



Title	子産の施策と宗教意識
Author(s)	塩出, 雅
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1978, 12, p. 33-48
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/4353">https://hdl.handle.net/11094/4353</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 子産の施策と宗教意識

塩 出 雅

鄭の子産については、既に『左氏伝』研究のなかで数多く取上げられている。そしてその際、法治主義の採用と、「天道は遠く、人道は邇ちかし」という言葉とによって、反宗教的・合理主義者であり、伝統を批判する進歩主義者である、という評価が与えられている。しかし果してそうであるのか。法治主義の採用そのものが合理主義でもなければ革新性を示すものでもない。それは施策の主眼がどこにあるかによるのである。また「天道は遠く、人道は邇ちかし」という言葉だけを断章取義的に解釈してきたのではないか。このほかにも子産の宗教意識の顕れた部分があるはずである。

以上のような考えに立ち、子産の施策の主眼はどこにあったのか、また子産の宗教意識は反宗教的なものか、という二点について再検討してみようというのが小論の意図するところである。

子産は襄公十九年（前 五五四）に卿に取り立てられ、同三十年、伯有の乱の鎮まった後、子皮より政權を委ねられた。そしてすぐさま着手したのは、親楚派と親晋派の抗争、その後の伯有の乱の間に跋扈し始めた新興勢力の弾圧と、紊乱した行政組織を建て直すことであつた。

親楚派・親晋派といえども、鄭を楚あるいは晋の領土化しようとするものではない。いずれの傘下に入るかという争いであり、対外的圧迫下にある以上、国としての纏まりはまだ保たれている。だが、「天 鄭國に禍して、二大國の間に介居せしめ、大國 德音を加へずして、亂以て之を要す」（襄公九年）状態がたとえ名目的にはあれ、無くなった時、第一に動き始めるのは、従来の政府に不満を持ち、動乱のうちに力を蓄積してきた、新興勢力である。彼らは、混乱の後の虚脱状態につけいり、自らに都合のよい政府を打ち立てようとする。このような状態のなかで、従来の政府の者が国政を左右する立場についたならば、何を爲すであろうか。それは、不平分子の弾圧と、政府の意志をすみやかに下部にまで浸透させ得る行政組織の建て直しであろう。即ち、国家権力の強化である。しかし、いかに春秋時代とはいえ、否、春秋時代であるからこそ、その正当性だけを主張してもなんにもならぬ。名分を充分条件たらしめるのは、経済的基盤である。経済力及び武力（武力も経済力の一部である）をバックにこそ、新興勢力を弾圧することができるし、またその経済力をうまく回転させ、経済を安定させ、国人の支持を得ることが急務である。しかしながら、無から有を生み出すことはできぬ。最も手っ取り早いのは何か。それは田制改革の名のもとに、新興勢力の経済的基盤を剝奪し、政府のものとするのである。動乱のなかで、新興勢力には、不法に田地を私有化しているものもいるであろうから。『左氏伝』襄公三十年の条には、

子産使都鄙有章、上下有服、田有封洫、廬井有伍。大人之忠儉者、從而與之、泰侈者、因而斃之。

と記されている。「都鄙に章有り、上下に服有ら使む」とは、地域と身分の上下に従って生活基準を区別し、差等をはっきりさせたことをいう。いわば、儒家的身分秩序を回復したのである。これは如何なる働きをするのか。まさに台頭しようとする新興勢力の取る方法は、従来の身分秩序を越え、自己の力を誇示することであろう。とすれば、身分秩序を強化することは、とりもなおさず、新興勢力の出鼻をくじくこととなる。そしてそれが伝統的なものであればあるほど、支持を得やすく、効力を持つものとなる。

「田に封洫有ら使め」たのは、新興勢力の私有地のうち不法なものを取り上げ、弾圧するとともに、税の増収を図ったものである。税の増収を図ったのは、経済的基盤を固めるのと同時に、襄公二十七年の和平会議によって晋・楚両国に朝見することになった、その費用を捻出し、更に長年の戦乱による国家の損失を補填するものであった。即ち対内的と対外的との両面の経済的基盤を固めるものであった。経済再建政策である。

このような政策を実施した時、かなりの抵抗があったのは想像に難くない。だがそれを切り抜け得たのは、子産を後楯とした(後述)、武力と信賞必罰の法家者流政策であった。「大人の忠儉なる者は、従ひて之と與にし、泰侈なる者は、困りて之を斃す」という事態がそれを示している。一刻を争う時には、儒者流のなまぬるい徳化主義では如何ともしがたい。飴と鞭で強力に推し進める必要があった。「忠儉なる者」と言われるなかにも、新興勢力はいたであろう。だが、それが宗法的秩序に礼に循う限りにおいて、許容されるものであった。

このようにして、子産は新興勢力の弾圧と国家経済の再建をもくろんだが、新興勢力は鎮まったものの、経済再建は思うほどの効果をあげることができなかった。そこで五年後の昭公四年(前五三八)、丘賦を作った。

丘賦は元来、軍事面における費用を捻出するための税であると言われる。だがこの時、軍事面にそれほど緊急

性があつたのであろうか。確かに、国家としてある程度の軍事力を持つことは、春秋時代には、必要なことであらう。しかし、襄公年間の動乱の世を従来のもので切り抜けることができたのであれば、丘賦を作るのも、今更という感がしないでもない。とすれば、子産の丘賦は、軍事面に使用すべき費用を、経済再建に流用したものと考えられる。襄公二十七年の和平会議以来、国際情勢に軍事を必要とするものはない。それに封洫を実施して五年後に行われるというのも、封洫によってどの程度の効果が得られるかをみる期間が必要だったのである。

この丘賦についても、やはり国人の批難が出た。しかし、それに対して子産は、「何の害かあらん。苟くも社稷を利さば、死生之を以るん」と決意のほどを述べ、更に「吾遷さず」と強調する。〈社稷〉を保ち利すこと、これが自分に与えられた使命である。〈社稷〉を保つことは、単に国君を保つことではない。それは襄公二十五年の晏嬰の言葉でもわかろう。国君と臣と国人を結びつける〈社稷〉——換言すれば国家そのものである。それを国家たらしめる経済力を回復しなければならぬ。その大切な時期に国人の批判に耳を貸す余裕もないし、国益に基づく施策であるが故に強行しなければならなかったのである。

これに対しての批判は長く続いたのであろう。しかし子産にとって丘賦を中止するわけにはいかない。といって、国人の批判をそのまま手を拱いて傍観していくのもさしきわりがある。そこで昭公六年に、刑書を鑄た。

刑書の内容は具体的には分らぬが、推測してみるに、丘賦に対する不満を仰えるものであると思われる。封洫・丘賦と実施してきた彼の経済政策を強化するためにも〈法〉が必要だったのである。つまり子産にとって、封洫・丘賦という経済政策を貫徹するためには、刑書がその充分条件となるものであった。

以上みてきたように、子産の政策は、国家経済を再建するためのものであったのだが、そのとき新興勢力を弾圧してきた。それは子産の行なつた政治、行なおうとした政治が、それまでの鄭国内部における貴族政治に根ざした

ものであり、子産自身保守的考え方をしていたためではないかと思われる。

ところで、子産の政策をみてくると、法家者流のものが色濃く現われている。では子産は法家の先駆であるのか。決してそうではない。儒者流の考え方が日常の礼によって現われるなら、子産はそれを体得していた人である。これは伯有の死亡に際しての記事でもわかる。しかし、儒者的なものを知りながらも、事実を事実として捉え、現実に対処する時、それが動乱期であればあるほど、国政を左右する立場についていたものは、法家者的傾向を帯びざるを得なかつたのである。だが儒家的政治理念を棄てようとしたのではない。理念を実現可能ならしめるためにこそ、法家的政治技術が必要だつたのである。

刑書を鑄たことに対し、子産は叔向より批判を受ける。その批判は、実は儒家的政治理念を連綿と説いたものである。しかし子産は「子の言の若し」と、全面的に是認しながらも

僞不才、不能及子孫。吾以救世也。既不承命、敢忘大惠。

と言わざるをえなかつた。子産にとつてかかる理念は既知のことであつた。しかし、晋の大傅である叔向はかかる理念を述べることができても、鄭という小国で執政として行動せねばならぬ子産には、観念的理念よりも、現実には有効なものを実施する必要があつた。それは大国の意見役とは異なる現実に決定権を持つ者の行動である。彼には、三たび諫めて入れられなければ去るということは許されなかつたのである。

ここまで、子産の施策について一瞥してきたのであるが、このままでは、あまりに恣意的である、とのそしりを免れえぬかもしれぬ。ここで、その保守性とその原因について考えてみることにしよう。

子産は襄公三十年に封洫を実施したのであるが、鄭においては既に二十年前に同様な田制改革が、子駟の手によ

って行なわれている。このふたつは、説話として同じ構成をとっているので、それを比較することによって論を進めていこう。

子駟爲田洫。

子産使都鄙有章、上下有服、田有封洫。

大人之忠儉者、從而與之、泰侈者、因而斃之。

司氏堵氏侯氏子師氏、皆喪田焉。

(ex) 豐卷將祭、請田焉、弗許。

故五族聚羣不逞之人、因公子之徒以作亂。

子張(豐卷)怒、退而徵役。

尉止司臣侯晉堵女父子師僕帥賊以入、殺子駟。

子産奔晉、子皮止之、而逐豐卷。

(襄十年)

(襄三十年)

これには幾分補足が必要である。田を喪ったのが四氏であるのに対し、五族となっているのは、次に出てくる尉止を含んでいる。田洫の記事の直前に、子駟と尉止が車について争い、尉止の車は「禮に非ず」——裝飾が礼の規定に過ぎている、と言われ斥けられている。それを根にもって、四氏とともに子駟を殺したのである。また、豊卷の行動を五族の乱と同様に看做すのは、封洫とは直接の関わりはないものの、「都鄙有章、上下有服」に反対するものとしてである。

ところで比較してみると、田洫・封洫を行ない、反対を受け、攻撃される、というところまでは同じである。だが子駟は五族によって殺され田洫が破棄されたのに対し、子産は子皮の助けにより豊卷を逐い出し、封洫が実施されている。この違いは、子産には大きな勢力を持つ子皮がついていた、ということであるが、この子皮という人物が、子産の政治に色濃く影響を与えていたのである。

そもそも子産が執政となったのも、子皮より委ねられたのであるが、何故に子皮はそうしたのであるだろうか。

宇都木氏は、穆族内部の政權移動に注目され、「鄭国には公族の族的秩序があつて、同一世代の者が、長幼の順にその公族の代表者となり、それが同時に国政の責任者として『當國』（執政）に就任したり、またその他の卿の位についた」という説を述べておられる。<sup>(2)</sup> 子皮が子産に政權を委ねたのも、この〈不文律〉に従つたと考えられる。恐らく子皮は、伯有無き後、鄭国内において最大の勢力を持ち、伯有の死後一時的に政權を担当した。しかし、貴族政治には礼が必要と考えたからか、七穆内部の秩序（〈不文律〉）に従おうとしたからか、子産に政權を委ねた。当初、子産は「國小にして偏<sup>せま</sup>られ、族大にして寵多し、爲<sup>おさ</sup>む可からざるなり」と辞退した。實力主義の横行する中で伝統的貴族秩序を維持していくことが困難であるのをみせつけられていたのと、自分の氏族がさほどの勢力を持つていなかったためであろう。しかし子皮は「虎（子皮）帥<sup>あ</sup>めて以て聽かば、誰か敢へて子を犯さん」と、最大の勢力を持つていた罕<sup>かん</sup>氏が後楯となることにより執政の座についた。

子皮が子産を選んだのは、単に執政となるべき順位にいたというだけではない。ただそれだけならば、先に子産を伐ち、しかるべき者を執政にしたであろう。だが伯有の乱の時に、子皮は子産の行動について、「夫子 死者にも禮あり、況んや生者をや」と言い、子駟氏が子産を殺そうとした時にも「禮は國の幹なり。禮有りしを殺すは、禍<sup>わざ</sup>焉<sup>こゝ</sup>れより大なるは莫し」と言っている。子産は礼を体得している人物である、という評価が子産にはあつた。それ故にこそ、子産に白羽の矢をたてたのである。とすれば、このような子皮から政權を委ねられた子産の政治は、礼あるもの、従来の貴族秩序に従おうとしたものと考えるべきであろう。

それでは、子産が考えた政治形態は如何なるものであつたのか。先の宇都木氏の説を考えるなら、〈不文律〉も



結局は七穆による合議制ということである。それも、一貴族による、国人の動向を無視した専制を極力避けようとするものである。〈社稷〉の存在を危くしない限り、国人の動向に従おうとする。

このことは子孔の載書の記事(襄公十年)からもみられよう。子孔は誓約書を作り合議制を廃して、貴族の格式・官位の順に従って事を定めようとした。これは子孔の専制を可能にするものである。子産は誓約書を焼くように願ひ出、

衆怒難犯、專欲難成。合二難以安國、危之道也。不如焚書以安衆。子得所欲、衆亦得安、不亦可乎。

と言う。この言葉は、子産自身が合議制を廃止するのに反対するだけではない。国人が国事を決定するのではないが、国人の恐ろしさを知ったうえで、治める方法を考えるものの言葉であり、子産の現実的な考え、政治形態のあり方を、明白にするものである。<sup>(4)</sup>

### 三

子産の施策の意図が二で述べたものであるならば、「天道は遠く、人道は邇し」という言葉によって、迷信を排除し宗教を否定するといわれる、宗教意識との関係はどうなるのであろうか。もし子産が宗教を否定するものならば、そのような言葉が他の箇所にも現われているはずである。例えば、古代においては通常宗教意識と結びついている、疾病観などにも現われているはずであろう。

『左氏伝』のなかでも有名な説話は、「疾 膏肓に入る」という語の出典である、成公十年の話であろう。

晉侯夢、大厲被髮及地、搏膺而踊、曰「殺余孫不義。余得請於帝矣。」……公覺、召桑田巫。巫言如夢。公曰「何

如。曰「不食新矣」。公疾病、求醫于秦。……未至、公夢疾爲二豎子、曰「彼良醫也。懼傷我。焉逃之」。其一曰「居冑之上・膏之下、若我何」。……

この話は、単に先の語の典故というだけでなく、『左氏伝』にみえる疾病観の全てのパターンを含んでいる。大厲は趙同・趙括を殺したことに對して罰を下す、と景公に告げるのであるが、罰の内容は、具体的には病氣である。このような、病氣が何らかの行為に對する罰であるという考えは、『左氏伝』のなかでは一般的なものである。<sup>(5)</sup>

また、この時桑田の巫が召されており、その後病氣が重くなって、やっと医者と呼ばれている。『左氏伝』のなかではこのように巫と医とが並用されることが多い。では何故に巫が用いられるのか。巫の役割は、常人には見ることにも触れることもできないもの——精霊と交通する、という点にある。そして巫が病氣について用いられるというのは、当時の人々が疾病を精霊によるものと考え、その原因となつている精霊及び祟りがどのようなものであり、どのようなにしてそれを取り除くことができるかを知るためであつた。さらに、疾が二豎子の姿をとつて夢に現われたというが、これも疾病は精霊によつておこるといふ考えがあつたことの証拠となろう。

なお、「余 帝に請ふことを得たり」というが、大厲が天帝に願ひ出、その許可を得て大厲が罰を下すのか（すると、二豎子となつたのは大厲である）、それとも願ひ出を受けて天帝が手を下すのか（すると、大厲は単に夢の中でそれを告げただけである）という問題が残るが、『左氏伝』だけでは、いづれとも断定しがたい。

それはともかく、少くとも『左氏伝』では、(a)疾病は何らかの行為に對する罰であり、(b)疾病自体は精霊によると考えられていた。それでは、これと子産の言葉とを比較してみれば、子産の疾病観の特質がわかるはずである。

(I) 昭公元年、子産は晋に行つた時、平公の病氣について卜人が祟りを為すという実沈・台駘に對する叔向の質問

に答えて、その二神の由来を説いたのち、「君の身の若きは、則ち亦出入・飲食・哀樂の事」によるもので、二神の祟りではない。それは政務の取扱い方と、姓をトせず同姓の女を入れたためである、と言う。しかしここで否定しているのは平公の病気についてだけであり、疾病一般を対象にしているのではない。台駘は汾水の神であるとされているが、「山川の神は、則ち水旱癘疫の災あれば、是に於いてか之を祭る」という。癘疫、即ち流行病の時には山川の神を祭るのを認めていたのである。従って、疾病と精霊との関連性を認めていたといえよう。

また、(Ⅲ)昭公七年、病気の平公が夢に見た黄熊は如何なる厲鬼であるか、という韓宣子の質問に対して、

以君之明、子爲大政、其何厲之有。昔堯殛鯀于羽山、其神化爲黃熊、以入于羽淵。實爲夏郊、三代祀之。晉爲盟主、其或者未之祀也乎。

と答えた。そこで韓宣子が夏郊を祀ったところ、平公の病気が少し癒えた、という。ここでは、鯀の霊の化した黄熊が夢のなかに現われたのであるから、盟主たる平公が夏郊を祀らなかつたために、鯀の祟りを受けて病気になつたと考えたのである。つまり平公の病気は、夏郊を祀らなかつたことに対する罰であると看做しているのである。

とすれば、(Ⅰ)・(Ⅲ)ともに、『左氏伝』全体に顯われている疾病観と、根本的には異なっていない。むしろ基本的性格は同一であると言つてよい。ただそこにおいて特筆すべきことは、(Ⅰ)では「山川の神は、則ち水旱癘疫の災あれば、是に於いてか之を祭り、日月星辰の神は、則ち雪霜風雨の時ならざれば、是に於いてか之を祭る」と言つて、祭るべき場合を限定し、また(Ⅲ)では「君の明を以て、子 大政を爲すに、其れ何の厲か之れ有らん」と、明君賢相のところには厲鬼が出現するはずがない、とすることである。

ところで、疾病に限らず、精霊Ⅱ鬼が祟りを爲すと信じていたことは、伯有の鬼についてのことからも立証され

よう。昭公七年に、伯有の亡霊によって人心が動揺したため、子産が公孫洩（子孔の子）と良止（伯有の子）とを立てて宗廟を祭らせたところ、その祟りは止んだ。子大叔がその理由を尋ねると、「鬼は歸する所有らば、乃ち厲を爲さず。吾、之が歸するところを爲れり」と答えている。即ち、鬼の存在を信じ、その鬼が祭られない時には祟りを爲すことを信じているのである。

このような、鬼が祟りを爲すという考えは、それ以前の人々の信仰のうちにもあった。子産もそれを否定するものではない。といって盲信するのでもない。子産はこの信仰をより理性的に解釈し、構成しようとしている。祭祀の条件を限定し、明君賢相のところには厲鬼は出現せぬとし、鬼は祭られている限り厲鬼とならぬとすることこそ、子産の理性主義の表われである。

疾病観から見る限り、子産は宗教的観念を否定するものではない。それでは「天道は遠く、人道は邇し」という言葉はどうなるのか。私の見る限り、この言葉だけを抽出して、断章取義的に考えられているように思われてならない。しかしこの説話は、予言に関する説話群のひとつである。従って、予言記事の『左氏伝』における位置、及びこの説話の中心人物である子産と裨竈がこれまで予言に対して如何なる態度をとってきたのかを考えてみるべきであろう。

『左氏伝』の予言は様々な型式をとるが、いかなる型式をとるにせよ、そのほとんどが予言された通りの結果をもたらしてくる。例えば、先の成公十年の話にしても、景公は新麦を食べようとし、かの桑田の巫を殺したが、いよいよ口にしようとして死んでしまった。予言した者によっては、予言の内容が現実化しないのではない。予言自

体に何らかの聖的働きがあると考えられていたのである。津田氏の言われるように、予言は後代に附加されたものかも知れぬが、『左氏伝』全体が無数に張り巡らされた予言という伏線によつて成り立っているのである。

予言といえ、子産も予言者として登場してくる。陳について、

陳亡國也、不可與也。……其君弱植、公子侈、太子卑、大夫敖、政多門、以介於大國。能無亡乎、不過十年矣。

(襄公三十年)

と言ひ、伯有については、

伯有將爲戮矣。詩以言志。志誣其上、而公怨之、以爲賓榮。其能久乎。幸而後亡。(襄公二十七年)

と言ふ。これらが子産の予言である。予言の種類からすれば、〈礼の思想〉から下されるものであつて、固定化した〈礼の掟〉からではない。〈礼の掟〉からなされる予言は、卜筮や夢占ひ、占星と同じである。理論的根拠が固定化してしまつた〈礼の掟〉による予言と、事実を事実として把握した現実認識に基づく〈礼の思想〉による予言とは異なる。子産の予言はこのようなものである。それは彼が現実政治に対処せねばならぬ境遇による。だが、彼も固定化した予言を否定するものではなかつた。

本章のもうひとりの中心人物、裨竈との関係からみてみよう。裨竈は、鄭の火災の記事を除けば、四度予言しており、そのうち二度は子産も関係している。昭公九年、陳について「五年にして陳將に復た封ぜられん。封ぜられて五十二年にして遂に亡びん」と予言し、その理由を尋ねた子産に答えて、

陳水屬也、火水妃也、而楚所相也。今火出而火陳、逐楚而建陳也。妃以五成、故曰五年。歲五及鶉火、而後陳卒亡。楚克有之、天之道也。故曰五十二年。

と言っている。また翌十年にも、惑星が婺女の宿に懸つたのを見て、子産に告げ「七月戊子、晉君將に死せんとす」と予言し、その論拠として、

今茲歲在顛頊之虛。姜氏任氏、實守其地。居其維首、而有妖星焉、告邑姜也。邑姜晉之妣也。天以七紀。戊子逢公以登、星斯於是乎出。吾是以譏之。

と言う。これらの予言の理論的根拠に対する現代的評価は別として、少なくともこれらの理論が受け入れられる基盤は、そこにはあった。さればこそ、子産もそれに反論しなかつたのである。子産自身、予言が適中していくことを知っていたのである。現に、周王と楚子との死亡（襄十年）、伯有の死（襄十年）に関する裨竈の予言も現実化している。しかし、現実的理性主義的な思惟方法をとる子産には、そのような固定化した予言を軽視する傾向があつたと思われる。

それでは、昭公十七・十八年の鄭の火災に関する記事はどうなるのか。裨竈は子産に「宋衛陳鄭、將に同日に火あらんとす。若し我 瓊斗・玉瓚を用ふれば、鄭必ず火あらず」と告げる。予言の理論的根拠は、申須・梓慎の言と同一であろう。そして翌十八年、鄭に火災がおこると「吾が言を用ひざれば、鄭又將に火あらんとす」と言うが、子産は聴かずに「天道は遠く、人道は邇し。及ぶ所に非ざるなり。何を以て之を知らん。竈 焉んぞ天道を知らん。是れ亦多言なり、豈に信も或らざらん」と言う。

ところで、この話には他の占星による予言と異なつた点がある。それは、他の場合予言はするものの、それを廻避する方法は述べることがないことと、昭公十八年の予言の理論的根拠が述べられていないことである。あるいは、子産の「是亦多言矣、豈不或信」というのは、この理論的根拠の欠如した予言について言ったのかも知れぬが、伯

有の死についても理論的根拠が欠如しながら適中していることを考えると、そうとばかりも言うことはできない。

子産も鄭に火災のあることは確信した。しかし、裨竈の言う方法で火災を廻避できるとは思われない。天文に現われるほどになつては如何ともしがたい。とすれば、火災のおこるのを前提にして、我々は人としての行ないを治めていく必要がある。それこそが対処していく唯一の方法である。確かに裨竈は占星術を心得ている。だがそれはあくまで未来においても避け得ざる予言であつて、瓊筮・玉瓚を用いるという場当りの方法では廻避できぬことを知らぬ。このような考えが先の言葉となつたものであろう。つまりは子産なりの理論による発言である。

以上の如く、子産は予言を否定するものではないし、伝統的宗教観念を否定するものでもない。彼は従来の宗教観念をより理性的に解釈しようと試みた人物である。このことは先の疾病観や魂魄論(昭公七年)・龍に関する記事(昭十九年)からも言えるであろう。つまり子産は宗教を否定する立場ではなく、宗教改革者としての役割を担つたのである。

#### 四

これまで我々は子産の施策と宗教意識とをみてきた。それによると、従来革新的政治家であり、法家的政治を行なつたと言われてきたが、彼の施策は、国家経済を再建し、伝統的貴族政治を維持することに主眼をおいたものであつた。また宗教意識にしても、伝統的宗教意識と相反するものではなかつた。ただ根本的には異ならないが、法治主義を採用したり、あるいは宗教意識においても、より理性的に新しい解釈を加えてきた。子産がこのように従

来のものを認めながらも、そのまま受け入れるのではなく、より理性的な解釈をとってきたのは、彼自身執政として国政を左右する立場であるために、現実を現実として対処していかねばならなかったことによるのである。子産が合理主義者であることは疑いを入れぬ。だがそれは宗教を否定する自然科学的合理主義ではない。深い宗教的心情を持ち、より高度に純化された宗教理論へと導くものであり、理神論へとむかう流れに位置するものである。

## 注

(1) 佐藤武敏氏「春秋時代魯国の賦税制度に関する一考察」(『中国古代の社会と文化』)、加藤繁氏「支那古田制の研究」(『支那経済史考証上』)、宮崎市定氏「中国古代賦税制度」(『アジア史研究1』)などを見られたい。

(2) 宇都木章氏「鄭の七穆——子産の立場を中心として——」(『中国古代史研究Ⅲ』)。

(3) このことは、伯有の乱の最中の、「伯有聞鄭人之盟己也怒、聞子皮之甲不與攻己也喜曰『子皮與我矣』」という記事にも現われている。罕氏のこの勢力は、子罕・子展・子皮の三代に互って蓄積されたもので、国人に施すなどして支持を得ていたのである。

(4) 増淵龍夫氏「春秋戦国時代の社会と国家」(岩波『世界歴史4』)参照。

(5) 僖公二十八年に「晉侯有疾。曹伯之豎侯彌貨筮史、使曰『以曹爲解』」とあるが、このように偽らすことのできた背景には、病気がある行為に対する罰であるという考えがなくてはならない。また哀公六年に「若禘之、可移於令尹司馬」というのは、病気が精霊によるという考えの顕われである。

(6) このように祭祀の条件を限定するのは、哀公六年の「三代命祀、祭不越望。……禍福之至、不是過也。不穀雖不徳、河非所獲罪也」にもみられる。

(7) 段玉裁『説文解字注』・俞樾『羣經平義』・竹添光鴻『左氏會箋』などは、禘、禘と禘を同一人物とする。しかし、杜預の注・『史記』天官書・『漢書』古今人表、更に、禘、禘はすべて占星による予言であり、禘、禘の予言は礼の思想



によるものであることから、別人と看做すべきであろう。

(8) この記事も祭祀の条件を限定するものと看做すべきであろう。池田末利氏「春秋合理主義の再検討」(『広島大学文学部紀要一七』)一二二―三頁参照。

(大学院学生)