

秦儒の活動素描

—『尚書』『堯典』の改訂と『禮記』大學篇の成立をめぐって—

齋木哲郎

はじめに

秦代の思想的意義は、それまでの中國がもちえなかつたほどの強大な中央集権的國家が誕生したことにより、これに與つて力のあつた法家思想の、統治における卓拔性を確認しえたことであろう。法家思想の社會における下部末端に至るまでの浸透は、『史記』李斯傳の「若し學を欲する者有れば、(法)吏を以て師と爲せ」や、近年の湖北省雲夢縣睡虎地秦墓出土の夥しい秦律によつて、如實に窺い知ることが出来る。しかも、秦代の思想統制は漢代における儒教の國教化をへ、「焚書坑儒」の惡評によつて特徴づけられるのが常であり、あたかも當時の儒者は、秦の壓政下、逼塞せざるを得なかつたかのようにさえみうけられるのである。しかし、秦代に關するあらゆる現存資料を仔細に検討してみるならば、當時の儒者は必ずしも秦の統治下に切齒扼腕していたばかりではなく、かえつて、積極的に秦の政治に參畫し、彼らの主張をその中に生かそうとしていた形跡がおぼろげながら浮かび上つてくるのである。

小論は、かかる儒者たちの足跡をたどりながら、その活動のありさまをできる限り具體的に示そうとする試みにほかならない。だがその

際、秦代に關する文獻資料もさることながら、こと儒者に關係する資料となると皆無の状況で、ここに取り上げる『尚書』の「堯典」や『禮記』の大學篇も、從來は秦と無關係に論じられてきた。従つて、小論では「堯典」と大學篇とが秦代を背景としていかなる展開を遂げていたか、との摸索的な考證に終始せざるを得なくなるであろう。だが、それにも拘らず、かくする試みは必ずや儒家思想史における秦代の位置を確認することになるはずである。

—

秦儒の特徵的な活動の一つとして注目されねばならないのは、今文『尚書』の「堯典」(以下、「堯典」と呼ぶ場合はすべて今文『尚書』を指す)の内容が、秦の郡縣制度施行による中央集権國家の創建を契機として書き改められている、という事實であろう。「堯典」が秦の官本であろうことを指摘して、始めて秦の行政制度と「堯典」所見の政治機構に着目したのは陳夢家氏であつた¹⁾。以來、「堯典」が秦儒によつて改修されたと見ることは、『尚書』研究者間の常識ともなつていながら、ここに秦代の儒者像を考える上では改めて問題におかなければならぬ。

「堯典」についてはすでに『孟子』(萬章上)に一條引用されていることからみて、その成立は遅くとも戰國の初期であろうが、それが秦代において改修されたとする陳氏の所論は、大まかに言つて次の三點にしぼられる。(1)「堯典」中にみえる「十有二州」「十有二山」「十有二牧」等の「十二」は秦の諸制度の基本概念であつて、そうした觀念は秦以前には見えていないこと、(2)「堯典」中の「時月を併せ、日を正し、律・度・量・衡を同じくす」るが、六國併呑後に秦がとつた一大統制政策であつたこと、さらに、(3)「堯典」中の「五載に一たび巡守す」るは秦の制度として遵守されるものであつた、ということである。これらによつて、陳氏は、今文『尙書』が「秦誓」で終つてゐる事實と併せて、「堯典」、ひいては今文『尙書』二十九篇の全部が秦代に齊・魯の儒者によつて更定され、學官に立てられたものと推測する。そこで、まず、陳氏の説に検討を加え、「堯典」が秦代においていかなる意味を持つものであつたかを確認しておくことにしたい。

まず、(1)の「十有二州」「十有二山」「十有二牧」は「堯典」以外ほとんど例がなく、先秦から漢代にかけては「地に九州有り、土に九山有り」(『呂氏春秋』有始覽・「武王 九牧の君を徴す」)、『史記』周本紀・「天子晉曰く、其の後伯禹、……九山を封崇し、九川を浹汨し、九澤を陂障し、……」(『國語』周語下)等のごとく、おおかた「九」に作つてゐる。因みに、「十二」と秦との關係について一瞥すれば、秦の置いた十二卿・三十六郡をはじめ、始皇帝が造らせたという「鐘鐻・金人十二」、秦刻石のうち泰山・之罘・東觀刻石が三十六句、琅邪・會稽の二刻石が七十二句からなり、その大半が四字一句、三句一韻で十二字を基調とし、さらに秦の半兩錢は十二銖で、その直徑までも一寸二分と定められていたこと等、枚舉に遑がない。陳氏が「堯典」の

〈十二〉に着目するのもしうした秦の諸制度を念頭においてのことであるろうが、〈九〉から〈十二〉へ變化する直接の理由を陳氏は秦代の天文知識の影響であらうと推斷する。すなわち、『尙書大傳』に見える「封十有二山、兆十有二州」の鄭注に「祭るには必ず封す。封も亦壇なり。十有二州の鎮なり。兆は域なり。營域を爲り以て十二州の分星を祭る」とあり、ほかに『史記』天官書や『史記正義』所引『星經』が二十八宿を十二州に分屬せしめてゐることから、十二州は當時の天文家の常套概念で、秦の十二はこれに由來する、といふのである。陳氏のこの推論は、秦の始皇帝が金人十二を造らせたのは始皇帝が天極を守る十二星にならつて地上の極廟に配せんとした、との白鳥庫吉氏の指摘や、燕や秦など北方に位置した國の都城はその都市構造が天文に象つてある、との駒井和愛氏の調査を勘案すれば、かなり蓋然的となるであらう。次に、(2)の「時月を併せ、日を正し、律・度・量・衡を同じくし、書は文字を同じくす」は、『史記』始皇本紀二十六年に「法度・衡石・丈尺を一にす。車は軌を同じくし、書は文字を同じくす」とみえており、その實施は秦の施策の中でも特筆に値するものでありながら、こうした特殊な政策が舜の治績として「堯典」に記されるのは、始皇帝の功績をヒントにして「堯典」中に書き加えられたものと思ふべきでない、ということ。(3)の「五載に一たび巡守す」るは、「堯典」中の帝王の理想的制度であるに止まらず、始皇帝や二世皇帝胡亥にも引き繼がれるものであつた、ということである。始皇帝二十七年の「始皇・隴西・北地を巡る」、三十二年の「始皇 北邊を巡る」、三十七年の「始皇出遊し、……行きて雲夢に至り、……會稽に至り、……海上に竝ひ、北のかた琅邪に至る」(以上『史記』始皇本紀)といふのがそれである。このことは、「五載に一たび巡守す」といふ

秦の制度がかの聖王堯・舜の制度であったとして、『尚書』を奉ずる當時の儒者たちが始皇や秦の皇室に誇示せんとしたことを如實に物語るのであろう。しかも、陳氏が強調するように、巡守の途中、始皇帝が泰山で封禪の儀式を行うのは「堯典」中の舜の行爲であり、封禪が行われた泰山についても、いかな名山とはいへ、わずか齊・魯の一山にすぎないのが「堯典」で最も聖なる山とされるのは、當時の齊・魯の儒者の作爲を抜きにしては説明がつかないであろう。

かくて、「堯典」と秦との關係はまぎれもない事實となった。加えて、池田末利氏が指摘しておられるように「堯典的理想政治は、領邑體制が崩壊して郡縣制を基礎とする中央集權的統一國家を基盤に据える」もので、その意味でも秦と「堯典」との關係は不可分とされねばならない。現に、堯・舜を謳歌してやまぬ『孟子』においては、堯・舜を「堯・舜は人と同じきのみ」(離婁上)と民にとってより身近な存在として提示して、舜の出自すら一農夫としてはばからない(萬章上)のを、「堯典」では始めから堯・舜を支配者としてその理想的統治を贊嘆しており、帝王と民衆の關係については一顧だにあたえていない。かく傳承内容を改變し、儒家聖人君主の堯・舜を絶対的統治者としての理想的境地におかんとする「堯典」が、秦帝國と儒家との密着をもくろむ當時の儒者の、いかに熾烈な意欲によって書き換えられたものであるかは、もはや自明であらう。

とすれば、何故に秦代の儒者はかくまでに「堯典」と秦帝國との牽合をはかりとしたのか。おそらくそれは、「堯典」を、郡縣制を基礎とする秦の強大な中央集權國家を背景として描くことによつて、當時の儒者が時の權力者始皇帝に堯・舜の聖人君主像の實現を渴望したことのあらわれではなかったか。そしてそれは、儒教の聖人君主堯・

舜の姿を君主の當爲として始皇帝に示すことによつて、ついに秦帝國と儒家の關係を維持せんとしたもくろみではなかった(それをなしうることできたのは、當時、『尚書』を以て秦の博士となつた伏生やその門下生たちである)。少なくとも、當時の儒者が嚴格な法の運用によつてその強大化を果してきた秦に接近して思想集團としての地歩を得、秦の政治に參畫するためには、始皇帝の歡心を買うに見合うだけの何もかを儒教サイドから提出しなければならなかった。そうした時に、儒教の聖人君主堯・舜を表章して始皇帝との共通性を宣揚し、以てその傳統的權威によつて始皇帝を粉飾せんとするならば、始皇の尊大にして傲慢な自尊心によつて儒者たちはあまりにもたやすく彼にとり入り、秦との關係を持つことができたであらう。そうすることによつて儒者は戰國以來の混沌とした思想界のヘゲモニーを執ることができたのであり、またそうすることは、儒教本來の目的である徳治主義の實現を秦の始皇帝に託することでもあつた。

二

右の假説を確定するためには、始皇帝にとつて儒教がいかなるものであつたかを見ておかなければならない。

一般に、秦の始皇帝は建國以來の法家思想を墨守して、苛酷な法の運用による民衆の迫害者として非難され、とりわけその焚書坑儒は、漢代以後の儒者からは何ものにもまさる蠻行としていやしめられてゐる。だが、『史記』所載の彼の事跡を詳細にみるならば、こうした詆辱は必ずしも始皇帝の意を正當に評價したものでなく、多分に後世からの潤色が加わつていて、彼の眞面目を窺うにはたりないもの、とされなければならないであらう。

いいたい、『史記』始皇本紀による限り、秦が焚書の擧に出たのは秦法を亂す市井の議論をとり除かんとする李斯の獻策に本づくものであり、その範圍は民間の私藏に限られている。「坑儒」についても、始皇本紀によると、方士の侯生と盧生とが始皇帝より莫大な「尊賜」を得ていながら、不死の藥をついに入手することなく逃げ去ってしまったことへの腹癢せであり、腹癢せによって坑埋めにされたのも諸生中の禁を犯した者とされ、儒者とはされていない。もっとも、始皇帝のこの擧を諫めた扶蘇が「諸生は皆孔子を誦法す」といえば、諸生の中に孔子を誦法する儒者が含まれていたことの推測もつくが、しかし、當時の方士の著しい特徴が儒教を以て自己の呪術を粉飾することであったことを思えば、「孔子を誦法する」諸生の大多數が方士にして儒者を任ずる者のことである。この意味において、『史記』淮南王安傳が「昔、秦 先王の道を絶ち、術士を殺す」といい、儒林傳が「秦の季世・術士を阮にす」というのは、等しく「方術」の士を指すもの、とされてよい。それが後漢に至ると、「詩・書を燔燒し、儒士を坑殺すと言ふは實なり」(『論衡』)と坑殺の對象がいつのまにか儒者にすり替えられるのであるが、こうしたことは漢代人の反秦感情の一つの表れ、とみなさなければならぬであろう。

ならば、始皇帝自身は儒者をどのようにみていたか。始皇本紀に載せる彼の發言「吾悉く文學、方術の士を召すこと甚だ衆く、以て大平を興さんと欲せり」は、始皇自身・儒者に對して絶大な期待を寄せるものであったことを示して餘りある。始皇帝と儒者の交渉を『史記』の中からいくつか拾いあげれば、法吏の跋扈する官界に博士官を立て、その中に叔孫通・淳于越・伏生などの儒者も採用していたことや、封禪の儀式を舉行するに際しては積極的に齊、魯の儒者に諮問し

ていることなど、まず念頭に浮かぼう。加えて、始皇帝は阿房宮の造營に際して秦の宗廟の存する雍の地を避け、ことさらに上林苑を選んでいるが、始皇本紀はこれを周の文・武王の都豊・鎬の中間にあって、帝都とするに最もふさわしい地とする始皇帝の配慮から出たものだと記している。儒者によって聖人君主と崇められる文・武兩王に、自らを比肩させる意識が始皇帝の中に存したことを示すものである。また、始皇三十七年の出遊の際、「雲夢に至りて虞舜を九疑山に望祀し、會稽に上つて大禹を祭る」(『史記』始皇本紀)のも、(堯)舜・大禹に並稱されんことを期待した始皇自身の偽らざる気持ちの發露であった、といつてよい。この意味からは、自己を先聖に比擬するか、もしくはそれを凌駕せんとする始皇帝の自己顯示欲がその裏辭の提出者としての儒者を必要としていた、ということがいえるであろう。

それかあらぬか、始皇帝が自らを儒家的な聖人君主に装わしめんとしていた事實が、彼が巡守して各地に立てた碑文の中に見えている。

(イ)……皇帝躬聖に、既に天下を平げ、治に懈らず。夙に興き夜に寐ね、長利を建設し、専ら教誨を隆んにす。訓經宣達し、遠近畢く理まり、成聖志を受く。貴賤の分明らかに、男女の禮順ひ、愼みて職事に遵ふ、泰山刻石 『史記』始皇本紀所引

(ロ)……琅邪臺を作る。石を立て、刻して秦の徳を頌し、徳意を明らかにして曰く、皇帝 始を作し、……以て人事を明らかにし、父子を合同す。聖仁義にして、道理を顯白す。……黔首を憂恤し朝夕懈らず。……方伯分職し、諸治經に易し。……皇帝の明、四方を臨察し、尊卑、貴賤、次行を踰えず。……皇帝の徳、四極を存定す。……功は五帝を蓋ひ、澤は牛馬に及ぶ。徳を受けざる莫く、各、其の宇に安んず。琅邪臺刻石 『史記』始皇本紀所引

(イ)……皇帝 徳を明らかにして、宇内を經理し、視聽怠らず。……
群臣 徳を嘉し、祇みて聖烈を誦す。東觀刻石『史記』始皇本紀所引
(ロ)大聖 治を作す。之果刻石『史記』始皇本紀所引
(ハ)……上、高號を薦め、孝道顯明なり。迺今皇帝、天下を壹家と
す。嶧山刻石
と。

これらは、始皇本紀に「始皇、……鄒嶧山に上り、石を立て、魯の諸々の儒生と議し、石に刻して秦の徳を頌す」とあることからみればおおむね秦儒によって書かれたものであり、その内容は、始皇帝が歴代非道の王として非難されてきたのとは全く對蹠的に、儒家的な聖人君主として記されたものである。中でも、(イ)の「既に天下を平ぐ」、(ロ)の「徳意を明らかにす」「皇帝の明、……皇帝の徳」、(ハ)の「既に天下を平ぐ」、(ニ)の「天下を壹家とす」などは、『禮記』大學篇に記される儒家の「明德を天下に明らかにする」理想的君主像をすら髣髴させるであろう。これを先の「悉く文學・方術の士を召すこと甚だ衆く、以て大平を興さんと欲せり」という始皇帝の發言と彼此聯想すれば、單に始皇帝が儒者によって自らを儒家的な聖人君主に粉飾せしめんとした意識だけでなく、秦の政治體制についても、それまでの法治から徳治への轉換、ひいては儒教的な政策によって國家の明日をうち拓かんとする遠大な構想のあったことを認めてよいのかも知れない。ただ、そうした意識が顯在化しなかったのは、天下統一後間もない秦が、これまで統一の推進力となってきた法絶対主義的體制を國家としての基盤を固めつつある現時下においては今なお必要としていたことや、その必要性がなお存続していた時に秦はあまりにも早く滅び去ってしまった、という時間的理由によるにすぎないであろう。

秦儒の活動素描

三

さて、本節以下では秦儒の活動の足跡を一層明確にするために、しばらく、『尙書』の「堯典」と『禮記』大學篇の類縁關係、すなわち大學篇の成立は『尙書』の「堯典」に由來する、ということについて一考しておきたい。

古く、南宋の王柏(二九七―二七四)、清初の陳確(一六〇四―一六七七)、近くは民國の錢穆^①、そしてわが山田統氏^②によってこうした説が唱えられてきたのであり、その主張を簡潔に記すと、「堯典」に

ここに古の帝堯を稽ふるに、曰く、放勳(漢初)『史記』では堯の名とされるは欽明に、文思安安たり。允に恭しく克く讓る。四表に光被し、上下に格る。克く俊徳を明らかにし、以て九族を親しむ。九族既に睦じく、百姓を平草す。百姓昭明にして、萬邦を協和す。黎民ここにおいて變り、時れ雍^③く。

と總括される帝堯の治績が、大學篇の

古の明德を天下に明らかにせんと欲する者は、先ず其の國を治む。其の國を治めんと欲する者は、先ず其の家を齊ふ。其の家を齊へんと欲する者は、先ず其の身を脩む。其の身を脩めんと欲する者は、先ず其の心を正す。其の心を正さんと欲する者は、先ず其の意を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は、先ず其の知を致す。知を致すは物を格^④すに在り。物格し^⑤くして后に知至り、知至りて后に意誠に、意誠にして后に心正しく、心正しくして后に身脩まり、身脩まりて后に家齊ひ、家齊ひて后に國治まり、國治まりて后に天下平らかなり。

に相當し、大學篇はこの堯の行爲を得て發想された、というのであ

る。もちろん、大學篇は右の主張を更に細分化し、各テーゼを各々に解説する構成をとって首尾完結するのであるが、要するに、その構造の骨子は右に引く「堯典」の中に盡きてゐる、とされるのである。そこで、改めて大學篇と「堯典」とを比較してみると、兩者の共通性は俄然明白になる。大學篇の「明德を天下に明らかにす」以下、「……后に、天下平らかなり」に至るプロロゲマは「堯典」の場合と全く同一であり、しかも、大學篇の三綱領とされる「明德を明らかにす」「民に親しむ」「至善に止まる」も、この「堯典」の首章に確認できるのである。山田統氏に従えば、(1)「明德を明らかにす」は「堯典」の「克く俊徳を明らかにし、以て九族を親しむ」から「萬邦を協和す」まで、(2)「民に親しむ」は「堯典」の「黎民ここにおいて變り、時れ雍々」に相當し、(3)「至善に止まる」とは、帝堯の徳化によって、最終的に黎民が變り雍いだ状況になったことを指す、ということになる。これによって、大學篇が「堯典」と密接な關係を以て成立していることは十分推測がつくのであり、陳確が「堯典」の七句(前掲舉例)を大學篇の「明德を明らかにするに在り、民に親しむに在り、至善に止まるに在り」の三句で括れば一層簡潔・適切で、『堯典』の文意に乖くこともない」とし、大學篇は帝典(堯典)を脱胎したもの、とまて言い切るのも、あながち無稽とは言えない。

かくて、大學篇は「堯典」と密接な關係を以て成立するものであり、その成立の意義、とりわけ秦儒との關係が改めて問題にされなければならぬ。だが、そのためには、先ず大學篇の成立時期が秦代か、もしくは秦の滅亡後まもない時にあることを明らかにしておく必要がある。

大學篇の成立に關しては、漢の武帝時から宣帝時にかけてのことと

する武内義雄氏の説が最も注意を惹き、かつ有力視されている。氏によるとその主な理由は、(1)大學篇が古文『尙書』の「大甲」を一條引用していることから、その成立は古文『尙書』出現(武帝時)以後でなければならぬこと、(2)教學制度としての「大學」が始めて建てられたのは武帝時の董仲舒獻策以後のこと、大學篇の内容は、『禮記』學記篇と同様、その際の「大學」と表裏の關係にあつて、學記篇は、「大學」の教育制度と教授法を、大學篇は教育の目的と精神とを各々明らかにするもので、『禮記』自體の編纂は宣帝時のことであるから、大學篇の成立年代は武帝時から宣帝時にかけての間に限定されるというのである。

しかしながら、大甲篇の引用が果して大學篇成立時期のメルクマールになるか、また、大學篇の内容が果して學制としての「大學」とりわけ、武帝以後の一般にまで開放された形で整備されている「大學」と不可分の關係にあるのか、という点甚だ疑問である。まず大甲篇についてみると、大甲篇が始めて『尙書』に具わるのは偽古文からで、『孔壁古文無し』、今日の大甲篇が後人の偽作であることには異論はないが、だからといって、他處で引用される大甲篇の全てが後世からの偽作であるとはいえない。今は紙幅の都合で『尙書』今古文問題の岐路にわけ入ることは避けるとしても、たとえば、『孟子』公孫丑上・離婁上篇には「大甲に曰く」として「天孽を作せば猶ほ違ふ可きも、自ら孽を作せば活く可からず」という一文が引かれ、明らかに大甲篇の古存の一端を傳えている。そこで、この大學篇の場合も『孟子』と同様、古存の大甲篇を引用したものと考へて一向にさしつかえないのである。次に、學制としての「大學」と大學篇の關係についてみると、『禮記』學記篇に記される「大學」の内容は、「大學の教や時あり、

教には必ず「正業有り」といって學校制度そのものであり、教育の課程も廣く民衆一般を對象として、幼少から成年にかけて行われる一貫した構成をとっている。この點、十三歳で小學に入り二十歳で大學に入るとする『尙書大傳』、九歳で小學に入り十五歳で大學に入るとする賈誼『新書』(容經)等が修學年次をこそ異にすれ、廣く「民を化して俗を成す」ことを目的としているのと軌を一にしよう。これに對し、大學篇の内容は、始めから「民を化して俗を成す」目的意識は毫もなく、あるのは君主個人の道德的完成と、それによって國家の明日をうち拓かんとする政治的指針であり、その對象も、學記篇などが一般民衆にまで視野を擴大しているのとは逆に、むしろ君主一人の能力に狭められていて、その意味では、君主に對するアフォリズムと理解されてもよい。従つて、大學篇と學記篇の内容にはかなりの徑庭が存し、

成立の背景を根本的に異にする、とみななければならぬのである。そこで改めて大學篇の成立期について考えてみると、實は徐復觀氏が四證を擧げて大學篇と秦との緊密な關係を指摘しておられるので、今はそのうちの二證を提出しておくことにする。

その一つは、大學篇が「秦誓に曰く、惟れ命は常に于いてせず」と『尙書』の「秦誓」を鄭重に引くことである。周知のように、「秦誓」は秦の穆公が鄭を伐たんとして却つて晉の襄公にうち破られた悔恨の情を臣下に警告したものとされ、『史記』秦本紀はこれを穆公の三十六年(B・C六二四)のこととする。であれば、先秦の文獻が「秦誓」を引用する機會は十分あつたはずであるが、にも拘らず、先秦はもちろんのこと、反秦感情のとりわけ強い西漢の諸文獻においてもこれを引用するものは皆無である。この意味から、大學篇と秦帝國とがごく近い關係にあることを、まづもつて豫想できる。二つには、大學篇の

成立時をうかがわせる直接の資料として、『爾雅』釋訓の一切するが如く、礎するが如しとは、學を道ふなり」があること。一見して明瞭なように、「釋訓」の解釋は大學篇と全く同一のもので、『爾雅』は明らかに大學篇の立場を踏襲するものである。こうした時に『爾雅』の成立を考えると、『隋書經籍誌』に「隄爲文學爾雅注三卷」とあり、陸德明『釋文』はその著者を漢武帝時の待詔とする。かく武帝時においてすでに『爾雅』の注が作られているのなら、『爾雅』そのものの成立は武帝時を溯り、大學篇はさらに『爾雅』を溯ることになつて、その時期はほぼ秦代か、秦の滅亡後間もなくのこととなる、といふのである。

四

上述のことは、大學篇と『呂氏春秋』との關係を考えることによつて一層判然とするであらう。

『呂氏春秋』執一篇には次のような説話が見えている。

楚王 國を爲むるを管子に問ふ。管子對へて曰く、(詹)何は身を爲むるを聞くも、國を爲むるを聞かず、と。管子・豈國を以て爲むること無かる可けんや。以爲らく、國を爲むるの本は身を爲むるに在り。身爲まりて家爲まり、家爲まりて國爲まり、國爲まりて天下爲まる。故に曰く、身を以て家を爲め、家を以て國を爲め、國を以て天下を爲む、と。此の四者は、位を異にするも本を同じくす。故に聖人の事は、之を廣むれば則ち宇宙を極め、日月を極む。之を約すれば則ち身より出づる者無し

と。治國の方法を問う楚王に對し、身を修めることしか知らぬとする詹何の答えを、『呂氏春秋』の地の文は、身を修めるのが國を治める

上での根本であることを敷衍解釋してみせる。君主の身が修まること
 によって家が齊い、國が治まり、天下が平らかになる必然性を、『呂
 氏春秋』は他處で「夫れ身を修むると國を治むるとは一理の術なり」
 (適威)とまで言い切るが、大學篇のように修身・齊家・治國・平天
 下の徳目を個別に解説するに至っていない。だが、「凡そ能く國を全
 くし、身を全くす」(執二)る修身と治國の相即は、『呂氏春秋』にお
 けるあらゆる認識の出発点であり、あらゆる説明の歸着点でもあつ
 て、修身を前提とする治國の完成は「……聖王、其の身を成して天下
 成り、其の身を治めて天下治まる」(先己)や、「凡そ天下を爲め、國
 家を治むるには必ず本を務めて末を後にす」(孝行)のように隨處に
 説かれ、「獨りを慎む」(慎獨)や、ひいては「聖人は徳を己に行ひて
 四荒成仁に飾す」(精通)と、君主による自己の道德的完成が四方民
 衆の仁心を回復せしめることだとまで説く。これらは大學篇の「平天
 下」を招來するプロセスと同軌であるばかりでなく、秦代の儒者が何
 よりもまず君主の修身を視座にして、その上で國家を安泰に導くこと
 を最大の課題としていたことを如實に示すものである。しかも、大學
 篇において修身に先だつ「格物・致知・誠意・正心」の四項目は、
 『呂氏春秋』中に、「物を治むる者は物に於いてせず、人に於いてす。
 人を治むる者は事に於いてせず、君に於いてす。君を治むる者は君に
 於いてせず、天子に於いてす。天子を治むる者は天子に於いてす。欲
 を治むる者は欲に於いてせず、性に於いてす」(貴當)や、「先王は盡
 く知る能はざるも、一を執りて萬物治まる。人をして一を執る能はざ
 らしむるものは、物之を感かせばなり、故に曰く、意の悖を通じ、
 心の繆を解き、徳の累を去り、道の塞を通ず」(有度)と、ほとんど同
 内容の主張がいたるところで繰り返されている。大學篇の構造は、こ

のような「格物」から「正心」に至る意識の鍛練を「修身」の具體的
 内容として提示して、「修身」から「齊家」↓「治國」↓「平天下」
 に至るパトリアルカルなプロセスへと連続させるものであるが、『呂
 氏春秋』においてすでに王者の修身と治國の相即が強く主張されてい
 た以上は、その結合は、『呂氏春秋』の後、早晚おこらうべきこと
 であつたに違いない。加えて、大學篇の骨子となるこの八條目を敷衍す
 る各種の思想も、たとえば、大學篇に特有な「國利を以て利と爲さ
 ず、義を以て利と爲す」との義利説は、『呂氏春秋』中、「義は百事の
 始、萬利の本なり」(無義)と、大學篇の「孝は君に事ふる所以なり」
 との孝忠一元化の提唱は、『呂氏春秋』中、「人主孝なれば則ち名章榮
 し、下服聽し、天下譽む。人臣孝なれば則ち君に事へて忠」(孝行)の
 ように説かれていたのである。

これらによって大學篇の中心的主張のほとんど全てが『呂氏春秋』
 の中に確認でき、「大學」型の思考様式が秦代の儒者の共通感覺であ
 ったことが窺い知られるのである。であれば、當時において大學篇の
 誕生はもはや時間の問題で、その時期は『淮南子』詮言訓に、

能く天下を有つ者は、必ず其の國を失はず。能く其の國を有つ者
 は、必ず其の家を喪はず。能く其の家を治むる者は、必ず其の身
 を遺れず。能く其の身を脩むる者は、必ず其の心を忘れず。能く
 其の心を原ぬる者は、必ず其の性を虧かず。能く其の性を全くす
 る者は、必ず道に惑はず。

とあるによって、遅くとも『淮南子』の成立以前漢の武帝以前のこ
 とでなければならぬ。なぜならば、『呂氏春秋』においてなお「格
 物」から「正心」に至る四條目と「修身」から「平天下」に至る四條
 目は結合して語られることのなかつたのを、『淮南子』は兩者を結合

させて八條目とし、「正心」から「格物」に至るまでの表現を變えてその根本を道家の「道」に結びつけているが、このことは、『呂氏春秋』から『淮南子』に至る間に、當時の儒者が「大學」型の思考法を積極的に唱道したために、道家といえどもその強靱な影響を蒙らずにはおれなかつたことを示したものであらう、からである。

五

以上によつて、大學篇は秦代かもしくは秦の滅亡後間もない時期に、秦と密接な關係にある儒者の手になつたことが極めて蓋然的となり、その成立は『尙書』『堯典』中の堯・舜の行爲が背後に意識されるものであつたことが明らかとなつたであらう。ならば、大學篇と堯・舜の行爲がいかなる意味で結びついていたのか。換言すれば、大學篇がよしんば「堯典」中の堯・舜の行爲を得て發想されたものであつても、しからば堯・舜の行爲が大學篇として成立する契機は一體どこにあつたのか。すでに「堯典」と大學篇の間に秦儒の活動を背後にしてこのような緊密な關係が存在するのであれば、兩者を結びつける共通因素、もしくは媒介概念の存在を考えないわけにはいかなないのである。

いったい、「禮記」の篇名としての「大學」が教學制度としての〈大學〉に由來することは否定できないであらう。ところが、「大學」の名が文獻の上で見えるのは戰國末の『荀子』大略篇に「國を治むる者は、……大學を立て、庠序を設け、六禮を脩め、十教を明らかにするは、之を道く所以なり」とあるのが最初で、他の諸書には見えていない。もっとも、〈大學〉に代るものとしては『周禮』の「大司樂」に〈成均〉、『詩』の「靈臺」に〈辟廱〉の語が見えているが、これら

は『禮記』大學篇と直接に結びつくものではないから考察の対象からはずされてよい。降つて秦代になると、『呂氏春秋』尊師篇の中に「大學」の語がつぎのように見えている。

天子・大學に入り、先聖を祭れば則ち齒す。嘗て師たりし者は臣とせず。

と。これによると、當時の〈大學〉は一般にまで解放されたものではなく、むしろ天子專屬の教育機關であつて（この點は『大戴禮』保傳篇に「帝 大學に入り、師を受けて道を問ふ」と見えているのも同様である）、かつ、「先聖を祭る場である」とすることから見れば、天子の教育機關といつても現時下の君主が祭祀を通じて先聖のカリスマを得る機能を併せ持つものである。つまり、秦代の〈大學〉は先聖のカリスマを媒介として天子と密接に拘るものとして捉えられるものであつたことが了解されよう。

とすれば大學篇と堯・舜との關係はおのずとつぎのように把握されることにならう。

秦代の〈大學〉は主に天子が先聖を祭ることによつて彼らのカリスマを取得するためのもので、その權威もまた先聖のカリスマによつて支えられるものである。その場合、「先聖」は天子の祭祀を受けるものであるから單なる賢聖であるはずがなく、必ずや過去の聖人君主でなければならぬ。こうした時に、「君は唐堯より盛んなるは莫し」（『史記』封禪書）とされる堯（舜）が先聖の内實をなすのはあまりにも當然であらう。かくて〈大學〉における先聖の内容は堯・舜を背景としたものとなり、聖人君主としての堯・舜の行爲（『尙書』『堯典』に記された帝堯・舜の姿が先聖の具體的な姿として想起されることになつた。このようにして成立した堯・舜を骨子とする先聖のイメージ

は、次に秦代人の聖王に對する共通認識Ⅱ『呂氏春秋』中に見えてくるような種々の徳目によって具象化され、「明德を天下に明らかにする」儒家的な聖人君主の當爲として一篇にまとめられ、〈大學〉における天子の教本として示されることになった。この教本こそが「大學」と名づけられ、後に漢代において『禮記』の一篇に數えられるに至つたのであると。

だが注意しなければならないのは、こうしたことは、儒教による徳治の實現がなお彼岸にかすむ當時においては決して顯然として世に表れたものではなく、むしろ儒者たちが當時の〈大學〉を視座にして、天子たる者はかくあるべしとして徳治の次代を切り開かんとして意識の表出、として捉えられるべきものであるということであつて、それはまたそのまま次のような經緯を示すものと思われる。すなわち、秦代の儒者は堯・舜の行爲を帝王たる者の當爲として始皇に示そうと、『堯典』の内容を書き換えてまでも秦と堯・舜との關係づけをはからうとするものであつた。當然、「堯典」は秦王朝の典範としての意義を擔うことになるであらう。始皇帝が「堯典」中の堯・舜と同様の行爲をとる限り、それは始皇帝が堯・舜であることにほかならない。彼の行爲は堯・舜のカリスマにより、儒教的な聖人君主として權威づけられることになる。この意味において、秦儒は始皇帝の歡心を買ふことができたのであるが、しかし、聖人君主をして天下に徳政を施かしめることが孔子以來の儒教の傳統でもあるから、始皇帝を堯・舜の神話的世界にばかり止めておくわけにもいかず、そこに至るための具體的な方策が改めて問題とならう。こうした段階において、實際に秦の政治體制に提言しうる堯・舜型理想政治の理論式が必要となつたであらうが、大學篇こそは、そうした要求に答えるべく準備され

た、當時の儒家の理想的政治理論の最終到達點ではなかつたか、ということである。大學篇が『尙書』の「秦誓」を鄭重に引くのと共に、「堯典」を「帝典」に呼んで引用するのは、右の推測を裏證するものであらう。

六

同様のごとは、「明德」の概念を辿ることによつてなお一層明白となるであらう。

「明德」の語が文獻の上で始めてみえるのは『尙書』の周書からで、そこでは、「惟れ丕顯なる考文王、克く徳を明め、罰を愼む」(康誥)・「先王 明德を用ふ」(梓材)のように君主の政治もしくは治績に對する褒辭として用いられるのであつて、その意味するところは後世の倫理的意義ではなく、具體的な政治形態であらう。金文中の「明德」の語も同様で、西周厲王時の「丕顯なる皇考惠叔・穆々として元明德を秉る」(虢叔旅鐘)や、戰國時の「余 明德を經離す」(晉姜鼎)・「余 小子なりと雖も、穆々として明德を帥ひ秉る」(秦公殿・秦公鐘)などは、「明德」の概念が政治上の施策であることを思わせるに十分である。だが、それが何を指すかは説の分かれるところであるが、近年馬王堆漢墓より出土した帛書古佚書『經法』に「天下太平なれば、正に明德を用ふ」(六分・その成立は戰國中朝とみられる)とあることより推せば、戦時下の民衆抑壓政策とは對照的に行われるところの、民に對する懷柔政策となるであらう。ところが、秦代になると「明德」の概念はこれまでとはいささか様相を異にして、「皇帝の明、四方を監察し、……皇帝の徳、四極を存定す」(琅邪臺刻石・前世)のように「明」も「徳」も等質の概念であり、四方を明察し、恩惠によつて天

下を安定ならしめる王者の支配能力を意味するようになる。もちろん、かかる現象は始皇帝に至って急激に起ったわけではなく、戦國から統一に向う世相を反映してのことであろう。

こうした「明德」の概念を一轉し、王者たるものの義務責任として倫理的に定義し直したのは、ほかならぬ荀子であった。「荀子」致士篇に「今、人主能く其の徳を明らかにすること有れば、則ち天下之に歸す」というのがそれで、正論篇にも「書に曰く、明德を明らかにす」と、『尚書』の「明德」の語を引用している。こういふことはそれまでの儒家の文獻、たとえば『論語』や『孟子』にはみられなかったことで、儒學の系譜上から言えば、明らかに荀子によって開かれた視野である。金文中に記される「明德」は政治の具體的側面を述べたものであるとともに、多くの場合、自國の統治がすぐれたものであるとして、その行爲を後世に顯章せんとするものであつて、それはひとえに周王朝の支配がゆらぎつあつた時に、戦國諸侯が自國の統治と支配に自信を意識しはじめたことを示すものである。荀子はこうした風潮を受けて、當時の爲政者が喪辭として當套していた「明德」の語に、儒者の立場から倫理的責任を付與したのである。この立場から言えば、大學篇は荀子によって開かれた視野をさらに擴げ、かつ堯・舜の理想的君主像を背景として、時の權力者に「明德を天下に明らかにす」る者の理想的境地を集約的に示さんとしたもの、となるであろう。「明德を明らかにす」とはすでに始皇帝を目したところの天子の當爲であり、それは天子のすぐれた徳性によつてはじめて天下の安定がもたらされるとする、言い換えれば、天下の安定は天子の徳性の陶冶なくしては成り立ち得ぬとする、すぐれて責任倫理の立場に立つて創造された儒家的な聖人君主像である。

當時の儒者は、かくすることによつて儒家所期の目的である君主の徳性を問題にし、天子たる者に徳性に對する自覺と責任をうながすとしたのである。

結語

小論は、『尚書』『堯典』の改訂と『禮記』大學篇の成立を通じて、秦儒の活動の一端をかいま見てきたのであるが、その内容を一言にしていえば、徳治國家におけるべき君主像の創造、といふことになる。戦亂から統一に至つた歴史的過程で、その役割りを託すことのできたのは時の權力者、秦の始皇帝よりほかになく、秦の儒者は始皇帝に接近するために、始皇帝にとつて最も關心の高かつた堯・舜を持ち出して始皇と堯・舜との重合をはかり、大學篇を作成し、徳治への道標としたのであつた。大學篇が「明德を天下に明らかにせんと欲する者」を唱道したのは、「明德」の語がそれまで金石文において君主の卓拔な統治の徵表として用いられていたいきさつから、いかなる爲政者にとつても極めて興味を惹くべきはずのことであつたからである。かくして、秦一代はまがりなりにも儒家的な徳治主義が招來される時代として當時の儒者の眼には映つていたはずであつた。

大學篇を彼らが腦裏に描いていた秦代國家の鳥瞰圖として理解するなら、國家の理想はほゞ次のようになるであらう。

まずそれは、(君主)個人の修養によつて家族の親睦が、親睦による宗法秩序の確立によつて國家の安泰がはかられるとされるところから、家長長制國家であることを第一義とする。そこでは國家は飽くまでも家族の擬態であり、擴大である。家族から離れて國家を先行させる認識は毫もなく、それ故に、體制の維持と強化のための法は拒否さ

れる。「訟を聞くは吾猶ほ人のごときなり。必ずや訟無から使めんか」との『論語』の一文を引用することによって、法よりも、法を必要としない社會狀況の現出が意欲され、法に代るものとしては、「人君となりては仁に止まり、人臣となりては教に止まり、人の子となりては孝に止まり、人の父となりては慈に止まり、國人と交はりては信に止まる」との互いの信頼關係が國家を底礎する根本要因として意識されるのである。具體的には「孝は君に事ふる所以なり」といって、宗法倫理としての「孝」が君臣秩序の維持に導入されるのであり、時には「上」老を老として、民 孝に興り、長を長として、民 悌に興ると、君主の實踐的行爲が民衆に對する典範であることさえ要請する。極めて儒家的な國家として描出されるのであり、そこには法家の韓非子が説く「父の孝子は君の背臣なり」（五蠹）との孝と忠との相克ははじめから死角にされているのである。

つぎに、君主は規範的君主として、その行爲は法的な効力をもつて、「齊家」を通じ、天下國家の全體に通く示されることになる。君主自身はすでに規範的存在であるから、彼の行爲は厳しく陶冶されることを要する。修身の初時に「惡臭を惡み、好色を好む。此れを自謙（謙）と謂ふ」や「獨りを慎む」というのは、いわば精神の生理的状況における淨化がはかられることで、事物に對する價値の偏向性をとり除かれた君主は、「徳 身を潤し、心廣く、體胖かなる」状態をへて、やがて彼のすぐれた徳性＝明德を發揮して、「民の好む所は之を好み、民の惡む所は之を惡む」政治を行い、治國・平天下の實をあげねばならない、とされる。「小人閑居して不善を爲す。至らざる所無し。君子を見て而る後、厭然として其の不善を拵ひ、其の善を著す」のごとく、君子に對する全幅の信頼と、「身に藏する所恕ならずし

て、能く諸を人に諭える者は、未だ有らざるなり」との自覺があつてはじめてこうした主張がなされるのであろう。であるからこそ、君主がその徳性を失うような行爲は嚴に戒められるのであり、國家經營の基盤である經濟政策についても、「義を以て利と爲し」て、國家による執拗な利益の追求は排斥されることになる、と。

これによって、秦儒はすぐさま法家の現實路線にとつて代り、秦の政治の實質的な擔い手たらんとしたわけではあるまい。だが、秦儒をしてかかる舉措に至らしめたものは、秦という統一王朝が彼らの眼前に現出されたというまぎれもない事實であり、この王朝がいかに嚴法によつて裝われるものであれ、そこに無民の灯をともし、時の權力者始皇帝をして徳治の實現を招來せしめんとした、秦儒の一途な祈願であつたに違いない。

ところが、秦儒のこうした企ては、秦の滅亡があまりにも早かつたために、すべては彼らが抱いた願望のままに終つたのであり、かつまた李斯の獻策によつて詩、書・百家の書が沒收され、堯・舜を標榜する儒者が「古を以て今を非る」ものとして嚴刑を以て處斷されたがために、ついに秦一代においては具體的な成果を擧げるに至らなかつた。おそらく、秦代の儒者が始皇帝をして儒家聖天子にいたさんとするもくろみは、儒教が國教と定められた漢代において開花したのであろう。高祖と光武帝以外、漢代の皇帝がすべて「孝」の一字を帝號に冠している事實は、「大學」流のパトリアーキーの影響とみてとれなくもない。そして、「大學」の一篇について言えば、前漢の宣帝時に『禮記』の一篇に敷えられ、その性格も、「大學と名づくるは、其の記博學にして以て政を爲す可きを以てなり」（鄭自錄）とつきなみの解釋を得るに止まることになつたのである。その後しばらくあつて、唐

代の韓愈が「原道」において、大學篇の「古の明德を天下に明らかにする者」という一段を「禹・湯・文・武・周公・孔子の道」として顯章したことで一躍脚光を浴び、宋代の二程子から朱子に至ると、「三千の徒、蓋し其の説（孔子の説いた明法）を聞かざるは無し、而して曾子の傳、獨り其の宗を得たり。是に於いて傳義を作爲し、以て其の意を發し」（『大學章句』序）たものとして、『論語』『孟子』『中庸』と併され、儒家の聖典としての不動の地位を得ることになった。
秦儒の理想は、はからずも、かく結實したものである。

注(1) 陳氏、『尙書通論』第一部、第二節。

(2) 半兩錢については栗原朋信氏『秦漢史の研究』第四章、第九節の指摘にかかる。また、栗原氏は秦の聖數「十二」が天數「十二」と通ずるものであることを指摘しておられる（前掲書、同章・同節）。

(3) 白鳥氏、「匈奴の休屠王の領域とその祭天の金人について」『三宅博士古稀祝賀記念論集』所收。

(4) 駒井氏、「曲阜と易水」史學雜誌第五七篇、第五、六合併號。

(5) 池田氏、『尙書通解稿(一)』廣島大學文學部紀要特輯號二、八一頁（後、『尙書』集英社全釋漢文大系所收）。

(6) 顧頡剛氏は今本『尙書』『堯典』は漢の武帝時に改修されたとする（『尙書研究講義丙種之一』）が、その非はすでに池田末利氏によって指摘されている（前掲書、七九頁以下）。楊寬氏（『中國上古史叢論』『古史辨』第七冊）は、今本は秦、漢人の改竄を経たもので戰國本とは異なるものとするが、改竄の時期がいつであるかは特定していない。詳細は池田末利氏（前掲書）に具わる。

(7) ならば、堯、舜の禪讓説はいかに解すべきか。禪讓が政治の理想であるならば、秦の天下もいずれば他の血筋にゆずらなければならぬこと

になり、それが儒者の「堯典」に記されていることは、秦の體制側よりすれば忽せにできぬ事態である。しかし、堯、舜禪讓譚はすでに『孟子』にも相當詳しく説かれていて、秦代においては一般に知れわたっていたことで、秦儒と雖もその全面的な削除は不可能であった。そこで、禪讓説話を秦の體制側に無害に近い状態に調節しなければならぬとして、その範圍は禪讓説を否定することではなく、傳承の一部を改變するに止まらざるを得なかつたであろう。「堯典」中、秦と關聯のある諸制度（「協時月、正日、同律量衡」「五載一巡守」）が全て禪讓後に帝位についた舜の治績の中に書き込まれている事實は、せめてこれを死角にしようとした秦儒の策謀とみてとれなくない。ただし、このことは堯、舜の中でも特に舜と秦との關係がとりわけ強く意識されていたことを意味しない。現に、『尙書大傳』が「堯典」と「舜典」に區分していない（『古文尙書』も同じ）ように、禪讓の事實さえ閑却せしめれば、堯、舜のいずれの帝が秦に意識されようと兩者は等しく儒者の聖天子であるから、儒者本來の目的は達せられることになる。

(8) 陳燦氏、「戰國秦漢間方士考論—歴史語言研究所集刊十七、なお、顧頡剛氏は、抗儒はその實、方士が惹起した禍いが方士と同等の扱いを受けていた儒者にも及んだものにならず、焚書と併せ、儒者への彈壓として論ぜらるべき性格のものでない、という（『秦漢の方士與儒生』十二頁）原出於此。明德、親民、至善、皆在其中」（卷一）と。

(9) 王柏、『書疑』（通志堂經解）に「第二章、是放勸之序、大學一篇、其

(10) 陳確、『大學辨』（錢穆、『中國近三百年學術史』上、所收）。

(11) 錢氏、前掲書。

(12) 山田氏、「大學の首章と堯典の序章」國學院雜誌第七〇卷。

(13) 山田氏、前掲論文。

(14) 陳氏、前掲論文。

(15) 武内義雄氏、「大學篇成立年代考」支那學三卷九號。

(16) ほかに、『禮說』縑衣篇にみえる「大甲曰、母越厥命、以自覆也、若虞機張、往省括于厥度則釋」・「大甲曰、天作孽、可違也、自作孽、不可逭」も同様である。

(17) 篇中、「天子より以て庶人に至るまで、壹に是れ身を修むるを以て本と爲す」と見えても、それは「大學」に示されたモラルの普遍性を示さんがため、説かれる側はやはり天子である。

(18) 徐氏は「大學」の成立が秦代か秦の直後にあることを次の四證によつて説明する(うち二證は本文所引)。(1)「大學」の學問の内容は、いまだに經典を學問の中心とする西漢經學の影響を受けていない。(2)「大學」は個人を國家に通貫せしめるもので、こうした觀念は天下を公と爲す強烈な觀念の下に始めて出現しうる(『中國人性論史(先秦篇)』二七〇—二頁)。

また『爾雅』の成立について言えば、岑麒祥(『語言學史概要』二十三頁)、郭沫若(『甲骨文字研究』中國科學院考古研究所古學專刊甲種第十號二八一頁)の兩氏も、言語學的な視野から秦、漢初の作であることを説いている(これら二篇の論考については、廣谷壽信先生の御教示を得た)。

(19) 赤塚忠氏も「大學」と『呂氏春秋』の近似性について注目されている(『大學、中庸』明治書院新釋漢文大系、解題)。また『呂氏春秋』の國家觀が大學篇のそれと極めて近い關係にあることは、拙稿『呂氏春秋』における國家—統一の幻想—(『大東文化大學創立六十周年記念中國學論集、所收』)で觸れておいた。

(20) 「明」を「勉(つとむ)」と訓ずるのは池田末利氏による。また、池田氏は「周書」中の「明德」の徳を政治の意に解し、「明德」とは行政の積極面をいい、「慎罰」が行政の消極面を指さすのに對するもの、とされている(同上書、二九五頁)が、極めて妥當な見解であらう。

(21) 馬友蘭氏は大學篇が荀子の學說に由來することを説くが(『大學爲荀

學說』燕京學報七)、始原的な意味ではさうであらう。