

## 『漢書』が描く「古典中國」像

渡邊 義浩

はじめに

『漢書』は、劉歆や父の班彪をはじめとする『太史公書』（以下、通称の『史記』と表記）続成の書を原材料としながらも、『春秋』を受け継ぐ『史記』続成の動きとは質を異にするため、あえて『史記』と重なる高祖劉邦から記述を始めた。『漢書』は、書名にも明らかなように、『尚書』を継承する著作なのである。『史記』もまた、司馬遷自ら『春秋』を受け継ぐものと位置づけるように、『春秋』の影響下にある。いずれも、「史」が自立する以前の、儒教との強い関わりを持った書なのである。それでも、前漢の武帝期に董仲舒の献策により五經博士が大學に置かれたことが『漢書』にのみ記されるように、両書の前漢と儒教との関係の描き方には、大きな差異が見られる。

『漢書』が描こうとした儒教に基づく国家の在り方は、白虎觀會議により、その姿を具体的に規定された。「古典中國」と名付くべき国家と社会の規範型が、儒教によって構築されたのである。それ

が、前漢によって構築されていったと描くことこそ、班固の『漢書』執筆の目的であった。こうした目的のため、『漢書』に描かれた人物像は、董仲舒の如く『史記』のそれとは往々にして異なる。

本稿は、第一に、『史記』と『漢書』の劉邦像を比較することにより、劉歆が唱えた漢堯後説の遡及と古文説の正統化が『漢書』に見られ、儒教的な劉邦像が創造されていることを指摘する。第二に、黄老思想を尊重したはずの文帝像の儒教的表現より、『漢書』の儒教への指向性を示す。そして、第三に、董仲舒もその一人である武帝期の儒者の列傳を『史記』と比較検討することにより、『漢書』が描く在るべき武帝期の儒者像を明らかにするものである。

### 一、『史記』と『漢書』の劉邦像

司馬遷は、『史記』高祖本紀の「太史公曰」において、劉邦の漢が興隆した理由を次のように述べている。

太史公曰く、「夏の政は忠なり。忠の敝たるや、小人以て野たり。故に殷人之を承くるに敬を以てす。敬の敝たるや、小

人 以て鬼たり。故に周人之を承くるに文を以てす。文の敵たるや、小人 以て僇たり。故に僇を救ふには忠を以てするに若くは莫し。<sup>①</sup>三王之道は循環するが若く、終はりて復た始まる。周秦の間、文の敵たると謂ふ可し。秦の政は改めず、反りて刑法を酷くす。豈に繆<sup>あや</sup>まらざるや。<sup>②</sup>故に漢の興るや、敵を承けて易變し、人をして倦ましめず、天統を得たり。

司馬遷は、漢の興隆を説明する前提として、①「三王の道は循環する」と述べる。すなわち、夏は「忠」・殷は「敬」・周は「文」であったが、その「敵」が極まることで国家が交替したと主張するのである。そして、秦は周の「文」の敵を承けながら「忠」とせず、②漢はそれを改変したので「天統を得た」と述べる。漢を「天統」と位置づけるような「統」の考え方は、やがて劉歆の三統説として集大成される。しかし、ここでの主張は、劉歆の三統説のように曆法を根底に置く高度な論理性を持つものではなく、「忠」↓「敬」↓「文」↓「忠」という素朴な循環史観と原初的な三統が不整合なまま並立されているに止まる。『史記』高祖本紀の「太史公曰」には、未だ国家の交替を高度に論理的に正統化し得る理論を見ることができないと言えよう。

一方、『漢書』高帝紀の「贊曰」では、劉邦の正統化は明確に儒教經義に依拠して主張されている。

贊に曰く、「春秋に晉の史たる蔡墨言へる有り、「陶唐氏既に衰へ、其の後に劉累有り、龍を擾らすを學び、孔甲に事ふ。范氏は其の後なり」と。而して大夫の范宣子も亦た曰く、「祖の虞より以上は陶唐氏と爲り、夏に在りては御龍氏と爲り、商に在りては豕韋氏と爲り、周に在りては唐杜氏と爲り、

晉主夏に盟するや范氏と爲る」と。范氏は晉の士師爲り、魯の文公の世に秦に奔る。<sup>③</sup>後に晉に歸り、其の處る者は劉氏と爲る。<sup>④</sup>劉向云ふ、「戰國の時、劉氏秦より魏に獲らはる」と。秦魏を滅ぼすや、大梁に遷り、豊に都す。故に周市雍齒に説きて曰く、「豊は、故の梁の徙りしなり」と。是を以て高祖を頌へて云ふ、「漢帝の本系は、唐帝より出づ。降りて周に及び、秦に在りて劉と作る。魏に涉りて東し、遂に豊公と爲る」と。豊公は、蓋し太上皇父ならん。其の遷りて日淺く、墳墓の豊に在るもの鮮し。高祖即位するに及び、祠祀の官を置くに、則ち秦・晉・梁・荆の巫有り、世々天地を祠り、之を綴するに祀を以てするは、豈に信ならずや。是に由り之を推すに、漢堯の運を承け、徳祚は已に盛んにして、蛇を斷ちて符を著らかにし、<sup>⑤</sup>旗幟は赤を上げ、火徳に協ひ、自然の應として、<sup>⑥</sup>天統を得たり」と。

『漢書』高帝紀の「贊曰」は、(a)『春秋左氏傳』昭公傳二十九年、(b)『春秋左氏傳』襄公傳二十四年、(c)『春秋左氏傳』文公傳六年、(d)『春秋左氏傳』文公傳十三年という『春秋左氏傳』を典拠に引きながら、①劉向の言葉も論拠に、②「漢帝の本系は、唐帝より出づ」るものと主張する。漢堯後説である。そして、③漢が「堯の運を承」けていることは、五行相生説と結びつき、漢が④「旗幟は赤を上げ、火徳に協」つた理由とされる。そして、三統説において、漢が⑤「天統」であることを導くのである。

このように、『漢書』には、劉歆・王莽により宣揚された古文學説に基づく漢堯後説・漢火徳説による漢の正統化理論が、整然とした論理に則って主張されている。『漢書』が『史記』と重複してま

で、高祖劉邦より記述を始めた理由は、漢の『尚書』たらんとした『漢書』にとつて、漢堯後説・漢火德説を劉邦に遡つて主張する必要があつたことによる。

このような儒教に基づき正統化される劉邦の姿は、「贊曰」ではなく、帝紀の本文にも見られる。『漢書』は、『史記』には記載がない、劉邦による魯の評価を次のように加えている。

楚の地悉く定まるも、獨り魯のみ下らず。漢王天下の兵を引きて之を屠らんと欲するも、<sup>①</sup>其の守節・禮義の國爲れば、乃ち羽の頭を持して、其の父兄に示す。魯乃ち降る。初め、懷王羽を封じて魯公と爲す。死するに及び、魯又之が爲に堅守す。故に魯公を以て羽を穀城に葬る。<sup>②</sup>漢王爲に喪を發し、哭臨して去る。

項羽が敗れた垓下の戦いの後にも、降服しなかつた魯について、『史記』卷八 高祖本紀は、「漢王 諸侯の兵を引きて北し、魯の父老に項羽の頭を示す。魯乃ち降る（漢王引諸侯兵北、示魯父老項羽頭。魯乃降）」と述べ、魯に対する劉邦の特別な思いを記すことはない。これに対して、『漢書』は、孔子の故郷である魯國を劉邦が①「守節・禮義の國」と認識して、武力でこれを屠るのではなく、項羽の首を示すという禮を尽くすことで降服させた、とする。さらに、これも『史記』にはない、項羽の死去に②「喪を發」し、「哭臨」する劉邦の姿を書き加える。こうして『漢書』は、孔子を尊重する、禮に厚い劉邦像を創造したのである。

劉邦は晩年、魯を通過し孔子を祭祀したという。『漢書』はこれを次のように伝える。

（十二年）十一月、行きて淮南より還る。魯に過ぎり、大牢を

以て孔子を祠る。

楠山春樹は、劉邦の孔子祭祀について、この記事は『史記』には見当らず、後漢代の儒教的社會を背景とする班固の作文と解すべきであろうと述べ、劉邦の孔子祭祀を否定する。しかし、『史記』孔子世家にも、劉邦の孔子祭祀の記事は存在する。ただし、劉邦以後、前漢の皇帝が魯で孔子を祭祀した記録はない。現行の『史記』が劉向・劉歆の整理を経ていることを考えると、『史記』に記される劉邦の孔子祭祀は信用性に少し疑問が残る史料となろう。

もちろん、『漢書』は、劉邦と儒教との関わりをすべて書き換えただけではない。『史記』卷九十七 酈生傳に、「沛公 儒を好まざ、諸客 儒冠を冠りて來たる者には、沛公 輒ち其の冠を解き、其中に溲溺す（沛公不好儒、諸客冠儒冠來者、沛公輒解其冠、溲溺其中）」とある、劉邦が儒者嫌いであつたという逸話は、「好」を「喜」に改め、「溲」の字を削るだけで、『漢書』卷四十三 酈食其傳にも、そのまま踏襲されている。

その一方で、『漢書』は、『史記』にはない、儒教的な内容を持つ劉邦の詔を追加することにより、劉邦が儒教に則り政治を行ったことを描いていく。

（六年）夏五月丙午、詔して曰く、「人の至親は、父子より親しきは莫し。故に父 天下を有すれば、傳へて子に歸し、子天下を有すれば、尊びて父に歸す。此れ人道の極なり。前日天下は大亂し、兵革は並びに起り、萬民は殃に苦しむ。朕 親ら堅を被け銳を執り、自ら士卒を帥る、危難を犯し、暴亂を平らげ、諸侯を立て、兵を偃め民を息はす。天下 大いに安んずるは、此れ皆 太公の教訓なり。諸王・通侯・將軍・羣卿・大

夫は、已に朕を尊びて皇帝と爲すに、而るに太公 未だ號有らず。今 太公に尊を上りて太上皇と曰ふ<sup>二</sup>と。

『漢書』は、劉邦がその父を「太上皇」と呼ぶと定めた詔の中で、父を尊重することを「人道の極」みと主張する。これが、儒教の根底にある孝に基づくこととは言うまでもない。劉邦が叔孫通により禮の重要性を見せつけられ、「吾 迺ち今日、皇帝の貴爲るを知るなり（吾 迺ち今日、知爲皇帝之貴也）」（『史記』卷九十九 叔孫通傳）と言ったのは、七年のことである。この詔は六年に出されており、劉邦が儒教に何の有用性も感じていない時の文章としては、疑問が残るのである。

また、『漢書』では、劉邦が自ら天下を治め得た理由を次のように述べている。

（十一年二月）又曰く、「蓋し聞くならく、王者は周文より高きは莫く、伯者は齊桓より高きは莫く、皆 賢人を待ちて名を成せりと。今 天下の賢者の智能なること、豈に特り古の人のみならんや。患ひは人主 交はらざるの故に在らば、士 奚に由りてか進まん。今 吾 天の靈・賢士大夫を以て、天下を定め有ちて、以て一家と爲し、其の長久にして、世世 宗廟を奉じて絶ゆること亡からんと欲するなり。賢人 已に我と與に共に之を平らぐ。而して吾と與に共に之を安んじ利せざるは、可なるか。賢士大夫の我に従ひ遊ぶことを肯ずる者有らば、吾 能く之を尊顯せん。天下に布告し、明らかに朕が意を知らしめよ。  
……」<sup>二</sup>と。

『漢書』は、劉邦が「天下を定め有ち」得た理由を「天の靈」と共に「賢士大夫」の協力の故であるとし、天下を「一家」としたい

と詔した、と記す。これは、「馬上で天下を取った」という『史記』に記される劉邦の天下平定観とは大きく異なる。そして、「天下を一家」とする考え方は、儒教理念の孝と結びつくことで、漢の天下―國家概念の中心に据えられていく。『漢書』は、それが劉邦の詔まで遡るとするのである。

『史記』には記載されない、これらの詔は、どのような由来を持つのであろうか。『漢書』卷三十 藝文志 諸子 儒家には、『高祖傳』十三篇という書が著録される。班固の自注によれば、この書は「高祖 大臣と述べし古語及び詔策なり（高祖與大臣述古語及詔策也）」という。儒家に分類されるのであるから、ここに載せる劉邦の言葉や詔策は、儒教に基づくはずである。班固が材料としたのは、このような書と考えてよい。

班固は、こうした資料を用いることで、儒教的な詔を新規に加えるだけではなく、劉邦の言葉を儒教的に改変している。劉邦の即位について、『史記』と比べて追加、ならびに大きな改変がなされている部分に傍線を附しながら掲げよう。

（五年）<sup>①</sup>是に於て諸侯 上疏して曰く、「楚王の韓信・韓王の信・淮南王の英布・梁王の彭越・故の衡山王たる吳芮・趙王の張敖・燕王の臧荼、昧死再拜して言ふに、「大王陛下、先時 秦 亡道を爲し、天下 之を誅すに、大王 先づ秦王を得、關中を定め、天下に於て功 最も多し。亡を存し危を定め、敗を救ひ絶を繼ぎて、以て萬民を安んじ、功は盛んにして徳は厚し。又 惠を諸侯王の功有る者に加へ、得て社稷を立てしむ。地分 已に定むるも、而るに位號 比擬し、上下の分亡し。大王 功德の著なるに、後世に於て宣べず。昧死再拜して、皇帝の尊號を

上らん」と。漢王曰く、「寡人聞くならく、帝なる者は賢者也を有すと。虚言實亡きの名は、取る所に非ざるなり。今諸侯王は皆寡人を推高するも、將た何を以て之に處らんや」と。諸侯王皆曰く、「大王細微より起り、亂秦を滅し、威海内を動はす。又辟陋の地を以て、漢中より威徳を行ひ、不義を誅し、有功を立て、海内を平定す。功臣皆地を受け邑を食ませ、之を私するに非ざるなり。大王の徳四海に施され、諸侯王以て之を道ふに足らず、帝位に居ること甚だ實に宜なり。願はくは大王以て天下に幸たらんことを」と。漢王曰く、「諸侯王幸にも以て天下の民に便なりと爲さば、則ち可なり」と。是に於て諸侯王及び太尉たる長安侯の臣縮ら三百人、博士たる稷嗣君の叔孫通と與に謹みて良日たる二月甲午を擇び、尊號を上る。漢王皇帝の位に汜水の陽に即く。

『漢書』は、『史記』にはない①の部分に、①諸侯の勸進の言葉を載せ、劉邦の「徳」を強調する。さらに、『史記』では、「諸君必ず以て便と爲せば、國家も便なり」とある劉邦の言葉を変更し、②「天下の民に便なりと爲さば、則ち可なり」とすること、③「諸侯」の「便」のために即位したとする『史記』の表現から、「天下の民」のために即位したことに改めている。こうして劉邦は、「徳」を持ち「天下の民」のために即位した儒教的な君主とされた。さらに、班固は、③「尊號を上」った「三百人」の中から「博士の叔孫通」を特立して、儒者が劉邦の勸進に大きな役割を果たしたことを印象づけている。『史記』によれば、叔孫通は「其の儀號に就く」とあるように、儀式の号令をかけただけで、良日を選ぶなど中心的な役割を果たした訳ではない。

このように、班固は、儒家の著作である『高祖傳』などに基づき、『史記』の記述に儒教的な詔を追加し、劉邦の言葉を改変することで、儒教と無関係であった『史記』の劉邦像を儒教的に変容させているのである。

## 二、文帝像の儒教化

続いて文帝に関する『史記』と『漢書』の記述の異同を検討しよう。文帝紀でも、『史記』にはない儒教的な内容を持つ詔が、『漢書』に追加されている。

(元年) ①三月、有司皇后を立てんことを請ふ。皇太后曰く、「太子の母たる竇氏を立てて皇后と爲せ」と。詔して曰く、「春和の時に方たり、草木・羣生の物、皆以て自づから樂しむこと有り。而るに吾が百姓の鰥寡・孤獨・窮困の人、或いは死亡に貼きも、而も之を省憂すること莫し。民の父母爲るに將た何如せん。其れ以て之に振貸する所を讓せ」と。又曰く、「老者は帛に非ずんば煖まらず、肉に非ずんば飽かず。今歳の首、人をして長老を存問せしむるに時ならず、又布帛・酒肉の賜無し。將た何を以て天下の子孫を佐け、其の親を孝養せしめん。今聞くならく、吏當に鬻を受くべき者に粟するに、或いは陳粟を以てすと。豈に養老の意に稱はんや。具さに令を爲す。有司請ふて縣道に令し、年八十より已上に、米を賜ふこと人ごとに月一石、肉二十斤、酒五斗とせよ。其れ九十より已上には、又帛を賜ふこと人ごとに二疋、絮三斤とせよ。賜物及び當に鬻米を粟くべき者は、長吏閱視し、丞若

しくは尉致せ。九十に満たざれば、嗇夫・令史致せ。二千石は都吏を遣はして循行せしめ、稱はざる者は之を督せ。刑者及び罪有ること耐以上なるものには、此の令を用ひず」と。<sup>(一三)</sup>

①は、『史記』卷十 孝文本紀では、「三月、有司 皇后を立てんことを請ふ。薄太后曰く、「諸侯は皆 同姓なり。太子の母を立てて皇后と爲せ」と(三月、有司請立皇后。薄太后曰、諸侯皆同姓。立太子母爲皇后)」とあり、「諸侯皆同姓」が多いものの、ほぼ同文である。『史記』には、このあとに続く詔はなく、これ以降が『漢書』に追加された部分である。

『漢書』が追加した文章の中では、③の「今歳之首」という記述が、明らかに不自然である。前漢の文帝期は、いまだ秦以来の顛項暦を用いており、歳首は十月に置かれているからである。事実、『漢書』文帝紀も、「元年」は「冬十月辛亥」から始まっている。したがって、三月の詔に、「今歳首」という文言を用いるはずはなく、これが後世の鼠入であることは明白である。

立春正月が歳首となるのは、武帝の太初元(紀元前一〇四)年の改暦で成立した太初暦が最初である。司馬遷は、初期の改暦議論に参加しており、このような記述をするはずはなく、事実『史記』には三月を「今歳之首」とする詔が記されることもない。『漢書』に竄入されている文帝の詔は、太初元(紀元前一〇四)年以降に捏造されたことが分かる。

捏造された詔の主旨は、天子が②「民の父母」として示した④「養老の意」を伝えることにある。「民の父母」は、『詩經』大雅 洞酌、小雅 南山有臺や『禮記』孔子問居などを典拠とする儒教的君主像であり、養老の禮は、班固が生きた後漢の明帝期に完成する

儒教儀禮である。したがって、詔の鼠入は、儒教的な文帝像の創造を目的とする。

『史記』にはなく、『漢書』だけにある文帝期の儒教的な詔は、これに止まらない。

(後元年) 詔して曰く、「間者數年 比りに<sup>①</sup>登らず、又<sup>②</sup>水旱・疾疫の災有り、朕 甚だ之を憂ふ。愚にして不明なれば、<sup>③</sup>未だ其の咎に達せず。意者<sup>④</sup>朕の政に失する所有りて、行に過つところ有るか。乃ち天道に不順有り、地利に不得或り。人事に失和多ければ、鬼神 廢して享けざるか。何を以てか此れを致す。將た百官の奉養に費或り、無用の事に多或るか。何ぞ其れ民の食の寡く乏しきや。夫れ田を度るに益々寡なきに非ず、而るに民を計ふるに未だ益を加へず、口を以て地を量らば、其れ古に於て猶ほ餘有り。而して之を食ふに甚だ足らざる者は、其の咎 安にか在る。乃る百姓の末に従事して以て農を害する者蓄く、酒醪を爲りて以て穀を靡ずる者多く、六畜の焉を食ふ者衆きこと無からんや。細大の義、吾 未だ其の中を得る能はず。<sup>⑤</sup>其れ丞相・列侯・吏二千石・博士と與に之を議して、以て百姓を佐く可き者有らば、意に率ひ遠く思ひ、隠す所有ること無かれ」と。

『漢書』の詔において、文帝は、①不作が続き水旱・疾疫という「災」が起こることを②「咎」と把握し、その原因を③「朕の政に失する所有りて、行に過つところ有るか」と君主に求める。天人相 關説である。しかも、それを免れるために④「丞相」以下群臣に對策を求めており、詔は文帝が天譴説に基づく政治を行っていることを表現している。

政治思想としての天人相關説、とりわけ災異を天からの譴責と捉える天譴説は、景帝の博士である董仲舒、及びその後学の手による『春秋繁露』に完成される。むろん、それ以前に、天譴説を含まない素朴な天人相關説が存在したことは、出土資料より明らかである。さらに、儒家の専有物ではなく、黄老家にも天人相關説があったとする主張もある。そうした素朴な天人相關説とは一線を画す天譴説が『漢書』により文帝期に鼠入されたか否かを推測する以前に、『史記』にも、天譴説を踏まえた文帝の詔が収録されていることを検討しなければならない。

(二年)十一月晦、日之を食する有り。①十二月望、日又食す。上曰く、「朕之を聞く、天蔡民を生じ、之が爲に君を置きて、以て之を養ひ治むと。②人主不徳にして、布政不均なれば、則ち天之に示すに苗を以てし、以て不治を誡む。③乃ち十一月晦に、日之を食する有り、適天に見はれ、苗孰れか焉より大ならん。朕宗廟を保つを獲、微眇の身を以て、兆民・君王の上に託す。天下の治亂は、朕一人に在り。唯だ二三の執政は、猶ほ吾が股肱のごときなり。朕下は羣生を理育する能はず、上は以て三光の明を累はず。其の不徳大なり。令至らば、其れ悉く朕の過失、及び知見思の及ばざる所を思ひ、句ふらくは以て朕に告げよ。及び賢良方正にして能く直言極諫する者を擧げて、以て朕の逮ばざるを匡せ。因りて各々其の任職を飭へ、務めて繇費を省きて、以て民に便にせよ。朕既に徳を遠くする能はず、故に憫然として外人の非有らんことを念ふ。是を以て備を設けて未だ息まず。今縦ひ邊の屯戍を罷むる能はずとも、而も又兵を飭へ衛を厚くせんや。其れ衛將軍

の軍を罷め、太僕の見馬は財かに足るを遺し、餘は皆以て傳置に給せよ」と。

この詔について、『漢書』は、ほぼ同文を載せるが、①「十二月望、日又食」を欠く。『史記集解』に引く徐廣の説によれば、「月食」につくる一本もあつたというが、『漢書』五行志の文帝二年十二月條には日食も月食もない。③で「乃ち十一月晦に、日之を食する有り、適天に見はれ」と受けているように、この詔が「適」と認識するものは、「十一月晦」の日食だけである。したがって、①「十二月望、日又食」を欠く『漢書』の方が、資料としての整合性は高い。それでも、『史記』に、文帝が日食を天譴と考え、それに人材登用と軍備縮小で応じようとする詔が記載されていることは動かない。

それでは、司馬遷は、文帝の政治をどのように捉えていたのであろう。司馬遷は、文帝紀の「太史公曰」で次のように述べている。

太史公曰く、「孔子言へらく、「必ず世にして然る後に仁ならん。善人の國を治むること百年ならば、亦た以て殘に勝ち殺を去る可し」と。誠なるかな是の言や。漢興りてより、孝文に至るまで四十有餘載、徳至りて盛んなり。廩廩として正服を改め封禪するに郷へり。謙讓して未だ成すこと今に於てせず。

ああ、豈に仁ならずや」と。

司馬遷は、王者が受命すれば、必ず「世」(三十年)で「仁」政が実現するという『論語』子路篇の言葉を用いたうえで、文帝まで四十年以上経つた漢では、「徳」が盛んになり「仁」政が行われたと述べて、文帝の政治を儒教に基づくと理解する。黄老思想に基づき政治を行ったという文帝像は、『史記』文帝紀には存在しない

のである。<sup>(三二)</sup>

董仲舒を師に持つ司馬遷にとって、儒教的支配者である文帝が、天譴説を含む詔を出すことは当然のことであった。したがって、『史記』文帝紀には、十三年夏の「上曰」にも、天譴説が見られる。このように、高祖劉邦に対するそれとは異なり、『史記』と『漢書』の文帝像は、共に文帝を儒教的君主と認識する点において共通するため、その相違が把握し難いのである。さらに、『史記』文帝紀の後七年の前には、次のような文章もある。

孝文帝代より來たり、位に即きて二十三年、宮室・苑囿・狗馬・服御、増益する所無し。便ならざる有らば、輒ち弛めて以て民を利せり。嘗て露臺を作らんと欲し、匠を召して之を計らしむるに、直 百金なり。上曰く、「百金は中民十家の産なり。吾 先帝の宮室を奉じ、常に之を羞しめんことを恐る。何を以てか臺を爲らん」と。上常に綿衣を衣、幸する所の愼夫人も、衣は地を曳くを得ず、幃帳は繡を文するを得ざらしめて、以て敦朴を示すこと、天下の先と爲る。霸陵を治むるに皆瓦器を以てし、金銀銅錫を以て飾と爲すを得ず。墳を治めず。省を爲し民を煩はすこと毋きを欲すればなり。南越王の尉佗、自立して武帝と爲る。然るに上尉佗の兄弟を召して貴び、徳を以て之に報ゆ。佗遂に帝を去りて臣と稱す。匈奴と和親す。匈奴約に背き入りて盗す。然れども邊をして備へ守り、兵を發して深く入らざらしむ。百姓を煩はし苦しめんことを惡めばなり。吳王 病と詐りて朝せず。就きて几杖を賜ふ。羣臣袁盎らの如きは、稱説すること切なりと雖も、常に假借して之

を用ふ。羣臣張武らの如きは、賂遺の金錢を受け、覺はる。

上乃ち御府の金錢を發して之に賜ひて、以て其の心を愧ぢしめ、吏に下さず。専ら務めて徳を以て民を化す。是を以て海内殷富にして、禮義に興れり。<sup>(三三)</sup>

この文章は、文帝の政治を総括するもので、本紀の途中にこれが記されることは、『史記』だけで考えても不自然なことである。このため、梁玉繩『史記志疑』は、これを後七年末の「號を襲ぎて皇帝と曰ふ」の後に入るべき錯簡である、とする。それに対して、瀧川資言『史記會注考證』は、『漢書』との関わりを重視し、『漢書』がこの部分を取って文帝紀の贊にしたとする趙翼『廿二史劄記』の説に左袒する。たしかに、『漢書』の文帝紀の贊は、これとほぼ同文である。<sup>(三四)</sup>

『漢書』の文帝贊を司馬遷本人が『史記』に引用することは不可能である。ここに、趙翼や瀧川資言の説が成立する。しかし、『史記』を批判する班固が、『史記』の文をそのまま「贊」に引用するとは考え難く、ここ以外には類例もない。となれば、考え得ることは、『漢書』の成立以降に、『史記』を後世に伝えた者が『漢書』の文章を『史記』に竄入させた可能性、あるいは『史記』の改変者が基づいたものと同じ文章、たとえば劉歆の文章などから『漢書』が取材している可能性である。それらを考慮すると、『史記』文帝紀に記される天譴説については、司馬遷が記したと確言できなくなると。文帝紀については、このような関係を『史記』と『漢書』の間に想定し得るのである。

いずれにせよ、『史記』文帝紀に記される天譴説は、『漢書』文帝紀の天譴説を不自然ではなくし、班固の消し忘れた「今歳首」の



残る詔が竄入であることを隠蔽した。しかし、『漢書』には、「今歳首」の残る詔の他にも『史記』にはない儒教的な詔として、文帝二年の「勸農」を奨励する詔、十二年の「勸農」を奨励し、「孝悌・力田」を宣揚する詔が存在する。高帝紀と同様、文帝紀にも、皇帝が儒教に基づく政治を行っていたと表現しようとする『漢書』の偏向を認め得るのである。

そうした表現を行う際に、『漢書』が基づいた「文帝」のものと呼ぶ詔の典拠の一つが、『漢書』卷三十 藝文志 諸子 儒家に著録される『孝文傳』十一篇である。班固の自注では、この書は、「文帝の稱へる所及び詔策なり（文帝所稱及詔策）」とされ、文帝の「詔策」を集めた儒家の書籍が、『高祖傳』と同様に存在していたことが分かる。したがって、『漢書』の文帝紀にも、『文帝傳』などを材料とした『史記』からの書き換えを指摘し得るのである。

### 三、『漢書』の材料

班固の『漢書』によって、『史記』の姿から大きく儒教化されたものは、皇帝像だけに止まらない。董仲舒を代表とするように、臣下たちもその姿を変貌させられている。牧角悦子によれば、『史記』卷八十四 屈原賈生列傳に描かれる賈誼は、同傳にまとめられる屈原の生涯と同様、「弔屈原賦」「鵬鳥賦」という二篇の賦を中心にその悲劇性が強調されている。これに対して、『漢書』卷四十八 賈誼傳は、『史記』の賈生傳を踏襲しながらも、賈誼の儒教的な政策論を強調し、漢代儒教確立の基礎を築いた先覚者としての賈誼像を印象づけるものである。<sup>(三三)</sup>『史記』の記述を踏襲する部分が終

わり、『漢書』賈誼傳に独自の記述が始まるところから掲げよう。

（文帝）數々以て得失を問ふ。是の時、<sup>①</sup>匈奴彊く、邊を侵す。天下初めて定まり、制度 疏闊なり。<sup>②</sup>諸侯王 僭擬して、地は古制を過ぎ、淮南・濟北王は皆 逆を爲して誅せらる。誼數々上疏して政事を陳べ、匡建せんと欲する所多し。其の大略に曰く、「……<sup>③</sup>禮に、有功を祖として有徳を宗とすと。顧成の廟をして、稱して太宗と爲し、上は太祖に配して、漢と與に極まり亡からしめん。久安の勢を建て、長治の業を成して、以て祖廟を承けて、以て六親に奉ずるは、<sup>④</sup>至孝なり。以て天下に幸ひして、以て羣生を育むは、<sup>⑤</sup>至仁なり。經を立て紀を陳べ、輕重 同に得て、後に以て萬世の法程と爲る可く、愚幼・不肖の嗣有りと雖も、猶ほ業を蒙くるを得て安かるは、至明なり。陛下の明達を以て、因りて少しく治體を知る者をして下風に佐けせしむを得なば、此れを致さんことも難に非ざるなり。<sup>(三六)</sup>

引用が長くなるので、ここで中断して論点を整理しよう。賈誼が文帝より政事の得失を問われた時には、<sup>①</sup>「匈奴」が「彊く邊を侵す」こと、および<sup>②</sup>「諸侯王」が「僭擬」であることが課題であったと『漢書』はいう。<sup>(三三)</sup>しかし、「大略」と言いながら引用される長大な文には、<sup>①</sup>・<sup>②</sup>への回答も含まれるが、それ以外に、庶民の贅沢の禁止、太子の輔翼の充実、禮制の整備、節義の重視など多岐に亘る論点が含まれる。そして、そうした多くの課題を解決すべき前提として、文帝が建造した<sup>③</sup>「顧成の廟」を「太宗」廟として永久に祭祀することで、<sup>④</sup>「至孝」「至仁」の政治を行い得る、と主張するのである。なぜ、緊急性を持たない宗廟整備の主張が、議論の最初に置かれているのであろうか。

賈誼は、「顧成の廟」を「太宗」廟とすべき典拠を③「禮に、有功を祖として有徳を宗とす」とあることに求める。この「禮」は現行の「三禮」ではなく、『漢書』賈誼傳を除くと、初出は『史記』卷十 孝文本紀となる。「孝景皇帝元年十月、御史に制詔するに、蓋し聞くならく、古者は有功を祖として有徳を宗とす。禮樂を制すること各々由有り（孝景皇帝元年十月、制詔御史、蓋聞、古者祖有功而宗有徳。制禮樂各有由）」より始まるこの制詔は、景帝のときに文帝の廟が「太宗」とされ、ここでは「昭徳の舞」を行うことを定めている。ただし、この制詔が置かれることで、孝文本紀の「太史公曰」は、景帝の制詔の後に置かれる、という体裁の乱れを生じている。先に掲げた梁玉繩『史記志疑』が『漢書』の文帝贊とのほぼ同文を置くべきと主張する場所は、ここなのである。換言すれば、ここも『史記』を伝えた後世の者の改竄に注意すべき箇所なのである。『漢書』賈誼傳の「有功を祖として有徳を宗とす」という文は、この制詔と典拠を共にしている。

そもそも前漢において、天子七廟が議論された時期は、郡國廟が廃止された元帝期である。長安および近郊に祭られていた高祖から宣帝および太上皇と宣帝の父史皇孫の宗廟をどのように整理するか、という問題について、丞相の韋玄成は、太祖廟は残し、太上皇・惠帝・文帝・景帝の廟は親が尽きたので毀ち、皇考廟は親が尽きていないので残すことを主張した。これに対して、尹更始は、皇帝として即位していない宣帝の父である皇考廟を毀つべきであると反論する。元帝は、詔を下して、韋玄成らの皇考廟存続説を取ったが、問題は解決しなかった。元帝は、やがて祖先の怒りを恐れ、毀つことになっていた太上皇廟・惠帝廟を復したのである。成帝が即

位すると、再び議論が開始され、孔光と何武は、太祖廟・太宗廟のみを不毀廟とし、武帝の廟は毀つべきであるとしたり。これに対して、劉歆は、王舜とともに、武帝の廟を世宗廟として不毀廟にすべきこと、および不毀廟の數に制限はなく、七廟の數の中には含まれないことを主張した。哀帝はこれに従い、武帝の廟を不毀廟とし、最終的に王莽が皇考廟を毀つことを定めて、天子七廟制の問題は決着する。すなわち、『史記』を校勘し、『漢書』に大きな影響を与えた劉歆が、宗廟問題と深い関わりを持つのである。『史記』孝文本紀における体裁の乱れと『漢書』賈誼傳の文において、諸侯王と匈奴への対策の前提として、文帝の廟を太宗廟とすべき主張が述べられているのは、このあたりに原因がある。

劉歆と『漢書』の偏向との関係は、後述することにして、賈誼傳の文章に戻ろう。賈誼は、宗廟の議論の後に、次のような②「諸侯王」抑制政策を提案する。

夫れ國を樹つれば固に必ず相疑ふの勢あり。下は數々其の殃を被り、上は數々其の憂に爽ふ。甚だ上を安んじて下を全くする所以に非ざるなり。④今或いは親弟謀りて東帝と爲り、親兄の子西に郷ひて撃ち、今吳又告げらる。……⑤天下の治安を欲すれば、衆く諸侯を建てて其の力を少なくするに若くは莫し。力少なければ則ち使ふに義を以てし易く、國小なれば則ち邪心亡し。海内の勢をして身の臂を使ひ、臂の指を使ふが如くせば、制從せざるは莫し。諸侯の君、敢て異心有らず、輻湊し並び進みて命を天子に歸せり。細民に在りと雖も、且に其の安きを知るべし。故に天下は咸陛下の明を知る。⑥地を割き制を定め、齊・趙・楚をして各々若干の國を爲らしめ、悼惠

王・幽王・元王の子孫をして、畢く次を以て各々祖の分地を受  
けしめ、地盡くれば止み、燕・梁・它國も皆然らしむるに及  
ばん。……地制壹に定むれば、宗室の子孫、王たらざるを慮  
ること莫く、下に倍畔の心無く、上に誅伐の志無し。故に天下  
は咸の陛下の仁を知る。<sup>(三九)</sup>

賈誼は、④「親弟」である淮南王の劉長が天子の制度を用い「東  
帝」となつて反乱を図り、④「親兄の子」である濟北王の劉興居が  
匈奴の侵攻を機に反乱を起こし、文帝の皇太子である劉啓（後の景  
帝）に子の劉賢を殺された④「吳」王の劉濞が告発されていること  
を②「諸侯王」の「僭擬」の具体的な事例として挙げる。そして、  
諸侯王対策として、⑤「衆く諸侯を建てて其の力を少なくする」こ  
とを説く。⑥で掲げられる具体的政策を見れば分かるように、これ  
は武帝期の元朔二（前一二七）年、主父偃の献策を機に行われる諸  
侯王対策の「推恩の制」である。『漢書』は『史記』にはない賈誼  
の文の中に、「推恩の制」の原型を求め、それを⑦「陛下の仁」を  
知らせる儒教的な政策と位置づけるのである。ちなみに、主父偃  
は、後に『周易』と『春秋』を学んだとあるものの、儒生と反発し  
あつていた者であり、「推恩の制」も儒教に基づくものではない  
（『漢書』卷六十四上 主父偃傳）。後述のように、武帝期を儒教主  
導の時期と描こうとする『漢書』は、「推恩の制」を儒者の政策を  
起源とする、と位置づける必要性を持つ。

そして、①「匈奴」対策について、賈誼の文は、次のように述べ  
ている。

天下の勢は方に倒に懸らんとす。凡そ天子なる者、天下の  
首たるは、何ぞや。上なればなり。蠻夷なる者、天下の足た

るは、何ぞや。下なればなり。今匈奴嫚侮して侵掠し、不敬  
の至りなり。天下の患と爲りて、已む亡きに至るなり。而るに  
漢は歳ごとに金絮・采繒を致して以て之を奉る。夷狄の微令  
するは、是れ主上の操なり。天子の共貢するは、是れ臣下の禮  
なり。足反りて上に居り、首顧りて下に居り、倒に懸ること  
此の如きも、之を能く解する莫きは、猶ほ國に人有りと爲す  
や。……臣竊かに料るに、匈奴の衆は、漢の一大縣に過ぎ  
ず。天下の大を以て、一縣の衆に困しむは、甚だ事を執る者の  
爲に之を羞づ。陛下何ぞ臣を以て屬國の官と爲して以て匈奴  
を主らしむを試みざるや。臣の計を行ひ、必ず單于の頸を係け  
て其の命を制し、中行説を伏せて其の背に笞ち、匈奴の衆を擧  
げて、唯だ上の令のみとせんことを請ふ。

賈誼の文は、自らが⑨「屬國の官」となり、匈奴討伐を担当させ  
て欲しいと極めて積極的に匈奴討伐策を述べる。しかし、この  
「屬國の官」は、典屬國ではなく、屬國都尉であると考え得る  
ので、その設置は武帝期となり、齟齬が存する。これも、匈奴討伐  
を實行した武帝の政策の先駆となるものである。

そして、その正統性を支えるものは、⑧漢が「共貢」することを  
「臣下の禮」と厳しく否定する儒教の華夷思想である。漢を王者と  
考え、夷狄を臣下とする華夷思想も、景帝期に出現し、武帝期より  
盛んになる春秋公羊學の思想である。

『史記』に引用されない賈誼の諸侯王・匈奴対策は、いずれも武  
帝期の政策を先取りし、それを儒教によつて正統化するものであつ  
た。

こののち、賈誼は儒教に基づく政治の必要性を長大な論の中に展

開した後、上奏を終える。果たして、この上奏文は賈誼の自筆なのであるか。疑問が多い。それは、文帝が立てた顧成の廟が太宗廟となることや、推恩の制が武帝期に推進されるという、その予言性だけではない。高祖劉邦以来の黄老思想に基づく匈奴への消極策を取る文帝に向かつて、それを厳しく批判する上奏が果たして可能であったのか、という疑問である。班固の「贊」は、それに対する回答を次のように用意している。

贊に曰く、「劉向稱すらく、「賈誼 三代と秦の治亂の意を言ひ、其の論 甚だ美にして、國體に通達す。古の伊・管と雖も、未だ能く遠く過ぎざるなり。時をして用ひらるれば、功化必ずや盛んならん。庸臣の害する所と爲るは、甚だ悼痛す可し」と。孝文 玄黙し躬行して、以て風俗を移すを追觀するに、誼の陳ぶる所、略ぼ施行せらる。制度を改定せんと欲するに及びては、漢を以て土徳と爲し、色は黄を上げ、數は五を用ふ。屬國に試せられんと欲するに及びては、⑤五餌・三表を施して、以て單于を係けんとするも、其の術 固より以て疏なり。誼も亦た天年 早く終はる。公卿に至らずと雖も、未だ不遇と爲ざるなり。⑥凡そ著述する所の五十八篇、其の世事に切なる者を撥びて、傳に著すとししか云ふ。

班固の贊は、賈誼が②「著述する所の五十八篇」のうち、「其の世事に切なる者を撥」んで「傳に著」したという。『漢書』卷三十 藝文志 諸子 儒家に、「賈誼五十八篇」と著録される班固が参照した書と、現行の『新書』との関係には議論が多い。それでも、現行の『新書』に残る匈奴に対する①「五餌・三表」政策を班固が読み、「其の術 固より以て疏なり」と考えたために、『漢書』の賈誼

傳に記さなかつたことは明らかである。換言すれば、班固は、『漢書』賈誼傳を記述する際に、『史記』賈生傳だけでなく、『漢書』卷三十 藝文志 諸子 儒家に、「賈誼五十八篇」と著録される書を利用したことが、ここには明記されているのである。この言葉をすでに検討した『高祖傳』や『文帝傳』に敷衍すれば、詔や對策の記述を含む、『史記』になかつた『漢書』の記事を『漢書』藝文志 諸子 儒家に著録される書から取材していることを班固自らが述べていることになる。すなわち、注(四) 所掲福井著書が、『董仲舒書』から『漢書』の天人三策が鼠入されたと推論することは正しい、と班固は述べているのである。

#### 四、儒者の理想化

班固が、『史記』の記述を補うために、『漢書』藝文志 諸子 儒家に著録される書から取材したと考へ得る事例は、賈誼傳に止まらない。前漢武帝期の儒者である公孫弘の傳記である『史記』卷一百一十二 平津侯傳と『漢書』卷五十八 公孫弘傳もまた、同様の関係を指摘し得る。

『史記』平津侯傳は、「太史公曰」の後を続け、末尾に「班固稱曰」として、『漢書』卷五十八 公孫弘・卜式・兒寬傳の「贊曰」を引用している。文帝紀と同様の関係が、平津侯(公孫弘)傳にも見られるのである。また、その記述の前には、平帝の元始年間(一〇五年)に出された太皇太后の詔も引用している。王先謙の『漢書補注』に引く洪亮吉の説によれば、これは馮商が『太史公書』を補続したときに録入したものである、という。

こうした司馬遷とは無関係な記述を含みながらも、『史記』平津侯傳には、公孫弘が春秋學を律の正当化に利用し「曲學阿世」と罵られる一方で、董仲舒を左遷するような権力を有していたことが記される。司馬遷個人は、公孫弘の「功令」を高く評価しながらも、公孫弘の儒家としての力量は認めないのである。これに対して、『漢書』では、公孫弘は「大儒」として描かれる。公孫弘傳に加えられた文章も、『漢書』の董仲舒傳に加えられたものと同様に、制詔への對策の形を取る。

上 諸儒に策詔し、制して曰く、「蓋し聞くならく、<sup>①</sup>上古は至治にして、衣冠に畫し、章服を異にして、民は犯さず。<sup>②</sup>陰陽は和し、五穀は登り、六畜は蕃く、甘露は降り、風雨は時あり、嘉禾は興り、朱草は生え、山は童ず、澤は涸れず。麟鳳は郊藪に在り、龜龍は沼に遊び、河洛は圖書を出だす。父は子を喪はず、兄は弟を哭さず。北のかた渠搜を發し、南のかた交阡を撫し、舟車の至る所、人迹の及ぶ所、跛行喙息するに、咸其の宜を得たりと。朕甚だ之を嘉す。今何れの道にして此れに臻るか。子大夫先聖の術を修め、君臣の義を明らかにし、講論洽聞なること、當世に聲有り。<sup>③</sup>敢て子大夫に問ふに、天人の道、何に本づき始むる所か。吉凶の效、安に焉を期する所か。<sup>④</sup>禹・湯の水旱あるは、厥の咎何れに由るか。<sup>⑤</sup>仁・義・禮・知之四者の宜は、當に安に設施すべきか。統を屬ぎ業を垂れ、物鬼の變化、天命の符、廢興すること何如。天文・地理・人事の紀、子大夫焉を習ふ。其れ意を悉くして議を正し、詳らかに其の對を具し、之を篇に著はせ。朕將に親しく焉を覽ん、隱す所有ること靡かれ」と。

詔の策問は、(1)から(4)の四点に整理できる。その内容は答えである「對」(對策)と共に検討しよう。この文章に続くものが策問(1)への對策である。

弘對へて曰く、「臣聞くならく、<sup>①</sup>上古なる堯・舜の時、爵賞を貴くせざるに而して民善に勸め、<sup>②</sup>刑罰を重くせざるに而して民犯さざるは、躬ら率あるに正を以てして民を遇するに信なればなり。末世爵を貴く賞を厚くするも而も民勸めず、刑を深く罰を重くするも而も姦止まざるは、其れ上正ならず、民を遇するに信ならざればなりと。夫れ賞を厚く刑を重くするも、未だ以て善を勸めて非を禁ずるには足らず、必ずや信あるのみ。是の故に能に因りて官に任ずれば、則ち分職治まらる。無用の言を去らば、則ち事情得たり。無用の器を作らざれば、即ち賦斂省かる。民の時を奪はず、民の力を妨げざれば、則ち百姓富む。徳有る者は進み、徳無き者は退けば、則ち朝廷尊し。功有る者は上り、功無き者は下らば、則ち羣臣遜あり。罰罪に當たらば、則ち姦邪止む。賞賢に當たらば、則ち臣下勸む。凡そ此の八者は、治民の本なり。故に民なる者は、之を業とせば即ち争はず、理得なれば則ち怨まず。禮有らば則ち暴れず、之を愛さば則ち上に親しむ。此れ天下を有つに急なる者なり。<sup>③</sup>故に法義に遠からざれば、則ち民服して離れず。和禮に遠からざれば、則ち民親しみて暴れず。故に法の罰する所は、義の去る所なり。和の賞する所は、禮の取る所なり。禮義なる者は、民の服する所なり。而して賞罰之に順はば、則ち民は禁を犯さず。故に衣冠を畫き、章服を異にして、而して民犯さざる者は、此の道素より行はるれば

なり。<sup>(五二)</sup>

策問の(1)「上古は至治にして、衣冠に晝し、章服を異にして、民は犯さず」が踏まえているものは、『史記』卷十 孝文本紀に、次のように掲げられる文帝十三年五月の肉刑を廃止する詔である。

蓋し聞くならく、有虞氏の時、衣冠に晝し、章服を異にして、以て僂と爲し、而して民犯さずと。何に則るか。至治なり。

今法に肉刑三有りて、而るに姦止まず、其の咎安くにか在らん。

對策が策問の「上古」を①「堯・舜の時」と特定するのは、策問の典拠が「有虞氏の時」から始まる文帝十三年五月の肉刑を廃止する詔にあることを前提としているためである。したがって、對策は肉刑を廃止して刑罰を軽くした文帝の政策が、「至治」に至るための儒教的な方法論を回答しなければならぬ。回答は、②「刑罰を重くせ」ず、君主が「信」の立場に居ることから始める。このうち、議論を展開して、結論部の③では、「法」と「義」、「和」と「禮」との関係性の中から、賞罰は「禮・義」に従うべきとの儒教的な方法論を導くのである。

暴秦の厳しい法を緩和した文帝の肉刑廃止は、儒教にとって重要な政策となるので、後漢では、『荀子』正論篇の「古は肉刑無くして象刑有り(古無肉刑而有象刑)」などを媒介として、これを『尚書』堯典に記された舜の政治と関わらせることで、儒教の政策として位置づけている。これに比べれば、對策の論理は弱いが、とりあえずは儒教の禮と義によつて、策問に答えてはいる。<sup>(五三)</sup>

続いて策問(2)への對策を検討しよう。

臣之を聞く、氣同じければ則ち従ひ、聲比すれば則ち應ず

と。<sup>(五四)</sup>今人主は徳を上<sup>(五五)</sup>に和し、百姓は下<sup>(五六)</sup>に和合す。故に心和すれば則ち氣和し、氣和すれば則ち形和し、形和すれば則ち聲和し、聲和すれば則ち天地の和應ず。故に陰陽は和し、風雨は時あり、甘露は降り、五穀は登り、六畜は蕃く、嘉禾は興り、朱草は生え、山は童ず、澤は涸れざるは、此の和の至りなり。故に形和すれば則ち疾無く、疾無くんば則ち天せず。故に父は子を喪はず、兄は弟を哭さず。<sup>(五七)</sup>徳天地に配し、明日月に並ばば、則ち麟鳳至り、龜龍郊に在り、河は圖を出し、洛は書を出す。遠方の君、義を説ばざるは莫く、幣を奉じて來朝す。此れ和の極なり。<sup>(五八)</sup>

策問(2)は、天人相關説のうち、瑞祥が発生する理由を「天人の道、何に本づき始むる所か。吉凶の效、安に焉を期する所か」と尋ねるものである。これに対して、對策は、④「人主」と「百姓」の「和」の「氣」が「形」・「聲」を経由して、「天地の和」を「應」じさせる。そして、それが天子の⑤「徳」天地に配し、明日月に並んだ結果である、というのである。氣を媒介として天と人が結びつくという論理は、天人相關説の基本である。儒教の經義に暗かったとされる公孫弘の對策としては、かなり本質的な回答である。本人のそれであるか、疑問を抱かせる箇所と言えよう。

続いて、策問(4)への答えが、對策では先に記される。

臣之を聞く、仁なる者は愛なり、義なる者は宜なり、禮なる者は履む所なり、智なる者は術の原なりと。利を致し害を除き、兼ね愛して私無し、之を仁と謂ふ。是非を明らかにし、可否を立つ、之を義と謂ふ。進退に度有り、尊卑に分有り、之を禮と謂ふ。殺生の柄を擅にし、壅塞の塗を通じ、輕重の數を權

り、得失の道を論じ、遠近をして情偽必ず上に見はさしむ、之を術と謂ふ。凡そ此の四者は、治の本、道の用なり。皆當に設施すべく、廢す可からざるなり。其の要を得なば、則ち天下は安樂なりて、法は設くるも而も用ひず。其の術を得ざらば、則ち主は上に蔽はれ、官は下に亂る。此の事の情、統を屬ぎ業を垂るるの本なり。

「仁・義・禮・智の四者の宜」とそれをいかに用いるべきかという策問(4)への対策では、仁・義・禮・智のそれぞれの定義付けの後、⑦「治の本、道の用」であると、その重要性が確認される。ここには、思想的な特徴を見いだすことはできない。

そして、最後に策問(3)の「禹・湯の水旱」の「咎」がどこにあるかについて対策が示される。

臣聞くならず、堯鴻水に遭ひ、禹をして之を治めしむと。未だ禹の水有るを聞かざるなり。湯の旱が若きは、則ち桀の餘烈なり。桀・紂は惡を行ひ、天の罰を受く。禹・湯は徳を積みて、以て天下に王たり。此れに因りて之を觀るに、天の徳に私親無く、之に順へば和起り、之に逆へば害生ず。此れ天文・地理・人事の紀なり。臣弘愚戇にして、以て大對を奉ずるに足らずと。

策問の(3)への答えを最後に置いたのは、⑧「禹」には「水」害がなく、「湯の旱」は「桀」の余毒である、と策問を否定するためであろう。策問内容を否定する対策は、『史記』に記される公孫弘の言動から見る限り相応しくない。しかも、この議論は禹に水害が無いことを言うために、堯に水害の原因を求めている。当然、聖帝である堯に対して、天が水害という災異を下した理由が必要となる

が、対策がそれを示すことはない。したがって、結論である⑨「天の徳に私親無く、之に順へば和起り、之に逆へば害生ず」という天人相關説を十全に納得させる論理が組めているとは言いがたい。それにも拘らず、『漢書』は、百人余りの対策者の中から、武帝が公孫弘の対策を「第一」とし、博士にしたと伝える。それは、『史記』も同じであるが、果たして「第一」とされた対策文が『漢書』のみに記載される対策どおりであるのか。以上の内容の検討から、首肯することは難しい。

さらに、『史記』と異なることは、『漢書』がこののち、次のような公孫弘の上疏を続ける点にもある。

弘復た上疏して曰く、「陛下先聖の位有るも而も先聖の名無く、先聖の名有るも而も先聖の吏無し。是を以て勢は同じくも而るに治は異なるなり。先世の吏は正し、故に其の民も篤し。今世の吏は邪、故に其の民も薄なり。政は弊れて行はれず、令は倦みて聽かれず。夫れ邪吏をして弊政を行はしめ、倦令を用ひて薄民を治むれば、民得て化す可からず、此れ治の異なる所以なり。臣聞くならず、周公旦天下を治むるや、葦年にして變り、三年にして化し、五年にして定むと。唯れ陛下の志す所なり」と。書奏せられ、天子冊書を以て答へて曰く、「問ふ、弘は周公の治を稱すも、弘の材能は自ら視て周公と孰れが賢き」と。弘對へて曰く、「愚臣淺薄なれば、安んぞ敢て材を周公に比せんや。然りと雖も、愚心に曉然として、治道の以て然る可きを見るなり。夫れ虎豹馬牛は、禽獸の制す可からざる者なり。其れ教訓するに及びて之を服習するに、駕服を牽持す可きに至り、唯だ人に之れ従ふ。臣聞くならず、曲木

を揉む者は日を累ねず、金石を銷す者は月を累ねずと。夫れ人の利害好悪に於けるや、豈に禽獸・木石の類に比せんや。③耕年にして變るも、臣弘尚ほ竊かに之を遲きとす」と。上其の言を異とす。

『史記』には記載されないこのやりとりの中で、②公孫弘の「材能」は、周公とどちらが賢いか、と武帝は問うたという。しかも、公孫弘は、經書に典拠のない①「暮年にして變り、三年にして化し、五年にして定む」という周公旦の政治の在り方を③「遲」と批判するのである。『史記』卷一百一十二平津侯傳では、「文法・吏事を習ひて、而して又緣飾するに儒術を以てす（習文法・吏事、而又緣飾以儒術）」とされ、『史記』卷一百二十一儒林列傳では、轅固生に、「公孫子、正學に務めて以て言へ。學を曲げて以て世に阿ること無かれ（公孫子、務正學以言。無曲學以阿世）」と一喝された公孫弘の面影はここにはない（ただし、この二例は『漢書』も踏襲している）。

『漢書』は、さらに『史記』にはない次の詔を加えている。

元朔中、薛澤に代はりて丞相と爲る。是れより先、漢常に列侯を以て丞相と爲すも、唯だ弘のみ爵無し。上是に於て詔を下して曰く、「朕先聖の道、門路を開廣し、宣しく四方の士を招くを嘉す。蓋し古者は賢を任じて而て位を序し、能を量りて以て官を授け、勞の大なる者は厥の祿厚く、徳の盛なる者は爵を獲て尊し。故に武功は以て重を顯はし、而して文徳は以て褒を行ふ。其れ高成の平津郷の戸六百五十を以て、丞相の弘を封じて平津侯と爲せ」と。其の後以て故事と爲る。丞相に至らば封ぜらるは、弘より始まるなり。

『漢書』は、武帝がこのように述べる詔を掲げ、公孫弘が丞相となり、平津侯に封建されたことは、「先聖の道」であり、「文徳」を褒めたもの、と称えるのである。こうした「大儒」公孫弘の像を構築するために用いた種本は、これまでと同じように、『漢書』卷三十藝文志 諸子 儒家に著録される『公孫弘』十篇と考えてよい。『漢書』は、このようにして儒者を理想化して描くのである。

また、班固が董仲舒・公孫弘と並称する兒寛についても、同様に種本に基づく増補が存在する。武帝が行った封禪は、『史記』によれば、儒家が参画することなく方士の手により行われた。これに対して『漢書』は、兒寛傳において、封禪との関係を次のように述べている。

（武帝）古の巡狩・封禪の事に放ふと欲せんと議するに及び、諸儒の對ふる者五十餘人、未だ定むる所有る能はず。是れより先、司馬相如 病もて死し、書を遺す有り、功徳を頌し、符瑞を言ひて、以て泰山に封するに足れりとす。上其の書を奇として、以て（兒）寛に問ふ。寛對へて曰く、「陛下 躬ら聖徳を發し、羣元を統楫し、天地を宗祀し、百神を薦禮す。精神の郷ふ所、徴兆 必ず報あり。天地 並びに應じて、符瑞 昭明なり。其れ泰山に封じ、梁父に禪し、姓を昭らかにし瑞を考ふるは、帝王の盛節なり。然れども享薦の義、經に著されず。

以爲へらく、封禪して成を告ぐるは、天地神祇に合祛し、祇戒精專して、以て神明に接す。百官の職を總べ、各々事宜に稱ひて之が節文を爲す。唯だ聖主の由る所、其の當を制定す。羣臣の能く列する所に非ざるなり。今將に大事を擧げんとするも、優游すること數年、羣臣をして人の自ら盡くすを得せしむ



も、終に能く成ること莫し。唯だ天子 中和の極を建て、條貫を兼總し、金聲して之を玉振して、以て天慶を順成し、萬世の基を垂れよ」と。上之を然りとす。乃ち自ら儀を制し、<sup>②</sup>儒術を采りて以て焉を文る。

『漢書』は、武帝からの問いに対して、兒寛が①「享薦の義」、すなわち封禪については「經に著されず」典拠がないので、「唯だ聖主の由る所」でよく、「其の當を制定する」のは「羣臣」の及ぶ所ではない、と答えたとする。そして、武帝は、そのとおりであるとして「儒術」を取り入れて封禪を文飾した、というのである。

これに対して、『史記』卷二十八 封禪書には、「……而頗采儒術以文之」と「欲」の字がある。そして、武帝が求める儒教による封禪の文飾に対応できなかった儒者は、「盡く諸儒を罷めて用ひず（盡罷諸儒不用）」と罷免されている。『漢書』のみに記される兒寛傳の封禪の状況は、『史記』封禪書と儒者の立場が逆転しているのである。

『史記』封禪書によれば、武帝の封禪は公孫卿ら方士により主導され、<sup>(六二)</sup>司馬談はそれに関われなかつたことに悲憤慷慨し、司馬遷は封禪書により武帝を批判した。後述するように、武帝を批判する司馬遷を司馬相如以下とする後漢の明帝の批判に應えるために、班固は『漢書』を執筆した。班固にとって封禪は、「儒術」で文飾されなければならぬ儀禮なのである。事実、光武帝の封禪は、儒教により文飾されている。<sup>(六三)</sup>兒寛傳は、儒教において武帝期における封禪の文飾に対応し得たことを示す記録となるのである。

封禪が終わった後について、『漢書』兒寛傳は、次のように述べている。

既に成り、將に事を用ひんとするや、寛を拜して御史大夫と爲す。東のかた泰山に封ずるに従ひて、還りて明堂に登る。寛壽を上りて曰く、「<sup>③</sup>臣聞くならく、三代改制、象を屬して相因れりと。問者 聖統 廢絶するも、<sup>④</sup>陛下發憤して、指を天地に合はせ、祖めて明堂・辟雍を立て、泰一を宗祀し、六律・五聲あり。聖意を幽贊し、神樂 四合して、各々方象有り、以て嘉祀を丞げ、萬世の則と爲し、天下 幸甚なり。……」と。

兒寛は、「三代」がそれぞれ制作し、互いに関連していることを述べたうえで、④武帝が「制作」したので、天は言祝ぎ、瑞祥を下した、と寿を奉る。武帝を儒教の聖人と同等の制作者としているのである。しかも、その中で、武帝が④「祖めて明堂・辟雍を立て、泰一を宗祀し」という。前漢では、元始四（四）年に、辟雍・明堂・靈臺の三雍が完成する。この時点で建設されているものは、明堂だけである。しかも、その明堂は、『史記』封禪書によれば、方士の公孫帯が設計したものであった。しかし、『漢書』藝文志 諸子 儒家には、『河間獻王對上下三雍宮』三篇という書籍が著録されており、劉向・劉歆のころには、三雍が古くから儒教の建造物であったとする思想は存在した。武帝が明堂のみならず、辟雍を立てたとする兒寛傳の記述は、こうした思想を背景としていよう。

このように検討してみると、『史記』にはない兒寛に関する『漢書』の記述が、『漢書』藝文志 諸子 儒家に著録される『兒寛九篇』などに基づくことは、明らかであろう。なお、王先謙の『漢書補注』卷三十 藝文志に引く葉德輝は、「本傳に引くは、封禪に對するの一事、東のかた泰山に封ずるに従ひ還りて明堂に登り壽を上

るの一事、律曆志に引く正朔を改むるの一事なり。餘は考ふる無し（本傳引、對封禪一事、從東封泰山還登明堂上壽一事、律曆志引改正朔一事。餘無考）と述べている。すなわち、葉德輝もこれらの部分の記述を『兒寛』九篇に求めているのである。

それでは、班固はなぜ『漢書』を著す際に、このような書き方をしたのであろうか。武帝期の儒者に対する班固の贊には、次のように述べられている。

贊に曰く、「公孫弘・卜式・兒寛は、皆鴻漸の翼を以て、燕爵に困くもしめられ、迹を羊豕の間に遠くす。①其の時に遇ふに非ずんば、焉んぞ能く此の位を致さんや。是の時、漢興りて六十餘載、海内は艾安し、府庫は充實するも、而も四夷は未だ實まろはず、制度は多く闕く。上方に文武を用ひんと欲し、之を求むること及ばざるが如し。始め蒲輪を以て枚生を迎へ、主父を見て歎息す。羣士慕ひ嚮ひ、異人並びに出づ。卜式は芻牧より拔かれ、弘羊は賈豎より擢せられ、衛青は奴僕より奮ひ、日磾は降虜より出づるも、斯れ亦た曩の時の版築・飯牛の朋なるのみ。漢の人を得るや、茲に於て盛と爲す。②儒雅には則ち公孫弘・董仲舒・兒寛あり、篤行には則ち石建・石慶あり、質直には則ち汲黯・卜式あり、推賢には則ち韓安國・鄭當時あり、定令には則ち趙禹・張湯あり、文章には則ち司馬遷・相如あり、滑稽には則ち東方朔・枚皋あり、應對には則ち嚴助・朱買臣あり、曆數には則ち唐都・洛下閎あり、協律には則ち李延年あり、運籌には則ち桑弘羊あり、奉使には則ち張騫・蘇武あり、將率には則ち衛青・霍去病あり、受遺には則ち霍光・金日磾あり、其餘は勝けて紀す可からず。是を以て功業を興造

し、制度・遺文は、後世及ぶこと莫し。……」と。<sup>(六七)</sup>

ここには、①武帝期への高い評価と②武帝期を代表する三人の儒者としての「公孫弘・董仲舒・兒寛」という位置づけがある。こうした班固の武帝期への理解には、劉歆の武帝を不毀廟とする議論、劉向の董仲舒への尊崇などが反映していると考えてよい。そして、賈誼の対匈奴懷柔策を取り上げなかったように、班固は、匈奴を撃破した武帝に漢の全盛期を求めた。そして、漢の全盛期において、儒教が国教となったという理想を描こうとしたのである。そこには、「儒教國家」の基礎を作り、「古典中國」の形成に大きな役割を果たした者が王莽である、<sup>(六八)</sup>という厳然たる事実を隠蔽する必要性があつた。

#### おわりに

班固が『漢書』を著した理由には、明帝とも共有する司馬遷の『史記』への批判がある。「典引」の中で班固は、次のように述べている。

詔あり因りて曰く、「司馬遷書を著し、一家の言を成して、名を後世に揚ぐ。身の刑に陥るの故を以て、反りて微文もて刺譏し、當世を貶損するに至る。誼士に非ざるなり」と。<sup>(六九)</sup>

班固は、司馬遷の『史記』が、武帝を誇る、全面的には儒教に基づかない漢代史である、という二つの欠点を持つことを克服するために、『漢書』を著した。班家には、班彪の叔父である班斿が、劉向と共に秘府の校書にあたり、朝廷から下賜された秘府の副本があ

った。『漢書』諸子儒家に著録される、『高祖傳』ほか『董仲舒書』を含めた儒家の書を班固は目録できた。班固は、それらを利用して、劉邦や文帝、あるいは賈誼や董仲舒などを儒教的に描き直しながら、武帝こそ「儒教國家」漢の基を築いた皇帝である、と位置づけた。それは、「古典中國」の形成に大きな役割を果たした者を王莽から武帝へと位置づけ直す必要があったためである。

『漢書』は、今日的な意味での「正確性」を求める史書ではない。「六藝」の書、具体的には漢の『尚書』として儒教に基づく漢の「正統性」を記すために著された書であった。前漢の武帝期に董仲舒の献策により太學に五經博士が設置されたという虚構を班固が『漢書』に記した理由は、ここにある。

それでは、かかる認識は、班固に固有なものだったのであろうか。あるいは、こうした經學史が形成されていたのであろうか。また、班固に大きな影響を与えた劉向・劉歆が行った「七略」の編纂は、そうした經學史の中でいかなる位置づけを持つのであろうか。これらの問題については、稿を改めて論ずることにしたい。

### 《注》

- (一) 『漢書』が『尚書』を規範として継承することは、渡邊義浩『漢書』における『尚書』の継承」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六一—一、二〇一六年)を参照。
- (二) 『史記』が『春秋』の継承を目指していることは、渡邊義浩『史記』における『春秋』の継承」(『RILASJOURNAL』六、二〇一七年)を参照。

(三) 南朝において「史」が經學より自立したことは、渡邊義浩「史」の自立—魏晉期における別伝の盛行について」(『史学雑誌』一一二—四、二〇〇三年、『三国政権の構造と「名士」』汲古書院、二〇〇四年に所収)を参照。

(四) 『史記』と『漢書』の董仲舒像の比較については、福井重雅『漢代儒教の史的研究—儒教の官学化をめぐる定説の再検討』(汲古書院、二〇〇五年)を参照。

(五) 白虎觀會議で規定された「古典中國」の具体像については、渡邊義浩「規範としての「古典中國」」(『日本儒教学会報』一、二〇一七年)を参照。

(六) 太史公曰、夏之政忠。忠之敝、小人以野。故殷人承之以敬。敬之敝、小人以鬼。故周人承之以文。文之敝、小人以僮。故救僮莫若以忠。<sup>①</sup>三王之道若循環、終而復始。周秦之間、可謂文敝矣。秦政不改、反酷刑法。豈不繆乎。<sup>②</sup>故漢興、承敝易變、使人不倦、得天統矣。(『史記』卷八 高祖本紀)。

(七) 漢魏思想史における劉歆の三統説の位置づけについては、堀池信夫『漢魏思想史研究』(明治書院、一九八八年)を参照。

(八) 贊曰、<sup>①</sup>春秋晉史蔡墨有言、陶唐氏既衰、其後有劉累、學擾龍、事孔甲。范氏其後也。而大夫范宣子亦曰、祖自虞以上爲陶唐氏。在夏爲御龍氏。在商爲豕韋氏。在周爲唐杜氏。晉夏盟爲范氏。范氏爲晉士師。<sup>②</sup>魯文公世奔秦。<sup>③</sup>後歸于晉、其處者爲劉氏。<sup>④</sup>劉向云、戰國時、劉氏自秦獲於魏。秦滅魏、遷大梁、都于豐。故周市説雍齒曰、豐、故梁徙也。是以頌高祖云、<sup>⑤</sup>漢帝本系、出自唐帝。降及于周、在秦作劉。涉魏而東、遂爲豐公。豐公、蓋太上皇父。其遷日淺、墳墓在豐鮮焉。及高祖即位、置祠祀官、則有秦・晉・梁・荆之巫、世祠天地、綴之以祀、豈不信哉。由是推之、<sup>⑥</sup>漢承堯運、德祚已盛、斷蛇著符、<sup>⑦</sup>

旗幟上赤、協于火德、自然之應、<sup>⑤</sup>得天統矣(『漢書』卷一下 高帝紀下)。

(九) 漢堯後説については、福井重雅「班固の思想 初探—とくに漢堯後説と漢火德説を中心として」(『村山吉広教授古稀記念 中国古代学論集』汲古書院、二〇〇〇年、『漢代儒教の史的探究—儒教の官学化をめぐる定説の再検討』前掲に所収)を参照。

(一〇) 王莽による古文學説の宣揚と漢堯後説・漢火德説の漢新革命への利用については、渡邊義浩「王莽の革命と古文学」(『東洋研究』一七九、二〇一一年)を参照。また、それが班彪の王命論に遡ることは、小冷賢一「班氏父子の歴史観と漢末儒教の神秘化—特に其の王朝賛美の態度をめぐる—」(『小冷賢一君記念論集』東京大学文学部中国語学中国文学研究室、一九九三年)を参照。

(一一) 楚地悉定、獨魯不下。漢王引天下兵欲屠之、<sup>①</sup>爲其守節・禮義之國、乃持羽頭、示其父兄。魯乃降。初、懷王封羽爲魯公。及死、魯又爲之堅守。故以魯公葬羽於穀城。<sup>②</sup>漢王爲發喪、哭臨而去(『漢書』卷一下 高帝紀下)。

(一二) (十二年)十一月、行自淮南還。過魯、以大牢祠孔子(『漢書』卷一下 高帝紀下)。

(一三) 楠山春樹「衍聖公家の発端—褒成侯と殷紹嘉侯」(『斯文』一〇〇、一九九一年、『道家思想と道教』平河出版社、一九九二年に所収)。

(一四) 『史記』卷四十七 孔子世家に、「高皇帝 魯に過ぎり、大牢を以て焉を祀る(高皇帝過魯、以大牢祀焉)」とある。

(一五) 漢代における孔子廟祭祀については、渡邊義浩「中国古代における祭祀権—後漢時代の孔子廟祭祀を中心に」(『北海道教

育大学紀要』第一部B 社会科学編 四三—二、一九九三年、『後漢国家の支配と儒教』雄山閣出版、一九九五年に所収)を参照。

(一六) (六年)夏五月丙午、詔曰、人之至親、莫親於父子。故父有天下、傳歸於子、子有天下、尊歸於父。此人道之極也。前日天下大亂、兵革並起、萬民苦殃。朕親被堅執銳、自帥士卒、犯危難、平暴亂、立諸侯、偃兵息民。天下大安、此皆太公之教訓也。諸王・通侯・將軍・羣卿・大夫、已尊朕爲皇帝、而太公未有號。今上尊太公曰太上皇(『漢書』卷一下 高帝紀下)。

(一七) (十一年二月)又曰、蓋聞、王者莫高於周文、伯者莫高於齊桓、皆待賢人而成名。今天下賢者智能、豈特古之人乎。患在人主不交故也、士奚由進。今吾以天之靈・賢士大夫、定有天下、以爲一家、欲其長久、世世奉宗廟亡絕也。賢人已與我共平之矣。而不與吾共安利之、可乎。賢士大夫有肯從我游者、吾能尊顯之。布告天下、使明知朕意。……(『漢書』卷一下 高帝紀下)。なお、『史記』には見えない、「天下の豪士・賢大夫と共に天下を定(與天下之豪士・賢大夫共定天下)」めたという詔は、高祖十二年三月にも記されている(『漢書』卷一下 高帝紀下)。

(一八) 『史記』卷九十七 陸生傳に、「陸生 時時に、前み説きて詩書を稱ふ。高帝之を罵りて曰く、「<sup>③</sup>廼公馬上に居りて之を得たり。安んぞ詩書を事とせんや」と。陸生曰く、「馬上に居りて之を得るも、寧んぞ馬上を以て之を治む可けんや」と。(陸生時時、前説稱詩書。高帝罵之曰、廼公居馬上而得之。安事詩書。陸生曰、居馬上得之、寧可以馬上治之乎)」とあり、これがのちに陸賈が『新語』を著す契機となったことも記される。『漢書』卷四十三 陸賈傳も、多少の字句の異同はあるが、こ

れを踏襲している。

(一九) 尾形勇『中国古代の「家」と国家―皇帝支配下の秩序構造』(岩波書店、一九七九年)を参照。

(二〇) (五年) ① 於是諸侯上疏曰、楚王韓信・韓王信・淮南王英布・梁王彭越・故衡山王吳芮・趙王張敖・燕王臧荼、味死再拜言、大王陛下、先時秦爲亡道、天下誅之、大王先得秦王、定關中、於天下功最多。存亡定危、救敗繼絕、以安萬民、功盛德厚。又加惠於諸侯王有功者、使得立社稷。地分已定、而位號比擬、亡上下之分、大王功德之著、於後世不宣。味死再拜、上皇帝尊號。漢王曰、寡人間、帝者賢者有也、虛言亡實之名、非所取也。今諸侯王皆推高寡人、將何以處之哉。諸侯王皆曰、大王起於細微、滅亂秦、威動海內。又以辟陋之地、自漢中行威德、誅不義、立有功、平定海內。功臣皆受地食邑、非私之也。大王德施四海、諸侯王不足以道之、居帝位甚實宜。願大王以幸天下。漢王曰、諸侯王幸以爲便於天下之民、則可矣。② 於是諸侯王及太尉長安侯臣綰等三百人、與博士稷嗣君叔孫通謹擇良日二月甲午、上尊號。漢王即皇帝位于汜水之陽(『漢書』卷一下高帝紀下)。

(二一) 正月、諸侯及將相、相與共請、尊漢王爲皇帝。漢王曰、吾聞、帝賢者有也、空言虛語、非所守也。吾不敢當帝位。羣臣皆曰、大王起微細、誅暴逆、平定四海、有功者輒裂地而封爲王侯。大王不尊號、皆疑不信。臣等以死守之。漢王三讓、不得已曰、諸君必以爲便、便國家。甲午、乃即皇帝位汜水之陽(『史記』卷八 高祖本紀)。

(二二) 『史記』卷九十九 叔孫通傳に、「五年、己に天下を并はず。諸侯 共に漢王を尊びて皇帝と爲すに定陶に於てす。叔孫通 其の儀號に就く(五年、己并天下。諸侯共尊漢王爲皇帝於定陶。

叔孫通就其儀號」とある。

(二二) (元年) ① 三月、有司請立皇后。皇太后曰、立太子母竇氏爲皇后。詔曰、方春和時、草木・羣生之物、皆有以自樂。而吾百姓鰥寡・孤獨・窮困之人、或隕於死亡、而莫之省憂。爲民父母將何如。其議所以振貸之。又曰、老者非帛不煖、非肉不飽。② 今歲首、不時使人存問長老、又無布帛・酒肉之賜。將何以佐天下子孫、孝養其親。今聞、吏稟當受鬻者、或以陳粟。豈稱養老之意哉。具爲令。有司請令縣道、年八十已上、賜米月一石、肉二十斤、酒五斗。其九十已上、又賜帛人二疋、絮三斤。賜物及當粟鬻米者、長吏閱視、丞若尉致。不滿九十、鬻夫・令史致。二千石遣都吏循行、不稱者督之。刑者及有罪耐以上、不用此令(『漢書』卷四 文帝紀)。

(二三) 後漢の明帝期の禮制改革については、渡邊義浩「元始中の故事と後漢の禮制」(『斯文』一二九、二〇一六年)を参照。

(二四) (後元年) 詔曰、問者數年比不登、又有水旱・疾疫之災、朕甚憂之。愚而不明、未達其咎。意者朕之政有所失、而行有過與。乃天道有不順、地利或不得。人事多失和、鬼神廢不享與。何以致此。將百官之奉養或費、無用之事或多與。何其民食之寡乏也。夫度田非益寡、而計民未加益、以口量地、其於古猶有餘。而食之甚不足者、其咎安在。無乃百姓之從事於末以害農者蕃、爲酒醪以靡穀者多、六畜之食焉者衆與。細大之義、吾未能得其中。④ 其與丞相・列侯・吏二千石・博士議之、有可以佐百姓者、率意遠思、無有所隱(『漢書』卷四 文帝紀)。

(二五) 天人相關説については、池田知久「中国古代の天人相關論」(『世界像の形成』東京大学出版会、一九九四年)を参照。

(二六) たとえば、湯淺邦弘「上海楚簡『三德』の天人相關思想」(『中国研究集刊』四一、二〇〇六年)を参照。

(二六) 浅野裕一「秦の皇帝観と漢の皇帝観―「秦漢帝国論」批判」

〔『島根大学教育学部紀要』人文・社会科学一八、一九八四年、『黄老道の成立と展開』創文社、一九九二年に所収〕は、この詔を黄老思想に基づく天人相關説と理解している。

(二九) (二年) 十一月晦、日有食之。<sup>①</sup>十二月望、日又食。上曰、

朕聞之、天生蒸民、爲之置君、以養治之。<sup>②</sup>人主不德、布政不均、則天示之以菑、以誠不治。<sup>③</sup>乃十一月晦、日有食之、適見于天、菑孰大焉。朕獲保宗廟、以微眇之身、託于兆民・君王之上。天下治亂、在朕一人。唯二三執政、猶吾股肱也。朕下不能理育羣生、上以累三光之明。其不德大矣。令至、其悉思朕之過失、及知見思之所不及、句以告朕。及舉賢良方正能直言極諫者、以匡朕之不逮。因各飭其任職、務省繇費、以便民。朕既不能遠德、故憫然念外人之有非。是以設備未息。今縱不能罷邊屯戍、而又飭兵厚衛。其罷衛將軍軍、太僕見馬遺財足、餘皆以給傳置〔『史記』卷十 孝文本紀〕。

(三〇) 太史公曰、孔子言、必世然後仁。善人之治國百年、亦可以勝殘去殺。誠哉是言。漢興、至孝文四十有餘載、德至盛也。廩廩鄉改正服封禪矣、謙讓未成於今。嗚呼、豈不仁哉〔『史記』卷十 孝文本紀〕。

(三一) 現行の『論語』子路篇には、「子曰、如有王者、必世而後仁」とあり、続く「善人之治國百年、亦可以勝殘去殺」を欠く。司馬遷が『史記』に引用する『論語』が、魯論の流れを汲む現行の『論語』と異なり、古論であることは、渡邊義浩『『史記』仲尼弟子列伝と『孔子家語』』（『中国—社会と文化』二九、二〇一四年）を参照。

(三二) 文帝が黄老思想に基づく政治を行いながらも、『史記』『漢書』には文帝を「黄老」と評するところがないことについて

は、大形徹「漢初の黄老思想」（『待兼山論叢』哲学篇一三、一九八〇年）に指摘されている。

(三三) 孝文帝從代來、即位二十三年、宮室・苑囿・狗馬・服御、無所增益。有不便、輒弛以利民。嘗欲作露臺、召匠計之、直百金。上曰、百金中民十家之產。吾奉先帝宮室、常恐羞之。何以臺爲。上常衣綈衣、所幸慎夫人、令衣不得曳地、幃帳不得文繡、以示敦朴、爲天下先。治霸陵皆以瓦器、不得以金銀銅錫爲飾。不治墳。欲爲省毋煩民。南越王尉佗、自立爲武帝。然上召貴尉佗兄弟、以德報之。佗遂去帝稱臣。與匈奴和親。匈奴背約入盜。然令邊備守、不發兵深入。惡煩苦百姓。吳王詐病不朝。就賜几杖。羣臣如袁盎等、稱說雖切、常假借用之。羣臣如張武等、受賂遺金錢、覺。上乃發御府金錢賜之、以愧其心、弗下吏。專務以德化民、是以海內殷富、興於禮義〔『史記』卷十 孝文本紀〕。

(三四) 贊曰、孝文皇帝、即位二十三年、宮室・苑囿・車騎・服御、無所增益。有不便、輒弛以利民。嘗欲作露臺、召匠計之、直百金。上曰、百金中人十家之產也。吾奉先帝宮室、常恐羞之。何以臺爲。身衣弋綈、所幸慎夫人、衣不曳地、帷帳無文繡、以示敦朴、爲天下先。治霸陵皆瓦器、不得以金銀銅錫爲飾。因其山、不起墳。南越尉佗、自立爲帝、召貴佗兄弟、以德懷之。佗遂稱臣。與匈奴結和親、後而背約入盜、令邊備守、不發兵深入、恐煩百姓。吳王詐病不朝、賜以几杖。羣臣袁盎等、諫說雖切、常假借用焉。張武等、受賂金錢、覺。更加賞賜、以愧其心。專務以德化民、是以海內殷富、興於禮義、斷獄數百、幾致刑措。嗚呼、仁哉〔『漢書』卷四 文帝紀〕。『史記』と字句の異なる部分に傍線を附した。

(三五) 牧角悦子「賈誼賦小論」（『第五屆中日學者中国古代史論壇

論文集』（中国社会科学出版社、二〇一四年）。このほか、田中麻紗巳「賈誼、鵬鳥賦について—『莊子』との関連を中心に—」（『東方宗教』五〇、一九七七年）も参照。

(三六) (文帝) 數問以得失。是時、<sup>①</sup>匈奴彊、侵邊。天下初定、制度疏闊。<sup>②</sup>諸侯王僭擬、地過古制、淮南・濟北王皆爲逆誅。誼數上疏陳政事、多所欲匡建。其大略曰、……<sup>③</sup>禮、祖有功而宗有德。使顧成之廟、稱爲太宗、上配太祖、與漢亡極。建久安之勢、成長治之業、以承祖廟、以奉六親、<sup>④</sup>至孝也。以幸天下、以育羣生、<sup>⑤</sup>至仁也。立經陳紀、輕重同得、後可以爲萬世法程、雖有愚幼・不肖之嗣、猶得蒙業而安、至明也。以陛下之明達、因使少知治體者得佐下風、致此非難也（『漢書』卷四十八賈誼傳）。

(三七) 賈誼の対匈奴政策については、池田敦志「賈誼の対匈奴政策」、『早稲田大学文学研究科紀要』五五—四、二〇一〇年）を参照。また、賈誼の対諸侯王政策については、池田敦志「賈誼の対諸侯王政策と呉楚七国の乱」、『早稲田大学文学研究科紀要』五三—四、二〇〇八年）を参照。

(三八) 以上の経緯、ならびに劉歆説の最も重要な根拠が『春秋左氏傳』に求められていることについては、渡邊義浩「両漢における春秋三伝の相剋と国政」、『両漢における詩と三伝』汲古書院、二〇〇七年、『後漢における「儒教国家」の成立』汲古書院、二〇〇九年に所収）を参照。

(三九) 夫樹國固必相疑之勢。下數被其殃、上數爽其憂。甚非所以安上而全下也。<sup>①</sup>今或親弟謀爲東帝、親兄之子西鄉而擊、今吳又見告矣。……<sup>②</sup>欲天下之治安、莫若衆建諸侯而少其力。力少則易使以義、國小則亡邪心。令海內之勢如身之使臂、臂之使指、莫不制從。諸侯之君、不敢有異心、輻湊並進而歸命天子。雖在

細民、且知其安。故天下咸知陛下之明。<sup>③</sup>割地定制、令齊・趙・楚各爲若干國、使悼惠王・幽王・元王之子孫、畢以次各受祖之分地、地盡而止、及燕・梁・它國皆然。……地制壹定、宗室子孫、莫慮不王、下無倍畔之心、上無誅伐之志、故天下咸知陛下之仁（『漢書』卷四十八賈誼傳）。

(四〇) 推恩の制については、藤岡喜久男「推恩の令」、『北大史学』二、一九五四年）を参照。

(四一) 天下之勢方倒縣。凡天子者、天下之首、何也。上也。蠻夷者、天下之足、何也。下也。今匈奴嫚侮侵掠、至不敬也。爲天下患、至亡已也。而漢歲致金絮・采繒以奉之。<sup>④</sup>夷狄微令、是主上之操也。天子共貢、是臣下之禮也。足反居上、首顧居下、倒縣如此、莫之能解、猶爲國有人乎。……臣竊料、匈奴之衆、不過漢一大縣。以天下之大、困於一縣之衆、甚爲執事者羞之。

<sup>⑤</sup>陛下何不試以臣爲屬國之官以主匈奴。行臣之計、請必係單于之頸而制其命、伏中行說而笞其背、舉匈奴之衆、唯上之令（『漢書』卷四十八賈誼傳）。

(四二) 屬國については、熊谷滋三「前漢における属国制の形成」、『史淵』一三四、一九九六年）、典屬國については、熊谷滋三「前漢の典属国」、『福井重雅先生古稀・退職記念論集 古代東アジアの社会と文化』汲古書院、二〇〇七年）、屬國都尉については、鎌田重雄『秦漢政治制度の研究』（日本學術振興会、一九六二年）を参照。

(四三) 春秋三傳の華夷思想の相違、およびその展開については、渡邊義浩「両漢における春秋三伝の相剋と国政」、『両漢における詩と三伝』汲古書院、二〇〇七年、『後漢における「儒教国家」の成立』前掲に所収）を参照。

(四四) 贊曰、劉向稱、賈誼言三代與秦治亂之意、其論甚美、通達國

體。雖古之伊・管、未能遠過也。使時見用、功化必盛。爲庸臣所害、甚可悼痛。追觀孝文玄默躬行、以移風俗、誼之所陳、略施行矣。及欲改定制、以漢爲土德、色上黃、數用五。及欲試屬國、<sup>①</sup>施五餌・三表以係單于、其術固以疏矣。誼亦天年早終。雖不至公卿、未爲不遇也。<sup>②</sup>凡所著述五十八篇、掇其切於世事者、著于傳云〔漢書〕卷四十八 賈誼傳〕。

(四) 重沢俊郎「賈誼新書の思想」〔東洋史研究〕一〇—四、一九四九年)、宇野茂彦「賈誼新書札記」〔名古屋大學文學部研究論集〕一〇二、一九八八年)、城山陽宣「賈誼『新書』の成立」〔日本中國學會報〕五六、二〇〇四年)などを参照。

(四) 賈誼の「三表・五餌」政策については、手塚隆義「漢孝武帝の匈奴懐柔と賈誼の新書」〔史苑〕一〇—二、一九三六年)、森熊男「賈誼の「三表・五餌」政策について」〔岡大教育学部研究集録〕六八、一九八五年)を参照。

(四) 班固は、永元元(八九)年、竇憲に従って匈奴の討伐に従軍しており、賈誼の融和政策を認め難い政治的立場にある。なお、班固が竇憲の勝利を記念して書いた「封燕然山銘」は、『文選』卷五十六に収録される。

(四) 司馬遷が公孫弘の功令を高く評価することは、渡邊義浩「劉歆の「七略」と儒教一尊」〔東洋の思想と宗教〕三五、二〇一八年)を参照。

(四) 『漢書』卷二十二 禮樂志に、「(平)當以爲へらく、「漢秦の滅道の後を承け、先帝の聖徳に頼り、博受し兼聽して、廢官を修め、大學を立つ。河間獻王、幽隱を聘求し、雅樂を修興して以て化を助く。時に、大儒の公孫弘・董仲舒ら、皆以て音正雅に中ると爲し、之を大樂に立つ(平)當以爲、漢承秦滅道之後、賴先帝聖徳、博受兼聽、修廢官、立大學。河間獻王、

聘求幽隱、修興雅樂以助化。時、大儒公孫弘・董仲舒等、皆以爲音中正雅、立之大樂」とあり、成帝期の平當は、「大儒」の公孫弘と董仲舒が、河間獻王が招いた幽隱の士の雅樂を「大樂」の官に立てた、と言ったと記載している。

(五) 上策詔諸儒、制曰、蓋聞、<sup>①</sup>上古至治、晝衣冠、異章服、而民不犯。<sup>②</sup>陰陽和、五穀登、六畜蕃、甘露降、風雨時、嘉禾興、朱中星、山不童、澤不涸。麟鳳在郊藪、龜龍游於沼、河洛出圖書。父不喪子、兄不哭弟。北發渠搜、南撫交趾、舟車所至、人迹所及、跂行喙息、咸得其宜。朕甚嘉之。今何道而臻乎此。子大夫修先聖之術、明君臣之義、講論洽聞、有聲乎當世。<sup>③</sup>

敢問子大夫、天之道、何所本始。吉凶之效、安所期焉。<sup>④</sup>禹・湯水旱、厥咎何由。<sup>⑤</sup>仁・義・禮・知四者之宜、當安設

施。屬統垂業、物鬼變化、天命之符、廢興何如。天文・地理・人事之紀、子大夫習焉。其悉意正議、詳具其對、著之于篇。朕將親覽焉、靡有所隱〔漢書〕卷五十八 公孫弘傳〕。

(五) 弘對曰、臣聞、<sup>①</sup>上古堯・舜之時、不貴爵賞而民勸善、<sup>②</sup>不重刑罰而民不犯、躬率以正而遇民信也。末世貴爵厚賞而民不勸、深刑重罰而姦不止、其上不正、遇民不信也。夫厚當賞重刑、未足以勸善而禁非、必信而已矣。是故因能任官、則分職治。去無用之言、則事情得。不作無用之器、即賦斂省。不奪民時、不妨民力、則百姓富。有德者進、無德者退、則朝廷尊。有功者上、無功者下、則羣臣遜。罰當罪、則姦邪止。賞當賢、則臣下勸。凡此八者、治民之本也。故民者、業之即不爭、理得則不怨。有禮則不暴、愛之則親上。此有天下之急者也。<sup>③</sup>故法不遠義、則民服而不離。和不遠禮、則民親而不暴。故法之所罰、義之所去也。和之所賞、禮之所取也。禮義者、民之所服也、而賞罰順之、則民不犯禁矣。故晝衣冠、異章服、而民不犯者、此道素行



也（『漢書』卷五十八公孫弘傳）。

(五) 蓋聞、有虞氏之時、畫衣冠、異章服、以爲僂、而民不犯。何則。至治也。今法有肉刑三、而姦不止、其咎安在（『史記』卷十孝文本紀）。

(五三) 劉向は、『列女傳』卷六辯通に、文帝の肉刑廃止に関わり、齊の太倉の女の話を取録している。班固が、『史記』と共に『列女傳』を参照しながら、『漢書』卷二十三刑法志にこれを記載し、『文選』卷三十六 王元長永明九年策秀才文の注に引用される詩を詠んでいることは、下見隆雄『劉向『列女傳』の研究』（東海大学出版会、一九八九年）を参照。

(五四) 『荀子』王制篇に、「禮義なる者は、治の始め、君子なる者は、義の始めなり（禮義者、治之始、君子者、義之始）」とあるように、禮義を尊重するのは、『荀子』の特徴である。ただ、ここで展開されている議論は、現行の『荀子』ほどの論理的整合性はない。『荀子』の禮の重要性については、佐藤将之『荀子礼治思想的淵源与戦国諸子之研究』（国立台湾大学出版中心、二〇一〇年）、『參於天地之治——荀子礼治政治思想的起源與構造』（国立台湾大学出版中心、二〇一六年）を参照。

(五) 臣聞之、氣同則從、聲比則應。<sup>④</sup>今人主和德於上、百姓和合於下。故心和則氣和、氣和則形和、形和則聲和、聲和則天地之和應矣。故陰陽和、風雨時、甘露降、五穀登、六畜蕃、嘉禾興、朱草生、山不童、澤不涸、此和之至也。故形和則無疾、無疾則不夭。故父不喪子、兄不哭弟。<sup>⑤</sup>德配天地、明並日月、則麟鳳至、龜龍在郊、河出圖、洛出書。遠方之君、莫不說義、奉幣而來朝。此和之極也（『漢書』卷五十八公孫弘傳）。

(五六) 臣聞之、仁者愛也、義者宜也、禮者所履也、智者術之原也。致利除害、兼愛無私、謂之仁。明是非、立可否、謂之義。進退

有度、尊卑有分、謂之禮。擅殺生之柄、通壅塞之塗、權輕重之數、論得失之道、使遠近情僞必見於上、謂之術。<sup>⑦</sup>凡此四者、治之本、道之用也。皆當設施、不可廢也。得其要、則天下安樂、法設而不用。不得其術、則主蔽於上、官亂於下。此事之情、屬統垂業之本也（『漢書』卷五十八公孫弘傳）。

(五) 臣聞、堯遭鴻水、使禹治之。未聞禹之有水也。若湯之旱、則桀之餘烈也。桀・紂行惡、受天之罰。禹・湯積德、以王天下。<sup>⑧</sup>因此觀之、天德無私親、順之和起、逆之害生。此天文・地理・人事之紀。臣弘愚戇、不足以奉大對（『漢書』卷五十八公孫弘傳）。

(五) 弘復上疏曰、陛下有先聖之名而無先聖之名、有先聖之名而無先聖之吏。是以勢同而治異。先世之吏正、故其民篤。今世之吏邪、故其民薄。政弊而不行、令倦而不聽。夫使邪吏行弊政、用倦令治薄民、民不可得而化、此治之所以異也。臣聞、周公旦治天下、暮年而變、三年而化、五年而定。唯陛下之所志。書奏、天子以册書答曰、問、弘稱周公之治、弘之材能自視孰與周公賢。弘對曰、愚臣淺薄、安敢比材於周公。雖然、愚心曉然、見治道之可以然也。夫虎豹馬牛、禽獸之不可制者也。及其教馴服習之、至可牽持駕服、唯人之從。臣聞、揉曲木者不累日、銷金石者不累月。夫人之於利害好惡、豈比禽獸・木石之類哉。<sup>⑨</sup>暮年而變、臣弘尚竊遲之。上異其言（『漢書』卷五十八公孫弘傳）。

(五) この周公旦の政治評価も独自である。たとえば、周公旦がいかなる政治を行ったかについては、王莽も利用した『尚書大傳』の「周公政を攝するや、一年亂を救はんとし、二年殷に克ち、三年奄を踐し、四年侯衛を建て、五年成周を營み、六年禮を制し樂を作り、七年政を成王に致す（周公攝

政、一年救亂、二年克殷、三年踐奄、四年建侯衛、五年營成周、六年制禮作樂、七年致政成王」を用いることが多い。王莽による『尚書大傳』の利用については、渡邊義浩「王莽の革命と古文学」（前掲）を参照。

(六〇) 元朔中、代薛澤爲丞相。先是、漢常以列侯爲丞相、唯弘無爵。上於是下詔曰、朕嘉先聖之道、開廣門路、宣招四方之士。蓋古者任賢而序位、量能以授官、勞大者厥祿厚、德盛者獲爵尊。故武功以顯重、而文德以行褒。其以高成之平津鄉戶六百五十、封丞相弘爲平津侯。其後以爲故事。至丞相封、自弘始也。『漢書』卷五十八 公孫弘傳)。

(六一) (武帝) 及議欲放古巡狩・封禪之事、諸儒對者五十餘人、未能有所定。先是、司馬相如病死、有遺書、頌功德、言符瑞、足以封泰山。上奇其書、以問(兒)寬。寬對曰、陛下躬發聖德、統緝羣元、宗祀天地、薦禮百神、精神所鄉、徵兆必報。天地並應、符瑞昭明。其封泰山、禪梁父、昭姓考瑞、帝王之盛節也。

然享薦之義、不著于經。以爲、封禪告成、合祛於天地神祇、祇戒精專、以接神明。總百官之職、各稱事宜而爲之節文。唯聖主所由、制定其當。非羣臣之所能列。今將舉大事、優游數年、使羣臣得人自盡、終莫能成。唯天子建中和之極、兼總條貫、金聲而玉振之、以順成天慶、垂萬世之基。上然之。乃自制儀、采儒術以文焉。『漢書』卷五十八 兒寬傳)。

(六二) 福永光司「封禪説の形成—封禪の祭祀と神仙思想」(『東方宗教』六、七、一九五〇年、『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年に所収)。これに対して、目黒杏子「前漢武帝の封禪—政治的意義と儀礼の考察」(『東洋史研究』六九—四、二〇一一年)は、兒寬傳を主な典拠としながら、儒者の重要性を主張する。このほか、永井弥人「經学史から見た封禪説の形成」

(『中国古典研究』四二、一九九七年)、竹内弘行「司馬遷の封禪論—「史記」封禪書の歴史記述をめぐって」(『哲学年報』三四、一九七五年)などを参照。

(六三) 光武帝の封禪については、池田雅典「封禪儀礼に関する一考察—光武帝の「封」を視点として」(『大東文化大学漢学会誌』四七、二〇〇八年)、「漢代の封禪儀礼—「封禪」から「封禪」へ」(『大東文化大学漢学会誌』四八、二〇〇九年)を参照。

(六四) 『漢書』卷三十 藝文志 六藝 禮に、「古封禪羣祀 二十二篇、封禪議對 十九篇、漢封禪羣祀 三十六篇」と著録される諸書は、儒者の側から封禪の祭祀をまとめたもので、劉向・劉歆のころには封禪に対する儒教の文飾が完了していたことを示す。

(六五) 既成、將用事、拜寬爲御史大夫、從東封泰山、還登明堂。寬上壽曰、臣聞三代改制、屬象相因。間者聖統廢絶、陛下發憤、合指天地、祖立明堂・辟雍、宗祀泰一、六律・五聲。幽贊聖意、神樂四合、各有方象、以丞嘉祀、爲萬世則、天下幸甚。……『漢書』卷五十八 兒寬傳)。

(六六) 金子修一「中国—郊祀と宗廟と明堂及び封禪」(『東アジアにおける日本古代史講座』九、学生社、一九八二年、『中国古代皇帝祭祀の研究』岩波書店、二〇〇六年に所収)。

(六七) 贊曰、公孫弘・卜式・兒寬、皆以鴻漸之翼、困於燕爵、遠迹羊豕之間。非遇其時、焉能致此位乎。是時、漢興六十餘載、海內艾安、府庫充實、而四夷未賓、制度多闕。上方欲用文武、求之如弗及。始以蒲輪迎枚生、見主父而歎息。羣士慕嚮、異人並出。卜式拔於芻牧、弘羊擢於賈豎、衛青奮於奴僕、日磾出於降虜、斯亦曩時版築・飯牛之朋已。漢之得人、於茲爲盛。儒

雅則公孫弘・董仲舒・兒寬、篤行則石建・石慶、質直則汲黯・卜式、推賢則韓安國・鄭當時、定令則趙禹・張湯、文章則司馬遷・相如、滑稽則東方朔・枚皋、應對則嚴助・朱買臣、曆數則唐都・洛下閎、協律則李延年、運籌則桑弘羊、奉使則張騫・蘇武、將率則衛青・霍去病、受遺則霍光・金日磾、其餘不可勝紀。是以興造功業、制度・遺文、後世莫及。……（『漢書』卷五十八 公孫弘・卜式・兒寬傳贊）。

（六八）渡邊義浩「『古典中国』の形成と王莽」（『中国—社会と文化』二六、二〇一一年）を参照。

（六九）詔因曰、司馬遷著書、成一家之言、揚名後世。至以身陷刑之故、反微文刺譏、貶損當世。非誼士也（『文選』卷四十八 班固 典引）。「典引」については、渡邊義浩「班固の賦作と『雅・頌』」（『東洋研究』一九四、二〇一四年、「『古典中国』における文学と儒教」汲古書院、二〇一五年に所収）を参照。なお、班固までの『史記』への評価には、嘉瀬達男「諸子としての『史記』—『漢書』成立までの『史記』評価と撰続状況の検討」（『立命館文学』五九〇、二〇〇五年）がある。

