賈誼新書の思想

重澤俊郎

現行の新書五十八篇が全部賈誼の手に出でたものに非ざるは言ふ迄も無い。然し漢書藝文志には賈誼五十八篇が著錄せられ、本傳の贊にも班固が

凡所著述五十八篇、掇其切於世事著于傳云、

と述べてゐる所を見ると、五十八篇が本書の舊態を存することは確かである。ただ現行の本の內容の雜駁性は朱熹をして「賈誼一雜記稿耳」と言はしめ、陳振孫をして「其非漢書所有者淺駁不足觀決非誼本書」と斷定せしめるに至つた。思ふに賈誼の書は初め其の論策類を中心としつつ同學の徒に依つて劉向以前に纒つた形に整理されたものが、向の刪定を俟つて五十八篇に固定し、班固をして其の一部を本傳に採錄せしめたが、其の後原本が一旦散佚に歸し、現行新書は更めて本傳所引の舊文を中心として五十八篇の目を復した結果成立したものであらう。四庫提要は唐人見る所の本が今本と一致することを論證してゐるが、若し然りとすれば此の工作は唐以前に行はれたことになる。其の成立の當初から賈誼後學の徒の著作を含んでゐる新書は嚴密には賈誼個人の思想資料としては十分な信憑性を主張し得ないとしても、賈誼を代表とする文景以後の新文化主義者の思想を傳へる文獻たる點に於いては一應研究すべき價値を有してゐる。

私は漢の武帝が諸子百家の學を黜け儒術を中心として學問思想の統一を行つた時から、淸の光緒末年科擧制度の廢止が宣せられる迄を經學時代として支那思想史上一箇の大きい區分を設け、其の前後の時代に經學

は何れも存在せずとする見解を取る。經學を經書に對する一般解釋學と解すれば前後の時代にも經學の存在が肯定されるかも知れないが、支那社會に對して重要な意義を有する經學は斯くの如きものではない。其の社會的意義を無視して經學を考へることは無意味と思ふ。斯うした經學解釋を前提とする思想史的區分が承認されるならば、賈誼は前經學時代の末尾に自己の地位を發見する。彼は經學時代の頭首に位する董仲舒と略ぼ生理年齢を同じうするに拘らず、學者年齢の著しい差異が兩者を異つた時代に分屬せしめることと爲つた。然し新時代は舊時代の中に其の發生の起動力を包藏蓄積しつつあるを思ふならば、前代の終末を飾る賈誼は實際上後代を開く萌芽たる意味を有したと言はなければならない。新書の思想は此の關係に注目して始めて正しい理解が期待し得るのである。

賈誼に關する記錄は史漢本傳に略ぼ備る外、史記の日者列傳及び風俗通正失篇に一部の記載が見える。日者列傳に依れば賈誼は二十二歲文帝の博士たりし時中大夫宋忠と同輿して長安の卜肆に遊び、卜主司馬季主と問答して遂に其の言に服したと有るが、史實としての價値は固より保證の限りでない。文景の頃は虛無思想が盛行し儒家を目するに司空城旦を以てしたと傳へられる程であるから、此の時代思潮を反映し道家言を以て儒家言の上に加へんとする說話の發生すべき素因は十分に有つたと想像される。孔子道を老子に問ふの一談と同じく、斯る說話は思想史上往往にして出現するものである。若し其の要求が前漢初期に生じたとすれば、儒家的立場に於いて新文化主義を提唱した賈生と偉大な虛無思想家として記錄される司馬季主とが其の主役に配せられるのは極めて當然の現象に過ぎない。

倫理思想

新書の倫理思想は主として「道術」「六術」「道德說」の諸篇に其の基本的主張が見える。原始儒家の傳統的道德觀念に對して根本的修正を加へてはゐないが、其の特徵は道德を心理學的直觀的に把握する立場を一擲して理智的方法的に基礎附けんと試みた點、及

び神秘數六を以て道德の理論的根據と爲した點に發見される。つまり道德の內容に於いては儒家の傳統思想が維持されてゐる反面、其の解釋の方法は甚だ異る立場を示すに至つたのである。新書の道德論を理解する爲めには其の根底を爲す獨自の哲學を知らなければならない。此の哲學は先づ德の六理といふ概念から出發する。

德有六理、何謂六理、道德性神明命、此六者德之理也、六術道德說

新書の著者の說明に依れば、六理は道德法及び道德行爲の基礎を爲すのみならず、總ての社會秩序を成立せしめる根本理法と爲るものに外ならないのであるが、其の第一に置かれる道は

道者無形、平和而神、道德說

物之始形也、分元而爲目、日成也形乃從、是以人及有因之、道德說

と言はれる。道は形以前のもの、萬有の因つて以て存する最高の原理である。故に又之を虛とも稱する。次に德は、

德者變及物、理之所出也、夫變者道之頌也、道德說

と說かれ、本體たる道が示す所の第一の作用の形式を指すと考へられる。凡ゆる存在は此の段階に於いて始めて存在としての根據が具體的に與へられる。即ち存在に關する理が出現する。總ての現象及び存在は道の變化發動を待つて始めて可能であるに過ぎない。「變者道之頌也」と言ふのは、道の眞實の姿が德と稱せられる變化の段階に於いて盡く現はれることを意味する。故に道と言へば絕對最高の實在其のものの靜的存在論的把握であり、德と言へば其の動的機能論的把握である。性に就いては、

性者道德造物、物有形而道德之專神而爲一、氣明其潤益厚矣、濁而膠相連、在物之中、爲物莫生氣皆集焉、故謂之性、性者神氣之所會也、道德說

と說明せられ、德の理なるに對し氣を含む概念として成立してゐる。萬物は獨り德の能く支へる所に非ず必ず質量を要求する。「神氣之所會」なる性は理と質量とを兼ねた概念に外ならず、萬物は此に至つて始めて個性を獲得し具體的存在と爲り得る。次に神は

神者道德神氣發於性也、中略變化無所不爲、物理及諸篇之起、皆神之所化也、道德說

と言ふ。個性を得、具體的存在としての意味を與へられた萬物は總てそれぞれ獨自の存在理由を荷つてゐるものと言はなければならない。而して事物の道理萬象の變化は悉く其の存在本來の意味を完うすべき潜在力に依つて成立展開すると考へることが出來る。神とは即ち此の潜在的勢力の謂である。換言すれば固有の意味を實現する作用の最も根源的な力を言ふのである。然るに此の固有の潜在勢力が其の豫定の方向を取つて積極的に作用するに從ひ、其の存在固有の意味は益々明瞭と爲り顯現される筈である。是に於いて新書は明を

神氣在內、則無光而爲知、明則有輝於外矣、道德說

と說いてゐる。意味が單に與へられたままの意味としてのみ存在する場合は知に過ぎないが、其れが他に對して自己の意味を積極的に主張する時之を明と稱するのである。明に於いて總ての存在は其の固性が最も極端に表明せられ、其の意味も亦從つて强く認識されるに至る。さて存在が道の作用に依つて存在の根據に附與せられ、獨自の意味を負荷せられ、其の在るべき形を以て在るべき地に在るといふ存在の規定は、自己の任意を以て獲得されるものではなく、全く道の有する合目的作用の致す所に外ならない。此に命が有るのである。故に新書では、

命者物皆得道德之施以生則澤潤、性氣神明及形體之位分數度、各有極量指奏矣、此皆所受其道德、非以嗜欲取舍然也、其受此具也、確然有定矣、不可得辭也、故曰命、道德說

と述べられてゐる。

以上六理の論を見れば、此の思想が道の概念を基底として成立し、而も其の概念たるや道家に於ける道の概念と甚だ近似せることが何人にも明かに看取される。周末以來道家思想の儒家に對する影響は各方面から少からず指摘し得るが、無爲自然主義の歡迎された漢初五十年の後に於いては、儒術を中心とする新文化主義の提唱者は斯る本體論の基礎の上に自己の思想體系を構成せざるべからざる要請に迫られてゐたと言へ

る。唯周秦の儒家が單に宇宙原理として實在に論及するのみなるに反し、新書が六理の分析に進み道の機能の各段階を明かにしたのは獨自の發展と見るべく、儒家の哲學思想に在つては注目すべき成果と言つて不可は無い。

新書の作者は存在に關する六理の發見を根據として社會秩序の解釋に進まんとする。六理は存在並びに現象に關する最も基本的理法なるが故に、萬象の外に在るのではなく常に其の中に周徧内在する。

陰陽天地人、盡以六理爲内度、内度成業、故謂之六法、六術

と言ふ所以は此に在る。六法が外に向つて作用する形式が六術であるが、其の結果成立するものを六行と呼ぶ。術は道の作用であるから道は本にして虛なるに對し、

術也者所從制物也、動靜之數也、道術

と定義されてゐる。陰陽に六月有り天地に六合有り、人に仁義禮智信樂の六德有り、藝に六經有り聲に六律六呂有り家に六族有るが如き、皆六行の種目と爲さるを察するならば、六行は六を以て整理される凡ての社會的自然的秩序の總稱に外ならない。人間の德目に就いては孟子に在つて既に仁義禮智の四德が確立せられ、董仲舒に至つて五行思想の支配を受けて之に信を加へて五德の目を構成したが、新書は六に依る統一意識の致す所、

人有仁義禮智信之行、行和則興樂、樂興則六、六術

と言ひ、五德の調和を俟つて出現する美的價値を一德に加へるに至つた。樂の性格が他の五德と範疇を異にするは自明なるに拘らず、必ず之を加へて六數に整へるべき觀念上の要求が有つたのである。

次に新書は六親を父・昆弟・從父昆弟・從祖昆弟・從曾祖昆弟・族昆弟の六者とする。此に所謂從祖昆弟は爾雅儀禮の從父昆弟に當り、從曾祖昆弟は從祖昆弟に相當する。而して新書は此の世代區分が家族制度維持の根本動力と爲る所以を論じ、

親戚非六則失本末之度、是故六爲制而止矣、六親有次、不可相踰、相踰則宗族擾亂、不能相親、六術

と述べる。六親の解釋は河上公老子注杜預左傳注應劭

漢書注等それぞれ其の範圍に差異が有るが何れも母妻姻亞の何れかを數へる點に於いて一致するに對し、新書の解釋は上述の如く女系を一切排除する點に特徴が存する。家族生活の實際感情に於いては、遠く族兄弟に對するよりも外族と雖も母妻姻亞に對する方が血族意識も利害關係も濃厚なるに拘らず、故らに同一世代に準據を求めて其の範圍を父族のみに限定したのは、此の書の有する家族理念を强く反映したものと考へるの外は無い。つまり父系の昆弟集團を基本要素として成立する家族組織に理想的價値を發見したからであつて、此は賈誼が同姓子弟を諸侯に分封して家族的紐帶に依つて維持される封建組織を主張したのと、根本的には同一理論に支配された思想である。

六親に關聯して新書は更に昭穆三廟に論及する。

何爲三廟、上室爲昭、中室爲穆、下室爲孫嗣、令子各以其次上下更居、三廟以別、親疏有制、六術

と言ふのが其れである。昭穆の列に從つて生人の居所にまで區別を設くべしとする主張で、此に謂ふ所の廟は寢即ち居所を意味する。生人平常の居所が昭穆の序列に從つて規定せらるべしとするのは、俞樾も既に指摘するが如く何休公羊注（莊公三十二年）にも見える思想である。昭穆の條理が家族制度の維持に缺くべからざる權威と認められる以上、之を生人の人倫關係にまで及ぼさんとする欲求は思想として當然發生すべきことが豫想される。六親三廟の說は要するに賈誼を中心とする當時の儒家が自ら以て正しいと考へる家族制度の樹立を通して新社會建設の理想を抱懷したことを示してゐる。

六行の支配は更に進んで經書に及び、六經も亦其の支配に依つて成立したとする見解を取るに至る。

先王內本六法、外體六行、以興詩書易春秋禮樂六者之術以爲大義、謂之六藝、令人緣之以自修、修成則得六行、六術

經典の數と宇宙原理との一致を求めた斯る解釋は既に他に全く比類を見ざるものであるが、獨り其の數のみならず六經の內容も亦根本法たる六理の支配から免れることは出來ない。例へば

書者著德之理於竹帛而陳之、令人觀焉、以著所從

事、

易者察人之循德之理與弗循、而占其吉凶、

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、

並びに道德說、

他の三經は略す。

斯くて六經は總て德の六理を具體的に人間社會に顯現すべき使命を課せられ、其の內容はすべて此の使命に依つて規定されてゐると言ふのである。此は全く新書獨特の解釋であるが、儒家に於いて六經は社會生活の根本原理に關する最高の權威書と考へられる以上、社會秩序を成立せしめる根本理法として六理を主張する新書が斯くの如き思想に到達したのは論理的には毫も怪しむに足りない。此の外度數の單位さへも德の六行の外に獨立するを許されず、毫髮釐分寸尺なる六者を立てることが主張されてゐるが、要するに德の六理六行に始まり凡ゆる社會的自然的秩序を六を以て整理せんとする思想が新書に於いて如何に强いかは、以上の諸例を以て明かと爲つた。これ六を神秘數とする觀念が先づ存し然る後整理の範疇を此に求めたもので、周禮と其の揆を一にする立場に居る。

神秘數の存在は未開社會に於いては普遍的現象である。神秘數自體に關する研究は旣に社會學者に依つて試みられて居り、此に贅言する必要を認めないが、周末以來社會秩序や自然現象の原理を三五九等の數に依つて整理する諸種の思想が相次いで出現したのは、其等の數が古代に於いて神秘數として意識せられ其の觀念が何等かの傳統を何等かの形に於いて當時まで持續したからである。つまり數に對する信仰的觀念が先づ存し然る後に之に相當する內容が充塡されるといふ經過を取つて成立した。例へば五行說は五に對する神秘的觀念の遺存が先づ知識人の心理に作用し、然る後日常生活に不可缺の物質五箇が其の內容として考へられるに至つたものであり、木火土金水五者に對する重要性の認識が先づ存し其の必然的結果として此の五者が選擇されたのではない。故に六を整理の範疇とする立場に在つては五行に穀を加へて六府とするが、穀を五行より輕しとする理論的根據は五行論者と雖も穀及び

五行自體の中には決して發見し得ないのである。新書の六理六行も亦六に對する神秘觀念の作用に發することと言ふ迄も無いが、唯此の場合存在に關する基本的理法に其の內容を求めた著想が大なる特徵として看過し得ざる意味を持つ。三統說五行說が日常生活の現象に即して其の數の內容を求めたに對し、六理說が斯る哲學的關心を取つた事實は思想史的に重要視すべき十分の理由が有る。

政治思想

賈誼は有名な治安策で

臣竊惟事勢可爲痛哭者一、可爲流涕者二、可爲長太息者六、若其它背理而傷道者、難徧以疏舉、

と冒頭して政治上の理想を開陳した。其の中「可爲流涕者」は外交に關する事項で主として匈奴に對する屈辱的平和主義を淸算し天子の威德を以て之を服屬すべきを說いたものである。新書を以て其の內容を窺ふに、彼の提唱する新政策の基本的性格は畢竟一面武力一面懷柔に在るのであるが、懷柔策としては「三表」「五餌」「戰德」「德勝」等獨自の手段を用意する。「戰德」は精神的內部崩壞を起さしめる手段、「德勝」は匈奴の經濟的向上を援助し奢侈の惡風を生長し以て其の固有の剛强素朴の俗を破壞せんとする手段である。斯る經濟侵略を前提とする文化侵略の策謀は管子の中にも散見するが、現行管子の或る部分は管仲時代の作に非ざるは勿論、戰國を更に降つて前漢武帝前後の成立と思はれるもの有るを考へれば、新書と類似の主張が見られるのも蓋し同一の社會的政治的條件を背後に有するからである。侵略政策としては頗る巧妙にして用意周到と言ふべきであり漢の武帝頃の大帝國を基礎にして始めて理解し得る政策であらうと思ふ。賈誼はかかる計謀に依つて匈奴を服し得べしと爲し自ら其の任に膺らんと請うた程であるが、斯くの如き行爲の根底には

凡天子者天下之首、何者上也、蠻夷者天下之足、何者下也、漢書本傳

に窺はれる中夏思想が支配してゐたことを看過してはならない。彼が强度の中夏思想の抱懷者たりしは、其の政治思想の到る所に顯著に見える中央集權的理念及

び新文化創造の提唱とも相通ずるものが有る。

治安策の中「可爲痛哭者一」と「可爲長太息者六」とは共に內政に就いて言はれたものであるが、之を貫く中心思想は根本的には相互に關聯性を有する階級制度の確立と禮教主義との二つに盡きると言つてよい。先づ彼は當時諸侯の强大中央の弱小を歎じ、「天下の形勢は今や大瘇を病んだ上に足の裏が曲つて步行の自由を失つた樣なものだ」と稱し、之が對策としては諸侯の分割に由る其の弱化を主張する。又庶民の奢僭を惡み庶人の婢妾が古の天子皇后の服を用ゐるが如き不合理を指摘し、身分觀念の徹底を力說する。そして家庭道德が頹廢して姑と舅姑との間に於いてさへ非道德的現象の出現した事實を擧げ、さて斯る世風を是正する根本策は畢竟爲政者が禮義を法刑に先行せしめる態度を明かにし禮教觀念を高める以外方法無きを論じてゐる。理想的社會の秩序たる禮義德教を彼は經制と呼ぶ。經制は實質上管子の四維即ち禮義廉恥と異らないが、之が確立に依つて彼は

君君臣臣、上下有差、父子六親各得其宜、姦人亡所幾幸、而群臣衆信、上不疑惑、

の道德的社會の建設を可能と信ずる。つまり個人的にも社會的にも身分的位階が嚴重に維持される所に理想社會の基礎を置き、其の成立に必要な根本法を經制と名づけるのであるが、經制を支持推進する責任者は飽くまで知識階級なりとする。故に「禮不及庶人、刑不至君子」の原則に立脚し知識階級の道德的意識の向上を先づ謀らなければならない。其の爲めには先づ君主が大臣を遇するに道德を以てすべきことが前提條件であると考へ、

上設廉恥禮義、以遇其臣、而群臣不以節行而報其上者、即非人類也、

と言ふに至る。禮教意識と階級意識との相即不離に經制社會の本質を求めるのである。武帝の頃まで九卿大臣は死罪に觸るれば進んで自ら處決し刑の適用を受けることを恥辱とする習慣であつたが、此の一代の風氣を開いたのは賈誼の奏疏に端を發すること夙に仲長統の昌言に論ずるが如くである。賈誼の時代には酷吏に依つて代表される法律萬能論者が擡頭し始め、彼等は

官僚組織の力を背景として成文法の規定を最高度に活用するを以て能事と爲した。大臣丞相と雖も僅かの不法所爲によつて酷吏の峻嚴は待遇を免るる能はざること絳侯の如き例に乏しくない。禮教主義の提唱は思想的には之に對する反措定と見る事が出來る。

經制論は原理的には先秦儒家思想の延長と言ひ得るあらうが、賈誼の獨自性は其れが中夏思想との結合に依つて新文化主義と爲つて展開された所に見られる。元來漢初は思想的には秦の法治劃一主義に對する反動感情からする虛無思想が人人に悅ばれ、政治的にも寬緩を尙ぶ傾向が强かつた。文物制度に於いても甚しきものを除くの外、秦の其れを漫然踏襲するに止り、文化の全領域に亘つて惰性と混沌との支配に任せ主體性を發顯するには至つてゐない。然るに文景の時代に爲れば國家の基礎は頗る堅固と爲り新支配階級たる士人の勢力も漸く安定度を高め來つたのであるから、從來の情勢に對して根本的に反省が加へられ主體的文化創造の意欲が起つたのは固より異しむに足りない。

夫移風易俗、使天下回心而鄉道、類非俗吏之所能爲也、夫立君臣等上下、使綱紀有序、六親和睦、此非天之所爲、人所設也、人之所設、不爲不立、不修則壞、漢興至今二十餘年、宜定制度興禮樂、然後諸侯軌道、百姓素樸、獄訟衰息、漢書禮樂志

此の上奏は彼が太中大夫に超遷した年に爲されたのであるが、彼は右の理念に依つて自ら其の儀法を草具し、

色上黃、數用五、官名悉更、漢書本傳

の新政を斷行せんとした。新たに建設せらるべき文化の基本的性格は之に依つて規定される。漢の文化の性格に關しては、文帝の末年魯人公孫臣が土德說を唱へたのに對し、張蒼が水德說を主張して之を退けたのに端を發し、以後學界の中心問題を爲すのであるが、賈誼の上奏は之に先つ十數年にして既に之に論及し文化の基本的性格に關する認識に到達してゐたのである。そして上に引いた言に稽へれば公孫臣と見解を同じくしたことを知る。秦水漢土を說く此の二人の論は言ふ迄も無く五行相勝の理を用ゐ周を火德とする出發點に立つが故に、戰國鄒衍の原初的五德配當說を其のまま沿襲して居り、漢と堯との不可分關係を樹立せんとす

る思想の發生以前に於ける純粹な解釋を取つてゐる。要するに漢の新文化の創造が主張せられ其の基本的性格に關する吟味の行はれるに至つたのは、漢が前代と區別せられるべき獨自の存在意義を荷へることの自覺を待つて始めて可能なる所以を思ふならば、之を文帝の初期に主張した賈誼の思想は注目されて可いであらう。

思ふに漢代初期に於ける武力的經濟的基礎の充實は士人階級の社會的地位を安固にし、對内的には諸政一新文化創造の意欲を刺戟する結果と爲つた。彼等支配階級は自己の支配權の掌握農民への倚存關係の維持の爲めに身分的階級制度を核心とする禮教社會の成立を有利と考へた。其れは必然的に天子を中心とする中央の權威の强化を希求せしめ反射的に諸侯の弱體化を謀らしめた。中央集權の高度化王朝國家完成への要求は同時に對外的には中夏思想の昂揚と爲つて展開される。中夏思想に裏附けされた對外政策は此に其の精神的根據を有する。賈誼の政治思想の全體系は其の成立その地盤に斯る社會と斯る時代とを有してゐたのである。

經濟思想

新書の經濟思想は相互關聯性を有する貨幣政策及び銅政策を中心として展開されてゐる。貨幣に對する根本思想は文帝五年に高祖以來の盜鑄錢令の解除と共に具體化した。賈誼は私鑄許可令の出現に當つて其の矛盾を衝く上奏を試み、其の中で私鑄錢公許の三大害を指摘してゐる。今前漢食貨志に據つて其の大要を譯出すれば、三害の第一は銅錢私鑄許可は鉛鐵を貨幣に混ぜざることを條件として爲されたのではあるが、微量の混入さへも鑄造者の巨利を博し得る以上ただ嚴罰規定のみに依つて之を防止せんとするのは人民を網する結果と爲るに過ぎず、善政に非ずとする。故に曰く、

夫事有召禍、而法有起姦、今令細民、人操造幣之勢、各隱屏而鑄作、因欲禁其厚利微姦、雖鯨罪日報、其勢不止、

其の二は私鑄に依る各種の輕錢重錢が混合通用する時は國家の法幣は其の權威を喪失する。若し國家權力を以て之が統一を强行せんとすれば煩苛にして能はず、

其の自由流通に任ずれば市場に於ける貨幣秩序は紊亂を極める。其の三は私鑄許可の爲めに農事を拋棄し山に入つて採銅に從事する者多きが爲めに、粗惡錢の氾濫に加へて農業生産の減退に本づく國家經濟の破滅を來す。賈誼は以上の三つの理由を以て私鑄公許を不可とするのであるが、然らば强權を發動して一切之を禁遏すべきやと言ふに、彼は、

禁之不得其術、其傷必大、令禁鑄錢則錢必重、重則其利深、盜鑄如雲而起、棄市之罪又不足以禁矣、

と論じて之に反對する。是に於いて彼の觀察が貨幣と不可分關係に在る銅其のものに對する政策に重點を置いた所以を明かに知るのである。

貨幣私鑄の公認も將た其の强權禁遏も俱に民利を齎さざる所以が銅政策の不備に在ることに着眼した彼は、政府が全國の銅を其の完全なる統制下に置くべしとする根本理論を堅持し、若し之を斷行すれば七禍を得べしと主張する。

何謂七禍、上收銅勿令布、則民不鑄錢、黥不罪積、一矣、僞錢不蕃、民不相疑、二矣、采銅鑄作者反於耕田、三矣、銅畢歸於上、上挾銅積以御輕重、錢輕則以術斂之、重則以術散之、貨物必平、四矣、以作兵器、以假貴臣、多少有制、用以別貴賤、五矣、以臨萬貨、以調盈虛、以收奇羨、則官富貴、而末民困、六矣、制吾棄財、以與匈奴、逐爭其民、則敵必懷、七矣、食貨志

七禍の根本思想は之を四類に綜合し得る。第一は一二に示される所で純粹な貨幣政策に關するもの、第二は四六等に示される所で政府の經濟力の蓄積を直接目標とするもの、第三は五七に示されるもので、經濟的充實を基礎とする中央權威の徹底といふ政治的效果に關するもの、第四は三に示される重農主義に關するものが是である。法錢以外の私錢を始め種々の貨物が貨幣として流通し以て經濟活動の圓滑に寄與したことは支那貨幣史上顯著な現象であつた。支那の如き經濟機構の下に於いては私鑄錢が必ずしも排斥せらるべき性質のものに非ざるは、必要の爲めに存續した變態的貨幣現象が最も善く之を示すに拘らず、賈誼が銅の統制を

斷行してまで之を禁遏せんとするのは、經濟的に士人階級の倚存する農民の生活を商人の壓迫から守らんとする欲求、並びに漢室を中心とする國家的統一所謂「大一統」の思想に支配されたからである。勿論不用意に行はれた私鑄公許に伴ふ箇々の社會的害毒も重要理由の一つには相異無いが、より大なる精神的理由の存在も否定し得ない。吳王鄧氏の錢が天下に布き其の經濟力を以て中央政府に抗し得る形勢に在つたことは、經濟力を中央に收奪するの急務を感ぜしめざる筈は無い。つまり一統を大ぶの思想は經濟的側面からも絶對の要請に外ならなかつたのである。

賈誼の重農思想は七福の第三にも表明せられ貨幣政策と相俟つて經濟上極めて重要視せられたことは言を俟たない。當時人民皆本に背きて末に趨り淫侈の俗日に長ずるを見て、彼は都市に於ける游食の徒を農村に歸着せしめる重農抑商策の强行に依つて經濟的發展を期待した。文帝が藉田を開いて躬耕し以て農民を勸めたのは賈誼の此の主張（食貨志に見ゆ）に感じた結果と見られるが、之も士人階級が原則上土地から遊離し生活の根據を農民に置かざるを得ざりし實際と獨立に理解することは出來ない思想である。そして農本主義的立場からすれば、農民が採銅に依る巨利を追ふのは最も排斥すべき現象たると同時に、商工階級が農民を侵奪し士人の經濟的基礎を脅かす存在として把握されるのは說明を要しない。周末以來急速に發達しつつあつた商業資本の攻勢から封建的社會關係を守るのは、單に「毆民而歸之農」の如き政治手段の能くする所では到底なかつた。之と並行して經濟手段を講ぜざれば效果は無い。銅の國家統制案は此の目的の爲めに用意されたものである。政府は銅の獨占に依つて貨幣に對する支配權を完全に掌握するに止らず、其の操作を通じて物價を調整し又蓄積された銅を資金として民間商人の利益を剝奪し得るのであるから、實態的には政府自身一大商業資本家と爲つて全經濟界を其の經濟力を以て操縱することに爲る。これ後年武帝が大規模に採用した經濟政策と本質上全く揆を一にするもので、商工業者の侵出に對抗する士人政府の自己防衛態勢と言つて不可は無い。必ず斯くの如くせずんば農民は疲病し士人支

配の機構は崩壞する外は無いからである。そして武帝時代から以後に於いては斯る經濟策を助くるに足る精神的理論が漸次完成された。其れが即ち經學に外ならない。

賈誼新書の思想は其の全領域を通じて基本的には先秦儒家を修正するに至らないが、士人支配の態勢略ぼ確立する時期に相當した爲め、自ら斯る社會的制約の外に獨立するを得なかつたのは當然であつた。然し學問思想に對する政治力の支配が猶ほ決定的關係に迄進まざりしが故に、士人支配の正當性を理論附ける哲學を考へる意識は未だ殆んど現はれてゐない。嚴密な意味に於ける經學は猶ほ成立してゐないのである。經學を經書の解釋學と定義するに止めるならば何れの世にも其の存在は肯定されよう。然し經學を支那の社會史と不可分關係に於いて捉へ其の社會的機能に重點を置いて考へるならば、此の概念を滿足する經學は支那史上常には存在しなかつたと言はなければならない。所謂上部構造が基本的下部構造に對して及ぼす反作用の效力を無視する一方的解釋には與し得ないが、學問や思想を其の發生地盤たる社會其のものと切斷して考へる抽象的立場は無意味である。經學を其の社會性に着目しつつ把握する時、賈誼の思想は若干の共通點を有するに拘らず之を經學時代に置くことは妥當を缺く。ただ彼に於いて經學時代への準備が着着爲されつつあつたことは之を否定するものではない。

漢天師世家批判　道教正一派の道士明の張正常の撰した漢天師世家四卷に、開祖張道陵の世系を記し、上は八代の祖、張良に溯り下は二十四代、北宋初の正隨を經て撰者の時まで連綿つづく家世を傳へてゐる。かつ四代張盛が魏明帝の時、家傳の劍印經錄を携へ、漢中から江西龍虎山に居を移し、爾來この地が正一派本山に定つたといふ記事が多くの道教史家に無批判的に採用されてをり、僅かに傅勤家「中國道教史」が戰亂中江南の吳國領内に移住できまいと疑ひ、張正隨以後を信ずべしと考へてゐるが所說なほ詳しくない。天師世家によると道陵—衡—魯—盛と傳へ、第十代陶の子祥までの間に五代あり、一世代の平均五十年をこえいくら不老不死の本家でも信じ難い。かつ一代おきに當時の君主との交渉を記すのが一層辻褄合はなくする。陳の道教學者馬樞の道學傳に梁の時天師十二代の孫、張裕が江南招眞觀に住むとあるが、彼の學統は父祖代

（八八頁へ續く）