

賈誼新書札記

宇野茂彦

賈誼が活動した時期は短い。詩書を誦し、文を屬して郡中に聞えたのが十八歳の時、梁王勝の傳となり、王の不慮の死を傷むの餘り彼も死に至つたとされるのだが、それが三十三歳の時であつたといふから、その間わずかに十五・六年程である。この時代は文帝（前一七九—一五七）の時代であり、漢建國から二十數年を経た時期であつた。

賈誼は長沙王の太傅に左遷された際、屈原を弔ふ賦を作り、また、服鳥賦を作つて自らの運命を歎いた。爲に文學面では悲劇の文人といふ印象があるが、彼の一生は、この一時期を除けば、班固も「公卿に至らずと雖も、未だ不遇と爲さず」といふやうに、おほむね順調な生涯であつたといへる。彼の建築もしばしば文帝の認める所となつたやうである。彼の死後も、彼の孫二人は武帝の時代に登用されて郡守に至つてゐる。かうして見ると、賈誼の残した文獻は、尊重されて後世に傳へられる環境は十分に存在してゐたと思はれるのである。

今日の『賈誼新書』十卷五十八篇（うち問孝と禮容語上二篇は存目のみで本文を缺く）は、『漢書』藝文志では「賈誼五十八篇」とあり、『隋書』經籍志では「賈子十卷」とあり、「新書」の名は元來の書名ではないやうで、この點は、陸賈の『新語』とは違つてゐる。この『賈

誼新書』について、『四庫提要』は「其の書全真ならず、亦、全偽ならず」といひ、「殘闕次を失ふと雖も、要は斷爛を以て之を棄つる能はず」などと中途半端な評價をしてゐる。『提要』は『漢書』本傳中の治安策を資料的に正當のものと見て、これを基礎に『新書』を見る立場である。しかし、『漢書』の記述は、著者班固がみづから「著述する所の五十八篇、其の世事に切なる者を擽りて傳に著す」と述べる通りで、『提要』は逆様の見方である。これらの點を初め、『四庫提要』に對する批判は、余嘉錫の『四庫提要辨證』に詳かであり、もはや一論ずる必要はあるまい。從來の『新書』に對する不滿は、どうやら儒家の言として粹ならざるものがある點にあるらしい。『提要』は『朱子語類』の「賈誼新書は漢書中に載せる所を除けば餘は粹なる者を得難い、看來れば、只是れ賈誼の一雜記稿のみ」といふ評語や、陳振孫の「漢書に有る所に非ざる者は淺駁觀るに足らず、決して誼の本書に非ず」といふ如き評まで載せてゐる。尤もこれは後文で、朱子の説は未だその實を核めてない。陳振孫の説も尤も篤論に非ずと述べて打消してゐるけれども、結局は儒家の言として粹なる點を拾ひあげて評價し、その他の部分は『說苑』『新序』『韓詩外傳』に類するなどとして

打棄ててゐる様である。『提要』は觸れてゐないが、道術・六術・道徳説などの諸篇をどう考へるのであらうか。^{註(2)}むしろこれらの篇にこそ賈誼の時代の時代思潮がうかがへるのであり、また、賈誼がその思潮と儒者としての自己の論との調停を試みたものと思はれて興味深いのである。

現本『賈誼新書』は、各篇を事勢、連語、雜事の三類に分けてゐる。『提要辨證』は事勢(卷四の末まで)に所屬する文章は、みな文帝に陳述した政事であるといひ、また、連語(卷八の末まで)は君主に告げたものばかりでなく門人と講學した語もあるといつてゐる。確かに勸學篇などはその趣がある。そして雜事諸篇は平日の稱述誦説する所のものといふ。この點はさう明確ではないが、以上の解釋を特に否定する必要もない。全體、内容的に見て、先述の道術、六術、道徳説の三篇が多少他と異なる趣をもつが、といつても全く別物といふわけではなく、全體的にかなり均質なものと觀る。確かに盧文弨が序文に於て賈誼の徒の手に出づるものといひ、また、余嘉錫も、必ずしも盡くは賈誼の手著ではないといふ通りであらう。賈誼に門人があつたことはうかがへるのであり、そのやうな人々の手も加はつてゐるであらうが、時代は武帝までは下るまいと思はれ、『孟子』などと同じくまとまりのよいものであつて、全體は賈誼の思想を傳へるものと見て特に差支へはないと思ふ。

賈誼は詩書を能く誦したと傳にある。實際『新書』には、詩書を引

用する例が見られ、また、易の引用が見られる。^{註(3)}賈誼の時代に已に儒家の經典として六藝といふ括り方があつた様であり、賈誼も亦六藝を學んだものであらうか。即ち六術篇は、六理とか六法とか六律、六親のやうに例をあげつつ、六を以てあらゆる事物をまとめることが述べてあるが、^{註(4)}そのうちに六藝を數へてゐる。

微細難識、唯先王能審之、……必待先王之教乃知所從事。是以先王爲天下設教、……内本六法、外體六行、以與詩書易春秋禮樂六者之術、以爲大義、謂之六藝。

詩書以下の後世云ふ所の經典を、術とか藝とか云ひ表はしてゐるのは、『新書』の世界に基づく説明として極めて整合性のあるもので、後述の様に、本體的な「道」が現象界にある場合に「理」とか「術」とかの語を使用してゐるのであるが、聖人の垂訓も亦、さうした術の一つとして意識されてゐるのである。この點は、六經ではなくて六藝と藝の語が、經書を指すといふ説明として極めて興味ある議論に違ひない。道徳説篇でも

書者著德之理於竹帛、而陳之令人觀焉、以著所從事、故曰書者此之著者也。詩者志德之理、而明其指令人緣之以自成也。故曰詩者此之志者也、易者察人之精德之理與弗、循而占其吉凶、故曰易者此之占者也、春秋者守往事之合德之理與不、合而紀其成敗以爲來事師法、故曰春秋者此之紀者也。禮者體德之理而爲之節文成人事、故曰禮者此之體者也。樂者書詩易春秋禮五者之道備、則合於德矣、合則驩然大樂矣、故曰樂者此之樂者也。

と述べて六藝はみな徳の理を著したものであるといふ解釋を行つてゐる。

六藝の語はすでに『陸賈新語』に出るが、その内容は今一つ明確でないのに對し、ここは儒家の六經を指すことを明示し、聖人が人々に與へた所の術と解する説明を行つてゐるわけである。また、ここに述べる順序は、書詩易春秋禮樂といふ獨特のものである。これは道德說篇の文に見える様に、上五者を一應まとめた上で、樂をもつて總括させる整理の仕方爲にこの様になつたものであらうか。ここにはまた五經と六藝との關係をどう見るか等の問題があるが今暫らく措く。注(6)なほ、この時期、六經の順序は普通には詩書禮樂易春秋と並べられてゐる。また、易が尊重されて第一位に置かれることになるのは前漢末の頃からであるといふ。注(6)

賈誼は相當幅廣い讀書を行つたやうである。『呂氏春秋』などの雜家的書物は多くの人々による編纂物であるから多岐にわたることは當然であるが、かうした折衷的總合的傾向は前漢武帝期まで引續いたやうで、賈誼の場合はそれが個人の思想にも反映したものであらう。例へば勸學篇は、「舜は何人ぞや我は何人ぞや」の言葉に始まる。これはすぐ『孟子』の「舜は何人ぞや予は何人ぞや」(滕文公上)を思出させるが、その後「夫れ西施の美を以て不潔を蒙らば則ち之を過ぐる者睨みて鼻を掩はざる莫し」とか、また、南榮跖(莊子・庚桑楚)といふ人物を登場させて説くなどは、みな『莊子』を材料としてゐると見られる。無論この全體の論旨は一貫してゐるのであつて、その説

き方は實に自由に見える。これは、傳にも「誼、年少にして頗る諸家の書に通ず」とあるやうに先秦の諸書について知見があること、また、儒家と諸子との區別(無論當時は武帝期以後程にはその區別はないのである)をも意識せずに自由に文を作つてゐると見受けられる。

賈誼は、おほむね儒家思想をその論旨として述べながらも、引用する人物、もしくは書名としては、孔子の他に、黃帝、老子、管子、晏子などの名を挙げ、また髮子などといふよく分らない人物をも擧げてゐる。注(6)儒家系の書では詩書易の他、「孔子曰」はあるが『論語』の書名は見えず、また面白いことに、明らかに孟子や荀子の思想に一致することが多いにもかかはらず、孟子や荀子の名が見えない。これは戰國期の諸子はこの時期權威として認められなかつたからかも知れない。しかし、孟荀の書と無關係などといふことは全く考へられないことであつて、今、試みに、先述の勸學篇に見たやうな孟子書に出さうな語句乃至話柄を拾つてみよう。

○解縣。天下之勢、方倒縣。(解縣)——猶解倒懸(公孫丑上)

○猶生長於齊之不能不齊言也……猶生長於楚之不能不楚言也(保傳)——欲其子之齊語也、則使齊人傳諸。使楚人傳諸。(滕文公下)

○聖王之於禽獸也、見其生不忍見其死。聞其聲不嘗其肉、隱弗忍也、故遠庖廚仁之至也(禮)——君子之於禽獸也、見其生不忍見其死、聞其聲不忍食其肉、是以君子遠庖廚也(梁惠王上)

○詩曰經始靈臺……命其臺曰靈臺、命其囿曰靈囿、其沼曰靈沼……

(君道)——詩云經始靈臺……謂其臺曰靈臺、謂其沼曰靈沼……(梁

惠王上)

○民無不爲本也、(大政上)——民爲貴(盡心下)^{注⑨}
 以上は少しく拾つてみたのみであるが、孟子の影響の少ない事は見
 てとれると思ふ。

孟子は戦國中期にあつて墨家と鋭く對立したのであつた。墨家も亦
 非儒篇などを見ると儒家を敵視してゐる。兩者の對立は戦國期を通じ
 て存在したと見られるが、『呂氏春秋』の編纂態度には兩者の折衷を
 試みるものがあり、このやうな思潮のもと、墨家の後繼が滅亡すると
 共に、墨家の思考、用語はある程度儒家の中にとり込まれたやうであ
 る。賈誼も墨家の用語をかなり肯定的な意味で使用してゐる。用語だ
 けに關して云へば、例へば兼愛などの語も『荀子』にすでに出てはく
 るけれども、『新書』はこの傾向が一層顯著である。『呂氏春秋』など
 は多數の人々の筆になる、いはば寄せ集めであるから、種々の思想、
 用語が混在することに何の不思議もないわけであるが、この『新書』
 にあつては賈誼及びその門徒といつた雑多ならざる一定の思想、人格
 が定まつた文章の中で、かつては相反した儒墨の語を、も早や峻別す
 ることがなくなつてゐる點が注意されるのである。

少しく墨家的な表現を拾つてみる。

○行兼愛無私之道(壹通)

○親愛利子謂之慈……子愛利親謂之孝……(道術)

○心兼愛人謂之仁。(道術)

兼愛・愛利といふ語はいはば墨家の術語であつた。もつとも『荀子』

に於ても汎利兼愛(成相)の語がみえ、^{注⑩}また愛利の語もすでに用ゐら
 れてゐる(儒效・強國)のであるが、ここでは愛利の語が慈とか孝
 と、また、兼愛は儒家のもつとも重んずるところの仁と結びつけられ
 て説明されてゐる。これらは當時儒墨の對立がすでに存在せず、墨家
 の用語も儒家的思想にとり入れられていつた一般の傾向のもとに行は
 れた説明であるが、それにしても多少は意識的な面もあつたと思はれ
 る。後世、唐の韓愈は「孔子泛く愛して仁に親しみ、博く施して衆を
 濟ふを以て聖と爲す。兼愛ならずや……」(讀墨子)といつてゐるが、
 すでに『賈誼新書』がこのやうに定義してゐるわけである。

所以有天下者、以爲天下開利除害、以義繼之也(立後義)

天下の利といふことをよく述べ、また、利と義とを結びつけて利なる
 事が義であるといつたのは墨家であつた。先秦の儒家は、義は利と相
 容れないものと考へてゐた。であるとすると右の文もかなり墨家風の
 思考といへなくもない。^{注⑪}

似練絲、染之藍則青、染之緇則黑。(連語)

この文は君主にも上中下の三等があり、いはゆる上智と下愚は移ら
 ないのであるが、中主の場合は、以て下すことも上すことも可能ゆゑ
 に、大いに心配すべきであり、善い補佐を得ることが大事であると述
 べるもので、この中主は絲を染めるのと同じやうに、環境が大事とい
 ふのである。この性三品説は、『論語』の上智・下愚・中人の説と同
 様の論旨であるのだが、この染絲の話は墨子の説話として有名なもの
 である。(所染)

堂高三尺、壤陞三累、芻茨弗翦、采椽弗刮（退讓）

これは節儉を主張する文中に出づる例であるが、太史公自序の六家要旨に「墨者曰、堂高三尺、土階三等、茅茨不翦、采椽不刮、食土簞、啜土刑……」とあつて、墨家の節用の常套句である。^{註四}

以上のやうに孟子の語句も墨子の語句も縦横に使用して論旨を展開してゐるわけである。

秦の失政については、その餘りにも嚴格過酷な法制とその適用とに批判の多くが集つてゐて、過秦篇でも確かに

○秦王懷貪鄙之心……焚文書而酷刑法、先詐力而後仁義、以暴虐爲天下始

○二世不行此術、而重以無道、壞宗廟與民更始作阿房之宮、繁刑嚴誅、史治刻深、賞罰不當、賦斂無度

などと、同様の批判を述べてゐる。けれどもこの過秦篇の中心的な主張は、歴史の客観的な省察といふことにある。例へば、

取與守不同術也、秦雖離戰國而王天下、其道不易、其政不改……^{註四}
故其亡可立而待也

即ち、天下を取る方法と、それを守る方法とは異るといふこと、過秦上篇の末にも、そこまでの敘述を承けて、攻守の勢が異つたのだといふことを云つてゐる。かうした視點は、過秦篇のみではなく他篇にも見られる。例へば時變篇などでも、同様に

不知守成之數、得之之術也

賈誼新書札記（宇野）

といひ、そして、秦國は理を失つたのだといふ表現をしてゐる。守成の術、それは理であるわけであるが、その實際として仁義を施すべきこと、つまり儒家道德倫理を主張するといふ構造になつてゐるわけである。

これらは結局、歴史を回顧することによつて盛衰の理を知るべきであるといふ主張であつて單なる嚴酷なる法治の否定といふ意見に止まるものではない。

○是以君子爲國、觀之上古、驗之當世、參之人事、察盛衰之理、審權勢之宜……（過秦下）

○臣謹稽之天地、驗之往古、案之當時之務、日夜念此……（數寧）
過去と現在との客観的省察といふことであるが、このやうな態度は墨家の三表、即ち本之・原之・用之（本は之を古者聖王の事に本づけ、原は百姓耳目の實（情）に原ね察す、用は發して以て刑政と爲し、其の國家百姓人民の利に中るを觀る）といふ標準を立てて事を判斷してゆく方法に類似し、その標準の内容もまた似たところがある。しかし、『新書』には三表にない標準が附加されてゐて、それは「盛衰の理を察す」であり、或は「之を天地に稽へる」といふ點である。天地に稽へるとは、要するに天地の理といふことであらう。この理は道理といつてもよいし、理法といつてもよいが、つまり人爲から隔絶した自然の情勢であつて、これは人の側からは觀察によつて知り、その勢に誤らず對處する以外に方法のないところの事である。

このやうな客観的觀察の態度や視點は、實際『新書』に様々に見出

せる。大體の建策はかうした視點に立つてゐて、宗首篇などでは諸侯王の勢力を今の内に制御しておくべきことをいふが、それは親疏危亂篇にいふやうに、どんなに親しい間柄、親族の間さへも禍亂が起るといふ觀察に基づくのである。藩傷・藩疆篇などでは、諸侯が背くのはその地勢の大を頼みとするからで、従つて大國を建置することの不可なることを述べてゐる。國小なれば邪心無し、多く諸侯を建てて其の力を小さくするに若くは莫しといふわけである。

等齊・服義・益壤・權重などの諸篇でも、等級、土地の勢力、衣服の制、號令の制などによつて尊卑を別つべきことを述べてゐるが、現狀は天子と諸侯の權力と利益が同じであるのが不都合であつて、天子の經濟的勢力を大にして諸侯の勢力を削るべきこと、また、實際的儀禮に於ても差別を強固にして尊卑の別を明確にし、よつて君主權の安定を圖らうといふのが『賈誼新書』の主張である。

このやうな人間觀は『荀子』の性惡論に近いけれども、興味を中心は、性の善惡にはないのであつて、觀察による實際的對應といふ點にある。賈誼といふ人物がより政治的な知識人であつたといふことであらう。他にも經濟的問題で、三年間に一年分の穀物の蓄積を進言したり、私鑄錢の防止のために民間に於ける銅の流通の禁止を述べるあたりも、單純な合理主義の面があらはれてゐる。

禮についても『荀子』の禮論の深く人間性の洞察より説くのに及ばないが、差等を設け尊卑を明かに表すことや、禮教を施すことが政治的に必要であることを述べて禮の現實面での效用を説くことに勉めて

注(4) みる、この邊の所に漢初とは違ひ、國情の一應の安定のなかで、更に強固な君主權と民情の安定を指向する有様が見てとれる。人偽を重く見、善は積僞によるとした荀子の論は、賈誼にあつても展開されてゐる。

○貴賤之別、非天根著於形容也、所持以別貴賤明尊卑者、等級勢力衣服號令也(等齊)

○夫立君臣等上下、使父子有禮、六親有紀、此非天之爲、人之所設也。夫人之所設、弗爲不立。(俗激)

これは秩序に對する人爲的努力の必要を説いてゐるのであつて、荀子のやうな、社會の方面から人倫を考へるものであり、またこれは法家の態度とも共通するものであらう。ただ、大政下篇のやうに「君に事ふるの道は、父に事ふるに過ぎず云々」と、倫理を個人から社會に及ぼして考へる傳統的姿勢も無論あることはある。

なほ、法家的態度としては、法を禮に置き換へた如き次のやうな説話が見える。これは齊の桓公が燕のために翟を伐つたあとのこととして次のやうに述べる。

燕君送桓公、入齊地百六十六里、桓公問於管仲曰、禮、諸侯相送、固出境乎、管仲曰、非天子不出境。桓公曰、然則燕君畏而失禮也、寡人恐後世之以寡人爲存燕而欺之也。乃下車而令燕君還車、乃割燕君所至而與之、遂溝以爲境。……(春秋)

ここでは、桓公が禮の定め通りに燕君が至つた所までを燕の地と見なして境を定め、土地を讓つたことを、退讓の徳とし、故に桓公は諸侯

から推戴されたとするのであるが、この禮の適用は丁度法家の法の適用と類似し、つまりは禮による形名參同といふ所であらう。

賈誼の教養が諸子にわたること、儒の孟荀や道墨法などの思想に影響を受けながら、傳統的な儒家思想の中に利用し、包攝しようと試みてるらしいことなどが感ぜられるのであるが、『賈誼新書』に示される哲學概念として、尤も根幹を爲すものは、道術、そして理(道理)といふ概念であらう。これらについては道術、六術、道德説の三篇に、まとめて記述してあるが、これは他の篇の斷片的敘述を理解するのにも役立つ。

道術の語は、どうも政治上の君主がとりもつ術といふ側面が強いのである。保傅篇は太子の教育の大切なことをいふが、その中でも

○皆選天下之端士、孝悌博聞、有道術者、以衛翼之、使與太子居處出入。

○夫開於道術知義之指、則教之功也。

右のやうに、道術といふ語が用ゐられる。これはまた、單に道とのみ稱するときもある。

○行道不能、窮困及之……道者福之本。(大政上)

○治國家者行道之謂國家必寧。(大政下)

○天下者非一家之有也。有道者之有也、故夫天下者唯有道者理之、唯有道者紀之、唯有道者使之、唯有道者宣處而久之。(修政語下)

道は後述するやうに萬物の根本であるのだが君主の態度や治術として

賈誼新書札記(宇野)

も道といふ事をいふわけである。道術篇はこの點を整理して述べようとしてゐる。

道者所從接物也、其本者謂之虛、其末者謂之術、虛者言其精微也、平素而無設施也、術也者所從制物也。

ここでは道と術とを分離して述べる所が注目される。道の本質は虚であり、末端として表はれるものが術であるといふのであるが、後文で明主者南面而正、清虚而靜、令名自宣、命物自定。

といふのから考へると、この虚なるものは、君主の態度を念頭に置いてゐるやうである。^注これは、法家が道家の虚無を君主の物に應ずる態度として理論化したものに類似するやうであるが、しかし、『新書』はこれに續けて、術の内容として、仁義禮信公法といった徳をあげてゐる。^注

請問術之接物何如。對曰、人主仁而境内和矣、故其士民莫弗親也。人主義而境内理矣、故其士民莫弗順也……

また、道についても、道は詳述し難いとしながらも、道の表れである善の姿として、親の子を愛利する慈、子の親を愛利する孝、そして忠、恵、友、悌……といった傳統的徳目の品類を並べてゐる。結局、道術の内容としておほむね従来の儒家的徳目を位置づけてゐることになる。しかし、「教は政の本、道は教の本」(大政下)といふやうに、道↓教↓政といふ順序を考へてゐるのであつて従来の儒家の徳教の、より出て出る源としての上位概念として道を指定してゐる點が、『賈誼新書』の新しい世界解釋といへよう。

さて、おほむね儒家道徳を道術の内容とするといったが、先述の通り術の中に公とか法とかが含まれてをり、また道の善なる姿として、「法に縁り理に循ふ、之を軌と謂ふ」といつてゐる。^{注6)}秦以來の集權化は官僚による統治を不可缺のものにしてゐるし、従つて法制といふことも無視出來ないのである。たゞ、儒家としての面目がうかがへるのは、官人篇に於て、

王者官人有六等、一曰師、二曰友、三曰大臣、四曰左右、五曰侍御、六曰廝役。

とあるやうに師友を官人に組込みながら、且つ大臣の上に位置せしめたことであらう。

道術と共に尤も重要な概念として用ゐられてゐるのが「理」といふ概念である。理の語は「理を失ふ」(時變)「理を識る」(孽産子)「理に非ず」(保傳)「理に順ふ」(耳痺)などと單獨にも用ゐられるが、また、盛衰之理(過秦下)禮義之正、應事之理(傳職、輔佐)或は天理(等齊)道理(先醒)倫理(時變・輔佐)事理(孽産子)物理^{注6)}(道徳説)條理(道徳説)そして理勢(階級・匈奴)などの多くの熟語を用ゐてをり、理の概念が、變化・情勢・自然・事物・人事などの廣範圍にわたつて用ゐられたことを示してゐる。この理をいふことは『新書』の特徴でもあるが、當時相當に一般知識人に用ゐられた形跡と見ることができよう。

理について、六術・道徳説の兩篇に解説が見えるが、この記述は十分な面もあり難解である。兩篇は共に次の文章に始まる。

徳有六理、何謂六理、曰、道徳性神明命、此六者徳之理也。道の理といふものが六あり、それは道徳性神明命であるといふ。これに引繼いで

○六理無不生也、已生而六理存乎所生之内。是以陰陽天地人、盡以六理爲内度。(六術)

○諸生者皆生於徳之所生。(道徳説)

といふ。つまり、六理が一切萬物を生ぜしめた同時に生じた萬物の中に六理が内包されることを述べる様である。以下、この六理についての説明が展開されるが、この六理は同時存在的でありながら、理論上の生成の順次をも示してゐるやうにも思へる。簡単に要約を試みると、道は本であり、無形であり認識を超えたもの、徳の本は道であり、つまり徳は道から生ずる。徳は理を生ずる。それは、徳が萬物を生ずるが、生じた所にそれぞれ個別の理(條理)が存するといふこと。

道徳までは形而上(であるから徳||道徳の六理として、もう一度認識の對象とする道と徳を重ねて提出したもののやうである。即ち道徳は二重構造になつてゐるといふことであらう)性以下は形而下であり、性は道徳の神が氣となつて會したものの、神はその氣を縦横に變化させる要素。明は識によつて得失事理是非などを知る能力。命は事々物々に定つた形を得ること。この定形は意志の自由にならない天稟である。^{注6)}

ほど、右の如き説明でよいであらうと思ふ。道徳説篇では、この六理の他に、徳に六美があるといひ、六美とは、道仁義忠信密であり、道は徳の本、仁は徳の出、義は徳の理、忠は徳の厚、信は徳の固、密は

徳の高であると、徳の六美の容態と意義づけ、六理六美は徳の以て生ずる所、陰陽天地人と萬物となりと繰返してゐる。いふまでもなく道家的宇宙觀と儒家的徳教とを折衷したものであるが、このやうな構成を行つたのは、いはゆる黄老思想の世界觀が流行し、かつそれが合理的なものと觀じられて無視し得なかつたからであらう。六藝の權威についても、單に聖人の垂訓といふだけでは満足しない。仁義禮智信にその調和としての樂を合せて六行とするが、この六行は細微は知り難く、聖人のみがそれを解するゆゑに、聖人が天下の凡人のために著したものが六藝であると述べる。六行とは即ち道の理であり、聖人そのものに直接權威があるわけではなく、道の眞を知るゆゑに聖人などといふ解釋と見てとれる。客觀的に眞なる何か、(ここでは道と表はされてゐるが)を措定しようとする傾向が見られると思ふ。

『賈誼新書』の述べる理とは、結局道より生ずるのであつて、理は道理といふに等しい。實際「世主不學道理、則嘿然悟……賢主……獨先達乎道理矣」(先醒)「徳生於道而有理、守理則合於道、與道理密而弗離、」(道德説)などと道理の語も使用され、「倍理而傷道」(數寧)とか、道と理との本末の關係をあてはめて、「君也者道之所出也、……吏也者理之所出也」(大政下)などの表現も見える。

理といふ語は、『詩經』や『書經』にも見られるが單なる動詞として使用されてゐるだけである。^{注例}『論語』や『老子』には見えない。哲學概念として初期と思はれるのは、『孟子』の「心之所同然者何也、謂理也義也、……故理義之悅我心、猶芻豢之悅我口」(告子上)であら

う。^{注例}『荀子』に至ると、このやうな理は相當使はれてをり、道理の語も見られる(脩身篇)。漢代に入つては一般的に相當使用されたであらうことは、『韓非子』や『管子』と共にこの『新書』からもうかがひ知ることが出来るわけである。なほ、道理の語は『莊子』天下篇には「慎到棄知去己、而緣不得已、泠汰於物、以爲道理」とあつて、慎到が道理の語を用ゐたとすれば、その内容は極めて退嬰的なものであるらしいが、ともかくも最初期の用例とならう。慎到は道家、法家兩者の性格を兼ねもつ人物であるが、この「道理」は道家的道の一展開であつたらう。『新語』の道理もまたその延長上にあり、その道理の内容に於て儒家思想を配置して接合したといふわけである。

注。

- (1) 新書の名は『四庫提要辨證』に依れば、梁庚仲容の子鈔に賈誼新書と見えるのが古いものやうである。
- (2) 四部備要本の舊跋によれば、黃東發の日抄には、この道術篇の説を批判して「道を以て虚と爲し、術を以て用と爲すと説くは、則ち孔子の學に得る無し、蓋し智略の資、戰國の習を以て漢の天下を措置せんと欲するに過ぎざるのみ」と宋の道學者の見方を述べてゐる。が、また『提要辨證』によれば、唐の皮日休、文獻には「余嘗て賈誼新書を讀む。其の經濟の道を見るに、眞に世の王佐の才と命じたり」「其の心切にして其の憤深く、其の詞隱にして麗、其の藻傷みて雅なり」などと述べて評價してゐるものもある。
- (3) 詩一等齊・匈奴・連語・禮・(四回) 容經(三回) 君道(五回) 禮容語(二回)。書一保傅・春秋・君道。易一容經・春秋・君道、胎教。
- (4) 六術は、あらゆる事物について、六といふ數をもつてまとめることの合理性を述べようとするのである。仁義禮智信には、その調和として樂を加へ、五聲宮商角徵羽にもまた調和して理を成すと述べて六であるといふ。しか

し、五服については六に備はるといふもののその理由が示されてをらず、些か苦しい説明となつてゐる。

- (5) 五行思想について、賈誼は五帝德思想に關しては漢土德説を打出し、正朔を改め、服色制度を易へようとしたのであるが、新書にはこの點はあまり見られない。ただし、五行思想に關する記述は、保傳篇に五學、胎教篇に懸弧の禮義について述べるものに見える。なほ、數寧篇に五帝の語があり、修政語篇に黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜と並べてゐる。

五と六との數について、重澤論文(補注)に詳しい。

- (6) 鈴木由次郎『漢易研究』二八六頁。

なほ、六經と六藝、藝の意味、五經の順序などについては、宇野精一「五經から四書へ」(同著作集卷四所收)に詳か。

- (7) 黃帝—宗首、修政語上。老子—審微、退讓。管子—審微、俗激、無蓄、春秋。晏子—數寧。髮子—數寧。

- (8) 書名は見えないが、文には「質勝文則野、文質彬々、然後君子」(容經)のやうな『論語』と同様のものはある。

- (9) この條は少し變化させたものといふべきであらう。漢の世にあつて、民を貴となすといふのは過激である。しかし、表現はともかく思想内容としては類似する。

- (10) 『韓非子』五蠹篇にも「今儒墨皆稱、先王兼愛天下、則視如父母。」とある。或はこの頃すでに一部の儒家者にあつては、兼愛の語を用ゐてゐたのかも知れない。

- (11) 愛利とか利といふことを言葉としては使用してゐるが、思想としては、時變篇では、當時の風俗を、利を得ることを第一とする風俗となつて、倫理を顧みなくなつたと、不満を述べてゐる。

- (12) この他、匈奴對策として三表五節といふことを述べてゐる。三表の語自體は『墨子』(非命上)に出るが、新書の三表は墨子の三表とは内容が全く違ふので、單に三表(三の標準)といふ語を借りたに過ぎない。

- (13) 守は、原文「攻守」となつてゐるが、注の衍文説に従つて削除した。

- (14) 禮篇や服疑篇、例へば俗激篇でも「經制を定め、主は主たり臣は臣たり、上下差有り、父子六親、各々其の宜を得、奸人冀幸する所無く、群衆上を信じて疑惑せざらしむるに如かんや」と。

- (15) 虚を説明するのに衝、すなはちはかり、を例に擧げてゐるのも、虚を態度の問題と扱へてゐる面である。なほ、道が本源的なものであり、そのあり方が虚であるから窮まることがないといふこともあらうか。「天子疑へば則ち問ふ、應じて窮まらざる者は、之を道と謂ふ。」(保傳)また、「其の(道の)原爲る屈する無く、其の變に應ずる極り無し」(道術)などといふ。

- (16) 術といふ語について、『荀子』仲尼篇に「天下之行術、以事君則必通、以爲仁則必聖」と述べて、已に術の内容に儒家的思想を配してゐる。

- (17) 他にも、「功遂けて自ら却く之を退と謂ふ」などの語も見える。新書は他所でも退讓の徳を云つてゐる。これなど幾分道家的な論であらう。

- (18) 「物理及諸變の起、皆神の化する所」とあり、この物理とは、諸變と並べられてゐるやうに、道德の分化として物が生じ、その個々の物に備はる理といふことのやうである。

- (19) 以上は道德説の本文から読み取つた要約であるが、その本文の斷片を掲げておくことにする。「道者無形平和……道德施物、……德者離無而之有、……濁而始形矣。故六理發焉。六理所以爲變而生也、所生有理」「道冰而爲德」「變及諸生之理、皆道之化也、各有條理以載於德、德受道之化、而發之各不同狀。」「德生理」「性者道德造物、物有形而道德之神、專而爲一氣、……性神氣之所會也」「神者道德神氣發於性也、……變化無所不爲物理及諸變之起、皆神之所化也」「明者神氣在內、則無光而爲知、……得失事理是非、皆職於知。」「命者物皆得道德之施、……其受此具也、譽然有定矣、不可得辭也、故曰命。」「物所道始、謂之道、所得以生、謂之德、德之有也以道爲本、故曰道者德之本也。」

- (20) 道が上位概念であり、道が徳を生じ、徳が物を生じて、そこに理が存するといふ筋道である。道→徳→理といふ構造、(9)参照。

- (21) 『詩經』は、信南山、麟、公劉、江漢、四箇所に見えるが、いづれも強理、

即ち境界を限る意に用ゐられてゐる。『書經』は、周官（僞古文）に「變理陰陽」とあるのみ。

(2) 『孟子』では、この他一箇所に理の字があるが問題にする必要はない。「金聲也者始條理也」（萬章下）は、すぢみちの意。「稽大不理於口」（盡心下）は理は頼の意とある。

補注、

賈誼新書について述べた論文で、今回参照したものは次の通りである。

重澤俊郎「賈誼新書の思想」東洋史研究一〇―四。

金谷治『秦漢思想史研究』（賈誼）二九四―三二六頁（賈誼の賦）五五七―五九三頁

森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』（賈誼新書）一九五―二〇二頁

内山俊彦「漢初儒家における自然認識と政治意識」山口大学文學會誌二四。

（昭和六二、一〇、二五記）