

日本中國學會報 第六十七集
二〇一五年十月十日 發行 拔刷

蘇軾に於ける經學の突破

——『書傳』の經學の特性及びその意圖について——

陳 佑 真

蘇軾に於ける經學の突破

——『書傳』の經說の特性及びその意圖について——

陳 佑 真

序 言

北宋學術を論じるに當たつてはその分派性が特徴の一つに擧げられよう^①。北宋期には、二程らの道學一派以外にも蜀學・王學等多くの黨派が生じた。それらの黨派は士大夫層を中心に成立しており、その朝廷に於ける利害と絡み合つてきわめて複雑な相互關係を有するが、彼らが政治思想のみならず、その根底をなす經書に對する理解に於いてもそれぞれの獨自性を發揮したことは注目に値する。

それら諸黨派の學術の一つである蜀學は、彼らと激しく對立した洛學と並んで北宋學術界に於ける重要な位置を占めるが、蜀學を代表する三蘇、すなわち蘇洵とその二子蘇軾・蘇轍についての從來の研究は文學の觀點から行われることが主であり、その經學が十分に検討されてきたとは言い難い。三蘇の經學著作としては蘇軾が完成させた『易傳』・『書傳』、蘇轍が完成させた『詩集傳』・『春秋集解』・『論語拾遺』・『孟子解』が擧げられるが、三蘇經學の具體的な内容に踏み込んだ從來の研究は概ね『易傳』に集中しており、『書傳』の思想については更なる研究の餘地を残しているように思われる^{②③}。そこで、本稿は

蘇軾『書傳』に於ける蘇軾の根本的な執筆の意圖を説明することを目的とした。

『書傳』は宋代の『尚書』注釋書の中で、完本が現存する最古のものである^④。『書傳』の特徴について、『四庫全書總目提要』は左のように整理する。

晁公武讀書志稱、熙寧以後、專用王氏之說進退多士、此書駁異其說爲多。今新經尙書義不傳、不能盡考其同異。但就其書而論、則軾究心經世之學、明於事勢、又長於議論。於治亂興亡、披抉明暢、較他經獨爲擅長。

晁公武讀書志に稱すらく、熙寧以後、専ら王氏の說を用ゐて多士を進退し、此の書其の說に駁異するを多しと爲す、と。今新經尙書義傳はらざれば、盡くは其の同異を考ふる能はず。但だ其の書に就きて論ずれば、則ち軾は心を經世の學に究め、事勢に明らかにして、又た議論に長ず。治亂興亡に於けるや、披抉明暢として他經に較べて獨り擅長爲り^⑤。

『書傳』の經說の特徴として早くから指摘されてきたのは、注疏にとらわれない大膽な立說、王安石に對する反駁の二點である。また、

近年ではこの二つの特徴に加えて葉國良氏が『書傳』を宋代疑經學の先驅の一つと位置づけ、青木洋司氏がその經說が多く孔傳・正義に基づくものであることを示した。これまでに示されてきたこのような見方はいずれも正確なものであり、筆者もそれらを『書傳』の特徴とみなすことに賛同する。

これらの先行研究を踏まえた上で、『書傳』を讀解するに、右に挙げたものに加えていくつかの經說上の特徴を見出し得る。すなわち、孔傳や正義のみならず多様な經說の受容の痕跡を認め得ること、頻繁に史事を援用して經文の補證をなすこと、民心を重視する政治的主張に基づく經說が多く含まれていることである。

そして、それらの特徴からは、天子を主體とした書物である『尙書』を宋代の現實に照らして再解釋し、實際に行政を擔當する士大夫を主體とし、彼らが實踐すべき規範として再構築する、という、蘇軾の全書に通底する意圖が歸納される。つまり、『書傳』は經文にきわめて能動的に參與した注釋なのであり、それは注疏に代表される従來の注釋と異なる意識の元に成り立つものだといえるのである。

本稿は全五節から成る。第一節は『書傳』の概略として、後世に於ける評價や流通を整理する。第二節は『書傳』の最大の特徴とみなされてきた斬新な經說は、少なからず踏襲に因るものであり、『書傳』の特徴を考えるに当たっては經說の斬新さのみに目を向けるべきでないことを示す。第三節に於いては『書傳』が史事を多く援用することについて、その思想的根據を含めて論じ、また、この解經方法は他の蜀學の經解書に於いても珍しいものであることを示す。第四節に於いては『書傳』の經說に見える政治的主張について、特にそのうちの民心の重視に着目して述べ、それが宋代の政治的問題と密接に結びつく

ものであることを示す。そして第五節では、北宋學術に於いて重要な意味をもつ「人情」という概念を通じ、『書傳』に於ける同時代性が北宋學術の氣風の中で醸成された一面をもつこと、その同時代性は蘇軾に於いて、經書を忠實に理解するという經學のあり方と矛盾しないものであることを示す。

なお、蘇軾の名を冠する『易傳』が蘇洵の原稿をもとに蘇軾が完成させたものであることからわかるように、『書傳』が必ずしも蘇軾一人の手になるものであるとは斷定できない。しかし、三蘇については各部分の歸屬の同定は非常に困難であり、また、最終的に蘇軾の手により完成されたことは疑いないので、本稿に於いては『書傳』を便宜上蘇軾の著作として扱い、その思想内容を蘇軾に歸す。

本稿に於ける『書傳』の引文は萬曆二十五年畢三才刊『兩蘇經解』本に據るが、底本の明らかな誤刻は他本に基づいて校改した。書名は『郡齋讀書志』及び『直齋書錄解題』に「東坡書傳」とされておらず、少なくとも南宋期には書名に「東坡」を冠した状態で流通していた可能性があるが、蘇軾本人が「東坡」と冠したわけではないので、本稿に於いては『書傳』と稱する。

一 成立と評價

宋人王宗稷の手になる『東坡先生年譜』に據れば、『書傳』は哲宗崩御の年に當たる元符三年に完成したとされる。この時、蘇軾は黨争によって海南島西北部に位置する儋州に貶謫されていた。蘇軾はその翌年、徽宗の建中靖國元年に卒した。このことから、『書傳』は全體としては蘇軾最晩年の思想を反映した著作であるということができよう。

現存する諸本には、萬曆二十五年畢三才刊『兩蘇經解』本・萬曆三十八年顧慥重刊『兩蘇經解』本・明凌濛初朱墨套印本・明揚州書林陳煊和刊本・『學津討原』本・文淵閣四庫全書本・摘藻堂四庫全書督要本があり、明末に盛んに出版されていたことがわかる。

尤も、焦竑よりも少し早い時代に活躍した學者で、『宋元資治通鑑』の著者である薛應旂は、當時の風潮について「今之論子瞻者、不曰異端雜學、則曰未敗之荆公也（今の子瞻を論ずる者、異端雜學と曰はずんば、則ち未敗の荆公と曰ふなり）」と證言している。『兩蘇經解』の底本を提供した焦竑は、「刻兩蘇經解序」に、幼少期、兄・焦瑞に學問を授けられていた折、蘇軾・蘇轍兄弟の經解著作を得たいと願って叶わなかったこと、そしてその後兩蘇の著作を入手していったことを記すが、最初に弱冠にして蘇轍『老子解』を入手してより萬曆二十一年に『春秋集解』を入手するに至るまで、實に三十年以上の時を費やしている。このように、『書傳』は明末に焦竑や凌濛初による出版活動の結果、刊本として流通するようになった。その後の清代に於いて『書傳』は少なからぬ讀者を獲得しており、俞正燮・周中孚らが『書傳』の説を高く評價したことが確認される。

『書傳』が明末以降にも影響力をもったことは右の通りであるが、經學上の影響力という点についてはやはり宋代に於いて最も大きい。陳振孫は蘇軾の説のうち特徴的なものを取り上げて「可謂卓然獨見於千載之後者（卓然として千載の後に獨見する者と謂ふ可し）」、「嗚呼、其論偉矣（嗚呼、其の論偉なり）」と言葉を惜しまず賞賛を加えているが、更に注目すべきは朱熹門下に於ける流行であろう。『朱子語類』中には左のような、『書傳』を高く評價する發言が數條に亘って見られる。

或問、書解誰者最好、莫是東坡書爲上否。曰、然。又問、但若失

之簡。曰、亦有只消如此解者。

或るひと問ふらく、書解は誰の者か最も好きや、是れ東坡の書上爲ること莫きや否や、と。曰く、然り、と。又問ふらく、但だ之れを簡に失するが若し、と。曰く、亦た只だ此くの如く解するを消ふる者有り、と。

蘇軾ら蜀黨と激しく争つた洛黨の流れを汲み、且つ明確に蘇軾の『易傳』を「雜學」として辨じた朱熹の門下に在つてこれほどまでに盛行していたことから察するに、宋代に於ける『書傳』の影響力がきわめて大きいものであったことは疑いなかろう。

實際に蔡沈は『書集傳』に於いて、蘇軾の説であることを明示するものと、明示していないが明らかに解釋をそのまま用いているものと、併せてかなりの回数に涉つて『書傳』の説を引用している。このことから見ても、『書傳』が經學史上有した意義は決して小さなものではない。

二 先行經說の襲用

劉師培は『書傳』を評して「廢棄古注、惟長于論議（古注を廢棄し、惟だ論議に長ず）」という。確かに『書傳』は正面から孔傳を否定する例も少なからず見られ、古注に異を唱えることを憚らない。しかし劉師培の語を『書傳』が全體的に古注を無視した、という意味に理解するべきではないだろう。一般に經書の注釋は、それ以前に存在したものを基礎として注釋者の觀點が附され成立してゆくものであるが、それは『書傳』に於いても例外ではないのである。

『書傳』は孔傳・正義を基礎に作られており、はじめの虞書及び夏書については殆ど孔傳を文章までそのままに用いている部分が多い。

殊更に孔傳・正義の説を引用する態度は不自然なようにも思われるが、これは當時王安石の『新經尙書義』が取士の基準として定められ、孔傳・正義が規範としての地位を失つていたため、孔傳・正義に従う場合そのことを明確に表明する必要があつたのではないかと思われる。

しかし、では『書傳』は『新經尙書義』に對して孔傳・正義への復古を主張するものであつたのかというところでなく、やはり全體としては『四庫全書總目提要』や劉師培が述べたように、論議の部分が注釋の要となつてゐることは否めない。

そのことから、從來『書傳』を評する者は多くその孔傳・正義と異なる經說をそれが蘇軾獨自のものであるという前提に立つてその斬新さに注目してきた。しかし、このような認識は、先行する經說を引用する際に殆ど引用元の名前を擧げない、という『書傳』の文體の問題、また、蘇軾以前の經學著作の多くが後世散佚して見られないという文献上の問題が原因となつて生み出された部分もある。

今、『書傳』の經說の特徴は何か、ということを考えてみるに當つて、『書傳』が他者の説を踏襲している部分を辨別することは不可缺であるといえよう。『書傳』に見られる經說の斬新さを評價するに當つては、それが蘇軾自身によるものなのか、或いは蘇軾が先行經說の中から選擇したものなのかを判断しなくてはならないのである。そこで、『書傳』に見える特徴的な經說が實は他者に基つてゐることを確認できる例を擧げたい。

舜典「帝曰、咨、汝二十有二人（帝曰く、咨、汝二十有二人）」は、舜が禹や皋陶らに官職を授け終つた際に述べた訓戒の冒頭の句であるが、古來この二十二という數が官職を授けられた者の數と合致しないことが經學上問題となつてきた。これに對する諸家の注釋は、官職を

授けられた者のうち元來官に就いておらず新たに官界入りした六人・四岳四人・十二州の州牧十二人を併せて二十二人とする（孔傳・『史記集解』引馬融）、新任ではないが禹や皋陶ほど官歴があるわけでもない爰斯・伯與・朱虎・熊羆の四人を四岳の代わりに數える（『尙書正義』引鄭玄）、そもそも「二十有二」が「三十有二」の誤りであるとして官歴があるものもすべて數える（王引之『經義述聞』）など、聚爭の態を呈するが、『書傳』の解釋は次のようなものである。

書曰、内有百揆、四岳、堯欲使巽朕位、則非四人明矣。二十二人者、蓋十二牧、四岳、九官也、而舊說以爲四人。蓋每訪四岳、必僉曰以答之、訪者一而答者衆、不害四岳之爲一人也。

書に内に百揆、四岳有り、と曰ひ、堯朕が位に巽はしめん^しと欲すれば、則ち四人に非ざること明らけし。二十二人なる者は、蓋し十二牧、四岳、九官なり、而れども舊說以て四人と爲す。蓋し四岳を訪ぬる毎に、必ず僉曰く以て之れに答ふるは、訪ぬる者一にして答ふる者衆し、四岳の一人爲るを害はざるなり。

これは從來四人とみなされてきた四岳を一人とするきわめて斬新な説であり、『書集傳』も同様に考えたことから後に經學上支配的な説となつた。後世、羅泌²²⁾・戴震²³⁾らはこれを蘇軾の説であると、その前提に立つて議論をしている。しかし、實は孔平仲『孔氏雜說』に次のような類似する記述が存在する。

吾嘗以四岳爲一人、通二十二人之數、而或者疑是四人。按、顯宗紀注、三公一人爲三老、次卿一人爲五更、後漢禮儀志、養三老、五更之儀、先吉日司徒上太傅若講師、故三公人名、用其德行、年耆高者一人爲老、次一人爲更。以此推之、四岳亦是一人。但擇當時大臣之賢者居之、無他人也。顯宗紀注又云、五更、知五行者。

安知四岳非知四岳之事者乎。書内有百揆。四岳若以爲四人、則百揆亦須爲百人矣。

吾れ嘗つて四岳を以て一人と爲し、二十二人の數を通ず、而れども或る者疑ふらく是れ四人なりと。按ずるに、顯宗紀注、三公一人三老と爲す、次卿一人五更と爲す、と。後漢禮儀志、三老、五更を養ふの儀、吉日に先んじて司徒太傅を上ること講師の若くす。故に三公の人名、其の德行、年耆の高き者一人を用ひて老と爲し、次一人を更と爲す。此れを以て之れを推すに、四岳も亦た是れ一人なり。但だ當時の大臣の賢者を選びて之れに居らしめ、他人無きなり。顯宗紀注に又云へらく、五更は五行を知る者、と。安くんぞ四岳は四岳の事を知る者に非ざるを知らんや。書内に百揆有り。四岳若し以て四人と爲せば、則ち百揆も亦た須らく百人爲るべし。

蘇軾と孔平仲とは直接交友のあつた同時代人であるが、内容の繁簡から見るに、孔平仲の説を蘇軾が利用した、と見るのが妥當であろう。また、『書傳』中の最も著名な説の一つである、康王之誥を非禮と斷ずる説についても觸れておきたい。

康王之誥は成王崩御後、王となつた康王が諸侯を謁見する篇であるが、『書傳』はこの篇について次のように述べる。

成王崩未葬、君臣皆冕服、禮歟。曰、非禮也。謂之變禮、可乎。曰、不可。禮變於不得已。嫂非溺、終不援也。

成王崩じて未だ葬らざるに、君臣皆冕服するは、禮なるか、と。曰く、禮に非ざるなり、と。之れを變禮と謂ふは可なるか、と。曰く、不可なり。禮は已むを得ざるに變ず。嫂溺るるに非ざれば、終に援けざるなり。

すなわち、父の喪があけていないにもかかわらず吉服を着た行爲は禮に反する、というのである。文武成康と並び稱せられる賢王である康王を非禮とするこの説は後世に至るまで衝撃と共に迎えられ、その是非が討論されてきたが、この説は實は孫覺の説に基づくものであることを晁公武が以下のように證言している。

覺仕元祐、至謂康王以喪服見諸侯爲非禮。蘇氏之說蓋本於此。覺元祐に仕ふるに、康王喪服を以て諸侯を見るを謂ひて非禮と爲すに至る。蘇氏の説蓋し此に本づく。

この他に、禹貢・揚州「三江既入、震澤底定（三江既に入り、震澤定むるを底す）」について蘇軾は次のように述べる。

禹貢猶有三江之名曰北曰中者、以味別也。蓋此三水性不相入、江雖合而水則異、故至于今而有三冷之説。古今稱唐陸羽知水味、三冷相雜而不能欺、不可誣也。

禹貢猶ほ三江の名の北と曰ひ中と曰ふ者有るは、味を以て別くればなり。蓋し此の三水は性として相ひ入らず、江合すと雖も、而れども水は則ち異なり、故に今に至りて三冷の説有り。古今稱すらく、唐の陸羽は水の味を知り、三冷相ひ雜るも欺く能はず、誣ふ可からざるなり、と。

これは、既に合流した河川についても水の味からどの河川が混じつていのか判断することができる、という考えであり、人々の注目を浴びると同時に奇怪な説とされる傾向が強かつた。黃倫『尚書精義』卷十に引く張九成は『書傳』の解釋を肯定するかのように見えるが、その他の大多數、たとえば程大昌（『禹貢論』卷上）・林之奇（『尚書全解』卷八）・蔡沈（『書集傳』卷二）らはいずれも『書傳』説に觸れた上でそれに反對する。禹貢のこの注文自體はおそらく蘇軾自身に出ると

見てよいように思われるが、河川の分合を味によつて辨別する、という發想には基づくところがあることを羅泌は次のように指摘する。

唐許敬宗謂、……古有五行之官。水官得職、則能辨其性味。潛而復出、合而更分、皆可辨之。此陸羽所以于揚子江心候南零之水。

……蘇子瞻謂中江、北江以味別之、亦本乎是。

唐の許敬宗の謂へらく、……古は五行の官有り。水官職を得れば、則ち能く其の性味を辨ず。潛りて復た出で、合して更に分くるも、皆之れを辨ず可し。此れ陸羽の揚子江心に于いて南零の水を候する所以なり。……蘇子瞻の中江、北江は味を以て之れを別くと謂ふも亦た是れに本づく。

許敬宗の語は『唐會要』卷二十七・行幸や『新唐書』本傳に類似するものが見られる。

そしてもう一つの興味深い例として、『尚書』中に何度も見られる「若曰」という表現に對する解釋を擧げることができる。

孔傳は堯典「曰若稽古帝堯」に於いて「若、順也」と訓ずるのと同じように、この「若曰」の「若」も「順」と訓じている。微子冒頭「微子若曰、父師、少師」について孔傳が「順其事而言之（其の事に順ひて之れを言ふ）」というのがそれであり、他篇の「若曰」について異なる訓詁を示した例は孔傳には存在しない。

この「若曰」について、『書傳』は全く異なる讀みを提示している。『尚書』中最も早く「若曰」の語が登場する盤庚上篇の注釋に於いて蘇軾は次のように述べる。

書凡言若曰者、非盡當時之言、大意若此而已。

書の凡そ若曰と言ふ者は、盡くは當時の言に非ず、大意此くの若きのみ。

後の蔡沈『書集傳』は「若曰者、非盡當時之言、大意若此也」と、蘇軾の説を殆ど言葉もそのままに用いており、この説は後世には主流となった。

だが、『書傳』のこの説は實は王安石の説に基づいているようである。元の王天與『尚書纂傳』は既に散逸した多くの注釋を引いて説を成すが、この部分に於いては次のように王安石の説を引く。

王氏曰、凡言若曰者、或史官述其旨而代作、非其自言。或史撮其大意而刪潤之、非其本言。

王氏の曰く、凡そ若曰と言ふ者は、或いは史官其の旨を述べて代作す、其の自ら言ふに非ず。或いは史其の大意を撮りて之れを刪潤す、其の本の言に非ず。

文章までもが一致するというわけではないが、蘇軾の『書傳』の説は王安石説に立脚しているものであると見るのが妥當であろう。

以上に見てきた蘇軾による經說の援用に於いて注目したいのは、それが許敬宗のように奸臣とされる人物や政治的に對立する王安石の説をも利用して自らの經說を構築していることである。

従來は經說の斬新さを『書傳』の最大の特徴と見る傾向があり、實際に獨創に係るものも少なくないであろうが、同時に『書傳』の説には舊說の引用に基づくものも多いことには注意しなくてはならない。

三 史事の援用

『書傳』の經說に特徴的な手法として、史事を援用して經文の補證とする、ということが擧げられる。たとえば、仲虺之誥に於いて、自らが夏を滅ぼしたことが後世の人々の戰亂を起す口實になるのではないかと憂える成湯に仲虺が述べた言葉、「嗚呼、惟天生民有欲、

無主乃亂、惟天生聰明時又。有夏昏德、民墜塗炭、天乃錫王勇智（嗚呼、惟れ天民を生じて欲有り、主無ければ乃ち亂る、惟れ天聰明を生じて時れ又む。有夏昏德にして、民塗炭に墜つ、天乃ち王に勇智を錫ふ）」に注して次のようにいう。

漢高祖識三傑於衆人之中、知周勃、陳平於一世之後、此天所予智也。光武平生畏怯、見大敵勇、此天所予勇也。豈可學哉。若漢武帝、唐德宗之流、則古之學勇智者也。足以敵其國、殘其民而已矣。故天不予是德、則君子不敢言智勇。短於智勇而厚於仁、不害其爲令德之主也。

漢の高祖三傑を衆人の中に識り、周勃、陳平を一世の後に知る、此れ天予ふる所の智なり。光武平生畏怯なるに、大敵を見ては勇なる、此れ天予ふる所の勇なり。豈に學ぶ可けんや。漢の武帝、唐の德宗の流の若きは、則ち古の勇智を學ぶ者なり。以て其の國を敵り、其の民を殘するに足るのみ。故に天是の德を予へざれば、則ち君子敢へては智勇を言はず。智勇に短なるも仁に厚ければ、其の令德の主爲るを害はざればなり。

ここで蘇軾は、智や勇は天が必要に應じて君主に與えるものである、という經文に見られる論理をさらに擴大し、天が智勇を與えるのでなければそれを論じてはいけない、として、無闇に戰爭を起こした漢の武帝や唐の德宗を批判する。これが蘇軾が歴史上の事柄を持ち出して經文を説明する典型例である。

このような手法を用いて經書に注釋を施す理由は蘇軾自身によって明示されている。呂刑「罔有擇言在身。惟克天德、自作元命、配享在下（擇言身に在ること有る罔かれ。惟れ天德を克くし、自ら元命を作し、配享して下に在れ）」について蘇軾は次のように述べる。

其德入人之深、動天地、感鬼神、無大于獄者。故盛德之士皆屑爲之。皋陶遠矣、莫得其詳。如漢張釋之、于定國、唐徐有功、民自以爲不冤、其不信之信、幾于聖與仁者。

其の德の人に入ることの深く、天地を動かし、鬼神を感ぜしむること、獄より大なる者無し。故に盛德の士は皆屑めて之れを爲す。皋陶遠ければ、其の詳を得る莫し。漢の張釋之、于定國、唐の徐有功の如きは、民自ら以て不冤と爲す、其の不信の信、聖と仁とに幾き者なり。

これは司法官僚のあるべき姿を説く經文に對して、張釋之ら三人を具體例として擧げるものであるが、注目すべきは蘇軾の「皋陶遠し、其の詳を得る莫し」の語である。すなわち、司法官僚の理想像といえは皋陶であるが、それはその時間的隔たりが原因で詳細を知ることができないから、より詳細な事跡の傳わる漢唐の人物を擧げた、というのである。

同様に、才德に優れ天下に推戴されて變わることのない「常人」を使わなくてはならない、と述べる立政の經文に對して蘇軾は具體的な人名を列擧する。

如廷尉用張釋之、于定國、吏部尚書用山濤、度支用劉晏、此非常人乎。

如し廷尉に張釋之、于定國を用ゐ、吏部尚書に山濤を用ゐ、度支に劉晏を用ゐれば、此れ常人に非ざるか。

また、多方の序に對する蘇軾の注は、周が殷を容易に倒したにもかかわらずその後殷の頑民を心服させることが大變困難であつたことを疑問として提示し、王朝交替直後に於ける政治の重要性を説くが、ここでは漢代を引き合いに出して議論を展開している點は注目に値する。

夫以西漢道德比之、殷猶砥碇之與美玉也。然王莽、公孫述、隗囂之流、終不能使人忘漢。光武之成功、若建瓴然。使周無周公、則殷之復興也必矣。此周公之所以畏而不敢去也。

夫れ西漢の道德を以て之れに比せば、殷は猶ほ砥碇と美玉とのごときなり。然れども王莽、公孫述、隗囂の流、終に人をして漢を忘れしむる能はず。光武の功を成すや、瓴を建つるが若く然り。使し周に周公無くんば、則ち殷の復た興るや必たり。此れ周公の畏れて敢へて去らざる所以なり。

以上に挙げたように、文籍やや備わる漢代以降の史事を引く例は『書傳』中に多數見られ、それが『書傳』の方法上の特色となつてゐる。このような解經は『尙書』注釋史に於いて特異であるのみならず、蜀學の經學著作を通じても稀である。^{②③}

『書傳』に特徴的な、抽象的な經文を史實によつて具體化し、讀者の理解を促すという手法は、蘇洵の思想に源を發している。蘇洵は嘗て經と史との關係を次のように論じた。

使後人不知史而觀經、則所褒莫見其善狀、所貶弗聞其惡實。吾故曰、經不得史、無以證其褒貶。……史待經而正、不得史則經晦。使し後人史を知らずして經を觀れば、則ち褒むる所其の善狀を見る莫く、貶むる所其の惡實を聞かず。吾れ故に曰く、經史を得ざれば、以て其の褒貶を證する無し、と。……史は經を待ちて而して正し。史を得ざれば則ち經晦し。^④

ここに示された、經と史とは相互に補い合わねばならない、という思想は、まさに『書傳』中の史書の援用に見られる理念と合致するものである。

しかし、三蘇蜀學に於ける史書の援用が蘇洵の思想に基づくとして

も、何故同じ蘇軾の手によつて完成された『易傳』や、『尙書』と共に屢々歴史書とみなされる『春秋』の注釋である蘇轍『春秋集解』にはこのような歴史の援用はあまり見られないのであろうか。それは蘇軾の『尙書』に對する認識の根幹に深く關わる問題であると思われる。すなわち、蘇軾は『尙書』を、比較的近い時代の史實と結びつけることにより、『尙書』に同時代性を含ませることを重視したのではなからうか。

四 民心の重視

『書傳』中には、特に民心を重視し、具體的な政策の上で民衆を苦しめることを否定する解釋が屢々見られる。無論、民心を重視するのは儒家として當然のことである。しかし、經書の注釋に於いて特別にそのことを主張するのは、政策への應用に對する強い意識を示すものであり、蘇軾の『書傳』執筆に於ける目的意識を反映する重要な要素であるといえる。^⑤ 本節に於いてはいくつかの例を挙げ、『書傳』經說に於ける民心重視の主張を實際の政策と結びつけて示したい。

最も直接的に民心の重視を主張しているのは君牙の一節である。經文に次のようにいう。

弘敷五典、式和民、則爾身克正、罔敢弗正。民心罔中、惟爾之中。夏暑雨、小民惟曰怨咨。冬祁寒、小民亦惟曰怨咨。厥惟艱哉。思其艱、以圖其易、民乃寧。

弘く五典を敷き、式て民を和せしむれば則ち爾の身克く正しく、敢へて正しからざる罔し。民心中罔し、惟れ爾の中なり。夏の暑雨あること、小民惟れ怨咨と曰ふ。冬の祁寒あること、小民亦た惟れ怨咨と曰ふ。厥れ惟れ艱きかな。其の艱きを思ひ、以て其の

易きを圖れば、民乃ち寧からん。

これに對して蘇軾は次のように述べる。

方周之盛、……方是時、四夷之民莫不戴王、雖風雨天事、非人力者、亦歸德於王。及其衰也、一寒一暑亦惟王之怨。是故聖人以民心爲存亡、一失其心、無動而非怨者。

周の盛に方りては、……是の時に方りては、四夷の民王を戴かざる莫く、風雨は天事にして人力に非ざる者なりと雖も、亦た徳を王に歸す。其の衰ふるに及ぶや、一寒一暑も亦た惟れ王の怨たり。是の故に聖人は民心を以て存亡と爲す、一たび其の心を失へば、動きて怨に非ざる者無し。

民を圓滿に治めることの難しさを述べる經文に對應して、蘇軾は民心が王朝存亡の關鍵であることを明確に主張する。そして、この理念は、『書傳』中の各所に於いて具體的な政策への提言として見出すことができるのである。

禹貢・荊州「厥貢羽毛齒革、惟金三品、純幹栝柏、礪砥砮丹、惟籛籛栝、三邦底貢厥名（厥の貢は羽毛齒革、惟れ金三品、純幹栝柏、礪砥砮丹、惟れ籛籛栝、三邦厥の名を貢するを底す）」の注に次のようにある。

純幹栝柏礪砥砮丹與籛籛栝、皆物之重者。荊州去冀最遠、而江無達河之道、難以必致重物。故使此州之國不以大小、但致貢其名數、而準其物、易以輕資、致之京師。重勞人也。

純幹栝柏礪砥砮丹と籛籛栝とは、皆物の重き者なり。荊州は冀を去ること最も遠く、而れども江に達河の道無ければ、以て必ず重物を致し難し。故に此の州の國をして大小を以てせず、但だ其名數を貢するを致し、而して其の物に準じ、易ふるに輕資を以てし、之れを京師に致さしむ。人を勞することを重んずるなり。

禹貢のこの部分では、他の州への記述には見られない「三邦底貢厥名」という一文が含まれており、「名」の意味をどのように理解するのかが問題となる。孔傳はこれについて「三國常致貢之、其名天下稱善（三國常に之れを貢するを致し、其の名天下善と稱す）」という理解を示しており、蔡沈『書集傳』などもこれに従う。他方蘇軾は、荊州が貢納する物品は重量が大きく、且つ荊州は都までの交通の便が悪いので、等価値の軽量な物品で代納し、本来貢納するはずだった物品の名前と量とを併せて報告するのである、という見方を示し、且つ、この制度は禹が人に勞苦を與えることを憚つたものだ、と説くのである。

蘇軾がこのように「貢厥名」三字を取り上げて、「易ふるに輕資を以てし」と、どこにも書かれていない制度を説明し始めるのは、經書の字句の解釋としては強引であるといわざるを得まい。それは清朝考據學に慣らされた我々現代人のみならず、宋人の目にもそう映つたよう⁽⁵⁾で、宋代諸家の注釋書にも蘇軾のこの説を踏襲するものは見られな⁽⁵⁾い。

では、孔傳や後の蔡沈『書集傳』が行つたように、「名」を名産と解しても大きな問題はないはずなのに、何故蘇軾はわざわざこのよう⁽⁵⁾な一見突拍子もない説を唱えたのであろうか。それを探るためには、蘇軾が何に問題意識をもつたのか、というところから考えるべきであろう。

宋代の税制は基本的には唐の楊炎により施行された兩税法を根底とするものであるが、諸般の事情により本色の納入が困難である場合に等価値の折色により代納することを許す折納（折變）が時として行われていた。『續資治通鑑長編』等の史料に散見するそれらは一般的に農業の狀況や物價によつて認められるものであるが、南宋初期の事例

として地理的な都合で運搬が困難である場合に運搬の勞苦を軽減するため錢納を認めた例が確認できる。烏居一康氏は「南宋の初めころ、江南西路との境界近くに位置する淮南西路の舒州では、上供米麥を市價により見錢で折納してよいこととされたが、その理由は、「地、山僻に居り、行運に艱し」というものであった。また、兩浙路の一部地域では兩稅額の一部分を銀で折納することが許されていたが、その對象地域は、溫・台・處・徽州の「水路を通ぜざるの去處」に限定されていた。また臨安府の於潛・新城・昌化の三縣では、陸の孤島のごとき地理的條件を考慮して、苗米の全額を見錢で折納させることとした⁽²⁶⁾と指摘する。つまり、運輸に於ける困難というのは宋代稅政に於ける一つの實際的な問題として行政による解決が圖られてきたのである。

また、このような恆常的・一般的な問題のみならず、臨時的・特殊的な問題も宋代には發生した。程民生氏は眞宗の大中祥符元年に玉清昭應宮を建造した時及び仁宗の治世の初期には徽宗期の著名な花石綱と同じようなことが行われていた、と『宋史』李溥傳・劉隨傳の記述に基づいて指摘しているのである。このような苦役が民心を大いに動搖せしめ、時として民衆反亂をも招くものであることは言うまでもない。すなわち、蘇軾にとつて僻地に於ける納稅の困難及び官吏の横暴により民に課される苦役というのは現實に面臨した問題であった。實際に蘇軾は士大夫として行政に參與する中で、綱運が民を苦しめることを問題として屢々上奏を行っている。そこで蘇軾は、宋代の現實政治の問題を出発點として、聖人の記録である禹貢のこの「名」一字に具體的政策に關わる議論を託したのである。

民心を重視する政治方針を明示するもう一つの例として盤庚を擧げ

たい。盤庚三篇は毫への遷都を拒む人々に對して殷王盤庚が、遷都は天命であり、住み慣れた土地に固執して移住を拒むべきではない、という内容を繰り返して説諭する篇であるが、下篇の末尾に於いて蘇軾は三篇の内容を總括して次のように述べている。

民不悅而猶爲之、先王未之有也。……民怨誹逆命、而盤庚終不怒、引咎自責、益開衆言、反覆告諭、以口舌代斧鉞、忠厚之至。此殷所以不亡而復興也。後之君子厲民以自用者、皆以盤庚藉口、予不
可以不論。

民悅ばずして猶ほ之れを爲す、先王未だ之れ有らざるなり。……民怨誹逆命するに、而れども盤庚終に怒らず、咎を引きて自責し、益ます衆言を開き、反覆告諭して口舌を以て斧鉞に代ふるは、忠厚の至なり。此れ殷の亡びずして復た興る所以なり。後の君子の民を厲げて以て自用する者、皆盤庚を以て藉口す、予れ以て論ぜざる可からず。

この、「民悦ばずして猶ほ之れを爲す、先王未だ之れ有らざるなり」という主張はここまで擧げた例とも同じく、『書傳』中の政治的言説に通底して見られる傾向である。

また、刑罰に慎重を期すことに關連しては、呂刑「察辭于差、非從惟從」注「囹圄之中、何求而不得。固有畏吏甚者寧死而不辯。故囚之言惟吏是從者、皆非其實。不可用也(囹圄の中、何か求めて得ざらん。固より吏を畏ること甚だしき者の寧しる死して辯ぜざる有り。故に囚の言の惟だ吏是れ從ふ者、皆其の實に非ず。用ゐる可からざるなり)」が擧げられる。この經文は孔傳・正義共に、容疑者自身に都合のいい證言に騙されないうようにせよ、という意味に讀むのであるが、蘇軾はそれとは正反對に、獄中では獄吏が壓倒的に優位な立場なのだから獄吏のみが

主張する自白は採用してはならない、というのである。

五 北宋經學に於ける「人情」と『書傳』

ここまで『書傳』がもつ經說上の特徴について述べてきたが、それらに共通していることは、經文を古代のものとして分離するのではなく、自分自身のことであるかのように深く入り込んだ解釋を行っているということである。そして、それは北宋學術の特徴を反映するものであると同時に、蘇軾独自の要素をも含んでいる。

今、廣く北宋學術全體に視線を轉じてみるに、その特色として「人情」を重んずる、ということを擧げることができる。この北宋經學に於ける「人情」の重視は先行研究により既に指摘されていることであるが、特に土田健次郎氏が歐陽脩の學術態度をめぐって、「人情」で經義を求めるのは、歐陽脩の時代の心情の絶對化なので、經書は結果的には「人情」の權威を示すためのもの、「人情」に對する信賴を補強するものという役割りを荷わされているかに見える」と指摘したことが北宋學術に於ける「人情」の意味をよく表しているように思われる。

また、顧永新氏は「歐陽脩の學術思想は「人情」を餘さず盡くしており、人事に接近して「人情」の氣味に富むものである。歐陽脩の觀點に於いては「聖人は人なり」（『易童子問』卷二）だから、「聖人の言、人情に在りて遠からず」（『居士外集』卷十九・答宋咸書）といえるのである。……蘇軾は歐陽脩の「人情」説を繼承ならびに發展せしめ、歐陽脩の、人事に接近して「人情」を餘さず盡くす學術思想を更に推し進めるに至り、北宋學術界に於ける一つ of 思想解放を體現した」と述

べ、歐陽脩の學術に於ける「人情」重視の意味とその繼承者としての蘇軾の位置とに言及した。

では蘇軾に於いて「人情」とはどのようなものであつたのだろうか。三蘇に於ける「人情」の位置を示すものとして、五經論中の語を擧げたい。詩論には直接「人情」の語を用いて次のように述べられている。夫六經之道、惟其近於人情、是以久傳而不廢。而世之迂學、乃皆曲爲說。

夫れ六經の道、惟れ其れ人情に近し、是を以て久しく傳へて廢せず。而れども世の迂學、乃ち皆曲げて説を爲す。

ここでは經書の内容は「人情」に近いものである、という『書傳』の内容とも一致する主張が示されている。また、禮論には次のような時代を相對化する視點が示されている。

故夫三代之視上古、猶今之視三代也。三代之器、不可復用矣、而其制禮之意、尙可依倣以爲法也。

故に夫れ三代の上古に視ふること、猶ほ今の三代に視ふるがごときなり。三代の器、復た用ゐる可からず、其の制禮の意、尙ほ依倣して以て法と爲す可きなり。

實はこれは蘇軾の程頤に對する批判とも符合する。そのことを邵伯溫は次のように記録している。

正叔多用古禮、子瞻謂其不近人情如王介甫、深疾之、或加抗侮。正叔多く古禮を用ゐるに、子瞻謂へらく其の人情に近からざることと王介甫の如し、と、深く之れを疾み、或いは抗侮を加ふ。

ここで蘇軾が程頤を批判する際には、「多く古禮を用ゐる」點が「人情に近からざる」ことがその根據となつているのである。すなわち、蘇軾に於ける「人情」とは宋人としての感覺なのであり、蘇軾の

この意識は、實際に『尙書』に新たに宋人としての視線を投げかけることを試みた『書傳』の考えと結びつくものである。

今、『書傳』中に見られる蘇軾の「人情」説を見るに、湯誓序「升自陟、遂與桀戰於鳴條之野（升ること陟自りし、遂に桀と鳴條の野に戰ふ）」について孔傳を「夫恃人和而行師於不利之地、亦非人情。故皆不取（夫れ人和に恃みて師を不利の地に行ふも亦た人情に非ず。故に皆取らず）」と批判することなど、「人情」を事實關係の判定に用いる例も見られ、そのようなものは歐陽脩の「人情」説に既に見えるのであるが、それよりも蘇軾に於いては宋人の觀點に立つて經文を再解釋し、經文を宋代に於ける現實の活動と結びつける場合が屢々見られることは既に前節までに述べてきた通りである。

その甚だしい例として、經文の内容を實際の生活と結びつけているものが『書傳』中には見られるのでここに取り上げたい。堯典の、堯が羲和氏に命じて四季の曆を正させる場面で、仲春については「寅賓出日、平秩東作（寅みて出日を賓き、東作を平秩す）」といい、仲秋については「寅饒納日、平秩西成（寅みて納日を饒り、西成を平秩す）」ということを説明して蘇軾は次のようにいう。

春夏欲民早起、故先日出而作、是謂寅賓出日。秋冬寒、不能早起。故令民候日入而息、是謂寅饒納日。

春夏は民の早く起きんことを欲すれば、故に日の出づるに先んじて作すは、是れ寅賓出日と謂ふ。秋冬は寒ければ、早く起くること能はず。故に民を令て日の入るを候ちて息ましむ、是れ寅饒納日と謂ふ。

春には日の出をいい、秋には日の入りをいうのは何故か、という問題について、蘇軾は、秋冬の氣候が寒いため早起きは難しい、という

のである。これは民心を重視している例でもあるのだが、同時に經文を自分自身の感覺に引きつけて解釋しようとする態度が強く表れているものであるということができ、『尙書』注釋史に於ける『書傳』の特徴をよく表している。

蘇軾が『書傳』に於いて示した政治的主張は大枠として儒家の範圍を出るものではないのであるが、儒家的理想を實現するための過程に於いて屢々權宜を重んじる思想が見られる。このことは經の現實への應用を重視する蘇軾の態度として注意すべきであろう。今一例を挙げて示したい。

說命三篇は傳説という賢者に夢の中で出會つた殷の高宗が臣下に傳説を見つけ出させ、勞働者であつた傳説に衷心から教えを請うて善政を行つたことを記す篇であり、その主旨は天子が賢者を求めることが如何に甚だしいかを示すにあるといえるが、蘇軾は上篇冒頭近くの注に於いて次のように主張する。

信一夢而以天下之政授匹夫、此事之至難者也。武丁恭默思道、神交於上帝、得良弼於夢中。武丁自信可也、天下其孰信之。故三年不言、既免喪而猶默也。夫天子三年不言、百官萬民莫不憂懼以待命、若大早之望時雨也。故一言而天下信之若神明然。

一夢を信じて天下の政を以て匹夫に授く、此れ事の至難なる者なり。武丁恭黙にして道を思ひ、神は上帝に交はり、良弼を夢中に得。武丁自ら信ずるは可なり、天下其れ孰か之れを信ぜん。故に三年言はず、既に免喪して猶ほ默するなり。夫れ天子三年言はずれば、百官萬民憂懼して以て命を待たざる莫きこと、大早の時雨を望むが若きなり。故に一言して天下之れを信ずること神明の若く然り。

夢に出てきた人を臣下に探させ、それを突然相に取り立てるとなれば、官僚や民衆が納得する筈がない。そこで、高宗は敢えて三年の喪が明けてからもなお政治に言及しないことよって言論に重みを持たせた、とするのである。

高宗が言葉を發しなかつたことは、『論語』憲問篇や『尙書』無逸篇に見えるが、『論語』には「何必高宗、古之人皆然（何ぞ必ずしも高宗のみならん、古の人は皆然り）」といい、高宗のことに觸れる『禮記』喪服四制篇も高宗が禮を守つたことを評價する論調である。また、この説命上の正義は「說此事者、言其孝行著也（此の事を説くは、其の孝行の著るるを言ふなり）」という。すなわち、高宗のこの故事は本來高宗の禮や孝を讃える文脈に置かれるのであるが、蘇軾に於いてはそれは傳説の登用のための戦略であつたとみなされている。

ここに蘇軾はそれまでと大きく異なる、智謀に長けた王としての高宗像を新たに提示した。土田氏が述べたように、ここに於いて『尙書』の經文は「人情」の權威を示すためのもの、「人情」に對する信頼を補強するものという役割りを荷わされているのである。

右に述べたことに従えば、『尙書』を宋代のことであるかのように讀むという行爲は、『尙書』經文が遙か古の時代の出來事を記述しているという事實と、少なくとも蘇軾自身の意識に於いて矛盾しないものである。そして、このことに依據して、『書傳』は經書の注釋書としての地位を儼然と保ち續けるのである。

結語

蘇軾は『書傳』一書を通じて何を目指したのか、という根本的な問題を改めて考えてみたい。以上に述べてきたように、『書傳』は先行

する經説を廣く收集してその中から自身の意見に合致するものを選択しつつ、漢代以降の歴史事實を援用することにより、『尙書』經文の内容を宋人の環境に引きつける形で讀者の理解を促し、また、民心を重視する政治の方針を主張した。これらの諸要素が示すのは、すなわち、蘇軾はそれ以前の注釋と異なる新たなものとして、宋代のための注釋を創出した、ということである。

蘇軾が『尙書』を宋人の觀點に立つて解釋する中で、一書を通じて重視したのは、宋代に勃興した士大夫層が政治を實際に行う指針として『尙書』の解釋を定めることであつた。そのために蘇軾は權宜の考え方に沿つて古の王の行爲を説明するなど、單純かつ抽象的な聖賢讚美を排し、自身の考える「人情」に沿う形で『尙書』經文を再解釋した。

『尙書』は本來天子を主體とした書物である。しかし、聖主により臣民が感化され天下が治まる、というような儒家の傳統的統治模式が放棄されたわけではないもの、三代に比べて社會が複雑化した宋代に於いてはそれで能事畢れりというわけにはいかない。ここに於いて蘇軾は、北宋學術を特徴づける「人情」化という現象を背景に、士大夫が主軸を擔う宋代の政治のための書物として『尙書』を新たに讀み直したのである。

本稿に於いて見てきた『書傳』に於ける蘇軾の注釋意識は、經と注との整合性を重視し、滞りない讀みを提示しようとする五經正義に代表される學術態度とは異なるものであり、却つて現實政治との對應を重視する漢代經學の態度に似るものであるようにも思われる。その點に於いて『書傳』は、學術の硬直化の時代を承けた宋代に於ける經學の一つの突破であつたということができよう。

謝辭

本稿の作成に当たり、青木洋司氏より『宋代尙書學案』についてご指教を賜った。ここに青木氏及び該書を貸借してくださった國學院大學に篤くお禮を申し上げる。

注

- (1) 諸橋轍次『儒學の目的と宋儒慶曆至慶元百六十年間の活動』第二編 儒學の目的の分化と宋儒の活動・第一章 總説・第一節 當代儒學の二大傾向(大修館書店、一九二九、二六八―二七一頁)
- (2) この他『兩蘇經解』は蘇轍『老子道德經解』を収める。
- (3) 『書傳』の先行研究のうち全書を對象としたものに、蔡根祥『宋代尙書學案』(花木蘭文化出版社、二〇〇六)や姜廣輝主編『中國經學思想史』第三卷・上(中國社會科學出版社、二〇一〇)が挙げられる。
- (4) 宋代の『尙書』注釋書のうち、『書傳』より古い王安石『新經尙書義』は佚文が諸書に散見し、程元敏氏による輯本も存在する。程氏の輯本に依つて見るに、『新經尙書義』には、現實への應用の重視等『書傳』と共通する特徴も見られる一方で、蘇軾に比べ舊注を輕視する傾向が強くと、そのことが林之奇らから屢々批判される主因となっている。この書が『書傳』といかなる關係にあるのか、ということについては今後の課題としたい。
- (5) 『四庫全書總目提要』經部十一・書類一
- (6) 葉國良『宋人疑經改經考』(國立臺灣大學出版委員會、一九八〇)。また、楊新勛『宋代疑經研究』第二章・北宋疑經述論・第五節・蘇軾、蘇轍的疑經成就(中華書局、二〇〇七)は葉氏の研究を基礎としてさらに詳細に『書傳』の疑經を論じている。
- (7) 青木洋司『東坡書傳』における『尙書正義』の引用について(『國學院中國學會報』五七、二〇一一)
- (8) 『書傳』の完成は元符三年だが、青木洋司氏は蘇軾がかなり早い時期から『書傳』の著述に取りかかっていたことを指摘する(青木氏前掲論文)。
- (9) 卿三祥『兩蘇經解』刊者畢氏顧氏考(『文獻』一九九二年第二期)
- (10) 『兩蘇經解』本と凌本との間には多士篇の冒頭部分に於いて、書序の文や注釋文が全く合わない重大な異同があり、このことから二本は異なる底本に基づいていることがわかる。但し、盤庚中篇・康王之誥篇・畢命篇に雙行注の形で注文に對する同一の校語が見られることから考えるに、古くはその來源を同じくするものなのであろう。
- (11) 『中國古籍善本總目』經部(綫裝書局、二〇〇五)に西北大學藏とされる。
- (12) 本文に挙げた諸本の他に、王重民『美國國會圖書館藏中國善本書錄』(美國國會圖書館、一九五七)には「津逮祕書零本」が記録される。しかし、筆者が確認した數種の『津逮祕書』中には見られず、顧脩『彙刻書目』中の『津逮祕書』の子目にも見られないことから、『書傳』との混同などなんらかの誤りが疑われる。
- (13) 『方山先生文集』卷十八・蘇軾
- (14) 『焦氏澹園續集』卷一
- (15) 凌濛初の出版活動については、表野和江「明末吳興凌氏刻書活動考——凌濛初と出版——」(『日本中國學會報』五〇、一九九八)に詳しい。それによると凌濛初は三蘇の著作を多く出版していたことが確認できる。
- (16) 俞正燮『癸巳類稿』卷一・允征序義及び周中孚『鄭堂讀書記』補遺卷一。また、『書傳』は乾隆帝にも愛讀された。御製詩・過堯城村の自注に「昨歲讀蘇東坡書傳堯咨岳事、時年八十六。計予歸政年正與堯相同、

實爲厚幸（昨歲蘇東坡書傳の堯岳に咨ふの事を讀むに、時に年八十六、と。計るに予の政を歸するの年正に堯と相ひ同じ、實に厚幸爲り）」という（『御製詩五集』卷七十二）。これは堯典「帝曰、咨、四岳、朕在位七十載（帝曰く、咨、四岳、朕位に在ること七十載）」への注「堯年十六、以唐侯爲天子。在位七十年、時年八十六（堯年十六にして、唐侯を以て天子と爲る。在位七十年、時に年八十六）」を指すが、實はここでは蘇軾は孔傳をそのまま用いたに過ぎない。しかし乾隆帝はこの一節を非常に気に入つたらしく、御製詩には他に書蘇東坡書傳堯典語（『御製詩五集』卷六十六）の作がある。

(17) 『直齋書錄解題』經部・書類（武英殿聚珍版本卷二）

(18) 『朱子語類』卷七十八・尙書一・綱領・輔廣錄

(19) 劉師培『經學教科書』第一册・第二十四課・宋元明之書學

(20) 最も早く見えるのは舜典「納于大麓（大麓に納る）」注「舊說、麓、錄也。……考其所由、蓋古文麓作禁、故學者誤以爲錄耳（舊說、麓は錄なり、と。……其の由る所を考ふるに、蓋し古文の麓は禁に作る。故に學ぶ者誤りて以て錄と爲すのみ）」であり、文中の「舊說」は孔傳を指す。

(21) 青木氏前掲論文

(22) 『路史』後紀卷十一・疏佗紀・陶唐氏「設四岳八伯、以典諸侯。（四岳八伯を設け、以て諸侯を典らしむ）」原注「史以四岳爲司馬氏之先。故蘇氏以爲一人、失之。（史は四岳を以て司馬氏の先と爲す。故に蘇氏の以て一人と爲すは、之れを失す）」

(23) 『尙書義考』卷二「蘇氏以四岳一人合十二牧、九官、適二十二人、得之。（蘇氏四岳一人を以て十二牧、九官に合はせ、二十二人に適ふは、之れを得）」

(24) 孔平仲『孔氏雜說』（『寶顏堂秘笈』本卷三）

(25) 北宋に於いては蘇轍『古史』卷二・五帝本紀の自注及び『二程遺書』

卷二十二下・附雜錄後にも四岳を一人とみなす説が見られる。但し『古史』には論證がなく、『二程遺書』に於いては四岳一人説の中で問題となる「僉」の處理が『書傳』と異なる。

(26) 陳善『捫蝨新話』卷一・辨論東坡書傳には陳善が陳元智と『書傳』の康王之語に對する説について討論した内容が記録される。また、方中履『古今釋疑』卷九・居喪朝服等にも取り上げられる。

(27) 『郡齋讀書志』書類・孫莘老尙書解（王先謙編刻本卷一）。引文中の「以喪服見諸侯」の語は各本この字に作るが、明らかに經の内容と反しており、誤りが疑われる。王鳴盛『尙書後案』卷二十五が「以冕服見諸侯」と文字を改めて引用するのは適切であろう。

(28) 『路史』餘論卷十・三江詳證

(29) 許敬宗以前のものとして、『慎子』外篇に「古者五行之官、水官得職、則能辨其性味。潛而復出、合而更分、皆可辨之」とあり、或いは蘇軾はこれに基づいた可能性もある。

(30) 『書傳』卷七・商書・仲虺之語

(31) 呂刑「宮刑之屬三百」の正義は漢より隋に至るまでの宮刑の變遷を述べるが、これは隋の二劉の義疏を流用した部分であり、内容も隋朝を稱揚するためのものである。形態としては『書傳』のものに似ているが意識は異なる。

(32) 『兩蘇經解』全體に於いて、史事を援用して經文の理解を促す例は、蘇轍『詩集傳』卷十七・大雅・烝民「吉甫作誦、穆如清風。仲山甫永懷、以慰其心（吉甫誦を作し、穆たること清風の如し。仲山甫永懷し、以て其の心を慰む）」注及び蘇轍『春秋集解』卷三・莊公二十八年傳「大無麥禾（大ひに麥禾無し）」注を見出すのみである。

(33) 曾棗莊・金成禮『嘉祐集箋註』卷九・史論上（上海古籍出版社、一九九三、二二九—二三〇頁）

- (34) たとえば林語堂氏 (Lin Yutang *The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo* (John Day Company, 1947)) に見えるように、蘇軾が民衆への深い同情をもった人物であることは事實であろうが、これら『書傳』に見える經說については加藤眞司氏(「三蘇の義利觀」、『中國哲學』第四〇號、二〇一三)の述べるように、純粹な人道主義と單純視するべきではないように思われる。
- (35) 呂祖謙『書說』・朱祖義『尚書句解』は、「貢厥名」について、名稱のみを傳えさせ、民の勞苦を緩和する、という理解を示し、『書傳』を踏襲した形跡が窺われるが、輕資への轉換には言及しない。
- (36) 島居一康『宋代稅政史研究』第三章 宋代兩稅の折納・便法としての折納(汲古書院、一九九三、三三三〇頁)
- (37) 程民生「宋徽宗花石綱之淵源」(『中州學刊』一九八七年第五期)
- (38) 『蘇軾文集』卷三十五・乞歲運額斛以到京定殿最狀など複數。
- (39) 本稿に於いて「人情」の語は、發言者によつて凡そ人に共通すると考えられている感情という意味で用いる。たとえば南宋の熊節『性理群書句解』卷十五が邵雍『皇極經世書』觀物篇「利害、人之常情」を「趨利背害、人情皆然」と釋したことが「人情」の語の宋代に於ける用法を直接的に示しており、北宋諸文獻中の「人情」の語も概ね同様に理解すべきものである。
- (40) 土田健次郎「歐陽脩試論」(『中國——社會と文化』第三號、一九八八)
- (41) 顧永新『歐陽修學術研究』(人民文學出版社、二〇〇三、一三九—一四九頁)、なお、「人情」の鉤括弧は筆者が譯出する際に補つた。
- (42) 『欒城應詔集』卷四等、下の禮論も同じ。また、五經論の歸屬には古來議論があるが、筆者は蘇轍のものとするべきであると考へる。顧永新「二蘇『五經論』歸屬考」(『文獻』二〇〇五年第四期)に詳しい。
- (43) 『邵氏聞見錄』卷十三
- (44) 歐陽脩に於ける「人情」説は多く事實の判斷に用いられる。『歐陽修全集』卷七十八・易童子問三に、乾卦の文言傳に卦辭「元亨利貞」についての相矛盾する説が見られることを述べて、「謂此二說出於一人乎、則殆非人情也(此の二説一人に出づと謂ふか、則ち殆ど人情に非ざるなり)」(中華書局、二〇〇一、一二二〇頁)と述べることなど。