

「文王稱王」と「周公居攝」（上）

新田 元規
ARATA Motonori

徳島大学総合科学部 人間社会文化研究 第29巻

2021年

「文王稱王」と「周公居攝」(上)

Reign as king by Wenwang and serving as regnant by Zhougong (I)

新田元規

〔目次〕

序章

- (1) 経学における「文王稱王」「周公居攝」という問題の存在
- (2) 本稿の課題 —— 「文王稱王」「周公居攝」問題をめぐる経書解釈の通時的把握
- (3) 本稿の副次的課題

第1章 「文王の受命・稱王・改制」をめぐる議論の基盤——漢代から唐代前期までの経学説

第1節 両漢における「文王受命稱王」説

- (1) 今文標準説 —— 『尚書大傳』と『史記』『周本紀』
- (2) 年数・紀年の問題 —— 今文標準説／古文説／晩出『古文尚書』説
- (3) 「文王の受命・稱王」をめぐる鄭玄説

第2節 両漢における受命改制説と文王像

—— 「天下に王たる者の制度」と「受命の表徴」による象徴面からの権威づけ

第3節 「文王稱王」への懐疑

- (1) 王充『論衡』・應劭『風俗通』
- (2) 孫權・孔穎達『尚書正義』
- (3) 劉知幾『史通』疑古篇

第2章 唐宋期における「文王不稱王」説の成立

第1節 梁肅「西伯受命稱王議」の「文王不稱王」説

- (1) 梁肅「西伯受命稱王議」
- (2) 「名分の論」の一典型としての「西伯受命稱王議」

第2節 歐陽脩の「文王不稱王」説 —— 「泰誓論」と『詩本義』

- (1) 歐陽脩「泰誓論」
- (2) 歐陽脩『詩本義』「文王」条
- (3) 歐陽脩の経説に見る「合理性」 —— 「弁疑の論」と「名分の論」

第3節 宋代における「文王不称王」説の継承 —— 李觀・游酢・王十朋

第4節 「文王不称王」説からの関連諸説の派生

- (1) 「文王臣事の至忠」と「武王は聖人にあらず」
- (2) 「西伯戡黎」の切り替え —— 「文王戡黎」から「武王戡黎」へ
- (3) 「武王觀兵」の否定

第5節 「文王稱王」問題についての朱熹の見解

- (1) 「文王の受命・称王・改元」をめぐる朱熹の所説
- (2) 「名分の論」に対する朱熹の認識 —— 「存名教而於事實有所改易」

第3章 唐宋期における「周公居攝」論

第1節 「周公居攝」問題と「不即位稱王」説の形成

- (1) 漢代における「周公居攝」論
- (2) 唐宋期における「攝政」概念の検討 —— 孔穎達『尚書正義』と歐陽脩「春秋論」
- (3) 「周公不即位稱王」説の形成

第2節 「周公不即位稱王」説の影響 —— 『尚書』洛誥・康誥の解釈問題

- (1) 洛誥篇「復子明辟」への影響
- (2) 「武王封衛」説の形成 —— 康誥篇の解釈

第3節 「周公居攝」問題の前哨としての「魯公に対する王礼の賜与」問題 —— 高郢「魯議」を起点として

- (1) 高郢「魯議」
- (2) 北宋における「魯の王礼」論

第4節 「文王稱王」「周公居攝」問題より見る宋代經学の性格 —— 『尚書』解釈の特性をふまえて

第5節 「周公居攝」問題の思想的文脈 —— 「文王稱王」との相似をふまえて

- (1) 周公像の変遷とその意味 —— 「攝政踐阼」と「制禮作樂」の加上に着目して
- (2) 「周公即位」説の思想的含意
—— 「暴君放伐」「文王稱王」「周公即位」の相似的位置

第4章 清代前期における清代前期における「文王稱王」「周公居攝」論

第1節 閻若璩『尚書古文疏證』における「文王稱王改元」「武王觀兵」問題

第2節 毛奇齡における「文王稱王」「周公居攝」論

- (1) 「文王改元」と「西伯戡黎」
- (2) 「復子明辟」と「封康叔」
- (3) 宋代經学への概括的批判 —— 「宋人説經、必執一理」

第3節 方燾如の「文王稱王」説

—— 宋代經学への批判の基軸としての「文王稱王」問題

- (1) 方燾如の生平と学問
- (2) 方燾如による宋代經学への批判 —— 方苞・全祖望宛て書簡

(3) 方榮如「答李雪崖雜辯」における「文王稱王」説

序章

(1) 経学における「文王稱王」「周公居攝」という問題の存在

国学保存会（光緒三十一年／1904年創立）が宣統元年（1910）に発行した『國粹學報』第五年第四号（通卷五十二号）と第五号（通卷五十三号）は、それぞれに社説として、簡朝亮「尚書集注述疏序」と同「尚書集注述疏後序」を掲載した。簡朝亮（咸豐元／1851年生）は、廣東廣州府順徳県の出身。朱次琦の門に学び、朱熹の学を篤く奉じて考拠を重んじ、古注と新注を折衷する立場から、『尚書』『論語』『孝經』に重厚な注釈を付している¹。同じく朱次琦に従学した康有為とは、学問の方向を異にし、むしろ、同じく廣州府の陳澧（番禺縣出身）とその門下の学風に近い。『國粹學報』に社説として掲載された二篇は、簡朝亮が、自著の『尚書集注述疏』三十五卷に付した序文である（光緒三十三年序）。「尚書集注述疏序」は、晩出『古文尚書』を後世の偽経として退けるべきことを強く主張しており、「古文尚書の弁偽」という清代経学の成果を引き継ぐ立場を明示している。

『國粹學報』が、簡朝亮の文章を「社説」欄に掲載するのは、『尚書集注述疏』の二序が始めてではなく、すでに、光緒三十四年（1908）八月発行の第四年第八号（通卷四十五号）において、簡朝亮「禮説」を掲載していた。「禮説」と『尚書集注述疏』自序二篇の趣旨は、「国粹の保存」という国粹保存会の主旨と直接に関わるわけではなく、『國粹學報』がこれを「社説」に掲げるのはやや違和感を覚えさせる。国粹保存会には、簡朝亮のもとで学んだ鄧實・黄節が中核の成員として加わっており、社説欄に簡朝亮の文章を掲載するのは、簡朝亮と国粹保存会同人である門人との縁故ゆえのことであろう。国粹保存会同人と縁故ある学者といえば、「尚書集注述疏後序」を掲載した第五年第五号の次号から、孫詒讓の文章、それも純粹に考拠を内容とした文章を社説欄に連載している。国粹保存会の同人たちは、みずからが教えを受けた簡朝亮・孫詒讓、それに、さらに一世代上に位置する俞樾らの文章を、「国粹」の精華それ自体というべき師説として重んじ、清初の黄宗羲・顧炎武・王夫之らの図像（および銘・贊）や学説紹介と同様に、これを紙面の特別な位置に擁したと考えられる²。

このように、簡朝亮『尚書集注述疏』とは、国粹保存会同人と縁故ある学者の著作であり、かつ、同書の序文二篇が『國粹學報』の社説欄に掲げられたわけだが、中核を成す同人の一人である章炳麟（同治七／1869年生）は、簡朝亮『尚書集注述疏』への違和感を表明している。章炳麟が、『尚書集注述疏』を入手したのは、おそらくは簡朝亮門下の鄧實を介して入手したことであり、同書に目を通すと、鄧實に宛てて所感を書き送った。

¹ 簡朝亮〔撰〕周春健〔校注〕『孝經集注述疏—附讀書堂答問』（華東師範大学出版社、2011年）「校注前言」、劉徳州『晚清《尚書》学研究』（中国社会科学出版社、2021年）第六章「兼綜漢宋的新注新疏」第四節「簡朝亮《尚書集注述疏》融會訓詁義理」を参照。

² 『國粹學報』第一年第二号（光緒三十一年）の「撰録」欄に、『新學偽經考』を駁する「簡竹居駁康太學」（簡朝亮『讀書堂集』卷三「復康太學書」）を掲載するのは、簡朝亮への尊敬というだけでなく、蘇輿『翼教叢篇』が「朱侍御（一新）答康有為書」五通を収める（卷一）のと同様の意図に出るであろう。

秋枚兄へ。簡先生の『尚書集注述疏』一書を得ました。そのうちには、新説が実に多く、主旨は、過去を述べて当代を批判するところにあり、経義に関わるわけではない内容も含まれています。「周公攝位」「文王受命」二事については、漢の世にあって今文・古文の説はすべて同じであり、宋代以後になって初めて異説が出ました。近世の先儒たちは、漢代の学問に服膺しながら、ところがこの二つの疑問については、すっきり解決することができず、むやみに従来の解釈（＝宋人説）を継承して、新たに明らかにするところがありません。簡先生が批判を加えている理由も、やはり、この点（「周公攝位」「文王受命」の二事）にあります。（章炳麟『太炎文録初編』文録卷二「再與鄧實書」、171頁、「秋枚兄鑒、得簡君《尚書集注述疏》一通、其間新意甚多、要爲陳古刺今、不盡關於經義。惟周公攝位・文王受命二事、漢世古今文說皆同、自宋以降、始有異說。近世儒先服膺漢學、然於此二疑、或未能冰釋、徒承襲舊訓、無所發明、簡君所以攻撃者、亦在是。）」

漢唐注疏の学と宋元期の経学の成果とを折衷し、「晚出『古文尚書』の弁偽」という点では、清代経学の成果を継承してこれを後世の偽作と認める、と。こうしたおおよその方向性を見るかぎりには、簡朝亮『尚書集注述疏』とは、穏健な著作にも思われる。しかし、章炳麟は、同書について、新説が多く、かつ「陳古刺今」という傾向が見て取れるといい、引き続いて、具体的に、「周公攝位」「文王受命」という二つの論点を挙げる。『尚書集注述疏』が帯びる「陳古刺今」の傾向は、たしかに、序文中の「経に“民”という時に、“民権”とは言わないのは、民とは、君あってこそ安んぜられる存在だからだ。経に“君”という時に、“君権”を逞しくはさせないのは、君は民がいてこそ天下に君たりえるからだ」云々³のくだりにも見て取れる。そして、章炳麟が、着目する「周公攝位」「文王受命」という二論点も、おそらく、「陳古刺今」の傾向と関わってのことであると考えられる。「過去を述べて当代を批判する」が含意される「周公攝位」「文王受命」とは、一体、いかなる論題であるのか。

周の文王（西伯昌）とその子である周公旦とは、儒家思想においては、道德の卓越ぶりと政治面での達成との両面において至高の人格と目される。文王が殷から周への革命にあたりその徳をもって天下の大半を服せしめたことと、周公が甥にあたる成王になり代わって政務を執ったことは、伝統時代において疑われることはない。章炳麟のいう「文王受命」と「周公攝位」という論題において争われるのは、「文王が天下の心服を得た」「周公旦が執政した」ということの内実にある。

章炳麟は「文王受命」と呼んでいるが、実際には、文王に関しての争点は、「受命」というより「稱王」である。殷の最末期にあたり、天命が文王に与していることが明らかであるとして、

³ 簡朝亮『尚書集注述疏』後序、二葉表／7頁A、「経書にあって民をいう場合には、「民心」と言い、「民生」と言うが、「民権」とは言わない。民とは君がいなければ相安んずることができないからであり、（民にとつての）道は、君を尊ぶことに存する。経書にあって君を言う場合には、「君徳」と言い、君職を言うが、君権を好き勝手にするわけではない。君とは民がいなければ天下に君として臨むことはできないからである。（君にとつての）道は民を安んずることに存する。」〔故凡経之言民者、言民心、言民生、而不稱民権、以民非君無能相與安也。道在尊君也。凡経之言君者、言君徳、言君職、而不逞君権、以君非民無與君四方也。道在安民也。〕

殷の紂王が依然、君臨している状況のもと、その臣下である文王は、「王」号を称し、天を祀って正朔・服色を改めたのであろうか、と。こうした「文王は天命を受けると、みずから王を称して制度を改めたのか」との問題を、本稿では「文王称王」問題と呼ぶ。

いま一つの「周公攝位」は、おおよそ次のような問題である。周公旦が甥にあたる幼君成王に代わって政務を執ったのは事実として、周公の執政が、その内実としては、一時的とはいえ「南面して王の位次に就き（＝踐阼）、王を称す」といういわば「暫定の即位称王」ともなっていたのか、それとも、あくまで臣位にとどまったままでの代行であったのか、と。周公により、政務の代行は、「攝政」と呼ばれるが、「攝政」と章炳麟のいう「攝位」の両概念は、特に宋代以後に論者の見解を反映して狭く特定した意味があてられることから、本稿では、混乱を避けるため、この問題を、「周公居攝」と呼ぶ。

文王と周公とは、いずれも実質としては「王」たりうるだけの道徳・治績を備え、あまつさえ、それぞれに「受命改制の王者」と「礼楽の制作者」の典型と目されていながら、それでいて留保なしの「王」（天子）ではなかった。文王と周公のこうした特徴が、「文王称王」「周公居攝」という二つの問題を生み出しており、一見してわかるとおり、「君臣の別」という名分秩序に関わる点で共通していた。この二問題は、いずれも唐宋にかけて新たな争点が形成され、漢唐までの旧説と唐宋期に形成された新説との間で対立が見られ、『詩』『書』に関わる経説中の双生児のような関係にあたる。章炳麟が、この二題について、「自宋以降、始有異説」として、宋代に画期を見て取るのは概括としては、おおよそ間違いではない。

章炳麟は、簡朝亮を名宛て人として、この「周公居攝」「文王称王」の二題を論ずる書簡を著すと、これを、『國粹學報』に掲載するよう鄧實に依頼する⁴。章炳麟が簡朝亮に宛てた「與簡朝亮」⁵は、実際に、宣統三年、すなわち辛亥（1911）年の『國粹學報』の「通論内」欄に掲載される（第七年第八・九・十・十一・十二号合冊）。こうして、簡朝亮の意向とは関わりなく、『國粹學報』紙面において、簡朝亮「尚書集注述疏」「尚書集注述疏後序」と、章炳麟「宛簡竹居」との間で、「文王稱王」「周公居攝」をめぐってあたかも公開討論の様相を呈することとなった。「與簡朝亮」のうち「周公居攝」を論じた箇所は、一見して、『荀子』儒效篇からのまとまった引用が目につくが、おそらくは、章炳麟にとって、「荀子を重んじたから」という表層にとどまらず、儒效篇の趣旨と、「周公居攝」の思想的含意にもとづく必然性があつたはずである。

簡朝亮『尚書集注述疏』の二論点に対して、章炳麟が敏感に反応したことについては、前段がある。章炳麟は、鄧實宛ての書簡に述べるところでは、「隱公居攝」については過去に検討したことがあつたといい、これは、劉逢祿『箴膏肓評』と魏源『詩古微』の撰政説を祖上へのぼしての検討を指すと考えられる。劉逢祿と魏源に対する章炳麟の批判は、「古文經学の立場から

⁴ 章炳麟「再與鄧實書」『太炎文錄初編』文錄卷二、171頁、「わたしは、以前に『春秋』を説き、「隱公居攝」の事について、この疑問点をすでにいくらか解決しました。今、つまびらかに、論証を行なえば、宗周の大法はわからなくならずにすむことでしょう。いささか書簡をしたためて、簡先生にただすことにいたします。簡先生の住所を存じ上げておりませんので、あなたに、『國粹學報』に掲載していただくようお願いいたします。」〔僕舊時説《春秋》、於隱公居攝事、已稍稍解此疑。今詳爲執證、庶幾宗周大法、不墮冥昧之中。草作尺書、質之簡君。因未詳簡君住址、故求兄錄之報内。〕

⁵ 章炳麟〔撰〕『太炎文錄初編』文錄卷二「與簡竹居書」。

今文経学を論難する」というような内容ではまったくなく、むしろ、章炳麟が今文説を擁して、劉逢禄と魏源が無自覚に宋代説の影響を蒙り、その標榜するところの今文学が漢代に実在した今文学に対応しないことを的確に論駁している⁶。鄧實に宛てて、「近儒は、漢代の学問に服膺していながら、この問題については旧説を継承している」と述べたのは、一つには、こうした公羊学者たちを念頭に置いてのことであろう。

いま一つの「文王稱王」問題については、大がかりな議論の背景があり、章炳麟は当事者でこそないものの論争の間近に居合わせている。簡朝亮「尚書集注述疏序」二篇と章炳麟「與簡朝亮」から遡ること約十年、光緒二十四年(1898)、すなわち戊戌政変の年、湖廣総督張之洞が教育改革を推進していた兩湖書院(湖北武昌)において、いずれも書院の教職にあった梁鼎芬(咸豊八/1858年生)・楊裕芬と蒯光典(咸豊七/1857年生)の間で、「文王の受命・稱王・改元」をめぐる衝突が起こっていた⁷。衝突の一方である梁鼎芬と楊裕芬は、いずれも簡朝亮と同じく廣州府の出身にして、陳澧の門下に学んでいる。特に、梁鼎芬は簡朝亮とは時事を話題に書簡を交す間柄であり、戊戌変法期には反変法の宣伝につとめ、民国成立の後まで、終始、保守勤皇の立場を貫く。一方の蒯光典は、梁鼎芬と同じく清流の一員として官途を歩み始めたが、ただし、時勢の急展開に対応して、西洋の政法・歴史に通じた変法シンパ、さらには立憲論者へと蟬蛻を遂げていく。兩湖書院を舞台としての「文王受命稱王改元」をめぐる衝突は、李鴻章との関係や⁸、変法への賛否というそれぞれの政治的立場が関わっていた。兩湖書院での論戦に際し、張之洞は、一方に左祖したわけではなかったが、ただし、漢代経説のうち、「文王受命」説を「孔子稱王」説と並べて胡乱視しており、蒯光典が持した「文王受命稱王」説の側に、康有爲の所説にも通ずる革新の色合いを見てとって警戒しているとおぼしい⁹。張之洞が、「緯書の文王改元受命説が、後世における反逆の主なきかけとなる」とするのは、「緯書を雑えるから不経だ」と言うよりも、「文王改元受命」の内容のうちに、「僭逆悖亂」を導く要素を見てとってのことであろう。

「兩湖書院血湖經」として知られる論戦が、梁鼎芬・楊裕芬と蒯光典の間で勃発した時、章

⁶ 章炳麟「駁箴膏肓評」隱公「不書即位、攝也」條、同『春秋左傳讀』「隱公元年正月、攝也」條。

⁷ 劉禹生『世載堂雜憶』「兩湖書院血湖經」、69頁。陸胤『政教存続与文教轉型—近代學術史的張之洞学人圈』(北京大学出版社、2015年)第二章「經古学統与近世訴求」三「兩湖書院學術之爭」、特に115~125頁。

⁸ 梁鼎芬は李鴻章を弾劾して官途を閉ざされ、一方、蒯光典は李の姻戚(李鴻章の弟昭慶の女婿。李昭慶は經方の実父)である。両者に関する史料は、本論文の下篇で改めて掲げる。ここでは、吳天任『梁鼎芬年譜』(広東人民出版社、2018年)、蒯德模・蒯光典『蒯氏家集』(黄山書社、2018年)にとどめる。

⁹ 張之洞『勸學篇』上(内篇)・「宗經第五」、166頁、「(漢代に讖緯を交えるようになり) こうして、異常で不可解な説がますます多くなった。文王受命、孔子稱王の類は、孔門七十子の説ではなく、秦漢の經生の説であり、『公羊春秋』を説く者が特にはなはだしい。……近儒の公羊の説ともなると、「孔子が『春秋』を作って、乱臣賊子が喜ぶ」かのような内容である。」[於是非常可怪之論益多、如文王受命・孔子稱王之類、此非七十子之説、乃秦漢經生之説也。而説《公羊春秋》者爲尤甚。……假如近儒公羊之説、是孔子作《春秋》、而亂臣賊子喜也]、張之洞『讀經札記』「駁公羊大義悖謬者十四事」、『張之洞全集』第12冊、331頁、「隱公元年春王正月條について、……『公羊傳』は「王」を周文王のことだとし、緯書の「文王は改元し受命した」との説を用い、後世における僭逆悖亂のきっかけとなった。」[一、隱元年春王正月。……公羊以王爲文王、乃用緯書文王改元受命之説、遂爲後世僭逆悖亂之禍首]。張之洞の公羊学への否定的見解について、鄧紅「張之洞の学問(其の二)「駁『公羊』大義悖謬者十四事」と董仲舒について」(『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』38、2000年)を参照。

炳麟は、張之洞の招聘に応じてちょうど武昌に滞在しており、同地にあつて、章炳麟と梁鼎芬との間に摩擦があつたことはよく知られる。兩湖書院における論戦は、章炳麟の聞知するところであり¹⁰、「文王稱王」という論題の政治的含意は彼にとって十分に意識されたはずである。ことによっては、簡朝亮もまた、論争の当事者である梁鼎芬との関係から、一件について知るところがあつたかもしれない。

光緒末年から宣統にかけて、「文王稱王」と「周公居攝」の政治的含意を知覚したのは、簡朝亮と章炳麟にとどまらなかつた。「尚書集注述疏序」二篇と「與簡竹居書」が、『國粹學報』紙上で対峙したのとはほぼ時を同じくして、梁鼎芬とその協力者曹元弼（同治5/1867年生）は、江蘇存古學堂において、『經學文鈔』十五巻を編纂し（光緒三十四年序。巻首下目録に宣統九〔1918〕年曹元弼記あり）、これに曹元弼「文王受命改元稱王辨」上中下三篇を収録する（巻三「毛詩」）。『經學文鈔』は、巻首の「經學大義」部門（巻首中巻）に、戴震「原善」上中下篇、阮元「商周銅器説」、曾國藩「王船山遺書序」等の文章と並べて、「國文を重んじ、以て國粹を存する」を説く張之洞「荆立存古學堂摺」を収録している。『經學文鈔』の編纂とはほぼ時を同じくして、『明夷待訪録糾謬』の著者李滋然（道光二十七/1847年生）は、「平權平等之説」や「女權を尊び以て丈夫を抑へる」説を阻むべく『群經綱紀攷』を刊行し（宣統二年序、日本東京刊）、これに自身の旧作「文王稱王辨」「周公攝位辨」二篇を収録する。李慈銘のこの『群經綱紀攷』もまた張之洞「荆立存古學堂摺」を巻頭に擁する。「文王稱王」と「周公居攝」二論題が、急転する政治状況のもとでその政治的含意に目が向けられ、さらには、上下からの「國粹」という文化思潮とも交錯したことがうかがえよう。

さらにいえば、宣統初年には、幼帝溥儀の即位にともなつて、その父醇親王載灃が「攝政」に就き、「摂政、それも皇帝の実父である摂政を礼制上にどう位置づけるか」という問題が、浮上していた。「摂政が朝堂に南面して九夷・八蠻ほか諸外国の使節と会見する」（『禮記』明堂位篇）との状況が突如、現前したわけである。張錫恭・曹元忠といった黄以周門下の經学者たちが（一応は章炳麟と同門にあたる）、礼学館纂修の立場にあつて、周公の摂政を主題とする論説を著したのは、この実践的問題に因應するためであつた。張錫恭と曹元忠の「周公居攝」に関する論説もまた、梁鼎芬・曹元弼によって『經學文鈔』に収録されている¹¹。

章炳麟が簡朝亮『尚書集注述疏』の「周公攝位」「文王受命」という二論点に反応して「與簡朝亮書」を公表したのは、晚清期におけるこのような議論の動向の最中であつた。「文王は自ら王を称して天下に臨んだか」と「周公は暫定的に即位して政務を代行したか」という二つの論題は、戊戌政変から辛亥革命にかけての時期において、保守、立憲、共和革命といった政治路線と、上下からの「國粹」運動の勃興という文化思潮を反映した論争的テーマであり続けていた

¹⁰ 湯志鈞『章太炎年譜長編』（中華書局、1979年）巻二、光緒二十四年戊戌〔1898年〕三十一歳。「自定年譜」項、59頁。

¹¹ 張錫恭『茹荼軒文集』巻三「周公居攝位考」、曹元忠『箋經室遺集』巻三「周公踐阼説」上中下三篇。張・曹の四篇は、梁鼎芬・曹元弼〔編〕『經學文鈔』巻六「禮記（文王世子之屬）」に収録。本稿全編にわたって、関連する経説・史論の検索に、闕名『歷代名賢確論』一百巻（『影印文淵閣四庫全書』第687冊所収）、『清代文集篇目分類索引』（台聯國風出版社、1979年）、中華文化復航運動推行委員會『四庫全書文集篇目分類索引・學術文之部』（台湾商務印書館、1989年）を利用している。

ことがおおよそそうかがえよう。

(2) 本稿の課題——「文王稱王」「周公居攝」問題をめぐる経書解釈の通時的把握

晩清において、政治路線の対立と経学解釈が関わったといえば、章炳麟を一方の当事者として繰り広げられた古文左氏学と今文公羊学との対立が知られる。晩清の「今文経学」「古文学」とは、他称の「古文経学」を最たるものとして、漢代以後に実在したところの「今文経学」「古文経学」とは相当にかけ離れており、晩清における対立も、伝統時代の議論からは断絶の度合いが高い¹²。一方、「文王稱王」「周公居攝」はといえば、漢代の文王像と周公像を前提に、唐宋期において、「文王が王を称した」「周公は政権の代行にあたって即位称王した」との常識に異が唱えられて争点化し、以後、清代に至るまで議論が持続された。晩清の議論も、相対的には清代中期までの議論に根ざす度合いが高い。晩清において論争となった経学の論題のうちでも、「政治路線・文化思潮と関わり、それでいて、伝統時代の議論からの実質的連続性が高い」というのは、いわゆる「今古文論争」が伝統時代の議論からのつながりに仮構の要素が多いのとは異なり、「周公居攝」「文王稱王」二題の独自点であるといえる。本稿は、この「文王稱王」と「周公居攝」の二題について、解釈史の経緯を、注疏説から整理し、唐宋期に「文王稱王」と「周公居攝」が争点化し、清代における注疏説の巻き返しを経て、晩清期に政治路線・文化思潮と関わって再び活発に論じられるに至るまで、通時的に把握する。

実際のところは、「文王稱王」と「周公居攝」を個別に見る限りは、繁瑣な礼解釈論があるわけではなく、それほど入り組んだ論題ではない。一方の「文王稱王」問題について、解釈史の経緯を、伝統時代の学者が、それぞれに支持する立場から大筋をたどっている。清の王鳴盛は、「文王は王を称した」説を支持する立場から、唐宋の転換とその前史を簡略にたどり、名教を扶持する」という宋人の意図は良しとしながらも、「称王」は事実と反するとの判断をくだしている¹³。また、梁玉繩は、王鳴盛とは反対に、宋人が新たに主張した「文王は王を称せず」を肯定する立場から、やはり宋人の前哨にあたる漢唐の議論も含めて、以下のように主要な論著を並べる。

(應劭)『風俗通義』皇霸篇が、その(=「文王稱王」説の)謬りを論じ、(孔穎達)『尚書』泰誓疏がその非を批判し、『史通』疑古篇がその誤りを明らかにし、唐の梁肅がその経書に反し、聖人を誣することを論じ(注。『唐文粹』に見える)、李觀がその「緯書を用いて経を乱す」点を取り、歐陽子(脩)の「泰誓論」が出るに至って、文王の事ははじめて、すっかり明らかになった。(梁玉繩『史記志疑』卷三「周本紀第四」、「詩人道蓋西伯……」條、80頁、「《風俗通義・皇霸篇》論其謬、《泰誓疏》斥其非、《史通・疑古篇》辨其舛、唐梁肅議其反經非聖(注。見《唐文粹》)、李觀議其取緯亂經、迨歐陽子《泰誓論》出、而文王之

¹² 清代後期に至って主に今文学を標榜する論者によって説かれる(漢代経学史における)「今学」対「古学」図式に仮構の性格が色濃いことについて、関口順「皮錫瑞『経学歴史』について」(『埼玉大学紀要 教養学部』45(1)、2009年)の「3. 今文・古文の対立という図式に従って叙述していること」章を参照。

¹³ 王鳴盛『蛾術編』卷五十一「説人一・文王受命稱王會元」、十八丁表/503頁A。

事方暢白。」

王鳴盛と梁玉繩とは、唐宋人の議論の意義をどう評価するかこそ相反するが、解釈史の大筋、言及する歴代の論者の顔ぶれはほぼ同じである。現代の研究者が、この論題に言及する場合も、王鳴盛・梁玉繩が列挙する範囲を出ない。本稿は基本的には、王・梁ら伝統時代の論者の整理を踏襲し、唐の梁肅や、宋の李覲・歐陽脩に画期を見出し、その前段における見るべき論者として應劭・孔穎達・劉知幾をとりあげる。

一方、「周公居攝」については、現代の研究、それも、歴史上実在の人物としての周公の事蹟や、『尚書』の原義の次元での周公像を探求する型の歴史研究において、伝統時代における経学の議論が付随的にとりあげられる。現代の研究として、劉起釡「由周初諸《誥》作者論“周公稱王”問題」¹⁴の整理が要を得ており、「摂政」の内実をどう理解するかの問題と、『尚書』周書諸篇の誥辞における「王」が誰を指すかという問題とが関わることが明らかにされている。顧頡剛・劉起釡『尚書校釋譯論』「康誥」「洛誥」それぞれの「討論」項目¹⁵の解説をあわせて参照することで、本稿のいう「周公居攝」問題の曲折と主要な論者は把握できる¹⁶。

「文王稱王」「周公居攝」はそれぞれに、伝統時代の経学者と現代の研究者によって依拠するに足る整理がなされているわけだが、いま改めてこれを取り上げるのは、伝統時代にあつて二つの問題が一括して論じられた必然性がまだ十分には明らかにされていないと考えるからである。二題は、その内容と唐宋期に争点化するに至る経緯、主要な論者など、多面にわたって似通いかつ相互に関連している。「文王稱王」「周公居攝」の二論題と、前提となる文王像・周公像何如という問題をあえてひとまとめにし、二論題の相似性と関連性とに重きをおいて解釈史を把握することで、二つの論題に共有される思想的含意と、二論題の解釈に表出する時代ごとの経書解釈の基調をより明瞭にすることができると考える。

「文王稱王」と「周公居攝」の二論題を一括してとりあげ、宋代に新たな議論が形成された点で共通することを見て取ったのは、章炳麟に限られない。章炳麟に同じく晩清にあつて、皮錫瑞（道光三十／1850年生）と蒯光典は、二論題の関連と問題の広がりそれぞれに述べている。

諸儒（＝漢魏にあつて、『尚書』を古文経に拠って解した学者たち）は、いにしえを去ること遠くはなく、しばしば制度（の解釈）を変えてしまうことはあつても、事実を改変してしまうことはなかった。宋儒に至ると、道理を根拠に、数千年以前の事実をはるか時を隔てて判断し、次のように考えた。——文王は王を称しなかった。黎を伐ったのは（文王

¹⁴ 劉起釡『古史續辨』（中国社会科学出版社、1991年）所収。原論文1983年発表。

¹⁵ 顧頡剛・劉起釡『尚書校釋譯論』（中華書局、2005年）第三冊「康誥」の1363頁以下、「洛誥」の1507頁以下。

¹⁶ 井上源吾『周公摂政説話』（葦書房、1992年）第4章「周公摂政説話」は、「周公居攝」問題について、漢魏と清における主要な論者を網羅的にとりあげ分類しており、宋代の専論である山本健太郎「宋元時代における周初史の編年をめぐる考証の再構築」（『中国哲学研究』31、2021年）と相補って、歴代の議論を通観できる。

ではなく) 武王である。武王はただ(いちどきに) 紂を伐ったのであって、(その二年前に、第一次の出兵を行って) 兵威を示してはいない。周公は政務を代行しただけであって、代わって王位に即いてはいない、と。——「王はこのようにいった、孟侯たれ、朕(わ) れの弟、小子封よ、と」の一文をつじつまがあうように説くことができないために、(成王ではなく) 武王が康叔を封じた、と考えた。(それ以外には、以下のように考えた) ——君奭篇は、周公が、(周公に対して不満を抱く召公を教え諭したのではなく) 召公が引退しようとするのを留まらせたのである。(洛誥篇で) 王が周公に「後を命じた」というのは、(伯禽に周公の後嗣たるよう命じたのではなく) 周公に対して「後に留まって洛邑を治めるように」と命じたのである、と。——以上の宋人の所説は、どれも、古来の説と合わない。……いづれも、はなはだしく事実を改変する説であり、晩出の孔安國傳にもこうした説はない。こうしたわけで、孔安國傳は、後人の偽撰ではあるけれども、それでも蔡沈『集傳』(が事実を改変してしまうの) にはまさっている。(皮錫瑞『經學歴史』、「八、經學變古時代」、254 頁、「諸儒去古未遠、雖聞易其制度、未嘗變亂其事實也。至宋儒乃以義理懸斷數千年以前之事實、謂——文王不稱王。戡黎是武王。武王但伐紂、不觀兵。周公惟攝政、未代王。無解於「王若曰、孟侯朕其弟小子封」之文、乃以爲武王封康叔。《君奭》是周公留召公。王命周公後是留後治洛。——並與古說不合。……皆變亂事實之甚者。《孔傳》尚無此說。故《孔傳》雖僞、猶愈於《蔡傳》也。)

「文王は王を称していない」と弁じた者はいう。「受命は、「天命を受ける」の意ではなく) 西伯に任ずる命を(紂王から) 受けたのだ。黎国を討ったのは、(文王ではなく) 武王の事蹟である。武王の紀年は「文王の受命」以来の年数を通算しておらず、兵を示してから討伐に踏み切ったということもなく、武王も克殷より前に王を称してはいない」と。さらには、これにもとづいて、「古公亶父は商を討とうとはしていない」、「周公は摂政(即位称王) していない」ということを弁じた。(蒯光典『金粟齋遺集』卷三「文王受命改元稱王辨證」、二丁裏/196 頁、「辨不稱王者曰「受命爲受西伯之命、戡黎乃武王之事、武王不蒙文王年數、亦先觀兵後伐紂之事、武王亦未先稱王」。又因此而辨古公不翦商、周公不攝政。)

皮錫瑞は、その『經學歴史』において、宋代經学における『尚書』解釈の動向を叙述し、この二論題と、「戡黎の主体は文王であるか、武王であるか」「武王の克殷は二段階を踏んだか」「康叔を封じたのは武王の代であるか、周公・成王の代であるか」といった関連論題を列挙し、これらの論題に即して、宋人特有の經書解釈の姿勢を、「以義理懸斷數」と概括する¹⁷。一方、

¹⁷ 『經學歴史』のこの段は、皮氏自身の『經學通論』、「書經通論」第二十三條「論宋儒體會語氣勝於前人而變亂事實不可爲訓」とあわせて読む必要がある(『經學歴史』周予同注に指摘あり)。『經學歴史』「經學變古時代」章は宋代經学への批判的調子が目立つが、『經學通論』では、陳澧の論(『東塾讀書記』卷五・「尚書」第二十五條)を踏まえて、宋人の『尚書』解釈に見るべき点があることを説いている。ただ、本文中で、『經學歴史』「經學變古時代」章から引いた宋人の尚書解釈を論ずる一段は、たとえ、宋代經学を批判する立場からのごく簡略な記述であっても、「某某の『尚書』学」を章節に陳ねる学案型の叙述よりむしろ、宋人の『尚書』解釈において變動が生じた核心部分をよくとらえることができているように思われる。

蒯光典は、関連性を見出す論題の範囲は皮錫瑞と重なるが、ただし、皮錫瑞のように単なる並列関係としてではなく、「文王稱王」問題から、「周公居攝」を含めて他の論題が派生的に争点化していったとの見通しをつけている。

皮錫瑞・蒯光典ともに、その経学が政治姿勢と結びつくことが避けられない状況に身を置いていたのではあるが、両者の見解は、伝統時代の論者の見解、それも特定の解釈上の立場を標榜する経学者による整理としては、これ以上望めないほどに穏当な内容であるという印象を受ける。本稿は、「文王稱王」「周公居攝」二論題の広がりに関連、この論題に表出する経書解釈の傾向（特に宋代経学の傾向）について、皮錫瑞と蒯光典の認識を有用な手がかりとして、二論題の解釈史の展開を一体的に把握していくこととする。

本稿は、「文王稱王」と「周公居攝」とをその相似と連関に因んで一括して扱うことに意味があるとするのだが、ただし、両論題それぞれに説明すべき事柄も多く、またそれぞれから派生する論題もあって、両論題についての解釈の展開を完全に一体的に論ずるのはやはり無理がある。争点が形成される宋代までについては、第1・2章は「文王稱王」問題、第3章は「周公居攝」問題と、それぞれに独立して論じ、清代前期を扱う第4章以後は、一括して論ずる。第1・2章、第3章で、一方を論ずる場合にも他方との相似・関連には言及するが、特に、第3章第5節においては、「周公居攝」を中心としつつも、「文王稱王」との相似・連関をまとめて論じ、両論題の相似と連関、共有される政治思想面の含意を明らかにする。

（3）本稿の副次的課題

「文王稱王」と「周公居攝」という両論題の相似と連関に着目して、その解釈史を整理するのが、本稿の主要な課題であるとして、付随して副次的な課題を設定している。

第一には、漢代から宋代への転換を、主題に掲げるところの「文王が王を称したか」「周公が政務の代行にあたって即位称王したか」という点について見解の相違としてだけでなく、「文王と周公への関心のあり方の相違」として把握することを目指すという点である。「文王が王を称したか」「周公が政務の代行にあたって即位称王したか」とは、あくまで、唐宋期に至って、はじめて争点化した問題である。「文王稱王」の側を例にとると、宋代に至って「文王は王を称さなかった」との説が興起して主流を占めたということは、漢代の時点では「文王は王を称した」との説が主流だったということに一応はなる。では、漢と宋の間の対立を、「王を称した」説と「王を称しなかった」説との対立ととらえるのが適切なのかといえ、おそらくそうではない。そもそも、漢代にあっては、「文王が王を称したか」云々が、問題としては論者たちの念頭にのぼってはならず、本稿が設定する「漢代標準説」（今文標準説）なるものも、「文王が王を称した」ことをことさらに主張する説ではなく、「文王がみずから王として天下に臨んだ」ことを自明の前提として、宋人とは別個の関心から、文王の事蹟を一連なりにとらえて意味づけた経説である。「文王が王を称したか」とは、宋代経学にとってこそ文王への関心の中心に位置する話題であるが、漢代経学にとってはそうではなく、誇張していえば、「漢代経学では“文王は王を称した”説が主流であった」というのは、「漢代経学は、宋代経学とは違う」と言っているに過ぎず、文王にまつわる経説に表出する漢代経学の個性を積極的には説明することにはな

らない。文王という一人物の事蹟にまつわる経説を材料として、漢代経学と宋代経学を対比するには、漢人が文王について関心を寄せて経説を蓄積していた中心部分を析出して、宋代の「文王が王を称していない」説に対置する必要がある¹⁸。

「文王稱王」問題ほどははなはだしくはないにせよ、周公についても類似の事情があり、宋代における周公への関心が「周公は政務の代行にあたって即位称王していない」との説に集約されるとすれば、これ対して、「周公は即位称王した」説に限らず、漢代における周公への関心の所在を把握することが必要であり、それによって、周公をめぐる経説についての漢と宋との内実ある対比が可能になるであろう。

本稿は、表看板としては、「文王が王を称したか」「周公が政務の代行にあたって即位称王したか」問題をめぐる解釈史をたどると言いながら、先秦から漢代の議論を粗くたどる部分では（「文王稱王」は第1章第1節、「周公居攝」は第3章第5節）では、この二つの問題に限ることなく、文王と周公それぞれに関わる経説全般に検討の範囲を広げている。この点は、検討の焦点が拡散しているとの印象を与えるかもしれない。文王・周公像の形成に関わって検討の範囲をあえて広げているのは、漢代における文王・周公への関心の所在が那邊にあったかを析出し、宋代の「文王は王を称していない」「周公は政務の代行にあたって即位称王していない」に対置するのを意図してのことである。

第二の課題としては、「文王稱王」「周公居攝」論題を典型例として、宋代経学の議論の型を把握することを目指す。両論題に即してみれば、宋人の議論の特徴が、「君臣間の名分秩序の重視」という部分にあらわれていることは見やすい。ただし、両論題においては、「名分の重視」だけではなく、宋人の経説についていわれるところの「合理性」の面もあらわれているように見える。宋代経学に、現代的観点からも評価される合理性と、「君臣秩序の重視」を最たるものとして伝統時代の価値判断との両面が見て取れるとして、本稿では、この両面につき、「合理的に見えるが、現代的な意味での合理性や客観性を備えているわけではなくて」という留保で説明を止めることなく、両面の存在とその結びつきをより特定された形で把握することを試みる。そのための仮説的な整理として、「弁疑の論」と「名分の論」（「道理の論」）とに二分し、この二類型の複合として、「文王稱王」「周公居攝」についての宋人の議論の型をとらえる。この作業は、特に、梁肅「西伯受命稱王議」（第2章第1節）と歐陽脩「泰誓論」・『詩本義』（第2章第2節）とに即して行い、第3章第4節において、「文王稱王」「周公居攝」の双方を踏まえて改めて論ずる。「文王稱王」問題については、王鳴盛・梁玉繩があげるように應劭・劉知幾といった「現代的意味での合理性」に近い要素が看取される論者たちが、宋人の議論の先駆をなしているが、彼らと宋人の議論の相違もまた、この「弁疑の論」と「名分の論」という整理枠に

¹⁸ 孔子を例にとるなら、宋代経学において、「万人の師表としての（「学んで至るべき」到達目標としての）孔子」が強調されたとして、「では漢代経学における孔子の特徴は何か」という問いに対し、「“万人の師表”という性格が色濃くなかった」と答えても、漢代経学における孔子像を積極的に説明したことにはならない。宋代経学の「“万人の師表”としての孔子」に、漢代経学の「“素王”としての孔子」が対置されるのと同様に、宋代経学の「王を称することはなかった文王」に、「王を称した文王」ではなく、漢代経学流の文王像を積極的に示したい。

よってある程度、説明できると考えている¹⁹。

第三の課題として、清代前期の議論については、「文王稱王」と「周公居攝」問題を、宋代経学への総体的な批判のうちに位置づけることを試みる。清代に至ると、やっと、「文王が王を称したか」「周公が政務の代行にあたって即位称王したか」について、「文王は、王を称した／称していない」「周公は、即位称王した／即位称王していない」という双方の立場が出揃いかみ合った議論が行われる。第一点の課題に述べた通り、そもそも漢代の時点では、こうした問題自体が意識にのぼせられてはおらず、清代に至って漢代経説を評価する潮流が起こってはじめて、宋代経学と、宋代経学への批判を漢代経学に託する清代経学との間で対立が明瞭になっている。

清代前期から中期にさしかかる時期、「文王稱王」問題を、宋代の主流説を批判する立場から論じた学者として方燦如が注目される。方燦如は、「文王不稱王」説を宋代経学に特徴的な経説の一つに位置づけてこの問題を専論しており、あわせて外在的な観点から、宋代経学に総体的な批判を加えている。方燦如については彼の宋代経学批判を全体的にとりあげ、清代においていわゆる「漢学」的学風が形成されていく過程で、「文王稱王」という問題がどのような位置を占めたかを見ることとする。

第1章 「文王の受命・稱王・改制」をめぐる議論の基盤

——漢代から唐代前期までの経学説

第1章 第1節 両漢における「文王受命稱王」説

周の古公亶父（姓は姫）が、豳の地から岐山に遷り、一国の基盤を築くと、その孫である姫昌は、祖父の築いた基盤に拠って仁政を敷き、殷王から西伯に任せられた。この西伯昌、すなわち周文王のもと、周は、方百里の小国でありながら、天下がこれに心を寄せる。『詩』大雅の「文王」以下の諸篇は、周朝が興起した経緯を述べており、とりわけ文王の活躍を多く伝える²⁰。「文王」詩によれば、伝統ある周国において、文王こそが新たに天命を受けたのであった。

¹⁹ 本論部では、「弁疑の論」と「名分の論」の両面をともに、論者たちの経説の「合理性」の表出として論述する。現代的観点から評価される「合理性」の面のみを、「合理的」と表現したほうがおそらくまぎれは少ないのであるが、伝統時代の論者たちの主観としては、迷信批判や批判的文献考証云々のさかしらにもまして、「倫理綱常に合致する」の面こそが、「筋道が通り、普遍性を備え」という意味での「合理的」（「条理」ありて「公理」に合す）にあたり、それゆえに「批判的文献考証」の部分にも「倫理綱常」が混ざり込むことになる。彼らのそうした主観に沿って、現代的観点からの「合理性」の面のみならず、「倫理綱常」の面をも「合理性」に包括し、それぞれ「弁疑の論」と「名分の論」に分属させる。

²⁰ 「文王稱王」問題においては、文王がみずから王として天下に臨んだかを判断する上で、大雅の文王・棫樸・皇矣・靈臺・文王有聲諸篇の解釈が争点となる。清の侯康は、大雅・小雅の詩篇の多くが、時代が近接し功績がより大きいかに見える武王ではなく、文王をより多く歌うことを根拠に、文王こそが、周人にとっての「開創之主」であることを説き、「文王稱王」説の補強材料とする。侯康「雅詩多言文王少言武王解」、吳蘭修『學海堂二集』卷三、二十丁表／330頁C、「大雅・小雅は王業を敷陳しており、時代を論ずれば、武王が比較的に近く、功績を論ずれば武王がもっとも大きいのであって、そうであれば武王を多言し、文王を少なく言うはずである。しかしながら、今、「小雅」の文王についての詩は九篇（注一「鹿鳴」から「杕杜」）、武王についての詩は、わずかに四篇（注一魚麗・南陔・白華・華黍）、「大雅」は文王についての詩は八（注一「文王」から「靈臺」）、武王についての『詩』はわずかに二（「下武」と「文王有聲」）である。

いわゆる「周は旧邦なりと雖も、天命、維れ新たなり」である²¹。

実際には、西伯昌（文王）は、その生前には依然、殷の紂王に臣従しており、紂王を討って殷周の鼎革を成し遂げるのは、文王の子武王（姫發）に至ってのことであった。しかし、周朝の継承者たちが、「受命の君」として周の初代の天子に位置づけるのは概して文王である。武王の弟である周公旦は、康叔に殷の故地を治めるよう命ずる誥辞において、「天はおおいに文王に命じ、殷を討伐せしめ、その命を受けさせた」²²と告げ、また、召公奭に対しては、文王の輔臣の活躍を引き合いに出して、「文王が受けた天命を棄てることがないようにせよ」²³とさす。

文王の事蹟のうちでも、特にその征伐を詠い讃えるのは、『詩』の大雅・皇矣篇である。文王は、天〔帝〕から「溺者を岸上にひきあげるのがごとくに、民を塗炭の苦しみより救え」との命を受けて、密国を討伐し、これを成就すると、豊に国都を移して、「萬邦之方、下民之王」として君臨した²⁴。さらに、「知らず識らず」のうちに天の命を重ねて受けて、友邦と共同して崇国を討ち平らげ、「四方に侮り逆らう者が無い」状況に至る²⁵。大雅・文王有聲篇もまた、「文王は天命を受けて、此の武功をあげた。崇侯虎を伐ち果たすと、邑を豊に築いた。文王は、大い

なぜか。考えるに、周は、武王を開創の君主とはせず、文王を開創の君主としているのであろう。文王には、本当に、制度をつくり目覚ましい功績があったのであり、「武王が“善いことについては父の名前をあげる”（『禮記』坊記）という趣旨のもとに美名をもって奉じた」というわけではない。文王が受命したことは、詩と序とにいずれも明文があるのだ。】〔《二雅》敷陳王業、論時代則武王較近、論功烈則武王尤隆、宜多言武王、少言文王。乃今《小雅》文王《詩》九（注。鹿鳴至杖杜）、武王《詩》僅四（注。魚麗・南陔・白華・華黍）、《大雅》文王《詩》八（注。《文王》至《靈臺》）、武王《詩》僅二（注。《下武》《文王有聲》）、則曷以故。蓋周不以武王爲開創之主、而以文王爲開創之主者也。文王實有創制顯庸之事、非武王善則僭親、姑奉以美名者也。文王受命、《詩》與《序》皆有明文。〕

²¹ 『毛詩』「大雅・文王之什・文王」、「周雖舊邦、其命維新」、「文王」詩の毛詩序に「文王受命作周」とする。詩序の文言は、端的に、文王が周王朝にとっての「受命の君王」であるかに読めることから、後世、文王の位置づけをめぐる「受命作周」二語の理解が争点となる。第2章第2節所引の歐陽脩『詩本義』の所説を参照。

²² 『尚書』「周書・康誥」、「わが西土の地たる岐周は、（文王の道を）たのみとし、その政教は、四方をおおい、上帝にまで達すると、上帝はその政治をよしとせられた。天（＝上帝）はおおいに文王に命ずると、文王は殷をたおし、天の命をおおいに受けられた。」〔我西土惟時怙冒、聞于上帝、帝休。天乃大命文王、殪戎殷、誕受厥命〕。この誥辞は、「王若曰——孟侯朕弟小子封……」と切り出されており、これを、成王になり代わって周公が弟康叔封に告げているとするか（＝周公が「王」と表示されていることになる）、武王が弟康叔封に告げているとするかが、宋代以後の争点となる。「惟時怙冒」四字が、「（文王の道を）たのみとし、その政教は、四方をおおい」と解されることについては、第3章第4節を参照。

²³ 『尚書』「周書・君奭」、「わたしは道をもって文王の徳を長からしめ、それによって、文王が受けた命を、天が棄てることがないようにしよう」〔天不可信。我道惟寧王徳延、天不庸釋于文王受命。〕

²⁴ 『毛詩』大雅・文王之什・皇矣、「上帝が文王にいった。道に背いてほしいままにははならない。むさぼることがあってはならない。おおいに、（溺者を）岸に救いあげよ。密国の人は道に反し、大国なる周を拒絶し、阮国を侵し、共国におもむくと、文王は激しく怒った。ここに、軍旅を整え、密国が旅の地へと赴くのを防ぎ止め、周が天から受けた幸いを厚くして、天下に答えた。……岐山の南におり、渭水のほとりに位置をしめ、万国の仰ぐところとなり、人民の主となった。」〔……帝謂文王、無然畔援、無然歆羨、誕先登于岸。密人不恭、敢距大邦、侵阮徂共、王赫斯怒。爰整其旅、以按徂旅、以篤于周祜、以對于天下。……居岐之陽、在渭之將、萬邦之方、下民之主。〕

²⁵ 『毛詩』「大雅・文王之什・皇矣」、「……しらずしらずのうちに上帝の則にしたがう。上帝は文王にいった。汝の友邦にはかり、汝の強大にはかり、汝の城攻め梯子を用い、汝の城攻めの車を用いて、崇国の小城を責めよ、と。……四方の諸侯は周をあなどることがなく、臨車・衝車は強盛にして、崇国の小城は高くそびえる。討ち、はやく動き、絶ち、滅ぼし、四方はさからうことがなかった。」〔……不識不知、順帝之則。帝謂文王、詢爾仇方、同爾兄弟、以爾鉤援、與爾臨衝、以伐崇墉。……四方以無侮、臨衝蒞蒞、崇墉仡仡、是伐是肆、是絶是忽、四方以無拂。〕

なる方だ」²⁶と詠い、文王による諸国の討伐が天意を受けて行われたことを伝える。靈臺詩が詠うところでは、文王は、新たな都である豊に、庭園を造営し、野に遊ぶ鹿、肉づきよく美しい鳥、沼に満ち躍る魚を、民とともに楽しんだ。庭園（靈台）のこうした壮観は、神霊のはたらきを思わせ、人民がみずから望んで造営に参加したこととあわせて、間接に天意を物語るとされる²⁷。

「王者が天命を受ける」というとき、いうところの「天命」とは、天から声音をもって伝えられる託宣としてではなく、天下の人々の帰趨を通じて間接に伝えられる、と解される²⁸。文王が、天命を受けて、天子（王）としての実質を備えたことは、これら『詩』『書』の文言に裏づけられており、異論が呈されることはほばない²⁹。

問題は、西伯昌（姫昌）に冠せられた「文王」なる称号の性質である。その際だった徳性と功業に因んで西伯昌におくられた「文」なる号が、没後におくられた諡号であり、経伝に「文王が上にいまして、天に明らかであられる」（大雅・文王、「文王在上、於昭于天」）、「この文王は細心にして慎み深く、上帝に明らかにつかえて、多くの福を招来された」（同・大明、「維此文王、小心翼翼、昭事上帝、聿懷多福」）とある場合の「文王」が、生前の呼称ではないことは異論を見ない。「文」が追贈の号であるとして、では、西伯昌は、その生前にあつては、みずから「王」を称したのであろうか。あるいは、さらに、「王を自任する」ことに付随して、「新王朝の号を定め、正朔・服色を改め、郊において天を祭り、明堂・辟雍を建設する」といった王者の制を天下に布いたのであろうか。そして、「みずから王を称した」とすれば、それは、西伯昌の事蹟のどの時点に位置するのか。これらが、「文王稱王」とこれに付随する経書解釈上の問題である。

²⁶ 『毛詩』「大雅・文王之什・文王有聲」、「……文王は天の命を受け、この武功をあげた。崇国を征伐すると、邑を豊に作った。おおいなるかな、文王は。」〔……文王受命、有此武功、既伐于崇、作邑于豊、文王烝哉。〕

²⁷ 『毛詩』「大雅・文王之什・靈臺」、「靈臺をはかりつくり、はかつては造作する。庶民が造営し、日数を要せず完成した。靈台をはかりつくるには、急ぐのではないが、庶民が親を慕う子のごとくに来る。王は靈園にいと、麀鹿が伏す。麀鹿の毛並みはよく、白鳥がうつくしい。王が靈園にいと、魚が水中に満ちてはねとぶ。」〔經始靈臺、經之營之。庶民攻之、不日成日。經始勿亟、庶民子來。王在靈園、麀鹿攸伏。麀鹿濯濯、白鳥嚶嚶、王在靈沼、於物魚踊。〕詩序、「靈臺詩は、民が懐いて来帰したときのことである。文王は天命を受けると、民は文王が靈徳をそなえて、鳥獸昆虫にまでその徳が及んでいるさまを楽しんだ。」〔靈臺、民始附也。文王受命、而民樂其有靈徳、以及鳥獸昆虫焉。〕

²⁸ 劉恕『資治通鑑外紀』卷二「商紀」劉恕按語所引『書大傳』、二十五丁裏／32頁D、「天が文王に命ずるには、声音をもって丁寧の説き聞かせることがあったわけではない。文王が位にあり、天下は大いに服し、政を施して人々〔物〕はすべていうことをきき、命令は実行され、禁令はまもられ、動搖させても天の道に反することはなかった。故に、「天はおおいに文王に命じた」というのである。」〔天之命文王、非啍啍然有聲音也。文王在位而天下大服、施政而物皆聽、聽命則行、禁則止、動搖而不逆天之道、故曰天乃大命文王。〕

²⁹ 「文王が命を受けた」ことは、伝統時代にあつては、『詩』『書』の明文に照らして否定されないが、「西伯昌（文王）が王を称し元号を改めた」ことを否定する論者のうちには、経文にいう「受命」の内実を、「天命を受けた」とは別様に解して、「西伯昌が天命を受けて称王改元したとは事実にあらず」と論ずる。宋の王十朋、清の梁玉繩らは、「文王の受命とは、商王の命を受けて征伐を自らの判断で行う権限を得たことを指す」と解する（第2章第3節）。

(1) 今文標準説——『尚書大傳』と『史記』「周本紀」

西伯昌（文王）が王業を成就した歩みのうちでも、「虞芮質成」、紂王の股肱にあたる諸国を相手としての一連の征討、姜里での捕囚等について、年次と前後の関係を特定しまとまった記述をするのは、現在確認できるところでは、前漢の伏生『尚書大傳』である。『尚書大傳』は、その本文が失われ、諸書のうちに断片として引用されるに止まるという限界はあるものの、経書に準ずる文献のうちでは、前漢の前中期の時点で、文王の「受命」「称王」がどのように説かれていたかを伝える³⁰。『尚書大傳』にあつては、「虞と芮の争いを解決した」〔斷虞芮之訟〕が受命の画期とされ、以後、文王の崩御に至るまでを七年間とし、その間に諸国の討伐と「姜里でのとらわれ」〔姜里之囚〕とが配される。

文王は、受命の第一年、虞と芮の争いを解決し、第二年、邶国を討伐し、第三年、密須国を討伐し、第四年、犬夷を討伐し、第五年、耆国を討伐し、第六年、崇国を討伐し、第七年、崩じた。『毛詩注疏』卷十六之一「大雅・文王」、孔穎達疏所引『尚書・周傳』、二丁裏／531頁C、「文王受命一年、斷虞芮之訟、二年伐邶³¹、三年伐密須、四年伐犬夷、五年伐耆、六年伐崇、七年而崩。」)

文王は、(受命の) 第一年、虞と芮の争いを解決し、第二年、邶国を討伐し、第三年、密須国を討伐し、第四年、犬夷を討伐し、すると、紂王は文王を囚えた。四友（閔夭、散宜生、泰顛、南宮括。『尚書』君奭にもとづく）が、宝物を献じて、文王は危険を脱し、釈放されると耆国を討伐した。（『春秋左傳注疏』卷四十「襄公三十一年」、孔穎達疏所引『尚書傳』、二十四丁裏／690頁C、「文王一年質虞芮、二年伐邶、三年伐密須、四年伐犬夷、紂乃囚之。四友獻寶、乃得免於虎口、出而伐耆」。*皮錫瑞『尚書大傳疏證』卷三「殷傳・西伯戡耆」、140頁）

文王の事蹟について、この『尚書大傳』と大筋で一致するのは、司馬遷『史記』「周本紀」の記述である。司馬遷は、『尚書大傳』に見える「斷虞芮之訟」「紂乃囚之」の内実を具体化しつつ、文王の興起から崩御に至るまでの経緯を以下のように詳述する。『史記』は、上引の『尚書大傳』と違って、「虞芮質成」が諸国を相手取った征伐に先行する。周文王こと姫昌は、父公季（季歴）の後を承けて、周の君として立ち、「西伯」を号とした。西伯昌は、始祖后稷以来の政道に範をとって仁政を敷き、賢人を礼遇し、伯夷・叔齊ら天下の士が周に身を寄せた。崇侯虎が、殷の紂王に、「諸侯が西伯に心を寄せることは殷に不利益をもたらす」と讒言したことから、紂王は西伯昌を姜里に拘禁する。この危機に際し、西伯昌に身を寄せた人士の一人である閔夭が、紂王に珍奇な財貨を贈って西伯を釈放させた。紂王は釈放に際して、西伯昌に弓矢鉄鉞を

³⁰ 文王の受命と王業にまつわる経緯について、高田眞治『詩經（下）』（集英社・漢詩大系、1968年）「大雅・文王」の解説、楠山春樹「毛詩正義所引の緯書」（安居香山〔編〕『讖緯思想の総合的研究』国書刊行会、1984年）を参照。

³¹ 『禮記』「文王世子」孔穎達疏所引の『書傳』は、「二年伐邶」を「二年伐鬼方」につくる。『禮記注疏』卷二十「文王世子」、三丁表／392頁A。

賜り征伐の権限を授け、西伯昌は、残酷な刑罰を廃止することを要求し受け入れられた。以後、西伯昌は、表立たないように善を行い、諸侯は争いごとの裁定を西伯に求めた。

西伯が表立たないように善を行うと、諸侯はみなやって来て、公平に解決してもらった。この時、虞と芮の人の間に訴訟ごとがあり、解決できず、そこで、周におもむいた。周の境界に入ると、耕す者はみなあぜを譲りあい、人民の風気はみな年長・目上の者に譲るというものであった。虞と芮の人は、西伯にあうまでもなく、ともに恥じ入って語り合った。「われわれが争うことがらは、周の人が恥ずることがらだ。どうしておもむこうか。恥をかくだだけだ」。そこで帰り、互いに譲り合って去った。諸侯はこれを聞いていった、「西伯は天命を受けた君であろう」と。(『史記』卷四「周本紀」、117頁、「西伯陰行善、諸侯皆來決平。於是虞・芮之人有獄不能決、乃如周。入界、耕者皆讓畔、民俗皆讓長。虞・芮之人未見西伯、皆慙、相謂曰「吾所争、周人所恥、何往爲、祇取辱耳」。遂還、俱讓而去。諸侯聞之、曰「西伯蓋受命之君。」)』)

虞と芮の両国は、やはり争いごとの裁定を求めて周を訪れたが、周の人民がよく譲り合う様を目にすると、西伯昌に面会するまでもなく、たがいに譲り合って、争いは解決をみた³²。諸侯は、西伯昌が虞と芮の争いをおさめたことを聞くと、「西伯は受命の君であろう」と考えた。虞と芮の争いを調停した翌年から、西伯昌は、犬戎・密須・耆・邶・崇の順に諸国を討伐し、崇を討った年、すなわち虞と芮の争いを調停した受命年から数えて第六年に都を岐から豊に遷し、その翌年に崩じた。

司馬遷は、以上のような文王の事蹟に続けて、再度、文王の治世をあらためて概括する。この概括部においては、重要な節目として、「受命」とあわせて「稱王」が明記されている。

西伯は国に即いて五十年であった。羑里に囚えられた間に、『易』の八卦を増して、六十四卦としたという。詩人はいう、天命を受けた年に、王と称し、虞と芮の訴訟を解決した、と。その後、十年して崩じ、諡して「文王」と称した。(文王は)法度を改め、正朔を制した。(『史記』卷四「周本紀第四」、119頁、「西伯蓋即位五十年。其囚羑里、蓋益《易》之八卦爲六十四卦。詩人道西伯、蓋受命之年稱王而斷虞芮之訟。後十年而崩、諡爲文王、改法

³² 『詩』大雅・緜の毛傳は、『尚書大傳』と『史記』周本紀の段階よりも、虞と芮を和解させた状況、特に、虞と芮の君を感心させた「周の人々が譲りあう様」をより具体化する。大雅・緜・經「虞芮質厥成、文王蹶厥生」の毛傳、「質」とは、成である。「成」とは、平である。「蹶」は、動なり。虞と芮の君が、田を争い、久しくして解決しなかったため、そこで告げているには、「西伯は、仁人である。出かけていって判定をあおごうではないか」と。周の領域に入ると、耕者は畔を譲り、行く者は道を譲った。その邑に入ると、男女が道を別々にし、年寄りには重いものを持っていない。その朝堂に入ると、士は大夫となるのを譲り合い、大夫が卿となるのを譲り合っていた。虞と芮の君は、感じいて「われら小人は、君子の庭を踏んではならない」と語り合い、そこで、譲り合って、争っていた田を共有の田として退いた。天下はこれを開いて帰服する者、四十余国を数えた。」「質」、成也。成、平也。蹶、動也。虞芮之君、相與争田、久而不平、乃相請曰「西伯、仁人也。盍往質焉」、乃相與朝周。入其竟、則耕者讓畔、行者讓路。入其邑、男女異路、班白不提挈。入其朝、士讓爲大夫、大夫讓爲卿。二國之君、感而相謂曰「我等小人、不可以履君子之庭」乃相讓、以其所争田爲閒田而退、天下聞之而歸者、四十餘國。]

度、制正朔矣。』³³

『詩』大雅の諸篇は、文王が「受命」したことを経文に明示しており、その文脈にあって、文王の功業のうちでも大きな事柄として強調するのは、「文王受命、有此武功」（文王有聲）というように、密や崇の討伐といった「武功」であった。「虞芮質成」については、『詩』大雅・緜に、「虞芮、厥の成を質し、文王、厥その生を蹶す」と見えるが、「虞芮質成」が一体いかなる出来事であったかは経文からはうかがいえず、すくなくとも、文王の事蹟のうち画期を成す一件として扱われてはいない。

文王が天命を受けた契機は、『詩』大雅・文王有聲や皇矣に述べるところに照らすなら、「崇侯虎ら乱徳の君を相手どった征討」（鄭玄のいう「七年五伐」）という武功に求められるかに見えるのだが、しかし、『尚書大傳』と『史記』はといえば、受命の画期を、征討の武功ではなく、あえて、「虞・芮、成（たいらぎ）を質（な）す」という小事件に置く³⁴。『尚書大傳』『史記』が、文王の事績のうち、「受命」「称王」を果たす重大な契機を、諸国を討伐した時点ではなく、文王が虞と芮の紛争をおのずと和解に導いた点に設定することは（「稱王」を特記するのは『史記』のみ）、文王の偉大さが、その徳化のはたらきの大きさに存することを印象づける³⁵。こうしてみると、「虞芮質成」をもって「受命作周」の一大契機とする説は、王者に要する資性を、武力の面³⁶をさし措いて、「天下の人々がおのずと心を寄せる有徳者」という一点へと純化しており、今文経説が、字訓によって「王」を「民がおもむくところ」と定義することに対応している³⁷。

『尚書大傳』『史記』にもとづいて、「文王は受命から七年にして崩じた」とする経説では、

³³ 西伯昌の治世を改めて概括した末尾の段にいう「蓋受命之年稱王而斷虞芮之訟、後十年而崩」について、受命稱王からの年数を「十年」とすると、本文と食い違が生ずる。毛詩文王正義、尚書泰誓・武成の疏が「周本紀」を引いてひとしく「七年」につくことから、「乃後十年而崩」は、「乃後七年而崩」に改めるのが最有力説である。なお、「九年」に改める説もある（張守節『史記正義』）。梁玉繩『史記志疑』卷三、80頁、皮錫瑞『今文尚書考證』卷十「周書一・牧誓第十」、233頁。

³⁴ 『史記』のうちでは、周本紀の他に、婁敬（劉敬）が劉邦に対問した文言のうちに、「及文王爲西伯、斷虞芮之訟、始受命」という語が見える（『史記』卷八十九「劉敬傳」）。この文言が婁敬の発言をそのままに伝えるとすれば、これもまた、『尚書大傳』と並んで、文王が受命した節目を「虞芮の争いを平らげた」一件に求める説が、漢初まで遡り得ることを確かめる材料となる（『尚書大傳』は、伏生一人の手に出るわけではない）。なお、歐陽脩「泰誓論」は、文王の受命改元を否定した際に、「改元すべき契機としては、殷を滅ぼし天下を得たことのほうが、聴訟よりよほど大きいではないか」と論じている。

³⁵ 池田秀三氏は、『尚書大傳』の内容について、「主流をなしているのは、むしろ保守的とも言える伝統的な儒家の理想主義的徳治思想」であると評する。池田氏は具体例を特に示していないが、『大傳』が、『詩』に詳述される諸国の征討ではなく、あえて「虞芮質成」を文王受命の画期に位置づける点は、『孟子』中の文王説話に通ずるところがあり、池田氏のいう「儒家の理想主義的徳治思想」に相当すると考えられる。池田秀三『『尚書大傳』初探』（『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』汲古書院、1996年）53頁。

³⁶ 統治を果たし得る権限の強さ何如という面に重きを置いて、王の要件を挙げれば、「夫擅國之謂王、能利害之謂王、制殺生之威之謂王。」（『史記』卷七十九「范雎傳」）となる。

³⁷ 「王者何也。曰往也。天下往之謂之王」（『韓詩外傳』卷五第三十一章、許維通『集釋』、197頁）、「王者、民之所往、君者不失其羣者也。故能使萬民往之、而得天下之羣者、無敵於天下。」（董仲舒『春秋繁露』滅國上第七、蘇興『春秋繁露義證』卷五、133頁）、「王者、往也、天下所歸往」（『白虎通』號、陳立『白虎通疏證』卷二、45頁）。後述する應劭の「三王」に関する所説の「夫擅國之謂王、能制割之謂王、制殺生之威之謂王、王者、往也、爲天下所歸往也」とは、勢威と有徳という二つの王者像を総合している。

『史記』や書序の紀年、それも、文王から武王へと代替わりしてから後の紀年を、「文王が虞と芮を和解させて、諸国の心服を得た時点において受命が成った」とことと関わらせて解する。具体的には、「九年、武王上祭于畢……十一年十二月戊午、師畢渡盟津」（『史記』「周本紀」）とある場合、いうところの「九年」「十一年」とはいずれも、「武王が即位してからの年数」ではなく、「文王が受命してからの年数」とであるとされる。つまり、文王は受命（あるいはさらに称王）にともなって改元を行い、武王は、文王が新たに元年を設定した年数をそのまま引き継いでいたのだ、と考えるのである。武王の紀年を、文王受命から起算した年数であると見なすのは、「西伯昌（文王）は虞芮質成の時点で受命称王改元した」という説とこのように結びつくため、北宋以後、文王が称王改元したことの事実性を否定する論者たちの一部は（歐陽脩「泰誓論」、『史記』や書序（および晩出『古文尚書』）における武王の紀年の理解をも改め、武王の紀年はあくまで武王の即位から起算した年数として解そうとする³⁸。

以上に見たところでは、『尚書大傳』と『史記』「周本紀」は、「虞と芮の争いを調停した時点で受命が成立した」、「文王の受命から崩御に至るまでが七年である」、「受命の明くる二年から六年に至るまでの間に五カ国を征伐した」という点で一致を見ている。『尚書大傳』と『史記』の相違点は、「紂王が西伯昌を羸里にとらえたのはどの時点か」と「諸国をどの順序で征伐していったか」であり、さらには、「どの時点で称王したか」という肝心の点についても、「相違」とはまた異なる次元での問題がある。以下、『尚書大傳』と『史記』の相違点を確認する³⁹。

| 『尚書大傳』 (詩文王正義・通鑑外紀注所引) | 『史記』周本紀 |
|---------------------------|-----------|
| | 羸里に囚われる・ |
| 受命元年 虞芮の争いを平らぐ | 虞芮の争いを平らぐ |
| 受命二年 于を伐つ | 犬戎を伐つ |
| (文王世子正義所引『書傳』は「鬼方」) | |
| 受命三年 密須を伐つ | 密須を伐つ |
| 受命四年 吠夷を伐つ。羸里に囚われる。 | 耆国を伐つ |
| 受命五年 耆を伐つ | 邗を伐つ |
| 受命六年 崇を伐つ | 崇を伐つ |
| 受命七年 西伯崩ず | 西伯崩ず |

第一に、「羸里の囚」について、『尚書大傳』は、「羸里の囚」を受命から数えて第四年に置き、司馬遷『史記』「周本紀」は、「羸里の囚」を受命元年より前に置く。第二に、諸国を討伐した順序について、『大傳』と『史記』の間で、「吠夷（犬戎）」「耆」「邗（于）」三国の順に出入り

³⁸ 「文王は改元したわけではないが、武王は文王受命年からの年数で紀年している」とする立場も有力であり、「文王は称王改元していない」という説と、「武王の紀年は、武王の即位から年数を起算している」との立場が絶対に結びつくわけではない。

³⁹ 顧頡剛・劉起野『尚書校釋譯論』（中華書局、2005年）第二冊「西伯戡黎」の1061頁を参照。

がある。第三に、肝心の「称王」について、『史記』は、「受命」と同一の時点のこととして明記し、一方、『尚書大傳』は、「称王」がどの時点かを特に示していない。『毛詩』大雅・文王と『禮記』文王世子篇の孔穎達疏が敷衍するところに従えば、『尚書大傳』は、鄭玄説（後述）と同様に「第五年に捕囚を解かれ、同年中に耆を伐ち、六年に崇を伐ち王を称した」と一応は解し得るが、あくまで推測の域を出ず、『大傳』自体の説とは認めがたい⁴⁰。『尚書大傳』が、「称王」を特に記していないことは、同書が撰述された当時であって、「受命」とは別に、「称王」を特定することの必要性が意識されていなかったことを示唆する。

上記三点の相違をひとまず措くならば、「虞と芮の争いをおさめたことを契機に文王の受命が成り、以後、諸国の討伐を行った。西伯昌はその生前に王として天下に臨み、受命から七年して崩じた」というのが、伏生『尚書大傳』と司馬遷『史記』「周本紀」に共有された大枠であり、後世に至るまで、文王の受命称王を想定する場合のもっとも標準的な説として受け継がれる。この大枠を、本稿では、「今文標準説」と呼ぶ。なお、この今文標準説が、実質、「漢代の標準説」であって、これと別にまとまった「古文標準説」があるわけではない。この今文標準説には、春秋公羊学とこれと親和する讖緯説によって、符瑞や改制といった中身が補充され、いわゆる「受命改制」説の形を整えるが、この点については後述する。

（2）年数・紀年の問題——今文標準説／古文説／晚出『古文尚書』説

文王の受命から崩御までの年数について、西漢後期の時点で、『尚書大傳』『史記』の今文標準説とは異なる説が存在し、晚出『古文尚書』の内容に影響を与えている。文王の受命から崩御に至るまでの年数を、『尚書大傳』『史記』が「七年」とするのに対し、『漢書』『律曆志』所収の劉歆『三統曆』は、「九年」としており、この差異は、当然に、武王による克殷の年数に影響する。『史記』「周本紀」と『三統曆』はひとしく、武王が文王の喪を終えた後、紂王を相手どっての討伐が、「孟津における兵威の誇示〔觀兵〕」と、その二年後における「孟津を渡っての進軍、牧野での会戦」との二段階にわたると過程として記述する。『三統曆』は、文王の崩御を、受命から第九年目に置いたことにともない、二度の征討はそれぞれ、受命第十一年、第十三年に置かれる。ただし、『漢書』律曆志に引かれるところの『書序』には「惟十有一年、武王

⁴⁰ 『禮記』「文王世子」孔穎達疏所引の「殷傳」を、『尚書大傳』の佚文として輯めるにあたり、四庫本・陳壽祺本（『四部叢刊』所収）・皮錫瑞『疏證』本はいずれも、「《殷傳》云」に続く、「五年之初得散宜生等獻寶而釋文王、文王出、則剋黎、六年伐崇、則稱王」をすべて『大傳』本文と見なして輯佚の対象としている。『禮記注疏』卷二十「文王世子」孔穎達疏、三丁表／392頁A。文王世子孔穎達疏の行文を見ると、同じく「書傳」の「文王受命一年、質虞芮之訟、二年伐鬼方、三年伐密須、四年伐犬夷、五年伐耆、六年伐崇、七年而崩」という佚文や、状況証拠にもとづいて、『尚書大傳』が称王をどの時点に置いているかを推定しているのであり、「殷傳」の本文にもともと、「六年伐崇、則稱王」という明文があったのでは、筋が通らない。『禮記正義』整理本（龔抗雲整理。北京大学出版社、2000年）は、「《殷傳》云」の範囲を、「五年之初得散宜生等獻寶而釋文王」に限り、これに続く「文王出、則剋黎、六年伐崇、則稱王」は孔穎達疏の地の文として標点している（728頁）。本稿も、『禮記正義』整理本に同じく「殷傳」の本文は、「五年之初得散宜生等獻寶而釋文王」のみと判断する。このように判断する場合には、『尚書大傳』に「受命六年稱王」の明文は無いことになる。皮錫瑞が、「《詩》《書》皆言文王受命、《伏傳》言受命六年稱王」（『經學通論』「書經通論」第二十三條「論宋儒體會語氣勝於前人而變亂事實不可為訓」）、「錫瑞謹按、……《大傳》以為六年伐崇乃稱王、《史記》以為受命之年稱王」（『今文尚書考證』卷八・商書四・西伯戡黎第八、223頁）とするのは、いずれも、上記のように輯佚範囲に疑問が存する『尚書大傳』に依拠してのことであり、注意を要する。皮錫瑞『尚書大傳疏證』卷三「殷傳」、141頁。

伐殷」と見えており、『三統曆』が採る「文王受命九年而崩」という立場では、この『書序』の記述を、克殷を果たした第二回の出征ではなく、「觀兵」にとどまった第一回での出征に当てなければならず、この点は不自然さを認めない⁴¹。「文王受命而九年崩」と「書序」との間のこうした齟齬については、晚出『古文尚書』の孔安國傳が彌縫につとめる。

「受命九年而崩」説は、漢代に伝存した『古文尚書』にもとづく見なされたことと（劉歆がそう明言しているわけではない）、『逸周書』「文傳」や『竹書紀年』の紀年と一致することから、今文標準説にいう「受命七年而崩」と並んで有力説と目される⁴²。そして、東晉において世に出た『古文尚書』とこれに付された「書序」「孔安國傳」は、「文王受命九年而崩」と整合するように作られている。具体的には、晚出『古文尚書』の「泰誓」経文が、「惟十有三年春、大會于孟津」とつくり、克殷を「十三年」に設定しているのが、「受命九年而崩」説に準拠して擬作されたとおぼしき箇所である。清代に至って晚出『古文尚書』が後世の偽撰であると認定されるより以前は、この晚出『古文尚書』と一致することが、「受命九年而崩」説が、今文標準説の「受命七年而崩」よりも有力視される要因となっていた。ただし、晚出『古文尚書』が、「受命九年而崩」説と整合するように撰述されているとはいっても、劉歆『三統曆』に引かれていた「書序」と自然に折り合いをつけるのは容易ではない。

『三統曆』所引の「書序」は、「惟十有一年、武王伐殷、〔作〕太誓」とあり、すでに見たように、これは、二段階にわたったとされる討伐の第一段階に引き当てられる。「伐殷」が遂行されたのは第二段階（十有三年）のはずだが、書序が「惟十有一年」という以上は、これは第一段階に当てざるをえない。晚出『古文尚書』に付された「書序」は、「律曆志」所引の「書序」の「惟十有一年、武王伐殷」にさらに「一月戊午師渡孟津」八字を付加しており、晚出孔安國傳はこの「書序」を前後に分割して、「惟十有一年、武王伐殷」は第一段階の征討に、「一月戊午、師渡孟津」は、二年後の十三年における第二段階の征討をそれぞれ指すと解する。「文王は受命九年で崩じ、その喪があけた文王受命十一年に武王が出征し諸侯を会して孟津で觀兵し、文王受命十三年正月に渡河して紂を討った」のだ、と。「惟十有一年、武王伐殷。一月戊午、師渡孟津」十七字を、十一年と十三年の二つに分割するという強引な解釈は、泰誓経文にいう「十三年に克殷が成った」ことと、書序の「惟十有一年、武王伐殷」との齟齬を説得的に彌縫できたとは言いがたいであろう。宋代に至ると、張載・程頤・胡宏らが、「武王が威嚇や様子見を目的として一時的に不逞の軍を起すことがあろうか」という懷疑から発して、「武王が二段階にわたって征討した」ことの事実性を否定する説を提出しており、その際には、泰誓本文の「十三年」と書序の「十有一年」との二年間のずれが、「二段階の征討」の事実性を否定する上での補強材料となる⁴³。

⁴¹ 班固『漢書』卷二十一「律曆志第一下」、1015頁、「《三統》……文王受命九年而崩、再期、在大祥而伐紂、故《書序》曰「惟十有一年、武王伐紂、作《太誓》」。八百諸侯會。還歸二年、乃遂伐紂克殷、以箕子歸、十三年也。」

⁴² 東漢から三國期にかけての時期、古文に通じた学者たち（賈逵・馬融・王肅・韋昭・皇甫謐）は、いずれもこの劉歆説に従ったという。『毛詩注疏』卷十六之一「大雅・文王之什・文王」、一丁裏／531頁B、〈孔穎達疏〉「劉歆作《三統曆》、考上世帝王、以爲文王受命九年而崩。班固作《漢書・律曆志》載其説。於是賈逵・馬融・王肅・韋昭・皇甫謐皆悉同之、則毛意或當然。」

⁴³ 『程氏遺書』卷十九「伊川先生語」、第21条、250頁。「これはひとえに、太誓一篇の序に、「十一年」

(3) 「文王の受命・稱王」をめぐる鄭玄説

両漢の経学を集成する位置にある鄭玄について、文王の受命稱王をめぐるその所説を整理する。鄭玄は、『詩』『書』『禮』と緯書への注釈を通じて周初の政治的事件に独自の再構成をはかっていることが知られる。周公旦の摂政について、鄭玄による再構成は独自色が濃い、一方、文王の受命稱王については、鄭玄は、基本的には、『尚書大傳』『史記』の今文説に準拠しており、際立った独自性は見られない⁴⁴。

鄭玄は、『詩』大雅・文王の序に、「文王が受命して天下に王として臨んだ」と注し⁴⁵、それ以外の諸篇にも、「文王が天命に応じて靈台を造営した」⁴⁶、「文王が燔柴して皇天上帝と三辰を祭った」⁴⁷との趣旨で注する。『易』臨卦に注して、「周改殷正之數」とするの、後世の論者は、鄭玄が「文王が殷にかわって天下に王として臨んだ」と考えていたことを示す証拠の一と目する⁴⁸。

經注の断片からうかがえるところでは、鄭玄においても、「受命改制」を趣旨とした今文説（『尚書大傳』および『春秋繁露』『白虎通』）と同様に、「文王は天下に王として臨んだ」ことを前提としている。鄭玄は、經文に見える「文王」号に即して、「文王は、諸侯の地位であるにもかかわらずいち早く“王”を称していた」という点に一応は注意を向けているが、その場合でも、「受命」より後であれば、「稱王」することが原則に反するとは考えておらず⁴⁹、受命よ

とあり、あとで經文に「惟れ十三年」とあることから、先儒は誤解して、あげくに、「觀兵」（兵を示す）の説をつくったのである。先王にあっては、觀兵などということはない。篇序の「十有一年」にいう「一」字が間違っているか、さもなければ、後の經文「十有三年」の「三」字が誤りである。〔只是《太誓》一篇前序云「十有一年」、後面正經便說「惟十有三年」、先儒誤妄、遂轉爲觀兵之說。先王無觀兵之事、不是前序一字錯却、便是後面正經三字錯却〕。解釈史の実際としては、晩出泰誓や書序を前提にしていなない今文の標準説でも「二段階の征討」（受命第九年と第十一年）を想定しており、程頤が推測するように、書序の「十一年」と經の「十三年」との折り合いをつけるために、二段階の征討という説が案出されたわけではない。⁴⁴ 鄭玄が「文王は受命すると正朔を改め王號を天下に布いた」と考えることについて、『尚書注疏』卷十一「泰誓上」孔穎達疏、張守節『史記正義』は、『易緯』に「文王受命、改正朔、布王號於天下」とあるのにもとづくとする。「文王受命、改正朔、布王號於天下」という比較的素朴な受命改制説は、『尚書大傳』『史記』にすでに説かれており、改制説を『易緯』に由来」と狭く特定できるわけではない。

⁴⁵ 『毛詩』大雅・文王之什・文王、〈詩序〉文王受命作周也。〈鄭玄箋〉「受命」、受天命而王天下、制立周邦。〈經〉文王在上、於昭于天。〈鄭玄箋〉文王初爲西伯、有功於民、其德著見於天、故天命之以爲王、使君天下也。

⁴⁶ 『毛詩』大雅・文王之什・靈臺、〈序〉靈臺、民始附也。文王受命、而民樂其有靈德……。〈鄭玄箋〉……天子有靈臺者、所以觀祿象、察氣之妖祥也。文王受命、而作邑于豐、立靈臺。……〈經〉經始靈臺、經之營之。……〈鄭玄箋〉文王應天命、度始靈臺之基趾、營表其位。

⁴⁷ 『毛詩』大雅・文王之什・棫樸、〈經〉芼芼棫樸、薪之標之。〈鄭玄箋〉……至祭皇天上帝及三辰、則聚積以燎之。〈經〉濟濟辟王、左右趣之。〈鄭玄箋〉辟、君也。君王、謂文王也。文王臨祭祀、其容濟濟然敬。

⁴⁸ 『周易』臨卦・卦辭「至于八月有凶」、李鼎祚『周易集解』所収鄭玄注、李道平『纂疏』223頁、「……當文王之時、紂爲无道、故于卦爲殷家著興衰之戒、以見周改殷正之數云」。荊光典『金粟齋遺集』卷三「文王受命改元稱王辨證」、十六葉表/224頁。

⁴⁹ 鄭玄は、『禮記』「大傳」の「牧之野、武王之大事也。既事而退……追王大王亶父・王季歷・文王昌……」に注して、「文王稱王早矣、於殷猶爲諸侯、於是著焉」としており、「西伯昌は、(亶父・季歷とは異なつて)早くに王を称していた」と考えており、また、『禮記』文王世子の發(武王)から文王への呼びかけに、「君王」と見えていることについては、「受命の後である」と注している。『禮記』「大傳」と『毛詩』「文王」の孔穎達疏が敷衍するところでは、文王が王を称したのは、晩年近くという点では「早く」ないのだが、殷紂がなお存しており、本来であればまだ王を称すべからざるがゆえに、鄭玄は、特に、文王が生前に称王したことを「早く」と表現しているという（『禮記注疏』卷三十四「大傳」、孔穎達疏、三丁表/617頁A、「文王稱王早矣者、土無二王、殷紂尚存即爲早」。『毛詩注疏』卷十六之一、五丁裏/533

り後について「文王が王を称した」ことの是非や、それを梃子に事実性を問題化するというのは、鄭玄の意想の外である。

文王が受命した年については、西漢に提出された説のうちでも、「崩年の七年前」(『尚書大傳』『史記])と「崩年の九年前」(劉歆「三統曆」、『逸周書])という相違があったが、鄭玄は、「文王受命、七年五伐也」(大雅・維清「維清緝熙、文王之典」鄭箋)と述べることから見るに、『尚書大傳』『史記]の「受命して七年にして崩ず」説に準拠していると考えられる。「美里の囚は、受命の前か、受命第四年か」については、鄭玄は、『史記]ではなく、『尚書大傳]に従い、「受命第四年」に想定している⁵⁰。

鄭玄説が、今文標準説、特に、『尚書大傳]に同じく、「西伯昌(文王)が崩御の七年前に受命し、受命から四年目に美里にとらわれた」という内容であるとして、「称王」がどの時点であるかは、経書の注釈からは特定できない。『易緯乾鑿度]「改正朔、布王號於天下」に、「受命後五年乃爲改」との鄭玄注が付けられおり、孔穎達『毛詩正義』『禮記正義]は、この注を根拠の一として、鄭玄説は、『尚書大傳]に同じく「受命第六年称王」であると推測する⁵¹。

「西伯(文王)が王を称した」年次をどこに置いているかについて、『尚書大傳]と鄭玄の説はいずれも、「孔穎達『正義]が敷衍するところでは云云」という隔靴搔痒の言い方にとどまらざるをえない。これは、『尚書大傳]本文や鄭玄の経伝に対する注が失して断片化したために、彼らの「称王」にまつわる見解が不分明になったからではないだろう。そもそも、漢人の経説において、「西伯昌はその生前に王を自ら称したか」「自称したならばそれは受命から第何年のことか」とは、確定すべき事柄であるとは意識されてはいない。漢人が関心を寄せたのは、「文王が受命の君にして、天下に王として臨んだ」とことを自明の前提にして、その受命が、いかなる神異の形をとって具体的に表示され、その神異がどの理論(三正説、五行説)と整合する

頁B、「《禮記・大傳》注云「文王稱王早矣」者、以殷紂尚存、雖於年爲晩而時未可稱、故爲早也)。孔穎達疏が鄭玄注をこのように敷衍するのは、おそらくは、「天に二日無し、地に二君無し」という立場からの「不稱王」説(孔穎達『尚書正義]、張守節『史記正義])を意識してのことであって、鄭玄本人が、「殷紂が存しているのに、王を称してしまうから、「早」なのだ」と考えていたかは疑わしい。

⁵⁰ 『尚書注疏]卷十「西伯戡黎」、十一丁裏/144頁B、〈孔穎達疏)「鄭玄云「紂聞文王斷虞芮之訟、又三伐皆勝、而始畏惡之」、所言據《書傳》爲説、伏生《書傳》云「文王受命一年、斷虞芮之質、二年伐邗、三年伐密須、四年伐犬夷、五年伐耆、六年伐崇、七年而崩」、耆即黎也。乘黎之前始言惡周、故鄭以伐邗・伐密須・伐犬夷三伐皆勝、始畏惡之」。『春秋左傳注疏]卷四十「襄公三十一年」、二十四丁表/690頁C、〈孔穎達疏)「鄭玄《尚書注》據《書傳》爲説云「紂聞文王斷虞芮之訟、後又三伐皆勝、始畏而惡之、拘於美里。紂得散宜生等獻寶而釋文王。文王釋而伐黎、以爲四年囚之、五年釋之。」

⁵¹ 実際には、『尚書大傳]の本文に、「受命六年稱王」が示されているわけではない(本稿注40)。孔穎達『毛詩正義](大雅・文王)、『禮記正義](文王世子)は、『易緯乾鑿度]注などを材料に用いて、『尚書大傳]と鄭玄は、いずれも「文王は受命六年で称王した」と解する立場をとっていると推定し、かつ、それが史実としても正しいことを論証する。『毛詩注疏]卷十六之一、大雅・文王、四丁裏/532頁D、《文王世子》稱武王謂文王曰「西方有九國焉、君王其終撫諸」、文王生稱王也。其稱王也、必在受命之後。《元命苞》云「西伯既得丹書、於是稱王、改正朔、誅崇侯虎」、稱王之文在誅崇之上。《是類謀》「稱王制命、示王意」、《乾鑿度》云「改正朔、布王號於天下」、二文皆承伐崇、作靈臺之下。伐崇在六年、則亦六年始稱王也。……天無二日、土無二王、……故《乾鑿度》「布王號」之下注云「受命後五年乃爲政」、此是鄭意以爲六年始王也。但文王自於國內建元久矣、無故更復改元、是有稱王之意、雖則未布行之、亦是稱王之迹」。なお、経文と鄭箋のいずれにも関わりなく、「文王の称王がどの時点であったか」とは経文と鄭箋のいずれの理解とも関わりなく、にもかかわらず、あえて、文王当時の情勢に照らしてその年次を推定しようとするのは、『毛詩正義]の雑然とした性格があらわれている。「称王」の年次の特定を試みた孔穎達疏のこの議論は、歐陽脩によって「不稱王」説に転用されているとおぼしい。

のか、そして、王者として施行した制度の内実はいかようであったか、といった事柄である。鄭玄にとっても、「西伯昌が自ら王を称した」とはその道義性・事実性いずれの面でも疑いをさしはさむ余地の無い事柄であり（後世の論者は、道義に欠くことを根拠に、その事実であることを疑う）、受命の年や諸国の征伐を終えた年とは別に、「称王の年」を特記するのを感じなかったのではないか。これが、孔穎達『五經正義』の段階となる、「生前に王を自称したか否か」が西伯昌（文王）の道義面での完全さを左右する問題であると意識されており、鄭玄説に沿って「文王称王」の立場をとる『毛詩正義』でさえも、「西伯昌の称王が受命から第何年であったか」を、当該部の『毛詩』の経文や鄭箋の趣旨にかかわりなく、殷末の情勢に照らして推定しようとしている。

第1章 第2節 両漢における受命改制説と文王像

——「天下に王たる者の制度」と「受命の表徴」による象徴面からの権威づけ

王者は、新たに天下に臨むにあたって、「受命」を可視化すべく、「改元」をはじめとした諸々の「改制」を行う。本稿は特に、「称王」一事に代表させて、「文王稱王」問題と称しているが、歴代、「文王がみずから王を称したか否か」問題とは、崩光典「文王受命改元稱王辨證」（『金粟齋遺集』巻三）のように、「受命」と「改元を含めた一連の改制」と一括して扱われる。

「受命」は専らに「他者からの認定」に左右される事柄であるのに対し⁵²、「王を称し、元号・国号・服色等の制度を新たに定める」とは、「自身を王として認定する」事柄である。解釈史の展開を先取りすると、唐宋以後は、「文王は、殷の紂王との君臣の分を犯すような真似をするのではなく、自ら王を称し新王朝の制度を定めることはしなかった」とする説が優勢を占める。では、漢代の時点では、文王の「称王」と「改制」はどのように考えられていたかといえば、およそ、「称王」「改制」が文王にとって道義上の瑕疵にあたるという発想は見当たらず、文王が称王することの是非や事実性何如がことさらに論じられることはない⁵³。これは、漢代にあって、周文王の事蹟が、経書解釈上の焦点とならなかったことを意味せず、ただし、漢代経学の関心は、文王による改制とその前提である受命の具体的内実に向けられている。こうした関心のあり方は、同時代における王（天子・皇帝）の権威づけという課題と関わるであろう。

「王者は王朝が興すと、新たに天命を受けたことを示すべく、正朔と服色を中心に制度を改める」とする「受命改制」説は、戦国期の五徳終始説に起源し、秦において実行に移され、漢

⁵² 「受命」は、「文王が受ける」のであるにしても、その成立は、天とその意思を体現する人民が、文王を「王」として認定するか否かによって左右されるのであり、文王自身の判断には左右されない。よって、「文王が受命した」ことは、文王みずからが王をもって任じたことを意味せず、文王が諸侯の立場をわきまえて紂王に心から臣事したことと、その文王に天命が降ることとは、別段、齟齬するところはなく、「受命」は文王にとって道義上の瑕疵となる余地はない。宋代以降における「文王受命」説への批判とは、受命を神異によって具体化する説に向けられており、「文王の受命」自体を否定してはいない。

⁵³ 『春秋繁露』と『白虎通』が準拠する『春秋公羊傳』は、周知のように、「春王正月」の「王」とは「文王」を指す、と解する（隠公元年）。同条の何休『解詁』は、『春秋』経が「文王」と明示することなく「王」と書すことについて、「諡で言わないのは、生時にのっつて、死後にはのっつらないからだ」〔不言諡者、法其生、不法其死〕と解する。つまり、何休は、諡号である「文」が西伯昌の死後の追称であるのに対して、「王」号は、生前の称であると想定していることになる。

に引き継がれる⁵⁴。漢の今文公羊学はこの受命改制説に、さらに肉付けして、「受命者は、天下に向けて“王”として臨むと、新たな国都の郊外を儀場として天を祭り、新王朝の名称を定め、王朝の興始にともなう一連の改制として、正朔を改め、服色を変更し、礼楽を制する」⁵⁵と説く。また、『禮記』大傳篇は、聖人が南面して天下を治めるにあたって新たに定める制度を、「度量・文章・正朔・服色・徽號・器械・衣服」と列挙し、こうした可変の制度典章を、恒久に守られるべき倫理秩序に対比しており、これもまた、今文公羊学の改制説を敷衍したのであろう⁵⁶。

周文王は、この受命改制説において、「王者の改制」の実例に当てられる。『史記』周本紀の段階では、文王による改制の内訳は、「改法度、改正朔」とされるにとどまっていたが、『春秋繁露』三代改制質文篇に至ると、文王が改めた制度は、国号・服色から国都・宰相・礼楽に及ぶまで内容を整えている⁵⁷。

周文王が、則るべき先例と目される「王者の制」としては、いま一つ、「郊にて行う天の祭り」が挙げられる。『春秋繁露』郊祭篇と四祭篇は、『詩』大雅・棫樸を敷衍して、文王が受命の後、崇国を討伐するに先立って郊の祀りを行ったとする。

文王は天命を受けて、天下に王となると、まず郊祀を行い、その上で王としての事を行い、軍を興して崇を討伐した。その『詩』にいう、「むらがって茂る棫の木は、薪とし、積み上げる。威儀盛んなる君王は、左右の者が奔走してことにあたる。威儀盛んなる君王は、玉で飾った酒器を奉ずる。玉で飾った酒器を立派に奉じて、卿士はそのつとめにかなう」と。これは郊祀についての辞である。その下にいう、「勢いよくすすむ涇水の舟は、衆人が掉さして進める。周王はここに進み、六軍はともに進む」と（以上すべて大雅・棫樸）。これは討伐についての辞である。その下にいう、「文王は天命を受けて、この武功を挙げた。崇を討伐すると、都邑を豊に築いた」（大雅・文王有聲）。この辞を用いるのは、文王が受命してから郊祭し、郊祭してから討伐をしたことを示している。崇を討伐した後、民はどこを中央としようか（豊を中央としたのだ）。（董仲舒『春秋繁露』郊祭第六十七、蘇興『春秋繁露義證』卷十五、405頁、「文王受天命而王天下、先郊乃敢行事、而興師伐崇。其《詩》

⁵⁴ 蕪内清『中国の天文暦法』（平凡社、1969年）「漢代の改暦とその思想的背景」、23頁。

⁵⁵ 司馬遷『史記』卷二十六「曆書第四」、1256頁、「王者易姓受命、必慎始初、改正朔、易服色、推本天元、順承厥意」、董仲舒『春秋繁露』「四祭第六十八」、蘇興『春秋義證』卷十五、408頁、「已受命而王、必先祭天、乃行王事、文王之伐崇是也。……文王受命則郊、郊乃伐崇」、『春秋繁露』「三代改制質文第二十三」、蘇興『春秋繁露義證』卷七、185頁、「王者必受命而後王。王者必改正朔、易服色、制禮樂、一統於天下、所以明易姓、非繼人、通以己受之於天也。」

⁵⁶ 『禮記』大傳篇、「聖人が南面して天下を治めるにあたって、まず行うことが五つある。これには民はかかわらない。……度量衡を立て、礼法を成し、正朔を改め、服色を変更し、旌旗を殊にし、礼楽の道具や兵器を異にし、吉礼・凶礼の衣服を区別する。これらは人民とともに変革することができる事柄である。変革することができない事柄もある。親に親しみ、尊を尊とし、長を長とし、男女の間に区別がある、と。これらが民とともに変革することができない事柄である」〔聖人南面而聽天下、所且先者五、民不與焉。……立權度量、考文章、改正朔、易服色、殊徽號、異器械、別衣服、此其所得與民變革者也。其不可得變革者則有矣。親親也、尊尊也、長長也、男女有別、此其不可得與民變革者也。〕

⁵⁷ 『春秋繁露』「三代改制質文二十三」、蘇興『春秋繁露義證』、187頁、「文王受命而王、應天變殷作周號、時正赤統……作官邑於豊、名相官曰宰、作《武》樂、制文禮以奉天。」

曰「芄芄棫樸、薪之樵之。濟濟辟王、左右趣之。濟濟辟王、左右奉璋。奉璋峩峩、髦士攸宜」、此郊辭也。其下曰「淠彼涇舟、烝徒楫之。周王于邁、六師及之」。此伐辭也。其下曰「文王受命、有此武功、既伐于崇、作邑于豐」、以此辭者、見文王受命則郊、郊乃伐崇。伐崇之時、民何處央乎。）」

『白虎通』三軍は、「質」と「文」のそれぞれを原理とする王朝が、征伐と改制（正朔・国号・都邑）との先後を異にすることを説き、「質」の王朝については、殷の湯王を、「文」の王朝については、文王を例にとる。

王者は天命を受けると、質家にあつては征伐を先とし、文家は改正朔を先とするのは、なぜか。……文家については、天命がすでに成り、王者となつて、その上で王者を討伐することができる、ということである。……『詩』に曰く「この文王に命じて、周に京師にあらしめる」（大雅・大明）と。これは、文王が征伐を果たし、そこで王朝の号を改めて周とし、邑を京に改めたことをいう。天は忠臣孝子にくみする、との意を明らかにしている。……『白虎通』三軍、陳立『白虎通疏證』卷五「三軍・商周改正誅伐先後之義」、204頁、「王者受命、質家先伐、文家先改正朔何。……文家言天命已成、爲王者乃得誅伐王者耳。故先改正朔也。……「命此文王、于周于京」。此言文王誅伐、故改號爲周、易邑爲京也。明天著忠臣孝子之義也。）」

「文王による郊の実施」は、『春秋繁露』『白虎通』のように理論的に整備された形ではないが、前漢後期の皇帝礼制をめぐる調停での議論のうちにも見える。前漢成帝朝の初め、儒家礼説にもとづいた郊祀の実施が提言されたおりに、丞相匡衡と御史大夫張譚は、「天の祭り」を、国都を儀場として行うことが「天を承け民を子とする」の趣旨に合することを説く。匡衡・張譚が、「王者が定めた国都において実施する郊祀」の先例として挙げるのは、文王が豊、武王が鎬、成王が雒邑においてそれぞれ実施した郊祀であった。

（匡衡の上奏）天を南郊で祭るのは、陽に就くという意味であり、地を北郊で瘞埋の方式で祭るのは、陰に就くという意味です。天は、天子に対して、その都とした場所に即してそれぞれ祭り受けられます。……昔、周の文王と武王は豊と鎬で郊の祭りを行われ、成王は雒邑で祭られました。このことから考えれば、天は王者の位置する地において祭りを受けられることがわかります。（班固『漢書』卷二十五下「郊祀志第五下」、1253—1254頁、「祭天於南郊、就陽之義也、瘞地於北郊、即陰之象也。天之於天子也、因其所都而各饗焉。……昔者、周文武郊於豐鄗、成王郊於雒邑。由此觀之、天隨王者所居而饗之、可見也。……」）

匡衡と張譚がこれにひき続いて上呈した奏議にも、「乃眷西顧、此維予宅」（大雅・皇矣）とは、天が文王の都を居所としたことをいう」と説かれており、ここでもまた、「国都において天

子の資格をもって郊祀を行う」ことについて、文王が法るべき先例として挙げられる。

この他には、今文・古文いずれの経説であるかを問わず、文王が設けた靈台と辟雍は、文王が王者の資格をもって造営した施設と目されている⁵⁸。「豊邑における郊祀」にせよ、「靈台・辟雍の造営」にせよ、文王が「王者の制」を行ったことは、漢代にあつては何ら異とされることはなかった。

漢代に主流の位置を占めた今文公羊学は、周文王を「改制の王者」の典型に位置づけて、改制の内実を、『詩』大雅の靈臺・棫樸に見える文王の事蹟を材料として具体化した。今文公羊学が、文王を典型に位置づけるのは、「改制」だけではなく、その前提である「受命」についても同様である。今文公羊学は、緯書の記述を用いて、「受命」を、符瑞に類する神異として実体化しており、文王に即していえば、「赤雀」の伝承がその受命の表徴として知られる⁵⁹。

「文王の興起に際して、赤色の鳥が丹書・珪・穀種をくわえて飛来した」との説は、戦国から西漢中期に至る時期の文献にすでに見える⁶⁰。「文王の興起に際してもたらされた赤色の瑞祥」は緯書においては、一様に「赤雀」とされる⁶¹。さらに、『是類謀』『元命苞』といった緯書となると受命改制説が反映されており、「赤雀が丹書をくわえて飛来した」に類する神異を記すだけでなく、当該の神異を契機として、文王は「称王制命」や「称王、改正朔、誅崇侯虎」に踏み切ったとされる。

文王が興隆して諸侯の長となるに及んで、崇侯虎を討伐し、靈台を築き、赤雀を通じて丹書を受け取り、王を称して命令を出し、王たる意を示した。(『毛詩注疏』卷十六之一「大雅・文王」、孔穎達疏所引『是類謀』、二丁表／531頁C、「文王比隆興、始覇、伐崇、作靈臺、受赤雀丹書、稱王制命、示王意。」)

西伯は丹書を受けると、その時点で王を称し、正朔を改め、崇侯虎を討伐した。(『毛詩注疏』卷十六之一「大雅・文王」、孔穎達疏所引『元命苞』、四丁裏／532頁D、「西伯既得丹

⁵⁸ 文王が靈台・靈沼・辟雍を設けたことは、大雅・靈臺詩およびこれを引く『孟子』梁惠王章句上に見え(辟雍は『孟子』に見えない)、『白虎通』辟雍で、天子の制としての意義が説明される。許慎『五經異義』に引く公羊説・韓詩説・左氏説・毛詩説は、靈台・辟雍が、天子の制であることを前提にして、明堂と辟雍の規格と機能(左氏説では、靈台と辟雍は同制異称)、それに天子と諸侯の間の等殺、名称の意味を論ずる。『毛詩正義』卷十六之五、大雅・文王之什・靈臺疏所引許慎『五經異義』、二丁表／578頁C。いずれの説にとっても、文王が布いた「王者の制」の内訳が関心事であり、文王が「王者として振る舞う」ことの是非を問うという考えは見当たらない。

⁵⁹ 文王・武王の受命を示す符瑞の伝承については、保科季子「受命の書—漢受命伝説の形成」(『史林』88、2005年)を参照。

⁶⁰ 『墨子』「非攻下」、孫詒讓『墨子問詁』150頁、「赤鳥銜珪、降周之岐社、曰「天命周文王、伐殷有國」、『呂氏春秋』「有始覽・應同」、許維通『呂氏春秋集釋』284頁、「及湯之時、天先見金刃生於水。湯曰「金氣勝」。金氣勝、故其色尚白、其事則金。及文王之時、天先見火、赤鳥銜丹書集於周社。文王曰「火氣勝」。火氣勝、故其色尚赤、其事則火。』『史記』周本紀では、赤鳥の祥は、武王の時に、白魚と対をなしてあらわれたとされる。『史記』卷四「周本紀第四」、120頁、「武王渡河、中流、白魚躍入王舟中、武王俯取以祭。既渡、有火自分上復于下、至于王屋、流爲鳥、其色赤、其聲魄云。」

⁶¹ 『太平御覽』卷二十四「時序部九・秋上」所収『尚書中候』、四丁裏／243頁D、「周文王爲西伯、季秋之月甲子、赤雀銜丹書、入豐鄗、止于昌戸、乃拜稽首受取、曰「姬昌蒼帝子、亡殷者紂也」。同一の佚文について、篇名を、『毛詩』大雅・文王疏所引は「中候我應」に、『春秋公羊傳』隱公元年疏は、「我應瑞」にそれぞれつくる。皮錫瑞『尚書中候疏證』「我應」、642頁。

書、於是稱王、改正朔、誅崇侯虎。）」

以上、漢代の今文公羊学とこれと結びついた緯書にあって、文王は、「受命改制の王者」の典型としてその像が描かれており、「文王がみずから王と任じて新王朝の制を新たに定めた」ことは当然の前提として織り込まれている。受命改制説が、文王について、「受命」とこれを契機とした「改制」の内実を関心の焦点とすることは、下って、宋代における文王への関心が、その至徳の人格や、紂への服事の心情がどのようであったかに向かうことと対照をなす。儒家教説のうちで、周文王という人物が占める位置の重要度を考えれば、彼への関心のあり方の変化とは、君主（王・天子・皇帝）一般についての権威づけの方向性の変化を反映していることは想像に難くない。

漢代の受命改制説は、王者の正当性を、天命の授受、それも何らかの神異として実体化されたそれと、一揃いの典章制度の施行に求めた。さしあたり、これを、「象徴面ないし形式面からの権威づけ」への傾斜として概括する。ここで、「象徴面ないし形式面」というのは、王者の正当性の源泉のうち、「人民の安寧」を確保しうる政治的能力と道徳的資質という面を、「実質面の条件による権威づけ」とするのに対置してのことである⁶²。「実質面の条件」を、文王に即して言えば、崇や黎の討伐を成し遂げた経綸と、虞と芮を和解に至らしめた徳化の能力である。

先秦以来、儒家思想にあっては、「人民を教え養い、その安寧を確保する」という目的から、王者（君主）の必要性と、その必要性にこたえるための資質がいかなるものかは手厚く説明がなされてきた。その半面、「君主がなぜ尊いのか」の説明は不足気味であり（手厚いのは「君臣上下の関係」の尊嚴の説明であって、「君主を尊ぶべき」理由の説明ではない）、むしろ、「人民の安寧の確保」という「君主を必要とする理由」に照らして、君主を武力によって更迭することさえも正当化された。儒家思想のうちにあつて、君主（王・皇帝・天子）が、血統や超越的能力にもとづく聖性の面からの権威づけを欠落させてきたという理論情況のもと、「受命改制」説は、君主の正当性を象徴面から補い、天に由来する聖性とその典章制度による現前という装いを君主に施した。「受命改制説が、天と関係づけることによって皇帝に権威を付与する役割を果たした」とは、今更論ずるまでもなくすでに常識として定着した知見であるが⁶³、「受命と改制」からなる象徴面からの正当性の説明づけが、実質面からの正当性の説明づけと相互に補完する関係にあり、かつ、その両面が、文王という一王者の上に、「武功と仁政の王者」と「受命改制の王者」という二種の典型的形象として重畳している点に、特に注意を促したい。そして、

⁶² 礼楽を典型として、儒家思想における典章制度とは、実質面と象徴面との止揚が意識的にはかられており（内なる徳性と人倫秩序が、礼実践を通じて具体化される）、本文に引いた『春秋繁露』郊祭第六十七でも、郊祀の道徳的意義が説明されている。いま、受命改制説については、「天からの委任関係の表示」という表徴機能と、「三統の循環に対応しての改制」という機械的性格を重くみて、相対的には「象徴・形式の面」に傾いた理論として位置づける。

⁶³ ここでは受命改制説に限らず、「天にことよせての皇帝の権威づけ」全般についての今日の理解を念頭に置く。漢代儒教においては、人事と自然世界の異変との間の相関を法則性を備えた関係として把握する説や、『易』や讖緯の予言説が盛行しており、「経学の神学化」「王朝の神聖化による権威づけ」と概括される。日原利国「漢代思想研究の現況」（日原利国『漢代思想の研究』、研文出版、1986年）、同「災異と讖緯——漢代思想へのアプローチ」（同前、論文初出1972年）、劉起野『尚書学史』第三章第3節「西漢所形成的漢代今文経学的特点」（一）経学神学化を参照。

『春秋繁露』『白虎通』の受命改制説が、文王の事蹟のうちでも「虞芮質成」に触れるところがないのは、受命改制説が、王者の正当性の象徴面からの説明づけに傾き、相対的には、実質面からのそれを閑却することのあらわれと解することができる。

文王が「赤雀・丹書を通じて天意を認識し、王として天下に号令し一代の制度を定めた」とは、「受命改制」の王者の範であり、漢代経学における皇帝の権威づけのための模索の成果が、文王に像を結んでいる。しかしながら、漢からおよそ千年を隔てて新たに示される文王像においては、「赤雀が西伯昌（文王）に丹書をもたらした」云々とは、王権の神聖化どころか、「讖緯符命怪妄之説」（歐陽脩『詩本義』の表現）と目される。また、「文王が盛徳にして湯・武にまさるのは、殷に節義をもってつかえたが故である」⁶⁴というように、文王の偉大さとは、終始、至誠をもって紂王に臣事した点に存するとされ、「王を称して靈台を築き郊にて天を祭り、正朔・服色・礼樂を新たに定めた」とは、「制作の王者」としての文化的卓越性を証すものではなく、むしろ、「紂王に対しての文王の叛逆を示す」と受け止められ、「文王は王を称し制度を改めた」との説は、文王を誣することはなほだしい謬説として断罪される。漢代経学が、「受命の形式的条件」をめぐる理論的整備につとめた「王者の受命と改制」は、宋代以後は、「受命」「改制」のいずれの面についても否定され、文王の事蹟からは取り払われてしてしまう。

第1章 第3節 「文王稱王」への懷疑

（1）王充『論衡』・應劭『風俗通』

西伯昌（文王）が、虞と芮の争いを感化によって調停すると、諸侯は文王に心を寄せてこれを「受命の君」であろうと見做した。天下の人心を得たこの時点で、文王の受命は成立し、以後、文王は紂王の股肱である諸国を順次討ち平らげ、天下に王として臨んだ、と。伏生『尚書大傳』と司馬遷『史記』『周本紀』に共通して見える西伯昌（文王）の事績は、大略、以上の内容であり、これを本稿では、西伯昌（文王）の受命稱王についての標準説に位置づけた。この標準説を前提にして、前漢中期以後、今文経学は緯書説をまじえて、受命と王者の制を具体化し、文王を「受命改制」を果たした王者の典型として描出した。後漢にあつて鄭玄が、『易』『詩』『書』『禮』と『尚書中候』への注釈を通じて浮かび上がらせる文王像も、標準説を土台として、「受命改制の王者」像が肉付けされていく動向の線上から外れていなかった。

標準説とこれをいっそう具体化した受命改制説のうちには、「紂王がなお天下の主として君臨する状況にあつて、文王がみずから“王”を称することは君臣の義に抵触するのではないか」という懷疑はうかがわれず、「西伯昌（文王）は、紂王への臣節を守り、生前に王を称していない」との説が明確に形を成すのは唐宋を待たねばならない。ただし、後漢の時点でも、標準説とこれにもとづく受命改制説に対しての異論は提起されている。

今文経説の受命改制説と、その中で文王像について、明確な異論は、後漢前期の王充（建武三／27年生）の『論衡』に見える。王充は、「天が命ずる」ことを、実体として「天からの意思

⁶⁴ 歐陽脩『詩本義』卷十「文王」、一丁表／251頁A、「文王之甚盛徳、所以賢於湯武者、事殷之大節爾。」

の伝達」があったと解する説を批判し、「聖人・王者の行いが、おのずと天に合するのであり、文王についても、赤雀による“王たるべし”との天意の伝達を待って興起したわけではない」と説く⁶⁵。この他、やはり「文王受命」の明文である「天乃大命文王」（『尚書』康誥）をとりあげて、「受命」と表現しているのは、“道を行うことに対して天が反応して命を下した”とすることによって、善を勧奨しようとする意図に出る」と、「天」に関わる言説の仮構性を、暴露気味に説明する⁶⁶。

王充が、「文王の受命」を赤雀の符瑞として実体化する説をいちやく批判したことは、主流説への異論として目を惹くが、ただし、「文王が周における受命の王として位置づけられる」「文王が王者たることを自任し、天を祭り諸改制を行った」という二点については、王充も、特段、主流の今文説に対して異論を呈していない。王充は、「文王はあくまで人臣であった」ことは意識しているものの、それは、「周公には王号を追贈すべきではなかった」ことを説くための対比として文王が持ち出されているのであって、文王それ自体を問題とするわけではない（『感類篇』）。

本稿が焦点をあてる「文王稱王」問題について、後世、通説への異論の端緒に位置づけられるのは、鄭玄と時代を同じくする後漢末の人、應劭の所説である。應劭の『風俗通義』は、名号・典章から怪異の伝承に至るまで、通行の諸説を批判的に吟味しており、その「皇霸篇」においては、いわゆる「三王」が誰にあたるかについて、今文経学の標準説を覆そうとする。

「三王」とは、当然に「夏・殷・周三代の王」であるのだが、應劭が、ここで特定しようとしているのは、三王朝それぞれについて、「天下の人心を得て新たに王朝を創立した」という意味での「王者」である。王朝創立の「王」が、夏は禹、殷は湯であるとして、では、周の王には、文王と武王のいずれを当てるべきであるのか。今文経説に準拠する『白虎通』「號」は、「三王」を夏・殷・周の王とするだけであるが、周についてのみは、受命して国号を新たに扱んだ王を文王に特定しており⁶⁷、これは、『春秋公羊傳』における「王とは文王をいう」との説と対応している。應劭が「俗儒新生」の所論であるとして覆しにかかるのは、後漢当時であって主

⁶⁵ 王充『論衡』初稟篇、黄暉『論衡校釋』卷三、131頁、「自然の本性を推して天と合致する、と。これが、「大いに文王に命ずる」（『尚書』康誥）である。文王みずからが考え、文王みずからが為したのであり、天が赤雀を駆って、文王に「王たるべし」と告げさせて、そこで文王が立ったというのではない。そうであれば、文王の赤雀、武王の白魚は、天が昌（文王）に命じて盛んに助けたわけではない。」〔王者則天不違、奉天之義也。推自然之性、與天合同、是則所謂「大命文王」也。自文王意、文王自爲、非天驅赤雀、使告文王、云「當爲王」、乃敢起也。然則文王赤雀、及武王白魚、非天之命昌熾祐也〕。山田勝美訳〔訳注〕『論衡（上）』（明治書院・新釈漢文大系、1976年）を参照した。

⁶⁶ 王充『論衡』初稟、黄暉『論衡校釋』卷三、130頁、「『書』にいう「文王に大いに命じた」（康誥）とは、天が文王に命じたということではない。聖人の行うところが、とりもなおさず、天の意だ、との趣旨である。天と合致しているから、あたかも、天がそうさせているように見えるのである。『書』（に見える誥命の辞）は康叔に強く勧めて、善をなさせようとしているので、そこで、「文王が道を行うと、そのことが上は天に聞こえ、そこで天は大いに命じた」と言っているのである」「所謂「大命」者、非天乃命文王也、聖人動作、天命之意也、與天合同、若天使之矣。《書》方激勸康叔、勉使爲善、故言文王行道、上聞於天、天乃大命也。受命説への王充のこうした批判は、「天は無為である」「命とは、人が生まれた時点で決定している」といった王充独自の形而上的前提から説かれており、宋代以後の受命説批判とは無条件に同一視できない。佐藤匡玄『論衡の研究』（創文社、1981年）後編第一章「偶然論」、104～107頁を参照。

⁶⁷ 班固『白虎通』號、陳立『白虎通疏證』卷二、58頁、「《詩》云「命此文王、于周于京」、此改號爲周、易邑爲京也。《春秋傳》曰「王者受命而王、必擇天下之美號以自號也」。

流を占めたとと思われる「三王の一としての周王とは文王である」との説である。

應劭は、今文説を裏づけるかに読める『禮』『詩』『書』『春秋』の記述をまず列挙し⁶⁸、その上で別の経伝の材料を対置して、殷周の交替に際しての実際としては、武王に至ってはじめて王の実質を備えたことを論証する。

謹んで案ずるに——『易』に称す、「湯王・武王は天命をあらたにした」(革卦・彖傳)、
『尚書』にいう「武王は戦車三百兩、勇士八百人、紂を牧の野において擒とした」⁶⁹、「第
十三年、武王は箕子を訪問した」(洪範)、『詩』に云う、「彼の武王を助け、大商を襲伐す」
(大雅・大明)、「殷に勝ち、殺害を抑止し、武王の功績を定めることを果たした」(周頌・
武、『毛詩』は「耆定爾功」につくる)と。以上から言えば、武王が「王」であることは明
らかである。『論語』に「文王は殷に対する叛国を率いて、殷につかえた」⁷⁰とあり、その
時には、依然、臣下の立場にあり、どうして三王に列することができようか。経が文王を
称賛するのは、天下の三分の二を保有し、王業がここに兆したからにすぎない。俗儒や学
びはじめの書生は、選んだり突き合わせてみたりすることができず、議論の材料をむやみ
に提供して、果てはあれこれと論争するに至っている。大王と王季は、いずれも追号され
たのであり、もともと王であったということができようか。……国を支配するのを「王」
といい、断ち割る(ように武力を行使しうる)のを「王」といい、生死を決定しうるほど
の威を「王」という。「王」とは、「往く」の意であり、天下の人々がおもむくことである。
(應劭『風俗通義』皇霸篇・三王、王利器『風俗通義校注』、14頁、「謹案——『易』稱「湯・
武革命」、《尚書》「武王戎車三百兩、虎賁八百人、擒紂於牧之野」、「惟十有三祀、王訪于箕
子」、《詩》云「亮彼武王、襲伐大商」、「勝殷遏劉、耆定武功」、由是言之、武王審矣。《論
語》「文王率殷之叛國、以服事殷」、時尚臣屬、何緣便得列三王哉。經美文王、三分天下有
其二、王業始兆於此耳。俗儒新生、不能採綜、多共辨論、至於訟鬪。大王・王季、皆見追
號、豈可復謂已王乎。……夫擅國之謂王、能制割之謂王、制殺生之威之謂王、王者、往也、
爲天下所歸往也。)」

曰く、周は文王の段階ではなお殷に臣として服属しており、諸経が文王を称賛するのは、あくまで、「王業が文王の時に兆した」という点を酌んでのことである。武王に至ってやっと紂王を征討し、天下を統べ治めたのであり、「王」としての実質に照らせば、武王こそが三王の一に認定されるべきだ、と。應劭が、「文王でなく、武王こそが周王朝を創立した王者である」と主

⁶⁸ 應劭『風俗通義』卷一「皇霸篇・三王」、王利器『校注』、13頁、「『禮號諡記』説「夏禹・殷湯・周武王、是三王也」、《尚書》説「文王作罰、刑茲無赦」、《詩》説「有名自天、命此文王」、「文王受命、有此武功」、「儀刑文王、萬國作孚」、《春秋》説「王者執謂、謂文王也。」

⁶⁹ 漢以来伝世の『今文尚書』に、同一の文言は見えないが、『孟子』盡心下「武王之伐殷也、革車三百兩、虎賁三千人」、『史記』周本紀「於是武王……遂率戎車三百乘、虎賁三千人、甲士四萬五千人、以東伐紂」といった類似の文言が経史に見える。晚出『古文尚書』に付された書序(牧誓篇序)は、「武王戎車三百兩、虎賁三百人、與受戰于牧野、作《牧誓》」とする。王利器『風俗通義校注』、15頁、注(三)を参照。

⁷⁰ 伝世の経伝との対応でいうと、『春秋左氏傳』襄公四年傳「文王率殷之叛國、以事殷」と『論語』泰伯「三分天下有其二、以服事殷」とが組み合わさっている。

張するのは、殷周交替期の実際をどう認定するかに加えて、「王者」の要件についての彼独自の理解にもとづいている。今文経説は、「天下が帰服した」ことのみを王の要件としていたが、その「爲天下所歸往也」に、應劭は、戦国以来の「支配し得る實力」を主眼とした王の要件を組み合わせて、道徳と勢威とを兼ね備えた「王者」を思い描いている⁷¹。

應劭が、「文王が周にとっての受命改制の王である」との常識を覆して、武王を周の最初の王に位置づけるのは、「文王の時点ではまだ王ではなかった」との論点によって、一応は、後世における「文王不稱王」説の源流に位置づけることができる⁷²。もっとも、應劭が、「文王は王ではなかった」というのは、後に唐宋の論者が、「文王は王を称しなかった」というのとは、議論の主眼が異なる。應劭が、「文王は王ではない」というのは、彼が設定する条件に照らして、専らに事実問題として「文王が王の実質を備えていなかった」との趣旨であって、「王を称すことが道義上、認められるか否か」の論点は無い。一方、唐宋期に形を成す「不稱王」説となると、「臣たるもの王をさしおいて自ら王を称してはならない」という当為をまず設定し、この当為から、「至徳の文王が不義を犯すはずがない」との前提を挟んで、「文王は王を称しなかった」との事実を引き出すのを特徴とする。『風俗通義』皇霸篇・三王には、倫理上の当為から事実を引き出す解釈も、君臣秩序の重大性を宣揚しようとの志向も見当たらず、要するに、「文王が紂王をさしおいて王を自称するのは君臣の義に反する」という論点は、應劭の視野のうちには入っていない。應劭の「文王は王ではない」との説は、あくまで、唐宋より以後の「文王不稱王」説にとっては端緒たるにとどまる。

(2) 孫權・孔穎達『尚書正義』

時期としては、應劭・鄭玄に近接して、呉の武帝孫權（後漢靈帝・光和五／182年一呉・神鳳元／252年）は、西漢以来の「文王は郊祀した」との経説に、率直な疑問を投げかけている。天下の帰服を得てもなお殷に臣事した文王のあり方は、後漢の最末から三國鼎立期にかけて、孫權をはじめ割拠諸勢力にとって、衰落の漢室への対応を選択する上で念頭にのぼせられる先例であった⁷³。孫權は、即位（黄龍元／229年）に際しての告天以来、郊祀は行っておらず、嘉禾に改元した年（232年）、群臣から郊祀の実施を勧められると、「郊祀を行うべき大地の中央〔土

⁷¹ 以上、應劭『風俗通義』「皇霸篇」の「三王」説については、池田秀三「読風俗通義皇霸篇札記」（『中国思想史研究』16、1993年）を参照。應劭の所説が、権力・武力を本質視する霸道肯定論と、仁義にもとづく儒家の王道観とを混合させていること、殷周革命の道義的正当性を説く意図が見て取れないことは、いずれも、池田氏論文に指摘されている。

⁷² 侯康「雅詩多言文王少言武王解」、呉蘭修輯『學海堂二集』卷三所収、二十丁表／330頁C、「漢儒は多くが、文王が王を称したことを述べており、應劭『風俗通』に至ってはじめて異議が呈され、宋儒に至って、その誤りをつとめて批判した。」〔漢儒多言文王稱王、應劭《風俗通》始有異議、至宋儒而力闢其非。〕

⁷³ 魏武帝曹操については、みずから文王に擬えて、子の代での新王朝の興起を思い描いたこと（『三國志』魏書・武帝紀・裴松之注所引『魏氏春秋』、「若天命在吾、吾爲周文王矣」）、「殷への臣事」をはじめ文王の事蹟を内容として「短歌行・周西」を歌ったことが知られる。石其琳「曹操に於ける受命問題と『短歌行』周西伯昌詩」（『中国文学論集』16、1987年）を参照。曹操は、自身を文王に擬えたほか、家伝を作って曹氏の祖先を文王の子曹叔振鐸につなげ、曹丕は、祖父の曹嵩に、「太王」号（古公亶父に同じ）を追贈しており、いずれも周朝の興起に倣おうとしての措置であると考えられる。柴棟「六朝隋唐の王后・王太子号について——禪讓における事例を中心に」（『集刊東洋学』120、2019年）を参照。

中]ではない」との理由で退けた。群臣の側が、「普天(溥天)のもと王土にあらざるなし」(詩・小雅・北山)との道理と、周の文王と武王がそれぞれ酆と鎬で郊祀を行った先例を挙げて、郊祀が大地の中央に限られるわけではないことを説明すると、孫権は、文王が天子の礼としての郊祀を実施したことを否認する。

孫権曰く「武王が紂王を伐ち、鎬京において阼階の位次に即き、同地で郊のまつりを行った。文王は天子ではなかったのに、「郊を酆で立てた」というのは、何の經典に見えるのか」と。復書に曰く『漢書』郊祀志を見ますに、匡衡が、甘泉泰時や河東后土から移して、長安で郊のまつりを行うように上奏し、「文王が酆で郊のまつりを行った」と述べております」と。孫権曰く、「文王の人となりは謙讓であって、諸侯の地位におり、明らかに、まだ郊のまつりを行ってはいない。経伝に明文は無く、匡衡は俗儒の身でもって根拠なしに説いたのであり、典籍に由来する正しい解釈ではなく、採用すべきではない。」(陳壽『三國志』卷四十七「吳書二」裴松之注所引「江表傳」、1136頁、權曰「武王伐紂、即阼於鎬京、而郊其所也。文王未爲天子、立郊於酆、見何經典」。復書曰「伏見《漢書・郊祀志》、匡衡奏徙甘泉河東、郊於長安、言文王郊於酆」。權曰「文王性謙讓、處諸侯之位、明未郊也。經傳無明文、匡衡俗儒意說、非典籍正義、不可用也。」)

孫権は、受命者が行うべき王者の礼制を話題として、文王の徳がすぐれることを前提にして、「諸侯の地位にありながら天子の礼を行ったはずがない」と考え、西漢において郊祀の制度化に寄与した匡衡らの説を抛るに足らずとする。孫権が匡衡らを「俗儒」呼ばわりするのは、應劭が「三王」をいずれに定めるかに関して、今文説の護持者を「俗儒新生」と批判した口吻を想起させる。当時の人々は、孫権の疑難を「物理を統べ尽し、事宜に達す」として感じいったというが、晉の虞喜は、その『志林』において、もともと堯が后稷を郟の地に封じたのは、天につかえさせるためであること、『詩』大雅・生民に照らせば周は后稷以来、天を祭ることができたこと、大雅・棫樸に文王の郊祀が見えることを根拠に挙げて、「文王は酆で郊祀をした」との匡衡説を擁護している⁷⁴。

⁷⁴ 陳壽『三國志』卷四十七「吳書二」裴松之注所引虞喜『志林』、1137頁、「吳王は郊祀の実施を求める上奏を批判して、過去に遡って匡衡を貶め、「俗儒」と呼んだ、居合わせた者はみな感心して、(孫権の論は)事物の理を十分におさえて事宜に達している、と考えた。しかし典籍に照らして考えてみると、いっこうに筋が通らない。毛氏の説に「堯は天が郟の地に后稷を生み成したのを見て、(后稷に)郟に国を与えて、命じて天につかえさせた」とあり(大雅・生民毛傳)、故に『詩』に「后稷ははじめて(天を)祭り、罪過と後悔が無いことを願い、今に至る」と歌い、その趣旨としては、(周朝の諸侯である)魯人が郊祀を行なえたのと同様に、(周は、諸侯に相当していた)后稷の時から天を祭ることができた、と述べている。こうしたわけで、棫樸の詩には、(天を祭るために)積んで燃やすための薪が詠われているのである。文王が酆において郊祀したのは、経に明文があり、匡衡が俗儒であって事実をねじまげたわけではない。文王は天子となつてはいなかったけれども、天下を三分してその二を保有し、崇を伐ち、黎を討つと、祖伊は奔つて紂王に告げ(『書』西伯戡黎)、(祖伊が告げたとおり)天は股を見棄てると、頭をめぐらして西のかた(周)に目をむけ(大雅・皇矣)、太伯が三度にわたって讓つた結果として(『論語』太伯、「泰伯其可謂至徳也已矣。三以天下讓、民無得而稱焉」)、(季歴を経由して、文王の時点で)天下を保つこととなった。文王が王であることは、道理に照らしてどうして疑いようか。」「吳王糾駁郊祀之奏、追貶匡衡、謂之俗儒。凡在見者、莫不慨然以爲統盡物理、達於事宜。至於稽之典籍、乃更不通。毛氏之説云「堯見天因郟而生后稷、故國之於郟、命使事天」。故《詩》曰「后稷肇祀、庶無罪悔、以迄于今」。言自后稷以來皆得祭天、猶魯人郊祀

「王を称したか」ではなく、「王者の祭祀を行ったか」ではあるが、孫權が、「郊祀は天子の儀礼であり、文王の謙讓な人となりをもってして天子の儀礼を僭越にも用いたはずがない」と考えたことは、應劭よりも明確に、唐宋の「文王不称王」説を先取りしている。「称王は名分に反しており、文王みずからは王を称していない」という理路がいつそう明確に示されるのは、孔穎達『尚書正義』（貞觀・永徽年間奉勅編纂）においてのことである。

孔穎達纂修の『五經正義』は、「文王の称王」問題について、各經書の『正義』が採用する注の立場に沿って解釈しており、当然に全体として、見解は統一されていない。『五經正義』のうちでも、鄭玄の注をとる『毛詩』『禮記』の『正義』は受命称王を認め、一方、『尚書』は、注に採用される孔安國傳の傾向に沿って、鄭玄説とそこに取り込まれた緯書説を拒絶し、「文王の称王」についてもその事実性を否定する⁷⁵。『尚書正義』「泰誓上」篇の孔穎達疏は、『易緯』とこれにもとづく（とされる）鄭玄説を退けるところから議論を始め、「文王は受命者として天下に臨み、正朔を改めた」との公羊説を、「漢初俗儒之言」と退ける。

『易緯』に称す、「文王は天命を受け、正朔を改め、王号を天下に告げた」と。鄭玄はこれを襲用して、「文王は生前から王と称し、すでに正朔を改めていた」と言っている。しかしながら、天において日は二つはなく、民にとって王は二人はいない。殷の紂王がまだいるのに「周王」を称することができようか。もし、文王がみずから「王」を称し、正朔を改めてしまっていたのであれば、功業はすでに完成したことになる。武王が「大功、未だ集（な）らず」といって、父の事業を成就させようとする、とはなりえない。『禮記』大傳篇にいう、「牧の野は、武王にとっての大事業であった。（紂王の討伐という）事を終えると、大王亶父・王季歴・文王昌に王号を追贈した」と。これは、追贈して「王」としたということであり、「文王は自ら王を称し、正朔を改めた」とはできない。『春秋』の「王正月」は、「周の正月」を指す。『春秋公羊傳』に、「王者とは誰をいうのか。文王をいう」とあり、その趣旨は、「正朔を、文王が改めた」ということである。（しかし）『公羊傳』は、漢初の俗儒の言であり、正否の基準とすることはできない。……『禮記』文王世子篇によれば、武王が文王に答えて、「西方に九国がある。君王、これを撫せ」と言っているが、文王を呼んで「王」としているのは、後世の人が遡上して記述した表現である。その言葉はかならずしも信じ得ないし、事実でもないであろう。（孔穎達『尚書注疏』卷十一「泰誓上」疏、

也。是以《棫樸》之作、有積燎之薪。文王郊鄴、經有明文、匡衡豈俗而枉之哉。文王雖未爲天子、然三分天下而有其二、伐崇戡黎、祖伊奔告。天既棄殷、乃眷西顧、太伯三讓、以有天下。文王爲王、於義何疑。『五禮通考』秦蕙田按語は、孫權と虞喜の双方に弁駁を加えており、孫權に対しては、「みずからを文王になぞらえるなら漢でいえば方伯だということになるはずであって、告天即位してしまったことと整合せず、また、告天即位したからにはすでにその地は周の鎬京と同様であり、土中に拘泥する必要はないはず」と論じ、加えて、「孫權は、山陽公（漢の獻帝劉協）が在世しているのに即位改元したことをやましく思う心があり、郊祀をしなかったのは、“一片の良心”〔一隙之光〕のあらわれであつたらう」と評する。秦蕙田『五禮通考』卷七・吉禮七・圜丘祀天・吳郊禮・秦蕙田按語、第135冊—十四丁表/257頁C。

⁷⁵ 閻若璩は、孔穎達『五經正義』が、採用した注釈に対応して、「孔安國に従えば鄭玄を廢し、鄭玄に従えば孔安國を廢す」〔從孔則廢鄭、從鄭則廢孔〕といった状態であり、「文王稱王」問題についても、『尚書』と『毛詩』『禮記』との間で見解が不統一であることを、「唐人義疏之學之拘」であると評する。閻若璩『尚書古文疏證』卷二・第二十六「言晚出《武成》《泰誓》仍存改元觀兵舊說」、116頁。

2丁表/151頁C、「《易緯》稱「文王受命、改正朔、布王號於天下」。鄭玄依而用之、言文王生稱王、已改正。然天無二日、民無二王、豈得殷紂尚在而稱周王哉。若文王身自稱王、已改正朔、則是功業成矣。武王何得云「大勳未集」、欲卒父業也。《禮記・大傳》云「牧之野、武王之大事也。既事而退、追王大王亶父・王季歷・文王昌」。是追爲王、何以得爲文王身稱王、已改正朔也。《春秋》「王正月」謂周正月也。《公羊傳》曰「王者孰謂。謂文王」。其意以正爲文王所改。《公羊傳》、漢初俗儒之言、不足以取正也。……《文王世子》稱武王對文王云「西方有九國焉、君王其終撫諸」、呼文王爲王、是後人追爲之辭、其言未必可信、亦非實也。」)

『尚書』泰誓上の孔穎達『正義』は、「文王の時点では、いまだ称王・改正朔を果たしてはいなかった」ことの根拠として、武王が紂王を征伐するに際して発した「大統、未だ集（な）らず」との語（泰誓上）と、「武王は牧野で紂王を討った後に、大王・季歷・文王に王号を追贈した」との記事（『禮記』大傳篇）とをあげる。『禮記』文王世子篇には、武王が文王に呼びかけた辞として「君王」の語が見えるが、孔穎達によれば、これもまたあくまで後世の追改であり、要するに、経伝に見える西伯昌の「王」号は、その「文」なる諡と同様に、一律に後世の追記と見るべきであった。

應劭は、「文王が王の実質を備えていたか否か」という次元で議論しており、「文王が王を称するのが名分に反する」との観点はなかった。これに対して、孔穎達疏は、「天に二日無し、土に二君無し」との原則を擁して、「王を称すべきではない」という当為と「王を称しなかった」という事実とを一体に論じている⁷⁶。「文王が王を称したか否か」という事実を判断するにあたり、「王が並立することはない」「君臣の分は犯してはならない」といった当為を材料に持ち込むのは、以後の「文王稱王」問題では、常套の議論立てとなっており、孔穎達『尚書正義』の先駆的意義は明らかである。

（3）劉知幾『史通』疑古篇

唐代前期において、「文王稱王」問題と関わって、前後に類を見ない独自の説を、劉知幾（龍朔元/661年—開元九/721年）が提出している。劉知幾は、『論語』に見える孔子の発言の信憑性何如を、「文王は王を称した」という前提のもとに論じている。つまり、劉知幾は「文王稱王」の立場であって（漢代の論者と同様に、「文王が王を称した」ことを自明の前提としており、ことさらに論証を要する事柄とは考えていない）、これを、應劭・孫權・孔穎達と並べて置くのは、議論の整理として当を失するのではあるが、劉知幾説は、聖人と経書への率直な批判によって、宋人の「文王不稱王」説ないしはその関連説（「武王戡黎」説）を引き出す媒介の役割を果たした可能性があることから、あえて、「文王不稱王」の先駆説と並ぶ位置に配する。

『史通』内外篇のうちでも、「文王稱王」に関連した説が見える疑古篇といえ、とりわけ奇

⁷⁶ 以上の孔穎達『尚書正義』に見える「文王不稱王」説は、張守節『史記正義』（開元二十四年序）に、同一の論が見える。司馬遷『史記』卷四「周本紀第四」、張守節『正義』、119頁。

矯な説が多く、経書と聖人を忌憚なく誇っていることが知られる⁷⁷。疑古篇の冒頭、劉知幾が説くところでは、『尚書』は、「記事の書」ではなく「記言の書」であるというその性質に応じて、事実が省略を施して記載されており、結果、後人には理解しがたい部分が多数生じ、かつ、孔子が『尚書』を刪定するにあたって、善を善とし、悪を悪としてそれぞれに誇張したことによって事実と食い違いが生じた箇所も見られる。『尚書』という文献の性質について、以上の認識を前提に、劉知幾は、『尚書』と、『尚書』と性質が類似する『論語』の記述を、十条にわたって検証する。その中には、堯と舜の間の禪讓、桀から湯への交替について、『尚書』『論語』の記述の事実性を否定し、舜や湯と『尚書』『論語』の聖性を著しく毀損する内容も含まれる。「文王の稱王」が関わる第八条は、王充『論衡』問孔篇と同様に、まず冒頭に孔子の発言を掲げ、それが事実として認められるかを、他の経伝の記述とつきあわせて検証していく。

『論語』に曰く、「偉大なことだ、周の徳は。天下を三分してその二を保有して、それでもなお殷に服事した」（泰伯篇）、と。案ずるに、『尚書』序に、「西伯は黎をたいらげると、殷をはじめて周を咎めた」とある。（してみると）周室の姫氏は、爵位は諸侯でありながら征伐を行って、殷王室の不興をかい、すこしも恥じおそれるところがなかった。これでは、『春秋』において荆蛮が姫氏の諸国を滅ぼし、『論語』で季氏が顓臾を討伐したのと（季氏篇「季氏將伐顓臾」章）違いはない。さらに案ずるに、某書には、「朱雀云々」、「文王は天命を受けて王を稱し云々」とある。天に二つの日はなく、地にはただ一人の君しかいないのが道理である。殷がまだ存在するのに、いきなり王号が立てられると、これでは、『春秋』の楚や呉・越が分を越えて王を名乗り、天子をふみにじったのと同様である。ということは、（文王が）「黎を平らげ、崇を滅ぼした」とは、自分で王者同様に振る舞ったということだ。臣事のあるべき道がこのようであるはずがない。（劉知幾『史通』「外篇・疑古篇第三」、363頁、「《論語》曰「大矣、周之徳也。三分天下有其二、猶服事殷」。案《尚書・序》云「西伯戡黎、殷始咎周。夫姫氏爵乃諸侯、而輒行征伐、結怨王室、殊無愧畏。此則《春秋》荆蛮之滅諸姫、《論語》季氏之伐顓臾也。又案某《書》曰「朱雀云云」、「文王受命稱王云云。夫天無二日、地惟一、有殷猶存、而王號遽立、此即《春秋》楚及呉・越僭號而陵天子也。然則戡黎滅崇、自同王者。服事之道、理不如斯。」）

曰く、文王が、諸侯の立場で黎を討ち殷から憎まれたのは、『春秋』の時代において、荆蛮（楚）や魯の大夫が勝手に戦争をしたのと同じであり、また、殷をさしおいて王を稱したのは、『春秋』における呉・越の僭号にもひとしい。このように、「諸侯の地位にありながら、征伐の権限を行使し、王を稱した」というのであれば、あるべき「服事」の道に反している。殷に対する周の服事にちなんで、「周の徳が偉大だ」という孔子の評価はあたらないではないか、と。つまりと

⁷⁷ 『史通』疑古篇の理解については、「文王稱王」に関わる部分（疑の第八条）を含めて、福島正『史通』疑古篇論考—述者の意識—（『中国思想研究』4、1981年）が有益である。第八条について、福島氏の要約は次のとおり。『論語』（泰伯篇）に、「大なるかな周の徳や。天下を三分して其の二を有（た）ち、猶お殷に服事す」と言う。しかし、周は殷の治世下で征伐を専行し、更に王号を僭稱した。周の徳を讃えるのは、ありもしないことを言ったものである」（132頁）。

ころ、現に「戡黎」「称王」している以上、殷に対する周の文王の態度は、そう褒められたものではあるまい、ということである。

劉知幾が、「文王は戡黎した」「文王は受命を契機に称王した」という従来の常識の側を基準に、「孔子が周に与える評価が不当だ」と説くのは、『論語』の事実性を検証しているわけだが、見ようによっては、『論語』と孔子を貶める以上に、文王を貶めてしまっている。劉知幾は、孔子が事実を枉げて周の服事を賞賛したことを、荀勗が司馬昭を「魏に対して臣下の立場を最後まで通した」と述べたことに擬え（実際は、『晉書』荀勗傳に見える石苞）、殷に対する周の「服事」の実態とは、曹魏の末期における司馬氏のあり方と同様であったと断ずる。

（孔子が実態を糊塗して周の服事をたたえるのは）近くは、次のような例と同様である。魏にあって司馬文王（昭）は（曹爽ら）権臣を殺害し、少帝（曹芳）を退けて、坐しては九命の地位に対応した九種の栄典〔九錫〕を加えられ、道行くには六馬を与えられた。司馬昭が亡くなるに及んで、荀勗は「人臣の立場のままに終えた」と述べた、と。思うに、姫周が殷につかえたのは、司馬氏が魏に臣従していたのと同様であったはずであり、周の徳が偉大であったと強いて賞賛するのは、実際とかけ離れて説を成している。（劉知幾『史通』「外篇・疑古篇第三」、363頁、「亦猶近者魏司馬文王害權臣、黜少帝、坐加九錫、行錫六馬。及其歿也、而荀勗猶謂之人臣以終。蓋姫之事殷、当比馬之臣魏、必稱周徳之larger、不亦虚爲其説乎。」）

いま、文献の考証において発揮される「合理性」の一面を、「経書や史書の相互の記述を突き合わせて批判的に吟味し、場合によっては経書の記述であってもその事実性を否定する」と定めるならば、劉知幾『史通』「疑古篇」は、この意味での「合理性」をおおいに発揮した。こうした「合理性」の傾向は、歐陽脩を代表として、中唐から北宋にかけて、「文王不稱王」を主張した論者たちに共通して看取されるところであり、劉知幾は中唐以降の思想的動向に先駆したと言える。加えて、上記の「疑古」第八条にあって、劉知幾は、「天無二日、地惟一人」という道理が提示されており、君臣関係を筆頭に名分秩序を重んずる傾向も、劉知幾は持ち合わせている⁷⁸。

ただし、唐宋において「文王は王を称しなかった」と唱える論者たちは、劉知幾と価値を共有しながらも、というより、価値を共有するがゆえに、その価値を体現するところの文王・周公それに孔子の人格の完全性を揺るがすような立論をすることはない。宋人からすれば、「天無二日、地惟一人」が道理だというのであれば、文王・周公がその道理に抵触する行いをするはずもなく、かつ、孔子が「至徳」だと証言している以上、動かすべからざる基準は孔子の発言の側であって、疑うべきは、「西伯が勝手に軍事行動を起こして黎を討った」「紂王をさしおい

⁷⁸ 劉知幾は、史書の体例に、天子・諸侯の別、君臣の別を厳密に反映させるべきことを説き、また、史書が事実を直書すべきを説きながら、「名教」のためには、君父のために隠諱することをよしとする。内山俊彦「劉知幾の史学思想」（『日本中国学会報』23、1971年）54、58頁。宋人とは意を用いるところが同じでないにしても、名分秩序を重んずる観点は劉知幾の史学・著述に関する見解のうちに見て取れる。

て王を僭称した」なる伝承の側である⁷⁹。劉知幾が王充さながらに、その批判の矛先を、聖賢と經書にも憚ることなく向ける点は、近代以降の観点からは、「合理的思考」の貫徹として評価される。しかしながら、宋人流の観点からすれば、名分秩序という価値を護持しようとしながら、その価値を体現する聖賢と經書を貶めるというのは、ちぐはくもよいところだということになろう。

中唐から北宋にかけて、「文王は王を称した」との従来の常識を、「文王を誣している」として強く批判する説が登場すると、これと関連して、「文王は黎を討っていない」との説も提起される。こうした動向に先立って、ちょうど劉知幾が「文王は、征伐の権を行使し王を称するという僭越のふるまいをはたらいているのだから、“至徳”というにはあたらない」という説を打ち出して、文王の理想像をあからさまに毀損していたわけであり、この劉知幾説が、「文王は王を称さず、黎を討ってもいない」説の呼び水となった可能性は十分にあるだろう⁸⁰。

第2章 唐宋期における「文王不稱王」説の成立

第2章 第1節 梁肅「西伯受命稱王議」の「文王不稱王」説

唐代にあつて、「文王はみずから王を称することはなかった」との趣旨を、孔穎達『尚書正義』および張守節『史記正義』よりも踏み込んで専論し、「文王稱王」問題に画期を成したのは、梁肅の「西伯受命稱王議」である。梁肅が、あえて、「文王」ではなく「西伯」を表題に掲げるのも、「姫昌は王を僭称していない」という一篇の主旨を反映してのことであろう。梁肅「西伯受命稱王議」については、陳弱水氏が、これを「經典批評」類型の文章の典型に位置づけて、そ

⁷⁹ 「文王稱王」問題について、清人（王鳴盛・梁玉繩・蒯光典）が、唐代以前に遡上して「不稱王」説の来歴を述べる時、劉知幾を、孔穎達・張守節・梁肅と並べているのは誤解であるが、後人がそのように誤解するのも無理からぬところがある。「《書》曰「文王受命稱王」、夫天無二日、地惟一人。有殷猶存、而王號遽立。此即《春秋》吳・楚僭號而陵天子也。「服事」之道理、不如斯」という摘録だけを見て、疑古篇全体の主題と体例を看過すると、後世の「不稱王」説になじんだ目では、「孔子の発言を基準にして、戡黎・稱王の事実性を否定したのであろう」と早合点してしまう。王鳴盛「文王受命稱王改元」（『蛾術編』卷五十一）、梁玉繩『史記志疑』卷三「周本紀第四」、蒯光典「文王受命改元稱王辨證」（『金粟齋遺集』卷三）。

⁸⁰ 劉知幾は、『春秋』経に見られる記述の矛盾や体例の不統一といった点を挙げて、『春秋』経に文献としての信頼性を欠く面があることを指摘する。劉知幾による『春秋』経へのこうした批判は、中唐の唐三子（啖助・趙匡・陸淳）が、經書批判に耐えうる新たな『春秋』の解釈を提出する契機となった。稲葉一郎「中唐における新儒学運動の一考察——劉知幾の經書批判と啖・趙・陸氏の春秋学」（中国中世史研究会編『中国中世史研究—六朝隋唐の社会と文化』、東海大学出版会、1970年）を参照。同論文は、稲葉一郎『中国史学史の研究』（京都大学学術出版会、2006年）に第三部第四章「劉知幾の經書批判と中唐の新儒学運動」として収録。劉知幾が『春秋』経に矛先を向けて發揮した大胆な批判が、唐三子による三傳折衷式の新たな『春秋』解釈を引き出したのは、「文王稱王」問題における劉知幾説と、梁肅・歐陽脩以後の「文王不稱王」説との関係と通ずるところがある。劉知幾は、『論語』所見の孔子の発言を他の経伝に照らして批判的に吟味して、孔子の発言と文王像を貶めたわけであり、梁肅と宋代におけるその後継たちが、孔子の発言と他の経伝とを整合的に解して、文王の理想的形象を守りつつ、名分秩序の重大性を示したのは、劉知幾の所説を否定的媒介とした可能性があるだろう。

の画期性を明らかにしており、本稿の検討もこれに追随するところが多い⁸¹。本節は、「西伯受命稱王議」を、「文王稱王」問題の解釈史に位置づけ、あわせて、陳氏のいう「經典批評」類型の内実をより明確にする。

(1) 梁肅「西伯受命稱王議」

梁肅（天寶十二／753年—貞元九年／793年）、字は、寛中、敬之。獨孤及に師事し、唐代中期における古文運動を担った一人である⁸²。蕭穎士・獨孤及が、古文運動の開拓的役割を果たした世代であるとするれば、梁肅はこれを承けて、韓愈・柳宗元ら完成期の世代に引き継いだ位置にあたる⁸³。古文運動は、三伝の折衷を旨とする新しい春秋学の動向と手を携えて進行したことが知られており、「西伯受命稱王議」の内容もまた、唐三子の春秋学や、古文家の持する礼説と内容に対応関係が看取される。

梁肅「西伯受命稱王議」は、『史記』『周本紀』が、「文王が受命稱王した」と述べるのをとりあげ、文王の受命稱王を、詩序（大雅・文王）や書序（泰誓）で裏づける説を、「経書に違背し、聖人を誹謗する」〔反経非聖〕と断ずる⁸⁴。これは、実質としては、『史記』周本紀と『尚書大傳』に見える標準型の「稱王」説が、「反経非聖」だというにひとしい。梁肅の考えるところでは、「西伯昌がその生前にみずから王を称した」との説が、「経に反する」のは以下の点である。

〔1〕孔子は、文王について「殷に服事した」、「外面は柔順であった」と評した。南面して王を称し、王朝を新たに興して典章を作ったのでは、「服事して柔順であった」という孔子の評価と食い違う。

聖人がいなければ（礼楽典章の）制作は行われず、制作したならば、万世にわたっての

⁸¹ 陳弱水『唐代文士与中国思想的転型(増訂本)』（台大出版中心、2016年）「中晚唐文人与経学」439～441頁。同論文では、唐代にあって、『五経正義』と中唐の新春秋学以外の重要な経学の動向として、単行の論説の形で士大夫があらわした経学の著述をとりあげ、これを「文人経説」の範疇でとらえており、「經典批評」は、「文人経説」の一類型とされる。陳弱水氏によれば、「經典批評」は、先行説や経伝の内容および時局への批判を内容とし、「経」を借りて「道」、特に「尊君」を説く傾向が見られ、春秋学の範疇に属すとされる。陳氏は、「經典批評」の典型として、もっとも早期に位置する獨孤及「吳季礼論」と梁肅「西伯受命稱王議」を挙げている。

⁸² 神田喜一郎「梁肅年譜」（『東方学会創立二十五周年記念東方学論集』東方学会、1967年）、胡大浚・張春雯〔整理校点〕『梁肅文集』（甘肅人民出版社、2000年）「前言」および「梁肅年譜」「梁肅研究資料匯編」。

⁸³ 古文運動と三伝折衷型の新たな春秋学とは二つの動向は人脈上、交錯するところが多く、例えば、柳宗元の世代に位置する古文家である呂温は、梁肅と陸淳との双方に師事している。戸崎哲彦「中唐の新春秋学派について—その家系・著作・弟子を中心に」（『彦根論叢』240、1986年）を参照。

⁸⁴ 梁肅「西伯受命稱王議」、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七、一丁表／311頁C、「太史公曰く、「詩人が言うところでは、西伯は受命の年に王を称し、虞と芮の訴訟を裁定し、太王・王季に王号を追贈し、正朔を改め、服色を変更し、それから十年を経て崩じた」と。ある人は、大雅（・文王篇）の序に「文王が命を受けて周をおこした」とあり、泰誓篇の「序」に「十有一年、武王、殷を討伐す」とあることから、『詩』『書』二経にもとづいて、その説をうらづけた。わたしが考えるには、「経に反して聖人を誹謗しており、従ってはならない」ということでは、これほどはなはだしいものはない。ころみにこれを論じよう。〔太史公曰「詩人道西伯以受命之年稱王、而斷虞芮之訟、遂追王太王・王季、改正朔、易服色。十年而崩。或謂《大雅序》文王受命作周、《泰誓》序十有一年武王伐殷。妄徵二経、以實其説。予以為反経非聖、不可以訓、莫此甚焉。嘗試言之。〕

法となる。仲尼は、文王の徳をたたえて、「天下を三分したその二を保有して、殷に服事した」（『論語』「泰伯」と述べ、さらに、「明智を内に保持し、柔順の態度でもって外に応じて、大いなる困難に身を置く。文王はこのような姿勢であった」（『易』明夷卦・彖傳）と述べた。南面して王を称しておきながらそれを「服事」といったり、易姓して新たな制度をつくったことを、「柔順」と評したりすることはない。（梁肅「西伯受命稱王議」、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七、一丁裏／311 頁 D、「夫無聖人無作、作則爲萬代法。仲尼美文王之徳、曰「三分天下有其二、以服事殷」、又曰「内文明而外柔順、以蒙大難。文王以之」、未有南面稱王而謂之服事、易姓創制而謂之柔順。」）

〔2〕孔子は、「殷の湯王と周の武王が、天命を新たにした」（『周易』革卦・彖傳）、「武王の末年に天命を受けた」（『禮記』中庸）と述べた。「父（＝文王）が天命を受けて天子となった」というのでは、「子（＝武王）が、天命を“新たに受けた”“末年に受けた”」という孔子の言と食い違う。

仲尼は、武王の功績をたたえて、「湯王と武王は天命を新たにした」、「武王がその末年に命を受けた」（『禮記』中庸）と述べた。父がすでに天命を受けていて子が再び「天命を新たにするとか、父が天子でありながら、子が「その末年に天命を受ける」などということはない。（梁肅「西伯受命稱王議」、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七、一丁裏／311 頁 D、「仲尼稱武王之烈、曰「湯武革命」、又曰「武王末受命」。未有父受之而子復「革命」、父爲天子、子爲末受。」）

〔3〕武王は出征して諸侯と会同したおりに、「天命を待たねばならない」、「父の大業は成就していない」（『尚書』武成）と諸侯に告げている。武王のこの言と、「文王の時点ですでに受命稱王していた」というのでは食い違う。

武王が盟津に会同したときに、諸侯に告げていうには、「汝らは天命をまだ知らず、出陣にあたっての誓約はできない」（『史記』周本紀、「諸侯皆曰「紂可伐矣」。武王曰「女未知天命、未可也」。乃還師歸。」）、「九年を経て、大業はまだ成就しておらず、わたくしが、その志を引き継ごう」（『尚書』武成）とのことであつた。（文王の時点ですでに受命稱王していたとして）王者としての立場で出陣したならば、このうえさらに天命を待つとか、天統がすでに改まっているのに、さらに「いまだ成就せず」ということがあろうか。（梁肅「西伯受命稱王議」、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七、一丁裏／311 頁 D、「當武王之會盟津也、告諸侯曰「汝未知天命、未可以誓師也」、曰「惟九年大統未集、予小子其承厥志」。孰有王者出征、復俟天命。天統既改、而復云「未集。」）

〔4〕『禮記』大傳篇に、「武王は、紂を討った後、王号を追贈し、正朔・旌旗を新たに定めた」とある。文王の時点ですでに稱王し、改制していたのであれば、大傳篇が、「武王に至ってから

追贈・改制した」とするのとは食い違う。

『禮記』「大傳」に、「牧の野において、事を成し遂げて退くと、そのまま上帝を燔柴を用いて祭り、大王・王季・文王に王号を追贈し、正朔を改め、旌旗を異にした」とある。もし、(文王が) 虞と芮の間の和解を成した年に王を称したのであれば、この上、「王号を追贈した」というはずがない。王としての制度がすでに行われていたのであれば、この上、「諸事を改める」というはずがない。([1] から [4] まで) これらはいずれも「経に反する」事柄である。(梁肅「西伯受命稱王議」、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七、一丁裏/311 頁D、「《禮・大傳》稱「牧之野、既事而退、遂柴於上帝、追王太王・王季・文王、改正朔、殊徽號」、若虞芮之歳稱王、則不應復云「追王」。王制既行、則不應復云改物。是皆反經者也。」)

「西伯昌が生前に王を称した」と想定した場合に、経伝が伝える文王・武王の事蹟(人格、発言、克殷の後の追王・改制)との間に、これら四点の食い違いが生ずる。以上が、「経書に反する」面からの「西伯不稱王」の論証である。

続いては、「聖人を誹謗する」[非聖]の面が指摘される。梁肅の考えるところ、「生前に王を称する」とは、「しかるべき天の時を待つことなく、君臣の秩序を乱す」という点で、道理に反する行いであり、これを文王の行いとして想定するのは、至徳であるはずの文王おとしめることになる。

大なるものでは「天と地」、その次では「君と臣」といった事柄に関して、聖人は、一定した地位の動かし得ないことを知っていた。そこで、上下の礼をつくり、天地の道をつくりなして、それぞれを分に応じさせ、乱すことができないようにした。人民の支持・不支持や、天命の予奪は、「しかるべきその時か」という点にかかっており⁸⁵、聖人はしかるべきその時にあわせて行動に移す。人々が徳をほめたたえて帰服してはいたが、舜・禹はそれでもなお揖讓し(てすぐには帝位に就かず)、桀・紂の悪が満ちあふれてから、湯・武はやつと放伐にふみきった。いわゆる「天におくれて天の時を奉ずる」(『周易』乾卦・文言傳)ということであって、やむをえないという状況になってから行っただけだ。もし、殷の命脈がまだ絶えておらず、紂の凶悪さが極まっていなかったのに、王を称して天下に号令を下したのなら、「至徳」とはいえないことになる。これ(=文王が王を称した、と想定するのは)は、聖人を誹謗する行いである。(梁肅「西伯受命稱王議」、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七、一丁表/311 頁、「夫大者天地、其次君臣、聖人知定位之不可

⁸⁵ 「若億兆之去留、天命之與奪、則存乎其時」とは、文字通りに読めば、「人心の向背と天命の与奪は、その時に(=しかるべき時か否かに)かかっている」の意であり、訳文もそのように解し、本論での梁肅説の要約にも反映させている。ただし、この(ように理解される)梁肅の論では、「しかるべき時」[其時]が何によって判断されるかの基準が棚上げになっている感が否めず、そもそも、儒家の教説では、「人心の向背」(およびそこに反映される「天命の与奪」)こそが、「しかるべき時か否か」の判断基準なのではないのか」という疑問が湧く。

易也。故制爲上下之禮、財成天地之道、使各當其分、而不相間。若億兆之去留、天命之與奪、則存乎其時、聖人順而行之。故謳誦有所歸、而舜禹揖讓。桀紂惡盈、則湯武放伐。所謂後天而奉天時、不得已而爲之者也。若殷道未絕、紂惡未極、而遂稱王、以令天下、則不可謂至德也、此其非聖者也。」)

梁肅曰く、聖人は、「天と地、君と臣といった相互の位置は、絶対に動かし得ない」という道理に拠り、身分の秩序が乱れることがないように、上下の礼を制定して天地の道を礼制の上に具体化した。では、「定位之不可易」という道理を前にして、どのような条件を満たせば、(秩序を顛倒させることになる)放伐が認められるかといえ、それは「時」にかかっている。「しかるべき時」であれば、人心がなびき、天命が与えられるのであり、聖人は、その「しかるべき時」に合致するように事を起こす。舜・禹は、人々が徳をほめたたえて頼りとしたが、それでもまだ天子の位を辞讓したし、湯王・武王は桀・紂の悪がきわまったその後で、放伐に踏み切っており、いずれも、「しかるべき時」に至ってから君位に即いたのであった。文王の段階は、殷の命脈は絶えておらず紂の凶悪さが極まっておらず、「しかるべき時」に至っていない。それにもかかわらず、文王が王を称して天下に号令を下したのであれば、「至徳」というに値しない、と。梁肅は、「身分秩序を揺るがせにしてはならない」という大原則を掲げたその上で、「人心の帰趨」「天命の与奪」が得られるような「しかるべき時」にかなうのであれば、暴君の放伐も是認されるとする。身分秩序の尊厳と暴君放伐の正当性とを両立させる議論の筋立ては儒家の教説としてごく常識的であるが、その一方、文王をめぐる漢代の標準的な見解と異なるのは、舜・禹・湯・武との対比のもとに「文王の時点はまた“しかるべき時”でなかった」、すなわち、「文王の時点では称王や放伐を行い得る正当な条件はまだ備わっていなかった」と説く部分である。「西伯受命稱王議」一篇の主旨と画期性は、「しかるべき時に至れば放伐も認められる」という常識論の部分ではなく、「しかるべき時までには踏みとどまり身分秩序を極力維持すべきであり、現に至徳の西伯はこれを守り、称王改制することはなかった」という部分に存する。

「西伯受命稱王議」はその冒頭部において、梁肅は、「西伯が受命稱王した」との謬説が、『毛詩』文王序、『尚書』泰誓序に裏づけを得ていることを難じていた。梁肅は、宋人のように「詩序」や「書序」の信頼性を否定する立場をとってはならず、「文王」詩の序と「泰誓」序について、これを、「西伯は称王改元せず」と折り合うように説明をつける。

わたしが考えるに、大雅の詩にいう「周を作(おこ)した」(文王序)というのは、(文王が)徳を積み仁をかさね、天下すべてが心を寄せ、武王がこれにもとづき、そのまま大業を成した(すなわち、文王は王業の基礎をつくったことで「作周」のはたらきを成した)、という趣旨を汲んでいるのであろう。いわゆる「天命を革め、王朝を新たにした」ことを指して、「周を作(おこ)した」といつているわけではない。「泰誓」の紀年は、武王・周公が文王のことをふりかえって、王業の盛んとなった由来を述べるにあたり虞と芮の(争いを平らげた)一件から始め、そこを「受命の歳」という節目としたのであろう。仲尼は、

文王・武王をたたえて、(武王・周公が、虞芮の和平を受命年と目したのを) そのままに踏襲して、「十有一年、武王が殷を討った」(泰誓の詩序「惟十有一年、武王伐殷」と紀年したのであり、文王自らが王と称してその年から元号を起したわけではない。(梁肅「西伯受命稱王議」、二丁裏／312 頁 A、「予以爲《大雅》作周之義、蓋取夫積德累仁、爲海内所歸往、武王因之、遂成大業。非所謂革命易姓爲作周也。《泰誓》紀年、蓋武王・周公追考前文陳王業之盛、自虞芮始、故斷爲受命之歲。仲尼憲章文武、故因而敘之曰十有一年武王伐殷、非所謂自稱王而爲之數也。」)

曰く、「大雅・文王」詩の序にいう「周を作(おこ)した」とは、文王が、仁徳を重ねて大業の基礎を築いたことを表し、文王自らが「新たに王朝を起こした」ことをいうのではない。『尚書』泰誓序が「惟十有一年」とするのは、武王・周公が文王をたたえて虞芮の争いをおさめた一件を受命と目し、孔子がこれを引き継いで虞芮質成を起点に紀年しているのであって(唐代では、『書』の篇序は孔子の手になる」というのが通念)、文王がその時点で自ら称王し改元したわけではない、と。「詩序と書序は、文王が稱王改元したことの根拠にはならない」と説くこの段にあって、「積德累仁、爲海内所歸往」が王者の条件であるというのも、この条件を西伯昌(文王)が満たしていたとするのも、従来説と変わりはない(「天下所歸往」が王者の条件であることについては、注 37)。梁肅説が特異であるのは、西伯昌の段階では、また「しかるべき時」に至っていなかったのであり、「定位之不可易」という道理に従って、臣下としての分を守らなければならない(現に西伯昌は守った)、と主張する点に存する⁸⁶。

以上、梁肅は「西伯受命稱王議」において、「文王稱王」問題について、「文王が王を称した」と想定する従来の標準説を批判して、経伝の記述と齟齬する点と、聖人を貶める点を列挙して、「しかるべき天の時を待つことなく、君臣の秩序を乱してはならず、現に、西伯(文王)は、みづから王を任じて称王と改元をすることはなかった」と主張し、「大者天地、其次君臣……定位之不可易……各當其分而不相間」という身分秩序の尊嚴を宣揚した。「西伯受命稱王議」が打ち出した「西伯(文王)は、称王・改元をすることはなかった」との主張は、宋代における「文王稱王」をめぐる議論を決定的に方向づけ、その解釈史上に果たした役割の大きさは、「邪氣を一掃し、世教・綱常を少なからず助けた」とさえ評される⁸⁷。宋人が、梁肅「西伯受命稱王議」

⁸⁶ 陳弱水『唐代文士与中国思想的轉型(増訂本)』(台大出版中心、2016年)「中晚唐文人与經学」は、「西伯受命稱王議」の主旨を、次のように要約する。「君臣の別、君臣上下とは天地の間における至高の道理であり、天時に順応する革命は、まれにしてやむをえず行われることである。文王ほどの聖人であっても、天命が至らない状況では分際を踏み越えることはなかったはずだ。」(441頁)

⁸⁷ 范家相『詩譜』卷十五「大雅・文王」、2丁表／708頁A、「漢儒にあっては異説が沸き起こった。「文王が受命七年年で崩じた」というのは劉歆・班固であり、「受命九年で崩じた」というのは緯書の『元命苞』『乾鑿度』である。その説は、孔安國・司馬遷といった人々に端を発しており、これにもとづいてこじつけて、文をつくった。ここにおいて、赤雀と丹書を受命の瑞祥とし、虞と芮の和解を受命の起点とし、確かに、「称号を改めて王と名乗る」ことがあったかのごとくとなった。しかしながら、文王がすでに王を称していたならば、どうして、「小心をもって服事した」といえようか。しかも、武王十三年にしてはじめて殷の紂王を打倒したのであるから、文王の受命以来の年数と合わせて、この二十年間の天下は(=范家相は、「十三年」を武王即位から起算している)、殷と周とはそれぞれに自国の君を王としていたことになり、これでは文王が、後世における割拠勢力の草分けだということになってしまう。思うに、王莽が(文王受命の瑞祥である)丹書になぞらえて、むやみに符命をつらね、曹操が篡弒を心に隠して、周文王を自負し、

に言及することは多くはないが、その内容に照らして、歐陽脩「秦誓論」をはじめ宋人の「文王不稱王」説は、主題と論旨の双方にわたって、「西伯受命稱王議」の影響を受けていると推測できる。

(2) 「名分の論」の一典型としての「西伯受命稱王議」

梁肅「西伯受命稱王議」が宋代以後に影響を及ぼすのは、「文王は王を称せず」という結論部分に限られず、事実と当為とを一体化させた議論立てもやはり引き継がれる。「西伯（文王）がその生前にみずから王を称したか否か」とは、「文王は、“周王朝の創立の王”に位置づけられるような王としての実質を備えていたか否か」という問題（應劭『風俗通』皇霸篇）と同様に、それ自体は、あくまで事実の次元の問題である。ところが、こうした事実性何如を検証する問題において、梁肅「西伯受命稱王議」は、「諸侯の地位にあつて王を称することは道理として不可である」という当為を、判断の根拠に持ち込んでいる。そのような持ち込みが可能になるのは、ことが聖人の事蹟であるために、「文王は道德において完全無欠である」との前提をはさみこむことで、「すべきでないことを至徳の文王がするはずがなく、事実としてもしなかったはずである」という理屈が成立してしまうからである⁸⁸。「聖人事實、必無倍于義理」（清の方燦如が引く「文王不稱王」論者の言い分）という前提を織り込み、事実の次元の問題を、当為を根拠に判定するという論の組み立ては、以後、「文王稱王」および関連する論題と、それに、「文王稱王」と並行して展開する「周公攝政」問題において、「文王は王を称しなかった」「周公は摂政にあつて即位はしなかった」と主張する論者の側によって用いられる。

陳弱水氏は、「西伯受命稱王議」を、古文・春秋学の動向を牽引した同時代の人士の同種の論と並べて、「經典批評」の類型の経説に位置づけた⁸⁹。陳氏が類型化した「經典批評」には、経

そのまま引き継がれて、五代・唐・宋に及ぶと、臣下が兵を動員しては将棋もさながらに君を置き換えることができたのは、すべて同様の事態であった。唐の梁肅がやっと「西伯受命稱王議」を作って、一気に邪悪な雰囲気を除き払い、宋儒が継承して展開させたのは、世教綱常をすくなくならずたすけるところがある。〔漢儒異説蜂起、有謂文王受命七年而崩者、劉歆・班固是也。有謂受命九年而崩者、緯書《元命苞》《乾鑿度》是也。其說實始于孔安國・司馬遷諸人、因之傳會經傳、以成文。于是以赤雀丹書爲受命之瑞、以虞芮質成爲受命之始、而確有易號稱王之事。不思文既稱王、安得復云小心服事。且武王十三年始克殷紂、合之文王受命之七年、此二十年之天下、殷・周各君其國、是文王爲後世割據之祖矣。蓋莽擬丹書、修陳符命、操懷篡弒、自號周文、沿及五代唐宋、而臣可稱兵、君如置碁、咸出一轍。唐梁肅始作《西伯受命稱王議》、一掃翳氛、宋儒承而暢之、其有補于世教綱常、豈小也哉。〕。范家相は、方燦如と同じく毛奇齡に従学した学者だが、「文王稱王」問題に関しては、方燦如と異なり、唐宋の「不稱王」説を支持する。

⁸⁸ 「道理として称王は不可であったのだが、文王は称王した」といった具合に、当為と聖人の所行との不一致を想定するのは「非聖」「誣至徳之文王」であつて論者達の容れるところではない。「不稱王」論者のこうした発想を把握して、清の方燦如は、「道理としてはないはずだというが、事実としては現にあるではないか」〔謂理之所無、固已爲事之所有矣〕と批判し（本稿第4章第3節）、王鳴盛も朱熹説を踏まえて、「名教を守りたいからといって、革命が一切なかったことにして満足したとしても、現実はそうではないではないか」（本稿注129）と評する。なお、方燦如においては、「称王は道義に照らして許され、文王は称王した」と考えられており、結局、当為と文王の事蹟は無事に一致を見る。この点、劉知幾「疑古」のように「道理として称王は不可であったのだが、文王は称王してしまったのであり、文王は孔子の賞賛に値しない」として、当為と文王の事蹟を一致させないのは前後に例を見ない。

⁸⁹ 陳弱水『唐代文士与中国思想的轉型（増訂本）』（台大出版中心、2016年）「中晚唐文人與經學」、438頁。陳弱水氏は、梁肅「西伯受命稱王議」、獨孤及「吳季札論」の他に、柳宗元「晉文公問守原議」「非國語」、白居易「晉諡恭世子議」、皮日休「春秋決疑」「鹿門隱書（第一篇）」、孫郃「春秋無權臣論」、司空圖「疑經」「疑經後述」、程晏「祀黃熊評」、それに、高郢「魯議」（本稿第3章第3節）を、「經典批評」の

伝史子の記述との整合性や記述の内容に現実味があるかを基準とした考証という性格に着目する場合には、近代以後の意味での「合理性」に親和する面がある。「經典批評」には、もう一つには、倫理の宣揚を眼目とするという面があり、こちらが、陳弱水氏のいう「春秋学の議論」という特徴に対応する。ただし、考証的作業のうちにも、「称王は名分に反しており、聖人たるもの名分を犯すことはありえない」という倫理的観点からの判断が含まれており、批判的考証の面は、もう一方の「名分（道理）の宣揚」という面とは截然と切り離すことはできない。唐宋人の経説に即して指摘される「合理性」に、「考証的作業を通じての弁疑」と「道義の宣揚」とが渾然と含まれており、両者が、「道義に照らしての事実の判断」という形で重なりあうことについては、本章第二節において、梁肅「西伯受命稱王議」を引き継ぐ歐陽脩「泰誓論」と『詩本義』に即して改めて論ずる。

副島一郎氏は、中唐の古文家たちが儒家の政治論の焦点を、「礼楽」から「道德」、特に中心概念としての「仁義」に移したことにもとづき、「礼楽が経世原理としての形而上学的基盤を喪失し、脱中心化した」とし、「礼の脱中心化」の傾向が文章創作の面に見られる例として、梁肅の「常州刺史獨孤及集後序」「補闕李君前集序」といった文章を挙げる⁹⁰。本稿は、副島氏の「礼の脱中心化」を参考とし、ただしその含意をやや薄めて受け取り、梁肅を含めて当該時期の論者は、礼の重要性を低く見積もっているわけではなく、文章と道德仁義との関係と同様に、礼楽と道德仁義との相即関係を改めて意識し、礼楽の意義を、「道德仁義の具体化」として改めて確認した、と解する。梁肅「西伯受命稱王議」は、「上下の礼を定めることによって、分をわきまえて乱すことがないようにさせる」〔制爲上下之禮……使各當其分、而不相間〕という礼の意義を強調しており、梁肅と同時代に位置して傾向を同じくする論者においても、「礼による尊卑の秩序づけ」を最たるものとして、礼はその道德的機能によって、依然、議論の焦点であり続けている⁹¹。

梁肅は、「定位之不可易」という道理と、これを具体化した「上下之礼」の乱すべからざること、文王の事蹟に即して説いたわけだが、梁肅と同時代にあつては、周公に関連して魯の礼制を題材に、身分秩序の重大性を唱える趣旨の議論が提起されている。「以等威之禮・名分之別、

性格を持つ議論として列挙する。

⁹⁰ 副島一郎「中唐における儒学の演変とその背景」(『集刊東洋学』77、1997年)。

⁹¹ 梁肅と同時代にあつて、古文家であり春秋家である論者たちが論じた礼制の問題には、宗廟祭祀、それも、歴代皇帝の神主を数年一挙で合聚する形式の祭祀(禘祭と禘祭)がある。禘祭と禘祭については、徳宗朝頃に、古礼における本来型がどのようなであったのかという面と、唐朝の国家礼制においてどのように実施するかという面との両方にわたって議論が重ねられた。禘祭と禘祭に関しては、具体的には、被祭者の範囲・序列を主として、実施間隔、禘と禘との異同が論じられており、この議論を通じて、論者たちは、あるいは身分の別の重大さを強調し、あるいは皇帝宗廟の序列を定めるための基準として政治原理を血縁原理に比して相対的に重視すべきことを主張している。禘祭をめぐる議論に見られるとおり「礼による具体化」は、依然、彼らの政治理念を表現するための重要な経路であり続けており、礼の具体的形式が、一方的に関心の外に棄却されてしまうわけではない。吉原文昭「北宋春秋学の一側面——唐代春秋三子の辨禘義の批判と継承をめぐる」(木村英一博士頌寿記念会『中国哲学史の展望と模索』、創文社、1976年)、戸崎哲彦「唐代における禘論争とその意義」(『東方学』80、1990年)。なお、徳宗貞元年間において、国家礼制における禘祭の問題が長期にわたり繰り返し官僚集議にかけられたことについて、徳宗の礼を重視する姿勢(三禮・『開元禮』)の学識を問う科挙科目の実施、『大唐元陵儀注』『大唐郊祀録』といった礼書の編纂)が反映されていた。江川式部「貞元年間の太廟奏議と唐代後期の礼制改革」(『中国史学』20、2010年)を参照。

爲萬代之準、不爲一人私也」との観点から、魯の王礼を批判した高郢「魯議」については、後述する（第3章第3節）。

第2章 第2節 歐陽脩の「文王不稱王」説 —— 「泰誓論」と『詩本義』

（1）歐陽脩「泰誓論」

梁肅「西伯受命稱王議」と並び、西伯昌（文王）の称王をめぐる唐宋以後の議論を方向づけた論説として、歐陽脩（景德四／1007年—熙寧五／1072年）の「泰誓論」一篇が挙げられる⁹²。

「泰誓論」には、「文王が生前みずから王を称した」とする説への論駁四条、それに、「文王が改元を行った」とする説への論駁一条が連ねられる。いずれの条においても、歐陽脩は、論拠を示しては「由是言之、謂西伯……者、妄説也」という同一の形式を繰り返し、たたみかけるかのように、「文王は王を称し元号を改めた」との説を批判していく。

〔1〕「文王が自ら王を称したはずがない」根拠の第一条—— 殷が周文王を咎めたのは、黎を討ったことを契機としており、つまりは、「文王が諸侯としてその職事を遂行して黎を討った」というただそれだけのことが原因で、殷は周を疑い憎んだ。この反応から見ると、もし周が、臣にあるまじき態度をとり王を称したのであれば、殷が十年にわたってこれを放置したはずがない。

『書』に称す、「商が始めて周を咎めたのは、黎を討ったからである」と。黎を討ったのは西伯である。西伯とは、諸侯を征伐することをその職事とし、黎を討伐して勝利した。商人は、西伯を抑え難くなっているのではと考えてこれを憎んだのであった。もし、西伯が臣下にあるまじき態度をあからさまに示し、商と並び立って「王」号を称し、そのようなことが十年にも及んでいたとしよう。それなのに商の人は平然としてけしからぬこととは考えず、商の王師にして宿老である祖伊や微子といった人々もやはり黙って注視するばかりで一言もなかった、と。これは、不自然ではないか。この点から考えれば、「西伯が受命称王して十年たった」⁹³というのは、でたらめである。（歐陽脩『歐陽脩全集』卷十八「泰誓論」、311頁、「《書》稱、商始咎周以乘黎。乘黎者、西伯也。西伯以征伐諸侯爲職事、其伐黎而勝也。商人已疑其難制而惡之。使西伯赫然見其不臣之狀、與商並立而稱王、如此十年、商人反晏然不以爲怪、其父師老臣如祖伊・微子之徒、亦默然相與熟視而無一言。此豈近於人情邪。由是言之、謂西伯受命稱王十年者、妄説也。」）

⁹² 「泰誓論」は、『歐陽脩全集』卷十八（『居士集』卷十八・經旨）に収録。景祐四年（1037）年、歐陽脩三十一歳に繫年される。

⁹³ 歐陽脩が「西伯受命稱王十年」とするのは、『史記』「周本紀」が、「蓋受命之年稱王而斷虞芮之訟。後十年而崩、諡爲文王」にもとづく。『史記』の本文は、一般に、「十年」を「七年」かもしくは「九年」のいずれかに改めて読まれる。本稿注33。

〔2〕「文王が自ら王を称したはずがない」根拠の第二条—— 殷の紂王は、猜疑心が強く残虐であり、意に沿わない諸侯を殺害ないし拘禁している。文王がもし叛いて王を称したのであれば、紂王がこれを長きにわたって放置したはずがない。

紂王はその疑り深く残忍な性格によって、九侯を塩漬けとし、鄂侯を干し肉とし、西伯がこの所業を耳にしてひそかに嘆くと、西伯を捕えて拘禁し、西伯はあやうく死にいたるところであった。自分に対して背き、臣として服属せず、自ら王を称するに至りながら、かえって、十年にわたって、これをうけいれて責めなかったとすれば、これは不自然ではないか。この点から考えれば、「西伯が受命称王して十年たった」とはでたらめである。(歐陽脩「泰誓論」、312 頁、「以紂之雄猜暴虐、嘗醢九侯而脯鄂侯矣、西伯聞之竊歎、遂執而囚之、幾不免死。至其叛己不臣而自王、乃反優容而不問者十年。此豈近於人情邪。由是言之、謂西伯受命稱王十年者、妄説也。」)

〔3〕「文王が自ら王を称したはずがない」根拠の第三条—— 孔子の言は万世にわたって信を置かれるところであり、その孔子が「天下の三分の二を有して殷に服事した」と言っている。孔子の言に照らして、「文王が臣下のあるべき道に反して王を称した」ということはありえない。

孔子は、「天下を三分してその二を保有し、商に服事した」という。もし、西伯が臣を称せず、王を称したのであれば、どうして「商に服事する」ことができようか。しかも、「西伯が王を称した」とは、どの説が出元であるのか不分明であり、一方、孔子の言はといえば万世にわたって信を置かれるところである。この点から言えば、「西伯が受命称王して十年たった」とはでたらめである。(歐陽脩「泰誓論」、312 頁、孔子曰「三分天下有其二、以服事商」、使西伯不稱臣而稱王、安能服事於商乎。且謂西伯稱王者、起於何説。而孔子之言、萬世之信也。由是言之、謂西伯受命稱王十年者、妄説也。)

〔4〕「文王が自ら王を称したはずがない」根拠の第四条—— 西伯(文王)のもとには、伯夷・叔齊兄弟が西伯の賢をたよりに身を寄せ、兄弟は武王が紂を討伐するとこれを非難して周を去った。もし西伯が「諸侯の立場にありながら王を称す」という僭越・謀叛の行いはたらいていたなら、伯夷・叔齊が身を寄せたこととも、武王だけを非難して去ったことともつじつまがあわない。

伯夷・叔齊は、いにしへの義をわきまえた士である。かれらが国を譲って去ったおり、天下に身を寄せるべきところがないと考えたが、西伯が賢であると耳にして、二人そろっておもむき身を寄せた。この時点では、紂は無道ではあったけれども天子であった。もしも、天子が上にありながら、諸侯の立場で臣を称せず王を称したならば、これは、僭叛の国である。しかしながら、伯夷・叔齊は西伯を非難せず、身をよせること久しくして去ってはいない。武王が紂を討伐するに至って、そこではじめて非難して周を棄てて去った。

(もし文王が称王したとすれば)かの二人は、当初は天下に身を寄せるべきところがないことを考慮しながら、僭叛の国に身を寄せて去らず、(僭叛を犯している点では西伯も武王も同じであるのに)父たる西伯のことは非難せず、その子である武王のことは非難したことになる。これは、不自然ではないか。この点から考えれば、「西伯が受命称王して十年たった」とはでたらめである。(歐陽脩「泰誓論」、312頁、「伯夷・叔齊、古之知義之士也。方其讓國而去、顧天下皆莫可歸、聞西伯之賢、共往歸之。當是時、紂雖無道、天子也。天子在上、諸侯不稱臣而稱王、是僭叛之國也。然二子不以爲非、依之久而不去。至武王伐紂、始以爲非而棄去。彼二子者、始顧天下莫可歸、卒依僭叛之國而不去、不非其父而非其子。此豈近於人情邪。由是言之、謂西伯受命稱王十年者、妄說也。」)

〔5〕「文王は元号を改めたはずがない」根拠の条——『書』泰誓序の「惟十有一年、武王伐殷」について「文王が改元して以後の年数である」とされてきた。もし西伯昌が改元したとすれば、在位途中で改元すべきでないのに改元したことになる。もし武王が文王の年数を引き続いて用いたとすれば、改元すべき自身の即位の時点では改元することなく、先君以来の年号を通じて用い、さらには、「文王の聴訟」よりも重大事であるはずの「殷を滅ぼして天下をとった」時点でも改元していないことになる。こうした点からして、「文王が改元した」「武王が改元しなかった」とは、いずれもつじつまがあわない。

《書》の《泰誓》に「十有一年」と称しており(『書序』)、そこで、説者は文王が命を受けてからの九年と、武王の居喪二年とをあわせてこれを数えているのだ、と考える。これは、西伯が虞芮の訴訟を調停したのを「受命」といい、元年としている。これも妄説である。いにしえ、人君が即位すると、必ず「元年」と称するのは、通常のことであり、特別視する事柄ではない。後世の曲学の士が『春秋』を説くに至って、改元を重大事であるとするようになった。もし、(改元が)通常事であれば、わざわざいうには足りない。もし、重大事であるとするならば、(次のようことになるのは、おかしいではないか)。——西伯が即位して改元したとして、西伯(文王)の治世の間では改元すべきではないのに、さらに改元し、武王が即位するに至っては改元すべきであるのに、かえって改元せず、先君文王の元年をそのまま用いて、自身が服喪した二年間をあわせて「十一年」と称する。商を滅ぼして天下を得るに及べば、その事は「訴訟を調停した」ことよりもずっと重大事であるのに、改元はしない、と。——この点から考えるに、「西伯は受命の年を元年とした」というのはでたらめである。(歐陽脩「泰誓論」、312頁、「《書》之《泰誓》稱「十有一年」、説者因以謂自文王受命九年、及武王居喪二年、并數之爾。是以西伯聽虞芮之訟、謂之受命、以爲元年。此又妄説也。古者人君即位、必稱元年、常事爾、不以爲重也。後世曲學之士説《春秋》、始以改元爲重事。然則果常事與。固不足道也。果重事與。西伯即位已改元矣、中間不宜改元而又改元。至武王即位、宜改元而反改元、乃上冒先君之元年、并其居喪稱十一年、及其滅商而得天下、其事大於聽訟遠矣、又不改元。由是言之、謂西伯以受命之年爲元年者、妄説也。」)

歐陽脩が、「周は天下の三分の二を保有して殷に服事した」との孔子の語（『論語』泰伯）を、「文王が王を称しなかった」ことの根拠とするのは〔3〕、梁肅と同じであり、さらに遡れば、應劭がすでに「文王は王ではなかった」ことの根拠にこの語を用いていた。〔1〕〔2〕は、紂王の性格に焦点をあてるか否かの違いこそあれ、当時の情勢に照らして、「もし周が称王したならば、殷が捨て置いたはずがない」とする点で、実質の内容を同じくする。この論拠は、後述するように、『毛詩注疏』『左傳注疏』の所説を転用した可能性がある。伯夷・叔齊の言動を引き合いに出すのと〔4〕、「泰誓」序の紀年を武王即位から起算した年数とする解釈〔5〕は、歐陽脩が新たに提出した論点である。

歐陽脩は、以上の五条を総括した上で、さらに、「武王は即位第十一年に紂王を伐った」との自説が、「武王は文王のための服喪を終えた直後の時点で紂王を伐った」という通説と食い違うことについての説明をつけて、「泰誓論」一篇をしめくくる。歐陽脩が考えるに、「喪を終えて紂を討った」とは経書以外の雑説にもとづいており、また、司馬遷『史記』周本紀が克殷を「武王即位九年」とするのは、同じ『史記』の中での「文王を葬りもしないで出兵した」との記事（伯夷列傳）と撞着しており、「喪を終えて討った」「即位九年に討った」のいずれも、『尚書』に比すれば信頼するに足りないのであった⁹⁴。

歐陽脩「泰誓論」は、「不称王」を論証した上記の四条のうち、〔1〕〔2〕〔4〕のいずれにおいても、「人情」を判定の基準に持ち出す。「泰誓論」において、称王が事実か否かを検証する文脈にあって歐陽脩がいう「人情にあらず」とは、「西伯（文王）が身を置いていた具体的状況に照らして、“生前に王を称した”との想定に現実味がない」というのがその内実であり、「人情」一語の含意は、史論に持ち出される「時勢」に近い。少なくとも、「感情・欲望をも含みこ

⁹⁴ 歐陽脩がいう「司馬遷作《周本紀》、雖曰武王即位九年祭於文王之墓」とは、「九年、武王上祭于畢」との記事を指すが、『史記』周本紀のいう「九年」とは、文王受命から起算した第九年であり、歐陽脩が『周本紀』雖曰武王即位九年」というのは周本紀を誤解している。歐陽脩『歐陽脩全集』卷十八「泰誓論」、313頁、「以後の学ぶ者は、「西伯は生前には王と称さず、在位の中に改元しなかった」ことを理解すれば、『詩』『書』が載せている文王・武王の事蹟について、明白となり誤ることはない。ある人がいうに、「そうであるなら、武王は文王の喪を終えて紂を伐ったのに、『泰誓』はなぜ“十有一年”と言っているのか」とのことである。こたえていう。——喪を終えて紂を伐ったというのは、諸家の雑説から出ており、泰誓篇はといえば、六経の明文である。むかし、孔子は、周朝が衰退した時期にあたって、衆説があれこれと食い違って当世を混乱させることを憂えて、そこで退いて六経を整理して、後世の法とされた。孔子が没されるに及び、聖人から離れることやや遠く、衆説がふたたび興り、六経と入り乱れ、漢代よりこの方、区別して正すことができなかつた。いま、すぐれた士人がいて、すべて六経に根拠を求めたとして（その場合、次のように判断するはずである）。泰誓篇は、武王の事蹟を内容としているのであって、（その泰誓篇にいう）「十一年」とは、武王が即位してからの十一年である。何を疑うことがあろうか。司馬遷は『史記』周本紀を作って、「武王即位九年、文王の墓に祭り、その後で軍を孟津で指揮した」と述べていながら、伯夷列傳を作るに至っては、さらに「父が死んだのに葬らない」との説を載せており（相互に食い違っていて）、いずれも信ずることはできない。こうしたわけで、わたしは『史記』を取らない。『書』に照らして確かめればそれでよいのだ。」〔後之學者、知西伯生不稱王、而中間不再改元、則《詩》《書》所載文・武之事、粲然明白而不誣矣。或曰「然則武王畢喪伐紂、而《泰誓》曷爲稱十有一年」。對曰——畢喪伐紂、出於諸家之小說、而《泰誓》、六經之明文也。昔者、孔子當衰周之際、患衆說紛紜以惑亂當世、於是退而修六經、以爲後世法。及孔子既没、去聖稍遠、而衆說復興、與六經相亂、自漢以來、莫能辨正。今有卓然之士、一取信乎六經、則《泰誓》者、武王之事也。十有一年者、武王即位之十有一年爾、復何疑哉。司馬遷作《周本紀》、雖曰武王即位九年祭於文王之墓、然後治兵於孟津、至作《伯夷列傳》、則又載父死不葬之說、皆不可爲信。是以吾無取焉、取信於《書》可矣。〕

んだ人の自然な心情」といった意味ではない。

なお、歐陽脩が、「人情」を掲げて、「文王称王」に現実味があるかを問うた議論のうち、第一、二条に相当する内容は、すでに孔穎達『五經正義』のうちに見えている。『毛詩正義』は、「文王は生前に王を称した」と想定しており、歐陽脩に批判される側の立場であるのだが、「文王が王を称したのは、受命年であるか、それとも受命第六年であるか」という問題について、歐陽脩「泰誓論」の「人情」論と同様の推論によって解答を導きだしている。曰く、もし文王が受命年に称王したのであれば、紂王に背叛する姿勢は明らかであり、紂王は文王を羑里に囚えたおりに（受命第四年）、宝物を献上した程度でこれをゆるしたはずがない。よって、文王が王を称したのは、受命年ではなく、羑里の囚を経た後、受命第六年に至ってのことである、と。

95

以上の『毛詩正義』説が、「文王が羑里に囚われた一件は、虞と芮の和解（＝受命年）より後である」（＝『尚書大傳』）ことを前提に立論するのは、『左傳正義』が、「羑里の囚は虞芮質成よりも前である」（＝『史記』『周本紀』）と考えるのとは異なっている。「羑里の囚」が、虞芮質成より前か後かという点では、『左傳正義』は、『毛詩正義』と異なる結論を出しているわけだが、ただし、その結論を導出するための推論では、『毛詩正義』に見える「文王がすでに受命称王していたなら、紂王はおいそれとは保釈すまい」と似通った推論を用いる。『左傳正義』に曰く、「もし、虞芮質成や諸国征伐より後に文王を囚えたのであれば、文王が紂王に反抗する姿勢はとうにあらわであって、文王の臣下が宝物を献上したことごとくで、紂王が釈放するはずがなく、よって、「羑里の囚は、虞芮質成より前に起こった」のが事実である、と。『毛詩正義』は「称王がどの時点であったか」、『左傳正義』は“羑里の囚”がどの時点であったか」をそれぞれに論じて、ひとしく、「文王が討伐・称王に踏み切るほどに背叛の姿勢をあらわにしたならば、紂王が赦したはずがない」との推理を行っているということである。歐陽脩は、『五經正義』に見えるこうした議論を、「人情」論の装いのもとに、「文王は王を称していない」説の論拠に取りこんだのではないだろうか⁹⁶。

⁹⁵ 『毛詩正義』卷十六之三、大雅・文王、「天に二つの日は無く、地上に二人の王は無い。（虞と芮との和解を成就させた受命年から数えて）第五年目より前に、西伯昌がすでに王を称して正朔を改めていたとすれば、叛乱の態度はその時点であらわである。紂王は西伯昌を敵と見なし「咎め憎んだ」というだけではすまなかったはずである。もし、西伯昌がすでに王を称して、明らかに反抗の姿勢を見せていたならば、紂王のような愚かな者が相手であっても、宝物を献上しただけで西伯を釈放させることができたはずはない。さらに、書序では、「周人が黎をたいらげた」に続けて、「祖伊は危惧して、走って受（紂王）に告げ、西伯戡黎篇を作った」とある。もし、すでに王を称していたならば、愚者であっても、その僭叛に気づくのであり、祖伊のような賢者を待ってはじめて知るはずがない。しかも、その篇には、依然、「西伯」と称しているのであるから、明らかに、黎を討った時はまだ王ではなかったのだ。〔天無二日、土無二王。若五年以前、既已稱王改正、則反形已露、紂當與之爲敵、非直咎惡而已。若已稱王顯然背叛、雖紂之愚、非實能釋也。又《書序》「周人乘黎」之下、云「祖伊恐奔告於受、作《西伯戡黎》、若已稱王、則愚者亦知其叛、不待祖伊之明始識之也。且其篇仍云「西伯」、明時未爲王。〕以上の大雅・文王の孔穎達疏は、「文王は生前に王を称した」の立場をとっておりその点は歐陽脩説と見解を異にするのだが、ただし、「王を称したのは、受命の当初ではなく、受命第六年まで待ってのことである」と考えてそれを論証しようとしているため、その論拠が、歐陽脩の「文王は生前には王を称していない」説の論拠に転用することが可能になっている。

⁹⁶ 種村和史氏は、歐陽脩『詩本義』が、『毛詩正義』を批判の対象とするだけでなく、傳箋の疎通を意図する『正義』の説を、傳箋批判に取りこんでいる事例があるとする。種村和史『詩経解釈学の継承と変容—北宋詩経学を中心に据えて』（研文出版、2017年）第三章「歐陽脩『詩本義』の揺籃としての『毛詩正

(2) 歐陽脩『詩本義』「文王」条

歐陽脩は、その『詩本義』においても、大雅・文王詩を解釈して、「文王稱王」問題に説き及び、「泰誓論」を補完している。「泰誓論」が、「文王稱王」と連動する「改元」の面を主に論難したのに対し、『詩本義』「文王」の所説は、「稱王改元」の正当性を保証する「受命」の部分により多く批判している。『毛詩』大雅の文王詩とその詩序は、一般には文王の「受命稱王」を裏づける経文と目されており、「西伯は王を称せず」を裏づけるには、文王詩の解釈替えが必要となる。

歐陽脩は、『尚書』の文言を、「文王が生前に王を自称した」との謬説が形成された発端と目して、その誤読が生じた事情から説き起こす。曰く、湯・武にもまさるとされる「文王の盛徳」とは、「殷につかえる」という節を守ったことに存する。ところが、後人は、「紂王と並立して王を称した」と、文王を貶めており、この謬説の出元は、『尚書』泰誓・武成に記された「疑似之言」（記述自体は誤りではないが、誤解を生じかねないまぎらわしい文言）であり、この「疑似之言」に、後人が付会することで、「文王がその生前に改元稱王したとの説」がつくられた。「文王がその生前に改元稱王した」とは、説者の意図としては、文王を尊ぶつもりであっても、実際には文王をおとしめている、と。

「疑似之言」を解し損ねることがなければ、「改元稱王」という謬説に陥らずにすむとして、では、「改元稱王」説を間接に支える「受命」「作周」といった経伝中の文言を、歐陽脩はどのように解するか。

「大雅」の序に、「文王、命を受く」とあるのを、毛傳が、「天命を受けて、天下に王たる」とし、鄭箋がさらに、「天がこれに命じて、王とした」とするのは、後学を混乱させることはなほだしい。詩人の意とは次のようであった。——周は先祖より以来、功を積み、仁をかさねた。文王に至って、諸国を攻伐し、威嚴と仁徳とがそろって明らかとなり、周はこれ以来、盛んとなった。武王に至りこれにもとづいてそのまま紂を伐ち、商を滅ぼして、天下を保有した。（紂を伐ち、天下を有したのは武王であるけれども）しかし、盛徳によって天のたすけを得て周を興したというのは、文王から始まったのである。——詩人のいわんとするのは以上のような趣旨に過ぎない。そのため、文王の序は、「受命作周」というだけで、「受命稱王」とは言っていないのだ。（歐陽脩『詩本義』卷十「文王」、二丁裏／251頁C、「惟《雅》之序言文王受命、毛以爲受天命而王天下、鄭又謂天命之以爲王云者、惑後學之尤甚者也。詩人之意、以謂——周自上世以來、積功累仁。至於文王、攻伐諸國、威德並著、周國自此盛大。至武王、因之遂伐紂滅商、而有天下。然以盛徳爲天所相而興周者、自文王始也。——其義如此而已。故序惟言受命作周、不言受命稱王也。」）

義』(論文初出、2000年)特に、115～123頁。歐陽脩「泰誓論」と『毛詩正義』『左傳正義』の関係についても、種村氏が『詩本義』と『毛詩正義』との間に見て取るのと同様の影響関係があると考えられる。

曰く、「文王」詩とその序が、「受命作周」というのは、「実際に天下を保有したのは武王であっても、盛徳によって天命を得て周朝を興隆したのは文王である」という趣旨である。それなのに、毛傳・鄭箋が、「受命」「作周」を「天命を受けて天下に王となる」「天が命じて王とした」と敷衍したがために、後学を混乱させてしまったのだ、と。

歐陽脩による毛傳・鄭箋への批判は、「受命作周」の「作周」を「文王が天下に王となった」と敷衍したことの誤りに対してだけでなく、「受命」の誤解にも向けられる。漢代の今文経学では、周文王は、「受命改制の王」の一典型とされ、その「受命」は、赤雀・丹書といった神異として実体化された。歐陽脩は、そうした神異説が導入される原因として、そもそも、毛傳・鄭箋に、天とその意思の伝達を、実体をそなえた事象として解する傾きがあることを指摘する。歐陽脩が、緯書由来の神異説を「怪妄之説」として否定視するのは、「経書の注釈から緯書説を排除すべし」という経学全般にわたる彼の主張を反映している。

しかも、詩人が、周をおこしたはたらきについて述べるには、功績をその父に帰し、国が興起したことについて言うには、「命が天から下された」（大雅・大明）とする。これは、古今の常理であって、（天が命を下したということについて）何ら怪妄の説はない。『書』に「天の曆数、爾の躬らに在り」（大禹謨「天之曆数在汝躬」、「爾」に作るのは『論語』堯曰）といい、さらには、「天はすでに殷の命を終える」（西伯戡黎）、「天命を勦絶す」（甘誓「天用勦絶其命」という。これに類する言は、はなはだ多い。思うに、古人が、興亡の生じるに際して、必ず、天にことよせて表現したのは、天命を尊んでのことである。「文王」詩に、毛・鄭のように注するのでは、「天が諄諄として西伯に命じて王を称せしめた」ことになってしまい、これによって、詩の本来の意義を失い、諸家があやしくでたらめな説をほしいままにすることができるようになってしまった。（歐陽脩『詩本義』卷十「文王」、二丁表／251頁C、「且詩人述作周之業、歸功於其父、而言國之興也、「有命自天」、此古今之常理、初無怪妄之説也。《書》曰「天之曆数在爾躬」、又曰「天既訖殷命」、又曰「勦絶天命」之類、其言甚多。蓋古人於興亡之際、必推天以爲言者、尊天命也。如毛鄭之注《文王》、則是天諄諄命西伯稱王爾。此所以失《詩》本義、而使諸家肆其怪妄也。」）

歐陽脩の考えるところ、王朝の興亡にあたって、経書が「天命を受ける」に類した表現をとるのは、「天が諄諄として伝え命じる」ことをいうのではなく、あくまで、天を尊びこれにことよせているに過ぎない（こうした「受命」の説明は、『尚書大傳』、王充『論衡』稟命にすでに見える）。歐陽脩は、「受命」の意味について、天の実体何如や、天と人との関係の有無は棚上げにして、専らに、「人の側が天を畏敬する」その一点に切り詰めて解し、それによって、「文王の受命」から、「意思を備えた天が、文王を王者と認め、声・形ないし神異をもってこれを伝達した」との実体的意味合いを取り払う。漢代の受命改制説においては、神異説により実体化された「受命」が、「王者としての改制」と結合しており、歐陽脩が、実体化された「文王の受命」をこのように消し去るのは、「文王の称王改制」の前提部分を掘り崩したことになる。『詩本義』にいう「文王に至って、諸国を攻伐し、威嚴と仁徳とがそろって明らかとなった」〔至於

文王、攻伐諸國、威徳並著〕とは、漢代経学流の「受命改制の王者」としての文王像を除き去った結果、より古層に位置する「征伐と仁政の王者」としての文王像が露出したものではないか。

(3) 歐陽脩の経説に見る「合理性」——「弁疑の論」と「名分の論」

歐陽脩が「泰誓論」と『詩本義』『文王』において説いた「西伯昌（文王）は王を称しなかった」との論は、結論だけでなく、その議論の性質も、梁肅「西伯受命稱王議」と多く一致を見ている。歐陽脩「泰誓論」は、「身分秩序の重大さ」を一篇の主旨としているわけではないものの、ただし、「泰誓論」各条における論証は、その論拠として、「當是時、紂雖無道、天子也。天子在上、諸侯不稱臣而稱王、是僭叛之國也」（〔4〕条）といった名分秩序に関わる道理を用いている⁹⁷。「西伯昌（文王）が生前に王を称するのは、君臣の義に反する」という道理の次元の判断が、「文王が自らは王を称しなかった」という事実を認定するための論拠となるのは、梁肅「西伯受命稱王議」に見られるところであった。名分の観点が事実を考証する際の判断材料となっている点と、「名分秩序の重大性の宣揚」が盛り込まれている点に即するならば、歐陽脩の所説は、梁肅説ともども、「名分の論」ないしは「道理の論」と呼ぶことができる。

歐陽脩の「文王不稱王改元」説は、梁肅「西伯受命稱王議」に見られたもう一つの「合理性」の面、すなわち文献・史実の考証の面での「合理性」もそなえている。当時の情勢に照らしての実現可能性の検証や、「称王」が伯夷・叔齊兄弟の行動と整合するかの検証、それに、緯書の神異説への批判が、歐陽脩説に見られるもう一面の「合理性」であり、梁肅が経伝と突き合せて従来の通説を検証した作業に対応する。歐陽脩の経学のこうした側面は、天地自然の事象と人事の密接なかわりを想定する神秘説（災異瑞祥説、五徳終始説）への批判や、讖緯を経書の注釈から排除しようとしたこととひと連りのものとして、現代の研究において注目されてきた⁹⁸。

ただし、歐陽脩の経学のこうした面への注目は近現代以降に始まるものではない。歐陽發（脩の子）らの手になる「先公事迹」は、歐陽脩の学問方面の主要な成果として、経学の業績、「正統論」と並べて、「先人が誤りとして論じてはいなかったが、先公が新たに明らかにした」事柄を列挙している。その内訳は、「五帝はすべてが黄帝から出ているわけではない」（「帝王世次圖序」）や漢儒の災異説への批判など五項であり、その一項に、「武王の十一年とは、文王受命か

⁹⁷ 歐陽脩「泰誓論」が、「天子在上、諸侯不稱臣而稱王、是僭叛之國也」云々と論ずるのはあくまで、「文王は生前に王を自称した」と想定することが経伝と齟齬するのを論証するための材料として持ち出されておき、梁肅「西伯受命稱王議」が、「反経」に引き続き「非聖」の段で名分秩序の重大性をまず掲げる（「夫大者天地、其次君臣、聖人知定位之不可易也」）のとは、「道理を説くこと」への入れ込み度合いは異なる。歐陽脩自身の論でいえば、後述する「摂政」をめぐる論（「春秋論中」）が、「孔子何爲而修《春秋》。正名以定分……此《春秋》之所以作」として、「正名」の重要性を直截に表現しており、「名分の論」としての色合いは「泰誓論」よりも濃い。

⁹⁸ 歐陽脩の経学に見られる合理主義的側面については、劉子健〔著〕小林義廣〔訳〕『歐陽脩—11世紀のユマニスト』（知泉書館、2021年。原著1967年）第7章「経典学者」として特に167～179頁、災異瑞祥説をはじめとした天人の関わりを想定する論への歐陽脩の批判については、寺地遵「歐陽脩における天人相関説への懐疑」（『広島大学文学部紀要』28（1）、1968年）をそれぞれ参照。上掲劉子健〔著〕小林義廣〔訳〕『歐陽脩—11世紀のユマニスト』第11章「歐陽脩の合理主義と宗教」も、天人相関論・神仙説・応報論等に対する歐陽脩の（広義の）合理主義的態度について論ずる。

ら起算した年数ではない」との「泰誓論」を数える⁹⁹。また、清の崔述（乾隆五／1740年生）といえば、その文献考証が、伝統説に対する合理的観点からの検証の徹底性によって高く評価される学者であるが、彼は、宋人が旧説の誤りを弁正す傾向を肯定的に評価し、論説として著された具体例として、やはり歐陽脩の「泰誓論」「帝王世次圖序」を、蘇洵「魯妃論」、王安石「伯夷論」と並べる¹⁰⁰。歐陽發と崔述が例示した歐陽脩の論説は、経伝の記述や、史書・子書に記され長らく信を置かれていた伝承に対し、記述相互の整合性や、伝承の現実味を尺度として、その信ずるに足るかを改めて検討している。こうした意味での「合理性」を備えた議論を、本稿では、「名分の論」（「道義の論」）に對置して、「弁疑の論」と規定する。

陳弱水氏が唐人の経説に即して類型化した「經典批評」には、梁肅「西伯受命稱王議」がそうであるように、両面の「合理性」が渾然と含まれており¹⁰¹、歐陽脩は、「名分の論（道義の論）」と「弁疑の論」を複合した型の議論という部分についても、唐の古文家の成果を引き継いでいると言える。北宋初の孫何は「經典批評」に類した論説の特徴を、「或意出千古、或理鑿羣疑、或重定褒貶之誤、或再正名教之失」と概括しており（第3章第3節（1）所引『歷代名賢確論』卷九十八所収孫何）、孫何のいう「理鑿羣疑」が、「弁疑の論」の面に、「重定褒貶之誤」「再正名教之失」が「名分の論」の面にそれぞれ対応するであろう。

歐陽脩「泰誓論」に見られる「弁疑の論」としての合理性の面とは、遠くは王充・應劭、近くは劉知幾といった論者たちが本領とするところであり、彼らが、「文王の受命稱王」に関わる通説に対して各様に異を唱えたのは、三者に共通する批判的学風のしからしむるところであった¹⁰²。「受命」について、これを実体化する説に対して王充が加えた批判は、歐陽脩『詩本義』「文王」に見える「受命」の説明を先取りしており、また、劉知幾のいう「今、経書の言葉を

⁹⁹ 『歐陽脩全集』附録卷二、歐陽發等述「先公事迹」、2627頁、「平生明らかにした十数の事柄は、いずれも前世の人は誤りとしておらず論じた者はかつてなかった。たとえば、「五帝はすべてが黄帝の子孫ではない」、「春秋」では趙盾が君を弑したのであって、趙穿が弑したのではない」、「春秋」で許世子は薬をためさなかったのではない、「武王克殷の「十一年」という年数は文王の受命から数えた年数ではない」といった諸説、それに漢儒の災異説をつとめて打破したことである。」「平生所辨明十數事、皆前世人不以爲非、未有說者。如五帝不必皆出於黄帝、《春秋》趙盾弑君非趙穿、許世子非不嘗藥、武王之十有一年非受命之年數、及力破漢儒災異之說。』

¹⁰⁰ 崔述『考信錄提要』卷上「釋例」、二丁／48頁、「宋代に至り、名儒がかわるがわる起こり、先後に並んでおり、さらに当時あつては印刷が盛行して、（書籍の）流布も多く、考証はこのほか行いやすく、先人の誤りを指摘するものが多くなった。論説を著して明らかにする者もあれば（注。歐陽脩「帝王世次圖序」「泰誓論」、蘇洵「魯妃論」、王安石「伯夷論」の類である）、書をつくって正したり（注。鄭樵『詩辨妄』、趙汝談『南塘書說』の類である）、伝注をつくって明らかにしたりするものもあつた（注。朱子『論語・孟子集注』、蔡沈『書集傳』の類である。）」[直至於宋、名儒迭起、後先相望、而又其時印本盛行、傳布既多、稽核最易、始多有抉摘前人之悞者。或爲文以辨之（注。如歐陽永叔《帝王世次圖序》《泰誓論》、蘇明允《魯妃論》、王介甫《伯夷論》之類、或爲書以正之（注。如鄭樵《詩辨妄》、趙汝談《南塘書說》之類、或作傳注以發明之（注。如朱子《論語・孟子集注》《詩集傳》、蔡氏《書傳》之類。)]

¹⁰¹ 「事実の考証を通じて導きだした結論を拠り所として、道義を唱える」というのであれば、「渾然」というにあたらぬ。事実レベルの考証の部分の判断基準にすでに、道義の観点が食い込んでいるがゆえに、「弁疑」と「名分」との関係は、「渾然」と表現せざるを得ない。

¹⁰² 王充『論衡』と應劭『風俗通義』の趣旨を、范曄『後漢書』は「釋物類同異、正時俗嫌疑」（卷三十九王充傳）、「辯物類名號、釋時俗嫌疑」（『後漢書』卷四十八應劭傳）という似通った表現で概括している。劉知幾が、『史通』自敘篇において、『風俗通』『論衡』をほか三書とあわせてあげて自身の先蹤に位置づけていることについては、福島正『史通』疑古篇論考一述者の意識一（『中国思想研究』4、1981年）を参照。また、福島正『論衡』と『史通』（『中国思想史研究』26、2003年）は、『論衡』と『史通』とが、共通して「後世の類似した史実に対比する」という考証法を用いることを指摘する。

見ると、道理に照らして、わからないところがある。諸子の異説であっても、その趣旨が依拠するに足る場合もある。相互につきあわせて検討する¹⁰³とは、歐陽脩らにも共有される「弁疑の論」の一方法を定式化しているときえ言える。ただし、彼らの「文王の受命称王」を取り上げた論は、「名分の論」という面は持ち合わせていないか、あるいは、劉知幾の論のように、主観的には「名分の論」であっても、人倫の範たるはずの文王像を毀損する方向に議論を展開させ、唐宋期の思潮のもとでは受け入れられ難い結論を導き出してしまっていた。梁肅と歐陽脩の「文王不称王」説が、王充・應劭・劉知幾に類した散発的な異論にとどまらず、周辺論題に及ぶほどの広い影響を生み出すのは、それが、「弁疑の論」であると同時に、時代思潮に掉さした「名分の論」の面を色濃く持ち合わせていたことによる。

第2章 第3節 宋代における「文王不称王」説の継承 ——李覲・游酢・王十朋

「文王稱王」問題について、梁肅「西伯受命稱王議」、歐陽脩「泰誓論」の主張は、「君臣の義」を中心に身分秩序を重視する思潮に掉さしており、北宋から南宋にかけて主要な経学者たちが、梁肅・歐陽脩と趣旨を同じくする論説を次々に著す。歐陽脩と同時代にあって、李覲（大中祥符二／1009年—嘉祐四／1059年）が、「泰誓論」に呼応する趣旨の論を提出している（「常語下」第四条）。歐陽脩「泰誓論」と李覲「常語」のいずれの説が先行したのかは不明である。李覲は、北宋における「誹孟」の思想動向を代表する論者であり¹⁰⁴、彼が「文王は王を称せず」説を持することは、彼が、「孟子の主張は尊王に反する」と批判するのと傾向を一にする。

ある人がいう。「文王が天命を受けて王を称したとは、事実としてあったことでしょうか」。曰く——そのようなことはない。やむをえずして紂を伐つのであれば、よい。紂はまだ討伐されず、恩恵が民に及んでもいないのに、にわかにならずから王として立ち、自身の利害をあらわにする、と。文王がそのようなことをすると誰が考えようか。武王は挙兵し、王朝の号をたてると、虞芮のあらそいがおさまった年に遡及してその時点、文王が命を受けた起点と見なした。その結果、（遡及して設定した受命の年を起点にして）「九年、大統未だならず」（武成篇）、「十有三年春、盟津にて大いに会す」（泰誓上篇）といっているのであって、西伯（文王）が受命年に実際に改元したわけではない。『禮記』文王世子篇に（武王の語として）「西方に九か国があります。君王よ、どうかこれを鎮撫されますように」とあるのは、後世の人が追記した言葉であり、西伯が実際に「王」を称したわけではない。『禮記』大傳篇に「牧野の事は、武王にとっての一大事であった。事を成し遂げると帰還

¹⁰³ 『史通』外篇・疑古第三、浦起龍『史通通釋』366頁、「今取正經雅言、理有難曉、諸子異説。義或可憑、參而會之、以相研覈」。本稿のいう「弁疑の論」に対応する劉知幾の合理性の面については、内山俊彦「劉知幾の史学思想」（『日本中国学会報』23、1971年）の特に「合理主義」章を参照。

¹⁰⁴ 李覲が名分論の観点から行った孟子批判（＝暴君放伐一般を否定するわけではなく、孟子が、現にあるところの周の王室をないしがしるにして諸侯に仁政の王たらんことをすすめていることを批判する）については、市川安司「朱子文集に見える李覲の常語について——宋儒の孟子観の一斑」（同『朱子哲学論考』、1985年。論文初出1955年）、近藤正則「誑余隠之尊孟弁」に見える朱子の孟子不尊周への対応」（『日本中国学会報』33、1981年）を参照。

し、大王亶父・王季歴・文王昌に王号を追贈した」というのがこれ（＝西伯は王を称しておらず、王号は後人の追贈である）にあたる。鄭康成が緯書の『尚書中候』を用いて乱したのは誤っている。（李観『李観集』卷三十四「常語下」第4条、392頁、「或曰「文王受命稱王、有諸」。曰——否。不得已而伐紂、可也。紂猶未伐、功未加於民、而遽自立以昭其私焉。孰謂文王乃爾。武王舉兵、建大號、追考虞芮訟息之年、以爲受命之始。故曰「惟九年、大統未集」、「十有三年春、大會于盟津」、非西伯實改元也。《文王世子》「西方有九國焉、君王其終撫諸」、後人追爲之辭、非西伯實稱王也。《大傳》「牧之野、武王之大事也。既事而退、追王太王亶父・王季歴・文王昌」是也。康成取《緯侯》以亂之、過矣。」）

李観は、「紂王をさしおいて王を称するのが名分に反する」というのではなく、「紂王を討ち果たして民に恩恵が及んでいないのに王を称すべきではない」と説き、「王を称する」ことがなぜ道義に反するか趣旨が、梁肅・歐陽脩とはやや異なる。さらに、『尚書』武成・泰誓両篇の紀年についても、李観は歐陽脩と見解を異にし、両篇の「九年」「十有三年」を、歐陽脩と同じく文王の改元は否定しながらも、文王受命の年（虞芮質成の年）から起算した年数とみている（歐陽脩は「武王即位からの年数」と解する）。

以上、細部の差異はあるものの「西伯の状況にあつては称王すべきではなかった」という当為を根拠に、「西伯は称王改元せず」と説くという主旨と、謬説が起こった原因を、「鄭玄が緯書を用いて解した」ことに求める点では、歐陽脩と李観は一致をみている。二人はともに、先行する唐人の議論を吸収しているはずであつて、李観が、「文王不稱王」を説くために、『禮記』大傳篇の「武王が牧野において勝利を収めた後に、大王・季歴・文王に王号を追贈した」との記事を根拠とするのは、孔穎達『尚書正義』泰誓上、梁肅「西伯受命稱王議」といった先行説を踏襲しているであろう。

李観が、「まだ紂王がいるにもかかわらず、文王が王として立つなどと誰が考えようか」〔孰謂文王乃爾〕と断ずるのは、次に見る游酢の「至徳の文王が、実際に対応しない称号を勝手に用いて天理に背くなどと、どうして考えようか」〔曾謂至徳如文王……反盜虛名而悖〕と同一の口調であつて、「文王がそのようなことをすると誰が考えようか」といいつつ、実質としては、「文王がそのようなことをするはずがない」と言うにひとしい。李観もまた、「道理としてすべからざることを文王がするはずがない」式の理屈を用いることで、事実問題を、当為を根拠として判断している。

歐陽脩「泰誓論」と李観「常語」に続いてとりあげるべき重要な論説として、蘇軾の「周公論」がある。同篇は、「文王不稱王」を周公の「即位稱王」問題と結びつけて論じているため、次章において、「周公居攝」問題の中で改めてとりあげる（第1章第3節（3））。

程頤の門人である游酢（皇祐五／1053年—宣和五／1123年）は、「名分の論」という含意を前面に押し出して「文王稱王」問題を論ずる。曰く、君臣間の名分は、天地の關係に擬えうるほどに重大な關係であつて、戦国の秦、漢末の曹操でさえも、その尊嚴をはばかって、不逞の行いに踏み出すことはできなかった。まして、文王ほどの至徳の存在が、王をいつわり称して道理に反するなどということはありえない、と。

世の説者は、『中庸』に「文王に王号を追贈した」という記載がないことにもとづいて、「文王はみずから王を称した」と考えた。泰誓篇・武成篇といった『書』をよく調べたことがないのであろうか。君臣の分とは、天が高く地が低いと同様である。紂王がまだ去っていないのに、文王が称するのでは、天子を二人とすることになる。商に服事するあり方が、このようであろうか。『書』のいう「(文王受命から) 九年、統一はまだ成就していない」というのは、(文王が受命改元したわけではなく) 後世にあって、「虞と芮がその和解を成した」(大雅・緜) というのを文王受命の起点と見なしてのことである。六国の時、秦はもちろん天下に強大であり、周の位号は微弱であった。辛垣衍は、秦を帝としようとしたが、魯仲連は、片言をもってこれをくじき、辛垣衍はそれ以上、口に出そうとしなかった(『戦國策』趙策)。名分が厳粛であるのはこのようであり、曹操ほどの野心家でもつてすら、獻帝の末年にあって躊躇し、望むがままにはできなかった。曹操は、(名分を犯した場合の) 利害がいかようであるか、わきまえていたのであろう。文王の至徳ぶりは、一言一動に至るまで、「帝の則に順う」(『詩』大雅・皇矣) というほどであったのに、虚名を盗んで天理にもとるなどということがあろうか。しかも、武王が商の政治を観て、五年の猶予を与えたのは、体裁をとりつくろってそうしたのではない。もし、紂が改悛したならば、その時、武王は天下とともに紂を尊んだはずであり、そうした場合には牧野の決戦も無かった。そのように(=紂が改悛し、武王がこれに服事し続ける状況) になったとして、文王がすでに王を称してしまっていたら、その称号をどうしようというのか。これは天下にとっての重大な戒めであり、故に明らかにしなければならない。人心を正すためでもある。(游酢『游廬山集』卷一「中庸義」、三十六丁裏/646頁B、「世之説者因《中庸》無追王文王之文、遂以謂文王自稱王、豈未嘗考《泰誓》《武成》之《書》乎。君臣之分猶天尊地卑、紂未可去、而文王稱王、是二天子也。服事商之道、固如是耶。《書》所謂「九年大統未集」者、後世以虞芮質厥成爲文王受命之始故也。當六國時、秦固以長雄天下、而周之位號微矣。辛垣衍欲帝秦、魯仲連以片言折之、衍不敢復出口。蓋名分之嚴如此、故以曹操之英雄、逡巡於獻帝之末、而不得逞。彼蓋知利害之實也。曾謂至德如文王、一言一動、順帝之則、而反盜虚名而拂天理乎。且武王觀政於商、而須假之五年、非僞爲也。使紂一日有悛心、則武王當與天下共尊之、必無牧野之事。然則文王已稱之名、將安所歸乎。此天下之大戒、故不得不辨、亦所以正人心也。」)

游酢が『書』の泰誓と武成に照らし、文王は王を称していない」というのは、それぞれについて、「大勳未集」と「大統未集」を念頭に置いており、この着眼は、孔穎達『尚書正義』、李觀『常語』に同じである。また、武王の紀年については、游酢は、歐陽脩「泰誓論」ではなく、従來說と李觀『常語』に同じく、文王受命から起算した年数と考えている。游酢説は、「文王が王を称していない」説のために新たな根拠を付け加えているわけではないのだが、「文王不稱王」説の前提となる道理を、「君臣之分猶天尊地卑、紂未可去、而文王稱王、是二天子也」と端的に表明し、かつ、「至徳の文王が虚名を盗んで道理にもとるはずがない」として、「道理を根拠に

事実を裁定する」式の推論（＝「称王」は道理に反し、文王が道理に反することをを行うはずがなく、よって文王は王を称していないはず）を用いている。名分の宣揚を主眼とし、かつ名分が、事実を判定する根拠となっている点で、游酢の論は、「名分の論」型の「不稱王」説の典型にあたる。この游酢説は、朱熹が『詩序辨説』や『中庸或問』下巻で歐陽脩・蘇軾説と並べて肯定的に言及し、『中庸輯略』（巻下第十八）に本文を収め、以後、宋元の諸経解を経て明朝の『大全』にも採られている（『詩傳大全』巻首綱領の朱熹「詩序辨説」に、歐陽脩「泰誓論」とともに本文を付録）。

「文王不稱王」説を支持する論者のうちでも、細部については、『尚書』にいう武王の紀年をどの時点からの起算と見るか」をはじめとして、見解の相違がある。「武王の紀年」と関わって、「文王の受命」についても、「文王不稱王」論者の一人が別解を提起する。王十朋（政和二／1112年—乾道七／1171年）は、歐陽脩「泰誓論」を称賛するが、ただし、『泰誓』所見の武王の紀年については、漢唐の従來說および李觀・游酢に同じく、「文王の受命年から起算した年数」として解すべきだとする。

そもそも、人民の帰服にせよ、赤雀丹書にせよ、「文王の受命」があったとなると、文王が王を称してしかるべき重大な契機があったと認めることになってしまうため、もし、「文王不稱王」を説くのであれば、「文王の受命、および受命にともなう改元」をすべて否定したほうが、おさまりがよいはずである。王十朋は、「文王受命年から起算した年数」を認めるものの、それでいて、いうところの「受命」を、「天命を受ける」ではなく、「殷王の命を受ける」の意味へとずらしこむ。

当代の大儒歐陽子（脩）は、「泰誓論」を作り、断固として『書』を信頼すべきであるとし、漢儒の説を破って、「（泰誓にいう）十一年とは、武王が即位してからの第十一年である」とした。歐陽子の論は、説明を尽しておりおおむね正しいのであるが、しかし、司馬遷『史記』が伯夷・叔齊の諫止を載せているのを信じないのは、『春秋』にいう「信を信のままに伝える」（『穀梁傳』桓公五年、「《春秋》之義、信以傳信、疑以傳疑」）の姿勢に背いている。わたしが考えるに、『書』の記載は正しいが、司馬遷『史記』の記載もまたでたらめではない。「十一年」とは、武王即位の十一年ではなく、周が受命してからの十一年である。ある人曰く「あなたは、いましがた漢儒が文王を誣したのを誤りだとしたのに、どうしてまた（漢儒のいう）受命の説を取るのでしょうか」。こたえて曰く——文王は、命を天から受けたのではなく、商から受けたのである。文王が羑里での囚われから帰還すると、紂王は弓矢斧鉞を授けて、（文王が）みずからの判断で征伐を行うことができるようにした。これ以後は、文王は、方伯として軍をひきいる職にあつて、五侯九伯を征伐することが可能となった。こうして、密を防ぎとどめ、莒を伐ち、黎を討つということが行われ、（文王は）征伐を行う権限を与えられてから九年を経て卒した。このような次第であるから、「文王受命」とは、商の命を受けて、征伐の権限を自分で行使するようになったことをいうのであって、「天命を受けてみずからを王と任じた」という意味ではない。（王十朋『王十朋文集』巻七「武王論」、678頁、「近世大儒歐陽子作《泰誓論》、断然惟《書》之是信、而破

漢儒之説、曰「十有一年者、武王即位之十有一年耳。復何疑哉」。歐陽子之言、甚辯而近正、然不信遷史載伯夷之諫、非《春秋》所謂以信傳信者。愚竊謂《書》之所載者是、遷史所記亦不虛。十有一年者、非武王即位十有一年、周家受命之十有一年也。或曰「子方繆漢儒之誣文王。何爲復取受命之説乎」。曰——文王非受命於天、受命於商也。文王自羑里之囚還、而紂以弓矢斧鉞賜之、使得專征伐。自是而後、文王始居方伯連師之職、五侯九伯得以征之。於是有一邊密伐莒戡黎之事、自受專征之命至九年而卒。然則文王受命者、是受商命以專征伐、非受天命以自王也。」)

漢代にあって、「文王の称王」がことさらに論じられなかったのは、一つの理由としては、「文王の受命」が経伝に照らして明白な事実であって、天命を受けているからには、文王が、王として天下に臨み、正朔・服色の改定を行って天を郊祀したのは当然のことだと(半ば無自覚に)想定されてのことであろう。王十朋が、経伝所見の「文王の受命」の内実をあえて、「天命を受けた」ではなく、殷周の君臣関係の枠内にある「殷王の命を受ける」へと読み替えてしまうのは、「文王稱王」説の前提を崩す意味を持った。経伝中に見える「受命」には、『尚書』無逸の「文王受命惟中身、厥享國五十年」のように、元来、「天命を受ける」ではなく「王命を受ける」ないし「先君の命を受ける」の意味で解される用例があり¹⁰⁵、王十朋が「受專征之命」と解するのも、あるいはこうした用例に着想を得たことかもしれない。清末に至って、蒯光典が、「文王不稱王」説からの関連諸説の派生を論じたおり、その派生説の筆頭に挙げた「受命爲西伯之命」とは、王十朋「武王論」に類した説を指す。

上述した游酢説は、「文王は王を称したか」という事実問題を、道理を根拠に回答し、かつ、「君臣之分猶天尊地卑」という道理を宣揚することを主眼としている点で、「名分の論」の性格が強い「文王不稱王」説であると言える。こうした議論の組み立ては、「文王稱王」とここから派生した諸問題、「文王稱王」問題と相似関係にある「周公居攝」問題について、唐宋期の論者に共通して見られる。では、「文王は王を称したか」という問題を、「名分の論」の色合いを除き去って、専らに事実問題としてのみ、言わば、「弁疑の論」としてのみ論ずるとどうなるのであろうか。その実例として、以下の陳祥道説を挙げる。

『詩』に曰く、「周は歴史ある国であるが、天命を新たに受けた」(大雅・文王)、さらに曰く「文王は天命を受けてこの武功をあげた」(大雅・文王有聲)と。『書』に曰く、「九年にして統一はいまだ成就していない」(武成)、さらに曰く、「(文王は)大いなる天命をその身に成し」(君奭)と。『禮記』には「武王(が文王に対して)曰く、君王よ、これを鎮撫されよ、と」(文王世子)と称す。『春秋』「春王正月」と書し、『公羊傳』は、「王者とは誰をいうのか。文王をいうのである」と解す。これらを見ると、文王が天命を受けて周を興し、元号を改め王を称したかのごとくである。それなのに、『禮記』は、「武王と周公が、

¹⁰⁵ 『尚書注疏』卷十六「無逸」孔穎達疏、十四丁表/242頁C、「經言受命者、鄭玄云「受殷王嗣位之命」。然殷之末世、政教已衰、諸侯嗣位何必皆待王命。受先君之命亦可也。王肅云「文王受命嗣位爲君、不言受王命也。」

王号を追贈した」(大傳・中庸)とするのはなぜか。考えるに、この時点で、天下の訴訟ごとは、紂のもとにおもむかず、文王のもとにおもむいて(裁定を仰いで)おり、歌い称える者は、紂を歌わず、文王を歌っていた。こうであるからには、虞と芮の間で和解を成さしめた時点で、天はすでに命じていたのである。しかし、周王朝の樹立は成就せず、統一もできてはおらず、不幸にも受命から九年にして崩じた。これ(=大傳所載の追贈記事の段階)に至って、武王と周公はその名を正して王号を追贈したのである。祖伊が文王を「西伯」と称し(『書』西伯戡黎)、武王が文王を「文考」と称しているのをみれば(『書』泰誓上下・武成)、文王が自ら王とは称していなかったとわかる。(衛湜『禮記集說』卷八十四「大傳」第十六所収長樂陳氏(祥道)、十九丁表/758頁C、「《詩》曰「周雖舊邦、其命維新」、又曰「文王受命有此武功」、《書》曰「九年大統未集」、又曰「集大命於厥躬」、《記》稱「武王曰君王其終撫諸」、《春秋》書「王正月」、《公羊》曰「王者孰謂、謂文王也」、觀此則宜若文王既受天命作周、改元稱王矣、而《記》謂武王・周公追王之、何也。蓋於是時、天下之獄訟者、不之紂而之文王、謳歌者不謳歌紂、而謳歌文王、則虞芮質成之後、天固已命之矣。然作周而未成、有所統而未集、不幸九年而終。至此、武王・周公所以正其名而追之也。觀祖伊稱文王以西伯、武王稱文王以文考、則文王未嘗稱王、可知也。)」

陳祥道は、経伝から、文王が王を称したかに見える記述と、文王が天子の実質を備えていた証拠を複数挙げるのだが、それでいて、「王号を追贈した」との記事と(『禮記』大傳・中庸)と、「西伯」「文考」といった経伝所見の呼称にもとづいて、結局は、「文王は王を称していない」と判断する。陳祥道が、「文王稱王」問題について、「王を称せず」の立場をとるのは、次章に見る「周公居攝」問題について、彼が「周公は即位称王せず」説を支持するのと傾向を一にしており、まぎれもなく、唐宋期に形成された新たな潮流に沿っている。

ただし、陳祥道の「不稱王」説は、游酢のそれとは調子を異にしている。陳祥道は、「文王は王を称せず」を説くにあたって、「稱王は道義に反し、道義に反することを文王をするはずがない」という理屈は用いず、「君臣は天尊地卑になぞらえられる絶対の関係である」といった具合に名分秩序の重大性を宣揚することもない。こうした議論のかまきは、「文王は王の実質を備えていたか」を事実問題の次元でのみ検討した應劭『風俗通』皇霸篇を想起させる。もし、陳祥道のように道義を持ち込むことのない平静な議論、すなわち「名分の論」の面を欠いた議論であれば、唐宋期に「文王稱王」問題がこれほどに議論を惹起することはなかったであろう。「文王稱王」問題を争点化し、「文王不稱王」説を主流化するには、梁肅「西伯受命稱王議」、歐陽脩「泰誓論」から游酢に至るまで、「弁疑の論」と「名分の論」を複合し、後者の観点を前面に打ち出す型の経説が寄与するところが大きかったはずである。

第2章 第4節 「文王不稱王」説からの関連諸説の派生

歐陽脩と李觀は、「文王稱王」問題について、そろって「文王は生前にみずから王を称し改元する」ことはなかったと説き、加えて、歐陽脩は、「文王稱王」問題と性質の似通う「周公居攝」

問題について、李覲は、「周公居攝」問題に付随する「魯公に対する王礼の賜与」問題について、それぞれに、「文王不稱王」説と類似する観点から立論する。「周公の摂政」と「魯公に対する王礼の賜与」という二つの問題については章を改めて論ずることとし、ここでは、殷周の交替期における文王と武王の事蹟の範囲で、「文王は王を称せず」説に関連する議論を見る。

(1) 「文王臣事の至忠」と「武王は聖人にあらず」

西伯（文王）が紂王にいかに向き合うかについて、「諸侯を率いて臣事した」のであれば、それだけで、「臣下の分限を守った」と評価されてよいかにも思える。しかしながら、倫理の基準線が更新された感のある唐宋期にあっては、「王を称しない」ことがあるべき臣事の道に含められた。加えて、文王の徳が完全であることを追求する論者は、臣従の形式だけではなく、その心の内までも問題とする。「外に侯度を守りて、内に王心を乗る」（西伯戡黎序孔安國傳）とは、元来は、文王の臣事の姿勢をたたえる意図で説かれたはずであるが、唐宋の転換を経ると、「内に王心を乗る」云々の説明は、文王を、不逞の心を隠してうわべのみ臣従していたかに誣する説であるとして、批判をこうむる。

唐代にあって、文王が紂王に臣事するその心の内実を、伝来の「拘幽操」（「拘羸里」）を下敷きにして新たに歌ったのは、梁肅に後継する世代の韓愈である。韓愈が踏まえた「（原）拘幽操」は、「琴操」（琴曲の詞）の一篇として文王の撰に擬せられる。文王は、紂王によって羸里に拘禁され、「石にふさがれ、いばらに身を置く」（『周易』困卦六三および繫辭下傳、「困于石、據于蒺藜」という苦難に置くと、その憂憤の心情を歌曲に託したとされる。「（原）拘羸里」は、その末尾二句において、「討暴除亂、誅逆王兮」と紂王への叛意をあらわにするのが目を惹く¹⁰⁶。韓愈は、「拘幽操」題のもとに、羸里の囚にあたっての文王の心情を、文王に成り代わって詠い述べ（「琴操十首」の第五篇）、やはり、囚われの身の憂悶を詠う¹⁰⁷。ただし、韓愈「拘幽操」

¹⁰⁶ 「（原）拘幽操」の末句である「討暴除亂、誅逆王兮」とは、韓愈「拘幽操」の「臣罪當誅兮、天王聖明」と対照を成して印象深い。唐・宋に流通する「（原）拘幽操」には、末尾の「討暴除亂、誅逆王兮」を含む後半部は無い場合があり、かつ、ともすれば「蔡邕撰」とも記していない。「（原）拘幽操」のうち、『藝文類聚』卷十二・帝王部二・周文王所収版（「琴操曰」と表示。「蔡邕」は不表示）と『太平御覽』卷八十四・皇王部九・周文王所収版（「呂氏春秋曰……」）と表示、それに郭茂倩『樂府詩集』卷五十七「琴曲歌辭」所収版は、いずれも、「殷道溷溷、浸濁煩兮、朱紫相合、不別分兮、迷亂聲色、信讒言兮、炎炎之虐、使我愆兮、幽閉牢狴、由其言兮、遭我四人、憂動勤兮」まで十二句四十八字で完結しており、「討暴除亂、誅逆王兮」を末尾とする後半部は無い。うち、『樂府詩集』卷五十七所収の「拘幽操」は、作者を「周文王」と表示し、蔡邕に言及はなく、卷五十七「琴曲歌辭」序は「琴論曰」として古琴の五曲・九引・十二操の内訳を説くが、ここにも蔡邕に言及はない。郭茂倩『樂府詩集』とほぼ同時代の劉恕『資治通鑑外紀』は、「殷道溷溷浸濁煩兮……」を、文王の詩として本文に組み込んでいるが、やはり、前半四十八字のみである（卷二卷二「夏商紀」、二十二丁表/31頁A）。伝存する文献の範囲で、「殷道溷溷、浸濁煩兮」の句から始まって「討暴除亂、誅逆王兮」を末句とする全一百五字の完全版「（原）拘幽操」は、『太平御覽』卷五百七十一「樂部九・歌二」に収録される陳・釋智匠編『古今樂錄』（『隋書』經籍志所載）の「拘羸里」が最も古い（「蔡邕」とも「琴操」とも表示されていない）。煩雑にわたったが、以上のような次第で、韓愈がその「拘幽操」を作るにあたって前提とした「（原）拘幽操」に、「討暴除亂、誅逆王兮」の句は含まれていなかった可能性も一応は想定できるのであるが（憶測を逞しくすれば、宋代に至ってのち、「文王の至徳」にそぐわぬ不穩な文言として、後半部が意図的に節略されがちであったとも考えられる）、「討暴除亂、誅逆王兮」が、『古今樂錄』所収の「拘羸里」にまでは確実に遡り得る由来の古い句であるのは確かであるため、本論では、韓愈「拘幽操」の「臣罪當誅兮、天王聖明」と際立った対照を成す文言として参照した。

¹⁰⁷ 方正學『韓昌黎詩集編年箋注』卷十一「琴操十首・拘幽操」、608頁。

は、その末尾二句において、「わたしの罪は誅殺の刑に値する。天王は聖明なことである（ゆえに、誅殺を免じてくださった）」と結び、一片の怨みも漏らすことなく、天王（＝紂王）をたたえる。韓愈版「拘幽操」は、原版「拘幽操」の末尾において文王が表白した放伐への決意を湮滅し、これに代えて、「自らの非を認め、主君を讃える」という至忠の心情でもって充填した¹⁰⁸。程頤は、この韓愈版「拘幽操」の「臣罪當誅兮、天王聖明」を引いて、「文王の心を言い得ている」と評価する¹⁰⁹。

「文王稱王」問題が、梁肅から歐陽脩・李覲へと引き継がれたのと並行して、「文王が紂王に臣事したその内心」という主題も、韓愈から、北宋期の論者に引き継がれる。歐陽脩とほぼ時を同じくして古文・春秋学の新しい動向を拓いた孫復（淳化三／992年—嘉祐二／1057年）は、その「文王論」一篇において、文王が紂王に臣事したその内面を論ずる。

孫復が題材とするのは、呉の公子季札が、魯におもむき文王の楽舞を聞いてこれを評した語である（『春秋左氏傳』襄公二十九年）。文王の楽舞である「象箏」「南籥」について、季札は、「美であるが、憾むところがある」との感想を述べており、季札が感知した「憾み」の曲調について、杜預『經傳集解』は、「文王はみずからが太平を実現するに及ばなかったことを残念に思ったからだ」と解する。孫復は、杜預のこの解釈だけではなく、そもそもの呉季札の評言に対して、「聖人を誣している」と不満を抱き、文王の弁明につとめると同時に、「紂は無道とはいえ君であり、臣でありながら、君をないがしろにする心があってはならない」〔紂雖無道、君也、安得爲人之臣、而有無君之心哉〕との大義を掲げる。

『春秋左氏傳』によれば、呉公子季札が訪問してきて、周の楽を参観することを求め、象箏と南籥を舞う者を見て、「なんと美しい。ただ思いのこす〔憾〕ところがあるようです」と述べた（襄公二十九年）。説者曰く、「憾」とは“恨”の意である。文王は太平を実現することができなかつたのを恨みに思った」と。その趣旨は、「文王は商の紂王を自身の代で平らげ、天下を自身の掌中におさめることができず、そのために、残念に思うところがあった」ということである。わたしは、この説をはなはだ不可解に感ずる。考えるに、季札のこの言は、楽を知る者の言葉ではなく、聖人を手ひどく陥れている。もし、季氏の言のとおりであれば、文王はふたごころを抱いて上に事え、怨みを隠してその隙をうかがい、危害を加えようとする心をうちに隠しており、つまりは乱臣賊子であったことになる。なぜそう言えるかといえば、文王は商室から封ぜられ、諸侯に列されたのであって、紂王は無道であっても君であり、人の臣でありながら、君を無みする心を持つというのは許され

¹⁰⁸ 韓愈の「拘幽操」の内容と、「西伯戴黎」解釈に類する周辺論題への波及、朱熹の見解については、荒木見悟「拘幽操の足跡—韓退之より崎門学まで—」（荒木見悟『明清思想論考』研文出版、1992年）、市來津由彦「山崎闇齋編『拘幽操』における朱熹説理解」（『東洋古典學研究』7、1999年）を参照。韓愈「拘幽操」末尾二句に示される絶対的忠誠というべき姿勢について、荒木氏は、韓愈は、自虐的なまでにみずから責める心情のきびしさを示すことで、文王の聖人たる資格を確保し、その徳の深さを顕彰しようとした、と解する

¹⁰⁹ 『河南程氏遺書』卷十八第二百一節、『二程集』、232頁、「韓退之が「姜里操」を作り、「臣の罪は誅殺にあたいする。天王は聖明であられる」というのは、文王の心を言い得ている。これが、文王の至徳なるところだ。」「韓退之作《姜里操》云「臣罪當誅兮、天王聖明」、道得文王心出來、此文王至徳處也。〕

ないからだ。ましてこの場合、文王を西伯として、諸侯の上に置き、弓矢斧鉞を賜って、征伐の権限を保持させている。紂が文王に対し恩恵を与えたことは厚いのであるから、文王は力を尽くしできるかぎりのことをして、朝晩おこたることなく紂に事えるべきである（『詩』大雅・烝民、「夙夜匪解、以事一人」）。どうして恩恵に背き賜与されたことを忘れ、徳に対して怨みで報い、紀律をおかし常道を乱すような真似をしようとするであろうか。事実がこうでないことは、あきらかではないか。（孫復『孫明復小集』「文王論」、五丁表／160頁C、「春秋左氏傳」吳公子季札來聘、請觀於周樂、見舞《象箏》《南籥》者曰「美哉。猶有憾」、説者曰「憾、恨也、文王恨不及己致太平」。意以爲文王不能夷商紂於當時、取天下於己手。有遺憾焉。愚甚惑焉。竊謂季子之是言也、非知樂者也、厚誣於聖人矣。若果如季子之言也、則是文王懷二心以事其上、匿怨以伺其間、包藏禍心、乃亂臣賊子矣。何者、文王受封商室、列爲諸侯。紂雖無道、君也、安得爲人之臣、而有無君之心哉。矧以文王爲西伯位于諸侯之上、賜之弓矢斧鉞、使得征伐、紂之有徳於文王也、厚矣、則文王宜乎竭力盡能、夙夜匪懈以事於紂也。又豈可背惠忘施以怨報徳、將成干紀亂常之事哉。噫事必不然章章矣。）」

曰く、吳季札が考えるとおりであれば、文王は、紂王への害意を隠して、すきをうかがっていたことになり、これでは聖人を乱臣賊子扱いすることになる。無道とはいえ紂は君であって、臣が君を害しようとするのは許されず、まして、紂王は文王に特別な地位と権限を与えてそれなりに遇しているのであるから、文王はこれにこたえて心をつくして紂王に臣事すべきであった、と。「力を尽くして、朝晩怠ることなく紂王につかえるべきであった」〔文王宜乎竭力盡能、夙夜匪懈以事於紂也〕との当為と、現実の文王の行いが齟齬することは、孫復の想定外であって、結果、「文王は臣としてかくあるべきであった」との当為の提示が、とりもなおさず、「文王の事蹟として、紂への害意を心中に抱くことはなかった」という事実の判定に直結している。

以下、孫復はさらに、紂王の害毒が天下に流れて諸侯が背叛する情況に至っても、文王が二心を抱くことなくこれにつかえ、その姿勢は、「有庇民之大徳、有事君之小心」（『禮記』表記）という理想像に合致したと述べる。孫復が文王の忠誠をこれほどに強調するのは、韓愈「拘幽操」が文王当人の口を借りて歌章の形式で表現した内容を、論説の形式をとって客観的に解説するにひとしい。孫復の韓愈への尊崇を考慮に入れれば、韓愈「拘幽操」と孫復「文王論」との間には、主題と論旨の一致という点で、梁肅「西伯受命稱王議」と歐陽脩「泰誓論」との関係（あるいは韓愈「原道」と歐陽脩「本論」）に類した影響があると想定できるであろう。

張載（天禧4／1020年—熙寧10／1077年）もまた、紂王に対する文王の臣事の完全さを想定する。張載が、文王について、「文王稱王」に類する従来の通説では、文王を「乱臣賊子」扱いするにひとしいと危惧するのは、孫復「文王論」に同じである。

靈臺の詩は、民が始めて帰服したときである（靈臺詩序）。（このことについて）先儒は、文王受命の年のことであるとしている。これは、道理をはなはだしく損なう。加えて、司馬遷が、「文王は羑里から帰ると、太公と陰徳を積んで紂の天下を傾けた」としており（『史

記』卷三十二「齊太公世家」、これでは、文王は乱臣賊子になってしまう。董仲舒がやっと、「文王は紂の非道をかなしみうれえて、日夜、食事の余裕もないほどであった」と考え¹¹⁰、韓退之に至ると、やはりよく聖人を理解し、「姜里操」（「拘幽操」）を作って、「わたくしの罪は誅殺にあたり、天王は聖明でいらっしゃる」の語を述べた。文王は紂に対して道を尽くしてつかえたのであった。（受命の時点で霊台を築いたとか、殷を倒すべく準備を練っていたというような）先儒の経書解釈では、君臣の道が明らかでなくなってしまうのであって、どこに道理があるのか。（張載『經學理窟』詩書、257頁、「靈臺、民始附也。先儒指以爲文王受命之年、此極害義理。又如司馬遷稱「文王自姜里歸、與太公行陰德、以傾紂天下」、如此則文王是亂臣賊子也。惟董仲舒以爲文王閔悼紂之非道、故至於日昃不假食。至於韓退之、亦能識聖人、作《姜里操》有「臣罪當誅兮、天王聖明」之語。文王之於紂、事之極盡道矣。先儒解經如此、君臣之道且不明、何有義理哉。」）

「民が集まって文王の霊台を造営した」とは、一般には、文王が受命の後に布いた王政の一環と目される。「文王は受命を契機に霊台を築いた」との通説を（靈臺詩・鄭玄箋「文王受命、而作邑于豊、立靈臺。……文王應天命、度始靈臺之基趾、營表其位」）、張載が「極めて義理を害す」というのは、「称王は不可である」とする発想とそっくり同じである。彼が考えるところでは、王者の制である霊台を築き自ら王をもって任ずるのは、現に君臨する紂をないがしろにする行いであって、人臣のとるべき道に反する。文王の臣事の実際は、董仲舒・韓愈が描いたとおりに完璧であって、文王について、「受命の時点ですでに霊台を造営した」、「陰徳を積んで虎視眈々と紂の天下を覆そうとしていた」などと想定するのは、乱臣賊子として誣するにひとしかった。

宋人は、韓愈「拘幽操」が「文王は幽囚の状況にあつてなお忠心を抱いていた」と思い描いたのを引き継ぎ、紂王に対する文王の臣事が、内面にわたって完全であったと想定し、その想定に反するかに見える事蹟（称王、受命直後における霊台の造営、伐殷の準備）の事実性を否定する。こうして、文王の忠心が美化されると、そのあおりを受けるかのように、放伐に踏み切った武王は、その評価を相対的に引き下げられてしまう。蘇軾はその「武王非聖人」一篇において、孔子の発言に照らして、「孔子は堯・舜・禹・周文王に比すれば、殷湯・周武に対しては不満に思うところがあった」とし、文王の徳の完全無欠との対比のもとに、武王が紂を伐ったことを批判する¹¹¹。

武王は聖人というにはあたらない。昔、孔子は湯・武の罪を問おうとしたが、自身は殷の子孫であって、周の天下の人であることから、罪を問うことはできなかった。しかし、

¹¹⁰ 『漢書』卷五十六、董仲舒傳、2509頁、「當此之時、紂尚在上、尊卑昏亂、百姓散亡、故文王悼痛而欲安之、是以日昃而不暇食也。」

¹¹¹ 近藤正則「蘇軾の〈武王非聖人〉論の性格—「礼」の重視と「権」の否定に見る経学思想の一斑—」（同『程伊川の『孟子』の受容と衍義』、明德出版社、1999年。原論文1984年発表）を参照。近藤氏論文は、蘇軾「武王非聖人」が、その論旨の新奇さにもかかわらず、底流をなす経学思想は、歐陽脩・司馬光・李觀らの春秋学を承けて構築されていると指摘する（173～175頁）。

しばしばその思うところを述べている。「大きく、高いことだ。堯・舜は。禹については、異をさしはさむところはない」（『論語』泰伯）と。してみると、湯・武についてはあきतरなかつたことが明らかである。曰く、「武王の樂は美を尽くしているが、善を尽くしてはいない」（同八佾）、さらに曰く「天下を三分してその二を保有して、殷に服事した。周の徳は、至徳というべきである」（同泰伯）と。伯夷・叔齊は武王に対しては、「君を弑した」と考え、恥じて周の粟を口にしまいとするに至り、そして孔子はこれを支持している。（以上のように）孔子が武王の罪を問うこと、はなはだしい。これが孔氏の家法である。世の君子は、孔氏を抛り所とするのであれば、かならずこの家法を守るはずである。国の存亡、民の生死は、ここにかかっており、誰がこれを疎かにしようか。にもかかわらず、孟軻がはじめてこれを乱し、「武王が紂を誅したとは聞いても、君を弑したとは聞かない」とした（『孟子』梁惠王下）。これより以後、学ぶ者が湯・武が聖人であるのは当然であるかのごとくにするのは、いずれも、孔氏の罪人である。……もし文王が存命であれば、必ず紂王を伐ちはせず、紂が伐たれることはなかつた。そして、（紂王が）天寿を全うするにせよ、あるいは乱に命を落とすにせよ、殷人は（紂に代わる）君を立てて周につかえ、周は二王の後に命じて（殷王の子孫に）命じて殷を祀らせたならば、君臣の道はどちらの立場にあつても全うされるではないか。（蘇軾『東坡志林』卷五「論古・武王非聖人」、98頁、「武王非聖人也。昔孔子蓋罪湯・武、顧自以爲殷之子孫而周人也、故不敢、然數致意焉。曰「大哉、巍巍乎、堯舜也。禹、吾無間然」。其不足於湯武也亦明矣。曰「武盡美矣、未盡善也」。又曰「三分天下有其二、以服事殷、周之徳、其可謂至徳也已矣」。伯夷・叔齊之於武王也、蓋謂之弑君、至恥之不食其粟、而孔子予之、其罪武王也甚矣。此孔氏之家法也、世之君子苟自孔氏、必守此法。國之存亡、民之死生、將於是乎在、其孰敢不嚴。而孟軻始亂之、曰「吾聞武王誅獨夫紂、未聞弑君也」。自是學者以湯・武爲聖人之正若當然者、皆孔氏之罪人也。……使文王在、必不伐紂、紂不見伐。而以考終、或死於亂、殷人立君以事周、命爲二王後以祀殷、君臣之道、豈不兩全也哉。」）

曰く、文王が在世していれば、放伐に踏み切ることはなく、殷人が紂王を更迭することによって殷から周へと天下の移譲が成つた。周は殷の子孫を保全してこれに先王としての殷の祭祀を担当させる。文王のもと、このようにして、君臣の道はまっとうされたはずであつた、と。行論中、蘇軾は、「文王が受命称王した」ことを前提にしているが、強調したいのは、放伐に踏み切つた武王と対比して、「文王が君臣の義を模範的に守つた」ことであつて、文王の臣事ぶりを理想化しようとする志向は、「文王は王を称せず」説と食い違つてはいない¹¹²。蘇軾の「武

¹¹² 蘇軾は、「武王非聖人」一篇では、「文王は称王し天子の事を行つた」ことを前提にしているのだが、一方、「周公論」においては、周公が即位称王しなかつたことを論ずる引き合いとして、「文王は王を称しなかつた」とする。「武王非聖人」「周公論」は、いずれも当該の問題についての影響力ある論説であり、後人は、両篇が食い違うことを指摘している。「蘇子瞻《周公論》詳言文王之不稱王、《武王論》則言周不伐紂而可稱王、當以《周公論》爲定評。」（黄式三『傲居集』五・雜著二「對文王稱王問」、388頁）、「辨不稱王者……其游移無定者、蘇子瞻也」（注。《周公論》言文王之不稱王、《武王論》則言周不伐紂而可稱王）（蒯光典『金粟齋遺集』卷三、七丁裏／206頁）

王非聖人」説は、「文王の徳の完璧さ」を想定することが、文王に範をとって君臣秩序の尊厳を宣明することと一体化している点で、梁肅に始まる「文王不稱王」説、韓愈「拘幽操」、張載の文王論と傾向を同じくしている。その中でも、蘇軾「武王非聖人」説が、『孟子』の暴君放伐説とその実例である武王の放伐を否定するに至っているのは、「君臣の義の重視」が最も極端な形であらわれた事例である。「文王不稱王」説と、暴君放伐の道義性を否定する説や、放伐を否定しないまでも諸侯に王たるようにすすめる孟子の言動に名分秩序との背馳を見て取る説が、方向を同じくするのは見やすいところであり、李覲と蘇軾の二人は、現に二説が同一人のうちで結びついた事例であった。

蘇軾が、「武王の放伐を孔子は是認していない」と説くための根拠の一つとして伯夷・叔齊兄弟の節義（叩馬諫止と拒粟窮死）を持ち出すことについては、王安石「伯夷」一篇がこれに對峙する。王安石は、伯夷・叔齊説話のうちでも「伯夷兄弟が、武王の馬をひかえて放伐を諫止し、首陽山に隠棲して窮死するに至った」という部分を烏有として退けており、間接に武王の放伐とこれを典型例とする孟子の暴君放伐説を擁護している¹¹³。

なお、殷周の際に取題する議論について、北宋の主要な論者たちの間には、蘇軾「武王非聖人」と王安石「伯夷」の対立に類した意見の相違は、何例も見られる（「觀兵」と「魯礼」の二題をめぐって、程頤と王安石が対立する）。本稿は、こうした対立論者の根幹的立場の相違に根ざす性質のものとは見なしておらず、「論者たちが一連の問題に似通った見解を出している」という共通の面をより重視する。

（2）「西伯戡黎」の切り替え——「文王戡黎」から「武王戡黎」へ

韓愈「拘幽操」と孫復「文王論」とは、いずれも、紂王に対する文王の臣事が純粋な忠心に発したことを強調しており、「文王は自ら王を称することはなかった」説と基調を同じくする。「文王不稱王」説の観点を反映して、文王の事蹟をより完璧化し、それでいて、武王の行いをも擁護する説が、『尚書』西伯戡黎篇をめぐって提出される。

漢代以来の伝統的解釈によれば、『尚書』西伯戡黎篇の背景には次のような情勢があった。西伯昌は受命の翌年から三カ国を次々に征伐すると、これを疑った紂王によって羑里にとらわれるが（受命第四年）、西伯の四友が宝物を献上し釈放させることに成功する。虎口を脱した西伯昌は、受命第五年に、殷の畿内に位置する黎（耆）を討伐した（以上、編年は『史記』ではなく、『尚書大傳』に準拠）。殷の賢臣である祖伊は、西伯昌が黎を討ち果たしたのを見ると、紂王のもとに奔り赴き、「天が殷を見棄てようとし、民も天が威を降して殷を滅ぼすことを願う状況にあります」と危急を告げる。

胡宏（崇寧四／1105年—紹興三十一／1161年）の手になる編年体史書である『皇王大紀』は、殷周の交替期の事件について、『史記』をはじめとする従來說ではなく、歐陽脩「泰誓論」に準

¹¹³ 王安石「伯夷」（『臨川先生文集』卷六十三）。王安石「伯夷」が、従来の伯夷・叔齊論が、伯夷・叔齊の節義を論評する内容であったのに対し、王安石「伯夷」は、伯夷・叔齊説話の事実性如何を問題にした点で画期をなす。藤井京美「王安石伯夷論考」（『日本中国学会報』46、1994年）を参照。清の崔述は、王安石「伯夷」を、歐陽脩「泰誓論」などと並べて宋人の手になる批判的論説の代表に挙げる。本稿注100。

拠して編年しており、「周による黎国の討伐」についても、「文王は改元称王していない」との立場と対応させて、特徴ある繫年をおこなっている。『皇王大紀』「殷紂王三十二年（周武王九年）」条は、「黎侯近于王畿、不供王命。紂方日夜極意、聲色不知治也。西伯發戡黎」と記しており¹¹⁴、つまり、「西伯戡黎」の「西伯」とは、文王ではなく、「西伯」の職位を文王から継承した武王を指すと判断している。「周武王九年に戡黎」という編年が成立するのも、歐陽脩「秦誓論」の年数説（＝『尚書』の紀年は、武王の即位から起算した年数である）に従ってのことであり、もし、漢代の今文・古文説であれば、武王の第三年ないしは第五年にすでに克殷が成っており、「武王の第九年に戡黎」は成り立たない。

西伯戡黎篇は、書序と注疏の説に従えば、上述したとおり、「西伯昌（文王）が、紂王の股肱である諸国を順次討ち果たし、天命が革まったことを、殷の賢臣にも感知させるに至った」という状況であり、受け取り方次第では、「文王が羗里における虜囚の苦しみを味わい、囚われから解放されると、いよいよ不臣の態度を明らかにしはじめた」と解する余地があった。実際、劉知幾は、西伯の戡黎をとりあげて、「諸侯でありながら、征伐の権限を勝手に行使して恥じるどころがなかったというのは、みずからを王とする行いであって、服事の道理に反するではないか」と説き、孔子の「三分天下有其二、猶服事殷」の語は事実にあらずとしており、『論語』の記述を検証するという体をとつつ、実質的に、文王を貶めてしまっていた（『史通』外篇・疑古）。

胡宏による編年の意図を推測するに、「西伯」を武王に置き換え、「文王の時点では殷の畿内の国を討伐するような不遜の行動に出ることはなかった」とすることで、劉知幾に類した説に抗して、文王による紂王への臣事が完全であったことを示そうとしたのであろう。胡宏『皇王大紀』に見える「西伯戡黎」の切り替えが、呂祖謙（紹興七／1137年—淳熙八／1181年）や薛季宣（後述）といった程学派に連なる士人によって『尚書』注釈に共有されるのは、「伐商之心」の痕跡を文王から拭い去る、というその含意が支持されてのことではないだろうか。

文王には、人に君たりうるだけの大いなる徳があり、それでいて小心をもって君につかえた（『禮記』表記）。紂は上にあつて悪をなすことが日々増し、文王は下にあつて徳を修めること日々盛んであつた。殷が周を咎めた理由は、黎の地は王畿に近く、紂が悪をなすのを手助けする者であり、武王はやむをえずにこれを伐つたがためであつた。……（西伯戡黎篇にいう）「西伯」とは、文王ではなく、武王である。周は西方に国を建てており、西伯である。『史記』¹¹⁵の載せるところでは、紂王が膠鬲に周の軍隊を視察させたおりに、膠鬲は「西伯はなぜ来たのか」と問うた。この記事からすると、武王もまた文王を継いで西伯となつたのである。孔子が『書』に序をつけるにあたっては、「（殷始咎周）と」「始」字があるのに特に意味がこめられている。「始」と言うのは、周人がこれより前には、商を

¹¹⁴ 胡宏『皇王大紀』卷十「三王・殷紂王三十二祀」、三十六丁裏／109頁B

¹¹⁵ 呂祖謙のいう「史記」とは、『尚書注疏』卷十一「武成」孔穎達疏に引かれる皇甫謐『帝王世紀』の記事を指すと考えられる（同記事は、より古くは『呂氏春秋』慎大覽・貴因に見える）。陳師凱『書蔡氏傳旁通』卷三「西伯戡黎」を参照。蔡沈『書集傳』は、孔傳・孔疏に従って「西伯」を文王とし（＝「文王戡黎」説）、呂祖謙の「武王戡黎」説を或説として収録する。

伐つ心がなかったことを示している。「始めて周を咎める」とは、商が人を咎めて自らを顧みなかったことを示す。天下の理としては、双方が強大であるわけにはいかない。周が日々に盛んとなれば、商は日々に危うくなる。文王は天下を三分してその二を保有したけれども、しかし（商の）天命はいまだ絶えておらず、（文王の）周には商を伐つ心はなかった。

（武王の代である）今、天命はすでに絶えており、周人は黎を討たないわけにはいかず、商人はこの時点で周が必ず商を伐つであろうことを知り、そこではじめて周を咎めたのである。このことから、周が黎を討つより前の段階において、文王・武王が君につかえる心はこのようであったことを示しており、（孔子のいう）周の至徳ぶりが見てとれる。（呂祖謙『増修東萊書説』卷十三「西伯戡黎第十六」、187頁、「文王有君人之大徳、有事君之小心。紂在上爲惡日増、文王在下修徳日盛。殷之所以咎周也、黎之地近王畿、而輔紂爲惡者、武王不得已而戡之。……西伯、非文王、乃武王也。周國於西、是爲西伯。《史記》載紂使膠鬲觀兵、膠鬲問曰、「西伯曷爲而來」、則武王亦繼文王爲西伯矣。孔子序《書》、言「始」字最有意。言「始」者、見周人前此之無心也。「始咎周」者、見商之咎人而不自反也。天下之理不兩大、周日盛、商日危。文王雖三分天下有其二、然天命未絶、周無伐商之心。今天命已絶、周人不容不乘黎、商人始知周必伐商、是以始咎周。以此見周於未乘黎之前、文王・武王事君之心如此、可見周之至徳矣。」）

胡宏と呂祖謙は、黎国を討伐した主体である「西伯」を、文王から武王に切り替えることで、殷に対する文王の服事にはまったく瑕疵が無かったことを示した。では、そうなると、戡黎を実行した武王が文王の身代わりに非道とされるのかといえばそうではない。蘇軾は、文王との対比のもとに、殷に対する武王の行いが道義を欠くことを主張したが、胡宏にあつては、文王の形象を理想化しつつ、それでいて、「武王による戡黎も、また紂王への叛意を心に抱いての行いではなかった」として、武王の至徳ぶりをも確保する。

孔子は、「天下を三分してその二を保有し、殷に服事した。周の徳は、至徳というべきである」（『論語』泰伯）と言われた。先儒は、これは、文王を指した語であると考えた。大雅・下武の「この一人を愛してこの順徳に応ず」と「牧野にて誓った。わたしが立とう、と」（大雅・大明）といった言葉を読めば、孔子が、（文王一人に限らず）周のことをひっくり返して言っているとわかる。紂が受けた天命が絶えていない時には、武王は、もちろん臣としての礼をつくし、祖先の跡を踏みおこない、文王の時と同様に、西伯として事を継承し、天子を大切にしたのである。紂が天命をないがしろにして独夫となりおおせてその後で伐つて王となった。（以上のような文王・武王の事蹟全体をふまえて）周の徳は至徳というにあたいするのである。（胡宏『皇王大紀』卷十「三王紀・殷紂王三十有二祀」、三十七丁表／190頁C、「孔子曰「三分天下有其二、以服事殷。周之徳、其可謂至徳也已矣」。先儒以爲此言文王者也。及觀《下武》「媚茲一人、應侯順徳」及「矢于牧野、維予侯興」之辭、然後知孔子概以周爲言者。方紂天命未絶、武王固盡臣禮、繩其祖武、嗣服西伯、媚於天子、如文王之時矣。及紂無天命爲獨夫、然後伐之而爲王。周之徳、其可謂至徳也已矣」。『五峯

集』巻四「皇王大紀論」は「武王事紂」と題す。)

「三分天下有其二、以服事殷」云々とは、「文王はみずから王を称することはなかった」の証拠として常套的に引かれる孔子の発言であり、「天下の過半を保有してもなお殷への臣従を続けた」といえば、周の誰を指すか特定されずとも当然に文王を指すと受け止められてきた。胡宏は、「周の徳」とあることから、孔子が念頭に置いているのが、文王だけではなく、武王をも包括していると判断して、「武王もまた紂王の天命が尽きていないからには、これに対して臣下としての立場をわきまえて服事していた（が故に、孔子はこれを讃えた）」と考える。武王も君臣の義を守って心から紂王に臣事し、最後の一線を越えた時点、すなわち紂王が悪逆を極めて天意をなみしたその時点に至って、はじめて紂を伐つ意思を抱いたのである、と。「武王の心中にあって、紂が、ある一時点において、“君”から“独夫”へと突然にきりかわる」とは、「武王は、紂を打倒する決意を心に秘めて虎視眈々と機会をうかがっていた」との想定に比べて現実味を欠かかに見えるが、胡宏らが、思い描くところの聖人の心としてはこうでなければならぬのであった。「こうでなければならぬ」との当為がとりもなおさず「こうである」という現実態であるはずだ、論じられるのは、「文王稱王」問題に見られるのと同様の理屈であり、ここでは「武王の至徳」が前提として織り込まれている。

胡宏のこうした解釈は、蘇軾流の「武王は聖人にあらず」論に抗して、武王の徳が文王に劣らず完全であったことを説明づけるとともに、武王を典型の例として、君臣の義の重大性と暴君放伐論との間の齟齬を調停している。「武王においても、最後の一線を踏み越えるまで君臣の義が完全に守られていた」とすることによって、君臣の義の重みと、武王の道義上の完全さ、暴君放伐説の正当性とを鼎立させる解釈は、朱熹によって引き継がれる。

(3)「武王觀兵」の否定

蘇軾のいう「武王は聖人というにあたいせず、孟子は孔子の教えを乱した」とはあくまで辟説であって、大勢としては、武王が紂の放伐に踏み切ったことは余儀ないものとして是認される。ただし、武王の放伐を是認するにしても、放伐を果たすまでの経緯について、従来の定説のある部分が疑いの目を向けられる。武王による克殷の経緯のうち、宋代より前は、何ら道義上の瑕疵が見出されなかったにもかかわらず、宋人が厳格化した倫理基準に照らして疑義が呈されたのは、放伐が「孟津での觀兵」と「觀兵から二年後における牧野の決戦」という二つの段階を踏む点である。

武王は、文王の喪を終えると東に進んで兵力を紂に対して示し〔觀兵〕¹¹⁶、孟津において八

¹¹⁶ 「觀兵」は『史記』周本紀の表現。(晩出古文)泰誓上篇は、「觀政」につくり、書序に付された孔安國傳は、「觀兵」の意で解している。林之奇は、泰誓経文の「觀政」を「觀兵」と解するのは、「二段階での征伐」に整合させる意図に出ていると推測する(林之奇は、晩出『古文尚書』、孔安國傳ともに偽撰とは考えていない)。林之奇『尚書全解』巻二十二「泰誓上」、十二丁表/408頁C、「(皇天は震怒して)紂を伐つことを文考(文王)に命じたが、その大事業はいまだ成就しなかった。そのために、紂を討って文考の大事業を完遂するのが武王の任務となったのである。それにもかかわらず、武王が即位してから十一年もの時間が経過してそれでやっと討伐に赴いたのは、武王が次のように考えてのことであった。——わたし小子發とそなたたち国を保有する諸侯とは、(紂王との間に)なお君臣の分があって(これを討つには)忍びえ

百諸侯を会同する。諸侯は、紂を伐つことを要請するが、武王は「その方たちは、天命を理解していない」としてこの時は軍を解散してしまう。この会同から二年を経て、紂王の暴虐がいよいよ極まると、武王は改めて軍を起し、牧野の決戦に臨んで紂の打倒を果たした。武王の挙兵からいちどきに事が成ったわけではなく、二年の時間を挟み段階を踏んでようやく克殷が果たされたとは、むしろ現実味があるようにも思える。ところが、「軍を興して諸侯を会同して兵力を誇示し、さらに二年を待って改めて征討に乗り出す」とは、王朝交代の過程としての現実味がどうこうという点ではなく、武王と紂王との間の「君臣の義」がどの時点まで存していたかが曖昧となり、武王の事蹟にはふさわしからぬという点から、その事実性が疑われる。

まず疑問が呈されたのは、「觀兵」それ自体ではなく、「觀兵」の意図についての孔安國傳の説明である。泰誓書序に付された孔安國傳は、武王がさしあたりまず一度出征して、「兵を觀（しめ）した」その意図について、「孟津で觀兵して、諸侯の紂王を討つ意志をはかり、諸侯が同意すると一旦しりぞいて弱いかに見せかけた」と説いており、これは、あたかも武王が諸侯の腹をさぐり、かつ、弱きを装う策謀を弄したかの印象を与える。歐陽脩・王安石ともども、北宋の新しい經学の動向を牽引したことで知られる劉敞（天禧三年／1019年—熙寧／1068年）は、「觀兵」に関する孔安國傳を批判して、一次征討の「觀兵」に別解を示す¹¹⁷。

『書』泰誓に曰く、「十有一年、武王は殷を伐った」（書序）と。孔氏（安國）が、「兵を孟津で示して、諸侯が紂を伐つ心がどうであるかを推しはかった。諸侯はみな賛同したが、退いて弱いことを示した」とするのは、誤りである。『詩』にいう「その願いを急ぐことはなく、つとめて孝をささげると」（大雅・文王有聲）。聖人たる者、天下を私物化する心があるか。「兵を孟津にて示した」とは、紂王をおそれしめるがためである。紂王が、周の武威を畏れて過ちを悔い、善にたちかえってみずからを正すことを願ってのことである。もし紂王が改悛すれば、武王もやはり北面してこれに臣事するだけのことである。そうであれば、進んだのは強さを示そうとしてのことではなく、退いたことも弱いことを示そうとしてのことではない。進んだのは、おそれるべきを告げるためであり、退いたのは、改悛するのを待つためである。ついぞおそれず改悛せずということであって、そこではじめ

ないところがある、と——依然、紂が判然として改悛して、自ら怨み懲り、善に帰することに希望を持って十年が経過したが、紂の政治を観るに、愚かで乱暴であることは日々にはなはだしく、まったく改悛の心は見られなかった。こうしたわけで、孟津の挙兵を行ったのである。武王の心はこれだけのことであったのに、漢儒は察せず、「觀政」（紂王の政を観る）を「觀兵」（兵を示す）として、書序には「十有一年」とあり、篇首（經文）に「十有三年」とあるのにこじつけて、「周が二度にわたって軍を興した」との説をつくった。この説は、經文に即して考えても合わず、理に照らしても通じない。それなのに歴代の諸儒はともすれば従い信じてそのとおりだとした。〔既以伐紂之事命於文考、而大勲猶未集、則其所以伐紂、而集文考之大勲者、是乃武王之任也。然其所以至於即位十一年之久、而後往伐之者、蓋予小子發與汝有邦之諸侯尚且顧君臣之大分、而猶有不忍之心、尚有望於紂之幡然而改自怨自艾而歸於善者十餘年、而觀紂之政、昏暴日甚、曾無悛革之心。此其所以不得已而爲此孟津之舉也。武王之心只如是、而漢儒不之察、乃以觀政轉而爲觀兵、附會於序言十有一年、篇首十有三年、而爲周師再舉之說。此說考於經而不合、揆之於理而不通。然歷代諸儒往往多從而信之、以爲誠然。〕

¹¹⁷ 劉敞『七經小傳』本条については、青木洋司『宋代における『尚書』解釈の基礎的研究』（明徳出版社、2014年）第二章「劉敞の『尚書』解釈」、64・65頁が劉敞の『尚書』解釈の一事例として概要を示す。

てこれを取ったのである。この篇（泰誓上）に、「紂に改悛する心がなく、平常にあつて天地百神と宗廟への祭祀を怠っている」とあることから、武王が退いたのは、弱いとみせて襲おうとしたわけではなかった（＝警告して悔悟するのを待つためであった）ことが明らかだとわかる。（劉敞『公是先生七經小傳』卷上「尚書」第19条、九丁裏／8頁B、「《泰誓》曰「惟十有一年、武王伐殷」、孔氏曰「觀兵孟津以卜諸侯伐紂之心。諸侯僉同、乃退以示弱」、非也。《詩》云「匪棘其欲、聿追來孝」、聖人豈有私天下之心哉。觀兵孟津者、所以憚紂也。欲其畏威悔過、反善自修也。如紂遂能改者、武王亦北面事之而已矣。然則進非示強也、退非示弱也。進所以警其可畏、退所以待其可改。及其終不畏、終不改、然後取之。此篇稱「紂罔有悛心、乃夷居弗事上帝神祇」、足以知武王之退非示弱而襲之明矣。」）

劉敞は、孔安國傳・孔穎達疏に従って「二段階の踏んでの克殷」を前提に、武王の意図については解釈上の調整を施した。ただし、劉敞のように解したとしても、「諸侯の立場にありながら天子を武威をもって嚇しつけて悔悟を迫る」というのは、たとえ、「紂王に自省を促すため」という意図に出るとはいえ、武王の所為としては穏やかではない。

張載は、文王の事蹟として、従來說が「受命を契機に靈台を築いた」と想定するのを、「道理に背く」として批判していた。武王の事蹟についても、張載は、「觀兵」の事実性を道義にもとることを理由に否定し、「武王の征伐は一回で完結した」と説く。

先儒によれば、武王は孟津において兵を觀（しめ）して、その二年後に商を討伐した、という。もしこのようであったならば、武王は二度にわたって叛いたことになる。「二度にわたって出兵した」と考えることから、『中庸』にいう「一たび戎衣を身にまとして、天下を得た」を、「一戎殷」と文字を改めて解するのであり、「（出兵が）二度にわたる」のとつじつまをあわせて説くためであろう。孟子は、「燕を取ってその民が悦ばないようであれば、取らない。文王がこれにあたる」といった（梁惠王下）。商に下された天の命がまだ改まってはいなかったからである。（さらに孟子は）「燕を取ってその民が悦ぶのであれば、取る。武王がこれにあたる」といった）。このことについて、その見極めるべき境目は、髪一本をもさしはまないほどにわずかである。ある一時点において、天命がまだ絶たれていなければ、君と臣の間柄にある。ある一時点において、天命が絶えていれば、（君ではなく）「一人の男」でしかない。故に、「わたしが天を奉じないのであれば、その罪は紂と同じである」というのである（『書』泰誓上「予弗順天、厥罪惟鈞」）。そうであれば、天命が絶えているか否かは、何によってはかり知ろうか。それは、人心〔人情〕の何如次第である。諸侯で期せずして会した者が八百にのぼったということからすれば、その時にあつて、武王によって従ったということではないか。（張載『經學理窟』「詩書」第15条、257頁、「先儒稱武王觀兵於孟津、後二年伐商、如此則是武王兩畔也。以其有此、故於《中庸》言「一戎衣而有天下」、解作「一戎殷」代、蓋自說作兩度也。孟子稱「取之而燕民不悅弗取、文王是也」、只爲商命未改。「取之而燕民則取之、武王是也」。此事間不容髮、當日而命未絶則是君臣、當日而命絶則爲獨夫。故「予不奉天、厥罪惟均」。然問命絶否、何以卜之。只是人情而已。

諸侯不期而會者八百、當時豈由武王哉。』¹¹⁸

天命が存するか絶えるかの境目は、「髪一本をもさしはさまないほどに一瞬間のこと」であり、存するかぎりは紂王と武王とは君臣の間柄であって出兵してはならず、また、もはや天命が存していないのであれば、即座に、紂王を「独夫」として伐つべきである。一旦、出兵した時点で、八百諸侯がみずから参集して天意が武王に与していることは明らかであったのに、わざわざ一度は撤兵するというのは、張載にとっては、道義を体現するはずの武王の行いとしては不自然に感じられる。

程頤も大筋では張載説と同じであり、「兵を示す」〔觀兵〕という行いが道義に反することについて、「紂王の天命が絶えていれば即座に討つべきであるし、絶えていないのであれば、出兵して威嚇するのは君臣の義に反する」と説く。「觀兵は道義に反する」ことが、觀兵の事実性を否定するための根拠としているのは、「文王不稱王」説に見られた「道理を基準とした事実の判定」(＝「道義に反することを文王・武王がはたらくはずがない」)である

介甫(王安石)が、「武王の觀兵が、乾卦の九四(「或躍在淵、無咎」)にあたるとするのは、まったく道理に背いており、「觀兵した」という説についても、そのような事実はなかったはずだ。もし、今、天命が絶えれば、今この時点で即座に「ただの男」なのであって、さらに三年間、これをそのままにしておくべきであろうか。今、天命が絶えていないのであれば、とりもなおさず君である。人の臣子でありながら、自身の君を兵によって脅かすことができようか。そのような道理はどこにもない。さらには、紂王のあの獐猛さである。太史公が「七十万の兵を擁した」とするのが本当であるかはわからないが、『書』もまた「紂の兵士は林のようであった」としている。(紂王の獐猛さとその兵力を考慮にいれれば、)武王は一旦、兵を出しておきながら、三年の間、安穩としていられたであろうか。これはひとえに、太誓一篇の序に、「十有一年」とあり、あとで経文には「惟れ十有三年」とあることから、先儒は誤解し、あげくに、「觀兵」(＝一旦、軍を興して兵威を示して、その二年後に改めて征伐に踏み切る)の説をつくったのである。先王にあっては、事実として、「觀兵」などということとはなかった。泰誓篇序の「十有一年」の「一」字が間違っているか、さもなければ、後の経文「十有三年」の「三」字が誤っているのだ。(『河南程氏遺書』卷十九「伊川先生語五」第21条、『二程集』、250頁、「介甫以武王觀兵爲九四、大無義理、兼觀兵之説、亦自無此事。如今日天命絶、則今日便是獨夫、豈容更留之三年。今日天命未絶、便是君也、爲人臣子、豈可以兵脅其君。安有此義。又紂鷙很若此、大史公謂有七十萬衆、未知是否、然《書》亦自云「紂之衆若林」。三年之中、豈肯容武王如此便休得也。只是

¹¹⁸ 『經學理窟』本条は、朱熹『孟子集注』梁惠王下「齊人伐燕勝之」章には、「文王三分天下有其二以服事殷」(『論語』泰伯)とともに、次のように引かれており、本条を解する上で参照した。「商紂之世、文王三分天下有其二、以服事殷。至武王十三年、乃伐紂而有天下。張氏曰「此事間不容髮。一日之間、天命未絶則是君臣、當日命絶則爲獨夫。然命之絶否、何以知之。人情而已。諸侯不期而會者八百、武王安得而止之哉」。朱熹は必ずしも、武王紀年について、歐陽脩「泰誓論」の説に納得してはいないが、上引の『孟子集注』で「至武王十三年、乃伐紂而有天下」とするのは、さしあたり「泰誓論」に従っている。

《太誓》一篇前序云「十有一年」、後面正經便說「惟十有三年」、先儒誤妄、遂轉爲觀兵之說。先王無觀兵之事、不是前序「一」字錯卻、便是後面正經「三」字錯卻。）」

程頤は、「觀兵」の事実性を否定するために、「觀兵」が道義に反するというだけではなく、「紂王の粗い気性とその兵力をもってすれば、武王が一旦、様子見の出兵などしようものなら、三年にわたって放置したはずがなかろう」との推論を行っており、これは、歐陽脩「泰誓論」が「文王が王を称しようものなら、紂王は看過したはずがない」と説いたのと似通う。歐陽脩は、「此豈近於人情邪」を再三くり返して、「文王はみずから王を称した」説が、紂王の性格も含めた当時の情勢に照らして現実味を欠くことを指摘し、この論拠を、「紂王を差し置いて王を称してしまったのでは道義に反する」という「名分の論」と組み合わせた。程頤が、「觀兵」は事実ではない、とする議論の組み立ても、歐陽脩「泰誓論」と同様に、「名分の論」と「弁疑の論」とを複合させた合理論、すなわち、「道義を基準とし、かつ、経伝の記述との整合性や事実としての現実味をも基準として、従來說を批判的に検討する論」である。

胡宏は、張載・程頤説を引き継ぎ、「文王・武王は、紂王に対して道を尽くして事え、改悛を願っていた」と想定し、紂王を君としている段階にあつて、「兵をもって君を威嚇する」という行いはなかったとする。旧説が、武王の「觀兵」説を作り出したことについては、単に事実の誤解というだけでなく、「君臣の義」を理解していないことに発する誤りだと決めつける。

文王・武王は道を尽くして紂につかえたのでおり、終始、紂王が悔い改めることを願っていた。紂王が改悛して天命を維持すれば、もちろんこれを君としてつかえる。改悛することなく天命を失ってしまったならば、臣としようとする。文王〔・武王〕はどうして心をことさらに用いることがあるか。天に順うだけのことだ。ある時点で、天命が絶えていなければ、依然として君である。その君を兵によって脅かすことがゆるされようか。君子がただしく主君に事えるには、へりくだってほこらず、おだやかでつつしみぶかく、とげとげしさはない。まして、聖人のように、慈和をもちまえとし、心が動くたびにちょうどよろしきにかなう者となれば、なおさらに、君を兵でもって脅かすことがあるはずもない。先儒は、君臣の義の何たるかを知らず、そのため、「武王はいったん兵を示して、その後、二年待ってから紂を伐った」との説を創ってしまった。このことから、(先儒が)君につかえるにあたって道義を根本とできていなかったことがうかがえる。(胡宏『皇王大紀』卷十一「三王紀・武王十有一年」、三丁表/111頁C、「夫文王・武王盡道以事紂、未嘗不冀其悛改也。改而有天命、則固君之、不改而無天命、則將臣之、文王何容心哉。順天而已。一日天命未絶、則猶君也。君可以兵脅乎。君子之能事君者、猶卑異而不矜、温恭而不厲。况聖人天性慈和、發而中節者乎。先儒不知君臣之義、乃造觀兵之說、則其事君不能道義以爲本、可知矣。』『五峯集』卷四「皇王大紀論」は「觀兵之說」と題す。)

従来、武王の放伐が二度にわたる(=今文標準説であれば、文王受命第九年と第十一年。劉歆説と晚出古文尚書説では第十一年と第十三年)ことは、道義上の瑕疵は特段、認められな

った。宋代に至って、まず劉敞が、第一段階の征伐の意図について、従來說を疑い、続いて、張載・程頤それに胡宏は、征伐が二段階にわたりどの時点で君臣の義を断ったのが曖昧であることを問題視し、「誠心をもって紂王に服事してその改悛を待つか、さもなければ、すでに天から見放された暴君であると認めてただちに放伐するか」を当為として設定し、この当為に合致するように、武王克殷の経緯を、事実の次元で解釈し直した。

薛季宣（紹興四／1134年—乾道九／1173年）に至ると、「武王の放伐が二段階にわたった」との従來說を否定する立場が、前述した「西伯戡黎」をめぐる解釈の変更と交錯する。『尚書』泰誓上では、第二段階の征討にあたって、武王が「肆予小子發、以爾友邦冢君、觀政于商」と述べており、この「觀政」が、孔安國傳では、第一段階の征討を指すとされた。薛季宣『書古文訓』は、泰誓上で武王が「わたしが一旦、觀政したものの、紂王は悔い改めることなく」云々という時の「觀政」が、「戡黎」の一件を指すと考える。

（西伯戡黎篇の）「西伯」とは、武王である。旧説では、文王のことだとした。『說苑』に膠鬲が武王を指して西伯と言っており（実際は、『說苑』ではなく、『呂氏春秋』慎大覽・貴因）、武王も以前は商の伯であった。書序が、「殷が始めて周を咎め、周人は黎を討った」とあるのは、おそらく、商の人が、周が紂を伐つこと（＝伐たないこと）を咎め、そこで、武王は黎を討つという挙に出た、という趣旨であろう。泰誓篇にいう「觀政」という語は、黎を討ったことを指す。史が、（第一次の征討である「觀政」を）「兵をあつめて紂を伐つたが勝てなかった」としているのは、信を置くに値しない。『詩』は、「密国の人が柔順でなく、大国を拒絶し、阮から侵入して共へ進んだ。そこで、文王は、阮の境から侵入した」として、その後に崇国を伐つたことを続けているが（以上、大雅・皇矣）、「黎を討った」という説は見えない。『書』は微子篇を、西伯戡黎篇の後に配しており、西伯戡黎の序には、「はじめて周を咎めた」（＝周が紂を討たないことを咎めた）の語が見える。「紂を伐つことが認められていた」ということからすれば、（戡黎は）文王の時のことではない（文王の時点ではまだ伐商は可とされていない）。商は、武乙から河北に遷り、紂は朝歌に都を置き、黎は潞州黎城県にあり、商の畿内であった。黎侯は、紂の悪行を助ける者であったのだろう。西伯は、命を受けてこれを自身の判断で征伐することができた。「戡」とは、「克」である。商人は、周が紂を伐たないのを咎めたということは、紂はもちろんこれを伐つことが（道義に照らして）可能であったのだが、武王はその同類の悪人を誅して、紂を戒めて反省させたのであり、善に遷り、不正を正し、懼れて自分から正しくあらしめんとなお願ったのであった。「商に觀政した」（泰誓上）というのは、このようなことをいうのである。「武王が紂を伐つたのは、商をとって私欲を遂げようとしたからだ」などと誰が言おうか。（薛季宣『書古文訓』卷六「西伯戡黎」、二十丁表／288頁C、「西伯、武王也。舊説以爲文王。《說苑》膠鬲謂武王爲西伯、武王亦嘗爲商伯也。《書序》殷始咎周、周人乘黎。蓋商人咎周之不伐紂、故武王有乘黎之舉。《泰誓》「觀政」之語、謂乘黎也。史謂會兵伐紂而不克、不足取也。《詩》稱密人不恭、敢拒大邦、侵阮徂共、故文王侵自阮疆、繼以伐崇之事、而無戡黎之說。《書》次微子於戡黎之後、戡黎之序、有始咎周之語、紂既可伐則非文王

時矣。商自武乙遷於河北、紂都朝歌、黎在潞州黎城縣、商之圻內。黎侯、蓋輔紂之惡者。西伯受命得專征之也。戡、克也。商人咎周之不伐紂、則紂固可伐、武王誅其同惡以儆懼之、猶庶幾其遷善正不正、使之懼而自正。其觀政于商者、如此。孰謂武王伐紂爲淫志於商乎。)

「商に觀政したが、紂王は悔い改めることがなかった」との武王の発言を（泰誓上篇）、戡黎の一件を指すと解することによって「まず一旦、紂に対して兵を示した」ことを消し去るのは、薛季宣の創見であるが、武王の克殷についての彼の解釈の独自点はこれだけではない。薛季宣は、書序の「殷始咎周、周人乘黎」は尊重し、それでいて、その意味を、「殷が勢力を増しつつあった周を咎めた」ではなく、「殷の人々が、周が紂王を討伐してくれないことを咎めた」の意に読み替える。薛季宣が考えるには、黎を討った時点で、すでに紂王を伐つことは道理にかなっていたが、ただし、武王は即座に紂を除きはせず、紂の悪を助けていた畿内の黎国を伐つことで紂王に悔い改めさせようとしたのであり、それが、泰誓上の経文の「商に政を觀る」（＝戡黎）という行動であった。

書序の「殷始咎周」を「商人咎周之不伐」の意へと読み替えるという薛季宣の奇説は、『書』の本文からすっかり乖離してしまっているわけではない。西伯戡黎篇の経文において、賢臣祖伊が、紂王に警告して、「今や民が紂王を棄てている」ことを明言しており（「今、我が民は誰もが王の滅びることを願って、天はなぜその威力を行使してくれないのか、と言っております」）、こうした経文に照らして、薛季宣はその新説に一応の筋を通して¹¹⁹。解釈の傾向からして当然というべきか、薛季宣は、「文王は王を称せず」説を採っており¹²⁰、「文王不稱王」説と、戡黎の主体を武王とする説、武王の觀兵を否定する説の三つが、彼の『書古文訓』一書に、独自に結びついて出揃っている。

皮錫瑞が、宋人に特有の尚書解釈の一つに数えた「武王但伐紂、不觀兵」説は、皮氏が同説とともに並べた「文王不稱王」「戡黎是武王」との間で、内容の面で結びついている。唐宋期における儒家思想の基調の変化は、孔子の位置づけを、「道徳的完成者」というその属性によって

¹¹⁹ 『尚書』西伯戡黎、「今我民罔弗欲喪、曰「天曷不降威、大命不摯」、今王其如台」。薛季宣『書古文訓』卷六「西伯戡黎」、二十一丁表/289頁A、「民が、王の亡ぶことを願ひ、天が威命を降して王を罰しないことを怨みに思う」という段階にまで行きついては、まだ亡んでいないとはいっても、道理として必ず亡ぶのだ。」「至於民欲其喪、怨天之不降威命、雖未至於亡、此必亡之道也。』

¹²⁰ 薛季宣『書古文訓』卷七「泰誓」、一丁表/291頁B、「泰誓書序は「十一年」につくり、泰誓経文は「十三年」につくるのは、二者のうちどちらかが必ず誤っている。説者は、虞と芮がその和解を成した時点が文王が受命した年であるとして、「九年、大統、未だ集（な）らず」を引いて、文王が受命第九年に崩じたとし、武王が紂を伐つた「十三年」とは、文王受命から（武王の即位後と）まとめて数えた年数だとする。案ずるに——孔子は、「文王がよく殷に服事し」（『論語』泰伯）、「人に君たるに足る大徳をそなえて、つしみの心をもって君につかえた」（『禮記』表記）と讃え、臣下がないのに、臣下がいるとすることを、「天を欺くことだ」とおっしゃられている（『論語』子罕、「以無臣爲有臣、吾誰欺、欺天乎」）。文王が王を称しなかったことは明らかである。『書』の「九年」とは西伯の後継となつてからの年数である。いにしえより、嗣君が自身の紀年を先君の年数と合わせて数えるということはない。」「《書序》作「十一年」、《泰誓》作「十三年」、二者必有一誤。説者謂虞芮質厥成爲文王受命稱王之歳、引「九年大統未集」爲文王崩於九年、武王伐紂之十三年、爲通數文王之年。案——孔子稱文王能服事殷、有君人之大徳、有事君之小心、以無臣爲有臣、謂之欺天。文王之未嘗稱王明甚。《書》云「九年」、作西伯之後爾。自古未有嗣君通數先君之數者。《書》「十三年」、武王之十三年也。薛季宣が、書序と泰誓上経文との食い違いを、「どちらか一方が誤り」と断ずるのは程頤、伐紂の年を武王即位からの年数とするのは歐陽脩「泰誓論」に、それぞれ同じ。「九年、大統、未だ集（な）らず」とは、一般に、「文王が崩じてから九年」の意味で解される。

高めたが、このことは、周の文王・武王（それに後述の周公）がその評価を下げられたことを意味しない。文王と武王もまた、神異によって表現される聖性や、「暴君の放伐」「王者の制の施行」といった実際政治面での実績ではなく、道徳の面での卓越性に即して、その「至徳の聖人」であることが確認されるのであり、ただし、その確認のためには、文王と武王（加えて、周公）の事蹟が、厳しさの度合いを高めた倫理基準に照らして点検される必要があった。文王については戡黎と称王それに、改元・郊祀・靈台といった諸々の王制が、武王については放伐それ自体、放伐に先立っての「觀兵」（兵威を示す）といった事蹟が、新たな倫理的基準による点検を被る。従来であれば、「内には王心を保持しながら、紂王に臣事する」との姿勢は、道義に反するとはされなかったのが、新たな倫理的基準のもとでは、「王たらんとする心」を持している時点ですでに、曹操・司馬懿同様であって道義に抵触しているとされてしまう¹²¹。文王・武王の事蹟は、宋人流の新たな倫理基準から逸脱するところがないように解釈上の調整が施され、結果、「戡黎したのは文王ではなく武王である」、「文王は王を称しておらず、改元もしていない」、「武王は觀兵することなく一時に紂を討った」といった新たな解釈が提起され、『尚書』やそのほかの経書の関連箇所にも反映された。こうした解釈の変更は、皮錫瑞ら後世の批判者の目に、「自身の考える道理に合わせて事実を改変する」行いに映ったのである。

宋人が、厳格化した倫理的観点を経書解釈に持ち込むことは、その特徴として知られるところであるが、そうした宋人の経書解釈といえ、多くは、春秋学に類した体の解釈が想起される。具体的には、所与の現実に対し、みずからの持する厳格な倫理を基準にして超越的な批判をくだす、といった体の解釈であり、『春秋』でいえば、『春秋』には貶があるだけで褒はない」という説が、「現実への批判一辺倒」という傾向がもっとも窮まった説である。倫理的観点がこうした形で表出するのも宋代経学の一面であるとして、いま、「文王稱王改元」「西伯戡黎」「武王觀政」といった諸論題にあつては、「現実を倫理的観点から批判する」ではなく、「現実を倫理的観点から変更する」という形で表出している。現実のそうした変更が要請され、変更が可能となるのは、いずれも文王・武王という至徳の存在に関わる事象であつたがゆえであり、これは、無論のこと、周公にも該当する。衰世を背景とする『春秋』ではなく、三代の聖王・賢相の事蹟を載せる『尚書』において、「当為を基準に事実を改変する」型の解釈が多く成立するのはこうした必然性があった。

第2章 第5節 「文王稱王」問題についての朱熹の見解

（1）「文王の受命・称王・改元」をめぐる朱熹の所説

¹²¹ 林之奇『尚書全解』卷二十一「西伯戡黎」、十二丁裏／395頁B、「漢の孔氏（安國）曰く「文王は諸侯を率いて、紂につかえ、内面には王としての心を保持しており、紂はこれをおさえることはできなかった」と。この説は大いに道理を損なう。文王が至徳であるゆえんは、王たらんとする意志を持たなかったところこそある。もし、内に王たらんとする心を保持しながら、おもてむきは諸侯をひきいて紂につかえていたというのであれば、曹操・司馬懿と何が異なるか。」〔漢孔氏曰「文王率諸侯以事紂、内秉王心、紂不能制」。此説大害理。夫文王之所以爲至徳者、惟其未嘗有欲王之心也。使其内秉王心而陽率諸侯以事紂、則其與曹操・司馬懿果何以異哉。〕

南宋の朱熹（建炎四／1130年—慶元六／1200年）は、中唐から北宋にかけて形成された経学の潮流を集成する位置にあって、「文王称王」問題についてどのような見解を持していたであろうか。北宋にあって、新たな経学の動向を牽引した顔ふれ、具体的には、孫復・歐陽脩・李覲・程頤・蘇軾といった面々は、「文王稱王」とこれに関連する諸論題において、古文家・新学・道学・蜀学といった学派の分類とはかかわりなく、共同歩調をとるかのよう同一の方向性で解釈の転換を推し進めており、彼らの新しい解釈は南宋期の胡宏・呂祖謙・薛季宣らに引き継がれた。朱熹は、「周敦頤・二程によって理義の根本が大いに明らかになるにあたり、孫復・歐陽脩・劉敞・李覲がこれに先行し、注疏の枠を越えて、自ら議論を出した」ことを肯定的に評価し¹²²、歐陽脩『詩本義』が周到に毛傳・鄭箋を批判したことを道学に先行した動向の成果に位置づけている。

歐陽脩『詩本義』「文王」条は、詩序「文王受命作周」について、これを「文王は符瑞を通じて天命を受け、王を称し、元号を改めた」と解する説を批判しており、その内容は、「泰誓論」に説く「文王不稱王改元」と相補っていた。文王詩序の「文王受命作周」について、朱熹『詩序辨説』はほぼ歐陽脩『詩本義』の説をなぞり、「受命」の内実から神異の要素を拭い去る。

（文王詩序の「文王、受命作周也」を解して——）「受命」とは、天命を受けるということである。「作周」とは、周室を興すということである。文王の徳は、上には天の意思に対応し、下には天下が心を寄せる対象となっており、天下を三分してそのうち二を保有していた。つまりすでに命を受けて周を興していた。武王がこれを継承して、ついに天下を有したのも、文王の功業を完成させたということである。しかし、漢儒は讖緯に惑わされて、赤雀が丹書をもたらしたというような説が出され、さらには、「文王はこれを契機として王を称し改元した」と考えた。しかし、天の天たるゆえんは理なのだ。理の在りかとは、衆人の心である。衆人の心は、是非の判断や支持するか否かが、あたかも一に出るかのようになり、そのうちにはわずかばかりも私意を雑えることがない（＝人民の一般意志は、個別の私的顧慮が濫過され、おのずと道理にかなう）。つまりこれは、理がそうしようとすることなくもおのずからそうなるあり様であり、天の天たるゆえんはこれにはかならない。当時において、天下の心は、文王をよりどころとしていたのであるから、天命は文王のほかに向かう先はない。『書』にいう、「天が視るのは我が民が視るのを介する。天が聴くのは我が民が聴くのを介する」（泰誓中）、「天が見聞きするのは我が民の見聞きを介する。

¹²² 黎靖德編『朱子語類』巻八十・詩一・解詩第4条（黄榘録）、2089頁、「関連して、歐陽永叔（修）の『詩本義』に言及していわれた。（朱子曰く）「理義の根本が再び世に明らかになったのは、もちろん周（敦頤）・程（明道・伊川）からのことであるが、しかしながらこれに先立って諸儒にも貢献するところが多くあった。旧来の儒者は、注疏の枠内にとどまっていた。永叔・原父（劉敞）・孫明復（復）諸公に至って、初めて自ら議論を打ち出した。李泰伯（覲）の文章もやはりよい。歐陽脩ら諸儒によるこの新たな動向は、めぐりあわせがこれから新たな段階に転じようかというときに、理義が徐々に世に明らかになっていったのであろう。……『詩本義』の中で毛傳・鄭箋を弁じた個所は、文辞は冗長ではあるが、その説は徹底しており、動かしえないと。」〔因言歐陽永叔《本義》、而曰「理義大本復明於世、固自周程、然先此諸儒亦多有助。舊來儒者不越注疏而已、至永叔・原父・孫明復諸公、始自出議論。如李泰伯文字亦自好。此是運數將開、理義漸欲復明於世故也。……便如《詩本義》中辨毛・鄭處、文辭舒緩、而其說直到底、不可移易。〕

天が善を明らかにし悪を威すのは、民が善悪を判断するのにもとづく」（皋陶謨）というのは、すべてこの意である。どうして、赤雀が丹書をもたらしたからといって王を称したり改元したりすることがあろうか。称王改元の説については、歐陽公（修）、蘇氏（軾）、游氏（酢）がすでに詳しく弁じている。この説（＝「赤雀丹書によって天命を受けて称王改元した」）を除き去って論ずるならば、この詩序も詩のおおよその趣旨をとらえているのであるが、こまかな意味合いについては不十分なところがある。（朱熹『詩序辨説』『詩集傳』巻頭、51頁、「受命、受天命也。作周、造周室也。文王之徳、上當天心、下爲天下所歸往、三分天下而有其二、則已受命而作周矣。武王繼之、遂有天下、亦卒文王之功而已。然漢儒惑於讖緯、始有赤雀丹書之説、又謂文王因此遂稱王而改元、殊不知所謂天之所以爲天者、理而已矣。理之所在、衆人之心而已矣。衆人之心、是非向背、若出於一、而無一毫私意雜於其間、則是理之自然、而天之所以爲天者不外是矣。今天下之心、既以文王爲歸、則天命將安往哉。《書》所謂「天視自我民視、天聽自我民聽」、所謂「天聰明自我民聰明、天明畏自我民明畏」、皆謂此爾。豈必赤雀丹書、而稱王改元哉。稱王改元之説、歐陽公・蘇氏・游氏辨之已詳。去此而論、則此序本亦得詩之大旨、而於其曲折之意、有所未盡。」）

曰く、「命を受けて周を作（おこ）す」（大雅・文王序）とは、「文王はその徳によって、天意にかない、人心を得て天下の過半を有し、周を興した」との趣旨である。いうところの「天意」とは、「理」であり、またそれは、人心の帰趨を通じて表現されるのであって、漢代經学にいう「赤雀丹書」の類ではない、と。朱熹が、「受命作周」をこのように解して、漢代經学流の瑞祥説から切り離すのは、歐陽脩『詩本義』を踏襲している。ただし、朱熹が、『詩序辨説』で述べた如上の説は、文面そのままに受けとるかぎりには、「文王が瑞祥を契機に称王改元した、とは事実ではない」というにとどまり、「文王は称王改元していない」とも、「文王の立場にあって称王改元するのは道理に反する」とも述べていない。この点は、歐陽脩『詩本義』が、符瑞説の荒唐無稽さを指弾するだけでなく、「西伯昌が王を自称して紂王と並立した」と想定することを、「文王を誣するものだ」と批判したのとは異なっており、つまり、朱熹の詩序解釈に、「文王が王を称し、改元した」ことの道義性と事実性を問う内容は含まれていない。

『詩序辨説』に限らず、朱熹の著述・発言のうちに、「文王の称王改元」の事実性を否定することへの絶対の拘りは見て取れず、そもそも、名分秩序を絶対視して、文王の事蹟のうちに紂王への完璧な忠誠を読み取ろうとする志向も見当たらない。蘇軾は、その「武王非聖人」一篇において、「文王はその至徳によって君臣秩序を絶対に守ったはずである。事君を貫いた文王に比して放伐に踏み切った武王は徳に欠ける点がある」との極端な論を立てていたが、君臣関係の重大さを極端に強調するこうした説は、朱熹が採るところではない。朱熹が考えるところでは、私心なく、天意のあらわれである民に従う点では、服事した文王と、放伐に踏み切った武王とに違いはないのであり、文王が、もし一層の長寿を得てその在位の時点で紂王の悪が極まったとすれば、やはり放伐に踏み切ったはずである。

文王には、紂を伐とうという心はなかったが、天がこれにくみし、人民が帰服したとなれ

ば、必然的に、必ず紂を誅さずにはすまない。故に、「つつしんで天威を行使したが、統一の大業は完成しなかった」〔肅んで天威を將（おこな）ふも、大勳、未だ集（な）らず〕との語が見えるのだ。しかし、紂の悪ははまだ悪辣さをきわめておらず、その天命は絶えていなかった。そのため、文王は、依然、天下の三分の二をもってして紂に服し事えることができた。もし、文王が崩ぜず、（文王の受命から）十二、三年を経て紂王の悪が改まらず、天命が絶えてしまっていたならば、孟津における克殷のための挙兵は、文王であってもやはり踏み切らずにいられようか。このようにして、文王と武王の心を見れば、二人の心はかならず一致するのであり、いずれも、自分の利害に照らして天と人民を考えるようなことはなかった。（『朱熹集』卷三十九「答徐元聘」、1793 頁、「文王無伐紂之心、而天與之、人歸之、其勢必誅紂而後已。故有「肅將天威、大勳未集」之語。但紂惡未盈、天命未絶、故文王猶得以三分之二而服事紂。若使文王未崩、十二三年紂惡不悛、天命已絶、則孟津之事、文王亦豈得而辭哉。以此見文武之心、未嘗不同、皆無私意視天與人而已。』）

朱熹は、文王の聖人たるゆえんを、特定の道理を遵守した点にはなく、状況に応じて適切に振る舞い得た点に求める。朱熹が、「名分の論」（道理の論）を相対化して、紂王への服事を文王・武王に押し付けようとしなないことは、「文王稱王」をめぐる争点となる諸々の経伝の解釈にも影響する。朱熹は、「名分の論」ならでは論理（＝「称王は道理に反し、文王が道理に反するはずがなく、よって文王称王は事実ではない」）を持ち込むことがないために、結果的に、「不稱王」説やこれに類縁する説の側が打ち出した新解釈を採ることに躊躇しがちである。

門人の董銖は、「西伯戡黎」をの「西伯」を文王と武王のいずれで解すべきかについて、呂祖謙・薛季宣らの新説を挙げ、かつ自説を開陳しながら朱熹に質疑している。董銖が、「祖伊が紂に対して危急を告げる差し迫った語調からして、戡黎は文王の段階ではない」「至徳の文王が、紂の畿内の国を征伐することはないはず」とするのは、明らかに「武王戡黎」説の側に肩入れしているのであるが、朱熹の応答はといえば、あっさり、「こうした証拠が無いところは、とりあえず結論を出さずにおいてよい」とたなあげしており、董銖を含めて、「状況に照らした推論」（歐陽脩「泰誓論」の「人情」論。「弁疑の論」に対応）も「名分の論」をも、根拠とは認めないかのごとくである¹²³。『語類』に収録されたある発言では、歐陽脩「泰誓論」と、その批判対

¹²³ 『朱熹集』卷五十一「答董叔重（第五書）」、2488 頁、「董銖問う——西伯戡黎について、旧説ではほとんどが文王を指すとしていました。陳少南（鵬飛）、呂伯恭（祖謙）、薛季隆（薛士龍すなわち薛季宣をいうと思われる）は武王を指すと考えました。呉才老（棫）もまた、「黎を討ったのは、おそらくは紂を討伐した時のことであろう」としました（注。武王は王をまだ称しておらず、（文王と同様に）やはり西伯と称するにとどまった）。わたし銖が書序を考えますに、「殷は始めて周を咎め、周人は黎を討った」とありますので、してみると、殷はこれより前には、周を憎んではおりませんでした。殷に周を憎む心があって、周も近畿の黎国を討ったのに乗じて、王都に迫り、征伐を行おうとしました（注。黎国は、漢の上黨郡の壺關にあった。紂は朝歌に都を置き、上黨は朝歌の西にあった）。こうしたわけで、祖伊は恐れて、受（紂王）に告げるべくはしり、「天は我が殷に与えた命をおわらせてしまいました」といったのです。「恐れた」「奔って告げた」「我が殷に与えた命を終わらせる」とあることからすれば、その状況はさしせまっております。おそらくは文王の時の状況ではありません。文王は殷に叛いた国々を率いて紂につかえ、孔子もまたその天下を三分してその二を保有したことを称え、殷に服事したことをもって「至徳」としています。いわゆる「虔しみの心でもって君に事える」（『禮記』表記）とはまさに文王のことであって、孔子が至徳と評したゆえんです。文王の時に、征伐が行われたとしても、必ずしも殷の王城近くの区域には迫らなかったで

象となった司馬遷『史記』「周本紀」の今文標準説とを並べて、「どちらが正しいとも言えず、両方の説を残しておくのがよい」とする¹²⁴。これは、判断を保留して中立の態度をとるかにも見えるが、朱熹は、当該の発言のうちで、歐陽脩「泰誓論」に見える「称王」説への批判が成立し難い点を複数指摘し、経伝のうちに「称王」説ではなければ解し得ないが個所があることを認めており、どちらかといえば「称王」説に傾いている。その他にも、「不稱王」説が根拠とする経文について、別解を示して、「稱王」説に間接に左袒している場合もある。

顯道（包揚）が問うていった。「先儒は、（泰誓に）「十一年」「十三年」とあるのを、（文王が受命してからの）「九年」が算入された年数として説き、文王は「王」を称したと考えています。何にもとづいてのことでありましょうか」と。朱子が答えていった。「太史公より以来、誰もがこのように説いてきた。歐陽公（脩）が誤りであると強く主張し、東坡（蘇軾）にも一説がある。しかし、『書』に、「惟れ九年、大統、未だ集（な）らず、予小子、其れ厥の志を承く」（武成篇）というのは、（文王が称王改元した）間接の証拠だ。あるいは、泰誓諸篇が、「文考」と称しているだけで、武成篇に至ってはじめて「王」と称していることから推せば、当初は、天下の三分の二を保有して殷につかえており、それはまた羈縻のような関係であって、（通常の臣従とは）状況の内実が異なる。（『朱子語類』卷七十八「尚書一（綱領）」第8条（黄義剛録）、1980頁、「顯道問「先儒將「十一年」「十三年」等合「九年」説、以爲文王稱王、不知有何據」。曰「自太史公以來皆如此説了。但歐公力以爲

しょう。しかしながら、『史記』には、「文王は犬戎・密須を討ち、耆国を破った」とあり、耆はすなわち黎です。『史記』は、文王は征伐を行う権限を持っており故に伐ったとしています。二説（陳鵬飛らの「武王戡黎」と、『史記』の「文王戡黎」）は、いずれが正しいでしょうか。御教示をいただきたく存じます。朱子曰く——これらはこれは判断材料がない。とりあえず棚上げしておいてよい。〔西伯戡黎、舊説多指文王、惟陳少南・呂伯恭・薛季隆以爲武王。吳才老亦曰「乘黎、恐是伐紂時事」（注。武王未稱王、亦只稱西伯而已）。銖按書序、言「殷始咎周、周人乘黎」、則殷自此以前未嘗惡周也。殷始有惡周之心、而周又乘襲戡勝近畿之黎國、迫於王都、且見征伐（注。黎在漢上黨郡壺關、紂都朝歌、上黨在朝歌之西）。此祖伊所以恐而奔告於受、曰「天既訖我殷命」、曰「恐」、曰「奔告」、曰「訖我殷命」、則其事勢亦且迫矣。恐非文王時事也。文王率殷之叛國以事紂、而孔子亦稱其三分天下有其二、以服事殷爲至德、所謂「有事君之小心」者、正文王之事、孔子所以謂之至德也。當時征伐雖或有之、未必迫於畿甸。然《史記》又謂文王伐犬戎・密須、敗耆國、耆即黎也。《史記》文王得專征伐、故伐之。二説未知孰是。乞賜垂誨。曰——此等無證據、可且闕之。〕

¹²⁴ 黎靖徳『朱子語類』卷七十八「尚書一・綱領・第2条」注所引一本、1978頁、「歐陽公は「泰誓論」を作って、「文王は王を称していない」として、司馬遷の説を軒並み論駁している。これについて、司馬遷の説がすべて間違いで、歐陽公の説がすべて正しいかはわからない。考えるに、泰誓篇に「九年、大統、未だ集（な）らず」とあり（実際には、泰誓ではなく武成）、文王が五十年にわたって（諸侯に）在位していたとの説にもとづいて考えれば、「九年」とはどの時点から数えるのか（「受命称王」から「九年」と考えるべきではないか）。さらには、「曾孫周王發」との語もあり（＝克殷前に武王も「王」を自称している）、この点となると理解しがたい。そのまま両説を残しておくのがまさる。〕〔且如歐公作《泰誓論》、言文王不稱王、歴破史遷之説。此亦未見得史遷全不是、歐公全是。蓋《泰誓》有「惟九年大統未集」之説。若以文王在位五十年之説推之、不知九年當從何數起。又有「曾孫周王發」之説、到這裏便是難理會、不若只兩存之）、『朱子語類』卷七十八「尚書一・綱領・第二條（黄義剛録）、1977頁、「しかも武王は、紂王を討つ当初に、「有道の曾孫周王發」と述べており、（文王の時にすでに称王していたのでなければ）どうして王を称しようか。もし、史書の記録として（当時の武王の自称とは関係なく遡及して）「王」と書いたというのであれば、なぜ即位の前にいきなり王と書こうか。たとえば、宋の太祖が即位するより前には、史官は「殿前都点檢」と書するだけであって、いきなり「帝」と称したりはしない。〕〔且如武王初伐紂之時、曰「惟有道曾孫周王發」、又未知如何便稱「王」。假謂史筆之記、何爲未即位之前、便書爲「王」。且如太祖未即位之前、史官只書「殿前都点檢」、安得便稱「帝」耶。〕

非、東坡亦有一説。但《書》説「惟九年大統未集、予小子其承厥志」、卻有這一箇痕瑕。或推《泰誓》諸篇皆只稱「文考」、至《武成》方稱「王」、只是當初「三分天下有其二、以服事殷」、也只是羈縻、那事體自是不同了。」¹²⁵)

『尚書』武成の經文に「予小子其承厥志」とあるのを、朱熹が「痕瑕」だというのは、「文王に君たらんとする志があった」と読める、との趣旨である。また、「文王の服事とは、羈縻に類した関係であった」というのは、文王が紂王に完全に臣従していたわけではなく、ある程度の独立性を保持していた、との趣旨であろう。この二点はいずれも、「不稱王」を説く側が、その根拠として挙げる經文について、朱熹は別様の解釈を示して、「稱王」説にも成立の余地があることを認めている。二点のうちの後者、すなわち、「周が殷から、一定程度、自立した政権であったことを根拠として、文王が稱王することの正当性を説明づける」という型の議論は、「文王稱王」説が、清代中後期に巻き返す際にこれを発展させ、封建制と郡県制のもとの条件の相違や、果ては、ドイツにおける領邦国家の自律性を引き合いに出すに至る。

朱熹による宋代經学の集成とは、一面では、北宋に形成された新たな動向を承け、また一面では、注疏の傳統説を再評価し、北宋以来の新動向を矯めるという面も持ち合わせる。朱熹が、「文王稱王」問題について、『尚書』の紀年のように「稱王」説でなければ整合的に解し得ない箇所があることを承認するのは、後者の一面のあらわれであり、また、注疏説の妥当性を虚心に認められるのは、彼が「名分の論」(道理の論)に引きずられる度合いが、比較的到低いことと関係している。自身が引きずられない、ということどまらず、朱熹は、「不稱王」説とこれに関連する新説を打ち出した人々に見られる「名分の論」の面が、事実を道理の側に引きつける傾向——事実問題を、當為を基準に判定する傾向——があることを、次項に見るとおり明確に指摘する。

(2) 「名分の論」に対する認識——「存名教而於事實有所改易」

朱熹が、「名分の論」に伴う「道理への引きつけ」傾向を指摘するのは、「文王の殷に対する文王の模範的な服事」と「西伯戡黎」との調整問題においてである。「天下の三分の二を有してなお殷に服事する」との孔子の言は(『論語』泰伯)、應劭から梁肅・歐陽脩に至るまで、「文王は實質として王ではなかった」「文王は自ら王を称しなかった」を主張する側がこぞって、自説にとつての決定的な拠り所としてきた。朱熹は、上に見たように、孔子のこの言について、「文王の服事とはいわゆる羈縻のような関係であった」と、別様の解釈をしめして、「文王が王を称した」ことが、文王の至徳を傷つけることなく成立する余地があることを認めていた。そのほか、『語類』卷七十九・第62条では、「文王が崇や黎を討伐しており、紂王に対して従順というわけでもなかった」という事実を照らして、孔子のいうところの「文王が殷に服事した」とは、「紂王を討伐する」までに踏み切らなかったというだけのことにすぎない、と明言する¹²⁵。

¹²⁵ 「文王は崇や黎を討伐している」という明白な事実と拠って、「文王はさほど従順に殷に服事したわけではない」と評価するのは、表現は慎重ではあっても、實質としては、劉知幾が、「西伯戡黎を見れば、文王の所行は服事の道理に反している」と論じたのと同じである。こうした考え方があがるために、

西伯戡黎について、この事は判断し難い。黎を討ったのを見ると、紂の都にわりあいに近接しており、諸侯でありながら天子の都において軍を動かすということがあろうか。見るところ、文王は紂王を討たなかったというだけで、崇や黎を討伐するといった類のことは、すべて行ったのだ。韓退之（愈）の「拘幽操」は、「わたくしの罪は誅殺にあたいし、天王は聖明であられる」と述べ、程伊川（頤）は、「韓愈のこの説は、文王の心中の事を言い表している」と考えたが、これは言い過ぎなのではないかと疑わしく思う。当時の具体的状況に照らして考えるならば、おそらくそうではないだろう。もし、文王が終始、臣下の節を守ったというのであれば、どうして、崇を討ったりしようか。後人は、孔子の「殷に服事する」の一句にもとづいて、あれこれととりつくろっており、（文王が完璧に臣事したことにするのは）道理を説くには体裁がよいけれども、しかし、実のところ、孔子は「文王は紂王を討ちはしなかった」といっているだけである。（『朱子語類』卷七十九「尚書二」第62条（「西伯戡黎」第1条）沈憫録、2038頁、「西伯戡黎、便是這箇事難判斷。觀戡黎、大故逼近紂都、豈有諸侯而敢稱兵於天子之都乎。看來文王只是不伐紂耳、其他事亦都做了、如伐崇・戡黎之類。韓退之《拘幽操》云「臣罪當誅兮、天王聖明」。伊川以爲此說出文王意中事、嘗疑這箇説得來太過。據當日事勢觀之、恐不如此。若文王終守臣節、何故伐崇。只是後人因孔子「以服事殷」一句、遂委曲回護箇文王、説教好看、殊不知孔子只是説文王不伐紂耳。」）¹²⁶

朱熹は、文王が崇や黎を討伐したことが、「臣節を守る」とは言い難いことを率直に認めて、韓愈「拘幽操」とこれを支持する程頤の説が適切ではないとし、さらに、後人が「殷に服事した」一語に過重な読み込みをほどこして、文王の臣事が完全であったと想定するのがことさらな弁護に傾いていることを冷静に指摘する。「道理を説くには、体裁がよいけれども」〔説教好看〕という言い様は、後に見る「道理を支えるためにあえてそのように説く」〔爲存名教而發〕という語と並び、「不稱王」説とこれに類縁する経説に共通する傾向を的確に表現している。

確認すると、朱熹が、「文王稱王」問題に「名分の論」を持ち込まず、結果、個別の経文解釈では「稱王」説の側に左祖しがちであるのは、彼が、「文王の状況にあつては、紂王に完全に臣事する必要はなかった」と躊躇なく割り切ることができたことを意味しない。おそらくは、朱熹もまた、「道理として、文王は稱王改元すべきではなかった」との感覚を、梁肅・歐陽脩以来の「不稱王」論者たちと同様に持ち合わせていたであろう。朱熹は、游酢の「君臣之分猶天尊地卑、紂未可去、文王稱王、是二天子也」なる説を『中庸輯略』に収録して、これを『或問』

「文王不稱王」説を持する側としては、西伯戡黎篇を状況設定から読み変え、「戡黎」の主体を文王から武王に切り替える必要があった。

¹²⁶ 『朱子語類』本条は、市來津由彦「山崎闇齋編『拘幽操』における朱熹説理解」（『東洋古典學研究』7、1999年）に全文が訳出されており、同論文中の『語類』関連諸条の訳文とあわせて参考にした。「遂委曲回護箇文王、説教好看」の箇所は、本論の行文では關鍵となるが、市來氏は「こと細かに文王を弁護してよくみせようと説いているが」と訳出し、本稿は、「こと細かに文王を弁護して何ら瑕疵がなかったことにすれば、道理を説くには体裁がよいが」との趣旨で解する。「好看」を、「文王をよくみせる」と取るか「説き方をよくみせる」と取るかの相違である。

で「深く名教に補う所有り」と評し¹²⁷、『論語集注』の「三分天下」の句に、「文王の徳は殷に代わりうるものであり、天と民とがくみしていたのに、それでも取らずに服事したのが、文王の至徳たるゆえんである」との范祖禹説¹²⁸を引いている。「不稱王」説それ自体がこれに親和する経説のこうした取り扱いから、「道理として説くには」という次元での朱熹の考えが見て取れるであろう。

しかしながら、朱熹は、自らの考える「道理」と、「経伝を文面どおりに自然に解した場合に読み取られる聖人の所為」とが、必ずしも合致するわけではないという現実をおおむね正視した。「文王稱王」問題に即していえば、朱熹が認めた現実とは、道理の側に無理に引き寄せて事実を解さない限りは、経伝や史書の記述から、「文王は稱王改元しておらず、崇や黎を討伐はしても、紂を打倒する意図はなかった」と読み取るのは難しい、ということである。朱熹がこの現実を正視したことは、彼が他の宋代の論者たちとは異なって、「文王の状況にあって、稱王改元すべきではなかった」という当為の問題と、「文王が稱王改元した（か否か）」という事実の問題とを、経書解釈の上で、一応は区別し得たことを意味する。

道理と現実との間の距離を率直に認める朱熹は、「文王不稱王」説と関連する諸経説に、「名教の見地から好ましいように文王の所為を強いて解する」という傾向があることを、冷静に見て取った。そうした傾向を、朱熹が、「説明としては通りがよいけれども、事実ではない」という言い回しにもましていっそう明瞭に表現したのは、「心要存名教、而於事實有所改易」との表現である。

伊川が「(武王が克殷の二年前に一時的に軍を動かし)兵威を示した〔觀兵〕という事実はない」と考えるのは、文王・武王の心を深く理解してこそ、及び得る境地であって、これは、名教を支えるがためにそのように言ったわけではない。もし、名教を支えようとして、事実を改変してしまうというのであれば、夫子が泰誓篇・武成篇を『書』におさめているのは(人臣が君主を放伐した事実をそのまま録している点で)、名教を支えないこと甚だしいことになる。当代にあっては、「名教を支えるがため」という説が出て、すっかり事実をねじ曲げ、聖人の心と事蹟とを別個のものとしてしまっている。聖人の行ったところがとりもなおさず名教ではないか。もし、「聖人の行ったのはこのようであるが、教えとしてはかのような」というのであれば、それは聖人としてのありかたに反している。(『朱熹集』卷三十九「答徐元聘」、1793頁、「伊川謂無觀政之事、非深見文武之心不能及、此非爲存名教而發也。若有心要存名教、而於事實有所改易、則夫子之錄《泰誓》《武成》、其不存名教甚矣。近世有存名教之説、大害事。將聖人心迹都做兩截看了。殊不知聖人所行便是名

¹²⁷ 朱熹『中庸或問』下卷、第十八・十九章、581頁、「游氏引《泰誓》《武成》以爲文王未嘗稱王之證、深有補於名教、然歐陽・蘇氏之書、亦已有是説矣」。游酢説の本文は、朱熹『中庸輯略』卷下に収録。

¹²⁸ 朱熹『論語集注』八佾所引范氏説、「文王之徳、足以代商。天與之、人歸之、乃不取而服之焉、所以爲至徳也」。范祖禹説は、『論語精義』に節略無し全文が収録されている。朱熹『論語精義』卷四下泰伯所引范祖禹、309頁、「孔子曰「下之事上也、雖庶民之大徳、不敢有君民之心、仁之厚也。有君民之大徳、有事君之小心。《詩》「惟此文王、小心翼翼」。文王之徳、足以代商。天與之、人歸之、乃不取而服之焉、所以爲至徳也。古之聖人論徳而不計功。周之盛、獨稱文王者、武王之伐商革命、順乎天而應乎人而已、不足以與文王並也。孔子曰「《武》盡美矣、未盡善也。」」

教、若所行如此而所教如彼、則非所以爲聖人矣。』)

朱熹のいう「名教を維持しようという意図から、時には事実を改変する」とは、まさに、「文王は王を称せず」論者が、当為を根拠にして事実問題を判断する傾向（＝「称王は道理に反しており、文王は道理を犯すはずがなく、とすれば文王は称王していない」）をいいあらわすだろう。朱熹は、宋人に見られる「存名教而於事實有所改易」という解釈の傾向をこのように揚決しておきながら、それでいて、程頤が「武王は、二段階を踏んで放伐を行ってはいない」（「無觀政」）と説くことについては、「文王・武王の心を深く見てのことであって、名教を維持するためにことさらに発した説ではない」と擁護する。だが、程頤が、「泰誓の経文が序かどちらかが誤りだ」と断じて、「觀兵」の事実性を否定したのも、「爲人臣子、豈可以兵脅其君、安有此義」という道理に合致するように、武王の行い強いて解した感は否めないのも、朱熹の擁護は「曲護」にあたるのではないだろうか。

朱熹が考えるところでは、「聖人の所為はそれがとりもなおさず名教である」のだから、聖人の行いから素直に道理をくみとればよいのも、それなのに、「道理にあわせて事実を改変する」のは、聖人の心と事蹟とを二分してしまっている。朱熹は、誰のどの説が「有心要存名教、而於事實有所改易」だと名指しているわけではないが、「近世有存名教之説、大害事」とは、「西伯戡黎」に関する「遂委曲回護箇文王、説教好看」との言と照らし合わせるなら、やはり、「文王稱王」とその関連論題における宋人の新説を念頭に置いていると見てよいであろう。

宋代にあって、「名教を存しようとして事実を改変する」気味のある論者たちも、「聖人の行うところがとりもなおさず名教である」との確信においては、朱熹と何ら違いは無いはずである。しかし、文王が畿内の黎国を征討して殷を脅かし、はては紂をさしおいて王を称して改元し、やにわに靈台を築いたり、武王が一旦出征して兵力を殷に見せつけたりしたというのでは、論者たちが刷新をはかった厳しい倫理原則（「名教」といってもよい）や、それを体現するはずの「聖人の心」とはどうしても一致しないのも、そこで、彼らは「名教」なり「聖人の心」なりの側を基準に従来説を是正して、「文王は、黎を討たず、称王改元せず、受命してすぐさま靈台を造営していない。武王は、觀兵していない」といった具合に、聖人の事蹟を、「名教」「聖人の心」と一致させたのである。こうした経書解釈の方向性を、朱熹は、程頤だけは埒外に置きつつも、容赦なく「曲護」「於事實有所改易」「近世有存名教之説、大害事」であり、「説教好看」に過ぎないと言いきってしまった。清代に至り、「文王稱王」説が巻き返す時、まさに「文王稱王」問題に即して宋代経学の傾向を的確にとらえた「名教を維持しようとして事実を改変をほどこす」という語は、いわゆる漢学派から「朱子此言精絶」として引照される¹²⁹、清

¹²⁹ 王鳴盛『蛾術編』卷五十一「説人一・文王受命稱王會元」、十八丁表／503頁A、「（文王の称王改元を説く従来説に対し）宋の歐陽子（修）が論を著し批判を加えた。名教を支えんとする意図は実に真剣であった。……朱子がいわれた「名教を維持しよう」と意図して、事実を改変してしまうというのであれば、夫子が『書』に泰誓や武成を収めたのは（両篇には、名教に抵触する事実をありのままに記録しているから）、名教をまったく維持していないことになるではないか」と。朱子のこの言葉は、すばらしい。聖經を手にして学び解する者であれば、誰とて名教を守ろうと考える。名教を守ろうとの心を推して、過去にわたって（革命が行われることなく）君をただ一人のままとしてそれで満足しようにも、それが現実通りではないことはいかんともしようがあるまい。」〔宋歐陽子著論駁之、扶持名教之意甚

末に至ると、朱熹は鄭玄と並んで「文王稱王」説陣営にとっての柱石と目される。

第3章 唐宋期における「周公居攝」論

第3章 第1節 「周公居攝」問題と「周公不即位稱王」説の形成

(1) 漢代における「周公居攝」論

「西伯昌（文王）がその生前にみずから王を称したか否か」という議論と、あたかも双生児のような関係にあるのが、「周公による成王のための摂政」の内実をめぐる議論である。周の武王發は、克殷を果たし、父の文王昌から引き継いだ王業を完成させると、その六年後に崩御する（今文経説の「文王受命第十一年に克殷」にもとづく年数）。武王の後嗣である成王は幼く、そこで、武王の弟である周公旦が、代わって政務を執り、成王が成人するのを待って政権を返還した。いわゆる周公の「攝政」である（「攝」は、「代」の意）。

問題となるのは、いうところの「代わって政務を執る」ことの内実である。「周公による政務の代行」が、「天子の位に即くことをともなった」との説は、早くは、戦国後期の『荀子』に見える。『荀子』儒效篇は、周公が成王に代わって即位した事情を記し、この非常の措置が許容される道理を周到に説明する。儒效篇には、「踐阼」「即位」「南面」「稱王」といった語は見えないが、「武王を継ぐ」〔及武王〕、「君と臣で位をいれかえる」〔君臣易位〕、（成王が成人すると）「地位を成王に返還する」〔反籍於成王〕とあることから、後世にいう「阼を踐む」「君位に即き南面して王を称す」に相当する内容が、含意されていると目される。

大儒の功績とは以下のようなものである。武王が崩じて成王が幼い時、周公が成王を蔽い守って、武王を継ぎ天下をつなぎとめたのは、天下が周に背くのを危ぶんでのことである。（周公）が天下の政治を聴き、落ち着いて当然のことであるかに振る舞っていたが、天下はこれが貪欲であるとは言わなかった。……周公は周に帰ると、地位〔籍〕を成王に返還し、天下は周に事えることをやめず、周公は（臣位に就き）北面して朝見した。天子とは、幼少者をもって当てるべきではなく、代行の立場でおさめることはできない。能力があれば天下が帰服し、能力がなければ離れ去ってしまう。このため、周公は成王を蔽い守って、武王から継いで天下の人民をつなぎ留めたのであり、天下が周から離反するのを危ぶんでのことであった。成王が冠礼を済ませて成人すると、周公が周に帰って地位を成王に返還したのは、主を滅ぼしてはならないとの大義を明らかにするためである。……支派の立場で主脈にとってかわるのは逸脱にはあたらない。……君臣の間で立場をいれかえるのは、顛倒ではない。（『荀子』儒效篇第八、王先謙『荀子集解』、114頁、「大儒之效、武王

切。……」、朱子云「有心要存在名教而于事實有所改易、則夫子之錄《太誓》《武成》、其不存名教甚矣。朱子此言精絶。凡抱聖經而講解之者、孰不欲防護名教。推其防護名教之心、直欲使終古一君而後快、無如其非事實也。】

崩、成王幼、周公屏成王而及武王以屬天下、惡天下之倍周也。聽天下之斷、偃然如固有之、而天下不稱貪焉。……周公歸周、反籍於成王、而天下不輟事周、然而周公北面而朝之。天子也者、不可以少當也、不可以假攝爲也。能則天下歸之、不能則天下去之、是以周公屏成王而及武王以屬天下、惡天下之離周也。成王冠、成人、周公歸周反籍焉、明不滅主之義也。……故以枝代主而非越也。……君臣易位而非不順也。』¹³⁰

周公は、天下の人心をつないで離反させないために、あえて成王を庇護して自身が武王を継ぎ、周公が成人すると、今度は君位を返還して、「主を滅ぼすべからず」との道理を明らかにした。即位から政権の返還に及ぶ一連の措置は、時宜に応じて適切に行われており、君と臣とが位を換えたのも顛倒にはあたらず、道理に照らして許容される。このように適切に応變の措置をとり、天下の安寧を保ったのが、周公に見られる「大儒の効」でであった¹³¹。

漢代中期までの今文経説を代表する『尚書大傳』は、周公がその摂政にあたって、「居位」したとしており¹³²、また、別の佚文では、摂政の期間が七年にわたるとして、年次ごとの政事を記述する。

周公は摂政すると——第一年に乱を鎮定した。第二年に殷（＝殷の武庚禄父とこれと結んだ管叔・蔡叔）を伐った。第三年に、奄の地を踏んで乱をしずめた。第四年、侯服・衛服ほか五服の制（王畿外の地域を王畿からの遠近に応じて区分する制度）を定めた。第五年、成周を築いた。第六年、礼楽をつくった。第七年、成王に政治の権限を返還した。（『隋書』卷四十二「李德林傳」所引『大傳』、1195頁、「周公攝政、一年救亂。二年伐殷。三年踐奄、四年建侯衛、五年營成周、六年制禮作樂、七年致政成王」。*皮錫瑞『尚書大傳疏證』卷五「洛誥」、262頁）

司馬遷『史記』周本紀と魯周公世家が、「天下の離反を恐れて周公が政務を代行し、成王が長じて後に政権を奉還した」とするのは、『荀子』儒效篇に説かれる摂政説（＝即位をともなう政権代行）に沿っており、特に、魯周公世家では、「周公乃踐阼」「南面倍依以朝諸侯」と、暫定的王位に即いたことが明確に表現されている¹³³。編纂時期がおおよそ宣帝朝に下る『禮記』

¹³⁰ 「周公屏成王」の「屏」について、楊倞注は「蔽」、顔師古は「猶擁」（『漢書』王莽傳上注）とそれぞれ訓ずる。本稿では、『荀子』儒效篇・正論篇の訳出にあたって、金谷治・佐川修・町田三郎『荀子（上・下）』（集英社・全訳漢文大系、1973年・1974年）を参照している。

¹³¹ 『荀子』儒效篇第八、王先謙『集解』、116頁、「天下の平和にもとづいて、文武の事業を成就し、主脈と分支との意義を明らかにしたのは、変動させるところがありはしたが、それでも天下はおちついて一つのようなであった。聖人であってこそなしうる。これが、大儒の功績である。」「因天下之和、遂文武之業、明枝主之義、抑亦變化矣、天下厭然猶一也。非聖人莫之能爲、夫是之謂大儒之效。」

¹³² 『尚書大傳』では、いずれの佚文も「摂政」と「即位（踐阼）」とを組み合わせた表現はとっていないが、おおよそ「周公がその政務代行にあたって即位した」の意であると解し得る。「……武王死、成王幼、周公盛養成王（盛猶長之）、使召公奭爲傅、周公身居位、聽天下爲政」（『太平御覽』卷六百四十七「刑法部十三・殺」所引『尚書大傳』、一丁表／3025頁A、輯本は「金縢」に配す）

¹³³ 『史記』卷四「周本紀」、132頁、「成王少、周初定天下、周公恐諸侯畔周、公乃攝行政當國。……周公行政七年、成王長、周公反政成王、北面就羣臣之位」、同卷三十三「魯周公世家」、1518頁、「成王少、在強葆之中、周公恐天下聞武王崩而畔、周公乃踐阼、代成王攝行政當國。……成王長、能聽政。於是周公乃還政

のうちでは、文王世子篇が孔子の言として「周公攝政、踐阼而治」と記し、明堂位篇は、周公が摂政したおりの政務を、朝見における周公や参列者の位次にわたるまで具体的に記述する。

昔、周公が諸侯たちと明堂の位次において朝見した時、天子は、斧依を描いたついでを背にし、南面して立った¹³⁴。これが、周公が明堂で朝見したおりの位次である。明堂とは、諸侯の尊卑を明らかにするためのものである。……武王が崩じて、成王が幼弱であったために、周公が天子の位次を踐み、天下を治めた。(天子の位を踐んで) 第六年に、諸侯と朝堂で謁見し、礼楽を制作し、度量衡を頒布し、天下は大いに服した。第七年に、政務の権限を成王に返還した。(『禮記』明堂位、「昔者、周公朝諸侯于明堂之位、天子負斧依、南嚮而立。……(三公・諸侯の位次が記される)……此周公、明堂之位也。明堂也者、明諸侯之尊卑也。……武王崩、成王幼弱、周公踐天子之位、以治天下。六年、朝諸侯於明堂、制禮作樂、頒度量、而天下大服、七年致政於成王。」)

明堂位篇によれば、周公は、幼弱の成王になりかわり「天子の位に即いて」天下を治め、明堂における朝見に際しては、斧文様の屏風を背に南面して立ち、三公・諸侯に臨み(鄭玄注に沿って、「天子負斧依、南嚮而立」の「天子」を「周公」と解する)、この朝見と時を同じくして「制礼作樂」を果たしたのであった。「成王の摂政として天子の位次に即き、礼楽を制作した」との周公の事蹟は、こうして、前漢も後半にさしかかる段階では明確に形をなしている。なお、「攝政」や「制礼作樂」が、周公の事蹟として自明でないことは、後述する(本章第4節)

漢代において、周公が成王の幼年期に政治を行ったことについて、単なる輔相としてではなく、「摂」として述べられる場合には、「暫定的に王位に即いた上で成王の政務を代行した」ことが想定されており、宋代以降のように、「暫定即位をともしない政務の代行」(＝「摂政しただけであって即位はしていない」といった範疇がそもそも存在しない¹³⁵。当然ながら、「暫定即位をともしない政務代行」と「暫定即位をともしない政務の代行」とを区別するための対概念も存在しない。漢代までの「周公による政務代行」とこれにまつわる「攝」概念の使用状況については、清の劉寶楠が、「おおよそ秦漢の諸儒はいずれも、“摂政”のことを“摂位に即く”ことであると考えており、そこで、“摂政”と言ったり、“摂位”と言ったり、同一人の説であっても前後まちまちであった」¹³⁶と指摘するのが剴切である。

漢人が、「周公の摂政」の内実を意識的に論ずるのは、周公それ自体への関心というより、『春秋』の魯隱公の即位の内実を考える上での比較対象とするためである。魯隱公が、正式の即位

於成王、成王臨朝。周公之代成王治、南面倍依以朝諸侯。」

¹³⁴ 鄭玄注「天子、周公也。負之言背也。斧依、爲斧文屏風於戶牖之間、周公於前立焉。」

¹³⁵ 荀子流の「暫定即位」説が登場するより前か後かを問わず、「即位」を意識にのぼすことなく、単に「周公の輔相」と表現している説と、「即位」説を意識した上で、「即位は分を越えたい行いであり、周公は単に輔相の任を務めたただけであった」とする説(＝宋人を典型とする)とは区別すべきであって、これを同一範疇に括ってしまうと、先秦・漢代においても、「即位」説と「不即位」説の「対立」があったかの混乱を来す。

¹³⁶ 劉寶楠『愈愚錄』卷一「周公攝政非攝位」、十九丁裏／232頁、「秦漢諸儒皆以攝政爲即攝位、故或言攝政、或言攝位。一人之説前後不同。」

であるのか、それとも暫定即位としての「摂」であったのかについて、『春秋左氏傳』は、隱公を「摂」であるとし、何休はこれを駁して、周公と隱公との礼制上の扱いの相違を根拠に、周公が「摂」であり、隱公は正式の即位であるとする¹³⁷。鄭玄はこの問題については、『左氏傳』を支持して何休を駁しており、隱公もまた周公と同じく「攝」に包摂され、ただし、「攝」の中でそれぞれ「攝位」と「攝政」とに区別される、とする。鄭玄によれば、周公と隱公とはひとしく幼君をたすけた点で「攝」に包含され、ただし、政権の返還を行った周公は「攝政」、君位にあつてそのまま卒した隱公は「攝位」に当たるのであつた¹³⁸。

鄭玄による「摂位」と「攝政」の区別は、宋人が後に持ち出すところの「摂位」「摂政」の区別とは異なる。鄭玄説にあつては、「摂位」と「攝政」を一對の用語として区別はしているが、その内実はいずれも、漢代の通念に沿つて、「暫定即位をともなつての政務の代行」と想定している。「摂位」と「攝政」とが、「王位に暫定的に就いた上での政務の代行」と「臣位にとどまったままでの政務の代行」を区別するための対概念として用いられるのは、孔穎達『左傳注疏』（隱公元年傳）に始まつて、宋代以降に定着を見る。鄭玄の「攝位」「攝政」に限らず、漢人の用いる「攝」概念について、宋代以降の理解を投影しないように注意することが必要である。

周公が王（天子）に準ずる立場にあつたことは、漢代にあつては、名分上の差し障りを顧慮されず（原則との背馳は、『荀子』儒效の時点で意識されている）、当然の事実として受け止められていた。その証拠は、一つには、『禮記』明堂位篇を代表として、経伝・史書に周公の「踐阼」「居位」が明記されることであり、いま一つには、『孝經』聖治章において、祭祀における周公の役割が「昔者周公郊祀后稷、以配天。宗祀文王於明堂、以配上帝」と示されていることである。『孝經』のこの一文は、郊祀・明堂を再構成する上での關鍵となる経文として、その解釈に議論は多々あるが、その文面からは、明白に、「周公が、王者の制たる郊祀・明堂の儀礼を主祭者の立場で行つた」との意が読みとれる。『孝經』が郊祀と明堂宗祀の形式を、周公を典型例にあげて規定するのは、『春秋繁露』が、王者の制としての郊祀の意義・時節を説明する上で、文王が模範の事例に挙げることを想起させ、文王と周公のいずれについても、当該の文献に、「王の権限を行使したことが名分に反する」という発想はうかがえない¹³⁹。『孝經』聖治章

¹³⁷ 『春秋左傳注疏』卷二、隱公元年傳・孔穎達疏所引何休《左氏膏肓》、十四丁表/34頁C、「《膏肓》何休以爲古制諸侯幼弱、天子命賢大夫輔相爲政、無攝代之義。昔周公居攝、死不記崩。今隱公生稱侯、死稱薨、何因得爲攝者。」

¹³⁸ 鄭玄のいう「攝位」「攝政」はともに、「即位をともなつての政権の代行」を内実に想定し、暫定即位の上で政務を代行し、政権を返還するのが「攝政」（周公）、政権を返還しないのが「攝位」（魯隱公）だ、とする。以上の鄭玄説は、『箴膏肓』『發墨守』を再構成している。『禮記』卷三十一「明堂位」、三丁表/576頁A、「鄭《箴膏肓》云「周公歸政就臣位、及死何記崩。隱公見死於君位、不稱薨云何」。又玄《發墨守》云「隱爲攝位、周公爲攝政、雖俱相幼君、攝位與攝政異也」(『禮記』卷三十一「明堂位」、三丁表/576頁A、孔穎達疏所引鄭玄『發墨守』)。劉寶楠が、「同一人であっても“攝政”と言ったり、“攝位”と言ったりまちまちである」と説くのは、鄭玄にあてはまる。鄭玄が、『發墨守』において「攝政」（周公）と「攝位」（魯隱公）を対比している場合には、周公を「摂政」としているが、「周公攝王位、以明堂之禮儀朝諸侯也」(『禮記』明堂位注)というときの「攝王位」とは、内実に相違はないと考えられる。

¹³⁹ 間嶋潤一氏は、周公の摂政・踐阼をめぐる漢代の経説の動向について、「周公は、踐阼はしないが仮に王と称した」との説を「摂政説」と定義して、次のように説く。「この説（＝間嶋氏のいう「摂政説」。引用者注記）は周公の踐阼を否定して成王の即位を前提とするものであるが……（中略）……この摂政説が周公の執政についての説として、前漢期を通じて次第に有力なものとなつてゆく。前漢の皇帝集権が強

には、「攝政」の語は見えていないが、王莽政権のもとでは、この経文にもとづいて、「周公居攝、郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂以配上帝」としており¹⁴⁰、周公が天の祭りを執り行ったことが「攝政」の地位に即いてのことであったと明示される。王莽が、自身の権力掌握を正当化する意図をもって、「周公の摂政」が、天子に準じた地位であったことを特に強調したのは事実であるが、その主たる内容は、『孝經』聖治章や『禮記』明堂位篇のうちにすでに見えていた。

(2) 唐宋期における「攝政」概念の検討——孔穎達『尚書正義』と歐陽脩「春秋論」

“周公の摂政”の内実をどう解するかという問題は、「文王称王」問題の経緯と同様に、その萌芽が、唐代の孔穎達『尚書正義』のうちにあらわれている¹⁴¹。『尚書』大誥篇においては、武王が崩じ、三監と淮夷が叛乱をおこした状況のもと、周公が、成王を助けて叛乱勢力を討伐に乗り出そうとして、征討の大義を天下に告げる。この大誥篇の冒頭部、「王若曰、猷、大誥爾多邦越爾御事」とあるのは、同篇の状況からして考えれば、「王若曰……」とは、「周公曰く」と解するのが自然に思われ、実際、鄭玄は、周公は居摂して仮に王を称したと考え、「王若曰……」の「王」を周公であるとして解する¹⁴²。

これに対し、孔安國傳は、「周公稱成王命」として、「周公が“成王の命”として称した」の趣旨であるとする。孔穎達『尚書正義』は、孔安國傳を敷衍して、「名と器とは人に与えてはならない」との道理によって、「王若曰」が「王としての周公が曰く」ではありえないことを説明づけ、鄭玄注を、「大聖たる周公が王を称するはずはない」と駁する¹⁴³。孔安國傳・孔穎達疏の解釈では、経文にいう「王若曰、猷大」とは、「(周公曰く)成王はかく言われた。猷(みち)大にして…」の意であるということになり、つまり、経文冒頭の「王若曰」三字もまた周公の発言であり、その前に位置すべき地の文の「周公曰」が省略されていることになる¹⁴⁴。「王若

化されるにつれ、一時的であろうとも臣下であるはずの周公が踐阼することなど許される事態ではないと認識されたからである。間嶋潤一「周公と王莽——王莽期における周公居摂踐阼の解釈——」(『中国文化— 研究と教育』63、2005年)2頁。間嶋氏は、皇帝集権化の趨勢のもとで「踐阼説」は否定されたとするが、特にその論拠となるような事象を挙げているわけではない。本稿は、漢代の時点では、「摂政」とは概して「踐阼」(即位)をともなうと考えられており、かつ、「周公の稱王踐阼」に君権を脅かす含意を見て取りこれを否定する趨勢は存在しないと判断する(「周公踐阼」が、「君臣の分」と抵触する面がある、という認識自体は、「周公踐阼」の正当化に弁を尽くした荀子の時点からすでに存在する)。もし、間嶋氏のこのような趨勢があれば、周公踐阼を明示する『禮記』明堂位や、天子になり代わっての祭天を説く『孝經』聖治章が前漢にあって流通しないのではないか。

¹⁴⁰ 居攝三年における王莽の上奏。『漢書』卷九十九上「王莽傳」、4089頁。

¹⁴¹ 唐代の時点で、「周公称王」を否定する説が、すでに『尚書注疏』に説かれており、宋代における「周公は摂政に際して即位したか否か」をめぐる議論につながることにについては、山本健太郎「宋元時代における周初史の編年をめぐる考証の再構築」(『中国哲学研究』31号、2021年)を参照。

¹⁴² 『尚書注疏』卷十三「大誥」、孔穎達疏所引鄭玄注、16丁裏/190頁D、「王、周公也。周公居攝、命大事、則權稱王。」

¹⁴³ 『尚書注疏』卷十三「大誥」、孔穎達疏所引鄭玄注、16丁裏/190頁D、「名と器とは人に与えてはならない。周公がみずから称して王となったとすれば、それは臣の道に外れる。(周公のような)大聖は模範となる存在であって、そのようなことをするはずがない」〔名與器不可假人。周公自稱爲王、則是不爲臣矣。大聖作則、豈爲是乎〕。劉起釪氏は、孔安國傳が、「周公が王を称した」ことを回避する解釈を採っていることについて、魏晉の篡奪を経て後、君臣間の綱常を強化する意図に出るとする。劉起釪「由周初諸《誥》作者論“周公称王”的問題」(同『古史續辨』、中国社会科学出版社、1991年)、350頁。

¹⁴⁴ 『尚書注疏』卷十三「大誥」16丁裏/190頁D(経)王若曰、猷大誥爾多邦、越爾御事(孔安國傳)周公稱成王命、順大道以誥天下衆國、及於御治事者、盡及之。(孔穎達疏)序云相成王、則「王若曰」

曰」についての、『尚書正義』のこの解釈は、「文王稱王」問題について、名分を重んじる立場から、「天に二日無し、土に二君無し」という道理を持して「文王の稱王」に疑問を呈した（泰誓篇『正義』）のと一貫している。『正義』が大誥を解している「大聖とは模範となるものであり、このような行いをするはずがない」〔大聖作則、豈爲是乎〕との理屈もまた、表現こそ違え、「文王稱王」問題に見られるものであって、この理屈があつてこそ、事実問題を、当為を根拠にして判断することが可能になっている。

北宋においては、「周公が王を称したか否か」から進めて、遂に、「摂政」の内実が問われる。「文王稱王」問題に関して「泰誓論」を著して画期を成した歐陽脩が、「周公居攝」についても皮切り役を務める。歐陽脩は、『春秋』の魯隱公の立場が「攝」であつたか否かを論定するために、「攝」概念の内実を吟味し、「攝」の典型例として周公に言及している。

いわゆる「摂」とは、「臣下が君の事を代行する」ことをいう名称である。伊尹と周公、それに共和のおりの臣（厲王流亡期における召公・周公）は、「摂した」のであつたが、商・周の人々が彼ら「摂した」人を、「王」と呼んだとは聞かない。もし、息姑（魯の隱公）が本当は「摂」であつたのに、その称号が正式の君と違わなかったとしたら、名分が正しくなく、是非が弁別されない。「摂」とは、「心中には君となることを望まないが、仮に君の事を行う」ことをいう。君の事を行いはするけれども、実際には君ではない。（歐陽脩『歐陽脩全集』卷十八「春秋論中」、307頁、「所謂攝者、臣行君事之名也。伊尹・周公・共和之臣、嘗攝矣。不聞商・周之人、謂之王也。使息姑、實攝而稱號無異於正君、則名分不正、而是非不別。夫攝者、心不欲爲君、而身假行君事。雖行君事、而其實非君也。」）

歐陽脩は「攝」概念をその字義に照らして改めて検討し、殷・周代の事例のいずれが「攝」にあてはまるかを判定する。曰く、「攝」とは、「臣が君事を代行する」であるから、伊尹と周公がそれぞれに行つた輔政、それに周が東遷した時点での「諸侯共和の政」がこれにあてはまり、この事例のいずれもが、「王への就位をともなつての政務代行」とは明確に区別される。魯隱公については、『春秋左氏傳』はこれを「攝」であるとするが、しかし、『春秋』が正規の「公」と同様の扱いで記録しているからには、「攝」ではない。もし、隱公が、「讓國の高節」をもって即位することなく、周公と同様の「攝」（＝臣下の立場での君事の代行）にとどまつたのであれば、『春秋』がわざわざその実質を隠して、正規の「公」と同様に記録するはずがない。なぜなら、そもそも、孔子が、『春秋』を著したのは、「正名以定分、求情而責實、別是非、明善惡」を意図してのことであり、代行の立場の君を、正式に即位した君と同様に表記して名分を乱すことはありえないからである¹⁴⁵、と。「攝」とその事例をめぐる以上の歐陽脩の議論は、彼の

者、稱成王之言、故言「周公稱成王命」、實非王意」。この解釈に対しては、「多方篇と多士篇では、それぞれ「周公曰「王若曰……」」、「周公告曰…王若曰…」と「周公曰」を明示しているのであるから、明示されていない大誥篇については、「王若曰」とは地の文にいう「周公曰」の意味で解すべきだ」との批判がある。（孫星衍『尚書今古文注疏』卷十四、342頁、「若謂是周公述王命以誥、則當如《多方》言「周公曰「王若曰」」、或如《多士》先言「周公告」、乃復言「王若曰」。今此文不然、則是王即周公矣。」）

¹⁴⁵ 歐陽脩『歐陽脩全集』「春秋論中」、307頁、「孔子はなぜ、『春秋』をつくつたのか。名を正し、分を定

「春秋論」三篇の一環を成しており、「隠公は、『春秋』が表示するとおり“正式に即位した諸侯”であった」とは、「孔子は『春秋』において事実を直書している」という歐陽脩の『春秋』解釈の基本的立場と対応する¹⁴⁶。

歐陽脩より前にあっては、「攝」といえば、「暫定的に君位に即いた上で政務を代行する」立場とされ、周公と魯隠公のいずれもがここに含みこまれた（鄭玄説における「周公攝政」と「魯隠公攝位」）。魯隠公が特徴的であるのは、弟桓公のための中継ぎに類する立場であったにしても、経伝に徴して、「君位に即いている」のは明らかであるという点であり、そのため、魯隠公が、「攝」に包摂されることは、「攝」概念が「即位して君に準じた立場での政務代行」であることを示す明白な根拠となりえた。現に、王莽は、「攝」の内実が称王即位をとめない限りなく正式即位に近似した立場であることを説明する文脈において、周公と魯隠公とを「攝」に包摂して挙げている¹⁴⁷。旧説のこうした状況を前に、歐陽脩は、『春秋』直書説の立場から「魯隠公は正式即位である」と判断し、魯隠公の事例を「政務代行」としての「攝」から切り離し、「攝」を「臣位にとどまったままでの政務代行」へと切り替えた。以上の歐陽脩説の画期性は、「攝」概念の内訳や、魯隠公を「攝」に含めるか否かという点を離れて以下のように説明したほうがいくらか紛れが少ないであろう。

歐陽脩説の画期性とは、第一には、「天子の位に暫定的に即くことなく、臣下の立場のまま政務を代行する」という範疇それ自体を設定し、周公をこの範疇の実例にあてはめたことである（こちらは『左傳注疏』に見える）。第二とは、つまるところ第一の裏返しであり、「暫定的に天子の位に即いた上で政務代行」を、周公（臣下のままでの政務代行）と魯隠公（正式即位）とのいずれの事例にもあてはまらぬ「正常から逸脱した立場」へと貶めたことである。従来説にあっては、「臣下が、暫定的に君位に即いて天子の政務を代行する」とは、周公と魯隠公

め、情を求め、実を責め、是非を別ち、善悪を明らかにする、と。これが、『春秋』が作られた理由である。周が衰えて以来、臣が君を弑殺し、子が父を弑殺し、諸侯の国が殺し合って、君となることを争っており、天下がみなこのように乱れた状況であった（『論語』微子、「滔滔者、天下皆是也」）。この時にあたり、ある人が、潔白たることを好んで讓ることをわきまえ、国をとりあうという乱世に身を置いて、国を讓るというほどの高潔さを身に備えていたとして、孔子がそれを知ったなら、経書の上でどのようにして区別をつけてわかるようにするであろうか。どのようにしてこれを顯彰するであろうか。「君位につくことなく代行した」という実情を隠して、他の君主と同様に扱い、実情に反して「公」として扱うことがあろうか。〔孔子何爲而修《春秋》。正名以定分、求情而責實、別是非、明善惡、此《春秋》之所以作也。自周衰以來、臣弑君、子弑父、諸侯之國相屠戮而爭爲君者、天下皆是也。當是之時、有一人焉、能好廉而知讓、立乎爭國之亂世、而懷讓國之高節、孔子得之、於經宜如何而別白之、宜如何而褒顯之。其肯没其攝位之實而雷同衆君、誣以爲公乎。〕

¹⁴⁶ 歐陽脩は、魯隠公の即位と、「宣公二年。秋九月乙丑、晉趙盾弑其君夷皋」、「昭公十九年。夏五月戊辰。許世子止弑其君買」との三例について、「孔子の判断を基準とするのであれば、『春秋』経に従い、それも、“経の文面通りに”事実を解すべきである」との立場から、三傳と異なる解釈をとる。「春秋論」上篇は総論、中篇は、「撰」に関して、「隠公は撰ではなく正式即位である」との論旨、下篇は、弑殺について、「晉趙盾と許世子止がそれぞれ弑殺者である」との論旨である。歐陽發等「先公事迹」は、『春秋論』を、「正統論」「泰誓論」等とともに、歐陽脩の代表的論説に数える。

¹⁴⁷ 班固『漢書』卷九十九上「王莽傳」、4094頁、「（居攝三年）……十一月甲子、莽上奏太后曰「……《尚書・康誥》「王若曰、孟侯、朕其弟、小子封」、此周公居攝稱王之文也。《春秋》隠公不言即位、攝也。此二經周公・孔子所定、蓋爲後法」。時代は後になるが、清の林兆豐が、隠公を周公と同じく「撰」に包含する前提のもと、「隠公が公を称し得るのであるから、周公も王を称し得るはず」との論証を行っている。『清儒學案』卷二百三「諸儒學案九・林先生兆豐」、「隸經賸義・周公稱王説」、7872頁、「魯史作《春秋》、以隠公例得稱公、周公記《尚書》、以周公諸父攝位、周公亦例得稱王。」

との双方に相当する正常な職責であった。漢人の視点からすれば、「即位することなしに政務を執る」というのであれば、それは冢宰にひとしく、ことさらに「代行」〔攝〕概念で表現することを要しないではないか、ということになる。ところが、歐陽脩は、「臣下でありながら暫定的に君位に即いて天子の政務を代行する」との職位を「君にも臣にもあらざる」鶴的な立場へと貶め、まともな君臣秩序のもとではありえないものとした。

議論の展開を先取りすると、歐陽脩説を引き継ぐ論者たちは、この鶴さながらの中途半端な立場を、篡奪の足掛かりとするために王莽に捏造されたものとして「攝位」と表現し、一方、歐陽脩が新たに設定した「臣下の立場のままの政務の代行」を「攝政」と表現し（欧陽脩はこれのみを「攝」と表現する）、正当な職位と認める¹⁴⁸。欧陽脩「春秋論」は、周公ではなく、魯隱公に焦点をあてて論じ、かつ、「攝政」と「攝位」の両概念を用いるわけではないために、後継の論者達の「周公の居攝とは、“摂政”（政務の代行）であって“摂位”（即位称王をとまなう政務の代行）ではない」との議論との関係が見えにくくなっているが、「周公は即位しておらず、臣位にとどまったままで政務を代行した」という梗概は、欧陽脩と、後継の論者の間に変わらない。そして、そもそも、「臣位にとどまったままで政務代行」という範疇それ自体を新たに設定し、「臣下が暫定的に君位に即いた上での政務の代行」を逸脱状態へと追いやった点で、欧陽脩「春秋論」が「周公居攝」をめぐる議論の転換に果たした貢献は、「文王稱王」問題における彼の「泰誓論」の貢献に劣らず大きい。

「春秋論」は、『春秋』経の意味を文面どおりに素直に解して、三傳の桎梏から脱することを説いており、この面は、唐宋人の経説における「弁疑の論」の要素である。ただし、直書説をとるべき根拠のうちには、『春秋』経の意味が文面通りでなければ、『春秋』の目的とする正名が果たし得ないではないか」といった具合に、「道理」の要素が混入しており、「名分の論」としての面を色濃く持ち合わせている。欧陽脩にとっての「居攝論」というべき「春秋論中」一篇は、「弁疑の論」と「名分の論」との複合説という点でも、「泰誓論」と経説の類型を同じくする。

（3）「周公不即位稱王」説の形成

欧陽脩「春秋論中」は、「あくまで臣下の立場にとどまったの政務の代行」という新たな範疇を設定したことによって、以後の「周公居攝」論を方向づけるが、ただし、同篇が焦点をあてているのは魯隱公であって、周公は付随的に言及されるにとどまっていた。後継の論者たちは、周公を主題に据えて、「周公による政務の代行は、即位称王をとまなったか」を論ずる。その代表格として、程頤と蘇軾は周公を論じて、ひとしく「周公は天子（王）の位に就かなかつた」

¹⁴⁸ 「攝政」は「政事の代理」、「攝位」は「君位の代理」という二分論と用語法の部分に着目する場合には、宋人の議論の直接の先蹤は、欧陽脩ではなく孔穎達『左傳注疏』である。孔穎達疏には、「君主を代位する」ことが名分に反するという観点は無く、専らに事実問題として、周公は「政務の代理としての“攝政”」、魯隱公は「代位としての“攝位”」と分類している。『春秋左傳注疏』卷二、隱公元年傳・孔穎達疏、十四丁表／34頁C、「周公攝政、仍以成王爲主、直攝其政事而已。所有大事稟王命以行之。致政之後乃死、故卒稱薨、不稱崩。隱公所攝、則位亦攝之。以桓爲大子、所有大事皆專命以行、攝位被殺、在君位而死。故生稱公、死稱薨。是與周公異也。」

問うて曰く「世に伝えるところでは、成王は幼く、周公は摂政したといいいます。荀卿も「天子の座席を踏んで、天下の訴訟ごとを聴いた」としています（『荀子』「儒効」）。周公は、実際に、天子の位を履んで、天子の事を行ったのでしょうか。答えて曰く、「そうではない。周公は冢宰の地位にあって、「百官は己の職事をとりまとめ、冢宰に命令を仰いだ」（『尚書』伊訓、伊尹の撰を述べた語）というに過ぎない。どうして、天子の位を履むことができようか」と。さらに問う、「君が薨じて、百官が冢宰に統括されるのは三年だけであるのに、周公の執政が七年に及んだのはなぜでしょうか。答えて曰く、「三年とは、嗣王が喪に服する期間をいうのである。七年にわたったのは、成王が幼かったがゆえである」と。（『河南程氏遺書』卷十八「伊川先生語四・第216条」、235頁、「問「世傳成王幼、周公攝政、荀卿亦曰「履天下之籍、聽天下之斷」、周公果踐天子之位、行天子之事乎」。曰「非也。周公位冢宰、百官總己以聽之而已、安得踐天子之位」。又問「君薨、百官聽於冢宰者三年爾、周公至於七年、何也」。曰「三年、謂嗣王居憂之時也。七年、爲成王幼故也。」）」

周公を論ずる者に異説が多いのは、どうしたわけか。周公は、礼の原則を外れた状況に身をおき、聖人にとっての不幸というべき状況にあった（そうした難しい状況に際会したのであるから）周公についての説がいろいろあるのも道理である。周公がしたことはすべて「やむを得ずそうした」ことにつきる。「やめることができたのにやめなかった」などということ、周公がどうして行おうか。成王は幼く、政治をおこなうことができず、そこで周公が成王の権限を執り行い、王の命令として天下に対して賞罰を行使した。周公が「やむをえずした」のはこれだけのことに過ぎない。今、儒者は、「周公は天子の位次を踐んで王を称し、諸侯と朝見をした」と説いている。これは、「やむをえず行う」ことではない（「やむをえず行う」限度を逸脱する行いだ）。『書』に「周公は冢宰の地位に即き、百官を正した。すると、兄弟たちが流言した」（蔡仲之命）とあり、さらには、「召公は太保となり、周公は太師となり、成王をたすけて、左右にあった。召公は不満を抱いた」（君奭序）とあり、またさらに「周公曰く、“王がかようにいわれている”」（多方）とある。ということは、周公は天子の位を踏んで王を称したことはなかったのだ。もし周公が王を称したとすれば、成王はどう称すべきだというのか。成王もまた王を称するのか、称しないのか。王を称しないのであれば、王位から追いやられるも同然である。王を称するのであれば、（周公ともども）王を二人とすることになる。周公が、成王をその位から追いやったり、王を二人としたりする状況に、どうして安んずることがあろうか。（蘇軾『蘇軾文集』卷三「周公論」、85頁、「論周公者多異説、何也。周公居禮之變、而處聖人之不幸、宜乎說者之異也。凡周公

¹⁴⁹ 蘇軾には、魯隱公の「撰」を解した「論魯隱公」一篇があり（『蘇軾文集』卷五）、歐陽脩説を批判している。「論魯隱公」における蘇軾の批判は、漢代における何休と鄭玄説の対立に同じく、「魯隱公は暫定即位としての「攝」であったのか、それとも正式の即位であったのか」という次元での議論である（歐陽脩は「正式即位」説、蘇軾は「暫定即位（＝撰）」説）。

之所爲、亦不得已而已矣。若得已而不已、則周公安得而爲之。成王幼不能爲政、周公執其權、以王命賞罰天下、是周公不得已者、如此而已。今儒者曰「周公踐天子之位稱王、而朝諸侯」、則是豈不可以已耶。《書》曰「周公位冢宰、正百工。羣叔流言」、又曰「召公爲保、周公爲師、相成王、爲左右。召公不說」。又曰「周公曰、王若曰」、則是周公未嘗踐天子之位而稱王也。周公稱王、則成王宜何稱。將亦稱王也、將不稱耶。不稱、則是廢也。稱王、則是二王也。而周公將何以安之。」)

程頤は、周公の輔政を、殷の伊尹の事例に類する冢宰の立場での政務代行であるとして、即位はともなっていないと考える。蘇軾は、周公が対応の難しい情況のもと、やむをえざる措置として王の権限を代理執行したのであり、「やむをえざる」として許容される範囲を逸脱して即位称王することはなかったとする。程頤と蘇軾にとって、周公ほどの政治的手腕と道徳の両面の卓越ぶりをもってしても、臣下としての分を踏み越えて一時的に即位称王することは許容範囲を越える行いであった。

程頤・蘇軾、それに歐陽脩の所論に即して、「周公は即位称王しなかった」説を類型化するなら、「幼君を代理しての政務を執行する」という非常の状況のもとでも、周公は、君臣の分を守ったことを想定し、間接には、聖人たる周公をもってすらも踏み越えることが許されない「君臣の分の重大性」を宣揚すると整理できる。このようにまとめるならば、「周公は即位称王しなかった」説とは、おおよそ、「文王は称王改元せず」説と、議論の型として相似関係にあると言えよう。現に、蘇軾は、上に引いた「周公は、天子の位を踏まず、王を称せず」の論を、「文王は王を称せず」の論に接続して一連なりに論ずる。曰く、「文王が王を称した」と考えるのは、聖人を、分を越えて性急に王たらんとする者、たとえば陳勝・呉廣に類した輩と同様に見なすにひとしい。王者をさしおいて、みずから王を僭称する者に天下を心服させることはできないし、武王が殷の征討に及んだ段階、克殷を果たした段階のいずれにおいても、辞令の上で文王を「王」としては扱ってはいない。文王と周公のいずれについても、「王を称した」と解するのは誤りであり、こうした謬説は、後世の篡奪者に口実を与えることになった、と¹⁵⁰。この蘇軾

¹⁵⁰ 蘇軾『蘇軾文集』卷三「周公論」、86頁、「孔子曰く「必ず、名を正そう」(『論語』子路)と。儒者が心にかけることといえば、名と実が正しく対応しない点に存する。そこで、(諸侯とはいえ、「王」の実をそなえた)文王について「王を称した」と考える者が出た。これは、聖人たる文王を、後世にあって分を越えて君として振る舞い、王となるのを急いだ手合いと同一視しようというのか。天下が乱れてはいても王者が存在している場合に、自らが王を称してしまつては、聖人であっても、天下を心服させることはできない。昔、漢の高祖が項籍を撃滅し、四海を統一すると、諸侯と重臣はこぞって高祖を帝としようとしたが、しかし、高祖はさしあたりは不徳を理由に辞退した。陳勝・呉廣といった輩であつてこそ、あくせくと急いで自分が王たらんとするのであり、文王までも陳勝・呉廣のようなことをしたと考えられようか。武王は商を伐とうして、軍が孟津を渡り、牧野に会したおり、「先君の命」と称して諸侯に命じたその辞には、「文考」というだけであつた。武王の誅討が成就し、燔柴を用いて天に報告し、百官が駆使されて周から命令を受けるという段階に至って、その後でやつと、「我が文考なる文王、その功績を果たし」といつている。このことからみれば、武王は一日たりともむやみに、先君を尊んで王として扱うようなことはなかつたのであり、まして、文王が自らを王とすることがあろうか。『詩』に「虞芮、其の成を質し、文王、其の生を蹶(うごか)す」(大雅・緜)というのも、「文王」とあるのはまた後からそのように称しているに過ぎない。『史記』に、「嫗(おうな)よ、芑菜を採つたなら、田成子に贈ろう」とあるが(田敬仲完世家)、田常の生時にあって、(田常の諡が)「成子」となることをわかつていて、「田成子」と称したということがあろうか(もちろん、後人の追述である)。このようなわけで、文王と周公について「王を称した」という

説は、「摂」概念に立ちいって論じてはいないものの、歐陽脩が個別に論じていた「文王稱王」と「周公居攝」の両問題について、その相似を認めて一篇に合流させた点で、一連の議論の画期を成す。

「文王稱王」と「周公居攝」という両論題の性質が似通うのは、文王と周公の聖人としての属性が相似することに起因するわけだが、二人の相似性とは、漠然と「至徳の聖人」であるといふにとどまらない。『禮記』表記篇は、孔子の言として、「下が上に事えるには、民を覆い守るほどの大徳を備えても、民に君たらんとする心は持たない。仁が厚いがゆえのことだ」との道理を述べ、その模範として舜・禹・文王・周公の四人を挙げる。文王と周公のどの点が、「雖有庇民之大徳、不敢有君民之心」にかなうのを、経文は特段述べるところはないが、それぞれ、「天下の過半を保有してそれでも殷に服事した」「天子の権限を行使したが、成王が長ずると政権を返還した」ことを指すのは明白である¹⁵¹。孫復「文王論」は、表記篇に見える孔子の言を踏まえて、紂王への文王の臣事が衷心に出ていたことを論じた（第2章第4節（1））。

紂がすでに徳を失い、害毒が天下に流れて諸侯がみな離反したのを目にしても、文王は二心を抱くことなく紂王につかえた。それゆえに、孔子は、「天下を三分しその二を保有して商に服事した。周の徳は、至徳というべきものだ」（『論語』泰伯）といい、さらに「下の立場で上につかえるにあたって、民を覆い守るほどの大いなる徳がありはしても、自身が民にとっての君となろうという心はなかった。仁の心が厚いがゆえである。民を覆い守るほどの大いなる徳があり、君に事えるにふさわしいつつしみの心があるとは、舜・禹・文王・周公のことであろうか」（『禮記』表記）という。もし（呉季札が考えるように）「文王には憾みに思うところがあった」というのであれば、孔子は「至徳」（『論語』泰伯）とか「仁の厚き者」（表記）とかいうはずがないではないか。（孫復『孫明復小集』「文王論」、

のはいずれも誤りである。これ（＝文王・周公が「王を称した」との説）は、後世にあって君位を篡奪した者への助けとして、その口実となった。〕〔孔子曰「必也正名乎」、儒者之患、患在於名實之不正、故亦有以文王爲稱王者。是以聖人爲後世之僭君急於爲王者也。天下雖亂、有王者在、而己自王、雖聖人、不能以服天下。昔高帝擊滅項籍、統一四海、諸侯大臣相率而帝之、然且辭以不徳。惟陳勝・呉廣、乃囂囂乎急於自王、而謂文王亦爲之耶。武王伐商、師渡孟津、會於牧野、其所以稱先君之命、命於諸侯者、蓋猶曰「文考」而已。至於武成、既以柴望告天、百工奔走、受命于周、而後其稱曰「我文考文王、克成厥勳」。由此觀之、則是武王不敢一日妄尊其先君、而況於文王之自王乎。《詩》曰「虞芮質厥成、文王蹶厥生」、是亦追稱而已矣。《史記》曰「嫗乎采芣、歸乎田成子」、夫田常之時、安知其爲成子而稱之。故凡以文王・周公爲稱王者、皆過也。是資後世之篡君、而爲之藉也。〕

¹⁵¹ 衛湜『禮記集説』卷一百三十八「表記」所収藍田呂氏（大臨）、二十七丁表／第128冊385頁A、「仁礼によって上につかえたということでは、舜・禹・文王・周公にまさる者はなく、仁礼によって下を使ったということでは后稷にまさる者はない。舜が堯につかえ、禹が舜につかえたのは、（堯・舜が）いずれも天下を授けようとしている状況であった。舜は五常の教えをよくおこない、百官をすべ、四方の諸侯を迎え、万機を大いにおさめた（『書』舜典）。禹は日々ひたすらに心をつくして、子の啓が泣いても、子としてその名を呼ぶ余裕もなく、ひたすら、水土を測りおさめることにとりくんだ（『書』益稷）。堯と舜はいずれも臣下としての勤めをつつしんで行い、怠けようとはしなかった。文王は天下の三分の二を保有して、それでもなお殷に服事し、周公は七年にわたって摂政し、従子である成王に明君の地位を返還した。舜・禹・文王・周公の四聖人は、民に君たりうる大徳をそなえてそれでいて、君に細心をもってつかえたのであって、仁礼にもっともかなう者である。〕〔以仁禮事上、莫如舜・禹・文王・周公、以仁禮使下、莫如后稷。舜之事堯、禹之事舜、皆將以天下而授之、而舜慎徽五典、納于百揆、賓于四門、納于大麓、禹思日孜孜、啓呱呱、予弗子、惟荒度土功、皆虔修臣職、不敢懈也。文王三分天下有其二、猶服事殷、周公攝政七年、而復子明辟。四聖人者、皆有君民之大徳、有事君之小心、得乎仁禮之至者也。〕

五丁裏／160頁D、「觀乎紂既失德、毒流四海、諸侯咸叛、而文王事之、獨無二心、故孔子曰「三分天下有其二以服事商、周之德、其可謂至德也已矣。又曰「下之事上也、雖有庇民之大德、不敢有君民之心、仁之厚也。有庇民之大德、有事君之小心、其舜・禹・文王・周公之謂歟」。若文王猶有憾也、則夫子何以謂之至德與仁厚者乎。」)

孫復の見るところ、文王は、「民に君たる大徳」と「君に事える小心」を兼ね備える聖人の一人であって、「紂王を打倒して天下を掌中に収められなかったのを遺憾に思う」などということはありません。孫復「文王論」は文王を専論しており、周公について具体的に述べるところはないが、文王に即して説かれた「衷心からの臣事」とは、宋代の周公をめぐる議論において、周公に読み込まれるその臣事の姿勢と通ずるものであったろう。「文王稱王」と「周公居攝」という二論題の相似性とは、文王と周公が共通して、「大いなる功德によって民に恩恵を及ぼし、それでいて、臣下の分を守って、それぞれ紂王と成王とに模範的に臣事した」点に存した。

歐陽脩と程頤・蘇軾の三人は、いずれも、「文王は王を称せず」「周公は即位せず」との説を持ち、文王と周公の道德面での卓越ぶりを確認し、かつ、文王と周公をもってしても踏み越えることが許されない名分秩序の重大性を強調した。「文王は自らは王を称せず」説は、宋代において、諸経伝の解釈に影響を及ぼし、「西伯戡黎」や「觀兵」についての新たな説を生み出したが、同説とこのように一対の関係を成す「周公は即位せず」説もまた、『尚書』諸篇を中心に、いくつかの論題を派生していく。

第3章 第2節 「周公不攝位」論が『尚書』諸篇の解釈に及ぼした影響 ——『尚書』洛誥・康誥の解釈問題

(1) 洛誥篇「復子明辟」への影響

「臣下の立場での政務の代行」を、「暫定的に王位に即いた上での政務の代行」からは明確に区別し、「周公は名分を正して前者の立場に止まった」と考える。歐陽脩に淵源するこの説は、周公に関わる『尚書』諸篇の解釈に持ち込まれる。「周公居攝」についての理解の変化が、影響を及ぼした事例として、「復子明辟」（「洛誥篇」）の解釈が知られる¹⁵²。

「復子明辟」とは、雒邑が完成を見た段階で、周公が成王に告げた辞の一句である。孔安國傳・孔穎達疏においては、周公が王位に暫定的に就いて政務を代行していたことを前提にして、「朕復子明辟」を、「朕（わ）れ、子に明辟を復す」と読んでいた。孔穎達『正義』は、周公が王を称したことを否定する点で宋人の議論に先駆けてはいたものの、ただし、「居攝」については、従来説の枠内にあって、「即位をともなつての政務の代行」と理解しているようであり、周公が、「わたしは王の位を摂し、王に代わって政治を行った」〔我攝王之位、代王爲治〕と述べ

¹⁵² 小島毅「宋代經学における經学と政治」（小南一郎編『学問のかたち—もう一つの中国思想史』汲古書院、2014年）の「二．復子明辟」章、青木洋司『宋代における『尚書』解釈の基礎的研究』（明德出版社、2014年）第三章『『尚書新義』における『尚書』解釈』80～83頁、山本健太郎「宋元時代における周初史の編年をめぐる考証の再構築」（『中国哲学研究』第31号、2021年）を参照。

ることに、道義上の瑕疵を見てとってははいない¹⁵³。北宋期に、歐陽脩が、「周公の摂政は、暫定的な即位をともなつての政務の代行ではない」との論を打ち出すと、これに対応して、「復子明辟」にも解釈の変更が生じる。

蘇軾は、「復子明辟」を、「子に復して辟を明らかにす」と読み、「政権を返還して君たる成王の徳を天下に明らかにする」と解する。蘇軾のこの解釈は、周公が「不居位稱王」であることを前提にしており、彼の「周公論」と対応しているが、ただし、「復」の字義は、依然として「政権の返還」と解されている¹⁵⁴。王安石は、この「復」の訓詁を「もうす、告げる」に改めて、「復子明辟」を、「子明辟に復（もう）す」と読み、「周公は即位せず」との前提に対応させる。

先儒が考えるには、「成王は幼く、周公が王に代わって君〔辟〕となり、この時になって政権を成王に返還した。故に「子に明辟を返す」というのだ」とのことである。荀卿は、「叔父の立場で王の代理をつとめるのは、僭越にはあたらず、君臣の間で立場をかえても、顛倒にはあたらぬ」という（『荀子』儒效）。『書』にもとづいて考えるに、周公は冢宰の地位にあって百官を正したに過ぎず（『書』蔡仲之命「周公位冢宰、正百工」）、王に代わって君〔辟〕となったことはない。そうであれば、君臣の間で、立場をいれかえたり、君位を返還したりすることがありえようか。……「復」とは、「復逆」の「復」である。成王が周公に命じておもむいて成周を造営させ、周公は占卜の結果を得て、成王に任務について報告したのである。（「子明辟」との呼びかけについて）成王を「子」とするのは、これを親族として扱ってのことであり、成王を「明辟」とするのは、これを政治的關係の上で尊んでのことである。（林之奇『尚書全解』卷三十一「洛誥」所引王氏（安石）説、五丁裏／623頁D、「先儒謂成王幼、周公代王爲辟、至是乃反政于成王、故曰「復子明辟」。荀卿曰「以叔代王而非越也。君臣易位而非不順也」。以《書》考之、周公位冢宰、正百工而已、未嘗代王爲辟、則何君臣易位復辟之有哉。……「復」、如「復逆」之「復」、成王命周公往營成周。周公得卜復命於成王。謂成王爲子者、親之也。謂成王爲明辟者、尊之也。）」

王安石は、「復」の訓みの典故を、『周禮』の「諸臣之復、萬民之逆」に求め¹⁵⁵、世代をやや下つて葉夢得（『尚書傳』）は、『孟子』梁惠王上の「復於王」と『書』説命の「復于王」を挙げる¹⁵⁶。いずれの典故をとるにせよ、「復」は、「申す」であり、「復子明辟」とは、程氏（二程いづれか不明）が、『尚書』立政を踏まえて敷衍するように「嗣天子に稱告す」の意となる¹⁵⁷。王

¹⁵³ 『尚書注疏』卷十五「洛誥」、十四丁裏／224頁D、〈經〉「周公拜手稽首曰「朕復子明辟、王如弗敢及天基命定命。」〈孔安國傳〉「周公盡禮致敬、言我復還明君之政於子。」「子」、成王。年二十成人、故必歸政而退老」。〈孔穎達疏〉「言王往日幼少、其志意未成、不敢及知天之始命我周家安定天下之命、故我攝王之位、代王爲治。」

¹⁵⁴ 蘇軾の「洛誥」解釈。『書傳』卷十三、276頁、「周公雖不居位稱王、然實行王事。至此歸政、則成王之徳始明於天下、故曰「復子明辟」。曰子者、叔父家人之辭。」

¹⁵⁵ 『周禮』天官・宰夫「敘羣吏之治、以待賓客之令、諸臣之復、萬民之逆」。鄭玄注「鄭司農云「復、請也。逆、迎受王命者。宰夫主諸臣萬民之復逆」。「復逆」と熟するのは、大僕と小臣の経文である。

¹⁵⁶ 陳櫟『書集傳纂疏』卷四下「洛誥」所云葉氏（夢得）説、十四丁表／377頁A、「復如《孟子》有復於王、《書》「説復于王」之復、《明堂位》云「周公踐天子位」、漢儒之言云爾、不足信也。」

¹⁵⁷ 『河南程氏遺書』卷四第22条、『二程集』、72頁、「「復子明辟」、如稱告嗣天子王矣」。『尚書』立政

安石の新たな「復子明辟」解は、その提出によって「漢儒の“居攝還政”説が一掃された」と、意義が評価されている¹⁵⁸。

「復子明辟」については、以上のように王安石・程頤・蘇軾の三者が共同歩調をとって、この句から「君位の返還」という意味を打ち消し（蘇軾だけは、「復」の訓詁を異にする）、一方、「周公即位」を明示する『禮記』明堂位篇（「周公踐天子之位」）については、その記載は後儒の誤りであって事実と反すると目されるようになる。南宋に至ると、林之奇・呂祖謙は、それぞれの『尚書』注釈に、三者の新説を採用する。

『禮記』明堂位篇にいう、「昔、周公が諸侯と、明堂の位次において朝見し、天子は斧文を描いたついでを背にし南向して立った」と。さらにいう、「武王が崩じ、成王は幼弱であったため、周公が天子の位を踐んで、天下を治めた」と。こうであれば、周公が天子の位について、万国に対して臨んだことになる。王氏（安石）が（批判の対象として）いう「王に代わって君となる」とは、この記述のことを指している。してみると、王氏が先儒の説を破ったのは、重大なる君臣の弁別を明らかにして、名教のために寄与するところがあるといえる。思うに、説者は、成王が幼く、周公が摂政していたのを見て、「周公が王を称して天下に号令をしたのでは」と疑ったのであろう。……（王安石が）「成王を「子」といい、さらに「明辟」というのは、政治的地位と親族関係とを兼ねた呼称である」というのは、深読みに過ぎる。……蘇氏（軾）曰く「周公は、位にあつて王を称すことはなかったが、しかし、王事を行った。この時になって、政權を返還したので、成王の徳がはじめて天下に明らかになった。「子」というのは、叔父の立場から親族を呼んだ語である」と。これは当を得ている。周公が摂政していた期間、成王は天子であつたけれども、上位にあつて威儀を正して臨んでいただけであり、何も行うところはなかった。この時点（＝政權を返還した時点）で、はじめて、万機をみずから執つたのであるから、君道はここから明らかになった。そこで、「明辟」というのだ。（林之奇『尚書全解』卷三十一「洛誥」、六丁表／624頁A、「如《禮・明堂位》曰「昔者、周公朝諸侯于明堂之位、天子負斧辰、南鄉而立」、又曰「武王崩、成王幼弱、周公踐天子之位以治天下」、則是周公正天子之位、以臨萬國。王氏之所謂代王爲辟者、指此也。則王氏之破先儒之説、可謂明於君臣之大分、而有功於名教也。蓋説者徒見成王幼沖、周公攝政、則遂疑其稱王以令天下。……且既謂成王爲子、又謂明辟以爲兼尊親之稱、則鑿矣。……蘇氏曰「周公雖居位稱王、然是行王事。至此歸政、則成王之徳始明於天下。曰「子」者、叔父家人之辭、此則得之。當周公之攝也、成王雖爲天子、然端拱於上而已。何所爲哉。今始親萬幾、則君道自此明矣。故曰明辟」）

「朕復子明辟」について、程氏は、「王に復（もう）す」の「復」にあたると考える。周公は、おそらくは、「我は、洛邑を造営して占卜の結果を献ずる事について、なんじ明君に

の「周公若曰……告嗣天子王矣。」を踏まえる。

¹⁵⁸ 王應麟『困學紀聞』卷二「書」第一百五條、翁元圻『困學紀聞注』、254頁、「《洛誥》「復子明辟」、荆公謂周公得卜復命於成王也。漢儒「居攝還政」之説、於是一洗矣。」

報告いたします」と言ったのであろう。周公からみれば成王は孺子であり、成王から周公をみれば叔父である。周公が拜手して告げ、「明君」として称するのは、洛を卜することを重大視して、つつしみの意を深く表明してのことであろう。世儒のいう「復辟」説は、この「復子明辟」の語から生じた。しかしながら、失ってからこそ「復（かえ）す」ということがあるわけであって、武王が崩じて成王が立ってから、一日として成王が王位に即いていなかったことはない。いったいどうして、「復（かえ）す」ということがあろうか。（呂祖謙『增修東萊書説』卷二十三「洛誥」、301頁、「朕復子明辟」、程氏謂如「復於王」之復。周公蓋言我以作洛獻卜之事反告於汝明君也。周公之視成王、孺子也。成王之視周公、叔父也。拜手以言之、明君以稱之、蓋大卜洛之事而深發其敬也。世儒復辟之説、蓋生於此語。抑不知有失然後有復、武王崩、成王立、未嘗一日不居王位、何復之有哉。）」

「周公は政務の一時的代行に際して即位称王しなかった」説の立場から「復子明辟」を解釈する論者のうちでも「周公には、王とまぎらわしい所為はなかった」ことを徹底させるか否かの相違があり、洛誥篇の他の経文の理解に影響を及ぼす。洛誥篇の末尾に位置する「惟周公誕保文武受命惟七年」一文は、孔傳孔疏では、周公が七年にわたる摂政を終えて政権を返還した時点を指すと解される。蘇軾とこれを支持する林之奇は、「周公は即位稱王していない」との立場を採るが、この末尾の「惟周公誕保文武受命惟七年」一文については、周公が政権を成王に返還した摂政第七年を指すと解する。彼らにとって、重大であるのは、周公が一時的に預かり返還したのが「王位」でなかった、というその一点であり、「周公が成王に代わって政権を執り、七年の後にその政権を成王に返還した」ことは、特段忌むべきこととは考えられていない。林之奇の考えるところでは、周公は、成王の幼年期にあつては、成王に代わっての執政をことさらに辞讓して世間の賞賛を得ようとするとはなかったし、成王が成人するに至つては、形式的に政権の返還〔歸政〕を申し出てみせるような真似はすることなく、誠心をもって返還を申し出て、実際に返還したのであり、政権代行の開始から政権の返還に至るまで、周公の行いには何ら瑕疵とされるような点は無い¹⁵⁹。

蘇軾・林之奇の解釈は、注疏説からの懸隔が比較的小さいという意味で穩健であり、一方、

¹⁵⁹ 林之奇『尚書全解』卷三十一「洛誥」、二十二丁裏／631頁C、「周公が摂政した際には、成王は服喪をすでに終えていたのだけれど、（周公が）依然、朝政をつかさどった。おそらく、成王が幼く、天子の任を果たしえなかったがために、代理せざるをえなかったからであろう。これは、周公が、礼の原則から外れた状況にいわせられたがためのことである。（摂政第七年の）この時に至つて、「叔子たる成王に返還して、君たることを明らかにした」のは、成王の年がすでに長じ、徳が成り、天子の任を果たし得るようになり、そこで政権を返還しなければならなくなったのである。周公は、やむない情況を嘆いて重大なる天下をみずから担い、それ故に、礼の原則から外れた状況に直面しては摂政をつとめて七年に至つた。少しばかりの謙讓の姿勢をとりつくろつて辞退してみせ、世に名声を博そうとするような真似はしなかった。（摂政を行うにあつて）そのようであつたからには、政権を返還するに際しても、返還を申し出ることであらうだけ謙讓の姿勢をとりつくろふなどということをするはずもない。必ず、心中の誠に発して、「政権を返還すべきである」と考え、実際に返還したのだ。成王は、周公の決意が堅固であることを知つて、公が返還するのを許さざるをえなかった。」〔周公之攝也、雖成王亮陰之制已終、而猶秉朝政。蓋以成王幼冲、未可以爲天子、故不得不攝也。此公之處禮之變也。至是而復子明辟、蓋以成王年已長矣、徳已成矣、可以爲天子矣、故不得不歸也。周公慨然自任以天下之重、故其處禮之變、而攝政至于七年、未嘗飭小謙以邀譽當世。則其歸政也、夫豈以禮讓也哉。必其出于中心之誠、可以歸政、而遂歸之也。成王知周公之意已堅、故不得不許公焉。〕

「周公不稱王居攝」説の方向性を徹底させる論者となると、「即位称王しなかったのは無論のこと、“天子になり代わる”という次元での政務の執行はしていない」との立場を取って、周公の事蹟から、天子にまぎらわしい振る舞いを完全に消し去ろうとする。こうした論者の考えに沿えば、周公は、そもそも、政権を成王に代わって保持しておらず、保持していない以上は、当然に、「政権の返還」もまたありえないことになり（王安石のいう「何君臣易位復辟之有哉」）、洛誥篇末尾の「惟周公誕保文武受命惟七年」一文は「政権の返還」の時点を指すのではないとされる。陳祥道が、「惟周公誕保文武受命惟七年」について、あえて「政権の返還ではない」と解するのは、「“復子明辟”は、君位の返還ではない」との解釈と厳格に一貫させて、「周公による政権の代行」を消し去る意図に出るのであろう。

『書』に「周公は冢宰の地位に就き、百官を正した」（蔡仲之命）、『詩序』に「周公は洛邑を完成させると、諸侯と朝見し、（諸侯を）率いて文王を祀った」（周頌・清廟）とそれぞれある。成王が喪にあって、周公は冢宰の地位にあり、百官はみずから管理して指示を仰ぎ、洛邑を完成させると、（周公は）成王をたすけて諸侯と朝見した。『詩序』に「諸侯と朝見して、率いて文王を祀った」ということからすると、朝会は廟ではなくて、明堂で行った、とわかる。「周公が成王に代わって諸侯の朝見を受けた」というのは誤りである。周公が東方の征討におもむくにあたっては、「王の命」として称し（『書』大誥）、その上で赴いた。（管・蔡の流言が原因で）東方に避居している状況にあっては、王が己の無実を察してくれるのを待って、その上で帰還した。周公が成王に事えるあり方はこのようであって、誰が、「王に代わった」と言おうか。「王に代わった」との説は、荀卿に始まり、漢儒において盛んになった。結果、「復子明辟」を、政権の返還を指すとし、「誕（おお）いに文武の受命を保つこと、惟れ七年」を政権を返還した時のことを指すとしたが、いずれも、『書』を理解していない者である。（陳祥道『禮書』卷四十「周明堂」、十五丁表、248頁A、「《書》曰「周公位冢宰、正百工」。《詩序》曰「周公既成洛邑、朝諸侯乃率以祀文王」、蓋成王宅憂、周公位冢宰、而百工總己以聽焉、及既成洛邑、輔成王以朝諸侯。《詩序》言「朝諸侯乃率以祀文王」、則朝不在廟、而在明堂、可知也。若曰「周公代之而受朝」、則誤矣。且周公之東征也、稱王命、然後往。其居東也、俟王察己、然後復、則周公事成王如此、孰謂敢代之乎。代之之説始於荀卿、盛於漢儒。於是以「復子明辟」爲還政之事、以「誕保文武受命惟七年」爲還政之時。是皆不知《書》者也。）

呉棫もまた、「周公による“摂”」を實質としては平時の輔相にひとしいものとして理解し、これに対応して「還政」（林之奇のいう「歸政」）も無い、との立場をとる。

ここ（『書』蔡仲之命篇）にいう「冢宰、百工を正す」と、『詩』にいう「摂政」（豳風・狼跋・詩序）とは、いずれも成王が武王のために服喪していた期間のことであり、成王が幼かったから摂したというのではない。そして、「服喪期間に摂していた」というのも、冢宰の地位に就いていたに過ぎず、荀卿のいうような「天子の位に代わって即いた」という

ことはなかった。三年の喪は、二十五カ月で終え、その終わってから後は、周公は何も摂してはおらず、七年の後に「政権を返還する」などということはない。「百官が自分で統括して、冢宰の指示を仰ぐ」というのは、いつから始まったのか不明であるが、殷の高宗がすでに行っており、周公だけが行ったのではない。(蔡沈『書集傳』卷五「蔡仲之命」所引吳氏(棫)説、241頁、「此所謂「冢宰正百工」、與《詩》所謂攝政、皆在成王諒闇之時、非以幼冲而攝、而其攝也不過位冢宰之位而已、亦非如荀卿所謂「攝天子位」之事也。三年之喪、二十五月而畢、方其畢時、周公固未嘗攝、亦非有七年而後還政之事也。百官總己以聽冢宰、未知其所從始、如殷之高宗已然、不特周公行之。」)

吳棫によれば、周公の「摂」とは、武王崩御後の服喪期間のみ、それも単なる「冢宰」の職務であって、喪が明けた後は、周公が成王の政務を代行した事実はなく、となれば、「政権の返還」などということも起こりえない。吳棫は、「惟周公誕保文武受命惟七年」について、陳祥道と同様に「摂政七年での還政」の意であることを否定しており、この末尾一文の意味を「周公は、洛邑に留まってから七年の後に薨じた」と解する¹⁶⁰。洛誥の後半部にいう「成王が周公に後を命じた」について、吳棫・林之奇らは、「伯禽が周公の後嗣として就国するよう命じた」ではなく、「周公が洛に留まって治めるように命じた」の意であると新たに解しており、これは「王命周公後、是留後治洛」(皮錫瑞の概括)として、宋人の『尚書』解釈の代表に数えられ、近現代における原義の追求を志向する型の『尚書』研究においても少なからず踏襲されている¹⁶¹。「惟周公誕保文武受命惟七年」について、吳棫のいう「周公が洛に留まり七年後に薨じた」との解釈は、この「王命周公後、是留後治洛」説と接続されており、「摂政七年の時点で還政した」とは解さないことによって、洛誥篇から、「周公による政権の代行」の痕跡を消し去っている。

朱熹は、「文王稱王」問題については、宋代に提起された「文王不稱王」説をすんなりとは是認できずにいたが、「周公居攝」問題と連関した洛誥の「復子明辟」については、王安石・程子・葉夢得らの説を挙げて「子明辟に復(もう)す」を支持しており、「王命周公後」も吳棫・林之奇と同じく、「後に留まる」の意味で解している¹⁶²。蔡沈『書集傳』は、朱熹説を反映して、その洛誥一篇の解釈は、「復子明辟」「命公後」「惟周公誕保文武受命惟七年」のいずれについても、宋代の新説を採用して、「子たる明君に告げる」「公に留守を命ず」「周公は文武の受命を保ち、洛にとどまること七年にして薨ず」の意で解する。ただし、『尚書』全文を解する上で、周公の「還政」と、「還政」を承けての成王の「即政」とをすべて消し去るのはやはり無理があり、蔡沈『書集傳』多方篇は、周公の七年にわたる摂政を終えた直後を指して、「成王即政」と表現している。

¹⁶⁰ 蔡沈『書集傳』卷五「洛誥」所引吳氏(棫)、221頁、「周公自留洛之後、凡七年而薨也。」

¹⁶¹ 洛誥篇の「命周公後」を含む段の解釈問題については、金谷治『『尚書』洛誥篇の錯簡』(『金谷治中国思想論集中巻 儒家思想と道家思想』、平河出版社、1997年。論文初出、1947年)を参照。

¹⁶² 『朱熹集』卷六十五「尚書・洛誥」、3451頁、(經)「王曰「公、予小子其退、即辟于周、命公後。」(朱熹注)「……成王言、我當歸、即政于宗周、而命公留于洛、猶唐節度留後之意。」

(2) 「武王封衛」説の形成——康誥篇の解釈

「周公は摂政に際して王位に即いていない」との説の萌芽として、孔穎達『尚書正義』が、「周公は王を称せず」という立場から、大誥篇冒頭の「王若曰」を解して、「周公が仮に王を称した」〔權稱王〕とする鄭玄説を批判していた。林之奇は、「復子明辟」の新たな解釈を採用したことに対応して、大誥篇の「王若曰」についても、孔穎達『正義』に沿い、「周公は王を称せず」の立場から、「周公の発した誥命でありながら、経文はなぜ“王若曰”と切り出されているか」を説明する。林之奇によれば、周公が号令を発しているのではあるが、周公は「王命にかくいう」と称して告げており、それが経文に反映されているのである¹⁶³。林之奇(『尚書全解』)と蔡沈(『書集傳』)を代表として、「周公は摂政に際して王位に即かなかった」説を採る注釈者は、これと整合する説として、「周公は“王”を称せず、経文にも周公を指して“王”とは表記しない」との立場を採って、大誥篇の「王若曰」を解している。

大誥篇冒頭部の「王若曰」と似通った解釈上の問題は、康誥篇の冒頭部近くにも見られる。康誥篇は、「書序」によれば、成王が、管叔・蔡叔を討伐した後に、殷の故地と遺民を与えて康叔を封じた際の誥命である。康誥篇の冒頭部に、「周公は新たな都を洛に造営し、来集した人々に対して治を告げた」と経緯が示され、周公を主体とするこの状況説明に続いて、「王若曰“孟侯、朕其弟小子封”」と誥辞が続く。この行文に沿い、かつ、康叔を封じた時点で成王が幼少であったという状況を勘案すれば、周公が発言の主体であると読まざるを得ないであろう¹⁶⁴。

「王若曰」が「周公曰く」の意となるのでは、「周公は“王”を称せず、経文も周公を“王”とは表記しない」説にとっては都合が悪いが、しかも、大誥篇冒頭「王若曰」についての孔穎達『尚書正義』と林之奇の説はここでは使えない。というのは、康誥篇にあっては、誥命を承る側の康叔が、武王・周公の弟、成王の叔父にあたる、という条件があり、もし、「周公が、“成

¹⁶³ 林之奇『尚書全解』卷二十七「周書・大誥」、五丁表/518頁C、「管叔・蔡叔が武庚を擁して叛くと、周公は摂政し、天下の事はすべて周公に決定された。そうであるからには、諸国の君と天子の臣下を朝堂に会せしめて、「殷をしりぞける」との意向を告げたのは、周公の任務であった。しかしながら、政務が周公によって統括されるとはいつても、成王が天子として上にあり、号令が周公から発せられるにしても、(周公は)必ず「王の命」と称して(諸国の君と天子の臣下とに)告げた。このようなわけで、経には「王かく曰く」と称しており、『書』の篇序(大誥)はといえば、「周公が成王を助けた」と述べることで、「周公が王命と称して告げた」との趣旨を補い明らかにしている。鄭康成は、「(経文にいう)“王”とは周公のことである。周公は居摂し、大事を命ずる場合には、仮に“王”を名乗った」としている。鄭玄のこの言は、名教を損なうことはなほだしい。唐の孔氏(穎達)がすでにこれを明らかにしている。」「當管蔡挾武庚以叛也、周公攝政、天下之事皆決於公、則夫合邦君・御事於朝、而告之以黜殷之意者、周公之任也。然政雖總於周公、而成王在上爲天子、號令雖由己出、而必稱王命以告之。此經所以稱「王若曰」、而《序》則言「周公相成王」以相發明也。鄭康成曰「王、周公也。周公居攝、命大事、則權稱王」、此言實害教之大者、唐孔氏既已辯之矣。」

¹⁶⁴ 康誥篇首の状況説明する叙事の経文(周公を主体とする)が、直後の「王若曰」と接続することは、一応は、「周公が王を称した」の根拠となり得る。後世、宋人と傾向を同じくする論者が、この点を根拠として、「康誥冒頭の状況説明の部分は、王莽の篡奪を助けるために劉歆が捏造したのだ」と主張している。方苞『方苞集』卷一「讀經・讀尚書記」、4頁、「王莽は改元すると、康誥の「王かく曰く、朕の其れ弟、小子封」を、周公が受命称王した(ことを間接に示す)経文であると考えた。そうであれば、この時点では(=劉歆による竄入以前)、まだ、康誥の篇首には、「周公が洛を作り、諸侯たちを会同した」との文はなかったのである。劉歆は、王莽の主張が天下から支持されないことを知っており、そこで、この文をつくって、後世に不審点を残した。」「莽改元、稱《康誥》「王若曰、朕其弟、小子封」、以爲周公受命稱王之文。則當是時、尚無篇首周公作洛、衆會之文也。歆知其説爲天下所心非、故復竄此以設疑於後世爾。」

王の命”と称して成王の立場に即して告げている」となると、誥命中で康叔に向かって「弟」と呼びかけていることと齟齬をきたしてしまう。冒頭からの行論に沿って、「王＝周公」と解し、周公が王を代行する立場から康叔に対して「王たる我が弟よ」と呼びかけていると受け取れば自然に文意をとることができるのだが、そうであれば、「王若曰」の「王」とは「周公」であると認めることになってしまう。実際、王莽は、「王若曰、孟侯、朕弟小子封」一文を、周公が王を称した証拠として利用した¹⁶⁵。宋人にとって、「成王が、叔父である康叔に“わが弟”と呼びかけた」も不可だが（続柄が齟齬する）、「周公が王として、弟康叔に呼びかけた」もまた許容しえない（続柄は整合するが、君臣の名分に反する）。この行き詰まりを前にして、胡宏は、「康誥篇の主体である“王”とは、周公でも成王でもなく武王だ」と解して打開をはかる。

「康誥」序に、「成王は、管叔・蔡叔を伐つと、殷の遺民を与えて康叔を封じた」とある。謹んで按ずるに——康叔は、成王の叔父である。これを「朕の弟」と称するはずがない。成王は、康叔のおいにあたり、自分を称して「その方の兄」と称するはずがない。経文に「兄」「弟」というのは、おそらく、武王が康叔に命じた辞である。それゆえ、史書には、武王が康叔を衛に封じた、と記しているのである。（胡宏『皇王大紀』卷二十「三王紀・成王」十一年・論。二丁裏／190頁D、「《康誥》序曰「成王既伐管叔・蔡叔、以殷餘民封康叔。謹按——康叔者、成王之叔父也、不應稱之曰「朕其弟」。成王者、康叔之猶子也、不應自稱曰「乃寡兄」。其曰「兄」曰「弟」者、蓋武王命康叔之辭也、故《史記》武王封康叔於衛。『五峯集』卷四「皇王大紀論」は「載書之序」と題す。）

上に見たように、康誥篇冒頭は、周公を中心とする叙事の文から始まっており、「康叔を封じた時点を、武王の在位時にまで遡上させる」とは、到底、無理な解釈に思える。ただし、康誥篇の冒頭における叙事の経文四十八字は、後段との接続の悪さから疑いが持たれており、蘇軾は、この四十八字を、錯簡によって洛誥篇の冒頭から康誥篇の冒頭に竄入した文であると見做して、実質、これを康誥篇から除き去る¹⁶⁶。蔡沈『書集傳』は、蘇軾のこの錯簡説に従い、四十八字を「洛誥」に移すことを前提にして、胡宏と同様に、「王若曰、孟侯朕其弟」を周公ではなく武王が弟康叔に向かって「我が弟よ」と呼びかけた経文として解する。康誥篇を状況設定の次元からこのように読み替え、「康叔を封じたのは成王ではなく武王である」とする新説は、後代、「武王封康叔」説と称され、『尚書』解釈における宋人の謬説の代表に数えられる。

「武王封康叔」説の影響は、康誥篇のみにおさまらない。酒誥と梓材の両篇もまた、康叔が封国されるにあたって、「王」がこれに訓戒を垂れる内容であり、もし、康誥篇について、書序・孔傳の理解を改めて、「武王封康叔」と解するならば、これにともなって、酒誥篇・梓材篇の「王」もまた成王から武王へと切り替えなければならない。こうして、「康叔が封ぜられたのは武王の

¹⁶⁵ 班固『漢書』卷九十九王莽傳上、4094頁、「《尚書・康誥》「王若曰、孟侯、朕其弟小子封」、此周公居攝之文也。」

¹⁶⁶ 蘇軾『書傳』卷十二「洛誥」、109頁、「此下有脱簡在《康誥》自「惟三月哉生魄」至「洪大誥治」、下屬「周公拜手稽首」之文。」

代である」とする胡宏・蔡沈にあっては、康誥に加えて、酒誥・梓材の両篇もまた、時代順の配列では、金縢・大誥両篇よりも前に位置づけられる¹⁶⁷。

自らが確信する道理を拠り所として旧説を疑い、経文の錯簡さえも想定して、本文の理解を旧説から変更する。そして、新たな本文理解の内訳といえ、一篇の状況設定を変更しており、それにともなって、『書』の編次の並び替えをも要請した。以上、周公が発辞の主体であり、かつ経文が「王」につくってある場合について、宋人は、周公が「王」を名乗ったり、経文が周公を「王」として扱ったりすることがないように、一律に、解釈上の調整を加えて、「周公は摂政に際して即位していない」説を裏づけた。

宋人が、『尚書』の本文理解を通じて、周公の事蹟に、「天子の位に即き王を称する」というまぎらわしい行いがなかったことを何としても裏づけようとするのは、王莽を皮切りに、後世の篡奪者が、『尚書』の周公輔政、それに堯・舜の禅譲を典故として政権移譲の正当化をはかってきたことにかんがみでのことである。王莽はその勢力伸張に際して、皇帝位の公権性を強調し、その延長線上に、有徳者による皇帝職の代行、さらには正式の譲位という経路を邁進した。王莽が、古礼を重視してこれを復興し、かつ、礼制上における私的関係の厳しい抑制を通じて皇帝の公権性を強調した点は、儒家の君主論として、宋人もまた否定しようのない「正しさ」を備える。それだけに、「君主は、公共的役割に因んで有徳たることをその第一の条件とする」との君主論が、篡奪者の口実に墮することを阻むために、周公や堯舜の事蹟に即して君臣間の厳格な線引きはかる必要があった。宋人は、『尚書』の輔政や禅譲の記事にこそ、名分を正すべき急所として厳格な線引きがなされていることを読み取ろうとする。

（堯の崩御を承けて即位し、四岳に職務を命ずる段にあたって）「舜曰く」と称するのは、堯と区別をつけるためである。考えるに、ここより前で「帝曰く」と称するのはすべて堯のことである。これより後で、「帝曰く」と称するのは、すべて舜のことである。舜は堯のための三年の喪を終えると、文祖廟で正式に位を正し、その上で天子の位に即いて「帝」と称した。『書』の載せる記事は、「地位とこれに応じた名称」についての区切り〔名分之際〕に関してとりわけ厳格である〔《書》之所載、其於名分之際、最爲謹嚴〕。まぎらわしいということになって、後世にあれこれの議論が起るのを危惧してのことであろう。たとえば、舜が摂の地位にあった段階では、「帝」を称していたのであろうか、といった具合にである。そこで、（堯が崩じて正式に即位し、四岳の一人）禹に命じて司空に任ずる時点で、「舜」と称し、それによってそれより以前は、舜は「帝」を称していなかったことを示

¹⁶⁷ 蔡沈『書集傳』の編次は、孔安國傳・孔穎達正義本を踏襲しており、かつ、経文については、たとえ錯簡説を採っている場合であっても、一応は孔傳・孔疏本に準拠して錯簡を正すことなく配する。具体的には、「康誥・酒誥・梓材・金縢・大誥・微子之命」が、蔡沈の想定する本来の編次ではあるのだが、『書集傳』は、それは注釈で述べるにとどめて、全書の巻立ては、孔傳本に従って「金縢・大誥・微子之命・康誥・酒誥・梓材」の順で並べている（蔡沈が孔傳本からの編次の入れかえを想定しているのは、康誥以下の三篇にとどまらない）。また、『書集傳』に準拠して洛誥を読む場合には、蔡沈が蘇軾に従って洛誥篇からの誤入を想定している康誥篇の冒頭部分から読むが必要になる。『書集傳』を読む場合のこうした注意点については、『書集傳』に準拠する訳注（抄訳）である野村茂夫『書經』（明德出版社・中国古典新書、1974年）が参考になる。

したのである（それより前の経文中の「帝」はすべて堯ということがわかる）。成王が幼く、周公が摂政していた時は、王を称した天下の人に命令を下したかにまぎらわしい。そこで、『書』を作った者は、多士篇にあつては、「周公ははじめ新邑洛において、商の王土に告げた。“王はかくいわれる”云々」と記述し、多方篇にあつては、「王は奄からやって来て、宗周に至ると、周公は言った。“王はかくいわれる”云々」と記述し、こうすることで、周公は摂政の地位にはあつたけれども、号令はすべて「成王の命」と称したことを示した。「名称をつけ、地位を定める」という点についてこれほどに厳格なわけであり〔其於命名定分之際、謹嚴如此〕、それなのに、後世にあつてなお「舜が南面して立つと、堯は諸侯を率いて北面してこれに朝した」と考えたり、「周公は文様の施された屏風を背にして南面し、諸侯と明堂の上で朝見した」と考えたりしている。これは、『書』が載せる記事をよく考えず、いいかげんに説を立てているのだ。（林之奇『尚書全解』卷三「舜典」、「舜曰一咨四岳有能奮庸熙帝之載……」段、四丁裏／54頁B、「稱「舜曰」者、所以別堯也。蓋自此而上稱「帝曰」者、皆堯也。自此而下稱「帝曰」者、皆舜也。舜既終堯三年之喪、格于文祖。然後即天子之位、稱帝也。《書》之所載、其於名分之際、最爲謹嚴。蓋懼其涉於疑似、有以起後世異同之論也。如舜之居攝、疑其遂稱帝矣。故於命禹作司空、則稱舜者、以見前此未嘗稱帝也。如成王幼冲、周公攝政、則疑於遂稱王、以令天下之人。故作《書》者、於《多士》則曰「周公初于新邑洛、用告商王土。王若曰」、於《多方》則曰「王來自奄、至于宗周。周公曰王若曰」、以見周公雖居攝、凡有號令皆稱成王之命也。其於命名定分之際謹嚴如此、而後世猶謂舜南面而立、堯率諸侯北面而朝之、又謂周公負黼屨南面、而朝諸侯於明堂之上。此蓋未嘗深考《書》之所載而妄爲之說也。）」

林之奇の理解では、王位の授受や王の権限の代行といった嫌疑が生じやすい情況に即して、『尚書』本文は、地位と名称とを厳密に記述してその正しいあり方を確定させており、『尚書』を正確に理解すれば、「舜は正式即位より前には、在世の堯をさしおいて“帝”を称しなかった」、「周公の摂政においては、命令を発するに際しては、“成王曰く”と称して、みずからは王を称することはなかった」という事実を読み取ることができるのである。林之奇のいう「《書》之所載、其於名分之際、最爲謹嚴」「其於命名定分之際、謹嚴如此」¹⁶⁸とは、彼一人に限らず、宋代の論者たちが、『尚書』所載の周公の事蹟に読み込んだ統一の主題であつたと言えよう。

168 林之奇は、堯舜間の禪讓に際してその移行期（堯は在世、舜は「摂」）と『書』の表記を次のように説明する。堯が舜に「汝陟帝位」と告げて、「終りを文祖に受けた」時点から、舜は天子の政務を代行して（宋人流の「攝政」「攝位」でいえば、「攝政」である）、具体的には、天時をはかり、上帝を祭り、諸国の巡狩、共工ら四罪の処罰を行った。舜によるこうした代行の間、堯が依然、帝であり、『書』も堯を「帝」と表記する。舜の代行が二十八年に及んだ時点で堯が崩ざると、そこではじめて舜が帝位にのぼり、最初の政務で「舜曰吁、四岳」と表記し、そこから後は、『書』の「帝」は舜を指す、と（林之奇『尚書全解』卷三「舜典」）。王安石の新たな「復子明辟」解を、「有功於名教也」と評したのは林之奇であつたが、林之奇が堯舜禪讓と周公居攝に即して説いた「《書》之所載、其於名分之際、最爲謹嚴」との論もまた、「有補於名教」と評される。陳大猷『書集傳或問』卷上「舜典」第二十條、二十七丁裏／208頁A。

第3章 第3節 「周公居攝」問題の前哨としての「魯公に対する王礼の下賜」問題 ——高郢「魯議」を起点としての展開

「周公居攝」と相似関係にある「文王稱王」問題においては、「文王は王を称せず」説が宋代に主流化するにあたって、唐の梁肅「西伯受命稱王議」が先駆の役割を果たした。では、「周公居攝」問題については、梁肅「西伯受命稱王議」に相当する淵源が、唐代には孔穎達『尚書正義』以外に存在しないのであろうか。

「周公は即位していない」説には、唐代に、梁肅「西伯受命稱王議」と完全に対応した説は存在しない。ただし、「周公居攝」問題と関わる「魯公に対する王礼の賜与」という問題にまで範囲を広げるならば、「西伯受命稱王議」とおそらく近接した時期に、転轍の役割を果たす重要な論説が著されている。本節では、梁肅の十二歳年長である高郢が著した「魯議」一篇と、おそらくはこれを起点に展開された宋代の議論を見る。

(1) 高郢「魯議」

高郢（開元二十八／740年—元和六／811年）、字は公楚、衛州の人。寶應初年、進士に及第すると、順調な官歴を歩み、刑部郎中、中書舍人、礼部侍郎を歴任、貞元十九年（803）に同中書門下平章事に至る¹⁶⁹。高郢の官歴にあつて、宰相相当の同中書門下平章事に就いたことにもましてよく知られるのは、礼部侍郎に在職中の貞元十六年、進士科の考官をつとめて、白居易を登第させたことである¹⁷⁰。柳宗元は、亡父柳嶺の友人を記した「先友記」に高郢を挙げて、「有文章規矩自立者」と評している¹⁷¹。

「魯議」は、高郢が早年にその名を世に知らしめた一篇であり、後世、獨孤及・權徳輿らの議論と並び称され、唐文の選集に収録される¹⁷²。「魯議」が取り上げるのは、周公その人の称王や居攝ではなく、周公の功績によってその子孫である魯公に与えられた礼制上の特権（周公を被祭者とする祭祀を含む）である。元来、『禮記』明堂位篇は、冒頭における「昔者周公朝諸侯於明堂之位……周公踐天子之位、以治天下」という記事に引き続いて、周公を被祭者とする祭祀を含めて、魯公に与えられた礼制上の特権の詳細を記録しており、「周公居攝」と「魯公に対する王礼の賜与」との関係は、経文中の位置も近接している。高郢は、魯公が与えられた「王に準ずる礼制」を、「自天子至於庶人、尊卑貴賤、待禮而別」、「等威之禮・名分之別、爲萬代之準、不爲一人私也」という名分の観点から論じ、道理に照らして、経伝に記述された制度でさえも非礼視しており、扱う題材とその眼目・方法との双方において、「周公居攝」問題と関

¹⁶⁹ 『舊唐書』卷一百四十七高郢傳、『新唐書』卷一百六十五高郢傳。

¹⁷⁰ 平岡武夫『白居易』（筑摩書房・中国詩文選、1977年）「白居易と元稹」、33～36頁。

¹⁷¹ 『柳宗元集』卷十二「先君石表陰先友記」、305頁、「有文章規矩自立者、不干貴幸、以太常爲相、罷居尚書」。なお、柳宗元は、「先友記」に、梁肅を列し、「最能爲文」と評する（301頁）。

¹⁷² 高郢「魯議」は、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七の梁肅「西伯受命稱王議」の直後に置かれるほか、李昉等撰『文苑英華』卷七百六十一、『新唐書』卷一百六十五高郢傳に収録される。陳弱水氏は、「魯議」を、梁肅「西伯受命稱王議」と同じく「經典批評」類型の論説に位置づけて、その論旨と眼目を「魯が諸侯でありながら天子の礼を行ったことを批判して“尊君”の大義をあきらかにした」と紹介し、「春秋学の要素がある礼学著作」と評する。陳弱水『唐代文士与中国思想的轉型（増訂本）』（台大出版中心、2016年）「中晚唐文人與經學」、446・447頁。

わりが深い。

高郢「魯議」は、冒頭で、『禮記』明堂位・祭統篇の記述にもとづき、魯における王礼の準用を概括する。成王・康王は、魯公に命じて周公を天子の礼を用いて祭らせ、かつ、魯公が、乗り物・旗・祭祀について天子に準じた礼を用いるのを許し、魯を天下に大ならしめた¹⁷³。「文王不稱王」説と「周公不即位稱王」説がそれぞれ「稱王」と「即位稱王」の事実性を否定したのとは異なり、高郢は、魯の王礼に関する『禮記』の記載が事実であることを前提にして、「周王が魯公に対して王に相当する礼を下賜し」、「魯公は王礼を用いる特権を受け入れた」ことが、「礼による身分の区別」の理念に反すると主張する。

わたしが考えるに、天子から庶人に至るまで、尊卑・貴賤は、礼によってこそ区別がつけられる。多く設定されたものは減らすわけにはいかず、少なく設定されたものは増すわけにはいかない。成王・康王が魯君に対して度を過ぎて賜与したのは、礼に反している。魯君が賜与を受け入れたのもやはり非礼である。なぜか。わたしは聞いている。地位があってその上で（地位に対応した）典礼を行うのだ、と。仲尼が門人を臣下として扱わなかったのは、君ではなかったからである（『論語』子罕「子疾病、子路使門人爲臣」章）。季札が呉の爵位を継承しなかったのは、長嫡ではなかったからである（『左氏傳』襄公十四年、『史記』呉太伯世家）。周公は王ではなかったのに、礼樂によって王として遇するとは、非礼によって周公をおとしめている。（高郢「魯議」、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七所収、二丁表／312頁A、「郢竊謂自天子至于庶人、尊卑貴賤、待禮而別。豊者不可殺、殺者不可豊。成・康過賜、非禮也。魯君受賜、亦非禮也。何則。郢聞有位而後行典禮。仲尼不臣門人、非君也。季札不嗣呉爵、非長也。周公不王而以禮樂王者、是以非禮誣周公也。」）

高郢曰く、貴賤尊卑は、礼によって区別づけられるのであり、定められた基準から増減して、地位に対応していない礼遇を用いることは許されない。周の成王・康王が基準を越えて魯公に特権を賜与したこと、魯公が受け入れたことは礼に反している。位に応じた典礼を行うのが原則であって、実際、孔子や呉季札は、貴賤尊卑の立場を越えた礼遇を受け入れることはなかった。王ならざる周公に対して、王の礼樂を用いて貴賤尊卑の区別を乱すのは、周公を尊崇するかに見えてその実、貶めたのだ、と。

続いて、高郢は、周公に王の礼樂を用いて、王として遇したことと、魯公が郊祀などの王礼を実施したことが、いずれも礼に反することを、『禮記』禮運所載の孔子の発言（「於呼哀哉、我觀周道……」云々）に対応させて説明する。曰く、孔子が、魯に礼を学ぼうとしてその僭礼

¹⁷³ 高郢「魯議」、姚鉉『唐文粹』卷四十二・議丁・歴代是非七、二丁表／312頁A、「周公は摂政の立場にあること七年にして、政務代行の権限を返還し、没した。成王・康王はその徳を追慕して、魯侯に命じて代々継承させ、天子の礼樂を用いて祭らせた。魯君は、大輅に乗り太常の旗を立て、外には郊社を祭り、内（＝宗廟）には嘗禘を祭り、虞・夏・商・周の服飾・礼器と官とを兼ねて用いることが許され、魯の存在を天下に大ならしめた。」〔周公居攝七年致政而歿。成王・康王追思其徳、命魯侯代之、祀以天子禮樂。魯君得乘大輅建太常、外祭郊社、内祭嘗禘、虞夏商周之服飾與官、兼而用之、以廣魯於天下。〕

を目にし、「魯の郊禘は非礼なり」と歎いたのは、上帝を郊で祭っているのがまずもって非礼であり、旌旗・礼器も当然に用いてはならないものだったからである。孔子は続いて、「杞の郊は禹を祀り、宋の郊は契を祀った。これは、天子の行うべき事柄である」と述べることで、杞と宋が（それぞれ夏と殷の子孫という資格でもって）王礼を用いたことに藉口して魯が王礼を用いるのを正当化するのを塞ぎ、さらに念を入れて、「天子祭天地、諸侯祭社稷」云々と述べて、「身分が異なれば、それに対応して礼も必ず異にする」との道理を敷衍したのだ、と¹⁷⁴。

高郢の見るところ、礼による区別づけが適切に行われないことの悪影響は大きく、孔子の言が日月さながらに明らかである以上、是非の判断を保留することなく、魯の王礼が逸脱であることを断固明らかにしなければならない。曰く、魯公が王礼を公が王礼を用いることは、悪しき見本を下位者に示すものであって、結果、魯の大夫もまた分を越えて八佾の舞や泰山の旅祭、宗廟の祭りにおける雍詩といった諸侯相当の礼を用いてしまった。礼においてあらかじめ尊卑の区別づけを行なわないことはこのような影響をもたらすのである、と¹⁷⁵。

魯公による王礼の準用が非礼であることは、すでに、孔子の言を根拠にして説明が尽くされたかに思えるが、高郢は、改めて、「差等・名分の区別は恒久の基準であり、“私”“情”によって左右されてはならない」との道理から、魯の王礼が許されないこと、特に「周王からの賜与」が認められないことを説明する。経伝中の一般論としては、「情」は礼を定める上での基準として重んぜられるのであるが¹⁷⁶、しかし、高郢「魯議」は一篇の主旨に沿って、「情」が一定した

¹⁷⁴ 高郢「魯議」、二丁裏／312頁B、「昔、孔子は衰周に憤り嘆いて、魯に礼を求めようとしながら、その僭越の様を見るに及んで、「魯の郊禘は非礼である。周公は衰えたことである」といわれた。魯が天子の礼樂を用いるというのは、上帝を郊祀するのがすでに誤りであり、車の旌旗や錫鈴、礼服も用いてはならないとわかる。（孔子は）さらに、将来、杞や宋が王礼を用いることを引き合いに出す者が出るのを危惧し、そこで、「杞の郊祀（の被祭者）は禹、宋の郊祀（の被祭者）は契であって、これは天子のおこなうべきことだからである」と述べた。杞と宋とは、二王の子孫であり先祖の礼樂を保持することが許された。魯はといえば、何を保持して用いることができようか。（孔子は）それでもまだ礼が守られないことをおそれて、さらに、「天子は天地を祭り、諸侯は社稷を祭り、祭祀における祝いの言葉（「祝」は神への告辞、「嘏」は神から賜った辞）は、いにしえ以来の型を変更せず、「はなはだ大なり」と称する」と言われた（『禮記』「禮運」）。これは、地位が同じでなければ、礼についても数を異にするという一定の道理を、敷衍して述べている。」〔昔孔子憤歎於衰周、而欲求禮於魯、及觀其僭、乃言曰「魯之郊禘、非禮也。周公其衰乎」。魯用天子禮樂者、本以郊上帝既非、聲明文物之不當用可知矣。又恐來者以杞宋用王禮爲從、因言杞之郊也禹也、宋之郊也契也、是天子之事守也。杞・宋二王後、得守先祖禮樂、魯何守而用之邪。猶懼其未能、又言曰「天子祭天地、諸侯祭社稷、祝嘏莫敢易其常、古是謂大嘏」、此乃申言名位不同、禮亦異數之定分也。〕「聲明文物」とは、魯の臧哀伯が、宋の郟大鼎を魯の廟に納めることを批判して述べた語に、「火龍黼黻、昭其文也。五色比象、昭其物也。錫鸞和鈴、昭其聲也。三辰旂旗、昭其明也。夫德……文物以紀之、聲明以發之」（『春秋左氏傳』桓公二年）とあるのにもとづく。

¹⁷⁵ 高郢「魯議」、二丁裏／312頁B、「夫子の言は、日月を掲げるかのように明白であるのに、論者によっては「この事については、聖人を経ても、可否は聞いておらず、魯礼をめぐる議論については判定をくだしがたい」という。（そうした態度は）「控えめにして表立たない」というあり方としてはよいが、「道理を敷衍する」という点では、不十分であろう。『詩』に曰く、「そなたが教えれば、人はみなこれにならう」（小雅・角弓）と。魯侯が、王礼を用いれば、その臣もまた諸侯の礼を用いることになる。故に、（魯公の僭礼に倣って）季氏も八佾を舞い、泰山を旅祭し、公廟を設け、雍詩を歌って祭祀を終えた（『論語』八佾）。ああ、礼について早く弁じないことの結果はこのようである。〕〔夫子之言、昭昭如掲日月、而學者或以爲事更聖人、未聞可否、難措辭於魯議者、於謙默之道則可矣、於發揮之義、恐未盡也。《詩》曰「爾之教矣、人胥效矣」。魯侯用王禮、其臣亦用侯之禮、故季氏舞八佾、旅泰山、設公廟、歌雍徹。嗟乎、禮之不早辯也如此。〕

¹⁷⁶ 「禮者、則天地之體、因人情而爲之節文者也」（『韓詩外傳』卷五）、「觀三代損益、乃知緣人情而制禮、依人性而作儀、其所由來尚矣。」（『史記』卷二十三「禮書」）、「禮者、因人情而爲之節文」（『禮記』坊記）。北宋の濮議では、歐陽脩ら政権中枢に位置する側が、礼の基礎づけ要素としての「人情」の重要

原則としての「礼」によって制約される必要があること強く主張する。曰く、「情」とは一定しないものであり、礼をその「情」に合わせてしまうのでは、紊乱が生じてしまう。子の「情」としては、自身の父に対して、「祖」「宗」号をおくって永遠に祭祀の対象としたいと願うが、道徳と功業に見るべきものがなければ、むやみにそうした特別の待遇を与えてはならない、と¹⁷⁷。この道理にもとづけば、成王・康王は、私情によって周公に対して「天地之公器大典」たる「天子としての礼」を与えるべきではなかった。

まして、成王・康王が、天地の公器大典をもって、周公にばかりえこひいきをすることができようか。周公は、周に大きな功績があるがゆえに、領土や附属の小国を与えて待遇を高めることや（魯頌・閟宮、「乃命魯公、俾侯于東、錫之山川、土田附庸」）、祭祀に用いる秬鬯（＝くろきびで醸し香草を加えた酒）や玉器を賜るのは問題ない。天子の礼楽はといえば、成王・康王が、高くして尊いゆえんであって、どうして人に与えることができようか。成王と康王が、周公を尊ぶことを望んだとしても、伯禽は、これを甘んじて受けとって、外にあっては君たる成王・康王をふみこえ、内にあっては自身の父を陥れるということがあろうか。（高郢「魯議」、三丁表／312 頁C、「而況成・康又得以天地之公器大典、獨私於周公乎。周公有大勳於周、土田附庸以益之則可、秬鬯圭瓚以賜之則可。若天子禮樂、成・康所悖以爲尊也、胡可以假人。成・康雖欲尊於周公、伯禽其忍受之、以出僭其君、入陷其父乎。」）

高郢は、周の天子から魯への王礼の賜与と、魯公がこれを受け入れて王礼を挙行したことの双方が、「周公其れ衰えたるかな」と孔子が歎ずるほどに、私情に任せて原則を揺るがせにする行いであったことを再確認して、「魯議」を締めくくる¹⁷⁸。

「魯の郊禘は、礼に反している。周公は衰えたことだ」（『禮記』禮運、「魯之郊禘、非礼也。周公其衰矣」との孔子の詠嘆は、鄭玄注・孔穎達疏が解するところでは、魯人が、郊祀の挙行に慎みを欠き、犠牲の牛を傷ついたり、再三にわたって郊祀の日取りを占ったりしたことに対して発せられた。「魯の郊禘」に対して孔子が表明した譏意の焦点が、「諸侯たる魯公が郊禘を

性を説いたこれらの文言を引いて立論するが、「私情を抑制して古礼や祖宗の制に従い、公論に耳を傾けよ」と説く司馬光ら台諫派に圧倒されてしまう。

¹⁷⁷ 高郢「魯議」、三丁表／312 頁C、「威儀に差等を設けた礼や、名分の区別づけは、万代にわたっての基準であって、一人が勝手に左右できない。人の情は、一定しないものであるから、礼を常とする。礼を人情にあわせてしまうのでは、ややもすれば逸脱が生じる。しかも、王者は有功を「祖」に、有徳を「祖」にそれぞれ位置づけ、「祖」「宗」の廟は、世代を経ても祭祀の対象から除外せずに祭り続ける。概して、父から位を引き継いだ君は、自身の父を「祖」「宗」に位置づけたいと考える。道徳と功業が抜きん出ているわけではない者については、妄りに（不毀を示す「太祖」「太宗」に類した）廟称を加えないのは、心情としては加えたくないわけではないが、礼によって制限されてのことである。ゆえに、礼を宗廟において行うにあたっては、父子であってすら（近親を厚遇したいという）私情をかなえることはできない。〔蓋以等威之禮・名分之別、爲萬代之準、不爲一人私也。夫人情無常、以禮爲常、以禮從情、動則有悖。且如王者祖有功而宗有徳、祖宗之廟、代代不毀。大凡繼體之君、皆欲祖宗其父。至于徳功未著、不敢妄加廟稱者、情非不欲、限禮而已矣。故禮之行於宗廟、父子不得遂其私。〕

¹⁷⁸ 高郢「魯議」、三丁表／312C、「周公みずから礼楽を定め、その墓土もまだ乾いていないうちに、子孫が礼楽を担い支えることができず、王者の制度を乱してしまった。孔子が「周公、衰えたり」と称するのも道理ではないか。〔若周公躬制禮樂、墳土未乾、而子孫弗克負荷、亂王者之度、孔子稱其衰、不亦宜乎。〕

実施した」ことそれ自体からずらされているのは、『春秋公羊傳』における「魯郊、非禮也」（僖公三十一年）についても同様であった¹⁷⁹。いま、高郢「魯議」は、「周王が魯公に王礼を賜与した」との『禮記』の記事には信を置かず、「尊卑貴賤は礼によって區別づけられる。身分が異なれば、礼の形式は異なる」という道理を押し立てて、王礼を周公に対して準用することと、これと表裏を為す魯公による王礼の実施が分を越えた逸脱であると見なす。「魯議」のこうした解釈にあっては、孔子が漏らした「魯の郊禘は非礼なり」という語は、文面そのままに、魯公による郊禘の挙行それ自体を嘆いた語として受け止められる（＝「やり方が誤りではなく、やったことが誤りである」）。高郢が、注疏説をたなあげにして、經文からその文字面に即した明快な意味を引き出すのは、唐から宋にかけての經書解釈の傾向に沿う。「魯の王礼は、その実施形式の逸脱が非礼なのではなく、王礼を実施することそれ自体が非礼である」との所説は宋人に継承され、『春秋』三傳は、末梢の礼の逸脱を問題とするばかりで、根幹の礼が原則に背馳していることを看過している」との趣旨は、明確な表現を得ている¹⁸⁰。

高郢「魯議」に見える魯礼への解釈については、同時代の礼と『春秋』に同趣旨の説が存在する。啖助・趙匡・陸淳のいわゆる唐三子が春秋学の革新を推し進めたのは、高郢・梁肅と時期を同じくしている。趙匡は、その「辨禘義」において、「礼の原則として、王でなければ禘を行えない。王は始祖のよって出る遠祖を禘祭で祭り、その始祖をこれに配享する」（『禮記』大傳篇、「不王不禘、禘其祖之所自出以其祖配之」という經文を、『春秋』における宗廟禘祭の解釈に新たに持ち込み、高郢が主として魯の「郊」に即して立論しているのとはほぼ同趣旨の議論を、魯の宗廟「禘」の側で展開している¹⁸¹。

¹⁷⁹ 『春秋公羊傳』僖公三十一年に「魯郊、非禮也。魯郊何以非禮、天子祭天、諸侯祭土」（經は「夏四月、四卜郊、不從、乃免牲、猶三望」）と見えるのは、禮運篇の「魯郊禘、非禮也」に対応する。『公羊傳』の伝文は、『春秋』經が郊を書いたその趣旨については、「魯の郊が僭越であることを譏るため」と解しておらず、何休『解詁』も、「魯郊は周公の徳をあきらかにするため成王が賜った。郊は天子が実施するという原則に外れている点では非礼であり、そのために郊を卜した」として、魯が郊を行ったことへの譏意に重きを置かない。何休が、「天子祭天、諸侯祭土」という原則から外れていることを指して「非禮」とするのは、高郢と変わりなく見えるが、何休は「周公の功績に因んだ正当性のある例外適用」として処理しており、魯が郊祭を行うことに対する道徳的非難を、經と伝から読み取っているわけではない。『舊唐書』卷一百四十七高郢本伝が、「嘗以魯不合用天子禮樂、乃引《公羊傳》著《魯議》」と概括するように、高郢は、『公羊傳』『禮記』を用いてはいるのだが、それら經伝から文面どおりの僭礼批判の意味を引き出すのは、唐三子の春秋学と同様に、注疏説を相対化した上でのことである。

¹⁸⁰ 馬端臨『文獻通考』卷六十九「郊社考二」所引三山林氏（之奇）、2115頁、「『春秋』の郊祭・望祭の趣旨について、三傳諸儒のうちに妥当な説がないのは、他でもなく、小礼を求めるのを知るばかりで、大礼を理解していないからである。」「《春秋》郊・望之旨、三傳諸儒之説無得之者、無他、知求小禮而昧於大禮故也。」

¹⁸¹ 鄭玄の祭祀説では、「禘」を天神・地祇・人鬼（祖先）それぞれの最高格の祭祀を指す汎称とし、「礼不王不禘、禘其祖之所自出、以其祖配之」（『禮記』大傳）は、正月時節での南郊における感生帝祀（天の祭祀の別称としての「禘」）。冬至時節での円丘における昊天上帝祀も、「天神の禘祭」であるが、こちらには、鄭玄は『禮記』祭法所見の「禘」をあてる）を指すと解する。鄭玄の禘禘説への準拠を特に標榜しているわけではない注釈であっても、三禮・三傳・『論語』注疏の範囲内では、「礼不王不禘、禘其祖之所自出、以其祖配之」は、宗廟における数年一挙の祖先祭祀「禘」の解釈に用いられることはない（「王でなければ行えない」のは祭天の「禘」であって、宗廟における祖先祭祀「禘」は諸侯でも行い得ることになる）。趙匡は、王肅説に沿って、「禘」を宗廟での祖先祭祀に一本化し、「礼不王不禘……」という經文を、『春秋』所見の「禘」の解釈に新たに持ちこんだ。宋代以降は、この趙匡説に準ずることによって、「諸侯一般および魯公の禘祭は、その実施形態の逸脱が非礼なのではなく、王礼たる禘祭を行うことそれ自体が非礼である」との立論が可能になり、「魯郊禘、非禮也」や「禘自既灌而往者、吾不欲觀之矣」（『論語』八佾）といった孔子の語からも、「僭礼への批判」が新たに読みとられるようになる。以上の趙

趙子(匡)……さらに曰く——禮に定めるところ、王であってこそ禘祭を行い得る(『禮記』大傳)。では、魯はなぜ禘を行っているのか。周公に因んでのことである。周の王業は、文王が興し、武王が成就し、周公が安定させた。そこで、魯は、(周公の子孫であることによつて)郊や禘といった王の礼を行うことができるのであり、周公を高く処遇してのことである。高く処遇するのは礼に合しているのか。合していない。国が存立するゆえんは、法制に存する。法制は尊卑を区別づけるためのものである。諸侯でありながら天子の礼を行うのは、周公の本意ではない。莊公の廟で実施したのは、この上さらに僭越である。(陸淳『春秋啖趙集傳纂例』卷二「郊廟雩社禮第十二・廟」、26頁、「趙子……又曰——禮不王不禘、魯曷爲之。周公故也。周之王也、文王興之、武王成之、周公康治之。是以魯得郊(ママ)焉、所以崇周公也。曰崇之、宜乎。非宜也。國之所以樹者、法制也。法制所以限尊卑。諸侯而行天子之禮、非周公之意也。其用乎莊、又僭也。」)¹⁸²

魯が、諸侯の身分でもって天子の礼である禘祭を行って、尊卑の分を乱すのは、周公を尊ぶ意図に出るとしても、周公の意に背く。なおかつ、周公の廟ではなく、莊公の廟において禘祭を用いたのは、僭越の上にさらに僭越を重ねる点で非礼甚だしい、と。趙匡のいう「國之所以樹立者、法制也。法制所以限尊卑」とは、梁肅「西伯受命稱王議」の「夫大者天地、其次君臣、聖人知定位之不可易也。故制爲上下之禮、財成天地之道、使各當其分、而不相間」、高郢「魯議」の「自天子至于庶人、尊卑貴賤、待禮而別。……以等威之禮・名分之別、爲萬代之準、不爲一人私也」と並んで、彼らの経説に共有される課題が、「道德仁義、非禮不成。……君臣上下・父子兄弟、非禮不定」(『禮記』曲禮上)との原理を宣揚することであったのを示す。

唐宋期の春秋学において、「魯の王礼」という論題は、「身分秩序の尊嚴を宣明する」という問題が読み込まれる点で顕著な特色を見せており、その発端は、高郢「魯議」と趙匡「辨禘義」にあると考えられる。宋代初期の古文家である孫何(宋太祖建隆二/961年—眞宗景德元/1004年)は、唐代に形成された「仁義に根ざして、世の模範となる」議論の一環として、高郢の「魯用天子禮樂」を、獨孤及「呉季札」、權徳輿「兩漢辨亡論」といった錚錚たる議論と並べている¹⁸³。

匡説は、陸淳『春秋啖趙集傳纂例』卷二「郊廟雩社禮第十二・廟・辨禘義」に説かれる。趙匡・陸淳の禘禘説の専論として、吉原文昭「北宋春秋学の一側面——唐代春秋三子の辨禘義の批判と繼承をめぐって」(木村英一博士頌寿記念会『中国哲学史の展望と模索』、創文社、1976年)。趙匡説のうち、「礼不王不禘、禘其祖之所自出、以其祖配之」を用いて、諸侯の禘を僭越とする論点は、宋代以後、『春秋』『禮記』『論語』の解釈において強い影響力を持っており、『大唐開元禮』の時点で、三品以上の官僚の宗廟祭祀に禘禘が設けられていたのが、宋の『政和禮』では消滅している(品官廟享は四時祭のみ)ことも、「禘」の身分条件についての常識線が変化したことが影響している可能性がある。

¹⁸² 趙匡は、「王礼の賜与」が事実であることを前提に魯禘を論じているが、「辨禘義」に付された陸淳の注は、『禮記』に見える「王礼の賜与」記事を事実にあらずとする。陸淳『春秋啖趙集傳纂例』卷二「郊廟雩社禮第十二・廟・辨禘義」、28頁、「郊禘、天子之禮。社與嘗、諸侯所自有。撰《禮》者、見《春秋》書嘗社、以爲郊禘同、遂妄言耳。」

¹⁸³ 孫何は、友人の夏竦とあわせて、王禹偁から「韓愈・柳宗元」をもって目されており、北宋初期にあつて、唐代の古文家から歐陽脩らの世代に橋を架け渡す位置にあつた。宋代初期の古文の動向における孫何の位置については、東英寿「北宋初期における古文家と行卷—科挙の事前運動より見た古文復興の展開に

両漢の時期に、大儒がしばしば輩出したが、依然、黄老や刑名の論、権謀や力づくで目的を達する論を雑えていた。魏・晋から後は、文体は卑俗で、まったく論ずるに足りない。(周の) 姫氏をたすけ孔子を支え、高く抜きんで、おおいによろしきにかない、仁義を根底におき、世の模範となるということでは、唐の賢士たちこそがもっともすぐれる。彼らの著した論議で抜きんでてすぐれるものには、牛宰相僧孺「善惡無餘」、皇甫湜「編年紀傳」「夷惠清和」、獨孤常州及「吳季札」、權文公徳興「兩漢辨亡」といった論、高僕射郢「魯用天子禮樂」、韓吏部愈「范蠡招大夫種書」、呂衡州温「功臣怨死」、白宮傳居易「晉諡恭世子」といった議があり、あるものはその趣旨が千年のうちでも傑出し、あるものは多くの疑問を解決し、あるものは褒貶の誤解を新たに直し、あるものは名教に反した点を再度、正している。これらの文章がなければ、後人を惑わせてしまい、これらの文章があれば吾が道をおおいにするに足る。(佚名『歴代名賢確論』卷九十八「通論四・唐之文人」所収孫何、八丁裏／822頁B、「兩漢間、鴻儒間出、猶爲黄老刑名權霸所雜。魏・晋已降、文體卑賤、固不足論。若乃羽姬翼孔、卓爾大得、根仁柢義、動爲世法者、獨唐賢爲最。所著論議傑然尤異者、若牛相僧孺《從道善惡無餘》、皇甫湜《紀傳編年》《夷惠清和》、獨孤常州及《吳季札》、權文公徳興《兩漢辨(士)[亡]》等論、高僕射郢《魯用天子禮樂》、韓吏部愈《范蠡與大夫種書》、呂衡州温《功臣怨死》、白宮傳居易《晉恭世子》等議、或意出千古、或理鎮羣疑、或重定褒貶之誤、或再正名教之失。無之足以惑後人、有之足以張吾道。)

孫何は、これらの議論を「傑然尤異」として、その成果を「或意出千古、或理鎮羣疑、或重定褒貶之誤、或再正名教之失」と概括する。孫何のこの概括のうち、「或意出千古」はまずその獨創性を示すとして、「理鎮羣疑」と「重定褒貶之誤」「再正名教之失」とは、本稿が梁肅・歐陽脩らの議論のうちに見とる「弁疑の論」と「名分の論」(道理の論)の面にそれぞれ対応していると理解できないであろうか。孫何が列挙した中に、梁肅「西伯受命稱王議」は含まれていないが、同篇をここに数えても孫何の意図から外れることはないであろう。眞宗大中祥符年間に成った姚鉉編『唐文粹』一百巻が、その巻四十二「議丁・歴代是非」に、高郢「魯議」を、梁肅「西伯受命稱王議」と並べ配するのは、両論の重要度と連関とを示す。

「文王稱王」について、宋人が梁肅「西伯受命稱王議」に言及することは無いと同様、北宋中期に提出される魯礼をめぐる議論は、直接に高郢「魯議」に言及することはない。しかし、論旨の対応関係に照らして、「魯議」は趙匡・陸淳の春秋学における魯礼論と並び、宋人の議論に影響を与えていることが推測される。さらにいえば、宋代以後の「周公居攝」問題の争点化に間接的影響を及ぼしたと想定することに無理はないであろう¹⁸⁴。高郢その人についても、「魯

について(『日本中国学会報』51、1999年)を参照。孫何には、その著作に「駁史通十余篇」があり、伝存する孫何の自序(佚名撰『國朝二百家名賢文粹』卷一百四十七・經史序四収録、富春先生「駁史通序」)からうかがえるところでは、『史通』疑古篇の經書・聖人批判を内容としていたという。孫何による劉知幾『史通』への批判については、西脇常記「宋代における『史通』」(『中国思想史研究』14、1991年)を参照。

¹⁸⁴ 佚名『歴代名賢確論』卷十四では、高郢「魯議」と歐陽脩「春秋論中」(歐陽脩の撰政論)とが、それぞれ、「用天子禮樂」(項目は「伯禽」と「攝位」(項目は「魯隱公」と題されて前後に並んでいる。

議」の画期性と、章敬寺の造立に反対した際の言論¹⁸⁵、科挙の考官として「進士科において、経学が軽視される状況のもと、はじめて“経藝”を基準とした」という事蹟とを総じて見るに、梁肅と同様、唐から宋への思想文化の転換の一翼を担ったと言える¹⁸⁶。

(2) 北宋における「魯の王礼」論

宋代に至り、早い段階で、「魯が王礼を行うのは非礼である」との見解を示している論者としては、李覲が挙げられる。李覲は、王礼の賜与と受納とを一概に非礼と見なしているわけではなく、『詩』魯頌に王礼を内容とする文言があることを根拠に、周公以上を被祭者とする礼に限っては、これを正当な礼であるとし、周公より後の魯公に対して、王礼を用いるのが「僭」だとする。

ある人が、魯が王礼を用いたことがどうであるかを問うた。曰く——成王が、周公の功績にもとづいて、魯公に命じて、代々、天子の礼楽を用いて周公を祀らせ、周公は尊ばれた。故に、文王を父に位置づけて祭り、后稷を郊祀（に配）するのは、いずれも王礼に準拠し、ただし、(器物の数などを)完全に王礼と同じとはしなかった。周公以上を対象とする場合には、王礼を用いてもよい。魯頌に曰く、「おおいなる上帝、皇祖たる后稷、赤牛の犠牲でもって祭る。受け入れて嘉（よみ）され、多くの福を降される」（閼宮）と。非礼でありながらこれを『詩』に歌いたたえることがあろうか。周公より下はといえば、王礼を用いるのは僭越である。『春秋』の隱公五年九月、仲子の廟を造営し、初めて六羽を献じたおりに、隱公が衆仲に問うたのは、この時になってやっと諸侯相当の礼を用いたからであった¹⁸⁷。（『李覲集』卷三十四「常語下・第五条」、392頁、「或問、魯用王禮何如。曰——成王以周公勳勞、命魯公世世祀周公以天子之禮樂、周公尊矣。故禰文王、郊后稷、皆倣王禮而不備焉。周公而上、王禮可也。《魯頌》曰「皇皇后帝、皇祖后稷、享以騂犧、是饗是宜、降福既多」、安有非禮而頌之云乎。周公而下則僭矣。隱五年九月考仲子之宮、初獻六羽。公問於衆仲、始用諸侯禮也。」）

李覲は、「周公以上への天子の礼の使用」の部分に限っては、「名位不同、禮亦異數」という原則の適用を緩めてはいるが、「魯公の王礼を僭越と目して、“周公の功績に因んで”という正

¹⁸⁵ 章敬寺は、代宗が、生母である章敬皇后呉氏のために長安に建立した寺院。高郢は、無官の立場で（進士には及第済み）、建立に反対する上書を二度にわたって行い、その内容は、「『春秋』の義を引いて礼制の逸脱を正す」という類型である。司馬光『資治通鑑』卷二百二十四・唐紀四十・代宗大曆二年秋七月丁卯條（上書は八月と九月）、高郢「諫造章敬寺書」「再上諫書」は、『唐文粹』卷二十六下・表奏書疏丙・佛寺、『新唐書』高郢傳に収録。

¹⁸⁶ 元稹『元氏長慶集』卷五十一「白氏長慶集序」、一丁表/161頁C、「貞元末年、進士は競争をとうとんで、文をとうとばず、中でも六経は特に捨て去られた。禮部侍郎高郢は、はじめて経学にもとづいて取捨を行い、樂天（白居易）は優秀者として拔擢され、翌年、進士科に選抜された。」〔貞元末、進士尚馳競不尚文、就中六籍尤擯落。禮部侍郎高郢始用經藝爲進退、樂天一舉擢上第、明年拔萃甲科。〕

¹⁸⁷ 『春秋左氏傳』隱公六年「九月考仲子之宮、初獻六羽」について、「従来、魯公は、文王廟・周公廟以外の歴代魯公にも王礼に擬えて八羽を僭用していたが、隱公は仲子の廟を造営したおりに、衆仲に確認して、諸侯相当の六羽に改めた」というのは、『左氏傳』と杜預『集解』にもとづく。

当化が経伝に根拠を持つにもかかわらずこれを是認しない」という大筋は、高郢「魯議」を承けている。「文王稱王」問題における歐陽脩と李覲、「周公居攝」問題における歐陽脩と同様に、「魯への王礼の賜与」問題に関して、李覲は唐から宋へと橋を架け渡した。

程頤は門人との答問において、「周公居攝」問題と「魯公への王礼の賜与」問題とをひとまとめに論じており、このことは、論者たちにとって、二つの問題が繋がっていたことを示す。上にも述べたように、そもそも『禮記』明堂位篇の経文において、周公の踐阼（「武王崩、成王幼弱、周公踐天子之位、以治天下」と、成王への還政より後の王礼の下賜（「成王以周公爲有勳勞於天下、是以封周公於曲阜……命魯公世世祀周公、以天子之禮樂」）とがひとつならりに記述されており、なおかつ、二つの問題は、「周公が関わる礼制において、君臣の別を厳格に適用するか否か」という主題を共有していた。程頤は、「周公（以上）を対象とした祭祀」と「歴代魯公の礼」という区別は行わず、魯の王礼を一括りに議論の俎上にあげる。程頤によれば、王安石が周公の功績の大きさを理由に魯の王礼を正当視する説を提出しており、程頤は、この王安石説を難じて、魯の王礼が道理に悖ることを説く。

（周公の居攝について問うた後）さらに問う。「周公に天子の礼楽を賜ったのは、よろしかったのでしょうか」。程頤 答えていう。——最初に周公の法度を乱したのは、この下賜である。人臣がどうして天子の礼楽を用いることができようか。成王が賜わり、伯禽が受けたことは、いずれも誤り無しとはいえない。『禮記』に「魯の郊は非礼である。周公は衰えことだ」（禮運）とあるのは、聖人がかつてこれを譏ったのだ。それなのに論者が、「周公は、人臣には成しえない功績を果たしたので、それゆえに人臣には許されないほどの礼楽を与えたのだ」というのはでたらめである。「人臣になしえない功績」などという功績があるか。もし、周公にもまして大きな功績があったとしても、それはやはり人臣としてなすべきことがらにすぎない。人臣として成すべからざることを、誰がするであろうか。孟子が「親に事えることが、曾子のものであってこそよろしい」と言っているのではないか（『孟子』離婁上「事孰爲大、事親爲大」章）。曾子の孝もまた大きかったのに、孟子はわずかに「よろしい」というだけである。その趣旨は、「子が父につかえて、その孝行ぶりが曾子に勝るほどであったとしても、結局は、父母から受けた身でもってやりお世話なのであって、子として行うべきことの範囲を出ない。曾子の場合にも、その責めを果たしただけのことだ」ということであろう。人臣が君主につかえるのも、子が父につかえるのと同様である。人臣が功績を果たしうるのは、君主の人民、君主の権力をもってしてであって、もし周公にもまさるほどの功業があったとしても、君主の人民と権力をもってやりお世話のだから、「人臣にはなしえない功績」などということができようか。人臣が、自身の功績をたのみにして（功績の大きさにみあった待遇が与えられないとして）鬱鬱と不満の気持ちを抱くことになる原因は、この「人臣になしえないほどの功績があれば、人臣の立場をこえた礼遇が与えられる」との言葉である。（『河南程氏遺書』卷十八「伊川先生語四」第 216 条、『二程集』、235 頁、「又問「賜周公以天子之禮樂、當否」、曰「始亂周公之法度者、是賜也。人臣安得用天子之禮樂哉。成王之賜、伯禽之受、皆不能無過。《記》曰「魯郊

非禮也、其周公之衰乎」、聖人嘗譏之矣。説者乃云「周公有入臣不能爲之功業、因賜以入臣所不得用之禮樂、則妄也。入臣豈有不能爲之功業哉。借使功業有大於周公、亦是入臣所當爲爾。入臣而不當爲、其誰爲之。豈不見孟子言「事親若曾子可也」、曾子之孝亦大矣、孟子纔言可也。蓋曰「子之事父、其孝雖過於曾子、畢竟是以父母之身做出來、豈是分外事。若曾子者、僅可以免責爾」。臣之於君、猶子之於父也。臣之能立功業者、以君之人民也、以君之勢位也。假如功業大於周公、亦是以君之人民勢位做出來、而謂入臣所不能爲可乎。使人臣恃功而懷怏怏之心者、必此言矣。」¹⁸⁸

『禮記』の明堂位・祭統兩篇が、「周公は天下に勲勞があつたがゆえに、天子に相当する礼を与へた」と明言するのであるから、王安石ならずとも、「周公に入臣の分を越えた破格の礼遇が許容されるのは、入臣としては成しえないほどの大きな功績をのこしたからである」との説明づけはまず思い至るところである。しかし、程頤からすれば、「入臣としては成しえないほどの功績」というのがすでにありうべからざる事柄である。曾子が父母に対していかに立派な孝をもってつかへたとしても、それは父母から受けた身体でもって、子としてなすべきところを果たしたに過ぎない。同様に、周公は、あくまで、君主の人民、君主の勢位を用いて、入臣としてなすべきところを成したのであるから、いかにその功績が大きいとはいえ、「入臣としては成しえないことを成し遂げた」というにはあたらず、当然に、「入臣の分を越えての礼遇」は容認されない。「周公は、入臣としての職分を尽くしたのであるから、入臣の分を越えた礼遇は認められない」とは、程頤が『易傳』においても説くところであり¹⁸⁹、「周公の居摂」について、彼

¹⁸⁸ 『河南程氏遺書』卷十九・伊川先生五・第6条は、卷十八第216条と同一内容の問答であり、卷十九第63条では、卷十八第216にいう「説者」が、王安石であることが明示されている。『二程集』、257頁、「魯得用天子禮樂、使周公在、必不肯受、故孔子曰「周公之衰乎」。孔子以此爲周公之衰、是成王之失也。介甫謂周公有入臣不能爲之功、故得用人臣所不得之禮、非也。臣子身上、没分外過當底事。凡言舜言曾子爲孝、不可謂曾子・舜過於孝也。」

¹⁸⁹ 程頤『易傳』は、師卦九二の爻辭「九二、師の中に在り、吉にして咎無し」に即して、「將軍は、軍隊にあって専權を適切に行使し、それでいて専權が度を過ぎない、という中庸を得るべし」との道理を説く。程頤は、この議論の中で、「將軍の専決權とは、君から付与されて職務として行使すべきものである」とするところから派生して、「魯の王礼」問題に議論を及ぼし、「周公の執政とはあくまで入臣として、職分を尽くしたのであって、“入臣のなしえない事をなした”のではない」と説く。程頤『周易程氏傳』卷一「師卦・九二」、『二程集』、734頁、「師卦は、九二のみの一陽であり、それ以外の衆陰がよりどころとし、五は君位に対応しており、九二と六五とは、(陰と陽との)正応である。師卦の九二はといえば軍隊の主であって、軍事を専断する者である。下の立場にあって、その事を専断するというのは、軍隊の場合にのみ認められる。いにしえより、將軍に命じる場合、宮城の外の場合は、専断させる。軍隊にあって専断し、中道を得れば、吉にして咎はない。考えるに、もし専断の権限を有していることを持みとすれば、臣下たるのあるべき道を失うし、かといって、専断しなければ成功をおさめる道理はない。そこで、中道を得るのがよろしいのであろう。……入臣の道としては、事にあたって自身が専断することはない。宮城の外事に限っては、専断もするが、決定するのが自身ではあっても、軍の力によって実際に行うのは、いずれも君主が権限を授与し、その職分として行うべき事柄である。世儒のうちには、魯が周公を祭る場合に天子の礼樂を用いることを論じて、「周公は入臣ではなしえない功績を成したのであるから、入臣は本来、用いることができない礼樂を用いることができる」と考える者がいる。これは、入臣の道を理解していない。周公の位にあれば、周公の事をなすのであり、その位にもついでなし得ることとは、すべてそのなすべきことからである。周公は、その職分を尽くしたに過ぎない。」〔師卦惟九二一陽、爲衆陰所歸、五居君位、是其正應、二乃師之主、專制其事者也。居下而專制其事、唯在師則可。自古命將、闔外之事得專制之。在師專制而得中道、故吉而无咎。蓋特專則失爲下之道、不專則无成功之理、故得中爲吉。……入臣之道、於事无所敢專、唯闔外之事則專制之、雖制之在己、然因師之力而能致者、皆君所與而職當爲也。世儒有論魯祀以天子禮樂、以爲周公能爲入臣不能爲之功、則可用入臣不得用之禮樂、是不知入臣之道也。夫居周公之位、則爲

が「あくまで臣下の立場にとどまって政務を代行とした」と解するのと一貫する。

程頤には、周公の偉大さを減殺させる意図があるはずもないのだが、ただし程頤にとってその偉大さとは、「撰政して、太平を致し、礼楽を制作して、明堂を王城に建設した」¹⁹⁰という執政と制作の次元ではなく、「臣たらんとすれば臣の道を尽くす」という「聖人とは人倫の至りなり」¹⁹¹の次元に求められる。「聖人」のスケールが随分小さくなったとみるか、「聖人」を誰もが目指し得る境位としてあらたに措定したとみるかはさておき、程頤にとって、周公の聖人たるゆえんは、臣下としての分際のもとになすべきをなしたところに存するのであり、周公が生前に踐阼称王すべきでなかった（し、程頤らの見るところ実際に踐阼はしなかった）のと同様、その死後も天子の礼をもって遇すべきではないのである。

「文王稱王」論、「周公居攝」論においては、文王・周公が至徳を備えその行いが道義に抵触するはずがないことが前提となっていた。そのために、「臣下の身分で王を称したり、即位の上で政務を代行したりして、君臣の分を踏み越えてはならない」という道理にもとづき、「称王」や「即位しての政務の代行」という事実がそもそも存在しないとされた。「大聖作則、豈爲是乎」（『尚書』大誥孔穎達正義）、すなわち、「文王と周公が当為に反するはずがない」という理屈である。

「魯公に対する王礼の賜与」問題にあっても、「文王稱王」「周公居攝」の場合と同様に「成王・伯禽がそのような僭越を犯すはずがない」との前提に立って、「王礼の下賜」を記した経伝の側の事実性を否定するという立論の道筋も残されている。劉敞は、『春秋』の「大雩」記事を論じて（大雩は、天子の雨ごい礼）、魯への郊祀の賜与は、成王の時点ではなく平王以後のことであろうと推測する¹⁹²。林之奇は、魯の王礼を非礼と目する点では、高郢「魯議」以後の主張を受け入れ、ただし、「成王による王礼の下賜と伯禽の受領」は事実ではないと考え、この誤伝は、後世、魯の僭越者が「成王之賜・伯禽之受」に仮託してみずからの非礼を彌縫しようとし

周公之事、由其位而能爲者、皆所當爲也、周公乃盡其職耳。]

¹⁹⁰ 『毛詩注疏』卷十一之二「小雅・斯干」孔穎達疏所引『鄭志』答趙商問、六丁表/385頁C、「周公攝政、致太平、制禮作樂、乃立明堂於王城。」

¹⁹¹ 『孟子』離婁上、「規矩、方員之至也。聖人、人倫之至也。欲爲君、盡君道。欲爲臣、盡臣道。二者皆法堯舜而已矣。」

¹⁹² 劉敞『春秋意林』卷上、「桓公五年秋」大雩條、七丁表/208頁A、「大雩について、説者は、いずれも「成王は周公を称え、魯に天子の礼楽を賜り、上帝を祀り、文王を禘で祭らせた」とする。わたしはそうであるかはわからない。成王は、周の盛期の王者であり、やはり礼を大切にされた。礼に天子・諸侯の区別があるのは、伏羲よりこのかた改められたことはない。成王が惑うことがあるか。そうであれば、魯において天子の礼楽が行われたのは、おそらく周の後代の王が魯に賜ったのであって、成王ではないだろう。むかし、魯の惠公が宰讓を使わして郊廟の礼を天子に請わせると、天子は史角をおもむかせた。惠公は史角を留めて、史角の子孫は魯にとどまり、はじめて墨翟の学を行った、と（『呂氏春秋』當染）。この伝承から考えるに、もし成王の世にあってすでに魯が郊祀をしていたならば、惠公がどうして請うことがあろうか。惠公が請うたというのは、おそらくは、周の平王以後のことであろう。」「大雩、爲説者皆曰「成王康周公、故賜魯以天子之禮樂、祀上帝、禘文王」。吾未知其然。成王者、周之盛王也。其亦謹於禮矣。禮之有天子・諸侯之別、自伏羲以來未之有改也。成王其感歎。然則魯之有天子禮樂、殆周之末王賜之、非成王矣。昔者魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。天子使史角往、惠公止之、其後在魯、實始爲墨翟之學。由是觀之、使成王之世、而魯已郊矣、則惠公奚請。惠公之請也、殆由平王以下乎。」、同前「（僖公三十一年夏四月）四卜郊不從乃免牲」條、五十二丁裏/512頁B、「わたしが考えるに、魯に郊祀を行かせたのはきっと周（の天子）である。しかし、必ず成王ではないのであって、平王以後の天子であろう。」「吾以謂使魯郊者、必周也。然而必非成王。其殆平王以下乎。』

たことに発していると推測する

(上位者に)せまりおびやかすこと〔僭〕は、立場のふみこえ〔僭〕から生じ、ふみこえはまぎらわしさ〔僣〕から生ずる。まぎらわしくなければ立場をふみこえることもない。立場をふみこえなければ、せまりおびやかすこともない。命令をつつしみ、一定の決まりをしたがい守れば、せまりふみこえるといった過ちは起こりえない。魯はもともと侯爵であるのに、天子の礼樂を用いて周公を祀るというのは、すでにつつしみを欠いている。その後になると、そのまま周公以外の歴代魯公の廟にも天子の礼を用いるようになり、はなはだしくは、(卿に過ぎない)季氏が八佾の舞を僭用し、(季氏を含めた)三家は、祭祀の徹に際して雍詩を僭用した(『論語』八佾)。その源が一たび開いてしまえば、その末流が及ぶところは際限が無い。(『書』微子之命篇を見るに)成王は、宋として封ずる微子に対してこれほど慎重に訓示を垂れているのであるから、絶対に、周公に天子の相当の礼樂を下賜するという事実は無かったはずである。周室が衰微してから、魯が分を越えて天子の礼を行うようになると、「成王が下賜し伯禽が受領した」と仮託したのであろう。(蔡沈『書集傳』卷四「微子之命」所引林氏(之奇)説、188頁、「僭生於僭、僭生於僣、非僣無僭、非僭無僭。謹其服命、遵守典常、安有僭僭之過哉。魯實侯爵、乃以天子禮樂祀周公、亦既不謹矣。其後遂用於群公之廟、甚至季氏僭八佾、三家僭雍徹。其原一開、末流無所不至。成王於宋謹慎如此、必無賜周公以天子禮樂之事。豈周室既衰、魯竊僭用、託爲成王之賜・伯禽之受乎。)」

劉敞・林之奇のように、周の成王・康王のために弁護する論者も存在するのだが、そうは言っても、周の成王・康王と伯禽以下の魯公には、文王・周公のような完璧な人格が想定されているわけではない。そのため、成王・康王や魯公については、「道理に抵触することがないように事実の側を曲げて解する」までもなく、「道理に反するかに見える経伝記載の事蹟を、そのまま事実として承認して、道義に照らしてこれを糾弾する」という議論、いわば春秋学に類した議論が成立してしまう¹⁹³。現に、高郢や程頤らは、「魯公への王礼の下賜」を史実と認めた上で、賜与を行った成王ないし康王と、賜与を受け入れ挙行した伯禽以下の魯公との非礼を難じた。身分秩序の重要性を説く点で類縁の関係にある論題のうちでも、「魯公に対する王礼の賜与」論と対比することで、『書』『詩』に多く材料を取る「文王稱王」「周公居攝」の二題が、文王・周公という至徳の存在が主体となっていることに起因する特異な性格があることが了解されよう。文王・周公を主体とすればこそ、「至徳如文王……而反盜虚名而拂天理乎」、「大聖作則、豈

¹⁹³ 『尚書』顧命に見える成王・康王間の代替わりの儀礼に関して、蘇軾が、「康王と諸侯・群臣が喪中であるのに吉服して朝会したのは非礼である」との説を新たに提出しており、蘇軾『書傳』の特徴的解釈の一例と目される。陳佑真「蘇軾に於ける経学の突破——『書傳』の経説の特性及びその意図について」(『日本中国学会報』67、2015年)を参照。この「康王不當易喪服以見諸侯」説(毛奇齡「西河經集序」の呼称)は、経伝所載の事蹟が非礼であると判断される場合に、「経伝が誤りだ」(後儒の偽作である)と説くのではなく、当該の事蹟が事実であることを認めた上でこれを批判する、という点で、高郢・李觀・程頤の「魯への王礼の下賜を非とする」説と同様の性質を持つ。

爲是乎」という前提のもと、「道理に整合するように事実を解釈する」ことができってしまうのであった。

「文王稱王」問題は、唐の梁肅「西伯受命稱王議」が画期を成し、宋代には歐陽脩が「泰誓論」を著して梁肅の「文王は王を称せず」説を継受すると、同説は北宋の主要な論者たちの支持を受け、周辺の論題にも影響を及ぼした。「周公居攝」問題については、『尚書正義』の裡に萌芽（＝「周公の稱王」問題）は見られるが、「文王稱王」問題の梁肅「西伯受命稱王議」に相当する論はなく、宋代に至ってからの歐陽脩「春秋論中」が起点に位置する。ただし、「周公稱王居攝」問題と類縁関係にある「魯公に対する王礼の賜与」問題においては、梁肅とほぼ同時期の高郢が「魯議」一篇を著した。「魯議」は、「周公に関連し、身分秩序の厳守を主旨とする」という点では、「周公居攝」問題と共通しており、「魯公に対する王礼の賜与」問題について宋代の議論に影響を与え、間接には、「周公居攝」問題にも影響を及ぼしていることが推測される。

第3章 第4節 「文王稱王」「周公居攝」問題より見る宋代経学の性格 ——『尚書』解釈の特性をふまえて

「周公居攝」問題をめぐる解釈にあらわれた宋人による経書解釈の傾向とは、「文王稱王」問題に見られた傾向と軌を一にしている。この傾向を、宋人自身が、「文王稱王」問題に即して次のように表現する。

（千年も昔の事には）聖人の言と、同時代人が直接に目にした上での言とが、異なっている場合がある。その場合には、誰を信じようか。わたしは「理をもってはかる」と言おう。『書』が、武王が商を討ったことを載せているその内容は、同時代人が直接に目にした上での言と異なっている。論者はこれを疑い、異論が興起している。これはもちろん、理をもってはかるべきことがらである。（王十朋『王十朋文集』巻七「武王論」、677頁、「彼有聖人之言與時人親見之言、兩不同焉、則吾將誰信。亦曰「概之以理而已矣」。《書》載武王伐商之事、與時人親見之言不同、學者疑之、異論興焉、此固宜概之以理者。」）

王十朋は林之奇と同世代に位置して、歐陽脩とその次世代である程頤・蘇軾らが進めた解釈の転換を一部修正して継承する立場にあり、彼の「武王論」一篇は、「文王の受命とは、商から征伐の権限を与えられたことを指す」との見解を出して、「文王不稱王改元」説を補強していた。王十朋「武王論」は、「文王稱王」問題に即して「聖人の言と、事件に際会した同時代人との言とが異なる場合」には、理を判定の基準とすることを標榜する。

宋人のこうした概括に対応して、後世、宋人の経書解釈の特徴を、「理」を鍵鑰の語として把握するのは毛奇齡である。毛奇齡は、「周公居攝」問題に関して、宋人が、「周公は即位称王せず」と連動させて、康誥・酒誥・梓材各篇を状況設定からまるごと切り替えたことについて、その傾向を、「一理」に固執しての裁断であると概括する。

成王がおごそかに君臨していながら、周公がこれに代わって誥命を作り、公然と「朕」と称するようなことは、智愚を問わず皆そのようなことはないだろうと考える。そこで、宋人は武断にも、周公が「王若く曰く、朕れの其れ弟」と告げているのについて、「成王が康叔を“弟”と称するはずがなく、周公が“(朕れの) 弟”と称するのも絶対にありえない事だ」と考え、あげく、康誥・酒誥・梓材三篇は、いずれも武王が康叔に告げた文であるとし、『尚書』の構成と、三代の故事とを、ばっさりと変化させてしまった。今、広大なる天の下、長年にわたり、「武王が康叔を封じた」との典故がその胸中に位置を占めてしまっている。これは、長い歴史のうちでもとくに重大な冤罪だ。一つの理をとって見るだけでは、調べ明らかにすることはできないのであり、武断の弊害はとうとうこれほどに至った。わたしはそこで、「宋人の執る“理”一字は、世を誤らすことが深く、気をつけなければならない」というのである。(毛奇齡『經問補』卷一「周公兩遷殷民・周公誥康叔」、十三丁表／228頁B、「至于成王儼在、周公代爲之作誥、而公然稱朕、此無論愚智皆不謂然。故宋人武斷、直以周公誥康叔「王若曰朕其弟」、以爲成王不當稱康叔爲弟、周公稱弟、則又必無其事、竟謂《康誥》《酒誥》《梓材》三篇、皆是武王誥叔之文、使《尚書》篇帙、三代故事、一概改變。今溥天之下、老老大大皆有一「武王封康叔」典故、在其胸中、此千古大冤大枉事也。祇執一理見、不耐考索、而武斷之弊、遂至如此。吾故曰「宋人只理字、誤世不淺、可不慎哉。」)

いま一人、皮錫瑞は、「文王稱王」「周公居攝」とその関連論題を実例にあげつつ、宋人の「事実を改変して、自身の主張にあわせようとする」「自身の考える道理にもとづいて先年以上前の出来事を判断する」という傾向を指摘する。

錫瑞案ずるに——陳氏（澧）が蔡沈『書集傳』を評価しているのは、焦氏（循）が晩出『孔安國傳』を（偽撰であることは認識した上でその經文解釈を）評価したのと同様のすぐれた見解である。宋儒が經書を解するのは、語気を大づかみに理解するのにすぐれていて、先人に勝るところがある。その短所は、「事実を改変して自身の説にあわせようとする」というところにある。『尚書』には、唐・虞・三代の事を載せており、漢初の諸儒は、いにしえを離れることまだ遠くはなく、その説には伝承される出元があったに違いない。それなのに宋儒は自分一人で考えるところの道理にもとづいて、千年以上も昔の事柄を根拠もなく判断しており、はなはだしくは臆見をたのみに、いにしえの事実をひとわたり（自己流に）解してしまう。その意図が、「名教を支える」というところにあるのは、よくないわけではないが、しかしながら「名教を支える」には、過去の事実にもとづいて論を打ち出すべきであり、先人がすでに決着をつけた事柄をくつがえすことはできない。(皮錫瑞『經學通論』、「書經通論」第二十三條「論宋儒體會語氣勝於前人而變亂事實不可爲訓」、87頁、「錫瑞案——陳氏取《蔡傳》、與焦氏取《孔傳》同一特見。宋儒解經、善於體會語氣、有勝於前人處、而其失在變易事實以就其說。《尚書》載唐虞三代之事、漢初諸儒、去古未遠、其

説必有所受。宋儒乃以一己所見之義理、懸斷千載以前之故事、甚至憑恃臆見、將古事做過一番。雖其意在維持名教、未爲不善、然維持名教、亦只可借古事發論、不得翻前人之成案、))

毛奇齡・皮錫瑞ら後世の、それも宋代經学に外在的姿勢で臨む人々からの指摘を待つまでもなく、宋人の解釈のこうした傾向については、宋代に身をおく朱熹が、すでに、「文王稱王」に関連した問題において、「有心要存名教、而於事實有所改易」との総括を行っていた（第2章第5節（2））。皮錫瑞の「雖其意在維持名教、未爲不善」といった口吻は、朱熹説の影響を蒙っているとおぼしい。

当の宋人である王十朋と後世の批判者とが、そろって「理」を關鍵にして宋人の解經の姿勢を概括しているわけだが、このことは、宋人が、經書解釈において「理」概念それ自体を持ち出す、という話ではない。例外はあるものの（第2章第5節（2）所引朱熹『詩序辨説』）、「文王稱王」「周公居攝」をめぐる宋人の解釈において、「理」概念が持ち出されることはない。いま、王十朋と毛奇齡、それに皮錫瑞がいう“理”による解釈とは、おおよそ、「文王稱王」と「周公居攝」の二論題の解釈に見られた複合的な「合理性」のうち、多くは「名分の論」の性格の強さに対応する。

漢代以来の伝統説に、来歴の古さゆえの優位を認めず、これを、他の經伝史子の記述との整合性や、經説の内容の現実味に照らして批判的に検討する、と。ここまでは、「弁疑の論」としての合理性であって、近代以後、「合理的」をもって目される思想家・学者（本稿の登場人物でいえば、王充・應劭・劉知幾・歐陽脩および崔述）に共通するところである。これが、「文王稱王」「周公居攝」に類した論題における宋人（無論、歐陽脩「泰誓論」「春秋論」を含む）の經説となると、事実の次元での「弁疑」であっても、倫理的観点を判断基準として持ち込む傾向が見られる。その場合、ともすれば、「弁疑の論」としての考証を行いながらも、事実の考証に劣らず、「名分を宣揚する」点にむしろ比重がかかり、一篇全体としては、「名分の論」の外観を呈す。北宋の孫何の表現（第3章第3節（1））を再度参照するなら、「意出千古」なる独自の見地から「理鎮羣疑」を進めつつも、結局、目立つのは、「重定褒貶之誤」「再正名教之失」の部分なのである。しかも、倫理的観点からの判断に際しては、ともすれば、一原則を貫徹させることを志向し、「經」に対する「権」を容認しようとしなない。以上のような複数の意味において、宋人の經説は強いて表現すれば「理にもとづく」という性格を持っているのであり、宋代經学に対する批判者は、「道理に照らしての事実の判断」「道理の宣揚が主眼」「一の道理の機械的適用」といった「名分の論」に含まれる多様な内容を、漠然と「理にもとづく解釈」だと概括していることになる。

「文王稱王」「周公居攝」の二題が、宋人の「合理」論が典型的に發揮された論題であるとして、ただし、宋人に「以一己所見之義理、懸斷千載以前之故事」という武断を成立せしめる要因は、二題を論ずるための主要材料である『尚書』の側にも存する。「周公居攝」問題に関わって解釈に変化が生じた大誥、康誥、酒誥、洛誥の諸篇はいずれも、「周初の五誥」に数えられ（残

り一篇は召誥)、『尚書』諸篇のうち、成立がもっとも早期に遡り、難読をもって知られる¹⁹⁴。旧注・新注ともに、経文に文字を加増して意味を何とか引き出すというのは、今文二十八篇の多くに言えることではあるが、周初五誥はその傾向がはなだしい。康誥篇のうちから、文王が受命した経緯を、周公が(胡宏・蔡沈らであれば「武王が」)述べる中での「我西土惟時怙冒」を例にとると(注22)、「惟時怙冒」四字(実字でいえば「怙冒」二字)は、「惟是怙恃文王之道、故其政教冒被四表」(孔安國傳)の十六字や「怙之如父、冒之如父」(蔡沈『書集傳』)の八字まで増してやっとそれらしい意味を成すのであって、まさに、「文字面から強いて意味を取り、まわりくどくやっとなり進み、字をつけくわえて間にあわせ、どうにか意味が通ずるようにする」といった注解が付された¹⁹⁵。これを一例に、五誥本文の難解な箇所は、注釈者が前提をどう設定するかに応じて理解が左右され、実際、孔安國傳・孔穎達疏、蔡沈『集傳』、現代における原義探求型の訳注と、それぞれの間で解釈の幅は比較的に大きい(「比較的に」とは、三禮を比較対象として念頭に置く)¹⁹⁶。誇張した言い方をすると、周初五誥には、その本文の難解さに因んで「読みたように読めてしまう」余地があり、洛誥の「復子明辟」などは、宋人による「道理に合わせた読み替え」が現に成就した事例であった。

以上のように、一篇の局部としては、「読みたように読めてしまう」のだが、ただしその一方で、一篇全体の趣旨はといえば、解釈者ごとに大きな差異が生ずるわけではなく、一定の枠内におさまる(洛誥を例外として措く)。これは、各篇の基幹を成す誥命の部分が、「天を恐れ民のために憂い、夏・殷の成功と失敗にかんがみ、周の祖先をうやまい、徳を明らかにし刑罰を慎め」といった型どおりの内容であることによる。たとえ、局所は難解であっても、「誥命の型」を意識して大意をとることで、大局的には、解釈者ごとの差異もある範囲におさまるのであった。

一般論としていえば、誥命のこうした類型性とは、難解な本文を理解する手助けとなるのであるが、こと、宋人が提起した解釈問題についていえば、この類型性が紛争の種となる。経文

¹⁹⁴ 周初五誥を中心に、『尚書』の文献としての特質については、以下を参照。平岡武夫『経書の成立—天下的世界観—』(創文社、1983年。全国書房版原著1946年)第三篇第一章「經典商書」、同第二章「血統の条件」、中江丑吉『中国古代政治思想』(岩波書店、1950年)「書廿九篇に関する私見について(一)——康誥系統諸篇を論ず」、特に488頁以下。

¹⁹⁵ 「隨詞生意、屈而攀縁、添字補湊、強欲求通」は、大誥以下諸篇の経文が解し難く、伝統的な注釈が煩瑣な注解に陥っているのを、王柏が表現した語である。王柏『書疑』卷六「大誥」、四丁表/405頁C、「これ(大誥)以下の諸篇は、脱簡が疑わしいことが、(難解さの)第一である。告戒のことは、わかりやすいことが大切であるのに、かえってごつごつと読みづらいのが、第二である。文義が理解しがたいだけでなく、とすれば大意が曖昧である。文字面から強いて意味を取り、まわりくどく解してやっとなり進み、字をつけくわえて間にあわせ、どうにか意味が通ずるようにする、といった具合に、一連の文のうちでも、労力を費やすことはこの部分が特に多い。〔此下諸篇固多脱簡之可疑、一也。告戒之詞、貴明白而反贅牙、二也。非特文義之難曉、而大意往往蒼然。若隨詞生意、屈而攀縁、添字補湊、強欲求通、前後用工於此多矣。〕

¹⁹⁶ 「経文が難解であり、解釈者の前提に応じてどのようにでも読める」とは、『書』に限らず『詩』にもあてはまる場合があるが、ただし、『書』は、『詩』とは異なり、「どう句切るか」の次元から、解釈者によって相違が生ずる。康誥の「弘于天若徳裕乃身不廢在王命」十三字を例にとると、孔傳・孔疏は、「弘于天、若徳裕、乃身不廢、乃命」と句切って、「天に弘いにして、徳に若(したが)ひ、裕なれば、乃(なんぢ)の身、廢せられずして、王命に在り」と読み、一方、蔡傳であれば、「弘于天。若徳裕乃身、不廢在王命」と句切って、「(上文から承けて)天に弘いにせよ。若(か)くなれば、徳、乃(なんぢ)の身に裕にして、王に在るの命を廢せず」となる。

中の誥命が型どおりであることによって、当の誥命が発せられた状況と、発命の主体とは、経文だけでは必ずしも特定されず、特に、叙事の部分が少ない篇であれば、読み手が設定する前提に応じ、発辞の状況と主体すらも切り替えて読むことが可能となる。しかも、五誥は、いずれも周公に関わる篇章であるがために、「原則に照らして不可であることを周公がするはずがない」という「道理に照らした推論」が行われやすい。こうして、本文の難解さと類型性、それに周公に関連する問題に特有の事情とがあいまって、大誥・康誥・酒誥・洛誥は、宋人によって、本文をその状況設定の次元から読みかえられ、周公の「即位称王をともなつての政務代行」は経文から一掃された。

「周公居攝」問題と関わって、康誥・酒誥・梓材の場面設定が、成王の代から武王の代へと切り替えられたことは、「文王稱王」問題の余波として、西伯戡黎篇にいう「西伯」が、文王から武王へと切り替えられたことに類似する。胡宏・呂祖謙らが、解釈を通じて「戡黎」を武王の代へとずれこませたのは、「紂王の悪逆がはまだ極まっていなかった段階において、文王が、畿内の国を討伐し殷を威嚇するはずがない」との判断に発してのことであった。そうした「道理としてあってはならないことをなかつたことにする」式の武断が成立してしまう事情の一つは、再三述べてきたとおり、文王という至徳の人物の事蹟ゆえのことであるが、いま一つの事情としては、西伯戡黎篇が、肝心の「西伯が黎を戡った」ことについてほとんど述べていない点も挙げられる。西伯戡黎篇の短い本文では、状況説明は冒頭の「西伯既戡黎」五字で済まされ、殷の賢臣祖伊が紂に対して、天と人民が殷を見放そうとしている危機的状況を告げはするものの、現に殷を脅かしている周の動静がどのようなかは何ら述べていない。董誥が、「文王戡黎」と「武王戡黎」のいずれが妥当かを朱熹に質問した際には、本文に即しては、「祖伊の口調の切迫さ度合い」という頼りない材料を挙げるほかなかった（本稿注123）。西伯戡黎篇については、周初五誥に見られた「本文の難解さと誥命の類型性」とはまた性質を異にして、『尚書』本文に発する要因が、一篇の解釈を状況設定の次元から切り替えることを可能にしている。『周公居攝』と関わる周初五誥、「文王稱王」と関わる西伯戡黎のいずれも、『尚書』解釈に特有の事情があり、これが、宋人流の「道理にもとづく」解釈を成立せしめる要因の一つとなっていた。

第3章 第5節 「周公居攝」問題の思想史的文脈

——「文王稱王」との相似性をふまえて

(1) 周公像の変遷とその意味——「攝政踐阼」と「制禮作樂」の加上に着目して

宋人は、周公の事蹟のうち、「居攝」についての解釈を変更し、従来の周公像に修正を加えた。ただし、宋人が向き合った「旧来の周公像」もまた固定された自明の像ではなく、周文王の場合と同様に、『詩』『書』の段階から漢代に至るまでに内容を加増し重点を移しつつ漸次形成された像であった。周公像の変遷は、本来は独立に検討を要する問題であるが、本節では、宋人が祖上にのぼせた「攝政」および「即位」（踐阼）と、周公の事蹟のとりわけ大なるものとされる「制禮作樂」とが、累加されてきた周公の事蹟のうちでもどの層に位置しているかという点

にしぼって、粗く見通しをつける。「文王稱王」と「周公居攝」とが、経書解釈上の論題として相似しているという場合に、その相似性には、「君臣の分が争われる」という論点部分だけでなく、前提となる漢代の時点での文王像と周公像に、「像の形成過程」も含めて対応する点があることに注意する。

『尚書』の古層に位置する周初五誥にあっては、武王が崩御した後、不安定な政情のもと、周公は、成王を助けて殷の武庚と管叔・蔡叔による乱を鎮定し、奄を討ち、洛誥を建設しており、周公の偉大さは、その経綸の手腕に存した。夢に見るほどに周公を敬慕したという孔子は（『論語』述而篇）、周公の「才之美」を称えるものの（同泰伯篇）、現に周公がどのような功績をあげたかは、『論語』中では特に述べていない。戦国期まで降って、『孟子』は、「禹の治水」「孔子による乱臣賊子への牽制」と並べて、周公が「討伐を果たし天下に安寧をもたらした点」に求めており¹⁹⁷、その政治面の達成に重きを置く点では、その周公像は、『尚書』の段階からかけ離れてはいない。『荀子』もまた、「周公の討伐の功」を記すのだが、ただし、その征伐に際して、「南征すれば北国が怨み、東征すれば西国が怨んだ」¹⁹⁸と伝えて、民の要望にこたえての軍事行動であったことを特に付加している。『荀子』において、周公の征伐に付加されている要素は、『孟子』に述べられる殷湯王、周文王の征伐が、その重点を、武威よりも民を帰服させた徳化のはたらきに置いているのに対応する¹⁹⁹。『孟子』の中では、殷湯王・周文王に即して描かれる「以德行仁」「以德服人」の王者像が、『荀子』においては周公にも波及していると言えよう²⁰⁰。

周公について、『荀子』の段階で新たに加増されているのが、宋人が争点としたところの「成

¹⁹⁷ 『孟子』滕文公下、「紂王の時になって、天下は再びおおいに乱れた。周公は武王をたすけて、紂を誅し、奄を伐ち、三年にして奄の君を内、飛廉を海のほとりまで追いつめてこれを殺した。国を滅ぼすこと五十、虎・豹・犀・象といった猛獣を追い払って遠ざけると、天下はおおいに悦んだ。……周公は夷狄を併合し、猛獣を追い払い、人民は安寧を得た。」「及紂之身、天下又大亂。周公相武王、誅紂伐奄、三年討其君、驅飛廉於海隅而戮之、滅國者五十、驅虎豹犀象而遠之、天下大悦。……周公兼夷狄、驅猛獸、而百姓寧。』

¹⁹⁸ 『荀子』王制、王先謙『荀子集解』、173頁、「周公が南を征伐すると北国が怨み、「どうしてこちらに来てくれないのか」といった。誰が、これに対抗することができようか。」「故周公南征而北國怨、曰「何獨不來也」。東征而西國怨、曰「何獨後我也」。孰能有與是鬪者與。』

¹⁹⁹ 殷湯王が葛を討つに際しての諸国の反応が「東面而征、西夷怨、南面而征、北狄怨」であったという描写は（『孟子』梁惠王下・滕文公下）、『荀子』王制における周公の描写（前注）と重なる。また、『孟子』では、殷湯王・周文王といった王者がその徳化によって武力を用いることなしに天下を心服せしめる様を、「自西自東、自南自北、無思不服」（大雅・文王有聲）を引いて述べている。『孟子』公孫丑上、「徳によって仁道を行うのが王者であり、王は大国である必要はなく、湯王は七十里、文王は百里をもって王者となる。……徳によって人を服せしめるのは、心から喜び、本当に帰服するのである。……『詩』にいう「西からも東からも、南からも北からもして、みな心から服するのだ」（大雅・文王有聲）とは、これをいうのだ。」「以德行仁者王、王不待大。湯以七十里、文王以百里、以力服人者。非心服也。力不贍也。以德服人者。中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也。《詩》云「自西自東、自南自北、無思不服」、此之謂也。』『荀子』は、文王や周公に特定してこそないものの、やはり「自西自東、自南自北、無思不服」を引いて王道政治の効果を説く（儒效・王霸）。

²⁰⁰ 『孟子』と『荀子』に見える周公像の差異について、中江丑吉は、踐阼説の付加に加えて、次のような概括を行っている。「孟子に現はれた周公は夷狄の排撃者として、又猛獣の駆逐者として、さうして又中華民族の土地開拓者として民俗的英雄に近い。……然し荀子になると、周公はもはや太平の宰相であって平和の代表者である」（中江丑吉『中国古代政治思想』、岩波書店、1950年。「書廿九篇に関する私見について（一）——康誥系統諸篇を論ず」、497頁、注一）。周公像としては、『孟子』段階から『荀子』段階へと変化しているわけだが、『孟子』において湯・文に範をとって述べられた仁政の王者像が、『荀子』では、周公像にまで影響を及ぼしていると思われるのではないかと。

王に代わって即位した」との事蹟であり、また、『荀子』の段階に至ってさえいまだ見当たらないのは「制礼作楽」である。『尚書』周書諸篇の記述からは、武王の没後、周公が大きな権限を有して執政の任にあったことはいくつかあるが、「周公が成王になりかわって天子の位次に即位した」とまでは述べられていなかった。荀子は、天下を安寧ならしめ文王・武王の功業を完成させるといふその目的に照らして、「成王を措いて即位する」という権宜の措置が正当であることを説いた。荀子はこれほどに周公が担った役割の大きさを強調しており、かつ、その荀子こそが「先王による礼楽の制定」を主張した当人なのであるが、ただし、その『荀子』一書においては、いまだ、周公と制礼作楽とは結びついていない。

伝世文献の範囲で見ると、周公の事蹟のうち「制礼作楽」が挙げられるのは、前漢に至ってからのことである²⁰¹。『史記』「周本紀」は、成王の代における「興正禮樂、度制於是改」を述べてはいるが、これを周公に帰してはならず²⁰²、また、「魯世家」は、周公の事蹟を中心に周初の事件を叙述する段でも制礼作楽への言及は、成王への還政より後に、「周官」を制作したこと一つにとどまる²⁰³（『史記』周本紀・魯世家にいう「周官」は、『尚書』の一篇を成す「周官」とされる）。一方、『尚書大傳』は、周公が摂政した七年の期間につき、年次ごとに事蹟を特定しており、第六年に「制禮作樂」を果たしたと記す²⁰⁴。また、『尚書大傳』は、周公の「制作礼楽」が、天下に和平をもたらし、「白雉があらわれ、かつ、暴風雨が止んだ」との瑞祥を起したことを記す²⁰⁵。周公に制作された「礼楽」とは、『禮記』明堂位篇において、明堂制度をその一端に加えて具体化され、かつ、「制作」が「踐阼」と結びつけて記述される。後世、常識化している「摂政として踐阼し、周の礼楽を制作した」との周公の像は、『禮記』明堂位篇において、明確に形を成している。

周公について、「摂政として踐阼し、周の礼楽を制作した」との事蹟と、これを嘉する神異とがひとまとまりの像として定着するには、よく知られるとおり、王莽による周公の利用が関わるところが大きかった²⁰⁶。毛奇齡は、宋人が王莽を憎むあまりに周公即位の事実性を否定しよ

²⁰¹ 『春秋左氏傳』文公十八年に見える「先君周公制周禮曰……」との記述は、『左氏傳』成立期の定めがたいことからここでは棚上げとする。

²⁰² 司馬遷『史記』卷四「周本紀」、132頁、「成王少、周初定天下、周公恐諸侯畔周、公乃攝行政當國。……周公行政七年、成王長、周公反正成王、北面就羣臣之位。……成王自奄歸、在宗周、作《多方》。既黜殷命、襲淮夷、歸在豐、作《周官》。興正禮樂、度制於是改、而民和睦、頌聲興。」

²⁰³ 司馬遷『史記』卷三十三、1518頁、「周公恐天下聞武王崩而畔、周公乃踐阼代成王攝行政當國。……成王長、能聽政。於是周公乃還政於成王、成王臨朝。周公之代成王治、南面倍依以朝諸侯。及七年後、還政成王、北面就臣位、匍匐如畏然。……成王在豐、天下已安、周之官政未次序、於是周公作《周官》、宜別其宜。作《立政》、以便百姓。百姓說。」

²⁰⁴ 伏生『尚書大傳』「周公攝政、一年救亂、二年克殷、三年踐奄、四年建衛侯、五年營成周、六年制禮作樂、七年致政成王」。本稿第3章第1節（1）に引いた。

²⁰⁵ 『太平御覽』卷第七百八十五「四夷部六・南蠻一・越裳國」所引『尚書大傳』、二丁表/3806頁C、「南蠻一『尚書大傳』、「交趾之南、有越裳國。周公居攝六年、制禮作樂、天下和平。越裳以三象重譯而獻白雉、曰「道路悠遠、山川阻深、音使不通、故重譯而朝。……其使請曰「吾受命吾國之黃耆、日久矣天之無烈風注雨。意者、中國有聖人乎。有則盍往朝之。」」

²⁰⁶ 王莽が自身の勢力伸長に際して、みずからを周公の事蹟に投影して権威づけをはかったことと個々の事例の詳細については、周予同「王莽改制と經学中的今古文問題」（『周予同經学史論著選集』、1983年）、井上源吾『周公摂政説話』（葦書房、1992年）第四章「周公摂政説話」115～117頁、板野長八『儒教成立史の研究』（岩波書店、1995年）第11章「班固の漢王朝神話」454～459頁、東晋次『王莽—儒家の理想に憑かれた男』（白帝社、2003年）第6～9章、間嶋潤一「周公と王莽——王莽期における周公居攝踐阼の解釈

うとすることについて、「周公の摂政に限らず、堯舜湯武といった古聖の行いは、何にせよ乱臣賊子の口実になるではないか」と横やりをいれており²⁰⁷、実際、王莽は、政権を掌握し、即真を実現する過程において、周公を含めて、古来の聖王・賢臣の事蹟を総動員してみずからの資質・実績を証そうとした。周の文王もまた例外ではなく、「王莽の制礼作樂は、靈台（文王）、洛邑（周公）、鎬京（武王）、商邑よりこの方、廢絶していた礼制を復興した」と目され²⁰⁸、元始四年、蜀の人民が恥じて訴訟をとりやめたことは、文王が受命した契機である「虞・芮、平（たいらぎ）を質（な）す」をなぞって王莽の徳化のはたらきによるとされた²⁰⁹。

とはいえ、王莽が即真を日程にのぼすより前の段階でみずからを重ねることがとりわけ多かったのはやはり周公であり、最重要である「制禮作樂」と「攝政」の他にも、ことあるごとに周公の像をなぞった。伊尹と周公との官職に因んだ「宰衡」なる官名、「周公」を思わせる「安漢公」なる称号は、いずれも、名目上は皇帝から与えられたとはいえ、実質、王莽の自負を反映した官名・称号であり、安漢号の授与に先立っては、「越裳国からの白雉の献上」に擬して、益州經由での塞外からの白雉の献上を演出した。子の王宇が姻戚の呂寛とともに、平帝の外戚衛氏との融和を意図して策謀をめぐらしたおりは、「不以親親害尊尊」（『春秋穀梁傳』文公二年）に則って厳しく処罰し、周公が骨肉である管蔡を討伐したことに重ねた。元始五年、平帝が病臥したおりに、周公の金縢の故事に倣って身を捧げて治癒を祈願し、さらに、居摂二年、劉信・翟義の乱に際しては、みずからが孺子嬰を輔佐する状況を、周公が成王を輔佐した状況に重ねるべく、『尚書』大誥を模して誥命を作成し、百官に協力を要請した。周公との重ね合わせがこれほどに周到であればこそ、宋人は、『尚書』の周公摂政に関わる記述に「於名分之際、最爲謹嚴」²¹⁰との読み込みをあえて施して、「周公は即位称王していない」と解し、周公と王莽との間に絶対の線引きをすることを重要な課題としたのであった。王莽にあつては、「白雉の瑞祥」「制礼作樂」「摂政踐阼」の順に行われており、周公が「摂政の地位にあつて制礼作樂を行い、これを寿いで白雉の瑞祥がもたらされた」と先後関係こそ同じではない。だが、王莽が、「摂政踐阼」「制礼作樂」という功績と、これに応ずる「瑞祥」という天の意思の表現という要素を

——」（『中国文化— 研究と教育』63、2005年）を参照。

²⁰⁷ 毛奇齡『尚書廣聽錄』卷四「洛誥」、「朕復子明辟……其基作民明辟」條、五丁表／667頁A、「居攝」というのは、昔から行われたことである。伊訓篇に「百官は自身を総べて、冢宰に指示を仰ぐ」とあり、蔡仲之命には「周公は冢宰の位について百官を正す」とあり、居摂は当たり前の事である。「王莽が漢を傾けたのは、すべて儒者のいう“居摂”二字から起こったことだ」というのは、まったく正しくない。いにしへの聖賢の行いは、どれも口実たりうるではないか。王莽は、禪讓による伝位を先例としており、居摂を先例としただけではない。華督が宋公（殤公）を弑殺したときにもまた、「民の怨嗟を除いて、戦争をやめる」ことを大義名分としており（『春秋左氏傳』桓公二年）、これは、湯王・武王を先例とした。乱臣賊子の手合いは、堯・舜・湯・武を先例に持ち出すのであって、冢宰（居摂）を先例とはしない。」〔若夫「居攝」一事、則自昔有之。《伊訓》曰「百官總己以聽冢宰」、《蔡仲之命》曰「惟周公位冢宰、正百工」、此是恒事。如謂王莽傾漢皆起於儒者「居攝」二字、則大不然。古聖行事、誰非口實、莽直以受禪爲法、豈顧居攝。華督弑宋公、亦以除民怨而弭兵革爲詞、此湯・武也。亂臣賊子法堯・舜・湯・武耳、法冢宰哉。〕

²⁰⁸ 班固『漢書』九十九上「王莽傳上」、4073頁、「策曰……輔朕五年、人倫之本正、天地之位定。……《詩》之靈臺、《書》之作雒、鎬京之制、商邑之度、於今復興」。靈台は文王、作雒は周公、鎬京は武王にそれぞれ属すとして、「商邑之度」は殷の湯王に帰するかにも思えるが、顔師古注は、周公が、雒邑に殷の頑民を遷して居住させたことを指すと解する。

²⁰⁹ 班固『漢書』九十九上「王莽傳上」、4068頁、「蜀郡男子路建等慙作而退、雖文王卻虞芮何以加。」

²¹⁰ 第3章第2節（2）所引林之奇『尚書全解』卷三「舜典」。林之奇の「於名分之際、最爲謹嚴」とは、周公摂政だけではなく、堯舜の禪讓も一括して想定されている。

取り揃えていることは、彼が、「王者に準ずる功績を有する賢臣」の像を自身に結ぶ上で、どの要素が肝要であると考えていたかをうかがわせる。

周公の像が、漢王朝の政治情勢とも関わりながら、事蹟の加増、重点の変化をともなって変遷していく経緯が以上のようなものであるとして、王者たりうる功績と資質、それに象徴の各要素をどのように取り揃えていくかという面において、比較の対象となるのは、文王像の変遷過程である。『詩』大雅・文王以下の諸篇のうち、文王有聲篇は、天命を受けての諸国の討伐を伝え、「文王、命を承け、此の武功有り、既に崇を伐ち、邑を豊に作る」と、その武威をたたえる。また、皇矣篇は、「是れ伐ち、是れ肆（はや）く、是れ絶ち、是れ忽（ほろぼ）し、四方、以て拂（さから）ふこと無し」と、崇侯虎の国を勇ましく討ち平らげたことを讃えていた。戦国期の『孟子』においては、文王の事蹟のうち、武功は後景に退き、王道政治により方百里の小国でありながら人々を帰服せしめた点に重きが置かれる（『孟子』公孫丑上、「以德行仁者王、王不待大。湯以七十里。文王以百里。……以德服人者。中心悦而誠服也」）。崇国を相手どっての征伐も、『春秋左氏傳』の伝えるところでは、文王は、三十日にわたって攻城も勝利をおさめることができず、一旦撤兵し、教化を及ぼしたところ、今度は戦わずして勝利したといひ（僖公十九年）、皇矣篇の「是伐是肆、是絶是忽」なる荒々しい戦いぶりは、「文王による崇国の征伐」を語る上でのかなめではなくなっている。

そして、受命改制説の原初型が見える『尚書大傳』『史記』に至っては、「虞芮質成」、すなわち、文王がその徳化によって直接に介入するまでもなく虞と芮の争いを終熄させたことを、受命の画期とした。今文経説は、文王が受命した画期を「虞・芮、成（たいらぎ）を質す」に特定したことに加えて、その受命を表徴する神異を「赤雀のもたらす丹書」として具体化し、また、天命の更新を示すために文王が改易した制度（國號・服色・正朔）と、やはり文王が王者の資格をもって行った礼制（靈台の造営、郊祀の実施）とを理論中に取りそろえた（第1章第2節）。文王の像がこのように事蹟を累加し重点を移しながら漸次形成されていくのは、文王という一人物の像が形成されたというだけでなく、漢代経学が、理想の「王者」の条件を、文王という典型を例にとり、その実質面から象徴面に至るまで整えていく過程でもあった。

文王像の変遷についておおよそ以上の経緯をふまえて、周公像の変遷に立ち返ると、周公の功績は、先秦までの段階では「輔政と征伐」であったのが、漢代に至ると、その特筆すべき功績として「礼楽の制作」を加え、かつ天子の「受命改制」さながらに、「制礼作楽」を寿ぐ瑞祥も付加された。周公像のこうした変化は、文王の像が、今文経学の展開の中で、「諸国の征伐」「王道政治による心服の獲得」といった先秦以来説かれていた事蹟を土台に、象徴面に関わる新たな要素を付加して、最終的に、「赤雀丹書を介して天命を受け、王者の制度を施行する」という「受命改制の王者」の像へと変遷したのを追尾するかのようである。いま、「服色・正朔等の改制」と「礼楽の制作」との差異を捨象して、「神異として具体化された天意のもとに、天に委ねられた統治の任を礼楽典章の制作を通じて果たす」という王者の像に一般化するならば、王莽が範とした周公の像とは、今文経学の受命改制説における文王の像の垂流と言えるのでは

ないか²¹¹。

周公像が形成された経緯を見るに、その「制礼作樂」とは、おそらくは、周公の事蹟のうちでも、「踐阼執政」よりも遅れて加上されており、おおよそ、文王の像が、「受命改制」の王者の一典型として累積的に形成されていくのに対応して前漢末までに定着した。文王の「赤雀丹書を契機とした称王改制」に対応するのが、周公の「制礼作樂とこれに依えての白雉の献上および烈風淫雨の終熄」であるとして、もし、文王の「稱王改制」について、いまだ正式には王ならざる「西伯」の立場での「稱王改制」であるゆえに君臣の義に抵触するというならば、周公の「制禮作樂」もまた、「天子であってこそ礼を論じ得る」（『禮記』中庸篇、「非天子不議禮」）という原則に抵触する点で危ういことになるはずである。この点は、清の方燏如が意識にのぼしており、宋人の「文王不稱王」説を批判して、「聖人の所為は、宋人が考えるように一原則を常に守るわけではない」と説く時に、その一例として、「周公の制作」が、「臣道を含めて、“陰”のあり方は、美を隠してみずからは成さない」（『周易』坤卦・文言傳）との原則に背馳していることを挙げている（第4章第3節（3））。さらに言えば、宋人がいう「“文王の称王改制”とは、漢の俗儒の説であって信頼するに足りない」というのもやはり、「周公の制礼作樂」にあてはまる。由来の「いかがわしさ」をこのように問題とするのであれば、「周公の制礼作樂」とは、単に「漢儒の説だ」というにとどまらず、「撰政踐阼」ともども王莽との関係が密接である点でいっそういかがわしいことになるはずであろう。

こうしてみると、「周公による制礼作樂」とは、名分に反する行いと目され、「聖人の事蹟としてはありえない」として、その事実性を、「文王の称王改制」「周公の即位称王」と同様の論理でもって否定される可能性が、論理の上では存在した。後世、『周禮』偽作説が間歇的に出現するのは、そうした可能性が部分的に現実化した事象と言えよう。しかし、宋人は、「文王の称王改制」説の内容と形成過程との両面にわたって類似する「周公の制礼作樂」については、その正当性と事実性を疑おうとしない。「周公の即位稱王」に向けられた「“周公が天子の位を踐んで天下を治めた”とはもともと経に見えず、夫子の書ではない明堂位篇がそう言っているだけではないか」²¹²との懐疑は、同じく明堂位篇に典拠を持つ「周公の制礼作樂」にはついぞ

²¹¹ あともう一人、文王・周公とは政治的地位において比較にならない一介の士でありながら、より極端化された神異（黒帝・黒龍の感生、容貌・体格の特異、魯の端門への血書の降下）と、「素王」としての制作（『春秋』、『孝經』、『讖緯』）との両面の条件によって帝王化がはかられた人物も、同類型の「王者」に数えることができる。緯書における孔子の帝王化について、安居香山「『孔丘秘經』考」（安居香山・中村璋八『緯書の基礎的研究』、漢魏文化研究会、1966年）を参照。文王・周公・孔子の三者は、ひとしく、「王にあらざる王」でありながら、「王とはならなかった」点にかえて「至徳」「人倫之至」なるゆえんが見出され、加えて、「天意」と「制作」という象徴・文化面での条件を備えることで、かえて漢代経学における「王の典型」となっている。

²¹² 董鼎『書傳輯録纂注』卷五「洛誥」所収葉氏（夢得）、十六丁表／769頁A、「孔氏（安國）が「復子明辟」を、「周公が撰して政権を返還する際の言葉である」としてから、古今の儒者はいずれもこれに従い、改めようとはしなかった。王氏（安石）だけがそうではないと考えたが、世の人々には信じない者もあった。わたしが考えるに、「周公が天子の位を踐んで天下を治めた」とはもともと経に見えておらず、明堂位篇だけがそういっている。明堂位篇は、われらが夫子の手に出るのではない。考えるに、武王が崩じ、周公が冢宰の立場で撰政していたのは、通常の礼である。「撰」とは、その職務を代行することであって、位をとって代わるわけではない。世の人々は、周公が喪中に撰したのを見て、成王が幼年だから撰しているわけではなかったことをわきまえず、そこで、洛の地を占う段階に至って、「政権を返還する」趣旨の発言があるのだろうと考えてしまった。してみると、「復子明辟」を「政権を返還する」の意ではないとする）

及ばなかった。王莽政権のもとで整備された礼制は、「元始故事」として、莽新に取って代わった後漢政権にも継承され、のみならず、以後、「礼楽典章の内実は王莽政権期に充填された」という素性は不問のままに、歴代の皇帝祭祀の標準型として襲用され続ける²¹³。「周公の制礼作楽」という伝承それ自体と、周公の制作にことよせられた礼楽典章は、以後の儒家経説と皇帝礼制のうちで動かしたがい位置を占めており、宋人による「名分の論」を梃子とした強力な批判でさえも矛先をそこに向けることはなかったのである。

(2) 「周公即位」説の思想的含意

——「暴君放伐」「文王稱王」「周公即位」の相似的位置

宋人は、『周禮』こそは、その周公の手に成るかを疑いはしたものの、「周公の制礼作楽」には道理との背馳を見出すことは無く、説の由来としては「周公の制礼作楽」より古い「周公の踐阼」について、君臣の分に反する点を見て取り、その事実性を否定した。宋人が、「一時的に即位した上で政務を代行する」行為を強く拒絶したのは、それが、「君臣の別」という原則に抵触し、かつ、周公の摂政踐阼が王莽による篡奪の足掛かりとなったことに鑑みてのことであった。「君臣の別をなみしている」というのは、「周公即位」説と「文王稱王」説とに共通して宋人から否定視された倫理上の欠陥であるが、「周公即位」説のうちに、見て取られるそうした欠陥とは、同説がもともと持ち合わせていた積極的な含意と表裏をなすはずである。以下、「君臣の分が関わる」という表層から踏み込んで、「周公居攝」が争点となった意味を改めて検討し、「周公即位」説の含意を把握することを試みる。

そもそも、戦国後期の『荀子』において「周公の踐阼」が説かれた時、その含意は、単に、周公に対して、周公に準ずる特別な政治的地位をあてがってその功績の大きさを強調するというだけではなかった。『荀子』儒效篇においては、周公が幼君成公になりかわって即位し政務を代行することは、「天下の人心をつなぎ留めるため」という目的によって正当化されており、その前提として、「君主は、目的を達し得る資質を備えてこそ、天下を帰服せしめることが可能である」ことが、「能則天下歸之、不能則天下去之」と率直に表現された。そして、君主を設ける目的とそれを可能にする資質とに照らして、荀子は、「君臣が地位を入れ替えるのは顛倒にはあたらぬ」〔君臣易位而非不順〕と断じた。いま、『荀子』儒效が「天下の人心をつなぎ留める」とする部分を、「天下万民の安寧の確保」と一般化するならば、「天下人民の安寧の確保」という公共の目的に照らして、「臣下による君主の代行」を是認する」というのは、暴君放伐説（湯武放伐説）が職責を果たさない君主の更迭を認めるのと同様に、君主の地位を、「公共の目的に応じて設けられた職位」として割り切って解することになるであろう。『荀子』が、「周公踐阼」

王氏の説には証拠があることになろう。」〔自孔氏以復子明辟、謂周公攝而歸政之辭、古今儒者從之、不敢易。獨王氏以爲不然、世或未之信焉。以予考之、周公踐天子位以治天下、初無經見。獨《明堂位》云爾。《明堂位》非出吾夫子也。蓋武王崩、周公以冢宰攝政、此禮之常。攝者攝其事、非攝其位。世見周公在喪之攝、不知其非以成王幼而攝、故至卜洛猶有歸政之言、則王氏之言爲有證。〕

²¹³ 王莽政権において整備された礼楽典章が、皇帝制の上部構造の標準型として、帝制期を通じて継承されたことについては、渡辺信一郎『中国古代の王権と天下秩序—日中比較史の観点から』（校倉書房、2003年）第三章第二節「中国における古典的国制」を参照。

について、「天下の人心をつなぎとめるため」という目的によって正当化し（儒效篇）、一方で、暴君放伐について、「興天下之同利、除天下之同害」という君王の公共的意義に照らしてこれを正当化するの（正論篇）²¹⁴、「周公踐阼」説と「暴君放伐」説に共通する発想——君主とはあくまで公共的職務を果たすための職位である——の対応関係を示している。

暴君放伐説と周公即位説とは、先秦儒家の君主論が演変する過程において、君主の権威を強化する方向性（これもまた『荀子』に兆す。「君主の権威の強化」と「君主の公権性の強調」とは矛盾しない）と拮抗して、君主を「公益を確保し人心を得る」という公共の役割を担う職位として解する方向性が極まった段階に出そろったと言えるのではないか。戦国後期に至り、湯王・武王による暴君放伐と周公の即位が、いずれも荀子の雄弁により、行き届いた説明づけを施されたことは、両説が共通の思想的文脈に位置することを示唆する。そして、荀子における暴君放伐説と周公即位説との共通する部分を専らに否定的にとらえたのが、宋人における両説への反応である。宋人は、周公に関して、むしろ後出であって、「天子にあらざれば礼を議せず」に抵触するかに見える「制礼作樂」説ではなく、これを飛び越えて、由って来たところがより古い「即位（稱王）」説を克服すべき謬説であると見定めた。宋人が周公即位説を否定することは、宋人の幾たりかで見られるところの暴君放伐の正当性を否定する説と対応するが、ただし、宋人の主流は、暴君放伐を否定するまでは踏み込まず、暴君放伐説の身代わりとでもいうべきか、「文王の稱王改元」やこれと関わる「文王による戡黎」「武王の觀兵」に焦点を定め、これを、「君臣秩序を揺るがせにし、かつ文王・武王を誣する漢儒の謬説」と目して、集中砲火を浴びせた。「文王稱王」説と「周公踐阼」説との相似関係とは、「暴君放伐」説と「周公踐阼」説との間の対応と重なっており、三説に対する批判者の顔ぶれが重なりあうのは必然であった。

²¹⁴ 『荀子』正論篇第十八、王先謙『荀子集解』322頁、「世俗の論者曰く、「桀と紂が天下を保有していたのに、湯王と武王が奪い取った」と。これは正しくない。桀と紂が天子の位を保有していたというのはたしかにそうだ。自身で天子の位を保有していたというのもそうだ。天下について、桀と紂に心を寄せていたというのは正しくない。……（聖王の子孫であっても）才能を欠き、中正ではなく、畿内では人民がにくみ、畿外では諸侯が背き、近くにあつては畿内が一つにまとまらず、遠くにあつては諸侯が従わず、命令は畿内にあつて行われず、はては諸侯が畿内を侵奪して攻め込んでくるに至った。このようでは、滅亡していないとはいっても、天下を失っているといえよう。聖王が没し、勢位を有する者が愚かで天下を支えるに足らず、天下に君がないとなれば、諸侯のうち徳が明らかで実力が積みあげられている者があれば、天下の民はこれを君師としたいと願うことであろう。そこで乱暴な国がほしいままにしていれば、諸侯は安んじてこれを誅し、必ず罪無き人民を傷つけることなくして、乱暴な国の君をあたかも「独夫」を誅するかのよう誅する。このようであればよく天下をおさめたといえるのであり、よく天下をおさめるのを「王」という。湯王と武王は天下を取ったわけではない、王としての道を修め、王としての義を行い、天下にとつての共通の利益を興し、共通の利害を除き、結果、天下がこれに心を寄せたのだ。」〔世俗之爲説者曰「桀紂有天下、湯武篡而奪之」。是不然。以桀紂爲（常）〔嘗〕有天下之籍、則然。有天下之籍、則（不）然。天下謂在桀紂、則不然。……然而不材不中、内則百姓疾之、外則諸侯叛之、近者境内不一、遙者諸侯不聽、令不行於境内、甚者諸侯侵削之、攻伐之。若是、則雖未亡、吾謂之無天下矣。聖王没、有執籍者、罷不足以縣天下、天下無君、諸侯有能德明威積、海内之民、莫不願得以爲君師。然而暴國獨侈、安（能）誅之、必不傷害無罪之民、誅暴國之君、若誅獨夫。若是、則可謂能用天下矣。能用天下之謂王。湯武非取天下也。脩其道、行其義、興天下之同利、除天下之同害、而天下歸之也。〕。「周公踐阼」の正当性を説く議論（儒效篇）と、湯武放伐の正当性を説く議論（正論篇）とでそれぞれに用いられる「天下之籍」と「天下之籍」とは、いずれにおいても、「公共の役割を果たすための職位」との意味合いが強まった君主観念を反映するとは言えないだろうか。なお、暴君放伐の正当化論としては、『荀子』はその周到さにおいて、『孟子』の時点での「賊仁者、謂之賊。賊義者、謂之殘。殘賊之人、謂之一夫。聞誅一夫紂矣、未聞弑君也」（梁惠王下）の比ではない。

「職責を果たさない君主は更迭してよい」と「人民が心を寄せているのであれば、すでに王としての実質を備えているのであり、既存の王をさしおいて王を称し制度を改めてもさしつかえない」との論、それに「役目を果たし得るのであれば臣下が君主を一時的に代行してもよい」との説は、君主の公権性を強調する王道政治論に根ざしていた。宋人はといえば、君主の公権性を強調して「有徳者こそが君位に即くべし」とする理想論が、結局のところ、政権交替の正当性を演出する建前に墮してきたという現実を前に、三説のうち、特に「文王稱王」説と「周公踐阼」説に見て取られる共通性を、もっぱらに「君主の公権性を口実に、君臣の分をなみする」という否定的側面から（＝荀子の裏返しに）とらえて、君臣関係の絶対化によってこれを克服することを目指した。この場合、「君臣関係の絶対化」といっても、「文王稱王」「周公踐阼」問題に即して君臣の分の厳守を説いた論者たちの顔ぶれを見ればわかるとおり、その意味合いは、眼前の皇帝への無批判な隷従を説くというには程遠い。歐陽脩・程頤・蘇軾ら、「西伯（文王）は王を称せず、改元もしなかった」「周公は政権代行にあたって、即位称王しなかった」と主張した主要な論者たちは、「君臣の義」の厳守を自身ら士大夫に課すだけでなく、同様の厳しい倫理的基準を皇帝に対してつきつけ、「公論」を拠り所に、倫理的基準を逸脱する皇帝と対峙することも厭わなかった。程頤は、韓愈「拘幽操」を「文王の心を言い得ている」と評したが（本稿注109）、その程頤当人は、経筵を担当しており、「道」を持して、不遜と紙一重の毅然たる態度で皇帝（哲宗）に向き合っており、彼が「拘幽操」の文王に見てとった「誠心の臣事」が、君主に対する一方的な忍従などでなかったことは想像に難くない²¹⁵。また、程頤らは確かに、君臣関係を絶対化したのが、君主それ自体の聖性についてこれを理論的に強化するところはなく、君主の権威づけを象徴面から担っていた符瑞説は、「文王は紂王をさしおいて称王改元した」「周公は成王をさしおいて即位称王した」との説もろとも、「漢儒の謬説」として葬り去っている。

議論の展開を先取りすると、「文王稱王」説、「周公踐阼」説、あるいは「暴君放伐」説に見られる共通性が、王道政治論の原義に立ち返ることによって積極的に評価されるには、唐宋の転換に匹敵するほどに、政治論の枠組みの大きな変化が必要であった。「文王稱王」説と「周公踐阼」説とが、「君主をその公共的役割をはたすための職位として解する」点で気脈を通じることは、清末に至るとついに、「いにしえ、天が人民を生み成して君を立てたのは民を安んずるがためであり、君のために民を生んで、君を守ろうとしたのではない。……“文王は王を称した”“周公は王を代行した”というのも、その道理はこれによっている」²¹⁶とまでにこの上なく明瞭に表現される。この段階に至っての「文王稱王」説の巻き返しとは、表面上は、「西漢今文経学の復権」という体をとってはいるものの、「文王の受命（稱王）改制」が担っていた「象徴面からの皇帝の権威づけ」との意義はすでに消し飛んでしまっている。章炳麟による簡朝亮『尚書集注述疏』への論駁（「与簡竹居」）が『荀子』儒效の踐阼説にもとづいておこなわれるのも、

²¹⁵ 程頤は、崇政殿説書の職にあって経筵をつとめたおり、皇帝に対して妥協なく厳しい姿勢をとり、「内面の陶冶を通しての責務の完遂を要求」したという。土田健次郎『道学の形成』（創文社、2002年）第七章第一節「晩年の程頤」（原論文初出、1990年）、406～408頁を参照。

²¹⁶ 朱祖謀「史記探源序」（宣統二／1910年）、崔適『史記探源』巻首、1頁、「古者天生民而樹之君、所以保民、非爲君而生民、藉以衛君也。……文王稱王、周公攝王、其道亦由是也。」

「章炳麟が荀子に肩入れしたから」というにとどまらず、「周公踐阼」説の含意を汲んでのことである。

なお「攝政踐阼」説についていえば、清末の極論に先立つ予兆として、明末清初の時点において、「暴君放伐」説と交錯する含意はすでに説明されていた。

もともと、「君」を作った趣意は、天下を治めるがためであった。天下は一人では治めることができず、そのために、官を設けて治めた。そうしてみると、官僚は、君にとつての分身ということになる。……天子となるときっぱりと等級外に置かれてしまう、ということはない。むかし、伊尹・周公が摂政したおり、宰相の立場で天子を代行したのであり、大夫が卿を代行し、士が大夫を代行するのと変わりはない。後世になると、君が驕り、臣下がへつらい、天子の位が、卿・大夫・士と並ぶ等級の一端には列さなくなり、つまりぬ儒者〔小儒〕がついには、「君位を代行する」〔攝位〕ことを、ありえないような異常な事であると考え、はては、君が崩じ、子が立つと、(先君のための服喪期間中、臣下に摂政させることを忌避するがために) 哭泣し喪服を身につける悲しみを忘れて、礼樂征伐といった政治に取り組み、君臣の義は必ずしもまっとうされてもいないのに、父子の恩がまず絶たれる、ということになってしまった。不幸にも、国に、成年に達した君主がいない場合には、政権を母後に委ね、一方、宰相である者は、擅権の嫌疑を避けて安全な立場に身をおき、甘んじて決定的な破綻に至らしめて、後々までの笑いものとなっている。天子の位をあまりに高く見なしたことが招いた事態ではないか。(黄宗義『明夷待訪録』「置相」、8頁、「原夫作君之意、所以治天下也。天下不能一人而治、則設官以治之。是官者、分身之君也。……非獨至於天子遂截然無等級也。昔者伊尹・周公之攝政、以宰相而攝天子、亦不殊於大夫之攝卿、士之攝大夫耳。後世君驕子諂、天子之位始不列於卿・大夫・士之間、而小儒遂河漢其攝位之事、以至君崩子立、忘哭泣衰絰之哀、講禮樂征伐之治、君臣之義未全、父子之恩已先絶矣。不幸國無長君、委之母后、爲宰相者方避嫌而處、寧使其決裂敗廢、貽笑千古。無乃視天子之位過高所致乎。)」

天子も官も、天下を治めるという目的によって設けられた職位であって、上下の差こそあれ、天子もまた、職位の等級の一端に位置づけられるのであり²¹⁷、宰相が、天子を代位するのは、士が大夫を代位するのと何らかわりはない。宰相による天子の代行としての「攝位」を、許容さるべからず異常事態と見なすのは、後世に至って、「天子の位を視ること高きに過ぎる」ことが引き起こした誤りである、と。以上の議論において、黄宗義(萬曆三十八/1610年—康熙三十四/1695年)が、「攝位」を君臣の分に背く措置として否認する説として念頭に置くのは、「周公居攝」問題についての宋人の所説、すなわち、「即位稱王」を否定し、洛誥篇の「復子明

²¹⁷ 『孟子』にいう「天子一位、公一位、侯一位、伯一位、子男同一位……」(萬章下)について、顧炎武が、「君は民のために立てられたのであり、君たる天子もあくまで爵位のうちの一等級に過ぎず、隔絶した高い地位ではない」と敷衍したことが知られる。「爲民而立之君、故班爵之意、天子與公・侯・伯・子・男一也、而非絶世之貴。……是故知「天子一位」之義、則不敢肆於民上以自尊。」(『日知錄』「周室班爵祿」、黄汝成『日知錄集釋』卷七、433頁)

辟」の意味や、康誥・酒誥・梓材三篇の状況設定を切り替える説であろう。『明夷待訪録』一書を見渡した時、原相篇において、「攝位”を君臣の分を踏み越える点で道理に配置する」とみなす人々を「小儒」呼ばわりするのは、原君篇において、君臣の義の絶対を根拠に暴君放伐を否定する論者を「小儒」として批判する²¹⁸のと対応しており（これも宋人が念頭に置かれる）、『明夷待訪録』一書のうちでのこうした対応も、周公踐阼説と暴君放伐説との通底を示す。

第4章 清代前期における「文王稱王」「周公居攝」論

第4章 第1節 閻若璩『尚書古文疏證』における「文王稱王改元」「武王觀兵」問題

閻若璩（崇禎九年／1636年—康熙四三／1704年）は、その『尚書古文疏證』において、東晉に世に出た『古文尚書』とこれに付された孔安國傳が、『書』の佚文と伝世古籍の内容とを綴り合わせた偽撰であることを明らかにした²¹⁹。『尚書』大禹謨篇は、閻若璩が後世の偽撰であることを明らかにした晩出『古文尚書』の一篇であり、同篇に朱熹の教説にとって重要な章句を含むことから、『古文尚書』についての閻若璩による弁偽は、客観的には、朱子学の権威を動搖させる意味を持った。

もともと、閻若璩自身については、『古文尚書』をめぐる考証に、朱熹の教説にことさらに異を唱えてその権威を揺るがせようという意図はうかがわれぬ。清代前期の経学は、宋元明期における経学の枠組みが持続、ないしは賦活された面が色濃く、黄宗羲（萬曆三十八／1610年生）・顧炎武（萬曆四十一／1613年生）ら遺民世代、それに、朱彝尊（崇禎二／1629年生）・胡渭（崇禎六／1633年生）・萬斯同（崇禎十一／1638年生）ら遺民の子弟世代のうちには、毛奇

²¹⁸ 黄宗羲『明夷待訪録』「原君」、3頁、「いにしえ、天下の人々がその君主を愛しうやまう程度は、父や天に対するも同然であったのは、（公利を興し公害を除く君主の役割に照らせば）度を過ぎたわけではなかった。今、天下の人々がその君を怨み憎むことといったら、かたきも同様に見做しており、「独夫」と呼ぶのも、（後世の君が、天下を私物化して民に害をなすことからすれば）相応である。それなのに、つまらぬ儒者〔小儒〕は、こせこせとして、君臣の義は天地の間にあって逃れようがないとし、桀・紂に類した暴虐の君についても、湯・武はこれを誅すべきではなかったと考へ、むやみに伯夷・叔齊のでたらめを伝えて、兆人万姓の人々の無残に傷ついた血肉を、腐鼠にもかかわらぬものとしている（＝暴虐の君をも許容して人民をむごたらしい目にあわせている）。大なる天地は、兆人万姓のうちにあって、一人一姓だけで独占することがあろうか。この故に、武王は聖人であり、（暴君を誅すべきを説いた）孟子の言は聖人の言である。」

〔古者天下之人愛戴其君、比之如父、擬之如天、誠不爲過也。今也天下之人怨惡其君、視之如寇讎、名之爲獨夫、固其所也。而小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間、至桀・紂之暴、猶謂湯・武不當誅之、而妄傳伯夷・叔齊無稽之事、使兆人萬姓崩潰之血肉、曾不異夫腐鼠。豈天地之大、於兆人萬姓之中、獨私其一一人姓乎。是故武王、聖人也、孟子之言、聖人之言也。〕。黄宗羲が、「至桀・紂之暴、猶謂湯・武不當誅之、而妄傳伯夷・叔齊無稽之事……是故武王、聖人也、孟子之言、聖人之言也」というのは、蘇軾が「武王非聖人也。伯夷・叔齊之於武王也、蓋謂之弑君……而孔子予之、其罪武王也甚矣。此孔氏之家法也……而孟軻始亂之」（蘇軾「武王非聖人」、本稿第2章第4節（1））と説くのを批判の対象として意識している。佐野公治「明夷待訪録における易姓革命思想」（『日本中国学会報』17、1965年）を参照。

²¹⁹ 閻若璩『尚書古文疏證』における弁偽の内容と、顧炎武・朱彝尊ら同時代の論者の晩出『古文尚書』への認識（偽撰と認識しながらもこれを一概に排除することへの躊躇も含む）について、野村茂夫「疑「偽古文尚書」考（中）」（『愛知教育大学研究報告 人文科学』37、1988年）、吉田純「『尚書古文疏證』とその時代」（『日本中国学会報』40、1988年）を参照。

齡（天啓三／1623年）という際だった例外はあるものの、諸経の解釈学の領域で宋代経学への批判を旗幟として掲げる論者はほとんど見当たらない。宋元経学の持続は、康熙朝の官僚が在野の学者の協力を得て編纂した経学叢書（納蘭性徳・徐乾學『通志堂經解』）や、康熙から乾隆にかけて編まれた公定の注釈（『御纂七經』）の傾向に反映されている。こうした大勢のもと、朱彝尊らと同世代に位置する閻若璩についても、その晩出『古文尚書』に対する弁偽のうちに、蔡沈『書集傳』に対しての個別の批判こそあれ、宋代経学総体への否定的姿勢が見て取れないことは不思議ではない。しかも、閻若璩は、晩出『古文尚書』の弁偽という自身の課題を、「文王稱王」問題についての宋人の所説と結びつけている。

閻若璩は『尚書古文疏證』の中で、「文王稱王」に関わる問題をとりあげるまさにその文脈において、朱熹の所説をなぞって、歐陽脩らに始まる宋代の新たな潮流の意義を積極的に評価し、宋人の「文王不稱王改元」説およびその関連説を支持する²²⁰。閻若璩が特に評価するのは、歐陽脩と程頤が、それぞれに、「文王の改元」と「武王の觀兵」の事実性を否定したことである。

『周書』に「文王の受命第九年春、鄘にあった」（『逸周書』文傳解）とあることから、「文王は元号を改めた」との説が興った。『太史公書』に、「詩人がいう、西伯は受命の年に王を稱した」とあることから（『史記』周本紀）、「文王は王を稱した」との説が興った。漢から唐に至るまで、「王を稱しなかった」と弁ずる者はあったかもしれないが、「改元しなかった」と弁じた者はなかった。歐陽永叔（脩）の「泰誓論」が出て、文王の冤罪がはじめて明らかになった。『禮記』中庸篇に、「武王は一度、武具を身にまどって、天下を得た」と称し、樂記篇に「武（の樂舞）は、最初の一回を終えると北に出て（武王の北征をかたどり）、二度目を終えると商を滅ぼした（のに擬えた動きをとる）」と称しており、「一旦觀兵して更に兵を起した」との説は無い。偽泰誓三篇が世に出てからというもの、觀兵（＝一次の出兵）が上篇であり、紂を征伐した（二次の出兵）のが中・下の二篇であるとして、書序に「十一年に殷を伐つ」「一月戊午に孟津を渡った」とするそれぞれに合致させた²²¹。『太史公書』はこれをすべて載せており（周本紀、「九年……東觀兵……十一年十二月戊午、師畢渡盟津」）、漢から宋初にいたるまでその誤りを明らかにする者はなかった。

²²⁰ 閻若璩『尚書古文疏證』第二十六「言晩出《武成》《泰誓》仍存改元觀兵舊說」、114頁、「理学があきらかになったのは、周（敦頤）・程（顥・頤）からのことであるが、朱子は、「これに先んじて、歐陽永叔（脩）・劉原父（敞）・孫明復（復）らの諸儒もまた貢献するところが多くあった。思うに、めぐりあわせがこれから展開して、道理が次第に世に再び明らかになろうしていたのであろう」と述べており（『語類』卷八十・詩一・解詩第4条）、この説は正しい。『書』無逸に「文王が命（＝天ではなく、周の先君ないし殷王の「命」）を受けて君位を継いだのは、その生涯の半ばであり、国を継承して五十年がたっていた」、『詩』大雅に「文王は命を受け、この武功があった」（文王有聲）とある。いわれるところの「受命」というのは、これだけのことであって、「王を稱し、元を改めた」というようなことは無い。〔理学之明、肇自周・程、而朱子謂先此諸儒歐陽永叔・劉原父・孫明復亦多有助、蓋運數將開、義理漸欲復明於世也。此說是也。《書・無逸》稱「文王受命惟中身、厥享國五十年」、《詩・大雅》稱「文王受命、有此武功」。其所爲受命之説、如是而已、無稱王改元事也。〕

²²¹ 孔傳・孔疏のように二段階での征伐を想定する場合でも、泰誓上中下篇はすべて、第二段階の征伐にあてられる。泰誓上篇において武王が口にする「肆予小子發、以爾友邦冢君、觀政于商」とは、第二次征伐の時点に至って第一次の「觀兵」を振り返った語であり、閻若璩が、従来説を「觀兵を泰誓上篇にあてた」と理解するのは不正確である。

しかし、伊川程子が出ると、「武王には觀兵などということはない」として、武王の冤罪はやっと明らかになった。(閻若璩『尚書古文疏證』卷二、第二十六「言晚出《武成》《泰誓》仍存改元觀兵舊說」、114頁、「自《周書》以「文王受命九年春在鄗」、而改元之說興。自《太史公書》以詩人道西伯、蓋受命之年稱王、而稱王之說興。由漢迄唐、容有辯其不稱王、未有辯其不改元者。歐陽永叔《泰誓論》出、而文王之冤始白。《禮記・中庸》稱「武王壹戎衣而有天下」、《樂記》稱「武始而北出、再成而滅商」、無所爲觀兵更舉之事。自僞《泰誓》三篇興、以觀兵爲上篇、伐紂爲中下二篇、以合於《書序》「十一年伐殷、一月戊午渡孟津」之別。《太史公書》悉詳載之、由漢迄宋初、未有敢辯其非者。而伊川程子出、則謂武王無觀兵、而武王之冤始白。)」

閻若璩が、「“文王の改元”“武王の觀兵”は事實にあらず」とする宋人特有の經說を評価するとして、では、それが、何故に『尚書古文疏證』一書のうちに述べられる必要があるのか。それは、晚出『古文尚書』の泰誓や武成に見える武王の紀年が、「文王の改元」「武王の觀兵」問題の解釈を左右するからである。

歐陽脩・程頤それに張載らは、「文王の稱王改元」と「武王の觀兵」はそれぞれ文王と武王が行うはずもない不道德な行いであるとして、その事実性を否定した。ただし、宋人のうちでも、朱熹は、「文王の稱王改元」について、「司馬遷『史記』と歐陽脩『泰誓論』のいずれが、全面に正しいとも言えない」と慎重な態度を持しており、武成篇に見える「惟九年、大統未集」は、朱熹に判断を保留させた經傳の記述の一つであった。「九年にあたって、統一の事業ははまだ成就していない」とは、「文王が受命し王事を興して以来の年数」として解し得るがゆえである。泰誓上篇の經文「惟十三年春、大會于孟津」と序「惟十一年、武王伐殷」の間の二年間のずれもまた、武王がまずは「觀兵」してその二年後に克殷を果たした、とする解釈と折り合いがつく。「改元」と「觀兵」の事実性を否定するには、この二つの事蹟と整合するかに見える泰誓と武成の經文との間で、解釈上の調整を行う必要があり、程頤の場合には、泰誓篇について「經文か序のいずれかが間違っている」として、經傳の信頼性を場当たりで否定することによって、「觀兵」を消し去っていた。

しかし、すでに晚出『古文尚書』が後世の偽作であると見極めた閻若璩にとっては、晚出『古文尚書』の一部である泰誓と武成は、考証の根拠たりえず、むしろ、偽撰であるところの泰誓・武成と対応することが、「文王の改元」と「武王の觀兵」が謬説であることを間接に物語ると判断される。

今、試みに心を平らかにして気を整えて、晚出『古文尚書』の武成篇を取って読むと、「わが文考である文王は、おおいに天命を受けて、中夏を四方にわたって撫した。九年たったが、統一の大業は成就していない」とある。これは、「文王は受命すると改元した」との妄説ではないか。泰誓上篇には、「わが文考はつつしんで天威を行使しようとしたが、大いなる功業はまだ成就されなかった。ここにわたし小子發はなんじら友邦の君主たちをひきいて、商において政を觀た」とある。これは、「武王は三年の服喪を終えて、孟津にて

観兵した」との説ではないか。(泰誓上篇が) さらに「受(紂)は、心を改める様子が見られない云々」、「わたくしは朝晩とひたすらおそれつつしみ」、「なんじら衆を率いて天の罰を行使しよう」というのは、「いったん撤退して二年を経て、紂の暴虐がますますひどくなったのを耳にし、そこで改めて諸侯にあまねく告げて、東に進んで紂王を討伐した」との説ではないか。この『書』は、魏から晋にかけて群言が混乱を来たしていた時期に世に出たのであり、いずれもはっきりとした証拠がある。それなのに、世の儒者は、強いて調停をほどこそうとして、「(武成篇にいう)“九年”というのは、「天命を受けた年から九年」ではなく) 征伐の権限を与えられてこれを行使するようになってからのことである」とか、「(泰誓上篇にいう)“観政”とは観兵のことではない」と説いており、それではまるで、「泰誓」「武成」といった晩出の諸篇が、(前漢に出て「孟津での観兵」が記されている) 偽泰誓篇とは全く異なった内容であるかのようなのである。これもまた考えが足りてない。(閻若璩『尚書古文疏證』卷二・第二十六「言晚出《武成》《泰誓》仍存改元觀兵舊說」。115頁、「今試平心易氣、取晚出《武成》篇讀之、「我文考文王、誕膺天命、以撫方夏。惟九年、大統未集、非即受命改元之妄說乎。《泰誓上篇》曰「我文考肅將天威、大勳未集。肆予小子發、以爾友邦冢君、觀政于商」、非即三年服畢、觀兵孟津之說乎。又曰「惟受罔有悛心」云云、「予小子夙夜祗懼」、「以爾有衆、底天之罰」、非即歸居二年、聞紂虐滋甚、更徧告諸侯東伐紂之說乎。凡此《書》出於魏晉之間、羣言淆亂之日、皆歷有明徵。而世之儒者、必欲曲爲文解、以九年爲自專征始、觀政爲非觀兵、若以此晚出諸篇爲大有異於偽《泰誓》者。嗚呼、其亦未之思也已矣。)

閻若璩は、逡巡することなく、「偽撰であると信じれば、こうした箇所は攻めるまでもなくおのずと破れる」と断じ、王十朋が説いた「“文王の受命”とは、“天命を受けた”ではなく“征伐の命を受けた”である」を含めて、泰誓・武成をめぐる彌縫に傾いた解釈をすべて不要であるとした²²²。

閻若璩は、「称王改元と観兵は道義に反する」との判断を、歐陽脩・程頤・張載と共有し、その上で、泰誓・武成が魏晉期の偽撰であるとの自説を前提として、泰誓・武成に見える武王の紀年が、改元と観兵の事実性を否定する上で支障とはならないことを確認した。閻若璩が、晩出『古文尚書』を偽撰であると証明したことは、宋人の経説の典型にあたる「文王は称王改元せず」「武王は観兵せず」を後押ししたわけであって、この意味において、清代経学の劈頭に位置する『古文尚書疏證』の成果は、「文王の称王改元」「武王の観兵」問題については、梁肅「西伯受命稱王議」以来の潮流と順接している。また、閻若璩は、「文王の称王改元」「武王の観兵」

²²² 閻若璩は、朱熹が歐陽脩「泰誓論」(「文王不改元」説)と司馬遷『史記』(文王改元説)とのいずれが正しいとも判断しかねていたのを取り上げて(『朱子語類』卷七十八《尚書一・綱領・第2条注所引一本》)、「朱子は、『古文尚書』が偽作であることを確信していなかったが、偽作であると判断すれば、理解しがたい難所もおのずと解決する」と述べる。閻若璩『尚書古文疏證』卷二、第二十六「言晚出《武成》《泰誓》仍存改元觀兵舊說」、115頁、「……考えるに、朱子は、梅氏(賾)の『書』が偽撰であると確信してはいなかった。もし、偽撰であると判断すれば、これらの理解しがたいところは、いずれも攻めるまでもなくおのずと破れる。」「……余謂朱子猶未確信梅氏《書》爲偽撰。若果爲偽撰、則此等難理會處俱可不攻自破。」

を、『古文尚書』の弁偽の一環として論ずるにあたって、「称王改元と観兵は名分に反する行いであり、文王・武王の所行にふさわしくない」との判断を前提としており、「弁疑の論」のうちに「名分の論」の観点がくいこんでいることも、宋人流の経説の影響下にある。

晩清の段階に至って、簡朝亮の『尚書集注述疏』は晩出『古文尚書』を退ける立場をとり、それでいて、宋人流の「文王不稱王」「周公不即位稱王」説を堅持する（序章）。簡朝亮のこうした姿勢を、「晩清の保守派が、本来は折り合いが悪いはずの宋人特有の論と清代経学の成果とを強いて結び付け、漢（清）と宋の調和をことさらに演出した」と解するのは一面的である。閻若璩の時点にあっても、「文王不稱王」説と晩出『古文尚書』の弁偽とは、表面的な両立という以上に結びつきを持っていた。

第4章 第2節 毛奇齡における「文王稱王」「周公居攝」論

清代前期の時点で、宋代経学の総体に対して批判を加えた論者といえば、まず毛奇齡（天啓三／1623年—康熙五十五／1716年）に指を屈する。毛奇齡は、宋元期の論者が新たに提起した経説は、これを軒並み覆そうとするだけに、「文王稱王」「周公居攝」とその周辺の論題についても、宋人の所説に好意的であろうはずがなく、蔡沈と金履祥の『尚書』解釈を相手どって、宋人特有の説を弁駁している。宋代経学に対する毛奇齡の批判は、個別の問題を論ずるところから進めて、宋代経学の傾向への概括的批判にまで踏み込む点に特徴がある²²³。以下、「文王稱王」問題に関わる「文王改元」「西伯戡黎」と、「周公居攝」問題に関わる「復子明辟」「封康叔」とに大きく分けて、毛奇齡の議論を通観し、後者の最後に彼の宋代経学に対する概括的批判の論点を見る。

（1）「文王改元」と「西伯戡黎」

やや意外な感もあるのだが、「文王稱王」問題について、毛奇齡は、こと「称王」の部分に限っては、「文王は“王”を称しておらず、経伝中の“王”号は、後世の追改である」と判断しており、かつ、一般に「文王が挙行した」と想定される王礼も、『詩』中の「追頌」である可能性を認めている²²⁴。一方、文王の「改元」については、これを春秋・戦国期において一般に見られた諸侯改元と同様の事例であるとして、その事実であることを認め、かつ、諸侯の改元は格

²²³ 毛奇齡の経学について、『西河合集』經集凡例に沿って通観した研究として、吳福通『晩出《古文尚書》公案与清代學術』（上海古籍出版社、2007年）第5章「毛奇齡与清初學術」。宋代経学に対する毛奇齡の批判は、個別の誤りの指摘にとどまらず、宋人の主張の特徴部分を批判的見地からよくとらえており、宋人の議論の傾向と含意を考える上で参考となる。朱熹『家禮』の家廟祭祀説を検討するために、同説に対する毛奇齡の批判を活用した研究として、小島毅「婚礼廟見考」（柳田節子先生古稀記念論集編集委員会〔編〕『中国の伝統社会と家族：柳田節子先生古稀記念』、汲古書院、1993年）、佐々木愛「毛奇齡の『朱子家禮』批判——特に宗法を中心として」（『上智史学』43、1998年）を参照。

²²⁴ 毛奇齡『尚書廣聽錄』卷三「泰誓」、一丁裏／654頁D、「後儒は、『書』を読むにあたり拘泥して、「文王は絶対に王を称したはずがなく、絶対に受命改元したはずがない」という。「称王」はたしかに疑わしい。『禮記』文王世子篇で武王が文王に呼びかけて、「君王」といっているのは、後人の追称かもしれない。大雅・皇矣詩に「是れ類し、是れ禡す」として、天子の礼を行ったことになっているのは、後人の追頌かもしれない。〔後儒讀書拘泥、謂文王必不當稱王、必不當受命改元。夫稱王誠可疑。《文王世子》武王呼文王爲君王、或是後人追稱。《皇矣》詩「是類是禡」、行天子之禮。或是後人追頌。〕

別、僭越と目されるような行いではないとする²²⁵。歐陽脩「泰誓論」とこれを踏襲する蔡沈『書集傳』は、「文王の改元」が道理に反することを根拠の一つとしてその事実性を否定し、武王の紀年をその即位から起算していた。毛奇齡が、「文王の改元」を事実性と道義性の双方において認めるのは、宋人一流の説を全面に覆して注疏説に立ち返ることを意味する。

毛奇齡は、「文王稱王」問題と関連した論題では、「文王改元」以外に、「西伯戡黎」を専論する。毛奇齡が俎上にのぼすのは、門人の王崇炳（浙江金華府東陽縣の出身）がその郷里の先賢の説として持ち出した金履祥の「西伯戡黎辨」（『仁山集』巻一）である。金履祥「西伯戡黎辨」は、胡宏・薛季宣・呂祖謙と同じく、「戡黎」の実行を武王の代へとずらしこむ立場をとる。毛奇齡は、「戡黎」を文王の事蹟と解しても宋人が想定するような道義上の問題は生ぜず、武王の代として解した場合にはかえってつじつまが合わないことを説いて、『史記』と書序以来の伝統説（＝「文王戡黎」説）を支持する。

宋人が、戡黎の主体を、文王から武王へと切り替えたその動機としては、「黎は殷の畿内の国であり、文王がこれを討って殷を脅かすのは臣下の行いとして許されない」との判断があった。毛奇齡によれば、そもそも、黎は畿内の国ではなく、文王がこれを討ったとしても、文王の瑕疵となることではなく、また、『尚書大傳』『史記』に、国名の表記はまちまちではあっても、黎と同定される国を、文王が討伐したことが明記されているからには、むやみに次代の武王に移すべきではない²²⁶。

²²⁵ 毛奇齡『尚書廣聽錄』巻二「泰誓」、二丁表／654頁D、「改元は、諸侯にもともとある事柄である。春秋の列国はそれぞれに独自に年号を称しており、国君の出入国においても必ず元を改めて紀年した。鄭厲公は出奔している間に、數代を挟んでおり（昭公・宣・嬰の三代）、（帰国してから）もとの年号をそのまま継続するはずがない、衛獻公は、国外にあること十三年に及んだのであるから、帰国した後に元号を新たにしたはずである。こうしたわけで、戦国期にあって、魏惠王・秦惠文王にはいずれも「第二の元年」があり、これはまさに諸侯が改元した明らかな証拠である。文王は姜里にとらわれてから後、釈放されて西伯に封ぜられ、弓矢斧鉞を賜って、自身の判断で征伐を行うことができるようになったのであり、つまりはその時が、更新の機会であって、そこで改元したからといって誰がよろしくないと考えようか。」「若改元、則諸侯原有之。春秋列國各自稱年、而出國・入國亦必改元以紀之。如鄭厲公出奔中隔數主、豈容仍舊。衛獻公在外越十三年、則于返國後、自當更始。故戰國魏惠王・秦惠文王俱有後元年、此正諸侯改元之明驗也。文王自囚姜後、出而封西伯、賜弓矢鉞、得專征伐、則更新之會、因而改元、誰謂不可」。毛奇齡は、姜里の囚を虞丙質成よりも前に置く説（司馬遷『史記』周本紀）に準拠して立論している。秦惠文王は、即位第十四年に「初更元年」に改元し（『史記』六國年表）、魏惠王は即位三十六年に改元したとされる（『竹書紀年』周顯王三十四年）。

²²⁶ 毛奇齡『經問補』巻三「武王無戡黎事」、三丁裏／243頁D、「西伯戡黎」とは、必然的に文王の事蹟である。黎と紂の都は近かったとはいえ、畿内の諸侯国ではない。……「黎が畿内に位置した」との説は鄭氏から始まる。鄭玄は『尚書』に注した時、書序に「殷ははじめて周を咎めた」とのあるのを誤解し、「他国を討伐しても周を咎めず、黎を討った時にはじめて周を咎めたということからすれば、必ずや黎は畿内に位置していたのであろう」と考えた。孔氏（穎達）の『正義』は、王肅の語を引いてこれを批判しており、加えて、「もし黎が畿内に位置していたとすると、文王は殷に対する叛国を率いて紂王に臣事としてつかえていながら、畿内に侵入して黎を伐つということができようか」としており、これは、まさに、「黎は畿内の国ではなく、そのために、文王はこれを伐つことができた」ということを明らかにしており、「黎は畿内の国であるから、文王はこれを討伐すべきではなかった」のではない。しかも、文王が黎を伐つたのは、文王が改元してから第五年のことである。『尚書大傳』にいう「（受命の）第一年、虞丙の和解を成し、第二年、邗を伐ち、第三年、密を伐ち、第四年、犬夷を伐ち、第五年に耆を伐つた」でいえば、「耆」が黎に当たる。「第六年、崇を伐つ」に至って、討伐を終えており、「討伐の一環である戡黎を」根拠もなく、次の王者の時代へと移すことはできない。『史記』が「（文王が）耆を伐つた」と称しているのが誤りだ」という説については、殷本紀は「饑国」と称し、周本紀は「耆国」と称し、さらに宋微子世家ともなると「阬国」と称するが、注では、「すべて黎国である」としており（『集解』『索隱』）、これはつまり「耆」「阬」「饑」「黎」、は『史記』のどこにでも見えているのである。他書を総じて見れ

次いで、毛奇齡は、西伯戡黎の「西伯」を武王に当てる場合に生ずる難点を二つあげる。第一点は、「武王が戡黎したとすれば、どの時点で戡黎したのか」である。毛奇齡の考えるところでは、武王は文王の崩御を受けて即位し、三年の喪に服してから出征し、一旦、軍をかえしてそのまた二年後に再び出兵して克殷を果たしたのであり（毛奇齡は当然に書序と注疏の二段階征討説＝武王觀兵説を採る）、そうなると、この経緯のうちに、黎を討伐する時間的な余地はないはずであった²²⁷。宋人の「武王戡黎」説を相手どって、「武王がどの時点で戡黎できるのか」云々と反論するのは、「史実としてそれが起こり得るか」を前後の状況を勘案して検討しており、いわゆる「弁疑の論」の次元で宋人と争うにひとしい。乾嘉期以降の樸学者であれば、「文王戡黎」が由来の古い説だということで議論を打ち切るか、そもそも宋人流の「武王戡黎」説は言及することさえせず、現にある西伯戡黎の経文に、訓詁・名物・地理の注解を加えることに力を傾注するであろう。

「武王戡黎」が成立し難い第二点は、「西伯の地位が爵位と官位のいずれであったにせよ、文王の死没からすぐさま西伯の立場でもって戡黎を行うことは手続き上不可能だ」との事情である。こちらもまた第一点と同様に、「弁疑の論」の面を持つが、同時に、毛奇齡流の礼解釈も反映されている。

加えて、「武王が西伯を嗣いだ」というのは、経書に明文がない。先儒が、「西伯」二字をどう解しているかといえば、鄭氏（玄）は、「“伯”は封爵であり、“西”は雍・岐（＝岐を含む雍州）の地域を指す名である」とし、王肅はこれを誤りであるとして、「東西の二伯と方連・正長とは、諸侯を監察するための官であり、討伐をみずからとりしきることがで

ば、「周本紀」だけを読んで（「文王が黎を討った」というのは『史記』の誤りだ、というは通らない。〔西伯戡黎、自是文王事。雖黎與紂都相近、然終非内諸侯國。……況畿内之説、始于鄭氏。鄭註《尚書》時誤讀《書序》有「殷始咎周」語、謂他伐不咎周、而伐黎咎周、則必在畿内。而孔氏《正義》既引王肅語以闡之、且又曰「若在畿内、則文王方率殷之叛國以事紂、豈得入伐」、此正辨黎非畿内、故文王可伐、非謂黎是畿内、文王不當伐之也。且文王伐黎、在文改元之五年。《尚書大傳》所云「一年質虞芮、二年伐邶、三年伐密、四年伐犬夷、五年伐耆」、耆即黎也。至六年伐崇而討伐終焉、此非可漫移之後王者。若謂《史記》稱伐者爲誤、則在《股本紀》稱饑國、《周本紀》始稱耆國、至《宋微子世家》、則又稱阬國、而註謂並是黎國、是耆・阬・饑・黎、史總有之。然總見他書、不得專讀《周本紀》、指之爲《史記》誤也。〕

²²⁷ 毛奇齡『經問補』卷三「武王無戡黎事」、四丁裏／244頁B、「武王については、黎を伐つということが絶対にありえない根拠がある。武王は、位を嗣いだのは、文王の十年であり、すでに八十三歳であった。『中庸』にいう「末に命を受ける」にあたる。そこで、再期（二十五か月）にわたって喪に服し、大祥を迎えて、孟津で兵を示した。伯夷が「父が死んだのに葬りもしていない」といってこれを阻止したのは、小祥の練祭や喪を終える時点での織冠の着用をまだ終えていない（＝三年の喪を終えていない）のを、「葬っていない」と同一視してのことであり、武王もまた、まだその時ではないと考え、八百諸侯がそろって至り、討伐を勧めはしたけれども、武王は気落ちして帰った。三年して喪が明け、泰誓にいう「文の十三年」に至って、それから軍を牧野におこし、一度で征伐してことを終えた。この経緯から見るに、武王が位を嗣いでから、この牧野に至るまでの三年の間で、黎を伐つことができる時間はなく、そこで、「武王が黎を伐った」とは誤りだと考えるのだ。〔若武王、則有必不得伐黎者。按武王嗣位、在文之十年、已八十三歳、《中庸》所謂「末受命」者。乃服喪再期、甫大祥而觀兵孟津、伯夷以父死不葬沮之、謂織練未終、等之未葬、而武亦以爲時尚未至、雖八百諸侯齊至勸伐、而武廢然歸、至三載服闋、《泰誓》所云「文之十三年」者、然後興師牧野、一伐而畢、則自武嗣位至此、三年之間亦何時可行討伐、而以爲武王戡黎誤矣〕

きる」しており、こうだとすれば、官名であって、爵名ではない²²⁸。しかし、今日にまで、この点を解決した者はいない。もし、西伯が爵位であれば、喪に服する時にも爵を継ぐのであるが、しかし、すぐさまには討伐を行えない。なぜかといえば、殷制は厳格であって、必ず三年の喪を終えてから、はじめて事を行うのであり、周制が服喪期間であっても軍事を憚らないとは全く異なっている。もし官名であったとすれば、官には世襲はなく、必ず喪が明けてから命を天子に請い、そこでやっと官位を継承できる。喪服を身につけ、紂の命を受けてない状況で、西伯となることができるということがあろうか。こうした条件から考えれば、武王のこの時、西伯として黎を伐つということはできなかった。(毛奇齡『經問補』卷三「武王無戡黎事」、四丁裏／244頁B、「況武嗣西伯、經無明文。前儒解「西伯」二字、鄭氏謂伯是封爵、西者雍岐方名、而王肅非之、謂東西二伯與方連正長、皆監諸侯之官、可專討伐、是官名、不是爵名。然至今、無辨定者、假使西伯是爵、則雖遭喪繼爵、然不得遽行討伐。何則、商制森嚴、必三年喪畢、始得行事、與周制之不避金革、大不同也。若是官名、則官無世授、必喪畢而請命天子、始襲官位、豈有儼然衰經、未受紂命、而可爲西伯者、則是武王此時、尚非西伯可戡黎乎。)

曰く、「武王戡黎」を主張する論者は、武王は「西伯」の地位を文王から引き継いでその上で戡黎を果たしたと想定するが、文王の死後すぐさまに「西伯」として出兵するのは無理がある。というのは、「西伯」なる地位が、爵位であれば殷制のもと服喪が厳格に守られたはずであっていきなり軍事行動を起こすわけにはいかず、もし、爵位ではなく官位であったならば世襲されないために服喪を終えてはじめて天子に求めて就官できたはずである。いずれにしても、武王が文王の死後はやばやと西伯の地位について、なおかつ黎国の討伐を実施するというのは現実には起こり得ないのだ、と。

毛奇齡が、「殷制では服喪が周よりも厳格に行われた」「官位は世襲がなく服喪を終えてから天子に請求してはじめて就位できる」といった具合に織り込んでいるのは、実際のところは、毛奇齡が独自に設定する前提にすぎず、さほど説得的な議論とも思えない。ただし、礼制、特に祭祀・喪服・継承といった領域については、彼は経伝の事例からの帰納を通じて独自の再構成を行っており、たとえ、「毛奇齡独自の前提」ではあっても、それなりの裏付けをともなっており、毛氏一己の辟説として退けられない場合もある。「商制森嚴」云々についていえば、毛奇齡は、殷・周の喪礼の実施様態の研討を通じて、「殷と周に一貫して、三年の喪が行われたが、その内実を異にして、“三年ものいわず”“官吏の任用や列國との盟戒といった政務への関与を一切禁ずる”という点で、殷制のほうがより厳格に、服喪にともなう制約を課していた」との結論を導き出している²²⁹。毛奇齡のいう「殷制は厳格であるから三年の喪は厳格に守られ、服

²²⁸ 毛奇齡がいう王肅説とは、『尚書注疏』西伯戡黎所引の説をいうはずであるが、その内容は対応していない。『尚書注疏』卷十「西伯戡黎」、十二丁表／144頁C（孔穎達疏）「鄭玄云「西伯、周文王也。時國於岐、封爲雍州伯也。國在西、故曰西伯」、王肅云「王者中分天下爲二公、摠治之、謂之二伯、得專行征伐、文王爲西伯、黎侯無道、文王伐而勝之」、兩説不同。」

²²⁹ 毛奇齡の考えるところでは、「三年」という喪期は、殷代と周代とに共通し、ただし、「三年の喪」の具體的内容（「三年之喪制」）には相違があり、殷では「三年不言」（『論語』憲問）に見られるように喪期の

喪期間中に征伐に乗り出すのはありえない」とは、「武王戡黎」説を難ずるために場当たりを持ち出された説ではない。宋人が新たに打ち出した説への批判が、毛奇齡にあっては、「いにしえを去ること遠からざる漢儒が、相対的には信頼するに足る」といった言い分での注疏説への回帰にとどまらず、礼制に対する独自の再構成によって立っている点は、注意を要する。

(2) 「復子明辟」と「封康叔」

「周公居攝」とその関連問題に関しては、毛奇齡の立場は明快であって、宋人が新たに打ち出した説を逐一、否定する。「周公は即位称王せず」をめぐって争点となる洛誥の「復子明辟」について、毛奇齡は、『尚書』洛誥篇と他篇に見える「辟」字の用法との一貫性を根拠に、王安石に端を発するの「子明辟に復（もう）す」との訓みが成立しないことを説く。「伊尹が太甲から一時的に政治をあずかったからといって、商（殷）が位を失ったことにならない」というのは、宋人が、「復」を「復（かえ）す」で読むことを拒絶して、「成公は位を失っていないのであるから、“復（かえ）される”こともない」と説くこと念頭に置いている（第3章第2節（1）所引呂祖謙『増修東萊書説』卷二十三「洛誥」）。

考えるに——この「復」字は、洛誥から始まるわけではない。咸有一徳に、「伊尹、既に政を厥の君に復し、將に告げて歸らんとす」とあり、（咸有一徳にいう）「復政」を（洛誥では）「復」とし、（咸有一徳の）「復政厥辟」とは、ちょうど（洛誥で表現されているはずの）「復政明辟」と同じ文である。（伊尹が一時的に政治をあずかったからといって）「商が位を失った」ということがあるか。さらに、洛誥の本文にも根拠がある。「王曰く、予小子、其れ退きて辟を周に即く」とあり、「即辟」とは、「その位について君となる」の意である。周公が「復（かえ）した」がゆえに、成王はそこで「就いた」のであり、（洛誥の）「即辟」と（咸有一徳の）「復辟」は、文が対応している。しかも、「はじめて民の明辟となれ」とは、周公が、下に向かっていう語である。「おさめて、四方の新辟となれ」とは、周公が君に向かって進める語である。一般に、経に同文があれば、異なる解釈はない。なぜかといえば、文が同じであるのに、意味が異なるというわけにはいかないからである。まして、経の本文であれば当然に文が同じであれば解は同じはずだ。（毛奇齡『尚書廣聽録』卷四「洛誥」、四丁裏／666頁D、「予謂——此「復」字、不始自《洛誥》也。《咸有一徳》曰「伊尹既復政厥辟、將告歸」、亦以復政爲復、「復政厥辟」、正「復政明辟」之同文也。豈商曾失位耶。且此《洛誥》本文亦有之矣。「王曰、予小子其退即辟于周」、「即辟」者、就其位而爲君也。亦惟公復之、故王始就之、「即辟」與「復辟」、文相當矣。且「始作民明辟」

間の制約が厳しく、一方、周制では、制約が軽減され、『尚書』『春秋』の実例に徴するに、先君の崩御からほどなく即位して政務を執って外交に赴いていた。この殷・周の喪制を対比する論は、「定爲三年之喪」（『孟子』滕文公上）の解釈と関わって、毛奇齡にとって得意の礼解釈であり、著作の処々で繰り返している。『四書賸言』卷三第八條「滕文公問孟子始定爲三年之喪」、『四書改錯』卷九「喪祭錯・定爲三年之喪」、『西河集』卷十八「與朱鹿田孝廉論論孟書」。毛奇齡が持ち出している「殷と周の制度の相違」という論点は、概して、「文王稱王」問題ではなく、「周公居攝」問題に登場し、「周初の時点は、殷制の兄弟相統制を依然採っており、ゆえに、周公には本来、武王から王位を引き継ぐ権利を有していた」云々との説が宋人・清人双方から提出される。

者、周公當下之言也。「亂爲四方新辟」者、周公進此之言也。夫經有同文、即無異解。何則、文既同、則義不得異也。況經本文乎。）」

「周公居攝」と関わる問題として、「康叔を衛に封じたのは、武王であるか成王であるか」があり、いずれを採るかによって康誥・酒誥・梓材三篇の状況設定が左右された。宋人が、「武王封衛」をあえて採るのは、康誥篇の「王若曰、孟侯朕其弟小子封」一文を解する上で、康叔に呼びかける親称が「弟」であることと、「周公が王を称することはない」、ないしは「経文上で、周公が“王”と表記されることはない」ことを整合させるためであった。毛奇齡は、まず、宋人が「武王封衛」に固執する上記の理路と、蔡沈『書集傳』が用意する「武王封衛」の根拠を整理し²³⁰、その上で、『史記』『書序』それに孔安國傳の説に従って、「成王封衛」の立場から、宋人の「武王封衛」説を論駁する。

蔡沈『書集傳』が、「康叔は武王の代で成人していた」と説く根拠は、『史記』周本紀と『逸周書』克殷篇において、康叔が武王の伐殷に従軍し、かつ任務を割り当てられていることであった。「康叔が武王の伐殷に従軍していた」との記事は、蔡沈が考えるように、「康叔が幼年ではなかった」ことを示唆するかもしれないが、その時点で、康叔が衛に封ぜられたことを証してくれるわけではない。毛奇齡は、伐殷に従軍した時点で康叔が幼くなかったことは認め、ただし、その時点で康叔はすでに畿内に封ぜられていて、成王の代に至っていわば加封として衛に封ぜられたのが康誥篇の状況だと想定する。この争点については、宋人の論拠に劣らず、毛奇齡の想定も当て推量の域を出していない。実際には、毛奇齡にとって決定的な論拠であるのは、『史記』管蔡世家に、「周公旦が成王の命を承けて、武庚を伐った後、殷の故地を微子啓の宋と康叔の衛にそれぞれ分かち封じた」との明文が見えることであった²³¹。

²³⁰ 毛奇齡『尚書廣聽錄』卷三「康誥」、十八丁表／663頁A、「周公は成王をたすけて、四国（三監と淮夷）と奄の反乱を鎮定すると、武庚禄父の地をもって康叔を衛として封じた。これは、諸経伝および周・秦・漢・魏・晉の儒説にあつて、すべて異論はなかつたのであり、やはり疑いようはない。にもかかわらず、康誥篇中に「王若く曰く、孟侯、朕の其れ弟なる小子封よ」という語があることから、成王が（叔父にあたる）康叔を弟と称するはずがなく、あるいは、周公が成王の命を奉じておきながら、自分の立場に即して（康叔を）弟と称し王の命と仮に称してその冒頭に（「王若曰」を）冠するはずがないと考え、そこで、武断にも、「康誥篇は、武王が康叔に告げた文である」と判断し、『史記』には武王が商の打倒を果たした時に、「衛康叔封が敷物を布く」とあり、『汲冢周書』にもまた「衛叔封が、礼を伝えた」との句があることを強引に根拠とし、「これは康叔であり、この時に武王に従って紂王を伐ったということは、必ずしも年齢が幼いわけではなく、封ぜられていてもおかしくない」と考えた。」〔周公相成王、定四國商奄之叛、而以禄父之地封康叔于衛、此在諸經諸傳及周秦漢魏晉儒説、皆無同異、則亦可無疑矣。乃以《康誥篇》中「王若曰、孟侯朕其弟小子封」語、謂成王不當稱康叔爲弟、周公奉成王之命、又不當自稱爲弟、而虛假王命以冠其首、遂武斷謂是武王誥康叔之文、強據《史記》武王克商時、衛康叔封布茲、而《汲冢周書》亦「有衛叔封傳禮」句、是康叔、是時能隨武王伐紂、不必年幼、何以不封。〕

²³¹ 毛奇齡『尚書廣聽錄』卷三「康誥」、十八丁裏／663頁B、「康叔が（成王の代に至って）遅くに封じられたのは、（武王の代にあつては）幼かったからというわけではなく、「康」と称しているからには、（武王の時点で）すでに畿内の国を分かち与えられていた。かつ、たとえ武王が紂王を討つのに随行した者であっても、必ずしも、皆が封ぜられたわけではない。毛叔鄭が、明水を奉じているのは、畿内の毛国を分かち与えられていたのだが、それより後にはまったく加封されてはいない。まして、『史記』周本紀に、「康叔は武王に従って紂を伐った」と明記され、さらに、「周公旦は王の命を承けて実行し、武庚を討伐して、殷の地を二つに分ち、一つは微子啓を宋として封じ、一つは康叔を衛として封じた」と明記しているのであるからなおさらである。『史記』に「敷物を布いた」〔布茲〕とあるのは、「武王が康叔を封じた」とする説を決定づけるには足りない。なぜかといえば、『史記』には、「（成王の時に）康叔を封じ

「成王封康叔」が、『史記』および『書序』に明文があるとはいっても、「武王封康叔」説を持する宋代の論者たちは、漢代以降の文献の信頼度をそれほど高く見積もってはおらず、ともすればみずからの道理に照らした推論を優先させがちである。毛奇齡は、『書序』を擁護してその信頼すべきことを説くと同時に、さらに、動かしがたい根拠として、『左氏傳』所載の詳細な「成王封衛」記事を追加する。

しかも、蔡氏（沈）は、「成王が康叔を封じた」の一語が『書序』から出たことを知るばかりで、「成王が康叔を封じた」ことの根拠が書序だけではないことを知らない。『書序』は、もとは周史の記録であり、『周禮』にいう「外史は、書名を四方に達す」（春官・外史）というのが、その書であって、この誥と出所を同じくしており、決して誤りは無い。それに、根拠としてとりわけ確かで、疑いをさしはさむ余地がないものがある。『春秋』の定公四年によれば（『左氏傳』）、晉侯（定公）は王命を名目とし、（諸侯を）召陵に会同し、蔡を衛よりも上位にしようとした。そこで、祝鮀が争って言うには、「武王が商に勝ち、成王が定めると、周公は王室をたすけて、天下を治めると、殷の旧民を以下のように処した。殷民のうち條氏・徐氏・蕭氏・索氏・長勺氏・尾勺氏という六族を分かって、魯に奉仕せしめ、伯禽の策命をもって命じ、少皞の故地に封じた。殷民のうち、陶氏・施氏・繁氏・錡氏・樊氏・饑氏・終葵氏の七族を分かって武父・圃田・有閭・相土といった領地とあわせて、康誥の策命でもって命じ、殷の故地に封じた」とのことであった。『左氏傳』のこの記事からすると、成王が殷を滅ぼした後に、伯禽・康叔を封じたということだけでなく、諸々の殷民と領土を分かち与えたことが、つぶさにかぞえあげられて具体的であり、なおかつ、康誥が作成されたのも、明らかにこの時のこととされている。これ（『左氏傳』の記事）は、周の史官の策書の内容であり、左氏はこれを得て『春秋』に伝をつけた。これは、例えるなら、明の隆慶・萬曆年間の史官が国初の洪武・永樂年間において国を封じたことを記録したようなものである。王朝の史官が、当該王朝における分藩の故事を述べているとなれば、どうして不確かだということがあろうか。これを信じないというならば、天下に信ずべき書はないことになる。（毛奇齡『尚書廣聽錄』卷三「康誥」、十九丁表／663頁C、「且蔡氏但曉「成王封康叔」一語出自《書序》、而不知不止于此。夫《書序》本周史文、《周禮》所謂「外史達書名于四方」者、卽是其書、固與本誥同出、原未有誤。乃又有所據最確、無容置喙者。《春秋》定四年、晉侯假王命、以會召陵、將長蔡于衛、而祝鮀争之、有曰「武王克商、成王定之、周公相王室以尹天下、分殷民六族條氏・徐氏・蕭氏・索氏・長勺氏・尾勺氏、使之職事于魯、命以《伯禽》、而封于少皞之墟。分殷民七族陶氏・施氏・繁氏・錡氏・樊氏・饑氏・終葵氏并武父・圃田・有閭・相土諸土地。命以《康誥》、而封于殷墟」。則不特成王滅殷後、封伯禽・康叔、且分諸殷民土地、歷歷指數、有名有物、抑且《康

た」との記載が別に見えるからである。〕〔夫叔之晚封、原非以幼故、既稱爲康、則已分畿内國矣。且即隨武伐紂、亦不必皆封、毛叔鄭奉明水、則但分畿内毛國、而其後全不加封。況《史記》明云「康叔隨武伐紂」、又明云「周公旦承成王命、伐誅武庚、分殷地爲二、一封微子啓于宋、一封康叔于衛」、是《史記》「布茲」一語、未足定武王封叔之案也。何則、《史》別有「封叔」文也。〕

誥》之作、明屬此時。此周史策書、左氏得之以傳《春秋》者、譬之隆・萬年間史官、紀國初洪・永年封國之事。以本朝史官、述本朝分藩掌故、豈有未確、于此不信則天下無信書矣。」)

『春秋』魯の定公四年(周景王十四/前504年)、召陵での諸侯会盟において、衛と蔡との間で序列争いが生ずると、衛靈公に随行していた祝佗(子魚)は、周の襄弘に対して、周初の時点で衛・蔡を含めた諸国が封建された由来にもとづいて、「年齢ではなく徳を基準として、衛が蔡の上位に立つべし」と申し立てた。『春秋左氏傳』が伝える祝佗の辞には、成王が康叔を衛國に封じたことが明言されており、毛奇齡はこの記事の信ずるに足ることを説く。曰く、祝佗の口上のうちには、成王が殷の反乱を鎮定した時点で康叔を封じたこと、そのための誥命として康誥が作成されたことが、封建にともなうて与えられた殷の部族の内訌に至るまで詳細をともなうて明記されている。『左氏傳』のこうした記事は、周の史官の策書に由来しており、それは、明の隆慶・萬曆年間にあたって朝廷の史官が、洪武・永樂といった国初における諸王封建の歴史を回顧しているのに相当するわけであって、十分に信頼に足る史料ではないか、と。元来、「封康叔」という争点については、「古来の伝承の有無」という基準でいえば、宋人の提起した「武王封康叔」は問題たりえず、『史記』などに明文のある「成王封康叔」に軍配があがる。毛奇齡は、特に詳細である『左氏傳』の記事を挙げ、さらにその信ずるに足ることを、『左傳』の史料的性質についての自身の理解を交えて改めて説き、由来ある「成王封康叔」に立ち返るべきを確認した。

(3) 宋代經学への概括的批判 —— 「宋人説經、必執一理」

「文王稱王」「周公居攝」に関連した論題における毛奇齡の議論は、当該の論題に即しての個別的批判にとどまらず、必ず、宋人の經書解釈の傾向についての概括をともなうた批判が盛り込まれる。ここまでに見た「西伯戡黎」「封康叔」の二題について、毛奇齡は、宋人が、「黎を討った西伯は文王ではなく武王である」「成王ではなく武王が康叔を封じた」といった説を作り出すその傾向を概括する。

(『尚書』泰誓上の「十三年」が)武王が即位してからの第十三年である、などというのは、従来存在せず、しかも、諸經伝との間で全然つじつまがあわない。してみると、蔡沈『書集傳』のいうことは、理に近いようであっても、要は、小人の考えであって、いにしへの聖王はまったくそのようではない。よく書を読む者は察しなければならぬ。……(毛奇齡『尚書廣聽錄』卷三「泰誓」、三丁裏/665頁D、「若謂武王即位之十三年、則從來無此說。然且諸經諸傳無一能通、則是蔡註所云雖若近理、要是小人之用心。古聖古王、全不知如是。善讀者不可不察也。」)

宋人の重大な難点は、ひとえに、一理にもとづいて古事を考えるというところに存する。聖賢の考えは、常理の外に出る場合もある。孟子は「君子の為す所、衆人識らず」とはっきりいっている(『孟子』告子下「君子之所爲、眾人固不識也。」)。専らに一理にもとづく

のは、小人の考えだ。ゆえに、康誥一篇は、周公が王命を奉じて、誥を作ったものであり、「王、若く曰く」と称しているのは、仮のことばにすぎない。(『尚書廣聽錄』卷三「康誥」、十八葉、664頁、蓋宋人大患、全在據一理、以覈古事。夫聖賢用心、有在恒理之外者。孟子明云「君子所爲、衆人不識」、一據恒理、則小人之腹矣。故《康誥》一篇、是周公奉王命以作誥者。然仍以公命其稱「王若曰」、假詞耳。)

毛奇齡は、宋人の經書解釈の大きな難点として、「一理に固執して過去の事を考える」傾向を見て取り、「聖人の心は一定の理の外に出る場合もあり、一定の理に拘泥するのは、小人の心で、聖人の心をおしはかる行いだ」と難ずる。そして、「文王改元」をめぐるのは、従來說の材料となっていた經書ではなく、由来の疑わしい『竹書紀年』に信を置いて「文王は改元せず」としたことをとりあげて、大仰にも、これを焚書に擬えている²³²。宋人の經学を「書禍」だとまでにいうのは、おそらく、宋の鄭樵が「秦人焚書而書存、諸儒窮經而經絶」と述べた語を意識してのことであって、この点は、次節で毛奇齡の門人である方燦如の証言に照らして確認する。

「一理を持して、聖人を推し量る」ことへの批判は、上引の經説に限ってあらわれたわけではなく、毛奇齡が意識的に自身の經書解釈の柱の一つに据える論点であった。毛奇齡の經書解釈の総論に相当する『西河合集』經集凡例は、その經書解釈の指針が、全十六条にわたって列挙され、いずれの条にも実例にあたる經書解釈の論題が数点ずつ付される。解釈上の指針といっても、「～する勿かれ」という禁則の形で表現されており、宋代經学を否定し注疏説に回帰することを柱とする毛奇齡だけに、全十六条の内容の多くが、宋代經学を批判対象に想定している。その中でも、第十五条にあたる「勿自執一理繩經」だけは、「宋人說經」と名指しして、一条を専らに宋代經学に当てる。毛奇齡は、「自執一理繩經」の具体例として十一の論題を挙げ、そのうちには、「文王不宜改元」「周居不應居攝」が含まれる。

²³² 「自宋人書出而六經子史俱遭焚燬」「書禍」とは、毛奇齡が、蔡沈『書集傳』にいう『史記』曰云々について、門人馮念祖からの質問に答えた文脈で発した語であり、蔡沈『書集傳』が、經伝よりも、『竹書紀年』を優先して、「武王戡黎」説の証拠に用いていることを批判している。なお、蔡沈『書集傳』西伯戡黎は、呂祖謙の「武王戡黎」説を参考説として収録してはいるが、主とするのは注疏以来の「武王戡黎」説である。毛奇齡『經問補』卷三、第六條「蔡沈註偽引史記」、十二丁裏/248頁B、「(蔡沈『書集傳』が、「膠鬲が、武王に対して「西伯は何のために来たのか」と問うた」との記事を『史記』曰として引くことについて)毛奇齡曰く——わたしが「宋人の書が出てからというもの六經がすべて焼却された」というのは、まさにこうした例を指している。『史記』にどうして、そのような記述があるのか。……その書(=「西伯發」なる記述が見える『竹書紀年』)は、晉の太康年間に世に出て、後人の偽りに出ており、「西伯發」の記事は『呂覽』の(「膠鬲が武王に「西伯」と呼びかけた」との)記述をなぞって作られた。しかも、同書には「紂の四十二年が武王改元の年であり、西伯發は丹書を呂尚から受けた。四十四年、西伯發は黎を討ち、五十二年、周ははじめて殷を討った」とあり、『書』泰誓篇にいう「惟十有三年の春」とは、文王の(受命以後の)九年と武王の四年とをあわせて、「十三年」といつているにもかかわらず、武王の改元から克殷までを十三年として数えてしまっている。これはまさに、蔡氏(沈)・朱氏(熹)・金氏(履祥)といった宋人達が偽りを踏襲してしまった個所であり、『尚書』無逸、『禮記』文王世子・中庸、『大戴禮記』『詩傳』『尚書大傳』といった書がすべて焚燬にもひとしい扱いを受けてしまったのは、「書にとっての災厄」である。」[曰——此予所謂自宋人書出、而六經子史俱遭焚燬、正謂此也。夫《史記》則何曾有此文也。……其書出于晉太康年、係後人作偽、襲《呂覽》而爲之者。且云「紂四十二年爲武王改元之年、西伯發受丹書于呂尚。四十四年西伯發伐黎、五十二年周始伐殷」、則不識《泰誓》「惟十有三年春」是連文九年・武四年、合稱十三年、而以武改元至此爲十三年。此正蔡氏・朱氏・金氏諸宋人所襲偽、而凡《尚書・無逸》《禮記・文王世子》《中庸》《大戴禮書傳》《詩傳》《尚書大傳》諸書一切俱焚燬者、是書禍也。]

みずから一理に固執して経を縛ってはならない。(以下、挾注)——宋人が経を説くには、必ず一理に固執する。実際には、小人の考えと、聖人の心とは大きく異なる。「理」を言い立てる説が起こってからというもの次のような経説が提起された。趙盾は君を弑殺していない。周公は兄を殺していない。文王は改元すべきではなかった。周公は居攝すべきではなかった。微子は周に臣従しなかった。魯僖公は兄閔公を父には位置づけていない。周康王は、喪服を吉服にかえて諸侯とまみえるべきではなかった。古代の帝王には、(正月が動くのに合わせて)四時を移易して正朔を乱すことは絶対になかった。君の前では、絶対に鞮(くつ下)をほどいてはならない。客飯には、決して手を用いない、と。(毛奇齡『西河合集』経集凡例、九丁表、「勿自執一理繩經。注——宋人説經必執一理、實則小人之腹與聖心大別。自言理之説起、因有趙盾不弑君、周公不殺兄、文王不宜改元、周公不應居攝、微子不臣周、魯僖不父閔、康王不當易喪服以見諸侯、古帝必無改四時以亂正朔、君前決不解鞮、客飯決不用手類。」)

「宋人説經必執一理、小人之腹與聖心大別」とは、上に見た「一據恒理、則小人之腹矣」との批判と同一の口調であり、「宋人の考える道理が正しくない」というのではなく、「一の道理に固執する姿勢が、聖人の心の持ちようとは、合致しておらず正しくない」との趣旨で宋人の傾向を難じている。毛奇齡が、「一原則の適用への拘泥」という過失を犯した実例として列挙する経説には、次元の異なるものが雑多に含まれているが、ただし、その中でも、「周公不殺兄」「文王不宜改元」「周公不應居攝」「微子不臣周」「康王不當易喪服以見諸侯」は、君臣ないし父子長幼の分にかかわる道理を「一理」の内実としており、いわば「名分の論」としての性格を持つ²³³。「文王稱王」と「周公居攝」二論題とその周辺の論題は、唐宋期にかけて、「弁疑の論」と「名分の論」(道理の論)とを複合させ、とりわけ「名分の論」の強さが、文王・武王や周公の事蹟についての解釈替えを推し進める上での原動力となっていた。毛奇齡は、「文王稱王」「周公居攝」の周辺の論題に即して、「宋人の経学は考証が杜撰だ」云々という次元の批判にとどまることなく、宋代経学の特徴を「一原則への固執」として把握しており、毛奇齡が列挙する経説の顔ぶれからするに、「一原則の固執」とは、「名分の論」においてこそとりわけ強固に發揮された、と概括することができるであろう。毛奇齡のこうした宋代経学への概括的批判は、その門下に学んだ方蔡如に引き継がれ、方氏にあっては「文王稱王」問題が批判の一点となる。

²³³ 毛奇齡が列挙する「一理を執る」経説のうち、「名分の論」の観点が強い説は、その内実に照らして二種に大分することができる。「康王不當易喪服以見諸侯」は、経伝記載の古人の事蹟を事実と認めて、それが「一理」に反することを非難する趣旨であり、「一理を執る」ことが、「道理を超越的に掲げてこれに合わない現実を処断する」といういわば「苛酷」として表出する(高郢「魯議」に類した春秋学型の論)。一方、「周公不殺兄」「文王不宜改元」「周公不應居攝」「微子不臣周」とは、古人の事蹟が「一理」に抵触することがないように、経伝記載の事実を道理の側に引きつけて解釈しなおすという趣旨であり、「一理を執る」ことが、「道理」に合わせて事実をつくりかえるという「妄造」「臆改」として表出する。

第4章 第3節 方燾如の「文王稱王」説

——宋代經学への批判の基軸としての「文王稱王」問題

(1) 方燾如の生平と学問

清代前期の經学は、晚出『古文尚書』の弁偽や、『河圖洛書』『太極圖説』の由来についての考証が、間接かつ長期的には朱子学への批判を含蓄したが、論者自身が意識的かつ明示的に宋代經学全体への批判を行うことは概してなかった。清代中期の乾隆・嘉慶期に至ると、宋代經学への批判が大きな潮流を成すに至るが、これに先立って、前期から中期にさしかかる時期に、毛奇齡の学を引き継ぐ方燾如が、「文王稱王」問題を専論して、宋代經学の傾向を批判している。本節では、以下、過渡期にあたる論者が、宋代經学に対する総体的批判の一環として、「文王稱王」問題をどのように論じたかを見る。

方燾如は、康熙十一（1672）年生まれ、世代としては、清代前期と乾嘉の盛期世代（＝康熙末～雍正年間／1720～30年代生まれ。王鳴盛・戴震・錢大昕・段玉裁）との中間、伝統的な經学・史学が一時的に低調となった時期に位置し、十年ほどの大きな括りでいえば、方苞の他に、任啓運（康熙九／1670年生）・顧棟高（康熙十八／1679年生）・江永（康熙二十／1681年生）らと世代を同じくする²³⁴。清代の前期というよりは、中期にさしかかった時期の人物ではあるが、本稿では、前期から乾隆盛期の学者との間に懸け橋する世代の学者として暫定的に、「前期」の括りに入れる。字は若文、あるいは文輦、号は樸山、浙江省嚴州府淳安縣の出身。早年に毛奇齡の門下に学ぶ。毛奇齡以外では、何焯と縁故があり²³⁵、經学・考訂の学については、毛奇齡と何焯の両者からの影響が推測される²³⁶。康熙四十五年（1706）に進士及第、直隸豐潤縣の知県に任ぜられるが、事に坐して罷免される。この罷免は方燾如の以後の経歴にも影響を与え、乾隆元年（1736）に博学鴻詞科に推薦されたおりには、知県罷免の一件が原因で応試できなかった。

李慈銘によれば、方燾如は官途こそ順調ではなかったが、その八股文の評判は高く浙江地域の多くの学者が方燾如のもとで学び、主要な門人には、杭世駿（仁和）・孫灝（錢塘）・梁詩正（同前。同書の父）・任應烈（同前）といった杭州の学者が挙げられる²³⁷。乾隆十五年には、徽州知府何達善の招聘を受けて、歙縣の紫陽書院で主講をつとめる。方燾如が徽州府歙縣の紫陽書院で教職にあったのは、明くる乾隆十六年までの短期間であったものの、この期間に、徽州

²³⁴ 方燾如の経歴・伝記資料は、李富孫『鶴徵後録』卷三「未試病故七人・方燾如」、七丁裏／671頁、『敷文書院志略』附録「方燾如」、二丁表／289頁、戴廷杰（Pierre-Henri Durand）『戴名世年譜』（中華書局、2004年）卷十、康熙四十五年丙戌冬條、717頁。

²³⁵ 方粹然の伝に、「少日隨朴山先生居京師、主於何義門先生」とあり（程瑤田『河西寓公絃略』）、父子ともども何焯のもとに逗留したのであろう。『困學紀聞』の方燾如注に、何焯の蔵書を用いて『孟子』趙岐注の校訂を行ったことが見えている（卷八「孟子」第35条、翁元圻『困學紀聞注』、1096頁）。方燾如『集虚齋學古文』には、何焯宛ての書簡三通を収め、また、何焯の墓誌銘は方燾如が撰している。

²³⁶ 張舜徽『清人文集別録』（中華書局、1963年）、卷五「集虚齋學古文十二卷 方燾如」、128頁、「燾如嘗遊于毛奇齡之門。又與何焯相交爲最密。其經學受之毛奇齡。而校書之密、略同何氏。師友濡漬之益、不可掩也。」

²³⁷ 李慈銘『越縵堂讀書記』（上海書店出版社、2000年）、1159頁、集部・別集類「集虚齋學古文 清方燾如撰」。「文輦仕而即廢、以時文盛名教授浙東西、著錄至數百人、杭大宗・孫虚船・梁文莊・任武承等、皆其高第弟子、故其盛名益著。」

府出身の程瑤田（歙縣）・金榜（同前）・戴震（休寧縣）らが方燦如に從学している²³⁸。程瑤田の伝えるところでは、彼は、方燦如より先にその子であって徽州に寓していた粹然（字、心醜。号、雪瓢）の知遇を得て受業しており、そこにちょうど方燦如が紫陽書院に着任したことから、さらに燦如からも教えを受けたという。

わが師の雪瓢先生、方氏、諱は粹然、字は心醜。淳安の樸山先生（燦如）の第二子である。若い時、樸山先生に從つて京師におり、何義門（焯）先生のもとに逗留し、これに從つて遊び、義門先生高第の弟子と称せられた。己巳の年（乾隆十四年）、黄山が位置する徽州の地に足を運ばれ、わが徽州城外の河西におすまいになられて、「河西寓公」と自ら号された。わたし程瑤田はしばしば先生のお住まいにおもむき、口で説いては指で示しといった具合の懇切な教えをいただくことができた。翌年、そのままわが弟光瑩と二、三人の学者と、おもむいて教えを受けた。この年、樸山先生も徽州知府何公（達善）の招聘に応じて徽州に来られ、紫陽書院の主講をつとめられた。わたし瑤田もまた門下の学生として、樸山先生の諸論を十分に拝聴することができた。翌年、樸山先生が辞めて帰られると、雪瓢先生も一緒に去られた。（程瑤田『修辭餘鈔』「河西寓公敘略」、523 頁A、「吾師雪瓢先生、方氏諱粹然、字心醜。淳安朴山先生第二子也。少日隨朴山先生居京師、主於何義門先生、遂從之遊、稱義門高第弟子。歲己巳、爲黄山之遊、寓居吾徽城外之河西、自號河西寓公。程瑤田數至先生寓、承講畫之益。明年遂與我弟光瑩及二三學者、往受業焉。是年朴山先生亦應郡守何公之聘、來徵主紫陽講席。瑤田以門下講學亦得馭聞朴山先生諸論。踰年朴山先生辭歸、先生亦隨去。」）

方燦如の学について、伝記類が必ず言及するのは、その博聞強識にして、八股文の名家という点である。経学の面において、方燦如の傾向を把握するには、李慈銘『越縕堂讀書記』の論評が有益である。李慈銘は、全祖望・李凱宛ての書簡といった方氏の学をうかがう上で重要な文章を抜粋して紹介しており²³⁹、李慈銘の紹介を、張舜徽による評価とあわせて参照することで、おおよそ方燦如の経学のあらましを知ることができる。張舜徽は、方燦如が漢代経学を重んじたことが乾隆・嘉慶の学風に先駆けていること、鄭玄の経書注釈のうち三禮注・詩箋以外の散佚した注釈の輯佚に着手して『鄭註拾遺』にまとめたことを、後日の孔廣林らによる『鄭氏遺書』纂修の前導であると評する²⁴⁰。方燦如が掲げる「不讀諸經、無以通一經。不讀諸史、

²³⁸ 方燦如が紫陽書院にて教職に在り、子の方粹然ともども、徽州府の士人たちと関わりを持ったことについては、蔡錦芳『戴震 生平与作品考論』（広州師範大学出版社、2006年）上篇「一 戴震与江永交遊考——兼析“吾郡老儒”之公案」12・13頁、尾崎順一郎「程瑤田の経学者としての評価とその手法」（『日本中国学会報』69、2017年）を参照。

²³⁹ 李慈銘『越縕堂讀書記』（上海書店出版社、2000年）、1159頁、集部・別集類「集虚齋學古文 清方燦如撰」。李慈銘が取り上げる方燦如の文は、徐世昌『清儒学案』卷二十六「西河學案・方燦如」にも採録される。また、韓惜花〔編著〕『清人論經信札精選集』（山西人民出版社、2019年）が、「與全紹辰書」「答李雪崖雜辯」「奉家學士靈學二兄書」の全文を、分段標点して収録する。

²⁴⁰ 張舜徽『清人文集別録』（中華書局、1963年）、卷五「集虚齋學古文十二卷 方燦如」、128頁、「……若此諸論、大抵揚漢抑宋。其時漢學之幟未張、尊鄭學者殆無幾人。而燦如所言如此。亦實有以開乾嘉風氣之先也。燦如説經、既尊鄭學、而鄭氏徧注羣經。自《禮注》《詩箋》外、逸書猶多。燦如又旁搜博采、成

無以證諸經」²⁴¹といった学問の指針からは、彼が清代前期の風気一般の影響下にあることをうかがわせるが、清代前期の時点でいちやく「漢代経学の再評価」という主張を堅持しているのは、やはり毛奇齡の影響であろう。方燦如は、毛奇齡に従学した人士のうちでも、『西河合集』編集姓氏に名をつらねる主要門人ではないが、毛奇齡の尊漢抑宋という面を矯めることなくよく伝える。

方燦如が鄭玄注の輯佚を行ったという『鄭註拾藩』は今日、伝わらないが（『集虚齋學古文』巻五「鄭註拾藩自叙」）、その他の著作としては、『集虚齋四書口義』十巻、『集虚齋學古文』十二巻、『離騷經解畧』一巻、『偶然欲書』一巻の伝存が確認できる。また、方燦如は、王應麟『困學紀聞』に校注を作成しており、その注は、子の方粹然の注ともども、屠繼序『校訂困學紀聞三箋』（『五家注』）に収録され、萬希槐『困學紀聞集證』（五家に錢大昕を加える）や、翁元圻『困學紀聞注』にも取り込まれている²⁴²。方燦如の注は数こそ多くはないが、その学問の一端を、彼と直接に関わった何焯・全祖望・程瑤田の注と対比しつつうかがうことができる。

方燦如が毛奇齡から引き継いだ宋代経学への否定的姿勢は、全祖望に宛てた書簡に明示される。

わたしは、もともと、『諸經碎義』百十条があり、近頃、さらに『經說疑』を著しました。（『經說疑』なる書名の趣旨としては、）經には疑うべきところはありません。疑うのは諸儒の經說だけです。諸儒の經說のうち、疑うべきものは、漢がその十分の一、唐が十分の二、宋が十分の七です。（漢唐の）先儒の説經とは、敷衍して説くだけでした。宋に至ると、説いてそれでも足りないとなると、論じて批判し、批判しては争い、ともすれば、疑う理由がないところでも疑いを抱きました。いったん疑いを抱こうものなら、みずから疑いをといただき、事が小さければ旧説を新たに組み替え、事が大きければ經文を顛倒してしまいます。その仰々しさといったら、聖人がまた起こって、耳をとって引き寄せ、「改めよ」と命じられるかのありさまです（『詩』大雅・抑「匪面命之、言提其耳」）。しかしながら、「複数の証拠に照らして、発言の実際を調べ」（『韓非子』備内）てみたとして、范氏の墓から奴隸が生きたまま出てき（て過去について証言し）たようなことがちょうどあって、

《鄭注拾藩》一書以總會之。實爲後來孔廣林・黃奭・袁鈞諸家輯鄭氏遺書之前導矣。」

²⁴¹ 方燦如『偶然欲書』第一條、一丁表/353頁A。「不讀諸經、無以通一經。不讀諸史、無以證諸經」云々とは、黃宗義「萬充宗墓誌銘」にいう「充宗……以爲非通諸經、不能通一經。非悟傳註之失、則不能通經。非以經釋經、則亦無由悟傳註之失」（『黃宗義全集』第十冊・碑誌類、418頁）を想起させる。

²⁴² 翁元圻〔輯注〕孫通海〔点校〕『困學紀聞注』（中華書局・王應麟著作集成、2016年）の孫通海「点校説明」は、『困學紀聞』の箋注作成の経緯について、「萬希槐が、「三箋本」（閻若璩・何焯・全祖望）に錢大昕手評校本の内容を加えて、『困學紀聞集證』を編んだ。『集證』は、閻・何・全・錢四家に、「三箋本」にもともと採録されていた程瑤田・屠繼序二家と、萬希槐を加えて、七家の箋釈を収録しており、「七箋本」と称された」と述べており、方燦如は言及されない。実際には、屠繼序が、「三箋本」を校補した『校定困學紀聞三箋』に採録されていたのが「方燦如・程瑤田」（および方粹然と屠繼序本人）の注であり（全祖望の原『三箋』の時点で方燦如注が採られていたのかは未確認）、『修證』に合聚された「七家」の内訳は、何焯・閻若璩・全祖望・方燦如・程瑤田・錢大昕および萬希槐である。屠繼序による『校定困學紀聞三箋』の段階が「五家注」（何・閻・全・方・程）であり、五家注、七家注のいずれにせよ、方燦如は必ず数えられなければならない。

(その証人が) どうしても認めようとしなかったらどうするのでしょうか²⁴³。そういうわけで疑問をお示しするのは。(方燾如『集虚齋學古文』卷四「與全紹辰」、二丁表/701頁、「僕舊有《諸經碎義》百十條、近又作《經說疑》。經無敢疑也。所疑者、諸儒經說耳。此經說之可疑、于漢十之一、于唐十之二、于宋十之七。蓋前儒之說經、解說而已。至宋而說之不足、則論而議、議而辨、往往于無可疑者而疑。既疑之、則遂以身質疑、事小則改張前說、大則顛倒經文、儼若有聖人復起、言提其耳而命之更定者。然而偶參伍之驗以攷陳言之實、政恐有范家奴出冢中、端不肯仞、則奈何。故獻其疑。)」

方燾如は、「後人の疑わしい經説のうち、十分の七を宋人の經説が占める」と、宋人の經説に信を置かないことをあからさまに表明する。「經を解説するだけではあきたらず、ことさらに議論しては疑うべからざるところまで疑って旧説を批判し、はては經文を顛倒し、それも大仰な口調でもって決めつけてかかる」との概括は、宋代經学が、經伝史子に見える記述相互の整合性、解釈の現実味、それに道理と合致するかを基準にして旧説を覆し、新たな經説を打ち出したことを、戯画化している。全祖望宛てのこの書簡では、以上の宋代經学への概括的批判に先立って、宋人が新たに打ち出した説のうち、疑うべき事例を具体的に列挙するのだが、その部分は、後に掲げることとし、先に、方燾如が、方苞を相手取り、漢宋の經学を礼学に即して対比した書簡を見る。

(2) 方燾如による宋代經学への批判——方苞・全祖望宛て書簡

『集虚齋學古文』は、方苞に宛てた書簡三通を収録し、そのうち一通である「奉家學士靈皋二兄書」の後段に、礼学における漢宋の対比論が説かれる。方苞(康熙七/1668年—乾隆十四/1749)の經学は、礼学のみならず、全体として宋代經学に準拠し、当然というべきか、「文王稱王」「周公居攝」兩論題については、「文王は王を称せず」「周公は即位せず」との立場をとる²⁴⁴。方苞が、宋人の論点をいっそう極端化しているのは、經書や司馬遷『史記』に対しての王莽・劉歆の改竄をことさらに強調する点である。王莽・劉歆がそのたくらみを成就させるために「周公の即位称王」を捏造して云々という批判は、宋代以来、説かれるところであるが、方

²⁴³ 「范氏の奴」とは、漢末に范朋友(霍光の女嬪)の奴の墓をひらいたところ中に奴が生存しており、霍光当時の事情を話し、それが『漢書』の記載と対応した、との故事を指す(司馬彪『續漢書』五行志五・死復生の劉昭注)。後人が、事実を見聞しているわけでもないのに經書に対して穿鑿に傾いた解釈をすることについて、「范家の奴」をひきあいに出して戒めたのは、朱熹である。『朱子語類』卷八十三・春秋・第59条、2158頁。「不肯仞(認めようとしなない)は、『漢書』卷五十八儒林傳の表現を踏まえるか。漢の趙賓が自説を「孟喜から受けた」と詐称したおりに、その立説が巧みであることから、孟喜は趙賓の詐称を事実にして肯定したが、趙賓が没すると、關係を否認した[不肯仞]。「云受孟喜、喜爲名之。後賓死、莫能持其説。喜因不肯仞、以此不見信」、顔師古注「名之者、承取其名、云實授也。仞亦名也。仞音刃」、錢大昕『廿二史考異』卷八・漢書三・儒林傳、「仞」古「認」字。《説文》無仞。』

²⁴⁴ 方苞の礼学全般について、林存陽『三禮館—清代學術与政治互動的鏈環』(社会科学文献出版社、2008年)附録「方苞三禮學論析」を、特にその『周禮』觀(周公制作にして劉歆の竄入あり)と『周禮』研究の経緯については、木本拓哉「方苞の思想——『周官』を中心として」(『九州中国学会報』53、2015年)をそれぞれ参照。方苞の經学・史学は、宋人風の「倫理・政治的観点の持ち込み」を極端に行うところがあり、後世、とかく批判の対象とされがちである。方苞の学の積極的側面については、内藤湖南『支那史学史1』(平凡社東洋文庫557、1992年。原著1949年)五章「史記—史書の出現」六節「方苞及び章學誠の批評」。

苞にあっては、さらに、「文王稱王」までもが、王莽・劉歆と結び付けられ、さらには、劉歆による『史記』への改竄までもが想定される。

西伯は天命を受けて王を称し、虞と芮の争いを裁定し、この年に改元するに及んだ、と。こうした説について、歐陽氏（脩）がそのあやまりを明らかにして以来、群儒が道理に明らかになったことは、目が開いたかのごとくである。しかしながら、（歐陽脩は）「司馬氏（遷）・孔氏（安國）・毛氏の誤りだ」と考えるにとどまっている。『書』の孔安國傳、『詩』の毛序については、前世より以来、多くその偽撰であることを疑われた。しかし、『史記』は完成した書であって、司馬遷は六藝が必ず孔子に正されたことを了解していた。「文王は殷に服事し」（『論語』泰伯）、「武王の末に受命し、周公は文武の徳を成して王号を追贈した」（『禮記』中庸）といったように、孔子の言ははなはだ明瞭であるのに、司馬遷がわざわざむやみに異説を用いることがありえようか。（その事情を推測するに）王莽は、康誥をあげて、「周公が居攝して王を称した」明文であるとしており、さらに、（文王についての「受命・稱王・改元」といった）記述をつくって次のようなことを示したのである。——居攝して王を称しながら臣下としての立場に復したのは周公であり、命を受けて王を称し、そのまま人臣の立場にかえらなかつたのが文王である、と。紂王は天下に君たること数十年にわたったにもかかわらず、西伯が二国の争いを裁定し、諸侯は心を寄せると、そのままこの年に改元し、正朔を制した。（この文王の件に対比するならば、王莽の場合には）孺子嬰は襁褓のうちに抱かれており、安衆侯劉崇は邸宅を破却して汚池とされ、翟義は滅ぼされ、宗室王侯、公卿大夫、郡国の吏員が心を同じくしてみなで推戴している、となればなおさら（王莽が正式に即位することに道理があるということになる）であろう。……文王について、「受命」を「稱王した契機である」としたのは、『史記』から始まっており、後に、『書傳』『詩序』を作った者はこれを踏襲したに過ぎない。『史記』は、前漢の宣帝・成帝の頃にやっと世にいくらか出たがまだ著名ではなく、現在、伝わっているのはといえ、劉歆が編集の手を加えたものであって、これを信ずることができようか。（方苞『方苞集』卷一「讀經・讀尚書又記」、4頁、「西伯受命稱王、而斷虞芮之訟、及以是年改元。自歐陽氏辨其妄、羣儒昭然若發矇矣。然特謂司馬氏・孔氏・毛氏之妄耳。《書》之《傳》、《詩》之《序》、自前世多疑其偽、惟《史記》爲完書。遷知六藝必折衷於孔子。文王「服事殷」、「武王末受命、周公成文・武之徳而追王」。孔子之言甚著、而敢妄爲異説乎。蓋莽既稱《康誥》、以爲周公居攝稱王之文。故復爲此、以示——居攝稱王而復臣節者、周公也。受命稱王而不復爲人臣者、文王也。紂君天下數十年、西伯斷二國之訟、諸侯鄉之、遂以是年改元、制正朔。況孺子襁抱、劉崇瀕、翟義滅、宗室王侯・公卿大夫・郡國吏士同心相推戴乎。……以受命爲稱王、自《史記》始、而後爲《書傳》《詩序》者因之耳。《史記》宣・成始少出而未顯、今所傳、乃歆所校録、而可據爲信乎。）」

「“文王の称王改元”がすべて後世の捏造だ」というなら、それでは、虞芮質成を契機としての受命と改制を明記する『史記』はどうなのかといえ、方苞は、『史記』の当該紀事は、劉歆

の改竄を蒙っていると考える。曰く、王莽・劉歆は、康誥にもとづき、「周公は摂政に際して称王した」と説いて王莽の摂皇帝の地位にのぼるのを正当化し、さらに、『史記』のうちには「文王の受命称王改元」を増竄して、「文王は、受命称王して、人臣の立場に復しなかった」ことを、王莽が劉嬰に帝位をかえすことなく正式に帝位にのぼるための先例としたのだ、と。文王・周公の至徳への信頼が前提となるのは、「文王は王を称せず」「周公は即位せず」を説く論者にとっては当然であるが、方苞の場合は、司馬遷『史記』への信頼もまた厚く、『史記』のうちで文王の道徳的瑕疵を伝える（かに見える）記事は、その責任を劉歆に押し付けてしまう。当時の学者の領袖にして、ただし、宋代経学における名分重視の傾向を、一層偏頗にした気味のあるこの方苞が、方燦如が宋代礼学への批判を開陳しようとしている相手である。

方燦如「奉家學士靈皋二兄書」一篇が著されたのには、清朝が三禮館を改設し、方苞がこれに中心の立場で参画していたという背景がある。清代には、康熙朝から経書の新たな公定注釈書の編纂が進められており、乾隆元年にはこれを引き継いで三禮館を開設し、三禮についても新たな標準注釈書の編纂に着手した。三禮館に参集し注釈の編纂に関わった学者としては、方苞・杭世駿・蔡德晉・吳廷華・姜兆錫それに、惠士奇といった顔ぶれが知られる。三禮館の活動は、乾隆十九年に至り、『周官義疏』『儀禮義疏』『禮記義疏』からなる『三禮義疏』に結実し、ここに、いわゆる「御纂七經」が揃った²⁴⁵。方苞は、三禮館にあって、副総裁として重きをなし、『三禮義疏』編纂の傾向は、彼の学風を反映するとされる。

方燦如の学識を高くかっていた方苞は²⁴⁶、纂修三禮館として方燦如を起用しようとする、これに対し、方燦如は「奉家學士靈皋二兄書」を送り、応ずることができない理由〔不能應者〕を二点、応じたくない理由〔不敢應者〕を二点にわたって説明した。このうち漢宋の礼学論が含まれるのは、応じたくない理由の第二点である。

「招聘に応じられない」理由の二点は、身体の衰えと、京師におもむき滞在するための経済的負担にたえないとの事情であり、要するに、疾病と貧困である。ついで、方燦如は、「応じたくない」理由の第一として、礼学の難しさをいう。「自身は、元來、『詩』を専門とし、他経はおさめておらず、分量が多く難解である礼に、老齡からとりくんでも成果をおさめがたい」というのがその言い分であり、礼の学問の難しさを理由とはするものの、老齡ゆえに難しいというように、個人の事情を一半に交えての断りである。純粹に学問上の事情が語られるのは、「応じたくない」第二の理由であり、ここで、方燦如は、礼学史をごく簡潔にたどって、礼学は鄭

²⁴⁵ 『御纂七經』の書目は、『周易折中』、『書經傳說彙纂』、『詩經傳說彙纂』、『春秋傳說彙纂』、『周官義疏』、『儀禮義疏』、『禮記義疏』。諸經の欽定注釈書編纂については、狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、1953年）第六篇第三節「康熙より乾隆に至るまでの編纂事業」の491・492頁を、三禮館の改設と、『三禮義疏』の編纂、その解釈の基調については、林存陽『三禮館—清代學術与政治互動的鏈環』（社会科学文献出版社、2008年）、張涛『乾隆三禮館史論』（上海人民出版社、2015年）をそれぞれ参照。

²⁴⁶ 『方苞集』卷七「贈淳安歆方文翰序」、190頁、「わたしの同姓で淳安にある者で文翰といい、時文によって天下に名高い。三代と兩漢の書は子どもの頃から習い、進士となるに及んで、ひたすら古文をつかった。仕えるに及んで、任官するなり蹉跌し、人はみなその精氣盛んな年頃を（免官されたことで無為についてやすことを）惜しんだ。わたしだけは、天が新たな氣数を開こうとして、（方燦如が）古から得るところあらしめようとされたのだろう、と考えた。」〔吾同姓在淳安者曰文翰、以時文名天下。其於三代・兩漢之書、童而習焉。及成進士、則一以爲古文。其仕也、始出而顯。人皆惜其年力之盛強。吾獨謂天將開之、而使有得於古也。〕

玄『三禮注』を基準とすべきことを説き、間接には、礼学説の取捨について三禮館が採用する方針に同意できないことを表明する。要するに、三禮館編修への就任を辞する事情の説明と言いながらも、縷々述べられるのは、漢人の経学を尊重する立場からの礼学総論である。

日頃、経書を説くには、古注を深く玩味しております。というのは、諸経はいずれも漢代に世に出ており、儒学は断絶することなく師から引き継がれていた、と考えてのことです。(漢儒のうちでも)博通ぶりを比べますなら、鄭氏(玄)にまさる者はありません。鄭氏は、こと詩に箋するには礼に拘泥したのために、ともすれば、詞にとらわれて意をとりそこねております。しかしながら礼学となれば彼にとっての得意の領域です。中には誤ったところもあり、それはひとえに、緯書をもあわせて信じたことで、郊や禘といった諸々の祭祀を混乱させてしまった点であり、それ以外は、大半がよろしきを得ております。王肅が貴顕の地位を利用して弁じて、『家語』に(自説に都合のいい内容を)水増ししては、ことごとくにたてつき、こうして、南方は王肅を、北方は鄭玄を採用して、歴代、紛糾してきました。しかしながら、唐初の義疏家は依然、鄭氏の学を用いており、いわゆる「正しい判断をくださる良識は、誰もがそなえている」ということでしょう。朱子の『儀禮經傳通解』もやはり、鄭注を採っており、例外的に朱子自身が見解を出す場合には、(自身の見解は)下方につけくわえています。慎みの姿勢よってのことでありましょう。(方棨如『集虚齋學古文』卷四、「奉家學士靈舉二兄書」、一丁裏/698頁D、「生平說經、頗耽古注。謂諸經皆出漢世、儒學近有師承。校其博通、無如鄭氏。鄭惟泥禮箋詩、故恒以詞害志。若乃禮學、是其勝場、中有失者、惟是兼信緯書、絲禁郊禘諸類。其他則強半得之。自王肅乘貴辨口、增加《家語》、動輒詆突。于是南王北鄭代相紛拏。然唐初疏家、仍用鄭學、所謂是非之心、人皆有之。朱子《儀禮經傳通解》亦全採鄭注、偶自下意、則綴下方、蓋其慎也。)

方棨如は、鄭玄の礼学を重んずべきこと、現に、漢代以来、いくらかの曲折はあっても、朱熹に至るまで鄭玄の礼解釈が重んじられてきたことを説く。曰く、鄭玄の学は博通を極め、中でも礼は、その得意の領域〔勝場〕であり、祭祀の解釈では緯書を交えたことで誤ってしまった個所もあるが、その大半はよろしきを得ている。王肅が鄭玄に異を唱え、南朝では王肅が採られるという状況はあったが、唐の義疏家は見識をもって鄭玄注を用い、朱子『儀禮經傳通解』も鄭玄説を採り、朱子自身の説は補足の位置に付するにとどめている、と。

礼の学問における鄭玄の重要性を前提にして、方棨如は三禮館で新たに作成される注についても、あくまで鄭玄を基準とすべきことを説く。曰く、これまで科挙に採用されたという事情もあって、三禮のうち『禮記』のみが行われていたが、状況が変じて、いま、『周禮』『儀禮』についても注を作成しようとしている。『周禮』『儀禮』を解するには、議論に傾いた近人の『周禮』注釈や、実際は鄭玄説に依拠しているにもかかわらずむやみに鄭玄説を批判してみせる敖繼公『儀禮集説』を用いるべきではなく、やはり、鄭玄説を基準として、朱熹説によって折衷

すべきである、と²⁴⁷。朱熹は宋代経学の行き方を矯めて注疏説に立ち返るところが多く、実際、「文王稱王」とその周辺問題についても、宋代の新説にくみすることに慎重な姿勢をとっており、礼学となると特にその傾向が強い。方棻如が「鄭玄に従い朱熹説で折衷せよ」というのは、別段、奇異な主張ではなく、公定の教学である朱子学を憚ってというわけではないだろう。

礼学について以上のような確たる見解を持っているのであれば、三禮館に参加して新たな注釈に自らの見解を反映させるよう努めればよいかにも思われる。しかし、方棻如が危惧するところでは、自身が三禮館に参加したとしても、議論が紛糾して自身の考える方向には進まず、その中で強いて作業に従事しても、用を成さないことが予測された²⁴⁸。これが、方棻如が「参加したくない」第二の理由である。現に、編纂が成った『三禮義疏』は、方苞の礼学とも対応して、宋元人の説を多く採用しており、方棻如が主張する「原則として鄭玄注に準拠する」とは径庭がある。惠士奇は、方棻如と同世代に位置して漢代経学を重んずる傾向の学者であり、纂修として三禮館に参加したものの方苞の学と齟齬があったためにその学識を発揮しえなかったと伝えられる²⁴⁹。方苞の経学に体现される三禮館の方向と、自身の学が折り合わないことを方棻如が危ぶんだのは杞憂ではなかったかもしれない。

方苞に宛てた書簡（「奉家學士靈皋二兄書」）では、「漢代経学の尊重」という方棻如の見解は、特に礼学に即して表明された。これと議論の方向を同じくして、ただし、宋人の新説に対する古注の優位を諸経にわたって全面に説くのは、全祖望に宛てた書簡（「與全紹辰書」）である。

²⁴⁷ 方棻如『集虛齋學古文』卷四、「奉家學士靈皋二兄書」、二丁表/699頁、「今、(礼の経書では)『小戴禮記』だけが行われて、複数の流れが一本となって東流するかのありさまであり、前の明朝は、この『小戴禮記』にもとづいて、士を選抜しました。以後、そのまま踏襲して、神聖な經典とみなし、習熟して立身の糧とはするもの、耳や目のきかない人を頼りとするかの一知半解な状況です。しかしながら、「変ずれば通ず」（『周易』繫辭下傳）といえますから、今日がその時であることを期待します。半山（王安石）の『周禮新義』は、その全体は、残念ながら今日、見ることができません。それ以外の注釈者は、概して、議論が多く、経文の意味それ自体についての注釈は少ないです。これは八股文の淵源であって、経書に注する場合の正攻法ではありません。『儀禮』の注釈は、敖繼公『集解』を見るだけですが、その内容は、ともしれば、鄭玄注の文をとって、表面を改変し、それでいてむやみに鄭氏を批判しております。「盗人が本来の持ち主を憎む」というべき様であり、まったく支持いたしません。今、筆に墨をつけていざ著述に向かおうという状況にあって、どの方向にむかえばよいのでしょうか。わたしが考えますに、道理は主観的に有無を考えることができますが、典章・文物は必ずや古人より伝えられるところがあります。専らに鄭康成の注を中心とし、朱子と折り合わせるのがよろしいかと思えます。朱子の判断に従って取捨し、きずを棄てて玖（黒色の美しい石）をとれば、おおそ宜しきを得るでしょう。」〔今《小戴》一經單行東匯、前朝据茲擢士、後遂沿爲聖書、圖熟進身、即讐從味。惟變則通、望在今日。半山《周禮新義》全豹惜今未窺。其他說家、大抵議論多而解詁少。此時文之濫觴、匪傳經之正則。《儀禮》僅見敖氏、多是竊取注文、改頭換面、然且妄疵鄭氏、可謂盜憎主人、尤甚不取。不知今此泚筆、將安適歸。竊謂義理可臆其有無、典文必傳自古老、似宜專主康成、而仍折衷朱子。朱子所左亦左之、所右亦右之。棄瑕取玖、乃其庶幾。〕

²⁴⁸ 方棻如『集虛齋學古文』卷四、「奉家學士靈皋二兄書」、二丁表/699頁A、「しかしながら、人の心と顔とはそれぞれに異なるのであって、ともしれば侃侃諤諤となることを危惧します。自身の心意に背いてまで、その中で文章に従事したならば、精でも詳でもない、ということになり、役に立たないでしょう。お引きうけしたくない理由の第二です。」〔然心面不同、恐多聚訟、欲令違心拂志、事筆研于其間、則必不精不詳、無所可用。其不敢者、二也。〕

²⁴⁹ 方苞はその学問文章により声望が高く、それでいてやや見識に固陋なところがあり、融通を欠く人柄もあって、惠士奇以外の学者との間でも軋轢が少なくなかったとされる。方苞と何らかの摩擦があったことが伝えられる学者の中には、何焯・江永・杭世駿といった方棻如と直接・間接に関わりのある学者が含まれる。方苞と惠士奇・杭世駿の関係については、林存陽『三禮館—清代學術与政治互動的鏈環』（社会科学文献出版社、2008年）第三章「三禮館人事變遷与纂修条件」121・122頁、張濤『乾隆三禮館史論』（上海人民出版社、2015年）第二章「三禮館史事述評 三、館臣群像与館史分期」69～72頁を参照。

「與全紹辰書」において開陳された宋代經学への批判は（「疑わしい經説の七割が宋人の説である」）、すでにその一端を上に見た。

全祖望（康熙四十四／1705年—乾隆二十／1755年）は、方燾如の三十歳ほど年少であり、大きな括りでは、程廷祚（康熙三十／1691年生）・杭世駿（康熙三十五年／1696年生）・惠棟（康熙三十六／1697年生）らの世代に位置する。彼らの世代は、清代前期の学問的成果を選択的に継承し、直後に一群として続く世代²⁵⁰ともども乾隆期の新たな学問潮流を形成する。全祖望もまた方燾如と同じく三禮館への参加を辞退しているが、彼の場合は、方苞との間に經学の方向性の相違があつてのことではないだろう。全祖望は、方苞・李紱、それに同郷の先輩である萬經（斯大の子、斯同のおい）らの教えを受けて、宋元期の經学をその基盤とする。經学を含めて全祖望の学問において特筆されるのは、天一閣の蔵書や『永樂大典』の閲覧・抄写を通じて埋もれていた著述を発掘し、これを『宋元學案』の編集に反映させ、宋元期の思想・學術の面貌を、程朱一尊ではない多様な方向性を持つものとして恢復させていた点である²⁵¹。

方燾如は、全祖望に対し、自身が經学に専心してきたにもかかわらず意見をことさらに表明しないことの事情として、今日にあつては、通説に対する異論が許容されない状況があることを説く²⁵²。この点は、方苞に対して三禮館纂修への就任を辞した際の理由とも重なる。自説が主流派に容れられることが期待できない状況のもと、方燾如は、先学たちの「公心をもって弁じ、自身の考えで判断し、博く衆説を保存して、事実にもとづいて正しさを追求する」という姿勢を範とし、「一先生の言」は相手とはしない、との方針を示す。方燾如が相手にすまいという「一先生の言」とは、少数派の特異な見解などではなく、実際には、「文王不受命稱王」「周公不踐天子之位」をはじめ、当時にあつては主流を占め、『御纂七經』にも多く採られた宋代經学の諸説を指す。

²⁵⁰ 王鳴盛・戴震・程瑤田・錢大昕・金榜・段玉裁の生年は、康熙五十九から雍正十三まで十五年間におさまる。杭世駿（康熙三十五年生）が、次世代に位置する王鳴盛（康熙五十九年生）の『尚書後案』に寄せた序文の中で（『道古堂文集』巻四）、清代における「鄭學」の先駆として、上世代に位置し自身が從学した方燾如（康熙十一年生）の『鄭注拾遺』と、同世代の惠棟（康熙三十六年生）による『尚書』鄭注の輯佚をあげるのは、雍正から乾隆期にかけての世代相互の位置取りと継受関係を象徴的に示す。杭世駿「尚書後案序」について、尾崎順一郎「惠棟『古文尚書攷』とその學術史上の位置について」（『集刊東洋学』119、2018年）を参照。

²⁵¹ 全祖望は、進士及第（乾隆元年）の後、翰林院庶吉士に在職中、李紱とともに、劉敞『公是集』や王安石『周官新義』といった『永樂大典』中に残存する宋代の著作の鈔写を行っており、その書目には、浙東地域（特に、全祖望の郷里である寧波と隣接する台州）の学者で道学主流には属さない学者（袁燮・唐仲友）の著作が含まれた。早坂俊廣「全祖望と鈔書の精神史」（『信州大学』人文科学論集、人間情報学科編）47、2013年）を参照。

²⁵² 方燾如『集虛齋學古文』巻四「與全紹辰」、一丁表／700頁C、「しかしながら、あからさまに論じないでおりますのは、次のような次第です。思いますに、經を学び登用されたならば、学官には決まり事があり、諸生には（守るべき一定の）家法があり（自説を思うように示すことができなくなり）ます。それゆえに、「仁に当たりて師に譲らず」章（『論語』衛靈公）について異見を立てたとのことで賈邊は放逐され、「菴竹青青」の理解が旧説に違ったからといって宋の呉安度は退けられそうになりました。舌を巻き、声をおさえて委縮してしまうのも無理からぬものがあります。「經を窮めた」と号するとなりますと、どれほど嫌疑を受けますでしょうか。」[然又不敢察察言者、私謂治經以應舉、則學官有功令、諸生有家法、是故讓師立異、賈邊被逐、菴竹背古、安度幾黜、其卷舌固聲也宜。若乃號爲窮經、何嫌何疑。]。賈邊・呉安度の故事は、洪邁『容齋隨筆』三筆卷十四「綠竹王芻」に見える。

荀子のように公心をもって弁別し（『荀子』「正名」、「以公心辨」、朱子のように自身の考えでもって判断をくだし、漢の君主が博大につとめたように、諸家を保存し、漢の河間獻王（劉徳）のように「事実にもとづいて正しさを追求する」というのを模範とすべきであって、一先生の所説などは口にするところではありません。そうでありますから、『易』を読むには、「(卦画から、卦爻辞に対応する)象を読み取る事には必ずしもこだわらない」、「互卦は必ずしも論じない」というような手合いとは、ともに『易』を語りはしません。（同様に）『書』を読むには、「各篇の序は後世の偽撰である」、「経文には錯簡が多い」、「文王は受命称王していない」、「(成王・周公ではなく)武王が康叔を衛に封じた」、「周公に後を命じた」とは伯禽を封じたことではない」、「殷の頑民を移住させてから洛を作った」というような手合いとは、ともに『書』を語りはしません。『詩』を読むには、「詩序の説は捨て去らなければならない」、「鄭風とはいわゆる“鄭声”である」、「笙詩には、もともと歌詞はなかった」、「楚茨以下の十四篇は変雅ではない」というような手合いとは、ともに『詩』を語りはしません。『禮』を読むには、「周公は天子の位に即きはしなかった」、「成王が魯に特別な祭祀を賜ったのは礼に反している」、「魯に特別な祭祀を賜ったのは成王ではない」、「禘の祭祀は、趙匡が説くのが正しい」、「『周禮』冬官は、欠略したわけではなく、他の五官のうちにばらばらにまざりこんでいるのだ」、「『儀禮』が礼の中心となる経である」というような手合いとは、ともに『禮』を語りはしません。『春秋』を読むには、「三伝は高閣にかたづけてしまっただけでよんでよい」、「“春王正月”とは、“夏時”の正月（建寅月）である」というような手合いとは、ともに『春秋』を語りはしません。『論語』を読むには、「(八佾篇にいう)“皮を主とす”とは、“皮革を貫く”の意である」、「(公冶長篇にいう)“山節藻梲”とは、占い用の亀甲を安置していた建物の飾りをいう」、「(公冶長篇に見える)左丘明とは、『春秋』に伝をつけた左氏のことでない」、「(微子篇にいう)師摯が齊におもむいたのは、孔子が樂のあり方を正しくした功績による」というような手合いとは、ともに『論語』を語りはしません。重大なものはおおよそこのようであり、こまごまとしたものは一々説くほどでもありません。しかしながら、他人の領分をおのが領分とし、くちばしをそろえてさわぎたて、すこしでも異論を呈しようものなら、すぐさまわたしに鉗（首かせ）をはめて市にさらそうとします。こうしたわけで、あからさまには口にしないのです。（方榮如『集虚齋學古文』卷四「與全紹辰」、一丁表／700頁C、「法當如荀子之辨以公心、如朱子之斷以己意、如漢主之博存衆家、如河間之實事求是、一先生之言非所云也。是故讀《易》也、謂取象不必泥、謂互卦不必論、即不敢與言《易》矣。讀《書》也、謂篇序偽、謂多錯簡、謂文王不受命稱王、謂武王封康叔、謂命公後非封伯禽、謂遷頑民而後作洛、即不敢與言《書》矣。讀《詩》也、謂《序》說可廢、謂《鄭風》即鄭聲、謂笙詩本無詞、謂《楚茨》以下十四篇非變雅、即不敢與言《詩》矣。讀《禮》也、謂周公不踐天子位、謂成王賜魯重祭爲非、謂賜魯重祭者非成王、謂禘禮當如趙匡說、謂《周禮・冬官》非缺、誤散入五官中、謂《儀禮》爲本、即不敢與言《禮》矣。讀《春秋》也、謂《三傳》可高閣、謂春王正月即夏時、即不敢與言《春秋》矣。讀《論語》也、謂主皮爲貫革、謂山節藻梲即居蔡、謂左丘明非傳《春秋》者、謂師摯適齊爲孔子正樂之功、即不敢與言《論語》

矣。凡其大者略如此、其小小者乃不足曲説也。而人域是域、合喙以鳴、微有反唇、即鉗我于市、以是不敢察察言。」)

「始可與言詩已矣」(『論語』學而および八佾)という孔子の口調をなぞるかのようにして、方棨如は、『易』から始めて、『書』『詩』『禮』『春秋』『論語』の六経について、宋人が新たに打ち出した経書解釈の論点を、計二十四項にわたって列挙した。各項の概要と、項目相互の関係は以下の通りである²⁵³。

『易』全二条

(1) **取象不必泥**—— 漢易の象数易は、『易』の卦辞・爻辞に見える文言と、卦画にあらわれた卦象との間に対応関係を強いて読みとろうとする。宋の義理易は、王弼の立場を継承して、卦画のうちに卦辞・爻辞に対応する象を読みとることに拘泥せず、十翼に依拠して卦爻辞を解する。

(2) **謂互卦不必論**—— (1)項における「象数易の軽視」と一連の論点。互卦(互体)は、六十四卦それぞれのうちに、二・三・四爻からなる「下体」と三・四・五爻からなる「上体」とを設定し、上卦・下卦だけでは卦爻辞に対応した易象を読み取れない場合に、互卦の「上体」「下体」からさらに易象を読みとる。魏の王弼は互卦を退け、宋人も概して互卦を説かない。

『書』全六条

(3) **篇序僞**—— 『漢書』藝文志以来、唐の『尚書正義』に至るまで、『書』の篇序は孔子の手になるとされてきた(晩出『古文尚書』孔安國序は、孔安國が孔子の百篇序を各篇に冠したとする)。宋代に至ると、篇序は、孔子の手に出ることが疑われて信頼性が低下し、(6)(7)(8)項のように、書序に従うことなく、一篇の状況設定の次元で、従來說に変更が加えられた。方棨如が列挙した以外では、西伯戡黎篇についての「武王戡黎」説も、書序を否定することによって成立している。

(4) **多錯簡**—— 宋人は、『尚書』諸篇につき、経文の順序に乱れがあることや、甚だしくは他篇からの竄入があることさえも疑い、意味が通るように経文の配列を大胆に改訂した。洛誥と康誥の間での錯簡、武成や洛誥それぞれの篇中での錯簡を想定する説が代表である。

(5) **文王不受命稱王**—— 本稿にいう「文王稱王」問題における「文王不稱王改元」説を指す。宋人も、「文王の受命」自体は概して否定してはおらず、受命を「赤雀丹書」に類する神異として実体化する説を否定する。

²⁵³ 方棨如が挙げる二十四条それぞれの内訳について、全体にわたって、皮錫瑞『經學歴史』第八章「經學變古時代」とその周予同注を参照。井上進氏が、明の郝敬の經学を、その『談經』にもとづいて通観しているのも、宋代經学における經書ごとの特徴的論点を把握する上で有益である。井上進「漢学の成立」(同『明清学術変遷史一出版と伝統学術の臨界点』平凡社、2011年。論文初出1989年)「二、郝敬の学」216~236頁。

(6) **武王封康叔**—— 周書の康誥・酒誥・梓材三篇において、康叔を封じて訓戒を垂れている主体（「王」）を、成王とこれを助ける周公ではなく、康叔の兄武王であると説く。この説は、(3)「書序に依拠せず」、(4)「洛誥と康誥の間での錯簡を想定する」ことによって成立している。「武王封康叔」が提出された背景には、(13)に同じく、周公を「王」として扱うことを回避しようとする意図がある。

(7) **命公後非伯禽**—— 『尚書』洛誥に見える成王と周公との対問のうちで、成王は、周公が幼少の成王を輔導した功績を讃えて、「公、予小子其退即辟于周、命公後」と告げる。この「命公後」につき、注疏は、「後」を、「周公の後嗣（を国君に立てること）」の意であるとし、全体としては、「周公の後嗣である伯禽を封国の君に立て、周公自身はそのまま成王のもとにとどまって補佐するように」との趣旨で解し、成王と周公が対問している場は、鎬京とする。一方、蔡沈『書集傳』は、「後」を「留守、留後」の意味であるとし、「周公は洛邑に留まって、造営するように」との趣旨で解し、対問の場を洛邑とする。

(8) **遷頑民而後作洛**—— 『尚書』多士篇において、周公は、殷の士に対し、殷が滅び周が興ったゆえんを説き、周に服し事えるべき道理を知らしめている。周公がこのように殷の士に告げた状況設定について、書序は、「成周（洛邑）が完成してから、殷の頑民を遷し、これに王命を告げた」と解し、一方、蔡沈『書集傳』は、「周公は、殷の頑民を洛の地に遷してから、新都を造営したのであり、造営に着手するにあたって、「新たに始める」〔更始〕の趣旨でもって、殷の士に告げた」と解する。

『詩』全四条

(9) **序説可廢**—— 『詩』各篇は、唐代までは、『毛詩』に付された「詩序」にもとづいて解されてきたが、宋代に至って、歐陽脩・鄭樵・王質は、「詩序」に準拠せず、經文に即して解することを唱え、朱熹『詩集傳』もこの傾向に沿う²⁵⁴。

(10) **鄭風即鄭聲**—— 「鄭の音楽」〔鄭聲〕は、孔子によって「淫」であると否定的に評価されており（『論語』衛靈公・陽貨）、朱熹は、(9)「詩序に従わない」ことの一環として、この「鄭聲」を、国風・鄭風の諸篇と同一視し、詩三百篇中に淫奔詩が収録されているのを認めた。具体的には、鄭風の「將仲子」「叔于田」「遵大路」諸篇が、「淫奔者之詞」「男女相悦之詞」と解される。

(11) **笙詩本無詞**—— 小雅に含まれる詩のうち、「南陔」「白華」「華黍」「由庚」「崇丘」「由儀」の六篇については、詩の本文は伝わっておらず、「華黍」の「詩序」には、「有其義而亡其辭」とある。宋代には、「六詩は、笙の奏樂であり、旋律のみで奏でられ歌詞は、もともとなかった」との説が出された（衛湜『禮記集說』卷百五十七「郷飲酒義」所引清江劉氏〔敞〕）。方蔡如には專論として「笙詩」（『集虛齋學古文』卷一「雜著」）がある。

(12) **楚茨以下十四篇非變雅**—— 「雅」に含まれる詩篇のうち、「正雅」が治世の詩、「變雅」は衰世の詩とされ、小雅の楚茨以下の諸篇は、詩序では「變雅」に分類されていた。

²⁵⁴ 洪湛侯『詩經学史』（中華書局、2002年）第三編「詩經宋學」第三章「關於反《序》存《序》的論争」を参照。

宋代には、「諷刺の意は見られない」として、これを「變雅」ではないとする説が提起された。

『禮』全六条

(13) 周公不踐天子位—— 本稿にいう「周公居攝」問題についての「周公不即位稱王」説。『禮記』明堂位の信憑性を否定する。「康誥」の解釈をめぐって(3)(4)(6)項と関連し、「周公であっても、君臣秩序を越えるわけにはいかない」という主題では、以下の(14)(15)および(16)もひとつらなりの関係にある。

(14) 成王賜魯重祭爲非—— 本稿にいう「魯公への王礼の賜与」問題について、「成王が王礼を下賜したことと、魯公伯禽がこれを受け入れたことは非礼」とする説。唐の高郢「魯議」に端を発する。『禮記』明堂位・祭統の信憑性を否定する。

(15) 賜魯重祭者非成王—— (14)の垂流説であり、「魯に王礼を賜ったのは成王ではなく、後代の周王である」と説く。劉敞に始まり、葉夢得・林之奇・陳傅良らが踏襲する。「成王による賜与」の事実性を否定するのは(14)項と異なるが、「禮之有天子・諸侯之別、自伏羲以來未之有改也」(劉敞)と説き、「魯の王礼」に取題して身分の別を強調する点は(14)に同じ。「當為に反する事柄について、それがたとえ経伝記載の事柄であっても、その事実性を否定する」という議論の型においては、(5)(13)に類する。

(16) 禘禮當如趙匡説—— 唐の趙匡は、宗廟禘祭を解して、「王でなければ禘祭は行いえない」、「禘祭は、歴代の君主を昭穆に列して合祭するのではなく、最遠祖に始祖を合わせ祭るだけである」と説いた。朱熹は、趙匡説を『論語集注』に採用し、宋朝の廟制案も同説に準拠して立案した。趙匡説の「魯の王礼」論の部分は、(14)(15)と主題が重なる。

(17)《周禮・冬官》非缺誤散入五官中—— 『周禮』は前漢において発見された当初から、全六官のうち、冬官司空が亡失しており、考工記によって補っている。宋の俞庭椿は、「冬官は実は亡失しておらず、他の五官のうちに紛れ込む形で保存されており、伝世の『周禮』を正しく整理すれば、冬官を復元することができる」と考え、地官大司徒の土地行政に関わる官を中心に、他官から移属して冬官を復元した²⁵⁵。以後、この着想を継承して、「冬官未亡」を前提として「冬官を補亡する」試みが明代に至るまで盛んに行われた。

(18)《儀禮》爲本—— 三禮のうち、いずれを中心の経と見なすかについて、鄭玄は『周禮』を、西晋の臣瓚は儀禮を、それぞれ「禮經」とした。朱熹は臣瓚説を承けて、『儀禮』を経に位置づける。

『春秋』全二条

(19)《三傳》可高閣—— 唐三子(啖助・趙匡・陸淳)の春秋とこれを継承した宋代春秋学においては、三傳を用いないか、もしくは、特定の一傳に準拠することなく三傳を斟酌して解釈を行う。『春秋』三傳、高閣に束(つか)ぬ(韓愈「寄盧仝」)は、三傳を相対

²⁵⁵ 宇野精一『中國古典學の展開』(北隆館、1949年)第八章「周禮の成立とその後世に及ぼせる影響」第三節「冬官未亡論」。小島毅『宋学の形成と展開』(創文社、1999年)「IV-3 冬官の補亡」を参照。

化した唐宋春秋学の方向性を端的に表わした語とされる²⁵⁶。(14)(15)(16)項は、三傳やその注疏にとられないことによって新たに提出された。

(20) 春王正月即夏時——『春秋』における四時・月数の表示をめぐって、胡安國は、「夏正（建寅正月）が通行していた状況のもと、孔子が『春秋』の上で、意をもって周正（建子正月）の表示に改めた」（『春秋』の四時・月数を周正表示とするのは従來說と変わらず）と説き、この胡安國説の亜流として、『春秋』の四時・月数は夏正である」とする説も提出された²⁵⁷。「春王正月即夏時」とは、正確には、亜流説のみにあてはまる概括であり、毛奇齡のいう「古帝必無改四時以亂正朔」（『西河合集』經集凡例「勿自執一理繩經」條）が、胡安國説と亜流説を包括して、内容をいいあらわしている。

『論語』全四条

(21) 主皮爲貫革——「射不主皮」（八佾篇）について、『集解』所引の馬融説は、「主皮」とは、「的中させることを重んずる」であり、「射不主皮」とは、「射礼においては、礼容ができて重んじて、的中させることを重んじない」の意とする。朱熹『集注』は、「皮を主とする」を「皮を貫く」の意とし、「射不主皮」とは、「射礼においては、的中させることを重んじて、（戦闘に際しての射のように）皮革を貫通させることを重んじない」と解する。「的中を重んずるか否か」だけを見ると、古注と新注とは正反対の意となる。

(22) 山節藻梲即居蔡——魯の臧文仲が犯した「居蔡、山節藻梲」という過失について（公治長篇）、古注は、「古い用の龜〔蔡〕を置いたことと、宮室に“山節藻梲”（ますがたを山に象り、うだつに藻の文様を施す）をもちいて装飾したことがそれぞれ僭越である」と解する。張載説とこれを採用した朱熹『集注』では、「居蔡」と「山節藻梲」は並列ではなく、「古い用の龜を安置する室に、“山節藻梲”の装飾を施したのが過失だ」とする。

(23) 左丘明非傳《春秋》者——孔子が言及する「左丘明」は（公治長篇）、『春秋左氏傳』の撰者であると目されてきたが、唐の趙匡は、『左氏傳』の撰者である左氏とは、戦国の人であって、孔子に先行する賢人である「左丘明」とは別人であるとし（陸淳『春秋啖趙集傳纂例』卷）、劉敞ら北宋の主要な春秋学者はこれを支持した。

(24) 師摯適齊爲孔子正樂之功——「摯や陽・襄といった楽師・楽工たちが、諸国や海中の島におもむいた」（『論語』微子篇「大師摯適……」章）との叙事について、何晏『集解』は、「魯の楽師たちが、哀公の時に樂の乱れを避けて他国や海島に逃れた」と解する。張載は、「魯の楽師たちが樂の乱れを避けて逃れた」と読むのは『集解』と同じであるが、ただし、「楽師たちが、樂の乱れを的確に乱れとして感知したのは、孔子が帰国して樂を正したがゆえだ」と解し、楽師の奔走のうちに、「孔子による正樂の功績」を読みとる。張載説は、朱熹『論語集注』に収録されている。

²⁵⁶ 宋鼎宗『春秋宋学發微』（文史哲出版社、1986年）第二章第一節「李唐異儒爲春秋宋學之先河」、井上進「漢学の成立」（同『明清学術變遷史—出版と伝統学術の臨界点』平凡社、2011年。論文初出1989年）「二、郝敬の学」、233頁を参照。

²⁵⁷ 上野賢知『春秋左氏伝雑考』（東洋文化研究所、一九五九年）「春秋正朔論源流」。

以上二十四項は、唐宋にかけての經書解釈の転換を代表する問題群を一望するには、毛奇齡（『西河經集』凡例）・皮錫瑞（『經學歷史』「經學變古時代」）の所論と並んで参考となる。ここに、皮錫瑞が挙げる「西伯戡黎」「觀兵」の二論題を加えれば、「文王稱王」「周公居攝」の二題をめぐる唐宋間の議論の広がりには網羅されている。經説の羅列に終始しているために、『詩』の（9）「序説可廢」のように当該經書を解釈する上での指針に相当する説と、その指針に沿って生み出される個別の説とが、同一の次元で横並びにされている点や、經説相互の関わりは示されないといった点に限界があり、この二点は、読み手の側が補う必要がある。（5）「文王不受命稱王」と（13）「周公不踐天子位」とは相似関係にあり、主題の上では、（13）「周公不踐天子位」は、（6）「武王封康叔」、（14）「成王賜魯重祭爲非」、（15）「賜魯重祭者非成王」、（16）「禘禮當如趙匡説」と関連する。そして、これら「文王稱王」「周公居攝」とその周辺の經説は、『書』の（3）「篇序僞」と（4）「多錯簡」、『詩』の（9）「序説可廢」、『春秋』の（19）「《三傳》可高閣」といった經書ごとの新たな指針のもと、注疏の標準解釈を破ることで提出されたのであった（『易』のみは、注疏からすでに漢代の象数易と採っていない）。

全祖望『鮚埼亭集』には、方燾如への言及は見当たらず、方燾如が宋人の特徴的な經説を、「一先生の説」なる括りのもとに軒並み否定したことに対して、全祖望がどのように応答したかはうかがい得ない。全祖望の經学の方向性と、毛奇齡への否定的な評価から考えて、彼が、方燾如の言い分をそのまま承服したとは考え難い。方燾如が列挙した二十四題のうち、第（22）「山節藻稅即蔡居」について、全祖望は、「近人は古注を多く是とするが、古注・新注のいずれに従うべきか」と質問されたおり、新注を支持して、「当代、漢学に通曉していると自負し、喋々と口ばしをせわしなく動かす者は、考えが足りないのだ」²⁵⁸と評している。全祖望のいう「自以爲熟於漢學、沾沾焉騰其喙者」とは、毛奇齡・方燾如が体現する潮流を目してのことであろう。奇しくもというべきか、方燾如が、「文王稱王」問題を専論して、「咕沾焉動其喙者」なる形容を宋代經学に向かって投げつけているのが、以下に見る「答李雪崖雜辯」一篇である。

（3）方燾如「答李雪崖雜辯」における「文王稱王」説

「文王稱王」と「周公居攝」の二論題は、方燾如が全祖望に対して、宋人に特有の經説として列挙した二十四題のうち、それぞれ「文王不受命稱王」と「周公不踐天子位」と題して数えられた。このうち、「文王不受命稱王」、すなわち本稿のいう「文王稱王」問題について、方燾如が、「文王不稱王」説を支持する李凱に宛てて専論したのが、「答李雪崖雜辯」一篇（『集虛齋學古文』卷四）である。

李凱（康熙二十二／1683年生）は、全祖望と同じく寧波府鄞縣の人、號は雪崖、雍正七年（1729）年の進士²⁵⁹。方燾如が李凱に宛てて著した「答李雪崖雜辯」は、末尾の総括一条をあわせて全

²⁵⁸ 全祖望『經史問答』卷六「論語問目答范鵬」第二條、『全祖望集彙校集注』、1941頁、「今世之自以爲熟於漢學、沾沾焉騰其喙者弗思耳。」

²⁵⁹ 徐兆昇『四明談助』卷二十二「（南城諸跡・四下）寶雲巷李氏・教授李雪崖先生凱」、732頁、「字圖凌、號雪崖。康熙癸巳科、先生年二十一、初應鄉試、中副車。自以功候未至、竟不赴省試。至雍正己酉、始再應試、即舉于鄉、明年成進士。授紹興府學教授」。李凱と全祖望との関わりは確認できないが、李凱が従学し

十九条の論弁から成り、「文王稱王」問題について、宋人の「不稱王」説を批判した専論の嚆矢というべき一篇である。全十九条のうち、九条から十八条は、文王・武王の年齢をどう解するかという局所を扱い、その一方で、「文王の称王・改元」から周辺論題への波及や、「周公居攝」問題との相似関係には特に意を払っていない。こうした議論の狭さゆえに、晩清の蒯光典「文王受命稱王改元辨證」と比べると、方燾如「答李雪崖雜辯」一篇は「文王稱王」問題の広がりやを把握するには適さない。方燾如「答李雪崖雜辯」が優れる点は、「文王稱王」問題の論点や広がりやの網羅的な整理ではなく、宋人の「文王不稱王」説に特有の発想を明確に把握したところに存すると思われる。この点は、毛奇齡が、「文王改元」「西伯戡黎」「封康叔」のいずれを論じても、必ず宋人の解経に見られる傾向にまで議論を及ぼしていたことと類似する。

「答李雪崖雜辯」冒頭の三条は、「文王稱王」問題の総論にあたる。第一条は、「文王稱王」問題の急所として、「西伯昌が王として自ら任じた」と、「殷に服事」したこととの折り合い何如という点を論ずる。文王が黎を征伐していることを根拠に「殷に服事した」との孔子の言を虚偽としたのが劉知幾（『史通』外篇・疑古）、この孔子の言を根拠に「文王の称王改元は事実にあらず」としたのは梁肅以下の「文王不稱王」論者であった。方燾如はといえば、「改元は改元、服事は服事であって、二つは別段、矛盾しない」〔改元自改元、服事仍服事、不相妨〕とわりきり、「受命改元して、実質、王の地位にありながら、それでもなお叛国を率いて紂に事えた点にこそ、文王の至徳たるゆえんが存する」と説く²⁶⁰。第二条、三条は、「文王稱王」問題に見られる宋人の議論の傾向を大づかみにとらえており、特に、第二条では、李凱の側の言い分として、「聖人の事蹟は、絶対に道理に背くことは無い」〔聖人事實、必無倍于義理〕との言明を引き出している。「聖人事實、必無倍于義」とは、「文王稱王」と「周公居攝」の二論題に見られる「文王の立場での称王と周公の立場での撰位は道理に反しており、それゆえに、文王と周公の事蹟として、称王と撰位は事実ではありえない」との理路の前提部分を、端的に表現する語である。「聖人事實、必無倍于義理」は、文王に即して言えば、「曾謂至徳如文王、一言一動、順帝之則、而反盜虚名而拂天理乎」（游酢「中庸義」）であり、周公に即して言えば「周公自稱爲王、則是不爲臣矣。大聖作則、豈爲是乎」（『尚書』大誥・孔穎達疏）であった。

ご教示に曰く——聖人の事蹟は、必ず道理に反することは無い、と。

わたしが思いますに——漢儒が伝える聖人の事蹟は、道理に反することはまったくありま

たとされる鄞縣の郭永麟は、全祖望が「忘年之契」をもって交わった人物である（『鮎埼亭集内篇』卷二十二「郭芥子墓志銘」）。李凱を郭永麟の門人とするのは、錢大昕『鄞縣志』卷十七・「人物・郭永麟附門人李凱。」

²⁶⁰ 方燾如『集虛齋學古文』卷四「答李雪崖雜辯」、一丁表/703頁C、「ご教示では、『論語』に、「天下の三分の二を保有して服事した」とあるのをまず引いて、「文王が受命改元した」とする説の誤りを批判されています。わたしは以下のように考えます。——改元は改元、服事は服事であって、相互にさしつかえる点はありません。受命改元してそれでもなお叛国を率いて服事したというのは、文王の至徳たるゆえんです。鄭康成の礼注に、「文王が王を称したのは早かった。殷に対してはまだ諸侯であった」（『禮記』大傳注）とあり、『易』に「明智を内に保持し、柔順を外の姿勢とする。文王はこうしたありかたを用いた」（明夷卦・彖傳）というではありませんか。〕〔來教發首《論語》有二服事以折受命改元之非。愚謂改元自改元、服事仍服事、不相妨。惟受命改元、而猶率叛國以服事、所以爲至徳。康成禮注云「文王稱王、早矣。於殷猶爲諸侯」、《易》曰「内文明、而外柔順、文王以之。」〕

せん。宋儒の考える道理に反するというだけのことです。「君主と父母に対して未遂罪はない（意図しただけでも誅される）」のですが、湯王と武王は放伐を執行しました。「臣下のあるべき道として、みづからが成すことはない」のですが周公は制作を行いました。「臣下は死すとも二心を抱くことは無い」のですが、殷の微子啓・箕子は周に身を寄せました。

『春秋』は謀叛人の党をのせないのに、『春秋』を作った孔子は、（謀叛人たる）公山不擾（＝公山不狃）・佛盼の招聘に応じようとしてしました。孔子の『春秋』は呉・楚について「卒」は書しても「葬」は書さず、「王」と称するのを避けましたが、孟子は齊・梁の君を「王」としています。「柱を固定して瑟を鼓する」に類した融通のきかない道理をもって求めれば、「（やぶれた衣服を着ていばらの中を歩くもさながらに）地に触れるごとにひっかかる」ということになってしまいます。これ（＝原則と実際の齟齬）を調停する者は、「權」（状況に応じての適切なはからい）であるといいます。これらがすべて「權」にあたるとわかれば、（文王の）受命と改元についても、すっきりと解決できます。『尚書中候』「我應」にいう「（早くに王を称したのは）人民を一とし、臣下を結束させるためだ」というのが、（文王の称王改元に関しての）「權」に照らした説明にあたります。（方燾如『集虛齋學古文』卷四「答李雪崖雜辯」、一丁表／703頁A、「來教謂聖人事實、必無倍于義理。愚謂漢儒所傳、聖人事實、本無倍于義理。但倍于宋儒之義理耳。君親無將而湯武放紂、臣道無成而周公制作、臣有死無二而微箕歸周、《春秋》不登叛人之黨、而孔子欲應公山佛盼、孔子《春秋》於吳楚書卒、不書葬、辟稱王也、而孟子王齊・梁之君。以膠柱鼓瑟之義理求之、則觸地挂闕。解之者曰權也。夫既明此等之爲權、則受命改元亦可渙然氷釋矣。《中候・我應》所謂一民固下也、此權說也。」²⁶¹

漢代經学が伝える聖賢の事蹟（＝文王が紂を討伐し王を称し元号を新ため、武王が觀兵し、周公が称王踐阼する）では、聖人が道理に反したことになるがゆえに、事蹟の理解を改めることで道理に合致させるのが、「文王稱王」をはじめ一連の論題に共通して見られる宋人の姿勢であった。方燾如は、李凱の「聖賢の事蹟は必ず道理に反しない」との語をとらえて、「漢儒の伝える聖賢の事蹟では、聖賢が道理に反したことになる」というのが、その実、「宋儒が独自に基準とするところの道理に反する」の意でしかないのだ、と応じる。一連の論題における解釈の転換にあたって、宋人はみづからが厳格化をほどこした倫理基準に照らして、聖賢の事蹟を改めて点検しており、方燾如が「道理に合う合わないというのは、“自らの独自基準としての”道理に合う合わないでしかない」と切り返すのは、この点を、否定的観点からの確に把握している。実際には、方燾如も、宋儒のいう道理（この場合では「君臣の分を守

²⁶¹ 「君親無將」は、『春秋公羊傳』莊公三十二年「君親無將、將而誅焉」および、昭公元年「君親無將、將而必誅焉」。「臣道無成」は、『周易』坤卦・文言傳「地道也……臣道也。地道無成而代有終也」。「臣有死無二」は、『春秋左氏傳』僖公十五年「必報德、有死無二」。「《春秋》不登叛人之黨」は、『春秋左氏傳』襄公元年、「於是爲宋討魚石、故稱宋、且不登叛人也」にそれぞれもとづく。「觸地挂闕」は、劉義慶『世說新語』排調第二十五第五十二條、「法師今日如著弊絮在荆棘中、觸地挂闕」に由来する。『尚書中候』「我應」は、『毛詩注疏』卷十六之一「大雅・文王」、孔穎達疏所引「我應」およびその鄭玄注、五丁裏／533頁B、「《我應》云「我稱非早、一人固下。注云「我稱王非爲早、欲以一人心、固臣下。」

る)が普遍性をもった道理ではない、と言うわけではなく、ただし、その一の道理を、どの状況にあっても貫徹させようとする姿勢、すなわち「経」に対する「権」を容認しない姿勢が、「柱を膠して瑟を鼓する」に類しており、聖賢の事蹟を解する態度として誤りだ、というのであった。方蔡如が見るに、湯王、武王、周公ら古人の行いは、宋人の考える道理には必ずしも合致しておらず、実際には、古聖賢は、状況に応じて適切な対処〔権〕を選択しており、文王が称王・改元したことについても、「民心を一つにして、臣下を結束させる」(『尚書中候』我應)という目的からとられた臨機応変の方策として説明がつくのであった。

第三条は、李凱が「注疏の引く所は信ずるに足らず」と説くのに応える。宋人の新たな枠組みを前提にして「注疏説は荒唐無稽である」と難ずることについて、方蔡如は、見慣れぬ動物への反応を喩えに出し、「宋人の枠組みにとらわれて議論しているために、宋人の枠組みの外にある者に対して大仰に反応してしまうのだ」と評する。方蔡如に言わせれば、宋人の説を基準に千百年前の説を批判することの方がむしろ現実離れしているのである²⁶²。

第三条までが総論に相当するとして、第四条より以降は、個別の論点が争われる。武王の誥に、「大勳未集」の語が見えることは、孔穎達『尚書正義』以来、「不稱王」説の側が、「文王が統一の功業を成しておらず、王として天下に臨んでいなかった」ことの間接証拠として用いている。第五条において、方蔡如はこれを駁するために、漢の光武帝劉秀が、群雄が並立する状況にあって帝位に就いたことを引き合いに出し、「統一が成っていなかったからといって、王を称しなかったとは言えまい」と応ずる。

ご教示に曰く——「文王が受命すると王を称した」ことについて、孔穎達がすでにその誤りを指摘している。

わたしが思いますに——これは、仲達(孔穎達)がおかしいのであり、鄭康成が正しくないというわけではありません。孔氏(穎達)に拠って、「文王が王を称したとすれば、功業が成ったということであって、武王が“大勳、未だ集(な)らず”というはずがない」とのことですが、これはとりわけおかしい説です。「大勳未集」というのは、まだ「一統を大なるものとしていない」という意味です。「王」を称するのにさしきわりがありませんか。漢の世祖は、鄴南において皇帝位に即きましたが、その時にはまだ更始帝がおり、赤眉・劉永・盧芳・隗囂・公孫述が鎮定されておらず、やはり、「大勳」は成就していませんでした。だからといって、「世祖はまだ帝を称していなかった」と疑うことができますか。

(方蔡如『集虚齋學古文』卷四「答李雪崖雜辯」、一丁裏/703頁D、「來教謂——文王受命

²⁶² 方蔡如『集虚齋學古文』卷四「答李雪崖雜辯」、一丁裏/703頁D、「ご教示に曰く——注疏が引くところはでたらめで信じるに足りない、と。わたしが思いますに——これは、われわれが、宋儒の檻のうちで向き合ってあれこれ言っているからです。そのために、(宋儒の枠組みに合うか合わないかで) 大きさに怪しんだり、少しだけ怪しんだりしているものであり、(その枠組みに合わないものに過剰に反応することといたら)、駱駝を見て、「馬が背中を腫らしている」というようなものです。もし宋人の注を持して千百年前にむかって説を述べたなら、誰でもいいかげんで根拠の無い言だとして譏ることでしょう。たがいに立場をかえて笑い合っているというのは、蘇子の「怪石を論ずる」詩に見えるところです。」「來教謂——註疏所引、荒誕不足信。愚謂——此是吾輩交臂歷指於宋儒檻中、故大怪・小怪如見棄駝言馬腫背耳。使持宋註向千百年前陳説、有不詆爲游談無根者乎。彼我易觀更相笑也。説在蘇子之論怪石也。』

稱王、孔穎達已斥其非。愚謂——此仲達之不通、未見康成之非是。据孔氏謂文王稱王、則功業成矣、文王何得云「大勳未集」也。此最可笑。「大勳未集」、謂未大一統也。豈礙稱王。漢世祖即皇帝位于鄗南、其時尚有更始、赤眉・劉永・盧芳・隗囂・公孫述未定、亦大勳之未集也。將以此疑世祖之未稱帝可乎。）」

現実としてありうるかを尺度として解釈の妥当性を判定し、その尺度には、類比可能な後世の史事を持ち出すというのは、王充・劉知幾が用いるところであり、宋代經学もまた「弁疑の論」の面の合理性を發揮する際にはこれに類した方法を用いていた。いま、方燦如は、後世の史事を交える解釈を、宋代經学における「名分の論」の面——事実問題を、当為を基準に判断しようとする——への批判に用いている。「名分の論」はともすれば、当為の側に事実をひきつけがちであり（朱熹のいう「存名教而於事實有所改易」）、これに対し、方燦如は、後世の史事から材料をとって、「道理がそのまま事実となるわけではない」という現実を突きつける。李凱が「文王が王を仮称したなら改元するのもわかるが、武王は即位したのに改元しないというのは道理に合わない」と論ずると、方燦如は、唐末の哀帝から昭宗、さらに後唐の李存勗に至るまで、年号が「天祐」のままに引き継がれたこと、さらに、後晋から後漢まで三代の皇帝にわたって「天福」が用いられた事例をあげて、「道理としてはないはずだといおうが、事実としては現にあるではないか」と応ずる²⁶³。無論、唐末五代の史事を例にこう説いたところで、李凱がこれを文王にあてはめることに納得するはずもないが、方燦如の「謂理之所無、固已爲事之所有矣」とは、李凱の「道理としてありえない」との主張を、「道理としてはどうあれ、事実問題としてはあるのだ」とおしかえしている。

方燦如が、移行期の学者であることによる限界を見せるのは、晩出『古文尚書』の扱いである。方燦如は、閻若璩『古文尚書疏證』の成果を知ってか知らずか、旧来の常識に沿い、晩出『古文尚書』を真正の經書と認める立場を採る。晩出『古文尚書』を真正の『古文尚書』と目するとなると、おのずとこれに付された孔安國傳も、司馬遷が従学したというかの「孔安國」が作成した注釈ということになり、方燦如は、孔安國傳を、拠るに足る著作、それも『大戴禮』

²⁶³ 方燦如『集虛齋學古文』卷四「答李雪崖雜辯」、二丁表／704頁A、「ご教示に曰く——文王は王を仮に名乗ったなら改元もしようが、武王は本当の王位についたのに改元しないというわけがない。さらに曰く——武王は文王から君位を引き継いだのであり、もちろん改元すべきであった。どうして文王の年を引き継ぐことがあろうか。（方燦如曰く）——これは、歐陽子の言うところ（「泰誓論」）にもとづいて少し変じた説であります。わたしが思いますに、「礼は道理にもとづいてつくる」のであり、聖人がみずから新たに制度を興すのは、どうしていけないことがあります。周本紀によれば、武王は東にむかうと兵威を示し、文王の木主をつくって、車中に載せ、軍では「太子發」と自称しました。「太子」と称しているからには、（父をさしおいて）改元することができましようか。これが改元していないことの第一の証拠です。後世の人主、唐末の昭宣帝（哀帝）は、昭宗の「天祐」を引き継ぎ、後唐の李存勗もこれを引き継ぎました。後晋の出帝は、石敬瑭の「天福」をひきつぎ、後漢の劉知遠もさらにそのまま用いました。これをひきあいに出して聖人にあてはめるべきではありませんけれども、しかし、道理に照らして「無い」とはいつたところで、事としては現にあるわけです。」〔來教謂——文王假王猶改元、不應武王即眞反不改元。又謂一武王繼世、原應改元、何乃蒙文王之年。此就歐陽子之說、而小變之。愚謂禮以義起、聖人自我作、故何不可者。按《周本紀》武王東觀兵、爲文王木主載車中、軍自稱太子發、既稱太子。豈得改元。此不改元、一證也。後世人主、如唐末昭宣、仍昭宗之天祐、後唐李存勗又仍之、後晋出帝、仍敬瑭之天福。後漢劉知遠、又仍之。雖不可據此例聖人、然謂理之所無、固已爲事之所有矣。〕

『小戴禮』よりも時代的に先行する著作であることを前提に立論している²⁶⁴。これは、方燾如の經学が、乾嘉期における反宋の潮流を先取りしながらも、世代相応の制約を蒙っている事例である。

全二十五条にわたる論弁を締めくくる末尾の一条では、「文王称王」問題についての総括とあわせて、一般論として、漢代の經学を重んずべきことが説かれている。まず、漢代經学への評価についての総論として、漢儒が經書の伝存のために果たした貢献を確認し、その上で、漢儒の經説を尊重すべきことを確認する。

わたしは、愚儒無知であって、先師を墨守し、いにしえの家法を信じて好んでおります。思いますに、三代より後、時代としては漢代が最も古く、当時にあつて献書のみちを開き、蔵書の方策を立て、筆写の官を置き、書をもとめる使いを派遣し、余燼のうちからひろいあつめ、「薪は燃え尽きて、火は伝わる」との例えのとおり、労苦を費やしてこれを保存し、後人に遺してくれました。後人はこれをならべて拝するのが手一杯のはずであつて、枝に上つて幹を捨て去るかのような真似をして、喋々とくちばしを動かす余裕はないはずで、かつて、西河先生（毛奇齡）に經をとつて学び、かたわらで警咳に接しましたが、（西河先生が）常に「漢人が經を解して經が滅んだ」という一語について痛恨されていたのは、実に理由のあることです。²⁶⁵（方燾如『集虚齋學古文』卷四「答李雪崖雜辯」、六丁裏／706頁B、「僕愚儒無知、墨守先師、信而好古家法。竊意三古以還、漢爲最古、當日開獻書之路、建蔵書之策、置寫書之官、遣求書之使、収合余燼、火傳窮薪、辛苦而有之、以遺後人。後人當陳而拜之之不暇、何暇登枝捐本、咕咭焉動其喙者。往時執經西河、側聞警咳、每歎息痛恨于「漢人解經經亡」一語、良有以也。」）

²⁶⁴ 李凱は、「武王即位の第九年に觀兵、第十一年に克殷」と考へており、孔安國傳が、「文王受命から起算した十一年に觀兵、十三年に克殷」とするのを批判して、「孔安國傳は、大小戴禮に強いてこじつけている」と主張する。方燾如は、これに対して、「孔安國傳が大小戴禮に合わせたとは、時代の前後が顛倒しているではないか」と応ずる。方燾如『集虚齋學古文』卷四「答李雪崖雜辯」、三丁表／704頁A、「ご教示に曰く——注疏が必ず、文王の年数を引き継いでいるというのは、『大戴禮記』の「文王は年十五にして武王を生んだ」（鬲風・七月孔穎達疏所引）、『小戴禮』の「武王は九十三歳で崩じた」（文王世子）という謬妄の語にもとづいてのことである。「文王の没時から数えて、武王はすでに八十三歳であり、この上、十三年があるはずがない」（九十三歳と越えてしまう）とは、孔子を背棄して、文王受命改元の事をいいかげんでちあげている。わたし方燾如が思いますに——おっしゃるところの「孔子を背棄する」とは、何を背棄したのでしょうか。『大小戴禮』に至つては、学宮に立てられたのは、孔安國が『書』に傳をつけたよりも後のことです。（時代の前後を考えずに、）『大小戴禮』のあやまりにもとづいて、いい加減につくり出した」というのであれば、それは、呂尚が陳恒の齊を盗んだとか、劉季（劉邦）が王莽の漢をぬすんだとかいうことになり、つじつまがいません。しかも宣帝が五經の同異を石渠で論じ、みづから判定を行ったのですから、もし大小戴禮が、前からうけつぐところがなく、自分の考えから出たような内容であったなら、人主たる宣帝は、学宮に立てて家法として継承させたりしたはずがなく、必ず誤りだとして除いたことでしょう。〕〔來教謂——注疏之必蒙文王年者、徒以《大戴禮》「文王年十五而生武王」、《小戴禮》「武王九十三而崩」、謬妄之語。計文王没時、武王已八十三歳、不應復有十三年、遂敢背棄孔子、杜撰文王受命改元之事云云。愚不知所謂背棄孔子者、背棄何等。至《大小戴禮》、立于學宮、遠在孔安國傳書後、謂因二戴謬妄、而杜撰以合之、則是呂尚盜陳恒之齊、劉季竊王莽之漢也。且宣帝論五經同異于石渠、親臨制決焉。如使二戴無所因承、苟出胸臆、人主豈容立于學宮、使以家法相授、必謂繆蒙除是。〕

²⁶⁵ 「信而好古家法」は、『論語』述而篇の「信而好古」、「火傳窮薪」は、『莊子』養生主篇の「指窮於爲薪、火傳也。不知其盡也」、「登枝捐本」は、劉義慶『世說新語』德行第一、第四十章に見える股仲堪の語、「貧者士之常、焉得登枝而捐其本」にそれぞれもとづく。

曰く、三代より後では、漢がもっとも古く、漢人は、一旦は壊滅に瀕した文献を収集、保存して後世に残すという大きな貢献を果たした。後人は、漢人が伝えた遺産に対しては敬意をもってこれを受け継ぐことに意を注ぐべきであって、枝葉の部分を取りあげて喋々と論じ、根幹の部分の部分を棄て去るようなことがあってはならない。「漢人が経を解して経は亡んだ」との言葉に対して、毛奇齡先生が歎息して歎いておられたのは、理由があることである、と。毛奇齡が歎息痛恨した「漢人解經、經亡」とは、おそらく、宋の鄭樵（崇寧三／1104 年— 紹興三十二／1162 年）がいう「秦人が書を焚いて書は保存され、諸儒が経を極めて経は断絶した」〔秦人焚書而書存、諸儒窮經而經絶〕²⁶⁶との語を指す。毛奇齡は、西伯戡黎篇の「西伯」を文王から武王へと切り替える宋人の説を難ずる文脈にあって、大仰にも「自宋人書出、而六經子史俱焚燬」と説き、この事態を「書禍」とさえ呼んでいた。その毛奇齡が常々鄭樵の語に「歎息痛恨」していたとは、当然ながら鄭樵の語に賛意を示してのことではなく、宋人が、それも『詩』について「序説可廢」（方黎如「與全紹展」）の動向を推し進めた鄭樵がこれを口にするのは筋違いも甚だしい、経を焚いたのは宋人自身ではないかという趣旨であろう。

「文王稱王」問題についての総括としては、「文王は王を称し元を改めた」ことが、経に照らして明らかであるとして、改めて経伝の根拠を列举して念を押すが、幾分、譲歩気味の見解を付け加える。

右にわたくしが説くところは、皮相な事柄ではありますが、いずれも経に照らして明らかです。「文王受命」を説くには、『詩』の文王有聲篇が証拠となります。「文王改元」を説くには、『尚書』の「九年、大統未だ集（な）らず」（武成）とあるのが証拠となります。「文王稱王」を説くには、『禮記』に「君王よ、最後にはこれ（＝西方の九国）を安んぜよ」（文王世子）とあるのが証拠となります。もし、『禮記』は漢儒によって集成されたのだ（故に信ずるに足りない）というのであれば、『詩』三百篇は漢儒の手に出るわけではありません（故に信頼に足るはずでしょう）。靈臺詩の序に、「民が始めて慕って従った」とあり、宋儒もまた「民が楽しんだことを述べたことばだ」としており、その靈臺詩に「王は、靈囿にあり」「王は靈沼にあり」とあります。これが証拠の一つです。棫樸詩の序に、

²⁶⁶ 鄭樵の趣旨は、「漢儒が文献を滅ぼした」という点にはなく、文献の散佚を秦の焚書に帰する通念を破る点にある。鄭樵『通志』卷七十一「校讎略」、「第一、秦不絶儒學論二篇」第二、831 上段、「蕭何は咸陽に入ると、秦の律令や図書を収用した。ということは、秦にも書籍が無かったわけではない。秦が焼いたというのは一時的なことがらにすぎない。わたしが前に、「秦人が書を焼いても書は残り、諸儒が経を極めると経は絶えた」と述べたのは、このことのために言ったのだ」〔蕭何入咸陽、収秦律令圖書、則秦亦未嘗無書籍也。其所焚者一時間事耳。臣向謂秦人焚書而書存、諸儒窮經而經絶。蓋爲此發也〕。毛奇齡は朱彝尊『經義考』に寄せた序文においても、「漢人窮經而經亡」を取りあげて、宋人が先儒説を捨て去るきっかけとなった語であると目している。毛奇齡『西河集』卷五十二「經義考序」、十一丁表／1320 冊 453 頁 C、「宋人が「秦人が経を焼いても経は存したが、漢人が経をきわめると経は亡んだ」と言いだしてからというもの、後に『文中子』を偽作した者は、その語を引伸して、「九師が興って『易』の道が微となり、『三傳』が作られて『春秋』は衰えた」といった（『中説』天地篇）。こうして経を談ずる人々は先儒の説をすっかり除き去ってしまい、経学は考えようがなくなってしまった。」〔自宋人倡爲論曰「秦人焚經而經存、漢人窮經而經亡」、而後之僞爲《文中子》者、直伸其語曰「九師興、而易道微、三傳作而春秋衰」。于是談經之徒各大掃儒說而經學不可問矣。〕

「文王は適切に人に官を与えた」とあり、宋儒もまた「文王の徳を歌った」と解し、その詩には、「辟王」というのが二回、「周王」というのが二回、「我王」というのが一回あります。これも証拠の一つです。なぜかといえば、他の詩はいずれも「文王」と称しており、この二詩は、「文」とは称していないので、その生前の詩であることは疑いなく、つまりは、文王が生前に王を称していたことは疑いありません。ただ、文王みずから王を称したのではなく、他人が称したのです。『史記』周本紀にいう「諸侯はこれ（＝虞芮質成）を聞いて、“西伯は受命の君であろう”といった」というのが、これ（＝他人が王として称した）です。武王が改元しなかったことは、経に見えてはいませんが、しかし、文王が改元したことを明らかにすれば、武王が改元しなかったこともおのずと明らかでしょう。（そういう言えるのは）武王に「十三年」がないからです（武王の在位年数が十三年よりも短い）、つまりはやはり経に見えていることです。（方燦如『集虚齋學古文』卷四「答李雪崖雜辯」、六丁裏／706頁B、「右方所説、其淺淺者、又皆皎然乎經。説文王受命、則有《詩》之《文王有聲篇》爲徵。説文王改元、則有《書》之「九年大統未集」爲徵。説文王稱王、則有《禮》之「君王其終撫諸」爲徵。如謂《禮記》集于漢儒也、則《詩》三百篇非出漢儒手也。《靈臺詩》序、「民始附也」、即宋儒亦謂述民樂之辭、而其詩曰「王在靈囿、王在靈沼」、此一徵也。《棫樸詩》序「文王能官人也」、即宋儒亦謂歌文王之徳、而其詩曰「辟王者」、再曰「周王者」、再曰「我王者一」、此又一徵也。何者、他詩皆稱文王、而此二詩不稱文、則其爲生前詩無疑、即其爲生前稱王無疑。但非文王自稱而人稱之、《史記・周本紀》所謂「諸侯聞之、曰「西伯蓋受命之君」者是也」。惟武王不改元、未見于經、然但明文王之改元、而武王之不改元自了矣。以武王無十三年也。則仍見于經也。）」

方燦如は、文王の事蹟について、「受命」は『詩』文王有聲、「稱王」は『禮記』文王世子、「改元」は『書』武成を、それぞれに明文として挙げ、その上で、『禮記』は漢儒の手に出るがゆえに信頼できない」との批判を想定して応答する。曰く、『詩』は漢儒の手に出るわけではなく信頼できるはずであり、中でも、靈臺詩と棫樸詩は、宋人も詩序に同じく、文王の事蹟を歌っていることを認めており、両詩では、文王を「王」と称している。加えて、両篇は、諡号である「文」を加えることなく「王」と称していることからして、文王生前の詩であり、つまりは、文王が生前、王を称したことは疑いえない、と。これほどに、「文王の稱王」を力説しながら、方燦如もまた、「文王がみずから王を称する」ことが道徳上の瑕疵となるという感覚は、宋人の発想の影響下を蒙っており、「あくまで、天下の人々が文王を“王”と目したに過ぎない」と腰の引けた留保をつけている。この点では、「古人の行いは、わかりやすく思い切りがよいのであって、後儒の弁護を要しない」²⁶⁷といった晩清の論者のような割り切りはできていない。

²⁶⁷ 皮錫瑞『經學通論』、「書經通論」第二十三條「論宋儒體會語氣勝於前人而變亂事實不可爲訓」、87頁、「宋儒は、王莽・曹操がでたらめに古人にことよせたのを重ねて目にしたことから、できるかぎり（文王・周公のために）説明につとめ、後世に藉口することができないようにしようとした。しかしながら、古人の行いとは、率直にして思い切りのよいものであり、後儒の弁護を必要とはしない。王莽が、周公にことよせたからといって、周公を損ねるところはないし、曹操が文王にことよせたからといって、文王を損ねるところはない。」〔宋儒習見莽・操妄託古人、故極力回護、欲使後世不得藉口、不知古人行事、光明磊落、

唐宋以来の「文王之至徳たるゆえんは、王たろうとしなかつたことにある」〔夫文王之所以爲至徳者、惟其未嘗有欲王之心也〕（本稿注 121）との通念が、いかに深く浸透しているかがうかがえよう。方棨如は、漢人の経説を尊重する理由をさらに補って、「答李雪崖雜辯」の末尾一条を締めくくる。漢人をむやみに批判しないのは、背の低い人に比べれば高い人のほうが相対的には天の規模を了解しているのと同様に、いにしえに近い漢人の識見が我々よりは勝る、と考えてのことである、と²⁶⁸。

方棨如は、全祖望に宛てた書簡において、宋代経学の総体に批判を加え、宋代経学に特徴的な経説を二十四項にわたって列挙した。その中で、特に、「文王稱王」問題が、李凱を相手どって専論されたのは偶然であったかもしれない。ただし、「文王不稱王」説は、宋人の経説のうちでも、「名分の論」としての典型性——当為によって事実を判定する——を備えており、かつ、そうした典型性を李凱が、「聖人事實本無倍于義理」と端的に表明したこともあって、方棨如の議論は、「文王稱王」問題の個別論点から進んで、「一の道理を堅持し、道理の側に引きつけて事実を解する」という宋代経学の傾向をよくとらえている。

方棨如は、先にも述べたように紫陽書院において、戴震ら徽州の人士に直接に教授する機会を持った。乾隆盛期の皖派を代表する学者として大成する人々が、その学問の形成期にそろって方棨如の教えを受けていることは、経学の面での影響関係を推測しなくなるが、程瑤田・金榜・戴震²⁶⁹の伝状類では、江永から音韻・曆算・楽律および地理を学んだのと時を同じくして、方棨如から「科挙の文」を学んだことを伝えるのみである。

金榜先生は、若くして大きな志を抱かれ、「広く深く学び極めて通儒たらん」と心に思い、知的精力を科挙のための学問に埋没させてしまうことを望まれなかった。経学を江永慎修と戴東原（震）から受け、詩と古文をわたしの師である劉大櫟耕南に学び、科挙の文を方棨如樸山に学ばれた。これらの君子はそれぞれ得意の領域をもって天下に抜きんでており、

何待後儒回護。王莽託周公、無傷於周公、曹操託文王、無傷於文王。〕

²⁶⁸ 方棨如『集虚齋學古文』卷四、「答李雪崖雜辯」、第六丁表/706 頁 C、「『淮南子』（説山訓）にいう——矮人が長身者に天の長さをたずね、長身者が「知らない」というと、矮人は「あなたは知らなくとも、私よりは（正答に）近いでしょう」といった、と。——わたしが、漢人に対して、自分の考えでもって批判しようとしなないのは、このような理由からです。もし、「そうではない」とお考えでしたら、それぞれに聞くところを尊ぶことといたしましょう。』〔《淮南子》謂——侏儒問天徑于修人、修人曰不知、侏儒曰「子雖不知、猶近之乎我」。僕于漢人所不敢輒以意突者以此。如曰「不然」、則各尊所聞。〕

²⁶⁹ 戴震の墓誌・伝状の類は、概して、戴震が学んだ学者を江永以外にはとりあげないが、洪榜「戴先生行状」は例外的に江永と並べて方棨如を挙げている。洪榜「戴先生行状」、『戴震文集』附録、254 頁、「先生が江寧から帰ると、おりしも淳安の方棨如先生が、紫陽書院で教育をつかさどっており、戴先生（震）の文を見るなり、深く感心して、自分は及ばないといい、続けて、「当今の徐子卿だ」と嘆ぜられた。学生が「（戴震の文の）某某の句は、意味が通りますでしょうか」とたずねると、方先生は指し示しては「この句は某経、某史を典故としているが、まるで読んではいないかのようだ（＝典故をよく文に溶け込ませている）」と、その主題の設定がすぐれることを説明すると、学生達は、驚嘆した。こうして段々、戴先生が文を能くすることが知られた。……時に戴先生は同志・親友である同郷の鄭牧・汪肇龍・程瑤田・方矩・金榜ら六、七人と、毎日、江先生（永）と方先生（棨如）に従って、落ち着いた様で質疑問難した。」〔先生自江寧歸、時淳安方棨如先生掌教紫陽書院、一見先生文、深折服、謂己所不及。繼而歎曰「今之徐子卿也」。同學者請曰「若某某句、其可通耶」。方先生指而示之曰「是出某經某史、顧若未讀耳」。因言其命意之精、同學者駭嘆、由是稍稍知先生之能文。……時先生同志密友、郡人鄭牧・汪肇龍・程瑤田・方矩・金榜六七君、日從江先生・方先生從容質疑問難、蓋先生律曆聲韻之學、亦江先生有以發之也。〕

金榜先生は彼らを師とし友とし、それぞれの教えの根幹を学び取られた。ゆえに、金榜先生の学は立派に江南の筆頭となられたのである。かつてわたしに言われた、「わたしがこの数公を師友とすることができたのは、生涯の幸せであった」と。(錢儀吉『碑傳集』卷五十「翰詹下之中」所収、吳定「翰林院修撰金先生榜墓誌銘」、1422頁、「先生少負偉志、思博學深造爲通儒、而不屑溺沒聰明於科舉之學。受經學於江永慎修暨戴東原、學詩古文辭於吾師劉大樞耕南、學科舉之文於方棻如朴山。數君子者、各以所長擅天下、先生或師之、或友之、而皆得其宗、故其學偉然爲江南魁俊。嘗語余曰「予之獲師友此數公者、生平之幸也。」)

程瑤田・戴震・金榜が教えを受けた江永はといえば、朱熹を篤く奉ずることで知られ、その学のうちには、ことさらに宋代の經学を批判する傾向は見られない。この点、宋代經学への批判という要素が、毛奇齡から方棻如を経由して徽州の学者たちに伝わったとすればつじつまもあうが、上引の吳定撰「金榜傳」を含めて彼らの伝状類に、方棻如からそうした影響を受けた痕跡は見当たらない。

方棻如の經学のうち、特に、宋代經学への批判的な姿勢は、従学の機会を持った戴震らではなく、一世代を隔てた徽州の学者に影響を与えた可能性がある。乾嘉世代の後期に位置する凌廷堪(乾隆二十二／1757年—嘉慶十四／1809年)は、徽州府歙縣の出身であり、かつての方棻如に同じく紫陽書院において主講をつとめた。凌廷堪は、方棻如が、宋代經学を批判する立場を持しているにもかかわらず紫陽書院ではそうした趣旨を特に述べるところがなかったことと、歙縣の人士が方棻如を尊敬しているにもかかわらず方棻如はその文集中で歙縣の人士を一顧だにしていないことに対して悪感情を抱いていた²⁷⁰。しかしながら、凌廷堪は、考課のための雑文と詩の題材に方棻如の「鄭注拾藩自叙」と「與全紹辰書」「答李雪崖雜辯」を用いている。すでに見たとおり、『鄭注拾藩』は、鄭玄の經注の輯佚にいち早く着手した書であり、また、「與全紹辰」は、宋代經学批判の総論というべき内容であった。そして、「答李雪崖雜辯」は、宋代經学への批判を前面に打ち出して「文王稱王改元」問題を専論していた²⁷¹。金榜・程瑤田の学

²⁷⁰ 張其錦『凌次仲先生年譜』卷四嘉慶十二年條所収「與畢子廉(鏗)書」、五丁裏／778頁B、「淳安の方君樸山(棻如)は、わが郷里で、日頃、泰山北斗さながらに敬慕されている人です。方氏の文集のうちには、宋儒を批判して余力を残さずといったありさまです。思うに、方樸山は西河(毛奇齡)の弟子であり、それゆえこのように師説を堅守したのでしょう。それなのに、紫陽書院の主講をつとめた時には、一言も(宋儒に)言及するところがありませんでした。わが郷里を軽んじて、ともに語るに足らず、と考えたのはどういふわけでしょうか。そうであれば(=わが郷を軽んじる方棻如が泰斗として仰がれ)、わたしが我が郷を高く評価してかえっていぶかしがられるのはなぜでしょう。樸山がわが郷を軽んずるのはこれほどであるのに、それでもわが郷里には、彼の名声を頼みとして、学問の出元に位置づけて榮譽とする者がいるのは、なんと笑うべきことでありましょう。さらには、彼が作った友人間の贈答の序文などは、どれもその文集に収録しておらず、吾が郷里で、方氏の門下の士だと自任している者はすべて、文集中でその姓名にも言及されていません。わが郷の人士のことを、旅先のまがきか厠かといった程度に軽く見なしていたことがわかるでしょう。方樸山の文集はすっかり残されており、確かめることができます。」〔淳安方君樸山、吾郷素奉之爲山斗者。其文集中、詆排宋儒、不遺餘力。蓋樸山爲西河弟子、故堅守師説、如此。乃其主講紫陽、從未一言道及、其卑視吾郷以爲不足與語者、何如。然則弟之厚吾郷、反遭駭怪、何也。樸山之薄吾郷至此、而吾郷尚有依草附木以借其淵源爲榮者、一何可笑。又其所作盍簪錄序等文皆不入集、而吾郷凡自云其門下士者、集中亦未齒及姓名、其以吾郷人士爲逆旅之藩溷可知。樸山文集具在、可覆按也。〕

²⁷¹ 張其錦『凌次仲先生年譜』卷四嘉慶十二年、778頁、十月十八日……雜文題「書方樸山《鄭註拾藩自叙》後」、古體詩題「讀方樸山《與全紹辰書》」、五古不拘篇數、近體詩題「讀方樸山《答李雪崖雜辯》」、七絶不拘篇數。」

は、師の江永を思わせる篤実さが特徴であって、宋学への批判を声高に唱えることはなかったが、凌廷堪となると、金・程と礼学の方向性を同じくしながらも、宋代経学への否定的評価を言明しており²⁷²、毛奇齡・方燾如の姿勢を思わせるところがある。凌廷堪は、たしかに、徽州の人士への方燾如の態度（あくまで、凌廷堪が一方的にそう思い込んでいる可能性はある）に不満を抱いてはいたが、方燾如の文章三篇を紫陽書院においてあえて教材に用いたのは、三篇の趣旨を肯定的に評価した上でのことであったと推測される²⁷³。

解釈史の動向を先取りすると、乾隆・嘉慶期にあつて、「漢学」と称される傾向の学者は、宋代経学への総合的な批判を進め、その一環として「文王稱王」と「周公居攝」の両題についても、漢代以来の「西伯（文王）は王を称した」と「周公は暫定的に君位に就いて政務を代行した」との説が巻き返すことになる。この動向は、すでに清代前期の時点で毛奇齡が先鞭をつけていたのであるが、ただし、毛奇齡の世代（明遺民の子弟世代。明崇禎年間／1630年代前後の生まれ）と、乾隆盛期の世代（康熙末年から雍正年間／1720年代生まれ）との間には、生年でいえば百年近くの時代的隔りがあり、その間には、士大夫への統制の強化、雍正朝における文教政策の相対的軽視も関連して、伝統的な経学・史学は、一時的に低調な状況にあった。この時期を合間に挟んで、毛奇齡による宋代経学への批判のほか、顧炎武の古音学、閻若璩による晚出『古文尚書』の考辨など、後日、清代経学の劈頭に位置づけられる成果は、遺民とその子弟世代から直接かつ順調に乾隆世代に継承されたわけではなかった。この狭間の時期に位置して、清代前期の学問を選択的に継承し発展させ、乾嘉世代に引き継ぐ役割を担ったのが、江永であり、また方燾如であった。暦算・音韻の領域における江永の貢献と、次世代への影響はよく知られるところであるが、前の世代は毛奇齡と、次世代では戴震・程瑤田・金榜と（それも江永と同じ時期、同じ場所で）直接に関わりを持った方燾如についても、宋元経学から注疏の学への転換という面において、やはり欠くべからざる中継ぎに類した役割りを果たしたことが推測される。その方燾如が、「答李雪崖雜辯」において「文王稱王」問題を専論して、宋代経学の傾向を揚扶したこと、しかも、戴震の次世代である凌廷堪が当の「答李雪崖雜辯」に注意を払っているというのは、清代前期から中期にかけて宋代経学への批判という動向の中にあつて、「文王稱王」という論争的テーマが重要な位置を占めていたことを示唆するように思われる。

²⁷² 凌廷堪『校禮堂文集』卷十五「父卒則爲母齊衰三年解」、136頁。「自宋以後、通儒日少、故鮮發明之者。嘗謂本朝經術之醇、直接漢儒、視宋人之憑理妄言、真有霄壤之別矣」。凌廷堪が、毛奇齡の経説を「醫家之大黃」に擬えて積極的に評価していることは、『校禮堂文集』卷二十五「與阮中丞論克己書」に見える。

²⁷³ 張壽安氏は、凌廷堪が「與畢子廉（鏗）書」において方燾如を非難していることを紹介し、その上で、「学風の矯正が第一の要務であることから、凌廷堪は、ついに、課題において、つねに方燾如の論学の誤った個所をとりあげて、学生にその是非を明らかにさせて、それによって子弟の觀念を矯正しようとした」と論じている。張壽安『以禮解理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變』（河北教育出版社、2001年）第三章「凌廷堪與崇禮思想之蔚起」、82頁。張壽安氏が史料として掲げているのは、本稿に同じく張其錦『凌次仲先生年譜』に載せられた雜文題・詩題と「與畢子廉（鏗）書」のみであり、かつ、凌廷堪がとりあげた方燾如の文章三篇の内容には触れていない。方燾如の三篇の内容と凌廷堪の学問にもとづくかぎり、「凌廷堪は方燾如の文章三篇の趣旨を肯定的に受け止めた上で教材とした」と推測するのが自然であり、張壽安氏のいう「廷堪遂于課題中每舉方燾如論學之誤處、令學生辨其非」とは当たらないと考える。

〔使用一次文献一覧〕

- 孔安國〔傳〕孔穎達〔疏〕『尚書注疏』、南昌府學重刊本影印『重刊宋本十三經注疏附校勘記』、藝文印書館、1955年
- 蘇軾〔撰〕夏保國〔校点〕『書傳』、『儒藏』第十三冊、北京大学出版社、2014年
- 林之奇〔撰〕『尚書全解』、『影印文淵閣四庫全書』第66冊、台湾商務印書館
- 薛季宣〔撰〕『書古文訓』、『續修四庫全書』第42冊、清康熙刻通志堂經解本影印、上海古籍出版社、1995年～2003年
- 呂祖謙〔撰〕陳金生・王煦華〔点校〕『增修東萊書說』、『呂祖謙全集』所收、浙江古籍出版社、2008年、
- 蔡沈〔撰〕王豐先〔点校〕『書集傳』、中華書局、2018年
- 陳櫟〔撰〕『書集傳纂疏』、『影印文淵閣四庫全書』第61冊、台湾商務印書館
- 董鼎〔撰〕『書傳輯錄纂註』、『影印文淵閣四庫全書』第61冊、台湾商務印書館
- 毛奇齡〔撰〕『尚書廣聽錄』、『影印文淵閣四庫全書』第66冊、台湾商務印書館
- 閻若璩〔撰〕黃懷信・呂翊欣〔校点〕『尚書古文疏證』、中華書局、2010年
- 孫星衍〔撰〕陳抗・盛冬鈴〔点校〕『尚書今古文注疏』、中華書局・十三經清人注疏、1986年
- 簡朝亮〔撰〕『尚書集注述疏』、国学名著珍本叢刊、光緒刊本影印、鼎文書局、1972年
- 皮錫瑞〔撰〕『尚書大傳疏證』、『皮錫瑞全集』所收、中華書局、2015年
- 毛亨〔傳〕鄭玄〔箋〕孔穎達〔疏〕『毛詩注疏』、南昌府學重刊本影印『重刊宋本十三經注疏附校勘記』、藝文印書館、1955年
- 歐陽脩〔撰〕『詩本義』、『影印文淵閣四庫全書』第70冊、台湾商務印書館
- 朱熹〔撰〕趙長征〔点校〕『詩集傳』、中華書局・中國古典文學基本叢書、2017年
- 范家相〔撰〕『詩瀋』、『影印文淵閣四庫全書』第70冊、台湾商務印書館
- 鄭玄〔注〕孔穎達〔疏〕『禮記註疏』、南昌府學重刊本影印『重刊宋本十三經注疏附校勘記』、藝文印書館、1955年
- 衛湜〔撰〕『禮記集說』、『影印文淵閣四庫全書』第117冊、台湾商務印書館
- 陳祥道〔撰〕『禮書』、『影印文淵閣四庫全書』第130冊、台湾商務印書館
- 秦蕙田〔撰〕『五禮通考』、『影印文淵閣四庫全書』第135—142冊、台湾商務印書館
- 杜預〔注〕孔穎達〔疏〕『春秋左傳注疏』、南昌府學重刊本影印『重刊宋本十三經注疏附校勘記』、藝文印書館、1955年
- 陸淳〔撰〕『春秋啖趙集傳纂例』、『叢書集成初編』第3636—3638冊、捫『經苑』本排印、中華書局、1985年
- 劉敞〔撰〕『劉氏春秋意林』、『影印文淵閣四庫全書』第117冊、台湾商務印書館
- 蘇輿〔撰〕鍾哲〔点校〕『春秋繁露義證』、中華書局・新編諸子集成、1992年
- 陳立〔撰〕吳則虞〔点校〕『白虎通疏證』、中華書局・新編諸子集成、中華書局、1994年
- 毛奇齡〔撰〕『經問』、『影印文淵閣四庫全書』第191冊、台湾商務印書館
- 張之洞〔撰〕『讀經札記』、『張之洞全集』所收、武漢出版社、2008年
- 皮錫瑞〔撰〕周予同〔注〕『(增註)經學歷史』、藝文印書館、2000年

皮錫瑞〔撰〕『經學通論』、中華書局、1954年

李滋然〔撰〕『群經綱紀攷』、宣統元年自序排印本

皮錫瑞〔撰〕『尚書中候疏證』、『皮錫瑞全集』所收、中華書局、2015年

司馬遷〔撰〕張守節〔正義〕他『史記』、中華書局、1982年

班固〔撰〕顏師古〔注〕『漢書』、中華書局、1962年

陳壽〔撰〕裴松之〔注〕『三國志』、中華書局、1959年

魏徵·長孫無忌等〔撰〕『隋書』、中華書局、1973年

梁玉繩〔撰〕『史記志疑』、『叢書集成初編』第148—159冊、拋『史學叢書』所収本排印、中華書局、1985年

崔適〔撰〕張烈〔点校〕『史記探源』、二十四史研究資料叢刊、中華書局、1986年

劉恕〔撰〕『資治通鑑外紀』、『四部叢刊正編』史部、明刊本影印、臺灣商務印書館、1979年

胡宏〔撰〕『皇王大紀』、『影印文淵閣四庫全書』第313冊、台灣商務印書館

劉禹生〔撰〕錢實甫〔点校〕『世載堂雜憶』、中華書局·清代筆記史料叢刊、1960年

錢儀吉〔編〕靳斯〔標点〕『碑傳集』、中華書局、1993年

張其錦〔撰〕『浚廷堪年譜』、『叢書集成三編』、安徽叢書凌次仲先生遺書影印、新文豐出版社、

魏頌唐〔編〕『敷文書院志略』、『中國歷代書院志』第八冊、民國二十五年鉛印本影印、江蘇教育出版社、1995年

鄭樵〔撰〕『通志』、拋商務印書館萬有文庫本縮印、中華書局、1987年

馬端臨〔撰〕上海師範大學古籍研究所·華東師範大學古籍研究所『文獻通考』、2011年

徐兆昂〔撰〕桂心儀等〔点注〕『四明談助』、拋道光刊本刊本排印、寧波出版社、2000年、

劉知幾〔撰〕浦起龍〔积〕王煦華〔整理〕『史通通釋』、上海古籍出版社、2020年

闕名『歷代名賢確論』、『影印文淵閣四庫全書』第687冊、台灣商務印書館

王先謙〔撰〕沈嘯寰·王星賢〔点校〕『荀子集解』、中華書局·新編諸子集成、1988年

黃宗羲〔撰〕『明夷待訪錄』、沈善洪〔主編〕吳光〔執行主編〕『黃宗羲全集』所収、浙江古籍出版社、2005年

張載〔撰〕章錫琛〔点校〕『張載集』、中華書局·理学叢書、1998年

程顥·程頤〔撰〕王孝魚〔点校〕『二程集』、中華書局·理学叢書、1981年

黎靖德〔編〕王星賢〔点校〕『朱子語類』、中華書局·理学叢書、1986年年

徐世昌等〔編〕沈芝盈·梁運華〔点校〕『清儒學案』中華書局、2008年

張之洞〔撰〕『勸學篇』、『張之洞全集』所収、武漢出版社、2008年

王應麟〔撰〕翁元圻〔輯注〕孫通海〔点校〕『困學紀聞注』、中華書局·王應麟著作集成、2016年)

顧炎武〔撰〕黃汝成〔集积〕樂保群·呂宗力〔校点〕『日知錄集釋』、上海古籍出版社·秦代學術名著叢刊、2013年

劉寶楠〔撰〕『愈愚錄』、『續修四庫全書』第1156冊、光緒十五年廣雅書局刊本影印、1995年~2003年

應劭〔撰〕王利器〔校注〕『風俗通義校注』、中華書局·新編諸子集成統編、1981年

蘇軾〔撰〕王松齡〔点校〕『東坡志林』、中華書局·唐宋史料筆記叢刊、1981年

方燾如〔撰〕『偶然欲書』、『叢書集成續編』第23冊、『昭代叢書』己集廣編影印、新文豐出版社、1991年

俞正燮〔撰〕『癸巳類稿』、『俞正燮全集』所收、黃山書社·安徽古籍叢書、2005年

李昉等〔撰〕『太平御覽』、臺灣商務印書館、宋刊本影印、1967年

孫詒讓〔撰〕孫啓治〔点校〕『墨子閒詁』、中華書局·新編諸子集成、2001年

許維通〔撰〕梁運華〔整理〕『呂氏春秋集釋』、中華書局·新編諸子集成、2009年

王充〔撰〕黃暉〔撰〕『論衡校釋』、中華書局·新編諸子集成、1990年

韓愈〔撰〕方世舉〔箋注〕郝潤華·丁俊麗〔整理〕『韓昌黎詩集編年箋注』、中華書局·中國古典文學叢書、2012年

柳宗元〔撰〕『柳宗元集』、中華書局·中國古典文學全集、1979年

元稹〔撰〕『元氏長慶集』、『四部叢刊正編』集部、明刊本影印、臺灣商務印書館、1979年

孫復〔撰〕『孫明復小集』、『影印文淵閣四庫全書』第1090冊、台灣商務印書館

歐陽脩〔撰〕李逸安〔点校〕『歐陽脩全集』、中華書局·中國古典文學基本叢書、2001年

李覲〔撰〕王國軒〔点校〕『李覲集』、中華書局·中國思想史資料叢刊、2011年

蘇軾〔撰〕孔凡禮〔点校〕『蘇軾文集』、中華書局、1996年

游酢〔撰〕『游廬山集』、『影印文淵閣四庫全書』第1121冊、台灣商務印書館

王十朋〔撰〕梅溪集重刊委員會〔編〕『王十朋全集』、上海古籍出版社、1998年

朱熹〔撰〕郭齊·尹波〔点校〕『朱熹集』、四川教育出版社、1996年

方苞〔撰〕劉季高〔点校〕『方苞集』、上海古籍出版社·中國古典文學叢書、1983年

方燾如〔撰〕『集虛齋學古文』、『四庫全書存目叢書集部』第二六三冊、乾隆十九年刻本影印、臺南莊嚴文化事業有限公司、1997年

程瑤田〔撰〕『修辭餘鈔』、『叢書集成續編』第11冊、安徽叢書第二期所收『通藝錄』影印、新文豐出版社、1991年

戴震〔撰〕趙玉新〔点校〕『戴震集』、中華書局、1980年

黃式三〔撰〕葉永錫·閔澤平〔点校〕『傲居集』 『黃式三黃以周合集』所收、上海古籍出版社、2014年

蒯光典〔撰〕『金粟齋遺集』、『近代中國史料叢刊』第三十一集、用民國十八年江寧程氏刊本影印、文海出版社、1966—1973年

章炳麟〔撰〕『太炎文錄初編』、『章炳麟全集』所收

姚鉉〔輯〕『唐文粹』〔撰〕『四部叢刊正編』集部、明嘉靖刊本影印、臺灣商務印書館1979年

吳蘭修〔編〕『學海堂二集』、『中國歷代書院志』第十三冊、道光啓秀山房刻本影印、江蘇教育出版社、1995年

毛奇齡〔撰〕『西河合集』、嘉慶元年序刊本

皮錫瑞〔撰〕吳仰湘〔編〕『皮錫瑞全集』、國家清史編纂委員會·文獻叢刊、中華書局、2015年

張之洞〔撰〕『張之洞全集』、國家清史編纂委員會·文獻叢刊、武漢出版社、2008年

章炳麟〔撰〕『章炳麟全集』、上海人民出版社、1982~1986年