

漢代経学の特徴―六藝による「性と天道」の追求―

南部英彦*

Characteristics of Han Confucianism — the Pursuit of Xing yu Tiandao (性と天道) by Liu Yi (六藝) —

NAMBU Hidehiko

(Received September 27, 2024)

経書を研究する学問としての経学は、前漢後期の元帝・成帝期から後漢末に至るまでの期間、隆盛を極めた。この間、「五経」とは別に「六藝」という語を用いる著作が現れたのは、孔子が定めた経書の総数は本来『楽』を加えた六であるという観念を重視したものと考えられる。本稿は、孔子が考えた「性と天道」とは何かを孔子が定めた六藝を用いて捉えることが彼らの思想的課題であり、この六藝による「性と天道」の追求という点が漢代経学の特徴の一つであるという観点から、両漢時代における六藝による「性と天道」の追求のあり方の展開を検討する。劉歆・班固において成立した孔子の六藝、とりわけ『易』と『春秋』が「天人の道」を示すという見方は後漢末何休・鄭玄の経書解釈に至るまでに孔子の識緯によって解説されるものへと変容を遂げたことを主に述べる。

一、はじめに

皮錫瑞『経学歴史』「四、経学極盛時代」に「経学は元・成より後漢に至るまでを極盛時代と為す（経学自元成至後漢、為極盛時代）」と述べられるように、前漢武帝の建元五年（前一二六）に五経博士が設置され、五経（『易』『書』『詩』『礼』『春秋』）が官学化されて以降、経書を研究する学問としての経学は立身栄達の手段でもあったことから政治世界に浸透し、前漢後期の元帝・成帝期から後漢末に至るまでの期間、隆盛を極めた。この「五経」と似た意味の語に「六藝」があり、ともに孔子が定めた経書の総称として用いられた。「六藝」は「六経」「六籍」「六学」とも呼ばれ、「五経」に『楽』を加えた六つの経書を指しているが、楽経が実際には存在しないことから、「六藝」は「五経」とほとんど同義となる。しかし、楽経が存在しないにもかかわらず、「六藝」という語が、董

仲舒の天人対策、司馬遷『史記』、劉歆『七略』、班固『漢書』、鄭玄『六藝論』などの著作中で用いられたのは、孔子が定めた経書の総数は本来六であるという観念を重視したものと考えられる。ところで、両漢における六藝の観念の重視という事柄に関わって、両漢の経学者が天人論を述べる際に、『論語』公治長篇の次の言葉をしばしば引用することに注目したい。

子貢曰く、夫子の文章は得て聞くべきなり。夫子の性と天道を言うは、得て聞くべからざるなるのみ（子貢曰、夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性与天道、不可得而聞也已矣）。

これは、孔子の「文章」（文彩の明らかなもの）は聞き知ることができ、が、「性と天道」（人の本性と天の道）を述べた言説は聞き知ることができないとした、弟子の子貢の言葉である。両漢の経学者は、孔子の「文章」を六藝と解釈したうえで、孔子が考えた「性と天道」とは何かを孔子が定めた六藝を用いて

* 山口大学教育学部、〒753-8513 山口市吉田 1677-1、hidehiko@yamaguchi-u.ac.jp

捉えることが彼らの思想的課題であり、そして、この六藝による「性と天道」の追求という点が漢代経学の特徴の一つであると思われるのである。

本稿はこの観点から、「班固『漢書』の論贊から見ると六藝の学術の系譜」、「劉歆の『天人の道』と甘忠可の讖書の出現の影響」、「後漢における讖緯の学の興隆と何休・鄭玄の経書解釈」という三節を立てて、前漢から後漢にかけての六藝による「性と天道」の追求のあり方の展開を検討し、最後に「何劭『荀粲伝』に見える『性と天道』をめぐる荀粲と荀爽の論争」という一節を立て、両漢経学の「性と天道」の追求のあり方が魏晋の時代にかけてどのように変化していくのかを考察する。

二、班固『漢書』の論贊から見ると六藝の学術の系譜

両漢における六藝と「性と天道」との関係を考察できる資料として、まず後漢初期の歴史家である班固の『漢書』眭兩夏侯京翼李伝の論贊を取り上げたい。

神明を幽賛し、天人の道に適合する者は、易・春秋より著らかなるは莫し。然して子贛猶云う、夫子の文章は得て聞くべきも、夫子の性と天道を言うは得て聞くべからざるなるのみと。漢興りて陰陽を推し災異を言う者は、孝武時には董仲舒・夏侯始昌、昭・宣には眭孟・夏侯勝、元・成には京房・翼奉・劉向・谷永、哀・平には李尋・田終術なり。此れ其の説を時の君に納れて著明なる者なり。其の言う所を察するに、一端を彷彿す。經に假りて誼を設け、象類に依託したれば、或いは億すれば則ち屢々中るを免れず。仲舒は吏に下され、夏侯は囚執せられ、眭孟は誅戮せられ、李尋は流放せらる。此れ学者の大戒なり（幽賛神明、通合天人之道者、莫著乎易・春秋。然子贛猶云、夫子之文章可得而聞、夫子之言性與天道不可得而聞已矣。漢興推陰陽言災異者、孝武時有董仲舒・夏侯始昌、昭宣則眭孟・夏侯勝、元成則京房・翼奉・劉向・谷永、哀平則李尋・田終術。此其納時君著明者也。察其所言、彷彿一端。假經設誼、依託象類、或不免乎億則屢中。仲舒下吏、夏侯囚執、眭孟誅戮、李尋流放、此学者之大戒也）。

班固は、天地神明の働きを明らかにして「天人の道」（天人を貫通する道）に合致する書物として『易』と『春秋』という二つの経書を挙げる。これについて『論語』公冶長篇の「夫子之文章可得而聞、夫子之言性與天道不可得而聞也已矣」という子貢の発言を引くのは、「性と天道」つまり「天人の道」に関する孔子の考えは、孔子が遺した「文章」つまり『易』と『春秋』を通して聞き知

ることができると班固はするのである。そのうえで論贊では「漢興りて陰陽を推して災を言う者」として、武帝時の董仲舒・夏侯始昌、昭宣期の眭孟・夏侯勝、元成期の京房・翼奉・劉向・谷永、哀平期の李尋・田終術の名を挙げる。

この十名は、星暦を治めた田終術（翟方進伝）を除き、五経の一経以上に通じた学者である。『漢書』の各本伝・儒林伝・五行志中之上によると、董仲舒・夏侯始昌・劉向は五経に通じ、眭孟は『春秋公羊伝』を治め、夏侯勝は『尚書』洪範五行伝を治め、京房は『易』を治め、翼奉は『斉詩』を治め、谷永は天官・『京氏易』を治め、李尋は『尚書』を治めた者である。つまり、班固が挙げた災異論者十名のうち九名が、五経の経義にもとづく災異説によつて時の皇帝に對して諫説を行つた者たちであつたが、しかしその災異説は臆測であることを免れず、董仲舒は獄に下され、夏侯勝は獄死し、眭孟は殺され、李尋は流刑に遇つたのだという。班固は、董仲舒以下の災異論者のほとんどを、六藝（五経）のうちの一経か複數経か、または五経を用いて「天人の道」を把握することに努めた者たちと見たのである。『漢書』儒林伝序に「六藝は王教の典籍にして、先聖の天道を明らかにし、人倫を正し、至治を致す所以の成法なり（六藝者王教之典籍、先聖所以明天道、正人倫、致至治之成法也）」とあるように、班固自身にとって、六藝は王教の典籍として天人を貫通する統治の在り方を明らかにするものであるとともに、孔子が自ら定めた書物であつた。

六藝を「天人の道」を示す書と見なす班固の認識と関つて、併せて見ておきたいのが『漢書』楚元王伝の論贊の内容である。

仲尼称すらく、材難し、其れ然らずやと。孔子自りの後、綴文の士衆し。唯だ孟軻・孫況・董仲舒・司馬遷・劉向・揚雄のみ。此の數公は皆博物洽聞にして、古今に通達し、その言世を補ふこと有り。劉氏の洪範論大伝を發明し、天人の応を著らかにす。七略藝文を剖判し、百家の著を総ぶ。三統曆譜日月星辰の度を考歩するは、其の之を推本するに意有らん（仲尼称材難不其然与。自孔子後、綴文之士衆矣。唯孟軻・孫況・董仲舒・司馬遷・劉向・揚雄。此數公者、皆博物洽聞、通達古今、其言有補於世。：劉氏洪範論發明大伝、著天人之応。七略剖判藝文、總百家之緒。三統曆譜考歩日月五星之度、有意其推本之也）。

班固は、孔子以降の「綴文の士」として戦国時代の孟軻・荀況から前漢時代の董仲舒・司馬遷・劉向・揚雄の名を挙げ、この六名は、幅広い見識によつて古今の事物に通達したので、その言説は輔世の意義をもつたとする。そして後文では、劉向の『洪範五行伝論』は『尚書大伝』を發明して、天人の相応を明

らかにしたものであり、劉歆の『七略』は六藝の文章を腑分けして百家の学術を系統づけたもので、『三統曆譜』は日月五星の行度を算定して暦元を推定することに主意があつたのだという。班固は、この六名を孔子以降に天人論を立てた著作者として高く評価するのである。この楚元王伝の賛の内容と先の眭兩夏侯京翼李伝の賛の内容とを併せ鑑みると、春秋時代の孔子から戦国時代の孟軻・荀況を経て、前漢武帝期の董仲舒・夏侯始昌・司馬遷、昭宣期の眭孟・夏侯勝、元成期の京房・翼奉・劉向・谷永、哀平期の李尋・揚雄・劉歆に至るまでの、六藝を用いて「天人の道」を追求する者の系譜を班固は想定していたことになる。班固の二つの論賛は、孔子没後、とりわけ前漢武帝期の董仲舒以降、後漢初期の班固に至るまでの期間において、六藝により「天人の道」を追求する学術が思想界の主流にあつたことを示唆しているのである。

三、劉歆の「天人の道」と甘忠可の讖書の出現の影響

班固は、天地神明の働きを明らかにして「天人の道」に合致する書物として『易』と『春秋』という二つの経書を挙げていた。この認識は、劉歆の易伝解釈にもとづくと考えられる。すなわち『漢書』五行志序が載せる劉歆説では、『易』繫辞上伝の「天垂象、見吉凶、聖人象之。河出図、洛出書、聖人則之」という文に拠り、忠義が天を継ぎ王となつて河図を授かり、これを模範として画したのが八卦であり、禹が洪水を治めて雒書を賜り、これを模範として陳述したのが洪範九章であること、河図・雒書は経と緯の關係にあり、八卦・九章は表裏の關係にあること、その後、殷道が衰えると文王が八卦を重ねて六十四卦の『周易』へと敷衍したこと、周道が衰えると孔子が『春秋』を祖述し、その際、乾坤が示す陰陽の道理と洪範が示す五行の咎徴とを模範としたことを述べ、『周易』・『書』洪範・『春秋』の三書により、「天人の道」が燦然と明らかになつたとする。これによると劉歆は、河図にもとづいて八卦を画した伏羲と洛書にもとづいて洪範を述べた禹とにとつて、河図・洛書は「受命の符」であり、また八卦を重ねて六十四卦の『周易』を作つた周の文王と『易』の陰陽と洪範の五行とによつて『春秋』を述べた孔子についても、それぞれ殷周の末世に受命することによって『易』と『春秋』とが完成し、『易』・『書』洪範・『春秋』の三書により、帝王が天にもとづいて世を治める法としての「天人の道」が明らかにされたとする提えられる。注意したいのは、この劉歆の「天人の道」の説が、孔子の著作とされる『易』繫辞伝の解釈として提示されていることである。

一方、劉歆の『三統曆譜』には「易与春秋、天人之道也」（『漢書』律曆志上）とある。班固が「天人の道」に合致する書物として『易』と『春秋』を挙げていたのは、劉歆の説にもとづくのである。劉歆は六藝という觀念をとりわけ重視した。それは『漢書』藝文志が収録する劉歆が作成した宮中圖書目録である「七略」の筆頭として「六藝略」を設けており、六藝略の大序において、『易』を天地と終始をとにもする不易の根元としつつ、『易』が五常に配当される他の五学を統括するという構造を示しているからである。だとすると、劉歆は六藝のなかで『易』を「天人の道」を示す書として最も重んじていたことになる。こうした六藝が天道の構造と重なるとの認識と密接に関わつて、劉歆は『易』・『書』洪範・『春秋』の三書を「受命の符」としての「河図」「洛書」を模範として生まれた、天命に拠り所をもつ書としてとりわけ重んじたのである。

ところで劉歆は、図書（以下、河図・洛書を「図書」と略称する）が今の世に出現することは認めなかつたと思われる。すなわち『漢書』李尋伝によると、成帝の時代、甘忠可が『天官曆』『包元太平経』を偽造して「漢家天地の大終に逢いたれば、当に更に命を天より受くべし。天帝真人赤精子をして、下に我に此の道を教う（漢家逢天地之大終、当更受命於天、天帝使真人赤精子、下教我此道）」と述べた。漢家の暦数が尽きるので、漢は再受命すべきであると、天帝が真人赤精子を通じて我に告げたというのである。これに対して、中壘校尉の劉向は、甘忠可は鬼神に借りて天子と民衆を惑わすものであるから、甘忠可を獄に下すべしと論じたが、甘忠可は判決が下る前に病死した。哀帝の代になつて、司隸校尉の解光が夏賀良等が私蔵する甘忠可の書を上申したところ、今度は奉車都尉の劉歆が、甘忠可の書は五經に合致しないので施行すべきでないとして述べた。こうした劉歆の甘忠可の讖書の出現に対する態度は、彼が「受命の符」としての「図書」が太古の伏羲と禹に向けて出現したという伝説は認めながらも、「図書」になぞらえた、五經に合致しない讖書が今の世に出現することとは認めなかつたことを示すものである。劉向父子が甘忠可の讖書を承認しなかつたことは、彼らの『別録』『七略』中にそれを著録しなかつたことにも現れている。しかし、劉向父子の甘忠可の讖書に対するこうした否定的態度にもかかわらず、その後、李尋・夏賀良等が再度「漢曆中衰したれば、当に更に命を受くべし。成帝は天命に応じざるが故に嗣を絶つ。今陛下久しく疾み、変異屢数なるは、天の人に謹告する所以なり。宜しく急ぎ元を改め号を易うれば、乃ち年を延ばし寿を益し、皇子生まれて、災異息まん（漢曆中衰、当更受命。成帝不応天命、故絶嗣。今陛下久疾、変異屢数、天所以謹告人也。宜急改元易

号、乃得延年益寿、皇子生、災異息矣」と述べたのを承け、哀帝は「其れ大いに天下に赦せ。建平二年を以て太初元将元年と為し、号して陳聖劉太平皇帝と曰い、漏刻は百二十を以て度と為せ（其大赦天下。以建平二年為太初元将元年、号曰陳聖劉太平皇帝。漏刻以百二十為度）」との詔を下した。しかしこの改元易号によっても哀帝に効験がなかったことから、「六月甲子の詔書は、赦令に非ざれば、皆之を蠲除せよ（六月甲子詔書、非赦令也、皆蠲除之）」という沙汰が下った。漢朝の衰運を説いて再受命の必要を述べる甘忠可の讖書の出現は、漢からの王朝篡奪を企てた王莽の政治に利用されることになる。以下、『漢書』王莽伝上の記述に従って、平帝元始元年（後一）、漢の輔政者である大司馬の地位にあつた王莽が、孺子の成王を輔佐した周公を自身の立場になぞらえた「安漢公」なる称号を得たのち、王莽が皇帝位に就くまでの間、王莽に向けて符命の出現が引き続くことを見ておきたい。

平帝の元始五年（後五）十二月、平帝が崩御したのち、前輝光謝囂は上奏して、武功の長の孟通が井戸を浚った際に手に入れた「上円下方」の白石には、朱字で「安漢公に告ぐ、皇帝と為れ」と書かれていた。王太皇太后は「皇帝と為れ」とは「皇帝の事を撰行せよ」との意味だとした。この白石の丹書について、班固は「符命の起こるは、此れ自り始まる」と記す。その後、王莽は祭祀の際には「假皇帝」、民臣に向けては「撰皇帝」と称することになり、翌年、「居撰」と改元し、宣帝の玄孫の嬰を皇太子として孺子と号させた。居撰三年（後八）、王莽は王太皇太后に上奏して、漢十二世三七の厄運に遭遇したがゆえに、天命と王太皇太后の詔および孺子嬰の付託を受けて撰皇帝の地位についたとしたりうえて、劉京・扈雲・臧鴻の三名が符命を奏上したことを述べる。すなわち、劉京が上書して、斉郡の亭長の辛当が「吾、天公の使いなり。天公我をして亭長に告げしめて曰く、撰皇帝 当に真と為るべし。即し我を信ぜざれば、此の亭中に当に新井有るべし（吾、天公使也。天公使我告亭長曰、撰皇帝当為真。即不信我、此亭中当有新井）」という夢を見たと言うので、調べてみると新井が本当にあつたこと、また扈従・臧鴻がそれぞれ持ち込んだ巴郡の石牛と、雍の石にはいづれも「銅符帛図」が付されていて、そこには「天帝符を告ぐ、献ずる者は侯し封じられん。天命を承け、神令を用いよ（天告帝符、献者封侯。承天命、用神令）」なる文が書かれていたことを述べる。王莽はさらに、哀帝の建平四年（前三）六月甲子に下された詔書について、年号を「太初元将元年」としたとあるのは、本来、甘忠可・夏賀良の讖書にもとづいたものだが、思うに「元将元年」とは大將軍が居撰踐祚して改元することを指すのだとして、天下に号

令する際には今後「撰皇帝」の「撰」を言わないこととして、居撰三年を初始元年と改元し、漏刻は百二十を度とするので天命に應ずる旨を述べた。王莽は、甘忠可の讖書を自身が皇帝位に即くための預言書だったと捉え直したのである。

その後、王莽に対してはさらなる符命が用意される。哀章なる人物が王莽のもとに銅の匱を作り、二つの封印にはそれぞれ「天帝行璽金匱图」「赤帝行璽金匱图」を記した。二つ目の封印の「邦」とは高皇帝の名で、書には「王莽よ真天子と為れ、皇太后は天命の如くせよ」と書いた。この「金匱图」「金策書」にはいづれにも王莽の八人の大臣と哀章自身を含む十一人の名が、官爵とともに記され、王莽の輔佐とする意が示されていた。この「金匱图」「金策書」は見立てた符命だったのである。そこで王莽は、高皇帝の廟の前でこの「金策書」に記された赤帝が黄帝へと禪譲するとの天意を承けて真天子の位へと即き、王朝の号を漢から新へと改め、初始元年を建国元年と改元したのである。王莽は自身を周公の居撰になぞらえながら、「受命の符」としての符命を利用することで、大司馬・安漢公から撰皇帝を経て、ついに真皇帝の地位に就いたのであった。

劉歆は王莽に向けて出現した符命を心から肯定することはなかったに違いない。というのも、王莽が符命を用いて王朝篡奪を進めた平帝の元始年間から居撰年間にかけて劉歆は王莽政権の腹心の一人でありながら、王莽が撰皇帝となることは望んでいなかったとされ、かつ劉歆は、漢室の一員として、漢の再受命を唱える甘忠可の讖書を経義に合致しないとして否定してもいたからである。しかしながら、符命の出現それ自体は、「図書」が伏犠と禹に対して「受命の符」として現れたという劉歆の易伝解釈と矛盾するものではない。むしろ劉歆説の易伝解釈としての「図書」伝説を王莽に取り入る者たちが模範として、王莽のための数々の符命を偽作したと推測されるのである。つまり劉歆説の易伝解釈こそが、結果として偽作の符命や「図書」の出現を促す機能を果たしたと言えるのである。王莽「新」の滅亡後、光武帝は「劉秀兵を發して不道を捕らえ、四夷雲集して龍野に闢い、四七の際火主と為る（劉秀發兵捕不道、四夷雲集龍闕野、四七之際火為主）」（『後漢書』光武帝紀）という「河図赤伏符」を用いて即位した。符命や「図書」は革命説として王莽・光武帝の即位を正統化する機能を果たしたのである。

四、後漢における讖緯の学の興隆と何休・鄭玄の經書解釈

① 桓譚の図讖批判から見た讖緯の学の隆盛

『隋書』経籍志経籍一・経・讖緯の項に「王莽符命を好み、光武図讖を以て興るより起こりて、遂に世に盛行す（起王莽好符命、光武以図讖興、遂盛行於世）」と言われるように、王莽が符命を、光武帝が「図書」を用いてそれぞれの即位を正統化したことは、前漢末から後漢末までの間における讖緯の学の隆盛を促した。ここでは六藝と讖緯説との関係を考察したい。まず図讖を信奉していた光武帝に対して、五経にあまねく通じ、劉歆・揚雄について「古学」を学んだ経歴をもつ桓譚が、「性と天道」の問題として、図讖批判を行った上奏文『後漢書』桓譚伝所収）を取り上げる。

蓋し天道性命は、聖人の言い難しとする所なり。子貢自り以下、得て聞かず、況んや後世の浅儒、能く之に通ぜんや。今諸の巧慧・小才・伎数の人、図書を増益し、讖記を矯称して、以て貪邪を欺惑し、人主を誑誤す。焉ぞ抑えて之を遠ざけざるべきか。：陛下宜しく明聴を垂れ、聖意を發わし、群小の曲説を屏ぞけ、五経の正義を述べ、雷同の俗語を略きて、通人の雅謀を詳らかにすべし（蓋天道性命、聖人所難言也。自子貢以下、不得而聞、況後世浅儒、能通之乎。今諸巧慧小才伎数之人、增益図書、矯称讖記、以欺惑貪邪、誑誤人主。焉可不抑遠之哉。：陛下宜垂明聴、発聖意、屏群小之曲説、述五経之正義、略雷同之俗語、詳通人之雅謀。

右の「今諸巧慧小才伎数之人、增益図書、矯称讖記、以欺惑貪邪、誑誤人主」という箇所については、李賢注に「東觀記譚の書を載せて云う、孔丘と矯り称して讖記を為りて、以て人主を誤つなりと（東觀記載譚書云、矯称孔丘為讖記、以誤人主也）」とあり、また『意林』卷三に引く桓譚『新論』に「（讖は河図・洛書より出づ。但だ兆朕有るのみにして知るべからざるも、後人妄りに復た加増依託して、是れ孔丘なりと称するは、誤りの甚だしきなり（讖出河図・洛書。但有兆朕而不可知、後人妄復加増依託、称是孔丘、誤之甚也）」とあるのを参考にして理解すると、この箇所では桓譚は、讖は「図書」にもとづいて作られるという考えに立って、「図書」を増加してそれを孔子の讖記と偽称する今の浅儒を批判している。桓譚は、『論語』公冶長篇の子貢の言葉に見える「天道・性命」を軽々に論じない聖人孔子の態度を持ち出して「天道・性命」の問題は孔子の五経にもとづいて述べるべきだとするのである。ただし、桓譚は「図書」の实在を否定しているわけではない。桓譚のこの態度は「五経に通じ、六藝を貫く」後漢中期の張衡が「図緯は虚妄にして、聖人の法に非ず（図緯虚妄、非聖人之

法）」との考えから、順帝に上疏を行って「王莽の位を篡うに至りて、漢世大いに禍するに、八十篇何を以て戒めずや。則ち図讖は哀平の際に成れるを知るなり。且つ河洛・六藝は篇録已に定まりたれば、後人皮傳するも篡を容るる所無し」（至於王莽篡位、漢世大禍、八十篇何以不戒、則知図讖成於哀平之際也。且河洛・六藝、篇録已定、後人皮傳、無所容篡）（『後漢書』張衡伝）として、前漢末に成った「八十篇」の図讖の信憑性については否定的ながらも、「河洛・六藝」は篇録が確定しているもので、後人の付会し得ないものとするのと同軌である。後漢では「図書」の实在は否定しえないものとなっていたのである。それでは、桓譚のいう「図書を増加しつつ孔子に仮託した讖記」、張衡のいう「八十篇」とはそれぞれ何を指すのか。これらの点についてはいずれも『隋書』経籍志・経籍一・経・讖緯の項の後叙が参考になる。

其書出於前漢、有河図九篇、洛書六篇、云自黄帝至周文王所受本文。又別有三十篇、云自初起至于孔子、九聖之所増演、以広其意。又有七経緯三十篇、並云孔子所作、并前合為八十一篇。

ここに挙げられる河図九篇・洛書六篇（黄帝自り周文王に至るまでの受くる所の本文）と三十篇（初め自り起りて孔子に至るまでの、九聖の増演して、以て其の意を広むる所）と七経緯三十六篇（孔子の作りし所）とを合わせると「八十一篇」となる。九聖とは伏羲・神農・黄帝・堯・舜・禹・文王・周公・孔子の九人を指し、七経緯とは六経に『孝経』を加えた七経の名を冠する緯書を指す。これによると、桓譚のいう「図書を増加しつつ孔子に仮託した讖記」とは「図書」を増演した「三十篇」のうちの孔子作のものと「七経緯三十六篇」に相当し、張衡のいう「八十篇」とは、これら図緯の総数「八十一篇」の概数であると認められる。これら「八十一篇」が存在するとされたことは桓譚や張衡のような讖緯の学に批判的な経学者の存在にもかかわらず、前漢末から後漢中期までの間、合わせて十五篇の「図書」が作られたとともに、「図書」にもとづく讖緯の書がとりわけ孔子に仮託して盛んに作られたことを示すものである。

② 何休と鄭玄の経書解釈における讖緯説への依拠

次に、讖緯説を六藝の解釈に用いた何休・鄭玄の経書解釈を取り上げ、それらに見える六藝（五経）と讖緯との関係を考察したい。まず、『春秋公羊伝』哀公十四年の「君子曷為為春秋。撥乱世、反諸正、莫近諸春秋」という文の何休『解詁』に次のようにある。

以に五経を定め作りしに据る。撥は猶お治のごときなり。麟を得しの後、

天 血書を魯の端門に下して曰く、越く法を作れ。孔聖没し、周姫亡ぶれば、彗 東に出で、秦政起こり、胡術を破り、書記 散ずれども、孔 絶えざらん。子夏 明日往きて之を視るに、血書 飛びて赤鳥と為り、化して白書と為り、署して演孔図と曰い、中に図を作して法を制むるの状有り。孔子 仰ぎて天命を推し、俯きて時変を察し、却く未来を觀、豫め無窮を解きて、漢の当に大乱の後を継ぐべきを知る。故に撥乱の法を作りて以て之に授く（据以定作五経。撥、猶治也。得麟之后、天下血書魯端門曰、越作法、孔聖没、周姫亡、彗東出、秦政起、胡破術、書記散、孔不絶。子夏明日往視之、血書飛為赤鳥、化為白書、署曰演孔図、中有作図制法之状。孔子仰推天命、俯察時變、却觀未來、豫解無窮、知漢當繼大乱之后、故作撥乱之法以授之）。

何休は、孔子はいったん五経を定めたのち、天命を受け、改めて『春秋』を修めたという立場に立つ。すなわち、獲麟ののち、天は魯の端門に血書を下して、孔子が没して、周朝が亡ぶと、東方に彗星が出て、秦王政が起こり、胡亥が道術を破壊して、書物は散乱するが、今すぐ法を作ること、孔子の教えは絶えることはない旨を伝えた。子夏が明くる日、端門に行ってみると、血書は赤鳥となり、さらに白書と化して、それが「演孔図」と題されており、中に、法を制める拠り所としての図象が記されていた。そして、孔子はこの「演孔図」によつて天命を推し広げ、時代の変化を観察することで、無窮の未来を見通して、漢が大乱の後を受け継ぐことを知ったので、乱世を治める法を『春秋』に作つて漢に授けたのだという。

徐彦疏によると、『解詁』の「得麟」から「之状」までは『春秋演孔図』の文である。何休は『公羊伝』の解釈に緯書を用いるのである。『春秋演孔図』中に述べられる「演孔図」は、孔子にとつて漢のために撥乱の法を『春秋』に制作するための、天命としての讖書の性格をもっている。そして何休は、孔子が五経をいったん定めたのち、改めて「演孔図」によつて『春秋』に撥乱の法を作ったとするから、結果として、五経は『春秋』がもとづく図書を通して天にもとづくことになる。『春秋演孔図』の佚文に、この点と関連するものがある。

（孔子）法を五経に作りて、之を天地に運らせ、之を図象に稽え、三王に質して、四海に施す（孔子）作法五経、運之天地、稽之図象、質於三王、施於四海。（『初学記』文部所引）

孔子が五経に法を定めるに当たつては、図象にもとづきながら、天地人のあり方により従つたと述べられている。孔子・五経・図象に関する何休『解詁』

の立場は右の『演孔図』の記述と齟齬（そご）しないと思われる。何休は緯書によつて五経を「図書」にもとづけるのである。

次に鄭玄の経書解釈における六藝と讖緯との関係を見てみたい。

まず『易』繫辞上伝の「河出図、洛出書、聖人則之」の正義に次のようにある。

④河は図を出し、洛は書を出して、聖人 之に則るとは、鄭康成の義の如きは、則ち春秋緯に云く、河は乾に通じるを以て天苞を出し、洛は坤に流るるを以て地符を吐く。河に龍図 発われ、洛に龜書 感ず。河図は九篇有り、洛書は六篇有りと（河出図、洛出書、聖人則之者、如鄭康成之義、則春秋緯云、河以通乾出天苞、洛以流坤吐地符。河龍図発、洛龜書感。河図有九篇、洛書有六篇）。（『易』繫辞上伝 正義）

⑤鄭玄以為えらく、河図・洛書は龜龍の銜負して出づるものにして、中候の説く所の、龍馬 甲（匣）を銜う。赤文緑色なり。甲は龜背に似て、表広九尺、上には列宿斗正の度、帝王の録紀興亡の数有るが如き、是れなり（鄭玄以為、河図・洛書、龜龍銜負而出、如中候所説、龍馬銜甲、赤文緑色、甲似龜背、表広九尺、上有列宿斗正之度、帝王録紀興亡之数、是也）。

（『論語』子罕篇 正義）

⑥において鄭玄は『易』繫辞上伝の「河出図、洛出書、聖人則之」を解して、春秋緯『春秋説題辞』により、黄河・洛水から聖人に感応して出現した天苞・地符、つまり「受命の符」としての河図九篇・洛書六篇の実在を述べる。⑥において鄭玄は、『尚書中候』により、河図・洛書とは、龍馬が銜えた龜の背に似た縦横九尺の匣の緑の下地に赤字で書かれた、北極星を中心とする北斗七星および星宿の分野とそれに従う帝王の興亡の暦数を示した讖書であるとする。そしてさらに鄭玄の『六藝論』には、次のようにある。

⑦河図洛書は皆 天神の言語にして、王者に教告する所以なり（河図洛書皆天神言語、所以教告王者也）。（『詩』文王・小序正義所引『六藝論』）

⑧六藝は図の生ずる所なり（六藝者図所生也）（『春秋公羊伝』題疏所引『六藝論』）

⑨は、図書は王者に天命を告げる「天神の言語」だという。これは、鄭玄が『春秋説題辞』により、河図九篇・洛書六篇の実在を述べ、『尚書中候』によりそれが「列宿斗正の度、帝王録紀興亡の数」を記したものだとする態度と符合する。⑩は図書が六藝を生み出したことをいうもので、④⑤⑥を前提とする見解であるから、④の説は『春秋説題辞』『尚書中候』といった緯書にもとづくこ

となる。そして④の説は、前引の『春秋演孔図』の五経が図象にもとづくとする見方及び何休『解詁』の『春秋演孔図』を用いての『春秋』が「演孔図」にもとづくとする見方と一致する。鄭玄の経書解釈における六藝と讖緯との関係という点で注意を惹くのは、④において鄭玄が『易』繫辞上伝の「河出図、洛出書、聖人則之」という文を解釈するなかで、緯書『春秋説題辞』を用いて河図九篇・洛書六篇の実在を述べ、また図書の内容を緯書『尚書中候』を用いて天人の「度」「数」の関係をもって説明することである。そして鄭玄は、④のように「図書」にもとづく経書を六藝全体にまで拡げている。『漢書』五行志序が収める劉歆説では、『易』繫辞上伝の同箇所を解釈して、図書にもとづいて作られた『易』・『書』洪範・『春秋』の三書により、「天人の道」が明らかにされたとしていた。鄭玄は劉歆の「天人の道」の説に拠りながら、そこに緯書の説を導入することで、「天神の言語」としての図書の内容とその機能を詳細に説き明かし、それを六藝全体と結びつけようとしたと考えられるのである。

こうした何休・鄭玄の緯書を用いた経書解釈の意味するところを、『隋書』経籍志・経籍一・経・讖緯の項の後叙を参考にして考えてみたい。

易に曰く、河は図を出し、洛は書を出すと。然らば則ち聖人の命を受くるや、必ず徳を積み業を累ね、功を豊かにし利を厚くするに因りて、誠天地に著われ、沢生人を被い、万物の帰往する所、神明の福饗する所となれば、則ち天命の応有り。蓋し亀龍銜負して、河洛より出で、以て易代の徴を紀す。其の理は幽昧にして、神道を究極す。先王其の人を惑わすを恐れて、秘して伝えず。説者又云わく、孔子既に六経を叙べて、以て天人の道を明らかにしたるも、後世の其の意に稽同する能わざるを知る。故に別ちて緯及び讖を立てて、以て来世に遺す（易曰、河出図、洛出書。然則聖人之受命也、必因積徳累業、豐功厚利、誠著天地、沢被生人、万物之所帰往、神明之所福饗、則有天命之応。蓋し亀龍銜負、出於河洛、以紀易代之徴、其理幽昧、究極神道。先王恐其惑人、秘而不伝。説者又云、孔子既叙六経、以明天人之道、知後世不能稽同其意、故別立緯及讖、以遺来世）。右の文もまた『易』繫辞上伝の「河出図、洛出書」という文の解釈となっている。すなわち、聖人の受命は、聖人が功徳を積み重ねた結果、万物が身を寄せ、天意を招き寄せることによって成ること、受命の際には黄河から出た龍が「図」を、洛水から出た亀が「書」をもたらして、奥深い理法にもとづく易姓革命の天意が伝えられたが、先王は真意が知られないのを懼れて河図を秘匿したことを述べたのち、孔子は六経を叙述して「天人の道」を明らかにしたが、

後世の人々がこれに同意できないと知っていたので、六経とは別に緯と讖を立てて、来世に遺したという「説」を述べる。この「説」によると、孔子は六経の「天人の道」を後世に解説して遺すべく、他の八聖と同様に図書の意を推し広めた讖書を作るとともに、六経に『孝経』を加えた七経の解説書としての七経緯を作成したうえで、河図九篇・洛書六篇・九聖の図書を増演した三十篇・七経緯三十六篇の合わせて八十一篇の讖緯を後世に伝えたことになる。この孔子が六経を叙述して「天人の道」を明らかにし、併せてその解説書としての八十一篇を伝えたという「説」からは、劉歆・班固において成立した孔子の六藝・とりわけ『易』と『春秋』が「天人の道」を示すという見方は、後漢末何休・鄭玄に至るまでに孔子が定めた讖緯によって解説されるものへと変容を遂げたことを読み取ることができる。鄭玄は、易伝解釈において、緯書が孔子の作であるとの前提により、易伝に孔子が示す「天人の道」を孔子の緯書を手がかりに詳細に説き明かそうとしたのである。

争 五、結びに代えて―何劭「荀粲伝」に見える「性と天道」をめぐる荀粲と荀俁の論

最後に、両漢経学における「性と天道」の追求のあり方が魏晋の時代にかけてどのように変化していくのかを、『三国志』魏書・荀彧伝の裴松之注が引く、西晋・何劭の「荀粲伝」を手がかりにして考えたい。

何劭 粲伝を為りて曰う。粲、字は奉倩。粲の諸兄は並びに儒術を以て論議せしも、粲は独り道を言うを好む。常に以為えらく、子貢称すらく、夫子の性と天道を言うは聞くを得べからずと。然らば則ち六籍は存すと雖も、固より聖人の糠粃なりと。粲の兄の俁 難じて曰く、易に亦た云う、聖人は象を立てて以て意を尽くし、辞を繋げて以て言を尽くせば、則ち微言、胡ん為れぞ得て聞見すべからずやと。粲答えて曰く、蓋し理の微なる者は、物象の挙ぐる所に非ざるなり。今、辞を繋げて以て意を尽くすは、此れ意外に通ずる者に非ざるなり。辞を繋げて以て言を尽くすは、此れ意外には非ざる者なり。斯れ則ち象外の意、繫表の言、固より蘊がりて出でずと。当時の能く言う者に及びてすら、屈する能はざるなり（何劭為粲伝曰、粲字奉倩。粲諸兄並以儒術論議、而粲独好言道、常以為子貢称夫子之言性与天道、不可得聞。然則六籍雖存、固聖人之糠粃。粲兄俁難曰、易亦云聖人立象以尽意、繫辞焉以尽言、則微言胡為不可得而聞見哉。粲答曰、

蓋理之微者、非物象之所舉也。今称立象以尽意、此非通于意外者也。繫辭焉以尽言、此非言乎繫表者也。斯則象外之意、繫表之言、固蘊而不出矣。及當時能言者不能屈也。

道を論じることが好んだ荀粲は、「夫子之言性与天道、不可得聞」という『論語』公治長篇の子貢の言葉を用いながら、六籍は「聖人の糠粃」に過ぎないと述べる。つまり「性と天道」に関する孔子の考えは六藝をもつてしては知り得ないとする。これに対して荀粲の兄の俟は、「聖人立象以尽意、繫辭焉以尽言」という『易』繫辭上伝の言葉を挙げて、「性と天道」に関する聖人孔子の微言は、『易』の「象」と「辞」によって捉えうると反論する。荀粲はこれに対して、「理」の微妙なところは「物象」としては捉えきれない。「立象以尽意」というけれども、しかしそれは「象外の意」、『易』象を超えた「意」に通じるものではなく、「繫辭焉以尽言」というけれども、しかし「繫表の言」（『繫辭伝』）を超えた聖人の言を言い尽くせるものではなく、「象外の意」「繫表の言」は聖人の心にもつて出てこないと再反論すると、当時の能弁な学者たちも荀粲を屈服させられなかったという。

荀粲がいう「六籍」は「聖人の糠粃」であるとの認識は、『莊子』天道篇及び天運篇の思想と深く関わる。まず「聖人の糠粃」とは、天道篇が載せる輪扁の言葉にもとづく。すなわち、斉桓公が堂上で読書していた際、輪扁が、斉の桓公が読んでいる書が「聖人の言」であり、聖人は「已に死んでいる」ことを確認したうえで、「然らば則ち君の読む所の者は、古人の糟魄のみ（然則君之所読者、古人之糟魄已夫）」と述べる。輪扁はその理由として、自己の車輪作りを例に取り、車輪を削る際の遅くも速くないその絶妙な削り方は手に体得していて、心にならなっているが、言葉で言い表せないその「数」は我が子にも受け継げないのと同様に、言葉では伝えることのできない聖人の意のあり方は聖人の死とともに消えてしまったからだという。一方、天運篇には次のような一節がある。

孔子 老子に謂いて曰く、丘の詩・書・礼・楽・易・春秋を治むること、自ずから以て久しと為す。孰か其の故を知らん。以て奸むる者は七十二君にして、先王の道を論じ、周召の迹を明らかにしたるも、一君の鉤り用いる所無し。甚だしきかな、人の説き難きや、道の明らかにし難きや。老子曰く、幸いなるかな、子の治世の君に遇わざること。夫れ六経は、先王の陳迹なれども、豈其の述づくる所以ならんや。今子の言う所は猶お迹のごときなり。夫れ迹は、履の出す所なるも、而るに迹は豈履ならんや。

：性は易うべからず、命は変ずべからず、時は止むべからず、道は壅ぐべからず、苟しくも道に得れば、自るとして可ならざること無く、焉を失え、自るとして可なるもの無し（孔子謂老聃曰、丘治詩書礼楽易春秋六経、自以為久矣、孰知其故矣、以奸者七十二君、論先王之道、而明周召之迹、一君无所鉤用。甚矣夫、人之難説也、道之難明邪。老子曰、幸矣、子之不遇治世之君也。夫六経、先王之陳迹也、豈其所以迹哉。今子之所言、猶迹也。夫迹、履之所出、而迹豈履哉。：性不可易、命不可変、時不可止、道不可壅、苟得於道、无自而不可、失焉者、无自而可。

孔子は、詩・書・礼・楽・易・春秋の六経を修得したうえで、七十二人もの君主に対して、先王の道を説き、周公・召公の足跡を明らかにしたが、一人の君主にさえ用いられることがなかった、道というものは知りがたいものですと老子に告げた。これに対して老子は、六経は先王の古い足跡だが、しかしそれは足跡をつけた当の履ではないのと同様に、孔子が論じた道は先王の足跡であつて、足跡を生み出した先王の意のあり方そのものではないとしたうえで、性命の働きは変えられず、時と道の働きは止められない。道を体得すればすべしうまくいくと述べた。老子は、六経が記述する先王の道は先王の跡形に過ぎないのであり、言葉では把握できない天道・性命の自然の働きそのものが真の道であるとしたのである。

「荀粲伝」について見た、六籍は「聖人の糠粃」に過ぎないとした荀粲の認識は『莊子』天道篇の書物としての聖人の言は「古人の糟魄」であり、聖人の意のあり方は言葉では伝えられないとした輪扁の言葉と『莊子』天運篇の六経は先王の跡形に過ぎず、先王の意のあり方そのものではないとする老子の言葉が併せて踏まえられているだろう。荀粲は『莊子』天道篇・天運篇の認識にもとづきながら、『論語』公治長篇に孔子から「性と天道」のことについて聞き知ることができないとあるように易伝をもつてしても孔子の「象外の意」や「繫表の言」は捉えきれないとしたのである。一方、『易』繫辭上伝に「聖人立象以尽意、繫辭焉以尽言」とあるのによつて「性と天道」に関わる孔子の微言を捉えうるとする荀俟の立場は『論語』公治長篇の子貢の「夫子の文章は得て聞くべきなり」という言葉をも踏まえ、「文章」を六藝と解釈しつつ、六藝によつて孔子の微言は捉えうるとするものだろう。

右の荀俟・荀粲の立場の違いの意味するところを把握するに当たっては、蜂屋邦夫氏の「思惟と言語の間―言尽意論をめぐる―」という論考が参考になる。蜂屋氏は、曹魏に始まる清談の一つである「言不尽意論」を論じるなかで、

次のように述べる（131頁～133頁）。

荀彧は兄たちがすべて儒術によつて論をたてるのに対して、道を論ずることを好み、『論語』『公冶長』に「子貢は、夫子と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり」とあるから、六経は聖人の糠粃（かす）にすぎない、とした（『三国志』魏志）。荀彧伝の注に引く何劭『荀彧伝』。しからば性と天道とが思想の中心であるということになるが、これらのことは、漢魏の交替期に「天人の際」の議論が尊重されたこと、また、儒経權威が失墜したことを示している。：荀彧の論は漢代的な儒経權威が失墜し、性と天道を述べるものとしての聖人の意があらたに探求されつつあった時代精神を反映している。

この蜂屋氏の分析を参考にしつつ、何劭「荀彧伝」に見える「性と天道」をめぐる論争を見直すと、易伝に「聖人立象以尽意、繫辭焉以尽言」とあるのによつて孔子の微言は捉えうるとする荀彧の立場が漢代經学のあり方を受け継ぐものと捉えられるのに対して、『莊子』天道篇の輪扁の言葉と天運篇の老子の言葉によつて六籍は「聖人の糠粃」であり、「象外の意」「繫表の言」は捉えられないとする荀彧の立場は、漢代經学のあり方を三玄を用いて乗り越えようとする魏晉玄学のあり方を志向するものと捉えることができる。

注

(1) 『漢書』武帝紀及び百官公卿表上に記事がある。また『漢書』儒林伝・賛にも「自武帝立五經博士、開弟子員、設科射策、勸以官祿、訖於元始、百有餘年、伝業者浸盛、支葉蕃滋、一經説至百餘万言、大師衆至千餘人、蓋祿利之路然也」との記事がある。『漢書』の建元五年に五經博士を置いたとの記事について、福井重雅『漢代儒教の史的研究』（汲古書院、二〇〇五）緒言では、それが『史記』の記載には存在しないことを指摘しつつ、それは前漢末期の儒家思想の盛行により、後から想像して附加された理想的伝承に過ぎないとする。ただ、本稿ではひとまず『漢書』の記載にもとづいて叙述しておく。

(2) この点は、井ノ口哲也『後漢經学研究序説』（勉誠出版、二〇一五）第一章第二節に言及がある。

(3) 『漢書』楚元王伝に「哀帝初即位、…（劉歆）復領五經、卒父前業。歆乃集六藝群書、種別為七略」との記事がある。ここから、劉歆が治めたのは「五經」だが、一方、劉歆は「六藝」という觀念を重んじて「六藝」に関わる書物を集め、「七略」の六藝略に収録したことが知られる。

(4) 漢代經学のもう一つの特徴として「術数学」との深い関わりがあると考えている。この点に關しては別途論じるつもりである。

(5) 『漢書』儒林伝序に「周道既衰、壞於幽厲、礼樂征伐自諸侯出、陵夷二百餘年、而孔子興、以聖德遭季世、知言之不用而道不行。…於是応聘諸侯、以答礼行誼。…自衛反魯、然後樂正、雅頌各得其所。究觀古今之篇籍、…於是叙書則斷堯典、称樂則法韶舞、論詩則首周南。綴周之礼、因魯春秋、舉十二公事、繩之以文武之道、成一王法、至獲麟而止。蓋晚而好易、讀之韋編三絶、而為之伝。皆因近聖之事、目立先王之教」とある。

(6) 劉歆の「天人の道」の觀念は、董仲舒の春秋学に由来すると考えられる。『春秋繁露』如天之為篇に「恕於人、順於天、天人之道兼舉、此謂執其中」という「天人の道」の用例があるからである。

(7) 川原秀城『中国の科学—兩漢天文学考』（創文社、一九九六）の第1章「術数学」第三節（二）において、劉歆『七略』が六藝略が他の五術（諸子・詩賦・兵法・数学・方技）を統べ、『易』が他の五学『楽』『礼』『春秋』『詩』『書』を統べる構造になっていることを指摘して、これを「二重の六分分割構造」と呼ぶ。

(8) 「漢十二世三七之厄」は漢高祖の即位から二一〇年を経過した平帝の元始四年（後四）前後の変革の曆運。「三七之厄」については、久野昇一「谷永の所謂无妄の卦運に就いて」（加藤博士還曆記念『東洋史論集』、富山房、一九四一）が参考になる。

(9) 『漢書』王莽伝中に「初、甄豐、劉歆、王舜為莽腹心、倡導在位、褒揚功德。安漢・宰衡之号及封莽母、兩子、兄子、皆豐等所共謀、而豐、舜、歆亦受其賜、並富貴矣、非復欲令莽居摂也」とある。

(10) 「四七之際」については、李賢注に「四七、二十八也。自高祖至光武帝初起、合二百二十八年、即四七之際。漢火徳、故火為主也」とあるのが参考になる。

(11) この一節の読解に際しては、岩本憲司『春秋公羊伝何休解詁』（汲古書院、一九九三）を参考にした。

(12) 『春秋演孔図』の文脈から、孔子を主語として補った。

(13) 『毛詩正義』文王・小序正義に「春秋説題辞云、河以通乾出天苞、雒以流坤吐地符」とあるのによつて、鄭玄が引く「春秋緯」が『春秋説題辞』であると分かる。

(14) この『尚書中候』の文意は、間嶋潤一『鄭玄と『周礼』—周の太平国家の構想—』（明治書院、二〇一〇）第二章第六節（184頁～186頁）を参考にした。

(15) 『武内義雄全集』第六卷諸子篇一所収「老子と莊子」第十章第一節では、『莊子』の天地・天道・天運・秋水・刻意・繕性・天下の七篇を「秦漢の際になれる部分」とする。なお、天運篇に見える「六経」の語は「六経」の語の最も古い用例とされることについては、福井重雅前掲書第一章第一節（132頁）に言及がある。

(16) 蜂屋邦夫『中国的思考 儒教・仏教・老莊の世界』（講談社学術文庫、二〇〇一、初出は一九八五）所収。論文の初出は一九八一。