

## 『新語』の統治理念：『淮南子』とのかかわりを中心に

有馬, 卓也  
徳島大学

<https://doi.org/10.15017/18131>

---

出版情報：中国哲学論集. 18, pp.1-18, 1992-10-10. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：



# 『新語』の統治理念

—『淮南子』とのかかわりを中心に—

有馬卓也

はじめに

黄老思想を考える際の重要な課題の一つに儒家言受容の論理構造の解明がある。戦国期においては基本的に相容れないものであった道家言と儒家言とが、黄老思想という枠の中では時にはいびつな形であっても撰取又は融合されている。たとえば『淮南子』泰族訓などは儒家言受容の専論であるし、またその他の諸篇にも「仁義」や「礼楽」といった語を用いて論を展開する例は枚挙に暇がない。このことは、黄老思想の諸子併呑能力をどこまで認めるかという問題と係わってくるため、極めて大きな問題である。

そこで本稿では、逆の視点に立って漢初期にあって儒家言を主流としつつ黄老（道家）言をも取り入れたとされる陸賈『新語』を考え、黄老思想と儒家言とのかかわりを考えてみたい。宮崎市定氏は『新語』を「漢一代の思想界の開祖」と称しており、前漢期の思想動向を捉える上でも重要な文献であると考える。ただし、『新語』に対する論及は過去に多く為されており、筆者の『新語』観も先行する諸研究と著しく異なるものではない。従って本稿は『新語』そのものの研究としてではなく、『淮南子』に於ける儒家言受容問題解決のための一布石としてある。

さて陸賈『新語』については、文献学上さまざまな問題があり、その成立・内容は決して明瞭なものとは言いがたい。しかし諸研究の成果により、おおむね現行本『新語』は陸賈自身の著作と認められ、原本とほぼ同一のもの<sup>④</sup>、もしくは『漢書』芸文志の「陸賈二十三篇」の残巻であるとの一応の結論が出た。本研究に於ける文献考証は、これまでの研究成果を踏まえるということにして省略する。

さて『新語』を考える際に最も重視すべきことは、『新語』が漢初期にあつて、何を提出せんとしていたかにあると考える。秦を経て新しい統一国家が成立した。その中の『新語』であるならば、当然のごとく、旧態とは異なる新機軸の提出がそこに目されていたと考えても不思議ではない。とすれば、『新語』の表面上に散見される戦国期の諸タームは、必ずしもそのまま受け取るべきものではない。そこで本稿では、陸賈が新統一国家始動にあたって提出した統治形態の在り方を探り、『淮南子』の「無為の治」<sup>⑥</sup>や秦族訓などと比較しつつ、その特質を見てみたい。

## 第一章 道基篇について

本章では『新語』の思想的基盤である道基篇を考証し、『新語』が提出する統治形態の大まかな枠組みや設定を天・天対人・人・人対人の四論から調べてみたい。

まず冒頭の天（道体）に関する部分である。

「伝曰、天生万物、以地養之、聖人成之、功德參合、而道術生焉。故天張日月、列星辰、序四時、調陰陽、布氣治性、次置五行、春生夏長、秋收冬藏。陽生雷電、陰成霜雪、養育羣生、一茂一亡。潤之以風雨、曝之以日光、溫之以節氣、降之以殞霜、位之以衆星、制之以斗衡、苞之以六合、羅之以紀綱、改之以災變、告之以禎祥、動之以生殺、悟之以文章。」（道基）

ここに天はすべての万物を生じ、あらゆる事象を主とするものとして定義される。注目すべきは後半にある「改むるに災變を以てし、告ぐるに禎祥を以てす」、及び「悟すに文章を以てす」の文であり、董仲舒によって論理化された天人相感説の先駆的形態が見られることであろう。もちろん、陸賈自身は、戦国以来の時令説などに見られる天映記述の派生として考えていたと見るのが妥当ではある。

そして「聖人之を成し、功德參合して、道術生ず」と言っているから、統治者たる聖人が、天の意志が託されている媒介物としての万物万象を範としてそれに従うという基本的な陸賈の立場が明らかとなる。このことは以下に地について述べる際に、

「故地封五嶽、画四瀆、規洿澤、通水泉。樹物養類、苞植万根。暴形養精、以立羣生。不違天時、不奪物性、不藏其情、不匿其詐。」（道基）

と言ひ、総括して

「故知天者仰觀天文、知地者俯察地理。」（道基）

と言っていることからも明らかである。

陸賈の天論及び天対人論に関する基本路線は以上の如くである。この考え方は基本的には『淮南子』原道訓のそれと一致する。唯一異なる点は、天の君主・人民に対する戒告としての「災變禎祥」を準備している部分である。天対人論において天殃記述が付加されるということは、君主の為す統治に欠陥が生じる可能性を認めているからに他ならず、これは基本的に君主を聖人として未だ承認していないことのあらわれである。たとえば『淮南子』が説く「無為の治」の場合、聖人たる統治者は「自得」「内治」が前提となつているので、当然統治に於ける過失は生じ得ず、よつて天殃記述も附されない。

『淮南子』原道訓や詮言訓の場合、この天、天対人論を踏まえて、人論としての「自得」「内治」、人対人論としての「無為」「柔弱」「不先」等々へと展開していくわけであるが、この展開部分において『新語』はいささか異なつてくる。次の文を見てもらいたい。

「於是先聖乃仰觀天文、俯察地理、图画乾坤、以定人道。民始開悟、知有父子之親、君臣之義、夫婦之別、長幼之序。於是百官立、王道乃生。」（道基）

ここから『新語』は包犧から湯王・周公に至るまでの中国史の記述に入る。先の天論、天対人論を踏まえていることは始めの一文で明らかである。ここでは先聖（包犧）が、天地間の道理を規準としてそれに困り循ひ、「父子之親」「君臣之義」「夫婦之別」「長幼之序」といった儒家的「人道」の秩序を制定したとしている。

そして次には、

「民知畏法、而無礼義。於是中聖乃設辟雍庠序之教、以正上下之儀、明父子之礼、君臣之義。」（道基）

と言ふ。ここは国家の乱れによって儒家的な道徳が萌芽した事について述べている部分である。ここで言う中聖とは、

文王・周公をさす。先程の資料に儒家的秩序は天地の規範に基づくものであることが述べられていたことから考えると、この記述はその実例として過去の学校制度を挙げて「上下之儀」「父子之礼」「君臣之義」を提示しているといえる。そして

「礼義不行、綱紀不立、後世衰廢。於是後聖乃定五經、明六芸。承天統地、窮事察微、原情立本、以緒人倫、宗諸天地、纂修篇章、垂諸來世。被諸鳥獸、以匡衰亂。天人合策、原道悉備、智者達其心、百工窮其巧。」(道基)

と言って、先の中聖の記述を受けて、今度は後聖(孔子)について論じている。ここで注目すべきは、「天を承け地を統べ」とか「天人策を合し」などであるように、五經六芸もまた先の循天からの儒家的道徳という枠の中で捉え得るという事である。つまり先の儒家的道徳に関する文が因循思想の展開であるならば、ここに言う五經六芸も当然の如くその一展開である。たとえば本行篇には、

「詩書礼楽、為得其所。乃天道之所立、大義之所行也。」(本行)

とあって、孔子が「六芸を表述し、以て儒術を重んじ」(本行)たことよって、「詩書礼楽」も「所を得」て、ここに「大道」が確立したことを述べており、ここから逆に「天道」の性質を伺い知ることもできよう。

そして一通り中国史について触れたのち、再び原理的に次のように言う。

「天气所生、神靈所治、幽閒清淨、與神浮沈、莫不効力為用、尽情為器。故曰、聖人成之。所以能統物通變、治情性、顯仁義也。」(道基)

天地の働きを神妙なるものとして認識し、それを規範として因循すれば仁義による統治を完遂し得るとしている。ここにも先の記述と同じように因循と儒家的規範との連動が見られる。これが道基篇における一貫したテーマであることは疑いなく、以下の

「故聖人懷仁仗義、分明織微、忖度天地。危而不傾、佚而不乱者、仁義之所治也。」(道基)

「是以君子握道而治、據德而行、席仁而坐、杖義而彊、虛無寂寞、通動無量。……(湯・周)行合天地、德配陰陽、承天誅惡、克暴除殃、將氣養物、明□設光、耳聽八極、目觀四方。忠進讒退、直立邪亡、道行姦正。」(道基)

「夫謀事不竝仁義者後必敗、殖不固本而立高基者後必崩。故聖人防乱以經芸。」(道基)

といった文も同様の記述である。「忖度天地」「道」「虚無寂寞」などという黄老言が使用されているが、仁義が前提となつてゐることは注目すべきである。慎微篇にも同旨の文が見られるが、そこでも同様に「懐仁行義」が「分別織微」「忖度天地」よりも上位に記されている。いずれも「仁義」に絶対的な価値が置かれ、人倫社会という枠を超えた「仁義」が指定されている。

次の文でも「仁義」について同様の論が展開されている。

「故虜行則怨積、徳布則功興。百姓以德附、骨肉以仁親、夫婦以義合、朋友以義信、君臣以義序、百官以義承。……守国者以仁堅固、佐君者以義不傾。君以仁治、臣以義平、郷党以仁恂恂、朝廷以義便便、美女以貞顯其行、烈士以義彰其名。陽氣以仁生、陰節以義降。鹿鳴以仁求其羣、閔雖以義鳴其雄、春秋以仁義貶絶、詩以仁義存亡、乾坤以仁和合、八卦以義相承、書以仁敍九族、君臣以義制忠、礼以仁尽節、樂以礼升降。」(道基)

君臣関係に始まり、自然物や陰陽、五経に至まで、仁義が配当されている。そして道基篇最後の文章である。

「仁者道之紀、義者聖之学。学之者明、失之者昏、背之者亡。……穀梁傳曰、仁者以治親、義者以利尊。万世不乱、仁義之所治也。」(道基)

道基篇は、その冒頭部に於て理念的には天地に従うことを説きながらも、具体的方法としては天地の道に直結する仁義にのつとるべき事を主張している。そのため、あらゆる徳目が仁義に基づくものとして承認され、実質的には政治・統治の理念的中心が天から仁義に移行している。換言すれば、仁義を中心とした儒家規範を天与のものとして承認し、それに天と同質の絶対性を与えているということであり、その上での「万世乱れず」である。その点に於て明らかに『淮南子』とは一線を画する。

さて、以上道基篇を簡単に見てきたが、ここで宇野氏の『新語』に対する位置付けを見てもらいたい。

『新語』は確かにかなり伝統的な儒家思想を述べてゐるのであつてその議論の中に黄老道家の用語や概念、或は法家的歴史観が入つてゐるのは、要するにそれが当時の思潮であつて無視できないものであつたことが推知されるのであり、『新語』は、それを自己の論の中に組入れて、儒家思想の新しい説き方を示したといふことである。<sup>④</sup>この結論は、当時の状況を正しく捕らえたものであり、大筋では異論を唱える余地はない。この点を踏まえつつ、

次の論に移ってみたい。

## 第二章 天及び天対人の思想

道基篇が提出する綱領に沿って、本章では特に天論及び天対人論に関する文を『新語』の他の諸篇から拾い挙げ、考証してみたい。ただし、『新語』の中核はやはり新統一国家始動に向けての統治にあるので、道基篇における天論及び天対人論が占めた割合ほどには、それは他篇には見られない。このことは『新語』自体が、あまり理念書としての性質を持ち合わせていないことの一証となる。

まず天（道体）に関する記述であるが、これが最も少なく、たとえば、

「河出図、洛出書。」（慎微）

は天の意志を示したものであり、道基篇の「悟すに文章を以てす」の具体的事例として把握できるものである。これは次に、

「因是之道、寄之天地之間、豈非古之所謂得道者哉。」（慎微）

とあって、君主はその天意に従っていかねばならないとする天対人論が続くことから明らかである。また思務篇に見える

「天地之數、斯命之象也。日□□□□□□□□八宿並列、各有所主。万端異路、千法異形。」（思務）

なども以下に続く

「聖人因其勢而調之、使小大不得相踰、方円不得相干。……聖人因変而立功、由異而致太平。」（思務）

という天対人の記述のためのものであって、そういう意味から『新語』には、『淮南子』の各所に見える純然たる道体論というものは存在しないと見える。これは陸賈自身が『新語』執筆にあたり、その重要性・急務性を感じていなかったこと、また天（道体）に関しては新たに提出するものがなかったこと、加えて道基篇に於て天・道の規範を仁義などの儒家規範に転換させてしまっていることなどがその理由となろう。事実、次の天対人論も含めて、天に関する

る議論は非常に少なく、陸賈は『新語』の大部分を人論及び人対人論にさいている。

次に天対人にかかわる議論であるが、

「若湯武之君、伊呂之臣、因天時而行罰、順陰陽而運動、上瞻天文、下察人心、以寡服衆、以弱制強。」（慎微）

「夫世人不学詩書、存仁義、尊聖人之道、極經芸之深。乃論不驗之語、学不然之事、凶天地之形、說災變之異、乖先王之法、異聖人之意、惑學者之心、移衆人之志。……故事不生於法度、道不本於天地、可言而不可行也。」（懷慮）

などがある。注目すべきは懷慮篇の方であろう。文末において「事の法度に生ぜず、道の天地に本つかざれば、言ふべくして行なふべからざるなり。」と結論を示しながらも、文頭においては「世人は、詩書を学び仁義を存し、聖人の道を尊び、經芸の深さを極めず。乃ち……」と前提が示されている。道基篇と同じく「詩書」「仁義」「聖人之道」「經芸」に極めて大きな価値を置き、それを修めないことは「天地に本つかざる」「道」と同じであるとしている。今一つ、天対人にかかわる文を見てみたい。

「安危之要、吉凶之符、一出於身。存亡之道、成敗之事、一起於善行。……天道不改而人道易也。……世衰道失、

非天之所為也。乃君国者有以取之也。惡政生惡氣、惡氣生災異。螟蟲之類、隨氣而生。虹蜺之屬、因政而見。治道失於下、則天文變於上。惡政流於民、則螟蟲生於野。」（明誠）

まず「天道は改まらずして、人道は易るなり。」と言い、基本的な立場を示している。天は普遍のものであり、常に一定の有様を示しているにすぎない、従って國家の興亡は天に係わるものではないということである。もちろん「仁義」も天与のものとして普通の絶対規範であると考へねばならない。そしてあくまで君主の政治の行い方に治乱興亡のすべてが起因するとする。「惡政は惡氣を生じ、惡氣は災異を生ず。」も同旨のものである。したがって、君主が聖人であったならば、

「聖人察物、無所遺失、上及日月星辰、下至鳥獸草木昆虫。」（明誠）

「聖人承天之明、正日月之行、録星辰之度、因天地之利、等高下之宜、設山川之便、平四海、分九州、同好惡、一風俗。易曰、天垂象、見吉凶、聖人則之。天出善道、聖人得之。」（明誠）

であるとして、國家は安泰なものとなる。特に二番目の文に於いては『易』繫辭上を引きつつ「天、善道を出し、

聖人之を得」と言い、「善道」という語を以て先の絶対規範としての「仁義」を覆説している。

以上、『新語』の天論、天対人論を見るに、天は日月の運行や四時の推移など君主が規範とすべき有様を示すものとして提出されている。しかしながら一方で、あくまで実際の政治を行うのは君主であるという前提の下、天自体に對してはその政治内容の善悪を吉祥もしくは災異を以て告げるものとしての価値しか与えていない。

これは『淮南子』が基本的には同じ路線ながらも、天(道)への因循を重視し、道体論と併せてその記述に大量の字数をあてているのと比べれば、そのあつかいが極めて軽いものに止まっている事は一目瞭然である。したがって、先の明誠篇の記述の後に、

「故曰、則天之明、因地之利。觀天之化、推演万事之類、散之於□□之間、調之以寒暑之節、養之以四時之氣、同之以風雨之化。故絶国異俗、莫不知□□。樂則歌、哀則哭、蓋聖人之教所齊一也。」(明誠)

とあって、前半に天地に因り循うことが言われても、末尾の「聖人の教」に明らかかなように、天地は善政を行うための十分条件としての意義ほどしか感じられない。これは『新語』執筆時期ともかわってくるものと思われるが、恐らくは漢初期に於て統治の理念よりはより具体的実務の整理の方が急務であったからであろう。そういう意味に於て文景期を経た『淮南子』は安定を背景に統治理念も十分に考慮し得たのではないか。

『新語』の中枢は次の人論及び人対人論、すなわち君主の修養と臣下操作術、統治術にある。

### 第三章 人及び人対人の思想

『淮南子』における政治思想の中心は天対人論にあり、人論及び人対人論は君主の修養論的色彩のものであった。このように政治思想の中心を天対人論に置いたことが、結果的に『淮南子』が提示する政治思想を極めて理念的なものにしてしまった要因の一つであった。

これに對し、『新語』の政治思想の中心は先の第二章で示した如く、天対人論にはない。夥しい量の人論、人対人論に関する記述が、如実にその中心が人及び人対人論にあることを示している。

では、まず人論（君主が聖人になるための修養に関する論）から見てみたい。先に示した道基篇の文に「君子は道握りて治め、徳を乗りて行ひ、仁に席して坐し、義に仗りて疆め、虚無寂寞、通動して量なし。……聖人世に王となり、賢者功を建つ。」とあったように、基本的には「道徳」「仁義」を体得した「虚無寂寞」たる聖人が君主となることを理想としている。しかし現実問題として、それはあり難い事であるから、君主を聖人にして事後承諾を求めるということになる。これは第一章に於いて言及したように、天の「災変禎祥」が準備されていることから明かである。

まず、人がのつとる規範としての「道」については次のように提示する。

「道者人之所行也。夫大道履之而行、則無不能。故謂之道。故孔子曰、道之不行也。言人不能行之。故謂顏淵曰、用之則行、舍之則蔵、唯我與爾有是夫。言顏淵道施於世而莫之用。」（慎微）

『論語』の公治長篇と述而篇を経文としてつ、人論としての「道」を提示する。『淮南子』にはほとんど見られない人倫の「道」である。この人倫の「道」が細則への派生の中核となる。

「君子居乱世、則合道徳、採微善、絶纖惡、修父子之礼、以及君臣之序。乃天地之通道、聖人之所不失也。」（慎微）  
「道徳に合し」と述べた後に、「父子の礼」から「君臣の序」にその「道」が波及している。内から外への徳の拡大は『論語』や『大学』などに見られる戦国儒者の最もオーソドックスなパターンであることは言うまでもない。これは人論のみならず、人対人論においても同様であり、たとえば、

「夫建大功於天下者、必先修於闔門之内。垂大名於万世者、必先行之於纖微之事。」（慎微）

「治外者必調内、平遠者必正近。綱維天下、勞神八極者、則憂不存於家。養氣治性、思通精神、延壽命者、則志不流於外。」（懷慮）

なども同様の記述である。

さて、このように君主の在り方が規定されたとき、その統治はいかなる形でなされるのか。次の文を見てみたい。

「治以道徳為上、行以仁義為本。故尊於位而無徳者黜、富於財無義者刑。賤而好徳者尊、貧而有義者榮。」（本行）

「君明於徳可以及於遠、臣篤於信可以致於大。」（明誠）

いずれも君主は「道徳」「仁義」をもって至上とすべき事が説かれている。特に明誠篇の方は、それが臣下にも及んでおり、君臣ともに「道徳」「仁義」に基づいた統治・行動が理想とされている。

また、君臣・君民關係については、

「道莫大於無為、行莫大於謹敬。何以言之。昔舜治天下也、彈五弦之琴、歌南風之詩、寂若無治國之意、漠若無憂民之心。然而天下大治。周公制作礼樂、郊天地、望山川、師旅不設、刑格法懸、而四海之内、奉供來臻、越裳之君、重訳來朝。故無為者乃有為也。」（無為）

とあり、「道徳」「仁義」を基盤とした「無為」を説いている。ここに見える「無為」はことさらに秦始皇の統治を意識して述べられたものであることは、続く文に、

「秦始皇設刑罰、為車裂之誅、以斂姦邪、築長城於戎境、以備胡越、征大吞小、威震天下。將帥橫行、以服外國。蒙恬討乱於外、李斯治法於内。事逾煩而下逾乱、法逾滋而姦逾熾、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。」（無為）

とあることから明らかである。『淮南子』にも同旨の文はあるものの、『新語』の場合は討秦直後の著作であるという点を踏まえておかねばなるまい。換言すれば『淮南子』に於ける「無為の治」のごとく理念化が進んでいない素朴形態と言える。

したがって、この「無為」を基調とした中から出てくる君臣・君民關係は以下のごとく、体系性・理論性を欠く、いささか理想的な記述に終始する。

「是以君子、尚寬舒以襲其身、行身中和以致疏遠。民畏其威而從其化、懷其德而歸其境、美其治而不敢違其政。民不罰而畏、不賞而勸。漸漬於道徳、而被服於中和之所致也。」（無為）

無為篇冒頭部のまとめとなる部分であるが、君主自らが「寬舒」として「中和」を行えば、賞罰をもってせずとも人民にそれが浸透し、自ずと帰順し教化されていくというものである。もちろん「寬舒」「中和」が、先の「道徳」「仁義」に裏打ちされたものであることは言うまでもない。この統治理念が、より具体的な形で論じられているのが、次の文であろう。

「君子之為治也、塊然若無事、寂然若無聲、官府若無吏、亭落若無民、閭里不訟於巷、老幼不愁於庭、近者無所議、遠者無所聽。郵無夜行之卒、鄉無夜召之征。犬不夜吠、鷄不夜鳴。耆老者甘味於堂、丁男者耕耘於野。在朝者忠於君、在家者孝於親。」（至徳）

ここに示されている文を見るに、『淮南子』詮言訓に困って提示される「無為の治」の在り方に極めて近似していることに気付く。また先の無為篇の記述と関連させれば、無為篇が決して異色なものではないこともわかる。しかし、至徳篇のこの記述は次の文で

「於是賞善罰惡、而潤色之、興辟雍庠序而教誨之。然後賢愚異議、廉鄙異科、長幼異節、上下有差、強弱相扶、大小相懷、尊卑相承、雁行相隨、不言而信、不怒而威、豈待堅甲利兵、深牢刻令、朝夕切切、而後行哉。」（至徳）

と云って教化論を連続して説いていること、また「仁義」による統治が大前提であることを考えれば、『淮南子』とは本質的に異なるものと言わざるを得ない。

それではかくのごとく儒家理念を中核とする『新語』の統治理念を『淮南子』の中で儒家理念を取り入れてみると目される泰族訓と比較した時、如何なる特色が導き出されるのであろうか。次章ではこのことについて簡単に触れてみたい。

#### 第四章 統治形態とその特質

本章では前章までの考証に基づいて『新語』の統治形態を概観した上で、その特質を論じてみたい。さて、その統治形態の骨子であるが、おおよそ以下のごとくなるろう。

『新語』は先聖（包犧）・中聖（文王・周公）・後聖（孔子）の業績を鑑みた上で、絶対規範としての天が、災変や禎祥、文章などを以て随時君主への戒告を行っていることを承認する。つまり統治者は天の意思を媒介物たる万事万象に因って認知しつつ統治を行うことが義務づけられる。その際注目すべきは、一般に人対人の中から生まれてくるはずの「父子の親」「君臣の義」といった儒家的人道の秩序の発生を天理に求めていることである。そして加えて

五経六芸をも天理の粹内で捉え、天の絶対性をそれらに付している。ここに『新語』の統治思想に於ける絶対規範は天から儒教理念へと移行する。したがって循天を標榜しつつも、その色彩は極めて薄いものとなり、仁義や礼楽を中心とした統治思想が展開されることとなる。

一方統治者である君主は当然仁義を体得した聖人であることが条件となるわけだが、先の天の戒告（災異）の記述からも明らかなように、『新語』はそれを想定していない。したがって君主たるの道が必要条件として述べられることとなる。君主に求められる第一の要件は「調内」「正近」「養氣治性」といった君主自身の内的充実であり、ここに「道徳」「仁義」が確立した君主こそ「治外」「平遠」を為し得る者として承認される。そして秦帝国の統治形態を有為として批判する形を取りつつ臣民に対しては無為であるべき事を強調する。

『新語』が提出するかくのごとき統治理念は、黄老思想の中で、とりわけ『淮南子』に於て提出される儒家言といかなる異同を持つのであろうか。『淮南子』の中で最も儒家色の強い秦族訓との比較の中で、儒家規範の発現状態や位置づけを見てみたい。

さて秦族訓の主旨は絶対規範としての天を定立した上で、自得した聖人が君主となって人民を統治するというものであるから、『淮南子』の他の諸篇と大きく異なるものではないし、また『新語』とも同じ路線上にはある。しかし、『仁義』などの儒家言の認可については独自の展開を見せている。「聖人の天下を治むるは、民の性を易ふるに非ざるなり。」（秦族訓）との一文を受けての文である。

「禹……因水之流也。后稷……因地之勢也。湯武……因民之欲也。故能因則無敵於天下矣。夫物有以自然、而後人事有治也。……故先王之制法也、因民之所好、而為之節文者也。因其好色、而制婚姻之礼、故男女有別。因其喜音、而正雅頌之声、故風俗不流。因其寧家室樂妻子、教之以順、故父子有親。因其喜朋友、而教之以悌、故長幼有序。

……此皆人之所有於性、而聖人之所匠成也。」（秦族訓）

「無為の治」を説く原道訓や詮言訓の中で言及される因循（因水・因地・因民）などの延長線上で、男女の別・父子の親・長幼の序などの儒家的人倫が語られる。つまり人の性に因り循って聖人は儒家倫理を定めたとして、『淮南子』全体の大枠である「因循」の中で「仁義」が展開されている。まずこの点に於て『新語』と根本的に異なるわけ

だが、後には「治之所以為本者仁義也。」「仁義者治之本也。」「仁知、人材之美者也。所謂仁者愛人也。所謂知者知人也。愛人則無虐刑矣。知人則無亂世矣。」などといった文が見え、「仁義」を統治の根本とする結論の部分では同じとなっている。また「因民」を視座の中心に据えれば、

「能成霸王之業者、必得勝者也。能得勝者、必強者也。能強者、必用人力者也。能用人力者、必得人心者也。能得人心者、必自得者也。」（泰族訓）

「為治之本、務在寧民。」（泰族訓）

とあって、「民心を得た」ものとして周や楚の昭王を、「民を失った」ものとして楚の靈王を提示する文章などがある。

かくのごとく「仁義」が「因民」の中から出てきたものであり、そしてそれが統治という枠の中で論じられるものであるから、当然聖人（君主）は人民の本性たる「仁義」を導き出すための教化が責務となってくる。たとえば、「人之性有仁義之資、非聖王為之法度而教導之、則不可使鄉方。故先王之教也、因其所喜以勸善、因其所惡以禁姦。故刑罰不用、而威行如流、政令約省、而化耀如神。故因其性、則天下聽從、拂其性、則法懸而不用。」（泰族訓）  
と言い、

「民無廉恥、不可治也、非修禮儀、廉恥不立。民不知禮義、法弗能正也、非崇善廢醜、不向禮義。無法不可以為治也、不知禮義、不可以行法。……孔子、弟子七十、養徒三千人。皆入孝出悌、言為文章、行為儀表、教之所成。」（泰族訓）

と言つて聖人の教化の重要性を説いている。

この教化という点に關しても、辟雍庠序などの設立を説いていた『新語』道基篇などの記述と類するものとして受けとめられるが、儒家的人倫規範の必要性発現状態は『新語』のそれとは異なっている。つまり泰族訓は天への因循を中核とした上での因水・因地・因民であり、それに基づく儒家倫理の確立を主旨としていたのに対し、『新語』は出発点を儒家倫理そのものが天であるという所に置いており、先に仁義ありという形を取る。これは泰族訓が『新語』に近似した思想を述べながらも、必ず人民に視座を置いていることとは一線を画する。

次の文では、詳細な統治理念について述べている。

「昔者、五帝三王之蒞政施教、必用参五。何謂参五。仰取象於天、俯取度於地、中取法於人。乃立明堂之朝、行明堂之令、以調陰陽之氣、以和四時之節、以辟疾病之菑。俯視地理、以制度量、察陵陸水澤、肥墩高下之宜、立事生財、以除飢寒之患、中考乎人德、以制礼樂、行仁義之道、以治人倫、而除暴乱之禍、乃澄列金木水火土之性、以立父子之親而成家、別清濁五音六律相生之教、以立君臣之義而成国、察四時李孟之序、以立長幼之礼而成官。此之謂参。制君臣之義、父子之親、夫婦之辨、長幼之序、朋友之際、此之謂五。」(泰族訓)

一見、道基篇の記述と同じがごとくであるが、先の「民の好む所に困りて、其の節分を為す」に基づく「中は法を人に取る」は、道基篇には見られなかったものである。もちろん、参と言ひ五と言ひて、天地人の各法則から導き出したものとして、その相互性は認められ得るものの、これは明らかに原道訓などにも見られた因循する対象の拡大に伴う思想であり、人の性を天与のものとして認めた上での発言である。しかしながら、人の本性が常に天(道)ほどの普遍的絶対性を堅持するまでには至っていない。したがって、それらの破綻が想定されることとなる。と同時に、それは先の聖人による教化の徹底を強調するという方向性をも示唆する。これらは『新語』における曖昧な条件の下に性格付けが為されていた君主(聖人)に対する議論や、中(人道)を措定することなく設けられていたより絶対的な人倫規範の議論などと比較すれば、明らかに質の異なるものと言わざるを得ない。たとえば儒家理念を認可しつつも、それが破綻する状態を設定する以下のごとき文章がある。

「易之失也卦、書之失也數、樂之失也淫、詩之失也辟、礼之失也責、春秋之失也刺。」(泰族訓<sup>⑧</sup>)

これは経書を儒家理念の中核として認めながらも、決してそれを絶対規範としては認可していないことの証明である。それはこの文の後に「聖人は……能く天に法る」と再説してゐる事からも明らかのように、泰族訓は儒家理念を標榜しつつも決してそれを絶対規範としては承認しておらず、最終的には天への因循を説く。逆に言えば、『淮南子』泰族訓に於いて説かれる「仁義」は「因循」の枠内に置かれた一統治形態というほどの意義しかないと思われる。

## おわりに

最後に一応の結論として述べるならば、『新語』は極めて素朴な形で儒家理念に基づく人倫社会を想定していたと思われる。それは漢帝国創業時の著作であるということと、こと政治に関しては蒙昧なる君主高祖を意識して作られたものであるということなどの成立事情にも一因するであろう。このように考えれば、ことさらに「仁義」の絶対性・普遍性を高めたものもなはずける。その意味に於いて徐復観氏が陸賈を「啓蒙思想家」と定義付けたのは妥当であると思う。

一方『淮南子』にあつては、最も儒家色が強いとされる泰族訓に於て「仁義」に基づく統治が説かれるが、それは『淮南子』全体の中核である「因循」の枠内で語られたに過ぎず、『新語』ほどの価値が付与された「仁義」ではなかった。

したがつて道家言を導入した『新語』と、儒家言を導入した『淮南子』とでは、巨視的には類似する部分もあるものの、やはり陸賈は儒家として後世承認され得る要素を十分に有していたと言える。そして両者の間には根本的隔絶があると言わざるを得ない。

### 〔使用版本〕

王利器撰『新語校注』（中華書局）及び劉文典撰『淮南鴻烈集解』（台湾商務印書館）を底本とし、他の諸研究も参照した。

### 〔参考文献〕

- A 宮崎市定「陸賈新語道基篇の研究」（東方学25）
- B 宮崎市定「陸賈『新語』の研究」（京都大学文学部研究紀要9）
- C 塩出雅「陸賈新語について」（池田末利博士古稀記念東洋学論集）
- D 宇野茂彦「陸賈新語札記」（名古屋大学文学部研究論集 哲学33）
- E 金谷治『秦漢思想史研究』第三章第二節「漢初儒生の活動（一）」（平楽寺書店）

F 内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』第八章第一節「陸賈と『新語』」（創文社）

G 余嘉錫『四庫提要辨証』卷十子部一「儒家類一」「新語二卷」（中華書局）

H 胡適『胡適文存』三集卷七「陸賈新語攷」（遠東圖書公司）

I 胡適『中国中古思想史長編』（上）第三章「秦漢之間的思想狀態——陸賈」（遠流出版公司）

J 徐復觀「漢初的啓蒙思想家——陸賈」（大陸雜誌 第52卷第2期）

K 熊德基『秦漢新道家略論稿』——「《新語》是漢初新道家的代表作」（上海人民出版社）

L 金春峰『漢代思想史』——「漢初黃老思想對陸賈・賈誼的影響」及び「陸賈『仁義為本』的思想」（中国社会科学出版社）

〔註〕

①もちろん全てが同義として語られているわけではない。詮言訓などに見られる「大札」「大棗」などといった諸タームは、明らかに儒家のそれとは内容を異にしている。

②宮崎氏論文Bを参照されたい。また徐復觀氏はJに於て、陸賈の思想を道家の処世側面と儒家の政治的側面を折衷したものと捉え、儒道の割合は異なるものの、この精神は『淮南子』、『春秋繁露』、『塩鉄論』の賢良文学、揚雄などへと展開していったとしておられる。

③筆者が本論を記すにあたり参照した文献については〔参考文献〕を参照されたい。また引用に際しては行頭のアルファベットで表記してある。

④現行本をほぼ原本と同一のものとしてみなしているものに、胡適氏のGH、宮崎氏のAB、宇野氏のDなどがある。また明記していない場合も、ほとんどこの立場の下で論じられている。

⑤現行本を『漢書』芸文志に見える『陸賈』二十三篇の残巻とするものに金谷氏のEがある。

⑥『淮南子』における政治思想の中心はもちろん「無為の治」にある。しかし、理想的状态に至るまでの暫定措置として、一時的に「法治」や「循天」などを容認するという構造も持っている。本稿では、これらの暫定措置としての政治形態は一応省略し、「無為の治」のみを対象とした。したがって本論中に於て単に『淮南子』と表記してある場合、それは『淮南子』の「無為の治」をさす。なお「無為の治」については拙稿「『淮南子』原道訓の位置」（日本中国学会報39）、「『無為の治』の理論構造」（その1・その2）（九州中国学会報27・29）を参照されたい。

⑦宮崎氏論文A Bの考証により「曰」を「天」に改めた。

⑧原論としての原道訓や「無為の治」を説く詮言訓など、君主（聖人）の「自得」「内治」が併せ説かれる際には、天殃記述は付随しない。一方、「無為の治」に至るまでの暫定措置として、各論としての統治形態（循天思想など）が語られる場合、暫定措置であるが故の破綻を想定し、それに伴って天殃記述が付与されることがある。例えば、覽冥訓や本経訓がそれに当たる。本経訓については拙稿『淮南子』本経訓について」（東方宗教77）を参照されたい。

⑨熊鉄基氏はKにおいて以下の先聖・中聖・後聖の記述を冒頭の「聖人之を為す」の具体説明として説いておられる。

⑩後に「聖人防乱、以経芸。」（道基）という文も見え、「経芸」に対する独特な位置づけが為されているように思う。この「五経六芸」や「経芸」なる語は、「仁義」とはほぼ同義として捉えて大過あるまい。なお徐復観氏のJ、金春峰氏のLにも、同様の見解が示されている。

⑪「人不能懷仁行儀、分別纖微、忖度天地、乃苦身勞形、入深山、求神仙、棄二親損骨肉、絶五穀、廢詩書、背天地之寶、求不死之道、非所以通世防非者也。」（慎微）とある。

⑫仁義を天と同質の絶対規範として承認するあり方は、『孟子』に見られる仁義を「天爵」（告子上）とする考え方や、仁義を人間の本性とする考え方の展開であろうし、同旨のものとして『中庸』にある「天の命、之を性と謂ふ」より展開する考え方もあげられよう。

⑬宇野氏論文Dを参照されたい。

⑭また胡適氏はIの中で『新語』の言う「無為」は秦始皇の「急進政策」を「有為」とした上でのものであると言っておられる。

⑮本稿に於ける秦族訓の考証は『新語』との関連だけにとどめておく。秦族訓に関する詳細な論及は稿を改めて行う。

⑯原道訓や詮言訓にも「囚民」の思想はある。たとえば原道訓に於ては禹が裸国に行つてその衣を脱いだ事を「之に囚る」と言い、また詮言訓にも「三代の道とする所の者は囚なり。」と言った後で、「（聖人の）事は衆と同じくする所なり。」とある。しかし、この「囚民」から儒家理念への展開は秦族訓独自のものである。

⑰換言すれば、『新語』の儒家理念は「囚民」からではなく、「囚天」より生じたものであるということになる。この点については宇野氏もDに於て「自然の理法を察して人道を定めた」「理法的天は地や聖人に優先する」と述べておられ、人道（儒家倫理）が天より生じたものであることを示しておられる。内山氏のFも同旨である。

⑮ 同旨の文として「詩之失僻、樂之失刺、礼之失責。」（詮言訓）、「易之失鬼、樂之失淫、詩之失愚、書之失拘、礼之失伎、春秋之失訾。」（秦族訓）などがある。「無為の治」を專論とする詮言訓に簡略された形ではあっても、同旨の文が存することは一つの問題をはらんでいると思われる。この問題については稿を改めて論ずることとし、本稿では例示にとどめて置く。

⑯ 徐復觀氏は「丁に於て高祖やその集団の性質を論じた上で、『新語』には彼らを教育・啓蒙するという側面があつたことを指摘しておられる。たとえは思務篇の末尾部に見える「仁者在位而仁人來、義者在朝而義者至。是以墨子之門多勇士、仲尼之門多道徳、文王之朝多賢良、秦王之庭多不祥。」という文などは、最もよくその性質を示しているように思われる。

⑰ たとえば王充『論衡』には「若夫陸賈董仲舒、論說世事、由意而出、不假取於外。……」（超奇篇）、「陸賈依儒家而説、……」（薄葬篇）、「新語、陸賈所造、蓋董仲舒相被服焉。」（案書篇）などとなり、陸賈が儒者としてまた董仲舒に類するものとして語られている。