

『賈誼新書』「徳の六理」説とその政治思想上の意義

工藤 卓司

一、はじめに

前漢文帝時代の代表的知識人として賈誼（前二〇〇～前一六八）が擧げられる。洛陽の才子として華々しく中央官界へと登壇し、文帝に對して政治改革を迫つたが、功臣達との間に軋轢を生じて卑濕の地長沙へと左遷されてしまう。この時に詠まれたとされる弔屈原文や服賦は後に『史記』『漢書』『文選』等にも収録されて古來名文の譽が高い。數年後、一旦は長安へと呼び戻された賈誼ではあつたが、文帝の末子梁王劉勝の太傅に任じられて中央での活躍の場を與えられることは無く、梁王が落馬して亡くなると、その責を感じてか、僅か三十三年の生涯を閉じるのである。

さて、その賈誼の文章を後人が編纂したものととして『賈誼新書』が今に傳わる。嘗ては他の漢代思想文獻と同じく資料としての信憑性が疑われたが、現在では『漢書』藝文志所載の「賈誼五十八篇」にその源流を求めることができ、資料として、賈誼の思想研究を行う上で不可缺の資料となつている。

では、賈誼の思想はこれまでどの様に捉えられてきたのか。多くの先行研究は「禮」を核心とする中央集權を志向

した儒家思想家としての像を結んできた。それ故に荀子との関係を強調する論考が多く、甚だしくは賈誼を荀子の影響下に置くだけで、賈誼その人の思想的特色を明らかにしないまま、董仲舒へと筆を進めるのが儒教史や中國思想史研究の常となっている。

しかし『賈誼新書』中には、實は「徳」や「理」を論述の中心とする特異なテクストがある。六術篇と道德説篇とがそれである。儒家、或は荀子後學としての賈誼に極度に著目する餘り、この兩篇の思想は賈誼本人の思想とは齟齬するもの、乃至は單に當時一世を風靡したとされる黃老思想の影響を受けた「儒道折中の思考」⁽¹⁾の表れと見なされるのみで、その賈誼思想上の位置づけについては十分に考察されてこなかった。そこで本稿では、六術篇と道德説篇の特色を明らかにした上で、兩篇の『賈誼新書』における政治思想上の地位について検討を加えてみたい。

一、六術篇と道德説篇の特色

(一) 六術篇と道德説篇の文獻的性格

六術篇と道德説篇の思想的特色について明らかにするに先立って、まずは兩篇の文獻的性格について整理しておく。

『賈誼新書』中の六術篇と道德説篇は、明の何孟春本で卷七に收載されている他は、四部叢刊本・漢魏叢書本・子集本・兩京遺編本・朱圖隆刊本・四庫全書本・抱經堂本・增訂漢魏叢書本及び和刻本等、いずれにおいても卷八に收

録されている。⁽²⁾

また、『賈誼新書』中の諸篇は、『兩京遺編本・増訂漢魏叢書本・和刻本を除いて、往々にして「事勢」「連語」「雜事」の三種に分類されるが、六術篇と道德説篇については宋の王應麟『漢書藝文志考證』が「雜事」として記録する。他は、全て「連語」としている。「事勢」が『漢書』賈誼傳所載「治安策」の冒頭「臣竊惟事勢」に由來し、「其の世事に切なる者」⁽³⁾を論じたものであることは比較的明白である。それに對して、「連語」と「雜事」については、余嘉錫が「連語については、その全てが君主に告げるものでは無く、思うに門人との講學の語が含まれているのだろう。『…』その雜事諸篇については日頃稱述誦說していたものである」と述べているもの⁽⁴⁾、諸篇の内容を詳細に検討してみると、必ずしも余説の通りとは言えず、両者が一體何を以て分かれたるのか不明である。現に何孟春も「乃ち篇中の語連なりて他事に及ぶがごとき者は、亦た『連語』と爲す。篇中の事群語を雜著する者は、亦た『雜事』と爲す」と一旦はそれぞれ定義しながらも、結局は「然りと雖も、誼の書の『連語』『雜事』の云、吾は其の實を得る能はず」と困惑の念を露わにしている。⁽⁵⁾ いずれにせよ、六術篇と道德説篇とが「事勢」には分類され得ないことは確かで、つまりは「世事に切なる」論では無いと目されてきたことは、兩篇の性格を見ていく上で重要であろう。

續いて文獻的に指摘すべきは、六術・道德説の兩篇が姉妹編だということである。とはいえ、兩者の關係は相互に補完し合うものではなく、後者が前者を一方的に解説、或は補足敷衍する形で成立している。例えば、六術篇に「徳に六理有り」として「道・徳・性・神・明・命」を擧げ、また「六術」として『詩』『書』『易』『春秋』『禮』『樂』を並べてあるが、それぞれの詳細な内容及び關連性については、道德説篇の説明を俟たなければならない。その意味では、六術篇と道德説篇とは篇名こそ違えど、ちょうど『墨子』や『管子』、馬王堆帛書『五行篇』等に見られる様

な經―説の關係にあると言え、そこには必然的に先後關係を認めなければならぬ。また、それと同時に、兩篇間に見られる微妙な差異にも留意する必要がある。「六藝」を説明するに當たつて、六術篇では『詩』『書』の順で並んでいたものを、道德説篇では『書』よりも先に並べている。こうした事實は、ただちに兩篇の作者や時代が異なることを意味しないが、兩篇の内容を考察するに際しては一應念頭に置いておくべきことであろう。

更に言えば、道德説篇自體も前半部分を後半部分が解説していくという行文構造になっている。例えば、前半部分に「澤ある者は、鑑なり、之を道と謂ふ」、「鑑は空竅を生じて、而して之を通ずるに道を以てす」と有るが、⁽⁶⁾後半部分で、

道は形無く、平和にして而して神あり。物を道みちきて物を載する者有れば、畢く理しんに順したがふを以て適あたしき行に和す。故に物は清くして而して澤ある有り。澤ある者は、鑑なり。鑑は道の神を以て、物の形を模貫し、空竅に通達し、一を奉じて出入して先と爲る、故に之を鑑と謂ふ。鑑とは、能く見る所以なり。見る者は、目なり。道德物に施すに、精微なるは而ち目と爲る。是の故に物の始めて形あるや、先を分かちて而して目を爲す。目の成るや、形乃ち従ふ。是を以て人之に因ること有るに及び、氣に在りては目より精なるは莫し。目清くして而して潤澤なること濡うるほへるがごとく、毳穢ぜいゐの焉まじに雜ること無し、故に能く見るなり。此れに由りて之を觀れば、目は以て道德の潤澤を明らかにするに足る、故に「澤ある者は、鑑なり」、「空竅を生じて之を通ずるに道を以てす」と云へり。⁽⁷⁾

と詳説している。「道」のみならず、前半部分に見える「德」「性」「神」「明」「命」「六美」「書」「詩」「易」「春秋」「禮」「樂」「祭祀鬼神」「博學辯議」等についても同じく、後半で説明が加えられている。道德説篇の「説」とは、それが

たとえ後人の命名に係るものであったとしても、正しく「釋」(『説文解字』卷三上)や「明らかにする所以」(『墨子』經上)の意を持つものなのである。

(二) 六術篇と道徳説篇の思想的特色

では、その思想内容上の特色とは那邊に在るのだろうか。まず何よりも兩篇に共通して、世界は「六理」によって秩序づけられる、とする點を擧げなければなるまい。とりわけ、その傾向は六術篇に顯著である。

徳に六理有り。何をか六理と謂ふ。道・徳・性・神・明・命、此の六者、徳の理なり。六理生ぜざる無きなり。已に生じて而して六理は生ずる所の内に存す。是を以て陰陽・天地人は、盡く六理を以て内度と爲し、内度業を成す、故に之を六法と謂ふ。六法内に藏すれば、變^ん汩^ぶして而して外に遂げ、外に六術を遂ぐ、故に之を六行と謂ふ。是を以て陰陽に各の六月の節有りて、而して天地に六合の事有り、人に仁・義・禮・智・聖の行有り、行和すれば則ち樂興り、樂興れば則ち六あり、此れを之六行と謂ふ。陰陽・天地の動くや、六行を失はず、故に能く六法に合す。人も謹みて六行を脩むれば、則ち亦た以て六法に合すべし。⁽⁷⁾

この様に、六術篇は世界のあらゆる秩序は「徳」の「六理」に由來すると説く。では、「六理」とは何か。それは即ち道・徳・性・神・明・命の六者である。六理が有つてはじめてものは生じ、尚且つ六理は生み出したものの中に存して「内度」、つまり内的規律となる。六術篇はこれを「六法」とも呼ぶ。そして、この「六法」を内に存すれば、外に發現して「六術」を遂げることになる。これが「六行」、即ち規範的運行・行爲である。徐復觀は「六術六行は、六理六法の行爲に向かつての現れであり、それはまた内在の徳の、客觀世界に向かつての現れでもある」と述べてい

る。⁽⁸⁾ つまり、陰陽・天地を含めたあらゆる事物が「六理」に生じ、「六理」によつて成り立っているということになる。それ故に陰陽に「六月の節」が有り、天地に「六合の事」が有るとされるのである。勿論、この點は人も例外では無い。六術篇は「仁・義・禮・智・聖」の五つの行いが調和すると「樂」が興ると言う。⁽¹⁰⁾それが人の「六行」である。世界中の事物はこれらの「六行」を失わない様にすれば、「六法」に合致することになる。従つて理想的秩序世界は、例えば「聲音の道」「人の戚屬」「數度の道」等がそうである様に、いずれも「六」によつて規定されるのである。六術篇が、

事の六を以て法と爲す者、勝つて數ふべからざるなり。此に言ふ所の六は、事の盡く六を以て度と爲す者に效ふを以て、六理と謂へばなり。陰陽の六節と謂ふべく、天地の六法と謂ふべく、人の六行と謂ふべし。⁽¹¹⁾

と言う所以である。重澤俊郎は兩篇について「神祕數六を以て道德の理論的根據と爲した點」を特徴として擧げているが、「六」は「六理」に基づくものであるから神祕數とは言えない。それは重澤本人も認めている様に、「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」ものであり、賈誼本人にとつては徹徹底尾具體的なものであつた筈である。そして、その「徳」の「六理」こそが世界の秩序を成立させている譯である。

しかし、人にとつて「六理」に基づく「六行」を行うことは難しい。そこで「六術」が重要な位置を占めることになる。「六術」については六術篇に、

然り而して人に六行有りと雖も、微細にして識り難し。唯だ先王のみ能く之を審らかにす。凡そ人は自ら至る能はず、是の故に必ず先王の教を待ちて、乃ち従事する所を知る。是を以て先王は天下の爲に教を設くるに、人の有する所に因りて之を以て訓と爲し、人の情に道りて之を以て眞と爲せり。是の故に内は六法に本づき、外に六

行を體して、以て詩・書・易・春秋・禮・樂六者の術を興して、以て大義と爲す、之を六藝と謂ふ。人をして之に緣りて以て自ら脩めしめ、脩成れば則ち六行を得ん。六行正しからざれば、六法に合すに反す。藝の六なる所
以は、六法に法りて六行を體するが故なり、故に曰はく、六あれば則ち備はれりと。⁽¹³⁾

と有る。人は自身の力だけでは「六行」「六法」に至ることができないと語られる。そこで、その橋渡しとなるのが「六術」である。「六術」とは即ち「六藝」であり、『詩』『書』『易』『春秋』『禮』『樂』を指している。それは先王が天下のために設けた教であり、先王は「人の有する所」「人の情」に依據して、この「六藝」を作成したのだと説く。この「人の有する所」「人の情」とは勿論、「六法」「六行」であり、つまりは「徳の理」に他ならない。故に道徳説篇に、

書とは、徳の理を竹帛に著して而して之を陳べ、人をして焉を觀て、以て從事する所を著らかにせしむ、故に「書」とは、此れ之を著らかにする者なり」と曰ふ。詩とは、徳の理を志して、而して其の指を明らかにし、人をして之に緣りて以て自ら成らしむるなり、故に「詩とは、此れ之を志する者なり」と曰ふ。易とは、人の徳の理に精しきと循はざるとを察らかにして、而して其の吉凶を占ふ、故に「易とは、此れ之を占ふ者なり」と曰ふ。春秋とは、往事の徳の理に合ふと合はざるとを守りて、而して其の成敗を紀して、以て來事の師法と爲す、故に「春秋とは、此れ之を紀する者なり」と曰ふ。禮とは、徳の理を體して而して之が節文と爲し、人事を成す、故に「禮とは、此れ之を體する者なり」と曰ふ。樂とは、書・詩・易・春秋・禮五者の道備はれば、則ち徳に合し、合すれば則ち驩然として大いに樂しむ、故に「樂とは、此れ之を樂しむ者なり」と曰ふ。⁽¹⁴⁾

と言う。「六藝」が全て「徳の理」との関係において語られていることがわかるだろう。道徳説篇にも「徳の理は盡

く人に施すも、其の人に在るや、内にあれども而も見難し、是を以て先王は徳の頌かたちを擧げて而して辭語を爲して、以て其の理を明らかにし、之を天下に陳ね、人をして焉を觀しむ」と言う。¹⁵⁾「徳の理」が盡く人に施されていると言うのは、六術篇の「人に六行有り」に相い應じるものである。そうであるにも拘わらず、人にはその内在する筈の「徳の理」を認識することが難しい。故に先王は「徳の頌」を取り上げて「辭語」を作り、その理を明らかにして天下に示して見せるのである。ここでの「辭語」が「六術」「六藝」であることは言を俟たない。従って、人はこの「六術」「六藝」「辭語」に沿って脩業すること、「六行」、更には「六法」へと回歸することができる、とされている譯である。

ところで、上述の様に「六法」「六行」「六藝」の根據は「六理」であるが、六術・道徳説篇が説く「理」も特徴的である。「理」について、『韓非子』解老篇に「道とは、萬物の然る所以なり、萬理の稽あふ所なり。理とは、物を成すの文なり。道とは、萬物の成る所以なり」と有る。¹⁶⁾鄧國光が指摘する様に、解老篇が「理」を「道」と共に語るのは、『老子』の「徳」を「理」によって解釋すること、「道徳」を「道理」に讀み換えるからである。¹⁷⁾しかし、『賈誼新書』の場合は「道」も「徳の理」中の一である譯だから、『韓非子』とは大きく異なる。この点について、徐復觀は夙に韓非の影響を認めながらも、「韓非が言う『理』は、『物之有形者』の文理・條理である。賈誼の言う理は、徳の内容を指して言ったもので、韓非の説とは、位層上でも内容上でも相違する」と指摘していた。¹⁸⁾六術・道徳説篇の「理」は内側から有形の存在を支える理法であり、『賈誼新書』はこの「理」を用いることで、「徳」中に他の五「理」と並んで「道」を含み込む。そのことは當時優勢を占めていた道家思想や黄老思想の「道」という概念が持っていた絶対性を否定することを意味していよう。つまり、兩篇の「理」は、黄老的な「道」の思想的地位を解體する

ための言論装置だったと考えられるのである。

また、解老篇が「理」を持ち出すのは、「道」の「一」に對して、「物」が「萬」であることを示すためである。故に前引の文に續けて、「萬物は各の理を異にす。萬物は各の理を異にするも、而も道は盡く萬物の理を稽かはす、故に化せざるを得ず」と述べている。⁽¹⁹⁾ それに對して『賈誼新書』が「理」を持ち出すのは、「萬物」の普遍性を示すために他ならない。前述の様に、物や諸生にそれぞれ條理が有り、状態を同じくしないのも確かに「徳」の作用ではある。故に「六理」の一つである「命」について、

命とは、物は皆な道徳の施を得て以て生ずるとき、則ち澤・潤・性氣・神・明、及び形體の位分・數度、各の極量指奏有り。此れ皆な其の道徳を受くる所にして、嗜欲を以て取捨して然るに非ざるなり。其の此の具を受くるや、聳然として定まる有り、辭するを得べからざるなり、故に命と曰ふ。命とは、生ずる母きを得ず、生ずれば則ち形有り、形ありて而して道・徳・性・神・明は因りて物形に載る。⁽²⁰⁾

と云うのである。しかし、それと同時に「陰陽・天地人は、盡く六理を以て内度と爲し、内度業を成す、故に之を六法と謂ふ」、「徳の理は盡く人に施す」とも有ったことを想起すべきであろう。この時、「理」は全ての事物や生命が共通して所有する内在理法として語られる。即ち、『韓非子』解老篇とは異なり、六術・道德説篇が「理」を用いて語るのは、萬物の普遍性であり、その普遍性を前提として「六藝」から「六行」、「六行」から「六法」「六理」へと、「徳の理」への道程が示される譯である。⁽²¹⁾

以上、「理」について述べたが、それがあくまでも「徳の理」であること、そして、その「徳」を中心とする世界観が展開されていることも六術・道德説篇の大きな特色であろう。兩篇冒頭には共に「徳に六理有り」として道・徳・

性・神・明・命を擧げている。この六者はあくまでも「徳」の六理、つまり「徳」に屬すものとされる。道徳説篇には更に、

徳に六美有り。何をか六美と謂ふ。道有り、仁有り、義有り、忠有り、信有り、密有り、此の六者は、徳の美なり。道は徳の本なり。仁は徳の出なり。義は徳の理なり。忠は徳の厚なり。信は徳の固なり。密は徳の高なり。⁽²²⁾と有る。ここでは「六美」として「有道、有仁、有義、有忠、有信、有密」が擧げられているが、それらはそれぞれ「徳」の「本・出・理・厚・固・高」とされて、いずれも「徳」との関係において價値が賦與されている。そして、この「六理」「六美」について道徳説篇は、「六理・六美は、徳の陰陽・天地人と萬物とを生ずる所以なり」とも言う⁽²³⁾。つまり、「徳」の「六理」や「六美」は、「徳」が陰陽や天地人、萬物を生み出すための原理とされるのである。従つて、「徳は物を生じ、又た物を養ふ」とも言われる⁽²⁴⁾。また、「徳」が陰陽・天地人・萬物を生み出すことができるのは、「理」を生み出すからに他ならない。道徳説篇は「徳」について次の様に述べる。

徳は、無より離れて而して有に之く、故に潤へば則ち豁然として濁りて而して始めて形あり。故に六理は焉に發す。六理は變を爲して而して生ずる所以にして、生ずる所に理有り、然らば則ち物は潤を得て以て生ず、故に潤徳と謂ふ。徳は、變及び物の理の出づる所なり。夫も變は、道の頌^{かたち}なり。道氷りて而して徳と爲り、神は徳に載る。徳は、道の澤なり。道は神ありと雖も、必ず徳に載りて、而して頌は乃ち因る所有りて、以て變化を發動して而して變を爲す。變の諸生に及ぶの理は、皆な道の化なるも、各の條理有るは、徳に載るを以てなり。徳は道の化を受けて而して之を發するも、各の狀を同じくせざるは、徳潤へばなり。⁽²⁵⁾

まず、ここで注意を引くのは、無形の「道」に對して「徳」が有形だということであろう。先に引用した様に、「道

は形無し」とされていた。しかし、「徳」の段階では無形から離れて有形へと向かうことになる。徐復観は「道」と「徳」とを一事として、「徳の六理」は即ち「道の六理」だと述べているが、⁽²⁶⁾決してそうでは無い。形を有して始めて、そこに「六理」が展開され、そして物を生じる。故に「徳は理を生ず」と語られるのである。

加えて、物が生じるのは「徳」が變化を發動するからである。固より「夫れ變は、道の頌なり」、⁽²⁷⁾「變の諸生に及ぶの理は、皆な道の化なり」と有る様に、「變」があらゆる生命に共通して引き起こされるのは、「道の化」を受けてのものであるし、「徳は、道の澤なり」と有り、別に「物の道りて始まる所、之を道と謂ふ。〔…〕徳の有るや、道を以て本と爲す」⁽²⁷⁾、「徳は道より生じて而して理有り、理を守れば則ち道に合し、道・理と密にして而して離れざるなり。故に能く物を畜ひ物を養ふ」⁽²⁸⁾等と言うからには、「徳」は明らかに「道」に由來し、「道」を根據にしてはいる。蔡廷吉が「賈誼の宇宙觀は、なお道をその本體としており、道は天地人物の生化の根源だと考えている」と述べるのは、⁽²⁹⁾この點を重く見てのことであろう。ただし、『賈誼新書』にしてみれば、その「道」の「神」「化」も「徳」に載らなければ、變化を發動させることができず、變化が生じなければ「六理」や諸生が生じることも無い。故に道德說篇は「神」について、

神とは、道德の神氣にして、性より發するや、康きこと濼流のごとく、物の效ふべからざるなり。變化して爲さざる所無く、物の理及び諸變の起るは、皆な神の化する所なり。⁽³⁰⁾

と述べるのである。物の理及び諸變を發動させる「神」とは、あくまでも「道德の神氣」なのである。従って、物や諸生にそれぞれ條理が有り、状態を同じくしないのは、結局は「徳」の作用―「潤」とされるのである。陳麗桂が「道は單なる造化の根源に過ぎず、實際の生成と養育とはいずれも徳によって行われるから、道はただ徳と物の本源なの

である」⁽³¹⁾と指摘する通りである。この點、「道」と「徳」との役割を別にする『老子』の「道は之を生じて而して徳は之を畜ふ」⁽³²⁾とは似て非なる構造だと言わねばならない。また、『莊子』天地篇には「泰初に无有り、有も无く名も无く、一の起こる所にして、一有るも而未だ形あらず。物は得て以て生ず、之を徳と謂ふ。未だ形あらざる者にも分有り、且に然らんとして閒無し、之を命と謂ふ。留動して而して物を生じ、物成りて理を生ず、之を形と謂ふ。形體神を保ち、各の儀則有り、之を性と謂ふ。性修まれば徳に反り、徳は初に同じくするに至る」⁽³³⁾と有り、泰初から一が起こり、それから徳・命・形・性が順次展開されることから、性を修めることができれば徳に復歸することができ、そのことは泰初に歸ることと同じだと説く。或は『韓非子』揚權にも、「夫れ道とは、弘大にして而して形無きなり。徳とは、理を覈か^{あやまら}にして而して普く至る」⁽³⁴⁾と有る。こうした言説は一見、六術篇や道德説篇に近いに見える。しかし『賈誼新書』は「徳の六理」の獲得は説くものの、『莊子』の様に「泰初」への復歸を主張する譯でも無ければ、『韓非子』の様に「道」を中心とする敘述に終始する譯でも無い。

この様に、六術篇と道德説篇とは「徳」を中心として理想的秩序世界を語る。それ故に、「道」や「一」が中心から追われたばかりでなく、先秦諸書中で絶対的な位置を占めていた「天」も、五行思想において根源的要素であった「陰陽」も、「徳」によって生み出されるものとされて、思想的には後退してしまっている。例えば「性」について、『孟子』盡心上では「其の心を盡くす者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。其の心を存し、其の性を養ふは、天に事ふる所以なり」⁽³⁵⁾と言ひ、『中庸』には「天の命ずるを之性と謂ひ、性に率ふを之道と謂ひ、道を脩むるを之教と謂ふ」⁽³⁶⁾と有った。また、『荀子』正名に「性とは、天の就なり」⁽³⁷⁾、『呂氏春秋』孟秋紀、蕩兵にも「性とは、天より受くる所なり」⁽³⁸⁾と有った。しかし、道德説篇は「性」について、

性とは、道德物を造れば、物に形有りて而して道德の神專りて而して一氣と爲り、其の潤へることの益す厚きを明らかにす。濁りて而して膠、相ひ連なりて物の中に在り、物と爲りて生ずる莫きも、氣は皆な焉に集まる、故に之を性と謂ふ。性は、神氣の會する所なり。性立てば則ち神氣は曉曉然として發して而して外に通行し、外物の感と相ひ應ず。⁽³⁹⁾

と言う。「性」は「道德の神」が一氣となったもの、故に「神氣の會する所」なのである。「性」が生じて始めて「神氣」は外に發することになり、外物と互いに感應し合うことができることとされている。では、「性」と「天」との関係や如何。ここで「六理」が「天・地・人」を含めた萬物を創造するとされていたことに思いを巡らせなければならぬ。つまり、道德説篇の場合、「性」を多くの先秦諸子が説く様に「天」に由來するものとしていない。そのみならず、「性」は「徳の理」の一つな譯だから、卻つて「天」を創造するものとされているのである。

以上、『賈誼新書』の六術篇と道德説篇に見られる思想的特色について述べてきた。その特色としては、(一)「六理」「六法」に基づく秩序世界觀が述べられており、その「六理」という秩序世界を獲得するため、人には「六藝」という行爲基準が設けられていること、(二)「理」は萬物の差異性を語るためではなく、普遍性を強調するための役割を果たしていること、そして(三)「兩篇の言説の思想的核心を占めているのはあくまでも「徳」であること」の三點を指摘した。

では、賈誼は何故この様な言論を構築しなればならなかったのか。章を改めて、その政治思想との関わりを中心として論じてみることにしよう。

二、六術篇・道德説篇と賈誼の政治思想

六術・道德説篇の思想と賈誼の政治思想との関係について、これまで多くの學者はこの兩者を相容れないものと考えてきた。その際、鍵となったのは『史記』賈生列傳の次の様な記述であった。

賈生以爲へらく、漢興りてより孝文に至るまで二十餘年、天下は和洽すれば、而ち固より當に正朔を改め、服色を易へ、制度に法り、官名を定め、禮樂を興すべしと。乃ち悉く其の事の儀法を草具し、色は黃を尚び、數は五を用ひ、官名を爲し、悉く秦の法を更む。⁽⁴⁰⁾

賈誼は過秦論の中で「詐力」から「仁義」への政治的轉換を主張していたが、ここでは制度改革を行い、「秦の法」を改めるべきことを説く。その理論的根據となったのは五行相勝説である。故に賈誼は「黃」を尚び、數「五」を用いる漢土徳説を表明し、黑色を上^{たつと}び、數は六を紀とする。⁽⁴¹⁾ 水徳に依據した制度からの轉換を訴える譯である。『漢書』藝文志が著録する「五曹官制五篇」について、班固が「賈誼條する所のごとし」と注記したのは、如上の賈誼の主張に鑑みてのものであろう。また、ここに土徳説の主張と相俟って「禮樂を興す」ことが見えているのも重要であった。論者はこれら『史記』『漢書』に見られる賈誼の「漢土徳説」や「禮」思想を基準として、『賈誼新書』の思想を辨別してきたのである。

例えば、任繼愈主編『中國哲學發展史（秦漢）』は「現存する六術・道術・道德説の三篇の文章は、一般的に賈誼

の二十歳以前の作品だと考えられている。「…」賈誼が年若く學業を受けていた期間、社會にはまだ秦朝の影響が残っており、數『六』を用いるのは、即ち秦の風俗の一側面であつた⁽⁴³⁾と言ひ、王興國も「六術・道徳説篇の中には多く六を用いているが、それは明らかに秦制の影響を受けたものである。「…」しかも賈誼は漢文帝元年に上疏した論定制度興禮樂疏の中で、『色は黄を上げ、數は五を用』いる様に建議しているのだから、その六を數とする文章はこの年より遅い筈が無い⁽⁴⁴⁾と述べている。即ち彼らは六術・道徳説篇の「六」は秦制を表す數であり、兩篇の成立を賈誼が漢土徳説を唱えて制度改革を建議する以前と見る譯である⁽⁴⁵⁾。

しかし、既に論じた様に、六術篇・道徳説篇の「六」は神祕數では無く、言説上は賈誼の秩序世界觀——「六理」説を基礎とする具體數であり、その「六理」は萬物共通の、不變の理法として語られていた。「勢」の變化に伴つて轉移すべきものではない。また、賈誼の「六理」の内容も「事は皆な法に決し、刻削にして仁恩和義母」⁽⁴⁷⁾き水徳のものでは無く、「仁・義・禮・智・信・樂」を「六行」として推進するものである。「六」によつて諸事をまとめようとする思考だからといって、必ずしも秦の水徳説とは結びつかないことは、今では郭店楚墓竹簡『六徳』の出土によつても明らかになつてゐる。そうだとすれば、賈誼の漢土徳説の主張と「六理」に基づく秩序世界觀とは、位相を異にする問題であつて、互いに矛盾するものではないと言つてよい。

では、『賈誼新書』の政治思想の中で、六術・道徳説篇の思想は一體どの様な位置を占めていたのであるうか。

まず、賈誼は「禮」を核心とした理想的秩序世界を構築しようとしていた。彼が提出する諸侯王國對策・匈奴對策・鑄錢對策がいずれも「禮」的世界を志向してのものであることは、既に論じた⁽⁴⁸⁾。ただし賈誼は、漢朝の安定化は目指してはいても、皇帝權力の絶對化を望んではいなかつた。確かに賈誼は天子を「天下の首」⁽⁴⁹⁾として頂點に戴く階

級社會「經制」の定立を目指している。しかし、彼が理想とする社會では、皇帝は必ずしも絶對的な權柄を握っている譯では無い。君主が出生以前からその死に至るまで常に「禮」の監視下に置かれ續けることは、賈誼の教育論に詳らかである。⁽⁵⁰⁾つまり君主と雖も、錯綜する權力關係における網の目の一つに過ぎないのである。

こうした君主の位置づけは諸侯王國對策における賈誼の態度にも明確に表れていた。分國策を提示して皇帝と血縁關係上疏遠な諸侯王國の適正化に努めつつも、皇子が封建されている國には藩屏としての役割を期待し、封建制維持について一定の理解を示しているのは、郡縣化を志向した皇帝權力強化の動きとは一線を劃すものだろう。また鑄錢對策において、賈誼が重視したのが「顧租」による增收を見込む帝室財政ではなく、農民保護による國家財政の方であったこともその證左となる。⁽⁵²⁾何より賈誼は過秦論において、絶對的君主の「孤獨」⁽⁵³⁾や「己を足れりとして問はず」⁽⁵⁴⁾に對して警戒感を示していたではないか。こうした思考が六術篇や道德說篇においては、「道」を「德」の中へと含み込ませ、先秦の「天」の地位を後退させることになったのではあるまいか。つまり、絶對的な「一」者の否定が「六理」の思想の根幹となつたのではないかと考えられるのである。

また、本源としての「道」よりも生成作用を有する「德」を重視する思考も、賈誼の「詐力」から「仁義」、即ち攻取から守成への政治的轉換を訴える過秦の思想と共通點を持つ。『賈誼新書』時變篇に「今は何如、進取の時はずれり、并兼の勢は過ぎたり」と言い、秦が「廉恥の節・仁義の厚に反るを知らず、并兼の法を信じ、進取の業を遂げ、凡そ十三歳にして而して社稷は墟と爲りしは、守成の數・之を得るの術を知らざればなり」と指摘している。⁽⁵⁵⁾ここからは、賈誼が眼前の時代を「守成」の時代として語ろうとしていることが明白である。過秦論に披瀝された思想は、正しくこの時代認識を反映したものに他ならないが、六術・道德說篇の中で、始源としての「道」よりも、生成の「德」

へと重心が移っているのも、こうした賈誼の時代認識を反映してのものではないか。

そして、賈誼の政治思想が文帝との間に懸隔を生じていたということも、賈誼に「徳の六理」説を唱えさせることになった大きな原因であると考えられる。漢朝に對して脅威的な勢力を有していた當時の諸侯王國について、賈誼は自身の「六親」觀に基づいて、即時の分國を求める一方で、文帝の子の國には藩屏としての役割を期待していた。つまり、諸侯王國という制度は維持したままで、漢朝の優位を保とうとしていた譯である。しかし、文帝は諸侯王の死後に分國することで、後の「推恩の令」に繋がる基礎を形作っている。⁽⁵⁶⁾ 匈奴對策においては、賈誼は「三表五餌」によつて匈奴を投降させようとしたが、文帝はそれを用いなかった。恐らく文帝は財政上の觀點から、賈誼が匈奴對策の財源として擧げた「二族」——吳王濞と鄧通を保護しなければならなかったのである。⁽⁵⁷⁾ それ故、鑄錢對策でも兩者は衝突することになった。文帝は私鑄を許して「顧租」を徴收することで増收を圖つたが、賈誼はあくまでも秩序の觀點から鑄錢權を漢朝に取り戻そうとしたのである。⁽⁵⁸⁾ この様に、文帝と賈誼とは具體的政策においてほとんど一致點を見ていない。

またそれ以上に大きかったのは政治思想上の相違である。「禮」を核心とする賈誼の政治思想が、「道家の學を好みて、以爲へらく繁禮飾貌は、治に益無し」⁽⁵⁹⁾ とする文帝の考えと終始交わることが無かつたろうことは想像に難くない。賈誼が早くから拔擢されていながら、結局は諸侯王太傅の任に止まるを得なかつたのは、決して元老達のためだけでは無かつたろう。文帝自身、長沙から賈誼を呼び戻しておきながら、政治について問わず、鬼神について尋ねただけであつたことも、彼らの間に政治上のすれ違いがあつたからではあるまいか。

この様に文帝と賈誼、兩者間にどうしても埋め難い溝があつたことを前提とする時、六術篇と道徳說篇の思想は新

たな意味を持つてくる。確かに六術・道德説篇の思想は、先秦以來の道家思想或は黄老思想の影響を受けたものではあつた。しかし、賈誼は決してそれをそのまま受け入れてはいない。とりわけ道家思想や黄老思想において「道」が獲得していた絶對性を解體して、他の五「理」と同列に並べ、「徳」の一部として再編しようとしていた。その意味において、六術・道德説篇の思想は決して從來言われていた様な、單純な「道儒折衷」の哲學思想では無い。閻利春が「賈誼の『徳』の強調は、彼が儒家の仁義の精神によつて道家の『道』を改造しようとした一種の表現だったのでろう」と指摘している様に、それは「仁義」や「禮」を重視する側からの、道家的な「道」に對する積極的な挑戦だつたと見えよう。そうであるならば、賈誼の「徳の六理」説は、文帝の信奉する黄老思想への反措定を意圖したものでは無かつたか、筆者にはそう思えてならない。

本節では、六術篇と道德説篇の思想と賈誼の政治思想の關わりについて考察を加えてきた。まず、六術篇と道德説篇に見られる「六」の思想が決して賈誼が唱えたとされる漢土徳説と矛盾しないことを述べた。その上で、兩篇の思想が有する絶對的「一」者の不在、生成の重視といった特色が、賈誼の具體的な政治思想とも共通項を持つものであると指摘した。また、六術篇と道德説篇とが道家的な「道」を脱構築し、「徳」の世界を形成しようとしていたことに鑑みる時、その思想が當時の政治的思想的環境に誘發された消極的な妥協の産物では無く、寧ろ賈誼が文帝との政治的思想的對立を積極的に克服しようとして辿り着いた思惟の結果であつた可能性を論じた。つまり、兩篇の思想は賈誼の政治理論の一つの歸結だつたと考えられるのである。

四、おわりに

以上、本文では『賈誼新書』六術篇と道德説篇の思想を政治思想としての視點から讀み解いてきた。兩篇の思想的特色として、(一)「六理」「六法」に基づく秩序世界觀が述べられ、人は「六藝」という行爲基準に順つて生活すること、(二)「六理」が獲得できるとされていること、(三)「理」は萬物の普遍性を強調するための役割を果たしていること、(四)兩篇の思想的核心を占めているのは「德」であることの三點を挙げた。そして、ここに見られる絶對的「一」者の不在や生成の重視といった特徴が賈誼の政治思想と共通點が有ることに言及すると共に、兩篇の思想が文帝が信奉していた「道」の思想を脱構築するものであった可能性を指摘したのである。その意味において、兩篇の言説は極めて政治色に富む思想の表現であったと言つてよいだろう。

こうした六術・道德説篇の思想は、後世に受け繼がれることは無かつた。それもその筈である。從來、賈誼は中央集權を志向した思想家として讀まれてきた。賈誼は確かに皇帝を頂點に戴く「經制」を構築することを目指してはいた。しかし、それは決して單純な尊君の思想では無かつた。なぜなら、賈誼の思考は「秦」批判に端を發し、皇帝の絶對專制を否定するものだからである。六術篇と道德説篇が唯一の「道」や「天」よりも、六つの「德の理」を理論上の核心とするものであったことはその反映であろう。そうした賈誼の思想に對して、世は皇帝權力一尊へと傾いていき、武帝の時に一つの頂點を迎えることになる。六術篇と道德説篇の思想が繼承されることが無かつたのは、寧ろ當然だつたと言つてよい。

しかし、たとえそうだったとしても、この兩篇の思想を輕視してはなるまい。我々は六術篇と道德說篇の思想の中に、賈誼やその後學が現實世界との間に行つた思想的營爲の一端を見出すことができるのである。

注

- (1) 内山俊彦「漢初儒家における自然認識と政治意識(二)——陸賈・賈誼・韓嬰を中心として——」、『山口大學文學會誌』第三卷(一九七二年一月)、一三〇頁。他にも重澤俊郎は「此の思想(筆者注…六理の思想)が道の觀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。〔…〕儒術を中心とする新文化主義の提唱者は斯る本體論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云へる」と述べている。「賈誼新書の思想」、「東洋史研究」第一〇卷第四號(一九四九年一月)、四九〇頁、或は氏著『原始儒家思想と經學』(東京、岩波書店、一九四九年)、一七五頁。また、金春峰は「黃老向儒家轉化或黃老與儒家思想相結合的一種特殊產物」と言い、宇野茂彦も「道家的宇宙觀と儒家的德教とを折衷」したものだとし、その背後に黃老思想の世界觀が流行していたからだと指摘している。宇野茂彦「賈誼新書札記」、『名大文學部研究論集 哲學』第三四集(一九八八年三月)、一七七—一八七頁及び金春峰『漢代思想史』(北京、中國社會科學出版社、一九八七年)、六五頁。

(2) ただ、清の王耕心撰『賈子次詁』は舊本を再編して、兩篇共に内篇九卷に置いている。

(3) 漢班固撰、唐顏師古注『漢書』(北京、中華書局、一九六二年)、卷四八、二二六五頁。原文「其切於世事者」。

(4) 余嘉錫『四庫提要辨證』(昆明、雲南人民出版社、二〇〇四年)、四六七頁。

(5) 西漢賈誼撰、明何孟春訂注『賈誼集·賈太傅新書』(長沙、嶽麓書社、二〇一〇年)、一五九—一六〇頁。原文「若乃篇中語連及他事者、亦爲『連語』。篇中事雜著群語者、亦爲『雜事』。〔…〕雖然、誼書『連語』『雜事』之云、吾不能得其實矣」。

(6) 賈誼撰『新書』(臺北、臺灣中華書局、一九八三年)、卷八、七葉表—七葉裏。原文「澤者、鑑也、謂之道」、「鑑生空竅、而通之以道」。

(7) 賈誼『新書』卷八、八葉表。原文「道者無形、平和而神。道物有載物者、畢以順理和適行。故物有清而澤。澤者、鑑也。鑑以道之神、模貫物形、通達空竅、奉一出入爲先、故謂之鑑。鑑者、所以能見也。見者、目也。道德施物精微而爲目。是故物之始形也、分先而爲目。目成也、形乃從。是以人及有因之、在氣莫精於目。目清而潤澤若濡、無毳穢雜焉、故能見也。由此觀之、目足以明道德之潤澤矣、故曰『澤者、鑑也』、『生空竅通之以道』」。

(8) 賈誼『新書』卷八、五葉裏。原文「德有六理。何謂六理。道·德·性·神·明·命、此六者、德之理也。六理無不生也。已生而六理存乎所生之內。是以陰陽·天地人、盡以六理爲內度、內度成業、故謂之六法。六法藏內、變汩而外遂、外遂六術、故謂之六行。是以陰陽各有六月之節、而天地有六合之事、人有仁·義·禮·智·聖之行、行和則樂興、樂興則六、此之謂六行。陰陽·天地之動也、不失六行、故能合六法。人謹脩六行、則亦可以合六法矣」。

(9) 徐復觀「賈誼思想的再發現」、『大陸雜誌』第五一卷第三期(一九七五年九月)、一八頁、『兩漢思想史』卷二(臺北、臺灣學生書局、一九七六年)、一六〇頁。

- (10) こうした六を「五十一」として説くのは、「聲音の道」を述べた「五聲宮・商・角・徵・羽、唱和相應而調和、調和而成理謂之音。聲五也、必六而備、故曰聲與音六」にも見えている。ただし、『賈誼新書』六術篇の「人の親屬」や「數度の道」を述べた箇所には見られない。郭店楚簡・馬王堆帛書『五行篇』にも類似表現が有るが、「五行之所和、和則樂。樂則有德。有德則國家興」（經十八）と、決して「五十一」を強調する譯では無い。
- (11) 賈誼『新書』卷八、七葉表。原文「事之以六爲法者、不可勝數也。此所言六、以效事之盡以六爲度者、謂六理。可謂陰陽之六節、可謂天地之六法、可謂人之六行」。
- (12) 重澤俊郎『原始儒家思想と經學』一七二頁。
- (13) 賈誼『新書』卷八、五葉裏〜六葉表。原文「然而人雖有六行、微細難識。唯先王能審之。凡人弗能自至、是故必待先王之教、乃知所從事。是以先王爲天下設教、因人所有以之爲訓、道人之情以之爲眞。是故内本六法、外體六行、以（與）（興）詩・書・易・春秋・禮・樂六者之術、以爲大義、謂之六藝。令人緣之以自脩、脩成則得六行矣。六行不正、反合六法。藝之所以六者、法六法而體六行故也、故曰六則備矣」。引文中の「興」字は、俞樾『諸子平議』に従つて改めた。
- (14) 賈誼『新書』卷八、九葉裏〜一〇葉表。原文「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。』」。

(15) 賈誼『新書』卷八、一〇葉表、一〇葉裏。原文「德之理盡施於人、其在人也、內而難見、是以先王舉德之頌而爲辭語、以明其理、陳之天下、令人觀焉」。

(16) 清王先慎撰『韓非子集解』(北京、中華書局、一九九八年)、卷六、一四六〜一四七頁。原文「道者、萬物之所然也、萬理之所稽也。理者、成物之文也。道者、萬物之所以成也」。

(17) 鄧國光は、六術篇と道德說篇の『六理』涵具『德』的生化作用。〔…〕『六理』非但是『六藝』の大本、天地一切事物之生成化育、皆離不開『六理』』と言い、『六理』即『德』、以『理』代『德』、是《韓非子・解老》的思路、但內涵完全不同』と述べている。氏著『經學義理』(上海、上海古籍出版社、二〇一一年)、三八頁。

(18) 徐復觀『兩漢思想史』卷二、一五八頁。

(19) 王先慎『韓非子集解』卷六、一四七頁。原文「萬物各異理。萬物各異理、而道盡稽萬物之理、故不得不化」。

(20) 賈誼『新書』卷八、九葉表。原文「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、非以嗜欲取捨然也。其受此具也、畧然有定矣、不可得辭也、故曰命。命者、不得毋生、生則有形、形而道德性神明因載於物形」。

(21) 齋木哲郎は「賈誼思想の骨子は道の本體からその壯大な作用を『德』として抽出し、その徳が『無を離れて有に之く』生成過程で道・徳・性・神・明・命の六理を生ぜしめ、その理は秩序を維持する理法性であるとともに社會の變革をきたす移行原理でもある、とされるところにあるが、賈誼はこの理の作用を絶対視してあらゆる方向にその應用を考えている」と指摘しているが卓見である。氏著「賈誼の太子教育論と西漢儒學」、『中國社會と文化』第六號(一九九一年六月)、一四二〜一五八頁、後、『秦漢儒教の研究』(東京、汲古書院、二

〇〇四年）、二二五～二四五頁所收、今、著書、二二二頁より引用。

(22) 賈誼『新書』卷八、七葉裏。原文「德有六美。何謂六美。有道、有仁、有義、有忠、有信、有密、此六者、德之美也。道者德之本也。仁者德之出也。義者德之理也。忠者德之厚也。信者德之固也。密者德之高也。」

(23) 賈誼『新書』卷八、七葉裏。原文「六理・六美、德之所以生陰陽天地人與萬物也。」

(24) 賈誼『新書』卷八、九葉表。原文「德生物、又養物」。

(25) 賈誼『新書』卷八、八葉裏。原文「德者、離無而有、故潤則腴然濁而始形矣。故六理發焉。六理所以爲變而生也、所生有理、然則物得潤以生、故謂潤德。德者、變及物理之所出也。(末)「夫」變者、道之頌也。道水而爲德、神載於德。德者、道之澤也。道雖神、必載於德、而頌乃有所因、以發動變化而爲變。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、德潤」。引文中の「夫」字は、兪樾『諸子平議』に従つて改めた。

(26) 徐復觀『兩漢思想史』卷二、一六二頁。

(27) 賈誼『新書』卷八、九葉表。原文「物所道始謂之道、(…)德之有也、以道爲本也」。

(28) 賈誼『新書』卷八、九葉裏。原文「德生於道而有理、守理則合於道、與道理密而弗離也。故能畜物養物」。

(29) 蔡廷吉『賈誼研究』(臺北、文史哲出版社、一九八四年)、一三一頁。

(30) 賈誼『新書』卷八、八葉裏。原文「神者、道德神氣、發於性也、康若濼流、不可物效也。變化無所不爲、物理及諸變之起、皆神之所化也」。

(31) 陳麗桂「從『新書』看賈誼融合儒、道、法的思想要論」、『國文學報』第二五期(一九九六年六月)、一七四頁。

- (32) 高明撰『帛書老子校注』（北京、中華書局、一九九六年）、六九頁。今、甲本に據つた。原文「道生之而德畜之」。
- (33) 清郭慶藩撰『莊子集釋』（北京、中華書局、一九六二年）、卷五上、四二四頁。原文「泰初有无、无有无名、一之所起、有一而未形。物得以生、謂之德。未形者有分、且然無間、謂之命。畱動而生物、物成生理、謂之形。形體保神、各有儀則、謂之性。性脩反德、德至同於初」。
- (34) 王先慎『韓非子集解』卷二、四六頁。原文「夫道者、弘大而無形。德者、覈理而普至」。
- (35) 清焦循撰『孟子正義』（北京、中華書局、一九八七年）、卷二六、八七七～八七八頁。原文「盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也」。
- (36) 宋朱熹撰『四書章句集注』（北京、中華書局、一九八三年）、一七頁。原文「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」。
- (37) 清王先謙撰『荀子集解』（北京、中華書局、一九八八年）、卷十六、四二八頁。原文「性者、天之就也」。
- (38) 許維通撰『呂氏春秋集釋』（北京、中華書局、二〇〇九年）、卷七、一五八頁。原文「性者、所受於天也」。
- (39) 賈誼『新書』卷八、八葉裏。原文「性者、道德造物、物有形而道德之神專而爲一氣、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、神氣之所會也。性立則神氣曉曉然發、而通行於外矣。與外物之感相應」。
- (40) 漢司馬遷撰、宋裴駟集解、唐司馬貞索隱、唐張守節正義『史記』（北京、中華書局、二〇一三年）、卷八四、屈原賈生列傳、三〇〇五頁。原文「賈生以爲漢興至孝文二十餘年、天下和洽、而固當改正朔、易服色、法制度、定官名、興禮樂。乃悉草具其事儀法、色尚黃、數用五、爲官名、悉更秦之法」。

- (41) 司馬遷『史記』卷六、秦始皇本紀、三〇二頁。原文「衣服旄旌節旗皆上黑、數以六爲紀」。
- (42) 班固『漢書』卷三十、一七三四頁。原文「似賈誼所條」。
- (43) 任繼愈主編『中國哲學發展史(秦漢)』(北京、人民出版社、一九八五年)、一五五頁。
- (44) 王興國『賈誼評傳』(南京、南京大學出版社、一九九二年)、五五頁。
- (45) 『賈誼新書』六術篇と道德說篇の成書年代について、他に次の様な見解も提出されている。まず、弡和順は兩篇に見える數六を尚ぶ立場は秦の立場であり、秦を否定する賈誼の考え方にそぐわないこと、また、賈誼の自著に對する解説部分に當たる可能性を指摘し、後世、賈誼の門人や末裔によつて増補されたのではないかと指摘する。弡氏著「賈誼『新書』の成立をめぐる問題點―道術、六術、道德說篇を中心として―」、『名古屋大學文學部研究論集 哲學』第三五號(一九八八年三月)、一六一―一七二頁。また別に、李學勤は郭店楚簡『六德』について述べて、「漢初的賈誼應該讀到這種著作、如果考慮到賈誼曾居於楚地長沙、更使我們相信他一定見過在楚國傳流過的這些儒書」と指摘し、城山陽宣も賈誼は長沙左遷後に、帛書『五行』や郭店楚簡『六德』の様な思想形態を參考にして、六術篇・道德說篇を完成させたと考えている。李學勤「郭店楚簡《六德》的文獻學意義」、武漢大學中國文化研究院編『郭店楚簡國際學術研討會論文集』(武漢、湖北人民出版社、二〇〇〇年)、一八頁及び城山陽宣「賈誼『新書』成立說に關する史料批判的研究」、『關西大學中國文學會紀要』第二二號(二〇〇一年三月)、一〇二四頁及び「賈誼年譜長編序說―資料編年上の問題點を中心に」、『關西大學中國文學會紀要』第二七號(二〇〇六年三月)、一〇七―一三九頁參照。ただ、閻利春は『六德』と六術篇・道德說篇の思想とを比較して、互いに異なると考えている。氏著「『德』以『道』爲本、『道』因『德』而生變的

「道德」論、『賈誼道論研究』（北京、中國社會科學出版社、二〇一七年）、七八〜八〇頁。

- (46) 賈誼自身の「六」への著想は、徐復觀が「其所以特別重視六的觀念、而必配足六的數字、可能是因爲立足於六藝之上、由六藝之六而向上推、向下衍的」と言う様に、六藝に基づくものであつたらう。徐復觀『兩漢思想史』卷二、一七〇頁。

- (47) 司馬遷『史記』卷六、秦始皇本紀、三〇五頁。原文「事皆決於法、刻削毋仁恩和義」。

- (48) 拙論『賈誼新書』の諸侯王國對策、『日本中國學會報』第五六集（二〇〇四年一〇月）、一六〜三一頁・「賈誼新書」的匈奴對策」、國立政治大學中國文學系主編『第九屆漢代文學與思想國際學術研討會論文集』（臺北、國立政治大學中國文學系、二〇一四年）、一五五〜一七四頁・「賈誼新書」的鑄錢對策、『臺大中文學報』第三九期（二〇一二年一二月）、三五〜七〇頁參照。

- (49) 賈誼『新書』卷三、解縣、一一葉表及び威不信、一二葉表。原文「天子者、天下之首也」。

- (50) 拙論「賈誼新書」之禮思想、『國立臺灣大學哲學論評』第三九號（二〇一〇年三月）、二〇九〜二三八頁參照。

- (51) 拙論『賈誼新書』の諸侯王國對策」參照。

- (52) 『史記』平準書に「量吏祿、度官用、以賦於民。而山川園池市井租稅之入、自天子以至于封君湯沐邑、皆各爲私奉養焉、不領於天下之經費」と有る。司馬遷『史記』卷三〇、一七〇四〜一七〇五頁。國家財政と帝室財政の區分については、加藤繁「漢代に於ける國家財政と帝室財政との區別竝に帝室財政一斑（上）」、『東洋學報』第八卷第二號（一九一八年五月）、一五九〜二〇六頁・「同（中）」、『東洋學報』第九卷第一號（一九一九年一月）、六二〜九九頁及び「同（下）」、『東洋學報』第九卷第二號（一九一九年六月）、一九五〜二四四頁、後、

氏著『支那經濟史考證』（東京、東洋文庫、一九五二年）、上卷、三五～一五六頁所收參照。

(53) 賈誼『新書』卷一、過秦中、三葉裏。

(54) 賈誼『新書』卷一、過秦下、六葉表。原文「足己而不問」。

(55) 賈誼『新書』卷三、二葉表～三葉裏。原文「今者何如、進取之時去矣、并兼之勢過矣。〔…〕不知反廉恥之節・仁義之厚、信并兼之法、遂進取之業、凡十三歲而社稷爲墟、不知守成之數・得之之術也」。

(56) 藤岡喜久男「推恩の令」、『北大史學』第二號（一九五四年一月）、八〇～一〇〇頁。

(57) 「二族」について、祁玉章は吳王濞と淮南王長を指すとしているが、章太炎『賈子義抄』は「二族、吳・鄧也」と述べている。祁玉章『賈子新書校釋』（臺北、自印本、一九八四年）、四七九頁及び方向東『賈誼集匯校集解』（南京、河海大學出版社、二〇〇〇年）、一八〇頁參照。

(58) 拙論「『賈誼新書』的鑄錢對策」參照。

(59) 司馬遷『史記』卷二三、禮書、一三六八頁。原文「好道家之學、以爲繁禮飾貌、無益於治」。

(60) 閻利春「德」以「道」爲本、「道」因「德」而生變的「道德」論、『賈誼道論研究』、三二～三三頁。