The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	再論郭店楚簡『唐虞之道』 : 禅譲論の特色
Author(s)	浅野, 裕一
Citation	中国研究集刊. 2011, 52, p. 1-22
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61133
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

『中国出土文献研究２０１０』（『中国研究集刊』別冊特集号（総五十二号）　平成二十三年二月　一―二二頁

再論郭店楚簡『唐虞之道』―禅譲論の特色―

浅野裕一

一

かつて筆者は郭店楚簡『唐虞之道』について考察したことがある（注1）。だがその後、前稿に修正を加える必要を感じたので、ここに再論する次第である。『唐虞之道』の冒頭は、「唐虞之道、徑而不徧」との一文で始まる。写真版と釈文が公開されて以来、ほとんどの研究者はこの文章の二句目を「禪而不傳」と釈読し、これが現在まで多数意見として定着している。これに対して周鳳五氏は、「禪」と「不傳」が並立するのは語義矛盾であり、当該句は「禪而不專」と釈読すべきだとする見解を提起した（注2）。確かに周氏が指摘するように、「王位を禅る」行為と「王位を伝えざる」行為は両立不可能だとしなければならない。そのため「禪而不傳」と釈読する立場の研究者は、王位を賢者に禅譲して、わが子には世襲させないとの意味に解釈する（注3）。すなわち、「禪」の対象を賢者、「傳」の対象をわが子と、一句内で対象を変更するわけである。筆者も前稿ではこの解釈を採用した上で考察を行った。

それではこの二通りの解釈は、そのいずれが正解なのであろうか。最近筆者は、そもそも『唐虞之道』には、わが子に王位を譲るべきか否かとの問題意識が全く存在していないことに気付いた。とすれば、「傳」の対象をわが子とする解釈は成立しなくなる。この点を踏まえて再考した結果、筆者はこれまでほとんど周囲の賛同を得られずに孤立していた周鳳五説こそが、実は正解だったと確信するに至った。そこで今回、冒頭の一文を周鳳五説に従って解釈する立場から、改めて『唐虞之道』に示される禅譲論の特色を考え直してみたい。

内容の検討に入る前に、先ず『唐虞之道』の原文と書

き下し、現代語訳を意味上の段落に区切って掲げて置く。原文の引用は荊門市博物館『郭店楚墓竹簡』(注4)が収録する釈文に基づくが、竹簡上の文字は通行の字体に改めた。なお諸家の説や私見によって訂正を加えた箇所がある。

A　唐虞之道、禪而不專。堯舜之王、利天下而弗利也。禪而不專、聖之」(1)盛也。利天下而弗利也、仁之至也。故昔賢人聖者如此。身窮不玲(注5)、包有(注6)」(2)而弗利、窮仁矣。必正其身、然後正世、聖道備矣。故唐虞之興如此(注7)」(3)也。

唐虞の道は、禪(ゆず)りて專らにせず。堯舜の王たるや、天下を利して利とせず。禪りて專らにせざるは、聖の盛んなるなり。天下を利して利とせざるは、仁の至りなり。故に昔の賢人・聖者は此くの如し。身は窮するも玲(くろ)まず、包み有つも利とせざるは、仁を窮むるなり。必ず其の身を正して、然る後に世を正さば、聖道は備わる。故に唐虞の興るは此くの如きなり。

唐虞のやり方は、(賢者に王位を)禪譲して終身(王位を)独占しないものであった。(賢者に王位を)禪譲して終身(王位を)独占しないやり方は、最高の聖である。天下に利益を与えようと努力しながら、(王として天下を所有することを)自分の利益だと考えないのは、仁の極致である。そこで古代の賢人や聖者は、このやり方を採用したのである。自分の身体は(貧賤なる境遇のために)困窮しても精神は苦悩したりせず、(王として天下を)あまねく所有してもそれを自分の利益だと考えないのは、仁を極め尽くす行為である。必ず(禪譲して)わが身を正した後に世に(有徳の賢者を貴ぶべきだという)正しい規範を示すならば、聖道は完備する。だからこそ唐虞はこのやり方で興起したのである。

B　夫聖人上事天、敎民有尊也。下事地、敎民有親也。時事山川、敎民」(4)有敬也。親事祖廟、敎民孝也。太學之中(注8)、天子親齒、敎民悌也。先聖」(5)與後聖、考後而續先(注9)、敎民大順之道也。

夫れ聖人の上は天に事うるは、民に尊有るを教うるなり。下は地に事うるは、民に親有るを教うるなり。時に山川に事うるは、民に敬有るを教うるなり。親

ら祖廟に事うるは、民に孝を教うるなり。太学の中、天子の齒に親しむは、民に悌を教うるなり。先聖と後聖に、後を考えて先を続ぐは、民に大順の道を教うるなり。

聖人が上は天に仕えるのは、民に尊を教えるためである。下は地に仕えるのは、民に親を教えるためである。時節に山川に仕えるのは、民に敬を教えるためである。自ら宗廟に仕えるのは、民に孝を教えるためである。太学で天子が年長者に親しむのは、民に悌を教えるためである。先世の聖人と後世の聖人に対し、後聖（の事跡）を考えて先聖（の遺志）を継ぐのは、民に（死者を葬送して生者を養育する）大順の道を教えるためである。

C

堯舜之行、愛親尊賢。愛」（6）親故孝、尊賢故禪。孝之方、愛天下之民。禪之傳、世亡隱德。孝仁之冕。」（7）禪義之至也。六帝興於古、咸由此也。愛親忘賢、仁而未義也。尊賢」（8）遺親、義而未仁也。古者虞舜篤事瞽瞍、乃式其孝、忠事帝堯、乃式其臣。」（9）愛親尊賢、虞舜其人也。禹治水、益治火、后稷治土、足民養生(注10)、伯夷(注11)」（10）守禮、夔守樂、教民遜也(注12)。皐陶内用五刑、出式兵革、罪輕法重(注13)。虞」（12）用威。夏用戈、征不服也。愛而征之、虞夏之治也。禪而不專、義恒虞之(注14)」（13）治也。

堯舜の行は、親を愛して賢を尊ぶ。親を愛するが故に孝、賢を尊ぶが故に禪るなり。孝の方は、天下の民を愛す。禪の伝は、世に隠徳亡し。孝は仁の冕なり。禪は義の至りなり。六帝の古えに興るは、咸な此に由るなり。親を愛して賢を忘るるは、仁なるも未だ義ならざるなり。賢を尊びて親を遺るるは、義なるも未だ仁ならざるなり。古者、虞舜の篤く瞽瞍に事うるは、乃ち其の孝に式るなり。忠に帝堯に事うるは、其の臣に式るなり。親を愛して賢を尊ぶは、虞舜其の人なり。禹は水を治め、益は火を治め、后稷は土を治めて、民の生を養うを足らしむ。伯夷の礼を守り、夔の楽を守るは、民に遜を教うるなり。皐陶は内に五刑を用い、出だすに兵革を式い、軽きを罪して重きを法す。虞は威を用う。夏は戈を用いて、服さざるを征するなり。愛して之を征するは、虞夏の治なり。禪りて専らにせず、義の恒なるは虞の治なり。

堯舜の行動規範は、親を愛して賢者を尊ぶ点にある。前者は天下の民を愛する方向に拡延し、後者は世の中に埋もれた有徳者がいない方向に波及する。孝は仁の筆頭であり、禅譲は義の極致である。古代の六帝は皆このやり方で興起したのである。親を愛して賢を忘れるのは、仁ではあっても義ではない。賢を尊んで親を忘れるのは、義ではあっても仁ではない。その昔、虞舜が厚く父の瞽瞍に仕えたのは、孝の規範に従ったのである。真心から帝堯に仕えたのは、臣下の規範に従ったのである。愛親と尊賢を両立させたのは、まさしく虞舜その人である。禹は水を治め、益は火を治め、后稷は土を治めて、民が生命を養うのに必要な環境を整えた。伯夷が礼法を守り、夔が音楽を守ったのは、民に謙遜の精神を教えるためである。皐陶は国内では五刑を用い、国外には軍隊を用いて、罪の軽重に応じて刑罰を加えた。虞王朝は（五刑や軍隊の）威力を用いた。夏王朝は軍事力を用いて、まつろわぬ者どもを征伐した。このように（天下の民を）愛するやり方で服従しない連中を征伐するのが、虞王朝と夏王朝の統治方式であった。賢者に禅譲して終身（王位を）独占したりせず、常に義を保ち続けるのが、虞王朝の統治方式であった。

D

古者堯昇爲天子而有天下(注15)。聖以遇命、仁以逢時。未嘗遇命而(注16)、」（14）屏于大時、神明將從、天地佑之。縱仁聖可與、時弗可及矣。夫古者」（15）舜居於草茅之中而不憂、躬爲天子而不驕。舜居於草茅之中而不憂、知命」（16）也。躬爲天子而不驕、不流也。求乎大人之興微也。今之式於德者、未」（17）年不式。君民而不驕。卒王天下而不儗。方在下位、不以匹夫爲」（18）輕。及其有天下也、不以天下爲重。有天下弗能益、無天下弗能損。極仁」（19）之至、利天下而弗利也。禪也者、上德授賢之謂也。上德則天下有君而」（20）世明。授賢則民興教而化乎道。不禪而能化民者、自生民未之有也。」（21）

古者、堯は昇りて天子と為りて天下を有つ。聖にして以て命に遇い、仁にして以て時に遇うなり。未だ嘗て命に遇わずして、大時に屏がるるも、神明は将に従わんとし、天地は之を佑く。縱え仁聖にして与うべきも、時は及ぶべからず。夫れ古者、舜は草茅の中に居るも憂えず、躬ら天子と為るも驕らず。草茅の中に居るも憂えざるは、命を知ればなり。躬ら天子と為るも驕らざるは、流されざればなり。大人

の微より興るを求むるなり。今之れ徳を式いんとするも、未だ年ならざれば式いず。民に君たらしむるも驕らず。卒に天下に王たらしむも儗せず。方に下位に在るも、匹夫を以て軽しと為さず。其の天下を有つに及ぶや、天下を以て重しと為さず。天下有るも益すること能わず。天下無きも損すること能わず。仁を極むるの至りは、天下を利して利とせざるなり。禅なる者は、徳を上びて賢に授くるの謂いなり。徳を上べば則ち天下は君有りて世は明らかなり。賢に授くれば則ち民は教に興りて道に化す。禅らずして能く民を化する者は、生民より未だ之れ有らざるなり。

その昔、堯は天子の地位に登って天下を所有した。聖なる資質を備えて天命に巡り会い、仁なる資質を備えて天の時に巡り会ったのである。（舜は）いまだ天命に巡り会わず、大いなる時世に前途を塞がれていたが、神明は彼に付き従おうとし、天地は彼を援助した。（舜は）たとえ仁や聖なる資質を備えていて、（天子の地位を）与えるべき人物ではあっても、時世の推運は人力の及ぶところではなかった。その昔、舜は草深い田舎で暮らしていたが、将来を憂えたりせず、自ら天子となっても驕ったりはしなかった。草深い田舎にくすぶっていても前途を悲観しなかったのは、天命（がいまだ降らぬこと）を自覚していたからである。自ら天子となっても驕らなかったのは、放縦に流れなかったからである。いずれ（自分の後を継ぐ）大人が微賤の身分から興起してくるのに期待していたのである。（堯は）今すぐ有徳（である舜）を抜擢しようと考えたが、まだその年齢に達していなかったので登用しなかった。やがて（堯は舜を）民の君長に任命したが、驕る様子がなかった。そこでついに天下に王として君臨させたが、行政に遅滞は見られなかった。舜は卑賤の身分だったときも、自分が匹夫だからといって卑下したりせず、天下を所有するようになってからは、天下を自分にとって重要だとは考えなかった。天下の所有も彼にとって利益とはならず、（禅譲による）天下の喪失も彼にとって損失とはならなかった。究極の仁とは、天下に利益をもたらして、王であることを自分の利益とは考えないものである。禅譲とは、徳を尊重して賢者に王位を授ける行為を言う。徳を尊重すれば、天下には有徳の君主がいて、世の中には尚賢の規範が明確となる。賢者に王位を授ければ、民は教化に

よって善導され、正しい道を歩むようになる。禅譲の方式を採用せずに民をよく教化できた君主は、人類の誕生以来いた例がないのである。

E

夫唯節乎肌膚血氣之情(注17)、養性命之正、安命而弗夭、養生而弗傷、知性命(注18)」(11)之正者、能以天下禪矣。古者堯之與舜也、聞舜孝、知其能養天下」(22)之老也。聞舜悌、知其能事天下之長也。聞舜慈乎弟、知其能治天下(注19)」(23)爲民主也。故其爲瞽瞍子也、甚孝。及其爲堯臣也、甚忠。堯禪天下」(24)而授之。南面而王天下、而甚君。故堯之禪乎舜也、如此也。古者聖人二十而」(25)冠、三十而有家、五十而治天下、七十而致政。四肢倦惰、耳目聰明衰、禪天下而」(26)授賢、退而養其生。此以知其弗利也。

夫れ唯だ肌膚血気の情を節し、性命の正を養い、命を安じて夭せず、生を養いて傷らず、性命の正を知る者は、能く天下を以て禅る。古者、堯の舜に与うるや、舜の孝なるを聞きて、其の能く天下の老を養うを知るなり。舜の悌なるを聞きて、其の能く天下の長に事うるを知るなり。舜の弟に慈なるを聞きて、其の能く天下を治めて民の主と為るを知るなり。故に其の瞽瞍の子為るや、甚だ孝。其の堯臣為るや、甚だ忠。堯は天下を禅りて之に授く。南面して天下に王たるや、而ち甚だ君。故に堯の舜に禅るや、此くの如きなり。古者、聖人は二十にして冠し、三十にして家を有ち、五十にして天下を治め、七十にして政を致す。四肢は倦惰し、耳目の聡明は衰うれば、天下を禅りて賢に授け、退きて其の生を養う。此を以て其の利とせざるを知るなり。

ひたすら肌膚や血気の実情を節制し、性命の正しい状態を養い、己の生命を安全に保って夭逝したりせず、生命を保全して損なわず、性命の正しい在り方を熟知する人物は、(いつまでも王位に執着したりせず)天下の君主の地位を禅譲する。その昔、堯が舜に王位を与えた際には、舜が孝だとの評判を聞いては、彼ならばよく天下の老人たちを養うだろうと察知したのである。また舜が悌だとの評判を聞いては、彼ならばよく天下の正長たちに仕えるだろうと予見したのである。さらに舜が弟に慈であるとの評判を聞いては、彼ならばよく天下を統治して民の主人となれるだろうと予知したのである。だから舜は瞽瞍

の息子としては極めて孝であった。また堯の臣下としては極めて忠であった。そこで堯は舜に禅譲して天下を授けたのである。はたせるかな舜が南面して王位に即くと、極めて立派な君主であった。堯が舜に禅譲した経緯とはこのようなものだったのである。その昔、聖人は二十歳で成人し、三十歳で家庭を持ち、五十歳で天下を統治し始め、七十歳で理想の政治を達成した。手足の自由が利かなくなり、耳目の聡明さが衰えてきたならば、賢者に王位を禅譲し、隠退して余生を全うしたのである。これによって（古代の聖人が）天下に王たることを決して自分の利益だとは考えなかったことが分かるのである。

F

虞詩曰、大明不出、萬物鹹隱(注20)。聖」(27) 者不在上、天下必壞。治之至(注21)、養不肖。亂之至、滅賢。仁者爲此進」(28) ……(注22)如此也。」(29)

虞詩に曰く、大明出でざれば、万物は鹹隱す。聖者上に在らざれば、天下は必ず壊ると。治の至りは、不肖を養う。乱の至りは、賢を滅ぼす。仁者は此に進むを為し、……此くの如きなり。

虞詩にはこうある。日月が天に昇らなければ、万物は縮んで閉じ籠もる。聖者が君主の地位にいなければ、天下は必ず崩壊すると。最高の政治は、愚か者さえ養う。最悪の混乱は、賢者すら滅ぼす。仁者はこの道を進もうとし、……このようであった。

二

冒頭の一文を従来のように「唐虞の道は、禅りて伝えず」と釈読するならば、『唐虞之道』は能力本位の賢者登用と、わが子への血縁世襲といった、二つの異なる方式を設定した上で、血縁世襲の側を否定して、賢者への禅譲のみを肯定していることになる。ところが『唐虞之道』には、堯の息子や舜の息子に関する記述が全く見当たらない。つまりわが子への血縁世襲は、最初から選択肢の一つにはなっていないのである。とすれば『唐虞之道』には、賢者への禅譲か、血縁世襲かといった形での二者択一の構図は、どこにも存在しないと考えなければならない。

もっとも『唐虞之道』が血縁的原理と非血縁的原理の問題を全く扱わないわけではない。Cには血縁的原理である愛親と非血縁的原理である尊賢の関係が、次のよう

に語られる。

堯舜の行は、親を愛して賢を尊ぶ。親を愛するが故に孝、賢を尊ぶが故に禅るなり。孝の方は、天下の民を愛す。禅の伝は、世に隠徳亡し。孝は仁の冕なり。禅は義の至りなり。六帝の古えに興るは、咸な此に由るなり。親を愛して賢を忘るるは、仁なるも未だ義ならざるなり。賢を尊びて親を遺るるは、義なるも未だ仁ならざるなり。古者、虞舜の篤く瞽瞍に事うるは、乃ち其の孝に式るなり。忠に帝堯に事うるは、其の臣に式るなり。親を愛して賢を尊ぶは、虞舜其の人なり。

これによれば愛親（仁）と尊賢（義）の関係は、二者択一ではなく、ともに両立させるべき関係にあるとされる。ただし両立とは言っても、単純な同時並立ではなく、そこには少しく込み入った関係が設定されている。まず愛親の側は、舜が息子として父の瞽瞍に孝を尽くす局面でのみ語られる。そして一方の尊賢は、自らが天子となった後に、堯が舜に、舜が禹に王位を禅譲する局面でのみ語られる。すなわち愛親は、いまだ王とならず野に在った人生の前半部分で要請される行動であり、尊賢は王として天下統治を達成し終えた人生の後半部分で要請される行動なのであって、前後二段構えの構造になっているのである。

一応はこうなのであるが、「親を愛するが故に孝」とか、「孝の方は、天下の民を愛す」と、愛親（孝・仁）は、王として君臨した後も、天下統治に有効に機能する倫理的資質だとされる。Eはこの点をより明確に述べる。

古者、堯の舜に与うるや、舜の孝なるを聞きて、其の能く天下の老を養うを知るなり。舜の悌なるを聞きて、其の能く天下の長に事うるを知るなり。舜の弟に慈なるを聞きて、其の能く天下を治めて民の主と為るを知るなり。故に其の瞽瞍の子為るや、甚だ孝。其の堯臣為るや、甚だ忠。堯は天下を禅りて之に授く。南面して天下に王たるや、而ち甚だ君。故に堯の舜に禅るや、此くの如きなり。

ここでは愛親―孝は、堯が舜に禅譲しようと決意した動機の一つに挙げられる。したがって愛親―孝は、王となれる基礎資格であると同時に、「能く天下の老を養う」形で天下を利する方向に拡延して、王としての統治方式にも移行すると説かれる。この点は悌や慈に関しても同

様である。

故に王位継承の段階で、血縁的原理と非血縁的原理のいずれかを選択するとの構図は、そもそも『唐虞之道』には存在せず、王位継承の局面では、非血縁的倫理である忠を基礎資格として備える舜への禅譲、すなわち尊賢の採用が自明の前提とされる。したがって忠や義、尊賢といった非血縁的原理が、舜が君臣関係に組み込まれた後や、理想の天下統治を達成した後に初めて姿を現すのに対して、愛親・仁・孝・慈といった血縁的倫理は、在野の時期と王の時期とを問わず、一貫して要請される倫理となっている。『唐虞之道』における血縁的原理と非血縁的原理の扱われ方がこのようなものである以上、王位継承に関して両者のいずれを選択すべきかとの構図が描かれないのは、当然の結果としなければならない。

三

わが子への血縁世襲か、賢者への禅譲かといった問題が『唐虞之道』の主題ではないとすれば、『唐虞之道』の真の主題はいったい何なのであろうか。それを説く鍵は「天下を利して利とせず」「天下を利して利とせざるは、仁の至りなり」（A）とか、「仁を極むるの至りは、天下を利して利とせざるなり」（D）「此を以て其の利とせざるを知るなり」（E）と語られる「弗利」である。

「弗利」とは、「其の天下を有つに及ぶや、天下を以て重しと為さず。天下有るも益すること能わず。天下無きも損すること能わず」（D）と解説されるように、天下を所有する王の地位に価値を認めず、王位に身を置く状態を自分の利益だと考えない行為を指す。ではなぜ、『唐虞之道』は「弗利」を強調するのであろうか。それは『唐虞之道』が、王は終身王位を独占したりせず、生前に賢者に譲位して隠退すべきだと主張するからである。それを端的に示すのは、Eが提示する王の人生設計である。

> 古者、聖人は二十にして冠し、三十にして家を有ち、五十にして天下を治め、七十にして政を致す。四肢は倦惰し、耳目聡明は衰うれば、天下を禅りて賢に授け、退きて其の生を養う。此を以て其の利とせざるを知るなり。

これによれば古代の聖人は、七十歳で念願の政治を実現した後、身体や精神の衰えを感じたならば引退し、賢者に禅譲して養生に専念したのだと語られる。もし王位に在ることを自分の利益だと考え、死ぬまで王で居続け

たいと執着するならば、この人生設計を実践することは不可能となる。『唐虞之道』が「弗利」を強調したのもそのためである。したがって『唐虞之道』の主題は、生涯王であり続けるべきか、それとも生前に引退して賢者に禅譲すべきかとの一点に存在したのであり、わが子への血縁世襲か、それとも賢者への禅譲かとの点に存在したのではない。換言すれば、「禅りて伝えず」が主題ではなく、「禅りて専らにせず」が主題だったのである。Eが「夫れ唯だ肌膚血気の情を節し、性命の正を養い、命を安じて夭せず、生を養いて傷らず、性命の正を知る者は、能く天下を以て禅る」と、養生と禅譲を連結させて説く原因も、そこにあったのである。

この点を確認するために、『唐虞之道』と似た議論を記す『孟子』万章上篇との比較を行ってみよう。

萬章問曰、人有言。至於禹而德衰、不傳於賢而傳於子。有諸。孟子曰、否、不然也。天與賢則與賢、天與子則與子。昔者舜薦禹於天十有七年。舜崩三年喪畢、禹避舜之子於陽城。天下之民從之、若堯崩之後、不從堯之子而從舜也。禹薦益於天七年。禹崩三年喪畢、益避禹之子於箕山之陰、朝覲訟獄者、不之益而之啓曰、吾君之子也。謳歌者、不謳歌益、而謳歌啓曰、吾君之子也。丹朱之不肖、舜之子亦不肖。舜之相堯、禹之相舜也、歷年多、施澤於民久。啓賢、能敬承繼舜之道。益之相禹也、歷年少、施澤於民未久。舜禹益相久速、其子之賢不肖、皆天也。非人之所能爲也。莫之爲而爲者天也。莫之致而至者命也。匹夫而有天下者、德必若舜禹而又有天子薦之者。故仲尼不有天下。（中略）周公之不有天下、猶益之於夏、伊尹之於殷也。孔子曰、唐虞禪、夏后殷周繼、其義一也。

万章問いて曰く、人の言える有り。禹に至りて德衰え、賢に伝えずして子に伝うと。諸有りや。孟子曰く、否、然らざるなり。天、賢に与うれば則ち賢に与う。天、子に与うれば則ち子に与う。昔、舜は禹を天に薦むること十有七年なり。舜崩じて三年の喪畢るや、禹は舜の子を陽城に避く。天下の民の之に従うこと、堯崩ずるの後、堯の子に従わずして舜に従うが若し。禹の益を天に薦むること七年なり。禹崩じ三年の喪畢るや、益は禹の子を箕山の陰に避く。朝覲訟獄する者は、益に之かずして啓に之きて曰く、吾が君の子なりと。謳歌する者は、益を謳歌せずして啓を謳歌して曰く、吾が君の子なりと。丹朱は之

れ不肖にして、舜の子も亦た不肖なり。舜の堯に相たる、禹の舜に相たるや、年を歴ること多く、沢を民に施すこと久し。啓は賢にして、能く敬みて舜の道を承継す。益の禹に相たるや、年を歴ること少く、沢を民に施すこと未だ久しからず。舜禹益の相たるの久速と、其の子の賢・不肖とは、皆天なり。人の能く為す所には非ざるなり。之を為すこと莫くして為る者は天なり。之を致すこと莫くして至る者は命なり。匹夫にして天下を有つ者は、徳必ず舜禹の若くにして、又た天子の之を薦むる者有り。故に仲尼は天下を有たず。（中略）周公の天下を有たざるは、猶お益の夏に於ける、伊尹の殷に於けるがごときなり。孔子曰く、唐虞は禅り、夏后・殷・周は継ぐも、其の義は一なりと。

門人の万章は、禹に至って堯・舜以来の禅譲が廃止され、わが子への血縁相続が開始された事件を取り上げる。こうした現象は、すでに儒家の間で禅譲にまつわる禹の事跡が問題視されており、なおかつそれが「禹に至りて徳衰う」と、否定的に受け止められていた状況を伝えている。そこで万章は、この矛盾に関して孟子に解答を求めたのである。

それに対する孟子の答えは、次のようなものであった。堯の子・丹朱も舜の子・商均も、天下統治を委ねるには足らぬ不肖の子だったのに対して、禹の子の啓は父の事業を受け継ぐに足る賢人だった。おまけに舜と禹が宰相として民に恩沢を施した在任期間が長かったのに対して、伯益が宰相だった期間はわずかに七年で、天下の人心を帰服させるにはあまりに短すぎた。こうした条件の差から、舜や禹の場合は天下の人心は先王の子に向かわずに彼等に帰し、伯益の場合は天下の人心が先王の子に向かって、彼には帰さなかったのだ。これが舜と禹が禅譲によって王位に就く一方、伯益が禅譲によって王位に就くことができずに、子の啓が血縁相続するに至った原因である。先代の君主の息子が賢であるか不肖であるか、禅譲候補者としての宰相の在任期間が長いか短いかといった事柄は、すべて人為の及ばぬ「天」であり「命」であるのだ。

このように処理するならば、禹にも伯益に禅譲せんとする意志は強く存在したのだが、伯益の在任期間の短さや、啓が賢だったとの事情が大きく作用して、結果的に禅譲の遺志は遂げられずに、血縁相続の形に決着してしまっただけだということになり、「禹に至りて徳衰う」との否定的評価を回避できる。つまり孟子は、「人の能く為

す所には非ざる」天と、「致すこと莫くして至る」命を持ち出す方法により、禅譲と血縁相続の差異を天命の中に解消させる解決策を案出したのである。

さらに孟子は孔子の口を借りて、「唐虞は禅り、夏后・殷・周は継ぐも、其の義は一なり」と語らせ、夏・殷・周三代の血縁相続をも一括して承認する。もし『唐虞之道』のように、禅譲のみを唯一絶対の方式だと見なす立場に固執するならば、儒家が肯定できる先王はわずかに堯と舜の二人だけとなり、禹・湯・文・武など三代の先王は、すべて排斥せざるを得なくなる。

だがそれでは、「子曰く、禹は吾間然すること無し」(『論語』泰伯篇)、「子曰く、周は二代に監みて、郁郁乎として文なるかな。吾は周に従わん」(『論語』八佾篇)、「子貢曰く、文武の道は未だ地に墜ちずして人に在り」(『論語』子張篇)などと、禹や文・武を賞賛する孔子の立場と大きく背反してしまう。孟子はこうした危険性をも充分認識した上で、すべては天命の為せる業で、唐虞と三代の間に何らの矛盾も存在しないとする解決策を編み出したのであろう。

このように孟子と万章の議論は、わが子への血縁世襲か、賢者への禅譲かを主題に展開される。だからこそ孟子は、「丹朱は之れ不肖にして、舜の子も亦た不肖なり」「啓は賢にして、能く敬みて舜の道を承継す」と、堯や舜や禹の息子の資質に言及するのであり、「禹は舜の子を陽城に避く。天下の民の之に従うこと、堯崩ずるの後、堯の子に従わずして舜に従うが若し」とか、「益は禹の子を箕山の陰に避く。朝覲訟獄する者は、益に之かずして啓に之きて曰く、吾が君の子なりと」などと、天下の人心が先王の息子と禅譲候補者のどちらに向かったのかを問題にするのである。

これに対して『唐虞之道』には、堯や舜の息子に関する記述は皆無である。こうした現象は、両者の問題関心が大きく異なっていた状況の反映である。『孟子』の側は、「禹に至りて徳衰え、賢に伝えずして子に伝う」との万章の発言に象徴されるように、非血縁の禅譲方式か、血縁世襲方式かといった、相異なる二つの原理の対立を正面から取り上げる。しかるに『唐虞之道』の側で問題にされているのは、血縁か非血縁かといった原理の対立ではなく、終身王位を独占するか、七十歳を過ぎた後は引退して賢者に禅譲するかといった、王一代の人生内の進退である。

このように『唐虞之道』と『孟子』とでは主題が大きく異なっているのであるが、両者の間にはもう一つの留意すべき相違点がある。それは禅譲がいつ行われるのか

との時期の問題である。『孟子』の場合、王は天下に君臨して自ら統治を行う一方、「舜は禹を天に薦むること十有七年なり」とか「禹の益を天に薦むること七年なり」と、禅譲候補者を選定して宰相に任命し、次の王としての実績づくりに励ませる。そして王の死後、さらに三年の喪があけた段階で、禅譲が実行に移される。ただしその時点で先君はすでにこの世にいないから、彼の遺志がそのまま実現されるか否かは不確定である。そこで天下の人心が禅譲候補者に帰せば非血縁の禅譲が行われ、先君の息子の側に向かえば血縁世襲が行われる結果となる。

これに対して『唐虞之道』が想定する禅譲は、「堯は天下を禅りて之に授く」（E）と、王が生存中に、自ら禅譲候補者たる臣下に王位を譲って引退する形を取る。すなわち王位の生前授与である。この時期をめぐる違いは何を意味するのであろうか。両者の決定的な違いは、禅譲候補者への禅譲が確実に実行されるか否かの一点にある。禅譲が先君の死後に実行される方式では、予め先君に指名されていた人物が確実に王位に就く保証はない。だが生前授与の方式では、指名された人物は先君の意志を後ろ盾に確実に王位に就き、自らの天下統治を開始できる。

こうした違いがあるため、『唐虞之道』は王位を生前授与する形での禅譲を強く主張したと考えられる。それでは、『唐虞之道』がこうした形での禅譲に執着した原因はどこにあったのであろうか。

四

儒家が禅譲に込めた特殊な思い入れを窺わせるのは、次に示す『墨子』公孟篇の記述である。

公孟子謂子墨子曰、昔者聖王之列也、上聖立爲天子、其次立爲卿大夫。今孔子博於詩書、察於禮樂、詳於萬物。若使孔子當聖王、則豈不以孔子爲天子哉。子墨子曰、夫知者必尊天事鬼愛人節用。合焉爲知矣。今子曰、孔子博於詩書、察於禮樂、詳於萬物。而曰、可以爲天子。是數人之齒而以爲富。

公孟子、子墨子に謂いて曰く、昔者、聖王の列するや、上聖は立てて天子と為し、其の次は立てて卿大夫と為す。今、孔子は詩書に博く、礼楽に察らかにして、万物に詳かなり。若し孔子をして聖王に当たらしめば、則ち豈に孔子を以て天子と為さざらんやと。子墨子曰く、夫れ知者は必ず天を尊び鬼に事え、人を愛して用を節す。焉に合わば知と為す。今、子

曰く、孔子は詩書に博く、礼楽に察らかにして、万物に詳らかなりと。而して曰く、以て天子と為すべしと。是れ人の歯を数えて以て富と為すなりと。

孔子の門人である公孟子は、墨子に向かって次のように話しかける。その昔、聖王が天下の序列を定められたときには、上聖のランクの人物を天子に任命し、次のランクの人物は卿や大夫に任命したのです。孔子は「詩」「書」に博学で礼楽に通じ、万物にも博識でした。だからもし孔子が聖王の御代に生まれていれば、どうして孔子を天子に任命しないことがありましょうや。

公孟子は古代の聖王は上聖の人物を抜擢して天子にしたと語るが、これは堯や舜の禅譲説話を指しているのであろう。その上で彼は、もし孔子が堯や舜のような聖王の時代に遭遇していれば、必ずや禅譲されて天子になったはずだと主張する。公孟子に限らず、孔子の門人たちは、「如し我を用うる者有らば、吾は其れ東周を為さんか」（『論語』陽貨篇）との師匠の遺志を受け継ぎ、孔子は天子となるべき聖人だったと宣伝してまわった。この場合、一介の民間人にすぎぬ孔子が天子になる方策は、禅譲以外には全く想定できない。すなわち禅譲こそは、孔子に天子への道を開く可能性を秘めた、唯一の形式だったのである。

しかるに孔子が周の天子から禅譲され、孔子王朝が出現する事態は、ついに訪れなかった。後学の徒の胸中には、時の天子が孔子の偉大な徳を見抜き、禅譲してくれさえすれば、必ずや孔子王朝が実現したはずなのに、歴史的現実はそうはならず、孔子は世に入れられぬまま不遇の死に追いやられたとの怨念が渦巻く。

『礼記』檀弓上篇は、死に臨んだ孔子が門人の子貢に向かい、「夫れ明王興らざれば、而ち天下は其れ孰れか能く予を宗とせん。予は殆ど将に死せんとす」と語ったと記す。己の才能を見出して禅譲してくれる明王がこの世に現れなかったため、誰も自分を王朝の宗主にはしなかったとの嘆きである。禅譲に期待して裏切られた怨念は、ここにも深い陰翳を刻んでいる。

そこで孟子も、「生民有りてより以来、未だ孔子のごときもの有らず」「予を以て夫子を観るに、堯・舜より賢ること遠し」（『孟子』公孫丑上篇）と、孔子は堯・舜すらはるかに凌ぐ人類史上最高の人物だったと絶賛しつつ、前記の公孟子と同様の主張を展開する。

莫之爲而爲者天也。莫之致而至者命也。匹夫而有天下者、德必若舜禹而又有天子薦之者。故仲尼不有天

下。繼世以有天下、天之所廢、必若桀紂者也。故益伊尹周公不有天下。（中略）周公之不有天下、猶益之於夏、伊尹之於殷也。（『孟子』万章上篇）

之を為すこと莫くして為る者は天なり。之を致すこと莫くして至る者は命なり。匹夫にして天下を有つ者は、徳必ず舜禹の若くにして、又た天子の之を薦むる者有り。故に仲尼は天下を有たず。世を継ぎて以て天下を有つに、天の廃する所となるは、必ず桀紂の若き者なり。故に益と伊尹と周公は天下を有たず。（中略）周公の天下を有たざるは、猶お益の夏に於ける、伊尹の殷に於けるがごときなり。

公孟子も孟子も、堯・舜の禅譲伝説と絡める形で、孔子は天子の推薦を得て天子となり、孔子王朝を樹立すべき偉大な聖人だったと主張する。公孟子の側は、「聖王の列するや、上聖は立てて天子と為し、其の次は立てて卿大夫と為す」との表現から、『唐虞之道』と同じく、王位の生前授与を念頭に置いていると推測される。そこでこの場合は、聖王は在野の聖人たる孔子を次の王に指名して禅譲し、自らは引退するとの形態が想定されていることとなる。

一方の孟子の側は、上述のごとく、禅譲が先君の死後に実施される形態を想定している。したがってこの場合は、天子がかつて禅譲を受けた舜や禹に匹敵する有徳の孔子を次の天子に推薦して補佐役に任命し、天子が死去した後、「百里の地を得て之に君たらば、皆能く以て諸侯を朝せしめて天下を有たん」（『孟子』公孫丑上篇）と、天下の人心が孔子に帰して予定通り孔子王朝が誕生するとの筋書きが想定されていたのであろう。

堯が舜に禅譲した行為を、「聖の盛んなるなり」「聖道備わる」「唐虞の興るは此くの如きなり」（A）と絶賛する『唐虞之道』の著作意図も、公孟子や孟子と同様、やはり孔子が禅譲されて天子とならなかった歴史的現実に対する、無念の思いの表出であったと思われる(注23)。『唐虞之道』は上記二通りの方式の中、公孟子と同じく王位の生前授与に強く執着し、なおかつわが子への血縁世襲をはなから除外した。それはこの方式の側が、孟子が指摘するような不確定要素を排除して、より確実に賢者への禅譲が実行されるからであろう。

『唐虞之道』の場合も、突き詰めれば血縁世襲か、非血縁の禅譲かといった、異質な二つの原理の衝突に行き当たる。だが『唐虞之道』では、『孟子』万章上篇のようにそれが表面化せず、潜在したままの形を取る。『唐虞之

道』は「唐虞の道は、禅りて専らにせず」（A）と、間接的総括では舜による禹への禅譲を評価して置きながら、具体的に名前を出して舜が禹に禅譲したとは言わない。それは、禹への禅譲を取り上げると、禹が血縁世襲を開始した事実にも言及せざるを得なくなる危険を招くからであろう。そこで『唐虞之道』は、「唐虞の道」と称しながらも、堯から舜への禅譲にのみ話題を限定し、舜から禹への禅譲については全くの沈黙を決め込む。

その原因は上述のごとく、『唐虞之道』が賢者への生前授与という禅譲形式に強くこだわり、議論をほぼその一点に集中させたため、王朝交替に関する二つの原理をどう調停すべきかとの段階にまで議論が昇華しなかったところにある。その結果、禅譲のみを唯一正当な手段と規定した場合、夏・殷・周三代の先王を否定せざるを得なくなるとの難問に対しても、一切言及しないままに終わっている。

五

それでは最後に『唐虞之道』の成立時期について考えてみよう。『唐虞之道』が出土した郭店一号楚墓の造営時期は、戦国中期の後半、前三〇〇年頃と推定されているから、当然『唐虞之道』の成立時期は、前三〇〇年を数十年は遡ることとなる。

一方、孟子の活動時期は、生まれたのが前三七〇年頃、魏を訪れて恵王と会見したのが前三一九年、次に訪れた斉で宣王と意見が対立し、斉を退去したのが前三一二年で、宋・鄒・滕に滞在した後、前三〇〇年頃に没したと推定されている。また孟子が門人たちと『孟子』の編集を行ったのは、前三〇五年に魯の平公の招聘話が流れて引退を決意した後、最晩年のことであるから、『孟子』の成書年代は前三〇五年から前三〇〇年頃にかけての時期と考えられる。

郭店一号楚墓の被葬者は、君主から高齢者に賜与される鳩杖二本が副葬されていたことから、七十歳を超す老齢だったと推定されている。してみれば、郭店一号楚墓の墓主と孟子は、ともに七十歳を超す長寿を保って前三〇〇年頃に死亡したわけで、ほとんど同じ時代を生きた人物ということになる(注21)。したがってこの点からは、『孟子』の成立以前にすでに『唐虞之道』は著作されていたと見なければならない。そしてまた、上述した禅譲理論の進展具合から考えても、『唐虞之道』は『孟子』以前に成立していたと判断するのが順当なところであろう。

『唐虞之道』が主張する王位の生前授与が、実際に行

われた実例が存在する。前三一八年、燕王噲は相国の子之に王位を禅譲する。『史記』燕召公世家はその事情を次のように説明する。

子之相燕、貴重主斷。蘇代爲齊使于燕。燕王問曰、齊王奚如。對曰、必不霸。燕王曰、何也。對曰、不信其臣。蘇代欲以激燕王以尊子之也。於是燕王大信子之。子之因遺蘇代百金、而聽其所使。鹿毛壽謂燕王、不如以國讓相子之。人之謂堯賢者、以其讓天下於許由。許由不受。有讓天下之名、而實不失天下。今王以國讓於子之、子之必不敢受。是王與堯同行也。燕王因屬國於子之。子之大重。或曰、禹薦益、而以啓人爲吏。及老而以啓爲不足任乎天下、傳之於益。已而啓與交黨攻益奪之。天下謂、禹名傳天下於益、已而實令啓自取之。今王言屬國於子之、而吏無非太子人者。是名屬子之、而實太子用事也。王因收印自三百石吏已上、而效之子之。子之南面行王事、而噲老不聽政、顧爲臣、國事皆決於子之。

子之は燕に相たりて、貴重にして断を主る。蘇代は燕の為に斉に使す。燕王問いて曰く、斉王は奚如と。対えて曰く、必ず覇たらざらんと。燕王曰く、何ぞやと。対えて曰く、其の臣を信ぜずと。蘇代は以て燕王を激して以て子之を尊くせんと欲するなり。是に於て燕王は大いに子之を信ず。子之は因りて蘇代に百金を遺りて、其の使う所に聴す。鹿毛壽は燕王に謂う、国を以て相の子之に譲るに如かず。人の堯を賢なりと謂うは、其の天下を許由に譲るを以てなり。許由は受けず。天下を譲るの名有りて、而して実は天下を失わず。今、王国を以て子之に譲らば、子之は必ず敢て受けざらん。是れ王は堯と行いを同じくするなりと。燕王は因りて国を子之に属す。子之は大いに重し。或るひと曰く、禹は益を薦むるも、啓の人を以て吏と為す。老するに及びて啓を以て天下を任すに足らずと為し、之を益に伝う。已にして啓は交党と与に益を攻めて之を奪う。天下謂く、禹は名は天下を益に伝うれども、已にして実は啓をして自ら之を取らしむと。今、王は国を子之に属すと言うも、而して吏は太子の人に非ざる者無し。是れ名は子之に属すも、而して実は太子事を用うるなりと。王は因りて印三百石の吏より已上を収めて、之を子之に效す。子之は南面して王事を行いて、噲は老いたりとして政を聴かず、顧りて臣と為り、国事は皆子之に決す。

蘇代は燕王噲に対し、かねて自分と姻戚関係にあった子之の権力を高めるべく工作を開始する。蘇代の意を受けた鹿毛壽は、堯が許由に天下を譲ろうとした故事を引き合いに出して、子之に王位を譲るよう勧める。燕王はその提案を受けて国政を子之に委ねる。さらにある人物は、禹が益に禅譲しようとしながら、結局はわが子の啓が益を攻めて血縁世襲した事例を持ち出して燕王を説得し、太子平の息のかかった高級官吏を罷免して、子之が名実ともに実権を掌握できるよう画策する。燕王噲は老齢を理由に引退して臣下の籍に下り、「子之は南面して王事を行い」、「国事は皆子之に決す」るに至る。この譲位事件は、まさしく『唐虞之道』が主張する王位の生前授与が、実行に移された事例と言える。これに似た事例は、魏でも発生している。

魏惠王謂惠子曰、上世之有國必賢者也。今寡人實不若先生。願得傳國。惠子辭。王又固請曰、寡人莫有之國於此者也。而傳之賢者、民之貪爭之心止矣。欲先生之以此聽寡人也。惠子曰、若王之言、則施不可而聽矣。王固萬乘之主也。以國與人猶尚可。今施布衣也。可以有萬乘之國而辭之。此其止貪爭之心愈甚也。惠王謂惠子曰、古之有國必賢者也。夫受而賢者舜也。是欲惠子之爲舜也。夫辭而賢者許由也。是惠子欲爲許由也。傳而賢者堯也。是惠王欲爲堯也。堯舜許由之作、非獨傳舜而由辭也。他行稱此。今無其他、而欲爲堯舜許由。故惠王布冠而拘於鄄。齊威王幾弗受。惠子易衣變冠、乘輿而走、幾不出乎魏境。凡自行不可以幸爲必誠。(『呂氏春秋』審応覧不屈篇)

魏の恵王恵子に謂いて曰く、上世の国を有つ者は必ず賢者なり。今、寡人は実に先生に若かず。願わくば国を伝うるを得んと。恵子辞す。王は又た固く請いて曰く、寡人は之の国を此に有する莫き者なり。而して之を賢者に伝うれば、民の貪争の心は止まん。先生の此を以て寡人に聴かんことを欲するなりと。恵子曰く、王の言の若ければ、則ち施は而て聴くべからざるなり。王は固より万乗の主なり。国を以て人に与うれば、猶尚可なり。今、施は布衣なり。以て万乗の国を有つべくして、而も之を辞さば、此れ其の貪争の心を止むること愈いよ甚だしと。恵王恵子に謂いて曰く、古えの国を有つ者は必ず賢者なりと。夫れ受けて賢なる者は舜なり。是れ恵子の舜為らんことを欲するなり。夫れ辞して賢なる者は許由

なり。是れ恵子の許由為らんことを欲するなり。伝えて賢なる者は堯なり。是れ恵王の堯為らんことを欲するなり。堯・舜・許由の作すは、独り舜に伝えて由辞するのみには非ざるなり。他の行い此に称う。今、其の他無くして、堯・舜・許由為らんことを欲す。故に恵王は布冠して鄄に拘われ、斉の威王は幾ど受けず。恵子は衣を易え冠を変じ、輿に乗りて走るに、幾ど魏の境を出でず。凡そ自行は幸を以て必誠と為すべからず。

魏の恵王は、「上世の国を有つ者は必ず賢者なり。今、寡人は実に先生に若かず。願わくば国を伝うるを得ん」との理由から、宰相の恵施に王位を譲ろうとする。これは不屈篇が後文で指摘するように、堯・舜・許由などの禅譲伝説を強く意識した発言であろう。恵施はただちに辞退する。だが恵王は、自分の意図は、君主の地位に執着せず、賢者に国を譲る行為により、民衆の利益を貪り争う心を抑止しようとするところにあるのだから、是非受諾するようにと重ねて要請する。すると恵施は、民が貪欲に利益を争い合う風潮を押し止めるには、大国の君主がその地位を他人に与えるよりも、一介の士が大国の君主の地位を辞退する方が、よほど効果的だとして再度辞退する。

恵施が魏に姿を現して恵王の信任を得るようになったのは、前三四三年の馬陵の敗戦後、楚の力を利用して斉に復讐する計略を成功させてからで、恵王は恵施を宰相に任命して仲父と尊称し、ついには王位を譲ろうとする。ところが前三二二年、張儀の連衡策が魏の政権内で優勢を占め、斉・楚と連合して秦に対抗せんとした恵施は孤立し、「張儀、恵子を魏より逐う。恵子楚に之く」(『戦国策』楚策)と、恵施は魏を退去する。したがって恵王が恵施に王位を譲ろうとしたのは、前三三〇年代のことと思われる(注25)。

燕王噲が子之に王位を譲ったのは前三一九年であるから、ほぼ同じ時期に燕と斉で似たような禅譲事件が発生したわけである。こうした動きの背景には、『唐虞之道』やそれに類する文献が流布していて、君主は生涯君主の地位を独占したりせず、宰相に指名した賢者に王位を生前授与して引退すべきだとの主張が影響を与えた可能性がある。この点と、前述した郭店一号楚墓の造営時期や孟子の活動時期を考え併せれば、『唐虞之道』の成書年代はやはり『孟子』に先行した可能性が高いであろう。

注

(1) 拙稿「郭店楚簡『唐虞之道』の著作意図—禪讓と血縁相続をめぐって—」(『大久保隆郎教授退官記念論集　漢意とは何か』東方書店・二〇〇一年十二月)。

(2) 周鳳五「郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋」(『中央研究院歴史語言研究所集刊』第七十本第三分・一九九九年九月)。

(3) 張光裕主編『郭店楚簡研究　第一巻　文字編』(藝文印書館・一九九九年)、陳偉「郭店楚簡別釋」(『江漢考古』一九九八年第四期・一九九八年十一月)、同「本文復原是一項長期艱巨的工作」(『湖北大學學報』哲學社會科學版一九九九—二・一九九九年三月)、李零「郭店楚簡校讀記」(『道家文化研究』第十七輯・三聯書店・一九九九年八月)、廖名春「郭店楚簡《成之聞之》、《唐虞之道》篇與《尚書》」(『中國史研究』一九九九—三、一九九九年八月)、李天虹「郭店楚簡文字雜釋」(武漢大學中國文化研究院等主辦『郭店楚簡國際學術研討會論文匯編』一、武漢大學珞珈山莊・一九九九年十月)、劉釗「讀郭店楚簡字詞札記(一)」(武漢大學中國文化研究院等主辦『郭店楚簡國際學術研討會論文匯編』一、武漢大學珞珈山莊・一九九九年十月)、黄錫全「『唐虞之道』疑難字句新探」(長沙市文物考古研究所編『長沙三國呉簡暨百年來簡帛發現與研究國際學術研討會論文集』中華書店・二〇〇五年)、陳斯鵬「郭店楚墓竹簡考釋補正」(『華學』第四輯・二〇〇〇年八月)、同「郭店楚簡文字研究綜述」(『華學』第五輯・二〇〇一年十二月)、同「郭店楚簡解讀四則」(『古文字研究』第二十四輯・二〇〇二年七月)、黄德寛・徐在國「郭店楚簡文字考釋」(『吉林大學古籍整理研究所建所十五周年紀年論文集』吉林大學出版社・一九九八年十二月)、同『郭店楚簡文字續考』(『江漢考古』一九九九年第二期・一九九九年)等。

(4) 文物出版社・一九九八年。

(5) 原釈文は「㪅」を「均」とする。陳偉氏は「愆」と釈読して「憂」の意に解する。周鳳五氏は「慍」と釈読する。李零氏は「貪」と釈読する。劉釗氏は「勻」声の音通により「困」と解釈する。黄錫全氏は「黔」と隷定して「坅」の異体字とする。今、黄錫全氏の説に従って「坅」に釈読して置く。

(6) 原文は「𢦏」。周鳳五氏は「約」と釈読して「貧困」の意に解する。李零氏は「沒」「歿」に釈読して「死沒」の意に解する。黄德寛・徐在國・黄錫全・陳斯鵬・劉釗の諸氏は皆「抎」に釈読して「損」の異体とし、「失」「損」「滅」の意に解する。上記の諸説は「𢦏而弗利」の句を上の「身窮不坅」と同じ意味内容と捉え、たとえわが身が困窮・死沒

しようとも、決して自己の私利を図ったりしないとの方向で解釈するとの共通性を示す。だが『唐虞之道』において「弗利」は、「堯舜之王、利天下而弗利也」とか、「利天下而弗利也、仁之至也」（A）と、自らが王位にあって天下を所有していても、それを自分の利益とは考えないとの文脈でのみ使用されている。したがって「𠦪」は天下に王として君臨するとの意味でなければならない。上半分の「𠂇」は古文の「包」に形が近似しており、下半分の「冂」は「又」、すなわち「有」である。そこで合文符号は見えないものの、私見により「包有」と釈読した。あるいは「匁」一字で包み有つ意味を表す文字が、古文には存在した可能性もあろう。この場合、上の「身窮不玲」と下の「包有而弗利」は、反対の意味内容、すなわち、舜は困窮の中にあっても苦しいとは思わず、王となってからも天下の所有を自分の利益とは思わなかったとの意味になる。これと同様の構造の対句的表現は、「舜は草茅の中に居るも憂えず、躬ら天子と為るも驕らず。草茅の中に居るも憂えざるは、命を知ればなり。躬ら天子と為るも驕らざるは、流されざればなり」とか、「方に下位に在るも、匹夫を以て軽しと為さず。其の天下を有つに及ぶや、天下を以て重しと為さず」とDにも見える。

（7）この欠字部分について、周鳳五氏は三字分の欠損があるとして「道如此」を補う。陳偉氏は二字分の欠落だとして「興也」を補い、第十三簡に接続させる。残欠字の上端がわずかに見えるが、「興」の上端と形が似ているため、私見により「興如此」の三字を補って置く。

（8）原文は「大敎」。裘錫圭氏の原注が「太學」と読むべきだとするのに従う。

（9）原釈文は「遐」に隷定するが、周鳳五氏は「逐」に隷定した上で、庶声の音通で「續」と釈読すべきだと言う。今、この説に従う。

（10）この欠字について、周鳳五氏は「也」を補い、李零氏は「生」を補う。ここでは李零氏に従って「生」を補って置く。

（11）この欠字部分について、陳偉氏は「伯夷主」の三字を補った上で、第十簡と第十二簡を接続させるべきだと言う。今、下文の「𡨦守樂」に合わせて「伯夷守」の三字を補った上で、陳偉説に従って第十簡と第十二簡を接続させた。

（12）原文は「遜民敎」。誤倒と思われるので、Bの「敎民有尊也」「敎民有親也」「敎民有敬也」「敎民孝也」「敎民悌也」などに合わせて「敎民遜」に改めた。

（13）この欠字部分について周鳳五氏は「也」を補うが、軽重の対応と見て「重」を補って置く。また第十三簡の最後に位置する欠字については、「虞」を補う李零氏に従った。

(14) この欠字部分について、李零氏は「治」を「始」とした上で、「義恒絶、夏始也」と、「絶夏」の二字を補う。この文章は虞と夏の統治を解説するが、「禪而不專」は虞にのみ妥当するので、私見により「虞之」二字を補った。

(15) 原文は「生」であるが、梁濤・袁艾『『唐虞之道』注釈」(簡帛文獻工作坊・香港中文大學・會議論文・二〇一〇年八月)が「升」とするのを参考に、「昇」に改めた。

(16) この欠字部分について、李零氏は「賢雖」の二字を補い、周鳳五氏は「命而」を補う。この箇所は「仁以逢時」までは堯に関する記述であり、「未嘗」以降は舜に関する記述である。とすれば「聖以遇命」の句が堯の事例であるのに対して、「未嘗遇□□」は舜の不遇な前半生を述べたものと考えられる。そこで周鳳五氏に従って「命而」を補って置く。

(17) この欠字部分には、李零氏に従って「夫唯」を補った。

(18) この欠字部分について、李零氏は「天下」二字を、周鳳五氏は「養生命」三字を、陳偉氏は「性命」二字を補う。上文に「養眚(性)命之正」とあるので、陳偉氏に従って「性命」二字を補って置く。なお第十一簡と第十二簡は文義が接続しない。梁濤・袁艾両氏の説に従って第十一簡を第二十二簡の前に移した。

(19) 第二十三簡末の六字分の欠字について、周鳳五氏は「□□□知其能」とし、李零氏は「象□□知其能」とする。だがこの箇所は、上文の「聞舜孝、知其能養天下之老也」や「聞舜悌、知其能事天下之長也」と似通った構文だったと推定されるので、私見により「知其能治天下」の六字を補った。

(20) 原釈文は「虘訇」。周鳳五氏は「君」は「含」の訛体で、「虘」は「鹹」に読むべきだとする。また「訇」は言声であるから「隱」と読むべきだとする。今、周鳳五説に従う。

(21) 原釈文は「治之、至養不肖亂之、至滅賢」と区切るが、周鳳五氏の説に従って「治之至、養不肖。亂之至、滅賢」に改めた。

(22) 第二十八簡の後には欠簡が存在すると思われる。

(23) この点に関する詳細は、拙著『孔子神話』(岩波書店・一九九七年二月)参照。

(24) 郭店一号楚墓の造営年代については、浅野裕一編『古代思想史と郭店楚簡』(汲古書院・二〇〇五年十一月)参照。

(25) 恵施の活動の詳細については、拙著『古代中国の言語哲学』(岩波書店・二〇〇三年八月)参照。