

馬王堆漢墓帛書『周易』の謙遜思想と その思想史的意義

李承律

一、はじめに

筆者はかつて「郭店楚簡『唐虞之道』의 謙遜思想 研究 (I)——道家 및 儒家의 謙遜思想과 의 比較考察을 중심으로——」(『東洋哲学研究』28、2002年3月)と称する論文を發表したことがあるが、本稿はその続きに該当するものである^①。前稿では、郭店楚簡『唐虞之道』(以下、『唐虞之道』と略記)に見える謙遜思想に着目し、それを道家及び儒家の謙遜思想と比較考察することによって、その思想史的位置を明らかにすることを主な目的としたが、その結果、次のようなことが判明した。

すなわち、それは第15～18号簡の「夫古者參(舜) 佂(居) 於艸(草) 茅之中而不息(息)、斗(升) 爲天子而不喬(驕)。佂(居) 艸(草) 茅之中而不息(息)、智(知) 命也。斗(升) 爲天子而不喬(驕)、不漚(流) 也。……君民而不喬(驕)、卒王天下而不矣(疑)。」という一文によく表れているが、この場合の謙遜思想は、対人関係における一般的な処世術としての謙遜の徳を指すのではなく、君主を主体とする君主観としての謙遜思想を指す。さて、このような謙遜思想は『老子』などの道家系統の人々によって最も盛んに唱えられていたが、それよりやや遅れて儒家もこのような謙遜思想に触発されて、その思考パターンを忠実に受け入れるようになる。その始発点となったのが『荀子』である。この場合、謙遜思想の思考パターンとは、その主体は「聖人」(=君主)であり、その窮極の目的は天下に王者となることにあり、かつ君主の絶対権力を保証するものとされている。そして、謙遜思想は君主を補佐する臣下にも要請されるが、ただし臣下の場合、それによって天下の王者となるとはされていない、という四つの特徴を有している。

このように『荀子』によってはじめて儒家に取り入れられた謙遜思想は、『唐虞之道』や郭店楚簡『五行』（以下、郭店『五行』と略記）において徐々に整えられるが、それは戦国末期以降、儒家が『易』を儒教經典の一つとして取り入れるために、それに様々な解釈を施すことと相まって、さらに拍車がかけられるようになる。

本稿では、以上のような前稿での研究結果をふまえて、まず馬王堆漢墓帛書『周易』（以下、帛書『周易』と略記）に見える謙卦をめぐる諸解釈を検討しその全貌を明らかにする。次にそれが漢代に入ってどのようにして「謙徳」という儒家の最高の一徳目として定着していくのか、またそのような謙遜思想を生んだ当時の歴史社会的背景や条件は何だったのかについて考察し、最後に帛書『周易』（特に繆和篇）の謙遜思想がどのような思想史的意義を持つのかについても併せて考察してみたい。

二、馬王堆漢墓帛書『周易』の謙遜思想と「謙」

帛書『周易』は、周知のように、経に当たる六十四卦と、いわゆる易伝（以下、帛書易伝と称する）に当たる二三子問篇・繫辞篇・易之義篇・要篇・繆和篇・昭力篇と、合わせて七篇から構成されている。これらのうち、六十四卦及び繫辞篇以外の五篇は今には伝わらない佚書である（ただし易之義篇と要篇は今本易伝の一部を含んでいる）⁽²⁾。本章で主に検討するのは、易伝の佚書の一つである繆和篇に見える謙遜思想である。なぜなら、繆和篇にこそ最もまとまった形で謙遜思想が述べられているからである。

しかし、このことは繆和篇以外の諸篇に謙遜思想がないということの意味するものではない。例えば、二三子問篇第25行下～第27行下（これを二三子①と称する）に「●卦曰、嗛（謙）〔君子、有〕終吉。孔子曰、〔此言〕□□□□□〔也。嗛（謙）〕、上川（坤）而下根（艮）。川（坤）、也。根（艮）、精質也。君子之行也、□□□□□□□□□□、吉焉。吉、嗛（謙）也。凶、橋（驕）也。天乳（亂）驕而成嗛（謙）、地徹（撤）驕而實嗛（謙）、鬼神禍〔驕而〕福嗛（謙）、人亞（惡）驕而好〔嗛（謙）〕。□□□□□□□□□□□□□□□□

□□□好善不伐也。夫不伐德者、君子也。元（其）盈如□□□□□□□□□
 擧而再說。元（其）有終也、亦宜（宜）矣。」とあり、謙卦について、まず卦辞を掲げ、次に孔子がそれについて説明するという形式をもって解釈がなされており、帛書易伝の中では、これが謙卦についての最初の解釈である。そしてそこには、謙遜・謙虚であれば「吉」で、その反対におごり高ぶれば「凶」と、「嗛（謙）」と「橋（驕）」の二項対立的な捉え方がはっきりと示されている。より重要なことは、(B)の記述である。(B)は「嗛（謙）」が「吉」で「橋（驕）」が「凶」である理由を原理的に敷衍説明した文章と思われる。そこには「嗛（謙）」と「橋（驕）」に対する二項対立的な捉え方を、「天・地・鬼神・人」といったより高次元において普遍的に位置づけようとする試みも見られる。すなわち、「天・地」といった自然界、「人」といった人間世界は勿論、「鬼神」⁽³⁾といった宗教的領域、換言すれば、人間を含むあらゆる存在に共通するありかたとして「嗛（謙）」を位置づけている（この部分が繆和篇には「天道……、地道……、〔鬼神……〕、人道……。」となっている。）。「嗛（謙）」の意味・意義にこのような普遍性・独立性が与えられているのは、例えば、謙遜思想を説く『荀子』宥坐篇でも、

孔子觀於魯桓公之廟、有欹器焉。孔子問於守廟者曰、此爲何器。守廟者曰、此蓋爲宥坐之器。孔子曰、吾聞、宥坐之器者、虚則欹、中則正、滿則覆。孔子顧謂弟子曰、注水焉。弟子挹水而注之、中而正、滿而覆、虚而欹。孔子喟然而歎曰、吁惡有滿而不覆者哉。子路曰、敢問、持滿有道乎。孔子曰、聰明聖知、守之以愚、功被天下、守之以讓、勇力憚世、守之以怯、富有四海、守之以謙。此所謂挹而損之之道也。

とあるように、まだ存在しなかったことである。六十四卦という性質上、「謙」が他の諸卦と同様、一つの卦として独立した意義を持ち、それと同時に「嗛（謙）」卦の卦爻辞が、「嗛（謙）」に対していずれも肯定的な占断を下しているのに大きく作用されたのではなかろうか⁽⁴⁾。ただし、「嗛（謙）」を行う主

体は「君子」とあって、それが一般人を指すのかそれとも君主を指すのか定かではない。なお、「夫不伐德者」とあるのは『老子』の影響によるものと見られる⁽⁵⁾。また繫辭篇第15行上～16行上にも「勞謙（謙）君子、有冬（終）吉。子曰、勞而不伐（伐）、有功而不驕⁽⁶⁾德、厚（厚）之至也。語以元（其）功下人老（者）也。德言成（盛）、禮（禮）言共（恭）也。謙（謙）也老（者）、至（致）共（恭）以存元（其）立（位）老（者）也。」とあって、「勞謙（謙）君子」の「勞謙（謙）」を「勞而不伐（伐）」「有功而不驕德」⁽⁷⁾と『老子』的な意味で解釈した後、「元（其）の功を以て人に下る」者のことをいうと明言している。のみならず、「謙（謙）也老（者）、至（致）共（恭）以存元（其）立（位）老（者）也。」とあるのは、依然主語が明記されていないけれども、恐らく君主権力の絶対化にすぐつながる論理と見られる⁽⁸⁾。

三、馬王堆漢墓帛書『周易』繆和篇の謙遜思想

1. 莊但・先生問答の場合

さて、このように謙卦にまつわる帛書易伝の謙遜思想は、最初に述べたように繆和篇に最もまとまった形で見える。それは二つの章にまたがっており、弟子と先生の問答体の形式を取って詳細な議論がなされている。まず第30行上～35行下に次のようにある（これを繆和①と称する）。

(1) ●莊但〔問〕於先生曰、敢問、於古今之世、聞（問）學談說之士君子、所以皆牧焉勞元（其）四枳（肢）之力、渴（竭）元（其）腹心而（之）素老（者）、類非安樂而爲之也。以但之私心論之、此大老（者）求尊嚴顯貴之名、細者欲厚（厚）安樂〔之〕實。是以皆行口必勉、輕奮元（其）所穀（由）、幸於天下老（者）、殆此之爲也。今易謙（謙）之初六、元（其）辭（辭）曰、嗛（謙）嗛（謙）〔君子〕、用涉大川、吉。將何以此論也。

(2) 子曰、夫務尊顯老（者）、元（其）心又（有）不足者也。君子不然。

吻(忽)焉不〔自〕明(明)也、不自尊〔也〕、〔不〕高世〔也〕。嗛(謙)之初六、嗛(謙)之明(明)夷也。耶(聖)人不敢又(有)立(位)也、以又(有)知爲无知也、以又(有)能爲无能也、以又(有)見爲无見也。矰(矰)焉无敢設也。以使元(其)下、所以治人請(情)、牧羣臣之僞也。□□君子老(者)、夫□□□□然以不□□於天下、故奢多(侈)廣大、旃(游)樂之鄉(向)、不敢渝元(其)身焉、是以而〈天〉下驩然歸之而弗厭也。用涉大川、吉老(者)、夫明(明)夷離(離)下而川(坤)上。川(坤)老(者)、順也。君子之所以折元(其)身者、明(明)察所以□□□〔君〕。是以能既致天下之人而又(有)之。且夫川(坤)老(者)、下之爲也。故曰、用涉大川、吉。

(3) 子曰、能下人若此、元(其)吉也、不亦宜(宜)乎。舜取天下也、當此卦也。^(A)子曰、苾(聰)明(明)復(叡)知守以愚、博聞強識(識)守〔以淺、尊祿富〕貴而守以卑。若此、故能君人。非舜、元(其)孰(孰)能當之。

(1) は弟子の「莊但」の質問である。質問の要点は、現実の「士君子」たちが追い求めるものと、『易』の謙(謙)卦初六の爻辞の意味するものとの間のギャップをどう理解すればよいのかにある。換言すれば、世の「士君子」たちが皆精神的肉体的に尽力して、大きい場合は「尊嚴顯貴之名」を求め、小さい場合は「富厚(厚)安樂〔之〕實」を得ようとつとめているのは、『易』の理想とする「嗛(謙)嗛(謙)〔君子〕」と合わないのではないか、ということであろう。その裏面にはおそらく、『易』になぜ『老子』の謙遜思想が盛り込まれているのかという伏線が敷かれていると思われる。

これに対する「先生」の答え(2)は実に道家的である。それは「尊顯」を追い求める「士君子」の態度を低く評価した後、「君子」と「耶(聖)人」の取る態度を示しているところによく現れている。すなわち、「君子不然。吻(忽)焉不〔自〕明(明)也、不自尊〔也〕、〔不〕高世〔也〕。」とあり、「耶(聖)人不敢又(有)立(位)也、以又(有)知爲无知也、以又(有)能爲

无能也、以又（有）見爲无見也。矇（矇）焉无敢設也。」とあるのがそれである。いずれも謙遜の態度を現していることは言うまでもない。そして、これらは今本『老子』の「不自見……。不自是……。不自伐……。不自矜……。」（第22章）、「明白四達、能無知乎。」（第10章）、「是以聖人、自知不自見、自愛不自貴。」（第72章）、などを明らかにふまえている⁹⁾。その他にも、「矇（矇）焉」は『莊子』知北遊篇の「汝矇焉如新生之犢、而无求其故。」¹⁰⁾を、「无敢設」はいわゆる『管子』四篇の一篇である心術上篇の「無求無設、則無慮。無慮則反覆（復）虚矣。天之道、虚其無形。」をふまえた表現であろう。「矇（矇）焉」は「無知」を意味し、「无敢設」は「無慮」とつながる。

それでは、「君子」や「取（聖）人」のように君主が謙遜を実践すると、どのような政治的効果が現れるとされているのか。まず「奢多（侈）廣大、旂（游）樂之郷（向）、不敢渝元（其）身焉」が原因で「是以而〈天〉下驩然歸之而弗馱也。」という結果がもたらされると言い、また同様の論理で「君子之所以折元（其）身者、明（明）察所以□□□〔君〕。」が原因で「是以能既致天下之人而又（有）之。」という結果がもたらされると言う。これは、郭店楚簡『老子』甲本第2～5号簡で、謙遜を実践する「聖人」に対して「天下樂進（推）而不詘（馱）。」という結果がもたらされるといった論理と全く同じである。このような論理が、現実において適用されるならば、君権の絶対化につながることは相違ない。

(3) では、謙遜の態度をもって統治すると「吉」になるのは当然であるといって、それを強調し、古代の聖王である「舜」がこの卦によって天下を取ったという形で権威づけをしている。そして(A)は、先の『荀子』宥坐篇で太線を引いた部分と共通している。そして最後に謙遜を実践すれば、君主になれるとし、また繰り返して「舜」の例を挙げて最後の締めくくりとしている。特に(3)は『唐虞之道』と密接な関係があり、注目に値する。なぜなら、両方とも「舜」を謙遜を実践した古代の聖王として位置づけているからである。中国古代の南方の地域において、「舜」をめぐるこうした類似の思想が見られるのは、おそらく戦国後期から漢初にかけて、「舜」と謙

遜思想を結びつける新しい傾向があったことを想像させる。そのような意味で、『唐虞之道』と繆和篇のこのような明確な共通点は決して単なる偶然ではなからう。

2. 張射・先生問答の場合

さて、繆和篇で謙遜思想を現すもう一つの文章は第35行下～第40行下に次のようにある（これを繆和②と称する）。

(1) ●張射問先生曰、自古至今、天下皆貴盛盈。今周易曰、嗛（謙）
 亨（亨）、君子又（有）冬（終）。敢問、君子何亨（亨）於此乎。

(2) 子曰、□問是也□□□□□孰（勢）列對（爵）立（位）之尊、明
 厚（厚）賞慶之名、此先君之所以勸元（其）力也宜（宜）矣。彼元（其）
 貴之也、此非耶（聖）君之所貴也。夫耶（聖）君卑體（體）屈猥（？）
 以郤孫（遜）、以下元（其）人、能至（致）天下之人而又（有）之。□
 □□□〔非耶（聖）君元（其）〕孰（孰）能以此冬（終）。

(3) 子曰、天之道、稟（崇）高神明（明）而好下。故萬勿（物）歸命焉。
地之道、精博以（已）尚（常）而安卑。故萬勿（物）得生焉。耶（聖）
君之道、尊嚴復（睿）知而弗以驕人、嗛〔然〕比（庇）德而好後。故
〔萬勿（物）〕□□〔焉〕。

(4) 易曰、謙（謙）亨（亨）、君子又（有）冬（終）。子曰、嗛（謙）
 老（者）、謙（謙）然不足也。亨（亨）老（者）、嘉好之會也。夫君人
老（者）、以德下元（其）人、人以死力報之。元（其）亨（亨）也、不
亦宜（宜）乎。

(5) ^(B)子曰、天道毀盈而益嗛、地道銷〔盈而流〕嗛（謙）、〔鬼神害盈而
福嗛（謙）〕、人道亞（惡）盈而好謙（謙）。謙（謙）者、一物而四益老
（者）也。盈老（者）、一物而四損者也。故耶（聖）君以爲豐荏（財）、是
以盛盈。^{(B)-1}使祭服忽、屋成加菩（錯）、宮成初隅。謙（謙）之爲道也、君
子貴之。故曰、謙（謙）亨（亨）、君〔子又（有）冬（終）〕。□□□盛

盈而〔安〕下。非君子元（其）馱（孰）當之。

この文章は、弟子の「張射」と「先生」との間の問答である。大意は次の通り。

(1) の「張射」の質問は、天下の人々が皆「盛盈」（盈満繁栄の意。下文の「謙（謙）然不足」の反対語）になることを貴ぶのが世の通念であるが、『易』ではなぜその反対に「謙（謙）」の態度を取れば「君子」にとって万事かなうとされているのか。大意的には繆和①の「莊但」質問と共通している。

(2) からはその質問に対する「先生」の答え。(2) では「張射」の見解を部分的には肯定しつつ（「□問是也」）、しかし「先君」と「耶（聖）君」のありかたを対比させながら、最終的には下手に出て天下の人々を招き寄せて支配する後者のありかたに謙（謙）卦の卦辞を投影して高く評価する。

(3) では、「稟（崇）高神明（明）」でありながら「下るを好」み、「精博以（巳）だ尚（常）く」て「卑きに安」んずることがそれぞれ「天之道」「地之道」であるように、それをモデルとする「耶（聖）君之道」も「尊嚴夔（睿）知」でありながらも人におごり高ぶらず、「謙〔然〕として徳を比（庇え）」（満足するほど徳が身に具わっている様）⁽¹¹⁾ ていながらも人の後からついてゆくことを好む。それを原因に「萬勿（物）」が「歸命焉」「得生焉」「□□〔焉〕」という結果がもたらされる。

(4) は、「謙（謙）」とは不足の状態を、「亨（亨）」とは素晴らしいことの総体を意味する。君主が徳をもって人々にへりくだれば、人々は「死力」を尽くしてそれに報いるので、謙遜が素晴らしいことの総体であるというのは当然であるとする。ここで「謙（もしくは「謙」）（不足）」が、「謙（謙遜）」と通仮の関係にあり、よって意味的に相通じることはいふまでもない。このような思想が現実に適用されるならば、君権の強化・絶対化につながることは相違ない。

(5) 「天道・地道・〔鬼神〕」がいずれも「盈」（盈満）の状態を減らして「謙（謙）」（不足）の状態を増やすことを本質としているとし、「人道」もま

た例外なくそれを本質としているという⁽¹²⁾。こうして「謙（謙）」の状態にあるものは「天道・地道・〔鬼神〕・人道」の四者によって増やされるが、「盈」の状態にあるものは反対に損ぜられる。したがって、下手に出る「耶（聖）君」は「荏（財）」を豊かにすることができ、だから「盛盈」の状態になれる。「君子」は「盛盈」ではなく「謙（謙）」の道を貴ぶので、「盛盈」の状態にありながらも「下」に安んずることは、「君子」であるからこそ可能なことである。（B）は二三子①の波線の部分と共通しているが、「使祭服忽、屋成加蕃（錯）、宮成初隅。」の三句がさらに増えている。しかも「天・地・人」を「天道・地道・人道」としている点で、二三子①より理法化の度合を増している。

さて、この文章にも『老子』の影響が見られる。例えば、「好後」は今本『老子』の「是以聖人後其身而身先。」（第7章）・「欲先民、必以身後之。」（第66章）・「我有三寶、……三曰、不敢爲天下先。」（第67章）と相通じ、「天道毀盈而益謙（謙）」は「天之道、其猶張弓與。高者抑之、下者擧之。有餘者損之、不足者補之。天之道、損有餘而補不足。」（第77章）をふまえた表現と思われる。しかし、特に後者の場合は『老子』と大きく違っている（これについては後述する）。

四、馬王堆漢墓帛書『周易』繆和篇は道家の手になるものであるか

以上、繆和篇の謙遜思想が記述されている二つの文章について考察したが、両者は次のような点で共通している。第一に、君主を主体としている点。第二に、謙遜に最高の価値を与えている点。第三に、謙遜を実践すれば天下の人々を招き寄せて支配することができるとし、「耶（聖）人・耶（聖）君」がその理想像となっている点。第四に、謙遜を唱える究極の目的は君権の強化・絶対化にある点。一つだけ相違点をいうならば、繆和②は「謙（謙）」（もしくは「謙（謙）」）に普遍性・理法性を与えているが、①にはそのような哲学的意義づけが相対的に弱いということであろう。いずれにせよ、これらが『老子』の謙遜思想の思考パターンを忠実にふまえてそれを謙卦の解釈

に反映している、ということは事実として認めることができよう。

それでは、繆和①②は道家の手になるものと結論づけるべきであろうか。結論を先にいえば、道家の作品ではなく、厳然たる儒家の作品であろう、と筆者は考える。というのは、思想的に影響を受けているのは道家だけでなく、そこには明らかに『荀子』思想の影響が見られるからである。繆和①の「以使元（其）下、所以治人請（情）、牧羣臣之僞也。」という一文をみてみよう。この一文は謙遜の態度を示す一連の文章を受けており、最初の「以」は恐らくそのような一連の文章全体を指すと思われる。とすると、一文は「以て元（其）の下を使うや、人請（情）を治むる所以にして、羣臣を牧むるの僞なり。」と読めないだろうか。このように読むと、結局謙遜は「僞」である、ということになる。

周知のように、「僞」は『荀子』思想の中核概念の一つである。しかし、謙遜思想と「僞」を直接結びつけるのは『荀子』には見えない。そうすると、これは道家の謙遜思想によって『荀子』思想を変容したものと考えらるべきであろうか。実はそうではなく、その逆であろう。というのは、「僞」は例えば、『荀子』礼論篇の「性者、本始材朴也、僞者、文理隆盛也。」、同じく正論篇の「生之所以然者、謂之性、……性之好惡喜怒哀樂、謂之情。……心慮而能爲之動、謂之僞、慮積焉能習焉而後成、謂之僞。」などによって明らかのように作為を意味する。また性惡篇では繰り返し「性僞之分」を強調して、「性情」は「礼義」によってよい方向にむかうよう矯正していかなければならないという（「是以爲之起禮義制法度、以矯飾人之情性而正之、以擾化人之情性而導之也。使皆出於治、合於道者也。」）。その場合「礼義」とは「聖人」が作り出したものである（「禮義者、聖人之所生也。」）。換言すれば、「聖人」の作為によって生み出されたものである（「凡禮義者、是生於聖人之僞。」）。このように見てくると、繆和①に「僞」とあるのは、最初の弟子の質問、すなわち『易』でなぜ道家の謙遜を言っているのかに関する先生の明確な答えと見るべきであろう。すなわち、『易』で謙遜をいうのは、道家的な無為の政治を言うものではない、それによって「人請（情）を治め」「羣臣を牧め

る」作為なのだ、ということの意味するものに相違ない。要するに、道家的な謙遜思想とは違う、ということを示す作者のシグナルと考えるべきであろう。

事情は繆和②の場合も同じである。繆和②に「天道毀盈而益謙（謙）」とあるのは、今本『老子』第77章をふまえた表現と考えられた。しかし、繆和②の場合はその後に「人道亞（惡）盈而好謙（謙）。」とあって「人道」にも「天道」と同様のはたらきを認めている。それに対して第77章の場合は、「人之道則不然。損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下、唯有道者。是以聖人、爲而不恃、功成而不處、其不欲見賢。」とあって、「人之道」にひたすらマイナスの評価を与えている。これも両者の決定的な相違を示す好例の一つであろう。

一方、中国の一部の学者の間では、易伝を道家の一派の作品とする見解が出されている。陳鼓應氏がその代表的な例で、例えば「我們可以称《易伝》学派為道家別派。」とするのがその一例である⁽¹³⁾。しかし、このような見解には賛同できない。その理由は、上の説明によって判明したのである。

このように帛書易伝、特に繆和篇において謙卦に一貫した解釈が試みられ、かつ最高の価値が認められたが、しかし、「謙」に儒家の一徳目としての確固たる地位が与えられるようになるには、もう少し時間が要されたと思われる。なぜなら、そこには「謙（謙）」（もしくは「謙（謙）」）が強調されているが、「謙徳」という言葉はまだ存在しないからである。ところで、『韓詩外伝』卷三（以下、『外伝』①と略記）には、

周公踐天子之位七年、布衣之士所〔執〕贊而師〔見〕者十人、所友見者十二人、窮巷白屋〔所〕先見者四十九人、時進善〔者〕百人、教士〔者〕千人、宮朝者萬人。成王封伯禽於魯、周公誡之曰、往矣。子無以魯國驕士。吾文王之子、武王之弟、成王之叔父也、又相天下〈子〉、吾於天下亦不輕矣。然一泚〈沐〉三握髮、一飯三吐哺、猶怒失天下之士。吾聞徳^(A)行寬裕守之以恭者榮、土地廣太守之以儉者安、祿位尊盛守之以卑者貴、人衆兵強守之以畏者勝、聰明睿智守之以愚者善、博聞強記守之以淺者智。

夫此六者、皆謙德也。夫貴爲天子、富有四海、由此德也。不謙而失天下、亡其身者、桀紂是也。可不慎歟。故易有一道、大足以守天下、中足以守其國家、近足以守其身、謙之謂也。^(B)夫天道虧盈而益謙、地道變盈而流謙、鬼神害盈而福謙、人道惡盈而好謙。是以衣成則必缺衽、宮成則必缺隅、屋成則必加拙。示不成者、天道然也。易曰、謙亨、君子有終、吉。詩曰、湯降不遲、聖敬日躋。誠之哉。其無以魯國驕士也。

とあり、これとほぼ同様の内容を持つものが『説苑』敬慎篇に、

昔成王封周公、周公辭不受、乃封周公子伯禽於魯。將辭去、周公戒之曰、去矣。子其無以魯國驕士矣。我文王之子也、武王之弟也、今王之叔父也、又相天子、吾於天下亦不輕矣。然嘗一沐三握髮、一食而三吐哺、猶怒失天下之士。^(A)吾聞之曰、德行廣大而守以恭者榮、土地博裕而守以儉者安、祿位尊盛而守以卑者貴、人衆兵強而守以畏者勝、聰明睿智而守以愚者益、博聞多記而守以淺者廣。此六守者、皆謙德也。夫貴爲天子、富有四海。不謙者、先〈失〉天下、亡其身、桀紂是也。可不慎乎。故易有一道、大足以守天下、中足以守國家、小足以守其身、謙之謂也。^(B)夫天道毀滿而益謙、地道變滿而流謙、鬼神害滿而福謙、人道惡滿而好謙。是以衣成則缺衽、宮成則缺隅、屋成則加錯。示不成者、天道然也。易曰、謙亨、君子有終、吉。詩曰、湯降不遲、聖敬日躋。其戒之哉。子其無以魯國驕士也。

とある。これらは成王が周公の子の伯禽を魯の国に封じた時に、周公が自分の子に、その国の「士」に驕り高ぶらないよう戒めた一文である。その中で(A)は前章で引用した『荀子』宥坐篇及び『韓詩外伝』卷三の「宥坐之器」の説話、そして繆和①を受けており、(B)は繆和②の(B)及び(B)-1を受けている。つまるところ、宥坐篇・繆和篇が前提になればこれらの篇は成立できなかつたと思われる。そして両方とも『老子』の謙遜思想の思考パターンがすべて盛り込まれていることは言うまでもないが、『外伝』①に「夫貴

爲天子、富有四海、由此德也。不謙而失天下、亡其身者、桀紂是也。可不慎歟。故易有一道、大足以守天下、中足以守其國家、近足以守其身、謙之謂也。」とあり、敬慎篇に「夫貴爲天子、富有四海。不謙者、先〈失〉天下、亡其身、桀紂是也。可不慎乎。故易有一道、大足以守天下、中足以守國家、小足以守其身、謙之謂也。」とあるように、今まで見てきた儒家文献よりそれが一層強調されているのは、この両文献の特徴と言わなければならない。もう一つの重要な特徴として、両文献とも(A)をまとめて「謙徳」といって、儒家の最も重要な徳目の一つとして昇華させた点である。この点は、『韓詩外伝』卷八(以下、『外伝』②と略記)の次の文章に、より明確に反映されている。

孔子曰、易先同人後大有、承之以謙、不亦可乎。^(B)故天道虧盈而益謙、地道變盈而流謙、鬼神害盈而福謙、人道惡盈而好謙。^(C)謙者、抑事而損者也。持盈之道、抑而損之、此謙徳之於行也。順之者吉、逆之者凶。五帝既沒、三王既衰、能行謙徳者、其惟周公乎。文王之子、武王之弟、成王之叔父、假天子之尊位七年、所執贄而師見者十人、所還質而友見者十三人、窮巷白屋之士所先見者四十九人、時進善者百人、宮朝者千人、諫臣五人、輔臣五人、拂臣六人、載干戈以至於封侯、而同姓之士百人。孔子曰、猶以周公爲天下賞、則以同族爲衆、而異族爲寡也。^(A)故徳行寛容而守之以恭者榮、土地廣大而守之以儉者安、位尊祿重而守之以卑者貴、人衆兵強而守之以畏者勝、聰明睿智而守之以愚者哲、博聞強記而守之以淺者不溢。此六者皆謙徳也。易曰、謙亨、君子有終、吉。能以此終吉者、君子之道也。貴爲天子、富有四海。而徳不謙、以亡其身者、桀紂是也、而況衆庶乎。夫易有一道焉、大足以治天下、中足以安家國、近足以守其身者、其惟謙徳乎。詩曰、湯降不遲、聖敬日躋。

ここには、(A) (B) は勿論、(C) すなわち前稿で考察した「宥坐之器」の説話にあった「挹而損之」や「持滿之道、抑而損之。」まで盛り込んで「謙」とし、さらに「謙徳之於行也。」としている。しかも「謙徳」という言葉は

四度も登場している。これは要するに、儒家の謙遜思想は、『韓詩外伝』に至ってはじめて最高の徳目の一つとして完全に定着するようになった、ということの意味するものではなかろうか⁽¹⁴⁾。

五、謙遜思想の歴史社会的背景

儒家において『荀子』から端を発した謙遜思想は、『韓詩外伝』に至って儒家の最高の徳目の一つとして定着するようになったが、その間に帛書易伝、特に繆和篇の謙卦をめぐる一貫した議論が非常に大きな役割を演じたことについて前章で述べた。本章では、このような謙遜思想がどのような歴史社会的背景で誕生したのかについて考えてみることにする。ただし、その前に一つ確認しておくべきことがある。それは郭店楚簡の中には『唐虞之道』の他に郭店『五行』と称される一篇があるが、その第22号簡に「不隳（尊）不共（恭）」とあって、謙遜思想を窺わせる文章がある。ただ、これだけでは何を意味するものかはっきりしない。一方、馬王堆帛書五行篇（以下、帛書五行篇と略記）⁽¹⁵⁾の経文にもこれとほぼ同様の文章が見えるが、説文に当たる第241～242行には「不尊不共（恭）也、共（恭）者、〔用上〕敬下也。」とあって、重要な部分に文字が欠けてはいるものの、恐らく「共（恭）」すなわち謙遜が上位者を主体とするものである、という意味らしい。それは、郭店『五行』第37号簡に「隳（尊）而不喬（驕）、共（恭）也。」とあるのが、帛書五行篇で説文に当たる第265～270行に「尊〔而不驕（驕）、共（恭）〕也、言尊而不有□□。元（其）已事君與師長者、弗冒（謂）共（恭）矣。故斯（厮）役人之道〔而旬（後）〕共（恭）焉。」とあって、ここに「共（恭）」が上位者を主体とするということが明記されていることから判明される。要するに、郭店楚簡の段階で上位者（主に君主）を主体とする謙遜思想が、徐々に形を整えていったと言えよう。

しかし、儒家が『老子』の謙遜思想を積極的に摂取して自己のものとしようとしたのを、単に道家からの思想的影響によるものとして片づけるのは、あまりにも単線的な解釈になってしまう。確かにその思考パターンは『老子』

より受けたものであろうが、それと同時に歴史的現実的な要請が彼らに働きかけていたと思われる。その一例として、『史記』呂不韋列伝に、

莊襄王即位三年薨、太子政立爲王。尊呂不韋爲相國、號稱仲父。……不韋家僮萬人。當是時、魏有信陵君、楚有春申君、趙有平原君、齊有孟嘗君。皆下士、喜賓客、以相傾。呂不韋以秦之疆、羞不如、亦招致士、厚遇之、至食客三千人。是時諸侯多辯士、如荀卿之徒、著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞、集論以爲八覽六論十二紀二十餘萬言。以爲備天地萬物古今之事、號曰呂氏春秋。布咸陽市門、懸千金其上、延諸侯游士賓客、有能增損一字者予千金。

とあるが、これは戦国競争がいよいよ激しくなった戦国末期の一面を現す記事である。ここには呂不韋の『呂氏春秋』編纂に至る経緯が書かれている。注目すべきは次の二点である。一つは、呂不韋が「相國」となっていた当時、信陵君・春申君・平原君・孟嘗君といったいわゆる戦国私門の四公子がこぞって「士」を招き客として厚遇したが、その際、彼らは「士」に対して皆へりくだる態度を取ったとされている点⁽¹⁶⁾。もう一つは、『呂氏春秋』著作の動機として、特に荀子学派の活動及び著作が挙げられているが、これは今本『荀子』の一定の部分が『呂氏春秋』の編纂される前にすでに出来上がっていて、しかもかなりの程度流布していたことを窺わせる点。

さて、呂不韋列伝の四公子のような例は、ただこの時代に始まった現象ではなかろう。それは「士」や「客」が初めて登場してきた時、例えるならば春秋末期の孔子にまで溯れるかも知れない。しかし、それがあつた人々や集団ないし学派の思想に反映され、思想として形成されるためには、ある一定の歴史的社会的契機がなければならないであろう。結論から言うと、「士」や「客」の活動が歴史的社会的に顕著になり成熟してくるのは、渡邊卓氏が指摘したように前300年、すなわち戦国中期を前後する時期であろう。渡邊氏は、戦国時代の中期、すなわち列国対立の均衡がやや破れ、いわゆる六国が秦の

圧力を意識しだしたころ、年代からいえば、前300年を中心とする時代に、いろいろの主張や技能をもつ遊説任侠の士が招聘されたり自薦したりして諸侯を遍歴したのは顕著な事実であるといい、そのような風潮が発生するために必要な契機とならなければならないものとして、次の五つの点を挙げる。第一に、いわゆる周の封建制の統制力が衰え、列国が対立状態にありながらも富国強兵というごとき同一の目的をもつこと、第二に、封建制の組織力が弛み特に卿大夫士など世襲官人の中核層に政治的経済的異変があること、第三に、かかる新情勢に対処するためには君主たちがもはや世襲または土著の官人組織に全くは依存しがたくなること、第四に、主義なり弁舌なり武技なり謀略なり何か一二の生活技術を身につければ、それが上のごとき状態にある、いずれの君主の要求にもほぼ適合すること、第五に、社会的経済的状态が多くの大夫・士・庶民を遊民化し、かかる生活技術の案出を余儀なからしめるような事情を醸成すること⁽¹⁷⁾。こうした諸条件が整ってくると、君主たちは君権の確立や富国強兵のために「士」や「客」たちを積極的に利用することになり、彼らも戦国君主たちのもとに結集することによって、彼らからなる行政機構が作られたであろう。同時にまた、封建制的な諸侯と氏族との結合が消滅し、上級氏族がその特権を失ったことによって、才能ある「士」に、仕官・昇進の機会が広く与えられ、ひいてはさらに、特定の国のみにつかえず諸国を遍歴して有利な活動の場を求めるものも出てくる⁽¹⁸⁾。

このような歴史的社会的諸条件のもとで新しい支配階級として登場した「士」や「客」と、君主や私門・豪族、すなわち「主」との関係における最も重要な特徴は、内山俊彦氏が指摘したように流動性にある⁽¹⁹⁾。流動の原因は色々であるだろうが、その一例として、「主」の「客」に対する遇し方によって、一人の「主」のもとに大勢の「客」が集まったり立ち去ったりする例は、『史記』などの文献の至る所に見える⁽²⁰⁾。

以上のような歴史的社会的変動をいち早くキャッチして——歴史的具象にそって表現すれば「主」の「客」に対する遇し方としての——謙遜を自己の思想として定立したのが、『老子』だったのであろう。儒家は『老子』より

やや出遅れた結果となったが、それでも遅れることそれほどかけ離れない時期に、特に荀子やその学派によって積極的に取り入れるようになったのであろう。なぜなら、先の四公子の例によっても明らかなように、荀子やその学派が活動していた時期は、戦国競争がすでにピークに至り、したがって「士」や「客」たちの流動も激烈化していたと考えられるからである。

こうして荀子やその学派によって謙遜思想を儒家思想の内部に取り入れる試みが本格化した。そこにはもう一つ、いわゆる秦漢期に『易』を儒教の経典として取り入れようとする動きによってさらに拍車がかげられた。特に『易』の謙卦はそのような動きにまさに恰好の材料だったのであろう。その際、卦辞・爻辞の解釈の方向は『老子』の謙遜思想の思考パターンをほぼそのまま継承し、それをさらに補強する方向へ向けられた。それは君主を主体とする思想、君主の絶対権力を保証するものであり、戦国後期から末期にかけて君主の一元的支配が確立されていく時代の流れを反映するものであった。

ところで、『老子』によって定立された謙遜思想の思考パターンは戦国最末期になると、また君主に対して「有道之士」あるいは賢人に一方的にへりくだり礼遇すべきことを極端に強調する新たな様相も現れた。それは『呂氏春秋』尊師篇・謹聴篇・下賢篇・期賢篇・求人篇などに最も顕著に見える。『呂氏春秋』は『史記』によれば呂不韋が食客たちに命じて編纂したものであるが、『呂氏春秋』の作者群が当代知識人の遊民化して「客」となった者であるとするならば、それは当然すぎる帰結であろう⁽²¹⁾。これはいわば、賢人(実際は「客」)を主体とする謙遜思想と言わなければならない。

このように見てくると、『老子』によって創案された謙遜思想は時代の変化や作者の立場などの様々な要因により、大ざっぱに分けて二つの方向に展開していったと考えられる。すなわち、君主を主体とするものと賢人を主体とするもの。しかし、後者の立場は恐らく当代の君主たちにそれほど魅力を感じさせるものではなく、したがって自然淘汰される運命にあったと思われる。なぜなら、賢人を主体とする謙遜思想は、『呂氏春秋』の後に成書された一連の文献には殆ど見られないからである。その反面、時代の流れをよりの確

に把握した荀子学派を中心とする儒家の君主を主体とする謙遜思想は、恐らく当時の君主たちにそれほど違和感なく受け入れられたと想像される。「謙徳」という語の成立は、まさにその間の消息を如実に示すものである。なぜなら、「謙徳」をいう究極の目的は、『外伝』①に「夫貴爲天子、富有四海、由此徳也。不謙而失天下、亡其身者、桀紂是也。可不慎歟。故易有一道、大足以守天下、中足以守其國家、近足以守其身、謙之謂也。」とあり、『外伝』②に「貴爲天子、富有四海。而徳不謙、以亡其身者、桀紂是也、而況衆庶乎。夫易有一道焉、大足以治天下、中足以安家國、近足以守其身者、其惟謙徳乎。」とあり、敬慎篇に「夫貴爲天子、富有四海。不謙者、先〈失〉天下、亡其身、桀紂是也。可不慎乎。故易有一道、大足以守天下、中足以守國家、小足以守其身、謙之謂也。」とあったように、君権の強化・絶対化に直ちにつながるものに相違ないからである。なお、儒家の内部において、かかる謙遜思想が「謙徳」という君主のなすべき一徳目として重要視された背景には、『易』の謙卦をめぐる一貫した議論が決定的役割を演じたであろう。儒家の謙遜思想はこうして確立したのである。

六、むすびにかえて

以上を総じて言うと、帛書『周易』繆和篇の謙遜思想の思想史的意義は次の二点にまとめられよう。第一に、『荀子』によってはじめて取り入れられた謙遜思想が、郭店『五行』・『唐虞之道』において徐々に整えられ、漢代の『韓詩外伝』や『説苑』の「謙徳」のような儒家の最高の一徳目として定着していく際に、決定的な役割を演じたと思われる点。具体的にいうと、(1)『荀子』非十二子篇が最も早く、(2)君子篇・郭店『五行』『唐虞之道』はほぼ同時期の成立、(3)宥坐篇から繆和篇、(4)『韓詩外伝』、(5)『説苑』、のような順序をたどったのであろう。しかし、(3)にはもう一つ宥坐篇と大略同時期に成立したと思われる成相篇の「堯舜尚賢身辭讓」があることを見落とすわけにはいかない。成相篇が(3)に位置づけられる理由は、成相篇も『唐虞之道』を前提にしなければ出来なかったと判断されるからである。

なぜなら、「舜」と謙遜思想を結びつけて論ずるのは、『唐虞之道』を溯るいかなる文献にも存在しないからである。第二に、『易』の謙卦を「舜・禹」のような聖王の名のもとに権威づける最も早い段階の文献である点。その嚆矢が『唐虞之道』であることは言うまでもない。

このような『易』の「謙遜の徳」は、やがて十七世紀になると、井川義次「十七世紀イエズス会士の『易』解釈——『中国の哲学者孔子』の「謙」卦をめぐる有神論性の主張——」（『日本中国学会報』48、1996年10月）が明らかにしているように、当時中国布教のため、キリスト教同様の神的存在を、中国哲学の根源にあるものとされた『易』の中から見いだそうとする試みが、イエズス会士たち（就中、中国哲学有神論派の宣教士ら）によってなされるようになる。その際、彼らが最も注目したのは、『易』の諸卦の中でも特に謙卦であるが、その理由を井川氏は次のようにまとめる。「一つには「天」や「鬼神」などの謙遜な者に対する称賛や、その意志的・主体的な関与を読み取れると見たことがあげられる。しかしさらに重要なことは、キリスト教の徳目中、「謙遜」の徳はもっとも重大なものであり、中国人も同じくこれを重視していたのだということを示そうとした、そういうことが考えられるのである。」(230頁)と。こうして、先秦秦漢時代の謙卦をめぐる議論は、イエズス会士による中国哲学有神論・無神論論争というまた別の次元・意味において、しかも今度は西洋人によって、再燃することになるのである。

また先秦時代に『老子』から端を発した君主を主体とする謙遜思想は、中国のみならずその周辺国にも影響を及ぼすことになる。その一例として、朝鮮時代前期に日本の朱子学に大きな影響を与えたことで有名な李滉（号は退溪、1501～1570）の『周易』乾卦上九の爻辞の解釈（「乾卦上九講義」（『退溪先生全書』巻七の「經筵講義」所収））には、『老子』の謙遜思想の思考パターンがほぼそのままの形で見られる。本来なら謙遜思想とは無関係のはずの乾卦上九の爻辞を、しかも朝鮮朱子学の二大学派の一つである嶺南学派の祖とされる彼が、『老子』の謙遜思想をもって解釈したということは、非常に興味深いとせねばならない。この問題については、また別の機会に稿を改めて

論じたいと思う。

〔附記〕本稿の最後の部分でふれた李退溪の「乾卦上九講義」は、2003年7月25～27日に北海道大学で開催された日本周易学会国際学術会議（科研易学国際学術会議）で発表された崔英辰教授の論文「16세기 성리학자들의 경전 해석—퇴율의 역학을 중심으로—」（7～10頁）を参照した。ただし、崔教授の論文では『老子』の謙遜思想との関係については言及していない。

注

（1）前回の拙稿及び本稿は、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——』（東京大学大学院人文社会系研究科、2001年2月）の「第四章「斗〈升〉爲天子而不喬（驕）」——謙遜思想」を、それぞれ前半と後半とに分け、かつそれをさらに修正・加筆したものである。なお、博士論文中この謙遜思想に関する部分は、博士論文を執筆していた当時、筆者が東京大学の池田知久教授（現在大東文化大学の教授）の演習に参加した際に多くの示唆を得てなったものである。ここに記して感謝の微意を表したい。

（2）帛書『周易』の整理過程や編目構成については、池田知久「『馬王堆漢墓帛書周易』要篇の研究」（『東洋文化研究所紀要』123、1994年2月、115～118頁）及び近藤浩之「馬王堆漢墓帛書『周易』研究概説 上——帛書『周易』研究二十年の動向——」（『中国哲学研究』8、1994年7月、4～16頁）を参照されたい。なお、帛書易伝のうち、二三子問篇・易之義篇・繆和篇からの引用は、以下の諸テキストを参照した。まず図版について。二三子問篇は湖南省博物館編『馬王堆漢墓研究文集——1992年馬王堆漢墓国際学術討論会論文選』（湖南出版社、1994年）所収の「図版貳・図版参・図版肆・図版伍」を参照したが、他の二篇は現在未公表である。ただ、廖名春『帛書《易伝》初探』（文史哲出版社、1998年）の「附録二 帛書易伝図版」に写真図版が掲載されているので、それを参照した。次に积文について。陳松長・廖名春「帛書《二三子問》、《易之義》、《要》积文」（『道家文化研究 馬王堆帛書專号』3、上海古籍出版社、1993年8月）、廖名春「帛書《二三子問》积文」・「帛書《易之義》积文」・「帛書《繆

和》釈文」（いずれも朱伯崑主編『国際易学研究』1（華夏出版社、1995年1月）所収）、陳松長「馬王堆帛書《繆和》、《昭力》釈文」（『道家文化研究』6、上海古籍出版社、1995年6月）、鄧球柏『帛書周易校釈（増訂本）』（湖南出版社、1987年第1版、1996年第2版）、廖名春「馬王堆帛書周易経伝釈文」（『続修四庫全書』一・経部・易類、上海古籍出版社、1996年）、Edward L. Shaughnessy, *I CHING ; THE CLASSIC OF CHANGES*, The Ballantine Publishing Group, New York, First Hardcover Edition : January 1997, First Trade Paperback Edition : January 1998.、林亨錫『漢前周易易伝佚篇之研究——以帛書《繆和》、《昭力》篇を中心』（清華大学修士学位論文、1997年5月）の「附録Ⅰ 『繆和』・『昭力』 한글 풀이」及び「附録Ⅲ 『繆和』・『昭力』 改進釈文」、東京大学馬王堆帛書研究会編『『馬王堆漢墓出土帛書周易』二三子問篇訳注（三）』（東京大学文学部中国思想文化学研究室、1998年。以下、東大訳注と略記）、廖名春氏の上記の書、趙建偉『出土簡帛《周易》疏証』（万卷楼図書有限公司、2000年）、等々を参照した。その他にも、東京大学大学院における池田知久教授の演習に参加した際に配布された、芳賀良信（当時東京大学大学院博士課程）・小寺敦（当時同大学大学院博士課程）・廣瀬薫雄（当時同大学大学院修士課程）三氏の発表レジュメも参考にした。しかし、文字を確定したりあるいは補ったり、仮借字・異体字・錯字などを判定する際は、基本的には筆者自ら図版に目を配り、独自の見解を示した部分も少なくない。ただし、特別な場合を除き、それについて一々注を付けることは割愛する。

さて帛書『周易』六十四卦及び帛書易伝の中で篇名がついているのは、要篇・繆和篇・昭力篇の三篇であり、その他は篇名がついていない、というのが一般的な認識である。ところで最近易之義篇の篇名は「衷」とであると主張する学者もいる。廖氏がその張本人で、その間の詳細な事情については、近藤浩之「馬王堆漢墓帛書『周易』研究概説 中——『帛書周易』研究の現状と課題——」（『中国哲学研究』11、1998年3月、86頁）を参照。ただし、そのような見解はまだ学者たちの間で一般化されていないため、ここでは従来通りの篇名の付け方に準じた。

(3) ここに「天・地・人」とともに「鬼神」がならべられているのは、おそらく『墨子』の影響によるものであろう。『墨子』の中には「天・鬼神・人」をならべて論説す

る例が多く、それにさらに「地」を加えたものと推測される。なお、『墨子』中の「天・鬼神・人」の配列の用例は、東大訳注（井ノ口哲也氏担当箇所【注26】、62～63頁）を参照。

(4) 「謙（謙）」卦は、帛書『周易』六十四卦に「〔謙（謙）亨、君〕子有終。初六、謙（謙）謙（謙）〔君〕子、用涉大川、吉。六二、鳴謙（謙）、貞吉。九三、勞謙（謙）君子、有終吉。六四、无不利、譌（撝）謙（謙）。六五、不〔富以〕元（其）鄰、〔利用侵伐、无〕不利。尚（上）六、鳴〔謙（謙）、利用行師、征邑國〕。」とあるように、卦辞及び六五・尚（上）六などの爻辞の一部に欠文があるため、正確なことは言えない。しかし、今本『周易』の卦爻辞と大差ないことを考えると、「謙（謙）」に対して全体的に肯定的な占断になっていると判断してもよからう。

(5) 今本『老子』に、「不自伐、故有功。」（第22章）、「自伐者無功。」（第24章）、「果而勿伐。」（第30章）とあるのを参照。第24章を除き、他の二章はいずれも『老子』の謙遜思想を現す章である。

(6) 「聽」の「□」は、図版によれば、元来「徳」を書こうとしたが誤って「聽」を書いたということを示す訂正のしるしである。

(7) 「有功而不聽徳」は、今本『老子』の「上徳不徳、是以有徳。」（第38章）、「生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂玄徳。」（第51章）などをふまえた表現であろう。

(8) 現に繆和篇第9行上～12行上に同じ爻辞について、「〔易謙（謙）之九〕三〔曰、勞謙（謙）君子、又（有）冬（終）吉〕。……以高下、故曰謙（謙）。禹之取天〔下考（者）〕當此卦也。……吉猷（孰）大焉。故曰、勞〔謙（謙）〕君子、又（有）冬（終）吉、不亦宜（宜）乎。」とあって、「禹」がこの卦によって天下を取ったとされているのは、まさにその好例であろう。つまり、「禹」がこの卦によって天下を取ったというのは、現実の君主もこの卦を自己のものとするれば天下に王者となることを暗示するものにほかならない。なお、「勞〔謙（謙）〕君子」を「禹」に譬えることは、『墨子』をふまえてのことと考えられる。

(9) 「耶（聖）人不敢又（有）立（位）也、……」から始まる文章を、鄧前掲書（2）（510頁）は『論語』泰伯篇の「曾子曰、以能問於不能、以多問於寡、有若無、實若虚、犯而不校。昔者吾友、嘗從事於斯矣。」と意味が近いとする。確かに表現上類似した部

分がなくもないが、しかし結論的にいえば間違いとせねばならない。なぜなら、繆和篇は「君子・取（聖）人」（＝君主）を対象にしているのに対し、泰伯篇は「吾友」とあるように、ごく一般的な意味で語られているからである。つまり、問題や議論の次元が全く異なっている。

(10) 「瞳」は『經典釈文』に「李云、未有知貌。」とあり、「瞳焉」は成玄英疏に「無知直視之貌。」とあるのを参照。

(11) 「嘽」は、古代の文献において「足りない」と「足りる」との背反する両方の意味を同時に持っていたらしい。例えば、『荀子』仲尼篇の「満則慮嘽」の楊倞注に「嘽、不足也。」とあり、同じく正名篇の「故嚮萬物之美、而不能嘽也。」の楊倞注に「嘽、足也、快也。」とあるのは、その好例である（『説文通訓定聲』にも「嘽、段借爲歉。」「嘽、段借爲慊。」と両方の意味が掲げられている）。ここは、どちらかと言うと、後者の意味で解した方がよいと思われる。なぜなら、ここは前の「尊嚴復（睿）知而弗以驕人」と同様に解釈した方が理解しやすいからである。すなわち、「嘽〔然〕比德」は「尊嚴復（睿）知」と、「好後」は「弗以驕人」とそれぞれ対応していると見ると分かりやすくなる。なお「嘽〔然〕」は、『荀子』非十二子篇に「正其衣冠、齊其顔色、嘽然而終日不言、是子夏氏之賤儒也。」とあり、楊倞注に「嘽與慊同、快也。謂自得之貌。」とあるのを参照。「比德」の「比」は、試みに「庇」あるいは「庀」（具える）の意で解してみた。

(12) これが恐らく、今本『周易』謙卦・象伝の「曰、謙亨。天道下濟而光明、地道卑而上行。天道虧盈而益謙、地道變盈而流謙、鬼神害盈而福謙、人道惡盈而好謙。謙、尊而光、卑而不可踰、君子之終也。」の原型をなすものであったと推測される。なお、「謙、尊而光」は易之義篇第40行上に「嘽、奠而光。」とある。

(13) 『易伝与道家思想』（三聯書店、1996年）、101頁。なお、陳氏も同書の「帛書《繆和》、《昭力》中的老学与黄老思想之關係」の中で、「《繆和》、《昭力》這兩篇古佚易說、就出現了更為濃厚的黄老思想成分。」とした上で、繆和篇と『老子』の表現上の類似性を指摘しており、繆和篇の謙遜思想についても「謙卑遜下、為老子的独特思想。」といて筆者と同様の見解を示している。その他にも、黄老道家にもその徳行が継承されているとして、馬王堆帛書『経法』四度篇の「以強下弱」「以貴下賤」、同『十六経』前

道篇の「君子卑身以從道」、『慎子』民雜篇の「君人者、好爲善以先下」を引用しているのは参考になる。

(14) 『韓詩外伝』の「謙徳」の前提となるものが、実は易之義篇第38行下～第39行下に「上卦九老（者）、贊以徳而占以義者也。履也老（者）、徳之丕（基）也。嗛（謙）也者、徳之枋（柄）也。復也老（者）、徳之本也。恆也老（者）、徳之固也。損也老（者）、徳之脩也。益〔也老（者）、徳〕之譽也。困也者、徳之欲也。井老（者）、徳之地也。渙也老（者）、徳〔之〕制也。」とある文章の中に見えるのも事実である。しかし、そこでは他の八つの卦と並称されており、独立した意味を持たない。さらに同じく『韓詩外伝』の中にも「謙徳」という語はあっても、他の八つの卦名の直後に「徳」が付されている例はない。このことは乾卦や坤卦の場合も例外ではない。

なお、『左伝』宣公十二年の条の「其君能下人。」、『孝経』諸侯章の「在上不驕、高而不危。」、『孝経』紀孝行章の「事親者、居上不驕、爲下而不亂、在醜不爭。居上而驕則亡、爲下而亂則刑、在醜而爭則兵。」、『礼記』中庸篇の「是故居上不驕、爲下不倍。」、『韓詩外伝』卷八の「臣聞貴而下賤、別衆弗惡也。」、『尸子』明堂篇の「古者明王之求賢也、不避遠近、不論貴賤、卑爵以下賢、輕身以先士。故堯從舜於畎畝之中、北面而見之。」などに断片的に見えるのも、いずれも君主を主体とする謙遜思想を示すものであろう（ただし、中庸篇の場合は必ずしも君主に限定されるものではない。）。したがって、戦国末期から『韓詩外伝』の成立する漢代初期にかけて、君主や知識人の中で謙遜思想が幅広く共鳴を得ていたことが分かる。これについてはまた後述する。

(15) 帛書五行篇からの引用は、国家文物局古文献研究室編『馬王堆漢墓帛書（壹）』（文物出版社、1980年）を底本とした。なお、文字を確定したり補ったりする際は、主に龐朴『帛書五行篇研究』（齊魯書社、1980年）、池田知久『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』（汲古書院、1993年）を参照した。

(16) その他にも、『史記』魏公子列伝及び信陵君列伝に「昭王薨、安釐王即位、封公子爲信陵君。……公子爲人、仁而下士、士無賢不肖、皆謙而禮交之、不敢以其富貴驕士。士以此方數千里、爭往歸之。致食客三千人。」とあり、同じく春申君列伝に「春申君既相楚、是時齊有孟嘗君、趙有平原君、魏有信陵君。方爭下士、招致賓客、以相傾奪、輔國持權。」などとある例は、繆和①の「君子之所以折兪（其）身者、明（明）察

所以□□□〔君〕。是以能既致天下之人而又（有）之。」及び②の「以下元（其）人、能至（致）天下之人而又（有）之。」の実態を如実に示すものであろう。

(17) 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、1973年第1刷、1984年第3刷、377頁。

(18) 内山俊彦『荀子』（講談社、1999年）、20頁。

(19) 同上、19～25頁。

(20) 例えば、平原君虞卿列伝に「平原君家樓臨民家。民家有斃者、槃散行泣。平原君美人、居樓上臨見、大笑之。明日、斃者至平原君門、請曰、臣聞君之喜士、士不遠千里而至者、以君能貴士而賤妾也。臣不幸有罷癰之病、而君之後宮臨而笑臣、臣願得笑臣者頭。平原君笑應曰、諾。斃者去、平原君笑曰、觀此豎子、乃欲以一笑之故殺吾美人、不亦甚乎。終不殺。居歲餘、賓客門下舍人稍稍引去者過半。平原君怪之、曰、勝所以待諸君未嘗敢失禮、而去者何多也。門下一人前對曰、以君之不殺笑斃者、以君爲愛色而賤士、士即去耳。於是平原君乃斬笑斃者美人頭、自造門進斃者、因謝焉。其後門下乃復稍稍來。」とあるのは、その一例である。

(21) 「士」（もしくは「有道之人」）を帝王（実際は君主）よりも上なる存在とし、君主が彼らに至卑の態度を取らなければならないことを力説するのは、前述したように尊師篇・謹聽篇・下賢篇・期賢篇・求人篇などに顕著に見える。渡邊卓氏はこのような『呂氏春秋』の特徴を「客」の生活感情という視角から次の三点にまとめる。第一に、殆ど全篇にわたって「客」の絶対必要性を力説している点、第二に、賢人を得る方法として、積極的であれ消極的であれ至卑に任じ徳を明らかにする「主」の心術ないし一方的責務が要請されている点、第三に、かかる謙讓な心術は「礼」という行為形式が含まれている点。『呂氏春秋』に見える「客」のこのような生活感情は、「客」は「主」にとり絶対に必要であること、したがって「主」は謙讓なる心術と周到なる礼遇と豊富なる贈遺とにより「客」の獲得に努むべきであること、という二条件を常に「主」に対して要請するものであるという。前者は遊民化した知識人の存在価値を主張し、後者は彼らの寄食条件の向上を要請するものであるので、『呂氏春秋』の作者群が当代知識人の遊民化して「客」となった者であるとするならば、これは当然すぎる帰結であるという。渡邊前掲書（17）（380～383頁）を参照。