

規範としての「古典中国」

渡邊 義浩

はじめに

本報告は、シンポジウムの中で「古代中国儒教」を担当するものである。かつて提出した仮説によれば、古代中国は、「原中国」（先秦）を承けた「古典中国」（漢・唐）の時代となる。「原中国」の研究は、新出資料により活況を呈しており、未だそれらを総括し得る段階とは言い難い。また、新出資料に基づく研究の一端は、かつて整理したこともあるので、今回は扱わない。「古典中国」に関して、最も焦点を当てるべき研究は、「儒教國教化」論である。

「儒教國教化」論は、前漢武帝期に董仲舒の献策により太學に五經博士が置かれ、儒教一尊が確立したという『漢書』の偏向に基づく「定説」への見直しから、再検討が始まった。^(三)「定説」への批判を一書にまとめた福井重雅は、前漢武帝期に代わる儒教國教化の時期を前漢元帝期に求めている。^(四)また、池田知久は、國教化が段階的に達成されたことを主張し、それを萌芽（文帝・武帝期）・発展

（昭帝・元帝期）・完成（成帝・王莽期）の三期により表現する。^(五)これに対して、報告者もまた段階説を取るが、その時期は、開始（景帝・石渠閣會議）・進展（元帝・王莽期）・完成（光武帝・白虎觀會議）と考え、白虎觀會議における「儒教國教化」の完成が、「儒教國家」の成立を意味するものとしてきた。^(六)そして、本報告では、それが「古典中国」の成立でもあることを論証していく。

したがって、本報告は、中国の国家や社会が危機を迎えたとき、自らの再建のために参照する国家・社会像を「古典中国」と名づけ、それが形成された後漢章帝期の白虎觀會議で定められた「古典中国」の構成要素を十に分けて概述していくものとなる。さらに、儒教の經義に基づいた体系的な参照軸である「古典中国」を形成した白虎觀會議の議論をまとめた『白虎通』が、後漢の中期以降より展開される訓詁學の前提となっていることに論及するものである。

さて、多くの側面を持つ儒教をいくつかの構成要素に分けて提示することは、かつて津田左右吉により試みられている。津田は、孔子の思想を(1)人間主義と合理主義的傾向を持つ、(2)礼を重んじる、(3)社会的統制として政治を重視する、(4)孝悌を主とした家族主義な

実践道徳を説くという四つの構成要素に分類し、孔子の思想の具体像を描くことで、儒教の持っている多様な側面を提示した。

また、溝口雄三は、中国儒教の十のアスペクトとして、①礼制・儀法・礼觀念、②哲学思想、③世界觀・治世理念、④政治・經濟思想、⑤指導者の責任理念、⑥学問論・教育論、⑦民間倫理、⑧共同体論、⑨家族倫理・君臣倫理、⑩個人倫理を掲げている。

本報告は、『白虎通』にまとめられた「古典中國」における国家の指標と社会の規範を次のような十の項目に整理して提示するものである。

第一は、「儒教國家」の五つの指標であり、具体的には、1 封建、2 大一統、3 井田、4 學校、5 華夷の別により構成される。第二は、中国社会の規範体系であり、具体的には、6 世界・宇宙觀、7 國家・君主觀、8 人間觀、9 社会秩序、10 家族秩序に分類し得る。

以下、具体的な資料を掲げて、これらの特徴を解明したうえで、『白虎通』が後漢の訓詁學に与えた影響について考察する。その前に、白虎觀會議における議論を班固がまとめた『白虎通』に関する主要な先行研究を三種に大別して整理しておく。

第一は、『白虎通』の独自性を稀薄とする立場である。『白虎通』を凡庸な經學と神學の混合物とする侯外廬¹⁾、經學と神學の關係についての國家の答案とする任繼愈²⁾、伝統社会の基本政治理念を系統的に概括したとする向晋衛³⁾は、その代表的な論者である。

第二は、『白虎通』が理想主義的礼教國家を描き出したとする立場である。「白虎通國家」は、禮教主義の見取図を描き、道德國家の理想像を提供しながら、その実、經書解釈の歪曲によって後漢絶

対主義の理論づけを意図した、とする日原利国⁴⁾、禮制・人倫の制定が目的であったという林麗雪⁵⁾、中国の伝統思想である人倫は三綱六紀を中心とし、その指導原則である尊尊と親親が『白虎通』により定まったとする季乃礼⁶⁾は、その代表的な論者である。

第三は、『白虎通』の後漢學術への影響力を重視する立場である。池田秀三⁷⁾は、日原利国の「白虎通國家」という概念を継承しながら、それを現実の國家とは無關係に構築された觀念上の産物であるとす。そして、鄭玄による『周禮』と今文説の融合は、『白虎通』が拓いた道である、と位置づけている。

本報告は、かつて論じたように、『白虎通』が後漢の国制と外威の与政を正統化することを固有の特徴として持つことを前提とする。そのうえで『白虎通』の描き出した「古典中國」の基本形をいわば「教科書」と捉えて重視する。そして、『白虎通』の後漢訓詁學への影響を「教科書」として踏まえらるることにあつた、と主張するものである。

一、「儒教國家」の五つの指標

1 封建

「古典中國」の國家像である「儒教國家」の指標の第一は、「封建」である。秦の中国統一以降、「封建」と対照的に語られる「郡縣」制により、中央集權國家を形成する「古典中國」において、「封建」は直接的に分權を主張する概念として提示されることは少ない。『白虎通』では、君主の持つ天子と皇帝という二つの称号が、「封建」から派生する爵と號によって語られ、州を單位に統括

される後漢の郡國制が、「封建」に擬制することで正統化されている。

『白虎通』では、天子と皇帝は、「封建」から派生する「爵」・「號」であると規定されている。

天子なる者は、爵稱なり。爵 天子と稱する所以は何ぞや。王者は天を父とし地を母とし、天の子爲ればなり。

天子が爵であることに対して、帝王（周制に擬制されている『白虎通』の王は、皇帝に読み替えて理解する）は、號である。

帝王なる者は何ぞや、號なり。號なる者は、功の表はれなり。功を表はし徳を明らかにする所以は、臣下に號令すればなり。

そして、天子と皇帝（帝王）という爵・號が並用される理由は、次のように説明される。

或いは天子と稱し、或いは帝王と稱するは何ぞや。以爲へらく、上に接して天子と稱する者は、爵を以て天に事ふるを明らかにするなり。下に接して帝王と稱する者は、位號 天下至尊の稱もて、以て臣下に號令するを明らかにすればなり。

皇帝（帝王）が、功によってその地位に就き、「臣下に號令する者」と規定されることに対して、天子は「天に事ふる」「天の子」なのである。こうして後漢の皇帝が天子という称号を持つことが、臣下の爵位と同様に「封建」される爵によって説明される。さらに、『白虎通』は、後漢の皇帝が、先帝の崩御に伴って即日即位し、天子として踰年即位して改元することについて、『尚書』顧命篇が王から天子への二段階即位として康王の即位を記すことを典拠にしながらか、同様に描いている。それによって、後漢の皇帝・天子の二段階即位を正統化しているのである。

② 郡縣制

また、『白虎通』は、「封建」に擬制することで、十三州に管轄される後漢の郡國制（事実上の郡縣制）を正統化する。その前提として、京師を「土中」に置くべきことは、次のように述べられる。

王者の京師は必ず土中を擇ぶは何ぞや。教道を均しくし、往來を平らかにし、善をして以聞するを易からしめ、惡を爲すをば以聞するを易からしめ、當に懼れ慎しみて、善惡を省みるべきを明らかにする所以なり。尚書に曰く、「王 來めて上帝を紹け、自ら土中を服めよ」と。聖人 天に承けて制作す。尚書に曰く、「公よ、敢へて天の休を敬まざらざれば、宅を相て來れ」と。

『白虎通』は、「土中」の典拠を經書の『尚書』召誥篇と洛誥篇に求めることにより、後漢が洛陽に首都を置くことを儒教の經義により正統化する。その際、後漢が前漢の首都であった長安を特別視していることに、「畿内」概念を設定して対応する。「畿内」とは、西周の東西両都を古制とする制度であり、洛陽を東都とするものである。

周家は始めて何くにか封ぜられん。后稷は郟に封ぜらる。公劉は郟を去り邠に之く。詩に曰く、「有郟の家室に即く」と。又曰く、「篤いかな公劉、邠に于て其れ觀る」と。周家 五遷するも、其の意は一なり。皆 其の道を成さんと欲するなり。

周に東都洛邑以前の都があり、それが五遷していると述べるのであるから、洛邑以前の西都、および洛邑という畿内を承認している。こうして、『白虎通』は、後漢が首都洛陽の周辺だけではなく、長安の周辺をも含めて司隸校尉部という特別行政地区を設置し

ていたことを正統化するのである。そして、残りの十二の州については、牧伯制を次のように規定して対応する。

州伯なる者は、何の謂ぞ。伯は、長なり。賢良を選擧して、一州に長たらしむ、故に之を伯と謂ふなり。王制に曰く、「千里の外に方伯を設く。五國以て屬と爲し、屬に長有り。十國以て連と爲し、連に率有り。三十國以て卒と爲し、卒に正有り。二百十國以て州と爲し、州に伯有り。唐・虞之を牧と謂ふ者は何ぞや。質たるを尙べばなり。大夫をして往來して諸侯を牧視せしむ、故に之を牧と謂ふ」と。旁ごとに三人を立て、凡そ十二人なり。尙書に曰く、「十有二牧に咨れ」と。

『白虎通』は、今文の『禮記』王制篇を典拠に、「州伯」の規定を行ったうえで、それが堯・舜の時には「牧」と称されていたことを述べる。堯・舜を持ち出すことにより、九州を説く『尙書』禹貢篇ではなく、十二州を説く『尙書』堯典篇を引用して、牧伯が十二州に置かれることを示す。こうして『白虎通』は、司隸校尉部と十二州で構成される後漢の州制に対応し、その管掌下で展開されている「郡縣」制を「封建」の擬制のもとに正統化しているのである。

このように、『白虎通』の「封建」は、周の封建制と大きく様相を変えながら、後漢の天子・皇帝のあり方、中央集権的な郡縣制を正統化すると共に、「古典中國」としての規範を提示しているのである。

2 大一統

「大一統」は、『春秋公羊傳』隱公元年に、「何ぞ王の正月と言ふ。一統を大べばなり（何言乎王正月。大一統也）」とあること

を典拠とする、中國は統一されねばならないとする理念である。そのための手段として、「古典中國」は、地方行政制度としては郡縣制、中央官制としては三公九卿を頂点する中央集権的な官僚制を有する。さらに、中央集権を実現する手段として、権力を維持する官僚制に加えて、権威を維持するために、一元的な把握による文化的諸価値の収斂を試みる。天子・皇帝以外に権威を承認しないことで、その統一性を保とうとするのである。

① 中央集権的官僚制

秦・前漢の中央集権的官僚制を継承する後漢は、三公九卿を頂点とする中央官制を構築していた。『白虎通』は、王者の臣下には、三公九卿が置かれていたとする。

王者 三公九卿を立つる所以は何ぞや。曰く、「天は至神なり」と雖も、必ず日月の光に因る。地は至靈なりと雖も、必ず山川の化有り。聖人は萬人の徳有りと雖も、必ず俊賢を須つ。三公・九卿・二十七大夫・八十一元士、以て天に順ひて其の道を成すなり」と。

『北堂書鈔』卷五十 設官部一に引く許慎の『五經異義』によれば、今文『尙書』の夏侯家・歐陽家が、『白虎通』と同じ三公・九卿・二十七大夫・八十一元士の説を取る。これに対して、古文の『周禮』は、三公・三孤・六卿説を取っており、『白虎通』とは異なる。『白虎通』は官學である今文學系の主張を採用し、後漢の三公九卿制を経義により正統化しているのである。

また、官僚を統制するための考課は、諸侯の「考黜」に擬制して正統化される。

諸侯 考黜する所以は何ぞや。王者 賢を勉まし惡を抑ふる所以

は、重民の至なればなり。尙書に曰く、「三載にして績を考へ、三考して黜陟す」と。

ここでも、『白虎通』は、中央集権的な『尙書』堯典篇を典拠としながら、諸侯に擬制することを通じて、官僚の考課を正統化している。

こうして『白虎通』は、中央官制、および1「封建」で掲げた郡縣制を維持する官僚群を考課によって統制し、中央集権的官僚制度を施行すべきことを正統化するのである。

② 文化的諸価値の収斂

禮樂に象徴される文化的諸価値は、天子が自ら天を都の郊外で祀る郊祀を頂点とする。『白虎通』は、郊祀を行う理由を天と天子の関係から次のように説明している。

白虎通に云ふ、「王者 天を祭る所以は何ぞや。父に事ふるに縁りて、以て天に事ふるなり」と。

天を祭る郊祀において、天と天子とが父と子と同様に、「孝」によって結びつけられる典拠は、緯書の『孝經鉤命決』に求められる。今文系の經書と共に、緯書も『白虎通』の重要な拠り所であった。

一方、皇帝として祖先を祀る宗廟について、『白虎通』は、平帝の元始五（五）年に定まった「天子七廟」制を正統化する。

白虎通に云ふ、「周は后稷・文・武を以て、七廟を特にすと。

このように、『白虎通』は、周制を「天子七廟」制と認識することで、後漢の現実を正統化しているのである。

また、議論が多い「社稷」については、次のように主張する。

王者 社稷を有する所以は何ぞや。天下の爲に福を求め功に報いばなり。人は土に非ざれば立たず、穀に非ざれば食はず。土地 廣博にして、徧敬す可からざるなり。五穀 衆多にして、一一にして祭る可からざるなり。故に土を封じて社を立て、土有るを示すなり。稷は、五穀の長、故に稷を立てて之を祭るなり。

『白虎通』は、「社」を「土」とする。これに対して、たとえば『春秋左氏傳』は「社」を「句龍」、許慎は「土公」、鄭玄は「地示」としている。ここでも、『白虎通』は、「社」を「土」とする緯書の『孝經援神契』に基づいている。『白虎通』における緯書の重視が理解できよう。

王莽執政期に、周公制禮の場から天子の祖廟へとその性格を変えた明堂は、靈臺と共に、次のように定義される。

天子 靈臺有る所以の者は何ぞや。以て天人の心を考へ、陰陽の會を察し、星辰の証驗を揆りて、萬物 福を獲て方無きの元を爲す所以なり。詩に云ふ、「靈臺を經始す」と。天子 明堂を立つる者は、神靈に通じ、天地に感じ、四時を正し、教化を出し、有徳を宗とし、有道を重んじ、有能を顯はし、有行を褒むる所以の者なり。明堂は上圓下方、八窗四闥、政を布くの宮、國の陽に在り。

明堂を説明する傍線部の典拠は、『孝經援神契』であり、ここでも緯書が重視されている。後漢は、光武帝の中元元（五六）年、辟雍・靈臺・明堂の三雍を洛陽に置き、明帝は、永平二（五九）年正月、光武帝を明堂に宗祀した。その典拠は、『孝經』聖治章に、后稷を郊祀の配侑とし、文王を明堂に宗祀した、とあることに基づく。

(三〇)

なお、『白虎通』における辟雍の記述に関連して、保科季子は、渡邊説を次のように批判している。

「『白虎通』は」「大學者、辟雍郷射之宮」（辟雍篇）と太學二辟雍とするが、……後漢の太學と辟雍はそれぞれ別に建設されていた。『白虎通』の制度が後漢国制全般を規定するかのよう
な「渡邊義浩『後漢における「儒教国家」の成立』第二章の」
議論は、やや過大評価である。^(三三)

保科論文が依る『白虎通』の底本が明示されないこともあり、「太學なる者は、辟雍郷射の宮なり」という訓読から、なぜ太學二辟雍という解釈が導かれるのかは不明であるが、そもそも、この文は、盧文弨が『白虎通』の定本を作成した際に、『太平御覽』に引用する『白虎通』の逸文より追加した部分である。したがって、たとえ四部叢刊初編に収める景江安傅氏双鑑樓藏元刊本『白虎通』には、この部分は含まれていない。さらに、『太平御覽』の版本により、引用される『白虎通』の字句に異同がある。^(三六)文献学的に信用性が劣ると言わざるを得ない部分なのである。さらに、保科論文は、後漢初期には辟雍と太學を同じものとする考え方が主流であった、と述べているが、後漢末の鄭玄も蔡邕も（蔡邕は明堂も同一視）辟雍と太學は同じものと考えている。それは、『禮記』王制篇に、次のような記述があることによる。

天子之を教ふることを命じて、然る後に學を爲る。^(一)小學は公宮の南の左に在り、大學は郊に在り。^(二)天子には辟雍と曰ひ、諸侯には頤宮と曰ふ。^(三七)

『禮記』王制篇が、天子の「大學」（太學）を「辟雍」（辟雍）と

呼ぶことは明らかである。『白虎通』辟雍は、それを知りながらも、①と②の連続により、太學と辟雍を同じものと明示することを避けるため、①・②を共に引用しながらも、あえて離して引用することによって、太學と辟雍が同じものと解釈されないよう工夫している。

①が引用されるのは、陳立が「右總論入學尊師之義」とまとめる部分である。

古者年十五にして大學に入る所以は何ぞや。以爲へらく、八歳に毀齒すれば、始めて識知有り、學に入りて書計を學ぶ。……易に曰く、「我童蒙に求むるに匪ず、童蒙我に求む」と。

王制に曰く、「小學は公宮の南の左に在り、大學は郊に在り」と。又曰く、「王太子・王子・羣后の太子・公卿・大夫・元士の嫡子、皆焉に造る」と。^(三八)

ここでは、『禮記』王制篇の「小學」「大學」を受けけるものは前後にない。『太平御覽』に引く『白虎通』はすべての版本が、「焉に造る」の後に、「小學、經藝之宮、大學者、辟雍郷射之宮」（文字は陳立本に依る）という字句を入れている。そうした工夫があることにより、『白虎通』では、『禮記』王制篇のように、太學と辟雍を同じものと解釈する必要が生じないのである。

②が引用されるのは、陳立が「右論辟雍泮宮」とまとめる部分である。

天子辟雍を立つるは何ぞや。辟雍は以て禮樂を行ひ、徳化を宣ぶる所なり。……辟の言爲るや積なり、天下の道徳を積む。雍の言爲るや壅なり、天下の儀則なり。故に之を辟雍と謂ふなり。王制に曰く、「天子には辟雍と曰ひ、諸侯には頤宮と曰

ふ」と。外圓なる者は、觀る者をして均平ならしめんと欲すればなり。^{三〇}

この引用においても、『禮記』王制篇の「辟雍」と「大學」とを関わたせる文章が前後にない。このようにして『白虎通』は、辟雍と大學を同じものとする『禮記』王制篇の文を分割して記載することにより、辟雍が完成した際に、太尉の趙熹の上奏によって、破壊されるはずであった太學が残され、辟雍と太學が並存した、という後漢の現実に經義を適合させているのである。注(三五)所掲保科論文の批判が当たらないことは明らかであろう。

樂制については、次のように記される。

王者に六樂有る者は、公を貴び徳を美とすればなり。供養を作す所以なり。謂へらく先王の樂を傾くるは、明法有りて、其の本を正すを示し、己の自ら樂を作る所を興こし、明らかに己を作るなり。^{三一}

ここでは、王者の持つべき六樂を『春秋公羊傳』昭公二十五年に、「王者 六樂を宗廟の中に舞ふは、先王の樂を舞ひ、法有るを明らかにするなり。己の樂を舞ひ、則有るを明らかにするなり(王者舞六樂於宗廟之中、舞先王之樂、明有法也。舞己之樂、明有則也)」とある文に基づいて説明している。この部分は、盧文弨が文字を多く改め、それでもなお陳立が「此の文は訛脱多し」と述べるように、『春秋公羊傳』に比べて読みにくいが、『春秋公羊傳』をもとに六樂を規定していることは明らかである。

このように『白虎通』は、『春秋公羊傳』隱公元年に掲げられる「大一統」を三公九卿・十二州牧などの中央集権的な官僚制と禮樂に象徴される文化的諸価値の収斂により実現し得ることを後漢の現

実に即しながら規範として定めているのである。

3 井田

「古典中国」の經濟政策を象徴する「井田」は、身分ごとにその所有する土地を等しくしようとする理念である。^{三二} 現行の『白虎通』には、「井田」という言葉そのものは残存しないが、その理念は爵位ごとの均等な土地所有として次のように語られている。

爵に五等有るは、以て五行に法るなり。或いは三等なる者は、三光に法るなり。……王制に曰く、「公・侯は田 方百里、伯は七十里、子・男は五十里なり」と。^{三三}

「公・侯」は「方百里」、「伯は七十里」、「子・男は五十里」とする『禮記』王制篇の記述に現れる百里の概念は、たとえば前漢の包咸によれば「井田」の理念を基礎として、次のように把握される。

千乗の國とは、百里の國なり。古者は、井田の方里を井と爲し、井十を乗と爲す。百里の國なる者は、千乗に適るなり。^{三四}

包咸は、井田を基本として、諸侯の土地ほか、すべての土地制度を規定する。一里四方(方里)を井とし、「井十」で「乗」とすることで、「百里の國」を「千乗」、すなわち一万井から成る國と考えるのである。したがって、『白虎通』のいう公・侯の所有する「百里の國」とは、民が所有する一井の一万倍となり、万井の公・侯から一井の民まで、身分に応じて等しく井田を所有すべしとするのである。ここでは、注(三四)渡辺論文が、出土資料から明らかにした唐の「分田」が、井田の理念によって正統化されている。

井田を維持するためには、民が農桑に励むことを必要とする。君主が勸農に努めるべきことを『白虎通』は、次のように規定する。

王者親しく耕し、后も親しく桑する所以は何ぞや。以て天下の農・蠶を率ゐればなり。

『白虎通』は、天下の農業・養蚕を奨励する天子と后姫を春秋公羊學に基づいて正統化している。このように、『白虎通』は、「井田」という字句を使うことはないが、爵位ごとの均等な土地所有という井田の理念に基づき、身分に応じて等しく井田を所有することを正統化し、天子が勸農に努むべきことを規定するのである。

4 學校

「儒教國家」を維持するための教育制度は、支配者層に儒教を浸透させるため、國家が設置する「學校」によって象徴される。民への教化は、學校の教育により儒教を身体化した牧民官に委ねられるのである。「學校」では、五經を中心とする儒教一尊教育が展開された。『白虎通』は、孔子と五經の関係を次のように規定する。

孔子 五經を定むる所以の者は何ぞや。以爲へらく、孔子 周の末世に居り、王道は凌遲し、禮義は廢壞し、強は弱を陵ぎ、衆は寡を暴ぐも、天子は敢て誅せず、方伯は敢て伐たず、道德の行はれざるを閔む。故に應聘に周流し、其の道德を行はんとを冀ふ。衛より魯に反りてより、自ら用ひられざるを知る、故に五經を追定して、以て其の道を行はしめんとす。

『白虎通』は、諸国に用いられないことを知った孔子が、王に代わって「道德を行」うために五經を定めたと規定する。春秋公羊學派の孔子素王説である。また、前漢の石渠閣會議以前には、儒教經典は、六經と総称されていた。しかし、漢が水徳（六を成数）から土徳（五を生数）に変わることに伴い、經はやがて五經に整備され

ていく。『白虎通』の規定は、それを承けたものである。火徳（七を成数）の國家と自認する後漢では、五經のほか『孝經』・『論語』が經に準じた扱いを受けると共に、緯書は「七緯」として整備された。それでも、經書を五經とする理由は、『白虎通』卷九五經において、五經が「五常」に呼応することに求められている。

それでも『白虎通』においても、『孝經』・『論語』は尊重され、その存在理由を次のように説明されている。

已に春秋を作るに、復た孝經を作るは何ぞや。正を制するを専らにせんと欲すればなり。孝經に於ては何ぞや。夫れ孝なる者は、天子より下は庶人に至らば、上下 孝經に通ずる者なり。

夫れ制作・禮樂は、仁の本なり。聖人の道德 已に備はれり。弟子 復た論語を記す所以は何ぞや。夫子の事に遭ひ異變するを見はし、之より號令を出し法とするに足ればなり。

『孝經』・『論語』それぞれの説明に、陳立が「文に訛有り」と指摘するように、文に乱れがあつて読みにくい。『孝經』については、『孝經鉤命決』を踏まえた「春秋公羊序」に、「吾が志は春秋に在り、行は孝經に在り（吾志在春秋、行在孝經）」と『春秋』がありながら『孝經』が制作された理由が述べられる。しかし、現行の『白虎通』が、それに近い可否かを判断することは、この文からは難しい。確認できることは、『白虎通』が『孝經』・『論語』を五經に次ぐものと扱っていたことだけである。なお、後漢は、五經を辟雍と並置された太學で博士に教授させたが、辟雍・太學に関する規定はすでに検討した。

學問を修めた者を官僚として登用する制度については、諸侯から貢士に準えられて、貢士篇に記述されていたと考えられる。貢士

篇は散逸したが、次のような逸文が残る。

諸侯 三年に一たび士を貢ぐ者は、治道は三年にして成ること有ればなり。諸侯の士を天子に貢ぐ所以は、賢を進め善を勸むる者なり。天子聘して之を求むる者は、義を貴べばなり。治國の道、本は賢を得るに在り。賢を得れば則ち治り、賢を失へば則ち亂る。

『白虎通』は、諸侯が三年に一回、賢人を貢ぐことは「尙賢」のためであり、賢人を得ることで国家は治まる、とする。後漢では「府君」と称され、故吏より忠を尽くされるなど、諸侯に準え得る郡太守が、郷舉里選を行うことで「尙賢」の実務に当たっていた。ここでも、『白虎通』は、郡太守を諸侯に準えることで、後漢の官僚登用制度を正統化している。

このように、『白虎通』は、「學校」において五經と『論語』・『孝經』を修める賢士たちが、官僚として登用されることを「儒教國家」の支配の基本と規定しているのである。

5 華夷の別

「古典中国」の国際的秩序である「華夷の別」に関して、『白虎通』は「夷狄」を次のように位置づけている。

王者の臣とせざる所の者は三、何ぞや。二王の後、妻の父母、夷狄を謂ふなり。……夷狄なる者は、中國と域を絶ち俗を異にし、中和の氣の生ずる所に非ず、禮義の能く化する所に非ず、故に臣とせざるなり。春秋傳に曰く、「夷狄相誘なば、君子疾まず」と。尙書大傳に曰く、「夷狄相誘なば、即ち君子の臣とせざる所なり」と。

引用される②春秋傳は、『春秋公羊傳』昭公十六年であるが、公羊傳は夷狄を「不臣」とする主要な理由とはなっていない。夷狄を「不臣」とする主要な理由である①に最も近い内容を持つものは、緯書の『孝經鉤命決』であり、『白虎通』の王者不臣の条そのものが、『孝經鉤命決』に大きく依拠していることが分かる。後漢の儒教を現実に適応させてきた緯書は、華夷思想においても、夷狄を「不臣」と位置づけることにより、「稱臣」させると侵攻する匈奴の問題を解決する論拠を提供しているのである。

ただし、『白虎通』の夷狄の規定は、注(五)に掲げた「政教の加へざる所」であるという『孝經鉤命決』の規定よりも、さらに踏み込んで、夷狄の生まれを①「中和の氣の生ずる所に非ず」としている。こうした生まれが異なるとする夷狄観は、左氏傳のそれである。『春秋左氏傳』襄公傳四年に、「戎は禽獸なり(戎禽獸也)」とあり、閔公傳元年に、「戎狄は豺狼なれば、厭かしむ可からざるなり(戎狄豺狼、不可厭也)」とあるように、左氏傳は夷狄を生まれにより差別する。『白虎通』は、『春秋公羊傳』昭公十六年を引用することで、その夷狄観が公羊傳に基づくように見せながら、夷狄を生まれで差別する左氏傳の内容を導入することにより、「稱臣」させると侵攻する匈奴を「不臣」として、匈奴の侵攻に苦しむ後漢の政治的要請に応えているのである。

もちろん、中國は、常に夷狄を懐柔するわけではなく、「無道」な夷狄に対しては、積極的に討伐を行う。その中心となるものが、「三軍」である。

國に三軍有るは何ぞや。非常を戒め、無道を伐ち、宗廟を尊び、社稷を重んじ、安にいて危を忘れざる所以なり。

匈奴との戦いが続いていた後漢における三軍の重要性を『白虎通』の規定にも見ることができるのである。

以上のように、『白虎通』にまとめられた「古典中國」における国家の指標である1封建・2大一統・3井田・4學校・5華夷の別は、いずれも後漢「儒教國家」のあり方と密接な関係を持つ一方で、『春秋公羊傳』など今文經典や緯書に依拠して論を立てることで、「古典」として後世の規範とし得るものであった。

それでは、『白虎通』において、中國社会の規範体系は、どのように規定されているのであろうか。

二、中國社会の規範

6 世界・宇宙觀

中國における世界・宇宙觀の中心に置かれると共に、中國社会の規範体系において、規範の正しさを根底で証明する「天」について、『白虎通』は次のように規定している。

天なる者は何ぞや。天の言爲るや鎮なり。高きに居りて下を理め、人の鎮爲ればなり。

『白虎通』において「天」は、「下を理め」るものとされる。これは、有人格の宗教的な主宰者としての天であり、無人格の機械的な自然ではない。したがって、『白虎通』の「天」は、天人相關説に基づいて、君主の悪政に対して「譴責」としての「災異」を下すものとされる。

天に災變有る所以は何ぞや。人君に謹告し、其の行を覺悟し、過を悔ひ徳を修め、思慮を深くせしめんと欲する所以なり。援

神契に曰く、「行に點欠有れば、氣天に逆ひ、情感變出し、以て人を戒むるなり」と。

『白虎通』において災異は、主宰性を持つ人格神である「天」が、「人君」の行いを譴責するために起こすものと規定される。典拠となる緯書は、『孝經援神契』である。ここでも緯書が「天」の宗教性の論拠となっている。そして『白虎通』の「天」は、君主の善政に対しては、「瑞祥」を出現させる。

天下太平にして、符瑞の來り至る所以の者は、以爲へらく、王者は天の統理を承け、陰陽を調和す。陰陽和すれば、萬物序あり、休氣充塞す。故に符瑞並びに臻り、皆徳に應じて至る。徳天に至れば、則ち斗極明らかに、日月光き、甘露降る。徳地に至れば、則ち嘉禾生じ、萁莢起ち、拒鬯出、太平感ず。

『白虎通』は、主宰性を持つ人格神である「天」が、天子に下す災異とともに瑞祥をも認めている。文中に明示されていないが、後半は災異と同様、『孝經援神契』を典拠とする。天人相關説は、『孝經援神契』を中心的な論拠に正統化されている。『白虎通』において、天と天子とを結ぶ理念は、孝經緯を典拠とする「孝」なのである。

天人相關説では、天から譴責された天子が悪政を改めなければ、革命が起こる。天子が臣下に代わられることについて、『白虎通』は、次のようにそれを容認する。

五行の性、火は熱く水は寒し。温水有るも寒火無きは何ぞや。臣は君と爲る可きも、君は更めて臣と爲る可からざるを明らかすればなり。

『白虎通』は、冷たい水には温水があるのに、熱い火には寒火がない理由を、臣下は君主になることができるが、君主は臣下になることができないことよって説明する。臣下が革命により君主となることを承認しているのである。

このほか、『白虎通』五行篇では、後漢に盛んであった五行相生説だけではなく、五行相勝説にも依りながら、さまざまな現象を説明している。たとえば、子が親の仇討ちをすることは、「子仇に復するは何に法るか。土水に勝ち、水火に勝つに法るなり（子復仇何法。法土勝水、水勝火也）」と、火↑水↑土↑金↑木の相勝説によつて説明されている。重沢俊郎は、『白虎通』の五行解釈は、誤りといつても過言ではない解説を多くの事項について与えているが、五行説自体の弱点が補強されたと思われる要素は見当たらないと述べ、『白虎通』の五行説に厳しい。新たな独自の説が無くとも、『白虎通』は、万物を構成する五つの元素であると共に、その運動により天地万物を変化させる五行により、社会のさまざまな事象を解釈することで、五行の重要性を指摘している。こうした『白虎通』の独自性の少なさこそ、かえつて「古典中国」の規範となり長く影響を与え得た『白虎通』の特徴なのである。

7 國家・君主観

國家が「號」を持つことについて、『白虎通』はその理由を次のように説明している。

夏・殷・周の號有る所以は何ぞや。以爲へらく、王者は受命すれば、必ず天下の美號を立てて、以て功を表はし自ら克く明らかにし、姓を易へて子孫の爲に制すればなり。夏・殷・周なる

者は、天下を有つの大號なり。百王天下を同にして、以て相別つこと無し。天下の大禮を改制して、號して以て自ら前に別つは、己の功業を表着する所以なり。必ず號を改むる者は、天命の己に著らかなるを明らかにし、己を天下に顯揚せんと欲する所以なり。

國家が「號」を持つべき必要性を『白虎通』は、天命を受けて革命を行ったことを明らかにするためとする。6で検討した天人相關説に基づき易姓革命が行われたことを國號の変更によつて、天下に宣言する必要がある、というのである。

したがつて、それぞれの國家には、その正統性を繼承する前の國家があつた。自らの國家より二代前に遡り、「二王の後」を尊重する必要性を『白虎通』は次のように述べている。

王者一王の後を存する所以は何ぞや。先王を尊び、天下の三統を通ずる所以なり。天下は一家の有に非ざることを明らかにするは、謹敬謙讓の至りなり。故に之を百里に封じ、其の正色を服し、其の禮樂を行ひ、永く先祖に事ふるを得さしむ。

『白虎通』は、「天下の三統を通」じ、「天下は一家の有に非ざる」ことを明らかにするため、「二王の後」を尊重すべき必要があるという。後漢では、「二王の後」として、周と殷の子孫が褒魯侯と褒成侯（孔子の子孫を殷の子孫とする）として封建されていた。そうした後漢の現実を踏まえて、『白虎通』は「二王の後」の封建を規定しているのである。

そして、天人相關説に基づく易姓革命を防ぐためには、天子のあり方を正す必要があつた。その手段の一つに「諫諍」がある。『白虎通』は、臣下による君主への諫諍を次のように規定している。

臣君を諫むるの義有る所以は何ぞや。忠を盡くし誠を納むればなり。論語に曰く、「之を愛して能く勞すること勿からんや。忠にして能く諄ふること勿からんや」と。孝經に曰く、「天子に諍臣七人有れば、無道と雖も其の天下を失はず。諸侯に諍臣五人有れば、無道と雖も其の國を失はず。大夫に諍臣三人有れば、無道と雖も其の家を失はず。士に諍友有れば、則ち身令名を離れず。父に諍子有れば、則ち身不義に陥らざ」と。……諸侯の臣、諍ひて従はざれば去ることを得るは何ぞや。尊を屈して卑を申し、惡君を孤とするを以てなり。……禮の保傳に、「大夫は進み諫し、士は民の語を傳ふ」と。

ここでも『孝經』が『論語』と共に掲げられ、天子にとって諫臣が重要であるという主張の論拠となっている。『孝經』は「愛敬」を基礎とすることにより、孝悌という家族関係を忠順という君臣関係へと関連させる。君主への諫言もまた、愛敬を基礎に忠順を持って行われることになる。それにも拘らず、君主が諫言に従わなければ、臣下のうち、諸侯は君臣関係を解消することができる、とも『白虎通』では規定されている。君主の恣意的な権力行使を『白虎通』は、認めることはないのである。

また、君主の惡を記録することも、君主を善政に導くための手段の一つであった。

王法史を立て事を記す者は、以て臣下の儀様と爲り、人の法則を取る所なればなり。動かば則ち當に禮に應ずべし。是を以て必ず過を記すの史、膳を徹するの幸有り。禮の玉藻に曰く、「動かば則ち左史之を書し、言はば則ち右史之を書す」と。

禮の保傳に曰く、「王度を失はば、則ち史は之を書し、工は

之を誦し、三公は進みて之を読み、幸は夫れ其の膳を徹す」と。是を以て天子は非を爲すを得ず。故に史の義書せざれば則ち死す、幸膳を徹せざれば亦た死す。

『白虎通』では君主の過ちを史が記録するだけでなく、それを読み聞かせ、幸が食膳を取りさげる、と規定される。前者の典拠は『禮記』玉藻篇、後者の典拠は『大戴禮記』保傳篇である。君主の行動を右史・左史が書きとめた記録を時間順に配列すれば、「起居注」となる。詳細は不明であるが、白虎觀會議が開かれた章帝期に、馬皇太后は自ら『顯宗起居注』を撰した、という記録がある（『後漢書』本紀十上 馬皇后紀）。「史」の重視は、こうした後漢の現実、さらには、『白虎通』をまとめた班固が『漢書』を著す史家であったことの反映と考えてよい。天の譴責と天子を結ぶ天人相關説を中心に、「諫諍」や「史」など、天子のあり方を正す臣下の行動を『白虎通』は、併せて規定しているのである。

8 人間觀

『白虎通』は、人間觀の基本となる「性」と「情」について、次のように規定している。

性なる者は、何の謂ぞや。性なる者は陽の施、情なる者は陰の化なり。人陰陽の氣を稟けて生る。故に内に五性・六情を懷く。情なる者は、靜なり。性なる者は、生なり。此れ人六氣を稟けて以て生るる所なり。故に鈞命決に曰く、「情は陰より生まれて、以て時の念を欲するなり。性は陽に生まれて、以て理に就くなり。陽の氣なる者は仁、陰氣なる者は貪、故に情は利欲有り。性は仁有るなり」と。

性と情を陰陽により説明することは、『春秋繁露』卷十 深察名號に、「身の性情有るは、天の陰陽有るが若きなり（身之有性情也、若天之有陰陽也）」とあるように、『春秋繁露』の影響下にある。また、書名を明示して引用するように、性を理に就き仁があるものとし、情を利欲とすることは、『孝經鉤命決』を典拠としている。人間観の基本となる「性」と「情」について、『白虎通』は今文學に基づいて規定をしている。

また、性情を細分化した「五性・六情」について、『白虎通』は次のように規定する。

五性なる者は、何の謂ぞ。仁・義・禮・智・信なり。仁なる者は、忍びざるなり。生を施し人を愛するなり。義なる者は、宜なり。斷決して中を得るなり。禮なる者は、履なり。道を履み文を成すなり。智なる者は、知なり。前聞を獨見して、事に惑はず、微を見て著を知るなり。信なる者は、誠なり。專一にして移らざるなり。故に人の生きて八卦の體に應じ、五氣を得て以て常と爲すは、仁・義・禮・智・信なり。六情なる者は、何の謂ぞや。喜・怒・哀・樂・愛・惡を六情と謂ふ。以て五性を扶成する所なり。^{七〇}

『白虎通』は、五性を董仲舒学派の五常説に基づいて、「仁・義・禮・智・信」とする。そして、『荀子』に見られるように、六情を「喜・怒・哀・樂・愛・惡」と規定する。ただし、『荀子』正名篇は、「性の好・惡・喜・怒・哀・樂、之を情と謂ふ（性之好・惡・喜・怒・哀・樂、謂之情）」と述べるように、性と情を『白虎通』のように区別しない。性と情を明確に分け、情を性の下に位置づける『白虎通』の性情の規定は、漢を代表する思想として後世

の人間観に大きな影響を与えていく。

また、『白虎通』は、人間の理想である聖人の出現比率を次のように述べている。

聖人なる者は何ぞや。聖なる者は、通なり、道なり、聲なり。道は通ぜざる所無く、明は照さざる所無く、聲を聞き情を知り、天地と徳を合はせ、日月と明を合はせ、四時と序を合はせ、鬼神と吉凶を合はす。禮の別名記に曰く、「五人を茂と曰ひ、十人を選と曰ひ、百人を俊と曰ひ、千人を英と曰ひ、倍英を賢と曰ひ、萬人を傑と曰ひ、萬傑を聖と曰ふ」と。^{七一}

『白虎通』によれば、聖人は一万人×一万人＝一〇〇億人（億＝一〇万）分の一人に存在するという。『後漢書』志二十三 郡國五によれば、後漢の人口は「四千九百十五萬二千二百二十」であるというから、聖人の存在する確率は後漢全人口中の二分の一人に満たない。そうした極稀に出現する聖人の代表が、孔子である。

聖人 未だ没せざりし時、寧んぞ其の聖なるを知らんや。曰く、「之を知る」と。^{七二} 論語に曰く、「太宰 子貢に問ひて曰く、「夫子は聖者なるか」と。孔子曰く、「太宰 我を知るか」と」と。聖人も亦た自ら聖なるを知れるか。曰く、「之を知る」と。^{七三} 孔子曰く、「文王 既に没す、文 茲に在らざるや」と。

『白虎通』は、『論語』子罕篇（①・②とも）に基づき、孔子を聖人と規定している。そして、孔子だけではなく、帝王にも聖人がいることを次のように規定する。

何を以て帝王の聖人なるを知るや。易に曰く、「古者 伏羲氏の天下に王たるや、是に於て始めて八卦を作る」と。又曰

く、「聖人の易を作るなり」と。又曰く、「伏羲氏 没す、神農氏 作る、神農 没す、黃帝・堯・舜氏 作る」と。文俱に作と言ふ、皆 聖人なること明らかなり。論語曰く、「聖なるか。堯・舜も其れ由ほ諸を病めり」と。

このように、『白虎通』は、孔子だけではなく、歴代の帝王の中にも聖人がいる、と規定する。そして、『白虎通』巻七 聖人において「聖人皆 異表有り」と続けて、十二人の聖人の姿形が異常であることを説く。たとえば、『春秋文曜鉤』に基づき、堯の眉が八色であること、『春秋演孔圖』や『春秋元命苞』に基づき、舜の瞳が二重であること、『春秋演孔圖』や『禮緯含文嘉』に基づき、禹の耳の穴が三つあることなどが語られる。ここにも、『白虎通』における緯書の影響力の大きさを見ることができるのである。

9 社会秩序

『白虎通』における諸規定の中で、後世に最も影響を与えたものの一つが、次に規定される「三綱六紀」説である。

三綱なる者は、何の謂ぞや。君臣・父子・夫婦を謂ふなり。六紀なる者は、諸父・兄弟・族人・諸舅・師長・朋友を謂ふなり。故に含文嘉に曰く、「君は臣の綱と爲り、父は子の綱と爲り、夫は妻の綱と爲る」と。又曰く、「諸そ父兄を敬し、六紀の道行はるれば、諸舅に義有り、族人に序有り、昆弟に親有り、師長に尊有り、朋友に舊有り」と。何ぞ綱紀と謂ふか。綱なる者は、張なり。紀なる者は、理なり。大なる者は綱と爲し、小なる者は紀と爲す。上下を張理し、人道を整齊する所以なり。人皆 五常の性を懷き、親愛の心有り。是を以て紀綱は

化と爲る。羅網の紀綱有りて萬目張られる若きなり。詩に云ふ、「壹壹たる文王、四方を綱紀す」と。

『春秋繁露』巻十 深察名號では、「三綱五紀」とされていた倫理体系は、『白虎通』では「三綱六紀」と規定される。「君臣・父子・夫婦」を「三綱」、「諸父・兄弟・族人・諸舅・師長・朋友」を「六紀」とし、たとえば「君は臣の綱と爲る」ことを定める倫理秩序の典拠となつてゐるものは、『禮緯含文嘉』である。『白虎通』は、尊尊・親親を原理とする人倫秩序である三綱六紀の倫理体系も、緯書を典拠に正統化してゐるのである。

また、社会秩序を維持するためには、倫理体系だけではなく、刑罰や禮制が用いられる。刑罰については、『白虎通』は、次のように規定してゐる。

聖人 天下を治むるや、必ず刑罰有るは何ぞや。徳を佐け治を助け、天の度に順ふ所以なり。故に爵賞を懸くる者は、勸むる所有るを示すなり。刑罰を設くる者は、懼るる所有るを明らかにするなり。傳に曰く、「三皇は文無く、五帝は象を畫く。三王は刑を明らかにするに、世に應じて五を以てす」と。五刑なる者は、五常の鞭策なり。刑の五なる所以は何ぞや。五行に法るなり。大辟は水の火を滅ぼすに法り、宮なる者は土の水を壅ぐに法り、臙なる者は金の木を刻むに法り、劓なる者は木の土を穿つに法り、墨なる者は火の金に勝つに法る。

傍線部の「傳に曰く」は、『周禮注疏』巻二十六 春官宗伯下の注疏では、『孝經援神契』の文として引用される。ここでも、孝經緯が正統性の根拠である。そして、五刑（大辟（死刑）―宮―臙―劓―墨）という刑罰体系は、「五常の鞭策」と規定され、「五行」

との関わりにおいて説明される。すなわち、五刑という刑罰の必要性が「五常」「五行」という儒教経義に求められているのである。こうした傾向は、律が經書を法源とする西晉の泰始律令へと継承されていく。

『白虎通』において、禮制に関する規定は非常に多いので、ここでは死去を著す文字に表現される差等だけを掲げておこう。

書に曰く、「成王崩ず」と。天子崩と稱するは何ぞ。尊卑を別ち、生死を異にすればなり。天子は崩と曰ふ。尊像を大とべばなり。崩の言爲るや慟然・伏僵たり。天下神明を失ふに撫撃せらる。黎庶は殞涕し、海内は悲涼たり。諸侯は薨と曰ふ、國陽を失へばなり。薨の言爲るや奄、奄は、然亡なり。大夫は卒と曰ふ、精燿終はればなり。卒の言爲るや國に終はるなり。士は不祿と曰ふ。君の祿終はればなり。祿の言爲るや消なり。身は消へ名は彰はる。庶人は死と曰ふ。魂魄去亡す。死の言爲るや漸なり。精氣窮はまるなり。

身分の差等に応じた死去の表現の差異は、『禮記』曲禮下に基づくものであるが、それぞれの言葉の説明する文は、『白虎通』独自のものである。これらの文の典拠について、盧文弨は緯書ではないかと推測するが、具体的な書名を特定するには至っていない。ただし、これ以外の禮制に関する『白虎通』の規定も、多く緯書を典拠としており、盧文弨の推論は、妥当性が高いと考えられる。

10 家族秩序

現行の『白虎通』において、三十章という最も多くの規定を残す

ものが、「嫁娶」である。そこでは、竇氏などの外戚に有利な規定が多く残る。たとえば、前漢の外戚は皇帝と實際の母子關係を有する皇后の一族が多いが、後漢は皇帝の嫡妻の一族が外戚となつていく。それと関わる『白虎通』の規定が、夷狄の項でも扱った「王者不臣」である。

妻の父母を臣とせざるは何ぞや。妻なる者は己と一體にして、恭しく宗廟を承け、其の歡心を得んと欲す。上は先祖を承け、下は萬世を繼ぎ、無窮に傳ふ、故に臣とせざるなり。春秋に曰く、「紀の季姜 京師に歸る」と。父母の子に于けるや、王后爲りと雖も、尊を父母に加へず。王者は臣とせざるを知るなり。

傍線部の『春秋』は、『春秋公羊傳』桓公九年を踏まえるが、大きく節略されている。『春秋』の前に述べられる妻の父母を臣下としない理由については、『孝經鈞命決』に、「妻の父母を臣とせざる者は、親しく其の女と與に、共に先祖に事ふるに、其の歡心欲すればなり（不臣妻之父母者、親與其女、共事先祖、欲其歡心）」とある記述を踏まえていることが分かる。しかし、『白虎通』は、「宗廟」との関わりを述べ、「臣とせざる」者が追加されるなど独自の記述を持つ。これは、會議の中で、嫡妻の父母（嫡妻方の外戚）を王者が「臣とせざる」者と明確に位置づけるよう定まったこととの反映であろう。

また、後漢の外戚は、罪を犯した外戚家が再生産される特徴を持つが、それも『白虎通』で定められた、王者は「大國の女」を娶るという規定に従って、皇后が選ばれたことによる。その規定は、次のとおりである。

王者の娶るや、必ず先づ大國の女の禮儀 備はり見る所多きより選ぶ。詩に云ふ、「大邦 子有り、天の妹に俛ふ。文 厥の祥を定め、渭に親迎す」と。明王なる者は必ず大國より娶るなり。春秋傳に曰く、「紀侯 來朝す。紀子 女を天子に嫁がしむるを以て、故に爵を増して侯と稱す」と。

引用される『詩經』は大雅 大明、『春秋傳』は公羊傳の桓公二年であるが、冒頭に掲げられる「王者の娶るや、必ず先づ大國の女」という規定に經典の典拠はない。『白虎通』で定められた「春秋の義」と考えてよい。これが、順帝の梁皇后、桓帝の竇皇后という罪を犯している外戚家からの立后の根拠とされた。ここに、『白虎通』の規定が、後漢「儒教國家」の政治の典拠となる規範であったことが分かるのである。

もちろん、外戚との関わりだけが、『白虎通』の家族秩序として定められたわけではない。宗族や同姓不婚や三年喪など、家族秩序を形成する際の基本となる規定が多く定められているのである。

以上のように、『白虎通』にまとめられた6世界・宇宙觀・7國家・君主觀・8人間觀・9社会秩序・10家族秩序は、後漢の現実の影響を強く受けながらも、その規定が「古典中國」の規範体系とするに足るものであった。

それでは、「古典中國」の「儒教國家」と社会の規範体系である『白虎通』は、それ以降の經學の展開にいかなる影響を与えたのであろうか。

三、『白虎通』の影響

『白虎通』の後世への影響を考えるために、今一度ここで『白虎通』の特徴を整理しておこう。『白虎通』は、今文學による經典解釈を第一の特徴とする。それは、前漢末に出現した『周禮』・『春秋左氏傳』などの古文學が、漢の國制を正統化したことを利用して、王莽が前漢を篡奪したことへの反省に基づく。後漢は、光武帝のとき春秋左氏學を學官に立てたことを最後に、今文學のみを學官に立てていた。このため、『白虎通』は、古文學によって正統化されていた漢の國制を今文學の經義により改めて正統化し直すことになった。したがって、すでに述べたように、古文學を今文學に取り込むために、今文・古文それぞれの解釈を今文に引きつけながら融合するような解釈を行っていく。そのとき、典拠として多用されたものが緯書であった。

したがって、『白虎通』の第二の特徴となる論証方法では、最初に問いを掲げ、それに答えを出し、その後、今文經書と緯書を典拠に引用して実証する、という形を取ったのである。

それでは、こうした特徴を持つ『白虎通』は、許慎・蔡邕・應劭・鄭玄の經學に、どのような影響を与えたのであろうか。鄭玄のみ実例を挙げながら検証していこう。

『說文解字』を著したことでも著名な許慎の『五經異義』は、各經各派の異説を項目ごとに今文説と古文説に整理して提示し、その是非を論じたものである。田中麻紗巳によれば、許慎は『白虎通』とは異なる視点から、經學上の個々の問題を取りあげて論じてい

る、という。許慎は、『白虎通』への反発という形で、自己の經說を展開したと考えてよい。

これに対して『獨斷』を著した蔡邕は、『白虎通』を賜与されている。したがって、白虎觀會議を次のように高く評価する。

昔、孝宣は諸儒を石渠に會し、章帝は學士を白虎に集め、經を通じ義を釋す。其の事優大なり。文武の道は、宜しく之に従ふべき所なり。^(九〇)

蔡邕は、宣帝の石渠閣會議と並び、章帝が白虎觀に學士を集め、經義を通釈したことを高く評価しているのである。これに対して、注(一五)所掲池田論文は、蔡邕の著作が、論旨の運び、題目の設定の仕方も『白虎通』に酷似しながら、典拠として『白虎通』を引用しないのは、『白虎通』がもはや法典的權威を喪失しているためである、という。しかし、注(一五)所掲池田論文も可能性として述べられるように、強いて書名を挙げるまでもないほど『白虎通』の普及度が高かったとすべきであり、『獨斷』という書名も、『白虎通』に対する謙遜と考えられよう。後漢の諸制度を『獨斷』により後世に伝えた蔡邕は、『白虎通』から大きな影響を受けていたのである。

應劭の『風俗通義』は、卷頭の皇霸篇における三皇・五帝・三王・五伯の規定が、ほぼ『白虎通』と同一であるほか、封禪など實質的に同一の議論も多い。^(九一) それにも拘らず、應劭は、あくまで『尙書』や「三禮」、孔子の言に依拠する形で議論を展開し、『白虎通』を引用することはない。これを注(一五)所掲池田論文は、應劭にとつて『白虎通』などは、もはや齒牙にけるにも値しないものであった、と評する。しかし、『白虎通』が後漢の經學の最も基底に置かれていた、いわば「教科書」になっていたのであれば、そこ

から議論を写したとしても、典拠として「教科書」を挙げることはない。名を挙げて『白虎通』を引用しないことは、その内容がすでに身体化されていた、と考えることもできるのである。

詳細な注釋を多数残した鄭玄の場合、『白虎通』との関わりが具体的に指摘し得るため、後漢經學への影響の代表的な事例として、資料を挙げて検討しよう。鄭玄と『白虎通』は、第一に、「古典中國」が形成されることで太平が実現するという枠組みが継承されている。^(九二) 第二に、『周禮』と今文學説の融合、あるいは尊卑の別を根本理念とする祭祀の整然とした秩序づけ、さらには、祭祀を中心とする宗教国家の構想、緯書の重視、五行説・三統説の全面的導入といった構想と方法論の移設が見られ(注(一五)所掲池田論文)、『白虎通』の鄭玄への大きな影響を論証できるのである。

『白虎通』は、鄭玄學における立論の前提となるものであった。たとえば、『尙書』洛誥について、鄭玄は次のように注を附している。經文と共に掲げよう。

「經」周公曰く、「王肇めて殷禮を稱げ、新邑に祀りて、咸秩して文るること無かれ」と。^(九三)

「注」鄭玄云ふ、「王者未だ禮樂を制せず、恆に先王の禮樂を用ふ。是れ紂を伐ちしより以來、皆殷の禮樂を用ふるを言ふ。始めて成王之を用ふるに非ざるなり。周公禮樂を制して既に成るも、成王をして即ち周の禮を用ひしめず。仍ほ殷の禮を用ひせしむる者は、明年政に即き神に職を受くるを告ぐるを待ちて、然る後に周の禮を班行せんと欲すればなり。班訖はりて始めて周の禮を用ふるを得たり。故に神に告げ且く殷の禮を用ふるなり」と。^(九四)

たとえば、朱子の弟子である蔡沈の『書集傳』が、「殷祭」について「殷」を「盛」の意として「盛んな祭り」と解釈することに對して、鄭玄は「殷」という國家の祭りを周が成立した後にも繼承し続けていたとする。その前提となつてゐるものが、『白虎通』の『尚書』解釈である。

王者 始めて起ころや、何を用ひて民を正すか。以爲へらく、且く先代の禮樂を用ひ、天下 太平なれば乃ち更めて焉を制作す。書に曰く、「肇め殷の禮を稱げ、新邑に祀る」と。此れ太平なれば殷の禮を去るを言ふなり。

『白虎通』は、國家が成立してから、しばらくの間、先代の禮樂を用いることを『尚書』の「殷禮」を「殷」という國家の「禮」と解釈することにより論証してゐる。鄭玄の『尚書』注は、この『白虎通』の解釈を前提としてゐるのである。

このように、『白虎通』が鄭玄の經學の前提となつてゐることは、注(三) 所掲池田論文も、これ以外の事例を挙げて指摘してゐる。『白虎通』の後漢經學への影響力の大きさは明らかであろう。

中国思想史における『白虎通』の意義は、後漢の現實を正統化しながらも、國家・社会のすべてを經典に基づいて説明することで、「古典中國」と称すべき國家と社会の規範型を儒教によつて構築したところにある。中国が自らの生きる國家や社会に限界を感じたときに、「古典」とすべき中国像を觀念できた理由は、儒教によつて中国像が描き得るといふ先例を『白虎通』が創りあげたことによる。

もちろん、『白虎通』のすべての規定が普遍的であつたわけではなく、外戚の正統化に代表されるように、後漢の現實を經書で追認

してゐる部分もあつた。しかも、古文學の内容を今文學に基づいて正統化しようとしたために、經義による論証が不十分の部分も多かつた。そうした經典解釈の雑駁さが、許慎・應劭・蔡邕・鄭玄などに、『白虎通』の經義に反発しながら、『白虎通』と同じように、一から經典解釈を行つた動機である。

それでも、「古典中國」の成立を『白虎通』に求める理由は、そもそも「古典中國」の經義は、柔軟に轉變すると考えるためである。『白虎通』の定めた經義そのものは轉變しても、『白虎通』が最初に、國家と社会の規範型を國家のもとで儒教によつて構築した意義は薄れない。『白虎通』が定めた國家と社会の根底的な枠組み、たとえば、國家と社会に最も大きな影響を与える「天」の觀念が、唐宋變革期に大きく變化したのであれば、それは、「古典中國」から「近世中國」への轉換と捉えるべきなのである。

おわりに

『白虎通』の「古典中國」における役割は、國家・社会のすべてを國家のもとで經典に基づいて説明することにより、國家と社会の規範型を儒教によつて構築したところにある。したがつて、「古典中國」の成立は、白虎觀會議が開かれた後漢の章帝期に求めることができる。それは具体的な國家のあり方として後漢「儒教國家」の成立となり、思想的意義を求めるとすれば、「儒教の國教化」となる。

後漢末に現れた鄭玄の「古典中國」における役割は、今文學・古

文學、および各經典における經義の違いを『周禮』を頂点として体系的に統一することにより、不十分な經義の摺り合わせに止まっていた『白虎通』の經義を展開し、後に王肅説という反措定の存在を許容しながらも、唐代までの經義の中核を占めた、という意味において、「古典中国」の經義を定めたことにあると言えよう。

《注》

- (一) 中国の歴史を「古典中国」が成立するまでの「原中国」(先秦)、「古典中国」の成立期(秦から唐)、「古典中国」の展開期(「近世中国」、宋から清)、「古典中国」を直接的には規範としなくなった「近代中国」(中華民國以降)に時代区分する仮説については、渡邊義浩「古典中国」の成立と展開」、『中国史の時代区分の現在』汲古書院、二〇一五年)を参照。
- (二) 渡邊義浩(編)『中国新出資料学の展開』(汲古書院、二〇一三年)。
- (三) 「儒教國教化」論については、何回か研究動向を整理したが、最新のものは、渡邊義浩、仙石知子(訳)、「論東漢“儒教國教化”形成」、『文史哲』二〇一五—四、二〇一五年)である。
- (四) 福井重雅『漢代儒教の史的研究』(汲古書院、二〇〇五年)。
- (五) 池田知久「儒教國教化と道教・仏教」、『中国思想史』東京大学出版会、二〇〇七年)。
- (六) 渡邊義浩『後漢における「儒教国家」の成立』(汲古書院、二〇〇九年)。

- (七) 津田左右吉「儒教成立史の一側面」、『史学雑誌』三六—六、一九二五年、『儒教の研究』第一、岩波書店、一九五〇年、『津田左右吉全集』第十六卷、岩波書店、一九六五年に所収)。
- (八) 溝口雄三「中国儒教の一〇のアスペクト」、『思想』七九二、一九九〇年、『中国思想のエッセンスⅡ東西往来』岩波書店、二〇一一年に所収)。
- (九) 侯外廬「漢代白虎觀會議与神学法典(白虎通義)」、『歴史研究』一九五六—五、一九五六年、『侯外廬史学論文選集』上、人民出版社、一九八七年)。
- (一〇) 任継愈『中国哲学發展史(秦漢)』(人民出版社、一九八五年)。
- (一一) 向晉衛『白虎通義——思想的歴史研究』(人民出版社、二〇〇七年)。
- (一二) 日原利国『漢代思想の研究』(研文出版、一九八六年)。
- (一三) 林麗雪「白虎通 “三綱” 説与儒法之弁」、『中国哲学史研究』一九八四—四、一九八四年)。
- (一四) 季乃礼『三綱六紀与社会整合——由《白虎通》看漢代社会人倫關係』(中国人民大学出版社、二〇〇四年)。
- (一五) 池田秀三『白虎通義』と後漢の學術」、『中国古代礼制研究』京都大学人文科学研究所、一九九五年)。
- (一六) 渡邊義浩『白虎通』に現れた後漢儒教の固有性」、『両漢の儒教と政治権力』汲古書院、二〇〇五年、『後漢における「儒教国家」の成立』前掲に所収)。
- (一七) 「古典中国」が変容を始める魏晉期において、「郡縣」と対置する形での「封建」論が提出されることについては、渡邊義浩「封建」の復権——西晉における諸王の封建に向けて」

『早稲田大学大学院文学研究科紀要』五〇—四、二〇〇五年)、「中国貴族制と「封建」」(『東洋史研究』六九—一、二〇一〇年)、「陸機の「封建」論と貴族制」(『日本中国学会報』六二、二〇一〇年)、いずれも渡邊義浩『西晋「儒教国家」と貴族制』(汲古書院、二〇一〇年)に所収を参照。

(二) 天子者、爵稱也。爵所以稱天子何。王者父天母地、爲天子也(『白虎通』卷一爵)。「白虎通」は、陳立『白虎通疏證』を底本とし、陳立に従って改めた場合には、元の文字を(一)、改めた文字を(一)により表記した。なお、『漢書』卷二十五下郊祀志下に、「平帝の元始五年、大司馬の王莽奏言すらく、「王者天に父事す、故に爵天子と稱す。……」と。(平帝元始五年、大司馬王莽奏言、王者父事天、故爵稱天子。……)とあり、『白虎通』における天子の規定は、王莽の上奏に依拠することが分かる。以下、『白虎通』の各条については、渡邊義浩『白虎通』に現れた後漢儒教の固有性(前掲)のほか、渡邊義浩『後漢における「儒教国家」の成立』(前掲)に収録した諸論文を参照。

(一九) 帝王者何、號也。號者、功之表也。所以表功明德、號令臣下者也(『白虎通』卷二號)。

(二〇) 或稱天子、或稱帝王何。以爲、接上稱天子者、明以爵事天也。接下稱帝王者、明位號天下至尊之稱、以號令臣下也(『白虎通』卷二號)。

(二一) 『白虎通』卷一爵に、「何を以て帝も亦た天子と稱するを知るや。以て天下に法ればなり。中候に曰く、「天子たる臣放勳」と(何以知帝亦稱天子也。以法天下也。中候曰、天子臣放勳)とあるように、天子が天に対して「天子臣某」と臣従することは、理念的には天によって天子が「封建」されているこ

とを示している。

(二二) 以上、天子と皇帝という呼称、及びその二段階即位については、渡邊義浩『漢魏における皇帝即位と天子即位』(『東洋研究』一六五、二〇〇七年)、『後漢における「儒教国家」の成立』(前掲)に所収)を参照。

(二三) 王者京師必擇土中何。所以均教道、平往來、使善易以聞、爲惡易以聞、明當懼慎、(損)〔省〕於善惡。尚書曰、王來紹上帝、自服於土中。聖人承天而制作。尚書曰、公、不敢不敬天之休、來相宅(『白虎通』卷四京師)。

(二四) 周家始封于何。后稷封于郃。公劉去郃之邠。詩曰、卽有郃家室。又曰、篤公劉、于邠其觀。周家五遷、其意一也。皆欲成其道也(『白虎通』卷四京師)。

(二五) 州伯者、何謂也。伯、長也。選擇賢良、使長一州、故謂之伯也。王制曰、千里之外設方伯。五國以爲屬、屬有長。十國以爲連、連有率。三十國以爲卒、卒有正。二百十國以爲州、州有伯。唐・虞謂之牧者何。尚質。使大夫往來牧視諸侯、故謂之牧。旁立三人、凡十二人。尚書曰、咨十有二牧(『白虎通』卷四封公侯)。

(二六) 『尚書』堯典篇が、秦の始皇帝による中國統一を反映して、「十二」という数を尊重することは、陳夢家『堯典爲秦官本尚書考』(『尚書通論』商務印書館、一九五七年)を参照。なお、齊木哲郎『秦儒の活動素描——『尚書』堯典の改訂と『礼記』大學篇の成立をめぐる』(『日本中国学会報』三八、一九八六年)もある。

(二七) 王者所以立三公九卿何。曰、天雖至神、必因日月之光。地雖至靈、必有山川之化。聖人雖有萬人之德、必須俊賢。三公・九卿・二十七大夫・八十一元士、以順天成其道(『白虎通』卷四

封公侯)。

(二六) 諸侯所以考黜何。王者所以勉賢抑惡、重民之至也。尙書曰、三載考績、三考黜陟(『白虎通』卷七 攷黜)。

(二九) 白虎通云、王者(所)以祭天何。緣(祀)(事)父、以

(祭)(事)天也(『北堂書鈔』卷九十 禮儀部十二)。

(三〇) 白虎通云、周以后稷・文・武、特七廟(『禮記正義』卷十二 王制)。

(三一) 王者所以有社稷何。爲天下求福報功。人非土不立、非穀不食。土地廣博、不可偏敬也。五穀衆多、不可一一祭也。故封土立社、示有土也。稷、五穀之長、故立稷而祭之也(『白虎通』卷三 社稷)。

(三二) 王莽期における明堂の位置付けについては、渡邊義浩「古典中国」の形成と王莽(『中国—社会と文化』二六、二〇一一年)を参照。

(三三) 天子所以有靈臺者何。所以考天人之心、察陰陽之會、揆星辰之証驗、爲萬物獲福無方之元。詩云、經始靈臺。天子立明堂者、所以通神靈、感天地、正四時、出教化、宗有德、重有道、顯有能、褒有行者也。明堂上圓下方、八窗四闔、布政之宮、在國之陽(『白虎通』卷六 辟雍)。

(三四) 渡邊義浩「元始中の故事と後漢の礼制」(『斯文』一二九、二〇一六年)。

(三五) 保科季子「漢代における經学講論と国家儀礼——积奠礼の成立に向けて」(『東洋史研究』七四—四、二〇一六年)。なお、引用中の「」は、渡邊の補。

(三六) 当該部分の『白虎通』の逸文は、『太平御覽』の版本により異なる。宋蜀刻本に日本の静嘉堂などが所有する宋本を校勘した、四部叢刊三編に収録される『太平御覽』では、卷一百四十

七 太子二に、「又曰、太子・羣后之太子・公卿・大夫・元士

之嫡子、皆造小學。小學經藝之宮也、大學者辟雍鄉射之宮」とある。これに対して、二種の明版を校勘した、四庫全書に収録

される『太平御覽』では、「又曰、王太子・王子・羣后之太子・公卿・大夫・元士之嫡子、皆造小學。小學經藝之宮、大

學辟雍鄉射之宮」とある。盧文弨が校勘して「抱經堂叢書」

に収める『白虎通』は、「又曰、王太子・王子・羣后之太子・公卿・大夫・元士之嫡子、皆造焉。小學經藝之宮、大學者辟雍

鄉射之宮」としている。現行二種の『太平御覽』は、「小學」

が重なっており、「小學」で一度文章が終わる。盧文弨が依った『太平御覽』の版本は不明であるが、「焉」で終わり、「小

學」は一回しか用いられない。四庫全書の『太平御覽』は、「

」で表現した部分は割注となっているが、「小學は經藝の

宮、大學・辟雍は鄉射の宮なり」と、太學・辟雍が並立してい

た後漢の制度に合わせた解釈がされている。なお、『太平御

覽』の版本については、周生傑『太平御覽研究』(巴蜀書社、

二〇〇八年)を参照。

(三七) 天子命之教、然後爲學。小學在公宮南之左、大學在郊。天子

曰辟雍、諸侯曰頤宮(『禮記』王制)。

(三八) 古者所以年十五入大學何。以爲、八歲毀齒、始有識知、入學

學書計。……易曰、匪我求童蒙、童蒙求我。王制曰、小學在公

宮南之左、大學在郊。又曰、王太子・王子・羣后之太子・公

卿・大夫・元士之嫡子、皆造焉(『白虎通』卷六 辟雍)。

(三九) 天子立辟雍何。辟雍所以行禮樂、宣德化也。……辟之言積

也、積天下之道德。雍之爲言壅也、天下之儀則。故謂之辟雍

也。王制曰、天子曰辟雍、諸侯曰頤宮。外圓者、欲使觀者均平

也(『白虎通』卷六 辟雍)。

- (四〇) 王者有六樂者、貴公美德也。所以作供養。謂傾先王之樂、明有法、示正其本、興己所自作樂、明作己也。『白虎通』卷三禮樂。
- (四一) 渡辺信一郎「北宋天聖令による唐開元二十五年令田令の復原並びに訳注」(『京都府立大学学術報告』人文・社会五八、二〇〇六年)は、これを「分田」という理念で把握したうえで、唐代の「均田制」が諸身分ごとの給田規定とその運用とによって編成されていたことを明らかにしている。
- (四二) 爵有五等、以法五行也。或三等者、法三光也。……王制曰、公・侯田方百里、伯七十里、子・男五十里。『白虎通』卷一爵。
- (四三) 千乘之國者、百里之國也。古者、井田方里而井。井十爲乘。百里之國、通千乘也。『論語集解』學而第一 包咸注。
- (四四) 王者所以親耕、后親桑何。以率天下農・蠶也。『白虎通』卷六 耕桑。
- (四五) 『春秋公羊傳注疏』卷五に、「天子 東田の千畝に親耕し、諸侯は百畝、后夫人は西郊に親しく桑を采りて、以て粢盛・祭服に共するは、躬ら孝道を行ひて、以て天下に先んずればなり (天子親耕東田千畝、諸侯百畝、后夫人親西郊采桑、以共粢盛・祭服、躬行孝道、以先天下)」とあり、後漢末の何休の注ではあるが、同様の思想が述べられている。
- (四六) 孔子所以定五經者何。以爲、孔子居周之末世、王道凌遲、禮義廢壞、強陵弱、衆暴寡、天子不敢誅、方伯不敢伐、閔道德之不行。故周流應聘、冀行其道徳。自衛反魯、自知不用、故追定五經、以行其道。『白虎通』卷九 五經。
- (四七) 注(四) 所掲福井著書。井ノ口哲也「後漢時代における五經の正定」(『中国文化論叢』九、二〇〇〇年、『後漢經学研究序

- 説』勉誠出版、二〇一五年に所収)もある。
- (四八) 已作春秋、復作孝經何。欲專制正。於孝經何。夫孝者、自天子下至庶人、上下通孝經者。夫制作・禮樂、仁之本。聖人道德已備。弟子所以復記論語何。見夫子遭事異變、出之號令足法。『白虎通』卷九 五經。
- (四九) 諸侯三年一貢士者、治道三年有成也。諸侯所以貢士于天子者、進賢勸善者也。天子聘求之者、貴義也。治國之道、本在得賢。得賢則治、失賢則亂。陳立『白虎通疏証』(前掲)が『北堂書鈔』卷七十九ほかより輯成した。以下、輯本は『白虎通疏証』と表記する。
- (五〇) 後漢時代における故吏が郡太守に対して持つ隷属性については、鎌田重雄「漢代の門生・故吏」(『東方学』七、一九五三年)、角谷常子「後漢時代における為政者による顕彰」(『奈良史学』二六、二〇〇八年)を参照。
- (五一) 王者所不臣三、何也。謂二王之後、妻之父母・夷狄也……王者所不臣者三、何也。謂二王之後、妻之父母、夷狄也。……夷狄者、與中國絕域異俗、非中和氣所生、非禮義所能化、故不臣也。②春秋傳曰、夷狄相誘、君子不疾。尙書大傳曰、正朔所不加、即君子所不臣也。『白虎通』卷七 王者不臣。
- (五二) 『禮記注疏』卷三十六 學記疏に、「又 鈞命決を按ずるに云ふ、「天子の常に臣とせざる所の者は三、唯だ二王の後、妻の父母、夷狄の君のみ。……夷狄の君を臣とせざる者は、此れ政教の加へざる所、謙りて臣とせざるなり。諸侯に此の禮無し」と(又按鈞命決云、天子常所不臣者三、唯二王之後、妻之父母、夷狄之君。……不臣夷狄之君者、此政教所不加、謙不臣也。諸侯無此禮)」とあり、『白虎通』の王者不臣の条そのものが、『孝經鈞命決』に大きく依拠していることが分かる。

(五) 兩漢を通じた夷狄観の展開については、渡邊義浩「兩漢における華夷思想の展開」(『兩漢儒教の新研究』汲古書院、二〇〇八年、『後漢における「儒教国家」の成立』前掲に所収)を参照。

(五) 國有三軍何。所以戒非常、伐無道、尊宗廟、重社稷、安不忘危也(『白虎通』卷五 三軍)。

(五) 天者何也。天之爲言鎮也。居高理下、爲人鎮也(『白虎通』卷九 天地)。

(五) 兩漢における「天」については、東方学会で行われたシンポジウムの記録である「兩漢における「天」の文化」(『兩漢儒教の新研究』汲古書院、二〇〇八年)を参照。なお、*The Culture of 'Heavens' in the Former and Later Han* (ACTA ASIATICA 98, 2010) は、その英文論文集である。

(五) 天所以有災變何。所以謹告人君、覺悟其行、欲令悔過修德、深思慮也。援神契曰、行有點欠、氣逆天、情感變出、以戒人也(『白虎通』卷六 災變)。

(五) 天下太平、符瑞所以來至者、以爲、王者承天統理、調和陰陽。陰陽和、萬物序、休氣充塞。故符瑞並臻、皆應德而至。德至天、則斗極明、日月光、甘露降。德至地、則嘉禾生、萁莢起、柜鬯出、太平感(『白虎通』卷六 封禪)。

(五) 『太平御覽』卷八百七十三に、「孝經援神契に曰く、「王者の徳天に至れば、則ち甘露を降らす」と。……孝經援神契に曰く、「王者の徳地に至れば、則ち華萃感ず」と。……孝經援神契に曰く、「王者の徳地に至れば、則ち嘉禾生ず」と(孝經援神契曰、王者徳至天、則降甘露。……孝經援神契曰、王者徳至於地、則華萃感。……孝經援神契曰、王者徳至於地、則嘉禾生)」とある。

(六) 天と天子が「孝」により結ばれることを視覚的に示す天の祭祀については、渡邊義浩「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、『後漢における「儒教国家」の成立』前掲に所収)を参照。

(六) 五行之性、火熱水寒。有溫水無寒火何。明臣可爲君、君不可更爲臣(『白虎通』卷四 五行)。

(六) 重沢俊郎「『白虎通』の思想的意義」(『季刊 科学と思想』四九、一九八三年)。

(三) 所以有夏・殷・周號何。以爲、王者受命、必立天下之美號、以表功自克明、易姓爲子孫制也。夏・殷・周者、有天下之大號也。百王同天下、無以相別。改制天下之大禮、號以自別於前、所以表着己之功業也。必改號者、所以明天命已著、欲顯揚已於天下也(『白虎通』卷一 號)。

(六) 王者所以存二王之後何也。所以尊先王、通天下之三統也。明天下非一家之有、謹敬謙讓之至也。故封之百里、使得服其正色、行其禮樂、永事先祖(『白虎通』卷八 三正)。

(六) 「二王の後」については、岡安勇「中国古代における『二王之後』の礼遇について」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』別冊七、一九八〇年)を参照。また、衍聖公の発端としての褒成侯を論じたものに、楠山春樹「衍聖公の発端——褒成侯と殷紹嘉侯」(『斯文』一〇〇、一九九一年、『道家思想と道教』平河出版社、一九九二年)がある。

(六) 臣所以有諫君之義何。盡忠納誠也。論語曰、愛之能勿勞乎。忠焉能勿誨乎。孝經曰、天子有諍臣七人、雖無道不失其天下。諸侯有諍臣五人、雖無道不失其國。大夫有諍臣三人、雖無道不失其家。士有諍友、則身不離於令名。父有諍子、則身不陷於不義。……諸侯之臣、諍不從得去何。以屈尊卑、孤惡君也。……

：禮保傳、大夫進諫、士傳民語（『白虎通』卷五 諫諍）。

(六) 渡辺信一郎「孝経の国家論——孝経と漢王朝」（『中国貴族制社会の研究』京都大学人文科学研究所、一九八七年、『中国古代国家の思想構造——専制国家とイデオロギー』校倉書房、一九九四年に所収）を参照。

(六) 王法立史記事者、以爲臣下之儀様、人之所取法則也。動則當應禮。是以必有記過之史、徹膳之宰。禮玉藻曰、動則左史書之、言則右史書之。禮保傳曰、王失度、則史書之、工誦之、三公進讀之、宰夫徹其膳。是以天子不得爲非。故史之義不書則死、宰不徹膳亦死（『白虎通』卷五 諫諍）。

(六) 性情者、何謂也。性者陽之施、情者陰之化也。人稟陰陽氣而生。故内懷五性・六情。情者、靜也。性者、生也。此人所稟六氣以生也。故鉤命決曰、情生于陰、欲以時念也。性生于陽、以就理也。陽氣者仁、陰氣者貪、故情有利欲。性有仁也（『白虎通』卷八 性情）。

(七) 五性者、何謂。仁・義・禮・智・信也。仁者、不忍也。施生愛人也。義者、宜也。斷決得中也。禮者、履也。履道成文也。智者、知也。獨見前聞、不惑於事、見微知著也。信者、誠也。專一不移也。故人生而應八卦之體、得五氣以爲常、仁・義・禮・智・信也。六情者、何謂也。喜・怒・哀・樂・愛・惡謂六情。所以扶成五性（『白虎通』卷八 性情）。

(七) 聖人者何。聖者、通也、道也、聲也。道無所不通、明無所不照、聞聲知情、與天地合德、日月合明、四時合序、鬼神合吉凶。禮別名記曰、五人曰茂、十人曰選、百人曰俊、千人曰英、倍英曰賢、萬人曰傑、萬傑曰聖（『白虎通』卷七 聖人）。

(七) 聖人未沒時、寧知其聖乎。曰、知之。論語曰、太宰問子貢曰、夫子聖者歟。孔子曰、太宰知我乎。聖人亦自知聖乎。曰、

知之。孔子曰、文王既沒、文不在茲乎（『白虎通』卷七 聖人）。

(七) 何以知帝王聖人也。易曰、古者伏羲氏之王天下也。於是始作八卦。又曰、聖人之作易也。又曰、伏羲氏沒、神農氏作、神農沒、黃帝・堯・舜氏作。文俱言作、明皆聖人也。論語曰、聖乎。堯・舜其由病諸（『白虎通』卷七 聖人）。

(七) 三綱者、何謂也。謂君臣・父子・夫婦也。六紀者、謂諸父・兄弟・族人・諸舅・師長・朋友也。故含文嘉曰、君爲臣綱、父爲子綱、夫爲妻綱。又曰、敬諸父兄、六紀道行、諸舅有義、族人有序、昆弟有親、師長有尊、朋友有舊。何謂綱紀。綱者、張也。紀者、理也。大者爲綱、小者爲紀。所以張理上下、整齊人道也。人皆懷五常之性、有親愛之心。是以紀綱爲化。若羅網之有紀綱而萬目張也。詩云、臺臺文王、綱紀四方（『白虎通』卷八 三綱六紀）。

(七) 『白虎通』の倫理体系については、呂凱、田中智幸（訳）『『白虎通義』の倫理体系』（『中村璋八博士古稀記念 東洋学論集』汲古書院、一九九六年）、季乃礼『三綱六紀与社会整合——由《白虎通》看汉代社会人倫關係』（前掲）などを参照。

(七) 聖人治天下、必有刑罰何。所以佐德助治、順天之度也。故懸爵賞者、示有所勸也。設刑罰者、明有所懼也。傳曰、三皇無文、五帝畫象。三王明刑、應世以五。五刑者、五常之鞭策也。刑所以五何。法五行也。大辟法水之滅火、宮者法土之壅水、贖者法金之刻木、劓者法木之穿土、墨者法火之勝金（『白虎通』卷九 五刑）。

(七) 西晋の泰始律令が、經書を法源とすることは、渡邊義浩「西晋における「儒教国家」の形成」（『大東文化大学漢学会誌』四七、二〇〇八年、『西晋「儒教国家」と貴族制』前掲に所

収)を参照。

(七八) 『白虎通』の禮制については、日原利国「『白虎通義』研究序説——とくに礼制を中心として」(『日本中国学会報』一四、一九六二年、『漢代思想の研究』前掲に所収)、向晋衛『『白虎通義』思想的歴史研究』(人民出版社、二〇〇七年)などを参照。

(七九) 書曰、成王崩。天子稱崩何。別尊卑、異生死也。天子曰崩。

大尊像。崩之爲言慟然・伏僵。天下撫擊失神明、黎庶殞涕、海内悲涼。諸侯曰薨、國失陽。薨之爲言奄也、奄、然亡也。大夫曰卒、精燿終也。卒之爲言終於國也。士曰不祿。不終君之緣。緣之爲言消也。身消名彰。庶人曰死。魂魄去亡。死之爲言漸。精氣窮也(『白虎通』卷十一 崩薨)。

(八〇) 以下、『白虎通』と外戚の関わりについては、渡邊義浩「後漢時代の外戚について」(『史峯』五、一九九〇年、『後漢国家の支配と儒教』雄山閣出版、一九九五年)を参照。

(八一) 不臣妻父母何。妻者與己一體、恭承宗廟、欲得其歡心。上承先祖、下繼萬世、傳于無窮、故不臣也。春秋曰、紀季姜歸于京師。父母之于子、雖爲王后、尊不加於父母。知王者不臣也(『白虎通』卷七 王者不臣)。

(八二) 王者之娶、必先選于大國之女禮儀備所見多。詩云、大邦有子、倪天之妹。文定厥祥、親迎于渭。明王者必娶大國也。春秋傳曰、紀侯來朝。紀子以嫁女子于天子、故增爵稱侯(『白虎通』卷十 嫁娶)。

(八三) 宗族については、『白虎通』卷八 宗族に、「宗なる者は、何の謂ぞや。宗は、尊なり。先祖の主爲るは、宗人の尊ぶ所なり。禮に曰く、「宗人將に事有らば、族人皆侍る」と。古者に必ず宗有る所以は何ぞや。長く和睦する所以なり。大宗は

能く小宗を率ゐ、小宗は能く群弟を率ゐ、有無を通じ、族人を紀理する所以の者なり。宗は其の始祖の後爲る者を大宗と爲す、此れ百世の宗とする所なり(宗者、何謂也。宗、尊也。爲先祖主也、宗人之所尊也。禮曰、宗人將有事、族人皆侍。古者所以必有宗何也。所以長和睦也。大宗能率小宗、小宗能率群弟、通於有無、所以紀理族人者也。宗其爲始祖後者爲大宗、此百世之所宗也)」と規定されている。

(八四) 同姓不婚については、『白虎通』卷九 姓名に、「人の姓有る所以は何ぞや。恩愛を崇び、親親を厚くし、禽獸より遠ざかり、婚姻を別つ所以なり。故に世を紀し類を別ち、生をして相愛し、死をして相哀しましむ。同姓相娶るを得ざる者は、皆人倫を重するが爲なり(人所以有姓者何。所以崇恩愛、厚親親、遠禽獸、別婚姻也。故紀世別類、使生相愛、死相哀。同姓不得相娶者、皆爲重人倫也)」と規定されている。

(八五) 三年喪については、『白虎通』卷十一 喪服に、「三年の喪、何ぞ二十五月なるや。……父は至尊、母は至親なり。故に加隆を爲して、以て孝子の恩を盡くすなり。恩愛は至深にして、之に加ふること則ち倍なり。故に再期すること二十五月なり(三年之喪、何二十五月。……父至尊、母至親。故爲加隆、以盡孝子之恩。恩愛至深、加之則倍。故再期二十五月也)」とあり、二十五カ月と規定されている。

(八六) 漢の經學の中心であつた春秋學の展開を検討することにより、古文學が漢の國制の正統化において優越性を有していたことを解明したものに、渡邊義浩「兩漢における春秋三伝の相剋と國政」(『兩漢における詩と三伝』汲古書院、二〇〇七年、『後漢における「儒教国家」の成立』前掲に所収)がある。

(八七) 王莽が古文學を中心としながら、今文學を含めたさまざまな

經典により、前漢から禪讓を受けて莽新を建国することについては、渡邊義浩「王莽の革命と古文学」（『東洋研究』一七九、二〇一一年）、「古典中国」の形成と王莽（『中国—社会と文化』二六、二〇一一年）、「王莽の官制と統治政策」（『東洋研究』一八三、二〇一二年）、「王莽の経済政策と『周礼』」（『漢学会誌』五一、二〇一二年）を参照。

(八八) 渡邊義浩「後漢儒教の固有性」（『両漢の儒教と政治権力』汲古書院、二〇〇五年）『後漢における「儒教国家」の成立』前掲に所収）を参照。

(八九) 田中麻紗巳「『白虎通』の「或曰」「一説」について」（『人文論叢』京都女子大学、三八、一九九〇年）。また、田中麻紗巳「『五経異義』の周礼説について」（『中国古代礼制研究』京都大学人文科学研究所、一九九五年）を参照。いずれも、『後漢思想の探究』（研文出版、二〇〇三年）に所収。

(九〇) 昔、孝宣會諸儒於石渠、章帝集學士於白虎、通經釋義。其事優大。文武之道、所宜從之（『後漢書』列傳五十下 蔡邕傳）。

(九一) 『風俗通義』については、池田秀三「説風俗通義皇朝篇礼記」（『中国思想史研究』一六、一九九三年）を参照。

(九二) これを注（二五）所掲池田論文（前掲）は、鄭玄の禮の王國の設計図は、白虎通國家のそれをもとにしてより詳細精緻にひきなおしただけであって、基本設計そのものには変わりはないのである、と表現する。

(九三) 周公曰、王肇稱殷禮、祀于新邑、咸秩無文（『尚書』洛誥）。

(九四) 鄭玄云、王者未制禮樂、恆用先王之禮樂。是言伐紂以來、皆用殷之禮樂。非始成王用之也。周公制禮樂既成、不使成王即用周禮。仍令用殷禮者、欲待明年即政告神受職、然後班行周禮。

班訖始得用周禮。故告神且用殷禮也（『尚書正義』卷十五）。

(九五) 蔡沈『書集傳纂疏』卷五に、「此の下、周公成王に告げ、洛に宅せしむるの事なり。殷は、盛なり。五年に與び再び之を殷祭す。殷は秩序を同じくするなり。文無きは、祀典に載せざるなり。言ふところは王始めて盛禮を擧げて、洛邑に祀り、皆其の祭に當たる所の者を序し、祀典に載せざると雖も、而るに義當に祀る者は、亦た序して之を祭るなり（此下、周公告成王、宅洛之事也。殷、盛也。與五年再殷祭之。殷同秩序也。無文、祀典不載也。言王始擧盛禮、祀於洛邑、皆序其所當祭者、雖祀典不載、而義當祀者、亦序而祭之也）」とある。

(九六) 王者始起、何用正民。以爲、且用先代之禮樂、天下太平乃更制作焉。書曰、肇稱殷禮、祀新邑。此言太平去殷禮（『白虎通』卷三 禮樂）。

(九七) これを注（二五）所掲池田論文は、國家のいかなる微少な制度・行事にも全て禮教的意味が附与されている國家、そして經書のあらゆる記述が整合体系化されている國家、かような禮の王國はまさしく『白虎通』が目指した禮教國家に他ならない、と表現する。

(九八) 溝口雄三「中国の天（上）（下）」（『文学』五五—一二、五六—二、一九八七、八八年）『中国思想のエッセンス I 異と同のあいだ』汲古書院、二〇一一年に所収）。