

## 経国の大業 : 曹丕文章経国論考

著者	和久 希
雑誌名	筑波哲学
号	22
ページ	95-113
発行年	2014-03
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/00122576">http://hdl.handle.net/2241/00122576</a>

# 経国の大業

## ——曹丕文章経国論考——

和久 希

### 序

三国魏文帝・曹丕による『典論』論文の「文章は経国の大業にして、不朽の盛事なり（文章経国之大業、不朽之盛事）」との言は、古来人口に膾炙している。しかし、よく知られたものであるにもかかわらず、この一文の解釈には、解釈する側の立場もあり、現在でも見解に揺動するところがあると思われる。本稿は上述の一文を契機として、「不朽」の語に着目しつつ『典論』論文の背後にある思想的堆積を検証し、またとくに曹丕自身が「一家の言を成す（成一家言／成一家之言）」『『典論』論文／「与呉質書」』と称揚した徐幹『中論』の議論を参照しながら、文章経国論の内実および曹丕自身による「文章」制作の意図を探究する。

### I

周知のように、曹丕による文章経国論は『典論』論文の最後段において展開される。

蓋し文章は経国の大業にして、不朽の盛事なり。年寿は時有りて尽き、栄楽は其の身に止まる。二者は必至の常期あり。未だ文章の無窮なるに若かず。是を以て古の作者は、身を翰墨に寄せ、意を篇籍あらわに見す。良史の辞よに仮らず、飛馳の勢に託せずして、声名自ずから後に伝わる。故に西伯〔周文王〕は幽せられて易のを演べ、周旦〔周公旦〕は顕あらわれて礼を制す。隱約を以て務めざるにあらず、康楽を以て思を加うるにあらず。……〔中略〕……融〔孔融〕等已に逝く。唯だ幹〔徐幹〕のみ論を著して一家の言を成す。

（蓋文章経国之大業、不朽之盛事。年寿有時而尽、栄楽止乎其身。二者必至之

常期。未若文章之無窮。是以古之作者、寄身於翰墨、見意於篇籍。不假良史之辭、不託飛馳之勢、而声名自伝於後。故西伯幽而演易、周旦顯而制礼。不以隱約而弗務、不以康樂而加思。……〔中略〕……融等已逝。唯幹著論成一家言。)

[『典論』論文]

ここで曹丕は「文章」を「年寿」「榮樂」と対置している。各人各様の寿命や榮華にはそれぞれ固有の限度があるけれども、「文章」にはそのような限定がともなわない。「文章」およびそれによる「声名」は、おのずと後世へ継承されるものなのである。そのことを曹丕は、周文王の『周易』および周公旦の『周礼』をもって証示しようとする。これらによって曹丕は、「文章」の不朽性が、その制作者の個別的な境遇には規定されないということを示そうとしたのである\*1。また同時に曹丕は『周易』『周礼』を挙げることによって、「文章」が規範となり、継承され得るものになることを、儒教經典を根拠として示そうとした。くわえて、そのような經典にも匹敵・類するものとして、曹丕はまた同時代の建安七子の中から徐幹一人を「一家の言を成す」ものと称揚する。

ところで、ここに掲げた文章經国論は、後世、とくに近代以降の「文学」研究を中心として大いに注目され、ことに「文章は經国の大業にして、不朽の盛事なり」との一文は、いわゆる「文学史」における画期をなすものと位置づけられてきた。つとに鈴木虎雄は、三国魏を「支那文学上の自覚期」とした上で、曹丕については「文学の無窮の生命あることを認めた」と述べ、漢末までの文学が「単に道德の思想を鼓吹する手段」であったのに対し、三国魏以降には「文学は其れ自身に価値を有するものなりとの思想」が生じたと指摘した\*2。さらに青木正児は『典論』論文について「専ら文章を評論し、文学をして卓然独立せしめんと欲する抱負を示した」と評し、「魏晋時代純文学評論の興起」と位置づけた\*3。これらの解釈は、漢代においては軽視されていた\*4「辞」「賦」をも含めたあらゆる「文章」の価値が、三国魏の士大夫世界において公的に認められてきたことを示そうとし、またあわせてそこには近代文学的精神が当時すでに存在していたことを主張しようとするものでもあった\*5。一方で網裕次は、文章經国論が「文章を広く指しているかとも考えられるのであるが、しかし又、とくに一家言的なものについて云ったものかとも考えられる」と述べ\*6、岡村繁は「辞賦をはじめとする純文学を指して述べられたものでは決してなく、一部のまと

まった思想的著書を対象にした立論」であるとして、「文学に対して何ら新しい価値づけをしたものでなかった」とする\*7。古川末喜は文章経国論を「「文章」の不朽性を称揚し、声名を無窮に伝えるため、一家言的文章を著すべく努力すべきだ」という勉励の言葉であると理解する\*8。渡邊義浩もまた「すべての文章を「経国の大業」で「不朽の盛事」と考えているわけではなく、「一家の言」の不朽を主張している」と述べている\*9。これらの解釈は『典論』論文における「文章」の内容を近代的「文学」概念から切り離し、「一家の言」に限定して捉えようとするものである\*10。また、牧角悦子は岡村繁を引用しつつも「確かに「文章」は純文学を指すものではないけれども、必ずしも思想的著作を指しているとは言えない」との見解を示しており、『典論』論文については「儒家的な功名主義の枠から、あまり大きくははずれていないものだ」と評している\*11。このように、当該箇所についてはさまざまな解釈がある。そしてそのことは、とくに近現代以降の論者においては、近代文学という集合的刷り込みのもと、一部の論者を除いてほとんどは近代的「文学」概念を適用しつつ解釈がおこなわれてきたということであった。

## II

文章経国論の「不朽」の語は、『春秋左氏伝』襄公二十四年にもとづくものである。

大上は徳を立つること有り、其の次は功を立つること有り、其の次は言を立つること有り。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。)

[『春秋左氏伝』襄公二十四年]

これによれば、「不朽」には「立德」「立功」「立言」の序列が存在する\*12。孔穎達疏はこの「立言」について「立言とは、其の要を言い得て、理として伝うべきに足るを謂うなり（立言、謂言得其要、理足可伝）」と規定しており、その該当する範囲は、経書以外にも諸子・辞賦・史書にまで及ぶとみなしている\*13。このような解釈を参照するならば、曹丕の文章経国論における「文章」は、単に経書のみにとどまるものではなく、広く文章一般を指しているとみてよいと思われる。実際に曹丕は「夫れ

文は本同じきも末異なる。蓋し奏・議は宜しく雅なるべく、書・論は宜しく理あるべし。銘・誄は実を尚び、詩・賦は麗を欲す。此の四科は同じからざるが故に、之を能くする者は偏るなり。唯だ通才のみ能く其の体を備う（夫文本同而末異。蓋奏議宜雅、書論宜理。銘誄尚実、詩賦欲麗。此四科不同、故能之者偏也。唯通才能備其体）」〔『典論』論文〕と述べており、「詩」「賦」をも含めた諸種の「文」が、それぞれに末梢的差異があるにせよ、根源的には同じものであるとみなしているのである。

また『春秋左氏伝』にもとづく「不朽」の語は、曹丕「与王朗書」にも見えている。

「生くるには七尺の形有るも、死すれば唯だ一棺の土のみ。唯だ立德・揚名は、以て不朽たるべし。其の次は篇籍を著すに如くは莫し。疫癘<sup>しばしば</sup>起り、士人彫落す。余独り何人にして、能く其の寿を全うせんや」と。故に著する所の典論詩賦を論撰すること、蓋し百余篇なり。諸儒を肅城門内に集め、大義を講論し、侃侃として倦むこと無し。

（生有七尺之形、死唯一棺之土。唯立德揚名、可以不朽。其次莫如著篇籍。疫癘数起、士人彫落。余独何人、能全其寿。故論撰所著典論詩賦、蓋百余篇。集諸儒於肅城門内、講論大義、侃侃無倦。）

〔『三国志』魏書文帝紀注引、王沈『魏書』〕

この場合、曹丕は「篇籍を著す」ことを「立德」「揚名」の後位に位置づけている。この序列は『春秋左氏伝』における「立德」「立功」「立言」の序列に対応しているが、そうであるならば、曹丕の言及する「篇籍を著す」とは、当然ながら『春秋左氏伝』という儒教經典の価値のもとに収斂するものとして編成されたものということになる。さらに、ここで曹丕は『典論』のほかに「詩」「賦」についても論撰し、諸儒を集めて議論をおこなったとされる。ということは、やはり曹丕は「詩」「賦」をも含めたあらゆる「文章」が経書を根底とする文化的正統性の内部にある、あるいは「文章」をそのようなものとしようという企図をもっていたということになる<sup>\*14</sup>。

### Ⅲ

曹丕による文章経国論は『春秋左氏伝』襄公二十四年の立言不朽説を典拠とするも

のであったが、そうした古典古代の経典のみならず、さらに曹丕にとって身近なものとしては、彼自身が「一家の言を成す」と称揚した徐幹『中論』の議論があった。徐幹は『中論』の冒頭において「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（昔之君子成徳立行、身没而名不朽。其故何哉。学也）」〔『中論』治学篇〕と述べている。ここで徐幹は『春秋左氏伝』襄公二十四年とともに『周易』乾卦文言伝<sup>\*15</sup>に依拠しつつ、「君子」の「不朽」ということに言及している。また、『中論』夭寿篇には「寿」をめぐる議論があり、そこにもまた「不朽」の語が見えている。

或るひと問う、孔子は仁者は<sup>いのちなが</sup>「寿」と称するも、而れども顔淵は早夭す。積善の家には必ず余慶有るも、而れども比干・子胥、身は大禍に陥る。豈に聖人の言は信ならずして後人を欺くかと。

（或問、孔子称仁者寿、而顔淵早夭。積善之家必有余慶、而比干子胥、身陷大禍。豈聖人之言不信而欺後人耶。）

〔『中論』夭寿篇〕

『論語』雍也篇には、仁者の長命が述べられている<sup>\*16</sup>。しかし顔回は短命であった。また『周易』坤卦文言伝は、善不善に応じた福禍が後世に及ぶとする<sup>\*17</sup>。にもかかわらず、比干・子胥はいずれも王を諫めた、すなわち善をおこなったために殺害された<sup>\*18</sup>。では、孔子の発言は後世を欺くものだったのか、という発問である。この発問に対して『中論』夭寿篇においては荀爽と孫翽、そして徐幹自身の三者による回答が示される。まずは、荀爽である。

以為<sup>おもえ</sup>らく古人に言有り。死して不朽なりと。太上には立德有り、其の次には立功有り、其の次には立言有るを謂うなり。其の身没すれども、其の道は猶お存するが故に、之を不朽と謂う。

（以為古人有言。死而不朽。謂太上有立德、其次有立功、其次有立言。其身没矣、其道猶存、故謂之不朽。）

〔『中論』夭寿篇〕

荀爽の発言は『春秋左氏伝』襄公二十四年にもとづきつつ\*19、「不朽」とは身体についてではなく、「道」について述べられたものであるとする。そのことはまた、次のようにも論じられる。

夫れ形体は固より自ずから朽弊消亡の物なり。寿と不寿とは、数十歳に過ぎず。徳義の立つと立たざるとは、<sup>たが</sup>差うこと数千歳なり。豈に日を同じくして言うべけんや。顔淵の時に百年の人有るも、今寧<sup>いづくん</sup>ぞ復た其の姓名を知らんや。

(夫形体固自朽弊消亡之物。寿与不寿、不過数十歳。徳義立与不立、差数千歳。豈可同日言也哉。顔淵時有百年之人、今寧復知其姓名耶。)

[『中論』夭寿篇]

顔回の短命を論拠とした「或るひと」の発問に対し、荀爽は「徳義」の不朽によって、その批判をしりぞけている。短命と長命とは数十年の差に過ぎないが、「徳義」に関しては数千年もの差が生じる。実際に、顔回の時代に長命であった人は、現在に名を残せてはいない。むしろ短命であった顔回こそ「徳義」によって名を残しており、その意味において「不朽」なのである。荀爽の回答は、以上のようなものであった\*20。

次に、孫翱である。

以為らく死生命有りとは、他人の致す所に非ざるなり。善を積みて慶有り、仁を行いて寿を得るが若きは、乃ち教化の義なり。人を誘いて善に納るるの理なり。

(以為死生有命、非他人之所致也。若積善有慶、行仁得寿、乃教化之義。誘人而納於善之理也。)

[『中論』夭寿篇]

孫翱によれば、『論語』顔淵篇に「死生命有り、富貴天に在り(死生有命、富貴在天)」とあるように、短命／長命は天与のものである。そうであるならば「或るひと」の掲げた孔子の発言は、いずれも人を善に向かわせることを目的とした、教化のための言説として機能するものなのである。

以上のような荀爽・孫翹の行論に対し、徐幹はより分析的な議論を展開している。

夫れ寿に三有り。王沢の寿有り、声聞の寿有り、行仁の寿有り。<sup>〔『尚書』〕</sup>書に曰く、五福。一に曰く寿と。此れ王沢の寿なり。<sup>〔『詩経』〕</sup>詩に云く、其の徳爽わず、寿考忘れずと。此れ声聞の寿なり。孔子曰く、仁者<sup>いのちなが</sup>寿しと。此れ行仁の寿なり。孔子の爾<sup>しか</sup>く云う者は、仁者寿ければ、万物を利養し、万物も亦た利を受くるを以てなり。故に必ず寿とするなり。

(夫寿有三。有王沢之寿、有声聞之寿、有行仁之寿。書曰、五福。一曰寿。此王沢之寿也。詩云、其徳不爽、寿考不忘。此声聞之寿也。孔子曰、仁者寿。此行仁之寿也。孔子云爾者、以仁者寿、利養万物、万物亦受利矣。故必寿也。)

[『中論』夭寿篇]

徐幹によれば、「寿」には「王沢」「声聞」「行仁」の三種があるという。「王沢の寿」とは『尚書』洪範にもとづくもので、長命を意味する<sup>\*21</sup>。また「声聞の寿」とは『毛詩』小雅「蓼蕭」の「蓼たり彼の蕭、零露<sup>〔あふれんばかり〕</sup>灑灑たり。既に君子を見れば、<sup>〔寵〕</sup>龍を為し光を為す。其の徳爽<sup>たが</sup>わず、寿考忘れず(蓼彼蕭斯、零露灑灑。既見君子、為龍為光。其徳不爽、寿考不忘)」を典拠とするものである。これについて毛序は「蓼蕭は、沢の四海に及ぶなり(蓼蕭、沢及四海也)」と述べ、鄭箋は「龍を為し光を為すは、天子の恩沢光耀、己に被及するを言うなり(為龍為光、言天子恩沢光耀、被及己也)」と規定する。すなわち、まずは天子の恩寵<sup>ことほ</sup>があまねく行きわたり、その後<sup>ことほ</sup>にそのことを祝賀する(寿ぐ)ことなのである。さらに「行仁の寿」は『論語』雍也篇「仁者は寿し(仁者寿)」を典拠とする。これは「或るひと」の発問にも引用されたものであるが、徐幹はここで、「仁者」が「寿」であるのは万物に利益するものであるからとの解釈をくわえている。

このように徐幹の行論は、荀爽・孫翹とくらべて、より分析的である。また同時に、徐幹は単なる長命や単なる名声というよりも、むしろその背後には仁者(ことに天子)による万物へ利益を与える作用・はたらきが先立って存在するということを述べている。これは『中論』冒頭における「君子」による「成徳」の「不朽」ということと大いに関連するものであり、また「天子」としての曹丕のあり方にとって、きわめて示唆的なものであったといえる<sup>\*22</sup>。そして曹丕は、このような内容を含む徐幹『中

論』が「一家の言」であるとして、同時代の著作のうちでただ一つ、経書にも比肩し得るものとして称揚したのであった。

#### IV

さて、正史には曹丕と徐幹との関係が次のように述べられている。

始め文帝〔曹丕〕五官将と為り、平原侯植〔曹植〕と皆文学を好む。王粲〔王粲〕は北海の徐幹字は偉長、広陵の陳琳字は孔璋、陳留の阮瑀字は元瑜、汝南の応瑒字は徳璉、東平の劉楨字は公幹と、並びに友とせられて善し。幹〔徐幹〕は司空軍謀祭酒掾属、五官将文学と為る。

(始文帝為五官将、及平原侯植皆好文学。粲与北海徐幹字偉長、広陵陳琳字孔璋、陳留阮瑀字元瑜、汝南応瑒字徳璉、東平劉楨字公幹、並見友善。幹為司空軍謀祭酒掾属、五官将文学。)

[『三国志』魏書王粲伝]

当該時期について『文心雕龍』は、五言詩が台頭した時期であり、徐幹はその潮流の中で活躍していたから評価されたものとして「建安の初めにおよ暨びて、五言騰踊す。文帝・陳思は、轡を縦ほしいままにして以て節を騁せ、王〔王粲〕徐〔徐幹〕応〔応瑒〕劉〔劉楨〕は、路を望みて馭を争う（暨建安之初、五言騰踊。文帝陳思、縦轡以騁節、王徐応劉、望路而争馭）」[『文心雕龍』明詩篇]と述べている。しかし実は、曹丕は徐幹の「詩」については必ずしも高い評価を下してはいなかった。

王粲は辞賦に長ず。徐幹は時に齊氣有るも、然れども粲の匹たぐいなり。粲の初征、登楼、槐賦、征思、幹の玄猿、漏卮、圓扇、橘賦の如きは、張〔張衡〕蔡〔蔡邕〕と雖も過ぎざるなり。然れども他文に於いては、未だ是かなに称う能わず。

(王粲長於辞賦。徐幹時齊氣、然粲之匹也。如粲之初征、登楼、槐賦、征思、幹之玄猿、漏卮、圓扇、橘賦、雖張蔡不過也。然於他文、未能称是。)

[『典論』論文]

曹丕は、徐幹には「齊氣<sup>\*23</sup>」すなわち齊国特有の緩慢な調子が認められるものの、「辞賦」においては王粲と併称し得るほどにすぐれている、と評している。王粲・徐幹の「辞賦」は、かの張衡や蔡邕でも及ばないほどのものである。しかし「辞賦」以外の「文」については、そうはいえないとしているのである<sup>\*24</sup>。このように評する一方で、曹丕は徐幹による議論の内容については、次のように称揚していた。

<sup>[孔融]</sup>融 等已に逝く。唯だ <sup>[徐幹]</sup>幹 のみ論を著して一家の言を成す。  
(融等已逝。唯幹著論成一家言。)

[『典論』論文]

李周翰注に「著論とは、徐幹の中論二十篇を著すを謂うなり（著論、謂徐幹著中論二十篇）」とあるように、徐幹に対する曹丕の好評は、「一家の言」を内容としてもつ「論」すなわち『中論』を著したことによる。このことはまた曹丕「与吳質書」において、より詳しく述べられている。

古今の文人を觀るに、類 <sup>おおむね</sup>細行を護らず、能く名節を以て自立するもの <sup>すくな</sup>鮮し。而れども <sup>[徐幹]</sup>偉長は独り文を懷き質を抱き、恬淡寡欲にして、箕山の志有り。彬彬たる君子なる者と謂うべきなり。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。

(觀古今文人、類不護細行、鮮能以名節自立。而偉長独懷文抱質、恬淡寡欲、有箕山之志。可謂彬彬君子者矣。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。)

[『文選』所収曹丕「与吳質書」]

「与吳質書」は、建安七子の相次ぐ病没を哀惜するものである<sup>\*25</sup>。ここでも曹丕は、やはり徐幹のみを取り上げて、「文質彬彬」であり「君子」たる者であると評している<sup>\*26</sup>。また、その品行については『老子』および堯と許由との説話に依拠しつつ、清白であるさまを述べている<sup>\*27</sup>。これらを総じて、張銑注は「言うところは <sup>[徐幹]</sup>幹 の才は文質兼備するも、恬淡無欲にして、隱人の志有り（言幹之才文質兼備、恬淡無欲、有

隠人之志)」としている。

このように曹丕は、さまざまな場面で徐幹『中論』を好評している。そして曹丕自身も『典論』を著したのであるが、そもそも曹丕にとって「論」とは「書・論は宜しく理あるべし（書論宜理）」[『典論』論文]とあるように、「理」が文章において顕現する、そのようなものとして考えられていた。そしてそのような内実をもった文章を、曹丕は経書にも匹敵するものとして重要視したのである。ゆえに曹丕は、建安七子のうちで「論」を著した徐幹のみをことさらに特記し、称揚したのであった。

ところで「与呉質書」において曹丕は、徐幹の著作を「一家の言」であるとし、また『典論』論文においても、徐幹が「一家の言」をなしたことを述べていた。それではそもそも、この「一家の言」とはどのようなものなのか。実はこれは、もともと司馬遷がみずからの著書『史記』を指して述べた語であった。司馬遷は「報任少卿書」において、次のように述べる。

僕窃かに不遜なれども、<sup>このごろ</sup>近自ら無能の辞に託し、天下の放失するの旧聞を網羅し、<sup>ほぼ</sup>略其の行事を考え、其の終始を綜べ、其の成敗興壞の紀を<sup>かんが</sup>稽え、上は<sup>【黄帝】</sup>軒轅より計り、下は<sup>ここ</sup>茲に至るまで、十表・本紀十二・書八章・世家三十・列伝七十、凡そ百三十篇を<sup>つく</sup>為る。亦た以て天人之際を究め、古今の変に通じ、一家の言を成さんと欲す。

（僕窃不遜、近自託於無能之辞、網羅天下放失旧聞、略考其行事、綜其終始、稽其成敗興壞之紀、上計軒轅、下至於茲、為十表本紀十二書八章世家三十列伝七十、凡百三十篇。亦欲以究天人之際、通古今之變、成一家之言。）

[司馬遷「報任少卿書」]

また、『史記』太史公自序には次のようにある。

序略以て遺を拾い芸を補い、一家の言を成す。厥れ六經の異伝を<sup>ととの</sup>協え、百家の雑語を<sup>ととの</sup>整齊え、之を名山に蔵し、副は京師に<sup>のこ</sup>在し、後世の聖人君子を<sup>ま</sup>俟つ。

（序略以拾遺補芸、成一家之言。厥協六經異伝、整齊百家雑語、蔵之名山、副在京師、俟後世聖人君子。）

[『史記』太史公自序]

司馬遷は「報任少卿書」において「天人の際」「古今の変」と述べ、みずからの著作である『史記』は空間・時間をくまなく窮め尽くすものであり、世界の全体を語り尽くそうとするものであるとする。また『史記』太史公自序では、『史記』が経書を補完するものであり、かつ同時に諸種の言説をも完備するものであるとし、「後世の聖人君子」が継承するために遺されたものであるとする。すなわち「一家の言」とは、世界全体を網羅的に記述し、そのことによって後世へと継承される価値を有する、そのようなものであった。

曹丕が徐幹を称揚したのは、『中論』がこのような後世への規範性を獲得し、また世界全体を著作にこめようとするものであるとみていたことによる。曹丕によれば徐幹『中論』はまさにそのような「文章」としての理想を充たすものであり、ゆえに曹丕はそれを「一家の言」と称揚したのであった。

## V

曹丕は徐幹『中論』を「一家の言」として、「文章」における理想であるとみていたのであるが、曹丕自身もまた、経書を根底とする文化的正統性の内にある「文章」を志向していた。そしてその「文章」とは、やはり「一家の言」としての不朽性を有するものでもあった。そのために曹丕は『典論』や『皇覽』を制作するのであるが、曹丕はそれらの著作にも徐幹同様の規範性や世界全体の記述ということが果たされていなくてはならないと考えていたのであった。このことについてはまず、荀彧が曹丕の父・曹操に述べた言辭を以下に引用する。

既に徳を立て功を立てて、又た兼ねて言を立つ。誠に仲尼<sup>〔孔子〕</sup>の述作の意なり。制度を当時に顕らかにし、名を後世に揚ぐ。豈に盛ならざらんや。若し武事の畢くさるるを須<sup>ま</sup>ちて而る後に制作し、以て治化に稽<sup>いた</sup>るは、事に於いて未だ敏ならず。宜しく天下の大才・通儒を集めて、六経を考論し、伝記を刊定し、古今の学を存し、其の煩重を除き、以て聖真<sup>もつば</sup>を一<sup>ら</sup>にし、並びに礼学を隆んにし、漸く教化を敦くすべし。則ち王道兩つながら濟<sup>な</sup>らん。

(既立德立功、而又兼立言。誠仲尼述作之意。顕制度於当時、揚名于後世。豈

不盛哉。若須武事畢而後制作、以稽治化、於事未敏。宜集天下大才通儒、考論六經、刊定伝記、存古今之学、除其煩重、以一聖真、並隆礼学、漸敦教化。則王道兩濟。）

[『三国志』魏書荀彧伝注引「彧別伝」]

これもまた『春秋左氏伝』襄公二十四年の「立德」「立功」「立言」を典拠とし、その規範性に言及するものである。ここでの荀彧は、曹操に「教化」と「武事」との両立を勧めている。その際に荀彧は、学者を糾合して「六經」にとどまらず「伝記」さらには「古今の学」全体について議論をおこなわせるべきであるとしている。これは、国家の規範性は経書を中心としているが、諸学全体にわたってその規範性が貫かれるようにせよ、との発言である。そして、曹操の子である曹丕自身は、それを具体化し得るだけの広角的教養がそなわっていた。曹丕は『典論』自叙において、次のように述べる。

余是を以ておさな少くして〔詩經〕詩〔論語〕論を誦し、長ずるに及びて五經四部をあまね備歴くし、〔史記〕史〔漢書〕漢諸子百家の言、ことごと畢く覽ざるは靡し。

(余是以少誦詩論、及長而備歴五經四部、史漢諸子百家之言、靡不畢覽。)

[『典論』自叙]

そしてまた、呂向が「文帝の典論二十篇は、古者の經典文事を兼論す。此篇文章の体を論ずる有るなり（文帝典論二十篇、兼論古者經典文事。有此篇論文章之体也）」[『典論』論文題下注]としたように、曹丕自身による『典論』自体もまた、經典を中心に据えつつも、諸方面にわたる議論をそなえるものであった。その意味において『典論』は、曹丕においては「不朽」であり、「一家の言」に相当するものを目指すものであったといえる。くわえて曹丕は『典論』を含む文章著述以外に、もう一つの「一家の言」を構想していた。類書『皇覽』の編纂である\*28。

初め帝は文学を好みて、著述を以て務めと為し、自ら勒成する所は百篇になんなん垂とす。又た諸儒をして経伝を撰集し、類に随い相い従わしむること、凡そ千余篇、号して皇覽と曰う。

(初帝好文学、以著述為務、自所勒成垂百篇。又使諸儒撰集經伝、随類相従、凡千余篇、号曰皇覧。)

[『三国志』魏書文帝紀]

『皇覧』編纂に参加した劉劭の伝には、また次の記述がある。

黄初中、尚書郎散騎侍郎たり。詔を受けて五經・群書を集め、類を以て相い従わしめ、皇覧を作る。

(黄初中、為尚書郎散騎侍郎。受詔集五經群書、以類相従、作皇覧。)

[『三国志』魏書劉劭伝]

『皇覧』は経書とその解釈を中心に据えつつ、「群書」をも含み込んで分類・編纂されたものである。すなわちこれは「五經」を根底に据えた儒教的正統性をその内にこめようとしたものであったが、また一方で、当時の諸学全体を広く取り入れるものでもあった。曹丕はそれらを複数に分類・整理し、そこに収録することで、当時の学問的状况のすべてを提示しようとしたのであった。『皇覧』の全容は現在に伝わらないが、一般に、類書の嚆矢とみなされている。類書というものは、世界全体を整合的・構造的に分類し、記述するものであり、その選定はいわば、その時代の世界像を公布するものである<sup>\*29</sup>。曹丕がこのような類書の編纂を企図したのは、もちろん世界全体を整理して把握・提示しようとするためであったが、またそれは、現実的には国家支配ということに寄与するとみていたためであった<sup>\*30</sup>。くわえて『皇覧』の編纂は、曹丕自身にとって「不朽」たる「一家の言」の成立を目指すものでもあったといえるだろう。

## 結

曹丕はみずからの「天子」としての立場から、『典論』および『皇覧』を制作した。それらの著作は、徐幹『中論』を模範としつつ、「不朽」たる「一家の言」を目指したものである。同時に、世界全体を記述し、後世への規範を確立するという点で、経典にも匹敵するものであった。曹丕による「文章」の制作は、そのような「経国の大

業」の実践であった。実際に、曹丕の子である曹叡は『典論』を「不朽の格言（不朽之格言）」と評し、これを石に刻した<sup>\*1</sup>。ここにおいて『典論』は、まさしく「一家の言」となったのである。曹丕による「文章は経国の大業にして、不朽の盛事なり」との文章経国論は、近代的文学精神が古典古代に存在していたことを示すものではない。しかしまた、特定の思想的著述（子書）のみに限定して把握すべきものでもない。それは、経典を根底にあらゆるすぐれた文章をその内にこめて、世界像の全体を提示しようとするものであり、かかる「文章」の理想は同時に、こうした『典論』および『皇覽』制作の理論的根拠となるものであった。

## 注

\*1 周文王は紂王による幽閉の際に「易」を制作し、周公旦は成王の摂政の任にあたり「礼」を制定したとされる。なお、曹丕のこのような文章観は、司馬遷のいわゆる発憤著書説とは対立するものである。司馬遷「報任少卿書」には「蓋し文王は拘われて周易を演べ、仲尼は厄しみて春秋を作り、屈原は放逐せられて乃ち離騷を賦し、左丘<sup>〔左丘明〕</sup>は明を失いて厥れ国語有り、孫子は臏脚せられて兵法列を脩え、不韋<sup>〔呂不韋〕</sup>は蜀に遷りて世に呂覽を伝え、韓非は秦に囚われて説難・孤憤あり。詩三百篇は大底賢聖発憤の為作す所なり（蓋文王拘而演周易、仲尼厄而作春秋、屈原放逐乃賦離騷、左丘失明厥有国語、孫子臏脚兵法脩列、不韋遷蜀世伝呂覽、韓非囚秦説難孤憤。詩三百篇大底賢聖発憤之所為作也）」とあり、周文王が苦境にあつて制作した「易」には言及するものの、周公旦についての記述はない。

\*2 鈴木虎雄『支那詩論史』（弘文堂書房、一九二五）参看。

\*3 青木正児『支那文学思想史』（岩波書店、一九四三）参看。

\*4 『漢書』王褒伝には「辞賦の大なる者は古詩と義を同じくし、小なる者は弁麗にして喜ぶべし。辟えば女工に綺縠有り、音楽に鄭衛有るが如し。今世俗猶お皆此を以て耳目を虞説す。辞賦之に比するに、尚お仁義・風諭、鳥獸・草木多聞の観有り。倡優・博奕より賢なること遠し（辞賦大者与古詩同義、小者弁麗可喜。辟如女工有綺縠、音楽有鄭衛。今世俗猶皆以此虞説耳目。辞賦比之、尚有仁義風諭、鳥獸草木多聞之観。賢於倡優博奕遠矣）」とある。これは古典的正統性を有する詩に比べて、辞賦を低くみたものである。

\*5 近代以降の文章経国論解釈については、青木正児が「純文学評論」と述べたように、近代の「文学」概念（これについては、さしあたり『日本国語大辞典（第二版）』十一卷（小学館、

二〇〇一)「文学」のうち「芸術体系の一様式で、言語を媒材にしたもの。詩歌・小説・戯曲・随筆・評論など、作者の、主として想像力によって構築した虚構の世界を通して作者自身の思想・感情などを表現し、人間の感情や情緒に訴える芸術作品」をあげておく)に相当するものを古典的文章の中に見出そうとするモチベーションが強く作用していたことは間違いない。すなわち「文学」の語を近代「文学」に置き換えて読むことによって、「中国文学」という近代的学問を構築しようとしていたのである。しかし、興膳宏「「文学」と「文章」」(佐藤匡玄博士頌寿記念論集刊行会編『東洋学論集 佐藤匡玄博士頌寿記念論集』、朋友書店、一九九〇)には「「文」が「学」ことに支配体制を維持するための学問である経学と相即的關係を強化することによって、その活動領域を広げていった」とある。当時の士大夫における「文章」が「辞賦」などを含むものであるにしても、その内実はやはり近代的「文学」概念とは大きく隔たり、儒教経学をバックボーンとするものであったことは、あらためて認識する必要がある。なお中国においても、つとに魯迅「魏晉風度及文章与葉及酒之關係」(『而已集』、一九二七)が、当該時期を鈴木虎雄同様「文学自覚の時代」としているが、これについては牧角悦子「経国と文章——建安における文学の自覚(二)」(三国志学会編『林田愼之助博士傘寿記念 三国志論集』、汲古書院、二〇一二)による「魯迅の言葉の背景には、近代的文学意識の目覚めの時期に在って、自国の古典の中にそのルーツを求める、いわば国民文学的視点があつたはずである」との指摘がある。

\*6 網祐次「文体の変遷——南朝時代を中心として」(『お茶の水女子大学人文科学紀要』二、一九五二)参看。

\*7 岡村繁「曹丕の「典論論文」について」(『支那学研究』二四・二五、一九六〇)参看。なお、岡村繁の引用文中の「純文学」および「文学」概念は、おそらくは近代文学におけるそれを指す。

\*8 古川末喜「建安、三国文学思想の新動向」(『日本中国学会報』四〇、一九八八)参看。

\*9 渡邊義浩「曹丕の『典論』と政治規範」(『三国志研究』四、二〇〇九)参看。

\*10 岡村繁「曹丕の「典論論文」について」(前掲)は「一部のまとまった思想的著書」について、「伝統的ないい方に従えば「子書」」であるとする。これを承けて古川末喜「建安、三国文学思想の新動向」(前掲)は、『太平御覧』に引く陸機の言を掲げる。

陸君亡に臨みて曰く、窮通は時なり。遭遇は命なり。古人は言を立つるを貴びて以て不朽と為す。吾作る所の子書は未だ成らず。此を以て恨と為すのみ。

(陸君臨亡曰、窮通時也。遭遇命也。古人貴立言以為不朽。吾所作子書未成。以此為

恨耳。)

これによれば、陸機は立言不朽説に該当する「文章」が「子書」であるとみていたということになる。

\*11 牧角悦子「建安文学に見る詩の変容——文章不朽と詩の無名性」（三国志学会編『狩野直禎先生傘寿記念 三国志論集』、汲古書院、二〇〇八）参看。なお牧角悦子「経国と文章——建安における文学の自覚（二）」（前掲）も「曹丕における文章は、あくまでも経国的価値の体系の中に存在するのである」とする。ただしその内実に関しては、単に思想的著作にとどまらずに「四科という実用文を中心とした分類を行うと同時に、賦の持つ修辞性についても十分認識していた」としている。

\*12 杜預注は「立徳」に該当するものには黄帝・堯・舜、「立功」には禹・稷、「立言」には史佚・周任・臧文仲を挙げている。

\*13 孔穎達疏には「老・莊・荀・孟・管・晏・揚・墨・孫・呉の徒は、子書を制作す。屈原・宋玉・賈誼・揚雄・馬遷〔司馬遷〕・班固以後の、史伝を撰集し及び文章を制作し、後世をして学習せしむるは、皆是れ立言なる者なり（老莊荀孟管晏揚墨孫呉之徒、制作子書。屈原宋玉賈誼揚雄馬遷班固以後、撰集史伝及制作文章、使後世学習、皆是立言者也）」とある。なお「賈誼」はもと「賈逵」に作るが、阮元の校勘記にしたがって改変した。

\*14 『春秋左氏伝』襄公二十四年に由来する「徳」「功」「言」の序列は、曹丕の弟、曹植によっても意識されていた。曹植「与楊徳祖書」には次のようにある。

吾徳薄く、位は蕃侯たりと雖も、猶こいねがお庶幾あわわくは力を上国に勩せ、恵を下民に流し、永世の業を建て、金石の功を留めんと。豈に徒だ翰墨を以て勲績と為し、辞賦もて君子と為さんや。若し吾が志未だ果たされず、吾が道行われざれば、則ち将に庶官の実録を采り、時俗の得失を辯じ、仁義の衷を定め、一家の言を成さんとす。

（吾雖徳薄、位為蕃侯、猶庶幾勩力上國、流恵下民、建永世之業、留金石之功。豈徒以翰墨為勲績、辞賦為君子哉。若吾志未果、吾道不行、則将采庶官之实録、辯時俗之得失、定仁義之衷、成一家之言。）

これは「徳」「功」「言（一家の言）」の序列を踏襲するものである。ただし曹植の場合は、辞賦について「辞賦は小道にして、固より未だ以て大義を揄揚し、来世に彰示するに足らざるなり（辞賦小道、固未足以揄揚大義、彰示来世也）」[曹植「与楊徳祖書」]と否定的に言及する。この点において、曹丕が辞賦をも含み込む壮大な「一家の言」を構想していたのとはスタンスを異にしている。かかる曹植の立場について、大上正美「曹植の対自性——〈黄初四年の

上表文)を読む」(三国志学会編『狩野直禎先生傘寿記念 三国志論集』、汲古書院、二〇〇八)は「曹植が文学への不信を語り、つねに公的文章に熱情を注いだのは、「政治>文学」という関係をわきまえて生き、その中で書いていたからである」とする。渡邊義浩「経国と文章——建安における文学の自覚(一)」(三国志学会編『林田慎之助博士傘寿記念 三国志論集』、汲古書院、二〇一二)は、曹植による「辞賦は小道」との言は、立德・立功・立言の儒教的規範におさまらない仮構の定立であり、叙事に対する抒情の重視を宣言するものであるとみて、曹植を「近代的な意味における自覚的な「文学」の表現者と位置づけられる」としている。

\*15 『周易』乾卦文言伝に「君子は成徳を以て行を為し、日に之を行に<sup>あらわ</sup>見すべきなり(君子以成徳為行、日可見之行也)」とある。

\*16 『論語』雍也篇には「子曰く、知者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ。知者は動き、仁者は静かなり。知者は楽しみ、仁者は寿し(子曰、知者楽水、仁者乐山。知者動、仁者静。知者楽、仁者寿)」とあり、包咸注は「性の静なる者は、寿考多し(性静者、多寿考)」とする。

\*17 『周易』坤卦文言伝に「善を積むの家には、必ず余慶有り。不善を積むの家には、必ず余殃有り(積善之家、必有余慶。積不善之家、必有余殃)」とある。

\*18 比干については『史記』殷本紀に「比干曰く、人臣たる者は、死を以て争わざるを得ずと。迺ち紂を強諫す。紂怒りて曰く、吾聖人の心に七竅有るを聞くと。比干を<sup>さ</sup>剖きて其の心を観る(比干曰、為人臣者、不得以死争。迺強諫紂。紂怒曰、吾聞聖人心有七竅。剖比干觀其心)」とある。また子胥については『史記』伍子胥伝に「伍子胥天を仰ぎ歎じて曰く、嗟乎讒臣<sup>伯嚭</sup>乱を為すに、王乃ち反って我を誅す。……[中略]……乃ち自ら到死す(伍子胥仰天歎曰、嗟乎讒臣<sup>伯嚭</sup>乱為乱矣、王乃反誅我。……[中略]……乃自到死)」とある。

\*19 「死して不朽なり」の語も、後文の三不朽説同様に『春秋左氏伝』襄公二十四年を典拠とする。『春秋左氏伝』襄公二十四年には「穆叔晋に<sup>ゆ</sup>如く。范宣子之<sup>むか</sup>を逆う。焉に問いて曰く、古人に言有り。曰く、死して不朽なりと。何の謂ぞや(穆叔如晋。范宣子逆之。問焉曰、古人有言。曰死而不朽。何謂也)」とある。

\*20 また、荀爽は比干・子胥について「比干・子胥は、皆義を重んじ死を軽んずる者なり。其の軽んずる所を以て其の重んずる所を獲、仁を求めて仁を得れば、慶と謂うべし(比干子胥、皆重義軽死者也。以其所軽獲其所重、求仁得仁、可謂慶矣)」と述べ、ここでも「或るひと」の批判をしりぞけている。

\*21 『尚書』洪範九疇に「五福。一に曰く寿。二に曰く富。三に曰く康寧。四に曰く好徳を<sup>な</sup>攸す。五に曰く終命を<sup>な</sup>考す(五福。一曰寿。二曰富。三曰康寧。四曰攸好徳。五曰考終命)」

とある。「寿」について孔安国伝は「百二十年」とする。孔穎達疏は「五福」について、「人の福祐を蒙るに五事有るを謂うなり（謂人蒙福祐有五事也）」とした上で、「寿」を「年の長を得るなり（年得長也）」とする。

\*22 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）は、徐幹が『中論』で述べる政論について、後漢王朝再建のためではなく「来るべき新時代、将来を見通す英明の君主（曹氏）に希望を託してなした」ものであるとする。そうであるならば、ここでの徐幹の議論も直接には曹氏を念頭になされていた可能性がある。

\*23 李善は「言うところは齊俗の文体は舒緩〔緩慢〕にして、徐幹も亦た斯の累有り（言齊俗文体舒緩、而徐幹亦有斯累）」としており、李周翰注にも同様の言及がある。なお『漢書』地理志には「故に齊詩に曰く、子當ゆに之く、我と嶠しの間に遭うと。又た曰く、我を著しに俟つと。此れ亦た其の舒緩の体なり（故齊詩曰、子之當兮、遭我嶠之間兮。又曰、俟我於著乎而。此亦其舒緩之体也）」とある。前者は『毛詩』齊風「還」では「子之還兮、遭我乎猫之間兮」に作り、後者は『毛詩』齊風「著」では「俟我於著乎而」に作る。

\*24 徐幹について『文心雕龍』才略篇は「徐幹は賦論を以て美を標ぐ（徐幹以賦論標美）」と評する。また『詩品』は、徐幹を「下品」に位置づけた上で「白馬〔曹彪〕と陳思〔曹植〕との答贈、偉長〔徐幹〕と公幹〔劉楨〕との往復は、莛くきを以て鐘を叩くと曰うと雖も、亦た能く閑雅なり（白馬〔曹彪〕と陳思〔曹植〕答贈、偉長〔徐幹〕と公幹〔劉楨〕往復、雖曰以莛叩鐘、亦能閑雅矣）」とする。これは曹彪・徐幹の詩が「閑雅」であると一定の評価を下すものの、「上品」である曹植・劉楨に対する贈答の相手としては相応しくないということ述べたものである。

\*25 『文選』所収曹丕「与呉質書」の篇題下注に李善が引く『典略』には、「初め徐幹・劉楨・応瑒・阮瑀・陳琳・王粲等、質〔呉質〕と並びに太子〔曹丕〕に友とせらる。二十二年〔建安二十二年〕、魏に大疫ありて諸人多く死せり。故に太子質に書を与う（初徐幹劉楨阮瑒陳琳王粲等、与質並見友於太子。二十二年、魏大疫諸人多死。故太子与質書）」とあり、その曹丕「与呉質書」には「昔年疾疫あり。親故多く其の災あに離〔徐幹〕〔陳琳〕〔阮瑒〕〔劉楨〕、徐陳〔徐幹〕〔陳琳〕応〔阮瑒〕劉〔劉楨〕、一時に俱に逝く。痛むこと言うべけんや（昔年疾疫。親故多離其災、徐陳〔徐幹〕〔陳琳〕応〔阮瑒〕劉〔劉楨〕、一時俱逝。痛可言邪）」との言がある。なお「与呉質書」は、『三国志』およびその裴松之注、『文選』などに引かれているが、それぞれに異同があり、それにより主眼が異なるとされる。このことについては、稀代麻也子「「与呉質書」の曹丕」（三国志学会編『狩野直禎先生傘寿記念 三国志論集』、汲古書院、二〇〇八）参看。

\*26 『論語』雍也篇に「子曰く、質、文に勝てば則ち野、文、質に勝てば則ち史、文質彬彬

として、然る後に君子たり（子曰、質勝文則野、文勝質則史、文質彬彬、然後君子）」とある。包咸注は「彬彬は、文質の相い半ばするの貌なり（彬彬、文質相半之貌）」とし、邢昺疏は「文質彬彬として、然る後に君子とは、彬彬として、文質相い半ばするの貌なり。言うところは文華質朴相い半ばして、彬彬然たりて、然る後に君子と為すべきなり（文質彬彬、然後君子者、彬彬、文質相半之貌。言文華質朴相半、彬彬然、然後可為君子也）」とする。

\*27 「恬淡」は『老子』第三十一章、「寡欲」は『老子』第十九章にもとづくものであり、堯と許由との説話は『莊子』逍遙遊、『呂氏春秋』慎行論求人、『史記』伯夷列伝などに見えている。なお、徐幹の品行については『三国志』魏書王粲伝注引『先賢行状』に「<sup>〔徐幹〕</sup> 幹は清玄にして道を体し、六行脩備す。聡識洽聞にして、翰を操れば章を成す。官を軽んじ禄を忽せにし、世榮に耽らず（幹清玄体道、六行脩備。聡識洽聞、操翰成章。軽官忽禄、不耽世榮）」とあり、また『三国志』魏書王昶伝には「北海の<sup>〔徐幹〕</sup> 徐偉長、名の高きを治めず、苟しくも得るを求めず、澹然として自守し、惟だ道のみ是れ務む（北海徐偉長、不治名高、不求苟得、澹然自守、惟道是務）」とある。

\*28 曹丕の『皇覽』については、津田資久「漢魏交替期における『皇覽』の編纂」（『東方学』一〇八、二〇〇四）参看。

\*29 なお後世、とくに宋明時代になると、『太平御覽』や『永樂大典』のごとく、類書と各王朝の支配理念との結びつきが顕著となる例が多く見られる。かかる類書と国家との関係もまた、『皇覽』と曹魏王朝にはじまるものである。

\*30 渡邊義浩「曹丕の『典論』と政治規範」（前掲）は、曹丕がみずからの帝位の正当性を主張するために、文化的諸価値を君主権力に一元化することを企図していたと述べ、『皇覽』の編纂は「世界観の一元化」を目指すものであったとする。

\*31 『三国志』魏書明帝紀に「戊子、太傅三公に詔して、文帝の典論を以て石に刻み、廟門の外に立つ（戊子、詔太傅三公、以文帝典論刻石、立于廟門之外）」とある。また『三国志』魏書齊王芳紀の注には、明帝の言として「先帝昔典論を著す。不朽の格言たり（先帝昔著典論、不朽之格言）」とある。

※ 本論文は、公益財団法人・松下幸之助記念財団の研究助成による成果の一部である。

（わく・のぞみ 筑波大学大学院人文社会科学研究所在学）