

鹽鐵論争に見る管子と董仲舒の思想

湯淺邦弘

序言

前漢昭帝の始元六年（紀元前八一年）、鹽・鐵・酒の統制專賣をめぐる、御史大夫桑弘羊ら政府側代表と、全國から召集された賢良・文學など知識人たちとの間に、激しい議論が戦わされた。兩者の對立は、鹽鐵專賣の可否を頂點に、匈奴問題等を初めとする武帝期の諸政策全般、更には、その思想的立場の問題にまで及んだ。

この論争の様子は、その速記録である鹽鐵議文を基に宣帝期の桓寬が編纂した『鹽鐵論』によって窺うことができる。西田太一郎「儒家法家と武帝の統制政策」（『東洋の文化と社會』三、一九五三年）や、日原利國「鹽鐵論の思想的研究」（『同』四、一九五四年）は、この思想的對立に注目し、兩者の對立を、法家的な思想（御史大夫側）と儒家的な思想（賢良文學側）との對立であると捉えた。

このうち、儒家的であるとされる賢良文學の實態については、漢代儒學の動向を知る手掛りとして注目され、町田三郎「鹽鐵論について——その二」（『文化』二九一—二、一九六五年）は、文學は農村社會近くに生きながら結局は農民とは別の指導者意識を持っており、これが元帝以後の儒家優位の原因であるとする。また、前掲日原論文や同「漢

代思想研究の現況」（『漢代思想の研究』創文社、一九八六年）は、賢良文學の主張が基本的に春秋公羊學の立場に一致すると説き、兩者の對立は春秋公羊理論と法家主義との對決であったとする。

また、兩者の政治的背景を追究した西嶋定生「武帝の死——『鹽鐵論』會議の政治的背景」（『古代史講座』十一、一九六五年）は、『鹽鐵論』争を、内朝の權力者霍光と外朝の權力者桑弘羊との、政權の歸趨をかけた争いであったとする。

一方、中國に於ける近年の研究としては、吳慧「桑弘羊研究」（『齊魯書社』一九八一年）、徐漢昌「鹽鐵論研究」（『文史哲出版社』一九八二年）が擧げられる。『桑弘羊研究』は、賢良文學に比べて餘り重視されなかつた桑弘羊の側に光を當てたものとして注目され、また、『鹽鐵論研究』は、鹽鐵論争についての專論として注目されるが、御史大夫・賢良文學兩者の思想的立場の捉え方自體については、前記の諸論考とはほぼ同様であるように見受けられる。

即ち、鹽鐵論争については、先ず、鹽鐵專賣等の統制經濟を支持する御史大夫らとそれに反對する賢良文學の對立という經濟論争としての捉え方があり、次に、法家と儒家との對立であったとする思想的な見方、更には、内朝と外朝の權力闘争であったとする政治的な捉え方

などが提出されていると言える。そして、これら種々の視點から、この論争の實態は徐々に解明されてきているのである。

しかしながら、なお問題は残されている。第一は、御史大夫側と賢良文學側との對立の様相を明らかにした上で、この論争そのものを思想上にどう位置づけるかという問題である。特に、時代的にも接近している儒教國教化、或いは董仲舒の思想とどのような關係にあり、どのような思想史的意義を持っていたのかについて、更に明確にして行く必要がある。

また、第二の問題として擧げられるのは、御史大夫側と賢良文學側の共通點・類似性についての考察である。従來の研究では、兩者の對立の様相を明らかにするといふ點にその考察が集中していると言へる。従つて、意外と兩者の共通點については注意が拂われていなかったのではなからうか。この論争に於て、賢良文學側は孔子・孟子の言を引き、御史大夫側は商鞅の富國強兵策の成功を讃えるなど、多くの先人の言や事例を自己の主張の理論的根據として掲げ、明確な對立を見せるが、實はこの中で、管子と董仲舒の思想だけは、御史大夫・賢良文學兩者の主張に大きな影響を與えているように思われる。

管子や董仲舒の思想の實態については、現存する『管子』や『春秋繁露』、或いは『漢書』等によつて考察が進められてきている。但し、『管子』にしても『春秋繁露』にしても、その成立事情は今一つ判然とせず、未だにその資料的不安は拭い切れない。

こうした状況の中にあつて、この論争に登場する管子と董仲舒に注目することは、少くとも當時に於て管子と董仲舒の思想がどのように捉えられ、どのような意味を持っていたかを解明する一つの有力な手立てとならう。また、管子・董仲舒の思想が、御史大夫・賢良文學兩

者に大きな影響を與えている點にも、重大な意味が秘められているように思われる。

そこで本稿では、この第二の問題、即ち鹽鐵論争に窺うことのできる管子・董仲舒の思想について分析することをその中心的課題とし、そこから逆に、第一の問題、即ちこの論争自體の思想史的意義について推論するという方法をとりたい。

以下、考察の手順としては、先ず、この論争に於ける董仲舒の思想について、次に、同じく管子の思想について考察を加える。そして、管子・董仲舒の關係について考察した後、最後に、この論争の思想史的意義について言及してみることにする。

本章では、鹽鐵論争に見える董仲舒の思想について検討してみたい。そこで先ず注目されるのは、天道と刑・徳との關係をめぐる次のような議論である。

(1) 文學曰く、始め江都の相董生、陰陽・四時の相繼するを推言す。父、之を生み、子、之を養ひ、母、之を成し、子、之を藏す。

故に春は生、仁なり。夏は長、徳なり。秋は成、義なり。冬は藏、禮なり。此れ四時の序、聖人の則る所なり。刑は任じて以て化を成す可からず。故に徳教を廣む。(論語)

(2) 天道は生を好みて殺を惡み、賞を好みて罪を惡む。故に陽をして實に居りて徳施を宣べしめ、陰をして虚に藏れて陽の佐輔たらしむ。……故に王者は南面して天下を聽き、陰を背にして陽に向い、徳を前にして刑を後にするなり。(同)

(3) 春夏は生長す。聖人象りて令を爲る。秋冬は殺藏す。聖人則り

て法を爲る。故に令なる者は教なり。民人を導く所以なり。法なる者は刑罰なり。強暴を禁ずる所以なり。二者は治亂の具、存亡の效なり。上の任ずる所に在り。湯武、禮義を經し、好惡を明らかにして以て其の民を道く。刑罰未だ加うる所有らずして民自ら義を行ふ。殷周の治まる所以なり。(詔聖)

(4) 刑を嚴にして以て國を治むるは、猶お秋冬に任じて以て殺を成すがごとし。故に法令なる者は惡を治むるの具なるも、而れども至治の風に非ざるなり。是を以て古は、明王其の德教を茂んにして其の刑罰を緩くす。(論衡)

右はいずれも、天道のあり方を如何に政治世界に反映させて行くか、という支配原理についての文學側の主張である。

先ず(1)は、春—仁、夏—德、秋—義、冬—禮の如く、春夏秋冬の四時に仁德義禮の四つの徳目が配當されている。ここでは、「刑は以て化を成す可からず」と、「聖人の則る」べき「四時の序」の中に「刑」はその存在を認められていない。天道によって正當化されるのは、仁德義禮、即ち「德教」の側のみである。

次に(2)では、陰—刑、陽—德と、陰陽に刑徳が配されている。ここでは(1)と異なり、「刑」の存在も一應認められてはいる。しかし、天道が常に陽を尊び陰を卑しんで、陰に「陽の佐輔」としての役割しか與えないように、王者もその統治に際しては「徳を前にして刑を後にする」のであると説かれる。即ち、存在としては陰・陽、刑・徳兩者を認めつつも、價值的には陽・徳が陰・刑より上位にある點が強調されているのである。

そして(3)(4)では、春夏—令—教、秋冬—法—刑罰と配當して、「二者は治亂の具、存亡の效なり」と兩者の存在を一應認めながら、價値

的には「教」が「刑罰」より上位にあり、最上の治世には刑罰は無用になる、と説かれている。ここに於て法は、「惡を治むるの具」として一應の存在を認められるものの、「禮義を經」する湯王・武王の如き治世にはその存在意義を喪失し、「刑罰未だ加うる所有らずして民自ら義を行ふ」ことになるとされる。これは、刑罰を四時の内の秋冬に配しながらも結局、刑罰の價値を貶しめんとする點に於て、刑罰を陰陽の内の陰に配してその價値を貶しめんとする(2)説と類似する見解であると言える。

右の文學の主張は、「德教を廣」めることによって世界の平和を得んとする點に於て、先秦儒家の唱えた徳治主義の立場と基本的には軌を一にする。しかしながら、その統治の權威・正當性の淵源を陰陽・四時といった天道に求めている點、また、(2)(4)の如くその天道の下に「刑」「法令」の存在を一應容認している點は、顯著な特徴であると言えよう。

但し、これら文學の見解には、若干の變容が見られるように思われる。即ち(1)では、春夏秋冬の四時に仁德義禮を配し、「德教」の側のみを顯彰して「刑」の存在を認めなかったのに對し、(2)(4)では、最終的には「徳」の價值的優位を強調しながらも、陰陽・四時の下に刑・徳兩者を配し、その存在を認めているのである。

この變化は、論争の相手側、即ち御史大夫側の次のような見解に耳を傾けることによって、より明瞭となるであらう。

春夏は生長す。以て仁を行うに利あり。秋冬は殺藏す。以て刑を施すに利あり。故に其の時に非ずして樹えれば、生ずと雖も成らず。秋冬に徳を行ふ。是れを天道に逆うと謂う。……文學は四時を同じくし、陰陽を合し、徳を尙びて刑を除かんとす。

(論叢)

これは、刑罰の存在を無視せんとする文學(1)説への批判である。大夫は、春夏—仁、秋冬—刑と配當するのが天道と刑徳との正しい關係であると反論する。この説に依れば、四時が一年を形成する要素として各々價值的に同等である如く、仁と刑とは統治の際の不可缺の要素として同じ重みを持つことになる。従つて、大夫には、春夏秋冬に仁徳義禮を配する文學の主張は、「秋冬に徳を行」い、「天道に逆う」見解と捉えられる譯である。そこで大夫は文學に對し、文學は各々役割を異にし、それぞれが存在價値を有する筈の「四時を同じくし、陰陽を合し」て、巧みに「刑を除かんと」している、と厳しい非難を浴びせかける。

この結果、文學の側に若干の讓歩が見られた。文學は、刑(陰)の存在も一應認めたと上で、徳(陽)が刑よりも價值的に上位にあるという價値の問題に摩り替える。それが文學(2)説である。文學は、法の存在の完全な排除は「天道に逆う」行爲であるとの反論に際し、しかし天道は、「陽を申ばして陰を屈す」るから、「徳を前にして刑を後にする」統治こそが天道のあり方に合致する、との見解を提出する。そして更に、この論法を四時説にまで擴大し、春夏に教、秋冬に刑を配して兩者の存在を一旦認めたと上で、最終的に徳教の優位、刑罰の不要を説かんとするのが、文學(3)及び(4)説である。文學の見解は、大夫の反論に伴い、かくの如く(1)から(2)及び(3)(4)へと變容を遂げて行つたと考えられる。

それでは、文學(1)の主張に引かれる董仲舒の天道説と、それに對する大夫の反論、及びこの變容との關係は、どのように考えればよいのであろうか。そこで、『春秋繁露』や『漢書』董仲舒傳に於ける天道

説について概観してみることとする。

先ず、『漢書』董仲舒傳では、「爵祿以て其の徳を養ひ、刑罰以て其の惡を威す」と、「爵祿」と「刑罰」の併用が説かれ、更にそれらは「天道の大なる者は陰陽に在り、陽もて徳と爲し、陰もて刑と爲す」と各々「陽」「陰」に配される。そして前記の(2)説と同様、「刑は殺を主り、徳は生を主る。是の故に陽は常に大夏に居りて生育養長を以て事と爲し、陰は常に大冬に居りて、空虚不用の處に積む。此れを以て天の徳に任じて刑に任ぜざるを見るなり」と、最終的には陽・徳の價値的優位が強調されている。

また、四時と刑徳との關係については、「春は天の生ずる所以なり。仁は君の愛する所以なり。夏は天の長ずる所以なり。徳は君の養う所以なり。霜は天の殺す所以なり。刑は君の罰する所以なり」と、春・夏・霜と仁・徳・刑とが對應させられている。ここでは、春・夏・霜という三時が取り上げられているため、それに對應する統治原理も、仁(愛)・徳(養)・刑(罰)の三つが掲げられており、文學の(3)(4)と全く同一視することはできないが、春夏に仁・徳、霜に刑を配することによつて、「刑」の存在を天道の下で容認している點では、(3)(4)と基本的に同等であると考えられる。總じて董仲舒傳では、「徳教を廢して刑罰に任ず。刑罰中らざれば、則ち邪氣を生ず」の如く、「徳教」の側が重視されながらも、刑は陰陽の内の陰、四時の内の霜(冬)に配され、その存在を一應認められていると言えるであらう。

次に、『春秋繁露』ではどうであらうか。先ず、刑徳が陰陽に配される場合には、主として次の二つの型が見られるように思われる。一つは、「陰は刑の氣なり。陽は徳の氣なり」(王道通三)、「天道の常は、一陰一陽。陽は天の徳なり、陰は天の刑なり」(陰陽義)の如く、刑徳

兩者を陰陽に配した上で、共に不可欠の要素としてほぼ同等に扱われる場合である。また今一つは、「徳を前にして刑を後にするなり。故に曰く、陽は天の徳、陰は天の刑なり」(陽尊陰卑)、「故に刑は徳の輔、陰は陽の助なり」(天辨在人)、「陽貴くして陰賤しきは、天の制なり」(同)、「天の陽に任じて陰に任ぜず、徳を好みて刑を好まざることは是くの如し」(天道無二)の如く、陽・徳を陰・刑より價值的に上位に置かんとする場合である。即ちこの二つは、刑徳兩者の存在をほぼ同等に取り扱うか、更に價值的問題にまで立ち入って徳の側の優位を説くかの相違はあるが、いずれも刑徳兩者を陰陽に結びつけて、刑の側の存在を一應容認する點に於て同等であると言える。

また、四時に配される場合に於ても、「慶賞罰刑、事を異にするも功を同じうす。皆王者の徳を成す所以なり。慶賞罰刑は春夏秋冬と類を以て相應するや、符を合するが如し」(四時之副)、「慶賞罰刑の具わらざる可からざるや、春夏秋冬の備わらざる可からざるが如きなり」(同)、「民の主に従うや、草木の四時に應ずるが如きなり。喜怒は寒暑に當たり、威徳は冬夏に當たる」(慶徳所生)、「是の故に春は仁を修めて善を求め、秋は義を修めて惡を求め、冬は刑を修めて清を致し、夏は徳を修めて寛を致す」(如天之爲)の如く、刑は四時の内の多に配され、その存在を認められている。この四時との關係では、「春は天の和なり。夏は天の徳なり。秋は天の平なり。冬は天の威なり。天の序、必ず和を先にして然る後に徳を發し、必ず平を先にして然る後に威を發す」(威徳所生)と、春夏を秋冬より優先的に扱う場合も見られるが、右の諸例の如く、一年を構成する要素として春夏秋冬が價值的に同等の重みを持つと同様、慶賞罰刑も基本的に同等の價値を持つとされる場合が多いように思われる。従つて、『春秋繁露』に於ける

天道(陰陽・四時)と刑徳との關係も、先の『漢書』董仲舒傳の場合とほぼ同等であると言えるであらう。

そこで、先の論争を振り返つてみよう。前記の文學(1)の主張に於て、董仲舒の見解として引かれていたのは、春夏秋冬の四時に仁徳義禮を配し、刑の要素を含まない形の天道説であった。これは、右の『春秋繁露』や『漢書』董仲舒傳には見られない配當を示していると言えよう。『春秋繁露』等、現存する諸資料から窺うことのできる天道説では、刑の存在も天道の下に容認されていたからである。『春秋繁露』や董仲舒傳に見える天道説の内、最終的には徳教の優位を強調しながらも天道に結びつけられた刑の存在を容認せんとする主張は、先の文學の主張の内の(2)~(4)、即ち文學がやや讓歩したと思われる主張と類似している。また、陰陽や四時に刑徳を配して兩者を同等に扱わんとする見解は、むしろ御史大夫側の主張と類似する。いずれにしても、文學(1)に見られた天道説は、現存する諸資料を基準にすれば、やや特異な見解であると言えるであらう。

しかしながら、『春秋繁露』の成立事情がなお判然とせず、『漢書』董仲舒傳の記載がこの『鹽鐵論』の記載より時期的に遅れることなどを勘案すれば、文學(1)の主張に引かれた董仲舒の天道説は、思想史研究の上で、むしろ貴重な資料として注目されるのではなからうか。即ち董仲舒の天道説は、元來、現存する諸資料から窺い得るような刑徳兩者と天道(陰陽・四時)との整然とした連結を説くものではなかつたという可能性も考えられるのである。もっとも、御史大夫の側も、「春秋は夷狄の中國を執うるを與さず。其の信無きが爲なり」(世務)の如く、董仲舒が體得したとされる春秋學の立場に依據していることから考えて、御史大夫側と董仲舒との密接な關係も豫測され、御史大夫の

説く形の天道説が當初から董仲舒の思想の中に存在していた可能性も否定することはできない。しかし少くとも、文學の引用する董仲舒の天道説は春夏秋多に仁徳義禮を配するといふ、未だ「刑」の要素を含まざる形での天道説であった。そして、これに對する御史大夫の反論や文學の讓歩から考えれば、董仲舒の天道説はその後、文學(2) (4)や御史大夫の主張に類似する形、或いは『春秋繁露』等の諸資料に窺い得るような形へと、徐々に整えられていったと豫測されるのではなからうか。御史大夫の殿しい批判と、文學の意外に呆氣ない讓歩は、この當時の天道説がどのように推移し、どのように整えられつつあったのかを物語っているように思われる。

それでは、こうした天道説の變容を推進したものは、一體何であつたらうか。それを明らかにするためには、當時の社會狀況や諸思想を総合的に検討しなければならないが、ここでは、同じくこの論争の中に、その一つの要因を探ってみることにしたい。御史大夫がかくも明快な反論を展開し、文學が董仲舒の天道説をあっさりと後退させてしまった要因の一つとして、この論争に於ける管子の存在を擧げることができるよう思われる。本章では、鹽鐵論争に見る管子の思想について考察を加えてみることにする。

二

鹽鐵論争に於ける管子の役割については、既に前掲西田論文が、武帝の外國討征と法治主義を理論化したのが商鞅等の法家思想であるのに對し、鹽鐵專賣などの統制經濟を合理化したのは、管子の輕重思想であった、との見解を提示している。確かに、商鞅・韓非の重農抑商主義では、鹽鐵專賣等の政策を説明することはできず、武帝の諸政策

鹽鐵論争に見る管子と董仲舒の思想

を支持せんとする御史大夫にとって、管子の經濟思想は、その諸政策に理論的根據を與えるものとして重視されたことは間違いないであろう。しかし、この論争に於ける管子の役割は、そのみには留まらないうように思われる。

そこで先ず、文學側と管子との關係について考えてみよう。文學は、管仲が齊の宰相の地位にありながら桓公を王者に至らしめることのできなかつた點を唯一批判する。しかし基本的には、「桓公の管仲を擧ぐるや、賓として之を師とす」(刺復)、「管仲は魯を去りて齊に入る。齊は霸となり、魯は削らる。……故に賢者の在る所の國は重く、去る所の國は輕し」(崇禮)と、管仲を有徳の賢臣として絶讃する。また文學は、「民を理むるの道は、用を節して本を尙び、土を分ちて田を井にするに在るのみ」(力耕)、「古は、采椽斲らず、茅茨鷄えず」(通有)、「故に王者は溢利を禁じ、漏費を節す。溢利禁すれば則ち本に反り、漏費節すれば則ち民用給る」(同)と、重農・節制を主張する一方で、「故に衣食は民の本、稼穡は民の務めなり。二者修むれば、則ち國富みて民安んずるなり」(力耕)、「富めば則ち仁生じ、瞻れば則ち争い止む」(授時)の如く、「衣食」「稼穡」「富」「瞻」の重要性にも言及する。「衣食」「稼穡」の充實によって「國富」「民安」が實現すると説く點や、「富」を前提として教化・仁義が確立すると強調する點は、先秦儒家よりもむしろ「管子」の立場に類似していると言えよう。事實彼等は「管子曰く、倉廩實ちて禮節を知り、百姓足りて榮辱を知ると。故に民を富ませば與に禮に適き易し」(授時)と、管子の言を引用して自説を展開する。即ち、文學側の思想的背景の一つとして、この管子の存在を豫測することができるのである。

それでは、御史大夫側と管子との關係はどうであらうか。徳治や重

農といった文學側の主張に對し、彼等は、「文學は仲尼を祖述して其の徳を稱誦し、以て古より今に及ぶまで未だ之れ有らずと爲すなり」(論衡)、「今、文學治を言えば則ち堯舜を稱し、道を行けば則ち孔墨を言う。之に政を授くれば則ち達せず」(相刺)の如く、それらが單に堯舜孔墨の道を祖述する硬直した主張に過ぎないと批判する。そして御史大夫は、「秦は商君に任じ、國以て富强。其の後、卒に六國を并せて帝業を成す」(非缺)と、秦帝國の成立を導いたものとして商鞅の政策を高く評價し、また、秦の急激な滅亡はその政策自體に原因があるのではなく、「二世の時に及び、邪臣擅斷し」(同)だからであると商鞅を辯護する。

但しそこには、商鞅或いは韓非の言の直接的な引用はなく、また、御史大夫側の示す商鞅像には若干の修正が加えられているように思われる。例えば、「昔、商君、秦に相たるや、内に法度を立て、刑罰を嚴にし、政教を飭えて、姦僞容る所無し。……是を以て敵を征して國を伐ち、地を攘りて境を斥き、百姓に賦せずして師は以て贍る」(非缺)、「商君は法を革め教を改むると雖も、志は國を強くし民を利するに存す」(同)という主張の内、「政教を飭え」「百姓に賦せず」「民を利する」という商鞅の姿は、嚴格な法治によって富國強兵を推進した商鞅の實像とはやや異なっているのではなからうか。法家的であるとされる御史大夫も、商鞅や韓非の思想に全面的に依據している譯ではなさそうである。

そして、御史大夫側にとって、商鞅・韓非以上に重要な存在であったと思われるのが、管仲である。御史は、「管仲、桓公を相けて以て諸侯に霸たらしむ。故に賢者の位を得ること、猶お龍の水を得、騰蛇の霧に遊ぶがごときなり」(刺復)と、齊の桓公を補佐して霸業を完成

させた管仲を絶讃する。また、文學の重農抑商・節制主義を批判する際の理論的根據として御史大夫は、「管子曰く、宮室を飾らざれば、則ち材木勝げて用う可からず。……黼黻無ければ、則ち女工施さず」(通有)と管子の言を引用し、自己の見解が「古より之れ有り、此に獨りするに非」(同)であることを立證せんとする。

更に御史は、鹽鐵政策の成功者として管仲を讃えた後、御史大夫兼弘羊の立場が實は太公望・桓公・管仲の政術に基づくことを次の如く表明する。

管仲は桓公を相け、先君の業を襲い、輕重の變を行い、南のかた強楚を服して諸侯に霸たらしむ。今、大夫君、太公・桓・管の術を修めて、鹽鐵を總一し、山川の利を通じて萬物殖す。

(輕重)

先に御史大夫は、帝業の完成を導いた商鞅の政策を高く評價しながらも、商鞅の言を直接引用したり、自己の立場が商鞅のそれに基づくこと表明したりはしなかった。それに對してここでは、「太公(望)・桓(公)・管(仲)の術を修め」と表明されている。管子の言が御史大夫によって直接引用されていることを考え合せれば、御史大夫と管仲の關係は、御史大夫と商鞅の關係以上に注目される必要がある。そして、ここに言う「術」とは、鹽鐵專賣を初めとする統制經濟政策を指す。これによって、鹽鐵論争の當時、統制經濟政策の成功者として管子が高く評價されていたことが明らかになるであろう。また、現行本『管子』の説く統制經濟政策の主張も、ほぼそうした形で當時既に整理されていた可能性が高いと考えられる。

しかしながら、鹽鐵專賣を批判する賢良文學の側にも管仲が高く評價されていることを考慮すれば、この論争に於ける管仲の役割は、鹽

鐵專賣等の諸政策に理論的根據を與えた、という點のみには留まらな
いではなからうか。そこで、『管子』に於ける支配原理及び天道説
に關する主張に注目してみることにしよう。

・故に春夏生長し、秋冬收藏するは、四時の節なり。賞賜刑罰は
主の節なり。(形勢解)

・刑徳なる者は四時の合なり。刑徳時に合すれば、則ち福を生じ、
詭けば則ち禍を生ず。(四時)

・陽もて徳と爲し、陰もて刑と爲し、和もて事と爲す。(同)

・徳は春に始まり、夏に長じ、刑は秋に始まり、冬に流る。(同)

右の如く、現行本『管子』の中には刑徳兩者を陰陽・四時に結びつけ、
兩者を不可缺の統治原理として同等に扱ふ見解が見られる。これは、
天道説をめぐる先の論争の内、特に御史大夫側の主張とほとんど同様
の見解であると言えよう。もっとも、『管子』の成立についても、一
時一人の著作と考ふるよりは、徐々に重層的に整えられて行つたと考
える方が自然であり、こうした見解が鹽鐵論争の當時このままの形で
まとめられていたかどうかは判然としない。しかし、この論争に於て、
賢良文學・御史大夫兩者から管仲が高く評價されていたことを考えれ
ば、先の御史大夫の明快な反論と文學側の讓歩との背景に、こうした
管子の存在を想定することも許されるのではなからうか。

更に、この論争の内、文武觀・王霸觀をめぐる兩者の議論について
も、これと同様のことが言えるように思われる。文學は、爲政者の仁
義・徳行を世界全體に擴延させるといふ徳治主義を基本的には理想と
し、軍事に關わる「武」「威」「力」等を、「力に任すれば則ち近き者
も親します、小國も附かず」(世務)、「近き者を正すには威を以てせず、
遠き者を來すには武を以てせず」(同)と悉く否定する。また文學は、

この主張を歴史的事實によつて裏付けんとし、「地利は人和に如かず、
武力は文徳に如かず。周の遠きを致すは地利を以てせずして人和を以
てすればなり。百世奪われざるは險を以てするに非ずして徳を以てす
ればなり」(險固)、「武王……既に義を以て之を取り、徳を以て之を
守る。秦、力を以て之を取り、法を以て之を守る。本末得ず。故に亡
ぶ」(繇役)と述べる。即ち文に依つた周は久しく昌え、武に依つた秦
は直ちに亡んだと説くのである。文學側に於ける文武の評價は、かく
の如く文の肯定、武の否定として捉えられる。

これに對して御史大夫側は、「詩に云う、爾の民人に誥し、爾の侯度
を謹み、用て不處に戒えよと。故に文事有れば、必ず武備有り」(世
務)と、「文事」と「武備」の兼備を主張する。また、「虞・夏は文を
以てし、殷・周は武を以てす。時を異にすれば各々施す所有り」(大
論)と、歴史的にも文の時代・武の時代があつたとし、その變化に柔
軟に對應して行くべきであると主張する。そして、文のみを尊重する
賢良文學を、「故に誠信の心有りと雖も、權變を知らざるは、危亡の
道なり」(世務)、「昔、徐の偃王は義を行いて滅び、魯の哀公は儒を好
みて削らる。文を知りて武を知らず、一を知りて二を知らず」(相親)
と批判する。即ち、文の道を實踐した「徐の偃王」や「魯の哀公」は、
賢良文學の言に反して「滅び」「削ら」れた。頑なに文のみを守るの
は、「文を知りて武を知らず」さる「危亡の道」を歩むことに他ならな
いと非難するのである。

こうした兩者の文武觀は、また、各々の王霸觀の相違にもそのまま
表れている。先づ文學は、「春秋に、王者は敵無しと。其の仁厚く、
其の徳美にして、天下賓服し、敢えて交る莫きを言うなり」(世務)。
「孔子……然る後に退きて王道を修め、春秋を作る」(相刺)と、天下

無敵の「王者」を讃え、孔子も修めた「王道」の實現を主張する。そして、齊の桓公を王者に至らしめることのできなかつた管子を、「管仲、桓公に専らにして、千乗の齊を以て、而も王に至らしむる能わず。其の務むる所非なればなり」(輕重)と批判する。

一方、御史大夫側に於ては、王霸の區分はそれほど明確ではない。御史は、「伊尹は割烹を以て湯に事え、百里は飯牛を以て穆公に要む。始めは苟合を爲し、信ぜられて然して之に霸王を與う」(論儒)、「商君、王道を以て孝公に説き、用いられず。即ち強國の道を以て卒に以て功を就す」(同)と、伊尹・百里奚・商鞅等の例を挙げ、時宜に適った道が最善であると主張する。そこでは、王・霸の明確な區分は見られず、「王道」であれ「強國の道」であれ、「功を就す」道が良いとされる。更に、「王者は包含并覆し、普ねく愛して私無し。……是を以て聖王、四方の獨り苦しめるを懷い、師を興し……」(地廣)との發言に至つては、王者は「師を興し」て天下を「包含并覆」するという覇者の如き性格さえ帯びる。要するに大夫には、時勢に適した方法が最善であり、「聖人は塗を異にするも歸するを同じうす。或いは行き或いは止む。其の趣きは一」(論儒)であると考えられたのである。

そして、かかる御史大夫の見解は、『管子』に見える文武觀・王霸觀と極めて近い關係にあるように思われる。『管子』に於ては、「二にして之を伐つは武なり。服して之を舍すは文なり。文武具に備わるは徳なり」(霸言)、「主の據る所の者は四。一に曰く位、二に曰く武、三に曰く威、四に曰く徳、此の四位の者は主の據る所なり」(任法)の如く、文武兩者の價值がほぼ同等に扱われている。また、霸道を推進した管仲が讃えられていることから推測される如く、決して王道のみが高く評價されている譯ではない。例えば、「一を明らかにする者は

皇、道を察する者は帝、徳に通ずる者は王、謀得て兵勝つ者は霸。故に夫れ兵は備道至徳に非ずと雖も、然り而して王を輔け霸を成す所以なり」(兵法)の如く、「皇」「帝」「王」「霸」と一應區分しながらも、決して霸を否定してはいない。そして、「霸王の形は、天に象り地に則り、人を化し代を易う。天下を創制し、諸侯を等列し、四海を賓屬し、時に天下を匡す。……夫れ國を豊かにする、之を霸と謂い、兼ねて之を正す、之を王と謂う」(霸言)の如く、王・霸をほとんど同等に扱う場合もある。

これら『管子』に見える文武觀・王霸觀は、この論争に於ける御史大夫側の主張とはほとんど同等であると言えよう。もっとも、この文武觀・王霸觀に關する『管子』の主張も、鹽鐵論争の當時このままの形で見ることができたかどうかは判然としない。しかしながら、これらの見解が、御史大夫の主張と類似し、しかもその御史大夫が「太公・桓・管の術を修め」たとされていることから、やはり、この論争に於ける管仲の存在は、今まで以上に重視されてよいのではなからうか。

右の如く、管子の思想は、その天道説、更にはその文武觀・王霸觀など、經濟政策以外の廣範な領域に互つて、主に御史大夫側の主張に大きな影響を與えていることが豫想された。また一方、御史大夫とは眞向から對立する賢良文學の側にも、管子は、桓公を補佐した有徳の賢臣として絶讃され、また、仁義確立の前提としての富を重視せんとするその主張も、單なる重農主義・節制主義の缺陷を補強するものとして、文學側に大きな影響を與えていた。そして、かかる管子の思想は、前章に於て考察した御史大夫・賢良文學兩者の支配原理をめぐる論争と密接な關係にあることも豫想された。御史大夫側の反論と、賢良文學側の讓歩の陰に、この管子の存在が推測されるのである。

それでは、この管子と董仲舒との関係については、どのように考えておけばよいのであろうか。鹽鐵論争の中で、管子と董仲舒は、御史大夫・賢良文學兩者にとつての大きな存在であり、兩者の思想的基盤として大きな役割を果たしているように思われた。そこには、管子と董仲舒の思想の類似性・系統性の存在が豫想される。本章では、この點について考察を加えてみることにする。

先ず、兩者の系統性について窺うことのできる資料を、『漢書』董仲舒傳の中に探ってみよう。ここでは、「王、仲舒に問いて曰く、桓公疑いを管仲に決す。寡人疑いを君に決せん」と、武帝が、自己と董仲舒との關係を桓公と管仲の關係に擬している。また、董仲舒傳の「贊」に於ては、「劉向稱せらく、董仲舒、王佐の材有り。伊・呂と雖も以て加うる亡く筭晏の屬も伯者の佐は殆ど及ばざるなり」と、董仲舒を伊尹・太公望呂尚・管仲・晏嬰以上に高く評價せんとする劉向の説が紹介されている。ここで管子は、むしろ董仲舒の引き立て役として登場する譯であるが、賢臣の系譜の中に、管子・董仲舒が同時に位置付けられていることは間違いない。また、劉歆は、「仲舒……後の學者をして統壹する所有らしめ、群儒の首と爲る。然れども其の師友淵源の漸む所を考えれば、猶未だ游・夏に及ばず。而して筭・晏及ばず、伊・呂加えずと曰うは、過ぐるなり」と、父劉向の董仲舒評價をやや譽め過ぎと考へていたらしい。父子の間に若干の意見の相違は見られるが、いずれにしても、管子と董仲舒は、有徳の賢臣として同じ系譜の上に位置付けられていることが明らかにされるであらう。

また、管子から董仲舒への流れを想わせるのは、その天道説の類似

性である。陰陽・四時を内容とする天道と、基本的な支配原理である刑・徳との關係は、『管子』『春秋繁露』『漢書』董仲舒傳に於て基本的にほぼ同様であった。兩者とも、陰陽・四時に刑徳を配當し、各々の存在を同等に取り扱っていた。そして、鹽鐵論争を手掛りにすると、董仲舒の天道説には、春夏秋冬に仁徳義禮を配するといふ形のものも存在し、また、それらがやがて、御史大夫の反論の中に見られるような、或いは『春秋繁露』等の現存諸資料に見られるような形に整えられて行つた可能性が高いと考えられた。更にまた、こうした御史大夫の反論と賢良文學側の讓歩に、管子の思想が大きな影響を及ぼしていたことも豫測されたのである。

更に、兩者の文武觀・王霸觀についても、その類似性を窺うことができる。『管子』については先述の如くであるが、『春秋繁露』に見える董仲舒の場合については、言へば、「故に文徳もて貴と爲し、而して威武もて下と爲す。此れ天下の永く全き所以なり」(服制徳)と、基本的には「威武」に對して「文徳」を高く評價しながらも、同時に、「國の國爲る所以の者は徳なり。君の君爲る所以の者は威なり。故に徳共にす可からず、威分つ可からず。徳共にすれば則ち恩を失ひ、威分てば則ち權を失う」(保位權)と、『管子』同様、威・徳兩者をほぼ同等に扱う場合も見られる。また、王・霸についても、「聖王の道は、恕より美なるは莫し。……春秋の道は大いに之を得れば則ち以て王、小しく之を得れば則ち以て霸」(僉序)と、王・霸の間に一應の段階を設定しながらも、「霸王の道は、皆仁に本づく」(同)と、その内實についてほぼ同一視せんとする見解も見られる。天道説のみならず、この文武觀・王霸觀についても、管子と董仲舒の類似性・系統性が豫測されるのである。

しかしながら、これらは、管子・董仲舒のみに共通する特異な主張ではなさそうである。むしろ、戦國時代以来の大きな思想的潮流の上に、『管子』も、そして董仲舒の思想も位置付けられるのではないかと考えられる。

かかる思想的潮流の存在を豫測させるのは、一九七三年に湖南省の長沙馬王堆漢墓から出土した『經法』『十六經』等の諸文獻である。

これらは、戦國末から漢初の思想界に大きな影響力を持ったとされる黄老道の實態を明らかにし得る資料として、現在注目されているものであるが、これらの文獻に見える天道説や文武觀・王霸觀は、前記の管子や董仲舒の思想との關係で、見過ごすことのできない特色を示しているように思われる。

・春夏もて徳と爲し、秋冬もて刑と爲す。徳を先にし刑を後にして以て生を養う。(『十六經』觀)

・凡そ謀の極みは、刑と徳とに在り。(同)

・夫れ時に並びて以て民功を養う。徳を先にし刑を後にして、天に順う。(同)

先ず、右の『十六經』に於ては、價值的に徳の側をやや優位としながらも、四時の内の春夏に徳を、秋冬に刑を配し、刑徳兩者を不可缺の存在として認めている。こうした見解は、前記の『管子』や『春秋繁露』の主張を髣髴とさせるが、特に、「故に天時を犯さず、民功を亂さず。時を乗りて人を養い、徳を先にし刑を後にす。天に順い、微かに人を度る」(『管子』勢)、「徳を前にして刑を後にするなり」(『春秋繁露』陽尊陰卑)の如く、この『十六經』と著しく類似する表現が散見し、黄老道と『管子』及び『春秋繁露』との密接な關係が豫測される。次に、黄老道に於ける文武觀・王霸觀についても、右と同様のこと

が言えるように思われる。

・天に死生の時有り、國に死生の政有り。天の生に因りて以て生を養う。之を文と謂う。天の殺に因りて以て死を伐つ。之を武と謂う。文武並び行えば、則ち天下従う。(『經法』君主)

・天時に因りて天毀を伐つ。之を武と謂う。武刃にして以て文其の後に隨えば則ち成功有り。二文一武を用うる者は王たり。(同、四度)

(同、四度)

・文に始まり武に卒わるは、天の道なり。四時度有るは、天地の理なり。日月星辰數有るは、天地の紀なり。三時成功、一時刑殺は、天地の道なり。(同、論約)

ここでは、「二文一武」「三時成功、一時刑殺」の如く、文の側をやや重視せんとする傾向も見られるが、基本的には、文・武兩者を「天の時」「天の道」に結びつけた上で、「文武並行」の必要性が説かれている。こうした點も、先述の『管子』や『春秋繁露』との類似點であると言えよう。

また、王・霸の關係については、「帝者の臣、名は臣なるも其の實は師なり。王者の臣、名は臣なるも其の實は友なり。霸者の臣、名は臣なるも其の實は賓なり。危者の臣、名は臣なるも其の實は庸なり。亡者の臣、名は臣なるも其の實は虜なり」(『稱』)と、帝・王・霸・危・亡の段階を設定するものの、決して覇は否定されてはいない。「霸王、甲士を積みて服さざるものを征す。罪に當たるものを誅禁して其の利を私せず。故に令天下に行われて敢えて聽かざるもの莫し。此れ自り以下は、兵戦力争し、危亡に日無し。而るに其の従りて來る所を知る莫し」(『經法』六分)の如く、覇者は肯定されており、王者未滿が批判の對象となっている。また、「二文一武を用うる者は王た

り(同、四度)との主張から推せば、王者の内實に「武」も含まれることとなり、王・霸の段階もそれほど決定的なものではなかったのではないかと考えられる。

これらの文獻は、陰陽・四時を内容とする天道に、人間界の支配原理刑・徳を配し、「凡そ禁を犯し、理を絶てば、天誅必ず至る」(『經法』亡論)と、その道理に背反した場合には天殃が降るとする強烈な天人相關思想を基調としている。また、一見相對立するかの如き文と武、王と霸を、ほぼ同等に位置付けて、その割合を天時に應じて調整せんとする所に大きな特色が見られる。その思想は、「應化の道は、平衡にして止む。輕重稱わず。是れを道を失うと謂う」(『經法』道法)という言葉によく表れており、また、馬王堆帛書内の『稱』という文獻名に端的に象徴されているように思われる。これらは、單なる徳治主義や法治主義を一方的に掲げているのではなく、天道のあり方を規範としてそれらの長所を巧みに併用せよと説いているのである。

また、こうした傾向は、『易』『中庸』『春秋』(特に公羊傳)等の成立に見られる如く、戰國期から漢代にかけて天道説を補強・整備せんとする動きとも、軌を一にしていると言えるであろう。更にまた、「文武并用は、長久の術なり」(『漢書』陸賈傳)、「天下、周に朝する莫し。周、制する能わず。徳の薄きに非ず。形勢弱ければなり」(同、婁敬傳)、「此れ五伯の徳もて天下を匡し、威もて諸侯を正し、功業甚だ美しく、名聲章明なる所以なり」(同、鼂鐘傳)の如く、文と武、威と徳、徳と形勢の兩備を重視せんとする漢初の思想界も、大局的に見れば、こうした線上に位置しているように思われる。

そして、先述の『經法』等の諸文獻と『管子』及び『春秋繁露』との類似性に注目すれば、かかる思想的潮流の中で、黄老道と最も密接

な關係をとりつつ整備されたものの一つが、『管子』であり、また、黄老道や『管子』の思想を手掛りに、それらを儒家的に換骨奪胎し整備したのが董仲舒の思想であったと言えるのではなからうか。

鹽鐵論争に於て、文學側は、刑を含まない形での董仲舒の天道説を引用しながら、御史大夫側の反論に遭って譲歩を餘儀なくされた。後退したその天道説は、馬王堆帛書や現行本『春秋繁露』に見られるような、刑・徳兩者を認める形での天道説であった。論争中のこの一面は、黄老道・『管子』から董仲舒への思想的系譜を、取り分け鮮やかに描き出しているように思われる。

結語

以上、本稿では、漢代昭帝期の鹽鐵論争を手掛りに、論争當時に於ける管子と董仲舒の思想について考察を加えてきた。その結果、この論争全體に管子と董仲舒の思想が大きな影響を與えていること、戰國期から漢代にかけての思想的潮流の中で、管子から董仲舒への思想的系譜が見出せることなどが明らかになった。そこで最後に、この結果を踏まえ、この論争の思想的對立の様相、及びこの論争自體の持つ思想的意義について若干の私見を述べておくことにする。

まず、賢良文學と御史大夫の思想的對立であるが、これについては従來、儒家的思想と法家的思想の對立と捉えるのが一般的であった。但し、この場合の儒家的・法家的という概念はやや漠然としているように思われ、假にそれを先秦時代の儒・法、例えば孟子や商鞅とほぼ同質のものと考えるのであれば、儒・法の對立という捉え方にはやや問題があるように思われる。何故なら、賢良文學・御史大夫兩者の共通の思想的基盤として、管子と董仲舒の思想を見出すことができるか

らである。そこでは、支配原理としての刑・徳が陰陽・四時を内容とする天道に結びつけられており、賢良文學と御史大夫の對立は、これら刑・徳兩者の存在を一應認めた上での、價値の優劣、施行の度合をめぐる争いであつたと考へることが出来る。それは、徳治主義或いは法治主義を掲げて眞向から對立した先秦の儒・法の争いとは、その様相を異にしていると言えよう。

もつとも、『韓非子』二柄篇にも、君主は刑徳二柄を掌握すべしとの主張が見られる。しかしながらこれは、法治を不動の統治原理として認めた上で、臣民を統御する手段としての賞罰付與の權限を掌握せよとの主張に留まつており、法治・徳治という統治原理そのものを天道に結びつけて兩者の併用・使い分けを説く見解とは、その質を異にしていると言える。天道とは無縁な二柄篇の刑徳は、君主の意志を浸透させ法治を貫徹させる爲の手段に過ぎないのに對し、この論争で問題にされている刑徳は、天道の推移に順じて變化する統治原理そのものをも意味しているのである。

次に、この論争自體の思想史的意義であるが、それは先ず、この論争の中に、『管子』や董仲舒の思想の實態について考へる際の、重要な手掛りが見出せるという點を擧げることが出来るであらう。特に、論争篇に於ける論争は、董仲舒の天道説が徐々に現行本『春秋繁露』に見られるような形へと整えられて行く様を示しているように思われる。また、『管子』は、御史大夫・賢良文學兩者から、各々の主張の理論的根據として引用されていた。『管子』の思想は當時の思想界に於て、經濟思想という側面のみに留まることなく、重大な意味を持つていたのではないかと豫測された。そして、この論争全體の傾向として、御史大夫側の主張が賢良文學側のそれに比べ、より明快、より優勢で

あるように見受けられるのであるが、それは、黄老道や『管子』を代表とする巨大な思想的潮流を承けて、董仲舒の思想が徐々に整備されつつあつたという、當時の思想界の状況を、如實に反映していると言へるのではなからうか。

(1) 以下、『鹽鐵論』の訓讀に際しては、王利器『鹽鐵論校注』増訂本(天津古籍出版社、一九八三年)に従う。また、(1)~(4)の番號は、便宜上筆者が付したものである。

(2) 『春秋繁露』の訓讀に際しては、蘇興『春秋繁露義證』に依る。

(3) 秦の嚴格な法治が商鞅の思想と密接な關係にあつたことは、一九七五年に湖北省雲夢縣睡虎地から出土した秦律によつても明らかとなつた。

商鞅と秦律との關係については、拙稿「秦の法と法思想——雲夢秦簡を中心として——」(『日本中國學會報』第三十六集、一九八四年)参照。

(4) 以下、『管子』の訓讀に際しては、『二十二子』本に従う。但し、『管子集校』に依り、一部字句を改めた箇所がある。

(5) 馬王堆帛書の訓讀に際しては、國家文物局古文獻研究室編『馬王堆漢墓帛書』(壹)(文物出版社、一九八〇年)を底本とし、また、解釋に際しては、同書の付す注や、馬王堆漢墓帛書整理小組編『馬王堆漢墓帛書經法』(文物出版社、一九七六年)の注釋を參考にした。

(6) 「詘」については未詳であるが、ここでは、『馬王堆漢墓帛書』(壹)の「詘疑讀爲戲、勝也」とする解釋に従つておく。

(7) 特にこの點は、『漢書』董仲舒傳や『春秋繁露』に見られる董仲舒の災異思想と緊密な關係を有すると考へられる。

(8) 前掲『鹽鐵論校注』増訂本の「前言」に於て、著者は、「二十年前、爲鹽鐵論校注寫的一篇前言、認爲這次鹽鐵會議是儒法鬭爭、把漢武帝・桑弘羊劃爲法家、把問題簡單化了」という『鹽鐵論校注』初版本に於け

る自己の見解に自ら反省を加え、この増訂版では、「儒家内部的闘争」「純儒與雜儒的闘争」「王道與霸道の闘争」と捉え直す旨を表明している。王氏の結論自體には尙検討の餘地があるように思われるもの、儒法闘争という固定化した捉え方自體を改めんとする見解は、注目に値すると思われる。

〔付記〕 本稿は、昭和六十一年度、文部省科學研究費、獎勵研究(A)による研究成果の一部である。