

徐幹の經学 ——「大道の中」をめぐる——

和久 希

序

後漢最末期を生きた徐幹は、建安七子の一人として、つとに名を知られている。しかしその文名に対して、徐幹が『中論』を著したということは、これまであまり注目されてこなかったように思われる。けれども魏文帝・曹丕は「中論二十余篇を著し、一家の言を成す。辞義典雅にして、後に伝うるに足る。此の子不朽たり（著中論二十余篇、成一家之言。辞義典雅、足伝于後。此子為不朽矣）」[曹丕「与呉質書」]と述べ、建安七子のうちで徐幹のみが後世への規範たりうる者であると称揚した。曹丕による徐幹の称揚は、徐幹が「一家の言」である『中論』を著したことによるのであるが、では、その『中論』とはどのようなものだろうか。

徐幹による『中論』執筆をめぐる、無名氏『中論』原序¹には「辞人の美麗の文、時を並べ作るを見るも、曾ち大義を闡弘し、道教を敷散し、上は聖人の中を求め、下は流俗の昏を救う者無きが故に、詩・賦・頌・銘・贊の文を廃し、『中論』の書二十篇を著す（見辞人美麗之文、並時而作、曾無闡弘大義、敷散道教、上求聖人之中、下救流俗之昏者、故廢詩賦頌銘贊之文、著中論之書二十篇）」とある。これによれば、徐幹は単に言語の華美のみを追求する時流とは一線を画し、「大義」や「道教（儒教²）」といった内実をともしなうものを討究せんとして、『中論』を執筆したのであった。このような徐幹の著述態度は、揚雄の姿勢を踏襲するものとみることができる³。それゆえか、徐幹『中論』の思想は、単に伝統的な儒家思想を述べたものであり、ときとして獨創性を欠いたものであるともみなされてきた⁴。ところが『中論』には「大道の中」という語が見えており、このことから、徐幹は儒教の理想を一種の抽象化されたものとして措定していたことがうかがえる。そしてその抽象化とは、のちに魏晉玄学において展開される形而上学的思索へと連なる思想史的事態であった。かかる思想史的な位置づけをめぐることは、さらに検討する余地があるように思われる。そこで本稿は『中論』の内容についていささかの検討をおこない、徐幹が伝統的儒家思想に立脚しつつも、同時に魏晉期へ向かう新たな思

想的潮流を切り開くものであったことを論じる。

I

先行する儒家系文献同様⁵、徐幹『中論』の関心事もまた、基本的には「学」ということ
とにあった。『中論』の冒頭において、徐幹は次のように述べている。

昔の君子は成徳もて行を立て、身没するも名は不朽なり。其の故は何ぞや。学なり。
学なる者は、神を疏し思を達し、情を怡よろこばせ性を理おさむる所以にして、聖人の上
務なり。

(昔之君子成徳立行、身没而名不朽。其故何哉。学也。学也者、所以疏神達思、
怡情理性、聖人之上務也。)

〔『中論』治学篇〕

これは、「学」の重要性を宣明するものである。徐幹は『周易』乾卦文言伝「君子は成
徳を以て行を為し、日に之を行あらわに見すべきなり（君子以成徳為行、日可見之行也）」、お
よび『春秋左氏伝』襄公二十四年「大上は立德有り、其の次は立功有り、其の次は立言
有り。久しと雖も廢せず、此を之れ不朽と謂う（大上有立德、其次有立功、其次有立言。
雖久不廢、此之謂不朽）」にもとづきつつ、「学」が君子による不朽の成徳の実践にとつ
て、その根拠となるものであることを明言する。それでは、「徳」のための「学」とはど
のようなものだろうか。

大楽の成は、一音より取るに非ず。嘉膳の和は、一味より取るに非ず。聖人の徳
は、一道より取るに非ず。故に曰く、学とは群道を総すぶる所以なりと。群道の己の
心に統べられ、群言の己の口に一すべらるるは、唯だ之を用うる所なり。故に出でて
は則ち元おおいに亨り、処りては則ち貞ただしきに利よろしく、黙せば則ち象を立て、語れば則
ち文を成す。

(大楽之成、非取乎一音。嘉膳之和、非取乎一味。聖人之徳、非取乎一道。故曰、
学者所以総群道也。群道統乎己心、群言一乎己口、唯所用之。故出則元亨、処則利
貞、黙則立象、語則成文。)

〔『中論』治学篇〕

徐幹によれば、「徳」の理想は「一道」ではなく、「群道」「群言」を総合的に修めることにある。とりわけ聖人の場合には、「群道」「群言」を総合することにより、いわゆる「四徳⁶」を獲得し、またその行動がいかなるものであれ、万全なものとなるのである⁷。「徳」を基礎づける「学」の本質とは、「一」に対する「群」にあるのではあるが、ではその「群」とは、より具体的には何を指しているのだろうか。

昔顔淵の聖人に学ぶや、一を聞きて以て十を知る。子貢は一を聞きて以て二を知る。斯れ皆類に触れて之を長じ、篤く思いて之を聞く者なり。唯だ賢者のみ聖人に学ぶに非ず。聖人も亦た相^{たが}いに因りて学ぶなり。孔子は文武に因り、文武は成湯に因り、成湯は夏後に因り、夏後は堯舜に因る。故に六籍とは群聖相いに因るの書なり。其の人亡ぶと雖も、其の道は猶お存す。

（昔顔淵之学聖人也、聞一以知十。子貢聞一以知二。斯皆触類而長之、篤思而聞之者也。非唯賢者学於聖人、聖人亦相^{たが}因而学也。孔子因於文武、文武因於成湯、成湯因於夏后、夏后因於堯舜。故六籍者群聖相因之書也。其人雖亡、其道猶存。）

『中論』治学篇

徐幹は「学」について、『論語』公冶長篇⁸の顔回・子貢のように、「一」から「十」（群）や「二」（群）へと展開するものとみていた。それはまた、『周易』において八卦から六十四卦が生成展開するように、敷衍され、推し広げていく、そのようなものであった⁹。さらに、「学」とは賢人が「学ぶ」というだけではなく、聖人によってもなされるものである。そこで徐幹は、孔子から堯舜までの聖人を「学」という契機により直列に結びつけられるものとするのである。その「学」の系譜にとって、紐帯となるものは「六籍」である。すなわち「学」とは具体的には經学であり、とりわけ「六籍」全体に通暁することが、徐幹においては理想とされたのであった。なお、徐幹は「人に美質有りと雖も、而れども道を習わざれば、則ち君子と為らず。故に学とは、道を習うを求むるなり（人雖有美質、而不習道、則不為君子。故学者、求習道也）」『中論』治学篇』とも述べている。「学」の目的は「道」にこそあるのであり、そしてその「道」はまさに「六籍」に反映されているのである。

さて、經学史において、「六籍」全体への通暁を志向することは、後漢期にあっては一般的な事態であった。すでに王充『論衡』には、次のような議論が見えている。

問いて曰く、一經を説くの儒は、力有る者と謂うべきかと。曰く、力有る者に非ざるなりと。……諸生能く百万言を伝うるも、古今を覽る能わず。師法を守信するは、辞説多しと雖も、終に博たらず。殷・周以前は、頗る六經に載れば、儒生の能く説く所なり。秦・漢の事は、儒生見ざれば、力劣りて覽る能わざるなり。周は二代に監み、漢は周・秦に監む。周・秦以来は、儒生知らず。漢は觀覽せんと欲するも儒生力無し。儒生をして博く觀覽せしむれば、則ち文儒とならん。文儒とは、力、儒生より多し。

(問曰、説一經之儒、可謂有力者。曰、非有力者也。……諸生能伝百万言、不能覽古今。守信師法、雖辞説多、終不為博。殷周以前、頗載六經、儒生所能説也。秦漢之事、儒生不見、力劣不能覽也。周監二代、漢監周秦。周秦以来、儒生不知。漢欲觀覽儒生無力。使儒生博觀覽、則為文儒。文儒者、力多於儒生。)

〔『論衡』效力篇〕

王充による議論の後半部は、「六經」に記載のない近時の事項を見通すことのできない「儒生」を批判するものではあるが、しかし一方で王充は、一經典のみに精通する儒者を「博」ではないとして、否定するのである。こうした事態をふまえるならば、徐幹の經学は、後漢時代の学問観として、まずは穏当なものであったといえよう。

II

徐幹によれば「学」とは經学であり、とりわけ「六籍」全体に博通することにより、聖人の「道」を学ぶことが目指されていた。しかし実際のところ、孔子以降の学問は、すでに途絶していた。『中論』には次の言がある。

仲尼の没してより、今に数百年なり。其の間聖人作らず。唐・虞の法^{おとろ}微え、三代の教息み、大道陵遲し、人倫の中定まらず。是に於て惑世盜名の徒、夫の民の聖教を離れて日久しきに因りて、邪端を生じ、異術^なを造し、先王の遺訓を仮りて以て之を縁飾す。文は同じきも実は違い、貌は合するも情は遠くして、自ら聖人の真を得たりと謂うなり。各おの特論^{おの}を兼説し、一世の人を誣謗す。

(仲尼之没、於今数百年矣。其間聖人不作。唐虞之法微、三代之教息、大道陵遲、

人倫之中不定。於是惑世盜名之徒、因夫民之離聖教日久也、生邪端、造異術、假先王之遺訓以緣飾之。文同而実違、貌合而情遠、自謂得聖人之真也。各兼說特論、誣謠一世之人。）

『中論』考偽篇]

ここには孔子以降、聖人の不在と規範の断絶、そして「惑世盜名の徒」による邪飾の説が、あたかも「聖人の真」であるかのように一世を風靡した様子が述べられており、学問上の混乱が徐幹の時代にまで引き続いてきたことがうかがえる。ただし、このように孔子以後における学問の断絶を指摘することは、早くは『孟子』¹⁰の時点から、すでにおこなわれてきたことであつた。たとえば『漢書』芸文志の冒頭は、以下の言にはじまる。

昔仲尼没して微言絶え、七十子喪して大義乖く。故に春秋は分ちて五と為り、詩は分ちて四と為り、易は数家の伝有り。

（昔仲尼没而微言絶、七十子喪而大義乖。故春秋分為五、詩分為四、易有数家之伝。）

『漢書』芸文志]

班固はここで、前漢の学問が經書を中心としつつも、その解釈には複数のものがあり、それぞれが異説をなしていたことを指摘する。かかる事情について、班固は次のように裁断する。

賛に曰く、武帝の五經博士を立つるより、弟子員を開き、科・射策を設け、勸むるに官禄を以てす。元始に^{いた}訖るまで百有余年、業を伝うる者^{ようや}寢く盛んにして、支葉蕃滋す。一經の説は百余万言に至り、大師の衆は千余人に至る。蓋し禄利の路の然ればなり。

（賛曰、自武帝立五經博士、開弟子員、設科射策、勸以官禄。訖於元始百有余年、伝業者寢盛、支葉蕃滋。一經説至百余万言、大師衆至千余人。蓋禄利之路然也。）

『漢書』儒林伝、賛]

これは前漢・武帝期以後、学者の数が次第に増加し、それにともなって学説の枝葉末

節が煩雑となる、そうした事態を述べたものである。このような趨勢について、班固はそれを「禄利の路」としている。この時点で経学は万言を費やす煩瑣な学問に陥り、その本質を失っていたのであった。同様のことはまた、次の言にも見えている。

後世、経と伝と既已^{すで}に乖離し、博学者は又た多く聞きて疑わしきを闕くるの義を思わず。而して義を碎きて難を逃れんと務め、便辞・巧説もて形体を破壊し、五字の文を説くに、二、三万言に至る。後進は弥^{いよ}いよ以て馳逐す。故に幼童にして一芸を守り、白首にして而る後に能く^{ものい}言う。其の習う所に安んじて、見ざる所を毀ち、終に以て自ら^{おお}蔽わる。此れ学者の大患なり。

(後世、経伝既已乖離、博学者又不思多聞闕疑之義。而務碎義逃難、便辞巧説破壊形体、説五字之文、至於二三万言。後進弥以馳逐。故幼童而守一芸、白首而後能言。安其所習、毀所不見、終以自蔽。此学者之大患也。)

〔『漢書』芸文志、六芸略〕

班固は『論語』為政篇の「子曰く、多く聞きて疑わしきを闕き、慎みて其の余を言えば則ち尤^{とがめすくな}寡^{あや}し。多く見て殆うきを闕き、慎みて其の余を行えば則ち悔寡し(子曰、多聞闕疑、慎言其余則寡尤。多見闕殆、慎行其余則寡悔)」を典拠としつつ、このように堅実な学問が、当時には省みられることがなかったと述べる。経書解釈はもはや経書本来の意義を離れたところでおこなわれ、その解釈の言辞はいたずらに弁論のために費やされ、きわめて煩雑で膨大なものとなった¹¹⁾。そのために学問は細分化し、学者は「一芸」のうちにとどまるようになってしまう。それが前漢に生じた学問的状况であった。

ところが後漢になると、そのような学風に変化が生じることになる。

是れより遊学増ます盛んにして、三万余生に至る。然れども章句漸く^{おろそ}疏かにして、多く浮華を以て相いに尚び、儒者の風蓋し衰う。

(自是遊学増盛、至三万余生。然章句漸疏、而多以浮華相尚、儒者之風蓋衰矣。)

〔『後漢書』儒林伝、序¹²⁾〕

ここには、「章句」の学が次第に衰退し、当時の学問が「浮華」に流れていった、とある。実際、後漢期において「章句」の学は衰退していた。たとえば『後漢書』班固伝には、次の言がある。

能く文を属り、詩書を誦す。長ずるに及び、遂に載籍を博貫し、九流百家の言、窮究せざること無し。学ぶ所常師無く、章句を為さず、大義を挙くすのみ。

（能属文、誦詩書。及長、遂博貫載籍、九流百家之言、無不窮究。所学無常師、不為章句、挙大義而已。）

〔『後漢書』班固伝〕

班固のように、後漢期にあつて群書への博通を志向する一部の学者にとっては、「章句」は否定されるものであつた¹³。そして彼らの博学とは、「大義」を志向するものでもあつた。徐幹もまた「大義」を優先しており、その意味では彼らと軌を同じくしている。

凡そ学とは大義もて先と為し、物名もて後と為す。大義挙くされて物名之に従う。然れども鄙儒の博学なるや、物名に務め、器械を詳かにし、詰訓に矜り、其の章句を摘みて、其の大義の極むる所を統ぶるも、以て先王の心を獲る能わず。此れ女史の誦詩、内豎の伝令と異なる無きなり。故に学者をして思慮を勞して道を知らず、日月を費やして功を成すこと無からしむるが故に、君子は必ず師を択ぶなり。

（凡学者大義為先、物名為後。大義挙而物名従之。然鄙儒之博学也、務於物名、詳於器械、矜於詰訓、摘其章句、而不能統其大義之所極、以獲先王之心。此無異乎女史誦詩、内豎伝令也。故使学者勞思慮而不知道、費日月而無成功、故君子必択師焉。）

〔『中論』治学篇〕

徐幹もまた「章句」を否定し、「大義」を重視している。ただし、ここで徐幹は、同時代の「博学」の気風をも否定的に捉えている。すでにみたように、徐幹自身の經学もまた「六籍」全体への博通を志向するものであつた。しかしそれは聖人の「道」を習得するために目指されたものであり、単なる「六籍」に関する知識の獲得にとどまるものではなかつた。また、徐幹は当時の学問的状况について、私利私欲を求める傾向にあり、それらが聖人の「道」に向かうものではないともみていた¹⁴。ここにおいて徐幹の学問観は、これまでの思想的潮流に立脚しつつも、実際の学問的状况を否定的に捉えることで、それらとは若干異なった様相を呈するものとなるのである。

III

徐幹が同時代の学問的状況を否定的に述べていたことは、前節に見た通りである。そのような事態を招いた当時の「俗士」をめぐる、徐幹は『中論』覈辯篇において、「辯」ということに着目して論じる。まず、「俗士」における「辯」とは次のようなものである。

俗士の所謂辯とは、辯に非ざるなり。辯に非ずして之を辯と謂うとは、蓋し辯の名を聞くも、辯の実を知らざればなり。故に之を目すること妄なり。俗の所謂辯とは、利口なる者なり。彼の利口なる者は、^{かりそめ}苟に其の声気を^よ美しくし、其の辞令を繁くすること、激風の至るが如く、暴雨の集うが如し。是非の性を論ぜず、曲直の理を識らず、不窮を期して、必勝に務む。^{ゆえ}以故に浅識にして好奇なる者は、其の此の如きを見るや、^{まこと}固に以て辯と為すなり。木訥にして道に達する者の、口屈すと雖も心は服さざるを知らざるなり。

(俗士之所謂辯者、非辯也。非辯而謂之辯者、蓋聞辯之名、而不知辯之實。故目之妄也。俗之所謂辯者、利口者也。彼利口者、苟美其声気、繁其辞令、如激風之至、如暴雨之集。不論是非之性、不識曲直之理、期於不窮、務於必勝。以故浅識而好奇者、見其如此也、固以為辯。不知木訥而達道者、雖口屈而心不服也。)

〔『中論』覈辯篇〕

徐幹はまず、「俗士」の「辯」と本来的な「辯」とを区別する¹⁵。「俗士」の「辯」とは、「利口」すなわち弁舌に巧みであることをいうが、その言辞は整ったものであっても、内容は空疎であり、是非曲直といった本質の根底的部分には関わることがない。徐幹によれば、当時はこのような「俗士」の「辯」が、本来的な「辯」であるかのように、一定の支持を得ていたのであった。『論語』陽貨篇「利口の邦家を覆す者を悪む（悪利口之覆邦家者）」の孔安国注に「利口の人^{かりそめ}は多言なるも実少なく、苟に能く時君に悦媚すれば、国家を傾覆す（利口之人多言少実、苟能悦媚時君、傾覆国家）」とあるように、空疎な言説が横行し採用されるとなると、それは国家をも転覆させかねない危機的状況をもたらすことになる。徐幹が直面していた後漢最末期とは、まさにこのような国家的危機にあった。そのような事態を前にして、徐幹は本来的な「辯」のあり方について、次のように述べる。

夫れ辯とは、人心を服するを求むるなり。人口を屈するに非ざるなり。故に辯の言たる、別なり。其の善く事類を分別して明らかに之に処するを為すなり。言辞切給にして以て人を陵蓋するを謂うに非ざるなり。

（夫辯者、求服人心也。非屈人口也。故辯之為言、別也。為其善分別事類而明処之也。非謂言辞切給而以陵蓋人也。）

〔『中論』 覈辯篇〕

「辯」とは本来、単なる弁舌の技巧をいうものではない。徐幹は「辯は、別なり¹⁶」という訓詁に依拠し、「辯」とは対象を適切に析別し、明確な判断を下すことである、と述べる。それは口先で捲し立てることで他者を凌ぐのではなく、白日の照射するように明晰な判断によって他者を心服させる、そのようなものであった¹⁷。このことはまた、以下の記述にも見えている。

君子の辯や、以て大道の中を明らかにするを欲するなり。是れ豈に一坐の勝を取るならんや。

（君子之辯也、欲以明大道之中也。是豈取一坐之勝哉。）

〔『中論』 覈辯篇〕

「君子」における「辯」とは、談論の場において秀でることではない。それは「大道の中」を明確に理解しようとするものであった。では、「君子」が志向する「大道の中」とはどのようなものだろうか。まず「大道」については、『礼記』礼運に以下の言が見えている。

孔子曰く、大道の行なわると、三代之英とは、^{〔孔子〕}丘未だ之に^{およ}逮ばざるなり。而れども志有り。大道の行なわると、天下を公と為し、賢を選び能に与し、信を講じ睦を脩む。

（孔子曰、大道之行也、与三代之英、丘未之逮也。而有志焉。大道之行也、天下為公、選賢与能、講信脩睦。）

〔『礼記』 礼運〕

これは、孔子以前の理想的な治世を述べたものである。これについて鄭玄注には、「大

道とは、五帝の時を謂うなり（大道、謂五帝時也）」とある。このほか、『孟子』滕文公下には「天下の広居に居り、天下の正位を立て、天下の大道を行う（居天下之広居、立天下之正位、行天下之大道）」とあり、その趙岐注には「大道は、仁義の道なり（大道、仁義之道也）」とある。以上によれば、「大道」とは儒教において、五帝の伝説的遺業をもととする古典的正統性をいうものであり、それはまた、「君子」にとっては実践すべき規範でもあった¹⁸。

さらに、「中」については『礼記』中庸に以下の言がある。

喜怒哀樂の未だ発せざる、之を中と謂う。発して皆節に中る、之を和と謂う。中なる者は、天下の大本なり。和なる者は、天下の達道なり。

（喜怒哀樂之未発、謂之中。発而皆中節、謂之和。中也者、天下之大本也。和也者、天下之達道也。）

〔『礼記』中庸〕

「中」とは喜怒哀樂の未分化な状態であり、天下の大道の根源である。鄭玄注はこれについて、「中を大本と為す者は、其の喜怒哀樂を含むを以てなり。礼の生ずる所由、政教此より出づるなり（中為大本者、以其含喜怒哀樂。礼之所由生、政教自此出也）」とし、情への展開を胚胎する原初的狀態こそが、諸々の規範・教化の根拠であると規定した。このように「大道の中」とは儒教における古典的正統性であり、また、具体的・実践的な規範・教化の淵源ともいうべきものである¹⁹。徐幹によればこの「大道の中」こそが、いわば儒教の理想として、「君子」の「辯」によって志向されるべき対象であった。徐幹においては、儒教の理想とは単なる経典や単なる事蹟そのものではなく、「大道の中」という、一段、抽象度の上がったものなのであった。

IV

徐幹において、「君子」の「辯」とは「大道の中」を志向するものであった。「大道の中」とは、天下の大道の原初的狀態として、一種の抽象化をなされつつ、古典的正統性にもとづきつつ、実際上の規範・教化の根拠となるものとして措定されていた。では、そのような儒教の理想に対して、人はどのようにして迫り、捉え得るのだろうか。このことをめぐって、徐幹は『中論』において、「士或いは明哲窮理、或いは志行純篤、二者

兼ねるべからざれば、聖人將に何をか取らんとせん（士或明哲窮理、或志行純篤、二者不可兼、聖人將何取）」『中論』智行篇』という問いに対し、次のような議論を展開している。

対えて曰く、其れ明哲なるか。夫れ明哲の用たるや、乃ち能く民を殷んにし利を卓んにし、万物をして其の極を尽くさざる者無からしむるなり。聖人の及ぶべきは、徒だ空行するに非ざるなり。智なり。伏羲は八卦を作り、文王は其の辞を増す。斯れ皆神を窮め化を知るなり。豈に徒特だ善を行うのみならんや。『易』の離の象に称す、大人以て明を継ぎて、四方を照らすと。且れ大人とは聖人なり。其の余の象には皆君子と称す。蓋し君子は賢者に通ずるなり。聡明は惟だ聖人のみ能く之を尽くす。大才・通人有るも尽くすこと能わざるなり。

（対曰、其明哲乎。夫明哲之為用也、乃能殷民阜利、使万物無不尽其極者也。聖人之可及、非徒空行也。智也。伏羲作八卦、文王增其辞。斯皆窮神知化。豈徒特行善而已乎。易離象称、大人以継明、照於四方。且大人聖人也。其余象皆称君子。蓋君子通於賢者也。聡明惟聖人能尽之。大才通人有而不能尽也。）

『中論』智行篇』

徐幹は、質問者の掲げる「明哲窮理」「志行純篤」の二者については「明哲窮理」をより重視し、「行」に対する「智」を優先する立場にあった²⁰。「明哲」とは、『尚書』説命に「嗚呼、之を知るを明哲と曰い、明哲實に則を作す（嗚呼、知之曰明哲、明哲實作則）」とあるように、みずからの知にもとづいて規範をなすことをいう²¹。そしてその知的対象は「窮理」ということにあるのであるが、この「窮理」とは『周易』説卦伝にもとづくものであった。

道德に和順して義を理め、理を窮め性を尽くして以て命に至る。

（和順於道德而理於義、窮理尽性以至於命。）

『周易』説卦伝』

『周易』説卦伝の記述はもともと、伏羲による易の制作をいうものである。これについて韓康伯注は、「命とは生の極なり。理を窮むるは則ち其の極を尽くすなり（命者生之極。窮理則尽其極也）」としており、さらに孔穎達疏は、これを「又た能く万物深妙の理

を窮極し、生靈の稟くる所の性を究尽すれば、物理既に窮まり、生性又た尽くさる（又能窮極万物深妙之理、究尽生靈所稟之性、物理既窮、生性又尽）」とパラフレーズする²²。こうした解釈を参照すると、「窮理」とは万物の背後にひそんでいる深淵微妙な理や、人に潜在的に存在する本来的性の究極のところを模索することである。徐幹はこのような、いわば人間の知における極北のところを見据えていたのであった。

さらに、徐幹の述べる「窮神知化」の語も、また『周易』を典拠としている。

神を窮め化を知るは、徳の盛んなるなり。

（窮神知化、徳之盛也。）

[[『周易』繫辭下伝]

これについて孔穎達疏は、「人理の極」のさらに先において、「微妙の神を窮極し、変化の道を曉知するは、乃ち是れ聖人の徳の盛極なり（窮極微妙之神、曉知變化之道、乃是聖人徳之盛極也）」と述べる。すなわち、聖人の知とは、人間の通常の思索を超えたところで機能し、精妙微妙な神、生成変化の道へと到達するものなのである。そしてそのことこそが、聖人の徳における最高度のものであった。このように日常的な知の範囲をふみこえ、究極的な知に到達し、それによって規範を打ち立てるものが、徐幹においては「明哲」とされ、理想とされたのである。『周易』離卦象伝「大人以て明を継ぎ、四方を照らす（大人以継明、照於四方）」の引用は、徐幹における理想が、まさにこのような究極のところにあつたことを示すものである²³。

以上に見た徐幹の行論は、経書『周易』の形而上学的思索をきわめて濃厚にふまえるものであった。すなわち徐幹は、『周易』に依拠することで、当時の儒教の理想を『周易』に由来する形而上学の中に見出そうとしたのである。

V

さて、一般に、経学史において『周易』の形而上学にもとづく議論をおこなったのは、魏晋期の玄学であるとされる。その当時の思想的傾向をきわだてて示すものとして、魏・荀粲の発言がある。

粲答えて曰く、蓋し理の微なる者は、物象の^こ挙くす所に非ざるなり。……斯れ則

ち象外の意、繫表の言は、固より蘊にして出でざるなりと。

（絜答曰、蓋理之微者、非物象之所举也。……斯則象外之意、繫表之言、固蘊而不出矣。）

[[『三国志』魏志荀彧伝注引、何邵『荀彧伝]]

荀彧の場合には、先に「六籍存すると雖も、固より聖人の糠粃ならん（六籍雖存、固聖人之糠粃）」との発言があり、ここでは「六籍」全体がもともと聖人の語り得なかったものの糠粃であるとする。これは極端な例ではあるが、しかし形象や言語を超えたところに真理を措定することは、魏晋期の儒教における新たなる理想であったといえる²⁴。

このほかにまた、魏・沐並の発言として、次のようなものがある。

儒学は乱を撥め正しきに反し、鼓を鳴らし俗を矯すの大義なり。未だ是れ夫の理を窮め性を尽くす、陶冶変化の実論ならざるなり。

（儒学撥乱反正、鳴鼓矯俗之大義也。未是夫窮理尽性、陶冶变化之实論也。）

[[『三国志』魏志常林伝注引、『魏略』清介伝]]

沐並の発言にはさまざまな典故が用いられている。まず「撥乱反正」は、『春秋公羊伝』哀公十四年の「君子曷為れぞ春秋を為るや。乱世を撥め諸を正に反すは、春秋より近きは莫し（君子曷為為春秋。撥乱世反諸正、莫近乎春秋）」にもとづくものである。次に「鳴鼓」については、『論語』先進篇に「季氏周公より富めり。而れども求^{【再求】}や、之が為に聚斂して之に附益す。子曰く、吾が徒に非ざるなり。小子鼓を鳴らして之を攻めて可なりと（季氏富於周公。而求也、為之聚斂而附益之。子曰、非吾徒也。小子鳴鼓而攻之可也）」とある²⁵。また「矯俗」は「正俗」として、『礼記』曲礼上に「道德仁義は、礼に非ざれば成らず。教訓俗を正すも、礼に非ざれば備わず（道德仁義、非礼不成。教訓正俗、非礼不備）」とある。これに対して「窮理尽性」は、すでに見た通り『周易』説卦伝にもとづくものである。ということは、沐並は「儒学」の中でも『春秋』『論語』『礼記』に拠るのではなく、『周易』の形而上学的思索をとりわけ重視し、「儒学」の理想としていたのであった。このことは、三国魏における儒教の新たなる方向性を示すものであった。

さて、徐幹の議論もまた、儒教の理想を形而上学的思索から抽出し、それにもとづいた規範の設立を述べるものであった。そしてその行論は、経書『周易』に大いに依拠するものであった。その意味において、徐幹の議論は魏晋期の儒教、とくに玄学的思惟に

とって、ひとつの先蹤をなすものであったといえる。徐幹『中論』は、後漢期の儒教思想に立脚しつつも、同時に魏晉期へと向かう新たな学問的風土を志向する、そのような側面を有するものであった。

結

本稿は徐幹『中論』の思想をめぐって、若干の検討をおこなってきた。

徐幹における「学」すなわち経学は、「六籍」全体への通暁により、聖人の「道」を把握することを目指したものであった。このことは後漢期の思想として、いわばありふれたものではあるが、しかし徐幹は兩漢の学問的状況を否定的に捉えることにより、それらとは異なる議論を展開していた。徐幹は漢末の混乱をもたらした「俗士」に対して、「君子」の明晰な判断が、「大道の中」すなわち儒教における古典的正統性や規範・教化の淵源ともいべきところにまで到達し得るとみていた。そのような儒教の理想を徐幹は、「六籍」のなかでもとくに『周易』に由来する形而上学のうちに見出そうとしたのであるが、そのような行論は、魏晉玄学の嚆矢とも呼ぶべきものといえる。徐幹の経学は、魏晉期の学問的方向性を決定づける、そのためのいわば礎石であり、思想史上のメルクマールとしての役割を果たしていたのである。

-
- *1 『中論』原序の著者をめぐって、陳振孫『直齋書錄解題』は「序有るも名氏無し。蓋し同時人の作る所なり（有序而無名氏。蓋同時人所作）」とし、『四庫提要』も「今其の文を驗するに、頗る漢人の体格に類す。振孫の言う所は誣ならずと為す（今驗其文、頗類漢人体格。振孫所言為不誣）」と、陳振孫説を支持する。また『全三国文』は、『意林』に「『中論』任氏注」とあることを根拠として、「任嘏は幹と時を同じくし、著述多し。疑うらくは此の序及び注は、皆任嘏の作ならん。敢えて之を定めず（任嘏与幹同時、多著述。疑此序及注、皆任嘏作。不敢定之）」と述べ、原序の著者は任嘏ではないかと推測する。なお、串田久治「徐幹の政論——賢人登用と賞罰」（『愛媛大学法文学部論集（文学科編）』一八、一九八五）も、「「序」の作者が任嘏である可能性は極めて高い」と述べる。
- *2 『尚書』湯誥「恒有るの性したがに若みちいて克く厥やすの猷きみを綏きみんずるは、惟れ后たり（若有恒性克綏厥猷、惟后）」の孔安国伝に「人に常有るの性に順いて、能く其の道教を安立する

は、則ち惟れ君たるの道なり（順人有常之性、能安立其道教、則惟為君之道）」とあるように、儒教における道は、当時にあつては「道教」とも呼称されていた。

*3 『漢書』揚雄伝下に「又た頗る俳優の淳于髡・優孟の徒に似、法度の存する所、賢人・君子の詩賦の正に非ざるなり。是に於て輟めて復た為さず（又頗る似俳優淳于髡優孟之徒、非法度所存、賢人君子詩賦之正也。於是輟不復為）」とあるように、揚雄は当時の賦には詩賦本来の正統性がそなわっていないとみて、あえて自らの文をひとたび捨て去り、その後『太玄経』および『法言』を著したのであった。なお、徐幹が揚雄を踏襲していることについてはまた、串田久治前掲論文参看。

*4 『中論』について、『四庫提要』には「義理を闡發し經訓に原本づき、之を聖賢の道に帰するが故に、前史皆之を儒家に列す（闡發義理原本經訓、而歸之於聖賢之道、故前史皆列之儒家）」とある。狩野直喜『魏晋學術考』（筑摩書房、一九六八）は、「これは經訓を本とし、聖賢己を修め人を治むる要を説きしものにて、其中獨創の見なしと雖、純然たる儒家の議論にして、漢人の著述、例へば王符の潜夫論、荀悦の申鑒などと、其趣を一にして、つまり伝統的な儒家思想を述べたるものとして、文章も鋭利な所はなけれども、典雅にして、品よきものなり」と評する。なお、狩野直喜は『中国哲学史』（岩波書店、一九五三）において、『中論』を「別に叙述すべき新説もないから省略する」と裁断するが、このような見方に対しては、池田秀三「徐幹中論校注（上）」（『京都大学文学部研究紀要』二三、一九八四）「解題」が異を唱え、思想史上の意義を強調している。

*5 『論語』の巻頭に学而篇が位置してより、『荀子』勸学篇、『法言』学行篇、『潜夫論』贊学篇など、いわゆる儒家系文献の冒頭には「学」をめぐる議論が多く見えている。

*6 「四徳」については、『周易』乾卦文言伝に「元とは、善の長なり。亨とは、嘉の会なり。利とは、義の和なり。貞とは、事の幹なり。君子は仁を体して以て人に長ずるに足り、嘉会にして以て礼に合するに足り、物を利して以て義に和するに足り、貞固にして以て事に幹たるに足る。君子は此の四徳を行う者なり。故に曰く、乾は元亨利貞なりと（元者、善之長也。亨者、嘉之会也。利者、義之和也。貞者、事之幹也。君子体仁足以長人、嘉会足以合礼、利物足以和義、貞固足以幹事。君子行此四徳者。故曰、乾元亨利貞）」とある。

*7 「出処黙語」について、『周易』繫辞上傳には「君子の道は、或いは出でて或いは処り、或いは黙し或いは語る（君子之道、或出或処、或黙或語）」とあり、韓康伯注には「君子の出処黙語、其の中に違わざれば則ち、其の跡異なると雖も、道同じければ則ち応ず（君子出処黙語、不違其中、則其跡雖異、道同則応）」とある。

*8 『論語』公冶長篇に「^{〔顔回〕}回や一を聞いて以て十を知る。^{〔子貢〕}賜や一を聞いて以て二を知る（回也聞一以知十。賜也聞一以知二）」とある。

*9 「触類而長之」について、『周易』繫辭上傳には「八卦にして小成す。引きて之を伸ばし、類に触れて之を長ずれば、天下の能事畢くさる（八卦而小成。引而伸之、触類而長之、天下之能事畢矣）」とある。これは、八卦から六十四卦の生成をいうものである。

*10 『孟子』滕文公下には「聖王作らず、諸侯放恣す。処士横議し、楊朱・墨翟の言天下に盈つ（聖王不作、諸侯放恣。処士横議、楊朱墨翟之言盈天下）」とある。これは、聖人の不在によって恣意的な議論が引き起こされたことを指摘するものである。

*11 実際に、当時の経書解釈は想像を絶するほどに煩雑をきわめたものであった。たとえば『尚書』解釈をめぐる、『漢書』当該箇所顔師古注に引く桓譚『新論』には、「秦延君能く「堯典」を説く。篇目兩字の説は十余万言に至り、但だ「曰若稽古」を説くに三万言もてず（秦延君能説堯典。篇目兩字之説至十余万言、但説曰若稽古三万言）」とある。また、『春秋』解釈について、何休『春秋公羊解詁』序は「『春秋』を伝うる者は一に非ず。本より乱に抛りて作り、^{おこ}其中、常に非ざるの異義、怪しむべきの論多し。説者は疑い惑い、^{そむ}経に倍き、^{そむ}意に任せ、^{もと}伝に反き、^た違ひ戻る者有るに至る。其の勢、雖だ問いて、広げざるを得ず。是を以て、師言を講誦するは百万に至るも、猶お解せざる有り。時に嘲辞を加釀し、他経を援引し、其の句誦を失し、無を以て有と為す。甚だ閔笑すべき者、勝げて記すべからざるなり。是を以て古学を治め文章を貴ぶ者、之を俗儒と謂う（伝春秋者非一。本抛乱而作、其中、多非常異義、可怪之論。説者疑惑、至有倍経任意反伝違戻者。其勢雖問、不得不広。是以、講誦師言至於百万、猶有不解。時加釀嘲辞、援引他経、失其句誦、以無為有。甚可閔笑者、不可勝記也。是以治古学貴文章者、謂之俗儒）」と述べ、古学（左伝）による恣意的解釈を批判している。

*12 この前文に「本初元年、梁太后詔して曰く……（本初元年、梁太后詔曰……）」とあるように、ここで述べられている「儒者之風蓋衰矣」という風潮は、徐幹出生の少し前のことである。

*13 このほか、『後漢書』桓譚伝にも「博学にして多く通じ、五経を徧習し、皆大義を詰訓して、章句を為さず（博学多通、徧習五経、皆詰訓大義、不為章句）」とある。これもまた「章句」を否定し、「大義」を重視するものである。なお、加賀栄治『中国古典解釈史（魏晋篇）』（勁草書房、一九六四）は、前漢の「章句の学」が「前漢末から後漢に至って、特に博学といわれている学者から否定されるようになった」[傍点筆者]と述べ、その具体例として『漢書』揚雄伝、『後漢書』桓譚伝、班固伝、逸民伝（梁鴻）、王充伝、荀淑

伝、盧植伝、韓詔伝附韓融伝の記述を挙げている。

*14 徐幹は『中論』謹交篇で「桓靈の世は其の甚しき者なり。公卿大夫、州牧郡守よりして、王事に恤みず、賓客を務めと為す。冠蓋門を^{うず}填め、儒服道を塞ぎ、饑うるも餐に暇あらず、倦くるも已むを獲ず。……詳らかに其の為を察するや、国を憂い民を^{あわれ}恤み、道を謀り徳を講ぜんと欲するに非ざるなり。徒だ己を営み私を治め、勢を求め利を逐うのみ（桓靈之世其甚者也。自公卿大夫、州牧郡守、王事不恤、賓客為務。冠蓋填門、儒服塞道、饑不暇餐、倦不獲已。……詳察其為也、非欲憂国恤民、謀道講徳也。徒営己治私、求勢逐利而已）」と述べ、当時の私利私欲に飽くことのない風潮を批判している。

*15 このことの着想自体は、『荀子』非相篇にもとづくものである。『荀子』非相篇は「是を以て小人の辯は陰を言い、君子の辯は仁を言うなり（是以小人辯言陰、而君子辯言仁也）」と述べ、「小人」の「辯」を「君子」の「辯」と区別している。

*16 「辯は、別なり」という訓詁は、徐幹と同時代にも多く見えている。たとえば『周易』坤卦文言伝「之を辯ずることの早く辯ぜざるに由るなり（由辯之不早辯也）」の『釈文』は、馬融の説を引いて「馬云う、別なり（馬云、別也）」とする。また『周易』繫辭下伝「困は、徳の辯なり（困、徳之辯也）」の鄭玄注には、「辯は、別なり（辯、別也）」とある。

*17 これに関連して、『中論』治学篇には「譬えば宝の玄室に在るが如きは、求むる所有れども見えず。白日^{これ}焉を照らせば則ち、群物斯に辯ぜらる。学とは、心の白日なり（譬如宝在於玄室、有所求而不見。白日照焉、則群物斯辯矣。学者、心之白日也）」とある。

*18 『中論』務本篇には「夫れ小事とは味甘にして、大道とは醇淡なり。近物は験し易くして、遠数は効し難し。大明の君子に非ざれば、則ち兼通する能わざる者なり（夫小事者味甘、而大道者醇淡。近物者易験、而遠数者難効。非大明君子、則不能兼通者也）」とある。

*19 なお「大道之中」の語は、こののち、王弼『老子道德経注』にも見えている。『老子』第五十三章「大道は甚だ夷らかなるも、民は径を好む（大道甚夷、而民好径）」の王弼注に「言うところは大道は蕩然として正平なるも、民は猶尚^なお之を捨てて由らず、邪徑に従うを好む。況んや復た施為して以て大道の中を塞ぐをや（言大道蕩然正平、而民猶尚舍之而不由、好從邪徑。況復施為以塞大道之中乎）」とある。

*20 これに関連して、池田秀三「徐幹の人間観」（『哲学研究』五七一、二〇〇一）は、徐幹の思想的価値が「政治を一種の技術とみ、その技術・知識を身につけた百官有司、いわばテクノクラートによって運営されるものとみる点」、およびその根底にある「才智の

徳行に対する優位を主張し、技芸を君子の業として一定の評価を与える人間観」にあると指摘する。

*21 孔安国伝に「事を知れば則ち明智と為す。明智なれば則ち能く法則を制作す（知事則為明智。明智則能制作法則）」とある。

*22 なお孔穎達は、「窮理」について「此れ賦する所の命は、乃ち自然の至理なるが故に、理を窮むるは則ち其の極を尽くすなり（此所賦命、乃自然之至理、故窮理則尽其極也）」とも述べている。

*23 「明哲」が規範たりうるということについて、徐幹は『中論』智行篇において次のように述べる。

夫れ明哲の士とは、威さるるも懼れず、^{きわ}困まるも能く通ず。嫌を決し疑を定め、物を^{ただ}弃じ方しきに居き、禍を忽杪に禳い、福を未だ萌さざるに求む。変事を見れば則ち其の機に達し、経事を得れば則ち其の常に循う。巧言の推す能わず、令色の移す能わず。動作は観て則るべく、辞を出せば師表と為る。^{これ}諸を志行の士に比ぶるは、亦た謬りならずや。

（夫明哲之士者、威而不懼、困而能通。決嫌定疑、弃物居方、禳禍於忽杪、求福於未萌。見変事則達其機、得経事則循其常。巧言不能推、令色不能移。動作可観則、出辞為師表。比諸志行之士、不亦謬乎。）

*24 このことについては、堀池信夫『漢魏思想史研究』（明治書院、一九八八）参看。

*25 鄭玄注には「鳴鼓とは、其の罪を^の声べて以て之を責むるなり（鳴鼓、声其罪以責之）」とある。

（筑波大学大学院人文社会科学研究所博士課程）