

『賈誼新書』における「秦」受容 賈誼「過秦論」 と「道術篇」の思想的連関

著者	工藤 卓司
雑誌名	集刊東洋学
巻	99
ページ	1-21
発行年	2008-05-21
URL	http://hdl.handle.net/10097/00132641

『賈誼新書』における「秦」受容

——賈誼「過秦論」と「道術篇」の思想的連関——

工藤卓司

はじめに——賈誼と『賈誼新書』

賈誼（前二〇〇—一六八年）は、前漢初期に活躍した知識人・思想家・政論家である。若くしてその才能を見出され、博士・太中大夫・長沙王太傅・梁王太傅を歴任したが、官界生活十有余年にして早世することになった。しかし、彼の著作「過秦論」「弔屈原文」「服鳥賦」は古來名文として名高く、『文選』にも収録されている。

1 『賈誼新書』における「秦」受容（工藤）
その賈誼が活躍した文帝（前一七九—一五七年在位）の時代は、次の景帝治世（前一五六—一四一年在位）と並んで、後世「文景の治」と称され、理想的な統治が行われた時代とされてきた。ところが一方では、高祖から呂后にかけての時代に保留、あるいは放置してきた、諸侯王国問題や匈奴問題など様々な社会問題が噴出する時代でもあった。その意味では、この文景期—殊に文帝期は、決して安

定した時代ではなく、寧ろ、皇帝権力の揺籃期であったといえる。そうした状況下にあつて、漢朝に属する官僚にとつて、皇帝権力の基盤整備が急を要する政治的課題となつたことはいうまでもない。賈山や晁錯といった人々の一連の活動がそれである。彼らが漢朝政権の安定化に携わつたことは史伝に詳しい。

賈誼も、そうした文帝期が抱える政治的課題に果敢に挑戦した人物の一人であつた。しかも、この時期に活躍した人物としては、まとまつた著作が現存する唯一の存在でもある。したがつて、賈誼の思想を研究することは、彼の思想構造を明らかにするに止まらず、前漢初期の皇帝権力、及び文帝期の社会状況を解明する上で、非常に有意義な手段となり得るのである。

しかしながら、従来、その唯一の著作集であるはずの『賈誼新書』を用いて、賈誼の思想に迫つた例はそれほど

多くはない。その最大の理由は、現行本『賈誼新書』がその伝世過程に複雑な事情を抱え、真偽問題が絶えず取り沙汰されてきたことに求められる。代わって、賈誼思想研究において中心的役割を果たしてきたのは、『漢書』に収録された賈誼の文章であった。『漢書』は、賈誼傳はもとより、食貨志・陳勝項籍傳にも賈誼の文章を採録している。この『漢書』が通時代的に多くの読者を獲得してきたことは周知の事実であろう。したがって、より慎重に、より確実に信用するに足る資料を求めるならば、当然、『賈誼新書』よりも『漢書』を優先することになる。既に南宋期の『直齋書錄解題』に「賈子十一卷」を録して、

今の書は首に過秦論を載せ、末を弔湘賦と爲す。餘は皆な漢書の語を録し、且つ誼の本傳を十一卷中に略節す。其れ漢書に有る所に非ざる者は、輒ち淺薄にして觀るに足らざれば、決して誼の本書に非ざるなり。
(今書首載過秦論、末爲弔湘賦。餘皆錄漢書語、且略節誼本傳於十一卷中。其非漢書所有者、輒淺薄不足觀、決非誼本書也。)

とある。陳振孫は「過秦論」「弔湘賦」以外の部分について、『漢書』と重複する部分は『漢書』所載の文章を収録したものだとし、さらに「漢書に有る所に非ざる者」の資料的価値についても、「淺薄」と評して完全に否定する

に至っている。まさしく『漢書』優先のテキスト観であるといえよう。¹⁾

ところで、その『漢書』が賈誼を儒家として位置づけていることは、藝文志において『賈誼新書』の原本と目される「賈誼五十八篇」を「儒家」に分類することに顕著に現れている。自然、『漢書』を優先的に資料とする研究方法は「儒家的」賈誼像を生むこととなる。しかも、その『漢書』の形成する賈誼像がいつしか歴史的事実として信じられるようになり、あるうことか、『漢書』が描く「儒家的」賈誼像を基準として、それにそぐわない『賈誼新書』中の諸篇―「非漢書所有者」―が切り捨てられることになったのである。²⁾

さてそれでは果たして、本当に賈誼は「儒家」だったのか。賈誼の思想的立場について『史記』太史公自序は、「賈生・晁錯は申・商を明らかにす(賈生晁錯明申商)」と評している。「申」は「本於黃老而主刑名」とした申不害(『史記』老子韓非列傳)、「商」は「刑名之學」を好んだ商鞅(同・商君列傳)を指す。つまり司馬遷は、賈誼を晁錯と並ぶ「法家」、あるいは「黃老」の思想家として語っていることになる。³⁾ また、屈原賈生列傳には「賈生は年少なるも、頗る諸子百家の書に通ず(賈生年少、頗通諸子百家之書)」という廷尉吳公のことも採録されている。⁴⁾

こうしたことからすれば、死後数十年しか経ていない武帝時代にあつて、賈誼には決して「儒家」的思想家としての位置が与えられていないことが明白である。そうであるならば、『漢書』の形成する賈誼像とは、歴史的実在としての賈誼の一面を捉えたものに過ぎないことになる。実は、班固自身も贊中に「凡そ著述する所五十八篇、其の世事に切なる者を撮とらひて傳たづに著し云へり（凡所著述五十八篇、撮其切於世事者著于傳云）」というのであり、そこからも賈誼傳が採録した賈誼の文章が、賈誼思想全体の「世事に切なる」一部分に過ぎないことが窺える。先行研究が中心資料としてきた『漢書』の文章は、賈誼の思想を伝える確実な文献には相違なからうが、畢竟、歴史上の人物賈誼の思想の全体を包括するものではないのである。

筆者の立場は、以上のような見地から、賈誼の著書と伝えられる『賈誼新書』を中心として、そこに見出せる思想構造を読み解くことにより、『漢書』の編集意識から解放された漢初思想界・社会の諸相を浮き彫りにするにある。その一端として本論では、従来、賈誼思想研究から排除されてきた「漢書に有る所に非ざる」部分に属す道術篇の言説について、賈誼の著作として最も信頼されてきた過秦上・中・下篇（本稿では便宜上、三篇をまとめて「過秦論」と称す）との関連から考察を加え、そこに見出せる論

理構造の思想的意義について検討してみたい。

第一節 過秦論とその論理構造

過秦論は、上篇が『史記』秦始皇本紀・陳涉世家・『漢書』陳勝項籍傳に、中篇・下篇も『史記』秦始皇本紀に採録されていることから、「弔屈原文」「服鳥賦」などとともに多くの読者を獲得し、最も信頼の置ける賈誼の著作とされてきた。特に上篇は、前述のように「文選」巻五十一にも収録され、名文としての評価が高い。こうしたテクストの性格上、賈誼の思想を研究するに際して最も多く利用されてきた文献だといえる。本節では、道術篇の検討に先んじて、この過秦論の論理構造について確認しておきたい。

過秦論は、その題名「過秦」が示す通り、わずか「十三年」（『賈誼新書』俗激篇・時變篇）で滅亡するに至った帝國秦を事例として、そこに自身の政治論を投影したものである。「過去」について論じながら、それが単なる歴史評論に留まるものでないことは、そこに書き記されている歴史的象徴が必ずしも史実に即していないことから窺い知ることができる。賈誼は、あくまでも政治的な説得的言説として「秦」を物語化しようとしているのである。それでは、そこに投影された政治論とはいかなるものだったの

か。

上篇のなかで賈誼は、かつて戦国諸国が合従して攻めてもびくともしなかつた強國秦が、一介の農民陳涉によって、いとも簡単に滅亡へ追い込まれてしまったことを指摘し、次のように述べている。

一夫難を作して七廟は墮たれ、身は人の手に死し、天下の笑と爲るは、何ぞや。仁義施さずして攻守の勢異なればなり。(一夫作難而七廟墮、身死人手、爲天下笑者、何也。仁義不施而攻守之勢異也。)

ここでの「一夫」は陳涉、「七廟」は孝公以来の伝統ある秦を表徴している。「仁義」を天下に施行せず、しかも攻守の「勢」が変化したがために秦は滅亡するに至ったというのである。

また、過秦中篇にも統一後の秦王(始皇帝)について、秦王 貪鄙の心を懐き、自奮の智を行ひ、功臣を信ぜず、士民に親しまず、王道を廢して私愛を立て、文書を焚きて刑法を酷にし、詐力を先にして仁義を後にし、暴虐を以て天下の始と爲す。(秦王懷貪鄙之心、行自奮之智、不信功臣、不親士民、廢王道而立私愛、焚文書而酷刑法、先詐力而後仁義、以暴虐爲天下始。)と「仁義」よりも「詐力」に重点を置く政治を行ったことをいい、続けて、

秦は戰國を離れて天下に王たりと雖も、其の道は易はず、其の政は改まらず。是れ其の之れを取る所以なるも、孤獨にして之れを有つ、故に其の亡ぶこと立ちて待つべきなり。(秦雖離戰國而王天下、其道不易、其政不改。是其所以取之也、孤獨而有之、故其亡可立而待也。)

と述べている。秦は戰國の世を離れて天下の支配者となったのに、その道は変わらず、その政治は改まらなかつた。天下を取るには「詐力」は必要であるが、統一後もそのまま「詐力」の政治を継続すれば、たった一人て天下を所有することになる。だから、滅亡してしまつたのだと。

過秦論の主張が「詐力」を否定し、「仁義」の政治への転換を求めるものであることは間違いない。しかし、先行研究も指摘するように、過秦論における賈誼の批判の矛先が、「詐力」そのものに向けられているわけではないことに十分注意しなければならない。それは過秦中篇に「夫れ并兼する者は詐力を高しとし、危ふきを安んずる者は權に順ふを貴ぶ(夫并兼者高詐力、安危者貴順權)」とあることから明白であろう。賈誼は、諸國を兼併するに際しての「詐力」「順權」には一定の評価を与えているのである。ところが、その秦はわずか「十三年」にして滅んでしまつた。賈誼が秦の天下統一に対して、「一定」の評価し

か与え得なかつた理由はここにある。何故、秦はこれほどまでに短期間で滅亡してしまわなければならなかつたのか。

それを説明するために、過秦論において重要な位置を与えられているのが「勢」である。「仁義不施而攻守之勢、異也」とあり、「秦雖離國而王天下」とあるのは、「勢」、つまり時勢の変化を念頭に置いたものである。そして、過秦中篇には「取と守とは術を同じくせざるなり（取與守不同術也）」と述べている。つまり、進取の時代と守成の時代とは「術」が異なるというのである。したがって、賈誼にしてみれば、「詐力」は「攻」の時代の政治としては適切であつたが、「守」の時代の政治としてはふさわしくない、だから、「詐力」を継続した秦は滅亡してしまつたのだ、ということになる。賈誼は統一に至るまでの秦の政治を評価しつつも、統一後の統治方法に対して批判を加えているのである。

この点で、賈誼の秦に対する立場は、前漢草創期の人々のそれとは大いに異なる。前漢草創期に生きた人々は、そうした「詐力」「順權」の政治そのものを憎悪非難の対象とし、暴秦論の核心に据えている。例えば、沛公と称していた当時の高祖が秦を攻めて咸陽に一番乗りを果たしたとき、諸県の父老豪傑を集めて次のように述べている。

父老 秦の苛法に苦しむこと久し、誹謗する者は族せられ、偶語する者は弁市せらる。…（中略）…父老と約するに、法は三章のみとせん。人を殺す者は死、人を傷つくと盗とは罪に抵つ。餘悉く秦の法を除去す。諸もろの吏人皆な案堵すること故のごとし。凡そ吾來たる所以は、父老の爲に害を除かんとすればなり。侵暴する所有るに非ざれば、恐るる無かれ。（父老苦秦苛法久矣、誹謗者族、偶語者弁市。…（中略）…與父老約、法三章耳。殺人者死、傷人及盜抵罪。餘悉除去秦法。諸吏人皆案堵如故。凡吾所以來、爲父老除害。非有所侵暴、無恐。）（『史記』高祖本紀）

有名な「法三章」を宣言する箇所であるから殊更に説明を加える必要はなからうが、ここで「秦法」が父老達にとつての「害」として位置づけられている点に注目しなければならぬ。秦の政治を害悪として語り、その害悪たる「秦の苛法」を除くことが、沛公の秦討滅の大義名分となつているのである。したがって、「秦の苛法」は秦批判者達にとつて一つの中心的議題であり、かつ直接的な非難の対象であつたと考えられる。「新語」無爲篇にも次のようにある。

秦の始皇 刑罰を設け、車裂の誅を爲して、以て姦邪を斂り、長城を戒境に築きて、以て胡越に備へ、大を

征し小を呑み、威は天下に震ひ、將帥横行して、以て外國を服へ、蒙恬亂を外に討ち、李斯法を内に治め、事逾いよ煩にして天下逾いよ亂れ、法逾いよ滋くして天下逾いよ熾に、兵馬益ます設けて敵人逾いよ多し。秦治めんと欲せざるに非ざるなり、然れども之れを失ふは、乃ち舉措太だ衆く刑罰太だ極まりし故なり。(秦始皇設刑罰、爲車裂之誅、以歛姦邪、築長城於戎境、以備胡越、征大吞小、威震天下、將帥横行、以服外國、蒙恬討亂於外、李斯治法於内、事逾煩天下逾亂、法逾滋而天下逾熾、兵馬益設而敵人逾多。秦非不欲治也、然失之者、乃舉措太衆刑罰太極故也。)

ここでも秦の政治を「刑罰」に特徴づけ、それを滅亡の要因として語っている。これもやはり、秦と「刑罰」とを結び付け、その政治そのものに対して批判を加える言説だといえよう。その他にも、張良や酈食其が「無道」と称し、陸賈が「暴秦」「失其政」と述べるのも、その内容は明示されないまでも、おそらくはこうした高祖や「新語」と同じ背景をもつ発言であると考えられる。このように高祖をはじめとする前漢草創期の人々は、秦を「暴秦」として否定的に語り、その批判の矛先を苛酷な「法」や「刑罰」に直接的に向けるのである。そこには戦国秦と統一秦

とを区別する視点は見られない。

ところが賈誼の過秦論では、統一以前と以後とを峻別する。この点は、前漢草創期の人々とは一線を画するものだといえる。過秦論が批判を加えるのは、「詐力」の政治そのものではなく、あくまでも「勢」が「攻」「取」から「守」に変化したにもかかわらず、「詐力」から「仁義」へと「術」の転換を行わなかつた秦の政治、そして秦の君主達なのである。始皇帝・二世・子嬰それぞれの過失について、一人一人個別に、そして執拗に論じるのも、その表れであろう。

過秦下篇では「先王」(＝周)と「秦」とを対比することによって、さらに「勢」に応じた「術」の重要性を論じている。

先王壅蔽の國を傷ふを知るなり。故に公・卿・大夫・士を置き、以て法を飾り刑を設けて天下治まる。其の強きや、暴を禁じ亂を誅して天下服ふ。其の弱きや、五霸征して諸侯従ふ。其の削らるるや、内には守り外には附きて社稷存す。(先王知壅蔽之傷國也。故置公卿大夫士、以飾法設刑而天下治。其強也、禁暴誅亂而天下服。其弱也、五霸征而諸侯従。其削也、内守外附而社稷存。)

先王は「壅蔽」が國家を滅亡に導くことを知っていた。

壅蔽とは、諫諍の道を閉ざしてしまふことである。だから公・卿・大夫・士を設置し、諫諍の道を開き、法・刑を設け置することで天下は治まった。周の勢力が強いときであれば暴乱を収拾して天下は服属し、弱くなっても五霸が出征して諸侯は従い、領土が削られるようになっても内には守り外には大国に附属して、社稷は生き長らえることができただのたという。賈誼は、周が時勢に応じて政策をうまく転換したことを賞賛するのである。それに対して一方の秦はどうであったのか。

故より秦の盛んなるや、法を繁くし刑を嚴にして天下震ふ。其の衰ふるに及びてや、百姓怨みて海内叛けり。（故秦之盛也、繁法嚴刑而天下震。及其衰也、百姓怨而海内叛矣。）

当初は、法・刑を厳格に用いて天下を震撼させた秦であったが、衰退するに及んでは万民が怨んで反乱に至ったところである。このように賈誼は、先王と秦とを対比させることによって、時勢の変化に適應できなかった秦のすがたをより際立たせるのである。

以上、過秦論の記述に従って述べてきた。君主が「勢」に適應した「術」を選択し得なかつたことを、秦滅亡の最大の要因としていたことが明白となった。つまり過秦論の要点は、外的因子「勢」と政治的術策「術」との即応に置

かれているのである。この過秦論が単なる歴史評論に留まるものでなく、賈誼の生きた文帝時代への提言でもあることは、既に先行研究に明らかである。賈誼はこの過秦論によって、文帝に「仁義」への政策的転換・政治的改革の必要性を訴えようとしているのである。

第二節 道術篇とその思想構造

『賈誼新書』道術篇が、長らく賈誼思想研究の現場から排除されてきたことは既に述べた。例えば、弡和順氏は道術篇について、『漢書』賈誼傳収録の上奏文との比較を通じて、道術篇の内容を「道の定義、道と虚と術との関連が詳述されており、先に見た上疏とは全く趣を異にした内面的・哲学的な論が展開されている」と評して、六術篇・道德説篇とともに「これら三篇に見られる哲学的な論理の展開は、先掲の賈誼の上奏とは全く異質」と賈誼自著説を否定している¹⁾。しかし、賈誼傳の上疏と趣が異なるからといって、賈誼の自著でないという根拠にはなるまい。班固自身、『漢書』所収の文章について「其の世事に切なる者を掇つたというのだから、趣が異なるのは寧ろ当然のことだといえよう。そこに働いているのは、班固の主観的な資料選択の意図、乃至は編集意識に他ならないのである。

では、道術篇の内容とはいかなるものなのか。本節では道術篇の思想構造を明らかにしてみたい。

道術篇は「數しは道の名を聞くも、而も未だ其の實を知らざるなり。請ひ問ふ道とは何の謂ひぞや（數聞道之名矣、而未知其實也。請問道者何謂也。）」という質問に始まる。それに答えて、

道とは、従りて物に接する所なり。其の本なる者之れを虚と謂ひ、其の末なる者之れを術と謂ふ。虚なる者は、其の精微なるを言ふなり、平素にして而して設施無きなり。術なる者は、従りて物を制する所なり、動靜の數なり。凡そ此れ皆な道なり。（道者、所從接物也。其本者謂之虚、其末者謂之術。虚者、言其精微也、平素而無設施也。術也者、所從制物也、動靜之數也。凡此皆道也。）

とある。ここからは道術篇の「道」が、「所從接物」、つまり事物に接する方法であること、また、根本部分たる「虚」と末梢部分たる「術」とによつて構成されていることがわかる。そして、一方の「虚」を「精微」「平素」「無設施」とし、一方の「術」を「所從制物」「動靜之數」とするのであるが、これだけでは何のことをいつているのか判然としない。

そこですかさず、「虚」について説明が加えられる。

「道」の根本部分に置かれ、「言其精微也、平素而無設施也」とされる「虚」は事物に対してどのように作用するの
か。道術篇は、

曰はく「請ひ問ふ虚の物に接すること、何如」と。對へて曰はく「鏡は儀にして居り、執る無く臧さず、美惡畢く至り、各おの其の當を得。術は虚にして私する無く、平靜にして處り、輕重畢く懸り、各おの其の所を得。明主なる者は、南面して正しく、清虚にして靜なれば、名をして自から宣べしめ、物に命じて自ら定まらしむること、鑑の應ずるごとく、衡の稱るがごとし。量有れば之れを和し、端有れば之れに隨ひ、物は其の極を鞠めて、當を以て之れに施す。此れ虚の物に接するなり」と。（曰「請問虚之接物、何如。」對曰「鏡儀而居、無執不臧、美惡畢至、各得其當。術虚無私、平靜而處、輕重畢懸、各得其所。明主者、南面而正、清虚而靜、令名自宣、命物自定、如鑑之應、如衡之稱。有量和之、有端隨之、物鞠其極、而以當施之。此虚之接物也。」）

と続く。「虚」の事物への接し方について、「鏡」「衡」を喩として解説を加えている。「鏡」は映す事物の美惡をそのまま映し出し、「衡」は量る事物の輕重をそのまま量り出す。そこに私心や行為は介在しない。だから「平素」

であり、かつ「無設施」と語られるのである。つまり、事物は鏡や衡に対することで、偽りのない自身のすがたをそこに見ることになる。それと同じように明主は、鏡や衡のような「南面而正、清虚而静」なる態度を保つことにより、接する事物に対して、自ずから自身の分を知らしめ、納まるべきところへと納まらせる。そうすることで、傷があればそれを合わせ、正しいことには従い、事物の極みを見極めて、妥当な施策を施すことができるのである。これが「虚」の事物への接し方なのだ、と道術篇は述べる。

ここで明らかなのは、まずは、「虚」が君主の理想的政治的態度とされていることである。この点については、「明主」と「南面而正、清虚而静」とが結合されていることから明白であろう。また、その「虚」なる態度が、「令名自宣、命物自定」とあるように、事物の自発的秩序化を可能にするものであることがわかる。無論、秩序化されるのは事物ばかりではない。君主の行う具体的行為もそこには含まれる。だから、「虚」なる態度を保持することによって、「有豊和之、有端隨之」と、君主は、事物の特性を見極めて、自然とそれぞれにふさわしい施策を選択することが可能になると述べられているのであろう。したがって、ここでいう「虚」とは、接触する事物に本来あるべきところ・本来あるべきすがたを自覚させ、そして、それぞ

れの事物に応じた適切な対処法を施すための主体（君主）の理想的政治的態度なのだといえる。

こうした「虚」に関する道術篇の記述は、『韓非子』主道篇の主張を想起させよう。しかし主道篇が、臣下の実態を探り、実績を定める「形名参同」の一環として、君臣関係に限定して、君主がその心を虚静に保つべきことを説くのに対し、道術篇の場合は、より広く君主と事物との関係において、本質を見極め、適切な対策を施すための君主の理想的態度として「虚」を論じている。その意味で注目されるのは、長沙馬王堆漢墓より出土した卷前古佚書『經法』である。道法篇に、

見知の道は、唯だ虚無有のみ。虚無有は、秋毫も之れを成し、必ず形名有り、形名立てば、則ち黑白の分已る。故に道を執る者の天下を觀るや、無執なり、無處なり、無爲なり、無私なり。是の故に天下に事有るも、自ら形名聲號を爲さざる無し。形名已に立ち、聲號已に建てば、則ち逃迹匿正する所無し。（見知之道、唯虚无有。虚无有、秋稿成之、必有刑名、刑名立、則黑白之分已。故執道者之觀於天下殿、无執殿、无處也、无爲殿、无私殿。是故天下有事、无不自爲刑名聲號矣。刑名已立、聲號已建、则无所逃迹匿正矣。）とある。「見知（認識）」の方法は、「虚、無有」のみだと

いい、また、

故に唯だ道を執る者は能く上は天の反に明らかにして、而して中は君臣の半に達し、萬物の終始する所を密察するも、而も主と爲らず。故に能く至素至精、浩彌にして無形、然る後に以て天下の正たるべし。(故唯執道者能上明於天之反、而中達君臣之半、密察於萬物之所終始、而弗爲主。故能至素至精、浩彌无刑、然后可以爲天下正。)

という。「經法」は、君主が「道」の在り方に従つて、心を「虚無有」に保ち、万物を認識すべきことを説くのである。「虚」を君主と事物との關係のなかく、外界の事象を認識する上での君主の政治的理想的態度として位置づける点において、道術篇と「經法」とは共通する側面を有しているといえる。そこに確たる直接の影響關係を安易に想定することはできないが、一方の道術篇が「賈誼新書」の一部として残され、一方の「經法」が文帝期の漢墓から出土したという二つの事実は、漢代初期の思想を考究する上でもつと重視されてよい。

では、一方の「術」を道術篇はどのように語るのか。やはり、「請ひ問ふ術の物に接すること、何如(請問術之接物、何如)」という質問に答え、次のような記述がある。

人主仁にして境内和らぐ、故に其の士民親しまざ

る莫きなり。人主義にして境内理まる、故に其の士民順はざる莫きなり。人主に禮有りて境内肅む、故に其の士民敬はざる莫きなり。人主に信有りて境内貞し、故に其の士民信ぜざる莫きなり。人主公にして境内服ふ、故に其の士民戴かざる莫きなり。人主法ありて境内軌ふ、故に其の士民輔けざる莫きなり。賢を擧ぐれば則ち民善に化し、能を使へば則ち官職治まり、英俊位に在れば則ち主尊ばれ、羽翼任に勝ふれば則ち民顯はる。徳を操りて固ければ則ち威立ち、教へ順にして必せば則ち令行はる。周く聽けば則ち蔽はれず、稽へ驗せば則ち惶れず、好惡を明らかにすれば則ち民心化し、事端を密にすれば則ち人主神なり。術なる者は、物に接するの隊なり。凡そ權重き者は必ず事に謹み、令行ふ者は必ず言に謹めば、則ち過敗鮮し。此れ術の物に接するの道なり。

道術篇があくまでも「人主」の問題として、「道」を扱おうとしていることがここからも知れるが、ここでその「術」に相当するのは、「仁」「義」「禮」「信」「公」「法」「舉賢」「使能」「英俊在位」「羽翼勝任」「操徳固」「教順必」「周聽」「稽驗」「明好惡」「密事端」の部分であろう。先には「所從制物」「動靜之數」といい、事物を制御する

方法・積極的消極的双方を含む様々な方法として述べられていたが、ここでも「接物之隊」といい、外界の事物に接するための様々な具体的政治的方法を「術」と呼んでいることがわかる。しかし、ここで我々は道術篇が「仁」「義」「禮」「信」などばかりでなく、法家思想、あるいは黄老思想を連想させる「公」「法」「法」「稽驗」「密事端」をも並列的に挙げていることに注意を払わねばならない。「仁」「義」と「公」「法」は同じ位相に並べられ、同等の価値を与えられていることになる。それぞれの「術」は、ここでは政治的選択肢の一つとして相対的に置かれているに過ぎないのである。

さて、以上のような君主の理想的態度としての「虚」と、政治的具体的対策としての「術」とは、「道者、所從接物也。其本者謂之虚、其末者謂之術」とあつたように、本—末の關係に置かれている。君主は「虚」という態度を保持することにより「以當施之」へと導かれていたが、この「以當施之」が「術」を意味するものであることは明白であろう。すなわち、「虚」から「術」が生じていることになる。その意味において、「虚」と「術」とは本—末の關係に置かれているのである。このように道術篇は、「虚」と「術」とを本—末關係に置くことにより、君主の理想的な心の在り方と、そこから生じる政治的手段あるいは政治

的方法とを、一つのベクトルで連関させ、そしてさらに、「道」という概念を用いて、その全てを包み込むのである。その結果、「虚」は「道の本」、「術」は「道の末」として「道」の一部として位置づけられることになる。そうすることで、あらゆる政治的手段を「道」の構造のなかに包摂しようとしているのである。だからこそ、道術篇の「道」は、

其の原たる屈くる無く、其の變に應ずること極まる無し、故に聖人之れを尊ぶ。夫れ道の詳らかなること、勝^あげて述ぶべからざるなり。（其爲原無屈、其應變無極、故聖人尊之。夫道之詳、不可勝述也。）

と語られることになる。その根源は尽きることがなく、変化に対応して窮することがない、だから「聖人」は「道」を尊ぶのだと。こうして道術篇の「道」は、君主の理想的態度たる「虚」と適切な対策である「術」とを包括することにより、「無屈」「無極」の性格を付与され、その万能性の故に「聖人」とともに語られるのである。

第三節 過秦論と道術篇

ここまで、過秦論と道術篇の思想構造について、それぞれ明らかにしてきた。いまいちど両篇の構造を確認してみ

よう。

過秦論は、「秦」を事例として、「勢」の変化に応じた「術」の転換を君主に求めていた。「勢」と「術」とは、相応するものとして語られているのである。その意味では、理論上、それぞれの「術」に賈誼は絶対的価値を付与していないことにならう。自身の主張する「仁義」も、「勢」が守成であるからこそ「術」として適用されるのであり、「勢」が進取であるときは「詐力」が優先されることとなる。つまり、論理構造上、それぞれの「術」はあくまでも相対的なものであり、外的因子「勢」によって価値が与えられるのである。

一方の道術篇はどうであったか。道術篇は、君主の事物に接するためのあらゆる具体的政治的方法を指して「術」と呼ぶ。そのなかで、「仁」「義」「禮」「信」「公」「法」が並列的に連ねられていた。また、この「術」は「道」の末端とされ、根本部分「虚」と本一末の關係に置かれる。「虚」は、外界の事物を適切に認識し、それぞれにふさわしい「術」を選択するための君主の理想的態度であり、道術篇の「道」は、これらの「虚」「術」を包み込むことで万能性を付与されていたのである。

さて、こうしてみると、これまであまり触れられてこなかったが、過秦論と道術篇とにいくつかの共通点を見出す

ことができる。

まず、一点目は「術」が両篇ともに君主の政治的手段、あるいは政治的方法として語られていることである。これについてはこれ以上説明する必要はなからう。過秦論が「術」の転換の責任を秦の君主に執拗に負わせ、道術篇が「人主」との關係のもとで「接物之隊」「所從制物」として「術」を説いていたのを想起すれば十分である。

二点目は、それぞれの「術」が相対的な位置を与えられていることである。過秦論は「勢」に応じて、道術篇は接する事物や状況に応じて、あらゆる「術」のなかから適切な「術」を選択しなければならないとしていた。したがって、両者ともに、ある一つの「術」を絶対視するわけではない。それぞれの「術」を、論理構造上、相対的なものとして語るのである。

三点目は、「術」の選択に外的要素が深く關係することである。過秦論は「勢」が、道術篇では「物」がその外的要素に当たる。道術篇における「虚」は、その「物」を的確に認識するための君主の理想的態度であり、その「虚」の作用により、適切な「術」が選択されることになるのである。

従来、この二つの文献―過秦論と道術篇と―は、先に述べたように、一方は「儒家的」言説として、他方は「道家

的」あるいは「法家的」言説として決然と区別されてきた。そして、『漢書』賈誼傳の「儒家的」賈誼像を基準として、過秦論は賈誼自身の思想を含むものとして尊重されたが、一方の「道」を説く道術篇は賈誼本人の著作として認められることはなく、賈誼の思想を研究する上で排除されてきたのであった。

しかし、本稿で見てきたように両文献の思想は、決して相矛盾するものではない。矛盾しないばかりか、寧ろ、両文献の思想構造は複雑かつ密接に関係しているといえる。君主は「虚」という理想的態度を保ちながら、「勢」「事」「仁義」や「詐力」といった「術」を選択するのである。過秦論に見られる「術」と「勢」とは、道術篇の「道」の構造に基礎づけられることにより、より一層効果的な言説となることが明白であろう。つまり、道術篇の「道」の構造は、過秦論の理論をより普遍化したものなのだと見える。

さてそれでは、どうして賈誼は、こうした「道」の構造を必要としたのであろうか。続いて、この点について若干の考察を加え、その可能性の一つを提示しておきたい。

過秦論における秦が、「勢」の変化にも関わらず、一貫して「詐力」の政治を継続し、時勢に適した「術」への転

換を怠ったがために滅亡してしまうものとして語られていることは第一節で確認した通りである。しかし、賈誼は「詐力」そのものを否定しているわけではなかった。寧ろ、賈誼は「詐力」の効果に対して、積極的な評価を与えていた。何故、賈誼はわざわざ「勢」という概念を持ち出してまで、一方で「仁義」を説き、一方で「詐力」を容認せねばならなかったのか。

ここでまず考慮に入れなければならないのは、古代における理念上の支配者像であろう。先秦諸子における「天下」統治者とは、必ず有徳の「聖人」として語られている。『孟子』が王道論を主張し、『荀子』が後王説を展開するのは、その最たる例である。また、『墨子』兼愛上篇に「聖人は天下を治むるを以て事と爲す者なり（聖人以治天下爲事者也）」といい、『老子』にも「是を以て聖人は一を抱へて天下の式と爲る（是以聖人抱一爲天下式）」とある。それぞれの思想家によつてその指し示す内容は異なるものの、理想的な「天下」統治者を有徳の「聖人」として語ることに変わりはない。

ところが秦の場合、その「天下」を統一した始皇帝でさえ「聖人」として語られることはなかった。二世・子嬰はなおさらのことである。その理由としては、短期間のうちに滅亡してしまったことにより、始祖たる始皇帝が聖人化

されるための時間が少なすぎたこと、また、暴秦としての「秦」のイメージを創出した前漢草創期知識人の多くが、始皇帝の時代を身をもって体験した世代であったことの二点が挙げられる。前漢草創期の人々にとつての秦とは、実際の「敵国」でもあり、滅亡させられた祖国の怨念的感情、あるいは直接に秦と戦つた敵国感情から、事実はどうであれ、秦の象徴ともいえる「始皇帝」をも「暴君」とせねばならなかつたのであろう。

さらにその暴秦論は、そのまま漢の正当性を主張するための論拠ともなる。漢が秦帝国を継承している存在である以上、前王朝としての秦は否定されなければならなかつた。つまり、漢は秦の否定の上に成立しているのである。その意味で、「暴秦」は漢帝国の存立理念であつたともいえる。したがつて秦帝国は、始祖たる始皇帝から子嬰に至るまで「暴秦」として語られることになり、そのまま前漢王朝の性格をも規定することになつたと考えられる。

そうだとすれば、秦の滅亡から三十年余りが経過したとはいへ、漢初期の人々にとつて、「暴秦」としての秦のイメージは、所与の前提として動かし難い評価であつたに違いない。かくして秦は、中国史上初の統一帝国でありながら、古代における天下支配者観から逸脱してしまふことになつたのである。

それでも賈誼は、その秦の天下統一という歴史的事実を冷静に受け止めようとする。『賈誼新書』保傅篇に、

殷天子たること二十餘世にして、周之れを受く。周天子たること三十餘世にして、秦之れを受く。秦天子たること二世にして、亡ぶ。(殷爲天子二十餘世、而周受之。周爲天子三十餘世、而秦受之。秦爲天子二世、而亡。)

とあり、秦を天下統治者の系譜に連なるものとして置いていることが明白である。天下喪失者としての秦のみならず、天下統一者としての秦にも光を照射する態度は、過秦論に共通するものである。賈誼にとつて、天下統治者としての「秦」は必要不可欠の歴史的事象だつたのである。

そこで生じるのが、何故に「暴秦」が天下を統一し得たのか、という問題ではなかつたか。「徳」のない秦が天下統一を果たしてしまつたことになる。先秦思想にはなかつた思想的工夫を凝らす必要性に迫られたことは容易に想像できる。

この疑問に対し賈誼が利用したのが、「勢」と「術」の即応という過秦論の理論であつた。進取の時代だつたからこそ「詐力」の秦は天下統一を果たせた、しかし、そのまま守成の時代に移つても政治を転換しなかつたので滅亡したのだ、という考え方は、「暴秦」による天下統一をうま

く説明しつつ、前王朝としての秦を否定することに成功している。また、賈誼は過秦論において「仁義」に依拠した政治への転換を求めていた。そのためにも過秦論の構造は威力を発揮する。「勢」を「守」と規定することによって、「仁義」の必然性を主張するための理論的根拠となり得るからである。

このように、秦の天下統一と秦から漢への政権交代の正当性を説明しつつ、自身の唱道する「仁義」の理論的根拠を獲得するために、賈誼は「勢」を媒介として、それぞれの「術」を相対化する必要に迫られた。それを可能にしたのが、前節で明らかにした道術篇の「道」の思想構造なのであろう。

道術篇の「道」は、「虚」「術」を本末関係として内包する。そして、その一端を担う「術」に「仁」「義」と並んで「公」「法」をも含むことにより、「道」に無屈無極の性質を与える。どの「術」を選択するかは、論理上、外界の事物を的確に把握する君主の理想的態度「虚」に委ねられることになる。「仁」を選ぶか、「法」を選ぶかは、「虚」が外物をどのように判断するかによるのである。

以上、過秦論と道術篇が「道」の構造を通じて密接な関係にあることを明らかにしてきた。従来、『賈誼新書』という思想テキストにおいて、過秦論を中心とする「儒家

的」な思想群と道術篇などの「道家的」、あるいは「法家的」な思想群とは、截然と区別され、後者は排除されるか、そこに積極的意義を見出すこともなく、文帝時代に流行した黄老思想の流行という外的要因に起因するものとして把握されるのみであった。確かにそうした影響はあったのかもしれない。しかしながら、決してそればかりではなかった。本節で見えてきたように、両者は思想的に、複雑かつ密接に関係しているのであり、秦の天下統一と漢帝国への移行とをしっかりと受け止め、なおかつ「仁義」への政治的変革を求める賈誼にとって、道術篇の「道」の構造は必要不可欠な概念装置であったと考えられる。そして、その「道」の構造の構築が、「秦」という歴史問題との関係のなかから生じていることは、漢初思想界を考察する上で極めて重要な事実であるといわねばならない。

おわりに——漢初知識人の「秦」受容

本稿では、『賈誼新書』の言説を取り上げて、過秦論と道術篇の思想構造に考察を加え、両者が密接な関係にあることを明らかにしてきた。

確かに、過秦論の主張に明らかかなように、賈誼は「仁義」や「禮」に依拠した政治を目指していた。その点で、

「儒家的」思想家であつたとはいえる。しかし、その「仁義」や「禮」の背後には、本稿で述べたような「虚」「術」を本末とする「道」の構造が存していた。「道」を中心として多様な言説を展開する思想家賈誼の一面が現れたのである。そうであるならば、従来のように、賈誼の思想をただ単に「儒家的」の一言で片付けてしまうのは不十分であろう。賈誼にあつては、「儒家」や「道家」「法家」といった学派意識などは皆目なかつたに違いなく、自身の政治的目的のために、様々な思想要素を盛り込み、より説得的な言説を形成する必要に迫られたものと考えられる。そうした「賈誼新書」の思想構造を評して、南宋の朱熹はかつて「賈誼の學は雜なり（賈誼之學雜）」（『朱子語類』卷一三七）と述べている。朱熹の指摘は正しい。しかし、その摂取された思想要素は決して雑多なまま放置されているわけではない。本稿で明らかにしたように、賈誼はそうした様々な思想要素の論理的統一をはかろうとしている。その成果が、道術篇の「道」の思想構造だったのである。

以上のような考察を踏まえるならば、漢初文獻としての『賈誼新書』の位置づけについても再考する必要がある。従来、道術篇は「道家的」というだけで、賈誼の自著として否定的に見られがちであつた。しかし本稿では、その道術篇の思想構造が、賈誼の著作として最も信頼されてきた

過秦論の内容と密接な関係にあることが明白となつた。このことは当然、過秦論と道術篇とが、共通の思想的要請の下に成立していることを示唆するものである。また、馬王堆漢墓帛書『經法』との関連も合わせ考えるならば、賈誼本人の自著であるか否かは別にして、漢初思想研究上における道術篇、さらには『賈誼新書』全体の資料的価値は高まつたといえる。

それでは、何故、先行研究において、「儒家的」賈誼像が重視され、唯一の著作であるはずの『賈誼新書』は不当な扱いを受けてきたのか。その大きな原因は、「儒学の官学化」という後代の歴史的事象の起源を、遡及して探求しようとする思想史研究の在り方に求められるようである。儒学史を考察する上では、非常に重要な観点であるが、まだ「儒学」がはつきりと確立されていない漢初のような時代を直接に研究対象とするときには、こうした「儒家」思想の源流を求める研究方法は、後代の枠組を無理矢理当てはめてしまうことになり、眞実を見失う危険性を孕む。そもそも「儒家」という語自体、『漢書』藝文志に由来する後漢時代の用語である。したがって、後世のバイアスを排除して、「漢初という時代」をでき得る限り正確に捉えるためには、それとは別の視点を用意する必要があると思われる。

その視点の一つが、前王朝「秦」である。本稿で明らかにしてきたように、賈誼は秦との関わりはなかで、自身の思想を構築しようとしていた。漢初という時代にあつて、「秦」は自身の思想を投影するのに身近で恰好の材料だったのである。実際に、陸賈や叔孫通・酈食其をはじめ、賈山や晁錯・張釋之・鄒陽・枚乘など多くの漢初知識人が、秦についてそれぞれの立場から言及している。本稿では、漢初知識人の一人賈誼における「秦」受容の在り方を取り上げた。漢初知識人達の「秦」受容の在り方に考察を加え、それぞれの秦との距離を測ることで、「漢初という時代」を紡ぐ一本の糸が立ち現れてくるのではないかと思う。

注

(1) ここで現行本『賈誼新書』に関する先達の見解を簡単に述べておく。基本的に『史記』『漢書』と重複する部分に関しては、多くの学者が賈誼の自著として認めている。問題となるのはそれ以外の部分であるが、盧文昭「書校本賈誼新書後」(『抱經堂文集』卷十)も指摘するように、そのなかには明らかに賈誼の自著でないもの(先醒篇等)を含んでいる。そこで考察すべきは、史漢が収録していない『賈誼新書』の部分で、賈誼、あるいは漢初の思想を含むものであるか否かということになる。この部分についての

先行研究の見解は、賈誼の思想を①含むものとして認めない、②部分的に含む、③全面的に含むものと認める、の三つの立場に大別することができる。代表的なものとして、①は陳振孫・姚鼐「辨賈誼新書」(『惜抱軒文集』卷五・袁枚「讀賈子」(『小倉山房文集』卷二十三)・弼和順「賈誼「新書」の成立をめぐる問題點」道術・六術・道德説篇を中心として」(名大文学部研究論集「哲学」三五、一九八八)、②は「四庫提要」・金谷治「賈誼と賈山と經典學者たち—漢初儒生の活動(2)—」(『東洋の文化と社會』六、一九五七)、③は余嘉錫「四庫提要辨證」・重澤俊郎「賈誼新書の研究」(『東洋史研究』一〇四、一九四九)・徐復觀「賈誼思想的再發現」(『大陸雜誌』第五一卷第三期、一九七五)・宇野茂彦「賈誼新書札記」(名大文学部研究論集「哲学」三四、一九八八)・齋木哲郎「漢代思想文獻の取り扱いについて」(『東洋文化』七二、一九九三)・城山陽宣「賈誼「新書」成立説に關する史料批判的研究」(『關西大學中國文學會紀要』二二、二〇〇二)・唐雄山「賈誼礼治思想研究」(中山大学出版部、二〇〇五)が挙げられる。詳細については、拙稿「賈誼と『賈誼新書』」(『東洋古典學研究』第一六集、二〇〇三)参照。

(2) 注1の①及び②の学者が、多くの立場を取る。

(3) 徐氏は「推史公之意、殆就兩人皆主張削弱諸侯王的共同點言之。蓋削弱諸侯王以加強中央集權與國家的統一、儒家各家大體相同；但儒家有「親親」的觀念、不似賈・晁兩人主張的激烈。賈・晁兩人對此問題的態度、同出于法家精

神、可無疑義」と述べているが（注1先掲徐氏論文）、賈誼と晁錯の共通点は、諸侯王国問題以外にも勸農政策や經濟政策にも認められる。

- (4) この呉公についても「孝文皇帝初立、聞河南守吳公治平爲天下第一、故與李斯同、而常學事焉、乃徵爲廷尉」（『史記』「屈原賈生列傳」）とあり、法家との関連を予想させる。呉公と賈誼との間に學術的思想的影響關係が存したかどうかは不明であるが、賈誼がこの呉公の推挙によって中央官界へと進出したことはまことに興味深い。また、『史記』「屈原賈生列傳」が採録する賈誼の文章は、「弔屈原文」と「服鳥賦」のみであるが、その一方の「服鳥賦」は道家的文辭に満ちたものとなっている。侯外虛は『中國思想通史』第二卷（北京、人民出版社、一九五七、第二章第二節「賈誼的思想」）において「賈誼の這篇賦、是戰國老莊思想的繼續、頗與漢初黃老的道術思想異趣」と述べている。こうした屈原賈生列傳の記述からも、司馬遷の當時、賈誼を儒家として把握する視点がなかったことが窺える。服鳥賦については、金谷治「賈誼の賦について」（『中國文學報』八、一九五八）、伊藤富雄「賈誼「服鳥賦」の立場」（『中國文學報』一三、一九六〇）、田中麻紗巳「賈誼の「服鳥賦」について——「莊子」との関連を中心として」（『東方宗教』五〇、一九七七）参照。
- (5) 使用するテキストは、盧文弨本（『抱經堂叢書』所収）を底本として、長沙本（『四部叢刊』所収）、和刻本（長澤規矩也編『和刻本諸子大成』汲古書院、一九七五）、程榮

本（『漢魏叢書』所収）、朱國隆刊本（『中國子學名著集成』所収）、陳希祖本（『增訂漢魏叢書』所収）、王耕心「賈子次詁」、祁玉章「賈子新書校釋」（台北、中國文化雜誌社、一九七四）、王洲明・徐超「賈誼集校注」（人民文學出版社、一九九六）、閻振益・鍾夏「新書校注」（中華書局、二〇〇〇）、方向東「賈誼集匯校集解」（河海大學出版社、二〇〇〇）等を参考にし、筆者が校訂したものを用いる。

(6) 應劭は「賈生書有過秦二篇、言秦之過」と述べている（『漢書』「陳勝項籍傳注」）。

(7) 芳賀良信「賈誼における「過秦論」の位置」（『中國哲學研究』一四、二〇〇〇）参照。芳賀氏は、『史記』との比較を通じて、過秦論における「歴史事実に対する態度」を検証し、その歴史記述が必ずしも歴史的事実を反映したものとされていないことを指摘している。

(8) 徐氏は「但賈生《過秦》（言秦之過）、并非對秦採取抹殺的態度。第一、他承認法家對秦統一天下的功效。：（中略）：第二、他承認秦統一天下、是時代的要求、有重大的意義。：（中略）：第三、他認秦政死後、秦無必亡之理」という（先掲徐氏論文）。また、鶴間和幸「漢代における秦王朝史觀の変遷——賈誼「過秦論」、司馬遷「秦始皇本紀」を中心として」（『茨城大学教養部紀要』二九、一九九五）は「まさに攻守の違い（天下を取る方策と守る方策の違い）を無視して戦国政治の継続を進めたことに、秦帝国の崩壊の要因を求めるもの」といい、芳賀氏も「秦の「守」における重刑主義に対して批判が加えられる」と述

べている（注7先掲芳賀氏論文）。

(9) 長沙本・程榮本・朱圖隆刊本・陳希祖本・百子全書本・四庫全書本・王耕心本は「取與、攻守不同術也」に作るが、『史記』秦始皇本紀・明刊子奩本・兩京遺編本、和刻本は「取與守不同術也」となっている。この箇所について、盧文弨は「潭本無攻字、案攻字衍文、可刪」という。いまは盧説に従っておく。

(10) 陸賈『新語』も、『四庫提要』・張西堂『穀梁眞僞考』（直隸書局、一九三二）・孫次舟『論陸賈新語的眞僞』（『古史辨』六、一九三八）・福井重雅『陸賈『新語』の眞僞問題』（『集刊東洋學』七〇、一九九三）などによって、長らく偽書の誹りを受けてきた文獻である。これに対し、注1先掲齋木氏論文は、賈誼『新書』・劉向『說苑』『新序』とともに、陸賈『新語』にも論及して、諸説に詳細な検討を加え、現行本『新語』の資料的価値を認めている。筆者も齋木氏の見解に賛同するものである。

(11) 張良は「夫秦爲無道、故沛公得至此」（『史記』留侯世家）、酈食其は「足下必欲誅無道秦、不宜踞見長者」（同・高祖本紀）といい、陸賈も南越王尉他に対する語中に「皇帝起豐沛、討暴秦、誅彊楚、爲天下興利除害、繼五帝三王之業、統理中國」、「且夫秦失其政、諸侯豪桀並起、唯漢王先入關、據咸陽」と述べている（同・酈生陸賈列傳）。

(12) 統一以前と以後とで政治方法に差違があることを論じるのは、賈誼に特徴的なことではない。陸賈が「居馬上得之、寧可以馬上治之乎」（『史記』酈生陸賈列傳）といい、

叔孫通も「夫儒者難與進取、可與守成」（同・劉敬叔孫通列傳）と述べ、時勢と政治的方法との即応を唱えている。しかし、賈誼がこれらと異なるのは、この政治方法を漢についてのみならず、秦についても当てはめて論じる点なのである。

(13) 松島隆裕「賈誼における秦批判と統治の論理」（『倫理思想研究』一、一九七六）は「賈誼においては殷周の事例と同様に、秦の事例が自らの主張の正当性を論証する役割を果し、文帝への政策提言の根拠となった」とし、変化に素直に従うという点で「鵬鳥賦」の思想との整合性について論じる。鶴間氏は、漢代を通じての秦王朝の見方の変遷をたどるなかで、特に過秦論と『史記』秦始皇本紀を取り上げて両者の差異について論じるが、やはり過秦論については、秦の滅亡の理由を明らかにすることで「前漢初期の政權の指針にしようとした内容」だったとし（注8先掲鶴間氏論文）、芳賀氏も過秦論の執筆動機について、「仁義を行わなかったことの一般的な教訓というだけでなく、現実には諸侯王国にどう対処するかという賈誼の問題意識に求められるであろう」と現実政治への関連を指摘している（先掲芳賀氏論文）。

(14) 先掲弭氏論文。

(15) 『莊子』應帝王篇に「至人之心若鏡、不將不迎、應而不藏、故能勝物而不傷」とあり、『文子』精誠篇にも同様の記述がある。「鏡」を用いて理想的心理状態を表現するのは、『莊子』『文子』に特徴的な思想である。ただし、道

術篇は「鏡」「衡」を並列する。その点では、『韓非子』飾邪篇「故鏡執清而無事、美惡從而比焉。衡執正而無事、輕重從而載焉」や、『申子』大體篇（『群書治要』卷三十六）「鏡設精無爲、而美惡自備。衡設平無爲、而輕重自得」との関連を考える必要がある。徐氏は「按以鏡喻虛靜之心的作用、始於莊子」といい、『韓非子』主道篇（本稿注16）と関連させて「融合道法兩家思想、並由此可知法家如何能援道家以爲其法術之根據」と述べているが（先掲徐氏論文）、それが「道法」の融合であるか否かはしばらく措くとして、道術篇の「虚」の言説の背後に、少なくとも『莊子』『文子』系統と『韓非子』『申子』系統との二つの思潮を見て取ることはできる。しかし、そこには、宋の黃震が「然要其本説以道爲虚、以術爲用、則無得於孔子之學、蓋不過以智略之資、戰國之習、欲措置漢天下爾」（『黃氏日抄』卷五十六「賈誼新書」）と指摘するように、「儒家的」要素を見出すことはできない。

(16) 『韓非子』主道篇に「是以明君守始以知萬物之源、治紀以知善敗之端。故虚靜以待令、令名自命也、令事自定也。虚則知實之情、靜則知動者正。有言者自爲名、有事者自爲形。形名參同、君乃無事焉、歸之其情」とある。

(17) 「密察於萬物之所終始」の句は、もと「密」の上に「富」字がある。しかし、帛書整理小組は「富字是誤寫、應刪去」といい、陳鼓應氏も『禮記』中庸篇に「密察」の事例を根拠として、「『富』字當爲下面『密』字之訛寫、因未塗掉、故成誤衍、當刪」と述べている（『黃帝四經今註今譯』

臺灣商務印書館、一九九五）。なお、本論における『經法』の引用に際しては、書き下しとして解釈を示したため、隸定原文の文字を改めた箇所があるので、ここに注記しておく。

(18) 浅野裕一「黃老道の成立と展開」（創文社、一九九二）は『經法』の形名思想が法家の形名參同と異なり、認識の第一段階たる万物に対する事実判断はもとより、是非善惡の価値判断、法に照らしての臣下に対する督責、さらには君主の實力と名声との照合、天道の推移とその指示内容との審合による國家戰略の策定等の広範な領域を包括するものとなっていることを指摘している（第一部第四章『經法』の思想的特色）。

(19) 原文は「人主仁而境内和矣、故其士民莫弗親也。人主義而境内理矣、故其士民莫弗順也。人主有禮而境内肅矣、故其士民莫弗敬也。人主有信而境内貞矣、故其士民莫弗信也。人主公而境内服矣、故其士民莫弗戴也。人主法而境内軌矣、故其士民莫弗輔也。舉賢則民化善、使能則官職治、英俊在位則主尊、羽翼勝任則民顯、操德而固則威立、教順而必則令行。周聽則不蔽、稽驗則不悞、明好惡則民心化、密事端則人主神。術者、接物之隊。凡權重者必謹於事、令行者必謹於言、則過敗鮮矣。此術之接物之道也」である。

(20) こうした思想構造を評して、徐氏も「則賈誼把三家思想（筆者注：道・法・儒を指している）、以取長去短的方式、構造成一個統一體、這不僅表現了他的野心、也在把握整個時代的動脈中表現出他天才的創意。其中沒有實質上的矛

「唐」と道術篇の総合的性格を指摘している（先掲徐氏論文）。

(21) 『史記』屈原賈生列傳には「賈生以爲漢興至孝文二十餘年、天下和洽、而固當改正朔、易服色、法制度、定官名、興禮樂、乃悉草具其事儀法、色尚黃、數用五、爲官名、悉更秦之法」とあり、賈誼が土徳への変革を求めていたことがわかる。五行相生説の観点からすれば、その前提となるのは「水徳の秦」であり、その点でも賈誼の政治理論のなかでの秦の位置づけは重視されなければならない。

(22) 武内義雄『中國思想史』（岩波書店、一九三六）が「道家思想の影響」とし、狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、一九五三）が「戦国時代に盛であった法家の思想が儒家に影響した一例」と捉えるのは、まず賈誼を儒家として把握した上で、他の思想の影響として道術篇を見る典型的な例である。しかし、本稿で述べてきたように『賈誼新書』の思想構造における黄老・道家的要素は、単なる外的影響たる位置に留まるものではない。その意味において、漢初思想界にあって、従来は儒家として把握されてきた思想家における黄老的、あるいは道家的思想要素の積極的役割、もしくは機能について、再検討する必要があると思われる。

【附記】

本論は、國立台灣大學中文系の鄭吉雄教授のご支援を賜り、自身の研究成果をまとめたものである。末尾ながら、ここに関係各機関と、筆者をポストドクターとして快く受け入れてくださった鄭吉雄教授に謝意を表したい。