

Title	上博楚簡『成王既邦』の思想的特質：周公旦像を中心に
Author(s)	金城, 未来
Citation	中国研究集刊. 2013, 57, p. 145-169
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/58706
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

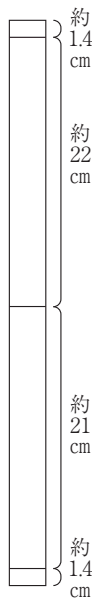
上博楚簡『成王既邦』の思想的特質

— 周公旦像を中心に —

金城 未来

序言

『成王既邦』は、二〇一一年五月に刊行された『上海博物館藏戦国楚竹書（八）』（馬承源主編、上海古籍出版社）に所収の文献である。本篇の整理者である濮茅左氏の「説明」に基づき書誌情報を示せば、竹簡数は全十六簡。完簡は二枚あり、それぞれの長さは、四十五・六センチ（第十四簡）と四十五・九センチ（第十五簡）。上端から第一契口までは、約一・四センチ、第一契口から第二契口までは約二十二センチ、第二契口から第三契口までは約二十一センチ、第三契口から下端までは約一・四センチ。三道編綫、簡端は平斉。図示すれば、次のようになる。



本篇には、伝世文献には窺うことのできない成王と周公旦との問答が記されており、古来より聖人と見なされてきた周公旦像を再考する上で、重要な文献であると考えられる。そのため本稿では、本篇に見える周公旦の発言を検討することにより、その思想的特質と本篇の思想上における位置づけを明らかにしたい。

一、『成王既邦』の釈読上の問題点

本章では、『成王既邦』を取り扱う上で注意すべき点

について確認しておきたい。本篇は大部分が断簡であり、また欠失した簡も多くあったであろうことが予測される。そのため、本篇の全容を把握することは甚だ困難であり、現時点において文献全体を明快に通読した論考は見られない。しかし、断簡が多いとは言え、本篇は古逸文献であり、中には中国古代思想を検討する上で重要と考えられる内容が含まれている。その特質を明確にし、伝世文献との比較を通してそれらを思想上に位置づける意義は十分にあると言えよう。そこで筆者は、先に『成王既邦』の思想的特質を探るべく、その第一段階として釈文を作成し、『成王既邦』の編聯について、先行研究を踏まえつつ考察した^{〔注1〕}。また内容や字体・文体に注目することにより、本篇がいかなる構成となっていたか、基礎的な検討を行った。その結果、以下の二点を指摘するに至った。

(一) 復旦吉大古文字專業研究生聯合讀書會(聯合讀書會)や李松儒氏が主張するように^{〔注2〕}、本篇には明らかに字体の異なる簡が存在する。第二簡・第四簡は、その他の竹簡に書写された文字に比べ、細く均一な字体で記されており、別篇あるいは異なる書写者によって記された可能性がある。また第九簡・第十二簡は、他の竹簡よりも書写された文字の字間が

広く、その中でも第十二簡の「道」字は、第十一簡や第十四簡に見られる字体と、一画目や二の位置が異なることが分かる。さらに第十三簡では「其」字が、第十六簡では「周」字や「又・有」字が、それぞれ他簡と異なる字体で記されている^{〔注3〕}。

文体面については、既に先行研究で第二簡と『逸周書』宝典との関連性が指摘されている^{〔注4〕}。その上、本篇には、第一簡に成王が周公旦に質問する内容が記されているものの、その直後、第二簡には、成王が鎬京において、周公旦を呼び出す内容が見える。これは字体や文体の相違を含め、内容面においても、第二簡が別篇である可能性が高いことを示していると考えられる。また、本篇には「天子の正道」のような政治的教訓を述べる箇所が見える一方、「昔者神有り」(第十六簡)と一見神仙に関する内容が記されているかに思われる箇所もある。

このように、本篇には字体や文体、内容の相違が多く見られる。そのため、本篇を一つの文献と見なすことはできず、他簡と相違すると考えられる第二・四・九・十二・十三・十六簡を除外し、残りの政治的問答を行っていると考えられる箇所のみを取り上げ、内容を再検討する必要があるろう。

(二) 第八簡に見える周公旦の発言、「其の親を豫じて」の「豫」字については、整理者である濮茅左氏が「欲」字ではないかとし、その他多数の研究者が「豫（豫）」字と隸定し、音通により「捨」字と解釈している。しかし、『成王既邦』の他簡に見える「欲」字は、全て該当字とは異なる字形で記されており、該当字を「欲」字と判断することは難しい。またこの文字を「捨」字と捉えた場合、「親しむ者を捨てて天子に近づきたい」という第八簡上部と、「邦をもつて天子と親しみたい」とする下部が相反する意となってしまう。

楚簡において「豫」字は、多く「豫」字と通用し、「豫」は『爾雅』積詁に「安也」とある。また、周公旦の言説は『論語』微子や『呂氏春秋』審応覽・重言にも見受けられるが、そこでは「周公魯公に謂いて曰く「君子は其の親を施すてず」や「周公旦は善く説くと謂うべし。一たび称して成王をして益ます言を重んぜしめ、弟を愛するの義を明らかにす」とあり、周公旦の言行に対する評価が記されている。『論語』や『呂氏春秋』には、「親」（親族・親しき者）を重視する周公旦の姿が描かれていると言えるだろう。第八簡の「其の親を豫じて」の

解釈は、以上の点から「捨てる」ではなく、「豫んずる」（諸侯がその親を豫んじ率いて天子に仕える）という読みが支持されると言えよう。

以上、前稿では、『成王既邦』の原積文には、複数の文献が混同されている可能性の高いこと、また思想的特質を考察する上で重要な文字の隸定にも、問題が含まれていたことを明確にした。

なお、前稿の公開と同時期に『上海博物館藏戰國楚竹書（八）』の続編にあたる『上海博物館藏戰國楚竹書（九）』（馬承源主編、上海古籍出版社、二〇一二年十二月）が刊行された。そこには古代聖王に関する『挙治王天下』と題される文献が含まれており、李松儒氏や侯乃峰氏、鄒可晶氏などが、すでに『成王既邦』第九・十二・十三・十六簡を『挙治王天下』に接続する可能性があると、配列し直す案を提示している注5。『挙治王天下』と本篇との関連性については、今後さらなる検討を要するであろうが、いずれにせよ、上博楚簡第九分冊の公開によって、『成王既邦』中に複数の文献（特に字体や内容の異なる竹簡）が混在していた状況が、より強く裏付けられる結果となったと言えよう。

以下、これらの点を踏まえた上で、本稿における検討を進めることとする。

二、『成王既邦』の場面設定と周公旦の言説

前章で述べた通り、『成王既邦』中には『尚書』や『逸周書』と文体や内容が関連する箇所が含まれていると指摘されている^(注6)。整理者の濮氏も、第一簡「成王既封周公二年、而王重其任、乃訪□……(成王既に周公を封ずること二年にして、王其の任を重んじ、乃ち訪□……)」^(注7)について、『尚書』洪範の「王訪于箕子(王箕子を訪う)」^(注8)を引いて説明している。

『尚書』洪範に見える「王」は武王を指し、また王が訪ねる相手も「箕子」であり、本篇とは異なるが、他にも『逸周書』大開式に武王が周公旦に質問する場面が見え^(注9)、また『逸周書』大戒には成王が周公旦に質問する場面が見える^(注10)。そのため、本篇の場面設定はこれらと類似するものと考えられ、「封周公二年」に成王が周公旦に教えを請う内容から説き起こされていたと考えられる。

しかし、『尚書』洪範や『逸周書』大開式、大戒などの冒頭に見える紀年の定型句「惟十有三祀」や「維王一祀二月」などは『成王既邦』には見られない^(注11)。一方、『成王既邦』は成王と周公旦との問答形式で記され、謙

虚な姿勢で幾度となく質問する成王の姿が描かれているものの、『尚書』や『逸周書』には、そのような内容の文献は見られず、異なる要素を有していることが分かる。それでは、このような政治について問答を行う成王と周公旦の様子は、他文献には窺うことのできないものなのであろうか。また、本篇において周公旦は如何なる発言をし、如何なる考えを示しているのか。

武王・成王を助け周王朝の樹立に貢献し、孔子より尊崇されたと考えられている周公旦であるが、実際の所、その発言はほとんど残されていない。伝世文献中、周公旦の言を検討する上で、特に重要と思われるのは、『尚書』『毛詩』などの経典類であるが、その中には、主に周公旦が文王・武王の徳を賞賛し、天命を強調する内容や、成王や召公奭・その他諸侯に対して敬んで行動するよう述べる内容が記されている。しかし、本篇における周公旦の発言は、それらの記述とは異なる。以下、具体的な発言を通して、その内容を確認してみたい。

『成王既邦』中、周公旦の発言と考えられる箇所を示せば、次の通りである(③⑤などは、竹簡番号を示す。また、「」部分は文脈により筆者がテキストを補った箇所を、()は読み替え可能な文字を表す)^(注12)。

第三簡は残欠により、具体的にどのような内容が記されていたか不明であるが、第五簡・第十四簡については、どちらも「良王の治政」と「道」とに関する問答がなされていたと考えられる。また、第十簡に関しては、「賢者」が「六つの内にある〔守るべき〕徳目で親しい者を得ることができるといった内容が記述されていた」と見られ、さらに成王の「請うらくは其の方を問わん」

という問いが、第七簡の「請うらくは其の事……問わん」と類似する句形であったことが窺える。字体や形制などが近似していることから、これらの竹簡には何らかの関連性があったと推察されるが、残念ながら竹簡の残存状況が極めて悪く、内容を詳細に検討することは難しい。

しかし、「天子の正道」を説くと考えられる第六・

③	……□之を明知せんと欲す」と。周公曰く「旦の之を聞くや、各おの其の身に在りて
⑤	「焉んぞ 日彰るくして 冰消くと曰わざらんや」と。成王曰く「嗚呼。□(道)……
⑥	……「天子」の正道なり」と。成王曰く「請うらくは、天子の正道を問わん」と。周公曰く……
⑦	「天子の正道とは、朝せしめざるも自ら至り、審せしめざるも自ら周き、會せしめざるも自ら圍るなり」と。成王曰く「請うらくは其の事……問わん」と。
⑧	……皆其の親を豫じて之に親しまんと欲し、皆其の邦を以て之に就かんと欲するは、是謂……
⑩	□而賢者は、能く其の六藏の守を以て親を取る、是を六親の約と謂う」と。成王曰く「請うらくは其の方を問わん」と。周「公」……
⑭	皆章を天に見わす」と。成王曰く「夫れ夏の繪氏の道、以て善否を知る可く、以て亡在を知る可し。道有ると謂う可きか」と。周公曰く「是れ夫れ

七・八簡については、比較的残存状況が良く、成王と周公旦との問答が如何なるものであったか、具体的に検討する上で注目される。無論、第八簡に關して言えば、「周公旦」や「成王」などの発言者を特定し得る単語や、「天子の正道」といった語句が明記されていないことから、第六簡・第七簡との接続に疑問が残ることは否めない。しかしながら、字体や形制・その内容から、該当簡を成王に「天子の正道」を説く周公旦の語と判断しても差し支えないと考える。

それでは、これら第六～八簡に見られる周公旦の言説には、どのような思想が示されているのだろうか。

まず、第六簡においては、成王が周公旦に「天子の正道」とは何かと問う内容が記されている。それに対し、周公旦は「参内させずとも〔諸侯は〕自然に朝見し、詳しく審査させずとも〔諸侯は〕自然に綿密でよく行き届いた振る舞いをし、会盟を〔して諸侯を招き寄〕せずとも、〔諸侯は〕自然に團結するもの」(第七簡)と回答する。さらに、第八簡には周公旦のものと考えられる「皆その親(親しいもの)を安逸にして之(天子)と親しくしたいと望み、皆その邦を之(天子)と親しみ結びつけたいと思う」という発言が見え、邦(一族)を率いて天子に従おうとする諸侯の様子が示されている。即ち、こ

こでは、強制的に統治するのではなく、天子が何もなすずとも周りが天子を慕い服従する政治を「天子の正道」としていることが読み取れるであろう。

三、「天子の正道」の思想的特色

本章では、前章で確認した「天子の正道」が、中国古典思想史上、どのように位置づけられるかについて、伝世文献との比較を通して検討してみたい。以下、特に『成王既邦』に見られた特徴「無為の治」と「その親や邦を安んじ率いて、天子に親しむこと」を中心に取り上げ、考察を進めることとする。

まず、「天子の無為の治」について、関連する内容が含まれる『老子』『論語』『荀子』の記述と『成王既邦』とを比較してみたい。

『成王既邦』に見える「天子が何もせずとも諸侯は服従し正しく振る舞う」と同様の思想は、無為自然を説く『老子』にも見られる。『老子』第四十八章には「取天下常以無事、及其有事、不足以取天下(天下を取るは常に事無きを以てし、其の事有るに及びては、以て天下を取るに足らず)」とあり、天下を統治する方法を「何もしないこと」と説いている。しかし、『老子』の該当箇所

直前には「為学日益、為道日損。損之又損、以至於無為。無為而無不為（学を為すものは日に益し、道を為すものは日に損す。之を損し又た損し、以て無為に至る。無為にして而も為さざる無し）」とあり、その根底には「道」を修める必要性が述べられていることが分かる。ここには、道を修めることにより欲を去り、何事もなさずとも全てのことをなせるようになる」と記述されており、諸侯側の服従理由を「天子に親しみたい」ためとする『成王既邦』とは、異なる理論が展開されていると考えられる。これと同様に、『老子』には、その他第三十二章・三十七章・五十四章にも、王侯が「道」を守れば、万物は自ずと従い、天下は治まるという内容が見え、天子の無為の治の根本が、「道」と強く関連づけられていたことが窺える（注13）。

『老子』第五十一章には、「道」が万物を生み出す尊い存在として記述されており、その尊さは他者からの働きかけによるものではなく、道が自然に万物を産み育む点にあると説かれている（注14）。この記述からも、『老子』が思想の根本に「道」を据え、それを活用することにより、君主の統治法を説いていたと理解することができるであろう。

また、『老子』第五十七章には、禁令や法、武器や技

術が発展し雑多になればなるほど、人民は離反し、国家は乱れるが、聖人が何もしなければ民は自然とよく治まると述べられている（注15）。さらに、第三章や第六十五章には、「人君が人民を無知にすれば国は治まる」という記述が見え、愚民政策が推奨されていたことが分かる（注16）。つまり、『老子』では「道に従うこと」と「愚民政策」とが、無為の治を成し遂げるための天子の行うべき方法として説かれていたと考えられるのである。

天子の無為の治については、『論語』にも関連する内容が見える。該当箇所は次の通り。

①子曰「無為而治者、其舜也与。夫何為哉。恭己正南面而已矣」（子曰く「無為にして治まる者は、其れ舜なるか。夫れ何をか為さんや。己を恭しくし正しく南面するのみ」と）（衛霊公）

②子曰「為政以德、譬如北辰居其所而衆星共之」（子曰く「政を為すに徳を以てすれば、譬えば北辰の其所に居て衆星之に共するが如し」と）（為政）

③葉公問政。子曰「近者説、遠者来」（葉公政を問う。子曰く「近者は説び、遠者は来る」と）（子路）

①では、古えの聖人舜が天子の位にただで、何もなさずとも世の中が治まったという内容が説かれている。②では、徳をもって政治を行えば、多くの星々が北

極星に向かい整うようなものと記されており、①②を通して、国家統治を語る上で、何如に儒家が「徳治」を重視していたかが窺える。また、③では直接的に無為の治が説かれているわけではないが、政治について問うた葉公に対し、「近くにいる者が悦び、遠くにいる者は〔君主を慕って〕やってくる」ものであると答える孔子の言葉が見える。「君主を慕い遠方から訪れる者がある」という発想も、やはり儒家の重視した「徳治」に根ざすものと言えよう。この考え方は、『老子』には見られないが、『成王既邦』において、「天子の正道とは、朝せしめざるも自ら至り、審せしめざるも自ら周き、會せしめざるも自ら團るなり」と説かれることと類似している。即ち、この点よりすれば『成王既邦』における「天子の正道」には、儒家の性格に近い言説が含まれていた可能性が考えられるであろう。

なお、『墨子』にも儒家同様、「天子に、諸侯や賢人・万民が慕い帰服する国家統治」を説く箇所が見える。

是故上者天鬼富之、外者諸侯与之、内者万民親之、賢人歸之。(中略) 故唯昔三代聖王堯・舜・禹・湯・文・武之所以王天下正諸侯者、此亦其法已。(是の故に上は天鬼之を富まし、外は諸侯之に与し、内は万民之に親しみ、賢人之に歸す。(中略) 故に

昔三代の聖王堯・舜・禹・湯・文・武の天下に王とし諸侯に正たる所以の者と唯も、此れ亦た其の法のみ)(尚賢中)

該当箇所では古代聖王と関連づけた説明がなされており、墨家も儒家同様に、聖王に託け、自らの理想と考える統治を説いていたことが分かる。しかし、この直前には「賢者の国を治むるや、蚤朝し晏く退き、獄を聴き政を治む。是を以て国家は治まり刑法は正し」とあり、該当箇所全体は「賢者を貴ぶことにより国家が治まる」「古の聖王もこの方法により国を治めていた」という意であったと考えられる。ここには、天子の為すべき大きな仕事として賢者の登用が述べられており、『論語』や『成王既邦』に見られるような天子が何も為さずとも、その徳を慕い世が治まる「無為の治」とは異なる思想が含まれているように思われる。従って『成王既邦』はやはり、『老子』や『墨子』というよりは、『論語』の内容と近く、儒家系の思想を有する文献であった可能性が高いと考えられるであろう。

ところが、儒家系文献と言っても、『荀子』には『墨子』と類似する「尚賢思想」と「天子の無為の治」とを結び付けて説く箇所が見える。該当箇所は以下の通り。故能当一人而天下取、失当一人而社稷危。(中略)

既能当一人、則身有何勞而為。垂衣裳而天下定。故湯用伊尹、文王用呂尚、武王用召公、成王用周公旦（故に当を一人に能くして天下を取り、当を一人に失いて社稷危し。（中略）既に当を一人に能くすれば、則ち身有た何の勞をか而れ為さん。衣裳を垂れて天下定まる。故に湯伊尹を用い、文王呂尚を用い、武王召公を用い、成王周公旦を用う）（王霸）

ここでは、『墨子』における記述同様、適切な者（賢臣）を一人任命すれば、君主は何の苦勞もなく、衣裳を着ているだけで天下は安定すると説かれている。また、周公旦が成王の治を善政へと導いた賢臣として扱われており、注目される。しかし、『荀子』の記述には以下の通り、続きがある。

人主者、以官人為能者也。匹夫者、以自能為能者也。（中略）以是県天下、一四海、何故必自為之。為之者、役夫之道也、墨子之説也。論德使能而官施之者、聖王之道也、儒之所謹守也（人主なる者は、人を官するを以て能と為す者なり。匹夫なる者は、自ら能くするを以て能と為す者なり。（中略）是を以て天下を県し、四海を一にするに、何が故に必ずしも自ら之を為さんや。之を為す者は、役夫の道なり、墨子の説なり。徳を論じ能を以て之を官施す

る者は、聖王の道なり、儒の謹しみて守る所なり）

該当箇所では、墨子の説く「天子自ら行動し治める」という行為が、労役者のすることであり、それでは天下を治めることはできないと批判されていることが分かる。また他にも、『荀子』富国には、強烈な『墨子』批判が見える（准也）。そこには、墨家の説く「非楽」や「節用」という思想が、国家崩壊をもたらすものであると否定され、百姓と仕事を共にし、功勞を等しくする方法では、正確に賞罰が行われず、賢者を登用することもできないと記されている。『墨子』には「尚賢」篇があり、「尚賢」説が説かれていたことは明白である。しかし、『荀子』では、『墨子』の尚賢が以上の理由により機能しないものと見なされていた可能性がある。さらに、同篇には『詩経』や古えの聖王、儒家の統治法について触れ、墨家の方法では、国家が治まらなると強く批判する内容も見える（准也）。そこには、先王や聖人は莊嚴な裝飾の美しさがなくては、民衆を統一することができず、また不足なく全てを充足させた上で、褒賞や刑罰を与えることにより、それらが適切に機能し、賢者を抜擢することが可能となるという内容が説かれていたものと考えられる。

このように、『墨子』と『荀子』とでは、一見、賢者

を登用しさえすれば、天子は何もせずとも治まるといふ共通理解があるかに見えるが、実はその内容は異なるものであり、荀子は墨家の掲げる「非楽」や「節用」などを否定し、『墨子』のような方法では賢者を登用することができないと述べていることが明らかとなった。

それでは、『荀子』が説く統治法は、『論語』に見える統治法と同様のものなのであろうか。以下に、『荀子』中、「徳」について述べられている箇所を示す。

凡兼人者有三術。有以德兼人者、有以力兼人者、有以富兼人者。彼貴我名声、美我德行、欲為我民。
(中略) 因其民、襲其処、而百姓皆安、立法施令、莫不順比。是故得地而權彌重、兼人而兵愈強、是以德兼人者也(凡そ人を兼ねる者に三術有り。徳を以て人を兼ねる者有り、力を以て人を兼ねる者有り、富を以て人を兼ねる者有り。彼我が名声を貴び、我が徳行を美とし、我が民を為らんと欲す。(中略) 其の民に因り、其の処に襲りて、百姓皆安んじ、法を立て令を施せば、順比せざること莫し。是の故に地を得て權彌いよ重く、人を兼ねて兵愈いよ強し、是徳を以て人を兼ねる者なり)(議兵)

ここには、人民を統治するためには、三つの方法〔徳〕〔力〕〔富〕を用いる)があると言われている。そ

の内、「徳」による統治については、君主の名声や徳行を慕い、他国の人民が集まってきた所へ、法律を定め命令を下せば、彼らは尽く付き従うと記されている。『荀子』では、「徳」が人民を統治する要素として重視されているものの、『論語』に見られたように聖王の徳により、何もせずとも天下が治まるとされている訳ではない。『荀子』中には、『墨子』同様、天子の仕事として、賢臣を任用することの重要性が説かれており、また徳に随ってきた者に対し、法律を定めて命令を下せば、天下を治めることができるとして、「法令」を重んずる内容も見える。以上のことより考えれば、恐らく、荀子の活動した戦国時代後期は、『論語』に見えるような単純な「徳治」では、天下を治めることのできない世情へと変化していた可能性がある。諸国が乱立し、争い合う状況の中で荀子は、より具体的な政策を挙げ、為政者自らが行うことはせず、賢臣を用い、より多くの民衆を一斉に統治する手法(法令)を考慮しなければならなかったのであろう。

『荀子』と『成王既邦』とを比較した場合、両者には等しく「徳治」が説かれていることが分かる。これは、大枠で考えれば、両者が儒家的性格を含むことに起因していると思われる。しかし資料的制約はあるものの、現

時点において『成王既邦』には、『荀子』に見られるような墨家批判や複雑な統治法は記されておらず、より『論語』に近い古代聖王を彷彿させるような、淳朴な思想が説かれていたものと考えられる。

次に、『成王既邦』第八簡に見える周公旦の「皆その親を安逸にして天子と親しみたいと望み、皆その邦を天子と親しみ結びつきたいと思う」という発言を検討したい。

『論語』泰伯には「君子篤於親、則民興於仁。故旧不遺、則民不偷（君子親に篤ければ、則ち民仁に興る。故旧遺れざれば、則ち民偷からず）」とあり、君子が近親に手厚くし、古い付き合いの者に真摯に対応したなら、民もそれに感化され、思いやりをもって行動するようになる」と説かれている。また、『論語』顔淵には「一朝之忿、忘其身以及其親、非惑与（一朝の忿に、其の身を忘れて以て其の親に及ぼすは、惑いに非ずや）」とあり、一時の怒りに我が身を忘れ、近親にまでその影響を及ぼすことは惑いであると述べられている。ここから、儒家が「君子にとつて近親は利するものであつて、害することがあつてはならない」という思想を有していたことが読み取れるであろう。さらに、『論語』微子には「周公謂魯公曰「君子不施其親、不使大臣怨乎不以。故

旧無大故、則不棄也」（周公魯公に謂いて曰く「君子は其の親を施せず、大臣をして以いざるに怨みしめず、故旧大故無ければ、則ち棄てざるなり）」と、周公旦が子・伯禽に向かつて「君子たる者はその近親を捨てず、重臣にも不満を持たせず、古い付き合いの者は大きな過失がなければ見捨てて」てはならないと説く内容が見える。この記述は『成王既邦』に見える周公旦の発言とも合致するもので、儒家系文献における周公旦に付与されたイメージとも推測される^{注20}。

一方、『老子』においては、儒家系文献と異なり、下の者に慕われる君主を最上の君主とはしていない。そこには、「太上下知有之、其次親而誉之、其次畏之、其次侮之（太上は下之有るを知るのみ、其の次は親してみて之を誉む、其の次は之を畏る、其の次は之を侮る）」（第十七章）とあり、下の者がその存在を認識しているだけの君主が、親しみ誉められる君主の上位に位置づけられている。

これに対し、墨家は儒家同様、次のように、先王に託け、まず近くにいる者や親族を親しみ従わせるべきであるとする。

近者不親、無務來遠。親戚不附、無務外交。（中略）是故先王之治天下也、必察邇來遠。（近き者親まざ

れば、遠きを来たらすに務むること無かれ。親戚附かざれば、外交に務むること無かれ。(中略)是の故に先王の天下を治むるや、必ず^{ちか}邇きを察して遠きを来たらしむ。(修身)

しかし、これとは逆に『墨子』尚賢中には国家が乱れ社稷が危うくなると、賢者を登用せず、親戚を用いるとされたり、尚賢上では、古えの聖王が賢臣を推奨する手段としては、正しいものであれば、疎遠の者や遠方のもでも構わず用いると語られているなど(注21)、「近親」をむやみに厚遇することを批判的に捉える記述も見える。

以上、儒家・道家・墨家の思想と、『成王既邦』の「親(親族・親しいもの)を豫じ」や「之(天子)に親しむ」という内容を照らし合わせてみれば、『成王既邦』にはやはり、儒家の性格に近い言説が見られると言えるであろう。

四、『成王既邦』の周公旦像

それでは、『成王既邦』は一体いつ、いかなる人物によって、どのような意図のもと記された文献なのか。本章では先秦諸子の書に見える周公旦像を検討し、それらを『成王既邦』の記述と比較することにより、『成王既

邦』の思想史上における位置付けを試みたい。

(1) 周公旦の親族への対応

周公旦は、『孟子』公孫丑において「古聖人也」とされ、『墨子』公孟に「周公旦為天下之聖人」と語られる通り、聖人としてのイメージが定着している。また他にも『墨子』耕柱には、周公旦が一度「狂人」として扱われたものの、後世にはその德行から称賛されるようになった事や、貴義には周公旦が天子の補佐役となるに至って、その名が廢れることはなかった等と記されている(注22)。

周公旦は法家の書においても、后稷・皋陶・伊尹・太公望などの十四人の臣下と同様、賢臣として扱われ、「此謂霸王之佐也(此を霸王の佐と謂うなり)」(『韓非子』説疑)と評価されている(注23)。

しかし、諸子の書が全て、周公旦を聖人や賢臣として称賛していた訳ではない。『莊子』盜跖には「王季為適、周公殺兄、長幼有序乎。儒者偽辞、墨者兼愛、五紀六位將有別乎(王季は適と為り、周公は兄を殺すに、長幼序有るか。儒者は辞を偽り、墨者は兼愛す、五紀六位將た別有るか)」とあり、周公旦が兄・管叔を誅殺したことを挙げ、これでも長幼の序があるといえるか、と儒家や墨家の主張を非難する記述が見える。また、『墨子』非

儒には「孔某与其門弟子問坐、曰「(中略)周公旦非其人也邪。何為舍其家室而託寓也」(孔某其の門弟子と問坐し、曰く「(中略)周公旦は其れ人に非ざるか。何為れぞ其の家室を捨てて託寓せるや」と、孔子が周公旦を批判するような描写がある。非儒は後学により編纂された可能性が指摘されており、主に儒家の行為を批判する内容が記されている。先述した通り、儒家や墨家は基本的に周公旦を聖人と認めているが、このような批判的な内容が記述された背景には、恐らく、『莊子』や『墨子』に見えるような周公旦の管叔殺害や、周公旦が政治闘争に敗北した後、家庭を捨てて東遷した事などが、聖人のそれとするにはあまりにも冷徹であり、多くの者たちに疑問を抱かせる状況にあったのではないか。このような周公旦の親族に対する冷酷な仕打ちは、戦国期において大きな物議を醸していたものと思われる。

第三章で示した通り、『論語』微子には「周公魯公に謂いて曰く「君子は其の親を施^すてず」とあり、『成王既邦』の「其の親を豫^よじて之に親しまんと欲」すと類似する、「親」に誠実に振る舞うことを説く周公旦の記述が見える。これに対し、白川靜氏は、微子に見える周公旦の発言を「後世の作り話であろう。群弟の流言によってついにこれを誅滅した周公の行為は、「君子はその親を

施^すてず」という周公自身の訓言と、もつとも矛盾するもので、後世の周公論の大部分は、もっぱらその弁護に費やされている」と指摘する(注24)。また、武内義雄氏も『論語』の中で季氏・陽貨・微子の三篇はその体裁から文章からも比較的新しいものと考えられるとしている(注25)。確かに、この発言は、後世の儒家によって周公旦が聖人として表彰されるようになる中、創作されたものであつたかもしれない。しかし、仮にそうだとすれば、儒家が周公旦に「親を施^すてず」というイメージを付加したのは、いつ頃のことであつたのだろうか。

『荀子』儒効には、周公旦が周室を保全したことを大儒の効とする内容が見える(注26)。儒効では、周公旦が幼い成王に代り、武王の位を引き継いだのは、天下の国々が周に背くことを恐れたためであると説明されている。また、周公旦が天子のように振る舞つても天下はそれを貪欲とはせず、兄である管叔を誅殺し、殷の都を廢墟にしても、天下はそれを人道に背く行為とは言わず、天下を統制して七十一国を立て、その中に周公旦と同じ姫姓の者を五十三人置いても、天下の者はそれを偏つていて不公平であると言わなかった。成王が成人すると、周公旦は成王に天下を返したが、これらのやりとりは、勢位が変わり、順序が頃合いを迎え移り変わったためであ

る。そのため、分家でありながら本家に代り天下を動かしても越権ではなく、弟でありながら兄を誅伐しても暴虐ではないと語られている。

ここに見える記述は、全体を通して、周公旦にかけられた嫌疑・悪評を払拭するために記された可能性が高いと考えられる。周王朝樹立を目指し奔走した周公旦は、その過程において難を避けるために逃れたり、時には討伐を行うことも多々あったであろう。王朝交代の混乱期に、戦闘はつきものである。しかし、周公旦を聖人と表彰する儒家にとって、その周公旦が兄を伐ち、家庭を顧みなかったという不仁であってはならなかったのだと考えられる。

『孟子』滕文公には、周公旦が武王を助けて紂王を討伐したことを、『尚書』を引き称賛する箇所が見える^(注7)。また『荀子』仲尼でも、古代聖王が誅伐を行うことは稀であったとしながらも、王が道理によって天下を治めようとしても服従しない者のある場合には、これを誅伐するとあり^(注8)、誅伐自体が否定されていた訳ではないことが分かる。さらに『荀子』王制には、一国から天下を取った者は、無理にそうしたのではなく、人々が切望する政治を行ったので、凶暴な者を誅し得たのである。そのため周公旦が南へ征伐に行けば、北国が「なぜ北に來ない

のか」といい、東征すれば、西国が「どうしてこちらを後にするのか」と怨んだという内容が記されている^(注9)。

このように周公旦の事蹟を正当化する考え方は、既に戦国中期の『孟子』の頃には存在していた。『孟子』には討伐に対する正当化や不服従の国を討伐することに対する正当化が示されているが、やがてそれは管叔誅伐の正当化、踐祚問題の正当化へと発展し、戦国後期の『荀子』の頃には儒効に見られたように大々的に周公旦を称え、擁護する内容へと展開していったものではなからうか。恐らく、その内容から察するに、『論語』微子や『成王既邦』に見える周公旦の言説も、比較的早い段階にその事蹟を正当化する目的で創作され、流布した可能性がある。

(2) 武王・成王と周公旦と

周公旦は、兄である武王と、武王の子成王の二王に仕えたとされている。しかし、そのどちらの王と結び付けて説かれたかについては、諸子の書ごとに異なる。まず、周公旦を武王に仕える存在として記している文献から確認してみたい。

武王と周公旦との関係を説く文献には、『墨子』所染・『莊子』天下が挙げられる。『墨子』では舜や禹、湯や武王が、それぞれ良臣の影響を受けたため、天下に王

となり、名声が天地を覆うほどであったとされる^(注30)。

ここでは、周公旦が武王にとつて、太公望と同列に位置づけられていることが注目される。また、『莊子』には、古えの聖王が、楽を重視し、それぞれの楽を作成していたことが示されている。ここでは武王と周公旦がともに「武」という楽を手がけたことが見え、周公旦が賢臣としてではなく、まるで古代聖王と同等に近い存在として描写されているかのように見受けられる^(注31)。

『墨子』所染、『莊子』天下は、どちらも後学が編纂した可能性が指摘されているが、いずれにせよ、両篇は墨家系、または道家系の思想系統の上に位置づけられる文献であると考えられる。これら両篇が、周公旦と殷を滅ぼし周王朝を樹立した武王とを関連付けて説くことは、恐らく、周公旦を周王朝の創始者の一人として捉えようとする意図があつたものと考えられる。

それでは、儒家系文献である『孟子』において、両者の関係は一体どのように記されているのか。『孟子』滕文公には「周公相武王、誅紂、伐奄、三年討其君（周公武王を相け、紂を誅し、奄を伐ち、三年にして其の君を討つ）」とあり、『墨子』に見えるように、武王に仕える「良臣」としての周公旦像が記されている。また、公孫丑には「且以文王之徳、百年而後崩、猶未洽於天下。武

王・周公継之、然後大行（且つ文王之徳、百年にして後崩ずるを以てしてすら、猶未だ天下に洽かず。武王・周公之に継ぎ、然る後大に行わる）」とあり、『莊子』同様、武王と並び立つかに見える周公旦像が描かれている。さらに、離婁には「禹悪旨酒而好善言。湯執中、立賢無方。文王視民如傷、望道而未之見。武王不泄邇、不忘遠。周公思兼三王、以施四事。其有不合者、仰而思之、夜以繼日（禹は旨酒を悪んで善言を好む。湯は中を執り、賢を立つること方無し。文王は民を視て傷つけるが如く、道を望むこと未だ之を見ざるが而し。武王は邇きに泄れず、遠きを忘れず。周公は三王を兼ね、以て四事を施さんことを思う。其の合せざる者有れば、仰ぎて之を思い、夜以て日に継ぐ）」とあり、周公旦が禹・湯・文王・武王の三朝四王の統治を兼ね備え実践しようとしていたことが述べられている。ここからは、周公旦が歴代聖王を敬い、その方法を会得しようとする一方、もしそれが当世に合わないものであるならば、その打開策を見つかるべく思い悩んでいた様子が窺える。

以上の記述よりすれば、『孟子』でもまた、周公旦を武王に仕える賢臣、あるいは周王朝の創始に携わり、武王の後を引き継ぐ為政者として認識していたと言いうことができるであろう。戦国期においては、このように周公

且を武王と共に描くことにより、殷周革命の立役者と見る見方が主流であったと考えられる。

次に、成王と周公旦とが結び付けられて説かれている文献を確認したい。『荀子』中には、両者が以下のように記述されている。

① 既能当一人、則身有何勞而為。垂衣裳而天下定。故

湯用伊尹、文王用呂尚、武王用召公、成王用周公旦（既に当を一人に能くすれば、則ち身有た何の勞をか而れ為さん。衣裳を垂れて天下定まる。故に湯伊尹を用い、文王呂尚を用い、武王召公を用い、成王周公旦を用う）（王霸）

② 論法聖王、則知所貴矣、以義制事、則知所利矣。

（中略）二者是非之本、得失之原也。故成王之於周公也、無所往而不聽、知所貴也。（中略）故尚賢使能、等貴賤、分親疏、序長幼、此先王之道也（論聖王に法れば、則ち貴ぶ所を知り、義を以て事を制すれば、則ち利する所を知る。（中略）二者は是非の本にして、得失の原なり。故に成王の周公に於けるや、往きて聴かざる所無きは、貴ぶ所を知らばなり。（中略）故に賢を尚び能を使い、貴賤を等し、親疏を分ち、長幼を序するは、此れ先王の道なり）（君子）

③ 有大忠者、有次忠者、有下忠者、有国賊者。以德復君而化之、大忠也。（中略）若周公之於成王也、可謂大忠矣（大忠なる者有り、次忠なる者有り、下忠なる者有り、国賊なる者有り。徳を以て君を復いて之を化するは、大忠なり。（中略）周公の成王に於けるが若きは、大忠と謂う可し）（臣道）

①には、第三章でも取り上げた通り、賢者を用いれば天下が治まると記述されており、武王は側近として召公奭を用い、成王は周公旦を用いたことが説かれている。また②では、聖王の方法に従えば、尊重すべきものが分かることとされ、成王が周公旦の意見を全て聞き入れたのも、彼がそれら聖王の方法を知っていたためと記されている。③では、周公旦が成王を徳により感化したとして、大忠であったと評価されている。これらは全て、尚賢に関わる内容であり、成王に賢臣として仕えた周公旦の姿を描き出していると考えられる。

また、山東省臨沂県の銀雀山漢墓より出土した銀雀山漢簡「論政論兵之類」には、『君臣問答』と名付けられた文献が見え、その中にも成王と周公旦が登場する（成王与周公旦）。

「成王与周公旦」には欠損部分が多く、一つの文献として通読することは不可能であるが、ここには『成王既

邦』同様、成王が周公旦に対して国を保つ上での重要事項を問う内容が見え、政治的な問答が記されていたものと考えられる(注20)。

「論政論兵之類」には、『君臣問答』の他にも『兵之恒失』や『将失』などと国を失うことに繋がる失敗や原因を篇題とする文献が散見する。これらは戦闘が激化し、戦争の勝敗が一国の存亡を左右するようになった戦国後半期的情勢を表すものであった可能性が高い(注21)。このような亡国の原因を列挙する「論政論兵之類」の記述形式は、『成王既邦』には見られないものである。

しかし、伝世文献中に殆ど見ることのできない成王と周公旦との問答が、銀雀山漢簡に含まれていたことは、大いに注目される。「成王与周公旦」の存在により、「聖王が政治について賢臣に質問を重ねる」という構成の文献、つまり聖王と賢臣との問答に託つけて権威付けを図る文献が、漢代以前にはある程度存在し流布していたことが窺われよう(注22)。

谷中信一氏(注23)は、『尚書』『逸周書』における周公旦について、『尚書』に於ける周公旦の言葉は、その大部分が成王の摂政の時のものであること、そして成王に代わり摂政という周王朝の最高権力者としての立場から発せられたいわゆる「誥誓号令」であることがわかる」と

述べ、さらに『逸周書』に於ける周公旦像は、先秦から漢代にかけての文献に見られるおおかたの周公旦像、即ち賢者賢臣としての周公旦像とさして違わないことが知られ、「このことは、『尚書』中の周公旦が摂政時代の周公に焦点が当てられていたのに対し、『逸周書』ではむしろ武王に仕える周公に焦点が当てられていたこととも、何らかの関わりがあるのではないか」としている。この指摘は、『尚書』と『逸周書』との性格を考える上で、極めて重要であると思われるが、ここには諸子の書において、周公旦が武王・成王のいずれの王と関連付けて説かれていたかが明示されていない。

本章において、諸子の書における周公旦と先王との関わりを検討した結果、墨家や道家、戦国中期の『孟子』では、周公旦が武王と関連付けられ、賢臣や周王朝の創始に関わる者として捉えられているが、戦国後期の『荀子』や銀雀山漢簡「成王与周公旦」においては、成王の賢臣としてのイメージが強く付与された存在へと転換していることが確認できた。恐らく、時代が降るにつれて、武王を助け数々の討伐を行い周王朝の樹立に携わった周公旦像や、成王を差し置き天子の位を踏んだという周公旦像が問題となり、諸子間で議論となっていたのであろう。儒家系文献である『荀子』では、到底そのよう

な周公旦像は受け入れられるものではなく、そのため成王を助ける賢臣としての周公旦像を類出させ、強調したのではないか。『成王既邦』にも、これと近似した周公旦像が描きこまれていたと考えられる^{〔注36〕}。

(3) 『成王既邦』の位置づけ

『孟子』や『荀子』などの儒家系文献には、孔子を周公旦と結び付けて説く箇所も多く見受けられる。『孟子』滕文公には「陳良楚産也。悦周公・仲尼之道、北学於中国。北方之学者、未能或之先也。彼所謂豪傑之士也（陳良は楚の産なり。周公・仲尼の道を悦び、北のかた中国に学ぶ。北方の学者、未だ之に先んずる或る能わず。彼は所謂豪傑の士なり）」とあり、周公旦と孔子の道を正統的なものとして扱っている。また、『孟子』では、周公旦は蛮夷討伐に力を注いだ存在としても理解されており、「魯頌曰『戎狄是膺、荆舒是懲』周公方且膺之（魯頌に曰く『戎狄は是れ膺ち、荆舒は是れ懲らす』と。周公方に且つ之を膺つ）」（滕文公）や、「昔者禹抑洪水而天下平、周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧、孔子成『春秋』而乱臣・賊子懼。『詩』云『戎狄是膺、荆舒是懲。則莫我敢承』。無父無君、是周公所膺也（昔者禹洪水を抑めて天下平らかなり、周公夷狄を兼ね、猛獸を駆りて百姓寧し、孔子『春秋』を成して乱臣・賊子懼る。『詩』に

云う『戎狄は是れを膺ち、荆舒は是れを懲らす。則ち我に敢えて承ること莫し』と。父を無みし君を無みするは、是れ周公の膺つ所なり）」（滕文公）などと記述されている。ここでは、禹の治水事業と、周公旦の夷狄併合・猛獸の追撃、また孔子の『春秋』作成が同列に挙げられ称賛されている。さらに、蛮夷併合だけではなく、「父を無視し君主を等閑にする者は、周公旦の伐つ所のものである」と、周公旦の討伐に正当性を与える発言も見られる。これと同様に、後学による述作が指摘されている『荀子』宥坐にも、孔子が少正卯を誅殺した理由を、湯や文王、周公旦などの聖賢に求め、正当化しようとする内容が見える^{〔注37〕}。

他にも、『孟子』万章には、周公旦や孔子が天下を有てなかつた理由について述べられている。そこには、いくら徳があつても、天子の推薦がなければ天下は有てず、そのため孔子は天子となることができなかつたと説かれており、また、天は位を継ぐ家系の者をむやみに排斥しないため、益・伊尹・周公旦は天下を治めることができなかつたとされている^{〔注38〕}。これは、『論語』に記される「無為の治」とは異なり、聖賢が上位に立つだけでは天下を統べることが難しいとして、孔子や周公旦を擁護する記述であると考えられる。

以上のように、儒家系文献では、周公旦と孔子とを関連付け、様々な理由を挙げて両者が討伐を行ったことや天下統治に至らなかったことへの正当化を図ろうとしていた内容が窺える。これらの記述よりすれば、『孟子』においては、既に周公旦を孔子と深く結びつけ表彰する儒家の姿勢が、強く表れていたとすることができるであろう。

『荀子』儒効には、周公旦が恭しく儉約家であることを否定して、目標を明確にし、時勢に随って行動した所に大儒たる所以があるとすると内容が見え^{注39}、「徳」以外にも様々な側面から周公旦を評価していたことが窺える。また『韓非子』外儲説右上には、太公望に処士をめぐる発言で、諫められる周公旦の姿が描かれている^{注40}。このように、戦国後期には、多くの周公旦にまつわる故事や伝承が作成され、遊説の士達に取り入れられていったのであろう。

本篇には、聖人の統治を彷彿とさせる「天子の正道」が説かれ、また「其の親を豫じて之に親しまんと欲し」や「六親の約」など、親族や血縁関係者を重視しつつ、天子に自ら従おうとする諸侯の様子が示されている。これらは徳治を説く儒家の思想と近いと考えられるが、「親を豫じ」という表現には、周公旦の管叔誅伐を擁護

する側面が、また周公旦を成王の賢臣として描く点には、周公旦が越権して天子として振る舞っていないことを主張する目的があった可能性がある。即ち、本篇には、賢臣として成王に仕える周公旦を描くことよつて、王権を奪い、成王の立場を脅かしたという類の周公旦像を払拭し、その賢者としてのイメージを普及させようとする撰者の思惑もあったのではなからうか。

周公旦の討伐や東遷に関する正当化は、孟子の活動した時期には既に行われていたと考えられる。また、周公旦を成王の賢臣として説く文献は、『荀子』以降頻出するようになるが、『成王既邦』には、『荀子』のような墨家批判や尚賢説を窺うことはできず、どちらかと言えば『論語』に見える聖王の徳治を理想とする政治思想が示されていたものと思われる。

上博楚簡中には、儒家系と考えられる文献が多数含まれていることが指摘されているが^{注41}、恐らく、本篇も戦国中期頃、周公旦を尊崇し賢者へと高める動きの中で成立した文献であったと推測される。残念ながら、具体的な成立年代や著者については不明という他はないが、少なくとも、本篇を戦国期における広義の儒家系文献と位置付けることはできよう^{注42}。

於尚父、曰「我左患右難、吾欲達中特（持）道。昔我得中、
磔（世世）無有後悔。唯【拳6】特（持）一市明之德、

其磔（世）也【成9】

(6) 注(4) 前掲論文参照。

(7) □は釈読不可能な文字（一字分）、……は残欠部（残欠文字
数不明）を示す。

(8) 惟十有三祀、王訪于箕子。王乃言曰（以下略）

(9) 維王二祀二月、王在酈、密命。訪於周公旦曰（以下略）

(10) 維正月既生魄、王訪于周公曰（以下略）

(11) 本篇にも年代に関する記述（封周公二年）が見受けられるが、

これは先述した『尚書』や『逸周書』の諸篇とは異なり、君
王に直結する紀年や月日が示される形式ではなく、どちらか
と言えば『尚書』中でも、より後代の成立と考えられている「金
縢」冒頭部（既克商二年）と類似する形式であると思われる。


(12) 各簡の原文は次の通り。③……□欲明知之。周公曰「且之

聞之也、各在其身而、⑤「焉不曰日彰而冰凜（消）乎」。成王

曰「嗚呼。□（道）……、⑥……「天子」之正道也。成王曰

「請問天子之正道」。周公曰……、⑦「天子之正道、弗朝而自至、

弗審而自周、弗會而自剌（團）」。

⑧……皆欲（豫）其親而親之、皆欲以其邦就之、是

謂……、⑩□而賢者、能以其六藏之守取親焉、是謂六親之約」。

成王曰「請問其方」。周「公」……、⑭皆見章于天」。成王曰「夫

夏繪氏之道、可以知善否、可以知亡在、可謂有道乎」。周公曰
「是夫」

(13) 道常無名。樸雖小、天下莫能臣也。侯王若能守之、万物將
自賓。天地相合、以降甘露、民莫之令而自均。（第三十二章）

道常無為、而無不為。侯王若能守之、万物將自化。化而欲作、

吾將鎮之以無名之樸。無名之樸、夫亦將無欲。不欲以靜、天

下將自定。（第三十七章）

修之於身、其德乃真。修之於家、其德乃余。修之於鄉、其

德乃長。修之於國、其德乃豐。修之於天下、其德乃普。（第五

十四章）

(14) 道生之、德畜之、物形之、勢成之。是以万物莫不尊道而貴德。

道之尊、德之貴、夫莫之命而常自然。（第五十一章）

(15) 天下多忌諱、而民彌貧。民多利器、國家滋昏。人多伎巧、

奇物滋起。法令滋彰、盜賊多有。故聖人云、我無為而民自化、

我好靜而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自樸。（第五十

七章）

(16) 是以聖人之治、虛其心、實其腹、弱其志、強其骨。常使民

無知・無欲、使夫智者不敢為也。為無為、則無不治。（第三章）

古之善為道者、非以明民、將以愚之。民之難治、以其智多。

故以智治國、國之賊。不以智治國、國之福。（第六十五章）

(17) 他にも、次のような記述が見える。

「故古者聖王甚尊尚賢而任使能。」（『墨子』尚賢中）

「古者聖王唯母得賢人而使之、般爵以貴之、裂地以封之、終身不厭。」(『墨子』尚賢中)

(18) 我以墨子之「非樂」也、則使天下乱。墨子之「節用」也、則使天下貧。非將墮之也、說不免焉。(中略) 墨子大有天下、小有一国、将少人徒、省官職、上功勞苦、与百姓均事業、齊功勞。若是則不威、不威則罰不行。賞不行、則賢者不可得而進也。罰不行、則不肖者不可得而退也。賢者不可得而進也、不肖者不可得而退也、則能不可得而官也。若是則万物失宜、事變失心、上失天時、下失地利、中失人和、天下敖然、若燒若焦、墨子雖為之衣褐帶索嚙菽飲水、惡能足之乎。(富国)

(19) 故墨術誠行、則天下尚儉而彌貧、非鬥而日爭、勞苦頓萃而愈無功、愀然憂戚非樂而日不和。『詩』曰「天方薦瘥、喪乱弘多。民言無嘉、惛莫懲嗟」。此之謂也。(富国)

故先王聖人為之不然。知夫為人主上者、不美不飾之不足以一民也、不富不厚之不足以管下也、不威不強之不足以禁暴勝悍也。(中略) 夫天下何患乎不足也。故儒術誠行、則天下大而富、使而功、撞鐘擊鼓而和。(富国)

(20) 『呂氏春秋』仲冬紀・長見にも、周公旦が太公望と「どのようにして国を治めるべきか」という議論をし、その中で「親親上恩(親に親しみ恩を上げば)」と答えている箇所がある。しかし、ここでは周公旦の偉業を顕彰するという内容が記されているわけではなく、周公旦が語った統治法や太公望が語つ

た統治法に対して、互いに「それではいざれ国が削られることとなろう」と批判的な言葉が述べられている。

(21) 逮至其国家之乱・社稷之危、則不知使能以治之、親戚則使之、無故富貴・面目佻好則使之。(尚賢中)

是故古者聖王之為政也、言曰『不義不富、不義不貴、不義不親、不義不近』(中略) 親者聞之、亦退而謀曰『始我所恃者親也、今上孝義不辟疏、然則我不可不為義』近者聞之、亦退而謀曰『始我所恃者近也、今上孝義不辟遠、然則我不可不為義』(尚賢上)

(22) 子墨子曰「去之苟道、受狂何傷。古者周公旦非閔叔、辭三公東處於商蓋、人皆謂之狂。後世称其德、揚其名、至今不息。」(耕柱)

子墨子曰「昔者周公旦朝讀書百篇、夕見漆十士。故周公旦佐相天子、其脩至於今」(貴義)

(23) 『韓非子』難二には、他にも周公旦を管仲の上位に位置づける記述が見える。

(24) 白川静『白川静著作集6 神話と思想』(平凡社、一九九九年)、五一―四頁

(25) 武内義雄『武内義雄全集』(第八卷、思想史篇一、角川書店、一九七八年)、三六一頁

(26) 大儒之効。武王崩、成王幼、周公屏成王而及武王以属天下、惡天下之倍周也。履天子之籍、聽天下之斷、偃然如固有之、

而天下不称貪焉。殺管叔、虚殷国、而天下不称戾焉。兼制天下、立七十一国、姬姓独居五十三人、而天下不称偏焉。教誨開導成王、使諭於道、而能擽跡於文・武。周公帰周、反籍於成王、而天下不輟事周、然而周公北面而朝之。天子也者、不可以少当也、不可以假撰為也。能則天下帰之、不能則天下去之。是以周公屏成王而及武王以属天下、惡天下之離周也。成王冠成人、周公帰周、反籍焉、明不滅主之義也。周公無天下矣。郷有天下、今無天下、非擅也。成王郷無天下、今有天下、非奪也。變勢・次序節然也。故以枝代主而非越也、以弟誅兄而非暴也、君臣易位而非不順也。因天下之和、遂文・武之業、明枝主之義、抑亦变化矣、天下厭然猶一也。非聖人莫之能為。夫是之謂大儒之効。(儒効)

(27) 周公相武王、誅紂・伐奄、三年討其君。(中略)『書』曰「丕顯哉文王謨。丕承哉武王烈。佑啓我後人、咸以正無欠。(滕文公)

(28) 彼王者則不然。致賢而能以救不肖、致彊而能以寬弱、戰必能始之而羞与之鬥、委然成文、以示之天下、而暴国安自化矣。有災繆者、然後誅之。故聖王之誅也暴省矣。文王誅四、武王誅二、周公卒業、至於成王則安無誅矣。(仲尼)

(29) 故古之人、有以一国取天下者、非往行之也、脩政其所莫不願、如是而可以誅暴禁悍矣。故周公南征而北国怨、曰「何独不来也。」東征而西国怨、曰「何独後我也。」孰能有与是鬥者乎。安以其

国為是者王。(王制)

(30) 舜染於許由・伯陽、禹染於皋陶・伯益、湯染於伊尹・仲虺、武王染於太公・周公。此四王者所染也、故王天下、立為天子、功名蔽天地。(所染)

(31) 黄帝有「咸池」、堯有「大章」、舜有「大韶」、禹有「大夏」、湯有「大濩」、文王有辟雍之樂、武王・周公作「武」。(天下)

(32) 「成王与周公旦」の釈文及び訓読は次の通り。①成王問周公旦曰「願聞有國……(成王周公旦に問いて曰く「願わくは国を有つ……)、②……為大。」周公旦曰「□以人之惡自為善(……大と為す」と。周公旦曰く「□人の惡を以て自ら善と為し)、③……【周公】旦曰……(……【周公】旦曰く……)

なお、『君臣問答』には古代聖王とその賢臣との問答がその他十文献収められており、中には「堯問善卷曰「願聞有国之失」(堯与善卷・許由)や、「文王問太公曰「願聞有国之失」(文王与太公)など、「成王与周公旦」と同じ句形で記されている文献が多く含まれている。これよりすれば、「成王与周公旦」の「願聞有國……」の欠損部分には、「之大失」の三字が記されていたと推測される。

(33) 銀雀山漢簡「論政論兵之類」については、拙稿「銀雀山漢墓竹簡「兵之恒失」考釈」(『待兼山論叢』第四十四号、二〇一〇年十二月)、「銀雀山漢墓竹簡「五議」について」(『待兼山論叢』第四十五号、二〇一一年十二月) 参照。

(34) 先述した『上海博物館藏戰國楚竹書(九)』(馬承源主編、上海古籍出版社、二〇一二年十二月)所収の文献『拳治王天下』も、この類の文献であると考えられる。

(35) 谷中信一『逸周書』研究(五)——周公旦とその言説について——(『日本女子大学紀要』文学部第四十九号、二〇〇〇年三月)

(36) 『礼記』文王世子にも、成王と周公旦との記述が見える。文王世子では、周公旦が幼い成王に太子としての振る舞いを直接諭すのではなく、まず自らの子である伯禽にそれを守らせ、その後、伯禽と成王を共に生活させることで、成王に父子・君臣・長幼の意義を知らせたのだと説かれている。『呂氏春秋』審應覽・重言においても、周公旦は「天子に戲言無し」と成王を諫めており、これらの記述からは、周公旦が太子(成王)教育に携わった賢臣として捉えられていることが窺える。

(37) 孔子が魯撰相、朝七日而誅少正卯。門人進問曰「夫少正卯、魯之聞人也、夫子為政而始誅之、得無失乎」。孔子曰「居、吾語女其故。人有惡者五、而盜竊不与焉。一曰心達而險、二曰行辟而堅、三曰言偽而弁、四曰記醜而博、五曰順非而沢。此五者有一於人、則不得免於君子之誅、而少正卯兼有之。故居処足以聚徒成群、言談足以飾邪營衆、強足以反是獨立。此小人之桀雄也、不可不誅也。是以湯誅尹諧、文王誅潘止、周公誅管叔、太公誅華仕、管仲誅付里乙、子產誅鄧析・史付。此

七子者、皆異世同心、不可不誅也。(宥坐)

(38) 匹夫而有天下者、徳必若舜禹、而又有天子薦之者。故仲尼不有天下。繼世而有天下、天之所廢、必若桀紂者也。故益・伊尹・周公不有天下。(万章)

(39) 客有道曰「孔子曰『周公其盛乎。身貴而愈恭、家富而愈儉、勝敵而愈戒』」応之曰「是殆非周公之行、非孔子之言也。武王崩、成王幼、周公屏成王而及武王、履天子之籍、負展而坐、諸侯趨走堂下。當是時也、夫又誰為恭矣哉。兼制天下、立七十一國、姬姓獨居五十三人焉、周之子孫、苟不狂惑者、莫不為天下之顯諸侯。孰謂周公儉哉。(儒効)

(40) 太公望東封於齊、齊東海上有居士曰狂齋・華士。昆弟二人者立議曰「吾不臣天子、不友諸侯、耕作而食之、掘井而飲之、吾無求於人也。無上之名、無君之祿、不事仕而事力」。太公望至於營丘、使吏執殺之以為首誅。周公旦從魯聞之、発急伝而問之曰「夫二子、賢者也。今日饗國而殺賢者何也」。太公望曰「是昆弟二人立議曰『吾不臣天子、不友諸侯、耕作而食之、掘井而飲之、吾無求於人也。無上之名、無君之祿、不事仕而事力』。彼不臣天子者、是望不得而臣也。(外儲說右士)

(41) 湯淺邦弘『從政』と儒家の「從政」(浅野裕一編『竹簡が語る古代中国思想―上博楚簡研究―』汲古書院、二〇〇五年四月所収)、福田哲之『子羔』の内容と構成(同上)、浅野裕一「上博楚簡『君子為礼』と孔子素王説」(大阪大学中国学

会『戦国楚簡研究2006』（『中国研究集刊』第四十一号、二〇〇六年）など。

(42) 本稿の結論は、「馬承源先生談上博簡」（『上博館藏戰國楚竹書研究』、上海書店出版社、二〇〇二年）において公表された、炭素十四測定値から導かれた上博楚簡の書写年代（前三〇八±六五年）とも抵触しない。

【附記】 本稿は、平成二十五年度～二十六年度、日本学術振興会科学研究費補助金研究活動スタート支援「新出土文献の読解を通して探る中国古代思想の形成と展開」による研究成果の一部である。