

論文

『淮南子』に見える天界遊行表現について

— 俶真篇を中心に —

矢田尚子

要旨

前漢の武帝期に成立した『淮南子』は、漢初道家の政治思想を記した書であるが、その文章は文学的な要素をも多分に含んでいる。中でも中国古代文学の祖として『詩経』と並び称される楚辞「離騷」の天界遊行モチーフと同様のモチーフが『淮南子』の文中に見えることについては、つとに指摘がある。しかしながら、『淮南子』の中で当該モチーフがどのように用いられているか、そしてそこにはどのような必然性があるのか、といった事柄については、従来あまり重要視されてこなかった嫌いがある。

『淮南子』の中で「離騷」に共通する天界遊行モチーフが使われているのは、原道篇・俶真篇・覽冥篇の三篇である。このうち原道篇と覽冥篇に見えるモチーフについては、すでに先の拙稿において考察を行い、それが『淮南子』の中心的政治理念である「無為の治」を行う理想的統治者を描写するために取り入れられていることを明らかにした。そこで本稿では、残る俶真篇の天界遊行モチーフを取り上げ、それが現れる文脈を分析することによって、当該モチーフがそこでどのような役割を果たしているかを見ていく。そしてその結果を通して、楚辞文学と道家思想が『淮南子』においてどのように融合されているのか、『淮南子』が天界遊行モチーフを用いることにどのような必然性があったのか、という点について考察する。また、『淮南子』俶真篇に関しては、『莊子』との密接な関係が指摘されているが、その『莊子』に見える天界遊行表

現と俶真篇のそれとの違いについても併せて検討を加える。

キーワード：『淮南子』、楚辞「離騷」、『莊子』、天界遊行モチーフ、道家思想

【目次】

はじめに

- 1 俶真篇の天界遊行モチーフ
- 2 『淮南子』における真人と聖人
- 3 俶真篇の理想人像と天界遊行モチーフ
- 4 天界遊行モチーフと『莊子』

おわりに

はじめに

前漢の武帝期に成立した『淮南子』は、漢初道家の政治思想を記した書であるが、その文章は文学的な要素をも多分に含んでいる。中でも中国古代文学の祖として『詩経』と並び称される楚辞の「離騷」に見える天界遊行モチーフと同様のモチーフが文章中に現れていることについては、つとに指摘がある⁽¹⁾。谷口洋氏は、この天界遊行モチーフが『淮南子』と漢賦の両者に取り入れられていることを手がかりとして、漢賦の成立に対して『淮南子』が果たした役割について考察している。氏によれば、楚辞と『莊子』はともに楚の文化に根ざしたものであり、また、楚辞の中でも特に「離騷」は、天界遊行モチーフを用いて「超越的な理想的人格」を描くという点で『莊子』に通じているため、両者が展開の過程で混じり合うのは自然なことであるという。そして「戦国諸子の統合をめざした『淮南子』は、『莊子』を取り込むことによって、それと結びついた形での楚辞文学をも、いわば「一家の学」として取り込んだのであり、この淮南国における『莊子』と楚辞文学との結びつきが、漢賦という新しい文学の形成につながったと氏は述べる⁽²⁾。これは、『淮南子』という思想書を文学史の流れの中でとらえ直そうとする新たな試みであると言える。

しかしながら氏の考察は、漢賦の形成について論じることに主眼を置いているため、『淮南子』の中で楚辞文学と『莊子』がどのように結びついているのか、という点に対する詳しい言及はされていない。具体的に言えば、『淮南子』が何のために楚辞「離騷」と共通する天界遊行モチーフを取り入れ、そしてそれが『莊子』とどのような関係にあるのか、という分析が十分になされていないように思われるのである。

『淮南子』の中で「離騷」に共通する天界遊行モチーフが使われているのは、原道篇・俶真篇・覽冥篇の三篇である。このうち原道篇と覽冥篇に見えるモチーフについては、すでに先の拙稿において考察を行い、それが『淮南子』の中心的政治理念である「無為の治」を行う理想的統治者を描写するために取り入れられていることを明らかにした⁽³⁾。そこで本稿では、残る俶真篇の天界遊行モチーフを取り上げ、それが現れる文脈を分析することによって、当該モチーフがそこでどのような役割を果たしているかを見ていく。そしてその結果を通して、楚辞文学と道家思想が『淮南子』においてどのように融合され、それが『莊子』とどのような関係にあるのか、また、『淮南子』が天界遊行モチーフを用いることにどのような必然性があったのか、という点について検討したい⁽⁴⁾。

1 俶真篇の天界遊行モチーフ

ここでは『淮南子』俶真篇に見える、天界遊行モチーフを含む一連の文章を取り上げ、そこに現れる俗人、聖人、真人の説明について順に検討し、その中でも特に真人との関連において天界遊行モチーフが現れていることを示したい。

当該箇所ではまずはじめに、俗人の精神状態について述べる。

- ① 夫趨舎行偽者、為精求于外也。精有湫盡、而行無窮極、則滑心濁神、而惑亂其本矣。其所守者不定、於外淫於世俗之風、所斷者差跌⁽⁵⁾、而内以濁其清明。是故躊躇以終、而不得須臾恬淡矣。(夫れ趨舎の行偽は、精 外に求むるを為すなり。精 湫盡すること有りて、行 窮極無ければ、則ち心を滑し神を濁して、其の本を惑亂す。其の守る所の者は定まらずして、外に世俗の風に淫れ、断ずる所の者は差跌して、内に以て其の清明を濁す。是の故に躊躇して以て終わりて、須臾も恬淡たるを得ず。)

俗人は外部からの刺激に左右され、自己の内部における精神の安定を得ることができない。そのために迷いが生じ、一時たりとも心が安らぐことがないという。こうした俗人の様子と比較して次に、聖人がいかに優れた存在であるかが説かれる。

- ② 是故聖人内修道術、而不外飾仁義、不知耳目之宜⁽⁶⁾、而游于精神之和。若然者、下揆三泉、上尋九天、横廓六合、揲貫万物。此聖人之游也。(是の故に聖人は内に道術を修めて、外に仁義を飾らず、耳目の宜を知らずして、精神の和に遊ぶ。然るが若き者は、下は三泉を揲^{ほか}り、上は九天を尋ね、六合に横廓して、万物を揲貫す。此れ聖人の游なり。)

①の俗人が「外に世俗の風に淫し」、「内に以て其の清明を濁す」人物であったのに対し、聖人は「内に道術を修めて、外に仁義を飾らず、耳目の宜を知らずして、精神の和に遊ぶ」、

つまり、自己の内面を「道」によって整えて、外面を仁義などで飾らず、耳目の欲にひかれることもなく、精神の調和に身を委ねる人物であると説明されている。そして、このような人物である聖人は、下は地の底を探り、上は天の果てを尋ね、この世の上下四方を我がものとし、万物に通暁することができるのだという。

こうした聖人に関する説明の後、さらに真人に関する説明が続く。

- ③ 若夫真人，則動溶于至虚，而游于滅亡之野，騎蜚廉而從敦圜，馳於方外，休乎宇内，燭十日而使風雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻織女。天地之間，何足以留其志。是故虚無者道之舍，平易者道之素。（夫の真人の若きは，則ち至虚に動溶して，滅亡の野に遊び，蜚廉に騎りて敦圜を従え，方外に馳せて，宇内に休いこい，十日を燭として風雨を使とし，雷公を臣として，夸父を役とし，宓妃を妾として，織女を妻とす。天地の間，何ぞ以て其の志を留むるに足らんや。是の故に虚無は道の舍，平易は道の素なり。）

ここでの真人の描写には、風雨や雷公、夸父といった神々を使役しながら行う遊行の様子が使われている。これは、楚辞「離騷」において主人公が行う天界遊行に酷似している。

駟玉虬以乘鸞兮	玉虬を駟にして以て鸞に乗り	
溘埃風余上征	溘として風を埃 <small>ま</small> ちて余れ上征す	
…	…	
前望舒使先驅兮	望舒を前にして先驅せしめ	
後飛廉使奔屬	飛廉を後にして奔屬せしむ	
鸞皇爲余先戒兮	鸞皇は余が爲に先戒し	
雷師告余以未具	雷師は余に告ぐるに未だ具わらざるを以てす	
吾令鳳鳥飛騰兮	吾れ鳳鳥をして飛騰し	
繼之以日夜	之れを繼ぐに日夜を以てせしむ	(楚辞「離騷」)

また、宓妃や織女を妾や妻にするといった表現にも、主人公が宓妃・有娥の佚女・有虞の二姚といった伝説上の女性たちに求婚しようとする以下のような「離騷」における「求女」の場面の影響があると考えられる⁷⁾。

吾令豐隆乘雲兮	吾れ豐隆をして雲に乗り	
求宓妃之所在	宓妃の所在を求めしむ	
…	…	
望瑤臺之偃蹇兮	瑤臺の偃蹇たるを望み	
見有娥之佚女	有娥の佚女を見る	
…	…	
及少康之未家兮	少康の未だ家せざるに及び	
留有虞之二姚	有虞の二姚を留めん	(楚辞「離騷」)

先に見た②の「下は三泉を揜り、上は九天を尋ね、六合に横廓して、万物を揲貫す」る聖人の游も天界遊行の一形態であると見なすことができよう。しかし③では、「離騷」と共通する幻想的な天界遊行モチーフの使用によって、何者もその意志を阻むことができないという真人の超越性がより具体的に表されているように思われる。

2 『淮南子』における真人と聖人

前節で見た倣真篇の文章①から③では、聖人と真人はいずれも俗人とは対照的な理想人として描かれていた。では、両者の間にはいかなる差異が存在するのだろうか。この点は、真人との関連において現れる天界遊行モチーフの性格をより明確にするためにも、重要であるように思われる。そこでここでは、『淮南子』における真人と聖人の別について考えてみたい。

『淮南子』における真人と聖人について、金谷治氏は次のように述べる。

真人は最高の理想人には相違ないが、ほとんど精神の高みの象徴ともいえるような、あまり現実性のない観念的空想的な存在であった。…この人々（『淮南子』の作者たち：矢田注）にとっては、恐らく、真人は実践上の実際的な目標ではなかったであろう。それは、精神の高みの象徴、道そのものの擬人化であったとみられる。…聖人、これもまた道や天の立場を中心とする。けれども、真人が道の世界に入りきっているのに対して、聖人は道を守りながら現実の人事を忘れな。聖人自身が、現実世界のなかで俗人たちとたちまじって生活する肉身の人間であるからには、いかに道を体得したところで、しょせんは事の立場を離れられない道理であった⁽⁸⁾。

本性があるがままに道と完全に一致しているのが真人であった（精神篇）。聖人もまたこれに準ずる。そして、聖人が実践性を帯びた現実的な目標であるのに対して、真人は精神の高みの象徴として、しばしば仙人に近い風貌で描かれている。それは「未だ始めよりその宗を出でず」（覽冥篇）という境地に沈潜して、そのことによって天界を駆けめぐる精神の自由を得たものであった⁽⁹⁾。

金谷氏によれば、聖人は実践上の現実的な目標であるが、真人は観念的な理想像であって実際的な目標ではないという。しかしながら、先に見た倣真篇の文章②に「下は三泉を揜り、上は九天を尋ね、六合に横廓して、万物を揲貫す」とあったことからわかるように、聖人が常に「現実的な」存在として描写されているわけではない。聖人が真人と同じ「観念的空想的な」言葉で表現されている箇所も存在するのである。例えば原道篇では、「道」と一体化することを表す「造化者と人と爲る（與造化者爲人）⁽¹⁰⁾」という言葉が聖人に対して用いられている。

故聖人不以人滑天，不以欲乱情，不謀而當，不言而信，不慮而得，不為而成。精通于靈府，與造化者為人。(故に聖人は人を以て天を滑さず，欲を以て情を乱さず，謀らずして当たり，言わずして信あり，慮おもわずして得，為さずして成る。精は靈府に通じ，造化者と人と為る。) ※下線は引用者による。以下同じ。

ところが、これと同じ言葉が倭真篇では真人に対して使われている。

若夫神無所掩，心無所載，通洞條達，恬漠無事，無所凝滯，虚寂以待，勢利不能誘也，辯者不能説，聲色不能淫⁽¹¹⁾也，美者不能濫也，知者不能動也，勇者不能恐也。此真人之道也。若然者，陶冶萬物，與造化者為人。天地之間，宇宙之内，莫能天過。(若し夫れ神は掩わるる所無く，心は載する所無く，通洞條達し，恬漠無事にして，凝滯する所無く，虚寂にして以て待てば，勢利も誘うこと能わず，辯者も説くこと能わず，聲色も淫みだすこと能わず，美者も濫みだすこと能わず，知者も動かすこと能わず，勇者も恐おそすこと能わざるなり。此れ真人の道なり。然るが若き者は，萬物を陶冶し，造化者と人と為る)

また、脩務篇では世俗に煩わされることのない聖人の自由な境地が「塵埃の外に仿佯（仿佯於塵埃之外）」するという言葉で表される。

君子有能精搖摩監，砥礪其才，自試神明，覽物之博，通物之壅，觀始卒之端，見無外之境，以逍遙仿佯於塵埃之外，超然獨立，卓然離世。此聖人之所以游心⁽¹²⁾如此。(君子は能く精搖摩監し，其の才を砥礪し，自ら神明を試み，物の博きを覽，物の壅がるるに通じ，始卒の端を觀，無外之境を見て，以て逍遙して塵埃の外に仿佯し，超然として獨り立ち，卓然として世を離るる有り。此れ聖人の心を遊ばしむる所以は此くの如し。)

そして、これとほぼ同じ表現が精神篇においては真人の境地を表す言葉として使われているのである。

所謂真人者，性合于道也。故有而若無，實而若虚，処其一，不知其二，治其内，不識其外。明白太素，無為復樸，體本抱神，以游于天地之樊。芒然仿佯于塵垢之外，而消搖于無事之業。(所謂真人とは，性 道に合するなり。故に有るも無きが若く，實つるも虚しきが若く，其の一に処りて，其の二を知らず，其の内を治めて，其の外を識らず。明白にして太素，無為にして樸に復り，本を體して神を抱き，以て天地の樊に遊ぶ。芒然として塵垢の外に仿佯して，無事の業に消搖す。)

こうした例を見る限りにおいては、『淮南子』における真人と聖人の間に明確な使い分けは見られないように思われる。

ただし、金谷氏も触れていることであるが⁽¹³⁾、先に見た倭真篇の③の文章の後には、以下に挙げる④と⑤の文章が続いており、⑤の中には、真人を聖人と区別して上位に位置

づける表現が含まれている。

- ④ 夫人之事其神，而媯其精，營慧然而有求於外，此皆失其神明，而離其宅也。是故凍者假兼衣于春，而喝者望冷風于秋。夫有病於内者，必有色於外矣。夫櫛木已青翳⁽¹⁴⁾，而羸蠡瘵燭皖⁽¹⁵⁾，此者治目之藥也。人無故求此物者，必有蔽其明者。(夫れ人の其の神を事めて、其の精を媯し、營慧然として外に求むること有るは、此れ皆な其の神明を失いて、其の宅を離るるなり。是の故に凍者は兼衣を春に假り、喝者は冷風を秋に望む。夫れ内に病有る者は、必らず外に色有り。夫れ櫛木は青翳を已やし、羸蠡は燭皖を瘵やす、此の者は目を治するの薬なり。人 故無くして此の物を求むれば、必らず其の明を蔽う者有り。)
- ⑤ 聖人之所以駭天下者，真人未嘗過焉。賢人之所以矯世俗者，聖人未嘗觀焉。夫牛蹠之涿，無尺之鯉，塊阜之山，無丈之材。所以然者何也。皆其營宇狭小，而不能容巨大也。又況乎以無裏之者邪。此其爲山淵之勢亦遠矣。(聖人の天下を駭かす所以の者，真人は未だ嘗て過ぎらず。賢人の世俗を矯むる所以の者，聖人は未だ嘗て觀ず。夫れ牛蹠の涿に、尺の鯉無く、塊阜の山に、丈の材無し。然るが所以の者は何ぞや。皆な其の營宇狭小にして、巨大を容ること能わざればなり。又た況んや裏むこと無きの者を以てするをや。此れ其の山淵の勢爲るも亦た遠し。)

確かに⑤では、聖人が天下を揺り動かす手段に真人は興味を抱かないというように、真人と聖人がはっきりと区別され、真人の方が聖人よりも貴ばれている。

しかしながら⑤の文章をよく見てみると、趣旨が前後の文章と異なっており、違和感を覚える。先に見たように、倣真篇①から③の文章は、それぞれ俗人と聖人・真人の描写を通して、内なる精神を安定させる「養性」の重要性を説くものであった。そして、それに続く④もまた同じ趣旨の下に展開されている。精神が内に安定せず外にひかれてしまうと、凍えた人が春になっても暖かい衣服を欲しがり、暑気あたりの人が秋になっても冷風を求めるように、外界の事物を過度に求めるようになる。すると、病でもない人が眼病の薬を用いると失明してしまうように、本来有していた能力までも損なわれてしまうのだという。このように④では、より卑近な喩えを用いて、①から③で説いてきた「養性」の重要性についてさらに説明を加えているのである。ところが⑤は、それまでの話の流れを断ち切るように、賢人が世俗を矯正する手段に聖人は関心が無く、聖人が天下を揺り動かす手段に真人は関心が無いとして、唐突に真人・聖人・賢人のスケールの違いについて述べているのである。そして⑤の後には次のような文章が続く。

- ⑥ 夫人之拘於世也，必形繫而神泄，故不免於虛。使我可係羈者，必其命有在於外也⁽¹⁶⁾。(夫れ人の世に拘わるや、必らず形は繋がれて神は泄る。故に虚に免れず。我をして係羈すべからしむるは、必らず其の命 外に在る有ればなり。)

人が世俗の事柄にとらわれると、身体は束縛されて精神は外に散佚し、その結果病を得ることになるという。つまり⑥では、①から④で展開されていた、外物にとらわれて心身が損なわれることに対する戒め、すなわち「養性」の重要性へと話題が引き戻されているのである。したがって「養性」を説く①から⑥の一連の文章の中で、⑤だけが趣旨を異にしているように思われるのである。これはなぜだろうか。

⑤については、これとよく似た文章が『莊子』外物篇に見える。

聖人之所以駭天下，神人未嘗過而問焉。賢人所以駭世，聖人未嘗過而問焉。君子所以駭國，賢人未嘗過而問焉。小人所以合時，君子未嘗過而問焉。（聖人の天下を駭むる所以は、神人未だ嘗て過ぎりて問わず。賢人の世を駭むる所以は、聖人未だ嘗て過ぎりて問わず。君子の國を駭むる所以は、賢人未だ嘗て過ぎりて問わず。小人の時に合する所以は、君子未だ嘗て過ぎりて問わず。）

俶真篇では上から「真人」→「聖人」→「賢人」の順になっていた序列が、『莊子』では「神人」→「聖人」→「賢人」→「君子」→「小人」の順になってはいるものの、表現の類似性は一見して明かであり、『淮南子』が『莊子』の文章を取り入れたのではないかと思われる⁽¹⁷⁾。『淮南子』各篇に、論旨や用語の点から混乱や錯簡であると疑われる箇所が多く含まれることは、金谷氏をはじめ先学の指摘するところである⁽¹⁸⁾。思うに⑤は、②③に「聖人」と「真人」という語が続けて現れていることに引きずられて、論旨に関係なく『莊子』から引用され挟み込まれた文章なのではないだろうか。そのように考えて⑤を取り去ってみると、俶真篇の①～④、そして⑥の一連の文章は、「養性」の重要性を説くという一貫性を備えたものとして解することができるように思われる。

以上のことから考えるに、『淮南子』においては理想人を描く際、聖人と真人の明確な使い分けがなされていないように思われる。したがってここでは、『淮南子』俶真篇における聖人と真人の間に本質的な区別はなく、どちらも究極的理想人を示すものであるという前提に立って考察を進めたい。

3 俶真篇の理想人像と天界遊行モチーフ

俗人と聖人・真人について①②③のように対比的に説明する方法は、俶真篇の中で次のように繰り返されている。

- ① 精神以越於外，而事復返之，是失之於本，而求之於末也。外内无府，而欲與物接，弊其玄光，而求知之于耳目，是釋其炤炤，而道其冥冥也。是之謂失道。（精神以に外に越りて、事めて復た之れを返さんとするは、是れ之れを本に失いて、之れを末に求むるなり。外内に府無くして、物と

『淮南子』に見える天界遊行表現について

接せんと欲し、其の玄光を弊^{やぶ}りて、之れを知るを耳目に求むるは、是れ其の炤炤たるを釋^すてて、其の冥冥たるを道とするなり。是れを之れ道を失うと謂う。）

精神が外物にひかれて散ってしまっている俗人は、「道を失」った状態であるから、いくら聴覚や視覚を駆使しても無駄であると述べている。そしてこの後、これとは対称的に、聖人の優れたさまが列挙される。

- ②' 心有所至、而神喟然在之、反之於虚、則消鑠滅息。此聖人之游也。故古之治天下也、必達乎性命之情。其舉錯未必同也、其合於道一也。…夫聖人量腹而食、度形而衣、節於己而已。貪汚之心、奚由生哉。故能有天下者、必無以天下為也。能有名譽者、必無以趨行求者也。聖人有所于達、達則嗜慾之心外矣。(心至らんとする所有るも、神 喟然として之れに在り、之れを虚に反せば、則ち消鑠滅息す。此れ聖人の游なり。故に古の天下を治むるや、必ず性命の情に達す。其の舉錯は未だ必ずしも同じからざれども、其の道に合うは一なり。…夫れ聖人は腹を量りて食らい、形を度りて衣、己に節するのみ。貪汚の心、奚^なに由りてか生ぜん。故に能く天下を有つ者は、必ず天下を以て為すこと無きなり。能く名譽を有つ者は、必ず趨行を以て求むること無き者なり。聖人は達するに所有り、達すれば則ち嗜慾の心は外なり。)

聖人は俗人と異なり、精神が外にひかれて散ることはない。だから天下を治めた古の王者たちは皆、そうした「性命の情（生まれつきの自然なあり方）」に通暁していたのであり、挙措はそれぞれ異なっている点では一致していたのだという。ここで注意しておきたいのは、聖人の姿がそのまま古の統治者に重ねられている点である。聖人は、空腹の具合に合わせて食べ、身体の都合に合わせて衣服をまとう。このように生まれつきの自然なあり方を保てば、貪汚の心が生じることもない。だから天下を治める者は、天下に対して何事かを為そうという欲望を持たず、名誉を保つ者は、せせこましい行動によって名誉を得ようとはしないという。つまり、聖人は内なる精神を安定させる「養性」をなし遂げた理想的な人物であると同時に、天下を治める理想の統治者として説明されているのである。

この後、儒家や墨家の門人たちが仁義の術によって世の中を導こうとしたが、「性命の情」に達していなかったためにできなかったことを挙げ、論は次のように真人に関する説明へと移る。

- ③' 若夫神無所掩、心無所載、通洞條達、恬漠無事、無所凝滯、虚寂以待、勢利不能誘也、辯者不能説、聲色不能淫也、美者不能濫也、智者不能動也、勇者不能恐也。此真人之道也。若然者、陶冶萬物、與造化者為人。天地之間、宇宙之内、莫能夭遏。夫化生者⁽¹⁹⁾不死、而化物者不化。神經於驪山・太行、而不能難、入於四海・九江、而不能濡、處小隘而不塞、橫扃天地之間而不窺。不通此者、雖目數千羊之群、耳分八風之調、足蹠陽阿之舞、而手會綠水之趨、智絡天地⁽²⁰⁾、明

照日月、辯解連環、辭潤玉石⁽²¹⁾、猶無益於治天下也。(若し夫れ神は掩わるる所無く、心は載する所無く、通洞條達し、恬漠無事にして、凝滯する所無く、虚寂にして以て待てば、勢利も誘うこと能わず、辯者も説くこと能わず、聲色も淫すこと能わず、美者も濫すこと能わず、智者も動かすこと能わず、勇者も恐すこと能わざるなり。此れ真人の道なり。然るが若き者は、萬物を陶冶し、造化者と人と爲る。天地の間、宇宙の内、能く夭過するもの莫し。夫れ生を生ずる者は死せず、物を化する者は化せず。神は驪山・太行を経れども、難ますこと能わず、四海・九江に入れども、濡らすこと能わず、小隘に處れども塞がらず、天地の間に横局すれども窅ろがず。此に通ぜざる者は、目は千羊の群れを數え、耳は八風の調べを分かち、足は陽阿の舞を蹠みて、手は緑水の趨に會い、智は天地を絡み、明は日月を照らし、辯は連環を解き、辭は玉石を潤おすと雖も、猶お天下を治むるに益無きなり。)

真人は「道」と一体化した人物とされ、その性格は「道」のそれに重なる。したがって、真人は勢利にも巧みな言葉にも心を動かされず、美しい音楽にも美女にも惑わされず、知恵者にも唆されず勇者にも脅かされない。彼の行動を阻むものはこの世に何一つ存在しないのである。このように真人の特長を並べ立てた後、「此に通ぜざる者は…猶お天下を治むるに益無きなり」と、この真人の域に達しない者は、いくら優れた能力を有していても、天下を治めるのには無益であるという。つまり②'で見た聖人の場合と同様、真人もまた統治者の目指すべき窮極の理想像とされているのである。

以上のことから、倣真篇において聖人と真人はどちらも「養性」を完成した統治者の理想像とされているのであり、その点で両者の間に差異がないことが分かる。では、そうであるにもかかわらず倣真篇が理想像を聖人と真人とに分けて説明しているのはなぜだろうか。

内なる精神を安定させた人物は、「道」の働きを体得している。だからこそ道が万物を統治するように、天下を治めることができる、というのが倣真篇の当該箇所の一連の主張であり、②と②'の聖人の境地はそれを説明するものである。しかし倣真篇の作者は、これだけでは、「道」の働きを体得した人物を説明しきれないと考えたのではないか。『淮南子』の他篇において繰り返し様々な方法で説明が試みられていることから分かるように、簡単な言葉では表しきれないのが「道」の働きだからである。そこで倣真篇の作者もまた様々な喩えを用いて「道」を体得した人物の説明を試みる。それが③や③'に見える真人の描写なのではなかろうか。たとえば②'では「聖人は達するに所有り、達すれば則ち嗜慾の心は外なり」と、理想人は道の働きを体得しているため、嗜欲にとらわれることがないと説明している。そして③'ではそうした理想人が「天地の間、宇宙の内、能く夭過するもの莫し」と、何ものによっても阻まれる事がない境地にあることを述べ、同時に、そうした境地にある理想人の精神はいかなる状況にも困窮することがないということをより具象的に

「神は驪山・太行を經れども、難ますこと能わず、四海・九江に入れども、濡らすこと能わず」と表現している。これと同様に、②で「下は三泉を揜り、上は九天を尋ね、六合に横廓して、万物を揜貫す」と述べた理想人の境地を、③ではより具象化して「至虚に動溶して、滅亡の野に遊び、蜚廉に騎りて敦圜を従え、方外に馳せて、宇内に休い、十日を燭として風雨を使とし、雷公を臣として、夸父を役とし、宓妃を妾として、織女を妻とす」と説明することによって、それが何ものによっても阻まれることのない状態であることを表そうとしているのではないか。つまり、風雨や神々を使役しながら遊行し、伝説の神女を妾や妻に迎えるという、「離騷」のものに酷似した天界遊行モチーフは、「道」の無限性を体得した統治者の理想像が、何ものによっても阻害されることのない超越的な存在であることを描写するために用いられたものだと考えられるのである。

先の拙稿において明らかにしたように、『淮南子』原道篇・覽冥篇には、馬車の運転を統治の喩えとして用いながら、『老子』の思想に基づく「無為の治」を説く文章が含まれている。そして天界遊行モチーフは、その「無為の治」を実現する理想的な統治者の超越性を表すために取り入れられたものであった⁽²²⁾。一方、俶真篇は本性を守る「養性」の重要性を繰り返し説き、「養性」によって本性が「道」と一致した人物こそ、「道」が万物を統べるが如く天下を統治することができるのだと述べる。そして天界遊行モチーフは、「養性」によって「道」と一体化した理想的な統治者の無限性を表現するために使用されていた。これら原道篇・覽冥篇・俶真篇の三篇に見える天界遊行モチーフに共通しているのは、いずれも理想的な統治者について説明する文脈の中に現れているという点である。つまり『淮南子』に見える天界遊行モチーフは、道家的統治者の理想像を描く手段として用いていると考えられるのである。

4 天界遊行モチーフと『莊子』

「道」を体得した理想的人物の描写に天界遊行表現を用いる手法は、『莊子』内篇にも見える。例えば逍遙遊篇では、何者にも頼らず、それゆえ何者にも束縛されない理想的な存在について、風に頼らなければならない列子の遊行と比較しつつ、天界遊行表現を用いて述べている。

夫列子御風而行，泠然善也。旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。（夫れ列子は風に御して行き、泠然として善きなり。旬有五日にして而る後に反る。彼れ福を致す者に於て、未だ數數然たらざるなり。此れ行に免ると雖も、猶お待つ所有る者なり。若し夫れ天地の正に乗りて、六氣の辯に

御し、以て無窮に遊ぶ者は、彼れ且た悪をか待たんや。)

逍遙遊篇にはまた、藐姑射の神人について述べた次のような文章も含まれている。

藐姑射之山、有神人居焉。肌膚若冰雪、淖約若處子。不食五穀、吸風飲露、乘雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外。(藐姑射の山に、神人の居る有り。肌膚は冰雪の若く、淖約たること處子の若し。五穀を食らわず、風を吸い露を飲み、雲氣に乗り、飛龍に御して、四海の外に遊ぶ。)

これは、狭隘な世俗的知識によっては量り知ることができない神人の存在を天界遊行によって表現したものであると判断されよう。

人間世界の相対的価値判断を否定する齊物論篇にも、次のように天界遊行を用いた文章が見える。

至人神矣。大澤焚而不能熱、河漢沍而不能寒、疾雷破山風振海而不能驚。若然者、乘雲氣、騎日月、而遊乎四海之外。死生無變於己。而況利害之端乎。(至人は神なり。大澤 焚くとも熱からしむること能わず、河漢 沍るとも寒からしむること能わず、疾雷 山を破り 風 海を振かすとも驚かしむること能わず。然るが若き者は、雲氣に乗り、日月に騎りて、四海の外に遊ぶ。死生も己を變うること無し。而るを況んや利害の端をや。)

これは、相対的価値判断とは無縁な「至人」の超越性を、天界遊行表現を使って表したものであろう。

以上に挙げた「六氣の辯に御し」で「無窮に遊ぶ」、 「雲氣に乗り」で「四海の外に遊ぶ」といった天界遊行表現はいずれも、個人的処世術を説く『莊子』内篇において、世俗的な価値判断から脱却した個人の理想的な状態を描写するために用いられたものであると判断される。つまり人間個々に対して世俗的価値観を離れた処世術を勧めるものであって、そこには統治論に関わるような政治的要素は見られない。これらも天界遊行の一形態であるには違いないが、神々や神獣を従える「離騷」の天界遊行のようなきらびやかさは見られず、その点において『淮南子』の天界遊行との差は歴然としている。『淮南子』が『莊子』内篇から天界遊行表現を用いて道家的理想人を表す手法を継承しているのは確かであろう。しかし『淮南子』の描こうとする理想人は、『莊子』内篇の理想人とは異なっていた。先の拙稿及び本稿で見てきたように、『淮南子』が理想とするのは「無為の治」や「養性」によって統治を行う道家的統治者であった。そしてそうした思考は、主に個人的処世術を説く『莊子』内篇ではなく、莊子後学の手になる『莊子』外・雜篇に多く見られる統治論に共通するものである⁽²³⁾。たとえば『莊子』外篇の在宥篇には、「無為の治」を行い、己の「性命の情」を安定させることができる人物こそが理想的な統治者である、という記述がある。

『淮南子』に見える天界遊行表現について

故君子不得已而臨莅天下，莫若無爲。無爲也而後安其性命之情。故貴以身於爲天下，則可以託天下。愛以身於爲天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明，尸居而龍見，淵默而雷聲。神動而天隨，從容無爲而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉。（故に君子 己むを得ずして天下に臨莅めば，無爲に若くは莫し。無爲にして而る後に其の性命の情に安んず。故に身を以むるを天下を爲むるよりも貴べば，則ち以て天下を託すべし。身を以むるを天下を爲むるよりも愛すれば，則ち以て天下を寄すべし。故に君子 苟に能く其の五藏を解くこと無く，其の聰明を擢くこと無くば，尸居して龍見し，淵黙して雷聲あり。神 動きて天 隨い，從容無爲にして萬物は炊累す。吾れ又た何ぞ天下を治むるに暇あらんや。）

さらに在宥篇には，そうした理想的な統治者は天下をうまく治めることができるばかりでなく，上下四方，あらゆる場所を自由に行き来することができる能力を有するのだとする一節がある。

夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物。物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉。出入六合，遊乎九州，獨往獨來。是謂獨有。獨有之人，是之謂至貴。（夫れ土を有つ者は，大物を有つなり。大物を有つ者は，以て物とするべからず。物にして物とせられず，故に能く物を物とす。物を物とする者の物に非ざるを明らかにすれば，豈に獨り天下の百姓を治むるのみならんや。六合に出入し，九州に遊び，獨往獨來す。是れを獨有と謂う。獨有の人は，是れを之れ至貴と謂う。）

道を体した理想的人物の超越性を超空間性で表出しようとするこうした手法は、『莊子』内篇から継承されたものであるが、『莊子』外・雜篇ではその理想的人物を統治者の理想像へと変化させている。そして『淮南子』もまた同様の手法で理想的統治者像を描いているのである。『文選』李善注の引用によれば，かつて『淮南子莊子后解』や『淮南王莊子略要』といった書物が存在したことが確認でき⁽²⁴⁾，淮南国において莊子学派の活動が盛んに行われていたことがうかがえる⁽²⁵⁾。『淮南子』が『莊子』外・雜篇に通ずる思想内容を持つのは，そうした事情を反映してのことであろう。しかしながら『淮南子』はただ『莊子』外・雜篇の手法をそのまま継承するのみならず，さらに「離騷」に共通する天界遊行モチーフをも取り入れている。そうすることによって，理想的統治者の虚像的なイメージをよりわかりやすく具象化しようとしているのである。つまり，『淮南子』は『莊子』外・雜篇から天界遊行表現を用いて理想的統治者を描く手法を継承するとともに，そこに王者をイメージさせる天界遊行モチーフを取り入れて融合させることで，独自の表現を創出したと考えられるのである。

おわりに

本稿では、『淮南子』俶真篇に見える天界遊行モチーフを取り上げ、それが文脈の中で何をどのように描く目的で用いられているのかを読み解くことによって、このモチーフと道家思想との結びつきについて考えた。その結果をまとめると以下のようになる。俶真篇では、嗜欲を誘発する外からの刺激に動じることなく、内なる精神の安定を保ち、自己の本性を守る「養性」の重要性を繰り返し説く。そして聖人や真人と呼ばれる人物を、「養性」によって道を体現した人物として描き、統治者が目指すべき理想像として設定している。「養性」によって本性が「道」と一致した人物こそ、「道」が万物を統べるが如く天下を治めることができるというのである。これは『莊子』外・雑篇に見える考え方に基づくものであり、当時淮南王の下で『莊子』の研究や統治論的解釈が盛んに行われた結果であると思われる。そして「離騷」と共通する天界遊行モチーフは、そうした統治者の理想像を描写する目的で用いられているのである。

それでは、『淮南子』が道家的統治者の理想像を描くために天界遊行モチーフを取り入れたことには、どのような必然性があったのだろうか。

先の拙稿において筆者は、『淮南子』の原道篇・覽冥篇に見える天界遊行モチーフについて考察し、それが『淮南子』の中心的政治理念である「無為の治」を行う理想的統治者を描写するために使用されていることを指摘した。そしてその理由を、『淮南子』の編纂に関わった淮南王劉安やその賓客たちが、理想の統治者を描くのに相応しい手法として天界遊行モチーフを認識していたためではないかと推測した⁽²⁶⁾。このことはまた、彼らが同様の天界遊行モチーフを持つ「離騷」をどのように解釈していたかということとも深く関わる。

楚辞「離騷」は後漢の王逸による注釈以来、戦国時代の楚の屈原が、王に忠を尽くしながらも讒言によって疎んじられ、祖国の行く末を悲観して作った作品であるとされてきた。ところが近年、こうした「離騷」の伝統的解釈を見直す必要があるのではないかとの意見が多数提出されており、筆者もまた、そうした意見に賛同する者の一人である。王逸の注に則した読みは、後漢当時の士大夫の価値観を多分に反映したものであり、それ以前にはまた別の解釈が存在していた可能性があるからである。

淮南王劉安は、漢の武帝から命を受けて「離騷傳」を作るほど「離騷」に通暁した人物であったが⁽²⁷⁾、その「離騷傳」はすでに散佚しているため、彼が実際に「離騷」をどのように解釈していたのかは不明である。しかしながら、「離騷」と共通する天界遊行モチーフが、『淮南子』において、理想の統治者を描く目的で使用されている点に鑑みるならば、劉安及びその賓客が、「離騷」を忠臣屈原の悲劇としてではなく、王者となるに相応しい人

『淮南子』に見える天界遊行表現について

物の英雄叙事詩としてとらえていたと推測することが可能なのではないだろうか。「離騷」を読んで、天界遊行モチーフが王者然とした主人公を描く手段として効果的であると知っていたからこそ、彼らは『淮南子』において理想的統治者を描く際に当該モチーフを利用したと考えられるからである。

その後、淮南王劉安は謀反の罪にたおれ、『淮南子』を生み出した淮南国は滅亡する。その背景には、「無為」や「養性」による道家的統治を主唱する劉安らと、儒教を政治思想の中心に据えて強力な中央集権体制を推進しようとする武帝との見解の相違があったとも想像される。武帝期後半以降、儒教の台頭によって政治思想の中心から引きずり降ろされた道家思想は、「無為」や「養性」を個人の処世術として説くものに姿を変え、神仙思想と結びつくことでその命脈をつないでいく。それと呼応するように、『淮南子』に取り入れられることによって道家思想と緊密に結びついた天界遊行モチーフもまた、道家的統治者を描写する手法から、楚辞「遠遊」に見えるような、登仙する個人を描く手法へと変化していったと推測されるのである。

注

- (1) 本文で紹介した谷口論文以外では、楠山春樹『淮南子』上巻（明治書院 新釈漢文大系 一九七九年）「解題」十一頁、金谷治『秦漢思想史研究』（日本学術振興会 一九六〇年）四四〇頁などに言及がある。
- (2) 谷口洋「『淮南子』の文辞について—漢初における諸学の統合と漢賦の成立—」（『日本中国学会報』第四七集 一九九五年）二九～三〇頁。
- (3) 「『淮南子』に見える天界遊行表現について—原道篇・覽冥篇を中心に—」（『中国文学研究』第三十一期 二〇〇五年）
- (4) 『淮南子』の引用は四部叢刊所収の影鈔北宋本による。なお、劉古典撰『淮南鴻烈集解』（中華書局 一九八九年）、何寧『淮南子集釈』（中華書局 一九九八年）の引く諸説などにしたがって改めた箇所については、その都度注記する。
- (5) 底本は「所斷差跌者」に作る。向宗魯の説にしたがい改めた。
- (6) 底本は「耳目之宣」に作る。俞樾の説にしたがい改めた。
- (7) 楚辞「離騷」の「求女」については、拙稿「楚辞「離騷」の「求女」をめぐる一考察」（日本中国学会報 第五十七集 二〇〇五年）を参照されたい。
- (8) 金谷治『淮南子の思想—老莊的世界—』（講談社学術文庫 一九九二年）二二六～二二七頁、初出は『老莊の統一—『淮南子』の思想—』（平楽寺書店 一九五九年）。
- (9) 金谷治中国思想論集中巻『儒家思想と道家思想』（平河出版社 一九九七年）、第二部 道家の思想「三 莊子の思想」三四六頁、初出は金谷治『莊子』第三冊「付録—莊周のその後—」（岩波文庫 一九八二年）。

- (10) 高誘注は「爲，治也」とし、「造化者と人を爲む」と解するが，王引之は「人」を「偶」の意味に解する。王念孫『讀書雜誌』淮南内篇に見える王引之の説によれば，漢代に「相い人偶す」の語が存在したこと、『淮南子』原道篇に「與造化者俱」，本経篇に「與造化者相雌雄」，斉俗篇に「上與神明爲友，下與造化爲人」とあること，また本経篇の「與造化者相雌雄」を『文子』下徳篇では「與造化者爲人」と作っていることなどから，この「與造化者爲人」の「人」は「偶」と同義であるという。今，この説にしたがう。
- (11) 底本は「不能涇」に作る。『諸子集成』所収莊遠吉本『淮南子』にしたがひ改めた。
- (12) 底本は「所以詩心」に作る。『諸子集成』所収莊遠吉本『淮南子』にしたがひ改めた。
- (13) 注(8) 前掲書 金谷治『淮南子の思想—老荘的世界—』二二四頁。
- (14) 底本は「色青翳」に作る。王引之の説にしたがひ改めた。
- (15) 底本は「羸瘡蝸蛄」に作る。王引之の説にしたがひ改めた。
- (16) 底本は「必其有命在於外也」に作る。王念孫の説にしたがひ改めた。
- (17) 楠山春樹氏は「淮南子より見たる莊子の成立」(『フィロソフィア』四一 一九六一年，後に楠山春樹『道家思想と道教』平河出版社 一九九二年)五〇頁において、『淮南子』俶真篇と『莊子』外物篇の当該箇所を比較し，俶真篇は「真人・聖人・賢人の三段階におけるそれぞれの境地を説くものであるが，莊子外物篇のは，真人が神人となっている。そこで思うに，真人という語が，比較的に晩出である，と考えられることから推すと，この場合，淮南子が莊子を採用して，神を真と改めた，と解することが妥当であろう。」と述べる。
- (18) 注(8) 前掲書 金谷治『淮南子の思想—老荘的世界—』一〇〇～一一一五頁。
- (19) 底本は「化生者」に作る。兪樾の説にしたがひ改めた。
- (20) 底本は「智終天地」に作る。劉文典の説にしたがひ改めた。
- (21) 底本は「澤潤玉石」に作る。王念孫の説にしたがひ改めた。
- (22) 注(3) 前掲論文。
- (23) 『莊子』外・雜篇に政治への強い志向が見えることについては，注(9) 前掲書 第二部 道家の思想「三 莊子の思想」(初出は，金谷治『莊子』第二冊「解説」岩波文庫 一九七五年)に言及がある。
- (24) 胡克家本『李善注文選』卷二十六 謝靈運「入華子崗，是麻源第三谷」，卷三十一 江文通「雜體詩(許徵君)」，卷六十 任彦昇「齊竟陵文宣王行狀」の注に「淮南王莊子略要曰…」と，卷四十五 陶淵明「扇去來」の注に「淮南子要略曰…」とある。また卷三十五張景陽「七命」の注に「淮南子莊子后解曰…」とある。なお，この点については注(2) 前掲谷口論文三十二頁，注(22)を参照した。
- (25) 注(8) 前掲書 金谷治『淮南子の思想—老荘的世界—』一二一頁。
- (26) 注(3) 前掲論文。
- (27) 初，安入朝，獻所作内篇新出，上愛秘之。使爲離騷傳。旦受詔，日食時上。(『漢書』卷四四 淮南王安伝)。