

秦漢思想への視角

町田, 三郎
九州大学文学部

<https://doi.org/10.15017/18071>

出版情報：中国哲学論集. 8, pp.20-36, 1982-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



秦漢思想史への視角

町田 三郎

秦漢期を思想的に把握しようとするとき、それは先行する戦国末をも含めて次の三期に分けて考察するのが妥当だと思われる。

- 一 戦国末期の思想界
- 二 秦から漢武帝までの思想界
- 三 前漢中末期の思想界

秦漢思想史を考察の対象としながら先行する戦国末から論証を始めるのは、歴史の本来の重層性を秦漢期により連接させて明確化するとともに、この期の諸状況、また傾向性を的確に把握しておかないと、次代の秦漢期の特殊性、いわゆるこの期の時代格を十分に理解することができないと考えるからである。

一体戦国末期の思想界は、ひとくちにいつて諸子百家と称される自由思想家たちの奔放なまでの個我の主張が、ひとまず展開・拡張の時期を終えて、次の飛躍を求めて沈潜集約しつつ次なる総合化を目ざそうとする時期である。それは例えば一学派内における相違を総合超克するもの、『莊子』外雜篇における老莊の雜揉、あるいは横断的に他学派を結びつける『呂氏春秋』の儒道二派の存在、さらには『管子』書の道法二派の主張の混在等々に指摘できる。すでに「楊墨」を非とし、ただ「十二子」を非とすれば足りる時代ではない。現象的にみれば戦国中葉の「一家の学」からその末期は「諸家兼修」へと推移しているのである。そこで次のような問題が起ってくる。諸家をいかなる立場、いかなる原理において兼修し統括するか。『荀子』における「礼」、『韓非子』における「法」、『管子』や『呂氏

春秋』における「時令」がこれに当らう。そしてまたこれらはこの時代にどのように関わり作用したのであるうか。たとえば『孟子』に次のような説話がある。

子産、鄭国の政を聴めしとき、その乗輿を以て人を溱・洧にて渡せり。孟子曰わく、「恵なれども政を為すことを知らず。歳の十一月には徒杠なり、十二月には輿梁成れば、民未だ渉るに病まざるなり。君子はその政を平らかにせば、行くに人を避けしむるとも可なり。焉んぞ人々にしてこれを濟すことを得んや。故に政を為す者は人ごとにしてこれを悦ばしめんとせば、日も亦た足らざるなり（離婁下篇）。

孟子がここで言いたいことは政治とは「個」から「公」へ、つまり個別から制度・一般への転換を図りつつ具体化することであるということである。鄭の子産の時代には個人への情愛がそのまま政治でありえたが、いまや通用しないのである。したがって孔子のいう「恵人」子産（『論語』憲問篇）の語は、政治向きではない。孟子のこれに似た説話はこの後多く諸書に見出されることとなるが、要はこの頃から特殊個別的な関係や個人への恩愛を捨象したところに政治が成立し、いつそう具体的には制度や法制の整備・施行を意味するという考えに進むことである。そこで荀子は集団性を人間の特性と結びつけて理解し、この集団の持続・緊張関係の自覚的な維持こそ「礼」であり「倫理」であるとした。それは集団の思想的な処理であり、そこに儒家の立場をこめたものであった。

いづれにせよ制度・法制等の一般化の行きつくべきは、当然中国の統一を予想するものでなければならぬ。荀子における広域経済圏構想（王制篇）も『呂氏春秋』の時令もこの統一を予想しての発想なのである。しかし戦国末の現実には決してそう樂觀的なものではない。「今周室既に滅びて、天子已に絶ゆ。乱は天子なきより大なるはなし。天子なければ強者は弱きに勝ち、衆き者寡きを暴し、兵を以て相い残いて休息するを得ず。今の世これに当れり」（『呂氏春秋』謹聽篇）「当今の時、世闇きこと甚し」（同上書期賢篇）。現状の暗黒へのこうした認識は、一面で統一へのいつそうの期待をよぶ。だからこそ統一後の世界はかくあるべしとする『荀子』や『韓非子』や『呂氏春秋』や『管子』といった書物が踵を接して出現するのである。

むしろそこで構想された世界は、そのまま後代の現実に適用できるものではない。たとえば『呂氏春秋』時令は、『淮南子』や『礼記』においてかかって『呂氏春秋』において背負わされた役割りを与えられることはない。元來政治

思想のとりわけ基本的な部分で、思想家自らが所属する分裂国家の一つを、そのまま拡張すれば統一国家は成立すると考えるところに根本的な誤りが存在した。戦国の分裂国家を收拾統一したとき、そこに出現した世界は全く未知の広大な新世界であつたからである。当然それに対応した新施策が用意されねばならない。発想はさらに飛躍されねばならない。孟子がひと時代前の政治家子産を批判したように、戦国末の思想家にこの見通しや認識が欠除していたからといって非難することはできない。戦国成りなのそれが限界でもあつたわけだからである。

前二二一年、秦の始皇帝は全中国を統一する。分裂状態はかくして収束された。始皇帝は七国の分裂抗争を封建体制の必然と理解し、これに代るに皇帝とその臣僚による郡県制を以てした。この構図の下ではじめて統一中国は一元的に支配しうると考えたからである。しかし秦の国家の命運はまことに短祚であつた。その後を襲いこの体制の完整化を果したものは、沛の一介の農民の子、劉邦であり、その子孫たちであつた。劉邦は秦の苛政を批判しつつも、国家の制度・機構のほとんど全てを秦から踏襲して漢王朝を興す。以後漢は十四代二百余年継続する。これが前漢である。王莽の新王朝の一時期をはさんで後漢の王朝が前漢の継承を叫びつつ光武帝から再び十四代献帝まで二百年弱存続する。通常は前後漢合せて漢と称するが、当面は前漢末までを考察の対象範囲としておきたい。後述するように前漢末でいちおうの思想上の結節点を見出しうると考えるからである。

本来秦漢の古代国家がその後の中国の歴史に重大な意義を有するのは、以来二千年の皇帝支配の原則と郡県制と呼ばれる支配体制を創始し、これを展開したところにある。そしてこの間に中国人の精神文化のありように決定的ともいふべき方向性を与えた儒教国教化のイヴェントも存在したのである。

『史記』始皇本記二十六年の条に、十七年韓王安、十九年趙王遷を虜とし、二十二年魏王假を降し、同年荆王負芻を捕え、二十五年燕王喜、そして二十六年斉王建を得て六国を尽く平定し、かくして「秦初めて天下を并す」とある。それは荀子にいう「四世勝ある」の数（疆国篇）、賈誼のいう「六世の余烈」（過秦論）を以て「戦国を併呑し、海内を一と為」（『史記』田敬仲完世家）すものであつた。こうした軍事的成功をうけて次に始皇帝はこの広大な中国にかなる行政を施こそうとしようか。本紀二十六年の条は続いている。

寡人眇眇の身を以って兵を興し暴乱を誅す。宗廟の靈に頼り、六王咸くその事に伏し、天下大いに定まる。今名号更めざれば、以て成功に称い後世に伝うべからず。それ帝号を議せよ。

始皇帝は宗祖の靈力に依拠しつつも、かつてかれらが為しえなかつた功業をここに樹立する。自らの責任において統治すべき世界が廣大であればあるほどそれに見合つて自己をも權威化し絶対化せねばならない。丞相王綰らとの協議の結果それは「皇帝」の称号に決まる。「煌々たる上帝」の意であり、「上帝」の地上に出現せるもの、地上の上帝である。そしてこう自称するとき、はじめて「成功に称う」呼称をえたわけである。そしてこの時始皇帝はなみの人間とはかけ離れた存在、絶対者へと転身した。

恐らく地上の上帝と多分の恐れをも抱いて呼ばずにはおられないほどの広大な世界の支配者として始皇帝はひとり立っていたのであろう。しかしこうした政治的実績こそ「帝」号の母胎であるとする時、始皇帝は今後の政治活動そのものにおいても不断に皇帝であることを証明しつづけていかねばならない。その意味で自ら扱びとつた皇帝号は、一面でその座の不安定性をも秘めていたわけである。漢以降のいわゆる受命者の天子とは自ずと異つた論拠に立つからである。

帝号や制詔の呼び名を定めたのちの議論は、その政治体制にあつた。「諸侯初めて破れ、燕・斉・荆の地遠し。ために王を置かざれば、以てこれを填むることなけん。請う諸子を立てん。」この封建諸侯王を遠隔地支配のために立てようとする丞相王綰らの主張は「群臣皆以て便となした」といわれるように多くの賛同者を与えていた。にもかかわらずこの意見は廷尉李斯に批判され、さらに始皇帝その人によつて拒否される。「天下共に戦鬪の休まざるを苦しむは、侯王あるを以てなり。宗廟により天下初めて定まる。また復た国を立つるは是れ兵を樹つるなり。而してその寧息を求むること豈に難からずや。」かくして「天下を分ちて以て三十六郡となし、郡ごとに守尉監を置く」いわゆる秦の郡県制がここにスタートする。つまり郡県制の採用は、始皇帝・李斯にとつては従来の周代封建制の限界がただしく認識されたうえで、これを持ち超える新支配の形式、皇帝の称号に正しく対応する一君万民体制として選びとられたもので、漠然と従来する郡県を拡張してみせたというだけのものではない。まさに五帝以来の空前の領域世界を今後とも十分に運営管理していくための武器こそ皇帝とその郡県体制とであつたのである。

統一の年二十六年の『史記』始皇本紀にはさらに二つの注目すべき記述がある。一つは「法度衡石丈尺を一にし、車は軌を同じゅうし、書は文字を同じゅうす」という文化統一、すなわち地方的独自性、文化的自立性の否定を通じた一元化であり、いま一つは秦の都咸陽への諸文化の集中化である。

諸廟及び章台上林は、皆渭南に在り。秦は諸侯を破ることにその宮室を開放してこれを咸陽の北阪上に作り、南のかた渭に臨ましむ。雍門より以東、涇渭に至り、殿屋複道、周閣相屬す。得る所の諸侯の美人鐘鼓、以てこれに充入す。

秦の都咸陽を飾る土木工芸、宮殿樓閣は、すべて始皇帝の初年から計画的に各諸侯国から移植され模造されたものである。やがて造営される極廟の豪華さも、阿房宮の堅牢さも、諸離宮の色鮮かな調度の品々も、すべては全国から呼び集められ、強制的に連行された工人たちによって造られたものである。そしてその間を直道が走り抜ける。恐らくこうして日ごとに形を整え美しさを増す咸陽の街々の姿そのものが、自らを上帝に比擬する始皇帝の誇らかな存在証明そのものでもあったであろう。都はかくしてこそ地上の帝者の住むに価する場となる。政治も経済も文化も万事がこの咸陽の街から放射状に伝播する。これが始皇帝の構図である。

こうして戦国期の地域的分権的なありようを克服して広大でかつ多様な諸地域を統括した始皇帝とその臣僚による法に従っての一元的支配の体制が、郡県制の名のもとにスタートする。この体制は秦を襲う漢も共有する。そこで次の問題はこの皇帝を頂点とする政治支配の正当性を理論としてどう説明するかということにある。秦は始皇帝そのものの権威に根拠を求めた。つまりこうである。始皇帝の功業は文字通り地上の上帝の所為であり、だからこそ三皇五帝の功業をも超える偉大さを發揮しえたのである。従ってこうした上帝 \parallel 皇帝から発する命令・行政のすべては、ひととして完全でないものはない。だからこそ事業のすべても完遂されかつ成功したのである。従ってこうした始皇帝の政策や指示に反対し批判するものがあるとするならば、それは神を恐れぬ行為であり明瞭な誤謬であって、当然否定排除されなければならない。始皇帝はその事業からしても、人を超えた神、上帝に等しいのだから。

超絶的な権威を示すとともに自らの政治理念も巡狩・刻石を通じて広く世に伝えなければならない。刻石に誇る「聖世」を現実に支える事象、たとえば文字や度量衡や通貨らは、どこへ行っても通用する一つのものとしなければならない。

ない。經費のかさむ事業ではあるが、完遂せねばならない。事業こそ帝たるものの存在証明でもあるからである。

本紀の二十七年以降で注目されることは、二十七年、始皇巡隴西北地、過回中焉。二十八年始皇東行郡県、上鄴嶧山……自南郡由武関帰……二十九年、始皇東游……登之罘……三十二年、始皇之碣石……刻碣石門。三十七年十月癸丑、始皇出游、十一月行至雲夢……至錢唐、臨浙江、上会稽、從江乘渡、竝海北至琅邪……至平原津而病。とあるように五次にわたつての山東・南方地域への巡狩、そして刻石である。むろん三十二年の南方・北方経営、翌年の長城修復、三十五年の阿房宮造宮等この間に大きな事業が介在するのであるが、かつて二十六年統一の際丞相王綰らが封建制こそ是と主張したその主たる理由が「燕・齊・荆」の遠隔地支配の必要性にあつたことを思うと、この巡狩刻石の地がこれらの諸地域と重なり合つていて、これがいかに重大な政治的事業であつたかが知られる。いわゆる始皇刻石は、嶧山・泰山・琅邪台・之罘・東觀・碣石門・会稽の七種である。そしてこれらの刻石で一貫して述べられてゐることは、始皇帝が六国を平定して民衆に平和な戦争のない世界をもたらししたこと、法による公平な支配を行つた各地の風俗を匡正し、貴賤の序を分明にし、あわせて各人が遵守すべき規範を明確にしたこと、かくしてその結果としていまや男女その業を楽しみ和樂する平安な世の中が出現した、ということである。

例をあげよう。三十七年の第五次巡狩で会稽刻石を残している。南方楚の地方色の濃いものとして有名である。いうところは要するに秦が六国を平定してのち「秦聖国に臨み、始めて刑名を定め、旧章を蹟陳す。初めて法式を平らかにし、審別職任、以て恒常を立て」た。かくして従来男女間等とかく風紀の乱れの甚しかったこの地も「大治濯俗、天下風を承け、休経に蒙被して、皆な軌度に遵い、和安敦勉、令に順わざるなき」秦平にして規則正しい風俗へと変化し善美な習俗に立ち帰つた。すべて始皇帝の力によるものである。

秦の政治は「事はすべて法を上ぶ」(『史記』封禪書)もので、最終的には「王のみ独り天下を制して制せらるることなき」(李斯上書)専制体制を目ざすもので、後代から「暴秦」と批判されるものであり、現にこの刻石の建立された十年間、都咸陽では極廟や阿房宮といった土木建築にだけでも、三十三年「諸の嘗て逃亡人贅増賈人」、三十五年「隴宮徒刑者七十余万人」が徵発され労働に従事している。三十三・四年の南北の軍事行動にはいっそう多くの人民が駆り立てられていよう。刻石にいうほどの「聖智仁義」ではない。焚書抗儒事件もこの間に起つてゐる。新占領地の会

稽の民ととも、実情は力で押さえつけられて反抗の余力を奪いとられてしまったことであろう。秦の国家権力を背景にして「始定刑名」「審別職任、以立恒常」、かくして人民は「咸承聖旨、貴賤分明」の社会秩序が形成され、始皇帝の考え定めた「儀則」「明法」に順であるとき「男樂其事、事各有序」の理想世界が出現する。いわば始皇帝によって与えられ作られた平和である。そしてこうした平和でも貴重なのだと始皇帝はいたいのである。

司馬遷は始皇帝の功業を「世を変異せしめ」(始皇本紀贊)たものと称える。たしかに「功は五帝を蓋い、沢は牛馬に及び」(琅邪台刻石)と誇るに足る事業であった。文字や度量衡の全中国の一元化という一事をとってみても、まさに大事業であった。こうした事業を通じて中国は徐々に一つに凝固していったと称してよい。秦はこうした統一国家の具体的内容、実質作りの段階で突如瓦解する。始皇帝・二世による悪虐な政治、支配層内部における軋轢等の結果であるが、一面それは国家統一及びその統一を完遂していくための基盤的事業、たとえば文字・度量衡・土地・通貨等々の一元化のための事業に全精力を消耗しつくしての破滅であったと思われる。(1)

さて、秦の諸制度をそっくり踏襲した漢王朝であったが、むろん相違するところがないわけではない。「皇帝」の在り方、及びその理論づけにおいて最大の差異をもつ。

通常漢初は秦末以来の動乱によって荒廃した社会経済の回復のためにも「無為休息」が必要であり、事実そうした時代であったとされる。漢王朝は秦のにわかな滅亡をみて、秦の国家の思想的骨格であった法家思想を忌み嫌う。(2) としている。「刻削にして仁恩和議なき」(始皇本紀)秦から「寛仁なる長者」(高祖本紀)高祖の世の中へと推移し、これに見合う「簡易大度」な政策として「法三章」や諸功臣優遇のための「郡国制」がある、と。しかしその結果は黄老の政術の流行と諸侯国の日ごとの肥大化とであった。

むろん秦代に圧迫された儒生の復活がないわけではない。行動派の叔孫通や尚書を伝えた伏生、婁敬や陸賈の折衷派もいる。当然『大学』『中庸』『易』『春秋』の専門学者も存在した。しかし概してこの期の儒生が総体としてなお未熟であったこと、たとえば曹参の呼びかけに「百を以て教う」る儒生が参集しながら、しかも儒学のメッカ斉魯の地において何ら有効な政術をここに見出しえなかった事例(曹相国世家)に見られるとおりである。この時儒生のがわに天下国家の十分な政治的展望はまだ生まれていないのである。荀子の王制篇等に見られる政治志向はいっしか萎み、

文字訓詁の考証派に転じ、齊学派の思弁もなお十分に開花しない。秦代「古を是」として「法令」を非議し、それによって逼迫された儒生は、改めて自らの思想体系を秦漢の巨大な統一国家の出現という現実と照して再構築する必要に迫られていた。それは歴史理論や礼制の整備、あるいは人間性そのものを見つめ直す作業を通じて行なわれねばならない。脱皮の時期であり、深刻な模索期であった。

文景期、対外問題はようやく肥大化して中央政府を悩まし続ける国内諸侯国問題と連動してきわめて困難な局面を呈していた。いまや以前のように中国対夷狄といった単純な図式は通用しない。国内問題は同時に対外問題であり、その処置は諸侯国に微妙に反応した。こうした時期、無為を標榜する道家の思想はいぜんとして隆盛であり、たとえば今日に伝わる「老子」や「莊子」の最終的な編成や「老子」のことばの「経」化、また儒家言や法家言とグロスで発見された馬王堆帛書「老子」等すべてこの時期にかかわるものであった。しかしこの道家思想は、当時の政界にあっては、いまや国際的な諸問題と複雑に絡みあつていよいよ面倒になつてきた時代の状況に有効に対応することができず、多くの場合、その持ち前の消極性はかえつて中央政府と利害対立する諸侯国がわの論理を代弁するようになっていった。無為はいまや中央政府の強幹弱枝政策を妨げるものであつたからである。

そして一方、漢初から文景期に至るおよそ半世紀の時間をかけてようやく儒家思想も成長し、抬頭の氣運を迎えつたあつた。つとに賈誼らは服色改制の「礼」制度改革を唱えて漢王朝の独自性を明確化せよと訴える。なぜ巨大な秦が倒れ、農民の子劉邦の天下に変わったのか。また変つた以上この漢王朝の特殊さも明らかにされねばならない。過秦論等から知られるこうした思想は、景帝ころには広く普及した考え方であり、事実その主張の一部、官名の変更等は景帝によって実践されていた。

この期の儒教理論の大成者は、いうまでもなく董仲舒である。彼は「世務にも通じ、文法にも明習し、経術を以て史事を潤飾」(『漢書』儒林伝)した能吏でもあつた。景帝以来の博士でもあつた。むろん彼の本道は、『漢書』本伝や『春秋繁露』等から知られる天人相与説にもとづいての政治論・天子論にある。骨子はこうである。天下の政治は天の受命者である天子によって執行される。天子は刑徳の二面を用いて万民を管理教化し、それによって人ごとの本性を正しい開花に導く責任を負う。それは「上、天意を承くるを謹しんで……」というように受命者の責任なのである。

いうところの天人相与説を根底とした受命説であり、秦の皇帝とここでの天子との関係はまた次のように調整される。「天地・陰陽・四時・日月・星曆・山川・人倫に通じ、徳天地に侔しきものを皇帝と称す。天佑けてこれを子とす。号して天子と称す」(三代改制質文篇)。天の認知をへた皇帝が天子なのである。こうして天子は特殊な受命者として万民とは懸絶した高みへ引きあげられる。その高みは天と実際には二重写しに映じて判別し難いほどに一体化したものである。ここに支配の論理とその正統性の主張とがある。一体天命は聖人でなければ行えぬと天子を同時に聖人と規定するとき、そこから発せられる法令や行政のすべては、道徳的であり完璧である。本来そのように設定された回路から発出しているからである。そしてたまたまこの回路に違反する時、天は民衆の世界を通じて警告する。これが災異である。民衆はこの災異を通じて天意を了解し、自らの代表としての賢人を送って天子に批判忠諫する。賢人ときれているが、基本的には民衆が政治に権利として、災異を媒介にしつつ発言権をもつということである。この構想が現実的であるかどうかは別にして、民衆の政治参加に道を拓く重要な論理であることは注目せねばならない。政治的コンセンサスの一つのありようであり、秦の一枚岩の皇帝Ⅱ上帝論の支配下では生まれようのない論理だからである。いわば漢は天子Ⅱ皇帝を天の受命者と自らを二次的な地位に位置づけたとき、一面では秦とは違った絶対性の拋棄を余儀なくされて、革命を肯定せざるをえない立場に立つが、同時に民衆との政治的コンセンサスの獲得という大きな利点、つまり政治のフレキシビリティを獲得するのである。董仲舒の天に集約された政治理論は、戦国末以来、礼や法や時令や道といった原理追求の流れに一応のピリオドを打つものようである。とりわけ政治思想の場においてそうである。

従って董仲舒らのこうした理論が国家教学として採用されるとき、これに反対のもの、たとえば道義以上に権力を重視せよ、と説くものや天子の専制体制に反対して地方分権を説くもの等は、当然排除されねばならない。漢武の儒教一尊とは、まさにこのようなものであった。

元來秦は法家、漢は儒家の思想をそれぞれ唯一正当の教学と指定するが、実はこの二つの国家における支配の現実をそれぞれに特殊な条件下で追求した結果が、たまたまこうした差異を生んだに過ぎない。そしてより遅く政治の表舞台上に登場した儒家が、かつての歴史の経験を吸収しながら天―皇帝―天子―聖人の構図を描きながら天と万民、天

と天子、政治と道徳・本性及び革命等といった諸問題を天人相与の視点を軸として構造化するのである。

秦漢の国家において全中国の政治の体制とともに最も重視された支配者の論理、その位置づけは、一方的な秦始皇の皇帝宣言から漢武期のこうした天子論へと到達して安定的に落着する、と考えられる。それなりの理論的完成であったといえよう。

さて、武帝の建元「五年春……置五経博士」(武帝紀)こととなるが、実はこの時の博士は『尚書』『春秋』『詩』の「三経博士」であって「五経博士」ではない。つまりこの時の武帝の宣言は、今後は「五経」の博士に限って博士官に立てることを明確にした、の意味である。やがて「孝宣の世に至り、また大小夏侯尚書、大小戴礼、施孟梁丘易、穀梁春秋を立つ」(『漢書』儒林伝贊)で五経博士が充当され、さらに元帝期に京氏易、平帝期に「左氏春秋、毛詩、逸礼、古文尚書」と古文系博士も登場してよいよ学官は充実する。

右の次第は、漢武の儒教一尊なるものがその含意するところはまことに重大であるにもかかわらず、実はきわめて不備な形でスタートしたことを示している。従ってこの後の思想界は、まず公孫弘による法制的決定を経て、漢武の体制の補強・補完を任務とするものでなければならぬ。それは必ずしも上述の博士官の充当や經典の国教化のみに限られるものではない。天人論のその後の展開や礼制・礼教の社会化、あるいはより包括的に儒家思想そのものを捉え直し、あるいは孔子の精神の漢代的展開そのものをも問うもの、へと発展していかなければならない。

武帝から宣帝に至る間に六、七十年の歳月が経過する。儒教が独占的に国家教学の地位をえたらうえでの半世紀余の時間は、教理の展開、礼教の社会化、地域への滲透等を考える場合、決して短いものではない。たとえばこの時期、蕭望之・梁丘賀・夏侯勝・韋玄成・嚴彭祖・尹更始等は、いずれも儒教の教養を武器にはなばなく政界に活躍する。「塩鉄論」の編輯を通じて一家の言を成そうと希望した桓寛もここに加えることができる。「塩鉄論」中の文学の士もまた無名の儒家の徒である。社会的雰囲気も「子に黄金滿贏を遺すよりは、一経に如かず」(韋賢伝)であった。

宣帝期には武帝の中末期、対匈奴戦の出費によって傷めつけられた国家財政もようやく回復している。そしてこの頃から地方の豪族、大土地所有者たちもかつて「郷曲に武断」(『史記』平準書)して国家権力と敵対した姿勢から一転

して「礼教」の郷里社会における率先者へと変貌していく。ひろんこれによって農民への収奪がなくなったわけではないこと、「七亡七死」(鮑宣広)の語の存するとおりである。

宣帝は中興の祖と称される。たしかに彼の業績は『漢書』の賛にいう如くであろう。とりわけ「政事文学法理の士、咸くその能を精しくす」(本紀贊)という人材の活用は見事であった。国家が権力の独占によって存立している以上、かの有名な「王覇」雑揉こそ「漢家の制度」と捉え、一方的に儒教に任ずる皇太子を「わが家を乱す者は太子ならん」(元帝紀)と難じるのは理の存することであった。宣帝期、匈奴は稽首臣従して武帝以来の懸案に結着もつき、内政面では酷吏も登場し、信賞必罰の体制も整っていた。だからこそ皇帝臨席の石渠閣での五經の調整という盛事も挙行しえたのである。宣帝期はかくして国の内外ともに安定と充実を誇るに足るものがあつた。

こうした王朝繁栄の根拠は、歴代にわたって構築されてきた皇帝権力の強固さに最終的には在り、そのさらなる根源は漢家の血、受命者の劉邦の血に行きつくものである。周知のように宣帝は昌邑王賀の廢立に伴つて急拠民間から帝位に即いたもので、その血統は、史皇孫—衛太子—武帝、そして高祖へと連なる。この限りできわめて正統的であり、不幸な死を遂げた衛太子の血筋とあつて同情もある。しかし宣帝の出自にはやはり疑問がある。反逆罪を問われた衛太子一族のたった一人の生き残りであり、その証明が余りにも証拠の揃い過ぎた不自然さを思わせるのである。

しかし時の権力者霍光が宣帝を擁護するとき、誰れがこの疑惑を口にすることができよう。ただこの即位に何らかの疑問を誰かが感じているというのなら、宣帝にせよ霍光にせよ何らかの方法で疑念を払拭し自らの正統性を明確にしておく必要はあろう。即位初年の本始元年九月「鳳皇集膠東千乘」(本伝)とみえる。このさりげない記述こそ実にその解答であつた。つまりこの記述の意味するところは、霍光の後嗣の撰択が正しく、宣帝の出自も由緒があり、これを天が嘉納承認するが故にこの鳳皇という瑞鳥が飛來した、というのである。宣帝出自の証明の仕方としては、これは正当にして十分な証明であつたとしなければならぬ。

やがてこの瑞祥は、「神爵」「五鳳」「甘露」「黄龍」といった年号の呼び名となつて宣帝期の全時代を覆ふこととなる。なぜこれほどに瑞祥に執着し、天の神秘力に籍りた政治を行わねばならないのであろうか。少なくとも「信賞必罰」「法律を任用」して元帝の気弱さを責める宣帝とは違つた表情である。宣帝は明らかに瑞祥や神異に対して

節度がなすぎた。なぜ瑞祥が降り災異が下るのかはもつときびしく一つ一つ検証されねばならない。于定国の伝記に見られるように。これに反して宣帝は余りにも手前勝手に自己の正統性の証明の切り札として濫発しすぎるのである。当然濫発の後果は覚悟しなければならぬ。

一つは濫発が天の権威をしないで失墜させていったこと。敵延年のことばに端的に示される(酷吏伝參)。そして二つにそれをカバーすべくいつそう天の権威がことさらに説きなされること。これが讖緯説流行のきっかけを作ったことも事実であるが、それ以上に一つの問題を一気に「天」とのかかわりで解決するという短絡的な風潮を開いたことの方が重要であろう。成哀期の風潮に多くこの傾向を見出すことができる。こうみてくると、宣帝は単純に中興の主とばかりはいえないようである。

漢代中末期、儒教一尊の体制が社会各層に次第に滲透していったことも事実であるが、それに伴う弊害も生じはじめていた。たとえば修学は禄利の捷徑だからであり、学問の内容は瑣末化していわゆる章句の学となり、有名学者であれば世間は不法をも「優容」(何武伝)する。「天人相与」の学はさらに節度を喪失しつつ災異説と結合して予言化の傾向を強め、一方「經典」にいう理説は現実と一致せねばならぬとする議論も喧しい。廟制や郊祀の制がこれである。むしろ元來が歴史的な由来もあつて生まれているだけに、經書の理説どおりに片のつくはずもない。議論は二転三転して決定をみることはない。それにしても經典の理説が現実の政治を動かすほどに強力化していることは注意されねばならない。理説と現実の整合性、たとえそれが作為された虚構のものであつても、それは聖世だとする観点に次第に近づくものだからである。

綏和元年、成帝は定陶王欣を皇太子として迎える。自らに嗣子がないたためである。これが哀帝である。「長じて文辭法律を好み」(哀帝紀)「主威を彊めて武(帝)宣(帝)に則ろう」(哀帝紀贊)とした哀帝は、即位するや外戚王氏一門の排除彈圧を準備する一方で田土及び奴婢の所有制限令を発する。この二ついずれも現実に結実したとはいえないのであるが、これが当時最大の事案でありそれを手懸けしようとしたことは評価されねばならない。その後哀帝は夏賀良らのいう「漢曆中衰」「再受命説」をうけて建中二年を「太初元将元年」と改元し、それによって中衰あるいは大終から脱却したいと試みる。しかしこれも失敗する。病いも「自若」という。こと志と違って哀帝の事業は万事裏目

に出る。成帝以来不運ばかりが漢家を襲う。病みがちな哀帝にも嗣子はない。二代続いてそうである。血はいよいよ薄められていく。天意は一体何を考えているのであろう。四周のこうした状況の中である日哀帝は寵臣董賢に禪讓を語りかける（後幸伝）。董賢二十二歳、高安侯に封ぜられ、「与人主侔」しい程の権勢を誇っている。この時は王閔の「天子に戲言なし」の一言で酔余の一件として落着するのであるが、しかし哀帝の不運な生平を思うとき、この禪讓話には哀帝の酔余という以上のもっと真険な願いがこめられていたように思われる。この事があつて数年後には、この禪讓は、堯舜のはるか昔の仮定的教訓的な事件から、歴史の現実の事実へと展開する。王莽によるそれである。

漢代中末期を代表する思想家は、劉向と揚雄とである。そしてこのきわめて時代的でもある二人の思想家の業績は、また同時に漢武以降の思想の展開のいちおうの結節点をも明示することとなる。

漢末王鳳は「五経は聖人の制するところにして万事畢ねく載せざるなし」（宣元六王伝）といい、匡衡は「六芸の指に審らかなれば、則ち天人の理得て和すべく、草木昆虫得て育すべし。此れ永久不易の道なり」（匡衡伝）という。つまり六経は天地自然の全てを覆う完全性を備えてい、自然界をも包括する真理性をもって世界のすべてに責任をもちうる、というのである。恐らくこの期の儒生のこれは常識的な見解であつたろうと思われる。

「専ら思いを経術に積ん」（劉向伝）だ劉向も、こうした儒教観を根底としながら、改めて当時の文化の総体を分析し組みかえあらたに体系的に位置づけようと試みる。具体的には漢王室の典籍を整理分類するという作業を通じてのこととなるが、この事業はたんなる書目の作成の域を超えて過去から現在に至る文化の総体を儒者の目を通して、『易』の世界観を軸にして再構築し、かつ「王者」の六経の立場から一一の作品の位置づけを果そうとするのである。従つてここには異端とされる諸子の書も含まれる。諸子はいまやただ排除されるのではない。儒教の立場に、『易』の原理にすべては吸収帰一されるのである。匡衡がいうように六経が世界のすべてに責任を負いうるといふことのまかに具体例こそ劉向の作業であつたのである。劉向に企図されその男歌によって完成された『七略』、及びこれを今に伝える『漢書』芸文志は、いわば漢武以降の儒教の展開過程で到達した総合化の頂点的な事業であつたといわなければならない。

漢代に現実の生活に適應する理論を供与するものとしてよく読まれた書物は、『易』『春秋』『尚書洪範』の三書

であった。いずれも「天人相与」の世界を記しているからである。しかし人はただ天に従属しその為すがままであればよい、というわけではない。この点はすでに『易』文言伝で大人ト聖人を媒体として乗り超えられていた。たとえば「夫れ大人なる者は、天地とその徳を合し、日月とその明を合し、四時とその序を合し、鬼神とその吉凶を合す。」この限りでは大人は自然の秩序や条理と合一的な存在であることを示すに止まるが、一步を進めていう。「(大人は)天に先ずれども天違わず、天に後るれども天時を奉ず。天すら且つ違わず、しかるを況んや人においておや、況んや鬼神においておや」天に先後しても天と一となりうる。天さえ大人の行動に歩み寄る。大人という特殊な人間を設定し、これが主体的に働きかけるとき天は人間の意志と合致する。人間に主体をおいての天へのアプローチがこれであった。そこで次の問題は当然こうなる。つまり未来を啓示する機構を大人や聖人という特殊な媒体を通じることなしに、つまり純粹に理論の問題として一般化法則化できないか、と。漢代易学は必死にこの問題に取り組んだ。さまざまな技法が考案された。しかし結局は六十四卦の規則的な展開変化のルールの発見は科学的に不可能でもあり、また卦の形態だけを取りあげて論ずる態度は、本来卦辞をも含んで全体として存在するはずの易の否定にもつながりかねないこととなった。従ってこの点を同時に解決するためには、「新」易の創造以外に途はないこととなった。

揚雄が「太玄経を『易』に模して作る」というときには、こうした時代的な背景とその解決のための用意とが存し得たことであった。揚雄はこの課題にきわめて機械的定命的な『太玄易』を創ることによって答えた。のちに揚雄は『論語』に似せた『法言』も作り、世人は「雄は聖人に非ざるに経を作る……蓋し誅絶の罪なり」(揚雄伝)と非難する。その際揚雄はこれらの述作は、孔子の精神の漢代的表現に外ならぬ、とつっぱねる。それは元来が「諸子それぞれ自分の知見を述べて孔子の主張をゆがめている」(揚雄伝)のを是正したいがための起稿であったのだが、当時の学問の進展状況や問題意識に照して議論を展開すれば、逆に理解もされず(「時人皆なこれを咎る」)、孔子離れのした異端の書とされる。そしてまた先述の『易』学の漢代の問題意識からしても、実際は次の飛躍をうるためには、どうしても経離れをせざるをえないものがあった。またそれをも辞さぬ精神がなければ、儒教そのもののさらなる展開は望み難いものであった。しかし一方で六経から離れていかにそれが孔子の精神の今日的な表現だと主張しようとも、それに抵抗し、疑問を感じるものが存することも否めないであろう。それは「異端」であり「諸子」の復活に外なら

ない、と。^③

揚雄とその批判者との立場は、実はその後の歴史の中でも繰り返されることなのであるが、要するに漢武の儒教一尊体制はその施行以来ようやく一世紀を経て、儒教はその教団の教義と学問一般との最初の衝突期に突入したといえるわけである。それはまた儒教以外の分野での理解にも変化を呼び起した。たとえば従来の老莊理解が処世術に偏っていたものを、斑嗣は独自に哲学的な莊子理解（『漢書』絳伝）を示す。そしてすぐ近い後代により尖鋭に論理的に孔子をも含めて世界を見直そうとする桓譚・王充らも生まれてくる。要するに時代は、いま流れを変えようとして満ちかたつたゆたっているのである。

以上は秦漢期のごく大まかな思想史的素描である。本来戦国から秦漢を貫く基調は「統一」願望であり、その歩一歩の実質化であった。秦は戦国の分裂国家を収束し、ひとまず待望の政治軍事的統一を果し、上に天子のある状態を実現した。そしてこの統一国家は、従前の分裂国家のたんなる寄せ集め、量的な拡大に止まるものでなく、質的にも異った対応を為政者に迫るものであった。また実感としてもその広大さは、人の想像を超えるものであった。皇帝とその臣僚による全中国の一元的な郡県支配の体制が新たな現実に対応して考案された。それを日常的な部分から支えるものが、文字度量衡等の文化的手段の一元化であった。そしてこの体制に部分的な修正を加えることはあっても、基本的には漢もこれを引き継いで王朝を形成した。

秦漢はたしかに戦国から大きく飛躍するものであったが、全く前代と断絶する、といったものでもとよらない。このこと戦国的現象の尤なる「客」の漢武期までの存在、たとえば淮南王の下に参集した客を思いみるとき明らかかなところであろう。つまり秦漢は、戦国を継承しつつそれとの重層的な関係、また飛躍を通じて独自の体制の発見そして創造、完成に向うということなのである。

秦から漢初にかけての時期は、戦国の収束、統一による新体制の模索創始期であった。それは政治行政・思想のさまざまな分野においてそうであった。試行錯誤をへつつそれは漢武期までの一世紀において、統一の実際もその理論も次第に安定化する。このこと秦における皇帝Ⅱ上帝支配の一枚岩的な絶対的論理と、漢武期における董仲舒の「受

命者」—天子の柔構造、天子と民衆とのいちおうのコンセンサスの獲得、政治への道義性の導入、革命の論理の発見等とを思いみるとき明らかであろう。儒教の政治理論はこのときいちおうの完成をみたといえるようである。

漢武の儒教一尊体制は、中末期を通じて社会に強く滲透していく。經典の整備、博士官の員数も整い、「天人」理論もより普及する。政界に活躍する儒教の人士も輩出する。礼教も地方末端にまで影響を与えていく。しかし前漢盛時の活力はしだいに失なわれて、王朝の中衰や大終が人々の心を騒がせる。不幸な予感におびえる人々は迷信に走り、讖緯の書の登場をも促す。学問も無気力に訓詁章句の学を伝える。

こうした時代に劉向・揚雄が登場する。彼らにおいて儒教は、一方で万物を統括し位置づける原理となり、一方で時代の問題を直接的に追求する新儒教ともいうべきものへと変身する。とりわけ揚雄の場合は、儒教と学問一般との争点をこの時代に提供した。王充らの新思想家の登場をうながすかの如くであった。

戦国から秦漢期の思想界はさらに要約すれば、おおよそ以上の如くである。

(1) 楊寛氏は始皇帝の功業を次の四点にあるとする。一は秦の領土がおおかた今日の中国の領域を定めていること、二は統一の完成により戦国の混乱状態に終始符をうったこと、三に統一の事態が、政治経済にかくだんの進歩をもたらしたこと、四に中国固有の文化を高揚せしめたこと。

「秦始皇」上海人民出版社一九五八。なお世界史の意味で「中国」を形成した最初の帝王が始皇帝であることを附記しておきたい。

(2) 『史記』張釈之伝

(3) 『後漢書』曹褒伝。曹褒は「大漢当自制礼楽、以示百世」と唱えるが、後漢王朝もその礼制は依然として前漢叔孫通の定めた「漢儀」十二篇を用いていた。しかしこれは「此制散略多不合經」ゆえに条々改正せよとの皇帝の下問もあって、「依準旧典、難以五經讖記之文」として彼は天子から庶人に至るまでの冠婚吉凶の礼百五十篇を作り、「六經」と同格の二尺四寸の簡に記録した。しかし章帝が急逝し、和帝が即位すると宮廷内の空気も変り、張酺・張敏らは「(曹)褒は擅に漢礼を制し、聖

術を破乱す。宜しく刑誅を加うべし」との声が上がると、誅刑こそ免れたが、改正礼はかくして沙汰止みとなる。これは改正礼の問題であるが、旧貫の打破、改正、新制の定立といったものが「異端」「邪悪」視され易く、しかも政治的に利用され論議されがちであることをよく示している。