

王安石伯夷論考

藤井京美

序

北宋の王安石に「伯夷」と題する作品がある。伯夷・叔齊については、古來幾多の論議があつたが、その中であつて、この「伯夷」論は、『史記』伯夷列傳の信憑性に、初めて疑問を挟んだとされる。

そもそも伯夷列傳は、『史記』七十列傳の總序とも評され、その論贊部分は、伯夷の傳記よりも長い。太史公司馬遷は、ここに列傳を著す意圖を表明するとともに、名高い「天道是か非か」の問いを發した。伯夷兄弟が高徳にもかかわらず、餓死という悲惨な最期を遂げたからである。そしてこの天道への懷疑こそ徳と幸の不一致を最も明確な形で示した最初の例であり、後漢の王充や六朝以後の思想家たちが運命を論じる場合には、いつでもこの伯夷列傳を念頭に置いていた、とは、すでに森三樹三郎氏の指摘するところである。この意味において、司馬遷を中國における運命論の祖である、とするのも森氏である。

森氏はまた、この徳と幸の不一致は、儒教では長らく解決できなかった問題であつたと説く。孔子の道徳萬能主義は、個人の幸福の問題に對しては冷淡であり、そこに儒教の人生觀のもつ缺陷が存在し、多くの議論を呼ぶことにもなつた、と。

しかしながら、王安石の「伯夷」論は、運命論の觀點からのみでは解明できない。なぜならば、彼が疑問をさし挟み、更には史實に非ずと否定したのは、この「天道是か非か」ではなく、傳記中の「叩馬の諫め」（伯夷が、紂放伐に向かう周の武王の馬を引き留めて、不忠不孝の行爲であると諫める場面）を中心とするからである。また「天道是か非か」は、司馬遷個人がその思念から發した問いであつて、歴史記述ではない。批判、つまり善し惡しの對象にはなりえても、史實か否かという疑問とは無關係である。安石の疑問の背後には、かかる質の轉換も見られるのである。

またこれまで、彼の作品群のうちでは、「伯夷」論はさほど注目されることになつたと思われる。單純で表面的な分類をすれば、これは、史論、史評のうちにはいるであろう。しかし、検討を加えてゆくと、そうした範疇を越えて、「伯夷」論と彼の他の作品との間に關連がみられ、その關連を通して、彼の思考が浮かびあがってくるのである。

元來、王安石は、屈指の政治家、思想家、文學者とされてきた。しかし歴史家という評はない。これは、彼が歴史に無關心だつたことを意味するものではけつしてない。彼は深い關心を持つていた。歴史家

という評を缺如させたのは、史學に對する、彼の不信の念であつた。本論は、上記に述べてきたことを念頭におきつつ、「伯夷」論という、王安石の「史論」のひとつに焦點をあてて、その成立の經過と要因を解明するものである。また、それを通して、王安石にひとつの位置づけをせんと試みるものでもある。

一

まず王安石の「伯夷」論を掲げる（『臨川先生文集』卷六三。以下この文集を『臨川集』と略す）。全文を四段に分け、譯を記す。つづいて、分析を行う。

（第一段）ことは千世以前に起こつた。聖賢はこれについて大へん詳しくかつ明快に説きあかしておられる。ところが後世の者が深く考えもせず、偏見獨識をもって自らの説をつくり上げ、もとのありようを見失つた。しかも學者・士大夫たちもみな、これをうけついでまま改めようともしない。——そうしたことがあるものだ。伯夷に關することがそれである。

（第二段）そもそも伯夷については、古えに、孔子・孟子が論じておられる。孔孟という信頼すべき人もつて、更にくり返し辯じているのだから、いよいよその信頼性が増してくる。孔子はこういわれた、「伯夷は過去の怨惡を根に持たなかつた。仁を求めて仁を得た。首陽山のふもとで餓えた。逸民である」と。孟子はこういわれた、「伯夷はしかるべき主君以外には仕えず、悪人の朝廷には身を置かず、殷の紂王を避けて、北海の濱邊に住んでいた。その目には惡は映らず、不肖の者には仕えなかつた。百世にわたつて師とすべき人である」と。つまり孔孟は共に、「伯夷

は、紂王の世に遭遇したが、怨みの念を残さなかつた。また、出仕するに忍びず、仁を求め、餓えつつも「紂王を」避け、自分の身を辱めず、天下が治まるのを待った」と考え、そうして彼を聖人と呼んだのである。ところで司馬遷は、「武王が紂討伐にむかつたとき、伯夷はその馬を押し留めて、武王の行爲を「不忠不孝である」と諫めた。天下が周を宗室と仰ぐようになって、これを恥じ、節義を貫いて周の粟を食わず、『采薇の歌』を作つて「周を痛烈に批判しつゝ」餓死した」としている。また韓愈はこれに基づいて頌（「伯夷頌」）を作り、「この二人が無かつたら、謀叛人や親不孝者が後世ひき續いて現れたであらう」とする。これらは、「先の孔孟のことばに照らすと」大きな誤りをおかしている。

（第三段）殷が衰え、不仁の君主紂は、天下萬民を虐げた。天下の人々誰もが全て紂を憂えた。とりわけ憂えたのが伯夷である。彼はかつて太公（呂尚）ともども、西伯（文王）が老人をよくいたわり養うことを耳にして、身を寄せようとした。このとき紂を夷げようとする二人（伯夷・太公）の心にどうして不一致がありえたのだろうか。武王がひとたび放伐の擧に出るや、太公はこれを輔佐した。そして、天下の民を塗炭の苦しみから救い出した。ところが伯夷は參與していない。何故だろうか。思うに二者はいわゆる天下の大老であり、年は八十餘り、すでに高齢であつた。北海の濱邊より文王の都に行くまで、およそ數千里あり、文王が興つてから武王の世になるまで、また十數年あつた。伯夷は西伯のもとに身を寄せようとして果たせず、北海で亡くなったのかも知れぬ。それとも行く途中で亡くなったのかも知れぬ。あるいはそれとも文王の都にたどり着いたが、武王の世を見ずに亡くなつ

たのかも知れぬ。このように論じてゆくと、理からいっても、彼が武王の時には世を去っていたと考えられるのだ。

(第四段) かつ武王は大義名分を天下に明らかにし、太公はこれを輔けて、大業を成就させたのに、ただひとりこれを非難するのは、どうして伯夷「の言行」でありえよう。天下の道は二つ、仁と不仁だけである。紂は不仁の君、武王は仁君。伯夷はもとより不仁の紂に仕えず、仁を待って出仕しようとしたのだ。武王が仁君であるのに、また仕えなかったとすれば、伯夷はどこに身を置こうというのか。だから私は言うのだ、「聖賢が大へん明快に解きあかしておられるのに、後世、偏見獨識をもつ者が、もとのありようを見失ったのだ」と。嗚呼、伯夷の壽命がもつと長く、武王の世まで生きていけば、その勳は太公と並ぶどころではなかったであろうに。

第一段は、本論導入のための伏線である。「聖賢」とは後出の孔孟を、「偏見獨識」の持ち主とは太史公司馬遷を、「學者・士大夫云々」とは、主に韓愈を指すであろう。

第二段では、『論語』『孟子』に據って、司馬遷・韓愈に對する疑問を提出する。焦點は、紂王放伐をめぐる、伯夷と武王の對立（叩馬の諫め）にあてられている。「采薇の歌」にみられる伯夷の周王朝批判は「暴を以て暴に易え、その非を知らず」という痛烈なものであった。また「伯夷頌」では、武王を「聖」としており、伐紂に關しては、「未だ嘗て之を非る者有るを聞かざるなり」と述べ、韓愈は武王を非難してはいない。しかし頌の末尾に「二子微りせば、亂臣賊子、跡を後世に接がん」の句がある以上、武王と亂臣という考えが生まれかねない。王安石はこれに敏感に反應したのである。

ところで『論語』では公治長・述而・季氏・微子四篇に伯夷への言及がみえるが、これらは肯定的評價、賞賛の語である。また『孟子』では公孫丑上・滕文公下・離婁上・萬章下・告子下・盡心上下で言及されており、時にはその内容が重複するが、一、二を除く大部分は、やはり賞賛、肯定の語である。王安石はこうした孔孟のプラス評價をほぼ總攬して、論を推し進めている。ただし『孟子』の中でひとつ、彼が無視したと思われる伯夷評があることは注意を要する。それは公孫丑上の「伯夷は隘（偏狹）」である。彼は、この語について「三聖人」（臨川集 卷六四）で詳しい解釋を試みている。これについては後に觸れるであろう。

第三段は論證の前半にあたる。武王を輔佐した太公が、かつて伯夷と同じ行動をとったゆえに、兩者の心を同一とする。また伯夷は武王の世にはすでに死去していたのではないかと述べているが、これは推測である（原文「豈く邪、抑く邪、抑く邪」の構文が推測であることを明白に示している）。また「二老はいわゆる天下の元老」は『孟子』離婁上にもとづき、「嘗て太公と共に聞く、西伯は善く老を養う」とは『孟子』離婁上・盡心上に據る（但し「行年八十餘」の句は『論語』『孟子』のいずれにも見當たらぬ）。この段は『孟子』に據る推論といえよう。

第四段、論證の後半及び結語。論の要である「天下の道は二つ、仁と不仁となり」の語は『論語』には無く、『孟子』離婁上の「孔子曰く、道は二つ、仁と不仁とのみ」とに據る。すなわち、孟子の語中からの再引用であり、孔子その人の、じかのことばではない。また、『孟子』にあっても、この句自體は、伯夷と直接の關わりを持たない。孟子はこの抽象的な語にのっとり、堯舜を模範とすることを主張し、

同時に「殷鑒遠からず、夏の后の世に在り」と、桀紂を戒めの例に持ちだしている。王安石はさらにこれを一步進めて、武王—仁、紂王—不仁と二極分解し、ここに伯夷を結びつけ、彼が存命であれば太公と^もども武王を輔佐したろうと結論づける。

この「伯夷」論全體の特徴をあげるならば、まず、客観性に乏しい。その論證をみると、第三段は『孟子』にもとづく推論であり、第四段は、伯夷と直接かかわりのない抽象的な語句からの演繹である。また安石は『論語』『孟子』を根據にあげているが、實はこの二書と『史記』伯夷列傳の記事とは抵觸しない。そもそも二書中の伯夷への言及は、人物評價が大半を占め、行動についての記録は少ない。わずかに「首陽の下に餓えたり」「逸民なり」（以上『論語』）、「下位に居り」「紂を避けて北海の濱に居り」（以上『孟子』）が擧げられるだけである。しかもこれらも伯夷列傳と矛盾しない。この點からも「伯夷」論は、客観的根據に缺けるといえよう。

二つ目に、この論の據り處は、『孟子』のみであることが指摘できる。王安石は、第一、第二段で「孔孟」と並稱し、第二段で『論語』から孔子の語を根據として引用してはいるが、實際に論證部分を成す第三、第四段で用いているのは、『孟子』の語のみである。

王安石の「伯夷」論は、端的にいえば、『孟子』に基づく主観論であつた。

王安石は伯夷列傳成立以來、はじめて武王と伯夷の對立を否定した。現今の目からみれば、伯夷は多分に傳説的人物であり、彼の實在性そのものが疑わしい。安石のこの論以降も伯夷列傳を疑うものはつづき、のち明の王直や清の梁玉繩は、各々疑問を十箇條にまとめた。それらはなおも武王と伯夷の對立の消去を試みるものであり、また、

伯夷の實在性に疑問を挟むものではない。これらの點からみれば、王安石と彼らは同じ地平に立っているといえよう。古代以來の伯夷をめぐる論議の中で、王安石のそれは一つの期を劃するものであつた。

二

『史記』成立から、王安石の「伯夷」論が著されて、伯夷列傳が否定されるまで約千二百年が経過している。その間伯夷は多く高潔な逸民とされ、餓死という最期を遂げた高士とされてきたが、この古人に關する論評は必ずしも一致をみない。さらには、對象となる伯夷の人物像全體に、やがて變化の徵候があらわれる。すなわち、唐の安史の亂のころからあと伯夷像の變質がおきてくるのである。そしてこれは、王安石の「伯夷」論を準備するものと考えられるのである。

漢以降唐前半期（安史の亂以前）まで、伯夷にふれた作品をみると、廉潔への敬慕、及び悲運への哀悼を表現するものが多い。うちには『論語』『孟子』をふまえるものもしばしば有つた。また、逸民に高い評價が與えられた後漢から三國六朝期にかけて、彼はその代表とされた。南朝・宋の范曄が、はじめて『後漢書』に逸民傳を立てたとき、論中に「潁陽の高」「孤竹の絮（潔）」、すなわち許由と伯夷をよみこんだのは、それを示す。しかし反對に、批判もあつた。例えば、前漢・東方朔は「夷齊を非とし、柳下惠を是とし」と傳えられ（『漢書』東方朔傳）、晉・王康琚は「小隱は陵藪に隠れ、大隱は朝市に隠る。伯夷は首陽に竄れ、老聃は柱史に伏す」（『文選』卷三二、反招隱詩）と評す。伯夷の悲惨な最期を意識すると思われる。また武王との對立に關して、三國魏・糜元は「是れ春香の馥爲るを識るも、秋蘭の亦た

芳しきを知らざるなり」(『藝文類聚』卷三七、甲夷齊)と評し、唐・柳識は、「二士食せずと雖も、兆人其れ蘇らん、既にして溥天は周土、率土は周人なり。于嗟、先生、逃れてはた奚くにか蘇らん、萬姓歸し仰ぐも、獨り方寸に鬱たり」(『唐文粹』卷三三、甲夷齊文)と述べて、彼の偏狹を惜しむ。孟子の「伯夷は隘(偏狹)」の語を想起させるであらう。

しかしながら、これらの相異なる評は、各人の考え方の差異を反映するものであり、彼らが腦裏に描いた伯夷像が異なるわけではない。ともに高潔なる隱士であり、悲惨な運命に斃れた人であった。

また、徳と幸の不一致という命題に對しては、それを不遇、つまり時機にめぐり遭わなかつたためだという、原因を時運に歸着させる見解が、古くから存在していた。前漢の董仲舒は「士不遇賦」(『古文苑』卷三)で、不遇なる廉潔の士の代表に下隨・務光・伯夷・叔齊を挙げ、「時來たることの曷ぞ遅く、去ることの速やかなる。意を屈して人に従うは吾が徒に非ず、身を正して時を俟てば、將に木に就かん(命が盡きん)とす」と自らの感慨を託している。唐の盧照鄰も古今の悲運の士を論じ、その原因を「遭遇時を殊にす、故に位下る」と、時運に求める。そして時に遭わなければ、「周召 朝に盈つとも、夷齊の餓えを救う莫く」、また「太公 姬伯に遇わざれば亦た棘津の漁夫なり」と、隱逸と出仕の差もこれに因るとする(『幽憂子集』卷四、悲才難)。

ところで、放伐をめぐっては、前漢のとき、黃生と轅固生が、湯武の革命の是非について論争したが、景帝に中止を命ぜられた。君臣の道に照らして放伐を非とすれば、易姓革命によって樹立された王朝の正當性がゆらぐ。二生の論争はこの點に觸れたのである。ここから學者はこの問題を避けるようになったとされる(『史記』儒林列傳)。以後

も、武王の武力革命への批判は、管見の及ぶ限り、唐末までを通じ、劉知幾の『史通』などの例外を除いて、きわめて少ない(既述の如く、唐後半期の韓愈の「伯夷頌」でも、武王その人への非難はみられない)。一方、伯夷への批判は多くはないが存在する。前出の三國魏・靡元や唐・柳識の評がそれである。但し、これらは、伯夷を「偏狹」とする、穩便な論に留まっていた。また、彼の節義を賞賛する論も、しばしばみられるが、その賞賛も武王批判には必ずしも結びつかない。さらには、武王の評價をおし上げすらすらする。たとえば前漢・王褒は「行潦暴かに集まるも、江海以って多しと爲さず、鱗鱗並びに逃ぐるも、九罭(大きな網)以って虚しと爲さず。是を以って……夷齊、周を恥じて遠く餓うるも、文武以って卑しからず」(『文選』卷五一、四子講徳論)と述べ、武王を度量ある人物とする。

批判の少なかつた理由のひとつは、彼が上古の聖天子の掉尾を飾る人物であつたことであらう。更に唐にはいると、王朝の廟制がこの傾向を一層おしすすめたと思われる。李氏は自らの立場を聖化するため、前王朝隋を末期の殷王朝に見立て、唐を周王朝になぞらえて、廟制を定めた。そして煬帝を紂王に、高祖李淵を文王に、太宗世民を武王に擬した。唐王朝創業の最大功勞者は、子の太宗であり、これに比べて父の高祖は影がうすい。二人の創始者を念頭に置いた廟制にも、それが反映されているわけである。ここに名君太宗と武王が二重寫しになり、武王批判の出る可能性はますます低くなつたと考えられる。これは、蘇軾の「武王は聖人に非ざるなり。昔者、孔子は蓋し湯武を罪せり」(『蘇軾文集』卷五、論武王)などの思い切つた批判が出た宋代とは、大きく異なる點であつた。

さて、唐後半期になつてもやはり、武王への批判は殆どみられない

い。しかし、放伐をめぐる關心の高まりが窺われるようになる。例えば『全唐詩』を調べると、詩中で伯夷とともによみこまれた人物は、唐前半期では、許由・巢父が最も多く、他には顔回・東陵侯（召平）・孔子・魯仲連・季子などの名がみえる。伯夷を「逸民」と「高德」の面から多くとらえているといえよう。これに對し、後半期では、武王・伊尹・太公など、前半期ではみられなかった人物が登場する。作詩にあつても、武王と伯夷の對立が意識されてきたことを物語る。さらに、放伐行爲に加擔した太公（呂尙）をめぐる論議が現れてくる。肅宗の上元年間に、「禍を定むる者は、必ず武徳を先にす」として、太公に武成王の號を奉り、廟を立てて孔子に準ずる待遇を與えることになつた。これに對し陸淳は、「武成王は殷の臣なり。紂の暴戾を見て諫むる能わずして、武王を佐けて以つて之を傾く。周に於いては社稷の臣なるも、殷に於いては何ぞや」と批判を提出する。かつ「〔聖人は〕堯舜を尊び、夷齊を賢とし、桓文に法らず、伊呂を贊えず」と述べて、堯舜・伯夷と、伊尹・太公を對比し、太公は權數の人であつて、文宣王（孔子）の如くには王號追封・立廟にあずかる資格は無いと論じる（『唐會要』卷二三、武成王廟）。また嚴況は、伯夷の名こそあげていないが、陸淳とほぼ同調の論を展開し、その中で、「上元の際、事を執る者、苟に兵に意ありて」、太公を武成王に封じた、と、封號の經緯を明確に指摘する（『新唐書』禮樂志第五）。戰亂による武力の稱場によつて、太公は王號まで奉られたのであるが、同時に、武力と仁義道徳の齟齬もまた表出してきたのである。ここには、安史の亂という現實の狀況が、武王に加擔した太公を通じて、放伐について考察を行わせていることが窺える。廟議は國家にとって重要な祭祀・典禮を論じる。それは大義名分に基ついてなされ、官僚、士大夫の腕の見せ

處でもあつた。先にあげた唐王朝の廟制と共に、こうした上からの影響もまた無視できないものがあろう。

同じころ、伯夷像においても、従來とは論調を異にする作品があらわれる。それは韓愈と白居易という時代を代表する文人の作品に見い出される。

特だひとり立ち獨りで行い、義に適えばそれでよく、人の意見にわづらわされない、そういつた士は皆豪傑の士であり、心から道を信じ、よく自分自身を知る者である。……世間すべてが反對しても、力をつくして行い、心迷わぬ者となると、千年百年にたったひとりであろう。伯夷のような人は、天地のはてをきわめ、萬世にわたつて、人の意見にわづらわされない者である。（『昌黎先生文集』卷二、伯夷頌）

明哲保身も亦た道である。巢父許由はこれを會得していた。仁を求めてわが身を殺すのも亦た道である。伯夷叔齊はこれを會得していた。時代が異なり結果がちがつても、みな同じ揆にたどりつくだ。……もし道を守つて死ぬのなら、死んでもなお朽ちず、これは死ではない。もし道を失つて生きるのなら、生きても仁ではなくなり、これは生ではない。もしも伯夷叔齊が堯舜の世に生きたならば、明哲保身を心がけたかも知れず、巢父許由が殷周の際に生きたならば、仁を求めてわが身を殺したかも知れないのだ。（『白居易集』卷四七、禮部試策・第二道）

これらには、人間の意志に基づく能動性が、共通してみられる。韓愈の「伯夷が若き者は、天地を窮め萬世に亘りて、顧みざる者なり」の句は、壮大な表現によつて、全宇宙・時空に拮抗しうる人間の意志を形容する。白居易の「仁を求めて身を殺すも亦た道なり。夷齊之

を得」は、伯夷の死が自殺であり、自らの意志による選擇であつたことを示す（そもそも唐前半期までは、伯夷を自殺者と明確に意識することは少なかったと思われる）。ここにはすでに、かつてのような「悲運に斃れた士」の像はみられない。また「向に夷齊をして唐虞の代に生きしむれば、安くんぞ明哲保身せざるを知らんや云々」は、時が異なれば、伯夷はまた別の出處進退を取つたであろうとする論であり、「不遇の士」の像も無い。のみならず、百八十度轉回して、時に應じた行爲をとつた者であることが示されている。そして、韓愈・白居易によつてもたらされた右のいくつかの伯夷像は、王安石の「伯夷」論中のそれと共通するものであつた。

むしろ唐後半期では、従来の伯夷像も繼承されており、韓・白のよくな像は數多くない。また白居易は、詩「浩歌行」〔白居易集〕卷一（二）で、「悲運の士」の像をうけついで、「顔回は短命 伯夷は餓えたり、我れ今得る所亦た已に多し、功名富貴 須く命を待つべし、命若し來たらずんば 知んぬ奈何ぞ」とうたつてゐる。白氏一個人においても伯夷像の不統一が見られるわけである。しかしこうした中で、右のような伯夷像の變化は、質にかかわるものとして、看過できないのである。

では最後に唐末の皮日休をあげる。彼は「鹿門隱書六十篇」〔皮子文獻〕卷九で、「伯夷の道は高きに過」ぎて、天下を救うには役立たない、と述べてゐる。更に「首陽山碑」〔同上卷四〕で次のようにいふ。

嗚呼、伯夷叔齊の志は、嘗て「神農虞夏」の語をもつて、ことばに形されたはずだ。これからみれば、どうして文王武王に意があつたといえよう。しかし彼らの行爲をみれば、周に歸屬せんとし

て、そこで諫めが聞き入れられず、死んでゐる。すると彼は、西伯を求めたにちがいない。そうして武王という君を得たのだ。「仁を得た」と言つてゐるのではないか。すでに仁を得て、その諫めが聞き入れられなかったのならば、伯夷叔齊が死んだのも、もつともだ。太史公は、彼らの餓死を理由に、天道を責めてゐる。嗚呼、伯夷叔齊のような行爲は、道が天に由らぬものと謂うべきか。もし仁を得ないで餓死したのならば、天道を責めることもできよう。もし伯夷叔齊が、殷が亂れたために亡げて周に仕えたのならば、つまりは周公召公と同列だ、どうして首陽山での災厄（餓死）がありえただらう。伯夷叔齊のような人は、自分たちの道信じ、天も應じることのできない者である。天すら應じないのだ、ましてや人や鬼神が應じるわけがないのだ。

明らかに武王を是とする論議である。文中の「太史公 其の餓死を以つて天道を責む」の語は、一見、運命論にかかわりがあるように見える。しかしこれは、周に歸屬したのならば、首陽山での餓死はありえず、自らの道を勝手に行ったのならば、天も應じることとはできない——つまり、伯夷叔齊の幸不幸は、彼ら自身が選擇した行爲の結果であり、その當否を反映するものだ、という論である。この點において、韓愈・白居易に比べて調子はやや下がるが、意志の介在が認められる。かつまた、伯夷における徳と幸の不一致を消去しようとする傾向を持ち、彼を「不遇の士」とする觀點も否定されている。これらは、韓・白の論と同じく、王安石の伯夷像と共通する點である。加えて、皮日休と王安石はともに、武王「仁とした上で、放伐を明白に是認する。皮氏にあつても、武王と伯夷の對立は未だ解消されてはいない。しかし、右の點で、彼の伯夷像は安石のそれに、更に一步近づい

ていたといえよう。

三

王安石の詩に「讀史」(『臨川集』卷二五)と題する七言律詩がある。史家全體に對する不信を表明する。

自古功名亦辛苦

古えより功名を立てるのもまた辛く苦しいもの

行藏終欲付何人

その出處進退をつまりは誰に明らかにしてもらうのか

當時黜闇猶承誤

當時すらものごとを見る目に暗く 誤りを受け繼ぎ

末俗紛紜更亂眞

時代が降ると諸説紛々として 更に眞實をかき亂す

糟粕所傳非粹美

のこりかすばかり傳わつて 純粹なものとは傳わらない

丹青難寫是精神

歴史の書物に記載しがたいのは人々の精神ココロ

區區豈盡高賢意

小人どもに高士賢人の意がどうして理解できようか

獨守千秋紙上塵

ただただ長い年月を経た紙の上の塵に拘泥するばかり

詠史詩はふつう、歴史記述をふまえて、そこから題材を採つてうたわれる。この詩のように歴史記述そのものが信用できぬとうたうのは異例に屬する。彼の不信は根強い。そしてこれが「伯夷」論成立の背後にあつたと考えられる。

まず、試みに歴史記述批判を行った文章を挙げると、「伯夷」論の他、「子貢」(『臨川集』卷六四)、「讀江南錄」(同上卷七一)、「書李文公集後」(同上卷七二)、「孔子世家議」(同上卷七二)、「答韶州張殿丞書」(同上卷七三)が数えられよう。また彼は『春秋』を斷爛朝報と酷罵したと傳えられる(『宋史』本傳)。文集を繕くと、孔子の刪定を経たとされる『春秋』經文そのものへの批判はみられないが、『春秋三傳』に對する批判は確かに存在する。しかも宋人がさかんに爲つた春秋論が彼には無く、『春秋』にかかわる斷片的な言及すら、全文集中に十前後を數えるのみであることは、歴史書への警戒心を物語る傍證とならう。

不信はまず當時の史學の狀況に起因していた。

三代(夏・殷・周)の頃より、諸侯國には各々史官がいました。當時の史官は世襲であり、しばしばその職に殉じ、史官としての精神にそむきませんでした。その記すところは、考査し依據することができません。後世にはもはや諸侯國の史官はなくなり、近世では爵位が高くないと、英俊奇士、道德全き人物であっても、運拙く朝廷に稱揚されないと、もう史書には載りません。しかも執筆者は時の貴顯の門から集まっています。彼らの朝廷での論議をみると、みなものごとの當否を論じることができると、なお忠を邪にかえ、異を同にしてしまい、目前に誅罰が控えていても慄れず、將來訕りが待ちもうけていようとも羞じず、ただもう己れの喜怒の情を滿たせばそれでいいのです。ましてやこっそりと筆を操って、前人の善惡を裁定する場合はなおさらです。疑わしくても「自分が好感を抱いていれば」譽め、類似のものでも「悪んでいるときは」毀るありさまです。死者は當否を認えることがで

きず、生者は是非曲直を論議できないのですから、そこでは、稱贊懲罰、誹謗賞譽も施されません。あのように私情を挟んでいるのですから、人の知らぬ所で欺かずにおりましょようか。善事も全ては傳わらず、傳わった記事もこの様に盡くは信じられぬのです。

〔臨川集〕卷七三、答韶州張殿丞書

内藤湖南は『支那史學史』の中で、漢以降唐に至るまでに、史官は世襲職から、朝廷の一代限りの専門官へと變わり、つぎに修史が宰相の監督下に移って、作史は史官の自由にならなくなり、さらに宋代では、史料形成を司る起居注の官も獨立を失って、ついに歴史は權力者の左右する所となった、と説く。右文中の状況はまさしくこれと照應する。王安石は「其の廷に在って論議するの時を觀るに」とあるように、史官の衰退が決定的になった現場（＝朝廷）に身を置いて、状況を目の當たりにしたのである。彼の不信はまず己れの體驗に根ざしていた。

さらに彼はこれを過去へ投射した。例えば、『江南錄』（宋に滅ぼされた南唐の李氏の記録。徐鉉撰。北宋初に成立）を「頗る妖妄に似たり」と評し、著者の低劣な動機に由った隱諱曲筆の書と彈劾している（讀江南錄）。また『舊唐書』李翱傳の記事を、「世の淺き者、固より好んで其の利心を以て君子の心を量」ったものである、と批判する（書李文公集後）。詩「揚雄」（『臨川集』卷九）では、孟子・伊尹・伯夷・百里奚ら古人の傳記を、史官の蒙昧に因るでたらめだと否認する。

しかも不信は單に凡庸な史官の上にとどまらなかった。歴史書は撰者の目をもつて過去を再構成したものである。それゆえ撰者の人物如何にかかわりなく、宿命的にその價值基準に左右される。安石はこれに警戒心を抱いたと思われる。先輩である歐陽修の『五代史記』（新五

代史』を「義理に合はず」と評したとされるのは、それを傍證する。また前出の詩「揚雄」の末句は「史官多聞に蔽われ、古えより穿鑿を喜めり」と結ばれているが、これは史料の取捨にすら、史官の選擇眼が働くことを意識するのであろう。そして司馬遷に對しては、その天才、率直さを認めているにもかかわらず、しばしば批判の矢を放つ。そのひとつ「子貢」で彼は、『史記』仲尼弟子列傳に記された子貢の行爲は、蘇秦・張儀ら縱橫家のそれであり、孔子の弟子のものとはとても思えぬ、と論じ、末尾に次のように評する。「太史公曰く、『學者多く七十子の徒を稱す。譽むる者は、或いは其の實を過ぎ、毀る者は、或いは其の眞を損なう』と。子貢は辯を好むと雖も記に此に至るや、亦たいわゆる其の眞を毀損する者ならんか」。太史公の言を以て太史公を皮肉っている。これは「學者―太史公」の關係をひとつづらして、「太史公―己れ（王安石）」の關係におきかえたものであり、彼がさらにこの關係を「己れ―後代の人」までずらして考えたか否かは定かではないが、史家の祖の矛盾を衝くという形をとって、批判を行ったのである。

前出『支那史學史』も述べるように、宋代の史學はひとつの曲がり角に在った。このなかで、歐陽修は私撰の書『五代史記』を著し、司馬光は中央政界から退いていた間に『資治通鑑』を完成した。これら是一家の著述、つまり著者自身の見識をこめた歴史書を再興するものであり、史學の改革を試みるものでもあった。同時代にあって、王安石は、彼らと全く方向を異にし、己れの體驗から發して、史學の根柢そのものに疑問を投げかけたのである。そこには、彼の執拗な、かつ時代を透徹する視線が働いていた。

四

前章まで、「伯夷」論成立をうながした要素として、伯夷像の變遷、及び王安石の史學不信の面から論じてきた。この章では、最も重要と思われる成因について述べたい。それは安石の世界觀にかかわる。

まず、「伯夷」論を著した目的は何か。注意を要するのは、王安石自身、從來の觀點をうけついで、伯夷を論じるのも可能だったことである。じじつ他の作品で、彼は徳と幸の不一致という命題について論じている。

禍と福に關しては、君子はこれらを考慮に入れない。君子が守り則るのは必ずや仁、行うのは必ずや義である。仁義に反して福を得ようなどは、君子は思わない。仁義を守ったために禍がふりかかるうとも、意に介さない。〔臨川集〕卷七〇、推命對

王安石は儒者を自任していたが、右文からは徳に壓倒的比重を置く儒家の傳統をうけついでいることがうかがえよう。また、それまでと同じく、徳と幸の不一致の原因を「不遇」に歸着させた解釋も行っている。

帝堯が洪水鎮壓の適任者を諮ったとき、四岳はみな鯀を推した。だとすれば、朝臣のうち、治水を成しとげる可能性をもつ人物は鯀だけだったのだ。……その當時、禹はなお若年、舜は位卑く、まだ主上に目通りしていなかった。舜・禹は聖人であり、また堯も聖人、群臣も仁者賢人、洪水鎮壓は緊急課題であった。それでさえ、相遇うことの難しさはこのようであった。後世の不遇の人々も、憾んではいけないのだ。〔臨川集〕卷六八、鯀説

しかし「伯夷」論ではこれらの解釋はなされておらず、論の焦點は、運命論を拓いた「天道是か非か」ではなく、「叩馬の諫め」にあてられている。安石の目的は他に求めねばならない。

結論からいえば、それは孟子擁護にあつたと考えられる。解明のために、蘇軾の「論武王」を掲げて比較検討する。

蘇子が言う——武王は聖人ではない。昔、孔子は恐らく、湯王武王に罪ありと考えておられた。ただ、自らも殷の子孫であり、かつ周人でもあることを慮り、思い切つては表明されなかつたのだ。しかしたびたび意を託して言われた。「偉大なあ、舜と禹は。禹の君には全く非難を加える餘地がない。〔論語〕泰伯に據る」と。湯王武王に不満を持つておられたのは明らかだ。また言われた、「武（武王の作つた音樂）は、美をつくつてはいるが、善をつくしてはおらぬ。〔論語〕八佾に據る」と。またこうも言われた、「文王は」天下の三分の二を保有しても、なお殷に仕えたる。周の「文王の」徳は、最高であるといえよう。〔論語〕泰伯に據る」と。伯夷叔齊は武王について、主君を弑したと評し、その粟を食うのを恥じるほどであったが、孔子はこれを認めておられる。武王に罪ありとする態度には嚴しいものがある。これは孔氏の家法なのだ。世の君子たちは、かりにも孔氏より以來、必ずこの法を守つてきたのだ。國の存亡、民の死生は、あるいはここに在るかもしれない。誰かが謹み守らずにおれようか。ところが孟軻は、初めてこの法を亂して言つた、「武王が一夫の紂を誅したとは聞いておりますが、主君を弑したとは聞いておりません。〔孟子〕梁惠王下に據る」と。これ以來、學者たちは、湯武を本當の聖人とみなすのが當然のようになったが、このような者たち

は皆、孔氏においては罪人である。

『論語』『孟子』に依據して『史記』伯夷列傳を否認する王安石に對し、蘇軾は『論語』『史記』伯夷列傳に基いて、孟子を孔氏の家法を亂す者と罵倒する。兩者は鮮やかに對照をなしている。

王安石の孟子崇拜はよく知られている。彼は孔子・孟子を「道」(ここでは儒家でいうところの、この世界の原理)の具現者として價値の根底に据えた。ところが、蘇軾が指摘するように、武王の放伐行爲に關しては、孔孟二者の意見に乖離があるとされてきた。そしてこれを有力に支えるのが『史記』伯夷列傳であつた。つまり、伯夷列傳を認めれば、武王と、孔子から「古の賢人なり」と賞賛された伯夷との對立が、史實によつて裏付けられる。ひいては、孔・孟の垂りも明白になり、孟子の聖人性に疑問が生じさえるのである。王安石は、伯夷列傳を否認し、伯夷が存命ならば、武王を輔佐したろうと述べた。それは、右の事情を打ち消そうと試みるものであつた。

ところで、かかる試みの奥には、整合性への追求が働いていた。彼は、『再答龔深父論語孟子書』(『臨川集』卷七)でも孔孟間の乖離の解消を圖るが、のみならず、同様の姿勢を揚雄と孟子の間についてもみせている。安石は揚雄を孟子に次いで尊敬しており、二者についての論で、以下のように述べている。

孟子は性善説を、揚雄は性善惡混淆説を唱えた。また「命」に關しては、孟子は「命でないものは無い」といい、揚雄は「人爲は命ではない」と言っている。……孟・揚の道は、同じでなかつたことなどいぢどもない。二子の説に異があるのではない。(『臨川集』卷六四、揚孟)

また、彼は若い頃、自らが親友の交わりを結んだ曾鞏・孫侔につい

て、次のように言う。

二人の言行を觀ると、似ないところの何と少ないことか。彼らは言う、「聖人に學ぶだけだ」と。……聖人の言行に二種類の異なるものはない。だから彼らが似ているのも當然なのだ。(『臨川集』卷七一、同學一首別子圖)

ここには、唯一の「道」による統一志向が見い出される。「道」を得た聖人たちの間には、不一致はありえないのである。

整合性の追求はこれにとどまらず、さらに伯夷をめぐつて爲される。孟子には「伯夷は隘(偏狹)、柳下惠は不恭(輕率)、隘と不恭とは、君子は由らざるなり」(『孟子』公孫丑上)の批判の語がある。これは『論語』だけでなく『孟子』にもしばしば見られる賞賛とも矛盾する。孟子自身が撞着を引き起こしているのである。安石は「三聖人」でこの解決を圖る。そのなかの伯夷に關する論を要約しよう。

孟子は伯夷・柳下惠を聖人と認めており、批判するものではない。伯夷・伊尹・柳下惠の三聖人は、各々異なる時代に在つて、天下を救済しようとした。ところで時の経過によつて世界は變化する。だから救済のありかたもちがつてくる。甲の時代には適切だった行爲も、乙の時代にはその適性を失う。たとえれば、伯夷は甲の時代に生きた聖人であり、「隘(偏狹)」とは、乙からみた評價にすぎない。彼の時代には、出仕する者ばかりが多かつた。彼はこれを正そうとして、自ら垂範して、天下が治まれば出仕し、亂れば隠退するという態度を示したのだ。

そしてここには、安石の思考の重要な柱である「權」の概念がみられる。「權」とは、「經」すなわち常道には反するけれども義にはかなしい、變化に即應して善い結果を得る、非常の處置をいう。安石は、こ

の臨機應變の處置をきわめて重視した。たとえば、「天下の變の至るを待ち」、「その變に因りて之が法を制する」者が聖人であるとする（『臨川集』卷六七、夫子賢於堯舜）。また、「聖賢の道の如きは、皆一より出づ。而れども時の變を權はかること無くんば、又何ぞ聖賢と之稱するに足らんや。聖とは權の大を知る者なり。賢とは權の小を知る者なり」（『臨川集』卷六九、祿隱）と論じ、「權」を知ることが、聖賢の必須條件であるとする。世界を動態で捉え、人間の側も主體的に動態を生み出してこれに對應することを説くものである。「權」の重視は、人間の能動性を最大限に發揮させることを可能ならしめるものであった。王安石は、この「權」を用いて、孟子の「伯夷は隘」の矛盾を解消した。その結果、伯夷は「不遇の士」ではなく、正反對に時の變を「權」^{はか}った能動的な人物となった。また、その隱逸も、救世濟民のひとつのあり方に變化し、ここにも能動性が付與されている。

ところで今ひとつ、小さな疑問が残る。王安石はなぜ伯夷列傳の「叩馬の諫め」を伯夷の、「權」に由る行爲と解釋せずに、消去したのか。それは、「湯武をして君臣の常義に暗くして、時事の權變に達せざらしめば、則ち豈にいわゆる湯武ならんや」（『臨川集』卷六七、非禮之禮）とあるように、湯武の放伐こそは「道」を得、「權」を知る聖人の行爲の最たるものと考えたからに他ならない。「權」はそれぞれ異なる時代に適した對處である。共に「道」を得た聖賢である伯夷と武王が、同じ時、同じ場に在って對立するのは、安石の考えに反する。「叩馬の諫め」は「權」の概念を以つても、なお解決しえぬ所に位置し、彼の思念の整合性を損なうのである。

王安石は「道」と「權」によつて、この世界の現象を解明し、またそれを統べようとした。政治改革への所信表明ともいふべき、その

「上仁宗皇帝言事書」（『臨川集』卷三九）でも、先王の意のうとに法り、時宜に適った政策を施せと主張する。また儒家からみれば異端の徒である諸子百家さえも、これによつて自らの思念に組み入れようとする。

かの二人（禹・顔回）は、道は同じだったが、遭遇した時代が異なっていたのである。もし禹の時代に生きて顔回のような行爲をすれば、楊朱になつてしまふ。顔回の時代に生きて禹のような行爲をすれば、墨翟になつてしまふ。（『臨川集』卷六四、子貢）

昔、先王の恩澤は、莊子の時代には盡き果てていた。天下の風俗をみれば、譎詐が横行し、質朴はみな失われてしまった。……莊子はこれを憂え、言説をもつて天下の弊害を矯め直して、正に戻そうとした。……伯夷の「清」の徳、柳下惠の「和」の徳は、みな天下を矯正しようとするものであった。莊子は、その志をみれば、また二聖人の徒であった。それなのに彼の言説が邪説の類になるほかなかつたのは、矯正をやりすぎたためであろう。そもそも曲がったものを矯めるのは、まっすぐにしたいためだ。矯めすぎると、また曲がつてしまふのだ。（『臨川集』卷六八、莊周上）

時代によつて發現の方向を變える「權」は、ベクトルで表すのがふさわしい。楊朱墨翟の場合は、「權」のベクトルの方向に誤りがあり、莊子の場合は、ベクトルの大きさが度を越していたのである。

また『莊子』盜跖などには、聖賢への罵倒の語が記されている。王安石はこれに關して「學者、周の堯舜孔子を非とがるを誣とがる。余 其の書を觀るに、特だ寓する所有りて言うのみ」（『臨川集』卷六八、莊周下）と、寓言のひとつで片付けている。しかし「述べて作らず」を旨とする『史記』には、「寓言」は、通用しないであろう。この方法での「叩馬の諫め」の解消は不可能である。

王安石は、屈指の名文とされる「上仁宗皇帝言事書」にもみられるように、きわめて論理的で緻密な思考の持ち主であった。「叩馬の諫め」否認にも、この論理的思考が働いていた。そして「伯夷」論成立の最大の要因は、彼の世界観及びその整合性を求めたことに在った。

歴史記述は、書き記されると同時に、それがかつて「事實」として存在したことを主張する。そして、時代の淘汰を経て、萬人に受け継がれるうちに、その主張する「事實」性を固めてゆき、いま一方では、その「事實」性に變化を生じてゆく。伯夷においても、『史記』の記述とこれに基づく像が「事實」としてうけつがれ、共通認識となつていったが、やがて一方で像に變化が生じ、ついに王安石の「伯夷」論において、『史記』否認に至った。「伯夷」論には、繼承された變化が、「事實」性と衝突し、その一部を打ち破つたおもむきがある。安石は、まさにこの「衝突」の場に位置した。

また、王安石その人の特徴は、唯一の「道」への信念、「權」に代表される、多様さと變化に對應しうる能動性、強靱な思考、及び整合性への志向をもつて自らの世界観を築きあげたことにある。さらに、この世界観をもつて、萬人が眞實であると信じて疑わなかつた觀念に對抗させたことにある。

注

(1) 『史記會注考證』卷六一、「愚按、疑伯夷傳者、蓋始於宋王安石・葉適云々」。

(2) 『上古より漢代に至る性命論の展開』第十六章（創文社刊、一七九

王安石伯夷論考

一九二頁）。

(3) 『中國思想史』第六章（レグルス文庫、下冊、二八四—二八五頁）。

(4) 原文は以下の通り。事有出於千世之前、聖賢辯之、甚詳而明、然後世不深考之、因以偏見獨識、遂以爲說、既失其本、而學士大夫共守之不爲變者、蓋有之矣、伯夷是已。夫伯夷古之論、有孔子孟子焉。以孔孟之可信而又辯之、反復不一、是愈益可信也。孔子曰、不念舊惡、求仁而得仁、餓于首陽之下、逸民也。孟子曰、伯夷非其君不事、不立惡人之朝、避紂居北海之濱、目不視惡色、不事不肖、百世之師也。故孔孟皆以伯夷遭紂之惡、不念以怨、不忍事之、以求其仁、餓而避、不自降辱、以待天下之清、而號爲聖人耳。然則司馬遷以爲武王伐紂、伯夷叩馬而諫、天下宗周而恥之、義不食周粟、而爲采薇之歌。韓子因之、亦爲之頌、以爲微二子、亂臣賊子、接迹於後世。是大不然也。夫商衰而紂以不仁殘天下、天下孰不病紂、而尤者伯夷也。嘗與太公聞西伯善養老、則往歸焉。當是之時、欲夷紂者、二人之心、豈有異邪。及武王一奮、太公相之。遂出元元於塗炭之中、伯夷乃不與、何哉。蓋一老所謂天下之大老、行年八十餘、而春秋固已高矣。自海濱而趨文王之都、計亦數千里之遠。文王之興、以至武王之世、歲亦不下十數。豈伯夷欲歸西伯而志不遂、乃死於北海邪、抑來而死於道路邪、抑其至文王之都、而不足以武王之世而死邪、如是而言伯夷、其亦理有不存者也。且武王倡大義於天下、太公相而成之、而獨以爲非、豈伯夷乎。天下之道一、仁與不仁也。紂之爲君、不仁也。武王之爲君、仁也。伯夷固不事不仁之紂、以待仁而後出。武王之仁焉、又不事之、則伯夷何處乎。余故曰、聖賢辯之甚明、而後世偏見獨識者之失其本也。嗚呼、使伯夷之不死、以及武王之時、其烈豈獨太公哉。

(5) 王直「夷齊十辨」〔抑菴文後集〕卷三五〕及び梁玉繩『史記志疑』卷二七。

(6) 例えば、晉・陶潛の「貞風峻俗、愛感懦夫」〔陶淵明集〕卷五、讀

史述九章)は、『孟子』萬章下・盡心下の「聞伯夷之風者、頑夫廉、懦夫有立志」に據る。唐・蘇頌「夷齊四皓優劣論」(『唐文粹』卷三八)では、『論語』衛靈公から「君子疾沒世而名不稱焉」を、微子から「不降其志、不辱其身」を引く。

(7) 四部叢刊本では、「萬姓歸節」に作るが、『全唐文』卷三七七に據って仰に改めた。

(8) 『史通』は經書や聖賢すらも罵つたため、異端の書とも目されてきた。外篇・疑古では、文王の稱王と武王の放伐を論難して、文武の聖人性に疑いを挟んでいる。唐後半期の梁肅は「西伯受命稱王議」(『唐文粹』卷四二)で文王の稱王を否定し、太史公批判を行っているが、これはおそらく右の劉知幾の論難を意識したものと思われる。宋の歐陽修も「泰誓論」(『居士集』卷一八)でこの問題を取りあげ、同じく文王を辯護する。梁・歐陽二論は、年數調整によって解決を圖っている。更に「泰誓論」の末尾には、「至作伯夷列傳、則又載父死不葬之說、皆不可爲信」とあり、既に伯夷列傳への疑問がみとめられるが、これは上記の年數調整によって導き出された見解であり、武王の不孝を否認するものであつて、伯夷の行事を否定するものではない。尙、宋の程頤は、伯夷の餓死と武王の不孝を否定するが、伐紂をめぐる二者の對立は否定していない(『二程遺書』卷一八)。

(9) 孟郊「罪松」、盧仝「揚州送伯齡過江」、劉叉「勿執古寄韓潮州」、白居易「效陶潛體詩・其十六」など。うちには從來の面を引き繼ぐ内容をもつ詩もあるが、いずれにせよ、伯夷を武王・伊尹・太公と詠みこむのは、唐前半期には殆ど見られなかつた現象である。

(10) 『史記』伯夷列傳では、悲運の人の代表として、伯夷とともに孔子・顔回らを擧げ、後世も多くこれに倣うが、孔子・顔回は自殺者ではない。また、夷齊は、周粟をこぼみ、薇を食べて露命をつないだが、やがて力盡きて餓死したとする。ここには、因果關係によって死に至つた一

子の姿がよみとれる。つまり二人は、きたるべき死をむるん豫期しえたであらうけれども、結果として壽命を縮めたのであり、自ら断ち切つたのではないとも考えられる。二人が壽命を損なつたのを強く意識するのは、先にあげた東方朔の見解や王康琚の「反招隱詩」であるが、ここでも因果關係による死とみたか、自殺とみたかは判然としない。死への伯夷の意圖にかかわる論評は、このように唐前半期までは少なかつたと思われる。ただ、唐初に自殺した盧照鄰には注目される。彼は「釋疾文三歌」(『幽憂子集』卷五)の第三首で伯夷と屈原を詠み込み、直後に自らも、「倏爾而笑、汎滄浪而不歸」と詩中に表現されているごとく、笑つて身を投げた。おそらくここでは伯夷を屈原と同じ自殺者とみなしたと考えられるが、第一首(伯夷と孔子を並べている)や文「悲才難」では、明らかに運命論の觀點に立っている。盧照鄰の伯夷像においても、二子の死に、意志の働きのどの程度認められるかは、判定し難い。

(11) 『皮子文藪』は、蕭濂非・鄭慶篤の整理校訂本(上海古籍出版社刊)を用いた。

(12) この部分の原文は、「彼當求西伯也、而得武王、不曰得仁乎」。『論語』述而の「子曰、求仁而得仁、又何怨」にもとづくであらう。「求仁而得仁」は多く伯夷兄弟の國讓りに關する發言とされてきた。古注の邢昺の疏、何晏の集解もそう解している。また、のちの南宋・朱子の集注、清・劉寶楠の正義も同じ。しかし司馬遷はあとの句「又何怨」の「怨」を首陽山での「采薇の歌」に結びつけている。また王安石は仁 || 武王と解している。皮日休も仁 || 武王と解すると考えられる。このようにこの句の解釋は一致を見ない。

(13) 原文は以下の通り。嗚呼、夷齊之志、嘗以神農虞夏形於言。由是觀之、豈有意於文武哉。然跡其歸周、不從諫而死、彼當求西伯也、而得武王、不曰得仁乎。既得其仁、而不取其諫、則夷齊之死、宜矣。太史公以其餓死、責乎天道。嗚呼、若夷齊之行、可謂道不由天者乎。如不得仁而

餓死、天可責也。苟夷齊以殷亂可去而臣於周、則周召之列矣、奚有首陽之阨乎。若夷齊者、自信其道、天不可得而應者也。天尚不可應、況於人乎、況於鬼神乎。

(14) 安石は「答韓求仁書」(『臨川集』卷七二)で「至於春秋三傳、既不足信」と述べる。「性說」(同上卷六八)では、「左」丘明固不可信也」と『左氏傳』の作者を批判する。また「讀江南錄」では、「至李氏亡國之際、不言其君之過、但以歷數存亡論之、雖有愧於實錄、其於春秋之義、箕子之說、徐氏之錄爲得焉」と言つて、『江南錄』に對し、批判を展開する。ここでいう「春秋之義云々」とは、『三傳』にみられる説である。

(15) 原文は以下の通り。自三代之時、國各有史。而當時之史、多世其家、往往以身死職、不負其意。蓋其所傳、皆可考據。後既無諸侯之史、而近世非尊爵盛位、雖雄奇儻烈、道德滿行、不幸不爲朝廷所稱、輒不得見於史。而執筆者又雜出一時之貴人、觀其在廷論議之時、人人得講其然不、尙或以忠爲邪、以異爲同、誅當前而不悞、訕在後而不羞、苟以鑿其忿好之心而止耳。而況陰挾翰墨、以裁前人之善惡、疑可以貸褒、似可以附毀、往者不能訟當否、生者不得論曲直、賞罰謗譽、又不施其間、以彼其私、獨安能無欺於冥昧之間邪。善既不盡傳、而傳者又不可盡信如此。

(16) 『内藤湖南全集』第一卷、一九〇一—一九三頁。

(17) 詩「揚雄」其一。原文は「長安諸愚儒、操行自爲薄、謗嘲出異己、傳載固疏略、孟軻勸伐燕、伊尹干說毫、叩馬觸兵鋒、食牛要敵爵、小知羞不爲、況彼皆草莽、史官蔽多聞、自古喜穿鑿」。

(18) 高似孫『史略』卷二。

(19) 王安石は詩「司馬遷」(『臨川集』卷四)で「孔鸞負文章、不忍留枳棘、嗟子刀鋸間、悠然止而食、……領略非一家、高辭殆天得、雖微燹父明、不失孟子直」と評している。なお、この詩で言う孟子は、『詩經』小雅・巷伯の闢人孟子。孔孟の孟子ではない。

(20) 同時代には、孟子に對する批判もなされていた。李觀の「常語」(中華書局版『李觀集』付録所收)や蘇軾の「論武王」、司馬光の「疑孟」などがその例である。批判には、王安石の政治改革(新法)をめぐる争いが反映されているともいわれる。安石の尊孟は若い頃から始まるが、彼がかかる状況を意識して、孟子擁護をおしすすめた可能性はあろう。

(21) 揚雄は、王莽の新に仕えたため、後世、批判を受けた。王安石はこれに對し、「祿隠」で辯護を試みる。また雄は自殺未遂をおこして、失笑を買ったが、安石は詩「揚雄」で事實に非すと否定する。