

尚古から疑古へ

— 『史通』に現れた歴史観をめぐって —

宮岸 雄介

(国語国文学〈中国語〉学科目)

(令和三年一月四日受理)

はじめに

中国文化の特徴の一つに、史書編纂が絶えることなく続けられ、事実を記録として残してきた精神が挙げられよう。孔子が編纂したとされる編年体の『春秋』に続く「古史」、司馬遷が創始した紀伝体史書の『史記』を嚆矢とする歴代王朝勅撰の「正史」は、唐代までは平行して編まれ続けて来た。その他、それらに収めきれなかった「雑史」、群小諸国の記録である「霸史」さらには儀礼や地理書など、『隋書』経籍志を繙くだけでも、歴史に分類される書物は膨大な数に蓄積され、その後もその数を増やし続けて行った。これはいかなる動機からなされ、またこの蓄積された歴史はどのように解釈されたのであろうか。

記録の営みを絶えることなく支え続けられたのは、中国の場合、歴史を鑑に見立て、教訓として活かす儒学の歴史観によるところが

大きい。史学が儒学に由来する所以である。

しかし、中国の史学にはこうした儒学イデオロギーに支配された歴史が徳目を最優先するあまり、時に史実を歪曲し、倫理学に限りなく傾く中国史学のあり方に対する反動から、実証的な批判精神も同時に発展していった軌跡が確認できることも看過できない。それは、上述の『隋書』経籍志に見えるように、目錄学上、経学の分野と認識されていた史学がそこから独立したと言われる六朝隋唐時代に顕著な変化が見える。史学は儒学的歴史観が描く歴史記録に疑惑を抱き、經典本文をも批判するまでになった。中国初の史論書、劉知幾の『史通』では、外篇の疑古篇、惑経篇、申左篇で、『書経』、『春秋』の本文を否定する批判を繰り広げてきた。これは、經典解釈を統一する五経正義が生まれた唐初にあつて、その根底を覆し兼ねない危険思想として問題視され、その後の経学史からは批判、黙殺さ

れていく運命を辿った。

劉知幾の歴史観には、歴史は常に変化をし、その変化にに応じて形式も対応させていくべきであるという一貫した見方がある。そして、歴史的事象は実際のまま記録すべきであるという実録の精神が貫かれている。劉知幾のこのように一見儒学的歴史観とは発想を異にする史学思想は、五経正義による恣意的な経解釈統^一への反動として、唐初に忽然と現れた印象を受ける。しかし、史家は経書以外の書籍も広く史料として蒐集すべきであるという視点より、劉知幾自身も、先秦諸子以来の思想に触れそれを吸収してきたという態度が伺える。『史通』の歴史観はそれらの影響が強く見える。

それでは、もともと古文経学を家学とする劉知幾が、なぜ儒学に対立する諸子の歴史観をわざわざ持ち出して自らの批判の根拠としているのであろうか。小論では、劉知幾の史論の先蹤をなす、先秦諸子の遊説家が語る寓話に現れた歴史観を概観しながら、史書編纂の強い動機ともなっている史学思想の特質の一端を考えて見たいと思う。

(一)

劉知幾の『史通』は、史書の叙述論と形式論などの表現技巧に関する提言が出色で、そこに彼の歴史観がしばしば垣間見られる。そもそも儒学的歴史観では、古代の社会を理想とし、その聖王を崇拜する対象として記録する尚古主義が基底にある。歴史を振り返るとき、社会情勢や文化は古代の理想的なピークから現代に向けて退歩しているという下降史観を示すことが歴史を語るパターンであった。儒学的歴史観では、現実世界を語るとき、復古という形でその

理想を表現しようと提言することを常とする。理想は創造すると言うよりもすでに古代に完成しているものであった。すなわち、理想の典籍も古代の形式に当てはめ、文章もその当時の文体をそのまま書けば完成すると考えていたのである。しかし、歴史学があのままの史実を再現して歴史を振り返るとき、必ずしも下降史観は当てはまらないという事実が面前に現れてくるのである。劉知幾が想定する歴史は、変化して行くという大前提のもと認識されている。中国の文化では古典に習うということは、その継承という面からも重視されてきたことであるが、劉知幾も『史通』の模擬篇で、史書は古典をいかに模倣すべきかについて、以下のように述べている。

蓋語曰、世異則事異、事異則備異。必以先王之道、持今世之人。此韓子所以著『五蠹』之篇、稱宋人有守株之說也。世之述者、銳志于奇、喜編次古文、撰敘今事、而巍然自謂『五經』再生、『三史』重出、多見其無識者矣。

と、「世の中が変化すると、事柄も変わり、事柄が違ふとその備えも違ってくる」という劉知幾が古典模倣の根拠とする諺¹が見える。ここで、「必以先王之道、持今世之人（先王の道で今の時代の人に当てはめようとしている）」と、劉知幾が批判していることは非常に重要である。「先王之道」に従わないというこの宣言については、後に詳しく考えることにしたい。

今の世の人々は、奇抜さへの志向から古文をそのまま使って近代の歴史を叙述して、『五経』が再び現れた、『史記』、『漢書』、『後漢書』がまた出て来たと吹聴する、と劉知幾は言うのである。

結論から述べると、模擬篇では、「貌異心同」（表現形式は異なっているが精神は同じである）という模倣の仕方を推奨している。すなわち、ここで提示した諺は、劉知幾の主張を裏付ける重要な歴史認識を示していることに注目したい。

上文で劉知幾も出典を明らかにしているとおり、『韓非子』五蠹篇の歴史観を劉知幾は踏襲している。『韓非子』五蠹篇の寓話とは、「宋人有守株之説」ところでもいうように、一度の偶然を万事の法則のように信じ込み、無駄に兔を待つ愚かな宋人を揶揄した故事である。劉知幾は現代日本でも人口に膾炙した故事を例に出しているため、これは陳腐な説明のように看過しがちであるが、劉知幾がわざわざ法家の韓非子の歴史観をここに示した意義は大きい。行論の都合上、まず五蠹篇の冒頭を見ていくことにしよう。

上古之世、人民少而禽獸眾、人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作、構木為巢以避羣害、而民悅之、使王天下、號之曰有巢氏。民食果蓏・蟪蛤・腥臊・惡臭、而傷害腹胃、民多疾病。有聖人作、鑕燧取火、以化腥臊、而民說之、使王天下、號之曰燧人氏。中古之世、天下大水、而鯀・禹決瀆。近古之世、桀・紂暴亂、而湯・武征伐。

今有構木鑕燧於夏后氏之世者、必為鯀、禹笑矣。有決瀆於殷・周之世者、必為湯・武笑矣。然則今有美堯・舜・禹・湯・武之道於當今之世者、必為新聖笑矣。是以聖人不期修古、不法常行、論世之事、因為之備。

というように、韓非子は、古代の歴史を「上古」、「中古」、「近古」

と三分していることが夙に注目を引く。

上古の時代は、人口が少なく禽獸が多く、人々は禽獸などに打ち勝つことができず、聖人が出て木を使って巢を作り害を逃れた。人々は喜んでこれを王として「有巢氏」と言った。民衆は草木の実、貝など、さらには生もので悪臭がするものを食べため、お腹を壊して病気になるものが多かった。そこで聖人が出て、火打ち石や砥石で火をおこし、生ものを加工した。人々は喜んでこれを王として「燧人氏」と言った。中古の時代には、天下に大水が起き、鯀・禹が掘りを作り人々を救った。近古の時代には、桀・紂のような暴君が現れて、湯・武王が成敗した。

こうした歴史認識に立ち、韓非子は次のような判断をするのである。

今、夏后氏の時代に樹上家屋や火起こしをするものがあれば、鯀・禹に笑われるであろうし、殷・周の世に大水の決壊を留めることを主張すれば、必ず湯・武王に笑われるであろう。それゆえ、堯・舜・禹・湯・武などの主張を現在に言い出せば、新しい聖人に笑われる道理である。そういう訳で、聖人は古代のやり方に従わず、常なる行動規範にも則らない。世のことを論じて、そのために備えるのである。

以上のように、韓非子は時代は変化をしていくものであり、原始的な状態から次第に発展して行くものであるという歴史認識をもつ

ていることがわかる。そして、ここで重要なことは、韓非子が時代の変化に応じて、それに合った政策を為政者は実施すべきで、無意味に古代のやり方を現代に当てはめる不毛について論究していることである。これは儒家的歴史観、すなわち尚古主義への批判である。儒家的歴史観によると、古代は理想社会であり、それを治める聖人は理想的為政者であった。そのため、理想的聖人が治めた社会が原始的で自分たちよりも劣った文明であったことは強調しない。禽獸が多かったことなどは語らず堯舜が克服した武勇伝のみを伝えようとしていた。歴史は発展の様相を示さず、治まったり乱れたりという一治一乱の循環を繰り返すように描かれていくのであるが、これは後ほど考えることにする。

ともあれ、ここで劉知幾が五蠹篇の説を論拠とするということは、儒家的歴史観を否定し、ひいてはそれを礎とする儒学の經典を批判する土俵を準備するものでもあったと言えよう。

韓非子は、この説をよりわかりやすく説明するために、有名な「守株」の説を掲げるのである。五蠹篇の文は続けて次のように述べる。

宋人有耕田者、田中有株、兔走觸株、折頸而死。因釋其耒而守株、冀復得兔、兔不可復得、而身為宋國笑。今欲以先王之政、治當世之民、皆守株之類也。

宋国に田を耕す人がいた。田の中に株があり、兎が走って株にぶつかり、頸を折って死んでしまった。そこでその人は鋤を捨てて株を見守り、また兎が得られることを願った。しかし、兎は二度と得られることはなく、宋国中から笑われることになっ

た。今、古代聖王の政治で、現代の民衆を治めようとすることは、みな守株の類である。

以上のように、『韓非子』五蠹篇の冒頭部分の歴史認識を『史通』模倣篇と読み合わせてみると、劉知幾の提示した古典模倣の精神である「貌異心同」は、より明確に伝わるであろう。変化する歴史を描くためには、その当時の言葉を用いるべきで、いたずらに古典の文体を援用してはならないのであった。また、劉知幾は周到に言語篇という、史書が用いるべき言語についての議論も展開している。変化して行く世界を後世に伝えるために、時間軸と空間軸をそのまま記録として残すことが史書の使命であると劉知幾は考えた。「貌異心同」とは、表現形態は、時代のもをそのまま利用して、史書の古典スタイルも時代変化に応じて臨機応変に対処すべきである（貌異）が、古典の精神は変えてはならない（心同）という意味であった。劉知幾の史学思想を考察する上で、「心同」の内容こそが問題となってくるが、この問題は後ほど考えることにして、本論では五蠹篇の周辺をしばらく見ていくことにしよう。

(二)

『韓非子』五蠹篇の冒頭の寓話は、韓非子の独創によるものではなく、『莊子』盜跖篇の内容を敷衍したものと指摘されている。²⁾『莊子』にみえる孔子説話は、孔子が道家的人物と対話をして論破されるのが定石となっているが、盜跖篇でも、孔子は友人の弟である盜賊の首領盜跖に散々やり込められる。盜跖が孔子の古代聖人観を否定する台詞の中に、以下の歴史を語る下りが見える。この文章は、五蠹

篇とは違い、時代区分をして整然と歴史的にまとめおらず、また具体的な政策なども述べられていない。しかし、五蠹篇の内容と酷似し、古代の生活の実情を丁寧を描いている。

且吾聞之、古者禽獸多而人少、於是民皆巢居以避之、晝拾橡栗、暮栖木上、故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服、夏多積薪、冬則煬之、故命之曰知生之民。神農之世、臥則居居、起則于于。民知其母、不知其父、與麋鹿共處、耕而食、織而衣、无有相害之心、此至德之隆也。然而黃帝不能致德、與蚩尤戰於涿鹿之野、流血百里。堯舜作、立羣臣、湯放其主、武王殺紂。自是之後、以強陵弱、以衆暴寡。湯武以來、皆亂人之徒也。〔『莊子』盜跖篇〕

私が聞いたところでは、「古」は、禽獸が多く人間が少なく、人々は樹上に巢を作りそこで生活をして、橡や栗を拾って食べたので「有巢の民」と言われた。当時は衣服を着る習慣もなく、夏に薪を集めて冬に燃やして生活したので「知生の民」と言われた。神農の時代になると、就寝起床の心配はなくなり、民衆は母を知るも父は知らず、鹿とともに生活をして耕して食べ、織って衣服とすることを覚え、互いに害する気持はなく至徳がさかんであった。しかし、黃帝はこうした徳を施すことができず、蚩尤と涿鹿の野で戦い百里にわたって血を流した。堯・舜が出て来て群臣を立てたが、殷の湯王はその主人を追い出し、周の武王は紂を殺した。これより後は、弱肉強食、多数が少数を負かせ、湯王武王以降は人を乱す輩ばかりとなった。

という古代社会についての認識を示し、先秦末期の現実社会の混乱状況とその原因を説明している。『莊子』では、人為がまだ施されていない原始の状況を理想とする向きがあり、儒学が思い描く徳目を否定し、長幼の序、男女の別などを超越した自然のままの状況を「至徳」としているのがここでは注目される。そして、儒家の伝説では、殷周革命は征伐などの血なまぐさい争いではなく、徳目のある王へと位が譲られた禪讓であると美化されているのを、単なる篡奪であるとしているのである。これは『韓非子』五蠹篇と同じ認識であり、思想界に強い影響を及ぼしつつあった儒学思想への諸子の反駁として広まっていた寓話であったのだと思う。『韓非子』と『莊子』の表現の違いが目立つことより、両者は文献を共有しているというよりは口承によりそれぞれに伝わった話柄を共通の認識としていえるといえよう。³⁾

また、『莊子』盜跖篇には、三つの対話を収録するが、その二つ目に挙げられている、孔子の弟子子張と満苟得との対話において、儒学の徳目への批判が述べられる。具体例を示す一節に、

比干剖心、子胥抉眼、忠之禍也。直躬證父、尾生溺死、信之患也。
(傍点筆者)

比干が心臓を割かれ、伍子胥が目をくりぬかれたのは忠のわざわいで、直躬が父の訴え人となり、尾生が溺死したのは信のわざわいである。

と儒家の徳目を実践しても報われない説話を列挙する。ここに挙げられた直躬の故事は、凶らずも、『韓非子』五蠹篇にも取り上げられている。このように同一篇内に共通する話題が二つも盛り込まれているところを見ると、歴史と儒学の徳目の関係を説く議論の場では、これらの寓話は常套的に語られるものであったことが伺えよう。最もこの寓話自体は、『論語』子路篇に見えるもので、先秦諸子の儒学批判論争ではしばしば取り上げられるものであったと考えられる。『韓非子』五蠹篇は、例示だけではなく、この寓話について掘り下げた議論がなされている。

楚之有直躬、其父竊羊而謁之吏。令尹曰、「殺之。」以為直於君而曲於父、報而罪之。以是觀之、夫君之直臣、父之暴子也。

魯人從君戰、三戰三北。仲尼問其故、對曰、「吾有老父、身死莫之養也。」仲尼以為孝、舉而上之。以是觀之、夫父之孝子、君之背臣也。故令尹誅而楚姦不上聞、仲尼賞而魯民易降北。上下之利若是其異也、而人主兼舉匹夫之行、而求致社稷之福、必不幾矣。

楚の人に直躬という人がいて、その父が羊を盗んで直躬はそれを役人に通報してしまった。宰相は「直躬を殺せ」と命じた。直躬の態度は、君主に対しては正しいが父親に対しては正しくないという判断から罰したのである。この例を見ると、直躬は君主に忠臣であるが父には親不孝者であったと言える。

令尹（宰相）の判断こそが儒学の見識なのである。韓非子は公私の徳目をめぐる寓話をもう一例を挙げている。

魯の人が主君に従って戦に赴くも、三戦ともども脱走した。孔子がそのわけを尋ねると、答えて言うには「私には老父があり、私が死ぬと父を養う者がいなくなります」と。孔子はこれを孝として朝廷に推挙した。これも父にとっては孝行息子、君主に対しては不忠者である。こういう訳で、宰相が直躬を処罰して以来楚では犯罪が上告されず、孔子が誉めて以来魯では民衆の降伏逃亡は不問となった。為政者と民衆の利益はこのように異なるものである。主君が民衆の行いを賞揚し、社会の幸福を導こうとしているのであるが、叶う道理がない。

以上『莊子』盜跖篇と『韓非子』五蠹篇に共通する話柄に対する論評を見ていくと、ともに儒学の徳目や価値観、歴史認識に異を唱え、道家や法家の正当性を主張する題材にしようとしていることが分かった。儒学的歴史観が古代社会に理想の聖王を想定し、それを敬い復活させようとする尚古主義を道家や法家は否定したのである。道家は、その原始的な文明にとらわれない状態こそ「至徳」で理想の状態であると評価をし、法家はそこから発展を遂げる進歩史観を構想し、現代社会そのもののあり方に着目をしようとしていた。法家は「私」の徳よりも「公」の徳を重んじるべきこと、すなわち「礼」よりも「法」を重んじるという主張によって、儒学の価値観を否定しようとしていたことが確認できる。

經典批判まで議論を發展させた唐初の劉知幾は、『史通』の模擬

篇において、自らの「貌異・心同」説の根拠として、わざわざ典拠まで明示をして法家の歴史観を披瀝した。すなわち、儒学から独立した史学は法家の歴史観へと方向を転換したのであるうかここで推察できるのであるが、事実はそのように単純ではないらしい。『史通』曲筆篇において、劉知幾はあくまでも儒学の精神に則って史実を書くべきであるとしている。

肇有人倫、是稱家國。父父子子、君君臣臣、親疏既辨、等差有別。蓋「子為父隱、直在其中」、『論語』之順也。略外別内、掩惡揚善、『春秋』之義也。自茲已降、率由舊章。史氏有事涉君親、必言多隱諱、雖直道不足、而名教存焉。

最初から人倫は定まっておおり、家や国という組織ができると、父は父、子は子、君は君、臣は臣としての立場が決定づけられ、親しき者、距離を置くべき者の区別など社会的区別ができあがる。「子は父のために隠し、正直はその中にある」と『論語』が述べ、国外は略し国内は別に記録し悪を暴き善を賞揚することは『春秋』の義である。これ以降、おおむね史書は儒学の精神に従っている。史家も主君や親のこととなると、必ず発言は隠し立てたり遠慮したりして、直言という観点からすると不十分であるが、名教自体に曲筆の問題は存在しているのである。

というように、劉知幾自身は、名教すなわち儒学の中に、史実の真相が直筆できない原因があることを分析しながら、それは半ばやむを得ないものであるとして、中国の史書が抱える問題を提起するに

留めているのである。ここで、「子は父のために隠し」とあるのは、『論語』子路篇のテーマを念頭に置いていると考えられよう。さらに、史家自身の自叙伝のあり方についての議論では、

夫自敘而言家世、固當以揚名顯親為主、苟無其人、闕之可也。至若盛矜于己、而厚辱其先、此何異證父攘羊、學子名母。必責以名教、實三千之罪人也。（傍点筆者）（『史通』序傳篇）

自叙伝に自分の家系を言う場合、自分の名誉とともに親も顕彰することが重要で、該当する人がいなければ、これを載せなければいいのである。自分を誇りたいが余り、その先祖を批判するのは、『論語』子路篇の父が羊を盗んだことを暴き立てた人の話、『戦国策』魏策に見える目上の母親の名をよびつけた宋人の話などの先例があるが、名教では『孝経』五刑篇に説く「五刑の属は三千、罪は不孝より大なるはなし」というものに当たると、

劉知幾はここでは明らかに『論語』子路篇の話題と分かる例を引いて、名教の精神に則って史書は書くべきであるところで明言しているのである。劉知幾は、法家の発展史観を抛り所として古典と著作の関係を論じていたが、忠孝などの儒学の教理そのものは否定していないことが認められた。さらに『韓非子』では「公」を「私」より優先させる「法」を主張していたが、劉知幾は「私」の徳すなわち孝徳を何より重んじているのである。劉知幾の經学批判は、法家や道家などが儒家を批判した立場からはなされていなかったが、これまでの比較検討であきらかになった。それではどのような立場

から経学批判へとその思想は傾いていったのであろうか。その動機を探るべく、劉知幾の史学観を形成するもう一つの要素「斉世」の史観の系譜とその意義を見ていくことにしよう。

(二)

中国における反儒家の史学観では、古代社会は、『韓非子』五蠹篇や『莊子』盜跖篇で見えたとおり、原始的な文明の未発展の素朴な狩猟社会であった。『韓非子』五蠹篇では、その冒頭で原始社会では人口が少なく、物資の取り合いというものがそもそも存在しなかったとしている。この状態を道家は至徳としたが、現実主義の法家は、古代社会に比べて人口増加し、国の支配する領域も拡大したと指摘する。先秦末期の当時においては、おのおの取り分が少なくなつた財を争い、現実的には私人の利益ではなく国全体の利益を追求していく視点が求められる段階となつた。時代は変化するもので、

上古競於道德、中世逐於智謀、當今爭於氣力。(『韓非子』五蠹篇)

というように、上古は「道德」で競い、中世は知謀で争い、現代は「氣力」で争っている状況である、と指摘している。時代状況に応じて政策を打ち立てるべきであるという主張をここでは具体的に説明をしているのである。すなわち、人口が少なく財も豊富であつた上古は、個人と家族の修養を目的とする儒学の徳目でも社会は治まっていたが、中世になり財を奪い合うようになってくると、諸子遊説家の知謀によって国策が定められるようになった。今、中原統一を目

前に控えた状況になると、儒学や諸子の思想で政治を行うことはできず、各国が勢を競つて力で制圧しようという段階に来ると、「法」と「術」によって社会を管理しなければ到底治まらなくなつてきているというのが、『韓非子』全体の思想である。

五蠹篇では結論として、国家の生産力を高めるために不必要である、学者、遊説家、遊俠、商・工人の五種類の人々は国を害す害虫であるとして退治しなければならぬと言う。篇名の五蠹とは国を食い荒らす五種類の害虫であつた。続く秦帝国で行われた焚書坑儒を暗示するような主張であるが、戦乱下にあり統一王朝誕生前夜の『韓非子』の思想は、現実的且つ極端な考え方であり、現実の社会にすぐに役立てる理論の提示であつた。

とかく、理想主義に走り空理空論のみを詮索しがちな儒学から史学が独立していく過程において、史学の担つた役割としては、実際の政治に直接役立つ「訓戒」を示すことが意識され続けて来たと思われる。現実を直視することは、歴史を正確に分析していく歴史観が前提となつたであろう。そうになると、古代を理想の伝説時代とする物語は、歴史的事実として真相を究明しなければならなくなる。『史通』でも、歴史的にものごとを分析する際、これまで見てきたとおり、法家の現実的で実際の政治に直接役立つようとする観点が受け入れられて行つたと思われる。特に書法や表現論において、歴史は発展変化して行くものであるという理解のもと、新しい史学論が展開されているのであつた。

『史通』には、歴史を変化するものと認識する観点の他、現代と古代の人間を同一視するという「斉世」の視点が認められる。『韓非子』では、古代を未開の社会であるとする見解が述べられていた

が、堯・舜・禹などは、有徳の聖人で、特別な才能を持った理想的人格であると考えられていた。しかし、劉知幾の歴史批判の中では、近現代の為政者と古代の聖王たちを同じ人間として捉えようとする視点が存在しているのである。劉知幾は『史通』疑古篇において、『書経』の本文で疑わしいと思われる点を十箇条取り上げているが、その第二点目で、

觀近古有好雄奮發、自號勤工、或廢父而立其子、或黜兄而奉其弟、始則示相推戴、終亦成其篡奪、求諸歷代、往往而有。必以古方今、千載一揆、斯則堯之授舜、其事難明、謂之讓國、徒虛語耳。其疑二也。（『史通』疑古篇）

近古を見ると、姦雄が奮い起って自ら勤王であると唱え、父を廃してその子を擁立したり、兄を退けてその弟を立てたりして、最初はその王朝を推戴するように見せかけておきながら、ついには篡奪を成し遂げることが、歴代王朝ではしばしば見受けられる。必ず昔を今と比べてみると、千年経っても軌を一にしており、堯が舜に譲ったというのは、その事実は明確にしがたく、禅譲したというのは虚言に違いない。これが疑いの二つ目である。

と、興味深い議論を展開している。『史通』疑古篇の多くの論証は、経書以外の史書にある内容と照らし合わせて真相を分析する文献批判が中心である中、この第二点目では、堯舜禅譲がおかしいと判断する論拠として、「必以古方今、千載一揆」という独特な観点から

批判を繰り広げているのである。劉知幾にとつての近世は、篡奪の繰り返された六朝時代で、姦雄が乱立して道理に反した即位などは生々しい記憶として残る時代であった。こうした姦雄たちの行為と古代の聖王を同一視しているところが興味を引く。実はこの発想も、劉知幾の独創ではなく、先秦末期における儒家の思想の系譜に連なるものであった。

周知の通り、『孟子』では、先王の思想が根強く、堯舜を殊の外特別視する尚古主義が強く打ち出されていた⁶。すなわち、これまで見てきた『莊子』や『韓非子』の古代論は、こうした儒学の先王思想に対する反駁であった。先王思想は、古代を理想とするため、古代と現代は歴史的に断絶しており、古代の聖王と現代人は全く別のものとして崇拜の対象とされてきたのである。しかし、『莊子』や『韓非子』の先秦末期の頃になると、古代社会も歴史的に認識しようとする風潮が広まったようである。儒学の中でも、『孟子』の思想に対する反省からそれを批判超越していこうという流派が台頭してくるのである。すなわち『荀子』の思想で、両者は人間の本性に関する、性善、性悪説の対立のみならず、歴史観でも大きく乖離してくるのであった。『孟子』の歴史観は先王思想を主張することで、歴史は変化はするものの、一治一乱を繰り返す法則性⁷、五百年に一度聖人が現れるという周期説などを導き出すことになり、もはや歴史は史実分析ではなく一つの理念をして捉える傾向にあった。過去の歴史を観察しながらも恣意的に歴史像を創作していく営みであり、歴史の実像と社会の実像を分析していくものではなかったのである。

おそらく、直後に中原の統一王朝が出現していく社会変動の中、先秦末期の思想家たちは、現実の社会と乖離しすぎた古代の聖人像

や理想社会に、期待を見出すことができなくなり、儒家の中でも荀子は、実際の王に聖人を重ねていく、「後王」の思想を主張するに至ったのであると思う。⁹⁾『荀子』非相篇には、

夫妄人曰、「古今異情、其所以治亂者異道。」而衆人惑焉。彼衆人者、愚而無説、陋而無度者也。其所見焉、猶可欺也、而況於千世之傳也。妄人者、門庭之間、猶可誣欺也、而況於千世之上乎。聖人何以不可欺。曰、聖人者、以己度者也。故人度人、以情度情、以類度類、以説度功、以道觀盡、古今一度也。類不悖、雖久同理、故郷乎邪曲而不迷、觀乎雜物而不惑、以此度之。

かのものの道理が分からない人は「古今は人情が異なるから、治乱の原因も道理が異なる」と言う。大衆も惑わされる。そもそも大衆は愚かで説明能力もなく、頑なで理解することができない。目の前のことでも欺されるのだから、ましてや千年も昔のことはなおさらである。ものの道理が分からない人は門庭の卑近な距離すらも詐りを語るのだから、千年も昔のことならなおさらである。聖人が欺されないのはなぜか。すなわち、聖人とは自分で理解する人物である。人によって人について考え、人情によって人情を理解し、類によって類を知り、説明によって成功を想定し、道理によって全てを見るということは、古今は同一で変わることがない。事物が異ならなければ、時間が隔たっても道理は同じである。そのため、曲がったことに對して迷うことなく、雑多な事物を見ても惑わず、これによって推

し量ることができるのである。

現代の王を後王として想定する『荀子』は、人間の道理というものは古今不変であるとする。時代は変化をして人情などが異なることがあっても、本質は変わらないので、聖人はそれをきちんと見定めることができると述べているのであった。『荀子』は、古代世界と断絶していた儒学の歴史觀に對して、歴史は連続したもので、変化もするが、変わらぬ「道」というものを見極める洞察力を身につけるべきだと考えていたのである。これは、性惡説に端を発する後天的能力を涵養すべき修学のすすめの思想と結びついていくのである。そして、『荀子』のこの発想は、近世以降の誰でも修養によって聖人になれるという発想を導く源流となっていたと考えられるが今は詳述しない。

後王思想の大きな功績は、歴史の連続性と儒家の聖王を人格化したことである。後王（現代の実際の王）と先王が同一に論じられるようになる、神聖で過ちが全くないとされる儒学の理想的古代伝説には疑惑の目が向けられるようになっていった。荀子の門下で、後に法家の思想を体系化した韓非子が、発展史觀を抱くことができたのも、荀子の後王思想を学問の出発点としていたことと無縁ではない。

古代の聖王たちの再来を期待しない法家の韓非子は、後王という思想をそのまま継承はしていかなかったが、儒学が継承されていく中で、『荀子』の思想は常に伝え続けられてきた。後漢の王充は、非合理的なものを批判する思想家であったが、「古今一也」という発想をそのまま継承して、独自の歴史觀をその著『論衡』で披瀝し

ている。

夫俗好珍古不貴今、謂今之文不如古書。夫古今一也。才有高下、言有是非、不論善惡、而徒貴古、是謂古人賢今人也。（『論衡』案書篇）

世俗の人は、古いものを珍しがり、新しいものを貴ばない。現在の文は古書に及ばないと言っている。そもそも古今は同一である。才能に高下があり、言葉に是非があるのであって、善悪を問題とせず、いたずらに古いものを貴ぶのは、古人は今人よりも優れているというものだ。

これは、『荀子』の後王思想と軌を一にする意見で、訓詁の学に拘泥する漢代儒学に対して発せられた痛烈な批判である。そして、『論衡』には「齊世篇」というまさに古今は同じであることを意味するタイトルの篇もある。そのなかで、

夫上世之士、今世之士也。俱含仁義之性、則其有奮身之節。古有無義之人、今有建節之士。善惡雜廁、何世無有。述事者、好高古而下今、貴所聞而賤所見。辨士則談其久者、文人則著遠者。近有奇而辨不稱、今有異而筆不記。（『論衡』齊世篇）

上古の士は、現在の士であり、ともに仁義の徳性を身につけている。そのため身を奮い立たせて努力することができた。古も不義の人物はいたし、現在も節義を守る人物はいる。善悪が混然とし

た状態はいつの世もあることだろう。ものを書く人は、古をよいとし、今を見下す。聞いたことを貴び、自分で見たものを賤しむ。弁論家は古いことを語り、文章家は昔のことを記す。近い時代に珍しいものがあっても語らず、現在変わっていることがあっても記録しないのである。

これらの『論衡』の発想は、まさに『荀子』から来していると思われるが、王充がこの歴史観を強く打ち出す動機は、現王朝に対する讚美という意識にあった。韓非子は、目前に成立が予測できる大秦帝国を直に見ながら、歴史発展のピーク、すなわち中国初の中原統一王朝の到来を想定していたと思われる。一方、王充も新という王朝から政権を取り戻した後漢王朝の統一に歴史の絶頂を見ていた。『論衡』須頌篇には齊世・宣漢・恢国、驗符の諸篇を、漢帝国を誉め称えるために書いたと明言している。すなわち、現代を評価し、古代を批判するという歴史観は、現王朝に対する強い肯定から導き出されたものであったのである。

王充は、劉知幾自身もその批判精神を受け継いだと明言しているとおおり、その思考様式は『史通』に継承されていることは疑いない。これまでの考察で、王充の発想の淵源に『荀子』があり、また、その門下¹⁰であった韓非子の発展史観も劉知幾の発想に見いだせることより、唐代史学の方法論や歴史観に『荀子』が与える影響というのが認められよう。

むすび

唐代の学術、特に儒学は、五経正義編纂という一大事業のため、訓詁の学一色のようにみなされがちであるが、続く宋代性理學成立のための準備が着実になされていったことも注目されている。道統の説や儒学の正統性を宣言した韓愈の古文復興の思想の役割は大きい。道統説が『孟子』の五百年周期説に由来する一方、『荀子』の学術は表舞台にほとんど現れてこない。しかし、『史通』の歴史観を見ると、その源流には、『韓非子』や『論衡』を経た『荀子』の歴史観や考証方法などが見いだせた。『孟子』とそれに派生する春秋公羊学の歴史観は、考証学としての歴史ではなく、歴史理念を思い描く思惟へと誘う。こうした歴史観に目が覆われてしまうと、実証の学問としても史学の発展は閉ざされてしまうが、劉知幾の『史通』、杜佑の『通典』、『春秋』三伝を総合的に俯瞰する新解釈学などの成果が一方では着実に結実したのが唐代史学の成果であった。唐初の劉知幾から中唐の杜佑、新春秋学の継承関係は、劉知幾の息子たちを介して、士大夫間の交流で伝えられていったようであるが、文面で直接の影響関係は見つからない。劉知幾の經書批判に対する見えざる弾圧が、継承の軌跡を見えづらくさせているのであろう。

しかし、劉知幾の『史通』では、大胆な經典批判がなされたものの、孝を重んじ、『春秋』で説かれる儒学の徳目を遵守し続け、それを史書で明確に示し続けようという意図が強かったことはこれまで確認してきたとおりである。そもそも中国の史学は、儒学由来で発生したものであるため、史実を勸戒とするという

意図は蔑ろにできるものではなかったであろう。中唐期に編まれた『通典』になると、「是今非古」という『論衡』以来の志向が強くなり、現実の王朝をピークと考える法家の思想色が濃厚になっていく。中唐は、安史の乱により一時は滅亡の危機に瀕した唐王朝の再建の時期にあたり、史学の役割は実際に役立つ知識を提供すべく、実際の制度についての提言を始めたのである。『通典』は劉知幾も関心を寄せていた紀伝体の書志部(制度の歴史)を歴史的に通観するものであった。儒学の立場から見ると、「是今非古」を主張する『通典』の評価はおおむね低いが、ここにも確実に『荀子』以来の歴史観の継承が認められる。また、『孟子』は唐代までも比較的読まれていたが、『荀子』の注釈は中唐期の楊倞までまとまったものが無い状況でもあった。中唐期に『荀子』の注釈が出てきたことも注目に値することである。これらの問題については、稿を改めて考えていきたい。

註

- (1) 『韓非子』五蠹篇に見える言葉である。
- (2) 陳奇猷『韓非子集釈』の指摘による。
- (3) 司馬遷の『史記』では、道家と法家の思想家の伝記をひとまとめにして、「老莊申韓列伝」として思想傾向の違うものを一つにまとめたことが物議を醸し出している。『韓非子』に解老篇・喻老篇など『老子』の思想を解釈する篇が存在すること、「法」に則ることが、「自然」に任せる発想と酷似している点などから、思想的なつながりがあることが見直されてきている。今回の検討でも、歴史の問題を同じ寓話を題材に論じていることから、両者の距離の近さを傍証する一つの手がかりが得られたとも考えられる。

(4) 『論語』子路篇に「葉公語孔子曰、『吾黨有直躬者、其父攘羊、而子證之。』孔子曰、『吾黨之直者異於是、父爲子隱、子爲父隱、直在其中矣。』」とある。
(5) 『戰國策』魏策に「秦敗魏於華、魏王且入朝於秦。周訢謂王曰、『宋人有學者、三年反而名其母。其母曰、『子學三年、反而名我者、何也。』其子曰、『吾所賢者、無過堯・舜、堯・舜名。吾所大者、無大天地、天地名。今母賢不過堯、舜、母大不過天地、是以名母也。』其母曰、『子之於學者、將盡行之乎。願子之有以易名母也。子之於學也、將有所不行乎。願子之且以名母爲後也。』」今王之事秦、尚有可以易入朝者乎。願王之有以易之、而以入朝爲後。」とある。

(6) 『孟子』離婁篇上に「堯舜之道、不以仁政、不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤、不可法於後世者、不行先王之道也。故曰、徒善不足以為政、徒法不能以自行。『詩』云、『不愆不忘、率由舊章。』遵先王之法而過者、未之有也。聖人既竭目力焉、繼之以規矩準繩、以爲方員平直、不可勝用也。既竭耳力焉、繼之以六律正五音、不可勝用也。既竭心思焉、繼之以不忍人之政而仁覆天下矣。故曰、爲高必因丘陵、爲下必因川澤。爲政不因先王之道、可謂智乎。是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位、是播其惡於衆也。上無道揆也、下無法守也。朝不信道、工不信度。君子犯義、小人犯刑、國之所存者幸也。故曰、城郭不完、兵甲不多、非國之災也。田野不辟、貨財不聚、非國之害也。上無禮、下無學、賊民興、喪無日矣。『詩』曰、『天之方蹶、無然泄泄。』泄泄猶沓沓也。事君無義、進退無禮、言則非先王之道者、猶沓沓也。故曰、責難於君謂之恭、陳善閉邪謂之敬、吾君不能謂之賊。」とある。孟子の理想として掲げる王道とは「先王之道」のことを示しており、先王とは、具体的に堯舜を示していることがここに述べられている。

(7) 『孟子』滕文公下篇に「天下之生久矣、一治一亂。當堯之時、水逆行、泛濫於中國。蛇龍居之、民無所定。下者爲巢、上者爲營窟。『書』曰、『洚水警餘。』洚水者、洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海、驅蛇龍而放之菹、水

由地中行、江、淮、河、漢是也。險阻既遠、鳥獸之害人者消、然後人得平土而居之。堯舜既沒、聖人之道衰。暴君代作、壞宮室以爲汙池、民無所安息。棄田以爲園囿、使民不得衣食。邪說暴行又作。園囿汙地沛澤多、而禽獸至。及紂之身、天下又大亂。周公相武王、誅紂、伐奄、三年討其君。驅飛廉於海隅而戮之。滅國者五十。驅虎豹犀象而遠之。天下大悅。」と聖王時代も一治一亂の歴史が繰り返されてきたことを概観している。

(8) 『孟子』公孫丑章句下篇に「彼一時、此一時也。五百年必有王者興、其間必有名世者。由周而來、七百有餘歲矣。以其數則過矣。以其時考之則可矣。夫天、未欲平治天下也、如欲平治天下、當今之世、舍我其誰也。吾何爲不豫哉。」とあるのに基づく説。

(9) 『荀子』非相篇に「故曰、欲觀聖王之跡、則於其粲然者矣、後王是也。」とあり、唐の楊倞の注釈に「後王、近時之王也。粲然、明白之貌。言近世明王之法、則是聖王之跡也。夫禮法所興、以救當世之急、故隨時設教、不必拘於舊聞、而時人以爲君必用堯・舜之道、臣必行禹、稷之術、然後可、斯惑也。孔子曰、『殷因於夏禮、所損益可知也。』故荀卿深陳以後王爲法、審其所貴君子焉。司馬遷曰、『法後王者、以其近已而俗相類、議卑而易行也。』」とある。このように、後王は劉知幾の唐代には、現代の王と解釈されていた。また、「後王」の説明として、『荀子』非相篇は続けて「彼後王者、天下之君也、舍後王而道上古、譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰、欲觀千歲則數今日、欲知億萬則審一二、欲知上世則審周道、欲知周道則審其所貴君子。故曰、以近知遠、以一知萬、以微知明。此之謂也。」とむやみに上古崇拜をして現実に無関心でいることを批判的に述べている。

(10) 『史通』自叙篇参照。