



Title	上海博楚簡『容成氏』の堯舜禹禪讓の歴史
Author(s)	李, 承律
Citation	中国研究集刊. 2004, 36, p. 75-97
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/60776">https://doi.org/10.18910/60776</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## 上海博楚簡『容成氏』の堯舜禹禪讓の歴史

李承律

### 一、はじめに

前稿<sup>〔注1〕</sup>で詳述したように、上海博物館蔵戦国楚竹書『容成氏』(以下、『容成氏』と略記)はその第五十三号簡の背面に篇名(「訟盛氏」)を持つ冊書であり、そこには古帝王の時代から殷周革命の時代までの各王朝の興亡盛衰の歴史が叙述されている。その際、当篇の作者は大きく分けて禪讓↓篡奪↓誅伐という歴史観にもとづいてそれを叙述しているが、前稿ではそのうち古帝王時代の禪讓の歴史に焦点を当てて、その思想的特徴、思想史的位置、成立年代、所属学派などの問題を明らかにした。本稿は、前稿に引き続き、『容成氏』に叙述されているもう一つの禪讓の歴史である堯舜禹の禪讓の歴史について、その思想的特徴や思想史的位置などを明らかにす

ることを目的とするものである。

さて本論に入る前に、前稿では未見であった趙平安氏の『容成氏』の研究<sup>〔注2〕</sup>の検討から論を始めたい。趙氏の研究は、そのタイトルにも示されているように、『容成氏』の篇名及びその思想的性質の問題を明らかにすることを目的としている。

まず篇名の問題については、第五十三号簡の正反両面の筆跡に明らかに違いがあることを指摘する。具体的には、正面の文字は起筆と終筆が比較的細くてウロコが多く、全体の風格は鋭くて荒々しいのに対し、背面は筆画の均整がとれていて風格も美しく、一度に書いて完成したのではないようである。従って、第五十三号簡の正面と第一―五十二号簡は同時に書かれたものであるが、篇名は竹簡に文章を書き終えた後補ったものであるという。趙氏はこのように推論した後、もう一步踏み込んで、

篇名は補ったのに残欠した簡文(注5)はなぜ補わなかったかと設問する。この問題については、その原因として、補う必要がなかったからか、不可能だったから、という二つの可能性を提起する。そして篇名をすでに補ったからには、簡文を補う必要性も当然あつたはずだから、後者の可能性が最も高く、よつて『容成氏』は抄写のときすでに残本であつたと結論づける。

そもそも趙氏が篇名の問題に着目する理由は次の通りである。すなわち、『容成氏』の第五十三号簡の後には何枚かの散逸した竹簡がある。ところで、全揃いの竹書の場合、篇名は往々にして最後の竹簡の上に書くのが普通であるが、もし竹書の後の部分が散逸しているとすれば、篇名も散逸していなければならないはずなのに、『容成氏』の場合はそうではない、というところにある。しかしながら、趙氏のこのような認識には次のようないくつかの問題がある。一つは事実の問題として、篇名は趙氏の言うように最後の竹簡の上に書くのが果たして普通だったかの問題である。結論を先に言うと、実は必ずしもそうではない。なぜなら、郭店楚簡『五行』のように第一号簡の正面に書かれている例もあれば(注6)、上海博楚簡『互先』のように明らかに篇の途中(より正確には冒頭部分)に書かれている例もあるからである(注7)。もう一つは現

在の『容成氏』は、李零氏が指摘するように、実は第一号簡の前にも「昔者訟成是」に始まる一枚の竹簡が散逸していると推定されるが、そうするとこれも果たして抄写のときにすでになくなつていたのかという問題が発生する。もしそうだとすると、「訟盛氏」という篇名を作者がどうやって付けたか説明がつかなくなつてしまう。なぜなら、現在残つている『容成氏』の各簡の正面には「訟盛氏」のような三文字は存在しないからである。従つて、『容成氏』が抄写のときにすでに残本であつたという趙氏の推論は従いにくい。しかしながら、第五十三号簡の正面の文字と同簡背面の篇名の文字との間に筆跡の違いがあるという指摘は、一考を要する問題と考えられる。ただし、この篇名の問題は篇全体の内容とも深く関わる問題であるので、『容成氏』の全体像が判明した後再度取り上げることにし、ここでは割愛する。

次に思想的性質の問題については、墨家思想の傾向を明確に反映してはいるが、早期墨家の作品ではなく、墨家が講義を行ったときの講義録のようなものであるという。墨家思想の傾向を明確に反映しているとする主な根拠は、例えば第一〜二号簡に「其德酋清、而上愛下、而一其志、而寢其兵、而官其材」などとあるように、そこに見えるいくつかの表現に、墨家の兼愛・尚同・非攻・

尚賢・節用の思想が表れている点、湯の「慎戒徵賢」「立伊尹以爲佐」や文王が紂を捕佐したことが同じく尚賢・尚同・非攻の思想を表している点、中でも特に周の文王が紂を捕佐したと描写されているのは儒家系の文献と甚だ趣を異にする点（同氏はこのような文王の姿を墨家の尚同説や非攻説と結びつける）、湯・武王がそれぞれ桀・紂を伐つたことが天意により乱世を治めた行爲として描かれているが、『墨子』の非攻下篇にもこれと同様、有罪の国を討伐する「誅」を認める思想がある点、などである。

趙氏の言うように、『容成氏』に墨家思想をふまえたような表現が見られるのは事実である。しかしながら、だからといって『容成氏』を墨家系の文献と言いつつ切れるかというと、実はそうではないと筆者は考える<sup>〔注6〕</sup>。

『容成氏』を墨家系の文献と本当に言えるかどうか、こういった問題も視野に入れて、以下では『容成氏』に見える堯舜禹禪讓の歴史とその思想的特徴を検討する。その際、堯舜禪讓説の専論とも言える郭店楚簡『唐虞之道』<sup>〔注7〕</sup>（以下、『唐虞之道』と略記）や文献資料との比較が必須の作業であることは言うまでもない。

## 二、堯が天子となつた経緯

『容成氏』<sup>〔注8〕</sup>における堯舜禹禪讓の歴史を時間軸に沿って見ると、まず堯そのものについての詳細な叙述が第六号簡から第七号簡に、

昔（昔）尢（堯）尻於丹夜（府）與翟陵之間（間）。  
尢（堯）玆眈而昏（時）昏（時）、實（賞）不寢（勸）  
而民力、不斲（刑）斲（殺）而鞿（無）眺（盜）慝  
（賊）、尫（甚）緩而民備（服）。於是虜（乎）方百  
（百）里之申（中）、篋（率）天下之人遠（就）、奉  
而立之、曰（以）爲天子。於是虜（乎）方囿（圓）  
千里、於是於豎板正立、四向陲（委？）禾（和？）  
衆（懷）曰（以）迷天下之民。

昔堯は丹府と翟陵の間にいた。堯は玆眈（？）四季折々の時機に応じて政治を行ったので（？）、賞によつてすすめなくとも人民は仕事に励み、刑したり殺したりしなくとも盜賊は起こらなかった。このようにいたつて緩やかな政治を行ったので人民はみな服従した。そこで、百里四方の領域を有する諸侯たちは、天下の人々を率いて帰服し、堯を奉じ立てて天子の位につけた。さらに千里四方の領域を有する諸侯たちが、豎板正立（？）、四方の国々が和平

を堯に請うと(？)、(四方の国々を)懐かせて天下の人民たちが彼のもとに來服するようにしたのである。

とある。ここには堯がどの領域を拠点としていたのか、その領域でどのような政治を行っていたのか、さらにはどうやって天子となり諸侯や人民たちを來服させたのか、というおおむね三つの事柄が述べられている。

むかし堯がその間を拠点としていたという「丹夜」や「翟陵」という地名は、残念ながら現在それを確定できる材料を我々はまだ持っていない。次の「兪戮貶而兪裔」という一句もその正確な意味は未詳だが、「兪裔」は文献資料に一般的に見られるような副詞的な意味<sup>注</sup>ではなく、恐らく四季の移り変わりという自然の秩序を根源とする政治を行ったことを意味するだろう。次に「實不窳而民力、不劬絀而隸黜、直緩而民備。」とあるのは、人民統治のあり方として、信賞必罰のような統治手段を取らなくてもよく治まったことを明言する文章である。言うまでもなく、その批判の穂先は明らかに法家的な統治方法に向いている。ところで、「實不窳而民力」及び「不劬絀而隸黜」と類似の表現は、『呂氏春秋』長利篇や『莊子』天地篇、賈誼『新書』修政語上篇、『說苑』君道篇、

『新序』節士篇、『漢書』公孫弘伝などに、その中の「不劬絀而隸黜」と類似の表現は、『孔叢子』論書篇、『太平御覽』卷八十所引の『尚書大伝』、『論衡』儒增篇などに見える。このように堯の時代の政治のあり方として、信賞必罰の法家的統治方法を取らなかつたという説話が見られるようになるのは、戦国後期から末期以降に成立したと思われる文献においてである。その体系的な例を各々一つずつ挙げると、まず『呂氏春秋』長利篇に、

堯天下を治むるや、伯成子高立ちて諸侯為り。堯舜に授け、舜禹に授くるや、伯成子高諸侯を辞して耕す。禹往きて之を見れば、則ち耕して野に在り。禹趨りて下風に就いて問いて曰く、堯天下を理むるや、吾子立ちて諸侯為り。今我れに至りて之を辞す、故は何ぞや、と。伯成子高曰く、堯の時に当たりて、未だ賞せずして民勸み、未だ罰せずして民畏れ、民怨むことを知らず、説ぶことを知らず、愉愉として其れ赤子の如し。今賞罰甚だ数々にして、民利を争い且つ服せず。徳此れ自り衰え、利此れ自り作り、後世の乱此れ自り始まらん。夫子盍ぞ行らざるか。吾が農事を慮すこと無かれ、と。協して緩し、遂に顧みず。

とあり、『孔叢子』論書篇に、

子張問いて曰く、堯舜の世は、一人をも刑せずして天下治む。何となれば則ち教え誠に愛の深きを以てなり。……と。

とある。このような動きはたまたまそうなたとは到底考えられない。例えば、『韓非子』姦劫弑臣篇に、

威嚴の勢い、賞罰の法無ければ、堯舜と雖も、以て治を為すこと能わず。……故に善く主為る者は、賞を明らかにし利を設けて以て之を勸め、民を使うに功を以て賞して、仁義を以て賜わず、刑を嚴にし罰を重くして以て之を禁じ、民を使うに罪を以て誅して、愛恵を以て免さず。

とあるような法家思想との対立がいよいよ激しさを増していった時期に出来たものと考えるのが自然であろう。なぜなら、『論語』はさることながら、あの『孟子』にすら、滕文公下篇に「楊朱墨翟の言、天下に盈つ。天下の言、楊に帰せざれば則ち墨に帰す。」とあるように、孟子

の活動していた時期の儒家にとって、法家はまだ脅威ではなかったことが窺われるからである(注10)。なお、『容成氏』において賞罰の行われなことを理想とする考え方は、堯の時代に限るものではなく、堯以前の逸名の帝王の時代の描写の中にも「不賞不罰、不戮(刑)不殺(殺)」（賞を与えたり罰を加えたりすることもなく、刑したり殺したりすることもなかった）と同様の趣旨の文章が含まれている。

ところで、同じ法家系の文献と言っても、『韓非子』よりやや前に成立したと考えられる『商君書』修權篇には、世の治を為す者、多く法を積りて私議に任ず。此れ国の乱るる所以なり。……法を以て智能・賢不肖を論ぜざる者は惟だ堯のみ。而も世は尽くは堯為らず。是の故に先王は自讒誉私の任ず可からざるを知るなり。故に法を立て分を明らかにし、程に中る者は之を賞し、公を毀る者は之を誅す。賞誅の法、其の議を失わず。故に民争わず。

とあって、法の絶対必要性を説きながらも、堯は例外視されている(勿論現実における法の必要性をより強調するためのレトリックにすぎないが)。この点は『韓非子』

と違うことは勿論、堯に限ったことではあるが、このときまでの法家系の思想には、『容成氏』のような考え方の僅かな接点があったのではないか、という点が窺われる。

さてその次は堯が天子に立てられた経緯についての文章が続く。そこには、一見すると、何の変哲もないごく普通のこと書かれているかのように見えるかも知れない。ところが、実はそうではないと筆者は考える。なぜなら、堯や舜禪讓のことが書かれている諸文献、例えば、『唐虞之道』『墨子』尚賢三篇、『孟子』万章上篇、『荀子』正論篇、『尚書』堯典篇、『大戴礼記』五帝徳篇・帝繫篇、『史記』五帝本紀、等々のような文献には、堯は生まれながらにして天子か天子となるべき存在であることが、むしろ自明のこととして書かれるのがごく普通であるからである(注1)。

上記の文章にもう少し注意を払ってみよう。そうすると、堯が天子となったのは世襲によるものでもなければ、禪讓によるものでもないことに気づく。つまり、堯を天子に立てたのは、百里四方という小さな国から人民を率いて来服した諸侯たちなのだ。換言すれば、堯は諸侯の来服と推戴——恐らく人民も含むだろう——によって天子となった、つまり立てられた天子なのである(注2)。

それは、例えば、『史記』の五帝本紀に見える黄帝の天子即位の形に似たところもある(「諸侯咸軒轅を尊びて天子と為す」)。しかし黄帝が天子となった経緯には、後の殷周革命のような武力による誅伐のことが述べられているので、その点は『容成氏』と一致しない。それはともかく、諸侯の来服と推戴による天子即位という観念は、戦国時代から徐々に形成されていった、いわゆる「天下・国」構造の観念(注3)を、この時代にまで遡らせての歴史叙述の仕方と言えるかも知れない。下文に「天下」ともに「萬邦之君」という語が見えるのは、そのような事実を如実に示すものであろう。

ところが、もう一つ注意しなければならない重要な事実がある。それは金文や『尚書』周書諸篇に見られるような、伝統的宗教観にもとづいた天命説あるいは受命説は、『容成氏』の堯の叙述の中には欠片もないことである。尤も、『容成氏』において堯の時代のような叙述の方法が首尾一貫しているわけではない。例えば、古帝王から湯の革命の歴史を叙述する部分までは一度も登場しなかった「天」(すなわち天命思想)が、武王の革命の歴史を叙述する際には突如として表れているのである。叙述の中に見えるこのような不一致をどう理解すべきかは、『容成氏』全体の性質に関わる一つの重要な問題である。ただ

し、周書諸篇などに典型的に見られる周の易姓受命の思想が当時の知識人の間に広く知られ、かつ『容成氏』の作者もそれを十分知っていたと考えるならば、そのような現象はさほど不思議なことではないかも知れない。

もう一つ重要なことは、堯のもとに天下の諸侯や人民が来服するようになったのは、古帝王とは違つて(注14)、道徳の完全無欠な具有者がゆえではないことである。ではそれを何に求めているかという点、先に述べたように、「咨嗟」や「實不窳而民力、不斲絃而鞞眺愍」のような彼の政治的手腕に求めている。この場合の堯は、例えば、かの『尚書』堯典篇の「克く俊徳を明らかにす」(『史記』五帝本紀は「俊」を「馴」に作る)や『大戴礼記』五帝徳篇の「其の徳よこしまならず」、『唐虞之道』第十四号簡の「古者堯(堯)生於天子而又(有)天下、聖(聖)曰(以)堯(遇)命、忝(仁)曰(以)遣(逢)咨(時)。」(昔堯が天子に生まれて天下を保つことができたのは、聖の徳をもって命に巡り会い、仁の徳をもって時に巡り会ったからである。)のようなイデア的存在ではなく、あくまで歴史の实在・政治的人格として描かれているのである。この点は、『尚書』『大戴礼記』『史記』などの文献は勿論、『唐虞之道』に見える堯の描写との相違を示すものである。

### 三、「賢」の基準

堯の天子となつた経緯の叙述の後には、堯が「賢」の基準を示す文章が第九く十一号簡及び第十三号簡の上段に次のように続く。

是曰(以)視取(賢)。頤(履)墜(地)哉(戴)天、竺(篤)義與許(信)、會才(在)天墜(地)之闕(開)、而棄(包)才(在)四海(海)之内。選(畢)能元(其)事、而立爲天子。尢(堯)乃爲之孚(教)曰、自内安(焉)。余穴趾(窺)安(焉)、曰(以)求取(賢)者而壤(讓)安(焉)。尢(堯)曰(以)天下壤(讓)於取(賢)者、天下之取(賢)者莫之能受也。萬邦之君皆曰(以)元(其)邦壤(讓)於取(賢)者、  
□□□□□□□□□□取(賢)者、而取(賢)者莫之能受也。於是虐(乎)天下之人、曰(以)……尢(堯)爲善興(賢)、而卒(卒)立之。

それゆえ、「賢」の基準を以下のように示した。すなわち、「地を履み天を頂いて(天地に誓つて)義と信を篤くし、天地の間に存するありとあらゆる





判断材料がない。ただ「會」や「槩」は、もしかすると『礼記』経解篇に「天子は天地と參なり。故に徳天地に配して、万物を兼ね利し、日月と明を並べ、明らかに四海を照らして、微小を遺さず。」とある一文の中の下線部のようなことを意味するものかも知れない（「四海（海）の内を槩（包）むこと」と「四海を照らす」こととの意味上の親近性から）。いずれにせよ、「四海」より「天墜」の方が規模が大きいことは間違いない。

それを裏付ける文章が「充乃爲之享曰」を冠する「自内安」という一文であろう。実はこの一文は、「内」を李零氏が「入」（はいる）に読んだり、陳劍氏が「納？」（入れる）に読んだりして以来、蘇建洲氏は「你們引導他進去」と解釈し、邱徳修氏は「受聘者自己進入裡面了」と解釈する（注）。「自内安」をこのように読むと、次の「余穴駐安」という一文は「疑讀「穴窺」、指鑿孔於牆、令試用者入其内、自外觀察之。」（李零）や「我由牆外小孔窺探他」（蘇建洲）や「堯自己鑿圭竈於壁中、令試用官員入其内接受考驗、而他從外面仔細觀察受試者的能力。」（邱徳修）のように解釈せざるをえないだろう（注）。つまり、堯が本当に壁に穴をあけ、外からその穴を通して覗き見るような、そういう動作を指すという解釈にならざるをえないのである。

しかし筆者はいずれも読み誤りだと考える。なぜなら、「自内安」は一種のキアスムス (chiasmus) の表現法であつて、「内」とは、上文の「會才天墜之闕」及び「槩才四海之内」の両句のうち、後者の「内」を指すことばと考えられるからである。堯が「四海之内」からやりなさいとわざわざ教示した理由は、前述したように、「天墜」より「四海」の方が規模が小さいからに違いあるまい。そうすると、次の「余穴駐安」は、李零氏などが解釈するような意味というより、「注意深く觀察する」という程度の意味ではないだろうか。「穴」はもしかすると別の字の仮借字かも知れないが、今それを立証できる材料は持っていない。

その次に「曰求既者而壤安」とあるのは、言うまでもなく堯自らが賢者への讓位、つまり禪讓の意志を明確に示す文章である。そこには『孟子』万章上篇に見えるかの有名な文章、すなわち、

万章曰く、堯は天下を以て舜に与う、と。諸有りや、と。孟子曰く、否。天子は天下を以て人に与うることを能わず、と。然らば則ち舜の天下を有つや、孰か之を与えし、と。曰く、天之を与う、と。

に見えるような天命論にもとづく禪讓（これを受け継いでいるのが司馬遷の書いた『史記』五帝本紀中の堯舜禪讓の部分であることは言うまでもない）や、『荀子』正論篇に、

世俗の説を為す者曰く、堯舜は擅讓せり、と。是れ然らず。天子なる者は、執位至尊にして、天下に敵無し。夫れ誰と与に讓ること有らん。……夫の堯舜は擅讓せりと曰うは、是れ虚言なり。是れ浅者の伝、陋者の説なり。

とあるような禪讓否定論と全く違うことは明らかである。つまり天子による自主的・人為的な禪讓のことが描かれているのである。そしてその結果として、天下中の賢者の中で王位を譲り受けられる人間は誰一人いなかったと書いているのは、堯の提示した賢の基準を満たしうる人物は舜しか存在しないことを極端に強調するために用意されたものであろう。

ところで、その次の文章、すなわち万邦の君、つまりありとあらゆる国の君主も自分の国を賢者に譲ろうとしたという文章は、勿論虚構ではあるが、作者がなぜ国レベルの禪讓にも触れなければならなかったのか、唐突で

あると同時に不自然な感が否めない。これをどう理解すべきかというのは難しい問題ではあるが、ただし作者が天子レベルの禪讓と諸侯レベルのそれとをきちんと分けて考えている、そういう作者の意識は見て取れると考えられる。

さて禪讓の歴史を述べたり、禪讓の問題を詳論する現存文献の中で、『容成氏』と同様、天子レベルの禪讓と諸侯レベルのそれとを意識的に分ける文献は殆どない。ところで、前稿でも触れたように（舊）、『荀子』正論篇の中には、老衰による禪讓を否定する論を展開する文章の中に、次のような興味深い一文が含まれている。

故に諸侯は老すること有れども、天子は老すること無く、国を擅ること有れども、天下を擅ること無しと曰うは、古今一なり。

この文章から読み取れるのは、『容成氏』と同様、天子レベルの禪讓と諸侯レベルのそれとを意識的に分けていること、天子レベルの禪讓は否定するが諸侯レベルのそれは否定しないこと、よって禪讓はいかなる場合にも否定するわけではないこと、以上の三点である。前稿では、その論理の中に禪讓否定から肯定へと転換される

潜在的可能性が秘められており、それが実際に転換された例が成相篇であると推測した。『容成氏』の当該箇所も、『荀子』正論篇をふまえて、天子レベルの禪讓と諸侯レベルのそれとを意識的に分けながらも、当時における禪讓とは、堯だけが実行しようとした希な政権交代の形態ではなく、すべての国々が実行しようとしたごく一般的な形態であったことを歴史化しようとしたのではないか、ということが感取されるのである。これは古帝王時代の歴史を禪讓の歴史として描く際の意識と同様の意識が作者の中に働いていたからではないだろうか。その意識とは、禪讓の一般化・普遍化にほかならない(舊)。

#### 四、堯による舜のピックアップとその原因・理由

前章で考察した段落の最後、すなわち第十三号簡の上一段には、「堯爲善興馭、而罕立之。」という両句がある。前句の意味については別に議論の余地がないが、後句については次のような二通りの解釈に分かれている。一つは、この文章全体の主語を「天下之人」とし、「罕立之」の「之」を「堯」と解釈する説。もう一つは、「堯」を主語とし、「之」を舜と解釈する説。前者のように解釈するのは陳劍氏・蘇建洲氏であり、後者のように解釈する

は邱徳修氏である(新)。勿論、後者の解釈の方が妥当と考える。なぜなら、前者のように解釈すると、第七号簡に「奉而立之、曰爲天子。」とあるように、堯は賢の基準を示す前にすでに諸侯たちによって天子に立てられていたのに、ここで賢の基準を示した後また「ついに堯を立てた」と解釈すると、前後の文章の流れが非常に不自然になってしまふからである。従って、この「之」は舜を指すと見なした方がよさそうである。その後、第十三号簡の中段・下段から第十四号簡並びに第八号簡には、

昔(昔) 壘(舜) 靜(耕) 於(曆) 丘、宥(甸) 於(河) 濱(濱)、魚(漁) 於(鹽) 澤、孝(兼) 養(養) 父母(母)、曰(以) 善(元) 其(其) 斬(親)、乃及邦子。 堯(堯) 馭(聞) 之、而(敬) 美(美) 元(其) 行。堯(堯) 於是(虞) 乎、爲(車) 十又(有) 五(乘) 乘、曰(以) 三(從) 壘(舜) 於(叻) 畱(畝) 之中。壘(舜) 於是(虞) 乎、曰(始) 琴(免) 葵(刈) 扞(耨) 耜(鍤)、脩(介) 而坐之。子(堯) 南面、壘(舜) 北面。壘(舜) 於是(虞) 乎、曰(始) 語(堯) 堯(堯) 天(地) 人民之道。與之言(正) 政、敝(說) 束(以) 行。與之言(樂) 樂、敝(說) 味(和) 曰(以) 完(長)。與之言(禮) 禮、敝(說) 故(博) 曰(以)

不逆。尢（堯）乃斂（悅）。尢（堯）

昔舜は歴丘で耕作し、河のほとりで陶器を作り、雷沢で魚を捕りながら、父母に孝養を尽くし、自分の肉親に親しくしたので、（彼の美行が）国中の人々にまで広まった。堯はそのことを聞いて彼の行いを称えた。そこで堯は十五台の車を作って、田野にいる舜に三度も訪れた。舜はそこではじめてかま・小さなすき・くわ・すきを下に置いておき、互いに距離をおいて座った。堯は南面し、舜は北面した。舜はそこで堯に天地人民の道について語った。彼と政治の話をする、（不義を）的確に選び出して実際に行動に移すものと述べ、音楽の話をする、調和を保つてこそ国家は長らく存続するものと述べ、礼の話をする、幅広く交わりながら（礼は）きちんと守られるべきものと述べた。堯は氣に入った。堯は……

とあって、舜の話が具体的に続く。すなわち、舜の貧賤な生活ぶり、にも関わらず父母に孝養を尽くし肉親に親しくしてその善行が国中の人々にまで広がっていたこと、堯がそれを激賞し舜に三度も訪問したこと、舜が堯に天地人民の道を語ったこと、以上のことが述べられている。

舜の貧賤な生活ぶりについては、具体的に農業・陶業・漁業を生活手段としていたことが描かれている。ところで、この舜の貧賤な生活ぶりは出土資料や文献資料の中に多く見られるが、その描き方は必ずしも一致しているわけではない。その中でも特に興味深いのは、『墨子』の尚賢三篇である。まず尚賢上篇には、

古者堯は舜を服沢の陽に挙げ、之に政を授け、天下平らかなり。

とあって、貧賤な生活ぶりに関する描写が全く見られなかったのが、次の尚賢中篇には、

古者舜は歴山に耕し、河瀬に陶し、雷沢に漁す。堯は之を服沢の陽に得、挙げて以て天子と為し、与に天下の政に接し、天下の民を治む。

とあって、貧賤さを表す三句が新たに挿入されており、最後の尚賢下篇には、

昔者舜は歴山<sup>①</sup>に耕し、河瀬<sup>②</sup>に陶し、雷沢<sup>③</sup>に漁し、常陽<sup>④</sup>に灰す（薪）。堯之を服沢の陽に得て、立てて天子

と為し、天下の政に接し、天下の民を治めしむ。

とあって、貧賤さを表す表現が明らかにもう一句増えている。同じ文献中の三つの篇であるにも関わらず、貧賤さを表す表現が最初はなかったのがあったり、あるいは貧賤の度が激しさを増したりすることが見て取れる。『容成氏』が尚賢中篇と一致していることは言うまでもない。なお、この三句は、儒家系の古佚書と言われる郭店楚簡『窮達以時』第二、三号簡に「塗（舜）呶（耕）於畧（禹）山、咎（甸）咎（拍）於河匡（澣）」とある例や『大戴礼記』五帝徳篇に「陶漁して親に事う」とある例以外に、先秦の儒家系の文献には全く見えない。『容成氏』の当該箇所が他の学派の文献から取ってきた可能性が高いのではないかと推測されるゆえんである。

ところが、『墨子』尚賢三篇と『容成氏』との間には重要な相違がある。すなわち、『墨子』においては、舜の貧賤な身分にのみ論点を絞っているのに対して、『容成氏』においては、「孝義父母、曰善丕斬、乃及邦子。先解之、而散丕行。」のような孝子説話を挿入することによって、舜の貧賤な身分から父母への孝へと論点の転換をなしているのである。このような両者の論点の違いは、読者の関心をそれぞれ別の方向に向けさせていることに気

づく。つまり前者の場合は、舜の身分が低いにも関わらず彼をピックアップした堯の尚賢政治の素晴らしさへと、後者の場合は、貧賤な生活をしていたにも関わらず、父母に孝を尽くした舜の偉さへと。換言すれば、前者には堯によるピックアップの事実だけを特記していて、尚賢される側の挙用や讓位の原因・理由などの問題については全く無関心、あるいは論外に行っているのに対し、後者の場合は堯による尚賢の事実をふまえつつ、さらに挙用される側の資質や挙用・讓位の原因・理由などの問題に一方踏み込んで議論しているのである。『容成氏』において挙用の原因・理由の一つとして挙げられているのが「孝」であることは言うまでもない。そして、このような孝子説話を積極的に用いるのは、『孟子』離婁上篇・万章上篇・告子下篇、『唐虞之道』、『尚書』堯典篇、『大戴礼記』五帝徳篇、『左伝』文公十八年の条、『荀子』大略篇、『礼記』中庸篇など、主として儒家系の文献に多く見られる。

しかしながら、挙用や讓位の原因・理由、しかも直接の原因・理由についての記述は、一言で儒家系の文献と言っても必ずしも同じことが書いてあるわけではない。例えば、『孟子』万章上篇には、

(万章)曰く、敢て問う、之を天に薦めて天を受  
け、之を民に暴あつして民之を受くとは、如何、と。  
曰く、之をして祭を主らしめて、百神之を享く。是  
れ天之を受くるなり。之をして事を主らしめて事治  
まり、百姓之に安んず。是れ民之を受くるなり。：  
舜は堯に相たること二十有八載。人の能く為す所  
に非ざるなり。天なり。堯崩じ、三年の喪畢りて、  
舜堯の子を南河の南に避く。天下の諸侯朝覲する者、  
堯の子に之かずして舜に之く。訟獄する者、堯の子  
に之かずして舜に之く。謳歌する者、堯の子を謳歌  
せずして舜を謳歌す。故に曰く、天なり、と。夫れ  
然る後中国に之き、天子の位を踐めり。

とあるように、百神への祭祀を主宰させるといふ宗教的  
試練及び人事に関する様々な事業を主宰させるといふ政  
治的試練に耐えられたこと、二十八年という長い摂政期  
間、堯が崩御した後、朝覲する者・訟獄する者が堯の子  
の方へ行かずに舜の方へ行ったり、謳歌する者が堯の子  
を謳歌せずに舜を謳歌したりしたことなどが直接の原  
因・理由となっている。しかもその論理の中には常に  
「天」が最大の論拠となっている。また『唐虞之道』第  
二十二〜二十三号簡には、

古者堯(堯)之昇(舉)蚤(舜)也、昏(聞)蚤(舜)  
孝、智(知)丌(其)能(養)天下之老(老)也。  
昏(聞)蚤(舜)弟、智(知)丌(其)能(約)(事)  
天下之長也。昏(聞)蚤(舜)兹(慈)庠(平)弟、  
〔智(知)丌(其)能)□□□  
昔堯が舜を登用したのは、舜が親に孝を尽くすこ  
とを聴き、天下中のお年寄りを養うことができるこ  
とを知っていたからである。また舜が年長者に悌を  
尽くすことを聴き、天下中の年長者に仕えることが  
できることを知っていたからである。さらに舜が(弟  
に)慈愛深いことを聴き、□□□することができ  
ることを知っていたから……

とあるように、舜は「孝」のみならず、「弟・慈」など宗  
族倫理につながる諸徳目の実践者とされており、それが  
舜の挙用の直接の原因・理由とされている(注8)。また『尚  
書』堯典篇には、

帝曰く、咨、四岳よ、朕位に在ること七十載。汝能  
く命を庸いたり。朕が位を異め、と。……曰く、明  
明して側陋を揚げよ、と。師帝に錫えて曰く、齔下

に有り、虞舜と曰う、と。……帝曰く、我其くは試みんかな。時れに女して、厥の二女に刑するを觀ん、と。二女を瀉の内に釐め降し、虞に嬪せしむ。帝曰く、欽まんかな、と。慎んで五典を徴めしむれば、五典に克く従えり。百揆に納るれば、百揆時れ敘う。四門に賓せしむれば、四門穆穆たり。大麓に納るれば、烈風・雷雨も迷わさず。

とあるように、家庭内の試練、政事的試練、宗教的試練に耐えられたことが直接の原因・理由とされている(注5)。それに対して、『容成氏』の場合は、舜をして堯に「天墜人民之道」(以下、「天地人民の道」と表記)を語らせたり、それが挙用・讓位の直接の原因・理由となっている。これは「天」のような超越的な存在に論拠を求めたり(『孟子』)、舜個人の優れた道德的資質を強調したり(『唐虞之道』)、与えられた様々な試練を乗り越えられる能力を持たせたり(『尚書』)するタイプとは明らかに違うタイプとせねばならない。

さて下文には引き続き、「天地人民の道」(注5)の具体的な中身が述べられている。「正・變・豊」(以下、「政・樂・礼」と表記)がそれである。ここで注目したいのは、「天地人民の道」と「政・樂・礼」との関係性の問題で

ある。なぜ関係性に注目するかというと、天地人民の道を中心に天地の道と人民の道とに分けて考えるならば、「政・樂・礼」とは、一見すると、人間・社会に属する事象であつて、天地の道とは関係のないように見えるかも知れないからである。しかしながら、『容成氏』は天地人民の道の具体的な内容として「政・樂・礼」を取り上げていいるから、「政・樂・礼」の三者を天地の道とも一致させていることは間違いないのである。では次に、この問題と関連して『左伝』昭公二十五年の条の次の文章を見てみよう。

子大叔、趙簡子に見ゆ。簡子、揖讓・周旋の礼を問う。対えて曰く、是れ儀なり、礼に非ざるなり、と。簡子曰く、敢て問う、何をか礼と謂う、と。対えて曰く、吉や諸を先大夫子産に聞けり。曰く、夫れ礼は天の經なり、地の義なり、民の行いなり。天地の經にして、民実之に則る。天の明に則り、地の性に因り、其の六氣を生じ、其の五行を用う。氣は五味と為り、発して五色と為り、章われて五声と為る。淫すれば則ち昏乱して、民其の性を失う。是の故に礼を為して以て之を奉ず。……、と。簡子曰く、甚だしいかな、礼の大なるや、と。対えて曰く、礼は、



上下の紀、天地の経緯なり。民の生ずる所以なり。是を以て先王之を尚ぶ。故に人の能く自ら曲直して以て礼に赴く者、之を成人と謂う。大なること亦宜ならずや、と。簡子曰く、軼や請う、終身此の言を守らん、と。

とあつて、ここに礼を天の経・地の義・民の行いと一致させる思想が明確に表れている。政や樂についての言及はないが、礼に限ってみれば、礼を天・地・民と関係づけていることは、『容成氏』の礼と天地人民の道との関係性の問題を解く際、重要な示唆点を与えてくれるものと考えられる。

さて『左伝』で礼を天経地義とする見方を詳しく分析した板野長八氏によれば、『老子』は無為なる天道をもつて孔孟の人道を否定し、礼は忠信の薄いもので乱の首なりとし、『莊子』は礼は人の生・性を傷つけるもの、偽なるものとして方外に出た。故に『左伝』が礼を天経地義とすることは、礼こそ『老子』・『莊子』の天の道そのものであり、かつ恒常不変の経なるものとして、『老子』・『莊子』の否定・排撃を阻止することになる、という(註)。  
板野氏の以上の見解に全く問題がないわけではないが、要するに『左伝』の上文に表れている礼觀念は、道家思

想(特に『莊子』において「人」(人為・作為)に属する事象として輕視・否定されていた「礼」を、「天」(人為・作為のないこと)に属する事象として転換させて重視・肯定することによって、儒家思想の根本概念の一つとして定立し直した結果登場した新しい思想、ということであろう(註)。板野氏はその橋渡しの役割を果たしたものととして『荀子』の天人の分の思想を道家思想と『左伝』の間に設定するが、『左伝』との関係はともかく、『荀子』が道家の天人関係論の深い影響を被りつつ、それに變更を加えて自らの新しい天人の分の思想を唱えていたという認識は、すでに多くの学者たちが指摘するところである(註)。このことは「樂」についても言えることで、例えば『礼記』樂記篇に、

樂は天地の和なり。礼は、天地の序なり。……天高く地下く、万物散殊して、礼制行わる。流れて息ま<sup>ず</sup>、合同して化して、樂興る。……樂は和を教くし、神に率<sup>とら</sup>いて天に従い、礼は宜を別にし、鬼に居て地に従う。故に聖人樂を作りて以て天に応じ、礼を制して以て地に配す。礼樂明らかに備わりて、天地官す。

とあるように、「樂」を天地の和として「天」に属する事象として位置づけている。それでは、「政」はどうだろうか。「政」については『莊子』天道篇の堯舜問答に、

昔者舜堯に問いて曰く、天王の心を用うる事何如と。堯曰く、吾れ無告に救らず、窮民を廢てず、死者を苦え、孺子を嘉して、婦人を哀れむ。此れ吾が心を用うる所以のみと。舜曰く、美は則ち美なり。而れども未だ大ならざるなりと。堯曰く、然らば則ち何如と。舜曰く、天徳りて出（土）寧らかに、日月照らして四時行る。晝夜の経有り、雲行きて雨施すが若くせん、と。堯曰く、膠膠擾擾たるかな。子は天の合なり、我れは人の合なり、と。夫れ天地なる者は、古の大とする所にして、黄帝・堯舜の共に美とする所なり。故に古の天下に王たる者は、奚をか為さんや。天地のみ。

とある。この文章の中には「政」の字はないが、問答全体の内容から政治のあり方についての議論と見なして差し支えないだろう。そうすると、下線部からは、「天」に属する政治のあり方と「人」に属する政治のあり方を二項対立的にとらえ、前者を重視・肯定し、後者を軽視・

否定していることが明確に読み取れる。そこで一つ注意しなければならないのは、政治そのものは決して否定していないことである。あくまで政治のあり方が問題なのだ。また最後に黄帝・堯舜がみな「天地」を美としたと締めくくっているし、本問答は政治のあり方についての議論であるから、もし『容成氏』をこのような議論の流れと軸を同じくするものと仮定するならば、「天地人民の道」の中身の一つとして「政」——勿論「政」の中身は「天道篇と違ふ——が取り上げられているのも首肯できると思われる。

##### 五、堯舜・舜禹の禪讓

このように舜が堯に「天地人民の道」について語った後は、「堯乃敘」とそれに満足した様子が書いてあるが、その後堯がどんな行動に出たかは欠文となっているため知りようがない。続く第十二号簡及び第二十三号簡の上段（楚）には、

□□□□□□□□□□□□□□□□。□（堯）乃老、視不明、聖（聽）不聰（聰）。先（堯）又（有）子九

人、不曰(以)元(其)子爲遂(後)、見堯(舜)之殿(賢)也、而欲曰(以)爲遂(後)。(堯(舜)乃五壤(讓)曰(以)天下之殿(賢)者、不旻(得)已(已)、朕(然)句(後)敢受之)。

□□□□□□□□□□□□。堯は老衰すると、視力が衰えてよく見えず、聴力が衰えてよく聞こえなくなつた。堯には九人の子がいたが、その子を跡継ぎにせず、舜が優れていることを見て、彼を跡継ぎにしようと思ふようになった。舜はそれを天下の賢者に五回も譲つたが、やむをえない状況になつてから、あえてそれを譲り受けたのである。

とあつて、堯が舜に禅譲したことが述べられている。この段落の後には、舜の治世のとき、舜が禹・后稷・咎陶(堯(舜)陶)・質の四人の優れた人物を官の長に任命して、それぞれに治水・耕作・獄訟・音楽のことを担当させたことが叙述されている。そしてその後、第十七号簡から第十八号簡の上段には、

堯(舜)乃老、視不明、聖(聽)不聰(聰)。堯(舜)又(有)子七人、不曰(以)元(其)子爲遂(後)、見禹(禹)之殿(賢)也、而欲曰(以)爲遂(後)。

堯(禹)乃五壤(讓)曰(以)天下之殿(賢)者、不旻(得)已(已)、朕(然)句(後)敢受之。

舜は老衰すると、視力が衰えてよく見えず、聴力が衰えてよく聞こえなくなつた。舜には七人の子がいたが、その子を跡継ぎにせず、禹が優れていることを見て、彼を跡継ぎにしようと思ふようになった。禹はそれを天下の賢者に五回も譲つたが、やむをえない状況になつてから、あえてそれを譲り受けたのである。

とあつて、禅譲の両当事者の名前や子の数の相違を除けば、堯舜禅譲のときと全く同じ文章が書かれている。このことは、第三十三号簡から第三十四号簡に、禹が咎陶に禅譲しようとする場面においても、これらと同じ形式の文章が書かれているのである。このことから、作者がこのような形式の文章を前もつて用意し、それを堯↓舜↓禹↓禹・禹↓咎陶の禅譲を叙述する際、ただ単に機械的に当てはめていったことが窺われる。

以上のことから、上の両段落に見える禅譲説の思想的特徴を一緒にまとめて述べても差し支えないと思うが、そこには次のような特徴がある。第一に、『孟子』万章上篇のような天命論にもとづく禅譲説は全く含まれていな

い。第二に、『孟子』万章上篇・『尚書』堯典篇・『荀子』成相篇などに見えるような堯の二女との婚姻説話も含まれていない。第三に、「充乃老」「堯乃老」とあるように、老衰による禪讓が描かれている。第四に、「見堯之既也、而欲已爲遂。」「堯……不夏巳、朕句敢受之。」「見堯之既也、而欲已爲遂。堯……不夏巳、朕句敢受之。」とあるように、在位中の禪讓が描かれている。第五に、第四の特徴として挙げた文章を見ればわかるように、天子による自主的・人為的な禪讓が描かれている。

これを先秦の儒家系の文献と比較してみると、『孟子』万章上篇には天命論にもとづく禪讓、堯の二女との婚姻説話、死後の禪讓が述べられているから（在位中に禪讓が行われたとする説は斉東野人の語として退けられている）、『容成氏』の第一―五の特徴すべてと異なっている。次に『荀子』正論篇には基本的に禪讓否定論が繰り広げられているから『容成氏』と論調が全く違うことは言うまでもない。ただし第三章で考察したように、天子レベルの禪讓と諸侯レベルのそれとを意識的に分けていることは共通している。ところが、『荀子』成相篇になると、正論篇とは打って変わって禪讓称揚論が繰り広げられているが、そこに述べられているのは、『容成氏』の第二の特徴を除き、すべての特徴と共通している。次に『尚書』

堯典篇の場合は第二のような相違はあるものの、第一・四・五の特徴を共有している。そして最後に『唐虞之道』の場合は、第一から第五までのすべての特徴を共有している（後述）。

## 六、むすびに

以上、四章にわたって『容成氏』の堯舜禹禪讓の歴史の叙述の中に見える思想的特徴について考察してきた。

ここで最後に、今までの考察にもとづいてその思想的な位置及び所屬学派の問題について考えてみよう。

(一) まず第二章で検討したように、堯の政治のあり方として信賞必罰の法家的統治方法を取らなくてもよく治まったという説話は、戦国後期から末期以降に成立したと思われる諸文献に多く見られる。

(二) 第三章で検討したように、堯のような天子の禪讓と万邦の君のような諸侯のそれとを意識的に分けて述べることは、『荀子』正論篇で天子レベルの禪讓と諸侯レベルのそれとを意識的に分けていることと形式上同じである。

(三) 第四章で検討したように、舜の貧賤さを表す表現及びその数は『墨子』尚賢中篇と一致している。しか

し、挙用の原因・理由として舜の孝子説話を利用したり、「天地人民の道」の具体的な内容として「政・楽・礼」のような儒家の徳目や政治理念（礼楽の方）が特に目立つたりすることから見れば、やはり墨家系の文献というより儒家系の文献と見なした方がよいと考えられる。

(四) 「天地人民の道」の具体的な内容として「政・楽・礼」が取り上げられていることは、『莊子』の天人関係論及び『荀子』の天人の分の思想とをふまえて登場した『左伝』や『礼記』などに見えるような新しい天人関係論の思想的流れと軸を同じくするものと考えられる。

(五) 第五章で検討したように、『容成氏』の堯舜禹禪譲説の思想的特徴と最も近いのは『唐虞之道』と『荀子』成相篇である。

以上のことを考えれば、前稿で考察した古帝王帝位継承説話の思想的な位置づけと同様、荀子や荀子学派と相互影響関係にありながら、法家とは鋭く対立し、かつ道家思想の一部を摂取した儒家の一派の作と推定される。

しかしながら、堯の時代の叙述の中には、堯の天子となつた経緯の記述や「賢」の基準の提示など、『容成氏』にしか見えないユニークな描写や思想が含まれているのも看過してはなるまい。

(二〇〇四年九月二十九日攔筆)

## 注

(1) 「上海博物館藏戰國楚竹書《容成氏》の古帝王帝位継承説話研究」(『大巡思想論叢』一七、韓国大巡思想学術院、二〇〇四年六月)。以下、前稿と略記。

(2) 「楚竹書《容成氏》的篇名及其性質」(饒宗頤主編『華学』六、二〇〇三年六月)。

(3) 第五十三号簡の後に一・二枚の散逸した簡があることについては、李零氏がすでに指摘している(『容成氏』(馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』、上海古籍出版社、二〇〇二年)。以下、底本と略記)、二四九・二九三頁)。

(4) 郭店楚簡『五行』第一号簡の最初に「五行」と書いてあるのが当篇の篇名であるという指摘は、池田知久「郭店楚墓竹簡『五行』訳注」(東京大学郭店楚簡研究会編『郭店楚簡の思想史的研究』一、一九九九年十一月)「第一章」注釈【一】(一九頁)、劉信芳『簡帛五行解詁』(芸文印書館、二〇〇〇年)「第一章」(五頁)などを参照。馬王堆帛書『五行』には書かれていないが、篇名と見なして差し支えないと思う。

(5) 「互先」という篇名は、李零氏の整理によれば、当篇第三

号簡の背面に「巫先」と書かれている（馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書（二）』、上海古籍出版社、二〇〇三年十二月、一〇八・二九一頁）。

(6) 湯や文王・武王の部分は別稿で考察する予定であるので、さておき、筆者が趙氏の見解に賛同しない理由については、前稿（一）（二二二頁）を参照。

(7) 『唐虞之道』の禪讓説については、拙稿「郭店楚簡『唐虞之道』の堯舜禪讓説と中国古代の堯舜帝位繼承説話の研究」（池田知久監修『郭店楚簡の思想史的研究』五、二〇〇一年二月）を参照されたい。

(8) 『容成氏』の本文の文字を確定する際は図版によつて直した部分も多々あり、竹簡の配列順序も先行研究を参照しつつ、筆者の判断で再配列した部分もある。なお、欠字を補う場合は「        」で表し、仮借字・異体字・省字は「        」に入れて表した。

(9) 邱德修『上博楚簡（容成氏）注釈考証』（台湾古籍出版有限公司、二〇〇三年、二一一～二二二頁）がその例。

(10) 『孟子』にはまた公孫丑上篇に「孟子曰、仁則榮、不仁則辱。今惡辱而居不仁、是猶惡濕而居下也。如惡之、莫如貴德而尊士。賢者在位、能者在職、國家閒暇。及是時明其政

刑、雖大國必畏之矣。」とあって、「政刑」を部分的に認める発言があることは見逃せない事実である。このことは『荀子』にも王制篇に「王者之論。無德不貴、無能不官、無功不賞、無罪不罰、朝無幸位、民無幸生、尚賢使能而等位不遺、祈恩禁悍而刑罰不過。百姓曉然皆知夫爲善於家而取賞於朝也、爲不善於幽而蒙刑於顯也。夫是之謂定論。是王者之論也。」とあって、賞罰を用いることが基本的には肯定されている。

(11) 『唐虞之道』第十四号簡に「古者堯（堯）生於天子而又（有）天下」とあるのは、その典型的な例である。

(12) 『大戴礼記』帝繫篇や『史記』五帝本紀には、少典から堯に至るまでの世系が書かれているから、堯が天子となる条件は生得的に与えられていたとせねばならない。その意味で両文献は一貫性を保っていると言えよう。それに比して、『容成氏』は、「        」の時代や逸名の帝王の時代はともかく、古帝王の時代から堯の時代までの帝位繼承の形態が、例えば、禪讓という一本筋で貫かれているかという点、必ずしもそうではないことになる。ただし、諸侯や人民が来服してきたのは、戦争という武力手段によるものではないので、古帝王時代の政治のあり方の一つであつた「裁

(寢) 元 (其) 兵」という非戦の理念は貫かれていると考  
えられる。

(13) 関口順『儒学のかたち』(東京大学出版会、二〇〇三年、  
一八・七九〜二四頁) に詳しい。

(14) 古帝王の場合は、第一号簡に「元 (其) 恵 (德) 酋清」  
とある。

(15) 陳劍「上博簡《容成氏》的拈合与編連問題」(簡帛研究網  
站、二〇〇三年一月九日/朱淵清・廖名春主編『上博館藏  
戰國楚竹書研究統編』、上海書店出版社、二〇〇四年七月  
(「上博簡《容成氏》的竹簡拈合与編連問題小議」と改題)。

以下、陳氏の説を引用する際は、『上博館藏戰國楚竹書研  
究統編』所収の論文の頁数を示す) や蘇建洲「(容成氏)  
訳釈」(『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』読本』、万卷楼、  
二〇〇三年七月、一一二頁) は、第四十三号簡を第七号簡  
の直後に移動するが、不適當。理由は、第四十三号簡に「元  
(其) 政 (政) 紉 (治) 而不賞、官而不窳 (爵)」とある  
のは、第六号簡に「實不窳而民力、不斲絃而隸眇愬」とあ  
ると正反対のことを意味するからである。

(16) 以上は、底本(3)(二五七〜二五八頁)、陳前掲論文(15)  
(三二九頁)、蘇前掲論文(15)(二二二頁)、邱前掲書(9)

(二五二頁) を参照。

(17) 底本(3)(二五八頁)、蘇前掲論文(15)(二二二頁)、  
邱前掲書(9)(二五三頁) を参照。

(18) 前稿(1)、注29) を参照。

(19) このことについては、前稿(1)の「むすびに」を参照。

(20) 陳前掲論文(15)の注釈【6】(三三三頁)、蘇前掲論文

(15)の【注釈】⑦(二六頁)、邱前掲書(9)(二六七  
頁)を参照。

(21) 「灰」は、兪樾は「反」の錯字であり、「販」の仮借字と  
する。

(22) 前掲拙稿(7)、七二頁。

(23) 同上、九二〜九三・九六頁。

(24) 「天地之道」という語は文献資料に多く見えるが、「天地  
人民之道」や「人民之道」という語は、管見の限り、先秦  
から漢代あたりの文献には見当たらない。

(25) 『儒教成立史の研究』(岩波書店、一九九五年)、一四五頁。  
なお、「無為なる天道」という語は、同書一四七頁による。

(26) 『左伝』のように礼を「人」ではなく「天」に属する事象  
として捉える他の例をいくつか挙げると、『韓詩外伝』卷  
五に「禮者則天地之體、囚人之情而爲之節文者也。」とあ

り、『礼記』礼運篇に「夫禮必本於天、殺於地、列於鬼神、達於喪祭射御冠昏朝聘。故聖人以禮示之。故天下國家、可得而正也。」とある。

成十六年度文部科学省科学研究費補助金・若手研究（B）『上海博物館藏戰國楚竹書（二）』の研究』による研究成果の一部である。

(27) このことについては、池田知久「郭店楚簡『窮達以時』の研究」（池田知久監修『郭店楚簡の思想史的研究』三、二〇〇〇年一月、一三五頁）、並びにそこに引用されている任継愈氏、板野長八氏、馮契氏、馮友蘭氏、内山俊彦氏、楊憲邦氏、吳乃恭氏、張岱年氏の諸論稿を参照。

(28) 図版によれば、第二十三号簡の「壘（舜）聖（聽）正（政）三年」より上の部分は残欠している。その残欠した部分の補い方については、陳前掲論文（15）の注釈【10】（二三三頁）を参照。

(29) 以上の諸文献に見える禪讓説の思想的特徴については、前掲拙稿（7）を参照。

〔附記〕本稿は、第五・六回上海博楚簡研究会（東京大学、二〇〇三年九月二十日・同年十一月二十九日）にて行った口頭発表及び日本中国学会第五十五回大会（筑波大学、二〇〇三年十月四〜五日）にて行った口頭発表をもとにしたものであり、平