



|              |   |
|--------------|---|
| Title        | 新出土資料と諸子百家研究  |
| Author(s)    | 浅野, 裕一  |
| Citation     | 中国研究集刊. 2005, 38, p. 65-114   |
| Version Type | VoR   |
| URL          | <a href="https://doi.org/10.18910/60919">https://doi.org/10.18910/60919</a> |
| rights       |   |
| Note         |   |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## 新出土資料と諸子百家研究

浅野裕一

### 序

郭店楚簡や上博楚簡など、戦国中期(前三四二〜前二八二年)の楚簡の発見は、伝世資料を用いて進められてきた従前の古代中国思想史研究に、大きな変更をもたらしつつある。特に諸子百家研究の視点から見ると、郭店楚簡には儒家と道家の文献が、上博楚簡には儒家と道家と兵家の文献が含まれている。最初に上博楚簡の発見を報じた一九九九年一月五日付けの「文匯報」によれば、上博楚簡の総字数は約三五〇〇〇字で、儒家・道家・兵家・雑家などの文献八十数種にわたっているという。この内、雑家の文献とされているものの実体は不明で、上博楚簡の全容が公開された後でないと、雑家なる呼称が妥当か否かの判断はできない。

したがって、現段階で確認できるのは儒家・道家・兵

家の三者で、墨家・名家・法家・陰陽家・縦横家・農家に関する文献は、今のところ戦国楚簡の中には含まれていない。そこで小論では、儒家・道家・兵家の三者に分けて、新出土資料の発見が諸子百家研究にどのような影響を及ぼしつつあるかを紹介して行くこととしたい。

### 第一章 儒家

儒家に関してまず取り上げるべきは、詩・書・礼・楽・易・春秋の六経が、いつ頃から儒家の經典となったのか、その時期をめぐる問題であろう。六経の中でも、経書となつた時期が最も遅かつたとされるのは、『易』である。

『易』が儒家の經典となつた時期に関して、津田左右吉『津田左右吉全集』(一九六五年・岩波書店)第十六巻・儒教の研究一・第二章「易の研究」第一章「周易」は、

「之によつて見ると、今の形の易が成り立つたのは極く大まかにいつて、戦國時代であることが、ほど推測せられる。もう少し狭めていふと、その中ごろ以後ではあるまいかと思はれる」と、今の形の『易』が成立した時期を戦國中期以後だと推定する。

そしてまた「余はかう考へて、易が儒教の經典となつたのは漢代に入つてからのことではなからうかと思ふ」とか、「戦國末よりも前から易が儒教の經典として取り扱はれてゐなかつたことは、上記の考説から見ても疑があるまいと思ふ。齊に遊學したことのある荀卿が經典の名を擧げるに當つて易を度外視してゐるのは、少なくともそのころまだ一般には易が經典として承認せられてゐなかつたことを示すものであらう。易の今の形をなしたのが戦國の中期以後であるとすれば、單にその點からも、かう見なければなるまい」と、『易』が儒家の經典となつた時期を、漢代に入つてからだと主張する。

平岡武夫『經書の成立』（一九四六年・東方文化研究所）第一序説篇「經書と尚書」第二章「經書の始め」は、「現在の如き易經の形が成立したのは、漢代になつて後のことと言はれてゐる」と、今の形の『易』が成立した時期を漢代に入つてからとする。その上で、「春秋の場合と同じやうに、漢代になつて易の學問が盛になつて行き、や

がてそれが漢代經學の理念によつて體系を整へられ、經典的な地位を確保するに到つたからである」と、『易』が儒家の經典となつた時期を、やはり漢代に入つてからだと考へている。

武内義雄『易と中庸の研究』（一九四三年・岩波書店）

第九章「易の倫理思想」四「提要」は、「之を要するに象傳の理想は中であり繫辭文言の中心は誠であるが、これは恰も中庸の内容と歩調を一にする。中庸は一般に子思の作だと傳へられてゐるが、その上半には過不及なき中を力説して居り、その後半には誠の道を詳説してゐる。さうしてその上半は假令子思の作でないとしても子思に近い時代の文章らしいが、その後半は秦の文であるらしいことは上に詳説した通りである。従つて易の象傳は中庸上半と相前後する述作で、繫辭文言は中庸の後半と略々同じ頃の文章であらう。最後に説卦・序卦・及び大象はその内容より見て最も新しい部分でその成立は或は漢初まで降るかも知れない」と述べる。

すなわち、象伝・象伝は戦國前期の成立、繫辭伝・文言伝は秦の始皇帝による統一後の成立、説卦・序卦・大象は漢初の成立だといふのである。

そして武内義雄『中国思想史』（一九五三年・岩波書店）第十章「秦代の思想界」は、「子思の後学によつて、易が

儒家の經典として取り扱われつつあった際、たまたま始皇の焚書に遭遇して、詩書によって主張を述べる途を失った儒家は、幸に焼却を免れた易によって、その精神を発揚しようとしてつとめた。そうしてその結果、從來未だ闡明されなかつた生の哲学を唱え出して儒家の思想体系に一新生面を開拓し、それと同時に從來明瞭な体系をもたなかつた五經の学問に、更に易の一經を増して、六經を通貫する思想体系を作ろうとする機運を醸製して、次に起る經学時代の準備と成つたことは注意すべきである」と述べる。この文章は曖昧な表現に終始していて、易が儒家の經典となつた時期を明言しないが、前二一三年の焚書より後、秦漢交代期か漢代に入ってからと考えているのであろう。

金谷治『秦漢思想史研究』（一九六〇年・日本學術振興會）第四章「秦漢儒生の活動（下）」第二節『易傳』の思想」は、『易』が儒生に利用されて大はばに増補整備され、ついに儒家の經典とも考えられるようになったのは焚書以後のことだとして「ほぼ誤まりがなからう」とか、『易傳』の成立が長い間にわたつて多くの手をへてできたものに相違ないが、儒家の經典として整備されたのはおおよそ秦から漢初へかけての時代で、その際、全般にわたつて大はばな改修が加えられたであろうということ

である」と述べて、『易』が儒家の經典となつた時期を、やはり焚書以後、秦漢交代期か漢代に入ってからと考えている。

また「道德の基礎を「人に忍びざるの心」というような内的な心情に止めないでさらにその形而上学的根拠を求め、それを宇宙自然界の統一的な秩序に見出して、すべての人間生活の規範をそこにとることによつて整齐たる道義的統一世界の理論を追求したのが、この期の儒生の哲学的な動きであつたといえるようである。それが新しい政治的大統一の時代に対応するものでもあつたことは、いうまでもない。『易傳』の作者たち、とりわけてその繫辭・文言の中心的な作者たちは、そうした氣運のなかで、『易』こそそのような宇宙自然界の秩序を最も適切に具象化したものであり、さればこそ聖典として永世にわたる人生規範の書である、と強調した。『易』が經典となつたのは、この意味においてのことである」とも説く。すなわち、人間社会の倫理に宇宙・自然界の統一的秩序といった形而上学的根拠を与え、秦・漢といった統一国家成立の時勢に対応しようとしたところに、儒家が『易』を經典化した原因があつたとする主張である。

以上紹介したのが、『易』が儒家の經典になつた時期に関する代表的な説で、論者によつて少しずつ結論を異に

するが、始皇帝の焚書以降、漢初の時期までとするのが多い。そしてこれが、学界の通説となってきたのである。だが郭店楚簡『六徳』や『語叢』一の発見によって、これまでの通説は根本的に覆されることとなった。

『六徳』には、「諸を詩・書に觀れば則ち亦た在り。諸を礼・楽に觀れば則ち亦た在り。諸を易・春秋に觀れば則ち亦た在り」と、詩・書・礼・楽・易・春秋の名称が見える。これは先秦の儒家が經典とした「六経」の内容と完全に一致する。これによって『六徳』が著作された戦国前期（前四〇三〜前三四三年）には、儒家がすでにこれら六種の典籍を經典視していたことが判明したのである。

さらに『語叢』一にも、「易は天道と人道を會むる所以なり」「詩は古今の志を會むる所以なり」「春秋は古今の事を會むる所以なり」といった記述が見える。こうした記述は、『語叢』一が著作された当時、儒家が易・詩・春秋を自分たちの經典としていた状況を物語る<sup>(注1)</sup>。

また『易』そのものの成立時期に対しても、上博楚簡は大きな知見をもたらした。上博楚簡の中には、『易』が五十八簡、三十五卦分含まれていた。この上博楚簡『周易』は、簡頭から卦画・卦名・卦辞・爻名・爻辞が連続する構成を示しており、その文章は伝世の『周易』のテ

キストと基本的に一致する。

近藤浩之氏は、「今の形の易が成り立つたのは極く大まかにいつて、戦国時代であることが、ほど推測せられる。もう少し狭めていふと、その中ごろ以後ではあるまいかと思はれる」と、今の形の『易』が成立した時期を戦国中期以後だと推定した津田左右吉の説を踏襲して、戦国中期以前にはまだ卦名が存在していなかったとか、卦辞や爻辞が定型化し始めたのは戦国中期末以降で、戦国最末までの間に急速に定型化したのではないかとする見解を提出した<sup>(注2)</sup>。

だが戦国中期（前三四二〜前二八二年）の楚墓から、伝世本とほとんど同じ内容の『周易』が発見されたことにより、遅くも戦国前期には、伝世本と大差のない形で『周易』が存在していた状況が判明したのである。したがって津田説や近藤説が成り立つ余地は完全に消滅したと言える。

さらに『易伝』の成立に関しても、新出土資料の発見は従来の見方に根本的な変更を迫っている。馬王堆三号漢墓より出土した帛書『周易』には、二三子問・繫辞・要・易贊・繆和・昭力などの『易伝』が付いている。帛書『易伝』は、今の十翼とは大きく内容が異なり、両者に共通するのは繫辞伝のみである。帛書『周易』が出土

した馬王堆三号漢墓の造営時期は、前一六八年、前漢文帝の前元十二年である。そこで帛書『周易』が書写された時期は、前二〇二年の漢帝国成立後ほどない時期と考えられる。とすれば帛書『周易』が附載する『易伝』は、遅くも戦国後期（前二八一〜前二二一年）には著作されていたと見なければならぬ。

この点から考えて、「繫辭文言は中庸の後半と略々同じ頃の文章であらう」として、繫辭伝の成立時期を始皇帝の統一後とする武内説や、「『易傳』の成立が長い間にわたって多くの手をへてきたものに相違ないが、儒家の經典として整備されたのはおおよそ秦から漢初へかけての時代で」とか、「それが新しい政治的大統一の時代に対応するものでもあったことは、いうまでもない。『易傳』の作者たち、とりわけてその繫辭・文言の中心的な作者たちは、そうした気運のなかで、『易』こそはそのような宇宙自然界の秩序を最も適切に具象化したものであり、さればこそ聖典として永世にわたる人生規範の書である」と強調した」と述べて、繫辭伝の成立時期を秦漢交代期とする金谷説などが成り立つ余地は、ほとんど消滅したと言わざるを得ない<sup>(注3)</sup>。

このように『易』が儒家の經典となった時期を、前二一三年の焚書以降、漢初までの間としてきた従来の通説

は、そのすべての論点にわたって、もはや成り立たないことが明白となった。それでは次に、『春秋』に関して若干触れて置くことにしよう。

上述したように、郭店楚簡『六徳』や『語叢』一の記述によつて、戦国前期から『春秋』がすでに儒家の經典とされていた状況が確認された。我々は「孔子は懼れて春秋を作る」（『孟子』滕文公下篇）とか、「孔子曰く、其の義は則ち丘竊かに之を取る」（『孟子』離婁下篇）といった孟子の発言によつて、孟子の時代、すなわち戦国中期には、『春秋』が儒家の經典となっていたことを知っていた。郭店楚簡の発見は、それを改めて裏付けたのである。

したがつて、『春秋』は前三三八年以後、斉の王権正統化理論として作られたとする平勢隆郎氏の一連の研究もまた、郭店楚簡の発見によつて、全く成り立たないことが証明されたのである<sup>(注4)</sup>。そもそも平勢説は、戦国中期には周王と斉・魏・秦・韓・趙・燕・中山・宋・楚・越の十一王が並び立つたが、いずれも自らを唯一の天子だと考えて正統性を主張し合い、相互に正統抗争を繰り返したとする前提に立つ。称王した戦国諸侯が自らを天子だと考えたというのは、自国を王朝だと認識したとい

うのと同じ意味になる。しかるにその当時、周王朝は現に存続していた。現に周王朝が存在し、都の洛陽に天子がいるにもかかわらず、称王した戦国諸侯が、自国を王朝だと認識する事態は起こり得ない。事実、天子とは洛陽にいる周王を指すというのが当時の共通認識であつて、前記の十国が自国を王朝だと主張したことを示す歴史資料は何一つ存在しない。

もし前記十国が、周王朝の存在を一斉に否定して、自らを唯一の天子だと考えて抗争したとすれば、それは「正統」抗争にはならない。誰が正統かをめぐって抗争できるのは、正統か否かを判定できる基準が、当事者間の共通認識として諒解されている場合に限られる。しかも「正統」とは、継続・継承を前提とした価値概念であり、正統抗争とは、言い換えれば後継者争いなのである。十一王は、いったい何の正統をめぐって抗争したのか。十一王は、いったい誰の後継者たらんとして抗争したのか。

周王を含む十一王は、自分こそ周の正統な天子だと主張し合つて抗争したのか。そんな馬鹿げたことはあり得ない。十一王は、周王朝の存在を無かつたことにし、周王朝を飛び越して、自分こそ夏王朝や殷王朝の正統な後継者だと主張し合つて抗争したのか。これまた馬鹿馬鹿

し過ぎてあり得ない。

もし周王朝はすでに廃絶されたと宣告して、周王朝の後釜を狙つて抗争したのだとすれば、それは王朝を自称する十国による、新王朝樹立の抗争ということになる。

この場合は、後に秦がそうしたように、軍事力によつて他国を征服し続け、自分以外の王朝を名乗る勢力を一掃することが先決である。武力による統一が達成されないのに、屁理屈をこねる宣伝活動に熱を入れるのは、議論倒れでほとんど無意味であるが、仮にそれをしたとしても、それは自己の行為の「正当」化でしかあり得ない。周王朝最後の天子から禪譲されたとする形でも取らない限り、そこに継続・継承の概念は存在し得ないからである。周王まで含んだ十一王が抗争したというのであれば、禪譲による継続性の偽装は不可能であるから、「正統」抗争は全く不可能で、せいぜい「正当」化競争にしかならない。

そもそも戦国中期に周王朝が廃絶された史実もなければ、周王朝はもはや滅亡したと宣告し、自ら周に取つて代わる新王朝の創立を宣言した諸国家が並立した史実も一切ないのであるから、平勢説は事実無根の虚構から出発しているのであり、話の第一歩からしてすでに成り立っていない。平勢氏本人も、師説に追従する信奉者たち

も、誰一人として何の正統をめぐって抗争していたのか説明できない。正統抗争、正統抗争と吹聴しながら、それが何の正統なのか説明できないのでは、全くお話にならないであろう。

平勢説とは、覇者体制の構築を目指す有力諸侯間の主導権争いとそれに伴う箔づけ行為を、自分だけが唯一の天子だと主張する正統抗争だと錯覚・誤認した間抜けな勘違いに過ぎない(注5)。出発地点からして、すでに滑稽な勘違いである以上、その余が誤謬と牽強附会の連続であるのは論を俟たない。一人二役の猿芝居を演じ、おちやらけでかわそうとしようが、一片の資料的根拠もないまま、ひたすら妄想を書き連ねようが、そんな姑息な欺瞞行為で、虚偽を真実だと言いくるめることなど不可能である(注6)。郭店楚簡『六德』や『語叢』一の記述は、新出土資料の方面から、平勢説が単なる妄想に過ぎない事実を証明する鉄証である。

次に新出土資料と『礼記』及び『大戴礼記』の関連について紹介してみる。郭店楚簡と上博楚簡には、それぞれ『緇衣』が含まれている。新出の『緇衣』と伝世の『礼記』緇衣篇との間には、かなりの異同が見られるが、両者は基本的に同一の文献である。

戦国楚簡中に『緇衣』が含まれていた事実は、古代中国思想史研究にどのような影響を与えるであろうか。武内義雄『易と中庸の研究』第五章「子思学派思想の展開」二「子思子語録の教―「忠敬」は、「果たして然らば表記・緇衣・坊記の三篇は、中庸の本書と中庸説との中間に位して「中」の道德説から「誠」の哲學に展開する子思学派の思想発展の過程を物語るものといふことができる」と、『礼記』の中庸・表記・緇衣・坊記の四篇を、もともと「子思子」の一部であった子思学派の著作と推定した上で、中庸篇を「中庸」を主題とする前半(中庸本書)と「誠」を主題とする後半(「中庸説」)に二分し、「中庸本書」(戦国前期)↓表記・緇衣・坊記三篇(戦国末・秦初)↓中庸説(始皇帝の統一後)とする図式を提示した。

だが郭店楚簡『緇衣』や上博楚簡『緇衣』の発見によって、武内説の図式の二番目は完全に破綻することとなった。『緇衣』は遅くとも戦国前期にはすでに成立していたことが明白となったからである。したがって武内説の図式は、その全体が成り立たないとしなければならない。武内説は前掲の図式に基づきつつ、儒家が『易』を経典視した時期との関連から、儒家が『易伝』に見られるような形而上的思索を開始した時期を、戦国末から秦の



始皇帝の時代に求めたのであるが、この『易と中庸の研究』の結論もまた、成立不可能だと言わざるを得ない(注7)。

さらにまだ写真や釈文は公開されていないが、上博楚簡中には『武王踐阼』と『曾子立孝』の兩篇が含まれている。この兩篇は、『大戴礼記』の武王踐阼篇・曾子立孝篇と基本的に重なる文献である。そもそも『礼記』と『大戴礼記』は、前漢武帝期に河間の献王が収集した「礼記」、『漢書』芸文志が記す「記百三十一篇」に由来する。したがって、「献王の得る所の書は、皆古文先秦の旧書にして、周官・尚書・礼・礼記・孟子・老子の属あり」とする『漢書』河間献王伝を信ずれば、『礼記』も『大戴礼記』も「古文先秦の旧書」だったことになる。

だが疑古の風潮は、この古伝承にも疑惑のまなざしを向けた。武内義雄「儒学史資料として見たる両戴記」(一九二六年・『内藤湖南博士還暦祝賀支那学論叢』、後に『武内義雄全集』第三卷・一九七九年に収録)は、『礼記』の孔子間居篇と仲尼燕居篇、『大戴礼記』の王言篇は、『韓詩外伝』に似ているので漢初の成立だろうと推測した。だが上博楚簡の中に、『礼記』孔子間居篇と重なる『民之父母』が含まれていたことによって、武内説は物理的に成り立たないことが実証された。

これまで『礼記』と『大戴礼記』については、『漢書』

河間献王伝を始めとする古伝承を疑って、大学篇や中庸篇を含む大半の篇を漢初の成立と考えるのが通説であった。しかし『礼記』中の二篇(緇衣・孔子間居)と『大戴礼記』中の二篇(武王踐阼・曾子立孝)が戦国中期の楚墓から出土したことにより、逆に『礼記』と『大戴礼記』の大部分が先秦の古書である可能性が高まってきている。『礼記』や『大戴礼記』の諸篇を、さしたる根拠もなく漢代の著作としてきた従前の思想史研究は、今後大幅に見直す必要がある。

郭店楚簡については、その全容が公開されて以来、夥しい数の研究が発表されてきている。とりわけ多くの研究者の注目を集めたのは、『性自命出』であった。それは『性自命出』が、「凡そ人は性有ると雖も、心は志を奠むること亡く、物を待ちて而る後に作り、悦ぶを待ちて而る後に行い、習うを待ちて而る後に奠まる。喜怒哀悲の気は性なり。其の外に見わるるに及ぶは、則ち物之を取ればなり。性は命より出で、命は天より降る。道は情に始まり、情は性より生ず」と、「天」「命」「性」「道」「情」などのチームを用いて、人の本性に関する形而上的思索を展開しており、その思考形態が「天の命ずる之を性と謂い、性に率う之を道と謂い、道を修むる之を教と謂う」とする『中庸』と、極めてよく似ていたからである。そ

のため『性自命出』と『中庸』が説く人性論の共通性と差異について、さまざまな角度から膨大な研究が蓄積されてきたのである。

もとより『性自命出』と『中庸』がよく似た思考を共有しているからといって、両者が同一の文献だなどと言った人間は一人もいないのであって、もともと両者が別々の文献である以上、仔細に検討すれば、そこに各種の違いが見出されるのは当たり前である(注5)。『中庸』に比較して、『性自命出』の側に外部からの後天的修養を重視する性格が強く見られ、それが荀子の「性偽之分」の先蹤と見られることなどは、すでに多くの研究者の指摘するところである。

そうした違いがあらながらも、『性自命出』と『中庸』の関係が注目されるのは、両者が共通のタームを使用しつつ、人の本性に関する形而上的思索を展開するとの、大きな共通性を示すからである。これまでは、儒家がそうした形而上的思索を開始できたのは、『老子』を始めとする道家思想や『易』の影響を受けてから後のことだと考えられてきた。しかも儒家が『易』を自分たちの経典に取り込んだのは、始皇帝による「挾書之律」の施行や焚書が行われて以降のことだとされるとともに、『老子』の成立時期も孟子より後で、遅ければ漢初まで降るとさ

れてきた。その結果、儒家が『中庸』後半を著作した時期も、秦とか漢初だと推定されてきたのである。

そもそも武内義雄『易と中庸の研究』が「朱子章本の第二章から二十章の初までが中庸の本書、第二十・五達道を説く部分から三十三章までと、その初に首章を加へたものが中庸説で、本書の解釋敷衍にあたるものであらうと私は考へる」(第三章「子思子の分析」と説き、金谷治『秦漢思想史研究』第四章「秦漢儒生の活動(下)」第一節が、「第二章から第二十前半までを古い『中庸』とし、第一章・第十六章と第二十後半以下とを新しい『中庸説』だと考えたのが、武内義雄博士である。これは単なる想像をめぐらした結果の浮説のようにも思われがちであるが、『中庸』一篇の内容をしさいに吟味すると、このように資料分析を加えて考えることの正しさを認識せずにはおれない」とか、「これらの点を総合して考えると、分析の細部についてはなお考究の余地もあるうが、内容の二分説は当然承認さるべきで、最近学者の間でもその立場を取る者が少なくない。もはや定説とみなしてよいであろう」などと説く『中庸』二分説こそは、わが国における古代中国思想史研究を誤った方向に導いてきた元凶である(注6)。

だいたい『中庸』のような短い篇が、前後百五十年以

上の間隔を置いて、古文と今文で半分ずつ書かれるなどということ自体、あり得ない浮説である。郭店楚簡『五行』と馬王堆帛書『五行』が示すように、最初に経部分書かれ、時を経て経文の意味が分からなくなりかけた後に、説部分書かれるという場合は、前後二段階にわたって著作される事態が起こりうる。ただしこうした場合は、郭店楚簡『五行』のように経部分だけで単行するテキストと、馬王堆帛書『五行』のように経と説を合わせたテキストとが流布することとなる<sup>(注10)</sup>。

もし『中庸』の前半と後半の成立時期が、百五十年以上も離れていたとすれば、前半だけのテキストと、前半と後半を合わせたテキストの双方が流布したはずである。しかも後半が成立したのが始皇帝による統一後だとすれば、それより百五十年も前に成立していた前半のみのテキストの側が圧倒的に数が多かったはずで、河間の献王が収集した「礼記」のように漢初に伝わったテキストは、古文で記された前半のみのテキストであった可能性が高いであろう。しかるに漢代に前半のみのテキストが存在した形跡は全くないのである。

しかも『中庸』の後半とされる部分は、『五行』の説部分のように、前半の個々の文章を解説する形式にはなっていない。おまけに郭店楚簡『緇衣』や上博楚簡『緇衣』

は、基本的に伝世の『礼記』緇衣篇と同一の文献であり、上博楚簡『民之父母』と『礼記』孔子問居篇の関係も同様である。したがって前半を子思ないしその門人の著作、後半を秦代の子思学派の著作とする形の二分説は、到底成り立たない。この誤った構図から抜け出さない限り、古代思想史の俯瞰図を正しく描き直すことはできないであろう。

今回、戦国中期の造営である郭店一号楚墓から『性自命出』が発見されたことにより、儒家が遅くも戦国前期の段階から、人性論に関する形而上的議論を展開できていた状況が明らかになったのである。すでに戦国前期の儒家に、そうした形而上的思索が可能だったのであれば、『中庸』の最終的な成立時期を秦や漢初まで引き下げるべき論拠は消滅するわけで、『中庸』の成立時期を戦国前期と想定しても、思想的に何ら不自然ではないということになる。

『性自命出』は上博楚簡の中にも含まれていて、こちらには『性情論』と命名されたが、両者は基本的に同一の文献である。ただし両者の間には、文章の排列などかなりの異同が見られる。戦国中期の段階で、すでにこうした別系統の異本を生じていた現象は、その流伝がかなり長期にわたった可能性を示唆する。この点も、儒家が

早い段階から性に関する形而上的思索を開始していた状況を物語るであろう(注1)。

新出土資料と儒家の関係については、さらに天人相関思想の問題を取り上げる必要がある。上博楚簡の中には、『魯邦大旱』と命名された文献がある。「魯邦に大旱あり。哀公孔子に謂わく、子は我が為に之を凶らざるか」と大旱魃への対応策を諮問された孔子は、「邦に大旱あるは、乃ち諸を刑と徳とに失うこと母からんか」と答える。この刑と徳とは、上天が君主に降す刑罰と恩賞の意味で、『魯邦大旱』の思想は、有意志の人格神である上天が、君主の為政の善悪に応じて賞罰を降すとの天人相関思想だと言える。

だが一方で『魯邦大旱』は、「如し夫の刑と徳とを正して、以て上天に事うれば、此れ是なるかな。若し夫の珪璧・幣帛を山川に藪すこと母きも、乃ち不可なること母し」と、山川に供物を捧げて降雨を祈る雨乞いの祭祀に対しては、その有効性を全面的に否定する。これは、上天の權威自体は承認して天人相関の枠組みを維持しながら、巫術を用いて上天や山川の神靈に働きかけようとする方法のみを否定する思想である。

巫祝の巫術を恃む政治から、君主の徳を重視する政治

への転換を説き、上天や上天が管轄する天道に働きかけられるのは君主の徳だけだとする形で、もともと最高の巫祝であった君主に、上天や天道に対する神通力を回復させ独占させようとする動きは、鄭の子産、晋の叔向、齊の晏嬰など、貴族として君主を補佐する賢人政治家が活躍した春秋後期、前六世紀に興った新たな思潮である。一方で刑徳論によって天人相関思想の枠組みを維持しながら、他方で宗教的祭祀を否定するという『魯邦大旱』の思想構造も、こうした流れを受けたものである(注12)。

これとの関係で興味深いのは、上博楚簡『東大王泊旱』の内容である(注13)。「東大王泊旱」は、「東大王は旱を泊めんとし、亀尹羅に命じて大夏に貞(うらな)わしめ、王自ら卜に臨む。王、日に嚮いて立つに、王は滄(さび)して……に至る」と、楚の簡王(在位…前四三—前四〇八年)が、楚を襲った大旱魃が止むよう、郢の近くで漢水と江水が合流する大夏(江夏郡・雲杜県・夏水)の地で、雨乞いの祭祀を行うところから話が始まる。簡王が太陽に向かって祭祀を始めようとしたとたん、王はにわか(むか)に悪寒に襲われる。

「亀尹は王の日より遮られて疥を病み、儀(ようす)の愈いよ突(ぶ)きを知る。贅尹(ばい)も王の病(びょう)の勝(まさ)くなるを知る。亀尹は速(すみ)や

かにトして」と、亀尹と贅尹は王がかなりの重病にかか  
つた事態を察知する。そこで亀尹は、亀トによつて王の  
病氣の原因を探らうとする。その結果、「膚中に成す者は、  
名山・名溪の楚邦に祭られんと欲する者有ること無から  
んか。当に諡かに之を大夏にトし、如し表あらば、將に  
之を祭るべし」と、亀尹は贅尹に対し、王の皮膚病の  
原因は、楚國に祭祀されないのを怨む名山・名溪の祟り  
ではないかとの占断を告げ、密かに大夏にトして、もし  
表徴が現れるようであれば、名山・名溪の神々を祭祀の  
対象に加えるべきであると提案する。

そこで、「贅尹は許諾す。諡かに之をトするに表あり。  
贅尹は命を君主に致し、既にして諡かに之をトするに表  
あり」と、亀尹が占つてみると、果たせるかな表徴が現  
れたので、贅尹はその次第を王に報告する。すると王は、  
「王曰く、如し表あらば、速やかに之を祭らん。吾は瘡  
にして病を鼠えり」と、直ちに該当する神々を祭祀して、  
病の原因を除去しよう命ずる。

ところが贅尹は、「贅尹答えて曰く、楚邦に常有り。故  
に楚邦の鬼神の主の爲にするも、敢えて君王の身を以て  
せず」として、王の意向に反対する。楚國には祭祀に關  
する常法があり、それに基づけば、祭祀は楚國の鬼神の  
主のために行うのであって、君主一身のために祭祀する

との作法は存在しないというのが、その反対理由である。  
さらに贅尹は「鬼神の常を變亂すれば、故ち夫の上帝・  
鬼神・高明は……」と述べて、祭祀の常法を勝手に改変  
したりすれば、上帝・鬼神の罰を受けるだらうと戒める。

「……安んぞ敢えて祭を殺かん。君王の身を以て祭を  
殺くは、未だ嘗て有らず」といった記述から判断すると、  
このときの祭祀の変更は、単に従来祭られていなかった  
山川を祭祀の列に追加するに止まらず、これまで祭られ  
ていた対象を一部除外して、祭祀対象を入れ替える形で  
あつたと考えられる。だからこそ贅尹は、楚の常法を乱  
すものだとして、強硬に異議を唱えたのであろう。

だが王は、「王以て贅尹高に問う。不穀は瘡甚だしく、  
病むこと驟くして高山・深溪を夢みたり」と、夢に高山・  
深溪を見たことを盾に意見を変えず、鼓を打ち鳴らしな  
がら夏水を涉り、名山・名溪を新たに祭祀の対象に加え  
る意志を神々に告げてはどうかという臣下の提案に同意  
し、それを実行しようとする。

ところが、「王は諾し、將に鼓して之を涉らんとす。王  
は參閭の未だ啓かれざるを夢みる。王は以て相屢と中余  
に告ぐ。今夕、不穀の夢みること此くの若し。可ならん  
か」と、王は宮殿の三つの閭門が開かない夢を見る。門  
が開かなければ、鼓を打ち鳴らしながら夏水を涉り、神

々に告知できないのではないかと不安になり、王は相屨と中余に対応策を尋ねる。すると二人は、「相屨・中余答うるに、君王尚お以て大宰晋侯に問わんか。彼は聖人の子孫にして、將に必ずや……」と、大宰晋侯の意見を求めるよう勧めめる。

そこで王は、「……鼓して之を渉らんとするに、此れ可ならんか」と、これまでの経緯を説明した上で、対処法を尋ねる。これに対して大宰は、「大宰進みて答うるに、此れ謂う所の旱母なり。帝は將に之に命じ、諸侯の君の治むる能わざる者を修めて、之に刑するに旱を以てせしむ。夫れ旱母しと雖も、百姓は移りて以て邦家を去らん。此れ君為る者の刑なり」と答える。

上帝は、諸侯でありながら国家をきちんと統治できない君主に対し、配下の旱母に命じて旱魃を起こさせる手段で天刑を降すのだが、今日の事態はまさしくそれだといふのである。要は簡王が楚国を統治できていない不始末に対する上帝の怒りなのだから、たとえ旱魃が止んだとしても、それで上帝の怒りが解けるわけではなく、民衆が楚国を捨てて他国に移住するとの天刑を受けるだろうと、簡王に反省を促す。

恐懼した王は、「王は天を仰ぎて後、設たばわりて大宰に謂う。一人政を治むる能わざれば、而ち百姓以て絶つか」

「歳は安くにか熟すと為すや」と、大宰に善後策を尋ねる。これに応じて大宰は、「大宰答うるに、如し君王、郟を修むれば、高方も然るが若く理まらん」と、まず手始めに国都の郟をきちんと治めれば、遠方の地域もそれに準じて治まるでしょうと提案する。それを受け入れた王は、「王は四郭を修むるを許諾す」と、国都・郟の城郭の修理を命じ、次いで郊外の民衆の様子を視察に出かける。

すると、「三日にして、王又た埜に逗とどまる者に突人有るを見る。三日にして大いに雨ふり、邦は之に漫ひたる。驂を發して四疆に蹠ふわすに、四疆は皆熟す」と、国政に精勤する簡王の改心ぶりを見て、上帝の怒りも解け、降雨によつて国中の旱魃は解消し、駿馬を走らせて四方の辺境を視察させたところ、すべての地方で穀物が実っている状況が確認できたという。

『東大王泊旱』は全十六簡であるが、脱簡が多数存在すると思われ、その全体構成を復元することは不可能に近い。したがって、以上紹介したのは、位置関係が不明だったり、残欠していて文意が不明だったりする部分を捨象して、残された簡から読みとれる範囲内での大意である。

興味深いのは、鬼神の主に対する国家的祭祀と、簡王の皮膚病平癒のための祭祀の軽重が、天秤にかけられて

いる点である。突然の罹患に動揺した簡王は、亀尹の龜トに従い、「名山・名溪の楚邦に祭られんと欲する者」を祭祀の対象に追加して、崇りを祓おうとする。これに対して贅尹は、先王や祖先神、后土や司命など、楚国全体を守護する鬼神の主を祭祀するのは、国家全体の公的利益のためだから当然だが、君主個人の私的利益のために祭祀の対象を変更するのは、楚国の常法に背反するとして反対する。つまりここには、君主個人よりも国家、私的利益よりは公的利益を優先させるべきだとの考えが、明確に語られているのである。

亀尹と贅尹の立場の違いに託されたこの議論は、祭祀に関する楚国の常法、楚国の伝統を墨守すべきか改変すべきかといった意見の対立で、いわば楚固有の土着的性格の強い議論なのだが、それにもかかわらず贅尹が「鬼神の常を變亂すれば、故ち夫の上帝・鬼神・高明は……」と述べて、祭祀の常法を勝手に改変したりすれば、上帝・鬼神の罰を受けるだろうと戒める点が注目される。すなわち贅尹は、土着的性格の強い議論に中原の上天・上帝信仰を持ち出してきたのである。『東大王泊旱』の結論から言えば、このときの簡王の主張は否定され、贅尹の主張の方が肯定されていることになる。とすれば『東大王泊旱』は、中原の上天・上帝信仰を論拠に楚国の伝統維

持を訴える主張に軍配を上げたわけで、楚が受容した中原の上天・上帝なる神格が、すでに楚の神々の守護神としての地位を獲得していた状況を伝えている。

もう一つ興味深いのは、大宰の発言である。大宰は楚が旱魃に見舞われた原因を、簡王が楚国をきちんと統治していない失政に対し、上帝が降した天刑だと説明する。これは先に紹介した『魯邦大旱』の思想構造と全く同じで、山川の崇りだとした上で、巫術を用いて山川の神靈に働きかけようとする巫祝の言を否定して、災害の原因を君主の為政の是非に還元する思想である。

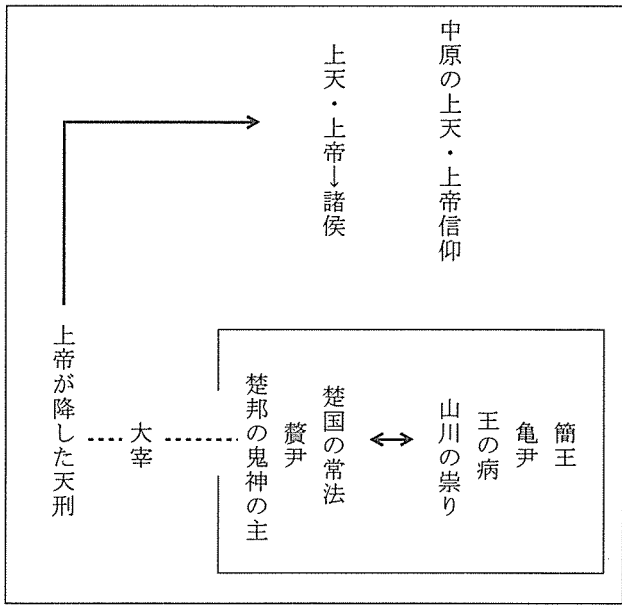
災害を人格神たる上天・上帝が天子の失政を咎めて降した天罰だとするのは、中原に定着していた上天・上帝信仰に基づく解釈で、その古い形態は『詩経』や『書経』の中に保存されている。『詩経』や『書経』に見える上天・上帝信仰では、失政を咎められて災殃を降されるのは、もっぱら天下の君主たる天子である。しかるに『魯邦大旱』では、旱魃は上天が魯の哀公の失政に対して降した天刑だとされ、『東大王泊旱』においても、旱魃は上帝が楚の簡王の失政に対して降した天刑だとされている。上天・上帝↓王(天子)といった元来の構図が、上天・上帝↓諸侯といった図式にまで拡大解釈されることによつて、上天・上帝信仰が一國統治のレベルにまで応用され

ているのである。「帝は將に之に命じ、諸侯の君の治むる能わざる者を修めて、之に刑するに早を以てせしむ」との大宰の発言は、こうしたレベルの引き下げを明言している。

—と同時に大宰の発言もまた、楚が受容した中原の上天・上帝信仰に基づく君主論・統治論が、楚の土着的議論を超越した権威を獲得していた状況を物語っている。「大宰、陵尹に謂う。君は入りて僕の言を君王に語れ。君王の瘳は今日より以て已えん」といった大宰の発言からすると、国政に精勤する簡王の改心ぶりを見て、上帝が早魃なる天刑を解除するとともに、王の皮膚病も消えたとする筋書きだったと思われる。とすれば、王の皮膚病の原因は祭祀されていない山川の祟りだとする簡尹と、それに従って祭祀の対象を入れ替えようとする簡王、楚の伝統を乱すとしてそれに反対する簡尹といった三者の対立関係も、早魃は上天が簡王の失政に対して降した天刑だとの理解にさえ到達すれば、天刑の解除に伴って自ずと解消するとの構図が描かれていることになる。結局は大宰が説く上帝と簡王の關係こそが問題解決の基軸なのであり、前記三者の意見の相違も、所詮は二義的な意義しか持っていないなかつたことになる。やはりこうした構成も、中原より

受容した上天・上帝信仰に基づく君主論・統治論が、楚の土着的議論を超越した権威を獲得していたことを示すものであろう。(図I参照)

図I





『魯邦大旱』はもとより齊・魯といった山東地方で著述された文献であろう。『魯邦大旱』とよく似た話は、『晏子春秋』晏子諫・第十五「景公欲祠靈山河伯以禱雨」にも見えており、もともとの話型は中原で形成されたものである（注5）。これに対して『東大王泊旱』は、楚で著作された現地性の文献と推定される。内容が楚の簡王と臣下たちの物語であることが、その最大の理由であるが、話の作り方も『魯邦大旱』と『東大王泊旱』とは大きく異なっている。『魯邦大旱』の場合、登場人物は哀公・孔子・子貢の三人、場面は魯の朝廷と曲阜の街角の二つで、物語を構成する上で必要最小限度の要素に絞られている。

これに対して『東大王泊旱』の側は、簡王・魯尹羅・贅尹高・大宰晋侯・相屺・中余の他に、「大宰起ちて之に謂う。君らは皆楚邦の將軍なるに、色を作して廷に言う」「陵尹・贅尹は皆其の言を給い、以て大宰に告ぐるに、君は聖人にして且つ長く長ぜり」「……安んぞ敢えて祭を殺かん。君王の身を以て祭を殺くは、未だ嘗て有らずと。王は入りて以て安君と陵尹子高に告げ」「大宰、陵尹に謂う。君は入りて僕の言を君王に語れ」「令尹子林、大宰に問う」「相屺・中余と五連少子、及び寵臣は皆逗まり」と、將軍・陵尹子高・安君・令尹子林・五連少子・寵臣など

が続々と登場してくる。登場人物の頻繁な交替に伴い、場面もまためまぐるしく切り替わって、全体はかなり複雑な構成を呈する。

このように楚特有の官職名を冠した臣下たちが入れ替わり立ち替わり登場し、場面が次々に転換する構成は、齊・魯といった山東地方で成立した文献には見られない独特のスタイルで、『東大王泊旱』が楚で著作されたことを裏付けている。

これに似た現象は、上博楚簡『昭王毀室』にも見える（注5）。「昭王は室を死滑の澹に為る。室既に成りて、將に之を落せんとす。王は邦大夫に誠げて以て飲酒す。既に斃して之を祭す」と、楚の昭王（在位…前五一五〜前四八九年）は、死滑の畔に離宮を造営し、大夫たちを招集して落成式を挙行する。すると、「王入りて將に客まらんとするに、一君子の喪服にして廷を躡え、將に闈に蹠らんとするもの有り」と、喪服で廷内に侵入し、宮殿の門に向かつて進んで行く君子が現れる。

そこで、「稚人之を止めて曰く、君王始めて室に入るに、君の服は以て進むべからず」と、警備の侏儒は、王が初めて離宮入りしたためたい日に、喪服のあなたを通すわけには参りませんと口上で、これを制止する。だが君子は、「止まらずして曰く、小人の告ぐるや、將に今日に窆

らんとす。尔必ず小人を止めんとすれば、小人は將に寇を召かんとすと。稚人敢えては止めず」と制止を聞かず、是非とも今日中に王に直訴する必要があるのだ、もしお前が私を阻止するのであれば、わしは徒党を引き連れて乱入するぞと脅したので、侏儒は引き下がる。

「闇に至るに、卜命尹陳省、視日為り。告ぐ。僕の母は、君王の不逆なるを辱め、僕の父の骨は、此の室の階の下に在り。僕は將に亡老に殮めんとす。……僕の并するを得ざるを以て、僕の父母の骨は私自ら敷かれんとすと」と、君子が闇門に至ると、卜命尹陳省が君主への取り次ぎ役として勤務していた。そこで君子は、「よりによつて離宮の落成といった王のめでたい日に私の母が亡くなつたのだが、私の父の遺骸は離宮の階段の下に葬られている。私は母の亡骸を亡父の傍らに合葬したいと願っている。もし私が合葬できなければ、父母の遺骸はこのまま別れ別れになつてしまふ」と事情を説明して、王への取り次ぎを求めぬ。

ところが「卜命尹之れが告を為さず」と、卜命尹は取り次ぎを拒否する。すると君子は、「君、僕が告を為さざれば、僕は將に寇を召かんとすと」と、侏儒に対したのと同様、徒党を率いて乱入するぞと脅迫する。「卜命尹は為に之を告ぐ」と、やむなく王に取り次いだところ、昭王

は「……曰く、吾は其れ尔の墓を知らざるなり。尔何ぞ須たんや。既に格らば焉に事に従え」と、父母を合葬したいとの君子の願いを聞き入れ、直ちに埋葬に取りかかるよう促す。

ついで昭王は、「王は居を平漫に徙し、卒に大夫を以て平漫に飲酒せしめ、因りて至傭に命じて室を毀たしむ」と、平漫の離宮に居を移し、参集していた大夫たちをも平漫に移動させて、そこで改めて飲酒させるとともに、至傭に命じて墓地の上に築いた離宮を取り壊させる。

以上が『昭王毀室』の内容であるが、ここでも昭王・邦大夫・君子・稚人・卜命尹陳省・至傭など多くの人物が登場し、場面も五回ほど転換する。『昭王毀室』もその内容から判断して、『東大王泊旱』と同じく楚で著作された現地性の文献と考えられるが、両者の間には話の作り方に強い共通性が見られる。

こうした特徴から、『東大王泊旱』が楚で成立した文献であることは確実といえる。それにもかかわらず、国家を襲う大旱魃を、上天・上帝の君主に対する懲罰・天刑だと解釈する思考、及び上天・上帝の權威自体は承認して天人相関の枠組みを維持しながら、巫術を用いて上天・上帝や山川の神靈に働きかけようとする方法のみを否定して、巫祝の巫術を恃む政治から、君主の徳を重視する

政治への転換を説く思考は、『魯邦大旱』と全く一致している。このことは、中原の上天・上帝信仰を一国の君主レベルまで引き下げて、国内統治に適用する政治思想が、かなり早い段階から楚に導入された状況を示唆している。

『昭王毀室』に関しても、これとよく似た話が『礼記』檀弓、『晏子春秋』内篇諫下第二・景公路寢台成逢于何願合葬晏子諫而許第二十、『晏子春秋』外篇第七・景公台成盆成适願合葬其母晏子諫而許第十一などに見える。君主が奢侈を極めて楼台を建築すると男が現れ、亡くなったばかりの母の遺骸を、楼台の下に眠る父の亡骸と合葬したいと願い出て許可されるとの話型は、そもそも中原で形成されたものであろう。この種の話型は、君主に対して、自分の贅沢のために庶人の墓地の上に宮殿・楼台を築く行為を戒めるとともに、孝子による合葬の願い出を許可して君主の徳を示すべきである、との教戒を説くためのものであろう<sup>(註16)</sup>。したがって『昭王毀室』の場合も、『東大王泊旱』と同じく中原の政治思想が楚に導入された事例と考えられる。

ただし留意すべきは、『魯邦大旱』の側が孔子と子貢が登場する明確な儒家系文献であるのに対して、『東大王泊旱』の側には取り立てて儒家的な色彩が見られない点である。大宰が「聖人の子孫」とか「聖人」と呼ばれてい

る点が若干引つかかるが、「聖人」の内実が儒家思想と関係するのか、それとも土着的思考の産物なのかは、今のところ不明である。

中原で形成された君主論・統治論を取り入れながらも、巧みに翻案して、話の作り方が完全に楚国風のスタイルで統一されている現象は、基盤となつている楚の文化がいかに強力であったかを物語る。『魯邦大旱』は儒家思想を説く目的で、儒家の学団内で作られた文献であろう。だが『東大王泊旱』や『昭王毀室』は、特定の思想集団の手になる文献とは考えられない。恐らくは楚の朝廷内で、楚の先王たちを顕彰する目的で作られたものである。望山楚簡において、「歸玉東大王、己巳内齋」（望山楚簡一〇六）と、息子の聲王や孫の悼王とともに簡王が祭祀の対象となつていることも、その推測を裏付けるであろう。

楚特有の官職名を冠した臣下たちが多数登場して、それぞれの職掌範囲や情報伝達の経路が示される点や、王が臣下や人民にどう対処したかが主題とされている点は、これらの文献が先王顕彰の目的とともに、太子教育の教材の意味も兼ねていた可能性を窺わせる。『魯邦大旱』と『東大王泊旱』の話の作り方の違いは、両者の性格的差異に由来するであろう。

そして『東大王泊旱』や『昭王毀室』に見える中原の君主論・統治論と楚の政府機構の合体は、楚の伝統を強固に維持しながら、その一方で中原文化をも摂取して、中原諸国に対抗せんとした楚国の状況の反映だとも考えられる。また「東大王は旱を泊めんとし」と王号を称する一方で、「帝は將に之に命じ、諸侯の君の治むる能わざる者を修めて、之に刑するに旱を以てせしむ」と、自らを周の封建体制に属する諸侯と位置づける『東大王泊旱』の立場も、自らを周王朝に対抗すべき対等な王朝だとは主張しないものの、王であることによって中原の諸侯国よりも上位にあると位置づける、楚の立場の投影であろう。

最後に上博楚簡『内礼』について紹介してみよう(注17)。  
『内礼』は十簡から成るが、完簡が四枚、上下を綴合した整簡が三枚、残欠簡が三枚、附簡が一枚である。第一簡の背に「内礼」と篇題が記されている。行論の便宜上、その全文を段落に分けて示して置く。

A 君子の孝を立つるや、愛を是れ用い、礼を是れ貴ぶ。  
故に人の君為る者は、人の君の其の臣を使う能わざる者を言うも、人の臣の其の君に事う能わざる者を

言うに与せず。故に人の臣為る者は、人の臣の其の君に事うる能わざる者を言うも、人の君の其の臣を使う能わざる者を言うに与せず。故に人の父為る者は、人の父の子を畜う能わざる者を言うも、人の子の孝ならざる者を言うに与せず。故に人の子為る者は、人の子の孝ならざる者を言うも、人の父の子を畜う能わざる者を言うに与せず。故に人の兄為る者は、人の兄の弟を慈しむ能わざる者を言うも、人の弟の兄に承う能わざる者を言うに与せず。故に人の弟為る者は、人の弟の兄に承う能わざる【者を】言うも、【人の兄の弟を慈しむ能わざる者を言うに与せず。】

B 【故に】曰く、君と言うときは、臣を使うを言うのみ。臣と言うときは、君に事うるを言うのみ。父と言うときは、子を畜うを言うのみ。子と言うときは、父に孝なるを言うのみ。兄と言うときは、弟を慈しむを言うのみ。弟と言うときは、兄に承うを言うのみ。此に反けば乱るるなり。

C 君子の父母に事うるや、私の楽しみ亡く、私の憂い亡し。父母の楽しむ所は之を楽しみ、父母の憂うる

所は之を憂う。善なれば則ち之に従い、不善なれば之を止む。之を止むるも可とせざれば、憫みて可とせざるに任せ、死に至ると雖も之に従う。孝にして諫めざれば【孝を】成さず。【諫めて従わざれば、亦た】孝を成さず。

D 君子【曰く】、孝子の食わざるや、腹中に在るが若く巧変す。故に父母は之に安んずれば、己より起こるが如しと。君子曰く、孝子は父母に疾有らば、冠するに力めず、行うに頌かたひはらず、ついでに立たず、庶語せず。時昧に攻・祭・行して五祀に祝し、剋あたらば必ず益有り。君子は以て其の孝を成す。

E 是を君子と謂う。君子曰く、孝子の父母に事うるや、食の悪しきを以て美しとして之を下し、……  
君子曰く、悌とは民の經なり。小に在りては争わず、大に在りては乱さず。故に少為りては必ず長の命を聴き、賤為りては必ず貴の命を聴き、人の観みかりに従う。然らば則ち戻り免る。……

F ……□難亡し。姑姉妹を忘ること母くして、之を遠ざけ敬わば、則ち民に礼有り。然る後に之を奉ら

ば以て準に中る。(附簡)

最初のAには、君―使、臣―事、父―畜、子―孝、兄―慈、弟―承、との関係が設定される。その上で『内礼』は、六者の在るべき姿を提示する。君主の例で言えば、そもそも君主は、臣下の適切な使役を己の職分としていゝる。そこで、他国の君主で臣下をうまく使いこなせていない事例に関しては、我が身を反省する自戒の材料ともなるので、その話題に加わっても構わない。だが他国の臣下で君主にきちんと仕えられない事例に関しては、とかくそれを引き合いに、君主たる自分の責任を棚上げして、臣下に責任を転嫁する方向に議論が流れやすいので、君主はそうした話題に加わってはならない。

『内礼』はこうした主張を、他の五者に対しても同様に適用する。すなわちAの段落で強調されるのは、君臣・父子・兄弟の三種の対において、君・臣・父・子・兄弟のそれぞれが、自己の本分に専念すべきであるとの主張である。

次のBも、Aと同様の論旨を述べる。君主の立場にある人物と語る場合は、相手の本分である臣下の使役にのみ話題を限るべきであり、臣下の立場にある人物と語る

ときは、相手の本分である君主への精勤にのみ話題を限定すべきだと言う。Bはこの論理を父・子・兄・弟の四者に対しても同じように適用する。

『内礼』のこの部分と類似する文章が、伝世文献の『大戴礼記』曾子立孝篇に見える。以下に該当部分を示してみる。

(a) 曾子曰く、君子の孝を立つるや、其の忠を之れ用い、其の礼を之れ貴ぶ。故に人の子為りて其の父に孝なること能わざる者は、敢えて人の父の其の子を畜う能わざる者を言わず。人の弟為りて其の兄に承う能わざる者は、敢えて人の兄の其の弟に順うる能わざる者を言わず。人の臣為りて其の君に事うる能わざる者は、敢えて人の君の其の臣を使う能わざる者を言わざるなり。

(b) 故に父と言うときは、子を畜うを言うのみ。子と言うときは、父に孝なるを言うのみ。兄と言うときは、弟に順うるを言うのみ。弟と言うときは、兄に承うを言うのみ。君と言うときは、臣を使うを言うのみ。臣と言うときは、君に事うるを言うのみ。

Aと(a)は基本的に同じ発想に基づいているが、顕著な違いとしては、Aの側が君・臣・父・子・兄・弟の六者すべての当為を扱うのに対して、(a)の側が子・弟・臣の三者についてのみ当為を記す点が挙げられる。すなわちAが上位者と下位者の双方に対して在るべき姿を示すのに対して、(a)は下位者の在るべき姿しか示さないのである。こうした相違は、Aの側が上位者と下位者を問わない形で人倫の双務性を説くのに対して、(a)の側は下位者の上位者に対する片務的責任のみを説いているかのように見える。

確かにこの範囲にのみ限定すれば、そうした理解も可能となる。ただしBと(b)を比較すると、(b)もBと全く同様に、六者それぞれに対して、対を構成する相手の非を言挙げして責任を転嫁すべきではなく、あくまでも自己の本分に専心すべきだと語られている。またEにおいては、「悌とは民の経なり。小に在りては争わず、大に在りては乱さず。故に少為りては必ず長の命を聴き、賤為りては必ず貴の命を聴き、人の親に従う」と、上位者に対する一方的服従が求められており、この点まで含めて考えると、『内礼』の側が人倫の双務性を主張する立場であるのに対して、『大戴礼記』曾子立孝篇の側は下位

者から上位者への片務性を主張する立場で、両者の思想が大きく異なっているとまで断定するのは躊躇される。いまだ内容は公開されていないが、上博楚簡の中には『大戴礼記』曾子立孝篇と重なる文献が含まれており、最終的な判断はそれと『内礼』との比較を俟たなければならぬ。

Aと(a)の間には、もう一つの違いがある。Aでは、語ってよい話題も、語ってはならない話題も、ともに他国や他家の失態の事例とされている。これに反して(a)では、語ってよい話題の側はなく、他国や他家の上位者による失態の事例のみが、語ってはならない話題として挙げられている。しかも(a)では、Aの語ってよい事例の部分で、「人の子為りて其の父に孝なること能わざる者は」と、他国や他家の失態の事例ではなく、本人の過失となっている。自分自身父に対する孝を實踐できていない者が、他家の子を養育できない父親の過失を引き合いに出して、暗に父親がきちんと養育してくれなかったから、自分も父親に孝を行わなくて当然だと匂わせる、責任転嫁の態度を取ってはならないというのである。

他の事例を持ち出す間接的表現により、暗に對を構成する相手の非を指摘し、自己の責任を相手に転嫁してはならないとする発想自体は、Aと(a)に共有されてい

るのだが、Aでは本人に過失があるとの設定がなされていないのに対して、(a)では本人が自己の自分を怠っているとの状況が、前提条件として設定される。つまり(a)では、本人にはそもそも相手の過失を批判する資格がないとの形が取られているのである。

そもそも無資格者は他人を批判できないとする(a)の形の方が、他国の君主で臣下をうまく使いこなせていない事例に関しては、我が身を反省する自戒の材料ともなるので、その話題に加わっても構わないが、他国の臣下で君主にきちんと仕えられない事例に関しては、とかくそれを引き合いに、君主たる自分の責任を棚上げして、臣下に責任を転嫁する方向に議論が流れやすいので、君主はそうした話題に加わってはならないとするAの持つて回った言い方よりは、はるかに論理が明快である。そうしたあからさまな論理を、父・兄・君などの上位者に適用することを憚って、(a)が父・兄・君三者に関する記述を敢えて省いた可能性も考えられる。

因みにBや(b)に似た文章は、『儀礼』土相見礼にも次のように見える。

凡そ言は、對するに非ざれば、妥して而る後に言を  
伝う。君と言うには、臣を使うを言うのみ。大人と

言うには、君に事うるを言うのみ。老者と言うには、弟子を使うを言うのみ。幼者と言うには、父兄に孝弟なるを言うのみ。衆と言うには、忠信慈祥を言うのみ。官に居る者と言うには、忠信を言うのみ。

続くCに關しても、類似の文章が『大戴礼記』曾子事父母篇に存在する。

(c) 單居離、曾子に問いて曰く、父母に事うるに道有るか。曾子曰く、有り、愛して敬す。父母の行い、若し道に中らば則ち従い、若し道に中らざれば則ち諫む。諫むるも用いられざれば、之を行うこと己由りするが如くす。従いて諫めざるは、孝に非ざるなり。諫めて従わざるも亦た孝には非ざるなり。孝子の諫めは、善に達するも敢えて争弁せず。(中略) 孝子に私樂無し。父母の憂うる所は之を憂い、父母の樂しむ所は之を樂しむ。孝子は唯だ巧変す。故に父母は之に安んず。

父母の非行は断固諫めるべきだが、どうしても聞き入れないときは、たとえ非行であろうとも、父母に付き従うべきだとする論旨は、Cと(c)の双方に共通する。

また父母の心を己が心とせよとするCの冒頭部分と類似する文章が、(c)の後の方に見える。なおDに登場する「巧変」の語が、(c)の最後の方にも見えている。

さらにDに關しても、内容的に一部重なる文章が、『礼記』曲礼上に存在する。

(d) 父母に疾有らば、冠する者は櫛くしげずらず、行くに翔かたむけらず、言うに惰おだらず、琴瑟御せず。肉を食らうも味を變ずるに至らず、酒を飲むも貌を變ずるに至らず。笑うも矧はくきませず、怒るも罾おとらず。疾止まば故に復す。

文章まで似通っているのは始めの二三句目までで、後半の表現は一致していないが、父母が病氣にかかったときに、子の取るべき謹嚴な態度を示すとの意図は、両者に共通している。

このように『内礼』と内容的に重なる文章が、『大戴礼記』曾子立孝篇や曾子事父母篇、『礼記』曲礼上、『儀礼』士相見礼など、多くの文献にまたがる形で散見する現象は、基本となる最初の文章が作られた後、さまざまバリエーションを派生させながら、複数の文献の中に取り込まれていった状況を物語っている。



上博楚簡の『内礼』や『曾子立孝』は、郭店楚簡とほぼ同じ時期、戦国中期の書写とされているから、両者にまたがって基本素材となった文章は、春秋末から戦国前期にかけて作られた可能性が高い。郭店楚簡の儒家系文献に關しても、事情はほぼ同じであったと考えられる。

これまでは、前四七九年の孔子の死後、直伝・再伝・三伝の門人たちの思想活動については、確かな資料がなく、ほとんど不明のままであった。上記の時代は、まさしく彼らの活動時期に該当する。したがって郭店楚簡や上博楚簡の儒家系文献は、孔子から孟子までの空白期間を埋める貴重な手がかりと言える。今後これらの研究が進めば、孔子から孟子に至る儒家思想の展開が、より詳細に解明されるであろう。

## 第二章 道家

『老子』は道家の書の代表として、後世に大きな思想的影響を与え続けてきた。『老子』の作者はおおむね老聃とされてきたが、この老聃の伝記そのものがすこぶる曖昧模糊として捉えどころがなく、実在の人物かどうかさえ疑わしい状況であった。そのため『老子』の作者は誰

なのか、『老子』の成立時期はいつ頃なのかとの問題は、古来多くの人々の頭を悩ませ続けた謎であった。

ところが近年、この謎を解く手がかりになりそうな発見が相次いでいる。最初の発見は、一九七二年に湖南省長沙馬王堆前漢墓から出土した、甲乙二種の帛書『老子』である。二つ目の発見は、一九九三年に湖北省荊門市郭店の戦国中期の楚墓から出土した甲乙丙三種の竹簡『老子』である。そこで以下、新出土資料の発見がこの問題にどのような知見をもたらしたのかを紹介してみよう。

これまで『老子』の成立時期については、多くの異説が並び立ってきた。『史記』老莊申韓列伝によれば、老子（李耳・老聃）は周王室の図書を管理する史官で、孔子は魯から周の都・洛陽に留学し、老子から礼学を学んだという。この伝承をそのまま信ずれば、老子の活動時期は孔子とほぼ同時期、すなわち前六世紀後半から前五世紀の前半となる。司馬遷はまた、老子は周の衰退を見て西方に姿を消したが、関所の役人の尹喜に懇願され、「道德経」上下二篇、つまり『老子』五千言を書き残したとも記すから、『老子』の成立時期も、やはり春秋後期となる。これが『老子』の成立時期を最も古く設定する立場である。ただしこれは、『史記』の記述を無批判に信じた場合の説であって、学問的には信憑性に乏しいものとし

て否定されてきた。

疑古派は当然この説を疑い、さまざまな批判を提起した。梁啓超は「論老子書作於戰國之末」（『古史弁』第四冊・一九三三年）で、『老子』には「仁義」の語が見えるが、仁と義の連称は孟子の専売品であるから、孟子の時代より前に『老子』が存在したはずはなく、「王侯」「侯王」「萬乘之君」とか「取天下」といった語句も、春秋時代の人間にはふさわしくない戦国的用語だとして、『老子』が作られたのは春秋末ではなく戦国末だと主張した。

さらに顧頡剛は「從呂氏春秋推測老子之成書年代」（『古史弁』第四冊）において、『呂氏春秋』には『老子』と似通った文句が多く見えるが、明確に『老子』からの引用とは認めがたく、『呂氏春秋』が編纂された当時（前二三九〇前二二五五年）には、まだ今の形のような『老子』は存在していなかったのではないかと推測する。その上で顧頡剛は、『老子』と『荀子』の文体は極めてよく似ており、『老子』が書かれた時代は荀子の活動時期に近いとする。彼はこれらを論拠に、『老子』が今の形に定着したのは、早ければ戦国末、遅ければ漢初だと結論づけた。

日本においても江戸時代の儒者・斎藤拙堂は、『拙堂文集』巻四において、仁義の連称は孟子に始まり、『老子』が「大道廢れて仁義有り」（第十八章）とか、「仁を絶ち

義を棄つれば、民は孝慈に復る」（第十九章）などと仁義を譏るのは、孟子に反対しようとしたからだとして、老子は孟子より後の人物だと考えた。

また武内義雄『老子の研究』（一九二七年・東京改造社）第四章「道德經の考察」四「道德經の内容」は、「道德經五千言が西暦紀元前二百四十年ごろすなわち周末・秦初の編纂だとすれば、その内容が純然たる老聃の語ばかりでないことも想像される。而してそれが慎到・韓非系の学者の手に出たとすれば、その内特にその派の思想すなわち法家言の混入が多いことも推して知ることが出来るが、現在の道德經は単に法家言だけでなくさらに外の思想が雑つているように見える」と、法家の言が混じる今の『老子』は慎到・韓非系の学者が伝えたテキストで、その成立時期は前二四〇年頃、戦国末から秦初の間だと推測した。

これに対して津田左右吉『道家の思想と其の展開』（一九二七年・東洋文庫論叢・第八、一九三九年に岩波書店より再版）第一篇「道家の典籍」第一章「老子」は、「仁義が儒家の標語となつたのは孔子よりも後であるとしなければならず、従つて「老子」は孔子時代の制作として認め難いことになる」とか、「孟子の主張に正反對であり、その思想を根本的に覆へさうとする「老子」の説が當時

に存在してゐたならば、孟子は必ず口を極めてそれを論難したであらうに、それが見えないのは、仁義を強調して説いたものが孟子であることと参照して、「老子」が孟子よりも後の制作であることを示すものであらう」と、斎藤拙堂の説を踏襲し、『老子』が仁義を排斥したのは、孟子の思想を根本的に覆そうとしたものであるが、『孟子』には『老子』への論難が見えないから、『老子』は孟子よりの成立だと推定する。

さらに木村英一『老子の新研究』（一九五九年・創文社）第三篇「道德経の原形」序説は、「道德経編成の材料となつたものは、漢初に道家の學が大きく成立した際、自然にその思想の中心になつたであらうところの、道家の先學中の重要な一人である老聃の遺言、それと襲合して傳はつてゐたであらう所の若干の先學達の遺言、老聃を尊信する人達によつて理想化されて作られた所の、老聃の遺訓としての形を取る教訓、それ等と相襲合して傳誦されたであらう所の俚言や格言等、の集積し混融せる一群の傳誦であつて、それが適當に取捨され整理されて、道家の經典に仕立てられたものが道德経であらうと思はれる。そしてその取捨・整理の工作も、亦必ずしも一人一時の事業と限る事は出来ないであらう」と、『老子』は老聃の遺言や俚言や格言等、多様な材料を漢初の時期に取

捨・整理して、道家の經典に仕立てたものであるが、その編成作業も数次にわたり、一人一時の制作ではないとの結論を提示する。

以上紹介した疑古派ないし釈古派の論調は、人ごとに少しずつ論法が異なつてはいるが、その多くは『孟子』の内容を重要な判断基準とした上で、『老子』の成書年代の上限を孟子の活動時期（前三二〇〜前二九〇年頃）の後に措定するという、大きな共通性を示している。下限の方は論者によつて結論がまちまちであるが、遅く見る説では漢初まで下げている。

疑古派ないし釈古派の見解がほとんど通説・定説となつていた状況に対し、帛書『老子』の発見は大きな衝撃を与えた。帛書『老子』は甲本と乙本の二種類あるが、甲本の側がより古い時期の写本と考えられている。それは乙本が高祖劉邦の諱を避けて、「邦」字を「國」字に改めるのに対して、甲本は「邦」字をそのまま使用しているからである。これによつて甲本が書写されたのは、劉邦が死去して高祖と諡され、「邦」字が諱となつた前一九五年以前であつたことが判明する。

甲本はもとより多くの写本の一本であつて、『老子』の原本ではないから、『老子』の成書年代は高祖の時代（前二〇二〜前一九五年）をかなり遡ることになる。したが

つて、遅ければ漢初と推定した顧頡剛の説や、漢初の編纂とした木村英一説は、物理的に成り立たないことが明白となった。

また郭店楚墓から出土した竹簡『老子』の発見も、『老子』の成立時期をおしなべて戦国中期の孟子より後としてきた通説に対して、大きな衝撃を与えることとなった。竹簡『老子』の甲本・乙本・丙本は、簡式上の差異からそれぞれ別個の写本と考えられる上に、三本を合計しても今の『老子』の五分の二、三十一章分しかない。こうした現象をどう理解すべきなのかについては、原『老子』と呼ぶべきテキストから三種類の抄本が作られたとする見方と、竹簡『老子』は今の形に定着する途上の過渡的テキストだとする見方が対立し、現在も論争が続いている。

筆者は前者の見方、すなわち竹簡『老子』を抄本と見る解釈が妥当だと考える。もし三種の『老子』が抄本ではなく、形成途中の過渡的な姿を示すテキストだと仮定すれば、三本にはコア（核）になる共通部分が存在していなければならない。最初に書かれたコア部分を中心に、二次・三次としだいに増益部分が付け加えられて行き、最終的に今の形に定着したというのであれば、古い時期の写本にはコア部分以外の増益部分が少なく、新しい時

期の写本には増益部分が多いとの現象が見られるはずである。しかるに三本の間には、そうした現象が全く見られない。

三本に見られる共通部分は、甲本と丙本に現行本『老子』の第六十四章後半が含まれるという、わずか一例にとどまる。つまり三本の間には、『老子』の原初部分と見なせるような共通部分が、全く存在していないのである。それでは、ブロック工法のように、『老子』は幾つかの部分ごとに別々に作られ、後にそれらを合体させて完成したとの想定は可能であろうか。もし同一人物が各ブロックの作者なのだとすれば、そうした工法を採用すべき必然性がどこにもない。もし複数の人物ないしグループがそれぞれのブロックの作者のだとすれば、そこに統一的意図は存在しないから、思想内容は整合性を欠いてバラバラになるはずである。しかもこの場合は、最終的にそれらを合体させる主体すら存在しないことになる。したがって、この可能性も全くないであろう。

そこで竹簡『老子』は、三種類の抄本としなければならぬ。筆写した複数の人物は、すでに存在していた完本『老子』から、それぞれ何らかの意図によって、ある部分のみを抄録したのである。しかも甲本と丙本の共通部分にも、すでにかんがりの文字の異同が見られるから、

同一のテキストから三種類の抄本が作られたとも考え難く、少なくとも甲本と丙本は別系統のテキストから抄写されたと考えられる(注18)。

このことは、前三〇〇年をかなり遡る時期に、すでに何通りかの『老子』のテキストが広く通行していた状況を物語っている。原著が成立してから、転写が重ねられて広く伝播するまでには、相当の期間を要する。したがって、前三〇〇年頃の楚墓から三種類の抄本が出土した状況は、遅くもその五・六十年前には、すでに『老子』が成立していたことを示唆する。ただしこれは、成立時期の下限を最も新しく見積もった場合の想定であり、戦国初頭、さらには春秋末に成立していた可能性すら、完全に否定はできない。

このように見てくると、竹簡『老子』の発見は、孟子以前に『老子』が存在していた可能性を証明するもので、疑古派や積古派の諸説に致命的打撃を与えたことは疑えない。「老子」が孟子よりも後の制作であることを示すものであらう」とした津田左右吉説や、『老子』の成立時期を前二四〇年頃、戦国末から秦初の間だとした武内義雄説、『老子』が作られたのは春秋末ではなく戦国末だとした梁啓超の説などが成り立つ余地は、もはや消滅したと言つてよい。

次に新出土資料と比較する必要上、『老子』の宇宙生成論を確認して置こう。『老子』の宇宙生成論はまとまった形で記述されてはおらず、あちこちに散在する形で示される。「大道汎兮、其可左右。萬物恃之而生」(第三十四章)「萬物得一以生」(第三十九章)とか、「道沖而用之或不盈。淵乎似萬物之宗」(第四章)「道生一、一生二、二生三、三生萬物」(第四十二章)と、『老子』は「道」が万物を生じたとする。『老子』は同時に「天下萬物生於有、有生於無」(第四十章)とも言つながら、無である「道」から万物が発生してきたことになろう。

だがこうした説明だけでは、なぜ無から有が生じてきたのかといった疑念を招かざるを得ない。そこで『老子』第二十一章では、「道之爲物、唯恍唯惚。惚兮恍兮、其中有象。恍兮惚兮、其中有物。窈兮冥兮、其中有精」と、恍惚・窈冥たる「道」の中に象・物・精などの物質的要素がすでに含まれていて、そのため無から有へと移行したのだと説明される。「故混而爲一」(第十四章)とか「有物混成、先天地生」(第二十五章)などと描写されるように、『老子』の「道」は当初から物質的性格を帯びさせられている。そうしないと、無から有への移行がなぜ生じたのかを説明できなくなるからである。

万物を生成し続ける「道」は、「人法地、地法天、天法道、道法自然」（第二十五章）とか、「萬物歸焉而不爲主。可名爲大」（第三十四章）と、万物發生後の世界をも背後で制御する宇宙の主宰者とされる。このように『老子』で万物の創造主・宇宙の主宰者とされる「道」は、上天・上帝のような有意志の人格神ではなく、觀念的に設定された物質的存在である。

これまで宇宙生成論を備える道家思想としては、『老子』があるのみであった。しかし郭店楚簡『太一生水』や上博楚簡『恆先』の発見によって、すでに戦国前期から、宇宙生成論を備える道家思想が、『老子』以外にも複数存在していた状況が明らかになってきた。そこで次に『太一生水』の宇宙生成論を紹介してみよう。

太一水を生ず。水反りて太一を輔け、是を以て天を成す。天反りて太一を輔け、是を以て地を成す。天地【復た相輔け】、是を以て神明を成す。神明復た相輔け、是を以て陰陽を成す。陰陽復た相輔け、是を以て四時を成す。四時復た相輔け、是を以て滄熱を成す。滄熱復た相輔け、是を以て湿燥を成す。湿燥復た相輔け、歳を成して止む。

単純化すれば、ここには太一↓水↓天↓地↓神明↓陰陽↓四時↓滄熱↓湿燥↓歳と展開する宇宙生成のプロセスが示されている。注目すべきは、このプロセス中に、上天・上帝が全く姿を見せない点である。換言すればこれは、上天・上帝抜き宇宙生成論なのである。『太一生水』において宇宙の主宰者とされているのは、上天・上帝ではなく「太一」である。「太一」が宇宙を主宰する様相は次のように語られる。

是の故に太一は水に蔵<sup>ひそ</sup>み、時に行<sup>ゆ</sup>りて、周くして【成す】こと或り、【生ずるを以て】万物の母と【為】る。一ときは缺き、一ときは盈たし、紀ぶるを以て万物の經と為る。此れ天の殺<sup>そ</sup>ぐ能わざる所、地の釐<sup>あや</sup>す能わざる所にして、陰陽の成すこと能わざる所なり。君子の此を知るは、之を【聖】と謂う。

ここに描かれる「太一」は、「歳を成して止む」と世界の基本構造が完成した後、水中に潜みながら世界中を周行し、「万物の母」「万物の經」として、万物を生成し制御し続ける宇宙の主宰者である。しかもこの「太一」は、上天・上帝のような有意志の人格神ではなく、觀念的に

設定された物質的な存在とされている(注19)。

上博楚簡『恆先』の場合、宇宙生成のプロセスは次のように説明される。

恆の先は無なるも、質・静・虚有り。質は大質となり、静は大静となり、虚は大虚とならば、自ら厭いて自ら忍ばずして、或<sup>わく</sup>作る。或有れば焉<sup>な</sup>ち気あり。気有れば焉<sup>な</sup>ち有有り。有有れば焉<sup>な</sup>ち始め有り。始め有れば焉<sup>な</sup>ち往く者有り。未だ天地有らざれば、未だ行を作すこと有らず。出でて虚静より生ずれば、一為ること寂の若く、夢夢として静同にして、未だ或は明らかならず、未だ或は滋生せず。気は是れ自ら生じ、恆は氣を生ずること莫し。気は是れ自ら生じて自ら作る。恆は氣の生ずるや、独り与すること有らざるなり。(中略)濁氣は地を生じ、清氣は天を生ず。氣の伸ぶるや神なるかな。云云相生じて、天地に伸盈し、同出なるも性を異にし、因りて其の欲する所に生ず。察察たる天地は、紛紛として其の欲する所を復す。

永遠の恒常性を保つ「恆」なる原初の時期には、宇宙は無だったのだが、質と静と虚の三者だけは、最初から

「恆」の中に存在していた。最初は微小だった質・静・虚の三者は、やがて膨張し始める。大質・大静・大虚へと増長した三者は、無の中に封じ込められたままの閉塞状況に不満を抱き、「恆」からの脱出を図る。その結果、「恆」の時期には存在しなかった「或」なる時期が発生する。

「或」の段階に入ると、質に由来する気が虚静より発生してくる。気は自分で生じ、自分で動き回るようになったので、「恆」は氣の發生に何ら関与していない。虚静から生じてきた直後の気は、まだ混沌たる未分化状態にあった。そのため、氣と表裏一体の関係にある「或」もまた、混沌・未分化の状態に止まっていた。

混沌として一だった気は分化し始め、濁氣が地を、清氣が天を形成して、天地が割判する。気はさらに分化・拡張し続け、万物が相生じて天地に満ち溢れる。万物は等しく気から生じたのだが、それぞれに性を異にする。そのため万物は、それぞれ自分が欲する場所を選んで生じてくる。かくして天地は、万物がそれぞれの性の指示に従い、欲求する場所を選択して生成死滅する、慌ただしい空間となった。

以上が『恆先』が描く宇宙生成のプロセスである。留意すべきは、このプロセス中にも、上天・上帝が全く姿

を見せず、完全に上天・上帝抜き宇宙生成論になつて  
いる点である。

『恆先』において宇宙の主宰者とされているのは、「恆」  
である。「恆」が宇宙を主宰する様相は次のように語られ  
る。

天下の作を挙ぐるや、恆に許くこと無くして、其の  
所を非とすること無し。天下の作を挙ぐるや、其の  
恆を得ずして果遂すること無し。或を庸いて之を得  
るも、或を庸いて之を失う。

ここでは天下に覇者たらんとする諸侯の「作」が、「恆」  
の許可を得ずになされる非行として明確に否定され、  
「恆」の在り方を体得せずには、どんなに功業を追い求  
めても、決して成就しないと語られる。こうした主張か  
ら、「恆」が単に宇宙の原初の段階を指すに止まらず、世  
界が「或」に移行した後も、背後で「或」の世界を制御  
し続ける、宇宙の主宰者とされていたことが判明する。  
このように「恆」が宇宙の主宰者としての性格を持つた  
め、「或」のやり方で成功したように見えても、結局は「或」  
のやり方を用いたために失敗に終わると警告されるので  
ある。そして「恆」も、上天・上帝のような有意志の人

格神ではなく、基本的には無でありながら、己の中に質・  
静・虚を内在させていた、半ば物質的な存在である(注20)。

このように見てくると、『老子』『太一生水』『恆先』  
三者の宇宙生成論には、上天・上帝のような人間の模写  
としての人格神を宇宙の主宰者とはせず、「道」「太一」  
「恆」といった物質的な存在を観念的に設定し、ある種  
の神性を付与して物神化した上で、宇宙の創造主・主宰  
者に据えらるとの大きな共通性が存在している。

宇宙生成論を伴う道家思想は、文明の発達に対して否  
定的な姿勢を示す。『老子』は「民に利器多ければ、国家  
滋ます昏く、人に技巧多ければ、奇物滋ます起る」(第  
五十七章)「小国寡民にして、什佰に人の器有るも、用い  
ざらしむ」(第八十章)と、文明を発達させる行為は、人  
間本来の生き方を喪失させるとして批判する。

『太一生水』も、「天道は弱きを貴ぶ。成るを省く者は  
生を益す者なり。強きに伐らば、【死に】責めらる」と、  
強盛を誇り成功を追い求めるやり方を批判する。また『恆  
先』も、「凡そ采物多きも、先んずる者には善有り治有り  
て乱無し。人有れば焉ち不善有り。乱は人より出づ」と、  
人類による文明の形成に強い批判を加える。

宇宙生成論を伴う道家思想が持つ特色は、中原の上天・



上帝信仰との比較によつて、より鮮明となる。『詩経』や『書経』では、形象を持たない形而上的存在であり、有意志の人格神である上天・上帝が、天界から地上を支配していると考えられている。この上天・上帝は、人間から身体的要素を取り除いて感情や意志だけを残した、人間を模写した神格である。この上天・上帝信仰においては、世界はすでに存在している所与のものとしてのみ描かれ、宇宙の始原を語る宇宙生成論が思索の対象とされることはない。したがつて上天・上帝は、宇宙の創造主ではない。

『詩経』や『書経』が描く世界では、天界の上天・上帝と、地上に君臨する王に統率された群臣・万民といった構図が最初から成立しており、どんなに話を遡らせても、堯・舜・禹の治水事業といった文明の建設や、「天の蒸民を生ずるや」（『詩経』大雅・蒸民）といった人類誕生の時点までである。

また『詩経』や『書経』の世界では、「天の蒸民を生ずるや」と、人類は上天・上帝が自ら生じたものとして両者が直結され、人類に特別な地位が与えられる。そのため人類が作り上げた文明にも至上の価値が認められる。したがつて『詩経』や『書経』では、上天・上帝と、王（天子）に率いられた人類による文明の維持が一貫した

主題とされる。

これと比較すると、有意志の人格神を宇宙の主宰者としなない点、宇宙の始原を語る宇宙生成論を思索の対象とする点、観念的に設定した物質的存在を宇宙の創造主・主宰者に据えて物神化する点、人類が文明を發展させる行為を批判する点などにおいて、宇宙生成論を伴う道家思想が、中原の伝統的上天・上帝信仰とはまるで異なる世界観であることが諒解される。

これまで我々が利用できた先秦の道家思想の文献は、ほとんど『老子』と『莊子』に限られていた。そのため『老子』が道家思想の始祖と目され、多くの場合、道家思想はすべて『老子』を始原として展開し發展してきたと考えられてきた。だが相次ぐ戦国楚簡の発見によつて、『老子』『太一生水』『恆先』の三者が、それぞれ独自の宇宙生成論を掲げて並立していた状況が浮かび上がったのである。

それではこうした並立状況は、いつ頃出現したのであろうか。『老子』の成立時期については、成書年代の上限を、戦国中期の孟子の活動時期より後に措定するのが通説で、遅く見る説では漢初まで引き下げていた。

だが馬王堆前漢墓から帛書『老子』甲・乙本が発見されたことや、戦国中期の郭店一号楚墓より三種類の『老

子』抄本が発見されたことよって、成立時期を戦国後期とか漢初としてきた通説は根本から覆ってしまった。『老子』は前三〇〇年頃と推定されている郭店一号楚墓の造営時期をかなり遡る時期、すなわち戦国前期には、すでに成立していた可能性が高くなった。この点は、同じく郭店一号楚墓から出土した『太一生水』に関しても全く同様である。

『恆先』を含む上博楚簡の場合は、盗掘品であるため出土地点は不明で、副葬された時期もはっきりしない。そこで中国科学院上海原子核研究所において、炭素14を用いた年代測定が行われた。その測定結果は二二五七±六五年で、一九五〇年が国際定時点であるから、上博楚簡は前三〇八±六五年、つまり前三七三年から前二四三年の間の書写となる。

また『上海博物館藏戰國楚竹書』第一分冊「前言」は、副葬時期について、竹簡や字体の分析、郭店楚簡との比較から、楚が秦の攻撃を受けて郢都から陳に遷都する前二七八年以前と推定している。したがって上博楚簡の書写年代は、前三七三年から前二七八年の間となる。とすれば、原著の成立時期は当然写本の書写年代をかなり遡るから、『恆先』は遅くも戦国前期にはすでに成立していたと見なければならぬ。

以上述べてきた結果を踏まえると、『老子』『太一生水』『恆先』の三者は、戦国前期にはすでに独自の体系を掲げて並立していたと考えられる。もとより三者の成立時期が春秋末まで遡る可能性も排除できない。また、たまたま発見された郭店楚簡と上博楚簡の中に、『太一生水』と『恆先』が含まれていた状況を考えると、この三者以外にも、独自の宇宙生成論を持つ道家思想が存在していた可能性も残されている。

したがってこの種の道家思想は、春秋末から戦国前期にかけて、同時多発的に出現してきたと考えざるを得ない。『楚辞』天問の冒頭には、「曰く、遂古の初めは、誰か伝えて之を道うや。上下すら未だ形せざるに、何に由りて之を考うるや。冥昭すら嘗聞たるに、誰か能く之を極むるや。馮翼惟れ象するに、何を以て之を識るや」との疑問が提出される。

宇宙の始原の時代のことを、いったい誰が言い伝えていたのか。天地すら存在しない時代のことを、いったい何に基づいて考究したのか。闇と光さえ判然としない薄暗がり時代に、誰が宇宙の姿を見極めたのか。無形の混沌の中から有象が生じたというが、どうやってそれを知ることができたのか。屈原はこうした疑念を表明するのだが、それは明らかに宇宙生成論の存在を前提に発せ

られた疑問である。

これを『恆先』に対応させれば、「遂古の初め」は「恆の先は無なるも、質・静・虚有り」に、「上下すら未だ形せざるに」は「未だ天地有らざれば、未だ行を作すこと有らず」に、「冥昭すら曹闡たるに」は「夢夢として静岡にして、未だ或は明らかならず」に、「馮翼惟れ象するに」は「気の伸ぶるや神なるかな。云云相生ず」に対応する。無論『老子』や『太一生水』にも、同様の対応関係を描くことが可能である。

「太史公曰く、余れ離騷・天問・招魂・哀郢を読むに、其の志を悲しむ」（『史記』屈原賈生列伝）と、『楚辞』天問の作者と目される屈原は、楚の懷王（在位：前三二八〜前二九九年）に左徒として重用され、王命により憲令起草したが、讒言にあつて漢水の北に追放される。後に政界に復帰するが、頃襄王（在位：前二九八〜前二六三年）の初年に再び讒言により江南に追放され、前二七八年に国都・郢が秦軍の手中に落ちる悲報に接しながら各地を放浪し、ついに汨羅に身を投じたという。したがつて屈原の活動時期は、前三二〇年頃から前二七〇年頃となる。

『楚辞』天問の内容は、屈原が天問を作る以前から、すなわち戦国中期後半より前の時代に、宇宙の始原を論

ずる宇宙生成論が存在し、彼がそれを知っていた状況を示している。やはりこれも、春秋末から戦国前期にかけて、各種の宇宙生成論を掲げる道家思想が形成されていたことの補証となろう。

それでは宇宙生成論を持つ道家思想が、同時多発的に出現した地域はどこであつたろうか。それを探る手がかりは、老子伝説の中にある。老子伝説の多くは、「老子なる者は、楚の苦県・厲郷・曲仁里の人なり」「或るひと曰く、老萊子も亦た楚人なり」（『史記』老莊申韓列伝）「陽子居、南のかた沛に之き、老聃は西のかた秦に遊び、郊に邀え、梁に至りて老子に遇う」（『莊子』寓言篇）「老子、姓は李、字は伯陽、楚の相泉の人なり」（邊韶「老子銘」）と、老子の出身地を陳の故地である楚の北辺や、楚の北辺に隣接する宋国の沛とする。また戦国中期、斉の稷下にやつて来た環淵は、「環淵は楚人」（『史記』孟子荀卿列伝）と楚人とされ、『漢書』芸文志の班固自注は「老子の弟子」だと記す。こうした伝承の存在は、『老子』が成立した地域がやはり楚の北辺だったことを示唆するものであろう。

『詩』や『書』を先王の書として尊ぶ中原の文化圏では、有意志の人格神である上天・上帝こそ宇宙の主宰者であるとの固定観念が、確固として定着している。この

上天・上帝信仰においては、宇宙の始原が思索の対象とされることはなく、「天の蒸民を生ずるや」（『詩経』大雅・蒸民）と、せいぜい人類の誕生から話が始まる。春秋末に中原の魯で形成された儒家や墨家の学団は、伝統的な上天・上帝信仰の枠組みを踏襲し、『詩』や『書』を經典視した。当然儒家や墨家の思想では、宇宙生成論が思索の対象とされることはなく、「古え民の始めて生ずるや」（『墨子』尚同上篇）と、やはり人類の誕生から話が始まる。同じく中原の文化圏で成立した史官の天道思想は、上天・上帝よりも占星術を主体とする天道を前面に押し出すが、宇宙の始原を説明する宇宙生成論の体系は備えていない。

殷の末裔たる宋の出身である莊子の場合、その世界観の中に上天・上帝が一切登場せず、世界を混沌とする点では、中原の文化的伝統と大きく性格を異にするが、世界を所与のものと理解して、宇宙の始原を思索の対象としない点では、中原の文化的伝統と一致している<sup>注21</sup>。

したがって、文王・武王が上天より受命したとの建国神話を奉ずる周の王朝体制の下、中原の文化圏から、上天・上帝を無視ないし否定して、宇宙生成論を説く思想が生み出された可能性は低い。もしこうした宇宙生成論を肯定した場合は、殷周革命はその理論的根拠を喪失し

てしまうからである。

とすれば、『老子』『太一生水』『恆先』などの宇宙生成論は、周の王朝体制に組み込まれておらず、中原の文化圏に対抗する独自の文化圏の中から発生してきた可能性が高い。周の王朝体制の下で王号を名乗れるのは、周王ただ一人であり、中原諸侯が王号を僭称し始めるのは、戦国中期になってからである。しかるに呉・楚・越など長江流域の諸国は、春秋時代から王号を称して周に対抗していた。前六〇六年に楚の莊王が兵を率いて周の都・洛陽に乗り込み、周王に鼎の軽重を問うたのは、その象徴的な事例である。

そこで范蠡も、「王孫雒曰く、子范子よ、先人に言有りて曰く、天を助けて虐を為す無かれ。天を助けて虐を為す者は不祥なり」（『国語』越語下）と中原の格言を持ち出されても、「范蠡曰く、王孫子よ、昔吾が先君は固より周室に子を成さず。故に東海の陂に浜す。（中略）余は颯然として人面たりと雖も、吾は猶お禽獣なり。又た安んぞ是の譏諷たる者を知らんや」（『国語』越語下）と、越は周の王朝体制に組み込まれずに、東海の海浜に棲んでおり、我々越人は、厚かましく人間の顔はしているが、実は野獣なのだとの理由を挙げて、その權威を認めないのである。

上天・上帝は感情や意志のみを持ち、身体・形象を持たない形而上の神格であるが、それは人間から身体的要素を取り除いて感情や意志だけを残したもので、あくまでも人間を模した神格である。これに反して「道」「太一」「恆」などは、人間の似姿としての性格を持たず、たとえ観念的に設定された物ではあっても、基本的には物としての性格を示す。この人か物かとの差異は、哲学的には本質的な違いであって、両者の間には超え難いほどの深い断絶が存在する。人間を模写した人格神を宇宙の主宰者に立てる思考を否定し、物に神性を帯びさせて物神化した上で宇宙の創造主・主宰者に据える思想は、中原の文化圏、周の王朝体制下の地域からは、決して生み出されないであろう<sup>(注2)</sup>。

以上の理由から筆者は、『老子』『太一生水』『恆先』などの宇宙生成論は、春秋末から戦国前期にかけて、中原に隣接する楚の北辺に現れた思想だと考える。この種の宇宙生成論への疑問が『楚辞』天問に記されることも、その補証となる。これら三種の宇宙生成論は、いずれも中原の天道思想を占星術の性格を捨象した上で取り込んでいる。こうした現象も、その成立地域が中原と隣接し、中原文化を部分的に摂取できる位置にあったからだと考えられる。

これまでは宇宙生成論を備えた道家思想は『老子』だけであったが、『太一生水』や『恆先』の発見によって、『老子』だけが孤立して存在していたのではなく、宇宙の始原を思索する思潮が広く存在していたことが初めて判明した。ただし春秋末から戦国前期にかけて、なぜ楚の北辺にこうした思想的営みが生じたのかは、今のところ全くの謎である。これは今後解明すべき、思想史上の大きな課題である。

### 第三章 兵家

一九七二年四月、山東省臨沂銀雀山一号漢墓から大量の竹簡が発掘された。出土した竹簡の大半は、『孫子兵法』『孫臏兵法』『六韜』『尉繚子』『守法守令』などの兵家の書物で、兵法書以外では『晏子春秋』が含まれていた。

中国最古の兵法書として有名な『孫子』十三篇の作者については、『史記』孫子吳起列伝の伝承通りに春秋時代の呉の孫武と見る説と、戦国期に何者かが偽作したとする後人偽作説、戦国中期に活躍した齊の孫臏と見る説などが対立していた。近年は孫武自著説は疑古派や釈古派の批判を受けて影を潜め、後人偽作説や孫臏自著説が大

勢を占めるに至っていた。ところが銀雀山漢簡の発見によつて、事態は一挙に逆転する。銀雀山漢簡には伝世の十三篇『孫子』に相当する資料の他、従来知られなかつた孫武と孫臏に関する二種類の兵法書も含まれていた。この三者の關係を分析した結果、『孫子』十三篇が孫武に関する兵法書の一部であつたことが確定し、後人偽作説や孫臏自著説は否定されることとなつた。

また『六韜』や『尉繚子』に対しても、戦国末から秦・漢期にかけての偽作と見るのが一般的であつた。だが前漢武帝期の墓から『尉繚子』の竹簡三十二枚、『六韜』の竹簡五十三枚が発見された事実によつて、秦・漢以降の偽作とする説は覆つてしまつた。詳しい成立事情についてはなお不明な点が残るが、両書が先秦の古書であることは、ほぼ確定的となつた。

『上海博物館藏戰國楚竹書(四)』(上海古籍出版社・二〇〇四年・十二月)には、『曹沫之陳』の篇題を持つ兵家の文献が収録されている。『曹沫之陳』はこれまで亡佚していた兵法書で、そこには『孫子』を始めとする伝世の兵法書とは異質な兵学が説かれている。

『曹沫之陳』は、完簡二十本、上半部と下半部を綴合した整簡二十五本、残簡二十本の合計六十五本から成る。

ただし整簡の幾つかについては、綴合に疑問も残されている(注3)。簡長は約四七・五cmで、編綫は三道、上下端は平斉である。第二簡の背に「曹沫之陳」と篇題が記される。文意の接続しない箇所が複数存在することから、かなりの脱簡があることは確実で、全体は竹簡七十枚を超す長編だつたと思われる。

『曹沫之陳』は、曹沫が魯の莊公(在位…前六九三～前六六二年)に対して、斉に奪われた領土を奪回すべく、失地回復の戦いを勧める状況を設定する。

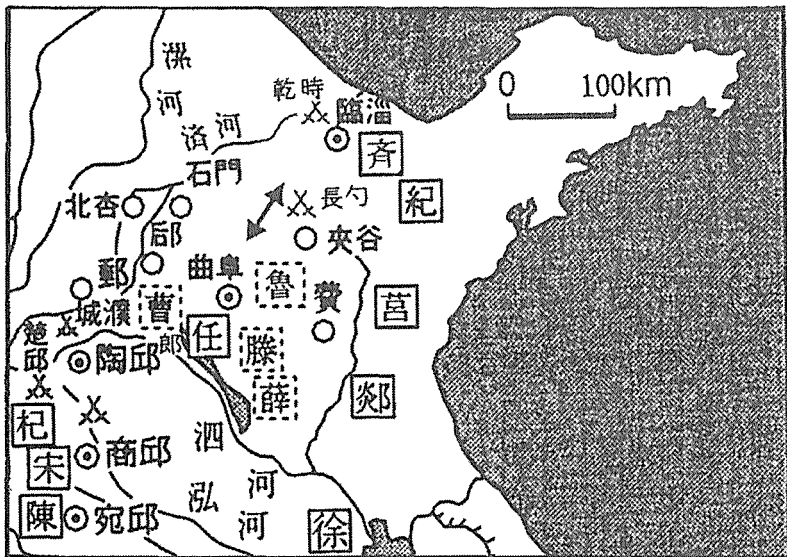
魯の莊公は將に大鐘を為らんとして、型既に成る。曹沫は入りて見えて曰く、昔え周室の魯に邦せしむるや、東西七百、南北五百にして、山に非ず沢に非ざれば、民ならざること有ること亡し。今、邦は彌いよ小さくして鐘は彌いよ大なり。君其れ之を図れ。

魯の宮殿に入った曹沫は、周王室から封建された当時の領土が縮小して行く現状を省みず、音楽に溺れて大鐘を製作せんとする莊公の姿勢を批判する。だが莊公は、「昔施伯は寡人に語りて曰く、君子の之を得ると之を失うとは、天命なり」と、謀臣・施伯の言を盾に、失地回復の戦いを拒絶する。だが曹沫に諫められた莊公は自

らの不明を恥じ、「乃ち鐘型を毀つを命じて邦の政を聴く。昼に寝ねず、酒を飲まず、楽を聴かず」と、国内統治に精勵し始める。「還年にして曹沫に問いて曰く、吾は斉と戦わんと欲す。問う、陳するは奚如、辺城を守るは奚如」と、ついに斉と戦う決心をした莊公は、曹沫に兵法の伝授を乞い、以下『曹沫之陳』は莊公と曹沫の問答の形式で兵法を語る。

したがって戦争目的は、国境付近の城邑を防衛しつつ、斉との会戦に勝利して有利な立場で講和し、斉が奪った土地を魯に返還させるといった、国境沿いの城邑の奪回にある。したがって、数日といった短期間の会戦がそのまま戦争全体である形態を取る。そのため、『孫子』のように数年にわたる長期戦は想定されず、進撃距離も魯の国都・曲阜から斉との国境付近までと、一〇〇キロメートル内外の短い距離が想定されている。(図II参照)

『孫子』は、六十二年にわたる呉越抗争を状況として設定するが、呉越抗争は国境沿いの土地の争奪が戦争目的ではなく、敵国の完全制圧を目的とし、前四七二年の呉の滅亡で終結している。また『孫子』の作者とされる孫武が立案した呉の対楚戦役も、敵国の覆滅を目指した長期戦で、前五一年から前五〇六年の楚都・郢の占領まで六年間継続している。



図II

したがって『孫子』の場合は、一度の会戦がそのまま戦争全体となる単純な形を取らず、国境を突破した遠征軍が、機動戦をくり返して進路や目的地を秘匿しながら敵国奥深く侵入し、国都攻略の擬態を演出する一方、自軍が脱出不可能な重包囲に陥ったかの状況を自ら作り出して、敵の主力軍を誘い出し、決戦に勝利して敵国の意図を挫いた後に帰還するとの複雑な構造を持つ。

これに比べると『曹沫之陳』が想定する戦争は、期間も進撃距離も極めて短く、戦場も国境付近の一点に想定されるために、『孫子』のように補給の困難さが強調されることはなく、前線への軍需物資の輸送が国家経済を疲弊させるとの警告も説かれない。

「三軍境に出でて必ず勝つは、以て邦を治むること有るべし」と、国境付近での作戦のみを想定する『曹沫之陳』と、「散地には則ち戦うこと無く」（九地篇）と、国境付近での戦鬪を回避し、「馳車千駟、革車千乘、帶甲十萬、千里にして糧を饋る」（作戦篇）長距離進撃を想定する『孫子』との懸隔は大きいとしなければならない。

『曹沫之陳』の軍隊は、「車間に伍を容れ、伍間に兵を容れ、常有るを貴ぶ」「車を率いるには車を以てし、徒を率いるには徒を以てす」と、戦車部隊が主力で、それに歩兵部隊が随伴する、春秋時代の軍隊に一般的な形態を

取る。したがって整備された道路以外進めない両軍の進撃経路は、互いに察知し合うことが可能であり、また戦車が戦鬪可能なのは平坦な場所に限られるから、双方は同一の地点を会戦が生ずる戦場として予期し得る。そこで戦鬪は、互いが遭遇を期す平原での会戦といった、一定の様式に従う形を取る。両軍が戦場で対峙した後に戦鬪が開始されるので、必ず正攻法による正面攻撃の形を取り、待ち伏せ攻撃や背後や側面からの奇襲攻撃による勝利は想定されていない。

『曹沫之陳』においては、戦鬪が一定の様式に従って正攻法で行われるため、『孫子』のように詭詐権謀が勝利の要因とはされずに、軍の士気の高さに勝利の關鍵が求められる。兵士の士気を鼓舞する方策としては、地位の高い人物を指揮官に選任することが挙げられる。「凡そ貴人は前位の一行に処らんことを思う。後るれば則ち亡ぶを見ん。進むには必ず二將軍有り。將軍無ければ必ず数獄大夫有り、裨大夫無ければ必ず数大官の師・公孫公子有り。凡そ有司・率長は、伍の間に必ず公孫・公子有り。是を軍紀と謂う」とか、「人、士を使わば、我は大夫を使う。人、大夫を使わば、我は將軍を使う。人、將軍を使わば、我は君身ら進む。此れ戦いの頭道なり」などと、敵軍の指揮官よりも地位の高い人物を指揮官に任命し、



なおかつ君主を始めとする貴族が先陣を切つて戦う姿勢を示せば、民は統治者が本氣だと感じて戦意が高揚し、勝利できると述べられる。

『曹沫之陳』に示される陣は戦車と歩兵の混成部隊から成り、戦車と戦車の間に随伴歩兵を配置する形で、横一列に展開する戦列「行」を組む。そして「凡そ貴人は前位の一行に処らんことを思う」「厚食を【立つるは】、前行を為さしめんと思えばなり。三行の後に、苟も短兵を見れば」と、この戦列を前・中・後の三行配置する。

『曹沫之陳』には、これ以外の陣形は全く記述されないから、上記の陣形が普遍的な陣形と考えられていたのであろう。これは、春秋時代に中原で行われていた戦車戦の典型的な形を保存するものと言えよう。

さらに陣法に関する特色としては、斉と魯の力関係を反映してか、劣勢を立て直す方策への関心が強い点が挙げられる。次にその一例を示してみよう。

莊公又た問いて曰く、縈（癡）戦を復するに道有るか。答えて曰く、有り。既に戦いて豫に復するに、軍中に号令して曰く、甲を繕い兵を利くせよ。明日將に戦わんとすれば、則ち旗旄は傷亡するも、縈は行に就け……□人、吾れの戦うは敵天命に順わざれ

ばなり。師を返して將に復せんとす。

ここには一度会戦して敗れ、手ひどい損傷を受けて退却したとき、どのように態勢を立て直すべきかが示される。戦場から退却して戦闘隊形を解き、行軍隊形に戻った軍に対して、損傷した兵装や兵器を修繕させ、損害を受けて戦力を消耗した部隊を統合・再編して戦力を回復させ、敵国の非を鳴らして戦争目的の正当性を再確認させることなどが、その方策とされる。

このように『曹沫之陳』は、敵軍との会戦を兵学の中心に据える。「縈戦を復する」例のように、一度会戦して敗退した後ですら、退却地点で劣勢を立て直し、「明日將に戦わんとす」とか「師を返して將に復せんとす」と、翌日戦場に戻って再度会戦しようとする。

『曹沫之陳』が会戦に強く執着するのは、春秋時代の戦車中心の戦争では、会戦以外に勝敗を決する形式が想定できないからである。したがって『曹沫之陳』では、敵を翼にかけて奇襲して勝つ戦術は説かれなしいし、逆に敵の奇襲に備える用心も説かれることがない<sup>注24</sup>。

「鳥の起つ者は、伏なり。獸の駭く者は、覆なり」（行軍篇）と、伏兵や奇襲への注意を促す『孫子』とは、大きく異なっているのである。

特に「槃戦を復する」方策の記述は、自軍が会戦に敗れ、損傷を受けて退却したにもかかわらず、敵軍が追撃してこない状況を前提にしている。もし会戦での勝利に乗じて敵軍が追撃に移り、徹底した掃討戦を行うのであれば、戦場からわずかに退却した地点に止まって劣勢を立て直し、翌日戦場に戻って再び会戦を挑む行為は全く不可能だからである。

春秋時代に中原で行われた戦車戦においては、両軍が予め会戦の日時や場所を取り決めたり、戦場で対陣した後、勇者が進み出て致師や請戦の儀礼が行われるなど、戦闘は一定の様式に従って行われた。車列が乱れて一方が戦闘不能に陥ったり、指揮官が戦死したり、本陣の軍旗が刈られたりすると、その時点で敗北したと判定され、敗者は戦場から退却し、勝者はそれを追撃しない決まりであった。

要するに戦争は、貴族を中心とした戦士の美学に則る形で行われたのであり、正々堂々と相まみえ、勇氣と戦闘技量を發揮して名誉を獲得する点にこそ、戦闘の本質があると考えられたのである。したがって『孫子』のように、「其の無備を攻め、其の不意に出づ」（計篇）「兵は詐を以て立つ」（軍争篇）といった詭詐権謀が戦闘の本質だとは、決して考えられなかったのである。

『曹沫之陳』に描かれる戦闘形態は、春秋時代に中原で行われた戦車戦の様式をおおむね踏襲したものであり、その兵学もまた、基本的にそうした戦闘形態を前提に組み立てられていると言える。今回『曹沫之陳』の発見により、長江下流域の呉で形成された『孫子』の兵学が、中原の伝統的兵学といかに異質なものであったかが、改めて確認できたのである。

## 結

郭店楚簡は戦国中期、前三〇〇年頃に造営された楚墓からの出土であり、その書写年代はさらに数十年遡ることになる。上博楚簡の書写年代も郭店楚簡とほぼ同時期と推定されている。両者に登場する歴史的人物の中で最も時代が降るのは、郭店楚簡『魯穆公問子思』の穆公（在位：前四〇九〜前三七七年）と、上博楚簡『柬大王泊旱』の簡王（在位：前四三二〜前四〇八年）である。

仮に郭店楚簡や上博楚簡の書写年代を前三二〇年頃とすれば、穆公の死から六十年、簡王の死から九十年ほど経っていることになる。『魯穆公問子思』や『柬大王泊旱』が穆公や簡王の死後、さほど間を置かずに、二十年ぐら以後に成立したとすれば、原著が成立してから写本によ

って流布し、その一本を墓主が入手するまで、『魯穆公問子思』の場合は四十年ほど、『柬大王泊旱』の場合は七十年ほど経っていたことになる。こうした例から考えると、原著が成立してから、写本によって広く流布し、その一本を墓主が入手して、死後墓中に副葬されるまでには、およそ半世紀ほどの期間が必要だったと思われる。

諸子百家の黄金時代は、斉の威王（在位：前三五八～前三二〇年）と宣王（在位：前三一九～前三〇一年）の時代である。これはちやうど、郭店楚簡や上博楚簡が書写されたであろう時期と重なる。したがって郭店楚簡や上博楚簡の中に、稷下の学士の著作が入ることは不可能で、現にそうした文献は含まれていない。

稷下の学士の著作が発見される可能性があるのは、彼らの活動時期から半世紀ほど遅れた時期、つまり戦国後期（前二八一～前二二一年）の後半に造営された墳墓となる。楚墓で言えば、秦の攻撃を受けて郢から陳に遷都した前二七八年以降に、陳の近辺に造営された墳墓であれば、臨淄に参集した著名な思想家の著作が出土する可能性があろう。

小論の冒頭で、郭店楚簡や上博楚簡には墨家・名家・法家・陰陽家・縦横家・農家に関する文献が含まれていないと述べたが、郭店楚簡や上博楚簡が威王・宣王期以

前に成立していた文献であることを考慮すれば、墨家以外の諸学派に関しては、それも当然の現象としなければならぬ。新出土資料の発見により、諸子百家全般にわたって研究が前進するには、稷下の学士の活動時期よりも後で、なおかつ秦の焚書よりも前である、戦国後期後半の墳墓からの発見を待たねばならない。

## 注

(1) この点の詳細に関しては、拙稿「戦国楚簡と古代中国思想史の再検討」『中国出土資料研究』第六号・二〇〇二年）参照。

(2) 「従出土資料看〈周易〉的形成」（漢城<sup>98</sup>国際周易學術會議論文集『21世紀與周易』・一九九八年）、「包山楚簡卜筮祭禱記録與郭店楚簡中的《易》」（武漢大学中国文化研究院編『《人文論叢》特集郭店楚簡國際學術研討會論文集』湖北人民出版社・二〇〇〇年）。

(3) この点に関しては、浅野裕一・湯浅邦弘共編『諸子百家〈再発見〉』（岩波書店・二〇〇四年）第七章「孔子は『易』を学んだか」参照。

(4) 『新編史記東周年表』（東京大学東洋文化研究所、東京大学出版会・一九九五年）、『中国古代紀年の研究』（東京大学

東洋文化研究所、汲古書院・一九九六年）、『左傳の史料批判的研究』（東京大学東洋文化研究所、汲古書院・一九九八年）、『史記』二二〇〇年の虚実』（講談社・二〇〇〇年）、『中国古代の预言書』（講談社現代新書・二〇〇〇年）、『よみがえる文字と呪術の帝国』（中公新書・二〇〇一年）、『春秋』と『左伝』（中央公論新社・二〇〇三年）など。

(5) この点に関しては、拙稿『春秋』の成立時期―平勢説の再検討―（『中国研究集刊』二十九号・二〇〇二年）参照。

(6) 筆者は注(5)に前出の拙稿において、平勢説が全くの虚構であり、平勢説が言う正統抗争などそもそも存在しなかったことを指摘した。これに対して平勢氏は、注(4)に前出の『春秋』と『左伝』の中で筆者の批判に言及し、反論めいた言辞を述べている。ただしそれは、巻末の「余話」なる体裁で行われている。しかもこの「余話」は、AとBの間答の形式を取る。その理由を平勢氏は、「この方法は、『公羊伝』や『左伝』がとっているやり方である。すでに本書を読み進めてこられた読者は、この方法がけっこう効果をあげることがおわかりかと思う」と説明する。だがこれは、何の説明にもなっていない。「けっこう効果をあげる」との文句に実質的な中身はなく、問答体なる形式によつていかなる効果があるのか、何一つ説明されてはいないからである。しかもAとBがそれぞれ誰なのかの説明も

全くなされていない。話の内容から推測するに、Aは平勢氏ご本人、Bは門人の一人であるかの設定と思われる。ところがこの問答全体が平勢氏一人の筆であるから、結局はAもBも平勢氏ご本人だということになる。

他人から加えられた批判に対し、かかる形式で反論したかに装うこと自体、はたしてまともな研究者であるのか否か、疑念を抱かせるに充分である。もしこの「余話」に再批判を加えようとする場合、形式上はBは門人であつて平勢氏本人ではないことになっているが、実際にはBも平勢氏の発言で批判したことになるのだといった断りを、いちいち入れなければならぬことになる。このように、学術的討論になじまないふざけた形式を取ること自体、学問を墮落させる行為に他ならない。

門人役を演ずるBは、話題を提供する狂言回しを務めたり、Aの発言内容を補足したり、Aの言説に相槌を打って賛同して見せるのだが、所詮は一人二役の猿芝居であるから、自分で自説に納得して見せているに過ぎない。にもかかわらず表面上は、あたかも平勢氏の説明を受けて、相手が充分納得したかの体裁を取るのである。もしこれが、「けっこう効果をあげる」とことの中身のだとすれば、まことに卑怯な手口だと言わねばならない。

以上述べてきたのは形式にまつわる問題であるが、しか  
らば反論の具体的中身はどうか。かつて筆者は、①郭店楚  
簡『六徳』や『語叢』一の記述から、『春秋』が戦国前期に  
すでに儒家の經典になっていたことは明白であり、前三  
八年前後に王権正統化理論として斉の朝廷で作られたとす  
る平勢説は完全に破綻すること、②春秋孔子著作説を唱え  
た孟子の思想活動と平勢説が、全く相容れない矛盾を呈す  
ること、③『春秋』及び三伝は、正統抗争の宣伝手段には  
なり得ず、史書を用いた宣伝合戦など何一つ存在しなかつ  
たこと、④戦国中期に称王した各国は称王行為を相互に承  
認し合っていたのであり、自分だけが唯一正統な天子であ  
り、他は偽天子だと主張し合つて、正統抗争を繰り返した  
などという事実そのものが最初から存在しないことの四点  
を、主要な批判点として指摘した。

しからば「余話」は、この批判にどう反論しているのか。

①に関してAは、「郭店楚簡のなかに『春秋』という名前が  
見えるわけでしょう。その『春秋』は、前三三八年前後  
にはできあがっていたから前三〇〇年前後に記されるのは当  
然だというのが私の見解だけどね。本書を読んでいただけ  
ればわかると思うけど、『春秋』にこう書いてある、とい  
う言いは、どの国でも、それぞれの論理を使ったものがで  
きる。『春秋』の記事があるということと、『春秋』を魯の

年代記だと信じることは違うよ。前三〇〇年前後の楚で  
は、楚なりの『春秋』の議論があつたんだろう」とか、「郭  
店楚簡の年代関係、そして郭店楚簡における『春秋』の記  
載自体は、このさい議論の分かれ道にはならない。浅野さ  
んの「若いころ云々」の推論と、「国ごと」に『春秋』につ  
いての理解が異なるし、斉で作られた『春秋』は前三八  
年前後にはできあがっていたから、前三〇〇年前後に楚で楚  
なりの『春秋』の議論があるのは当然だ」という私の「推  
論」が、郭店楚簡の時期を共通の理解として存在する。郭  
店楚簡の『春秋』についての記事は、名前とわずかな説明  
だけで、『春秋』本文とそのサブテキストが引用されている  
わけではないから、いずれの推論も成り立つ」などと喋る。

だがこれは、全くのお笑い種でしかない。儒家の文献で  
ある『六徳』が詩・書・礼・楽・易・春秋の名称を列記す  
るのに対して、郭店楚簡は楚簡なのだから、そこに登場す  
る『春秋』は魯の『春秋』ではなく、斉で作られた『春秋』  
に関する楚の議論だというのが、平勢氏の反論である。い  
つたい儒家が自分たちの経学史観に基づいて六経の名称を  
列挙するとき、その中の『春秋』を儒者が魯の年代記だと  
は信ぜず、斉で作られた王権正統化理論だと信ずることな  
どあり得ない。また『六徳』は同時に出土した『魯穆公問  
子思』が明示するように、斉・魯といった山東地方で著述



秋』の著作時期と議論が始まった時期を截然と区別する必要がある。

そもそも平勢説は、贗年称元法が初めて採用されたのは前三三八年で、それ以前は立年称元法だったと主張するが、立年称元法なるものが存在した史料の根拠を一つも挙げていない。古代中国を扱って置きながら、昭和から平成に改元された例しか挙げられないのでは、お話にならぬであろう。

またAは、「私の推論には、膨大な年代矛盾解消作業がさらに控えている。バランス悪いよね。浅野さんは、この私の年代矛盾解消作業には、疑問を提示されたままで。浅野さんの年代矛盾解消作業があれば、私のほうも、その浅野さんの作業に疑問を提示できるんだけどね。浅野さんの作業がないから、釣りあいとれないんだろうね。疑問の提示だけでは反論にならない。だから、次は私の「作業」に対する浅野さんの「作業」だと思うよ。これまでも「今後に期待する」と繰り返して述べてきた。浅野さんには、さしあたり、つまり、浅野さんの年代矛盾解消作業を展開される前に、私の作業のどこが誤りかを具体的に指摘していただけるものと期待してるんだけどね」と喋る。

つまりAは、自分がやったのと同じ年代矛盾解消作業をしないで置いて、自説を批判するのは不当だと訴えている

わけである。これは、年代矛盾解消作業なる弾幕を張って、内側に入り込まないようにする手口で、Aの常套手段となっている。あちこちで得意げにこの手口を多用するところを見るに、Aは極めて分かりの悪い人物と思われるので、簡明な比喩で説明してみよう。ある人物が複雑怪奇にしてたらめな計算をして、東京ドームよりも八畳間の方が広いとの結論を出したとしよう。そこで私が八畳間と同じ面積のカーペットを東京ドームに広げたところ、カーペットの周囲にグランドが広がっていたので、その結論は誤りだと証明したとする。このとき、ある人物が、お前は私が苦労して行つた計算をしないで置いて、結論だけ否定するのは不当な証明方法だ、それでは私の結論に対する反論にはならないと言つたとすれば、周囲の人々はそれに納得するであろうか。

結論が誤っていると証明すれば、それで説の当否に関する証明作業は完了するのである。Aは勝手に計算して、勝手に計算間違いをしたのであるから、そんなにどこが誤りか知りたければ、自分で検算をすればよいのであって、他人に対して自分の杜撰な計算に付き合えと要求するのは、責任転嫁の不当な要求である。そもそもシーツのしわをハサミでちよん切つてはむりやり縫い合わせ、シーツのしわを解消しましたなどと言ひ張る愚行に付き合うべき義理な

ど、どこにもない。はつきり言って置く。私が行ったのは「疑問の提示」ではなく、「結論の否定」である。

平勢氏は『東洋文化』第八十五号「江戸と中国古代を考える」の中で、「手書きの時代であるから、大量に印刷して配布したということにはならないが、戦国時代の諸国家は、自分たちが作った書物を、宣伝用に敵対する国家に送りつけた場合もあったようだ。送られた側は、敵国の王を正統とする内容に憤然とする。国家内部でも、学習用・宣伝用に書物は書き写される。だから送られない国家があっても、スパイを送り込んで盗んでくることができる。盗んできた内容を見た場合も、その内容に憤然とすることになった」(三四頁)などと述べる。おそらく筆者の批判③への反論のもりなのである。だがそうした事実が存在した史料の根拠は、一切示されない。そんな史料はどこにも存在しないのだから当然である。「史料批判的研究」を標榜して置きながら、一片の史料的根拠も示せぬ妄想をずらずらと書き連ねるのは噴飯もので、とても正気の沙汰とは思えない。

①から④までの筆者の批判に対し、平勢氏は何一つ反論できていない。斉で作られた『春秋』は前三三八年前後にはできあがっていたから、前三〇〇年前後に楚で楚なりの『春秋』の議論があるのは当然だとする①への反論が、議論のすり替えによるごまかしであることは、上述したごと

くである。②の批判に対しては、「A…そうだね。浅野さんは、孔子が作ったことだけを問題にする従来のご意見だし」と、立場の違いを問題にして切り抜けようとするが、問題はいずれの論証が妥当性を持ち得るかなのであって、立場の違いに還元して済む話ではない。「余話」は孟子の活動と平勢説との矛盾について、何一つ反論できていない。③については、上記のような妄想を書き連ねただけであって、全くお話にならない。④については、「たがいに認めあっていた」というのは、漢代の認識だろうね」などと喋るが、自説を前提にした独りよがりの空想に過ぎず、何の客観性もない。

平勢説について論ずべきことはまだまだあるが、大分長くなったので別の機会に譲ることとする。平勢説のような妄説を前に、誰一人批判を加えず座視・黙認したとあっては、誤謬に気が付かない間抜けや、人付き合いを優先させる、学者の名にも値しない臆病者しかいなかったかの印象を後世に与え、学界の汚点ともなりかねない。紙数を割いて私見を述べた所以である。

(7) この点の詳細については、拙稿「郭店楚簡『緇衣』の思想的意義」(『集刊東洋学』第三十六号・二〇〇一年)参照。

(8) 金谷治「楚簡「性自命出」篇の考察」(『日本學士院紀要』



第五十九卷第一号・二〇〇四年）は、『中庸』と「性自命出」

の間には、「天・命」の世界の強調と「道・教」の世界の重視という対照的な違いがあると指摘した上で、『中庸』にみられるような広大で深刻な天命思想がすでに戦国中期のころにあったのか、という問題である。『中庸』と「性自命出」篇との短い形式的な類似句を根拠にして楚墓の下葬年代によって『中庸』の成立年代を類推するというのは、いかにも形式的に過ぎるのではなからうか。最高の「天命」の内在と道德の絶対的究極的な根元としての「誠」とが結びついた思想的立場の成立には、なお簡単ではない慎重な歴史的考察が必要だと思われる」と述べる。

すなわち金谷氏は、「天命」の内在と「誠」が結びついた思想がすでに戦国中期にあったのか疑問だとした上で、戦国中期に『中庸』があった可能性に否定的姿勢を表明したのである。

『性自命出』の発見によって、儒家が遅くも戦国前期の段階から、人性論に関する形而上的思索を展開できていたことが判明した。すでに戦国前期の儒家にそうした形而上的思索が可能だったのであれば、その当時多様なパターンの人性論が形成・提出されたと考えられる。したがって『中庸』の最終的な成立時期を秦や漢初まで引き下げるべき論拠は消滅するから、『中庸』の成立時期を戦国前期に想定し

ても、思想的には何ら不自然ではない。

ただしこれは、一般的可能性の指摘に止まるのであって、『中庸』が戦国前期に存在していたことを確実に証明するものではない。これは金谷説についても同様で、『性自命出』と『中庸』の間に見られる差異をいくら指摘しても、だからといって戦国中期にまだ『中庸』が存在しなかったことの証明にはならない。「天命」の内在と「誠」が結びついた思想が『性自命出』にないからといって、同時代の他の文献にもなかったとは言えないからである。

このように『性自命出』の範囲だけではないずれとも決め難いとすれば、『性自命出』の外に「天命」の内在と「誠」が結びついた思想があるかどうか、重要な判断材料となる。ここで思い出されるのは、『孟子』離婁上に「孟子曰く、下位に居りて上に獲られざれば、民は得て治むべからざるなり。上に獲らるるに道有り。友に信ぜられざれば上に獲られず。友に信ぜらるるに道有り。親に事えて悦ばれざれば、友に信ぜられず。親に悦ばるるに道有り。身に反して誠ならざれば、親に悦ばれず。身を誠にするに道有り。善に明らかならざれば、其の身に誠ならず。是の故に誠なる者は天の道なり。誠ならんと思う者は人の道なり。至誠にして動かざる者は未だ之れ有らざるなり。誠ならずして未だ能く動かす者有らざるなり」とあることである。

これは『中庸』の「下位に在りて上に獲られざれば、民は得て治むべからず。上に獲らるるに道有り。朋友に信ぜられざれば上に獲られず。朋友に信ぜらるるに道有り。親に順ならざれば、朋友に信ぜられず。親に順なるに道有り。諸を身に反して誠ならざれば、身に誠ならず。身を誠にするに道有り。善に明らかならざれば、身に誠ならず。誠なる者は天の道なり。之を誠にする者は人の道なり。誠なる者は勉めずして中り、思わずして得らる。従容として道に中るは聖人なり。之を誠にする者は、善を扱びて固く之を執る者なり」と、ほとんど同じ内容である。

孟子は戦国中期の思想家で、郭店一号楚墓の墓主とほぼ同時代を生きた人物である。その著作の中に、「是の故に誠なる者は天の道なり。誠ならんと思う者は人の道なり」と、『中庸』と瓜二つの文章が見られる以上、道徳の根元たる天の「誠」を君子の修養目標とする思想が、戦国中期に存在していたことは明白である。そして『性自命出』の側には、「性は命より出で、命は天より降る」と、人に内在する本性を天命とする思考が見える。とすれば、性なる形での「天命」の内在と、道徳の根元としての「誠」の思想は、それぞれ戦国中期には存在していたことになる。金谷氏は『中庸』において両者が結合していると述べるが、それは氏の解釈によって結びつけられているのであり、天一命一

性とする首章に「誠」の語は存在せず、「誠なる者は天の道なり」とする部分に天命や性は説かれていないから、両者は直接結合しているわけではない。そうであれば、この両者をもとに含む『中庸』が、戦国前期ないし戦国中期に成立しているも、何ら不思議ではないこととなろう。

『性自命出』は、同時に出土した『魯穆公問子思』との関係から、子思学派と密接に関わる文献と推測される。また上博楚簡の中にも『性自命出』と重なる異本、『性情論』が含まれることから、すでにその伝承がかなり長期にわたっていたと推定される。また孟子が、『中庸』の作者と目される子思学派と深い繋がりを持つことも、論を待たないところだ。『孟子』離婁上の文章が当時の『中庸』からの引用であった可能性すら残る。これらの諸点を勘案するとき、戦国中期以前に『中庸』が成立していた可能性は、さらに高まるであろう。

金谷氏は、自ら「天命」の内在と「誠」が結びついた思想の有無を、『中庸』の成立時期を判断する基準に据えたのだが、そうであれば、どのような方向で処理するかは別として、『孟子』離婁上の文章をも当然考察対象に取り上げて議論すべきであったろう。一切言及されないのは、まことに不可解である。

(9) 『中庸』二分説については、拙著『孔子神話』(一九九七

年・岩波書店)第三章「孔子の聖人化」参照。

- (10) 『五行篇』については、拙著『黄老道の成立と展開』(一九九二年・創文社)第三部「黄老道の衰退」、及び拙稿『五行篇』の成立事情―郭店写本と馬王堆写本の比較―(『中国出土資料研究』第七号・二〇〇三年)参照。

- (11) この点に関しては、竹田健二「郭店楚簡『性自命出』と上海博物館蔵『性情論』との関係」(『日本中国学会報』五十五集・二〇〇三年)参照。

- (12) 『魯邦大旱』については、拙稿「上博楚簡『魯邦大旱』における「名」」(『国語教育論叢』第十四号・木村東吉先生退官記念号・二〇〇五年)、及び「上博楚簡『魯邦大旱』の刑徳論」(『中国研究集刊』三十六号・二〇〇四年)参照。

- (13) 『上海博物館蔵戦国楚竹書(四)』(上海古籍出版社・二〇〇四年)所収。

- (14) 『晏子春秋』晏子諫・第十五「景公欲祠靈山河伯以禱雨」では、「吾れ人をして卜せしむるに云わく、崇りは高山・広水に在り」と、高山・大河の崇りだとされるが、崇りを招いた原因には触れられない。

- (15) 『上海博物館蔵戦国楚竹書(四)』(上海古籍出版社・二〇〇四年)所収。

- (16) 『晏子春秋』の主役は当然ながら晏嬰で、晏嬰が景公を諫めて景公が態度を改める体裁を取る。これに対して『昭王

毀室』では、昭王自身が前非を悔いて善処する体裁を取る。

- (17) 『上海博物館蔵戦国楚竹書(四)』(上海古籍出版社・二〇〇四年)所収。

- (18) この点に関しては、拙稿「郭店楚簡『太一生水』と『老子』の道」(『中国研究集刊』二十六号・二〇〇〇年)参照。

- (19) 『太一生水』に関しては、注(18)に前出の拙稿参照。

- (20) 『恆先』の詳細については、拙稿「上博楚簡『恆先』の道家的特色」(『早稲田大学長江流域文化研究所年報』第三号・二〇〇五年)参照

- (21) 荘子の思想については、拙稿「莊周寝言」(金谷治編『中国における人間性の探究』創文社・一九八三年・所収)参照。

- (22) 中原の上天・上帝信仰に立脚する思想と道家的宇宙生成論を接合する試みには、極めて大きな困難が伴う。この点に関しては、拙稿「黄帝書『十六経』の宇宙生成論」(『中国研究集刊』三十九号・二〇〇五年)参照。

- (23) この点に関しては、竹田健二「曹沫之陳」における竹簡の綴合と契口」(『東洋古典學研究』第十九集・二〇〇五年)参照。

- (24) 『曹沫之陳』の詳細については、拙稿「上博楚簡『曹沫之陳』の兵学思想」(『中国研究集刊』三十八号・二〇〇五年)参照。