

麥谷邦夫編

中國中世社會と宗教

道氣社

目次

はしがき

孝と佛教

眞父母考——道教における眞父母の概念と孝をめぐる——

五六世紀の佛教における破戒と異端

道観における戒律の成立——『洞玄靈寶千眞科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』——

六朝靈寶經に見える本生譚

中世通儒考

都講の再検討

則天武后乃至玄宗朝における唐詩・山水畫の成立と六祖慧能の禪

中世の數學と術數學——科學と宗教の習合點をめぐる——

一般語彙索引

固有名詞索引

吉川忠夫 1

麥谷邦夫 19

船山 徹 39

都築晶子 59

神塚淑子 83

木島史雄 107

古勝隆一 141

荒牧典俊 163

武田時昌 203

中世通儒考

木島史雄

一

中國中世の史書をひもとくとき、まま「通儒」という語を目にする。たとえば、

歳餘にして、國子祭酒を拜す。帝 百僚をして學に就き、汪と講論せ合む。天下の通儒碩學多く焉に萃まり、論難鋒起するも、皆な屈する能はず。(北史／卷七四／楊汪傳 2350*)

この「通儒」が高い學識を持つ學問者をさすことは、「通儒碩學」と連言され、楊汪と講論をなしていることから明らかであろう。また

●後漢書／列傳卷二六／賈逵傳 1240

逵 著はす所 經傳義詁及び論難百餘萬言、又詩・頌・誄・書・連珠・酒令凡九篇を作り、學者之を宗とし、後世稱して通儒と爲す。然れども小節を修めざれば、當世此を以つて頗ぶる焉を譏り、故に大官に至らず。

では、賈逵が後世から「通儒」と評されているわけだが、それには經傳についての義詁、すなわち解説注釋の文章や議論の著作が百餘萬言あったこと、ならびに詩・頌・誄・書・連珠・酒令といったあまたの文體に互る文學作品をのこしたことがつよく要因となっていると見える。そして賈逵のごとき人物こそ、現在一般に理解されている「通儒」である。^①しかし史書中には、賈逵に代表されるような「いわゆる通儒」にかならずしも沿わないと思われる「通儒」も散見する。^②たとえば、

●後漢書／列傳卷一五／卓茂傳⁸⁸

茂 元帝の時に長安に學び、博士江生に事へて、詩・禮及び歷算を習ひ、師法を究極して、通儒爲りと稱せらる。……のち儒術を以つて擧げられて侍郎、給事黃門と爲り、密の令に遷る。

後章でくわしく檢證するが、ここに「通儒」として記される卓茂は確かに、「博士江生に事へて、詩・禮及歴算を習ひ、師法究極し」、また「儒術を以つて擧げられて侍郎と爲つ」たのであるが、賈逵に見られたような經傳の解説注釋や議論の著作、とりわけの文學作品がその筆から生まれたわけではなく、『全後漢文』に彼の文章は採録されていない。『後漢書』がこのあと續けて記すように、馬のやりとりをめぐる言行をもつて、^③また後漢王朝の長老としての活躍をもってこそ彼は著名なのであり、學者としての能力は、後世全く話題にならない。このような存在である卓茂が、「通儒」と稱せられる。とすれば、ここでの「通儒」は、先に見た賈逵のばあいとは、すこしく義を殊にするとみなくてはなるまい。すなわち、「通儒」という語には、經傳についての學識や文學作品の撰述を必ずしも條件としない用法が存在したと推測される。

本稿では、「通儒」という語の涵義を考察し、その時代背景をも考えてみたいと思う。^④

前章で述べたように「通儒」という語は、その内容をひとつの概念に歸着し得ないと思われる。それが時代の経過に伴うものなのか、あるいは並存していた語義なのか、また全く別のものなのか、それとも重心の違いということで解決できるのか、「通儒」の用例を検討し、上記のような問題に視点を築きたいと思う。

—前漢まで—

經書の中に「通儒」の語は見えず、先秦のものとしては『尉繚子』の用例が知られるのみである。

●尉繚子・卷三・治本

野物は犠牲爲らず、雜學は通儒爲らず。

この「通儒」が優れた學識者をさす事は一見して明らかである。しかしながら、この用例には問題點が二つある。すなわち時代的に全く弧絶していることと、現行『尉繚子』の信憑性である。『尉繚子』の著者尉繚については、戰國六國時期の人物であろうというのみで、殆どその経歴が知られない。書名自體は『漢書』藝文志に二度見える。

諸子略・雜家 尉繚二十九篇 原注：六國時（師古曰、尉、姓。繚、名也。音了。又音聊。劉向別錄云、繚

爲商君學）

兵書略・兵形勢 尉繚三十一篇

この二つが同書か否かも含めてさまざまな議論が立てられている。總じて文章の語りようから戰國のものとは認められないとする意見が多いが、實際の作者について、明確な解答が示されているわけではない。『尉繚子』の成立と傳來ならびにテキスト校定をなした上でこの「通儒」の用例を検討するのが、行き届いた措置であることは

承知しているが、にわかにはその見込みが立たず、かつこの文脈からは、この書にこの語が用いられているという以上の、たとえばその涵義、語感などを明確に汲み取ることが不可能であるので、本稿においては、これを論じないことにする。ただ、上述のように、この用例が時期的に突出して古く、これに續くのが前漢、確實には後漢の班固まで存在しないことは、逆に『尉繚子』テキストへの疑いを抱かせる。

さて、つづく用例は、前漢時代に現れる。しかしそれも一例しかなく、かつ出所がきわめて怪しい。

●西漢文紀・卓文君「司馬長卿誄」

嗟夫子は^{まじと}亶に通儒なり。少くして學を好み兮。群書を綜べ劍伎を縦横にせり兮。

この「司馬長卿誄」は、明代の梅鼎祚の手になる『西漢文紀』以前に遡ることができない。ところが『西京雜記』に、司馬相如 初めて卓文君と成都に還る。……卒に此の疾を以つて死に至る。文君 爲に誄し世に傳はる。

とあって、卓文君が司馬相如のために誄をつくったこと自體は確認される。しかしその文辭は収録されていない。梅鼎祚が何によつてこの誄を『西漢文紀』におさめたのか、明らかでない。嚴可均が『全漢文』で「近代依託也」と付言するように、このまま前漢時代の文章とすることはむづかしい。

つぎに『史記』に目を向けてみるが、ここにも「通儒」の用例は存在しない。史書の性格上、これは司馬遷以前の文獻にも、司馬遷の思考にも「通儒」という言葉が存在していないことを意味する。つまり大きく言って前漢時代まで、「通儒」ということは、存在しなかった、そしてそれは、「通儒」という概念の不在をも暗示しよう。なお「劉歆撰」と或る場合には記される『西京雜記』に「通儒」の語が見える。

●西京雜記／卷上／甲卷／弘成子文石

五鹿充宗 學を弘成子に受く。成子 少き時、嘗て人有りて己を過るに、授くるに文石を以てす。大いさ燕

卵の如し。成子 之を呑み、遂に大いに明悟して天下の通儒と爲る。^⑤

しかし『西京雜記』の編著者については、後世の語り物につながる文學傳承が劉歆の視點を借りて創作したものと考え方が有力で、そうとすれば劉歆は設定上の語り手にすぎない。ゆえにここでは『西京雜記』は前漢の文獻として扱わなかった。

— 後漢 —

後漢時代の著作になると、「通儒」という語はしばしば用いられ、加えてその定義を記す文獻も現れてくる。『漢書』には用例が二つ見える。

● 漢書／卷二十七上／五行志上 1347

元帝永光五年（前三九）夏および秋、大水あり。潁川・汝南・淮陽・廬江に雨ふり、郷聚民舍を壊ち、水流入を殺すに及ぶ。是に先んずること二年、有司奏して郡國廟を罷め、是の歲又た迭毀を定め、太上皇・孝惠帝の寢廟を罷め、皆な復修する無からしむ。通儒以つて古制に違ふと爲す。

● 漢書／卷七十二／貢禹傳 3079

禹又た奏して郡國廟を罷め、漢宗廟迭毀の禮を定めむと欲するも、皆な未だ施行されず。御史大夫と爲り數月にして卒し、……禹 卒するの後、上 其の議を追思して、竟に詔を下して郡國廟を罷め、迭毀の禮を定めしむ。「然るに通儒或いは之を非る」、語は韋玄成傳に在り。（「然通儒或非之」の六文字は、景祐本、殿本、閩本に見える）

兩條は、同一事件の記事である。またここで「通儒」ということばは、前漢人の發言の引用ではなく、『漢書』の地の文として記されている。したがって「通儒」ということば自體が元帝永光五年（前三九）に遡るわけでは必ずし

もない。既に見たように、前漢時代に確實に遡る用例が存在しないことを勘案すれば、この用例は、あるいは後漢人班固の語彙であるかもしれない。しかし元帝は前漢の後期にあたり、すでに「通儒」という語彙が発生していたのかもしれない。それはさておきここで話題になっているのは、皇室祖先廟の祭祀を停止もしくは迭毀すべきか否かという問題である。詳しい状況を他の記事に検してみよう。

●漢書／卷二五下／郊祀志下 1253

元帝 儒を好み、貢禹・韋玄成・匡衡等 相ひ繼いで公卿と爲る。禹 漢家の宗廟祭祀 多く古禮に應ぜざるを建言するに、上 其言を是とす。後ち韋玄成 丞相と爲り、郡國廟を罷め、太上皇自り、孝惠帝までの諸園寢廟を皆な罷めむことを議す。後ち元帝 疾に寢ぬるに、神靈の諸廟祠を罷むを諱するを夢み、上 遂に焉を復す。後ち或いは罷め或いは復し、哀・平に至るも定まらず。

この記事から、貢禹、韋玄成、匡衡等が漢王朝の禮制度について種々の提言を行ったこと、また郡國廟を罷め、太上皇から惠帝にいたる諸園寢廟を皆な罷めることについては、韋玄成が丞相となって實行されたこと、しかし元帝への夢のお告げなどがあって、止めたり戻したり、方針が固定しなかったことがわかる。さきの五行志の記事で「通儒」が郡國廟迭毀を指彈する際に用いていた「違古制」という言い回しが、この文の「多不應古禮」と表現が近いことから、「五行志」にみえる「通儒」の發言も、もっぱら郡國廟・諸園寢廟を罷める方向の意見であるかのように見える。しかしさらに詳しい以下のようない記事があって、そうではないことが明らかになる。

●漢書／卷七三／韋玄成傳 3116

元帝の時に至り、貢禹奏言すらく「古へは天子七廟なり。今 孝惠・孝景廟は皆な親盡く。宜しく毀つべし。及び郡國廟の古禮に應ぜざるは、宜しく正定すべし」と。天子 其の議を是とするも、未だ施行に及ばずし

て而して禹 卒す。……丞相玄成・御史大夫鄭弘・太子太傅嚴彭祖・少府歐陽地餘・諫大夫尹更始等七十人皆な曰はく「……臣等愚にして以爲へらく宗廟の郡國に在るものは、宜しく修むる無かれ。臣 請ふらくは復た修むる勿れ」と。奏して可とせらる。因りて昭靈后・武哀王・昭哀后・衛思后・戾太子・戾後の園を罷め、皆な奉祠せず、裁して吏卒を置きて焉を守らしむ。

郡國廟を罷めて後ち月餘、復た詔を下して曰はく「蓋し聞く明王制禮し、親廟四を立て、祖宗の廟は、萬世毀たず、祖を尊び宗を敬ふを明らかにし、親に親しむを著はす所以なり。朕 祖宗の重きを獲承するに、惟ふに大禮 未だ備はらず、戰栗恐懼す。敢へて自ら顛しんぱんらにせず、其の將軍・列侯・中二千石・二千石の諸大夫・博士と議せむ」と。玄成等四十四人奏議して曰はく「禮には、王者は始めて命を受け、諸侯は始めて封ぜらるるの君、皆な太祖爲り。以下、……太上皇・孝惠・孝文・孝景の廟は皆な親盡くれば宜しく毀ち、皇考廟は親未だ盡きざれば、故の如くすべし」と。大司馬車騎將軍許嘉等二十九人 以爲へらく、「孝文皇帝 誹謗を除き、肉刑を去り、躬づから節儉して、獻を受けず、……宜しく帝は太宗の廟と爲すべし」と。廷尉忠の以爲へらく、「孝武皇帝は……、宜しく世宗の廟と爲すべし」と。諫大夫尹更始等十八人 以爲へらく、「皇考廟の上昭穆に序づること、正禮に非れば、宜しく毀つべし」と。

先の五行志の記事は、有司の提案に對して、「通儒」が「古制に違ふ」と反駁したというのであった。この韋玄成傳の文章は、韋玄成らの奏議に異議を唱えた人物として「許嘉等二十九人」、「尹忠」、「尹更始等十八人」が擧げられている。この三者は、異議を唱えた點では同じであるが、その方向は大きく異なっている。つまり韋玄成らは太上皇、孝惠、孝文、孝景廟を迭毀し、皇考廟は此れまでどおり祭るようにと提言したのだが、「許嘉等二十九人」は孝文皇帝廟の迭毀をとりやめて、もとのままに祭るようにと反對意見を述べたのであり、尹忠は、韋玄成の提

言に直接は出ていないが、武帝廟を迭毀しないようにという意見を述べる。兩者とも、韋玄成の迭毀の方針に反對して元通り祭るようにといい考えである。いっぽう尹更始は、韋玄成らは祭るよう提言した皇考廟すらも迭毀してしまうのがよいという見解である。すなわち韋玄成の立場を真ん中にはさんで、「許嘉等二十九人＋尹忠」と尹更始の間で、さらに意見の隔たりがあつたわけである。以上の議論をまとめてみる。

貢禹：

郡國廟：郡國廟＝×

祖宗廟：惠帝廟＝×

景帝廟＝×

韋玄成・鄭弘・嚴彭祖・歐陽地餘・尹更始等七十人：

郡國廟：郡國廟＝×

祖宗廟：昭靈后廟＝×

武哀王廟＝×

昭哀后廟＝×

衛思后廟＝×

戾太子廟＝×

戾后廟＝×

韋玄成等四十四人：

祖宗廟：太上皇廟＝×

惠帝廟＝×

文帝廟＝× ⇕ ○＝文帝（太宗廟として）；許嘉等二十九人

景帝廟＝×

皇考廟＝○ ⇕ ×尹更始等十八人

許嘉等二十九人：

祖宗廟：文帝（太宗廟として）＝○（韋玄成らと對立）

尹忠：

祖宗廟：武帝（世宗廟として）＝○

尹更始等十八人：

祖宗廟：皇考廟＝×（韋玄成らと對立）

さてここでもう一度「五行志」の記事に立ち返ってみよう。原文の主意は、元帝・永光五年の夏／秋に水害があったが、それは一年前に郡國廟を廢し、この年宗廟の迭毀を行って太上皇・孝惠帝寢廟を罷めたのが原因であって、「通儒」はこれらの廟制度の改變が「古制に違ふ」ものであり、災いを引き起こしかねないと指摘していたということである。とすればここで「通儒」の意見は、韋玄成らによる廟制度の改變を非難し、迭毀を取りやめ元通りにすることをよしとする意見であることは間違いない。したがって「五行志」で「通儒」とよばれているのは、直接的には「許嘉等二十九人＋尹忠」ということになる。

さらに貢禹傳の記事に目を移せば、引用に際して記したように「然通儒或非之」の六文字は、『漢書』の景祐本、殿本、閩本にのみ存するものであって、無條件にこの六文字を信頼することはできないが、「通儒」の該當者が誰

であるかの考證に資すること大である。この貢禹傳の記事では、元帝が貢禹の死後、貢禹が提言したまま亡くなっていた郡國廟を罷め、廟を迭毀する詔を下したことを承けてこの六文字が記されている。すなわちこの六文字は、「郡國廟を罷め、廟を迭毀する事」について「通儒の或るものはそれを非難した」という文脈である。すなわちここにみえる「通儒」は、元帝の改定以前に戻そうという人々をさすことは明らかである。つまりこの章玄成傳からいっても、「通儒」は、許嘉、尹忠らを指すことになる。そして「五行志」の主意が、元帝・永光五年夏／秋の水害の原因を、郡國廟や太上皇……惠帝の寢廟を罷めたことに求めていたことからすれば、「通儒」が指摘した「通儒以爲違古制」の「違古制」とは、經書などの禮規定と食い違っていることをいうのではなく、むしろ漢初以來の「現行」禮に違ふという意味である。そこで漢初以來の宗廟・郡國廟にかんする禮はどのように作り上げられてきたのか、『通典』卷四七によって見ておくことにする。^⑤

●通典／卷第四七／禮七沿革七吉禮六／天子宗廟 漢

・漢の高帝 諸侯都をして、皆な上皇廟を立て令む。

この記事を先頭にして、以後加速度的に同様の祠が作られてゆく。

・帝乃立原廟。

・又尊帝廟爲太祖廟。

・景帝尊孝文廟爲太宗廟、所常幸郡國各立太祖・太宗廟。

・至宣帝本始二年、復尊孝武廟爲世宗廟、凡所巡狩亦立焉。凡祖宗在郡國者六十八、合百六十七所。

・而京師自高祖下至宣帝、與太上皇・悼皇考各自居陵旁立廟、并爲百七十八。

もう闇雲といつてよい數である。郡國にあるものだけで六十八、合計百七十八というこれらの尋常ではない祠を、

かの「通儒」は「古禮」といつている。しかしこれらの建置について經書の記事といった典故はどうも存在せず、『漢書』の表現を借りれば、「朕獲承祖宗之重、惟大禮未備、戰栗恐懼」といった皇帝の感情によるところが大きいようである。すなわち文獻的な裏づけよりも、皇帝の一時の感情を重視する者が、「通儒」とされているのであった。そこで、「通儒」と認定されていた許嘉と尹忠について、もうすこし詳しくその言行をたどってみよう。

尹忠：(？-？) 尹忠の傳は正史に立てられていない。『史記』『漢書』『前漢紀』『華陽國志』などによって經歷をたどると以下のようなになる。

- ・前四八 初元元年 廷尉魏郡尹忠子賓。(『漢書』卷一九下 百官公卿表第七下)
- ・前三四 初元十四年 爲諸吏光祿大夫。(『漢書』卷一九下 百官公卿表第七下)
- ・前三〇 建始三年 十月乙卯、諸吏左曹光祿大夫尹忠爲御史大夫。一年坐河決自殺。(『漢書』卷一九下 百官公卿表第七下)

- ・前二九 建始四年 秋、大水、河決東郡金隄。冬十月、御史大夫尹忠以河決不憂職、自殺。(『漢書』卷一〇成 帝紀／『史記』卷三三漢興以來將相名臣年表第十／『前漢紀』によれば十一月、『華陽國志』によれば建始五年)
- ・前二九 後三歲、河果決於館陶及東郡金隄、泛溢詔・豫、入平原・千乘・濟南、凡灌四郡三十二縣、水居地十五萬餘頃、深者三丈、壞敗官亭室廬且四萬所。御史大夫尹忠對方略疏闊、上切責之、忠自殺。

(『漢書』卷二九溝洫志)

すなわち初元元年以降、廷尉、諸吏光祿大夫、御史大夫と歴任したものの、建始四年秋の黄河下流域での四郡三十二縣、十五萬餘頃にわたる水害の際、尹忠は「方略疏闊」であり、それを成帝が切烈に責任追及したため自殺した。以上が現在尹忠について知られる情報のすべてである。この經歷を見ても思い當たるのは、先の「五行志」

の記事と同じく水害に深く関係している点である。その「方略疏闊」とは現実の治世面での水害防止策をとらなかつたことと同時に、あるいは水害の原因を郡國廟の廢止と諸寢廟の迭毀に求めようとしたことを指すのではないか。とすれば五行志の「以爲違古制」とは、現實面での無施策を糊塗するために持ち出された理屈となる。このような言説をなしたものを『漢書』は「通儒」と認定しているわけである。

許嘉：許嘉の經歷を年表的にまとめると以下のようなようになる。

- ・前四八 先述の韋玄成傳所載の禮議論
- ・前四八 元帝の命で呼韓邪單于を口諭。
- ・前四六 右將軍となる。
- ・前四四 左將軍となる。
- ・前四二 馮奉世の異民族鎮壓對策を丞相韋玄成、御史大夫鄭弘、大司馬車騎將軍王接、左將軍許嘉、右將軍奉世らと議論。
- ・前四一 車騎將軍となる。
- ・前三三 ふたたび天子の命で單于を諭す。
- ・前三二 甘泉泰畤、河東后土之祠についての議論。
- ・前三一 娘が立后される。

以上の記事は内容によってさらに以下のようにまとめることができる。

- ・二度にわたる禮議論への參畫
- ・西域經營への關與。

- ・官職爵位は侍中衛尉、右將軍、平恩侯、左將軍、車騎將軍
- ・娘が皇后となり、皇室と姻戚關係を結ぶ。

すなわち、許嘉の活動のうち、學術にかかわるものは、二度にわたる禮議論への參畫しかない。むしろ活動の中心は、軍務ならびに西域經營である。そこでその二度にわたる禮議論への參畫を、詳しくたどってみよう。

●漢書／卷二五下／郊祀志第五下 1233

・成帝初めて即位し、丞相（匡）衡・御史大夫（張）譚奏言すらく「帝王の事は承天の序より大なるは莫く、承天の序は郊祀より重きは莫し。故に聖王は心を盡し慮を極めて以つて其の制を建つ。……天の天子に於けるや、其の都する所に因りて而して各おの焉に饗す。往きには、孝武皇帝 甘泉宮に居り、雲陽に即きて泰時を立て、宮南に祭る。今常に長安に幸すれば、皇天を郊見すること反へつて北の泰陰にあり、后土を祠ること反へつて東の少陽にあり。事 古制と殊る。……昔 周の文武は豊鄩に郊し、成王は雒邑に郊す。此に由りて之を觀れば、天は王者の居る所に隨ひて而して之を饗すること、見る可きなり。甘泉泰時・河東后土の祠は宜しく徙して長安に置き、古帝王に合すべし。願はくは群臣と議し定めむ」と。奏して可とせらる。

- ・大司馬車騎將軍許嘉等八人 以爲へらく從來する所久遠なれば、宜しく故の如くすべしと。

・右將軍王商・博士師丹・議郎翟方進等五十人以爲へらく、禮記に曰はく「太壇に燔柴するは、天を祭るなり。大折に瘞種するは、地を祭るなり」と。¹⁰ 南郊に兆するは、天位を定むる所以なり。地を大折に祭ると北郊に在るは、陰位に就くなり。郊する處は各おの聖王都する所の南北に在り。書に曰はく「三日丁巳に越およんで、牲を郊に用ふること、牛二」と。¹¹ 周公牲を加へ、新邑に徙ることを告げんとして、郊禮を雒に

定む。……天地は王者を以つて主と爲せば、故に聖王は天地を祭るの禮は必ず國郊に於てせんことを制す。長安は聖主の居にして、皇天の觀視する所なり。甘泉・河東の祠は神靈の饗する所にあらざれば、宜しく徙して正陽大陰の處に就き、俗に違へて古に復し、聖制に循ひて天位を定むること、禮の如くすべしと。便はち是に於いて衡・譚奏議して曰はく「……臣聞くならく廣く謀りて衆に従はば、則はち天心に合すと。故に洪範に曰はく『三人占へば、則はち二人の言に従ふ』と。言ふところは、少 多に従ふの義なり。論 往古に當り、萬民に宜しければ、則はち依りて而して之に従ふ。道に違ひ與るもの寡なれば、則はち廢して而して行なはず。今議する者五十八人、其の五十人は當に之を徙すべきの義を言ひ、皆な經傳に著かにして、上世に同じく、吏民に便なり。八人は經藝を案じ古制を考へず、而して以つて宜しくすべからずと爲す。無法の議にして、以つて吉凶を定め難し。……宜しく長安に於て南北郊を定め、萬世の基と爲せ」と。天子之に従ふ。

成帝即位のとき匡衡と張譚が、甘泉泰畤十河東后土の祠を長安に遷すべく進言して許可された。この進言に駁して許嘉ら八人が祠は長安に遷さず元のままの祭り方をするのがよいと進言した。しかし逆に王商十師丹十翟方進等五十人が、遷すべきだとの進言をした。それぞれの論據と説得材料をまとめると以下のようになる。

匡衡十張譚：

① 祭祀創始のころとは、祭祀場所の方角がずれてしまっていて適切でない。

② 郊の祭りなどは遷都すればそれに應じて新都で祭祀を行うべきである。

許嘉等八人：

長年にわたってやってきたのだからそのまま祭るのがよい。

王商十師丹十翟方進等五十人：

- ① については『禮記』に地上の具體的な場所よりも、都との相對的方角に意味がある旨の記事がある。
- ② については『書』に周公が遷都後の新しい都で郊の禮を行ったという記事がある。長安は都であるので甘泉、河東之祠を適當なところに遷すのが良い。俗説とは見解を違えて古に復し、かつての聖なる制度を遵守するのがよい。

匡衡十張譚？：

『尚書』洪範も言うように、ひろく意見を聴取して、多數意見に従うのがよいと考えるが、今回の議論では、參畫者五十八人のうち、祭祀を移すべしというものが五十人おり、その意見は皆な經傳に記されており、上つ聖世に合致し、吏民にとつても都合がよい。ところが残りの八人は、「經藝」を考慮せず、また古えの聖なる制度を考えておらず良くない。まさに「無法之議」であつて、そんなやり方で方針を決定することはできない。五十人の意見に説得力があることは、『尚書』太誓や『詩』の記事からも推察される。誰の目にも「匡衡十張譚」「王商十師丹十翟方進等五十人」の見解が優ることは明らかである。彼らが、經書の事を縦横に應用し、かつ吏民の便まで考慮して發言しているのに對し、許嘉等八人の論據は「所從來久遠」という薄弱なものに過ぎない。いな論以前の感情のレベルといつてもよからう。

さてここは許嘉等八人を非難する場ではない。許嘉らの議論がいかに低レベルで、「學」と呼ぶことが困難なものであるかを確認すればよい。すなわち許嘉は、前に引用考察した元帝時の郡國廟迭毀の場合のみならず、つづく成帝の時代にもほぼ同様の學術というにあたいしないレベルの發言をなしていることが明らかになった。ここまでは尹忠と許嘉兩人の言行をたどってきたが、それは彼ら二人を『漢書』が「通儒」と記述していたからであつた。そ

して『漢書』における「通儒」の用例はこの二人を「通儒」として扱う二例しかない。すなわちここに尹忠、許嘉の活動としてたどってきたものは、『漢書』における「通儒」の語義の廣がりの、たくさんあるうちの一つなのでなく、『漢書』における唯一の語義なのである。とすると以下の二つの事柄は認めてよいであろう。一、班固の時代まで、「通儒」という熟語はあまり通用していなかった。分量的にはけっして小さなものとはいえない『漢書』において、その用例がわずか二つしかないことからそれは確認される。いまひとつは『漢書』における「通儒」が決してすぐれた學問的能力保持者をささないことである。むしろ學問をふまえた意見に敵對するものでさえある。結局のところ、『漢書』においては、後世流通するような「いわゆる通儒」が定着していないということができる。

三

さてつぎに應劭(？—一八四・一九一?)の『風俗通義』の記事に考察をすすめよう。

風俗通義

●風俗通義／佚文

儒とは、區なり。言ふところは、其の古今を區別し、居れば則ち聖哲の詞を翫び、動けば則ち典籍の道を行ひ、先王之制を稽かんがへ(賈逵傳本では授かり)、當時の事を立つ。國體を綱紀し、本を原もとね化を要す。此れ通儒なり。能く納るるも而れども出だす能はず、能く言ふも而れども行ふ能はず、講誦するのみにして、能く往來する無きが若きは、此れ俗儒なり。(『後漢書』杜林傳＋賈逵傳注、通鑑注漢紀一九引用の文を統合)

風俗通曰：儒者、區也。言其區別古今。居則翫聖哲之詞、動則行典籍之道、稽先王之制、立當時之事。此

通儒也。若能納而不能出、能言而不能行、講誦而已、無能往來、此俗儒也。（後漢書／杜林傳「林從竦受學、博

洽多聞、時稱通儒」に對してつけられた李賢注）

應劭風俗通義曰：授先王之制、立當時之事。綱紀國體、原本要化、此通儒也。（後漢書／賈逵傳「後世稱爲通

儒」に對してつけられた李賢注）

残念ながらこの佚文が何篇の文章であったのか明らかでない。しかし些少の食い違いがあるものの、複數書に引用されていることからしても、この文章が『風俗通義』のものであったことは認めてよいと思われる。譯文をつけてみよう。

儒とは、區わけすることである。その意味は、古今の違いをよくわきまえ、デスクワークとしては、聖人・哲人のことばを研究し、行動する段になると、古典籍に記されている道を具現化する。つまり、先王のやりかたを模範として、現在の事態に適する政策を行う。國家のしくみに基準を與え、その本質を探求し教化をまとめてゆく。此れが通儒である。知識を蓄えるだけで應用することができず、また發言するだけで實際に行うことができない、つまり書物を研究したり覺えるだけで、それを現實に適用・活用できないようなのは、これは俗儒である。

應劭はここで、さきの正史の用例とは大きく異なつて、「俗儒」との對比の形で、「通儒」の定義を行っている。語られている通儒の條件は大きく「研究と發言」と「現實への適用」とまとめられよう。いずれにしても俗儒が靜的、情報的であるのに對し、通儒は行動的、應用的なものとされる。しかしもちろん通儒も、知識や研究の能力は備えている。通儒には、俗儒の要件に加えて、それを應用活用する能力が必要なわけである。そして應劭の價值判斷はもとより應用能力をもった通儒のほうを貴しとする。またここでもう一點見逃すことができないのは、最

初に賈逵を例としてあげたような、多くの經書に通じ、さまざまなジャンルに互る文學作品を製作するという能力が要件として語られていないことである。たしかに「聖哲の詞を翫ぶ」とか「先王の制に稽ひ」とあって、經書を扱う能力の具備は語られているが、それらが「廣博」であることは必要とされない。また文學作品の製作については、全く言及されない。これは、賈逵のような通儒とは少しく性格を異にする通儒觀であるということができる。そしてさらにこの傾向を如實に示しているのは、冒頭の「儒とは、區なり」「其の古今を區別し」の部分である。『風俗通義』の中で「古今」という語の用いられ方を見ると、

●風俗通義・卷二正失・孝文帝

孝成皇帝 詩・書を好み、古今を通覽し、間ま朝廷の儀禮を習ひて、尤も漢家の法度故事を善くす。

などとなり、また『論衡』定賢篇などにも「以通覽古今、祕隱傳記無所不記爲賢乎。……若太史公及劉子政之徒、……則有博覽通達之名矣」とあるように、この時代の意識としては、「古今」は「通覽」「通博」にこそ意義を認められるものであった。しかし應劭の『漢官儀』には

●漢官儀（佚文）

博士は、秦の官なり。博とは、古今に通博たるなり。士とは、然るや否やを辯ず」。〔『太平御覽』卷三六引「應劭

漢官儀」〕

とある。ここではたしかに「通博古今」が博士の要件の一つと認められているが、加えて「辯於然否」という条件も附加されている。そもそも博士のうちの「士」のなかに「辯於然否」が含まれているわけではなく、熟語としての「博士」に「通博古今」と「辯於然否」の兩能力が求められているとするのが妥當であろう。とするとあえて「士者、辯於然否」というかなり無理な訓を付していることの裏には、應劭が「博士」や「通儒」に要求する条件

として、「通覽」「通博」と同時に「辯」「區別」も含むと考えられる。『漢官儀』の「博士」の場合は「通覽」「通博」と「辯」「區別」は並列であるが、ここで問題にしている「通儒」もしくは「儒」に關しては、「通覽」「通博」はむしろ語られず、「區別」のみが條件として提示されている。「區別古今」という發想がここ以外にほとんど見えないこと、そして「儒者、區也」という訓も通常のものではないことからすれば、ここで應劭は、「儒」の性格を意圖的に「通覽」「通博」へと向かわせないようにこの表現を選んだと考えることも可能ではないか。^①すなわち「通儒」に必ずしも「通覽」「通博」という要素は必要ではなくなる。とりあえず應劭の思考としては、現實への學術の應用が注目される一方、博通や文學作品の制作は必須とされていないことを確認しておこう。

四

つづいて『後漢書』の記事の検討に移ろう。『後漢書』になると、「通儒」の用例は急激に増加する。ところでこゝでも、記述対象と記述者の時代の隔たりにまず注意しなければならない。とりわけ『後漢書』の場合、記述者范曄は南朝劉宋時代の人物であり、兩者の隔たりがことに大きい。そこで言い回しから、後漢時代に「通儒」と稱された事を示すと考えられるものをまず取り上げ、謝承のものなど、佚『後漢書』からの引用も同様の基準で列した。また『漢書』におけると同じく、「通儒」とされた人物の主要事歴を、後ろに記した。なお配列は大まかに時代順である。

★卓茂（前五三―後二八）：

●後漢書／列傳卷一五／卓茂傳⁸³

茂 元帝の時に長安に學び、博士江生に事へて、詩・禮及び歷算を習ひ、師法を究極して、通儒たりと稱せらる。性は寬仁恭愛なり。郷黨の故舊、行ふこと茂と同じくする能はずと雖も、而れども皆な愛慕して欣欣焉たり。……茂 性の争ひを好まざること此くの如し。のち儒術を以つて擧げられて侍郎、給事黃門と爲り、密の令に遷る。

◇全後漢文／採録なし。

◆學者としての能力は話題にならない

卓茂が後世名を残すのは、寛政を行ったことが中心¹³

★杜林（？―後四七）：

●後漢書／列傳卷一七／杜林傳⁹³⁴

林 少くして好學沈深、家に既に書多きも、又た外氏張竦父子 文采を喜び、林 竦に従ひて學を受け、博洽多聞となりて、時に通儒と稱せらる。

この記事の文脈は、張竦に従つて學問して「博洽多聞」となり、その結果として「時に通儒と稱せられた」というにある。したがつてこの「通儒」は、大きく學識が「博洽多聞」であることにかかっている。

◇全後漢文／上請徙張步降兵疏／上疏議郊祀故事／奏諫從梁統增科禁／上書薦鄭興／遣子奉書馬援
◆禮の實施について、皇帝の意向よりも、禮典の記載を重視し、過度に渡らないようにと提言する¹³

卓茂・劉寬同様、刑罰を厳しくしなかつたことで世に知られる杜林が、漆書古文尙書を見いだして鄭興・衛

宏に伝え、それで賈逵・馬融・鄭玄以下の尙書古文學が起ったことなど、その學問が優れていたことは、ここであらためては述べない。

★董鈞：

●後漢書／列傳卷六九下／儒林列傳／董鈞傳 2517

慶氏禮を習ふ。……元始中、明經に擧げらる。……鈞 古今に博通にして、數しば政事を言ふ。永平中、博士となる。時に五郊の祭祀を草創し、宗廟の禮樂、威儀章服に及ぶまで、輒はち鈞をして參議せ令め、多く従ひ用ひらる。當世稱して通儒と爲す。五官中郎將に累遷し、常に門生百餘人を教授す。

◇全後漢文／駁三老答天子拜議

◆禮にくわしい

禮以外の分野については記事がない

古今に博通していた

數しば政事、とりわけ儀禮制度について發言し、多く採用された

多くの弟子をかかえていた

★劉不：

●後漢書／列傳卷六六／循吏列傳／劉寵傳 2417

劉寵 字は祖榮、……。父の不は、博學にして、通儒たりと號せらる。

◇後漢書／ここ以外に記事なし。

◇全後漢文／採録なし。

★班固（八一―九二）

★賈逵（二九―一〇二）

★鄭興父子＝鄭興＋鄭衆

★馬融（七八―一六六）

●後漢書／列傳卷五四／盧植傳 2116

植乃上書曰「臣少從通儒故南郡太守馬融受古學、頗知今之禮記特多回冗。……中興以來、通儒達士班固・

賈逵・鄭興父子、竝敦悅之」。

◆彼らについては後で考察する。

★劉寬（一一〇―一八五）：

●後漢書／列傳卷一五／劉寬傳 886

劉寬 字は文饒、弘農華陰の人なり。

師古注：謝承書曰「寬 少學歐陽尚書・京氏易、尤明韓詩外傳。星官・風隅・算歷、皆究極師法、稱爲通儒。未嘗與人爭勢利之事也」。

◇蔡邕に「太尉劉寬碑」あり（『隸釋』等所載）

◇全後漢文／採録なし。

◆學者としての能力は話題にならないが、教育者としては、こまめに勤めていた^⑮

刑罰を厳しくしなかったことで世に知られる^⑯

酒好き風呂嫌いで有名^⑰

以上が『後漢書』の用例のうち、同時代に「通儒」と評されていた人々のデータである。班固／賈逵／鄭興父子＝鄭興＋鄭衆／馬融については、次章にゆずってここでは省いた。

ここにデータを挙げた人物は、「いわゆる通儒」と性格を異にするとと思われる人物ばかりである。もちろん杜林は、古文字學、古文學を創めた者として漢時代を代表する學者である。また卓茂／劉寛の兩人も、ある程度學術に關與していたことが知られる。しかし著作としては杜林の『蒼頡』注が『隋書』經籍志によって知られるのみで、彼らが「いわゆる通儒」のように、おおくの經書に著作を持っていたわけではない。しかしこれらの人物が「通儒」という評價を共有している以上、彼らの間に何らかの共通項が存在している可能性がある。言行を通觀してみると彼らに共通の特色として、

・ 寬政を行ったこと（卓茂／杜林／劉寛）

・ 禮に關係したこと（卓茂／杜林／董鈞）

の二つが見えてくる。前者については、卓茂と劉寛の傳記雙方で全く同じ牛馬のやり取りの逸話が見えるなど、彼らは同じ性格を擔う人士と認識されていたと考えられる。ではこのような「寬政」を性格とする人々がなぜ「通儒」と呼ばれたのであろうか。ここで参考になるのが、餘り知られない「通」の語義である。

方一新著『東漢魏晉南北朝史書辭語箋釋』（二九七七、合肥・黃山書社）は、表題のとおり史書中の語彙を解釋した書物であるが、「通」という項目が立てられ、三つの語義が擧げられている。²¹

1 進呈、奏上

2 見、接見／求見

3 寬貸、赦免

ここにかかわるのはもちろん第三番目の語義「寬貸、赦免」である。方一新氏は、以下の例をあげる。

●宋書／卷五三／庾炳之傳 1518

上於炳之素厚、將恕之、召問尚書右僕射何尚之、尚之具陳炳之得失。又密奏曰「夫爲國爲家、何嘗不謹用前典、今苟欲通一人、慮非哲主御世之長術。……」

●宋書／卷五三／謝惠連傳 1524

尚書僕射殷景仁愛其才、因言次曰太祖：「臣小兒時、便見世中有此文、而論者云是謝惠連、其實非也」。太祖曰「若如此、便應通之」。

●宋書／卷六四／鄭鮮之傳 1694

阮咸居哀、騎驢偷婢、身處王朝。豈可以阮獲通於前世、便無疑於後乎。

●晉書／卷七五／韓伯傳 1993

陳郡周勰爲謝安主簿、居喪廢禮、崇尚莊老、脫落名教。伯領中正、不通勰、議曰「拜下之敬、猶違衆從禮。情理之極、不宜以多比爲通」。時人憚焉。

そして『宋書』庾炳之傳の用例に附言して、「前に「恕之」とあり、それに對應しているから、この「通」は「恕」

と同義である」といい、最後にまとめて「これらの文例を考えてみれば、「通」ということばが關係している對象の人物は、みな間違つて罰せられようとしているものたちであり、この「通」が、「寛貸、赦免」という意味であることは言うまでも無い」と記す。方一新氏が解釋するとおり、これらの文例中の「通」字は、容赦、赦免の意味であると考えられる。そして「通」にこのような語義があるとすれば、卓茂、杜林、劉寛の三人の言行の検討から明らかになった彼らに共通する「寛政を行ったこと」という特徴は、「通」字の語義に重なるものであるということになる。さらに「通儒」という熟語も「寛政を行う儒」という意味での「通儒」という用法が可能になるであろう。また後者の禮に關係したという條件は、前章でみた政治への學術の應用の一例として解釋できるであろう。すなわち、これらの「通儒」には、さまざまな意味がこめられ、重層的に「通儒」であつたといふことができる。

五

ここまで『後漢書』全般を對象に考察してきたが、後漢時代の發言であることが確實な用例は、まず上引の盧植の上表文である。検討してみよう。

●後漢書／列傳卷第五四／盧植傳 211b

時に始めて太學石經を立て、以つて五經の文字を正す。植乃はち上書して曰はく「臣少きより通儒故南郡太守馬融に従ひて古學を受け、頗ぶる今の「禮記」に特に回冗の多きことを知る。……古文科斗は、實たるに近けれども、而れども流俗に厭抑せられて、降されて小學に在り。中興以來、通儒達士班固・賈逵・鄭興父子、並びに敦く之を悦ぶ。……」

班固／賈逵／鄭興父子＝鄭興十鄭衆／馬融の學識についてはもういちいち述べないが、かれらが優れた學者であったことは明らかである。ところで、これらの人物に對して「通儒」の語をもつて評價することは、熹平四年（二七五）の年紀をもつこの盧植（？―一九二）の上表文が、初出となる。この上表文では、「通儒」の該當者が具體的に、班固（八一九）／賈逵（二九一―一〇二）／鄭興父子＝鄭興十鄭衆／馬融（七八―一六六）であると知られる點が有用である。すなわちこの「通儒」は、本稿の冒頭で見た「いわゆる通儒」に該當するものであり、この用例によつて現今の意味での「通儒」の語義がようやく浮かび上がってきたといえる。先に確認したように、班固は「通儒」という概念を明確に意識していなかったようである。したがつて班固／賈逵／鄭興十鄭衆／馬融を該當者とする「いわゆる通儒」は、班固から丁度百年後に没年を持つ盧植までのあいだに形成されたと考えられる。しかも盧植以前に其の用例が確認できず、彼にいたつて、一文章中に二度も用いられ、またそれが上表文という相手をもつ文章であることは注目しなければならぬだろう。上表文である以上、讀む側すなわち靈帝も、むりなくこの「通儒」という語彙を理解できたはずである。しかもここで「通儒」として掲げられている馬融は記述者盧植の師匠にあたり、ここで「通儒」という語は、自らの學識の基盤を與えてくれた人物として高く評價する文脈で用いられている。後半でも、中興以來の大學者の形容として用いられている。後漢前期に位置しながらこれまで「通儒」と呼ばれることの無かつた班固が、ここに來て「通儒」として評價されるようになったという事態からすれば、それは班固の業績が發掘・再評價されたことに起因するのではなく、この盧植の時點にいたつて、班固を評價する最適の形容詞として「通儒」という詞が發明、普及、定着したことを示していると考えるのが妥當であろう。とすれば「いわゆる通儒」の語義は、盧植の近邊で案出されたと考えられることのできるものである。それには以下の事例も傍證となる。すなわち「いわゆる通儒」の用例の、盧植の記事に次ぐものは、高誘の「淮南子鴻烈敘目」中のものである。

●淮南子・敘目

故に夫れ學者 淮南を論ぜざれば、則ち大道の深きを知らざるなり。是を以つて先賢通儒述作の士、援け采りて以つて經傳に驗せざるはなし。……誘の少き自り、故侍中同縣の盧君に従ひて其の句讀を受け、大義を誦學せり。

高誘のこの注釋は、ほぼ建安十七年(二二二)ころに補訂版が完成したことが知られる。²³⁾そしてこの文章の作者高誘は、文中にあるように、盧植の弟子であった。すなわち盧植と高誘は同じ學問の流れに連なる。この兩者の文章の中に突出して「いわゆる通儒」の用例が見えることからすれば、それが、この流れの中で醸成された語義であると考えられることもあながち無理ではないだろう。すくなくとも「いわゆる通儒」の語義は、このころに定着したと考えられる。そして後世のわれわれの眼から見れば、ここで「いわゆる通儒」の語義を定着させた盧植と、學問の上でその流れに連なる馬融、高誘こそが、「通儒」の名に値する人物群なのである。すなわち、「いわゆる通儒」にあたる學者たちが輩出するようになって、彼らを括って形容する言葉として「通儒」が定着していったと見えるのである。

六

最後に、「通儒」あるいは「通儒」と連言して用いられる熟語の分析をとおして、後世の用法へも目を向けておこう。それには大きく、碩學(博學多識)の方向に沿うものと、「達士(現實に通達していること)」の方向に沿うものがある。前者の例として、たとえば「碩學通儒」があげられる。

●南史／卷七六／隱逸下／陶弘景傳 1298

又た以へらく、歴代 皆な其の先妣母后を取りて地祇に配饗すと。以爲へらく、神理は宜しく然るべけれど
も、碩學通儒すら、咸な悟らざる所なり。

ここでの「碩學通儒」は、大學者というほどの意味である。すなわち「いわゆる通儒」の意味に近いものである。しかしながら、賈逵／馬融に代表されるような、多くの經書についての高い學識を持つものという生々しい迫力は、この用例には感じられない。「碩學通儒すら、咸な悟らざる所なり」とあるように、「大學者でさえもわからない」という一種慣用に近い表現で用いられていることからそれは明らかである。同様の熟語として「通儒碩生」²³「通儒碩學」²⁵「碩學通儒」²⁶などがある。

後者の例としては「達生任性」「通儒達士」「通儒達好」「通儒達識」などがある。この「達」を行動パターンとして「現實に通達していること」と假に記したが、概念としてそれほど確固たるものであるわけではない。先に掲げたように盧植傳では班固・賈逵・鄭興父子らが「通儒達士」と記されていた。この用例では、「通儒達士」といつても「通儒」、それも「いわゆる通儒」とさして意味が變わるわけでもないと思われる。「達生任性」「達士」「達好」「達識」「達識至精」といったことばの意味するところを確定することは、なかなか困難なことである。しかし、たとえば「通儒達士」とされる人物たちが、他の「通儒」たちと全く同じかといえば、そこにいささかの違いを見出さないわけには行かない。たとえば馬融は、「通儒」と稱される一方、「善鼓琴、好吹笛、達生任性、不拘儒者之節」という性格ももっていた。「不拘儒者之節」というような性格を、少なくともそのような雰圍氣を「通儒達士」と記される人物たちのいくらかは擔っていたようである。そして「通儒」との組み合わせに立ち返ってみると「通儒」「碩學」「達」は、それぞれ自在に組み合わされているかに見えるが、「碩學」と「達」の組み合わせ

は見出せない。つまり「碩學」と「達」は、「通儒」の二つの性格を強調していると思われる。ところで「通」の語義について、興味深い用例が存在する。

●干寶「晉紀總論」(『文選』卷四九)

談ずる者、虚薄を以つて辯と爲し、而して名儉を賤む。身を行ふ者は放濁を以つて通と爲し、而して節信を狭しとす。

李善注：劉謙の晉紀に、應瞻表して曰はく宏放を以つて夷達と爲すと。王隱の晉書に曰はく、貴遊の子弟、多く阮籍を祖述して、禽獸に同じきを通と爲す。又た傅玄上疏して曰はく、魏文は通達を慕ひ、而して天下は守節を賤しむなりと。

すなわち、行動という側面から言えば、だらしなくて少々の不正にも目をつぶるようなのが、「通」だといって評價され、筋を通し信義を重んじることが了見が狭いとされるといふのである。引き合いに出されている阮籍らにみえるように、「通」は魏晉時代には、反禮教的な価値であった。それが、「儒」と結び付いている「通儒」という言葉は、なかなか複雑な要素を内に含む語であるに違いない。

七

ここまで、「通儒」の語義をたどってきた。さいごにまとめておこう。

まず、「通儒」という語彙には、「いわゆる通儒」、すなわち「多くの經書に高い學識を持つ學者」という、現在尤も通行している語義だけでなく、それ以外の語義を持つ場合のあることが明らかになった。その要素の一つは、

「寛政をおこなう」ことのようなものである。そして時間の経過に注目してみれば、「いわゆる通儒」の觀念が成立したのは、後漢時代になってから、それも、盧植のころにようやく一般化したものと思しい。そしてさらに時間が経過すると、「通儒」という言葉も、具體的な人名と繋げて記されることが少なくなり、「大學者でも知らない」などという、いい回しの一部として、生生しさを持たなくなってしまう。通儒的な「存在」が発生し、それが次第に一つの類型として認知されてゆく。そしてそれに「通儒」という名稱が賦與される。その過程には、長い時間を要したようである。その意味では、「通儒」の發生と、用例の初出はびったり合わないかもしれない。しかし、語義の確立ではなく、「觀念の成熟」という風に考えるとき、本稿で検討したような、語義の變遷をとおしての觀念と事實の認定は、そう大きく間違うことは無いであろう。

* 正史の所在の後に附したアラビア數字は、中華書局標點排印本のページ數である。

(1) たとえば『辭源』には以下のようにある。「指博通古今、學識淵博的儒者」

(2) 少し方向がずれるが、賈逵を「通儒」が非難したという記事がある。

後王莽矯用符命、及光武尤信讖言、士之赴趣時宜者、皆馳弛穿鑿、爭談之也。故……、鄭興・賈逵以附同稱顯、桓譚・尹敏以乖忤淪敗、自是習爲內學、尙奇文、貴異數、不之於時矣。是以通儒碩生、忿其茲妄不經、奏議慷慨、以爲宜見藏擯。(後漢書／列傳卷第七十一上／方術傳 2705)

ここでは鄭興・賈逵が符命讖言に附同稱顯したことに對して、通儒碩生が、符命讖言のデタラメであることを忿って奏議し、そのために「桓譚・賈逵・張衡之流」(師古注による)が排斥されたという。すなわち賈逵も「通儒」であったが、賈逵の符命讖言への附同を批判したのも「通儒」だったわけである。

(3) 注(14)を参照。

(4) 「通儒」を考察した先行研究として趙國華「説通儒」(華南大學學報(社會科學版)第三一卷第一期 一九九一)がある。「名儒」、「俗儒」などと比較しながら「通儒」の特性を明らかにしようとしたもので、考察が共時的である點で本稿といささか手法を異にする。

(5) 胡玉縉『四庫全書總目提要補正』は清・姚鼐の言を引いて「蓋後人雜取苟以成書而已」という。

(6) いま抱經堂叢書本による。四部叢刊影印明嘉靖本では卷一。『淵鑑類函』卷二七八は「遂明悟而更聰敏、爲天下通儒」につくる。

(7) 小南一郎「西京雜記」の傳承者たち」(日本中國學會報)第二四集 一九七二 日本中國學會)を参照。

(8) もちろん『漢書』叔孫通傳などに原記事はあるが、ここでは通觀の便にしたがった。

(9) 標點本は「今行常幸長安」につくる。しかし『漢書補注』が「宋祁曰、淳化本無「行」字。錢大昭曰、闕本無「行」字」(「一葉裏」と異文を指摘し、『通典』卷四七／郊天上(この部分書陵部藏の北宋本は缺卷となっており、天理圖書館藏南宋刊本による)も匡衡・張譚の上奏文を引いて「今當幸長安」につくるのに従う。

(10) 『禮記』祭法篇の文。

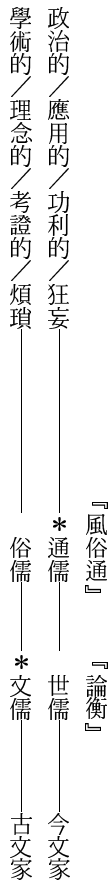
(11) 『尙書』召誥篇の文。

(12) この「通儒」と「俗儒」の對比を見て直ちに思い出されるのは、『論衡』書解篇の「文儒」と「世儒」を對比させる記事である。

著作者爲文儒、說經者爲世儒、二儒在世、未知何者爲優。或曰文儒不若世儒。世儒說聖人之經、解賢者之傳、義理廣博、無不實見、故在官常位、位最尊者爲博士、門徒聚衆、招會千里、身雖死亡、學傳於後。文儒爲華淫之說、於世無補、故無常官、弟子門徒不見一人、身死之後、莫有紹傳。此其所以不如世儒者也。答曰不然。夫世儒說聖情、□□□□、共起竝驗、俱追聖人。事殊而務同、言異而義鈞。何以謂之文儒之說無補於世。世儒業易爲、故世人學之多、非事可析第、故官廷設其位。文儒之業、卓絕不循、人寡其書、業雖不講、門雖無人、書文奇偉、世人亦傳。彼虛說、此實篇、折累二者、孰者爲賢。案古俊父著作辭說、自用其業、自明於世。世儒當時雖尊、不遭文儒之書、其跡不傳。周公制禮樂、名垂而不滅、孔子作春秋、聞傳而不絕。周公・孔子、難以論言。漢世文章之徒、陸賈・司馬遷・劉子政・楊子雲、其材能若奇、其稱不由人。世傳詩家魯申公・書家千乘歐陽・公孫、不遭太史公、世人不聞。夫以業自顯、孰

與須人乃顯。夫能紀百人、孰與庠能顯其名。

端的に言ってしまうえば、文儒は著作を残す學者、世儒は口頭で教育する學者ということになるか。もちろん王充は、「文儒」を尊んでいる。ここではまず著述の有無と弟子の數を以って對比がなされているが、それは朝廷における位置の對比でもある。世儒が博士となるなど高位を與えられるのに對して、文儒は、官職を與えられない。さらに問う者の表現を借りれば文儒は「世において補う無し」すなわち世の中の役に立たないとされる。朝廷で官職が與えられないことは朝廷の政治にその學識が利用・應用されないことを意味する。逆に世儒の方は、弟子への講授にとどまらず、實際の政治への關與が想定されているであらう。とすれば『論衡』の對比した「世儒」と「文儒」は、『風俗通義』の「通儒」と「俗儒」の議論にたいぶ關わってくる。すなわち『風俗通義』が肯定的に記していた「通儒」は、『論衡』では「世儒」として否定され、彼處で否定的に語られていた「俗儒」が、一轉「文儒」の名のもとに高い評價をうけているのである。このような學術の理念と應用の對比はいずれの時代にも議論の對象となるところであるが、『風俗通義』といい、『論衡』といい、後漢時代にとりわけてこの問題に關心が持たれたと考えることができる。またそれは今文古文の對比を背景としてのことであるかもしれない。かりに周予同『中國經學史講義』の説を参考に圖式化すれば次のようになる。*は高評價を示す。



(13) この「區別古今」が今古文論争と關わってなされたものであるならば、この「區別」は鄭玄のように今文／古文を系統的に理解せず、場当たり的に今古文を混用する立場を非難する意圖を持つものであるかもしれないが、ここでは詳細を論じる餘裕が無い。

(14) たとえば以下の記事に見える。

・ 功曹張敞奏記諫曰「……卓茂・文翁・召父之徒、皆疾惡嚴刻、務崇濫厚」。(後漢書／列傳卷第四六／王龔傳附王暢傳 1823)

・ 性寬仁慈愛。鄉黨故舊、雖行能與茂不同、而皆愛慕欣欣焉。〔李賢注：東觀記曰「茂爲人恬蕩樂道、推實不爲華貌、

行己在於清濁之間、自束髮至白首、與人未嘗有爭競」。(後漢書／列傳卷第一五／卓茂傳 869)

・時嘗出行、有人認其馬。茂問曰「子亡馬幾何時」。對曰「月餘日矣」。茂有馬數年、心知其謬、嘿解與之、挽車而去。顧曰「若非公馬、幸至丞相府歸我」。他日、馬主別得亡者、乃詣府送馬、叩頭謝之。茂性不好爭如此。(同上)

・勞心諄諄、視人如子、〔李賢注：諄諄、忠謹之貌也。詩曰「誨爾諄諄」。音之順反。〕舉善而教、口無惡言、吏人親愛而不忍欺之。(同上)

⑮ たといえば以下の記事に見える。

明年、大議郊祀制、多以爲周郊后稷、漢當祀堯。詔復下公卿議、議者僉同、帝亦然之。林獨以爲周室之興、祚由后稷、漢業特起、功不緣堯。祖宗故事、所宜因循。定從林議。(後漢書／列傳卷第一七／杜林傳 937)

⑯ たといえば以下の記事に見える。

十四年、群臣上言「古者肉刑嚴重、則人畏法令。今憲律輕薄、故姦軌不勝。宜增科禁、以防其源」。詔下公卿。林奏曰「夫人情挫辱、則義節之風損。法防繁多、則苟免之行興。……至於法不能禁、令不能止、上下相遁、爲敝彌深。臣愚以爲宜如舊制、不合翻移」。帝從之。(後漢書／列傳卷第一七／杜林傳 937)

⑰ たといえば以下の記事に見える。

每行縣止息亭傳、輒引學官祭酒及處士諸生執經對講。(後漢書／列傳卷第一七／劉寬傳 887)

⑱ たといえば以下の記事に見える。

寬嘗行、有人失牛者、乃就寬車中認之。寬無所言、下駕步歸。有頃、認者得牛而送還、叩頭謝曰、「慙負長者、隨所刑罪」。寬曰「物有相類、事容脫誤、幸勞見歸、何爲謝之」。州里服其不校。……典歷三郡、溫仁多恕、雖在倉卒、未嘗疾言遽色。常以爲「齊之以刑、民免而無恥」。吏人有過、但用蒲鞭罰之、示辱而已、終不加苦。(後漢書／列傳卷第一七／劉寬傳 888)

⑲ たといえば以下の記事に見える。

寬簡略嗜酒、不好盥浴、京師以爲謬。(後漢書／列傳卷第一七／劉寬傳 888)

⑳ 上記の注(14)、注(18)に見える。卓茂では馬のはなし、劉寬では牛のはなしになっているが、話の構成は同じである。

㉑ 同書一三九頁。

(22) 熹平四年（一七五）という年紀は、大學にいわたる熹平石經が立てられた際の發言であることから導き出される。

(23) 同文中に建安十七年の事柄までが記される。

(24) 先にも掲出したが、たとえば以下の記事に見える。

後王莽矯用符命、及光武尤信讖言、士之赴趣時宜者、皆馳弛穿鑿、爭談之也。故王梁・孫咸名應圖籙、越登槐鼎之任、鄭興・賈逵以附同稱顯、桓譚・尹敏以乖忤淪敗、自是習爲內學、尙奇文、貴異數、不乏於時矣。是以通儒碩生、忿其姦妄不經、奏議慷慨、以爲宜見藏擯。（後漢書／列傳卷第七二上／方術傳 2705）

(25) たとえば以下の記事に見える。

宋泰豫元年、明帝崩、博士周洽議「權制：諒闇之内、不親奉四時祠」。建元四年、尙書令王儉採晉中朝諒闇議奏曰「……江左以來、通儒碩學所歷多矣、守而弗革、義豈徒然」。……從之。（南齊書／卷九／禮志上 131）

(26) たとえば以下の記事に見える。

遷鄴之始、起部郎中辛術奏曰「今皇居御、百度創始、營構一興、必宜中制。上則憲章前代、下則模寫洛京。今鄴都雖舊、基址毀滅、又圖記參差、事宜審定。臣雖曰職司、學不稽古、國家大事非敢專之。通直散騎常侍李業興碩學通儒、博聞多識、萬門千戶、所宜訪詢。今求就之披圖案記、考定是非、參古雜今、折中爲制、召畫工并所須調度、具造新圖、申奏取定。庶經始之日、執事無疑」。詔從之。天平二年、除鎮南將軍、尋爲侍讀。於時尚書右僕射・營構大將高隆之被詔繕治三署樂器・衣服及百戲之屬、乃奏請業興共參其事。（魏書／列傳卷八四／儒林傳 1262。北史／卷八一／儒林傳上／李業興子崇祖遵祖傳 2722にも同文章有り）

CONTENTS

Preface

- Filial Piety and Buddhism in China. YOSHIKAWA Tadao 1
- The Authentic Parent in Daoism in Relation to the Virtue of Filial Piety.
MUGITANI Kunio 19
- Breaking the Precepts and Committing Heresy in Buddhism of the 5th and
6th Centuries. FUNAYAMA Toru 39
- The Formation of Daoist Monastic Discipline as Seen in the *Dongxuan ling-
bao qianzhen ke* and the *Sifenlü shanfan buque xingshi chao*.
TSUZUKI Akiko 59
- Daoist Jātaka in the Lingbao Scriptures of the Six Dynasties.
KAMITSUKA Yoshiko 83
- A Historical Study of *Tongru* in Medieval China. KISHIMA Fumio 107
- Reexamining the Role and Position of the *Dujiang*.
KOGACHI Ryuichi 141
- Wang wei's* Landscape Poetry and Painting under the Influence of the Sixth
Patriarch *Hui neng*. ARAMAKI Noritoshi 163
- Mathematics and Numerology: The Merging of Science and Religion in
Medieval China. TAKEDA Tokimasa 203

Religion in Medieval Chinese Society

edited by
MUGITANI KUNIO

DOKISHA
2002

執筆者紹介

吉川忠夫（よしかわ ただお）	龍谷大學文學部教授
麥谷邦夫（むぎたに くにお）	京都大學人文科學研究所教授
船山 徹（ふなやま とおる）	京都大學人文科學研究所助教授
都築晶子（つづき あきこ）	龍谷大學文學部教授
神塚淑子（かみつか よしこ）	名古屋大學情報文化學部教授
木島史雄（きしま ふみお）	愛知大學現代中國學部助教授
古勝隆一（こがち りゅういち）	京都大學人文科學研究所助手
荒牧典俊（あらまき のりとし）	大谷大學文學部教授
武田時昌（たけだ ときまさ）	京都大學人文科學研究所教授

中國中世社會と宗教

2002年4月12日 第1刷發行 非賣品

編者 麥谷 邦夫

發行者 麥谷 邦夫

發行所 道氣社

京都市左京區北白川東小倉町47

京都大學人文科學研究所麥谷研究室內

印刷所 中西印刷株式會社

ISBN4-9901215-0-3 C3022