

## 何晏『論語集解』の特徴

はじめに

何晏の『論語集解』は、完存する最古の『論語』である。『論語』はその傳承形態により『魯論』『齊論』『古論』の「三論」に分かれていたが、前漢の成帝期に安昌侯の張禹が『張侯論』をまとめ、それ以後は、『張侯論』に基づいて章句が付けられた。その後の事情と『論語集解』の編纂経緯について、『論語集解』序は次のように傳えている。

安昌侯の張禹、本魯論を受け、兼ねて齊説を講じ、善き者は之に従ひ、號して張侯論と曰ひ、世の貴ぶ所と爲る。包氏・周氏の章句焉に出づ。古論は唯だ博士の孔安國、之が訓解を爲るも、而るに世に傳はらず。順帝の時に至

何晏『論語集解』の特徴（渡邊）

渡邊義浩

り、南郡太守の馬融、亦た之が訓説を爲る。漢末の大多農たる鄭玄、魯論の篇章に就き、之を齊・古に考へ、之が註を爲る。近故の司空たる陳羣、太常の王肅、博士の周生烈、皆義説を爲る。前世は師説を傳受するに、異同有りと雖も、訓解を爲さず。中間は之が訓解を爲り、今に至るもの多し。所見同じからざれば、互いに得失有り。今諸家の善を集め、其の姓名を記し、安からざる者有らば、頗か改易を爲し、名づけて論語集解と曰ふ。光祿大夫・關内侯の臣孫邕、光祿大夫の臣鄭沖、散騎常侍・中領軍・安郷亭侯の臣曹羲、侍中の臣荀顛、尙書・駙馬都尉・關内侯の臣何晏ら上る。

序文に述べるように、『論語集解』は、何晏の單著ではない。

それでも、『隋書』經籍志や『舊唐書』藝文志に、孫邕・鄭沖・曹羲・荀顛など四人の名が挙げられず、何晏の單著とされているのは、『論語集解』に五人のうち何晏のそれと考え得る注釋が記載されることに加え、實際の編纂も何晏が中心であったことによる。反對に、何晏の單著とされなかつた理由は、正始二(二四一)年、十歳の皇帝曹芳が、讀書始めとして『論語』を修めることを契機として(『三國志』卷四三少帝齊王芳紀)、本書が編纂されたことによる。それは、序文に掲げる五人のうち、皇帝曹芳のもと政權を掌握していた曹爽の弟の曹羲が中領軍となつたのは景初三(二三九)年(『三國志』卷九曹爽傳)、何晏が尙書となつたのが正始の初めであるため(『三國志』卷九曹爽傳附何晏傳注引『魏略』)、『論語集解』序文の執筆年が、正始の初めと考えられるためである。したがつて、『論語集解』は、十歳の皇帝の御覽に供するために編纂された、半ば官撰の書として、その注釋の特徴を考えなければならぬ。

また、序文では『論語集解』がその注說を引用する八家のうち、前漢の孔安國(『古論』)を傳える、四六六條)を除く、包咸(『魯論』に基づく今文學者、一九六條)・周氏、後漢の馬融(『古文』)・鄭玄(『論語注』)を著す、九八條)、曹魏の王肅

(四〇條)・周生烈(二四條)・陳羣(『論語義說』)を著す、三條)の名を挙げ、それらの説の「善を集め、其の姓名を記し、安からざる者有らば、頗か改易を爲し」た、という。周生烈と混ざつたため不明の周氏を除いて、引用數を括弧内に示したように、先行する諸注の中では孔安國注の引用が最も多く、五割を超え(六)。また、鄭玄注を引用する際には大幅な省略を行つており、何晏自身の特徴と言われる玄學的な解釋も多數とは言い難い。

したがつて、『論語集解』は、相容れない八家の註を合糅した雜駁なもので家法を亂した、と低く評價され、諸家の説に意識的に省略や要約を行いながらも、それらを羅列的に可能な限り均等に引用しようとする態度が、折衷的態度という評價に繋がつた、ともされる(八)。果ては『論語集解』の存在意義は、經學を否定することである、とまで言われている(九)。

何晏は、『論語集解』において、何を目的として玄學的な解釋を行つたのであろうか。また、すでに「舜の無爲」に關わる一章を中心として論證したように、曹魏の半ば官撰書である『論語集解』は、この時代の政治状況を反映している。そうした時代背景の影響は、『論語集解』の多くの章に見られるのであろうか。

本稿は、これらの検討を通じて、何晏の『論語集解』が、のちに鄭玄の『論語注』に打ち勝ち、古注の代表とされていく理由を、皇侃の『論語義疏』や邢昺の『論語注疏』に繼承されたという外在的な繼承関係にはなく、その思想的內容から内在的に明らかにしていくものである。

## 一、「一」・「元」と「道」・「無」

何晏の『論語集解』の特徴は、その世界觀の根底に「一」・「元」と呼稱される核心的な原理を置くことにある。何晏は眞理を探求するに際して、多學は無用であり、「一」によつてそれを知ることができるといふ<sup>(1)</sup>。

子曰く、「賜や、女子を以て多く學びて之を識る者と爲すか」と。對へて曰く、「然り」。「孔曰く、「然とは、多く學びて之を識るを謂ふ」と。○與、音は餘。下も同じ」非なるか」と。「孔曰く、「今も然らざるを問ふ」と。曰く、「非なり。予一以て之を貫く」と。<sup>(2)</sup>「善に元有り、事に會有り。天下途を殊にして歸を同じくす。慮を百にして致を一にす。其の元を知れば則ち衆善舉はる。故に多く學ぶを待たずして、一以て之を知るなり。」<sup>(3)</sup>

何晏『論語集解』の特徴（渡邊）

何晏の集解は、①・②のように『周易』を典據とし、③の

ように『周易』の哲學内容を踏まえて『論語』の解釋を展開する。『論語集解』が、「三玄」と呼ばれる『周易』『老子』『莊子』に兼通する玄學的な解釋の特徴とする、と言われる理由である<sup>(13)</sup>。

①が踏まえる『周易』文言傳乾は、「文言に曰く、元なる者は善の長、亨なる者は嘉の會なり。……（文言曰、元者善之長、亨者嘉之會也。……）」とあり、「一」を「元」とも表現する典據として用いられる。②の典據とされる『周易』繫辭傳下は、「子曰く）天下歸を同じくして塗を殊にし、致を一にして慮を百にす。天下何をか思ひ何をか慮らん。（子曰）天下同歸而殊塗、一致而百慮。天下何思何慮」と、さまざまに思いや多くの慮りが、「歸を同じく」し、「致を一に」する、という『論語集解』の思想の中核を提供する。興味深い點は、東晉の韓康伯が付けた『周易』繫辭傳下の當該字句の注に、「慮百と雖も其の致は二ならず、苟しくも其の要を識るは博く求むるに在らず、一以て之を貫かば、慮らずして盡くるなり。（慮雖百其致不二、苟識其要不在博求、一以貫之、不慮而盡矣）」とあり、眞理を探求するに際して、多學は無用である、とする何晏の思想が韓康伯の注に反映していることである。

何晏が多學を無用と考えた理由の第一は、『周易』の三義説

に基づく。鄭玄は「易の三義」を「易簡・變易・不易」とする（『周易正義』序）。このうち、何晏は「易簡」を重視する。それは、何晏が評價、拔擢した王弼の『周易注』が「易簡」を尊重していることと相互に影響關係にある。それは、理由の第二となる、「易簡」を求める時代の風潮を二人が共にすることに繋がる。

加賀榮治によれば、王弼の『周易注』は、易の經文を極力語義どおりに解そうとした結果、煩瑣複雑な象數易説を排除するに至った。こうした王弼の易解釋は、「浮辭をけずり、煩重をのぞく」荊州學の基本方向に基づく。さらに、易と老子を用いて性と天道を論ずることが、魏晉の新風潮であり、王弼の哲學は、宇宙の本體と萬物存在の理法の究明を旨としたものである、という。何晏の『論語集解』もまた、『周易』の影響下に、萬物存在の理法を究明せんとし、それをここでは「一」と表現したのである。

何晏が多學を批判する理由の第三は、鄭玄學への對抗にある。鄭玄學は、すべての經典の今古文を體系化・總合化するため、壮大な學問世界を築きあげていた。<sup>(15)</sup> その特徴が多學にあることは言うまでもない。何晏は、鄭玄が「論語注」で示した體系的・總合的な解釋ではなく、「論語」の核心的な把握

を目指したのである。何晏の『論語集解』が、鄭玄の『論語注』を引用しながら、經說に關わる部分を削除しているのは、そのためである。<sup>(16)</sup>

このように『論語集解』は、核心的な原理である「一・元」を把握することによって、全體の察知が可能であるとす。こうした「一」の理解は、鄭玄はもちろん、皇侃・朱子とも異なる、何晏独自の玄學に基づく解釋である。<sup>(19)</sup>

何晏が、『論語集解』衛靈公篇において、「一・元」と表現した核心的原理は、同じく何晏の「道論」<sup>(17)</sup>では、「道」・「無」と表現される。

何晏の道論に曰く、「有の有爲るは、無を待ちて以て生じ、事の事爲るは、無に由りて以て成る。夫れ之を道はんとするも語無く、之を名づけんとするも名無く、之を視んとするも形無く、之を聽かんとするも聲無きは、則ち道の全なり。故に能く音響を昭らかにして氣物を出し、形神を包<sup>か</sup>ねて光影を章らかにす。玄は之を以て黒く、素は之を以て白し。矩は之を以て方<sup>しか</sup>く、規は之を以て圓<sup>まる</sup>し。圓・方形を得るは、此の無形なればなり。白黒名を得るは、此の無名なればなり」と。<sup>(20)</sup>

「道論」に表現された何晏の存在論の構造は、存在者一般を

「有」と捉え、それを生じ、かくあらしめている形而上なる根源者を「無」とする。そして、「無」が「道の全」となることについて、何晏は「無名論」において、「無」が「道」と捉えられると示している。<sup>(21)</sup>したがって、「道論」では、全體の核心的把握は、「無」と等値される「道」によって行われる。ゆえに、同じく核心的把握を表現する『論語集解』衛靈公篇の「一・二元」は、「道」・「無」と同義なのである。

このように何晏は、「一」・「元」と表現し、また自らの哲學の中心に置く「道」・「無」によって『論語』の解釋を行っていく。たとえば、孔子が絶賛する顔回を高く評價する場合には、顔回の「道」への思いが語られる。

子曰く、「回や其れ庶ちかきか、屢おも々空し。賜は命を受けずして貨殖し、億ちかれば則ち屢おも々中る」と。「言ふところは回や聖道に庶ちか幾し。數々空置すと雖も、樂しみは其の中に在り。賜は教命を受けず、唯だ財貨是れ殖す。是非を億度するに、蓋し回を美め賜を勵ます所以なり。一に曰ふ、「屢は、猶ほ毎のごときなり。空は、猶ほ虚中のごときなり」と。聖人の善道を以て、數子の庶幾きに教ふ。猶ほ道を知るに至らざる者、各々内に此の害有り。其の庶幾きに於て、毎に能く虚中する者は、唯だ回のみ、道

何晏『論語集解』の特徴（渡邊）

を懷ふこと深遠なればなり。心を虚しくせずんば道を知る能はず。子貢は數子の病無し、然れども亦た道を知らざる者なり。理を窮めずと雖も幸に中る。天命に非ざると雖も偶々富む。亦た心を虚しくせざる所以なり。○空は、力縦の反。中は、丁仲の反。<sup>(22)</sup>

顔回は、孔子の弟子の中で、最も「聖道に庶幾ちか」い。何晏は、孔子が顔回を褒める理由を「道」への近さに求める。そして、「道」への距離感を基準として、顔回と子貢が比較され、子貢は「道」を知らざる者」として批判される。顔回が、「道」に近い理由は、その思いにある。顔回だけが、「道」を懷ふこと深遠であるため、「道」を知ることができた。多くを學ぶことではなく、「道」と表現される形而上なる根源者を思うことよつてのみ、人は「道」を知る高みへと到達することができる。何晏の中心概念である「道」に基づいた『論語』解釋と云えよう。

以上のように、何晏の『論語集解』の特徴は、その世界觀の根底に「一」・「元」と呼稱される核心的原理を置くことにある。「一」・「元」と表現される核心的原理は、「道」・「無」と同義である。何晏は、「道論」や「無名論」を著したように、自らの哲學の中心に置く「道」・「無」によって『論語』の解

釋を行い、顔回の「道」への思いによつて、孔子が顔回を絶賛する理由とした。ここには、鄭玄とは異なつた意味での「道理」の形成を求めることができる。

何晏は、『論語』の玄學的解釋により、世界觀の根底に置くべき形而上なる根源者としての「道」の絶對性を『論語』に明らかにした。やがて、王弼の『老子注』により、「道」は「理」そのものとされていく（注（12）所掲加賀論文を参照）。何晏は、『論語』にも「道」の絶對性が表現されていることを確認するため、玄學的解釋を用いたのである。それはまた、「道理」を求める魏晉の時代風潮の反映でもあつた。

## 二、「道」の實現

何晏によれば、「道」を體現することは、孔子と雖も難しいことであつた。

子曰く、「道<sup>と</sup>を志<sup>と</sup>ひ、「志は、慕なり。道は體する可からず、故に之を志ふのみ。」徳に据り、「据は、杖なり。徳には成形有り。故に据る可し。」仁に依り、「依は、倚なり。仁なる者は功を人に施す。故に倚る可し。」藝に遊ぶ「藝は、六藝なり。據依するに足らず、故に遊ぶと曰ふ。」<sup>(23)</sup>と。

「志於道」について、たとえば朱子の『論語集注』は、文字どおり、「道<sup>と</sup>を志<sup>と</sup>す」と解釋するが、何晏は異なる。孔子にとつても、「道は體す可から」ざるもので、「故に之を志<sup>と</sup>ふ」ものであつた、と何晏は解釋するのである。すなわち、孔子も到達できない高みに、世界觀の根底に置くべき形而上なる根源者としての「道」は存在する。

したがつて、世の中に道が實現することは、よほどのことがない限り難しい。

子曰く、「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり」と。「言ふところは將に死に至らんとするも、世の道有るを聞かざらん。」<sup>(24)</sup>

孔子も到達できない「道」に基づく統治を世の中に實現させることは困難である。したがつて、世に「道」があると聞くことは、原則的には不可能である<sup>(25)</sup>と何晏は解釋する。ただし、特定の條件が揃えば、形而上なる根源者としての「道」に基づく統治が實現する可能性は残されている。

『論語集解』は、魯が「道」に近いと述べている。

子曰く、「齊一變せば魯に至らん。魯一變せば道に至らん」と。「包曰く、「言ふところは齊・魯に大公・周公の餘化有り。大公は大賢、周公は聖人なり。今其の政

教衰ふと雖も、若し明君有りて之を興さば、齊は魯の如くせしむ可く、魯は大道行はれしの時の如くせしむ可し」と。<sup>26</sup>

魯が「道」に基づく統治を實現できるとすれば、それは魯が「大道行はれしの時」のようになることである、と集解は言う。「大道行はれしの時」とは、後述するように、『禮記』禮運篇を典據とする「天下を公と爲す（天下爲公）」の時代のことである。それは、曹魏が漢魏革命の時に進えた堯舜革命が行われた、堯・舜の時のことである。すなわち、魯が堯や舜のような統治を行えば、「道」に基づく統治に至ることができ、と何晏は包咸の注説を用いているのである。

ここにおいて、形而上なる根源者としての「道」に基づく統治は、『禮記』禮運篇の「大道」と「天」との關係を整理検討する前に、何晏が考える「道」と「天」との關係を整理しよう。何晏の思想において、「道」と「天」との關係は、複雑である。

子貢曰く、「夫子の文章は、得て聞く可きなり。〔章は、明なり。文彩の形質は著見すれば、耳目を以て循ふ可し。〕夫子の性と天道とを言ふは、得て聞く可からざるなり」と。「性なる者は、人の受けて以て生まるる所なり。

何晏『論語集解』の特徴（渡邊）

天道なる者は、元亨利貞の道なり。深微なるが故に得て聞く可からざるなり。」<sup>28</sup>

何晏はこの章で、「天道」を「元亨利貞の道」と解釋しているが、「天道」と熟して理解すれば、「天」と「道」との並存を認めることになる。しかし、たとえば、同時期の阮籍が、『莊子』の宇宙生成論では、「道」が「天地」を生じ、「天地」が「萬物」を生ずる、とすることを踏まえながらも、「天」よりは「道」を上置く宇宙生成論を説いているように、本来「天」と「道」とは區別されるものである。事實、何晏自身も「無名論」では、「天」と「道」を「有」と「無」との關わりの中で、次のように區別している。

夫れ道なる者は、惟れ有る所無き者なり。天地より已來、皆有る所有るなり。然れども猶ほ之を道と謂ふ者は、其の能く復た有る所無きを用ひるを以てなり。故に有名の域に處ると雖も、而も其の無名の象に没す。<sup>30</sup>

何晏の「無名論」によれば、「道」は「有る所無き」無、「天地」は「有る所有る」有である。それでも「之」（天）を「道」というのは、「有る所無き」道を用いるためである。このため、天は「有名の域に處」りながら、「無名の象に没す」る。すなわち、天それ自體は「有」にありながら「無」に貫入する、

と何晏は「天」を認識している。<sup>(31)</sup>

このように、何晏の「天」は、「無」と「有」に兩屬する。したがって、「天」＝「無」「有」と「道」＝「無」とが、『論語集解』で「天道」と熟語として解釋されることは、何晏の論理の中では矛盾しないのである。このように、何晏の「天」は、「無」すなわち「道」と一體のものとして整理されるのである。

こうした理解の上に立つて、何晏が「天地」とその徳において一體化している、とするものが「聖人」である。

孔子曰く、「君子に三畏有り。天命を畏れ、「順・吉・逆・凶は、天の命なり。」大人を畏れ、「大人は即ち聖人なり。」天地と其の徳を合す。」聖人の言を畏る。「深遠にして易知す可からざれば、聖人の言を測るなり。」小人は天命を知らずして畏れず、「恢疏なり、故に畏れを知らず。」大人に狎れ、「直にして肆せず、故に之に狎れるなり。狎は、戸甲の反。」<sup>(32)</sup>聖人の言を侮る」と。「小知す可からず、故に之を侮る。」

「聖人」が「天地」と「其の徳」を一體とするものであるならば、「無」と「有」に兩屬する「天」と一體である「聖人」は、「天地」のみならず、その上位概念である「無・道」によって

正統化される存在となる。この結果、すべての根本原理である「無」・「道」・「一」・「元」に正統化された「聖人」だけが、理想の統治を行い得る、と何晏は理解するのである。

それでは、「無」・「道」・「一」・「元」により正統化された「聖人」、具體的には『禮記』禮運篇に描かれる堯・舜は、どのような統治により「道」をこの世に實現していくのであろうか。

### 三、無爲の治と禪讓

舜の無爲の治は、賢人を用いる政治である。

子曰く、「無爲にして治まる者は、其れ舜なるか。夫れ何をか爲さんや。己れを恭しくして正しく南面するのみ」と。「言ふところは官に任ずること其の人を得たり。」<sup>(33)</sup>故に無爲にして治まるなり。○夫、音は符。

何晏は、『論語』に七章登場する舜の事例のうち、その政治が無爲であったと説くこの章に、無爲を「官に任ずること其の人を得たり」とする独自の解釋を行い、<sup>(34)</sup>吏部尙書として、<sup>(35)</sup>文學を基準とする人材登用の一元化を目指した。

この解釋の典拠となっているものが、『禮記』の次の記述である。

昔者 仲尼 蜡賓<sup>あづか</sup>に與る。事畢はりて、出でて觀の上に



遊び、喟然として嘆ず。仲尼の嘆ずるは、蓋し魯を嘆ずるなり。言偃側在り、曰く、「君子何をか嘆ず」と。孔子曰く、「大道の行はれしと、三代の英とは、丘未だ之に逮ばざるなり。而れども志有り。大道の行はれしや、天下を公と爲し、賢を選び能に與し、講ずること信にして脩むること睦なり。……」<sup>(36)</sup>と。

鄭玄が、「大道とは、五帝の時を謂ふなり（大道、謂五帝時也）」と注をつけるように、「大道」は五帝、なかでも堯―舜―禹の禪讓革命が行われていた時代に實現した。そして、その時の政治が、「賢を選び能に與」するものであった、と『禮記』はいう。すなわち、何晏が『論語集解』に注をつける「官に任ずること其の人を得たり」という政治である。しかも、孔子は、これらの言葉を「魯を嘆ずる」中で語っている。何晏が、「道」に近い魯は、「大道 行はれし時の如くせしむ」れば、理想の世が實現する、と述べるのは、『禮記』禮運篇のこの記述を踏まえているのである。

何晏が『禮記』禮運篇を尊重するのは、舜の後裔と稱する曹魏が、堯の後裔とされた漢から禪讓を受けた際、掲げた詔にこの篇が典據として引用されるからである。<sup>(37)</sup>そのため、何晏は、堯の禪讓を受けて政權を掌握した舜の無爲に、形而上

何晏『論語集解』の特徴（渡邊）

なる根源者としての「道」に基づく統治を實現できる「聖人」の政治を求めたのである。

さらに、こうした舜の無爲の尊重を展開して、何晏は『論語集解』で、人材登用の重要性を説く。ただし、それは『論語』本来の主張でもあるため、玄學に基づく特別な解釋は必要とされなかった。

子曰く、「臧文仲は其れ位を竊める者か。柳下惠の賢を知りて、而も與に立たず」と。「孔曰く、「柳下惠は展禽なり。賢を知りて擧げず、是れ位を竊むと爲す」と。○者の與、音は餘<sup>(38)</sup>。」

『論語』本文の、推擧をしない者は位を盜む者である、という主張について、『論語集解』は特別な解釋を示さない。本文をそのまま踏襲することが、賢才を登用する「舜の無爲」における推擧の重要性の確認となるからである。

自分の知っている者を推擧すべし、とする次の章にも、『論語集解』が特別な解釋をすることはない。

仲弓 季氏の宰と爲りて、政を問ふ。子曰く、「有司を先にせよ。王曰く、「言ふところは政を爲すには當に先に有司に任じて、而る後に其の事を責むるべし」と。」小過を赦し、賢才を擧げよ」と。曰く、「焉くんぞ賢才を知り

て之を擧げん」と。曰く、「爾なんぢの知る所を擧げよ。爾の知らざる所は、人其れ諸もろれを捨てんや」と。「孔曰く、「女が知らざる所の者は、人將に自ら之を擧げんとす。各々其の知る所を擧げれば、則ち賢才遺ること無し」と。○焉は、於度の反。舍は字の如し、文公は、上聲なり。」ただし、自分が知っている者を推擧することを強調するの章は、何晏と曹爽の對峙していた司馬懿が掲げる、郡中正のように直接的に任官候補者に接觸せず、自分の知らない者を推擧する州大中正への批判が含まれている可能性を持つ。しかし、それを特別な解釋により展開することは、ここでは控えられている。

これに對して、無爲の治のもとでの民の暮らしぶりについて、『論語集解』は玄學的解釋を多用する。その解釋の中に「道」が現れるためである。

子曰く、「民は之に由らしむ可し。之を知らしむ可からず」と。「由は、用なり。用ひしむ可くして知らしむ可からざる者は、百姓能く日々に用ひて而も知る能はざればなり。」<sup>(41)</sup>

『論語集解』の「百姓能く日に用ひて而も知る能はざればなり」の解釋は、『周易』に基づく獨自の解釋となっている。<sup>(42)</sup>

一陰・一陽、之を道と謂ふ。之を繼ぐ者は善なり。之を成す者は性なり。仁者は之を見て之を仁と謂ひ、知者は之を見て之を知と謂ふ。百姓日々に用ひて而も知らず。故に君子の道は鮮し。<sup>(43)</sup>

『周易』によれば、陰になったり陽になったりする「道」を人々は毎日用いていながら知ることはない、という。これを踏まえると、無爲の治は、「百姓」には、天地陰陽の道の働きに依據して生活させながら、しかもそれを理解させない政治となる。形而上なる根源者としての「道」との一體化によって、民は幸福を得るのである。

したがって、無爲の治により、すべての人々は、自然に君主に従うことになる。

子曰く、「政を爲すに徳を以てすれば、譬へば北辰の其所に居て、衆星の之に共するが如し」と。「包曰く、徳なる者は無爲なり。猶ほ北辰の移らずして、衆星の之を共するがごとし。○共は、求用の反。鄭は拱に作る、俱勇の反。」<sup>(44)</sup>

『論語集解』が掲げる「徳なる者は無爲なり」の解釋は、『老子』を典據とする。ここでも玄學に基づく獨自の解釋が行われる。<sup>(45)</sup>

上徳は徳ならず、是を以て徳有り。下徳は徳を失はず、是を以て徳無し。上徳は無爲にして、而も爲さざることを無し。下徳は之を爲して、而るに以て爲すこと无きなり。<sup>(46)</sup>

舜は、『老子』が「上徳は無爲にして、而も爲さざること無し」と稱える無爲の治によって、すべての人々を君主の統治に従わせることができた、『論語集解』は解釋するのである。

このように、『論語集解』は、漢魏革命の詔の典據とした『禮記』禮運篇に基づき、舜の無爲を賢才の登用によると解釋し、孔子も人材登用を何よりも優先したと強調することで、何晏の玄學を基準とする中央集權的な人事を正統化した。その結果、民は知らないうちに天地陰陽の道の働きに依據して暮らすようになり、北辰に衆星が集まるように、すべての人々が君主に従う、と解釋したのである。「道」に基づく統治はこうして實現する。

さらに、何晏は舜が政權を掌握した方法である禪讓を宣揚することで、堯舜禪讓革命を規範とする漢魏革命により成立した曹魏の正統性を主張していく。

子韶を謂ふ、「美を盡くせり、又善を盡くせり」と。「孔子曰く、「韶は、舜の樂の名なり。聖徳を以て禪を受く、故に善を盡くすと謂ふなり」と。○盡は、津忍の反。」武を

何晏『論語集解』の特徴（渡邊）

謂ふ、「美を盡くせり、未だ善を盡くさず」と。「孔子曰く、「武は、武王の樂なり。征伐を以て天下を取る、故に未だ善を盡くさず」と。<sup>(47)</sup>

何晏の『論語集解』は、舜が「禪」すなわち禪讓により天下を受けたため、善を盡くすと孔子に評價されたことに對して、「征伐」すなわち放伐により天下を取った周の武王は、未だ善を盡くしていない、と解釋する。つまり、何晏は、禪讓か放伐かに善・未善の價值基準を求め、自らを舜、漢を堯の後裔と位置づけて禪讓を行つた曹魏を正統化する。

これに對して、鄭玄の『論語注』は、善・未善の價值基準を「太平を致す」か未だしかに置く（注（5）所掲渡邊論文）。鄭玄の『論語注』は、黄巾の亂に苦しみ「太平」を求め、後漢末に、何晏の『論語集解』は、堯舜革命に準えた禪讓により成立した曹魏の皇帝に獻上するために、それぞれ著された。著作の背後にある政治狀況が、天下の太平か、革命の方式か、善・未善の價值基準を分けさせているのである。

このように、何晏『論語集解』の解釋に、魏晉革命を正統化する意圖があることは、劉寶楠の『論語正義』も次の章で述べている。

子曰く、「巍巍乎たり、舜・禹の天下を有つや。而して

「舜・禹を美するなり。言ふところは己れ  
 與らず」と。「舜・禹を美するなり。言ふところは己れ  
 天下を與り求めずして之を得たり。巍巍は、高大の稱な  
 り。○與、音は預<sup>(48)</sup>。」

何晏は、舜と禹が自分で天下を取ったのではなく、禪讓によつて得たことを孔子が褒めたとする。曹魏の禪讓を高く評價するための解釋と言えよう。舜の革命を禪讓の故に評價することが重要なのは、大道は大同の世にしか存在しないためである。曹魏は、『禮記』禮運篇に小康の世とされる三王のような放伐ではなく、大同の世とされる五帝と同様に禪讓を行つたが故に正統なのである。

このように舜の禪讓を位置づける何晏の解釋について、劉寶楠は『論語』の本来の意圖とは異なる解釋であるとい<sup>(49)</sup>う。劉寶楠は、毛奇齡の『稽求篇』を引きながら、本來は、「賢を任じ能を使ふは、無爲爲りて治むるの本（任賢使能、爲無爲而治之本）」と理解することが正しいとする<sup>(50)</sup>。そして、「魏は漢を篡して國を得るに、舜・禹の受禪に託す。故に平叔ら此の文を解す（魏篡漢得國、託於舜・禹之受禪。故平叔等解此文）」と述べている<sup>(51)</sup>。首肯し得る見解である。

本稿は、それが、玄學的解釋を手段として何晏が解明した、世界觀の根底に置くべき形而上なる根源者としての「道」の

哲學から導き出されていることを論證したものである。

### おわりに

何晏の『論語集解』は、經學を否定したわけでも、諸注を羅列し、その折衷に終始したわけでもない。鄭玄が自らの經學體系の一環として著した『論語注』に對抗するため、何晏は儒學と玄學とを貫く理想を「道」に求め、「道」に基づく統治の實現方法を皇帝の曹芳に示すために、『論語集解』を著した。

何晏の『論語集解』の特徴は、その世界觀の根底に「一・元」と呼稱される核心的原理を置くことにある。「一・元」は、「道」・「無」と同義である。何晏は、自らの哲學の中心に置く、形而上なる根源者としての「道」を基準に『論語』の解釋を行つた。たとえば、顔回も「道」への思いの強さにより孔子に高く評價されたとするのである。

「道」は、孔子も體現できないほど遠いが、「道」に基づく統治は、堯・舜の治世であれば、實現できる。それは、聖人が徳において一體化している「天」は、「無」＝「道」と「有」に兩屬するので、聖人の無爲の治が、「道」により正統化されるためである。舜は、賢人を登用する無爲の治によつて、す

べての人々を自然に従わせた。それは、舜が禪讓を受けたためである。したがって、堯舜革命に準えて、漢から受禪した「曹魏も、無爲の治を行えば、「道」に基づく統治を實現できる」と何晏は考えたのである。

こうした賢人を登用する舜の無爲、および禪讓の重視は、曹魏の半ば官撰書として著された『論語集解』が受けた、當該時代の政治状況の反映と考えられる。

また、形而上なる根源者の「道」をその世界観の中核において『論語』を解釋したことは、體系的・総合的な『論語』解釋を行った鄭玄の『論語注』にも匹敵する通理への試みであった。十歳で讀書を始めた齊王曹芳のために編纂したことを理由とする簡易な解釋と、「道」に基づく通理の形成を評價され、『論語集解』は、やがて鄭玄の『論語注』に打ち勝ち、古注の代表となる。

『論語集解』成立の背景には、魏晉の時代風潮が存在した。孔子が正統化していた「聖漢」が滅亡する中で、絶對的な真理を探索する風潮は、天地の根源、「道」や「無」の絶對性の發見へと向かっていたのである。そうした中で、何晏は、『周易』や『老子』に基づく玄學的解釋を孔子の教えを直接傳える『論語』に施すことにより、形而上なる根源者の「道」に

何晏『論語集解』の特徴（渡邊）

基づく統治の方法を舜の無爲の治に求めた。そして、自らも曹爽のもと、吏部尙書として賢才を擧げることにも努め、無爲の治の實現を目指していったのである。

#### 《注》

(1) 『春秋繁露』に引用される『論語』が『齊論』の可能性が高いこと、および一九七三年に定州市八角廊村より出土した『論語』が『張侯論』の未定稿本と考えられることについては、渡邊義浩『定州『論語』と『齊論』』（『東方學』一二八、二〇一四年）を参照。

(2) 安昌侯張禹、本受魯論、兼講齊說、善者從之、號曰張侯論、爲世所貴。包氏・周氏章句出焉。古論唯博士孔安國、爲之訓解、而世不傳。至順帝時、南郡太守馬融、亦爲之訓說。漢末大司農鄭玄、就魯論篇章、考之齊・古、爲之註。近故司空陳羣、(大)〔太〕常王肅、博士周生烈、皆爲義說。前世傳受師說、雖有異同、不爲訓解。中間爲之訓解、至于今多矣。所見不同、互有得失。今集諸家之善、記其姓名、有不安者、頗爲改易、名曰論語集解。光祿大夫・關内侯臣孫邕、光祿大夫臣鄭冲、散騎常侍・中領軍・安鄉亭侯臣曹羲、侍中臣荀顛、尙書・駙馬都尉・關内侯臣何晏等上(『論語集解』序)。「論語集解」は、世綵堂本を底本とし、元和本で補正し、(一)で省く文字、(二)で加える文字を示し、集解部分は本文にも「(一)」を附し

た。なお、室町時代の『論語集解』の鈔本については、高橋智『室町時代古鈔本『論語集解』の研究』（汲古書院、二〇〇八年）に詳しく、高橋智（解題） 吳國武・林高・沙志利（校勘）『影印日本《論語》古鈔本三種』（北京大學出版社、二〇一三年）により容易に見られるようになった。

(3) 清の劉寶楠『論語正義』（中華書局、一九九〇年）も、正始二（二四一）年に、齊王曹芳が『論語』を読んだことを執筆の契機と考え、正始三（二四二）年以降の成立とする。なお、宋鋼『六朝論語學研究』（中華書局、二〇〇七年）は、二二六年から二四九年の間の成立としている。

(4) 鄭玄の『論語注』の特徴については、渡邊義浩『鄭玄『論語注』の特徴』（『東洋の思想と宗教』三一、二〇一四年）を参照。

(5) 清の丁晏『論語孔注證僞』は、孔安國の注は、王肅の僞作であるとうし、劉寶楠『論語正義』も丁晏に賛成している。

(6) 注釋の條數は、謠口明『論語集解』中の何晏注と王弼の『論語釋疑』に見る思想の特質（『文教大學文學部紀要』九一―、一九九六年）による。なお、宋鋼『六朝論語學研究』（前掲）は、篇ごとに詳細な數を掲げている。

(7) 武内義雄『論語の注釋書とその注釋家』（武内義雄全集）第一卷 論語篇、角川書店、一九七七年。なお、閻春新『魏晉南北朝・論語學研究』（中國社會科學出版社、二〇一二年）は、これを師法・家法を越え、自己の學說に他説を許容する

ものと評價する。

(8) 弼和順『論語鄭氏注』から『論語集解』へ（『中國哲學』三五、二〇〇七年）。

(9) 喬秀岩『《論語》鄭玄注と何晏《集解》の注釋の異なる方向性について』（『東洋古典學研究』二七、二〇〇九年）。

(10) 渡邊義浩『浮き草の貴公子 何晏』（『大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意とは何か』東方書店、二〇〇一年、『三國政權の構造と「名士」』汲古書院、二〇〇四年に所収）。

(11) 本文で検討する衛靈公篇第十五 第三章のほか『論語集解』里仁篇第四 第十五章にも、「子曰く、「參や、吾が道は一以て之を貫くかな」と。曾子曰く、「唯」と。「孔曰く、直曉して問はず、故に答へて唯と曰ふ。○參は、所金の反。」子出づ。門人問ひて曰く、「何の謂ひぞや」と。曾子曰く、「夫子の道は、忠恕のみ」と。「忠は以て上に事へ、恕は以て下に接するも、一に本づくのみ。其れ唯だ人なり。」（子曰く、參乎、吾道一以貫之哉。曾子曰、唯。「孔曰、直曉不問、故答曰唯也。○參、所金反。」子出。門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。「忠以事上、恕以接下、本一而已。其唯人也。」）とあり、何晏は「忠」「恕」という思想が「一に本づく」と述べている。ただし、「忠」以下の集解は、正平本には欠く。

(12) 子曰、賜也、女以予爲多學而識之者與。對曰、然。「孔曰、然、謂多學而識之。○與、音餘。下同」非與。「孔曰、問今不然。」曰、非也。予一以貫之。「善有元、事有會。天下殊途而

同歸。百慮而一致。知其元則衆善舉矣。故不待多學，一以知之。」(『論語集解』衛靈公篇第十五 第三章)。

(13) 『論語集解』の特徴が玄學的解釋にあることについては、室谷邦行「何晏『論語集解』—魏晉の時代精神」(松川健二(編)『論語の思想史』汲古書院、一九九五年)を参照。また、唐明貴『論語』學的形成、發展與中衰—漢魏六朝隋唐『論語』學研究(中國社會科學出版社、二〇〇五年)も、『論語集解』の特徴に「易傳」を引いて解釋することを擧げている。

(14) 加賀榮治「王弼の『周易注』における新解釋」(『中國古典解釋史』魏晉篇、勁草書房、一九六四年)。

(15) 鄭玄學の體系化と總合化を代表する禮學の頂點に置かれる六天説については、渡邊義浩「鄭箋の感生帝説と六天説」(『兩漢における詩と三傳』汲古書院、二〇〇七年)、「兩漢における天の祭祀と六天説」(『兩漢儒教の新研究』汲古書院、二〇〇八年)、ともに「後漢における『儒教國家』の成立」(汲古書院、二〇〇九年)に所收を参照。

(16) 『論語集解』が、鄭玄の經説を排除したことについては、注(9)所掲喬論文を参照。また、注(8)所掲弼論文は、『論語集解』が先行する漢魏の諸家の説について、意識的に省略や要約を行いながら、それらの注釋者の名をできる限り羅列しようとしたところに、編纂目的の一つを求めらる。

(17) 『論語集解』爲政篇第二十六章に、「子曰く、『異端を攻むるは、斯れ害あるのみ』と。『攻は、治むるなり。善道に統

何晏『論語集解』の特徴(渡邊)

有り、故に途を殊にするも歸を同じくす。異端は歸を同じくせざるなり。」(子曰、攻乎異端、斯害也巳。)[攻、治也。善道有統、故殊途而同歸。異端不同歸也。]とある。ここでも何晏は、「途を殊に」しても、「歸を同じくす」る、つまり「一」にするとの解釋を行つてゐる。

(18) 注(11)に掲げた里仁篇第四の「一以貫之」について、皇侃『論語義疏』は、「唯だ二道を用ひて、以て天下の萬理を貫統するなり(唯用一道、以貫統天下萬理也)」と解釋する。また、朱子『論語集注』は、「聖人の心は、渾然たる一理にして、泛く應じ曲に當たり、用各々同じからず(聖人之心、渾然一理、而泛應曲當、用各不同)」と解釋し、いずれも何晏とは異なる。なお、『論語義疏』は、武内義雄(校訂)懷德堂記念會、一九二四年本に據り、高尚策『論語義疏』(中華書局、二〇一三年)を参照した。また、『論語集注』は、『朱子全書』(上海古籍出版社、安徽教育出版社、二〇〇二年)所收本に依る。

(19) 室谷邦行「何晏の觀點とその時代—『論語集解』から見た玄學成立情況の一端」(『北海道工業大學研究紀要』二二、一九九四年)は、何晏の道家流思辯哲學としての玄學は、徹底して儒教を批判してこれと敵對するといふ姿勢をもたず、一種の妥協的共存を許した。これは魏政權が一貫した強力な統一原理で押し通すことがなかったことと相通じる、としている。しかし、何晏は、たとえ「一」について、里仁篇では自

分の哲學を言わず、衛靈公篇で述べるように、すべての箇所に自分の哲學を展開することはないが、哲學そのものは一貫している。

(20) 何晏道論曰、有之爲有、待無以生、事而爲事、由無以成。夫道之而無語、名之而無名、視之而無形、聽之而無聲、則道之全焉。故能昭音響而出氣物、包形神而章光影。玄以之黑、素以之白。矩以之方、規以之圓。圓・方得形、而此無形。白黑得名、而此無名也（『列子』天瑞第一、張湛注）。

(21) 何晏は、無名論において、「無名を謂ひて道と爲す（謂無名爲道）」、「夫れ道なる者は、惟だ有る所無き者なり（夫道者、惟無所有者也）」（『列子』卷四注引無名論）と述べている。堀池信夫「何晏の思想」（『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八年）を参照。

(22) 子曰、回也其庶乎、屢空。賜不受命而貨殖焉、億則屨中。〔言回庶幾聖道。雖數空既、而樂在其中。賜不受教命、唯財貨是殖。億度是非、蓋美回所以勸賜也。一曰、屨、猶每也。空、猶虛中也。以聖人之善道、教數子之庶幾。猶不至於知道者、各內有此害。其於庶幾、每能虛中者、唯回、懷道深遠。不虛心不能知道。子貢無數子之病、然亦不知道者。雖不窮理而幸中。雖非天命而偶富。亦所以不虛心也。○空、力縱反。中、丁仲反。〕（『論語集解』先進篇第十一 第十九章）。

(23) 子曰、志於道、〔志、慕也。道不可體、故志之而已。〕据於徳、〔据、杖也。徳有成形。故可据。〕依於仁、〔依、倚也。仁

者功施於人。故可倚。〕游於藝。〔藝、六藝也。不足據依、故曰遊。〕（『論語集解』述而篇第七 第六章）。

(24) 子曰、朝聞道、夕死可矣。〔言將至死、不聞世之有道。〕（『論語集解』里仁篇第四 第八章）。

(25) 荻生徂來『論語微』も同じく、「道」の實現を不可能と解釋する。これに對して、朱子『論語集注』は、「道は、事物の當然の理なり。苟しくも之を聞くを得れば、則ち生きては順ひ死しては安く、復た遺恨無し。朝と夕とは、甚だしく其の時の近きを言ふ所以なり（道、事物當然之理。苟得聞之、則生順死安、無復遺恨矣。朝夕、所以甚言其時之近）」と述べて、道を理解できたなら死んでもよい、と解釋している。

(26) 子曰、齊一變至於魯。魯一變至於道。〔包曰、言齊・魯有大公・周公之餘化。大公公大賢、周公聖人。今其政教雖衰、若有明君興之、齊可使如魯、魯可使如大道行之時。〕（『論語集解』雍也篇第六 第二十四章）。

(27) 『禮記』禮運篇と堯舜革命により、漢魏革命が正統化されていたことについては、渡邊義浩「三國時代における「公」と「私」（『日本中國學會報』五五、二〇〇三年）、三國政權の構造と「名士」前掲に所收）を参照。

(28) 子貢曰、夫子之文章、可得而聞也。〔章、明也。文彩形質著見、可以耳目循。〕夫子之言性與天道、不可得而聞也。〔性者、人之所受以生也。天道者、元亨日新之道。深微故不可得而聞也。〕（『論語集解』公冶長篇第五 第十三章）。



(29) 阮籍の宇宙生成論については、渡邊義浩「阮籍の『莊子』理解と表現」(『東洋の思想と宗教』三二、二〇一五年)を参照。  
(30) 夫道者、惟無所有者也。自天地已來、皆有所有矣。然猶謂之道者、以其能復用無所有也。故雖處有名之域、而沒其無名之象。(『列子』仲尼篇第四 張湛注)。

(31) 堀池信夫「何晏の思想」(前掲)の理解による。

(32) 孔子曰、君子有三畏。畏天命、「順・吉・逆・凶」天之命也。「畏大人」、「大人即聖人。與天地合其德」、「畏聖人之言。「深遠不可易知、測聖人之言也。」小人不知天命而不畏也、「愾疏、故不知畏也。」狎大人、「直而不肆、故狎之也。狎、戸甲反。」聖人之言。「不可小知、故侮之。」(『論語集解』季氏篇第十六第八章)。

(33) 子曰、無爲而治者、其舜也與。夫何爲哉。恭己正南面而已矣。「言任官得其人。故無爲而治。○夫、晉符。」(『論語集解』衛靈公篇第十五 第五章)。

(34) 皇侃「論語義疏」は、二聖の間であるから無爲でいられたとし、朱子「論語集注」は聖人の徳が盛んで民が化したとして、いずれも人材の登用を言わない。ここは、何晏「論語集解」独自の解釋である。

(35) 何晏が吏部尚書として、玄學を基準とする人材登用の一元化を目指したことについては、注(10)所掲渡邊論文を参照。

(36) 昔者仲尼與於蜡賓。事畢、出遊於觀之上、喟然而嘆。仲尼之嘆、蓋嘆魯也。言假在側、曰、君子何嘆。孔子曰、大道之行

何晏「論語集解」の特徴(渡邊)

也、與三代之英、丘未之逮也。而有志焉。大道之行也、天下爲公、選賢與能、講信脩睦。……(『禮記』禮運篇第九)。

(37) 詔は、『後漢紀』卷三十 獻帝紀 建安二十五年條に引用される。注(27)所掲渡邊論文を参照。

(38) 子曰、臧文仲其竊位者與。知柳下惠之賢、而不與立也。「孔子曰、柳下惠展禽也。知賢而不舉、是爲竊位。○者與、晉餘。」(『論語集解』衛靈公篇第十四章)。

(39) 仲弓爲季氏宰、問政。子曰、先有司。「王曰、言爲政當先任有司。而後責其事」赦小過、舉賢才。曰、焉知賢才而舉之。曰、舉爾所知。爾所不知、人其舍諸「孔子曰、女所不知者、人將自舉之。各舉其所知、則賢才無遺。○焉、於虔反。舍如字。文公、上聲。」(『論語集解』子路篇第十三 第二章)。

(40) 九品中正をめぐる、曹爽派と司馬懿派の論争については、渡邊義浩「九品中正制度における「孝」」(『漢學會誌』四一、二〇〇二年、「三國政權の構造と「名士」前掲に所收)を参照。

(41) 子曰、民可使由之、不可使知之。「由、用也。可使用而不可使知者、百姓能日用而不能知。」(『論語集解』泰伯篇第八章)。

(42) 朱子「論語集注」は、『周易』に基づかず、「民は之をして是の理の當然に由らしむ可し。而して之をして其の然る所以を知らしむ能はざるなり(民可使之由於是理之當然。而不能使之知所以其然)」と解釋している。

(43) 一陰・一陽、之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁、知者見之謂之知。百姓日用而不知。故君子之道鮮矣。  
〔周易〕繫辭傳上。

(44) 子曰、爲政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之。〔包曰、德者無爲。猶北辰之不移、而衆星共之。〕○共、求用反。鄭作拱、俱勇反。〕〔論語集解〕爲政篇第二第二章。

(45) 皇侃『論語義疏』は、『老子』に基づかず、「徳なる者は得なり。人君政を爲すに當に萬物の性を得べきを言ふ。故に「徳を以て」と云ふなり。故に郭象曰く、萬物皆性を得、之を徳と謂ふ（徳者得也。言人君爲政、當得萬物之性。故云以徳也。故郭象曰、萬物皆得性、謂之徳）」と解釋する。また、朱子『論語集注』は、「徳の言爲るは得なり。心に得て失はざるなり（徳之爲言得也。得於心而不失）」と解釋する。後半は、元の胡炳文『四書通』によれば、朱子が後年、字句を改めている。土田健次郎『論語集注』1（平凡社、二〇一四年）を參照。

(46) 上徳不徳、是以有徳。下徳不失徳、是以無徳。上徳無爲、而無不爲。下徳爲之、而無以爲〔老子〕第三十八章。

(47) 子謂韶、盡美矣、又盡善也。〔孔曰、韶、舜樂名。謂以聖徳受禪、故盡善。〕○盡、津忍反。〕謂武、盡美矣、未盡善也。〔孔曰、武、武王樂也。以征伐取天下、故未盡善。〕〔論語〕八佾篇第三 第二十五章。

(48) 子曰、巍巍乎、舜・禹之有天下也。而不與焉。〔美舜・禹也。〕

言已不與求天下而得之。巍巍、高大之稱。○與、音預。〕〔論語集解〕泰伯篇第八 第十八章。

(49) 朱子『論語集注』は、「與らずは、猶ほ相聞らずと言ふがごとし。其の位を以て樂しむと爲さざるを言ふなり（不與、猶言不相關。言其不以位爲樂也）」と解釋し、自分で政治に關わらなかつた、と理解する。

(50) 劉賈楠はその論據として、後漢の王充『論衡』が、舜の無爲に基づき人材登用でこの章を理解していること、および（曹魏・西晉）の劉寔の「崇讓論」も、三公を勢家でなく、推薦者の多い者から擧げよとする主張の論據として、この章を舜の無爲に基づく人材登用と解釋していることを掲げる。

(51) 劉賈楠はその論據として、『三國志』卷三 明帝紀注引『獻帝傳』に、「仲尼 盛んに堯・舜の巍巍蕩蕩の功を稱する者は、以爲へらく、禪代は乃ち大聖の懿事ならんと（仲尼盛稱堯・舜巍巍蕩蕩之功者、以爲、禪代乃大聖之懿事也）」とあり、『三國志』卷二 文帝紀注引『魏氏春秋』に、「帝 壇に升はり禮畢はり、顧みて羣臣に謂ひて曰く、「舜・禹の事、吾之を知る（帝升壇禮畢、顧謂羣臣曰、舜・禹之事、吾知之矣）」とあることを掲げる。

（キーワード）何晏、『論語集解』、道、無、玄学