

禪讓と太平国家

——『尚書中候』における禪讓神話——

間嶋潤一

はしがき

一 堯の首山登山と五老の顕現

わたしはかつて、『尚書中候』における太平神話と太平国家（日本中国学会報、第四五集、一九九三年）という一文をおおやけにした。後漢末の大儒、鄭玄の經書解積学のモデルは、『尚書中候』（以下、『中候』と略す）が太平神話のなかで主張する太平国家にあることを指摘したのである。ただこの太平国家は連続し、また終焉するものとして構想されている。『中候』の禪讓神話に、それをみる事ができるのである。このような太平国家の構想も、じつは鄭玄の經書解積学の本質に深くかかわっているものなのである。すなわち小稿において、標題のようなテーマをもうけ、堯から舜への禪讓、舜から禹へのそれにあたえられている『中候』⁽¹⁾の禪讓神話をとりあげるのは、鄭玄の經書解積学の全貌をあきらかにするための予備的考察なのである。

さて、堯から舜への禪讓神話は、「運衡」という一篇である。それは、つぎのような叙述からはじまるようである。⁽²⁾

焘功於舜、將以天下禪之。（清河郡本）

禪讓神話としてはまず、舜が禪讓をうける理由が示されて然るべきであろう。右の叙述はそうしたものである。すなわち、舜は堯の天下統治を輔佐して功績があったという一点が、その理由とされているのである。こうしてその禪讓神話のはじまり、以下のように展開していく。

乃潔齋、修壇于河洛之間。扱良日、率舜等、升首山。
（同上）

禪讓を決意した堯は齋戒して、このことの神意を問うことにする。黄河と洛水のあいだに祭壇を築くのである。そこ

はかつて太平到来のとき、黄帝のために、また堯自身のためにも最高神の啓示——「河図」「洛書」が顕現したように、最高神に連なっている聖なる川のほとりである。ただそのときと異にして、最高神の啓示をうけるための祭儀、すなわち沈璧の礼は、そのままただちにおこなわれることにはなっていない。⁽³⁾祭壇の修築ののち、堯は吉日を選び、臣下をひきい首山にのぼるとされているのである。では『中候』の文脈において、堯の首山はどのような意味をもちえているのであろうか。われわれは、首山という山に注目しよう。それは、黄帝のいわゆる「乗龍升天」神話にしかみえない山である。堯の首山登山は、これにヒントを得て構想されたものと考えうるのである。そこで『史記』『封禅書』などにのべられているそれを、つぎにかいつまんで説明しよう。

黄帝は中国の五山にいつもでかけ祭祀をおこない、神々と接会していた。その五山とは、華山・首山・太室山（嵩山）・泰山・東萊山である。このような神山のなかでも、とくに首山から黄帝は銅をとって鼎を荆山のふもとで製造する。鼎が完成すると、龍が降臨する。それに乗った黄帝は天空に飛翔する。黄帝は登僊したのである。

首山は、このような黄帝の「乗龍升天」に深くかかわっ

ている神山なのである。『中候』は、そこへの登山を堯の禪讓神話のなかに装置する。それはもちろん、堯の登僊を考えてではない。ただ黄帝が登僊したことは、支配者・黄帝が地上世界からその姿をけたことにほかならず、堯の首山登山は堯の退位、すなわち禪讓にかかわるものといえるであらう。その登山に吉日が設定されていることから、禪讓になんらかの宗教的表徴をあたえる儀礼と考えてよいのである。そうであるとする、首山の銅で鼎を黄帝が製造したという点がわれわれの注意をひく。鼎は神聖な彝器とされ、神意を問う器ともちいられていたものである。⁽⁴⁾それゆえに、黄帝によるその製造は、神使の龍が降臨する契機となりうるのである。『中候』は、このような神意をうかがいうる鼎の銅を産出する神山の首山に堯をのぼらせる。堯の太平神話がそうであったように、『中候』はその禪讓神話においても黄帝神話を模範としながら、それをすぐれて自己の文脈のなかにおくのである。すなわち堯の首山登山は、禪讓について最高神に問いかけ、その神意をうかがいうる神的資格を堯に措定する儀礼ととらえるのである。

堯の首山登山を、以上のように認めることに大過がないことは、『中候』のつづく叙述によって証明できるだろう。

最高神に対する堯の働きかけに応じるように、天啓伝達者の顕現がつぎに装置されているのである。

遊河渚、有五老遊焉。蓋五星之精也。相謂曰、河図将来。告帝以期。知我者、重瞳黃姚。五老因飛為流星、上入昴。(同上)

首山登山ののち堯は、神意をうけるべく聖なる黄河のみぎわをめぐる。すると五星(五惑星)——木星(木星)・熒惑(火星)・填星(土星)・太白(金星)・辰星(水星)の化身である五老、すなわち五人の老人にあらう。堯の帝期をつげる「河図」が顕現すること、「我」を知るものは黄姚の舜であることを五老はくちぐちにのべる。こののち、かれらは流星と化して、天空の昴宿に飛翔するのである。

以上のなかでまず、五老が語ることばは、「我」という一人称がつかわれているように、五老自身の言語行為ではなく、最高神のことばといえるものである。そうとすれば、これは神的言語の啓示ととらえる。ただ『中候』のばあいのそれは、書きしるされたものでなければ、正式な神的言語とは認められなかった。それが「河図」である。ここでは、その顕現が最高神のことばとして予言されているのである。

二 五老—五星の昴宿会合

またこのような天啓伝達者は、五星の化身であった。そうした五老が流星と化して二十八宿のひとつの昴宿に集まり入ったことも、禪讓についての神意にかかわる表徴と認めうる。なんの意味もあたえずに、『中候』がこのような異常現象をのべるはずはないのである。すなわちこの現象は、五星がおなじ星宿に会合したことにはかならず、占星においては「易行」とよばれる天変であったのである。ただこの「易行」はふつう、放伐による革命の予徴とされ、堯・舜の際のような禪讓のまえにあらわれたと想定されることはない。だがしかし『中候』は、そうした天変をげんに装置している。とすると『中候』の文脈においては、「易行」のひとつでありながら、とくに五星の昴宿会合は堯の舜への禪讓を合理化しうるものとなっているのである。すなわち、つぎのようにそれは解きあかしうるのである。

まず「易行」の占星の基本的な考え方をおさえておかねばなるまい。それは、天空の二十八宿と中国諸区域とのあいだに地理的対応をつける、いわゆる分野説のうえに成立する。すなわち「易行」において、五星の会合する星宿

は、放伐される区域の分野に対応するものであったのである。⁽⁵⁾いま問題としてゐる昴宿のばあい、その対応する地上の分野は冀州である。ただこの冀州は、いわゆる古九州、すなわち『尚書』「禹貢」の九州のひとつのそれにそのまま相当しない。それは、つぎのようなためである。二十八宿に対応する地理的分野の名称は『史記』「天官書」にあげられているように、「禹貢」の九州あるいは『周礼』「夏官・職方氏」の九州の名称をおそうものと、そうではないものがある。後者の九州の名称をおそわないものなかに、并州という一区域がある。二十八宿の营室・東壁に対応するこの区域は、じつは「禹貢」の冀州から分割されたものなのである。また『周礼』の九州のなかの幽州も、この冀州から分割された区域である。⁽⁶⁾このように「禹貢」のままではない、昴宿に対応する冀州は、禪讓をおこなう堯とはなんらの関係も見出しえないものなのである。『中候』が示す五星の昴宿会合は、「易行」の革命性を援用して禪讓を合理化するものとはなっていない、と認めねばならぬであろう。だがしかし『中候』は、そうした天変を装置して地上の冀州を示唆しているのである。それが二十八宿に対応する地理的分野のひとつではないとすると、『中候』は冀州という名称に着目したととらえるほかはない

ら。われわれはここで、さきにふれた古九州の冀州をとりあげるべきである。それは、「禹貢」には明確な境界はのべられていないが、現在の山西・河南・河北の黄河流域をいう。この冀州に「夏書」(逸書)が「惟彼陶唐、帥彼天常、有此冀方」(左伝哀公六年引)というように、堯の都があったとされるのである。すなわち鄭玄が「禹貢」の冀州に「兩河間曰冀州。不書其界者、時帝都之、使若广大然」(尚書禹貢疏・史記五帝本紀集解引尚書注)と注するのは、このためである。また堯の都であったばかりか、つづく舜、そして夏・殷の両王朝も冀州に都を定めたとされる。⁽⁷⁾天子は常に冀州にいたのである。かくてたとえ『穀梁伝』桓公五年に「鄭、同姓之國也。在乎冀州」とあるような、冀州に対する認識も生じる。鄭は周と同姓の國であり、しかも周に近いということを、冀州をあげて説明しているのである。この冀州は、いわゆる中原をあきらかに指しているものである。こうした冀州についての認識は、『淮南子』「地形訓」に「正中冀州、曰中土」とあるように定着する。『淮南子』は「禹貢」の九州のそれぞれの方位をきめるにあたって、冀州を「正中」に据え、「中土」とよんでいるのである。冀州は、世界の中心ととらえうる名称でもあったのである。『中候』が五星の昴宿会合によって示す冀州

を、このような名称と認めるべきことは、つぎの一点に注目するとき、われわれにとって否定しがたいものとなるであらう。

すなわちわれわれはここで、『中候』がとくに堯の太平神話のなかで主張する神聖国家を想起すべきなのである。その太平神話は、太平を招来した堯がおこなう、沈璧の礼による「河図」「洛書」―「図書」の顕現で一応の完結にはいたる。ただその沈璧の礼は、堯に最高神の神性をあたえる祭儀となっており、また「図書」にはそうした堯によってのみ支配を貫徹しうる、聖なる宇宙の秩序が書きしるされていた。このようなことに注目するとともに、国家を主宰する皇帝という堯の地位の本来的機能からもすると、堯の太平神話は沈璧の礼による「図書」顕現でそのままだちに終点とはいえない。このち堯が最高神の神性を帯びた存在として国家を支配するときは、その国家が従前のものとは全く様相を異にする国家として誕生するときであるはずである。それは、宇宙をつらぬく太平国家とよびうる神聖国家である。堯には聖なる宇宙の秩序を内容とする「図書」をかたどる太平国家の構想が課される、ということになるのである。

そしてまた『中候』は、堯の禪讓をうける舜にも太平神

話をあたえる。それは「考河命」という一篇に構想されており、そこでも舜が支配する国家として、右のような太平国家が主張されている。とすると『中候』は、堯から舜という交替にもかかわらず、太平国家の連続性を堯・舜のあいだに想定していることになる。『中候』にとって堯から舜への禪讓は、このような太平国家の連続性にはかならなかったのである。

かくてわれわれは、さきの五星の昴宿会合を再度とりあげうる。堯・舜の太平国家が以上のように宇宙論的な性格をもつ国家であるとすると、それは世界の中心にのみ樹立しうるものなのである。五星の昴宿会合が示す冀州は、二十八宿に対応する地理的分野のそれではなく、『淮南子』が「中土」とする冀州とらえねばならないのである。つまり『中候』が装置する五星の昴宿会合は、世界の中心に樹立される太平国家が、堯から舜へと連続することを啓示する最高神の表徴と認めうるのである。このようであるならば、『中候』のそれは、「易行」の考え方をすぐれて自己文脈のなかにおき、換骨奪胎したものといえるであらう。

三 沈璧の礼と「河図」

さて『中候』はつづいて、五老の予言のとおり堯に禪讓

を命じる「河図」の顯現を装置することになる。ただこれに關する佚文は、つぎのようなものがのこっているにすぎない。

沈璧於洛河、退俟于下穰、赤光起、元龜負書出。赤文成字。(初學記卷十等引)

沈璧の礼は、堯のために書きしるされた神的言語の顯現を可能にする祭儀であった。それがここでは、洛水においておこなわれたとされる。五老の予言は「河図」であったにもかかわらず、「洛書」が顯現しているのである。おそらく『中候』が収集した資料のなかには、禪讓の際、堯が黄河において沈璧の礼をおこなったという叙述がなかったであろう。ただ右の叙述を仔細にみるならば、『中候』のふつうの表現とは異なっている。『中候』が沈璧の礼をのべるとき、「沈璧於河」「沈璧於洛」のように、黄河・洛水を一字でいいあらわすことを常とする。ところが右の叙述では、洛水を「洛河」としているのである。もとより洛水は黄河の支流であるから、「洛河」とよばれることはごく自然であろう。ただこのまゝに、五老の「河図」顯現の予言をおいていることに注目すると、「洛」に「河」を加えることは故意になされたものと考えうる。そうすることによって、龜が背負ってくる「書」は「河図」ととらえうる

余地をもつことになるのである。

そしてつぎには、その「河図」に書きしるされている神的言語の内容があかされる叙述となるはずであるが、右ではそれが赤い文字で書きしるされていたというに止まっている。だが本来の「運衡」には、それはのべられていたと認めて然るべきである。やがてとりあげる舜・禹の際の禪讓神話のなかには、書きしるされた、禪讓を舜に命じる神的言語があかされている叙述があるのである。とすると堯のそれは、『宋書』「符瑞志上」にみえる、「洛」における沈璧の礼のなかで堯に顯現する「洛書」の内容とかわらないものであったはずである。その「洛書」には、赤い文字で「当禪舜」と命じる神的言語があった、と『宋書』はいうのである。

このようにして『中候』が「運衡」一篇に構想する、堯から舜への禪讓神話はおわるのである。

四 舜の即位十四年におきる

音楽の異常現象

さてつぎは、舜から禹への禪讓神話である。それは、堯の禪讓神話の「運衡」のように独立した一篇とはなっておらず、舜の太平神話とともに「考河命」という一篇のなか

に構想されている。すなわち『中候』は、即位五年を舜の招来した太平のときと想定し、その太平の世の聖なる様相、沈璧の礼による「凶書」顕現をのべたあとに、舜の禪讓神話をつづけるのである。ただそれは、つぎのようにはじまり、さきに見た太平のうちにおこなわれる堯の禪讓神話とはおおきく経緯を異にする。

在位十有四年、奏鐘石笙筦、未罷而天大雷雨、疾風發屋
伐木。桴鼓播地、鍾磬亂行、舞人頓伏、樂正狂走。（清
河郡本）

みてのとおり『中候』はまず、舜の即位十四年のある日におきる異常現象をおく。すなわち、それまで太平であり、それゆえに調和を保っていた自然世界が変調をきたすことよって、演奏中の太平の音楽が突如、混乱したというのである。『中候』は音楽に生じた異常現象を強調しているようなのである。そしてこのような現象をやがての禪讓の契機とする。それは、このあとすづつづく『中候』の叙述によつてわかる。

舜乃擁權持衡而笑曰、明哉、夫天下非一人之天下也、亦
乃見於鐘石笙筦乎。（同上）

「鐘石笙筦」すなわち音楽の異常現象を、天下は舜一人のものではないこと、つまり舜に退位を命じる神意の表徴と

認める舜のことばを『中候』はつづけているのである。ではなぜ、音楽の異常現象はこのような表徴となりうるのか。

われわれは、古代中国において音楽と宇宙とは結びつき、対応していると考えられていたことを想起しよう。音楽は宇宙の神聖な原理と同一であったのである。このような音楽の宇宙論的意味を『中候』の文脈においてみると、「凶書」をかたとる太平国家がわれわれの注意をひく。その「凶書」には聖なる宇宙の秩序が書きしるされてきたのであり、つまるところ堯・舜が支配するとされる太平国家は、そうした聖なる宇宙の秩序を模範とすべきものであった。とすると『中候』のばあい、音楽はこのような聖なる宇宙の秩序の原理と同一であるはずである。舜の即位十四年に演奏されていた音楽は、そうした宇宙論的意味をもつ太平の音楽なのである。その音楽に異常現象がおきる。とするとそれは、聖なる宇宙の秩序の秩序性がそこなわれたことと相即である。つまり『中候』がのべる音楽の異常現象は、太平国家がよるべき「凶書」の聖なる宇宙の秩序の表徴となり、したがって太平国家の終焉がここに示唆されるのである。太平王の舜は退位せざるをえないのである。

五 「擁権持衡」

われわれはまた、舜が右のようなことばを語るとき、「権を擁し衡を持して」いたとされる点に注目すべきである。ただこれを論じるまえに、つぎのことから指摘しておかねばならない。いま問題としている、『中候』が「河命」の一篇に構想する舜の禪讓神話のおおよそは、前漢のはじめの伏生の遺説が輯録されている『尚書大伝』(以下、『大伝』と略す)にみえる。さきにとりあげた音楽の異常現象は、『大伝』においても舜の即位十四年の条に「鐘石笙篳篥、声楽未罷、疾風発屋、天大雷雨」とある。ただこれと『中候』の叙述とを比較してみると、『中候』がその異常現象をいかに強調しているかは容易に知りえよう。また『大伝』は右の叙述につづけて、「帝沈首而笑曰、明哉、非一人天下也、乃見於鐘石」とのべる。すなわち『中候』は、舜のことばをほほおそいながら、そのうえに『大伝』がおく「帝沈首而笑曰」を「舜乃擁権持衡而笑曰」にかえているのである。それは、このまえの、音楽におきる異常現象に対する『中候』の強調と密接な関係があるはずである。つまりわれわれはこう考える。音楽の異常現象を前面にうちだして、「図書」の聖なる宇宙の秩序がきたす

変調の表徴を明示したのち、舜に「擁権持衡」という行為をとらせることが、『中候』の構想する舜の禪讓神話成立のためには欠かしえなかつたのである、と。ただそうすると、「擁権持衡」が本来の『中候』のままの佚文であるかどうかという疑問がでる。この点も含めて、以上のことをつぎに論じることしよう。

「権」と「衡」とがこのように並奉されれば、それらはふつう権(おもり)と衡(てんびん)と解されよう。たとえば『漢書』「律曆志上」は、いわゆる「五則」をめぐる叙述においてこの権と衡とをこう認識する。衡は権をかけて物をつりあわせ、軽重をはかる。衡のうごきが規(ぶんまわし)を生じ、規の円が矩(さしがね)を生じる。矩の四角が繩(すみなわ)を生じる。繩がまっすぐであれば、準(みずもり)を生じる。準がただしければ、衡は水平となり、権は物とつりあう。これら権・衡・規・矩・繩が「五則」である。この「五則」によって物をはかることには、軽重、円形・方形、水平・垂直、ひいては陰陽の意味、四方・四季の本質、五常・五行の象徴なども含まれる。『漢書』はこのように「五則」を宇宙の法則としたうえで、政治をおこなうにあたっての基準と考えるのであるが、あきらかにその根源に権と衡とを据えているのである。

「権」と「衡」とを以上のように認めうるならば、それらを舜がもつことには一定の意味は読みとれよう。それは宇宙の支配者としての舜を示しているのである。こうした舜の姿は、まさに『中候』の太平王のそれである。ただ太平国家の終焉がすでに示唆されている舜の禪讓神話の文脈において、そうした舜はあらためて強調されうるものなのか、疑問である。

六 『宋書』の「擁璿持衡」と

『尚書大伝』の「擁旋持衡」

かくてわれわれは、さきに少しふれた『宋書』「符瑞志上」をとりあげるべきであろう。そこでのべられている黄帝・堯・舜・禹についての神話は、『中候』をおそうものが多いと考えられる。⁽¹⁰⁾ 舜から禹への禪讓神話についていえば、それはそっくりみえる。ただ、いま問題としている叙述は「舜乃擁璿持衡而笑曰、明哉、夫天下非一人之天下也、亦乃見于鍾石筮筮乎」となっている。『宋書』は、舜に「璿」と「衡」とをもたせているのである。この組みあわせでは、「衡」はてんびんといった意味をもちえない。では、「璿」と「衡」とはなんだろうか。この手がかりとなるのが、『尚書』「堯典」(舜典)にある「在璿璣玉衡、以齊七政」

という経文である。ここに「璿璣玉衡」とあり、「璿」「衡」の両者が明示されているのである。ただ、これらを含む「璿璣玉衡」に対する従来の解釈は確定をみてはいない。つぎにその主な解釈をあげたうえで、右の『宋書』の叙述を検討することにしよう。

まず、「璿」は北斗星の第二星の天璿(＝璇＝旋)、「璣」は第三星の天璣(＝機)、玉衡は第五星とする説をあげうる。たんに璿(＝璇＝旋)・璣(＝機)・衡とよばれることもある、この三星を特記することによって、北斗七星全体をあらわしていると解するわけである。⁽¹¹⁾

またたとえば、『大伝』のつぎのような解釈もある。『大伝』は『尚書』の経文をとくに「旋機」と表記し、この二字でチームを形成していると考えて、「旋者、還也。機者、幾也、微也。其變幾微、而所動者大、謂之旋機。是故旋機謂之北極」と説明する。すなわちこれによると、「旋機」は北極の周囲をまわる北極星を指しているといふことがわかるのである。ここで『大伝』が「旋」の意を廻転とらえていることは、やがてわれわれの論述において重要な意味をもつことになる。ともあれ、こうした『大伝』の「旋機」解釈は、それと組みあわされる「玉衡」が北斗七星であることを示唆するものでもある。

以上の「璿璣玉衡」を星名と認める両説に対して、馬融の解釈に代表されるものがある。その解釈は、「璣」(一機)を天文器具の渾天儀とし、「衡」をその渾天儀のなかに装置される、星宿をのぞく望筒と認める。そしてこれらはそれぞれ璿(一璇一旋、美玉)・玉でつくられていたので、「璿璣」「玉衡」とよばれていたというのである。

さて、さきの『宋書』の「擁璿持衡」という叙述にもどろう。まず「璿璣玉衡」を星名とする右の解釈をこれにあてはめてみると、どうなるだろうか。「璿」「衡」を北斗七星のふたつの星名とせばあい、その文意はあきらかに不詳である。また『大伝』の解釈は、「旋機」をひとつのタムととらえているのであり、もとよりあてはめようがない。ではつぎに『宋書』の「璿」「衡」を、それぞれ馬融などが解する「璿璣」「玉衡」と考えてみよう。『宋書』の叙述は、渾天儀を操作して天文を観測することと解するのである。ただこのように考えると、つぎのような問題が生じることになる。

すでに指摘したように、星宿をのぞく望筒としての「玉衡」のばあい、そうした意味は「衡」にあるのであり、「玉」はその材料にすぎない。しかも「玉」というタムは、特定の玉を指すものではなく、ふつうには玉全般の総

称である。したがって、「衡」の一字で望筒をあらわしうるのであり、「玉」の一字ではこうした意味はあらわしえないのである。一方「璿璣」のばあいは、馬融の解釈によると、「璣」が渾天儀をいい、「璿」はその材料であった。すなわち、『宋書』のように「璿」の一字で「璣」を示しうるか、が問われるのである。

われわれはここで、舜の即位十五年の条で『大伝』がのべる「擁旋持衡」に注目すべきであろう。『大伝』は、即位十四年のときではなく、その十五年にそうした行為を舜にとらせているのである。ここの「旋」がつぎのような文脈のなかにおかれていることから、渾天儀と解しうるのである。

即位十五年、舜は禹を天に薦める祭儀をおこない、天子の事を代行させたところ、慶雲が湧きおきる。そこで舜がまず「慶雲歌」をうたうと、群臣はそれに和して「八伯歌」をうたう。そののち舜は、禹への禪讓の意をあらたに示す「帝載歌」をうたう。この「帝載歌」のまえに、『大伝』は「帝乃載歌、擁旋持衡曰」をおくのである。すなわち、前後の文脈からすると、『大伝』がここでいう「擁旋持衡」は、あきらかに舜がおこなう天文の観測ととらえるのである。われわれは、「帝載歌」が「日月有常、星辰

有行、四時從經」とうたいおこされていることに注目するのである。するとそれは、日月星辰の運行が秩序あるものとなり、時節も周期的に循環しうるようになったこと、すなわちもとの太平の世の聖なる様相に回帰したことの表徴をいつている。これを契機として、つぎに禹への禪讓の意が示されうるような構造に「帝載歌」はなっているのである。このような「帝載歌」のまえに「擁旋持衡」はおかれている。そうした舜の行為は天文を觀測し太平の世に回帰している表徴を知りえたこと、と解するのが文脈としてごく自然である。すなわち「擁旋持衡」のなかの「衡」が望筒であるからには、ここの「旋」は「璣」（＝機）、すなわち渾天儀を指しているということになるのである。

ただ以上のように解しうる『大伝』の「擁旋持衡」の「旋」は、さきにもた「璣璣玉衡」と異にして、「璇」や「璿」では表記しえない。「旋」の一字にかぎって渾天儀という意味ももちえるのである。それは、つぎのようなためである。

たとえば『尚書考靈耀』に「觀玉儀之旋、昏明主時」（初学記卷一 等引）とあり、ここで「玉儀」すなわち渾天儀の構造が「旋」と指摘されていることに、われわれは注目するのである。それは廻転仕掛けのものだといっているのであ

る。そうした渾天儀をみて、暮れがたや明けがたに時間をはかる、と『尚書考靈耀』はのべているわけである。すると廻転仕掛けという構造は、天文器具としての渾天儀がその機能をはたすうえで欠かしえないものである。じつは渾天儀をいう「璣」（＝機）そのものが、このような構造を示すタームであったのである。さきにもた「璣璣」を渾天儀とする馬融の「璣」（＝機）に対する解釈をみよう。

馬融のそれは、「璣、渾天儀。可転旋、故曰璣」（尚書舜典疏引尚書伝）である。渾天儀は「転旋」、すなわち廻転仕掛けであるから、「璣」とよばれると解しているのである。さらに「機」を渾天儀とやはりとらえる、鄭玄の解釈に注目してみよう。それは「動運為機」（宋書天文志一引尚書注）である。「旋」の字をつかいていないものの、廻転仕掛けという構造が「機」の意味を成立させている、と鄭玄も考えているのである。とすると、「機」の本質的意味は「旋」にあるということである。「旋」の一字はたしかに渾天儀を示しうるのである。ここでわれわれは、さきにもた『大伝』の「旋機」に対する解釈を想起すべきである。『大伝』は「旋」の意を廻転ととらえていたのである。すなわち「擁旋持衡」の「旋」が渾天儀であることは、『大伝』の本文自体に徴しうるのである。

また右の『尚書考靈曜』において、渾天儀が「玉儀」としてあることにも注目しよう。鄭玄が「以玉為渾儀、故曰玉儀」（初学記卷一引尚書考靈曜注）と説明しているように、渾天儀は玉でつくられていたので、「玉儀」ともよばれていたのである。美玉の「璿」は必ずしも渾天儀を特定しえないのである。さきにみた『尚書』『堯典』の経文が「玉璣玉衡」ではなく、「璿璣玉衡」となっているのは、「瓊弁玉纓」（左伝僖公二年）とおなじで、中国語特有のレトリックにすぎないのである。「玉衡」の「玉」もあつきたりの玉ではなく、美玉であつたのである。

すなわち『宋書』の「擁璿持衡」は、『大伝』のように「擁旋持衡」と書かれるべきものであつたのである。ところが『宋書』は、「璿」の一字をもちい、それが本来いいあらわしえない渾天儀―「旋」にあてた。それは、『大伝』の「旋」の意味を『宋書』が理解できなかったこと、また渾天儀をいうとき、「璿璣」と表記されることがより一般的であつたためであらう。

七 太平国家の終焉、そして

太平への回帰・沈璧の礼

かくてわれわれには、『中候』の「擁權持衡」にもどり、

これを検討することが課された。ただこの「權」の意味はしばらくおく。そうすると、『中候』のこの叙述もやはり、天文を観測する舜の行為と解されるべきものである。それはもちろん、右で論じた『宋書』の叙述がそのように認めえたからである。しかしそれにもまして、『中候』の太平国家がよるべき、「凶書」に書きしるされた聖なる宇宙の秩序に注目すると、「擁權持衡」は天文の観測と解しうるのである。すなわちわれわれは、その聖なる宇宙の秩序とはどのようなものであるか、を説明せねばならないのである。

ただそのまえに、つぎの一点を指摘しておく必要がある。宇宙の最高神の神性を北極星に措定することは、とくに緯書においては有力な神観念であつたが、『中候』もその例外ではなかつたことだ。『中候』が太平到来の沈璧の礼のなかで堯・舜にあたる神性も、そうした最高神の神性であつたのである。

さて『中候』が実際にのべる「凶書」に書きしるされていたものは、北極星を中心として、すぐれて規則たたく運行する宇宙の見取り図とでもいうべきものであつた。ただ中心に位置する北極星には宇宙の最高神の神性が措定されている。とすると「凶書」のそれはたんなる宇宙の見取

り図とはいえず、すぐれて宗教的な意味があたえられているものと認めねばならない。つまりそれは、中心・北極星の神聖性の放射をあびてひろがり、運行する聖なる宇宙の秩序として描かれているのである。音楽の異常現象は、このような聖なる宇宙の秩序の変調の表徴であったのである。とするとその変調は、北極星を中心とする、すぐれた規則性がそこなわれたこと以外は考えられない。これは、天文の観測によってのみ知りうるはずである。すなわち「擁権持衡」は、天文を観測する行為と解されるべきものなのである。舜は、北極星を中心とする、規則ただしかるべき天文現象の運行が軌道をはずれていることを観測し、聖なる宇宙の秩序がその秩序性を喪失していることを確認するのである。このように「擁権持衡」を解してこそ、それは、太平国家の終焉を舜みずから察する行為となり、また音楽の異常現象を太平国家の終焉を示唆する表徴と認める舜のこともごく自然につながるのである。

要するに『中候』は、舜の即位十四年の条においてまず、太平国家がよるべき模範である、「図書」の聖なる宇宙の秩序そのものの消失を示す表徴を装置するのである。そしてこのことはまた、舜にあたえていた太平王の神格的資格を剝奪するものでもある。「図書」は、最高神の神性を

帯びた舜に対する、最高神の啓示であったことを想起しよう。その消失は、舜のそうした神性の剝奪といえるのである。ここに『中候』の太平国家は終焉を迎えるのである。

舜の即位十四年の条の叙述は、これでおわるわけではない。そのつづく叙述をとりあげるまえに、のこしていた問題を解決しておかねばならない。「擁権持衡」の「権」の問題である。われわれの右の論述は、つまるところ「擁権持衡」を『中候』のもともとの表記と認めるものである。

もういちど想起しよう、『尚書』『堯典』の「璿璣玉衡」の「璿」は、「璇」「旋」とも表記されて統一されることがなかったことを、『中候』のもとのそれは、『宋書』のように「擁璿持衡」としてされることも生じたのである。ただ『宋書』が「璿」を渾天儀と解したので対して、「擁権持衡」にあらためて伝写した人は、もとの「旋」を星名と理解した。すなわち十九世紀末・二十世紀初頭の皮錫瑞とおなじように考え、「擁旋持衡」をまえにして困惑したのである。『尚書』の「璿」（『璇』『旋』）と「衡」とを星名と認めるのが漢儒の本来の見解だとする皮錫瑞は、『大伝』の舜の即位十五年の「擁旋持衡」を不可解と指摘するのである。ただ伝写した人はさらに考えた。「権衡」というタームがある。それは、おもりとて、いびんを示し、権力をたとえるもので

あり、「旋」をこうした「権」にあらためても前後の文脈に矛盾することはない、と。またその際、「権」と「旋」とは疊韻であり、この疊韻による音通を利用して、「旋」は「権」に転化しうる、という意識があったかもしれない。

さて舜の即位十四年のつづく叙述は、すでにとりあげた『大伝』の舜の即位十五年のそれをそっくりおそうものである。『中候』は、太平国家の終焉を告げているにもかかわらず、太平の世に回帰したことをのべるのである。それは、舜から禹への禪讓が『中候』としても否定しえない歴史事実であったからである。太平のうちに禹は禪讓をうけねばならなかったのである。ただ、『大伝』で『帝載歌』のまえにおかれていた「擁旋持衡」の叙述はない。『中候』は、天に禹を薦める祭儀を舜がおこなったあと顕現するさまざまな瑞祥だけで、太平の世の聖なる様相に回帰した表徴となりうると考えたのである。

『中候』は以上のような叙述のあと、沈璧の礼を装置する。それは『大伝』にはなく、『中候』独自の叙述である。

舜乃設壇於河、如堯所行、至於下榭。容光休至、黃龍負
図。長三十二尺、置於壇畔。赤文綠錯、其文曰、禪於夏
后、天下康昌。(澠河郡本)

ここでいう「如堯所行」は、堯がおこなった舜への禪讓の啓示をうけるための沈璧の礼を指す。その沈璧の礼を再現した舜に、禹に禪讓せよと書きしるされた「河図」が顕現したというのである。『中候』はやはり書きしるされた神的言語の啓示によって、その禪讓を合理化するのである。

さしあたっての結び

『中候』が構想する禪讓神話のあらましは、以上のようにである。すなわち『中候』は堯から舜への禪讓と、舜から禹へのそれとに、それぞれ本質を異にする禪讓神話をあたえたのである。もとよりそれは、舜から禪讓をうける夏、禹より王朝がはじまるからであるといえようが、これだけに止まるものではなかった。『中候』独自の太平国家をめぐる思想にうらづけられたものであったのである。以下、このことを少しまとめよう。

たとえば、緯書のひとつの『樂稽耀嘉』に「禹將受位、天意大變、迅風靡木、雷雨昼冥(白虎通卷四等引)」とあることに注目しよう。自然世界におきる異常現象を、禪讓をうける禹に対する天意と認めているのである。瑞祥ではなく、災異ととらえうるこのような異常現象は、緯書全般が堯・舜の際には装置しないものである。すなわち堯・舜二

代と夏禹とのあいだに断絶をもうけ、堯・舜二代と異にして夏禹を天―最高神に是認されていない王朝と考えるのである。『中候』も禹への禪讓を以て堯・舜二代の太平国家の終焉と認めるのだから、基本的にはそうした立場をとっているといえる。だがしかし、右の『楽稽耀嘉』が示すような自然世界の災異では、『中候』の太平国家の終焉は合理化しえない。その太平国家は、最高神の啓示―「凶書」をかたどる、宇宙論的性格をもつ神聖国家であったからである。かくて『中候』は、『大伝』にある舜の禪讓をめぐる叙述に注目する。まずはそこでのべられている音楽の異常現象をとりあげ、それを強調する。宇宙論的意味をもつ音楽の異常現象は、太平国家の終焉を示唆しうる表徴にたるものであったのである。その一方において、『大伝』の「擁旋持衡」にも注目する。それは『大伝』では、音楽の異常現象となんらの関係もない叙述であった。だが『中候』は「擁旋持衡」を、音楽の異常現象を前面にうちだす叙述につづけるのである。そうすることによって、太平国家の終焉は宇宙論的に合理化しえたのである。

では夏禹、そしてそれ以後の王朝を、『中候』はどのよう考えているのであろうか。堯・舜二代の太平国家を最高神の神性を源泉に据える連続王朝とするならば、『中候』

が考える夏禹以後の王朝は、太微五帝のいずれかを受命帝とし、その神性に支持される王朝と指摘できる。とすると『中候』においては、舜に受命の瑞祥が顕現したとされるはずもないかわりに、夏禹にはそれが必要である。『中候』の「握河紀」という一篇には、河精の白面長人より「河図」を賜り、治水を命じられる禹についての叙述がある。これが『中候』の文脈においては、夏禹の受命神話と認めうるのである。その詳細、および『中候』が構想するほかの受命神話の考察は、後日に期すことにするが、このような受命神話も、鄭玄の経書解釈学成立には欠かしえないものとなっているのである。

注

(1) 『中候』はきわめて特異な性格をもつ緯書である。また文献学的な問題もある。こういった点については、本論で示した拙稿『尚書中候』における太平神話と太平国家』において言及している。参照されたい。

(2) 以下、小稿で引用、あるいはとりあげる『中候』の佚文は、安居香山・中村璋八編『重修 緯書集成 卷二(書・中候)』(明德出版社、一九七六年)にしたがう。ただそのあらかたは、いわゆる清河郡本にみえるものである。皮錫瑞『尚書中候疏証』が清河郡本をとらないように、その資料的信頼性は一段おちると認めるむきもあるが、小稿で問題とする禪讓神話にかか

わるそれらは、『中候』本来のものと考えられる。詳細はいまはおくが、鄭玄の経書解釈学との整合性をそれらに認めうるからである。またそれらは、『中候』の黄帝・堯・舜・禹についての神話をおそう叙述が多い『宋書』「符瑞志上」にすべてとられてもいるのである。最近でた鍾肇鵬『讖緯論略』(遼寧教育出版社、一九九一年)は、清河郡本の源流をあきらかにしているが、その資料的価値まで否定してはいない。

(3) 小稿の以下の論述において、『中候』の太平神話・太平國家に言及するところは、すべて前掲拙稿を参照されたい。

(4) 白川静『字統』(平凡社、一九八四年)、「鼎」の項を参照。

(5) 以上の「易行」については、謝松齡『天象』(山東文芸出版社、一九八九年)第五章「天象」第二節「星空的投影」参照。

(6) 以上の冀州については、孫星衍『尚書今古文注疏』(卷一)・孫詒讓『周礼正義』(卷六四)などを参照。

(7) この点についても、(6)のふたつの著述などを参照。

(8) 堀池信夫「中国音律学の展開と儒教」(中国—社会と文化、第六号、東京大学中国学会、一九九一年)参照。

(9) 以下の『大伝』の引用は、陳寿祺『尚書大伝輯校』にしたがう。また皮錫瑞『尚書大伝疏証』もあわせて参考にした。

(10) たとえば、前掲拙稿においてとりあげた太平神話は、黄帝・堯・舜の神話のなかに挿入されているのである。

(11) 皮錫瑞『今文尚書考証』(卷一)が、漢儒のこのような説を多く列挙して論じている。

(12) 馬融は「璿、美玉也。璣、渾天儀。可転旋、故曰璣。衡、其中横筩、所以視星宿也。以璿為璣、以玉為衡、蓋貴天象也」(尚書舜典疏引尚書伝)と解するのである。

(13) 出典(通鑑前編帝舜十五載)では「旋持衡」につくるが、陳寿祺の指摘のように「掄」の一字がおちていると認めうる。ただ陳寿祺は、この「旋」の意味が理解できていないようである。

(14) 馬融の「璿璣玉衡」に対する解釈を想起しよう。その字面からは、さきに本論で指摘したように解せるが、その真意はこのようにとらえるのである。このことについては、馬融の解積をおそう偽孔伝を疏解する孔穎達(尚書舜典疏)がくわしく論じている。参照。またさきにその一部を示したが、「勳運為機、持正為衡、皆以玉為之」(宋書天文志一引尚書注)という鄭玄の解釈は、「璿璣玉衡」のレトリックを承知しているものといえるであろう。

(15) 皮錫瑞は『尚書大伝疏証』(卷二)で、「此伝攈旋持衡、不知何物」とのべるのである。

(香川大学)