

軍神の変容

— 中国古代に於ける戦争論の展開と蚩尤像 — (二)

湯 浅 邦 弘

序 言

聖王黄帝と軍神蚩尤しゅうとは、中国の戦争起源神話に登場する二大神格である。史上初めて武器を作り黄帝に戦いを挑んだ蚩尤は、大暴風雨を興して黄帝を苦戦に陥れるが、應龍・玄女の助力を得た黄帝によって、最後は涿鹿の野に誅殺された。一方、黄帝は、この勝利によって世界の統一を果たし、以後、中国文明の始祖として聖王伝説の上に君臨することとなった。

この黄帝・蚩尤神話について、筆者は先に、蚩尤が武器や戦争を創始したという蚩尤作兵説、蚩尤が黄帝に匹敵する身分・力量を備えていたという種々の伝説について、多くの関係資料を分類しつつ考察を加えた¹⁾。その結果、『呂氏春秋』蕩兵篇、『大戴礼記』用兵篇のみは、そうした通説の中で極めて特異な蚩尤像を提示していることが明らかとなった。

『呂氏春秋』蕩兵篇は、多くの資料が大前提とする蚩尤作兵説を明確に否定する。また『大戴礼記』用兵篇も、蚩尤作兵説を否定し、更に、蚩尤の地位についても、通説に反して蚩尤庶人説を主張していた。

そこで、引き続き本稿では、『呂氏春秋』『大戴礼記』がこうした特異な蚩尤像を提示する理由について考察を進めて行くこととする。

第一章 『呂氏春秋』の蚩尤像

本章では先ず、『呂氏春秋』蕩兵篇を取り上げる。蕩兵篇では「蚩尤作兵するに非ざるなり」と蚩尤作兵説が明確に否定されていた。

その理由として考えられるのは、蕩兵篇に見える特異な義兵説との関係である。筆者は既に、この義兵説について一応の考察を加えているので、以下では、その結果を踏まえながら論述して行くこととしたい²⁾。

さて、蕩兵篇には独特の義兵説が展開されている。即ち、積極的な軍事活動を否定する偃兵非攻説を厳しく批判しつつ、戦争の意義を高く評価するのである。

その冒頭、「古の聖王は義兵有りて偃兵有る無し」と述べる蕩兵篇は、続いて、兵の正当性を、人間の本性や天に結び付けて次のように説く³⁾。

兵の自りて来る所の者は上し。始めて民有ると俱にす。凡そ兵なる者は威なり。威なる者は力なり。民の威・力有るは性なり。性

なる者は天より受くる所なり。人の能く為す所に非ざるなり。武者は革むる能はずして工者も移す能はず。

即ち、戦争は人間の誕生とともに在ったのであり、それは、人間の本性の中に「威」「力」が存在するからに他ならない。しかもその性は天から付与されたものであり、決して人間が後天的に具備したものでない。

このように、蕩兵篇は先ず、兵と人性との不可分の関係を主張する。そして次に、社会の形成過程にも「争」が不可欠の存在であったと説く。蚩尤作兵説の否定が見えるのは、この文脈上である。

兵の自りて来る所の者は久し。……五帝固より相与に争ふ。……人曰く、蚩尤作兵すと。蚩尤作兵するに非ざるなり。其の械を利するのみ。未だ蚩尤有らざるの時、民固より林木を剥ぎて以て戦ふ。勝者長と為る。長たらば則ち猶ほ之を治むるに足らず。故に君を立つ。君又以て之を治むるに足らず。故に天子を立つ。天子の立つや君に出で、君の立つや長に出で、長の立つや争に出づ。争闘の自りて来たる所の者は久し。禁ずべからず、止むべからず。故に古の賢王、義兵有りて偃兵有る無し。

即ち、「兵の自りて来る所の者は久し」く、「長」から「君」へ、「君」から「天子」へという社会形成は「争」によって促進されたと説くのである。そして、武器の創始・戦争の開始が蚩尤によるのではないかとの或説に対して、蕩兵篇は、それを明確に否定し、「未だ蚩尤有らざるの時、民固より林木を剥ぎて以て戦」っていたのだと主張する。つまり、蕩兵篇は、戦争の開始や武器の創始が蚩尤の特殊個人的な行為によるものではなく、人間存在そのものに関わる必然的事象であったと説くので

ある。

従って、戦争それ自体が悪なものではなく、「誅伐は天下に偃む可からず。巧有り拙有るのみ」「善く之を用うれば則ち福と為り、之を用うる能はざれば則ち禍と為る」と、その運用の巧拙が問題なのだと主張する。更に、あらゆる武力行使を否定する偃兵論者に対しては、独特の「兵」の定義を用いて次の如く反論する。

兵の微を察するに、心に在りて未だ発せざるは兵なり。疾視するは兵なり。色を作し傲言するは兵なり。援推するは兵なり。連反するは兵なり。侈闘するは兵なり。三軍攻戦するは兵なり。此の八者皆兵なり。微巨の争なり。今の世の偃兵を以て疾説する者、終身兵を用うるも而して自ら悖るを知らず。

即ち、「心に在りて未だ発せざる」という「微」なるものから「三軍攻戦する」という「巨」なるものまで全て「兵」であると主張し、偃兵論者も論争という「兵」を自ら用いていながらそれを認識していない、と批判するのである。

また、この論調は、振乱・禁塞・懐寵など蕩兵篇に続く一連の軍事関係諸篇に於ても同様であり、「今の世、学者攻伐を非るもの多し。攻伐を非りて救守を取る。……攻伐の救守と一実なり」(振乱)、「夫れ救守の心、未だ無道を守りて不義を救ふに有らざるなり。……兵苟くも義ならば、攻伐も亦た可、救守も亦た可なり」(禁塞)の如く、『呂氏春秋』は、積極的な軍事活動を抑制せんとする偃兵・非攻・救守説を厳しく批判しつつ、攻伐の正当性を多角的に主張して行くのである。

このように、蕩兵篇に於ける蚩尤作兵説の否定は、単に蚩尤神話の一異伝を紹介したというものではなく、その特異な義兵説の主張と密接な

関係にあることが分かる。蕩兵篇にとって、仮に蚩尤作兵説を容認し、戦争の発生を蚩尤個人の特殊性に求めることは、戦争の起源を人間の本性「威」「力」に見出だす先の見解と重大な齟齬を来すことになるであろう。それは、他の各篇に於て展開される義兵説の大前提が、ここで失われてしまうことを意味する。

また、この作兵説の否定は、蕩兵篇やそれに続く諸篇のみならず、『呂氏春秋』全体の構成や内容とも無関係ではないと考えられる。

確かに『呂氏春秋』の中には多種多様な思想が混在していると言える。しかし、蕩兵篇を初めとする一連の軍事関係諸篇は、十二紀中の「秋」に位置付けられており、しかも、それら各篇の主旨はほぼ一貫しているのである。⁹⁾

つまり、これらの諸篇は、単に当時の軍事思想を雑然と列挙したというものではなく、偃兵・非攻説批判、特異な義兵の主張という明確な意図を持って、十二紀という時令中の「秋」に配置されているのである。

故に、蕩兵篇に於ける蚩尤作兵説の否定は、直接的には蕩兵篇に於ける義兵説と密接な関わりを持つものであるが、更に大局的に見れば、『呂氏春秋』全体の構成・内容とも深い関わりを持って存在していると考えられるのである。

なお、『呂氏春秋』の蚩尤作兵説否定については、既に劉銘恕「漢武梁祠画像中黄帝蚩尤古戦図考」¹⁰⁾の次のような見解がある。即ち、『呂氏春秋』蕩兵篇は蚩尤作兵説を否定している訳ではない。それは、蚩尤が銅兵（金属製武器）の創作者であることを前提に、蚩尤以前に木製兵器の時代が存在したことを言うのみである、と。そして、その根拠として、『太平御覧』引く『太白陰経』の次のような記載を挙げる。

上古庖羲氏の時、弦木もて弓と為し、剡木もて矢と為す。神農氏の時、石を以て兵と為し、……黄帝の時、玉を以て兵と為す。蚩尤の時、金を爍して兵と為し、革を割きて甲と為し、始めて五兵を制して旗幟を建て、夔鼓を樹つ。¹¹⁾

確かに、この『太白陰経』では、蚩尤以前にも、木・石・玉製武器が存在していたことになる。しかしながらこれは、庖羲・神農・黄帝という歴代聖王各々の武器製造伝説と蚩尤作兵伝説とを矛盾なく統合せんとした一伝説であり、『呂氏春秋』蕩兵篇の如き主張とは本質的に異なると考えられる。

『呂氏春秋』が主張するのは、単に蚩尤以前にも木製・石製等の武器が存在したという歴史的事実ではなく、また、歴代聖王各々の時代に各々の武器が存在したという武器伝説でもない。その主旨は、これら歴代聖王や蚩尤作兵の遙か以前より、人間が武器を作り戦っていたということ、即ち、戦争が人間の本性に深く関わる事象であるということであった。

故に蕩兵篇は、蚩尤作兵を否定するのみで、歴代聖王と武器との関係は一切言及せず、また蚩尤が銅兵の創作者であると主張する訳でもない。従って、右の見解は、蕩兵篇全体の文脈を見落とした上で、やや短絡的に『太白陰経』所収の武器伝説と結び付けたものではないかと考えられる。やはり、この蚩尤作兵説の否定については、『呂氏春秋』の特異な義兵説との関係に注目する必要があると思われる。

第二章 『大戴礼記』用兵篇の蚩尤像

それでは、この『呂氏春秋』同様、蚩尤作兵説を否定する『大戴礼記』

用兵篇はどうか。以下では、『大戴礼記』の思想とその蚩尤観について検討する。

第一節 『大戴礼記』の成立事情と資料的価値

『大戴礼記』は、前漢・戴徳の著とされるが、その成立事情や資料的価値については、これまで種々の見解が提出されてきている。本節では、内容分析の前に、先ずこうした点について言及しておきたい。

『礼記』の成立については、『四庫全書総目提要』は、『隋書』経籍志を引いて次の如く解説する。漢代初期、河間献王の時に孔子旧宅壁中より礼に関する記録百三十一篇が発見された。後漢の劉向は、この礼の記を整理し、更に明堂陰陽記三十三篇、孔子三朝記七篇、王史氏記二十一篇、楽記二十三篇を見出だして計二百四十四篇とした。その後、后蒼より礼学を修めた戴徳がこれらの繁瑣重複箇所を削って八十五篇に整理したものが『大戴礼記』(現行本は四十篇)である。更に、戴徳の甥・戴聖がこの『大戴礼記』を削って四十六篇としたものが『小戴礼記』であり、後漢末の馬融がこれに「月令」「明堂記」「楽記」各一篇を加えて四十九篇とした。これが所謂『礼記』である。

即ち、この所伝に従えば、『大戴礼記』は、『礼記』成立以前の古礼と儒家の思想とを伺い知る貴重な資料であると言ふことができる。

また、晋の陳邵『周礼論』は、礼の記百三十一篇、明堂陰陽記三十三篇、孔子三朝記七篇、王史氏記二十一篇、楽記二十三篇を合わせた古礼二百四篇(劉向未校定の旧本)を刪取したものが『大戴礼記』八十五篇であり、それをさらに刪略したものが『小戴礼記』四十九篇であるとす

る。

また、『初学記』卷二十一の引く一説によれば、前漢宣帝期、后蒼の礼説『后氏曲台記』百八十篇を刪略したものが『大戴礼記』八十五篇、それをさらに刪略したものが『小戴礼記』四十六篇、それに後儒が月令・明堂記・楽記各一篇を加えて四十九篇としたものが『礼記』であるとす

る。また、武内義雄「儒学資料として見たる兩戴記」は、孔子三朝記等を含む劉向未校の礼の旧記二百四篇を戴徳が八十五篇とし(即ち『大戴礼記』)、戴聖がさらに四十六篇とした(即ち『小戴礼記』)。更にこれを劉向が校訂し、月令・明堂記・楽記各一篇を加えた劉向本四十九篇が、所謂『礼記』であると説く。

これらの説は、細部の見解については微妙な相違点を持ちながらも、古礼↓『大戴礼記』↓『小戴礼記』という継承の過程、及び戴徳の『大戴礼記』が漢代以前の礼と思想を温存する古文獻である点については、ほぼ共通の認識を示していると言える。

またこれらの説では、本稿の考察で直接問題となる孔子三朝記七篇(用兵篇を含む)についても、『大戴礼記』に編入される以前から既に一応の独立性を持って存在していたと考えられている。

もっとも、『大戴礼記』の信憑性については異説もある。陳振孫「直齋書録解題」は、『大戴礼記』の内、哀公問・投壺篇などが『礼記』と重複し、礼察・保傅篇が賈誼「新書」と重複部分を持つなど、『大戴礼記』に他文献との類似箇所が見えることから、その成立時期に疑問を呈し、現行本『大戴礼記』は後人が偽作したものであり、戴徳の本書ではないと推測する。そして、こうした偽書説は、姚際恒「古今偽書考」

黄雲眉『古今偽書考補証』などの等しく支持するところとなり、現在、『大戴礼記』に関する研究が『礼記』ほどに進展していない一つの原因にもなっている。

しかしながら、王聘珍『大戴礼記解詁』は、かかる偽書説を批判し、『大戴礼記』の資料的価値をむしろ高く評価しようとする。即ち、『大戴礼記』『新書』『小戴礼記』の三者に類似部分が存在するのは、それら三者が、ともに劉向校訂の『古文記』を共通の素材として別個に編纂されたことに起因すると説くのである。つまり、単に『大戴礼記』を整理したのが『小戴礼記』ではなく、また、『新書』の一部を『大戴礼記』が引用したのではないと、安易な偽書説を批判するのである。

また『大戴礼記解詁』は、『大戴礼記』の内の千乗・四代・虞戴徳・誥志・小辨・用兵・少問の七篇は、『漢書』芸文志の論語類に記録されている古文獻「孔子三朝記」に、曾子立事・曾子本孝等の曾子関係十篇は、同じく儒家者流に記録されている古文獻「曾子」に相当するが、これも、先行していた「孔子三朝記」「曾子」を『大戴礼記』の側が後に取り込んだのではなく、元来『大戴礼記』中に含まれていた「孔子三朝記」「曾子」諸篇を劉向が七略編纂の際に分出したものであると推定する。

このように『大戴礼記解詁』は、両『礼記』を、『古文記』を祖とする別系統の文献と考え、『大戴礼記』を戴徳の編著した古代文献として、その資料的価値を高く評価せんとするのである。また、「孔子三朝記」についても、本来『大戴礼記』中に存在した資料であると主張する。これは、『大戴礼記』の成立や両『礼記』の系統性に関する通説を一步踏み出す見解であると考えられ、その妥当性については十分な検討を要す

と思われるが、少なくとも、『大戴礼記』研究の障壁となってきた偽書説については、その再考の必要性を明らかにしているものと評価し得よう。

そこで、本稿では、古礼と『大戴礼記』の関係、両『礼記』の系統性の問題などについてはともかく、『大戴礼記』の資料的価値自体については、ひとまず『大戴礼記解詁』等の見解に従い、また、用兵篇を含む「孔子三朝記」についても、劉向校訂以前から一応の独立性を持った古い儒家資料であるとの前提の下に、考察を進めていくこととしたい。

第二節 用兵篇の蚩尤像

右の如く、用兵篇は元「孔子三朝記」と総称された七篇中の一編で、魯の哀公と孔子とに仮託された問答によって構成されている。そこで先ず、関係部分を以下に掲げてみる。

公曰く、「兵を用うるは、其れ由不祥なるか」。

子曰く、「胡なほ為なれぞ其れ不祥なるや。聖人の兵を用うるや、以て残を禁じ暴を天下に止むるなり。後世の貪者の兵を用うるや、以て百姓を刈り、国家を危くするなり」。

公曰く、「古の戎兵、何くの世に安にか起おこる」。

子曰く、「傷害の生ずるや久し。民と与に生ず」。

公曰く、「蚩尤作兵するか」。

子曰く、「否。蚩尤は庶人の貪者なり。利に及んで義無く、厥その親を顧みず、厥の身を喪ふ。蚩尤は愆とがにして厭いとくこと無き者なり。何の器か之れ能く作さんや。蜂蠆はちま挟螫さにして生まれて害せら

るるに校して以て厥の身を衛るなり。人生まれながらにして喜怒有り。故に兵の作るや、民と皆に生ず。聖人利用して之を弭め、乱人之を興して厥の身を喪ふ。……」

右の如く、哀公の側には、用兵が「不祥」ではないのかという疑問と蚩尤が「作兵」したという通念とがある。

これに対して、孔子は、「聖人」の兵と「後世の貪者」「乱人」の兵とを峻別することによって、「兵」そのもの是不祥ではないと主張する。また、蚩尤作兵説については、蚩尤を「庶人の貪者」に過ぎぬとした上で、作兵説を明確に否定する。そして、蜂や毒虫が人を刺すのは、危害を加えられた場合の当然の自己保存行動であるとの例を挙げつつ、武力行使を正当化する。

このように孔子の側は、兵の起源を蚩尤とはせず、「人生まれながらにして喜怒有り。故に兵の作るや、民と皆に生ず」と、兵は本来的に「喜怒」を有する人間の誕生とともにあった、と主張するのである。この見解は、兵の起源を人間の「威」「力」という本性に求める『呂氏春秋』蕩兵篇の立場に類似すると言えよう。

また、これに続く用兵篇後半部の主張は次の如くである。

(子曰く)「聖人百姓を愛して海内を憂ふ。後世の人に及び、其の徳を思ひて必ず其の仁を称す。故に今の堯舜禹湯文武を道ふ者は、猶ほ威を王に致すこと、今存するが若し。夫れ民其の徳を思ひて、必ず其の人を称し、朝夕之を祝し、皇天に升聞し、上神歆ぶ。故に其の世を永くして其の年を豊かにするなり。夏桀・商紂は天下に羸暴ありて、不辜を暴極し、無罪を殺戮し、天に不祥あり。粒食の民、厥の親を布散す。国老を疏遠にし、幼色是れ与し

て暴慢是れ親しくし、讒貸穀に処り、法言法行辟に処る。天道を妖替し、四時を逆乱し、礼楽行はれず、而して幼風是れ御す。曆制を失ひ、摂提方を失ひ、鄒大紀無し。朔を諸侯に告げず、玉瑞行はれず、諸侯力政して天子に朝せず、六蛮・四夷交ごも中国を伐つ。是に於て之れが災ひを降す。水旱臻り、霜雪大いに満ち、甘露降らず、百草嫗黄して、五穀升らず、民に天疾多く、六畜醉皆す。此れ太上の論ぜず議せざるものなり。厥の身を妖傷し、天下を失墜す。夫れ天下の殃を徳無き者に報ゆるは必ず其の民と与にす。公懼れて曰く、「民の上に在る者は、以て懼ること無かる可けんや」。

即ち、用兵篇は、兵を正しく利用した聖人(堯舜禹湯文武)は「其の徳を思ひて必ず其の仁を称す」と後世まで慕われるが、挙兵してその利用法を誤った乱人(桀紂)は、「水旱臻り、霜雪大いに満ち、甘露降らず」という天の災禍を受けて滅んだ、と説く。つまり、その軍事思想は、人為が天意に感応し、それに応じて天の禍福が下るとする天人相関思想を背景に、君主の政治論・道德論へと終結して行くのである。そして、その軍事活動は、政治・道德の理に適っていれば、むしろ積極的に肯定されるのである。

このように、用兵篇が蚩尤作兵説を否定する理由については、前記の蕩兵篇の場合と同様、兵の正当化という点を先ず挙げることができであろう。但しこれについては、『大戴礼記』と『呂氏春秋』との思想的性格の相違についても考慮する必要がある、また、用兵篇の場合には更に、蚩尤が「庶人の貪者」とされている理由をも合わせて説明する必要がある。そこで次章では、『大戴礼記』全体へと視野を拡大し、用兵篇

の蚩尤觀と『大戴礼記』全体の思想的特色との關係について検討する。

第三章 『大戴礼記』の人間と戦争

用兵篇では、聖人の兵と乱人の兵とが峻別されており、聖人の兵の正当化がなされ、更に、戦争と人間との密接な關係が指摘されていた。そこで、その蚩尤觀の真相を説明するための諸要素として、以下では、『大戴礼記』に於ける聖人觀・人間觀・戦争觀を順に取り上げたい。

第一節 聖人

先ず、『大戴礼記』に描かれる聖人は、人間社会を支配すべき超越的存在として登場する。

宰我孔子に問ひて曰く、昔者予れ諸を柴伊に聞けり、言ふ黄帝三百年と。請ひ問ふ黄帝とは人なるか、抑々人に非ざるか、何を以て三百年に至れるかと。……孔子曰く、黄帝は、少典の子なり。軒轅と曰ふ。生まれながらにして神靈あり、弱にして能く言ひ、幼くして慧斉、長じて敦敏、成りて聡明、五氣を治め、五量を設け、万民を撫し、四方を度り、熊羆貔豹虎に教へ、以て赤帝と版泉の野に戦ひ、三たび戦ひて、然る後其の志を行ふを得たり。黄帝黼黻の衣、大帯、黼裳、龍を乗とし雲を辰として、以て天地の紀、幽明の故、死生の説、存亡の難に順ふ。時に百穀草木を播し、故に教化して鳥獸昆虫を淳し、日月星辰を麻離し、土石金玉を極敗(取)し、心力耳目を勞し、水火材物を節用す。生きて民其の

利を得ること百年、死して民其の神を畏ること百年、亡びて民其の教へを用ひること百年、故に曰く三百年と。(五帝徳)¹⁸⁾

この五帝徳篇では右の如く、孔子の弟子宰我が、黄帝は人間か、三百年生きたというのは本当か、と問う。これに答えて孔子は、「生まれながらにして神靈あり」「龍を乗とし雲を辰として、以て天地の紀、幽明の故、死生の説、存亡の難に順ふ」という超人的黄帝像を提示する。また、黄帝は「五氣を治め、五量を設け、万民を撫し、四方を度」って世界の基礎を築き、「赤帝と版泉の野に戦」って勝利し、世界を平定したとする。更には、「時に百穀草木を播し、故に教化して鳥獸昆虫を淳し、日月星辰を麻離し、土石金玉を極敗」するなど万民の教化と世界の文明化に努めたと述べる。こうした黄帝像を基に、孔子は、黄帝がその死後をも含めて三百年間、長く世界に影響を与え続けたのだと説く。

次に、聖人とは何ぞやと問う魯の哀公に答えて孔子は次の如く述べる。孔子対へて曰く、所謂聖人なる者は、知大道に通じ、変に応じて窮まらず、能く万物の情性を測る者なり。大道とは、変化して万物を凝成する所以の者なり。情性なる者は、然不然・取舍を理むる所以の者なり。故に其の事大にして、天地に配し、日月に参じ、雲蜺に雜はり、万物を総要して、穆穆純純たり。其の之に能く循ふ莫きこと、天の司の之を能く職する莫きが若し。百姓淡然として其の善を知らず。此くの若ければ則ち聖人と謂ふ可し。(哀公問五義)¹⁹⁾

ここで説かれる聖人は、「(その)知(が)大道に通じ」万民を支配する為政者であり、また、「天地に配し、日月に参じ、雲蜺に雜」わる超越的存在であるという点に於て、前記の黄帝像と類似する。更にまた、

「変に応じて窮まらず」「百姓淡然として其の善を知らず」の如く、道家の「道」や聖人を彷彿とさせる要素も備えている。²⁰⁾

また、四代篇では、「聖人何をか尚ぶ」という哀公の問いに対し、孔子は次の如く答える。

子曰く、天徳有り、地徳有り、人徳有り。此れ三徳と謂ふ。三徳率ひ行はれて、乃ち陰陽有り。陽を徳と曰ひ、陰を刑と曰ふ。²¹⁾

即ち、聖人は「天徳」「地徳」「人徳」の「三徳」を尊び、そして、その三徳に通じた聖人は、「陰」「陽」すなわち「刑」「徳」を両備していると説くのである。

また、誥志篇でも、「天物を生じ、地物を養ひ、物備はり興りて時用常に節あるを、聖人と曰ふ」²²⁾の如く、万物の生産と調節を把握する者を「聖人」と定義している。

また「聖」概念自体についても、同じく四代篇に於て、「子曰く、聖は知の華なり。知は仁の実なり。仁は信の器なり。信は義の重なり。義は利の本なり」²³⁾の如く、「聖」は「仁」「信」「義」などの上位に位置付けられている。

このように、『大戴礼記』に登場する聖人は、その超越的能力によって世界を統治する存在であるとされている。

第二節 人間

それでは、その聖人に統治される側の人間を、『大戴礼記』はどのよう捉えているであろうか。『大戴礼記』が儒家的文献であるとの前提から直ちに想起されるのは、孟子や荀子の性説である。孟子は、善なる

性が全ての人間に先天的に付与されると説き、また、荀子も、眼前の悪は学問や礼による規制などの後天的努力によって善に変化し得ると説く。即ち、いずれの場合も、遂には善に向かい得る、人性の大いなる可能性を認めているのである。

ところが、この『大戴礼記』に説かれる人間は、必ずしも孟子や荀子の場合と同様ではない。先ず、次の四代篇では、人間の美質と悪質の存在を指摘する。

蓋し人知る可き者有り。貌色声に衆く美有らば、必ず美質其の中に在る者有り。貌色声に衆く悪有らば、必ず悪質其の中に在る者有り。²⁴⁾

即ち、人に内在する美質・悪質は「貌色声」の美悪となって発露すると言うのである。但し、この美質・悪質が如何なる程度のものか、つまり、人間の本性の美悪を言っているのか、それとも単に「貌色声」の素質を言うに過ぎないのか、今一つ判然としない。

しかし、次の虞戴徳篇に於ける人間は、聖人による教化を期待し得ない存在とされている。

是の故に聖人の民に教ふるや、其の近くして見るる者を以てし、其の遠くして明らかなる者を稽ふ。天事を明と曰ひ、地事を昌と曰ひ、人事を比と曰ひ、両つながらにして以て慶なり。此の三者に違ふ、之を愚民と謂ふ。愚民を姦と曰ひ、姦は必ず誅す。是を以て天下平かにして国家治まり、民も亦た貸ること無し。小に居りては約ならず、大に居りては則ち治まる。衆ければ則ち集まり、寡なければ則ち繆ぐ。祀れば則ち福を得、以て征すれば則ち服す。此れ唯だ官は民の上徳なり。²⁵⁾

右の如く、虞戴徳篇は、「天事〓明」「地事〓昌」「人事〓比」に違反する者を「愚民」と定義し、更に「愚民を姦と曰ひ、姦は必ず誅す」と、聖人による教化を期待し得ぬ姦者は必誅の対象になると説く。即ち、孟子や荀子の如く、民の本性に期待を寄せるのではなく、こうした愚民を誅伐排除することによって初めて「天下平かにして国家治ま」と言うのである。

そして、この「愚民」と対極をなすのが「良民」である。千乗篇では、「夫れ政以て百姓を教へ、百姓齊ひて以て善を嘉みす。故に豊佞生ぜず。此を之れ良民と謂ふ」と「良民」を定義している。即ち、『大戴礼記』に於ては、教化の対象たり得る「良民」と、教化を期待できず誅伐の対象とされる「愚民」とが、異種の人間として想定されているのである。従つて、聖人の統治についても、こうした人間像を反映して、次の如く説かれる。

民咸悪を廢して良に進み、上善を誘ひて罰を行なひ、百姓仁を尽くして遂に之に安んず。此れ古の明制の天下を治むるなり。仁者を聖と爲し、貴は次に、力は次に、美は次に、射御は次なり。古の天下を治むる者は必ず聖人なり。(誥志²⁷)

即ち、民は「悪を廢して良に進」むものとは言え、そこには「罰を行な」うという手段も想定されている。

また、次の文王官人篇では、「非誠質者」「貪鄙者」など、悪人の存在を前提とした議論が展開されている。

・四に曰く、民に五性有り。喜怒欲懼憂なり。喜氣内に畜ふれば、之を隠さんと欲すと雖も、陽喜必ず見はる。怒氣内に畜ふれば、之を隠さんと欲すと雖も、陽怒必ず見はる。

・五に曰く、生民に陰陽有り。人多く其の情を隠し、其の偽を飾り、以て物に頼り、以て其の名を攻むるもの有るなり。仁質に隠るる者有り、知理に隠るる者有り、文芸に隠るる者有り、廉勇に隠るる者有り、忠孝に隠るる者有り、交友に隠るる者有り、此くの如き者、察せざる可からざるなり。

・六に曰く、言行類せず、終始相悖り、陰陽克く易はり、外内合せず、隠節有り²⁸と雖も行なひに見るるを、誠質に非ざる者と曰ふなり。

ここでは、民の「五性」として「喜怒欲懼憂」を挙げ、人は「多く其の情を隠し、其の偽を飾り、以て物に頼り、以て其の名を攻むる」ものであると警告し、また、多様な人間像を列挙する中で、「誠質に非ざる者」を初め、「貪鄙なる者」「偽詐する者」「誠志無き者」などの存在を指摘し、官人登用の際の留意点としている。

このように、『大戴礼記』は、聖人の教化を期待できぬ人間の存在を認め、それらを否定的に列挙している。とすれば、そうした人間に対する有効な手段として、刑罰や誅伐が正当化されるのも、また当然の帰結であると言えよう。

第三節 戦争

そこで、次に『大戴礼記』の戦争観であるが、これは前記の用兵篇同様、武力の具備とその行使の正当性を主張するものとなっている。

公曰く、善きかな、天を以て民に教ふれば、以て班²⁹くす可きか。子曰く、可なるかな。可なると雖も由らざるあり。此を以て上知

の斧鉞を行ふ所以なり。父の子に於けるや、天なり。君の臣に於けるや、天なり。子にして父に事へざる有り、臣にして君に事へざる有り。是れ天に反きて行なひを到(逆)にするに非ざるや。故に子にして父に事へざる有らば、不順なり。臣にして君に事へざる有らば、必ず刃す。天に順ひて刑を作し、地庶物を生ず。是の故に聖人の民に教ふるや、天に率ひて地を祖とし、能く民の徳を用ふ。是を以て高く挙ぐるも天を過ぎず、深く慮るも地を過ぎず、知を質として仁を好み、能く民の力を用ふ。(虞戴徳³¹)

ここでは、「天を以て民に教ふれば、以て班くす可きか」との哀公の問いに対し、孔子は「可なると雖も由らざるあり」と答える。即ち、天の在り方に沿った教化を行なうならば民を統治し得るが、中には必ずしもそれに従わぬ者もいるとする。そして、そうした民に対しては、「此を以て上知の斧鉞を行ふ所以なり」と刑罰執行の必然性を主張する。また民のみならず、「臣にして君に事へざる」者も、必誅の対象になると述べる。

天子朔を諸侯に告げ、天道に率ひて敬んで之を行ひ、以て威を天下に示すなり。諸侯は貢を天子に内れ、名に率ひて地実を敷すなり。是を以て至らざれば必ず誅す。(虞戴徳³²)

即ち、天子は諸侯に曆を授け、天道に順い人事を遂行する。一方、諸侯は朝貢によって君臣の名実を正し、天子への恭順の意を表明する。故にそれを怠る諸侯は「是を以て至らざれば必ず誅す」とされる。

但し、次の主言篇では、為政に於ける「道」「徳」の重要性が説かれており、「斧鉞」「刃」「刑」「誅」等の必要性を主張する右の諸見解とやや相違するかの如くである。

孔子曰く、吾れ女に語げん、道とは徳を明らかにする所以なり。徳とは道を尊ぶ所以なり。是の故に徳に非ざれば尊からず、道に非ざれば明かならず。国を有つと雖も、教へざれば服せず、以て千里を取る可からず。博地衆民を有つと雖も、其の地を以て之を治めざれば、以て霸王たる可からず。是の故に昔者明主内に七教を修め、外に三至を行ふ。七教修りて以て守る可く、三至行はれ以て征す可し。³³

ここでは確かに、「国を有つと雖も、教へざれば服せず」と、徳治・教化の重要性が主張されてはいる。しかしながら、同時に、「以て千里を取る可からず」「以て霸王たる可からず」「以て征す可し」の如く、「覇」「征」等を前提とした主張も見える。

また、次の主張も、一見、孟子の王道の主張に類似しながらも、最終的には軍事力の行使に力点が置かれているように思われる。

故に曰く、所謂天下の至仁なる者は、能く天下の至親を合するなり。所謂天下の至知なる者は、能く天下の至和を用ふるなり。所謂天下の至明なる者は、能く天下の至良を選ぶなりと。此の三者咸通じ、然る後に以て征す可し。是の故に仁とは人を愛するより大なるは莫く、知とは賢を知るより大なるは莫く、政とは賢を官にするより大なるは莫し。有土の君此の三者を修むれば、則ち四海の内拱して俟ち、然る後に以て征す可し。明主の征する所、必ず道の廢する所の者なり。彼道を廢して行はず、然る後に其の君を誅し、其の征を致し、其の民を弔ひて其の財を奪はざるなり。故に曰く明主の征するや、猶は時雨のごとし。至れば則ち民説ぶと。是の故に施を行ふこと彌々博く、親を得ること彌々衆し。此

れを之れ衽席の上に師を還らすと謂ふ。(主言)⁽²⁾

即ち、ここでも、天下の「至仁」「至知」「至明」について論ずる点は、儒家の徳治の主張を彷彿とさせるものの、その主旨は「此の三者感通し、然る後に以て征す可し」という軍事力の発動にある。そして、「明主の征する所、必ず道の廢する所の者なり」と、征伐の正当性を主張する。

この点は、誅伐されてしかるべき諸侯を、正義の名の下に征伐するといふ、用兵篇の主張と軌を一にしている。

このように、『大戴礼記』は、教化を期待できぬ愚民や、道を廢する諸侯に対しては、刑罰や誅伐を有効な政治的手段として行使すべきであると考えていたようである。

第四節 天道

なお、その際、注目されるのは、そうした人事と天道との関係である。先の虞戴徳篇では、「天に順ひて刑を作し、地庶物を生ず」と、刑罰の施行が「天」に従うものであると説かれており、また、「天子朔を諸侯に告げ、天道に率ひて敬んで之を行ひ、以て威を天下に示すなり」と、『天道』への因循が重視されていた。従って『大戴礼記』に於ては、戦争の正当性が更に天道と密接な関係を持っているのではないかと推測される。そこで、以上の補足として、次に『大戴礼記』に於ける天道観を取り上げる。

先ず、『大戴礼記』が天道を貴ぶべき理由として挙げるのは、天道の次のような性格である。

公曰く、敢て問ふ、君何ぞ天道を貴ぶや。孔子対へて曰く、其の

已まざるを貴ぶ。日月の西東に相従ひて已まざるが如き、是れ天道なり。其の久しきを閉じざるは、是れ天道なり。無為にして物成るは、是れ天道なり。已に成りて明らかなるは、是れ天道なり。
(哀公問於孔子)⁽³⁾

哀公の問いに答えて孔子は、天道の「已まざる」「其の久しきを閉じざる」という永遠の運動、「無為にして物成る」「已に成りて明らかなる」という無為にして偉大なる生産を、「天道を貴ぶ」理由として掲げる。

これは、「天は長く地は久し」(『老子』第七章)、「無為にして而も為さざるは無し」(同、第三十七章)という道家の「道」を彷彿とさせる。

但し、その天道は、更に次の如く、陰陽・四時の交替・運行などという自然法的秩序として論じられ、また、人事との密接な関係が強調される。

子曰く、天徳有り、地徳有り、人徳有り、此れ三徳と謂ふ。三徳率ひ行はれて、乃ち陰陽有り、陽を徳と曰ひ、陰を刑と曰ふ。公曰く、善いかな、再び此を聞かん。陽徳何をか出す。子曰く、陽徳は礼を出し、礼は刑を出し、刑は慮を出し、慮れば則ち事を近くに節して、声を遠きに揚ぐ。(四代)⁽⁴⁾

ここで孔子は、陰陽と刑徳との関係について触れ、「陽を徳と曰ひ、陰を刑と曰ふ」との対応関係を述べた後、更に「陽徳は礼を出し、礼は刑を出し」すとの前後関係を明示する。即ち、陰・陽という自然を規範として、礼・刑という人間世界の秩序が形成されると説くのである。

また、孔子は、「政天に率はす、下人に由らざれば、則ち凡そ事壊れ易く志成り難し」(誥志)と周の太史の言を引用して、政事は天の側に因循しなければ成就しないと述べ、更に、「明は孟なり。幽は幼なり。

明幽は雌雄なり。雌雄迭たがひに興りて順ひ至るは正の統なり」(誥志)と虞史伯夷の言を引用して、明(陽)―孟―雌、幽(陰)―幼―雄との対応關係を示し、日月の運行に表象される雌雄(陰陽)の交替を「正の統」と高く評価する。

また、この陰陽の他、四時と人事との対応についても、次のように説く。

司徒春を典り、以て民の時に則らず、若しかはず、令たまからざるものに教ふ。……司馬は夏を司り、以て士に車甲を教ふ。……司寇は秋を司り、以て獄訟を聴き、民の煩乱を治め、権を執りて民を中に變ず。……司空は冬を司り、制度を以て地事を制す。(千乘)³⁷

ここでは、司徒・司馬・司寇・司空の職務が各々春夏秋冬に配当され、春に教令、夏に教練、秋に獄訟・刑罰、冬に制度などが挙げられている。今、問題の誅伐に關して言えば、その秋の項に於て、「五兵及び木石を飭るを賊と曰ふ。中情を以て出だす、小なるを間と曰ひ、大なるを講と曰ふ。利辞以て属を乱すを讒と曰ひ、財を以て長に投ずるを貸と曰ふ。凡そ天子の禁を犯せば、刑を陳ねて辟を制し、以て国民の上の教へに率はざる者を追ふ³⁸」と説かれている。即ち、悪賊の討伐は決して為政者の恣意的行為ではなく、四時という自然法的秩序に基づく義挙であると主張するのである。

同様に、「其の信に於けるや、四時春秋冬夏の如し」(主言)³⁹と、人事の「信」を四時の運行に求めんとする発想も見える。

一方、こうした天道の在り方に人事が違反した場合には、それが日月星辰などの異変となって発現する、との思考も見える。

聖人國を有てば、則ち日月食せず、星辰隕落ちちず、勃海運たらず、河

満ち溢れず、川沢竭たきず、山崩解せず、陵谷たに施おらず、川浴たぬまらず、深淵涸たれず。(誥志)⁴⁰

即ち、聖人が統治する際には、日食・月食・隕石などの異変、河川の氾濫、干魃、山崩れなどの災害は生じないと説くのである。ここには、天と人事の間に密接不可分の關係があるとする思考、また、人間の悪事と天体・自然現象の変異・災害とが対応するとの意識が認められるであろう。

このように、『大戴礼記』に於ては、陰陽・四時を具体的内容とする自然法的秩序と人事との相関關係が説かれている。従って、前記の聖人による軍事活動についても、その正当性はこうした天道観によって更なる保証を与えられている可能性が高いと考えられる。

以上、本章では、『大戴礼記』に於ける聖人観・人間観・戦争観・天道観を分析してきた。その結果、『大戴礼記』には、超越的存在として人間社会を統治すべき聖人が、教化を期待できぬ悪質を持つ愚民・姦者を、天道による保証の下、軍事力を使用して処罰・討伐する、との基本的構図が存在することが明かとなった。⁴¹

このように、儒家の文献とされる『大戴礼記』も、軍事に關しては、むしろ積極的な用兵を主張しているのであり、この点、先に検討した『呂氏春秋』と類似する性格を持つと言えよう。従って、『大戴礼記』による蚩尤作兵説の否定に關しても、やはり『呂氏春秋』と同じく、その用兵思想を反映したものと推測されるのである。

なお、蚩尤作兵説が否定されている理由については、既に斉思和「黄帝之制器故事」⁴²の言及がある。斉思和は、黄帝伝説が成立する背景とし

て、聖人が世界の諸制度・諸器物を創造したという観念の成立を指摘し、『大戴礼記』が蚩尤作兵伝説を否定するのも、聖人に非ざれば器（この場合は武器）を制する能わずという観念によると説く。

しかしながら、前記の如く、『大戴礼記』に於ては、蚩尤作兵が否定される代わりに、黄帝作兵が主張されている訳ではない。「人生まれながらにして喜怒有り。故に兵の作るや民と皆に生ず」と、武器・戦争は、五帝の登場を遙かに遡る人間の誕生とともにあったと論じていた。確かに、黄帝伝説の側では、聖王製器の観念が強く作用していたであろうが、この用兵篇に於ける蚩尤は、そうした聖王製器伝説とは無縁な文脈の上に登場しているのである。従って、蚩尤作兵説の否定については、やはり、『呂氏春秋』蕩兵篇と同様の理由、即ち「兵」の必然性・正当性の主張を考慮する必要があると思われる。

但し、この見解の中で、聖王製器伝説の成立という聖人観の変化が蚩尤像の変化に影響を与えたと指摘されている点は、次なる課題を解決する際の一つの手掛かりになると思われる。そこで、以上の分析を踏まえ、次章では、『大戴礼記』が蚩尤を「庶人の貪者」とした理由について考察を加えてみたい。

第四章 蚩尤と黄帝の関係

多くの神話伝説が、蚩尤を天子・諸侯など高位の為政者とするのに対して、『大戴礼記』のみは、蚩尤を「庶人の貪者」としていた。本章では、その理由について、右の考察結果を踏まえつつ、更に聖人観の変化や黄帝神話・蚩尤神話の關係に留意して検討する。

第一節 武器製造伝説

黄帝・蚩尤の關係を分析する第一の観点は、武器製造伝説である。蚩尤作兵説については既に検討した如く、「兵」を武器と定義し、蚩尤を武器の創始者とする立場が多数存在した。漢代画像石に描かれる武器を携えた蚩尤像は、正にこうした観念を反映したものと見えよう。また一方、斉思和が指摘する如く、あらゆる文物を聖王の所産とする聖王製器伝説も存在した。ここでは、五帝の筆頭たる黄帝も、主要な器物の一つである武器の創始者とされている可能性が高い。両者の關係は、先ず、この武器製造という点に於て最も鮮明に表出すると予想される。

そこで、以下では、種々の兵器の起源に関する諸伝説を基に、蚩尤・黄帝と兵器との關係について考察してみたい。

先ず、蚩尤の創始とされる武器には、次のようなものがある。

・五兵（戈・殳・戟・酋矛・夷矛）（『呂氏春秋』蕩兵篇）
 ・劍戟矛鎧（『管子』地数篇）

これに対して、黄帝あるいは他の聖王を起源とする武器は、次の如くである。

・黄鉞…玄女が黄帝に授与（『黄帝内伝』）
 ・兜鍪…玄女が黄帝に授与（『黄帝内伝』）

・牙旗…黄帝（『黄帝出軍決』）

・弓矢…『太白陰経』では庖羲、『易』繫辞伝では黄帝・堯・舜、

『山海経』海内経では少昊の子般、『世本』では黄帝の臣下の牟夷と揮、『墨子』非儒篇では羿、『荀子』解蔽篇では

倕と浮遊、『呂氏春秋』勿躬篇では夷羿、『礼記』射儀篇では揮。

- ・六韜…玄女が黄帝に授与(『黄帝内伝』)
- ・五方旗…黄帝(『黄帝内伝』『通典』)
- ・鉦…玄女が黄帝に授与(『黄帝内伝』)

このように、各々の武器は、蚩尤を起源とするもの、黄帝あるいは他の聖王を起源とするもの、に二分されていることが分かる。従って、これらの武器については、その伝説間に対立や矛盾はないと言える。

ところが、次の如く、一つの武器について蚩尤・黄帝両者がその起源とされている場合も見える。

- ・衣甲…『太白陰経』では蚩尤、『黄帝内伝』では黄帝。
- ・干戈…『王子年拾遺記』では庖羲、『呂氏春秋』蕩兵篇では蚩尤。
- ・刀…『龍魚河図』では蚩尤、『漢武洞冥記』では黄帝。
- ・弩…『古史考』では黄帝、『龍魚河図』では蚩尤。
- ・旗幟…『列子』黄帝篇では黄帝、『太白陰経』では蚩尤、『黄帝内伝』では玄女が黄帝に授与。

これらは、前記の武器伝説とは異なり、黄帝・蚩尤が並立あるいは対立の関係にある。即ち、一つの武器に関して、蚩尤・黄帝両伝説が拮抗状態にあることを示唆しているのである。

更に次の如く、こうした矛盾・対立を解消せんとするような伝説も存在する。

上古庖羲氏の時、弦木もて弓と為し、剡木もて矢と為す。神農氏の時、石を以て兵と為し、…黄帝の時、玉を以て兵と為す。蚩尤の時、金を爍して兵と為し、革を割きて甲と為し、始めて五兵

を制して旗幟を建て、夔鼓を樹つ。(『太平御覧』引く『太白陰経』) これは、既に第一章で取り上げた『太白陰経』の所伝であるが、ここでは、神農が石製武器の創始者、黄帝が玉製武器の創始者、そして蚩尤が金属製武器の創始者とされている。即ち、歴代聖王と蚩尤とはいずれも武器の創始者であるが、その素材が異なるとの論法によって、結果的に各伝説を矛盾なく統合し得ているのである。

また同様に、『世本』も、「蚩尤金を以て兵器を作る」(『太平御覧』二百七十引く『世本』作篇)と記しており、これを受けて『事物紀原』も、「世本に、蚩尤金を以て兵器を作る。然らば則ち兵は蓋し炎帝に始まり、而して金を鑄して刃を為るは即ち蚩尤自り始まる」(巻九)との結論を導いている。

更に、前稿で取り上げた『管子』地数篇の所伝も、他の神話伝説と異なり、黄帝・蚩尤を君臣関係に置いて、蚩尤が黄帝のために金属を用いて武器を創作したとするものであった。これについては、黄帝と戦った蚩尤とは別人とする見方もあるが、或いはこれも、『太白陰経』や『世本』と類似する意識、即ち黄帝・蚩尤両伝説を矛盾なく統合せんとする意識に基づく記述ではなかったかと推測される。

このように、武器製造伝説を掲げる文献は雑駁であり、その資料的価値に問題を持つものもあるが、大局的に見れば、武器製造伝説に関しては、主として蚩尤をその起源とする系統と、黄帝を起源とする系統とが并存していることが分かる。また、その両系統が一つの武器をめぐって対立・並立関係にある場合、更には両系統が矛盾を回避して統合されている場合など、多様な伝説の存在が明らかとなった。そして、いずれにしてもこのように、武器製造に関して蚩尤は、黄帝に比肩し得ぬ微力な

存在などではなく、黄帝とその系統を二分する程の勢力を持つ存在であったと推測されるのである。

第二節 軍神伝説

第二に、これに関連して、軍神という点に於ても、蚩尤は黄帝に匹敵する存在であったことが、次の諸資料から推察される。

先ず、前述の『太平御覽』引く『龍魚河図』では、黄帝は蚩尤を征服し、八方を平定したが、蚩尤の死後も擾乱は止まず、黄帝は蚩尤の形象を描いて天下を威圧したとされていた。これは、蚩尤を暴虐者・反逆者としてその末路を見せしめたという意味である可能性もあるが、或いはむしろ、蚩尤に対する畏怖・畏敬の念を黄帝が利用したという意味である可能性も高いと考えられる。遂には黄帝に敗れたとは言え、その卓越した軍事的力量に対して、古代人が単なる恐怖・嫌悪を越えた複雑な情念を抱いていたことは想像に難くない。

こうした軍神としての蚩尤像が様々に展開して行ったことは、既に先行研究によって明らかにされる如くである。蚩尤が棄てた桎梏が「楓木」に化し（『山海経』大荒南経⁴⁴）、雲気の内、旗の形に類似し軍事に関係するものを「蚩尤旗」と称し（『呂氏春秋』明理、『史記』天官書、『隋書』天文志など）、頭に角があったという蚩尤の形状に因んだ遊戯を「蚩尤戯」と呼んだ（『述異記』卷上⁴⁶）ほか、「蚩尤の血」「蚩尤の冢」「蚩尤の骨」等に関する伝説は、全てこうした蚩尤に対する情念を反映したものと考えられる。

また、この軍神としての蚩尤は、単に民衆の俗信として信仰された

いう訳ではなく、次のように、秦の始皇帝や漢の高祖劉邦からも、言わば公的な祭祀の対象とされていたことが分かる。

是に於て始皇遂に東のかた海上に遊び、礼を行ひて名山大川及び八神を祠り、僊人羨門の属を求む。八神將に古自り之れ有りて、或いは曰く太公以来之を作る。齊の齊為る所以は、天齊を以てなり。其の祀絶え、起る時を知る莫し。八神、一に曰く天主、天齊を祠る。……二に曰く地主、泰山・梁父を祠る。……三に曰く兵主、蚩尤を祠る。蚩尤は東平陸の監郷、齊の西境に在るなり。四に曰く陰主、三山を祠る。五に曰く陽主、之冢山を祠る。六に曰く月主、萊山を祠る。……七に曰く日主、盛山を祠る。……八に曰く四時主、琅邪を祠る。⁴⁷

先ず、右の『史記』封禪書に於て、蚩尤は、齊の八神の内の第三「兵主」とされており、この地を巡遊した始皇帝もこの「八神を祠」ったとされている。

また次の如く、高祖劉邦は、挙兵し沛公となるに及んで蚩尤を沛に祠り、天下を平定した後、蚩尤の祠を長安に建立させたという。

高祖初めて起ち、豊の枌榆社に祈り、沛を徇へて、沛公と為り、則ち蚩尤を祠り、鼓旗に髣髴す。遂に十月を以て灞上に至り、諸侯と咸陽を平げ、立ちて漢王と為る。……後四歳、天下已に定まり、御史に詔し、豊をして謹んで枌榆社を治め、常に四時を以てし、春は羊躰を以て之を祠らしむ。祝官をして蚩尤の祠を長安に立てしむ。（『史記』封禪書⁴⁸）

更に、劉邦の強兵の様子が「此れ蚩尤の兵、人の力に非ざるなり」（『新序』善謀⁴⁹）と表現され、馬廠が武器庫に蚩尤を祭らせたと言われる

『後漢書』馬援伝(30) ことなども、蚩尤が偉大な軍神として公的に祭祀され、畏敬の対象となっていたことを示唆していると言えよう。

このように、蚩尤が軍神として畏敬され、公的祭祀の対象にもなっていたとすれば、それは、黄帝の神格の一部を侵犯することにならなかつたであろうか。何故なら、黄帝は、武器を含むあらゆる事物の創始者とされ、また後の兵法家から兵家の祖と仰がれているからである。

この点について、『史記』高祖本紀では、「黄帝を祠り、蚩尤を沛庭に祭り」と、先の封禅書の記載とは異なり、劉邦は拳兵に際して黄帝・蚩尤の両神を祭ったとされている。

これについて応劭は、「左伝に曰く、黄帝阪泉に戦ひ、以て天下を定む。蚩尤五兵を好む。故に之を祠祭して福祥を求むるなり」(『史記集解』引く)と、黄帝は天下を平定したことによって、また蚩尤は「五兵を好んだ」という点に於て、いずれも祭祀の対象になったと説明する。ここには、黄帝・蚩尤両神への祭祀が矛盾した行為であるとの意識は見られない。両者はともに「福祥」を求め得る神格と考えられているのである。

また、後の兵学者から、黄帝が兵家の祖とされるのに対して、蚩尤も『漢書』芸文志兵形勢に、兵書『蚩尤一篇』が記され、更に、『隋書』経籍志に、両者の名称を併記した『黄帝蚩尤風后行軍秘術』の如き兵書が存在したとされる点も、こうした事情を物語っていると思われる。

このように、蚩尤は、単独で畏敬・祭祀される場合とは別に、黄帝と並んで祭祀される場合もあり、それは、先の武器製造伝説同様、蚩尤・黄帝両神話の拮抗状態を反映する現象であったと考えられる。

第三節 蚩尤伝説関係地

こうした状況を補足するものとして、第三に、蚩尤伝説の関係地域に注目しておきたい。前節の『史記』封禅書や五帝本紀に見える如く、蚩尤は齊の軍神とされ、また、最後は涿鹿の地に戦死したという。蚩尤神話の関係地として先ず想起されるのは、この齊と涿鹿である。

ところが、その関係地はこれに止まらず、かなり広範な地域に展開していることが分かる。この点について、既に袁珂『山海経校注』(上海古籍出版社、一九八〇年)は蚩尤終焉の地が各地に分散していることを指摘しているが、今、その指摘を参考にし、更に諸伝記載の関係地を整理してみると次の如くである。

先ず、蚩尤が「兵主」として齊の地に祭祀されていたことから明らか如く、「冀州」「太原」「中冀」「安州」など、蚩尤と齊地域との関係を示す資料は多数に上る。

・黄帝乃令應龍攻之冀州之野。(『山海経』大荒北経)

・(黄帝)傳戰執於中冀而殊之、爰謂之解(三西省解県)。(『路史後紀』四)

・蚩尤乃逐帝(赤帝)、爭于涿鹿之河(阿)、赤帝大懼、乃説於黄帝、執蚩尤殺之於中冀、用名之曰絶轡之野。(『逸周書』嘗麦篇)

・黄帝使應龍殺蚩尤于凶黎之谷。或曰、斬蚩尤于中冀、因名其地曰絶轡之野。(『史記索隱』引皇甫謐・或説)

・大荒東北隅中、有山名曰凶犁土丘。(『山海経』大荒東経)

・軒轅之初立也、有蚩尤氏、兄弟七十二人、銅頭鐵額、食鐵石、軒轅誅於涿鹿之野、蚩尤能作雲霧。涿鹿今在冀州、有蚩尤神。俗云人身牛蹄四目六手、今冀州人掘地得髑髏、如銅鐵者、即蚩尤之骨

也。今有蚩尤齒、長二寸、堅不可碎、秦漢間說蚩尤氏、耳鬚如劍戟、頭有角、與軒轅鬪、以角觸人、人不能向。今冀州有樂名蚩尤戲。其民兩兩三三、頭戴牛角而相觸、漢造角觝戲、蓋其遺製也。

〔述異記〕卷上)

・太原村落間祭蚩尤神、不用牛頭。今冀州有蚩尤川、即涿鹿之野。漢武帝時太原有蚩尤神畫、見龜足蛇首口、疫其俗、遂爲立祠。

〔述異記〕卷上)

また、その周辺地域として、やや中原寄りの、「東平」「寿張」「巨野」などが挙げられよう。

・蚩尤冢在東平郡壽張縣闕鄉域中、……肩髀冢在山陽郡鉅野縣重聚……、傳言黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野、黃帝殺之、身體異處、故別葬之。〔史記〕五帝本紀『集解』引『皇覽』

・於是始皇遂東遊海上、行禮祠名山大川及八神、求僊人羨門之屬。八神將自古而有之、或曰太公以來作之。齊所以爲齊、以天齊也。其祀絕、莫知起時。八神、一曰天主、祠天齊。……二曰地主、祠泰山梁父。……三曰兵主、祠蚩尤。蚩尤在東平陸監鄉、齊之西境也。〔史記〕封禪書)

これらを概ね中国の東方および中原地区とすれば、「沛」「宋山」などは南方に、「長安」「解州」などは西方に位置していると言える。

・高祖初起、禱豐粉榆社。徇沛、爲沛公、則祠蚩尤、舞鼓旗。遂以十月至灞上、與諸侯平咸陽、立爲漢王。……後四歲、天下已定、詔御史、令豐謹治粉榆社、常以四時春以羊麋祠之。令祝官立蚩尤之祠於長安。〔史記〕封禪書)

・衆莫敢爲、乃立季爲沛公。祠黃帝、祭蚩尤於沛庭、而舞鼓旗。

軍神の変容―中国古代に於ける戦争論の展開と蚩尤像―(二) (湯浅)

〔史記〕高祖本紀)

・有宋山者、……有木生山上、名曰楓木、楓木、蚩尤所棄其桎梏、是謂楓木。〔山海經〕大荒南經)

・解州鹽澤方二十里、久雨、四山之水悉注其中、未嘗溢、大旱未嘗涸、滷色正赤、在版泉之下、俚俗謂之蚩尤血。〔夢溪筆談〕卷三、辨證一)

そして、黄帝・蚩尤の激戦地とされる「涿鹿」は、これらの諸地域を基準にすれば、やや北方に位置付けられるであろう。

・與蚩尤戰於涿鹿之野。〔史記〕五帝本紀)

・黃帝伐涿鹿而禽蚩尤。〔戰國策〕秦一)

・然而黃帝不能致德、與蚩尤戰於涿鹿之野、流血百里。〔莊子〕盜跖)

〔水經注〕深水)

もっとも、これらの資料には、時代的な相違、資料的価値の差異もあり、一概に論ずることは無理がある。また、蚩尤と最も関わりの深い涿鹿の位置自体についても諸説がある。しかし大局的に見れば、蚩尤はその原初的形態はともかく、秦漢時代には既に単なる一地方神ではなかった事実が明らかとなるであろう。

かくの如く、蚩尤関係地が齊を中心しながらも中国各地に展開していることは、先の武器製造伝説、軍神伝説の存在と共に、その神格の影響力を雄弁に物語るものであると思われる。

第四節 『莊子』盗跖篇の聖王批判

かかる黄帝・蚩尤両神の拮抗状態を踏まえ、第四に注目されるのは、『莊子』盗跖篇に見える次のような聖王批判である。

神農の世、……此れ至徳の隆なり。然り而して黄帝は徳を致す能はず、蚩尤と涿鹿の野に戦ひ、流血百里。堯舜作りて、群臣を立て、湯其の主を放ち、武王紂を殺す。是れ自りの後、強を以て弱を陵ぎ、衆を以て寡を暴す。湯武以来、皆乱人の徒なり。……世の高しとする所は、黄帝に若くは莫きも、黄帝すら尚ほ徳を全うする能はずして、涿鹿の野に戦ひ、流血百里。禹は不慈、舜は不孝、禹は偏枯、湯は其の主を放ち、武王は紂を伐ち、文王は美里に拘はる。此の六子は、世の高しとする所なり。之を孰論するに、皆利を以て其の真を惑はして、強ひて其の性情に反す。其の行乃ち甚だ羞ず可きなり。⁵⁶⁾

右の如く、盗跖篇は、神農について「至徳の隆」と絶賛する一方、黄帝については「徳を致す能はず」と評し、蚩尤との戦いは、その黄帝の不徳が齎したものとす。また、これに続く歴代聖王についても、「堯は不慈、舜は不孝、禹は偏枯、湯は其の主を放ち、武王は紂を伐ち、文王は美里に拘はる」とことごとく批判する。

このように、『莊子』盗跖篇は、儒家の顕彰する歴代聖王を厳しく批判し、黄帝・蚩尤の戦いについても、蚩尤の暴虐を責めるのではなく、為政者の不徳が戦乱を齎したとして、逆に黄帝を批判しているのである。これは、他の蚩尤神話とは全く異なる立場であると言えよう。

それでは、黄帝と蚩尤をめぐる右の如き状況は、『大戴礼記』によって如何なる意味を持っていたと言えるであろうか。

楊寛「中国上古史導論」⁵⁷⁾が既に指摘する如く、先秦早期の思想的状況を反映する文献『詩経』『書経』『論語』『墨子』『孟子』などにはまだ黄帝は登場しない。儒家による黄帝の本格的な取り込みが始まるのは、漢代以降である。『大戴礼記』も前記の如く、超越的支配者としての黄帝を登場させていた。とすれば、偉大な黄帝像を掲げ儒家的聖王伝説の系譜を確立せんとする『大戴礼記』にとって、そうした状況は、相対的に聖王黄帝の地位低下を齎す危険な現象と捉えられたものではなからうか。

即ち、武器製造伝説、軍神伝説などに於て、蚩尤は黄帝に匹敵する勢力を持つと考えられていた。更にまた、黄帝・蚩尤の戦いの原因が黄帝の不徳にあったとの批判に象徴されるように、黄帝神話にとってむしろ不利な状況も存在した。そこで、両神話の拮抗状態を打破し、他学派からの聖王批判を回避するためには、そもそも蚩尤は武器や戦争の創始者などではなく、ましてや黄帝に匹敵し得る天子や諸侯ではなかったとする必要があったのではなからうか。

仮に、戦争の起源を蚩尤ではなく人間自体に求めるだけならば、『呂氏春秋』同様、その作兵説を否定するのみで良い筈である。『大戴礼記』が敢えて蚩尤を庶人の地位にまで貶めるのは、かくの如く、蚩尤よりはむしろ黄帝の側にそれを求める強い必然性があったと考えられるのである。

以上、本章では、『大戴礼記』の蚩尤観を説明する手掛かりとして、他の諸資料に見える蚩尤像、並びに黄帝神話と蚩尤神話との関係について考察してきた。蚩尤は、武器製造者として、また、軍神として、黄帝

とその勢力を二分する神格であり、その神話伝説も、時代を越えて各地に展開して行った。一方、歴代聖王の治世を顕彰する儒家の復古的政治思想に対して、他学派からは厳しい批判も寄せられていた。『莊子』盗跖篇が蚩尤の暴虐を等閑に付しつつ専ら黄帝の側の不徳を批判するのは、その端的な一例である。

こうした状況の中で、『大戴礼記』用兵篇は、先ず、『呂氏春秋』蕩兵篇同様、兵の起源を蚩尤の暴虐という特殊個別的な事象にはなく、人間存在そのものの中に追求した。また、蚩尤を、黄帝に匹敵する神格とするのではなく、単なる庶人の地位に貶めた。そして、こうした蚩尤神話改変の背後には、為政者による軍事活動を正当化し、また、儒家的聖人像を維持保全せんとする切実な意図が存在したと考えられるのである。

結 語

本稿では、黄帝・蚩尤に関する神話・伝説の中で、特異な位置を占める『呂氏春秋』蕩兵篇、『大戴礼記』用兵篇について検討してきた。『呂氏春秋』蕩兵篇は、他のほとんどの伝承の前提となっている蚩尤作兵説を否定した。また、『大戴礼記』用兵篇も、同じく蚩尤作兵説を否定し、更に蚩尤を庶人の貪者の地位に貶めた。

それは、蚩尤の一異伝を紹介したというのではなく、各々の思想と密接な関係を持つ意図的な主張であった。『呂氏春秋』や『大戴礼記』が蚩尤作兵説を否定するのは、戦争を、人間の本性に根差した必然的な事象と位置付けるためであった。また、『大戴礼記』が蚩尤を高位の為政者の地位から引き摺り落としたのは、儒家的聖王像の維持と密接な関

係があると考えられた。

このように、軍神蚩尤は、皮肉なことに軍事関係文献の中に於て、その軍神としての地位を剥奪されたのである。⁽⁵⁸⁾

それでは、こうした蚩尤観を提示しつつその軍事思想を展開した『呂氏春秋』や『大戴礼記』は、中国古代の思想史、特に『孫子』以来の軍事思想史の上で、どのような位置を占めるのであろうか。⁽⁵⁹⁾ また、『呂氏春秋』や『大戴礼記』の蚩尤観が、蚩尤伝説の展開と一定の関わりを持つとすれば、その後、蚩尤はどのように変容して行ったのであろうか。別稿に於て、更にこうした点を追究することとしたい。

注

- (1) 拙稿「軍神の変容—中国古代に於ける戦争論の展開と蚩尤像—(一)」
- (2) 『島根大学教育学部紀要』第二十六卷、一九九二年。
- (3) 拙稿「『呂氏春秋』の義兵説—『墨子』『司馬法』との対比—」
- (4) 『島根大学教育学部紀要』第二十五卷、一九九一年。参照。
- (5) 以下、『呂氏春秋』の訓詁に際しては、陳奇猷『呂氏春秋校釈』に従う。また、原文については、必要と思われるものを逐次注記する。
- (6) 兵之所自來者上矣、與始有民俱。凡兵也者、威也、威也者、力也。民之有威力、性也。性者所受於天也、非人之所能爲也、武者不能革、而工者不能移。
- (7) 「威」「力」の内容については明確に説かれていないが、「威」は他者を威嚇せんとする心、「力」はその心を具体的に表出する行動、と捉えておきたい。
- (8) 兵所自來者久矣、……五帝固相與爭矣。……人曰、蚩尤作兵、蚩尤非

作兵也、利其械矣。未有蚩尤之時、民固剝林木以戰矣。勝者爲長。長則猶不足治之、故立君。君又不足治之、故立天子。天子之立也出於君、君之立也出於長、長之立也出於爭。爭鬪之所自來者久矣、不可禁、不可止、故古之賢王有義兵而無有偃兵。

(7) 察兵之微、在心而未發、兵也、嫉視、兵也、作色、兵也、傲言、兵也、援推、兵也、連反、兵也、侈鬪、兵也、三軍攻戰、兵也。此八者皆兵也、微巨之爭也。今世之以偃兵疾說者、終身用兵而不自知悖。

(8) 従つて、『呂氏春秋』の義兵説は、「義兵」という表現を使用しながらも、これまでその類似性が指摘されてきた『墨子』や『司馬法』の「義兵」の立場とはやや異なると思われる。この点の詳細については、注(2)の拙稿参照。

(9) この点の詳細については、拙稿『呂氏春秋』の軍事思想—兵陰陽家著作説をめぐって—(『呂氏春秋研究』第五号、一九九二年)参照。

(10) 『金陵齊魯華西三大学中国文化研究彙刊』(第二卷、一九四二年)所収。

(11) 上古庖羲氏之時、弦木爲弓、剡木爲矢、神農氏之時、以石爲兵、……黃帝之時、以玉爲兵、蚩尤之時、燦金爲兵、割革爲甲、始制五兵建旗幟、樹夔鼓。

(12) 『武内義雄全集』第三卷(角川書店、一九七九年)所収。初出は一九二六年。

(13) この『大戴礼記解詁』に類似する見解として屈万里の説がある。屈万里「二戴記解題」(『中央研究院民族学研究所集刊』三十一、一九七二年)は、前漢までに存在していた礼の原資料を、武帝・宣帝期に戴徳・戴聖が各々引用する際、各々異なる引用・刪略・併合を施したために『大戴礼記』『小戴礼記』の二本が成立したと説く。

(14) 以下、『大戴礼記』の訓詁に際しては、王聘珍『大戴礼記解詁』(中華書局・十三經書清人注疏、一九八三年)に依拠することとするが、一部私見により句点の位置を変えて訓んだ箇所がある。

(15) 公曰、用兵者、其由不祥乎。子曰、胡爲其不祥也。聖人用兵也、以禁殘止暴於天下也。及後世貪者之用兵也、以刈百姓、危國家也。公曰、古之戎兵、何世安起。子曰、傷害之生久矣。與民皆生。公曰、蚩尤作兵與。子曰、否。蚩尤、庶人之貪者也。及利無義、不顧厥親、以喪厥身。蚩尤愾欲而無厭者也。何器之能作。蜂蟻挾螫而生見害、而校以衛厥身者也。人生有喜怒。故兵之作、與民皆生。聖人利用而弭之、亂人與之喪厥身。

〔大戴礼記「用兵篇」〕

(16) 聖人愛百姓而憂海内、及後世之人、思其徳必稱其仁、故今之道堯舜禹湯文武者、猶威致王、今若存。夫民思其徳、必稱其人、朝夕祝之、升聞皇天、上神歆焉、故永其世而豐其年也。夏桀・商紂羸暴於天下、暴極不辜、殺戮無罪、不祥于天、粒食之民、布散厥親、疏遠國老、幼色是興、而暴慢是親、讒貸處殺、法言法行處辟、妖替天道、逆亂四時、禮樂不行、而幼風是御、厥失制、攝提失方、鄒大無紀、不告朔於諸侯、玉瑞不行諸侯、力政不朝於天子、六蛮四夷交伐於中國。於是降之災、水旱臻焉、霜雪大滿、甘露不降、百草媽黃、五穀不升、民多天疾、六畜餓皆、此太上之不論不議也。妖傷厥身、失墜天下。夫天下之報殃於無徳者、必與其民。公懼焉曰、在民上者、可以無懼乎哉。

(17) その際、『大戴礼記』と「孔子三朝記」との関係についても留意する必要があると思われる。前記の如く、用兵篇を含む「孔子三朝記」七篇は古くから一応の独立性を持つ文献であると考えられている。従つて、現在『大戴礼記』中に並存している「孔子三朝記」とそれ以外の諸篇との

間には、思想的な整合性がある可能性とない可能性とが想定される。こうした点についても、併せて検討するために、以下、各項に掲げる資料については、「孔子三朝記」中の資料とそれ以外の諸篇中の資料とを併記して行くこととする。

- (18) 宰我問於孔子曰、昔者予聞諸榮伊、言黃帝三百年、請問黃帝者人邪、抑非人邪、何以至於三百年乎。……孔子曰、黃帝、少典之子也、曰軒轅。生而神靈、弱而能言、幼而慧齊、長而敦敏、成而聰明、治五氣、設五量、撫萬民、度四方、教熊羆貔豹虎、以與赤帝戰于阪泉之野、三戰、然後得行其志。黃帝黼黻衣、大帶、黼裳、乘龍展雲、以順天地之紀、幽明之故、死生之說、存亡之難。時播百穀草木、故教化淳鳥獸昆虫、麻離日月星辰、極敗土石金玉、勞心力耳目、節用水火材物。生而民得其利百年、死而民畏其神百年、亡而民用其教百年、故曰三百年。〔大戴禮記〕五帝德)
- (19) 孔子對曰、所謂聖人者、知通乎大道、應變而不窮、能測萬物之情性者也。大道者、所以變化而凝成萬物者也。情性也者、所以理然不然取舍者也。故其事大、配乎天地、參乎日月、雜於雲蜺、聰要萬物、穆穆純純、其莫之能循、若天之司、莫之能職、百姓淡然不知其善。若此、則可謂聖人矣。〔大戴禮記〕哀公問五義)
- (20) 「虚しくして屈きず、動かせば愈々出す」〔老子〕第五章)、「我を知る者は希なり。我に則る者は貴し。是を以て聖人は、褐を被て玉を懐く」(同、第七十章)。
- (21) 子曰、有天德、有地德、有人德、此謂三德。三德率行、乃有陰陽、陽曰德、陰曰刑。〔大戴禮記〕四代)
- (22) 天生物、地養物、物備興而時用常節、曰聖人、主祭于天、曰天子。〔大戴禮記〕誥志)

軍神の姿容―中国古代に於ける戦争論の展開と蚩尤像― (二) (湯淺)

- (23) 子曰、聖、知之華也。知、仁之實也。仁、信之器也。信、義之重也。義、利之本也。〔大戴禮記〕四代)
- (24) 蓋人有可知者焉、貌色聲衆有美焉、必有美質在其中者矣、貌色聲衆有惡焉、必有惡質在其中者矣。〔大戴禮記〕四代)
- (25) 是故聖人之教於民也、以其近而見者、稽其遠而明者。天事曰明、地事曰員、人事曰比、兩以慶。違此三者、謂之愚民、愚民曰姦、姦必誅。是以天下平而國家治、民亦無貸、居小不約、居大則治、衆則集、寡則繆、祀則得福、以征則服、此唯官民之上德也。〔大戴禮記〕虞戴德)
- (26) 夫政以教百姓、百姓齊以嘉善、故蟲倭不生、此之謂良民。〔大戴禮記〕千乘)
- (27) 民咸廢惡如進良、上誘善而行罰、百姓盡於仁而遂安之、此古之明制之治天下也。仁者爲聖、貴次、力次、美次、射御次、古之治天下者必聖人。〔大戴禮記〕誥志)
- (28) 四曰、民有五性、喜怒欲懼憂也。喜氣內畜、雖欲隱之、陽喜必見、怒氣內畜、雖欲隱之、陽怒必見。〔大戴禮記〕文王官人)
- (29) 五曰、生民有壽陽、人有多隱其情、飾其僞、以賴於物、以攻其名也。有隱於仁質者、有隱於知理者、有隱於文藝者、有隱於廉勇者、有隱於忠孝者、有隱於交友者、如此者、不可不察也。〔大戴禮記〕文王官人)
- (30) 六曰、言行不類、終始相悖、陰陽克易、外內不合、雖有隱節見行、曰非誠質者也。〔大戴禮記〕文王官人)
- (31) 公曰、善哉、以天教于民、可以班乎。子曰、可哉、雖可而弗由、此以上知所以行斧鉞也。父之於子、天也、君之於臣、天也、有子不事父、有臣不事君、是非反天而到行邪、故有子不事父、不順、有臣不事君、必刃。順天作刑、地生庶物。是故聖人之教于民也、率天如祖地、能用民德。是以高舉不過天、深慮不過

地、質知而好仁、能用民力。〔大戴礼記〕虞戴德)

- (32) 天子告朔於諸侯、率天道而敬行之、以示威于天下也。諸侯内貢於天子、率名數地實也。是以不至必誅。〔大戴礼記〕虞戴德)

- (33) 孔子曰、吾語女、道者所以明德也、德者所以尊道也、是故非德不尊、非道不明。雖有國焉、不教不服、不可以取千里。雖有博地衆民、不以其地治之、不可以霸主。是故昔者明主内脩七教、外行三至。七教脩焉可以守、三至行焉可以征。〔大戴礼記〕主言)

- (34) 故曰、所謂天下之至仁者、能合天下之至親者也、所謂天下之至知者、能用天下之至和者也、所謂天下之至明者、能選天下之至良者也、此三者咸通、然後可以征。是故仁者莫大於愛人、知者莫大於知賢、政者莫大於官賢、有土之君脩此三者、則四海之内拱而俟、然後可以征。明主之所征、必道之所廢者也。彼廢道而不行、然後誅其君、至其征、弔其民而不奪其財也。故曰明主之征也、猶時雨也、至則民說矣。是故行施彌博、得親彌衆、此之謂祗席之上乎還師。〔大戴礼記〕主言)

- (35) 公曰、敢問君何貴乎天道也。孔子對曰、貴其不已、如日月西東相從而不已也、是天道也。不閉其久也、是天道也。無爲物成、是天道也。已成而明、是天道也。〔大戴礼記〕哀公問於孔子)

- (36) 子曰、有天地、有地德、有人德、此謂三德。三德率行、乃有陰陽、陽曰德、陰曰刑。公曰、善哉、再聞此矣。陽德何出。子曰、陽德出禮、禮曰德、陰曰刑。刑出慮、慮則節事於近、而揚聲於遠。〔大戴礼記〕四代)

- (37) 司徒典春、以教民之不則時・不若・不令。……司馬司夏、以教士車甲。……司空司秋、以聽獄訟、治民之煩亂、執權變民中。……司空司冬、以制度制地事。〔大戴礼記〕千乘)

- (38) 飭五兵及木石曰賊、以中情出、小曰間、大曰講、利辭以亂屬曰讒、以

財投長曰貸、凡犯天子之禁、陳刑制辟、以追國民之不率上教者。〔大戴礼記〕千乘)

- (39) 其於信也、如四時春夏秋冬夏。〔大戴礼記〕主言)

- (40) 聖人有國、則日月不食、星辰不隕、勃海不連、河不滿溢、川澤不竭、山不崩解、陵不施谷、川浴不處、深淵不涸。〔大戴礼記〕誥志)

- (41) また、注(17)で述べたように、各項目を分析する際、資料として、「孔子三朝記」所屬の篇および他の諸篇を併置するよう努めたが、これらの諸点に関する限り、「孔子三朝記」と他の諸篇との間には思想的な懸隔や矛盾は存在しないと考えられる。

- (42) 『古史辨』第七冊中編(一九三四年)所収。初出は『燕京大学史学年報』第一卷第一期。

- (43) 『龍魚河図』では、「蚩尤没するの後、天下復た擾乱して寧からず」という状況を受けて、黄帝が「遂に蚩尤の形象を画きて以て天下を威」したところ、人々は「天下威蚩尤死せずと謂ふ」と反応したという。即ち、ここでは、黄帝が蚩尤の末路を見せしめたのではなく、蚩尤に対する人々の畏怖の念を逆に利用したと解釈できよう。一方、黄帝による見せしめとしての要素が濃厚なものとして、馬王堆漢墓帛書『十六経』五正篇所載の伝説がある。また、『路史後紀』蚩尤伝も、蚩尤の像は、後世貪虐の戒になったと、蚩尤の形象が訓戒の意を持つことを強調する。この点については、別稿に於て詳述したい。

- (44) 有宋山者。有赤蛇。名曰育蛇。有木、生山上。名曰楓木。楓木蚩尤所棄其桎梏、是爲楓木。〔山海経』大荒南経)

- (45) 有其状若衆植華以長、黄上白下、其名蚩尤之旗。〔呂氏春秋』明理)、蚩尤之旗、類彗而後曲、象旗。見則王者征伐四方。〔史記』天官書)、燧

- 惑之精、流爲析旦・蚩尤旗・昭明・司危・天攬、……又曰、亂國之王、衆邪並積、有雲若植、藿竹長、黃上白下、名曰蚩尤旗。〔隋書〕天文志)
- (46) 軒轅之初立也、有蚩尤氏、兄弟七十二人、銅頭鐵額、食鐵石、軒轅誅之於涿鹿之野、蚩尤能作雲霧。涿鹿今在冀州、有蚩尤神、俗云人身牛蹄四目六手、今冀州人掘地得鬮、如銅鐵者、即蚩尤之骨也。今有蚩尤齒、長二寸、堅不可碎、秦漢間說蚩尤氏、耳髮如劍戟、頭有角、與軒轅鬪、以角觝人、人不能向。今冀州有樂名蚩尤戲。其民兩兩三三、頭戴牛角而相觝、漢造角觝戲、蓋其遺製也。〔述異記〕卷上)
- (47) 於是始皇遂東遊海上、行禮祠名山大川及八神、求僊人羨門之屬。八神將自古而有之、或曰太公以來作之。齊所以爲齊、以天齊也。其祀絕、莫知起時。八神、一曰天主、祠天齊。……二曰地主、祠泰山梁父。……三曰兵主、祠蚩尤。蚩尤在東平陸監鄉、齊之西境也。四曰陰主、祠三山。五曰陽主、祠之梁。六曰月主、祠之萊山。……七曰日主、祠成山。……八曰四時主、祠琅邪。〔史記〕封禪書)
- (48) 高祖初起、禱豐粉榆社。徇沛、爲沛公、則祠蚩尤、擊鼓旗。遂以十月至灞上、與諸侯平咸陽、立爲漢王。……後四歲、天下已定、詔御史、令豐謹治粉榆社、常以四時春以羊虞祠之。令祝官立蚩尤之祠於長安。〔史記〕封禪書)
- (49) 夫漢王發蜀漢定三秦、涉西河之外、乘上黨之兵、下陘、誅成安君、破北魏、舉三十二城、此蚩尤之兵、非人之力也。〔新序〕善謀下)
- (50) 勅(馬)嚴過武庫、祭蚩尤、帝親御阿閣、觀其士衆、時人榮之。〔後漢書〕馬援列伝)
- (51) 沈起與子序曰、兵法始於黃帝、其後得其傳者、周太公、齊管仲、吳孫武、魏曹操、蜀諸葛孔明、其書皆行於世。〔事物紀原〕戰陣攻守部)
- 軍神の変容―中国古代に於ける戦争論の展開と蚩尤像― (一) (湯淺)
- (52) 祠黃帝、祭蚩尤於沛庭、而擊鼓旗。〔史記〕高祖本紀)
- (53) 應劭曰、左傳曰、黃帝戰於阪泉、以定天下。蚩尤好五兵、故祠祭之求福祥也。
- (54) その注に「梁有黃帝蚩尤兵法一卷、亡」とある。
- (55) 涿鹿の位置については、「涿鹿、地名、今幽州涿鹿是也」〔莊子〕盜跖篇、疏、「司馬云、涿鹿、地名、故城今在上谷郡西南八十里」(同、釈文、「涿鹿、今直隸宣化保安州南」〔史記會注考證〕など各種の見解があり、それらを漢代の州名で大別すれば、北方の幽州の地とするものと、斉寄りの冀州とするものとに分かれる。
- (56) 神農之世、……此至德之隆也。然而黃帝不能致德、與蚩尤戰於涿鹿之野、流血百里。堯舜作、立羣臣、湯放其主、武王殺紂。自是之後、以強陵弱、以衆暴寡。湯武以來、皆亂人之徒也。……世之所高、莫若黃帝、黃帝尚不能全德、而戰涿鹿之野、流血百里。堯不慈、舜不孝、禹偏枯、湯放其主、武王伐紂、文王拘羸里。此六子者、世之所高也、孰論之、皆以利惑其真而強反其性情、其行乃甚可羞也。〔莊子〕盜跖)
- (57) 『古史辨』第七冊上編(一九三八年)所収。
- (58) こうした蚩尤像の変化は、この場合、直接的には、『呂氏春秋』や『大戴禮記』の軍事思想との関わりで齎された訳であるが、そもそも、こうした蛮勇を誇る異形の軍神が既に時代の要請に合わなくなりつつあったという事情もそうした変化を齎す一つの要因であったかと思われる。この点については、別稿に於いて論述したい。
- (58) この問題については、拙稿「中国古代に於ける戦争論の展開―『呂氏春秋』『大戴禮記』の蚩尤観をめぐって―」(平成四・五年度科学研究費補助金一般研究(B)研究成果報告書『史記』『漢書』の再検討と古代

軍神の変容―中国古代に於ける戦争論の展開と蚩尤像― (二) (湯浅)

社会の地域的研究」、一九九四年) 参照。