The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	上博楚簡『三徳』の全体構造と文献的性格
Author(s)	湯浅, 邦弘
Citation	中国研究集刊. 2006, 41, p. 76-99
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60996
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

『戦国楚簡研究２００６』（『中国研究集刊』別冊特集号（総四十一号）　平成十八年十二月　七六―九九頁

上博楚簡『三徳』の全体構造と文献的性格

湯浅邦弘

序言

『上海博物館蔵戦国楚竹書（五）』（上海古籍出版社、二〇〇五年）所収の新出土文献『三徳』には、極めて興味深い天人相関思想をうかがうことができる。筆者は、この『三徳』を取り上げ、検討を進めることとしたい。

但し、『三徳』には竹簡の断裂箇所もあり、また、未釈字・難読字も多い。インターネット上には、すでに、この『三徳』について、多くの札記が掲載されているが(注1)、全体の文意を確定し、その思想史的意義を解明した論考はまだ見られない。

そこで、本稿では、『三徳』の思想史的特質と意義とを解明するための基礎作業として、まずは、その全体の釈読を試みることとしたい。

『三徳』の書誌情報は次の通りである。原釈文の担当者は李零氏。竹簡全二十二枚、附簡一枚(注2)。完簡は五枚、整簡が十枚、残簡八枚。簡長は完簡の場合、四四・七～四五・一cm。編綫は両道、右契口。簡端は平斉。総字数は八九八字（合文二、重文九）である。

竹簡の配列については、すでにいくつかの異説が提起されている。筆者は、李零氏の原釈文の、特に後半部分の連接については疑問を感ずる点もある。しかし、後述のように、他の配列案にも決定的な論拠はなく、ここではとりあえず、李零氏の釈文・配列を基にして検討を進めることとしたい。釈読や接続について問題がある場合には、その都度注記する。

以下では、『三徳』全体の釈文を掲げる。便宜上、七節に分けて、それぞれ原文、書き下し文、現代語訳、解説を加えることとする。なお、ここに言う原文とは、『上海博物館蔵戦国楚竹書（五）』における李零氏の原釈文を基

とし、諸氏の見解をも参考にしながら、最終的に筆者が確定した釈文を指す。解説中、単に「釈文」という場合は、李零氏の原釈文を指す。字句の確定に問題がある点については、以下で解説を加えたい。

また、01・02などの数字は原釈文の竹簡番号、「■」は墨釘、「〓」は、重文記号または合文記号、【　】は残欠箇所を補った部分、「?」は原釈文が「未釈」「待考」とし、現時点で隷定できていない字、「／」は断裂した竹簡を輟合した箇所、「……」は竹簡の断裂や難読字のため、現時点で訓読または現代語訳ができていない箇所であることを示す。

一　『三徳』釈読

(1)

01天供時■、地共材■、民共力■、明王無思■。是謂三徳。卉木須時而後奮■、天惡如近■。平旦毋哭、晦毋歌、弦望齊宿、是謂順天之常■。02敬者得之■、怠者失之■、是謂天常■、天神之【□。毋爲□□】、皇天將慍之■、毋爲僞詐、上帝將憎之■。忌而不忌、天乃降災■、已而不已、03天乃降異■。其身不没、至于孫〓（孫子）■。陽而幽■、是／謂大慼■、幽而陽、是謂不祥■。齊〓（齊齊）節〓（節節）、外内有辨、男女有節、是謂天禮■。敬〓之〓（敬之敬之）、天命孔明■。

01天は時を供し、地は材を供し、民は力を供し、明王思う無し。是れを三徳と謂う。卉木時を須ちて後奮うは、天近るが如くするを悪めばなり。平旦に哭する毋く、晦きに歌う毋く、弦望に斉宿す。是れを天の常に順うと謂う。02敬む者は之を得、怠る者は之を失う。是れを天常と謂う。天神之【□。□□を為す毋かれ】、皇天将に之を慍めんとす。偽詐を為す毋かれ、上帝将に之を憎まんとす。忌むべくして忌まざれば、天乃ち災いを降し、已むべくして已めざれば、03天乃ち異を降す。其の身没せずして、孫子に至る。陽なるべくも而して幽、是れを大慼（憂）と謂い、幽なるべくも而して陽、是れを不祥と謂う。斉斉節節、外内辨有り、男女節有り。是れを天礼と謂う。之に敬しみ之に敬しめば、天命孔明たり。

天は時を提供し、地は材を提供し、民は力を提供し、そのことによって賢明な王はあれこれと思い悩むことがない。これを「三徳」と言う。草花がしかるべ時を待って、その後で成長・開花するのは、時の推移を無視して

急迫するようにするのを天が憎むからである。昼間に声を上げて泣くことをせず、夜間には歌わず、半月と満月の日には、ものいみして夜を明かす。これを「天の常に従う」と言う。慎む者は得ることができるが、怠る者は失ってしまう。これを「天常」と言う。天神……をしてはならない。皇天はそれを戒めるであろう。詐欺を行ってはならない。上帝はそれを憎むであろう。当然忌むべきなのにそれを忌まなければ、天は災害を降し、当然止めるべきなのにそれを止めなければ、天は異変を降す。そうなると、天寿を全うできず、その報いは子孫にまで至る。明るくしているべき時に暗くしている。これを「大慼（せき）（大いなる憂い）」と言い、逆に、暗くしているべき時に明るくしている。これを「不祥」と言う。身をきちんと整えて、内外に区別があり、男女の間に節度がある。これを「天礼」と言う。慎みの上にも慎めば、天の命は非常に明らかとなる。

若干の語注を付しておこう。冒頭の「供」、竹簡の文字は「共」に隷定できるが、釈文は「共」を「供」に釈読する。また、「天」と「時」、「地」と「材」との関係については、17簡に「知天足以順時、知地以固材、知人足以會親」とある。

「明王無思」について、曹峰は、この「無思」を「無為」の意と解し、統治の無為を説くなど、本書は馬王堆漢墓帛書『黄帝四経』に類似すると説く。しかし、統治者がことさらな作為を施さなくても世界が治まるというのは、儒家系文献でも、「子曰、無為而治者其舜也與、夫何為哉、恭己正南面而已矣」（『論語』衛霊公篇）のように説かれる理想の姿である。またそもそも、『黄帝四経』の最大の特質である周期的天道観は本書には見えず、両者を安易に関連づけるのは問題である。『三徳』と『黄帝四経』との関係については、別稿において改めて詳述したい。

「三徳」の語は、釈文が指摘するとおり、『大戴礼記』四代篇の、魯の哀公と孔子の問答の中に見える。但し、本書と『大戴礼記』の「三徳」が同意であるかどうかは慎重な検討を要するであろう。この点についても、別稿において検討したい。

「天惡如近」の「近」字、釈文の隷定は「忻」であるが、難解な箇所である。「忻」は「近（迫）」に釈読する用例が、郭店楚簡『性自命出』41簡に「義道為忻（近）忠」と見える。ここでは、草木が天の時の到来を待たずせっかちに発芽・生長しようとするのを天が憎むから、の意と解す。

「平旦」は寅の刻。五～六時。明け方。『孟子』告子上に「其日夜之所息、平旦之氣、其好惡與人相近也者幾希」とある。「平旦」に「哭」するという行為は、「陽」時に「幽」の行いをすることであり、忌むべきものと考えられる。

「晦毋歌」の「晦」字、釈文は「明」と隷定した上で、「天亮」の意とし、夜半の後、日の出前の時間帯と説くが、范常喜は、楚簡の他の「明」字と字形が異なることを指摘して、「暝」の異体字とし、「昏暗」「陰沈」の意で、『抱朴子』内篇・微旨に「晦歌朔哭」とあるのと同じく、不吉な事であると説く。晏昌貴も「晦」字であるとし、睡簡《日書》甲種一五五簡背面に「墨（晦）日、利壞垣、徹室、出寄者、毋歌。朔日、利入室、毋哭。望、利為困倉」、『顔子家訓』風操に「道書又曰、晦歌朔哭、皆當有罪。天奪之算、喪家朔望、哀感彌深、甯當惜壽、又不哭也」とあるのを指摘する。「晦」時に「歌」うという行為は、「幽」時に「陽」の行いをすることであり、忌むべきものと考えられる。

「天之常」および「天常」については、留意しておきたい点がある。『呂氏春秋』では、大楽篇に「音樂之所由來者遠矣、生於度量、本於太一。太一出兩儀、兩儀出陰陽。陰陽變化、一上一下、合而成章。渾渾沌沌、離則復合、合則復離、是謂天常」、同・古楽篇に「昔葛天氏之樂、三人操牛尾投足以歌八闋。一曰載民、二曰玄鳥、三曰遂草木、四曰奮五穀、五曰敬天常」とあり、音楽と「天常」との連関が看取できる。「樂」については、『三徳』07簡に「喜樂無期度、是謂大荒」、11簡に「入虛毋樂、登12丘毋歌」、16簡に「喪怠係樂、四方來嚣」と後述されており、「天」との関係上、極めて重視されていたことが分かる。

なお、陳剣は、この第2簡の後に第4～5簡が接続するとして、「是謂順天之常。04如反之、必遇凶殃」と続ける。但し、「如反之」の前が全て良いこと、後がすべて悪いことで統一的に解釈できればよいが、4簡以降にも良否の両方が記されているので、必ずしもこうした接続であるとは限らない。また、侯乃鋒は、1簡＋4～5簡の接続の前に、2簡が位置していたとし、その理由として、2簡に「是謂天常」、1簡に「順天之常」とあり、「古書行文語氣」からして、まず「天常」と言い、その後に「天之常」と敷衍しているからと説く。但し、先に「天之常」と言い、その後に「天常」と略称したという、全く逆の可能性もあり、それだけでは確定的なことは言えない。また、そもそも2簡の「天常」は、天から与えられた人間の側の守るべき掟を意味するのに対して、1簡の「天之常」は天の側の常道を意味しており、両者の意味内容

は異なっている。

皇天・上帝が「降災」するという用例としては、『書経』商書・伊訓に「惟元祀、十有二月、乙丑、伊尹祠于先王、奉嗣王祗見厥祖……于其子孫弗率、皇天降災」、『左伝』僖公十五年に「上天降災」などと見える。『三徳』と『詩経』『書経』との類縁性については、別稿において改めて論じたい。

「已而不已、天乃降異」の「已」字、晏昌貴は「巳」と読み、「祀」の意に解す。つまり本句は「當祀而未祀、如此則天降之異」の意であると説く。しかし、ここでは「災」が降された後も悪事を「已」めなければ「異」が降る、という文意が込められている可能性もある。もしそうであるとすれば、春秋公羊学ほど明確ではないにしても、公羊学的な災異の思想が説かれていることになる。この点についても、別稿で詳述する。

「其身不没、至于孫=（孫子）」の「其身不没」は、天寿を全うしないの意。

「陽而幽」の陽と幽との対比は、『礼記』郊特牲に「昏禮不用樂、幽陰之義也。樂、陽氣也」と見える。ほぼ「陽」「陰」の意に理解して良いと思われるが、明確な「陰陽」思想が説かれているかどうかは疑問である。

「是謂大慼」の「慼」字、釈文は、「憂」の意と解す。

(2)

04如反之、必遇凶殃■。毋詬政卿於神次■。毋享逸安■求利■。殘其親■、是謂罪■、君無主臣、是謂危■。邦家其壞■。憂懼之間■、疏達之次■、毋謂之05不敢■、毋謂之不然。故常不利■、邦失憲常、小／邦則剗、大邦過傷■。變常易禮、土地乃坼、民乃囂死■。善=才=（善哉善哉）三善哉、唯福之基■、過而改06新■。𢍰=（興興）民事■、行往視來■。民之所喜■、上帝／是祐■。凡托官於人、是謂邦固■、托人於官、是謂邦窳■、建五官弗措、是謂反逆■。土地乃坼■、民人乃07喪■。喜樂無期度、是謂大荒■、皇天弗諒、必復之以憂喪■。凡食飲無量計■、是謂淫荒、上帝弗諒■、必／復之以荒■。上帝弗諒■、以祀不享■。

04如し之に反すれば、必ず凶殃に遇う。政卿を神次に詬しむる毋かれ。逸安を享し利を求むる毋かれ。其の親を殘す、是れを罪と謂い、君に主臣無し、是れを危と謂う。邦家其れ壞れん。憂懼の間、疏達の次、之を05敢てせずと謂う毋かれ、之を然らずと謂う毋かれ。故常を利とせず、邦憲常を失えば、小邦なれば則ち剗られ、大邦過だ傷わる。常を変え礼を易えれば、土地乃ち坼かれ、民乃

ち囂死す。善きかな善きかな三善なるかな。唯だ福の基は、過てば改06新す。民事を興し興し、行き往きて視来す。民の喜ぶ所は、上帝是れ祐く。凡そ官を人に托す、是れを邦固と謂い、人を官に托す、是れを邦窳と謂う。五官を建てて措かず、是れを反逆と謂う。土地乃ち坼かれ、民人乃ち07喪ぶ。喜楽に期度無し、是れを大荒と謂い、皇天諒とせず、必ず之に復するに憂喪を以てす。凡そ食飲に量計無し、是れを淫荒と謂い、上帝諒とせず、必ず之に復するに荒を以てす。上帝諒とせず、以て祀るも享けず。

もし、これ（天人の良好な関係）に反すれば、必ず大いなる災いに遇うであろう。政治上、重要な地位にある者を祭祀の際に辱めてはならない。逸楽の境地を享受し利を追求してはならない。自分の親をそこなう、これを罪と言い、君主に頼りとなる臣下がいない、これを危と言う。国家は崩壊するであろう。……これをそうではないと言ってはならない。古来の常道に利を認めず、国の法を失うようであれば、小国であれば削られ、大国であれば甚だ損なわれるであろう。常道を変え礼を変えれば、土地は割かれ民は怨嗟の声を上げて死ぬことになろう。よいかな、よいかな、大いによいかな。ただ幸福の基盤は、過失があればそれを改め新しくすることである。民の事業を興し、為政者が現地に行って視察する。民の喜ぶところは、上帝もそれをたすける。およそ官職を適任者に託す、これを「邦固（国が固い）」と言い、特定の人に官職を託す、これを「邦窳（国がゆがむ）」と言う。重要な五つの官職を立てておきながら、適正に措置しない。これを（天への）反逆という。土地は割かれ、民人はそれにより滅ぶであろう。喜び楽しみに限度がない、これを「大荒」と言い、そうした状況を皇天は了承せず、必ずこれに憂愁と喪失という現象で報復するであろう。およそ飲食に限度がない、これを「淫荒」と言い、そうした状況を上帝は了承せず、必ずこれに飢饉という現象で報復するであろう。そのような事態に至っては、上帝は了承せず、あわてて祭祀しても、もうそれを受けないであろう。

本節には、難解な箇所がある。「疏達之次」と読んだ箇所は、陳偉説によるが、意味は未詳である。釈文も「待考」とする。

「變常易禮」について、曹峰は「變×易×」の句形が『黄帝四経』に見られるとし、「變故亂常、擅制更爽。心欲是行、身危有〔殃、是〕謂過極失當」（『経法』国次）、

「天有恒幹、地有恒常」（『十六経』果童および行守）、「過極失當、變故易常。德則无有、措刑不當。居則无法、動作爽名。是以受其刑」（『十六経』姓爭）などを指摘する。しかしこれは、必ずしも『三德』と『黄帝四経』とに特有の句法ではない。例えば、他にも『管子』形勢篇に「天不變其常、地不易其則」、同・七法篇に「變俗易教」などと見える。

いずれにしても、『三德』では、このように強い保守的立場が強調されているが、法家系の文献では、逆に、こうした保守的立場が否定されている。例えば、『韓非子』南面篇に「不知治者、必曰、無變古、毋易常」、『商君書』更法篇に「臣故曰、『治世不一道、便國不必法古』。湯武之王也、不循古而興。殷夏之滅也、不易禮而亡」と見える。

竹簡の接続について、「過而改06新」の部分、『周易』益卦に「君子以見善則遷、有過則改」。『史記』扁鵲倉公列伝・太倉公に「妾切痛死者不可復生而刑者不可復續、雖欲改過自新、其道莫由、終不可得」などと類似句が見えるが、陳劍は、22簡＋6～7簡の接続を想定し、「22四荒之内、是帝之□。臨民以仁、民莫弗06新。興興民事、行往視來。民之所喜、上帝／是有（祐）」と読む。曹峰も22簡＋6簡の接続を支持するが、ここに「之」を補って「過而改之」と読む点にはあまり根拠がない。

「凡托官於人、是謂邦固、托人於官、是謂邦窳」には、「固」と「窳」の意味をめぐって対立する二つの見方がある。李零釈文は、「固」は良い状態、「窳」は悪い状態と取り、前句と後句とは意味が対立しているとするが、陳偉は逆に、「固」は「鄙陋」「廃」「病」という悪い意味、「莒」（釈文が窳と隷定する字）は「膂（背骨）」という良い意味に取る。しかし、侯乃鋒はやはり「固」は良い意味、「覆」（釈文が窳と隷定する字）という悪い意味であると説く。ここでは、釈文・侯乃鋒の意見を採用した。

「民人乃07喪」の接続について、陳劍は06＋17の接続を想定し、「民人乃17落。敬天之敃、興地之矩」と読むが、ここでは、06＋07の接続でよいと考えて解釈した。

「喜樂無期度」の「期度」、釈文は「限度」に読むが、孟蓬生は「限度」は古語ではないとして「期度」に読み、「終極」「窮尽」の意と説く。何有祖は「謹度」に読み、王蘭もそれを支持して『潛夫論』断訟篇に「敕民慎行、德義無違、制節謹度」とあり、『孝経』諸侯章に「在上不驕、高而不危、制節謹度、滿而不溢」とあるのを指摘する。ここでは、孟蓬生説に従った。

「滔皇」について、釈文は「饕皇（饕はむさぼる）」

に読むが、楊澤生は「淫荒（人道に外れたすさんだ行い）」に読み、『史記』殷本紀に「當是時、夏桀為虐政淫荒」、『漢書』揚雄伝下に「又恐後世迷于一時之事、常以此取國家之大務、淫荒田獵、陵夷而不禦也」、『漢書』諸侯王表に「然諸侯原本以大、末流濫以致溢、小者淫荒越法、大者睽孤横逆、以害身喪國」とあるのを指摘する。曹峰は、飲食を貪る者を古人は「饕餮」と呼んだので、「饕皇」でよいとし、『史記』五帝本紀に「縉雲氏有不才子、貪于飲食、冒于貨賄、天下謂之饕餮」とあるのを指摘する。ここでは、楊澤生説に従った。

(3)

08邦四益、是謂方華、雖盈必虚■。宮室過度■、皇天之所惡■、雖成弗居■。衣服過制、佚於美、是謂違章■、上帝弗／諒。鬼神禋祀、上帝乃怡、邦家09……保、乃無凶災■。高陽曰、「毋凶服以享祀■、毋錦衣絞祖■」。？子是謂忘神……

08邦四益あり、是れを方華と謂い、盈つると雖も必ず虚なり。宮室度を過ぐれば、皇天の悪む所となり、成ると雖も居らず。衣服制を過ぎ、美に佚す、是れを違章と謂い、上帝諒とせず。鬼神もて禋祀すれば、上帝乃ち怡び、邦家09……保、乃ち凶災無し。高陽曰く、「凶服以て享祀する毋かれ、錦衣もて絞祖する毋かれ」。？子是れを忘神と謂う……

国に利益があふれている、これを「方華」と言い、今は満ちていてもそのうち必ず虚しくなる。宮室が度を過ぎて立派であれば、皇天の怒りを買うところとなり、建物が完成しても、そこに長く住むことはできないであろう。衣服が度を過ぎて、あまりに華美におちいっている。これを「違章」と言い、上帝はそれを了承しないであろう。鬼神を祭祀すると上帝は喜び、国は……保たれ、そして大きな災いはおこらない。高陽は、「喪服で祭祀してはならならず、あでやかな衣服で葬礼をおこなってはならない」と説いた。……これを「忘神」と言う。

冒頭の「方華」について、釈文は「方芋」と読み、范常喜は「方盂」（方形で、中央が丸くくぼんだ大ざら）に読むが、いずれも文意未詳である。ここでは、何有祖・曹峰が「方華」とするのに従った。

「宮室過度」については、馬王堆漢墓帛書『称』に、「宮室過〔下〕度、上帝所惡、為者弗居、雖居必路」と

いう類似句が見える。

本節には、「鬼神」「上帝」が併記されるが、そのような例としては、『墨子』天志上篇に「故昔三代聖王禹湯文武、欲以天之為政於天子、明說天下之百姓、故莫不犧牛羊、豢犬彘、潔為粢盛酒醴、以祭祀上帝鬼神、而求祈福於天」とある。「天命鬼神」の用例としては、『春秋繁露』祭義篇に「見不見之見者、然後知天命鬼神、知天命鬼神、然後明祭之意、明祭之意、乃知重祭事、孔子曰、吾不與祭、如不祭。祭神如神在」とある。

「禋」はまつる。身を潔め斉戒して祭祀すること。『左伝』隱公十一年に「吾子孫其覆亡之不暇、而況能禋祀許乎」。天神を祭る礼としては、『周礼』春官・大宗伯に「以禋祀祀昊天上帝、以實柴祀日月星辰」とある。

「高陽」は、『三徳』の中で唯一登場する固有名詞である。すなわち顓頊のこと。五帝の一で黄帝の孫、十歳の時に少昊を輔佐し、二十歳で帝位に即いたと伝えられる。初め高陽に建国したので、高陽氏と号す。都を帝丘（今河北省濮陽縣）に建てた。在位七十八年。『史記』五帝本紀・黄帝に「黄帝崩、葬橋山。其孫昌意之子高陽立、是為帝顓頊也」、同・帝顓頊高陽者、黄帝之孫而昌意之子也。靜淵以有謀、疏通而知事。養材以任地、載時以象天、依鬼神以制義、治氣以教化、絜誠以祭祀。北至于幽陵、南至于交阯、西至于流沙、東至于蟠木。動靜之物、大小之神、日月所照、莫不砥屬」とあり、顓頊の事績と本書の主旨とに類似性がうかがわれる。すなわち、天人相関を基調とする本文献の主旨に照らして、こうした顓頊像は取り上げるに最も相応しい帝王像と考えられるのである。

「毋凶服以享祀、毋錦衣絞袒」について、釈文は、『礼記』玉藻篇に「君衣狐白裘、錦衣以裼之」とあるのを指摘する。『礼記』内則篇にも「不有敬事、不敢袒裼」とある。「裼（せき）」は肌ぬぐ。衣をずらせる。陳偉は、この句を「毋凶服以享祀、毋錦衣絞袒」に読み、「凶服」は喪服、「享祀」は祭祀、「絞」「袒」はともに凶服の特徴であると説く。「絞」は腰縄をしめる、「袒」は袒免（たんぶん）。左の肩をぬいで冠をぬぎ髪をくくる。近親でない者の喪礼である。

いずれにしても、この高陽（顓頊）の発言は単に喪服のことを言っているのではなく、その直後に「？子是謂忘神」と解説されてことから推測されるように、祭祀すなわち「順天」「敬天」の重要性を説くものであると考えられる。この高陽の発言も、全体の論旨と一貫性を有すると思われる。

「？子是謂忘神」は未詳部分である。王貴元は冒頭の字を「傒」に読み、「傒子」（奚子）とは、伝説で初めて

車を造ったとされる「奚仲」のことであるとして、『左伝』定公元年に「薛之皇祖奚仲居薛、以為夏車正」とあるのを指摘し、高陽は夏の古帝、奚仲は夏の車正であるから、二人が続けて登場するのも妥当であるとする。曹峰は、「毋錦衣絞袒？子、是謂忘神」と句読し、ここまでが高陽の発言であると説く。いずれも一説であるとは思われるが、確証はない。

(4)

10皇后曰立。毋爲角言□、毋爲人倡□、毋作大事□、毋刈常□、毋壅川□、毋斷洿□、毋滅宗□、毋虛牀□、毋／□敔□、毋變事□、毋煩姑嫂、毋11恥父兄□、毋羞貧□、毋笑刑□、毋揣深□、毋度山□、毋逸其身、而多其言□。居毋惰□、作毋荒□。善勿／滅□、不祥勿爲□。入墟毋樂□、登12丘毋歌、所以爲天禮□。臨川之都□、凭岸之邑□、百乘之家□、十室之聚□、宮室汙池□、各慎其度□、毋失其道□。紲欲殺人、不飲□不食□。秉之不固□、

10皇后曰立。角言を為す母かれ、人倡を為す母かれ、大事を作す母かれ、常を刈る母かれ、川を壅ぐ母かれ、洿を断つ母かれ、宗を滅ぼす母かれ、牀を虛しくする母かれ、敔を□する母かれ、事を変うる母かれ、姑嫂を煩わす母かれ、11父兄を恥ずかしむる母かれ、貧を羞ずかしむる母かれ、刑を笑う母かれ、深を揣る母かれ、山を度る母かれ、其の身を逸して其の言を多くする母かれ。居るに惰る母かれ、作すに荒なる母かれ。善は滅す勿かれ、不祥は為す勿かれ。墟に入りて楽する母く、12丘に登りて歌う母きは、天礼を為す所以。臨川の都、凭岸の邑、百乗の家、十室の聚、宮室汙池、各々其の度を慎み、其の道を失う母かれ。殺人を欲するを紲け、不飲不食。秉之不固、

皇后曰立。激しい言葉で言い争いをしてはならない。人前で声高に騒いではならない。軽率に大事を行ってはならない。常道に反するような行為をしてはならない。川の流れを塞いではならない。水流の積聚する所を断絶してはならない。宗族を滅ぼしてはならない。床を虛しくしてはならない。敔を□してはならない。既定の事業を変更してはならない。姑や嫂を煩わしてはならない。父兄を辱めてはならない。貧者を辱めてはならない。受刑者を笑ってはならない。川の深度を測ってはならない。山の高さを測ってはならない。自分自身が逸楽にしていておしゃべりが過ぎてはならない。家にいて怠惰に

していてはならない。仕事をするのに粗雑ではいけない。善いことをなくしてはならない。不祥のことを行ってはならない。廃墟に入って音楽を奏でず、丘に登って歌わないのは、天の礼に従う所以である。川に臨む大都、岸に近い邑、百乗の家、十室ほどの集落、宮室汙池は、それぞれその程度を慎み、その道を失ってはならない。殺人の欲望を退け、……。

本節は、「毋〜〜」という句法を連続させ、天のあり方に違反することを厳しく禁止する。冒頭の「皇后曰立」は文意未詳である。曹峰は「皇后」は黄帝のことで、「立」はその発言、「立身処事」の意であると説くが根拠に乏しい。

「角言」について、釈文は「争訟」の意と推測する。広く言葉による争いの意であろう。なお以下、「毋〜〜」句が二十四連続するが、概ね二句ずつ意味的に対になっていると思われる。

「人倡」の「倡」は、となえる、あるいはうたいめ（歌を歌って聞かせる人。広く音楽師や俳優のこと）。釈文は「先人而発」とするが、人前で声高に騒ぐの意かと推測される。前句と対になっている可能性が高いであろう。

「大事」について、釈文は、祭祀や兵戎などの重大事とする。下句の「毋刈常」と対であるとすれば、常道に反するような大事を意味し、「毋作大事」とはそうした行為を軽率に行ってはならないの意となる。

「毋刈常」の「刈」字、釈文は未定字で「察？」とするが、李天虹は「刈」に読み、害・断の意と説く。晏昌貴も同様に、「撲」または「剪」の意と解す。季旭昇は「害」に読む。筆者もこれらの諸氏と同様の意に理解した。

「毋滅宗、毋虚牀」についてはいくつかの異説があるが、筆者は、『左伝』定公四年に「乗人之約、非仁也。滅宗廃祀、非孝也」、『墨子』明鬼下篇に「且禽艾之道之曰、得璣無小、滅宗無大。則此言鬼神之所賞、無小必賞之、鬼神之所罰、無大必罰之」とあり、また『国語』楚語下・葉公子高論白公勝必乱楚国に「夫誰無疾眚。能者早除之。舊怨滅宗、國之疾眚也」などとあるのを重視して、両句とも、家系を断絶してはならないという意であると理解する。後半の「毋虚牀」の「牀」は床、寝台の意であり、「虚牀」とは子作りに努力しない、の意ではないかと推測される。

「敖」は『説文解字』に「敖、禁也」とあり、晏昌貴は、包山楚簡に鄉・里のような意味で記されることを指摘するが、直前に文字の欠落もあり、文意未詳である。

「毋煩姑嫂」について釈文は「毋焚古？」とするが文

意未詳である。劉国勝は、下句の「毋恥父兄」との対応を考え、「毋煩姑嫂」に読む。ここでは劉氏の説に従った。

「毋揣深、毋度山」の「揣」は測る。「揣深」「度山」は、山川の神を冒瀆する行為として否定されているのではないかと推測される。

「入墟毋樂」の「墟」字、釈文は「虚」に隷定するが、晏昌貴は「墟」（山頂の中央部がくぼんだ大きな丘の意）に読み、下の「丘」に対応すると説く。曹峰は、「墟」「丘」ともに戦争や自然災害による廃墟の意であると説く。筆者は、「墟」については廃墟、「丘」は文字通りの丘であると考える。廃墟で音楽を奏でることも、丘の上で歌うことも、ともに、天の礼を失することになるとの意識が前提にあると推測される。

「臨川之都」の「臨」字について、釈文は、隷定字は「監」であるが、「臨」の誤写であるとし、「臨川之都」とは、川に臨んだ大都の意とする。

「十室之聚」の「聚」は釈文未釈字である。釈文は、『管子』に十家を「游」（立政篇）または「連」（乗馬篇）とする用例があることを指摘する。何有祖は「偕」、蘇建洲は「聚（州）」、曹峰は「造」に読む。ここでは蘇建洲氏の説に従った。

(5)

13？爲首■。身且有病■、惡菜與食■。邦且亡■、惡聖人之謀■。室且弃■、不堕遂祭祀■、唯？是服■。凡若是者、不有大禍必大恥■。天之所敗節其賕■、而14寡其憂■。興而起之■、思道？而勿救■。方營勿伐■、將興勿殺■、將齊勿刳■。是逢凶孽■、天災繅=（縄縄）、弗滅不隕■。爲／善福乃來■、爲不善禍乃有之。埤

15聽其營、百事不遂、慮事不成■。仰天事君、嚴恪必信■、俯視【百／姓】、務農■敬戒■。毋不能而爲之■、毋能而易之■。驟奪民時■、天飢必來。16奪民時以土功、是謂稽■、不絶憂恤■、必喪其匹■。奪民時以水事、是謂順、喪以係樂■、四方來囂■。奪民時以兵事■、是【謂厲】

13？爲首。身且（まさ）に病有らんとすれば、菜と食とを悪む。邦且に亡びんとすれば、聖人の謀を悪む。室且に弃てられんとすれば、祭祀を遂げず、唯？是服。凡そ是くの若き者は、大禍有らざれば必ず大恥あり。天の敗る所、其の賕を節して、14其の憂いを寡なくす。興こして之を起こし、道を思いて救（とど）むる勿かれ。方に営まんとするに伐つ勿かれ、将に興らんとするに殺（そ）ぐ勿かれ、将に斉わんとするに刳（さ）く勿かれ。是れ凶孽に逢い、天災縄縄として、滅

えず隕ちず。善を為せば福乃ち来り、不善を為せば禍乃ち之有り。埤（俾）

15其の営を聴くも、百事遂げず、事を慮るも成らず。天を仰ぎて君に事え、厳恪なれば必ず信あり、百姓を俯視し、農に務めて敬戒せしむ。不能にして之を為す毋かれ、能にして之を易うる毋かれ。驟しば民の時を奪えば、天飢必ず来る。16民の時を奪うに土功を以てす、是れを稽と謂い、憂恤を絶たざれば、必ず其の匹を喪う。民の時を奪うに水事を以てす、是れを順と謂い、喪いて以て楽を係ければ、四方来囂す。民の時を奪うに兵事を以てす、是れを【厲と謂い】

？を首と為す。体がまさに病気になろうとしているときには、その前兆として食事を嫌うようになる。国がまさに滅びようとしているときには、その前兆として、為政者が聖人の言を聴かなくなる。家がまさに天から見捨てられようとしているときには、その前兆として、祭祀を全うしなくなる。……。およそこのような状態であれば、大いなる災禍があるか、さもなくば大いなる恥辱を受けることとなる。……。大いに振興し、正道を思い、躊躇してはならない。今まさに運営しようとしてる時に、それを挫折させるようなことをしてはならない。今まさに勃興しようとしている時に、その勢いを殺ぐようなことをしてはならない。今まさに整わんとしている時に、それを裂くようなことをしてはならない。そのような行為は、不吉な災いに逢い、天災が次々と消えることなくやってくる。善行をなせば福がやってくる。不善を行えば災いがおこる。……。

その営みを聴いても、万事遂げることができない。事を慮っても完成しない。天君を仰いでお仕えし、己に厳しく慎めば、必ず天に信頼される。百姓を広く見て、農業に専念して慎み戒めるようにさせる。能力がないものに強要してはならず、その仕事に能力がある者を他のことに使ってはならない。しばしば民の時を奪うと、必ず天の飢饉がやってくる。土木工事で民の時を奪う。これを「稽（とどめる）」と言い、為政者が民の憂恤を取り除かなければ、必ず民を失うこととなる。治水工事で民の時を奪う。これを「順」と言い、民を失ってなお逸楽を続けていれば、四方の民が抗議にやってくる。軍事で民の時を奪う。これを【厲と言い】……。

「不遂祭祀」について、釈文は「不堕祭祀」と釈読するが、文脈上、「堕（こぼつ）」では意味が通らない。筆者は字形の相似から「遂」字と取りたい。晏昌貴も、隆、

崇、歆などの字が入るべきであるとする。王蘭は「不隨祭祀」に読む。

「天之所敗節其賕」について、釈文は「天之所敗多其喜」とする。李天虹は「天之所敗、多其賕（まいない、賄賂）」に読み、禤健聰は「多」には隷定できないとして「天之所敗、節其賕」とするが、いずれも文意未詳である。

「方營勿伐」について、釈文は「方縈勿伐」と釈読して、「縈」字は營の借字とする。なお、曹峰はこの前後三句の「縈」「興」「育（釈文が齊と隷定する字）」はすべて植物の成長過程を表す語であると説く。

「是逢凶孽」の四字目、釈文は「朔」に似ているとするが、李天虹は「孽」に読む。孽は非正室の生んだ子。災禍の意。『左伝』昭公十年に「蘊利生孽、姑使無蘊乎」とある。ここでは李氏の説に従った。

「爲不善禍乃有之」の「有」字、釈文は「或」に隷定した上で「惑」に読む。筆者は「或」と隷定した上で、「有」の意と解したい。なお、晏昌貴は「或」のままで「又」の意に解する。

本節の接続について問題となるのは、14簡と15簡の関係である。釈文では、「埤15聖（聽）其營」と続けるが、意味の連続については未詳とする。陳剣は、13～14＋19の接続を想定し、「俾勿増、廢人勿興。皇天之所弃、而后帝之所憎」と続けて読む。

「慮事不成」について、釈文は「且事不成」と釈読するが、陳偉は、上句との対応から、「慮事不成」と読む。ここでは、陳偉氏に従った。

全体の文意との関係で問題となるのは、「仰天事君」である。この「君」を君主の意と取ると、ここのみ臣下の立場から「事君」を説くことになり、全体の論調と合致しない。『三徳』の基調は、為政者（王・君）に対して、「順天」「敬天」の重要性を説くという点にある。ここでは、「天君」の互文の可能性を指摘しておきたい。または、「天を仰ぎて君として事える」の意の可能性もある。

「俯視【百／姓】」について、竹簡の断裂部分、釈文は「百姓」の二字を補うが、曹峰は「地理」を補う。後続の「民」との関係を重視すれば、「百姓」の可能性が高いであろう。

「驟奪民時、天飢必來」以下の部分は、『呂氏春秋』上農篇に「時事不共、是謂大凶。奪之以土功、是謂稽、不絶憂唯、必喪其粃。奪之以水事、是謂籥、喪以繼樂、四鄰來虛。奪之以兵事、是謂厲、禍因胥歲、不舉鉈艾。數奪民時、大饑乃來。野有寢耒、或談或歌、且則有昏、喪粟甚多。皆知其末、莫知其本、真」と類似句が見える。

范常喜は『呂氏春秋』に「數奪民時、大饑乃來」とあるので、ここの「天飢」は「大飢」の誤写であるとする。しかし、ここでは「民の時を奪う」ことが天罰であることを強調しているとすれば、むしろ「天」の方がよいと思われる。

「不絶憂恤、必喪其匹」について、范常喜は「不繼憂恤、必喪其匹」に読み、「匹」は釈文の説くような「配偶」の意ではなく、匹夫・百姓の意であると説く。但し、『呂氏春秋』上農篇には「不絶憂唯」と「絶」に作っている。ここは、「為政者が民に対する「憂恤（いたわり）」を継続しなければ」の意ではなく、「為政者が民の「憂恤（うれい）」を取り除かなければ」の意であろう。

「是謂順」の「順」は、ひとまず釈文の釈読に従うが、ここは、文脈から判断して何か悪い意味でなければならない。『呂氏春秋』上農篇は「奪之以水事、是謂籥」に作る。「籥（やく）」は三つ穴のあいた笛。習字用の書写版（石板・黒板）。『説文解字』に「籥、書僮竹笘也」、その段玉裁注に「籥亦謂之觚。蓋以白墻染之、可拭去再書者」とある。兪越は、「籥」では意味不通として「淪」に読み、『荘子』知北遊篇の釈文に「濡、潰也」とあるのを指摘する。なお、陳斯鵬は「潮」に読み、「淖」（汚泥の中に溺れる）の意と解す。一説であろう。いずれにしても、「順」では意味が通らない。

「喪怠係樂、四方來囂」に関連して、『呂氏春秋』上農篇の当該部分は「喪以繼樂、四鄰來虐」（高誘注に「繼、續也」）に作る。「喪以繼樂」は、（民を）失うことになっても（君主が）まだ楽しみを続けている（音楽にふけっている）、の意であろう。

「奪民時以兵事、是【謂厲】」の欠字補充は、『呂氏春秋』上農篇に「奪之以兵事、是謂厲」とあるのによる推定である。

(6)

17苍■。敬天之圄、興地之矩■、恒道必皇。天哉／人哉、凭何親哉■、没其身哉■。知天足以順時■、知地足以固材■、知人足以會親■。不修其成■、而18死於刃下■。紿貌食虎■、天無不從■。好昌天從之■、好旺天從之■、好祓天從之■、好長天從之■。順天之時、起地之【紀】……

17苍。天の圄に敬しみ、地の矩を興せば、恒道必ず皇（あき）らかなり。天なるかな人なるかな、凭何親哉、其の身を没するかな。天を知れば以て時に順うに足り、地を知れば以て材を固くするに足り、人を知れば以て親に会（あう）むるに

足る。其の成を修めざれば而ち18刃下に死す。豹貌虎を食う、天従わざる無し。昌を好めば天之に従り、旺を好めば天之に従り、祓を好めば天之に従り、長を好めば天之に従る。天の時に順い、地の【紀？】を起こし……

苔。天の禁ずることに慎み、地の則を発揮すれば、常なる道は必ず明らかになるであろう。天なるかな人なるかな。……。寿命を全うすることができるであろう。天を知れば、それによって時に従うことができ、地を知れば、それによって資源を把握することができ、人を知れば、親しい者を集めることができる。その完成を修めなければ刃の下に死すこととなろう。……。「昌」を好めば天はそれに従い、「旺（旺盛）」を好めば、天はそれに従い、「祓」を好めば、天はそれに従い、「長」を好めば、天はそれに従う。天の時に従い、地の紀をおこし、……

李零氏の原釈文は、このあたりから接続関係がほとんど未詳となる。曹峰は8簡＋17簡で、「邦家〔不？〕苔（路？露？）」と読むが、「不」字を補わなければならないのが難点である。

「敬天之圄」の「圄」字、釈文は未詳とする。類例として、『書経』周書・洛誥に「敬天之休」、『詩経』大雅・生民之什・板に「敬天之怒、無敢戲豫、敬天之渝、無敢馳驅」などの例が見える。『三徳』と『詩経』『書経』との強い類縁性を示唆する箇所である。陳偉は「圉」「圄」に読み、「禁」の意と解す。ここでは、陳偉氏に従い、「圄」に読む。

「知天足以順時」以下、天・地・人が並列関係に置かれており、冒頭の第1簡に呼応する。天・地・人の並列は、例えば、『管子』内業篇に「天主正、地主平、人主安静。春秋冬夏、天之時也、山陵川谷、地之枝也、喜怒取予、人之謀也、是故聖人與時變而不化、從物而不移。能正能静、然後能定」と見える。

「知地足以固材」の「知地」は、『周礼』地官司徒・土訓に「以詔辟忌、以知地俗」とある。「固」字、釈文は「古」と隷定した上で「固」に釈読するが、秦暁華は「由（肯）」に読み、『詩経』小雅・南有嘉魚之什・菁菁者莪に「菁菁者莪、樂育材也、君子能長育人材、則天下喜樂之矣」とあるのを指摘して、「培養人材」の意と説く。確かに、『周礼』『詩経』の用例に沿って解釈すれば、地方の人材の意味とも取れるが、ここは「知天」「知地」「知人」が並列された箇所であり、「知地」とはむしろ大地の資源を把握して確固たるものにするというような意味かと推測される。

17・18簡の接続について、釈文は、一応の連接を想定するが、陳剣はこの17簡の後に15～16簡が接続するとして、「不修其成、而15聽其營、百事不遂、慮事不成」と読む。先述の通り、14・15簡の接続には問題があった。17＋15簡とするのは、妥当な説であろう。

また、陳剣は、21簡とこの18簡が接続するとして、「諒、竿之長。枸株覆車、善游者18死於梁下、豻貌食虎」に読み、軽微なことに注意を怠ると大きな禍敗となるの意であると説く。これも、傾聴に値する意見であろう。

「豻貌食虎、天無不從」について、釈文は「豻貌」を「狻猊（さんげい）」（獅子）の別名とし、「食虎」は祥瑞であるから「天無不從」だと説く。

「好昌天從之」以下の四句の内、二句目の「旺」字、李天虹は「賁」に隷定すべきであるとし、禤健聰は「喪」に読む。三句目の「祓」字、陳剣は「犮」に読むが、侯乃鋒は「昌」「旺」「祓」「長」の四句、いずれも良い意味だとして三句目を「祓（ふつ）（福）」と解す。ここでは、侯氏の説に従った。

「起地之【紀】」について、曹峰はここが全文の結語であり、篇首の天・地・人に呼応しているはずだとして「起地之【材、□民之□】」と推測する。但し、そもそも18簡は下端残欠で、末尾かどうか確認できない（注3）。

(7)

以下、19簡～附簡までは、釈文で接続未詳とされている部分である。また、未釈字・難読字も多く、文意を取りづらい箇所も多い。便宜上、第(7)節として一括して掲げる。

19牆勿增■、廢人勿興■。皇天之所弃■、而后帝之所憎■。
晦曰冥冥、上天有下政、晝□……

19牆は増す勿かれ、廃人は興す勿かれ。皇天の弃つる所にして、后帝の憎む所なり。晦を冥冥と曰う。上天に下政有り、晝□……

牆は増してはならない。廃人を起こしてはならない。皇天の見捨てるところとなり、后帝の憎むところとなるであろう。晦いさまを「冥冥」と言い、……。

冒頭句、釈文は四字句である可能性を指摘する。陳剣は14簡が接続するとして、「俾牆勿增」とする。妥当な見解であろう。三字目を「牆」に読むのは、季旭昇・李天

虹の説による。

「后帝」について、釈文は「句帝」と隷定した上で、「后帝」に釈読する。天帝の意であろう。『詩経』魯頌・駉之什・閟宮に「皇皇后帝、皇祖后稷」（箋云、皇皇后帝謂天也）、『論語』堯曰篇に「予小子履、敢用玄牡、敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦。帝臣不蔽、簡在帝心。朕躬有罪、無以萬方。萬方有罪、罪在朕躬」とある。

「晦日冥冥」について、釈文は「毎日冥冥」とするが、文意未詳である。劉信芳は「晦」に読む。ここでもその説に従った。

20……付？之不戡■。至刑以依■、？去以謀■。民之所欲■、鬼神是祐■。慎守虚？……

20……付？之不戡。至刑以依、？去以謀。民の欲する所は、鬼神是れ祐く。虚？を慎み守り……

……。民の欲するところは、鬼神もそれを助ける。……。

全体の文意は未詳であるが、民の切望するところについて、鬼神がそれに助力すると説かれている点は注目される。人と鬼神との密接な関係を説く部分であり、天人相関を基調とする『三徳』全体の文意に沿った内容である。

21……京■、竿之長枸株覆車善游者、

文意未詳であるが、前記の通り、陳剣は、この21簡が18簡に接続するとして、「諒、竿之長。枸株覆車、善游者死於梁下、豹貌食虎」に読み、軽微なことに注意を怠ると大きな禍敗となるの意であると説く。

22……之疏未可以遂■、君子不慎其德■。四荒之内、是帝之【關】■。臨民以仁■、民莫弗【親】

22……之疏未可以遂、君子は其の德を慎まず。四荒の内、是れ帝の関。民に臨むに仁を以てすれば、民親しまざる莫し。

「君子不慎其德」の「君子」は、『三德』中唯一登場する点で注目されるが、竹簡の断裂から前句との対応が不明であり文意未詳である。

「是帝之【關】」の欠字補充について、釈文は未釈、何

有祖は「閭」と読み、「四荒之内、皆在帝之里、即皆爲帝土」の意と解す。范常喜も、意味は同様としつつも、字形から「閭」には読めないとし、「關」（門戸の意）に読む。

なお、接続について、陳偉は22＋6の可能性を指摘する。ここでは、その可能性を考慮し、第6簡冒頭の「新」字を「親」に釈読してみた。

【附簡】……【不】懈于時■。上帝喜之、乃無凶災。……
（香港中文大学中国文化研究所文物館所蔵）

【附簡】……時に懈（おこた）らず。上帝之を喜び、乃ち凶災無し。……

時をおろそかにしない。そうした様子を上帝は喜び、不吉な災いがおこることもない。……

「凶災」は、『礼記』月令に「是月也……必有凶災」とある。曹峰は、この後に9簡「……保、乃無凶災」の接続を想定するが、竹簡残欠のため確定しがたい。

以上、上博楚簡『三徳』を、七節に分けて釈読してきた。難読文字や竹簡の断裂もあって、未釈の部分も若干残るが、『三徳』の思想史的特質と意義とを解明する基礎は一応整ったと言えよう。但し、竹簡の配列・接続については、右の釈読の中でも言及してきた通り、李零氏の釈文以外に、すでにいくつかの異説が提示されている。しかし、この文献では、二十二簡全ての再配列を確定するための決定的な根拠がなく、現時点では、全体の連接を特定するのは甚だ困難であると言わざるを得ない。

では、連接が確定しない以上、内容の分析は行えないのであろうか。この問題について、筆者は、次のような理由から、一定の読解が可能であると考える。そこで、『三徳』の文献的性格について検討してみよう。

二　『三徳』の文献的性格

『三徳』の竹簡配列・接続は、依然として不明な箇所が多い。ただ、『三徳』の文献的特質として、論説形式の文献であるという点は、指摘できるであろう。

これまで公開された上博楚簡には様々な文献が含まれているが、文献的特質という観点から、主なものを分類してみると、おおよそ次のようになると思われる(注4)。

第一は、『魯邦大旱』『民之父母』『相邦之道』『彭祖』

『昭王毀室』『昭王與龔之脽』『柬大王泊旱』『曹沫之陳』などに見られる会話体の文献である。『魯邦大旱』では、魯の哀公と孔子および子貢の会話によって話が進行し、『民之父母』を構成するのは、子夏と孔子の問答である。『彭祖』も、君主である彭祖と臣下である耇老との君臣問答によって構成されている。同様に、『昭王毀室』『昭王與龔之脽』は、楚の昭王に関わる説話、『柬大王泊旱』は、楚の簡王に関わる説話であるが、ともに王と臣下の会話体である点に共通の特徴を有する(注5)。

これらの文献は、竹簡の配列・接続に関する考察が、決定的な意味を持つと言えよう。「〜〜曰」という発話の部分を手がかりに文脈を推定し、竹簡をほぼ完璧に再配列することもできる。しかしその反面、研究者の側が接続を誤解してしまったり、脱簡のために再配列が困難となっている場合には、深刻な事態が発生する。例えば、実は孔子の発言である部分を子貢の発言であると誤読してしまったり、竹簡の接続を誤解して文意が完全に逆転してしまうなどの重大な事態を招くこととなるからである。

これに対して、第二の型としてあげられるのは、『孔子詩論』『緇衣』『性情論』『従政』『昔者君老』『容成氏』『恒先』『内礼』などに代表される論説形式の文献である。この内、『孔子詩論』は、「詩」についての論評で、撰者の解説が大半を占めるが、部分的に、「孔子曰」として孔子言が挿入される。『緇衣』は、基本的に現行本『礼記』緇衣篇と同内容の文献であり、「子曰」を区切りとして全二十三章によって構成される。『性情論』は、郭店楚簡『性自命出』と基本的に同内容の文献である。「命」「性」「情」などについて論説する内容で、全体はいくつかのブロックに分けられる。『従政』は、「聞之曰」という聞き書きの体裁に特色を持ち、少なくとも十八程度の節から構成される(注6)。『容成氏』は、古代帝王の系譜を記しながら禅譲論を説くという、首尾一貫した長大な文献である。『恒先』は、独特の宇宙生成論を説く。『内礼』は、七段落からなり、第一から第四段落までは、連続して文意が読み取れるが、五段落以降は、連続が認められず、それぞれ独立した節のようにも見える。部分的に『大戴礼記』曾子立孝篇・曾子事父母篇の記述と密接な関係が認められることから分かるように、「孝」や「礼」について論説する文献である。

これらの文献は、どのように竹簡の配列・接続が検討されるのであろうか。まず、『孔子詩論』『緇衣』『内礼』など、伝世文献と重複する部分を有する文献は、その関係を手がかりに、比較的容易に再配列が確定される場合

がある。『孔子詩論』は、『詩経』が手がかりとなり、『緇衣』や『内礼』は、『礼記』や『大戴礼記』が大きな手がかりとなる。

また、『容成氏』や『恒先』のように、一つの主題のもとに順序よく論説が展開される場合も、論理そのものが再配列の大きな手がかりになると言えよう。会話体ではないものの、論説全体に一貫した文脈が認められるからである。『容成氏』であれば、古代帝王の系譜に沿って論説が進んでいるわけであるから、堯と禹の登場の順番が入れ替わったりすることはない。また、『恒先』も、宇宙生成の過程を説いているのであるから、原初的な「恒先」から順を追って論説が進められているのは当然である。「恒先」や「気」を説いている宇宙生成の初期の段階に、突如「人」が登場することはありえない。こうした文献では、竹簡の配列・接続は、先の会話体の文献と同様、決定的な意味を持っていると言えよう。

ところが、『性情論』や『従政』は、やや特殊な状況にある。これらは、言わば「ブロック体」の論説形式を取る文献である。『性情論』は、郭店楚簡『性自命出』と基本的には同一の文献であるが、どのように考えても、竹簡配列は『性自命出』と同一にはならない。ブロックごとに相当の入れ替えがあると考えられる。すなわち、『性情論』と『性自命出』とは、同一文献の異なるテキスト（異本）と考えられ、しかも、その相違は、この文献が、ブロック体の論説形式を取っていることに由来すると推測される(注7)。つまり、文献全体が、大筋では共通の主題を抱えながら、その論述は、多くのブロックの集積からなっていると考えられるのである。それ故、ブロック内の文脈は一定でありながらも、ブロックごとの入れ替えが、伝写の間に生じたのであろう。

『従政』も、「聞之曰」という聞き書きの体裁で全体が構成されているが、竹簡の配列については、異説も多い。その原因は、そもそもこの文献が、「聞之曰」を書き出しとするブロック体の論説によって構成されているからである。ブロックごとの緊密な論理の展開というものは特に想定できず、全体は「従政」という主題のもとに緩やかな関係を持って配置されていると考えられる。この点は、『性情論』『性自命出』と同様である。

また、このことを伝世文献との関係から裏付けるのは、『緇衣』である。『緇衣』は、郭店楚簡『緇衣』、『礼記』緇衣篇と基本的には同一内容であるが、楚簡本と現行本との間には、構成の相違がある。現行本『礼記』緇衣篇は「子曰」で始まる章が二十五あるのに対して、楚簡本『緇衣』は、『礼記』緇衣篇の第一章、第十六章、第十八

章に相当する部分が存在せず、また第七章に相当する部分が二つの別の章となっている。さらに、現行本『礼記』緇衣篇に見られる『易』からの引用は、楚簡本には存在しない。このことは、現行本にしろ、楚簡本にしろ、「緇衣」という文献が、多くのブロック（章）から構成されており、伝写の過程で、ブロックごとの異同を生じやすかった、という事情を示唆しているであろう。

これらの文献では、脱簡・残簡の程度にもよるが、先の論説形式のものとは異なり、竹簡の配列・接続を完璧に確定するのは至難の業であると言えよう。幸い、『性情論』『従政』とも、墨釘・留白の現象によって、末尾簡を特定することはできる。しかし、他の竹簡の配列・接続は、不明な箇所を残している。

では、この場合、内容面の検討はいっこうに進まないのであろうか。確かに、『性情論』『従政』とも、各ブロック間が緊密な論理によって連続しているわけではない。会話体で構成される文献や、一貫した論説によって文脈が連続する文献に比べれば、その読解には困難が伴うとも言える。しかし、このことは逆に、致命的な誤読があまり生じないことをも意味するのではなかろうか。つまり、会話体の文献では、一つの竹簡配列の誤りが致命的な誤読につながってしまうわけであるが、『性情論』や『従政』では、ブロック内の論理を正確に読み取れば、たとえ、ブロック間の接続が未詳であるとしても、文献全体の意味はほぼ適正に読み取れると言える。例えば、『従政』において、三番目のブロックと四番目のブロックとを入れ替えたからといって、全く読解ができなくなるわけではない。それはちょうど、『論語』において、特定の章を除き、「子曰」で始まる孔子の言葉（章）を多少入れ替えても、『論語』全体の読解に大きな支障を来すことがないのと同様である。

従って、こうした文献においては、仮に竹簡全体の連接が確定できなくも、ブロックごとの考察は充分可能となる。そして、そうした検討の蓄積の上に立って、総合的にその文献の思想内容を検討することが可能となるのである。

それでは、上博楚簡『三徳』の文献的性格は、右のいずれに該当するであろうか。それは言うまでもなく、論説形式の文献である。僅かに、第9簡に「高陽曰」、第10簡に「皇后曰」とあるが、これは、撰者の論説の中に、「曰」句が挿入されたものであり、先の『孔子詩論』に類似する事例である。『三徳』全体が会話体の文献でないことは明らかであろう。また、『三徳』の論述は、『恒先』や『容成氏』のように、緊密に連続する首尾一貫した論

説形式というよりは、どちらかと言えば、『性情論』や『従政』に近い形式であると推測される。

なお、現時点において、竹簡配列に関する主要な見解は次の通りである。原釈文の作成を担当した李零氏は、1～9、10～16、17＋18、19……22、附簡、と配列する。1～9、および10～16、さらに17＋18の連接はほぼ確実であるが、19簡以降の連接は未詳とする見解である。これに対して、陳剣氏は、1＋4～5、13～14＋19、17＋15～16、21＋18、22＋6～7、12＋20という連接を想定する。侯乃鋒氏も、1＋4～5という連接を支持した上で、その前に2簡を配置する。王蘭氏は、2＋3＋1＋10＋11＋12上＋附簡＋8下＋9＋4＋5という前半のグループと、13＋14＋19＋12下＋20＋22＋6＋7＋8上＋21＋18＋17＋15＋16という後半のグループに大別する。曹峰氏は、全体を上篇と下篇に分け、上篇は、「1～5」、「22＋6～8＋17」、「17＋15＋16＋9」、という三節から成り、下篇は、「9～12」、「12＋20＋13＋14＋19＋21＋18」、「18」の三節から成るとする。

いずれの見解にも参照すべき点はあり、本稿でも、重要な異説は右の釈読の中で紹介してきた通りである。しかしながら、これらのいずれに依拠しても、『三徳』全体が明快に通読できるというわけではない。その原因は、『三徳』がそもそも、「天」「人」関係についての複数の論述から構成されている点に求められよう。『性情論』や『性自命出』のような明確なブロックとまでは言えないにしても、全体は、いくつかの章から成ると考えるのが妥当である。また、『三徳』では、末尾簡を特定できず、文献の首尾が未詳である点も再配列の困難に拍車をかけていると言える。

従って、『三徳』については、明確な根拠の無いまま竹簡の連接のみについて議論するよりは、『三徳』全体を、論述のまとまりごとに解析し、内容の考察を進めていく方が遙かに生産的であると言えよう。

筆者は、こうした方針に基づき、別稿において、『三徳』の思想史的特質や意義について考察を進めることとしたい。

注

(1) 武漢大学簡帛研究中心「簡帛網」(http://www.bsm.org.cn/index.php)、および「簡帛研究」(http://www.jianbo.org/) 参照。以下の釈読では、煩雑を避けるため、諸氏の見解を紹介する際には、その氏名（敬称略）のみを掲げる。論考名、インターネットへの掲載日などについては、右の

各サイトをご覧いただきたい。

(2) 上博楚簡『三徳』は、竹簡全二十二枚から成る。但し、香港中文大学中国文化研究所文物館所蔵の竹簡一枚が、実は『三徳』の一部であるとの可能性が指摘されており、本稿でも、この一簡を加えて考察を進めることとしたい。

(3) 戦国楚簡における末尾簡の特定については、拙稿「上博楚簡『従政』の竹簡連接と分節について」(『中国研究集刊』騰号(第三十六号)、二〇〇四年)参照。本稿はその後、『竹簡が語る古代中国思想』(浅野裕一編、汲古書院、二〇〇五年)に採録し、また、中国語に翻訳して、拙著『戰國楚簡與秦簡之思想史研究』(台湾・万巻楼、二〇〇六年)にも収録している。

(4) 各文献の概要については、「戦国楚簡研究の現在」(『中国研究集刊』第三十三号、二〇〇三年)収録の各文献解題、および「「上博楚簡」解題—『上海博物館蔵戦国楚竹書』(三)(四)所収文献—」(『中国研究集刊』第三十八号、二〇〇五年)の各解題参照。なお、『易』『采風曲目』『逸詩』については、特殊な形態であるため、以下の考察からは除外する。

(5) 『彭祖』『昭王毀室』『昭王與龔之脾』の詳細については、拙稿「上博楚簡『彭祖』における「長生」の思想」(『中国研究集刊』致号(第三十七号)、二〇〇五年)、「父母の合葬—上博楚簡『昭王毀室』について—」(『東方宗教』第一〇七号、二〇〇六年)、「語り継がれる先王の故事—上博楚簡『昭王與龔之脾』の文献的性格—」(『中国研究集刊』露号(第四十号)、二〇〇六年)参照。なお、これら三篇は中国語に翻訳して、拙著『戰國楚簡與秦簡之思想史研究』(台湾・万巻楼、二〇〇六年)に収録している。

(6) 『従政』の詳細については、拙稿「上博楚簡『従政』の竹簡連接と分節について」(『中国研究集刊』騰号(第三十六号)、二〇〇四年)、「上博楚簡『従政』と儒家の「従政」」(同)参照。この二篇は、後に『竹簡が語る古代中国思想』(浅野裕一編、汲古書院、二〇〇五に採録し、また、中国語に翻訳して、拙著『戰國楚簡與秦簡之思想史研究』(台湾・万巻楼、二〇〇六年)にも収録している。

(7) 『性自命出』と『性情論』との関係については、竹田健二氏「郭店楚簡『性自命出』と上海博物館蔵『性情論』との関係」(『日本中国学会報』第五十五集、二〇〇三年)参照。

[附記]
本稿は、日本学術振興会・科学研究費補助金基盤研究B「戦国楚簡の総合的研究」(研究代表者、湯浅邦弘)による研究成果の一部である。