

# 鄭玄の「曰若稽古帝堯」解釈を

## めぐる問題と『周礼』国家

間嶋潤一

序

『尚書』「堯典」の劈頭にある「曰若稽古帝堯」の解釈は聚訟紛論の府となっており、いまだ定説をみていないのが現状であろう。そうした諸説ある中で、鄭玄の解釈の特異さが極立っていることは周知に属する。或る者はそれを駁し、或る者はその訓詁的裏付けを試みはしているが、鄭玄の解釈自体の構造、及びその価値などに就いての総合的な分析は全くといってよい程行われていない。

鄭玄の学問は礼学である。それは、経書解釈体系としての『周礼』<sup>(1)</sup>国家の構築を鄭玄が企図したことをいう。この『周礼』国家の本質的な性格を規定する一端として、「曰若稽古帝堯」の解釈がある、と筆者は考える。即ち、小稿は、問題とされる鄭玄の「曰若稽古帝堯」の解釈に合理的な説明を与え、同時にそれを冠する「堯典」の意義をみ、「周礼」国家の全体様相を明らかにせんとする、一つの試

論である。

注

(1)『周礼』に於いて構想される国家を『周礼』国家とする。

### 一 「曰若稽古帝堯」解釈の特異性

さて、その「曰若稽古帝堯」の鄭玄の解釈である。輯佚本<sup>(1)</sup>によって多少の文字の異同はあるが、左記の如くまとめることができよう。

稽、同也。古、天也。言能順天而行之、与之同功。

見ての通り、甚だ奇異なる解釈を示しており、牽強附会とする駁者の指摘も首肯できるのである。けれども、後で触れる「卑陶謨」の鄭玄自身の解釈と比較すると、それが意識的になされたと認められるが故に、『尚書』、就中「堯典」に対する鄭玄の根本態度がそこに伏在していると思われる。

「曰若稽古帝堯」が特に解釈の対象となったのは後漢に

入ってからのことであつた。「堯典」の制作年代、後漢に於ける堯の政治的表彰などそこには様々な問題が存しているが、当面の問題は、「曰若稽古帝堯」の後漢の一般的な解釈である。

「堯は古の道理に従い、それに就いてよく考えて実行した」と咀嚼できる、「順考古道」とする解釈、即ち賈逵・馬融、そして後の王肅が採用するのがそれである。この訓詁の詮索はここでは行わないし、その必要もない。また、鄭玄の解釈との相違を今文学と古文学の学説のそれに帰してしまふのは簡単に過ぎようし、誤りともいえる。重要なことは、鄭玄のそれと比較して、多分に合理主義的な解釈態度を示しており、それが後漢の一般的な解釈であつたことである。

また、皮錫瑞(今文尚書考證)などによって既に明らかにされているが、兩漢を通じて、策文・奏文に古の聖王、或いは当今の皇帝の行為として、「稽古」が屢々挙げられている。それは、例えば、顔師古が注している如く、「考於古事」(漢書律曆志上注)と解すべきであろう。また「稽古」のすぐ後に「承天」が続くということ(後漢書范滂傳)があるので、「古」を「天」に同定する論者もいるが、もとより誤りである。その「稽古」は臣下の行為である「述旧」と相対して義を

成しているからである。<sup>(6)</sup>

之れを要するに、『尚書』解釈者に限らず、後漢に於いては賈逵・馬融の方向で、「稽古」は一般的に捉えられていたのであり、従つて、鄭玄のそれは全く孤立無援なる解釈ということができるのである。

さて、鄭玄は、「稽古」とは「同天」、つまり堯が天に等しいというのだが、鄭玄のこの論拠に就いて、「尚書緯」とするものが、孔穎達(尚書堯典疏)以来の指摘である。このことに触れる前に、「曰若稽古帝堯」の句読の問題に言及しなければならぬ。

桓譚の『新論』(漢書藝文志注引)によれば、前漢の秦恭は「曰若稽古」を説くこと三万言であつたという。この秦恭なる人物は、小夏侯の章句を信奉していた。<sup>(7)</sup>つまり、小夏侯『尚書』は「曰若稽古」の四字を句とし、「帝堯」には続けてはいなかった、と推測されるのである。策文が多く「惟稽古」「若稽古」を発端の辞とするのも、これを襲つたのであろうし、『周書』『武穆解』にも「粵若稽古、昭天之道、熙帝之載」とある。

ところが、後漢になると「曰若稽古帝堯」の六字が句とされるようになる。このことに就いては、以下の如く推定したい。

前漢末から後漢初にかけて、所謂劉漢火德堯後説を支持し、劉漢王朝の正当性を弁証する、五徳終始説に則る具体的な聖王統治の累代の系譜が整序された。そして、それと相即に、或いは補強する為に、特に緯書を中心に各聖王のクリスマ化が積極的に試みられた。堯のそれはとりわけ顕著であったと思われる。劉漢はあくまでも堯の後裔とされ、いたからである。堯に関する緯書資料が黄帝に次いで数多く残存していることは、蓋し当然といえよう。かかる堯の政治的表彰が『尚書』解釈に反映し、「曰若稽古」と「帝堯」とは一句とされたのではないだろうか。つまり、「曰若稽古」を「帝堯」にかかる修飾語として位置付け、堯の絶対的な至上性を「曰若稽古」に見出しただけである。『尚書』に做つたものであるが、緯書に「若稽古帝舜」(太平御覽八一引)「若稽古王湯」(詩商頌殷武疏引)「曰若稽古周公旦」(詩周頌譜疏引尚書中候摘雅攷)という具合にそれぞれ句として読まなければならないものがあるが、右の堯の場合に準じたものであろう。

ともあれ、緯書からはしまった可能性は十分に推測され、事実、「尚書緯」として認定している論者もいるが、後漢に於いては、一般的に「曰若稽古帝堯」を句としていたとみて大過なからう。

問題はその解釈なのである。緯書の一部にそうした解釈があり、それを撰取したかもしれないが、鄭玄が「堯典」のそのみにかく注を施し、「皐陶謨」には適用していないことである。即ち、「皐陶謨」に「曰若稽古皐陶」とあるが、鄭玄は「以皐陶下屬為句」(尚書皐陶談疏引)と注し、「堯典」の「曰若稽古」と全く異なることを意識的に明示している。かくその解釈を変えなければならないのは何故か。

注

(1) 王応麟・李調元・孔広林・黄爽・袁鈞などに『尚書鄭注』の輯佚本がある。

(2) 段玉裁『古文尚書撰異』は鄭玄の解釈を無視しており、魏源『書古微』は望文生義だと指摘する。近人の顧頡剛「戦国秦漢間人的造偽与弁偽」(古史弁疑七冊上編)は特に牽強附会として糾断している。

(3) 『三國志』「魏書・高貴郷公髦紀」に「賈馬及肅皆以為順考古道」とある。

(4) 陳喬樞『今文尚書經説攷』がそうである。

(5) (4)に同じ。

(6) 皮錫瑞『今文尚書考證』参照。

(7) 『漢書』「儒林伝」に「張山拊、……事小夏建、為博士。……授信都秦恭延君。……恭增師法至百万言」とある。

(8) 黄彰健『経今古文学問題新論』(中央研究院歴史語言研究所專刊之七十九) 十三「鄭玄与

古文經学」に指摘がある。

## 二 『尚書』の称谓解釈と

### 「曰若稽古帝堯」解釈の意義

鄭玄に従うならば、「堯典」は堯の「ことば」の単なる記録ではなくなる。人帝ではなく、「同天」たる存在である堯のそれは、純粹なる人間の「ことば」ではなく、天と直結した神聖な「ことば」として認定されるのである。

ここで、『尚書』の称谓をめぐる解釈が想起される。詳細は後で論ずるが、「堯典」の一篇だけではなく、『尚書』全体を鄭玄はその解釈によって「天書」と解しているのである。これまた他儒と一線を劃す特異な解釈といえる。鄭玄のその解釈の考察に入る前に一般的な解釈を紹介しておく。

『尚書』の称谓をめぐる解釈として、先ず挙げなければならぬ問題は、誰が「尚」を冠したか、である。周知の如く、『尚書』はもともと『書』とのみ称谓されていた。

劉歆は「尚書、始歐陽氏先君名之」(初学記二太平御覽六〇九引七略)という。前漢の歐陽生にはじまると考えているようである。また、時代は下がるが、『尚書孔氏伝』の「序」には「伏生以上古之書、謂之尚書」とあり、孔穎達は「此伏生之意也」と断定している。『孔氏伝』はいうまでもなく、前漢の博

士、孔安国に成るものではなく、偽作ではあるが、歐陽生の学問は伏生を出自とすることは周知に属する。とすれば、後述する「尚」の字義解釈の伝統からみても、特に後漢に於いては、『尚書』という称谓は伏生によって与えられた、と認識されていたとみて差支えない。つまり、『尚書』の解釈者によって「尚」が冠せられた、と考えられていたのである。

そして、その伏生の「尚」の字義解釈は、前掲の「序」から知れる如く、「尚」を「上」と訓じ、『尚書』を「上古之書」とするものである。伏生のこの解釈は、後漢に於いて有力なものであったらしい。例えば、王充が紹介する「尚書者、為上古帝王之書」(論衡正、説篇)、「春秋緯」の「尚者、上也。上世帝王之遺書」(初学記二太平御覽六〇九引)、馬融がいう「上古有虞氏之書、故曰尚書」(尚書序疏引)等は、伏生の解釈に繋がるものとして捉えられる。そして、そこには天を介在させようとする意図は微塵もないのである。

ところが、鄭玄の解釈は右とは全く異なるものであった。次に挙げる「書賛」の四条の佚文がその解釈である。

- (1) 璿璣鈴云、因而謂之書、加尚以尊之。(尚書序疏引)
- (2) 又曰、書務以天言之。(上同)
- (3) 尚者、上也。尊而重之、蓋言若天書然。故曰尚書。(尚書序疏)

經典積文序録引。疏無益言二字。  
積文無尊而重之故曰尚書八字。

(4) 孔子撰書、尊而命之、曰尚書。(經典積文序録引。尚書序疏  
作孔子乃尊而命之曰尚書)

先ず(1)は「尚書緯」の『璿璣鈴』を援用して、「尚」を「上」と訓じているが、「上古」ではなく、「尊上」の意とする。

(2)も『璿璣鈴』によるものであるが、「尊上」とはせず、「上天」と解釈しているように思われる。同じ『璿璣鈴』の佚文に「尚者、上也。上天垂文象、布節度、書也、如天行也」(芸文類聚  
五五引)ともある。(3)は(1)と(2)との内容を包括して述べたものであろう。つまり、「(上)天書」の如く「尊(上)」(上)ぶという意なのだが、ここで「天書」という解釈を提示していることに注目したい。そして(4)に至って、鄭玄の解釈の特異性が始まます。明瞭となる。「尚」の字を冠したのは、伏生とか欧陽生などの『尚書』解釈者ではなく、『尚書』刪定者である孔子その人である、というのである。要するに、孔子によって『尚書』と稱謂されるに至り、神聖視され、遂には「天書」に化しているのである。宗教的でもいえるかかする現象は、刪定の際に於ける孔子に対する天の神託のなんらかの介在を想定してはじめて説明がつくはずである。

かくの如く『尚書』を「天書」として認定しているのだが、鄭玄に於いては『尚書』だけではなく、他の経書も基

本的には同様であった。その詳細は以前に論じた所の拙稿(1)に譲るが、全ての経書は、「天神の言語」(詩文士序疏  
引六芸論)たる「河図」「洛書」、即ち「図書」に由来し、また天の神託の受容者たる孔子によって刪定された、と鄭玄は考えているのである。しかし、特に『尚書』に関して、その稱謂を右の如く解釈したのは、『尚書』が「図書」受容者の「ことば」であったためであろう。鄭玄の経書解釈の総論たる『六芸論』は、『尚書』に記載されている、堯・舜をはじめとする聖王・聖人を全て「図書」受容者として挙げ、いつてみれば彼らを同天たる存在としているのである。(2)つまり、そのことを孔子は知って、かく「尚」を冠したのだ、と鄭玄は想定したわけである。

ともあれ、かかる経書群の一つの経の一篇に過ぎない「堯典」の劈頭に対して何故にわざわざかく注しなければならぬのか。「曰若稽古」云云が一篇の劈頭にあるのは「堯典」と次の「皐陶謨」だけであり、しかもその皐陶も「図書」受容者として鄭玄は認める。にもかかわらず、「皐陶謨」のそれを「堯典」の如く解釈しないのは既に見た通りである。これに就いて、皐陶は聖人であるが聖王ではない、ただ聖王のみが「同天」(3)なのだとか、或いは今文学説と古文学説の解釈・句読の相違だ(4)といった説明がなされて

いる。しかし、これらは、問題の解決を急ぐあまり、堯個人のみにとらわれて、既定の学説にあてはめただけのものである。資料が少ないだけに、推測の域を出ないが、堯を「同天」とする解釈は、単に堯個人に関わるものではないと思う。以下のことに就いて述べる。

賈逵・馬融が「皐陶謨」のそれをいかに解釈していたか、佚文が残っていない為、知る由もないが、「孔氏伝」に繋がる一種の合理主義的な解釈系譜から推測すれば、六字を句として「堯典」と同じように解釈していたに違いない。ところが、鄭玄は「皐陶謨」に於いては「曰若稽古」を句として、それに重要な意義を与えてはいない。即ち、単なる語り出しの発語として捉え、史官の記録のままに解釈せんとしたわけである。勿論、「堯典」のそれも、もととは「皐陶謨」と同じであったが、孔子が刪定するに当って、単に『尚書』の一篇としては捉えられない「堯典」の性格を規定する為に新しく立てた理念が託されていると鄭玄は考えた。「稽古」を「同天」と訓するのがその理念である。つまり、鄭玄の解釈に左袒する魏の高貴郷公も援引しているが（三國志魏書高貴郷公髦紀）、『論語』「泰伯篇」にある、孔子自身の言葉である「唯天為大、唯堯則之」に、「曰若稽古帝堯」に対する孔子の理念を敢て見出したのではない

か。以上の如く推測できるのであれば、漢儒に「堯典」は孔子の手に成るとの所説があったという指摘（5）も、強ち否定し去ることはできないかもしれない。

然らば、その劈頭をかくの如く解釈せざるを得ない「堯典」は、鄭玄の經書解釈学に於いていかなる位置が与えられているのであろうか。

注

- (1) 拙稿「兩漢における〈図書〉と〈圖書〉」（北海道教育大学紀要第9号）（一部A第三四卷第一号）。
- (2) 「太平嘉瑞、圖書之出、必龜電衛負焉。黃帝堯舜周公、是其正也。若禹鯀河見長人、皐陶於洛見黒公、湯登堯台見黒鳥至、武王渡河、白魚躍、文王、赤雀止於戸、秦穆公、白雀集於車、是其変也」（詩文正序疏引）「天神の言語」の受容者として彼らを同天とすることができるといふ。

- (3) 王鳴盛『尚書後案』・江声『尚書集注音疏』がそうである。
- (4) 陳喬樞『今文尚書經說攷』がそうである。
- (5) 宋翔鳳『尚書譜』は『論衡』「須頌篇」に引く「或説」を根拠として、「漢儒有以堯典為孔子之言矣」といふ。

### 三 「堯典」の官制と『周礼』

鄭玄の『周礼』表彰がそれを解いてくれる。

周知の如く、「堯典」には堯の時の「羲・和」と四岳、舜の時の九官―司空・后稷・司徒・士・共工・朕虞・秩宗・典樂・納言―があり、天官・地官・春官・夏官・秋官・

冬官の六官の組織をとる『周礼』とはもとより同じくしない。しかし、両者を無理に合致させようとする鄭玄は、堯の時の官制を先ず以下の如く解釈する。

堯既分陰陽為四時、命羲仲和仲羲叔和叔等為之官、又主方岳之事、是為四岳。(周礼疏序陶潜錄引)

「羲・和」と四岳とを強いて合して一つのものとするのである。そして、ここでいう「陰陽」の官、「四時」の官に就いて、

此命羲和者、命為天地之官。(尚書堯典疏引)

蓋春為秩宗、夏為司馬、秋為士、冬為共工、通稷与司徒、是六官之名見也。(周礼疏序引)

と述べる。即ち、堯の時の官制はこうなる。 「陰陽」の官―天官・地官は稷・司徒と呼称され、羲氏・和氏が任命されていた。「四時」の官は、春官が秩宗で、羲仲を任命、夏官が司馬で、羲叔を任命、秋官が士で、和仲を任命、冬官が共工で、和叔を任命した。六官として組織されていたことになるのである。「堯典」全般に示される制度は、『礼記』「王制」<sup>(2)</sup>とよく似ており、何らかの關係があることは知られているが、鄭玄はかかる客観的な事実を無視し右の如く意識的に解釈を操作した上で、

天地之与四時、於周則冢宰司徒之属六卿是也。(周礼疏序陶潜引)

と述べ、堯の官制と『周礼』のそれとを同制として捉えるのである。この同定は以下の如き認識の下になされたと思われる。即ち、堯以前に六官が組織されたことはない。

『周礼』の六官制の起源こそ堯のそれである、との鄭玄の認識である。鄭玄の所説を特に拠り所として、天皇・人皇以後、周に至る官制の変遷を概観せんとする賈公彦の『周礼疏』「序」に、堯の時に天地四時の六官がはじめて揃ったとの指摘があることもここでいい添えておこう。<sup>(3)</sup>

かかる認識は、舜の時の九官にもあてはめられ、矛盾に満ちた牽強附会なる解釈をさせることになる。先ず「四時」の官からみてゆこう。秩宗の掌る「三礼」を「天事地事人事之礼」(史記五帝紀集解引)と注し、『周礼』大宗伯の「掌建邦之天神人鬼地祇之礼」に比擬する。秩宗が春官で、伯夷が任命されていたとするのである。また、臯陶が任命された士は「獄訟之事」(尚書堯典疏引)を掌る、と注しているからには、鄭玄は『周礼』の秋官に相当させているはずである。しかし、経文には士の職掌として、「蛮夷猾夏」を制止し、「寇賊姦宄」を誅伐するとあり、鄭玄はそれを疏解しているものの、『周礼』によるとすれば、秋官ばかりでなく、夏官も兼任したことになる。鄭玄注に於いては夏官は脱落しているのである。冬官は堯から引き続きその官は共工で、垂

が任命されていたとする。そして、「陰陽」の官たる天官・地官に就いては、契がついた司徒が地官であることは明らかだが、天官がややこしい。鄭玄は「稷、棄也。初、堯天官為稷、禹登用之年、挙棄為之」(『周礼疏序詩』(生民疏引))と注し、経文そのものによれば、農事を掌る官として認められる稷であるにもかかわらず、堯の官制を襲い天官とする。その一方に於いて、禹がついた百揆を天官としているようでもある。

即ち、禹は司空となったのだが、その司空は『周礼』でいう冬官の大司空ではなく、聖徳なる禹を表彰する為に設けた特別の官で、常設ではないとし、禹が百官を統ぶる百揆に登用された後、司空は廃せられ、その実質的な職掌は共工と虞に分担された、と鄭玄は注しているのである。以上、九官のうち『周礼』の六官に鄭玄が比擬したものを挙げたが、残りも『周礼』の官職に相当させているようである。益が任命された朕虞は『周礼』地官の山虞・沢虞に、夔が任命された典樂は、春官の大司樂に、竜が任命された納言は夏官の大僕に、というふうな。

右の如く、鄭玄は舜の時の官制を堯の時のそれに配当し、更に『周礼』に同定し合致させようとするのだが、客観的にみれば、矛盾を来たし、得体の知れないものとなってしまっている観がある。

ともあれ、実際の解釈はかくの如く牽強附会なるものであるが、鄭玄自身に於いては、そんなことは枝葉末節なることであって、とにかく、「堯典」を『周礼』の濫觴として位置付けることが重要であったのである。

注

(1) 以下の論述は顧頡剛「戦国秦漢間人的造偽与弁偽」(『古史辨』第七冊七編)に助けられることが多かった。

(2) 康有為『孔子改制考』・顧頡剛『尚書研究講義』参照。

(3) 鄭玄注を疏解する孫星衍『尚書今古文注疏』も「稷与司徒者、謂天地官也。陰陽即謂天地、并四時為六官。鄭以堯時有六官、不独捭周制定之」という。

#### 四 『周礼』国家

さて、その『周礼』であるが、周知の如く、一王の為に設けられた一篇の行政法典とでもいうべきものである。そして、行政法典こそは、地上に於ける国家権力と被治者との関係を具体的に規定するものであることも贅言を要しないだろう。かかる『周礼』ではあるが、次の如き理論から構想されていた。鄭玄はいう。

六官之属、三百六十、象天地四時日月星辰之度数、天道備焉。(『周礼地官』小宰注)

天官・地官・春官・夏官・秋官・冬官は、天地四時に象

り、三百六十の官職は、周天三百六十五度四分の一に相応せしめて組織されたというのであり、かかる『周礼』には「天道」が具備されているというのである。つまり、『周礼』は、天道と人道の合則的秩序の具体的な実現態として認定できるのである。

かく『周礼』が天書の本質を有することは、その制作者の性格から強調されることとなる。制作者たる周公旦は堯・舜らと同じく同天たる存在とされているのである。外形的客觀的に見える行政法典とでもいべき『周礼』の原理は、全て天に求められていたということができよう。

この『周礼』を基軸に据え、三礼の緊密なる連関、そして他の経書のそれへの牽合という解釈方法を用いて、『周礼』に於いて構想される国家——『周礼』国家を経書解釈体系として構築するのだが、この『周礼』国家は孔子の『春秋』制作の意図から実は導びき出されたものである。

行論の必要上、ここで、革命を終えた後漢の初年に於ける『春秋』理解を概述しなければならぬ。鄭玄が示す右の解釈態度は、その『春秋』理解を踏襲し、彼独自に展開させたものであるからだ。

周知の如く、前漢の初年から既に、そこに示された災異を解釈して天意を窺おうとした如く、『春秋』は天書とし

て認められていた。そして、それは君主権抑制の根拠として示された理論であって、直接的に政治の場に介入するものではなかった。ところが、かかる『春秋』に対する解釈は、前漢の末年以後になると、『易』の解釈理論に於ける陰陽災異説、及びそれと混交する讖緯説の導入を図って、国家権力の動向・利害に根ざした国家主義的な解釈へと変貌を余儀なくされていた。<sup>(2)</sup>

即ち、その解釈は二つの方向をとっていたのである。一つは、いうまでもなく、光武帝の権力の正当性を弁証するものである。また、出来上った組織的な権力を實際的に発動し運用することは、「法」に準拠することによってのみ可能となる。所謂「礼」である。草創期を過ぎると、国家秩序維持の具体的な理論が劉漢王朝にとって切実なる課題となり、いわば礼教理論の模索がはじまったのである。

後漢の初年に於ける、かかる礼教理論の昂揚が「春秋者礼也」<sup>(左伝哀公十四年)</sup>（疏引五經異義）という学説を生み、展開させた。『春秋』に示された秩序理念を礼と相即に捉えようとしたのである。そして、やはり時代がそうさせるのか、陰陽災異説・讖緯説がその解釈に組み込まれることとなる。その具体例に就いては既に指摘があり、ここでは繰り返さないが、かかる混交、或いは比擬が、礼としての『春秋』を天書た

らしめる客観的な理論となり、またそれによって、周公旦の制定した制度の総体としての「周礼」に『春秋』は直結されることとなるのである。

即ち、『春秋』哀公十四年の、天が降した災異（瑞祥）としての、所謂「獲麟」解釈にそれは示される。<sup>(4)</sup>

先ず『春秋』の原拠たる「魯史」をば魯の代々の史官が「周礼」を遵守した礼規範の書として考える。そして『春秋』制作に言及し、孔子の刪定基準も「周礼」であったとする。『春秋』は「周礼」にほかならないとの見解を示すのである。これが「獲麟」解釈によって立証される。『春秋』は「周礼」である。即ち礼と認識される。その礼は五行に於いては火に配当される。つまり、かかる『春秋』を修めた為に、火の子供である土に配当される麟が瑞応として出現した、と解釈するのである。

右の如き『春秋』理解は、周公旦が成王の為に制定した、王者一統の実現態とされる「周礼」に劉漢王朝の実際的な秩序維持の原理を求めたということになり、換言すれば、受命説などと相須って、理念上、現実の劉漢王朝を周王朝に繋連し、劉漢王朝を周王朝の再現として捉えたことになろう。その「周礼」は、『左伝』との関連を十分に考慮しなければならぬが、結局は、『周礼』に他ならぬかっ

た。『周礼』の表彰が本格的に行われたのはその為である。鄭玄は、以上の如き『春秋』理解、及びそこから導びき出される『周礼』推重を継承し発展させて、神学的な体系性を有する『周礼』国家を構築してみせるわけだが、やはり、「獲麟」解釈によってその理論的な根拠が与えられている。

原拠たる「魯史」を「魯礼」と鄭玄は先ずいい直す。それによって、「魯史」の礼規範的性格を一層鮮明にするのである。そして、孔子の『春秋』制作に就いて、「周礼」に合致するものとし「魯礼」を峻別して、「周礼」を再構築することこそが孔子のその意図であったと考える。「孔子雖有聖德、不敢顯然改先王之法」<sup>(礼記王制疏引)</sup>と鄭玄はいつているが、この「先王之法」が「周礼」であることはいうまでもない。以上を踏まえた上で、「獲麟」解釈がなされる。かかる『春秋』の内容を『尚書』『洪範』の「五事」の第二疇である「言」に同定する。その「言」は五行に於いては金に配当される。『春秋』制作の瑞応として金獣たる麟が出現したというのである。

右の如き「獲麟」解釈は、『春秋』の内容を広範な意を有する礼としてやや抽象的に捉える以前の解釈と比較するならば、『春秋』のそれを具体的に規定しているといえる。

即ち「言」に同定していることが注目されるのである。  
「言」に就いての鄭玄の説明を敷衍するならば、王者一統下に於ける行政組織の統合原理ということになる<sup>(5)</sup>。かかる「言」を『春秋』の内容としたのは、行政法典としての『周礼』を直接的に想定したためではないか。『周礼』に於いて構想される国家―『周礼』国家こそが孔子の顕揚する『周礼』であることを以前の誰よりも鄭玄は強く打ち出したのである。そして、かかる『春秋』を嘉賞する為に、天は麟を出現させたという。『周礼』国家は天の是認を得た絶対的な秩序体系として捉えられるのである。

注

(1) (2)と同じ。堯・舜・周公旦に於ける「図書」の出現は、亀・竜による「正」なる形式体である。それは『周礼』国家の歴史的發展に重要な位置を占めたからであらう。また黄帝の「図書」も亀・竜によるとされているが、それは黄帝が人類及び文化の原点であったからか。

(2) 日原利国「災異と讖緯―漢代思想へのアプローチ―」(東方学第(四三輯))

参照。

(3) (2)と同じ

(4) 以下の「獲麟」解釈についての論述は、以前に論じた所の「両漢における『獲麟』解釈について」(漢文学会報三六)・「鄭玄の春秋学に関する私見」(研究紀要九号) (学習院高等科)を踏まえるもので、参照さ

れたいが、本稿に於いてはいささか視点を変え論じてみた。

(5) 「五事」のうち「貌」「視」「聽」「思」は経文に於いてそれぞれ「恭」「明」「聡」「審」と解釈されているが、鄭玄は「此恭明聡審、行之我身」(尚書注)と注し、これらを君主自身の内面的行為とする。経文に於いて「従」と解釈される「言」に就いては、「君主従則臣職治」「其従是彼人従我」(上同)と注し、「言」を君主と臣下との関係に於いて捉え、「従」を臣下の行為とする。君主の「言」が臣下をして従わしめることができるものならば、職は治るといふのである。紙幅の関係で説明を加えることはできないが、これを敷衍するならば、平面的に分化している行政組織を、最終的に君主に集中してく原理が「言」なのである。

## 五 結語

鄭玄の『尚書注』が輯佚本としてしか伝わっていない為、推測の域を出ないが、特に「堯典」に対する解釈の重点は六官制に在ったと思われる。六官制は同天たる堯によってはじめて組織され、同天たる舜に踏襲されたとし、行政法典ともいふべき『周礼』に比擬するその解釈は牽強附会そのものであるが、それが意識的になされているのである。つまり、「堯典」は『尚書』の単なる一篇ではなく、それ自体独立した行政法典としての性格が強いのではないか。その劈頭に於いて「稽古」を「同天」と訓じ、堯を

「同天」たる存在として認めるのは、堯個人に関わるのではなく、「堯典」の本質的な性格を規定するものなのである。即ち、「堯典」は、天の創造になり、且つ天に贈られたものといふことができるのである。

かくの如く「堯典」を捉えることが、『周礼』国家の中核ともなる。つまり、かかる「堯典」を根源とし、『周礼』、そして『春秋』という系譜を鄭玄は構想することによって、『周礼』国家という国家形体の歴史的発展の全体を天に帰せしめ、『周礼』国家を天の意思に基礎付けられたものとしたのである。そして、かかる神学体系とでもいうべきものを提示したのが、神の高みにまで昇った孔子その人なのであった。鄭玄に於いては、彼が経書解釈に構築した『周礼』国家は孔子を立法者とする神聖国家の秩序体系以外のなにもでもなかったのである。

けれども、それまでの如く、現実の権力に対して、積極的に支持し迎合せんとしたのではなからう。勿論、その学説を撰取し援用はしたが、現実から切り離された客観的存在たる、十全に完結した経書解釈体系を鄭玄は構築したとみるべきである。

(北海道教育大学)

1984, 1. 29