

『尙書大傳』にみる物語による經の解釈

渡邊義浩

はじめに

秦の博士であった伏生（伏勝）が、前漢に『尙書』を伝えたことは、『史記』卷一百二十一 儒林列傳に、「秦の時に焚書あれば、伏生之を壁藏し、其の後大いに兵起こりて流亡す。漢定まるや、伏生其の書を求め、數十篇を亡ふも、獨り二十九篇を得たり。即ち以て齊・魯の間に教ふ。學者是れ由り頗る能く尙書を言ひ、諸ちよそ山東の大師、尙書に涉りて以て教へざるは無し」と高く評価されている。⁽¹⁾ また、散逸した、伏生口述の『尙書大傳』の輯本を作った陳壽祺は、『尙書大傳定本』の序で、「向むかに伏生微ひそかりせば、則ち唐虞・三代の典謨・誥命の經、煙銷灰滅して、萬古長夜たらん」と、伏生がいなければ『尙書』は滅んでいたのであろうと記している。⁽²⁾ それにも拘らず、伏生口述の『尙書大傳』の後世からの評価は低い。たとえば『四庫全書總目提要』は、次のように述べている。

其の文或いは尙書を説き、或いは尙書を説かず。大抵たいてい詩外傳・春秋繁露の如し。經義と離合の間に在り。而して古訓・舊典、往往にして在り。所謂る六藝の支流なり。⁽³⁾

『四庫全書總目提要』は、このように『尙書大傳』を『韓詩外傳』や『春秋繁露』のようで、經義と離れるところと合うところがあり、「六藝の支流」に過ぎない、という。經學の基本が訓詁學とされて以降、『韓詩外傳』などの物語による經典解釈は、高く評価されなくなる。⁽⁴⁾ 中でも漢の訓詁學を「漢學」として尊重した清朝では、『尙書大傳』の評価が低いのは当然であろう。現在でも、清朝からの低い評価は継承され、そのためか『尙書大傳』についての研究も盛んとは言い難い。⁽⁵⁾

しかし、黃老思想が優勢で、『韓非子』が物語を用いることで、自らの主張に説得力を持たせている前漢の初期において、難解な『尙書』を物語を用いて分かり易く伝えようとした『尙書大傳』の取り組みは見直す必要がある。本稿は、『尙書大傳』が『尙書』

を物語によりどう理解し易くしたのかを明らかにすると共に、その『韓詩外傳』への影響を探るものである。

一、伏生と『尙書大傳』

『尙書大傳』が、伏生の自著ではなく、弟子の張生・歐陽生の撰述により、その内容が基本的には伏生の学説を伝えながらも、同時に張生たちが自分独自の解釈を補い、新たに他の諸經の学説を付加したものであることは、池田秀三がすでに明らかにしている。⁽⁷⁾『尙書大傳』の完本は明代には散逸し、陳壽祺『尙書大傳定本』など清代の輯逸書から、その全貌を正確に読み解くことは難しい。それでも、伊藤裕水が明らかにしたように、『尙書大傳』は、一見すると經と離れているように見える内容であっても、著述者はあくまでも『尙書』の經を説いている。⁽⁸⁾ただし、それは物語による全体像の提示であることが多く、訓詁學のように一つひとつの章句の解釈ではないので、經から離れて見えるだけではないであろうか。

もちろん『尙書大傳』にも、少数ではあるが、訓詁學に繼承されていく字句の解釈はみられる。『太平御覽』卷二十九 時序部などに残る『尙書大傳』卷一 唐傳 堯典に、次のように記される。

正月上日、終はりを文祖に受く。旋機・玉衡を在て、以て七政を齊つ。

^① 齊は、中なり。七政なる者は、春・秋・冬・夏・天文・地理・

人道を謂ひ、政を爲す所以なり。道正しくして萬事順成なり。故に天道は、政の大なるものなり。旋機なる者は、何ぞや。傳に曰く、「旋なる者は、還なり。機なる者は、幾なり、微なり。其の變ずること幾微なるも、動く所の者大なるは、之を旋機と謂ふ。是の故に旋機、之を北極と謂ふ。^②受くとは、舜を謂ふなり。上日は、元日なり」と。⁽⁹⁾

最初の一文は、前半を伝える『太平御覽』では、「書に曰く」が付されているように、『尙書』堯典篇の經文である。それに対して二行目以降に『尙書大傳』独自の文章が記される。①「齊は、中なり」、「七政なる者は、春・秋・冬・夏・天文・地理・人道を謂ひ、政を爲す所以なり」という表現は、訓詁である。經文の「七政」について、馬融は北斗七星とし、鄭玄は日・月・五星としている。訓詁の内容は異なるものの、馬融や鄭玄と同様に、『尙書大傳』が訓詁を持つことを理解できよう。

また、単純な文字の解釈だけではなく、『尙書大傳』は②「受くとは、舜を謂ふなり」のように、經文の「終はりを文祖に受」けた者とは舜である、という文脈の説明もしている。後漢に盛んとなる訓詁學の先駆をここに見ることができよう。

もう一例掲げよう。『尙書』洛誥篇の難解な經文を説明する事例である。

書に曰く、「乃ち女其れ悉く自ら功を學せ」と。

^① 悉は、盡なり。學は、效なり。^② 傳に曰く、「其の功を效す

に當たりては、洛邑に卜し、成周を營み、正朔を改め、宗廟を立て、祭祀を序ついでで、犠牲を易め、禮樂を制し、天下を一統し、四海を合和するなり」と。^⑩

一行目に示した『尙書』洛誥の經文は、成王が周公旦に語った言葉であるため、「女」（現行本は「汝」）は周公旦である。現行本では、「悉自教工」とする部分を『尙書大傳』は「悉自學功」につくる。当然「學」の字が難しので、①「學は、效」である、と訓詁が記されている。そして、②「傳に曰く」として、「功を效」す内容とは、洛陽に居り、成周を營み、正朔を改め、宗廟を立て、祭祀を秩序立て、犠牲を改め、禮樂を制し、天下を統一し、四海を合和することである、と説明する。

このように『尙書大傳』は、『尙書』の經文に訓詁を付けるだけではなく、難解な『尙書』の内容を具体化することで、理解し易くなるように努めている。これが『尙書大傳』の目的であった。したがって、訓詁だけに終始するものは多くはなく、『尙書』の内容を物語で大きく説明することが、『尙書大傳』の特徴である。

二、物語による『尙書』解釈

『尙書』は、今も昔も難解で知られる經典である。その普及には、大きな困難が伴ったであろう。そうしたなかで、前漢の武帝に仕えた倪寛は、武帝に『尙書』の面白さに気づかせることができたとい

う。

（倪）寛 俊材有り、初めて武帝に見え、經學を語る。上曰く、「吾 始め尙書を以て樸學と爲し、好むこと弗し。寛の説を聞くに及び、觀る可し」と。乃ち寛に従ひて一篇を問ふ。歐陽・大夏侯氏の學、皆 寛より出づ。^⑪

このように武帝は、倪寛の説により、「樸學」と思っていた『尙書』を良しとして、倪寛に従って一篇を学んだというのである。

倪寛が、何を用いて尙書を説いたのか、記録は語らない。推測ではあるが、『尙書大傳』など物語による『尙書』の解説書の類を用いたのではないか。そう思わせるに足る物語による分かりやすい『尙書』解釈が、『尙書大傳』には次のように展開されている。

周公 將に禮樂を作らんとするも、之に優游し、三年 作る能はず。君子 其の言ひて従はれざるを恥ぢ、其の行ひて隨はれざるを恥づ。將に大いに作らんとするや、天下の我をば知る莫きを恐るるなり。將に小しく作らんとするや、父祖の功業・徳澤を揚ぐる能はざるを恐る。然る後に洛を營みて、以て天下の心を觀る。是に於て四方の諸侯、其の羣黨を率ゐ、各々位を其の庭に攻む。周公曰く、「之に示すに力役を以てするだに、且つ猶ほ至る。況んや之を導くに禮樂を以てするをや」と。然る後に敢て禮樂を作る。

書に曰く、「新たに大邑を東國の洛に作り、四方の民 大いに和會す」と。此れ之の謂なり。^⑫

「書に曰く」から始まる、『尚書』康誥篇の冒頭に記される、周公旦がはじめて新しく大邑を洛水のほとりに造ろうとすると、四方の民が大いに集まった、という最後に掲げる經文に関して、『尚書大傳』は、力役ですら人々の集まったことが、周公旦が禮樂を制作しようとした動機である、と主張する。それ以前に記されている周公旦が、ぐずぐずと禮樂の制作を引き延ばした、という『尚書大傳』の物語の内容は、たとえば、『春秋左氏傳』の杜預注で聖人として孔子の上に置かれた、周公旦のあり方とは大きく異なり、¹³ 周公旦の聖人化が後世ほど進んでいなかった時期の特徴を示す。

そして、洛邑の力役に集まった人々を見て、周公旦は、禮樂の制定を志す。これは、『尚書大傳』卷四 周傳 洛誥に、「周公 政を攝り、一年 亂を救ひ、二年 殷に克ち、三年 奄を踐み、四年 侯衛を建て、五年 成周を營み、六年 禮を制し樂を作り、七年 政を成王に致す（周公攝政、一年救亂、二年克殷、三年踐奄、四年建侯衛、五年營成周、六年制禮作樂、七年致政成王）」と記される周公の年譜において、五年と六年で行ったとされることである。『尚書』に描かれた周公旦についての僅かな記録を物語で繋ぎ合わせながら、周公旦の事跡について、年代順に整理をした「史傳」として纏めていこうとする編者の努力をここに見ることができるといえる。

次に「梁闇」という字句を他学派の物語に対抗しながら解釈する事例を検討しよう。

①書に曰く、「高宗 梁闇にして、三年 言はず」と。何を梁闇

と謂ふや。² 傳に曰く、「高宗 倚廬に居り、三年 言はず。百官 己を總べて、以て冢宰に聽きて、之に違ふこと莫し。此之れ梁闇と謂ふ」と。³ 子張曰く、「何の謂ぞや」と。孔子曰く、「古者は君 薨すれば、王の世子 冢宰に聽すこと三年、敢て先王の服に服さず、先王の位を履まずに焉を聽す。⁴ 以へらく民臣の義、則ち一日だに君無かる可からざればなり。一日だに君無かる可からざるは、猶ほ一日だに天無かる可からざるがごときなり。以て孝子だに之れ隠れんか。さすれば則ち孝子も三年 居ること弗し」と。¹⁴

『尚書大傳』は、①「書に曰く」として經文を掲げたのち、「梁闇」とは何かについて、②「傳に曰く」で説明する。すなわち、「梁闇」とは、殷の高宗が倚廬に居住して三年の間ものを言わず、百官が己の職を統べまとめ冢宰に従って違わなかったことである、という。そののち、③子張の問いに孔子が答える。これは、後述する『論語』憲問篇を踏まえている。孔子は、古の君主は、あえて先王の喪に服さず、即位するものである。その理由は、④一日でも天下に君主が存在しないことは許されなためである、という。これは『春秋公羊傳』文公九年に、¹⁶ ほぼ同様の文がある。このため孝子であっても三年間、喪に服くことはない。

ここで『尚書大傳』の記述は終わるが、その意を推せば、高宗は即位をしながらも服喪期間であることを思い、三年ものを言わなかったことになる。これを後に西晉の杜預は、先君の死後、王者は

卒哭すれば除喪即位するが、心喪で三年を過ごす「諒闇心喪の制」としてまとめあげ、西晉の司馬炎が成し遂げた心喪三年を經學により正統化していく。⁽¹⁷⁾『尙書大傳』は、杜預ほど明確に述べていないが、殷の高宗が三年言わなかったという『呂氏春秋』の物語に対抗する中で、儒家が抱えていた三年喪と現実の政治をどう調整するか、という問題を解決しながら、『尙書』本文の解釈を展開している。

三年喪は、儒家の喪制で最も重い斬衰であるが、儒家が君主と関わるにつれ、先君の死後、嗣子はもとより臣下も斬衰三年に服することに、政務が停滞することへの対処が求められていた。『論語』陽貨篇では、宰我が三年喪を批判することに対して、孔子がその親不孝を批判する、という形で三年喪批判への反論が記されているが、本質的な解決には至っていない。『論語』憲問篇では、『尙書』を引用して、次のような議論を展開する。『論語集解』の解釈もあわせて掲げよう。

子張曰く、「書に云ふ、「高宗諒陰、三年言はず」と。何の謂ぞや」と。子曰く、「何ぞ必ずしも高宗のみならん。古の人は皆然り。君薨すれば、百官己を總べて^す三、以て冢宰に聽くこと三年」と^三。

〔一〕 孔安國曰く、「高宗は、殷の中興の王たる武丁なり。諒は、信なり。陰は、猶ほ默のごときなり」と。

〔二〕 馬融曰く、「己は、百官を己とするなり」と。

〔三〕 孔安國曰く、「冢宰は、天官なり。王の治を佐くる

者なり。三年の喪畢はり、然る後に王自ら聽政するなり」と。⁽¹⁹⁾

『論語集解』に引く孔安國は、「三年喪が終わってから、王は自ら政治を聞いた」と解釈しており、『尙書』の「諒陰三年」を服喪中と捉えている。しかし、『論語』の本文だけでは、高宗が喪に服しているか否かを判断できない。『尙書大傳』の方が、「梁闇三年」の解釈は分かりやすい。それは、次に掲げる『呂氏春秋』審應覽重言の「三年不言」の物語に、対抗しているためである。

人主の言は、慎まざる可からず。高宗は、天子なり。即位するに諒闇して、三年言はず。卿・大夫恐懼して、之を患ふ。高宗乃ち言ひて曰く、「余一人を以て四方を正す。余は唯だ言の類からざるを恐るるなり。茲の故に言はず」と。古の天子、其の言を重んずること此の如し。故に言に遺ふ者無し。⁽²⁰⁾

『呂氏春秋』では、「三年不言」は、喪制とは無関係に、君主の言葉の重さを説明する物語となっている。『尙書』は、儒家の占有物ではなかったもので、高宗の「三年不言」は、『呂氏春秋』以外にも言及されている。⁽²¹⁾『尙書大傳』は、儒家にとって極めて重要な新たな君主は三年喪に服すべきか否かという問題を高宗の「三年不言」の物語により、『尙書』の解釈として、君主は三年喪に服することはない、と示したのである。

それでは、『尙書』の解釈として物語が用いられることは、直接的には何を起源とするのであろうか。『荀子』には、物語と共に「書

に曰く」と続けて、『尙書』を用いる事例が八例存在する。前漢初期における『荀子』の影響力の強さから考えても、『尙書大傳』の直接的な起源は、『荀子』に求めることができよう。⁽²³⁾『荀子』が、そうした物語を諸子に対抗する中で用いていたことが分かる事例を掲げよう。

① 萬物は道の一偏爲り、一物は萬物の一偏爲り。愚者は一物の一偏爲るに、而も自ら以て道を知ると爲すは、知ること無きなり。慎子は後に見ること有るも、先に見ること無し。老子は拙に見ること有るも、信に見ること無し。墨子は齊に見ること有るも、畸に見ること無し。宋子は少に見ること有るも、多に見ること無し。後有りて先無くんば、則ち群衆に門無し。拙有りて信無くんば、則ち貴賤も分かれず。齊有りて畸無くんば、則ち政令も施されず、少有りて多無くんば、則ち群衆も化せず。⁽²⁴⁾書に曰く、「好みを作すこと有る無く、王の道に遵ふ。惡みを作すこと有る無く、王の路に遵ふ」と。此れ之の謂なり。

『荀子』は冒頭で、①萬物は道という最高の存在の偏った一部分に過ぎず、一物は萬物の一部分に過ぎず、愚者はその一物の偏った一部分に過ぎない、という世界観を示す。萬物から見れば、一部分を知っているだけなのに、慎子は「後」(消極的立場)、老子は「拙」(屈從的立場)、墨子は「齊」(平等の立場)、宋子は「少」(少欲の立場)を尊重する。このような諸子は、一物の偏った一部分を知るだけな愚者なのである、と『荀子』は批判する。思想的な構造物と

いう点において、仏教の教相判報にも似た、広い意味での物語と言えよう。

こうした批判の論拠として、『荀子』は、②偏った好き嫌いの氣持を起すことなく、王の道に従うべきであるという『尙書』洪範篇を挙げている。『荀子』は、物語により『尙書』洪範篇の經義を説明するのではなく、諸子を批判する主張を『尙書』洪範篇の字句により正統化している。こうした点で、物語により經書を解釈する『尙書大傳』とは異なっているが、物語と經書を結びつけるという点において、『尙書大傳』への直接的な影響を考えることは許されよう。

しかも、『荀子』のこの考え方は、『莊子』天下篇にも、次のように記されており、『荀子』は、それに対抗する必要があった。

天下 大いに亂れ、賢聖明らかならず、道德一ならず。天下 多くは一察を得て、焉ち以て自ら好しとす。……猶ほ百家の衆技のごときなり。皆長ずる所有り、時に用ふる所有り。然りと雖も、該はらず偏からずして、一曲の士なり。……後世の學者、不幸にして天地の純、古人の大體を見ず、道術將に天下の爲に裂かれんとす。⁽²⁵⁾

『莊子』天下篇は、儒家・法家・墨家なども「道術」の現れと見なして包摂しながらも、老聃・關尹を中心に据えて諸思想の統一を試みたものである。このちも『淮南子』要略篇や『史記』太史公自序へと継承される道家による思想統一の主張に反発する中で、劉

歆は「七略」を著し、儒教一尊の思想史を確立する。⁽²⁶⁾『荀子』としては、『莊子』と同様の物語を用いながら、儒家を守り、諸子を批判しなければなるまい。その論拠を『尙書』に求めたのである。

しかも、『莊子』は、孔子の口を借りて老子の思想を説き、孔子が莊子の思想へ改宗していく物語を展開していた。⁽²⁷⁾儒家は、孔子の物語を構築してそれに対抗する。⁽²⁸⁾こうした『韓非子』や『莊子』による物語の利用に対抗しながら、儒家は『荀子』においては、主張の正統化のために『尙書』を用い、さらには、難解で知られる『尙書』を解釈するために物語を利用する『尙書大傳』を編纂していったのである。

詩・書と並称される『詩經』においても、同様の思想的状況の中で、物語により『詩經』を解釈する書籍が生まれていた。『韓詩外傳』である。『尙書大傳』は、『韓詩外傳』に大きな影響を与えている。

三、『韓詩外傳』への影響

『尙書大傳』より少し遅れ、文帝の博士であった韓嬰が著した『韓詩外傳』は、『尙書大傳』の影響を強く受けている。『尙書大傳』には、『尙書』がいかに優れているのかを総論として述べる部分があり、それが『韓詩外傳』に、ほぼそのまま用いられている。『尙書大傳』から掲げよう。

子夏書を讀み畢はる。孔子問ひて曰く、「吾子何ぞ書を爲むるや」と。子夏曰く、「書の事を論ずるや、昭昭として日月の若く、焉すなはち夫子に受くる所の者は、敢て忘るること弗し。退きて河濟の間、深山の中、壤室・蓬戸に窮居するも、琴瑟を弾きて以て先王の風を歌ふ。人有るも亦た之を楽しみ、人無きも亦た之を楽しむ。①上は堯舜の道を見、下は三王の義を見て、以て死生を忘る可し」と。孔子愀然として容を變へて曰く、「嘻。②子殆めて與に書を言ふ可し。然れども其の表を見ると雖も、未だ其の裏を見ず。其の門を闚くも、未だ其の中に入らず」と。顔回曰く、「何の謂ぞや」と。孔子曰く、「丘常に心を悉くし志を盡くして以て其の中に入るや、則ち③前に高岸有り、後に大谿有り、墳墳として正立するのみ。六誓は以て義を觀る可く、五誥は以て仁を觀る可く、甫刑は以て誠を觀る可く、洪範は以て度を觀る可く、禹貢は以て事を觀る可く、皋陶謨は以て治を觀る可く、堯典は以て美を觀る可し」と。⁽²⁹⁾

『尙書大傳』は、子夏が『尙書』を讀み終わり、その感想を①「上は堯舜の道を見、下は三王の義を見」たことから始める。②「子殆めて與に書を言ふ可し」という孔子の言葉を導くためである。言うまでもなく、『論語』學而篇に、「子曰く、「賜や、始めて與に詩を言ふ可きのみ。諸に往を告げて來を知る者なり」と（子曰、賜也、始可與言詩已矣。告諸往而知來者）」とある文章を踏まえた表現である。ただし、まだ『尙書』の奥義は究められていないと顔回

を聞き手に登場させる。そして、『尚書』の難しさを③「前に高岸有り、後に大谿有り、墳墳として正立するのみ」と表現した後に、『尚書』各篇の特徴を論ずる。すなわち、六誓（甘・湯・牧・泰・費・秦）は義、五誥（大・康・酒・召・洛）は仁、甫刑（呂刑）は誠、洪範は度、禹貢は事、皋陶謨は治、堯典は美を見るべきとするのである。これで伏生本『尚書』のすべての篇目が揃うわけではないが、『尚書』により学び得る徳目を一覧に示すことで、初学者に『尚書』の概略を説明できる。『尚書』を分かりやすくするための工夫の一つと考えてよい。

これに対して『韓詩外傳』は、次のような文章である。

子夏 詩を讀み已に畢はる。夫子問ひて曰く、「爾亦た何ぞ詩を大ぶや」と。子夏對へて曰く、「詩の事に於けるや、昭昭乎として日月の光明の若く、燎燎乎として星辰の錯行の如し。上は堯舜の道有り、下は三王の義有りて、弟子敢て忘れざるなり。①蓬戸の中に居ると雖も、琴を弾きて以て先王の風を詠む。人有るも亦た之を樂しみ、人無きも亦た之を樂しみ、亦た發憤して食を忘る可し」と。

詩に曰く、「②衡門の下、以て棲遲す可し。泌の洋洋たる、以て樂饑す可し」と。

夫子 造然として容を變へて曰く、「嘻。吾子始めて以て詩を言ふ可きのみ。然れども子以ふに其の表を見て、未だ其の裏を見ず」と。顔淵曰く、「其の表已に見なば、其の裏に

又何か有らん」と。孔子曰く、「其の門を闕きて、其の中に入らずんば、安んぞ其の奥藏の在る所を知らんや。然るに藏も又難きに非ざるなり。丘嘗に心を悉くし志を盡くして、已に其の中に入る。前に高岸有り、後ろに深谷有り、冷冷然として此くの如きも、既に立つのみ。其の裏を見る能はずんば、未だ精微なる者と謂はざるなり」と。⁽³⁰⁾

子夏と顔淵が孔子の言葉を引き出すことをはじめとして、物語の内容は、ほぼ重複する。異なる点は、第一に、『詩經』の國風・小雅・大雅・頌ごとに学び得る徳目が記されないことである。『詩經』は、國風・小雅・大雅・頌により修められる徳目を四つに収斂することが難しく、総論を記し得なかつたと考えてよい。第二は、二つの物語を結ぶ部分に、『詩經』陳風 衡門を引用することである。②（粗末な）衡門の下でも、ゆつくりとすることができる。泉の水が洋洋と流れ、飢えても樂しむことができるという陳風 衡門の内容は、①「粗末な家の中においても、琴を弾いて先王の風を詠むことができます。人がいてもこれを樂しみ、人がいなくともこれを樂しみ、また發憤して食べるのを忘れるほどです」という物語中の子夏の言葉を受けるに相応しい詩である。比較すると明らかのように、よく似ている『尚書大傳』と『韓詩外傳』の物語であるが、①の部分は大きく異なる。『韓詩外傳』は、『詩經』の特定の詩を物語により解釈するために、『尚書大傳』の総論を説明するための物語を改変した上で、利用しているのである。『尚書大傳』が総論を説くに留まり、

具体的な經文を説明しないことに対して、『韓詩外傳』は、より『詩經』に即した物語的な解釈の書となっていることを理解できよう。

もちろん、『尚書大傳』で經文を解釈していたと考え得る物語を『韓詩外傳』が流用する事例もある。『尚書大傳』から掲げよう。

成王の時、三苗 桑葉を貫きて生ずること有り。同に一穗を爲し、其の大は車に盈ち、長は幾んど箱に充つ。民得て諸を成王に上す。成王の時、有苗 莖を異にして生じ、同に一穗を爲し、人之を上する者有り。王周公を召して之に問ふ。公曰く、「三苗 一穗を爲すは、抑々天下 和を共にし一と爲るか」と。果たして越裳氏 譯を重ねて來たること有り。³¹⁾

皮錫瑞『尚書大傳疏證』は、この物語を『尚書』嘉禾篇に分類しているが、嘉禾篇は散逸しており伝わらない。それでも、成王の時の瑞祥を周公旦が天下統一の予兆と考え、その正しさを証明するよ
うに、越裳氏が來貢したという物語は、成王時の周公旦の史傳として生き続けた。

それは、『韓詩外傳』が次のように物語を継承しながら、『詩經』を解釈していることから明らかである。

成王の時、三苗 桑を貫きて生ずること有り。同に一秀を爲し、大は幾んど車に滿ち、長は幾んど箱に充つ。成王周公に問ひて曰く、「此れ何の物ぞ」と。周公曰く、「三苗 同に一秀するは、意者ふに天下殆んど同に一にならん」と。三年に比幾び、累して越嘗氏の九の譯を重ねて至り、白雉を周公に獻すること有り、

「道路悠遠にして、山川幽深たり。恐らくは人をして之れ未だ達せざらしめん、故に譯を重ねて來たり」と。周公曰く、「吾 何を以て賜はるや」と。譯曰く、「吾が命を受くる國の黄髮曰く、「久しきかな天の迅風疾雨せざるや、海の波溢れざるや、茲に三年なり。意者ふに中國 殆らくは聖人有らん。蓋ぞ往きて之に朝せざらん」と。是に於て來たるなり」と。周公乃ち敬して其の來たる所以を求む。

詩に曰く、「於萬斯年、遐ぞ佐有らざらんや」と。³²⁾ 物語により解釈される『詩經』大雅 下武は、毛序によれば、文王を継いだ武王を歌った詩とされ、「遐ぞ佐有らざらんや」について毛傳は、「遠夷 來たりて佐くるなり（遠夷來佐也）」と述べる。³³⁾ 『韓詩外傳』は、『尚書大傳』の成王の時に天下統一の瑞祥があり、越裳氏が來貢したという物語を継承しつつ、周公旦を高く評価するために、越裳氏の來貢理由を中國に現れる聖人周公旦に会うためであったと物語を展開する。したがって、『詩經』大雅 下武の解釈は、『韓詩外傳』では、周公旦のために夷狄が來貢したことになり、詩は成王の時代を歌ったこととなる。

実は、『詩經』大雅 下武には、「永く言に命を配す、成王の孚。成王の孚、下土の式（永言配命、成王之孚。成王之孚、下土之式）」と、成王という字句がある。朱熹『詩集傳』は、成王の字があるため、康王以降の詩とすべきではないか、と疑っているが、文意を考えると武王の時の詩でよい、と考えを撤収している。毛傳鄭箋に

従って、「王の孚を成す」と解釈するのである。

『韓詩外傳』がこの詩を成王の時の周公旦と関わるものと解釈した理由は、成王の時に越裳氏が来貢した物語が『尚書大傳』に記されていたためであろう。このように、『尚書大傳』の物語は、『韓詩外傳』に踏襲されるだけでなく、詩の解釈にも大きな影響を与えているのである。

もう一例、『韓詩外傳』への影響について、『尚書大傳』から掲げよう。

武丁の時、桑穀俱に朝に生じ、七日にして大いさ拱なり。武丁其の相を召して焉を問ふ。其の相曰く、「吾之を知ると雖も、吾言ふ能はざるなり」と。諸を祖己に問ふ。曰く、「桑穀は、野艸なり。野艸朝に生ずるは、亡びるか」と。武丁懼れ、身を側だて行を脩め、昔の先王の政、滅國を興し、絶世を繼ぎ、逸民を擧げ、養老の禮を明らかにするを思ふ。譯を重ねて來朝する者 六國なり。⁽³⁴⁾

祖己は、武丁（殷の高宗）に仕えて諫言し、それが高宗彫日に纏められたとされる臣下である。それが桑と穀が朝廷に生えて大きくなったことを滅亡の予兆と考え、それを聞いた武丁が身を慎み、夷狄が来貢するほどの徳政を施いたとする物語である。

これをもとに、『韓詩外傳』は、次のように物語を展開する。

有殷の時、穀湯の廷に生じ、三日にして大いさ拱なり。

湯伊尹に問ひて曰く、「何物ぞ」と。對へて曰く、「穀樹なり」

と。湯問ふ、「何爲ぞ此に生ずる」と。伊尹曰く、「穀は之れ澤に出づる野物なり。今天子の庭に生ずるは、殆らく不吉なり」と。湯曰く、「柰何せん」と。伊尹曰く、「臣聞くならく、^①妖

なる者は禍の先、祥なる者は福の先なりと。妖を見るも善を爲さば、則ち禍至らず、祥を見るも不善を爲さば、則ち福臻らず」と。湯乃ち齊戒し靜處して、夙に興き夜に寐ね、死を弔ひ疾を問ひ、過ちを赦し窮しむを賑はすれば、七日にして穀亡ぶ。妖孽見はれず、國家昌ゆ。

詩に曰く、「^②天の威を畏れ、時に之を保つ」と。⁽³⁵⁾

『韓詩外傳』は、『呂氏春秋』の影響も受けたのか、物語を殷の湯王の時のこととし、伊尹との対話の中で、湯王が災異を克服する物語へと展開する。それは、『詩經』周頌 我將の、「天の威を畏れ、時に之を保つ」を解釈するためである。周頌の詩であることに明らかなように、これは詩中にも明記される文王を歌った詩である。しかし、『韓詩外傳』は、詩の本来の用い方であった「斷章取義」をとるため、詩全体との整合性はとりあえず捨象される。⁽³⁷⁾

伊尹の言葉とされる①「妖というものは禍いの先触れ、祥というものは福の先触れと言います。妖を見ても善をなせば、禍いは至らず、祥を見ても不善をなせば、則ち福は至りません」という思想により、②「天の威を畏れて、ここに國家を保つた」と詩を解釈できれば、物語による詩の解釈は成立するのである。

このように『尚書大傳』に始まった儒家の物語による經書解釈は、

『韓詩外傳』に受け継がれ、儒家の思想の普及に資した。黄老思想が尊重された前漢初期の儒家は、『尙書』と『詩經』という難解な經典を物語により分かりやすく説明し、儒學の普及に努めたのである。こうした努力が身を結び、前漢武帝期以降、儒家の教説は次第に国家の正統化に用いられていくのである。⁽³⁸⁾

おわりに

秦末から前漢文帝期を生きた伏生は、黄老思想が優位の中、孔子の尊重した『尙書』を伝えたが、「樸學」と称されるほど難しく、黄老思想に対抗し難い經典であった。それを継承した尙書學派は、『荀子』が物語により詩・書の内容を分かり易く説くことを模範に、訓話や状況の説明だけではなく、物語により『尙書』經の説明をしていく。『尙書大傳』は、それを整理した書物であろう。

『尙書』と同様、あるいは主観的な韻文であるために『尙書』以上に普及に困難を抱えていた詩經學派は、『尙書大傳』に倣って、物語による『詩經』の解釈を進めた。それを整理した書物が『韓詩外傳』である。しかし、『尙書大傳』が散逸したように、分かり易い反面、雑駁な物語による經典解釈は、儒學の進展と共に役割を終える。

『禮記』王制篇に、「三年の喪は、天子より達す（三年之喪、自天子達）」とある三年喪について、後漢「儒教國家」は、「文帝の故事」

を典拠に短くすることで、現実と經義とを擦り合わせた。⁽³⁹⁾そして、唐は、高祖李淵が重視した『漢書』に掲載される文帝の遺詔と鄭玄の經義によって、「天子の喪」は「二十七日」であると定めていく。⁽⁴⁰⁾三年喪の解決を図った『尙書大傳』の解釈は、これらの議論に用いられず、『尙書』の注釈書として重視されなかったことを理解できるのである。

注

(1) 秦時焚書、伏生壁藏之、其後大兵起流亡。漢定、伏生求其書、亡數十篇、獨得二十九篇。即以教於齊・魯之間。學者由是頗能言尙書、諸山東大師、無不涉尙書以教矣（『史記』卷一百二十一 儒林列傳）。

(2) 向微伏生、則唐虞・三代典謨・誥命經、煙銷灰滅、萬古長夜（陳壽祺『尙書大傳定本』序）。陳壽祺の『尙書大傳定本』については、侯金滿『尙書大傳』陳壽祺輯本弁訛（『文史』二〇二四—四、二〇二四年）、宗靜航『說陳壽祺輯校《尙書大傳》偶記』（『中華文史論叢』二〇〇六—二、二〇〇六年）がある。なお、本稿の『尙書大傳』は、陳壽祺『尙書大傳定本』（四部叢刊初編）に基づき、皮錫瑞『尙書大傳疏證』（中華書局、二〇二二年）を参照した。

(3) 其文或說尙書、或不說尙書。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（『四庫全書總目提要』經部十二 尙書大傳）。

(4) 物語を利用した經典解釈の限界については、渡邊義浩「物語による『詩經』解釈の限界」（『東洋研究』一三六、二〇二五年）を参照。

(5) 『尙書大傳』について、劉起釔『尙書學史』訂補修訂本（中華書局、二〇一七年）は、『尙書』の經文に基づき、經文と全く無関係の物語を展開する、と評価しており、程元敏『尙書學史』（五南圖書出版、二〇〇八年）

は、必ずしも經文とは拘らず、他文獻からの引用により解釈内容から派生する、と主張する。共に「四庫全書總目提要」に沿った『尚書大傳』への低い評価と考えてよい。これらに代表される『尚書大傳』の研究動向については、伊藤裕水「漢唐經書學中之「六宗」説窺管」(『經學史研究的回顧』)と展開、林慶彰教授榮退紀念論文集「万卷樓、二〇一九年」を参照。

(6) 『尚書大傳』が、『韓非子』と共通する物語を用いながら、法・勢・術が重要であるという『韓非子』の主張部分はいないことについては、渡邊義浩『『韓非子』における物語の利用』(『東洋の思想と宗教』四二、二〇二五年)を参照。

(7) 池田秀三『『尚書大傳』初探』(『中村璋八博士古稀記念 東洋學論集』汲古書院、一九九六年)。

(8) 伊藤裕水『『尚書大傳』と『尚書』經文』(『中国思想史研究』四一、二〇二〇年)。

(9) 正月上日、受終于文祖。在旋機・玉衡、以齊七政。^①齊、中也。七政者、謂春・秋・冬・夏・天文・地理・人道、所以爲政也。道正而萬事順成。故天道、政之大也。旋機者、何也。傳曰、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。^②受、謂舜也。上日、元日(『尚書大傳』卷一下 唐傳 堯典)。

(10) 書曰、乃女其悉自學功。^①悉、盡也。學、效也。^②傳曰、當其效功也、於卜洛邑、營成周、改正朔、立宗廟、序祭祀、易犧牲、制禮樂、一統天下、合和四海(『尚書大傳』卷四 周傳 洛誥)。

(11) (倪) 寬有俊材、初見武帝、語經學。上曰、吾始以尚書爲樸學、弗好。及聞寬說、可觀。乃從寬問一篇。歐陽・大小夏侯氏學、皆出於寬(『漢書』卷八十八 儒林 歐陽生傳)。

(12) 周公將作禮樂、優游之、三年不能作。君子恥其言而不見從、恥其行而不見隨。將大作、恐天下莫我知也。將小作、恐不能揚父祖功業・德澤。然後營洛、以觀天下之心。於是四方諸侯、率其羣黨、各攻位於其庭。周公曰、示之以力役、且猶至。况導之以禮樂乎。然後敢作禮樂。書曰、作新大邑于

東國洛、四方民大和會。此之謂也(『尚書大傳』卷四 周傳 康誥)。

(13) 『春秋左氏傳』が孔子よりも周公旦を尊重すること、それを承けて、西晉の杜預が「五十凡例」を「周公の垂法」と位置づけたことについては、渡邊義浩「杜預の左伝癖と西晉の正統性」(『六朝學術學會報』六、二〇〇五年、『西晉「儒教國家」と貴族制』汲古書院、二〇一〇年に所収)を参照。

(14) ①書曰、高宗梁闇、三年不言。何謂梁闇也。②傳曰、高宗居倚廬、三年不言。百官總己、以聽於冢宰、而莫之違。此之謂梁闇。③子張曰、何謂也。孔子曰、古者君薨、王世子聽於冢宰三年、不敢服先王之服、履先王之位而聽焉。④以民臣之義、則不可一日無君矣。不可一日無君、猶不可一日無天也。以孝子之隱乎。則孝子三年弗居矣(『尚書大傳』卷四 周傳 毋逸)。

(15) 現行の『尚書』無逸篇には、「其れ高宗に在りては……乃ち亮陰して三年言はざる或り(其在高宗……乃或亮陰三年不言)」とあり、『尚書大傳』に引く經文とは、字句の異なるがある。

(16) 『春秋公羊傳』文公九年に、「民臣の心に緣らば、一日だに君無き可からず(緣民臣之心、不可一日無君)」とある。

(17) 渡邊義浩「杜預の諒闇説と皇位繼承問題」(『大東文化大學漢學會誌』四四、二〇〇五年、『西晉「儒教國家」と貴族制』汲古書院、二〇一〇年に所収)を参照。

(18) 「論語」陽貨篇に、「宰我問ふ、「三年の喪は、期にして已に久し。君子三年 禮を爲さざれば、禮 必ず壞る。三年 樂を爲さざれば、樂 必ず崩る。舊穀 既に没き、新穀 既に升る。鑽燧して火を改む。期にして可なるのみ」と。子曰く、「夫の稻を食らひ、夫の錦を衣るや、女に於て安からんや」と。曰く、「安し」と。「女 安ければ則ち之を爲せ。夫れ君子の喪に居るや、旨きを食らへども甘からず、樂を聞けども樂しからず、居處に安からず、故に爲さざるなり。今 女 安ければ則ち之を爲せ」と。宰我出づ。子曰く、「豫の不仁なるや。子 生まれて三年にして、然る後に父母の懷を免る。夫れ三年の喪は天下の通喪なり。豫や、三年の愛 其の父母より有らんか」と(宰我問、三年之喪、期已久矣。君子三年不爲禮、

禮必壞。三年不爲樂、樂必崩。舊穀既沒、新穀既升。鑽燧改火。期可已矣。子曰、食夫稻也、衣夫錦也、於女安乎。曰、安之。女安則爲之。夫君子之居喪、食旨不甘、聞樂不樂、居處不安、故不爲也。今女安則爲之。宰我出。子曰、豫之不仁也。子生三年、然後免於父母之懷。夫三年之喪、天下之通喪也。豫也、有三年之愛於其父母乎」とある。渡邊義浩「儒教に見る形」と心「喪服と孝心」(『中国における形と心』大東文化大学、二〇〇四年、『論語』の形成と古注の展開)汲古書院、二〇二一年に所収)も参照。

(19) 子張曰、書云、高宗諒陰、三年不言。何謂也。子曰、何必高宗。古之人皆然。君薨、百官總已^{二二}、以聽於冢宰三年^{二三}。〔一〕孔安國曰、高宗殷之中興王武丁也。諒、信也。陰、猶默也。〔二〕馬融曰、己、己百官也。〔三〕孔安國曰、冢宰、天官。佐王治者也。三年喪畢、然後王自聽政也(『論語集解』憲問篇)。

(20) 人主之言、不可不慎。高宗、天子也。即位諒闇、三年不言。卿・大夫恐懼、患之。高宗乃言曰、以余一人正四方。余唯恐言之不類也。茲故不言。古之天子、其重言如此。故言無遺者(『呂氏春秋』審應覽・重言)。

(21) 『國語』楚語上に、「故に(武丁)三年黙して以て道を思ふ。既にして道を得るも、猶ほ敢て專制せず、象を以て旁く聖人を求めしむ(故(武丁)三年黙以思道。既得道、猶不敢專制、使以象旁求聖人)」とある。井ノ口哲也「高宗諒陰三年不言」について(『中国文史論叢』八、二〇二二年)、末森明夫・高橋和夫「高宗諒陰三年不言」攷一障害学的視座による再検証(『人文』一四、二〇一五年)、何発魁・袁法周「論語」引『書』高宗諒陰、三年不言、説解試析―兼論孔子对『書』的闡釈(『寧夏社会科学』二〇一〇―一五、二〇一〇年)、易寧「史記」載「高宗諒陰三年不言」考釈―兼論司馬遷叙史「疑則伝疑」(『北京師範大学学報』社会科学版二〇一〇―一六、二〇一〇年)などを参照。

(22) 佐藤将之「二十一世紀における『荀子』思想研究の意義と展望」(『中国研究集刊』六一、二〇一五年)、『参与天地之治 荀子礼治政治思想の起源与構造』(国立台湾大学出版中心、二〇一六年)を参照。

(22) 『尚書大傳』と同様に物語を用い、分かりやすく『詩經』を説明することを試みる『韓詩外傳』が『荀子』の影響下にあることは、渡邊義浩「韓嬰と『韓詩外傳』」(『中国文化―研究と教育』八二、二〇二四年)を参照。

(24) ①萬物爲道一偏、一物爲萬物一偏。愚者爲一物一偏、而自以爲知道、無知也。慎子有見於後、無見於先。老子有見於拙、無見於信。墨子有見於齊、無見於畸。宋子有見於少、無見於多。有後而無先、則群衆無門。有拙而無信、則貴賤不分。有齊而無畸、則政令不施。有少而無多、則群衆不化。②書曰、無有作好、遵王之道。無有作惡、遵王之路。此之謂也(『荀子』天論篇)。

(25) 天下大亂、賢聖不明、道德不一。天下多得一察、焉以自好。……猶百家衆技也。皆有所長、時有所用。雖然、不該不偏、一曲之士也。……後世之學者、不幸不見天地之純、古人之大體、道術將爲天下裂(『莊子』天下篇)。

(26) 渡邊義浩「劉歆の「七略」と儒教一尊」(『東洋の思想と宗教』三五、二〇一八年、『古典中国』の形成と王莽)汲古書院、二〇一九年に所収)。

(27) 渡邊義浩「『莊子』の孔子像」(『日本儒教学会報』九、二〇二五年)。

(28) 渡邊義浩「『史記』の孔子物語」(『中国文化―研究と教育』八三、二〇二五年)。

(29) 子夏讀書畢。孔子問曰、吾子何爲於書。子夏曰、書之論事、昭昭若日月、焉所受於夫子者、弗敢忘。退而窮居河濟之間、深山之中、壞室・蓬戶、彈琴瑟以歌先王之風。有人亦樂之、無人亦樂之。①上見堯舜之道、下見三王之義、可以忘死生矣。孔子愀然變容曰、噫。②子殆可與言書矣。雖然見其表、未見其裏。闕其門、未入其中。顏回曰、何謂也。孔子曰、丘常悉心盡志以入其中、則、前有高岸、後有大谿、填填正立而已。六誓可以觀義、五誥可以觀仁、甫刑可以觀誠、洪範可以觀度、禹貢可以觀事、皋陶謨可以觀治、堯典可以觀美(『尚書大傳』卷五 畧説)。

(30) 子夏讀詩已畢。夫子問曰、爾亦何大於詩矣。子夏對曰、詩之於事也、昭昭乎若日月之光明、燎燎乎如星辰之錯行。上有堯舜之道、下有三王之義、弟子不敢忘。①雖居蓬戶之中、彈琴以詠先王之風。有人亦樂之、無人亦樂之、亦可發憤忘食矣。詩曰、②衡門之下、可以棲遲。泌之洋洋、可以樂飢。夫

子造然變容曰、嘻。吾子始可以言詩已矣。然子以見其表、未見其裏。顔淵

曰、其表已見、其裏又何有哉。孔子曰、闢其門、不入其中、安知其奧藏之

所在乎。然藏又非難也。丘嘗悉心盡志、已入其中。前有高岸、後有深谷、

冷冷然如此、既立而已矣。不能見其裏、未謂精微者也(『韓詩外傳』卷二)。

(31) 成王之時、有三苗貫桑葉而生。同爲一穗、其大盈車、長幾充箱。民得而

上諸成王。成王時、有苗異莖而生、同爲一穗、人有上之者。王召周公而問

之。公曰、三苗爲一穗、抑天下共和爲一乎。果有越裳氏重譯而來(『尙書

大傳』卷五 周傳 嘉禾)。

(32) 成王之時、有三苗貫桑而生。同爲一秀、大幾滿車、長幾充箱。成王問周

公曰、此何物也。周公曰、三苗同一秀、意者天下殆同一也。比幾三年、累

有越裳氏重九譯而至、獻白雉於周公、道路悠遠、山川幽深。恐使人之未達

也、故重譯而來。周公曰、吾何以見賜也。譯曰、吾受命國之黃髮曰、久矣

天之不迅風疾雨也、海不波溢也、三年於茲矣。意者中國殆有聖人。盍往朝

之。於是來也。周公乃敬求其所以來。詩曰、於萬斯年、不遐有佐(『韓詩

外傳』卷五)。

(33) 鄭箋は、「其の輔佐の臣も亦た宜しく其の餘福を蒙るべきを言ふなり。

書に曰く、「公其れ豫を以て萬億年」と。亦た君臣福祿を同じくするな

り(言其輔佐之臣亦宜蒙其餘福也。書曰、公其以豫萬億年。亦君臣同福祿

也)と述べる。いづれにしても『韓詩外傳』の解釈とは異なる。

(34) 武丁之時、桑穀俱生於朝、七日而大拱。武丁召其相而問焉。其相曰、吾

雖知之、吾不能言也。問諸祖己。曰、桑穀、野艸也。野艸生於朝、亡乎。

武丁懼、側身脩行、思昔先王之政、興滅國、繼絕世、舉逸民、明養老之禮。

重譯來朝者六國(『尙書大傳』卷三 殷傳 高宗彤日)。

(35) 有殷之時、穀生湯之廷、三日而大拱。湯問伊尹曰、何物也。對曰、穀樹

也。湯問、何爲而生於此。伊尹曰、穀之出澤野物也。今生天子之庭、殆不

吉也。湯曰、柰何。伊尹曰、臣聞、妖者禍之先、祥者福之先。見妖而爲善、

則禍不至、見祥而爲不善、則福不臻。湯乃齊戒靜處、夙興夜寐、弔死問疾、

赦過賑窮、七日而穀亡。妖孽不見、國家昌。詩曰、畏天之威、于時保之