

東洋の思想と宗教 第三十五號 平成三十年（二〇一八）三月 抜刷

劉歆の「七略」と儒教一尊

渡邊義浩

# 劉歆の「七略」と儒教一尊

渡邊義浩

## はじめに

中國における儒教一尊は、『漢書』の記載に基づき、前漢の武帝期、董仲舒の獻策により太學に五經博士が置かれることで實現された、と考えられてきた。しかし、董仲舒傳の「天人三策」を中心とした『漢書』における在るべき「古典中國」像が、班固による理想の投影であったことは、別稿で論じたとおりである。儒教の一尊による「儒教國家」の成立は、後漢の章帝期に行われた白虎觀會議を待たなければならなかった。

それでも、「諸子百家」と總稱される春秋末から戰國時代の思想家たちが、秦の統一と歩調を合わせて、從來の相互影

響や批判を超えて、思想の統一を求める主張を展開していったことは事實である。なかでも、「諸子」という言葉を定着させた劉歆の「七略」は、『周易』を頂點とする諸思想の體系化により、儒教一尊を思想史の中に位置づけたものとして注目に値する。後漢「儒教國家」と共に成立する「古典中國」の學術のあり方は、「七略」に規定されているのである。本稿は、劉歆の「七略」がまとめられるまでの諸思想の統一への動きと、その中における『漢書』董仲舒傳の位置づけを中心としながら、儒教一尊への徑庭を明らかにするものである。

## 一、竝立から統一へ

戰國時代の末期、秦王政の六（前二四二）年に完成した『呂氏春秋』は、宰相の呂不韋が、「戰國の四君」に對抗して集めた賓客たちに、古今の人物の成功・失敗の迹、現實的な政治論や一般的な知識・見聞を集大成させると共に、「諸子百家」の論説を網羅的にまとめさせたものである。ただし、『呂氏春秋』に記される諸子は、劉歆が「九流諸子」に整理するような、諸子ごとの明確な思想の相違を示さない。たとえば、儒家では、樂の起源が太一に置かれ、樂の務めが養生に求められるなど、儒家に老莊的思想が導入されているように、諸子相互の影響・關連の様相を示している。しかし、思想の相互影響による乗り入れの一方で、諸思想の特徴を明示するための思想の先鋭化を背景とした、内發的な統一への指向をも『呂氏春秋』からは見ることができるといえる。

具體的には、『呂氏春秋』審分覽 二二篇において、諸子の思想的位づけが、次のように記されている。

群衆の議を聽きて以て國を治むれば、國危ふきこと日無からん。何を以て其の然るを知るや。①老耽は柔を貴び、②孔子は仁を貴び、③墨翟は廉を貴び、④關尹は清を貴び、

⑤子列子は虚を貴び、⑥陳駢は齊を貴び、⑦陽生は己を貴び、⑧孫臏は勢を貴び、⑨王廖は先を貴び、⑩兒良は後を貴べばなり。此の十人なる者は、皆天下の豪士なり。

『呂氏春秋』が、①老子を「柔」、②孔子を「仁」、③墨子を「廉」（兼の假借で兼愛説）、④關尹（道家）を「清」、⑤列子を「虚」、⑥陳駢（田駢）を「齊」（人の死生や時の古今の齊ひとしさ）、⑦陽生（楊朱）を「己」（個人主義）、⑧孫臏を「勢」、⑨王廖（兵家）を「先」（先の計略を重視）、⑩兒良（兵家）を「後」（後の戰鬪を重視）と一言によって、それぞれの思想を特徴づけることは、諸思想を他の學派から切り離して先鋭化させる。『呂氏春秋』では、相互影響の一方で、こうした思想ごとの特徴づけも行われているのである。そのうえで、『呂氏春秋』は、様々な特徴を持つ思想を「一」にすることの重要性を次のように主張する。

金鼓の有るは耳を一にする所以なり。法令を同じくするは心を一にする所以なり。智者は巧なるを得ず、愚者は拙なるを得ざるは、衆を一にする所以なり。勇者は先なるを得ず、懼者は後なるを得ざるは、力を一にする所以なり。故に一なれば則ち治まり、異なれば則ち亂る。一なれば則ち安んじ、異なれば則ち危し。夫れ能く萬の同

じからざるを齊しくし、愚智工拙、皆力を盡くし能を竭くし、一穴より出づるが如き者は、其れ唯だ聖人のみか。無術の智、不教の能にして、彊速貫習を恃むは、以て成すに足らざるなり。

『呂氏春秋』不二篇は、「一なれば則ち治まり、異なれば則ち亂る」という主張、そして「一」の繰り返しに明らかなように、思想の多様性を認めながらも、國家支配の施策において統一性を持たせる必要性を主張している。それは、續く審分覽執一篇において、君主による法の一元的な把握が主張されることにも現れている。先に引用した①老耽から⑩兒良までのそれぞれの主張が異なることの列擧は、統一の必要性の論據となつてゐるのである。ただし、不二篇、そして執一篇においても、法家以外の思想を排斥すべしとの主張はない。さらに、不二篇では、十人すべてを「天下の豪士」と位置づけ、優劣を付けていないことにも注目すべきである。

このように『呂氏春秋』は、秦が政治思想とする法家に基づく政策を展開すべしと主張しながらも、諸子百家を相互の影響關係の中で理解しようとする特徴を持つ。このため、他の主張への強い攻撃性を有してゐないのである。

これに對して、『荀子』非十二子篇は、共に儒家に屬する

劉歆の「七略」と儒教一尊（渡邊）

はずの子思・孟子までをも批判し、自らの思想のみを一尊すべしと主張する。諸橋轍次によれば、荀子の批判する「非十二子」の系統は、道家（它闢・魏牟）、雜家（陳仲・史鮑）、墨家（墨翟・宋鈞）、法家（慎到・田駢）、名家（惠施・鄧析）、儒家（子思・孟軻）の六種に分けることができる。子思・孟軻を批判する部分から掲げよう。

略ほ先王に法るも而も其の統を知らず、猶然たるも而も材は劇しく、志は大なるも聞見は雜博、往舊を案じて説を造し、之を五行と謂ふ。甚だ僻違なるも而も類無く、幽隱なるも而も説無く、閉約なるも而も解無し。案に其の辭を飾るも而も之を祇敬し、此れ眞に先君子の言なりと曰ふ。子思、之を唱へ、孟軻、之に和す。世俗の溝猶瞽儒は、嚙嚙然として其の非なる所を知らざるなり。遂に受けて之を傳へ、以て仲尼・子弓、茲が爲に後世に厚しと爲す。是れ則ち子思・孟軻の罪なり。

王先謙『荀子集解』によれば、盧文弨は、『韓詩外傳』での批判が「十子」に止まり、子思・孟子への言及がないことから、二人への批判がある非十二子篇は、韓非・李斯が附益した部分であるとする、という。一方、金谷治は、『荀子』を①修身派・②治國派・③理論派などの後學が傳えた比較的

純粹な荀卿の思想を傳える三類と、荀卿その人に直接の關わりを持たない④雜著の一類の四つの部分に大別し、非十二子篇を李斯・韓非と關わりを持つ②治國派ではなく、それ以前の①修身派の作とする。そして、孟子への非難が性善説に及ばない理由は、②治國派より以降の③理論派が性惡説を形成したことに求める。このように、非十二子篇は、李斯・韓非ら荀子後學の作とする見解と、性惡説成立以前の荀子の主張とする見解とが並存している<sup>(三三)</sup>。これは、どのように考えられるであらうか。

非十二子篇において孟子への批判は、「略ぼ先王に法るも而も其の統を知ら」ないことを中心としている。重視されている「統」は、墨翟・宋鉞への批判では、「天下を壹」にすると表現される。它駟・魏牟、慎到・田駢への批判と併せて掲げよう。

①情性を縦にし、恣睢に安んじ、禽獸のごとく行ひて、以て文に合し治に通ずるに足らず。然り而して其の之を持するや故有り、其の之を言ふや理を成し、以て愚衆を欺惑するに足れり。是れ它駟・魏牟なり。……②天下を壹にし國家を建つるの權稱を知らず、功用を上げ、儉約を大びて、差等を慢にし、曾ち以て辨異を容れ君臣を縣

するに足らず。然り而して其の之を持するや故有り、其の之を言ふや理を成し、以て愚衆を欺惑するに足れり。是れ墨翟・宋鉞なり。……法を尙びて法を無し、脩を下として作を好み、上は則ち聽を上に取り、下は則ち從を俗に取る。終日言ひて文典を成すも、反りて之を細察すれば、則ち偶然として<sup>③</sup>歸宿する所無く、以て國を經し分を定む可からず。然り而して其の之を持するや故有り、其の之を言ふや理を成し、以て愚衆を欺惑するに足れり。是れ慎到・田駢なり。

非十二子篇は、波線を附したように、子思・孟軻以外の「十子」については、かれらの思想を全面的には批判しないよう、「然り而して其の之を持するや故有り、其の之を言ふや理を成し、以て愚衆を欺惑するに足れり」という表現が附記されている。盧文昭は、こうした形式的な違いにも着目して、「非十二子」のうち「孟子・子思」の後出性を主張したのである。非十二子篇は、他の「十子」よりも、孟子・子思を批判することに、儒家における自らの特徴を明確にするために著されたと考えてよい。孟子との辨別を必要とするのは、性善説を批判するために性惡篇が著された以降のこととなる。もちろん、性惡説が、荀子の中心思想ではなく、孟子と

荀子の性説が實質において乖離したのではないことは、栗田直躬の明らかにした通りである。<sup>(四)</sup> それでも、性悪篇に展開される孟子への批判との同質性を非十二子篇に求めることは許されよう。

孟子を批判する際に、性善説よりも優先した「統」への指向性は、墨翟・宋鉞への批判なかで、②「天下を壹にし國家を建つる」と表現されている。「天下を壹」とする表現は、中國の統一を背景にすると考えてよい。かかる推論に大過無ければ、非十二子篇は、性悪篇と同様に荀子後學の執筆となる。

それを傍證するものは、非十二子篇の主張が性悪篇を踏まえていることにある。它暵・魏牟を批判する①「情性を縦にし、恣睢に安んず」は、性悪篇に、「性情を縦にし、恣睢に安んじて、禮義に違ふ者は小人爲り（縦性情、安恣睢、而違禮義者爲小人）」とあり、「桀・跖・小人に賤む所の者は、其の性に從ひ、其の情に順ひ、恣睢に安んじて、以て貪利爭奪に出づればなり（所賤於桀・跖小人者、從其性、順其情、安恣睢、以出乎貪利爭奪）」とある表現を踏まえている。性悪篇では、「小人」、具體的には「桀王」や「盜跖」を批判する言葉であった「情性を縦にし、恣睢に安んず」が、它暵・魏牟という思想家への批判に

劉歆の「七略」と儒教一尊（渡邊）

用いられていることは、先に掲げた非十二子篇の後出性と考え合わせると、性悪篇との関わりの中で非十二子篇が著された蓋然性を高めるものとなる。また、慎到・田駢を批判する③「歸宿する所無」しも、性悪篇の「多言なれば則ち文にして類し、終日議するも其の之を言ふ所以は、千擧萬變して、其の統類一なり。是れ聖人の知なり（多言則文而類、終日議其所以言之、千擧萬變、其統類一也。是聖人之知也）」と呼應するものである。非十二子篇と性悪篇との関わりの深さを知ることができよう。

そして、非十二子篇は、孟子・子思をも包括する形で「十二子」を排除して、自らの學説を一尊するよう、次のように主張している。

若し夫れ方略を總べ、言行を齊しくし、統類を壹にして、而して天下の英傑を羣めて、之に告ぐるに大古を以てし、之に教ふるに至順を以てせば、奥窔の間、簞席の上にも、欽然として聖王の文章 具はり、佛然として平世の俗起らば、則ち六説なる者は入る能はず、十二子なる者は親親づく能はざるなり。置錐の地も無けれども、王公も之と名を争ふ能はず、一大夫の位に在れども、則ち一君も獨り畜とむる能はず、一國も獨り容るる能はず、成名もて諸

侯に況りて、以て臣と爲さんと願はざること莫し。是れ  
 ① 聖人の執を得ざる者にして、仲尼・子弓 是れなり。天  
 下を一にし、萬物を財し、人民を長養し、天下を兼利し、  
 通達の屬は従服せざるは莫く、六説なる者 立ちどころ  
 に息め、十二子なる者 遷化するは、則ち ② 聖人の執を得  
 たる者にして、舜・禹 是れなり。今 夫れ仁人は、將た  
 何をか務めんや。上は則ち舜・禹の制に法り、下は則ち  
 仲尼・子弓の義に法りて、以て ③ 十二子の説を息むるに  
 務むべし。是の如くんば則ち天下の害は除かれ、仁人の  
 事は畢はり、聖王の跡も著はれん。<sup>(五)</sup>

非十二子篇は、「聖人」の「執」を得なかつた者として①「仲  
 尼・子弓」、得た者として②「舜・禹」をあげる。そして、舜・  
 禹の制と孔子・子弓の義に法り、③「十二子の説を息」める  
 べしと主張する。ここで孔子と竝稱されている子弓は、『荀子』  
 の他の篇でも尊重される人物であるが、注(八)所掲諸橋論  
 文は、子夏の門人である肝臂子弓であるとし、その理由を荀  
 子が六藝の繼承に最も力があつた人物であることに求めている。  
 儒家の經傳傳説によれば、今文經典の多くは、子夏を通  
 じて傳承されているためである。

『荀子』全體が持つ諸子に對する受容度の高さから考える

と、子夏の後繼者としての荀子の位置づけを踏まえた上で、  
 自らの學問を用いてそれを一尊すること、および他の諸子、  
 及び子思・孟子の排斥を主張する非十二子篇の『荀子』にお  
 ける異質性は際立つ。

ただし、その一尊の主張は、あくまでも儒家の一尊を求め  
 るものであり、韓非や李斯との關わりで著されたものでない。  
 むしろ、李斯による思想統一を背景としながら、法家ではな  
 く荀子の後學たちにより、法家による思想統一に反発しなが  
 ら著されたものと考えられる。『荀子』の他篇に、他の諸子  
 を排斥し、自らの思想のみを一尊するに至る内發的な主張が  
 見られないことから、非十二子篇の成立には、外在的な秦の  
 始皇帝による思想統制の影響が考えられるのである。

『史記』秦始皇本紀によれば、法家による思想統一は、荀  
 子との關わりが言われることのある李斯の手によると傳えら  
 れる。<sup>(七)</sup>

丞相の李斯曰く、「今 皇帝は天下を并はせ有ち、黑白を  
 別ちて一尊を定む。……臣請ふらくは①史官の秦記に非

ざるものは皆之を燒く。②博士官の職する所に非ずして、

天下敢へて詩・書・百家の語を藏する者有らば、悉く守・

尉に詣して雜へて之を燒く。敢へて詩・書を偶語する者

有らば弃市す。……令下り三十日にして焼かざれば、黥して城旦と爲す。去らざる所の者は<sup>③</sup>醫藥・卜筮・種樹の書なり。若し法令を學ばんと欲するもの有らば、吏を以て師と爲さん」と。<sup>(二八)</sup>

『史記』によれば、秦の焚書は、①「史官の秦記」以外をすべて焼く、②「博士官」の管理下でない「詩・書・百家の語」を焼く、③「醫藥・卜筮・農業の書」を焚書の対象外とするものであった、という。<sup>(二七)</sup> もちろん、これにより諸子の學問がすべて滅んだわけではない。たとえば儒家はこの時期、秦の支配を正統化するために『尙書』に堯典を加えていた。<sup>(二六)</sup>

それでも、國家により學問が外的に統一されたことの壓力は大きく、思想史の内的發展より始まった諸子の相互影響はとりあえずの収束をみせ、他の思想に對する優越性を主張する思想史が展開していくことになる。

## 二、道家の優越

秦が滅亡したのち、前漢初期には黃老思想が支配的な地位についた。馬王堆から發掘された帛書『老子』に經の長さを持つものがあつたことは、その端的な現れである。<sup>(二九)</sup> しかし、景帝期に出現した『春秋公羊傳』は、文帝の即位を正統化する

劉歆の「七略」と儒教一尊（渡邊）

る「子は母を以て貴く、母は子を以て貴し（子以母貴、母以子貴）」という義例を用意するなど、國政への對應を怠らなかつた。この義例は、景帝が王夫人を皇后に立てたことに關わる上奏文で典據とされている（『史記』卷四十九外戚世家）。これは、『春秋』の義例が國政の運用の論據として掲げられた最も早い事例の一つとなる。<sup>(三〇)</sup>

こうした中で、儒家・法家・墨家などをも「道術」の現れと見なして包攝しながら、老聃・關尹を中心に据えて諸思想の統一を試みたものが、『莊子』天下篇である。譚戒甫は、これを淮南王劉安の著、具體的には『文選』李善注に見える『淮南王莊子略要』が改名・改修されたものと主張する。<sup>(三一)</sup> その是非も考えながら、墨翟・禽滑釐（墨家）、宋鈞・尹文（墨家）、彭蒙・田駢・慎到（法家）を批判した後の議論より掲げて検討しよう。

本を以て精と爲し、物を以て粗と爲し、積む有るを以て足らずと爲し、澹然として獨り神明と與に居る。古の道術、是に在る者有り。關尹・老聃、其の風を聞きて之を悦ぶ。<sup>④</sup>之を建つるに常に有る無きを以てし、之を主とするに太一を以てし、懦弱にして謙下するを以て表と爲し、空虚にして萬物を毀たざるを以て實と爲す。關尹曰



く、「己れに在りて居る无ければ、形物自づから著はる。其の動くこと水の若く、其の靜かなること鏡の若く、其の應ずること響の若し。苟乎（二五）として亡きが若く、寂乎として清めるが若し。焉に同ずる者は和し、焉を得んとする者は失ふ」と。未だ嘗て人に先んぜずして常に人に隨ふ。老聃曰く、「其の雄を知りて、其の雌を守らば、天下の谿と爲る。其の白を知りて、其の辱を守らば、天下の谷と爲る」と。人皆先を取りて、己獨り後を取る。曰く、「天下の垢を受けん」と。人皆實を取り、己獨り虚を取る。藏する无きなり、故に餘り有り。巋然として餘り有り。其の身を行ふや、徐ろにして費さず、爲す无くして巧みなるを笑ふ。人皆福を求むるに、己獨り曲にして全し。曰く、「苟も咎を免る」と。深きを以て根と爲し、約なるを以て絶（二六）と爲す。曰く、「堅ければ則ち毀たれ、銳ければ則ち挫かる」と。<sup>②</sup>常に物に寛容にして、人を削らず。至極と謂ふ可し。關尹・老聃や、古の博大たる真人なるかな。

天下篇は、關尹・老聃の思想の特徴として、その根本に①「常に有る無き」眞の「無」を置き、それに由來する「太一」（世界の絶對的同一性）を主宰者とし、外には「濡弱にして謙下」

して遜り、内には「空虚にして萬物を毀」たざることを努めたことを擧げる。これにより、②「常に物に寛容にして、人を削ら」なかつた、とするのである。池田知久は、これをあらゆる事物を受け入れてすべての人を傷つけないことを天下篇は高く評價し、様々な方術やそれらに代表される政治的勢力をこれが中心となつて大きく統合・統一する可能性を持つと考へた、と評價する。こうした關尹・老聃の思想こそ、天下篇の作者の考へと一致していた、というのである。

こうして關尹・老聃の思想を最上とする天下篇は、『莊子』に収録される篇でありながら、莊周（莊子）を次のように批判する。

苒漠として形无く、變化して常无し。死か生か、天地と竝ぶか、神明と往くか。芒乎として何くにか之き、忽乎として何くにか適く。萬物畢（二七）ごとく羅なるも、以て歸するに足る莫し。古の道術、是に在る者有り。莊周其の風を聞きて之を悦ぶ。謬悠の說、荒唐の言、端崖无きの辭を以て、時に恣縱して儻せざるも、觴を以て之を見さざるなり。天下を以て沈濁にして、與に莊語す可からずと爲し、卮言を以て曼衍を爲し、重言を以て眞を爲し、寓言を以て廣きを爲す。獨り天地の精神と往來して、萬

物に敷衍せず、是非を證めずして、以て世俗と處る。其の書は瑰璋なりと雖も、連狝として傷ふ无きなり。其の辭は參差なりと雖も、諛詭にして觀る可し。彼れ其れ充實して、以て已む可からず、①上は造物者と遊びて、下は死生を外れ、終始无き者と友と爲る。其の本に於けるや、弘大にして辟け、深閑にして肆し。其の宗に於けるや、稠適して上遂すと謂ふ可し。②然りと雖も、其の化に應じて物を解くや、其の理は竭きず、其の來たるや蛻せず、芒乎昧乎として、未だ之を盡くさざる者なり。

天下篇は、莊周を道の擬人化である①「造物者と遊び」、「死生を外れ」、「終始无き」至人と「友と爲」り得た、と一應は評價する。しかし、②「物を解く」場合に、物の「理は竭くすことができず、物の「來たる」理由を明らかにし得ない、とその限界も指摘するのである。そして、こののち惠施(名家)への批判を行い、天下篇は終わる。

金谷治は、天下篇に相對的差別的な現實を超越し、その現象の奥に秘む絶對的な根源者を追求する優れた哲學を見る。それが理由であるか否かは置くとしても、莊周が自然と合一して分別に捉われないことを賞揚しながらも、なお至らぬ者と位置づけて、老聃よりも劣るとする天下篇は、後述する『淮南子』

劉歆の「七略」と儒教一尊(渡邊)

南子』要略篇の思想に近い。ただ、譚戒甫の述べるように、天下篇を淮南王劉安の著とするまでの確證はない。それでも、つとに津田左右吉が、天下篇で老聃に次ぐ者として莊周を擧げる考え方が、『淮南子』要略篇で「老莊の術」という呼稱に繋がる、と指摘しているように、天下篇が『淮南子』要略篇へと繼承されていくことは首肯できよう。

淮南王の劉安が、建元二(前一三九)年の入朝の折に武帝に獻じたという『淮南子』には、後序にあたる要略篇が附せられる。そこには、『淮南子』執筆の意圖、二十篇各篇の内容と目的の解説、『淮南子』が「道」と「物」とを詳しく説明する理由の後に、「太公の謀」から「商鞅の法」に至る中國思想史と『淮南子』の絶對的な價值が述べられる。

『淮南子』の意義を主張する要略篇の最後の部分だけを掲げよう。

劉氏の書の若きは、①天地の象を觀、古今の事に通じ、事を權りて制を立て、形を度りて宜しきを施す、道の中に原き、三王の風を合はせて、以て儲與扈治なり。玄眇の中に、精搖靡覽し、其の眇挈を棄て、其の淑靜を斟んで、②以て天下を統べ、萬物を理め、變化に應じ、殊類に通ず。一跡の路に循ひ、一隅の指を守り、物に拘系牽連して、

世と推し移らざるに非ざるになり。故に之を尋常に置けども塞がらず、之を天下に布けども窺がず。

要略篇は、「劉氏の書」(『淮南子』)に先立ち、「太公の謀」・「儒者の學」・「墨子」の説・「管子の書」・「晏子の諫」・「縦横」家の説・「刑名の書」・「商鞅の法」の八家を挙げ、それらの良い點も評價しながら批判をしている。その際、これらはいずれも政治思想であるとし、個々の思想の特色は、すべて特殊な歴史的社會的環境に應じて生まれたもの、とする部分に要略篇の特徴がある。池田知久が述べるように、思想史を天子・諸侯の政治支配の強化の要請を基軸に据えて展開したと把握することが、要略篇の最大の特徴なのである。そして、それらの諸條件に制約されている限り、八家の思想は永遠不變に妥當する絶対の思想ではない。これに對して、『淮南子』だけは、①「天地の象を觀、古今の事に通じ、事を權りて制を立て、形を度りて宜しきを施す、道の心に原き、三王の風を合はせて」いるために絶対性を獲得しており、現在から未來に向かつて永遠に有効である。したがって、②「天下を統べ、萬物を理め、變化に應じ、殊類に通ず」ることができると、天下統一後の現代(前漢)の帝王である武帝に對して、天下萬物を支配するために本書を用いてもらいたいと主張するの

である。

このように『淮南子』要略篇には、道家による思想統一の主張を見ることが出来る。ただし、『淮南子』の内容が、①「道の心に原き、(儒墨學派の夏・殷・周の)三王の風を合はせて」いる折衷的なものであるように、その思想統一への方法論は、排他的・獨善的なものではない。すべての主張を道家のもとに融合していこうとする方法論に、『淮南子』の思想統一の主張の特徴を求めることができよう。

『史記』卷百三十太史公自序に含まれる司馬談の「六家の要指」もまた、『淮南子』と同様の傾向を持つ。ただし、司馬談は、黃子に「道論」を學んだ道家であると共に、「易」を楊何に受けた儒家でもあった。このため、『周易』の繫辭傳(現行。司馬談は「大傳」と記す)に記される「天下は致を一にして慮を百にし、歸を同じくして塗を殊にす」という、異なる方法論が結論を同じくするという主張から、「六家の要指」を始めている。

易の大傳に、「天下は致を一にして慮を百にし、歸を同じくして塗を殊にす」と。夫れ陰陽・儒・墨・名・法・道德は、此れ務めて治を爲す者なり。直だ從りて言ふ所の路を異にして、省と不省と有るのみ。嘗て竊かに①陰

陽の術を觀るに、祥を大にして忌諱おほ衆く、人をして拘はれて畏るる所多からしむ。然れども其の四時の大順を序づるは、失ふ可からざるなり。<sup>②</sup>儒者は博にして要寡く、勞にして功少なし。是を以て其の事、盡くは從ひ難し。

然れども其の君臣・父子の禮を序で、夫婦・長幼の別を列ぬるは、易ふ可からざるなり。<sup>③</sup>墨者は儉にして遵ひ難し、是を以て其の事、徧くは循ふ可からず。然れども其の本を強くし用を節するは、廢す可からざるなり。

<sup>④</sup>法家は嚴にして恩少なし。然れども其の君臣・上下の分を正すは、改む可からず。<sup>⑤</sup>名家は人をして儉にして善く眞を失はしむ。然れども其の名實を正すは、察せざる可からざるなり。<sup>⑥</sup>道家は人をして精神專一に、動きて無形に合ひ、萬物を瞻足せしむ。其の術爲るや、<sup>①</sup>陰陽の大順に因り、<sup>②</sup>儒・<sup>③</sup>墨の善を采り、<sup>④</sup>名・<sup>⑤</sup>法の要を撮り、時と與に遷移し、物に應じて變化し、俗を立て事を施し、宜しからざる所無く、指約やかにして操り易く、事少なくて功多し。儒者は則ち然らず、以爲へらく、「人主は天下の儀表なり。主倡へて臣和し、主先だちて臣隨ふ」と。此の如くれば則ち主勞して臣逸す。大道の要に至りては、健羨を去り、聰明を緜け、此

劉歆の「七略」と儒教一尊（渡邊）

を釋して術に任ず。夫れ神大いに用ふれば則ち竭き、形大いに勞すれば則ち敝る。形神騒動して、天地と長久なるを欲するは、聞く所に非ざるなり。<sup>(三五)</sup>

司馬談は、①「陰陽」家・②「儒者」・③「墨者」・④「法家」・⑤「名家」について、それぞれの長所と短所を擧げる。そののち⑥「道家」にだけは、短所を擧げず、「①陰陽の大順に因り、②儒・③墨の善を采り、④名・⑤法の要を撮」つていると、他の五家の良いところを兼ね備えている、と主張する。このため「道家」だけが、「時と與に遷移し、物に應じて變化し、俗を立て事を施し、宜しからざる所無く、指約やかにして操り易く、事少なくて功多」く、儒家の君臣關係では君主が疲弊することに對して、道家の自然の理法が優越性していることを説くのである。

その際、五家の中から儒者を取り出して再論しているように、司馬談にとつて六者は横並びではなく、最も優れた道家に次ぐものとして、儒家を位置付けていることには注意したい。「淮南子」要略篇との違いである。司馬談はこの後、それぞれの學派を詳論した後、道家の優れた點を次のように述べている。

道家は、無爲なり。又曰く、「爲さざる無し」と。其の

實は行ひ易きも、其の辭は知り難し。其の術は虚無を以て本と爲し、因循を以て用と爲す。成孰無く、常形無し。故に能く萬物の情を究む。物の先と爲らず、物の後と爲らず。故に能く萬物の主と爲る。法有りて法無く、時に因りて業を爲す。度有りて度無く、物に因りて與に合す。故に曰く、「聖人は不朽、時變を是れ守る」と。虚なる者は道の常なり、因なる者は君の綱なり。羣臣竝びに至りて、各々をして自づから明らかならしむ。其の實の其の聲に中る者は之を端と謂ひ、實の其の聲に中らざる者は之を竅と謂ふ。竅言聽かざれば、姦乃ち生ぜず。賢・不肖自ら分たれ、白黒乃ち形あはる。用ひんと欲する所に在るのみ、何事か成らざらん。乃ち大道に合し、混冥冥にして、天下に光耀し、復た無名に反る。凡そ人の生くる所の者は神なり、託する所の者は形なり。神大いに用ふれば則ち竭き、形大いに勞すれば則ち敝る。形神離るれば則ち死す。死する者は復た生く可からず、離れる者は復た反る可からず。故に聖人、之を重んず。是に由り之を觀れば、神なる者は生の本なり、形なる者は生の具なり。先づ其の神形を定めずして、我以て天下を治むる有らんと曰ふは、何に由るや。(三三〇)

道家の特徴として掲げる「無爲」にして「爲さざる無し」は、『老子』第三十七章の「道は常に無爲にして而も爲さざる無し。侯王若し能く之を守らば、萬物將に自づから化せん」とす（道常無爲而無不爲。侯王若能守之、萬物將自化）を踏まえている。司馬談の「六家の要指」は、前漢の文帝期を中心に行われた黄老思想に基づく「無爲」の統治を正統化する主張と言えよう。

儒家に先行する道家による思想統一への試みは、その思想が他の諸子を包含するものであるが故に、先鋭的な主張となつてはいない。また、漢初以來、黄老思想が尊重されてきたこともあつて、他の思想を禁じてまで、自らの思想を前面に押し出そうという積極性には缺ける。

『淮南子』要略篇は、政治思想の歴史的條件を問題とする點が新しい。横竝びに諸子を論ずるのではなく、他の思想が歴史的條件に制約される中で、『淮南子』の思想のみが時空を超える普遍性を持つと主張することで、時空を超越する道の存在の重要性を説いたのである。儒教で時空を超越する『周易』の整備が急がれた理由である。司馬談の「六家の要指」は、その『周易』と關わる「天下は致を一にして慮を百にし、歸を同じくして塗を殊にす」を掲げたものの、その主張は『淮

南子』と同様、道家を優越させるものであった。

### 三、儒教一尊

司馬談の「六家の要指」を意識しながら、儒家を頂點に諸子を位置づけ、儒教一尊を整然と示したものが、劉歆の「七略」である。<sup>(三六)</sup> 班固は、『漢書』藝文志にそれを繼承することで、前漢武帝期に董仲舒の獻策を機に成立したと描く儒教一尊を目錄として表現した。<sup>(三九)</sup>

劉歆は、(1)儒家を「司徒の官」・(2)道家を「史官」・(2)陰陽家を「羲和の官」・(4)法家を「理官」・(5)名家を「禮官」・(6)墨家を「清廟の守」・(7)縦横家を「行人の官」・(8)雜家を「議官」・(9)農家を「農稷の官」・(10)小説家を「稗官」を起源とする、と述べ、それぞれ『周官』などに由來する官職にその起源を位置づけながら、諸子を次のように總括する。

諸子十家、其の觀る可き者は九家のみ。皆王道既に微にして、諸侯力政し、時君・世主、好惡方を殊にすることより起こる。是を以て九家の術、蠱出して並び作り、各々一端を引き、其の善とする所を崇ぶ。此れを以て馳說し、合を諸侯に取る。其の言殊なると雖も、辟へば猶ほ水火、相滅して亦た相生ずるがごときなり。仁の

劉歆の「七略」と儒教一尊(渡邊)

義と、敬の和と、相反して皆相成るなり。<sup>①</sup>易に曰ふ、「天下歸を同じくして塗を殊にし、致を一にして慮を百にす」と。今家を異にする者、各々長ずる所を推し、知を窮め慮を究めて、以て其の指を明らかにす。蔽短有りと雖も、<sup>②</sup>其の要歸を合すれば、亦た六經の支と流裔となる。其の人をして明王・聖主に遭ひ、其の折中する所を得しめば、皆股肱の材のみ。仲尼に言有り、禮失はるれば諸を野に求むと。方今聖を去ること久遠、道術缺廢して、更に求むる所無し。彼の九家なる者は、猶ほ野に瘡らざらんや。<sup>③</sup>若し能く六藝の術を修めて、此の九家の言を觀、短を捨てて長を取らば、則ち以て萬方の略に通ず可し。<sup>(四〇)</sup>

劉歆の「七略」が、①「天下歸を同じくして塗を殊にし、致を一にして慮を百にす」という『周易』繫辭傳を引用することは、司馬談の「六家の要指」と同じである。これは、「七略」が「六家の要指」を意識しながら、道家ではなく、儒家を頂點として諸子を整理していることの現れである。そして、その整理は、②「其の要歸を合すれば、亦た六經の支と流裔となる」とあるように、諸子が六經の支えである、という位置づけに基づいて行われた。その際、諸子の思想を無意味と

捉え、それらをすべて排斥して儒家のみを一尊しようとしていないことには、留意が必要である。『荀子』の非十二子篇を除けば、これまでの思想史の動向も、このように諸子を統合していく中で、思想の統一が目指されていた。その方向性は、③「若し能く六藝の術を修めて、此の九家の言を觀、短を捨てて長を取らば、則ち以て萬方の略に通ず可し」とあるように、諸子が六經の補としての存在意義を明確に認められる、という形で表現されている。あるいは、諸子を六經の補とするために、父劉向以來の校書が行われてきたと考えてもよい。<sup>(四〇)</sup>

こうして、劉歆の「七略」により、思想史における儒教一尊は確立され、それは「近代中國」まで覆うことはなかった。「古典中國」における思想史上の儒教一尊は、ここに確定したと考えてよい。<sup>(四一)</sup>それは、今までの思想統合の動きとは異なり、漢帝室の流れを汲む劉歆が、諸子の書を校定することにより、自らの位置づけどおりに諸子の書籍を確定し得たという優位性を有していたために行い得たことであつた。

そして、劉歆の「七略」による儒教一尊は、『史記』にはなく『漢書』のみが記す董仲舒の對策の中で主張されるような諸子を排斥するものではなかつた。『漢書』に描かれた董

仲舒は對策において、次のように儒家の一尊を主張している。<sup>(四二)</sup>

春秋一統を大ぶ者は、天地の常經、古今の通誼なり。今師ごとに道を異にし、人ごとに論を異にし、百家は方を殊にし、指意同じからず。是を以て、上は以て一統を持つること亡く、法制數々變じ、下は守る所を知らず。臣愚以爲へらく、諸々の六藝の科・孔子の術に在らざる者は、皆其の道を絶ち、並びに進ましむること勿ければ、邪辟の説は滅息し、然る後に、統紀は一にす可くして法度は明らかにす可く、民は従ふ所を知らんと。<sup>(四三)</sup>

董仲舒の對策は、『春秋』の「大一統」を論據に、「六藝の科・孔子の術に在らざる」ものの「道を絶ち」、「並びに進ましむること勿」からんとする、他の諸子を排斥する儒家による思想統一の主張である。劉歆の「七略」に完成するような諸子を儒教との關係において位置づけ、統一的に把握しようとする思想史の流れとは、およそ異なる思想と言つてよい。これまで検討していた主張の中では、秦の思想統制を背景とする『荀子』非十二子篇の主張に近い。それでは董仲舒のものとされる對策にも、政治的な背景が存在するのであろうか。

『史記』によれば、前漢の武帝期に、黄老思想を尊重する董太后一派への反發の中で、田蚡が儒家の尊重を進め、武帝もこれを支援していた。しかし、田蚡は一方で、『淮南子』を著した淮南王の劉安にも接近するなど、思想ではなく政局で儒家を進めた人物に過ぎない。したがって、董仲舒に假託する對策を『董仲舒書』に著した董仲舒の後學が背景とした政治的動向は、田蚡の儒家尊重とは考え難い。そうした時に、董仲舒より『春秋』を受けた司馬遷が、儒者として最初に三公となつた公孫弘の「功令」に次のように感激していることは、注目に値する。

太史公曰く、「余<sup>①</sup>功令を読み、學官の路を廣厲するに至るや、未だ嘗て書を廢して歎せずんばあらざるなり。

曰く、「嗟乎」と。夫れ周室衰へて關雎作り、幽・厲微へて禮樂壞れ、諸侯恣行して、政は彊國よりす。故に孔子王路の廢れて邪道の興るを閔み、是に於て論じて詩書を次し、修めて禮樂を起こす。……秦の季世に至るに及び、詩書を焚き、術士を阨し、六藝此れより缺く。……叔孫通漢の禮儀を作り、因りて太常と爲り、諸生・弟子の共に定むる者は、咸選首と爲る。是に於て喟然として歎じて學を興す。然れども尙ほ干戈有り、四海を

劉歆の「七略」と儒教一尊（渡邊）

平定するも、亦た未だ庠序の事に暇遑あらざるなり。孝惠・呂后の時、公卿は皆武力・有功の臣なり。孝文の時、頗や徵用せらるるも、然れども孝文帝は本と刑名の言を好む。孝景に至るに及ぶも、儒者を任ぜず、而して竇太后又、黄老の術を好む。故に諸々の博士、官に具はり問を待つも、未だ進む者有らざるなり。今上即位するに及び、趙綰・王臧の屬、儒學を明らかにし、而も上も亦た之に郷ふ。是に於て方正・賢良・文學の士を招く。是れよりの後、詩を魯に言ふに則ち申培公あり、齊に則ち轅固生あり、燕に則ち韓太傅あり。尙書を言ふに濟南の伏生よりす。禮を言ふに魯の高堂生よりす。易を言ふに菑川の田生よりす。春秋を言ふに齊魯は胡毋生よりし、趙<sup>②</sup>は董仲舒よりす。竇太后の崩するに及び、武安侯の田蚡丞相と爲り、<sup>③</sup>黄老・刑名・百家の言を緝け、文學・儒者數百人を延く。而して<sup>④</sup>公孫弘春秋を以て白衣もて天子の三公と爲り、封ぜらるるに平津侯を以てす。天下の學士、靡然として風に郷ふ」<sup>(四五)</sup>と。

司馬遷は、公孫弘の①「功令」を読むたびに、書を擲つて嘆息しないことはないほどに感激を新たにすると、という。その内容はこの後、詳細に記述されていれる。「功令」を載せる



前に、司馬遷は、その意義を明らかにするため、儒家の歴史を緋いていく。孔子が學を起こしたのち、秦の焚書坑儒に會い、高祖のときに禮を定めた叔孫通が認められたことはあつたものの、呂后は武臣、文帝は刑名、景帝は黃老を尊重して、儒者が重んじられることはなかつた。

今上（武帝）はそれを覆して儒家の尊重を始め、丞相の田蚡は③「黃老・刑名・百家の言を緋け、文學・儒者數百人」を登用した。これは、思想的に諸子が排斥されたことではなく、文帝に尊重された刑名、景帝に尊重された黃老に對抗するため、一時的に儒家が登用されたことの表現に過ぎない。しかし、ここに「百家の言を緋」けた、とあることが、董仲舒の對策における諸子排斥の主張の一つの背景となつた可能性がある。また、その際に司馬遷が、こうした動向を②董仲舒の名を擧げるにも拘らず、董仲舒とは無關係に論じていることにも注意が必要である。司馬遷が、儒教一尊に力があつたと考える者は、丞相の田蚡、そして何よりも「功令」を武帝に採用させた公孫弘であつた。公孫弘が④「白衣」（庶民）から「三公」となり、「平津侯」に封建されたことによつてこそ、天下の學問を志す者は、「靡然として」儒教の尊重に向かつてたのである。

こうした儒教の隆盛をもたらした公孫弘の「功令」は、次のようなものであつた。

謹みて太常の臧・博士の平らと與に議して曰く、「……古者は政教未だ洽からず、其の禮を備へず。請ふらくは舊官に因りて焉を興さん。博士官の爲に弟子五十人を置き、其の身を復せん。①太常は民の年十八已上、儀狀端正なる者を選び、博士弟子に補せん。②郡國の縣道邑は文學を好み、長上を敬ひ、政教に肅み、郷里に順ひ、出入聞く所に悖らざる者有らば、令相長丞は、屬する所の二千石に上ぐ。二千石は謹みて可なる者を察し、當に計と與に偕に、太常に詣り、業を受くるを得ること弟子の如くす。③一歳にして皆輒ち試し、能く一藝以上に通ぜしは、文學掌故の缺に補せん。其の④高弟にして以て郎中と爲す可き者は、太常籍もて奏せん。卽し⑤秀才異等なるもの有らば、輒ち名を以て聞せん。其の學を事とせず、若しくは下材及び能く一藝に通ぜざるものは、輒ち之を罷めしめん。而して諸々の稱はざる者を罰するを請ふ。……請ふらくは其の秩比二百石以上、及び吏の百石にして一藝以上に通ずるものを選択し、左右内史、大行の卒史に補せん。比百石より已下は、郡太守の卒史

に補すること、皆各々二人、邊郡は一人なり。先に誦の多き者を用ひ、若し足らざれば、乃ち掌故を擇び、中二千石の屬に補し、文學掌故は郡屬に補して、備員せしむ。請ふらくは功令に著け、佗は律令の如くせん」と。

制して曰く、「可」と。此れより以來、則ち公卿・大夫・士吏に、斌斌として文學の士多し。

西川利文によれば、公孫弘の「功令」は、博士弟子の設置と「射策」を定めたもので、博士弟子には、①「太常」選と②「郡國」選があり、定員分の五十名は前者のみであるが、共に徭役が免除された。そして、博士弟子となった者には③一年後に「試」(射策)があり、「一藝」(一經)以上に通じた者は、太常の屬吏である「文學掌故」(百石)に、④「高弟」は「郎中」(三百石)に、⑤「秀才異等」は徵召され、六百石の議郎や博士に就任し得る制度であった。これにより、⑥「公卿・大夫・士吏」に「文學の士」が多くなつた、と司馬遷は主張するのである。

「射策」は、あくまで官吏登用制度の一つに過ぎず、公孫弘の「功令」により、儒教が一尊されて、儒教によつてのみ官僚と成り得るようになった譯ではない。それでも、一經であつても儒學を博士に弟子として學ぶことで、官吏に登用さ

れることが「功令」に明記されたことは、司馬遷にとつて毎回書物を擲つほどの感動を受けることであつた。この時期に儒教が國教化されていないことは言うまでもない。

司馬遷は、董仲舒に儒教を學んだという意味において、董仲舒後學の一人でもある。『董仲舒書』を編纂した董仲舒の後學たちが、司馬遷と同様の感激を「功令」より受け、それを背景としながら、その功績を學問のない公孫弘ではなく、師の董仲舒に求める思想書を著すことは特異ではない。秦の思想統一を背景としながら、荀子の後學が非十二子篇において、孔子・子弓を正統に繼承する荀子の學問のみを尊重すべきと主張したことと同質の行爲と言えよう。あるいは、劉歆の「七略」に至るまでの思想史において、他の思想を尊重しながら自らの思想へと統合しようとせず、あくまで他の思想を排除して、自らの思想を一尊させようとしたものは、秦の思想統制を背景とする『荀子』非十二子篇と、公孫弘の「功令」を背景とする『董仲舒書』だけであると言い換えてもよい。

このように思想的には例外的な『董仲舒書』の儒教一尊の主張に對して、劉向・劉歆、そして班固の反應は異なる。『漢書』董仲舒傳の贊は、劉向・劉歆の董仲舒への評價を次のように傳えている。

贊に曰く、「劉向稱すらく、<sup>①</sup>董仲舒は王佐の材有り、伊・呂と雖も以て加ふること亡く、筦・晏の屬、伯者の佐は、殆ど及ばざるなり」と。向の子たる歆に至るに、爲へらく、「伊・呂は乃ち聖人の耦、王者も得ざれば則ち興らず。故に顔淵死し、孔子曰く、「噫。天余を喪せり」と。唯だ此の一人のみ能く之に當たれりと爲す。宰我・子貢・子游・子夏より焉に與らず。仲舒は漢の秦が滅學の後を承け、六經 離析するに遭ひ、帷を下し憤を發し、心を大業に潛め、後學の者をして、統壹する所有らしめ、羣儒の首と爲る。然れども其の師友・淵源の漸する所を考ふるに、<sup>②</sup>猶ほ未だ游・夏に及ばず。而るに筦・晏 及ぶこと弗く、伊・呂加へざると曰ふは、過ぎたり」と。向の曾孫たる龔に至り、篤論の君子なるに、<sup>③</sup>歆の言を以て然りと爲す」と。(四八)

いまだ儒教の經義が國政に反映しきれていなかったころを生きた劉向は、『董仲舒書』を讀み、その對策に司馬遷と同質の感激を得、董仲舒を①「伊・呂と雖も以て加ふること亡」い「王佐の材」として最高に評價した。これに對して、すでに「七略」に諸子を整理し、儒教の枠内において今文學に對して古文學を推奨していた劉歆は、今文學者の董仲舒に

父ほどの感激を抱かず、<sup>②</sup>子「游」・子「夏」にも「及ばないとした。『董仲舒書』により武帝期における儒教一尊を描いた班固も、劉向ではなく劉歆に同意している。劉向の曾孫劉龔のこととする<sup>③</sup>「歆の言」への同意は、班固の評價と考えてよい。

それでも班固は、『董仲舒書』に基づき、前漢武帝期における儒教一尊を描いた。それが、班固における在るべき「古典中國」像であつたためである。

### おわりに

班固の『漢書』董仲舒傳は、末文に次のように董仲舒の成果をまとめている。

武帝の初めて立ちしより、魏其・武安侯、相と爲りて儒を隆ぶ。仲舒の對册するに及びて、孔子を推明し、<sup>①</sup>百家を抑黜し、<sup>②</sup>學校の官を立て、<sup>③</sup>州郡より茂材・孝廉を擧ぐるは、皆仲舒より之を發す。

注(四三) 所掲福井著書によれば、①「百家を抑黜」し、「奏可」を得た人物は、丞相の衛綰であり、②「學校の官を立て」たのは、公孫弘の力であり、③「郡舉孝廉」による人材登用が「仲舒より之を發す」ということは、年代的に成り立た

ない。「州舉茂材」は、『漢書』董仲舒傳の創作である、という。本稿で検討したように、①については、衛綰に加えて、公孫弘が「功令」により創設した「射策」の成果とすることができよう。班固は、田蚡や公孫弘の儒教一尊への動きを『董仲舒書』を用いることで、董仲舒に假託したのである。そもそも、董仲舒の段階でこのような儒教一尊が定まっていれば、劉歆が「七略」を著して、諸子を儒家のもとに位置づける必要性はない。

『呂氏春秋』不二篇から始まり、劉歆の「七略」に完成する諸子を統合する思想史の流れの中に、『董仲舒書』を入れた場合、他の思想との比較もなく、獨善的に自らの思想と儒教の一尊を主張する『董仲舒書』の異質性が見えてくる。したがって、『董仲舒書』は、『荀子』非十二子篇と同様、その背景には政治的動向を考えることが必要であり、それは公孫弘の「功令」による「射策」の創設であった。

「古典中國」を成立させる思想史の中では、儒教の一尊を定めた劉歆の「七略」が、きわめて大きな意味を持つ。劉歆の「七略」は、『史記』の「六家の要指」への反発から書かれ、諸子を儒教のもとに整理したものであった。こうした思想史の展開は、漢の中央集権を背景としながら進展した。それは、

劉歆の「七略」と儒教一尊（渡邊）

『漢書』によつて漢の全盛期の武帝に假託されながらも、實際には前漢の衰退期に展開されたものである。かかる思想界の動きを受けながら、王莽によつて儒教の經義が現實の政治へと反映されていくのである。

〔注〕

- (一) 渡邊義浩『漢書』が描く在るべき「古典中國」像（『日本儒教學會報』二、二〇一八年）。なお、儒教一尊は、中國では「罷黜百家、獨尊儒術」と用いることが多いが、それが梁啓超から始まることは、牛秋實「董仲舒、罷黜百家、獨尊儒術」說的形成及時人・後人之批判」（『董仲舒研究文庫』二、二〇一三年）を参照。

- (二) 渡邊義浩「後漢における「儒教國家」の成立」（汲古書院、二〇〇九年）。

- (三) 楠山春樹「呂氏春秋」上（明治書院、一九九六年）の「解説」。なお、『呂氏春秋』に關する研究については、青山大介「呂氏春秋研究文獻目錄」（『東洋古典學研究』四、一九九七年）、『呂氏春秋』研究の視座―先行研究批判を主として（『東洋古典學研究』六、一九九八年）を参照。

- (四) 沼尻正隆「呂氏春秋の思想的研究」（汲古書院、一九九七年）。このほか、傅武光「呂氏春秋與諸子之關係」（『東吳大學中國學術著作獎勵委員會、一九九三年』）、王啓才『呂氏春秋』

研究』(學苑出版社、二〇〇七年)なども参照。

(五) 聽群衆議以治國、國危無日矣。何以知其然也。<sup>①</sup>老耽貴柔、

<sup>②</sup>孔子貴仁、<sup>③</sup>墨翟貴廉、<sup>④</sup>關尹貴清、<sup>⑤</sup>子列子貴虛、<sup>⑥</sup>陳駢貴齊、

<sup>⑦</sup>陽生貴己、<sup>⑧</sup>孫臏貴勢、<sup>⑨</sup>王廖貴先、<sup>⑩</sup>兒良貴後。此十人者、

皆天下之豪士也(『呂氏春秋』卷十七 審分覽 不二篇)。「呂氏春秋」は、許維橋『呂氏春秋集釋』(中華書局、二〇〇九年)を底本とし、陳奇猷『呂氏春秋校釋』(學林出版社、一九八四年)を参照した。なお、不二篇の脱文を考察した工藤豊彦「呂氏春秋不二篇考」(『東方學』二二、一九六一年)も参照。

(六) 有金鼓所以一耳也。同法令所以一心也。智者不得巧、愚者不得拙、所以一衆也。勇者不得先、懼者不得後、所以一力也。故一則治、異則亂。一則安、異則危。夫能齊萬不同、愚智工拙、皆盡力竭能、如出乎一穴者、其唯聖人矣乎。無術之智、不教之能、而恃彊速貫習、不足以成也(『呂氏春秋』卷十七 審分覽 不二篇)。

(七) 『呂氏春秋』審分覽 執一篇に、「王者一を執りて、萬物の正と爲る。軍には必ず將有り、之を一にする所以なり。國には必ず君有り、之を一にする所以なり。天下には必ず天子有り、之を一にする所以なり。天子必ず一を執るは、之を搏らにする所以なり。一なれば則ち治り、兩なれば則ち亂る(王者執一、而爲萬物正。軍必有將、所以一之也。國必有君、所以一之也。天下必有天子、所以一之也。天子必執一、所以搏之也。一則治、兩則亂)」とある。

(八) 諸橋轍次「荀子非十二子篇を讀む」(『東洋學研究』一、一九三一年)。このほか、「非十二子」については、非十二子の記述より「荀子」の聖王像を探ろうとする袁靜「由「非十二子」到「塑聖王」一試析《非十二子》中荀子塑造的聖王形象」(『中山大學研究生學刊』二六—四、二〇〇五年)、非十二子を政治批判に根ざすとする孫謙・孫娟「論荀子《非十二子》」(『龍岩學院學報』二六—二、二〇〇八年)も参照。

(九) 略法先王而不知其統、猶然而材劇、志大聞見雜博、案往舊造說、謂之五行。甚僻違而無類、幽隱而無說、閉約而無解。案飾其辭而祇敬之、曰此眞先君子之言也。子思唱之、孟軻和之。世俗之溝猶矜儒、嚙嚙然不知其所非也。遂受而傳之、以爲仲尼・子弓、爲茲厚於後世。是則子思・孟軻之罪也(『荀子』非十二子篇)。なお、「荀子」は、王先謙『荀子集解』(中華書局、一九八八年)を底本とした。

(一〇) 王應麟『困學紀聞』卷十 諸子も、「韓詩外傳」卷四が非十二子篇を襲用しながら、子思・孟子を缺くことについて、荀子の「門人」による付加や鼠入の一種としている。なお、福井重雅「再考・荀子と法家思想」(『東洋研究』二〇一、二〇一六年)は、荀子が儒家に屬する思想家であることを根底から疑問視し、非十二子篇を思想言論の禁絶として李斯に先行するものと位置づけている。

(一一) 金谷治「荀子の文獻學的研究」(『日本學士院紀要』九一、一九五一年、「中國思想論集」中卷 儒家思想と道家思想、平

河出版社、一九九七年に所収。

(三) たとえば、代秋彬「荀子未作『非十二子』篇貶抑思孟段新證」

〔西昌學院學報〕社會科學版二七—三、二〇一五年〕は、非十二子篇を荀子の親作ではないとする。これに對して、高正偉「荀子『非十二子』篇對思孟學派的總體評價」〔宜賓學院學報〕一一—一〇、二〇一一年〕は、非十二子篇を荀子の思孟學派に對する缺陷の指摘としている。なお、荀子に關する詳細な研究動向整理に、佐藤將之「荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究」(國立臺灣大學出版中心、二〇一〇年)、橋本敬司「明治以降の『荀子』研究史—性說・天人論」(『廣島大學學院文學研究科論集』六九特輯號、二〇〇九年)がある。

(三) 縱情性、安恣睢、禽獸行、不足以合文通治。然而其持之有故、其言之成理、足以欺惑愚衆。是它闕・魏牟也。……不知壹天下建國家之權稱、上功用、大儉約、而僂差等、曾不足以容

辨異縣君臣。然而其持之有故、其言之成理、足以欺惑愚衆。是墨翟、宋鈞也。……尚法而無法、下脩而好作、上則取聽於上、下則取從於俗。終日言成文典、反紉察之、則偶然、無所歸宿、不可以經國定分。然而其持之有故、其言之成理、足以欺惑愚衆。是慎到・田駢也(『荀子』非十二子篇)。

(四) 栗田直躬「性說の一考察」(『中國上代思想の研究』岩波書店、一九四九年に所収)。

(五) 若夫總方略、齊言行、壹統類、而羣天下之英傑、而告之以大古、教之以至順、奧窔之間、簞席之上、斂然聖王之文章具焉、

劉歆の「七略」と儒教一尊(渡邊)

佛然平世之俗起焉、則六說者不能入也、十二子者不能親也。

無置錐之地、而王公不能與之爭名、在一大夫之位、則一君不能獨畜、一國不能獨容、成名況乎諸侯、莫不願以爲臣。是①聖人之不得執者也、仲尼・子弓是也。一天下、財萬物、長養人民、兼利天下、通達之屬、莫不從服、六說者立息、十二子者遷化、則②聖人之得執者、舜・禹是也。今夫仁人也、將何務哉。上則法舜・禹之制、下則法仲尼・子弓之義、以③務息十二子之說。如是則天下之害除、仁人之事畢、聖王之跡著矣(『荀子』非十二子篇)。

(六) 儒家による經傳傳説の形成については、渡邊義浩「古典中國」における經傳傳説の展開(近刊)を参照。

(七) 赤塚忠「荀子研究の二三の問題」(『赤塚忠著作集』一)儒家思想研究、研文社、一九八六年)は、韓非と李斯が荀子の門下であったことは疑わしい、とする。なお、荀子の禮を中心とする政治思想については、佐藤將之「荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究」(國立臺灣大學出版中心、二〇一〇年)、「參於天地之治—荀子禮治政治思想的起源與構造」(國立臺灣大學出版中心、二〇一六年)を参照。

(八) 丞相李斯曰、今皇帝并有天下、別黑白而定一尊。……臣請①史官非秦記皆燒之。②非博士官所職、天下敢有藏詩・書・百家語者、悉詣守尉雜燒之。有敢偶語詩・書者弃市。……令下三十日不燒、黥爲城旦。所不去者③醫藥・卜筮・種樹之書。若欲有學法令、以吏爲師(『史記』卷六秦始皇本紀)。

(一九) こうした秦の焚書像が展開していく状況については、西山尚志『秦焚書觀の展開』(『日本中國學會報』六六、二〇一四年)を参照。

(二〇) 陳夢家『尚書通論』(中華書局、一九八五年)。齋木哲郎『秦儒の活動素描——『尚書』『堯典』の改訂と『禮記』大學篇の成立をめぐる』(『日本中國學會報』三八、一九八七年、『秦漢儒教の研究』汲古書院、二〇〇四年)に所収も参照。

(二一) 池田知久『老子』(東方書店、二〇〇六年)を参照。

(二二) 兩漢における春秋學の展開については、渡邊義浩『兩漢における春秋三傳の相剋と國政』(『兩漢における詩と三傳』汲古書院、二〇〇七年、『後漢における「儒教國家」の成立』前掲に所収)を参照。

(二三) 譚戒甫『現存莊子天子篇的研究』(『中國哲學史論文初集』科學出版社、一九五九年)。これに對して、赤塚忠『莊子』(集英社、一九七七年)は、『莊子』天下篇を『淮南子』よりも後の成立としている。

(二四) 以本爲精、以物爲粗、以有積爲不足、澹然獨與神明居。古之道術、有在於是者。關尹・老聃、聞其風而悅之。<sup>①</sup>建之以常無有、主之以太一、以濡弱謙下爲表、以空虚不毀萬物爲實。關尹曰、在己无居、形物自著。其動若水、其靜若鏡、其應若響。芴乎若亡、寂乎若清。同焉者和、得焉者失。未嘗先人而常隨人。老聃曰、知其雄、守其雌、爲天下谿。知其白、守其辱、爲天下谷。人皆取先、己獨取後。曰、受天下之垢。人皆取實、

己獨取虛。无藏也、故有餘。歸然而有餘。其行身也、徐而不費、无爲也而笑巧。人皆求福、己獨曲全。曰、苟免於咎。以深爲根、以約爲紀。曰、堅則毀矣、銳則挫矣。<sup>②</sup>常寬容於物、不削於人。可謂至極。關尹・老聃乎、古之博大真人哉。(『莊子』天下篇)。なお、『莊子』は、郭慶藩『莊子集釋』(中華書局、一九六一年)を底本とした。

(二五) 池田知久『莊子』(學習研究社、一九八七年、のち改訂して講談社、二〇一四年)を参照。

(二六) 芴漠无形、變化无常。死與生與、天地竝與、神明往與。芒乎何之、忽乎何適。萬物畢羅、莫足以歸。古之道術、有在於是者。莊周聞其風而悅之。以謬悠之說、荒唐之言、无端崖之辭、時恣縱而不儻、不以觴見之也。以天下爲沈濁、不可與莊語、以卮言爲曼衍、以重言爲眞、以寓言爲廣。獨與天地精神往來、而不敖倪於萬物、不譴是非、以與世俗處。其書雖瑰璋、而連犴无傷也。其辭雖參差、而諷詭可觀。彼其充實、不可以已。<sup>①</sup>上與造物者遊、而下與外死生、无終始者爲友。其於本也、弘大而肆、深閔而肆。其於宗也、可謂稠適而上遂矣。<sup>②</sup>雖然、其應於化而解於物也、其理不竭、其來不斲、芒乎味乎、未之盡者(『莊子』天下篇)。

(二七) 金谷治『莊子』天下篇の意味』(『文化』一六一六、一九五二年、『批判主義的學問觀の形成』平河出版社、一九九七年)に所収。

(二八) 津田左右吉『道家の思想と其の開展』(東洋文庫、一九二

九年、『津田左右吉全集』十三、岩波書店、一九六四年に改題のうえ所收。

(二) 池田知久『淮南子 知の百科』（講談社、一九八九年）の説による。

(三) 若劉氏の書、<sup>①</sup>觀天地之象、通古今之事、權事而立制、度形而施宜、原道之心、合三王之風、以儲與扈治。玄妙之中、精搖靡覽、棄其矜挈、對其淑靜、<sup>②</sup>以統天下、理萬物、應變化、通殊類。非循一跡之路、守一隅之指、拘系牽連之物、而不與世推移也。故置之尋常而不塞、布之天下而不究（『淮南子』卷二十一 要略篇）。なお、『淮南子』は、何寧（撰）『淮南子集釋』（中華書局、一九九八年）を底本とした。

(三) 政治思想であることは、蒙文通『經學抉原』（臺灣商務印書館、一九六六年）、特殊な歴史的社會的環境に應じて生まれたものであることは、金谷治『淮南子の思想―老莊の世界』（平樂寺書店、一九五九年）に述べられている。

(三) 池田知久「淮南子要略篇について」（『池田末利博士古稀記念東洋學論集』一九八〇年）、「淮南子の成立―史記と漢書の検討」（『東方學』五九、一九八〇年）。このほか、有馬卓也『淮南子の政治思想』（汲古書院、一九九八年）、内山直樹『淮南子要略篇と書物』（『二松大學院紀要』一四、二〇〇〇年）も参照。

(三) 注（五）所掲池田著書、注（三）所掲池田諸論文を参照。

(四) 『史記』卷百三十 太史公自序に、「太史公、天官を唐都に學び、易を楊何に受け、道論を黃子に習ふ（太史公、學天官

劉歆の「七略」と儒教一尊（渡邊）

於唐都、受易於楊何、習道論於黃子。」とある。

(三) 易大傳、天下一致而百慮、同歸而殊塗。夫陰陽・儒・墨・名・

法・道德、此務爲治者也。直所從言之異路、有省不省耳。嘗

竊觀<sup>①</sup>陰陽之術、大祥而衆忌諱、使人拘而多所畏。然其序四

時之大順、不可失也。<sup>②</sup>儒者博而寡要、勞而少功。是以其事、

難盡從。然其序君臣・父子之禮、列夫婦・長幼之別、不可易也。

<sup>③</sup>墨者儉而難遵、是以其事、不可備循。然其強本節用、不可廢也。

<sup>④</sup>法家嚴而少恩。然其正君臣・上下之分、不可改矣。<sup>⑤</sup>名家使人儉而善失實。然其正名實、不可不察也。<sup>⑥</sup>道家使人精神專一、

動合無形、瞻足萬物。其爲術也、因<sup>①</sup>陰陽之大順、采<sup>②</sup>儒・

<sup>③</sup>墨之善、撮<sup>④</sup>名・法之要、與時遷移、應物變化、立俗施事、

無所不宜、指約而易操、事少而功多。儒者則不然、以爲、人

主天下之儀表也。主倡而臣和、主先而臣隨。如此則主勞而臣

逸。至於大道之要、去健羨、細聰明、釋此而任術。夫神大用

則竭、形大勞則敝。形神騷動、欲與天地長久、非所聞也（『史

記』卷一百三十 太史公自序）。

(三) 道家、無爲。又曰、無不爲。其實易行、其辭難知。其術以

虛無爲本、以因循爲用。無成執、無常形。故能究萬物之情。

不爲物先、不爲物後。故能爲萬物主。有法無法、因時爲業。

有度無度、因物與合。故曰、聖人不朽、時變是守。虛者道之

常也、因者君之綱也。羣臣竝至、使各自明也。其實中其聲者

謂之端、實不中其聲者謂之竅。竅言不聽、姦乃不生。賢・不

肖自分、白黑乃形。在所欲用耳、何事不成。乃合大道、混混



冥冥、光耀天下、復反無名。凡人所生者神也、所託者形也。神大用則竭、形大勞則敝。形神離則死。死者不可復生、離者不可復反。故聖人重之。由是觀之、神者生之本也、形者生之具也。不先定其神形、而曰我有以治天下、何由哉（『史記』卷一百三十太史公自序）。

(三七) この時期においても『周易』の改變が續いていたことについては、池田知久「馬王堆漢墓帛書周易」要篇の研究（『東洋文化研究所紀要』一二三、一九九四年）、馬王堆漢墓帛書周易「要篇の思想」（『東洋文化研究所紀要』一二六、一九九五年）を参照。

(三六) 「七略」が體系的でありながら、詩譜略・六藝略春秋家に龜裂や、兵書略に重複があることについては、内山直樹「七略」の體系性をめぐる一考察（『千葉大學人文研究』三九、二〇一〇年）を参照。なお、「七略」および「七略別錄」の佚文は、姚振宗「七略佚文・七略別錄佚文」（上海古籍出版社、二〇〇八年）に輯録されている。

(三五) 『漢書』藝文志が、統一的な王道政治の構想と結びつけられていることについては、金谷治「漢書」藝文志の意味―體系的な哲學的著述として（『文化』二〇一六、一九五六年）を参照。なお、歴代の『漢書』藝文志研究を整理した傅榮賢『漢書・藝文志』研究源流考（黄山書社、二〇〇七年）、六藝思想は儒家の獨占物ではなかったが、藝文志において諸氏十家をその支裔とし得たとすると共に、新出資料との關わり

を論ずる李零『蘭臺萬卷―讀《漢書・藝文志》』（生活・讀書・新知三聯書店、二〇一一年）、「七略」を機に儒家が理論と實踐の両面でも有力になったとする尹海江『漢書藝文志』輯論（西南交通大學出版社、二〇一三年）なども参照。

(四〇) 諸子十家、其可觀者九家而已。皆起於王道既微、諸侯力政、時君・世主、好惡殊方。是以九家之術、讜出竝作、各引一端、崇其所善。以此馳說、取合諸侯。其言雖殊、辟猶水火、相滅亦相生也。仁之與義、敬之與和、相反而皆相成也。易曰、天下同歸而殊塗、一致而百慮。今異家者、各推所長、窮知究慮、以明其指。雖有蔽短、合其要歸、亦六經之支與流裔。使其人遭明王・聖主、得其所折中、皆股肱之材已。仲尼有言、禮失而求諸野。方今去聖久遠、道術缺廢、無所更索。彼九家者、不猶瘡於野乎。<sup>③</sup>若能修六藝之術、而觀此九家之言、舍短取長、則可以通萬方之略矣（『漢書』卷三十藝文志）。

(四一) 劉向・劉歆の校書事業に重修の痕跡が残ることについては、秋山陽一郎「劉向・劉歆校書事業における重修の痕跡（上）―『山海經』と『山海經序祿』の事例から」（『中國古代史論叢』八、二〇一五年）を参照。

(四二) 「古典中國」・「近世中國」・「近代中國」という、「古典中國」の展開を軸とした、中國史の時代區分については、渡邊義浩「古典中國」の成立と展開（『中國史の時代區分の現在』汲古書院、二〇一五年）を参照。

(四三) 董仲舒の對策を分析し、それが『董仲舒書』に基づくこと

を明らかにしたものが、福井重雅『漢代儒教の史的研究―儒教の官學化をめぐる定説の再検討』（汲古書院、二〇〇五年）である。これに對する反論には、深川眞樹「董仲舒「賢良對策」の信頼性について」（『東洋學報』九五―一、二〇一三年）、「董仲舒の對策の年代について」（『東洋學報』九六―四、二〇一五年）などがある。なお、小林春樹「漢書」における「董仲舒像」の側面―「董仲舒傳」所引「天人三策」を中心として」（『東洋研究』一九九、二〇一六年）も参照。

(四) 春秋大一統者、天地之常經、古今之通誼也。今師異道、人異論、百家殊方、指意不同。是以、上亡以持一統、法制數變、下不知所守。臣愚以爲、諸不在六藝之科・孔子之術者、皆絕其道、勿使並進、邪辟之說滅息、然後、統紀可一而法度可明、民知所從矣（『漢書』卷五十六・董仲舒傳）。

(四五) 太史公曰、余<sup>①</sup>讀功令、至於廣厲學官之路、未嘗不廢書而歎也。曰、嗟乎。夫周室衰而關雎作、幽・厲微而禮樂壞、諸侯恣行、政由疆國。故孔子闕王路廢而邪道興、於是論次詩書、修起禮樂。……及至秦之季世、焚詩書、阬術士、六藝從此缺焉。……叔孫通作漢禮儀、因爲太常、諸生・弟子共定者、咸爲選首。於是喟然歎興於學。然尙有干戈、平定四海、亦未暇遑庠序之事也。孝惠・呂后時、公卿皆武力・有功之臣。孝文時、頗徵用、然孝文帝本好刑名之言。及至孝景、不任儒者、而竇太后又、好黃老之術。故諸博士、具官待問、未有進者。及今上即位、趙綰・王臧之屬、明儒學、而上亦鄉之。於是招方正・

劉歆の「七略」と儒教一尊（渡邊）

賢良・文學之士。自是之後、言詩於魯則申培公、於齊則轅固生、於燕則韓太傅。言尙書自濟南伏生。言禮自魯高堂生。言易自菑川田生。言春秋於齊魯自胡毋生、於趙自<sup>②</sup>董仲舒。及竇太后崩、武安侯田蚡爲丞相、<sup>③</sup>緇黃老・刑名・百家之言、延文學・儒者數百人。而<sup>④</sup>公孫弘以春秋白衣爲天子三公、封以平津侯。天下之學士、靡然鄉風矣（『史記』卷一百二十・儒林列傳）。

(四六) 謹與太常臧・博士平等議曰、……古者政教未洽、不備其禮。請因舊官而興焉。爲博士官置弟子五十人、復其身。<sup>①</sup>太常擇民年十八已上、儀狀端正者、補博士弟子。<sup>②</sup>郡國縣道邑有好文學、敬長上、肅政教、順鄉里、出入不悖所聞者、令相長丞、上屬所二千石。二千石謹察可者、當與計偕、詣太常、得受業如弟子。<sup>③</sup>一歲皆輒試、能通一藝以上、補文學掌故缺。其<sup>④</sup>高弟可以爲郎中者、太常籍奏。即<sup>⑤</sup>有秀才異等、輒以名聞。其不事學、若下材及不能通一藝、輒罷之。而請諸不稱者罰。

……請選擇其秩比二百石以上、及吏百石通一藝以上、補左右內史、大行卒史。比百石已下、補郡太守卒史、皆各二人、邊郡一人。先用誦多者、若不足、乃擇掌故、補中二千石屬、文學掌故補郡屬、備員。請著功令、佗如律令。制曰、可。自此以來、則<sup>⑥</sup>公卿・大夫・士吏、斌斌多文學之士矣（『史記』卷一百二十・儒林列傳）。

(四七) 西川利文「漢代博士弟子制度について―公孫弘の上奏文解釋を中心として」（『鷹陵史學』一六、一九九〇年）。このほか、平井正士「公孫弘上奏の功令について」（『杏林大學醫學部進

學課程研究報告』一、一九七四年)、「漢代の學校制度考察上の二・三の問題」(『杏林大學醫學部教養課程研究報告』四、一九七七年)、小林春樹「前漢博士弟子制度の機能について」(『早稻田大學大學院文學研究科紀要』別冊九、一九八三年)も參照。

(四) 贊曰、劉向稱、<sup>①</sup>董仲舒有王佐之材、雖伊・呂亡以加、<sup>②</sup>芻・晏之屬、伯者之佐、殆不及也。至向子歆以爲、伊・呂乃聖人之耦、王者不得則不興。故顏淵死、孔子曰、噫。天喪余。唯此一人爲能當之。自宰我・子貢・子游・子夏不與焉。仲舒遭漢承秦滅學之後、六經離析、下帷發憤、潛心大業、令後學者、有所統壹、爲羣儒首。然考其師友・淵源所漸、<sup>③</sup>猶未及乎游・夏。而曰芻・晏弗及、伊・呂不加、過矣。至向曾孫龔、篤論君子也、<sup>④</sup>以歆之言爲然(『漢書』卷五十六董仲舒傳)。

(四) 『漢書』卷三十六楚元王傳に、「又董仲舒私かに災異の書を爲り、主父偃取りて之を奏するに坐し、吏に下され、罪は不道に至る。幸ひにも不誅を蒙り、復た太中大夫、膠西相と爲り、老病を以て免ぜられて歸る。漢興さんと欲する所有らば、常に詔問有り。仲舒世の儒宗と爲りて、議を定めて天下に益する有り(又董仲舒坐私爲災異書、主父偃取奏之、下吏、罪至不道。幸蒙不誅、復爲太中大夫、膠西相、以老病免歸。漢有所欲興、常有詔問。仲舒爲世儒宗、定議有益天下)」とあるように、劉向は董仲舒を「儒宗」と高く評價している。

(五) 自武帝初立、魏其・武安侯、爲相而隆儒矣。及仲舒對冊、<sup>①</sup>抑黜百家、<sup>②</sup>立學校之官、<sup>③</sup>州郡舉茂材・孝廉、

皆自仲舒發之(『漢書』卷五十六董仲舒傳)。

〈キーワード〉劉歆、七略、儒教一尊