



Title	淮南子の論法に関する一考察
Author(s)	鈴木, 喜一
Citation	懐徳. 1959, 30, p. 14-40
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90336
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

淮南子の論法に關する一考察

鈴木喜一

ことばといふものが自己の思想を他者に訴へんとするものである限り、そこに二つの面が考へられる。その一つは、ことば自體としての技巧であり法則である面であり、他の一つは、ことばによつて傳へられる思想の内容と法則との面である。この両面は一應區別されうが、しかし人間に關するものが凡てさうである如く、それは非人間的なものに關するものの如くには、明確に區別されることができない。歴史の流に於いて觀れば、それは古代の思想界に於いて殊に著しい所であらう。

陳澧が東塾讀書記卷九禮記の項に於いて言ふ所によれば、古者、記言の體に三種あつた。曰く、第一は傳聞が集成せられてできたもので、一人一時の作ではない。論語等がこれに當る。第二は傳聞に基づきこれを伸引して一篇を成したもので、一時の言ではないが一人の筆である、著書といふべきもの。坊記・表記・表記・繙衣等がこれに當る。第三はやはり傳聞に基づくが、一人一時の著述で著者の創意の濃厚なるもの。禮運・儒行・哀公問・仲尼燕居・孔子問居等がこれに當る、と。馮友蘭が其著中國哲學史第五章に引くところの傅斯年の説では次の如く言ふ。古書の私人の著作として最早のものは論語で、記言の體である。孟子・莊子の書となると、論語の簡約的記言が配置のある記言となり、

更に設寓的記言を生ずる。これが戦國諸子文體の初歩である。其後、荀子の或部分の如く、記言の體を捨てて標題立論の形式を取る者が現れた。これが戦國諸子文體の第二步である、と。これらはいづれも書誌學的立場から述べられたものであるが、今、觀點を少しく變じてことばと思想との聯關といふ所から眺めると、まづ諸子百家の勃興に伴ふ辯論の盛行といふことが想起されよう。孟子や莊子に見られる配置ある記言や設寓的記言といふ形式は、戦國當時の辯論術の練磨といふことを背景にして考へる時、一層意味のあるものとなるのではなからうか。更に、標題立論の形式となると、これは荀子よりも後の、呂氏春秋や淮南子の如き雜家の書に於いてより豊富な例を見るであらう。而してこれら豊富な例より、以下述べる如く、一種獨特の論法が発見されうるかも知れない。かかる點を考慮に入れて以上をまとめてみると、一應次の如く考へられよう。

まづ、論語の如く古聖賢のことばが集められたものがある。これら個々のことばは無論深い意味に満ちてゐるし、又、全體としての論語といふ書も生ける思想體系を荷つてゐる、と考へることができが、個々のことばとことばとの間、即ち各章の間にまで緊密な論理的聯關を考へることが果して妥當であるか否か、相當疑はしく思はれる。又、ことば其者も、論語は殊にさうであるが、極めて平靜温潤の趣があり、説得するところはあつたが説得的ではない。但しこのことは、激越な調子や巧緻な辭令が見られないといふまでで、決して論語のことばが睿智の深さや論理の明快さを缺いてゐるといふのではない。子路篇に見られる

名不正則言不順、言不順則事不成、事不成則禮樂不興、禮樂不興則刑罰不中、刑罰不中則民無所措手足。

の數句は、西洋論理學の所謂「アリストテレスの連鎖式」を成すもので、これによつてまづ「あらゆる名不正なるものは治でない」ことを推理し、然る後此命題の戻換の換質によつて「いくらかの名正なるものは不治でない——治である」を證明せんとしたに外ならない。これは論理といふ點に關するほんの一例にすぎぬ。嘗て胡適は先秦名學史に於いて、孔子のことは——例へば顔淵篇の「政者正也」や樂記篇の「樂者樂也」——に、ことば其者よりする發想と

もいはるべき一面があることを指摘した。かかる直觀的・特徴把握的な言語的概念構成は、固より古代思想を蓋ふ一特色であらう。但、已に論語に右の如き、ことばの内容たる經驗的知識を抽象的に規制する思考の法則が、明白に看取されうることは争へぬ事實である。この論理性は次の時代に入ると、莊子齊物論の有名なる一章

既已爲一矣、且得有言乎。既已謂之一矣、且得無言乎。一與言爲二、二與一爲三、自此以往、巧歷不能得、而況其凡乎。

に代表せられる如き、眞に抽象的な思辯にまで達した。

勿論ここに達するまでには、相當の時間と前述の如き思想界の事情——辯論の流行——とを要したであらう。孟子を見ると、その各篇は概ね陳澧の言ふ第二種の傳聞に基づく著作、乃至第三種の創作的編集による著作と考へられる。これらは又、傅斯年の説に従へば、配置せられ設寓せられたる記言體であり、そのことは、これを論語に於ける孔子のことばに比すれば、一層他者に訴へんとする意欲が強烈となつて居り、そのことは單なる日常會話の域を出でて辯論としての性格を帶び、従つてそこに辯論の技術——廣い意味での辯證法——が考へられてゐることを示してゐる。同様の事情が莊子についても考へられるであらう。思考のより體驗的な性格のものに於いて殊にさうであるが、自己の眞意を他者に理解せしめんとするとき、後述する標題立論の形式よりもむしろ文學的創作の形式を借る方がより如實に相手の心情に訴へうる場合がある。所謂戰國諸子文體の初歩段階に於いて右の如き形式が盛行したとすれば、それは前記の思想界の事情と共に、それらの思想の性格にも基づく所があると考へられないであらうか。

さて右の辯證法はいふまでもなく論證のための技術である。ところで論證には、それによつて他者をして自己の思想を理解せしめんとする悟他的方面と共に、その裏付として、その論證自體の起る基礎としての自悟的方面を含まねばならない。これを論理學的にいふと、まづ訴へんとする主題を提起して、次にその理由を次々と證明してゆく論證は、實は、或る前提から出發して次々と歸結を生んでゆく推理の恰も逆轉された形となつてゐるのである。所謂諸子

文體の第二段階たる標題立論の形式は、前段階の辯論の含む、右の如き論證の性格がそのまま發展せしめられたものと見てよいのではなからうか。然らばこの形式に屬する文獻の論述の仕方を検討することによつて、その推理の方法、延いては根本的な思考法則が發見されることを期待することができよう。まづ傅斯年の擧げる荀子を一瞥し、然る後本題たる淮南子に進むことにしたい。

荀子が古代思想家の中でも論理的思考を以て鳴ることは言ふまでもなからう。今その論述より一二を拾ふと

禮者所以正身也。師者所以正禮也。無禮何以正身。無師吾安知禮之爲是也。禮然而然、則是情安禮也。師云而云、則是知シテ若シテ師也。情安禮、知若師、則是聖人也。故非禮、是無法也。非師、は無師也。不是師法而好自用、譬之是猶以盲辨色、以聾辨聲也、舍亂妄無爲也。

(修身)

人何以能羣、曰分。分何以能行、曰義。故義以分則和、和則一、一則多力、多力則彊、彊則勝物。故宮室可得而居也。故序四時、裁萬物、兼利天下、無它故焉、得之分義也。

(王制)

右の二例の如きは演繹的推理を示すものと謂つてよいであらう。しかるに又、
人之性惡、其善者僞也。

今人之性、生而有好利焉。順是、故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是、故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲有好聲色焉。順是、故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性、順人之情、必出於爭奪、合於犯分亂理而歸於暴。故心將有師法之化、禮義之道、然後出於辭讓、合於文理、而歸於治。用此觀之、然則人之性惡明矣、其善者僞也。

(性惡)

右の例の如きは歸納的推理を示すものと考へられる。一體、荀子の思想はあくまで人間中心の立場と考へられるが、禮論篇にも「人生れながらにして欲あり。欲して得ず、求めて度量分界なければ争亂せざる能はず。先王その争亂を惡むが故に、禮義を制して之を分ち、物と欲とを以て相窮するなからしめた」と述べる如く、人間をして人間たらし

める所の、社會秩序を維持し文化生活を發展せしむるためには、どうしても聖王の禮制が必要である、といふ見地から論を立ててゐるやうである。教育や法律制度、更には刑罰でさへも要求される所の、人間に對する強力な指導がこの立場から論ぜられてゐる。かかる思想は彼自身の教養から來るものであらう。従つて又、彼がこれらを説く際には、自ら善と信ずる所のものをいかにもして世人に承認せしめんとする、強い論證的意欲が働いてゐるであらう。その思想の本質が論證に置かれてゐる時には、その論理は自から演繹的推理を伴ふこととなる。今臚つて、何故にかくの如き禮義師法が人間にとつて必要とされねばならぬか、を改めて問題とするならば、そこに前掲の如き人間性の種々の否定的な面が注意せられ、かくして、それは人間の本性が悪であり、これを其儘に放置すれば自らの否定に了るであらうが故である、といふ結論を導くこととなるのである。この場合、荀子の思考は探求的に働いてゐると言へる。而してそれに伴つて、その論理もまた歸納的推理を展開してゐることが理解される。しかるに更に興味深き一文が樂論篇冒頭にある。

それ「音」樂なる者は樂なり。「樂」人情の必ず免れざる所なり。故に人は樂しむことなき能はず。樂しめば則ち必ず聲音に發し動靜に形はすは人の道なり。聲音動靜は性術の變ここに盡くさる。

故に人は樂しまざる能はず。樂しめば則ち形はすなき能はず。形はしてために道びかざれば則ち亂るるなき能はず。先王その亂るるを惡む。故に雅頌の聲を制めて以て之を道びき、其聲をして樂しむに足れども流れざらしめ、其文をして辨むるに足れども謏（徳）ならざらしむ。その曲直・繁省・廉肉・節奏をして以て人の善心を感動するに足らしめ、かの邪汗の氣をして由りてこれに接はるを得るなからしむ。これ先王立樂の方なり。……

故に、「音」樂の宗廟の中に在るや、君臣上下同に之を聽かば則ち和敬せざるなからん。闈門の内、父子兄弟同に之を聽かば則ち和親せざるなからん。郷里族長の中、長少同に之を聽かば則ち和順せざるなからん。

故に、「音」樂なる者は一を審らかにして和を定むる者なり。物を比へて節を飾る者なり。合奏して文を成す

者なり。以て一道に率したがふにも足り、以て萬變を治むるにも足るは、これ先王立樂の術なり。

右は荀子の原文を、同様の文を載せてゐる禮記樂記篇及び史記樂書を參照しつつ（特に傍點の部分）なるべく分り易く訓下したものである。これによると、「たのしむ」ことは人間本性の要求であつたのしめば聲音動靜に發現せざるを得ぬ。そこで先王は音樂の標準として雅頌を制作した。其故、この音樂を演奏する處、宗廟・家庭・鄉黨を問はず人心を和樂せしめずにはおかない、といふのである。そこまでは頗るスムーズに理解されるのであるが、次に「故樂者、審一以定和者也。……」と來る接續がやや檢討を要する所と思ふ。この「一」と「和」とを物徃徠の如く理念的に解することもでき、さうすればここの接續關係にも適合し易いではあるが、次の比物・合奏の兩句が技術的な意味を有つ點を考慮すれば、鄭玄以下「一」を人聲と解する説がやはり妥當ではないかと思はれる。すると、音樂が人心を和合せしめるものなるが故にそれは定和・節節・成文の技巧を具へてゐる、といふのは論理的に考へると寧ろ逆で、音樂が審一以下の技巧法則の上に成立つが故にそれは人心を和合せしめうるのである、と述べられるべきではなかつたかといふ疑問も生じよう。けれども更に考へると、「審一以定和者也」といふのは「一を審らかにして和を定むべき者なり」の意味に取るべく、従つて以下三句は當爲の意味を存在的に表現するものと解釋するのが至當なる如く思はれる。かくの如き解釋が許されるならば、右の疑問は、思想に於ける當爲と存在との觀念的混同に、或いは、常に價値的側面より眺められる存在觀に、即ち兩者を明確に區別せざる前論理的思考に於いて一應その解決が見出されるかも知れぬ。もともと此章の大前提たる「樂者樂也」といふ命題からして、既述の如く純粹なる論理的判斷とは見做されぬ場合がある點よりも右の解釋は裏付けられるであらう。但、先王立樂の所以の説明にも見られる如く、音樂と心中の樂しみとの間に相互關係のあることが強調されて居り、かかる所から「樂者樂也」との命題が考へられるのではないかとも思はれる。荀子や禮記に於いて、音樂は既に神祕的性格を脱して理念として捉へられる傾向にある。又荀子が古代の最も卓越した論理家として概念分析に長じてゐたことは正名篇其他に明らかなる。彼此併勘すれ

ば「樂者樂也」の一句必ずしもプリミティブにのみ解釋せねばならぬといふこともなからう。もし右の一句を「音樂とは人心悲喜の理念である」といふやうな意味であると取れば、推理上の疑問は氷釋する。而して此場合、思想は前論理的未分離の段階であるよりも、分析を経た上での綜合統一を理解してゐる段階であると認めるのが妥當であらう。かかる解釋が承認せられるならば、「故人不能不樂」の一段、「故樂在宗廟之中」の一段、「故樂者、審一以定和者也」の一段は各々共通の前提をもつ歸結として並列關係に立つこととなり普通の演繹とは違つた推理形式を示す。（禮論・大略等の篇にもこれに類するものあり。共に絶對化された禮の理念を大前提とする。）この小論は、かかる特種の推理形式を最も豊富に含むものとして、以下淮南子の論法を檢討したい。

二

淮南子の論法とは、右に述べた如く、淮南子に獨特の論法といふ意味ではない。淮南子に於いて代表的に看取される一種の論法の謂である。論法とは論證的辯論の方法のことで、従つて勿論これには論理的要素たる純粹の推理のみならず修辭法的・辯論術的等、いはば言語的な要素も多分に含まれてゐる。かかる要素の存在を認めずには、所謂淮南子の論法の特徴を語ることはできないと思はれる。先づ右の、論證に於ける言語的要素の例を見よう。

先づ第一にことばを中繼として議論を接續することである。勿論ことばは意味を有つ故、純粹にことばのみの接續といふのは意味を成さないが、本來思想の接續のある所に推理が成立つと考へるならば、單に一つの文句を其間に介在せしむることによつてのみ其前後の議論が關係しうる場合には、一應これのことばによる接續と謂つてもよいであらう。例へば原道篇の中程に於いて、

是故に聖人清道を守りて雌節を抱き、因循應變、常に後れて先んぜず、柔弱にして靜けく舒安にして定げども、大を攻め堅を礎らずは能く之と争ふものなし。

までは「無爲而無不爲也」「柔弱者生之幹也」「後動者達之原也」と夫々の理念を貫ね論ずるもので、一言にして蔽へば「所謂後るとはその底滯して發せず凝竭して流れざるを謂ふには非ず。その數に周ひて時に合ふを貴ぶなり」といふことになるであらう。これに續く

天下の物、水より柔弱なるはなし。然れども大、極むべからず、深、測くすべからず、脩、無窮に極り、遠、無涯に淪り、息耗減益、不譬（無量）に通ず。

以下は、水の喩を引きこれによつて「大、羣生を包みて私好なく、澤、蚊蟻に及んで報を求めず」とか、「之を撃てども創つくなく、之を刺せども傷つかず」とか「左する所なく右する所なく、蟠委錯紛、萬物と終始す」等と稱せられる「至徳」を形容するもので、前節と些か論點を異にするのは看過しえない。兩節を結ぶものありとすれば、それは、老子七十八章の句「天下柔弱、莫過於水、而攻堅彊者、莫之能勝」により、前節の末句「攻大礪堅、莫能與之爭」を踏むことによつて、後節の「天下之物、莫柔弱於水」に接續すると見る外はないと思はれる。もし然りとすれば、右はことばを中繼とする接續と謂ふことができよう。

第二には餘談による接續といふべきものが見られる。淮南諸篇は多くの説話を含むが、此等は概ね一篇の論證中にあつて緊密な關係を有つてゐる。しかし説話である以上、その具象性よりして議論の本旨より逸れた要素をも含むことは否み難い。かかる餘分の要素による接續の場合がある。齊俗篇初章は老莊的衰世觀より説き起して、今世、禮義差別の相を陳べ、「故に『高下は相傾き、短脩は相形はる』とは亦明らかなり」と老子を引いて結ぶ。次に、「それ蝦蟇は鶉となり、水蛭は蝮となる」の二句を挙げ、「皆、其類に非ざるものより生ず。唯聖人のみその〔變〕化を知る」と續く。以下、其故に獨立した一章と見てよいと思はれるが、もし敢てその前章との接續を考へるならば、右の「化」字は或いは前章の歴史的變化を説く所より來るものか、或いは蝦蟇と鶉、水蛭と蝮といふ各々形状・棲處の異なる者の對置を以て、上文「高下之相傾也」云々の句を迎へたものと見るべきか、いづれかに考へられよう。さて聖

人云々を承けて先づ、太公と周公とが各々魯・齊の未來を豫言しあつた説話を載せ、次に易の「履霜堅冰至」を引いた後、再び次の説話を述べる。

子路、溺〔人〕を拯げて牛の謝を受く。孔子曰く、魯國のひと必ず人を患より救ふを好まん、と。

子贛、人を贖ひて金を府より受けず。孔子曰く、魯國また人を贖ふものあらじ、と。

これ固より「孔子の明、小を以て大を知り、近を以て遠を知るは、論に通ずる者」である。その限り「聖人知其化」の主旨が一貫してある。然るに次に「此に由りて之を觀るに、廉も在る〔べからざる〕所ありて公行すべからざるものなり」の一句を据えて、「故に行は俗に齊ひて隨ふべく、事は能に周ひて爲し易し。矜僞以て世を惑はし、抗行以て衆と違ふは、聖人以て民の俗となさず」と斷じ、以下また一轉して、物各々其性の適する所に於いて用ふべく、即ち萬物一齊すべき旨を論じゆく。かく適性を説く所は本篇冒頭の「性に率ひて行ふ、之を道と謂ふ」の句に相應するもので、かかる點よりすれば先の第一章・第二章の區別も確然たり難くなるが、それはとも角、「由此觀之、廉有所不在、而不可公行也」の一句は子贛の話より來ることは明らかであり、同時に此説話より右の如き意味を抽出することとは、前述の本旨より見れば逸脱せるものであることも亦明らかであらう。

修務篇の「世俗廢衰、而非學者多」以下は、初章の、聖人民を愛ひ無爲と稱すべからざること、眞の無爲とは何もしないことではなく「自然の勢に推る」意味であること、を説く後を承けて、當時「人性各々脩短なる所あり、魚の躍り鵠の駁なる」ごとし。この自然なる者は損益すべからず」として學を非とした所の説を載せその不可を斷ずる。「吾おもへらく然らず、と。かの魚の躍り鵠の駁なる」天賦の性其者は變化すべからざるも、天性に基く教育は可能であり且その可能性の範圍は極めて大である。所謂上智下愚移らざる體の僅少の事例を以て學を非とするは誤である。何となれば

所謂言なる者は、衆に齊しく俗に同じかるべし。今、九天の頂を稱せざれば黃泉の底を言ふはこれ兩末の識、何

ぞ以て公論とすべけんや。

かくて「夫亭歷冬生、而人曰冬死、死者衆」以下の一節が、公論は「大氏を以て本となし」「多者を以て之に名づく」ことに飛躍するのは、これまた餘談に因る接續の一例と見てよいであらう。

最後に、如上の方法を兼具しつつ二十篇中最も整然たる立論形式を備へる人間篇の論法について検討したい。

清淨恬愉なるは「人の性」なり。

儀表規矩あるは「事の制」なり。

「人の性」を知りその自義勃とどらず、「事の制」を知りその舉措惑はず。一端に發し無竟に散じ、一筭に總べられ八極に周ねきは、之を「心」と謂ふ。

本を見て末を知り、指を觀て蹄を隨、一を執りて萬に應じ、要を握りて詳を治むるは、之を「術」と謂ふ。

居には爲す所をし知り、行には之かく所をし知り、事には兼る所をし知り、動には由る所をし知るは、之を「道」と謂ふ。

「道」は之を前に置くもおくからず、之を後に錯くもおくからず、之を尋常いにいるも塞まがらず、之を天下に布くもおくからず。

是故に、人をして己を高賢稱譽せしむる者は「心」の力なり。人をして己を卑下誹謗せしむる者は「心」の罪なり。……

「名」は立ち難くして廢れ易し。……

右の論法は只定義を羅列するのみであるが、その定義内容に於いて自から議論の展開されてゆくのが見られる。かかる敘述形式を繼承しつつ次第に「禍福・利害の鄰をなすは、神聖人に非ざれば之を能く分つなき」ことに及ぶ。而して「天下に三危あり。……故に」以下、一主題を示すに相對する二命題を掲げ、更にこれらに對應する二説話を附する新形式が始まる。

A物には損して益するあり。

B益して損するあり。

何を以て其然るを知るや。

a 昔者楚莊王……（孫叔敖が其子を戒めて沙石の地を請はしめ累世奪はれざるを得た話）……此所謂損して益するなり。

何をか益して損すと謂ふ。

b 昔晉厲公……（晉厲公が當初の成功に驕つて身死するに至つた話）……此所謂益して損する者なり。

C事には利せんと欲して適々以て害するに足ることあり。

D害せんと欲して乃反つて利することあり。……

d（陽虎亂をなす。門者魯君の令に背き陽虎の脱出を助けしに反つて陽虎のために傷つけらる。けれども後に其爲に魯君より厚賞を受けた話）

c（郟陵の戰に豎陽穀は酒好きの主人司馬子反のために酒を進めた。そのために楚王の憎むところとなり子反は罪せられた話）

故に聖人は先に忤^{まか}へども後に合ふ。衆人は先に合へども後に忤ふ。

有功は人臣の務むる所なり。有罪は人臣の辟くる所なり。

右人臣の有功・有罪に關する二句はCDグループの説話、就中後の説話c——こだけ説話の配置が逆になつてゐる——に由來するものと想像される。而してこれは次の二命題を生む。

E功有りて疑はることあり。

F罪有りて益々信ぜらるあり。……

e (魏將樂羊、忍んで吾子の肉羹を啜り中山を降せしに後反つて信を失つた話)

f (秦西巴母鹿の啼くに忍びず主人より託かれる麕を放つ。そのため一旦逐はれたるもその仁心を買はれて再び子傳に徴された話)

故に趨(趨)舎は審らかにせざるべからざるなり。これ公孫鞅の秦に罪に抵れて魏に入るを得ざりし所以なり。

「その」功大ならざるに非ざるなり。然れども累足(小歩)して踐む所なきは不義の故なり。

右の數句に於いて不義の二字を提起したことは、またEFGグループの説話より來たるもの。

G事には奪ひて反つて與ふることあり。

H與へて反つて取ることあり。

g (智伯地を魏子・韓子に求めて之を奪ひ趙襄子に及ぶ。襄子與へず。智伯乃ち韓魏を従へて襄子を晉陽に圍みしが、三國通謀して智伯を擒へ其國を三分した話)

h (晉獻公、道を虞に假りて統を伐たんとす。虞公、財を貪りて道を假し遂に統と運命を同じくする話)

聖王の徳を布き恵を施すは、其報を百姓に求むるに非ざるなり。郊望禱嘗するは、福を鬼神に求むるに非ざるなり。

右聖王の二句は上のGH二條の義を引伸したものと思はれる。而してこの兩句を契機として

山は其高きを致して雲雨ここに起り、水は其深きを致して蛟龍ここに生じ、君子は其道を致して福祿ここに歸す。それ陰徳ある者は必ず陽報あり。陰行ある者は必ず昭名あり。

といふ思想が展開されてくるのである。

以上は人間篇中、最も基本的形式を示すと思はれる説話群を以て構成されてゐる最初の部分の論法を、比較的詳細に解説したものである。それは右に見た所によれば、言語的要素殊に餘談による接續が重要な役割をなすことが明ら

かであると思ふ。人間篇の説話の形式には他に猶二三の種類が區別できよう。(此點はこの小論の主題より外れるのでこれ以上觸れない)しかし論法に關しては猶幾何の問題點を指摘することができ、それらの解決は概ね右の言語的要素を考へることによつて可能となると思はれる。以下煩雜を避け要點のみ摘記しておく。

一 故に物には遠ざけて近づきあり。近づけて遠ざかるあり。

右句は、「辭に直りて事に周はざる者あり。耳に虧け心に忤ひて實に合ふ者あり」の二命題に對應する、高陽魍と靖郭君とに關する二説話の後に出る。而してこのことばの所以は、後の靖郭君の説話に於ける賓客の機智に富む手段に由來するものと思はれる。

二 是故に忠臣の君に事ふるや、功を計りて賞を受け苟も得んとはせず。力を量りて官を受け爵祿を貪らざる。云々右の上文「忠臣なる者は君の徳を崇うせんと務め、諂臣なる者は君の地を廣うせんと務む。何を以て之を明らかにせむ」以下を見るに、忠臣とは其君をして利を貪らざらしむべき者であるといふ議論が一轉して、「其事に非ざれば佞むる勿れ。其名に非ざれば就す勿れ。功なくして富貴なるところには居る勿れ」云々と一般的教訓となり、更に一轉して「忠臣之事君也」となつたものである。其故「忠臣」なることばは同じであるものの上文とは全くその内容を異にしてある。

三 秦牛缺、山中にて盜に遇ひ少しも懼るる色なし。盜以て聖人と爲し因つて身の患として之を殺した話。

右の説話の次に「此能く知を知とするも、未だ『不知を知とする』能はず」云々と稱する所に依れば、上文「是故に聖人は常に無形の外に従事して成事の内に留思慮せず。是故に患禍も傷つく能はず」の意を承けることは明らかである。而して又、此説話の他の要素より、下の「事には爲して適々以て敗るに足ることあり。備へて適々以て致くに足ることあり」の二命題が提起せられるものと思ふ。

四 趙宣孟、饑人を委桑の下に活かしめて天下仁と稱し、荊欽非、江中の難を犯し其守を失はずして天下勇と稱す。

是故に小行を見れば則ち以て大體を論かにすべし。

右數句は一見上文と全く意味の聯關がない。「聖人に貴ぶ所以の者はその能く龍變するを以てなり。今捲捲然として一節を守り一行を推ひ、以て毀碎滅沈すと雖も猶且易へざるは、これ小好に察らかなれども大道に塞がるなり」といふ上文の思想は、子細に見れば脈絡が求められぬわけでもないけれども。しかし今、「察於小好而塞於大道也」と「見小行則可以論大體矣」との二句の外見上の類似にその接續を求めるのは餘りに荒唐であらうか。姑く記して後考に須つ。讀つて考へるに言語的要素による接續といふことは、當初も述べた如く意味上の接續をぬきにしては成立しない。換言すれば、言語的接續の背後にはやはり思想上の聯關が考へられねばならぬ。かかる見地から前述の部分を再検討することは決して無駄ではあるまい。

先づ原道篇を見る。此篇の冒頭、「夫道者」より「含徳之所致也」まで、及び「夫太上之道」より「而遊於無窮之地也」までは、同様の論法が繰返されてゐると考へられる。即ち、始に老子的な道について説明し次いでこれを體得した所の者を述べてゐる。それは言はば體用の論である。更に右二節に「是故天下之事」以下「故莫能與之爭」までの一節を附して考へると、前二節を本體としての道や徳の論と見做し、これを作用としての政治論や功夫論と考へることもできる。「夫鏡水之與形接也」以下一段はその理由を説明したものであらう。次に「夫臨江而釣」より「則六合不足均也」までは、自然の大道を釋てて自己の機械心に任ずる誤を説いて初章を承けるものであるが、「是故禹之決瀆也」の一節は「因」字を以て此事を説く。因字の承接はことばの上に求めても聯關が得られぬわけではない。しかし「夫蘋樹」以下、「九疑之南」以下、物の自然の性について述べてゐる。これを「因」の説明と見れば、かかる自然の性に因る説が前節と思想的に聯關することは全く明らかである。而して「是故達於道者」以下「與造化者爲人」まで、再び實踐論に還つて清淨・無爲等老莊の功夫を陳べる。次の一章に入ると老子的實踐は更に強調される。共工と舜とを引いた序節の後、「是故聖人、内脩其本、而不外飾其末」以下「吾是以知無爲之有益」に至るまで、次の如

き功夫が連掲される。

漠然『無爲にして爲さざるなく』澹然『無治にして治めざるなし。』

故に得道者は、『志弱く』して事強く、『心虚に』して應當る。

是故に、『貴は必ず賤を以て號となし、高は必ず下を以て基となす。』

是故に、『柔弱なる者は生の榦なり。堅強なる者は死の徒なり。』

先に唱ふる者は窮する路なり。後に動く者は達する原なり。

それ道理を執りて以て變に耦(通)ずれば、先ずるも亦後を制し、後るるも亦先を制す。

故に、聖人は尺の璧を貴はずして寸の陰を重んず。……禹の『時に趨く』や、履遺れて取らず冠掛けて顧みず。

其先を争ふには非ず。その時を得るを争ふなり。

是故に、聖人は清道を守りて雌節を抱き、因循應變、常に後れて先んぜず。

かの水の能く其至徳を天下に成す所以の者は、その淖溺潤滑なるを以てなり。故に老聃の言に曰く『天下の至柔、天下の至堅を馳騁し、無有より出で無間に入る。吾、是を以て無爲の益あるを知る』と。

右の各條を子細に比較すれば其間に相違の見られることは勿論である。又「是故に」と推理形式の下に連續する場合には、その論理の筋道を理解するに苦しむ所もある。例へば、「志弱而事強、心虚而應當」から「是故貴者必以賤爲號、而高者必以下爲基」へ移る所の如き。しかし一般に淮南子に於いて、「故」字の承接が論理的に理解しがたい場合には屢々遭遇する。初章の「是故天下之事不可爲也。因其自然而推之」の句の如き、或いは下文「是故至人之治也、掩其聰明……」の句の如きいづれも問題となりえよう。そこには上文の思想との間に論理上の飛躍がある。兩者を結ぶ者は何者であるか。蓋し本篇は要略篇にも言ふ如く、「無」の道——老聃の傳へた——に基いて世界を大觀しようとするものである。先の數條の場合、此等を一括して思念すれば其間に一貫する思想のあること、に想到されないで

あらうか。それは「無」の思想である。何物にも捉はれることなき、外からの壓迫のみならず己自らの意欲からも自由な、空氣の如く水の如く軽やかで自在な、天與の生命に満ちた靈魂である。かかるものを中心に思念しえたならば、各條の思想は相互に矛盾を感じることなく理解されるのではあるまいか。而してかかる思想的背景の下に、前述の老子七十八章の句による接續が可能であつたことは寧ろ當然であらう。右の如き理解よりして、淮南子の論法に於ける推理の基礎——即ち推理の理由ではなく、理由と歸結とを更に下より支へるもの——を成すものの中、少くとも最も主要なるものは、一個の内の事實、體驗的思想ではないかと考へられるのである。このことは、所謂淮南子の論法を考へる上に於いて肝腎をなす所ではないかと思ふ。一で觸れた、文章上推理的形式を示す各命題が、實は共通の前提をもつ歸結として並列關係に立つ觀がある點や、先程の、推理過程に於いて論理的飛躍が感ぜられる點等、この論法の本質的特徴を成すと思はれる所は、その内容たる思想が原來概念的把握を超えた存在であつたといふ事實に因るものであらう。この事實よりして、本書の各命題間の推理には、論理的要素の外に言語的要素が多分に混合されうる可能性が生じ、やがてそれが淮南子の論法の外面的特徴を成すものと思はれる。かかる認識の上に、以下でできる限り簡明に考察を進めよう。

「それ喜怒哀なる者は道の邪なり……」

此五者を能くすれば則ち神明に通ず。神明に通ずる者は其内を得る者なり。是故に中を以て外を制すれば百事廢せず。中能く之を得れば則ち外能く之を牧ふ。中に得れば則ち五藏寧く思慮平らか……

是を至徳と謂ふ。至徳なれば則ち樂し」

「古の人巖穴に居りて神遺れざる者あり……」

吾が所謂樂とは人その得を得る者なり。……

能く無樂に至る者は則ち樂しからざるなし。樂しからざるなければ則ち至樂極まる」

「それ鐘鼓を建て管弦を列ね……」

故に外より入る者は中に主なくんば止まらず。……

故に善言便計を聽けども之を用ふる者鮮きは何ぞや。これを性に反す能はざればなり。……

かの心なる者は五藏の主なり。……

是故に心に得^とらずして天下を經^をむるの氣ある、是れ猶耳なくして鐘鼓を調へんと欲し、目なくして文章を喜ばんと欲するがごとし。亦必ず其任に勝へざらん。

故に『天下は神器、爲^をむべからざるなり。爲むる者は之を敗り、執る者は之を失ふ』〔と曰ふなり。〕

「かの許由の天下を小として己を以て堯に易へざるは、志、天下を遺るればなり。……」

吾が所謂天下を有つとは……自得するのみ。

所謂自得とは其身を全うする者なり。其身を全うすれば則ち道と一となる。」

「故にただ江濤海裔に遊び……」

内に以て天機に通ずるありて、貴賤・貧富・勞逸を以て其自得せる者を失はざればなり。」

「かの鳥の啞啞、鵲の啁啾〔となくがごときは〕豈嘗て寒暑燥溼のために其聲を變せんや。……」

吾が所謂得とは性命の情その安ずる所に處るなり。

かの性命なる者は形とともに其宗より出づ。……

是故に得道者は……形・神・氣・志の各々其宜に居て以て天地の所爲に隨ふ。

かの形は生の舍なり。氣は生の元なり。神は生の制なり。……

是故に聖人は、其神を將養^{やしな}ひ其氣を和弱^{やはら}げ其形を平夷^{おたや}かにして道と沈浮俛仰し、恬として縦にし迫られて用^{はたら}く。

……是の如くなれば則ち萬物の化にも遇^あ（適）ぜざるなく、百事の變にも應^{こた}ぜざるなし。」

右が要略篇に所謂「六合を虚^つ々^つみ萬物を混^れ沌^れれ、太一の容を象^{あら}し窈冥の深を測り、以て虚無の軫^かに翔け、小に託して以て大を包み、約を守りて以て廣を治め、人をして禍福の先後、動靜の利害を知らしむ。誠^まし其志に通ずれば浩然以大觀すべし」と稱する所の原道篇の大體である。これにより吾人の謂はんとする淮南子論法の概略が、不十分ながら理解されるうるのでないかと思ふ。以下、かかる調子で論を進めることは紙幅の都合もあること故、改めて爾餘十九篇の中、比較的整理し易いものを選び、ごく簡単に其等の思想の展開を中心として考察を試みてゆきたい。

儗真篇は、先の原道篇が主として老子思想を敷衍すると見られるのに對し、冒頭、齊物論のことばを引用する所を始として、概ね莊子思想に基づき立言するものでないかと思はれる。その眞人・眞知の説、外に求むる勿れ、靜を以て内を養へ、の論など皆然りである。但、子細に觀れば其間に一脈のニュアンスの差異が見られるやうに思ふけれども、例へば同じく生死一如を説いても、齊物論や大宗師に窺はれる悲哀感はなく寧ろ樂天的に感ぜられるが如き。けれども全體として無的體驗に於いて統一せられてゐる點は認めてよいであらう。

「覽冥とは至精の九天に通ずるを言ふ所以なり」と稱せられる覽冥篇もまた莊子に依る處が多いやうに思はれる。一體無の思想は、それが我執を離^ぬ所から純粹と呼ばれ、又些かの分裂をも見せぬ渾然たる状態の故に獨一と謂はれてゐるが、その一途なる没入の趣をとらへて、列子黃帝篇には商丘開の行爲を挙げ、莊子德充符篇には「勇士一人、雄、九軍に入る」の句を出してゐる。此句は右篇以外の古典にも散見し、當時代の道家的思想界に相當普及した一思想であつたらしく、此篇の稱する「至精」もまた右の立場に類する者でないかと考へられる。而して至精の感應を證するに「物類の感、同氣の應」の例を挙げ、又種々の説話を述べて「人をして遠觀博見せしめん」とするものの如くである。

「精神とは人の由りて生ずる所を原本^{もと}ぬる所以にして、其の形骸九竅、象を天に取るを魄^{たま}磨り、其の血氣を合同すること雷霆風雨の「相從ふ」ごとく、其の喜怒を比類すること晝宵寒暑の「相反する」ごとしとす」とは要略篇作者

が精神一篇の中心思想を述べたもので、馮友蘭がその哲學史に於いて「これ天地を以て一大宇宙となし、人身を一小宇宙となす」と言ふ所のものでもある。要略篇は更に續けて、「死生の分を審らかにし同異の跡を別ち、動靜の機を節たし以てその性命の宗に反るは、人をして其の精神を愛養し其の魂魄を撫靜し、物を以て己を易やすげずして虛無の宅を堅守せしむる所以の者なり」と述べるが、これは恐らく、原典の、右の獨特の世界觀より轉じて生死一如を説き眞人に及ぶ——此部分がその頻煩なる引用と共に莊子思想の影響下にあることは誰の目にも明らかなるところであらう——推移を解説するものでないかと思はれる。換言すれば、死生を齊うすることが眞人の境地に達すべき根本の功夫であり、死生を齊うせんがためには本篇初章の「大宇宙・小宇宙的世界觀の認識が必要である」といふ論理である。かの大・宗師・知北遊・則陽諸篇に窺はれる如き氣一元的世界觀は、右の世界觀と極めて近い親縁關係に立つものではなからうか。

天人相應の説は時則篇にも著しい。恐らく上古の世を通じて見られる汎神論的世界觀に由來するものであらう。本經篇もまたかかる思想の下に語り始める。而して初章は、太清素樸の世衰へて機械詐僞の心生じ、かくて仁義禮樂の興る所以を述べるが、「故至人之治也」以下は同様な議論を繰返しつつもやや原の意味が崩れ、「五遁」を説く以下になると、古者聖王上に在り禮樂を以て天下を治めたが晩世に至り風俗頹敗した、と述べて頗る内容を異にしてゐる。かくて全篇を要約すれば、上古の理想の世から次第に現在の衰世に趣いたとする末世的史觀の表明と見られ、かかる意味に於いて、太宰春臺も言ふ老子十八章「大道廢れて仁義あり」の義を敷衍すると謂へるであらう。

主術篇は標題の示す如く君主治國の術を論ずるもので、一讀法家思想の濃厚なるを見るが、詳らかに見れば儒・法・道家の思想が巧みに融和混合されてゐることに氣付く。一體、無爲自然の治を説くのは言ふまでもなく道家であるが、この無爲といふことを「因循して下に任じ、成績」を責めて「自ら」勞せず」と解釋すれば、韓非子に著しいやうに、法家的要素との結合が考へられ、又、「心は規はかるを知れども師傳論導し、口は能く言へども行人辭を稱

し、足は能く行けども相者先導し、耳は能く聴けども執正諫を進む」と解釋すれば儒家の重んずる禮の制度との結合が考へられよう。主術篇ではかくして、儒家の合理性・道徳性と法家の現實性・功利性とが道家の包容性に於いて巧みに融合せしめられてゐることが看取される。而してそのポイントは、初章について見れば、萬物を神化する所の「至精」であるとされるらしい。蓋し道家の至精に右の諸要素を結合する所に、本篇独自の思索が考へられるであらう。

繆稱篇は、要略篇に「斷短して節となし以て小具に應ず」と言ふ如く、全篇多くの短章より成るが、概観すれば、前半には明言せずして人心を納得せしむるものとして、無的な境地・恕や誠の精神を説き、後半にはこれに基づく聖人の治が考へられてゐるのが見える。儒道兩思想の融合が考へられてゐるやうである。

齊俗篇については先にも一言したが、老子三十八章等の主旨に基いて論を起す。其中に儒家的要素との結合が見られるのは、既出本經篇末章と通ずるもの。右の史觀よりして現代に見られる價値の相對性を説き、其故にこれを齊同する立場に立つべきことを述べる。先の「廉有所不在、而不可公行也」はかかる思想的背景の下に始めて意味が明らかとならう。本篇はかくして老莊思想が中心となつてゐることは明らかであるが、猶、儒家的並に法家的要素との結合が隨處に窺はれる。

汎論篇は概ね治術に關するもので、儒家的要素が多く目につくが、子細に觀れば規矩に拘らぬ自由な思考が窺はれ、そこに現實性と道家的な自由性とが活かされてゐると思はれる。冒頭の文化史論は興味深いもので、老莊の末世觀、孟子の先王主義的史觀、韓非子の先王主義批判の立場等が混融して出來上つたものの如く見える。

證言篇もまた道家思想に基づき時に儒・法を混へ、個人の修徳處世より治論に及び、所謂「人事の指を譬類し、治亂の體を解諭して」ゐる。

兵略篇は最も技術的思想と目されるものではあるが、猶、孫子を想はせる戰術論と儒家的理想より來たる戰略論と

が無の思想によつて統一されてゐるのを見ることが出来る。

かくの如く看來れば、淮南子諸篇の思想には種々の要素が指摘せられ、その雜家と稱せられる所以もよく理解されるのであるが、一方では又、往々單なる思想の雜糅と誤解され來つた由來も推察せられる。その理由を極く簡單に言へば次の三點に歸するのではあるまいか。即ち第一にその成立事情に於いて。上古の書の多くを一人の作でないとする説は屢々あるが、作者の複數について淮南子の如く判明なものは少なからう。而してそれは各自持寄りの思想を集成したのではないかといふ想像を容易ならしめる。第二にその思想が、吾心の深處に於いて實證を求めると主體的思索に乏しく寧ろ常識的立場に立つと思はれ易いこと。第三にその文章が術學的修辭に富み時に眞意の看難いこと。吾人は所謂、八公・大山小山之徒なる者は眞摯な哲學徒といふより幾分學を鬻ぐ仲間ではなかつたかと疑はしめられることがある。しかし乍ら以上の疑念も、後尾の三篇、人間・修務・秦族に至れば氷解されるであらう。即ちこの三篇は、夫々異つた論法によりつつ、諸々の思想的遺産に獨自の解釋を加へて此等一つの立場から統合せんと試みる淮南子の特色を、最も明瞭に展開して見せてくれる者で、所謂諸子思想が凡て此に融合せる觀があるのは淮南子中の一偉觀と稱すべき所であるから。修辭力に富み雄辯である本書の特色は、ここに完成された美しさを以て發揮されてゐるやうに見える。これ實に中心をなす思想が、より主體的より積極的であつた爲でなからうか。

人間篇は前掲の如く、劈頭、人性等の定義の後、人の世界——所謂「人間」——の諸々について語るもの。人の世界を運命との對決といふ實踐的立場から考へるのは中國人の傳統的思考と思ふが、それは先づ禍福利害の觀點即ち功利的立場より取扱はれ、其等は相隣する者、門を同じくする者として規定されてゐる。もし吾人がこの理法を熟知するならばこれを權謀に用ゐることすらできる。又逆に、運命に隨順することによつてこれを克服する強靱な態度を取ることでもできる。然るに又、本篇は端倪すべからざる「人間」の渦中に一貫して變らざるもの存することに氣付いてゐる。それは「義者天下之所貴也」とか「義者人之大本也」とか稱せられてある「義」である。かかる倫理的理念が

また吾人を導いて人生を乗切つてゆかせると考へた。この倫理的立場はより深い無の立場に包攝されてゆくものとする思考が、論の進め方より窺はれる。かくて一口に言へば、此篇も亦老莊的思想による統一的展開を試みてゐる。その中心は、人の世界は油斷のならぬ把捉し難いものであるから無的立場に立つて無欲不知でなければならぬ、かくして始めて變化の根底なる變化せざる所の者、變化の由來する所の者を審らかにする術が會得される、といふ思想で、これこそ先秦諸子を通過した中國人の民族的常識と稱すべきものであらう。

修務篇は三章に大別できる。一章は冒頭に、

或ひと曰く、「無爲なる者は寂然聲なく漠然動かず。引けども來らず推せども往かず。如此きもの乃ち道の像を得たり」と。吾おもへらく然らずと、嘗試みに之を問はん。かの神農・堯・舜・禹・湯のごとき聖人と謂ふべきかと。論ある者も必ず廢むる能はじ。五聖を以て之を觀れば則ち無爲〔となす〕を得るなきこと明らかならん。の語を掲げ、古來聖人がいかに天下萬民のために勞苦したかを強調する。

吾が所謂無爲のごときは、私志の公道に入るを得ず、嗜欲の正術を枉ぐるを得ず、理に循ひて事を舉ひ資に因りて功を立つ。自然の勢に推りて曲故容るを得ざる者〔をいふ〕なり……其の感ずれど應ぜず故られて動かざる者を謂ふに非ず。

これを承けた二章は學問の意義・効果を力説して輕視すべからざることを諭し、其末に、聖人は心を「精神」の自由に遊ばせる、而も學問講辯して日々以て自ら娛しみ凡人の懈惰なるが如くでないことを述べる。三章は恐らく右の反説として、世俗の判斷の不安定なることを擧げて物の道理に通ぜねばならぬこと——それには「中に主なく」てはならぬ、所謂『玄鑑』を心に執り、物を照らすこと明白でなければならぬ——を教へ、且、努力と修習との大切なことを併せ説く。かく人の努力を中心に説く所から荀子的・墨子的要素との結合が見られるのも領けよう。而してその目的が、實は清靜恬淡の眞の道を明らかにするためであつたことは要略篇に最も判然と述べられてゐる。

修務は人の道に於ける未だ淹^{あま}ならず、論^{ろん}を味ふこと未だ深からざるがために其の文辭を見す所以にして、「世俗の」清靜を常となし恬淡を本となす「がごとくならば」則ち懈墮分學、縱欲適情、以て自佚を偷みて大道に塞^へたらんとすと反「言」するものなり……故に之がために其の能く聽く所以を浮稱流説して、學者をして孳孳以て自ら幾^{ねが}はしむるなり。

右の如き此篇の思想は、一旦「無」の道を潜つて來た、清靜恬淡の境に深く根を下した所の、現實的・實踐的活動が考へられてみると見て差支ないであらう。

さて本書の大尾たる泰族篇とは「萬方の指を總べて之を一本に歸し」「四海の内、一心同歸せしむる」ところの「鴻烈の泰族（大集成）なり」と謂はれる。それは先づ宇宙の靈魂ともいふべきものの存在について述べる。生命に満ちた此宇宙には、微妙に感應しあひしかもその所以を見るなき根元的作用がある。これを「神明」と呼ぶ。故に精神内に感ずれば形氣天に動く。聖人は天の心を懷いて能く民を神化する。「其の誠心を推して之を天下に施さんのみ。」「誠」は老莊の無より出でて儒家に入つて道德化されたものか。或いは儒家の道德性が無的に深められたものか。兎に角兩要素の融合を考へさせるものがある。精誠の治とは「民の性に拊^{したか}循^{ひて}ひて之を滌^{あらい}蕩^ぐ」ことである。換言すれば物の本性に「因る」ことである。人事百般、先王の制法も皆「因」の思想により説明される。五倫・六藝の類も興廢變化を免れない、只その「本を得る」時にのみよく治まる。「本」とは前述の誠を湛^{しみ}へた人を暗示するのであらう。「それ天地は一物のみを包まず、陰陽は一類のみを生ぜず」以下一章は改めて宇宙の包容力の偉大さから發想して「大を治むる」道を説く。それは即ち精誠を以て感動せしむる方法である。故にどうしても聖賢——人が本であり法令の如きは治の末である。かかる點から又仁・義が根據づけられることとなる。末章には右の立場から申・商・韓非・秦・儀の説を一時の權道として批判する。恒常なるはただ根元の道のみである。人を愛し人を知る、いはば最も平凡なる政治が古今を通じて太平を致す道とせられる。

以上は一讀しての感想にすぎず固より不徹底を免れないが、之を要するに淮南一書の思想的立場は諸子の折衷に存るといふことが一應察知されうと思ふ。折衷の規準が道家の「無」の思想に置かれてゐることは本書の自ら言明するところ、瞥見ながら既に吾人も認め來つたところである。淮南子の論法は、其故に、無的立場に於ける折衷思想によつて内的根據を與へられてゐると考へてよからうと思はれる。淮南子に關しては尙多くの問題を殘してゐるが凡て後の機會に俟つこととし、只次の一事のみ附言しておきたい。本書が多數の人の手に成り、更に多數の先行文獻の語句を使用してゐることは、必ずしもその統一せる論法の豫想を無意味ならしめるものではない。統一主觀の存在に關して半は讀者の責任である。勿論細部には問題もあらう。しかし淮南子諸篇を夫々まとまりある論文として取扱ふことは、吾人に許される所であらうと信ずる。

三

吾人の所謂淮南子の論法が他の諸文獻に於いても認められるか否かを検討したい。
墨子親士篇は次の七條の論を以て展開する。

一、「入國……此之謂用民」

賢士を求むるに急なれ、然らば能く其民を用ゐて一旦は敗るとも終には成功しうるであらう。

二、「吾聞之……而免其所惡者也」

その欲する所を爲さんとせばその惡む所を免れることはできない。君子はこの難きを事とする。

三、「是故偪臣……而進士」

この故に、吾意に逆ふ諫争の臣こそは國の寶であり、諂諛側に在れば國を亡ぼす。

四、「今有五錐……故曰太盛難守也」

いま、物はその長ずる所に亡びざるは寡い。

五、「故雖有賢君……然可以致君見尊」

功なき者は棄てられる。しかし又功を成すほどの者は使ひ難い所がある。

六、「是故江河……蓋非兼王之道也」

この故に兼王の道は大きな包容力を有つものであらねばならぬ。

七、「是故天地……則不能流國矣」

この故に局限せられた立場では天下を治めることはできない。

右の如く見て大過なしとすれば一應の意味は通じよう。但、各段落の接續、例へば五の「故」字のその如きに於いて、理解の面倒な感を覺える。全篇を通讀の後、殊に此篇の本旨が小雅・大東の詩の所謂「其の直は矢の如く、其の平は砥の如き」周の道にては「以て萬物を覆ふに足らず」とする、規範を超えた無的な立場であり、それはまた「能く大聖人たる者は事辭するなく物違くるなく、故に能く『天下の器となる神器にして爲むべからざる天下をも爲むべき器となる、の意なるべし』」と稱せられる老子的思想とも考へられるならば、これに於ける折衷とその論法の淮南子の特色が認められてよいのでないかと思はれる。

禮記禮運篇が冒頭「大同」の世を説くよりして、禮の解説書でありながら道家的理想との結合を謀る所が窺はれる、折衷的立場に立つことはこれまた認められてよいかと思はれるが、その論法に、句頭に「故」字を置いて聯接する點が著しく目立つ。兪樾はその古書疑義舉例卷四に於いて、本篇に取材して「故」字に發端之詞としての用法有ることを證明せんとした。その理由は正義に、故字を發端に置く一節を數多く標出してゐる所にある。思ふに故字の常法たる承上之詞としての用例には、通常、疊用即ち順列的承接が見られるが、更に複用即ち並列的承接ともいふべき場合を考へてよいのではあるまいか。例へば兪氏も舉げる「故人者其天地之德」以下に見ても、ここには既述上古世界の汎

神論的乃至汎生命論的思想——それは概念の産物といふより寧ろ體驗的神祕的傾向の強いもの——が窺はれ、従つてかかる思想に基づく結論の並列として此論法を考へることも可能であらう。直接上文に接続しがたい感を與へることが承上之詞としての認定を妨げないことは、俞氏自ら前掲親土篇五の故字の如きを疊用の例として擧げてゐる所からも察せられる。荀子性惡篇に著名なる一節

凡禮義者、是生於聖人之僞、非故生於人之性也。

故、陶人埴埴而爲器、然則器生於陶人之僞、非故生於人之性也。

故、工人斲木而成器、然則器生於工人之僞、非故生於人之性也。

聖人積思慮、習僞故、以生禮義而起法度、然則禮義法度者、是生於聖人之僞、非故生於人之性也。

右の初一行は大前提ではなく結論を最初に置いたものである。其故右は歸納法であることが分る。傍點の故字は下文の類句では「夫」字に作りこれは指事之辭と思はれるから、この「故」もごく軽く、上文の結論を恰も前提かのように承けるものでもあらうか。一體、正義の分節に基づく俞樾の發語説は、單に故字が文節の初頭に立つことがありうるといふだけの意味であるから、各文節の思想的聯關を考慮する吾人の解釋と齟齬することもなからうと思ふ。

最後に呂氏春秋について一言したい。呂氏の諸篇は淮南子に比すればいづれも短く、文章また比較的平易にして其意に通じやすいと思はれる。従つて所謂淮南子の論法の特徴を示す如き者は見當らぬやうにも思はれるが、雜家の代表者として折衷の性格を有つ所に共通點があり、子細に觀ればやはり淮南子のな展開を認めうるのではないかと考へられる。孟春紀本生篇に、全性乃至重生を説きながら國家社會にも關心を寄せてゐることが窺はれるが、更に季春紀の先已篇以下三篇になると兩者の關係は一層明白且緊密に論ぜられ、道家的思想を中心に諸要素の混融と展開とが看取される。又、孝行覽本味篇の如きはその内容を分てば、功名の立ち、天子となるには必ず其本を求めねばならぬ、其本とは即ち賢人を得てよき感化を受け、己を成就することである、といふ論と、伊尹の傳説及び彼が湯に對して説

くところの至味の論との二部に區別しうるが、兩者は一篇の論述中に巧みに編合せられて、恐らく食味に託して求賢を教ふるものであらう所の、本篇の主旨を寓する議論を成してゐる。これ等は淮南子の傾向の頗る強いものであらう。以上淮南子の論法を中心に、考察の及ぶ限りを記したが固より將來に俟つべき所が頗る多い。機會を見て補訂を加へより有意義のものたらしめたいと願ひつつ筆を擱く。

註 この小論に使用せる淮南子には、明、茅一桂刊本を底本とし、劉家立集證及び劉文典集解所載の諸説を參考して訓讀した。