

皇侃の科段説と「学」

一篇題下疏について—

今井 裕一

一 はじめに

『論語義疏』は梁の国子助教皇侃によつて編まれた『論語』の注釈書である。『論語義疏』の思想的研究には現在のところ対立する二つのアプローチがある。一つは松村巧氏^(一)・福田忍氏^(二)・猪股宣泰氏^(三)らの研究で、『論語義疏』における皇侃の主張が「教学」にあると見て、その「教学」の内容と意味を明らかにしようとするものである。もう一つは『論語義疏』における皇侃の解釈方法、すなわち篇・章・文の三層においてそれぞれに段落を設けて区切つてゆく「科段」^(四)と、それら段落の相互の展開の論理関係を説明する「科段説」^(五)という、解釈方法の形式的特徴に注目するものである。その中心的研究者である喬秀岩氏^(六)は、たとえば「教学」を『論語義疏』の思想的特徴であると見る研究について、その「教学」の背景にある性説・玄学などは、皇侃の当時においては常識に属するものであつて、その意味では皇侃の主張の中心に「教学」を見ようとするのは、思想史的に意義のある研究ではないと、それらを一括して批判する。そして皇侃が科段という解釈の「形式」を採用することによつて『論語』全体をひとつの有機的な統一体として把握したことこそ、皇侃の独創があるとした^(七)。

ところで、各篇のもつ意味と各篇間の繋がりを説明する科段説としての各篇の篇題下疏の内容には、実は皇侃が「学」を中心

に置いて『論語』を把握しようとした構想を読み取りうるところがある。つまり『論語義疏』の「形式」には、実は「学」を指向する内容が込められていると考えられるのである。そうしてみると『論語義疏』は、形式面・内容面を通じて「学」を主軸とする一貫した構造を備えているということになる。本稿では科段説中、皇侃が中核的意味を担わせていた各篇の篇題下疏を考察することにより、『論語義疏』が「学」を基軸にして形式・内容面にわたつての一貫的構造をもつていることを浮き彫りにしたいと思う。

一一 学とは何か

まず、皇侃は「学」をどのようなものと考えていたのか。学而篇「学而時習之」章の義疏に、次のようにある（八）。

謂へらく学為る者は、白虎通に云ふ、「学は覺なり。悟なり」と。言ふこころは先王の道を用て人の情性を導き、自らをして覺悟せしめて、非を去り是を取り、君子の徳を積成するなり。（謂為学者、白虎通云、學覺也、悟也。言用先王之道、導人情性、使自覺悟也、去非取是、積成君子之徳也）（学而篇「学而時習之」章・義疏）

皇侃は、先王の道にもとづいて「人の情性を導」き「自らをして覺悟せしむ」るところの情と性を向上させ、君子の徳を積成することを、「学」であるとするのである。ではその「学」を成し遂げるための情と性の向上にはどうすればよいのか。そのためには、性と情がいかなるものか、分からなければならない。皇侃はしかし「情」についてはあまり語らない、ただ「性」については詳細に述べるところがある。そこで今は性についてのみ見てみることにする。陽貨篇「子曰性相近也」章に、

性とは、人の稟けて以て生まる所なり。習とは、生まれて後に儀有り、常に行習する所の事を謂ふなり。人は俱に天地の氣を稟けて以て生まれ、復た厚薄に殊有りと雖も、而れども是の稟氣を同じくす。故に相近しと曰ふなり。識に至るに及び、若し善友に值へば則ち相效ひて善と為る。若し悪友に逢へば則ち相效ひて惡と為る。惡善既に殊なるが故に相遠しと云ふなり。（性者人所稟以生也。習者謂生而後有儀、常所行習之事也。人俱稟天地之氣以生、雖復厚薄有殊、而同是稟氣。故

曰相近也。及至識、若值善友則相効為善、若逢惡友則相効為惡。惡善既殊、故云相遠也) (陽貨篇「子曰性相近也」章) とある。すなわち「性」とは人間が生まれながらに享受している本質・性質である。その生まれながらの性質は、享けた「氣」による違いはあるが、すべて「氣」を享けているという点ではもともとほぼ同じである。ところが人は長ずるにつれ外界の影響を受けて善と惡に分かれてゆく。惡の影響を受ければ、性は惡に向かい、善の影響を受けば、性は善に向かう。それゆえ人の「性」は善と惡とに遠く隔たつてしまうのである。しかし皇侃はすべての「性」がそのように外からの影響によって変化してしまうとはしない。「性」の変化と不変化については、陽貨篇「子曰唯上智」章の義疏に次のようにある。

〈經〉子曰く、上智と下愚とは移らず。(子曰、唯上智与下愚不移)

〈義疏〉……夫れ聖を降りてより以還、賢愚萬品、若し大にして之を言へば、且に分かちて三と為さんとす。上分は是れ聖。下分は是れ愚。愚人以上、聖人以下の、其の中は、階品は同じからざるも共て一と為す。此れ之れ共て一なれば、則ち推移有り。今云ふ、上智を聖人と謂へば、下愚は愚人なり。夫れ人生まれざれば則ち已む。若し生の始まること有らば、便ち天地陰陽の氣氣の氣を稟く。気に清濁有り。若し淳清を稟得すれば、則ち聖人と為り、若し淳濁を得れば、則ち愚人と為る。愚人は淳濁なれば、澄むと雖も亦た清ならず。聖人淳清なれば、之を攬すも濁らず。故に上聖は昏亂の世に遇ふも、其の真を撓むる能はず。下愚は重堯疊舜に値ふも、其の惡を變ずる能はず。故に上智と下愚とは移らずと云ふなり。而して上智以下・下愚以上の二者の中間、顏閔以下・一善以上は、其の中に亦た多清少濁、或いは多濁少清、或いは半清半濁あり。之を澄ませば則ち清、之を攬せば則ち濁る。此ぐの如きの徒は以て世に隨ひて變改す。若し善に遭へば則ち清升し、惡に逢へば則ち滓淪む。所以に別ちて性相近く習いて相遠しと云ふなり。(……夫降聖以還、賢愚萬品、若大而言之、且分為三)。上分是聖、下分是愚。愚人以上聖人以下、其中階品不同而共為一。此之共一則有推移。今云、上智謂聖人、下愚愚人也。夫人不生則已。若有生之始、便稟天地陰陽氣氣之氣。氣有清濁。若稟得淳清者則為聖人、若得淳濁者則為愚人。愚人淳濁、雖澄亦不清。聖人淳清、攬之不濁。故上聖遇昏乱之世、不能撓其真。下愚值重堯疊舜、不能變其惡。故云唯上智与下愚不移也。而上智以下下愚以上二者中間、顏閔以下一善以上、其中亦多清少濁、或多濁少清、或半清半濁。澄之則清、攬之則濁。如此之

徒以隨世變改。若遇善則清升、逢惡則淬淪。所以別云性相近習相遠也) (陽貨篇「子曰唯上智」章)

皇侃は性を上智・下愚・中間の階品の三段階に分け、そのうちの上と下は絶対に変化しない固定的なものであるとする。一方、その中間で善惡の間にあるものは周囲の影響によつて善にも惡にも変化する。そこで皇侃はこの中間の階品に可能性を見て、それを「学」によつて善に向けて変化させようと考えるのである。そしてその手段として皇侃が用いたのが「教」である。雍也篇「子曰中人以上」章で次のように論じている。

（經）子曰く、中人以上は以て上を語ぐべきなり。中人以下は以て上を語ぐべからざるなり。（子曰、中人以上可以語上也。中人以下不可以語上也）

（義疏）此れ、教化を為すの法を謂ふなり。師の説に云ふ、人の品に就きて識す。大きく判ちて三有り。上・中・下を謂ふなり。細かく之を分かてば、則ち九有るなり。上上・上中・上下有るなり。又中上・中中・中下有るなり。又下上・下中・下下有るなり。凡そ九品有り。上上は則ち是れ聖人、聖人は教を須たざるなり。下下は則ち是れ愚人、愚人は移らず、亦た教を須たざるなり。而して教すべき者は、上中以下・下中以上の凡そ七品の人を謂ふなり。今、中人以上は以て上を語ぐべしとは、即ち上道を以て上分に語ぐるなり。中人以下は以て上を語ぐべからずとは、上を語ぐべからざると雖も、猶ほ之に語ぐるに中を以てすべく、及び之に語ぐるに下を以てす。何となれば教の法為るや、恒に分前に導引すればなり。聖人は教を待つ無きが故に聖人の道を以て以て顔に教ふべく、顔の道を以て以て閑に教ふべきは、斯れ則ち中人以上は以て上を語ぐべきなり。又閑の道を以て以て中品の上に教ふべきは、此れ則ち中人も亦た上を語ぐべきなり。又中品の上道を以て以て中品の中に教へ、又中品の中の道を以て中品の下に教ふるは、斯れ則ち中人も亦た以て之を語ぐるに中を以てす。又中品の下道を以て下品の上に教ふるは、斯れ即ち中人以下は以て中を語ぐべし。又下品の上道を以て下品の中に教ふるは、斯れ即ち中人以下は以て下を語ぐべきなり。此に中人以上・中人以下と云ふは、大いに略して之を言ふのみ。（此謂為教化法也。師說云、就人之品識。大判有三。謂上中下也。細而分之則有九也。有上上・上中・上下也。又有中上・中中・中下也。又有下上・下中・下下也。凡有九品。上上則是聖人。聖人不須教也。下下則是愚人。愚人不移、亦不須教也。而可教者、謂上中以

下下中以上凡七品之人也。今云中人以上可以語上、即以上道語於上分也。中人以下不可以語上、雖不可語上、猶可語之以中、及語之以下。何者夫教之為法、恒導引分前也。聖人無待於教、故以聖人之道可以教顏、以顏之道可以教閔、斯則中人以上可以語上也。又以閔道可以教中品之上、此則中人亦可語上也。又以中品之上道以教中品之中、又以中品之中道教中品之下、斯即中人亦有可以語之以中也。又以中之下道教下品之上、斯即中人以下可以語中、又以下品之上道教下品之中、斯即中人以下可以語下也。此云中人以上中人以下、大略言之耳）（雍也篇「子曰中人以上」章）

ここで九段階に分けられた「性」のうち、上上・下下はそれぞれ上智・下愚であり、変更不可能である。問題は中間の七階品である。皇侃はこの七段階の「性」を、具体的には当該の「性」の一段階上の「道」によって「教」化することによって各階品を向上させることができると考えたのである。「教」化とは、具体的に聖人が顏淵を教え、顏淵が閔子騫を教えるということであるが、皇侃はむしろ上上（＝聖人）の「道」によって、上中（＝顏淵）が教化され、上中（＝顏淵）の「道」によって上下（＝閔子騫）が教化されたとしていた。それは「學而時習之」章の義疏に「自らをして覺悟せしむるなり」とあったように下位の階品にあるものが一段階品の上の「道」に、自分自身で覺醒してゆくことともとらえられていたのである。

三 學の目的

「學」は、「道」によって「性」を向上させてゆくものであつたが、では善に向かつて性を向上させてゆくのは何のためか。つまり「學」とは何のためのものか。堯曰篇篇題下疏では、堯の治世を実現することが『論語』における最終目標であることが説かれている。

堯曰とは、古の聖天子の言ひし所なり。其れ天下太平にして位を禅り舜に与ふるの事を言ふなり。前に次ぐ所以の者は、君に事ふるの道、若し宜しく去るべき者は衣を拂ひ、宜しく留まるべき者は命を致す。去留理に当たり、事跡虧くること無ければ、則ち太平にして揖讓すること堯の如きを観るべし。故に堯曰最も後ろにして子張に次ぐなり。（堯曰者古聖天子所

言也。其言天下太平禪位与舜之事也。所以次前者、事君之道、若宜去者私衣、宜留者致命、去留當理、事迹無虧、則太平可覩、揖讓如堯。故堯曰最後次子張也）（堯曰篇・篇題下疏）

皇侃は堯曰篇とは、堯の天下がうまく治まり、堯が天子の位を舜に譲ることを記す篇であるという。つまり論語の最終篇は聖天子の治世を描くものである。この治世の実現のためにには、聖人たる天子とともに、その治世を支える「去留理に当たり、事跡虧ぐこと無」き臣下の存在が不可欠である。その臣下とは、憲問篇篇題下疏に「学優る者宜しく仕ふべし」とあり、学を修めた臣下のことである。学を修めた有能な臣下について、堯曰篇の前二篇、微子篇と子張篇の各篇題下疏に記述がある。

微子とは殷紂の庶兄なり。其の紂の凶惡にして必ず天位を喪ふを観るが故に先に衣を拂ひ周に歸して以て宗祀を存するを明らかにするなり。前に次ぐ所以の者は、天下並びに惡なれば則ち賢は宜しく遠ざかり避くべきを明らかにす。（微子者殷紂庶兄也。明其観紂凶惡必喪天位、故先払衣帰周以存宗祀也。所以次前者、明天下並惡則賢宜遠避）（微子篇・篇題下疏）

微子篇の前には、衛靈公篇・季氏篇・陽貨篇が惡の君・臣・陪臣として並んでいる。たとえば衛靈公篇篇題下疏には、「前に次ぐ所以の者は、既に仕ふることを問ふ。故に時に仕ふべからざるの君を擧ぐ」とあり、前篇（憲問篇）で話が仕官のことに及んだので、仕官してはならない例を示したのだとする。微子篇篇題下疏はこうした惡に仕えてしまつた場合の対処として、学を修めた臣下はそれを避けて隠れるべきであるとする。これが「去留理に当たる」の「去」である。

一方「留」については、子張篇篇題下疏にある。

子張は弟子なり。其の君に若し難有らば、臣必ず死を致すを明らかにするなり。前に次ぐ所以の者は、既に君惡しければ臣宜しく衣を拂ひて即ち去るを明らかにす。若し人人皆去らば則ち誰か匡輔を為さん。故にこれ次ぎて、若し未だ去るを得ざる者は、必ず宜しく身を致すべきを明らかにす。（子張者弟子也。明其君若有難、臣必致死也。所以次前者、既明君惡臣宜払衣而即去、若人人皆去則誰為匡輔。故此次、明若未得去者、必宜致身）（子張篇・篇題下疏）

微子篇篇題下疏で君が凶惡であれば立ち去るのが宜しい、ということが説かれていたことに対し、この子張篇篇題下疏は、臣下すべてが微子のように行動することはできないとする。君主が惡であるならば、その君主を「匡輔」して善に導く臣下も必要

である。子張篇では、そのような臣下について述べられている。

こうした適切な出處進退を見極める臣、天子を補佐して安定した治世へと向かうために尽力する臣が天子を補佐してこそ、儒教における理想世界が実現できる。「学」が最終的に志向するものは、聖人の治世の実現と、それを補佐する人材の育成である。

四 学の可能性

ここまで聖人の治をもたらすための「学」、「學」を修めたことによる優れた臣下のあり方を見てきた。ではこの「学」とは、そのように優れた臣下にのみ適用されるものなのか。皇侃の「学」はもつと広い射程をもつていて、本節では、『論語』に登場する悪と目される人物ですらも、性の変更可能な中人の範囲に含まれることをやはり篇題下疏から検討する。

季氏は、論語の中でも特筆される悪臣である。皇侃は、衛靈公篇・季氏篇・陽貨篇を、それぞれ悪の代表者が篇名とされているとするが、とりわけ季氏について多く言及する。

季氏の悪については、八佾篇の篇題下疏で述べられる。

此の篇、季氏は是れ諸侯の臣なるも天子の樂を僭りて行ふを明らかにするなり。前に次々所以の者は、……又一通に云ふ、政は既に学に由り、学びて政を為せば、則ち北辰の如し。若し学ばずして政を為せば、則ち季氏の惡の如し。故に為政に次ぐなり。然れども此れ季氏と標さずして八佾を以て篇に命づくる者は、深く其の惡を責むればなり。故に其の事を書いて篇に標すなり。（……此篇明季氏是諸侯之臣、而僭行天子之樂也。所以次前者、……又一通云、政既由学、学而為政、則如北辰。若不學而為政、則如季氏之惡。故次於為政也。然此不標季氏而以八佾命篇者、深責其惡。故書其事標篇也）（八佾篇・篇題下疏）

季氏は、諸侯の臣という立場にありながら、臣下としての分を超えて天子のみに許される八佾の舞を行つた。皇侃は、この越権行為そのものを深く責めるために、この篇は季氏篇ではなく八佾篇と名付けられたのだとする。ではそれほどに非難される行

為が、なぜ起きてしまったのか。この問い合わせに対する皇侃の回答は、「政」というものの根本には「学」がなければならず、もし「学」に依拠せずに政を行うと、季氏のように越権の悪政を犯す、というものである。ではなぜ学を経なければ悪政に手を染めてしまうのか。里仁篇篇題下疏では、季氏の惡の原因が彼の「性」にあるとする。

里とは鄰里なり。仁とは仁義なり。此の篇、凡人の性は染箸と為り易く、善に遇へば則ち升り^は、惡に逢えば則ち墜つるが故に、居處は宜しく慎みて必ず仁者の里を択るべきを明らかにするなり。前に次ぐ所以の者は、季氏の惡は仁に近からざるに由り、今惡を避け善に徒すは、宜しく仁の里に居すべきを示す。故に里仁を以て八佾に次ぐなり。（里者鄰里也。仁者仁義也。此篇明凡人之性易為染箸、遇善則升、逢惡則墜、故居處宜慎必択仁者之里也。所以次前者、明季氏惡由不近仁、今示避惡徙善宜居仁里。故以里仁次於八佾也）（里仁篇・篇題下疏）

鄰里とは、雍也篇「原思為之宰」章にある語で、何晏集解に引かれる鄭玄の注に「五家を鄰と為し、五鄰を里と為す（五家為鄰、五鄰為里）」とあり、里とは二十五家のことである。皇侃は、里仁を仁者の居る里として解釈するから、二十五家ほどの規模の中にいる仁者ということである。「学」とは、「性」を善に導く行為であつた。凡人の「性」は外的影響で善にも惡にも染まる。したがつて仁者のもとでその影響を受ければ（學）、「性」は善に向上してゆく。季氏は「性」が不善であるから越権行為を犯したが、しかし彼とても仁者のもとにあり、「学」によつて「性」を変更することは可能である。ということは、季氏も中人である。八佾篇としてその越権行為そのものが篇名にされるほどの惡であつても、中人なのである。

衛の靈公も、惡君として扱われるが、「性」を変更できる可能性がある。既に引いた子張篇篇題下疏に「既に君惡しければ臣宜しく衣を拂ひて即ち去るを明らかにす。若し人人皆去らば則ち誰か匡輔を為さん」とあつた。この子張篇の前には、衛靈公篇・季氏篇・陽貨篇が並んでおり、いすれも惡の象徴として篇名に挙げられていると皇侃は解している。「既に君惡しければ」の君とは、子張篇の前の篇が衛靈公篇であることから、衛の靈公を指すと考えられる。その靈公は、臣下が「匡輔」することが可能である。「匡輔」とは、矯め助けること、善に矯正することである。これもやはり「学」による「性」の変更である。衛の靈公も、中人なのであり、その惡君たる原因は、「学」によつてまだ善「性」を獲得していないからである。

「學」は中人の「性」を善に向上させる手段である。たとえ季氏のごとき悪臣であろうとも、衛の靈公のような悪君であろうとも、学を経ることによつてその悪「性」を善「性」へ変化向上させることができる。惡であることによつてその名を篇名に付けられたほどの人物ですら、その「性」を善に変化しうる。ならば、大抵の人は中人として「性」を向上させることが可能なのである。

「學」は聖人の治世を実現することを目的とするものであった。その治世は微子・子張のような、臣下の政によつて達成されるものである。臣下となつて政治に携わるには、「學」を経て「性」を向上させなければならない。この「學」の過程を経るならば、季氏や衛の靈公ですら正しい政治を行うことは可能である。「學」んだ後に政治を行うべきことは、為政篇篇題下疏でも言及される。

前に次ぐ所以の者は、学記に云ふ、「君子如し民を化し俗を成さんと欲せば、其れ必ず学に因るか」と。是れ先ず学び後に乃ち政を為し民を化すべきを明らかにす。故に為政を以て学而に次ぐなり。（所以次前者、学記云、君子如欲化民成俗、其必由学乎。是明先学後乃可為政化民。故以為政次於学而也）（為政篇・篇題下疏）

「民を化し俗を成す」、すなわち政治を行うにあたり、政治の根本には必ず「學」がなければならない。もし「學」がなければ、八佾篇の季氏のように分を超えた行いをしてしまう。では、「學」を経ての政とは、どのような意味をもつてているのだろうか。公治長篇篇題下疏に次のようにある。

……此の篇、時に名君無く、賢人罪を獲たる者を明らかにするなり。前に次ぐ所以の者は、公治枉濫縹繼わうらんれいせつに在りと雖も、而れども聖師と為すの証明は、若し仁に近からざれば則ち曲直弁じ難きを言ふ。故に公治里仁りに次ぐなり。（此篇明時無明君、賢人獲罪者也。所以次前者、言公治雖在枉濫縹繼、而為聖師証明、若不近仁則曲直難弁。故公治次仁里也）（公治長篇・篇題下疏）

公治長は無実の罪によつて拘束されてしまった。無実の罪を着せられた原因は、彼を裁いた為政者に真偽を見極める見識が無かつたためである。為政者になぜ見識がなかつたのかといえば、仁者の側にあつて学ばなかつたからである。里仁篇では、「性」

の向上が仁者の「教」によつてもたらされることが述べられていた。公治長篇は仁者の教えを受けなければ善惡・真偽の判断基準を獲得できないとする。これらを併せ考へると、善に導かれた「性」を有することによつて、眞偽の判断基準を獲得するといふことが言えるだろう。政が「学」を根本としなければならないといふのは、「学」によつて正しい判断基準を獲得しなければならないからである。季氏は「学」を経ていない。儒教における正当な判断の基準を備えていない。だからこそ、季氏は八佾の舞を行つてしまつたのである。しかし季氏も靈公も公治長を罪人に貶めた為政者も、既に悪を行つたからといって手遅れというわけではない。「性」を向上させる可能性は、中人すべてに開かれているのである。

五 修学者の諸相

前節では「学」を修めるべき人物の射程がどれくらい広がるかについて見てきた。本節では、「学」を修めた人物について検討してみたい。皇侃は篇題下疏中で「学」を充分に修めた人物として、公治長・雍・泰伯・顔淵・子路・微子・子張らを挙げる。公治長・微子・子張は既に触れたので、ここでは顔淵・子路・雍・泰伯をとりあげる。

「学」を修めた後、すなわち「性」が充分に向上した後、実際に政治に携わることについては、顔淵篇・子路篇・憲問篇にある。

顔淵は孔子の弟子なり。又門徒の冠為る者なり。（顔淵孔子弟子也。又為門徒之冠者也）（顔淵篇・篇題下疏）

子路は孔子の弟子なり。武は三千の標為る者なり。（子路孔子弟子也。武為三千之標者也）（子路篇・篇題下疏）

憲とは弟子の原憲なり。問とは孔子に仕に進むの法を問ふなり。前に次ぐ所以の者は、顔・路既に允に文、允に武なれば、則ち学優る者宜しく仕ふべし。（憲者弟子原憲也。問者問於孔子進仕之法也。所以次前者、顔路既允文允武、則学優者宜仕）（憲問篇・篇題下疏）

孔子の弟子の中、顔淵・子路はその名が篇名にされるほどにそれぞれ優れた人物であつた。憲問篇篇題下疏で、皇侃は顔淵・子路を「学優る者」と言つてゐるから、ここに「允文允武」とあるのは「学」を十二分に修めたことの言い換えである。「学優

る者」は仕官する、すなわち実際に政治に携わらなければならない。とはいへ、「学」を修めれば誰もが政治に携わることになるわけではない。そうした人物として、雍が挙げられる。

雍は孔子の弟子なり。其の才南面するに堪ふるも時に与らざるを明らかにするなり。（雍孔子弟子也。明其才堪南面而時不与也）（雍也篇・篇題下疏）

雍は「南面するに堪ふる」ほどの才能があつた。南面とは天子となることである。つまり彼は天子となつて政治を行えるほどに才能があつた。それほどに「学」を修めていた、「性」を向上させていたのである。しかし、それほどの人物であつても、その才に見合つた地位には縁がなかつた。「学」を修めているにもかかわらず不遇であつた雍に対し、泰伯は自ら地位を放棄している。

泰伯とは周の太王の長子にして、能く位を推^{さぶ}し國を譲りし者なり。（泰伯者周太王長子、能推位讓國者也。……）（泰伯篇・篇題下疏）

泰伯の「位推讓國」について、泰伯篇「子曰泰伯其可謂至德也已矣」章の義疏に次のようにある。

大なる者は泰伯、次なる者は仲雍、小なる者は季歎。三子並びに賢なり。泰伯は讓徳の深遠なるを有^むち、聖なりと雖も加ふること能はず。故に其れ至徳と謂ふべきのみと云ふなり。（大者泰伯、次者仲雍、小者季歎。三子並賢。而泰伯有讓徳深遠、雖聖不能加。故云其可謂至徳也已矣）（泰伯篇「子曰泰伯其可謂至徳也已矣」章・義疏）

泰伯・仲雍・季歎の三兄弟は、いずれも賢人であつたが、中でも長子泰伯は、「讓」という、聖人ですら及ばないほどの徳を備えていた。聖人ですら及ばない徳とは、ほとんど「学」を必要としない、限りなく上上に近い上中の「性」ということになる。その泰伯が、なぜ位を譲つたのだろうか。皇侃は繆協の説を引いて、次のようにいう。

繆協曰く、「泰伯の三讓の為す所の者は、季歎・文・武の三人ありて王道成る。是れ三たび天下を以て譲るなり^{ナリ}」と。（繆

協曰、泰伯三讓之所為者、季歎文武三人而王道成。是三以讓天下也）（泰伯篇「子曰泰伯其可謂至徳也已矣」章・義疏）

繆協の説によれば、泰伯が季歎に位を譲つたことこそが、文王・武王の周王朝が成立する契機となつたのである。つまり、聖

人のためにその基盤を作り上げたのが泰伯だったというのである。

堯曰篇篇題下疏では、『論語義疏』における「学」の狙いが、聖人の治世の実現にあることを述べていた。ならば、「学」を修めた結果、すべてが必ずしも仕官し、実際に政治に携わる必要はない。皇侃は、「よろしく仕官すべし」（「学優者宜仕」（憲問篇篇題下疏））と言っているだけである。堯の如き治世の実現のためならば、実際に政治に携わる地位を放棄することすら厭わない、それが「学」であった。

六 おわりに

皇侃の「学」は、「道」によつて「性」を善に向上させ、その善「性」によつて善惡・真偽の判断基準となる規範をみずからに獲得してゆくものであつた。規範が獲得できれば、その基準に照らし合わせて正当な政治を行いうる。皇侃は、既に越権行為を行つてしまつた季氏ですら、「学」を修めれば「性」の向上は可能であるとする。つまり季氏は激しく非難されているけれども、「性」を向上させて善「性」を得ることによつて、為政者としての正しい政治基準を獲得することはできうるのである。これは、衛の靈公であつても同様である。君主から臣下まですべての中人は、この善「性」に根ざした倫理的規範を身中に備え、その規範に従つた出処進退を実践することによつて、最終的には堯の治世に比肩する社会を実現することができるるのである。

以上、科段説の中核を担う各篇の篇題下疏の内容が、「学」をその中心軸にして述べられて來たことを窺つてきた。それは『論語義疏』の形式的特徴である科段説そのものの中に、「学」に収斂する意味が込められていたということを示していた。『論語義疏』は、その形式と内容とにわたつて、「学」を説くものであつたといえるだろう。

注

- (一) 松村巧「皇侃の教学論と梁・武帝の儒学振興政策」(『中哲文学会報』六号・東大中哲文学会・一九八一年) 所収
- (二) 福田忍「皇侃の教化論について」(『東方学』九五輯・東方学会・一九九八年) 所収
- (三) 猪股宣泰「『論語義疏』に見える皇侃の思想」(『集刊東洋学』八〇号・中国文史哲研究会・一九九八年) 所収／猪股宣泰「『論語義疏』に見える皇侃の学問観・人間観と教化論」(『集刊東洋学』八八号・中国文史哲研究会・一〇〇一年) 所収／猪股宣泰「『論語義疏』に見える郭象説と皇侃」(『日本中國学会報』五五集・日本中國学会・一〇〇四年) 所収
- (四) 『論語義疏』学而第一の篇題下疏に、「学而を第一篇別目と為し、中間の講説は多く分かちて科段を為す」とある。科段とは段落の区切りのことであるが、皇侃は『論語』各篇をまず大きな段落ととらえ、次いで各篇中の各文章を第二層の区切り（科段）ととらえ、さらに文章中の各文（文節）を第三の科段ととらえた。この三層の科段の構成によつて『論語』全体を有機的構造体としてとらえようとしていた。
- (五) 科段という段落に対し、それぞれ分けられた段落間の前後関係の論理を明らかにするのが（科段の説明）、つまり「科段説」である。皇侃が各篇の篇題下疏で、篇の順序に意味を見出だそうとする「前に次ぐ所以の者は、……。故に〔当該篇〕を以て〔前篇〕に次ぐなり」というのが、「篇の科段説」である。皇侃の科段説にはさらに第二層「章の科段説」、第三層「文の科段説」がある。
- (六) 番秀岩『義疏学衰亡史論』(白峰社・二〇〇一年)
- (七) ただし番氏は皇疏は形式的には統一してあるものの、『論語』諸篇の内容には必ずしも同じ方向に向いたものばかりではないから、(つまりほとんど関連しないとみられる篇名などの関係を相互に無理に結びつけようとして) 強引な論理を貫いていると批判している。
- (八) 底本は、懷德堂本『論語義疏』(『武内義雄全集』一巻『論語篇』所収) を用いた。ただし、錯簡と思われる箇所は、書き下し文において適宜改め、原文はそのまま引用した。
- (九) 懐德堂本は「仁里」とするが、他篇篇題下疏では篇名の字順を変える例がないため、「里仁」に改めた。なお、知不足齋叢書本は「里仁」を作る。

(十) 懐徳堂本では、「是三以讓天下也」となっているが、知不足齋叢書本に従つて「是三以天下讓」に改めた。

(筑波大学大学院人文社会科学研究科博士課程)