

『尚書大傳』における聖人の治世——前漢經說と「垂拱」

伊藤 裕水

はじめに、

儒學思想において、最上位の概念として存在する「聖」の概念は、孔子のときには未だに理論化されたものではなかったが、⁽¹⁾戰國期に他學派との交流を経て、成立してきたことがすでに指摘されている。⁽²⁾

まずは先秦儒家における「聖人」について、どのように考えられてきたかを、先行研究を借りて概観しておきたい。

孟子の「聖人」について、武田耕一氏は、『孟子』に見られる「聖人說話」は「王道政治」の實現と關わるものであり、そこに描かれる「聖人」像は王道政治の實現のための規範としての働きをもち、そのような「聖人」の言行を模倣することにより、「聖人」が出現することができるとしていたことを指摘し⁽³⁾、また聖人諸説話が、孟子の「賢者の登用」、「古代税制度の實施」、惡政を行う暴君が「征伐の對象」となること、家族と天下の結びつき、「民衆の歸屬による天子の確立」といった王道政治實現の根據としての役割を與えられ、「聖人」の代表たる堯舜の言行を忠實に實行すれば、聖人たり得ることを提唱したと指摘する。⁽⁴⁾ 吉永愼二郎氏は、「聖人」と「聖王」という語が『孟子』

に見えることから、孟子の聖人概念は『墨子』の「聖人」「聖王」概念の影響を受けて成立したもので、墨子の王位にあつて天下を治める聖王とそれを補佐する宰相たる聖人という二種類の「聖人」の概念から、道德的感化力を持った聖人の概念を創出し、伯夷・柳下惠といった賢人の系譜の集大成として孔子の聖王に匹敵する聖人性を確立し、聖王無き後の聖人として孔子と孟子を位置付けようとしたとする⁵⁾。また黄陶陶氏は『孟子』には全部で十一人の聖人が現れるが、それらの聖人はみな「仁」の心を持つとする⁶⁾。

『荀子』のなかの聖人については、瀧本可紀氏は、共同体を運営する權力所持者であり利益代表者でもあるのが聖人であり、公平無私の聖王が萬物を見通して人材の適切な地位を定め、全體のシステムが滞らないようにし、聖王の教化によって自發的に禮に近づくものを上位に上げていくことにより、全體のシステム効率を高め、正理平治が招來されるとし、また、『荀子』の社會は全體の利益を考慮して未教化の民を管理する典型的な中央集權的官僚制度であり、聖王の任務は支配ではなく管理である、とする⁷⁾。施銘燦氏は、人は「性惡」であり、そのような性情に逆らう不斷の人爲的積み重ねによって禮儀を修め、禮がどのようなものかを知って自らの行いを規範によってコントロールし、その行動が理に合して偏りがなくなったものが堯舜などの聖人であり、聖人はそのように全てにおいて修養をきわめ、日常においても政事においても、知恵も思慮も常人の及ぶところではなく、社會集團のなかで人の性を化して人爲を起こし、禮儀を製作し、禮儀によって人間の様々なことを辨じ、おのおのその分を守らしめて和して處らしめるといふ重要な貢獻を果たしており、位を得ることがなかったものを聖人といい、また位を得た聖人を王者と言い、そのため聖王と聖人・王者は實は三位一體のもので、「聖」とは人格修養について、「王」とは政治上の成果について言う、とする⁸⁾。また、『荀子』中においては、修養によって聖人へと至ることができることを指摘する⁹⁾。

では、秦末からの動亂期を経て、學問が再興された前漢においては聖人についてどのように考えられてきたのであろうか。前漢期には經書解釋書が出現し始め、儒學の思想が經書との關わりをより強くしている。そこで、前漢期に成立した經書解釋書の中で、どのように「聖人」の概念が考えられてきたかを、聖人の事蹟が記録される『尚書』⁽¹⁰⁾の、漢代の傳である『尚書大傳』を中心として、聖人の治世についての描寫を通じて考えてみたい。

一、『尚書大傳』における「聖」の定義

「聖」という概念は、『尚書大傳』略説に次のように定義されている。

子曰、心之精神、是謂聖。⁽¹¹⁾（卷七・略説）

子曰く、心の精神、是れ聖と謂ふ。

孫之驥輯本ではこの文を洪範の「思心曰睿、睿作聖」の訓詁として、洪範五行傳の中に入れており、陳壽祺・皮錫瑞輯本では略説に入れている。孫之驥輯本と陳壽祺・皮錫瑞輯本とはそれぞれこの一文を收録している篇が異なることからわかるように、前後の文脈もないこの十一文字だけではその内容を掴むことは容易ではない。

しかし、漢代の著述は『説苑』などに代表されるように、ほかの學説をまとめるような形で成立したものが少なくない。それを念頭において他の文獻を探してみると、この語が次のように『孔叢子』記問に見えることがわかる。⁽¹²⁾

子思問於夫子曰、物有形類、事有真偽。必審之、奚由。子曰、由乎心。心之精神是謂聖。推數究理、不以物疑。

周其所察，聖人難諸。

子思 夫子に問ひて曰く、物には形類有り、事には真偽有り。必ず之れを審にするは、奚に由らん、と。子曰く、心に由る。心の精神はれ聖と謂ふ。數を推し理を究め、物を以て疑はず。其の察する所を周くするは、聖人すら諸れを難しとす、と。

この『孔叢子』の「推數究理，不以物疑。」という言葉からものごとの理を極めていることを聖といい、聖人はそのようならからを備えている存在であると考えられるが、その聖人ですらそれを周くすることは難しいとする。すなわち、「心の精神」で「察」知することが「聖」であり、それが可能な人間が「聖人」である。

では、そのような聖人はどのようにして物事を察知するのか。次の一條をみてみたい。

見諸侯問百年，命大師陳詩以觀民風俗，命市納賈以觀民好惡。（卷一・唐傳・堯典）

諸侯を見て百年を問ひ、大師に命じて詩を陳べしめ以て民の風俗を觀、市に命じて賈を納れしめ以て民の好惡を觀る。

ここでは、諸侯にその老人の存在を問うたり、大師や市といった諸官を通じて民情を知ることが述べられる。つまり、聖人は臣下によつて上されたものごとの中から、その理をきわめ天下の狀況を察知するのである。

そのように臣下を通じてものごとの理をきわめる能力をもった聖人を、『尚書大傳』は具體的にはどのような存在として描いているのだろうか。洪範の傳に次のようにいう。

聖人在上，其君子不誦無用之言，其工不作無用之器，其商不通無用之物。聖人者民之父母也，母能生之能食之，父能教之能誨之，聖王曲備之者也。能生之，能食之，能教之，能誨之也，爲之城郭以居之，爲之宮室以處之，爲

之庠序學校以教誨之，爲之列地制畝以飲食之，故書曰，作民父母，以爲天下王，此之謂也。（卷四・洪範）

聖人上に在り，其の君子 無用の言を誦せず，其の工 無用の器を作らず，其の商 無用の物を通ぜず。聖人なる者は民の父母なり，母能く之れを生じ能く之れを食らはし，父能く之れに教へ能く之れに誨ふ，聖王曲さに之れを備ふる者なり。能く之れを生じ，能く之れを食らはし，能く之れに教へ，能く之れに誨ふるなり，之れに城郭を爲り以て之れを居らしめ，之れに宮室を爲り以て之れを處らしめ，之れに庠序學校を爲り以て之れを教誨し，之れに列地制畝を爲り以て之れに飲食せしむ，故に書に曰く，民の父母と作り，以て天下の王爲る，此れ之の謂ひなり。

聖人が王者として上にいると，諸官も工人も商人も過不足なくすべきことを行い，その職を全うすることができるようになる，とする。ここで聖人というのは，洪範の經文に記されるように，民の父母であることによつて，天下に王たることができるものである。『尚書大傳』では，母のように民を育て食らわし，父のように教誨すことのできるのが天下に王たる聖人，すなわち聖王である。聖人が民の父母であるというのは，民のために城郭宮室を作つておらしめ，學校を作り田畑を整備することであると言うが，無論，これは聖王が直接食事を作つたり教育をしたり，建築をするということを指しているわけではない。聖王は民衆のためにその生活を送るためのもろもろの環境を整えるのである。そのような聖人が王として統治をしている状態を實現するためにどのような事業を行うのだろうか。

老而無妻謂之鰥，老而無夫謂之寡，幼而無父謂之孤，老而無子謂之獨，行而無資謂之乏，居而無食謂之困。此皆天下之至悲哀而無告者。故聖人在上，君子在位，能者在職，必先施此，無使失職。（卷七）

老いて妻無し之れを鰥と謂ふ，老いて夫無し之れを寡と謂ふ，幼くして父無し之れを孤と謂ふ，老いて子無し之

れを獨と謂ふ、行きて資無し之れを乏と謂ふ、居りて食無し之れを困と謂ふ。此れ皆な天下の至悲哀にして告ぐる無き者なり。故に聖人上に在り、君子位に在り、能者職に在り、必ず先づ此れを施し、職に失せしむ無し。

聖人が王者として上に在り、君子がそのあるべき地位に在り、才能あるものがしかるべき官職に在ると、「鰥」「寡」「孤」「獨」「乏」「困」というさまざまな社會的弱者に對する施作をまつさきに行い、その職責を全うさせるという。

この一條は、『孟子』の説くところ⁽¹⁴⁾を擴大したもので、『孟子』に言う「鰥」「寡」「孤」「獨」に加えて、さらに「乏」「困」を加えて、社會的弱者の枠組みを廣げている。

この二條から、聖人というのは、もろもろの職業の上に立つ存在であり、聖人が統治者としていることにより、ひとびとがそれぞれの職務職責を全うし、社會的弱者に至るまで、その社會が不全なく機能するようになることが描かれる。すなわち、職務職責を全うさせることが、『尚書大傳』の聖人の肝要な役割と考えてよからう。

また、ここまでみてきたように、『尚書大傳』における聖人というのは、「聖人者民之父母也……聖王曲備之者也。」とすることから、「聖人すなわち王」としているわけではないと考えられるが、基本的に統治者（王）のことを指すことが多い。それは『尚書大傳』という書物が『尚書』の傳であり、『尚書』という書物が歴代の王者の言行録であることに起因しているよう。

これらのことを統べると、聖人というのは、王者の位に居ることによって、天下のさまざまなものを察知し、その聖人たる王者の察知によってその臣下たちはその職責を果たすことを得、天下は治まる、というような統治を行なっている。

二、『尚書大傳』に見える禮樂と尚賢

『尚書』に記される聖人は、堯舜禹や商の湯王・周の文王・武王などがある。それでは、そのような『尚書』に言行を記録された聖人は、『尚書大傳』のなかにどのように描寫されているのであろうか。

子張曰、堯舜之王、一人不刑而天下治。何則教誠而愛深也。今一夫而被此五刑。子龍子曰、未可謂能爲書。孔子曰、不然也。五刑有此教。(卷六・甫刑)

子張曰く、堯舜の王たる、一人刑せずして天下治まる。何となれば則ち教へ誠にして愛深ければなり。今一夫にして此の五刑を被る、と。子龍子曰く、未だ能く書爲ると謂ふべからず、と。孔子曰く、然らざるなり、と。

五刑に此の教有り、と。

堯舜が天下を統治していた時には、一人として刑罰にかけなくとも、天下は堯舜の教えと慈愛によって治まったことが、孔子の弟子の子張によって述べられる。

この一條は、『荀子』に同旨の文があり、⁽¹⁵⁾『荀子』では「殺一人、刑一人」して天下が治った、となっている。『尚書大傳』では『荀子』の文を改めて、「一人不刑」とすることによって、堯舜の治世を刑罰に依ることなくその徳の深さにより治めることができことを描寫している。

舜の治世の様子はまた次のようにも描かれる。

舜彈五弦之琴，歌南風之詩，而天下治。(卷二・皋陶謨)

舜 五弦の琴を弾じ、南風の詩を歌ひ、而して天下治まる。

ここでは、先ほどの堯舜が刑罰を用いずに統治したということに表裏するものとして、琴を弾じて詩を歌うことにより、天下が治ったことをのべる。

すなわち堯舜の治世については、堯舜は刑罰を用いずとも、音楽を奏でて天下を治めることができるという。つまり、聖王は、禮樂をもって天下を治めることができるという、極めて儒家的な聖人像を提示する。

では、禮樂を以て天下を治めることのできる聖人は、どのように政事を處理していたのか。

周公先謀於同姓，同姓從謀於朋友，朋友從然後謀於天下，天下從然後加之著龜。是以君子聖人，謀義不謀不義，故謀必成，卜義不卜不義，故卜必吉。以義擊不義，故戰必勝。是以君子聖人謀則吉，戰則勝。（卷五・大誥）

周公先づ同姓に謀り、同姓從へば朋友に謀り、朋友從へば然る後ち天下に謀り、天下從へば然る後ち之れを著龜に加ふ。是こを以て君子聖人、義を謀りて不義を謀らず、故に謀れば必らず成る、義を卜ひ不義を卜はず、故にトへば必ず吉。義を以て不義を撃つ、故に戰へば必ず勝つ。是こを以て君子聖人謀れば則ち吉、戰へば則ち勝つ。

この一條では、周公が政事を行うに際しては、周公自身がそれを決めるわけではなく、身近な人からだんだんと遠い人に相談を広げることにより、義を得ることができ、何をしても必ずうまくいくとしている。これは、爲政者自らがその叡智による獨斷によって政事を決斷するわけではなく、配下などの言葉に耳を傾けながら政事を行うことを示している。

その爲政者を補佐する人材をどのように獲得していくのか。『尚書大傳』には大きくわけて二種類の獲得方法が描

かれる。まずはその臣下の子を教育する方法である。

古之帝王者、必立大學小學。使王太子王子羣后之子以至公卿大夫元士之適子、十有三年始入小學見小節焉、踐小義焉、年二十入大學、見大節焉、踐大義焉。故入小學、知父子之道、長幼之序、入大學、知君臣之義、上下之位。

小師取小學之賢者、登之大學、大師取大學之賢者、登之天子、天子以爲左右。（卷六・周傳）

古への帝王者、必ず大學小學を立つ。王太子王子羣后の子より以て公卿大夫元士の適子に至るまでをして、十有三年始めて小學に入り小節を見、小義を踐ましめ、年二十にして大學に入り、大節を見、大義を踐ましむ。故に小學に入り、父子の道、長幼の序を知り、大學に入り、君臣の義、上下の位を知る。小師・小學の賢者を取り、之れを大學に登し、大師・大學の賢者を取り、之れを天子に登し、天子以て左右と爲す。

王太子から元士の子に至るまで、十三歳で小學に入つて學び、その中の賢者を選び大學へと登し、二十歳で大學に入つて學び、大學の中の賢者を天子の側へと登す。これは、小學・大學での教育を経て、その中の賢者を天子のそばに仕えさせるのである。つぎに「貢士」である。

古者諸侯之於天子也、三年一貢士。天子命與諸侯輔助爲政、所以通賢共治、示不獨專、重民之至。大國舉三人、次國舉二人、小國舉一人。（卷二・皋陶謨）

古者へ諸侯の天子に於けるや、三年に一たび貢士す。天子命じて諸侯の與に輔助して政を爲さしむるは、賢に通じて共に治め、獨專ならざるを示す所以にして、民を重んずるの至りなり。大國 三人を舉げ、次國 二人を舉げ、小國 一人を舉ぐ。

諸侯が賢人を舉げることによって、統治のために側に仕える人材を増やす。三年に一度、諸侯が賢人を天子に推薦し、

天子はその賢人を諸侯に返して政事を輔佐させることにより、民を重んじていることを示すとする。

つまり、天子すなわち聖王のそばには、賢者を薦め、その賢者によって統治を支えるという構造によって政治が進められるという。これもまた、『孟子』や『荀子』にも描かれる、尚賢思想が表れている。

ここで、『尚書大傳』の尚賢思想についても少し確認しておきたい。

以賢制爵，以庸制祿。故人慎德興功，輕利而興義。（卷一・堯典）

賢を以て爵を制し、庸を以て祿を制す。故に人徳に慎しみ功を興し、利を輕んじて義を興す。

天子がそのような賢者に對して、どのように待遇していたのかといえ、その賢者に對しては爵によってその賢であることを示し、それにより人々は徳に慎むようになるとする。つまり、賢者の徳を顯彰することにより、徳行を勵行するものである。天子を輔佐する体制については次のように言う。

古者天子必有四鄰，前曰疑，後曰丞，左曰輔，右曰弼。天子中立而聽朝，則四聖維之，是以慮無失計舉無過事，故書曰，欽四鄰，此之謂也。（卷二・皋陶謨）

古者へ天子必ず四鄰有り、前疑と曰ひ、後丞と曰ひ、左輔と曰ひ、右弼と曰ふ。天子中に立ちて朝を聽けば、則ち四聖之れを維ぐ、是こを以て慮に計を失ふ無く舉に事を過つ無し、故に書に曰く、四鄰を欽しむ、と、此れ之の謂ひなり。

ここに見られるように、天子を「四聖」によつて補佐することが述べられる。四聖の補佐によつて、天子があやまちを犯すことがないとする。注意しておきたいことは、天子を補佐するものが「四聖」であることから、やはり「聖」であることは必ずしも天子であることを意味しないことがわかる。

これらのことから、天子あるいはその天子の補佐を行う臣下の地位にある聖人、すなわち察知する能力を持つものが、統治における要點として挙げられる。つまり、『尚書大傳』には、聖人を統治の中心としており、天子が賢者によつて輔翼され、刑罰によらず禮樂によつて天下を治めるというきわめて儒家的な世界が描かれている。

三、漢代に見える垂拱

ここまで、『尚書大傳』に見える聖人の事績には先秦以來の儒家の禮樂思想と尚賢思想が見られることを確認してきた。それに加えて、舜の治世について、特に注意すべき表現が略説にみられる。

舜不登而高，不行而遠，拱揖於天下，而天下稱仁。（卷七・略説）

舜登らずして高く，行かずして遠く，天下に拱揖して，天下仁を稱す。

この一條には、舜は高い位置におらずとも高く，實際に行くことがなくとも遠く，拱揖するだけで天下が治まったという。これは、無論，挨拶をして挨拶の效能によつて天下を治めることができるというわけではない。舜はその場所にいながらにして、高いところから臨むように、遠く天下の隅々まで察知することができる、そのために天下は治ったというのである。また次のように言う。

子曰、參，女以爲明主爲勞乎。昔者舜左禹而右皋陶，不下席而天下治。（卷七）

子曰く、參、女以爲へらく明主勞を爲すか。昔者し舜禹を左にして皋陶を右にし、席を下らずして天下治まる、

と。

ここでは孔子が舜の治世について、禹と皋陶の補佐を得て、自身では何もせずとも天下が治ったことが述べられる。また、堯についても民衆から見た堯の姿が描かれる。

民撃壤而歌，鑿井而飲，畊田而食，帝力何有。（卷七）

民壤を撃ちて歌ふ，井を鑿ちて飲み，田を畊して食らふ，帝の力何をか有る，と。

この内容は，あくまでも民衆から見た帝堯が，何もしていないかのようなのである，という内容であるが，帝堯が見かけ上，何もせずとも民は治まるということが述べられる。

また，統治者が何も行っていないように見えるがそれでも天下は治る，という内容は，殷の高宗にも見える。

高宗有親喪，居廬三年。然未嘗言國事，而天下無背叛之心者，何也。及其爲太子之時，盡以知天下人民之所好惡。是以雖不言國事也，知天下無背叛之心。（卷六・母逸）

高宗親喪有り，廬に居ること三年。然るに未だ嘗て國事を言はずして，天下 背叛の心無き者は，何ぞや。其の太子爲るの時に及びて，盡く以て天下人民の好惡する所を知る。是こを以て國事を言はずと雖も，天下 背叛の心無きを知る。

殷の高宗が，三年物言わずとも天下が背くことがなかったのは，高宗が太子であつたときに天下の人民のその好惡を察知していたからであり，みすから進んで國事に携わらずとも天下が背くきもちのないことを察知していたからであるとする。

このように，直接國事に携わらずとも天下を治めることができるというのは，いわゆる「垂拱の治」というもので

ある。

この「垂拱」ということは、『尚書』武成および畢命に見え、おおくがその兩篇をことばの典據とするが、兩篇は偽古文であり、偽古文の經文をもつはずのない『尚書大傳』のなかに武成・畢命からその概念が持ち込まれたと考えるのは難しい。

それでは、この垂拱（に類する）という概念はどこから持ち込まれたのであろうか。そも、偽古文以前に「垂拱」ということばは存在したのか。そのような視點からとくに經書と關わる記述を探せば、いくつかの記述を見つかることができる。

まずは前漢にもなされた經書解釋として、『尚書大傳』と近い性質を持つ『韓詩外傳』に次のようにある。

顏淵曰、願得小國而相之、主以道制、臣以德化、君臣同心、外内相應、列國諸侯莫不從義嚮風、壯者趨而進、老者扶而至、教行乎百姓、德施乎四蠻、莫不釋兵、輻輳乎四門、天下咸獲永寧、蝗飛蠕動、各樂其性、進賢使能、各任其事。於是君綏於上、臣和於下、垂拱無爲、動作中道、從容得禮、言仁義者賞、言戰鬪者死、則由何進而救、賜何難之解。孔子曰、聖士哉。大人出、小子匿、聖者起、賢者伏。回與執政、則由賜焉施其能哉。詩曰、雨雪瀼瀼、見晛曰消。

顏淵曰く、願はくは小國を得て之れに相たり、主は道を以て制し、臣は徳を以て化し、君臣同心し、外内相ひ應じ、列國諸侯義に従ひ風に嚮はざる莫く、壯者趨りて進み、老者扶きて至り、教百姓に行はれ、徳四蠻に施され、兵を釋かざる莫く、四門に輻輳し、天下咸な永寧を獲、蝗飛び蠕動き、各おの其の性を樂しみ、賢を進め能を使ひ、各おの其の事に任ず。是に於いて君上に綏んじ、臣下に和し、垂拱無爲にして、動作道に中たり、

從容として禮を得、仁義を言ふ者は賞し、戰鬪を言ふ者は死すれば、則ち由何ぞ進みて救ひ、賜何の難をか之れ解かん、と。孔子曰く、聖士なるかな。大人出でて、小子匿れ、聖者起ちて、賢者伏す。回あづか興りて政を執れば、則ち由賜焉んぞ其の能を施さんや、と。詩に曰く、雨雪濺濺たり、睨を見れば曰こに消ゆ、と。

この一條は、顔回が自らの希望を孔子に傳えており、小國の相となり君主は道により、臣下は徳によることにより、天下はことごとくその政治になびき、賢臣や能吏にその職を全うさせ、そうして「垂拱無爲」にしてうまく治るということを願いとして述べている。それに對して、孔子は「聖士」と顔回を賞賛する。

また『大戴禮記』保傳には次のようにいう。

故同聲則異而相應、意合則未見而相親、賢者立於本朝、而天下之豪相率而趨之也。何以知其然也。管仲者、桓公之讎也。鮑叔以爲賢於己、而進之桓公、七十言說乃聽、遂使桓公除仇讎之心、而委之國政焉。桓公垂拱無事而朝諸侯、鮑叔之力也。管仲之所以北走桓公、而無自危之心者、同聲於鮑也。

故に聲を同じくすれば則ち異なるも相ひ應じ、意合すれば則ち未だ見ずして相ひ親しむ、賢者本朝に立ちて、天下の豪相ひ率ゐて之れに趨るなり。何を以てか其の然るを知るや。管仲なる者は、桓公の讎なり。鮑叔以爲へらく己より賢なりと、而して之れを桓公に進め、七十言もて説き乃ち聽かれ、遂ひに桓公をして仇讎の心を除きて、之れに國政を委ねしむ。桓公垂拱して事無きも諸侯を朝するは、鮑叔の力なり。管仲の北のかた桓公を走らしめて、自づから危ぶむの心無き所以の者は、聲を鮑に同じくすればなり。

『大戴禮記』には、桓公が管仲と鮑叔という賢者の力を借りて、垂拱して天下の諸侯が従ったことが記される。

『韓詩外傳』『大戴禮記』とも垂拱のことが記される。『韓詩外傳』には、顔回が小國の相となるとき、という理想

のことが記され、『大戴禮』には齊の桓公のことが述べられている。顔回・桓公ともに、堯舜のような聖王ではないが、垂拱ということばを用いて理想的な政治を描寫している。

やや時代を下に廣げてみると、『論衡』自然には『易』の記述を用いて次のように言う。

易曰、黃帝堯舜垂衣裳而天下治。垂衣裳者、垂拱無爲也。

易に曰く、黃帝堯舜衣裳を垂らして天下治まる。衣裳を垂るなる者は、垂拱無爲なり。

王充は『周易』の繫辭下傳の語句を、古代の聖王が「垂拱無爲」の統治を行つたと解釋を行う。

このように詩・禮・易の經書に關する漢代の記述の中に、垂拱は理想的な統治として描寫されている。

また、經書に直接關わる記述ではないが、『淮南子』道應訓には、

昔堯之佐九人、舜之佐七人、武王之佐五人。堯舜武王於九七五者、不能一事焉。然而垂拱受成功者、善乘人之資耳。

昔し堯の佐九人、舜の佐七人、武王の佐五人。堯舜武王の九七五者に於ける、一事すら能くせず。然り而して垂拱して功を成すを受くる者、善く人の資に乗ずるのみ。

とあり、聖王たる堯舜禹が、自らよりも優れた臣下の助けを得て、垂拱して功績をあげたことが記され、また『揚子法言』問道にも、

或問無爲。曰、奚爲哉。在昔虞夏襲堯之爵、行堯之道、法度彰、禮樂著、垂拱而視天下民之阜也、無爲矣。紹桀之後、纂紂之餘、法度廢、禮樂虧、安坐而視天下民之死、無爲乎。

或るひと無爲を問ふ。曰く、奚ぞ爲すや。在昔し虞夏、堯の爵を襲ひ、堯の道を行ひ、法度彰らかにして、禮樂

著らかなり、垂拱して天下の民の阜なるを視るや、無爲なり。桀の後を紹ぎ、紂の餘を纂ぎ、法度廢れ、禮樂虧け、安坐して天下の民の死を視る、無爲ならんか、と。

と、法度禮樂が廢れる以前の聖王の政治、つまり禮樂が確固として存在していた時代の治世を垂拱として記述する。これらの漢代の文獻に記される聖王が垂拱して政事を行ったという記述は、黄老思想⁽¹⁶⁾との關わりを想起させる。周知の通り、黄老思想は漢初に流行したもので、惠帝の相國たる曹參が黄老の術を用いて政事を行い、大いに治ったことがよく知られる。⁽¹⁷⁾黄老の術が垂拱を用いたことは、惠帝の下問に答えた曹參のことばにも現れる。

參曰、陛下言之是也。且高帝與蕭何定天下、法令既明。今陛下垂拱、參等守職、遵而勿失、不亦可乎。『史記』曹相國世家)

(曹)參曰く、陛下之れを言ふ是なり。且つ高帝蕭何と天下を定め、法令既に明らかなり。今陛下垂拱し、參等職を守り、遵ひて失勿し、亦た可ならずや、と。

このような垂拱の治は漢初に流行した黄老思想を代表するものとして記述される。そのような垂拱を尊んだ漢代の文脈において、前漢期の經說書をいかに理解することができるのかを考えておきたい。

ところで、舜に注目すれば、じつは儒家思想内部にも無爲の治を描寫するものがある。『論語』衛靈公に次のようにある。

子曰、無爲而治者、其舜也與。夫何爲哉。恭己正南面而已矣。

子曰く、無爲にして治まる者は、其れ舜なるか。夫れ何を爲すや。己を恭しくして正しく南面するのみ、と。

垂拱無爲を舜の統治と考えると、それを『尚書』の中に描かれる舜という聖王ひとりに還元してしまうこともでき

そうである。しかし、『尚書大傳』における聖人同士の關係性を記した次の一條を見ると、そうはいかなさそうである。

孔子曰、吾於洛誥、見周公之德光、明于上下、勤施四方、旁作穆穆、至于海表、莫敢不來服、莫敢不來享、以勤文王之鮮光、以揚武王之大訓、而天下大治。故曰、聖之與聖也、猶規之相周、矩之相襲也。（卷五・洛誥）

孔子曰く、吾洛誥に於いて、周公の德光り、上下に明らかにして、勤みて四方に施し、旁ねく穆穆を作し、海表に至りて、敢へて來たりて服さざる莫く、敢へて來たりて享せざる莫く、以て文王の鮮光に勤しみ、以て武王の大訓を揚げ、而して天下大いに治まるを見る。故に曰く、聖の聖に與けるや、猶ほ規の相ひ周り、矩の相ひ襲なるがごときなり、と。

この一條は、洛誥の「惟公德明光于上下、勤施于四方、旁作穆穆、迓衡不迷、文武勤教。（惟れ公德明らかにして上下に光り、勤んで四方に施し、旁ねく穆穆を作し、迓衡して、文武の勤教に迷はず。）」を説いたものであり、孔子が洛誥から周公の德が世界中に滿ち渡り文王・武王の功業につしむことによって天下は大いにおさまり、聖と聖とはぶんまわしや定規で線を引くように重なるのだとする。

ところで、ここで解釋されるこの經文は、『尚書正義』にも「此與下經、皆追述居攝時事。堯典訓光爲充、此光亦爲充也。言公之明德充滿天地。即堯典格于上下。勤政施於四方、即堯典光被四表也。意言萬邦四夷皆服仰公德而化之。上言待公乃行之、此言公有是德、言其將來、說其已然、所以深美公也。（此れ下經と、皆な居攝の時の事を追述す。堯典に光を訓じて充と爲す、此の光も亦た充と爲すなり。言ふところは公の明德天地に充滿す。即ち堯典の格于上下なり。政に勤しみ四方に施す、即ち堯典の光被四表なり。意は萬邦四夷皆な公の德を服仰して之れに化す、と

言ふ。上に公を待ちて乃はち之れを行ふと言ひ、此に公に是の徳有りと言ふは、其の將來を言ひ、其の已然を説く、深く公を美みする所以なり。」とするように、堯典の「光被四表，格于上下（四表を光被し，上下に格る）」という經文をパラフレーズしつつ，聖人の德行を述べたものである。この洛誥の經文では堯典のことばをパラフレーズしていることから，洛誥に描寫される周公・武王・文王と堯典に描寫される堯との四人の聖王同士の姿を重ねていと考えられよう。すなわちこの『尚書大傳』の文に記される，「聖之與聖也」というのは，周公と文王・武王との關係だけではなく，さらにそれを擴大した堯との四人との關係と理解されることができそうである。

このように堯と文王・武王・周公の徳とは同質のものであり相互に重なるものであると『尚書大傳』では考えていたと思われる。これは、『孟子』離婁に舜と文王とが「先聖後聖其揆一也。（先聖後聖 其の揆一なり。）」とあるのと，軌を一にするものである。つまり，垂拱無爲についても，ここでの記述を敷衍して考えれば，『論語』に記述のある舜だけではなく，堯も文王も武王も周公も同様に適應されると考えられよう。

むすびにかえて，

以上のように，『尚書大傳』を中心として漢代における「聖人」について考えてきたが，まず，聖とは物事を察知することができるもののことであり，聖人は統治者となれば禮樂と，それを輔佐する賢者の力によって，垂拱して統治をすることができ，その特性を聖人はみなすべて持ち合わせているものである，と言うものであった。これは漢初

における黃老思想の流行を背景としていることが想定される⁽¹⁹⁾。

ここで、想起すべきことは、『尚書』を傳え『尚書大傳』の基礎を作った伏生が、齊の人であり、またその伏生の弟子である張生や歐陽生たちも齊人であり、漢代の尚書學が齊を中心とする地域で展開してきた、ということである。齊の地は、戰國期より諸子百家の思想が華開いた地であり、漢儒の思想の中にも多分に陰陽五行說などの齊地の學問が取り入れられていることはすでに多くの學者によって指摘されている。黃老思想も、その齊地の學問である。儒家と齊地の學問ということに注意しつつ、戰國期に目を轉じてみれば、荀子が稷下の學の影響を受けて、儒家思想のなかに黃老思想などの多様な思想を取り込んでいたことはすでに指摘がある⁽²⁰⁾。

このことは、伏生より始まる漢代の尚書學が、代表的な齊學である陰陽五行說だけでなく、代表的な黃老思想である垂拱無爲の思想を自家說の中に取り入れ、先秦以來の儒家思想である賢人政治の思想と結びつけたと考えられよう。垂拱の思想との合流がみられるとはいえ、尚賢・禮樂の思想が聖人概念の基幹となっており、それは孟子・荀子以來の傳統的とも言える儒家思想に根差したものである。これは、『四庫提要』以來、ややもすれば經學の範疇から外れたものとして考えられてきた⁽²¹⁾『尚書大傳』の地位について、考え直す必要があることを強く示唆する。

また董仲舒が黃老思想を儒家思想のなかに取り込んでいたことは、すでに指摘されており⁽²²⁾、本稿で論じてきたことと相い通ずる。これはまた、漢代の中心的な思想が黃老思想から儒家思想へと變遷したことが、決して革新的な變化ではなく、その實漸進的な變化であつたことを示していよう。

注

- (1) 吉永愼二郎「孟子における聖王と聖人―その墨家思想の受容―」（『秋田大學教育學部研究紀要人文科學・社會科學』四八號，一九九五年，四九～六三頁），注(1)に「孔子の思想においては「聖人」なる存在は「得て見ざる」ものであつて，未だ概念的構成を経て理論化されてはいない」と指摘する。
- (2) 吉川忠夫「眞人と聖人」（『中國宗教思想Ⅰ』（岩波講座東洋思想13），岩波書店，一九九〇年）などを參照。
- (3) 武田耕一「『孟子』の「聖人」概念とその思想的位位置」、『二松』第六集，平成四年，三二九～三五五頁。
- (4) 武田耕一「『孟子』の「聖人」諸説話と王道論の相關」、『二松學舎大學人文論叢』五一，一九九三年，一三四～一五二頁。
- (5) 上注一，吉永愼二郎「孟子における聖王と聖人―その墨家思想の受容―」。
- (6) 黃陶陶「孟子聖人論」，『新竹教育大學語文學報』第十二期，二〇〇五年，三五～五六頁。
- (7) 瀧本可紀「荀子論―聖王について―」，『幾德工業大學研究報告・A，人文社會科學編』卷一，一九七七年，一七～三三頁。
- (8) 施銘燦「荀子思想中之聖人」，『孔孟月刊』第二十一卷第十期，一九八三年，三十六～四十七頁。
- (9) 施銘燦「淺談荀子的積善成聖」，『中華文化復興月刊』一二卷二期，一九八九年，三九～四二頁。
- (10) 『漢書』藝文志・六藝略・春秋「左史記言，右史記事，事爲春秋，言爲尚書。」
- (11) 以下『尚書大傳』の引用については，『尚書大傳疏證』に據る。

(12) 『尚書大傳疏證』「陳壽祺曰、孫之駿本入五行傳、蓋以爲思心曰睿、睿作聖之訓也、似近之。錫瑞案今文尚書作思心曰睿、睿作聖、陳案作睿、非也。」

(13) 『孔叢子』と『尚書大傳』の關係について、南部英彦『孔叢子』の研究―その成書の年代と作者を考える―『集刊東洋學』七二號、一九九四年、一九―三九頁に、論書篇と刑論篇それぞれ七條づつが『尚書大傳』に取材していることを指摘する。

(14) 『孟子』滕文公下「齊宣」王曰、王政可得聞與。(孟子)對曰、昔者文王之治岐也、耕者九一、仕者世祿、關市譏而不征、澤梁無禁、罪人不孥。老而無妻曰鰥、老而無夫曰寡、老而無子曰獨、幼而無父曰孤。此四者天下之窮民而無告者。文王發政施仁、必先斯四者。詩云、哿矣富人、哀此殍獨。」

(15) 『荀子』議兵「古之兵、戈矛弓矢而已矣、然而敵國不待試而詘。城郭不辨、溝池不扞、固塞不樹、機變不張。然而國晏然不畏外而固者、無它故焉、明道而鈞分之、時使而誠愛之、下之和上也如影響、有不由令者、然後俟之以刑。故刑一人而天下服、罪人不郵其上、知罪之在己也。是故刑罰省而威流、無它故焉、由其道故也。古者帝堯之治天下也、蓋殺一人、刑二人、而天下治。傳曰、威厲而不試、刑錯而不用。此之謂也。」

(16) 黃老思想を取り扱った代表的なものとして、金谷治『秦漢思想史研究』第二章「漢初の道家思潮」(日本學術振興會、一九六〇年、一一三―二六頁)、淺野裕一『黃老道の成立と展開』(創文社、一九九二年)、鈴木達明「前漢初期における黃老流行の再検討」(『東方學』二六、二〇一三年、一一―一八頁)などがある。

(17) 『史記』曹相國世家「(曹參)聞膠西有蓋公、善治黃老言、使人厚幣請之。既見蓋公、蓋公爲言治道貴清靜而民自定、推此類具言之。參於是避正堂、舍蓋公焉。其治要用黃老術、故相齊九年、齊國安集、大稱賢相。」

(18) 周公の居攝について、『尚書大傳』略説に「帝命周公踐阼，朱草暢生。」（卷七）とあることから，周公が居攝踐阼と解釋されていたことがわかる。「周公居攝」の問題については間島潤一「周公と王莽…王莽期における周公居攝踐阼の解釋」（『中國文化』第六三號，二〇〇五年，一―一四頁），間島潤一『鄭玄と『周禮』―周の太平國家の構想―』（明治書院，二〇一〇年），新田元規「文王稱王」と「周公居攝」（上）（『人間社會文化研究』二九卷，二〇二二年，六一―二三頁）等参照。

(19) なお、『尚書大傳』の漢代という文脈における特色について，曲利麗「論伏生《尚書》詮釋的時代性」（『中國文化研究』二〇二二年春之卷，二〇二二年，九五―一〇五頁）があり，本稿とも相い涉るところも少なくなく，参照されたい。

(20) 荀子と黃老思想の關係について論及したものは少なからずある。いくつか例をあげておけば，渡邊信一郎「荀子の國家論」（『史林』六六卷一號，一九八三年，一―三二頁），趙吉惠「荀況は戰國末期黃老之學的代表」（『哲學研究』一九九三年第五期，一九九三年，二二―二九頁），趙吉惠「論荀學是稷下黃老之學」（『道家文化研究』第四輯，一九九四年，一〇三―一一七頁），劉周堂「荀子是黃老學者，還是儒家代表人物」（『湛江師範學院學報（哲學社會科學版）』第一九卷第三期，一九九八年，一―八頁），向達「荀子思想的黃老意」（『管子學刊』二〇一九年三期，二〇一九年，六一―七〇頁）などがある。

(21) 『四庫提要』は『尚書大傳』について「其文或說尚書，或不說尚書。大抵如詩外傳・春秋繁露，與經義在離合之間。而古訓舊典，往往而在，所謂六藝之支流也。……案尚書大傳，於經文之外，掇拾遺文，推衍旁義，蓋卽古之緯書。」と評価しており，劉起鈞『尚書學史（訂補修訂本）』（中華書局，二〇一七年）や程元敏『尚書學史』

(五南圖書出版, 二〇〇八年)はその評價を基本的に繼承している。

(22) 周寧「董仲舒對黃老道家學說的吸收」,『商丘師範學院學報』二三卷四期, 二〇〇七年, 一五—一八頁。