

## 《賈誼新書》之禮思想

工藤卓司\*

### 摘要

賈誼是在西漢文帝時代的政治思想家。當時對「禮」的關心有升高的趨勢，賈誼即是此潮流的引導者之一。前人研究每每指出賈誼的禮思想是受到《荀子》影響，但實際上，《賈誼新書》受《荀子》的影響並不明顯。相反地，賈誼談「禮」較常引用的是《管子》、《青史氏之記》、《學禮》、《曲禮》、《王制》等古文獻。

本論文根據以上的事實，首先透過《賈誼新書》的「可視化」、「規訓化」構造來探討賈誼的「禮」思想，最後論及《荀子》與《賈誼新書》之關係。雖然兩者間思想構造很類似，但《賈誼新書》中從未提及「荀子」二字。可能主要原因有二：第一，賈誼強烈意識到「秦」的存在。漢初必然貶低秦，荀子正是秦相李斯的老師，所以不能提「荀子」之名。第二，賈誼所參考的書籍不只《荀子》，還包含相當多今人未知未見的古文獻，並非一定要引用《荀子》。這一點我們不該忽視，並應當重新評估荀子在漢初思想界的地位。

**關鍵詞：**《賈誼新書》、禮、可視化、規訓化、自發性的服從

---

\* 工藤卓司，中央研究院中國文哲研究所博士後。

投稿：98年12月8日；修訂：99年3月6日；接受刊登：99年3月8日。

## The Conception of *Li* in *Jia Yi Xinshu*

Takushi Kudo\*

### Abstract

Jia Yi (賈誼) was a political philosopher active in the West Han Wendi (西漢文帝) period. At this time, *Li* (‘禮’) was growing in importance and Jia Yi was one of its leading proponents. Most academics point out that Jia Yi’s conception of *Li* was influenced by Xunzi (荀子). However, in Jia Yi’s book *Jia Yi Xinshu* (賈誼新書), we cannot find any obvious influence from Xunzi. On the contrary, when Jia Yi spoke about *Li* he quoted ancient documents such as *Guanzi* (管子), *Qingshishi zhi ji* (青史氏之記), *Xueli* (學禮), *Quli* (曲禮), *Wangzhi* (王制).

This article will first examine Jia Yi’s conception of *Li* based on the analytical constructs of ‘visualization (可視化)’ and ‘discipline (規訓化)’ in *Jia Yi Xinshu*. Second, it will discuss the relationship between *Xunzi* and *Jia Yi Xinshu*. Though there is a strong resemblance between the two, *Jia Yi Xinshu* does not refer to Xunzi. Why is this? On the one hand, Jia Yi was very conscious of the Qin (秦) dynasty, at which time one premier, Li Si (李斯), was a student of Xunzi. However, in the early days of the Han dynasty, the Qin was not held in particularly high esteem and thus Jia Yi could not overtly refer to *Xunzi*. Furthermore, Jia Yi had read not only *Xunzi*, but also many other ancient documents, no longer extant today, and so he did not

---

\* Post Doctoral Researcher, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

necessarily need to quote from *Xunzi*. We should not neglect these points, and accordingly, we must reconsider the role of Xunzi's thinking at the beginning of the Han dynasty.

**Keywords:** *Jia Yi Xinshu*, Li, visualization, discipline, voluntary obedience

## 《賈誼新書》之禮思想

工藤卓司

### 前言

賈誼(200-168B.C.)是西漢文帝時代(179-157B.C.)的政治思想家，也是中國思想史上相當有名的知識份子。

他活動的時代正處於秦王朝與西漢王朝的權力交替期。文帝政權也存在許多需要解決的社會問題，如諸侯王國問題、匈奴問題、盜鑄問題等，可說是西漢皇帝權力最不安定的時期之一。因此，對當時的中央官僚而言，如何鞏固、加強皇帝的專制權力便成為最急需解決的政治課題。

由史書記載可知，賈誼也是參與處理這些政治難題的思想家之一。此外，由於同時代思想家所著書籍文章都已亡佚，唯有他的文章大部分保存下來，這不但成為追索賈誼本人思想的重要文獻，亦是研究西漢初期皇權制度確立的過程及文帝時社會面貌最可靠的材料。《史記·禮書》曰：

至秦有天下，悉內六國禮儀，采擇其善，雖不合聖制，其尊君抑臣，朝廷濟濟，依古以來。至于高祖，光有四海，叔孫通頗有所

增益減損，大抵皆襲秦故。自天子稱號下至左僚及宮室官名，少所變改。孝文即位，有司議欲定儀禮，孝文好道家之學，以為繁禮飾貌，無益於治，躬化謂何耳，故罷去之。<sup>1</sup>

《漢書·禮樂志》又曰：

至文帝時，賈誼以為：「漢承秦之敗俗，廢廉恥，今其甚者殺父兄，盜者取廟器，而大臣特以簿書不報期會為故，至於風俗流溢，恬而不怪，以為是適然耳。夫移風易俗，使天下回心而鄉道，類非俗吏之所能為也。夫立君臣，等上下，使綱紀有序，六親和睦，此非天之所為，人之所設也。人之所設，不為不立，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。」乃草具其儀，天下說焉。而大臣絳、灌之屬害之，故其議遂寢。<sup>2</sup>

以上資料明顯可見文帝時代對「禮」的關心有提高的趨勢。再加上，《史記·屈原賈生列傳》也說：

賈生以為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，為官名，悉更秦之法。<sup>3</sup>

賈誼向文帝提議改革社會制度時，其中有「興禮樂」之語，《漢書·賈誼傳》同。<sup>4</sup>雖然這是後人記載，但可知賈誼就是此潮流的領導者之一。

<sup>1</sup> [西漢]司馬遷(1959):《史記》。北京:中華書局:1159-1160。

<sup>2</sup> [東漢]班固(1962):《漢書》。北京:中華書局:1030。

<sup>3</sup> 《史記》:2492。

<sup>4</sup> 《漢書·賈誼傳》曰:「誼以為漢興二十餘年，天下和洽，宜當改正朔，易服色制度，定官名，興禮樂。乃草具其儀法，色上黃，數用五，為官名悉更，秦之。」(頁2222)

賈誼個人的「禮」思想如何？至今已有很多學者論及此問題。不過，大部分的學者只依靠史書的記錄——尤其是《漢書》所載賈誼之文來討論，認為賈誼是主張中央集權的「儒家」思想家。即使確實存在賈誼的子孫或弟子編輯的文集——《賈誼新書》，<sup>5</sup>但前人研究賈誼思想之際卻往往不加採納。由於其傳世過程不明朗，有些學者甚至認為是偽書。<sup>6</sup>至近年才有不少學者開始重新評價今本《賈誼新書》史料上的價值，<sup>7</sup>筆者也亦提出雖然《賈誼新書》全書未必是賈誼本人所親撰，但內容包含漢初的氣氛，故可將《賈誼新書》全書看做包含西漢初期的思想。<sup>8</sup>

還有，前人多次指出賈誼的禮思想受到《荀子》思想的影響，<sup>9</sup>但只略提及賈誼受到荀子影響而已，從未認真討論賈誼思想中的禮思想。事實

<sup>5</sup> 賈誼的著作，一般在台灣稱為《新書》。可是，《漢志》只說「賈誼五十八篇」而已。由此可知，「新書」的部分屬於後來的附加。因此，本論引文基本上依據清儒盧文弨校《新書》，但使用《賈誼新書》之名。

<sup>6</sup> 清姚鼐云：「賈生書不傳久矣，是所有云《新書》者，妄人偽書耳。班氏所載賈生之文，條理通貫，其辭甚偉。及為偽作者分晰，不復成文，而以陋辭聯廁其間，是誠由妄人之謬，非傳寫之誤也。」（〈辯賈誼新書〉，收於（1992）《惜抱軒詩文集》。上海：上海古籍出版社：71）

<sup>7</sup> 請參考魏建功、陰法魯、吳競存、孫欽善（1961）。〈關於賈誼《新書》真偽問題的探索〉。《北京大學學報（人文科學版）》，1961年第5期（1961年9月）：59-66；陰法魯、陳鐵民（1962）。〈賈誼思想初探〉。《北京大學學報（人文科學版）》，1962年第5期（1962年9月）：1-12；徐復觀（1979）。《兩漢思想史》，卷2。台北：臺灣學生書局：112-119；王洲明（1982）。〈《新書》非偽書考〉。《文學遺產》，1982年第3期（1982年6月）：17-28；齋木哲郎（1993）。〈漢代思想文獻の取り扱ひについて——陸賈《新語》、賈誼《新書》、劉向《新序》《說苑》の書誌學的考察——〉。《東洋文化》，復刊第71號（1993年9月）：21-39，後收於（2004）《秦漢儒教の研究》。東京：汲古書院：750-773；城山陽宣（2004）。〈賈誼《新書》の成立〉。《日本中國學會報》，第56集（2004年10月）：1-15；以及唐雄山（2005）。《賈誼禮治思想研究》。廣州：中山大學出版部等。

<sup>8</sup> 拙稿（2003）。〈賈誼と《賈誼新書》〉。《東洋古典學研究》，第16集（2003年10月）：167-182

<sup>9</sup> 關於賈誼的禮思想，金谷治先生說：「那（賈誼的政治思想。筆者註）是從先秦的儒家思想，尤其是荀卿，學到很多東西，而鑑於秦的統治體制與漢初的現狀，以適應新情勢的中央集權性國家體制為目標。」（（1957）。〈賈誼と賈山と經典學者たち——漢初儒生の活動（二）〉。《東洋の文化と社會》，第6集（1957年12月）：34）；徐復觀先生說：「儒家禮的內容，到荀子已經有了很大的發展；賈誼所突出的禮的思想，又是受荀子的禮的思想，而繼承向前發展的。」（《兩漢思想史》，卷2：139-140）；金春峰先生說：「賈誼希望在漢代以荀子《禮論》思想為藍圖，建立起地主階級的禮治的等級秩序井然不紊的社會。荀子的《禮論》思想成為

上，《賈誼新書》中受《荀子》的影響並不明顯。據《史記》的〈孟子荀卿列傳〉言：「自如孟子至于吁子，世多有其書」<sup>10</sup>；又〈賈生列傳〉說賈誼「頗通諸子百家之書」<sup>11</sup>，故賈誼應該知道《荀子》的存在。可是，《賈誼新書》中眾多與「禮」有關的部分，卻一次也未提及「荀子」。假若賈誼受荀子影響，為何談「禮」時從不提「荀子」之名呢？此問題令人費解。

本文根據以上立場來探討賈誼的禮思想，並且從禮思想的展開討論賈誼禮思想的定位，最後論及《荀子》與《賈誼新書》的關係。

## 壹、賈誼政治思想之基本立場

賈誼所著〈過秦論〉，以秦帝國滅亡之例來分析國家的衰亡。<sup>12</sup>此文被《史記》的〈秦始皇本紀〉<sup>13</sup>及〈陳涉世家〉、<sup>14</sup>《漢書·陳勝項籍傳》、<sup>15</sup>《文選》<sup>16</sup>等採錄而以名文著稱。今本《賈誼新書》也置〈過秦〉上、中、下篇於卷首，<sup>17</sup>可知至今的學者都視〈過秦論〉為極具代表性的文章。其〈過秦上篇〉說：

---

賈誼建設社會秩序的基本指導思想。」((1987)。《漢代思想史》。北京：中國社會科學出版社：95)；內山俊彥先生說：「作為思想家的賈誼，採用了以儒家思想為主而也採納道家思想，再加摻雜法家思想的立場，尤其政治思想方面他并用『仁義』和『法制』，尤其……(中略)指出了政治、社會秩序的人為性，定『經制』而確立這樣的秩序。這裡有荀子政治思想的影響。……(中略)(賈誼)重視習慣、教育的部分也是繼承荀子『性惡』說。」((1999)。《荀子》。東京：講談社學術文庫：313)。近年唐雄山先生詳細地研討賈誼的禮思想而出版了一本書，即《賈誼禮治思想研究》。他說：「賈誼承傳了儒家的思想，將禮的起源由先王、人性進一步上推到道」而指出了賈誼與荀子的相異點(頁296)，可參考。

<sup>10</sup> 《史記》：2349。

<sup>11</sup> 《史記》：2491。

<sup>12</sup> 東漢應劭說：「賈生書有〈過秦〉二篇，言秦之過。」(《漢書·陳勝項籍傳》註：1821)

<sup>13</sup> 卷6。

<sup>14</sup> 卷48。

<sup>15</sup> 卷31。

<sup>16</sup> 卷51。

<sup>17</sup> 長沙(四部叢刊)本、明刊子彙本、程榮(漢魏叢書)本、朱國龍本、陳希祖(增訂漢魏叢

一夫作難而七廟墮，身死人手，為天下笑者，何也？仁心不施，而攻守之勢異也。

「一夫」是陳涉，「七廟」指秦帝國。為何一個農人發動叛亂，強大的秦帝國就迅速滅亡了呢？賈誼回答：「仁心不施，而攻守之勢異也。」賈誼認為，雖然秦的確因利用「詐力」茁壯，但奪取天下後沒有改變政治方針遂滅亡。秦帝國取得天下後應該轉換統治方法，因為「攻守之勢異」。賈誼又說：「取與守不同術也。」<sup>18</sup>「攻」的時代已經變成「守」的時代，但秦不能順應「勢」的變化，於是滅亡。那麼，在「守」的時代應當選如何施政？答案就是「仁義」。〈過秦論〉不但是歷史評論，也是對漢文帝的建議，所以「守」可代表賈誼身處的文帝時期；〈過秦論〉之寫作目的便是要求從「詐力」到「仁義」的政治改革。<sup>19</sup>

另外，《賈誼新書·俗激篇》說：

管子曰：「四維，一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰醜。」「四維不張，國迺滅亡。」……（中略）今世以侈靡相競，而上無制度，

---

書）本、百子全書本、四庫全書本、和刻本等將〈過秦論〉分作上、下兩個部分而已。今參考清盧文弨本。兩京遺編本、王耕心本等也與盧文弨本一樣，分作上、中、下三篇。

<sup>18</sup> 〈過秦中篇〉說：「秦王懷貪鄙之心，行自奮之智，不信功臣，不親士民，廢王道而立私愛，焚文書而酷刑法，先詐力而後仁義，以暴虐為天下始。夫并兼者高詐力，安危者貴順權，以此言之，取與守不同術也。」長沙本、程榮本、朱圖龍本、陳希祖本、百子全書本、四庫全書本、王耕心本作「取與攻守不同術也」，《史記·秦始皇本紀》、明刊子彙本、兩京遺編本、和刻本作「取與守不同術也」。盧文弨說：「潭本（宋本之一。筆者註）無攻字，案攻字衍文，可刪。」刪此不影響句意，筆者採盧氏說。

<sup>19</sup> 請參考松島隆裕（1976）。〈賈誼における秦批判と統治の論理〉。《倫理想研究》，第1集（1976年3月）：45-57；鶴間和幸（1995）。〈漢代における秦王朝史觀の變遷——賈誼《過秦論》、司馬遷《秦始皇本紀》を中心として——〉。《茨城大學教養部紀要》，第29號（1995年9月）：1-19；芳賀良信（2000）。〈賈誼の思想における〈過秦論〉の位置〉。《中國哲學研究》，第14號（2000年7月）：1-30，後收於（2000）。《禮と法の間隙——前漢政治思想研究》。東京：汲古書院：146-181；以及拙稿（2008）。〈《賈誼新書》における「秦」受容——賈誼《過秦論》と《道術篇》の思想的連關——〉。《集刊東洋學》，第99集（2008年5月）：1-21。



弃禮義，捐廉醜，日甚，可謂月異而歲不同矣。逐利乎否耳，慮非願行也。

「管子曰」之文辭出自《管子·牧民篇》。〈牧民篇〉說：

國有四維。一維絕則傾，二維絕則危，三維絕則覆，四維絕則滅。傾可正也，危可安也，覆可起也，滅不可復錯也。何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。故不踰節則上位安，不自進則民無巧詐，不蔽惡則行自全，不從枉則邪事不生。<sup>20</sup>

〈俗激篇〉明白按照《管子》的「四維」批判當時的社會狀況。而後說：

夫立君臣，等上下，使父子有禮，六親有紀，此非天之所為，人之所設也。夫人之所設，弗為不立，不植則僵，不循則壞。秦滅四維不張，故君臣乖而相攘，上下亂僭而無差，父子六親殃僂而失宜，姦人竝起，萬民離畔，凡十三歲而社稷為墟。今四維猶未備也，故姦人冀幸，而眾下疑惑矣。

他首先說「君臣」、「上下」、「父子」、「六親」等的社會關係不是「天之所為」，而是「人之所設」。接著說「秦滅四維不張」，所以社會秩序混亂，僅僅十三年就滅亡。從〈俗激篇〉的說法來看，秦之所以早早就滅亡是因為沒建立「四維」。最後他指出「今」也如同秦一樣欠缺「四維」。

雖然和〈過秦論〉般舉秦為例，可是〈俗激篇〉指出欠缺「四維」會引起國家滅亡，警告作者身處的「今」也是如此。故提議：

<sup>20</sup> 黎翔鳳（2004）。《管子校注》。北京：中華書局：11。

豈如今定經制，令主主臣臣，上下有差，父子六親各得其宜，姦人無所冀幸，羣眾信上而不疑惑哉。此業一定，世世常安，而後有所持循矣。

如引文所示，賈誼把「四維」當做「經制」。「經制」表示不變的制度，或是經常持續的制度。賈誼主張建設以「四維」為基礎的國家制度。《賈誼新書·禮篇》說：

禮者，所以固國家，定社稷，使君無失其民者也。主主臣臣，禮之正也；威德在君，禮之分也；尊卑大小，彊弱有位，禮之數也。禮，天子愛天下，諸侯愛境內，大夫愛官屬，士庶各愛其家，失愛不仁，過愛不義。故禮者，所以守尊卑之經、彊弱之稱者也。

〈俗激篇〉的「主主臣臣」成為「禮之正」，「上下有差」也成為「禮之數」，而〈禮篇〉的「禮」就是維持「尊卑之經、彊弱之稱」。由此可知，〈俗激篇〉所提出的「經制」就是「四維」，也就是「禮」。

賈誼一方面說「仁義」，一方面又說「四維」或「禮」。兩者間關係如何？《賈誼新書·時變篇》說：

商君違禮義，弃倫理，并心於進取，行之二歲，秦俗日敗。……  
（中略）然猶并心而赴時者，曰功成而敗義耳。蹙六國，兼天下，求得矣；然不知反廉恥之節、仁義之厚，信并兼之法，遂進取之業，凡十三歲而社稷為墟。不知守成之數、得之之術也，悲夫！

秦違反「禮義」、放棄「倫理」，雖然奪取天下，可是不知要回復至「廉恥之節、仁義之厚」的狀態，一直相信「并兼之法」，將「進取之業」進行到底，所以僅十三年就滅亡。既然說「反廉恥之節、仁義之厚」，就知道他認為秦奪取天下之後應該要回到棄「禮義」之前的狀態。這裡也以

秦為例，把「并兼之法」、「進取之業」當做「得之之術」，視「廉恥之節、仁義之厚」為「守成之數」，畢竟把秦滅亡的原因歸因於秦不知「守成之數」與「得之之術」的分別。這一點與〈過秦論〉相同，可見他仍在意「守」的時代。值得注意的是，他並列「廉恥之節」與「仁義之厚」，視兩者與「禮義」相同。「禮義」、「廉恥」可能表示「四維」，可知賈誼所說的「四維」、「禮」與「仁義」兩者的關係很密切。

但是，兩者並不在同一層次。〈禮篇〉又說：

禮，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。……（中略）故仁人行其禮，則天下安而萬理得矣。逮至德渥澤洽，調和大暢，則天清澈，地富燠，物時熟；民心不挾詐賊，氣脈淳化；攫齧搏擊之獸鮮，毒蠶猛蝮之蟲密，毒山不蕃，草木少薄矣。鑠乎大仁之化也。

「仁人」實行「禮」，天下就能安定，得到所有的道理，自然沒有壞事孳生的餘地。所以被讚為「鑠乎大仁之化也」。「鑠」即「爍」，閃耀之意，在此高度評價仁人之教化。但是，值得注意的是仁人執行「禮」，受讚揚的不是「仁」本身，就是由「禮」來代表的仁人的行為。

總之，《賈誼新書》中，「仁」與「禮」之關係相當密切，〈過秦論〉所說的「仁義」與〈俗激篇〉、〈禮篇〉所提的「四維」、「禮」可能表示同樣的政治方法。賈誼要求「仁」或「禮」的政治，尤其將政治思想的重點放在「禮」。〈禮篇〉說：

故道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣、上下、父子、兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍、莅官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬、撝節、退讓以明禮。

這段文字，與《禮記·曲禮上》完全一致。但《賈誼新書》使用「故」字，所以〈禮篇〉的這部分可能是引用〈曲禮〉。<sup>21</sup>對賈誼而言，這段文字相當明確地表述了他的看法。他認為所有的社會關係都非憑藉「禮」不可，連「道德仁義」也「非禮不成」。由此記述看來，他的基本立場可說是「禮至上主義」。他想要確立「禮」作為「經制」，而在「守」的時代維持社會秩序。在如此脈絡裡，賈誼強烈地意識到「秦」的存在，這一點我們不應忽視。

## 貳、可視化的身體與規訓化的個人

賈誼的時代，漢朝最大的社會問題是諸侯王國。漢高祖統一天下後施行「郡國制」，一方面承秦施行郡縣制，一方面配置異姓諸侯王與同姓諸侯王於各地。漢朝步步消滅異姓諸侯王，至高祖末年，除了吳氏長沙王國以外，異姓諸侯王國皆已滅亡，只留下劉氏諸侯王國。到了文帝時代，漢朝原本期待的血緣性紐帶卻逐漸薄弱，同姓諸侯王也顯露離心傾向。他們勢力龐大，故對漢朝官僚而言，諸侯王國離心化是最要緊的問題，《賈誼新書》也涉及此。<sup>22</sup>〈藩疆篇〉說：

竊迹前事，大抵疆者先反。淮陰王楚最疆，則最先反；韓王信倚胡，則又反；貫高因趙資，則又反；陳豨兵精疆，則又反；彭越用梁，則又反；黥布用淮南，則又反；盧縮國北最弱，則最後反。長沙乃纔二萬五千戶耳，力不足以行逆，則少功而最完，執疏而最忠。全骨肉，時長沙無故者，非獨性異人也，其形執然矣。

<sup>21</sup> 徐復觀先生與筆者相反，說：「由兩方此段上下相關的文字看，是〈曲禮〉取之於賈生的。」（《兩漢思想史》，卷2：142）

<sup>22</sup> 請參考芳賀良信（2004）。〈賈誼の諸侯王國觀とその背景〉。《禮と法の間隙——前漢政治思想研究》：182-199；以及拙稿（2004）。〈《賈誼新書》の諸侯王國對策〉。《日本中國學會報》，第56集（2004年10月）：16-31。

賈誼分析漢初異姓諸侯王叛亂的順序，發現由最強的諸侯王國依序叛亂的事實。之後，賈誼注意到長沙王國：其他的異姓諸侯王國都滅亡了，長沙王國也是異姓諸侯王國之一，為何能維持到文帝時代？依賈誼的看法，是因為長沙王國僅只二萬五千戶，無力發動叛亂。賈誼說「非獨性異人也，其形執然矣」，並且得到「欲天下之治安，天子之無憂，莫如眾建諸侯而少其力。力少則易使以義，國小則無邪心」的結論。<sup>23</sup>〈藩傷篇〉又說：「然而權力不足以徼幸，勢不足以行逆，故無驕心，無邪行。」賈誼認為，為使諸侯王不萌生叛亂念頭，最好削減諸侯王國的領土。計畫是限縮諸侯王的空間，使其「無邪心」、「無驕心，無邪行」，並且使他們自發地不願離開。

《賈誼新書·等齊篇》說：

人之情不異，面目狀貌同類，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。……（中略）然則，所謂臣主者，非有相臨之具、尊卑之經也，特面形而異之耳。近習乎形貌，然後能識，則疏遠無所放，眾庶無以期，則下惡能不疑其上？君臣同倫，異等同服，則上惡能不眩其下？

他認為，人之情態誰都差不多，唯有「等級」、「勢力」、「衣服」、「號令」才能明顯分別貴賤、尊卑。假如沒有這樣的「相臨之具、尊卑之經」，而是「特面形而異之」（裸體）的狀態，從外表就看不出「君臣」、「異等」的區別，上下關係一定生亂。同樣看法也見於〈服疑篇〉：

奇服文章，以等上下而差貴賤。是以高下異，則名號異，則權力異，則事勢異，則旗章異，則符瑞異，則禮寵異，則秩祿異，則

---

<sup>23</sup> 《賈誼新書·藩彊篇》。

冠履異，則衣帶異，則環佩異，則車馬異，則妻妾異，則澤厚異，則宮室異，則牀席異，則器皿異，則飲食異，則祭祀異，則死喪異。……（中略）是以天下見其服而知貴賤，望其章而知其勢，使人定其心，各著其目。

賈誼認為只有「奇服文章」才有助於分辨人際關係，他用「奇服文章」將所有人差別化。與前述〈等齊篇〉相同，若每個人的「奇服文章」明確展現，社會上所有的關係就一望可知，不生混亂。在這裡，「奇服文章」有作為標誌的作用。<sup>24</sup>換言之，賈誼透過給予所有人各自的標誌使其「可視化」，<sup>25</sup>建立秩序。所以說：「是以天下見其服而知貴賤，望其章而知其勢，使人定其心，各著其目。」人人藉由觀看彼此的標誌察知對方身份，同時也明白自己地位，使人人都能明確自己的所屬，安下心來。故可以說，身份可視化令人們安處在自己的地位。然則：

卑尊已著，上下已分，則人倫法矣。於是主之與臣，若日之與星。臣不幾可以疑主，賤不幾可以冒貴。下不凌等則上位尊，臣不踰級則主位安。謹守倫紀，則亂無由生。<sup>26</sup>

在此，很有趣的是賈誼將君主視為太陽，視臣下為星辰。不但表達出階級上下，也表示臣下在燦爛的君主面前被壓倒，臣下不得不自發地順從君主。下文說：「臣不幾可以疑主，賤不幾可以冒貴。」與諸侯王國問題相同，賈誼想為所有人安排一個依其階級而定，各自所屬的空間，使人

<sup>24</sup> 林聰舜先生也曾經說過（1991）：「賈誼希望藉服章號令等標誌，區分社會階級，穩定政治、社會秩序。」（《西漢前期思想與法家的關係》。臺北：大安出版社（1991年4月）：85-90）

<sup>25</sup> 筆者認為，「可視化」是研究賈誼思想時的關鍵詞。賈誼基本上的立場就是「人之情不異」，所以為了建立社會秩序，需要從外貌也看得到，表示社會上地位或者身份的標誌。由將那些個人的地位、身份「可視化」，人人都認識他者的位置，也同時自知自己的位置。

<sup>26</sup> 《賈誼新書·服疑篇》。

們不會產生反抗上位者的念頭。所以〈服疑篇〉說：「是以等級分明，則下不得疑；權力絕尤，則臣無冀志。」總之，身份的可視化又無形中塑造出人們自發性的服從，即帶來規訓化。

以上，賈誼為了形成秩序，而主張把所有的人圈禁在各自的空間裡，讓他們看見上位者的威勢而不得不自發順從。〈禮篇〉說：

禮者，所以固國家，定社稷，使君無失其民者也。主主臣臣，禮之正也；威德在君，禮之分也；尊卑、大小、彊弱有位，禮之數也。

君主是君主；臣下是臣下、階級關係分明就是「禮」的正常狀態；君主有權力，就是「禮」造成的名分；尊卑、大小、彊弱各有其地位，就是「禮」造成的節度。也就是說，〈等齊篇〉、〈服疑篇〉的「等級分明」就代表著「禮」。在賈誼思想中，可視化的世界造成順從的身體；每個人都有身處在「禮」世界之中，卻只在自己閉塞的空間裡安居。無法從中脫身，最後連想跳逃的意志也消失無蹤，此即「所以固國家，定社稷，使君無失其民者也」。

## 參、「禮」的相互性與太子教育之必要

《賈誼新書》中有很多故事，之中賈誼使用過最多次的是「豫讓故事」。豫讓是戰國晉人，為報答舊主智伯之恩而數次報復趙襄子，最終沒成功而自盡。<sup>27</sup>先秦至西漢末有不少思想家提過豫讓，這點相當有趣，例如：《韓非子》、<sup>28</sup>《呂氏春秋》、<sup>29</sup>《淮南子》、<sup>30</sup>《說苑》、<sup>31</sup>《戰國

<sup>27</sup> 請參考《史記·刺客列傳》：2519-2521。

<sup>28</sup> 卷4，〈姦劫弑臣篇〉。

<sup>29</sup> 卷8，〈論威篇〉、卷12，〈不侵篇〉、〈序意篇〉、卷20，〈恃君篇〉。

<sup>30</sup> 卷9，〈主術訓〉、卷12，〈道應訓〉。

策》<sup>32</sup>等等。賈誼也對豫讓的行為相當感興趣，時常於《賈誼新書》中使用。為何賈誼對豫讓感興趣呢？或是說，他想藉「豫讓故事」表達什麼？〈論誠篇〉說：

豫讓事中之君，智伯滅中行氏，豫讓徙事智伯。及趙襄子破智伯，豫讓劑面而變容，吞炭而為噎，乞其妻所而妻弗識，乃伏刺襄子，五起而弗中。襄子患之，食不甘味，一夕而五易臥，見不全身。人謂豫讓曰：「子不死中行而反事其讐，何無可恥之甚也？今必碎身糜軀以為智伯，何其與前異也？」豫讓曰：「我事中之君，與帷而衣之，與關而枕之。夫眾人畜我，我故眾人事之。及智伯分吾以衣服，飴吾以鼎實，舉被而為禮。夫國士遇我，<sup>33</sup>我故國士報之。」

豫讓本是中行氏之臣，在中行氏被智伯滅亡之際成為智伯的臣下。可是，後來智伯被趙襄子所滅，豫讓與之前不同，即使失敗五次仍要為智伯報仇。於是有人質疑，豫讓的態度在中行滅亡時與智伯滅亡時為何不一致？豫讓回答說：「中行氏待我如眾人，所以我行同眾人；智伯待我如國士，所以我盡國士之職。」賈誼借用「豫讓故事」最後提出：

故曰「士為知己者死，女為悅己者容」，非冗言也，故在主而已。

士人為了尊敬自己的人拼命，女子為了喜歡自己的人妝扮。由如此記述看來，賈誼理想的君臣關係並非單向，而是相互性的結合。但最後說「故

<sup>31</sup> 卷 6，〈復恩篇〉、卷 8，〈尊賢篇〉。

<sup>32</sup> 卷 18，〈趙策一〉。

<sup>33</sup> 盧氏本作「大夫國士遇我」。清俞樾說：「『大』字衍文也。上云：『夫眾人畜我』，此云：『夫國人畜我』，兩文正同。」（1973）。《諸子平議·賈子二》。台北：世界書局：331。今據俞說。



在主而已」，可知他的理想君臣關係一定要從君主開始。〈階級篇〉也相同，利用「豫讓故事」說明：

豫讓事中之君，智伯伐中行滅之，豫讓移事智伯。及趙滅智伯，豫讓豐面變容，吸炭變聲，必報襄子，五起而弗中，襄子一夕而五易臥。人問豫讓，讓曰：「中行眾人畜我，我故眾人事之；智伯國士遇我，故為之國士用。」故此一豫讓也，反君事讐，行若狗彘，已而折節致忠，行出乎烈士，人主使然也。故人主遇其大臣如遇犬馬，彼將犬馬自為也；如遇官徒，彼將官徒自為也。

此處所引的「豫讓故事」內容與〈諭誠篇〉略同，〈階級篇〉也認為臣下如何得看人君做什麼，故云「人主使然也」。賈誼藉「豫讓故事」說明君臣關係的成立主要依靠君主首先的作為。

同樣的看法亦見於〈禮篇〉：

禮者，所以節義而沒不還。故饗飲之禮，先爵於卑賤，而后貴者始羞；殽膳下浹，而樂人始奏。觴不下徧，君不嘗羞；殽不下浹，上不舉樂。故禮者，所以恤下也。……（中略）上少投之，則下以軀償矣；弗敢謂報，願長以為好。古之蓄其下者，其施報如此。

饗飲之禮，先予卑賤者酒食，而後貴者才可飲食；飯桌普及到下位者，音樂才可以開始。所以他說：「禮者，所以節義而沒不還。」又說：「故禮者，所以恤下也。」<sup>34</sup>上位者僅僅先關懷，下位者就拼命地幹。可見，他還是將重點放在上位者的努力，並且以「禮」為理論根據。

如上文，《賈誼新書》以「禮」為其理論依據，由君主負責君臣關係。然則君臣關係端看君主之行為如何，於是賈誼強調君主教育——更進一

<sup>34</sup> 《賈誼新書·禮篇》。

步，太子教育——的必要性，甚至說：「天下之命，懸於太子；太子之善，在於蚤諭教與選左右。」<sup>35</sup>國運依靠太子善良或不善，太子善良或不善則決定於早期教育及慎選左右。〈保傅篇〉說：

心未濫而先諭教，則化易成也。夫開於道術，知義之指，則教之功也。若其服習積貫，則左右而已矣。

這正是只有歷任長沙王、梁王太傅的賈誼才能提出的問題。

賈誼的教育思想從慎擇其母開始。因為「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」，所以說：「謹為子孫婚妻嫁女，必擇孝悌世世有行義者」。然則「其子孫慈孝，不敢淫暴，黨無不善，三族輔之。」<sup>36</sup>對文帝時期的知識份子而言，由高祖外戚呂氏引起的政治混亂應仍記憶猶新，故賈誼注意到儲君的母親。賈誼引《青史氏之記》：

《青史氏之記》曰：「古者胎教之道，王后有身，七月而就萋室。太師持銅而御戶左，太宰持斗而御戶右，太卜持著龜而御堂下，諸官皆以其職御於門內。比三月者，王后所求聲音非禮樂，則太師撫樂而稱不習；所求滋味者非正味，則太宰荷斗而不敢煎調，而曰不敢以待王太子。……（中略）。」

《青史氏之記》可能是《漢書·藝文志》所謂的「《青史子》五十七篇」本文，<sup>37</sup>或是相當於《青史子》之「記」的文獻。賈誼藉著這樣古文獻來談「胎教」。<sup>38</sup>接著，太子生出來之後該如何？〈保傅篇〉說：

<sup>35</sup> 《賈誼新書·保傅篇》。

<sup>36</sup> 《賈誼新書·胎教篇》。

<sup>37</sup> 《漢書·藝文志》著錄在「小說家者流」。班固曰：「古史官記事也。」（頁1744）

<sup>38</sup> 佐藤明先生說（1991）：「賈誼的教育思想本來是在與政治的關係上形成的，可是，這個胎教卻完成脫離政治。」（《賈誼新書》的教育思想（下））。《哲學年報》，第50輯（1991年3月）：164。但是，賈誼的胎教及他的教育思想主要以太子或君主為對象，是關於理想性君

古之王者，太子初生，固舉以禮，使士負之，有司齊肅端冕，見之南郊，見于天也。過闕則下，過廟則趨，孝子之道也。故自為赤子而教固已行矣。昔者周成王幼在襁褓之中，召公為太保，周公為太傅，太公為太師。保，保其身體；傅，傅之德義；師，道之教訓；三公之職也。於是為置三少，皆上大夫也，曰少保、少傅、少師，是與太子燕者也。故孩提有識，三公三少固明孝仁禮義，以道習之，逐去邪人，不使見惡行。於是皆選天下之端士，孝弟博聞有道術者，以衛翼之，使與太子居處出入。故太子初生而見正事，聞正言，行正道，左右前後皆正人也。習與正人居之，不能無正也，猶生長於齊之不能不齊言也。習與不正人居之，不能無不正也，猶生長於楚之不能不楚言也。故擇其所嗜，必先受業，乃得嘗之；擇其所樂，必先有習，乃得為之。孔子曰：「少成若天性，習貫若自然。」是殷、周之所以長有道也。

賈誼的要點是「太子初生而見正事，聞正言，行正道，左右前後皆正人也」。太子被「正事」、「正言」、「正道」、「正人」圍繞，而「不能無正也」。太子長大以後也一樣，如：「及太子少長，知好色，則入于學。……（中略）學成治就，是殷、周所以長有道也」、「及太子既冠成人，免於保傅之嚴，則有司直之史，有虧膳之宰。……（中略）習與智長，故切而不愧；化與心成，故中道若性。是殷、周之所以長有道也」，<sup>39</sup>太子的前後左右一定要圍繞著正確的人、事物，賈誼認為這就是殷、周能長期維持國運的理由。

---

主的產生。故而可以認為賈誼的教育思想，尤其是胎教，與政治很有關係。

<sup>39</sup> 《賈誼新書·保傅篇》。

在此值得注意的是，賈誼仍言「不能無正也」。太子從小只看正事，只聽正言，只進行正道，前後左右都是正人，從未有機會認識「正」以外的事物。既然如此，他一定會不能無正。賈誼想把太子一直居於「正」的世界中，讓太子只活在「正」裡面，塑造出順從於「正」的太子。

那麼，賈誼如何看作為教育對象的君主或太子呢？《賈誼新書·保傅篇》開頭說：

殷為天子二十餘世而周受之，周為天子三十餘世而秦受之，秦為天子二世而亡。人性非甚相遠也，何殷、周之君有道之長，而秦無道之暴也？其故可知也。

殷、周可以長期維持政權，反之，秦僅僅經歷二世就滅亡了。於是，賈誼設定一個問題：「人性非甚相遠，而殷、周與秦為何結果不同？」雖然這個「人性非甚相遠也」的句子當然是為了導出太子教育之必要的言論裝置，但是他把殷、周之君主與秦始皇、胡亥的「性」看做「非甚相遠」，則很有意義。〈保傅篇〉將秦早就滅亡的理由，對比殷、周之後說：

及秦而不然，其俗固非貴辭讓也，所上者告訐也；固非貴禮讓也，所上者刑罰也。使趙高傳胡亥而教之獄，所習者非斬劓人，則夷人之三族也。故今日即位，明日射人，忠諫者謂之誹謗，深為之計者謂之妖言，其視殺人如艾草菅然。豈胡亥之性惡哉？其所以習道之者非理故也。

賈誼並不認為亡國之君的胡亥「性惡」，而一直說秦迅速滅亡是因為胡亥四周無人知道道理。如此，賈誼把「人性」看作人人無甚差異，而認為

國家興亡端賴君主接受何等教育或君主之左右如何，可說是接近《論語·陽貨篇》「性相近也，習相遠也」的立場。<sup>40</sup>

然而《賈誼新書·連語篇》又說：

抑臣又竊聞之曰：有上主者，有中主者，有下主者。……（中略）  
故材性乃上主也，賢人必合，而不肖人必離，國家必治，無可憂者也。若材性下主也，邪人必合，賢正必遠，坐而須亡耳，又不可勝憂矣。故其可憂者，唯中主爾，又似練絲，染之藍則青，染之緇則黑，得善佐則存，不得善佐則亡，此其不可不憂者耳。《詩》曰：「芄芄棫樸，薪之樛之；濟濟辟王，左右趨之。」此言左右日以善趨也，故臣竊以為練左右急也。

由如此記述看來，賈誼把君主的材性分為三類，就是上主、中主、下主。<sup>41</sup>對上主和下主不必多加擔慮，因為上主一定使國家穩定，下主必使國家滅亡，所以他說「無可憂」、「不可勝憂」。堯、舜相當於上主，桀、紂就是下主。<sup>42</sup>與上主、下主不同，中主「染之藍則青，染之緇則黑，得善佐則存，不得善佐則亡」，結果是未知數。賈誼舉齊桓公為例：

所謂中主者，齊桓公是也。得管仲、隰朋則九合諸侯，豎貂、易牙則餓死胡宮，蟲流而不得葬。

可見君主如何依靠左右。只有在「中主」身上，賈誼看到了教育的可能，主張盡快整備中主的周圍。〈保傅篇〉所說的「人性非甚相遠」，可能是

<sup>40</sup> 程樹德（1990）。《論語集釋》。北京：中華書局：1177。

<sup>41</sup> 《賈誼新書·先醒篇》也有與〈連語篇〉一樣的看法，說：「故世主有先醒者，有後醒者，有不醒者。」

<sup>42</sup> 《賈誼新書·連語篇》也說：「故上主者，堯、舜是也，夏禹、契、后稷與之為善則行，鯀、驩兜欲引而為惡則誅。故可與為善，而不可與為惡。下主者，桀、紂是也，推侈、惡來進與為惡則行，比干、龍逢欲引而為善則誅。故可與為惡，而不可與為善。」

表示「中主」的「性」。賈誼論「性」，不說「善」也不說「惡」。對他而言，「性善」還是「性惡」皆無所謂，只要能提出君主教育或太子教育的可能性就足夠了。

以上，賈誼認為君主是政治上的關鍵，主張君主教育與太子教育之必要。〈保傅篇〉引用《學禮》說：

《學禮》曰：「帝入東學，上親而貴仁，則親疏有序而恩相及矣。帝入南學，上齒而貴信，則長幼有差而民不誣矣。帝入西學，上賢而貴德，則聖智在位而功不遺矣。帝入北學，上貴而尊爵，則貴賤有等而下不踰矣。帝入太學，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。<sup>43</sup>此五學既成於上，則百姓黎民化輯於下矣。」學成治就，是殷、周所以長有道也。

《學禮》可能也是先秦古文獻之一，<sup>44</sup>賈誼引用《學禮》代表他的意見。從引文來看，「東學」代表父子關係，「南學」代表兄弟關係，「西學」代表上下關係，「北學」代表君臣關係。既然《賈誼新書·禮篇》引用《禮記·曲禮上》「君臣、父子、上下、兄弟，非禮不定」，可知賈誼所說的「學」也是經由「禮」來規定。

總之，賈誼認為君主也不得不順從「禮」的規定。由「禮」塑造形成的君主，一直圈禁在「正」的世界中。君主當然站在「禮」秩序的最頂端，可是他也接受「禮」教育，只不過是「禮」世界的居民之一。如此意義上，君主也無法置身其外，進入「禮」的系統之一機能而「規訓

<sup>43</sup> 「治道」，盧文弨說：「建、澤本、別本並作『理道』。今從沈本。」

<sup>44</sup> 汪照說（1995）：「《學禮》，蓋古禮經也，今失傳。」（《大戴禮注補》，收於《續修四庫全書》，卷 107。上海：上海古籍出版社：287）王聘珍說：「《學禮》者，《禮古經》五十六篇中之篇名也。」（《大戴禮記解詁》，收於《續修四庫全書》，卷 107：418）

化」。的確，賈誼的政治目的是完成中央集權，但是，他的理想並非一個君主絕對的世界，<sup>45</sup>而是奉行「禮至上主義」的世界。<sup>46</sup>

## 結語、《賈誼新書》與《荀子》之間

以上，我們談到了《賈誼新書》中的「禮」思想。他所說的「禮」，是劃分空間，把個人留在其中、給予標誌（可視化），使人們不能跳出，且塑造人們自發性的服從（規訓化）。他想利用「禮」的作用形成社會上的秩序。《賈誼新書》中的政治思想，都是以這樣「禮」思想為背景而成立。例如：諸侯王國問題，他基本上主張將王國細分，按「禮」規定來適當分配，使諸侯王置於其中。再看匈奴問題，賈誼欲以「三表五餌」引誘匈奴之民遷來，而後「制之令千家而為一國，列處之塞外，自隴西延至遼東，各有分地以衛邊，使備月氏、灌窳之變，皆屬之直郡」，<sup>47</sup>與諸侯王國對策無異，也是讓匈奴之民居於很小的單位裡，而不得不順從，則可解決「天下倒懸」<sup>48</sup>之形勢。又如盜鑄問題，所陳言「七福」之一便是「挾銅之積以鑄兵器，以假貴臣，小大多少，各有制度，以別貴賤，以差上下，則等級明矣」。<sup>49</sup>賈誼面對現實問題之際，強烈地意識到要由

<sup>45</sup> 註23先揭林氏書說：「此一等級分明的社會政治結構，目的是鞏固皇權，甚至神化皇帝，這是極端尊君的主張。」「這種極端尊君的立場卻具有法家傾向。」（頁79-84），可是他另一方面說（1993）：「賈誼雖尊君，却也要求皇帝遵守『禮』，遵守某些政治規範」（〈「禮」世界的建立——賈誼對禮法秩序的追求〉。《清華學報》，新23卷第2期（1993年6月）：153）。

<sup>46</sup> 《史記·禮書》說：「孝文即位，有司儀欲定禮儀，孝文好道家之學，以為繁禮飾貌，無益於治，躬化謂何耳，故罷去之。」（頁1160）。文帝受不了這樣的「禮」，賈誼左遷的理由可能也在此。

<sup>47</sup> 《賈誼新書·匈奴篇》。

<sup>48</sup> 《賈誼新書·解縣篇》說：「凡天子者，天下之首也。何也？上也。蠻夷者，天下之足也。何也？下也。蠻夷徵令，是主上之操也；天子共貢，是臣下之禮也。足反居上，首顛居下，是倒縣之勢也。」關於賈誼的匈奴對策，請參考拙稿：〈《賈誼新書》における「術」の位置——「耀蟬の術」を中心として〉。《東洋古典學研究》，第19集（2005年5月）：109-124。

<sup>49</sup> 《賈誼新書·銅布篇》。

「禮」來秩序化。筆者認為，如上所述的賈誼「禮」思想，必然與秦、漢二十等爵制、<sup>50</sup>文帝的法制改革、《史記》紀傳體的體裁<sup>51</sup>等其他當時社會動態有密切關聯。

不少學者都認為，如此賈誼禮思想受《荀子》書或荀子的影響而成。<sup>52</sup>誠然，賈誼禮思想的結構相當類似《荀子》，尤其是他們兩人都重視「教育」在政治上的效果。荀子的教育論是從「性惡」開始，即《荀子·性惡》曰：

人之性惡，其善者偽也。……（中略）今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。<sup>53</sup>

荀子思想中，「性惡」應是關鍵詞，自不待言。再說，關於禮思想本身，〈富國〉曰：

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子祿衣冕，諸侯玄襪衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。……（中略）人之生，不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之樞要也。<sup>54</sup>

<sup>50</sup> 阿部幸信先生根據綬制的分析（2003），發現各爵位之間有顏色的差別，指出了以周制為基礎的官制秩序依綬制而被可視化（〈漢代官僚機構の構造——中國古代帝國の政治の上部構造に關する試論〉。九州大學《東洋史論集》，第31號（2003年4月）：1-43）。

<sup>51</sup> 眾所周知，《史記》等中國史書的體裁稱為「紀傳體」。但是，《史記》之前並未有這種形式。為何《史記》首創「紀傳體」？這個問題，可參考《賈誼新書》與《史記》之間的共通點，即《賈誼新書》把個人置於各空間裡。與此相同，《史記》也把歷史人物圈在各列傳中。筆者認為，這種關注「個人」的看法，就是漢初知識典型的表徵。

<sup>52</sup> 本文註8參照。

<sup>53</sup> [清]王先謙（1988）。《荀子集解》。北京：中華書局：434-435。

<sup>54</sup> 《荀子集解》：178-179。



如此看法在《荀子》中隨處可見，並且容易看出與《賈誼新書》共通之處。

如此《荀子》與《賈誼新書》的確相似，但是，《賈誼新書》是否受荀子影響，並不明顯。因為賈誼說「禮」時，屢次徵引的是「管子」、「青史氏之記」、「學禮」、「明堂之位」<sup>55</sup>等以及〈曲禮〉、〈王制〉、<sup>56</sup>〈緇衣〉<sup>57</sup>等今本《禮記》之篇，一次也沒提到「荀子」的存在。再說，如上所述，《賈誼新書》的教育始於「中主」，並不是從「性惡」開始。總之，《荀子》與《賈誼新書》之間一方面類似，一方面分歧，不應該用簡單地影響關係將兩者結合起來，得考慮他們的思想為何類似或是為何分歧。本論文篇幅有限，且把重點放在《賈誼新書》的禮思想，不討論此問題。因此，最後對於賈誼為何未提及「荀子」這一點，試圖提出兩種可能。

第一，賈誼不能提「荀子」是因為「秦」的關係。如筆者前文所述，「秦」在賈誼思想中佔很大的部分。賈誼雖然高度評價秦統一天下，但其「禮」思想起始於對「秦」的批判。「秦」是怎麼統一天下的呢？此時

<sup>55</sup> 《賈誼新書·保傳篇》：「《明堂之位》曰：『篤仁而好學，多聞而道順。天子疑則問，應而不窮者謂之道。道者，道天子以道者也，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，承天子之遺忘者也，常立於後，是史佚也。故成王中立聽朝，則四聖維之，是以慮無失計而舉無過事。』」王聘珍說：「《漢書·藝文志》云：『《明堂陰陽》三十三篇。』此蓋其遺文也。」（《續修四庫全書》，卷107：419）

<sup>56</sup> 〈無蓄篇〉之語。盧氏抱經堂本沒有，文詔說：「今此本下又有『〈王制〉曰：國無九年之蓄，謂之不足；無六年之蓄，謂之急；無三年之蓄，國非其國也。其王制若此之迫也。陛下柰何不使吏計所以為此可以流涕者又是也』五十九字，亦係妄人偽造竄入書中，屢見之。漢文帝使博士等作〈王制〉，誼未必遽引之。……（中略）今皆刪去。」〈禮篇〉也有與〈無蓄篇〉相同之句。又〈愛民篇〉引用〈王制〉之文作為「王者之法」。所以筆者認為賈誼之時〈王制〉已經存在，賈誼藉它來談自己的看法。

<sup>57</sup> 〈等齊篇〉說：「孔子曰：『長民者，衣服不貳，從容有常，以齊其民，則民德一。』詩云：『彼都人士，狐裘黃裳。』『行歸于周，萬民之望。』孔子曰：『為上可望而知也，為下可類而志也，則君不疑於其臣，而臣不惑於其君。』而此之不行，沐漬無界，可為長大息者此也。」雖沒提及「緇衣」之名，可是結構與《禮記·緇衣》相同，所以此處可能是賈誼引〈緇衣〉。

必然會聯想到有重要貢獻的角色——李斯。<sup>58</sup>李斯的師傅就是荀子。<sup>59</sup>秦為漢之敵國，對賈誼等漢初知識份子而言，縱然受到荀子的影響，是否還未能標舉「荀子」之名，<sup>60</sup>所以談「禮」時最好加以避諱？

第二，雖歷經「焚書」，漢初可能還保有許多「禮」相關文獻。以往推考先秦到西漢「禮」思想時，可依據的文獻只有《荀子》、《儀禮》、《周禮》、《禮記》、《春秋左氏傳》等，所以前人只好依賴這些文獻建構古代思想史的系譜。可是，漢初能見的文獻，還包含許多後世已佚失的文獻。近年陸續出土的「郭店楚簡」、「上博楚簡」等許多先秦文獻，使我們想像先秦存在著現代人未知的豐富學術環境。「焚書」之後流傳到漢代的「禮」文獻也一定還不少。賈誼提到的《青史氏之記》、《學禮》等正是此類文獻。如此，賈誼可能有接觸許多與「禮」相關的文獻，在形成自己思想的時所利用的是否即這類古文獻，而不只是《荀子》，所以不必提及「荀子」之名？

承上所述，對賈誼而言，唯有社會的秩序化最重要。為了社會的秩序化，不論儒家還是法家思想都可加以採用。賈誼正是憑藉多樣豐富的思想而重新構築了自己思想系統。在這過程中，我們不能說賈誼沒有受到荀子的影響。然而賈誼並未給予「荀子」特別的位置，此意味著《賈誼新書》與《荀子》之間有一段距離，因而也不能說賈誼在荀子思想的影響下。既然如此，我們現在只可以說兩者之間有共通之處，絕不可以立刻將其用簡單的影響關係結合。因為雖有時間的前後，尚有《荀子》

<sup>58</sup> 《史記·太史公自序》說：「能明其畫，因時推秦，遂得意於海內，斯為謀主。作〈李斯列傳〉第二十七。」（頁 3315）

<sup>59</sup> 《史記·李斯列傳》說：「（李斯）乃從荀卿學帝王之術。」（頁 2539）又〈孟子荀卿列傳〉說：「李斯嘗為弟子，已而相秦。」（頁 2348）

<sup>60</sup> 劉向曰：「至漢興，江都相董仲舒亦大儒，作書美孫卿。」（〔清〕姚振宗輯（2008）。《七略別錄佚文》。上海：上海古籍出版社：44。）就這些紀錄來看，「荀子」可能到董仲舒時才獲得重新評價，賈誼之時仍尚早。

與《賈誼新書》的思想各自從同樣思想基礎中出現的可能性。此點我們不應忽視，且應當重新思考漢初荀子思想的地位。<sup>61</sup>《荀子》與漢初知識份子確實有共通點，但筆者認為，其影響過程沒非如此簡單。

---

<sup>61</sup> 與《賈誼新書》同時的《韓詩外傳》中有相當多與《荀子》相同的文句，可是，《韓詩外傳》也未曾提及「荀子」之名。

## 參考文獻

### 一、古籍

1. 王聘珍（清）（1995）。《大戴禮記解詁》（《續修四庫全書》，卷 107）。上海：上海古籍出版社。
2. 司馬遷（西漢）（1959）。《史記》。北京：中華書局。
3. 汪照（清）（1995）。《大戴禮注補》（《續修四庫全書》，卷 107）。上海：上海古籍出版社。
4. 姚振宗（清）（2008）。《七略別錄佚文》。上海：上海古籍出版社。
5. 姚鼐（清）（1992）。《惜抱軒詩文集》。上海：上海古籍出版社。
6. 俞樾（清）（1973）。《諸子平議》。臺北：世界書局。
7. 荀況（戰國）、王先謙（清）集解（1988）。《荀子集解》。北京：中華書局。
8. 班固（東漢）（1962）。《漢書》。北京：中華書局。
9. 許維遙（2009）。《呂氏春秋集釋》。北京：中華書局。
10. 程樹德（1990）。《論語集釋》。北京：中華書局。
11. 賈誼（西漢）。《新書》（《百部叢書集成》本）。
12. 鄭玄（東漢）注、孔穎達（唐）疏（2008）。《禮記正義》（《十三經注疏》本）。上海：上海古籍出版社。
13. 黎翔鳳（2004）。《管子校注》。北京：中華書局。

### 二、專著

1. 內山俊彥（1999）。《荀子》。東京：講談社學術文庫。

2. 金春峰（1987）。《漢代思想史》。北京：中國社會科學出版社。
3. 林聰舜（1991）。《西漢前期思想與法家的關係》。臺北：大安出版社。
4. 芳賀良信（2000）。《禮と法の間隙——前漢政治思想研究》。東京：汲古書院。
5. 徐復觀（1979）。《兩漢思想史》。台北：臺灣學生書局。
6. 唐雄山（2005）。《賈誼禮治思想研究》。廣州：中山大學出版部。
7. 齋木哲郎（2004）。《秦漢儒教の研究》。東京：汲古書院。

### 三、論文

1. 工藤卓司（2003）。〈賈誼と《賈誼新書》〉。《東洋古典學研究》，16：167-182。
2. ——（2004）。〈《賈誼新書》の諸侯王國對策〉。《日本中國學會報》，56：16-31。
3. ——（2005）。〈《賈誼新書》における「術」の位置——「耀蟬の術」を中心として〉。《東洋古典學研究》，19：109-124。
4. ——（2008）。〈《賈誼新書》における「秦」受容——賈誼〈過秦論〉と〈道術篇〉の思想的連關——〉。《集刊東洋學》，99：1-21。
5. 王洲明（1982）。〈《新書》非偽書考〉。《文學遺產》，1982，3：17-28。
6. 佐藤明（1991）。〈《賈誼新書》の教育思想(下)〉。《哲學年報》，50：141-168。
7. 金谷治（1957）。〈賈誼と賈山と經典學者たち——漢初儒生の活動(二)〉。《東洋の文化と社會》，6：25-55。
8. 松島隆裕（1976）。〈賈誼における秦批判と統治の論理〉。《倫理思想研究》，1：45-57。
9. 林聰舜（1993）。〈「禮」世界的建立——賈誼對禮法秩序的追求〉。《清華學報》新23，2：149-174。
10. 芳賀良信（2000）。〈賈誼の思想における〈過秦論〉の位置〉。《中國哲

學研究》，14：1-30。

- 11.阿部幸信(2003)。「漢代官僚機構の構造——中國古代帝國の政治的上部構造に関する試論」。九州大學《東洋史論集》，31：1-43。
- 12.城山陽宣(2004)。「賈誼《新書》の成立」。《日本中國學會報》，56：1-15。
- 13.陰魯法、陳鐵民(1962)。「賈誼思想初探」。《北京大學學報(人文科學版)》。1962，5：1-12。
- 14.齋木哲郎(1993)。「漢代思想文獻の取り扱いについて——陸賈《新語》、賈誼《新書》、劉向《新序》《說苑》の書誌學的考察——」。《東洋文化》，復71：21-39。
- 15.魏建功、陰法魯、吳競存、孫欽善(1961)。「關於賈誼《新書》真偽問題的探索」。《北京大學學報(人文科學版)》，1961，5：59-66。
- 16.鶴間和幸(1995)。「漢代における秦王朝史觀の變遷——賈誼《過秦論》、司馬遷《秦始皇本紀》を中心として——」。《茨城大學教養部紀要》，29：1-19。