

# 郭店楚簡『緇衣』の思想史的意義

浅野 裕 一

叢】三(16)『語叢』四

一九九三年、湖北省荆門市郭店の一号楚墓から、八〇〇余枚の竹簡が出土し、その中の七三〇枚に文字が記されていた。出土した竹簡は、荆門市博物館や荆門市博物館の研究者の手によって解説・整理され、写真と釈文を収めた『郭店楚墓竹簡』が一九九八年五月に文物出版社から刊行された。それによれば竹簡は、次の十六種の文献に分類・整理されている。

- (1) 『老子』甲・乙・丙
- (2) 『太一生水』
- (3) 『緇衣』
- (4) 『魯穆公問子思』
- (5) 『窮達以時』
- (6) 『五行』
- (7) 『唐虞之道』
- (8) 『忠信之道』
- (9) 『成之聞之』
- (10) 『尊德義』
- (11) 『性命命出』
- (12) 『六德』
- (13) 『語叢』一
- (14) 『語叢』二
- (15) 『語叢』三
- (16) 『語叢』四

この中、(1)と(2)は道家系統の著作、(3)から(12)の十篇は儒家系統の著作、(13)から(16)までは他書から抜粋した短文を集めた格言集だと考えられる。小論では儒家系文献の中から『緇衣』を取り上げて、その成立時期を考えるとともに、先秦における儒家思想の展開に占める意義についても若干の考察を加えることとしたい。

郭店楚簡の『緇衣』と伝世の『礼記』緇衣篇の間には、かなりの異同が存在している。<sup>①</sup>『礼記』緇衣篇は「子言之曰、爲上易事也、爲下易知也、則刑不煩矣」との文章で始まるが、郭店楚簡『緇衣』の側にはこの文章がない。また『礼記』緇衣篇には「子曰、小人溺於水、君子溺於口、大人溺於民」で始まり、「尹吉曰、惟尹躬天、見于西邑夏、自周有終、相亦惟終」で終わる文章があるが、郭店楚簡『緇衣』

の側には存在しない。この他、両者の間では章の順序が大きく入れ替わっているなど、かなりの異同が見受けられる。

だがこうした相違にもかかわらず、両者は基本的には同一の文献と見なせる。一九九四年に上海博物館が香港の骨董市場から購入した、上海博物館藏戰國楚簡（以下、上海簡と略称する）にも、『緇衣』が含まれている。この上海簡『緇衣』は、郭店楚簡『緇衣』と極めてよく似た性格を示しており、『礼記』緇衣篇と比較すると、上述したのとほぼ同様の異同が存在する。したがって、郭店楚簡『緇衣』や上海簡『緇衣』の側が、『礼記』緇衣篇よりも古い形態を伝えているとは言えるであろうが、三者に共通する部分を比較すると、やはり三者は基本的に同一の文献だと考えなければならぬ。この点を確認するために、『礼記』緇衣篇の第二章と、郭店楚簡『緇衣』の第一章、上海簡『緇衣』の第一章を以下に掲げてみる。

子曰、好賢如緇衣、惡惡如巷伯、則爵不濇而民作愿、刑不試而民咸服。大雅曰、儀刑文王、萬國作孚。（『礼記』緇衣篇）

夫子曰、好媿女好茲衣、亞亞女亞逆白、則民臧放而莖不屯。寺員、毳莖文王、萬邦作孚。（郭店楚簡『緇衣』）  
因子曰、好媿女好紵衣、亞亞女亞巷白、則民臧虜而型

不屯。岺員、整型文王、萬邦作孚。（上海簡『緇衣』）

このように、細部にはかなりの字句の異同が見られる。だがそれは同一の文献内部における差異と考えるべきもので、三者は基本的に同一の文献だと考えて差し支えないであろう。とすれば、郭店一号楚墓の下葬年代は前三〇〇年頃と推定されており、また上海簡の書写年代も前三〇〇年頃と推定されているから、『緇衣』の成書年代は前三〇〇年か春秋時代（前七七〇年～前四〇三年）の末年となろう。次にこのことが古代思想史研究にもたらす意味を考えてみよう。

## 二

武内義雄『易と中庸の研究』は、『隋書』音楽志が梁の沈約の言を引き、「漢初の典章は簡略にして、諸儒は遺簡の礼事と相關する者を摭拾して、編帙を篇次す。中庸・表記・坊記・緇衣は、皆子思子に取る」と記す点や、馬總『意林』が「子思子」として引く十一條の中に『礼記』表記篇や緇衣篇の文章が存在する点など、多くの証拠を挙げて、中庸・表記・坊記・緇衣の四篇が、『漢書』芸文志・諸子略・儒家

が著録する「子思二十三篇」の一部であったことを論じている。

武内説が提示した結論は、ほぼ間違いないと考えられる。したがって、前漢に「子思二十三篇」なる書物が存在して、それが『漢書』芸文志に記録されたこと、その書は北宋にはなお伝わっていたが、南宋に至って亡佚したこと、その「子思子」の中に中庸・表記・坊記・緇衣の四篇が含まれており、中庸篇が首篇であったことなどは、事実と認めてよいであろう。

次に問題となるのは、これら四篇と『礼記』の関係である。『漢書』芸文志・六芸略は、「記百三十一篇」の書名を著録し、班固自注は「七十子の後学者の記す所なり」と言う。また『隋書』経籍志・卷一は、「河間の猷王は又た仲尼の弟子及び後学者記す所の百三十一篇を得て之を献す。時に亦た之を伝うる者無し。劉向の経籍を考校するに至り、百三十一篇を検し得て、向は因りて第して之に叙す」と、この「記百三十一篇」は河間の猷王が収集したものだと言う。

さらに『礼記』に初めて注釈を加えた鄭玄は、「六芸論」において、「今、礼の世に行わるる者は、戴徳・戴聖の学なり」とか、「戴徳は記八十五篇を伝う。則ち大戴礼はれなり。戴聖は礼四十九篇を伝う。則ち此の礼記はれなり」(『礼記

正義』序所引)と述べる。それでは鄭玄が記す大戴礼・礼記と、『漢書』芸文志の「記百三十一篇」の関係は、どのように考えるべきであろうか。

戴徳の記八十五篇と戴聖の礼四十九篇を合算すれば、芸文志の「記百三十一篇」より三篇多い百三十四篇となる。ただし現行の『礼記』、すなわち戴聖が伝えた小戴礼記は、曲礼・檀弓・雜記をそれぞれ上下篇に分けて四十九篇としているから、その増加分三篇を差し引けば、小戴礼記は四十六篇となる。『通典』卷四十一・礼典序において杜佑は、戴聖の礼記を四十七篇と記す。これは敘略一篇を含めた数であるから、やはり本来の小戴礼記は四十六篇だったと考えられる。この四十六篇と戴徳の八十五篇を合すれば、芸文志の百三十一篇とびつたり数が合う。そこで、『漢書』芸文志はこれらの諸篇を一括して「記百三十一篇」と記録したのだと考えれば、芸文志と鄭玄「六芸論」の記述は全く符合することになる。

このように考えた場合、『礼記』の編集に際して、「記百三十一篇」以外の他書から拾い集めてきた篇を混入させたと思なす必然性はなくなるから、「中庸・表記・坊記・緇衣」は、皆子思子に取る」との沈約の言にも疑念が生じてくる。だが一方で四篇が「子思子」の一部だった事実も、また動かし難い。とすれば、沈約の考え方が成立する可能性をも

残した上で、さらに四篇が「記百三十一篇」と「子思二十三篇」の双方に含まれていた可能性をも想定して置いた方がよいであろう。

それでは、「記百三十一篇」と「子思二十三篇」の関係はどう考えればよいであろうか。『隋書』経籍志によれば、「記百三十一篇」の方は河間の献王の収集に成ると言う。その際、最初から一書だったにせよ、数書に分散していたにせよ、すでに何らかのまとまりを持つ形の書物を入手したのか、それともほとんど篇単位の文献を収集して、献王の手元で初めて一書にまとめたのかは、詮索の術がない。だがその書名が、具体性を欠く「記」とされている現象から判断すると、いずれであつたにせよ、最初から明確な意図の下に著作され編集された書物である可能性は低いであろう。

これに比べると「子思二十三篇」の側は、子思の著作であるように表示している点で、少なくとも「記百三十一篇」よりは具体性を帯びており、明確な意図の下に著作され編集された書物である可能性が高い。ただし問題は、「子思二十三篇」が一書として編集された時期が、漢代に入ってからなのか、戦国期にすでにそうした体裁を備えていたのかである。もし前者であれば、四篇の作者が子思ないし子思学派であつた可能性が高まるが、これについても、現時点

では詮索の手掛かりがない。

このように、「子思二十三篇」に比較すると、そもそも「記百三十一篇」は雑多な経路で多様な性格の文献が流入した、より雑然とした編集物であると見られるから、その中に結果的に「子思二十三篇」と重複する形で、問題の四篇が含まれていたとしても、別段怪しむには足りないであろう。

したがって、四篇は「記百三十一篇」と「子思二十三篇」の双方に含まれていた可能性が残るのであるが、それにしても、四篇が「子思二十三篇」の一部であつた以上、そこには何らかの共通性が見出されるはずである。武内義雄「中国思想史」は、王と覇を対説する点が孟子の影響と考えられること、しばしば賞罰に言及するのは法家の影響と考えられること、「詩」「書」にとどまらず、孟子が絶えて言及しない「易」を称引することなどを、表記・坊記・緇衣三篇に共通する特色として挙げ、これら三篇が戦国末・秦初に子思の儒を標榜する学者によつて著作されたとする見解を提示する。武内説の指摘する点以外に、「子曰」「子云」「子言之」などで始まる文章を羅列する構成を取る点でも、これら三篇は強い共通性を示す。

これに対して中庸篇の方は、「子曰」を冠しない文章を相当量含む点や、直接「易」を称引しない点など、表記・坊記・緇衣三篇とは趣を異にする点が見受けられる。しかし

ながら、「子曰」で始まる文章がかなりの量を占めること、「君子は賞せずして民勸み、怒らずして民は鉄鉞よりも威する」と、やはり賞罰に言及すること、「至誠の道は以て前知すべし」「蒼龜に見われ、四体に動く」と、やはり筮占に言及することなど、三篇との共通性も多い。

四篇が揃って「子思子」の一部であったことをも考慮すれば、それが子思学派の著作であるか否かを一応措いても、四篇は同一学派の手に成る一連の著作であった可能性が高い。

それでは次に、これら四篇に類出する「子曰」「子云」「子言之」などが、誰の発言を指すのかを考えてみよう。まず中庸篇から手掛かりになりそうな文章を抽出してみる。

(1) 仲尼曰、君子中庸、小人反中庸。

(2) 子曰、同之爲人也、擇乎中庸。得一善則拳拳服膺而弗失之矣。

(3) 君子之道四。丘未能一焉。

(4) 哀公問政。子曰、文武之政、布在方策。

(5) 子曰、吾說夏禮、杞不足徵也。吾學殷禮、有宋存焉。吾學周禮、今用之。吾從周。

まず(1)では、「仲尼曰く」として、それが孔子の発言であることが明示される。この箇所が、中庸篇に「某曰」

の形式を取って最初に現れる発言である点に注目しなければならぬ。(2)には、顔回の人物評が語られる。かかる発言を行う人物は、孔子以外にあり得ぬであろう。(3)では、「丘は未だ一も能くせず」と、孔子が話者であることが示される。(4)は、魯の哀公の質問に応答する形式により、「子曰」以下が孔子の発言であることを表示する。(5)の発言内容は、明らかに『論語』八佾篇の「夏の礼は吾能く之を言うも、杞は徴とするに足らず。殷の礼は吾能く之を言うも、宋は徴とするに足らず」と、「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」を下敷きにしており、「子曰」以下が孔子の発言を指すのは明白である。したがって、他の「子曰」もすべて孔子の発言とされていなくてはならない。

続いて緇衣篇から類似の例を挙げてみる。

(6) 子曰、夫民教之以德、齊之以禮、則民有格心。教之以政、齊之以刑、則民有遯心。

これも細部に違いはあるものの、『論語』為政篇の「子曰く、之を道くに政を以てし、之を斉しくするに刑を以てすれば、民は免れて恥無し。之を道くに徳を以てし、之を斉しくするに礼を以てすれば、恥有りて且つ格し」を踏まえているのは明白で、「子曰」以下は、当然孔子の発言として

掲げられていると考えられる。

武内義雄『易と中庸の研究』は、『中庸』本書が歴引する「子曰」は、最初の「仲尼曰」の省略形であり、以下の「子曰」がすべて孔子の言であることは論ずるまでもないと断定する。また表記・坊記・緇衣三篇については、「子曰」はすべて孔子の言、「子言之」は子思の言とする邵晉涵及び黃以周の説や、「子曰」も「子言之」もすべて子思の言とする皮錫瑞と簡朝亮の説などを紹介した上で、簡朝亮の説を是とする。

しかしながら、その結論には疑念が残る。武内説は、『礼記』における登場順が坊記・中庸・表記・緇衣であるのに対し、沈約が「中庸・表記・坊記・緇衣は、皆子思子に取る」と、中庸篇を先頭に持つてくる点や、「中庸の書四十九篇（『孔叢子』居衛篇）とか「中庸四十七篇」（李翱『復性書』）と、「子思子」が「中庸」と称された例などから、中庸篇が「子思子」の首篇であったとする。しかるに中庸篇の「子曰」がすべて孔子の発言とされていた点は上述のごとくであり、武内説もそうした立場に立っている。

「子思子」の首篇たる中庸篇ですら、そこに登場する「子曰」がすべて孔子の発言とされていたのであれば、他の三篇に見える「子曰」や「子言之」も、すべて孔子の発言を指すと考えるべきであろう。三篇に見える「子曰」や「子

言之」が誰の発言なのかを判断し得る明確な材料は、ほとんど存在しない。無論、子思の発言であることを示唆する表現は皆無であり、だからこそ前述したように異説が並び立つのである。そうした中であって、(6)は唯一発言者を特定できる文章なのだが、それが孔子を指示する以上、残余もすべて孔子の発言を指すとしなければならぬであろう。

それでは、孔子の語録のような体裁を取りながら、なぜにそれを「子思二十三篇」とか「子思子」と称したのであろうか。郭店楚簡『魯穆公問子思』では、子思と魯穆公が直接問答する形式が取られるが、これら四篇には子思の名も魯穆公も全く見えず、子思の発言であることを窺わせるような痕跡は皆無である。してみれば「子思子」は、子思が伝え聞いた孔子の語録であるかの体裁を取っていたと考えられる。

首篇の中庸篇にのみ、「子曰」の形式を取らず、しかも「仲尼は堯舜を相述し、文武を憲章し、上は天時に律り、下は水土に襲る。辟うれば天地の持載せざることを無く、覆隣せざることを無きが如く、辟うれば四時の錯行するが如く、日月の代明なるが如し」と、孔子以外の人物の筆に成ることを明示する文章が存在する。こうした形式を踏む部分が、孔子を顕彰せんとする子思の作だとする構成が取られてい

たのであろう。冒頭に置かれる篇や末尾に位置する篇が他の部分と性格を異にするのは、他にもみられる現象である。

## 三

中庸・表記・坊記・緇衣の四篇は、上述したように同一学派の手に成る一連の著作と考えられる。それではこれら四篇の成立時期は、従来どのように考えられていたのだろうか。

この中の中庸篇について、武内義雄『易と中庸の研究』及び『中国思想史』は、内容上のまとまりから、全体を前半の「中庸本書」と後半の「中庸説」とに大別し、前者を子思本人もしくは子思に近い門人の著作、後者を秦代における子思学派の著作と見る。

これに対して赤塚忠「中庸解説」は、前後二分説を否定して一連の体系的著作とした上で、荀子当時に成立していた原型を、秦の始皇帝の時期に完成させた<sup>(9)</sup>と見る。また津田左右吉「道家の思想と其の展開」は、道家思想からの強い影響や、漢代的述作形態との酷似を指摘して、中庸篇の成立時期を前漢武帝期以降に措定する<sup>(10)</sup>。

中庸篇のみにとどまらず、四篇全体に総合的な考察を加えるのは武内説である。武内説は、中庸篇と他の三篇との

間には思想的展開が見られるとして、「中庸本書」は子思の手筆か門人の編纂、表記・坊記・緇衣の三篇は戦国末・秦初の子思学派の作、「中庸説」は始皇帝による統一後に子思学派が書いた解説ではないかと推定する。そこで次に、その当否について検討してみよう。

武内説が表記・坊記・緇衣の三篇を戦国末・秦初の子思学派の作とした最大の論拠は、これら三篇中に「易」が称引される点である。以下に「易」が引かれる箇所を掲げてみる。

- (1) 子曰、無辭不相接也、無禮不相見也。欲民之母相藜也。易曰、初筮告。再三瀆。瀆則不告。(表記篇)
- (2) 子曰、事君大言入、則望大利。小言入、則望小利。故君子不以小言受大祿。不以大言受小祿。易曰、不家食吉。(表記篇)
- (3) 子曰、事君軍旅不辟難、朝廷不辭賤。處其位而不履其事則亂也。故君使其臣、得志則慎慮而從之、否則執慮而從之。終事而退、臣之厚也。易曰、不事王侯、高尚其事。(表記篇)
- (4) 子曰、敬則用祭器。故君子不以非廢禮、不以美沒禮。故食禮、主人親饋、則客祭、主人不親饋、則客不祭。故君子苟無禮、雖美不食焉。易曰、東鄰

殺牛、不如西鄰之禴祭、寔受其福。詩云、既醉以酒、既飽以德。以此示民、民猶爭利而忘義。(坊記篇)

(5) 子云、禮之先幣帛也、欲民之先事而後祿也。先財而後禮則民利、無辭而行情則民爭。故君子於有饋者、弗能見、則不視其饋。易曰、不耕穫、不菑畲、凶。以此坊民、民猶貴祿而賤行。(坊記篇)

(6) 子曰、南人有言曰、人而無恒、不可以爲卜筮。古之遺言與。龜筮猶不能知也。而況於人乎。詩云、我龜既厭、不我告猶。兇命曰、爵無及惡德、民立而正。事純而祭祀、是爲不敬、事煩則亂。事神則難。易曰、不恒其德、或承之羞。恒其德、婦人吉、夫子凶。(緇衣篇)

まず(1)が引く『易』は、蒙卦の卦辭(象辭、「初筮は告ぐ。再三すれば瀆る。瀆るれば則ち告げず」である。(2)の引用は、大畜卦の卦辭、「家食せずして吉なり」である。(3)は蠱卦の上九の爻辭、「王侯に事えず、其の事を高尚にす」である。(4)は既濟の卦の九五の爻辭、「東鄰の牛を殺すは、西鄰の禴祭して、寔に其の福を受くるに如かず」である。(5)は無妄の卦の六二の爻辭、「耕さずして獲、菑せずして畚すれば、則ち利は往く攸に有り」で

ある。最後の(6)は恒の卦の九三の爻辭、「其の徳を恒にせざれば、或いは之が羞を承く」と、六五の爻辭、「其の徳を恒にして偵しければ、婦人は吉にして、夫子は凶なり」である。

武内説は、『易』は孔子から孟子・荀子に至るまでは、いまだ儒教の經典とは見なされていなかったとし、『易』は呂不韋の頃までにいつしか儒教の經典となったらしいが、そうした現象は孟子にも荀子にも見られないから、孟子・荀子以外の他学派から起こったらしいと述べる。

すなわち武内説は、『易』が儒家の經典となった時期を、荀子以降、戦国最末から秦初にかけての時期に措定するのである。同時に武内説は、表記・坊記・緇衣三篇の成立時期をも、戦国最末から秦初と推定する。その結果、これら三篇が『易』を称引する現象は、戦国最末から秦初にかけて三篇を著作した子思学派の間で、『易』が儒家の經典として取り扱われるようになった状況を示すものとして理解されるのである。

だが郭店楚簡の発見により、そうした見方はもはや通用しなくなつた。郭店楚簡の『六徳』には、次のような記述が見える。

故に夫夫たり、婦婦たり、父父たり、子子たり、君君



たり、臣臣たり。六者各おの其の職を行わば、而ち訕誇も由りて作ること亡し。諸を詩・書に觀れば則ち亦た在り。諸を礼・樂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。此に親しめば多<sup>ま</sup>り、此に鏡みれば多<sup>ま</sup>り、此を美とすれば多<sup>ま</sup>るなり。導<sup>ま</sup>止む。

『六徳』は、「内の位は父・子・夫なり。外の位は君・臣・婦なり」と、夫・婦・君・臣・父・子を六位と規定し、この六位に聖・智・仁・義・忠・信の六徳や、率・従・使・事・教・受の六職を配当する形で、三者の關係を詳説する。先に引用した箇所はそれを受けて、六位・六徳・六職の理想的対応關係が、詩・書・礼・樂・易・春秋の六書にも見られることを述べる。このように『六徳』には詩・書・礼・樂・易・春秋の書名が登場するのだが、これは先秦の儒家が經典とした「六經」の内容と完全に一致する。

しかも列挙される順序までが、『莊子』天運篇に「丘は詩・書・礼・樂・易・春秋の六經を治め、自ら以て久しと為す」と、そして『莊子』天下篇に「詩は以て志を導い、書は以て事を導い、礼は以て行を導い、樂は以て和を導い、易は以て陰陽を導い、春秋は以て名分を導う」と語られる「六經」の順序と全く符合している。

したがって『六徳』が著作された当時、儒家がすでにこ

れら六種の典籍を經典視していたことは、疑問の余地がない。もとより、その当時に「六經」なる總称までが存在したか否かは不明のだが、總称の有無は別として、儒家にこれら六種の典籍を特別な經典として尊重する考え方が存在したのは確実である。

さらに郭店楚簡の『語叢』一にも、『六徳』の記述を裏づける文章が存在している。

易は天道と人道を会<sup>あ</sup>むる所以なり。

詩は古今の志を会むる所以なり。

春秋は古今の事を会むる所以なり。

礼とは交の行述なり。

樂とは生ずること或り教うること或る者なり。

『語叢』一には、易・詩・春秋・礼・樂それぞれに対する簡略な解説が示される。書に対する解説も当然存在したはずであるが、竹簡が残欠していて具体的記述が見当たらない。また礼と樂に関しても、それが特定の典籍を指すのか、一般的な儀礼と音楽を指すのかは判然とせず、むしろ後者である可能性が高い。

したがって『語叢』一の記述は、先の『六徳』ほど明確に「六經」概念の存在を明示するものではない。だが少な

くもこうした記述は、『語叢』一が編集された当時、すでに儒家が易・詩・春秋を自分たちの經典として奉じていた状況を明示してはいる。

しからば『六徳』や『語叢』一の成書年代は、いつ頃と考えたらよいのであろうか。上述のように、郭店一号楚墓の下葬年代は、前三〇〇年頃と推定されている。また副葬品の中に、君主から高齢者に下賜される鳩杖二本が含まれていたことから、墓主は七十歳を超す老齢だったと考えられている。そして出土した『六徳』や『語叢』一は、墓主が生前所持していた書籍である。したがって、仮に墓主が五十歳頃にこれらの写本を入手したとすれば、その書写年代は前三二〇年頃となる。

もとよりそれは、転写を重ねた多くの写本の中の一本であって、原著ではないから、原著の成立は郭店写本の書写年代をさらに遡る。一般に原著が成立した後、転写を重ねて写本が流布するまでには、相当の期間を見込まなければならぬから、その幅をどんなに短く見積もっても、十年か二十年は遡らせる必要がある。仮に『六徳』や『語叢』一の書写年代を前三二〇年頃とし、原著の成立年代をそこから二十年遡らせると、その成書年代は前三四〇年頃となる。<sup>13)</sup>

上述したように『六徳』や『語叢』一は、儒家が『易』

を經典視していた状況を踏まえて記述されている。したがって両者が成書される以前に、儒家はすでに『易』を經典視していたとしなければならない。とすれば、儒家が『易』を經典視し始めたのは、前三四〇年頃をかなり遡る時代だったとしなければならない。

郭店楚簡の発見によって得られた知見を踏まえるならば、『易』が儒家の經典となった時期を戦国最末から秦初に求めた武内説は、もはや全く成り立つ余地がない。と同時に、表記・坊記・緇衣三篇の成立時期を、戦国最末から秦初と推定したその結論も、郭店楚簡や上海簡の中に『緇衣』が含まれていた事実によって、今や完全に否定されるのである。

上海簡の中には『周易』も含まれており、上海博物館の中国歴史書法館には、現行本で言えば『礼記』の緇衣篇と孔子問居篇、『大戴礼記』の武王踐阼篇、『周易』、及び新出の『季桓子』など、上海簡中の五種類の文献の竹簡の拡大写真が、それぞれ二本づつ、計十本分揭示してある。

『周易』で揭示されているのは、豫の卦の一部である一本と、大畜の卦の一部である一本である。それによれば各々の竹簡には、簡頭から卦画・卦名・卦辞・爻辞の順に記されている。そしてそこに記される卦画・卦名・卦辞・爻辞は、伝世の『周易』と驚くほど一致している。細部には文

字の異同が存在するものの、基本的には同一テキスト内での異同の範囲だと見なして差し支えない<sup>13)</sup>。

上海簡の書写年代は戦国晩期(前四世紀中葉)前二二一年、より詳しくは前三〇〇年頃と推定されているから、こうした事實は、『周易』の卦画・卦名・卦辞・爻辞が、戦国前期(前四〇三年)前三四三年)からすでに一定した形で伝承されていた状況を物語る。『国語』や『春秋左氏伝』に『周易』を用いた筮占の記事が散見する点などを考慮すれば、恐らくその来歴は戦国前期よりも相当古く、春秋時代(前七七〇年)前四〇三年)、さらには西周末にまで遡る可能性がある<sup>14)</sup>。

こうした『周易』の来歴の古さと、前述した『六徳』や『語叢』一の記述を考え合わせれば、春秋末年から戦国前期初頭には、『周易』は儒家の經典となっていた可能性が高い。一九七三年に湖南省長沙市馬王堆の前漢墓から大量の帛書が出土したが、その中にも『周易』が含まれていた。この帛書『周易』も、卦の順序が入れ替わっているなど、伝世本とは多少の違いが見られるが、基本的にはやはり同一のテキストと考えてよい<sup>15)</sup>。

注目すべきは、帛書『周易』に二三子問・繫辭・易贊・要・繆和・昭力といった伝が付いている点である。例えば二三子問は、坤の卦の上六の爻辞に関して、「易に曰く、龍

は野に戦う。其れ玄黄を血むと。孔子曰く、此れ大人の徳を広めて教えを民に施すを言うなり。夫れ文の交にして、采物の畢く存するは、其れ唯だ龍のみか。徳義広大にして、法物の備具するは、(其れ唯だ)聖人のみか。龍は野に戦うとは、大人の徳を広めて、下は民に(接)するを言うなり。其れ玄黄を血むとは、文を見わすなり。聖人の法教を出だして以て民を導くは、亦た猶お龍の文のごときなり。玄黄〔を血む〕と謂うべし」と、解説を加える<sup>16)</sup>。

このように、孔子が『周易』の経文を解説する形の伝が付載される現象は、伝を著作して、『易』を孔子及び儒家と結び付ける営為が、戦国期から着々と進められていたことを示している。帛書『周易』が出土した馬王堆三号漢墓は、前一六八年、前漢文帝の前元十二年の造営と推定されている。そこで帛書が書写された時期は、漢帝国成立後ほどない時期と考えられる。したがって帛書『周易』が付載する伝は、すでに戦国期に著作されていたとしなければならぬいからである。この点も、儒家が『易』を經典視した時期が、戦国末や秦初を大きく遡る証左となるであろう。

この問題に関しては、もう一つ触れておくべき事柄がある。それは、郭店楚簡や上海簡の『緇衣』に、『易』の引用部分が見られない点である。武内説は、儒家と『易』が結合した時期を、荀子以降、戦国最末から秦初に求めたため

に、『易』を称引する表記・坊記・緇衣三篇の成立時期をも、戦国最末から秦初と推定したわけである。もし竹簡本『緇衣』と同様に、表記・坊記に見られる『易』の引用部分も、後に付加されたものであって、原初のテキストにはなかった可能性を想定した場合、それは何を意味するのであろうか。

上述のように、儒家が『易』を經典視した時期は春秋末から戦国前期初頭と推定されるし、また『易』のテキストも伝世本と大差ない形ですでに存在していた。とすれば、三篇の作者が篇中に『易』を称引しようと思えば、当時それはいくらかでも可能だったとしなければならぬ。したがって、三篇の原初のテキストに『易』が引用されているといまいと、それが直ちに三篇の成立年代を判定する材料とはならないのである。

また竹簡本『緇衣』に『易』の引用部分が存在しないからと言って、それがテキストの原初形態だとか、戦国当時存在していた唯一の形態だとは必ずしも即断できない。たまたま郭店楚簡や上海簡のテキストがそうした形態だったのであって、伝世本と同様の形態のテキストが並行的に流布していた可能性も残るからである。こうした可能性を捨て切れない以上、『易』の称引の有無は、なおさら三篇の成立年代を判定する決め手にはなり難いわけである。

さて郭店楚簡と上海簡に『緇衣』が含まれていた以上、表記・坊記の二篇も、春秋末年から戦国前期の成立と考えるなければならない。緇衣と表記・坊記の間には時代差を想定すべき格別の差異は存在せず、三篇ともに同一学派の手に成る一連の著作と見なし得るのである。

それでは、残る中庸篇に関しては、どう考えるべきであろうか。武内説は、前半は「中庸を主題とし、後半は「誠」を主題とするといった内容上の差異を重視して、中庸篇を「中庸本書」と「中庸説」に二分したのであるが、同一篇内で主題が転換するのは、表記・坊記・緇衣三篇にも見られる現象で、それを捉えて、一方を子思ないし門人の時代の著作、もう一方を秦の始皇帝の時代の著作と、大きな時代差を設けるべき必然性は何もない。

「中庸本書」(戦国前期)―表記・坊記・緇衣三篇(戦国末・秦初)―「中庸説」(始皇帝の統一後)とする武内説の図式の二番目が、郭店楚簡『緇衣』や上海簡『緇衣』の発見によって、すでに完全に破綻した以上、中庸篇を二分して表記・坊記・緇衣三篇の前と後に配置することは、もはや不可能である。したがって中庸・表記・坊記・緇衣四篇は、春秋末年から戦国前期にかけて同一学派により著作された、一連の文献として取り扱うべきであろう。こうした前提に立つとき、従前の古代中国思想史研究は、いかなる変更を迫

られるのであろうか。

#### 四

これまでの古代中国思想史研究では、『易』は戦国最末から秦漢の際にかけて、あるいは漢代に入ってから、初めて儒教の經典中に加えられたと説明され、それが通説ともなってきた。<sup>(2)</sup>

武内説はこうした立場から、戦国末から秦にかけての時期、儒家、特に子思学派は、道家思想の影響を受けながら、象伝・象伝・繫辭伝・文言伝等の易伝を著作して、筮占の書だった『易』を儒教の經典に変換する作業を進めたが、その営為を通じて易伝の形而上的思索が形成されるとともに、それまでの儒家が不得意とした形而上的宇宙論が、儒家思想の中に取り入れられたと述べる。すなわち、それまでの儒家は専ら人間社会内部の道德思想に視野を限定していたのだが、戦国末・秦代に至り、『易』の經典化や道家思想の影響によって、誠を宇宙を貫通する原理とするような、人間道德を形而上的宇宙論に根拠づける思想を形成するようになったと言っているのである。<sup>(3)</sup>

だが、儒家が『易』を經典視し始めた時期が春秋末ないし戦国前期にまで遡ること、すでに戦国期から儒家が易伝

を著作していたこと、中庸・表記・坊記・緇衣四篇の成書年代が春秋末・戦国前期に遡ることなどが明らかになった以上、儒家が形而上的思索を開始した時期についても、当然再考の必要が生じてくる。

郭店楚簡『性命出』には、以下に示すように、中庸篇と極めて近似した思想が語られる。

(1) 凡そ人は性有ると雖も、心は志を奠きたむること亡く、物を待ちて而る後に作り、悦を待ちて而る後に行い、習うを待ちて而る後に奠きたまる。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。始めは情に近く、終わりは義に近し。「情を」知る〔者は能く〕之を出だし、義を知る者は能く之を納む。好悪は性なり。好む所と惡む所は物なり。善と不善〔善は義なり〕。善とする所と不善とする所は勢なり。

(2) 凡そ物は異ならざる者亡し。剛の樹つは、剛之を取ればなり。柔の約しなかなるは、柔之を取ればなり。四海の内も、其の性は一なり。其の心を用うることに各おの異なるは、教え然らしむるなり。

(3) 詩・書・礼・楽は、其の始めて出づるは、皆人より生ず。詩は為さんとする有りて之を為り、書は為さんとする有りて之を言い、礼・楽は為さんとする有りて之を挙う。聖人は其の類を比べて之を論会し、其の先後を觀て之を逆順し、其の義を体して之を節度し、其の情を理めて之を出内し、然る後に覆いて以て教う。

(1) は「性自命出」の冒頭部分である。ここには、「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—情—道との發生順が示される。この順序が、「天の命ずる之を性と謂い、性に率う之を道と謂い、道を脩むる之を教と謂う」とする中庸篇の冒頭部分と酷似することは論を俟たない。

また、天に命ぜられた人間の本性には、喜・怒・哀・悲の氣が宿されるが、それが喜・怒・哀・悲の感情として外界に発露するのは、特定の外物に触発された結果だとする性情論は、中庸篇冒頭部分の「喜・怒・哀・樂の未だ発せざるは、之を中と謂い、発して節に中るは、之を和と謂う」と近似した思考である。

次の(2)では、万物がごとく異なる様相を示すのは、外界に存在する剛や柔といった働きが、個物に内在す

る剛や柔の性質を選んで引き出すからであり、それと同様に、万物の性は、それぞれの種類ごとに同一なのだが、同類でありながら心の作用が異なるのは、外部から加えられた教導の違いによると説かれる。ここでは剛と柔が、単に個物の属性にとどまらず、天地の間に存在する形而上的原理とされている。

最後の(3)では、聖人は詩・書・礼・楽の内容を分析して性格の異同を照合し、その難易度に応じて踏むべき階梯を設け、そこに込められる正義を自ら体現しつつ、義の実践に際して守るべき節度を定め、そこに込められた感情を自ら統御しつつ、感情を出入させる規範を整えたのち、天下全体をあまねく包摂する形で、教化を開始すると語られる。こうした聖人の教化形態は、「唯だ天下の至誠のみ、能く其の性を尽くすを為す。能く其の性を尽くさば、則ち能く人の性を尽くす。能く人の性を尽くさば、則ち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くさば、則ち以て天地の化育を贊くべし。以て天地の化育を贊くべくんば、則ち天地と參るべし」とする中庸篇の記述に通ずるものがある。

このように「性自命出」の前半部分は、天命として人間が宿す内なる性、あるときは内にとどまり、あるときは外に発露して、内外双方の性格を合わせ持つ情、外界から働きかけて情を引き出す外在的教化手段といった区分を立

て、三者の關係を詳述する。<sup>22</sup>したがって『性自命出』は、先天的性と後天的教化の關係を原理的に考察する原論の性格を帯びている。『性自命出』の成書年代が春秋末か戦国前期まで遡ることは確實であるから、儒家が中庸篇に類する形而上的思索を開始した時期も、当然その時代まで引き上げる必要がある。

それでは次に、帛書『周易』が付載する易伝を検討してみよう。

- (A) 天奠地庫、鍵川定矣。庫高已陳、貴賤立矣。勤備有常、剛柔斷矣。方以類聚、物以羣分、吉凶生(矣)在天成象)、在地成刑、(變)化見矣。(繫辭)
- (B) 天尊地卑、乾坤定矣。卑高以陳、貴賤位矣。動靜有常、剛柔斷矣。方以類聚、物以羣分、吉凶生矣。在天成象、在地成形、變化見矣。
- (C) 犯回天地之化而不過、曲萬物而不遺、達諸晝夜之道而知。古神无方、易无體。一陰一陽之胃道。係之者善也。成之者生也。(繫辭)
- (D) 範圍天地之化而不過、曲成萬物而不遺、通乎晝夜之道而知。故神无方、而易无體。一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。
- (E) 夫子老而好易、居則在席、行則在篋。子貢曰、夫

子它日教此曰、德行亡者、神靈之趨、知謀遠者、卜筮之繁。賜以此爲然矣。以此言取之、賜繙行之爲也。夫子何以老而好之乎。(要)

(F) 故易有天道焉、而不可以日月星辰盡稱也。故爲之以陰陽。有地道焉、不可以水火金土木盡稱也。故律之以柔剛。有人道焉、不可以父子君臣夫婦先後盡稱也。故爲之以上下。有四時之變焉、不可以萬物盡稱也。故爲之以八卦。(要)

(G) 易曰、康侯用錫馬蕃庶、書曰三接。孔子曰、此言聖王之安世者也。(中略)聖人之莅政也、必尊天而敬衆、理順五行、天地無畜、民□不傷。甘露時雨聚降、剽風苦雨不至、民也相勸以壽。(二三子問)

(H) 卦曰、履霜。堅冰至。孔子曰、此言天時縮戒葆常也。(中略)德與天道始、必順五行。其孫貴而宗不滅。(二三子問)

先頭の(A)は、帛書『周易』繫辭の冒頭部分であり、(B)は伝世本『周易』繫辭伝の冒頭部分である。(C)も帛書『周易』繫辭の一節で、(D)は伝世本の該当箇所である。比較・対照すれば、両者が同一の文献であることは一目瞭然である。これに限らず、帛書『周易』の繫辭は、現行の繫辭伝と基本的に全く一致する。

武内説は繫辭伝と文言伝は秦代の子思学派の手に成つたとするが、帛書『周易』の発見により、そうした推測はもはや不可能となつた。前一六八年造宮の馬王堆漢墓から出土した帛書『周易』の書写年代は、高祖・恵帝期と推定される。そのテキストはもとより原著ではあり得ず、原著の成立時期は高祖・恵帝期から数十年ないし百数十年は遡るとしなければならぬ。したがって帛書易伝の成立時期は、戦国中期(前三四二年前二八二年)か戦国後期(前二八一年〜前二二二年)とならう。従来繫辭伝は、『易』の形而上学的思索の精華を示すものとして、その思想的意義が高く評価されてきた。してみれば儒家は、すでに戦国期から易伝の形而上学的思索を開始していたことになる。

(E) は帛書易伝・要の一節である。それによれば孔子は、晩年に『易』を好み、片時も『易』を手放さなかつたという。子貢はそれを批判し、先生が卜筮よりも人間修養が大切だと教えるもんだから、自分もその実践に努めてきたのに、今頃になって『易』を愛好するのは合点が行かないと詰め寄る。

『論語』には、「夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからず」(公治長篇)とか、「民の義に務め、鬼神を敬して之を遠ざくれば、知と謂うべし」(雍也篇)「子は怪力乱神を語らず」(述而篇)などと、神秘主義を否定するかの孔子

の言動が記される。易伝の作者は孔子に聖人の資格を与えるべく、孔子が『易』に精通して易伝を著作した証拠を捏造せんと、易伝の偽作に励んだ。その際、上記の言動と矛盾する事態を危惧し、「子曰、加我數年、五十以學易、可以無大過矣」(『論語』述而篇)との孔子の言を奇貨として、(E)のような話を作り、矛盾ではないことを孔子の口を借りて釈明せんとしたのである。

続く(F)(G)(H)にも、孔子が日月星辰から成る天道に陰陽概念を、水火金土木から成る地道に剛柔概念を導入したとか、孔子が「理むるに五行に順いて、天地に蓄無し」とか「徳は天道と始め、必ず五行に順う」とする天人相関思想を説いたとする記述が見られる。我々はこれらの記述によって、すでに戦国期から、儒家の一部が孔子を神秘主義的天人相関論者に仕立て上げ、人間道徳と形而上的宇宙論を結合する思索を積み重ねていた事実を知るのである。

その際、儒家が完全に独力でそれを実行したとは考え難く、従来から指摘されてきたように、道家思想を始めとした他学派の影響が存在したのである。これまでは道家思想の発生時期自体を新しく見る傾向が強かつたため、儒家が道家の影響を受けながら易伝を著作した時期をも、戦国末や秦代と考えてきたのである。だが戦国楚簡の発見によつ



て、道家思想の発生時期そのものも、大幅に引き上げられる可能性が出てきた。

郭店楚簡には三種の『老子』抄本があつて、『老子』の成立時期が戦国初頭ないし春秋末まで遡ることが確実となつた。さらに郭店楚簡『太一生水』の発見は、これまで我々が知らなかつた道家思想が存在していたことを明らかにしたのである。また郭店楚簡の『語叢』には、「凡そ物は亡（無）より生ず」<sup>(2)</sup>「天道を察して、以て民の気を化す」「物として物とせざること亡ければ、皆焉に至る。而して己の之を取る者に非ざる亡し」<sup>(3)</sup>「語叢」一とか、「華ゆるは自ら晏ずればなり。賊わるるは人を退くればなり」<sup>(4)</sup>名は婁しけれども、由りて則ち玄生ず」<sup>(5)</sup>「語叢」二、「天型成りて、人と物は斯ち理あり」<sup>(6)</sup>「語叢」三などと、道家思想と思われる文章も散見する。

こうした状況から考えると、それぞれに來歴を異にしながらも、後に道家と總称されるような思想が、春秋末から戦国初頭にかけてすでに存在し、その一部は孔子に先行していた可能性も否定はできない。したがつて儒家が戦国前期から戦国中期にかけて、道家の影響を受けながら易伝を著作することは、充分可能だつたと見るべきであらう。

卦画・卦名・卦辞・爻辞などの『周易』の基本構造が確立した時期も、道家思想の発生時期も、儒家が『易』を經

典視し始めた時期も、儒家が易伝を著作した時期も、そして中庸・表記・坊記・緇衣四篇の成書年代も、相次ぐ戦国楚簡の発見により、大幅に引き上げられる状況となつてきている。我々は今日、従前の通説の枠組みに囚われることなく、これまでの方法論に反省を加え、古代中国思想史を再構築すべき段階を迎えていると言えよう。

#### 注

(1) 発掘調査の結果は、湖北省荆門市博物館「荆門市郭店一号楚墓」(『文物』一九九七年第七期)に報告されている。その中では造営時期を「公元前四世紀中期至前三世紀初」とするが、崔仁義「荆門市楚墓出土的竹簡(老子)初探」(『荆門社会科学』一九九七年第五期)は、包山楚墓(前三一六年前下葬)より出土した副葬品との比較から、「公元前三〇〇年」とする。

(2) 以下郭店楚簡の引用は、荆門市博物館「郭店楚墓竹簡」(文物出版社・一九九八年)が収める裘錫圭氏の釈文によるが、異体字の類はできる限り通行の字体に改めた。また私見により裘錫圭氏の釈文を改めた箇所があるが、紙数の都合により逐一の注記を省いた。

(3) 筆者は科学研究費による調査のため、本年八月二十日に、福田哲之(島根大学助教授)、渡邊英幸・福田一也・久保由布子(東北大学院生)の諸氏とともに、上海博物館を訪れ、前館長の馬承源氏や、濮茅左・陳佩芬・姚俊諸氏と懇談し、

上海簡について多くの情報提供を受けた。また博物館側の好意により、緇衣・孔子詩論・性情論三篇の竹簡の实物を見る機会を得た。

- (4) 池田知久「出土資料による中國古代研究の勧め」(池田知久監修『郭店楚簡の研究』(三)大東文化大学郭店楚簡研究班編・二〇〇一年)は、「郭店楚墓竹簡『緇衣』が出土したからといって、その時代にすでに『禮記』緇衣篇とほぼ同じテキストが成書されていたとか、まして前漢時代後期の戴聖の編纂したと言われる四十九篇本『禮記』の原型がすでにほぼ完成していたとか、と認めることは到底できない」と述べる。「まして以下は言わずもがなであるが、郭店楚簡『緇衣』を『礼記』緇衣篇とほぼ同じテキストとは見なせないとするのは、常識では到底理解できない意味不明の珍説である。

- (5) 武内義雄『易と中庸の研究』(岩波書店・一九四三年)第二章。

- (6) 武内義雄『中国思想史』(岩波書店・一九五三年)第十章。  
 (7) 前掲の郭店楚簡『緇衣』の冒頭が「夫子曰」で始まり、上海簡『緇衣』の冒頭も同様であったと考えられることも、その証左となろう。

- (8) 馮友蘭『中国哲学史』(商務印書館・一九三四年)第一篇第十四章、重沢俊郎『原始儒家思想と経学』(岩波書店・一九四七年)第一部、金谷治『秦漢思想史研究』(日本学術振興会・一九六〇年、平楽寺書店・一九八一年)第四章、島森哲男『中庸』篇の構成とその思想』(『集刊東洋学』第32号)

なども、これと同様の立場を取る。

- (9) 赤塚忠『中庸解説』(『新釈漢文大系大学・中庸』明治書院・一九六七年所収)。

- (10) 津田左右吉『道家の思想と其の展開』(岩波書店・一九三九年)第五篇、及び『漢儒の述作のしかた—礼記諸篇の解剖—』(『津田左右吉全集』第十八巻所収)。また板野長八『中庸篇の成り立ち』(『広島大学文学部紀要』第22巻2号、後に『儒教成立史の研究』岩波書店・一九九五年に収録)も、立論の仕方は異なるが、やはり中庸篇を前漢武帝期の成立とする。

- (11) 現行本『周易』では「則利有攸往」であるが、坊記篇の引用では「凶」となっている。因みに馬王堆漢墓出土の帛書『周易』では「利〔有攸〕往」。

- (12) 『語叢』の成書年代については、拙稿『春秋』の成立時期—平勢説の再検討—(『中国研究集刊』第29号・二〇〇一年)参照。

- (13) この点の詳細については、拙稿『戦国楚簡『周易』について』(『中国研究集刊』第29号・二〇〇一年)参照。

- (14) 平勢隆郎『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)は、『周易』の体系構築は戦国後期以後に進んだと述べる。近藤浩之『従出土資料看へ周易』的形成立成』(漢城98国際周易学術會議論文集「21世紀與周易」・一九九八年)も、戦国中期以前にはまだ卦名が存在していなかったとする。これに対して廖名春『上海博物館藏楚簡『周易』管窺』(『新出楚簡試論』台湾古籍出版公司・二〇〇

- (一年)は、上海簡『周易』の発見によって、そうした見方が全く不可能になったことを指摘している。さらに近藤浩之「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)は、『周易』の卦辭や爻辭が定型化したのは戦国中期末以降ではないかとする。だがこれも、上海簡『周易』の発見によって、決して成り立たないことが明白となった。なお曹隆「上海博物館展示の楚簡について」(『郭店楚簡の思想史的研究』第二卷・東京大学郭店楚簡研究会編・一九九九年)は、近藤説を援引しつつ、「郭店楚簡が作成された時代においては、『易』はすでに詩・書・禮・樂・春秋と並べられるほどの地位にあったということが分かる。しかし、この『易』は必ずしも上博簡のように卦辭爻辭が整っている『易』であるとは言えない」と述べる。だが、なぜそうした判断が導き出されるのか、その理由は一言も示されておらず、全体として意味不明である。
- (15) この点に関しては張立文『周易帛書今注今譯』(台湾学生書局・一九九二年)参照。
- (16) 以下、帛書易伝の引用は、廖名春『帛書《易》初探』文史哲出版社・一九九九年)によるが、私見により文字を改めた箇所がある。
- (17) 近藤浩之「包山楚簡卜筮祭禱記録與郭店楚簡中的『易』」は、郭店楚簡『緇衣』に『易』の引用部分が存在しない現象に対し、戦国中期末以前にはまだ卦辭や爻辭が定型化していなかった証拠とする。
- (18) 武内説は、表記・坊記・緇衣三篇がしばしば賞罰に言及するのは法家の影響だとして、それを三篇が韓非子以後、戦国末から秦初の成立である論拠の一つに挙げる。しかしながら、郭店楚簡には「未だ賞せずして民勸むは、福を含むる者なればなり。未だ刑せずして民畏るるは、心に畏らるること有る者なればなり」(「性自命出」)とか、「賞と刑とは、禍福の基にして、之を前むること或る者なり」(「尊徳義」)と、賞罰への言及が見られるから、それが戦国末から秦初の時代を指示する証拠にはならない。また武内説は、中庸篇に「今天下、車同軌、書同文、行同倫」とあるのを、始皇帝の文字統一と結び付け、「中庸説が始皇帝の統一後の著作である論拠としている。だが『書同文』は孔子の発言とされる箇所に出てくるのであるから、周の宣王時の太史籒による文字統一を指すと考えるのが妥当である。なお中庸篇の著作意図については、拙著『孔子神話』(岩波書店・一九九七年)第三章参照。
- (19) 上海簡の中には、現行本で言えば、『礼記』緇衣篇・孔子問居篇、『大戴礼記』武王踐阼篇・曾子立孝篇が含まれている。現行の『礼記』と『大戴礼記』は、『漢書』芸文志が記す「記百三十一篇」を共通の源とする。この中、四篇が戦国期の墓から出土したことから、「記百三十一篇」全体が先秦の著作である可能性が高い。
- (20) 平岡武夫『経書の成立』(全国書房・一九四六年、創文社・一九八三年再刊)、武内義雄『中国思想史』、津田左右吉『左傳の思想史的研究』(東洋文庫・一九三五年)第八章など。

- (21) 前掲「中国思想史」。また金谷治「秦漢思想史的研究」も同様の見解を詳説する。
- (22) 郭店楚簡「性自命出」とほぼ重なる文献が上海簡の中にも含まれるが、上海博物館は「性情論」と命名している。
- (23) 比較・対照の便を図って、(A)(C)は帛書の文字のままとしたが、(E)(F)(G)(H)については、理解の便を図って通行の字体に改めた。
- (24) 馬王堆漢墓出土の帛書「五行篇」については、「荀子」の影響があるなどと指摘して、漢初とか秦の成立とする説が盛んに唱えられた。だが郭店楚墓から「五行篇」が出土したことにより、成立年代はそうした説よりも一挙に百年以上遡ることとなった。なお帛書「五行篇」の成書年代に関しては、拙著「黄老道の成立と展開」(創文社・一九九二年)参照。
- (25) この点に関しては、拙著「孔子神話」第五章参照。
- (26) 述而篇の孔子の言を「加我數年、五十以學、亦可以無大過矣」に作るテキストがあり、その方がよいとする議論があるが、帛書要篇の記述から判断するに、テキストの優劣とは別に、「五十にして以て易を学べば、以て大過無かるべし」に作るテキストに拠って、孔子が晩年に「易」を学んだとする理解が儒家に存在したことは確実であろう。「孔子晩而喜易、序象繫象說卦文言」(「史記」孔子世家)との記述も、その延長線上にある。
- (27) 儒教に天人相関思想を導入したのは前漢の董仲舒だとされることが多いが、こうした見方も根本的に見直す必要が
- あろう。
- (28) この点については、拙稿「郭店楚簡「太一生水」と「老子」の道」(「中国研究集刊」第26号・二〇〇〇年)参照。
- (29) 王弼本「老子」第十九章には「絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈、絶巧棄利、盜賊無有」とあって、儒家に対する批判と解釈されてきた。しかし郭店楚簡「老子」(甲本)では「絶智棄辯、民利百倍、絶巧棄利、盜賊无有、絶偽棄慮、民復孝子」とあって、儒家批判と解釈されるような要素は存在しない。「莊子」外雜篇には、「性自命出」に類する性命論に関して激しい儒家批判が見られるが、それ以前には、儒家と道家の関係は親和的だった可能性もある。
- (30) 坊記篇には「春秋は楚越の王の喪を称せず」とか「魯の春秋に猶お夫人の姓を去りて呉と曰い、其の死に孟子卒すと曰う」と、孔子が「春秋」を撰引する形の文章が含まれる。坊記篇の成書年代が春秋末から戦国前期に引き上げられれば、「春秋」の成書年代も当然それ以前に遡ることになる。

付記・小論は、竹田健二氏(鳥根大学)を研究代表者とする平成十二年度文部科学省科学研究費補助金・基盤研究B「戦国楚系文字資料の研究」による研究成果の一部である。