

劉敞の經書解釈

横山, 健一
九州大学大学院生

<https://doi.org/10.15017/18192>

出版情報：中国哲学論集. 27, pp.1-19, 2001-10-30. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

劉敞の經書解釈

横山健一

はじめに

劉敞（一〇一九〜一〇六八）、字は原父（原甫）、私に号して公是先生とも呼ばれ、またその官歴から劉侍読とも称される。江西新喻を本貫とし、主に北宋の仁宗末年から英宗朝に活躍した学者である。彼は歴史家・文章家・金石収集家としても名を残すが、基本的には経学者として当世に知られた人物である。そしてその経学こそ、隋唐以来の注疏学を一変させ、宋代経学の新を啓いた主要人物の一人とされる。著書に『春秋伝』十五卷、『春秋権衡』十七卷、『春秋説例』二卷、『春秋文権』二卷、『春秋意林』五卷、『弟子記』五卷、『七経小伝』五卷の外、未完の書に『易外伝』二十卷、『元滋』九篇、『通古』五卷、『古風』五卷があったとされる（劉敞の手になる劉敞の行状）。現在伝わるものは、『春秋伝』『権衡』『説例』『意林』『弟子記』と『七経小伝』などである。

さて、劉敞の思想上或いは経学史上における位置は、屢々引用される王応麟の次の発言に集約されている。

漢儒より慶暦の間に至るまで、経を談ずる者、訓詁を守りて鑿たず。『七経小伝』出でて稍く新奇を尚ぶ。『三経義』の行はるるに至り、漢儒の経を見ること、土梗の若し。（『困学紀聞』卷八「経説」）

つまり王氏は、劉敞の『七経小伝』の出現を以て経学に新奇を尚ぶ風が起ったとするのである。『七経小伝』の評

価の程が正確にいつ頃から王氏の指摘する如くになったのかは明らかにし難いが、既に南宋の朱熹にも類似の見解があることからすれば、南宋頃の道学内部では認められていたのであろう。なおここで王氏の云う「新奇」とは、突飛な意見や単なる憶測による解釈というよりは、「新意」、具体的には訓詁こと『正義』に従わず、新たな見解を自己の見識に基づいて世に問うたことを指すと考えられる。

漢唐の訓詁義疏が經書の正しい解釈であると、無条件に認めることのできなくなった北宋故にその様な解釈が必要となったのであろうし、また北宋のそれら諸々の問題が結果的には南宋において一定の枠組みの完成を得、經学においても新注の出現を生み出す結果となったことを考え合わせれば、劉敞の功績は、単に朱子学の形成という問題からしても、なお評価され得る。また一方で、經学において經書の原義の存在を仮定するのであれば、その闡明こそが価値ある解釈となる。ならば緯書を根拠とする東漢の經解及びその敷衍に勉めた『正義』が、そのまま經書本来の義であつたというのには、一定の疑義を差し挟まざるを得ない。そういう観点からしても、『正義』の解釈を否定する切掛けを作つた劉敞の解釈は、或る程度の評価を得ることができる。

ただ何れの場合においても、劉敞の經書解釈の意義は、その根拠ある解釈ということに帰着するようである。朱子学上の問題から言えば、朱熹の学問に客観性を認める故にであり、經学全般の問題から言えば、「南宋臆断の蔽」を開いたとはいえ、なお「經に依つて義を立つ」という立場を保持した故にある。ある特定の人物や時代に収束させる形で劉敞を評価するならば、この様な評価となるのは当然であろう。併し劉敞の經書解釈は、一般に主観的意図の濃いものが含まれるとされる。ならば根拠なり客観性なりにのみ着目して彼の經学を語ることが、必ずしもその全を得たものとは言えず、經学を一変させたというその理由を正当に評価するに不十分の嫌いなしとしない。

本稿のねらいは、所謂清朝考証学に見られる經書解釈の淵源を宋代に見出そうとすること、或いは道学の完成を明らかにしようとするのではなく、經学を一変させたという劉敞の經書解釈は、經という特殊な文書の解釈を如何なる形で表現したのか、そしてそれは何に根拠付けられたものであるのかを解明することによって、北宋に生まれた經書解釈の一つの形態を明らかにすることを直接の研究対象としたい。なお「經学」が指す意味は複雑であるが、本稿

で用いる経学・経書解釈という表現は、単純に経書の解釈の仕方を指す以外の意味は含めていない。

一 劉敞の春秋解釈

劉敞の経書解釈は「武成改正」などを論ずる『七経小伝』が有名であるが、彼が最も深く修めたのは春秋とされる。確かにその著書も『七経小伝』に較べて周到な配慮がなされているようである。陳振孫は『書録解題』卷三において次のように云っている。

始め『権衡』を為し、以て三家の得失を平らげ、然る後に衆説を集め、断ずるに己が意を以てし、之が『伝』を為す。『伝』の尽くさざる所のは、之を『意林』に見はす。其の『伝』は公穀の文体を用ふ。『説例』は凡て四十九條なり。

この中、陳氏の云うように、『劉氏伝』と『権衡』は確かに表裏の関係になつてはいるが、必ずしも『劉氏伝』中の問題箇所が全て『権衡』に論じられているわけではない。ここでは先に春秋解釈から見ていきたい。

先ず『権衡』は、陳氏の云うように「三伝の得失を平ら」ぐことに主眼があり、その概略が『左伝』と『公羊伝』に対して見える。『穀梁伝』に対してのみ全般的批判のない理由は明らかでないが、劉敞の意図はこの二つでほぼ明らかである。

先ずは『左伝』から見ていきたい。劉敞は『左伝』批判の冒頭で、左氏が孔子の弟子ではなく、孔子の正伝を得ていないと力説した後、『左伝』批判の締めくくりとして以下のように述べる。

大率、左氏の経を解するの蔽に三有り。赴告に従ふは一なり。旧史を用ゐるは二なり。経の闕文は三なり。白黒混淆して考摭すべからざらしむ所以なり。按ずるに、史、赴告を待ちて録すと雖も、然れども其の文は赴告の辞に非ざるなり。春秋、旧史に拠りて作ると雖も、然れども其の義は旧史の文に非ざるなり。簡牘、闕失有りと雖も、其の史は聖人の遺す所に非ざるなり。……如し経の闕文は皆聖人の遺す所のものと謂へば、苟も伝に説く所

にして經と同じからざる有れば、尽く過ちを經に歸すべし。何ぞ伝の經を解するに頼らんや。故に春秋は、旧史に出づるものなるも、春秋は旧史の文に非ざるなり。旧史は赴告に出づるものなるも、旧史は赴告の辭に非ざるなり。伝は經より出づるものなるも、伝は經の本に非ざるなり。今、伝の經と違ふといふは、此れ本末の反なり。安んぞ得んや。此れを明らかにする者は、以て春秋に感うこと無かるべし。〔権衡〕卷七)

これは『左伝』に対する批判であるが、省略の箇所には、哀公十四年後の文とそれ以前の經文とに書き方の相違があるという実例を挙げている。

劉敞は、特に杜預の序文を念頭に置いて『左伝』批判を展開しているのだが、それは「左氏は春秋を伝へず」（同卷二）と極言するほどであった。その理由は、奇しくも杜預の強調した「赴告」「旧史」を重視したことによる。赴告と旧史と經とは異なる。それ故に、赴告・旧史は經文とは異なり、闕文は単なる赴告・旧史の闕ではなく、聖人の微旨を示したものととして理解されなければならないのである（全ての闕文が微旨ではないが）。「伝は經の本」ではなく、伝として解釈できない所を全て闕文で片づける杜預の考えに基づけば、『左伝』は伝ですらない、と言うことになる。「學者、經を信するに若くは莫く、義を信するに若くは莫し」（同卷二）、「魯史は一官の守りなるも、春秋の法は聖人の志なり」（同卷二）なのである。

ただ春秋經と旧史との関係は、劉敞にとつて相当重用な内容であったようである。歴史書という事実を盾に經書解釈をなそうと試みた杜預の『左伝』に反対するが故に、重視されざるを得なかったのであろう。

凡そ經を説く者は、宜しく逆順深淺を以て義と為すべし。其の義を得れば、是れ聖人の意を得とす。聖人の意を得る者は、余説有りと雖も、聴く勿くして可なり。其の意を得ざれば、則ち衆説に牽かる。衆説に牽かれて逆順深淺、義の中を失ふは、是れ衆説に功有るも、聖人に合ふを求むるに非ざるなり。故に吾れ聖人に合ふを求めて、取えて曲く衆説に隨はず。聖人の意は求むべきなり。求むるは義に在るのみ。（同卷二）

さて劉敞は史書を重んずる『左伝』に対しては、先ず孔子と左丘明との関係を絶ち、伝としての權威を奪った。そして經書と史書との分断を説くことで、史書に埋没しかかった經書の經書たる所以を取り戻そうとした。春秋の伝は、

義を示していなければならぬからである。¹⁰⁾

次に「専ら経旨を解」することを主としたとされる『公羊伝』への批判である。¹¹⁾

『公羊』の二伝に異なる所以のものは、大指に三有り。一に曰く、百二十国の宝書に拠りて作ると。二に曰く、三世を張ると。三に曰く、新周故宋、春秋を以て新王に当つと。吾れ以へらく、此の三者は皆非なりと。『権衡』

卷八)

「百二十国宝書」では春秋経が天下の史書を参考にして作られたという『閻因叙』(『公羊伝』隱公元年疏引)の説であり、「張三世」は所謂二世異辞説のこと、「新周故宋」云々というのは春秋は漢王朝の為に作られたという公羊学説を指す。何れも隱公元年の『公羊疏』に見えるものである。以下にはこれら三つの具体的な批判が展開される。

夫れ春秋は、褒貶は本なり、文質は末なり。車服・機器・封建・制度は皆春秋の後に言ふ所なり。周の世に居り、周の粟を食し、擅に其の爵を合し、擅に其の時を易へるは、豈に仲尼の所謂「天子に非ざれば制度せず、礼を議せず、文を考へざる」ものならんや。此れ通ずべからざるの尤なるものなり。而るに儒者世々之を守る。意、乃ち仲尼を尊顕せんと欲するも、非義に陥るを知らざるなり。然りと雖も、章句を為むる者は、則ち之を守る。道を為むる者は、則ち未だ之れを守らざるなり。(同上)

これが劉敞の基本態度なのであろう。それ故に百二十国宝書に対しては、「皆百二十国の宝書に泥みて本と魯史に拠りて作るを知らず。魯史、書す所に詳有り略有り。仲尼は止だ是非を考核し褒貶を加ふるのみ」(同上)と論断し、三世異辞説に対しては『公羊』以謂へらく、国君は国を以て体と為す。故に先君の恥、猶今君の恥のごとし。百世と雖も、猶復た讐すべし、と。而るに春秋の義を言ふに、遠きときは則ち諱まず。豈に三世に横出して、反て其の言に戻らざらんや」(同上)と、また「説く者又謂ふ、春秋を作るは漢の為に制すと。識書に迷惑し、偽を以て真と為す。其の端、時君に干合し二伝を排抵せんと欲するより出ず。今よりして之を觀れば、口を掩はずして笑へるなり」(同上)と痛烈に批判する。特に三世異辞説に対しては、義を重んずる故に、本文の至る所で批判される。

さて劉敞はこの様な批判を基本として、三伝各条に具体的な批判を加えた後、自ら新しい解釈書たる『劉氏伝』を

作つたとされる。それは「三伝の得失を平ら」げ、三伝伝文を「権衡」するものであるが、ここでは特に「孫」復は啖「助」・趙「匡」の余波に沿ひ、尽く三伝を廢すに幾し。徹は則ち尽くは伝に従はざるも、亦た尽くは伝を廢さず。故に訓釈する所、遠く復に勝ると為す」（『四庫提要』春秋伝）と評価される劉徹の春秋解釈の典型的な例の一つを挙げておきたい。具体的には、三伝の文章を自在につきはぎし、挙げ句の果てには論説の核心部分に自己の見解を加えるといういうことを意味している。桓公二年の「二年春王正月戊申、督弑其君与夷及其大夫孔父」に發せられた伝である。三伝との比較の為、引用は原文のままとする。下線はそれぞれ、公羊伝・左氏伝で、穀梁伝からの引用はない。

及者何。累也。弑君多矣。舍此無累者乎。曰有。仇牧・荀息、皆累也。舍仇牧・荀息、無累者乎。曰有。有則此何以書。賢也。何賢乎孔父。孔父可謂処命不渝矣。孔父之処命不渝奈何。宋宣公舍与夷而讓穆公。穆公將死、召大司馬孔父而屬之、曰「先君舍其子以命寡人。寡人不敢忘。苟以大夫之靈得保首領以没于地、先君若問与夷也、其將何辭以對、大夫其奉之、以主社稷矣」。孔父復曰、「羣臣皆願奉馮也」。穆公曰、「不可。先君以寡人為賢、使主社稷。若弃德不讓、是廢先君之拳矣。豈曰能賢」。逐其太子馮、出居于鄭。曰、「爾為吾子生母相見、死母相哭」。穆公死、殤公好戰十年而十二戰。國人苦之。督將弑殤公以納馮。孔父生而存、則殤公不可得而弑也。故於是先攻孔父之家。殤公知孔父死、已必死、趨而救之、皆死焉。孔父之智則衆、孔父之忠則尽矣。託六尺之孤、寄百里之命、知必死而不避。孔父可謂処命不渝矣。春秋賢者不名。孔父者所賢也、則其名之何。父前子名、君前臣名。〔劉氏伝〕卷二)

春秋三伝以外の典拠を挙げておくと、「託六尺之孤、寄百里之命」は『論語』泰伯からの、「父前子名、君前臣名」は『礼記』曲礼上からの引用である。概ね事の発端の隱公三年の『公羊伝』とその結末に当たたる桓公二年の『公羊伝』『左伝』を引用している。また下線を引かなかつた所も、事実上『左伝』や『公羊伝』を踏まえるか、行論上止むを得ず字句を費やしたと考えられるものが殆どである。ただ一つこの伝文の核心部分である、「処命不渝」の四文字が異なる。「処命不渝」は、『公羊伝』では「義形於色」となっており、それ故に孔父は褒されるのであるが、劉徹はそ

れを己の見識を以て改変したのである。

もつとも、これほど武断に三伝を継ぎ接ぎして利用するのは、三伝の權威が「經」に較べて大きく減退しているからである。遠くは中唐に啖助らがあり、近くは歐陽脩に「春秋論」があり、それぞれ春秋經文と三伝との相違を論じ、經の価値を論じたが、劉敞もまたその流れを受けるものであった。

吾れ聞くに、君子の学は、其の道為むるを貴ぶなり。其の名為すを貴ばざるなり。其の聖人に適ふを貴ぶなり。其の衆人に愈ゆるを貴ばざるなり。……夫の春秋なるものは、五帝の化す所以、三王の治むる所以なり。

礼は以て起こるべく、義は以て制すべきものなり。之を一にするに仲尼に於てせば則ち之を得、之を一にするに左氏に於てせば則ち之を失ふ。〔公是集〕卷三十五「送江鄰幾序」

これは劉敞の尊敬する先輩であり学友の一人であった江鄰幾に与えたものである。伝注の權威が經文の權威の前に相対化されるとき、その經文と密接な関わりのある孔子を權威の源泉と見なさざるを得ない。それ故に或いは史実に偏する杜預の『左伝』にせよ、或いは公羊学説にせよ、そのまま受け入れられることはなくなる。

以上が劉敞の春秋解釈である。劉敞は春秋学の専門家故に、その解釈も極めて春秋学的な解明方法を取る。『孟子』を援用して論断するところもあるものの、基本的には所謂属辞比事と礼の研究から結論を導いている。ただその判断に倫理的色彩が加わるのは既に引用した例からも明らかであろう。劉敞の春秋解釈の目的は、三伝の異同を確かめることでも、その意味を明らかにすることでもない。春秋に含まれている聖人の「義」を解明することにあるのである。もつとも「之を一にするに仲尼に於て」と言つても、最終的な局面においては己の判断に関わらざるを得なくなることは有るはずである。

彼の『権衡』などを始めとする春秋解釈は、一つの完成された著述であり、これを『小伝』と較べるとき、比較的確重な態度をとつたようにも見える。而るに『小伝』は、各經書に短いコメントを附したようなものであり、春秋解釈には余り顔を覗かせなかつた劉敞の隠れた意図を読み取ることができる。以下、『小伝』に見える經文の解釈を見ていきたい。

二 『七経小伝』と解釈の背景

劉敞の『七経小伝』は、王応麟の指摘にもあつたように、宋代経学を代表する著書の一つである。この場合の七経とは、書・詩・三礼・春秋（国語）・論語を指す。現行本は三巻に別れており、全編を通じて、統一的な経書解釈ではなく、適宜自己の見解を端的に示したものである。それ故に理解に便があつたのか、この『七経小伝』或いはその内容は、劉敞生存時から世に知られていたらしい。『帝学』には次のように云ふ。

治平元年……『論語』の「宰予昼寝」を講ず。呂公著曰く、「旧説、宰予昼寝は寐なりと。侍読学士臣敞以為らくく、『礼、君子は昼には内に居らず。夜には外に居らず。宰予、昼に寝に居る。故に孔子之を非とす』と。……

『論語』の「九人而已」を講ず。呂公著曰く、「旧説、其の一人は文母を謂ふと。侍読学士臣敞以為らくく、『子にして母を臣とするの理無し。婦人有りとは、蓋し邑姜なり』と。『帝学』卷七」

呂公著が劉敞の学説を採用するに至つた私的理由は明らかにし難いが、劉敞の学説が「旧説」と対比されて皇帝の前で論じられたのは注目される。¹³

確かにこの『七経小伝』は、この二条の外にも、例えば『尚書』の「九共」（佚文）を解釈して、「九共九篇、共は当に丘に作るべし。古文、丘を皿に作る。共と相近し。故に誤り伝へ以て共となすのみ」、『七経小伝』卷上」と云い、言うなれば文字の問題を論じたものや、彼と同時代の王安石・程頤などとともに著明な『尚書』武成篇の改正を行つたなど、話題に富む著書である。また『毛詩』の「伐木」の句を問題として「伐木三章、章十二句、一章の首」とに、輒ち伐木と云ふ。凡そ三たび伐木と云ふ。故に当に三章たるべきを知るなり。今、毛氏の詩、六句を断じ一章と為す。蓋し誤りなり」（同上）と云い、後に朱熹の『詩集伝』に引用されるなど、¹⁴同時代の問題意識の共有と、その後世への影響が窺える。

ただここで指摘したいのは、そのようなもつともらしい解釈ではなく、一風変わった判断に基づくそれである。論題は『尚書』武成篇であるが、これは武成改正のそれではなく、もう一つの話題、即ち武王の進軍模様に対してである。

戊午、師は孟津を逾ゆ。癸亥、商郊に陳す。甲子、天の休命を俟つ『釈文』、甲子の二字、休命の下に在り。孔氏曰く、「河より朝歌に至るまで、四百里を出ず。五日にして至るは、敵に赴くこと宜しく速やかなるべし」と。非なり。伝に曰く、「紂、膠鬲をして師の期を問はしむ。武王告ぐるに甲子を以てす。武王、期を失ひて膠鬲の死するを恐る。是に於て亟に行軍す。吏曰く、少しく緩めんことを請ふ、と。武王、不可として曰く、膠鬲は賢者なり、と」と。吾以へらく、此の伝、経に見えずと雖も、此の経を解するを以て合すと為すと。夫れ王者の師は正にして奇ならず、人に乗ずるに險を以てせず、人を掩ふに不備を以てせざるものなり。何を以て敵に赴きて宜しく速やかなるべきや。(同上)

文中の「孔氏」とは孔安国伝、「伝」とは『帝王世紀』(武成の疏引)を指す。劉敞の議論そのものは今となつては滑稽な話であり、特に論評を要しない。併しここで指摘したいのは、劉敞が武王つまり王者の進軍を描く根拠に、古器などの物的証拠は勿論、「経に見えず」とも、「此の経を解するを以て合すと為」した彼の解釈態度ないし根拠である。劉敞は春秋経の分析を通してこのような結論を導き出したのであるが、容易に肯定し難い発言である。これが主に経文の解釈に属するものであるのに対して、次のような見解もある。

今の『礼』は醇経に非ざるなり。周道衰へ、孔子没し、聖人の徒は百説を合して之を雜偏し、漢に至りて始めて備はれり。其の間、六国秦漢の制多く、文を雜じへ句を断ち、統一明らかならず。惟だ「曾子問」の一篇のみ最も詳らかなり。而も又信ぜられず。(『公是集』卷四十六「疑礼」)

文中の『礼』とは『礼記』であろう。『礼記』そのものを否定するに至る大胆な見解であり、経文の信憑性を疑わさせる内容である。

そもそも劉敞は孔子にその解答を求めるといふ態度を示した。併しそれは具体的に経書に接するとき如何なる態度となるのであろうか。劉敞は伝統的解釈に従つて経書を孔子の道を記したものであり、人は経書に従つて孔子を知ることができるとする。但しこの場合の「経書」が、完全に劉敞の手に取つた経書(テキスト)と一致しないのは言うまでもない。俗に六経と称される「経書」であるが、劉敞の時代には代表的には、『孟子』を除くにせよ所謂十三経

が「経」とされる。既に劉敞の先輩の歐陽脩に経書を疑う傾向はある。上述のように劉敞とて無批判にこれらの経書を「経書」と見なしたわけではない。またこの「疑礼」一篇は、劉敞十七歳の時のものとされるのであり、無論このときには先秦古器などの器物を有して研究したわけではなからう。¹⁶ 注疏学的な研究方法か、或いは己の見識を以てこの結論に行き着いたと考えられる。

併し、このように現行本経書の問題にのみ新解釈創製の根拠を求めるべきではない。『周礼』に対して、「周礼は、仲尼の論著する所に非ざると雖も、然れども制度麤存す。蓋し周公の旧なり。仲尼嘗て之を執る。其の駁雜あるは、周衰へ諸侯の増益する所あるに似たるも、以て其の大体を害するに足らず」(『權衡』卷九)と云い、概ねその妥当性を承認したように、現行の経書も全般的に信用していたようである。現行本の经文は全く鵝呑みにされるべき存在ではなかったようだが、それが破局へ繋がるようなものでもなかった。それ以上に注目を要するのは、彼の興味の多くが、そのような孔子刪定经文の確定、或いはその訓詁学に費やされているわけではないことである。「師以得民論」という「師」の解釈を論じた中で彼が求めたものは、鄭玄の若き解釈ではないという(「師以得民」は正しくは「師以賢得民」であるが、今原文に即す)。

鄭康成以為らく「師は諸侯師氏」の官と。是れ章句を守るものなり。其の一を得て其の二を得ざるものなり。未だ先王の治は勞せずして民自ずから正の道を為すものを知るに及ばざるなり。夫れ師豈に独り師氏の官のみならんや。師氏豈に独り諸侯の臣のみならんや。故に大司徒の職、「本俗六を以て万民を安んず」の其の一に曰く、「師儒を聯ぬ」と。師は則ち賢を以て民を得るものなり。儒は則ち道を以て民を得るものなり。而して曾て以て異と為すか。(『公是集』卷三十八「師以得民論」)

これは『周礼』大宰「以九貢致邦国之用……三曰師、以賢得民」に対する鄭玄の注で、「師、諸侯氏、有德行以教民者」とあるのに拠る。劉敞の考えからすると、訓詁としての正しさという点では、「師」を「諸侯師氏の官」とのみ規定することには、少なくとも否定的には捉えていない。併し本来の経書解釈というものは、そのような概念規定のみを目的とするものではない故に、鄭玄の解釈は、「其の一を得て其の二を得ざるもの」と批判される。経書解

積の目指す目的は、聖人の治世の治世たる所以を明らかにすることではなければならないのである。

治を為すものは時に因り、而して迹は守るに足らざるなり。治を語るものは理に徇ひ、言は専らにするに足らざるなり。故に詩・書・礼・楽より、治世の具なるものは、皆迹を遺すに、迹たる所以を求むる者なり。言を忘れて、言たる所以を索むる者なり。〔公是集〕卷四十六「言治」

さて経書解釈が聖人の治世を明らかにし、そしてそれは一に孔子に基づくものであるならば、劉敞にとつての聖人孔子とそれを祖述する形になる劉敞との関係を説明しておく必要がある。それこそが劉敞の経書解釈における最終的な解釈根拠だからである。

三 経書解釈の根拠とその発現

当の劉敞本人の意識においては、己の経書・史書から得た知識によって温められた経書に示された聖人の微旨は、少なくとも正しい経書の解釈に近づいた代物であったはずである。併し実際に経書の正しい解釈があるか否かは別にして、劉敞の解釈の根底に潜む聖人及びその微旨は、彼個人のものに過ぎない。

先ず彼の考える聖人は、常人と異なる存在である。

「人の性は必ず善か」と。曰く、「然り」と。「人の性は堯舜たるべきか」と。曰く、「否。性は同じなるも善は同じからず、善は同じなるも性は同じからず。故に善に上有り、中有り、下有り、上の中に又上有り、中の中に又中有り、下の中に又下有り。上の上なる者は聖なり、其の次は仁なり。中の上なる者は君子なり、其の次は善人なり。下の上なる者は有常なり、其の次は齊民なり。仁は聖と為る能わず、善は君子と為る能わず、齊民は有常と為る能わず。而るに人皆以て堯舜と為るべしと謂ふは、謬なり」と。〔公是集〕卷四十六「論性」

孟子を批判し、「性」の等級を九つに定め、人はその間を行き来できないものとする。さも聖人と凡人とはかけ離れた存在のようであるが、併し劉敞は次のようにも言う。

「歐陽」永叔問ふて曰く、「人の性は必ず善。然れば則ち孔子の『上智と下愚とは移らず』と謂ふは可か」と。劉子曰く、「可なり。愚智は善惡に非ざるなり。下愚の人有ると雖も、善を爲すに害ならず。善なるものは、親親・尊尊のみ。孔子、子貢に謂ひて曰く、『女と回と、孰れか愈れる』と。對へて曰く、『賜なるや、一を聞きて以て二を知る。回なるや、一を聞きて以て十を知る』と。然らば則ち其れ亦た十を聞きて一を知り、百を聞きて一を知り、千を聞きて一を知る者有り。愚智の移るべからざること此くの如し」と。〔弟子記〕卷四¹⁵

劉敞の考えでは、人間を基底において支える「性」そのものは九等あり、その等級は変えられないものである。併し人が達成する能力そのものは、上智・下愚の別があるうとも、到達し得る善惡の境地はそれとは無関係である。つまり人間の「善」は誰にでも追求し達成できるものなのである。勿論劉敞とても、凡人が容易く聖人と同じ功業を挙げてもらつては困るわけで、「聖人の性は、行はずして至り、疾からずして速やかなり」（同上卷一）などと聖人の功業を褒めちぎり、現実的には達成し得ないほどのものと考えていた。但し如何に驚くべき功業を建てる聖人であっても、所詮人間の範疇内の存在であり、人間を越えた存在とはならない。周公が文王より寿命を貰つたなどという説は厳しく否定される。聖人はその偉大さを別にすれば、凡人と同じでなければならなかつたのである。

さて、このような聖人と凡人がこの世を構成しているわけであるが、その世の中の理想的状态は北宋の諸家に見られるように、天下万物を「一身」として捉える。

聖人の天下を治むるは、能く百官・万物をして耳・目・心・口・手・足の相ひ易ふべからず、亦た相ひ徳とすべからず、之を濟しうすること一身の如くならしむ。而して天下安くんぞ治まらざること有らんや。〔公是集〕卷四十二〔雜說一〕

百官・万物この世の全ては、それぞれこの世に必要不可欠な存在であるが、それぞれは然るべき地位に居て、或いはあつてこそ、本當に意味を持つ。

所謂分定まるとは、名位の極まる所有るに非ず、人の敢えて之を聞て^たざるものなり。清濁理に中たり、賢不肖倫に中たれば、人の能く之を聞つるものなきなり。喩ふれば足の手たるべからず、耳の目たるべからざるが若きな

り(同上)。

王者と小人との区別は、「大を憂ふる者は慮遠く、小を憂ふる者は慮短かし」(同上)に過ぎず、王者の沢は、人々の自ずからなる自然な心とそれと合致しているはずである彼等個々人の能力・技術とが完全に他者と結合するが故に、一身の如くなり、「民は自ずから治まる」状態になるのである²⁰⁾。

その中であつて、自分自身を含めた学者は、現実を聖人の治世の世となすべく努力する必要がある。それは「天下の治は道に在り、道の意は経に在」(『公是集』卷四十六「惻学」)るのであり、経書によつて聖人の治績を考え、世道に益あらしめねばならないからである。現実の敵を救ふことのできる者は「誰か其の此の敵を救ふ者あらん。其れ惟だ聖人のみ」(同上)であろうともである。

さて学者がこのように経書によつて聖人の治世を考え、それを現実のものと考え、それを現実に必要があるなら、経書の解釈は現実的なものとなり、単に訓詁義疏を守る経学家であつてはならない。更に一歩進めるなら、その解釈が現実政事に対応する時にも求められる。劉敞が経筵官として英宗に『史記』を講読した際、次のように語つたとされる。

劉敞、『史記』の「堯は舜に授くるに天下を以てす」を読むに至り、因りて説を陳べて曰く、「舜は側微に至るなり。堯は四岳を越え、之に禪るに位を以てす。天地之を享け、百姓之を戴く。他道有るに非ず。惟だ其の孝友の徳、上下に光なればなり。何を孝友と謂ふ。善く父母に事ふるを孝と為し、善く兄弟に事ふるを友と為す」と。

辞気明暢たり。上、竦然として容を改め、其の以て諷諫するを知るなり。左右の属の聴く者皆色を動かし、即日其の語を外に伝ふ。(『長編』嘉祐八年十二月己巳條)

経筵官が時事を論ずることは必ずしも珍しいことではなく、特に王安石の新政開始時には司馬光などの政策批判が史書を仮りに展開される²¹⁾。また経筵に限らずとも、劉敞より早い例として、時事を交え活況を呈した胡瑗の講義があり、時事を織り交ぜて経書や史書を教授することは常識的であつた。併し劉敞は、経筵官としての発言や時事そのものを論じた論文は別に、春秋解釈や『七經小伝』においては、直接時事に触れることは勿論、武断ではあつても時事より発することはない。その解釈者が論ずべしとする所在が政事であるか、身近な修養にあるかは別として、劉敞に

続く南宋期の經書解釈が、甚だしくは全く訓詁を無視し、単に己の心情を經文に仮託して論ずる者が現れるに至ることと少しく様相を異にしている。劉敞の主張が学際的なものに過ぎなかつたといえればそれまでであるが、仁宗の治世にあつて、山林に隱者の若き生活を送ることは潔しとしなかつたこととも関係しよう。⁽²³⁾

劉原父の文章は經典中より湧き出てきたものである⁽²⁴⁾とは朱熹の評であるが、朱熹は劉敞の「士相見義」等を高く評価し、その編集による『儀礼経伝通解』に所収したことは既に触れた。確かに劉敞は經学研究において、該博な知識を背景に研究したと考えられる。そして結果的に、彼の出した結論は、或る程度の客観性を持ち得ていたかも知れない。併しそれは何も彼が、客観的な手法を志したからではない。劉敞その人が、少なくとも彼の捉えた古典中の規範たる經典と同化し得たからこそ、得られたものである。それが劉敞という優れた学者の手になるが故に、武断に過ぎる部分を含みながらも、或る程度の整合性と普遍性を共有し得たと考えられる。

南宋・元を終えると劉敞の著作は余り注目されなくなるが、併し遠く清初期に至り明代經書の蔽を是正せんとする頃、或いは万斯大が春秋を研究するに際しての主要研究書の一つとし、⁽²⁵⁾閻若璩が劉敞の存在を無視しなかつた如く、彼の論断は時に史書とは異なる「經書」の解釈として、参考に資すべき価値をもち続けた。⁽²⁶⁾単に精密さを誇る実証的な解釈ではなく、また逆に好んで古注を譏り時世に迎合しただけの解釈でもなく、經書の主旨を彼自身の主観によって掬い上げるものであつたからこそであらう。

小 結

本稿は劉敞の經書の解釈方法とその根拠を探り、經書解釈の一つの形を探ることにあつた。劉敞は經書、特にその主著たる春秋経を解釈するに当たつて、三伝を捨取選択して改めて伝文を作り、三伝に己の意を満たすものがないならば、敢えて三伝の文を改易することを憚らなかつた。そして『七経小伝』においては更に率直に己の見解を解釈に發揮させ、時に經文とは離れて注釈の正しさを認める場合もあつた。ただ最も深く修めた春秋学の解釈を見ると、彼

の意図は単なる己の意見の表出にあるのではなく、その同化にあることが察せられる。三伝が経及び孔子というものの前に、価値的に減退することを認めたとしても、なお敢えて三伝を混在させつつ春秋経の解釈を行ったことからそれが察せられる。彼の文章が古代の面影を残しているとされる理由もそこにある。

もつともだからといって、彼の解釈が解釈に徹し切れているわけでは、勿論ない。それは言うまでもなく、彼の解釈したものが経書であつて、単なる史書ではないからであり、劉敞自身もそれを意識していたからに他ならない。春秋経という史書を資料とした経書であつても、そのことは同様であつた。経書が経書であるためには、己の手に取る経書が真に経書であるなら、如何なる理由を付けようとも、直接現実的価値を持たねばならない。ならば単なる解釈は許されず、その解釈の結果は当然ながら現実的問題の解明が想定されていなければならない筈だからである。

さて本稿は劉敞個人の経書解釈に検討を加えた。その為、時代が異なるにせよ、結果的に北宋の学者に先行する形となつた陸淳ら中唐の春秋学者との関連をはじめ、彼と相い前後する多くの経学者ないし学者の注釈方法には敢えて目を向けなかつた。仮に春秋学に限つたとしても、孫復・蘇轍など注目すべき学者がおり、同時に司馬光・范祖禹という史学との繋がりも無視できない。また王安石の春秋批判も同様に重要な研究課題である筈である。これらは全て今後の課題としたい。

〔注釈〕

- (1) 劉敞の生涯と評価については、王德毅「宋代的新喻劉氏家族世系及其家学」(『台大文史哲学報』中華民國八十九年、第五十三期)が比較的要領よく纏まっている。以下に、本稿で使用した劉敞関連のテキストを挙げておく(括弧内は本稿で使用する略称を示す)。「春秋権衡」十七卷(権衡)、「春秋劉氏伝」十五卷(劉氏伝)、「春秋意林」二卷、「春秋説例」一卷、「公是弟子記」四卷(弟子記)、「公是集」五十四卷は引用部分に關しては四庫本を、「七経小伝」は四部叢刊本を使用した。劉敞所撰の行状は、「劉敞行状」と略称する。なお劉敞撰として『南北朝樞記』一卷なるものが『学海類編』に所収されてお

り、また『公是先生極沒要緊』一卷が清抄本として伝わっているというのが、『現存宋人著述総録』、本稿では使用しなかった。なお『四庫提要』は『極沒要緊』を劉敞の手になるものではないとする。

(2) 「理義大本復明於世、固自周程、然先此諸儒亦多有助。旧来儒者不越注疏而已、至永叔・原父・孫明復諸公、始自出議論、如李泰伯文字亦自好」(『朱子語類』卷八十「解詩」)

(3) 「至說春秋、其所發明尤多」(劉敞行狀)、また「春秋僖二十年新作南門、伝皆以謂「書不時」。劉原父曰、……原父自以為得春秋之遺旨。先儒之所不及、可謂新意矣」(『寓簡』卷二)、或いは「国朝六經之說、蓋自賈文元倡之、自原父兄弟經為最高、王介甫之說立於學官、拳天下之學者、惟己之從、而學者無所自發明」(同上)などであり、「新奇」とは好意的に解釈すれば、「新意」或いは「發明」と傾向を同じくすると考えられる。

(4) 「謂敞之說經、開南宋臆斷之弊、敞不得辭……且略其厄詞、採其粹語、疏通剔抉、精鑿者多、又何可以末流之失、併廢敞書歟」(『四庫提要』七經小伝)、また「葉夢得作春秋伝、於諸家義疏多所排斥……雖概以礼論當時之過、而不能尽礼之制、尤為膚淺。惟於敞則推其淵源之正、蓋敞達於礼。故是書進退諸說、往往依經立義、不似復之意為斷制、此亦說貴徹實之一驗也」(春秋權衡提要)

(5) 稻葉一郎「劉敞」(日原利国編『中国思想辞典』、研文出版、1984年)

(6) 劉敞に関する研究は、古くは董葆孝『北宋に於ける儒学の展開』(書籍文物流通会、1967年)などがあるが、それ以後も多くない。前掲王氏論文の他に、史学方面に焦点を当てた趙志峰「三劉『漢書刊誤』浅探」(『山西大学学报』1996年第三期)、石紹毛「劉敞在金石学上の貢獻及其影響」(『文物季刊』1995年第二期)、また幸いにも劉敞経学全般を論じた馮曉庭『宋人劉敞的経学思想述論』(複試本、2000年)を拝読する機会を得た。陳植鏗「從疑伝到疑経——宋学初期疑古思潮論述」(林慶彰編『中国経学史論文選集』下冊、文史哲出版社、中華民國八十二年)も劉敞の重要性を指摘する。他に佐藤仁「劉敞と『七経小伝』」(『東洋古典学』第二集、1996年)もある。

(7) なお『四庫提要』の劉氏伝の項に「敞所作春秋權衡及意林、宋時即有刊本。此伝伝諸家臧弃、皆写本相伝、近時通志堂刻入経解、始有版本、故論者或疑其偽。然核其議論体裁、与敞所著他書一一脗合、非後人所能贗作也」とあり、テキスト面で

の不安を予想させる。併し呂本中撰（一に呂祖謙）とされる『春秋集解』所引『劉氏伝』（一部のみ）と現行本『劉氏伝』と合致することから、『劉氏伝』を劉敞の著作と断定してほぼ間違いないと思われる。

(8) 劉敞の『穀梁伝』批判は、全体的に短文の批判が多いのだが、「明穀梁私見公羊之書、而窃附益之云爾」（『權衡』卷十四）などと言う表現があり、また「蓋有深義矣。非穀梁所能見」（『權衡』卷十六）などと相当低い評価も見られる。また『劉氏伝』にしても、内容・文章ともに『穀梁伝』を主とした形跡はない。劉敞が『穀梁伝』を中心に据えた故に総括的な批判をしなかったというわけではないようである。

(9) 「前漢諸儒不肯為左氏。學者為其是非繆于聖人也。故曰、左氏不伝春秋。此無疑矣。然為左氏者皆恥之、因共護曰、丘明受經于仲尼。此欲以自解免耳。其是非也。何以言之。仲尼之時、魯國賢者、無不從之游。独丘明不在弟子之籍。若丘明真受經作伝者、豈得不在弟子之籍哉。豈有受經伝道而非弟子者哉。以是觀之、仲尼未嘗授經于丘明、丘明未嘗受經于仲尼也。然丘明所以作伝者、乃若自用其意說經。汎用旧章常例通之于史策、可以見成敗耳。其褒貶之意、非丘明所尽也。以其不受經也。學者可勿思之哉」（『權衡』卷一）

(10) 既に太宗朝に次のような杜預批判がある。「帝謂近臣曰、朕読書必究微旨。尚書云伊尹放太甲於桐宮、三年以冕服奉祠、王帰於亳、作書三篇、以訓太甲。伊尹忠於太甲、其理明矣。杜預春秋後序云、伊尹放太甲於桐、乃自立也。七年、太甲潛出自桐、殺伊尹立其子陟。又左氏伝云、伊尹放太甲而相之、卒無怨色。然則太甲雖見放、還殺伊尹、猶以其子為相。此与尚書叙太甲事異。不知伏生昏忘、將此古書、乃當時雜記、未即審也。豈有殺其父而復相其子者乎。且伊尹著書訓君、具在方冊、必無自立之意。杜預通博不当。憑汲冢雜説、特立疑義、使伊尹忠節惑於後人」（『帝学』卷三）

(11) 仁宗朝には三伝に対して次のような認識を示すことがあった。「乙酉、上問輔臣春秋三伝異同之義。賈昌朝対曰、左氏多記事。公羊・穀梁伝解経旨、大抵皆以尊王室・正賞罰為意。然三伝異同考之、亦各有得失也。上然之」（『続資治通鑑長編』147、慶暦四年三月）

(12) 『儀礼』への補亡とされる「士相見義」「公食大夫義」など（『公是集』卷三十六〜三十七に見える）は、表題の通り「義」であって、劉敞の主観では、経文を作為した補亡ではなく、経文の解釈に過ぎない。

(13) 劉敞の解釈を示しておく以下の通り。宰予に關しては、『宰予昼寢。子曰、朽木不可彫也云々』。学者多疑宰予之過輕而仲尼貶之重。此弗深考之蔽也。古者、君子不昼夜居於内。昼居於内、則問其疾。所以異男女之節、厲人倫也。如使宰予廢法縱欲、昼夜居於内、所謂乱男女之節。俾昼作夜、大雅之刺幽厲、是也。仲尼安得不深貶之。然則寢当説為内寢之寢。而說者、蓋誤為眠寢之寢。『七經小伝』卷下)。なお「俾昼作夜」は『毛詩』大雅「蕩」の一句を、「大雅之刺幽厲」はその毛伝の「蕩、召穆公傷周室大壞也。厲王無道、天下蕩蕩、無綱紀文章。故作是詩也」とあるのによる。乱臣十人に關しては、「武王曰、予有乱臣十人。孔子曰、有婦人焉。九人而已。旧説、婦人即文母。予謂子無巨母之理。或云、古文無巨字。如此、則不成文。按武王即位已八十餘。未知文母猶存否。以義推之、此乱臣蓋呂姜、必非文母也。武王使九人者治外、而呂姜治内。故得以同之乱臣」(同卷下)。「旧説」とは馬融のそれを、「或曰」とは『經典积文』を指す。因みに乱臣十人の解釈は、『四書集注』にも援用されている。

(14) 「劉氏曰、此詩每章首、輒云伐木。凡三云伐木。故知当三章也。旧作六章、誤矣。今從其說正之」(『詩集伝』卷九「伐木」)。ただ阮元「校勘記」は「伐木六章章六句」を次のように云ふ、「唐石經小字本・相台本同。閩本・明監本・毛本同。案、序下標起止云、『伐木六章章六句』。正義又云、『燕故旧即二章。卒章上二句、是也。燕朋友、即二章。諸父諸舅、卒章。兄弟無遠、是也』。与標起止不合。当是正義本、自作三章章十二句、経注本作六章章六句者。其誤始於当石経也。合併経注正義時、又誤改標起止耳」(『毛詩注疏校勘記』伐木)。

(15) 「師其道不必師其人、師其人不必修其形。如欲師其道、則有夫子之六経在。詩可以見夫子之心、書可以知夫子之斷、礼可以明夫子法、楽可以達夫子之徳、易可以察夫子之性、春秋可以存夫子之性」(『全宋文』劉敞七「代曾參答弟子書」)

(16) 『全宋文』劉敞十四の注に「明抄本・鮑本・傅校題下注、『時年十七』とある。

(17) 「在長安時、得三代時鐘鼎器皿數十、皆有篆刻銘識、文字奇古。公(劉敞)按読之、因以考知前代制度、用匣敦簠簋、与前代学者所説不同」(劉敞行状)とあるが、劉敞が長安に居たのは、四十二〜五歳の頃である(同上)。

(18) 「劉原父云、『永叔問曰、人之性必善、然則孔子所謂上智与下愚乎。劉子曰、可。智愚非善惡』。智愚与善惡、判然不同。而永叔不能分、宜為原父所折「愚与明对、善与惡对。下愚不移、是其極昏暗、不能使之明、非極惡無善也」(『東塾讀書記』孟子)

- (19) 『文王謂武王謂曰、我百、爾九十。吾与爾三焉。聖人固能与人壽、若此乎』。曰、否。不然也。昔者、武王既克商、有疾。諸大夫懼、請穆卜於先君。周公於是為壇、請命於文王、卜之以三王之龜、而吉。書曰、王翌日、乃瘳、復三年、王乃崩。世以謂文王与之也。是を以伝於此言也。聖人不能以其壽与人也』(『弟子記』卷二)。冒頭の「文王謂武王」云々は、『札記』文王世子の言葉、「武王既克商」以下は金滕篇の節録である。なおこの劉敞の解釈を陳澧は「此説足以釈千古之疑」と称す(『東塾讀書記』札記)
- (20) 「或曰、黄帝堯舜垂裳而天下治。蓋取諸乾坤、何謂。曰、無為而已矣。天無為、四時行焉。治無為、百貨出焉。君無為、百官治焉。何為哉」(『弟子記』卷二)
- (21) 『帝学』卷七と八、又「呂惠卿謙威有一德録」(『増広司馬温公全集』卷二「手録」)など。
- (22) 劉敞が認める隱者とは、「潘生始以進士举、既不偶。故去而治医。夫医者、世特患其無常。潘生之医……是古隱者之志也。夫士屈首受書、出於蓬蒿之下者、必有濟天下之心。幸而在位、拘文法、顧利害、至於白首、或未能活一人。今以医故、歲所活輒數千百千。此兩者、責孰為深。功孰為多。潘生之隱於医、可以無譏矣」(『公是集』卷三十五「送潘況序」)という場合に限られる。
- (23) 「劉侍読書、氣平文緩、乃自經術中来。比之蘇公、誠有高古之趣」(『朱子文集』卷六十四「答壘仲至」一八八)
- (24) 万斯大『学春秋隨筆』巻首の万経の発言に拠る。なお劉敞を「所著七経小伝・春秋五書、経苑中莫与抗」と称し、『四庫全書』編集以前に散佚していた公是集を『永楽大典』中より輯逸する価値を見出したのは、十六歳に郷試を受けた折り、この万経と査慎行に「此劉原父之儔也」と評された全祖望であった(『結埼亭集』外編卷二十四「公是先生文集鈔序」)。『永楽大典』に関しては、顧力民『永楽大典及其輯逸書研究』(文史哲出版社、中華民国七十四年)に詳しい。なお『公是集』の変遷に関しては、祝尚書『宋人別集敘録』(中華書局、1999年)に比較的詳しく論じられている。
- (25) 『尚書古文疏証』巻五上「言白居易補湯征書久可乱真」など。
- (26) 清朝初期の学界で劉敞に言及する学者がいたことは、井上進「漢学の成立」(『東方学報』(京都)第六十一冊、1989年)を参考とした。