

## 陸 賈 新 語 札 記

——思想史の觀點より見たる——

宇 野 茂 彦

『陸賈新語』の文獻批判について一通りの回顧をしてみると、明、弘治本の錢福の序は、「其の言、既に（司馬）遷の傳と合して、篇次、今に至るまで訛らず。且つ雄偉粗壯、漢中葉以來の及ばざる所、其の眞本たること疑ひなし」と述べるが、『四庫提要』で初めて偽書と疑ひ、問題が発生した。

『四庫全書總目提要』では、「其れ殆んど後人の依託にして賈の原本に非ざるか」と述べて偽書であらうといふ。その理由は三點あつて、(一)、漢書司馬遷傳に、遷は戰國策、楚漢春秋、陸賈新語を取つて史記を作つたとあるが、新語の文章は一つも史記に見えない。(二)、王充の論衡、本性篇に陸賈を引用してゐるが、今本にその文がない。(三)、道基篇末に穀梁傳を引くが、穀梁傳は漢武帝の時始めて出たもので時代が牴牾する。といふのである。そして、馬總の意林や李善の文選注の新語の引用例によつて「其の僞は猶ほ唐の前に在るが似し」と述べる。この提要の説は誤りを含んでゐることは既に複數の先人によつて指摘されてゐるが、尤も詳密に論じたものは、余嘉錫「四庫提要辨證」であらう。余嘉錫は、從來の目錄家は皆、『新語』を陸賈の作としてゐ

る。提要に至つてその僞作なることを初めて疑つたのであるが、その考ふる所は極めて紕繆であり據るに足りないとして、逐一反駁を加へてゐる。

前記の(一)に對しては、『漢書』司馬遷傳、或は他の古書にも、司馬遷が『新語』を取つて『史記』を作つたといふ文章は存在しない。高似孫の『子略』の誤りを原典を確めもせずに襲つたものであらうといふ。(二)に對しては、漢志には陸賈二十三篇とあり、新語十二篇の他にも著述があつたことが分るのであり、『論衡』本性篇も、「陸賈曰」とあつて「新語曰」とは稱してゐない。従つて、本性篇の引用は、二十三篇の中のもので、今本新語にその文がなくとも異とするに足りない。『論衡』には他に書虚篇、薄葬篇にも陸賈を引くが、いづれも今本には見えない部分である云々。(三)に對しては、穀梁傳が武帝の時初めて世に出たといふ説は存在しないと述べて、『桓譚新論』『禮記』王制疏引鄭玄説、『漢書』儒林傳を擧げてゐる。儒林傳では、武帝の時代の瑕邱江公が穀梁春秋と詩を魯の申公から受けたとあるが、申公の師は詩のみならず春秋についても浮邱伯であるに違ひない。浮邱伯と

陸賈とは同一時代の人で、面識があつた可能性を具體的に指摘してゐる。經傳の傳授に關して、子夏—穀梁赤—孫卿—浮邱伯—申公—江公といふ系譜で考へられ、『新語』資質篇に見える鮑邱は即ち浮邱伯であつて、陸賈の學は浮邱伯から出たものといふ。そして、辨惑篇の夾谷の會の事、至德篇の魯莊公築臺の事、明誠篇の鶴之退飛、隕石の事など<sup>(3)</sup>いづれも穀梁の説を用ゐてゐることを指摘し、従つて道基篇に穀梁傳を引く事も決して異とするに當らないといふ。

余嘉錫の説は定論といふべきであらう、我が國でも、宮崎市定博士は陸賈新語を眞本とし、金谷治博士は現在の『新語』を漢志にいふところの陸賈二十三篇の殘卷と考へられてゐる。

なほ、唐以降の問題として、宋の王應麟が『新語』の今世に存するものは、道基・術事・輔政・無爲・資質・至德・懷慮の七篇のみであると述べてゐる。「玉海」卷五十五)しかし、王應麟とは同時の人である黄震の『黃氏日抄』卷五十六に『新語』十二篇として、現在と同じ篇目が記されてゐるから、王應麟の見たものは殘缺本といふことになる。また唐魏徵編の『群書治要』(卷四十)に『新語』十七條を引いてゐるが、これには辨惑、本行、明誠、思務の王應麟が見られなかつた四篇の文が含まれるので、唐初の傳本は明本(即ち現行本)と變らなかつたであらうことなど、この件もやはり「四庫提要辨證」に詳かである。<sup>(4)</sup>

『新語』十二篇の第一を道基篇と名づくが、この道基篇は、大旨『新

語』全體の最も根本の論を述べたものといへる。冒頭に「傳曰、天生萬物、以地養之、聖人成之、功德參合、而道術生焉」と述べ、以下、ほどこの天、地、聖人の順に、その内容を説いてゐる。

「天、萬物を生じ地を以て之を養ふ」とは、「張日月、列星辰序四時、調陰陽、布氣治性、次置五行」から始つて、萬物を生じ、群生を養育し、かつ、そこにある種の秩序性を與へてゐるのであつて、「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」といふ統括の主體である。この天は、つまり無論、單なる形象としての天にとどまるものではなく、いふならば自然の理法としての天と稱してよいであらう。「聖人之を成す」とは、道基篇の後文、天地を述べた後に「先聖乃仰觀天文、俯察地理、圖書乾坤、以定人道」とあつて、自然の理法を察して人道を定めたといふことであり、易繫辭傳に述べる所と極めて類似してゐる。明誠篇にも「易曰、天垂象、見吉凶、聖人則之」と繫辭傳の語を引用して「天出善道、聖人得之」と述べてゐる。「功德參合」といひ、天地聖人の三者の徳が合すると述べてはゐるが、この理法的な天は地や聖人に優先するものである。<sup>(5)</sup>

さて、理法的な天から道術が生ずるといふのであるが、道術といふ語は分り難い。

道術といふ語は、例へば『呂氏春秋』の任數篇に「因者君術也、爲者臣道也、爲則擾矣、因則靜矣。…故曰君道無知無爲而賢於有知有爲、則得之矣。…桓公得管子、事猶大易、又沉於得道術乎。」とか、或は執一篇に「田駢以道術說齊王、…田駢對曰、臣之言、無政而可以得政、

：因性。任物。而莫不宜當。」とあり、田駢は非十二子篇では慎到と竝べられて批判される黄老に基づく刑名法術を説く人物である。任數・執一兩篇は、道術の内容を因、また因性任物といふ黄老的法術としてゐるのであり、道術は無爲にして治めるといふことであつて、道家的意味合を確かに含んでゐる語なのである。

しかし、この『新語』に於ては、道基篇の後文に「天人合策、原道悉備」とあるのを見ると、原道とは本源である道理であらうから、道術と述べてゐるけれども結局はこの原道とほゞ同内容と考へてよいと思はれる。むしろ原道の方が適當のやうに思はれるのであるが、たゞ道術の術の意が加へられることによつて、『新語』の考へる道の把握の仕方に、一つの性格づけがなされてゐるといへよう。第二篇を術事と名づけるが、ここでは、例へば「天道調四時、人道治五常、周公與堯舜合符瑞、二世與桀紂同禍殃、文王生於東夷、大禹出於西羌、世殊而地絶、法合而度同、故聖賢與道合、愚者與禍同。」といふやうに、君主の治術の中に普遍的な道があることをいつてゐて、そのやうな普遍的な治道を道術といふ場合が見られる。即ち「道術蓄積而不舒、美玉韞匱而深藏、故懷道者須世、抱璞者待工」のやうに、道術に政治上の術といふ從來の意味があるが、『呂氏春秋』の述べる因性任物とはまた異なるのである。道を懐く、あるいは道術の蓄積といふのは、資質篇の「網紀存乎身、萬世之術藏於心、然身不用於世……」と相應するのであつて、これを以て言ひかへるならば、道とは網紀であり、術とは萬世の術であるわけである。

そして「道を懐く」といふことが要請されてゐるのであるが、至德篇に「穰道者衆歸之、恃刑者民畏之……故設刑者不厭輕、爲德者不厭重」とあり、(穰道は讀み難いが、懷道或は仗道と同意と考ふべきと思はれる。)この道は刑と對比され、後文はまた徳と刑と對比してゐるのを見れば、道はまた徳とも密接な關係があることが分り、「君子握道而治、據徳而行」(道基)といふやうに述べられる。この場合、道を抱くことと道を握るといふことは、治のために必要な本體的な原理を體認することであらうし、また、徳によつて行ふといふのは、それを施策に表はすこととなるであらうか。「湯擧伊尹、周任呂望、行合天地、徳配陰陽」(道基)とか、「故聖賢與道合、愚者與禍同、懷徳者應以福、挾惡者報以凶」(術事)のやうに、道を懐くと同様に徳を懐くといふ表現もあり、道と徳とは極めて類似した概念として述べられる場合があるのである。

この道と徳とを合した道徳といふ語も、しばしば用ゐられてをり、<sup>(9)</sup>「治以道徳爲上、行以仁義爲本」(本行)とあるやうに、道徳はまたその内容としては仁義といふことになる。それゆゑ、道基篇の後部には「守國者以仁堅固、佐君者以義不傾」とか「鹿鳴以仁求其群、關雎以義鳴其雄」或は「春秋以仁義貶絶」などのやうに、繰返し仁義の治について述べるのである。

慎微篇の「君傾而不扶、國危而不持、寂寞而無鄰、寥廓而獨寐、可謂避世、非謂懷道、則不忠也」によれば、「道を懐く」といふ表現は、決して世を避けるといふやうな道家者流の意味ではない事が分る。

「道不本於天地、可言而不可行也」(懷慮)のやうに、道は施行されなければならぬのである。

全篇を通じて『新語』の道の概念は、常に政治を意識し、一見原理的、本體的な道を論じてゐるやうであつて實はそれを施策上、或は行動の問題として認識してゐるのである。原道、道術、道徳などと少しづつ變化して表現されてゐる道ではあるが、道術といふ語は、特に道を治や行といふ観点から表現したものと考へられるわけである。

『新語』は、道徳と仁義とを大きく採上げて稱揚してゐるのであるが、更に、これを個別に述べるだけでなく、並列してゐる所が、一つの特徴であると思はれる。

「君子握道而治、據徳而行、席仁而立、杖義而彊」、(道基)

「道唱而徳和、仁立而義興」(術事)

「先仁義而尙道徳」(懷慮)

「治以道徳爲上、行以仁義爲本」(本行)

「乃道徳不存乎身、仁義不加於天下也」(本行)

「聖人卑宮室、而高道徳、〇〇服而謹仁義」(本行)

道や徳は無論『論語』にも見え、儒家の思想の中にある概念であるが、同時に『老子』なども上篇を道經、下篇を徳經といふからみて、道家思想でも用ゐられる概念である。そして道徳と熟語にする例は『論語』『老子』共に見えない。

『荀子』には勸學、儒效、王制、王霸、議兵、疆國、正論、賦、堯

問篇などに多數見え、「道徳之極、禮之敬文」(勸學)とか、「全道徳、致隆高」(王制)、「積禮義、尊道徳」(議兵)、「道徳純備、智惠甚明」(正論)といったやうに、無論、儒家的な意味で禮義などと同様の意味で用ゐられてゐる。『呂氏春秋』にも、異賢篇などに「道徳之至言」などと見えてをり、要するに戰國末期頃には普通に使はれた語彙であらうと思ふ。

仁義は『孟子』『墨子』『荀子』などで、既によく用ゐられる語彙である。

道基篇の「席仁而立、杖義而彊」は、「孟子」の「仁、人之安宅也、義、人之正路也」の延長上にある考へ方であると見られる。道基篇には「聖人懷仁仗義、分明織微、忖度天地、危而不傾、佚而不亂者、仁義之所治也」といひ、後部はすべて仁義の治を述べてゐる。また、輔政篇に「聖人居高處上、則以仁義爲巢」とあるのもやはり、仁、人之安宅といふ考へ方である。要するに、道徳も仁義も、従来の儒家の語を用ゐてゐるのであるが、これを並べて説く所は從來見られなかつたものである。

この道徳仁義の並列の意圖を忖度するなら、道徳の概念が先述の如く、當時合理的と觀念されてゐた理法的「天」に基づくことを利用しつつ、その道徳の内實として仁義を提示し主張するといふことであつたと思はれる。

道基篇には歴代の聖人の功業について順次記してゐるが、これによ

つて『新語』の歴史觀をみることにする。

歴代の聖人を、ここでは、先聖—神農—后稷—奚仲—臯陶—中聖—後聖といふ順序で述べてゐる。もし神農・后稷のやうに個有名詞で通貫するならば、「先聖乃仰觀天文、俯察地理、…」から推して、繫辭傳と比較され、この先聖は包犧に相當するであらうし、また中聖は、「中聖乃設辟雍庠序之教、…」よりして文武周公を指すのであらうし、後聖は、「後世乃定五經、明六藝…」よりして孔子を指すのであらう。しかし、道基篇は先聖、中聖、後聖と神農、后稷、奚仲、臯陶といふ二種類の異質な順序を敢て用ゐてゐるわけである。

『荀子』では、例へば非相篇に「令後王而道上古」とあり、上古の語が見えるが、この上は特に上中下の上ではなくて、上代即ち古と同意と思はれる。『荀子』では、先王と後王とをいふやうに、古と今、もしくは遠と近。といふ見方であつて、三分する考はないやうである。

先行するものとして、むしろ『孟子』滕文公下篇で「一治一亂」を説き、「禹抑洪水、而天下平、周公兼夷狄驅猛獸、而百姓寧、孔子成春秋、而亂臣賊子懼」といひ、禹・周公・孔子の三聖の功業を述べるものがある。一治一亂といふことからこれを循環的史觀と見ることもできようし、また、進歩史觀と見る説もあるが、かうした記述の傾向は、後の『韓非子』『新語』も同様である。たゞ『新語』は進歩史觀的觀念が幾分強いやうに思はれる。

單に時代區分といふことなら、先秦諸子の中で三分説を述べるもの

陸賈新語札記(宇野)

に『商君書』開塞篇に「上世親親而愛私、中世上賢而説仁、下世貴貴而尊官」の語がある。これも一種の社會變遷觀のもとに述べられたものであらうが、今しばらくおく。

『韓非子』五蠹篇には、その冒頭に、上古(有巢氏・燧人氏)、中古(鯀禹)、近古(湯武)、當今之世(新聖)といふ區分によつて、各聖人の功業が示されてゐる。これは、「古今異俗、新故異備」と述べるやうに、古を以て今を律することはできないといふ法制定上の立論の根據となる史觀であつて、法家にとつてこの史觀は必然的なものがある。そして、かうした論は、戰國期の經濟や社會の發展の結果として生れる思考であらうと思ふ。

繫辭傳では「上古結繩而治、後世聖人易之以書契」の様に、上古と後世聖人の對比があり、また、「易之興也、其於中古乎…」とあり、中古といふ概念も見られる。その一方で、包犧—神農—黃帝堯舜といふ系譜も述べてゐて混在してゐるのは『新語』と同じであるが、三古といふ考へ方は結局、儒家にあつては、易の中に採入れられたのであつて、『漢書』藝文志に易の成立を述べて、「人更三聖、世歷三古」といつてゐる。韋昭の注では、三聖は伏羲・文王・孔子といひ、孟康は「伏羲爲上古、文王爲中古、孔子爲下古」といつてゐる。

『新語』はこのやうな三古の説を、儒家としてはかなり早く採入れたことになるのであらう。

『新語』のこの議論は、前述『韓非子』の議論に似るところがあるが、『韓非子』が「聖人期修古、不法常行、論世之事、因爲之備」

と述べて、新しい情況に應じて備をなすのであり、常行に法らないと言ふのは違つてゐる。術事篇で「世俗以爲自古而傳之者爲重、以今之作者爲輕、淡於所見、甘於所聞」といふやうに確かに尙古を否定するかのかの如き言葉もあるが、この後文で結局は「古人之所行者、亦與今世同、立事者不離道德」と述べ、古今を通じて法るべき道德があること、また、懷慮篇でも「斯乃持久之道、常行之法也」と、常行之法を主張するわけである。<sup>(16)</sup> たゞ、この常行之法は道德であつて、一にそれは人の問題であるから、明誠篇では「安危之效、吉凶之〇、一出於身、〇〇之道、成敗之驗、一起於行、堯舜不易日月而興、桀紂不易星辰而亡、天道不改、而人道易也。」或は「故世衰道亡、非天之所爲也、乃國君者有所取之也」、世道の興廢は人の責任であることをいふ。また、恩務篇で「昔舜禹因盛而治世、孔子承衰而作功、聖人不空出、賢者不虛生、…而歸於善、斯乃天地之法、而制其事、則世之便而設其義、故聖人不必同道」、「聖人必ずしも道を同じくせず」と述べるのは一見矛盾するやうであるが、やはり天地之法といふのは常行であつて、表面上の方法(この道はさういふ意であらう)は異るといふものと思はれる。即ち、『韓非子』は常行之法を否定するのに對し、『新語』は常行之法を説いて、特にその内容を天(自然・理法)に基づく道德としてゐるのである。

『新語』の聖人の竝べ方を見て、もう一つ指摘せねばならないのは、  
卓陶を採上げてゐる點である。

卓陶乃立獄制罪…民知畏法、而無禮義、於是中聖乃設辟雍庠序之教、

以正上下之儀明父子之禮…禮義獨行、綱紀不立、後世衰廢、於是後世乃定五經明六藝、

ここには法から禮義へ、禮義から經藝(文字化された聖人の典籍)へと一歩歴史觀が示されてゐる。『春秋左氏傳』などを見れば、禮俗の世から成文法の世へ推移するといふのが現實の社會變遷であらうし、思想史としても『荀子』の禮思想から『韓非子』の法思想が出てくるのである。『新語』では、それを殊更に法より禮義を進歩したものと觀て、このやうな配列を行つたものであらう。この裏にはやはり秦の法治主義に對する批判の觀念があるのではなからうか。なほ、『新語』が漢初の一般的風潮と同様に、秦の法治主義を批判してゐることは明かである。例へば無爲篇では「秦非不欲爲治、然失之者、乃舉措暴衆、而用刑太極故也」と言つてゐる。

『新語』は、黃老道家の用語を雜へてゐることは、既に云はれてゐるし明白なことである。道德仁義の併稱の場合、先述の如く道德は儒家に於ても用ゐられてゐる語ではあるが、その内容を見れば、幾分黃老的な意味合が加味されてゐたし、例へば、「君子握道而治、據德而行、席行而坐、杖義而彈、虛無寂寞、通動無量」(道基)のやうに、仁義と竝べて虚無寂寞などといふ語が述べられる所に、それが見て取れるのである。そして、最も顯著なのは無爲篇の敘述であらう。

「昔虞舜治天下、…寂若無治國之意、漠若無憂民之心」とか、「秦始皇帝、設爲車裂之誅、…築長城於戎境、…蒙恬討亂於外、李斯治法於

内、事逾煩、天下逾亂……と述べて、無爲の治といふことを主張してゐるが、これは結局、政治の最良の状態は無爲にして治まるのが良いといふことに過ぎないのであつて、施策が一切無爲でよろしいといふことは幾分相違してゐる。そこで、後半部になると「夫法令者、所以誅惡、非所以勸善、故曾閔之孝、夷齊之廉、豈畏死而爲之哉、教化之所致也」と述べ、道家の無爲とは異り、勸善そして教化を主張するのである。<sup>(17)</sup> 教化といふことになれば、「上之化下、猶風之靡草也」と論孟の述べる通りの教化論であつて「堯舜之民、可比屋而封、桀紂之民、可比屋而誅者、教化使然也」と名句を述べて、最終的には、君徳の涵養、君主がその身を正すといふことに結論を置いてゐる。

君主の戒めるべき態度としては、秦始皇の宮室を廣大にした驕奢靡麗、齊の桓公の好色、楚の平王の奢侈縱恣などを擧げて、極力節儉を進言してゐる。<sup>(18)</sup>

無爲篇はそも／＼冒頭より「夫道莫大於無爲、行莫大於謹敬」と述べて、無爲のみではなく謹敬をいつてゐる。この「道莫大於無爲」は一見、『老子』の「道常無爲、而無不爲」(三十七章)を想起させるのであるが、無爲篇に述べる所によれば、この道とは、道術的なもので君主が執り持つ一つの態度に過ぎないやうである。結局のところ、無爲篇は、無爲より説き起して、一轉して儒教的教化論を述べてゐるわけである。

なほ、無爲といふことに關聯しては、慎微篇に「乃苦身勞形、入深山求神仙、弃二親捐骨肉、絶五穀廢詩書、背天地之寶、求不死之道、

陸賈新語札記(宇野)

非。所以。通。世。防。非。者。也」或は「夫播布革、亂毛髮、登高山、食木實、；忽々若狂痴、；當世不蒙其功、後代不見其才、君傾而不扶、國危而不持、寂寞而無鄰、寥廓而獨寐、可謂避世、非謂懷道者也」などは神仙思想を完全に否定してゐるし、君國のために盡力しないこと、その才能を發揮しないことなども否定してゐるのであつて、その無爲の主張も君主の態度、無爲の治といふ極めて限られた範圍でしか述べてゐないことになる。<sup>(19)</sup>

以上見てきたやうに『新語』は確かにかなり傳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黃老道家の用語や概念、或は法家的歴史觀が入つてゐるのは、要するにそれが當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らう。<sup>(20)</sup>

ところで、先述の如く今本『新語』が陸賈の著作であるとするところは、ほとん定論となつてゐるのであるが、『四庫提要』が述べなかつた問題點も、多少残つてゐる。

慎微篇に「今上無明王聖主、下無貞正諸侯、誅鋤姦臣賊子之黨、解釋疑繆紕繆之結、然後忠良方直之人、則得容於世而施於政」といふ言葉があり、『新語』が陸賈傳の述べる通り、漢初天下統一の時に高祖に對して奏上されたものであるなら、誠に不適當に思はれるのである。これについて、宮崎博士は「今上戴明王聖主、下擁貞正諸侯」と

直して校訂されるが、どうも根據に乏しいやうに思はれる。金谷博士は、現在の『新語』は奏上された十二篇ではなく、漢志にいふ陸賈二十三篇(これは新語十二篇を含むと考へて)の殘卷と考へ、慎微篇のこの文を呂后時代の憤懣と見れば何の不都合もないばかりか、姦臣賊子以下の文もよく理解できるといふ。<sup>(21)</sup>これで一應解決がつくかとも思ふが、さうすると、『新語』は子囊本のやうに『陸子』と稱すべく、陸賈の著述としても時代は文帝の時まで下ることになる。なほ、思務篇にも「今之爲君者則不然、治不法乎堯舜、而曰今之世不可以道德治也」とあるのは、やはり奏上の語としては不適當である。

思想史上の資料としてこの『新語』が時代が確かであるなら興味深いことが、幾つかある。

先づ第一に「後聖乃定五經明六藝」(道基)と五經六藝の語が早くも用ゐられてゐること。しかも、「經藝」といふ兩者を合せた語もある。<sup>(22)</sup>『荀子』勸學篇に「誦經」といふ語があり、また『荀子』では春秋が經と考へられたらしいから、詩書禮樂春秋を經として五經といふ概念も既に存在したのであらうか。經藝の語から推すとこの兩者は類似のものやうであるのだが、すると、六藝は禮樂射御書數ではなくて六經の方であるらしい。『莊子』天運篇に「丘(孔子)治詩書禮樂易春秋六經、自以爲久矣」とあり、經書を永遠のものとして考へる態度などは、この『新語』の經藝觀と類似するのであるし、天運篇が秦漢の際のものとするれば、『新語』と相呼應することになる。六經と五經を比べた時、<sup>(23)</sup>五經では易が除かれるのか、それとも樂が除かれるのかといふ問題も

ある。<sup>(26)</sup>徐復觀は、五經六藝や經藝の並稱は經學史上、大きな啓發性があると言つてゐる。しかし、なほ果して漢初に五經の概念が成立してゐたか、成立してゐたとすると五者は何であつたか、検討を要すると思ふ。

術事篇に「天道調四時、人道治五常」とあり、この五常はやはり仁義禮智信であらうと思はれるのだが、すると董仲舒以前の用例といふことになる。或は尙書偽古文の泰誓下篇の五常とすると、舜典の五典と同じ父義、母慈、兄友、弟恭、子孝であらうか。これも問題であらう。<sup>(27)</sup>

五常の成立には五行思想が關はると考へられるが、『新語』では、道基篇に「調陰陽、布氣治性、次置五行」とあり、この五行は、木火土金水であらうが、この一語があるだけで、『呂氏春秋』應同篇に見える五帝德思想とか、月令のやうな時令的五行説などは見られない。『荀子』には五行思想はほとんどないやうで、<sup>(28)</sup>漢代では『春秋繁露』や易に於て五行が採入れられてくるわけであるが、『新語』は五行の一語はあるものの、なほ『荀子』に近いと思ふ。

『新語』には幾つかの他書の引用がある。道基篇末の穀梁傳の引用については、『四庫提要辯證』が、異とするに當らないと證明してゐることは先述の通りである。『詩』や『論語』の引用文が數條あり、『老子』の引用も一條(思務)があるが、これらは別段問題はないと思ふ。このやうな儒家の書に『老子』が堂々と引用されたのは、『老子』が漢初に重い價值をもつたといふ通説を證するものであらう。たゞ、



「易に曰く」が三條あり、そのうちの二條は緊辭傳を引用すること、  
 「孔子曰」として『孝經』の語句が一條引かれてゐることは、それぞ  
 れの成立の問題と關はつて興味深い點である。

註

(1) 參照論文は以下の通りである。

金谷治 「陸賈と婁敬—漢初儒生の活動」。東洋史研究十五—三。(のち

『秦漢思想史研究』所收)

宮崎市定 「陸賈新語道基篇の研究」。東方學二十五卷。

宮崎市定 「陸賈『新語』の研究」。京都大學文學部研究紀要九。

内山俊彦 「漢初儒家における自然認識と政治意識」。山口大學文學會誌

二十四。

徐復觀 「漢初的啓蒙思想家—陸賈—」。大陸雜誌五十二—二。

鹽出雅 「陸賈新語について」。池田末利博士古稀記念東洋學論集。

(2) 唐晏『陸子新語校注』嚴可均『鐵橋漫稿新語攷』胡適『陸賈新語考』な

どがあると、宮崎博士、徐復觀が述べてゐる。

(3) 徐復觀前掲論文では、更に至德篇の「昔管厲、齊莊、楚靈、宋襄、襄大

國之權」以下の宋襄の泓之戰の件を加へてゐる。

(4) 『新語』の刊本は、明の弘治本(四部叢刊はこの印本) 范氏天一閣本、

漢魏叢書本の三種は同一系統のものといふ。これと少し相違があるのが

「子象」所收本で、主として子象本によつて校訂したものに唐晏の『新語

校注』(龍溪精舍叢書所收)があり、また、宋翔鳳の『浮溪精舍叢書』中

の『新語』は、更に群書治要をも用ゐて校訂してゐるといふ。

この論文に用ゐた底本は全く便宜によつて四部叢要所收の弘治本を用ゐ、

他に適宜、子象本と群書治要卷四十を參照した。

(5) 以上の點は内山氏前掲論文に詳かである。曰く「天はそれ自體が一つの

自然的存在であるに止まらず、日月星辰四時陰陽等々の諸自然現象を實現

陸賈新語札記(宇野)

せしめ、萬物(群生)を生育するもの、すなわち、宇宙の現象を決定する  
 理法として表象されており、よつて地や聖人に優越する」。

(6) 『荀子』にもたゞ一箇所、哀公篇に「孔子對曰、所謂士者雖不能盡道術、

必有率也」とあるが、この道術は單に治術ぐるゐの意であらう。

(7) 瑛の字は子象本による。

(8) 據の字は子象本による。

(9) 治以は群書治要による。治の意は對象をさめる、政治の意にとるのが  
 普通であらうが、『禮記』に「治躬」の例もあるので、行と同様、自己を

修めるの意にもとれよう。

(10) 子象本による。

(11) 群書治要による。

(12) 易繫辭下「古者包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、…」

(13) 宇野精一「孟子の歴史觀」宇野哲人先生白壽記念東洋學論叢。

(14) なほ、宮崎博士は陸賈は一治一亂を説いたとされるが、この敘述にさ

う受取れる點がないではないが、重點は進歩發展の面にあり、その點で

『孟子』よりは「韓非子」に近いと思ふ。一治一亂説は基本的には循環史

觀であるはずである。

(15) 常行は常可と作る版もある。陳奇猷『韓非子集釋』は、常可をよしとす

るが、どちらがよいか何ともいへない。意味はさして變らないと思ふ。説

明の便宜で『新語』の「常行」の語と合せておく。

(16) この點、後王思想との關聯を宮崎、金谷兩博士とも指摘されてゐる。鹽

出氏は「荀子の歴史觀には進化論的などころはなく、その點荀子とは違ひ、

むしろ法家の歴史觀に近いと言へるかも知れない。だが、天に則るといふ

主張からすれば、そこには古今同一の部分があるのであり、荀子の後王

思想と同じものを見出すことができよう」と述べる。私は、後王思想とは

少し違ふやうに思ふ。後王は先王と同等の權威があるのは古今一度ゆゑと

する觀點は『新語』とほぼ同じであるが、「後王に法りて制度を一にす」

とあるやうな、後王作禮の面は『新語』では餘り説かれてゐないやうに思

- はれる。
- (17) 至德篇でも徳の内容として「君子之爲治也、塊然若無事、寂然若無聲……於是賞善罰惡、而潤色之、興辟雍庠序而教誨之」と述べる。
- (18) 無爲篇は節儉を述べるが、十二篇はすべて結局のところ君主を戒めてゐるのであつて、例へば輔政篇は政治の輔佐者を誤つてはならぬこと。辯惑篇は朋黨の讒や阿諛の言に惑はされてはならぬこと。また資質篇は在野の士がしばし上に認められずに埋もれてしまふことを述べてゐるなど、すべて資治の言であるから、陸賈の傳にある『新語』奏上の事と相應する内容といへよう。『新語』の書名は、陸賈傳によれば帝の左右が名づけたもののやうである。藤塚郷『論語總説』によれば、語には(イ)、答述、(ロ)論難、(ハ)諺又は格言、(ニ)物語、の四通りの意味がある(九頁)といふ。とすると、『新語』は帝の要望に應へたものであるから、語は答述の意であらう。新については宮崎博士が述べてゐる。
- (19) この神仙思想の批判は、陸賈の行動と符合するもので、『史記』(卷九十七)や『漢書』(卷四十三)に示される傳記によれば、呂后の時代に隱退した陸賈は、山に籠るといふやうなことではなく、人生を樂しまうとする現実的な姿勢があるし、また、なほ國君のために盡力する姿勢は、陳平を陰で援助したことなどに見ることが出来る。この點については、金谷前掲論文中の(一)に詳しい。
- (20) この結論は、金谷博士の道家思想の折衷によつて儒家政治思想を再構成したものといふ見解に賛同するもの。徐復觀の儒家の仁義と道家の無爲を結合した儒道の並行互用とする見解と幾分異なる。
- (21) 金谷前掲論文、(二)の部分。
- (22) 平堯舜は子巢本による。
- (23) 他に「五經之本末、道德之眞僞」(術事)「表定六藝」(本行)「聖人防亂以經藝」(道基)「極經藝之深」(懷慮)
- (24) 諸橋徹次『經學研究序説』六頁〜十六頁によれば、先秦にあつては諸子に於て典籍を經といひ、儒家系では傳といつた。また、『荀子』勸學篇に「夫れ學は誦經に始まり習禮に終る」とあり、多分、詩・書・禮・樂・春秋を指したものでらしいといふ。七頁〜八頁。平岡武夫『經書の成立』第二章二、三十二頁には「前漢に學官に立つた五經のうち、易と春秋とは、漢代に至つてその經典性を確立したものである。」とある。これによれば、漢初に五經などといふ觀念は存在するはずがないわけである。
- (25) 諸橋『經學研究序説』十二頁。
- (26) 徐復觀 前掲論文 註一八「僅新語五經六藝兩名並列、且爲兩名之最早出現、以意推之、以禮樂爲主、則稱六藝、去樂而以詩書爲主、則稱五經。……」
- (27) 道基篇で人倫を述べて「父子之親、君臣之義、夫婦之道、長幼之序」といふ。これは勿論『孟子』滕文公上の五倫と類似するが、夫婦の別が異り、朋友信有りが落ちてゐる。しかし、これは『新語』の文章體からみて、對句表現を多く用ゐようとしてゐるから四句にして朋友を落したとも考へられる。
- (28) 『荀子』では、勸學篇に五色、五聲、五味などの語があるが、どれ程五行思想と關はりがあるか。また非十二子篇の思孟五行は、なほ不明であるが、最近の論では木火土金水ではなくて徳行の意のやうである。
- (29) 辯惑篇「易曰、二人同心、其義斷金」は、繫辭上では「其利斷金」とある。明誠篇「易曰、天垂象、見吉凶、聖人則之」、繫辭上では「天垂象、見吉凶、聖人象之、河出圖、洛出書、聖人則之」。また、思務篇「易曰、豐其屋、蔀其家、闢其戸、聞其無人」は豊の上六。なほ、平岡武夫『經書の成立』二十八頁〜二十九頁。「現在の如き易經の形が成立したのは、漢代になつてから後のことと言はれてゐる。」
- (30) 鈴木由次郎『漢易研究』十五頁〜二十一頁。
- 慎微篇「孔子曰、有至德要道、以順天下」、孝經は漢代に既に經と稱してゐる點特異である。ここで孝經曰といふ點注意を要する。平岡前掲書二十頁〜二十三頁。