

## 王通の「續經」——經學と史學の間

福谷 彬

はじめに

「文中子」の諡で知られる王通（五八四～六一八）は、「隋代を代表する大儒」と呼ぶには、なんともとらえどころのない人物である。王通は傍系ではあるが名族の太原王氏の出で、彼の學問の淵源は、代々の家學であつた。<sup>(1)</sup>『隋書』には彼の傳はなく、それは彼の生前の穢行が原因で削除されたためとの説があるが、<sup>(2)</sup>それがどのような事情なのか判然としない。<sup>(3)</sup>代表的な著作として「續六經」（『續書』、『續詩』、『易贊』、『元經』、『禮書』、『樂書』）と呼ばれる六經の後繼を目指した著作があつたようだが、唐代には既に滅んでいたようで、以降は『中說』という王通と弟子たちとの問答を記す著作を残すのみである。<sup>(4)</sup>その『中說』<sup>(5)</sup>の問答には、後に唐代の名臣として活躍する賢人が多數登場するが、當人たちの文章には何ら文中子に關する記述が見出せないことや、<sup>(6)</sup>明らかな時代との食い違いなどから、宋代には彼らが本當に王通の弟子であつたのか怪しいことが指摘されている。<sup>(7)</sup>そして何より、自らを孔子に擬え、六經の續編を書き、それを弟子たちに教授し、體裁ばかりか口調まで『論語』を模倣した著作を残す、という活動自

體が、篤實な儒者と呼ぶには、どこことなく胡散臭さを感じさせるのが、王通という人物である。

一方で、唐代以降、彼の信奉者は決して少なからず存在することも注意しなくてはならない。唐代の皮日休、陸龜蒙、司空徒、そして宋初の柳開、石介、南宋の陳亮などが、多くの者が孟子と並べて、あるものは更に揚雄、あるいは韓愈などと並べて、王通のことを道の繼承者として高く評價していた。池田恭哉氏の研究がすでに指摘するように、<sup>(8)</sup>これらの道統論的な枠組みで論じられる際の王通は、單にひたむきな儒者としての王通であり、それはまた往々にして唐代の名臣を育成したという虚像をまとうっており、彼の思想と十分に向き合った上での評價というわけは必ずしもない。

これに對し、本稿では、『中説』<sup>(9)</sup>に登場する續經の著作、特に、「續書」を取り上げる。というのも、南宋の陳亮の漢唐尊崇の姿勢や、清代の章學誠の「六經皆史」説などは、王通の影響を受けていることがたびたび指摘されてきたように、『中説』の後世の影響を論ずる上で、重要なのは「續書」を中心とする歴史思想であると考えるからである。これらの點については、彼らの『中説』に對する言及が必ずしも多くないこともあり、『中説』はあくまで彼らの思想形成の材料としてしか論じられてこなかったように思われる。本稿では、現存する『中説』のテキストから、王通の「續經」の構想を再構成しつつ、王通が經書と史書をどのように關連つけていたかを考察する。

## 一・『續書』の體例の體系性

王通の續經の構想について、詳細に論じたのは平岡武夫氏の『經書の傳統』である。平岡氏は、『中説』だけでなく、王通の孫の王勃の「續書序」、楊炯の王勃の文集への序文である「王子安集原序」などの記述を手がかりに、王通の續經についてわかる事柄を明らかにし、それを六朝時代から唐代にかけて續經の著作が續々と作られていった時代状況とともに論じた。いま、平岡氏が既に明らかにしている事柄の概要を示せば、以下のようになる。

- ① 『續書』が扱う事柄は漢の統一に始まり、西晉の武帝末年に終わり、これ以降を『元經』(『春秋』の續編)が扱った。もと百二十篇だったが、王勃がこれを二十五卷へと編集した。現行本は十巻で各篇に章題が付いており、この體裁に至るまでは、王氏一族や宋代の阮逸に因る改定を経ている。
- ② 『續書』の記事の多くは、漢魏の詔勅の類を集めたものであり、また『中説』では兩漢の名君七人(文帝・武帝・宣帝・光武帝・明帝・章帝)を「七制之主」と稱するのように、『續書』はこれらを特に顯彰する意圖があつた。
- ③ 『續書』には、皇帝としての道理を示す形式として、制・詔・志・策という區別があり、臣下としての道理を示す形式として命・訓・對・贊・議・誠・諫(それに事)<sup>(1)</sup>という區別があり、これらの形式は、「鄧曄之事」「桓榮之命」のように、『續書』の篇名の一部として示されていたと考えられる。

『續書』の右のような體例は、『尚書』の體例を模倣したものであることは自明である。孔穎達は『尚書』の體例を典・謨・貢・歌・誓・誥・訓・命・征・範の十個に分類したが、このうち、『尚書』中で一回した登場しない個別の體例を除けば、典・謨・誓・誥・訓・命となる。訓と命以外は『續書』の新しい體例ということになる。『續書』は『尚書』の後繼を目的とした書であるが、多くの體例を踏襲しない點は一見奇妙に思われる。新しい體例にはどのような意圖があつたのだろうか。まず「制」についての『中説』の言及を見てみたい。

文中子「帝者の制は、廣大ですべてのものを包み込む。その大制があれば、天下を統べて分裂させないであろう。上に居るものは靜かに動かず、下に居るものもさっぱりとして氣にかけない。天下が危うくなれば、天下とともにこれを鎮める。天下に誤りがあれば、天下とともにこれを正す。目まぐるしく變化するなかでも、常に中庸を守る。卓然としてけつして動かないのか。感じて全てに通じるのか。これを「帝制」と呼ぶのである。」

文中子曰。帝者之制、恢恢乎其無所不容。其有大制、制天下而不割乎。其上湛然、其下恬然。天下之危、與天下安之。天下之失、與天下正之。千變萬化、吾常守中焉。其卓然不可動乎。其感而無不通乎。此之謂帝制矣。〔『中説』卷四「周公」篇〕

ここに「帝者の制」という表現が見え、これは天下を統べて、分裂させない機能を持つものとされる。『史記』太史皇本紀には始皇帝の時代に「命」を「制」と、「令」を「詔」と稱するようにしたという記述があり、<sup>(12)</sup>また、後漢の蔡邕『獨斷』にも「制書、帝者制度之命也」とある。また『中説』は漢の帝制は、秦を繼承したものと考えていたことを踏まえれば、<sup>(13)</sup>『續書』は、秦以降の用法である、皇帝が定めた法令、天下へ向けた號令を意味する言葉という意識で、この「制」という體例を定めたと考えられる。蔡邕『獨斷』には他にも百官に命じた命令を「詔」として説

明している。<sup>(14)</sup> 以上から、「制」「詔」という體例は、『尚書』の體例の形式的な繼承よりも、漢代的用法を優先したものであったと考えられる。この他の體例についても、『續書』中からその意圖がうかがわれる箇所を以下のように列挙する。

① 賈瓊『續書』の「制」はないのに「命」がある部分は、なぜそのようなのですか。」文中子「天下に王は存在感がなく、臣下が仕事をしているということであろうか。」賈瓊「兩漢に「制」と「志」の兩方があるのはなぜですか。」文中子「制」とは民を救済することに、完璧に美を盡くす（『論語』八佾）ということであろうか。「志」とは民に必要な物資をもたせず（『周易』繫辭上傳）、責任を感じる（『尚書』仲虺之誥）ということか。

賈瓊曰。書無制而有命、何也。子曰。天下其無王而有臣乎。曰。兩漢有制志、何也。子曰。制、其盡美於恤人乎。志、其慚德於備物乎。（『中説』卷五「問易」篇）

② 『續書』が叔恬に質問した。『續書』に「志」と「詔」があるのは、どういうことでしょうか。」叔恬が文中子に尋ねた。文中子「志」とはそれによって道を行い、口で言って志を宣言する。「詔」とは王者の志をあらわすか。」

程元問叔恬曰。續書之有志有詔、何謂也。叔恬以告文中子。子曰。志以成道、言以宣志。詔其見王者之志乎。其恤人也周、其致用也悉。一言而天下應、一令而不可易。非仁智博達、則天明命、其孰能詔天下乎。（『中説』卷五「問易」篇）

③ 文中子「事」と「命」の關係は、ちょうど「志」と「制」の關係のようなものだ。仁義が心の底から出るのではな

くては、世を救うことはできない。」

子曰。事之於命也、猶志之有制乎。非仁義發中、不能濟也。〔中説〕卷五「問易」篇

蔡邕『獨斷』にあつたように、「制」は百官だけでなく、廣く民衆をも対象とする法令であるのに對し、「詔」は百官へ向けたものであつた。そのことを踏まえて、①②を見れば、「詔」は百官へ向けて命令として實際に出された言葉、「志」とは史書に記録される、皇帝が發した言葉の中で、命令にまでは至っていないものということになる。

このように考えれば、③で説明される「事」「命」の關係性も見えてくるのであり、「志」と「制」の關係は、「志」が皇帝の願ひ・構想であるのに對し、「制」とは實際の命令ということであり、「命」が『尚書』では特定の臣下への命令であることを踏まえれば、「事」とは、皇帝が特定の臣下と相談した際の言葉ということになる。以上の推測が妥當と考えるのは、以下の『中説』の別の記述とも整合的であるからである。

④ 文中子「『續書』の「事」というのは仁義によつて相談することであらうか。天子には必ず師がいるといつても、どうして一人の人物だけでよいだらうか。ただ道があるところに、天下の身をもつて天下の教えを受け、天下の道を得て、天下の務めをなし、民は氣が付かない、という状態こそが、賢明な君主であらうか」。

文中子曰。事者、其取諸仁義而有謀乎。雖天子必有師、然亦何常師之有。唯道所存、以天下之身、受天下之訓、得天下之道、成天下之務、民不知其由也、其惟明主乎。〔中説〕卷五「問易」篇

⑤ 文中子「制」と「命」の道に達すれば、王公の為すことがわらう。變化の心を得られるであらうか。「志」と

「事」の道に達すれば、君臣關係の難しいところがわかろうか。仁義の機微を得られようか。

子曰。達制命之道、其知王公之所為乎。其得變化之心乎。達志事之道、其知君臣之所難乎。其得仁義之幾乎。『中說』卷五「問易」篇

「志」と「事」には、それぞれ「制」と「命」の前段階という面があるが、君臣が話し合った上で、実際には却下される、命令に結びつかないということも起こり得る。③で「事」と「命」の關係、「志」と「制」の關係を説いて、「仁義が心の底から出るのでなくては、世を救うことはできない（「非仁義發中、不能濟也」と言い、⑤に「志」と「事」の道に達すれば、君臣關係の難しいところがわかる（「達志事之道、其知君臣之所難乎」とあるのは、要するに「事」と「志」とは、皇帝と臣下とが話し合ったが、皇帝が命令を發するに至らなかった事柄を含んでいたことを示していると考えられる。

ここで、そのほかの體例についても目を向ければ、訓・對・贊・議・諫はいずれも臣下から君主への言葉である。單に名君・名臣の嘉言を集めるというよりは、君主と臣下のやり取り、そしてその中から實際に出される制度や詔などを見ることで、治亂興亡が生ずる所以を示し、そこに關わる君主や臣下の責任を明らかにする、という意圖があったと考えられる。以上から、『續書』の體例は、單に事に應じて新たな形式を増やした、というよりは、一定の體系を備える意圖があつたことがわかつた。次に、體例を備える、ということ自體が持つ機能について王通がどのように考えていたのか見てみたい。

## 二・體例による上古と漢魏の接續

王通が考えていた體例の持つ役割を考える上で、王通が持つ獨特の經書觀を見ておきたい。

先生は薛收に言った。「昔聖人が述べた史書には三つあった。『書經』を述べたことで、帝王の制度が整った。だから、これを探せば、みなわかった。『詩經』を述べたことで、盛衰の原因が明らかになった。だから、これを研究すれば、みな得られた。『春秋』を述べたことで、邪正の跡が明らかとなった。だからこれを考究すれば、みな當たった。この三者は、いずれも史書から出たのであつて、それぞれ混ぜこぜにしてはならない。だから、聖人はこの三つを分けたのだ。」

子謂薛收曰。昔聖人述史三焉。其述書也、帝王之制備矣、故索焉而皆獲。其述詩也、興衰之由顯、故究焉而皆得。其述春秋也、邪正之跡明、故考焉而皆當。此三者、同出於史而不可雜也。故聖人分焉。〔『中說』卷一「王道」篇〕文中子は『書經』『詩經』『春秋』には、それらが編纂された際には、それぞれに目的に應じた用途が存在し、讀む者はそれらに正しく取り組むことで、相應しい道理が得られたと指摘する。そして、これらの經書の本來の役割は、特定の用途のために殘された記録、つまりは史書に由來する、と指摘するのである。<sup>(15)</sup>文中子のこの經書觀が、單なる言いつばなしではないことは、彼の續經の諸作が、まさにこの構想の下で編纂されていたと考えられることによつて知ることができる。

賈瓊が『續書』を習っていて、「桓榮之命」のところに至った。文中子「盛大であることだ、光武帝と明帝の功

績は。天はしっかりとこれを見ており、どうして謙讓によつて終わらないことがあろうか。」

賈瓊習書至桓榮之命。曰。洋洋乎、光明之業。天實監爾、能不以揖讓終乎。〔『中説』卷一、王道篇〕

この「揖讓」について、先行する『中説』の譯注はいずれも阮逸注を踏襲して、光武帝の王子彊が明帝へ位を譲った故事を指すと解するが、この件に桓榮は關與していないため適切でない。そもそも、楊炯「王子安集原序」によると、『續書』は漢魏から晉代に至るまでの詔命を集めたものだったようで、また『續書』が『尚書』を模倣した體例を持つことから考えるに、「桓榮之命」のように「命」と篇名にある篇は、『尚書』「微子之命」などと同じく、冊封を命ずる詔や、冊封に至る功績を掲載していたはずである。桓榮との關わりで言えば、永平二年（五九）十月に、後漢の明帝が、皇太子時代の師である桓榮を拜して五更の官を與へ、關内侯、食邑五千戸に封じた際の詔が『後漢書』明帝本紀に掲載されている。その時、桓榮は既に病床にあり、謝恩を表した上で爵土の辭退を願ひ出たところ、心配した明帝が自ら桓榮のもとへ見舞いに訪れ、見舞い品を賜った。そして間もなく桓榮が死去すると、明帝は喪に服し、命じてその亡骸を首山へと葬ったとある（以上、『後漢書』明帝本紀、桓榮傳）。『中説』の引用文の「能不以揖讓終乎」とは、この桓榮の冊封に對する辭退と、それに代わる手厚い埋葬のことを踏まえると考えられる。

以上のような桓榮の故事からうかがえるように、「命」という語を伴うこの篇名そのものが、『尚書』に表される聖賢の記事を想起させる効果をもたらしているのである。振り返れば、本節の冒頭で引用した王道篇に「其述書也、帝王之制備矣、故索焉而皆獲」とあるように、王通は『尚書』を読む者は、この書を通じて「帝王の制度」を探した、と考えていた。このようにして王通は、『尚書』の體例を用いて、『後漢書』の歴史記事を再編することで、後漢という、上古の世と比べれば、王通にとってまだ想像の及ぶ、比較的近い時代の歴史記事を、はるか上古の『尚書』に記

載される聖賢の世界へと自然な形で接續させているのである。史書の世界から經書的な聖賢の世界への接續という仕掛けは、「命」のような『尚書』と『續書』に共通して存在する篇名だけに存在していたわけではなく、『續書』全體の構想だったのであることは、以下の二例からうかがえる。

文中子は言った。「誠」はまことに至つていよう。古の英明な君主は、まだ見ていないことでも慎重にし、まだ聞いていないことでも恐れ畏まった。盆に戒めを刻み込み（『禮記』「大學」篇に見える湯王の故事）、幾や杖に戒めを掘り込み（『大戴禮記』「武王踐阼」篇に見える武王の故事）、じつとしている時でもいつも注意し、行動する時も過ちがなかったのは、「誠」の効用であらうか。<sup>(16)</sup>

文中子は言った。「議」は、實に天下の心を盡くしていよう。昔、黃帝は合宮にて賢者の意見に耳を傾け、堯帝は衢室にて民衆の問を聞き、舜帝は總章にて善事の報告を聞いた（いずれも『管子』「桓公問」篇）、いずれも「議」のことを言う。偉大なことだ、天下の計畫をすべて集約し、天下の智慧を集め、そうして理が得られる。自分は何をするのか、自らを恭しくして南面するのみだ。<sup>(17)</sup>

「誠」「議」は、『續書』の體例の一つであつたようだが、『尚書』には存在しない。しかし、聖王に「誠」「議」に相當する故事がなかったわけではなく、諸書に見えるような聖王の故事が存在しており、これらの故事は『續書』で言うところの「誠」「議」という形式で括ることができる、と王通は考えていた。『續書』において「誠」「議」という新たな體例を作ること、王通の意識としては、史書の事柄を同様の行為をした經書的な聖賢の地平へとつなげたのである。更に、以下のように弟子に『續書』のある形式で『尚書』にないものを王通に問うても、王通は『尚書』

で記されている故事にそれをつなげて説明する。

薛收が言った。「『贊』は古の世にはなかったのでしょうか。」文中子「堯舜の時代こそ盛んだった。大禹や皋陶はそれによって天に順い命に安んじたのだ。」

薛收曰。贊、其非古乎。子曰。唐虞之際、斯爲盛。大禹・皋陶、所以順天休命也。《中説》卷六「禮樂」篇

これに據れば、『續書』の「贊」とは贊助、助言の言葉・文章と考えられ、『尚書』「大禹謨」に見える益の禹への助言や、「皋陶謨」に見える皋陶の禹への助言をその典型として考えていたことがわかる。このような、比較的自分の生きた時代と近い歴史書の記事の世界を、はるか上古の『尚書』に代表される聖賢の世界へと接續する手法は、自然と彼の生きた時代に最も近い治世である漢王朝の時代への敬慕ということへとつながっている。

文中子は言った。「二帝三王（堯・舜・禹・湯・武）については、私は見るができない。兩漢を措いてどうして満足できようか。偉大なことだ、七制の主（漢の高祖・文帝・武帝・宣帝・光武帝・和帝・章帝）は。「仁義公恕」によって天下を統治した。夫役は簡略で、刑法は明朗で、君子はその道を楽しみ、小人は安心して生活できた。四百年間、天下に二心なかったのは、民衆の心をつなぐものがあつたからだろうか。禮樂によって終えることができれば、三王にも等しい盛舉だった。」

文中子曰。二帝三王、吾不得而見也、舍兩漢將安之乎。大哉七制之主、其以仁義公恕統天下乎。其役簡、其刑清、君子樂其道、小人懷其生。四百年間、天下無二志、其有以結人心乎。終之以禮樂、則三王之舉也。《中説》卷二「天地」篇

以上の言葉からは、王通の漢制に對する厚い信頼を読み取ることができ、そして漢制のその向こうには堯舜や三代

の聖賢の世を見出しingると言える。このような方法は、更に『中説』における『論語』のもじり、という方法も同様であると思われる。以下は『續書』の記事ではないものの、『中説』に見える歴史人物の評価である。

あるものが荀彧と荀攸のことを問うた。文中子「いずれも賢者だ。」質問者「生死はどうでしょうか。」文中子「生きては時を救い、死しては道を明らかにした。『荀氏に二仁有り』といったところだ。」

或問荀彧、荀攸。子曰。皆賢者也。曰。生死何如。子曰。生以救時、死以明道。荀氏有二仁焉。『中説』卷四「周公」篇)

ここで、王通は、後漢末の曹操に仕えた荀彧(一六三〜二二二)と荀攸(一五七〜二二四)を「荀氏に二仁有り」と評價している。これは『論語』の「殷に三仁有り」を踏まえるものである。『論語』『孟子』に據れば、殷末期の殷の皇族の比干と箕子と微子とは、歩んだ道は各々異なれども、それぞれの立場で殷に忠義を尽くした人物である。荀彧は初期から曹操の覇業に協力した曹操の參謀役であるが、いよいよ曹操が漢から九錫を受けようか、という段に至ると、それに反対したことで曹操との関係が悪化し、最終的に自殺に追い込まれている(『後漢書』)。他方、弟の荀攸は曹操を支え続けた。先の『中説』の一節は、死に追い込まれた荀彧は魏の建國に反対することで道を明らかにし、生き残った荀攸は曹操を支えて世の秩序を保とうとしたという點で、殷の三仁と同様、歩んだ道は異なっても、いずれも仁者だと言いたいのだろう。この他にも『中説』には、魏の曹植について「陳思王は善く讓るなり」(魏相篇)と評價する一節もあり、これは『論語』の「泰伯は三たび天下を以て讓る」の泰伯に擬えた言葉である。曹植は曹操の後継者として目されながら、あえて後継者にふさわしくない振る舞いをするこゝで、弟の曹丕へと讓ったとされ、そうした行いを王通は、周の太王の長子でありながら、弟へ讓位した泰伯に重ねているのである。

このような『論語』の一節をもじって、後世の人物を古の聖賢に擬える『中説』の手法は、いわば體例によつて上古と漢魏を接續させた『續書』の方法の應用編とも言えよう。いずれにしても、王通は、史書の世界と經書の世界を接續させようとしていることがわかる。

### 三．變化の道としての體例の變更

「體例」の設定によつて上古と魏晉の接續を目指した王通であるが、上古に既にある體例を變更するということと自體に對して、王通はどのように考えていたのだろうか。その手がかりになる記述がある。

文中子「唐堯・虞舜の道は眞つ直ぐで寛大だったので、禪讓によつて終わりを迎えた。必ず聖人が繼承するのであれば、どうして決まつた繼承方法など設ける必要があつたであらう。その道は實に廣く、後の時代には及ぼし得なかつた。夏・商の道は眞つ直ぐで簡素だったので、放伐によつて終わりを迎えた。必ず聖人が輔弼してくれるのであれば、どうして自分でなければならなかつたであらう。その道もまた廣く、後の時代には制度とし得なかつた。もし私を任用してくれる者がいるとしたら、私は周公の爲したことを爲そうか。」

子曰。唐虞之道直以大、故以揖讓終焉。必也有聖人承之、何必定法。其道甚闊、不可格於後。夏、商之道直以簡、故以放弑終焉。必也有聖人扶之、何必在我。其道亦曠、不可制于下。如有用我者、吾其爲周公所爲乎。『中説』卷二「天地」篇

堯・舜の世に禪讓が存在したのは、位を繼承できる聖人がいたからで、夏・殷が世襲したのは王を輔弼できる聖人がいたからである。このように、時代の状況によって必要とされる方法は異なるのであり、永遠不變の制度があるわけではない。理想的なあり方があり得るとすれば、承けるべきは承け、助けるべきは助ける周公のようなあり方だ、と文中子は考えるのである。

このような制度を變更することへの意識は、以下のような文中子の『續詩』に對する考え方によく現れている。

文中子「諸侯は詩を獻上せず、天子は諸國の民謠（『風』）を集めず、樂官は「雅」を演奏せず、史書は詩風の變（『變風』『變雅』）のような衰世の形態の詩）を明らかにしない。ああ、そのようになってから随分と久しい。『詩經』を續けないわけにいかうか。」

文中子曰。諸侯不貢詩、天子不採風、樂官不達雅、國史不明變。嗚呼、斯則久矣。詩可以不續乎。（『中說』卷五「問易」篇）

この一節は興味深い。採詩の制度のような、かつて『詩經』を支えていた周の制度は既に崩壊し、「風」や「雅」のような『詩經』の形式はすでに滅んでいると王通は説いており、その意味でかつての『詩經』の體例はすでに効力を失っていると彼は考えているようである。しかし『中說』はそのようであるからこそ、『詩經』を續けなくてはならない、と説いている。注意しなくてはならないのは、ここで言う「續」とは、すでに効力を失った枠組みを形骸化してもなお繼續するという意味ではない。『詩經』の續編である『續詩』の體例について、王通は以下のように言う。

薛收が『續詩』について質問した。文中子「四名というものがあり、五志というものがある。何を四名と言うか。一に「化」と言い、天子はこれによって天下を教化する。二に「政」と言い、蕃臣はこれによってその風俗を移

す。三に「頌」と言い、成し遂げた功績を神明に報告する。四に「歎」と言い、それによって家に訓誨を述べたり戒めを立てたりする。凡そこの四者はあるものは「美」、あるものは「勉」、あるものは「傷」、あるものは「惡」、あるものは「誠」であり、これらを「五志」と呼ぶ。」

薛收問續詩。子曰。有四名焉、有五志焉。何謂四名。一曰化、天子所以風天下也。二曰政、蕃臣所以移其俗也。

三曰頌、以成功告於神明也。四曰歎、以陳誨立誠於家也。凡此四者、或美焉、或勉焉、或傷焉、或惡焉、是謂五志。

これに據れば、『續詩』は伝統的ないわゆる詩の三體（風・雅・頌）に基づいて編纂されていたわけではなく、「四名」という独自の分類で編纂されていたようである（このうち「頌」は共通）。また、「五志」（「美」「勉」「傷」「惡」「誠」）という區別もあつたようで、詩のスタイルではなく内容の位相での區別を説いたものであろう。さて、第二章で述べたように、王通はかつて『詩經』ができた目的は、「盛衰の原因を明らかにすること」であつたと考えており、それは王通にとって『詩經』の精神とも言うべきものであつた。王通にとって、『詩經』を支えた制度の崩壊、體例の無効化は、『詩經』の精神の滅亡を意味するものではない。王通は「四名」のように、『詩經』とは異なる、新たな形式によつて彼の生きた時代の詩をカテゴライズすることが、その時代における詩の價值をすくい上げることとなり、ひいては王朝の盛衰の原因を明らかにするという自身が考える『詩經』の精神を明らかにすることになると彼は考えたのである。以下のようにも言う。<sup>(18)</sup>

文中子『續詩』に「化」があるのは、ちようと先王に「雅」があるようなものだろうか。『續詩』に「政」があるのは、ちようと列國に「風」があるようなものだろうか。

子謂續詩之有化、其猶先王之有雅乎。續詩之有政、其猶列國之有風乎。《中說》卷三「事君」篇

楊炯「王子安集原序」によると、『續詩』は六朝の樂府詩を集めて編纂したようである。<sup>(19)</sup>「化」というカテゴリーでまとめたことから推測すると、民衆教化のあらわれとして皇帝や王侯の作品を収録していたであろう。このことは、曹操や曹植、曹丕のように、三國から六朝にかけて、皇帝や王侯から時代を代表する文人を輩出していた時代状況を反映したものであろう。また、「政」というカテゴリーは、『詩經』の國風のような民衆の作でなくとも、地方官などの作品を、地方の風俗を伝えるものとして収録したものと考えられる。『詩經』の「雅」「風」の形式に固執していれば、扱われることがなかったであろう作品を、體例を変更することですくい上げようとしたと言える。以上のような體例を変更するという行為に對する王通の意識は、以下に記述に端的に現れている。

文中子 「物事の變化に通ずれば《周易》《繫辭下傳》、天下に時宜に合わない法などなくなる。方法に固執すれば、天下に善なる教化はなくなる。だから「すべてはそれを行なう人次第だ」《周易》《繫辭上傳》と言うのだ。」

子曰。通其變、天下無弊法。執其方、天下無善教。故曰。存乎其人。《中說》卷四「周公」篇

特定の方法に固執する限り、よき教化は行い得ず、時代の變化に適切に通じること、時宜に適った方法を創出することができるのである。王通にとってはここまで論じてきた『續書』と『續詩』における體例の變更こそ、まさにこの實踐であつたと言える。

本書で考察した文中子の思想について、その後世への影響について簡単に指摘したい。宋代の儒者で王通を最も尊崇した人物は、朱熹と同時代の人物で、永康事功學派の中心的存在である陳亮（號は龍川。一一四三～一二九四）であった。陳亮は朱熹と有名な王霸・義利論争を交わした際に、『中説』を援引することで、朱熹に對抗した。陳亮は以下のように言う（『陳亮集（増訂本）下』卷二十八、乙巳春書・乙二）。

王通に以下のような言葉があります。「伏羲・黃帝などの上古の世のことを記したとされる」皇墳・帝典については、私は知りようもない。三代の法によつて天下を統御するのではなくては、國を危うくするであろう。もしやむを得なければ、兩漢の制度であろうか。兩漢の制を用いなければ、天下を治めようとしてもまったく亂れてしまふであろう」（『中説』天地篇）と。王通はすでに「漢王朝は「仁義公恕」によつて天下を治めた」（『中説』天地篇）と評價しているのに、秘書（＝朱熹）は無理に、漢王朝は仁義に假託して統治したと説きます。心は時として亡ぶというのは、その通りでしょう。千五百年ずっと亡んでいる、というのは正しいでしょうか。法が時として廢されるというのは、その通りでしょう。千五百年ずっと廢されているというのは正しいでしょうか。

朱熹たち道學者が言うように、統治者の心が統治の功業につながるものであるならば、周以降、もっとも安定した王朝であった漢や唐の名君には立派な心があったはずだ、陳亮はそうのように考える。隋代に生きる王通にとつて、比較的近い時代で最も繁榮した王朝は、兩漢であった。その兩漢の繁榮をもたらしたものこそが、「兩漢の制」であつ

た。堯舜三代の安定した統治をもたらしたのが、聖王の仁義の心であったとすれば、その仁義の心の何たるかを知り得る、もつとも確實な手がかりになるのは「漢代の制度」以外にないのではないか。以上のようにして、陳亮は王通から、經書的理想世界を知る手がかりとして、手近な安定した時代の事柄を取り出す方法を學び取ったのである。

朱熹がこのような陳亮の思想に脅威を感じたのは、何も漢・唐の評價をめぐってだけではなかった。それは堯舜・三代の權威を貶め、經學の規範性そのものを危険にさらすと考えていたのである。

文中子の學問について質問した。先生「彼にはこんな考えがあつたんだ、堯舜や三代もただ後世と同じで、ただ偶然にできたものに過ぎない、とね。」質問「彼の『續詩』『續書』の意圖もただそのようです。」そこで（文中子が）賈瓊に答える數か所を取り上げて言つた。先生「近日の陳亮がこれと同じように言つていた。彼は程先生の「帝王は道によつて天下を治め、後世はひたすら智力によつて天下を掌握した」という言葉を嫌うんだ。この言葉はまさに彼の問題點を説き得ているから、彼は嫌がつたんだ。<sup>(20)</sup>」

漢唐の名君が、堯舜や三代と同じ地平にいとすれば、あるいは史書によつてさまざま見られる彼ら後世の名君の瑕疵も、聖賢へ重ねることで糊塗し得るものであるならば、もはや經書は規範として機能しなくなつてしまふ。經書は現實の墮落を防ぎ、改革の道しるべとなる規範ではなく、もはや現實を粉飾するための道具と陥つてしまふ。朱熹の危惧するのはその點にこそあり、その懸念は陳亮が尊ぶ王通にも當てはまると言える。『中説』での荀彧もよい例である。朱熹などは、それまで曹操の霸業に積極的に協力しておいて、曹操の企みを荀彧が知らなかったはずもなく、なんでもすぐに『論語』に擬えたがる王通の悪い癖が出たものとして笑つてゐる。<sup>(21)</sup> 以上のように、王通『中説』に見える、經書的な理想世界と、史書的な現實世界を連續させ、手近な歴史を通じて、經書的理想世界を覗こうとする

方法は、宋代には陳亮など事功學派へと繼承された一方で、朱熹には、理想をもたらず規範としての經書独自の、史書とは異なる價值をますます強く自覺させたと言える。

紙幅の都合で觸れることができなかったが、本稿で論じたような、史書としての『尚書』の意義に、體例分けという點に見出す觀點は、その後、長らく注目されることはなかったというべきだが、遙か後世の清代の學者、章學誠に影響を與えている。章學誠については、いわゆる六經皆史説が、王陽明に由來し、王陽明の説が『中説』を踏まえることはすでに知られているが、この體例に着目する觀點でも、影響を與えていることについては別稿を期したい。

## 注

(1) 王通の略傳については、市川本太郎「隋の大儒 文中子の思想」(『國士館大學人文學會紀要』第三號、一九七一年、所收)を參照。

(2) 晁公武、『郡齋讀書志』の『阮逸注中説』の解題に引かれる『隋唐通錄』の説。

(3) 『隋書』に王通の傳がないことに關する近年の研究としては、鄧小軍「『隋書』不載王通考」(『四川師範大學學報・社會科學版』第二十一卷、第三期、一九九四年七月)を參照。鄧氏は、王通の弟、王凝が唐の貞觀期に、觀察御史として侯君集を彈劾した際に、罪が長孫無忌に及んだため、その後、長孫無忌が『隋書』の監修官となると、『隋書』の作者は長孫無忌を憚って、王通の傳を載せなかった、と考証する。

(4) 王通には『元經』という著作もあったようであるが、宋代に存在した『元經』が偽作であることは既に朱熹が指摘している。現存する『元經』もこの偽作である。

(5) 『中説』の思想に關する近年の研究は以下の通り。佐藤一好「心迹論・王通から二程へ」(『中國研究集刊』第五號、一九八八年、所收)。また、砂山稔「成玄英の思想について―重玄と無爲を中心として―」(『日本中國學會報』第三十二集、一九八〇年、所收)も、王通の心迹論が、成玄英の本迹論に影響を與え、これが更に周惇頤の「自無極而爲太極」の論理の形成につながった可能性に觸れる。また、庄司莊一「陳亮の學」は、王通の漢王朝の功業への贊美の姿勢が、『中説』の愛讀者である陳亮の、漢唐は王道政治を行ったと評價する歴史觀の形成へとつながっていることを指摘する。黒田亮『支那心理思想史』(小山書店、一九四八年)、羅雪飛「從儒釋互動視角看契嵩禪師對文中子的評價」(『船山學刊』、二〇一四年)は、『中説』の心迹論が、北宋の禪僧、契嵩の心迹論へ影響を與えていることを指摘している。また、池田恭哉「王通「中説」の受容と評價―その時代的な變遷をたどって」(『南北朝時代の士大夫と社會』二〇一八年、研文出版社、所收)は、古文復興運動に連なる諸儒が文中子顯彰に關わってきた狀況を明らかにする。

(6) 文中子に登場する唐初の名臣の多くが、『中説』の作者による假託で、王通とは無關係であると考えられることは、『四庫全書總目提要』の『中説』に對する提要が論じていることによつて廣く知られている。これに對し、吉川忠夫氏は「文中子考―とくに東臯子を手がかりとして―」(『史林』五三卷、二號。一九七〇年)で、王通の弟、王績の『東臯子集』に基づいて、少なくとも陳叔達、溫彥博、杜淹、魏徵たちは、文中子の學團と交流があつたと推定する。

(7) 『郡齋讀書志』の『阮逸注中説』の解題に據る。

(8) 注(5)を参照。

(9) 本稿で引用する『中説』のテキストは、『中説校注』(中華書局、二〇一三年)に據った。

(10) 本稿と同様の關心を持った王通に關する先行研究としては平岡武夫『經書の傳統』(岩波書店、一九五一年)第一章「孔子復興と歴史叙述の形式——王通の續尚書」を参照。平岡氏は王通が『春秋』のような編年體や『史記』『漢書』のような紀傳體を採用せず、「尚書體」を採用したことの意義を論ずる。

(11) 『中説』問易篇「子曰。事之於命也、猶志之有制乎。非仁義發中、不能濟也。」、『中説』問易篇「賈瓊習書、至邳惲之事、問於子曰。敢問事命志制之別。子曰。制命、吾著其道焉、志事吾著其節焉。」に據れば、「事」も『續書』の形式の一つであつたことがわかる。

(12) 『史記』秦始皇本紀「臣等昧死上尊號、王為秦皇。命為制、令為詔、天子自稱曰朕。」

(13) 『中説』問易篇「薛收曰。帝制其出王道乎。子曰。不能出也。後之帝者、非昔之帝也。其雜百王之道、而取帝名乎。其心正、其跡謫。其乘秦之弊、不得已而稱之乎。」

(14) 『獨斷』「制書、帝者制度之命也、其文曰制詔。三公敕令、贖令之屬是也」

(15) この王通の經書觀は「六經皆史」説を説いた清代の章學誠に先行していると言える。

(16) 『中説』卷六「禮樂」篇「敬慎所未見、悚懼所未聞。刻於盤盂、勒於幾杖。居有常念、動無過事。其誠之功乎。」

(17) 『中説』卷五「問易」篇「文中子曰。議、其盡天下之心乎。昔黃帝有合宮之聽、堯有衢室之間、舜有總章之訪、皆議之謂也。大哉乎、并天下之謀、兼天下之智、而理得矣。我何為哉、恭己南面而已。」

(18) 「漢魏迄於晉代、刪其詔命為百篇、以續書。甄正樂府取其雅奧為三百篇、以續詩。」

(19) 李小城「王通的《續詩》與《詩經》」《齊魯學刊》第一八三期、二〇〇四年

(20) 『語類』卷一三七「戰國漢唐諸子」「問文中子之學。曰。它有箇意思、以為堯舜三代、也只與後世一般、也只是偶然做得著。問。它續詩續書、意只如此。因舉答賈瓊數處說、曰。近日陳同父便是這般說話。它便忌程先生說、帝王以道治天下、後世只是以智力把持天下。正緣這話說得它病處、它便忌。」

(21) 『語類』卷一三七「戰國漢唐諸子」「如中說一書、都是要學孔子。論語說泰伯三以天下讓、它便說陳思王善讓。論語說殷有三仁、它便說荀氏有二仁。」