

殷周革命をめぐる物語の展開

はじめに

陳壽の『三國志』に注をつけた劉宋の裴松之は、孫盛の『魏氏春秋』が『春秋左氏傳』を利用して、曹操の發言を捏造していることを次のように批判している。

臣松之以爲へらく、史の言を記すは、既に潤色多し。故に前載の述ぶる所に、實に非ざる者有り。後の作者、又意を生して之を改む。實を失ふや、亦た彌々遠からざらんや。凡そ孫盛書を製るに、左氏を用ひて、以て舊文を易ふること多し。此の如き者は一に非ず。嗟乎、後の學者、將た何くにか信を取らん。⁽¹⁾

裴松之は、史書が言葉を記す時には潤色が多く、すでに元の書籍が事実を記していないのに、後の作者が創意により改めるため、さらに事実より遠くなる、という。裴松之が批判する孫盛の『雜記』

渡邊義浩

は、曹操が亡命中、旧知の呂伯奢の一家を誤って殺した際、曹操が次のように述べたとする。

孫盛の雜記に曰く、「太祖其の食器の聲を聞き、己を圖ると以爲ひ、遂に夜に之を殺す。既にして悽愴として曰く、「寧ろ我人に負くも、人我に負かしむこと無からん」と。遂に行く」と。⁽²⁾

ここで曹操が述べたという「寧我負人、無人負我」という言葉は、『春秋左氏傳』宣公十二年に引く、「寧ろ我人に薄るも、人我に薄らしむること無かれ(寧我薄人、無人薄我)」という孫叔敖の言葉の「薄」を「負」に変えたものである。⁽³⁾

物語は、なぜ作られるのであろうか。作られた物語により描かれる書籍は「史書」と言い得るのであろうか。それが思想書であるとするれば、思想書は何のために物語を改変するのであろうか。また、物語が事実として再生産されることで、史実に近づくのであろうか。本稿は、殷周革命をめぐる物語の展開を考察することで、これらの

問題を検討するものである。

一、酒池肉林

殷を滅ぼした紂王は、『史記』では「酒池肉林」の宴をして国を滅ぼした王として知られる。⁽⁴⁾ところが、甲骨文字の研究により、帝辛（紂王）は、『春秋左氏傳』昭公十二年にも見られる、大規模な東方征伐のほか、人身御供を止めるなど、殷の支配の建て直しを試みていた、という。⁽⁵⁾

殷王と上帝は、王の側に人間としての主体性がない、一方的に上帝に従属する形での一種の君臣関係にあった。殷の後期、自然神である上帝は、やがて祭祀主体である殷王そのものと合一する傾向を見せるが、殷王の命令は、結果として上帝の意志の範囲を出ず、殷王が上帝に対して、人間としての主体的意志を発揮することはなかった。⁽⁶⁾こうした状況では、物語は生まれない。そこに何らかの虚構性を加えて、王を正統化する必要は存在しないためである。

西周の第三代の康王が、周に従う孟という人物に官職を授与し、その任務を金文で詳述する青銅器の大孟鼎には、殷王がどのように支配権を失い、周がなぜ天下を獲得し、それを維持できる正統性を得たのかについて、次のように記されている。

王若くごとく曰く、「孟よ、⁽¹⁾不顯なる玫王、天の有する大令を受けられ、⁽²⁾玁王に才りては、政を嗣ぎて邦を作せり。厥の

匿を闚き、四方を匍有し、厥の民を峻正し、御事に才りては、⁽³⁾酒に戯ぶとも敢て醜ふこと無く、⁽⁴⁾し烝祀すること有るも、敢て醜るること無し。古に天異臨し、子先王を濃保し、四方を⁽⁵⁾有せしむ。我聞くに、⁽⁶⁾殷の命を遂せるは、佳れ殷の邊侯田と殷の正百辟と、率ゐて酒に肆ひたればなり。古に白を喪へり。⁽⁷⁾

大孟鼎は、周が殷に代わった理由について、第一に①玫王（文王）が天命（天命）を受けたこと、第二に②玁王（武王）が四方を征服したことを挙げる。その際、周が天から命を授けられた理由は、③酒に酔わずに徳を修めたことに求められる。⁽⁸⁾天命の降下という人知を超えた現象を人間が倫理的に自戒することで受けられる。ここには、人間により天下を変えられる、という主体性を見ることができよう。周の天は、それを許容する。上帝の意志を一方的に占つていた殷とは異なる神（天）への接し方が、周の金文には見られる。人間の行為を見て、天命を授ける天は、自然神ではなく人格神、そして主宰神になっていることも分かる。⁽⁹⁾

しかも、周の創建は、文王の受命だけでは説明されず、武王が現実的な力により四方を征服したことにも求められる。人間の主体的な営みが、天下を統治する正統性として認められると共に、天命を受ける者が天子、四方を征服する者が王（始皇帝以降は皇帝）と呼ばれる、中国の支配者の持つ二つの側面は、ここに始まる。⁽¹⁰⁾

④殷王が酒を飲みすぎたことにより、天下を失ったという説明も、

殷の上帝と王との関係からは生まれない、人間の主体性を尊重した説明の仕方である。物語を持たなかった殷は、天という人間の主体性を許容する神を持った周により、酒によって滅んだ王朝という物語を創作されたのである。

『尙書』には、西周の金文を起源とする文章が残存する。『尙書』で最も古く成立した「周書」の中の一編である酒誥篇は、次のように大孟鼎と共通する表現を持っている。

我が民 用て大いに徳を亂喪するは、亦た酒の惟れ行はるるに非ざるは罔く、越び小・大邦の用て喪ぶるも、亦た酒の惟れ辜に非ざるは罔し。……我 亦た曰ふ惟るを聞くに、今に在て後嗣の王、厥の命を酣身して、民祇を顯ふこと罔く、怨に保んじて易へず、誕れ惟れ厥れ縦淫して、非彝に洩し、用て燕して威儀を喪へば、民は心を盡傷せざるは罔し。惟だ酒に荒腆して、自ら息むるを惟はず、乃ち逸し、厥の心は疾很して、克く死を畏れず。辜は商邑に在り、殷國の滅ぶるに越て罹ふること無し。惟に徳の馨香の祀、天に登聞せざるのみならず、誕れ惟だ民の怨むのみ。庶羣も酒を甘みて、上に腥聞す。故に天は喪を殷に降して、殷の惟れ逸するを愛むこと罔し。天 虐ぐるに非ずして、惟ち民 自ら辜を速くなり。

陳夢家が指摘するように、酒誥篇に記される物語は、大禹鼎に類似する。これは当時の史官が成王の言辞を書き記事を付加したとされるが、王の言葉そのものも史官の作文、すなわち物語である可能

性はある。酒を嗜む程度にしていた周が天命を受け、飲み過ぎた殷に代わったという物語は、『尙書』に継承されて成王の言葉が付けられることで、物語としての目鼻だちが整ってきた。

『尙書』は、儒家に専有される前は民族の古典であった。儒家を厳しく批判した墨家にも、『尙書』の物語は継承されている。『墨子』では次のように、殷の紂王は、単なる酒飲みではなく、様々な悪事を働く王へと物語が膨らまされている。

商王の紂に至るに選びて、天其の徳を序せず。祀は用て時を失ひ、夜中十日を兼ね、土を薄に雨らす。九鼎遷止し、婦妖宵に出で、鬼有りて宵に吟し、女男と爲る有り、天肉を雨らし、棘國道に生ず。王兄々自ら縦にす。赤鳥珪を銜み、周の岐社に降りて曰く、「天周の文王に命じて、殷を伐ちて國を有たしむ」と。泰顛來賓し、河は綠圖を出だし、地は乘黃を出だす。武王 功を踐しとし、①夢に三神を見るに曰く、「予既に殷紂を酒徳に沈漬す。往きて之を攻めよ。予必ず汝をして大いに之に堪たしめん」と。②武王 乃ち狂夫を攻め、商の國に及ぶ。天 武王に黃鳥の旗を賜ふ。王既に殷に克ち、帝の來を成す。諸神を分主し、紂の先王を祀り、四夷を通じて、天下賓はざるは莫し。焉ち湯の緒を襲ぐ。此れ即ち③武王の紂を誅せし所以なり。④若し此の三聖王者を以て之を觀れば、則ち所謂の攻に非ざるなり。所謂の誅なり。

『墨子』の物語では、殷の紂王は、「王」という称号がなく、②「狂

夫」と表現されている。下克上には、自らの君主を殺害してよいのか、という正統性の問題が付きまとう。墨子に厳しく反論した孟子は、君主に徳がない場合、天はその命を革めて天子の姓を易えるという「易姓革命」説を主張している。その際、『孟子』は、殷の武王の「義戦」に敗れた紂を「一夫」と表現する。¹⁴王ではなく、一人の男を殺したに過ぎない、とすることで、自らの君主を殺害したという批判に対処したのである。

墨家は、儒家の孟子学派と関わることで自説を展開し、紂を「狂夫」としたのであろう。「狂夫」である紂は、単なる酒飲みを超えて、少しも慎まずに好き放題をする。その結果、一人の「狂夫」として周の武王に③「誅」されたのである。

また、『墨子』は、鬼神が人界に降り立ち、天の意志を実現するという「天志」説を分かりやすく伝えるため、紂は①鬼神により酒に溺れさせられた、と物語を展開している。『論語』雍也篇が孔子の言葉として、「鬼神を敬して之に遠ざく。知と謂ふ可し（敬鬼神而遠之。可謂知矣）」と伝えるのは、墨子の尊重する鬼神への対抗である。『墨子』は、紂が殷を滅ぼす物語に鬼神を加えることで、「非攻」説とともに「天志」説を主張しているのである。

こうして④聖王の戦いは、侵略ではなく「誅」であり、天は鬼神を使って天の志を実現する、という『墨子』の主張を具体的に伝えるために、物語は改変を加えられ、紂王は、ますます悪逆非道に描かれた。そして、漢代に書かれた『史記』により、「酒池肉林」の

宴を楽しむ紂王の物語が完成するのである。

ここで注目すべきは、『墨子』が「非攻」、「天志」という自己の学説を説明するために物語を大きく改変したことである。このため、こうした紂王物語の展開に疑問を持つ人もいたことが、『論語』子張篇に、子貢の言葉として次のように伝えられている。

子貢曰く、「紂の不善や、是の如く之れ甚だしからざるなり。是を以て君子は下流に居ることを惡む¹⁵。天下の惡皆焉に歸すればなり」と。

たしかに子貢の言葉の通り、墨家の学説の説明のために紂王の物語は誇張されている。それでは、儒家は物語を形成しなかったのだろうか。『論語』述而篇に、「子曰く、「甚だしきかな、吾の衰へたるや。久しきかな、吾復た夢に周公を見ざるなり」と（子曰、甚矣、吾衰也。久矣、吾不復夢見周公也）」とあるほどに、孔子が慕ったという周公旦について、物語の展開を検討しよう。

二、周公の攝政

孔子が夢にまで見た周公旦は、周の文王の四男にあたる。『史記』卷四 周本紀および卷三十三 魯周公世家によれば、周公旦は次兄の武王を助けて牧野の戦いで殷の紂王を討ち、魯に封建されたが赴任せず、王城に留まり武王を輔弼する。武王が崩御すると、まだ襁褓の中にいた幼少の成王に代わって踐阼して、成王の攝政となり、周

を安定させた。しかし、殷の遺民を率いた武庚（祿父。紂王の子）を監視していた三兄の管叔鮮・五弟の蔡叔度たちは、周公旦の篡奪を疑い、武庚を擁立して乱を起こす（三監の亂）。周公旦は、自ら兵を率いてこれを鎮圧し、東方の異民族も平定する。成王の七年、東都の洛邑（成周）を造営すると、成人した成王に大政を返還する。そして、『周官』を著し、周の禮樂を定めて制度を改めた、と『史記』は記している。⁽¹⁶⁾

「酒池肉林」の宴をする紂王の像と同様、『史記』に記される周公旦の像までには、様々な物語が展開されている。周公旦と関わる金文資料から確認しよう。

周公旦に関係する青銅器には、小臣單觶、匱方鼎など九種がある。⁽¹⁷⁾ 小臣單觶には、王が紂王の子である武庚の亂を平定した後に、小臣單が周公より錫を受けて器を作ったと記される。この場合の王とは、すでに崩御している武王ではなく成王であり、武庚たちの乱は、成王が自ら軍を率いて平定し、周公旦はそれを補佐していたことになる。

また、匱方鼎は、周公が東方の異民族を平定して帰り、周の廟で祭祀をし、その最終日に、匱に貝百朋を賜与して製作された旨が記される。ここでも周公旦は、「王」と表記されない。幼い成王に代わって即位したという『史記』の記述と、金文の記載とは異なるのである。武王が崩御した際、成王は十五歳から二十歳ごろと考えられており、自ら武庚の亂の平定に赴くことは可能で、『史記』の「襍

襍」の中にいたという記述は信憑性が低い。

そもそも武庚の亂が、『史記』の記述と異なる資料もある。「清華大学蔵戦国竹簡」の『繫年』では、管叔鮮・蔡叔度ではなく、殷民が周に背いて泉子耿（武庚）を擁立し、監視していた管叔らを殺して反乱を起こし、周は成王自らこれを平定した、と記される。⁽¹⁸⁾ 亂の原因もこちらの方が分かりやすいが、注目したいことは、『繫年』が、金文資料と同じく、武庚の亂の平定者を周公旦ではなく、成王自身とする点である。

後掲する『孟子』でも、周公旦は即位していないと明記されるので、『史記』に記される、自ら王に即位して成王の攝政となった周公旦の像の方が、事実からは遠い。それではなぜ『史記』は、周公旦が王として即位したと記するのであろう。そこには、『尚書』とその解釈にみえる周公旦の像が大きく関わる。

『尚書』大誥篇には、成王が武庚への征伐を占い、吉と出たことで諸侯と共に征伐に赴くこととなった決意が、次のように述べられている。

王曰く、「昔の若く朕、其に逝かんとす。朕、言れ艱を日に思ふ。若の考が室を作らんとし、既に法を底むるに、厥の子乃ち肯て堂せざれば、知んや肯て構せんや。厥の父菑るに、厥の子乃ち肯て播かざれば、知んや肯て穫らんや。厥の考翼、其ぞ肯て「予に後有り、弗基を棄てず」と曰はんや。肆予曷ぞ敢て印に越て寧王の大命を救へざらんや。若し兄考、乃ち友ひ

に厥の子を伐つもの有れば、民養し其れ勸めて救はざらんや。⁽¹⁹⁾

このように『尙書』大誥篇でも、成王は自ら武庚への征伐に行く決意を述べている。しかし、この篇は成王が自ら征伐に赴いたとは必ずしも解釈されない。たとえば、鄭玄は、冒頭の「王」を周公旦が一時的に称したものとし、この文章を周公旦の決意表明、とする。それは、『尙書』大誥篇の序が、次のように大誥篇を説明することによる。

武王崩するや、三監及淮夷叛く。周公成王を相け、將に殷を黜けんとす。大誥を作る。⁽²⁰⁾

このように『尙書』大誥篇の序は、殷の殘党を平らげに行つた周公旦が大誥を作つたと説明する。『尙書』の「序」は、伏生の後学が著し、前漢中期には成立していたといふ。⁽²¹⁾成立が漢代まで下るため、『尙書』成立時からの物語の展開の結果を受けて、周公旦が成王に代わつて三監の亂を平定に赴くことを前提に、大誥篇を説明しているのである。

これに対して、『孟子』が著されたころには、まだ『尙書』の全篇は成立しておらず、序もなかった。このため、『尙書』の記述を元に、『孟子』に描かれた周公旦像は、漢代の尙書學を経た『尙書』序の周公旦像とは、異なる姿をしている。

『孟子』は、『墨子』が尊重する禹が聖人として夏を開いたことに對して、堯・舜を尊重して對抗したが、⁽²²⁾儒家として孔子が聖人でありながら、王朝を創設できなかった理由を説明する必要があつた。

そのために、周公旦が即位しなかつたことにより、次のように孔子が王にならない論証とする。

匹夫にして天下を有つ者は、徳必ず舜・禹の若くにして、又天子の之を薦むる者有り。故に仲尼は天下を有たず。世を繼ぎて以て天下を有つもの、天の廢する所は、必ず桀・紂の若き者なり。故に益・伊尹・周公は、天下を有たず。……周公の天下を有たざるは、猶ほ益の夏に於ける、伊尹の殷に於けるがごときなり。孔子曰く、「唐・虞は禪り、夏后・殷・周は繼ぐ。其の義は一なり」と。⁽²³⁾

孟子は、聖人が天子になるには、天子の推薦が必要とする。さらに、代わられる天子が桀や紂のような暴君であることも必要といふ。この二つの条件を満たさなかつたので、孔子は天子とならなかつたと述べるのである。易姓革命を主張し、堯・舜・禹のような禪讓の上に置き、殷周革命などの放伐を次善とする『孟子』は、孔子が禪讓を受けず、放伐もしなかつた理由を伊尹や周公旦が即位しなかつた理由に同じとするのである。

『史記』に記されるような周公旦の即位は、『孟子』の理論としても、「周書」しかない『孟子』編纂時のころの『尙書』としてもあり得ない。『孟子』は、『尙書』を引用しながら、次のように周公旦の功業を説明する。

周公武王を相けて、紂を誅し奄を伐ち、三年にして其の君を討つ。飛廉を海隅に驅りて之を戮す。國を滅す者五十、虎・豹・

犀・象を驅りて之を遠ざく。天下 大いに悦ぶ。書に曰く、「^{おほ}丕に顯かなるかな、文王の謨。^{はかりごと}丕いに承けるかな、武王の烈。^{いさをし}我が後人を佑啟して、咸 正を以てし缺くること無からしむ」と。⁽²⁴⁾

『孟子』は、このように周公旦が武王を助けて紂王を誅し、さらに敵対する国五十を滅ぼしたと述べた後、『尙書』を引用して周公旦を讃える。なお引用される『尙書』は、君牙篇で、現行の篇は『僞古文尙書』であるため、『孟子』と同文である。

その一方で、『孟子』は、周公旦が、管叔ら三監の亂を平定せざるを得なかったことを周公旦の過失と認める。齊の宣王が孟子の忠告に従わずに燕を失ったと恥じていると、臣下の陳賈は、周公旦が兄の管叔に叛かれたことを事例に、孟子に次のような言い訳をする。

(陳賈) 孟子を見て問ひて曰く、「周公は何人ぞや」と。曰く、「古の聖人なり」と。曰く、「管叔をして殷を監せしめしに、管叔 殷を以て畔くと。諸有るや」と。曰く、「然り」と。曰く、「周公其の將に畔かんとするを知りて之を使めしか」と。曰く、「知らざるなり」と。「然らば則ち聖人だに且つ過つこと有るか」と。曰く、「周公は、弟なり。管叔は、兄なり。周公の過つも、亦た宜ならずや。且つ古の君子は、過てば則ち之を改む。今の君子は、過てば則ち之に順ふ。……」と。⁽²⁵⁾

孟子は、このように周公旦は、兄である管叔を信頼したために過失を犯したという。『論語』學而篇は、「孝弟なる者は、其れ仁の本

たるか(孝弟也者、其爲仁之本與)」と述べ、兄に仕える弟(悌)を孝と共に仁の根本とする。また、『論語』學而篇は、「過てば則ち改むるに憚ることなかれ(過則勿憚改)」と述べ、過ちを言い訳せずに改める態度こそ重要とする。したがって、『孟子』は、兄を叛かせる過失はあっても、周公を「聖人」と評しているのである。

こうして『孟子』は、周公旦を王になる条件が整わなかった聖人とすることで、孔子を同様の聖人とした。それは、次のように孟子を聖人の道統に位置づける営為でもあった。

昔者、禹 洪水を抑めて、天下 平らかなり。周公 夷狄を兼ね、猛獸を驅りて、百姓 寧し。孔子 春秋を成して、亂臣・賊子 懼る。詩に云ふ、「戎狄は是れ膺ち、荊舒は是れ懲らす。則ち我に敢て承ること莫し」と。父を無みし君を無みするは、是れ周公の膺つ所なり。我も亦た人心を正し、邪説を息め、詖行を距ぎ、淫辭を放ちて、以て三聖に承がんと欲する者なり。⁽²⁶⁾

このように『孟子』は、禹↓周公旦↓孔子と聖人の道統は継承され、その三聖人を継承する者として、孟子を位置づけている。周公旦を王にならなかった聖人と位置づけるのは、孔子、そして孟子を聖人と位置づけるためであった。そのために周公旦は、王に即位してはならない。『孟子』が周公旦を王に即位していいないと『尙書』を解釈したのは、孔子を守り、孟子を聖人の道統に位置づけるためであった。

それではなぜ、周公旦は、成王に代わって即位することにされた

のであろうか。

三、周公即位の理由

周公旦が成王に代わって即位したことを初めて主張したものは『荀子』である。『荀子』は、周公旦が武王の死後、王位に即いたことを次のように記している。

武王崩じて、成王幼なく、周公成王を屏^{しりぞ}けて武王を及^つぎ、以て天下を屬^つぐは、天下の周に倍^{そむ}くを惡^{おそ}るればなり。天子の籍を履み、天下の斷を聽き、偃然として之を固有するが如くすれども、天下は貪と稱せず。管叔を殺し、殷國を虛^{ほろ}ぼすも、天下は戾と稱せず。天下を兼制し、七十一國を立て、姫姓のみ獨り五十三人に居れども、天下は偏と稱せず。教誨して成王を開導し、道を諭らしめて、能く跡を文武に倅^{おそ}はしめ、周公周を歸^{かへ}し、籍を成王に反せども、天下は周に事ふるを輟^やめず。然り而して周公北面して之に朝す。⁽²⁷⁾

このように『荀子』は、周公旦が武王の死後に天子となったこと、兄の管叔を殺して武庚を滅ぼしたこと、やがて成王に天子の位を返して、臣下に戻ったことを非難されたことはない、と記す。こうした主張の背景には、荀子の生きた戦國時代後期が、下克上はもとより、弱小な君主が政治を取れば、強国に滅ぼされる時代であった、という社会背景もある。君主の資質の重要性が高まっていたのであ

る。

それでは、『荀子』のころまで伝えられていた、周公旦が即位していないという物語に対して、『荀子』はどのように向き合ったのであろうか。

客に道^いふもの有りて曰く、「孔子曰く、「周公 其れ盛んなるかな。身は貴くして愈々^{うやうや}恭しく、家は富みて愈々儉しく、敵に勝ちて愈々戒む」と。之に應じて曰く、「是れ殆^{また}ど⁽¹⁾ ① 周公の行に非ず、孔子の言に非ざるなり。武王崩じて、成王幼なく、周公成王を屏^{しりぞ}けて武王を及^つぎ、天子の籍を履み、戾を負ひて立ち、諸侯堂下に趨走す。是の時に當たりて、夫れ又誰か恭しと爲さんや。……反りて三革を定め、五兵を偃せ、天下を合はせて、⁽²⁾ 聲樂を立つ。是に於て武象起りて韶護廢せられ、四海の内、心を變へ慮を易へて以て之に化順せざるは莫し。故に外闔も閉ぢず、天下に跨^{またが}りて斬^{かき}る無し。是の時に當たりて、夫れ又誰か戒むと爲さんや。⁽²⁸⁾

このように『荀子』は、それまで伝えられていた①孔子の言葉や周公旦の像を否定して、自らの物語を展開した。『論語』に記されている孔子の言葉とされるものには、孔子が老子の思想を語るような、明らかに孔子の言葉ではないものがある。⁽²⁹⁾ あるいは、『荀子』では「荀子曰く」として述べられている荀子の言葉が、孔子の言葉として『論語』に収録されるものもある。⁽³⁰⁾ この時代、儒家の經典は、確定されていなかった。そうした中、『荀子』は、これまでの周公

旦像を改変し、天子に即位をした周公旦の像を描いたのである。

それにより、『荀子』の主張しなかったことの 하나가、周公旦による「樂」の整備と「天下太平」である。②周の武王を宣揚する「武象」という樂を作り、殷の「韶護」を廃したことで、天下は化して心を易えない者はなかったという。『荀子』は、禮樂により天下を統一できると考えていた。それをすでに成し遂げていた「大儒」の代表として、周公旦を描こうとしたのである。

先王に法り、禮義を統べ、制度を一にし、淺を以て博を持し、古を以て今を持し、一を以て萬を持す。……是れ大儒なる者なり。……（人主）大儒を用ひなば、則ち百里の地も、久しく而して後三年にして、天下一と爲り、諸侯臣と爲る。萬乗の國を用ひなば、則ち舉錯にして定まり、一朝にして伯れん。⁽³¹⁾

『荀子』は、大儒による禮義と制度の統一を主張し、君主が大儒を用いることで、百里の地からでも三年後には天下を統一できると説く。そして、万乗の大国が大儒が統治すれば手足を上げ下げする間に天下が定まるという。こうした大儒が君主として万乗の國を統治した事例が、「大儒」周公旦の統治なのである。周公旦が「制禮作樂」をすることで、天下太平が実現されるとの主張は、単に周公旦物語の完成だけではなく、『荀子』の主張する天下統一への道の正しさを証明するものであった。

こうして『荀子』の理想の元に描かれた新たな周公旦物語に従って、前漢の『尚書』は解釈されていく。その一例が『尚書大傳』で

ある。

『尚書大傳』は、鄭玄が付けた『尚書大傳』注の序によれば、前漢の儒者伏生の遺説と、実際の撰述者である張生・歐陽生による加増部分の二層により形成されるという。⁽³³⁾皮錫瑞の輯本により、『尚書』大誥篇の解釈から検討しよう。

武王紂を殺すや、公子の祿父に繼^つがせ、管叔・蔡叔をして祿父を監せしむ。武王死し、成王幼なし。周公成王を盛養し、召公奭をして傳と爲さしむ。周公身^{みづか}ら位に居り、天下に聽きて政を爲す。管叔周公を疑ひ、國に流言して曰く、「公將に王に不利にせんとす」と。奄君・薄姑、祿父に謂ひて曰く、「武王既に死し、今王尚ほ幼なく、周公疑はる。此れ世の將に亂れんとするなり。事を舉げんことを請ふ」と。然る後に祿父及^と三監叛するなり。周公成王の命を以て、祿父を殺す。⁽³⁵⁾

このように、司馬遷が『史記』に記した周公旦の物語は、『尚書』そのものではなく、『尚書大傳』に描かれた周公旦の像に基づいていることが分かる。

『尚書大傳』は、『尚書』の難解な經文の解釈のため、周公旦の物語を『荀子』のそれなどを継承しながら用いた。⁽³⁶⁾こうして『尚書』が本来伝えていた周公旦の「史実」から離れて、物語により『尚書』が解釈されていく。『尚書大傳』は、周公旦が即位をし、七年後に退位をして成王に政權を返すまでの政治の成果を次のようにまとめている。

謹みて大傳を按ずるに、「周公 政を攝するや、一年 亂を救はんとし、二年 殷に克ち、三年 奄に踐し、四年 侯衛を建て、五年 成周を營み、六年 禮を制し樂を作り、七年 政を成王に致す」と。⁽³⁷⁾

このように『尚書大傳』は、周公旦が武王の死後、成王を差し置いて即位をし、禮樂を制作した後に、成王に政權を返したとする。これにより、周公旦の政治の中で、最も重要な行為は、禮樂の制作になる。禮樂を制作し得たからこそ、周公旦は政治を成王に返した。ここに、『荀子』の制禮作樂する君主が「大儒」であれば、天下を統一できる、という思想は、周公旦物語の中に刻み込まれると共に、『尚書』という經典の解釈を規定したのである。

おわりに

周公旦の物語は、『孟子』から『荀子』へと主張する思想内容が変わることで、周公旦像が攝政から禮樂を制作した君主へと展開した。これにより事実とは乖離した周公旦の姿が形成された。孔子が夢見たと『論語』が主張する周公旦像は、『論語』の最終的な成立が漢代にまでずれ込むため、どちらであったかを特定できない。

特定できることは、こうして描かれた周公旦物語を史実、あるいは事実であると認識して、禮樂を制作し、君主になった者がいることである。それが王莽である。

王莽は、周公旦の「故事」に基づくことで、平帝の死後、漢の皇帝を踐祚することを名目に、漢の攝皇帝や假皇帝となった。やがて、符命を利用しながら、漢から禪讓を受け、新の皇帝に即位する。⁽³⁸⁾

王莽が利用した周公旦の「故事」は、『尚書大傳』を利用している。尚書大傳に曰く、「交趾の南に越裳國有り。周公の居攝六年、禮を制し樂を作り、天下 和平たり。越裳 三象を以て九譯を重ねて白雉を獻じて曰く、「道路 悠遠にして、山川 阻深たれば、音使 通ぜず、故に譯を重ねて朝す」と。成王 以て周公に歸らしむ。……周公 乃ち之を王に歸り、先王の神致を稱へて、以て宗廟に薦む」と。⁽³⁹⁾

越裳國から獻上された白雉は、周公が「居攝」して「制禮作樂」した結果、その德を慕って招来された貢ぎ物である、と『尚書大傳』に記されていた。

王莽は、大司馬・錄尚書事として平帝の政治を掌る自らの姿を成王の攝政をつとめた周公旦に重ねていくため、夷狄より白雉を獻上させる。哀帝の親政による混乱から王莽に期待していた群臣は、「霍光の故事」を王莽に賜うよう元太皇太后に上奏する。王莽は、それを辞退し、自分の狙いがそこに止まらないことを付度させる。群臣は、王莽の狙いどおり、「周公の故事」を賜うことを主張し、これを元太皇太后が認めることで、周公旦が生きながら周の国号を冠して周公と呼ばれた故事に基づき、王莽は安漢公を賜与された。王莽は、こうして『尚書大傳』の周公理解を典拠に皇帝への道を歩んで

いく。⁽⁴⁰⁾

周公旦の物語は、『孟子』や『荀子』が自己の主張を有効に示すために作成した物語により展開した。そして『尚書』を分かりやすく解釈する『尚書大傳』により完成される。即位する周公旦像が、事実、そして史実から遠いことは明らかである。それでも、後世の歴史は、あるいは国教化されていく儒教とその經典は、物語の周公旦像を史実、さらには事実と見ていく。それにより、王莽は漢の篡奪を果たした。

物語に尾鰭が付くのは、思想家が自らの強調したいことを物語に加え、物語を変更するからである。そうして事実から物語は遠ざかっていく。司馬遷は、自ら著書を『太史公書』と名付けていた。それは『春秋』を模範に、物語を引用して自らの主張を述べる思想書であった。⁽⁴¹⁾ それでは、なぜ物語を集めた思想書が、史書として読まれていくのであろうか。そこには、裴松之の問題提起も関わってくるが、これについては、稿を改めて論ずることにしたい。

注

- (1) 臣松之以爲、史之記言、既多潤色。故前載所述、有非實者矣。後之作者、又生意改之。于失實也、不亦彌遠乎。凡孫盛製書、多用左氏、以易舊文。如此者非一。嗟乎、後之學者、將何取信哉（『三國志』卷一 武帝紀注）。
- (2) 孫盛雜記曰、太祖聞其食器聲、以爲圖己、遂夜殺之。既而悽愴曰、寧我負人、無人負我。遂行（『三國志』卷一 武帝紀注）。
- (3) 渡邊義浩「史」における「記言の体」——裴松之『三國志』注の懊惱（『早

稲田大学大学院文学研究科紀要』六五、二〇二〇年、『古典中国』における史学と儒教』汲古書院、二〇二二年に所収）を参照。

- (4) 殷の紂王の物語全般については、井上源吾「殷の紂王説話私考——とくに尚書、墨子を中心として」（『人文科学研究报告』六、一九五六年）、周公撰政説話「葦書房、一九九二年に所収」、田村和親「殷の紂王の酒池肉林説話の生成」（『二松学舎大学論集』昭和五十五年度、一九八〇年）、李寧華論『酒池肉林』的三個問題」（『文史雜談』二〇一八——二〇一八年）、萩野友範「紂王の形象——『史記』殷本紀の再検討から」（『早稲田大学文学術院紀要』四九——二〇〇三年）などを参照。

- (5) 落合淳思『殷代史研究』（朋友書店、二〇二二年）。李学勤「帝辛征夷卜辞的扩大」（『中国史研究』二〇〇八——二〇〇八年）、韋心澄「從流散海外殷末青銅器見帝辛十五祀征夷方史事」（『古代史与文物研究』一四〇、二〇一五年）も参照。

- (6) 高山節也「西周国家における「天命」の機能」（松丸道雄（編）『西周青銅器とその国家』東京大学出版会、一九八〇年）。

- (7) 王若曰、孟、^①不顯玁狁、受天有大命、^②才（在）玁王、嗣玁（乍）（作）邦。閼厥圉、匍有四方、峻正厥民、（才）（在）事御事、^③馭（西）（酒）無敢醜、有^④烝祀、敢無饗。古天異臨、子澧保先王、^⑤有四方。我聞、^⑥殷遂命、佳殷邊侯田季殷正百辟、率肄于酒。古喪曰。なお、原文と訓読は、白川静『白川静著作集』別巻 金文通解1「下」（平凡社、二〇〇四年）を参照した。

- (8) 君主が酒を慎むことと徳や天命との関係については、楊儒賓「殷周之際の紂王与文王——新天命觀的解読」（『深圳社会科学』二〇一八——二〇一八年）、余治平「商周酒禁禁中的王權合法性考察——基于《酒誥》文本語境的經学闡釈」（『哲学研究』二〇一八——四、二〇一八年）、周公「《酒誥》訓——酒与周初政法德教祭祀的經学詮釈」（上海古籍出版社、二〇一八年に所収）がある。

- (9) 周以降、人格神・主宰神であった天が、宋以降、自然神に戻ることは、

溝口雄三「中国の天（上）（下）」『文学』五五・一一二、五六・一二、一九八七、八八年、『中国思想のエッセンス―異と同のあいだ』岩波書店、二〇一一年に所収。

(10) 漢代において、君主の二面性に則して、皇帝即位と天子即位が二段階（繼體の君主の場合。受命の君主の場合は順序が逆）で行われたことは、渡邊義浩「漢魏における皇帝即位と天子即位」『東洋研究』一六五、二〇〇七年、『後漢における「儒教国家」の成立』汲古書院、二〇〇九年）を参照。

(11) 我民用大亂喪德、亦罔非酒惟行、越小・大邦用喪、亦罔非酒惟辜。……我聞亦惟曰、在今后嗣王、酣身厥命、罔顯于民祇、保越怨不易、誕惟厥縱淫、汙于非彝、用燕喪威儀、民罔不盡傷心。惟荒腆于酒、不惟自息、乃逸厥心疾很、不克畏死。辜在商邑、越殷國滅無懼。弗惟德馨香祀、登聞于天、誕惟民怨。庶羣甘酒、腥聞在上。故天降喪于殷、罔愛于殷惟逸。天非虐。惟民自速辜（『尚書』酒誥篇）。

(12) 陳夢家「西周銅器斷代」(三)（『考古學報』一九五六一、一九五六年）。なお、余治平「周公（『酒誥』訓）酒与周初政法德教祭祀的經学詮釈」（前掲）も参照。

(13) 遷至平商王紂、天不序其德、祀用失時、兼夜中十日、雨土于薄。九鼎遷止、婦妖宵出、有鬼宵吟、有女爲男、天雨肉、棘生乎國道。王兄自縱也。赤鳥銜珪、降周之岐社曰、天命周文王、伐殷有國。泰顛來賓、河出綠圖、地出乘黃。武王踐功、^①夢見三神曰、予既沈漬殷紂于酒德矣。往攻之。予必使汝大堪之。^②武王乃攻狂夫、及商之國。天賜武王黃鳥之旗。王既已克殷、成帝之來。分主諸神、祀紂先王、通維四夷、而天下莫不賓。焉襲湯之緒。此即「武王之所以誅紂也」。^④若以此三聖王者觀之、則非所謂攻也。所謂誅也（『墨子』非攻篇下）。

(14) 『孟子』と『墨子』の紂王の表現については、渡邊義浩「『墨子』の非攻と『孟子』の義戰」(『RLASJOURNAL』一〇・二〇一二年)を参照。

(15) 子貢曰、紂之不善也、不如是之甚也。是以君子惡居下流。天下之惡皆歸焉（『論語』子張篇）。

(16) 周公旦の生涯については、黄彰健「周公孔子研究」（中央研究院歷史語言研究所、一九九七年）、楊東晨「周公旦与西周礼治文明」（陝西人民出版社、二〇一〇年）、錢穆「周公」（九州出版社、二〇一一年）を参照。また、周公の思想研究の総括としては、王治濤「改革開放以来周公及其若干思想研究綜述」（洛陽理工學院學報）社会科学版三三・一六、二〇一七年）がある。

(17) 小臣單觶、豐王鼎については、井上源吾「周公撰政説について」（『社会科学論叢』一〇、一九六〇年、「周公撰政説話」叢書房、一九九二年に所収）を参照。また、劉孝峰「西周金文生称「周公」考」（『古文字研究』二〇五、二〇一九年）も参照。

(18) 「清華簡」の『繫年』に記される「三監の亂」については、佐藤信弥「三監の亂」説話の形成―清華簡『繫年』第三章より見る」（『漢字学研究』二、二〇一四年）、李建雄「清華簡所見周公史料考弁―以《金縢》和《繫年》为中心的探討」（『寧夏大学学报』人文社会科学版四二・三、二〇二〇年）を参照。また、周公に関わる「清華簡」としては、李韶華「清華簡《周公之琴舞》文本結構及其樂舞体制」（『古代文明』一八・二、二〇二四年）、劉光勝「三監之亂与周公治國謀略的展開―以清華簡《皇門》为中心的考察」（『古代文明』一四・三、二〇二〇年）も参照。なお、「上博楚簡」にも、「成王既邦」という周公旦の発言を記す資料がある。金城未来「上博楚簡『成王既邦』の思想的特質―周公旦像を中心に」（『中国研究集刊』五七、二〇一三年）を参照。

(19) 王曰、若昔朕其逝。朕言艱日思。若考作室、既底法、厥子乃弗肯堂、矧肯構。厥父笛、厥子乃弗肯播、矧肯穫。厥考翼、其肯曰予有後、弗棄基。肆予曷敢不越卬救寧王天命。若兄考、乃有友伐厥子、民養其勸弗救（『尚書』大誥篇）。

(20) 武王崩、三監及淮夷叛。周公相成王、將黜殷。作大誥（『尚書』大誥篇序）。

(21) 池田未利「尚書」（集英社、一九七六年）。また、王寧「《尚書・典範》欠文學例―兼斷衛宏《詔定古文尚書序》的可信性」（『古籍整理研究學刊』

二〇〇四—二、二〇〇四年）、崔海鷹「孔安国《尚書序》真偽及史料価値并証」（『湖南科技学院学报』三六—一、二〇一五年）も参照。

(22) 加賀榮治「孟子と堯舜說話」（『栗原圭介博士頌寿記念東洋学論集』汲古書院、一九九五年、『中国古典定立史』汲古書院、二〇一六年に所収）を参照。

(23) 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。……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（『孟子』萬章章句上）。

(24) 周公相武王、誅紂伐奄、三年討其君。驅飛廉於海隅而戮之。滅國者五十、驅虎・豹・犀・象而遠之。天下大悅。書曰、不顯哉、文王謨。丕承哉、武王烈。佑啟我後人、咸以正無缺（『孟子』滕文公章句下）。

(25) （陳賈）見孟子問曰、周公何人也。曰、古聖人也。曰、使管叔監殷、管叔以殷畔也。有諸。曰、然。曰、周公知其將畔而使之與。曰、不知也。然則聖人且有過與。曰、周公、弟也。管叔、兄也。周公之過、不亦宜乎。且古之君子、過則改之。今之君子、過則順之。……（『孟子』公孫丑章句下）。

(26) 昔者、禹抑洪水、而天下平。周公兼夷狄、驅猛獸、而百姓寧。孔子成春秋、而亂臣・賊子懼。詩云、戎狄是膺、荊舒是懲。則莫我敢承。無父無君、是周公所膺也。我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭、以承三聖者（『孟子』滕文公章句下）。

(27) 武王崩、成王幼、周公屏成王而及武王、以屬天下、惡天下之倍周也。履天子之籍、聽天下之斷、偃然如固有之、而天下不稱貪焉。殺管叔、虛殷國、而天下不稱戾焉。兼制天下、立七十一國、姬姓獨居五十三人、而天下不稱偏焉。教誨開導成王、使論於道、而能擲跡於文武、周公歸周、反籍於成王、而天下不輟事周。然而周公北面而朝之（『荀子』儒效篇）。

(28) 客有道曰、孔子曰、周公其盛乎。身貴而愈恭、家富而愈儉、勝敵而愈戒。應之曰、是殆^①非周公之行、非孔子之言也。武王崩、成王幼、周公屏成王而及武王、履天子之籍、負扆而立、諸侯趨走堂下。當是時也、夫又誰為恭

矣哉。……反而定三革、偃五兵、合天下、^②立聲樂。於是武象起而韶護廢矣、四海之內、莫不變心易慮以化順之。故外闔不閉、跨天下而無斬。當是時也、夫又誰為戒矣哉（『荀子』儒效篇）。

(29) 渡邊義浩『論語』の形成と古注の展開（汲古書院、二〇二二年）を参照。

(30) 津田左右吉「論語と孔子の思想」（岩波書店、一九四六年、『津田左右吉全集』第十四卷、岩波書店、一九六四年に収録）を参照。

(31) 法先王、統禮義、一制度、以淺持博、以古持今、以一持萬。……是大儒者也。……（人主）用大儒、則百里之地、久而後三年、天下為一、諸侯為臣。用萬乘之國、則舉錯而定、一朝而伯（『荀子』儒效篇）。

(32) 周公旦の制禮作樂については、魏衍華「從周公・制札作樂」看西周札樂文明的高度与深度」（『唐都學刊』三六—一、二〇二〇年）、李方元・申娟「從《逸周書・世俘》篇看周初最早的「札樂」活動——兼及周公・制札作樂」的關係」（『中國音樂』二〇二一—六、二〇二二年）を参照。

(33) 池田秀三「『尚書大傳』初探」（『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』汲古書院、一九九六年）によれば、『尚書大傳』は、『尚書』の傳に止まらない、維多な説を含む今文經典である、という。なお、伊藤裕水「『尚書大傳』と『尚書』經文」（『中國思想史研究』一四、二〇二〇年）も参照。

(34) 皮錫瑞（撰）、吳仰湘（点校）『尚書大傳疏證』（中華書局、二〇二二年）。

(35) 武王殺紂、而繼公子祿父、使管叔・蔡叔監祿父。武王死、成王幼。周公盛養成王、使召公奭為傅。周公身居位、聽天下為政。管叔疑周公、流言于國曰、公將不利于王。奄君・薄姑、謂祿父曰、武王既死矣、今王尚幼矣、周公見疑矣。此世之將亂也。請舉事。然後祿父及三監叛也。周公以成王之命、殺祿父（『尚書大傳』大誥篇）。

(36) 本稿で扱っていない諸子百家の周公旦像については、楊兆貴「先秦諸子視域下的周公形象——論《墨子》對周公的評論」（『天中學刊』三三—三、二〇一八年）、楊兆貴・曹娜「先秦思想綜結視域下的周公形象——論《呂氏春秋》對周公的評論」（『天中學刊』三四—五、二〇一九年）などを参照。

- (37) 謹按大傳、周公攝政、一年救亂、二年（伐）殷、三年踐奄、四年建侯衛、五年營成周、六年制禮作樂、七年致政成王（『隋書』卷四十二李德林傳附李百藥傳）。陳寿祺『尚書大伝輯校』（阮元・王先謙『清經解清經解統編』鳳凰出版社、二〇〇五年）により、「伐」を「克」に改めた。
- (38) 王莽の伝記は、渡邊義浩『王莽―改革者の孤独』（大修館書店、二〇一二年）を参照。
- (39) 尚書大傳曰、交趾之南有越裳國。周公居攝六年、制禮作樂、天下和平。越裳以三象重（九）譯而獻白雉曰、道路悠遠、山川阻深、音使不通、故重譯而朝。成王以歸周公。……周公乃歸之於王、稱先王之神致、以薦于宗廟（『太平御覽』卷七百八十五 四夷二）。陳寿祺『尚書大伝輯校』（阮元・王先謙『清經解清經解統編』鳳凰出版社、二〇〇五年）により、「」を補った。
- (40) 渡邊義浩『『古典中国』の形成と王莽』（汲古書院、二〇一九年）を参照。
- (41) 渡邊義浩『『史記』における『春秋』の継承』（『RILASJOURNAL』五、二〇一七年、『『古典中国』における史学と儒教』汲古書院、二〇二二年に所収）を参照。