

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

元朝治下の王應麟とその思想

松葉久美子

元朝治下の王應麟とその思想

松葉久美子

はじめに

王應麟（一二三二—一二九六）字は伯厚、號は深寧、慶元府鄞縣の人で、一二四一年に進士に及第し、度宗の時、禮部尙書兼給事中となつた人物である。彼については、考證學の先驅、或いは寧波の人物という觀點から既に論じられている^①。本稿で着目するのは、彼が宋末元初という王朝交代期の人物であることである。

宋末元初における士大夫については以下の論がある。村上哲見氏は、元朝への仕か不仕かに關わらぬ江南士大夫の相互の交流があつたことを明らかにし、あくまでも元朝の支配に拒否反應を示した人々を別にすれば、一般的には二朝に仕えることを罪惡視するような考え方は無縁であつたと論じる^②。さらに森田憲司氏は、士大夫の中でも、元朝に仕えなかつた士大夫を對象として論じ、王應麟、陳著、舒岳祥の行つた公的建造物に對する碑の文章の作成が、公的建造物の主體である地方官との交流を示すことを明らかにし、當時の士大夫と元朝との關係をより具體化する^③。本稿はさらに對象を絞り、當時の士大夫の思想の具體例のひとつとして、王應麟の身の處し方の背景にどのような思

想があるのかを考察するものである。

王應麟の身の處し方について問題視されるのは、碑文の作成である。森田氏が指摘されているように、黄宗羲（二六一〇—二六九五）が大綱を作成し、王應麟と同郷の鄞縣人の全祖望（二七〇五—一七五五）によつて増補修訂された『宋元學案』は、「入元不出」（卷八五、深寧學案）^④と言ひ、黄宗羲に師事した萬斯同（二六三八—一七〇二）の著作で宋末の忠義の士を集めた書である『宋季忠義錄』は、「宋滅び、山中に隱居すること二十餘歲、自ら深寧老人と號し、日に著述を事とし、其の紀年はただ甲子を書するのみ、以て元に臣せざるを示す」（卷十）^⑤と言ひ、いずれも宋が滅亡した後は門を閉ざし著述に専念した人物として王應麟を記し、彼が元朝の要請を受け碑文を作成したという事實に觸れておらず、二朝に仕えなかつた大節の人として論じる^⑥。確かに王應麟は元朝には仕えなかつた人物である。そして、「二君に仕えな

い」という節義を持つていたこと、彼自身が節を全うしたと考へたことが推測される資料も残つていゝ^⑦。しかし『困學紀聞』などの著述を行方一方で作成した碑の文章は、公的建造物に對するものであり、彼が元朝との交流を持つたこともまた事實である。彼の「二君に仕えな

い」という節義と、碑文の作成が示す元朝との交流は、一見矛盾する事柄であり、碑文の作成に言及した近年の王應麟研究はあるものの、變節と守節という正反對の結論に至っている。

以上のように、王應麟の身の處し方については議論があるが、先に挙げた兩論は、その守節か變節かという評價の基準が明代以降の思想によっている點が多く、その基準を現代から論じる上では、時代の現場に戻って検討する必要があるのではないかと考える。では王應麟は如何なる思想のもとで身の處し方を決定したのか、問題視される碑文の作成は、彼にとつて如何なる意味を持つものであったのか。本稿では、先に挙げた鄭眞の『四明文獻集』、葉熊の『深寧先生文鈔摭餘編』所收の文書を用いて検討された近年の王應麟研究が参照していない、宋滅亡後の著作の中でも後期のものと考えられる『困學紀聞』を読み込むことによつて再検討する。『困學紀聞』は、說經をはじめとして、天道地理、諸子、考史、評詩などからなる札記であるが、記事の選擇や順序の設定は著者が自由に行うことができ、さまざまな考證をすると同時に、自らの思想意見を埋め込むことが可能なものでもあるため、この札記という形式は、彼にとつて思想の表現手段でもあったと考えられる。このように思想を表明した書としてこの書を扱った研究には、錢茂偉氏の『困學紀聞』的義理史學思想⁽⁸⁾（前掲書、二〇八頁以降）、何澤恆氏の『王應麟之經史學』（花木蘭文化出版社、二〇〇九）などがあり、本稿が特に注目する『困學紀聞』にみる清議については、兩論を参照した。以上のことから『困學紀聞』は、碑文の作成を含めた彼の身の處し方の思想的背景を探るといふ本稿の目的に合致した重要な資料であると考えられる。

一 『困學紀聞』にみる清議の意義

本章は『困學紀聞』に論じられる清議の検討からはじめ、その清議の論を手掛かりとして彼の身の處し方の背景にあつた思想を明らかにする。まずは王應麟の考える清議の概要をまとめておく。王應麟によれば、清議とは風俗を維持するものである。「清議」をこうした方向で定義づけるかのような次の發言をみられたい。

家聲之隳、隴西以爲愧。城角之缺、新平以爲恥。清議所以維持風俗也。清議廢、風俗壞、則有毀宗澤而譽張邦昌者、有貶張浚而褒秦檜者。（後略）（卷一「易」）

（李陵が生きたまま匈奴に降り）家名をおとしめたことについては、（李陵の故郷の）隴西の士大夫らはこれを恥じとした。（符堅は、新平の相であつた崔悅が郡人によつて殺された報復として、辱めをあたえるために）城郭の一部を壊したことについては、新平の人々はこれを恥じとした（そして忠義をたてて恥を雪がんとした）。清議は風俗を保持する方法である。清議が廢れ、風俗が破壊されてしまうと、（高宗に開封を奪還するよう上書した）宗澤を毀して（和議を主張した）張邦昌を譽め、（金から國土を奪還するよう主張した）張浚を貶して（金と和議を結んだ）秦檜を褒めるといったありさまがおこるのである。

このように清議が風俗を維持できるのは、春秋と同じく、毀譽褒貶を明らかにし、亂臣賊子を懼れさせるという抑止力があるためである。

（前略）王風不復雅、君子絕望於平王矣。然雅亡而風未亡。清議蓋凜凜焉。擊鼓之詩、以從孫子仲爲怨、則亂賊之黨猶未盛也。無衣之詩、待天子之命然後安、則篡奪之惡猶有懼也。（後略）（卷六「春

秋)

王風の詩編は雅に復さず、君子は平王に對し望みを失つた。しかし雅は亡びても風はまだ亡びなかつた。清議のなんと嚴格で畏れさせるものだったことか。擊鼓の詩に、(篡奪の臣であり兵を好む州吁の將である)孫子仲に従軍することを怨むとあるのはつまり、この時亂賊の黨はまだ盛んではなかつたのである。無衣の詩に、(本家を奪つたという悪名を畏れた晉の武公が)天子の諸侯に任命するといふ承認を待ち、それが得られてはじめて安心できるとあるのは、つまり篡奪の惡をなさんとする者は依然として懼れる氣持ちがあつたのである。

ただし清議による風俗維持には限界があり、風俗の惡化とともに清議は廢れ、清議の批判は中央の政治の場から離れ在野に移つてゆく。

大雅之變、作於大臣、召穆公・衛武公之類是也。小雅之變、作於群臣、家父、孟子之類是也。風之變也、匹夫匹婦皆得以風刺。清議在下、而世道益降矣。(卷三「詩」)

(大雅の假樂までは周公の作であつたが)大雅の變は、大臣の作詩に始まり、召穆公・衛武公の類いが作者となつたのがこれにあたる。小雅の變は、群臣の作詩に始まり、家父・孟子の類いが作者となつたのがこれにあたる。國風の變になると、匹夫匹婦がそろつて風刺をするようになった。清議は在野にあり、(國の風俗である)世道はますます降つていく。

そもそも世の風俗は、君主の徳の如何によつて決まる。上有好者、下必甚焉也。光武封一卓茂、而節義之俗成。太宗誅一德儒、而諫爭之門闢。信乎如風之偃草。(卷八「孟子」)

上に立つ人に好むものが有れば、下々はよりいっそう好む。光武

帝は(善政をしき道に落ちてゐるものを拾つて自分の者とする者がいまいほど教化した)卓茂ひとり(太傳に)封じただけで、(人々は光武帝の好むところにならない)節義を重んじる風俗が形成された。太宗は(野鳥を鸞といつて人主を欺き出世した佞臣)高德儒ひとり(を誅殺しただけで、諫言の門をひらいた。(上に立つ者の徳の)風が(下々の者の徳である)草を押ししたおす(ように感化する)というのは、まつたく眞實である。

そしてこの君主の徳の如何による風俗の善し惡しが、國の興亡を左右する。

畢命一篇、以風俗爲本。殷民既化、其效見於東遷之後。盟向之民不肯歸鄭、陽樊之民不肯從晉。及其末也、周民東亡而不肯事秦、王化之入人深矣。唐賈至議取士、以安史之亂以鑑、謂先王之道消、則小人之道長。小人之道長、則亂臣賊子生焉。蓋國之存亡在風俗。四維不張而秦曆促、恥尙失所而晉祚覆。至其知本之言哉。(卷二「書」)『畢命』の一篇は、風俗を根本とする。殷の民は既に感化され、その効果は東遷の後にあらわれた。盟向の民は鄭に歸屬するをよしとせず、陽樊の民は晉に従屬するをよしとしなかつた。その末に及んでは、周の民は東に逃げて秦に事えることをよしとしなかつた、王の徳による感化が人民に深く行き渡つていたのである。唐の賈至は士の任用について議論するに、安史の亂を教訓として、「先王の道が衰えると、小人の道が榮える。小人の道が榮えると、亂臣賊子が生じる」と謂つた。思うに國の存亡とは風俗にかかつてゐる。禮義廉恥の四つの大綱が弛んでいたので秦國の命數は短く、恥ずべきところと尙ぶべきところが適切ではなかつたので、晉國の命運はつきた。賈至の言は根本を知るものである。

以上のように王應麟における清議とは、毀譽褒貶を明らかにし、亂賊を懼れさせる抑止力を持つものであり、この抑止力によつて風俗を維持するのだが、その風俗維持には限界があり、清議は風俗の悪化とともに在野に移る。また、君主の徳の如何によつて世の風俗が決まるという傳統的な論を彼は探るが、士大夫自らが君主の施政を支える手段として在地の風俗教化を擔うのだとする思想が、宋代にはみられる。

續いて清議については、東漢末の清議が有名であるが、この東漢末における清議と清談の關係について、以下の論がある。例えば、程頤の「度が過ぎた節度が行き詰まつてしまったために、清議から清談に變じた」という論をうけ、朱熹は「思うに當時の節義の人は、世の中に高いところから天下を見下ろす心が當然おこり、それがしばらくすると清談に流れていったのである」と論じ、清談に流れる要素が清議に内在していたとする。これはどちらも清議と清談を關連づけて考へる論であるが、王應麟はこの論を採らない。彼は傳玄の説に従い、禮を輕んじる風習すなわち晉の清談は、君主の好むところによつて生じたものと考え、程頤の論を受け、次のように論じる。

晉傳玄曰、魏武好法術、而天下貴刑名、魏文慕通達、而天下賤守節。然則放曠之風、魏文實倡之。程子謂、東漢之士知名、而不知節之以禮、遂至苦節。苦節既極、故魏・晉之士變而爲曠蕩。愚謂、東都之季、或附曹、羣忠漢、荃蕙化爲茅矣。苦節之士安在哉。傳玄之言得之。(卷十三「考史」)

晉の傳玄は曰う、「魏の武帝は法術を好み、そして天下は刑名を貴び、魏の文帝は通達を慕い、そして天下は守節を賤しんだ。ということはつまり禮を輕んじる風習は、魏の文帝がたしかにこ

れを宣揚したのである」と。程子は謂う、「東漢の士は名節を知つてはいるものの、これを規制するのに禮を用いるということを知らず、かくてそのまま度が過ぎた節度を持つに至つた。度が過ぎた節度というものは、もともと行き詰まるものなので、魏晉の士は變質して禮を無視した自由なふるまいをするようになったのだ」と。わたしが思うに、東漢の末には、荀彧は曹操に仕え、陳羣は漢朝を忘れ、良い香りの草もただの草となつてしまつた。度が過ぎた節度を持つ士がいつたいどこにいたのか。傳玄の言はこの點をよくおさえたものである。

このように、度が過ぎた節度を持つ士の清議が、清談に變質したとする程頤の論に對し、清談に變じような清議を行つた士はいなかつたとする。ならば王應麟にとつて、東漢末という風俗の亂れた世において、清議はどのようなものであつたのだろうか。

次の條では、春秋の魯と衛の國における清議による風俗維持が論じられ、「東漢末と同じ」と結論づけられている。

欲治國者先齊家。家之不齊、莫甚於魯・衛、觀詩可見已。衛不足言也、魯自括・戲之爭、而桓・宣皆篡兄矣。(中略) 家法不修、故曰、魯・衛之政、兄弟也。然衛多君子、魯無君子者、斯焉取斯、風化猶嫩也。畏清議者、亦曰、何以見魯・衛之士。政治雖濁、風俗不衰、與漢之東都同。(卷六「左氏」)

國を治めようとする者はまず一家をととのえる。一家がととのつていないことについては、魯・衛の國よりひどいものはなく、詩を觀ればわかるものである。衛については言うまでもなく、魯についても兄の括と弟の戲の争いに始まり、桓公・宣公は皆兄の位を篡奪した。(中略) 家法が修まらなかつたので、故に曰う「魯

と衛の（亂れた）政は、兄弟のようである」と。しかし「衛に君子多し」「魯に君子がいなかったなら（子賤のような君子は）どのようにして君子とすることができたのだろうか」とあり、感化された風俗はかわらず立派であった。清議を畏れる者は、またこのようにも曰う、「いつたいどのようにして魯・衛の士に顔向けすればよいのか」と。政治が亂れていようとも、風俗は衰えないこと、東漢と同じである。

王應麟は、魯と衛の君主の家は亂れて「齊家」ができていないため、「治國」もできておらず、政治は亂れていたのだが、その一方で『左傳』には「衛に君子多し」とあり、『論語』には「魯に君子がいなかったなら（子賤のような君子は）どのようにして君子とすることができたのだろうか」とあることから、魯と衛の風俗は立派であったと述べる。このように政治は亂れているにもかかわらず、立派な風俗が存在する理由を、清議のもつ抑止力によって風俗が教化されていたのだと考えるのである。これを王應麟は「政治雖濁、風俗不衰」という言葉で表現し、東漢末と同じであると述べている。

この言葉は『資治通鑑』後漢紀の贊に従う表現ではあるが、その内容は少し異なる。司馬光は、東漢において國が亂れてもすぐには亡びなかったのは、「上」の公卿大夫においても、「下」の在野の士らの間においても、ともに風俗が衰えてはいなかったためと考え、『資治通鑑』後漢紀の贊に以下のように論じる。

上則有公卿大夫、袁安・楊震・李固・杜喬・陳蕃・李膺之徒、面引廷爭、用公義以扶其危、下則有布衣之士、符融・郭泰・范滂・許邵之流、立私論以救其敗。是以政治雖濁而風俗不衰。（卷六八）
上には公卿大夫として、袁安・楊震・李固・杜喬・陳蕃・李膺ら

がおり、朝廷で意見を述べ論争し、公的な議論を用いて國が亡ぶ危ういところを支え、下には官職についていない士、符融・郭泰・范滂・許邵の流がおり、私的な議論をなして國が損なわれるのを救った。このため政治は亂れていたが風俗は衰えなかったのである。

これに對して王應麟は次の條で「上」の楊震と李固には、外戚の推薦を受け出仕したという過失があると批判しており、司馬光のように楊震と李固を優れた人物として評價してはいない。

東漢三公、無出楊震・李固之右、而始進以鄧梁、君子以爲疵。故易之漸曰、進以正。（卷十三「考史」）

東漢の三公については、楊震、李固の右に出る者はないが、始めて出仕するにあたり鄧隲、梁商の推薦を受けており、君子はこれを過失と考える。故に易の漸に曰う、「進むには、正に由る」と。一方、「下」については、下位の在野にあつた君子が、風俗を立派に保つたことを次のように論じる。

君子在下位、猶足以美風俗、漢之清議是也。小人在下位、猶足以壞風俗、晉之放曠是也。詩云、君子是則是做。（卷三「詩」）

君子が下位にあつても、風俗を立派に保つことができた、東漢の清議がこれである。小人が下位にあり（君子が上位にあつても）、風俗を衰えさせた、禮を無視して好きにふるまつた晉代がこれである。『詩經』（小雅・鹿鳴）に云う、「君子はその徳に則り做う」と。さらに次の條では、在野の士の行爲をあげ、東漢の末期、風俗が素晴らしかつたことを論じる。

曲禮、少儀之教廢、幼不肯事長、不肖不肯事賢。東都之季、風化何其美也。魏昭請於郭泰、願在左右、供給灑掃。荀爽謁李膺、因

爲其御。范滂之歸、鄉人殷陶、黃穆侍衛於旁、應對賓客。闕里氣象、不過是矣。(卷十三「考史」)

『曲禮』『少儀』の教えは廢れ、年少者でありながら年長者に事えようとせず、不肖の者でありながら賢者に従おうとしない。東漢の末期、なんと風俗を美しく教化できたことか。魏昭は郭泰に請うた、「傍らに控え、掃除をさせて欲しい」と。荀爽は李膺にまみえて「私を御者として使ってください」と。范滂が罪せられ歸郷したとき、郷人の殷陶と黃穆は范滂を守って仕え、賓客としてもてなした。(孔子の故郷である)闕里の氣象であつても、これを超えることはないだろう。

王應麟にあつては、東漢末における風俗の賞賛の對象はこのように「下」に限定されている。したがつて彼がいう「風俗不衰」は、司馬光のように「上」と「下」を指すのではなく、その論の焦點は「下」の風俗にあると考えられる。つまり王應麟の「政治雖濁、風俗不衰」と表現する東漢末の風俗とは、世の風俗の惡化とともに、清議が中央の政治の場から離れ在野に移るため、中央の政治も風俗も亂れていたが、在野では清議が行われ、郷里の風俗は素晴らしかったということである。世の亂れに染まらず清議を行うことによつて、在野の士は風俗教化を擔つていたとみるのである。

以上の清議の論から彼の身の處し方を考えてみると、『宋史』王應麟傳にみられる賈似道との對立、つまり權臣におもねらない彼の姿勢は、東漢末における濁流にあらがう清議というイメージに重なるものである。¹¹⁾ その後の致仕については、清議は世の風俗の惡化とともに、中央の政治の場から離れ在野に移ると論じていたのとまさに對應する。¹²⁾ では、一二七五年に致仕し在野の人となつた後の王應麟については、

どうだろうか。次の條には、彼が在野において風俗教化を擔わんとしたことが記されている。

李獻護陳東之喪、黃子游闕歐陽徹之葬、皆義烈士也。李明人、黃亦寓居焉。志吾鄉人物者、宜特書之、以厲澆俗。(卷二十「雜識」)
李獻は(歐陽徹と同じく、上書し黃潛善に誅殺され屍を市にさらされた)陳東の喪を護り(屍を購ひ埋葬し)、黃子游は歐陽徹の葬儀をおこなつた、皆義烈士である。李獻は四明の人で、黃子游も亦この地に住んだ事がある。我が郷里の人物を記す人は、とりわけこれを書き記し、よつて世の亂れた風俗を正すべきである。

このように王應麟は『困學紀聞』に、郷里の人物である李獻や黃子游を義烈士と書き記すが、ここで王應麟が目的としているのは、先賢の表彰による風俗の教化である。¹³⁾ 王應麟はそれを書くことによつて風俗教化を擔わんとしたのである。そしてこの郷里の先賢の表彰の意志は、『困學紀聞』にだけではなく、第二章で検討する彼の碑文にも見られる。在野における風俗の教化という彼のこのような行爲は、先に検討した彼の論じていた東漢末の「下」における清議に對應するものであり、王應麟は致仕後も變わらず清議を擔い続けようとしたと考えられる。次の條のように、漢初にもこの在野の士による風俗教化がみられる。

召平・董公・四皓・魯兩生之流、士不以秦而賤也。伏生・浮丘伯之徒、經不以秦而亡也。萬石君之家、俗不以秦而壞也。剗之終曰、碩果不食。陽非陰之所能剗。(卷一「易」)

(秦が亡びた後庶民となつた)召平、(劉邦に仁義によつて天下をとるべきと説いた)董公、(劉邦の登用には應じなかつた)四皓、(叔孫通の多數の君主に仕えたことを非難し、出仕を拒んだ)魯の二人の學者と

いった類いの人々がいたので、士は秦の世を經ても賤しいふるまいをするようにはならなかった。(『尚書』を守り傳えた)伏生、(劉邦の弟である劉交に『詩經』を傳えた)浮丘伯といった學問の徒がいたので、經典は秦の政策によつても亡びることはなかった。(四人の息子がみな從順で孝行であることを認められ高官についた)萬石君の一家がいたので、風俗は秦の世を經ても壞れなかった。剝卦の上九の爻辭に曰う、「碩果食われず」と。陽は陰が害することができるとはならないのだ。

このように清議の擔い手としての士が存在することによつて、秦の世を經た漢初においても、東漢末と同様に風俗は壞れていなかったのである。特にここに擧げられている召平や四皓については、二朝に仕えなかつたことを評價されていると考えられるのだが、このことから王應麟について考えてみると、元朝に仕えないという彼のあり方は、この條に論じられる士らの姿に重なるものでもある。つまり、二朝に仕えないという彼の身の處し方は、風俗教化に資するものとみることができ。ここに論じられているのは、世の亂れに染まらず毀譽褒貶を明らかにした士の姿であり、彼らは國の興亡に關わらず賤しいふるまいはしなかつた。このような士のあり方については、次の條に君子のあり方として論じられている。

凡百君子、各敬爾身。胡不相畏、不畏于天、荆公謂、世雖昏亂、君子不可以爲惡、自敬故也、畏人故也、畏天故也。愚謂詩云「周宗既滅」哀痛深矣、猶以敬畏相戒。聖賢心學、守而勿失。中夏雖亡、而義理未嘗亡。世道雖壞、而本心未嘗壞。君子修身以俟命而已。(卷三「詩」)

(小雅 雨無正)「凡百の君子、各爾の身を敬す。胡ぞ相畏れず、

天を畏れざるか」とあり、王安石は「たとえ世の中が亂れても、君子たるもの惡を爲してはならない、(君子は)敬に始まるが故であり、人を畏れるが故であり、天を畏れるが故である」という。私が思うに『詩經』(小雅 雨無正)にいう「周宗既に滅ぶ」とは、(王朝の斷絶を)深く悲しみいたむものであるが、かわらずに敬し畏れることを戒とする。聖賢の心學は、守られ失われていない。たとえ漢民族王朝が減びようとも、義理が減びたことは一度もない¹⁵⁾。世の風俗が壞れようとも、先天的に備わつた善なる心がそこ

なわれたことは一度もない。君子は身を修め命を待つのみである。王應麟は、亂れた世における君子のあり方を「世雖昏亂、君子不可以爲惡」と論じる王安石の言を引き、その君子のあり方を王朝が減びようとも變わらぬ君子の姿として論じ、彼らの存在によつて「心學」「義理」「本心」は守られ、失われないと考える。このように王應麟には、在野の人となろうとも、そして王朝が減びようとも、清議を行い、風俗教化を擔うのだという士大夫意識があつたのである。以上のことから、あらためて清議の論から在野の彼の身の處し方を考えてみると、著述および二朝に仕えないという行爲による在野における風俗教化は、彼の論じていた「下」における清議とみることができ。

以上、本章は清議の論を手掛かりに王應麟の身の處し方を検討した。國の興亡や仕不仕といった外的要因の變化に關わらず、一貫して士として、風俗教化を擔うという意識が彼にはあつたのである。

二 王應麟の碑文の作成について

一二七五年に致仕し、在野の人となつた王應麟は、『宋季忠義錄』などに記されるとおり、門を閉ざし著述に専念した。しかし一二九一

年に王應麟のもとに元朝の地方官が訪れた前後を境に、元朝の要請を受け碑文を記していく。この碑文の作成が、元朝との交流を示すものであることから、王應麟の節義と矛盾するものとして問題視され、地方官の訪問をきっかけに、彼が考えを改めたのだとする指摘もある。¹⁶⁾ 確かにその頃から王應麟の碑文の作成は始まっており、當時の社會的状況の變化が碑文作成の背景にあると推測される。本章では、彼の作成した碑文の約半数が學校關係のものであることに着目し、學問に對する彼の理想とその實踐から、元朝の學校建設に關する施策に賛同する素地があつたことを検討し、彼にとつての碑文の作成の意味を明らかにしたい。

『困學紀聞』には、學問を論じ、利益を得るための學問を否定する次のような條がみえる。

儒林傳所載其著功令也、詳於取而略於教、不過開祿利之塗而已。

明經而志青紫、教子而擬羸金、孰知古者爲己之學哉。(卷十二「考史」)

『漢書』儒林傳にある公孫弘の學校の法令文には、登用の方法については詳しいが教える内容については詳しくなく、登用によつて祿を得る道を開くものに過ぎなかつた。(夏侯勝が學生に講義のたびにいったように) 經學に明るくなり青紫の衣服を着る卿となることを志し、(諺にあるように) 子に教え(經文を) 箱いっぱい金に擬える。いにしえは自分のために學問をするものであつたのだれが知つてゐるのだろうか。

この條から王應麟は、利益を得る爲の學問を否定し、「爲己之學」を理想としたことがわかる。同様の論は、「重修(郵縣)學記」(至元三〇—一二九三)にもみられ、元朝の施策によつて、學問が名譽や利益を得るための手段としてではなく行われうるといふ點に、王應麟の

期待が寄せられている。

師知所以教、士知所以學、朝而授業、晝而講貫、夕而復習、思無愧于儒之名。前哲有云、學所以學爲人、學爲君子、學爲忠與孝也。

(『延祐四明志』卷十三)¹⁸⁾

師は教える目的を知り、士は學ぶ目的を知り、朝は授業、晝は實習、夜は復習して、儒者の名に恥じぬよう思いめぐらすのだ。先人にこのような言がある、學は學んで(仁義を知る)人となり、學んで君子となり、學んで忠と孝となる方法であると。

この二つの文章からは、學校建設を盛んに行うという元朝の施策について、科舉を行わないことも含めて賛同し、王應麟は碑文を作成したということが豫測できる。

すなわち、まず科舉を行わないことについては、同じく元朝に任せなかつた舒岳祥の作成した碑文である「寧海縣學記」にも言及があり、彼は科舉試験がない事を明確に評價する。科舉に對するこのような不信感は、王應麟や舒岳祥のような在野の人物ばかりではなく、元朝に仕えていた道學者にも見られるものであり、元初に立場を超えて共有されていた問題であつたと考えられる。²⁰⁾

ここで王應麟における科舉との關わりについて考えてみると、彼は科舉はもちろんのこと、一二五六年に博學宏辭科に合格している。この博學宏辭科試験について王應麟と同じく元朝には仕えなかつた黃震は、高爵厚祿を獲る手段であること、能力ある士を道德性命の本統から逸脱させるものであるとみなす葉適の意見に賛同を示している。このような批判は、學業を本來の學問から逸脱したものとみなす科舉批判に通ずるものであると考えられる。こうした考え方がある中で王應麟は、一二四一年の登第後、「今の世の科舉を受け進士を目指す者は

名譽を得ることを目的とし、進士となり名譽を得られれば學業を放棄する。制度典故をおろそかにし省みないのは、國家の望む通儒ではない」と非難し、閉門發憤し博學宏辭科に合格したという。王應麟にとつて名譽を目的としない學問とは、すなわち博學宏辭科の合格につながる學問だったのであり、その理想とした「爲己之學」とこのことは矛盾するものではなかつたのである。この「博學」という側面は、王應麟を清朝考證學の先驅けとみなす論において、しばしば言及されるものである。しかしながら、彼の理想とした「爲己之學」から考えてみると、科舉登第後の姿勢は、まさしく朱熹の論じるところの、學びの持續としての「爲己之學」としてみることができると考へられる。このように考へると、王應麟にとつて博學宏辭科は、「爲己之學」の實踐の延長上に位置することになる。したがつて「重修（郵縣）學記」に、學問の目的は君子となることにあると記されていたように、ここに學問の第一義があるのであり、科舉を行わない元朝の政策は、王應麟にとつて非難すべき問題ではなかつたのである。

では、學校建設を盛んに行う元朝の政策については、王應麟はどのように考へていたのだろうか。先に引いた「重修（郵縣）學記」は、「學所以學爲人、學爲君子、學爲忠與孝也」という先人の言を引いた後、次のように續く。

服膺三言、是訓是行、化海瀕爲洙泗、以一邑爲天下式、將自吾郵始。この三つの言葉を深く心に刻み、この言葉に従つて行動し、海際まで感化して孔子が門人を教え導いた地であるかのように、そしてひとつの村を天下の見本となるようにするのは、間違ひなく我が故郷である郵縣から始まるのである。

このように、元朝の施策を「洙泗と爲す」ものと彼は碑文に記すの

だが、元朝の要請を受けて作成したのではないと考へられる「廣平書院記」（至元二四―二八七）にも似通つた表現がみられ、南宋の淳熙年間に朱熹、張栻、呂祖謙、陸九淵らに學んだ舒璘、沈煥、楊簡、袁燮の四先生の教化によつて、郵縣のある明州は洙泗となつたと記される。ただし、この四先生は突然現れたわけではない。その淵源には、宋代の學校建設政策があり、洙泗に至る過程が「先賢祠堂記」（至元三一―二九四）に以下のように記されている。

明自唐爲州、文風寥寥。宋慶曆中始詔州縣立學、山林特起之士、卓然爲一鄉師表。或授業鄉校、或講道閭塾、本之以孝弟忠信、維之以禮義廉恥。（中略）百年文獻益盛以大、五先生之功也。（先賢祠堂記）（『四明文獻集』卷二）

明州は唐代に州となつたが、學問は盛んではなかつた。宋の慶曆に初めて詔によつて州縣に學校が建設されると、山林に隠れていた優れた士は、いきなり郷里の模範となつた。ある人は學校で學業を授け、ある人は私塾で道を講じたが、それらは孝弟忠信を根本とし、さらに禮義廉恥を加えて行われた。百年にわたつて文化の據り所となるものが益々盛んになり擴大したのは、五先生（楊適、杜醇、王致、樓郁、王説）の功績である。

さらに續けて淳熙年間の四先生について、「學者知操存持養以入聖賢之域、四先生之功也。」とあり、道學的學びの方法により君子となるための學問が行われるようになったと記される。

このように學校建設政策は、第一章に検討した士大夫による郷里の教化を促進するものであり、彼の理想とした君子となるための學問を盛んにするものとして論じられている。したがつて、元朝の行う學校建設政策についても、慶曆に行われた政策と同様に、極めて肯定的に

捉えていたものと考えられるのである。

以上のように王應麟の碑文の作成の背景には、彼の理想とする學問と元朝の施策との合致があった。そしてその理想は、彼が登第當初から實際に實踐してきたものでもあった。このことから考えると、先學に指摘されていたように彼は考えを改めて碑文を作成したわけではないとみられるのである。また、碑文に見られる九先生の表彰は、『困學紀聞』にみられた先賢の表彰と同じく風俗教化の一端ともみることが出来る。したがって碑文の作成もまた、外的要因の變化に關わらず風俗教化を擔うのだという第一章に検討した彼の士大夫意識と結びつくものであることを示す。つまり碑文の作成は、王應麟にとつては清議を擔う行爲であり、彼の節義とは矛盾しないのである。

最後に、碑文と『困學紀聞』にみられる士のあり方と學問について論じた似通った二つの文章に關して検討しておきたい。「重建儒學記」(至元二九—二九二)には、次のように論じられている。

不農不工、何以謂之士、非老非釋、何以謂之儒。行己有恥、尙志仁義、士之實也。爲君子儒、夙夜彊學以待問、儒之實也。(「重建儒學記」
(『延祐四明志』卷十三))

農もせず職人もせず、何を以て士と謂うか、道家でも佛教徒でもない、何を以て儒者というか。己を行うに恥あり、(君子たらんとする)高い志を持ち仁義の心を持つ、これが士の本質である。君子の儒として、日夜學問に邁進し君主の下問を待つ、これが儒者の本質である。

この碑文の文章と似通った主張が、『困學紀聞』にもみられる。『困學紀聞』には、著作のタイトルにもなった「困不學則下民爾」を引き、次のように述べる。

爲己曰君子儒、爲人曰小人儒。(中略)仁義之心存與不存而人禽別焉、懷乎其可懼也。夫尙志謂之士、行己有恥謂之士、否則何以異乎工商。(中略)困不學則下民爾、待文王而興則凡民爾。(卷二十「雜識」)

自身のために學問をすることを君子の儒といい、人のために學問をすることを小人の儒者という。(中略)仁義の心が保たれているかどうか人と禽獸を別つのであり、このことは懷然として慎しまねばならないのだ。その(君子たらんとする)高い志を持つ者を士といい、己を行うに恥ある者を士という、そうでなければどこの職人や商人と異なるというのだろうか。行き詰まって學ばない者は下民であり、文王を待つてその徳にならう者は凡民である。まず學問については、君子の儒として、「日夜學問に邁進し君主の下問を待つ」と、「爲己」ということが擧げられている。「爲己之學」を理想とした王應麟は、學びの繼續を理想としていたというしており、「日夜學問に邁進し」と論じているのである。この論のとおりには彼は學問を實踐した。また士のあり方については、「己を行うに恥あり」そして「君子たらんとする)高い志を持ち仁義の心を持つ」とあるが、これは第一章で検討した彼の身の處し方の背景にあった、士大夫意識の表明である。この二つの文章からは、君子たらんとする彼の意思の表明と、君子たるべしという、世の人々にむけた奨励の意圖が讀み取れるのではないだろうか。王應麟の主觀に即していえば、彼は一貫して君子として清議を擔ったとみられるのである。

おわりに

本稿は、『困學紀聞』を讀み込むことによつて、彼の身の處し方に

ある思想的背景を考察した。彼には、風俗教化を擔うという士大夫意識があり、在野にあつて二朝に仕えないという彼の態度および著述活動は、彼の論じる「下」における清議と對應するものであつた。また、元朝がとつた、科擧を行わずに學校建設を盛んに行うという政策は、郷里を教化するものであり、彼の考える學問の理想にも合致するものであつた。また、彼にとつて碑文の作成は、風俗教化の一端でもあり、彼の士大夫意識に合致する。したがつて後世問題視される碑文の作成は、彼の持つていた學問觀及び士大夫意識からみると、問題となる行爲ではない。「二君に仕えない」という彼の節義と、碑文の作成が示す元朝との交流とが矛盾するとみなされ、變節とも守節とも評價されていた王應麟であるが、本稿が明らかにしたように、「不仕」と碑文作成とのいずれも彼にとつては風俗教化を擔う行爲であり、矛盾はないのである。さらに、本稿が明らかにした、『困學紀聞』に見える風俗の擔い手としての士のあり方の議論からすると、碑文を作成したということ、學者の理想的なありかた―それは朱子學者としての理想でもある―についての彼の考への實踐として見る事ができるのではないだろうか。

また、考證學の書物としてみられることの多い『困學紀聞』だが、この考察で明らかになつたように、社會に對する意見の表明がなされている書物であるという性格に注目することもでき、それは後世の『日知錄』に通じること、比較検討する必要がある。本論では觸れられなかつた考證學者としての彼の意義についての考察、さらには、元朝に仕官したことが非難の對象となる吳澄、宋の滅亡後は餓死を選んだともいわれる黃震といった同時代の人物との比較とともに、今後課題としたい。

注

- (1) 考證學の先驅としては内藤湖南『支那史學史』に詳しく、寧波という地域の特性から論じたものについては、早坂俊廣氏編『文化都市 寧波』(東アジアに漕ぎ出す2、東京大學出版會、二〇一三)などがある。
- (2) 村上哲見氏「貳臣と遺民 宋末元初江南文人の亡國體驗」(『東北大學文學部研究年報』四三號、一九九四。後『中國文人論』汲古書院、所收)は、元になつて「官位を受けた人」と受けなかつた人が親しく交際し、さまざまな風雅の會を共に享受している例を至る處に見いだすことが出来る」として、「あくまでも元朝の支配に拒否反應を示した人々の多くは道學の徒」であり、このような人々を「別にすれば、一般的には「貳臣の思想」すなわち二朝に仕えることを罪惡視するような考え方とは無縁であり、『四庫提要』が宋人か元人かを區別した基準」は、「兩朝に仕えることを不道德として非難」する「一種のモラル意識」にあると論じる。
- (3) 森田憲司氏「碑記の撰述から見た宋元交替期の慶元における士大夫」(『奈良史學』十七號、一九九九。後『元代知識人と地域社會』汲古書院、所收)六七頁は、『宋元學案』、『宋季忠義錄』の王應麟の記述に對し、「公的建造物の碑記への執筆が、建造の主體である地方官と無關係に依頼されるはずはないから、官途に就かなかつたとはいつても、王應麟が元朝との關係を全く斷絶していたとは言えず、後世の評傳の作り出した「元朝に背を向け、杜門講學する文人」としてのイメージは、修正されねばならない。」と指摘する。
- (4) これらの後世の評傳の記述について、森田憲司氏は前掲論文六六頁に、「後世の評傳における彼についてのイメージは、南宋滅亡後は世間との交わりを斷ち、學問に専念して多くの著述を生み出した、というものであつた。たしかに、王應麟の弟子である袁梅が書いた玉呂伯行の神

道碑（『清容居士集』卷二六）には、「慶元、故の宋の公相の家多し、時に翰林學士王公應麟は門を閉じて客を納れず」とあり、舊南宋の人士を含めて交際を絶つたと書かれている。しかし、この文章は「公（伯行）は首めて尊禮開説し、學ぶ者をして之れに師事せしむ」と續き、伯行によつて王應麟が外の世界と關わるようになったことを述べた」ものであると指摘する。

(5) 以下の資料から、王應麟は二君に仕えるべきではないと考えたこと、また彼が節を全うしたと考えていたことがうかがえる。

原繁曰「臣無二心、天之制也」此天下名言、萬世爲臣之大法。（『困學紀聞』卷六「春秋」、四部叢刊所收、元刊本。以下、『困學紀聞』の引用は書名を省略。）

王、氏也、應麟、名也、伯厚甫、字也。其先浚儀人、居鄞自曾大父始也。遺民、不忘舊也。（中略）不足稱於遺老、或庶幾乎守隅。「浚儀遺民自誌」（『四明文獻集』中華書局、二〇一〇）

(6) ここに王應麟の公的建造物に對する碑文のリストをあげておく。作成にあつては、森田憲司氏（前掲論文）を参照した。なお碑文の作成年およびそれぞれ末尾に記した建造者は、張大昌撰の年譜に從う。

「奉化社稷壇記」至元二七年（一二九〇）『四明文獻集』卷一（建造者、奉化令丁濟）

「濟南陳公修東津橋記」至元二八年（一二九一）『深寧先生文抄摭餘編』卷一（慶元路肅政廉訪使陳祥）

「重建儒學記」至元二九年（一二九二）『延祐四明志』卷十三（慶元路肅政廉訪使陳祥）

「慶元路建醫學記」至元二九年（一二九二）『延祐四明志』卷十四（慶元路肅政廉訪使陳祥）

「奉化重修縣治記」至元二九年（一二九二）『延祐四明志』卷八（縣尹丁

濟）

「重修（郵縣）學記」至元三〇年（一二九三）『延祐四明志』卷十三（慶元路肅政廉訪使陳祥）

「九先生祠堂記」元貞二年（一二九六）『延祐四明志』卷十三（廉訪使完顏貞）

(7) 楊亮氏「四明文士心態及政治傾向發微」（『宋末元初四明文士及其詩文研究』中華書局、二〇〇九）四七・四八頁は、王應麟が「重建儒學記」至元二九（一二九二）に、「至元十九年春、學燬於融風」と記し、元の年號を用いていることから、王應麟は元朝の施策が南宋士大夫層の利益擴大を圖るものと考え、遺民の節義を捨て元朝に贊同する立場を明確にし、さらに遺民らに對し宋朝への節義を捨てるよう呼びかけたのだと論じる。また錢茂偉氏「元朝下の遺民生活」（『王應麟學術評傳』中華書局、二〇一一）七四頁以下には、一二九〇年以降から地方官との交流が増え碑文を記したのは、宋の復興は望めないという現實を受け入れ、考えを改めたのだとし、また署名に用いる年號については、『閩風集序』に「旃蒙協治」と署名し元の年號を用いなかっただけで、王應麟は遺民の節義を守り通したのだと論じる。

(8) 張驍飛氏「王應麟交遊考」（『王應麟文集研究』第四節、中華書局、二〇一〇）五九頁に、袁桷が王應麟に師事した期間を根據に、『困學紀聞』は、一二七八年から一二九六年の十年の間に完成したものと推定する。

(9) 小島毅氏「八條目のあいだ」（『東洋文化研究』一號、一九九九）一〇三頁以下は、朱熹が「知南康榜文」に「在地の良俗の積み重ねが、皇帝の施政を支えるという構圖」を描き、八條目の家と國のあいだに「郷」という概念が新たに加えられていることから「家レベルの仁・讓の氣風が國レベルに擴大するのは、なにも君主の家がそうである場合だけにかぎられない」ことを指摘し、當時の人々にとって「八條目の階梯性は、

下からの各個積み上げの理論によって、全體を秩序あらしめるかたちで機能する」と表象されていたと論じる。

(10) 『程氏遺書』卷十八(『二程集』中華書局本、二二六頁)

世祖繼起、不得不襲尚名節。故東漢之士多名節。知名節而不知節之以禮、遂至於苦節。故當時名節之士、有視死如歸者。苦節既極、故魏・晉之士變而爲曠蕩。

『朱子語類』卷三四(中華書局本、八七四頁)

或引、伊川言晉宋清談、因東漢節義一激而至此者。曰、公且說、節義如何能激而爲清談。或傳、節義之禍、在下者不知其所以然、思欲反之。所以一激而其變至此。曰、反之固是一說。然亦是東漢崇尚節義之時、使自有這箇意思了。蓋當時節義底人、便有傲睨一世、汚濁朝廷之意。這意思便自有高視天下之心、少間便流入於清談去。

「苦節」の解釋は、『易』の「苦節不可貞、其道窮也」に従う。

(11) 『宋史』王應麟傳(中華書局本、二二九八九頁)

會賈似道拜平章事、葉夢鼎、江萬里各求去、似道亦求去。應麟奏、孝宗朝闕相者亦逾年、帝亟取以諭之。似道聞應麟言、大惡之、語包恢曰、我去朝士若王伯厚者多矣、但此人素著文學名、不欲使天下謂我棄士。彼盍思少自貶。恢以告、應麟笑曰、迂相之患小、負君之罪大。遷起居舍人、兼權中書舍人。冬雷、應麟言、十月之雷、惟東漢數見。命令不專、姦妄竝進、卑踰尊、外陵內之象。當清天君、謹天命、體天德、以回天心。守成必法祖宗、御治必總威福。似道聞之、斥逐之意決矣。

右は一二六八年の賈似道專權下の出來事である。「鄂州の役」での戦功により一二六〇年に宰相となつた賈似道は、その手腕を發揮し軍閥官僚、宦官外戚、そして學生たちをも抑えこむことに成功する。一二六八年には賈似道は五日一朝、別邸で政を行うようになっており、南宋政府は二重體系におちいつていた。賈似道については、宮崎市定「南宋末の

元朝治下の王應麟とその思想

宰相賈似道」(『宮崎市定全集十一』岩波書店、一九九二)を、東漢末の清議については、本田濟「東漢の名節」(『東洋思想研究』創文社、一九八七)を参照した。

(12) 全祖望は王應麟が遁走したと『宋史』本紀に記されることを非難し、

王應麟を擁護する。『鮎埼亭集 外編』卷十九(四部叢刊所收、景上海涵芬樓藏原刊本)「先生於德祐之末、拜疏出關、此與曾淵子輩之潛竄者不同。先生既不與軍師之任、國事已去、而所言不用、不去何待。必俟元師入城、親見百官署名降表之辱乎。試觀先生在兩制時、晨夕所草詞命、猶思挽既渙之人心、讀之令人淚下、則先生非肯忍然而去者。今與淵子輩同書曰遁、妄矣。」

(13) 『困學紀聞』には具體的な人物には限られない郷里の先賢の表彰がみ

られる。「陳無淮無荆・襄、無蜀而立國三十二年、江左猶有人也。」(卷十五「考史」)「魏以不仁得國、而司馬氏父子世執其柄。然節義之臣、鬻巨奸之鑿、若王淩以壽春欲誅懿而不克、文欽・母丘儉以淮南欲誅師而不遂、諸葛誕又以壽春欲誅昭而不成、千載猶有生氣、魏爲有臣矣。」(卷十五「考史」)

(14) 碑文にみられる王應麟五先生の表彰は、佐藤仁氏「全祖望撰 慶曆五

先生書院記考」(『久留米大學文學部紀要』第六號、一九九四)四頁以下に詳しい。また近藤一成氏は「郵縣知事王安石と明州士人社會」(『宋代中國科舉社會の研究』汲古書院、二〇〇九)一九六頁以下に、王應麟の「重修(郵)縣學記」の記述について、「王安石の「興學」のイメージと同じく、五先生についても宋末元初の王應麟が描いた像を現代のわれわれも共有している」と指摘する。

(15) 『困學紀聞』の卷六「春秋」などの記述からは、王應麟は、夷狄と中

華の區別を、『左傳』のように出自によるものと考えたのではなく、『公羊傳』に従い、文化、禮制の有無におくとみられるが、彼の夷狄觀につ

いては、別稿に期したい。

- (16) 錢茂偉氏は前掲論文に、一二九〇年以降から碑文を記したのは、宋の復興は望めないという現実を受け入れ、考えを改めたのだと論じる。

- (17) W. Theodore de Bary 氏「元代における道學の興隆」(『東洋史研究』三八―三、一九七九) 八四頁に、一二九〇年までに州縣の學校數は二萬を超えていたという指摘があるが、このような元朝の文化政策には、既に多くの言及があるように、儒學を保護し隆盛させようとした側面があり、宮紀子氏は『モンゴル時代の出版文化』(名古屋大學出版會、二〇〇六) 六頁以下に、「クビライは南北混一以後、内に甲監、外に提舉官を設け、郡縣の學校のことを領せしめた。その結果、儒教はモンゴル本土にまで廣まり、何處にも學校がみられるようになったのである。さらに至元八年(一二七一)の國學の設立、蒙古字學の設立によって、ますます儒學が重視される」ようになったと指摘する。これら背景にはクビライに仕えた漢人の存在があり、杉山正明氏『中國史3』(山川出版社、一九九九) 四五九頁に、「さまざま『漢化』政策は、クビライの漢人ブレインの劉秉忠や姚樞らの助言に基づいて推進されたものであった。」とし、このような施策をとった理由として「それまでのモンゴル帝國の行政・官僚組織では、龐大な人口をかかえる中國本土も含め、ユーラシアに廣がる龐大な領域全體を本格統治するためにはもはやとうてい間に合わなくなっていた」と指摘する。この漢人ブレインには、朱子學を傳えた劉秉忠、程朱の學を廣めたと稱される趙復、クビライの顧問として道學を指導した許衡といった道學者たちがおり、彼らの盡力により、クビライは彼らに皇太子チンキムの教育を任せたとほど、儒學に對して寛容であった。クビライ周囲のこの儒學官僚の系譜が授時曆作成をめぐって一本化することについては、山田慶兒『授時曆の道 中國中世の科學と國家』(みすず書房、一九八〇)を参照。

- (18) 『延祐四明志』は『宋元地方志叢書』影印宋元四明六志本を用いた。

- (19) 舒岳祥は、科舉試験がなく學問自體を目的とし務めることが出来る、今の士は幸いだと論じる。「士無科舉之累、務問學之實、郡歲貢一士、庶幾鄉舉里選之意、天下之士幸矣。」(『閩風集』卷十一)

- (20) de Bary 氏は前掲論文七頁以下に、元初における科舉の實施をめぐる議論について、科舉反對の理由に、道學者自身が科舉に對して相反する氣持ちを持っており、科舉が信用できなかつたことを指摘する。また、宋の滅亡後、延祐二年(一二二五)に科舉が再開されるまでの狀況について、宮紀子氏は前掲書三四九頁以降に、「南宋攝政直後から、クビライはしばしば江南の賢才を求める詔を出し、その姿勢は以後も踏襲され、科舉再開以前にすでに保舉という「システムティックな人材登用の方法が確立」していたこと、科舉再開直後にも「科舉に應じない在野の士の保舉を求めている」ことを挙げ、「江南の文人でも、保舉による人材登用を肯定し、科舉を冷ややかに眺めていた者もいた」と論じる。

- (21) 黄震による博學宏辭科批判については、近藤一成「南宋地域社會の科舉と儒學―明州慶元府の場合」(『宋代中國科舉社會の研究』汲古書院、二〇〇九) 一八一頁を参照。

- (22) 道學者の科舉批判について島田虔次氏は『朱子學と陽明學』(岩波新書、一九六七) 一一六頁に、「士大夫の學としての宋學には、最初から科舉を潔しとしない態度が内在して」おり、「科舉を功利主義のシンボルとして、それに對する警戒的な氣分が、少なくともたてまえて、存在していたのである」と論じる。また朱熹の科舉批判について田中謙二氏は『朱熹と科舉』(『中國文明選 朱子集』月報十五(朝日新聞社、一九七六)に、朱熹が晩年には一概に科舉を否定しなくなつていたことを指摘する。

- (23) 『宋史』王應麟傳(中華書局本、二二九八七頁)

初應麟登第言曰、今之事舉子業者、沽名譽、得則一切委棄。制度典故漫不省、非國家所望於通儒。」於是閉門發憤、誓以博學宏辭科自見、假館閣書讀之。寶祐四年中是科。

- (24) 全祖望は『宋元學案』に「宋史但夸其辭業之盛、豫之微嫌于深寧者、正以其辭科習氣未盡耳。若區區以玉海之少作為足盡其底蘊、陋矣」と論じるが、王應麟を清朝考證學の先驅とみなす論において『玉海』は、内藤湖南「支那史學史」（『内藤湖南全集』第十一卷「筑摩書房、一九六九」二五〇頁以下）に、王應麟を考證學の先驅たらしめる著作と稱される。また、吾妻重二氏は「格物窮理のゆくえ―朱熹以降における二つの方向」（『關西大學文學論集』第五二號、二〇〇二）一八頁に、「清朝考證學者たちの私淑するところとなり、その學問に啓發を與えるが、とりわけ「君子は一物を知らざるを恥ず」（『小學紺珠自序』）という態度を貫き、「博學洽聞を以て一世を伏す」（牟應龍「小學紺珠序」）と稱された王應麟の存在は大きい」ことを指摘する。

- (25) 朱熹の「爲己之學」にみる學びの持續については、市來津由彦氏「黃榦における『爲己の學』の表象」（『集刊東洋學』百號、二〇〇八）に、「『大學或問』には「爲己」について「大抵學ぶ者にして天下のことを視て、以て己が事の當に然るべき所と爲すを以て之を爲せば、則ち甲兵・錢穀・籩豆・有司の事と雖も、皆己の爲にするなり」とあり、「すなわち、一見、自己の外にあるかのような官人としての社會的行政活動（「治人」）も、眼前のその局面で我が身に課せられた課題であると自覺するならば、『爲己』のことと捉えるべきとする。」として、科擧に合格した後も「爲己」の課題から遠ざかるわけではないと論じる。

- (26) 博學宏辭科について王應麟は、「辭學指南序」に朱熹の「學校貢舉私議」を引き「朱文公謂、是科習諂諛夸大之辭、競駢儷刻雕之巧、當稍更文體、以深厚簡嚴爲主。然則學者必涵泳六經之文、以培其本云」と述べ、

朱熹の論じるところに従い、博學宏辭科を評價する。

- (27) 乾道淳熙間、正學大明、朱子在建、張子湘潭、呂子在婺、陸子在撫、學者宗之如日月江漢。光潤所被、皆爲名儒。於是明有四先生、其一曰廣平先生文靖舒公。（中略）沈楊袁三先生、道同志合、化東海之濱爲洙泗。（『廣平書院記』（『四明文獻集』卷一））

- (28) 淳熙年間の四先生と慶曆年間の五先生を併せた九先生についての同様の記述は、王應麟が記した「九先生祠堂記」（元貞二―二九六）にも見られる。また、王應麟は各人の傳を残している（『延祐四明志』卷四）。注24にも引いた「小學紺珠自序」の注にある「君子は一物を知らざるを恥ず」という言葉は、彼の考證學的側面を表すものと考えられているが、この文は後文に、「夫小學者、大學之基也」とあるように、あくまでも朱子學の大系の中での大學の基礎として「博學」を考えている。このような「博學」の位置づけからも、これまで注目されてきた考證學者としてはなく、まさに朱子學者としての王應麟の思想を見て取ることができるのではないだろうか。