

中国研究集刊

柰号（第六十六号）
二〇二〇年八月

「ウイズコロナ」時代の学術誌―『中国研究集刊』の電子版完全移行について―

湯浅邦弘

(1)

『穆天子伝』の後代性について

井上了

(3)

東アジア近世後期儒学の展開に内在するロジック

劉瑩

(佐藤由隆訳)

(12)

―荻生徂徠と王船山の「制作」説を例として―

中国古代の楚地における鬼神観の考察

菊池孝太朗

(27)

―上博楚簡『鬼神之明』『凡物流形』を手がかりにして―

敦煌医書『明堂五藏論』釈読補訂

六車楓

(57)

フランス国立図書館(BnF)における敦煌文献の調査報告

椛島雅弘

(71)

安大簡『詩経』を読むために―『詩経』関連文献提要(一)―

鳥羽加寿也

(78)

「ウイズコロナ」時代の学術誌 ―『中国研究集刊』の電子版完全移行について―

湯浅 邦弘

こんな事態を予測していた訳ではないが、電子版への完全移行に救われた。

令和二年（二〇二〇）四月七日、新型コロナウイルス感染拡大にともなう緊急事態宣言が出て、翌日、大阪大学は行動基準を改訂した。学生は登校禁止、職員は必要な人員のみ交代出勤可、教員は在宅勤務となった。

もし従来通り、紙媒体での刊行を目指していれば、編集作業は到底できなかったであろう。なにせ、郵便の発送・受領もできず、印刷業者にも入校してもらえなかったからである。

また、授業も困難を極めた。学生から高額な授業料をとっている以上、休講とするわけにはいかない。そこで、大阪大学では、学年暦通りメディア授業で開講する旨、全教員に突然通達があった。教員生活で初めて聞く「メディア授業」なる言葉である。中には、Zoomとかいうオンライン会議システムを使いこなさず、チューバーさながらにネット上の授業を始める人もいたが、この手の新機軸に付いていけない教員は、苦し紛れに、授業内容の文書をメール添付ファイルで学生に送りつけるのが精一杯であっ

た。

学内の授業ですら、この有様であるから、学外者を巻き込む学術誌の編集などできるはずはなかった。ただ、『中国研究集刊』はこれをさかのぼること一ヶ月半前には、電子版への完全移行を決定していた。主な理由は、教員ポストの削減と学内文系部局の再編によって、旧来の小講座が事実上解体する見込みとなったことである。

昭和二十四年（一九四九）、大阪大学文学部は、わずか八講座で誕生したが、その中に「支那哲学」講座があった。後、二十九年に「中国哲学」に改称し、現在に至る。初代が木村英一教授、その後、森三樹三郎教授、日原利国教授、加地伸行教授と碩学が教授を務め、加地教授が昭和五十七年に創刊したのが、『中国研究集刊』であった。大阪大学中国学会という小さなながらも学会の学術誌であるが、事務局を中国哲学研究室に置き、編集・発送・経理などを担ってきた。創刊時に、そうした実務に当たったのが、当時の助手すなわち湯浅である。

それから約四十年、令和元年度末をもって中国哲学研究室の助教ポスト

がなくなることとなり、これまで助手・助教を中心に研究室の総力をあげて進めてきた編集作業が困難となることが予想された。そこで、事務局を研究室に置くという体制を改めて、言わばネット上にバーチャル事務局を置き、学術専門委員・編集委員の協力を得ながら編集を進めることにしたのである。

『中国研究集刊』はこれにより、紙媒体での刊行をやめ、専用ホームページ上にアップロードされることとなった。この第六十六号がその初めてのケースである。

会員については、令和元年度末までに会費を完納している方を「終身会員」と認定し、以後は会費無料とした。そして電子版もパスワードを設けず、無料で公開することにしたのである。会員であつてもなくても、誰でも閲覧できる。会員かどうかの違いは、要するに投稿権を有するか否かの違いのみとなった。

もつとも、依然として紙媒体に愛着があるという方もあろうし、それなら投稿しないという研究者も出てくるのではないかと懸念された。

しかし、こうして電子版に移行し、今のところ大きな問題は表出していない。むしろ思わぬメリットも確認された。

例えば、発送業務、在庫管理、経理である。これまで紙媒体冊子の発送は研究室総出の一日作業であり、バックナンバーも次第に研究室の書架を圧迫していた。さらに、会費の集金や滞納者への督促なども神経を使う作業であった。しかし電子版にして会費も徴収しなくなれば、そうした雑務は一切なくなった。特に、金銭管理という学業以外のことで神経をすり減らすことがなくなるのは幸いであった。

また、電子版に移行して投稿がなくなるのではとの心配もあつたが、それも杞憂であつた。今号については、計八編の投稿があり、審査委員（匿

名）による査読の結果を踏まえて、六編を採用させていただいた。

さらに、投稿者にとつてもプラス面があつたようだ。まずは投稿分量の規制が緩和されたこと。これまでは刊行経費の関係から、一部の例外を除き、厳しく分量を制限していたが、電子版になって、この問題は解消された。もちろん一応の分量制限は設けたが、内容上必要であれば、多少の超過は許容できるようになったのである。また、カラー図版・写真の掲載が可能となったことも大きい。これも、従来はやはり刊行経費の問題からモノクロ図版・写真を原則としていたが、必要なものは遠慮なくカラーで掲載することが可能となったのである。

小さな課題はまだ残っており、今後も電子化に伴う新たな問題が出てくるかもしれない。しかし、電子版学術誌の一つの試みとして、その試行錯誤そのものが学界に貢献できるのではないかと考えている。研究室に立ち入れなくなるといふ非常事態は、もうやってきてほしくはないが、新時代のささやかな試みとして受け止めていただければ幸いである。

『穆天子伝』の後代性について

井上 了

問題の所在

『隋書』経籍志の史部起居注類に『穆天子伝』六巻が見え、自注に「汲冢書、郭璞注。」とある。隋志はまた「晋時又得汲冢書、有『穆天子伝』、体裁与今起居正同。蓋周時内史所記王命之副也。」と述べており、たとえば小川琢治は『穆天子伝』を「汲郡出土の古簡の中で完全に保存された唯一の文献」とするのだが、小川はさらに「周の史官が晋に奔るに当り携へた文献中本書が特に重要視され、又た従つて終に汲郡魏王の冢中に蔵められた」と想定し、『穆天子伝』を「周初の地理資料」つまり周穆王の起居注そのものと見なす（注1）。

現代では『穆天子伝』を西周期の文献だと認める者こそ少ないが（注2）、これを西晋期に出土した戦国簡とすることは一般に認められており（注3）、ならばこれは焚書以前に埋蔵された、秦漢の改変を経っていない貴重な資料となる。さらに最近、従来は『穆天子伝』のみに見えた穆王の臣「畢矩」・

「井利」・「毛班」が清華簡『祭公之顧命』に見えたことから、『穆天子伝』を出土資料と対照できる文献として再評価する動きもある（注4）。

だが『穆天子伝』には秦漢以降の語も含まれており、これは戦国期の文献だとも認めがたい。以下では、『穆天子伝』に見える用語のいくつかを確認し、この文献の性質について再検討したい。

『穆天子伝』は汲冢書か

汲冢書について、唐修『晋書』武帝紀には「汲郡人不準掘魏襄王冢、得竹簡小篆古書十余万言、蔵于秘府。」とある。武帝紀は単に「十余万言」とするのみで内訳を言わないが（注5）、東哲伝は汲冢書として『紀年』十三篇、『易経』二篇、『穆天子伝』五篇など十五種五十篇と『雑書』十九篇（『周食田法』・『周書』・『論楚事』・『周穆王美人盛姬死事』）の十九種六十九篇を列挙しており（注6）、この文献は当初から『穆天子伝』と呼ばれていたとされる。ただし厳密に言えばこれは唐代の記述で、汲冢書についての同時

代資料とは言えない。

同時代資料と言ふべき杜預の「春秋伝後序」は、汲冢書として『周易』・『紀年』・『師春』のみを掲げ『穆天子伝』には言及しないが、これは単に杜預の関心の外にあったため言及されなかったとも解し得る。杜預「後序」の孔疏は汲冢書を「大凡七十五卷」とし、『晋書』有其目錄。」として『周易上下経』二卷、『紀年』十二卷、『瑣語』十一卷、『周王遊行』五卷」を掲げ、『周王遊行』五卷」について「説周穆王遊行天下之事。今謂之『穆天子伝』。」という。孔疏は直前で「王隱『晋書』武帝紀」を引いており、この『晋書』も王隱の『晋書』だろう。

『穆天子伝』巻六は穆王の美人であった盛姫の死と葬儀のことを述べており、汲郡出土の『穆天子伝』五篇ないし『周王遊行』五巻に『周穆王美人盛姫死事』一篇を合わせたものが現行の『穆天子伝』六巻だと一般に考えられている。ならば『穆天子伝』はこの時点ですでに二次的な編纂物で「汲郡出土の古簡の中で完全に保存された唯一の文献」とは言えず（注7）、またこの合綴が両書を単に合わせたものか、本文・内容の書き換えを伴うものであったかも問題となろう。

ところで『穆天子伝』巻六では、盛姫が「皇后之葬法」に比して葬られている（注8）。先秦において「皇后」は「皇皇后帝」（『詩』閟宮）の文脈で用いられ、帝王の嫡妃を指すことはない（注9）。「皇帝」号は秦始皇に始まるが、彼に「皇后」があったことは知られず、「帝嫡妃曰皇后」（『独断』）という意味での用例は呂后にまで降る。「皇后」の語を用いる『穆天子伝』（『周穆王美人盛姫死事』）は当然ながら戦国魏墓に下葬された文献ではあり得ない（注10）。なお『穆天子伝』は盛姫が「哀淑人」と諡されたというが、「淑媛」や「淑妃」の号は曹魏に、「淑儀」は東晋に始まり、「淑人」はさらに降るだろう（注11）。

もし現行本『穆天子伝』が西晋期にあったテキストを忠実に伝えたものとすれば、西晋期のテキスト自体が汲冢書ではなく漢魏伝世の文献だったとせねばならない。もし現行本『穆天子伝』を汲冢書に由来するものとするれば、これは後人による妄改（たとえば「王后」を「皇后」といった）を経たものとなり、その本文はやはり信用できない。

郭璞の見た『穆天子伝』について

『穆天子伝』が必ずしも汲冢書ではないとするなら、その出現時期を、汲冢の発掘（西晋武帝期）とは無関係に検討する必要がある。

まず東晋の李充に「穆天子賦」があり（『太平御覧』三五八）、また『顔氏家訓』や『水経注』は『穆天子伝』の書名を明示した引用を行っている。北魏の末年までに『穆天子伝』が成立・流布していたことは確実だろう。さらに、『穆天子伝』に注したとされる郭璞は『爾雅』や『山海経』の注で『穆天子伝』を引用しており、特に『山海経』の注は『穆天子伝』からの引用・引証が二十二箇所に及ぶ（注12）。

『山海経』注は西晋愍帝の諱（鄴）を避けていないが、中山経の注には東晋元帝太興元年（三一八年）の故事が引かれていることから、『山海経』注の完成は同年以降かつ郭璞が殺害された明帝太寧二年（三二四年）以前となる。また『山海経』注には「孔氏『尚書』伝」（いわゆる偽孔伝）も引かれており、偽古文『尚書』（と偽孔伝と）が献上されたのも東晋元帝期とされる。『山海経』注の完成時期（三一八年から三二四年までの七年間）と偽孔伝が献上されたという元帝の治世（三一八年から三二三年までの六年間）とはほぼ完全に重なるが、偽孔伝の献上後にこれを参照して『山海経』注が書かれたなら、『山海経』注の完成は三一八年から三二四年までの中で

も比較的遅い時期となろう(注13)。

さて、郭璞は西晋武帝期に生まれており汲冢発掘の同時代人ではあるが、『山海経』注の完成は晋の南渡後、汲冢の発掘から四十年ほど後であった。彼が見た『穆天子伝』は、汲冢から出土し荀勗が隸定したという汲冢書であったろうか。

『山海経』注はもちろん汲冢の発掘を知っており、汲冢から出土した銅劍についても詳述する。また『紀年』の文を「竹書曰」や「汲郡竹書」として引くが、『穆天子伝』を引くに際しては「汲冢」や「竹書」を冠せず、単に「穆天子伝」と言う(注14)。さらに「山海経序」は「按汲郡竹書及穆天子伝」とも述べており、『穆天子伝』を「汲郡竹書」ではないと認識しているようにも見える。

もし『山海経』注が見た『穆天子伝』が汲冢出土の『周王遊行』でなければ、『穆天子伝』と汲冢出土の『周王遊行』とを後人が混同し、これらが綴合された可能性も考えられよう(注15)。現に『隋書』(『五代史志』)は、漢魏伝世の『逸周書』を汲冢書と誤認しており、また夏から説き起こしていたはずの竹書『紀年』から堯の記事を引いている(注16)。

『穆天子伝』の書名について

上述したように、唐修『晋書』束皙伝は汲冢書として『穆天子伝』五篇を挙げ、王隱『晋書』はこれを『周王遊行』五巻とする。『穆天子伝』巻一で「天子」が「穆滿」と呼ばれており、彼が周穆王(姬滿)と設定されているのは明らかだが(注17)、穆王を「穆天子」と呼ぶのは不自然だろう。そもそも『穆天子伝』という書名は戦国期の原題とは思われず(注18)、これは「天子穆穆」(『詩』離)や「天子穆穆、諸侯皇皇」(『礼記』曲礼下)、

もつと言えは「穆穆天子」(『漢書』韋賢伝)あたりから着想されたかと疑われる(注19)。なお、帝王の個人史を「紀」ではなく「伝」とすることは『漢武帝内伝』や『献帝伝』、『魏文帝別伝』といった例を指摘できる(注20)。隋の費長房『歴代三寶記』に

前周第五主昭王瑕二十四年甲寅、至今丁巳則一千四百八十六年。引『穆天子別伝』為証。称瑕子滿嗣位。穆王聞仏生迦維。遂西遊而不返。

という。「仏」字を用いることから『穆天子別伝』は新しい文献に見えるが、『統高僧伝』等に

穆王聞西方有化人出。便即西入而竟不還。(齊大統合水寺釈法上伝六)とあって、『穆天子別伝』は『列子』的な「化人」の句を「仏」字に置換したものと見える。

また『弁惑篇』に

勘『周書異記』云、穆王聞西方有仏、遂乘驪騮八駿之馬、西行求仏。因以攘之。(『広弘明集』十一)

とあり、穆王が驪騮等の駿馬に乗り「西行求仏」したという。『周書異記』にはまた

『周書異記』、昭王二十四年甲寅歲四月八日、有五色光、入貫太微、遍於西方。太史蘇由曰、有大聖人生於西方。穆王五十二年壬申歲二月十

五日旦、白虹十二道、南北通貫。太史扈多曰、西方有大聖人、終亡之相。〔《仏祖統紀》教主釈迦牟尼仏本紀〕

のように昭王の記事も含まれていた(注21)。『周書異記』の書名は『逸周書』を連想させるが、これは仏陀の生年を老子より前の西周期と主張するため仏教側から偽作されたものだろう(注22)。

このような『周書異記』と同軌の文献が、隋代には『穆天子別伝』と呼ばれていた。穆王西征の説話は『史記』にも見えるが、西方の「化人」や美姬といった『列子』的な要素を含む説話はそれほど古いとは思われない。「化人」を「仏」に置換して道教に対抗する『穆天子別伝』は、さらに新しいだろう。いずれにせよ隋代まで『穆天子伝』と『穆天子別伝』とは併存しており、これら両書の混同や、両者間での文言の出入も疑われる。

胡礼「膜拜」について

現行本『穆天子伝』の巻二から巻四にかけて、天子からの下賜品を「膜拜而受」したという表現が十三箇所に見える。郭注に「今胡人礼仏、挙手加頭、称南謨^{なむ}拜者、即此類也。音模。」とあり、『広韻』は「膜拜、胡礼拜也。」という。「南謨」は「南無」や「那謨」と同じく、「帰命」を意味する梵語(ナーマ、ナウマク)の音訳とされる(注23)。

劉宋初の「達性論」を巡る何承天と顔延之との論争に「蹲膜揖讓」の句が見え(『弘明集』引)、また宋末の元徽二年(四七四年)に褚淵・袁粲が蕭道成(後の斉武帝)へ与えた書に「戎謨内寄」の句が見える(『南齊書』褚淵伝)。特に前者は膜拜の含意を前提とする成語のようだが、「膜拜」・「謨拜」の句はいまだ見出せない。

斉の永明十一年(四九三年)、北魏からの遣使について王融が「陛下務存遵養、不時侮亡、許其膜拜之誠、納裘之費。」と上疏している(『南齊書』王融伝)。ここでは「膜拜」が胡人の礼であり、胡人が中国の王者に対して「膜拜」するという觀念がすでに示されている。やや遅れて、斉梁革命の際の策書(中興二年、五〇二年)に「是以義師初踐、芳露凝甘、仁風既被、素文自擾。北闕藁街之使、風車火徼之民、膜拜稽首、願為臣妾。」(『梁書』武帝本紀上)とあるのが、この語が公認された画期だろう(注24)。梁代には「膜拜」の語が西方の拜礼ないし仏教用語として定着しており(注25)、東魏の『洛陽伽藍記』でもたとえば烏場国王が「大魏使来、膜拜受詔書、聞太后崇奉仏法、即面東合掌、遥心頂礼」(巻五)している。

さらに降って大宝二年(五五一年)、侯景配下の宋子仙が郢州を制圧した際、郢州刺史の蕭方諸(梁元帝の子)が宋子仙に「膜拜」している(『太平御覧』三七四引『三國典略』)。梁末には「膜拜」が胡人の拜礼だという意識は薄れ、単なる挙手伏地の意に転じていたらしい。

以上を要するに、「膜拜」の用例は齊末にまで遡るが、この語が普及したのは梁武帝の頃と思われる、東晋以前にこの語が広く用いられていたとは思われない。もちろん『穆天子伝』は「膜拜」を自明の語としてではなく西方の特異な習俗と扱っており(注26)、また比較的長文の注が附されていることも当時(いわゆる郭璞注が施された当時)この語が一般的でなかったことを物語る。しかし、これを西晋武帝期に出現した語と見るのは、やや早すぎるのではなからうか。

『穆天子伝』巻六に「皇后」の語が見えることは上に述べたが、『穆天子伝』巻三には「天子大饗正公・諸侯王、勒七萃之士于羽琫之上」とあり、郭注は「勒、猶勞也。」とする。ただし『穆天子伝』巻二に「天子大饗正公・諸侯・王吏・七萃之士于平衍之中」とあるので、巻三も漢以降の「諸侯王」

を言ったものではなく、単なる「諸侯」とみてよからう(注27)。だが「正公」や「七萃」については古い用例が見当たらず、確実なものはやはり南北朝に降るようだ。『宋書』孝武十四王伝に

(大明)六年、丁母憂。追進淑儀為貴妃、班垂皇后、諡曰宣。……上痛愛不已、擬漢武李夫人賦。其詞曰、「……予棄西楚之齊化、略東門之遙祿。淪漣兩拍之傷、奄抑七萃之箴。」……葬畢、詔子鸞撰職、以本官兼司徒、進号撫軍・司徒、給鼓吹一部、礼儀並依正公。

とあって、これらの語はほぼ同時期に使われはじめたらしい(注28)。王融「三月三日曲水詩序」に「七萃連鑣、九旂齊軌。」と、虞羲「霍將軍北伐詩」に「雲屯七萃士、魚麗六郡兵」とあり(『文選』)、また「五牛警旆、七萃案部」(『魏書』出帝紀)といった対句に「七萃」は多く使われたが、晋制とされる「五牛旆旗」や『礼記』樂記に見える「龍旂九旒」とは異なり「七萃」は実態不明な単なる麗辞だったようで、諸家の注も具体的ではない。陳焯湛は「七萃」の「七」を「甲」の誤と考えるが(注29)、これが正しければ「七萃」は『穆天子伝』の誤積から生じたいわば新語で、劉宋以降の「七萃」はすべて『穆天子伝』に由来するものとなる。日干支を多く記す『穆天子伝』を整理する際に「甲」「七」の誤が生じたかはやや疑問だが、北魏孝明帝孝昌元年十有二月壬午詔に「今先討荊蛮、疆理南服、戈旗東指、掃平淮海。然後奮七萃於西戎、騰五牛於北狄、躬撫亂離之苦、面恤饑寒之患。」とあって(『魏書』孝明帝紀)、初期の用例ですでに「西戎」と関連付けられていることは、「七萃」の語が『穆天子伝』に由来するという推測を補強する。

劉宋以降に用いられた「七萃」の語が『穆天子伝』に出るものであった

なら、東晋百年間『穆天子伝』は等閑に付されており、楮淵や王融により再発見されてその用語が急速に普及したこととなる。であれば「膜拜」の語も、南北朝期の用語を『穆天子伝』が取り込んだものではなく、『穆天子伝』から広まった語と解すべきかも知れない。しかし「七萃」が『穆天子伝』の全体に見える基幹的な語で南北朝では実態不明の美句であったのに対し、「膜拜」は『山海経』と関係の深い卷二から卷四のみに見え、しかも南北朝で広く行われた用語であった。出土した古籍から発見された新語が、「南謨」と「膜」といういわば偶然的類似のみによってこのように受容されるだろうか。「膜拜」が『穆天子伝』から広まった語であったとしても、これを戦国魏で用いられていた語とすることは、さらに困難であろう。

まとめ

現行本『穆天子伝』に含まれる「皇后」の語は、これを戦国期の文献と見るとを許さない。東晋元帝期には『穆天子伝』(現行本に見える「燭銀」等の特徴的な語をすでに含む)が存在したようだが、これは少なくとも別文献との合綴を経たもので、汲冢出土の『穆天子伝』(または『周王遊行』)そのものではなかったようだ。

現行本『穆天子伝』を汲冢書に由来するものだとしても、その本文には東晋以降の語彙や仏教用語も含まれており、汲冢出土のテキストを忠実に伝えるものとは思われない。甘肅以西の拜礼を指す「膜拜」の語が戦国魏で実際に用いられており、秦漢にいったん忘れられ、西晋に再発見されて「謨」「膜」の類似と西方の拜礼だという一致によりそのまま仏教用語として定着した、というシナリオを筆者は容易には信じられない。

『穆天子伝』の少なくとも卷二以降は南北朝期の攪乱を受けており、こ

れを資料として戦国期の地理認識等を議論するためには、その前提としてよほど慎重な本文批判が必要となる。

注

- (1) 小川琢治『支那歴史地理研究・続集』(弘文社、昭和四年)。
- (2) たとえば『穆天子伝』は「南鄭」を重視するが、鄭の初封は穆王の五代後にあたる桓公友で、さらに「南鄭」の地名は鄭桓公の死後に出る(『水経注』に「南鄭之号、始于桓公。桓公死于犬戎、其民南奔、故以南鄭称。」とあるが、『史記』鄭世家によれば鄭桓公はその生前に東徙している)。また『穆天子伝』には「許男」という『春秋』に特徴的な表記も見える。
- (3) 胡応麟『四部正訛』は『穆天子伝』六卷、……近或以為偽書、殊可笑也。」と、偽作説をわざわざ取り上げた上で否定している。姚際恒『古今偽書考』は『穆天子伝』を「漢後人作」と断ずるが、金受申『古今偽書考考釈』や顧実『重考古今偽書考』等はこれを批判して『穆天子伝』を汲冢書だとする。
- (4) 穆王の臣として『穆天子伝』に「畢矩」・「井利」・「毛班」が、清華簡『祭公之顧命』に「繹臯」・「棐利」・「毛班」が見え、『祭公之顧命』と並行する『逸周書』祭公篇は「畢桓・于黎・民般」に作る。桐本東太は『穆天子伝』は出土資料との相互照射が可能な古文獻として、新たなスポットライトをあびる地点に返り咲くこととなった」というが(『穆天子伝』訳注稿「一」)、三田史学会「史学」八〇一四、二〇一一年)、『穆天子伝』と清華簡との直接の関係よりもまず『穆天子伝』と『逸周書』との関係を考えるべきではなからうか。なお『穆天子伝』卷一・卷六に「井利」が、卷五に「井公」が見えるが、卷二・卷六には「邢侯」が見え、『周王遊行』・『周穆王美人盛姫死事』とも「井」と「邢」とを区別する

ようだ。

- (5) 武帝紀の「十余万言」は汲冢書を実見した衛恒(二九一年没)の「四体書勢」に拠るのだろうが、一箇四十字で「十余万言」とすれば二千七百簡以上となり、この量を短期間に整理できたとは信じがたい。たとえば『老子』五千文により一篇を二千五百字とすれば汲冢書は七十五篇で十八万七千五百字となるので、「十余万言」とは実数ではなくこのような概算値かもしれない。
- (6) 『晋書』束皙伝に次のようにあるが、篇数が合わず誤脱の可能性もある。
太康二年、汲郡人不准盜発魏襄王墓。或言安釐王塚。得竹書数十車。其『紀年』十三篇、記夏以来至周幽王為犬戎所滅、……。其『易經』二篇、与『周易』上下経同。『易繇陰陽卦』二篇、与『周易』略同、繇辭則異。『卦下易經』一篇、似説卦而異。『公孫段』二篇、公孫段与邵陟論『易』。『国語』三篇、言楚晋事。『名』三篇、似『礼記』。又似『爾雅』・『論語』。『師春』一篇、書『左伝』諸卜筮、「師春」似是造書者姓名也。『瑣語』十一篇、諸国卜夢妖怪相書也。『梁丘蔵』一篇、先敘魏之世教、次言丘蔵金玉事。『繳書』二篇、論弋射法。『生封』一篇、帝王所封。『大曆』二篇、鄒子談天類也。『穆天子伝』五篇、言周穆王遊行四海、見帝台・西王母。『函詩』一篇、画賛之属也。又雜書十九篇、『周食田法』・『周書』・『論楚事』・『周穆王美人盛姫死事』。大凡七十五篇、七篇簡書折壞、不識名題。
- (7) 洪頤煊「校正穆天子伝序」はさらに「晁公武『郡齋讀書志』云、書凡六卷八千五百一十四字。今本僅六千六百二十二字。則今本非晁氏所見之本矣。」という。
- (8) 『穆天子伝』卷六に「甲辰、天子南葬盛姫於楽池之南。天子乃命盛姫口之視皇后之葬法」と、郭注に「視、猶比也」とある。
現行本『穆天子伝』の卷六が『周穆王美人盛姫死事』を合綴したものならば、郭璞がこれに注した時点ですでに『穆天子伝』は汲冢書そのままではなく改変(合綴)されていたこととなる。もし合綴が郭璞以降ならば「郭注」の作者も

問題となるが、しばらく通称に従う。なお、劉宋期の『史記集解』はすでに『穆天子伝』巻一「華騶」の注を「郭璞曰」として引く。

(9) 偽孔本『尚書』顧命の「皇后憑玉几」も同様。

(10) 『穆天子伝』にはまた「皇天子」が二例ある。郭注は「加皇者、尊之。」とするが、『漢書』鮑宣伝に「陛下上為皇天子、下為黎庶父母」とあり、「皇天子」の原義は「皇いなる天子」ではなく「皇天の子」だろう。『三国志』高堂隆伝の「皇天子愛陛下」も「皇天子が愛す」でなく「皇天が子のごとく愛す」の意。

(11) 『三国志』魏志后妃伝・『南齊書』皇后伝等。

(12) 『爾雅』注における『穆天子伝』の引用は二箇所のみだが、いずれも現行本『穆天子伝』の巻一に対応する。また『穆天子伝』巻一に「天子之宝器」として見える「燭銀」は郭璞「江賦」や庾闡「楊都賦」にすでに取られており、梁簡文帝の詩に「漢安設大響、周穆置高台」や「燭銀踰漢汝、宝鐸邁昆吾」の句がある（『芸文類聚』等）。さらに『爾雅』の郭注は「西王母」を「昏荒之国」とするのみで穆王や『穆天子伝』に言及しない。『山海経』注が見た『穆天子伝』は、『爾雅』注が見たそれよりも増補されていたような印象も受ける。

『山海経』のいわゆる五蔵山経の注における『穆天子伝』からの引用は現行本『穆天子伝』の巻一から巻四までに対応しており巻五・六を含まない。このこと自体は『穆天子伝』巻四の末尾で「天子」が南鄭へ帰還しているため当然と言えるが、五蔵山経注における引用の順序が現行本『穆天子伝』の本文によく対応するのは却って不審。特に西山経の注においてこの対応は顕著で、また西山経注における『穆天子伝』からの引用は全て巻二から巻四までの「膜拝」を用いる巻に収まる。ただし『山海経』注が引く『穆天子伝』に「膜拝」に係る箇所はない。

(13) もっとも偽孔伝が学官に立てられたのは姚方興が舜典を献上した後とも言われ、そもそも現行の『山海経』注が全て郭璞の著かも疑問の余地はある。もちろん

郭璞が献上前の偽孔伝を見ていた可能性もあるが、梅頤（梅賾）についての資料は『世説新語』方正や劉注引『晋諸公贊』・『永嘉流人名』などいずれも断片的で、しかも『世説新語』については劉注がすでに梅陶（頤の弟）との混同を指摘している等、問題が多い。

『山海経』注が引く書名には偽孔伝を除けば不審なもの（東晋以降の成立と確言できる文献）は見当たらず、また『山海経』注が古地名に比定する「今」の郡県名もおおむね後漢から晋代のものに収まる。ただし、『啓筮』からの引用（おそらく『山海経』注が初出）や、「南康南野県」（南野県は『晋書』地理志では廬陵郡に、『宋書』州郡志では南康に属す）など、疑問の余地がある例もわずかながら認められる。

(14) 西山経注の「汲冢書所謂苕華之玉」や「竹書曰穆王西征至于青鳥所解也」等も『紀年』の佚文で、現行本『穆天子伝』には該当する句が見えない。なお『水経注』には「穆天子」・『竹書』及『山海経』、皆埋繻歳久「云々として『穆天子』と『竹書』とを区別するような記述と、「竹書『穆天子伝』曰」や「竹書『穆天子伝』称」とする引用とが混在している。

(15) この場合、現行本『穆天子伝』に附された荀勗の序が『穆天子伝』を汲冢書として、現行本が問題となる。しかし現行本が郭璞の序文等載せず荀序のみを存していることや荀序が『穆天子伝』の巻数を述べないことは不自然であり、また現行本『穆天子伝』の本文を見れば、荀序が言うような「一簡四十字」の残欠本からこれを復元するのは困難のようにも見える。

なお『穆天子伝』の郭注はたとえば「周礼」と「周官」といった表記の揺れが目立ち、また「或曰」として先行する注を引く。汲冢の発掘から郭注の成立までの短期間に『周王遊行』と『周穆王美人盛姬死事』との合綴が行われ「先行する注」が作成されたと考えられることもできるが、むしろ郭注が補作されている可能性を考えるべきではなからうか。

(16) 『説文解字』は『逸周書』を引いており、またたとえば『韓詩外伝』が引く『周書』は今の『逸周書』に一致する。『紀年』について杜預「後序」は「起自夏殷周」とし、『晋書』束皙伝も「記夏以来」というが、『隋書』律曆志中は「案竹書『紀年』、堯元年丙子。」という。なお劉宋期の『史記集解』魏世家はすでに「荀勗曰、和嶠云、『紀年』起自黃帝」とする。

(17) 郭注は「穆滿」については「言諡、蓋後記事者之辭」とフォローするが、「皇后」については何も言わない。

(18) 唐修『晋書』束皙伝は汲冢書のうち七篇を「簡書折壞、不識名題」としており、『穆天子伝』等の「名題」を「簡書」に記されていた原題と解するようだ。

(19) もっとも「昭」や「穆」は美諡であり、穆王を「穆穆天子」に引っかけるのは本来の用法とも言える。

(20) ただし『曹瞞伝』の「伝」は意図的な貶記だろう。

(21) 『穆天子別伝』が穆王を「西遊而不返」とするのは、あるいは昭王のイメージによるものか。

(22) 『仏祖統紀』三教出興は『周書異記』を引いた上で「仏生在老子前三百四十五年。」と注する。

(23) 『穆天子伝』には他に人名「膜昼」、地名「西膜」、穀物名「膜稷」が見え、「膜」を「帰命」の意ではなく西方の国名・族名または漠然と西方を示す冠詞として用いているようだ。これは仏教が受容された初期の文献ではなく、ある程度定着した時期の成書という印象を受ける。吉本道雅「中国先秦時代の貉」（『京大文学部紀要』四七、二〇〇八年）は『穆天子伝』を戦国期の成書（趙武靈王の西北遠征を素材とした創作）とし、「西膜」を「異族の汎称としての「膜」（「貉」「貉」を前提とする称謂）だとする。「膜」が「貉」「貉」かはともかく、『山海経』中山経に見える「膜」は獣名「貉」「貉」だろう、これを「異族の汎称」とする指摘は注目される。なお『穆天子伝』巻二「西膜之所謂鴻臚」の

郭注は「西膜、沙膜之郷、似言外域人名物与中華不同。」というが、巻四「膜稷三十車」の郭注は「膜、未聞。」とする。

(24) 「藁街」は蛮夷邸の所在（『漢書』陳頭伝）。この策書は、外族からの「膜拜」を武帝受命の根拠として掲げたものと言え、たとえば張績「南征賦」（大同九年、五四三年）は「我皇帝……化致升平、于茲四紀、六夷膜拜、八蛮同軌。」（『梁書』張緬伝）という。また陳武帝へ九錫を与えた策書（太平二年、五五七年）にも「北泊丈夫之郷、南踰女子之國、莫不屈膝膜拜、求吏款關、此又公之功也。」と「膜拜」の語は踏襲されている（『陳書』高祖本紀）。

(25) たとえば蕭子顯「御講金字摩訶般若波羅蜜經序」に「又波斯國使主安拘越、荒服遠夷延參近座、膜拜露頂欣受未聞。」（『広弘明集』十九）と、梁元帝「謝救送齊王瑞像還啓」に「臣身持淨戒、心拈法流、接足道周、膜拜路左、得未曾有、喜躍充遍。」（『芸文類聚』寺碑）とある。

(26) 『穆天子伝』において「天子」へ「膜拜」するのは外族のみとされ、「柏夭」や「七萃之士」等は「再拜」している。「西王母」が「再拜」するのは「膜拜」するその他の外族との差別化を図ったものかとも見えるが、穆王の「見帝台・西王母」を述べた部分がその他の部分より古いという可能性もあろう。

(27) 洪頤煊は卷三「諸侯王勒」の「勒」を『太平御覽』により「勒」に改め、劉師培『穆天子伝補釈』は卷二の「諸侯王吏」を根拠に卷三の「諸侯王勒」を「案、勒乃吏之誤。」とする（『劉申叔遺書』本）。

(28) またたとえば『南史』梁本紀に「侯景矯詔、『儀同三司、位比正公、自今悉不加將軍、以為定準。』」とある。郭注は「正公、謂三上公。天子所取正者。」というが、『通典』によれば「三上公」の制は晋初に始まる（単なる「上公」であれば『左伝』や『礼記』等にも見える）。なお、義盃蓋に「王在魯、合即邦君・諸侯・正・有司大射。」とあるが、この「正」は諸侯の下に置かれており、有司の長と一般に解される。『穆天子伝』には人名「正公郊父」も見え、矢島明希子は『穆

天子伝』で「正公」が諸侯より上に置かれていると指摘し、「正公」の「正」が封地ないし采邑の名だった可能性を述べる（『穆天子伝』訳注稿（二））。

- (29) 「古七・甲同形、戦国時代分別尚不嚴格（也可能魏地仍七・甲無別）、『七萃之士』実当為『甲萃之士』、即全副武装之衛士也。」（陳煒湛「『穆天子伝』疑難字句研究」、『中山大学学报（社会科学版）』一九九六―三）

井上了（いのうえ・りよう）

一九七三年生まれ。大阪大学大学院医学系研究科・医学部主任。専門は周漢政治思想史。共著書『科学と産業の発展を支えた分析機器・科学機器遺産』（分析機器・科学機器遺産編集委員会編、日本分析機器工業会・日本科学機器協会、二〇一七年）、『白川静を読むときの辞典』（立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所編、平凡社、二〇一三年）、『概説中国思想史』（湯浅邦弘編著、ミネルヴァ書房、二〇一〇年）等。

東アジア近世後期儒学の展開に内在するロジック

― 荻生徂徠と王船山の「制作」説を例として ―

劉 瑩

（佐藤 由隆 訳）

序 論

荻生徂徠（一六六六―一七二八）は日本政治思想史の領域において、丸山真男によって「日本の近代的思惟の先駆」であると称されることとなったが、王船山（名は夫之、一六一九―一六九二）もかつて、侯外廬によって「中国の近代的思惟活動を切り開いた」（注¹）と評された。彼ら二人の思想の中に、いわゆる「近代性」（注²）というものが具わっているか否かという問題については、これまで日中の多くの研究者がそれぞれ疑問を提示してきた。しかしその疑問も、ほぼ同時期を生きた彼らが東アジア儒学史において担ったであろう、前後の橋渡しとなる作用を否定することはできない。したがって両者の思想を併せて論ずることにより、東アジアの近世後期儒学の展開に内在するロジックを見出すことができるかもしれないのである。

具体的に言えば、「制作」は徂徠の思想において丸山に「近代の先駆」という称号を貼られた核心的な根拠の一つである。しかしながら徂徠の強調し

たこの概念が、中国儒学の伝統における意義とどのような関連を持つており、また徂徠の後学においてはどのような位置に置かれたのか、ということについては、丸山の研究では考慮されなかった。この点から言えば、丸山が強調した徂徠の「制作」には、あるいはさらなる考察の余地があるかもしれない。また、丸山は「制作」の徂徠の思想における「近代性」をすべく見抜いたが、これは同時期である清代初期の道学の発展状況を考えることを啓発しうるものでもあり、さらには儒学自体の展開に内在するロジックを見つけ出すことへと導きうるものでもある。

丸山が「制作」を「近代化」と読み解いた他に、子安宣邦は「外部性」という視点によって「制作」のもう一つの読み解き方を提示した。これはつまり、徂徠の「制作」は内と外の二層の次元を持つてであろうことを示すものである。しかし、子安は「制作」の「外部性」を強調するが、徂徠学の「内」に対する関心には目を向けていない。

したがって本稿では、この二つの「制作」に対する解釈の視点を統合し、徂徠学における「制作」という概念を考察することを通して、徂徠学の意義

を新たに位置付けるとともに、近世後期の東アジア儒学の展開に内在するロジック、すなわち「儒学式近代化」というものを掘り起こすことを試みたい。

一 「制作」の論理矛盾と「倣倣」のロジック

丸山は日本思想史自体の発展の脈絡の中で、「近代性」の要素、すなわち封建制度を瓦解させる思惟方式がすでに備わっていたということを確認した。そして当然この思惟のプロセスは、当時の社会状況と直接的な関係は無く、漸次的に展開していったものであるが、徂徠の思想は、すなわちその中でも最も鍵となるタームであったと考える。

さうして荻生徂徠は「道は事物当行の理にても無之、天地自然の道にても無之、聖人の建立被成たる道」（徂徠先生答問書下）だといふその有名な命題を以て、「誰か」といふ問題の近世最初の提起者となったのである。（注3）

丸山からすると、林羅山（一五八三—一六五七）を筆頭とする日本の朱子学者が、既定の政治秩序を守る自然秩序観の代表であるとすれば、主体的人格（聖人）を自然法に取って代わるものにしようと試みる合理性を持った徂徠は、「近代の先駆」という役割を演じる」となる。丸山は徂徠の言う「聖人」の独自性に非常に注目し、「制作」という語はすなわち「近代性」を指向する鍵となるものであるとした。

さうしてかかる道の制作者がほかならぬ聖人であり、逆に聖人とは道の制作者の称である。かく聖人概念を専ら先王といふ歴史的実在に限

定したことは、徂徠学を従来のあらゆる儒教思想から決定的に別つ重要なモメントである。（注4）

丸山の推断から見ると、聖人の概念は、徂徠学と従来の儒学との根本的な差異となるものである。徂徠は「学んで以て聖と成る」という道筋を断ち切ったが、これによって聖人は、かえって丸山がしばしば「絶対的」と言うような人格性を備えることとなった。これがつまり、丸山の目には、近代西洋における主体性の覚醒と充分比肩しうる兆しであったと映ったということである。丸山はさらに、次のような問題にも考察を試みる。すなわち、徂徠によつて聖人は中国古代の堯・舜・禹・湯・文・武・周公の七人の先王に限定され、孔子ですらその列に加わることが叶わなくなったが（注5）、そうだとすると、徳川吉宗（一六八四—一七五二）が始めた「享保の改革」の儒学における合法性というものはどこにあるのか、という点についてである。

「先王の作為」の論理の一切の時代へのアナロジーによつてはじめてイデーに対するペルゾーンの優位は徹底され、かくて政治的支配者の危機克服のための——未来に向つての——作為が可能となるのである。徂徠に於て聖人の道は時代と場所を超越した普遍妥当性を持つてゐる。（注6）

もし「先王の作為」の可能性を各時代の建国の君主にあてはめれば、新たな制度構築は合法性を確かに取得することができよう。そうしてみると、「作者之を聖と謂う（作者謂之聖）」という定義（注7）によれば、新しい制度を設立したあらゆる建国の君主は、みな「聖人」であるはずであるが、しかしこれは徂徠が「聖人」を古代の先王数人に限定したことと矛盾することには

なるまいか。このように、丸山が読み解いた「制作」が直面した最大の問題というものは、聖人が複製不可能であることを認めてしまうと、この種の主体性はごくわずかな人物にのみ制限されてしまうため、ではどうすればそれを現実中に再び現出させることができるのか、ということであった。この矛盾に対して、丸山がすでにこのような考えを示している。

徂徠の前に置かれた政治的課題は二つあった。一は封建社会の依って立つ根本規範の新たな基礎づけと、他は現実の社会的混乱を克服すべき強力な政治的処置の提示と。第一の課題に対してはその根本規範の妥当性を、絶対化された聖人の作為に帰属せしめることを以て足りよう。しかしながらもし「作為」の論理が古代聖人に限定され、歴史的過去のみに閉ぢ込められたならば、それは第二の課題を解決すべき思想的条件を満たさない。(注8)

すなわち、徂徠の「制作」説が聖人を歴史の中に限定してしまっていることを認めてしまうと、現実の改革は理論上の合理性を備えないこととなる。このように、問題の焦点は、どのようにすれば聖人の絶対性を肯定し、かつ後世の改革に合法性の根拠となるものを提供することができるか、という点である。しかしながら実際のところ、徂徠は「聖人」という最高位を設置したのちに、後代の君主のために「聖人」とは異なる位を用意していた。それがすなわち「仁人」である。

蓋し後王・君子は、先王の礼楽を奉じてこれを行い、敢て違背せず。而して礼楽刑政は、先王是を以て天下を安んずるの道を尽くせり。是れ謂う所の仁なり。後王・君子も、亦た唯だ先王の礼楽の教えに順いて、

以て仁人爲ることを得しのみ。是れ聖人は学んで至るべからず、仁人は学んで能くすべし。孔子、人に教うるに仁を以てし、未だ嘗て聖と作るを以て之に強いざりしは、是が爲の故なり。(注9)

右の文は、丸山の論理矛盾を解きほぐすためには非常に重要である。徂徠は右のように述べる中で、聖人を「学んで至るべからず」として最高位に押し上げた一方で、じつは後世の君子が「学んで能くす」べき位をも設定しているのである。それがすなわち「仁人」である。これはつまり、後代の王や君子は礼楽を制作する主体などではないということである。そして「唯だ」と述べながら、「順」うことこそが唯一可能な方向であることを強調している。したがって丸山が謂う所の「各時代の開国の君主による、その度ごとの作為」(注10)というものは、実際には徂徠がここにおいて限定した「順」と合致しないことになるのである。

しかし、そうしてみるとさらなる問題が発生する。徂徠の語において、もし後世の君主が「制作」の合法性を備えないのだとすると、彼らが制定する制度の合理性はどこにあることになるのであろうか。

『政談』は徂徠が徳川吉宗による「享保の改革」の実施のための提言書であるが、徂徠は制度を設計する際に、「古法」という語をしばしば用いている。この「古法」とは、まさに「先王の礼楽の教え」と対応するものである。徂徠が献策した改革や制度というものは、全く新しい制度であるというよりは、現下の日本において「古法」を再現することであったといえる。したがって、先王の「制作」を現実と類比する必要がないのは、徂徠からすると後王・君子は「制度」を刷新せねばならないのではなく、先王の「制作」すなわち「古法」を模倣せねばならぬからであった。

なおかつ徂徠の「聖人」には、確かに丸山が言うような、宗教学的な意味

での神聖性のようなものが賦与されているが(注11)、しかしたとえそうであろうとも、徂徠が現実の日本の統治者のために現状を改革せんと画策したことはまったく影響を及ぼしはしない。というのも、当時の統治者が徂徠の意見を聴いて民を安んずることに利する制度を樹立したとしても、聖人の「制作」のような、「無」から「有」という真新しい制度の創設などではないからである。現下の統治者は、和漢の古典を「模倣」し、先王の制に依拠して秩序を打ち立てていかねばならないのである。しかしながら、未だかつて聖人の「制作」の現れざる日本からしてみれば、中国古代の聖人が「制作」したところの礼楽制度を「模倣」していくことは、一種の「無」から「有」の制度構築、ということになりはしないだろうか。

この点から、丸山は聖人の「制作」によって各時代の開国の君主にも合理性があることを類比しようと試みたが、しかしこれはもはや聖人の意味での「絶対的制作」ではなく、一種の「模倣的制作」である。ここにおいて、徂徠学の中でも非常に注目に値する「模倣のロジック」というものが現れる。

且つ学の道、倣倣を本と為す。故に孟子に曰く、堯の服を服し、堯の言を誦し、堯の行を行えば、是れ堯なるのみと。而して其の心と徳との何如を問わざる者は、学の道爾りと為す。(中略) 故に其の始めて学ぶに方りて、之を剽窃摸擬と謂うも、亦た可なるのみ。久しくして之に化し、習慣天性の如ければ、外より来ると雖も、我と一と為る。(注12)

徂徠は「模倣」を学の道の根本としているが、これは「模倣論」と呼ぶことができよう。服装であれ言語や行為であれ、すべては「身体」の「外」の方面での標準であり、外在する規範と合致すること、すなわち「是れ堯なるのみ」ということが求められるものである。徂徠は「其の心と徳との何如を

問わ」ずと補足しているが、これは宋明理学が虎の子とした「心」と「徳」をさらに否定しようとしているようにも見える。ここから徂徠の「制作」に対するもう一つの読み解き方が引き出される。すなわち、子安宣邦の「外部性」である。

徂徠(礼楽論)を構成しているのは人間についての(外部)的な言語である。まさに私は徂徠(礼楽論)を、(自然)への対抗関係における(作為)の立場としてよりは、むしろ(制作論)ととらえるべきことをいった。「制作」とは(人間的自然)をふまえた、あるいはそれを欠くことのできない契機とした人間による自己の(外部化)の営みであるかぎり、(制作論)的な命題には(外部性)がたらぬかれる。(注13)

丸山が強調した「制作」の「政治性」と比較すると、子安宣邦が提示しようとしたものは、この概念が具える「外部性」という特徴である。そしてこの特徴を、一八世紀の思想空間の中にまで推し及ぼそうとしたのである。子安から言わせれば、徂徠の前の儒者がより心懸けたことは内面的な徳性の涵養であり、徂徠が関心を払ったことは外的な「天下を安んずる」ことが実現できるか否かということであった。事実、これもまた徂徠学派が反徂徠学者からの非難にしばしば遭うこととなった、重要な理由である。すなわち徂徠学は「外」を重んじて「内」を軽んじており、つまるところ道徳的な要求を軽視するどころか、社会をも日ごとく退廃させていると言うのである。

しかし問題なのは、徂徠はなぜ「其の心と徳との何如を問わ」ずと言ったか、ということである。これについて、心や徳といったいわゆる「内」のものには重要ではなかったと見なすこともできようが、しかし、あらゆる言動が真に堯と等しくなることができれば、「内」にある徳性はおのずから形成さ

れうるものである、とも解釈することができるとはなからうか。したがって、いわゆる「内」は重要ではない、ということでは決してなく、「外」をなしたのちに自然とできあがる結果なのである。

すなわち、徂徠は「倣倣」を強調するが、外在する礼楽が最終的な目的なのではない。最終的に形成されるべきものが、内在的な徳性なのである。徂徠は確かに外的な「天下を安んずる」ことを非常に重視したが、これは内在する徳を軽視していたことを意味するものではない。徂徠は伝統的な理学の工夫論とは異なるベクトル、すなわち「外」から「内」へという方向を選択したにすぎないのである。

この「外」から「内」への移行は、「故に君子は学を貴ぶ。学んで以て徳を成す、自然に勉強するを仮らず（故君子貴学。学以成徳、自然不仮勉強）」（注14）というようにおのずからなるもの、というだけではない。ひとたび実現することができれば、いわゆる「外」のものが身体化することによって「内」と異なるものとなるのである。このようなおのずから完成される内外合一の効果が依拠するところの工夫論こそ「倣倣」であり、これがすなわち徂徠の「倣倣論」のロジックなのである。

二 「器」と「習」の重層構造

徂徠の「制作」論を考察の対象として、丸山が注目したものはその「近代性」であり、子安が強調したものはその「外部性」である。前節での分析によって、丸山の徂徠の「聖人」に対する把握には論理的な穴が存在し、子安の「外部性」の議論は徂徠の内なる徳に対する要求を軽視していることが明らかとなった。「制作」説そのものに立ち返り、それを徂徠の思想の文脈の中に戻してみると、「礼楽を制作する（制作礼楽）」（注15）とは外在する礼

楽制度を意味しているだけではない。さらに重要なのは、その中でも代表的な、先王の「天下を安んずるの道」を後王・君子の徳に内面化させることであり、この「外」から「内」への転化を担ったものこそ、まさしく徂徠が謂う所の「倣倣」であった。以下においては、「器を制する（制器）」ことと「習を以て性を言う（以習言性）」ことの重層構造によって、「外」と「内」についての議論を展開させていきたい。

まず「外」へと延長していく「器を制する」ことを見てみたい。宋学が強調する内省の工夫と比較すると、徂徠の着眼点は確かにいわゆる「倣倣」にある。唯一徂徠が自分と「肖る」と称した水足博泉（一七〇七—一七三二）（注16）は、徂徠の「制作」についてさらなる展開を見せている。その著作である『太平策』には「制器」という一節がある。

聖人の道器は大為り、器を制するは唯だ聖人のみ之を能くす。（注17）

徂徠はかつて「制作」ということを通して「聖人」を限定するところを行ったが、博泉はこの「制作」を、さらに具体的に「器」を制するということがあるとした。

聖人は因りて礼楽の教を設く。礼楽は大なりと雖も、其の実は皆な器なり。俎豆・玉帛・鐘鼓・管弦、君子は之を用い、以て礼楽を為すに、其の実は皆な器なり。（注18）

いわゆる「制作」とは、つまり「制礼作楽」であって、対象そのものは礼楽である。礼楽が儒家の教化の義を具えていることを鑑みると、礼楽とは確かに「大」なるものであるが、具体的に言えば、「其の実は皆な器」であり、

すなわち「俎豆・玉帛・鐘鼓・管弦」といった具体的な「器」の上において行われるものである。この点から言えば、「制作」を「器を制する」とどと理解することで、「制作」の対象の具体的な特徴を具現化したことになる。博泉が礼樂の具える「器」という特徴を強調せねばならなかったのは、じつは後儒が「理」を礼樂であると主張したことに向き合うためであった。

礼樂の道は、器と相い体を為し、未だ嘗て相い離れず。而して其の分なる者は君子は道に任じ、小人は器に任ずること、豈に疑を容れんや。後世の諸儒は、理を以て礼樂を説き、器を以て末と為せば、其れ端を聖人に異にす。若し三代の時に生まれしむれば、則ち刑を峻しくし誅を重くするに、何ぞ辞は以て免れん。乃ち有司伶工の伝の若きは、徒だ器のみ是れ守にして、其の道は則ち味し。是れ其の職なり。士君子の礼樂に於けるは、下学して上達す。若し上達せざれば、則ち有司と何ぞ辨ぜん。後儒は竟に上達に務めて、下学を廢す。是れ謬の大なる者なり。

(注19)

博泉はここにおいて「下学」と「上達」を礼樂が具える「器」と「理」という特徴に対応させている。「下学」は着手するところの工夫であり、「上達」は境界論的な目標であると言えよう。博泉は、「徒だ器のみ是れ守」であることは器物を専門に扱う「有司」と異なることになるが、しかし後儒は「上達」を重視しすぎるあまり、「下学」すなわち「器」を放置する結果を招いてしまっている、ということ指摘する。このことから、言うなれば「上達」が根のない木と化してしまっている、ということは想像に難くない。したがって、「器」と「理」の二者はともに重視すべきものなのである。博泉は、「器」を通してのみ、「理」を顕現させることができると考える。

鬼神に形無く、聖人は宗廟を制し、以て其の気を萃め、社稷を設け、以て其の神を寓し、尺二寸の木を斬り、之を名づけて主と曰い、以て祖考の靈を寓す。天の寥廓たる、星辰の遠き、聖人は璣衡・旁羅を制し、以て其の象を写す。道德仁義の形無きは、鬼神と天より甚だしく、口は言うべからず、目は視るべからざれば、聖人は礼樂の教を制す。礼樂は皆な器にして、以て至道を寓す。(注20)

ここにおいて、博泉は形の有る無しによって「器」と「理」を直接区分している。あるいは、まさしく「理」が無形であるがゆえに、聖人の「道」は具象化した「器」によって捕捉する必要がある、とも言えよう。「先王の道、古は之を道術と謂う。礼樂は是なり(先王之道、古者謂之道術。礼樂是也)」(注21)というように、徂徠学においては、礼樂は道の具象であると言える。博泉に至っては、「礼樂は皆な器にして、以て至道を寓す」というように、このような礼樂の「器」としての具象化の特徴をさらに直接明言している。抽象的な無形と比べた際に、具象化が持つ最も明らかな強みは、実施可能性の高さである。このような実施可能性は、徂徠学の「教」と「学」の中にきわめて鮮明に現れている。前節において徂徠の「倣倣論」をやや深く考察したが、博泉はさらに制作の「器」と関連づけて述べようとする。

故に教学の方、器を以て道を伝え、瑟を鼓ち笙を吹き、圭を執り幣を將り、車に升り矢を束ねるは、皆な止だ能く得るの術を知る所以なり。謂う所の「終日食らわず、終夜寐ねず、以て思う。益無し。学ぶに如かざるなり」なり。学の義為るは、其の師を擬うの謂なれば、乃ち左なれば則ち左、右なれば則ち右、宮なれば則ち宮、商なれば則ち商、惟だ其の

師を擬いて、其の它を問わず。檀弓に孔子右を尚べば、二三子も皆な右を尚べるを記すれば、古の謂う所の学者は此の如し。師為る者は身を以て人を教え、学者は身を以て之を学ぶ。後世の師弟子は、徒だ名位に係り、学を教うるに言を以てし、身を以てせず、礼楽の説は、瞭々として指掌すれども、之が器に授くれば、則ち一も能くする所の者無ければ、後儒の空言なり。(注22)

博泉が言う「其の師を擬う」とは徂徠の「倣倣」と軌を一にするものであり、「惟だ其の師を擬いて、其の它を問わず」ということは徂徠の「其の心と徳との何如を問わ」ずということと符合している。その上で、博泉の特色は、徂徠の「倣倣」をさらに対象としての「器」というものの上に落とし込んだ点にある。

しかしもし「学を教うる」方法が「器を以て道を伝え」ることにあるのであれば、「器」とはどのようにして「道」を伝達するものなのであるか。これについて、博泉は「師為る者は身を以て人を教え、学者は身を以て之を学ぶ」と言う。すなわち「身」とは「器」と「道」の媒介であるということであるが、そうすると「身」は「器」によって、どのように外的な「道」を己に内在化するのであるか。ここで、「制作」の第二のベクトル、すなわち「内」に向けて延びていく「習を以て性を言う」という側面に及ぶこととなる。

「習」という概念について見ると、博泉と徂徠の共通点を比較的是つきりで見出すことができる。徂徠はこのように言う。

大なるかな習や。人の天に勝るは是のみ。其の天下国家に在る、之を風俗と謂う。其の一身に在る、之を氣象と謂う。故に善く天下国家に観る

者は、必ず風俗に於てす。善く人に観る者は、必ず氣象に於てす。礼楽以て教と為さば、則ち風俗厚くして氣象盛んなり。聖人の天に勝る所以の者は是のみ。(注23)

徂徠は「習」を人が天に勝っている点として位置付け、それを一人の「氣象」から一国の「風俗」まで包括する概念として設定した。徂徠の「習」論は、習熟・習慣・習性・習俗という四つの次元から構築されたものである。それぞれを一言で言えば、先王の詩書礼楽に習熟すること、習慣化すること、習慣によって「安民」「長民」の性を成熟させること、それを一国の風俗にまで推し進めること、である。これがすなわち、「習」という一字をもって浮かび上がる、徂徠儒学の全体的な構想である(注24)。

博泉は、徂徠の「習」に対する重視を継承しただけではなく、「習」によって性を移すべきことを非常に強調する。

中人の性、善なるべく悪なるべく、皆な習以て之を移す。子曰く、「性は相い近し、習えば相い遠し」と。又た曰く、「唯だ上知と下愚のみ、移らず」と。上知と下愚は、吾れ未だ之を見ず。天下の人は率そ皆な中人にして、大いには優劣無く、其の美悪邪正は、習に由らざるは莫きなり。廼ち衆楚の^{かまむす}咻しき、移ること勿からんと欲すると雖も、得べからざるなり。先王は深く其の然るを知り、教学の法を立てて、以て天下の人をして正に習わしむるなり。(注25)

博泉は天下の人をすべて、移ることのできる「中人」に帰属させたが、これはつまり「習」によって性を移すことがあらゆる人にとって有効である、ということを確認しているということである。これだけではなく、徂徠が言う

「善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪（習善則善、習悪則悪）」（注26）と
いうことについても、博泉はさらにこの善悪を外的な「器」に落とし込もう
とする。博泉は「善とは芸業の載する所（善者芸業之所載）」（注27）だと言
う。すなわち、抽象的な善は具象的な「芸業」によつてはかられるものであ
るということである。ここにおける「芸業」とは、むしろ礼楽を指すもので
ある。

では礼楽はどのようにして「至善」を体現するのであるか。博泉は「礼
楽」と「至善」の間に、最高の標準である「中和」を設けた。彼は「謂う所
の至善は、亦た必ず芸業を以て之を言う。礼の中・楽の和は、是なり（所謂
至善、亦必以芸業言之。礼之中楽之和、是也）」（注28）と言う。『中庸』で
の位格に従えば、「中和」に到達することができれば、「天地位し、万物育
す（天地位、万物育）」ことができるわけで、これが博泉の理想とする「太
平」であると言えよう。彼は「其れ唯だ至善のみ、太平なる所以なり（其唯
至善、所以太平也）」（注29）と言う。

しかし「中和」もまた、きわめて抽象的な概念である。一体どのようにし
てはかればよいのであろうか。

不知者は謂えらく、中和は無形なれば、得と不得とは、何を以て之を知
らんと。中と不中とは、之を定むるに目を以てし、和と不和とは、之を
定むるに耳を以てするは、是れ礼楽の道なり。人の耳目は聡明有り、不
聡明有れば、能く中和と不中和とを知らんや。然りと雖も、之を定むる
に天下の目を以てすれば、則ち視も亦た公にして、之を定むるに天下
の耳を以てすれば、則ち聴も亦た公なり。天下の目とは何ぞや。尺度の
謂なり。天下の耳とは何ぞや。律呂の謂也。中和の準は、両者に備わ
り、合と不合とは、人人得て之を辨ずれば、豈に明ならざらんや。況ん

や朝暮の習う所、心染まり体濡れ、声は律と為り、身は度と為れば、何
ぞ中和は之れ知り難からんや。若し中和を求めんと欲すれども、礼楽
の教に由らざれば、則ち手を挙げ星を摘まんと欲するなり。狂に非ざ
れば則ち妄なり。（注30）

「中和」あるいは「至善」は、ともに「無形」に属するものである。「無
形」であるために把握しづらいものであるが、それを「器」というものに置
くことこそ、「無形」を「有形」にする方法なのである。博泉は「習」を具
体的な「器」というものに落とし込んだが、さらに重要なのは、外的な「器」
が持つ特性、すなわち「公」というものを指摘したことである。

まさに博泉が言うように、人の耳目には聡明なものとそうでないものと
があるからには、伝統的な儒家における君を得て道を行う道筋は、偶然にあ
ふれたものであることから免れえない。そこで反対に、準則を天下の「公器」
に託すということは、儒学の発展において避けては通れない内在的ロジック
であるようにも思えるのである。しかし、徂徠学における「制作」が示して
みせた「器」と「習」は、果たして普遍的な意義を有しているのであろうか。

三 王船山の「器」と「習」

ここまでで、徂徠学における「制作」という概念を考察することを通して、
その中に含まれる「器」と「習」という二層の次元を掘り出すことを試みた。
本稿の始めにおいて、荻生徂徠と王船山はともに「近代的思惟」の先駆的
人物とされたことを確認したが、王船山については、封建君主制に反対して
欲望の合理性を強調する角度から、その思想の近代性を認めようとする向き
が、学術界においては比較的主流である。しかし先行研究においては、「制

作」の角度から船山の思惟方式に具わる近代性を分析しようとしたものが見られない。

いま、徂徠学における「制作」の概念を詳細に検討することで、それが実際に「器」と「習」というものに落とし込まれていた、ということが明らかとなった。そしてこうしたものは、王船山の思想にも現れているのである。

故に「作者は之を聖と謂う」とは、器を作るなり。「述者は之を明と謂う」とは、器を述べるなり。「神にして之を明らかにし、其の人に存す」とは、其の器を神明にするなり。其の品式を識り、其の条理を辨じ、其の用を善くし、其の体を定むれば、則ち黙して之を成し、言わずして信ず、皆な器を成すの心に在るもの有りて之に拠りて徳を為すなり。

(注31)

このように、船山も「作」の対象を器に帰属させている。そしてまた「故に聖人とは、善く器を治めるのみ(故聖人者、善治器而已矣)」(注32)とも言っており、「聖人」が聖人たるゆえんは、「器を治める」ことにあると指摘する。徂徠学では「道」を礼楽の「器」として具象化したのが、船山もまた道に「器」の中に貫通させた。これがすなわち「天下は惟だ器のみ(天下惟器)」(注33)という主張である。

未だ弓矢有りて射道无きはあらず、未だ車馬有りて御道无きはあらず、未だ牢醴璧幣・鐘磬管弦有りて礼楽の道无きはあらず。則ち未だ子有りて父道无きはあらず、未だ弟有りて兄道无きはあざれども、道の有るべくして且く无き者は多し。故に其の器无ければ則ち其の道无きは、誠然の言なれども、而れども人は特だ未だ之れ察せざるのみ。(注34)

弓矢や車馬、牢醴璧幣といった具体的な「器」があつてこそ、射道や御道、礼楽といった「道」がある。これは博泉の「道」を器に寓する、という主張と内在的に一致していよう。船山はこうしたロジックを、「器ありて後に形有り、形ありて後に上有り(器而後有形、形而後有上)」(注35)、ひいては「君子の道、夫の器を尽して止む(君子之道、尽夫器而止矣)」(注36)というものに帰納させるのである。これは伝統的な理学の、道を以て器の本を為す、という提起とは本質的な異なりを持つており、かえってほぼ同時期の徂徠学と同工異曲であることは疑いようがない。さらに注目には値するのは、船山の「器」にも「公」の特徴があるということである。

国を治め教を推せども必ず恆政有り、故に既に孝弟慈を以て教本と為し、而して尤も必ず其の意を法制に通じ、以て旁く財を理め人を用うるの中に行い、而して民を清明公正の道に納る。故に教と養とは兼ね成ること有りて、政と教とは殊理無し。(注37)

船山は「法制」と「公正」の関係に、非常に鋭く留意しており、治国における法制の重要性を強調しているが、これと博泉が言う「尺度」の「公」もまた類似している。船山と徂徠学の主張の相似は「器」の次元においてのみではない。船山もまた「習」という概念を非常に重視しているのである。

故に聖人の天下を化成する所以の者は、習のみ。(注38)

船山の思想において、聖人が天下を教化することが実現可能なのは、依拠するものがまさしく「習」であるためである。これは船山が聖人の角度から

「習」という概念に総体的な位置を作り出したと言える。船山はさらに、「習」を儒学史の中に据えている。

孟子は性を言い、孔子は習を言う。性とは天道にして、習とは人道なり。『魯論』二十篇は皆な習を言う、故に曰く、「性と天道とは得て聞くべからざるなり」と。已に之を習に失いて之を性に求めんと欲するは、性を見ると雖も且く其の習を救う能わず、況んや見る能わざるをや。易に言えらく、「蒙以て正を養うは、聖の功なり」と。其の習を童蒙に養えば、則ち聖を作すの基は此に立つ。(注39)

船山は孔孟を「習」と「性」で区分し、『論語』全篇を「習」に帰属させた。童蒙が「習」を養うことを「聖を作すの基」としたということは、儒家における聖を成すという最高の理想を「習」の上に落とし込んだということである。注目に値するのは、船山が「性」と相對する面に「習」の概念を際立たせたということである。では船山は、どのように「性」と「習」を区分したのであるか。

先天の性は天之を成し、後天の性は習之を成すなり。(注40)

船山は「性」を明確に先天の性と後天の性とに分けており、先天の性を天に帰属させ、後天の性を習に帰属させている。この分類は、徂徠が言う、不変の「材性」と、移すことのできる「習性」とに酷似している(注41)。しかし徂徠が性を論ずる際にさらに注目したのは、その移動可能という特性である。善を養えば悪はおのずから消える。ゆえに善を養う風俗が非常に重要なのである。船山の習性もまた、こうした善悪の不確定性を含んでいるが、し

かし船山の特徴は、人の天性と外在の物をすべて「善」だと見なし、いわゆる「不善」は人が外物との往来の中でその「幾」を把握していないということにすぎない、とする点にある。この角度から言えば、善悪は絶対的な区分がなくなり、適切な点を把握しさえすればみな善をなすことができることになる。

位を得れば、則ち物は習を害わずして習は性を害わず。位を得ざれば、則ち物は以て習を悪に移して習は以て性を不善に成す。此は吾が形・吾が色の咎に非ざるなり、亦た物の形・物の色の咎に非ざるなり、咎は吾の形色と物の形色の往来して相い遇するの幾に在るなり。(注42)

右の文では、「物——習——性」という序列が展開されているが、そこから船山が、善悪を先天的なものから外しているだけではなく、さらに善悪を物我からも引き剥がしており、それを物我の往来の関係の上に据えていることが分かる。この序列を見ると、後天的な「性」の完成は「習」の養成に依拠しており、言い換えれば「性」を成就させる方式が「習」の養成へと変化している。これはつまり、善悪を先天的な「性」から解放した、ということである。さらに重要なのは、「先天」というものは天が授けたものであり、人はこれに対してどうすることもできないものであるため、ただただそれを受けられないが、これとは逆に、善悪を「後天」の天秤の上に置きさえすれば、人は積極的かつ能動的に悪を避け善を揚げるができるようになる、ということである。そしてこのような善悪の価値判断の中で、主体性が発動していく可能性が備わることとなったのである。

船山は「習の性と与に成る者は、習成りて性与に成ればなり(習与性成者、習成而性と成也)」(注43)と言う。習が成ることと性が成ることができる、

つまり習が人の性を形成するにあたって巨大な影響を持っているということである。

しかし、もし善あるいは悪の支配権を後天的な「習」にすっかり渡してしまつたとしたら、「善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪」となるわけで、習俗が善となれば当然何の支障もなくなる。そのため、船山は習を養うことを「聖を作すの基」としたが、この習とは畢竟、善の習俗である。だがもし習俗が不善だとしたらどうなるのか。すなわち、個人は周囲の習俗において、その制限を受けざるをえない。とりわけ外的な環境が「不善」であつた場合には、どのように対応すればよいのであろうか。船山は、こうした不善の「習」を「習気」と呼び、このような場合には力の限り抵抗せねばならないと説く。

君子は習俗の陥るべからずして意気の特むべからざるを知るや、以て吾が性の中を為し、自ら卓然不撓の理有り。而して吾が学の正しきは、自ら其の守に永く貞たるの能有り。(注44)

しかし理論の上から言えば、船山が習の人性に対する重要性を強調すればするほど、その中に身を置く者が習から脱出することはますます難しくなる。まさしく船山が生きた時代のように、あたり一面が「末俗の習気(末俗之習気)」であつた場合、いったい人はどのようにすべきなのか。

如し人の梅を食うを見れば、則ち涎流れて自ら禁ずる能わざるも、従りて未だ嘗て梅を食わざる者の若きは、涎は必ず流れず。故に天下の悪は、聞かざるを以て幸と為す。之を聞きて之を悪むを知れば、亦た是れ鳥喙を誤嚼して、菓を以て之を解くも、特だ斃るるに速やかならざ

るのみにして、未だ嘗て其の毒に染まらざるにあらず。正人に親しみ、宵小を遠ざくれば、免るるに庶幾きかな。(注45)

これは「望梅止渴(訳者注：魏の曹操軍が行軍中、水が無くて困つた際、曹操が前方に梅林があるぞと言って励ましたので、士卒は唾が出て渴きを癒やした、という故事。転じて、ただ空想するだけで自ら慰めること)」としまつたく正反対の方法である。もし習慣から習を以て性を成すまでのことが、外在の対象と絶えず関係を深めていく過程であると見なしうるのであれば、この関係を直接断ち切ることは、最も直接的な方法のように思われる。天下の悪を聞かず、「宵小」の輩に近づかなければ、悪の習俗に染まることから免れることがおそらくはできるであろう。

以上の分析から、船山の習論も二つの次元に分けることができる。聖人の教化から言えば、習の意義は重大である。この、習を以て民を養うべし、というものは、まさに徂徠学における一国の「風俗」と対応しあうものである。また個人の角度から言えば、周囲の習俗の限界性に注意し、「習気」によって固められてしまわないようにせねばならない。この次元は徂徠学が言う一人の「気象」と対応しうるものである。

船山の思想からも、「器」と「習」についての強調を発掘することができ。これはつまり、徂徠学の中で展開した「制作論」は、当時の東アジアにおいては、まったく偶然的現象ではなかつたのかもしれない、ということである。では、これはいったい何を意味することになるのであろうか。

結論

「制作」の概念から出発し、「儒学式近代」をすなわち「器」と「習」の二層の次元として表したが、ではこの二つの次元はどのようなように「儒教式近代」の過程を体現するものなのであろうか。

本稿でも「器」の持つ「公」の特質を確認したが、まさに水足博泉が論ずるように、「器」は一個人の耳目の聡明さを超越した「尺度」たりうる物である。そして王船山さえも、「法」によって国を治める必要を明言している。これは現代国家において唱えられる「公」に通底していることは疑いようがない。「公」の領域に限定されるところがあつて初めて、「私」の領域は認められうる。このようにして「主体性」は、存在の正当性を獲得することができるのである。

「習」の角度から言えば、善悪を先天に帰属させるような、先天預成式人性論は、後天的な努力によつて善へ赴き悪を避けるような人の能動性のある程度消してしまふ。そうした意義から言えば、善悪を後天的な「習」に帰属させることは、後天習成式人性論である。この判断は、一方では国家レベルで善の習俗を養成することを促すものであるが、もう一方では、個人が不善の風俗より脱出する可能性をも暗示している。これを先天預成式人性論と比べると、その中に「主体性」が顕著となる、さらなる可能性を秘めていることは間違いない。

また、もし徂徠学と伝統的な宋明理学との分岐を生んだ出発点が、すなわち外から内への思惟方式であつたとするならば、その特色は「器」と「習」を通して如実に現れるものである。「器」を重んじる目的は「器」そのものではなく、外的な「器」を通して内的な「徳」を養つていくことにあるわけだ、それ自体もまた「習は性と与に成る」というテーマに適うものである。

王船山と徂徠学において現れ出た、器を尊んで習を重んじるという主張は、もし貫通させることができれば、伝統的道学における形而上学とは全く異なるものを持つていふこととなる。伝統的な宋明理学が前近代的な先天預成式人性論を代表するものであるとすると、その衰微というものは、儒学内部の形而上学的な新路線の誕生を予感させるものであつたことになる。これがすなわち、後天習成式人性論の台頭である。

したがつて、「器」と「習」という重層構造によつて読み解かれる「制作」という概念は、主体性の覚醒という普遍的な意義を表すものであるだけでなく、同時に前近代の儒学とは異なる、儒学の新たな主張を示したということでもあるのである。よつて、「儒学式近代」は近世の東アジアにおいてすでに展開されはじめていた、と言えよう。

もちろんこの過程は、幾多の概念および変化において現れているものであり、この現象をさらに正確に叙述するためにも、より多くの視点からの検討が求められる。この問題については、今後の課題としてさらに考察を進めていきたい。

注

(1) 侯外廬『船山学案』（岳麓書社、一九八二年）、一頁。

(2) 「儒教的近代」は宮嶋博史が提唱したものであるが（宮嶋博史「儒教的近代としての東アジア「近世」」（『岩波講座』東アジア近現代通史 一）（岩波書店、二〇一〇年）所収）、その主要な着眼点は、いかにして現在の中国を見るべきか、また十九世紀以降の日本・朝鮮（韓国）の発展過程をいかにして把握すべきか、という点にあつた。本稿では主に、学問としての儒学の思惟方式の中での展開におけ

る近代性の議論に着目するため、「儒学式近代」と呼ぶこととする。

(3) 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九九九年）、二〇九頁。

(4) 『日本政治思想史研究』、二二二頁。

(5) 徂徠の思想における孔子像については、平石直昭「荻生徂徠と先行儒学——孔子像を中心に」（源了圓・嚴紹鑾編『思想』（日中文化交流史叢書第三卷、大修館書店、一九九五年）所収、二二〇—二五五頁）を参照。

(6) 『日本政治思想史研究』、二一九頁。

(7) たとえば『弁道』において、徂徠自身も「古之時、作者之謂聖」と述べている（吉川幸次郎・丸山真男等校注『荻生徂徠』（日本思想大系36、岩波書店、一九七三年）所収、二〇〇頁）。以下、本文内の書き下し文についてはすべて現代仮名遣いに改める。

(8) 『日本政治思想史研究』、二一八頁。

(9) 蓋後王君子、奉先王礼樂而行之、不敢違背。而礼樂刑政、先王以是尽於安天下之道、是所謂仁也。後王君子、亦唯順先王礼樂之教、以得為仁人耳、是聖人不可学而至焉、仁人可学而能焉。孔子教人以仁、未嘗以作聖強之、為是故也。大氏後人信思孟程朱、過於先王孔子、何其謬也（『弁道』、二〇二頁）。

(10) 『日本政治思想史研究』、二一九頁。

(11) 丸山真男は「ここに至つては聖人は殆ど宗教的絶対者にまで高められたかの如くである」などと述べる（『日本政治思想史研究』、九八頁）。

(12) 且学之道、做效為本。故孟子曰、服堯之服、誦堯之言、行堯之行、是堯而已矣。而不問其心与德何如者、学之道為爾。（中略）故方其始学也、謂之剽窃摸擬、亦可耳。久而化之、習慣如天性、雖自外来、与我為一。（荻生徂徠「答屈景山（第一書）」（前掲『荻生徂徠』所収）、八四頁）

(13) 子安宣邦『江戸思想史講義』（岩波書店、一九九八年）、二〇〇頁。

(14) 荻生徂徠『論語微』甲（小川環樹編『荻生徂徠全集』第三卷・経学1（みすず書

房、一九七七年）、四三五頁。

(15) 『弁道』、二〇二頁。

(16) 水足博泉が徂徠の礼樂論を継承したことについては、高山大毅『近世日本の「礼樂」と「修辭」——荻生徂徠以後の「接人」の制度構想』（東京大学出版会、二〇一六年）第二章を参照。

(17) 聖人之道器為大矣、制器唯聖人能之。（水足博泉『太平策』（武藤敵南・宇野東風・古城貞吉編『肥後文献叢書』第二卷（隆文館、一九一〇年）所収）、三〇九頁）

(18) 聖人因設礼樂之教。礼樂雖大、其実皆器也。俎豆玉帛鐘鼓管弦、君子用之、以為礼樂、其実皆器也。（水足博泉『太平策』、三〇九頁）

(19) 礼樂之道、与器相為体、未嘗相離矣。而其分者君子任道、小人任器、豈容疑乎。後世諸儒、以理說礼樂、以器為末、其異端於聖人。若使生乎三代之時、則峻刑重誅、何辞以免。若乃有司伶工之佞、徒器是守、其道則昧矣。是其職也。士君子之於礼樂、下学而上達。若不上達、則与有司何辨。後儒竟務上達、而廢下学。是謬之大者也。（水足博泉『太平策』、三二〇頁）

(20) 鬼神無形、聖人制宗廟、以萃其氣、設社稷、以寓其神、斬尺二寸之木、名之曰主、以寓祖考之靈。天之寥廓、星辰之遠、聖人制璣衡旁羅、以写其象。道德仁義之無形、甚於鬼神与天、口不可言、目不可視、聖人制礼樂之教。礼樂皆器、以寓至道。（水足博泉『太平策』、三二〇頁）

(21) 『弁道』、二〇六頁。

(22) 故教学之方、以器伝道、鼓瑟吹笙、執圭將幣、升車束矢、皆所以知止能得之術也。所謂終日不食、終夜不寐、以思、無益、不如学也。学之為義、擬其師之謂、乃左則左、右則右、宮則宮、商則商、惟擬其師、不問其它。檀弓記孔子尚右、二三子皆尚右、古之所謂学者如此。為師者以身教人、学者以身学之。後世師弟子、徒係名位、教学以言、不以身、礼樂之說、瞭々指掌、而授之器、則無一所能者、後儒之空言也。（『太平策』、三二〇—三二二頁）

- (23) 大哉習乎。人之勝天者是已。其在天下國家、謂之風俗。其在一身、謂之氣象。故善觀乎天下國家者、必於風俗。善觀乎人者、必於氣象。礼樂以為教、則風俗厚而氣象盛矣。聖人之所以勝天者是已。〔荻生徂徠『護園隨筆』(今中寛司・奈良本辰也編『荻生徂徠全集』一卷(河出書房新社、一九七三年)所収)、一七〇頁〕
- (24) 徂徠の「習」論については、拙稿「荻生徂徠の『習』論」(『外国哲学』第三十五輯、二〇一八年)を参照のこと。
- (25) 中人の性、可善可惡、皆習以移之。子曰、性相近、習相遠也。又曰、唯上知与下愚、不移也。上知下愚、吾未見之。天下之人率皆中人、無大優劣、其美惡邪正、莫不由習也。迺衆楚之咻、雖欲勿移、不可得也。先王深知其然、立教学之法、以使天下之人習乎正也。〔『太平策』、三四二頁〕
- (26) 『弁名』、二四〇頁。
- (27) 『太平策』、三四六頁。
- (28) 『太平策』、三四六頁。
- (29) 『太平策』、三四五頁。
- (30) 不知者謂中和無形、得与不得、何以知之。中与不中者、定之以目、和与不和、定之以耳、是礼樂之道也。人之耳目有聰明、有不聰明焉、能知中和与不中和乎哉。雖然、定之以天下之目、則視亦公、定之以天下之耳、則聽亦公。天下之目者何。尺度之謂。天下之耳者何。律呂之謂也。中和之準、備於兩者、合与不合、人人得而辨之。不豈明乎。況朝暮所習、心染体濡、声為律、身為度、何中和之難知乎。若欲求中和、不由礼樂之教、則欲举手摘星也。〔『太平策』、三四六頁〕
- (31) 故作者之謂聖、作器也。述者之謂明、述器也。神而明之、存乎其人、神明其器也。識其品式、辨其条理、善其用、定其体、則默而成之、不言而信、皆有成器之在心而拋之為德也。〔王夫之『周易外伝』(『船山全書』第一冊(岳麓書社、一九八八年)所収)、一〇二九頁〕
- (32) 『周易外伝』、一〇二八頁。
- (33) 『周易外伝』、一〇二七頁。
- (34) 未有弓矢而无射道、未有車馬而无御道、未有牢體璧幣・鐘磬管弦而无礼樂之道。則未有子而无父道、未有弟而无兄道、道之可有而且无者多矣。故无其器則无其道、誠然之言也、而人特未之察耳。〔『周易外伝』、一〇二八頁〕
- (35) 『周易外伝』、一〇二九頁。
- (36) 『周易外伝』、一〇二九頁。
- (37) 治国推教而必有恆政、故既以孝弟慈為教本、而尤必通其意於法制、以旁行於理財用人之中、而納民於清明公正之道。故教与養有兼成、而政与教無殊理。〔王夫之『讀四書大全説』(『船山全書』第六冊(岳麓書社、一九九一年)所収)、四三六頁〕
- (38) 故聖人所以化成天下者、習而已矣。〔王夫之『侯解』(『船山全書』第一二冊(岳麓書社、一九九六年)所収)、四九四頁〕
- (39) 孟子言性、孔子言習。性者天道、習者人道。魯論二十篇皆言習、故曰性与天道不可得而聞也。已失之習而欲求之性、雖見性且不能救其習、況不能見乎。易言蒙以養正、聖功也。養其習於童蒙、則作聖之基立於此。〔『侯解』、四九四頁〕
- (40) 先天之性天成之、後天之性習成之也。〔『讀四書大全説』、九六二頁〕
- (41) 徂徠の人性論については、拙稿「荻生徂徠の人性論における『習』重視の淵源について——『中庸解』を中心として」(『文明21』第四一号、二〇一八年)を参照のこと。
- (42) 得位、則物不害習而習不害性。不得位、則物以移習於惡而習以成性於不善矣。此非吾形・吾色之咎也、亦非物形・物色之咎也、咎在吾之形色与物之形色往来相遇之幾也。〔『讀四書大全説』、九六三頁〕
- (43) 王夫之『尚書引義』(『船山全書』第二冊(岳麓書社、一九八八年)所収)、二九九頁。
- (44) 君子知習俗之不可陷而意氣之不可恃也、以為吾性之中、自有卓然不撓之理。而吾学之正、自有永貞其守之能。〔王夫之『四書訓義』(『船山全書』第七冊(岳麓書社、一九九一年)所収)、一〇二九頁〕

社、一九九一年）所収、一三三頁）

(45) 如見人食梅、則涎流不能自禁、若從未嘗食梅者、涎必不流。故天下之惡、以不聞為幸。聞之而知惡之、亦是誤嚼烏喙、以藥解之、特不速斃、未嘗不染其毒。親正人、遠宵小、庶幾免夫。〔『俟解』、四九二頁〕

【附記】

本稿は中国・国家社科基金重大項目「日本朱子学文献的編纂与研究」（項目批准号：17ZDA012）の成果の一部である。

劉瑩（りゅう・えい）

一九九〇年生まれ。北京大学外国語学院日本語系PD。専門は日本儒学史、東アジア思想文化。主要論文に「荻生徂徠之“習”論」（『外国哲学』第三十五輯、二〇一八年六月）、「以『中庸解』為例試析荻生徂徠的人性論」（『現代哲学』二〇一九年第六期、二〇一九年十一月）、「孟荀各“一偏”——荻生徂徠之“祖型”辨」（『哲学動態』二〇二〇年第五期、二〇二〇年五月）など。

〔翻訳者〕

佐藤 由隆（さとう・よしとか）

一九九〇年生まれ。京都産業大学・和歌山大学非常勤講師。専門は中国思想史・日本思想史。共著に『懷徳堂研究 第二集』（汲古書院、二〇一八年二月）、『教養としての中国古典』（ミネルヴァ書房、二〇一八年四月）、主要論文に「懷徳堂学派の知行論」（『日本中国学会報』第六十九集、二〇一七年一〇月）など。

中国古代の楚地における鬼神観の考察

—上博楚簡『鬼神之明』『凡物流形』を手がかりにして—

菊池 孝太朗

はじめに

中国思想史における重要概念の一つである「鬼神」。現代日本においては「キジン」と訓まれ、節分の鬼遣らいで退治される角の生えた鬼などが想起されるであろうが、それは鬼神が有する性質の一面的な見方に過ぎない。中国における鬼神は、狭義には死霊や祖先神などを指し、また広義には天地山川の自然神や人生・万物の主宰者、厲鬼、狐狸妖怪など、様々な要素を内含する概念であったのである。

この鬼神をどの様に見なすか（所謂「鬼神観」という問題は、普遍的かつ通時代的なテーマであり、古来多くの議論がなされてきた。鬼神の存在を認める「有鬼」の立場と、鬼神の存在を認めない「無鬼」の立場の対立などが、その一例である。故に、この鬼神観に関しては、中国内外を問わずに古来盛んに議論され、多数の研究論著が著されてきた。近年の主要な研究論著としては、銭穆「中国思想史中之鬼神観」（『新亞学報』第一卷第

一期、一九五五年）、出石誠彦「鬼神考」（『支那神話伝説の研究（増補版）』所収、中央公論新社、一九七三年）、永沢要二『鬼神の原義とその演進』（鳳出版、一九七七年）、王友三編著『中国无神論史綱』（上海人民出版社、一九八二年）、牙含章・王友三主編『中国无神論史』上・下（中国社会科学出版社、二〇一一年）等が挙げられる（注1）。

一方、中国古代（特に先秦期）を対象とした鬼神観の研究は、研究を進める上で幾つかの問題が存在している。まず、文献の数が豊富な中近世以降と比べると、古代の文献はその数自体が極めて乏しいということである。古代を対象とする鬼神観の研究は、この資料収集の段階で不利を強いられてきた。また、その資料も、長い年月を経て幾度と書写されてきた伝世文献であるため、その流布の過程で文章が改竄・偽造されることや、また編集段階で他の文章が混在してしまうことも考えられる。このような資料上の問題によって、中国古代を対象とした鬼神観の研究は停滞を強いられてきたのである。

ところが、幸いにもこうした状況を打開する新資料、即ち戦国楚簡が、

近年陸続と中国で発見されている。この楚簡の中には、伝世文献では未見であった鬼神に関する文章や、従来の伝世文献では記述が希薄であった戦国前中期頃のものと思われる文献も、多く含まれていた。こうした楚簡を新たな資料として用いることで、停滞傾向にあった中国古代を対象とする鬼神観の研究の、再検討及び再解釈が可能となったのである。

本論では、この戦国楚簡のうち、上海博物館蔵戦国楚竹書（以下、上博楚簡と記す）（注2）所収の『鬼神之明』『凡物流形』といった二種の文献を手がかりにして、中国古代における鬼神観の考察を行う。いずれも図版が公開されてから既に一〇年以上が経過した文献ではあるが、再度その鬼神観に注目することで、これまでとは異なる新たな解釈を見出すことができるであろう。

例えば、この『鬼神之明』『凡物流形』には、儒家・法家・兵家と異なる立場から、鬼神に対して疑問を抱いたと考えられる記述が存在する。従来の鬼神観の研究においては、儒家・法家・兵家のような人事を重視して現実に志向する思想家集団が「無鬼」の立場を主張することによって、「無鬼」論の思想的基盤が形成されたと考えられてきた。つまり、儒家・法家・兵家を基軸とする「無鬼」論の系譜の他に、「無鬼」論の思想的基盤を形成した別の系譜が存在していた可能性があるのである。また、この『鬼神之明』『凡物流形』は、楚文字で筆写されているため、楚地においてある程度浸透・伝搬していた文献であったと考えられる。すると、こうした鬼神に対して疑問を表明するような文献が、従来鬼神信仰が盛んであるとされていた中国古代の楚地に受容されていたということになる。つまり、従来の楚地におけるイメージを検討する必要があるのである。この様に、『鬼神之明』『凡物流形』は、従来の通説を再検討するための、一つの手がかりとなるのである。

そこで、本論では、第一章・第二章にて、『鬼神之明』『凡物流形』を釈読し、そこに表れた鬼神観を考察する。そして第三章では、こうした文献が中国古代の楚地に受容された理由を検討し、中国古代の楚地における鬼神観の様相の解明を試みる。

一 『鬼神之明』の釈読と考察

本章では、上博楚簡第五分冊所収の『鬼神之明』について、釈読及び考察を行う（注3）。

まず、本文献の基礎情報について確認しておこう（注4）。整理者は、曹錦炎氏である。竹簡は全八枚で、『鬼神之明』『融師有成氏』という二種の文献よりなる。前篇の『鬼神之明』と後篇の『融師有成氏』との区分は第五簡にあり、両文献の間には墨節が引かれている。簡長は約五三センチメートル、三道編線で、下端は平斉である。残存する文字数は、両文献を合わせて一九七文字。第一簡・第二簡・第四簡・第五簡は、上下に断裂した竹簡を綴合したものである。そのうち、第一簡・第二簡は文字に欠損のない完整簡である。第四簡は上端に四字分の欠損（五字目は、残存部分より「古」字であることが分かる）、第五簡も上端に四字分の欠損がある。第三簡は上下の断裂はないものの、上端に四字分の欠損がある（五字目は、残欠部分より「明」字であることが分かる）。整理者は、以上の第三簡・第四簡・第五簡の欠損部分を、前後の文章より推定して補整している。また、第一簡は、途中で約七センチメートルの留白があり、そこには削除した痕跡がある。恐らく、筆写者がこの部分の誤写に気付き、そこを削除したのである。また第二簡には、文章の途中で脱落があり、その部分に墨節がある。恐らく、篇全体を書写した後、筆写者が脱落に気付き、そこに墨節

を付した上で、竹簡の背面の下段に脱落した文章（一三字）を補ったのであろう。

本文献は無題であったため、竹簡の主題となる内容から、「鬼神之明」と命名された。整理者は、本文献は対話文であり、欠失した冒頭部分に「説話者」となる人物が記されていたと推測している。論題は「鬼神には明知である場合と明知でない場合があること」についてである。

また、本文献は二〇〇五年に公開されてから現在に至るまでに、多くの積読や内容に関する解釈がなされてきた。中でも重要な争点の一つとして、本文献の性質に関する議論がある。整理者は、本文献の内容が『墨子』と一致していることから、本文献を『墨子』の佚文と見なしているが、この見解に関しては異論も存在している。本論ではこの問題に加えて、本文献の地域性、即ち本文献の執筆者が何処の地域の影響を受けていたかについても考察し、本文献の性質のより詳細な解明を試みたい。

そこで、本章では、第一節にて、原文、積文、書き下し文、現代語訳、語注の順で積読を行い、第二節にて、前節の積読に基づき、本文献の性質や、本文献に表れた鬼神観等についての考察を行う。

なお、本文献の積読及び検討に際して、多数の先行研究を参照した。特に参考としたものを以下に列挙する（注5）。

- A.. 陳偉「上博五《鬼神之明》篇初読」（簡帛網、二〇〇六年二月一八日）
- B.. 李銳「讀上博五札記」（簡帛研究網、二〇〇六年二月二〇日）
- C.. 廖名春「讀《上博五・鬼神之明》篇札記」（簡帛研究網、二〇〇六年二月二〇日）
- D.. 丁四新「上博楚簡《鬼神》篇注釈」（簡帛網、二〇〇六年五月七日）

E.. 黄人二「上博藏簡第五冊鬼神之明試釈」（簡帛網、二〇〇七年二月一七日）

F.. 西山尚志「上博楚簡『鬼神之明』に見える『貴爲天子、富有天下』について」（『人文科学』一二号、二〇〇七年三月二七日）

G.. 浅野裕一「上海博楚簡『鬼神之明』と『墨子』明鬼論」（湯浅邦弘編『上博楚簡研究』、二〇〇七年五月）

H.. 西山尚志「上海博楚簡『鬼神之明』訳注」（出土資料と漢字文化研究会編『出土文献と秦楚文化』第四号、二〇〇九年三月三一日）

本章では、各先行研究を注記する際に、論者と上記アルファベットとを対応させて提示する（例：陳偉A、李銳B）。

第一節 『鬼神之明』積読

本節では、原文、積文、書き下し文、現代語訳、語注の順で『鬼神之明』の積読を行う。凡例として、【】内の漢数字は、竹簡番号を示すものである。

□内の字は、残簡部分を整理者が補整した箇所である。□内の字は、第二簡背面に記された脱文である。積文内の「①、②」等の番号は、本節の語注の番号と一致している。

〔原文〕

今夫魂 神又所明又所不明則巨丁賞善罰暴也昔者堯塗壺湯息義聖智
天下灑之此呂貴爲天子【一】驟又天下長年又魯後殊遂之則魂神之
賞此明矣返桀受學萬焚聖人殺評者側百胄脚邦象「此呂桀折於鬲山
而受首於只衺」身不覓爲天下芟則魂【二】神之罰此明矣。返五子

疋者天下之聖人也。鳴尸而死。遂_レ孟公者天下之踟人也。長年而更女。呂此詰之。則善者或不賞而暴【三】者或不罰。古_レ虛因加魂。神不明則必又古一力能至安而弗爲。唬_レ虛弗智也。昔一力古不能至安。唬_レ虛或弗智也。此兩者。積_レ虛古【四】曰_レ魂。神又所不明。此之胃_レ唬【五】

〔釈文〕

今夫鬼神有所明有所不明①、則以其賞善罰暴②也。昔者堯舜禹湯③、仁義聖智、天下法之④。此以貴爲天子、【一】富有天下⑤、長年有譽⑥、後世述⑦之。則鬼神之賞、此明矣。及桀受幽厲⑧、焚聖人、殺諫者⑨、賊百姓、亂邦家。「此以桀折於鬲山、而受首於岐社⑩」身不没⑪爲天下笑。則鬼【二】神之罰、此明矣。及伍子胥者、天下之聖人也、鳴夷而死⑫。榮夷公者、天下之亂人也、長年而没⑬。如⑭以此詰之、則善者或不賞、而暴【三】者或不罰。故吾因加⑮鬼神不明。則必有故。其力能至焉而弗爲乎。吾弗知也。意⑯其力固不能至焉乎。吾或弗知也。此兩者岐。吾故【四】曰_レ鬼神有所明有所不明。此之謂乎。【五】

〔書き下し文〕

今夫れ鬼神明なる所有り不明なる所有りとするは、則ち以て其の善を賞して暴を罰す。昔者、堯舜禹湯は、仁義・聖智ありて、天下之に法る。此を以て貴きことは天子と爲り、富むことは天下を有ち、長年にして譽有り、後世之を述ぶ。則ち鬼神の賞、此れ明らかかなり。桀受幽厲及びては、聖人を焚し、諫者を殺し、百姓を賊し、邦家を乱す。「此を以て桀は鬲山に折られて、受は岐社に首さらされ、」身没せずして天下の笑いと爲る。則ち鬼神の罰、此れ明らかかなり。伍子胥に及びては、天下の聖人なるも、

鳴夷せられて死す。榮夷公は、天下の乱人なるも、長年にして没す。如し此を以て之を詰わば、則ち善なる者も賞せざること或りて、暴なる者も罰せざること或り。故に吾因つて鬼神の不明なるを加うるなり。則ち必ず故有り。其の力能く至れども爲さざりしか。吾知らざるなり。意、其の力固より至る能わざりしか。吾或いは知らざるなり。此の両者は岐。吾故に曰く、「鬼神明なる所有り不明なる所有り」と。此の謂いか。

〔現代語訳〕

今、私がそもそも鬼神には明知である場合と明知でない場合があると考えたのは、鬼神が善人を賞して悪人を罰するとされているからである。昔、堯・舜・禹・湯らは、仁義・聖智があつて、天下の人々は彼らを規範とした。そこで堯・舜・禹・湯らは、その貴き身分は天子となり、その富裕なことは天下を保有し、長寿にして名譽を維持し、後世までこれらは述べ伝えられている。このことより、鬼神が善人を賞することは明らかである。桀、紂、幽、厲らに及んでは、聖人を焼き殺し、諫者を殺し、百姓に残虐な行いをし、国家を混乱に陥れた。そのため、桀は鬲山にて敗れ、紂は岐社に首を献上され、天寿を全うすることができず、天下の笑ひ者となつた。このことより、鬼神が悪人を罰することは明らかである。しかし、伍子胥に至つては、天下の聖人であつたのに、死体を革袋に入れられて長江に流されてしまった。対して榮夷公は、天下の乱人であつたのに、寿命を全うして亡くなつた。もし、この事例をもつて鬼神の働きを問うのであれば、善人でも賞されることがあり、悪人でも罰せられないことがある、ということになる。故に、私は「鬼神には明知でない場合がある」という考えを付け加えたのである。このことには必ず原因があるはずだ。鬼神の力としてはできたが、あえて行わな

ったのか。私には分からない。そもそも、鬼神の力は元々そこまでのことができなかったのか。また、私には分からない。過去の事例を見てみると、両者（善人を賞して悪人を罰する場合と、善人を賞せずして悪人を罰しない場合と）には違いがある。故に、私は「鬼神には明知である場合と明知でない場合がある」と言ったのだ。これはこのことを言ったのである。

〔語注〕

①今夫鬼神有所不明……文中に度々登場する「明」字について、本論では、「明知・明察」の意で解釈した。用例は、『墨子』明鬼下篇に「故に鬼神の明は、幽間・広沢・山林・深谷を為すべからず。鬼神の明は、必ず之を知る（故鬼神の明、不可爲幽間廣澤山林深谷。鬼神の明、必知之）」とある。

②賞善罰暴……善人を褒賞して、悪人を懲罰すること。整理者・丁四新D・西山Hらが指摘するように、『墨子』内には「賞善罰暴」や、それとほぼ同じ用法（「賞賢罰暴」「賞賢而罰暴」「賞賢如罰暴」）が度々用いられている（非命下篇、尚同下篇、明鬼下篇など）。例えば、天志下篇の「何を以て天の百姓を愛するを知るや。吾は賢者の必ず善を賞して暴を罰するを以てなり。何を以て賢者の必ず善を賞して暴を罰するを知るや。吾は昔者の三代の聖王を以て之を知る（何以知天之愛百姓也。吾以賢者之必賞善罰暴也。何以知賢者之必賞善罰暴也。吾以昔者三代之聖王知之。）」などである。

③天下法之……整理者によれば、「灋」字の省略した形が「法」字であるという。本論では、「規範とする」の意で解釈した。

④堯舜禹湯……「堯舜禹湯」は、中国古代における四人の聖王。丁四新Dらが指摘するように、「堯舜禹湯」と四王のみを並列させて用いる例は、『墨子』尚賢上篇「尚し堯舜禹湯の道を祖述せんと欲すれば、將に以て賢を尚ばざるべからず（尚欲祖述堯舜禹湯之道、將不可以不尚賢）」の一例のみである。また、『荀子』『商君書』『戦国策』『説苑』などの文献にも、「堯舜禹湯」の四王を併称する用例が存在するため、墨家特有の用法でなく、古代においては普遍的な用法であったと考えられる。また、浅野Gが指摘するように、『墨子』における聖王の並称は、「堯舜禹湯文武」というように、前述した四王に周の文王と武王を加えた用法など、幾つかのパターンが存在する。

⑤貴爲天子富有天下……整理者が指摘するように、「貴爲天子」「富有天下」の用例は『墨子』内に散見される。例えば、節葬下篇に「故に三王は、皆な貴きことは天子と爲り、富むことは天下を有つ（故三王者、皆貴爲天子、富有天下）」とあり、また兼愛下篇にも「湯は、貴きことは天子と爲り、富むことは天下を有つ（湯、貴爲天子、富有天下）」とある。また、西山Hが指摘するように、『墨子』では、「貴爲天子」「富有天下」といった用法を、非命下篇の「昔三代の暴王の桀紂幽厲は、貴きことは天子と爲り、富むことは天下を有つ。此に於いてか、其の耳目の欲を矯むる而わずして、其の心意の辟を従にす（昔三代暴王桀紂幽厲、貴爲天子、富有天下。於此乎、不而矯其耳目之欲、而従其心意之辟）」のように、暴王に用いる場合もあった。前者の聖王の場合、善行によって鬼神から賞が与えられて、「貴爲天子富有天下」になったという意味で、後者の暴王の場合は、「貴爲天子富有天下」であったが、悪行によって鬼神から罰が降されたと意味である。本文献の場合は、素直に前

者の意味で解釈すべきであろう。

⑥長年有譽……「長年」について、丁四新D・西山Hは、「長寿」の意味とし、廖名春C・浅野Gは「長期間」の意味とし、整理者は両方の可能性を挙げる。丁四新氏は『史記』等の記述をもとに、堯舜禹が長寿であったことを説き、西山氏は、本文献における堯舜禹湯の「長年に誉れ有り、後世之を述ぶ」という一文と、桀紂幽厲の「身没せずして天下の笑いと為る」という一文が対句関係にあることを指摘し、その点からも「長年」を「長寿」の意でとるべきであると説く。本論では、文意として妥当な「長寿」説に従った。

「譽」字について、整理者は「舉」字とし、「成就」の意とする。廖名春C・丁四新Dらは、「譽」字とし、「名誉」の意とする。本論では、文意として妥当な「譽」字で解釈した。

⑦述……「遂」字について、整理者は、「遂」字のまま「安定」の意で解釈する説と、「述」字と読んで「従う」の意で解釈する説とを挙げる。対して、西山Hは「述」字で読み、「述べる」の意で解釈する。もし「従う」の意で解釈すれば、堯舜禹湯が賞された「理由」（仁義・聖智ありて、天下之に法る）を後世の人々が倣った、ということになり、「述べる」の意で解釈すれば、堯舜禹湯が賞された「理由」と「結果」（此を以て貴きことは天子と為り、富むことは天下を有ち、長年にして誉れ有り）とを共に人々が後世に述べ伝えた、ということになる。一方、後文の桀紂幽厲の「天下の笑いと為る」は、暴王らが行った悪行（「理由」）によって鬼神に罰され、その「結果」として「此を以て桀は鬲山に折られて、受は岐社に首かけられ、身没せず」になったとあることから、「理由」と「結果」とが共に天下の笑いものになったという文脈であろう。

先の聖王の文章とこの暴王の文章とは、対比の関係にあると考えられるため、聖王の場合も、「理由」と「結果」とを含むことができる、「述べる」の意で解釈するのが妥当であろう。

⑧桀受幽厲……「桀受幽厲」は、中国古代における四人の暴王。「受」字は「紂」字と通じ、殷の紂王を指す（注6）。「厲」字は「厲」字で読み、西周の厲王を指す。

整理者、浅野G、西山Hらが指摘するように、これら四人の暴君を並称する例は、『墨子』に散見される。用例としては、天志上篇に「昔三代の聖王の禹湯文武は、此れ天意に順いて賞を得たる者なり。昔三代の暴王の桀紂幽厲は、此れ天意に反して罰を得たる者なり（昔三代聖王禹湯文武、此順天意而得賞者也。昔三代之暴王桀紂幽厲、此反天意而得罰者也）」とある。

なお、西山氏によると、「桀紂幽厲」の四字で併称する例は、『墨子』内に一五例あり、その他の先秦の伝世文献には、『管子』『慎子』『呂氏春秋』『伊文子』等に数例見られるだけで、『墨子』が極端に多い。また、整理者や浅野Gが指摘するように、聖王の「堯舜禹湯（文武）」と暴王の「桀紂幽厲」とを対比させる構造は、『墨子』のみに見られる用法であり、本文献もその用法と合致していることは、留意すべきである（注7）。

⑨焚聖人殺諫者……「焚」字について、整理者は「焚」字のまま「焚燒・重刑の一つ」の意で解釈する。例として『史記』股本紀に見える「炮烙之法」（『史記集解』によると、盛んに燃やした炭火の上に、膏あぶらを塗った銅の柱を置く。その上を罪人に歩かせると、膏で滑って火の中に落ち焚死する、という刑）を挙げている。本論では、「焚」字のまま「焼殺す」の意で解釈した。

「訐」字について、整理者は「訐」字のまま「そしる・非難する・あばく」の意で解釈する。陳偉A・丁四新Dらは、「訐」字を「諫」字に改める。また、西山Hも「諫」字であるとした上で、説の補強として、『説苑』権謀篇の「孫伯曰く、『昔桀は諫者を罪し、紂は聖人を焚し、王子比干の心を剖く（孫伯曰、昔桀罪諫者、紂焚聖人、剖王子比干之心）」という一文を挙げ、桀が「諫者」を罪したという記述が伝世文献中に存在していたことを指摘する。なお、この権謀篇には、紂王が「聖人を焚し」という記述も存在しており、このことは前述した「焚」字で「焼き殺す」の意とする解釈の根拠となり得る。

⑩此以桀折於鬲山而受首於岐社……「折」字について、整理者は、「折」字が『説文』で「斷也」とあることより、「傷ついで敗れる」の意で解釈する。本論もこれに依る。「鬲山」は地名であると推定されるが、伝世文献中には見えない。ただし、上博楚簡『容成氏』に「桀乃ち之れ鬲山氏に逃ぐ。湯従いて之を攻むる或り（桀乃逃之鬲山氏。湯或從而攻之）」とあり、また、『太平御覽』巻八十二『皇王部七』に引く『尸子』の佚文に「桀放於歴山」とある。整理者によると、「歴」字と「鬲」字は音通するという。恐らく、当時、夏の桀王は禹と戦い、「鬲山」（歴山）にて敗れたと伝わっていたのだろう。

「岐社」とは、周王の一族の宗廟と社稷で、岐山に設けられた。『墨子』非攻下篇に「赤鳥は珪を銜み、周の岐社に降り、曰く、『天は周の文王に命じて殷を伐ち国を有たしむ』と（赤鳥銜珪、降周之岐社、曰、天命周文王伐殷有國）」とある。整理者は、紂王の首級を岐社に献じた記録が古書には見えないと説いているが、西山Hは、『逸周書』世俘篇に「武王の在祀たるや、太師は商王紂の首を懸くる白旂・妻の二首をか

くる赤旂を負い、乃ち以て先ず馘入り、周廟に燎す（武王在祀、太師負商王紂懸首白旂妻二首赤旂、乃以先馘入、燎于周廟）」と、周廟にて紂の首を献じる祭祀が行われていたことを示す記述があったことを指摘している。以上を踏まえて、本論では、「首」字を「首を献上する」の意で解釈し、「首さらす」と訓んだ。

⑪身不没……「身不没」は、整理者・丁四新D・西山Hが指摘するように「天寿を全うせずに死ぬ」の意で解釈する。用例は、『左伝』僖公二二年「楚王其れ没せざらんかな（楚王其不没乎）」の杜注に、「以て寿終せず（不以壽終）」とある。

⑫及伍子胥者天下之聖人也鳴夷而死……「伍子胥」は楚の人である。『史記』列伝のほか、『左伝』や『国語』にその記事が残っている。それによると、伍子胥の一族は代々楚に仕えていたが、楚の平王によって父の伍奢と兄の伍尚が謀殺されたため、伍子胥は呉に亡命し、その後、呉王闔閭の重臣として任用され、楚の都・郢を陥落させるなどの功績を挙げた。しかし、闔廬が越との戦いで戦死し、夫差が王位に即くと、夫差から嫌疑をかけられ、伍子胥は自死を命じられた。その死の間際、呉が越に滅ぼされると発言したことが夫差の怒りを買ひ、伍子胥の遺体は埋葬されず、長江に投げ捨てられたという。

「鳴夷」は、革囊のこと。伍子胥が死後鳴夷に入れられた記録は、『史記』伍子胥列伝に「呉王之を聞きて大いに怒り、乃ち子胥の尸を取りて以て鳴夷の革に盛り、之を江中に浮かばしむ。（呉王聞之大怒、乃取子胥尸盛以鳴夷革、浮之江中）」とあり、『史記集解』では、この「鳴夷」について「応劭曰く、『馬革を取りて鳴夷と為す。鳴夷は、楯形なり』と」と注している。

「聖人」について、整理者は「人格品徳が最高の人」とし、廖名春Cは「賢能の人」とする。前者の場合では、父や兄への復讐を果たした「孝悌」や、呉王に対する「忠義」から「聖人」と見なされ、後者の場合では、呉の富国強兵に対する功績から「聖人」と見なされたと解釈できよう。ただ、本文だけでは何方の意図か判断できないため、本論では両者の意図を含み、「聖人」のまま解釈する。

⑬ 榮夷公天下之亂人也長年而没……「榮夷公」は、西周末の人物である。

西周の厲王の執政を行い、利益の独占を好んだため、民衆の反乱を招いたとされる(注8)。整理者は、もう一つの可能性として、「榮夷公」と「傳公夷」(幽王の臣下)の並称として、「榮傳公」と読む説も挙げているが、「矛」字の音と「傳」字の古音は近く、音通する)、本論では、「榮夷公」として解釈した。

なお、『墨子』所染篇には、「夏の桀は干辛・推哆に染み、殷の紂は崇侯・惡来に染み、厲王は厲公長父・榮夷終に染み、幽王は傳公夷・蔡公穀に染む。此の四王は、染むる所当らず。故に国は残せられ、身は死して天下の僂と為る。天下の不義辱人を挙ぐるとは、必ず此の四王の者を称す」(注9)と、悪臣を用いて悪に染まった四王(桀・紂・幽・厲)を挙げ、その後「斉の桓は管仲・鮑叔に染み、晋の文は舅犯・高偃に染み、楚の荘は孫叔・沈尹に染み、呉の闔閭は伍員・文義に染まり、越の句踐は范蠡・大夫種に染む。此の五君は、染むる所当たる。故に諸侯に覇となり、功名は後世に伝う」と(注10)、良臣を用いて覇者となった五覇(斉の桓公・晋の文公・楚の荘王・呉の闔閭・越の句踐)を挙げ、両者を対比させる文章が存在する。この悪臣の例として榮夷終(榮夷公)を挙げ、また良臣の例として伍員(伍子胥)を挙げる点は、本文と一

致している。西山Hによると、先秦の伝世文献において、良臣と悪臣との対比で、伍子胥と榮夷公とを対比させる用例は、この『墨子』所染篇以外では『呂氏春秋』當染篇にしか存在しないという。

「乱人」という言葉は、先秦の伝世文献中には見られないが、文意から推察するに、恐らく上記の「聖人」と相対する概念であろう。

⑭ 如……整理者は、「女」字を「汝」字とし、二人称の意で解釈する。一方、丁四新Dは整理者が本文を「対話文」と判断したこと、竹簡が断裂していることから押し広げて「冒頭部分が失われてしまった」と見なしたことに間違いがあるとし、そもそも本文は対話文ではなかったとして、陳偉Aの「女」字を「如」字として「仮定」の意で解釈する説をとる。西山Hも「女」字を「如」字と読み、該当部分と類似する表現として、『墨子』非命下篇の「天下の治むるや、湯武の力なり。天下の乱るるや、桀紂の罪なり。若し此れを以て之を觀れば、夫の安危治乱は上の政を為すに存るなり。則ち夫れ豈に命有りと謂うべけんや(天下の治也、湯武之力也。天下之亂也、桀紂之罪也。若以此觀之、夫安危治乱存乎上之爲政也。則夫豈可謂有命哉)」を挙げている。また西山氏によれば、この非命下篇のように、前文に人物の例を挙げた後、そこから後文の結論へと帰納する際、その間に「若以此觀之」といった仮定を意味することが挿入されることがあるという。つまり、それと同型である本文の場合も、同様に仮定の言葉が挿入されていた可能性が高いであろう。以上を踏まえて、本論では、本文は対話文では無く、ある人物が「鬼神には明知である場合と明知でない場合があること」について論じた文章であると推定し、「如」字でとって仮定の意と解釈した。

⑮ 故吾因加……整理者は、「加」字を「嘉」字とし、「贊同」の意で解釈す

る。これに基づいて解釈すれば、「前文の事例（善人でも賞されないこととがあり、悪人でも罰せられないことがある）」に対して、論者がまず賛同し、その後にかけて「鬼神が不明」であることには原因があると主張した、という文意になる。

一方、廖名春C・丁四新D・西山Hは、「加」字のまま「くを付け加える」の意で解釈する。「加」字の掛かる範囲について、廖名春氏は「鬼神不明則必有故」までとし、丁四新氏・西山氏は、「鬼神不明」までとする。前者の場合は、「故に、私は『鬼神には明知でない場合があれば、必ず理由がある』という考えを付け加えたのである」となり、後者の場合は、「故に、私は『鬼神には明知でない場合がある』という考えを付け加えたのである」となる。本文献の論題は「鬼神には明知である場合と明知でない場合があること」であるため、論者が付け加えた部分は、伍子胥や榮夷公などを例とする「鬼神の明知でない場合」であると考えられる。以上を踏まえて、本論では「加」字のまま「くを付け加える」の意でとり、その掛かる範囲を「鬼神不明」までと解釈した。

⑩意……「意」字について、整理者は「推測、予想」の意と解釈する。丁四新D・黄人二Eらは「そもそも（抑）」の意で解釈する。本論も、「そもそも」の意で解釈した。

第二節 『鬼神之明』考察

本節では、前節の釈文をもとに、『鬼神之明』の考察を試みる。

まず、本文献の性質であるが、有力とされているのは『墨子』の佚文とする説である。整理者が述べるように、本文献と『墨子』には多くの類似

点が存在する。

まず、その鬼神観についてである。本文献で説かれる鬼神は、人間社会を監視する明知を有し、人々の行いの善悪に応じて吉凶禍福を与える存在であり、これは『墨子』の明記論にて説かれる鬼神と一致している。例えば、『墨子』明鬼下篇にて、墨子が国家を治め万民を利する為に鬼神信仰の必要性を説いた一節に、「是を以て吏官府を治むるの絜廉ならず、男女の別無しと為す者、鬼神之を見る。民の淫暴・寇乱・盜賊を為し、兵刃・毒薬・水火を以て、罪無き人を道路に退め、人車馬衣裘を奪いて以て自ら利する者、鬼神之を見る有り。是を以て吏官府を治むるや、敢て絜廉ならずばあらず、善を見て敢て賞せずんばあらず、暴を見て敢て罪せずんばあらず。……是を以て天下治まる。故に鬼神の明は、幽間・広沢・山林・深谷を為すべからず、鬼神の明必ず之を知る。鬼神の罰は、富貴・衆強・勇力・強武・堅甲・利兵を為すべからず、鬼神の罰必ず之に勝る。」（注11）とある。『墨子』における鬼神は、常に人間社会を監視し、その明知は奥深いところや広い沢、山林や深谷であっても必ず及び、悪人に対して降す罰は、富貴や武力では遮ることのできないという超越的な存在として見なされていた。本文献でも、鬼神をこうした「人生・天地万物の主宰者」として見なしており、この点において類似しているといえよう。

また、こうした鬼神観だけでなく、本文献の用法や思想が『墨子』と類似していることは、既に前節の語注にも度々示してきた。用法に関して言えば、「賞善罰暴」「貴爲天子」「富有天下」「桀紂幽厲」のように、『墨子』に多く見られる用法が、本文献中に散見されていることが挙げられる。また、思想に関して言えば、古の「聖王」と「暴王」とを比較し、それらの行いの違いによって「鬼神」が「賞」「罰」を降したと説く点や、個人の禍福に対して「鬼神」の働き（賞罰）を介入させて解釈する点、その例とし

て古の君王を用いる点などが挙げられる。こうした多数の類似点は、本文が墨家に関連する文献であったことの根拠となるであろう。

浅野Gは、整理者と同様に、本文献を『墨子』における佚文と推測した上で、本文献が『墨子』の何処に収録されていたのかを検討し、結論として以下の三つの可能性を指摘している。一つ目は、『墨子』耕注篇以下の説話類の佚文であった可能性である。浅野氏は、本文献を対話文と見なしているため、仮に本文献が『墨子』の説話類の佚文であったとすれば、論者は墨子で、相手は無鬼を主張する立場の者ということになる。『墨子』の説話類の中に、墨子と儒者の公孟との鬼神に関する議論や、鬼神に対して疑念を抱いた門人と墨子との問答等(注12)が存在することが、この説の根拠である。二つ目は、『墨子』の先頭に配置されている親士・修身・所染等の諸篇の佚文であった可能性である。これは、本文献に見られる聖王の堯舜禹湯と暴王の桀紂幽厲との対比や、伍子胥と榮夷公の対比などが、上記の諸篇に見られるためである。三つ目は、現在は散佚してしまった『墨子』明鬼上篇か明鬼中篇の佚文であった可能性である。

一方、李銳Bは、明鬼を主張したい墨子が、わざわざ鬼神に不明なところがあると主張する文章を明鬼篇中に入れるとは考えられないとして、明鬼上篇か明鬼中篇の佚文であったという説に疑義を呈している。これに対し、浅野氏は、そもそも明鬼論自体が立証の困難な議題であり、正面からの質問に対しては後退せざるを得なかったとし、本文献が明鬼中・下篇であつても矛盾は生じないと主張する。この根拠として、浅野氏は、明鬼下篇に「若し鬼神をして請に亡からしむも、是れ乃ち其の為る所の酒醴粢盛の財を費やすのみ。且つ夫れ之を費やすは、特だ之を汗壑に注ぎて之を棄つに非ざるなり。内は宗族、外は郷里、皆な得て具に之を飲食す。鬼神請に亡からしむると雖も、此れ猶お以て糶を合わせ衆を聚め、親を郷里に取

るべし」(注13)と、遂には墨子自身が「無鬼」論を主張するに至ってしまった一文を、実例として提示している。

さて、ここまで浅野氏の説を取り上げてみたが、果たして本文献は『墨子』の佚文なのであるか。本論の立場としては、本文献を『墨子』の佚文とする説には従わず、墨家の後学の手による著作であったという説を支持したい。そこで、まず本文献を『墨子』の佚文ではないと考えた理由について、以下に説明してみよう。

まず、浅野氏は本文献を対話文とした上で、『墨子』耕注篇以下の説話類の佚文であると見なしているが、これに関しては、前節の語注⑭でも示したように、「女」字を二人称の「汝」字では無く、仮定の「如」字と解釈すれば、必ずしも本文献が対話文であったと見なすことはできなくなる。また、この点に関しては既に浅野氏も説いているが、墨子は門人や或いは論敵に対しては「汝」とは称さずに、いずれの場合も「子」と称しているのである。つまり、『鬼神之明』の「女」字が「汝」字であったとしても、『墨子』の説話類の佚文としては疑問が残り、また「如」字であったとすれば、そもそも対話文でなかった可能性が高くなるのである。

次に、浅野氏は、明鬼下篇において墨子自身が遂には「無鬼」論を主張するに至ってしまった実例があるため、本文献が明鬼篇の佚文であったとしても問題が無いと主張しているが、この見解はどうであろうか。確かに墨子は「無鬼」の立場をとる門人や論敵に対して、明言を避ける回答をすることはあったが、ただ論点を逸らすだけでなく、墨子はしっかりと反駁の姿勢をもって回答を行っていたのである。例えば、前掲した明鬼下篇の「若し鬼神をして請に亡からしむも……」という墨子の回答を例にとると、そもそも質問者の質問が「鬼神を信ずることが親の利や孝子の害になるのではないか」であり、それに対する墨子の回答が「鬼神がいたとすれば、

自身の祖先神である鬼神に飲食してもらえない利益があり、たとえ鬼神がいなくても郷里の人々で飲食し、親密になることができる」であった。この問答における墨子は、あくまで鬼神が「いる場合」と「いない場合」の利益の差に相違が無いことを提示したに過ぎず、これを取って墨子が「無鬼」論を主張するに至ったと判断するのは、多少無理があるのではないだろうか。一方、本文献の論者は「其の力能く至れども為さざりしか。吾知らざるなり。意、其の力固より至る能わざりしか。吾或いは知らざるなり」と、鬼神の力の有無を問うた上で、自身は知らないと述べている。これは回答の放棄であり、明言を避けながらも、質問に対してしっかりと反駁の姿勢を見せる墨子の態度とは、一線を画している。また、『墨子』明鬼下篇に「則ち此れ言うところは、鬼神の賞する所、小と無く必ず之を賞す。鬼神の罰する所、大と無く必ず之を罰す」(注14)とあるが、これは本文献の「善なる者も賞せざることを或りて、暴なる者も罰せざることを或り」という一文と相反する考え方である。もし本文献が明鬼篇の佚文であったとすれば、連続する同じ明鬼篇の中に、これ程までに思想の異なる文章があったとは考え難いのである。

以上を踏まえた結果、本論では本文献が『墨子』の佚文ではないと考えた(注15)。では、墨家に関係し、また『墨子』の佚文でないとすれば、考えられるのは墨家の後学による著作であった可能性であろう。そこで本論では、本文献を墨家の後学の著作と判断し、考察を進めていく。

まず、本文献を墨家の後学の著作であると推定した場合、その成立の要因には大きく三つの可能性が考えられる。

一つ目は、墨子の明鬼論を継承した後学が、学団外の人物、つまり墨家にとつての論敵に対して宛てた回答文であった可能性である。『墨子』の文中において、墨子は「無鬼」の立場の者たちと論争を繰り広げており、ま

た墨子以降の後学も、その意思を受け継いでいた。例えば、『意林』に引かれた佚書『董子』に「董子曰く、『子の鬼神を信するや、何ぞ踵を以て結びを解くに異ならん。終に益無きなり』と。纏子応ずる能わず(董子曰、子信鬼神、何異以踵解結。終無益也。纏子不能應)」と、墨家の纏子と儒家の董無心とが、墨子の死後も鬼神の有無に関して議論していたことが確認できる。では、墨家の後学からその論敵に対する回答であったとするならば、何故鬼神の明知に対して疑念を抱いたような表現をしたのか。それは、そもそも墨子の明鬼論自体が墨子の方便的なものであったため、後学の段階においてその矛盾がより際立ってしまったからではないだろうか(注16)。つまり、本文献は墨家の後学が論敵に対抗するための回答文であったが、畢竟その内容は論理矛盾を孕んだものとなってしまう。これが一つ目の可能性である。

二つ目は、墨家の後学のうち、明鬼論を継承せず、むしろ鬼神に対して疑念を抱いた学派が、鬼神の疑念を表明しようとして著したものであった可能性である。墨子の死後、墨家教団は分裂したとされている。『莊子』天中篇に「相里勤の弟子・五侯の徒、南方の墨者苦獲・已齒・鄧陵子の属、俱に墨経を誦す。而るに倍謔して同じからず、別墨と相い謂う」(注17)とあり、これによると、墨子の死後、墨家教団内で分裂が生じ、その分裂した学派は互いに対立し、他学派を「別墨」と称していたという。また、『韓非子』頭学篇にも「墨子の死せしより、相里氏の墨有り、相夫氏の墨有り、鄧陵氏の墨有り。故に孔・墨の後、儒は分れて八と為り、墨は離れて三と為り、取舍して相反し、同じからず。而して皆な自ら真の孔・墨と謂い、孔・墨復生すべからず」(注18)とあり、これによると、孔子の死後、儒家は八つの学派に分かれ、墨子の死後、墨子は三つの学派に分かれ、何れも自己の学派が最も孔子や墨子の意志を継承していると称し、再び一つの教団

に戻ることはなかったという。

墨家の分裂の原因については、その詳細を伝える資料が残っていないため、推測の域を出ないが、恐らくは、教義の相違や指導者の権力闘争などが背景にあったと思われる。もし教義の相違が分裂の原因であったとすれば、学派毎に教義への優先度や信仰の度合いに差異が生じることもあったであろう。墨家教団内に鬼神に対して疑念を抱く者がいたことは、『墨子』説話類における墨子と門人との問答にも明らかであり(注19)、教団の分裂後、こうした鬼神に疑念を抱く学派が存在していた可能性も考えられよう。

しかし、その様な学派をしても、墨家の偉大なる祖であった墨子が提唱した明鬼論を完全に否定することはできず、畢竟鬼神の明知について肯定とも否定ともつかない、曖昧な態度を表明する本文献が著されてしまったのではないだろうか。つまり、本文献は、墨家教団の分裂後、鬼神に対して疑念を抱いていた学派が著したものであったが、祖である墨子の明鬼論を完全に否定することができなかったため、どっち付かずの内容となってしまう。これが二つ目の可能性である。

三つ目は、墨家教団の分派後、ある墨家の学派が敵対する墨家の学派に宛てた回答・反論である可能性である。森三樹三郎氏は、墨家教団の分裂の方向性として、三つの可能性を指摘しており、第一は「宗教団体としての性格の強かったもの」、第二は「論理・詭弁を武器とし、他の諸子百家と争った、より学究的色彩の強いもの」、第三は「防禦戦の請負業者のようなかたちになったもの」であったという(注20)。この森氏の説によれば、本文献は、墨家教団の分裂の後、宗教性が高く、鬼神に対する信仰も厚かった第一の学派が、敵対する第二・第三の学派に対して宛てた回答・反論の文章であったと見なすことができるのではないだろうか。これが三つ目の

可能性である。

以上が、本文献の成立の要因に関する推論である。次に、本文献の「伍子胥者天下之聖人也」という記述を基に、本文献の地域性について考察し、その性質のより明確な位置づけを試みる。

まず、墨子及び墨家の活動範囲を確認しておこう。孫詒讓『墨子問詁』によると、墨子の生国は魯で、その活動範囲も魯を根拠地としていたようであるが、墨家自体の活動範囲は魯を中心に、宋・斉・楚・越にまで及んでいたようである。また、墨子の生没年は諸説あるものの、少なくとも上限は孔子の没後以降、下限は孟子の活動以前であったとされ、春秋末期の前四八四年に亡くなった伍子胥の事績について、墨子は知ることができたと考えられる。このことは、前節の語注⑬にて引いた『墨子』所染篇において、伍子胥を良臣の例として挙げていることから確認できよう。

ただ、ここで留意すべきは、『墨子』文中に伍子胥を聖人と見なす記述は無く、この『墨子』所染篇においても、あくまで伍子胥は呉王を覇者にした良臣としか扱われていないということである。そもそも伍子胥は、呉王に楚や越を攻めることを進言して、隣国に侵攻し、呉の富国強兵に尽力した人物であり、それは墨子の提唱する非攻論において、むしろ批判されるような人物であったのである。

例えば、『墨子』非攻中篇に「其の呉越の間に亡ぶ所以の者も、亦た攻戦を以てなり。……故に攻戦するが当こときは非せざるべからざるなり」(注21)とあるように、墨子は、呉・越が共に滅んだ理由は戦にあり、攻戦というものには非難しなければならぬと述べている。また、非攻下篇では「今王公・大人・天下の諸侯は、則ち然らず。将すなわち必ず皆な其の爪牙の士を差論し、其の舟車の卒伍を比列し、此に於いて堅甲利兵を為り、以て往きて

無罪の国を攻伐す。……夫無国を兼ねて軍を覆い、万民を賊虐し、以て聖人の緒を乱す。意そも將た以て天を利すると為すか」(注22)とあるように、墨子は、天下の諸侯が行う戦いというものは、無辜の万民を犠牲とし、聖人の功業を破壊する行為であるとし、こうした戦いは天下の利益を損なうものであるとして非難している。その他にも非攻中篇では、呉の闔閭と夫差とが一時的に得た戦功も、畢竟越に滅ぼされてしまったことを挙げ、戦いで得た利益というのは結局不吉であり凶であるということ説いている(注23)。

以上の墨子の非攻論によれば、伍子胥が闔閭を覇者にするために行ったような戦争は、天下の利を害し、聖人の功業を毀損する行為であったのである。なお、『墨子』文中において、呉越の戦争に関する記述は度々見られるが、伍子胥の名前は前掲した所染篇に一度見えるだけである。つまり、非攻論を提唱する墨子にとって、呉越の戦争は重要な議題であったが、伍子胥その人に対する関心は然程高く無かったということであろう。しかも墨子自身がその呉越戦争を批判しているのだから、むしろその戦争を推し進めた伍子胥を「天下の聖人」と見なすとは考え難いのである。以上のことも、本文献が『墨子』の佚文では無く、墨家の後学の著作であるとする説の根拠となり得るのである。

では、この「伍子胥者天下之聖人也」という一文から、本文献の著者が何処の地域性を有していたと見なすことができるだろうか。これに関しては、先秦の伝世文献に伍子胥を聖人と見した記述が存在しないため、推測の域を出ないが、一つの可能性として、呉や越や楚などの南方の地域性を有した人物であったと考えられる。

『史記』伍子胥列伝に「呉王之聞き大いに怒り、乃ち子胥の尸を取りて以て鴟夷の革に盛り、之を江中に浮かばしむ。呉人之を憐れみ、為に祠を江上に立て、因つて命づけて胥山と曰う」(注24)とある。これによると、

伍子胥の遺言を聞いた呉王夫差がそれに怒り、伍子胥の遺体を埋葬せずに長江に投げ捨てたが、このことを知った呉の人々が、伍子胥の死を憐れみ、その祠を作つて祀り、山に胥山と名付けたという(注25)。このように、呉における伍子胥の評価は高く、非業の死を遂げた忠臣として死後も祀られていたようである。この呉において、伍子胥が「天下の聖人」として認識されていたとしても、然程不思議なことではないであろう。

また、本文献が発見されたと言われる楚地においても、実は伍子胥は非業の死を遂げた人物として高く評価されていたようである。楚の屈原が『楚辞』九章篇・悲回風にて、「江淮に浮かびて海に入り、子胥に従いて自ら適かん(浮江淮而入海兮、從子胥而自適)」と、自身の悲惨な運命を伍子胥に重ね合わせていたことなどが、その一例である。つまり、呉や楚といった南方の地域では、国家や為政者らの評価とは別に、伍子胥は高く評価されていたということである。なお、この呉の地域は、後に呉王夫差が越王勾践に敗北したことで越の地となるも、前三三四年頃、楚の威王によつて越が攻められた結果、楚に吸収されてしまう(注26)。こうした戦争による吸収併の中で、伍子胥の事績が呉から越へ、越から楚へと伝わり、屈原などの楚人の心中に根付いていった可能性は考えられるだろう。さすれば、本文献は、呉や越や楚といった南方の地域性を有した墨家の後学によつて、著された文献であったと見なすことができるのではないだろうか(注27)。

最後に、以上の考察をまとめてみよう。本論では、本文献は墨家関連の文献ではあるが、『墨子』の佚文である可能性は低いと考え、本文献の著者として墨家の後学である可能性を支持した。その上で、本文献が成立した要因として、明鬼論を遵守した後学が、「無鬼」を唱える論敵にあつた回答文と、墨家教団の分裂後、鬼神信仰が希薄であつた学派が、鬼神に対する疑念を表明した文章と、墨家教団の分裂後、墨家の学派が敵対する墨家の

学派に宛てた回答・反論の文章という、三つの可能性を指摘した。また、本文献の地域性としては、伍子胥を聖人と見なした一文があることから、呉や越や楚といった中原より南方の地域の影響が強い文献であると推定した。なお、本文献の著者は、後の「無鬼」論のように鬼神の存在を否定する段階にまでには至っていないが、人智を超越した鬼神の明知に関して、既に疑念を抱く段階にまで到達していたと考えられる。こうした鬼神に対して疑念を表明する文献が、南方の地域性を有した著者によって記され、更に楚地にて受容されていたことは、中国古代における楚地の鬼神観の实情を知るための重要な手がかりとなるであろう。

二 『凡物流形』の釈読と考察

本章では、上博楚簡第七冊所収の『凡物流形』のうち、鬼神に関する記述が存在する第五・第六・第七簡について釈読及び考察を行う。

まず、本文献の基礎情報について確認しておこう(注28)。整理者は曹錦炎氏である。本文献には甲本と乙本とが存在しており、甲本は、ほぼ完整簡で、竹簡は全三〇枚。そのうち、二三枚が完整簡で、残り七枚の上端及び下端にわずかな欠損があるが、乙本より文字を補うことができる。合文・重文も含んだ全体の文字数(欠文は除く)は、八四六字。完簡の長さは三三・六センチメートル。各簡あたりの書写密度は一定でなく、最も少ない竹簡は二五字、最も多い竹簡は三二字であるが、大体は二七字から三〇字程度である。甲本の第三簡背面に、第一簡の冒頭句と同じ「凡物流形」の四字が記されていることから、これが本文献の篇題であると考えられている。

一方、乙本は、現存する竹簡が全二一枚で、合文・重文も含んだ全体の

文字数は六〇一字である。完簡の長さは四〇センチメートルで、各簡あたりの書写密度は、三七字前後である。なお、甲本と乙本とは書法や書体が異なることから、別の書写者による文献であるとされている。

前章と同じく、第一節では、原文、积文、書き下し文、現代語訳、語注の順で釈読を行い、第二節では、前節の釈読に基づき、本文献の性質や、本文献の地域性、本文献に表れた鬼神観等について考察を行う。なお、釈読に際しては、比較的欠損の少ない『凡物流形』甲本を底本とする。

なお、本文献の釈読及び検討に際して、多数の先行研究を参照した。特に参考としたものを以下に列挙する(注28)。

- A: 復旦大学出土文献与古文字研究中心研究生讀書会「《上博(七)・凡物流形》重編积文」(復旦網、二〇〇八年二月三日)
- B: 羅小華「《凡物流形》甲本選积五則」(簡帛網、二〇〇八年二月三日)
- C: 李銳「上博簡《凡物流形》积文新編」(簡帛研究網、二〇〇九年一月二日)
- D: 季旭昇「上博七筭議二: 凡物流形」(簡帛網、二〇〇九年一月二日)
- E: 季旭昇「上博七筭議三: 凡物流形」(復旦網、二〇〇九年一月三日)
- F: 宋華強「《上博(七)凡物流形》散札」(簡帛網、二〇〇九年一月六日)
- G: 陳志向「《凡物流形》韻讀」(復旦網、二〇〇九年一月一日)
- H: 劉信芳「《凡物流形》標祭及相關問題」(簡帛網、二〇〇九年一月一日)
- I: 張崇礼「积《凡物流形》的『其奚央適。孰知其疆』」(復旦網、二〇〇九年三月一九日)
- J: 顧史考「上博七《凡物流形》上半篇試探」(復旦網、二〇〇九年八月)

いのか。……

〔語注〕

①奚故神明……「渠」字について、整理者は「盟」字とし、「神の御前で」の誓約・結盟」の意で解釈する。復旦読書会Aは、「明」字と読む。「明」字の意は、前章の「鬼神之明」の「明」字とほとんど同じである。「神明」で、「神のような明知」の意と解釈した。

②骨肉之既靡……「骨_二」字は、「骨肉」の合文で、「身体」の意味である。「械」字について、整理者は「麻」字の本字と解釈し、「麻」字より「靡」字とする。「靡」は、「滅亡」の意。本論も「靡」字と解釈した。

③其知愈暉……「暉」字について、整理者は、音通させて「障」字とし、「阻塞・阻隔」(邪魔をして塞ぐ)の意で解釈する。復旦読書会Aでは、「彰」字に改め、「明彰」の意味でとる。浅野K・谷中Nは、原積の「暉」字のまま、「明彰・明察」の意で解釈する。本論も「暉」字と解釈した。

④其缺奚適。孰知其彊……「夬」字について、整理者は、「缺」字とし、「残欠・欠損」の意で解釈する。復旦読書会Aは、「夬」字を「慧」字とし、「智慧」の意で解釈する。張崇礼Iは、「決」字あるいは「訣」字とし、「決別」の意で解釈する。本論では、整理者に従って「缺」字と解釈した。「壺」字について、整理者は、「適」字とし、「補い満たす」の意で解釈し、張崇礼I・谷中Nは「適」字で、「往く」の意で解釈している。本論では、整理者に従って「適」字で「補う」の意と解釈する。「管」字は、「孰」字に通じる。「彊」字について、整理者は、「彊」字とし、「強壯」の意で解釈する。本論もこれに従う。

なお、語注②・③・④の箇所における文章の区切り方については、諸説存在する。整理者は、「骨肉之既靡、其知愈障、其缺奚適。」と文章を区切り、「身体はすでに滅んでしまったのに、その知が人であったときよりも塞がれているとすれば、その欠失した機能はどのように補われているのだろうか」と解釈する。季旭昇Dは、「骨肉之既靡、其知愈障。其慧奚敵、孰知其彊」と文章を区切り、「身体はすでに滅んでしまったのに、その知は何故人であったときよりも明察なのか。その智慧は、人と敵対することができない智慧であるならば、誰が最も強いことを知っているのか」と解釈している。本論では、文脈との整合性から整理者の区切り方に従う。

⑤吾奚自飼之……「自」字について、整理者は「自己」の意で解釈するが、そうすると、上の「吾」字も「自己」を指す主語の意であり、同句中に主語が重複することになってしまうため、若干不自然である。そこで、「吾奚自飼之」の前後の疑問文である、「吾奚故事之」「吾奚時之賽」の文章構造と比較してみたところ、これらの三句の疑問文がともに対句の関係であることが明らかになった。これら三句が共通しているのは、(一)「吾」字の下に疑問詞の「奚」字がある点と、(二)その「奚」字が「奚+〇(疑問詞に連接される助詞)」の二字で疑問を表すという点である。前文の「吾奚故事之」は、「奚」字の下に「故」字が付き、「奚故」(奚の故に)の二字で「何故」の意となる。後文の「吾奚時賽之」は、「奚」字の下に「時」字が付き、「奚時」(奚の時に)の二字で「何時」の意となる。こうした前後の疑問文が同じ形式であるとすれば、「吾奚自飼之」の「自」字も、蓋然的に疑問詞に連接される助詞として解釈すべきであろう。以上を踏まえて、本論では、「奚自」の二字で「奚に自りて」と

訓み、「何故」の意と解釈した。

この「奚自」の二字で「何故」の意で解釈する用例は、『韓非子』外儲説右下篇に「秦の襄王病む。百姓之が為に禱る。病愈え、牛を殺して塞禱す。郎中の閻遏・公孫衍出でて之を見て曰く、『社臘の時に非ざるなり、奚に自りて牛を殺して社に祠らん』と（秦襄王病。百姓為之禱。病愈、殺牛塞禱。郎中閻遏・公孫衍出見之曰、非社臘之時也、奚自殺牛而祠社）」とある。これは、秦の襄王が病気になった際、民衆が祈禱を行い、病が癒えた後には牛を供物として「賽禱」を行ったが、それを見た郎中の閻遏・公孫衍が「冬の祭の時でも無いのに、何故牛を殺して社に祀っているのか」と、民衆に問いかけたという故事である。なお、この『韓非子』一節は、「賽禱」（吉福を与えてくれた鬼神に対し、供物を捧げる祈禱）に関する話であり、奇しくも本文献の内容と一致している。祈禱祭祀に関する文章で同様の用例があることは、「奚自」の二字で「何故」の意と解釈する根拠となるであろう（注29）。

次に、「飴」字について、整理者は、「食」字とし、「飲食」の意で解釈する。浅野Kは、「飴」字の本字となる「飼」字に釈読し、「飲食物を供えて養う」の意で解釈する。ただ「食」字も「飴（飼）」字も「飲食物を供えて養う」という意味であるため、本論では「飴」字のまま、「（飲食物を供えて）養う」の意で解釈した。

⑥其来亡度……「厖」字について、整理者は、「宅」字の古字とし、「託」字に読み替える。「宅」字も、「託」字も、「毛」音で音通する。「託」は、「寄託」の意味で、本文では（鬼神が）何かに寄り憑く」となる。復旦讀書会A・顧史考Jは、「厖」を「度」字とし、「法度」の意で解釈し、「亡度」で「一定の決まりが無い」とする。本論も「度」字で解釈した。

⑦吾奚時賽之……原文は「虚系皆之室」で、「之」字が「室」字の上

にある。「皆」字について、整理者は「時」字の古字であると解釈する。本論では、語注⑥にて前述したように、「奚時」の二字で「奚の時に」と読み、「何時」の意で解釈する。

次に「室」字について、整理者は、「塞」字の異体字とし、「賽」字に読み替えて「福神に報いる」の意で解釈する。即ち、整理者は「賽」字を、「吉福を与えてくれた鬼神に対し、供物を捧げる祈禱である賽禱を挙行する」の意で解釈しているのである。本論は、この整理者の説を支持するが、一方でこの箇所には異論も多く存在している。「室」字の読みに関していえば、宋華強Fの「奥」字と読んで「室内の最も尊い場所、祭祀で鬼神が降る場所」とする説や、顧史考Jの「搜」字と読んで「捜し求める」とする説などがある。その他にも、劉信芳Hのように、「室」字を「六」に従って「標」字と読み、その上で下文の「祭」に接続させて「標祭」とし、「天神を祀る礼」とする説や、張崇礼I・谷中Nのように、「室」字を下文に接続させ、「賽祭禩、奚昇」（賽祭のお供え物は、どの様に差し出せばよいのだろうか）とする説のように、そもそも文章の区切る位置が異なるという主張もある（注30）。

このように様々な解釈が存在するが、本論では、注⑥にて前述した、連続する三句の疑問文における対句の関係から解釈を試みてみた。すると、前文二句「吾奚故事之」「吾奚自飴之」は、「吾奚十〇（疑問詞に連接される助詞）＋動詞＋之」という文章構造であることが判明した。一方、当該箇所の構造は「吾奚時之賽」であり、「之」の位置が前文二句と異なっている。しかし、これら三句は対句の関係にあるので、その文章構造においても共通しているはずである。つまり、当該箇所の「之賽」が衍文であり、元々は「賽之」の語順であったが、転写の過程で「賽」

字と「之」字とが転倒してしまったということであろう。

以上を踏まえて、本論の釈文では、「之賽」を「賽之」に改め、「賽」字を動詞、「之」字を上文の鬼神を指す指示代名詞として解釈した。「賽」字を動詞として用いる例は、包山楚簡「卜筮祭祀簡」第二〇〇号簡に「志事速やかに得れば、皆な速やかに之を賽す（志事速得、皆速賽之）」とあり、恐らく楚地では、祈禱祭祀などで一般的に用いられていたであろう。

なお、以上の説の根拠の一つとして、各句末の押韻も挙げられる。「吾奚故事之」「吾奚自飮之」「吾奚時賽之」の音韻関係を見てみるに、最後の「之」字の前の字が脚韻となり、「事」字・「飮」字は之部、「賽」は職部で、之部と職部は陰入対転であることから、この三字は全て押韻しているのである。こうした各句末の押韻関係は、「窒」字が「賽」字で、「之賽」が「賽之」の衍文であったことを示す根拠となるであろう（注31）。

⑧祭禩、奚升……「禩」字について、整理者は、「祀」の異体字とする。「進」字について、整理者は、「升」字とし、「進獻・進奉」の意で解釈する。本論もこれに従う。

⑨吾如之何思饗……「思」字について、整理者は、「思念」の意で解釈するが、復旦読書会Aは「使」字とし、使役の意で解釈する。楚簡において「思」字と「使」字とはよく通用するため（注32）、本論も「使」字で使役の助字と解釈した。

「饗」字について、整理者は、「饗」字の異体字とする。「饗」は「飽」の古字で、『説文』には「飽満」の意とある。整理者は、そこから転じて「満足する」の意で解釈する。劉信芳Hは、「饗」の異体字として、「留」の意で解釈する。文意としては、「私はどのようにして鬼神を留めさせ

たと思量すればよいのか」となる。本論では、整理者に従って「饗」字と解釈した。

第二節 『凡物流形』考察

本節では、前節の釈文をもとに、『凡物流形』の考察を試みる。

まず、『凡物流形』の成立時期、『楚辞』との関係性、文献の地域性について考察してみよう。整理者は、本文献が「有問無答」の形式であることから、同様の形式である『楚辞』天問篇との類似性を強調しているが、その一方、浅野Kは、本文献が「有問無答」の形式を取るのには、文献の前半部分に限られており、更に後半部分となる第一四簡の途中から第三〇簡までは、通常の叙述形式であり且つ発問形式が登場しないことを指摘する。また、浅野氏は、本文献の前半部分の内容が、万物の形成・陰陽・五氣・鬼神・日月・草木などの自然現象に対する発問であるのに対し、後半部分の内容が、「一」をもとにした宇宙生成論であることを挙げ、本文献の前半部分と後半部分には、形式面・内容面においても大きな断絶があることも指摘する。以上を踏まえて、浅野氏は、『凡物流形』は異なる二種の文献が一つに接合された文献であると推定し、前半部分を「有問無答」形式をとる楚賦として《問物》と仮称し、後半部分を通常の叙述形式をとる思想文献として《識一》と仮称している。

更に、浅野氏は、この二種の文献が『凡物流形』という一つの文献になった理由として、同冊に収められていた《問物》・《識一》という文献が、転写を重ねる中で接合された可能性を挙げる。この説によれば、『凡物流形』は幾度の転写を重ねていたことになるため、上博楚簡の書写年代を戦国中期後半頃としても、文献の成立自体は遅くとも戦国前期にまで遡ることが

できるであろう。『楚辞』天問篇の作者とされている屈原の活動時期が、戦国中期から戦国後期頃であるため、『問物』は『楚辞』天問篇より以前に成立した文献であると考えられる。つまり、これまで屈原の独創であると考えられてきた『楚辞』天問篇の「有問無答」形式が、屈原以前から既に楚地に根付いていた表現形式であったことが明らかになったのである。

また、本文献の発問部分である『問物』と『楚辞』天問篇は、「有問無答」形式で共通しているが、その内容は相違が存在する。これに関しては、浅野氏が『楚辞』天問には、堯・舜・禹・湯などの古代先王を始めとして、さまざまな歴史故事を扱う発問が数多く見える。……合計で九十四個となる。これが全体の発問数百七十四個に占める割合は、約五十四%である。

これに対し『問物』の側には歴史故事を扱う発問は皆無で、……わずか一回だけ先王に触れるに過ぎない（注33）と指摘するように、『楚辞』天問篇では歴史故事や人事のことが中心なのに対し、本文献の『問物』では天地や万物、鬼神などの発問が多く、人事のことにすることが極端に少ないのである。また、浅野氏の「『問物』の側の発問は博学に裏打ちされた様子はさほど窺えず、少なくとも表面的には素朴な疑問といった印象を与える。これが時代差によるものか否かは即断できないが、『楚辞』天問の側がよりスケールが壮大で質・量ともに充実しており、『楚辞』天問の作者が『問物』に類する先行作品を踏まえて製作したのは確かであろう」（注34）という見解によれば、『問物』は、楚の地域性を有した文献であったと見なすことができるのである。本章で釈読した第五・第六・第七簡の鬼神に関する発問は、前半部分の『問物』に属する部分である。さすれば、本文献に表れた鬼神観は、中国古代における楚地の鬼神観を反映したものであったと見なすことができるのではないだろうか。

次に、前節の釈読に基づき、本文献に表れた鬼神に関する八つの発問に

ついて考察してみよう。以下に列挙する発問は、前節の釈読の内容を要約した上で、便宜的に(1)～(8)までの番号を振ったものである。

- (一) 鬼神は人より生じたのに、何故神のような明知を備えたか。
- (二) 鬼神は身体が減ってしまったのに、人であった時よりも明察であるとすれば、どの様に失った身体の機能を補ったのか。
- (三) 誰が鬼神の力が強いことを証明したのか。
- (四) 何故鬼神に事えないとならないのか。
- (五) 鬼神は身体が減んで、その姿も目に見えないのに、何故養わないといけないのか。
- (六) 鬼の来格に一定の決まりが無かったとすれば、何時賽祷を行えばよいのか。

- (七) 祭祀は、何故供物を進奉するのだろうか。
- (八) どの様にして鬼を満足させればよいのか。

まず、本文献における鬼神であるが、(一)「鬼は人より生ず」とあることから、人鬼を想定していたのであろう。次に、(四)「骨肉の既に靡び、身体見れざれば」とあることから、この鬼神は無形の存在であったのだろう。また、(四)「吾奚の故に之に事うるや」、(六)「吾奚の時に之を賽せんや」、(七)「祭禩、奚ぞ升めんや」とあることから、この鬼神は祈祷祭祀の対象であり、且つ(二)「骨肉の既に靡ぶも、其の知愈いよ暉か」、(三)「孰か其の疆なるを知るや」とあることから、少なくとも人智を超えた知力を有する存在として見なされていたのであろう。以上を踏まえると、本文献の作者は、「祖先神」「自然神」「人生・天地万物の主宰者」として鬼神を見なしていたと推定される。

一方、(一)「奚の故に神明なるや」、(三)「孰か其の疆なるを知るや」などは鬼神の知力に対して、(四)「吾奚の故に之に事うるや」、(五)「吾奚に自りて之を飢わんや」などは鬼神に事えて祈祷祭祀を挙行することに対しての発問である。つまり、本文献の作者は、当時の鬼神信仰や鬼神祭祀に対して疑念を抱いた人物であった可能性が考えられるのである。そこで、本文献に表れた鬼神に対する疑念を、より詳細に解明するために、八つの発問を「鬼神の知力に対する疑念」と「鬼神祭祀に対する疑念」とに分類し、検討する。

まず、(一)～(三)の発問は、「鬼神の知力に対する疑念」である。こうした疑念は、前章の『鬼神之明』における「夫れ鬼神明なる所有り不明なる所有り」と同様に、鬼神そのものの存在は認めつつも、その鬼神に人智を超えるた知力が存在するのかわという疑念である。恐らく本文献の作者も、もとは人であったはずの鬼神が人格化されて祀られていることから、鬼神の知力に対して疑念を抱いたのであろう。

次に、(四)～(八)の発問は、「鬼神祭祀に対する疑念」である。これらの発問では、先の(一)～(三)の発問よりも、作者の鬼神に対する疑念がより顕著に表れていると思われる。例えば、発問(六)に、無形である鬼神が何時来るかわからないのに、何時賽祷を行えば良いのか、とある。これは、当時楚地において行われていた賽祷（鬼神に供物を捧げる祈祷）が、その場に鬼神が来ているかどうかも分からないのであれば、その鬼神が実際に供物を受け取っているかどうかも分からないものであったということであろう。案ずるに、本文献の作者は、こうした祈祷祭祀を、単に消費を増やすだけの無駄な行為であると感じ、その疑念を発問にしたのではないだろうか。なお、本文献の作者がこうした祈祷祭祀に疑念を抱いていたことは、発問(七)で、祈祷

祭祀における供物の有益性を問うていたことから明らかである。

では、祈祷祭祀に対して疑念を表明する本文献を、中国思想史上どの様に位置づけるべきであろうか。そのためには、まず中国古代における祈祷祭祀の状況を確認する必要があるだろう。

中国古代の祈祷祭祀において、鬼神に供物を奉じていたことは、前節の語注⑤に引いた『韓非子』外儲説右下篇の「秦の襄王病む。百姓之が為に禱る。病癒え、牛を殺して塞禱す」や、その他にも『礼記』曲礼下篇の「天子は犧牛を以い、諸侯は肥牛を以い、大夫は索牛を以い、士は羊豕を以い」、『礼記』祭義篇の「孝子將に祭らんとするや、……其の薦俎を薦め、其の礼楽を序し、其の百官を備え、奉承して之を進む」、『史記』封禪書の「冬、塞禱の祠あり。其の牲は牛・犢各おの一を用い、牢具珪幣は各おの異なる」など、伝世文献中に散見される(注35)。また、戦国楚簡の中にも見え、包山楚簡の「卜筮祭禱簡」に「昭王を禱するに、特牛もて之に饋す。文坪夜君・郢公子春・司馬子音・蔡公子家を禱するに、各おの特豢・酒食もてす。」(注36)と、祈祷祭祀において鬼神に供物を奉じていた記録が存在する。

一方で、こうした鬼神に供物を奉じる祈祷祭祀というのは、古来「無鬼」を主張する立場の者によって批判される場所であった。例えば、『墨子』明鬼下篇に「今無鬼を執る者言いて曰く、『鬼神は固より請に有る無し。是を以て其の酒醴・糝盛・犠牲の財を共せず』と」(注37)とある。これは、ある「無鬼を執る者」が、鬼神はいないのだから、祭祀にて御神酒・供物・犠牲を鬼神に進奉しないと墨子に説いた一文である。また、時代はくだるが、「無鬼」論者として有名な後漢の王充も、著書『論衡』祀義篇にて「今祭る所は死人、死人知る無く、飲食する能わず。何を以て其の飲食を散享

する能わざるを審らかにするや」(注38)と、祭祀における供物の無意味さを説いている。

以上を踏まえると、「無鬼」を主張する立場の者は、鬼神祭祀の中でも、費用の面などで社会的に悪影響をもたらす供物の進奉を、特に批判的にしていたようである。つまり、本文の作者が疑念を抱いていた対象は、「無鬼」の立場の者たちが批判する対象と一致していたということである。ここにおいて、本文は、後の「無鬼」論へと通ずる前段階の思想を内包した文献であったと位置づけることができるのではないだろうか。

最後に、以上の考察をまとめてみよう。本文は、浅野氏によると《問物》と《識一》という二種類の文献が接合された文献であったとされる。《問物》は、「有問無答」形式という点において『楚辞』天問篇と一致しているが、天問篇よりも内容が素朴であることから、楚地において成立し、後に『楚辞』天問篇に受容された文献の類であったと推定される。また、本文では、鬼神の知力だけでなく、鬼神への祈祷祭祀や供物の進奉についても疑念が表明されていた。このことは、本文の中に、後の「無鬼」論へと通ずる思想の一端が既に内包されていたということであろう。

三 中国古代の楚地における鬼神観

第一章・第二章の考察によって、『鬼神之明』『凡物流形』が、鬼神に対する疑念を表明した文献であったことと、楚を含む南方の地域性を有した文献であったことが確認された。

一方、張正明主編『楚文化志』(湖北人民出版社、一九八八年)の第十八章「風俗和信仰」によれば、楚地の風俗と信仰は「尚鬼・崇巫・喜卜・好祀」であったとされ、また、趙輝『楚辞文化背景研究』(楚学文庫、湖北教

育出版社、一九九五年)の第二章「虚栄的映像」においても、楚人は「民神雜糅」の気風を有し、楚地では信鬼崇巫の風習が盛んであったとされている。このように、従来の通説では、中国古代の楚地は鬼神信仰が盛んな地域であったとされてきたのである。

では、従来言われていたように、中国古代の楚地は、実際に鬼神信仰が盛んな地域であったのか。また、もし鬼神信仰が盛んであったとすれば、何故『鬼神之明』『凡物流形』のような鬼神に対して疑念を表明する文献が、楚地に受容されたのか。本章では、こうした疑問について考察し、中国古代の楚地における鬼神観の実情の解明を試みる。

そこで、まず中国古代の楚地における鬼神信仰や鬼神祭祀の状況を記した、伝世文献の記述を確認しよう。以下に引く(1)～(7)の文章は、楚地における鬼神信仰や鬼神祭祀、或いは鬼神と人々との媒介役であった巫に関する記述である。

(1)古は民神雜ざらず、民の精爽にして攜貳せざる者にして、又た能く齊肅衷正にして、其の智は能く上下に比義し、其の聖は能く光遠宣朗にして、其の明は能く之を光照し、其の聡は能く之を聴徹す。是の如くんば、則ち明神之に降り、男に在りては覲と曰い、女に在りては巫と曰う。

古者民神不雜、民之精爽不攜貳者、而又能齊肅衷正、其智能上下比義、其聖能光遠宣朗、其明能光照之、其聰能聽徹之。如是則明神降之、在男曰覲、在女曰巫。(『國語』楚語下)

(2)楚・越の間に、寝の丘なる者有り。此れ其の地利あらずして、名甚だ悪し。荊人は鬼を畏れ、越人は機を信ず。長く有つべきは、其れ唯だ此れのみ。

楚・越之間、有寢之丘者、此其地不利、而名甚惡。荊人畏鬼、而越人信機。可長有者、其唯此也。〔『呂氏春秋』孟冬紀・異宝篇〕

(3) 楚の衰うるや、巫音を作為す。

楚之衰也、作為巫音。〔『呂氏春秋』仲夏紀・侈樂篇〕

(4) 楚・越の間に、寢丘なる者有り。此の地利あらずして、名甚だ悪し。

楚人は鬼にして越人は機なり。長く有つべきは、唯だ此れのみ。

楚・越之間、有寢丘者。此地不利、而名甚惡。楚人鬼而越人機。可

長有者、唯此也。〔『列子』說符篇〕

(5) 今の南郡・江夏・零陵・桂陽・武陵・長沙及び漢中・汝南郡は、尽く楚の分なり。……巫鬼を信じて、淫祀を重んず。而して漢中は淫失・支柱にして、巴蜀と俗を同じうす。

今之南郡・江夏・零陵・桂陽・武陵・長沙及漢中・汝南郡、盡楚分也。……信巫鬼、重淫祀。而漢中淫失支柱、與巴蜀同俗。〔『漢書』

地理志下〕

(6) 天旱は陽勝る、故に陽の党を愁えしむ。巫は陽の党たり、故に魯僖の早に遭うや、議して巫を焚かんと欲す。巫は陽気を含む、以ての故に陽地の民は多く巫と為る。巫は鬼に党す、故に巫は鬼巫と為す。

天旱陽勝、故愁陽之黨。巫爲陽黨、故魯僖遭旱、議欲焚巫。巫含陽氣、以故陽地之民多爲巫。巫黨於鬼、故巫者爲鬼巫。〔『論衡』訂鬼篇〕

(7) 昔楚の国の南郡の邑、沅湘の間、其の俗は鬼を信じて祠を好む。其の祠は必ず歌樂舞鼓を作し、以て諸神を樂す。屈原放逐せられ、其の域を竄伏し、懷憂苦毒して、愁思沸鬱たり。出でて俗人の祭祀の礼・歌舞の樂を見るに、其の詞は鄙陋たり。困しみて九歌の曲を為作す。昔楚國南郡之邑、沅湘之間、其俗信鬼而好祠。其祠必作歌樂舞鼓、

以樂諸神。屈原放逐、竄伏其域、懷憂苦毒、愁思沸鬱。出見俗人祭祀之禮・歌舞之樂、其詞鄙陋。因爲作九歌之曲。〔『楚辭章句』九歌篇の序〕

まず、楚地の鬼神信仰や鬼神祭祀に関する記述を確認する。(5)『漢書』地理志の「巫鬼を信じて、淫祀を重んず」は、漢代以前の楚地の風俗の特徴を表した一文として有名である。「巫鬼」とは、巫が鬼神に祭禱して恩恵を授かる方術のこと。「淫祀」とは、祭祀の対象とすべきでない、様々な鬼神を祭っていたということである。(2)『呂氏春秋』・(4)『列子』では、長く土地を保持したいのであれば、楚人のような鬼神に対して敬虔な民が暮らしている土地の方が望ましいとある。(6)『楚辭章句』の序は、後漢の王逸の作で、屈原が『楚辭』九歌篇を作成した経緯について解説したものである。ここで王逸は、楚地の特徴として「其の俗は鬼を信じて祠を好む」と述べ、鬼神信仰と鬼神祭祀の盛んな様子を挙げている。

次に、鬼神と人々との媒介役であった巫に関する記述を確認する。巫とこのころは、所謂シャーマンのことで、古代中国では鬼神と交信できる存在とされていた。藤野岩友『巫系文学論』(大学書房、一九五一年)によると、巫の役割は、「巫降」(祭祀における神降ろしのこと)、「歌舞」(折禱祭祀での歌舞音楽のこと)。(7)『楚辭章句』にも「其の祠は必ず歌樂舞鼓を作し」とある。「災禍の祓禳・悪鬼の駆除」(厲鬼を祭祀によって善神に転向させたり、厲鬼を方術によって撃退すること)、「招魂」、「夢占い」、「雲氣・星辰を基に人事の吉凶の予言」、「占卜」(卜筮などの占卜は、貞人が鬼神の意思を窺うために行っていた)などであったという。また、この他にも、『論語』子路篇に「人にして恒無くんば、以て巫医を作すべからず(人而無恆、不可以作巫醫)」とあるように、巫は医者としての役割等も兼ね備えていた

とされているが、藤野氏によれば、巫の最も著しい特色というのは、鬼神と人間の間に立って一切の交渉に当たる点であったという。それは即ち、この巫が楚地で尊崇されていたとすれば、楚地の鬼神信仰が盛んであったことの一つの根拠になるといふことである。

そこで前掲した記述を見てみると、(2)『国語』では「齊肅衷正にして、其の智は能く上下に比義し、其の聖は能く光遠宣明にして、其の明は能く之を光照し、其の聡は能く之を聴徹す」とあるように、楚では巫に対して極めて高い評価を与えている。(7)『呂氏春秋』では、楚が衰退した理由を「巫音」（恐らくは巫が祈祷祭祀でなした歌舞音楽のことであろう）に求めており、これは巫が楚の国勢に寄与する存在として認識されていたということであろう。また、(11)『論衡』の「巫は陽気を含む、以ての故に陽地の民は多く巫と為る」によれば、後漢以降も、楚地を含む南方の地域に巫が多く存在していたようである。これらの記述に見受けられる巫に対する評価の高さは、中国古代における楚地の鬼神信仰の盛況さを示しているだろう。

また、為政者側であった楚王も、楚の風俗と同様に鬼神への信仰が厚かったとされている。以下に引く(1)～(4)の文章は、楚王の鬼神信仰に関する記述である。

(1) 靈王虐にして、白公の子張驟しほしば諫む。王之を患い、史老に謂いて曰く、「吾子張の諫を已めんと欲す、若何せん」と。對えて曰く、「之を用うるは実に難きも、之を已むるは易し。若し君を諫めば則ち曰く、『余左に鬼中を執り、右に殤宮を執る。凡百の箴しんかん諫は、吾尽く之を聞けり。寧ろ他言を聞かん』と。

靈王虐、白公子張驟諫。王患之、謂史老曰、吾欲已子張之諫、若何。對曰、用之實難、已之易矣。若諫君則曰、余左執鬼中、右執殤宮。

凡百箴諫、吾盡聞之矣。寧聞他言。（『国語』楚語上）

(2) 吳州來を滅ぼす。令尹の子期は吳を伐つことを請うも、王許さずして曰く、「吾未だ民人を撫せず、未だ鬼神に事えず、未だ守備を修めず、未だ國家を定めず、而るに民力を用うれば、敗らるるも悔ゆべからず。州來吳に在るは、猶お楚に在るがごときなり。子姑く之を待たんと」と。

吳滅州來。令尹子期請伐吳、王弗許曰、吾未撫民人、未事鬼神、未脩守備、未定國家、而用民力、敗不可悔。州來在吳、猶在楚也、子始待之。（『左伝』昭公一三年の条）

(3) 初め、共王は冢適無く、寵子五人有り、適として立つるもの無し。乃ち大いに群望に事うる有りて、祈りて曰く、「請う、神五人の者より択び、社稷に主たらしめよ」と。乃ち徧く璧を以て群望に見えて曰く、「璧に当たりて拜する者は、神の立つる所なり、誰か敢えて之に違わん」と。

初、共王無冢適、有寵子五人、無適立焉。乃大有事于群望而祈曰、請、神擇於五人者、使主社稷。乃徧以璧見於群望曰、當璧而拜者、神所立也、誰敢違之。（『左伝』昭公一三年の条）

(4) 昔楚の靈王驕逸にして下を軽んじ、賢をあなど簡り鬼に務む。巫祝の道を信じ、齊戒潔鮮にして以て上帝を祀り、群神を礼して、躬ら羽紱を執り、起ちて壇前に舞う。吳人來たりて攻め、其の國人急を告ぐるも、而るに靈王鼓舞して自若たり。

昔楚靈王驕逸輕下、簡賢務鬼。信巫祝之道、齋戒潔鮮以祀上帝、禮群神、躬執羽紱、起舞壇前。吳人來攻、其國人告急、而靈王鼓舞自若。（『新論』『太平御覽』方術部卷七三五所収）

まず、(1)『左伝』・(4)『新論』は、楚の靈王に関する記録である。(1)『左伝』では、白公の子張の諫言を止めさせる手段として「余左に鬼中を執り、右に殤宮を執る」と述べているが、これは靈王が日常的に鬼神を信仰していたということであろう。そのことは、(4)『新論』に「楚の靈王驕逸にして下を軽んじ、賢を簡^{あなど}り鬼に務む」とあることから確認できる。(2)『左伝』では、楚の平王が呉の侵攻に対して派兵しない理由として「吾未だ民人を撫せず、未だ鬼神に事えず、未だ守備を修めず、未だ国家を定めず」と、まだ民衆を統治していないことや、国の守備を整えていないこと、国家を定めていないことなどと並べて、鬼神に事えていないことを挙げている。つまり、平王は、鬼神祭祀を国家の大事として重視していたということであろう。(3)『左伝』は、楚の共王が自身の世継ぎに立てる人物を決めるために鬼神に祈願したという故事であり、これも楚王の鬼神信仰が盛んであったことの根拠となるだろう。

以上の記述を踏まえると、中国古代の楚地には盛んな鬼神信仰の気風が充満していたと見なすことができよう。しかし、その一方で、中国古代の楚地には、こうした盛んな鬼神信仰と相反する鬼神観が存在していたことが、伝世文献や出土文献の記述より確認できるのである。以下、楚地における鬼神観の二面性を明らかにすることで、『鬼神之明』『凡物流形』が楚地に受容された理由を説明したい。

そもそも鬼神信仰というのは、鬼神という超越的な存在に対して、人々が畏怖の感情を抱いたことを起点としている。人々はその鬼神の怒りを招かないように自己の行いを反省し、そして鬼神に対して祈祷祭祀を挙行して、その超越的な力の恩恵を得ようとしていた。こうした行為は、超越的な存在である鬼神への畏怖によるもので、人間の素朴な感情に基づいた鬼神観である。なお、同じ様に人々の鬼神に対する根源的な畏怖の感情に基

づいていたとしても、厲鬼などは信仰の対象とならず、災禍をもたらす存在として敵対されることもあった。つまり、鬼神信仰も、鬼神の撃退も、もとは鬼神に対する根源的な畏怖を起点とした鬼神観であり、畏怖の感情が強い程、人々の鬼神に対する崇拜の念も増幅されて、鬼神信仰へと向かうこともあれば、反対に、その人の鬼神に対する恐怖の念が増幅されて、厲鬼の撃退へと向かうこともあったということである。

一方、鬼神に対する畏怖の感情が希薄であると、人々は自らの目的の為に鬼神の意思を恣意的に利用するようになる。鬼神を恣意的に利用した事例の多くは、楚王などの為政者側に見受けられる。例えば、政治・戦争・災害といった国家の大事に際して、為政者側は卜筮や祭祀などによって鬼神に吉凶禍福の意思を仰ぐことがあるが、そこで為政者側の意思を、鬼神の神託として喧伝することがあった。前述したように、中国古代の楚地には盛んな鬼神信仰の気風があったため、この為政者の思惑が絡んだ卜筮・祭祀の結果を疑うことなく、鬼神の神託として享受する民衆が多かったと推測される。もし鬼神の神託と銘打つだけで民衆をコントロールできるとすれば、為政者側にとっては都合がよく、鬼神の利用価値も極めて高かったであろう。

楚地において為政者側が鬼神を利用した事例としては、『左伝』昭公一七年の条に「呉楚を伐つ。陽句は令尹たり。戦いを卜すに不吉なり。司馬子魚曰く、『我上流を得たり。何の故に不吉ならんや。且つ楚の故は、司馬龜に令す。我改卜することを請う』と。令して曰く、『魴や、其の属を以て之に死し、楚の師之に継がば、尚^{こいねが}わくば大いに之に克たん』と。吉なり」(注39)とある。これによると、楚の平王の四年に、呉が攻めてきた際、楚の令尹であった陽句が戦争の結果を占ったところ、「不吉」という占辞が出た。これに対して司馬の子魚は、楚国は川の上流にあり、地形的にも有利

であるからどうして不吉なことがあるかと言って、「改卜」（再度卜筮を行うこと）を要求した。その改卜の結果、「吉」という占辞が出たので、楚は呉を攻めたという。これは、明らかに為政者側が自身の都合に合わせて鬼神の意思を利用した事例である。こうした「改卜」の事例は、『左伝』哀公一七年の条にも「王葉公と子良を枚卜し、以て令尹と為さんとす。沈尹朱曰く、『吉なり。其の志よりも過ぐ』と。葉公曰く、『王子にして相国たり、過ぐるとは將に何を為さんとす』と。他日子国を改卜して、令尹と為さしむ」（注40）とある。これによると、楚の恵王は葉公と相談し、恵王の弟であった子良を「枚卜」（卜筮の結果で官職を決めること）して令尹にしようとしたところ、「吉であるが、望みを超えてしまう」という占辞が出た。この占辞を受けた葉公は、王子である子良が相国となり、更に望みを超えるということがあれば、次は恵王の王座が危ないということを、暗に恵王に伝えた。その結果、恵王は後日「改卜」し、子良ではなく子国を令尹にしたという。これによれば、為政者側は自身の思惑で官職を選択し、その理由付けとして鬼神の意思を利用していたようである。

なお、為政者側が鬼神を恣意的に利用した記録は、戦国楚簡の中にも見受けられる。上博楚簡『鄭子家喪』は、鄭国の子家が自身の君主の靈公を弑殺したにも関わらず、特に裁かれることもなく埋葬されようとしていることを理由に、楚の莊王が鄭を攻めたという故事である（注41）。これと同様の記事は、『左伝』や『史記』などの伝世文献にも見えるのだが、伝世文献では、鄭が楚と先に盟約を結んでいたにも関わらず、楚と敵対していた晋とも密約を結ぶといった不義を働いていたことが、楚が鄭を攻めた理由とされている。一方、『鄭子家喪』では、楚の莊王が鄭を攻めた理由を、「如し上帝鬼神以て怒りを為さば、吾將た何を以て答えんや（如上帝鬼神以為

怒、吾將何以答）」とする。これによれば、君主の弑殺という大罪を犯した子家が何の刑罰も受けず埋葬されることよって、上帝や鬼神の怒りを買うことを恐れたというのが、楚が鄭を攻めた理由とされている。中村未来氏は、この『鄭子家喪』は、史実を記録した文献というよりも、むしろ莊王を主人公とした物語性の強い文献であることから、王者がどの様に行動すれば良いかを示した教誨書の類であったと位置づけている（注42）。もし教誨書の類であったとすれば、『鄭子家喪』の鬼神の怒りを恐れて派兵するという理由は、中国古代の楚地において開戦の大義名分として許容されていたということであろう。つまり、楚地では、戦争などの国家の大事の際に、鬼神の意思を大事の決断の理由として利用していたことがあり、また、その鬼神の意思には、為政者側の政治的な思惑が多分に含まれることがあったということであろう（注43）。以上を踏まえると、楚地における為政者層は、ある時は鬼神を畏敬して信仰し、その神託に対して真剣に向き合うという一面と、またある時は鬼神を畏れず、国家の大事の際にその信仰を利用するという、鬼神観の二面性を有していたといえよう。

以上、楚地における鬼神観について考察した。楚地では鬼神信仰の盛んな気風があったためか、為政者側がそれを利用し、鬼神の意思として自身の政治的な思惑を反映させることもあった。そうした行為が段々と恣意的になっていけば、鬼神信仰に敬虔な楚人の中にも、鬼神の意思を疑う者が現れるということは考えられるであろう。盛んな鬼神信仰と相反する『鬼神之明』『凡物流形』といった文献が楚地で受容され、且つその著者自身も楚を含む南方の地域性を有していたのは、鬼神の意思を疑う様になった楚人によって、既に鬼神に対する疑念が發生・浸透する土壌が楚地に形成されていたからではないだろうか。もしそうであったとすれば、『鬼神之明』

『凡物流形』は、鬼神信仰の盛んな楚地であるが故に受容された文献であったと位置づけることができるだろう。

おわりに

本論の考察によつて、『鬼神之明』『凡物流形』といった二種の文献には、「無鬼」の思想の基盤となる様な鬼神に対する疑念が表れていることと、楚地を含む中原より南方の地域性を有していることが明らかになった。また、これらの文献との関係性が深い中国古代における楚地の鬼神観には、鬼神に対する畏怖の厚薄から、鬼神信仰に向かう場合と、鬼神の利用に向かう場合との二面性があつたことも明らかになった。この二面性によつて、中国古代の楚地に、鬼神に対する疑念が発生・浸透する土壌が形成され、その結果『鬼神之明』『凡物流形』のような文献が受容された可能性が考えられるのである。

すると、従来の通説であつた、儒家・法家・兵家のような人事重視・現実志向の思想家によつて「無鬼」論の思想的基盤が形成されたという見解に、若干の補足を加えねばならないであろう。即ち、儒家・法家・兵家を基軸とする「無鬼」論の系譜とは別に、鬼神信仰が盛んな楚地において、逆行的に発生・浸透した鬼神に対する疑念が蓄積された結果、「無鬼」論の思想的基盤の一つが楚地に形成されたという可能性である。今後、中国古代を対象とした鬼神観の研究では、この楚地における鬼神観を基軸とした「無鬼」論の系譜についても考慮する必要があるだろう(注44)。

一方で、『鬼神之明』『凡物流形』に表れた鬼神に対する疑念や発問は、信仰の対象である鬼神を理解するための行為であつたとも考えられるため、一概に「無鬼」の志向があつたと決めつけることはできない。むしろ中国

古代の楚地における鬼神観は、まだ「有鬼」や「無鬼」といった区分が確立する以前の、何方の要素も兼ね備えた曖昧な過渡期の段階であつたと見なしておくのが妥当であろう。今後の研究においても、こうした点に留意しつつ、戦国楚簡等の出土文献を中心に、中国思想史上における鬼神観の諸相を解明していきたい。

注

(1) 本論の執筆においては、これらの研究論著も参考とした。なお、新中国成立以降の鬼神観関連の論著の中には、唯物史観に基づき、古代以来中国では「無鬼」が主流であつたということを示す目的で著されたものも少なくない。錢穆氏・王友三氏らの著書にも、こうした思想が混在しているため、資料として扱う際には、予め文章を精査する必要がある。

(2) 上博楚簡とは、一九九四年の春に香港の骨董市場に流出した全千二百余簡の竹簡群で、上海博物館が購入したものである。盗掘簡であつたため、出土した時期・場所等は不明であるが、一説では、戦国時代は楚の地域であつた湖北省の出土であるとされ、また発見時期が郭店楚墓の盗掘時期と近かつたことなどから、郭店楚墓出土の竹簡であつた可能性も示唆されている。盗掘簡であつたために、出土地からの年代測定は行えなかつたが、中国科学院上海原子核研究所が行つた炭素一四(炭素の半減期を利用した測定法)の年代測定によると、竹簡の書写年代は、戦国中期の紀元前三〇八年(前三七三)前二四三年)であり、およそ戦国中期後半頃であるとされている。当時上海博物館の館長であつた馬承源氏は、竹簡の内容や字体の検討、及び郭店楚簡との比較等から、書写年代の下限は、秦の白起の侵攻によつて、楚が郢から陳へと都を移した前

二七八年以前であると推定している。もしこの年を下限とするならば、上博楚簡の書写年代の下限は「前三七三年から前二七八年」の間であると考えられる。

以上の上博楚簡に関する情報は、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)の前言及び、「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』所収、上海書店出版社、二〇〇二年)を参考とした。

(3) 本節では『墨子』の本文を多数引用している。釈読に関しては、孫詒讓『墨子問詁』上・下(中華書局、二〇〇一年)、山田琢『墨子』上・下(新釈漢文大系、明治書院、一九七五・一九八七年)を参考とした。

(4) 『鬼神之明』の竹簡に関する情報は、曹錦炎『鬼神之明』訳注(馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書(五)』所収、上海古籍出版社、二〇〇五年)の説明に基づく。

(5) 二〇二〇年五月現在、簡帛研究網はサイトが閉鎖状態であるため、李銳「讀上博五札記」(簡帛研究網、二〇〇六年二月二〇日)、廖名春「讀《上博五・鬼神之明》篇札記」(簡帛研究網、二〇〇六年二月二〇日)は閲覧できない。

(6) 用例としては、『尚書』西伯戡黎篇の「奔告于受」の馬注に「受は読みて紂と曰う(受讀曰紂)」とある(鄭樞中『通借字萃編』天津古籍出版社、二〇〇八年、四五二頁参照)。

(7) なお、『墨子』では、暴王側の「桀紂幽厲」という併称パターンが聖王側の併称パターンと異なり、上記四人で固定化されている。

(8) 『榮夷公』については、『史記』周本紀に「厲王即位三十年、利を好み、榮夷公を近づぐ。大夫の芮良夫、厲王を諫めて曰く、『王室其れ將に卑からんとするか。夫れ榮公は利を専らにするを好みて大難を知らず。……榮公若し用うれば周必ず敗れん』と。厲王聴かず。卒に榮公を以て卿士と為し、事を用いしむ(厲王即位三十年、好利、近榮夷公。大夫芮良夫諫厲王曰、王室其將卑乎。夫榮公好專利而不知大難。……榮公若用周必敗也。厲王不聽。卒以榮公爲卿士、用事)」

とある。また、『國語』周語上にも同様の文章が見える。

(9) 夏桀染於干辛推哆、殷紂染於崇侯惡來、厲王染於厲公長父榮夷終、幽王染於傅公夷蔡公穀。此四王者、所染不當。故國殘、身死爲天下僂。舉天下不義辱人、必稱此四王者。(『墨子』所染篇)

(10) 齊桓染於管仲鮑叔、晉文染於舅犯高偃、楚莊染於孫叔沈尹、吳闔閭染於伍員文義、越句踐染於范蠡大夫種。此五君者、所染當。故霸諸侯、功名傳於後世。(『墨子』所染篇)

(11) 是以吏治官府之不絜廉、男女之爲無別者、鬼神見之。民之爲淫暴・寇亂・盜賊、以兵刃・毒藥・水火、退無罪人乎道路、奪人車馬衣裘以自利者、有鬼神見之。是以吏治官府、不敢不絜廉、見善不敢不賞、見暴不敢不罪。……是以天下治。

故鬼神之明、不可爲幽間・廣澤・山林・深谷、鬼神之明必知之。鬼神之罰、不可爲富貴・眾強・勇力・強武・堅甲・利兵、鬼神之罰必勝之。(『墨子』明鬼下篇)

(12) 若使鬼神請亡、是乃費其所爲酒醴粢盛之財耳。且夫費之、非特注之汗壑而棄之也。內者宗族、外者鄉里、皆得如具飲食之。雖使鬼神請亡、此猶可以合驩聚眾、取親於鄉里。(『墨子』明鬼下篇)

(13) 墨子と門人の鬼神に関する問答としては、例えば『墨子』公孟篇に「子墨子の門に遊ぶ者有り。子墨子に謂いて曰く、『先生鬼神を以て明知と為す。能く禍福を為し、善を為す者は之を富まし、暴を為す者は之に禍す。今吾先生に事うるや久し。而るに福は至らず。意うに、先生の言善からざること有るか、鬼神明ならざるか。我何の故に福を得ざるや』と。子墨子曰く、『子福を得ざると雖も、吾が言何に違りてか善からずして、鬼神何に違りてか明ならざらんや。子亦た刑徒を匿すの刑有るを聞けるか』と。対えて曰く、『未だ之を聞くを得ざるなり』と。子墨子曰く、『今此に人有り、子に仕ばいす。子能く仕ばい之を誉めて自らを誉むるを一にせんか』と。対えて曰く、『能わず』と。『此に人有り、子に百

ばいす。子能く終身其の善を誉めて子は一もすること無きか」と。対えて曰く、『能わず』と。子墨子曰く、『一人を匿す者すら、猶お罪有るがごとし。今、子の匿す所の者は、此の若く其れ多し。將に厚罪有らんとする者なり。何の福か之れ求めん』と」（游於子墨子之門者。謂子墨子曰、先生以鬼神爲明知。能爲禍福、爲善者當之、爲暴者禍之。今吾事先生久矣。而福不至。意者先生之言有不善乎、鬼神不明乎。我何故不得福也。子墨子曰、雖子不得福、吾言何遽不善、而鬼神何遽不明。子亦聞乎匿刑徒之有刑乎。對曰、未之得聞也。子墨子曰、今有人於此、什子。子能什譽之而一自譽乎。對曰、不能。子墨子曰、匿一人者、猶有罪。今子所匿者、若此其多。將有厚罪者也。何福之求」とある。なお、「子亦聞乎匿刑徒之有刑乎」は、原本では「子亦聞乎匿徒之刑之有刑乎」であるが、『墨子問詁』に従い改める。

- (14) 則此言、鬼神之所賞、無小必賞之。鬼神之所罰、無大必罰之。〔墨子〕明鬼下篇
- (15) なお、本文献の文中には「子墨子」といった呼称や、「兼愛」といった墨家特有のワードが存在しないため、そもそも墨家の文献でない可能性も考えられる。ただ、本文中でも示したように、本文献と『墨子』とは、その鬼神観や文中の用法などにおいて類似性が極めて高く、少なくとも墨家に関係する人物の手による著作であると見なしてよいであろう。

- (16) 浅野裕一『墨子』（講談社学術文庫、一九九八年）一五三頁に「明鬼を説く墨子の動機・意図よりみれば、それは全くの方便であり、他方墨子が与えようとした鬼神信仰の形態よりすれば、それは紛れもなく宗教だったと判定できる」とある。これによれば、墨子の明鬼論は、社会秩序の回復という動機・意図と、その教化手段の為の鬼神信仰という方便とが両立した理論であったということになる。

- (17) 相里勤之弟子・五侯之徒、南方之墨者苦獲・巴齒・鄧陵子之屬、俱誦墨經。而倍謫不同、相謂別墨。〔莊子〕天下篇

- (18) 自墨子之死也、有相里氏之墨、有相夫氏之墨、有鄧陵氏之墨。故孔・墨之後、儒分爲八、墨離爲三、取舍相反、不同。而皆自謂真孔・墨、孔・墨不可復生。〔韓非子〕顯學篇

- (19) 前掲注（13）の墨子と門人との問答を参照。

- (20) 森三樹三郎『墨子』（ちくま学芸文庫、二〇一二年）参照。

- (21) 其所以亡於吳越之間者、亦以攻戰。……故當攻戰而不可不非。〔墨子〕非攻中篇

- (22) 今王公大人天下之諸侯、則不然。將必皆差論其爪牙之士、比列其舟車之卒伍、於此爲堅甲利兵、以往攻伐無罪之國。……夫無兼國覆軍、賊虐萬民、以亂聖人之緒。意將以爲利天平。〔墨子〕非攻下篇
- なお、「比列其舟車之卒伍」は、原文では「皆列其舟車之卒伍」であるが、『墨子問詁』に従い「皆」字を「比」字に改める。

- (23) 古者吳闔閭教七年、奉甲執兵、奔三百里而舍焉、次注林、出於冥隘之徑、戰於柏舉、中楚國而朝宋與及魯。至夫差之身、北而攻齊、舍於汶上、戰於艾陵、大敗齊人而葆之大山。東而攻越、濟三江五湖而葆之會稽。九夷之國莫不賓服。於是退不能賞孤、施舍群萌、自恃其力、伐其功、譽其智、怠於教、遂築姑蘇之臺、七年不成。及若此、則吳有離罷之心。越王句踐視吳上下不相得、收其眾以復其讎、入北郭、徙大內、圍王宮而吳國以亡。……今以攻戰爲利、則蓋嘗鑒之於智伯之事乎。此其爲不吉而凶、既可得而知矣。〔墨子〕非攻篇

- (24) 吳王聞之大怒、乃取子胥尸盛以鴟夷革、浮之江中。吳人憐之、爲立祠於江上、因命曰胥山〔史記〕伍子胥列傳

- (25) 『史記正義』に、『吳地記』に云う、『胥山は、太湖の辺ほとりの胥湖の東岸の山なり。西は胥湖に臨み、山に古の丞胥二王の廟有り』と。按ずるに、其の廟子胥の事ならず。太史の誤りなり、張注も又た非なり（吳地記云、胥山、太湖邊胥湖東岸山。西臨胥湖、山有古丞胥二王廟。按、其廟不干子胥事。太史誤矣、張

注又非」とある。つまり、『史記』伍子胥列伝でいうところの廟というのは、実は長江ではなく太湖付近の胥山にあり、またその廟は伍子胥のものではなかったということである。これについて、滝川龜太郎『史記会中考证』の考証では、中井履軒『史記雕題』の「祠を江上に立つとは、直だ是れ岸側なり。其の自る処山有り、胥山と名づけ、湖上の胥山と相いかかわ渉わらず（立祠于江上、直是岸側。其處自有山、名胥山、不與湖上胥山相渉）」という説を引く。履軒は『史記』が引く伍子胥の廟は長江の岸側にあったという記録に基づき、胥山もその付近にあった山が名付けられたものであったと説く。また、『史記正義』がいう太湖付近にあった胥山は、名前が同じであるだけで、無関係の山であったという。『史記』の原文では、伍子胥の死体が長江に遺棄されたことから、長江付近に廟が立てられたとある。もし『史記正義』のいう太湖付近の胥山にあった廟であれば、原文は「立祠于江上」では無く、「立祠于湖上」や「立祠于山上」とするはずであろう。以上を踏まえて、本論では『史記正義』の説には従わず、履軒の説を支持し、『史記』伍子胥列伝の廟は、伍子胥を祀った廟であったと解釈した。

(26) 『史記』越王勾踐世家に「是に於いて越は遂に斉をす積すてて楚を伐つ。楚の威王兵を興して之を伐ち、大いに越を敗り、王無彊を殺し、尽く故の呉の地の浙江に至るまでを取り、北して斉を徐州に破る。而して越は此を以て散り、諸族子争い立ち、或いは王と為り、或いは君と為り、江南の海上に濱し、楚に服朝す（於是越遂釋齊而伐楚。楚威王興兵而伐之、大敗越、殺王無彊、盡取故吳地至浙江、北破齊於徐州。而越以此散、諸族子争立、或爲王、或爲君、濱於江南海上、服朝於楚」とある。

(27) なお、墨家教団の影響が越などの南方の地域に及んでいたことは、『墨子』の説話類などより明らかである。例えば、『墨子』魯問篇に「墨子游公尚過於越。公尚過説越王」と、墨子が門人を越に遊説させた記録がある。

(28) 二〇二〇年五月現在、簡帛研究網はサイトが閉鎖状態であり、李銳「上博簡《凡物流形》積文新編」(簡帛研究網、二〇〇九年一月二日)は閲覧できない。

(29) 第二章第一節語注⑥「奚自」の解釈は、鳥羽加寿也・菊池孝太郎「上博七《凡物流形》第六、七簡新釈」(簡帛網、二〇一九年一月)に依るものである。なお、既に蕭聖中「上博七《凡物流形》補釈五則」(簡帛網、二〇一〇年六月)でも、「奚自」の二字を連接させて一つの疑問詞とすべきであるという指摘はあるものの、本論が『韓非子』の例を引いて「何故」の意で解釈したのに対し、蕭聖中氏は「何従」で、「何に由来して」という意で解釈している。

(30) 朱曉雪『包山楚簡綜述』(福建人民出版社、二〇一三年)五三五頁によると、「賽」字は、基本的に「禱」字と連接されることが多く、「祭」字や「祀」字と連接している用例は、出土文献や伝世文献中にはほとんど見られないという。つまり、本文献における「賽」字も、下文の「祭」字とは連接しない可能性が高いということである。

(31) 第二章第一節語注⑦「賽之」字の転倒に関する解釈は、鳥羽加寿也・菊池孝太郎「上博七《凡物流形》第六、七簡新釈」(簡帛網、二〇一九年一月)に基づくものである。

(32) 『簡帛古書通假字大系』(福建人民出版社、二〇一七年)一二九三頁を参照。

(33) 浅野裕一「上博楚簡『凡物流形』の全体構成」(浅野裕一編『竹簡が語る中国古典思想』(三)所収、汲古書院、二〇一〇年三月三十一日)、七二頁〜七三頁。

(34) 浅野裕一「上博楚簡『凡物流形』の全体構成」(浅野裕一編『竹簡が語る中国古典思想』(三)所収、汲古書院、二〇一〇年三月三十一日)、七七頁〜七八頁。

(35) 天子以犧牛、諸侯以肥牛、大夫以索牛、士以羊豕。〔礼記〕曲礼篇

孝子將祭、……薦其薦俎、序其禮樂、備其百官、奉承而進之。〔礼記〕祭義篇(冬、塞禱祠。其牲用牛・犢各一、牢具珪幣各異。〔史記〕封禪書)

(36) 鬻ゆ禱於昭王、特牛饋之。鬻ゆ禱文坪夜君・邵公子春・司馬子音・蔡公子家、各

特參・酒食。〔包山楚簡〕第二〇〇号簡）一九八六年から一九八七年に湖北省荊門市で発見された包山楚簡には、「卜筮祭禱簡」と呼ばれる竹簡群が含まれており、その中には真人らが墓主である左尹昭旽の病気の治癒のために、卜筮によつて鬼神と交信し、墓主の病状とその吉凶禍福を問い、その見返りとして鬼神を祀り、犠牲を捧げていたことが記録されている。その記録は、前三一八年から前三一六年までの期間であり、戦国中期頃における楚の鬼神祭祀の実情を記した文献として、資料的価値は極めて高い。なお包山楚簡の釈読に関しては、湖北省荊沙鐵路考古隊編『包山楚簡』（文物出版社、一九九一年）及び、朱曉雪『包山楚簡綜述』（福建人民出版社、二〇一三年）を参考とした。

(37) 今執無鬼者言曰、鬼神者固請無有。是以不共其酒醴・粢盛・犧牲之財。〔墨子〕明鬼下篇)

(38) 今所祭死人、死人無知、不能飲食。何以審其不能歆享飲食也。〔論衡〕祀義篇)

(39) 吳伐楚。陽句爲令尹。卜戰不吉。司馬子魚曰、我得上流。何故不吉。且楚故、司馬令龜。我請改卜。令曰、魴也、以其屬死之、楚師繼之、尚大克之。吉。〔左傳〕昭公一七年の条)

(40) 王與葉公枚卜子良、以爲令尹。沈尹朱曰、吉。過於其志。葉公曰、王子而相國、過將何爲。他日改卜子國、而使爲令尹。〔左傳〕哀公一七年の条)

(41) 馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書（七）』（上海古籍出版社、二〇〇二年）参照。なお、内容に関しては、小寺敦「上海博楚簡『鄭子家喪』」訳注、附・史料的人格に関する小考」（『東洋文化研究所紀要』第一五七号、二〇一〇年）、福田一也「上博楚簡『鄭子家喪』」にみえる天人相關思想」（『中国研究集刊』第五二号、二〇一一年）、中村未来「上博楚簡『鄭子家喪』の検討」（同『戦国秦漢簡牘的思想史的研究』所収、大阪大学出版会、二〇一五年）を参考とした。

(42) 中村未来「上博楚簡『鄭子家喪』の検討」（同『戦国秦漢簡牘的思想史的研究』所収、大阪大学出版会、二〇一五年）参照。

(43) なお、中国古代の戦争において、鬼神を恣意的に利用することは、何も楚地だけに限ったことではなかったであろう。その一例として、『史記』田單列伝に「田單因宣言曰、神來下教我。乃令城中人曰、當有神人爲我師。有一卒曰、臣可以爲師乎。因反走。田單乃起引還、東鄉坐、師事之。卒曰、臣欺君。誠無能也。田單曰、子勿言也。因師之。每出約束、必稱神師」と、斉の田單が燕との戦の際、自軍の士気を高めるために、一兵卒を神として崇めたという記述がある。

(44) なお、戦国期の竹簡のほとんどが、楚地を中心とした地域から発見されているため、『鬼神之明』『凡物流形』に表れた鬼神に対する疑念が、果たして楚地だけの特色であったかは、現状判断し難い。今後、楚地以外の地域から竹簡が発見されることがあれば、この是非を判断できるかもしれない。

〔附記〕

本研究はJSPS科研費20220060の助成を受けたものである。

菊池 孝太郎（きくち こうたろう）

一九九五年生まれ。大阪大学大学院文学研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員（DC1）。専門は中国古代思想史。共著に『中国思想基本用語集』（湯浅邦弘編著、ミネルヴァ書房、二〇二〇年三月）、主要論文に「中井竹山の歴史観と元号観と―『草茅危言』巻之一「年号ノ事」を手掛かりに―」（『懷徳』第八八号、二〇二〇年一月、共著）など。

敦煌医書『明堂五藏論』 釈読補訂

六車 楓

はじめに

敦煌医書『明堂五藏論』は「総論」・「肝と胆第一」・「心と小腸第二」・「肺と大腸第三」・「脾と胃第四」・「腎と膀胱部第五」・「結語」の七章からなる臓象説の書である。筆者は修士論文で本文献の釈読・全訳注を行い、従来体系的には明らかにならなかったその成立背景とそこに見える身体観について、医学思想史の観点から検討を行った。

本稿では、修士論文に掲載した「肝と胆第一」から「結語」までの釈読を補訂し、文中のキーワードからその根底にある思想を考察していく。なお、『明堂五藏論』の書誌情報と「総論」の釈読は拙稿「敦煌医書『明堂五藏論』の基本的性質」（『待兼山論叢』第五三号哲学篇、二〇一九年二月、一七―三三頁）を参照されたい。

一 『明堂五藏論』 釈読

本章では、『明堂五藏論』の「肝と胆第一」から「結語」までの釈読を行う。現物資料では一切改行されていないが、本稿では便宜上、章ごとに区切って釈読する。

《凡例》

「」の数字は行数、（）は行間の文字を表す。また、原積文の句読点やかぎ括弧は筆者が適宜附したものである。語注作成時に参考にした注釈本の略称は、以下のとおりである。

- 『考釈』…馬継興主編『敦煌古医籍考釈』（江西科学技术出版社、一九八八年）
- 『全書』…叢春雨主編『敦煌中医薬全書』（中医古籍出版社、一九九四年）
- 『輯校』…馬継興ほか輯校『敦煌医薬文献輯校』（江蘇古籍出版社、一九九八年）
- 『釈録』…袁仁智・潘文主編『敦煌医薬文献真迹积録』（中医古籍出版社、

二〇一五年)

・『新輯校』…沈澍農主編『敦煌吐魯番醫藥文獻新輯校』(高等教育出版社、二〇一六年)

① 肝と胆第一

《原文》

肝者竈藏、東方甲乙木、其位〔14〕在震。春王七十二日。肝者幹也。從官三千六百人。生於亥、王於卯、病於〔15〕巳、死於午、墓於未。肝四斤〔四〕兩、左三葉、右四葉、有六童子・三玉女〔16〕首於肝。其形直、其忌庚辛日、其腸奔走、其獸青龍、其畜〔17〕虎兔、其數八、其屬歲星、其神九、其音角、其色青、其兵第一。上通於〔18〕目、內主筋、知目和即能辯五色。左為眼屬甲、右為目屬乙。故知、〔19〕肝熱眼內多眠、肝不足轉筋、爪乾、肝實左脇下痛、肝積氣、如復〔20〕盃在左脇下、肝勞四肢無力、肝病倍明閉目。肝俞在人背第九〔21〕槌兩傍、各相去一寸半是也。肝與膽合、名為清淨之府。膽者敬也。膽〔22〕為將軍、從官三千六百人。膽神六人。膽為貫也。決曹使孫、能怒能喜、能〔23〕置能屬。膽重三兩三殊、長三寸三分、橫二寸五分、亭精汁三合。故〔24〕知、膽熱晝夜多睡、膽冷無睡多悶、膽風口吐清水。膽愈在背第九槌兩〔25〕傍、各相去一寸半是也。

《釈文》

肝者魂藏、東方甲乙木、其位在震。春王七十二日。肝者幹也。從官三千六百人。生於亥、王於卯、病於巳、死於午、墓於未。肝四斤四兩、左三葉、右四葉。有六童子・三玉女守於肝。其形直、其忌庚辛日、其常奔走、其獸

青龍、其畜虎兔、其數八、其屬歲星、其神九、其音角、其色青、其兵第一。上通於目、內主筋、知目和即能辨五色。左為眼屬甲、右為目屬乙。故知、肝熱眼內多眵、肝不足轉筋、爪乾、肝實左脇下痛、肝積氣、如復盃在左脇下、肝勞四肢無力、肝病倍明閉目。肝俞在人背第九椎兩傍、各相去一寸半是也。肝與膽合、名為清淨之府。膽者敬也。膽為將軍、從官三千六百人。膽神六人。膽為貫也。決曹使孫、能怒能喜、能剛能屬。膽重三兩三殊、長三寸三分、橫二寸五分、停精汁三合。故知、膽熱晝夜多睡、膽冷無睡多悶、膽風口吐清水。膽愈在背第九椎兩傍、各相去一寸半是也。

《書き下し文》

肝は魂の藏なりて、東方甲乙木、其の位は震。春に王^{さか}なること七十二日。肝は幹なり。從官三千六百人。亥に生じ、卯に王^{さか}なりて、巳に病み、午に死に、未に墓す。肝は四斤四兩、左は三葉、右は四葉なり。六童子・三玉女の肝を守る有り。其の形は直にして、其の忌は庚辛の日、其の常は奔走し、其の獸は青龍、其の畜は虎兔、其の數は八、其の歲星に屬し、其の神は九、其の音は角、其の色は青、其の兵は第一なり。上は目に通じ、内は筋を主り、目とせば即ち能く五色を弁するを知る。左は眼と為し甲に屬し、右は目と為し乙に屬す。故に知る、肝熱なれば眼の内眵多く、肝不足すれば轉筋し、爪乾き、肝実なれば左脇の下痛み、肝氣を積^{あつ}むれば杯を復すが如きもの左脇の下に在り、肝勞すれば四肢力無く、肝病めば、明に倍^{そひ}き目を閉じんことを。肝俞は人の背の第九椎の兩傍に在り、各おの相い去ること一寸半是れなり。肝と胆と合し、名づけて清淨の府と為す。胆は敢なり。胆は將軍たり、從官は三千六百人。胆神は六人。胆は貫と為すなり。曹を決し孫^{した}がわしめ、能く怒り能く喜び、能く剛なりて能く屬^{つら}ぬ。胆は重三兩三殊、長三寸三分、横二寸五分、精汁を停むること三合。故に

知る、胆熱なれば昼夜睡ること多く、胆冷なれば睡ること無く悶うづうること多く、胆風あれば口清水を吐かんことを。胆俞は背の第九椎の兩傍に有り、各おの相い去ること一寸半是れなり。

《現代語訳》

肝は魂を蔵し、東方甲乙木に属し、その位は震である。春に（肝の気が）七二日間盛んになる。肝は幹である。従官は三六〇〇人。亥に生じ、卯に盛んになって、巳に病み、午に死に、未に墓葬する。肝は四斤四兩、左は三葉、右は四葉である。六童子・三玉女が肝を守っている。その形はまっすぐであり、庚辛の日を忌み、常に奔走し、獸は青龍、畜は虎兔で、数は八であり、歳星に属し、神は九（人）、音は角、色は青、兵を第一とする。表面は目に通じ、内部は筋を主り、目と調和がとれて初めて、五色を理解することができる。左は眼であり甲に属し、右は目であり乙に属す。それゆえ（次のような症状が出れば肝の調子が）分かる、肝が熱であると眼の内に目やにが多く、肝（の気）が不足すればけいれんし、爪が乾き、肝が実であれば左脇の下が痛み、肝が氣をため込むと、杯をひっくり返したようなものが左脇の下にでき、肝が勞すれば四肢は力がなくなり、肝を病むと、明るいとこを避けて目を閉じるようになる。肝俞は背の第九椎からそれぞれ兩側に一寸半離れたところにある。肝と胆は対応し、（胆を）名づけて清淨の腑という。胆は敢である。胆は將軍であり、従官は三六〇〇人。胆神は六人。胆は貫という。下級役人を治めて順わせ、怒り喜び、剛健であつて付き従うことができる。胆は重さ三兩三銖、長さ三寸三分、横幅は二寸五分で、胆汁を三合溜める。それゆえ（次のような症状が出れば胆の調子が）分かる、胆が熱であれば昼夜に寝ることが多く、胆が冷であれば眠らず憂ふしいが多くなり、胆に風邪ふうじやがあれば口から胆汁を吐く。胆俞は背

の第九椎からそれぞれ兩側に一寸半離れたところにある。

② 心と小腸第二

《原文》

心尙小腸第二。心者臟也。所誠臟物微、無事〔26〕不貫。心為帝王。監・令四方、従官三千六百人。受氣於巳、生於乙、王於庚、病於〔27〕癸、死於申。心重十二〔兩〕、中有三毛七孔、状如鷄子形。心熱舌上生瘡、心冷痰逆〔28〕惡心。心俞在人背第十一槌兩傍、各相去〔一〕寸半是也。心尙小腸各、各為水〔29〕穀之腑。腸者暢也、又名水曹。長二丈四尺。按二十四氣定血脉、和利精神。〔30〕故知、小腸熱即便澁如金色、小腸冷即便澁如白色、腸盛即陽道生瘡。〔31〕小腸俞在人背第十一槌兩傍、各相去一寸半是也。

《釈文》

心与小腸第二。心者織也。所識織微、無事不貫。心為帝王。監・令四方、従官三千六百人。受氣於己、生於乙、王於庚、病於癸、死於甲。心重十二兩、中有三毛七孔、状如鷄子形。心熱舌上生瘡、心冷痰逆惡心。心俞在人背第十一椎兩傍、各相去一寸半是也。心与小腸合、名為水穀之腑。腸者暢也、又名水曹。長二丈四尺。按二十四氣定血脉、和利精神。故知、小腸熱即便澁如金色、小腸冷即便澁如白色、腸盛即陽道生瘡。小腸俞在人背第十一椎兩傍、各相去一寸半是也。

《書き下し文》

心と小腸第二。心は織なり。識る所織微にして、事として貫かざるは無

し。心は帝王たり。監・令四方、従官三千六百人。気を己に受け、乙に生じ、庚に壬なりて、癸に病み、甲に死す。心は重十二兩、中に三毛七孔有り、状は鷄子の形の如し。心熱なれば舌上に瘡生じ、心冷なれば痰逆して悪心なり。心愈は人の背の第十一椎の兩傍に在り、各おの相い去ること一寸半是れなり。心と小腸と合し、名づけて水穀の腑と為す。腸は暢なり、又た水曹と名づく。長二丈四尺なり。按ずるに二十四氣は血脈を定め、精神を和利す。故に知る、小腸熱なれば即ち便澁の金色の如く、小腸冷なれば即ち便澁白色の如く、腸盛んなれば即ち陽道に瘡生ぜんことを。小腸愈は人の背の第十一椎の兩傍に在り、各おの相い去ること一寸半是れなり。

《現代語訳》

心と小腸第二。心は織である。細かなことを感じ取り、心を貫かない物事はない。心は帝王である。監・令(が)四方(にあり)、従官は三六〇〇人。気を己に受け、乙に生じ、庚に盛んになって、癸に病み、甲に死ぬ。心は重さ一二兩、中に三毛七孔があつて、形は卵のようである。心が熱であれば舌の上に瘡が生じ、心が冷であれば痰が逆流して気分が悪くなる。心愈は背の第十一椎からそれぞれ兩側に一寸半離れたところにある。心と小腸は対応し、(小腸を)名づけて水穀の腑という。腸は暢であり、水曹ともいう。長さは二丈四尺である。思うに、二十四氣は血脈を定め、精神を調和安定させる。それゆえ(次のような症状が出れば小腸の調子が)分かる、小腸が熱であれば尿が金色のようになり、小腸が冷であれば尿は白っぽく、腸(の氣)が盛んであれば陰茎に瘡ができる。小腸愈は背の第十一椎からそれぞれ兩側に一寸半離れたところにある。

③ 肺と大腸第三

《原文》

肺局大腸第三。(32) 肺者傍也。肺為華蓋、又為丞相。肺重三斤三兩、六葉二耳、外連於鼻、(33) 内主於皮。故知、肺風鼻塞、腦疼、肺熱即皮上生瘡。肺愈在人背第(34) 十三椎兩傍、各相去一寸半是也。肺局大腸合、名為行道傳送之府。長(35) 一丈二尺、象十二月。故知、大腸熱即肛門生瘡、大腸冷即脱肛下痢。大腸愈(36) 在背第十三椎兩傍、各相去一寸半是也。

《釈文》

肺と大腸第三。肺者傍也。肺為華蓋、又為丞相。肺重三斤三兩、六葉二耳、外連於鼻、内主於皮。故知、肺風鼻塞、腦疼、肺熱即皮上生瘡。肺愈在人背第十三椎兩傍、各相去一寸半是也。肺局大腸合、名為行道傳送之府。長一丈二尺、象十二月。故知、大腸熱即肛門生瘡、大腸冷即脱肛下痢。大腸愈在背第十三椎兩傍、各相去一寸半是也。

《書き下し文》

肺と大腸第三。肺は傍なり。肺は華蓋たり、又た丞相たり。肺は重三斤三兩、六葉二耳、外は鼻に連なり、内は皮を主る。故に知る、肺風あれば鼻塞がりて脳疼み、肺熱なれば即ち皮上に瘡生ぜんことを。肺愈は人の背の第十三椎の兩傍に在り、各おの相い去ること一寸半是れなり。肺と大腸と合し、名づけて行道伝送の府と為す。長一丈二尺、十二月に象る。故に知る、大腸熱なれば即ち肛門に瘡生じ、大腸冷なれば即ち脱肛下痢せんことを。大腸愈は背の第十三椎の兩傍に在り、各おの相い去ること一寸

半是れなり。

《現代語訳》

肺と大腸第三。肺は傍である。肺は車を覆う傘であり、また丞相でもある。肺は重さ三斤三両、六葉二耳で、外側は鼻とつながっており、内側は皮膚を主る。それゆえ（次のような症状が出れば肺の調子が）分かる、肺に風邪があれば鼻が詰まって頭が痛み、肺が熱であれば皮膚に瘡ができる。肺俞は背の第一三椎からそれぞれ両側に一寸半離れたところにある。肺と大腸は対応し、（大腸を）名づけて行道伝送の腑という。長さは一丈二尺で、一二ヶ月になぞらえている。それゆえ（次のような症状が出れば大腸の調子が）分かる、大腸が熱であれば肛門に瘡が生じ、大腸が冷であれば脱肛して下痢をする。大腸俞は背の第一三椎からそれぞれ両側に一寸半離れたところにある。

④ 脾と胃第四

《原文》

脾与胃合、受盛之府。脾者裨也。〔37〕為言裨助胃氣。故知、脾熱唇乾生瘡、脾冷不思飲食。脾俞在人〔背〕第八〔38〕。槌兩傍、各相去一寸半是也。胃者為也。長二尺〔四〕寸、受水穀三斗五升、當流二斗〔39〕。四升為滿、以應二十四氣。定血脉、和利精氣〔神。是胃之精〕。胃俞在人背第十八槌兩傍、各相去一〔40〕寸半是也。

《釈文》

脾与胃合、受盛之府。脾者裨也。為言裨助胃氣。故知、脾熱唇乾生瘡、

脾冷不思飲食。脾俞在人背第八椎兩傍、各相去一寸半是也。胃者為也。長二尺四寸、受水穀三斗五升、當留二斗四升為滿、以應二十四氣。定血脉、和利精神。是胃之精。胃俞在人背第十八椎兩傍、各相去一寸半是也。

《書き下し文》

脾と胃と合し、受盛の府たり。脾は裨なり。言たるは胃氣を裨助するなり。故に知る、脾熱なれば唇乾きて瘡生じ、脾冷なれば飲食を思わんとを。脾俞は人の背の第八椎の兩傍に在り、各おの相い去ること一寸半是れなり。胃は為なり。長二尺四寸、水穀を受くること三斗五升、當に留むること二斗四升にして滿と為すべく、以て二十四氣に應ず。血脉を定め、精神を和利す。是れ胃の精なり。胃俞は人の背の第十八椎の兩傍に在り、各おの相い去ること一寸半是れなり。

《現代語訳》

脾と胃とは対応し、（胃を名づけて）受盛の府（という）。脾は裨である。胃氣を補助するという意味である。それゆえ（次のような症状が出れば脾の調子が）分かる、脾が熱であれば唇が乾いて瘡ができ、脾が冷であれば飲食をしようと思わなくなる。脾俞は背の第八椎の両側にあり、そこからそれぞれ一寸半離れたところにある。胃は為である。長さは二尺四寸、食物を受けとめること三斗五升、留めること二斗四升到相当する量を以て滿杯とすることができ、二十四氣に対応する。血脉を定め、精神を調和安定させる。これは胃の働きである。胃俞は背の第一八椎からそれぞれ両側に一寸半離れたところにある。

⑤ 腎と膀胱部第五

《原文》

腎与膀胱部第五。腎与膀胱合、名為命門之府。腎者引也。為言引〔41〕水穀、和利精神。故腎實耳聾、腎風耳鳴、種痒。耳為腎司。腎重一斤二兩。腎為〔42〕烈女。左右各一枚。腎俞在人背第十二椎兩傍、各相去一寸半是也。

《釈文》

腎与膀胱部第五。腎与膀胱合、名為命門之府。腎者引也。為言引水穀、和利精神。故腎實耳聾、腎風耳鳴、種痒。耳為腎司。腎重一斤二兩。腎為烈女。左右各一枚。腎俞在人背第十二椎兩傍、各相去一寸半是也。

《書き下し文》

腎と膀胱部第五。腎と膀胱と合し、名づけて命門の府と為す。腎は引なり。言たるは水穀を引き、精神を和利す。故に腎実なれば耳聾し、腎風あれば耳鳴し、種痒す。耳は腎司たり。腎は重一斤二兩。腎は烈女たり。左右各おの一枚。腎俞は人の背の第十二椎の両傍に在り、各おの相い去ること一寸半是れなり。

《現代語訳》

腎と膀胱第五。腎と膀胱は対応し、(膀胱を)名づけて命門の腑という。腎は引である。食物を引き入れ、精神を調和安定させるといふ意味である。それゆえ、腎が実であれば耳が聞こえなくなり、腎に風邪があれば耳鳴り

がして、腫瘍ができる。耳は腎司(腎が司る器官)である。腎は重さ一斤二兩。腎は烈女である。左右それぞれ一枚ずつある。腎俞は背の第十二椎からそれぞれ両側に一寸半離れたところにある。

⑥ 結語

《原文》

又言、上醫察色、〔43〕中醫聽音、下醫診候。醫者意也。須明胫脉、善會方書、又會陰陽、是名〔44〕三代醫也。明堂五藏論壹。

《釈文》

又言、上醫察色、中醫聽聲、下醫診候。醫者意也。須明経脈、善會方書、又會陰陽。是名三代醫也。明堂五藏論壹。

《書き下し文》

又た言う、上医は色を察し、中医は声を聴き、下医は症候を診る。医は意なり。須く経脈に明るく、善く方書を会し、又た陰陽を会すべし。是れ名づけて三代の医なり。明堂五藏論一。

《現代語訳》

またこのように言う。上医は色を観察し、中医は声を聴き、下医は候を診る。医は意である。経脈に明るく、方書や陰陽をしつかりと理解しておくべきである。これを名づけて三代の医という。明堂五藏論一。

本章では、前章での釈読を踏まえ、篇ごとに思想上重要な語句や釈読の困難な部分を中心に解説し、『明堂五藏論』に見える思想的特徴を探る。

① 肝と胆第一

まず、肝と胆第一から見よう。

「肝者魂藏」とは、肝が魂を蔵するということを示す。これは伝統的な中国医学思想に見える考え方で、例えば『黄帝内経素問』（以下『素問』）六節蔵象論には「岐伯曰く、「中略」肝は、極むるを罷むるの本にして、魂の居るところなり。「後略」と（岐伯曰、「中略」肝者、罷極之本、魂之居也。「後略」）」とある。また、『難経』三十四難には「五藏に七神有り、各所の何所に蔵さるるや。然り。蔵は人の神気の舍り蔵さるる所なり。故に肝は魂を蔵し、肺は魄を蔵し、心は神を蔵し、腎は精を蔵し、脾は志を蔵す（五藏有七神、各何所藏耶。然。蔵者、人之神氣所舍藏也。故肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志）」とあり、五臓は精神活動を主導する「神」が蔵されていると考えられた。この「神」は魂・魄・神・精・志の諸精神活動の代名詞としての「神」である。人間はこの「神」を有することにより、正常に活動することができる。

肝と結びつけられた「東方甲乙木」「其數八」「歳星」「其音角」は、全て五行の木に当てはまるものであり、伝世の医学書のみならず、『白虎通』などにも見える普遍的な思想である。古くから方位・季節・五行・臓は結び付けられており、例えば、『黄帝内経靈枢』（以下『靈枢』）陰陽繫日月に「黄帝曰く、「五行は東方を以て甲乙・木・春に王んと為す。春は蒼色なりて、

肝を主る。「後略」）」と（黄帝曰、「五行以東方爲甲乙・木・王春。春者蒼色、主肝。「後略」）」と、『素問』金匱真言論に「岐伯曰く、「中略」東方は青色なり。入りて肝に通じ、目を開竅し、精を肝に蔵す。その病驚駭を發し、其の味は酸、其の類は草木、其の畜は鶏、其の穀は麦。其の四時に応ずるは、上を歳星と為し、是を以て春氣頭に在るなり。其れ音は角、其れ數は八。「後略」）」と（岐伯曰、「中略」東方青色。入通於肝、開竅於目、藏精於肝。其病發驚駭、其味酸、其類草木、其畜雞、其穀麥。其應四時、上爲歳星、是以春氣在頭也。其音角、其數八。「後略」）」とある。

「肝者幹也」とは、後漢・劉熙撰『釈名』釈形体に「肝は、幹なり。五行は木に属す。故に其の体状枝幹を有するなり。凡物大なるを以て幹と為すなり（肝、幹也。五行屬木。故其體状有枝幹也。凡物以大爲幹也）」とあることに基づく表現と考えられる。『釈名』の述べる通り、肝の形を大きな幹に見立てていたのである。

「從官三千六百人」が具体的に何を指すかは不明であるが、北宋の道教類書『雲笈七籤』卷一八所収の『老子中経』（成立は四世紀半ば〜五世紀頃）第二三神仙に「肝神七人。老子は君なり。名づけて明堂宮蘭台府と曰う。其れ從官三千六百人なり（肝神七人。老子君也。名曰明堂宮蘭臺府也。其從官三千六百人）」とあり、これと何らかの関係があるように思われる。

また、「其神九」という表現も理解しがたいが、右の『老子中経』の言う「肝神七人」のようなものであろうか。『老子中経』の「肝神」とは体内神のことであり、筆者はこれを踏まえ、『明堂五藏論』も「肝神が九人」と述べていると捉えた。加えて、後文の「膽神六人」の伝世文献における用例も管見の及ぶ限りでは見つからなかったが、『雲笈七籤』卷一八所収の『老子中経』第二三神仙には「胆神は五人、太一道君なり。紫房宮に居る。五彩の玄黄・紫蓋・珠玉・雲氣の車に乗じ、六飛龍に驂駕す。從官三千六

百人なり（膽神五人、太一道君也。居紫房宮。乘五彩玄黃・紫蓋・珠玉・雲氣之車、驂駕六飛龍。從官三千六百人）」とある。六朝時代には「存思」、すなわち五臟六腑や髪などのあらゆる部位に宿る体内神、および太陽や月などの自然に宿る体外神を思い眺め、身体の気の流れを巡らせたり溜めたりして、それらに長生を願うという思想が多く、道教經典で説かれた『明堂五藏論』の肝神や胆神もそれらの流れを受けたものと推測できる。

「生於亥、王於卯、病於巳、死於午、墓於未」は、肝の気の巡りを相生説により説いている。十二支と五行の関係からすると、亥は水、卯は木、巳・午は火、未は土である。『淮南子』天文訓にも「木は亥に生じ、卯に壮んにして、未に死す。三辰は皆な木なり（木生於亥、壯於卯、死於未、三辰皆木也）」という類似の記述がある。

「膽者敬也」は、原文では「膽者敬也」のように見える。この敬字の解釈は注釈者によって異なるが、本稿では敬字とする。『輯校』『全書』は原文のまま敬字で解釈し、『釈録』は敬字と同音の浄字で解釈している。『新輯校』は、この句が声訓であることに着目し、敬字を散字で読むべきとする。しかし、いずれの場合も文意が通らないように思われる。『新輯校』の述べる通り、この句は声訓であろうから、『輯校』『全書』『釈録』の説は膽字と音通せず、不適である。また、『新輯校』は膽字と散字で韻が踏めるものとしているが、『広韻』に基づくと膽字は敬韻、散字は早韻であるため、この二字は韻を踏み得ない。

ここで筆者は、以上の説とは別に、敬字に読み替える試案を提示したい。まず漢字音の観点から見ると、敬字は敬韻であるから、膽字と明らかに韻が踏め、声訓として何ら問題はない。さらに、字形の面から考えても、敬字を敬字とすることができると思われる。原文では敬字のように見えるが、他の敦煌文書の中には、敬字と敬字の字形が非常に似ているものがあつた。

例えば、P. 4917『切韻』がそれである。ここで、P. 3655（注1）とP. 4917（注2）『切韻』を比較してみよう。



P.3655『明堂五藏論』
「膽者敬（敢？）也」



P.4917『切韻』
覽字の反切解説部分
「視。慮敢反。三。」

そもそもP. 3655とP. 4917は、同一人物が筆写したものでかどうかわかりませんが、字形が似ているかどうかの判断はあくまで筆者個人の主観によるものでしかないので、字形を比較しただけで、安易に敬字に読み替えることは危険である。しかしながら、右の二例を比べても、筆者の書き方によっては、敬字が崩れて敬字のように見える場合があるということが明らかになったであろう。これを踏まえると、『明堂五藏論』の筆写者が別本を見て書き写したとすれば、参照した別本の当該字がもともと敬字のような形をした敬字であつて、筆写者はそれを敬字と誤認してしまった可能性も考えられはしないだろうか。

また、「膽者敬也」「膽者浄也」「膽者散也」の用例は伝世文献に見られないが、「膽者敬也」は金の総合医学書『儒門事親』などに見えることから、「膽者敬也」という表現は、『明堂五藏論』を初めとする複数の文献に共通するものであると言えよう。以上より、筆者は当該箇所を「膽者敬也」と読む。後文で胆は將軍とされており、これは勇敢なさまを表していると考えられる。「膽者敬也」という表現は、こうした將軍のイメージをも窺わせている（注3）。

ちなみに、「膽為將軍」と同様の表現は、『千金要方』胆腑方・胆腑脈論にも見られ、胆は「將軍と号し、曹吏を決す（號將軍、決曹吏）」るものとされている。『素問』靈蘭秘典論においては肝が將軍で、胆は中正の官と見なされており、これは『明堂五藏論』や『千金要方』とは異なる。

最後に「肝与膽合、名為清淨之府」について述べる。胆を「清淨之府」と見なす文献には『難經』三十五難の他、『王叔和脈訣』が挙げられる。『王叔和脈訣』は西晋の医者・王叔和に仮託されたと言われる診脈書で、五言あるいは七言の歌訣方式が取られている。この診候入式歌には「肝胆同ともに津液府と為す、能く眼目に通じて清淨と為す（肝膽同爲津液府、能通眼目爲清淨）」とあり、その北宋・劉元賓注は「經曰く、胆は清淨の府なり（經曰、膽者清淨之府）」（注4）と述べる。『黄帝内經』では胆を「清淨之府」としないことも併せて考えると、『明堂五藏論』の当該部分は『難經』の記述を踏まえたものと言ってよいであろう。『王叔和脈訣』に関しては成立過程が判然とせず、『明堂五藏論』との前後関係が不明であるため（注5）、必ずしもどちらかがどちらかを引用したとは限らない。しかしながら、『明堂五藏論』も『王叔和脈訣』も胆を「清淨之府」とする同系統の理論を採用した可能性は極めて高い。

以上、肝と胆第一の主要語句について説明した。続いて、心と小腸第二に移る。

② 心と小腸第二

まず「心者織也。所識纖微、無事不貫」についてである。『輯校』『積録』は原文の織字を識字とするが、織字・識字共に、伝世文献において心と結びつけられておらず、意味も通らない。また『全書』は、原文の織字を釈

文でもそのまま採用しているが、これもまた文意が不明である。『新輯校』は、『積名』積形体に「心は、織なり。識る所は織微にして、物の心を貫かざる無きなり（心、織也。所識纖微、無物不貫心也）」とあることを根拠に原文の織字を識字に改めている。さらに、この『積名』の記述をもとに原文の識字を識字と、織字を微字と見なして、「所識纖微」と読める可能性を指摘している。このように読むと意味が明解になるため、本稿でも『新輯校』に従い、校訂した。

「受氣於己、生於乙、王於庚、病於癸、死於甲」は、原文では「受氣於己、生於乙、王於庚、病於癸、死於申」となっているが、このまま読むと十干と十二支が混在していて理解しがたい。肝にも類似の文章があったが、そちらは十二支で統一されており、それを踏まえると、この文章は十干で揃えても問題ないであろう。よって、原文の巳字を己字に、申字を甲字とする。なお、伝世文献に同文は見られなかった。

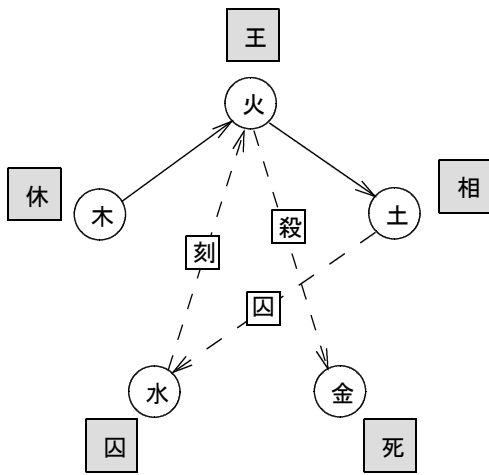
この部分は、相生説・相剋説のどちらの理論も当てはまらない。既存の五行理論の中では、相生説と相剋説を組み合わせた休王説に最も近い規則性を有しているように思われる。一般に休王説は、『五行大義』論四時休王に「五行の休王と体する者は、〔中略〕夏則ち火は王、土は相、木は休、水は囚、金は死（五行體休王者、〔中略〕夏則火王、土相、木休、水囚、金死）」とあるように、「王」「相」「死」「囚」「休」（火土金水木。夏の場合）の五つの役割を五行に配当し、季節ごとの五行の力関係を表すものである（次頁・図一）（注6）。『明堂五藏論』では、その特徴である「休」「相」「囚」という語が用いられていないため、当該部分を休王説と同一視してよいのかは疑問が残る。

ただ、休王説と類似の理論を説く全ての文献が、『五行大義』の五つの役割を採用しているというわけではない。例えば夏の場合、『脈経』心小腸部

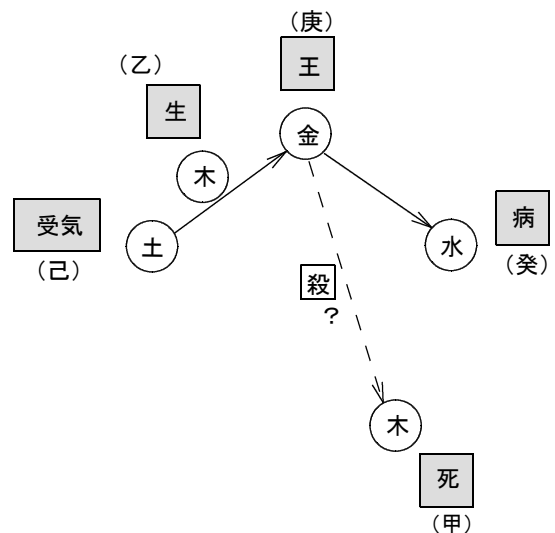
では「心は火に象り、小腸と合して腑たり。〔中略〕其の相は春三月、王は夏三月、廢は季夏六月、囚は秋三月、死は冬三月（心象火、與小腸合爲腑。

〔中略〕其相春三月、王夏三月、廢季夏六月、囚秋三月、死冬三月〕、すなわち「王」「廢」「囚」「死」「相」（火土金水木）とされ、『淮南子』墜形訓では「火壯にして、木老い、土生じ、水囚われ、金死す（火壯、木老、土生、水囚、金死）、すなわち「壯」「生」「死」「囚」「老」（火土金水木）とされており、両文献では休王説であることが明言されているわけではないものの、その考え方自体は休王説に極めて近い。これらの異なる表現を、休王説のバリエーションと見なしてよいかは精査が必要であるが（注7）、休王説が一つの表現・理論で固定されたものではなく、比較的柔軟な理論であるとするならば、『明堂五藏論』で「受氣」「生」「王」「病」「死」とされているのも、休王説の影響をある程度受けたものと考えられはしないだろうか。

『明堂五藏論』の当該記述にあえて休王説の思想を見出すならば、己二土、乙二木、庚二金、癸二水、甲二木であり、次のような関係図で示すことができる（図二）。



〈図一〉『五行正義』
夏の休王相関図



〈図二〉『明堂五藏論』
十干相関図

『明堂五藏論』には火がなく、五行全てが揃っていない点、土と金の間に木が挟まれている点は理解しがたく、完全に休王説に則しているとは言えない。しかしながら、乙の木を除くと土金水の相生説が読み取れ、金が王で木が死という関係は、まさに金が木を殺すという相剋説に匹敵しており、それら二つを合わせた休王説の片鱗が窺えよう。

「心与小腸合、名為水穀之腑」については、他の臓の表現から、原文の各字も『輯校』の訂正のとおり、それぞれ合字・名字とするのが妥当である。「水穀」とは飲み物・食物のことで、『素問』五藏別論に「岐伯曰く、「胃は水穀の海にして、六府の大源なり。〔後略〕」と（岐伯曰く、「胃者水穀之海、六府之大源也。〔後略〕」）とあるように、「水穀之腑」は一般的に胃を指す。小腸は、例えば『靈樞』本輸に「岐伯曰く、「〔中略〕心は小腸に合す。小腸は、受盛の府なり。〔後略〕」と（岐伯曰く、「〔中略〕心合小腸。小腸者、受盛之府。〔後略〕」）とあるように、一般的には「受盛之府」と言われる。

『王叔和脈訣』にも「心と小腸とは受盛と為す（心與小腸爲受盛）」とあり、『明堂五藏論』とは異なる。他の医書の記述を踏まえると、『明堂五藏論』の筆写者が誤記した可能性もあるが、ここでは原文を尊重して「水穀之腑」のままに解釈する。

最後に、「腸者暢也、又名水曹」について述べる。まず「腸者暢也」と類似の表現は、『釈名』釈形体に「腸は暢なり。胃氣に通暢し、滓穢を去るなり（腸、暢也。通暢胃氣、去滓穢也）」とあり、これは、肝と同じく『釈名』に基づく記述と考えられる。「水曹」とは、唐代の水部の異称で、これを腸と関連づける例としては、『千金要方』膀胱腑方・膀胱腑脈論の「膀胱は津液の腑なり。水曹と号す（膀胱者津液之腑也。號水曹）」が挙げられる。以上、心と小腸第二の主要語句について説明した。続いて、肺と大腸第三に移る。

③ 肺と大腸第三

まず「肺者傍也」について、管見の及ぶ限り、伝世文献に同様の記述はなく、傍字と同義の旁字・側字なども調査したが、類似表現も見つけられなかった。筆者が考えるに、『集韻』卷六に「傍、左右也」とあるとおり、肺の形が左右対称であることを表現しているのであろう。

「肺為華蓋」の華蓋は天子の傘、蓋であり、その見た目・用途に肺が心（帝王）を覆う様子を重ね合わせていると思われる。このような例えは医学書で一般的に用いられ、『素問』痿論には「岐伯曰く、「肺は蔵の長なり、心の蓋と為すなり。〔後略〕」と（岐伯曰、「肺者藏之長也。爲心之蓋也。〔後略〕」）とある。

最後に、「肺与大腸合、名爲行道傳送之府」についてであるが、『靈樞』

本論には「岐伯曰く、「〔中略〕肺は大腸に合す。大腸は伝道の府なり。〔後略〕（岐伯曰、「〔中略〕肺合大腸。大腸者傳道之府。〔後略〕」）とあり、『王叔和脈訣』診候入式歌には「大腸肺と共に伝送と為す（大腸共肺爲傳送）」とある。「伝道」も「伝送」も飲食物を外へ運ぶという大腸の役割を比喩的に表現しているのであろう。『明堂五藏論』は『王叔和脈訣』と同じ「伝送」を用いており、当該部分には両書に共通する医学理論が認められる。以上、肺と大腸第三の主要語句について説明した。続いて、脾と胃第四に移る。

④ 脾と胃第四

まず、「脾与胃合、受盛之府」についてである。胃を「受盛之府」とする伝世文献は見られない。一般的に「受盛之府」と称されるのは小腸であり、胃は『靈樞』本論の「岐伯曰く、「〔中略〕脾は胃と合す。胃は五穀の府なり。〔後略〕」と（岐伯曰、「〔中略〕脾合胃、胃者五穀之府。〔後略〕」）という記述や、『難経』三十五難の「胃は水穀の府なり（胃者水穀之府也）」という記述のとおり、一般的に「五穀之府」「水穀之府」などとされる。『王叔和脈訣』は「脾胃相い通じ五穀消ゆ（脾胃相通五穀消）」と言い、劉元賓もやはり「経曰く、胃は水穀の府なり（経曰、胃水穀之府）」と注している。これらの記述に鑑みると、『明堂五藏論』の筆写者が誤記した可能性もあるが、ここでは原文を尊重して「受盛之府」のままとする。

「脾者裨也」の裨字は「補助する」の意である。他の臓と同じく、『釈名』釈形体に「脾は、裨なり。胃の下に在りて胃氣を裨助し、穀を化するを主るなり（脾、裨也。在胃下裨助胃氣、主化穀也）」とあるのを受けた表現であろう。

「和利精神。是胃之精」について、『新輯校』は、「和利精神」の四字が本文献で定型句として用いられていることを根拠に、原文の「和利精気神是胃之精」の気字を省き、「和利精神。是胃之精」で解釈すべきとする。本稿もこれに従う。

以上、脾と胃第四の主要語句について説明した。続いて、腎と膀胱部第五に移る。

⑤ 腎と膀胱部第五

まず「腎与膀胱合、名為命門之府」についてである。『難経』三十六難には「腎の両つあるは、皆な腎には非ざるなり。其の左なる者を腎と為し、右なる者を命門と為す。命門は、諸もろの神精の舍る所、原気の繋る所なり。故に男子は以て精を蔵し、女子は以て胞に繋く。故に腎に一有るを知るなり（腎兩者、非皆腎也。其左者爲腎、右者爲命門。命門者、諸神精之所舍、原氣之所繋也。故男子以藏精、女子以繋胞。故知腎有一也）」とあり、ここで言う左右とは、陽と陰の比喩である。膀胱は『靈枢』本輸において、「岐伯曰く、「〔中略〕腎は膀胱と合す。膀胱は津液の府なり。〔後略〕」と（岐伯曰、「〔中略〕腎合膀胱。膀胱者津液之府也。〔後略〕」）とされているが、『明堂五藏論』は『難経』三十六難の記述のとおり、「神精の舍る所」である腎と対応することを踏まえ、膀胱を「命門之府」としたのであろう。なお、『王叔和脈訣』は「膀胱と腎と合して津慶と為す（膀胱腎合爲津慶）」と言うが、劉元賓の「経曰く、膀胱は津液の府（経曰、膀胱者津液之府）」という注に基づくと、「津慶」は『靈枢』の記述と同義であると考えられる。これは『明堂五藏論』とは異なる解釈である。

「腎者引也」は、『积名』积形体の「腎は、引なり。腎は水を属し、水気

を引きて諸脈に灌注するを主るなり（腎、引也。腎屬水、主引水氣灌注諸脈也）」という記述を受けた表現であろう。「肝と胆第一」から「腎と膀胱部第五」までの記述をまとめると、肝・心・小腸・脾・腎の五つの臟腑は、『积名』に基づくと思われる声訓により、その特徴が説明されていた。

以上、腎と膀胱部第五の主要語句について説明した。続いて、最後の結論に移る。

⑥ 結語

「上醫察色、中醫聽聲、下醫診候」の原文の詠字は未詳文字であるが、『考积』などに従い、診字とする。「診候」は、脈をうかがって病状を知ることである。上医・中医・下医については、『千金要方』論診候に「古の善く医と為る者は、上医は国を医し、中医は人を医し、下医は病を医す。又曰く上医は声を聞き、中医は色を察し、下医は脈を診る。又曰く上医は未だ病まざるの病を医し、中医は病まんと欲するの病を医し、下医は已に病むの病を医す（古之善爲醫者、上醫醫國、中醫醫人、下醫醫病。又曰上醫聽聲、中醫察色、下醫診脈。又曰上醫醫未病之病、中醫醫欲病之病、下醫醫已病之病）」とある。『千金要方』以前にも良い医者条件については言及されており、例えば『素問』陰陽応象大論には「岐伯曰く、「〔中略〕善く診る者は、色を察し脈を按じ、先ず陰陽を別つ。清濁を審らかにして部分を知る。喘息を視、音声を聴きて苦しむ所を知る。〔後略〕」と（岐伯曰、「〔中略〕善診者、察色按脈、先別陰陽。審清濁而知部分。視喘息、聽音聲而知所苦。〔後略〕」）とある。以上の伝世文献の記述と照らし合わせてみると、詠字を診字と読み替えられることは明らかである。

伝世文献の記述のみならず、字形の面から見ても、読み替えは可能であ

る。診字の異体字の一つとして詠字が挙げられるが、この傍の「尔」と詠字の傍である「亦」の異体字とは非常に近い。例えば、敦煌文書P・2160『摩訶摩耶經』では「亦」の異体字である「𠄎」(注8)が使われており、「尔」のように見える。おそらく、『明堂五藏論』の筆写者は詠字のつもりで、形が似ている詠字を記したのであろう。

「醫者意也」という表現は『明堂五藏論』のみならず、医学書や医者之列伝等に多数見える。史書であれば、『後漢書』郭玉伝に「対えて曰く、医の言たるは意なり。腠理微に至り、氣に随いて巧を用う。針石の間は毫芒にして即ち乖き、神心手の際に存す。解くを得べくして言うを得べからざるなり」と(對曰、「醫之爲言意也。腠理至微、隨氣用巧。針石之間毫芒即乖。神存於心手之際。可得解而不可得言也」)とあり、医師は自ら体得するしかなく、言葉で伝えられるようなものではないという。医書であれば、例えば『千金要方』論診候には後漢の医者・張仲景の語として引かれている。

おわりに

以上、肝と胆第一から結論までの積読を行い、重要な語句について解説してきた。その中で、『明堂五藏論』は『黄帝内經』や『千金要方』などに見える基本的な中国医学思想を踏まえつつ、伝世文献とは一部異なる声訓を用いて臓腑の役割を説明していたことが明らかになった。また、道教の特徴的な身体観である体内神の思想も見られたが、その人数は、伝世の道教經典に記されたものと違っている。これらの伝世文献との細かな差違については、『明堂五藏論』がP・3655のみの孤本である以上、他の写本

や伝世文献との比較ができず、当時の医者にとって一般的な思想であったか確認しがたい。しかし、医学も道教も多様な治療法や養生法が認められ、比較的柔軟な思想であることを考えると、『明堂五藏論』の声訓や体内神の記述もまた、当時の豊富な身体観のうちの一つとして見なすことができよう。

その一方で、結語部分にはあらゆる文献に登場する有名な言葉が挙がっていた。小曾戸洋氏が指摘するように、これらの言葉が敦煌医書にも記されていたということは、それらが定型句として広く知られていたことを物語っている(注9)。「明堂五藏論」は、当時の医学思想だけでなく、定型句の流布状況を示しているという点でも重要な文献なのである。

注

- (1) 画像はGallica (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b83002364/f4.item.r=peIIiof%203655>) のものをトリミングした。
- (2) 画像はGallica (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8301011x.r=peIIiof%204917?rk=21459;2>) のものをトリミングした。
- (3) 敬字が敬字である可能性については、鳥羽加寿也氏(大阪大学大学院文学研究科博士後期課程)にご指摘いただいた。厚く御礼申し上げます。
- (4) 底本には、国立公文書館蔵『新刊通真子補註王叔和脈訣』(明・成化五年本)を使用した。
- (5) 水溜亮一氏は、多岐元胤撰『医籍考』がその作者を五代の高陽生と見なしていることを妥当とする(水溜亮一『王叔和脈訣』の書誌について、『日本医史学

雑誌』第六一巻第一号、二〇一五年三月、四七頁)。一方、蔡忠志・郝保華両氏は、最初に成書されたのは唐代半ば頃で、後人が自分たちの用いている音韻に従って語を微調整したり、唐代半ばから宋代の医学的内容を増補したりした可能性を指摘する(蔡忠志・郝保華『王叔和脈訣』思探——以「五臟」歌為研究中心』、『中医藥雜誌』二五卷S期、二〇一四年十二月、二二四頁)。『王叔和脈訣』は、P. 3655の『七表八裏三部脈』、『青烏子脈訣』との関連性がより強いため、『王叔和脈訣』の成立や『明堂五藏論』を含むP. 3655との関係については、稿を改めて検討する。

(6) 図の作成にあたっては、加藤千恵「相い雑わること錦のごとし——「術」の五行」(三浦國雄編『術の思想：医・長生・呪・交霊・風水』、風響社、二〇一三年)、四七頁の図を参考にした。

(7) (注6) 前掲書、四九頁。

(8) 画像は Galllica (<https://galllica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8301773f/f9.item.r=pe11iot%202160>) のものをトリミングした。

(9) 小曾戸洋『中国医学古典と日本——書誌と伝承——』(第二版、塙書房、二〇〇五年)、六二七頁。

参考文献

- ・石田秀実『気・流れる身体』(平河出版社、一九八七年)
- ・加藤千恵『老子中経』内丹の源流』(秋岡英行・垣内智之・加藤千恵『煉丹術の世界——不老不死への道』、大修館書店、二〇一八年、一〇四〜一二〇頁)

六車 楓(むぐるま・かえで)

一九九五年生まれ。大阪大学大学院文学研究科博士後期課程。専門は中国医学思想史。共著に『中国思想基本用語集』(湯浅邦弘編著、ミネルヴァ書房、二〇二〇年三月)、主要論文に「敦煌医書『明堂五藏論』の基本的性質」(『待兼山論叢』第五三号哲学篇、二〇一九年十二月)、「中井竹山の歴史観と元号観と——『草茅危言』卷之一「年号ノ事」を手掛かりに——」(『懐徳』第八八号、二〇二〇年一月、共著)など。

フランス国立図書館（B n F）における敦煌文献の調査報告

梶島 雅弘

一 報告の概要・目的

筆者は、二〇一九年九月十一日～十三日にかけて、フランス国立図書館（Bibliothèque nationale de France、以下 B n F と略記）に赴き、敦煌文献（注①）のうち、占術に関わるもの（P.2610、P.2632、P.3288、P.3655、P.3479、P.3794）を対象とし、実見調査を行った。本報告は主に二つ方面から述べたい。

第一に、「B n F 所蔵の敦煌文献の閲覧方法について」である。B n F 所蔵の敦煌文献については、これまでいくつか調査報告が存在する（注②）が、閲覧方法自体に関する日本語版の詳細な情報は見当たらなかったため、小論がその情報について記す。

第二に、「敦煌文献の赤外線を用いた撮影方法について」である。後に詳しく述べるが、現在 B n F 所蔵の敦煌文献は、赤外線版とカラー版のいずれも公開されている。ただし、墨の擦れ等で文字が明瞭に確認できない部

分が少なからず存在している。筆者はこの部分について、「自身で赤外線量やカメラ設定を調整した上で個別撮影すれば、擦れた文字も読解しやすくなるのではないか」と考え実験した。小論では、その結果や撮影方法（注③）について述べる。

二 B n F 所蔵の敦煌文献の閲覧方法について

敦煌文献は、B n F の中でも「新館」と称されているフランソワ・ミッテラン館ではなく、「旧館」と称されているリシュリユー館（58 Rue de Richelieu 75002 Paris）に保管されている。以下、入館から敦煌文献の実見までの流れを記す。

- ① 入り口で荷物チェックを受けて入場する。
- ② 入って右手にある館（図 1）に入り、受付から右へ真っ直ぐ進んだ場所でパス（入館証）の発行料を支払い、その後入り口左手にある場所でパ

スの発行手続きを行う。パスについては種類が存在するが、筆者は二〇ユーロで五日間閲覧室が使えるパス（一年間有効）の発行手続きを行った。なお、インターネット上でも発行・更新手続きができるようである。このあたりの詳細については下記サイトを参照。

(<https://www.bnf.fr/fr/richeleu>)

(<https://inscriptionbilletterie.bnf.fr/#1>)

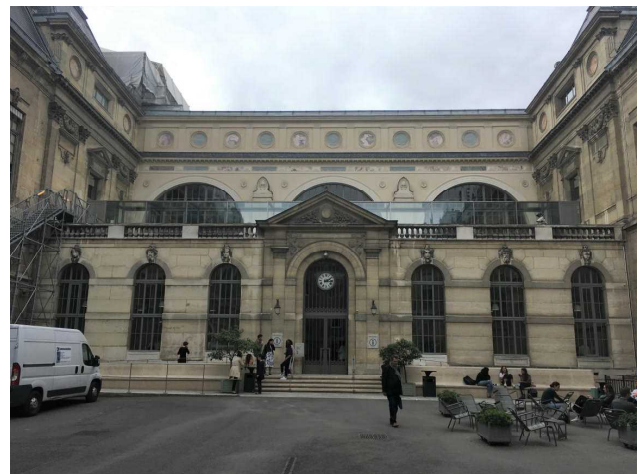
③クロックで大きな荷物や傘を預け、筆記用具・ノート・パソコン等を専用のバッグに入れ、エレベーターで三階の写本閲覧室 (Manuscripts・Salle de Lecture) へ向かう。

④閲覧室では、まずは受付でパスと引き替えに、座席カード (図2左) と一時離席の際に必要なカード (図2右) をもらおう。

⑤荷物を一旦座席に置き、座席近くに備え付けられているパソコンからBnFのウェブサイト (<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/pageCollections.html?col=1>) へアクセスし、閲覧申請を行う。まず、上記サイトのCollectionの覧から「Pelliot chinois」を選択し、希望の敦煌文献をクリックする。すると文献の基礎情報の解説が表れると共に、「Reserver」のボタンが出現する。これをクリックし、閲覧予約を行う。リンク先では、まずアカウントを作成した上で（既にアカウントを持っている場合はログインして）予約を完了させる。

⑥当日閲覧室で予約した場合、おおよそ三十分〜一時間程で文献を運んできてくれる。閲覧室中央の係の人が知らせてくれるので、座席カードと引き替えに文献を受け取る。

⑦座席で文献を閲覧する。なお、文献は一件ずつしか閲覧できないので、一つ閲覧が完了するごとに係に返却し、新たな文献を貸し出す、という流れとなる。



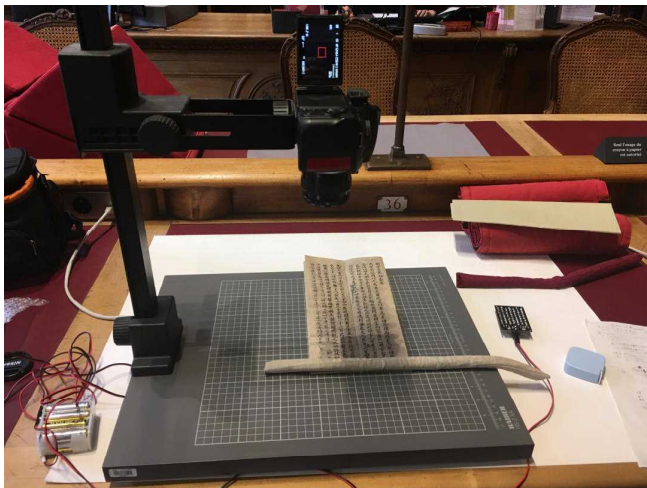
(図1) BnF リシュリユー館



(図2) 座席カード (左) と離席カード

その他情報

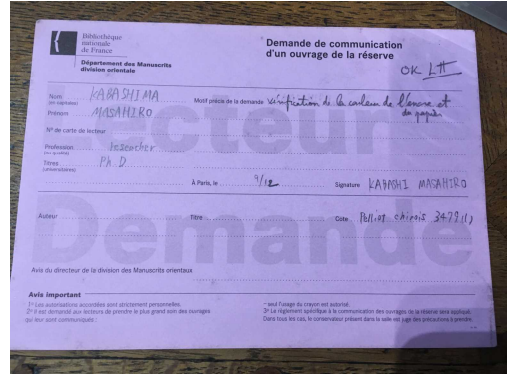
- ・リシユリユー館の開館曜日は、月曜日から土曜日まで。(日曜休館) 閲覧室の開館時間は、午前10時から午後6時まで。(文献の閲覧申請は午後五時まで)
- ・閲覧室へのカメラの持ち込みは可。ただし、写真撮影する際は一つの文献ごとに申請書(図3左)を提出する必要がある。
- ・日を跨いで閲覧したい場合は、文献を返却する際、黄色の申請書(図3右)を提出する。
- ・閲覧室内のカメラ固定台を借りることができる。(図4)
- ・閲覧室を一時退出したい場合は、入り口の係に一時離席の際に必要なカード(図2右)を渡して退出する。
- ・敦煌文献の中には、特別申請が必要なものが存在し、その場合は紫色(図5)の申請書を提出。
- ・閲覧予約自体は、閲覧室内でなくとも可能。従って、二回目以降はあらかじめ予約してから訪れるとよい。また、訪れる前でもネット上でパスを発行できるため、恐らく初回でも行く前に予約することは可能である。



(図4) カメラ固定台



(図3) 写真撮影の申請書(左)と
閲覧延申請書の申請書(右)



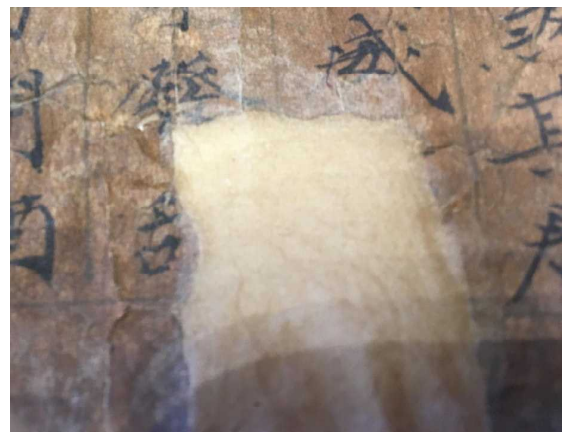
(図5) 特別申請書類

三 敦煌文献の赤外線を用いた撮影方法について

次に、敦煌文献を実見して感想を述べ、続いて赤外線を用いた撮影方法についてまとめる。

実見の所感

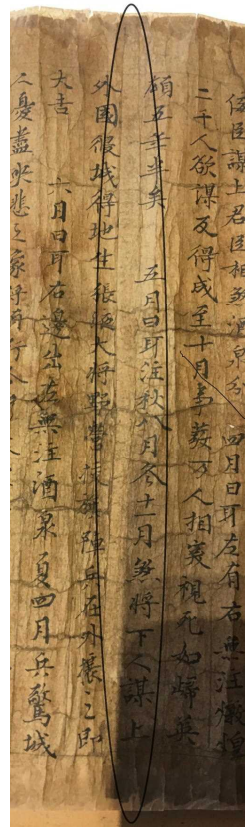
- ・筆者が実見した敦煌文献六種 (P.2610、P.2632、P.3288、P.3655、P.3479、P.3794) は、いずれも補修加工されていた。具体的には、紙の両面がやや固い材質のガーゼで覆われている。(図6) また、巻物になっている文献はやや乾燥ぎみで、一部ひび割れが確認できた。(図7)
- ・形状が巻物の文献の継ぎ目について。インターネット上の公開画像だと必ずしも明瞭ではないが、実見だと比較的明確に分かる。(図8) ちなみに筆者が確認した P.3288 は、計15枚存在し、その大部分が1枚あたり41センチ×44センチ程度であった。



(図6) ガーゼによる補修乾燥した質感 (P.3288)



(図7) ひび割れ (P.3288)



(図8) 継ぎ目 (P.3288)

赤外線を用いた撮影方法

まずは、B n F蔵の敦煌文献の公開状況について述べる。まず、Gallica (<https://gallica.bnf.fr>) である。本サイトでは、高画質のカラー写真を無料で掲載している。しかし、文字が擦れて確認できない箇所が少なからず存在する。

次に、上海古籍出版社・法国国家図書館編『法国国家図書館蔵敦煌西域文献』(上海古籍出版社) シリーズである。本図版は、明言しないものの、紙の汚れが非常に強調されているため、恐らく赤外線を照射した上での写真を白黒で収録している。この写真は、箇所によってはカラー版だと薄れている箇所がやや明瞭になっている。しかし、それでも不明瞭な箇所は存在する。

筆者は、図版の赤外線照射は、恐らく広大な箇所に一斉に行ったため、不明瞭な箇所が残っているのでは、と推測した。そして、不明瞭な文字の部分について、局所的に設定調整した上で赤外線照射して撮影すれば、よりその文字が明瞭に見えるのではないかと考え、実験を行った。結果から言えば、筆者の予想通りとなった箇所が存在した。以下、赤外線撮影の方法と具体例について述べる。

赤外線撮影方法

- ・カメラは「Nikon D5100」、レンズは「Nikon Ai Nikkor 35mm F2.8 ヲニユアルフォーカスレンズ」を使用。設定は以下の通り。
- フィルター→NEWER 58mm赤外線フィルター：IR720
- 絞り値↓2、8
- 露出時間↓30秒
- 画質モード→RAW+FINE

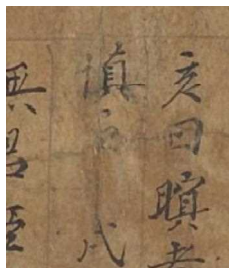
・赤外線照射装置については、「赤外線投光器キット(改) [AE-LED56V2]」を組み立てて使用。(注4)

・カメラは閲覧室所蔵の固定台に設置した上で、文献近くに右のキットで赤外線照射しながらシャッターを押して撮影を行った。

具体例(対象文献は、主にP.3288とP.3479)

・それぞれGallicaの公開画像(A)↓赤外線図版(B)↓筆者撮影の赤外線画像に処理をかけたもの(C)の順番で掲げる。

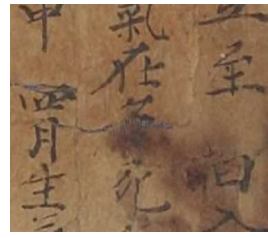
(例1 P.3288 「日暝西秦」)



↓(A) (B)より(C)のほうが、画像中央の「之」字が明瞭に確認できる。

(例2 P.3288 「十二月生氣法」)

(A) (B)



(C)



↓(A) (B)より(C)のほうが、画像中央の「子」字が明瞭に確認できる。

(例3 P.3479 「鳥鳴占」背面)

(A) (C)



↓(A)より(C)のほうが、「永安土」(右部)、「永安寺」(左部)が明瞭に確認できる。

結語

以上、B n F蔵敦煌文献の調査方法に関する報告と、赤外線を用いた撮

影方法や成功例に関する報告を行った。無論、この方法をもつてしても、紙面自体が存在しない場合、文字を読み取ることは不可能である。また、紙面が残っていたとしても、墨(炭素)が掠れきっていれば、文字は不明瞭なままである。しかし、具体例で示した通り、少なくとも今回紹介した方法で、文字が明瞭になる場合も存在した。

今回の撮影において使用した機材は、全て特に高価では無いので、誰でも今回のような赤外線撮影を行うことができる。また、閲覧・撮影許可さえ下りれば、他機関が所蔵する敦煌文献だとしても、行うことが可能である。

注

(1) 敦煌文献の概要については、榎一雄ほか編『講座敦煌』全九冊(一九八〇〜一九九〇年)や榮新江『辨偽与存真 敦煌学论集』(上海古籍出版社、二〇一〇年)、

岩本篤志『唐代の医薬書と敦煌文献』(角川学芸出版、二〇一五年)を参照。

(2) 具体的には、岩本篤志「敦煌文献の形と色―英仏蔵文献に関する近年の図録本から―」(『資料学研究』第五号、二〇〇八年)や、矢越葉子「フランス国立図書館における敦煌文書調査」(大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」活動報告書、二〇〇九年)等が存在する。また、龍谷大学のウェブサイト (<https://www.ryukoku.ac.jp/news/detail.php?id=6498>) では、B n F所蔵の敦煌文献の紙質に関する報告が閲覧できる。

(3) 赤外線撮影については、大下浩司・下山進「汎用デジタル一眼レフカメラを用いた赤外線写真撮影方法」(『文化財情報学研究』第十一号、二〇一四年)や同「汎用デジタル一眼レフカメラを用いた赤外線写真撮影におけるシャープカッ

トフィルターの影響」(『文化財情報学研究』第十二号、二〇一五年)を参照した。

(4) なお、赤外線照射装置については、調査後に大下浩司・下山進「汎用デジタル一眼レフカメラによる赤外線写真撮影に適したハンディタイプ赤外線ライトの比較評価」(『文化財情報学研究』第十一号、二〇一四年)に、「NightMaster 製 X3-IR」が最適だという記述を発見した。場合によっては、これを用いることによって、さらに文字が見えやすくなる可能性がある。

【附記】

小論は、「公益財団法人日本科学協会 二〇一九年度笹川科学研究助成」(研究課題「唐代西域における兵学と占術―中・仏の敦煌文献を活用して」)の研究成果の一部である。

また、今回の調査にあたり、ナタリー・モネ (Nathalie Monnet) 氏には現地にて敦煌文献の閲覧方法について数々のご教示を賜った。記して御礼申し上げたい。また、赤外線を用いた撮影方法及び画像処理については、久万高原天体観測館の藤田康英氏に数々のご教示を賜った。併せて御礼申し上げたい。

枕島 雅弘 (かばしま・まさひろ)

一九九〇年生まれ。京都産業大学全学共通教育センター非常勤講師。専門は中国兵学思想史。共著に『中国思想基本用語集』(湯浅邦弘編著、ミネルヴァ書房、二〇二〇年三月)、主要論文に「銀雀山漢墓竹簡『天地八風五行客主五音之居』における八風理論とその變遷―客主觀を中心として」(『中國出土資料研究』第二十二号、二〇一八年七月)など。

安大簡『詩經』を読むために

―『詩經』関連文献提要（一）―

鳥羽 加寿也

本提要は、先秦期の貴重な『詩經』テキストである安大簡『詩經』の公開を受け、安大簡『詩經』自体の研究や、或いは『詩經』成立史の研究等を行う際に、参照価値の高いと思われる文献を紹介するものである。今回は、安大簡及び安大簡『詩經』それ自体について概説してから、特に『詩經』異文・三家詩・出土文献による『詩經』研究に関するものを紹介する。

安大簡及び安大簡『詩經』

安大簡とは、安徽大学蔵戦国竹簡の略称であり、二〇一五年の初めに安徽大学が入手した竹簡を指す。全体で二一六七枚の竹簡からなり、保存状態は良好である。発掘簡ではないものの、文字の風格や科学的測定から、戦国楚簡であると考えられている。

安大簡には、既に公開された『詩經』の他にも、楚国の歴史に関する文献、儒家文献を主とする諸子類文献、楚辞の逸篇とみられる文献、占いに関する

文献が含まれており、今後の公開が待たれる。

安大簡全体の概要についての情報は、黄徳寛「安徽大学蔵戦国竹簡概述」（『文物』二〇一七年九月（総第七三六期）、文物出版社）及びその日本語訳（『中国研究集刊』第六十四号）を参照されたい。

安大簡『詩經』は、『詩經』の国風部分の一部（五十七篇）にあたる詩が書写されたものである。竹簡の下部にはもとから一〇一一七までの番号が振られているが、現在は九十七枚のみが残る。

伝世『詩經』と比較すると、大量の異文の存在の他に、国風の順序に大きな違いが見られる。具体的には『毛詩』では周南・召南・邶・鄘・衛・王・鄭・齊・魏・唐・秦・陳・檜・曹・豳と排列されるのに対して、安大簡『詩經』は周南・召南・秦・（欠失）・侯・鄘・魏となっている。また、安大簡で「侯風」に含まれる詩は『毛詩』では魏風に属し、「魏」に含まれる詩は『毛詩』ではその多くが唐風に属す。そのほか、個別の詩篇内部においても、章の順序の入れ替わりがあるなど、興味深い現象がみられる。

本文献は現在のところ、『詩經』の最古の纏ったテキストであり、今後の

『詩経』テキストの成立及び伝承過程の研究に重要な資料を提供するものである。

なお、安大簡『詩経』は、『安徽大学藏战国竹简（一）』（安徽大学漢字發展与応用研究中心編、黄德寬・徐在国主編、中西書局、二〇一九年八月、全三三五頁、縦組繁体字）に収録されている。

『詩経』異文・三家詩

『金石簡帛詩経研究』（于蒹著、北京大学出版社、二〇〇四年十月、全二四八頁、横組繁体字）

出土資料や石経を用いて詩経のテキストの異同を検討する研究書。出土青銅器の銘文、簡帛、漢石経の詩経テキストと、四家詩（毛詩・齊詩・魯詩・韓詩）のテキストとを全篇にわたって比較し、その異同に考察を加える上篇と、上博簡『孔子詩論』で、主に整理者が解釈していない、或いは誤った解釈を行っている箇所について考察と訂正を行っている下篇からなる。

上篇「金石簡帛与四家詩異文彙考」はただテキストの異同を指摘し、原釈を列挙するのではなく、テキストの異同が発生するに至った経緯や、該当箇所に対する文字学の面からの考察も網羅的に挙げられている。安大簡『詩経』を読む際には、この本を参照することにより、特定の詩の特定の箇所について、他のテキストのバリエーションを一度に確認することができるという点で参考となるであろう。

下篇「上海博物館藏战国楚簡詩論考釈」は『孔子詩論』の字句の考察が主であるが、そのみに留まらず、その『詩』解釈と毛伝・鄭箋の解釈との比

較検討を行う。筆者は多くの例において、『孔子詩論』の解釈は、毛伝・鄭箋の解釈よりも、詩の本義に近いと主張する。

本書の異文に関する記述は網羅的かつ整理されており、後述の阜陽漢簡『詩経』や石経といった断片的な資料を横断して参照する際に特に有用であるが、本書の完成（二〇〇二年）当時には、まだ上博簡第一分冊までしか公開されていなかったため、それ以降の新出土資料の情報は反映されていないことには注意を払う必要がある。

『先秦兩漢典籍引《詩経》資料彙編』（何志華・陳雄根編著、中文大学出版社、二〇〇四年、全三一〇頁、横組繁体字）

先秦及び漢代に成立した伝世文献に見える、『詩経』の直接或いは間接的な引用を列挙した工具書。三〇五篇の他、逸詩も収める。

本書は、全篇にわたって『毛詩』のテキストの下に、それに相当する箇所の引用と出所を記すのみであり、テキストの異同に関する考察や、優劣の判定、系統に関する考察は一切行わない、純然たる工具書である。また、収録する範囲も、あくまで先秦及び漢代に成立したとされている伝世文献のみであり、二〇〇四年当時すでに公開されていた、郭店簡や阜陽漢簡、或いは石経などにおける詩の引用や異文には一切触れられていない。

本書において特筆すべきは、『詩経』の本文のみならず、詩序の引用或いは関連記述も収録されている点と、『詩経』からの引用か否かは定かではないが、それを彷彿とさせる例まで収録されている点であろう。例えば車攻に「弓矢既調」とあり、本書ではこれに関連して、『管子』形勢解の「調和其弓矢而堅守之」を引く。このような例は、デジタルデータによる文字検索で

発見することが難しいため、ここに本書の価値があるといえよう。

『商周逸詩輯考』（王輝斌著、黄山書社、二〇一二年八月、全四一二頁、横組簡体字）

商周代のものとされる逸詩を収集した研究書。

収録される詩の範囲は、出土品（銘文や竹簡）を含まず、伝世文献のみである。しかしながら、本書の「逸詩」の定義は、一般的な定義とは異なり、例えば『荀子』成相のような韻文や、「得人者興、失人者崩」といった有韻の諺言、さらには無韻の諺言をも含むものである。また、篇目のみ遺された逸詩も収録されている。

本書はそれらの「逸詩」を、時期によって殷商・西周・東周に分類し、それぞれの出処を明記する。また複数の出処があり、その間で字句が一致しない場合には校定を行い、さらにその「逸詩」の時代を判断する根拠を挙げる。

安大簡『詩経』の公開によって、これまでも『孔子詩論』や阜陽漢簡『詩経』によって進んできた『詩経』成立史の研究がさらに推進されることが予想される。その中で、孔子刪詩の有無やその具体的な方法についての議論は一つの大きな研究課題となるであろうが、本書は削除された逸詩を論ずる上で大きな助けとなるものである。

『兩漢三家詩研究』（趙茂林著、巴蜀書社、二〇〇六年十一月、全六五七頁、横組簡体字）

三家詩の研究史から各詩説の異同、その盛衰に至るまでを論じた、総合的な研究書。

「緒論」では、宋代から近現代までの三家詩研究を、重要書籍の提要を挙げつつ概説し、その特質を論じる。

第一章「三家〈詩〉淵源考論」では、テキストと詩説とを分けて考えるところから、先秦の『詩』テキストの来源を史書の記述や出土資料の詩経引用部分との比較によって探り、詩説の来源を『孔子詩論』や『荀子』との関係をもとに考察する。

第二章「三家〈詩〉文本的面貌」では、三家詩の分巻や篇数といった書誌学的な問題に関して、毛詩と比較してどのような異同が存在したかについての考察が行われる。

第三章「三家〈詩〉説的特点」では、それぞれの詩説の基礎にある理論から、詩の背景や詩義そのものの解釈などについて、各家の特徴を考察する。

第四章「三家〈詩〉的知名学者及其著述」では、三家詩をそれぞれの開祖から受け継いだ学者たちを挙げ、その伝承過程を追う。また三家詩の序や、三家詩に関連する逸書について検討する。

第五章「三家〈詩〉的流變」では、三家詩が官学となり発展し、そして次第に毛詩によって駆逐され衰退する過程を概説し、その理由を探る。

安大簡『詩経』は、先秦時代の『詩経』の様子をそのまま伝える貴重な資料であり、これを利用することにより、『詩経』成立史研究の大きな進歩が期待される。その研究の過程では、『詩経』の成立史を網羅的に整理した本書は必読であろう。

『詩三家義集疏』（〔清〕王先謙撰、中華書局、一九八七年二月（一九一五年刊行）、上下冊全一一二五頁、縦組繁体字）

三家詩（齊詩・魯詩・韓詩）の逸文と遺説とを収集し、それに疏を付した書。本書は清代に至るまでの三家詩研究の集大成であり、三家詩についての情報、特に三家の詩理解の異同についての情報を得たい場合に基本となるものである。

本書の書式は以下の通りである。まず『詩経』の本文があり、その後に、各種典籍から網羅的に収集された三家詩の異文及び遺説が示される。続いて「疏」として、まず毛伝・鄭箋が引かれ、次に『説文』『爾雅』から清朝考証学者たちの説に至るまでの幅広い解釈の引用とともに、王先謙自身の判断が述べられている。引用が膨大かつ多岐にわたり、その間にも王氏の疏が挿入されるため、どの範囲が誰の意見であるのか一見して判別が難しい場合もある。参照の際には中華書局の点校本が有用である。

王氏の著作の主眼は三家詩にあり、毛伝の解釈を否定することが多い。しかしながら書中には馬瑞辰の『毛詩伝通釈』や陳奐の『詩毛氏伝疏』も引かれており、『毛詩』のみに基いて『詩経』を論ずる場合、或いは安大簡『詩経』のような、注を含まない本文のみのテキストを利用した研究を行う場合であっても、本書の参照価値は大きいであろう。

『韓詩外伝』

春秋戦国の故事を述べ、その末尾に故事と関連する詩句を引用するという形式をとる説話集。撰者は前漢の韓嬰とされる。『韓詩』に関する著作とし

ては、『漢書』芸文志によれば、本書の他に『韓故』『韓内伝』『韓説』が存在したと記録されている。

本書の詩の引用は、所謂「断章取義」の傾向があり、詩の引用意図が、詩の本義とは大きく異なることや、同一の詩句が複数の箇所、それぞれ異なる意図で引用されることがある。陳澧はこのような詩の引用方法について、『礼記』坊記・中庸・表記・緇衣・大学諸篇との類似を指摘し、「断章取義」は孔子門下の詩学の流儀であったと述べている。

本書は詩学の著作ではあるが、諸子文献からの引用もみられる。特に『荀子』からの引用が目立つことは、王応麟などが、韓詩を、荀子を祖とする詩学系統であると考えた根拠となった。

また現行の『韓詩外伝』は完本ではなく、逸文が存在することが指摘されている。屈守元『韓詩外伝箋疏』（巴蜀書社、一九九六年三月、全一一五四頁、縦組繁体字）には、明清の逸文収集の成果が纏められているため、これを参照するのがよいであろう。

阜陽漢簡『詩経』

一九七七年に、安徽省の阜陽双古堆一号漢墓（前漢の第二世代汝陰侯夏侯竈の墓）から出土した竹簡。夏侯竈の卒年が前一六五年（漢文帝十五年）であるため、それがこの竹簡の年代の下限となる。欠損が激しく、全部で百七十余りの断片から成る。国風と小雅にあたる部分が残っているが、檜風の簡は確認できず、また小雅も鹿鳴之什の一部のみが残る。また、『詩経』の本文の他に、詩序と思われる残簡もわずかながら含まれている。発見当時は現存する最古の『詩経』テキストであった。

本竹簡は一九八四年第八期の『文物』において、図版と釈文とが同時に公開された。

本竹簡のテキストは毛詩やその他三家詩と比較しても大きく異なるとはいえ、字の意味が変わるような異文は多くは無いため、詩義に大きな影響を与えるものではない。ただし用字の違いは認められるため、李学勤氏はこれを「楚国に伝わっていた（四家詩とは異なる）もう一種のテキスト」であるとし、整理者もこれに同意している。この指摘の是非や、楚国における『詩』の流伝については、安大簡『詩経』の発見により、今後さらに多くのことが明らかになるであろう。

出土文献による『詩経』研究

上博簡『孔子詩論』（『上海博物館藏戦国楚竹書（二）』所収）

『上海博物館藏戦国楚竹書』に含まれる、『詩』の論評集。完簡残簡合わせて計二十九枚の竹簡からなる。『孔子詩論』は整理者による命名。本文献と孔子を結びつけることを避けるために、『詩論』と称されることもある。整理者はその内容から本文献を四部分に分け、第一部分を詩序、第二部分を頌・雅の論評、第三部分を国風の論評、第四部分を総論（単一の竹簡内に風・頌・雅の論評が共存する）と整理している。

第一部分は孔子による『詩』全体についての論評と、頌・大雅・国風それぞれについてのコメントからなる。

第二部分は、頌の清廟・烈文・昊天有成命、大雅の皇矣・大明、小雅の十月之交・雨無正・節南山・小旻・小弁・小弁・巧言・伐木・天保・祈父・黄

鳥・菁菁者莪・裳裳者華にあたる詩の論評である。

第三部分は、国風の関雎・樛木・漢广・鵲巢・甘棠・緑衣・燕燕・東方未明・将仲子・揚之水にあたる詩と、今本『毛詩』未見の詩一篇についての評語である。

第四部分は風・頌・雅が混在している。ここでは木瓜・無将大車・杕杜（小雅）・淇露・宛丘・猗嗟・鳴鳩・文王・生民・鹿鳴・兔置・蕩・兔爰・大田・柏舟（邶風）・谷風・蓼莪・隰有萋楚・蟋蟀・北風・青蠅・卷耳・褰裳にあたる詩と、今本『毛詩』未見の詩六篇が評されている。

本文献の『詩』理解及び各詩篇の順序は『毛詩』とは異なり、三家詩以前の先秦期の『詩』理解や、『詩』成立史を論ずる上で多大な影響を持つ資料である。後述の『楚簡与先秦《詩》学研究』や『孔子詩論研究』をはじめ、既に多くの研究が、本文献を基礎として行われている。

上博簡『采風曲目』『逸詩』（『上海博物館藏戦国楚竹書（四）』所収）

『采風曲目』は、歌曲を分類した目録である。六枚の竹簡からなり、破損が激しい。その内容は、五声（宮角商徵羽）によって詩曲を分類し、その題名を列挙しているものである。ただし本文献においては、五声の内「角」の分類は見られない。

本文献に記録される詩曲の篇名は、僅かに「碩人」が『詩経』衛風の「碩人」と一致する可能性があるので、それを除けば全て現行の『詩経』に収録されていないものである。

本篇の文献的性質については、整理者はその内容から見て、当時音楽文化の盛んであった楚国において、楽官が民間の詩曲を収集する際に整理した目

録であろうとしている。元来『詩経』をはじめとした詩は歌唱されたものであり、その音楽も何らかの形で記録されていたが、『楽経』は焚書により失われた。こうして先秦の音楽に関する資料は多くが失われたが、本篇はその難を逃れた貴重な資料である。

『逸詩』は、整理者によって仮に『交交鳴鳶』『多薪』と名付けられた二篇の詩である。

『交交鳴鳶』は「君子」を褒め称える詩であり、三章構成で、一章は十句、一句は四字となっている。

『多薪』は兄弟の絆を詠う詩であり、残欠部分を除けば二章、一章は四句、一句はおおよそ四字となっている。

いずれの詩にも現存する『詩経』の詩と類似した修辭法が用いられており、元来は『詩経』の一部であったと思われるが、孔子による刪詩の結果削除されたものであろうと考えられている。

『阜陽漢簡詩経研究』（胡平生・韓自強編著、上海古籍出版社、一九八八年五月、全一〇頁、縦組繁体字）

先に挙げた阜陽漢簡『詩経』の基礎的な研究書。編著者の胡平生氏及び韓自強氏は、阜陽漢簡『詩経』の整理者である。巻前には阜陽漢簡『詩経』の凶版と模写が付属する。

内容は、まず「釈文」があり、続いて「簡論」では、『毛詩』と比較した場合の異文を挙げ、「音義相同或相近的異文」「意義可能不同的異文」「虚詞的異文」「今本『毛詩』或『阜詩』的錯字造成的異文」に分類する。

次に、以上の情報に基づき、阜陽漢簡『詩経』の系統と、詩篇の順序に関

する考察を行う。著者は系統について、齊魯韓毛のいずれとも異なるとし、李学勤氏の「楚国に伝わっていた(四家詩とは異なる)もう一種のテキスト」であるという見解を支持する。順序に関しては、一部『毛詩』と異なる部分が存在することを指摘する。また、王先謙が『毛詩』における邶風・鄘風・衛風の分類を批判したことに対して、非『毛詩』系の阜陽漢簡『詩経』においても邶風が独立していることを以て反論する。

続く「阜陽漢簡《詩経》異文初探」では、「簡論」を受け、すべての異文について詳細な注を付ける。阜陽漢簡『詩経』を利用する際にはまずこの注を参照すべきであろう。

最後に竹簡の形制についての論考があり、巻末には、これにもとづいた阜陽漢簡『詩経』復元図が収録されている。

清華簡研究(第二輯)【清華簡与《詩経》研究】国際学術研討会論文集
(清華大学出土文献研究与保護中心編、中西書局、二〇一五年八月、全三〇七頁、横組繁体字)

二〇一三年十一月に香港浸会大学で行われた国際学術会議の論文集。清華簡『周公之琴舞』『耆夜』『芮良夫恚』等の文献に現れる韻文に関する考察が多く載っている。

『周公之琴舞』に関しては、伝世『詩経』の関予小子之什の詩を参考にその性質を論じた李学勤「説《周公之琴舞》小記」、詩における「乱」「乱曰」について考察した邱德修「《周公之琴舞》簡『乱曰』新証」、原釈にいくつかの重要な訂正を加える季旭昇「《周公之琴舞》『周公作多士恚』小考」、古くは各国に様々な版本の『詩』が存在した可能性を論じる劉麗文・段露航

「清華簡《周公之琴舞》対《詩經》流伝与編定的啓示」などの論文計十篇が収録される。

『耆夜』に関しては、引用される『蟋蟀』の詩について、その中の「不喜不樂」における「不」を、否定副詞ではなく語助詞としてとらえ、解釈を試みる李均明「『蟋蟀』詩主旨辨」、『耆夜』の『蟋蟀』と『詩經』唐風の『蟋蟀』を比較し、それによって『耆夜』の成立時期について議論する李鋭「清華簡『耆夜』再探」など、論文計四篇が収録される。

これらの論文の内、特に「清華簡《周公之琴舞》対《詩經》流伝与編定的啓示」などの、先秦期の『詩』の伝承過程に関するものは、安大簡『詩經』という新たな材料を得て、再検討されるものであろう。

『楚簡与先秦《詩》学研究』（曹建国著、武漢大学出版社、二〇一〇年三月、全二九八頁、横組繁体字）

主に『孔子詩論』を利用して、先秦『詩』学の特徴と発展とを論じた研究書。緒論を含めて八章から構成される。

緒論「楚簡与先秦『詩』学研究」では、既出の阜陽漢簡『詩經』や、郭店簡といった資料、また『孔子詩論』に関しての各方面の研究の状況を簡潔に紹介する。

第一章「『孔子詩論』文字校釈与簡序編聯」では、先行研究で複数の意見がある箇所について、それらを取捨、あるいは新たに説を提出することで、筆者の『詩論』解釈における立場を明確にしている。

第二章「孔子与『孔子詩論』」では、『孔子詩論』が孔子の『詩』学思想を多く受け継いでいると述べ、それを孔子の『詩』学における『詩』観と、

『孔子詩論』の記述が一致することなどから示す。また、孔子『詩』学には「情」を重んじる面が存在したことを指摘する。

第三章「子游学与『孔子詩論』関係考論」では、各種文献から子游学派の傾向を確認した上で、『孔子詩論』が「情」によって詩を論ずる点や、その他各種概念を子游学派と共有することから、『孔子詩論』は子游学派によって作られたと主張する。

第四章「『孔子詩論』論詩与漢代『詩』学比較」では、まず『詩大序』と『孔子詩論』とを比較し、その違いを『詩大序』には「正変」の理論の枠組みがあり、詩歌の政治的含意を強調するのに対して、『孔子詩論』は詩歌による修身を強調することであると示す。次に漢儒の説と『孔子詩論』の説とを比較し、それらが一致する場合もあることから、『詩序』の成立年代に疑問を呈する。

第五章「上博四逸詩『多薪』『交交鳴鳶』考論」では、これらを釈読した上で、そこに現れる事物が楚文化と関係が深いことから、これらを楚詩であると示す。また、これらの詩は『詩經』の詩を模倣したものであり、孔子により削除された部分ではないとする。

第六章「従出土楚簡看『詩言志』命題在先秦的發展」では、「志」が元来宗教的な、心の中での願いを指していたとした上で、これに基づいて「志」に関する問題を検討する。

第七章「先秦『詩』本与今伝『詩』本関係考論」では、『孔子詩論』と今本『詩經』との間に、逸詩の存在や詩篇の順序といった差異が見られることを指摘し、今本『詩經』が孔子の整理によるものであるという説を否定、その成立を漢初とする。

『孔子詩論述学』（劉信芳著、安徽大学出版社、二〇〇三年一月、全三二四頁、横組繁体字）

『孔子詩論』の総合的研究書。『詩論』に関する論考の上篇と、諸家の意見を纏めた『詩論』集注を主とする下篇から構成される。

上篇は六章で構成される。

「楚簡『詩論』所評風、雅、頌研究」では、まずその思想に儒家分派以降の背景が見られることを指摘し、続いて『孔子詩論』において整理者が第一部分とする箇所（詩序に相当）についての検討を行う。

「『詩論』所評『童而偕』之詩研究」では、関雎・樛木・漢広・鵲巢・甘棠・緑衣・燕燕の七篇に対する評語「童而偕」を、「幼いが他人と和睦する」の意味とし、その理解に基づき七篇の詩の評価を検討する。

「『詩論』所評詩歌表現手法研究」では、十月の評語に見える「譬」、小旻の評語に見える「擬」、関雎の評語に見える「諭」について検討する。

「以楚解『詩論』」では、中国思想のいくつかのキーワードに注目し、『詩論』の思想と他の楚簡文献（郭店簡）の思想とを比較することで、それらの共通性を論ずる。

「『詩論』考釈的意見分歧以及相関問題」は、『詩論』に限らず出土文献一般における整理作業の原則に対する意見である。

「『詩論』研究述評」では、「作者と篇題」「簡序と編聯」「留白簡」「『詩論』にて言及される『詩経』の篇名」「重要な字句の考釈」「『詩論』の学術的価値と研究展望」について、重要な先行研究を挙げつつ、現状を紹介する。

下篇は、諸家の意見を集め、最後に著者の意見を述べる、一般的な形式の集注となっている。

『上海博物館藏戰国楚竹書《詩論》解義』（黄懷信著、社会科学文献出版社、二〇〇四年八月、全三二八頁、横組繁体字）

『孔子詩論』の注釈書。編聯や復原の問題に触れる冒頭部分と、卷末に収録された三篇の論考を除き、紙幅の大部分は注釈である。主な先行研究を挙げ、それに続いて著者の見解を述べるといふ、きわめて一般的な構成の注釈書であるが、その注釈は字句の解釈にとどまらず、広範に及ぶ。

本書の注釈の特徴は、著者自身も前言で述べるように、伝統的な解釈にとられない『詩経』本文の解釈に立脚した、『孔子詩論』の解説である。例えば『孔子詩論』第五章に「将大車之囂也、則以為不可如何也」とあり、この「囂」字に関して数々の意見が出ている。ここで著者は『詩経』無将大車の原文で、禁止命令の意味の「無（なかれ）」が六回も用いられていることに注目し、「囂」をその本義である「さわがしい」の意味で解釈するという見解を出している。

本書は『詩経』本文を重視した解釈を特徴とするため、『孔子詩論』に詩名が挙げられている場合には、その詩自体についての近代的解釈を提示したうえで『孔子詩論』の論評部分の解釈を行う。この『詩』解釈自体はあくまで著者のものであるため、本書を参照する際にはその点に注意が必要である。

『《孔子詩論》研究』（陳桐生著、中華書局、二〇〇四年十二月、全三四一頁、横組繁体字）

『孔子詩論』の成立や思想特徴を総合的に論じる研究書。付録として「孔

「子詩論簡注」が含まれるものの、字句の解釈よりは文献自体の性質に対する考察が主である。

まず序に代えて、「従『孔子詩論』看戦国南楚『詩』学」の章では、『詩』を利用して自らの思想を主張する、『孟子』に代表される北方の詩学と比較して、『孔子詩論』の南方の詩学は、『詩』それ自体に立脚していることを指摘する。

続いて第一章「『孔子詩論』的作者与時代」では、伝世文献の記述との比較から、その作者を、心性説を論ずる子思派と関係を持つ、『詩三百』の専門の儒者であるとし、成書年代を子思より後かつ孟子より前と予想する。

第二章「『孔子詩論』學術思想考源」では、『孔子詩論』の思想の源流として、『性情論』や『性自命出』などに見られる子思学派の性情学と、それと結びついた礼学とを挙げる。また具体的な詩説については、他の典籍と一致するものもあることから、先行する詩説を吸収している部分も多いことを示す。

第三章「『孔子詩論』的理論創新」では、『孔子詩論』が断章取義から『詩』それ自体を論じる方向へと舵を切ったこと、頌・雅・風の分類の趣旨を論じたこと、性情学や礼学と詩を結び付け、理論化したことを記述する。

第四章「『孔子詩論』与漢代『詩』学」では、『詩』によって『詩』を説く南方詩学の作品である『孔子詩論』が、荀子を経由して、南北詩学の融合である漢代の詩学に影響を与えたことを説く。

本書については、上野洋子氏による詳細な書評が、『中国研究集刊』第三十八号にあるため、そちらも参照されたい。

『戦国文字研究』第一輯（徐在国主編、安徽大学漢字發展与応用研究中心編、安徽大学出版社、二〇一九年九月、全一九九頁、横組繁体字）

安大簡『詩経』の内容を踏まえた論文が多く含まれる論文集。全二十三篇の論文の内、六篇が安大簡を資料とした論文である。

徐在国「扞安大簡考釈銅器銘文一則」は、西周期の青銅器銘文に見られる「不(丕)杯」という語句について、従来の「丕頭」或いは「丕丕」と読む解釈を退け、安大簡で「杯」が『毛詩』の「副」字に対応することにより、「不(丕)杯」における「杯」字も、「不」声の字と考え、「副(福)」と解釈する。これにより、「不(丕)杯」を「大きな福」という意味に解釈する。

郝士宏「従安大簡看『詩経』「采采」一詞的訓詁」は、まず『詩経』で度々用いられる「采采」という語について、これを動詞「采」の重複ととる解釈と、草の茂る様子を表す語であるという解釈があることを説明する。続いて安大簡『詩経』においては、「とる」という動詞の場合にはすべて「采」字が用いられる一方、毛詩の「采采」はその多くが「菜菜」と草冠を付して書かれることから、これら二つの間には文字表記上の区別があったとし、「采采」はやはり動詞の重複形式ではないとする。

程燕「由安大簡『君子偕老』談起」は、『毛詩』において、君子偕老が七句・九句・八句の三章から構成され、非常に歪な構造をしている原因を、安大簡から推測する。安大簡の君子偕老の、第二章の第一字が字形上、重文符号を含むように伝承の過程で誤解され、そこからの連鎖反応により、第二章で二句、第三章で一句の増加が起り、現在の『毛詩』の形に至ったとする。また、魏風葛屨及び唐風揚之水においても、本来整った構造であったことを示す根拠が安大簡に残ることを指摘する。

劉剛「『詩・揚之水』「卒章四言」新証」は、まず『左伝』定公十年にある「『揚水』卒章之四言」という記述について、「四言」を四字と解釈し、唐風揚之水の卒章の「我聞有命」を指すという解釈を、先秦時代においては「言」を「字」ではなく「句」と解釈すべきとして退ける。そのうえで、安大簡では同詩の卒章が二句増え、三章にわたって繰り返される「揚之水、白石○○」の二句を除けば、「我聞有命、不敢以告人。如以告人、害于躬身」の四句（＝四言）となることを考え、またこれが『左伝』の状況とも符合することを指摘する。

李鵬輝「談安大簡『詩経』中的「裹」及其相関字」は、戦国文字の「裹」「裹」といった字が、字形上の区別を有しつつもいずれも同じ語を表すものであることを示したうえで、秦漢以降の「裹」字は、戦国の「裹」字と字形を同じくするのみで、その意味は全く異なることを論証する。また、安大簡で用いられる「裹」字は、「傷懷」すなわち傷心の意味であることを示す。

夏大兆「安大簡『詩経』侯六統考」は、著者の『安大簡「詩経」侯六考』において、「侯」は晋国の詩であるとし、安大簡『詩経』の底本は晋国のものであり、楚人がこれを筆写したという見方をもとに、その根拠を補足する。

【附記】

本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）JP19J10503による成果の一部である。

鳥羽加寿也（とば・かずや）

一九九三年生まれ。大阪大学大学院文学研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員（DC2）。専門は漢語音韻学。共著に『中国思想基本用語集』（湯浅邦弘編著、ミネルヴァ書房、二〇二〇年三月）、主要論文に「上古漢語の声調における地域時代差——特に去声と入声の分類について」（『中国研究集刊』第六十五号、二〇一九年六月）など。

執筆者一覧（掲載順）

湯浅邦弘

（大阪大学大学院文学研究科教授）

井上了

（大阪大学大学院医学系研究科・医学部主任）

劉瑩

（北京大学外国语学院日語系PD）

佐藤由隆

（京都産業大学・和歌山大学非常勤講師）

菊池孝太郎

（大阪大学大学院文学研究科博士後期課程・
日本学術振興会特別研究員DC1）

六車楓

（大阪大学大学院文学研究科博士後期課程）

梶島雅弘

（京都産業大学非常勤講師）

鳥羽加寿也

（大阪大学大学院文学研究科博士後期課程・
日本学術振興会特別研究員DC2）

『中国研究集刊』 Bulletin of Chinese Studies
柰号（第66号） 2020年8月1日公開 ISSN 2435-6093
編輯・発行 大阪大学中国学会
MAIL : kaitoku1724@gmail.com
URL : <https://www.chugoku-kenkyu-shukan.org/>