

王弼『論語釈疑』について

仲畑 信

はじめに

魏晋玄学の創始者ともいうべき王弼の著述としては、『周易注』『周易略例』『老子注』『老子指略』『論語釈疑』が知られている。このうち、『周易注』と『老子注』とは、現在にいたるまで、『周易』『老子』を読む上で欠くことのできない注釈書である。また、『周易略例』『老子指略』は、これを補足するものである。⁽¹⁾一方、『論語釈疑』はというと、『周易』『老子』に関する著述ほどには重視されることなく、現在では、輯本の形でしか見ることができない。王弼の伝記を見ても、「易及び老子に注す」(『三国志』巻二十八)、「老子に注し、これが指略を為るに、致りて理統有り。道略論を著はし、易に注するに、往往に高麗の言有り」(同注引く何劭「王弼伝」)などあるのみで、『論語釈疑』には一切言及していない。また、『三国志』巻十注引く「荀氏家伝」には、「荀融」,(王)弼・(鍾)会と、易・老の義を論じ、世に伝はる」とある。以上のように、王弼の学問は『周易』『老子』を中心とすると考えられ、その『論語釈疑』は、それほどの注目はされていない。

しかし、王弼の学問の全体像を考える時、その『論語釈疑』を無視してよいということにはならない。王弼の

学問が『周易』『老子』を中心とするものであることは否定しないが、『論語釈疑』を顧みることなくして、王弼の学問を正しく理解することは不可能である。また、王弼が『論語』をどのように解釈しているかを検討することとは、王弼と並び称される何晏の『論語集解』を始めとする当時の『論語』解釈学を考える上でも、充分に意味があると思われる。

『論語釈疑』を引用するのは、皇侃『論語集解義疏』（皇疏）が最も多く、三十五章の王弼注を引用している。次いで、邢昺『論語注疏』（邢疏）が六章の、陸德明『經典釈文』（釈文）が三章の王弼注を引いている。重複するものがあり、合わせて三十七章の王弼『論語釈疑』の文章を見ることが出来る。なお、輯本としては、まず『玉函山房輯佚書』があるが、文字の誤りなどが多い。樓宇烈『王弼集校釈』の輯佚は、『玉函山房』よりすぐれるものの、釈文の引く王弼注を輯佚していないなど、完璧ではない。佚文の内容を検討するためには、その佚文を確定しておく必要があるが、枚数の制限があり、全ての佚文を掲げることとはできない。そこで、王弼注が残っている章の冒頭部分と、王弼注を引用する書名（注が二つ以上に別れているときは「×2」などと記す）のみをとりあえず列挙しておく。なお、便宜上、通し番号を付けておく。^②

- ① 学而「有子曰其為人也孝悌」（皇疏）
- ② 為政「子曰吾十有五而志於学」（皇疏×2）
- ③ 「子夏問孝」（皇疏）
- ④ 八佾「林放問礼之本」（皇疏）

- ⑤里仁「子曰參乎吾道一以貫之哉」(皇疏×2)
- ⑥公冶長「子謂子貢曰汝與回也孰愈」(皇疏)
- ⑦雍也「子見南子」(皇疏×2・釈文)
- ⑧述而「子曰述而不作」(邢疏)
- ⑨「子曰志於道」(邢疏)
- ⑩「子曰加我數年」(皇疏)
- ⑪「子曰聖人吾不得而見之矣」(皇疏)
- ⑫「子溫而厲」(皇疏)
- ⑬泰伯「子曰興於詩」(皇疏)
- ⑭「子曰如有周公之才之美」(皇疏)
- ⑮「子曰狂而不直」(皇疏)
- ⑯「子曰巍巍乎舜禹之有天下也」(皇疏)
- ⑰「子曰大哉堯之為君也」(皇疏)
- ⑱子罕「達巷党人曰大哉孔子」(皇疏)
- ⑲「子貢曰有美玉於斯」(皇疏)
- ⑳「子曰可与共學末可与適道」(皇疏)
- ㉑鄉黨「廐焚」(皇疏・釈文)

- ②② 先進「德行顏淵閔子騫冉伯牛仲弓」(皇疏×2)
- ②③ 「顏淵死門人欲厚葬之」(皇疏)
- ②④ 「柴也愚」(皇疏×6・邢疏)
- ②⑤ 「子路曾皙冉有公西華侍坐」(皇疏)
- ②⑥ 顏淵「司馬牛問仁」(皇疏)
- ②⑦ 憲問「子曰君子而不仁者有矣夫」(皇疏)
- ②⑧ 「子貢曰管仲非仁者與」(皇疏)
- ②⑨ 「子曰其言之不忤」(皇疏)
- ③⑩ 「子曰賢者避世」(皇疏・邢疏)
- ③⑪ 衛靈公「子曰民之於仁也」(皇疏・邢疏)
- ③⑫ 陽貨「公山不擾以費畔」(皇疏)
- ③⑬ 「腓裼召子欲往」(皇疏)
- ③⑭ 「子曰由汝聞六言六蔽矣乎」(皇疏)
- ③⑮ 「子曰礼云礼云玉帛云乎哉」(皇疏)
- ③⑯ 「子曰予欲無言」(皇疏)
- ③⑰ 微子「逸民伯夷叔齊」(皇疏・釈文・邢疏)

『論語釈疑』に関する論考としては、狩野直喜『魏晋學術考』十、經學と老莊思想（三）王弼論語注（筑摩書房、一九六八）、大形徹「王弼の『論語釈疑』——『老子』の思想で解釈した『論語』——」（大阪府立大学『人文學論集』四、一九八六）、福田忍「王弼『論語釈疑』——玄學的思想——」（『論語の思想史』汲古書院、一九九四）などがある。また、武田秀夫「『論語』の老莊的解釈」（『論語の世界』新人物往來社、一九八五）、謡口明「王弼の「無」及び「道」の論理」（『中村璋八博士古稀記念東洋學論集』汲古書院、一九九六）なども『論語釈疑』に言及している。これらの論考は、その論題も示すように、『論語釈疑』は老莊思想により『論語』を解釈したものであるという、ほぼ一致した評価を下している。また、王弼が裴徽に「聖人孔子は無を体得している」と答えたことから、『論語釈疑』は『老子』の思想体系の中に『論語』を組み入れようとし「たものである（大形）とか、〔無の世界と有の世界とに完璧に通曉した聖人孔子〕を掲げたものである（武田）とされる。そこでまず、この一般的な評価に従い、老莊思想による『論語』解釈が、どの程度、そして、どのように『論語釈疑』に見られるかを検討する。

老莊思想による『論語』解釈として、しばしば取り上げられるのは⑨である。⑨の王弼注は、孔子の言葉「道に志す」を、

道なる者は、無の称なり。通ぜざるはなきなり、由らざるはなきなり。これを況へて道と曰ふ。寂然として

体なく、象を為すべからず。是の道は体すべからず、故に但だ志慕するのみ。

と解釈する。この注は、一見して明らかなように、『老子』の説く「道」により、孔子の言う「道」を解釈するものであり、まさに『論語』の老荘的な解釈と言つてよいであろう。

この⑨のように、注釈全体が『老子』の思想を基とするものとしては、あらゆる物事には帰一するところがある（七十章に依拠）とする⑤や、「本末」「不言」（五十二章・二章などに依拠）を論じる⑩がある。なお、「本末」という表現は④にも見られる。ただし、この⑤と⑩は、専ら『老子』に依拠するのみではない。⑤では、最後に『論語』衛霊公篇の言葉を引用する。⑩も、全体としては『老子』に依拠するが、

本を挙げて末を統べ、物を極に示す者なり。

という解釈は、『周易』の「太極」を意識するものであり、また、『論語』泰伯篇の「則天」や、『毛詩』大雅・抑の「諄諄」という言葉を用いている。

ところで、『論語釈疑』はしばしば聖人について述べるが、その中にも『老子』に基づく論述がある。⁽⁶⁾『周易』繫辞上伝の「情偽」や、『論語』学而篇の「帰厚」、憲問篇の「先覚」という言葉を織り混ぜながら、『老子』三章などに依拠して、聖人の政治は「明」や「賢」を尊ばないとする⑮、『老子』三十二章などに依拠して、聖人である堯の天に則った政治が「無名」の政治であることを論じ、最後に『周易』繫辞上伝の「百姓日用而不知」を援用する⑯、そして、『周易』繫辞伝を踏まえた「機（幾に同じ）発して後に応ず」「遠きに通じ微を慮り、変に應じて神化する」などの表現を織り混ぜながら、君子と聖人とを対比し、君子は『論語』泰伯篇「危邦不入、乱邦不居」に拠り、地を振んで慎重に身を処すとし、一方、聖人は『老子』二十七章に基づき、「身」や「形」に

とらわれないとする^③などは、『老子』とともに『周易』や『論語』を踏まえた聖人解釈である。また、調和のとれたものは「無名」の理が完全であるとし、孔子をそのような調和のとれた理想的人間、つまり聖人とする^⑫と^⑬は、専ら『老子』に基づく。さらに、以上の聖人観と関わる、聖人は君子と異なるとする^⑪や、聖人孔子の用いられれば地を扱はず政治を行おうという姿勢を述べる^⑭^⑮なども、注釈そのものに老荘的な表現は見られないが、広い意味で、老荘思想に基づく解釈と言えるかもしれない。

このほか、「自然」という言葉を用いて「孝」と「仁」とを定義する^①は、老荘思想と儒家思想との折衷と言えなくもない。政治家は、民衆の感情の発露である「詩」を集めてその風俗を知り（『礼記』王制に依拠）、その風俗に従って「礼」を制定し、「楽」により民心を感化せよ、と説く^⑬も、全体としては儒家の思想であるが、同時に「自然」という言葉をも用いている。これらは、「老彭」を老聃・彭祖と解釈し、『史記』老子伝を引用する^⑧などとともに、老荘思想の影響とも考えられる。

『論語釈疑』に見られる老荘思想に基づく解釈は以上であり、全部で十五章の王弼注に老荘的な解釈が見られることになる。そして、これらの章においては、基本的には『論語』の言葉を『老子』の思想により解釈するが、ただ『老子』の思想を用いるのみではなく、時には『周易』や『論語』の他の章の言葉などを織り混ぜている。また、逆に、儒家的な解釈のなかに、老荘的な「自然」という言葉を用いる例もみられる。このような点からすると、『論語釈疑』はまさに『老子』の思想と『論語』の思想（儒家思想）とを混淆するものと言うことができる。老荘思想により『論語』を解釈したものであるという従来のほぼ一致した評価は、妥当なもののように思わ

れる。

しかし、これは老荘的な解釈が見られる以上の十五章に限つてのことである。佚文として残る三十七章のうち、何らかの形で老荘的な解釈が見られるのは以上の十五章のみである。そのほかの二十二章には老荘的な解釈は見られない。

三十七章残る佚文のうちの十五章という数字をどのように考えるか。一つには、『論語』はそもそも雑多な内容からなり、老荘的に解釈しうる章は限定されるから、三十七章のうちの十五章という数字は極めて突出するものであり、したがって、『論語釈疑』は『論語』の老荘的な注釈書である、と考えることもできよう。しかし、王弼は『論語』の全ての章に注をつけたのではないと思われる。⁽⁹⁾つまり、王弼自身により、注をつけるかつけないかの選択がなされている。もし、王弼が『論語』の老荘的な注釈書を作ろうという明確な意図を持っていたなら、老荘的な解釈が可能な章のみを選び出すこともできたのではないか。三十七分の十五という数字は、王弼自身が決して老荘思想による『論語』解釈ということのみにとらわれていなかったことを示す数字である⁽¹⁰⁾と考える。老荘思想に基づき『論語』を解釈する十五章のみを取り上げ、老荘的な解釈が見られない残る二十二章を無視しては、王弼『論語釈疑』全体を正しく評価することはできない。そこで、節を改め、残る二十二章の内容を検討することとする。

老莊思想に基づく十五章の解釈の中にも儒家的な解釈は見られたが、残る二十二章の中には、専ら儒家的な解釈をするものがある。例えば、③⑤の王弼注は、儒家の立場から「礼」と「楽」の意義を説く。また、②③（葬礼）②⑤（舞雩の壇）などでも、「礼」は決して否定的には扱われていない。これらはいずれも、「礼」を重視する儒家の立場に立つ注釈であり、『老子』の「夫れ礼なる者は、忠信の薄にして乱の首なり」（三十八章）という考え方とは相容れないものである。また、『論語釈疑』は、②⑦③①において「仁」に言及するが、いずれも「仁」を重視する方向であり、『老子』の「大道廢れて、仁義有り」（十八章）などに基づく解釈は見られない。

このほか、『老子』に相矛盾する解釈もある。例えば、②「六十而耳順」を、王弼は六十歳にして耳で聞く前に心で理解する能力を得たと解釈する。ところが、『老子』三十八章は「前識」を「愚の始め」とし、その王弼注も「下徳の倫」とする。また、王弼は②⑥と②⑨において、内なる情が外に現われたのが言であり、情が浅ければその言葉はうつろであり、情が深くみだされていればその言葉は恥じるところがないとする。しかし、『老子』二十三章には「希言は自然」とあり、王弼注に「これを聴けども聞こえず、名づけて希と曰ふ。下章（三十五章）に言ふ、道の言を出だす、淡として其れ味無きなり、これを視れども見るに足らず、これを聴けども聞くに足らずと。然らば則ち、味無く聴くに足らざるの言は、乃ち是れ自然の至言なり」とある。

ところで、②④「回也其庶乎屢空」の王弼注は、『論語集解』の解釈と比較すると、大変示唆に富む。『集解』は二つの解釈を掲げる。一つは「空」を「空匱（窮乏）」の意とし、今一つは「空」を「虚中（虚心）」の事とする。前者は漢儒従来の経説による解釈であり、後者は何晏による老莊的な新しい解釈とされる。⁽¹⁾王弼はというと、

庶幾にして聖を慕ひ、財業を忽忘し、数しば空匱なり。

と、「空置」と解釈する。何晏の老莊的な解釈ではなく、漢儒従来の解釈に従っている。王弼は、何晏の老莊的な解釈を捨て、従来の経説による解釈をしているのである。

要するに、『論語釈疑』には、老莊思想に基づく『論語』解釈もあるが、一方、「礼」や「仁」などを儒家の立場から説く注や、『老子』とは相矛盾する解釈がいくつかある。また、『集解』の老莊的な解釈とは異なる解釈をする例もある。やはり、老莊思想に基づいて『論語』を解釈することのみを王弼が目的としていた、とは考えられない。

残る二十二章の中で、『周易』と最も密接な注釈は⑩である。

易は幾・神を以て教へと為す。顔淵は庶幾にして、過ち有らば而ち改む。然らば則ち、神を窮め幾を研げば、以て過ちなかるべし。易の道は深妙にして、過ちを戒め訓へを明らかにし、微言精粹、熟習して然る後に義を存するを明らかにするなり。

この注は、『周易』が奥深いものであり、習熟して後にこそ大いに役立つものであるということを、「幾」「神」を始め、「顔淵庶幾」（繫辞下伝）「有過而改」（益卦象伝）「存義」（乾卦文言伝）など、『周易』の言葉をちりばめながら説くものである。

このほか、『周易』の言葉を用いた注としては、⑦の「否泰 命有り」、⑳の「神にしてこれを明らかにするは、其の人に存す」（繫辞上伝）、㉔の「窮理」（説卦伝）などがある。以上のように、『論語釈疑』には、王弼の易学が反映している注釈も見られる。

『論語』に基づいた解釈には、以下のようなものがある。

最も典型的なのは②である。「愚とは、仁を好むこと過ぐるなり」は、陽貨篇「好仁不好学、其蔽也愚」に、「魯とは、質文に勝るなり」は、雍也篇「質勝文則野」に由来する。「師（子張）也僻」を「僻とは、飾ること過差するなり」と解するのは、先進篇「師也過・子張篇「堂堂乎張也」（『集解』引く鄭玄注に「子張容儀盛」とある）などを根拠とする。賜を「顔の庶幾に逮ばず」とするのは、公冶長篇「賜也何敢望回……」を踏まえる。そして何よりも、先に指摘した、何晏の老荘的な解釈ではなく、漢儒従来の経説に戻っている「回也其庶乎屢空」の「空」を「空匱（窮乏）」とする王弼の解釈こそ、『論語』に基づく。王弼は、雍也篇に「賢哉回也、一簞食、一瓢飲、在陋巷、人不堪其憂、回不改其樂」とあること、及び②の続く本文に「賜不受命、而貨殖焉」とあることを重視し、あえて老荘的な解釈をせず、「空」を「空匱」と解釈するのであらう。老荘的な解釈が可能であるにもかかわらず、あえて『論語』の文章との整合性を求めているように思われる。

このほか、⑩の王弼注は、微子篇の「逸民」七人「伯夷・叔齊・虞仲・夷逸・朱張・柳下惠・少連」の名を挙げる。②の「天命の靡興には期有り、道の終に行なはれざるを知るなり」は、憲問篇「道之将行也与命也、道之将廢也与命也」を踏まえ、⑩の「顔淵は庶幾にして、過ち有らば而ち改む」は、『周易』とともに、先進篇「回也其庶乎」・雍也篇「有顔回者……不貳過」に拠る。③の「鍾鼓を盛んにして雅頌に合はず」は、子罕篇「吾自衛反魯、然後樂正、雅頌各得其所」に基づく。¹²⁾

『論語』を解釈するのには、『論語』の他章の言葉に拠るのは、極めて当たり前の解釈法である。老荘思想によ

り『論語』を解釈したとされる王弼も、この当たり前の解釈法を用いているのである。しかも、時には老荘的な解釈をしないで『論語』との整合性を求め、時には老荘的な解釈と『論語』に基づく解釈とを混淆する。『論語』を解釈するのに都合がよければ、いかようにも『論語』の言葉を用いるのである。

王弼が『論語』を解釈するのに用いる文献は、ほかにもある。

残る二十二章の中で、明らかに『史記』を引用するのは、孔子世家を引用する⑦である。また、⑦ほど明瞭ではないものの、⑭の王弼注も孔子世家の記事を根拠とするように思われる（詳しくは後に述べる）。

管仲の功績を具体的に列挙する⑧は、『春秋』経文を始め『左伝』『史記』に拠るものであり、特に、王弼のように邢と衛・楚と山戎を並列するのは、『左伝』（閔公二年・僖公九年）に同じである。

「逸民」の一人「朱張」について述べる⑩は、『荀子』に依拠している（これについても後に詳述する）。

三

以上を踏まえて、王弼『論語釈疑』の特徴を考えてみたい。

まず、『論語釈疑』は老荘思想により『論語』を解釈したものというのが従来の一般的な評価ではあるが、それは、老荘的な解釈が見られる十五章に限ったの評価であり、佚文全体を見るかぎり、老荘思想による『論語』解釈ということのみを、王弼が目的としていたと言うことはできない。『論語釈疑』に老荘思想による解釈が無

いと言うのではない。老莊思想に基づく解釈は確かに存在するし、それが王弼『論語釈疑』の際立つた特徴の一つであることに異論はない。しかし、老莊思想による解釈が全てではない。『論語釈疑』には、伝統的な儒家の立場に立つ解釈もあり、老莊的な解釈とは相矛盾する解釈もある。さらには、『周易』や『論語』に基づいた注釈もあり、史書や『荀子』に拠る解釈などもある。これらは、多くが老莊思想とは何ら関係しない。つまり、『論語釈疑』の解釈は、時には老莊的であり、時には儒家的であり、時には易学の反映であり、時には『論語』に忠実であり、時には以上のいずれでもない。全ての章に注釈を加えたのでないのならば、何らかの統一性のある注釈書、例えば、『論語』の中の道家的な言葉（例えば「道」「無」）のみを選び出し、それを老莊的に解釈する、といった注釈書にすることもできたはずである。しかし『論語釈疑』はそのような注釈書ではない。『論語釈疑』には、儒家とか道家とかいう特定の立場のみに立ち、一貫性のある注釈書にしようという意図が感じられない。『論語釈疑』に見られる王弼の解釈は、特定の思想や学派に対するこだわりが少しも見られない。

勿論、特定の思想や学派にこだわるらないとは言っても、そこには自ずから王弼の学問が反映する。老莊的な解釈や『周易』による解釈が見られるのは、王弼の学問が『老子』『周易』を中心としていたことの反映である。儒家的な解釈や『論語』に基づく解釈が見られるのは、王弼が儒家的な素養を十分に備えていたことの現われである。したがって、『論語釈疑』は、王弼の学問全体の反映と考えることもできる。王弼が自らの学問を、学派などに固執することなく、『論語』解釈に用いたものということができる。

ただし、ここに注意すべきことは、『論語釈疑』は、王弼の学問の反映ではあるが、王弼が自己の学問を体系化・総合化しようとして書かれたものとは考えにくいことである。『老子』に基づきつつ『論語』の言葉を用い

る注や、『老子』と『周易』とに拠る注などもある。しかし、全体として、体系化・総合化を目指したというよりは、むしろ老荘思想でも、儒家思想でも、『周易』『論語』でも、史書や『荀子』でも、『論語』を解釈するのに有効であるなら、何でも利用しようといった姿勢が感じられる。『論語釈疑』は、『老子』の思想体系の中に『論語』を組み入れ」とか、「無の世界と有の世界とに完璧に通暁した聖人孔子」を掲げるといった、明確な目的のもとに、一貫した姿勢で書かれたものとは思われない。

そしてこの印象は、『論語釈疑』に、時には解釈の妥当性よりも、機転機知が重視されていると思われる注があることにより、一層深められる。

例えば、㉑の王弼注は、廐の火事の際に、孔子が馬を問わなかった理由を説明して、

孔子 時に魯の司寇為り、公の朝より退きて火の所へ之く。馬を問はざる者は、時の馬を重んずるを矯むればなり。

と言う。これは、『史記』孔子世家の次の記事を根拠とする。

定公十四年、孔子年五十六、大司寇に由り相事を行摂し、喜色有り。…国政に与かり聞くこと三月。…齊人聞きて懼る。…是に於いて齊の国中の女子の好き者八十人を選び、皆な文衣を衣て康楽を舞はしめ、文馬三十駟、魯君に遺る。女樂・文馬を魯城の南の高門の外に陳ぬ。季桓子 微服して往き観ること再三、將に受けんとす。乃ち魯君に語りて周道の游を為し、往き観ること終日、政事を怠る。…孔子遂に衛に適く。

王弼の言う「時の馬を重んずる」風潮とは、この「文馬」のことであろう。これ以外には馬を重んじる適当な記事はない。それに、この事件は、まさに孔子が司寇であった時のことである。また、王弼が、通説とは異なり、

「廋」を孔子の家の廋ではなく、公（定公）の廋とする（釈文）のも、この事件と関係させれば、充分に納得できる。王弼のこの注は、『史記』を基としたユニークな解釈と思われる。しかし、この「文馬」による王弼の解釈は、必ずしも妥当なものとは言えないのではないだろうか。なぜなら、『論語』微子篇には「齊人 女樂を歸る。季桓子これを受け、三日朝せず。孔子行る」とあり、政事を怠けた主な原因は「女樂」であり、「文馬」ではないと思われるからである。

また、『荀子』に依拠して、「逸民」の一人「朱張」について、

朱張、字は子弓、荀卿以て孔子に比す。

とする③⑦の王弼注は、この章の本文に、孔子が朱張以外の逸民について「我は則ち是れに異なる」と言うこと、つまり、孔子は朱張とは行ないを同じくすると解釈できること、そして、『荀子』が「仲尼（孔子）」と「子弓」を同列に扱うこと、この二点により、「朱張」即ち「子弓」とするのである。しかし、この解釈も、劉宝楠『論語正義』が「別に一拠無ければ、則ち王説未だ信すべからざるなり」と言うように、必ずしも確かな説とはいえない。

この②や③の注が、必ずしも妥当な解釈でないことは、恐らく王弼自身も充分に承知していたのではないだろうか。承知の上で、『史記』や『荀子』を根拠に、先人の思い及ばなかった解釈をしているのではないだろうか。これは、学問の反映というよりは、寧ろ一種の機転機知による解釈であると思われる。

要するに、『論語釈疑』は、王弼が自らの学問を、学派に固執することなく総動員して、また時には、解釈の妥当性よりも機転機知を優先して、『論語』を解釈したものと考えられるのであるが、それでは、なぜ王弼はこ

のように『論語』を解釈しているのであるうか。

一つには、『論語集解』が既に成立していたことと関係するかもしれない。⁽¹⁴⁾『論語集解』は、当時の一流の学者である何晏らにより、従来の『論語』解釈が集大成され、さらに、何晏らの老莊的な解釈が加えられたものである。そのような『論語集解』が既に成立している以上、ありきたりの解釈では、衆目を引き付けることはできない。逆に、『論語集解』に見られない創見を示すことができれば、王弼の学者としての名声は高まるであろう。勿論、この場合にも、老莊思想による注釈書を指向することも可能ではあるが、より多くの創見を示すためには、老莊思想に固執するのは明らかに不利である。利用できるものは何でも利用して、時には機転機知をも用いて、できるだけ多くの創見を示そうとしたのであろう。

しかし、より根本的には、王弼の学問のありようと深く関わるのではないだろうか。

まず第一に、王弼が、自らの学問を、儒家とか、老莊とかいった学派に固執することなく総動員して『論語』を解釈していることは、王弼には、我々が考えるような、儒学と老莊思想との截然とした区分が意識されていないことを示唆しているように思われる。我々は多くの場合、これは儒学に基づく考え方であるとか、あるいはこれは老莊思想を抛り所とするものであるとか、儒学と老莊思想とを相容れないものとし、儒学と老莊思想とを対立する二つの思想として、考えがちである。しかし、王弼自身には、我々の考えるような、儒学と老莊思想とを截然と区分する意識がなく、だからこそ、『論語』を解釈するのに、儒家とか、老莊とかいった学派に固執していないのではないだろうか。

また、王弼『論語釈疑』に、解釈の妥当性よりも機転機知を優先する解釈が見られることは、当時の所謂「清

談」（魏の正始年間を中心とした何晏・王弼や竹林七賢らによる清談）に通じるものがあるのではないだろうか。勿論、王弼の『論語』解釈のすべてが機転機知によるものではない。例えば、その聖人観などはかなり熟考され、整理されたものと思われる。しかし、時には、咄嗟のひらめきによる解釈もあり、そのような解釈も、学問の根幹をなすような熟考された解釈と、等しい価値を持つものと考えられているように思われる。

なお、王弼の学問がこのような特質を持つものであるとするならば、それは、王弼の『周易注』や『老子注』にも、反映しているはずである。また、このような特質は、何晏の『論語集解』を始めとする当時の『論語』解

釈学にも、共通する特質なのではないかと思われる。これらの点を検証することが、今後の課題である。

注

(1) 『老子指略』は、樓宇烈『王弼集校釈』（中華書局、一九八〇）に輯佚されている。

(2) 『玉函山房輯佚書』と『王弼集校釈』は、陽貨篇「子曰、性相近也、習相遠也」章において、王弼『論語集疑』の佚文として、「不性其情、焉能久行其正」以下「雖異而未相遠、故曰近也」までを皇疏より輯佚するが、皇疏は『周易』乾卦文言伝の王弼注（原文は「不性其情、何能久行其正」）を引用しているのであり、『論語集疑』の佚文とは認められない。また、『玉函山房輯佚書』は、顔淵篇「子曰、聴訟吾猶人也、必也使無訟乎」章において、『論語集疑』の佚文として、「無訟在於謀始」以下を輯佚するが、これは『周易』訟卦象伝の王弼注の文である。

(3) これらの論考のうち、大形氏の『論語集疑』は、『論語集解』の後につくられたものであろう」という推定や、『論語集疑』は、「疑問を解釈する」というその書名にもしめされるように、疑問の箇所だけに注釈をしたという形をとつ

ている」との指摘は、おおいに首肯すべきものであり、『論語釈疑』を考える上で重要である。

(4) 『世説新語』文学篇、及び『三国志』卷二十八注引く何劭「王弼伝」。

(5) 王弼はその「大衍義」(繫辭上伝韓康伯注所引)で、大衍の数五十の不用の一を「太極」とし、「常に有物の極に於いて、必ず其の由る所の宗を明らかにするなり」と言う。

(6) 王弼の聖人観については、湯用彤『魏晉玄學論稿』(北京人民出版社、一九五七)七二—八三・九六—一〇二頁参照。

(7) 注の冒頭の「孔子」は「君子」の誤りと思われる。本文に「君子不入也」とあり、これを解釈しているのが「君子(原文は「孔子」)機發後応、…故不入乱人之邦」である。また、「孔子」の身の処し方と「聖人」の身の処し方を異なるとするのは、王弼の聖人観・孔子観からしても不合理である。湯氏前掲書九六—一〇二頁参照。

(8) 王弼は老子伝を引用して「字伯陽、諡曰聃」に作る。『史記』には、「字聃」に作る本と、「字伯陽、諡曰聃」に作る本とがあり、前者が原文で、後者は後人の改竄であるとされる。この説に従えば、王弼が見た『史記』はすでに改竄されたものということになる。武内義雄「老子原始」(『武内義雄全集』第五卷、角川書店、一九七八)九—一〇頁、同「老子の研究」(同)一〇六頁参照。

(9) 注3参照。

(10) 語口氏前掲論考も『論語釈疑』の注釈の一部に老莊的解釈が用いられていたからと言つて、王弼が『論語』をすべて老莊的に受容したという例証にはならないのである」と指摘する。

(11) 狩野直喜『魏晉學術考』四二—四四頁参照。

(12) 『論語』本文ではなく、先人の『論語』注を援用したと思われる解釈も、③⑤などに見られる。

(13) 『荀子』非相篇に「仲尼長、子弓短」、非十二子篇に「仲尼・子弓、是也」(下則法仲尼・子弓之義)、儒效篇に「仲尼・子弓、是也」とある。

(14) 注3参照。