・信。

【智】智生於性、卯生於智…。（『語叢二』）
智は性より生じ、卯は智より生じ…。

【礼】情生於性、禮生於情。（『語叢二』）
情は性より生じ、禮は情より生ず。

『性自命出』では、篤実^{とこと}は仁の属性であり、仁は性の属性で性より生ずるとし、仁の根元を人間の本性に置く。仁は忠・信とともに人間の内部から発生すると説く『語

叢一』も、「性」字こそ見えないが、『性自命出』の思考と極めて近い。『語叢二』では、智も同様に性から発生するとされている。礼の場合、直接には情から発生し、情は性に淵源をもつとされ、性↓情↓礼の経路が示される。してみれば、礼は間接的に性から発生することになる。したがって、仁・智・礼は何れも性に淵源を持つと理解することができる。では、義についてはどうであろうか。

【義】仁生於人、義生於道。或生於内、或生於外。（『語叢一』）

仁は人より生じ、義は道より生ず。内より生ずる或り、外より生ずる或り。

「義は道より生ず」とあるように、義は道と関連が深いので、ひとまず道について見てみよう。前掲の『性自命出』では、「道は情より始まり、情は性より生ず」と、道は人間の感情より始まり、感情は本性より生ずるとされる。してみれば、道も結局は性から生じたと考えられるが、「性↓情」の経路と「情↓道」の経路とでは、発生（はっせい）の事情（しじょう）が些（ち）異なる。「性↓情」の経路では、「情は性より生ず」とあるように、人間の感情が本性より自然発生的（はっせい）に発露（はつろ）することをいう。これに対して「情↓道」の

経路は、「道は情より始ま」と、道は情から開始されると述べられている。『中庸』では「性に率（ひきか）う、之を道と謂（い）う」と、人間の本性に基づいて歩むべき進路を設定することが道とされていた。『性自命出』で道が情より発生するとは述べられず、「始ま」と表現されるのは、「情↓道」が自然発生的ではなく、人為的に発生すると考えられているためであろう。「仁は人より生じ、義は道より生ず。内より生ずる或り、外より生ずる或り」と、仁が自然の本性より生ずるのに対し、義は人為的な道から生ずると説かれるのも、同様の思考によると思われる。すなわち人間が踏み行（な）うべき道は、人間の本性から生じた情（感情）に基づいて設定されるのであり、性から自然発生的に現れる情（感情）や、その延長線上にある仁・智・礼とは一線を画するのである。

義に関しては以上のような複雑な事情があり、厳密に言えば、性から発生するものではない。しかし義は性と全く無関係ではなく、性を基盤に設定される道より発生するのであるから、性に淵源をもつという点では仁・智・礼と共通するといえよう。

『性自命出』や『語叢』では、以上のように仁義礼智の四徳目があたかも人間の本性の如く説かれている。また郭店楚簡『五行』では、仁義礼智聖の五徳目が心中に

顕現化するとして、性にこそ触れないものの、先の性論と極めて近い思考が看取される。

仁形於内、謂之德之行、不形於内、謂之行。義形於内、謂之德之行、不形於内、謂之行。禮形於内、謂之德之行、不形於内、謂之「行。智形」於内、謂之德之行、不形於内、謂之行。聖形於内、謂之德之行、不形於内、謂之行。『五行』

仁の内に形わる、之を徳の行と謂い、内に形われず、之を行と謂う。義の内に形わる、之を徳の行と謂い、内に形われず、之を行と謂う。禮の内に形わる、之を徳の行と謂い、内に形われず、之を行と謂う。

「智」の内に「形」わる、之を徳の行と謂い、内に形われず、之を行と謂う。聖の内に形わる、之を徳の行と謂い、内に形われず、之を行と謂う。

仁・義・礼・智・聖等の徳目が心中に生ずる場合、これを「徳の行」と呼び、単に表面的な行動のみが存する場合、これを「行」と呼んで「徳の行」と区別している。もともと、これらの徳目は心中に忽然と現れるのではなく、例えば仁の場合、「仁の思うや清し。清ければ則ち察（つまた）らかなり。察（つまた）らかなれば則ち安んず。安んずれば則ち温（なご）

やかなり。温（なご）やかなれば則ち悦ぶ。悦べば則ち戚（うれ）うれば則ち親しむ。親しめば則ち愛す。愛すれば則ち玉色なり。玉色なれば則ち形（あら）わる。形（あら）わるれば則ち仁なり」（同）と、思索が清なる状態から、察↓安↓温↓悦↓戚↓親↓愛↓玉色という細かな修養の段階を経てはじめて一つの徳目の修得に至るわけである。このような煩瑣な過程が必要であるものの、これらの五徳目はやはり人間の内部に発生するのであるから、五徳目は人間の本性に内在するものであるともいえよう。

また『五行』には、「見て之を知るは智なり。聞きて之を知るは聖なり。明明たるは智なり。兢兢たるは聖なり」と智・聖を併記する箇所がある。帛書本十八章・肱篋篇・在宥篇における「絶聖棄知」の主張は、『五行』等の思想に対する批判であるかも知れない。さらに『孟子』には、仁義禮智の徳が万人に内在されているとする有名な性善説がある。

惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。恭敬之心、禮也。是非之心、智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。（『孟子』告子上篇）

惻隱の心は人皆な之れ有り。羞惡の心は人皆な之れ有り。恭敬の心は人皆な之れ有り。是非の心は人皆な之れ有り。惻隱の心は仁なり。羞惡の心は義なり。恭敬の心は禮なり。是非の心は智なり。仁義禮智は、外由り我を鑠するに非ざるなり。我れ固より之を有す。

惻隱・羞惡・恭敬・是非の心は万人に備わつており、仁義礼智の基である。仁義礼智は外部から私を教化するものではない。私は生得的にこれを所有している。

孟子は、万人が仁義礼智の端緒を備えていると説く。後世、荀子は「孟子曰く、人の性は善なりと。曰く、是れ然らず」（性惡篇）と、孟子の説を人間の本性を善とみる性善説と理解し、これに反駁した。万人が生得的に仁義礼智の端緒を備えるとする孟子の説は、荀子が理解したように仁義礼智を本性とするかのような印象を与える説であつた。

以上のように、郭店楚簡『性自命出』・『語叢』・『五行』、そして『孟子』では、仁義礼智は人間の本性（或いは心中）より生ずるとしたり、その萌芽は万人に内在されているとしたりと、仁義礼智の徳目があたかも人間の本性であるかの如く説く。この点は『莊子』外篇に見える本

性論と決定的に異なつていよう。すなわち、『莊子』外篇の仮想敵は子思学派（広く『孟子』も含む）であつたと考えれば、その批判の内容もよく理解できるのである。

先述の如く駢拇篇以下四篇には、曾子・史鯨の名が見える。史鯨については未詳だが、曾子と子思の思想的共通性については夙に指摘されている（注⑤）。『礼記』檀弓上篇には、曾子と子思の問答が見え、そこで曾子は子思を「伋」と名前で呼んでおり、両者が師弟関係にあつたことを窺わせる（注⑥）。さらに孟子は子思の門人に学んだという一連の思想的系譜を想定することができる。

駢拇篇で列挙された六人は、伝説的人物、ないしは各思想の代表者であり、戦国後期から見れば大昔の人物である。外・雜篇の著者の眼前で活動していたのは、当然、その後学であつたろう。そして曾子に淵源を持つ後学とは、戦国中・後期にあつては前掲の郭店楚簡諸篇や『孟子』を信奉する子思学派（これを曾子学派と呼ぶことも可能である）であつた。莊子後学は、当時活動していた子思学派への批判として、彼らの思想的淵源である曾子・史鯨を攻撃したものと思われる。

第五節 郭店系『老子』から帛書系『老子』へ

それではこれまでの考察を振り返りつつ、帛書系『老子』出現の契機、及び郭店系『老子』から帛書系『老子』へ移行する要因について考えてみよう。

内篇は主に個人的な処世の方法を論じており、内篇における儒家批判もこの処世論をめぐって行われる。儒家は「子曰く、仁に里るを美しと爲す」（『論語』里仁篇）や「忠信を主として義に従（したが）ふは、徳を崇（たか）くするなり」（『論語』顔淵篇）のように、仁や義の修得による人格形成を目指した。莊子はかかる修養論を、特定のものに固執・偏向するものとして批判し、万物を等価と見る万物斉同の立場を主張する。仁義・礼楽を忘れて「大通」の境地に至る顔回を描いた大宗師篇「顔回・仲尼問答」は、まさに儒家の修養論を揶揄したものと言えよう。修養論それ自体は一個人の枠を出ないものであるが、儒家は決して自己の完成のみを目標としていたわけではない。「子曰く、己に克ちて禮に復るを仁と爲す。一日己に克ちて禮に復れば、天下は仁に歸す」（『論語』顔淵篇）とあるように、儒家は仁等の修得がそのまま天下統治に直結すると考えていた。すなわち儒家の修養論は、統治論の一環として語られているのである（注10）。しかしながら内篇の関心は個人的な処世術にあり、政治的関心は極めて希薄

であった。そこで批判の矛先は儒家の統治論ではなく、専ら個人的な枠中で語られる儒家の修養論に向けられることとなったのである。

これに対して莊子後学の著作と考えられる外・雜篇では、統治論をめぐる上での儒家批判が中心となってくる。当時、儒墨をはじめとする他学派は盛んに統治論を展開していた。それに比べると、莊子の思想は一個人の処世という狭い視野における思想でしかない。そこで莊子後学は急速統治論を整備し、莊周の思想が天下統治さえ可能な思想であることを示すと同時に、儒家の統治論についても盛んに攻撃を加えるようになるのである。駢拇篇以下四篇における統治論の基礎となったのは、内篇で展開される養生論である。自然への因循を説く養生論を、民の本性に因循すべきとする統治論へと発展させたのである。

当時の思想界において、いち早く本性論を展開していたのが儒家である。莊子後学に先行する戦国中期においては、とりわけ子思系統の儒者の中でこの議論が盛んであった。かかる一連の本性論は、仁義礼智等の徳目と本性とを強く結びつける点に特色を持つが、莊子後学にとってこれは絶対に容認できないものであった。なぜなら、彼らは素朴な本性の保全を最も重視していたからである。

本性の發揮に修養が必要というのではもはや本性とは呼べない、莊子後学はこのように考えたことであろう。そこで駢拇篇以下四篇では、子思学派の思想的淵源である曾子・史鱣の名を挙げ、繰り返し儒家批判を展開することとなった。

外・雜篇で激しく仁義礼楽を批判するのは以上の理由によると思われるが、その際、彼らは頻繁に『老子』を借用するようになる。『老子』には統治論が豊富であり、『老子』の提唱する「無為の治」や「小国寡民」は、民の本性の保全に最適な統治論だったからである。政治的関心が稀薄な内篇の思想を、統治論に応用せんとする莊子後学にとつて、『老子』はその不足を補う恰好の材料であつた。こうして『老子』が『莊子』の中に盛んに取り込まれることとなるが、問題はその時、帛書系『老子』テキストが既に成立していたか否かである。帛書系『老子』テキストが既に存在していたならば、莊子後学は反儒家的色彩の濃いそれをそのまま利用したということになる。もし成立していなければ、莊子後学が郭店系『老子』に反儒家的な改変を加えて、儒家批判を展開したということになる。判別の困難な問題ではあるが、筆者は莊子後学が新たに改変を加えた可能性が高いと考える。

『莊子』は既成の思想、ないしは文章を自らに意図に

合わせて加工し、パロディ的な効果を狙いつつ自己の主張を展開することが多い。「絶聖棄智」を唱える胠篋篇にも、かかる手法が見えている。大盗でさえ聖・勇・義・知・仁の徳目が不可欠であるとして儒家を風刺する盜跖篇などはその好例であろう。また、至徳の世として容成氏から神農氏に至る十二帝王の名を掲げ、『老子』の「小国寡民」が実現されていた時代とする胠篋篇は、近年出土した上博簡『容成氏』との絡みで考えると、そのパロディー性がよく理解できる。

昔者容成氏・大庭氏・伯皇氏・中央氏・栗陸氏・驪畜氏・軒轅氏・赫胥氏・尊盧氏・祝融氏・伏羲氏・神農氏。當是時也、民結繩而用之。甘其食、美其服、樂其俗、安其居。鄰國相望、雞狗之音相聞、民至老死而不相往來。若此之時、則至治已。（胠篋篇）

昔者に、容成氏・大庭氏・伯皇氏・中央氏・栗陸氏・驪畜氏・軒轅氏・赫胥氏・尊盧氏・祝融氏・伏羲氏・神農氏あり。是の時に當りて、民は繩を結びて之を用い、其の食を甘しとし、其の服を美とし、其の俗を楽しみ、其の居に安んず。鄰國相望み、雞狗の音相聞ゆるも、民は老死に至るまで相往來せず。此の若きの時なれば、則ち至治のみ。

「容成氏…尊」盧氏・赫胥氏・喬結氏・蒼頡氏・軒轅氏・神農氏・埤氏・墉遲氏之有天下也、皆不授其子而授賢。（上博簡『容成氏』）

「容成氏…尊」盧氏・赫胥氏・喬結氏・蒼頡氏・軒轅氏・神農氏・埤氏・墉遲氏の天下を有つや、皆な其の子に授けずして賢に授く。

肱篋篇では、容成氏に始まる十二帝王の系譜を挙げ、『老子』が説く「小国寡民」の理想的統治が実現されていた時代とする。一方『容成氏』では、肱篋篇と同様に容成氏に始まる歴代の帝王の系譜を挙げるものの、「皆な其の子に授けずして賢に授く」と禪譲による統治が実現されていた時代とする。『容成氏』は戦国中期以前の著作であり、戦国後期成立の肱篋篇に先行する文献である。

『容成氏』の思想系統については未だ判然としないが、禪譲を強調する点より見れば、儒家と何らかの関係性をもつ文献であるといえよう。莊子後学は、先行していた『容成氏』に類する文献を利用し、これを儒家的な禪譲物語から『老子』風の「小国寡民」の物語へとすり替え、自己の主張を展開したものと思われる。これに限らず、既成の説話や文章に改変を加えて利用する手法は、『莊子』

の常套手段であり、「絶聖棄智」の場合も同様の操作が行われた可能性が高い。莊子後学は、当時の『老子』（郭店系『老子』）に見える「絶○棄○、○」という表現を借用し、○の部分に「仁」「義」、或いは「聖」「知」を挿入して儒家批判に利用した。そしてこの改変は元の『老子』テキストにも及び、帛書系『老子』の出現に至ったものと推測される。

莊子に弟子が存在したことは、『莊子』山木篇や列禦寇篇に窺うことができる。彼ら莊子後学の活動は、帛書系『老子』の流布にも重要な役割を果たしたであろう。個々の活動によって新テキストを流布させることは非常に困難である。数量的に不利なため、大量に出回っている従来のテキストとの照合の結果、新テキストは修正を余儀なくされるだろうからである。しかし、莊子後学の間で帛書系『老子』が継続的に書写されたならば、新テキストは大幅に増加し、莊子後学の活動とともに民間に流布したことも十分考えられる。帛書系『老子』は反儒家の立場を明確に表明するテキストであり、立場は旧来のテキストより鮮明で、儒家に批判的な多くの人々の支持を得たであろう。儒家との論争の際に有力な武器となったことも想像に難くない。帛書系『老子』は、莊子後学が子思学派との対立を深める中で登場し、莊子後学の活

動によつて瞬く間に主流の座へとのぼりつめたのである。

注

- (1) 丁原植『郭店竹簡老子釋析與研究』(萬卷樓 一九九八年)、谷中信一「郭店楚簡『老子』及び「太一生水」から見た今本『老子』の成立」(郭店楚簡研究会編『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院 二〇〇二年)。
- (2) 拙稿「『老子』と儒家思想」(『中國研究集刊』呂号「第三十一号」二〇〇二年)。
- (3) 郭店『老子』三種は六十四章に相当する箇所が甲本と丙本に見える以外、全く重複がない。また今本に見えない箇所はなく、三種は今本の枠内にすつぱりと収まる。以上の点から考えると、郭店『老子』三種は、抄本である可能性が高い。詳細は拙稿参照。
- (4) 谷中氏前掲論文。
- (5) 武内義雄『老子と莊子』(岩波書店 一九三〇年 後ち『武内義雄全集』第六卷所収) 参照。
- (6) 谷中氏前掲論文。
- (7) かかる奇怪な現象は、荀子が人間の本性を惡と規定したこと起因する。人間が宿す性が惡性で、善の認識や実践が全く不可能ならば、「礼義」も無用の長物となる。性惡説

を唱える荀子も、目指すところは善行による秩序の確立である。そこで荀子は、人間の本性は惡性だが、矯正の道具である「礼義」を認識し、実行する最低限の能力は万人に備わっているとしなければならず、その結果、一見、孟子の性善説のような説法をとるに至ったものと思われる。

- (8) 武内義雄『中國思想史』第三章「二 曾子学派」(『武内義雄全集』第八卷思想史篇一所収 角川文庫) を参照。

- (9) 資料的な信憑性に問題の残る文献ではあるが、『孔叢子』居衛篇にも「曾子・子思問答」が見える。

- (10) 『論語』子路篇ではまた、「上禮を好めば、則ち民は敬えて敬せざること莫し。上義を好めば、則ち民は敢えて服せざること莫し」と、為政者による礼や義の重視が統治に大きく関与することをいう。