

## 上海博物館藏戰國楚竹書 《容成氏》

### の古帝王帝位繼承説話研究

#### A Critical Study of

#### the Legend on the Chinese Ancient Dynasty's Succession before

#### Yao-Shun Era :

Focusing on the *Rongchengshi* in the *Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chuzhushu(II)*

李 承 律

(日本, 東京大學)

---

#### 《 Abstract 》

---

The respective history of the Chinese Ancient Dynasties from the era of the ancient Emperors to the revolutionary era of Yin-Zhou殷周 was described in the *Rongchengshi*容成氏, one of the texts in *Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chuzhushu(II)*上海博物館藏戰國楚竹書(二) discovered in 1994 at an antique market in Hong Kong. Drawn from the historical explanations expressed in it, the anonymous author's own views on history could be observed as largely being composed of 'resignation'禪讓, 'usurpation'篡奪, and 'banishment/smite'放伐.

Following the advent of the recently excavated bamboo slips of *Rongchengshi*, a careful reconsideration is urgently needed to the established interpretation on the origin of the ritual of resignation in the relevant academic circles. Because it shows us that the ritual of resignation as a way of the succession, judging from my analysis, was already realized by Nine Emperors('Rongchengshi', Zunlushi尊盧氏, Hexushi赫胥氏, Gaoxinshi高辛氏, Cangjieshi倉頡氏, Xuanyuanshi軒轅氏, Shennongshi神農氏, 渾沌氏, and Baoxishi包羲氏 and maybe the more) before the era of 'Yao-Shun'堯舜.

Accordingly, the aforementioned fact, which has never been elaborated in the previous texts including the first Chinese historiography *Shiji*史記, is the only peculiar feature to the *Rongchengshi* itself. Thus, a simple but empirically important question could be raised here: Was this way of description an exceptional case, even as unaccepted in Warring States Period at that time? If then, the *Rongchengshi* could not but help being evaluated merely as a buried historical texts, without any influence on the ancient Chinese, along with its

author.

The Chu bamboo slips Tangyu zhi dao唐虞之道 from Guodian Chujian郭店 excavated in 1993, however, has a very similar content to the Rongchengshi in relevance to the historical existence of the ritual of resignation. From the sentence, expressed in Tangyu zhi dao, that “the sudden rise of ‘Six Emperors’六帝 was due to the practice of resignation like the period of Yao-Shun”, it could be easily presumed that the ‘Six Emperors’ was closely connected to the ‘Nine Emperors’ and maybe the more at that time.

Comparing with the related extant literary texts and the excavated materials in a vigorous way, in this paper, I explore four significant questions from a more critical stand to the conventional studies. First of all, I explicate the distinctiveness of the Rongchengshi as an academically very precious materials. Secondly, and closely related to the above, I evaluate its status or significance in the history of the Chinese ancient thoughts. And thirdly, I make an endeavor to trace back to the date of its transcription. Finally, and the most crucially, I attempt to show what Schools it was originated from and what connections it had with the Schools in the ancient China.

In sum, some concluding remarks, having somewhat insightful and significant implications for the further studies in these issues, could be drawn from my exploration. Viewing from the historical perspective of thoughts, at first, the legend of Ancient Dynasty’s Succession before Yao-Shun Era in the Rongchengshi had some interactions directly and closely with Zhangzi莊子, Muzi墨子, Guanzi管子, Xunzi荀子 and Tangyu zhi dao. Also in doing search for the unification in a transitional epoch from the late to the end of the Warring States period, the political stand of Shi士 and Ke客 was reflected in it as well as in the Tangyu zhi dao because they actively wanted to suggest the most appropriate model of the Emperor or the idealistic succession process and political realms.

※Key word: The Bamboo Books of the Chu Dynasty collected in the Shanghai Museum, Rongchengshi(容成氏), resignation, Bamboo slips from a Chu tomb at Guodian(郭店), Tangyu zhi dao(唐虞之道)  
상해박물관장전국초죽서, 용성씨, 선양, 광점초묘죽간, 당우지도

## I、はじめに

本稿は、上海博物館蔵戦国楚竹書《容成氏》(以下、《容成氏》と略記)に見える古帝王帝位継承説話を、郭店楚墓竹簡《唐虞之道》(以下、《唐虞之道》と略記)や文献資料

と比較考察することによって、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することを目的とするものである。

周知のように、上海博物館藏戰國楚竹書は、一九九四年春、香港中文大学中国語言及文学系教授の張光裕氏によって発見された竹簡群である。上海博物館元館長の馬承源氏の〈前言〉及び朱淵清氏の主催で行われた馬承源氏とのインタビュー記事によれば、この竹簡群は一二〇〇余枚が泥の塊の状態で見出されたが、その翌年の九五年から竹簡の初歩的な撮影・分類・配列・綴合作業を行い、一九九七年から竹簡の内容に関する注釈や配列作業が正式にスタートした<sup>1)</sup>。このような作業を経て発見から七年後の二〇〇一年に上海古籍出版社から第一冊目が、その翌年の二〇〇二年に第二冊目が、またその翌年の二〇〇三年に第三冊目がそれぞれ出版され(紆余曲折を経て実際に出版されたのは二〇〇四年)、第四冊目も二〇〇四年に出版される予定である<sup>2)</sup>。

第一冊目には《孔子詩論》(二九枚)・《紂衣》(二四枚)・《性情論》(四〇枚+残簡五枚)の三篇が、第二冊目には《民之父母》(一四枚)・《子羔》(一四枚)・《魯邦大旱》(六枚)・《從政》(甲篇(一九枚)・乙篇(六枚))・《昔者君老》(四枚)・《容成氏》(五三枚)の六篇が、第三冊目には《周易》(五八枚)・《中弓》(二八枚+附簡一枚)・《互先》(一三枚)・《彭祖》(八枚)の四篇が収録されており、第四冊目には《采風曲目》(六枚)・《逸詩》(六枚)・《昭王毀室、昭王与龔之臍》(一九枚)・《東大王泊旱》(二三枚)・《内礼》(一〇枚)・《相邦之道》(四枚)・《曹沫之陳》(六五枚)の七篇が収録される予定である。これらの諸篇の中には、一九七三年に出土した馬王堆漢墓帛書や一九九三年に出土した郭店楚墓竹簡中のいくつかの篇、通行本《老子》や《周易》、《大戴礼記》や《礼記》などと共通の内容を有する篇もあるが、その殆どは、儒家系や道家系、兵家系などの古佚書である。本稿で考察する《容成氏》は第二冊目に収録されている古佚書中の一篇である。

《容成氏》に関しては、李零氏による釈文と注釈が出て以来、〈簡帛研究〉などのネット上において研究論文が陸続と発表・掲載されており、全訳もすでに二種類出ている<sup>3)</sup>。ただその殆どは文字や音韻関係の研究が大半を占めており、内容に関する立ち入った分析や議論はまだ少ない。その中でも、現在公にされている《容成氏》の思想内容に関するものには、姜広輝氏と李存山氏の研究がある<sup>4)</sup>。この両氏の研究は、《容成

1) 馬承源〈前言：戰國楚竹書の發現保護和整理〉(馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》、上海古籍出版社、二〇〇一年十一月、一頁)及び〈馬承源先生談上博簡〉(上海大學古代文明研究中心・清華大學 思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹書研究》、上海書店出版社、二〇〇二年三月、三頁)を参照。

2) 網主〈上海藏簡第四冊内容簡介〉(簡帛研究網站、二〇〇四年五月四日)を参照。  
なお簡帛研究網站のアドレスは、<http://www.jianbo.org/>である。

3) 蘇建洲〈容成氏 譯釋〉(《上海博物館藏戰國楚竹書(二) 讀本》、万卷樓、二〇〇三年七月)、邱德修《上博楚簡〈容成氏〉注譯考証》(台湾古籍出版、二〇〇三年)。

氏》の古史体系は炎黄古史伝説体系とは別体系かその前に成立したものであること、上海博楚簡《子羔》や《唐虞之道》と思想傾向が同じであること、燕の国で発生した禪讓劇の前に成書されたこと(姜氏は前三一四年の前とし、李氏は孔孟の間とする)、を主張する点においては殆ど同じである。ところが、姜氏は堯舜の禪讓と湯武の革命は早期儒家の基本思想であり、《容成氏》にそれが如実に示されていると言いながらも、縦横家の可能性を排除できないと主張する反面、李氏はそれを否定し、《唐虞之道》・《子羔》・《容成氏》をすべて孔孟の間の儒家の学と位置づける。

以上の両氏の研究において問題となるのは次の三点である。第一は、前述したように姜氏は堯舜の禪讓と湯武の革命は早期儒家の基本思想であり、《容成氏》にそれが如実に示されていると言ったが、その実際の中身において、早期儒家の禪讓説と《容成氏》のそれとをそのように単純に同質化することは可能なのかの問題である。これは《容成氏》の思想的特徴と関わる問題である。第二は、成立年代の問題である。両氏は《容成氏》に書かれている古帝王に関する記述を炎黄古史伝説体系(もしくは三皇五帝体系)と別体系の古史伝説かその前に成立したという一致した見解を提示した。《容成氏》に書かれているのが炎黄古史伝説体系(もしくは三皇五帝体系)とは別体系の古史伝説であるという見解はともかく、この古帝王に関する記述が前三一四年の前あるいは孔孟の間に成立したという見解は果たして説得力があるだろうか。両氏がその論拠として挙げているのは、燕の国で起きた禪讓劇が失敗した後、禪讓説が唱えられなくなったこと、あるいは儒学の中から合法性を失ったこと、あるいは荀子によって否定されたこと、などである。従って、その反証として戦国後期から漢代初期にかけて禪讓説がどのように展開したかが明らかになれば、この問題は自然に解決されると予想される(その答えは下記の前稿ですすでに出したのだが)。最後に第三は、《容成氏》の所属学派の問題である。姜氏は《容成氏》は儒家の作品であるが、縦横家の可能性も排除できないとし、李氏はそれを断然と否定しながら、儒家の学(孟子以前の孔門の後学)としている。とすると、《容成氏》は果たして他学派の影響を全く受けていない純粋な儒家の作だろうか。

- 4) 姜廣輝<上博藏簡《容成氏》的思想史意義—上海博物館藏戰國楚竹書(二)《容成氏》初讀印象札記一>(簡帛研究網站、二〇〇三年一月九日)、李存山<反思經史關係:從“啓攻益”說起>(簡帛研究網站、二〇〇三年一月二十日/《中國社會科學》二〇〇三—三、二〇〇三年五月/復印報刊資料《中國哲學》二〇〇三—八、二〇〇三年八月)。その他にも、禹の治水や地名に関する研究がいくつかある。例えば、邱德修<從上博《容成氏》簡揭開大禹治水之謎>(簡帛研究網站、二〇〇三年一月三十一日)、晏昌貴<上博簡《容成氏》九州東釋>(簡帛研究網站、二〇〇三年四月六日)、朱淵清<禹畫九州論>(簡帛研究網站、二〇〇三年八月二日)、陳偉<禹之九州与武王伐商的路線—以竹書(容成氏)爲例看楚簡的資料的價值—>(《國際シンポジウム<アジア地域文化學の構築>資料集》、早稲田大學21世紀COEプログラムアジア地域文化エンハンシング研究センター、二〇〇三年十二月)、同<竹書《容成氏》共、滕二地小考>(《文物》二〇〇三—一二、二〇〇三年十二月)などがそれである。これらの問題については、稿を改めて論ずる予定である。なお、以下上記の李存山氏の説を引用・検討する際は、《中國社會科學》所収の論文の頁数を示しておいた。

これらの問題を明らかにするために、まず《容成氏》の古帝王帝位継承説話の特徴を《唐虞之道》との比較を通じて分析することから論を進めていきたい。なお、《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継承説話の研究〉(池田知久監修《郭店楚簡の思想史的研究》第五卷、〈古典学の再構築〉東京大学郭店楚簡研究会編、二〇〇一年二月。以下、前稿と略称)を参照されたい。ちなみに、出土資料を引用する際は原文と訳の両方を掲げたが、文献資料の場合は紙面の制約上訓読のみを掲げるに止めた。

## II、上海博楚簡《容成氏》の古帝王帝位継承説話

《容成氏》<sup>5)</sup>は、李零氏の整理によれば、完簡・残簡全部合わせて五三枚から構成されている。竹簡の長さは約四十四・五センチ、両端は方形。図版によれば、簡の上中下三箇所を紐を掛けるための三角形の切り口が刻まれており、そこに編綴の痕が鮮明にうつされている。簡毎に四十二から四十五字程度の文字が抄写されているが、図版の文字は郭店楚簡などと同様、典型的な楚系文字である。本篇のタイトルでもある〈容成氏〉は第五十三号簡の背面に〈訟盛氏〉の三字が墨書されている。李零氏は文意から冒頭の諸帝王の名前のうち最初に登場するものを取って表題にしたいと推測するが、この三字を《莊子》胠篋篇に述べられている十二帝王のうち最初に登場する〈容成氏〉と読んで以来、現在それが定説となっている。ただ内容は第五十三号簡で完結しているわけではない。篇名が第五十三号簡の背面に墨書されているから、《容成氏》は右側を軸にして冒頭から左へ巻き込み、最後に第五十三号簡の背面がちょうど正面にくるような巻物状にして保管されるものであったと考えられる<sup>6)</sup>。従って、恐らく第五十三号簡の後に一枚か数枚の竹簡が散逸したものと推測される。

《容成氏》には、周知のように、上古の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描かれている。具体的には、①〈[尊] 盧氏・赫胥氏・高辛氏(?)・倉頡氏・軒轅氏・神農氏・渾沌氏・包羲氏〉の八名の古帝王の時代(第一号簡から第三号簡、〈容成氏〉を含むと九名)、②〈□□氏〉の時代(第三十五号簡下段)<sup>7)</sup>、③逸名の帝

5) 《容成氏》からの引用は、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)を底本としたが(以下、底本と略記)、本文の文字を確定する際は図版によって直した部分も多々ある。なお、欠字を補う場合はく〔 〕>で表し、仮借字・異体字・省字はく( )>に入れて表した。

6) この点は邱前掲書(3)も触れている(六九六～六九七頁)。

7) 〈□□氏〉の二字目の〈□〉を李零氏はく湯>に作るが(底本、二七七頁)、陳劔〈上博簡《容成氏》的拼音与編連問題〉(簡帛研究網站、二〇〇三年一月九日)はく湯>ではないとし、それが第一号簡

王の時代(第四号簡から第六号簡上段、竹簡の残欠や散逸のため帝王の名は未詳)<sup>8)</sup>、④<堯>の時代、⑤<舜>の時代、⑥<禹>の時代、⑦<啓>による王位篡奪事件、⑧<桀>の虐政、⑨<湯>の放伐、⑩<受>(=紂)の無道、⑪<文王>の補佐、⑫<武王>の放伐、の順である。⑤の舜の時代には、さらに舜の臣下として<禹・后稷・咎陶(=皋陶)・質>の四人の名が見え、⑦には帝位継承をめぐる<咎陶・益・啓>の三人の名が見える。そこに実際記されているのは、姜広輝氏・李存山氏の言う炎黄古史伝説(もしくは三皇五帝伝説)と大いに異なることは勿論、夏殷周三代に関する記述の部分も、共通点より相違点や未見の内容の方が目立つ。そして、以上の①から⑫までの歴史の流れを<帝位継承>の観点から見れば、②と③を除き、①から⑥までは<禪讓>による革命、⑦は篡奪、⑧から⑫までは放伐による革命(実際は⑨と⑫)と三分される。つまり《容成氏》の作者は、禪讓→篡奪→放伐の歴史観に基づいて、上古の歴史と思想を描いているのである。

さて禪讓の歴史は前述したように、②の<□□氏>の時代と③の逸名の帝王の時代を除いた(帝位継承の具体的な形態は未詳)、古帝王の時代及び堯舜禹の時代に関する記述の中に見える。本稿では、そのうち古帝王の時代のみを分析の対象とするが、それは第一号簡から第三号簡に次のように見える。

〔尊〕膚(盧)是(氏)・咎(赫)疋(胥)是(氏)・嚳(高?)結(辛?)是(氏)・倉頡是(氏)・軒緩(轅)是(氏)・訢(神)戎(農)是(氏)・樟(渾) | (沌)是(氏)・壻(包)溼(義)是(氏)之又(有)天下也、皆不受(授)元(其)子而受(授)賢(賢)。元(其)恧(德)箇(?)清、而上悉(愛)(第一号簡)下、而一元(其)志、而寢(寢)元(其)兵、而官元(其)才(材)。於是虜(乎)唵(瘡)聾(聾)鞅(執)熨(燭)、臆(矇)戎(睽?)鼓(鼓)瑟(瑟)、筮(跛)罍(躡)獸(守)門、敕(侏)需(儒)爲矢、尻(長)者酥(繇?)庀(宅)、婁(婁)者攻(支)書(膠)、瘳(瘳)(第二号簡)者煮盪(鹽)庀、冓(疣)者鮪(漁)繫(澤)、繫(棄?)不舉(舉)。凡民俾(卑)故(未)者、孛(教)而(之)恧(誨)之、飲(飲)而(之)飮(食)之、思(役)百(百)官、而月青(請)之。古(故)堂(當)是(當)時也、亡并(第三号簡)

……尊盧氏・赫胥氏・高辛氏(?)・倉頡氏・軒轅氏・神農氏・渾沌氏・包羲氏が天下を保有する時は、皆自分の子に(帝位を)授けずに賢者に授けた。その徳は箇(?)清く、上の者は下の者を愛し、下の者の志しを一つにし、すべての武器を廃棄して戦争をやめ、才能のある人物に官職を与えた。こうして、おし・つんばは灯を持ち、めくらは瑟をかき鳴らし、びっこ・いざりは門を守り、侏儒は矢を作り、のっぽは墓地や居所の占いをし(?)、せむしは玉磬を鳴らし、頸にこぶのある者は海水を煮つめて塩を作り、体にいぼのある者は魚を捕ったが、繫(棄?)は挙げなかった。およそ人民の中で低い地位にある者は、教育して諭し、飲食を与えて

の<~氏>と類似していることから、<□□氏>はあるいは<堯>の前に存在した上古の最後の帝王であり、その後の帝王は堯であるという。本簡の前後に連讀できる竹簡がないため、これが最後の帝王なのか確認するすべはない。また堯の前に別の帝王についての叙述らしき文章があるから、その後の帝王が堯であるという説も賛同できない。ただ<□□氏>が<湯>のことではないという氏の見解は説得力があると考えられる。

8) 李零氏はこの部分を<高辛氏>のことを述べるものと推測するが(底本、二五四～二五五頁)、根拠が不十分なため取らない。

養い、もし百官になってつとめたいと願えば、月ごとにその願いを請謁するようにした。そこで、その当時は、亡并……

とある。下線部を見ると、そこには堯舜の禪譲の歴史的事例に先立って、上古の九帝王(恐らくそれ以上)<sup>9)</sup>がいずれも自分の子に帝位を授けずに賢者に授けたとされている。そこには<禪譲>という語はなくても、その意味するものが禪譲であることは間違いない。その特徴としては、前稿で述べた《唐虞之道》の第一の特徴(六九～七〇頁)、すなわち尚賢論及び帝位継承論(もしくは王朝交替論)の両面の性格を同時に持っている点までは断言できないかも知れないが<sup>10)</sup>、禪譲による帝位継承を最初に記述する作者の姿勢から推量すると、禪譲を理想化していることは間違いないと考えられる。またこれらの九帝王が《孟子》とは違って<天>という絶対存在を介入せずに自主的・人為的に禪譲したこととなっているから、《唐虞之道》の第六の特徴とも共通している(七二頁)<sup>11)</sup>。

### Ⅲ、九帝王に関する《容成氏》と文献資料との相違

ところで、ここで一つ注意しなければならないのは、文献資料においてこれらの九帝王と禪譲とを直接結びつける例は、管見の限り、全く見あたらないという事実である。以下、それを一つ一つ検証していくことにする。

9) 李零氏は第一号簡の直前に恐らく<昔者訟成是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、□□是、尊>(都合四十二字)に作る一枚の竹簡が脱していると推測し(底本、二五〇頁)、廖名春<讀上博簡《容成氏》札記(一)>(簡帛研究網站、二〇〇二年十二月二十七日)は李零氏の説に賛成しつつ、その欠字の部分に、《莊子》胠篋篇に基づいて<大庭・伯皇・中央・栗陸・驪畜・祝融>の六氏を、さらに《漢書》古今人表、《太平御覽》卷七六所收の《六韜》佚文・大明篇、《帝王世紀》に基づいて<昊英・有巢・葛天・陰康・朱襄・無懷>の六氏を補う。具体的な補い方には恐らく問題があると考えられるが、李零氏の言うように十三名程度の帝王の名が記されていた簡が実際に存在していた可能性は十分であると推量される。もしそれが事実なら、第一号簡の帝王の名と合わせて、都合二十一名の帝王の名が記されていたことになる。ただ現在我々が確認できるのは、第一号簡の八名の帝王であり、この八名の帝王が禪譲したこととなっているので、厳密には八名とするのが正しいかも知れない。しかしながら、第五十三号簡の背面には、表題ではあるが、<容成氏>の名が見えるし、李零氏の説も説得力があると考えられるので、ここでは禪譲を實踐した上古の帝王に<容成氏>まで入れて都合九名とした。

10) ただし、このような相違は、禪譲が帝位継承の最上の形態であることを論説することを目的とするか、それとも歴史を描くことを目的とするかの差に起因するだけのことで、両者の立場は基本的には一致していると判断される。

11) なお、《孟子》の堯舜帝位継承説話については、前稿(七六～八五頁)を参照。

## 1. <容成氏>

まず<訟盛氏>は、《莊子》胠篋篇には<子は独り至徳の世を知らずや。昔者容成氏・大庭氏・伯皇氏・中央氏・栗陸氏・驪畜氏・軒轅氏・赫胥氏・尊盧氏・祝融氏・伏戲氏・神農氏あり。是の時に当りてや、民は繩を結びて之を用い、其の食を甘しとし、其の服を美しとし、其の俗を楽しみ、其の居に安んず。鄰国相望み、雞狗の音相聞ゆるも、民は老死に至るまで相往来せず。此くの若きの時は、則ち至治なるのみ。>とあるように、十二帝王の最初の部分に登場し、他の十一帝王とともに<至徳の世>という理想の政治を実現した帝王として意味づけられている。しかし、下文には<今は遂に民をして頸を延し踵を挙げて、某所に賢者有り>と曰い、糧を贏いて之に趣かしむるに至る。則ち内は其の親を棄てて、外は其の主の事を去り、足跡は諸侯の境に接し、車軌は千里の外に結ぶ。則ち是れ上知を好むの過ちなり。上誠に知を好みて道を無にすれば、則ち天下大いに乱れん。>とあって、《容成氏》のような尚賢政治(後述)は否定的に捉えられている。この点、《容成氏》とは異なっている。なお《容成氏》のような禪讓説、<愛>の思想、尚同をふまえた思想、非戦論(いずれも後述)も胠篋篇には見えない。

その他、《呂氏春秋》勿躬篇には<容成は曆を作る>(ほぼ同様の表現が《淮南子》修務篇にも見える)とあるように、曆を作った人となっており、《莊子》則陽篇に<容成氏曰く、日を除けば歳無く、内無ければ外無し、と。>とあるのも恐らくそれとの関連が窺われる。そして、《淮南子》本經篇に<昔容成氏の時、道路に鴈行列処し、嬰兒を巢上に託し、余糧を晦首に置き、虎豹は尾す可く、魍蛇は躡む可くして、其の由りて然る所を知らず。>とあるが、その上文に<世に災害無ければ、神と雖も其の徳を施す所無く、上下和輯すれば、賢と雖も其の功を立つ所無し。>とあり、またその下文に<此れに由りて之を觀れば、賢聖の名有る者は、必ず乱世の患に遭えるなり。>とあるように、賢聖が登場するのは道がそこなわれた乱世であるからという、道家に典型的な退歩史観が描かれている。これは恐らく上に挙げた胠篋篇の思想をふまえたものと考えられる。

## 2. <尊盧氏>

<[尊] 膚是>は、《莊子》胠篋篇に<至徳の世>の十二帝王の一人として見える他、《太平御覽》卷七六所収の《六韜》佚文には<昔柏皇氏・栗陸氏・驪連氏・軒轅氏・赫胥氏・尊盧氏・祝融氏は、此れ古の王者なり。未だ民を使わずして民化し、未だ民を賞せずして民勧む。此れ皆古の善く政を為す者なり。伏犧氏・神農氏に至り、民を教えて誅せず。黄帝・堯・舜は、誅して怒らず。古の変わらざる者に、有苗之有り。堯化して之を取る。堯の徳衰え、舜化して之を受く。舜の徳衰え、禹化して之を取る。>とあり、《容成氏》や《莊子》とはまた違つて<柏皇氏・栗陸氏・驪連氏・軒轅氏・赫胥氏・尊盧氏・祝融氏>の七氏だけが理想的な政治を実現した上古の帝王となっている。そして<伏犧氏・神農氏>は時間的・価値的に次の段階の帝王として位置づけられている。



る。先と同様《容成氏》のような禪譲説などの諸思想は見えない。なお、《漢書》古今人表・《帝王世紀》にもその名が見える。

### 3. <赫胥氏>

<蒼疋是>は、《莊子》胠篋篇に<至徳の世>の十二帝王の一人として見え、同じく<至徳の世>を説く馬蹄篇にも<夫れ赫胥氏の時、民は居るに為す所を知らず、行くに之く所を知らず。哺を含みて熙しみ、腹を鼓ちて遊ぶ。民の能は此れに以く。聖人に至るに及びて、礼樂に屈折して、以て天下の形を匡し、仁義に果跂して、以て天下の心を慰む。而して民乃ち始めて跂跂して知を好み、争いて利に帰し、止む可からざるなり。此れ亦聖人の過ちなり。>とあるが、《容成氏》のような禪譲説などの諸思想は見えない。その他、《漢書》古今人表・《帝王世紀》にも見える。

### 4. <高辛氏>

<嚮結是>は、《国語》鄭語・《左伝》文公十八年の条及び同昭公一年の条にその名は見えるが、<高辛氏>そのものについて語るものではない。また《大戴礼記》五帝徳篇には<宰我曰く、帝嚳を請問う、と。孔子曰く、玄囂の孫、蟠極の子なり。高辛と曰う。生まれながらにして神靈、自ら其の名を言う。博く施し物を利すること、其の身に于てせず。聡以て遠きを知り、明以て微を察す。天の義に順い、民の隠を知り、仁にして威あり、恵にして信あり、身を修めて天下服す。地の財を取りて之を節用し、万民を撫教して之を利誨し、日月を歴して之を迎送し、鬼神を明らかにして之を敬事す。其の色穆穆たり、其の徳俟俟たり。其の動くや時あり、其の服するや土あり。春夏には竜に乗り、秋冬には馬に乗る。黄なる黼黻の衣、中を執りて天下を獲たり。日月の照らす所、風雨の至る所、従順ならざる莫し。>(類似の文章は《史記》五帝本紀にも見える)とあるが、《容成氏》とは違ってやや神話化されており、思想的にも共通するところはない。その他、同じく《大戴礼記》帝繫篇・《淮南子》原道篇・《漢書》古今人表・《帝王世紀》にも見える。

### 5. <倉頡氏>

<倉頡是>は、《荀子》解蔽篇に<書を好む者は衆し、而るに倉頡のみ独り伝わる者は、壹なればなり。>とあり、《淮南子》修務篇に<昔者倉頡書を作り、容成歴を造り、胡曹衣を為り、后稷耕稼し、儀狄酒を作り、奚仲車を為る。>とあり、《論衡》感虚篇・謝短篇・順鼓篇・訂鬼篇・対作篇にも《淮南子》と同様<倉頡書を作る>という語が見える。このように<倉頡是>は、伝世文献においては文字を作った文化英雄として描か

れる場合が多く、管見のかぎり、《容成氏》のように禪讓説などの諸思想と結び付いている例はない。

## 6. <軒轅氏>

<軒緩是>は、《莊子》胠篋篇に<至徳の世>の十二帝王の一人として見えるほか、《大戴礼記》五帝徳篇・同帝繫篇・《韓非子》解老篇・《春秋繁露》三代改制質文篇・《史記》五帝本紀・《塩鉄論》結和篇・《論衡》驗符篇などに見えるが、内容的に《容成氏》と関係のあるものはない。ただし、《莊子》天運篇の子貢・老聃問答中、<三王五帝>について語る老聃のことばの中に<黄帝の天下を治むるや、民の心をして一ならしむ。民に其の親死して哭せざる有れども、民は非らざるなり。>とあるのは、<軒轅>ではなく<黄帝>ではあるが、《容成氏》の<一元(其)志>(下の者の志しを一つにする)と表現が類似していると考えられる。しかし、天運篇にはまた下文に<余れ女に三皇五帝の天下を治むるを語らん。名づけて之を治むと曰えども、乱焉れより甚はだしきは莫し。>とあるので、結果的には《容成氏》のような考え方とは鋭く対立していたことが窺われる。その他に、《六韜》佚文・今本《竹書紀年》・《漢書》古今人表などにも見える。

## 7. <神農氏>

<新戎是>は、伝世文献には農業や商業を教えた文化英雄として描かれる場合が多い。例えば、通行本《周易》繫辭下伝に<包犧氏没して、神農氏作る。木を斲りて耜と為し、木を揉めて耒と為し、耒耨の利、以て天下に教うるは、蓋し諸を益に取る。日中に市を為して、天下の民を致し、天下の貨を聚め、交易して退き、各其の所を得るは、蓋し諸を噬嗑に取る。>とあり、《管子》形勢解篇に<神農は耕を教え穀を生じ、以て民の利を致せり。>とあり、同揆度篇に<管子曰く、神農の数に曰く、一穀登らず、一穀を減ずれば、穀の法、什倍す。二穀登らず、二穀を減ずれば、穀の法、再什倍し、夷疏之に満つ。食無き者には之に陳を予え、種無き者には之に新を貸す。故に什倍の賈無く、倍称の民無し、と、と。>とあり、同輕重戊篇に<神農作り、五穀を淇山の陽に樹え、九州の民、乃ち穀食を知り、而して天下之に化せり。>などとあるのがその例である。また医薬の始祖としても有名で、《世本》作篇に<神農薬を和せて人を濟う。>とあり、《淮南子》修務篇に<古者民は草を茹い水を飲み、樹木の実を采り、羸虵の肉を食い、時に疾病毒傷の害多し。是に於て神農乃ち始めて民に教えて五穀を播種し、土地〔の〕宜しき、燥湿肥瘠高下を相し、百草の滋味、水泉の甘苦を嘗め、民をして辟就する所を知らしむ。此の時に当りて、一日に七十毒に遇う。>とあるのがその例である。その他、《商君書》算地篇・開塞篇・画策篇、《淮南子》原道篇・主術篇・齊俗篇、《新語》道

基篇、《論衡》感虚篇にも農業と関係のある文章が見える。

ところで、儒家系の文献である《孟子》滕文公上篇の陳相・孟子問答には、以上のように農業や商業などを教えた文化英雄として知られる神農を奉ずる許行と、孟子が〈豪傑の士〉と激賛する楚の陳良の門人であった陳相が、滕の国で許行に会ってからは師の学を捨てて許行の学に追従するという話がある。そこには陳相が〈許行の言〉としつつ、孟子に〈滕君は則ち誠に賢君なり。然りと雖も未だ道を聞かざるなり。賢者は民と並び耕して食し、饗飧して治む。今や滕には倉廩府庫有り。則ち是れ民を厲まして以て自ら養うなり。悪んぞ賢なるを得ん。〉と言って滕の文公を非難する件がある。ところがそれに対して、神農を標榜して農業の重要性を訴える許行と、許行の追随者であり師への裏切りものである陳相を激しく批判する孟子の姿が記述されているのである。《孟子》の中で神農と関係のある文章はこれだけであるため、その真相をつかむことは容易ではないが、いずれにせよ、許行と陳相の発言に対する孟子の批判は、恐らく神農にも向けられていたのではないかと推量される。事実、《孟子》には《容成氏》のように神農を高く評価する文章は全くない。

一方、《莊子》胠篋篇には〈至徳の世〉の十二帝王の一人、讓王篇には理想の政治を実現した帝王、盜跖篇には有巢氏とともに〈至徳の隆〉を実現した帝王として高く評価されているが、繕性篇には〈徳の下衰するに逮びて、燧人・伏戯の始めて天下を為むるに及ぶ。是の故に順うも一ならず。徳又た下衰して、神農・黄帝の始めて天下を為むるに及ぶ。是の故に安んずるも順わず。〉とあって、〈燧人・伏戯〉よりもさらに徳の衰えた時代の帝王として低く評価されている。また《戦国策》秦策一の秦王・蘇秦問答には、蘇秦のことばとして〈昔者神農は補遂を伐つ。〉とあって、《容成氏》の〈寢(其)兵〉(すべての武器を廃棄して戦争をやめる)とは相反することが述べられている。

その他にも、《呂氏春秋》情欲篇・尊師篇・誠廉篇・必己篇・知度篇・慎勢篇・執一篇・離俗篇・上徳篇・用民篇・愛類篇、《莊子》至楽篇(燧人・神農)・山木篇(黄帝とともに〈道〉と〈徳〉を自分のものとした帝王として登場)、《六韜》佚文、《春秋繁露》三代改制質文篇、同堯舜不擅移湯武不専殺篇、《史記》五帝本紀、《漢書》古今人表、《列子》黄帝篇・湯問篇・説符篇、《帝王世紀》などにも見え、《商君書》更法篇・《戦国策》趙策二・《史記》趙世家には〈伏戯・神農は教えて誅せず、黄帝堯舜は誅して怒らず。〉(〈伏〉は《戦国策》は〈宓〉、《史記》は〈慮〉に作る。)とあるように《六韜》佚文と類似の文章がある。以上のように、〈神農氏〉は多くの文献資料に見えるが、管見のかぎり、《容成氏》のように禪讓説などの諸思想を実現した帝王として描かれている例はない。

## 8. 〈渾沌氏〉

〈棹 | 是〉は、〈棹〉は伝世文献には〈渾〉以外に〈混〉・〈混〉・〈困〉などの字で表記される場合もあり、〈 | 〉は〈沌〉以外に〈屯〉・〈頓〉・〈敦〉・〈佗〉などの字で表記される

場合もある。〈棹 | 是〉はそれが帝王の名前として成立する前に、恐らく〈渾〉や〈沌〉あるいは〈渾沌〉のように、一字あるいは二字熟語あるいは四字熟語で、単に擬音語・擬態語を表す形容詞または副詞としてまず使われていたと考えられる。例えば、《孫子》勢篇に〈紛紛紜紜として、鬪乱るれども乱す可からず、渾渾沌沌として、形円けれども敗る可からず。〉とあり、《鶡冠子》世兵篇に〈禍いは福の倚る所、福は禍の伏する所にして、禍いと福とは糾纏の如し。渾沌として錯紛し、其の状は一の若し。〉などとあるのがその例である。いずれも不分明な様を形容している。

このようにあるものやことの不分明な状態を表す〈渾沌〉という語を、自己の存在論や宇宙生成論を語る時、あるいはそれを擬人化・神話化したり、あるいは政治化したりして、自己の根本思想を現そうとするのは、周知のごとく道家系に多く見られる。例えば、通行本《老子》第二十五章に〈物有り混成し、天地に先だちて生ず。寂たり寥たり、独立して改めず、周行して殆れず。以て天下の母と為す可きも、吾其の名を知らず。之に字して道と曰い、強いて之が名を為して大と曰う。……〉(《文子》道原篇にも類似の文章がある)とあるのは、道の存在論を語る場面で道の未分化・無秩序の状態を意味し、《莊子》在宥篇に〈鴻蒙曰く、意、心養せよ。汝徒だ無為に欠れば、物自ら化せん。爾の形体を墮て、爾の聡明を吐け、倫と物と忘れて、滓溷に大同せよ。心を解き神を積み、莫然として魂無ければ、万物云云として、各其の根に復らん。各其の根に復りて知らざれば、渾渾沌沌として、身を終うるまで離れざらん。若し彼之を知らば、乃ち是れ之を離れん。其の名を問う無く、其の情を闕う無ければ、物は故より自ら生ぜん。〉とあるのは、主体と客体の緊張関係の中で、万物がその根源たる道に復って離れていない状態を指し、それは主体の無為によって保障されている。次に《淮南子》詮言篇に〈天地に洞同し、渾沌として樸為り、未だ造さずして物を成す、之を太一と謂う。同じく一に出で、為る所各異なり、鳥有り魚有り獸有り、之を分物と謂う。〉とあるのは、宇宙生成の始原の状態を指す例である。そして、《莊子》応帝王篇には、道や宇宙生成の始原を表すことばが擬人化あるいは神話化して、〈南海の帝を儵と為し、北海の帝を忽と為し、中央の帝を渾沌と為す。儵と忽と時に相与に渾沌の地に遇い、渾沌之を待つこと甚はだ善し。儵と忽と渾沌の徳に報いんことを謀りて曰く、人皆七竅有りて、以て視聴食息するに、此れ独り有る無し。嘗試みに之を鑿たん、と。日に一竅を鑿ち、七日にして渾沌死せり。〉とある。また同天地篇には、子貢が楚から晋の国に引き返すときに、途中で畑仕事をする老人に出会って道家の思想を聞き、魯の国に帰ってそれを孔子に告げたところ、孔子が子貢に話したことばのなかに〈彼は仮りに渾沌氏の術を修むる者なり。其の一を識りて、其の二を知らず。其の内を治めて、其の外を治めず。夫れ明白にして素に入り、無為にして朴に復り、性を休し神を抱きて、以て世俗の間に遊ぶ者は、汝將に固より驚かんとするか。且つ渾沌氏の術は、予れと汝と何ぞ以て之を識るに足らんや。〉とあるのは、それが政治化した例である。〈渾沌氏〉は恐らくこのようなプロセスの中で道家の思想家たちによって誕生したものであろう<sup>12)</sup>。《容成氏》はこのような道家の思想をふまえて、さらに新たな意味を付与して出来たものと考えられる。

12) 以上〈渾沌〉については、池田知久〈中國思想における混沌〉(《混沌》、東京大學公開講座五三、東京大學出版會、一九九一年六月)を参照。

ところで、《左伝》文公十八年の条にはく昔帝鴻氏に不才子有り。義を掩い賊を隠し、好みて凶徳を行い、醜類悪物、頑兇にして不友、是れ与に比周す。天下の民之を渾敦と謂う。……舜、堯に臣となり、四門に賓し、四凶の族を流し、渾敦・窮奇・檮杌・饕餮をば諸を四裔に投じて以て螻魅に禦らしむ。是を以て堯崩じて、天下一の如く、心と同じくして舜を戴き、以て天子と為す。其の十六相を挙げて、四凶を去るを以てなり。>(《史記》にはく昔帝鴻氏有不才子。掩義隱賊、好行凶慝、天下謂之渾沌。>とある。)とあって、<渾敦>が<窮奇・檮杌・饕餮>とともに古の四人の悪人とされており、しかも<舜>が彼を追放したことになっている。この点、《容成氏》とは全く正反対の意味づけとなっている。その他、《漢書》古今人表にはく沌渾氏>とあり、《帝王世紀》にはく混沌氏>とある。

## 9. <包羲氏>

<壻遲是>は、伝世文献には多くの場合、人民に漁や牧畜を教え、八卦を作り、文字を作った文化英雄として描かれている。例えば、通行本《周易》繫辭下伝にく古者包羲氏の天下に王たるや、仰いでは則ち象を天に觀、俯しては則ち法を地に觀、鳥獸の文と地の宜を觀、近くは諸を身に取り、遠くは諸を物に取る。是に於て始めて八卦を作り、以て神明の徳を通じ、以て万物の情を類す。結繩を作して罔罟を為り、以て佃し以て漁るは、蓋し諸を離に取る。>とあり、《淮南子》要略篇にく今易の乾坤は、以て道を窮め意を通ずるに足り、八卦は以て吉凶を識り禍福を知る可し。然れども伏羲之が六十四変を為し、周室増すに六爻を以てするは、淑清の道を原測して、万物の祖を攬逐する所以なり。>とあるのがその例である(《史記》日者列伝・太史公列伝(伏羲)、《論衡》謝短篇などにも八卦を作ったとされている)。

《莊子》人間世篇の<心齋>章にはく夫れ耳目の内に通ずるに徇いて、心知を外にすれば、鬼神將に來たり舍らんとす。而るを況んや人をや。是れ万物の化なり。禹・舜の紐べる所なり、伏羲・几蘧の行いて終わりし所なり。而るを況んや焉より散なる者をや。>とあって、几蘧とともにこの章の根本思想である<心齋>を實踐した上古の理想の帝王とされている。また《莊子》胠篋篇にはく至徳の世>の十二帝王の一人となっており、《淮南子》覽冥篇にもく伏羲・女媧は、法度を設けずして、至徳を以て後世に遺す。何となれば則ち虚無純一に至りて、苛事を嚙喋せざればなり。>とあって、同様の趣旨が述べられている。また同篇にはく昔者黄帝の天下を治むるや、……然れども猶お未だ慮戲氏の道に及ばざるなり。>とあって、黄帝より高く評価されている。また主術篇にはく不言の令、不視の見は、此れ伏羲・神農の師と為す所以なり。>とあって、神農とともに道家の根本思想を實踐した帝王となっている。ところが、《莊子》繕性篇にはく徳の下衰するに逮びて、燧人・伏羲の始めて天下を為むるに及ぶ。是の故に順うも一ならず。>とあって、徳の衰えた時代の帝王としてやや低く評価されている(《淮南子》俶真篇(伏羲氏)も同じ)。一つ興味深いのは、《容成氏》ではく元(其)の志を一にする>ことのできた帝王の一人となっているが、繕性篇ではそれができなかった帝王となってい

る点である。この点において両文献は、同一の人物に対して正反対の評価を下しているということになる。

こうしてみると、繕性篇でも〈一〉の状態になることを理想としている点で《容成氏》と共通しているように見えるかも知れない。しかし《容成氏》においての〈一〉と繕性篇においてのそれとは意味するものが全く違うことに注意しなければならない。すなわち、《容成氏》では有為の政治が描かれているが、繕性篇では古の人は、混芒の中に在りて、一世と与にして澹漠を得たり。是の時に当りてや、陰陽和静し、鬼神擾さず、四時節を得、万物傷われず、群生夭せず。人に知有りとも雖も、之を用うる所無し。此れを之至一と謂う。是の時に当りてや、之を為す莫くして常に自然なり。〉とあって、〈古之人〉の〈莫之爲〉と〈万物・群生〉の〈自然〉が描かれており、ここでの〈至一〉はまさにそのような政治が実現されている状態あるいは時代のことを意味する。そのような意味において、政治思想として目指すところは両者正反対となっている。なお、田子方篇にも黄帝とともに道家の〈真人〉には及べない帝王となっている。

さて《荀子》成相篇には、

請う基を牧めん、賢者思え。堯は万世に在りて之を見るが如きも、讒人は極まり罔く、險  
 陂傾側して、此れを之疑う。基必ず施けんには、賢罷を弁ぜよ。文武の道は伏戯に同じ。之  
 に由る者は治まり、由らざる者は乱る、何ぞ疑うこと為さん。

とあって、ここで始めて〈伏戯〉が〈弁賢罷〉(尚賢政治)を全うした上古の帝王として登場しており、かつ〈文王・武王〉と〈伏戯〉とを直結しているのはこの篇の特徴である。尚賢論を〈伏戯〉に託して論じている点、《容成氏》の成立を考える上で重要な手がかりの一つとなるのは間違いない。

その他、《管子》輕重戊篇には〈慮戯作り、六壘を造り、以て陰陽を迎え、九九の数を作り、以て天道に合せ、而して天下之に化せり。〉とあって、日数の計算方法を創作したものとなっており、《淮南子》汜論篇には〈夫れ神農・伏羲は、賞罰を施さずして民非を為さず。〉とあって、神農とともに刑罰を用いなかった帝王とされている。なお、〈堯舜是〉は、《商君書》更法篇(伏羲)、《莊子》大宗師篇(伏羲)、《戦国策》趙策二、《六韜》佚文(伏羲氏)、《賈誼新書》道術篇(伏羲)、《列子》黄帝篇(庖犧氏)・湯問篇(伏羲)・楊朱篇(伏羲)、《漢書》古今人表(宓羲)、《帝王世紀》などにも見える。

以上の考察をまとめてみよう。まず帝王の数の問題をみてもみると、文献資料において《容成氏》のように神話伝説上の太古の帝王が同時に列挙して出てくる例は、後代になればなるほど多く見られるが、先秦から前漢初期に成立した文献には殆ど見られない。その順序や中身の相違はさておき、その中でも《容成氏》と最も近いのは《莊子》胠篋篇である。すなわち、胠篋篇には〈昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏戯氏、神農氏。〉とあって、《容成氏》に〈[尊]盧氏、赫胥氏、高辛氏(?)、倉頡氏、軒轅氏、神農氏、渾沌氏、包羲氏、……容

成氏」とある九人中、六人も重複して最も多く、その次が《六韜》佚文に〈昔柏皇氏、栗陸氏、驪連氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏〉とあるように三人である(伏羲氏・神農氏は同列に並べられていないので除外)。

次に《容成氏》に見える古帝王の文献・学派別の出現状況や重要度を先秦から前漢時期の文献に限定してまとめてみると、まずく神農氏とく包羲氏は、学派を問わずに最も幅広く見られ、かつ併称される場合が多い。しかし、儒家系の文献よりは道家系の文献により多く見えることは、一つ看過できない現象である。しかも儒家系の文献といっても《孟子》にはく包羲氏〉についての記述は一切なく、く神農氏〉についての記述があってもそれほど高く評価しないのは、前述した通りである。次に多く出現するのはく高辛氏〉とく軒轅氏〉であるが、前者は道家系の文献には《淮南子》に一例見えるだけで他には全く見えず、儒家系の文献でも《大戴礼記》に見える程度である。そして、残りの五帝王、すなわちく[尊]盧氏〉・く赫胥氏〉・く倉頡氏〉・く渾沌氏〉・く容成氏〉は、《六韜》佚文を除けば、く倉頡氏〉だけが儒家系の文献である《荀子》に一例見えるだけで、他はすべて道家系の文献のみに見える。このような各文献の神話伝説上の帝王の出現状況から考えると、《容成氏》は《莊子》と最も接近していることが分かる。

次に思想内容の面から分析してみると、《容成氏》のようにこれらの古帝王をいずれも有徳者として高く評価し、禪譲を行った帝王とし、後述するように帝王を主体とするく愛〉を全天下的な規模で実行し、尚同(をふまえた思想)・非戦・尚賢を実現したと記述されている文献は、管見のかぎり殆ど全く見あたらない。それどころか、文献ごとにその内部において少しずつばらつきはあるものの、一般に自分の学派の根本思想を宣伝するか、あるいは目的意識的に歴史を叙述するために造史したり、あるいは各自にとって都合のいい意味づけをする現象が普遍的に見られる。このような状況の中で、《荀子》成相篇でく伏羲〉を尚賢政治を実現した帝王として位置づけているのは、《容成氏》と密接な関係を示すものと考えられる。

このように見てくると、《容成氏》で九帝王(恐らくそれ以上)に対してみな禪譲を行ったとする説は、《容成氏》だけに見える非常に特殊な事例のように思われるかも知れないが、実はそうではない。確かに文献資料にはそのような例を見ることはできないが、同じ楚文字で書かれた《唐虞之道》には、その手がかりとなるべき重要な一文が含まれている。すなわち、第六～八号簡に

堯(堯)舜(舜)之行、悉(愛)畢(親)隣(尊)馭(賢)。悉(愛)畢(親)、古(故)孝。舜(尊)馭(賢)、古(故)徳(禪)。孝之畜(殺)、悉(愛)天下之民。徳(禪)之漙(流)、世亡忘(亡)直(徳)。孝、悉(仁)之穴(冕)也。徳(禪)、義之至也。六帝興於古、虞(皆)采(由)此也。

堯舜が実践したのは、親を愛し賢者を尊ぶことである。親を愛するから孝を尽くし、賢者を尊ぶから(位を)譲ったのである。(親に対して)孝を尽くし、続いて天下の民を愛する。禪譲が広がれば、世に徳のあるもので登用されないものはない。孝は最上の仁であり、禪譲は最上の義である。六帝が上古に勃興したのは、皆これによったためである。

とあって、ここには<六帝>が堯舜と同様、親に対する<孝>を実践するとともに、禪讓をも実行した帝王として記述されている<sup>13)</sup>。六帝を孝の実践者としたのは、堯舜が孝を実践したことが格別な行為ではなく、それ以前の帝王たちによってすでに実践済みだということを主張することによって、<孝>を一般化・普遍化しようとしたためと見られる。それは<禪>についても同じであろう。ところで、これはまた《唐虞之道》にしか見えない記述であり、そこにも作者の<造史>意識が窺われる。<六帝>が具体的に何を指すかは依然問題として残るが、しかし<堯舜>の他に(恐らくそれ以前に)禪讓を行った帝王が存在していたということは、これによってもう一度確認できる<sup>14)</sup>。この点に限ってみれば、《容成氏》と《唐虞之道》はその禪讓説において非常に重要な共通点を有していると言うことができよう。しかし、《容成氏》は《唐虞之道》の<六>帝より帝王の数がさらに多い。

#### IV、上海博楚簡《容成氏》の古帝王帝位継承説話の思想的特徴

作者は前章で述べたように禪讓のことについて述べた後、引き続きこれらの古帝王がいずれも有徳者であったこと、またその政治のあり方として、<愛>を実践し、人民の志しを一つにまとめ、戦争をやめ、人材を官吏として任用したこと、そこで<瘠饉・朦瞶(?)・跛躄・侏儒・長者・僂者・癯者・疣者>のようないわば身体障害者もそれぞれ安定した職業を持っていた社会であったこと、地位の低い者に対する教育・経済・人事などのさまざまな政策がきちんと取られていたことが詳述されている。ただこれがこの時代に関する描写のすべてではないことは、第三号簡の最後にく古(故)堂(當)是睿(時)也、亡并>と文章が続くことから容易に看取できるが、残念ながら今その内容を確認することはできない。

では、ここで《容成氏》の思想的特徴を明らかにするために、禪讓の後に続く文章を分節して考察してみることにしよう。

まず<上悉(愛)下>は、《荀子》非相篇にく人(に)三(三)必(必)窮(窮)有(有)り。上(上)と為(為)りては則(則)ち下(下)を愛(愛)する能(能)わず、下(下)と為(為)りては則(則)ち好(好)んで其(其)の上(上)を非(非)るは、是(是)れ人(人)の一(一)必(必)窮(窮)なり。……>とあるように、上が下を愛せないことが<三窮>の第一とされているが、本句は恐らくそれより君主の平等愛・普遍愛、つまり帝王を主体とする<愛>の全天下的な規模における実行を主張するようになる中期墨家以降の兼愛説をふまえた表現と見られる<sup>15)</sup>(非相篇の文章も中期墨家以降の兼愛説をふまえたものであろう)。さらにこれは《唐虞之道》第七号簡にく孝(孝)之(之)畜(殺)、恣(愛)天下(天下)之(之)民(民)。>(親に対して)孝を尽くし、続いて天下の民を愛

13) このことについては、拙稿<先秦古佚書の宝庫(信陽楚簡・郭店楚簡・上海楚簡)>(《東方》二七六、二〇〇四年二月、一五頁)で触れたことがあるので併せて参照されたい。

14) このことについては、李前掲論文(4)(七九・八三頁)にも指摘がある。

15) 墨家の兼愛説については、拙稿<郭店楚簡《唐虞之道》に見える<愛親>と<孝>思想の特質>(《韓國哲學論集》一一、ソウル、二〇〇二年九月、二七五~二八三頁)を参照。



する。)とあるのと同様の思想を表すものであろう。〈孝〉の字のないことが《唐虞之道》と違うことは言うまでもない。

〈一元(其)志〉は、憶測ながら恐らく《墨子》尚同上篇のく上同して下比せず・〈郷長……郷の義を壹同す〉・〈国君……国の義を壹同す〉・〈天子……天下の義を壹同す〉、尚同中篇のく其の里の義を一同す・く其の郷の義を一同す・く其の国の義を一同す・く天下の義を一同す・く其の義を一同す、尚同下篇のく尚同一義・く天下の義を同一にすなどある尚同論をふまえた表現ではないかと思われる。さらに尚同下篇の最後の部分には、〈子墨子〉の言と前書きした上で、く凡そ民をして尚同せしむる者は、民を愛すること疾めずば、民使う可き無し。曰く、必ず愛に疾めて之を使い、信を致して之を持し、富貴以て其の前に道き、明罰以て其の後に率いる。政を為すこと此くの若くんば、我と同じきもの母からんと欲すと唯も、將に得可からざらんとす、と。〉とあって、人民を尚同させるためには(天下の王公大人が)先に人民を愛することをつとめなければならない、と主張する部分がある。ところで、このように兼愛論をふまえた上で尚同論を展開させる発想は尚同上・中篇には見えない現象である<sup>16)</sup>。これは《容成氏》でまず〈愛〉の思想を語り、次に尚同論をふまえた思想が述べられているのと完全に共通している。しかし、《容成氏》に〈明罰〉に関する言及がないことは尚同下篇との重要な相違を示すものである、ということも見逃してはなるまい。

〈寢(寢)元(其)兵〉は、《莊子》天下篇に〈俗に累わされず、物に飾されず、人に苟もせず、衆を伎わず。天下の安寧にして、以て民の命を活し、人我の養い畢ごとく足を願うのみ。此れを以て心を白くす。古の道術、是に在る者有り。宋鉞・尹文其の風を聞きて之を悦ぶ。……侮らるるも辱とせずして、民の闘いを救い、攻を禁じ兵を寝めて、世の戦いを救う。此れを以て天下に周行し、上に説き下に教え、天下取らずと雖も、強聒して舍かざる者なり。故に曰く、上下に厭わるるも強いて見ゆるなり、と。……曰く、君子は苛察を為さず、身を以て物に仮さず、と。以為えらく天下に益無き者にして之を明らかにするは、已むに如かざるなり、と。攻を禁じ兵を寝むるを以て外と為し、情欲の寡浅を以て内と為す。其の小大精粗、其の行いは適に是に至るのみ。〉とあるように同様の表現が見え、そこには宋鉞・尹文の説となっている。また《孟子》告子下篇には非戦を王に説くために楚国へ行こうとする宋慳が石丘の地で孟子と会って会話を交わす場面が描かれている<sup>17)</sup>。

16) 渡邊卓氏はこのような現象について、〈要するに尚同下篇は天子一元の政治体制にのみ執着してきた尚同の論理に墨家本来の兼愛の息吹きを與えた特異な試みといわなくてはならない。かかる点を重視すると、下篇は同じく尚同を論ずるにしても、上・中篇とは明らかに一線を劃する。〉と言う。《古代中國思想の研究——孔子伝の形成》と儒墨集團の思想と行動——(創文社、一九七三年第一刷發行、一九八四年第三刷發行、四九六頁)を参照。なお、渡邊氏は尚同下篇を前二五〇頃の作と見なしている(六五三頁)。

17) 宋鉞(あるいは宋慳)については、拙稿〈郭店楚簡《唐虞之道》の社會的〈利〉思想について——〈利天下而弗利〉を中心にして——(郭店楚簡研究會編《楚地出土資料と中國古代文化》、汲古書院、二〇〇二年三月、一六九～一七三頁)を参照。

さて、従来宋鉞と密接な関わりがあると指摘されてきたのは《墨子》であるが、その《墨子》に侵略否定の論調を繰り広げる有名なものとして非攻上・中・下篇がある。例えば、上篇にはく今大いに不義を為し国を攻むるに至りては、則ち而く非とするを之く知らず。従いて之を誉めて、之を義と謂う。情に其の不義なるを知らざるなり。とあり、中篇にはく子墨子言いて曰く、古く今者王公大人、情に得を欲して失を悪み、安を故く欲して危を悪む。故に攻戦の当きは、而ち非とせざる可からず。とあり、下篇にはく子墨子曰く、今且れ天下の王公大人士君子、中情に將に天下の利を興し、天下の害を除かんことを求めんと欲せんとすれば、繁く攻伐を為すが当若きは、此れ実に天下の巨害なり。今仁義を為め、上士為らんを求めんと欲し、尚は聖王の道に中らんと欲し、下は国家百姓の利に中らんと欲せば、故より非攻の説為るが当若きは、而ち將此れを察せざる可からざる者なり、と。とある。しかし、下篇にはまたく今夫の攻伐を好むの君に選びては、又其の説を飾りて以て子墨子を非として曰く、子攻伐を以て不義にして物を利するに非ずと為すか。昔者禹は有苗を征し、湯は桀を伐ち、武王は紂を伐つ。此れ皆立ちて聖王と為る。是れ何の故ぞや、と。子墨子曰く、子未だ吾が言の類を察せず、未だ其の故を明らかにせざる者なり。彼は所謂攻に非ずして、所謂誅なり。とあって、正義の戦争をく誅と云って正当化している。この点は《容成氏》のこの箇所には見えない。従って、《容成氏》は非攻下篇のこのような論理とは一線を画しているとせねばならない。

<官元(其)才(材)>は、例えば、《左伝》襄公十五年の条にく楚の公子午、令尹と為り、公子罷戎、右尹と為り、蔦子馮、大司馬と為り、公子橐師、右司馬と為り、公子成、左司馬と為り、屈到、莫敖と為り、公子追舒、箴尹と為り、屈蕩、連尹と為り、養由基、宮廐尹と為り、以て国人を靖んず。君子謂えらく、楚、是に於てか能く人を官にす。人を官にするは国の急なり。能く人を官にすれば則ち民覩心無し。詩に云く、嗟、我人を懐う、彼の周行に寘かんとは、能く人を官にするなり。王と公侯伯子男甸采衛大夫と各其の列に居るは、所謂周行なり、と。とあるように、人材をうまく官職に任ずることを意味する。つまり尚賢思想を縮約的に表現したものにほかならない。

今まで考察したことをここで一旦整理すると、上古の九帝王(恐らくそれ以上)は、有徳者であり(必ずしも儒家的な徳が全面に打ち出されているわけではない)、帝位継承においては禪譲の形態と取り、帝王を主体とするく愛を全天下的な規模で実行し(兼愛)、しかも尚同(をふまえた思想)・非戦・尚賢を自ら実践した、と作者は考えていたことになる。というより、作者は恐らくこのような政治が実現される世相が最も望ましいと考えていたのであろう。

さて《容成氏》に見える兼愛・非戦思想と関連して、《管子》七法篇及び立政篇・立政九敗解篇には、次のような興味深い文章が含まれている。まず七法篇・四傷章には、

世主の貴ぶ所の者は宝なり。親しむ所の者は威なり。愛する所の者は民なり。重んずる所の者は爵禄なり。亡く明く君は則ち然らず。貴ぶ所を致すに、宝に非ざるなり。親しむ所を致すに、威に非ざるなり。愛する所を致すに、民に非ざるなり。重んずる所を致すに、爵禄

に非ざるなり。故に宝を重んずる為に其の命を虧かず。故に曰く、令は宝よりも貴し、と。親く戚を愛く親しむ為に其の社稷を危くせず。故に曰く、社稷は親よりも戚し、と。人を愛する為に其の法を枉げず。故に曰く、法は人よりも愛す、と。爵禄を重んずるが為に其の威を分たず。故に曰く、威は爵禄よりも重し、と。此の四つの者に通ぜざれば、則ち有る無きに反る。

とあって、下線部に民への〈愛〉によって〈法〉が曲げられるような事態があってはならないことが強調されている。当篇の冒頭にく世主とあるから、民への〈愛〉とは、《容成氏》と同様、帝王を主体とする〈愛〉、つまり兼愛のことを指すことは間違いあるまい。また立政篇・九敗章には、

兵を寝むの説勝てば、則ち險阻守られず。兼愛の説勝てば、則ち士卒戦わず。

とあり、その説である立政九敗解篇には、

人君は唯兵を寝むるを聴くこと母かれ。則ち群臣賓客、敢て兵を言うもの莫し。然らば則ち之を内にしては国の治乱を知らず、之を外にしては諸侯の強弱を知らず。是くの如くんば、則ち城郭毀壞するも、之を築補すること莫く、甲弊れ兵彫わるるも、之を修繕すること莫し。是くの如くんば、則ち守圉の備え毀る。遼遠の地は謀られ、辺境の士は偷く、百姓に敵を圍ぐの心無し。故に曰く、兵を寝むるの説勝てば、則ち險阻守られず、と。人君は唯だ兼愛の説を聴くこと母かれ。則ち天下の民を視ること其の民の如く、国を視ること吾が国の如し。是くの如くんば、則ち并兼攘奪の心無く、軍を覆し將を殺すの事無し。然らば則ち射御勇力の士、厚禄ならず、軍を覆し將を殺すの臣、貴爵ならず。是くの如くんば、則ち射御勇力の士、出でて外に在り。我能く人を攻むること母きは可なり。人をして我を攻むること母からしむること能わず。彼地を求めて、之を予うるは吾が欲する所に非ざるなり。予えずして与に戦えば、必ず勝たざるなり。彼は教士を以てし、我は馘衆を以てす。彼は良將を以てし、我は無能を以てす。其の敗るるや必ず軍を覆し將を殺さん。故に曰く、兼愛の説勝てば、則ち士卒戦わず、と。

とあって、そこに〈寝兵〉と〈兼愛〉の語が見えるが、これらは明らかに墨家のような非攻説と兼愛説をふまえ、さらにそれらの説を否定しつつ軍備を整えなければならない理由を主張するものである。ところで、そこに非攻説と兼愛説とが並列に並べられ、しかもそれが同時に否定されているのは、《容成氏》のような非戦・兼愛の主張とも鋭い対立関係にあったことを物語るものではないだろうか。なお、《莊子》大宗師篇にも〈聖人の兵を用うるや、国を亡はせども人心を失わず、利沢万世に施せども人を愛すと為さず。〉とあって、当篇の理想とする聖人を語りながら戦争を部分的に肯定し〈愛〉の思想を批判的にとらえるような論調が見られる。これらのことは、当然のことながら、《容成氏》の思想史的位置を考える際、一つの重要な判断材料となるのは間違いない。この点については後述する。

さて《容成氏》には前述したように、古帝王の時代が身体障害者もそれぞれの能力に応じた職業を持ち安定した生活を営んでいる社会として描かれていた。当篇の作者はこ

のような描写を通じて読者に一体何を伝えようとしたのか。この問題も一考を要する重要な問題である。

この問題は、実は兼愛説と尚賢論の矛盾・衝突の問題と深く関わっている。なぜなら、本来なら兼愛説と尚賢論とは相容れない思想のはずだからである。換言すれば、尚賢論はそれを徹底的に主張してしまうと、その反作用として、例えば《墨子》尚賢中篇に、

父兄に覚せず、貴富に偏せず、顔色を嬖せず。賢者は挙げて之を上らせ、富まして之を貴くし、以て官長と為し、不肖者は抑えて之を廢し、貧しくして之を賤しくし、以て徒役と為す。是を以て民皆其の賞に勸み、其の罰を畏れ、相率いて賢と為る。是を以て賢者は衆くして、不肖者は寡し。此れを賢を進むと謂う。

とあるように、愚者や無能者は徹底的に廢すべきだという主張になってしまう。そうすると、《容成氏》のように社会から愚者あるいは無能者として扱われがちな身体障害者のような人々は、配慮または救済される余地が殆どなくなってしまう。これはまさに兼愛説と矛盾・衝突している。またこのことは尚賢という目的を果たすために賞罰も手段として辞さないことから容易に判断できる。この点は《墨子》と《容成氏》との大きな隔たりを示すものである。

ところで、《容成氏》のように身体障害者にまで目を配ろうという主張は、実は《荀子》に見える。すなわち、王制篇に、

姦言・姦説・姦事・姦能・遁逃・反側の民は、職として之を教え、須くして之を待ち、之を勉めしむるに慶賞を以てし、之を懲らしむるに刑罰を以てし、職に安んずれば則ち畜い、職に安んぜざれば則ち棄つ。五疾は上収めて之を養い、材して之を事い、官施して之に衣食し、兼覆して遺すこと無し。才行の時に反する者は死して赦すこと無し。夫れ是れを之天徳と謂う。是れ王者の政なり。

とあるのがその好例である。ここに〈慶賞・刑罰〉を述べたり〈才行の時に反する者は死して赦すこと無し。〉とあるのは《容成氏》にはない考え方ではあるが、下線部は《容成氏》と殆ど同様の考え方といっても差し支えないだろう。そして窮極的には〈兼覆して遺すこと無し〉の状態に達してこそ、〈天徳〉であり、〈王者の政〉とされているのである。これが《荀子》の描く理想的政治社会であるが、それを支えているのは欲望論・賞罰論・富国論であり、〈分〉の思想であり、〈礼〉の思想である<sup>18)</sup>。また《唐虞之道》第二七～二八号簡に、

幻(治)之至、羸(養)不稟(肖)。變(亂)之至、榮(滅)馭(賢)。

治世の至上の状態では、愚かなものでも生を成し遂げるようにし、乱世の最悪の状態では、賢者を失ってしまう。

18) このことについては、拙稿<郭店楚簡《唐虞之道》の‘尊賢’思想と 先秦儒家の 尚賢論> (《東洋史學研究》七八、ソウル、二〇〇二年四月、七七～七八頁)を参照。

とあるのも、恐らく尚賢論がもたらしうる差別観への警戒を意識して書かれたものと考えられる。この点が、《容成氏》・《唐虞之道》両篇に見える〈愛〉の思想ともうまく合致することは言うまでもない。

## V、上海博楚簡《容成氏》の成立年代と所属学派

最後に、ここで《容成氏》の古帝王帝位継承説話の成立年代・所属学派の問題について検討してみよう。上海博楚簡は、周知のように、出土地などの出土状況が不明なため絶対年代は分らない。〈前言〉によれば、噂では湖北地域から出たものと伝えられている。また郭店一号楚墓と同じ墓地から盗掘されたものではないかという推測もなされているが、確証はないという(二頁)。

上海博楚簡はこのように出土状況が分からないわけであるから、科学的方法による測定も行っている。すなわち、同じく〈前言〉によれば、上海博楚簡の標本を科学的測定方法(炭素十四)によって測定した結果、標本の時代は〈戦国晩期〉と推定される(二頁)<sup>19)</sup>。そして、上海博楚簡の中には二篇の《賦》の残簡があるが、現在伝えられている賦の大部分は戦国晩期の作品であり、荀子の賦篇や屈原の離騷篇もこの時期に属する文献である。従って、上海博楚簡の《賦》も大体これと同時代の作品であり、このような情況及び郭店楚簡との比較を通じて、上海博楚簡は楚の国が都の郢を遷都する前に造営された貴族墓の中に副葬されていた副葬品であると推断する。

以上の報告によれば、都を遷都する前とされているから、上海博楚簡の成立年代は《史記》に記されているいわゆる前二七八年に起きた〈白起拔郢〉以前を意味するらしい。ところが、郭店一号楚墓の下葬年代がまだ確定しておらず<sup>20)</sup>、また科学的測定結果も参考材料に過ぎないので、上海博楚簡の成立年代に関する問題は今後慎重かつ総合的に検討する必要がある。にもかかわらず、いつの間にかこの説があたかも定説かのように、当然の前提として一人歩きしている<sup>21)</sup>。

ところで我々は、文献資料や他の出土資料との比較による今までの考察により、これらの問題を解明できるいくつかの手がかりをすでに手に入れた。その手がかりをもとに

19) 〈馬承源先生談上博簡〉では、それがさらに具体的に二二五七±六五年とされている(三頁)。

20) 周知のように、郭店一号楚墓の下葬年代は、簡報によれば、〈戦国中期偏晩〉と推定されているが、その説には様々な問題や限界が潜んでいる。この点については、拙稿〈郭店一号楚墓より見た中国〈考古類型学〉の方法論上の諸問題と〈白起拔郢〉の問題〉(池田知久監修《郭店楚簡の思想史的研究》第六卷、〈古典学の再構築〉東京大学郭店楚簡研究会編、二〇〇三年二月)を参照されたい。

21) 中国では本稿の冒頭で述べた姜廣輝氏・李存山氏のほか、殆どの學者がこの説を支持している。そして日本では淺野裕一氏・福田哲之氏などが自説の大前提として絶対的な支持を表明する代表的な學者である。福田哲之〈上博楚簡總論〉(《新出土資料と中国思想史》)(《中国研究集刊》別冊三三)、二〇〇三年六月、四七頁、淺野裕一〈孔子は《易》を學んだか?—新出土資料による古代中国思想史の再検討〉(《図書》六五六、二〇〇三年十二月、二七頁)などを参照。

〈前言〉やそれを支持する学者群とは全く別の角度からこれらの問題を解明したいと思うが、その場合形式と内容の両面において考えてみたい。

まず形式上の手がかりが三つある。《莊子》胠篋篇、応帝王篇、《唐虞之道》がそれである。具体的には、登場する古帝王の数や名前の場合、胠篋篇が最も近く、〈渾沌氏〉のような帝王の名は応帝王篇にしか見えなかった。そして《唐虞之道》に堯舜の前に禪譲を行った帝王として〈六帝〉の語が見えるのも重要な手がかりであった。胠篋篇は古くは林希逸のように莊周の自著とする説もあるが、唐宋以来自著ではないという疑問や批判は根強い。そうして、今日においては大体戦国末期以降の成立という意見が支配的である<sup>22)</sup>。それは同篇に〈田成子は一旦にして齊君を殺して、其の国を盗めり。……十二世齊国を有てり。〉とあるのが有力な根拠となっている。応帝王篇については、莊周の自著あるいは莊子学派の早期作品とする説が多いが、外雑篇より遅く漢初の後期莊学の作とする説もある。また近年には戦国末以降の作とする説も浮上するなど<sup>23)</sup>、莊周

22) 例えば、武内義雄は齊の王建の世(前二六四～前二二一年)になれる部分とし(《老子と莊子》、角川書店、一九三〇年第一冊発行、一九四八年第四冊発行、一七〇～一七五頁)、羅根澤氏は戦国末期の左派道家の作とし(《莊子》外雑篇探源)(《燕京學報》三九、一九三六年/羅根澤撰周助初編《羅根澤說諸子》、上海古籍出版社、二〇〇一年十二月、二三二～二三六頁)、津田左右吉氏は戦国末とし(《道家の思想と其の展開》、岩波書店、一九三九年発行、一九四〇年第二刷発行、五四頁)、池田知久氏は西漢の文とする林疑獨・朱得之兩氏の説を支持し(《莊子》上(學習研究社、一九八三年初版発行、一九九二年第四刷発行)中の〈補注〉、四六一頁)、張恒壽氏は秦の統一前夜の作とし(《莊子新探》、湖北人民出版社、一九八三年、一二四～一三五頁)、劉笑敢氏は戦国末期以前の作とする(《莊子哲學及其演變》、中國社會科學出版社、一九九三年、三四～五七頁)。

23) 郭象本の内篇を莊周の自著とするのは、晋の郭象ごろからの伝統的な考え方であり、羅根澤氏(同上)・關鋒氏(《莊子》外雑篇)初探)(《哲學研究》一九六一—二、一九六一年三月)、七一頁)・劉笑敢氏(同上、一二頁)なども同じ。また張恒壽氏は莊子学派の早期作品とする(同上、八一～八四頁)。しかしそれが多くの問題を孕んでいることについても早くから議論されてきた。例えば、武内義雄氏は内篇が古いという古來の説が疑わしいことを証明し(《老子原始》(弘文堂書房、一九二六年)、一六五～一七一頁)、津田左右吉氏は《莊子》諸篇はその殆どが戦国末期から漢初にかけて書かれたものという基本観点を示し(同上、五七～五八・六九～七〇頁)、馮友蘭氏は内外雑の先入観を取り拂って逍遙遊篇・齊物論篇を主とすることを主張し(《論莊子》(《人民日報》一九六一年二月二十六日))、しかも伝統的な考え方に基づいて内篇が古いことを証明せんとした金谷治氏さえ、応帝王篇の古いとする部分から渾沌神話は排除する(《莊子》内篇について)(《日本中國學會報》五、一九五三年)、四九～五〇頁)。また内山俊彦氏も内篇全体をそのまま莊周の思想を語る資料として読むことは素朴に過ぎるといふ(《中國古代思想史における自然認識》(創文社、一九八七年)、五七頁)。そして池田知久氏は戦国末以降の作とする(同上、四四一頁)。なお、任繼愈氏は内篇は外雑篇より遅く漢初の後期莊学の作とする説を唱えたが(《莊子探源—從唯物主義的莊周到唯心主義的“後期莊學”》(《北京大學學報》人文科學一九六一—二、一九六

の自著とする説は疑問視されている。

次に内容上の手がかりが四つある。《墨子》諸篇、《管子》及び《莊子》諸篇、《荀子》諸篇、《唐虞之道》がそれである。

まず《墨子》の場合、《容成氏》に兼愛、尚同(をふまえた思想)、非戦、尚賢の政治が描かれているのは、《墨子》兼愛三篇・尚同三篇・非攻三篇・尚賢三篇<sup>24)</sup>(その中でも、兼愛中・下篇、尚同下篇、尚賢三篇のように、中期から末期にかけて成立した諸篇)との密接な関わりを物語りのものであった。しかし拙稿で述べたように君主を頂点とする政治秩序の中で賞罰によって兼愛を万人に強制しようという兼愛下篇の思想<sup>25)</sup>、あるいは明罰によって尚同を実行させようという尚同下篇の思想、あるいは正義の戦争を<誅>とって正当化する非攻下篇の思想、尚賢論をあまりにも強調しすぎたあげく、不肖者を疎外させたり、その目的を達成するために賞罰をも手段として辞さなかったりする尚賢中篇の思想は、いずれも《容成氏》との大きな相違を示す部分である。このような理由で《容成氏》を墨家の作と見なすことはできない。

次に《管子》の場合、七法篇と立政篇・立政九敗解篇が兼愛・非戦の両思想において《容成氏》と最も鋭く対立しており、そういった意味でその関係は密接であった。その他《莊子》大宗師篇にも非戦や<愛>の思想と相反する思想があった。《管子》諸篇に緻密な分析を加えた金谷治氏の研究によれば、七法篇の為兵之数章後半及び選陳章の全文は一九七二年山東省臨沂県で発見された竹簡兵書中の<王兵>と題する篇(《守法守令等十三篇》中の一編)と関係が深く、七法篇の作者は恐らく<王兵>かあるいはそれに類した祖本かを利用し、かつ法に関する資料を合わせて編集したらしく、その時期は戦国末期より遡ることはないようである<sup>26)</sup>。また立政篇は《荀子》王制篇の序官の章を摘鈔し

---

一年三月)、一・四頁)、これには多くの反論や批判がある。

24) 尚賢三篇の成立の問題については、筆者の博士論文《郭店楚墓竹簡の儒家思想研究—郭店楚簡研究序論—》(東京大學大学院人文社系研究科、二〇〇一年二月、二二二～二二九頁)で論じたことがあるので、そちらを参照されたい。

25) 前掲拙稿(15)、二八三頁。

26) 《管子の研究—中國古代思想史の一面—》(岩波書店、一九八七年)、八二～八三・一九九～二二三・三三〇頁。なお、《守法守令等十三篇》の成立年代については、吳九龍<銀雀山漢簡齊國法律考析>(《史學集刊》一九八四—四、一九八四年(未見)⇒吳九龍釋《銀雀山漢簡釋文》(文物出版社、一九八五年、一八頁)による)は<改法爲律>や曆との関係で商鞅變法以前とし、劉海年<戰國齊國法律史料的重要發現—讀銀雀山漢簡《守法守令等十三篇》>(《法學研究》一九八七—二、一九八七年四月、七二～七四頁)は戰國時代の作とし、池田雄一<銀雀山漢墓出土<守法等十三篇>について>(唐代史研究會編《東アジア古文書の史的硏究》、刀水書房、一九九〇年九月、一一～一三頁)は《尉繚子》・《管子》・《墨子》などの關連文獻より後出のもので戰國末の《尉繚子》の時代を遡ることはないとし、湯淺邦弘<銀雀山漢墓竹簡古逸兵書の硏究—《王兵》篇の考察—>(《古代文化》四三—一二、古代學協會、一九九一年十二月、一八頁)は<王兵>の前提とする時代狀況として最も相応しいのは戰國時代中期から末期頃とし、同<銀雀山漢墓竹簡《守法守令等十二篇》の

た部分があり(ただ荀子以後と断言はしない)、九敗の章の寝兵は宋鉞が活躍した孟子の時代よりは後の成立であり、羅根沢氏が戦国末政治思想としたのはほぼ正しいであろう、という<sup>27)</sup>。立政九敗解篇はいわゆる経に対する説に当たる部分であるから、立政篇とほぼ同時期か後の成立となる。《容成氏》は思想上《管子》と対立関係にあるわけだから、当然《管子》の作者の手になるものと見なすわけにはいかない。

次に《荀子》の場合、非相篇で上が下を愛せないことを<三窮>の第一とし、王制篇で身体障害者に対して<上>が社会福祉を徹底させるべきことを主張するのは、《容成氏》と非常に類似している。もう一つ、王制篇・王霸篇・君子篇などに<能力本位の尚賢論>が説かれているのも<sup>28)</sup>、《容成氏》の尚賢と基本的には軸を同じくするものである。しかも成相篇で伏戯を尚賢政治を全うした帝王として描いているのは《容成氏》と密接な関係を示すものと考えられる。

最後に《唐虞之道》の場合、禪譲を理想化し、帝王による自主的・人為的禪譲が説かれ、帝王を主体とする<愛>の思想を主張し、<能力本位の尚賢論>を説き、不肖者にも目を配るべきことを言うのは、《容成氏》と基本的に同じである。従って、《唐虞之道》が禪譲を理論的に詰めたものとすれば、《容成氏》はそれを歴史的に再構成したものと見えよう。そういった意味で両者は相互補完関係にあったのではないだろうか。

## VI、むすびに

さてここでもう一つ重要なことを指摘しなければならない。それは《容成氏》と成相篇とのもう一つの共通点についてである。すなわち、成相篇には堯舜禹の禪譲について述べた後、その下文に、

天乙湯は、論挙すること当り、身は卞随と牟光とに譲れり。

---

思想史的意義>(《中國研究集刊》辰号、一九九三年九月)はそれを再確認する。また李學勤<三、論銀雀山簡<守法>、<守令>>(《簡帛佚籍与學術史》、時報出版、一九九四年十二月、三六四頁)は戦国後期とし、原宗子<銀雀山出土《守法》《守令》等十三篇の示す自然環境—<王兵篇>を中心に—(《中國出土資料研究》創刊号、一九九七年三月、一二二頁)は《管子》より後世の自然環境・知見・政治意識を基盤として成立しているとし、史党社<銀雀山漢簡《守法》《守令》与《墨子》城守諸篇>(秦始皇兵馬俑博物館編《秦俑秦文化研究》、陝西人民出版社、二〇〇〇年八月、七二七・七三一頁)は<守法><守令>は《墨子》備城門篇・号令篇などと密接な関係があるが、<守法>は号令篇と接近しており、号令篇は秦の昭王後期から莊襄王時期(戦国後期)の作とする。このように成立年代などの問題においてまだ意見が定まっていないのが現状である。なお、駢字騫<銀雀山竹簡《王兵》篇初探>(《古籍整理与研究》七、一九九二年)という研究もあるが未見。以上、《守法守令等十三篇》の成立年代などの問題はまたの機会に論じてみたい。

27) 金谷前掲書(同上)、七七・三三〇頁。

28) このことについては、前掲拙稿(18)(七五～七七頁)を参照。



という一文がある。これは桀を放伐したことで有名なあの湯も実は禪譲したということ物語るものであるから、一見奇妙に見えるかも知れない。しかし、これこそ《容成氏》の古帝王帝位継承説話の成立の謎を解く上で、一つの手がかりとなる重要な一文である。今しばらくこの一文について考えてみよう。

湯が卞随や牟光に帝位を譲ったというこの説話は、実は《呂氏春秋》離俗篇や《莊子》譲王篇、《韓非子》説林上篇などに見えるが(中身は文献ごとに若干の違いがある)、そこには湯が譲ろうとしたところ二人とも川に身を投じて自殺してしまったと記されている。成相篇はまさにこれらの説話を利用しつつ、中身を一八〇度変えて譲ったと造史したのである。勿論《容成氏》にこのようなことが書かれているわけではない。ここで言いたいのは、造史の対象や時代は違うものの、禪譲に積極的な意義を持たせようとする作者の意図であり、その意図によって古史を作為するという<造史>意識のことである。つまり、《容成氏》で九帝王(恐らくそれ以上)と禪譲とを結びつけるのと、成相篇で湯と禪譲とを結びつけるのとは、その意図や作為性において何ら違いがないということである。《容成氏》が禪譲を歴史的に堯舜より前まで溯らせているとすれば(《唐虞之道》も同)、成相篇は堯舜禹より下まで適用させているのである。なぜこのように作為したのだろうか。それは恐らく作者の理想とする禪譲を一般化・普遍化しようとしたためではなかろうか。中国古代人において、自己の信念や理想を一般化・普遍化する方法はいろいろあったと思われる。宗教化・神話化するのもその一つの選択肢だったと思われるが、《容成氏》の作者は歴史を叙述することによって、それを試みようとしたのであろう。

そして、その試みは様々な文献に見られる従来の古帝王の学派的特徴を完全に取り払うことから始めている。このような現象は、完全にではないにせよ、いわば歴史の叙述における超学派性もしくは脱学派性とも言うべきものであろう(ただ作者自身はその対象ではない)。それは、個々の学派が唱えてきたすべての帝王像を解体して自己の帝王像のもとに吸収し、それによってさらに新しいメッセージをより強力に伝達しようとする目的下で作為し造史したものと考えられる。その新しいメッセージとは他ならぬ<禪譲>である(実は<禪譲>だけではない)。儒家系の文献である成相篇もこのような流れを汲むものと考えられる。またそれは前稿で述べたように戦国後期から末期になるにつれ、儒家系の文献は勿論、道家系の文献や法家系の文献でも、堯舜の統治方法や禪譲の治績を称揚する現象がますます目立つようになるのと(九七~一一二頁)、思想史的に軸を同じくするものと考えられる。このような事実からも、前三一四以降は禪譲説が唱えられなくなったという姜広輝氏や李存山氏のような発言が、これ以上説得力を持たないことは自明なことである。

一方、作者は決して禪譲の理念性あるいはそのユートピア性を《唐虞之道》のように表に全面的に出そうとはしていないようである。なぜなら、それを表に出してしまうと、まるで道家の<至徳の世>の歴史観のように、湯武の放伐の歴史は墮落の産物のなものでもないという退歩史観になりかねないからである。ところが作者は放伐を歴史の必然的な流れとして認めており、そのような作者の立場からは、禪譲こそが至上の義とは決して言えないのである。にもかかわらず、無理を犯すまでも九帝王と禪譲とを結びつける作者の深層意識には、禪譲を普遍化し絶対化しようとする意気込みが十分感取さ

れる。またこれは《容成氏》の九帝王と半分以上も重なる《莊子》胠篋篇で、思想の中身は全く違いにせよ、〈至徳の世〉というユートピアを主張するために、多くの帝王を結集しているのと全く同じ意識と言える。このような意味で、《容成氏》の作者は《唐虞之道》のような禪讓至上主義者とまでは言えないものの、禪讓を理想としていることは間違いないと考えられる。

《容成氏》はその他にも様々な思想的要素を含んでいる。従って、当篇の思想史的位置、成立年代、所属学派などの諸問題は、それらをすべて検討し終えた後結論づけるべき事柄ではある。そのような意味で今の段階で結論を急ぐのはまだ早いかも知れない。ただここまでの中間結論を下すのは恐らく可能だろう。前稿で《唐虞之道》は、《荀子》正論篇よりやや後れて、墨家や道家などの諸学派のいくつかの最も特徴的かつ重要な諸思想を積極的に旺盛に取り入れて、既存の堯舜禪讓説を再構築しようと試みた儒家の一派の手になるものと結論づけた(一一二～一一六頁)。《容成氏》の古帝王帝位継承説話は、恐らく墨家の主要な思想を取り入れながらそれとは一線を画し、《管子》と鋭く対立しながら、荀子や荀子学派と相互影響関係にあった儒家の一派の作と推定される<sup>29)</sup>(ただ儒家の代表的な徳目はここにはまだ見えない)。そして、以上の考察や結論によれば、前述したような縦横家の作の可能性は認められず、《容成氏》の成立を前三一四年か孔孟の間とする説も従いがたい。

筆者にはむしろ、《唐虞之道》と同じく、戦国後期から末期の移行期に、統一に向かいつつある中国を支配するに最も相応しい新しい帝王像や理想の帝位継承、政治のあり方などを積極的に提言しようとした〈士〉や〈客〉の立場が反映されているのではないかという印象を拭えない。また時代が下がるほど伝説の古史の期間がいよいよ長くなり、時代が下がるほど伝説中の中心人物がいよいよ大袈裟になり、我々はある事柄に関する伝説中の最も早い状況は知りうるが、それに関する真実は知ることができないという、顧頡剛氏の有名な〈層累地造成的中国古史〉説は<sup>30)</sup>、多くの反論があるにせよ、以上のような《容成氏》の古帝王伝説の成立事情を考える上で、依然示唆するところが多いと思う。

[附記] 本稿は、第五回上海博楚簡研究会(東京大学、二〇〇三年九月二十日)にて上海博物館蔵戦国楚竹書《容成氏》訳注(一)―第一号簡～第十三号簡上段―と題して行った口頭発表及び日本中

29) このように言うと、《荀子》正論篇に禪讓否定論が展開されているのとはかみ合わないのではないかという反論がありうる。勿論その通りだが、しかし同篇には〈……諸侯有老、天子無老、有擅國、無擅天下。古今一也。〉とあって、天子の場合の禪讓と諸侯の場合の禪讓とを二つに分けて、前者だけを否定し、後者は論外とされている。つまり禪讓否定の的は天子にのみ向けられているのである。つまりどんな場合にでも禪讓は百パーセントだめというわけではないのだ。そうすると、その論理の中には禪讓否定から肯定へと轉換される潜在的可能性が秘められているのではないだろうか。それが實際轉換された例がまさに成相篇である。

30) 〈与錢玄同先生論古史書〉(顧頡剛編著《古史弁》第一冊中の〈中編〉、樸社、一九二六年六月)、六〇頁。

国学会第五十五回大会(筑波大学、二〇〇三年十月四～五日)にてく中国古代の禪讓説再考—郭店楚簡《唐虞之道》及び上海楚簡《容成氏》の二篇を中心として—と題して行った口頭発表をもとにしたものであり、平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。

《 参考文献 》

- 浅野裕一, 〈孔子は《易》を学んだか?—新出土資料による古代中国思想史の再検討〉,  
《凶書》六五六、二〇〇三年十二月。
- 池田知久, 《莊子》上, 学習研究社、一九八三年初版発行、一九九二年第四刷発行。  
-----, 〈中国思想における混沌〉《混沌》、東京大学公開講座五三、  
東京大学出版会、一九九一年六月。  
-----, 〈銀雀山漢墓出土〈守法等十三篇〉について〉(唐代史研究会編,  
《東アジア古文書の史的研究》、刀水書房、一九九〇年九月。
- 内山俊彦, 《中国古代思想史における自然認識》, 創文社、一九八七年。
- 金谷治, 《莊子》内篇について〉《日本中国学会報》五、一九五三年。  
-----, 《管子の研究—中国古代思想史の一面—》, 岩波書店、一九八七年。
- 武内義雄, 《老子原始》, 弘文堂書房、一九二六年。  
-----, 《老子と莊子》, 角川書店、一九三〇年第一冊発行、一九四八年第四冊発行。
- 津田左右吉, 《道家の思想と其の展開》, 岩波書店、一九三九年発行、一九四〇年第二刷  
発行。
- 原宗子, 〈銀雀山出土《守法》《守令》等十三篇の示す自然環境—, 〈王兵篇〉を中心に—〉,  
《中国出土資料研究》創刊号、一九九七年三月。
- 福田哲之, 〈上博楚簡総論〉(《新出土資料と中国思想史》, 《中国研究集刊》別冊三三、  
二〇〇三年六月。
- 湯浅邦弘, 〈銀雀山漢墓竹簡古逸兵書の研究—《王兵》篇の考察—〉, 《古代文化》,  
四三—一二、古代学協会、一九九一年十二月。  
-----, 〈銀雀山漢墓竹簡《守法守令等十二篇》の思想史的意義〉《中国研究集刊》,  
辰号、一九九三年九月。
- 李承律, 《郭店楚墓竹簡の儒家思想研究—郭店楚簡研究序論—》, 東京大学大学院  
人文社会系研究科博士学位論文、二〇〇一年二月。  
-----, 〈郭店楚簡《唐虞之道》の社会的〈利〉思想について—〈利天下而弗利〉を  
中心にして—〉, 郭店楚簡研究会編《楚地出土資料と中国古代文化》,  
汲古書院、二〇〇二年三月。  
-----, 〈郭店楚簡《唐虞之道》의 ‘尊賢’思想과 先秦儒家의 尚賢論〉,

- 《東洋史学研究》七八、ソウル、二〇〇二年四月。
- , <郭店楚簡《唐虞之道》に見える<愛親>と<孝>思想の特質>《韓国哲学論集》一一、ソウル、二〇〇二年九月。
- , <郭店一号楚墓より見た中国<考古類型学>の方法論上の諸問題と<白起拔郢>の問題>(池田知久監修《郭店楚簡の思想史的研究》第六卷、<古典学の再構築>, 東京大学郭店楚簡研究会編、二〇〇三年二月。
- 李承律, <先秦古佚書の宝庫(信陽楚簡・郭店楚簡・上海楚簡)>《東方》二七六、二〇〇四年二月、一五頁。
- 渡邊卓, 《古代中国思想の研究——<孔子伝の形成>と儒墨集団の思想と行動——》, 創文社、一九七三年第一刷発行、一九八四年第三刷発行。
- 姜広輝, <上博藏簡《容成氏》的思想史意義—上海博物館藏戰国楚竹書(二)《容成氏》初読印象札記—>, 簡帛研究網站、二〇〇三年一月九日。
- 顧頡剛, <与錢玄同先生論古史書>, 顧頡剛編著《古史弁》第一冊中の<中編>, 樸社、一九二六年六月。
- 関鋒, <莊子《外雜篇》初探>《哲学研究》一九六一—二、一九六一年三月。
- 邱德修, <従上博<容成氏>簡掲開大禹治水之謎>, 簡帛研究網站、二〇〇三年一月三十一日。
- , 《上博楚簡<容成氏>注訳考証》, 台湾古籍出版、二〇〇三年。
- 羅根沢, 《莊子》外雜篇探源>《燕京学報》三九、一九三六年 / 羅根沢撰・周勛初編, 《羅根沢説諸子》、上海古籍出版社、二〇〇一年十二月。
- 劉笑敢, 《莊子哲学及其演变》, 中国社会科学出版社、一九九三年。
- 劉海年, <戦国齐国法律史料的重要発現—讀銀雀山漢簡《守法守令等十三篇》>《法学研究》, 一九八七—二、一九八七年四月。
- 馬承源主編, 《上海博物館藏戰国楚竹書(一)》, 上海古籍出版社、二〇〇一年。
- , 《上海博物館藏戰国楚竹書(二)》, 上海古籍出版社、二〇〇二年。
- 馬承源先生談上博簡, 上海大学古代文明研究中心・清華大学思想文化研究所編《上博館藏戰国楚竹書研究》、上海書店出版社、二〇〇二年三月。
- 網主, <上海藏簡第四冊内容簡介>, 簡帛研究網站、二〇〇四年五月四日。
- 駢宇騫, <銀雀山竹簡《王兵》篇初探>《古籍整理与研究》七、一九九二年。
- 史党社, <銀雀山漢簡《守法》《守令》与《墨子》城守諸篇>, 秦始皇兵马俑博物館編《秦俑秦文化研究》、陝西人民出版社、二〇〇〇年八月。
- 蘇建洲, <<容成氏>訳釈>《上海博物館藏戰国楚竹書(二)》讀本》、万卷楼、二〇〇三年七月。
- 晏昌貴, <上博簡《容成氏》九州東釈>, 簡帛研究網站、二〇〇三年四月六日。
- 吳九竜, <銀雀山漢簡齐国法律考析>《史学集刊》, 一九八四—四、一九八四年。

- 吳九竜積,《銀雀山漢簡積文》,文物出版社、一九八五年。
- 廖名春,〈讀上博簡《容成氏》札記(一)〉,簡帛研究網站(<http://www.jianbo.org/>),  
以下同じ、二〇〇二年十二月二十七日。
- 李存山,〈反思經史關係:從“啓攻益”説起〉,簡帛研究網站、二〇〇三年一月二十日 /  
《中国社会科学》二〇〇三—三、二〇〇三年五月 / 復印報刊資料《中国哲学》,  
二〇〇三—八、二〇〇三年八月。
- 李学勤,〈三、論銀雀山簡〈守法〉、〈守令〉〉《簡帛佚籍与學術史》、時報出版、一九九  
四年十二月。
- 任繼愈,〈莊子探源—從唯物主義的莊周到唯心主義的“後期莊学”〉《北京大學學報》  
人文科學一九六一—二、一九六一年三月。
- 張恒壽,《莊子新探》,湖北人民出版社、一九八三年。
- 朱淵清,〈禹画九州論〉,簡帛研究網站、二〇〇三年八月二日。
- 陳劍,〈上博簡《容成氏》的拼合与編連問題〉,簡帛研究網站、二〇〇三年一月九日。
- 陳偉,〈禹之九州与武王伐商的路綫—以竹書(容成氏)為例看楚簡的資料的價值—〉  
《國際シンポジウム〈アジア地域文化の構築〉資料集》、早稲田大学21世紀  
COEプログラムアジア地域文化エンハンシング研究センター、二〇〇三年十二月。  
---,〈竹書《容成氏》共、滕二地小考〉《文物》二〇〇三—一二、二〇〇三年十二月。
- 馮友蘭,〈論莊子〉《人民日報》一九六一年二月二十六日。