

『賈誼新書』の教育思想（下）

佐藤，明

<https://doi.org/10.15017/2328502>

出版情報：哲學年報. 50, pp.141-168, 1991-03-30. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

『賈誼新書』の教育思想（下）

佐藤 明

四、『新書』傳職篇

傳職篇は、篇名からも教育に関係のある文献ではないかと想像できる。しかも、『大戴礼記』保傳篇には、『新書』保傳・容経・胎教各篇と共に傳職篇から採られた部分もあるのである。さらに盧文弔は、陳振孫の

其非漢書所有者、輒淺駁不足觀、決非誼本書也。（『直齋書錄解題』卷九）

とある説を「重刻賈誼新書序」の中で批判し、

唯、傳職・輔佐・容経・道術・論政諸篇、在漢書外者、古雅淵奧、非後人所能偽撰。而陳氏乃反謂其淺駁。豈可謂之知言者哉。

と述べている。これは陳振孫が、『新書』の中で『漢書』に採られている部分以外は、淺駁でとるに足らないとしているのに対し、盧文弔が傳職・輔佐・容経・道術・論政の各篇は、古雅淵奧であり、後の人が偽作できるようなものではないとして、これらの篇の価値を認めたものである。このように見れば傳職篇は、少なくとも教育思想として考察に値する価値を持つものと認められる。

さて、この篇は大きく二つの部分に分けることができる。前半は『国語』楚語の説話中の士疊しびの発言と大体重なっ

ており、後半（「天子不諭於先聖之德。」以下）は、『大戴礼記』と重なっている。前半より順を追って見ていくと、或称春秋、而為之聳善而抑惡、以革勸其心。教之礼、使知上下之則。或為之称詩、而広道顕徳、以馴明其志。教之樂、以疏其穢而墳其浮氣。教之語、使明於上世、而知先王之務明德於民也。教之故志、使知廢興者、而戒懼焉。教之任術、使能紀万官之職任、而知治化之儀。教之訓典、使知族類疏戚、而隱比馴焉。此所謂学太子、以聖人之徳者也。

という部分が最初にくる。ここでは(1)春秋・(2)礼・(3)詩・(4)楽・(5)語・(6)故志・(7)任術・(8)訓典を教えることを説き、「此れ所謂太子に学^{そく}ふるに、聖人の徳を以てする者なり。」と結んでいることより、太子教育についての記述であることがわかる。この部分では特に誰が太子に教えるかは明記されていないが、篇名に「傳職」とあり、この篇の前半部分の最後に「此れ人に傳たるの道なり。賢者に非ざれば行ふこと能はず。」という表現もあり、傳を対象としているものと考えてよい。さて、本文に沿ってこの八項目の意図する所をまとめるとおよそ次のようになる。

- (1) 春秋…善を聳^{たか}め悪を抑え、太子の心を改め勸める。
- (2) 礼…上下関係の秩序があることを知らしめる。
- (3) 詩…道を広くし徳を明らかにし、太子の志を次第に明らかにさせる。
- (4) 楽…けがれた心を清め、上ついた心を鎮める。
- (5) 語…上世の歴史を明らかにして、先王が努めて徳を民に明らかにしようとしたことを知らせる。
- (6) 故志…国が亡びたり興つたりする事情を知らせ戒め懼^{おそ}れさせる。
- (7) 任術…あらゆる官吏たちの職分に通じ、政治を行い教化する手法を知らせる。
- (8) 訓典…親族の者の業績を知らせ、密かに自分と比べさせる。

ここで春秋を始めとする八項目を挙げ、その目的とする所を簡潔に記していることから考えると、八つの教科について

ての教務規定・教務目的の類のものであったと考えることもできる。

これに続く部分は、

或明恵施、以道之忠、

明長復、以道之信、

明度量、以道之義、

明等級、以道之礼、

明恭儉、以道之孝、

明敬戒、以道之事、

明慈愛、以道之仁、

明備雅、以道之文、

明除害、以道之武、

明精直、以道之罰、

明正徳、以道之賞、

明齋肅、以道之教、

此所謂教太子也。

とある。一見して明らかないように、この部分は、

「明○○、以道之△、」

という定型の句が続いている。「○○を明らかにすることによって、△へ道く。」というのがここに記述されていることであり、最後にある「此所謂教太子也。」という表現より導かれる対象が太子であることは明らかであり、導く人物

やはり傳と考えてよいであろう。ここでの特徴として「明らかにするもの」がすべて二字よりなり、「道みちくもの」がすべて一字よりなっており、むしろ形の方が先にあって項目を羅列しているようにもとれる。現実にもこのようにことが行われていたかどうかは別にして、教育目標としてであれば、このようなことが唱えられていたとしても不思議ではない。

さて、次に続く部分は、

左右前後、

莫非賢人以輔相之、

摠威儀以先後之、

撰体貌以左右之、

制義行以宣翼之、

章恭敬以監行之、

勤勞以勤之、

孝順以內之、

敦篤以固之、

忠信以發之、

徳言以揚之。

此所謂順者也。此傳人之道也、非賢者不能行。

とある。なお右のような表記をとったのは、「莫非」が「徳言以揚之」までかかると見られるからである。ここでも

「(○)○○以△(△)之。」

という定型があつて、それに十の項目を当てはめていることがわかる。「○○○○」の部分でAとし、「△△△△」の部分でBとすると、「A以B之」という形になる。最後の「此所謂順者也。此傳人之道。非賢者不能行。」という表現で、「これが順当である。人に傳たる道であり、賢者でなければ行ふことはできない。」という意味のことを述べており、このことからAは主に傳たる者の行動を言つたものであり、「B之」の「之」は太子あるいは教育される者を指し、Bのようにさせるという意味にもとれることがわかる。つまり傳がAという態度をとる、あるいはAに導くように教育することにより、教育されるものにBのように何かを施し感化させるようにするというのが、この部分の主張である。例えば、威儀・體貌を正し前後左右より助けるとか、忠信によつて啓発するとか、徳言によつて稱揚するとかを主張しているのであるが、これらは教育目標としてあるならば、主張されてもおかしいことではない。

以上見てきた傳職篇前半の三つの部分に共通することとして、教育科目・教育目標と思われるものを箇条書きに列挙し、それぞれ、

○此所謂學太子、以聖人之徳者也。

○此所謂教太子也。

○此所謂順者也。此傳人之道也、非賢者不能行。

という言葉でしめくり、太子教育としての、あるいは人に傳たる者としての肝要な点を主張しているという特徴がある。(補説1)なおこれは『新書』保傳篇で、「是殷周之所以長有道也。」という表現が、段落の最後に当る部分にしばしば出てきたのと傾向を同じくしていると見ることもできる。

さて、これに続く傳職篇の後半は、『大戴禮記』保傳篇と重なる部分である。後半部分の全文をまず次に掲げる。

○天子、不諭於先聖人之徳、不知君國畜民之道。不見禮義之正、不察應事之理、不博古之典傳、不備於威儀之數、詩書禮樂無經、天子學業之不法、凡此其屬太師之任也。△△△△△△△△古者齊太公職之。

○天子、不姻於親戚、不惠於庶民、無礼於大臣、不忠於刑獄、無經於百官、不哀於喪、不敬於祭、不誠於戎事、不信於諸侯、不誠於賞罰、不厚於德、不彊於行、賜予侈於左右近臣、委授於疏遠卑賤、不能懲忿忘欲、大行・大礼・大義・大道不從太師之教、凡此其属太傅之任也。古者魯周公職之。

○天子、処位不端、受業不敬、教誨・諷誦・詩書・礼楽之不經・不法・不古。言語不序、音声不中律、将学趨讓・進退、即席不以礼、登降・揖讓無容、視瞻・俯仰・周旋無節、妄咳唾、數顧趨行、色不比順、隱琴肆瑟、凡此其属太保之任也。古者燕召公職之。

○天子、燕辟廢其学、左右之習詭其師、荅遠方諸侯、遇貴大人、不知大雅之辞、荅左右近臣、不知已諾之適、憫問小誦之不博・不習、凡此其属少師之任也。古者史佚職之。

○天子、居処・出入不以礼、衣服・冠帶不以制、御器在側不以度、雜綵從美不以章、忿怒・說喜不以義、賦与・嚙讓不以節、小行・小礼・小義・小道、凡此其属少傅之任也。

○天子、居処・燕私安所易、樂而湛、夜漏屏人而數、飲酒而醉、食肉而飽、飽而彊食、飢而憊、暑而暍、寒而濡、寢而莫宥、坐而莫侍、行而莫先莫後、帝自為開戸、自取玩好、自執器皿、亟顧還面、而器御之不举・不臧、折毀喪傷、凡此其属少保之任也。

○干戚戈羽之舞、管籥琴瑟之会、号乎訶謠、声音不中律、燕楽・雅訟逆楽序、凡此其属詔工之任也。

○不知日月之不時節、不知先王之諱与国之大忌、不知風雨雷電之眚、凡此其属太史之任也。

なお『大戴礼記』保傅篇には、右の前半の四節の終わりにある「△」で傍点を施した部分がなく、また第七節の「詔工之任」に当るものがなく、「太史之任」の所に、

号乎歌謠、声音不中律、宴楽雅誦、送楽序、不知日月之時節、不知先王之諱与大国之忌、不知風雨雷電之眚、凡此其属太史之任也。

として記しているのが、『新書』傳職篇と異なる主だった点である。

さて、小論第三章にも挙げた『漢書』賈誼伝の上奏文の記述（『新書』保傳篇とも重なる部分）に、

昔者成王幼在纏抱之中、召公為太保、周公為太傅、太公為太師。保、保其身体、傅、傅之德義、師、道之教訓。此三公之職也。於是為置三少。皆上大夫也。曰、少保・少傅・少師、是与太子宴者也。故迺孩提有職、三公・三少固明孝仁礼義以道習之、逐去邪人、不見見惡行。於是皆選天下之端士・孝悌博聞有道德者以衛翼之、使与太子居処出入。故太子廼生而見正事、聞正言、行正道、左右前後皆正人也。……

という記述があつた。この二つの記述において三公・三少の官職が一致し、成王の時代に召公を太保とし、周公を太傅とし、太公を太師とした点でも二つの文献は対応・補足しあつているかのようである。

さらに、先にも挙げた『漢書』にとらえていない『新書』保傳篇の部分にも、

食以礼、徹以樂。先度則史書之、工誦之、三公進而誦之、宰夫減其膳。是天子不得為非也。明堂之位曰、「篤仁而好學、多聞而道順。」天子疑則問、応而不窮者謂之道。道者道天下以道者也。常立於前、是周公也。誠立而敢斷、輔善而相義者謂之輔。輔者輔天子之意者也。常立於左、是太公也。潔廉而切直、匡過而諫邪者謂之拂。拂者拂天子之過者也。常立於右、是召公也。博聞彊記、捷給而善對者謂之承。承者承天下之遺忘者也。常立於後、是史佚也。故成王中立聽朝、則四聖維之。是以慮無失計、而拳無過事。

とある。特にこの部分は、傳職篇と対応する部分が多い。右の傍点を施した部分の「史書之、工誦之。」は、傳職篇で三公・三少について述べた後で、「詔工之任」・「太史之任」とあるのに対応し、さらに周公・太公・召公・史佚の四聖は、傳職篇にも三公（史佚は三少の少師）の模範的人物として名前が挙がっており対応しているといえる。このように見れば、『新書』傳職篇と保傳篇との間には近い関係があるといえることができる。

さて、ここで「太保之任」についての部分に注目したい。この部分は次に考察する容経篇と重なる部分もあり、『新

書』に関する問題を解く糸口になると考えるからである。この部分を改めて記すと、

天子、処位不端、受業不敬、教誨・調誦・詩書・礼楽之不经・不法・不古。言語不序、音声不中律、将学趨讓・進退、即席不以礼、登降・揖讓無容、視瞻・俯仰・周旋無節、妄咳唾、数顧趨行、色不比順、隱琴肆瑟、凡此其属太保之任也。古者燕召公職之。

となるが、『大戴礼記』には、

天子、処位不端、受業不敬、言語不序、音声不中律、進退・節度無礼、升降・揖讓無容、周旋・俯仰・視瞻無儀、安顧・咳唾・趨行不得色、不比順、隱琴瑟。凡此其属太保之任也。

とある。この二つの文献の大きな違いは、『新書』の方に圈点を施した十五字が、『大戴礼記』の方にはないという点である。この十五字については、「太師之任」を説明した所に「詩書礼楽無経、天子学業之不法。」という表現もあり、^(注2) 祁玉章の言うように衍文である可能性もある。この部分がない方が、天子の作法上の誤ちについて、その責任をとり正していくのが「太保之任」であるということでもむしろ一貫性がある。太保の主要な役割は天子の作法・動作の監督・指導であったといえる。

さて、『新書』容経篇には、

若夫立而跂、坐而躡、体怠懈、志驕傲、趨視数顧、容色不比、動靜不比度、妄咳唾、疾言、嗟氣不順、皆禁也。

という表現がある。特に圈点を施した部分は傳職篇と似かよっている。容経篇の方では、作法上慎しまなければならぬことを列挙し、それが禁止事項であることを指摘している。容経篇の方は誰がどのような場面においての禁止事項であるかは述べておらず、対象を特定しない一般的なものとみることでもできる。一方傳職篇の方は、明らかに天子を対象としている。これらは、どちらがどちらを襲ったかというよりも、同一人・あるいは考えを同じくする者が、異なった場面に對して、同じような表現をとって記したと考える方が妥当であろう。なお『新書』傳職篇では「太保

之任」に対して「少保之任」の所では、飲食の仕方あるいは寒暑の処し方等が中心に記されている。太保の方は主に天子への朝廷等の公式の場における作法の注意事項が、少保の方は私生活における注意事項が記されていると見られ、役割の分担が具体的に考えられていたことがわかる。

傅職篇は明らかに二つの部分に分かれ、形式もかなり異なつてはいるものの、どちらも教育に関する文献であり、それぞれにある程度のみとまりを持っているという点では共通している。

五、『新書』容経篇

容経篇は、三部に分けることができ、これらを内容より経部・容部・解説部と名づけた。^(注3) 経部・容部は容に関する文献であり、容についての考察を含めると多岐にわたり、稿を改めて述べるつもりもあるので、ここでは解説部を中心に見ていく。まず解説部を九章に分章し、それぞれについて検討を加える。

(一)

若夫立而跂、坐而踞、体怠懈、志驕傲、赳視数顧、容色不比、动静不以度、妄咳唾、疾言、嗟气不順、皆禁也。この部分については前章でも触れたが、主に礼儀上の禁止事項を挙げたものと見てよい。

なおここでこれ以前の経部・容部について、この部分を考える上でも必要であるので、ごく簡単に見ておく。経部は、「志色之経」・「容経」・「視経」・「言経」の四つの部分からなる。例えば、「視経」では、

視有四則、

朝廷之視、端泮平衡。

祭祀之視、視如有将。

軍旅之視、固植虎張。

孝者緇之、四賢傍之。成王有知、而選太公為師、周公為傅、前有与計、而後有与慮也。……由此觀之、主左右、不可不練也。

という部分がある。傍点部は、解説部(一)を逆に表現したものであり似かよっている。ただし、ここでは周妃后が成王を妊った際の気配りについて記したものであり、状況はかなり異なっている。ただ、これに続く部分に、周の成王が太公を師とし、周公を傅としたとする表現があり、これは先に見た『新書』保傅・傅職篇と内容の上でも近いものであるといえる。『新書』保傅・傅職・容経・胎教篇には共に『大戴礼記』にとられた部分があるということでも共通性があるが、表現の上においてもこれら四篇には類似性が認められる。

(二)

古者年九歳入就小学、踈小節焉、業小道焉。束髮就大学、踈大節焉、業大道焉。是以邪放非辟無因入之焉。諺曰、「君子重襲、小人無由入。正人十倍、邪辟無由來。」古之人其謹於所近乎。詩曰、「芄芃馘櫜、薪之櫛之。濟濟辟王、左右趨之。」此言左右日以善趨也。

まずここに出てくる大学の語であるが、先に見た『漢書』の治安策の中の保傅篇と重なる部分でも「学礼」からの引用として、「……帝入太学、承師問道、退習而考於太傅、太傅罰其不則而匡其不及、則德智長而治道得矣。……」と太学の語を用いた表現がある。しかも、これらは大学(太学)教育の必要性を説いたものであり、大学(太学)を共に古のこととして語っているという点で共通性がある。なおこの解説部(二)は、前半部分が『大戴礼記』保傅篇にもとられている。

(三)

古者聖王、居有法則、動有文章、位執戒輔、鳴玉以行。鳴玉者佩玉也。上有双珩、下有双璜、衝牙纘珠以納其間、琚瑀以雜之。行以采齊、趨以肆夏、步中規、折中矩、登車則馬行而鸞鳴、鸞鳴而和。応声曰和。和則敬。故詩曰、

「和鸞囉囉、万福攸同。」言動以紀度、則万福之所聚也。故曰、「明君在位可畏、施舍可愛、進退可度、周旋可則、容貌可觀、作事可法、德行可象、声氣可樂、動作有文、言語有章、以承其上、以接其等、以臨其下、以畜其民。」故為之上者、敬而信之、等者、親而重之、下者、畏而愛之、民者、肅而樂之。是以上下和協、而士庶順壹。故能宗揖其國、以藩衛天子、而行義足法。夫有威而可畏、謂之威。有儀而可象、謂之文。富不可爲量、多不可爲數。故詩曰、「威儀棣棣、不可選也。」棣棣富也、不可選衆也。言接君臣・上下・父子・兄弟、内外・大小・品事之各有容志也。

この解説部(三)も、前半部分が『大戴礼記』保傅篇にとられている。なお先にも挙げた『漢書』賈誼伝の「治安策」の中の『新書』保傅篇と重なる部分に、「行以鸞和、步中采斉、趣中肆夏、所以明有度也。」という解説部(三)に非常に似かよった表現がある。

なお『韓詩外伝』卷一に、

古者天子左五鐘、将出則撞黄鍾、而右五鐘皆应之。馬鳴中律、駕者有文、御者有数。立則磬折、拱則抱鼓、行步中規、折旋中矩。然後太師奏升車之楽、告出也。入則撞蕤賓、以治容貌。容貌得則顔色斉、顔色斉則肌膚安。蕤賓有声、鵠震馬鳴、及僕介之虫、無不延頸以聽。在内者皆玉色、在外者皆金声。然後少師奏升堂之楽、即席告入也。此言音楽相和、物類相感、同声相应之義也。詩曰、「鐘鼓樂之。」此之謂也。

という部分があるが、解説部(三)の前半部と特に近い表現であり、楽によつて容貌を治めたことを記しており、注目される文献である。なお解説部(三)にも二箇所、(二)にも一箇所『詩』からの引用が見られる。『詩』からの引用が多いことも容経篇解説部の特徴である。

(四)

子贛由其家来、謁於孔子。孔子正顔拏杖、磬折而立曰、「子之大親、母乃不寧乎。」放杖而立曰、「子之兄弟、亦

得無恙乎。」曳杖偃下而行曰、「妻子・家中、得毋病乎。」故身之倨佻・手之高下・顔色声氣、各有宜称。所以明尊卑、別疏戚也。

なお、この部分に近い記述が『呂氏春秋』孟冬紀異用篇にもあるので記しておく。

孔子之弟子、從遠方來者、孔子倚杖而問之曰、「子之公、不有恙乎。」搏杖而揖之問曰、「子之父母、不有恙乎。」置杖而問曰、「子之兄弟、不有恙乎。」杖步而倍之問曰、「子之妻子、不有恙乎。」故孔子以六尺之杖、諭貴賤之等、弁疏親之義、又況以尊位厚祿。

これらは共に、孔子が弟子に対し身内の者の近況を尋ねるに当って、杖の扱い方によって、その親疏の区別を示したもので、特に『呂氏春秋』の方の「以六尺之杖、諭貴賤之等、弁疏親之義、又況以尊位厚祿。」の表現にそれが端的に示されている。一方、容経篇の方を仔細に見ると「磬折而立。」とか「故身之倨佻、手之高下、顔色声氣、各有宜称。」という『呂氏春秋』にない表現があり、杖の扱い方の他に、細かい動作についても及んでいるのが特徴である。「磬折」あるいは「微磬」の語は容経篇の容部に盛んに出てくる語でもあり、解説部(四)も容に関係の深いものであることがわかる。

(五)

子路見孔子之背磬折、拳褻曰、「唯由也見。」孔子聞之曰、「由也、何以遺忘也。」故過猶不及、有余猶不足也。ここの部分については、全体の意味は不明であるが、(四)にも出てきた「磬折」の語があり、それが孔子の動作を評していることを考えると、やはり具体的な礼儀がテーマになっていることは間違いない。

(六)

語曰、「審乎明王執中履衡。」言秉中適而撓乎宜。故威勝德則淳、德勝威則施、威之与徳交、若繆繆、且畏且懐、君道正矣。質勝文則野、文勝質則史、文質彬彬、然後君子。

ここは、「審乎明王執中履衡。」という「語曰」の意味を説いているものである。ここでは中を尊ぶことを説き、以下の説明の中で、威にも徳にも片寄らず、質にも文にも片寄らないのが君子たるべき者の道であるという意味のことを述べている。ここでは容に関連のあることには及んでいないが、君子のあるべき姿を描いたということでは注目される。

(七)

龍也者人主之辟也。亢龍往而不返。故易曰、「有悔。」悔者、凶也。潜龍入而不能出。故曰、「勿用。」勿用者、不可也。龍之神也、其惟蜚龍乎。能与細細、能与巨巨、能与高高、能与下下。吾故曰、「龍變無常、能幽能章。」故至人者、在小不宝、在大不爽、狎而不能作、習而不能順、姚不慥、卒不妄、饒裕不贏、迫不自喪、明是審非、察中居宜、此之謂有威儀。

ここでは、龍を人主の理想的な姿のたとえとして持ち出し、『易』の乾の卦の五爻の辞を引用して論評し、「……察中居宜、此之謂有威儀。」と述べ、中を察することを宜しきに居ることであると、それが威儀になつたことであると論じている。容経篇全体を見た場合、容あるいは威儀というものを、具体的に細かく記しているのであるが、ここでは中と威儀とを結びつけ、中によつて威儀を理論的に根拠づけようとした意図が見られる。このように見ると前章(六)において中を説いたことにも意味が出てくるわけである。

(八)

古之為路輿也、蓋円以象天、二十八椽以象列星、軫方以象地、三十輻以象月。故仰則觀天文、俯則察地理、前視則觀鸞和之声・四時之運。此輿教之道也。

ここでは路輿(天子の車)が、天地を象つたものであることを述べ、天地・万象に模して輿車を作ることが、輿教の道であるとしている。これは、容経篇の経部・容部あるいは解説部の前半(一)～(五)が、容あるいは威儀についての

細かい規定について述べているのとは傾向を異にするが、路輿を例にとることによって、礼が天地に法つたものであることを印象づけようとする意図があるようにも見える。これは解説部(六)・(七)で中を尊ぶことを主張しているのとは性格は異なるけれども、礼あるいは威儀についての理論的根拠を述べているという点では共通性がある。

なお、この部分は『大戴礼記』にも引かれており、車馬に関してということであれば、解説部(三)とも共通性がある。なお容部には、「坐車之容」・「立車之容」・「兵車之容」と車馬の場における容について記した部分がある。

(九)

人主太浅則知闇、太博則業厭。二者異□同敗、其傷必至、故師傅之道、既美其施、又慎其齊、適疾徐、任多少、造而勿趣、稍而勿苦、省其所省、而堪其所堪、故力不勞而身大盛。此聖人之化也。

この部分は、容経篇全体のしめくりであり、また重要な問題も含んでいるので、訳をまず示す。

人主は浅薄であれば知識が狭く片寄ってしまうし、逆に知識が広すぎると本来の仕事をおろそかにするようになる。この二つは、状態は異なるが共に失敗の原因になり、その傷口は必ず現れてくる。それ故に師傅としての道は、自己の行いを正しくし、自己の分限を慎しみ、時機を速きにも遅きにも失しないようにし、物の多寡を調整し、何事も急ぐことなく、ゆつくりとあせることもなく、反省すべき点は反省し、耐えるべき所は耐える。そうすれば、わが身も大成する。これが聖人の化である。

ここでは人主としての陥りやすい欠点を正すべき者としての師傅の心がけを述べたものであり、その師傅としての正しい道を全うすることが、「聖人之化」であるとしており、天子あるいは太子の教育に当る者としての窮極の目標を提示しているかのようなのである。なお「人主太浅則知闇、太博則業厭。」とか「適疾徐、任多少、」という表現は、極端に片寄らないという点で中を説いていると見ることもでき、この点からすれば解説部(六)・(七)との関連が出てくる。解説部全体を見てみると、前半の(一)から(五)までは具体的に容に関連のある事柄について論じ、後半の(六)から(九)はそれを

理論的に根拠づけようとした意図が見られる。

なお解説部(九)は、『春秋繁露』玉杯篇にもとられている。玉杯篇の方は六芸について論じた部分の後にこの部分が続くが、これらの部分は『春秋』について論じた前後の部分と必ずしも繋がるわけではなく、容経篇の方が本来の形であったと想像する。

ここで容経篇の性格について考察するに当って、賈誼の生きた文帝期における容の受容の問題について簡単に触れる。『史記』儒林伝に、

而魯徐生善為容。孝文帝時、徐生以容為礼官大夫。伝子至孫徐延・徐襄。襄、其天姿善為容、不能通礼経。延頗能、未善也。襄以容為漢礼官大夫、至広陵内史。延及徐氏弟子公戸滿意・桓生・単次、皆嘗為漢礼官大夫。而瑕丘蕭奮、以礼為准陽太守。是後能言礼為容者、由徐氏焉。

という記述がある。ここでは文帝の時代に徐生という人物がおり、容を善く行い子孫に伝えたということを記している。この点からも文帝期に容が注目されていたことが伺われる。文帝期における容の問題については以前に論じ、賈誼との関係についても触れたので、ここでは以後考えを新たにした点についてのみ触れておく。

まず容経篇経部・容部は、まとまったものと見てよく、『史記』儒林伝の記述、あるいは『礼記』玉藻篇等にも経部・容部と近似の文があること、『韓詩外伝』にも容に関する記述が見られることから、文帝期にこの文献が存在していた可能性は充分にある。ただこれが全く賈誼の手になったかといえ、その可能性はむしろ少ないと考える。その理由としては、① 経部・容部に近似の文献が『礼記』等にあるが、これらと賈誼とを直接に結びつける根拠に欠けること、② この時代には徐生を始めとする容の専門家がおり、文章化・体系化される場合があるとすれば、まず彼らによってなされたと考えるのが順序として妥当であること、③ 賈誼自身特に容に関心を持っていたとする資料に欠けること、④ 賈誼自身魯国の出身でもなく、『史記』に「頗通諸子百家之書。」とあるように、必ずしも儒教の専

門家であつたわけではなく、儒家の専科の一つに過ぎない容を専門にしていたとは考えられないこと、などである。しかし、賈誼自身諸侯王の教育に當つており、礼に関心をもち、天子を頂点とし礼を理論の根本に据えた国家を目指していたことを考えれば、太子教育の教科書として容に関する記述を体系化していったかも知れず、それが経部・容部であつた可能性はある。ただこの資料のみからはこれ以上の推測は不可能であり、むしろ解説部を考察することから糸口が見つけられる可能性がある。

さて、解説部に戻りこの文献の持つ意味を考えてみたい。以上の考察より解説部は経部・容部との何らかの関係があることは確かであり、経部・容部の後に成つたことはまず間違いない。そこで解説部の成立年代を考えると、容についての関心が高まつてきた時代に成立した可能性が高く、容に最も関心があつた時代として文帝期がまず候補の第一に登る。また容経篇の解説部の一部は、『大戴礼記』保傅篇に『新書』保傅・傳職・胎教篇の一部と共に採られていることは既に何度か述べたが、解説部(一)に傳職・胎教篇と非常に近い表現があり、(二)の大学の語も『新書』保傅篇で太学として出てくるなど、これら四篇は関連性の非常に深いものであるといえる。また、解説部は「聖王」・「天子」・「人主」あるいは「路輿」の語があり、支配者あるいはそれに所屬する物に及んでいることより、支配者と関係のあるものであり、主にこの部分で容について語り、最後の章で「故師傳之道、……」と述べていることなどを考え合わせると、これもやはり天子あるいは太子教育について述べたものであることは間違いない。このことから、解説部は『新書』保傅篇・傳職篇に近いものであり、その主張も共通する点が多いことがわかる。また既に見たように、(九)は『春秋繁露』中のものより先に成立した可能性が大きく、(二)等は『韓詩外伝』との関連もあり、文帝期とかわりのある文献と深い関係のあることも指摘できる。

以上のことより、解説部は文帝期とのかかわりが深く、賈誼自身が直接関与していた可能性もある。さて、この章の最後として、容と太子（天子）教育の関係について一言しておきたい。経部において朝廷・祭祀・軍旅・喪紀の四

つの場合が示されているが、これら四つの場面は一国の政治ともかわりを持ち、これらの場で身分にふさわしい容を行えることが、支配者としての資格であり、他者と区別され、評価の可能なものであり、場合によれば見る者に畏敬の念を起こさせるものであつたろう。とするならば、朝廷においてこのような容が行われ、朝廷における教育者は、容の指導が職分の一つであつたと考えても不思議ではない。まして、文帝期という前漢の創成期より安定期へ向かつて諸制度の整備が要求され、規範が求められた時期であるならば、容の指導が重んじられたと推測せられるのはなおさらである。このような状況の中で容を体系化し理論化を試みようとしたものとして、容経篇解説部、あるいは容経篇全体（経部・容部の編輯を含めて）が文帝期に賈誼あるいは賈誼を中心とするグループの中で作られたことは充分に考えられる。以上の意味において、容経篇は太子教育とかかわるものであり、『新書』保傳・傳職篇と共に賈誼の教育思想を考える上で重要な意味を含んでいるものと考ええる。

六、胎教の思想

『新書』の中でも極めて特殊な事柄を扱つたものとして胎教篇がある。胎教も、もちろん教育の一つではあるが、賈誼の思想、特にいままで見てきた教育思想からの当然の帰結として胎教という問題に至りうるのであろうか。また胎教ということがある時代に思想史の上で問題になることに必然性があつたのであろうか。本章では主にこの問題について考察する。

胎教篇の中の記述と類似したものが、実は劉向の撰とされる『列女伝』の説話の中にもある。ここではそちらの説話の方をまず取上げる。

太任者、文王之母、摯任氏中女也。王季聚為妃。太任之性、端一誠莊。惟德之行。及其有娠、目不視惡色、耳不聽淫聲、口不出敖言、能以胎教。溲於豕牢、而生文王。文王生而明聖。太任教之、以一而識百。君子謂、太任為

能胎教。古者婦人妊子、寢不側、坐不辺、立不蹕、不食邪味。割不正不食、席不正不坐、目不視于邪色、耳不聽于淫声。夜則令警誦詩、道正事。如此、則生子形容端正、才德必過人矣。故妊子之時、必慎所感、感於善則善、感於惡則惡。人生而肖父母者、皆其母感于物。故形意肖之。文王母、可謂知肖化矣。

さて、これによって知られることは、文王の母である太任の胎教の例をもちだし、そこに古のこととして傍点を施した部分のように、胎教を行う婦人の立場としての立居振舞等の非常に細かい点に及んでいることである。これは、『新書』胎教篇の

周妃后、妊成王於身、立而不跛、坐而不差、笑而不諠、独処不偃、雖怒不罵、胎教之謂也。

とも非常に近い表現であり、すでに述べたように胎教篇のこの部分は、容経篇解説部(一)に非常に似かよっている。

さて、ここで注目してみたいのは、『列女伝』の方に、胎教について語るに当って「割不正不食、席不正不坐。」という表現のあることである。しかも、これに非常に近い表現が『韓詩外伝』巻九の冒頭の説話の中で、孟子の母の言として「吾懐妊是子、席不正不坐、割不正不食、胎教之也。」とあるのである。これは実は『論語』の郷党篇に、それぞれ別の箇所にある句を一つにしたものである。ただし『史記』の孔子世家に「魚餒、肉敗、割不正不食、席不正不坐。食於有喪者之側、未嘗飽也。」という表現があることより、この二句は当時言いまわしとして使われていたのではないかと推測できる。とすると『論語』にある句が胎教を言う際に使われていたとしても決して不思議ではない。なお『論語』郷党篇は、『新書』の成立を考える上でも興味のあるものであり、このことについての若干の見解を別に記しておいた。^(補説2)

さて、ここで本来の『新書』胎教篇の方に話を戻して考えてみる。ここでは胎教篇の始めの部分を見ておきたい。この部分は全体の四分の一に当たるが、賈誼の思想、特に教育思想から胎教の考えが必然的に導かれるかを知るためには、この部分だけでも充分に察することができると考えたからである。またそれ以後には胎教とは直接には繋が

らない事柄も登場する

A. 易曰、「正其本而万物理。失之毫釐、差以千里。」故君子慎始。春秋之元、詩之閔睢、礼之冠婚、易之乾坤、皆慎始敬終云爾。素成、謹為子孫婚妻嫁女、必挾孝悌世世有行義者。如是則其子孫慈孝、不敢淫暴、党無不善、三族輔之。故鳳凰生而有仁義之意。虎狼生而有貪戾之心。兩者不等、各以其母。嗚呼戒之哉。無養乳虎、將傷天下。

故曰、「素成胎教之道、書之玉版、藏之金櫃、置之宗廟、以為後世戒。」

なお、『大戴礼記』保傅篇にも右の部分が引かれている。右の文では「素成」という表現が二度出てくるが、最初の「素成」の部分が『大戴礼記』では「素誠繁成」になっているなど若干の字句の違いがある。さて最初に『易』を引用しているが、これは現在の『易』にはないものである。ただこれに近い句は、『史記』の太史公自序に「故易曰、『失之豪釐、差以千里。』」とあり、『礼記』の経解篇に「易曰、『君子慎始、差若豪釐、繆以千里、此之謂也。』」とある。また『文選』卷六十の「齊竟陵文宣王行状」の李善注に「易乾鑿度曰、『正其本而万物理、失之毫釐、差以千里。』」とあり、乾鑿度の文としている。『史記』の記述からすれば、『史記』の記された当時、この句が『易』に含まれていた可能性はある。さてその次には、『春秋』・『詩』・『礼』・『易』のそれぞれに始めを慎しむという精神が語られていることを記している。『春秋』・『詩』・『礼』・『易』に関係のある事柄、あるいは引用などは、『新書』の中にも見い出すことができる。ただここでの『春秋』の記述「春秋之元」という表現は、『公羊伝』の冒頭を連想させる。『新書』の中にも卷六に春秋篇があるが、これは単に説話を幾つか並べたもので、『国語』等との関係が深いようではあるが、どのような主旨のもとに作られたかは明らかではない。胎教篇のこの部分では『春秋』・『詩』・『礼』・『易』の四つの経を持ち出しているが、経を並べて理論をたてている所は傳職篇の前半の部分にもあるものの、『春秋』の性格も『公羊伝』的色彩が強く、いままでのものとはやや傾向が異なるようである。右の引用の中のこれに続く部分では始めを慎しむことより、それを胎教の教えに論理的に導くことを図っている。これは極めて明解な論理であり、以上述べた

賈誼の教育思想より必然的に導かれようである。ただ明解な論理であり賈誼の思想より必然的に導かれるといつても、これが賈誼の手になつたかどうかは直接には言えない。しかし、『大戴礼記』保傅篇に『新書』傳職・保傅・容経の各篇の部分と共に、この部分（及び以下の部分、胎教篇のほぼ前半分に当る）が採られている所からすれば、『大戴礼記』を編纂したとされる戴徳の時代（宣帝期を中心とする）には、この部分の記述が既に存在していた可能性は大きいということになる。

さて、これに続く胎教篇の部分は次の通りである。

B. 青史氏之記曰、「古者、胎教之道、王后有身。七月而就蓂室。太師持銅而御戸左、太宰持斗而御戸右、太卜持著龜而御堂下、諸官皆以其職御於門内。比三月者、王后所求声音、非礼楽、則太師撫楽而称不習、所求滋味者、非正味、則太宰荷斗、而不敢煎調而曰、『不敢以侍王太子。』太子生而泣、太師吹銅曰、『声中某律。』太宰曰、『滋味上某。』太卜曰、『命云某。』然後為王太子。……」

ここの冒頭に登場する『青史氏之記』は、『漢書』芸文志の諸子略小説家類にある『青史子五十七篇』を指す可能性もある。『漢書』の原注には「古史官記事也。」とあり、胎教篇の引用の方でも「古者」の胎教に関する官制について語っている。なお『青史子』についてはこの他には不明であり、撰者については周寿昌の『漢書注校補』に「賈執氏英賢録云、晋太史董狐之子受封青史之田、因氏焉。」とあるが、これも単に姓の由来について述べているだけである。なお「青史氏之記曰」がどこまでかかるかも不明であるが、この後もしばらく官に関する記録が続くので、少なくとも右の引用の部分までは含まれると考えてよからう。ここでは王后の妊娠以後の太師・太宰・太卜の役割が語られているが、實際胎教に関することは右の引用でも前半までであり、「太子生而泣、……」以後は太子誕生後のことである。さて、ここで注目したいのは、「所求声音、非礼楽、則太師撫楽而称不習、所求滋味者、非正味、則太宰荷斗、而不敢煎調……」という表現である。これは『列女伝』の「割不正不食、席不正不坐。」に通じる所がある。後者は妊

娠の当事者の場合で、前者は当事者の周囲の官人の場合であるが、どちらも妊娠の間に道德的あるいは儀礼・習慣的に正しい、むしろ厳格な態度が示されている点である。このことは先にも引用した胎教篇のこの後にある、

周妃后、妊成王於身、立而不跛、坐而不差、笑而不諠、独処不偃、雖怒不罵、胎教之謂也。

という箇所においても言えることである。右の部分は、既に述べたように『新書』の容経篇にも近い表現がある。なお『大戴礼記』保傅篇にもこの部分は採られている。

さてここで胎教篇全体の構成を見ておきたい。以上の引用は全体の四分の一にすぎないが、まず『易』を引用することに始まり胎教の理論を説き（Aの部分）、次に『青史氏之記』の引用より胎教及び誕生以後（Bの部分）に及んでいる。以下は太子誕生の儀式に移っている。以後何度か引用した「周妃后、妊成王於身、……」の記述があり、その後に、

成王生、仁者養之、孝者緇之、四賢傍之。成王有知、而選太公為師、周公為博、前有与計、而後有与慮也。是以封於泰山、而禪於梁父、朝諸侯一天下、由此觀之、主左右、不可不練也。

とある。この後に続く後半部分（分量の上でも約半分を占る）は、実は過去の歴史における「主左右、不可不練也。」の具体的な例を並べているにすぎない。これは胎教との直接の関係はない。このようにみると胎教に関することとは前半のみである。Aで理論を述べ、Bで『青史氏之記』を引用し、その後に成王の例に及んでいる。引用文であるB及びそれに続く部分を除けば、胎教自体の思想は極めて単純化されたものになる。要するに最初を尊ぶことより胎教が大事であるという理論的根拠を確立することと、妊娠者自身が厳格な行動を心がけるということに尽きる。買誼自身果たして胎教ということを具体的に考えていたかどうかは疑問であるが、太子教育をより早い段階へと考えていけば、胎教に及ぶ必然性はある。この意味で胎教の考えは買誼の思想の延長上にあることは確かである。韓嬰の作とされる『韓詩外伝』の中に胎教の記述が挟まれており、宣帝期の成立であろう『大戴礼記』に胎教篇からの引用が

あり、劉向の撰述とされる『列女伝』に胎教についての記述があることより、前漢のある時期において太子教育に関連しての胎教に関心が持たれたとはいえるであろう。

なお賈誼の教育思想を考えるに当って他にも考察を要する篇もあるが、紙面の関係上省略する。^{〔注5〕}

七、まとめに代えて

さて、以上賈誼の教育思想、とりわけ太子教育に関して見てきたわけであるが、ここに一応の結論を述べておきたい。

漢が創成期より安定期に移るに当って、賈誼が目指した所のものは、天子を中心とする中央集権的な国家であった。そのためには天子の権威を高めることが要求された。それには制度を整えることも当然必要であったが、同時に天子自身教養を持ち立派な立居振舞をし天子として他の者より区別される威厳と品格を持つことが必要とされた。そのためには天子の教育、むしろ実質的には次期の天子になるべきはずの太子の教育に重きが置かれたのは当然である。さて、このような太子教育の中にあつて特に重視されたのは、礼の実践、さらに言えば容経篇に示されるような具体的な立居振舞のごときものである。賈誼はこれを過去の歴史に遡って考え、殷周が永く世を保つたのは太子教育が整っていたからであり、逆に秦が早く滅びたのは太子教育を誤ったからであると考えている。賈誼の時代においては以上の事柄は、時代の要求になつた適切なものであつた。

しかし、以上の事柄は次の時代においては発展性の乏しいものとなつてしまふ危険性を含んでいる。例えば、礼や容について具体的なそれぞれの儀式や行動についても、ある理想的な形ができてしまえば、あとはそれを踏襲するだけであり、次第に洗練されていくことはあつても、根本的な変化・発展といったものは期待できず、保守的にならざるを得ないからである。また太子教育と言つても、具体的な効果が目に見える形で現れるには、少なくとも一

世代はかかるものであり、しかも具体的効果が明らかに現れるというものでもない。さらに、これについてもある程度の形式が確立されてしまえば、それ以上の発展を望むことは難しい。これにつき進めて行くと、胎教ということにまで及んでしまう。胎教の効果を見ることは、太子教育の場合以上に困難であり、また胎教についてもある程度の形式ができてしまえば、発展性の乏しい保守的なものとなってしまふ。胎教の思想が賈誼自身によって唱えられたかどうかは不明であるが、賈誼の思想をつきつめれば必然的に胎教といったものに至ると考えられる。賈誼の教育思想も本来は政治とのかかわりの上で考えられたものであるが、胎教ということになると政治とは全く離れてしまうのである。胎教の思想などというようなものでは、強力な政治哲学にはおよそなり得ないし、国家の指導理念などというものとは無関係のものである。

賈誼の時代において要求されたものは、制度の整備であり、礼の確立であった。それは漢の創成期をしめくくる仕事でもある。しかし、次の時代において要求されるのは、巨大な国家を引っぱっていくに足る政治理念の確立である。淮南子の成立も、楚の地のことではあったが、当時は中央に匹敵するだけの勢力を持った国であり、急激なイデオロギー化を試みた、その結果のものとは見ることはできる。それはともかく、何にもましてこの時代を代表するのは、董仲舒の哲学である。彼は『公羊伝』を中心に置き、強力な政治哲学をうち立てたのである。政治思想からすれば礼あるいは儀式に関するものは靜的であり、『公羊伝』のようないわば歴史哲学は動的である。それぞれの時代にそれぞれの思想や哲学が要求されるのではあるが、胎教ということに至ってしまえば、もはや『公羊伝』のような強力な政治哲学に太刀打するすべを持たないのである。

礼を中心に据えた賈誼の思想は、文帝の時代においては、まさに時代が要求しているものを提供したといえる。しかし、次の時代においては、要求するものが異なり、賈誼の思想を発展させるだけでは自ら限界を含んでいたのである。もちろん賈誼の思想は乗越えられ包含される形で次の時代の思想へ繋がっていくわけであり、そこに賈誼の思想

の存在意義、賈誼が果たした役割があると言えるのではあるが。

(補説1)

本文中(第四章)でも触れたように、『国語』の楚語上の冒頭の説話の中で、傳職篇の前半とほぼ重なる部分がある。これは説話の最後の申叔時の発言の箇所、左に「 」で記した部分である。この発言に至る説話は次のようなものである。

莊王使士彘博太子箴。辭曰、

「臣不材、無能益焉。」

王曰、

「頼子之善、善之也。」

対曰、

「夫善在大子。大子欲善、善人将至。若不欲善、善則不用。故堯有丹朱、舜有商均、啓有五觀、湯有大甲、文王有管・蔡。是五王者、皆元德也、而有姦子。夫豈不欲其善、不能故也。若民煩、可教訓。蠻夷戎翟、其不寶也久矣。中国所不能用也。」王卒使傳之。

問於申叔時。叔時曰、

「 」

さて、『国語』の申叔時の発言と、『新書』傳職篇とで異なる点の一つは、『新書』では三節に分けた各節の最後に、

○此所謂学太子、以聖人之德者也。

○此所謂教太子也。

○此所謂順者也。此傳人之道也、非賢者不能行。

というしめくくりの言葉があるが、『国語』の方は、前後の部分でやや表現の異なる所もあるが、これらを繋ぐ表現が、

○若是而不従、動而悛。

○若是而不済、不可為也。

○教備而不従者、非人也。其可興乎。夫子踐位則退、自退則敬、不則敬。

となっている点である。

さて、『国語』の説話は、楚の莊王（在位前六一三年—五九一年）が、士宥を太子箴の傅としようとし、士宥は盛んに辞退したが、結局彼を傅にしたという話である。この後、「問於申叔時。叔時曰、」として問題の部分が続くのである。まず話の続き具合として、何故ここで申叔時が登場するのかが、やや唐突である。恐らく「問於申叔時」の主語は士宥であり、傅に任命されたのに当たって、忠告を請うたということであろう。この申叔時の発言であるが、先に挙げた三つの部分を繋ぐ言葉には否定的な調子がある。三つの部分をA・B・Cとすると、要するに太子を教育するに当って、Aの方法で定めならB、Bの方法で定めならCの方法を探るように言い、最後に至っては、太子が即位したら身を引かなければ危険であるということにまで言い及んでいる。この説話は、莊王が明君であったのに対し、恭王（太子箴）が先王の業績を継ぐことができなかつたということを踏まえて、始めて納得のできるものとなる。

さて、この二つの文献の先後関係であるが、仮に『国語』の方を楚の莊王の時代として、『新書』を賈誼の時代としても四百年の開きがある。しかし、A・B・Cに特に価値の上で違いがなく共に教育方針を示したものであることを考えると、否定的にとらえている『国語』の方に操作が加えられた可能性がある。また太子教育に関心が持たれ、形式化され文章化される蓋然性が高いのも、楚の莊王の時代よりは、漢の帝国が成立した以後の時代の方であろう。なお、この部分は教育方針等を羅列した感もあり、特に洗練されているわけでもなく、また傳職篇の後半部分とも異質であることも考えると、この部分が他のものから引かれた可能性も残るし、傳職篇全体が後になって編輯が加わった可能性も残る。

〔補説2〕

『論語』郷党篇は、『論語』の中にあつても特殊な一篇である。この篇は、「孔子於郷党、恂恂如也。」の句で始まっている。朱子以前においては、全体を一章として孔子の礼儀作法・立居振舞を記したものとみなしたが、朱子はこれを十七節と一断片に分ち、それぞれ孔子の見解であるとした。またこの他にも孔子の動作あるいは発言と考えるのではなく、一般的な礼儀作法・立居振舞の規範を記したのだとする説もある。

さて、この篇に、「割不正不食・席不正不坐」の二句が出てきており、それが『列女伝』では胎教を言う際に使われているということは本文中で述べたが、この他に注目すべきこととして、『新書』の容経篇に関係のありそうな表現が出てくることである。例えば郷党篇に、

○升車、必正立執綏。車中不内顧、不疚言、不親指。

とあるのは、容経篇の「欲無顧、顧不過轂、」（坐車之容）・「右持綏而左臂誦、」（欲無顧、顧不過轂、）（立車之容）・「不顧、不言反、」

（兵車之容）・「……妄咳唾、疾言、嗟氣不順、皆禁也。」（解説部（一））等と近似した表現である。なお「礼記」の曲礼上にも「車上不広欬、不妄指、立視五雋、式視馬尾、顧不過轂。」という近似した表現がある。また動作等を示す独特の言葉、郷党篇では、「恂恂如」・「侃侃如」、容経篇では「師師然翼翼然」・「遂遂然粥粥然」（以上容経）が多く使われている点にも共通性がある。なお「礼記」少儀篇にも容経篇に近い表現があり、「言語之美、穆穆皇皇、朝廷之美、濟濟翔翔、……」と動作を示す独特の言葉が使われている。また郷党篇の○執圭、鞠躬如也。如不勝。上如揖、下如授。勃如戰色。足縮縮如有循。享礼、有容色。私覲、愉愉如也。

という表現は、内容・形式の上からも容経篇の経部・容部と近似している。また「容色」という語の使われているのも注目すべきである。

容経篇と「礼記」曲礼等の関係については前掲の「新書」容経篇について「の中で若干触れておいたし、郷党篇と曲礼の関係については、武内義雄の「曲礼攷」（全集三所収）の中に多少の考察がある。これらの文献に共通することは儀式あるいは一般の生活における具体的な細かな立居振舞等の規定が記されているということである。このように見ると郷党篇の方も、孔子の動作・発言を記したのではなく、一般的な規範を記したものと考えられないこともない。孔子が出てくるのは冒頭の部分と、他に君子・子という形で孔子と考えられる人物も出てくるが、不自然な所もなくはなく、これらは編輯の際付け加えられた可能性も考えられる。なお容経篇解説部（四）・（五）の説話は孔子と弟子との細かな礼儀作法についての問答と思われるが、この二つはもちろんのことこれに類した問答も「論語」の中に見えないのは不思議である。礼儀作法・立居振舞のような細かな規定を示したものは問答の形に似ていく、郷党篇に示される形をとらざるを得なかったという面もあろう。

郷党篇や曲礼篇あるいは容経篇に示されるような礼儀作法・立居振舞のような規定、あるいは理想的な姿というのは、大体の規範が定まった上で何度も実践されているうちに自ら洗練され形成されるものであろう。以上のように考えると郷党篇の記述は孔子の発言・動作ではなく、これが記された当時の理想的な形を示したものであり、それがあ段階で孔子と結びつけられたものとも考えられる。解説部（四）・（五）のような具体的な礼儀作法などに関する説話が非常に少ないのは以上のことに関連するのではないかと考える。

注

- (1) 「賈誼新書」の教育思想（上）（『哲学年報』第四十九輯、九州大学文学部、平成二年）
- (2) 「賈誼新書校釈」（中国文化雑誌社、一九七四年）

(3) 『新書』容経篇について」(九州大学中国哲学論集』第七号、昭和五十六年) 参照。

(4) 『新書』容経篇について」(前掲) 第四章。

(5) 小論でとり扱った篇の他に、教育に関するものは輔佐・勸学・道術・六術・道德説・立後等がある。輔佐篇は容や礼儀に関する記述もあり、小論で取上げた保傅・容経・傅職篇に近いものである。勸学篇は非常に短く説話が中心であり、現在の所判断が困難である。立後(抱経堂叢書本では、「立後義」に作る)は、世子を立てる儀式について記したものであり、叙述の仕方等、傅職篇・胎教篇にも通じる所がある。これも賈誼の思想より必然的に導かれる範疇に入る。

なお道術・六術・道德説は、以上の諸篇とは傾向を異にする。特に六術・道德説は「六」という数を中心に論理を進めている。これは賈誼が若い日に「数用五」と上疏したのとは相入れないものである。またこの篇には教育の他に多くのことに論じており問題がある。機会があれば改めて論じたいと考える。